

# היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית

תום נבון

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"  
מונוגרפיה

אוניברסיטת חיפה  
הפקולטה למדעי הרוח  
החוג לתולדות ישראל

מרץ 2020

# היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית

מאת : תום נבון

בהנחיית : פרופ' דני גוטוויין  
פרופ' גור אלרואי

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"  
מונוגרפיה

אוניברסיטת חיפה  
הפקולטה למדעי הרוח  
החוג לתולדות ישראל

מרץ 2020

מאושר על ידי \_\_\_\_\_ תאריך \_\_\_\_\_  
(מנחה העבודה)

מאושר על ידי \_\_\_\_\_ תאריך \_\_\_\_\_  
(מנחה העבודה)

מאושר על ידי \_\_\_\_\_ תאריך \_\_\_\_\_  
(יו"ר הוועדה ללימודי לתואר שלישי)

## תודות

לדני גוטוויין וגור אלרואי, שבהנחייתם המסורה נכתבה עבודה זו.

למורים וחברים שהתעניינו, הקשיבו ויעצו, קראו טיטות, העירו ותרמו מקורות ותובנות: מרקוס זילבר, טוני מייקלס, ג'ונתן קארפ, מריו קסלר, יאן גרבר, אורי אמיתי, טל אלמליח, אלכס ולדמן, יאן ריבק, יאיר רביב, אדם רו.

לסגל ומזכירות החוג לתולדות ישראל באוניברסיטת חיפה, ביתי האקדמי ב-12 השנים האחרונים. לשותפותיי ושותפיי בחטיבת ההיסטוריה של השומר הצעיר, גבעת חביבה. למורותיי ומוריי שבזכותם יכולתי לקרוא את המקורות בשפות זרות: רנטה דוברט, אורן רומן ודורותה בורדה-פישר.

לחברי אלי למדן, שתרגם עבורי מאמר שלם מרוסית!

למרואיינים: שלמה סימונסון ז"ל, אלכסנדרה מאהלר ובמיוחד ליגאל וגנר, שהוא עבורי גם מורה, חבר ומופת של היסטוריון יהודי מרקסיסט.

לספרניות והספרנים באוניברסיטת חיפה, ולארכיונאיות והארכיונאים בארכיונים השונים, שהעמידו לרשותי מקורות מארבע כנפות תבל.

לעמיתים רבים שסייעו מרצונם הטוב בחיפוש הארוך אחר כתב היד האבוד של אוטו הלר.

למשפחתי – אמא, אבא, מורית, נעמי ואורי – שרק אתם ואני יודעים מה רבות זכויותיכם בעבודה זו.

לחברותיי וחבריי בקבוצת שיח, בקיבוץ משעול ובתנועת קבוצות הבחירה של המחנות העולים – אתם הקוראים שעמדתם לנגד עיני לכל אורך הכתיבה.

מחקר זה נכתב בסיוען הנדיב של 'מלגת רוטנשטרייך' מטעם המועצה להשכלה גבוהה, מלגת הרשות ללימודים מתקדמים באוניברסיטת חיפה ומלגת הרשות הלאומית לתרבות היידיש.

## תוכן העניינים

vi	תקציר
1	מבוא
7	א. נושא המחקר
10	ב. בין שלושה מעגלים
10	המרקסיזם בין תיאוריה ואידיאולוגיה ; המרקסיזם ושאלת היהודים
13	ההיסטוריוגרפיה היהודית
15	יהודים ותנועות הפועלים
18	ג. מיהו היסטוריון יהודי מרקסיסט ומי איננו?
21	ד. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים כאינטלקטואלים
25	ה. המחקר הקיים
29	ו. שיטה ומבנה
33	<b>פרק 1: ראשית ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית</b>
33	א. יסודות תיאורטיים
33	פולמוס באואר-מרקס
40	המרקסיזם וההיסטוריה היהודית
47	פולמוס זומברט-ובר
52	ב. קרקע סוציולוגית
52	תנועות הפועלים היהודיות והאידישע וויסנשאפט
55	הבונד וההיסטוריה היהודית
58	תנועת הפועלים הציונית
61	ג. אבני הפינה: היסטוריוגרפיה ציונית מרקסיסטית
61	בר בורוכוב: ציונות ומרקסיזם
64	יעקב לשציינסקי: מניח היסודות
75	יצחק שיפר: ההיסטוריון היהודי המטריאליסט הראשון
83	ציונות והיסטוריוגרפיה מרקסיסטית
86	ד. ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות

95	<b>פרק 2: היסטוריונים יהודים מרקסיסטים "על פי תהום" (1942-1931)</b>
96	א. רפאל מאהלר: היסטוריוגרפיה ציונית מרקסיסטית
106	ב. אוטו הלר: היסטוריוגרפיה יהודית קומוניסטית בגרמנית
125	ג. משה כץ: היסטוריוגרפיה קומוניסטית בידיש בארה"ב
135	ד. אברם לאון: היסטוריוגרפיה יהודית טרוצקיסטית
142	ה. הדים אחרונים (1977-1946)
142	היסטוריוגרפיה בונדיסטית
146	היסטוריוגרפיה מרקסיסטית בארץ-ישראל
152	היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית בארה"ב
153	היסטוריוגרפיה יהודית בפולין הקומוניסטית
157	<b>פרק 3: "בחזית ההיסטוריוגרפיה היהודית"</b>
158	א. היסטוריוגרפיה מרקסיסטית
171	ב. שאלת הייחודיות: בין ההיסטוריה היהודית והכללית
173	ג. ביקורת תודעת העבר המסורתית
175	ד. ביקורת מדע היהדות
181	ה. ביקורת ההיסטוריוגרפיה הלאומית-דיאספורית
189	ו. ביקורת ההיסטוריוגרפיה הציונית
196	<b>פרק 4: עם או מעמד? מהעת העתיקה לימי הביניים</b>
197	א. "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?"
197	נקודת הסיום: המעבר ממסחר להלוואה בריבית במהלך ימי-הביניים
200	יהודים ומסחר בעת העתיקה: יסודות תיאורטיים
207	שיפר: "במחציתם הראשונה של ימי-הביניים"
210	הלר: "ידעו את המסחר מקדמת דנא"
218	מאהלר: "במערב אירופה, רק בראשית ימי-הביניים"
226	כץ: "דמוקרטיה עירונית"
233	וגנר: "שכבת סוחרים ועירוניים בכל רחבי ממלכת בבל"
235	לאון: "עם-מעמד"
238	סיכום

239	ב. השאלה הדמוגרפית
239	"מנין הגיעה הגלות?"
251	"חוק ההתבוללות"
253	ג. מונותאיזם
259	ד. המרד הגדול
269	ה. הקראים

**פרק 5: חלוצי הקפיטליזם או קורבנותיו? מימי-הביניים לזמן החדש**

279	א. ראשית הקפיטליזם ורדיפות היהודים: יסודות תיאורטיים
291	ב. מערב אירופה: מודרניזציה, אמנציפציה, אסימילציה
304	ג. מזרח אירופה עד לעליית החסידות וההשכלה
308	מימי-הביניים לעת החדשה
311	היחסים עם שדרות החברה הלא-יהודית
316	החברה היהודית ומוסדותיה האוטונומיים
323	עסקי החכירה
327	גזרות ת"ח ות"ט
332	החסידות
341	ההשכלה
347	ד. מזרח אירופה: פרולטריזציה והגירה
358	ה. יהודי ארצות-הברית
369	ו. לאומיות יהודית והציונות
383	ז. אנטישמיות, גזענות והשואה

**סיכום**

411	א. לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית
417	ב. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: ניתוח תמטי
425	ג. ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, הלאומיות היהודית והנייטרליזם
430	ד. היסטוריה, פוליטיקה ופרוגנוזה
439	רשימת מקורות

# היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית

## תום נבון

### תקציר

עבודה זו עוסקת בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, כלומר בפרשנויות של העבר היהודי בהשראת גישתו המתודולוגית של מרקס להיסטוריה. העבודה מקיפה את כל מגוון הניסיונות לכתוב היסטוריה יהודית מנקודת מבט מרקסיסטית, שנעשו בידי כשני תריסרי אינטלקטואלים מתנועות אידאולוגיות שונות (תנועות פועלים יהודיות וכלליות, ציוניות ואנטי-ציוניות), בארצות שונות (מזרח, מרכז ומערב אירופה, ישראל וארה"ב) ובשפות שונות (לרוב יידיש, גרמנית או עברית), בעיקר במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20. בכך העבודה מגדירה ומתארת זרם היסטוריוגרפי שנעדר מהטיפולוגיה המקובלת של ההיסטוריוגרפיה היהודית.

העבודה מתמקדת בשאלות הבאות: מדוע הופיעה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בזמן ובמקומות המסוימים שבהם נוצרה? מדוע הופיעו במסגרתה זרמי משנה – ציוני, סובייטי וקומוניסטי? אילו פרשנויות מרקסיסטיות שונות של ההיסטוריה היהודית הוצגו על ידם? מהו היחס בין פרשנויות מגוונות אלו ובין הרקע החברתי והעמדות הפוליטיות של מחבריהן?

תוכן הקורפוס הטקסטואלי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית מנותח בעבודה בשלושה מישורים: א) על רקע התנאים האינטלקטואליים, החברתיים והפוליטיים שבמסגרתם נוצר; ב) ביחס לזרמים העיקריים בהיסטוריוגרפיה היהודית; ג) תוך השוואה פנימית בין טקסטים ומתברים שונים, שהציגו היסטוריוגרפיות יהודיות מרקסיסטיות שונות, ולרוב מנוגדות.

בעבודה מנותחים ההיבטים המשותפים לגרסאות השונות של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית: המתודולוגיה המטריאליסטית ושליטת ייחודה של ההיסטוריה היהודית, כלומר השאיפה לחקור אותה בשיטה אוניברסלית ובהקשר כללי. קווי המחלוקת בין מתברים וזרמי משנה שונים נבחנים אף הם, דרך שורה של פולמוסים בין היסטוריונים יהודים מרקסיסטים: האם היהדות ההיסטורית הייתה לאום או מעמד? האם הגולה היהודית נוצרה מתוך הגליות מארץ-ישראל או מתוך התגיירות המונית? האם האנטישמיות הייתה שריד פיאודלי או תופעה מודרנית? האם היהודים היו מבשרי הקפיטליזם או קורבנותיו?

מחקר זה מציע הסבר סוציו-פוליטי להופעתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, בקושרו אותה בהתהוותו של מעמד רחב של פועלים יהודים במזרח אירופה סביב מפנה המאה העשרים, ובתפוצתו ברחבי העולם במהלך מחציתה הראשונה. דעיכתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ממלחמת העולם השנייה ואילך נקשרת בתוצאות השואה, כמו גם בהתפתחויות הסוציולוגיות והפוליטיות בריכוזים היהודיים הגדולים בברה"מ, ארה"ב וישראל.

התגלית המרכזית בעבודה היא כי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית התפתחה בזיקה הדוקה ללאומיות היהודית, ובזאת שיקפה תהליך נציונליזציה שעברו היהודים בתנועות הפועלים, אפילו בענפיהן האנטי-לאומיים מבחינה אידאולוגית. התפתחות זו מוסברת על רקע החמרתה של "בעיית היהודים" במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים.

## מבוא

הפילוסופים עד כה פירשו את העולם, העניין הוא לשנותו.

קרל מרקס, 'תזות על פוירבאך' (התזה האחת-עשרה), 1845<sup>1</sup>

אנו זקוקים לה, להיסטוריה, אך אנו זקוקים לה באופן אחר ממה שזקוק לה זה הבטלן המפונק המשוטט בגן הדעת, אנו זקוקים לה למען החיים ולמען המעשה.

פרידריך ניטשה, 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים', 1874<sup>2</sup>

לנסח כהיסטוריה את מה שחלף אין פירושו להכירו "כפי שאכן היה". פירושו ניכוס זיכרון כפי שהוא מבזיק ברגע של סכנה.

ולטר בנימין, 'על מושג ההיסטוריה' (מתוך התזה שישית), 1940<sup>3</sup>

מנין נובע אופיו המיוחד של העם היהודי, שכלל הנראה גם איפשר לו להתקיים עד היום?

זיגמונד פרויד, **משה האיש והדת המונותיאיסטית**, 1938<sup>4</sup>

במחצית הראשונה של המאה ה-19, באותו הזמן שבו טען מרקס כלפי הפילוסופים כי רק "פירושו את העולם", ציווה על ההיסטוריונים ליאופולד פון ראנקה, מאבות ההיסטוריוגרפיה המודרנית, לתאר את העבר "כפי שאכן היה". המאה ה-19 הייתה, כדברי אדוארד קאר, "תור הזהב של העובדות". אך כבר במהלכה נבעו סדקים בתפיסת ההיסטוריה הפוזיטיביסטית והאובייקטיביסטית שייצג ראנקה.<sup>5</sup> פרידריך ניטשה טען כי ההיסטוריה מזיקה לחיים יותר מכפי שהיא מועילה להם, בהטילה את עול העבר על כוחות ההתחדשות שבהווה. מבלי שהכיר את התזות של מרקס על פוירבאך, שנתפרסמו מאוחר יותר, סבר גם ניטשה כי באשר ההיסטוריה נחוצה, אין זה בתור פירוש העולם לשם פירוש, אלא באשר היא תורמת לשינויו.

<sup>1</sup> קארל מרקס, 'תזות על פוירבאך' (תר' י' רוזנצווייג). בתוך: קארל מרקס ופרידריך אנגלס, **כתבים נבחרים**, כרך ב' (מרחביה: ספרית פועלים, 1957), עמ' 309. ההדגשות במקור.

<sup>2</sup> פרידריך ניטשה, **דמדומי שחר; כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים** (תר' ישראל אלדד, תל-אביב: שוקן, 1978), עמ' 13.

<sup>3</sup> ולטר בנימין, 'על מושג ההיסטוריה', **מבחר כתבים, כרך ב': הרהורים** (תר' דוד זינגר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), עמ' 312.

<sup>4</sup> זיגמונד פרויד, **משה האיש והדת המונותיאיסטית** (תר' רות גינזבורג, תל-אביב: רסלינג, 2009), עמ' 144.

<sup>5</sup> א' ה' קאר, **היסטוריה מהי?** (תר' אורי רם, תל-אביב: מודן, 1976), עמ' 23.



בתחום ההיסטוריה, כבתחומים רבים אחרים, רעמי פטישיהם (השונים כל כך) של מרקס וניטשה טרם הדהדו בימי חייהם. היו אלו תהפוכות המחצית הראשונה של המאה ה-20 שהרחיבו את הסדקים בבניינו המפואר של ראנקה. לאחר מלחמה העולם הראשונה, באיטליה הכריז בנדטו קרוציה כי כל היסטוריה היא "עכשווית", במובן זה שהיא משקפת את נקודת המבט של ההווה,<sup>6</sup> ובאמריקה קרא ואן וויק ברוקס ליצור "עבר שימושי".<sup>7</sup> מאז אפשר למנות עוד רבים שתרמו למודעותם העצמית של ההיסטוריונים לעמדה שממנה הם כותבים, וביניהם הפילוסוף המרקסיסט היהודי-גרמני ולטר בנימין. "ברגע של סכנה" ממשית ביותר לו עצמו, ליהודי אירופה ולאנושות כולה, הכריז בנימין כי היומרה להכיר את העבר "כפי שאכן היה" אינה אלא אשליה, שפועלת בשירות המנצחים, השליטים והמדכאים, שכותבים את ההיסטוריה. על כן קרא למטריאליזם היסטורי מהפכני ש"יפוצץ את רצף ההיסטוריה".<sup>8</sup>

ההיסטוריון הוא "תוצר של החברה אליה הוא משתייך", טען ההיסטוריון המרקסיסט הבריטי קאר.<sup>9</sup> המהפכה שהתחוללה בתודעה ההיסטורית במחצית הראשונה של המאה ה-20 שיקפה את ההיסטוריה רוויית המהפכות של התקופה. בין היתר, על במת ההיסטוריה התייצב מעמד הפועלים, חמוש בתזות של מרקס ונכון לשנות את העולם. רצף של ניסיונות מהפכניים טלטלו את אירופה בין בשורת השוויון ובין ריאקציה אכזרית, בין תקוות השחרור ובין גלגולה הטראגי בדיכוי חדש בשם המהפכה. על כל שעל בהיסטוריה הזאת התבלטו היהודים מעבר לשיעורם באוכלוסייה, כמהפכנים וכשמרנים, כמתבוללים וכלאומיים, ופעמים רבות כקורבנות. רבים נדרשו כבר לשאלה: מדוע דווקא היהודים?

הדרמות והטרגדיות הגדולות הללו מילאו דפים רבים בספרי ההיסטוריה. מחקר זה ניגש אליהן מחדש, מזווית ראייה שדרכה טרם נבחנו – מנקודת מבטה הייחודית של קבוצה לא גדולה של אנשים, שהיו היסטוריונים, יהודים ומרקסיסטים. הם עמדו בתווך בין שלושה גלגלי ענק היסטוריים: היהדות, המרקסיזם והתודעה ההיסטורית. הם ניצבו בנקודות החיכוך המתוחות שבין העולמות. ניתוח עמדתם הייחודית עשוי לשפוך אור לא רק על קווי התפר שבין שלושת התחומים, אלא גם על כל אחד מהם בפני עצמו. כדברי בן זמנם, בנימין, "ברגע של סכנה" הבזיקו לנגד עיניהם אלפי שנות ההיסטוריה היהודית. בין מהפכות ופוגרומים, בין טיהוריו של סטלין ומחנות ההשמדה של היטלר, הם לקחו על עצמם משימה מעוררת השתאות: לנסח מחדש את ההיסטוריה היהודית כולה. אחד הבולטים שבהם, רפאל מאהלר, הציב ב-1938 כ"בעיה העיקרית" בפני כל היסטוריוגרפיה יהודית את השאלה: "למה ואיך השתמרו היהודים עד היום כעם?"<sup>10</sup> ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא היו היחידים שהוטרדו בשאלה זו בשעה שבה המשך הקיום היהודי עמד בפני סכנה גדולה מאי פעם. היא עלתה מכיוונים רבים, חלקם מפתיעים. ב-1938 נדרש לאותה השאלה גם זיגמונד פרויד הזקן, בחיבורו הראשון שעסק בנושא יהודי.

<sup>6</sup> שם, עמ' 33.

<sup>7</sup> Van Wyck Brooks, 'On Creating a Usable Past', *The Dial* (April 11, 1918): 337-341.

<sup>8</sup> בנימין, עמ' 316, 317.

<sup>9</sup> קאר, עמ' 48.

<sup>10</sup> רפאל מאהלר, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע: רעפערענט געלייענט אויפן סימפאזיום צו דער דערעפנונג פון דער קאנפערענץ פון אמאפטייל פון "יווא"', *צוקונפט*, 43 (1938), ז' 60.

איזק דויטשר מנה את מרקס ופרויד כדוגמאות מובהקות לטיפוס האנושי שאותו כינה "היהודי הלא-יהודי", "הכופר היהודי שחרג מהיהדות" ודווקא בשל כך "משתייך למסורת יהודית".<sup>11</sup> לצידם ציין גם את שפינוזה והיינה, ואת המרקסיסטים רוזה לוקסמבורג וטרוצקי. ניתן להוסיף לרשימה גם כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים וכן את דויטשר עצמו. דויטשר הסביר את הייחודיות המשותפת לכל "היהודים הלא-יהודים" בהיותם "דרים על קווי הגבול שבין ציביליזציות, דתות ותרבותיות לאומיות שונות. [...] הם חיו בחורים ובסדקים [nooks and crannies] של אומותיהם. כל אחד מהם היה בתוך החברה ועם זאת מחוצה לה, שייך לה ועם זאת לא שייך לה".<sup>12</sup> חריגתם מדפוסי החשיבה המקובלים תוך יצירת דפוסים חדשים, מקוריים ומבריקים, מהפכניים וחובקי-עולם, התאפשרה בזכות חריגתם מכל שייכות פרטיקולרית. השאיפה והצורך להיפטר מיהדותם המוקעת והמופלית, מצד אחד, ואי-הקבלה המלאה על ידי הסביבה המוקיעה והמפלה, מן הצד השני, הותירה את "היהודי הלא-יהודי" תלוי על בלי-מה.

בספרו הגדול **הקפיטל**, בהערת אגב תוך דיונו ב"פטישיזם של הסחורה", הגדיר מרקס את היהודים כ"עם-מסחר", ש"מתקיים בחורים והסדקים [in den Poren] של החברה הפולנית", והמשיל אותם לאלים של אפיקורוס, שחיים "בין העולמות".<sup>13</sup> "היהודים הלא-יהודים", ומרקס ביניהם, שעזבו את "החורים והסדקים" שבהם התקיים היהודי המסורתי, כבר לא היו אפילו "בין העולמות", אלא מחוץ לאומות העולם וגם מחוץ לקיום היהודי שביניהן. עמדה זו היא שהקנתה להם, לפי דויטשר, נקודת מבט אוניברסלית ייחודית. התייחסותו האגבית של מרקס לנושא היהודי הייתה אופיינית ל"יהודים הלא-יהודים", שהקדישו את חייהם לשאלות הרוח עולם. הם מיעטו להתייחס לנושאים יהודיים, אם כי לא התעלמו מהם לחלוטין. "שאלת היהודים" לחשה מתחת לפני השטח ובצבצה מפעם לפעם בכתביהם, לרוב בשירותה של שאלה אוניברסלית.

למשל, ב'תזות על פוירבאך' של מרקס, שמסתיימות במשפט הנודע שמצוטט לעיל, עלה העניין היהודי כבר בתזה הראשונה. שם ביקר מרקס את לודוויג פוירבאך על ראייתו את "הנוהג העיוני בלבד כנוהג אנושי אמיתי, בעוד שהפועל [פרקסיס] נתפס ונקבע רק בצורת הופעתו היהודית המזוהמת". בכך, קבע מרקס, "אין הוא [פוירבאך] משיג את הפעולה המהפכנית, המעשית, הביקורתית".<sup>14</sup> כמו **בהקפיטל**, גם כאן הופיע היהודי אגב אורחא, כחלק מעניין אוניברסלי. התזה הראשונה חשובה לא פחות מהאחרונה, בהבהירה כי מרקס לא קרא לשנות את העולם **במקום** לפרשו. התקפתו של מרקס כוונה כלפי ההנחה כי עצם פירוש העולם הוא שינוי. כמי שהקדיש את מרבית חייו לפירוש העולם, סבר מרקס כי הפירוש הוא אמנם תנאי הכרחי, אך לא מספיק. הפירוש שנדרש לשינוי העולם איננו פירוש בעלמא, אלא פירושו של האופן שבו משתנה האדם ומשנה את עצמו ואת העולם. ההיסטוריה איננה העבר "כפי שאכן היה", אלא תהליך השתנותו של האדם בעולם. הבנת הפרקסיס האנושי, לפי מרקס, היא עצמה פרקסיס אנושי. חקר ההיסטוריה הוא מרכיב הכרחי בעשייתה.

עולה השאלה: מניין השתרבבו היהודים, גם הפעם, לדיון עקרוני וכלל-אנושי זה? בחיבורו המוקדם 'לשאלת היהודים' התפלמס מרקס עם בן פלוגתא אחר שלו, ברוננו באואר. שם שאל מרקס "מהו

Issac Deutscher, 'The Non-Jewish Jew', in: **The Non-Jewish Jew and other essays** (London: Oxford University Press, 1968), p. 26.

Ibid., p. 27.

<sup>13</sup> קארל מארקס, **הקאפיטל**, כרך א' (תר' צבי ויסלבסקי. מרחביה: ספרית פועלים, 1953), עמ' 65.

<sup>14</sup> מארקס, 'תזות על פוירבאך', עמ' 306.

יסודה הארצי של היהדות? והשיב: "הצורך המעשי, התועלת העצמית".<sup>15</sup> מרקס קיבל את דעתם של מוריו ורעיו לשעבר, ההגליאנים השמאליים באואר ופוירבאך, שזיהו את היהדות כדת מעשית, בניגוד לנצרות העיונית.<sup>16</sup> ביקורתו הייתה על כך שבהסביר את אופיים של היהודים מתוך דתם הפכו סובב ומסובב: "ראוי שלא נחפש את סודו של היהודי בדתו, אלא שנחפש את סודה של הדת היהודית ביהודי הממשי".<sup>17</sup> אך גם כאן, בחיבור שהוקדש לכאורה "לשאלת היהודים", היהדות לא הייתה אלא מקרה פרטי בדיון הכללי, שעניינו ההבחנה בין "האמנציפציה הפוליטית" ו"האמנציפציה האנושית": בכך ש"זכה בחופש דת", "האדם לא שוחרר אפוא מן הדת".<sup>18</sup>

מרקס קיבל מההגליאנים את ביקורתם על הדת, לפיה "האדם יוצר את הדת, לא הדת יוצרת את האדם". אך הוא שלל את סברתם כי עצם הכרתה העיונית של עובדה זו מספיקה לביטולה. מרקס לקח את ביקורת הדת שלהם צעד אחד הלאה בקבעו כי "האדם [היוצר את הדת] אינו ישות מופשטת המרחפת מחוץ לעולם. [...] הדת היא אנחתו של יצור הנתון במצוקה, [...]. הדת היא האופיום של המון העם". מרקס, שנולד יהודי ובגיל שש הוטבל לנצרות, לא הסתפק בשלילת היהדות והנצרות כאחת, אלא ביקש לבטל את תנאי הקיום, שבעטיים נזקק האדם לדת באשר היא. הוא חתר לביטול ההבחנה בין המעשה והעיון, שהתגלמו ביהדות ובנצרות. הפרקסיס המהפכני של ביטול הדת, קבע מרקס, מוכרח להיות עיוני ומעשי כאחד. ביקורת היהדות, כביקורת הדת בכלל, הייתה עבורו "הנחת יסוד לכל ביקורת".<sup>19</sup>

לעיתים רחוקות עסקו "היהודים הלא-יהודים" ב"שאלת היהודים" בזכות עצמה. לרוב היה זה כשהבזיקה לנגד עיניהם "ברגע של סכנה". בשונה ממרקס, שחיבורו היחיד בנושא יהודי נכתב בימי שחרותו, פרויד כתב את **משה האיש והדת המונותיאסטית** רק באחרית ימיו. משעמד בפני סכנה קיומית, כיהודי באוסטריה ב-1938, נעשה מייסד הפסיכואנליזה להיסטוריון יהודי לעת זקנה. בדומה למרקס, גם אצל פרויד, ביקורת הדת תפסה מרכזי בתורתו, בהגדירו את הדת כ"נירוזה כפייתית אוניברסלית".<sup>20</sup> בדומה למרקס, אף הוא יישם את שיטתו על המקרה היהודי. בספרו שטח פרויד את התזה הפרובוקטיבית לפיה משה היה איש מצרי, שלימד את בני ישראל את המונותיאזם, שמקורו מצרי, ובסופו של דבר נרצח על ידם. רצח האב הקדמון, טען פרויד, הוא הטראומה המודחקת שביסוד הנירוזה הספציפית של הדת היהודית. בהשוואה לרעיונות רדיקליים אלו, טיפולו של פרויד בשאלת השתמרותו של הקיום היהודי, שאותה הציב במוקד ספרו, נראה בנאלי למדי:

**ידוע שהעם היהודי הוא כמעט היחיד מכל העמים שישבו בעת העתיקה באגן הים התיכון, המוסיף להתקיים גם היום בשמו, ומן הסתם – גם במהותו. הוא גילה כושר עמידה שאין לו אך ורע, חרף פורענויות והתעללויות, פיתח קווי אופי מיוחדים ואגב כך רכש את איבתם העזה של כל העמים האחרים.**<sup>21</sup>

<sup>15</sup> קרל מרקס, 'לשאלת היהודים', בתוך: 'לשאלת היהודים: כתבים מוקדמים, כרך א' (תר' רועי בר ואורי זילברשייד, תל-אביב: רסלינג, 2016), עמ' 313. ההדגשה במקור.

<sup>16</sup> נתן רוטנשטרייך, **יסודות הפילוסופיה של מרקס** (תל-אביב: מחברות לספרות, 1952), עמ' 32.

<sup>17</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 313.

<sup>18</sup> שם, עמ' 310. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>19</sup> קרל מרקס, 'לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: מבוא', בתוך: 'לשאלת היהודים: כתבים מוקדמים, א', עמ' 319-320. ההדגשות במקור.

<sup>20</sup> מצוטט אצל יוסף חיים ירושלמי, **משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית** (תר' דן דאור, ירושלים: שלם, 2006), עמ' 25.

<sup>21</sup> פרויד, עמ' 125.

גישתו של פרויד התגלתה כקרובה ביותר לזו של "היהודי הלא-יהודי" הראשון, שפינוזה, שבימיו עוד נחשבה מהפכנית: "העובדה שהם [היהודים] החזיקו ומחזיקים מעמד שנים הרבה כל כך מפוזרים וחסרי ממלכה אינה פלא כלל וכלל מאחר שנבדלו מכל העמים באופן שהעלה עליהם את שנאת כולם.<sup>22</sup> גם מרקס התייחס לאותה השאלה עצמה, כשקבע כי "היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה אלא באמצעותה של ההיסטוריה".<sup>23</sup>

למעשה, שלושת ענקי הרוח הללו לא ממש השיבו על השאלה, אלא רק הניחו יסודות מתודולוגיים לחקירתה. שפינוזה קבע את ההנחה הרצינליסטית כי השתמרות היהודים איננה "פלא" או בחירה אלוהית אלא מוסברת ב"מנהגים החיצוניים" הנבדלים של היהודים, אך לא הסביר את מקורם של מנהגים אלו.<sup>24</sup> פרויד הציע אמנם הסבר למקור מנהגיהם הנבדלים של היהודים: "האיש משה הטביע את האופי הזה ביהודים בנותנו להם דת שרוממה את תחושת הערך העצמי שלהם עד שהאמינו שהם עולים על כל העמים האחרים. מאז הם קיימו עצמם בשומרם מרחק מכל האחרים."<sup>25</sup> אך הוא לא הסביר את השתמרותם של מנהגים אלו בתנאים היסטוריים משתנים. במילותיו של יוסף חיים ירושלמי, פרויד סבר, "בדומה למקרא" – ויש להוסיף, בדומה לשפינוזה ולאחד-העם לפניו – כי "לא היהודים הם שיצרו את דתם אלא הדת היא שיצרה את היהודים".<sup>26</sup> בניגוד לגישות האידיאליסטיות של קודמיו ביקש מרקס להסביר את "עמידותו של היהודי לא מתוך דתו, אלא דווקא מתוך בסיסה האנושי של דתו, קרי הצורך המעשי, האנוכיות."<sup>27</sup> בכך הציב את העקרון המתודולוגי המטריאליסטי: "הבה נבחן את היהודי הארצי הממשי, לא את היהודי של שבת [...], אלא את היהודי של ימות החולין".<sup>28</sup> אך מרקס עצמו לא ביצע בחינה זו והסתפק בקביעה הטאוטולוגית כי "הצורך המעשי" הוא המאפיין את "היהודי הממשי". והלא זאת טען מרקס לגבי האדם בכלל – כי "אינו ישות מופשטת".

בתקופת האמנציפציה וההתבוללות ההדרגתית-אך-מהירה של יהודי גרמניה במאה ה-19, יכול היה מרקס לפטור עצמו בכך, להשאיר מאחוריו את עברו היהודי בחיבור נעוריו ולא לשוב לעיון ממוקד ב"שאלת היהודים" בכל שארית ימיו. פרויד, כבן לתקופה האמנציפציה בשיאה, נמנע לאורך רוב חייו מעיסוק שיטתי ביהדות. רק לקראת סוף ימיו, משחזה על בשרו בקריסת האמנציפציה, חזר לעיין במקורותיו היהודיים. בכך עמד פרויד על ספו של השער ההולך ונסגר, שנפתח בימי מרקס. ב-1843 כתב מרקס כי "האמנציפציה החברתית של היהודי היא האמנציפציה של החברה מהיהדות".<sup>29</sup> כעבור פחות ממאה שנים, פרויד, יהודי שכבר השתחרר במידה רבה מיהדותו, גורש מווינה כחלק מהפרויקט הנאצי שביקש לשחרר את החברה מהיהודים. בשנת חייו האחרונה, בגלותו באנגליה, כתב פרויד בהקדמה לספרו היהודי הראשון והאחרון כי "אנו חיים בזמן משונה ומיוחד במינו. אנו נדהמים לגלות שהקידמה כרתה ברית עם הברבריות."<sup>30</sup> פרויד עצמו לא קשר בין

<sup>22</sup> ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני (תר' ח' וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, 1962), עמ' 42. וראו יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי (תר' שמואל שביב, תל-אביב: עם עובד, 1988), עמ' 113-114.

<sup>23</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 315.

<sup>24</sup> שפינוזה, עמ' 42-43.

<sup>25</sup> פרויד, עמ' 144.

<sup>26</sup> ירושלמי, משה של פרויד, עמ' 41.

<sup>27</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 317.

<sup>28</sup> שם, עמ' 313.

<sup>29</sup> שם, עמ' 318. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>30</sup> פרויד, עמ' 70. בערך באותו הזמן כתב בנימין כי "לא קיים מסמך של התרבות שאינו, בו בזמן, מסמך של ברבריות" (בנימין, עמ' 313).

הנסיבות שבהן נכתב חיבורו ובין השאלה המרכזית שביקש לברר במסגרתו. את הקשר הסביר ירושלמי, בספרו **משה של פרויד**: "לפרויד, כמו לאחרים רבים כל כך, העלה הלם הברבריות האנטי-יהודית את השאלה מה פירוש להיות יהודי לגבהים חדשים של מצוקה אקזיסטנציאלית." <sup>31</sup> פרויד ביקש להסביר לעצמו ולעולם את "אופיו המיוחד" כיהודי, ש"איפשר לו להתקיים עד היום" כיהודי, באופן ש"רכש את איבתם העזה" <sup>32</sup> של גרמנים כה רבים, למרות מאה שנות האמנציפציה וההתבוללות שמאז מרקס, ולמרות השתלבותו העמוקה של פרויד עצמו בתרבות הגרמנית והמערבית בכלל.

בשונה מפרויד, מרקס כבר לא היה בין החיים בתקופה שבה נאלצו "היהודים הלא-יהודים" לתת את הדעת, ובהמשך אף את הדין, על מוצאם היהודי. הצעתו של מרקס לחפש את סוד השתמרותה של היהדות בהיסטוריה של היהודי הממשי, מומשה בידי אחדים מבין תלמידיו הרעיוניים הרבים, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. הם עשו זאת באותו ההקשר ההיסטורי שבו פנה פרויד לעיון בהיסטוריה היהודית, "ברגע של סכנה". מעבר לנסיבות ההיסטוריות הדומות, ישנה הקבלה מעניינת גם מבחינת התוכן בין ההיסטוריוגרפיה היהודית של פרויד ובין זו המרקסיסטית. בשני המקרים נערך ניסיון לפרש את ההיסטוריה היהודית לאורה של תיאוריה כוללת, מהפכנית וחובקת-עולם, מהסוג האופייני ל"יהודים הלא-יהודים". פרויד מילא את הפערים בסיפור המקראי על בסיס התיאוריה הפסיכואנליטית שלו. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים השלימו פערים בתמונת העבר היהודית בעזרת המטריאליזם ההיסטורי. אף הם הציגו תזות פרובוקטיביות. בעקבות מרקס טענו כי היהודים השתמרו בהיסטוריה בזכות תפקידם הכלכלי כ"עם-מסחר". בשני המקרים הואשמו בעלי התיאוריות בשנאה עצמית יהודית. בספרו ביקש ירושלמי לזכות את פרויד מאשמה זו. מטרת המחקר הנוכחי איננה לזכות את ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים או להרשיעם בדין. ובכל זאת, הוא עשוי לשפוך אור גם על שאלת יחסם למוצאם היהודי.

אחד הרעיונות המשותפים ל"יהודים הלא-יהודים", כתב דויטשר, הוא אותו הרעיון שהובא מפי מרקס לעיל: "כדי להיות אמיתי על הידע להיות פעיל. [...] הידע איננו נפרד מן הפעולה או הפרקסיס". <sup>33</sup> בהתאם לגישה זו, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא ביקשו רק לפרש את ההיסטוריה היהודית "כפי שאכן הייתה". ביקורתו של בנימין על משאלתו הבלתי אפשרית של ראנקה מקבילה לביקורתו של מרקס על הפילוסופים ש"פירשו את העולם". לפי בנימין, תפקידו של "המטריאליסט ההיסטורי" איננו לנסות לפרש את העולם "כפי שאכן היה", אלא באופן שישנה אותו: "להבריש את ההיסטוריה נגד כיוון הפרווה". <sup>34</sup> ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שניגשו לפרש את ההיסטוריה היהודית ולשנותה בעת ובעונה אחת, תאמו את המשל של בנימין, בהבדל אחד: הם הברישו את ההיסטוריה לא רק "נגד כיוון הפרווה", אלא גם בכיוונים שונים ומנוגדים אהדדי. גם בשל כך ריתק אותי סיפורם שעוד לא סופר.

<sup>31</sup> ירושלמי, **משה של פרויד**, עמ' 19.

<sup>32</sup> פרויד, עמ' 125.

<sup>33</sup> Deutscher, 'The Non-Jewish Jew', p. 36.

<sup>34</sup> בנימין, עמ' 313. וראו מאמרו של אביהו רונן שמשווה בין מפעלו של ההיסטוריון היהודי המרקסיסט, עמנואל רינגלבלום, לתיעוד המתרחש בגטו ורשה ובין פילוסופיית ההיסטוריה של בנימין: אביהו רונן, "להבריש את ההיסטוריה נגד כיוון הפרווה": עמנואל רינגלבלום ומאבקו בהשמדת הזיכרון, **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 81 (2002-2003): 75-62.

מחקר זה מוקדש להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, זרם בהיסטוריוגרפיה היהודית שטרם הוגדר ונחקר. ראשיתו של המחקר במסע לאיסוף כל הניסיונות שנעשו לכתוב היסטוריה יהודית בפרשנות מרקסיסטית. החיפוש הניב כשני תריסרי מחברים,<sup>35</sup> שכתבו מאות חיבורים, החל ממאמרים קצרים ועד לסדרה של שבעה כרכים, בכל רחבי העולם, בשבע שפות שונות. מרבית הכותבים היו פעילים בתנועות פועלים יהודיות, או פעילים יהודים בתנועות פועלים כלליות. רובם הגדול של החיבורים נוצר במחצית הראשונה של המאה ה-20, ומיעוטם בעשור האחרון של המאה ה-19 או ברבע השלישי של המאה ה-20. קורפוס גדול ועשיר זה מעיד על קיומה של תופעה אינטלקטואלית נרחבת, שניתן למקמה בזמן, במרחב הגאוגרפי ובמרחבים החברתיים, הפוליטיים והתרבותיים, היא ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. מדוע הופיעה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בנסיבות הנתונות שבהן צמחה? כיצד פירשו יוצריה את ההיסטוריה היהודית מנקודת מבט מרקסיסטית, ומדוע? המחקר שלהלן נועד לענות על שאלות אלו.

חלק גדול ממחבריה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא היו היסטוריונים במקצועם. למרות זאת, הם יכוננו להלן "ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים", משום שבכותבם היסטוריה הם תיפקדו בפועל כהיסטוריונים. מיון ראשוני שלהם מצביע על שלוש קבוצות עיקריות: הציונים, הסובייטים והקומוניסטים. הקבוצה הראשונה צמחה מתוך התנועה הציונית בעקבות מהפכת 1905 ברוסיה, כאשר אינטלקטואלים מזרמים ציוניים שונים פנו למחשבה המרקסיסטית וביקשו להטמיעה בהגותם הציונית. ראשון להם היה בר בורוכוב, ממייסדי תנועת פועלי ציון, שעסק בעיקר בניתוח חברתי-כלכלי של ההווה היהודי ובמידה פחותה גם בניתוח היסטורי. השני היה יעקב לשצ'ינסקי, אז איש מפלגת ס"ס (סיוניסטי סוציאליסטי) הטריטוריאליסטית, שפיתח דמוגרפיה וסוציולוגיה מרקסיסטית של היהודים, ומעט יותר מבורוכוב פנה גם להיסטוריה. במקביל אליהם החל איש פועלי ציון בגליציה האוסטרית, יצחק שיפר, בכתיבת היסטוריה כלכלית שיטתית של היהודים בימי-הביניים, בהשראת מרקס. ההיסטוריוגרפיה הציונית-מרקסיסטית המשיכה להתפתח בין מלחמות העולם, בעיקר על ידי תלמידיו של שיפר בפולין. הבולטים שבהם היו מייסדי "חוג ההיסטוריונים הצעירים" בוורשה, עמנואל רינגלבלום ורפאל מאהלר, שהיו חברי מפלגת פועלי ציון שמאל ומחלקת ההיסטוריה של יו"א (יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט – המכון המדעי היהודי).

הקבוצה השנייה היא זו של ההיסטוריונים היהודים הסובייטיים, שצמחה בברית-המועצות בשנות ה-20, בעת שעוד ניתנה אפשרות לטיפוח תרבות היידיש כתרבות יהודית לאומית במסגרת המשטר. בכמה אוניברסיטאות, בראשן מינסק וקייב, נפתחו בתמיכת השלטונות ובמימוןם מחלקות למדעי היהדות, ובהם היסטוריה יהודית. אך הייתה זו פריחה קצרה. מסוף שנות ה-20 ועד לאמצע שנות ה-30 נסגרו בלחץ השלטונות רוב מוסדות המחקר וההשכלה היהודיים בברה"מ ובזאת תם עידן ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית. דמויות מרכזיות בזירה זו היו ישראל סוסיס, טוביה

<sup>35</sup> הרשימה המלאה היא כדלהלן: קרל קאוטסקי, מקס בר, בר בורוכוב, יעקב לשצ'ינסקי, יצחק שיפר, יצחק בן צבי, ישראל סוסיס, טוביה הייליקמן, אשר מרגוליס, מקס אריק, ל' הולמשטוק, אברהם יודיצקי, משה לוריא, רפאל מאהלר, עמנואל רינגלבלום, אוטו הלר, משה כץ, קלמן מרמר, אברם לאון, יעקב שלום הרץ, יגאל וגנר, מרדכי להב, מוריס שאפס, בצלאל שרמן, בר מארק ורתור אייזנבך.

הייליקמן, אשר מרגוליס, אברהם יודיצקי, מקס אריק, משה לוריא ולי הולמסטוק, רבים מהם יוצאי הבונד. שאלה שתידון בהמשך המחקר היא מדוע בתנועת הבונד עצמה לא נוצרה היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, ומדוע לאחר שהפסיקה להתקיים כתנועה החלה להופיע היסטוריוגרפיה פרי עטם של חבריה לשעבר. דפוס זה, שהופיע לראשונה לאחר הוצאתו של הבונד מחוץ לחוק בשטחי ברה"מ, חזר שנית לאחר כיליונו של הבונד הפולני בשואה.

הקבוצה השלישית של היסטוריונים יהודים מרקסיסטיים איננה קבוצה במובן של שותפות או אחדות. נכון יותר להגדירה כגל של פרסומים בתחום ההיסטוריה היהודית שהגיעו מתנועות קומוניסטיות שונות ברחבי העולם, על רקע המשבר החמור שידע העולם היהודי במהלך שנות ה-30 וראשית שנות ה-40 של המאה ה-20. הראשון שבהם היה הספר **שקיעת היהדות** מאת הקומוניסט האוסטרי-צ'כי-גרמני ממוצא יהודי אוטו הלר.<sup>36</sup> ספרו של הלר מ-1931 הציג לראשונה סינתזה מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית כולה ופתח פולמוס נרחב, שהשתתפו בו ציונים ואנטי-ציונים וכן קומוניסטים וליברלים, סוציאל דמוקרטים וטרופקיסטים. במסגרתו של דיון זה הוצגו סינתזות מרקסיסטיות אלטרנטיביות של היסטוריה יהודית: על ידי מאהלר, המרקסיסט הציוני;<sup>37</sup> על ידי משה כץ, קומוניסט יהודי בניו-יורק;<sup>38</sup> ועל ידי אברם לאון, טרופקיסט יהודי בבליגיה.<sup>39</sup>

מלחמת העולם השנייה סימנה את קיצה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כתופעה נרחבת. חלק מכותביה ורבים מקוראיה באירופה נרצחו בשואה. בברה"מ ובמרבית הגוש הסובייטי מי ששרדו את הטיהורים של סטלין ואת ההשמדה של היטלר כבר לא הורשו לעסוק בהיסטוריוגרפיה היהודית. בארה"ב ציבור הפועלים היהודי הגדול עבר באותה עת תהליך מואץ של דה-פרולטריזציה ופרש מן הסוציאליזם לגווינו. במדינת ישראל, למרות שלטונה של תנועת העבודה, פלגיה המרקסיסטיים היו לרוב באופוזיציה, ואף הם הלכו ונטשו את המרקסיזם במהלך שנות ה-50. ובכל זאת, פה ושם עוד נכתבה היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, בעיקר בשנות ה-40 המאוחרות ובשנות ה-50 המוקדמות, בארה"ב, בפולין ובישראל. תופעה שמאפיינת תקופה זו היא שבמהלכה כמה מיוצאי הבונד הפולני החלו לכתוב היסטוריוגרפיה יהודית, בעיקר בארה"ב. שני נציגיה אחרונים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שניהם מאגפה הציוני, עלו לישראל ופעלו בה בשנותיהם האחרונות: לשצ'ינסקי ומאהלר. הראשון התרחק מן המרקסיזם באחרית ימיו, והשני הוסיף לכתוב היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית עד פטירתו ב-1977.

מחקר זה מתמקד בגל השלישי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שהתרחש בשנות ה-30 וה-40, וניתן לראותו במובנים רבים גם כשיאה. בגל הראשון חלוציה הציונים של ההיסטוריוגרפיה היהודית מרקסיסטית הניחו יסודות ראשונים ליישום התיאוריה המרקסיסטית בחקר החברה היהודית, תוך התמקדות בעבר הקרוב ומעט בימי-הביניים. הגל השני, הסובייטי, היה מוגבל, פוליטית ואידיאולוגית, כמעט אך ורק לחקר יהדות מזרח אירופה במאות ה-18-19. בגל

<sup>36</sup> Otto Heller, *Der Untergang des Judentums: die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus* (Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1931).

<sup>37</sup> רפאל מאהלר, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 7 (1934): 20-35; 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 8 (1935): 27-43.

<sup>38</sup> משה כץ, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע', **דער האמער**, אפריל 1938 – ספטמבר 1939 (16 מאמרים).  
<sup>39</sup> Abram Leon, *The Jewish Question: A Marxist Interpretation* (New York: Pathfinder, 1970). המקור ראה אור בצרפתית ב-1946. לאון נמנה כאן על "ההיסטוריונים הקומוניסטים", אף על פי שהיה טרופקיסט, שהרי הטרופקיסט היה פלג של הקומוניזם.

השלישי לראשונה נוצרו סינתזות, בשאיפה להקיף את ההיסטוריה היהודית כולה.<sup>40</sup> בשנות ה-30, על רקע האיומים הגוברים על הקיום היהודי, התלהט הוויכוח הפוליטי אודות "שאלת היהודים" בכל היבטיה, ומתוך כך גם אודות ההיסטוריה היהודית. לראשונה הפך הדיון המרקסיסטי בהיסטוריה היהודית לפולמוס חריף בין תנועות שונות ויריבות. סיבה נוספת להתמקד בגל השלישי היא המחקר הקיים על שני הגלים הראשונים. אמנם התיאורטיקנים שנמנים עליהם טרם נידונו כמחבריה של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, אך הספרות הקיימת אודות בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר,<sup>41</sup> וכן אודות מדעי היהדות בברה"מ,<sup>42</sup> מאפשרת להציבם בהקשר החדש בסיוע המקורות המשניים. לגבי הקבוצה השלישית של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים כמעט ולא קיים מחקר כלל.<sup>43</sup>

מתוך מכלול הטקסטים בהיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, על שלושת גליה, עבודה זו מתמקדת ביצירות המקיפות, שביקשו לכלול תקופות ואזורים נרחבים בהיסטוריה היהודית. אין אפשרות לדון במסגרת מחקר אחד בכל מאות החיבורים, שרבים מהם מונוגרפיים באופיים. מטרתי במחקר זה לסמן את מגמותיה המרכזיות של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, ולשם כך מועילות ביותר הן הסינתזות. יחד עם זאת, אזכיר את מרבית המונוגרפיות הקיימות, ואשתמש בחלקן בתור דוגמאות, או מקרי מבחן, על מנת להמחיש את יישומה של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית על פרשות מסוימות בהיסטוריה היהודית. הסינתזות המרקסיסטיות נוגעות בשאלות הגדולות של ההיסטוריה היהודית: כיצד נוצר העם היהודי? מה מקורו של המונותאיזם היהודי? איך נוצרה הגולה היהודית וכיצד השתמרה היהדות בגולה? האם ניתן לייחס ליהודים תפקיד כלכלי מיוחד, ואם כן – איזה תפקיד, מתי, היכן ומדוע מילאו אותו? מה מקומם של מאבקים מעמדיים בהיסטוריה היהודית, בקרב החברה היהודית ומחוצה לה? מהו תפקיד הדת בהיסטוריה היהודית ומדוע נוצרו כיתות דתיות שפרשו מן היהדות, כמו הקראות, או שנשארו במסגרתה, כמו החסידות? היש לראות ביהדות לאומיות, ואם כן – ממתי ומדוע? מהו הקשר בין היהודים ובין עליית הקפיטליזם המודרני? מדוע יהודים מתבוללים ומדוע אינם מתבוללים? מה מקור השנאה והרדיפות כלפי היהודים לאורך ההיסטוריה, ומהו הקשר שלהן לאנטישמיות המודרנית? ולבסוף, מדוע נפלו היהודים קורבן לרצח העם הגדול ביותר בהיסטוריה? על כל השאלות הללו ניסו גיבורי של מחקר זה להשיב על יסוד התיאוריה המרקסיסטית.

<sup>40</sup> ככלל, ניתן להצביע על התקופה שבין מלחמות העולם כתקופה מרובת סינתזות בהיסטוריוגרפיה היהודית: שמעון דובנוב, **דברי ימי עם עולם** (תל-אביב: דביר, 1956 [גרמנית, 1929-1925]); שלום בארון **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל** (תל-אביב: מסדה, 1956 [אנגלית, מהדורה ראשונה 1937]); בצלאל ססיל רות, **קצור תולדות עם ישראל** (תל-אביב: קופלביץ, תל-אביב: מ. ניומן, 1959 [אנגלית 1936]); **Abraham Leon Sachar, A History of the Jews** (New York: Knopf, 1930). בתחום ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית יש לציין, בנוסף לסינתזות שנוכרו לעיל, את ספרו של יצחק שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית** (תל-אביב: א. י. שטיבל, 1935 [יידיש, 1930]).

<sup>41</sup> לפירוט המחקר הקיים ראו בפרק I, בסעיף על ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית.  
<sup>42</sup> הכוונה בעיקר למחקרו הרבים של אברהם גרינבוים (Greenbaum). כמו כן, ידוע לי על עבודת דוקטורט שנכתבת בימים אלו באוניברסיטה העברית על מדעי היהדות בברה"מ. בנוסף, ביחס להיסטוריונים היהודים בברה"מ השפה מהווה מכשול עברי. למרות שרוב מחקריהם נכתבו ופורסמו ביידיש, שאותה אני קורא, עדיין קשה להעמידם נכונה בהקשרם ללא ידיעת הרוסית.

<sup>43</sup> לפירוט המחקר המועט שקיים ראו בהמשך המבוא.



ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית היא אתר מפגש, או תחום חפיפה, של שלושה מעגלים רחבים יותר: המרקסיזם, ההיסטוריוגרפיה היהודית ותנועות הפועלים. המרקסיזם סיפק את דפוסי החשיבה המתודולוגיים וההיסטוריוסופיים. ההיסטוריוגרפיה היהודית העמידה חלק גדול מן הממצאים ההיסטוריים האמפיריים, וכן שימשה זירת היאבקות, שבמסגרתה הגדירו עצמם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים מתוך ביקורת על זרמים היסטוריוגרפיים יריבים. המרקסיזם וההיסטוריוגרפיה היהודית הופגשו על ידי תנועות הפועלים היהודיות, ועל ידי יהודים בתנועות פועלים, אשר להם היה העניין בתלכיד זה, ובלעדיהן קשה היה לתאר את היווצרותו. להלן יוגדרו שלושת המעגלים הללו בהקשרו של מחקר זה. מתוך הספרות הרבה אודותיהם יסקר אותנו חלק שתורם להארת שטחם המשותף – ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

#### המרקסיזם בין תיאוריה ואידיאולוגיה; המרקסיזם ושאלת היהודים

המרקסיזם הוא שדה נרחב, רב תחומי וענף, שמכיל פלגים מרובים, שונים ויריבים. לשיטתי, אין זה תפקידי כהיסטוריון לקבוע איזהו מרקסיסט. עבורי קובעת הזדהותו של מושא המחקר, שיכולה להתבטא בשני אופנים שונים, תיאורטי ואידיאולוגי. **בתיאוריה מרקסיסטית** אני מתכוון לשימוש בעקרונות שהציב מרקס, ואחרים פיתחו בעקבותיו, לצורך הסבר המציאות החברתית וההיסטורית. **במרקסיזם כאידיאולוגיה** אני מתכוון להבעת הזדהות מפורשת עם מרקס ועם כתביו, עם אחרים שהביעו הזדהות כזו, או עם תנועה או מפלגה שהכריזה על עצמה כמרקסיסטית ומשתמשת בתווית זו במסגרת תעמולתה.<sup>44</sup> הגבול בין האידיאולוגיה לתיאוריה לרוב איננו מובחן וברור. הסברת המציאות עשויה לשמש כתעמולה, ושיקולים תעמולתיים עלולים להטות את ניתוח המציאות. במקרים רבים התיאוריה והאידיאולוגיה מופיעות ביחד ונמהלות זו בזו. במקרים אחדים הן מופיעות בנפרד. כך, למשל, יצחק שיפר נעזר בתיאוריה מרקסיסטית בחקר ההיסטוריה היהודית, בעודו מכריז כי איננו מזדהה עם המרקסיזם כאידיאולוגיה: "תפיסת-ההיסטוריה המטריאליסטית' בבחינת אחד מדרכי-החקירה הבטוחים ביותר – כזו רואה אני אותה; אבל אין הדבר נראה לי, שדרך יועלה למעלת השקפת-עולם."<sup>45</sup> זהו מקרה נדיר. קשה לא פחות להצביע על מקרים הפוכים, שבהם מופיעה אידיאולוגיה מרקסיסטית ללא תיאוריה, כיוון שלרוב האידיאולוגיה משתדלת להתחפש כתיאוריה, כדי להגביר את כוח השכנוע שלה. כדוגמה מובהקת לכך ניתן להביא את סטלין, אשר כשליט ברה"מ הכריז חדשות לבקרים על שינוי התיאוריה המרקסיסטית לפי מגמותיו הפוליטיות, וקיים ועידות וועדות שקבעו מהי התיאוריה המרקסיסטית הרשמית והבלעדית.<sup>46</sup> סימן היכר לאידיאולוגיה ללא תיאוריה הוא היעדר הדיון החופשי. אך הגבול בין השתיים מיטשטש גם בתוך דיון חופשי. יתר על כן, אצל הנפשות הפועלות לרוב כלל לא

<sup>44</sup> John Milios, 'Marxist Theory and Marxism as Mass Ideology: The effect of the collapse of "really existing socialism" on West European Marxism', *Rethinking Marxism*, 8/4 (Winter 1995), pp. 68-72.

<sup>45</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, כרך א', הקדמה (ללא מס' עמ').  
<sup>46</sup> דוגמאות מובהקות לקביעתה של "תיאוריה רשמית" על ידי הפוליטיקה בתקופת סטלין ניתן למצוא בדיון על "אופן הייצור האסייתי", וכן במדיניות ה"תקופות" של הקומינטרן, וישנן דוגמאות נוספות. על שתי הדוגמאות הללו ניתן לקרוא ביתר פירוט בפרק 2 בסעיף שעוסק באוטו הלר.

מתקיימת הבחנה כזאת. הן עשויות לראות אידיאולוגיה כתיאוריה מתוך משאלת לב ולא דווקא מתוך כוונה מניפולטיבית.

ההבחנה בין תיאוריה לאידיאולוגיה מרקסיסטית היא מתפקידי כחוקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. בכתביהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים עליו להפריד בין שכבות אידיאולוגיות ותיאורטיות. בשכבות האידיאולוגיות ימצאו סיסמאות ופרזות מקובלות, מס שפתיים למפלגה או למשטר, משאלות לב וכדומה. בשכבות תיאורטיות ימצא דיון שיטתי, במגמה להסביר את ההיסטוריה מתוך הממצאים הקיימים, באמצעות מתודולוגיה עקבית ומנומקת. לשם כך יש להגדיר מהי תיאוריה או מתודולוגיה **מרקסיסטית**. ככל תיאוריה, גם לתיאוריה המרקסיסטית ישנן פרשנויות שונות, ואין זה מתפקידי כהיסטוריון להכריע ביניהן. על כן מדויק יותר לדבר על **תיאוריות** מרקסיסטיות.<sup>47</sup> ובכל זאת, לא כל תיאוריה היא מרקסיסטית. במובן הרחב ביותר ניתן להגדיר תיאוריה כמרקסיסטית על פי הסתמכותה על כתבים כלשהם של מרקס, על פי הדגש על גורמים כלכליים בהסברת החברה וההיסטוריה, או על פי השימוש במושגים מרכזיים כגון "בסיס" ו"מבנה על", "כוחות ייצור" ו"יחסי ייצור", "מעמדות" וכיוצא באלו, או לפחות בחלקם.<sup>48</sup> כמובן שגם גורמים ומושגים אלו נתפרשו באופנים שונים.

במחצית הראשונה של המאה ה-20, כאשר דרך כוכבו של המרקסיזם, כותבים שגילו עניין בתיאוריה מרקסיסטית נהגו להצהיר על כך בפתח חיבוריהם, להשתמש במושגים שנמנו לעיל ולצטט מכתביהם של מרקס ושל מי שהיו מקובלים כתיאורטיקנים מרקסיסטים חשובים, כגון אנגלס, קאוטסקי, לנין ועוד. גם אם לא עשו כן, לרוב ניכרת השפעת התיאוריה המרקסיסטית מרוח הדברים. הקושי איננו בזיהוי היסודות המרקסיסטיים בטקסט, אלא בהבחנה בין תיאוריה ואידיאולוגיה בתוכם. בתחום ההיסטוריוגרפיה גובר הקושי, משום שהן האידיאולוגיה והן התיאוריה המרקסיסטית עוסקות בעבר, בהווה ובעתיד כאחד. על פי רוח התקופה, ומכיוון שלרוב לא נכתבה במסגרת ממסדית של דיסציפלינה מדעית, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית איננה נוהגת לעצור בנקודה מסוימת בעבר, שלגביה מוסכם בקהילה המדעית כי ישנה פרספקטיבה היסטורית מספקת, אלא ממשיכה הישר אל תוך דיון סוציולוגי בהווה ופרוגנוסטי בעתיד. על כן מתפקידי כחוקר להבחין בתוך התיאוריה בין היסטוריה, סוציולוגיה ופרוגנוזה.

עד כה טרם נערך מחקר על יישומה של התיאוריה המרקסיסטית בחקר ההיסטוריה היהודית. הנושא הרחב יותר של "המרקסיזם ושאלת היהודים" זכה לתשומת לב מחקרית מרובה יותר. "שאלת היהודים" הייתה סוגיה שהעסיקה את הפוליטיקה האירופית במידה הולכת וגוברת החל מראשית המודרניזציה ועד ל"פתרון הסופי של שאלת היהודים". "שאלת היהודים" היא שאלת משמעותה של המודרניזציה לגבי היהודים: האם הקיום היהודי מנוגד למודרניזציה, ועל כן נגזר על היהודים להיעלם בעולם המודרני? האפשרי הוא המשך קיומה של היהדות בחברה המודרנית, ואם כן – הכיצד? שאלות אלו טומנות בחובן שאלה יסודית יותר: מיהו יהודי ומהי היהדות? האם

<sup>47</sup> Walter L. Adamson, 'Marx's Milios, pp. 62-65. הוקר אחד מצא ארבע תיאוריות היסטוריות אצל מרקס לבדו: 'Four Histories: An Approach to His Intellectual Development', **History and Theory**, 20/4 (Beiheft 20: Studies in Marxist Historical Theory, Dec. 1981): 379-402.

<sup>48</sup> המושגים המרכזיים בהיסטוריוסופיה ובהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית נשאבו בדרך כלל מחיבורו הקצר של קארל מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה' (תר' י' רוזנצווייג), בתוך: קארל מארקס ופרידריך אנגלס, **כתבים נבחרים**, כרך א' (מרחביה: ספריית פועלים, 1955): 252-255. לעניין זה ראו S. H. Rigby, **Marxism and History: a critical introduction** (New York: Manchester University Press, 1998), וכן בפרק 3 בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

מדובר בדת, אומה, גזע, תרבות, או קבוצה מעמדית? המרקסיזם, כאחד הזרמים המרכזיים בהגות ובפוליטיקה האירופית המודרנית, נתן דעתו על שאלות אלו, החל ממרקס ועבור דרך מרבית ממשיכי דרכו הבולטים. נקודת המוצא של הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים היה פוליטי: מה צריכה להיות מדיניותן של המפלגות המרקסיסטיות ביחס ליהודים? כיצד על היהודים המרקסיסטים לנהוג ביחס ליהדותם? מתוך כך התפתח גם דיון תיאורטי: כיצד יש להגדיר את היהודים במונחים מרקסיסטיים? בהקשר זה עלתה גם השאלה ההיסטורית: כיצד התפתחו היהדות והיהודים?

הדיון המרקסיסטי בהיסטוריה היהודית נערך לרוב אגב הדיון הפוליטי והתיאורטי ב"שאלת היהודים" כשאלה אקטואלית. גם המחקר הקיים בנושא "המרקסיזם ושאלת היהודים" מתמקד בהיבטים הפוליטיים ולא ההיסטוריים של הדיון. חוקרים מתקופת המלחמה הקרה, כאדמונד זילברנר, יוליוס קרלבך ורוברט ויסטריך, נטו לצייר תמונה מונוליטית של הדיון המרקסיסטי כמוטה נגד היהודים.<sup>49</sup> החל משנות ה-90 של המאה ה-20 הופיעה ספרות שהציגה תמונה פלורליסטית של עמדות מרקסיסטיות שונות בשאלת היהודים, כמו למשל במחקריהם של ג'ק גייקובס, אנצו טרברסו ולארס פישר.<sup>50</sup> הגישה הפלורליסטית היוותה עבורי תשתית אפיסטמולוגית לזיהוי מגמות שונות בדיון המרקסיסטי ביחס להיסטוריה היהודית, שנפרשו על פני רצף בין שני קווי פרשנות קוטביים. לפי הפרשנות האחת, תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים זוהה כיסוד קפיטליסטי טרום-מודרני שתורם לעליית הקפיטליזם המודרני. לפי הקו השני, תפקידם המסורתי זוהה כאופייני לחברות טרום-קפיטליסטיות ולכן מנוגד להגיון הקפיטליזם התעשייתי. לשתי המגמות הסותרות אחיזה בכתבי מרקס וכן במסורת המרקסיסטית. יחד עם זאת, לאורך הזמן ניתן להצביע על נטייה גוברת אל עבר הפרשנות השנייה, הן בדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים והן בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, מסיבות שיתבררו בהמשך המחקר.

מחקרים נוספים שנערכו משנות ה-90 ואילך הציבו את הדיון המרקסיסטי בהקשר רחב יותר של השיח התיאורטי בשאלת היהודים בתקופה הנידונה. בנפרד מן הדיון המרקסיסטי, אם כי בזיקה אליו, שאלת היחס בין הקפיטליזם ותפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים, עמדה גם במוקדו של פולמוס סוציולוגי בגרמניה של ראשית המאה ה-20, ובמיוחד בין ורנר זומברט ומקס ובר. זומברט וובר הושפעו שניהם במידת מה מן המרקסיזם, אך העבירו את הדיון החברתי-כלכלי בשאלת היהודים מן הזירה הפוליטית לזירה האקדמית. במסגרת פולמוס זומברט-ובר התחדדו עוד יותר הגישות התיאורטיות המנוגדות שנבעו מכתבי מרקס. זומברט הביא את התזה שמייחסת את עליית הקפיטליזם ליהודים לכדי התגלמותה השלמה, ואילו ובר שלל לחלוטין גישה זו, בקושרו את עליית הקפיטליזם עם הפרוטסטנטיות. למרות שכ"סוציאליסטים של קתדרה" לא זכו זומברט וובר

<sup>49</sup> אדמונד זילברנר, **הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים: מחקר בתולדות המחשבה הסוציאליסטית במאה התשע-עשרה** (תר' נ. רוגל, ירושלים: מוסד ביאליק, 1955); Julius Carlebach, **Karl Marx and the radical critique of Judaism** (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); Robert S. Wistrich, **Socialism and the Jews: the dilemmas of assimilation in Germany and Austria-Hungary** (Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1982).

<sup>50</sup> Jack L. Jacobs, **On Socialists and "The Jewish Question" After Marx** (New York: New York University Press, 1992); Enzo Traverso, **The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate, 1843-1943** (tr. Bernard Gibbons. New Jersey: Humanities Press, 1994) – revised edition: **The Jewish Question: History of a Marxist Debate** (tr. Bernard Gibbons. Leiden, Boston: Brill, 2018); Lars Fischer, **The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany** (New York: Cambridge University Press, 2007).

לאהדה רבה במחנה המרקסיזם, שיעור קומתם של שני המלומדים, כמו גם הניגוד המובהק בין עמדותיהם התיאורטיות, הפכו את התזות שלהם לנקודת ייחוס עבור ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. לפיכך, בעבודה זו נמנה פולמוס זומברט-ובר על היסודות התיאורטיים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, לצד הדיון המרקסיסטי ב"שאלת היהודים".<sup>51</sup>

### ההיסטוריוגרפיה היהודית

ההיסטוריוגרפיה היהודית אף היא שטח רחב ומגוון ביותר. ההיסטוריוגרפיה היהודית הופיעה במאה ה-19 כאחת התגובות ל"שאלת היהודים", בניסיון להגדיר את היהדות מחדש בהקשר מודרני דרך חקר ההיסטוריה שלה. כחלק מהמפנה התרבותי במדעי היהדות, מאז שנות ה-80 של המאה ה-20 הוקדשה תשומת לב רבה לחקר ההיסטוריוגרפיה היהודית.<sup>52</sup> במחקר הקיים מקובלת טיפולוגיה גאוגרפית וכרונולוגית של ההיסטוריוגרפיה היהודית, לפי שלושה זרמים עיקריים: "מדע היהדות" בגרמניה של המאה ה-19, ההיסטוריוגרפיה היהודית במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-20 וההיסטוריוגרפיה הציונית בתקופת היישוב העברי ומדינת ישראל. מיכאל ברנר, במחקר המקיף העדכני ביותר של ההיסטוריוגרפיה היהודית, תרם לטיפולוגיה הגאוגרפית-כרונולוגית היבט תוכני, באפיינו כל אחד מהזרמים הללו ב"סיפור על" (master narrative) משלו (בהתאמה): האמנציפציה, הלאומיות הדיאספורית והלאומיות הציונית.<sup>53</sup> אך עדיין, הגיונה הגאוגרפי של טיפולוגיה זו לא הותיר מקום לזרם המרקסיסטי בהיסטוריוגרפיה היהודית, שהיה טרנס-לאומי במהותו. אמנם, כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שנידונים כאן הוזכרו במסגרת הדיון הכרונולוגי-גאוגרפי בהיסטוריוגרפיה יהודית פולנית בין המלחמות<sup>54</sup> או בהיסטוריוגרפיה היהודית 'תחת הכוכב הסובייטי',<sup>55</sup> אך לא הוכרו כחלק מזרם נפרד. גם בממד הנראטיבי של הטיפולוגיה לא מצאה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית את מקומה, באין לה "סיפור על" משותף, שכן מקורה בתנועות פוליטיות-אידיאולוגיות שונות, בעלות "סיפורי על" שונים. המכנה המשותף שלה היה מתודולוגי.

מכשולים נוספים עמדו בפני ההכרה בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כזרם בהיסטוריוגרפיה היהודית. מרבית ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא היו "היסטוריונים" באותו מובן שבו מי שחוקרים בדורנו את תולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית הם "היסטוריונים".

<sup>51</sup> דניאל גוטוויין, 'יהוס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס: מזומברט לוובר', ציון, ד', נ"ה (1990): 448-419; Chad Goldberg, *Modernity and the Jews in Western Social Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 2017). מקורות נוספים על הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים, על פולמוס זומברט-ובר ועל הזיקה ביניהם ראו בפרק I בסעיף 'יסודות תיאורטיים'.

<sup>52</sup> דוגמאות בולטות: ירושלמי, זכור [1982]; ראובן מיכאל, *כתיבת ההיסטוריה היהודית: מהרנסנס עד העת החדשה* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1993), שמואל פיינר, *השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995); יצחק שורש, *הפנייה לעבר ביהדות המודרנית* (תר' להד לזר. ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000); Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish history*, (Detroit: Wayne State University Press, 1987); Jonathan Frankel (ed.) *Reshaping the Past: Jewish History and the Historians*, (Studies in Contemporary Jewry Vol. X; New York, London: Oxford University Press, 1994)

<sup>53</sup> Michael Brenner, *Prophets of the past: interpreters of Jewish history* (tr. Steven Rendall, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010), pp. 9-10.

<sup>54</sup> Natalia Dorota Aleksiu-Madrzak, *Ammunition in the struggle for national rights: Jewish historians in Poland between the two world wars* (Ph.D Thesis, New York University, 2010)

<sup>55</sup> Brenner, pp. 114-118. ראו גם אברהם גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בבריית-המועצות', *העבר*, כ"א (1975): 82-69.

ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו ברובם אינטלקטואלים תנועתיים,<sup>56</sup> שמילאו תפקידים שונים בתנועותיהם כפוליטיקאים, אנשי ארגון, עיתונאים או מורים, ובין היתר עסקו בכתיבת היסטוריה. גם בעלי ההשכלה ההיסטורית הפורמלית שביניהם לרוב לא הועסקו במשרה מחקרית. אמנם רבים מחלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20, גם מזרמים אחרים, לא היו היסטוריונים במשרה מלאה, אלא רבנים או עסקני ציבור, אך התארגנותם במסגרת מוסדות מחקר וכתבי עת משותפים הקלה על מיונם לאסכולות. בשל כך, מבין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים זוהו במחקר בעיקר הקבוצות שהיו מאורגנות באופן מוסדי, כגון אנשי "חוג ההיסטוריונים הצעירים" בוורשה וההיסטוריונים היהודים בברא"מ. ניתן לשער שגם ירידת קרנו של המרקסיזם משנות ה-90 של המאה ה-20, בדיוק במקביל להתגבשותו של חקר ההיסטוריוגרפיה היהודית, תרמה להשכחתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. בעוד ש"סיפרי העל" האחרים – האמנציפטורי, הלאומי-דיאספורי והציוני – זכו להמשכיות, המרקסיזם הודחק כ"רוח רפאים" שכבר לא מהלכת אימים.

ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, כמו התיאוריה המרקסיסטית בכלל, היא אינטרדיסציפלינרית במהותה. היא מבקשת להסביר את המציאות ההיסטורית כמכלול, על כל היבטיה: חברה, כלכלה, פוליטיקה ותרבות. מתוך כך, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית משיקה לכמה תת-דיסציפלינות אחרות במדעי היהדות: היסטוריה חברתית, היסטוריה כלכלית וכלכלת מיעוטים. בהקשרים אלו הוזכרו לעיתים כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, אך לרוב דווקא היעדרם מעיד על הנתק מהמורשת ההיסטוריוגרפית שהותירו. כך למשל, בתחום ההיסטוריה החברתית, ישראל קולת ציין כי חידרת הסוציאליזם לחברה היהודית הביאה "לחקר אינטנסיבי של החיים החברתיים היהודיים. [...] "חקר ההווה של ח"ד הורביץ, יעקב לשציניסקי וד"ב בורוכוב הופנה אל חקר החברה היהודית בעבר", והזכיר את מאהר כדוגמה המובהקת למגמה זו.<sup>57</sup> מן הצד השני, בקריאתו של אריה גרטנר כי "הגיעה השעה לבחון מקרוב את בסיסן המעמדי של סוגיות חברתיות יהודיות ושל אידיאולוגיות יהודיות רבות",<sup>58</sup> נעלמה מעיניו העובדה שההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים כבר החלו במלאכה זו במחצית הראשונה של המאה ה-20. טוד אנדלמן, שהציע **להרחיב את ההיסטוריה היהודית: לקראת היסטוריה חברתית של יהודים רגילים**, קרא במפורש לנתק את ההיסטוריה החברתית מן המסורת המרקסיסטית.<sup>59</sup>

כחלק ממה שהוגדר כ"מפנה כלכלי" בהיסטוריוגרפיה היהודית בשנות ה-2000 התגלתה מחדש ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית מסוף המאה ה-19 ומן המחצית הראשונה של המאה ה-20. מאז השואה, ובעקבות זיהויים של היהודים כנושכי נשך ו"מוצצי דם" באנטישמיות הנאצית, הדיון בתפקיד הכלכלי ההיסטורי של היהודים נעשה מוקצה מחמת מיאוס. עם חזרתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית לאופנה, במסגרת סקירות אחדות של הספרות מן המחצית הראשונה של המאה ה-20 הוזכרו גם חלק מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים – ובמיוחד

<sup>56</sup> על הגדרתם כאינטלקטואלים תנועתיים ראו להלן בסעיף 'ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים כאינטלקטואלים'.  
<sup>57</sup> ישראל קולת, 'היסטוריה חברתית ותולדות היישוב', **הציונות וישראל בראי ההיסטוריון: אסופת מאמרים** (ירושלים: יד בן צבי, 2008), עמ' 192.

<sup>58</sup> אריה גרטנר, 'נתיבות להיסטוריה חברתית יהודית', בתוך: משה צימרמן, מנחם שטרן ויוסף שלמון (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1988), עמ' 179.

<sup>59</sup> Todd M. Endelman, **Broadening Jewish History: Towards a Social History of Ordinary Jews** (Oxford: Littman, 2011), pp. 9-13. בהתייחסו לדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים אנדלמן נשען אך ורק על הספרות שהאירה דיון זה באור אנטי יהודי (Ibid., pp. 28, 126). הפניות לספרות זו ראו בהערה 49 לעיל.

שיפר, לשציניסקי, מאהרר, רינגלבלום ולאון<sup>60</sup> – אך לא זוהו יחדיו כזרם מתודולוגי מובחן בהיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית.

במסגרת ענף "כלכלת המיעוטים" במדעי החברה, שהתפתח במחצית השנייה של המאה ה-20, דווקא ניכר עיסוק רב במקרה היהודי. חוקרי היהודים כ"מיעוט כלכלי" שאלו שאלות קרובות לאלו שנשאלו על ידי ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים: מהו הקשר בין מובחנותם הדתית והתרבותית של היהודים ובין תפקידם הכלכלי?<sup>61</sup> מחקר זה נערך במנותק מהדרך שכבר נעשתה על ידי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. כמה חוקרים הציעו לשלב את שתי המסורות המחקריות,<sup>62</sup> אך עד כה רק מחקרים בודדים החלו לצעוד בכיוון זה.<sup>63</sup> השוואה בין שתי השיטות חורגת מגבולותיו של המחקר הנוכחי, אם כי הוא עשוי לשמש לה בסיס בהשלימו את הלקונה המרקסיסטית בחקר תולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית.

### יהודים ותנועות הפועלים

ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית צמחה בחיקן של תנועות הפועלים. כותביה היו חברים בתנועות פועלים יהודיות או יהודים בתנועות פועלים כלליות. הזיקה בין יהודים ותנועות הפועלים היא חלק מתופעה רחבה יותר, שזכתה במחקר לכינוי "יהודים והשמאל", כאשר המילה "שמאל" משמשת במובן הרחב, החל מהנאורות הליברלית במאה ה-18 ועד לשמאל הדמוקרטי בארה"ב כיום. בהקשר הנוכחי נודעת חשיבות למחקרים שביקשו להסביר את שיעורם הגבוה של יהודים

---

<sup>60</sup> Gideon Reuveni, 'Prolegomena to an "Economic Turn" in Jewish History', in: Gideon Reuveni & Sarah Wobick-Segev (eds.), **The Economy in Jewish History: New Perspectives on the Interrelationship between Ethnicity and Economic Life** (New York: Berghahn Books, 2011), pp. 3-11; Rebecca Kobrin and Adam Teller, 'Introduction' Rebecca Kobrin and Adam Teller, (eds.), **Purchasing Power: The Economics of Modern Jewish History** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015), pp. 5-7; Derek J. Penslar, **Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe** (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001), pp. 158-161; Jonathan Karp, 'Kopf ohne Körper? Wirtschaftsgeschichte jüdischen Lebenswelten', in: Nicolas Berg (Hg.), **Kapitalismusdebatten um 1900: Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen** (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2011), S. 65-67; Cornelia Aust, 'Kapitalisten, Proletarier, Bauern und Vermittler: Historische Narrative zur Jüdischen Wirtschaftstätigkeit im östlichen Europa', in: François Guesnet (Hg.), **Zwischen Graetz und Dubnow: jüdische Historiographie in Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert** (Leipzig: Akademische Verlagsanstalt, 2009), S. 179-191.

<sup>61</sup> כמה דוגמאות בולטות: Louis Finkelstein (ed.), **The Jews: their history, culture, and religion** (New York: Harper & Row, 1960), vol. 2: 1597-1666; Stanley Eitzen, 'Two minorities: the Jews of Poland and the Chinese of the Philippines', **Jewish Journal of Sociology**, 10, 2 (Dec. 1968): 221-240; יורי סלזקין, **המאה היהודית** (2004). תרגמו כרמה ושחר פלד, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2009); תקוה דרויש, **יהודי עיראק בכלכלה: טרם עלייתם לישראל ואחריה** (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1987); דפנה סליאר, **היהודים בכלכלה ב"רגאש" (רומניה הישנה), 1859-1914: מקרה של כלכלת מיעוטים?** (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת חיפה, 2009); צבי אקשטיין ומרטיסלה בוטיצ'ני, **המיעוט הנבחר: כיצד עיצב הלימוד את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, 1492-70** (2012). תרגמה אינגה מיכאלי, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2013), עמ' 93-96.

<sup>62</sup> Maxime Rodinson, 'Nation and Ideology', **Cult, Ghetto and State: The Persistence of the Jewish Question** (tr. Jon Rothschild. London: Al Saqi books, 1983), p. 121; Nathan Weinstock, 'Introduction', in: Leon, pp. 36-37; דניאל גוטויון, 'קפיטליזם, פאריה-קפיטליזם ומיעוט: התמורות בתיאוריה היהודית של מרכס על רקע הדיון במאפייני הכלכלה היהודית', בתוך: מנחם בן-ששון (עורך), **דת וכלכלה** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995), עמ' 76.

<sup>63</sup> Walter P. Zenner, **Minorities in the Middle: A Cross-Cultural Analysis** (Albany: SUNY Press, 1991); יואב פלד, **אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי: התפתחות המצע הלאומי של הבונד, 1893-1903** (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997).

בתנועות סוציאליסטיות ושל סוציאליסטים בקרב היהודים, אם כי, בשני המקרים, מעולם לא היו רוב.<sup>64</sup> מצד אחד הוצעו גורמים אינהרנטיים למסורת היהודית: נטיית היהודים לעירוניות ולאוריינות חשפה אותם לתנועות סוציאליסטיות יותר משנחשפה אליהן האוכלוסייה הכפרית; "הערכים התרבותיים" במסורת היהודית, כגון "צדקה", "תיקון עולם" ועוד, עלו בקנה אחד עם הסוציאליזם;<sup>65</sup> וכן האמונה המשיחית של היהודים תאמה את החזונות הכמו-משיחיים הסוציאליסטיים.<sup>66</sup> הסברים מסוג זה נשללו בכמה נימוקים משכנעים. הקשר בין היהודים והשמאל לא נוצר מתוך המשך של היהדות המסורתית, אלא בדרך כלל כחלק מדחייה גורפת שלה.<sup>67</sup> כמו כן, יהודים אחרים שהגיעו מאותה מסורת פנו גם לימין הפוליטי,<sup>68</sup> מה גם ש"צדקה" ו"תיקון עולם" מתיישבים היטב גם עם פרשנות ליברלית. העובדה שהזיקה הבולטת בין היהודים והסוציאליזם תחומה בזמן ובמרחב, במחצית הראשונה של המאה ה-20 באירופה ואמריקה, מעידה כי אין זה קשר מהותני, אלא תוצר היסטורי שיש להסבירו מתוך נסיבות הופעתו.<sup>69</sup> בהקשר זה הוצעו גורמים חיצוניים לביאור זיקת היהודים לשמאל: הדיכוי הכפול, האתני והמעמדי, שסבלו ממנו המוני היהודים העניים במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-20 מסביר את העניין שלהם בחזון האמנציפטורי של הסוציאליזם, שהציע שוויון זכויות פוליטי וכלכלי.<sup>70</sup> מסיבה זו, הברית בין היהודים ותנועות הפועלים התחזקה במיוחד לנוכח עליית הפשיזם והנאציזם, ובתקופה זו אף התרככו במידת מה ההתנכרות לשייכות היהודית וללאומיות היהודית, שאפיינו חוגים מסוימים בשמאל.<sup>71</sup>

ארתור ליבמן שלל הן את ההסברים האידיאולוגיים הפנימיים מתחום הדת או המסורת היהודית, והן את ההסברים החיצוניים ששמו דגש על האנטישמיות, אם כי לא הכחיש את תפקידו של הדיכוי

<sup>64</sup> בשנים האחרונות נערכו כמה קבצי מאמרים בנושא, לדוגמא: Frank Jacob & Sebastian Kunze, **Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity** (Berlin: De Gruyter, 2019); Markus Börner, Anja Jungfer & Jakob Stürmann (Hgg.), **Judentum and Arbeiterbewegung: Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts** (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018); Jack Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics: Judaism, Israel, Antisemitism and Gender** (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Jonathan Frankel & Dan Diner (eds.), **Dark Times, Dire Decisions: Jews and Communism** (Studies in Contemporary Jewry, Vol. 20; New York: Oxford University Press, 2004); Mikhail Krutikov & Gennadii Estraiikh (eds.), **Yiddish and the Left** (Oxford: Legenda, 2001). מאמרים מכוננים מתקופות קודמות ניתן למצוא בקובץ Ezra Mendelsohn (ed.), **Essential papers on Jews and the Left** (New York: New York University Press, 1997). בתחום מדעי החברה, יש להזכיר גם את מחקרו הסוציולוגי-כמותי של בריס על האינטליגנציה היהודית-מרקסיסטית ברוסיה בדור של 1905 – Robert J. Brym, **The Jewish intelligentsia and Russian Marxism: a sociological study of intellectual radicalism and ideological divergence** (London: Macmillan, 1978), וכן את ספרן של ברושאט וקלינגברג, שנתפרסם במקור בצרפתית ב-1983, כ"היסטוריה מלמטה" של תנועת הפועלים היהודית, על בסיס ראיונות עם בני התקופה – Alain Brossat & Sylvia Klingberg, **Revolutionary Yiddishland: a history of Jewish radicalism** (London, New York: Verso, 2016). מקורות ספציפיים על תנועות הפועלים היהודיות ראו בפרק 1 בסעיף שעוסק בנושא זה.

<sup>65</sup> Philip Mendes, **Jews and the left: the rise and fall of a political alliance** (New York: Palgrave Macmillan, 2014), pp. 12-15

<sup>66</sup> Adam M. Weisberger, **The Jewish Ethic and the Spirit of Socialism** (New York: Peter Lang, 1997).

<sup>67</sup> Michael Waltzer, 'The Strangeness of Jewish Leftism' in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**, p. 30; David Cesserani, **The Left and the Jews, the Jews and the Left** (London: Labour friends of Israel, 2004), p. 5.

<sup>68</sup> Cesserani, p. 78.

<sup>69</sup> Jack Jacobs, 'Introduction', in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**, p. 1.

<sup>70</sup> Waltzer, p. 36; Mendes, pp. 5-12.

<sup>71</sup> Cesserani, pp. 52-59, 79; Shoshana Dietz, **Jewish-Marxist (Re)presentations: A Study of German and Russian Jewish Writers During the Interwar Period** (PhD Dissertation, The University of Texas at Austin, 1995), pp. 143-150.

הפוליטי בדחיפת היהודים לשמאל. ליבמן הציע הסבר חברתי-כלכלי שבמרכזו המושג "תת-תרבות רדיקלית", אשר התפתחה בקרב היהודים במזרח אירופה בראשית המאה ה-20, כתוצאה מהירידה במעמדם של רבים מהם מעצמאים לפועלים שכירים.<sup>72</sup> בחינת נסיבות התהוותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, כתופעה בשמאל היהודי, תומכת בכיוון החברתי-כלכלי שהציע ליבמן. יחד עם זאת, בתזה שלו חסרה התייחסות לשאלה: מדוע תהליך הפרולטריוזציה שעברו היהודים נבדל מזה שעברה האוכלוסייה הלא יהודית? ומתוך כך, לשם מה נדרשו ליהודים תנועות פועלים נבדלות או סקציות יהודית בתנועות פועלים כלליות? ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עצמה נולדה מתוך דיון תיאורטי בתהליך זה בעת התרחשותו, דיון שהתחיל בכתביהם המוקדמים של בורוכוב ולשציינסקי ופותח בהמשך על ידי אחרים. עיוניהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים עצמם, כתיאורטיקנים ובני הזמן כאחד, עשויים לתרום להבנת מקור הקשר בין היהודים והשמאל.

ידוע כי "השמאל" היהודי הכיל פלגים ובני פלגים לרוב. מיונם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לפי תנועותיהם מלמד כי תופעת הפיצול לא פסחה עליהם. בהקשר זה עולה מהמחקר אודות היהודים והשמאל תובנה חשובה בדבר התנודותיות הרבה של פעילים ורעיונות בין התנועות השונות בשמאל ואף מחוצה לו. היטיבה לתאר זאת אניטה שפירא: "קווי התייחסות בין הבונד, הציונות, הטריטוריאליזם, תנועות הפועלים בתפוצות ובפלשתינה, יידישיסטים והבראיסטים, היו נזילים. הן אנשים והן רעיונות נעו מזרם לזרם ומתנועה לתנועה."<sup>73</sup> תיאור זה חל על רבים מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שעברו דרך שתי תנועות לפחות וחלקם אף יותר: לשציינסקי, שיפר, כץ, לאון, הסובייטים שברובם היו יוצאי בונד, ועוד. על כך יש להוסיף את הדיאלוג המתמיד שהתקיים בין התנועות, כפי שתואר על ידי גוטוויין:

**במקביל למאבק [בין הזרמים] התחולל תהליך שהוא חשוב לא פחות להבנת ההיסטוריה האידיאולוגית והפוליטית [...]: הדיאלוג הסמוי, אך המתמיד, והשפעות הגומלין שהתקיימו בין הזרמים. דיאלוג זה התקיים אם משום שכל הזרמים התייחסו לאותה מציאות עצמה; אם משום שהכלים בהם השתמשו לניתוח מציאות זו היו פרי של מסורות פילוסופיות ותיאורטיות קרובות; אם משום שצרכי המאבק האידיאולוגי חייבו להתייחס למערכת העמדות של היריב; ואם משום שבין הזרמים השונים התקיימה זרימה רב כיוונית של אנשים, שבמעברם מתנועה לתנועה הביאו עמם את מורשתם הרעיונית הקודמת וניסו להטמיע במסגרת החדשה.**

המחקר ההיסטורי, המתייחס בעיקר לתודעתם העצמית ולאידיאולוגיות הרשמיות של הזרמים השונים, נוטה בדרך כלל לקבל את עדותם הם באשר לטיב יחסיהם עם הזרמים היריבים, ולהדגיש את הניגוד שביניהם. יתר על כן, בשל המאבק הפוליטי נטו הזרמים השונים להכחיש כל השפעות גומלין ביניהם, מה גם שהדיאלוג שניהלו לבש על פי רוב צורה של וכוח מר והתקפות הדדיות. ואולם למעיין הביקורתית, חשיפת הדיאלוג והשפעות הגומלין בין הזרמים חיונית לא רק להבנת המכלול הרעיוני של התקופה, אלא

---

Arthur Liebman, *Jews and the Left* (New York: J. Wiley, 1979), pp. 4-26. <sup>72</sup>  
Anita Shapira, 'Socialist Zionism and Nation Building', in: Jacobs (ed.), *Jews and Leftist Politics*, p. <sup>73</sup>  
88.



**גם להבנת אופן התפתחותו של כל זרם; ויותר מכך, [ל]הבנת ייחודו, הן מבחינת המסר  
האידיאולוגי והן מבחינת ציבורי היעד אליהם הוא פנה.<sup>74</sup>**

דברים אלו מדגישים את הצורך ואת ההצדקה לעסוק בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כמכלול אחד. למרות הפיצולים הפוליטיים והאידיאולוגיים ביניהם, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים פעלו כולם בהקשר החברתי של תנועות הפועלים והשתייכו במובהק למסורת תיאורטית אחת – הסוציאליזם המרקסיסטי לגונו. הם ניהלו דיאלוג מתמיד איש עם רעהו, שמבלי לתת עליו את הדעת לא ניתן להבין את עבודתו של כל אחד מהם בנפרד.

**ג. מיהו היסטוריון יהודי מרקסיסט ומי איננו?**

בתחום החפיפה של שלושת המעגלים הללו – המרקסיזם, ההיסטוריוגרפיה היהודית ותנועות הפועלים – נמצאו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. מי הם היו? רובם נמנו לעיל, בתחילת המבוא, תוך חלוקתם לשלוש קבוצות עיקריות: ציונים, סובייטיים וקומוניסטים. כיצד הם נבחרו כמושאיו של מחקר זה? הקריטריונים הממיינים בשער הכניסה היו שלושה: היסטוריונים, יהודים, מרקסיסטים. היסטוריון, לצורכי מחקר זה, היה כל מי שכתב היסטוריה, ללא תלות בהשכלה פורמלית או בשייכות למוסד מקצועי. היהדות משמשת קריטריון כפול, כלפי ההיסטוריה וכלפי כותביה, אם כי באופן מחמיר יותר כלפי הראשונה. המחקר עוסק בהיסטוריוגרפיה מרקסיסטית של היהודים, כלומר לא בהיסטוריוגרפיה מרקסיסטית בתחומים אחרים, אף אם זו נכתבה על ידי היסטוריונים יהודים, כמו למשל איזק דויטשר או אריק הובסבאום. מבחינת זהותם של המחברים כמעט כל החוקרים המרקסיסטים של תולדות היהודים שאיתרתי היו היהודים, במובן הרחב ביותר: בהגדרתם העצמית, במוצאם או בהשתייכותם לארגון יהודי. היוצא היחיד מכלל זה היה קרל קאוטסקי. המרקסיזם, כאמור לעיל, נקבע על פי קריטריון ההגדרה העצמית.

מי לא נכלל במחקר? קטגוריה אחת שנשארה בחוץ היא ההיסטוריוגרפיה של תנועות הפועלים היהודיות. אף על פי שנכתבה לרוב על ידי מי שהשתייכו בעצמם לתנועות אלו, ומתוך כך הושפעו מהמרקסיזם, ישנן שתי סיבות שלא לטפל כאן בז'אנר הזה. סיבה אחת היא שלרוב מדובר ב"היסטוריוזציה עצמית",<sup>75</sup> כלומר כתיבת ההיסטוריה של התנועה על ידי פעיליה, מה שמחריף עוד יותר את השפעתה הבעייתית של האידיאולוגיה, שקיימת ממילא בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. שנית, המחברים נטו שלא להשתמש בתיאוריה מרקסיסטית ביקורתית בניתוח תנועותיהם שלהם, ועל כן קשה להחשיב היסטוריוגרפיה זו כמרקסיסטית. ההיסטוריוזציה העצמית של תנועות הפועלים היהודים נפוצה במיוחד בשני חוגים: ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ, שם

<sup>74</sup> דניאל גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים: אברם ליאון ו"הקונספציה המטריאליסטית של השאלה היהודית"', טורא, ג' (1994), עמ' 201.

<sup>75</sup> Frank Wolff, 'Revolutionary identity and migration: the commemorative transnationalism of Bundist culture', *East European Jewish Affairs*, 43/3 (2013), p. 315.

הוחמרה אף יותר הבעייתיות האידיאולוגית; וההיסטוריוגרפיה הבונדיסטית שלאחר השואה, שנסיונות כתיבתה הקשו במיוחד על ריחוק ביקורתני.<sup>76</sup>

קטגוריה נוספת שלא נכללה במחקר היא ההיסטוריוגרפיה היהודית הסוציאליסטית שאיננה מרקסיסטית. באותה התקופה שבה נכתבה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, נכתבה היסטוריוגרפיה יהודית גם בתנועות פועלים או תנועות שמאל יהודיות שלא הזדהו כמרקסיסטיות. אמנם לעיתים מחבריהן של היסטוריוגרפיות אלו שאבו השראה כלשהי ממרקס, אך השפעתו לא הייתה דומיננטית בכתביהם. הם לא הזדהו כמרקסיסטים, לא תיאורטית ולא אידיאולוגית, וגם לא זוהו ככאלו על ידי אחרים. לעיתים אף הזדהו כאנטי-מרקסיסטים. בדרך כלל מתאפיינים ניתוחיהם ההיסטוריים בדגש על גורמים רוחניים ומוסריים בהיסטוריה היהודית תוך זיהויים כיסודות פרוטו-סוציאליסטיים. הדוגמה המובהקת ביותר היא זו של חיים זייטלובסקי, הסוציאליסט היידישיסט, שנע ונד בין זרמים פוליטיים שונים, ובין היתר עסק גם בכתבת היסטוריה יהודית. כבר ב-1887 כתב סינתזה של ההיסטוריה היהודית במאה עמודים, **מחשבות על גורלה ההיסטורי של היהדות**. "לדידו של זייטלובסקי, כתב יונתן פרנקל, "היה אפשר לצמצם את ההיסטוריה הזאת לשני נושאים בסיסיים [...]: המאבק לצדק חברתי והמאבק לקיום לאומי",<sup>77</sup> כלומר – גורמים רעיוניים. בין כתביו ההיסטוריים של זייטלובסקי ניתן למצוא מאמר על 'מלחמת המעמדות בתלמוד', שיוצא נגד גישה זו כלפי התלמוד,<sup>78</sup> ומאמר על 'האיסיים והנוצרים בתקופת החורבן' ככתות קומוניסטיות.<sup>79</sup>

דוגמה נוספת משמשת ההיסטוריוגרפיה של נחמן סירקין, מי שנחשב כאבי הציונות הסוציאליסטית, ואף הוא עבר בין אגפים שונים בתוכה. פרנקל שרטט את קווי המתאר של גישתו המוקדמת של סירקין להיסטוריה היהודית, שהושפעה במידה מסוימת ממרקס.<sup>80</sup> סירקין ראה את היהודים בימי-הביניים כממלאי תפקיד כלכלי של תיווך בין האצולה והאיכרות. עם צמיחת הקפיטליזם התייתר תפקידם הקודם והם נדחקים לתפקיד של "צבא מילואים לאומי של הפרולטריון הבין-לאומי",<sup>81</sup> פרפרזה ברורה על מרקס,<sup>82</sup> בתוספת התואר "לאומי". בהמשך חייו התרחק סירקין מהגישה המרקסיסטית ואף התנגד לה.<sup>83</sup> באחרית ימיו, בראשית שנות ה-20, כתב

<sup>76</sup> פירוט החיבורים בהיסטוריוגרפיה של תנועות הפועלים היהודיות ראו בפרק 1 בסעיף 'היסטוריוגרפיה יהודית בברה"מ ובפרק 2 בסעיף 'היסטוריוגרפיה בונדיסטית'. היסטוריוזציה עצמית התקיימה גם בציונות הסוציאליסטית: בר בורוכוב, 'לתולדות תנועת פועלי ציון' [1912], **כתבים**, כרך ג' (תל-אביב: ספרית פועלים והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1966): 1-14; נחמן סירקין, 'ספר ד': לתולדות התנועה הציונית סוציאליסטית', **עיונים בתולדות ישראל** [כתב יד ביידיש], **אמ"ה**, 4-006-1920-287-288; ברל כצנלסון, 'פרקים לתולדות תנועת הפועלים' [1944], **כתבים**, כרך י"א (תל-אביב: מפא"י, 1949); A. L. Patkin, **The origins of the Russian-Jewish labour movement** (Melbourne: Cheshire, 1947).

<sup>77</sup> יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917** (תל-אביב: עם עובד, 1989), עמ' 301.

<sup>78</sup> חיים זייטלובסקי, 'מלחמת מעמדות בתלמוד', **כתבים** (תר' יעקב רבי, מרחביה: ספרית פועלים, 1961), עמ' 3-12.

<sup>79</sup> זייטלובסקי, 'האיסיים והנוצרים בתקופת החורבן', **כתבים**, עמ' 12-17. וראו גם המבוא מאת רפאל מאהלר, 'המורשת הרעיונית של חיים זייטלובסקי', שם, עמ' ג'-ל"א, וכן קמילו דרזדנר, **חיים זייטלובסקי: תיאורטיקן "הלאומיות הגלותית" בזיקתה לסוציאליזם** (עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1975), פרק ב': 'הגורל ההיסטורי של העם היהודי', עמ' 28-67.

<sup>80</sup> פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 339-347.

<sup>81</sup> מצוטט שם, עמ' 340.

<sup>82</sup> "חיל מילואים תעשייתי" הוא מושג נפוץ אצל מרקס. ראו למשל: מארקס, **הקאפיטאל**, א', עמ' 518.

<sup>83</sup> אילון שמיר, 'יחסו של נחמן סירקין למורשת היהודית', **עיונים בתקומת ישראל**, 25 (2015), עמ' 83-89. ראו גם דניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, י"א (1979): 5-14.

ביידיש חיבור מקיף בן מאות עמודים על ההיסטוריה היהודית, **עיונים בתולדות ישראל**.<sup>84</sup> בחיבור זה, שרק חלק קטן ממנו פורסם,<sup>85</sup> תיאר סירקין את ההיסטוריה היהודית כולה, בדומה לזייטלובסקי, כנושאת בשורה מוסרית אוניברסלית וכעריסתם של רעיונות הסוציאליזם והלאומיות היהודית (במקרה של סירקין, הציונית).<sup>86</sup>

בתקופת השיא של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, בשנות ה-30 וראשית שנות ה-40, ניתן למצוא דוגמאות נוספות של אינטלקטואליים יהודים שמאליים, שכתבו היסטוריוגרפיה יהודית מתוך דיאלוג עם המרקסיזם. בשנת 1934 פרסם 'אבוקה', ארגון סטודנטים יהודים בארה"ב שהיה מזוהה עם התנועה הציונית-סוציאליסטית 'השומר הצעיר', חוברת בת 30 עמודים שמסכמת את ההיסטוריה היהודית כולה, תוך שילוב גישה סוציאליסטית אידיאליסטית, דוגמת זייטלובסקי וסירקין, עם גישה מטריאליסטית ביקורתית.<sup>87</sup> בשנים 1938-1939 כתבה חנה ארנדט חיבור בנושא 'אנטישמיות', שלא הושלם ופורסם רק שנים אחר כך.<sup>88</sup> בחיבור זה ניכרת השפעתו של מרקס, תוך טרנספורמציה של חלק מרעיונותיו.<sup>89</sup> כך, למשל, פירשה ארנדט את הזיקה בין תפקידם הכלכלי ומעמדם החברתי-דתי של היהודים בימי-הביניים:

**תחילה מגרשים אותם מן המסחר, אחר כך מעסקי המשכונאות ולבסוף מעסקאות אשראי גדולות יותר. אם מגלים אותם מארץ אחת, מפתה אותם ארץ אחרת באמצעות זכויות מיוחדות מסוימות. הזכויות הכלכליות הפריפריאליות שמעניקות פריבילגיות כאלה נחוצות לעיתים קרובות לכלכלה ממש כפי שקיומם הדתי נחוץ לנצרות ונוכחותם כעדים לאמת הנוצרית נחוצה לכנסייה.**<sup>90</sup>

דברים אלו קרובים ברוחם לניתוחים שהציעו כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים באותה התקופה. אפילו ההיסטוריון היהודי האמריקני המוביל, סאלו בארון, שייחס חשיבות לגורמים חברתיים-כלכליים בהיסטוריה למרות שלא נודע באהדתו למרקסיזם, התקרב לגישה המרקסיסטית במאמרו מ-1942, 'הקפיטליזם המודרני והגורל היהודי'. מצד אחד, בארון דחה את אותו הקו ה"זומברטיאני" בדיון המרקסיסטי ב"שאלת היהודים" שייחס את הקפיטליזם ליהודים. הוא אף מצא בקו זה את שורשי הגישה הנציונל-סוציאליסטית בדבר "הפתרון הסופי לשאלת היהודים", שהשתולל באותה עת באירופה במלוא רצחנותו. מן הצד השני, בהפנותו את תשומת הלב מהשפעת היהודים על הקפיטליזם להשפעת הקפיטליזם על היהודים, אימץ בארון למעשה את קו הפרשנות המרקסיסטי השני, ה"וובריאני", שזיהה ניגוד בין עמדת היהודים ובין התפתחות הקפיטליזם. בארון ניתח באופן מטריאליסטי את המגמות העיקריות בהיסטוריה היהודית

<sup>84</sup> מרי סירקין, **אבי, נחמן סירקין** (ירושלים: הספריה הציונית, 1970), עמ' 147-148; דברי הפתיחה של ברל כצנלסון בתוך: נחמן סירקין, **כתבי נחמן סירקין**, כרך א' (תל-אביב: דבר, 1939), עמ' ה'; אליהו בילצקי, **מורשת סירקין** (תל-אביב: דבר, 1986), עמ' 336, הע' 10.

<sup>85</sup> נחמן סירקין, **געקליבענע שריפטן** (ניו-יארק: פועלי ציון פון אמעריקא, 1925): באנד 1, זז' 92-105; באנד 2, זז' 130-131.

<sup>86</sup> נחמן סירקין, **עיונים בתולדות ישראל** [כתב יד ביידיש], **אמ"ה**, 4-006-1920-281, 4-006-1920-282, 4-006-1920-285, 4-006-1920-286, 4-006-1920-287, 4-006-1920-288, 4-006-1920-289.

<sup>87</sup> **The Jews as a Group: the development of Jewish society and institutions** (New York: American Student Zionist Federation, 1934); Tal Elmaliach, 'Mainstream and Radicalism in American-Zionism: The Avukah affair 1934-1945' (forthcoming).

<sup>88</sup> חנה ארנדט, 'אנטישמיות', **כתבים יהודיים** (תר' איה ברור, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2007): 156-75. על מאמר זה ראו גם בפרק 5 בסעיף שעוסק באנטישמיות.

<sup>89</sup> רון ה' פלדמן, 'היהודי כמנוחה: המקרה של חנה ארנדט (1906-1975)', בתוך ארנדט, **כתבים יהודיים**, עמ' 60.

<sup>90</sup> ארנדט, 'אנטישמיות', **כתבים יהודיים**, עמ' 100-101.

המודרנית כביטוי לשלבים בהתפתחות הקפיטליזם. הוא הבחין בין שתי תקופות: ב"קפיטליזם המוקדם" (1750-1914) נהנו היהודים מאפשרויות הגירה ותעסוקה חדשות, שהיו חסומות בפניהם במסגרת תפקידם המסורתי הקודם, וכמו כן מגידול דמוגרפי משמעותי. לעומת זאת, הקפיטליזם המאוחר, המתועש והממוכן משמעותית, עורר בעיה של עודפי אוכלוסייה, וכתוצאה מכך גרם לתחרות מחריפה בשווקים העולמיים, שהולידה את הלאומנות והפשיזם. היהודים הפכו לאחד מקורבנותיו הבולטים של ה"קפיטליזם המאוחר".<sup>91</sup> מאמרו של בארון ממחיש את השפעתו הגוברת של המרקסיזם על אינטלקטואלים יהודים, שחווי בימיהם את הבו-זמניות המובהקת של המשבר הגדול של הקפיטליזם והמשבר הגדול של העם היהודי.

ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו אפוא חלק מדיון אינטלקטואלי רחב יותר בהיסטוריה היהודית, שהתקיים בחוגי שמאל יהודיים לגווניהם, על רקע התפתחותה של "שאלת היהודים" לכדי שאלה פוליטית יותר ויותר בוערת. הדיון הזה התקיים בתוך סביבה אנושית קונקרטי, שיש לעמוד על טיבה כדי להשלים את "תעודת הזהות" של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים: הם השתייכו, כמו גם כותבי ההיסטוריה היהודים האחרים שנמנו לעיל, לקטגוריה החברתית של אינטלקטואלים יהודים.

#### ד. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים כאינטלקטואלים

"האינטלקטואלים" או "האינטליגנציה" כקטגוריה חברתית היא תופעה מודרנית, שנוצרה במהלך המאה ה-19.<sup>92</sup> בשונה ממלומדים ומשכילים טרום-מודרניים, קבוצה זעירה שעמדה לשירותה של עלית אוריינית צרה, האינטלקטואלים המודרניים הם קבוצה רחבה, שממלאת תפקיד של ייצור תרבות בחברת ההמון התעשייתית. מתוך כך האינטלקטואלים תופסים עמדה בפוליטיקה ההמונים המודרנית. רבים הצביעו על נטייתם הבולטת של אינטלקטואלים לשמאל הפוליטי, בתחילה הדמוקרטי, ובהמשך הסוציאליסטי. כסיבה ישירה לנטייה זו ניתן לציין את חופש הביטוי כנשמת אפה של האינטליגנציה, כתנאי בסיסי לעצם קיומם של האינטלקטואלים (לפחות בחלקם), שהרי גם עריצות זקוקה לאינטלקטואלים). ברובד עמוק יותר נשאלת השאלה בדבר מיקומם של האינטלקטואלים במערכת המעמדית: האם עמדתם הפוליטית נובעת מתוך אינטרס מעמדי מיוחד? האם האינטלקטואלים מהווים מעמד בפני עצמו?<sup>93</sup>

מרקס ואנגלס, מתוך תפיסתם את החברה המודרנית כמורכבת משני מעמדות בלבד, הבורגנות והפרולטריון, לא ראו באינטלקטואלים מעמד מובחן: "כשם שקודם עבר חלק מהאצולה אל הבורגנות, כך עובר עכשיו חלק מהבורגנות אל הפרולטריון, בייחוד חלק מן האידיאולוגים

<sup>91</sup> Salo Baron, 'Modern Capitalism and Jewish Fate', **History and Jewish Historians: essays and addresses** (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964): 43-64. הופיע במקור: **The Menorah Journal**, 30/2 (Summer 1942).

<sup>92</sup> יש שמציינים את ראשיתה כבר במהפכה הצרפתית בסוף המאה ה-18 – Carl Boggs, **Intellectuals and the Crisis of Modernity** (Albany: SUNY Press, 1993), pp. 11-36. ויש שמזהים את הופעתה עם פרשת דרייפוס, רק בסוף המאה ה-19 – שלמה זנד, **האינטלקטואל, האמת והכוח** (תל-אביב: עם עובד, 2000), עמ' 15.

<sup>93</sup> שם, עמ' 108-53; Alvin Ward Gouldner, **The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class** (New York: Seabury Press, 1979).

הבורגניים, שהתעלו עד להבנה תיאורטית של כל התנועה ההיסטורית.<sup>94</sup> מרקס ואנגלס ראו את האינטלקטואלים כאותו חלק מן הבורגנות שתמיכתו בפרולטריון נובעת מתובנה תיאורטית, ראייה ששיקפה את חוויית החיים שלהם עצמם. היה זה קאוטסקי שהציע הסבר מטריאליסטי לתופעה. אף הוא זיהה את האינטליגנציה כחלק מהבורגנות, אך אפיין אותה יותר ספציפית כחלק משכבת השכירים הנמוכה של הבורגנות הזעירה המתרוששת, מה שקירב אותה למעמד הפועלים. עצם התהוותה של שכבת האינטלקטואלים מעיד, לדעת קאוטסקי, על ניסיונו של המעמד השוקע למלט עצמו מהפרולטריון באמצעות ההשכלה, ומכאן "העודף בייצורה של שכבת האינטליגנציה". אך קרבתה של האינטליגנציה לפרולטריון לא הבטיחה את הצטרפותה לסוציאליזם. אדרבה, היא הייתה מועדת להיגרר לצורות אחרות של מרי חברתי, למשל האנטישמיות. מתוך תפיסה זו של האינטליגנציה הציב קאוטסקי את "כיבוש האינטליגנציה" כמטרה עבור תנועת הפועלים.<sup>95</sup> גישתו של לנין הייתה שונה. הוא לא ראה ב"אינטליגנטים" ש"עוברים" לפרולטריון רק חטיבה מקצועית אחת מני רבות ב"ארגוני הפועלים", אלא מרכיב מרכזי ב"ארגון המהפכנים", אוונגרד מצומצם וקונספירטיבי בעל תפקיד חיוני בהגשמת המהפכה הפרולטרית.<sup>96</sup>

בשנות ה-20 של המאה ה-20 התבלטו שתי תזות מנוגדות בשאלת תפקידם החברתי והפוליטי של האינטלקטואלים. מצד אחד קבע האינטלקטואל הצרפתי ז'וליאן בנדה, בספרו **בגידת האינטלקטואלים** (1927), כי מעורבותו של האינטלקטואל בפוליטיקה פוגמת במחויבותו לאמת ולצדק אוניברסליים. בכך הגדיר בנדה את האינטלקטואלים כקבוצה חברתית נבדלת וחיזונית לפוליטיקה.<sup>97</sup> מנגד טען המרקסיסט האיטלקי אנטוניו גרמשי כי אינטלקטואל שמציג עצמו כמשרתם של אידיאלים מופשטים, וכבלתי תלוי פוליטית, למעשה משרת את ההגמוניה הקיימת בחברה. כמרקס, אנגלס וקאוטסקי לפניו כבר גרמשי בתפיסת האינטלקטואלים כמעמד נפרד. גרמשי העמיק בסוגיית האינטלקטואלים יותר מכל תיאורטיקן מרקסיסט אחר. **במחברות הכלא** שלו טבע את המושג "אינטלקטואלים אורגניים", במטרה לתאר את יחסם למעמדות בחברה: "כל קבוצה חברתית הנולדת ופועלת בתחום המקורי שבו היא ממלאת תפקיד מהותי בעולם הייצור הכלכלי, יוצרת לעצמה, באופן אורגני, שכבה או שכבות של אינטלקטואלים, המעניקים לה הומוגניות ומודעות באשר לאופן תפקודה."<sup>98</sup> כלומר, האינטלקטואלים אינם מעמד בפני עצמו, אלא מהווים חלק אורגני במעמדות העיקריים בחברה. הוא הבחין בין "האינטלקטואלים האורגניים", שנספחים אל המעמד העולה, במקרה זה הפרולטריון, ובין "האינטלקטואלים המסורתיים", שהם חלק מהמעמדות השוקעים. האינטלקטואלים אינם מעמד משום שאינם לוקחים חלק ישיר במערך הייצור: "היחסים בין האינטלקטואלים ובין העולם הממשי אינם מידיים, כפי שקורה בקבוצות החברתיות הבסיסיות, אך הם 'מתווכים' בדרגות שונות באמצעות המרקס החברתי כולו, מכלול

<sup>94</sup> קארל מארקס ופרידריך אנגלס, 'מאניפסט של המפלגה הקומוניסטית', **כתבים נבחרים**, א', עמ' 14.  
<sup>95</sup> Karl Kautsky, 'Die Intelligenz und die Sozialdemokratie', **Die neue Zeit**, 13/1 (1895): 10-16, 43-49.  
<sup>96</sup> David Beetham, 'Reformism and the "bourgeoisification" of the labour movement', in: Carl Levy (ed.), **Socialism and the Intelligentsia 1880-1914** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987), pp. 118-121.  
<sup>97</sup> ולאדימיר איליין לנין, 'מה לעשות?' [1901], בתוך: שלום וורם ודוד ליבשיץ, **אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית 1939-1789** (תר' אריה בר, תל-אביב: עם עובד, 1962): 654-656; Beetham, pp. 117-122; Boggs, pp. 41-46.  
<sup>98</sup> Julien Benda, **The Treason of the Intellectuals** (tr. Richard Aldington, New York: William Morrow, 1928). כותרת הספר בצרפתית, **La trahison des clercs** (בגידת הבלברים), מרמזת על תפיסת האינטלקטואלים כעין כמורה חדשה.  
<sup>99</sup> אנטוניו גרמשי, 'על אופן כינונם של האינטלקטואלים', **על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא'** (תר' אלון אלטרס, תל-אביב: רסלינג, 2004), עמ' 35.

מבני העל, שהאינטלקטואלים הינם 'המנהלנים' שלו.<sup>99</sup> למעשה, האינטלקטואלים מספקים את "מבני העל" עבור המעמדות בעלי הזיקה הישירה למערך הייצור. לפיכך יש לראותם כסקציה במסגרת חלוקת העבודה המודרנית: "כל בני האדם הם אינטלקטואלים; אך לא כולם ממלאים בחברה את תפקיד האינטלקטואל [...]. וכך נוצרות בתהליך היסטורי קבוצות חברתיות המתמחות בפעילות האינטלקטואלית, והן נוצרות תוך כדי שהן מקיימות קשרים עם כל הקבוצות החברתיות."<sup>100</sup> מקובלת עלי קביעתו של אדוארד סעיד, כי לעומת הגדרתו של בנדה, הניתוח של גרמשי את האינטלקטואל כ"אדם שממלא מכלול מסוים של תפקידים בחברה קרוב יותר למציאות".<sup>101</sup> ביחס לגישות השונות שהציגו קאוטסקי ולנין בדבר תפקיד האינטלקטואלים ביחס לפרולטריון, ניתן לראות את עמדתו של גרמשי כסינתזה: האינטלקטואלים הם אמנם חלק אורגני ממעמד הפועלים, אך יחד עם זאת נודע להם תפקיד מרכזי בהנהגתו.<sup>102</sup>

לשיטתו של מרקס, שחרורו של הפרולטריון מותנה בתהליך הפיכתו ממעמד בפני עצמו (Klasse an sich), קבוצה שחולקת עמדה אובייקטיבית במערכת הייצור, ל"מעמד כשלעצמו" (Klasse für sich), קבוצה שמודעת לעמדתה מתוך שאיפה לשנותה.<sup>103</sup> מתוך כך, ל"אינטלקטואלים האורגניים" נועד תפקיד חינוכי בהקניית השכלה מעמדית לפועלים. עמדתם בתנועות הפועלים הייתה ייחודית: הם לא היו פועלים, אבל גם לא מנהיגים, אלא שכבת ביניים בין ההנהגה לציבור הרחב. אמנם, חלק גדול ממנהיגייהן של תנועות הפועלים הגיעו בעצמם משורות האינטלקטואלים, תוצאה הגיונית של נטייתם לשמאל, בצירוף כישוריהם המקצועיים. אך רוב האינטלקטואלים בתנועות הפועלים לא תפסו מקום בשורות הראשונות של ההנהגה, המצומצמות מעצם טיבן. הם שימשו תועמלנים, אנשי ארגון, עיתונאים, מורים וכיוצא באלו. כשכירים בארגונייהן של תנועות הפועלים, שבדרך כלל סבלו מגירעון תקציבי כרוני, פרנסתם הייתה בדוחק, ובזאת אכן היו קרובים לפועלים.<sup>104</sup>

ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים תאמו היטב את מושג "האינטלקטואלים האורגניים" של גרמשי. הם לא פעלו בחלל ריק, וגם לא במסגרות ארגוניות נבדלות של אינטלקטואלים. בעקבות גרמשי קבע הסוציולוג רוברט בריס, שהתמקד בחקר אינטלקטואלים יהודים בשמאל הרוסי, כי הגורם העיקרי שקובע את התנהגותם הפוליטית של אינטלקטואלים הוא "הכיוון של קשריהם לקבוצות ולמעמדות העיקריים בחברה".<sup>105</sup> יתר על כן, "לא ניתן להסביר באופן אדוקוטי את אופייה של הפוליטיקה של האינטלקטואלים אם מנתחים אותה במבודד מקולקטיבים חברתיים

<sup>99</sup> שם, עמ' 39.

<sup>100</sup> שם, עמ' 38.

<sup>101</sup> Edward W. Said, **Representations of the Intellectual: the 1993 Reith lectures** (New York: Pantheon, 1996), p. 8. וראו גם טענתו של ארנסט גלנר: "בגידת האינטלקטואלים היא בעצמה מקרה של 'בגידת האינטלקטואלים'". Ernst Gelner, 'La trahison de la trahison des clercs', in: Ian Maclean, Alan Montefiore, Peter Winch (eds.), **The Political responsibility of intellectuals** (Cambridge England: Cambridge University Press, 1990), p. 19.

<sup>102</sup> Boggs, pp. 54-59.  
<sup>103</sup> קארל מארכס, **דלות הפילוסופיה: תשובה לפילוסופיית הדלות של פ' פרודון** (תר' ה' אברבאיה, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1955), עמ' 122.

<sup>104</sup> Cecile Esther Kuznitz, **YIVO and the Making of Modern Jewish Culture: Scholarship for the Yiddish Nation** (New York, NY: Cambridge University Press, 2014), pp. 118-125; Gertrud Pickhan, "**Gegen den Strom**": **der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund "Bund" in Polen 1918-1939** (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2001), S. 222-248.

<sup>105</sup> Robert J. Brym, **Intellectuals and Politics** (London: G. Allen & Unwin, 1980), p. 71.

אחרים".<sup>106</sup> לפיכך, תנאי בסיסי לדיון בהיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הוא הצבתם בהקשר של "הקולקטיביזם החברתיים" שבמסגרתם פעלו. הביוגרפיות של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שמפורטות בשני הפרקים הראשונים של מחקר זה, מלמדות כי כולם, ללא יוצא מן הכלל, היו חברים פעילים בתנועות פועלים. בכך הם ממחישים היטב את נטייתם של אינטלקטואלים להסתפח אל מעמד הפועלים ואל השמאל הפוליטי. נטייה זו בולטת במיוחד בקרב אינטלקטואלים יהודים, כשם שייצוג היתר של יהודים בשמאל (שנידון לעיל) בולט במיוחד בקרב אינטלקטואלים יהודים. אם באופן כללי נטייתם של אינטלקטואלים לרדיקליזציה מוסברת, בין היתר, מתוך הקושי שלהם למצוא פרנסה קבועה באוניברסיטאות,<sup>107</sup> הרי שהדבר נכון במיוחד לגבי אינטלקטואלים יהודים. המצב הכללי של עורך בשכבת האינטליגנציה, כמו גם העורך בשכבת הפרולטריון, הוביל להתאגדות במסגרת קבוצות לאומיות מתחרות. קבוצת מיעוט סבלו האינטלקטואלים היהודים בארצות מושבם העיקריות מאפליה על רקע לאומי, שכתוצאה ממנה אפשרויות התעסוקה היו חסומות בפניהם אף יותר ממה שהיו עבור אינטלקטואלים מקבוצות הרוב.<sup>108</sup> מכאן התופעה הבולטת, במחצית הראשונה של המאה ה-20, של אינטלקטואלים יהודים רדיקלים, שההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו חלק ממנה.

כ"אינטלקטואלים אורגניים" ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו בשר מבשרן של תנועות הפועלים. במסגרת חלוקת העבודה הפנימית בתנועות הפועלים תפקידם היה ייצור הידע והתרבות. הם לא היו מנהיגים, אלא פעילים אינטלקטואליים מן השורה בתנועותיהם. מיקומם בין ההנהגה הפוליטית לציבור הפועלים הציב את האינטלקטואלים התנועתיים בעמדה ייחודית. הפוליטיקאים, גם בתנועות פועלים, מודעים לפער שבין התיאוריה לאידיאולוגיה ולאפשרות לעשות שימוש פוליטי בתיאוריה על ידי התאמתה לצרכיהם הפוליטיים. אלמלא מודעות זו, לא יכלו להתמודד בזירה הפוליטית. הציבור התנועתי הרחב, לעומת זאת, לרוב אינו מודע לפער הזה. אם מוגשת לו אידיאולוגיה במסווה של תיאוריה, הוא מקבל אותה כתיאוריה, כתיאור המציאות. ואם לא כן, במוקדם או במאוחר יפנה את גבו לתנועה שמפעילה עליו מניפולציות. האינטלקטואלים מצויים בתוך מצד אחד הם היו חברים מן השורה, והביוגרפיות שלהם מצביעות על כך שלרוב היו מאמיני אמת בצדקת התנועה. משום כך, עלולים היו ליפול קורבן לניצול על ידי מנהיגים שאינם פועלים בתום לב.<sup>109</sup> מן הצד השני, במסגרת הכשרתם ותפקודם כאינטלקטואלים פיתחו כישורים ביקורתיים שיכלו לסייע בידם לעמוד על פערים בין התיאוריה והאידיאולוגיה, יותר מכפי שהתאפשר הדבר לציבור התומכים הרחב. תפקידם הכפול – ייצור התיאוריה, שחיונית לתנועה כדי לפענח את המציאות ולפעול בה ביעילות; וייצור התעמולה החיונית לגיוס תמיכה ציבורית – הציב אותם בליבו של המתח בין תיאוריה ואידיאולוגיה. לפיכך ההבחנה בין שני הרבדים הללו חשובה כל כך בניתוח כתביהם.

המתח בין תיאוריה ואידיאולוגיה התעצם במיוחד בעקבות המהפכה הבולשביקית, שהפכה את ראשיה ממנהיגים של תנועת פועלים לשליטיה של מדינה עצומה ואף לבעלי עוצמה פוליטית כלפי

Ibid., p. 72. <sup>106</sup>

J. P. Nettl, 'Ideas, Intellectuals and Structures of Dissent', in: Philip Rieff (ed.), **On Intellectuals** <sup>107</sup> (New York: Doubleday, 1969), pp. 76-78.

Brym, **Intellectuals and Politics**, p. 65. <sup>108</sup>

<sup>109</sup> מרובים היו המקרים שבהם אינטלקטואלים שמאליים, ובמיוחד קומוניסטים, עזבו את תנועותיהם בטריקת דלת משעמדו על פער הולך ומתרחב בין התיאוריה לאידיאולוגיה. לדוגמה: Arthur Koestler et. al., **The God that Failed** (London: Hamish Hamilton, 1950).

תנועות פועלים במדינות אחרות. חוקרים אחדים הצביעו על כך שהמהפכה הסובייטית לא רק חסמה את הדיון האינטלקטואלי החופשי בברה"מ ובמפלגות הקומוניסטית שנשמעו לה, אלא גם שתמה את הגולל גם על עצם הדיון המרקסיסטי הביקורתי ביחס שבין האינטלקטואלים לפועלים בתנועות סוציאליסטיות.<sup>110</sup> המהפכה הבולשביקית סימנה את ניצחון גישתו של לנין, שלא ראה באינטלקטואלים חלק אורגני של הסובייקט הפוליטי וההיסטורי, הוא מעמד הפועלים, אלא אוונגרד מהפכני שמשמש סובייקט פוליטי במקום מעמד הפועלים.<sup>111</sup> התעצבותו של המשטר בברה"מ כמשטר סמכותני, וביתר שאת בעקבות השתררותו של סטלין כמשטר טוטליטרי, העמידה את האינטלקטואלים הקומוניסטים במתח הולך וגובר בין שאיפתם הכנה ליצירת תיאוריה ובין השימוש הציני שנעשה בתיאוריה כאידיאולוגיה בתנועותיהם. יש לתת את הדעת על גורם משמעותי זה במיוחד בניתוח ענפיה הסובייטיים והקומוניסטיים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, תוך שימוש בהרמנויטיקה של "ביקורת האידיאולוגיה".<sup>112</sup>

הערה אחרונה ביחס לזהותם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים נוגעת להיבט המגדרי. ברשימת ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שעלה בידי להרכיב לא נמצאת ולו אישה אחת.<sup>113</sup> היעדרן הבולט של נשים מוסבר מתוך מציאות התקופה שבה הנשים סבלו מתת-ייצוג משמעותי בפעילות אינטלקטואלית ופוליטית. אמנם בתנועות הפועלים החלו נשים לפעול בתפקידים שונים, הן פוליטיים והן אינטלקטואליים, ולעיתים אף בכירים ובולטים, כדוגמת רוזה לוקסמבורג. אך עדיין, נשים היו מיעוט זעום בשורות ההנהגה והאינטליגנציה גם בתנועות הפועלים. לפיכך העובדה שברשימה של כשני תריסרי אינטלקטואלים, שעבודה זו עוסקת בהם, לא נמצאת אישה, משקפת את הסטטיסטיקה של התקופה. נשים נעדרות לא רק מרשימת ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים אלא גם מהטקסטים ההיסטוריוגרפיים שלהם. אף על פי שהיו מהפכנים מבחינות רבות, הנושא המגדרי נותר שקוף לחלוטין מבחינתם. מבחינה זו הם היו בני זמנם ופרי תקופתם.

## ה. המחקר הקיים

למרות המחקר הנרחב שקיים על המרקסיזם, על ההיסטוריוגרפיה היהודית ועל תנועות הפועלים, הרי שתחום החפיפה ביניהם – ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית – הוא כמעט שדה בור מבחינה מחקרית. החוסר במחקר על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית מומחש היטב בכרך שראה אור לאחרונה, *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography*. בקובץ מקיף זה מוקדש מאמר לימטריאליזם היסטורי והיסטוריה

<sup>110</sup> Nettl, p. 93; זנד, *האינטלקטואל, האמת והכוח*, עמ' 116.

<sup>111</sup> Boggs, pp. 60-62.

<sup>112</sup> קרל-אוטו אפל, 'מדעיות, הרמנויטיקה, ביקורת האידיאולוגיה: שרטוט של פילוסופיית המדע מנקודת ראות אנתרופולוגית-הכרתית', בתוך: אלעזר ויינרבי (עורך), *חשיבה היסטוריה: קובץ מאמרים בפילוסופיה של ההיסטוריה* (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1985), עמ' 337-360.

<sup>113</sup> שמחתי למצוא מאמר מונוגרפי קצר מאת רחל ינאית בן צבי על מרד בר כוכבא: רחל ינאית בן צבי, 'בר כוכבא', *אחדות*, 3 (1909). בנקודות מסוימות במאמר ניכרת השפעה מרקסיסטית, אך זוהי אינה שיטת הפרשנות המרכזית ולכן אין די בו כדי לכלול את המחברת ברשימת מושאיו הראשיים של מחקר זה. התייחסות לתוכן המאמר ראו בפרק 4 בסעיף 'המרד הגדול'.



מרקסיסטית', אך המאמר עוסק בנושא באופן כללי בלבד וכלל לא נוגע בהיסטוריה היהודית.<sup>114</sup> בהקדמה לספר ציין העורך כי "במתכוון הפרק איננו על היסטוריה יהודית באופן ספציפי", אך לא נימק את הכוונה שמאחורי בחירה זו, והסתפק באמירה כי הפרק "משאיר פתוח את האופן שבו הן [השאלות שמעלה ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית] עשויות לחול על תחומים שונים בחקר ההיסטוריה היהודית".<sup>115</sup> הסיבה לכלליותו של הפרק היא היעדר המחקר על יישומו של המטריאליזם ההיסטורי בתחום ההיסטוריה היהודית, וחוסר ההיכרות עם עבודותיהם של ההיסטוריונים שעסקו בכך. מאהלר, למשל, ההיסטוריון היהודי המרקסיסט בעל רשימת הפרסומים הארוכה ביותר, מוזכר פעם אחת בלבד בכרך עב כרס זה, שמתיימר להקיף את ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה היהודית, וגם זאת, בהקשר השולי של עבודתו בעריכת ספר הזיכרון של עירית הולדתו צאנו (נובי סונץ').<sup>116</sup>

במחקרים וסימפוזיונים שהוקדשו בשנים האחרונות להיסטוריוגרפיה מרקסיסטית, לא נזכרת ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.<sup>117</sup> במבוא לגיליון של כתב העת האיטלקי המתפרסם באנגלית, *Storia della Storiografia*, שמוקדש לנושא 'הערכה מחדש של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית: פרספקטיבה גלובלית', נכתב כי עורכיו מודעים למגבלותיהם וכי מכוסים בו רק "אזורים מרכזיים שבהם השפיע המרקסיזם על הכתיבה ההיסטורית".<sup>118</sup> כמו בהיסטוריוגרפיה היהודית, גם בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, הטיפולוגיה הגאוגרפית מותירה בחוץ את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. מהגיליון עולה כי באזורים שונים מתגלים "הבדלים משמעותיים ביישום המרקסיזם בחקר ההיסטוריה".<sup>119</sup> מכאן שיש טעם רב בחקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, הטרנס-לאומית באופייה.

חקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ממלא אפוא חלל הן בחקר ההיסטוריוגרפיה היהודית והן בחקר ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. האם הנושא נחקר עד כה? מעט הספרות שקיימת על חלק מההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית מתפלמסת איתה יותר מאשר חוקרת אותה. ההיסטוריון היהודי המרקסיסט היחיד שטופל במחקר בתור שכזה היה אברם לאון. שני מאמרים מרכזיים שנכתבו אודותיו, על ידי היסטוריונים, הם למעשה מאמר ביקורת על ספרו ותשובה לביקורת.<sup>120</sup> שני מאמרים מאוחרים יותר החלו לטפל בו באופן מחקרי ולדון בהקשרים הפוליטיים והאינטלקטואליים בהם פעל,<sup>121</sup> אך על יתר ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים אפילו המעט הזה איננו.

<sup>114</sup> Leonid Grinin, 'Historical Materialism and Marxist History', in: Dean Phillip Bell (ed.), **The Routledge Companion to Jewish History and Historiography** (London and New York: Routledge, 2019), pp. 501-510.

<sup>115</sup> Dean Phillip Bell, 'Introduction', in: Bell (ed.), p. 8.

<sup>116</sup> Joshua Shanes, 'Memorybooks', in: Bell (ed.), p. 448.

<sup>117</sup> Matt Perry, **Marxism and History** (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2002); Chris Wickham (ed.), **Marxist History Writing for the Twenty-first Century** (Oxford, New York: British Academy, 2007).

<sup>118</sup> Q. Edward Wang, 'The Ebb and Flow of Marxist Historiography: A Global Perspective. Introduction', *Storia della Storiografia*, 62, 2 (2012), p. 57. סינ, אמריקה הלטינית, רוסיה ומזרח אירופה.

<sup>119</sup> Ibid, p. 59.

<sup>120</sup> Maxime Rodinson, 'From the Jewish Nation to the Jewish Problem', **Cult, Ghetto and State**: 68-117; Weinstock, 'Introduction' 117; Carlebach, pp. 206-213.

<sup>121</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרופיקים'; Traverso, **The Jewish Question**, pp. 178-195.

מעבר לדיון באחדים מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, בנפרד ובהקשרים שונים, עד כה נכתב מחקר אחד בלבד שמתייחס להיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית כתופעה. מדובר בעבודת תזה מ-1984, מאת מרסל מרקוס, שכותרתה **ניקורת הניתוח המרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית**.<sup>122</sup> חשיבותה העיקרית בעצם זיהויו של זרם מרקסיסטי בהיסטוריוגרפיה היהודית. בעבודתו דן החוקר בארבעה חיבורים: מאמרו של מרקס, 'לשאלת היהודים', והספרים **מקור הנצרות** של קאוטסקי, **שקיעת היהדות** של הלר, **תפיסה מטרואליסטית של ההיסטוריה היהודית** מאת לאון. כרקע ערך מרקוס סקירה מעמיקה של התפתחות שאלת היהודים במערב אירופה,<sup>123</sup> והעמיד את מאמרו של מרקס בהקשרו ההיסטורי כחלק מהדיון בשאלת האמנציפציה בגרמניה.<sup>124</sup> לפי פרשנותו של מרקוס, מ'לשאלת היהודים' נובעת השקפה בדבר ההיסטוריה היהודית כתולדות "לאומיותו הדמיונית [chimärisch] של היהודי, לאומיותו של הסוחר, של איש הממון בכלל."<sup>125</sup> מרקוס זיהה את המונחים שנקטו ההיסטוריונים המרקסיסטים כלפי היהודים, "קאסטה" (קאוטסקי והלר) ו"עם-מעמד" (לאון), כפרשנויות היסטוריות או השלכות לאחור של המונחים שמרקס ייחס ליהודי גרמניה בזמנו.<sup>126</sup> בהתאם, מרקוס מנה כהיסטוריונים מרקסיסטים רק את אותם תיאורטיקנים שהדגישו את היסוד המסחרי לאורך ההיסטוריה היהודית כולה. ניתוחו של מרקוס לוקה בכמה בעיות יסודיות: הוא ממצה את יחסו של מרקס להיסטוריה היהודית מתוך חיבורו המוקדם 'לשאלת היהודים' בלבד; הוא כולל בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית רק את קאוטסקי, הלר ולאון; ולבסוף, גם הוא עוסק בוויכוח עם ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, ולא בניתוח שלה.

כפי שאראה להלן, במאמרו 'לשאלת היהודים' מרקס כלל לא עסק בהיסטוריה היהודית, אלא לכל היותר הציב הנחות מתודולוגיות לחקירתה. בנוסף, החיבור אינו משקף את רעיונותיו המאוחרים יותר של מרקס בנושא, שבאו לידי ביטוי במונח "עם-מסחר" שנקט על ידי מרקס בכרך הראשון של **הקפיטל**.<sup>127</sup> בשונה מ"לאומיות דמיונית (כימריית)", מונח שמתייחס לסיטואציה מודרנית, המושג "עם-מסחר" חל על ההיסטוריה היהודית הטרומ מודרנית. יתר על כן, כפי שאראה בהרחבה בהמשך, התיאורטיקנים שמרקוס הציב במוקד מחקרו, קאוטסקי, הלר ולאון, הקפידו שלא לנקוט במונחיו של מרקס מתוך 'לשאלת היהודים', מאמר שממנו שאבו את ההיבט המתודולוגי בלבד. הם מעולם לא השתמשו בביטוי "לאומיות דמיונית", שמרקוס חזר וייחס להם. לא כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים ראו ביהודים הטרומ מודרניים יסוד "קפיטליסטי" או "בורגני", כפי שטען מרקוס.<sup>128</sup> אדרבה, כפי שאחזור ואדגים במקומות שונים בהמשך המחקר, לרוב הם נשענו דווקא על התייחסותו המאוחרת של מרקס ליהודים כ"עם-מסחר" (קאוטסקי במובלע, הלר ולאון במפורש). למרות שלא עמד על ההבדלים בין מרקס המוקדם והמאוחר בשאלת היהודים, ומתוך כך

Marcel R. Marcus, **A Critique of Marxist Analysis of Jewish History** (MA Thesis, University of Newcastle Upon Tyne, 1984). למרות שמדובר בעבודה רצינית, מעמיקה ומקיפה, מסיבה לא ידועה, היא לא הניבה פרסומים או המשך מחקר. בעולם כולו ישנם שני עותקים מקוטלגים של העבודה, בספריית אוניברסיטאות בניו-קאסל ובברלין.

Marcus, pp. 8-21.<sup>123</sup>

Ibid, pp. 22-60.<sup>124</sup>

מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 316. ההדגשה במקור.<sup>125</sup>

Marcus, pp. 58-60, 71, 78, 93, 124.<sup>126</sup>

מרקס, **הקפיטל**, א', עמ' 65. מרקוס מזכיר זאת רק כדרך אגב בהערת שוליים: Marcus, p. 156, n. 23.<sup>127</sup>

Marcus, p. 83.<sup>128</sup>

לא זיהה נכונה את זיקתם של קאוטסקי, הלר ולאון למרקס המאוחר, הרי שבצדק דן מרקוס בשלושת האחרונים בכפיפה אחת, כמי שראו ביהודים "עם-מסחר" מימים ימימה.

מעבודתו של מרקוס נעדרים היסטוריונים יהודים מרקסיסטים רבים, בני זרמים שונים ובעלי ניתוחים מרקסיסטיים מתחרים של ההיסטוריה היהודית. בזהותו את קאוטסקי, הלר ולאון כנציגיו הבלעדיים של "ניתוח מרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית", מרקוס התעלם משורה שלמה של אינטלקטואלים, שבתפיסתם העצמית ערכו גם הם ניתוח מרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית: ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים, ההיסטוריונים היהודים הסובייטים, היסטוריונים יהודים קומוניסטים בארה"ב, ועוד. יש לשער שמרקוס לא הכיר את מרבית עבודותיהם בעיקר בשל מגבלה לשונית, שכן הללו נכתבו בעיקר ביידיש. אך לגבי הציונים המרקסיסטים, נראה כי מרקוס לא כלל אותם בעבודתו כיוון שכתביהם אינם מתיישבים עם התזה שלו. טענתו המרכזית של מרקוס היא כי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נועדה להוכיח שהציונות היא תנועה "שגויה" ו"ריאקציונית"<sup>129</sup>. לדידו, רק ההשקפה שהיהודים היו סוחרים מאז ומעולם "אפשרית עבור מרקסיסט"<sup>130</sup>. כתוצאה מכך, הוא חטא להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בהציגו אותה כאסכולה צרה, מונוליתית ונעדרת מחלוקות פנימיות, ובכלל – התעלם מהאפשרות לפרשנויות שונות של מרקס.<sup>131</sup>

בחלק האחרון של עבודתו,<sup>132</sup> ביקש מרקוס להוכיח ש"הניתוח המרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית" הוא "שגוי" דרך השוואתו ל"עובדות ההיסטוריות [the historical facts]", שנמצאות כ"סותרות" אותו.<sup>133</sup> זוהי שאיפה יומרנית מצד מי שלא התמחה בהיסטוריה יהודית בעת העתיקה ובימי-הביניים, וביקש להציג היסטוריה ארוכה, נרחבת ומורכבת זו כממשות שלכאורה אינה תואמת לאסכולה היסטוריוגרפית מסוימת. אך אפילו היה מרקוס יודע את ההיסטוריה היהודית כולה על בוריה, הבעיה בטיעון שלו היא עקרונית. מובלעת אצלו ההנחה, לפיה ישנה היסטוריה-כשלעצמה, היסטוריה שאיננה מתווכת דרך היסטוריוגרפיה, שאליה ניתן להשוות כל ניתוח היסטורי וכך לשפוט עד כמה הוא נאמן למקור. בכך מציב עצמו מרקוס כמי שמשותף בדיון ההיסטוריוגרפי שהוא מתיימר לחקור, ובעניין זה לא תורם יותר מאשר חזרה על טיעוני מבקריו של הלר עוד בשנות ה-30, לפיהם היהודים הפכו לעם-מסחר רק במערב ובמרכז אירופה ורק במהלך ימי-הביניים.<sup>134</sup> לעומת הניסיון העקר להשוות את ההיסטוריוגרפיה להיסטוריה, במחקר היסטוריוגרפי יש טעם בהשוואה בין אסכולות היסטוריוגרפיות שונות.

מרקוס הניח ש"המדיניות המרקסיסטית" כלפי היהודים נבעה מהעמדה התיאורטית של המרקסיסטים ביחס לשאלת היהודים, אשר בתורה נבעה מההיסטוריוגרפיה היהודית

<sup>129</sup> Ibid., p. 64. ניכר כי מרקוס היה מודע להשקפה הציונית-מרקסיסטית. הוא הזכיר את ברוכוב (Ibid., p. 139, n. 1; p. 1-2, n. 195), ובצדק לא כלל אותו במחקר, שכן הלה לא כתב היסטוריוגרפיה פר-סה. בנוסף, הוא השתמש בין היתר במחקר של שיפר, במטרה להפריך את ההיסטוריונים שהוא דן בהם. סביר להניח שמרקוס לא זיהה את שיפר כמרקסיסט, כיוון שהאחרון לא הזדהה ככזה. בפרק 2 אמחיש את היסוד המרקסיסטי בהיסטוריוגרפיה של שיפר. לגבי מאהלר, מכיוון שפרסם גם בגרמנית ובאנגלית, וזיהה עצמו במובהק כהיסטוריון יהודי מרקסיסט, אין כל הצדקה להתעלמות המוחלטת של מרקוס ממנו.

<sup>130</sup> Ibid., p. 71.

<sup>131</sup> מרקוס חוזר פעמים רבות על טענה זו, למשל: Ibid., pp. 60-64, 100-103.

<sup>132</sup> Ibid., pp. 104-122.

<sup>133</sup> Ibid., p. 115. ההדגשה שלי, ת.נ. ראו גם Ibid., pp. 121-121.

<sup>134</sup> Ibid., pp. 106-115; למשל מאהלר, שביקר את הלר מנקודת מבט ציונית ומרקסיסטית: מאהלר, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?'; 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?'.  
געווען א האנדלספאלק?'

המרקסיסטית.<sup>135</sup> לפיכך הוא פירש את המדיניות הסובייטית ביחס ליהודים כ"כושלת", "שגויה" ו"בלתי עקבית", כתוצאה מה"טעויות" התיאורטיות של "הניתוח המרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית."<sup>136</sup> זוהי פרשנות תמימה, שמתעלמת מתהליך ההתאמה, שמתקיים מדעת או בבלי דעת, של התיאוריה ושל ההיסטוריוגרפיה למדיניות הרצויה, והמשתנה, אשר נובעת בתורה מאינטרסים קונקרטיים. לכל הפחות יש להצביע על היזון חוזר בין התיאוריה למעשה. כל היסטוריוגרפיה, כולל זו של מרקוס וכולל זו שנכתבת בשורות אלו, נוצרת על ידי היסטוריון מסוים בהקשר מסוים. כשם שאין היסטוריה ללא היסטוריוגרפיה (מתודולוגיה), אין ההיסטוריוגרפיה מנותקת מהשקפת עולמו, במובן הרחב, של מחברה. מרקוס מעיד על עצמו, כמשיח לפי תומו, שהמחקר שלו נכתב מתוך חוסר נחת ממדיניותה האנטי-ציונית של ברה"מ בזמנו (שנות ה-80 של המאה ה-20), שבאה לידי ביטוי בתופעת "מסורבי העלייה" ו"אסירי ציון".<sup>137</sup> והרי דוגמה להשפעתה של עמדה פוליטית (זו של מרקוס) על המחקר ההיסטורי. מבחינה זו עבודתו אופיינית לספרות מתקופת המלחמה הקרה, שנטתה לצייר את המרקסיזם בכל תולדותיו כמוטה נגד היהודים.

ההישג המשמעותי של מרקוס, לטעמי, הוא בזיהוי המגמה ללגיטימציה של הלאומיות היהודית במהלך בשנות ה-30, על ידי הלר ולאון (אצל השני יותר מאשר אצל הראשון), לעומת שלילתה המוחלטת על ידי מרקס וקאוטסקי.<sup>138</sup> זוהי הנקודה היחידה שלגביה הצביע על הבדל משמעותי בין ארבעת ההוגים, והסבירו מתוך ההקשרים הפוליטיים השונים שבהם כתבו. ברם, מרקוס ציין את הנטייה של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים מסוימים (מחצית ממושאי מחקריו!) להשקפה לאומית כיוצא מן הכלל, כסטייה מן הקו המשותף להם, שנתפס על ידו כחשוב יותר מההבדלים ביניהם. לעומתו מצאתי אני במחקרי שהתפתחות הלאומיות היהודית הייתה גורם מכריע בעצם קיומה של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, והיא שמסבירה את התשתית המשותפת להיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים, תחת מעטה ההבדלים האידיאולוגיים הגלויים ביניהם.

## 1. שיטה ומבנה

מחקרי שלי על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא צמח מתוך היכרות עם עבודתו של מרקוס, שאליה נחשפתי רק לקראת סיום עבודתי. בכל זאת התעכבתי עליה משום הבעיות שעולות מתוך התזה של מרקוס, שלא מפחיתות מחשיבותה, הן נקודות מוצא נוחות להצגת הגישה שלי למחקר. ראשית, בהגדרת מושאי המחקר הצבתי לי למטרה לאתר כל ניסיון לניתוח מרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית, ללא משוא פנים ומבלי לקבוע עבור מושא המחקר את מידת "כשרותו" המרקסיסטית. לצד המשותף להם, הזדהותם כמרקסיסטים, דווקא ההבדלים, הוויכוחים המרים, והביקורת ההדדית בין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הם שעוררו אצלי עניין רב. שנית, בתחום המתודולוגי, העיקרון החשוב ביותר עבורי הוא הקונטקסטואליזציה, העמדתם של מושאי המחקר, ההיסטוריונים וכתביהם, במלוא הקשריהם: הביוגרפיות שלהם, הסביבות החברתיות

Marcus, pp. 3, 123. <sup>135</sup>

Ibid, pp. 123-126, 131-137. <sup>136</sup>

Ibid, pp. ii, 137, <sup>137</sup>

Ibid, pp. 89, 93, 103. <sup>138</sup>

שבהן פעלו, התנועות הפוליטיות שאליהן השתייכו והמסורות האינטלקטואליות הקודמות והמקבילות שאליהן התייחסו.

שלישית, מבחינה פילוסופית, בחרתי בגישה פנומנולוגית לנושא. הפנומנולוגיה היא שיטה פילוסופית שמיוחסת לאדמונד הוסרל, אשר מתמקדת בצורתה של ההכרה האנושית (או של הניסיון האנושי) ולא בתוכן שלה. שאלות לגבי טיבם של מושאי ההכרה ואף לגבי עצם קיומם "מושמות בסוגריים", כלשונו של הוסרל. במקום במושא ההכרה, נומנה, מתמקדת הפנומנולוגיה בצורת הופעתו לפנינו, פנומנה, ומכאן שמה.<sup>139</sup> אני מוצא גישה זו מתאימה במיוחד לחקר ההיסטוריוגרפיה, שהרי ההיסטוריוגרפיה היא צורת ההכרה של ההיסטוריה. כחוקר ההיסטוריוגרפיה אין זה מתפקידי, וגם אין באפשרותי, לבדוק את מידת התאמתו של כל ניתוח היסטוריוגרפי לסוגיה ההיסטורית שעליה הוא נסוב. דיון שכזה, גם אם היה אפשרי, לא היה בגדר חקר ההיסטוריוגרפיה אלא בגדר פרשנות היסטורית נוספת, שמתייחסת, כרגיל, לפרשנויות קודמות של היסטוריונים אחרים. אם ההיסטוריה היא קומת הקרקע של בניין, וההיסטוריונים עומדים בקומה הראשונה וצופים בה מלמעלה, הרי שחוקר ההיסטוריוגרפיה עומד בקומה השנייה ומתבונן על ההיסטוריונים. הגישה הפנומנולוגית מעלה אותי לקומה השנייה, ומסייעת לי למקד את המבט בקומה הראשונה, בהיסטוריוגרפיה עצמה, תוך שימת קומת הקרקע, ההיסטוריה שהיא דנה בה, "בסוגריים". דיון פנומנולוגי בהיסטוריוגרפיה יתמקד בשאלות כגון: מהן ההנחות המוקדמות של ההיסטוריון? מהי גישתו המתודולוגית ומדוע בחר בה? אלו מקורות עמדו לרשותו? באלו סוגיות היסטוריות התעניין ומדוע? מה היה יחסו לעבודותיהם של היסטוריונים אחרים? עבור מי הוא כתב? וכיצד באלו. מתוך כך ניתן ללמוד לא רק על ההיסטוריון הנחקר אלא על ההקשר החברתי שבו היה נתון. ובמקרה זה, חקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עשוי להאיר מזווית חדשה את תולדותיהם של היהודים בתנועות פועלים (ואעז לומר, אולי אף של היהודים בכלל ושל תנועות הפועלים בכלל) במחצית הראשונה של המאה ה-20. מעבר לכך, חקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עשוי לתרום להבנת התודעה ההיסטורית האנושית בכלל בזיקתה למציאות החברתית והפוליטית שבה היא צומחת.

מבנה העבודה נגזר מתוך גישה מחקרית זו. שלושת הפרקים הראשונים מציבים את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בהקשריה השונים, ושני הפרקים האחרונים דנים בתכניה. **הפרק הראשון** דן בשתי הקבוצות המוקדמות של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים, הציונים והסובייטים, על יסוד הרקע להופעתן. הפרק בנוי באופן כרונולוגי: החל ביסודות התיאורטיים שעמדו בפני ראשוני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, קרי הדיון המרקסיסטי ב"שאלת היהודים" מאמצע המאה ה-19 עד לראשית המאה ה-20; המשך בקרקע הסוציולוגית החיונית להנחתם של יסודות אלו, תנועות הפועלים היהודיות במפנה המאות; ולבסוף מוצגים מניחי היסודות, ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים (החל מ-1905), ולאחריהם הסובייטים (שנות ה-20).

**הפרק השני** עוסק בגל השלישי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שעומד במוקד המחקר, אשר התחולל בשנות ה-30 וה-40. הפרק מורכב בעיקרו מארבע מיני ביוגרפיות אינטלקטואליות של הדמויות המרכזיות בגל זה: רפאל מאהלר, אוטו הלר, משה כץ ואברם לאון.

<sup>139</sup> מ' פרבר, 'פנומנולוגיה', בתוך: ג'ונתן ריי וג'יימס א' אורמסון, **האנציקלופדיה לפילוסופיה מערבית: הוגים ומושגים** (תל-אביב: רסלינג, 2007), כרך 2: 198-201.

במסגרת הדיון הביוגרפי נפרשים ההקשרים החברתיים, הפוליטיים והתנועתיים שבהם פעלו. לאחר מכן נידונות בקצרה אדוותיו המאוחרות של גל זה – החיבורים האחרונים בהיסטוריוגרפיה היהודית מרקסיסטית, שנוצרו החל משנות ה-40 המאוחרות ועד לסוף שנות ה-70.

לאחר הצגת הנפשות הפועלות בהקשרן, **הפרק השלישי** מתבונן בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית **כהיסטוריוגרפיה**: מהי "ההיסטוריוגרפיה מרקסיסטית"? ומה משמעותה בהקשר היהודי? מה היה יחסם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לזרמים קודמים ומקבילים בהיסטוריוגרפיה היהודית: תודעת העבר היהודית המסורתית, מדע היהדות, ההיסטוריוגרפיה הלאומית-הדיאספורית וההיסטוריוגרפיה הציונית? הפרק מציג זרמים אלו כפי שהשתקפו מעיניהם של ההיסטוריונים המרקסיסטים. מתוך כך עולה תרומתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לחקר ההיסטוריוגרפיה היהודית, שקדמה בהרבה ל"מפנה התרבותי" במדעי היהדות ונותרה עלומה.

אם שלושת הפרקים הראשונים עוסקים בקונטקסט, הרי שהשניים האחרונים מתמקדים בטקסט של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: מה כתוב שם? בשונה משני הפרקים הראשונים, שבנויים על פי הכרונולוגיה של ההיסטוריוגרפיה, שני האחרונים בנויים על פי הכרונולוגיה של ההיסטוריה. אך אין הם נחתכים על פי הפריודיזציה המקובלת של ההיסטוריה לשלוש תקופות (העת העתיקה, ימי-הביניים והעת החדשה), אלא על פי היגיון שנובע מדיוניהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בהיסטוריה היהודית: **הפרק הרביעי** עוסק בעת העתיקה ובמעבר ממנה לימי-הביניים, **והחמישי** מתחיל במעבר מימי-הביניים לעת החדשה ומגיע עד לזמנם של ההיסטוריונים עצמם. בלבו של כל אחד משני הפרקים עומדת שאלה מרכזית שניצבה במוקד עיוניהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים: היש לראות את היהודים הקדומים כעם או כמעמד? והאם נכון לראות את היהודים המודרניים כחלוצי הקפיטליזם או כקורבנותיו? בכל אחד משני הפרקים יש סעיף אחד מרכזי שתופס חלק גדול מנפחו, בפרופורציה לנפח שתפס בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. בפרק הרביעי זהו הסעיף שדן בשאלת תחולתו ותוקפו של המושג "עם-מסחר" בהיסטוריה היהודית. בפרק החמישי ההיסטוריה של יהודי מזרח אירופה תופסת את עיקר הבמה. פרקים אלו מתבססים לרוב על היצירות ההיסטוריוגרפיות מהגל השלישי, תוך שימוש ביצירות משני הגלים הראשונים כנקודות ייחוס להשוואה בהקשרים הרלבנטיים. ניתן לראות בשני הפרקים הללו סיכום של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הקיימת ונקודת מוצא אפשרית להמשכתה.

**פרק הסיכום** מפגיש מחדש את הטקסט והקונטקסט, בניסיון להסביר את ההיסטוריוגרפיות היהודיות המרקסיסטיות השונות מתוך זיקתן לתנועות שבמסגרתן נכתבו, להשקפותיהם הפוליטיות של מחבריהן ולפרוגנוזות שלהם ביחס לעתיד היהודים. עולה ממנו התובנה המרכזית, שהופתעתי לגלות במהלך המחקר: בניגוד לדימויו האנטי-לאומי של הדיון המרקסיסטי ב"שאלת היהודים", ובניגוד להצהרותיהם של חלק מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים עצמם, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית התאפיינה ברובה בתפיסה לאומית, הן של ההיסטוריה היהודית והן של עתיד היהודים. פרק הסיכום נועד להסביר פרדוקס זה. תהליך ה**נציונליזציה** שניכר בהיסטוריה היהודית מלמד על תהליכים נרחבים יותר שעברו יהודים בתנועות פועלים במחצית הראשונה של המאה ה-20. לסיום אציע התבוננות על השאלה הכללית בדבר היחס בין היסטוריה, פוליטיקה ופרוגנוזה בעקבות המחקר על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

מתוקף נושאה של העבודה, מקורותיה הראשוניים הם מחקרים היסטוריים, שמרביתם פורסמו כספרים או כמאמרים בכתבי עת רבים. נדרשתי למקורות ארכיונים ולראיונות ספורים, בעיקר על מנת להשלים פרטים ביוגרפיים לגבי כמה מההיסטוריונים. במקרים אחדים מצאתי בארכיונים חיבורים חשובים שלא פורסמו, או טיוטות וגרסאות שונות של חיבורים שפורסמו. הדיון בארבעת האינטלקטואלים שעומדים במוקד המחקר (מאהלר, הלר, כץ ולאון) מתבסס על קריאה צמודה של כתביהם ההיסטוריים הסינתטיים. לגבי האחרים נעזרתי בספרות המשנית שקיימת עליהם, תוך התייחסות ישירה לכמה חיבורים נבחרים ומייצגים של כל אחד מהם. כאמור, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נכתבה בשבע שפות: בעיקר בידיש, פחות מזה בעברית ובגרמנית, ומעט באנגלית, צרפתית, פולנית ורוסית. חלק מהחיבורים בצרפתית, פולנית ורוסית (שפות שאינני קורא) יכולתי לקרוא בתרגומים לאנגלית, יידיש או עברית.<sup>140</sup> האחרים – יישארו לחוקרים הבאים, שישלימו את עבודתי גם בהיבט הזה.

---

<sup>140</sup> במידה וקיים תרגום לעברית או לאנגלית, ההפניות הן לתרגום, תוך ציון פרטי המקור ברשימה הביבליוגרפית.

## פרק 1: ראשית ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית

יסודותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית טמונים בדיון התיאורטי המטריאליסטי בשאלת היהודים, שהתקיים בעיקר במרחב הדובר גרמנית במחצית השנייה של המאה ה-19, ובראשית המאה ה-20 גם ברוסיה. יסודות אלו נעשו רלבנטיים לבניינה של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית רק משהוכשרה הקרקע הסוציולוגית לקליטתם בתורה היהודית, כלומר רק משהתהווה מעמד פועלים יהודי גדול במזרח בסוף המאה ה-19. הפוליטיזציה המואצת של מעמד הפועלים היהודי במזרח אירופה, החל מ-1897 ובמיוחד סביב מאורעות 1905 ברוסיה, הייתה תנאי חיוני לצמיחתו של הזרם החדש בהיסטוריוגרפיה היהודית, הזרם המרקסיסטי. מהפכת 1917 הוסיפה והניחה יסודות מדינתיים לפריחתה הקצרה של ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית, בשנותיה הראשונות של ברה"מ.

פרק זה נפתח בדיון התיאורטי המטריאליסטי ב"שאלת היהודים", בדגש על ההיבטים ההיסטוריים שלו, מאמצע המאה ה-19 ואל תוך המאה ה-20, החל ממרקס, עבור דרך ממשיכיו המרקסיסטים וכלה בפולמוס זומברט-ובר בשנים 1911-1919. ההוגים, החוקרים והמנהיגים, שנידונים בהקשר זה הם אלו שלימים היו מקורות ההשראה או מושאי הביקורת עבור ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. לאחר היסודות התיאורטיים מתואר תהליך התהוותה של הקרקע הסוציולוגית, שעליה התבססה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: תנועת הפועלים היהודית במזרח אירופה על שני ענפיה העיקריים, תנועת הבונד והציונות הסוציאליסטית, בדגש על צמיחתו של היידישע וויסנשאפט (מדע היהדות ביידיש) מתוכה. לבסוף מוצגות שתי הקבוצות הראשונות של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים: מניחי היסודות – הציונים ברוכוב, לשצינסקי ושיפר, וההיסטוריונים היהודים הסובייטיים.

### א. יסודות תיאורטיים

#### פולמוס באואר-מרקס

קרל מרקס לא עסק בהיסטוריה יהודית, אלא ב"שאלת היהודים" כשאלה פוליטית אקטואלית. המחקר הרב שהוקדש למרקס בהקשר זה נוטה להתמקד ביחסו של מרקס ליהודים, למוצאו היהודי ולשאלת היהודים בזמנו.<sup>1</sup> כאן אייחד את הדיון רק להיבטים שנוגעים להשפעתו

<sup>1</sup> בנוסף למחקרים שיוזכרו בדיון שלהלן, ישנם גם: David McLellan, **Marx before Marxism** (London: Macmillan, 1970), pp. 132-142; Marcus Arkin, **Aspects of Jewish Economic History** (Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1975), pp. 149-154; Dennis K. Fischman, **Political discourse in exile: Karl Marx and the Jewish question** (Amherst: University of Massachusetts Press, 1991); Mario Kessler, 'Karl Marx: An Example of Anti-Semitism?', **On Anti-Semitism and Socialism: Selected Essays** (Berlin: Trafo, 2005), pp. 9-25; Jerry Muller, **Capitalism and the Jews** (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010), pp. 33-45; Shlomo Avineri, **Karl Marx: Philosophy and Revolution** (New Haven: Yale University Press, 2019), pp. 1-17, 41-54; Marcus, pp. 22-60; יהודה טובין, **אבות המרקסיזם והשאלה היהודית** (מרחביה: ספריית פועלים, 1954), עמ' 15-49; דניאל בן-נחום, "הנקודה היהודית" והשאלה הלאומית אצל מארכס', **בשער**, 11, 6 (דצמבר 1968): 449-456; הנרי פכטר, 'מארקס



התיאורטית של מרקס על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, דרך שתי התבטאויות של מרקס שחוזרות ומצוטטות על-ידי ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. ניתוח הזיקה ביניהן, ובייחוד ההבדל ביניהן, מהותי להבנת המורשת התיאורטית שהותיר מרקס לדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים בכלל ולהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בפרט. שתי התבטאויותיו של מרקס הפכו יסודות לשתי פרשנויות שונות, ואף מנוגדות, של ההיסטוריה היהודית.

התייחסותו הנודעת ביותר של מרקס לנושא יהודי הייתה בחיבורו מ-1844, 'לשאלת היהודים'. בניגוד לכותרתו, רובו של המאמר כלל לא התמקד ב"שאלת היהודים", אלא בשאלה הכללית בדבר "היחס בין האמנציפציה הפוליטית לאמנציפציה האנושית".<sup>2</sup> בחלקים שנוגעים ישירות ליהודים מרקס הביע עמדה חד משמעית בעד מתן אמנציפציה ליהודים, בעודו משתמש בביטויים שעשויים להתפרש כאנטישמיים, כגון "הממון הוא האל הקנא של ישראל".<sup>3</sup> הדיון ביהודים לא עסק בהיסטוריה שלהם אלא התמקד בשאלה האקטואלית של האמנציפציה. משפטים בודדים מתוך 'לשאלת היהודים' הם ששימשו יסודות מתודולוגיים להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית:

**הבה נבחן את היהודי הארצי הממשי, לא את היהודי של שבת [...], אלא את היהודי של ימות החולין. ראוי שלא נחפש את סודו של היהודי בדתו, אלא שנחפש את סודה של הדת היהודית ביהודי הממשי. [...]** היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה.<sup>4</sup>

בשורות אלו הציב מרקס את אותה השאלה שעמדה במוקד ההיסטוריוגרפיה היהודית: כיצד נשתמרה היהדות כקבוצה נבדלת?<sup>5</sup> הוא אף הניח יסוד לביורר מטריאליסטי של שאלה זו: את התשובה יש לחפש לא בתוכן של הדת היהודית, אלא במבנה הכלכלי של החברה היהודית. או אז תסתבר היהדות לא כחריג היסטורי, אלא כתופעה היסטורית. אלא שמרקס עצמו לא יישם תכנית

והיהודים', בשער, 4 (1981): 57-53; 5 (1982): 55-51; שלמה צירולניקוב, *הדיאלקטיקה של מהפכת ישראל* (תל-אביב: צ'ריקובר, 1982), עמ' 81-90; שלמה אבינרי, 'מארכס ושאלת היהודים', *משנתו החברתית והמדינית של קרל מארכס* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1976), עמ' 255-263; אברהם ביק, *נצר משרשיו: מוצאו ועולמו היהודי של קארל מארכס* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1984); רוברט סלומון (ויסטרין), *יהודים במהפכה ממרקס עד טרצקי* (תר' נחמה גנוסר. תל-אביב: ספרית פועלים, 1987), עמ' 59-85; שלמה נאמן, 'היינריך מרקס, קרל מרקס ואליאנור מרקס: שלושה דורות נוכח השוויון האזרחי', *ציון*, נ"ז (1992): 395-427.

<sup>2</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 293-311 (כ-20 מתוך 30 עמודי המאמר). הציטוט מעמ' 293.  
<sup>3</sup> שם, עמ' 315. מרבית המחקרים שנזכרו לעיל דנו בסוגיה האם יש לראות ב'לשאלת היהודים' חיבור אנטישמי או פילושמי. רוברט פיין הציע גישה חדשה לבעיה, לפיה המאמר איננו אנטישמי או פילושמי, בהבחינו בין שני חלקי המאמר, שמהווים ביקורות על שני כתבים שונים של ברוננו באואר. במאמר הראשון מרקס הפריד את שאלת האמנציפציה של היהודים (שהיא "אמנציפציה פוליטית") משאלת האמנציפציה הכללית, ה"אנושית". מקורם של הביטויים האנטישמיים כולם הוא בחלק השני הקצר יותר, שאותו מפרש פיין כחיקוי אירוני למטבעות הלשון האנטישמיים של באואר. Robert Fine, 'Reading Marx', *Antisemitism and the constitution of sociology* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2014): 139-158. ראו גם Robert Fine & Philip Spencer, *Antisemitism and the Left: On the Return of the Jewish Question*, (Manchester: Manchester University Press, 2017), pp. 31-40.

<sup>4</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 313-315. ההדגשות במקור. דוגמאות לציטוטים על-ידי היסטוריונים יהודים מרקסיסטים: יצחק שיפער, *די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער* (ווארשע: ח. בזשאזא, 1926), ז' 11; עמנואל רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', *קאפיטלען געשיכטע פון אמאליקן יידישן לעבן אין פוילן* (בווענאס איירעס: צענטראל-פארבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1953), ז' 459; רפאל מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', *ייווא בלעטער*, 8 (1935), ז' 43; מרדכי להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם* (מרחביה: ספרית פועלים, 1951), עמ' 208; Leon, p. 66. וראו בפרק 3 בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

<sup>5</sup> Jonathan Karp, *The Politics of Jewish Commerce: economic thought and emancipation in Europe, 1648-1848* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 235-236, 241.

זו, שפירושה חקר ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, לא בחיבור זה ולא בהמשך עבודתו העיונית. הערתו נותרה כקריאת כיוון ותו לא.

רק פה ושם, בכתביו המאוחרים של מרקס, פזורות הערות בעלות אופי אמפירי יותר לגבי ההיסטוריה הכלכלית של "היהודי הממשי". אחת מהן, הידועה מכולן, היא ההתבטאות השנייה שהיסטוריונים יהודים מרקסיסטים הרבו לצטטה. מדובר במשפט אחד בלבד, שמשולב כדרך אגב, כדוגמה, במסגרת הדיון על "הפטישיזם של הסחורה" בכרך הראשון של **הקפיטל** שהתפרסם ב-1867: "עמי-מסחר במובן הנכון אינם מתקיימים אלא בין פרצותיו של העולם העתיק בדומה לאלים של אפיקורס, המתקיימים בין העולמות, או כמו שמתקיימים היהודים בחורים ובסדקים של החברה הפולנית."<sup>6</sup> בשונה מ"שאלת היהודים", שם התמקד מרקס באופן תיאורטי ביחס שבין "היהודי" לחברה הבורגנית, כאן התייחס לתפקיד הריאלי של היהודים בזירה היסטורית ספציפית, "החברה הפולנית", והציע להבינו דרך המושג התיאורטי "עם-מסחר".<sup>7</sup> במחקר הרב אודות יחסו של מרקס ליהודים לא הוקדשה תשומת לב יתרה למשפט זה. מעט החוקרים שכן התייחסו אליו, שדבריהם יובאו להלן, לא עמדו על משמעותו כרטרוספקטיבה של מרקס על פולמוס "שאלת היהודים", שבו היה נתון כמחצית היובל קודם לכן עם רעו לשעבר, הפילוסוף ההגליאני ברונן באואר.

הביטוי 'שאלת היהודים' זכה לראשונה לפרסום נרחב ב-1843, כשהופיע בתור כותרת מאמרו של הפילוסוף הגרמני ההגליאני ברונן באואר.<sup>8</sup> "שאלת היהודים" הייתה שאלה מעשית, שנבעה ממנה שאלה עיונית. בהיבט המעשי נסב הפולמוס על שאלת האמנציפציה ליהודים, שהתעוררה מחדש בתקופת כהונתו של מלך פרוסיה פרידריך וילהלם הרביעי, אשר דרש להחזיר את מעמדם של היהודים למצב של שדרה פאודלית. חיבוריהם של באואר ומרקס נכתבו כחלק מדיון ציבורי רחב שהתקיים בנושא.<sup>9</sup> באואר, שהתנגד לדת באשר היא, טען שאין להעניק ליהודים שוויון זכויות כל עוד לא ישילו מעליהם את אורחות חייהם הנבדלים וייטמעו בחברה הסובבת. מרקס השיב שמנהגיהם השונים של היהודים אינם הסיבה לנבדלותם, אלא להיפך, נבדלותם החברתית-כלכלית

<sup>6</sup> מארקס, **הקאפיטל**, א', עמ' 65. מרקס חוזר על משפט זה בנוסח מעט שונה בכרך השלישי של 'הקפיטל': Karl Marx, *Capital*, vol. 3 (Tr. David Fernbach, London: Penguin, 1981), p. 447. "Usury seems to live in the pores of production, like the gods in Epicurus's intermundia". דוגמאות לציטוטים על-ידי היסטוריונים יהודים מרקסיסטים: Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 44; מאקס עריק, **עטיודן צו דער געשיכטע פון דער האסקאלע (1881-1789)** (מינסק: מעלוכע-פארלאג פון ווייסרוסלאנד נאצסעקטער, 1934), ז' 20; משה כץ, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע: פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', **דער האמער**, 11, 10 (אקטאבער 1938), ז' 50; Leon, p. 77. וראו בפרק 4 בסעיף 'מתי וכיצד היו היהודים לעם מסחר?'.

<sup>7</sup> מרקס לא היה הראשון לטבוע את המושג "עם מסחר" (Handelsvolk). מסקירה ראשונית של מאגרי מידע עולה כי הביטוי הופיע בספרות החל מסוף המאה ה-18 ובמהלך המחצית הראשונה של המאה ה-19, אך לא בהקשר יהודי. יתכן שמרקס היה הראשון לייחס מושג זה ליהודים, אך כפי שהראה קארפ, הוא המשיך בזאת מסורות עיוניות קודמות, שהתייחסו ליהודים במושגים קרובים. ב-1816 ההוגה הגרמני האנטישמי יאקוב פרידריך פריז (Fries) הגדיר את היהודים כ"קאסטה מסחרית" (Handelskaste). ב-1822 אדוארד גאנו, ממייסדי מדע היהדות בגרמניה, הגדירם כ"שדרה מסחרית" (Handelsstand). Karp, *The Politics of Jewish Commerce*, pp. 190-193, 226-228, 236, 247-249. על פריז ראו אצל יעקב כ"ץ, **שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע** (תל-אביב: עם עובד, 1979), עמ' 33-74. על הקשר בין גאנו ומרקס ראו להלן בפרק 3 בסעיף 'ביקורת מדע היהדות'.

<sup>8</sup> Bruno Bauer, *The Jewish Question* (tr. Helen Lederer, Cincinnati: Hebrew Union College, 1958); מקור הביטוי 'שאלת היהודים' ראו: אלכס ביינ, **שאלת היהודים: ביוגרפיה של שאלה עולמית** (תר' אברהם טוביאס. גבעתיים: מסדה וספריית פועלים, 1986), עמ' 7-9, ובנספחים עמ' [3]-[4]; Jacob Toury, 'The Jewish Question: A Semantic Approach', *Leo Baeck Institute Yearbook*, 11 (1966): 85-106.

<sup>9</sup> Karp, *The Politics of Jewish Commerce*, p. 237, 252; כ"ץ, **שנאת ישראל**, עמ' 141-143.

היא שמקיימת את דתם. לכן תמך באמנציפציה, כתנאי המקדים להשתלבותם של היהודים בחברה האירופית.

ניתן לנסח את "שאלת היהודים" בהיבטה העיוני כך: מדוע היהודים הופיעו כבעיה חברתית מיוחדת בתהליך המודרניזציה של אירופה? עם התערורות הבעיה החלו בני הזמן לשאול: מהם בעצם היהודים? מה מאפיין ומייחד אותם משאר בני אירופה (דת, לאום, גזע או כלכלה)? מה הם מקורותיה ההיסטוריים של שונותם ומה עושה אותה לבעייתית בעידן המודרני? לענייננו נוגע יותר ההיבט העיוני, ובמיוחד ההיסטורי, של הוויכוח. מתוך חיבורו של באואר עולה תפיסתו את ההיסטוריה היהודית, לפיה היהודים

**נאחזו בלאומיותם והתנגדו לתנועות ולשינויים של ההיסטוריה. ההיסטוריה רוצה בהתפתחות, צורות חדשות, קידמה, שינוי; היהודים רוצים להישאר לעד כפי שהם, לכן הם נאבקו נגד החוק הראשון של ההיסטוריה [חוק הסיבתיות] [...] הם זוכאו משום שהם היו הראשונים להתייצב נגד גלגל ההיסטוריה. [...] הם מעולם לא יכלו להיכנס להתפתחות החדשה של ההיסטוריה ולהשפיע עליה.<sup>10</sup>**

כנגד אמירה זו יצא מרקס בכתבו כי "היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה".<sup>11</sup> אך דווקא המטאפיזיקה של באואר, שראה ביהודים תופעה א-היסטורית, הובילה אותו להתבוננות חודרת בהיסטוריה הממשית שלהם. האנטי-היסטוריות שבאואר מייחס ליהודים היא למעשה הסבר אידיאליסטי לתופעה אמפירית – שוליותם בתהליכי המודרניזציה של עמי אירופה. באואר הדגים זאת דרך תפקידם של היהודים בשלוש זירות שונות – ספרד, פולין והחברה הבורגנית במערב-אירופה:

**ספרד לא שקעה בגלל היעדרות האוכלוסייה היהודית. הסיבות לשקיעתה היו חוסר-הסובלנות, הדיכוי והרדיפות שביצעה ממשלתה.<sup>12</sup> בפולין הפער העצום בין האצולה השלטת ובין המוני הצמיתים היה כזה שאיפשר ליהודים להתיישב שם במספרים גדולים יותר מבכל מקום אחר. בשל פער זה לא התפתחה מקבילה למה שכונה במערב אירופה השדרה השלישית [הבורגנות], ובמקומה שימש יסוד זה שהוביל את פולין לחורבנה. פולין עצמה אשמה במר גורלה [...], בהרשותה לאוכלוסייה זרה להתיישב בה ולהחריף את הדלקת שבקיומה הלאומי.<sup>13</sup>**

כלומר, הן בספרד והן בפולין, שני המרכזים המאוכלסים ביותר ביהודים בימי-הביניים ובעת החדשה (בהתאמה), היהודים לא היו הגורם לעיכוב המודרניזציה של ארצות אלו. נוכחותם (או גירושם) בהמוניהם הייתה לכל היותר ביטוי של העיכוב. לגבי הקפיטליזם המערב-אירופי, באואר שיבח את הכוח המודרניזטורי של הביקוש כווסת הבלעדי של היחסים החברתיים, אך סייג זאת בחוסר-הביטחון שיוצרת שיטת השוק.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Bauer, *The Jewish Question*, p. 5. עוד על תפיסת ההיסטוריה היהודית אצל באואר ראו: Carlebach, pp. 131-133.

<sup>11</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 315.

<sup>12</sup> Bauer, *The Jewish Question* p. 6.

<sup>13</sup> Ibid, p. 7. כמה משפטים קודם לכן הדגיש באואר ש"אפשר לזכות את היהודים מאשמת האחריות לחורבנה של מדינה, לדוגמה, פולין".

<sup>14</sup> Ibid, p. 9.

יסוד זה של חוסר-ביטחון לא נוצר על-ידי היהודים; הוא שייך לחברה; אין הם אשמים בקיומו. אך שאלה אחרת היא האם אפשר להחשיב כמידה טובה את העובדה שהם – באמצעות נשך – ניצלו אותו והפכו אותו לתחומם הבלעדי, תוך הימנעות מכל פעילות אחרת בחוגי החברה הבורגנית.<sup>15</sup>

באואר ניהל ויכוח עם סנגורי היהודים, שטענו כי הם נדחקו לעמדה זו משום שהודרו מהאחוזות ומהגילדות, והשיב שבבחירתם לשמור על לאומיותם היהודים הם שהדירו עצמם ממעגלים אלו.<sup>16</sup> "עסקנותם [Betriebsamkeit] של היהודים" לא הייתה בתחומי הקידמה המדעית והפוליטית באירופה, משום ש"רוחם הלאומית המסוימת מנוגדת לעניין הכללי של האמנות והמדע."<sup>17</sup> מקורה של השמרנות הטבעה ביהודים טמון, לפי באואר, ב"מהות המזרחית" שלהם.<sup>18</sup> ההתייחסות להיסטוריה הכלכלית הממשית של היהודים, שנעדרת מחיבור התשובה של מרקס, דווקא קיימת אצל באואר, אך ההסבר שלו להיסטוריה זו היה, בסופו של דבר, מהותני ומטאפיזי.

במסגרת דיונו במקומם של היהודים בחברה הבורגנית, שירבב באואר דימוי, שצריך להדהד באוזני כל מי שמכיר את הקפיטל של מרקס: "כמו האלים של אפיקורוס שחיים במרווחים שבין-העולמות ומשוחררים מכל עבודה, כך היהודים הכו שורש מחוץ לאינטרסים של הקורפורציות, בחורים ובסדקים של החברה הבורגנית, ולכדו את הקורבנות של יסוד חוסר-הביטחון שבחברה הבורגנית."<sup>19</sup> חוקרי פולמוס באואר-מרקס לא נתנו דעתם על הפרפרזה המאוחרת שעשה מרקס על באואר, ועל משמעותה להבנת ההבדל שבין באואר ומרקס, וכן להבנת הפער שבין "מרקס הצעיר" ('לשאלת היהודים', 1844) ו"מרקס הזקן" (הקפיטל, 1867) ביחס לשאלת היהודים, ולא כל שכן להיסטוריה היהודית. המשפט של באואר עצמו בדרך-כלל הוחמץ על-ידי פרשניו, למשל על-ידי קרלבוך.<sup>20</sup> גם יואב פלד, שהתלונן כי "רוב הפרשנים [של מרקס] לא הקדישו תשומת-לב רצינית לטיעוניו של באואר" ו"נשענו במקרים רבים על סיכומו של מרקס עצמו",<sup>21</sup> אמנם קרא וניתח את מאמרו של באואר, אך דילג על משפט זה. פלד טען כי הביקורת של מרקס על באואר "הניחה יסוד לניתוח היסטורי-מטריאליסטי של ההיסטוריה היהודית",<sup>22</sup> אך לא פרט כיצד. לטענתי, החוליה החסרה להבניית היסודות שהניח מרקס "לניתוח היסטורי-מטריאליסטי של ההיסטוריה היהודית" טמונה בהשוואה בין המשפט של באואר ובין הפרפרזה שעשה לו מרקס שנים מאוחר יותר.

פרשנים אחרים, שטיפלו במשפט של באואר, עשו זאת כלאחר-יד. לפי נתן רוטנשטרייך, באואר "משתמש בתמונה הנודעה, כי היהודים משולים לאלים בתפיסתו של אפיקורוס."<sup>23</sup> מכאן, ש"אין היהודים חלק של החברה הבורגנית, אלא נהנים מפעילותה. הביטוי להנאה מן החברה הבורגנית

Ibid. <sup>15</sup>

Ibid, p. 10. <sup>16</sup>

Ibid, pp. 10-11. <sup>17</sup>

Ibid, p. 12. <sup>18</sup>

Ibid, p. 10. <sup>19</sup>

Carlebach, pp. 125-147. <sup>20</sup>

Yoav Peled, 'From Theology to Sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the Question of Jewish Emancipation', *History of Political Thought*, 8, 3 (Autumn, 1992), p. 465. <sup>21</sup>

Ibid, p. 485. <sup>22</sup>

לא מצאתי שום איזכור לדימוי זה לפני באואר, ועל כן לא ברור למה רוטנשטרייך ב"תמונה נודעה". אולי מתוך היכרותו עם ביטוי של מרקס בהקפיטל קיבל את הרושם שמדובר בדימוי מקובל. <sup>23</sup>

ללא השתרשות בתוכה הם עסקי-הנשך של היהודים.<sup>24</sup> ויסטריך ציטט אף הוא חלק מהמובאה הנזכרת של באואר, אך הסתפק בהערה כי "על-כל-פנים, הטיעון הכלכלי הוא שולי למערכה של באואר נגד האמנציפציה [ליהודים]."<sup>25</sup> צבי רוזן, שלא הזכיר ציטוט זה בתוך דיונו על באואר,<sup>26</sup> ציין אגב דיונו על מרקס כי "אליבא דבאואר בנו היהודים את משכנם בנקבוביות שבתוך תאי החברה האזרחית ובפרפריה שלה", וטוען ש"מרקס סיגל לעצמו תפיסה זו ואפילו לא ניסה לשנות עיקרון כלשהו מאלו שמצויים במסגרתה."<sup>27</sup> שלושת המחברים (רוטנשטריך, ויסטריך ורוזן) הבקיאים בכתבי מרקס לא הזכירו את הפרפרזה מהקפיטל. חוקרים אחדים אף טענו כי מרקס כלל לא הזכיר את היהודים בספר זה.<sup>28</sup>

אחד הבודדים שעמד על הקשר בין 'שאלת היהודים' לבאואר ובין אותו המשפט בהקפיטל, היה זילברנר, שקדם לכל הנזכרים לעיל.<sup>29</sup> אך הוא רק כתב ש"יכול היה מארכס להסב את תשומת לבו של הקורא אל ברוננו באואר, שהעיר הערה דומה לזו על יהודי פולין".<sup>30</sup> זילברנר לא שם לב לעובדה שהערתו ה"דומה" של באואר לא נסובה על יהודי פולין, אלא על היהודים ב"חברה הבורגנית", כלומר בגרמניה. מה גם שכמה עמודים קודם לכן באואר אכן עסק ביהודי פולין, וזאת מבלי למקמם "בחורים ובסדקים", אלא דווקא ב"פער העצום" שבין האצילים לצמיתים, על רקע היעדרה של בורגנות בפולין. זילברנר מגדיל את אי-ההבנה כאשר הוא מוסיף כי "בטיטה הראשונה [של הקפיטל] השתמש מארכס בנוסח שונה במקצת: 'כמו היהודים בחורים של חברת ימי-הביניים'.<sup>31</sup> הרי שכאן בולט עוד יותר ההבדל בין 'החורים והסדקים של החברה הבורגנית' אצל באואר ובין אלו שמרקס מתכוון אליהם.

מה מלמדים אופני הדימוי השונים של היהודים לאלים של אפיקורוס על תפיסת ההיסטוריה היהודית אצל באואר, אצל מרקס המוקדם ואצל מרקס המאוחר? האמנם מרקס המוקדם "סיגל לעצמו" לחלוטין את גישת באואר? אם כן, מדוע התעלם ממשפט זה ב'שאלת היהודים'? ומדוע חזר אליו כרבע מאה לאחר מכן, תוך החלפת "החברה הבורגנית" ב"חברה הפולנית"? לא תיתכן כאן מקריות, שהרי הדיסרטציה של מרקס מ-1841 נסובה על 'הבדל בין פילוסופיית הטבע הדמוקרטית והאפיקוראית', ובמסגרתה הזכיר כי "האלים של אפיקורוס הוגכחו לעיתים קרובות, כאלים שמתגוררים, כמו בני-אדם, באינטרמונדיות [המרווחים שבין העולמות] של העולם

<sup>24</sup> נתן רוטנשטריך, *היהדות וזכויות היהודים* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1959), עמ' 22. המאמר הופיע בגרסה מקוצרת כ'הוויכוח סביב ברוננו באואר', בתוך דוד זכאי (עורך), *מאסף במלאת עשרים וחמש שנים ל"דבר"*, עיתון פועלי ארץ-ישראל (תל-אביב: דבר, 1950), עמ' 193-208 (ציטוט זה מעמ' 198), ובאנגלית: Nathan Rotenstreich, 'For and against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy', *Leo Baeck Year Book*, 4 (1959): 3-36 (citation in p. 9).

Wistrich, p. 20.

<sup>26</sup> צבי רוזן, 'השקפותיו האנטי-יהודיות של ברוננו באואר (1838-1843)', מקורות יניקתן ומשמעותן, ציון, ל"ג (1968): 76-79; צבי רוזן, *עולמו הרוחני של קרל מארכס* (רמת-גן: מסדה, 1974), עמ' 74-82.

<sup>27</sup> רוזן, *עולמו הרוחני של קרל מארכס*, עמ' 169.

<sup>28</sup> שמואל אטינגר, 'פעילותם הכלכלית של היהודים', בתוך: נחום גרוס (עורך), *יהודים בכלכלה* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1985), עמ' 21. רוברט ס' ויסטריך, 'הרהורים על ורנר זומברט: היהודים והקפיטליזם', בתוך: בן-ששון (עורך), עמ' 80. זאת אף-על-פי שישנם אזכורים נוספים לזה הנידון כאן, שמפורטים אצל: אורי זילברשייד, 'מבוא לכתבי מרקס המוקדמים', בתוך: מרקס, *לשאלת היהודים: כתבים מוקדמים*, עמ' 128.

<sup>29</sup> זילברנר, עמ' 144, 156-157.

<sup>30</sup> שם, עמ' 449. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>31</sup> שם, עמ' 451. ההדגשה שלי, ת.ג. גם מרסל מרקוס וצ'ד גולדברג עמדו על כך שמרקס שאל את הדימוי מבאואר, אך לא הבחינו בשימושים השונים שעשו שני ההוגים בדימוי זה: *Marcus*, p. 156 n. 23; *Goldberg*, p. 53.

האמיתי".<sup>32</sup> אין לשער כי מרקס, המומחה לאפיקורוס, שביקורתו הקפדנית על באואר רצופה מובאות נרחבות, דילג מבלי משים דווקא על התייחסותו של באואר לאלים של אפיקורוס. תשומת לב להיעדר זה ב'לשאלת היהודים' מערערת את הפרשנות של רוזן בדבר הזהות בין מרקס הצעיר לבאואר בעניין הבנת תפקידם הכלכלי וההיסטורי של היהודים. מרקס הצעיר התעלם מהמשפט של באואר כי לא חש בנוח עם הנמשל של באואר, לפיו היהודים נמצאים "בחורים ובסדקים של החברה הבורגנית". אצל באואר היהודים לא היו חלק אינטגרלי של החברה הבורגנית. גם מרקס לא ראה ביהודים את הגורם להתפתחות הקפיטליסטית: "היהדות לא יכלה לברוא עולם חדש; היא יכלה רק להכליל את יצירות העולם החדשות ואת התנאים העולמיים החדשים בחוג פעולתה."<sup>33</sup> אך בשונה מבאואר, שראה ביהודים נטע זר, טפילי, בחברה הבורגנית, המוטיב המרכזי ב'לשאלת היהודים' של מרקס היה דווקא הזהות בין מושג הבורגנות למושג היהדות: "מהותו הריאלית של היהודי מתממשת, הופכת לארצית, באופן כללי, בחברה האזרחית [הבורגנית – ת.ג.]."<sup>34</sup>

הפרפרזה של מרקס ב'הקפיטל' טומנת בחובה שינוי משמעותי, ואפילו היפוך, ביחס לשתי התפיסות המנוגדות משנות ה-40 גם יחד. מרקס אימץ את המשל בדבר קיומם של היהודים "בחורים ובסדקים של החברה", אך בשינוי הנמשל: לא של "החברה הבורגנית", אלא של "החברה הפולנית". מרקס לא ציין תקופה היסטורית ספציפית בהתייחסו למקומם של היהודים "בחברה הפולנית". ניתן ללמוד על כוונתו מטיוטת 'הקפיטל' שנכתבה בסוף שנות ה-50, והתפרסמה תחת הכותרת 'קווי יסוד הביקורת של הכלכלה המדינית', שם כתב: "כמו היהודים בחברה הפולנית הישנה, או בחברת ימי-הביניים בכלל, עמי מסחר שלמים, כמו בעת העתיקה (ומאוחר יותר הלומברדים), יכולים למלא תפקיד זה בין עמים שאופן הייצור שלהם לא נקבע עדיין על-ידי ערך החליפין כהנחה מוקדמת יסודית."<sup>35</sup> כלומר, ב"חברה הפולנית" התכוון מרקס לחברה פיאודלית, טרום-מודרנית, טרום-קפיטליסטית, אשר כפי שציין גם באואר, טרם התהוותה בה "שדרה שלישית".

ההבדל בין המשפט של באואר והפרפרזה של מרקס מתיישב עם השינוי בתפיסתו של מרקס את היהודים בין 'לשאלת היהודים' ובין 'הקפיטל', שעליו עמדו כבר כמה חוקרים: אם בתחילה ראה אותם כמייצגיה המובהקים של החברה הבורגנית הקפיטליסטית, הרי שבהמשך ראה אותם כחלק אינטגרלי של החברה הפיאודלית, כממלאי פונקציה של "עם-מסחר" בחברות טרום-מודרניות.<sup>36</sup> כמוכן שמרקס לא "הסב את תשומת לבו של הקורא" (כפי שציפה זילברנר) לעובדה שמדובר בפרפרזה על באואר, כיוון שתפיסתו המאוחרת של מרקס לגבי היהודים מנוגדת לא רק לתפיסתו

Karl Marx, 'Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature' (tr. Dirk J. & Sally R. Sturik), in: Karl Marx & Frederick Engels, **Collected Works**, Vol. 1 (New York: International Publishers, 1975), p. 51.

<sup>33</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 316.

<sup>34</sup> שם, עמ' 317.

Karl Marx, **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy** (Harmondsworth: Penguin, 1984), p. 253. נוסח דומה בעמ' 487.

<sup>36</sup> גוטוויין, 'היחס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס'; שמואל אלמוג, 'שלילת הציונות או 'שקיעת היהדות', **לאומיות, ציונות, אנטישמיות: מסות ומחקרים** (ירושלים: הספרייה הציונית, 1992), עמ' 78-79; שלמה נאמן, 'ראשית היריבות בין המרקסיות לציונות הסוציאליסטית', **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ' 32; פכטר (5), עמ' 51-52; Enzo Traverso, **The Jewish Question**, pp. 17-22; Goldberg, pp. 48-54. שלמה נאמן הציע הסבר ביוגרפי-מטריאליסטי לשינוי בהשקפתו של מרקס על היהודים, שקשור בשינוי תפיסתו את הקפיטליזם: "בפריס התפעל מפלאי קפיטליזם הבורסה; בבירמינגהם מעט יותר מאוחר – מן הקפיטליזם התעשייתי, וידע כבר שזהו הקפיטליזם של העתיד. בשנת 1844 שלטה בו עוד הבורסה בתור היכל הקפיטליזם, ובו היהודים כוהניו הגדולים, הזוטרים והלוויים. שאלת היהודים נולדה בתקופה הקצרה, בה דבר באוריינטציה על הממון במקום על התעשייה. היהודים הועלו לעקדה חילונית כקורבן אי בשלותו בהבנת הסטרוקטורה של הקפיטליזם." שלמה נאמן, **מארקס, מארקסיזם ואנחנו** (כתב יד שלא פורסם), עמ' 91.

שלו המוקדמת, אלא גם לתפיסתו של באואר. אם באואר מיקם את היהודים "בחורים ובסדקים של החברה הבורגנית" ואילו מרקס המוקדם בלבה של החברה הבורגנית, הרי שמרקס המאוחר הציבם מחוץ לחברה הבורגנית בכלל. מכאן עולה שאלת גורלם של היהודים עם עליית החברה הבורגנית, שאלה שמרקס עצמו לא דן בה, והתעתדה להעסיק אינטלקטואלים מרקסיסטים ואחרים בדורות שלאחריו. על כל פנים, בכל שלוש העמדות אין משום תזות היסטוריות, אלא לכל היותר היפותזות למחקר עתידי, שעמדו לרשות ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים.

### המרקסיזם וההיסטוריה היהודית

הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים המשיך, ואף התעצם, לאחר ימיו של מרקס. ממש כמו מרקס, מרבית ההוגים והמנהיגים המרקסיסטים הבולטים שלקחו חלק בדיון (כגון פרידריך אנגלס, אוגוסט בבל, אוטו באואר, ולדימיר לנין ורוזה לוקסמבורג), לא התמקדו בשאלות היסטוריות, אלא בשאלות אקטואליות, כגון יחסן של המפלגות המרקסיסטיות בארצות השונות לאנטישמיות, ללאומיות יהודית, לבונד, לציונות ועוד. השאלה התיאורטית העיקרית שליוותה את הדיון לא הייתה שאלה היסטורית אלא פרוגנוסטית, שאלת ההתבוללות, כלומר: האם בעקבות התפתחות הקפיטליזם, ולאחריו הסוציאליזם, עתידה היהדות להיטמע בסביבתה ולהיעלם? מכיוון שדיונים אלה נחקרו כבר לרוב,<sup>37</sup> יתמקדו השורות הבאות בהיבטים ההיסטוריים של הדיון, שעולים בעיקר מכתביו של קאוטסקי בנושאים יהודיים. בנוסף, אין לדלג על עמדותיהם של המנהיגים המובילים של המהפכה הבולשביקית – לנין, סטלין וטרוצקי – ביחס לשאלה היהודית. להתבטאויותיהם של הללו נודעה השפעה מכרעת בעולם השיח המרקסיסטי בכל נושא, ומתוך כך גם על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. נשאלת השאלה: היכן התייצבו המרקסיסטים ביחס לשתי הפרשנויות השונות שעלו מכתבי מרקס לגבי ההיסטוריה היהודית? האם זיהו את היהודים כיסוד בורגני-קפיטליסטי, כמרקס הצעיר, או דווקא כיסוד כלכלי טרום-מודרני, כמרקס המאוחר?

התיאורטיקן המרקסיסט הבולט שהקדיש תשומת לב עיונית נרחבת יחסית להיסטוריה היהודית היה קרל קאוטסקי, מי שנחשב כסמכות התיאורטית המרכזית של "המרקסיזם האורתודוקסי" בעידן שאחרי מרקס ואנגלס, ומתוך כך ממילא גם בשאלת היהודים.<sup>38</sup> על כן, כל מי שביקש לכתוב היסטוריה מרקסיסטית של היהודים נדרש להתייחס לדבריו.<sup>39</sup> מרבית המחקר אודות קאוטסקי ושאלת היהודים התמקד במה שההיסטוריון אנצו טרברסו מכנה "פרדיגמת ההתבוללות" של קאוטסקי, לפיה היהודים אינם לאום אלא מעמד מסחרי, שעתיד להיעלם בעקבות האמנציפציה:<sup>40</sup>

<sup>37</sup> זילברנר; סלומון (ויסטריץ); צירולניקוב, עמ' 91-102; Carlebach; Wistrich; Traverso, **The Jewish Question**; Jacobs, **On Socialists and "The Jewish Question"**; Shlomo Na'aman, **Marxismus und Zionismus** (Schriftenreihe des Institut für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv, 17; Gerlingen: Bleicher, 1997); Jan Rybak, 'Marxismus, jüdischer Nationalismus und Zionismus: Historische Analyse eines angespannten Verhältnisses', **Chilufim**, 20 (2016): 3-32.

<sup>38</sup> Jacobs, **On Socialists and "The Jewish Question"**, p. 5.  
<sup>39</sup> Leon, pp. 69, 75, 103, 114, 117-; Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 6, 26, 28, 48, 118. למשל: 118; משה כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', **דער האמער**, 11, 4 (אפריל 1938): 51-55; 'די פראבלעמען פון ראסע', **דער האמער**, 11, 9 (סעפטעמבער 1938): 52-60; 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', **דער האמער**, 11, 10 (אקטאבער 1938): 47-55; 'אידן אלס "פרעמדער עלעמענט"', **דער האמער**, 11, 12 (דעצעמבער 1938): 44-51.

<sup>40</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 76-80; Jacobs, **On Socialists and "The Jewish Question"**, pp. 5-43; Wistrich, pp. 137-140; Bruno Frei, 'Marxist Interpretations of the Jewish Question', **The Wiener Library Bulletin**, 35/36, Vol. 28 (1975), pp. 2-3. זילברנר, עמ' 238-243.

"רק בגטו, בתנאים של הפרדה מסביבתם, דיכוי פוליטי ושליטת זכויות, מוקפים בעוינות, היהודים שמרו על נבדלותם מעמים אחרים. היהודים יאבדו את זהותם, יתמזגו בסביבתם וייעלמו, כאשר יתייחסו אליהם כאל אנשים חופשיים ושווים."<sup>41</sup> תיאוריה זו עלתה בקנה אחד עם התנגדותו של קאוטסקי ללאומיות יהודית בכלל, ולציונות בפרט. לדידו, היטמעות היהודים היא תהליך פרוגרסיבי, וכל מה שמעכב אותה – ריאקציוני. הציונות והאנטישמיות נתפסו על ידו כשני צדדיו של אותו המטבע: "הציונות מכניסה מקל בגלגלי הקדמה."<sup>42</sup> אפילו במאמרו שגינה את פוגרום קייסניב ב-1903 הדגיש קאוטסקי את תהליך ההתבוללות כפתרון לבעיית האנטישמיות שממנה סבל הפרולטריון היהודי ברוסיה.<sup>43</sup>

גישתו העיונית של קאוטסקי, פרדיגמת ההתבוללות, ועמדתו הפוליטית השלילית כלפי הלאומיות היהודית, לא מנעו ממנו לגלות אהדה לסבלם ולמאבקם של הפועלים היהודים במזרח אירופה. ב-1901, בברכה שהתפרסמה ביידיש בביטאון המרכזי של הבונד, **די ארבייטער שטימע**, לכבוד גיליונו ה-25, הכיר קאוטסקי בדיכוי הכפול של מעמד הפועלים היהודי ברוסיה: "אם העם הרוסי סובל יותר מעמים אחרים, אם הפרולטריון הרוסי מנוצל יותר מכל פרולטריון אחר, הרי שקיים מעמד נוסף של עובדים, שהם יותר מדוכאים, מנוצלים ומופלים לרעה מכל האחרים; **הפאריה שבפאריה** הוא הפרולטריון היהודי ברוסיה."<sup>44</sup> הביטוי "פאריה" (Pariah) מציין את השכבה המנוודה והנחותה ביותר במערכת הקאסטות ההודית. שימושו של קאוטסקי בביטוי זה מלמד לא רק על התנגדותו הפוליטית לדיכוי היהודים בידי המשטר הצארי, אלא גם על תפיסתו התיאורטית ביחס לתפקידם הכלכלי ההיסטורי, כפי שיתברר להלן.

התייחסותו הפומבית הראשונה של קאוטסקי לנושא יהודי, שכללה גם את התייחסותו התיאורטית הראשונה להיסטוריה היהודית, הייתה במאמרו הקצר מ-1890, 'היהדות'. המאמר נועד להתעמת עם האנטישמיות, שהתעוררה בגרמניה במהלך המשבר הכלכלי בשנות ה-70-80 של המאה ה-19. לשם כך ביקש קאוטסקי להסביר את ייחודם של היהודים כתולדה של תחרות כלכלית ולא של מהות גזעית. הוא הצביע על איבה כלפי היהודים על יסוד כלכלי כבר בעת העתיקה, עת גלו היהודים מארצם ועקב כך הפכו מחקלאים לסוחרים. בימי הביניים האומה היהודית חפפה את שכבת הסוחרים והמלווים. לדידו, הקפיטליזם מערער את יסודות הקיום הכלכליים של היהודים ומפרק את נבדלותם המקצועית, ועל כן יוביל להתבוללותם.<sup>45</sup> במאמר מ-1908, 'לאומיות ובינלאומיות' השתמש קאוטסקי במונח "קאסטה", על מנת לציין ש"היהודים הפיאודליים" שעדיין שרדו במזרח

<sup>41</sup> Karl Kautsky, *Are the Jews a Race?* (London: Jonathan Cape, 1926), p. 156.

<sup>42</sup> Ibid, p. 243.

<sup>43</sup> Karl Kautsky, 'Das Massaker von Kischineff und die Judenfrage', *Die neue Zeit*, 21, 2 (1903): 303-309; Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question"*, p. 18 הסוציאליסטים; עמ' 43-46.

<sup>44</sup> קארל קאוטסקי, 'דער פאריע אונטער די פראלעטאריער', **די ארבייטער שטימע**, 5, 25 (אוקטובר, 1901): 5. ההדגשה שלי (ת.נ.). מצוטט אצל Ezra Mendelsohn, *On Socialists and "The Jewish Question"*, p. 24. **Class struggle in the pale: the formative years of the Jewish workers' movement in Tsarist Russia** (Cambridge Eng.: University Press, 1970), p. 1. וראו גם קארל קאוטסקי, 'די אויפגאבן פון דעם יידישן פראלעטאריאט אין ענגלאנד. א באגריסונג ארטיקל צו די נייע צייט', **די נייע צייט** (1 אפריל 1904), ז' 5. מצוטט אצל יעקב לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית, מוסקבה: פרוואל, 1907), עמ' 18, 55 (וראו להלן בסעיף על לשצ'ינסקי). על המונח "פאריה" ראו בהרחבה להלן, בסעיף על פולמוס זומברט-ובר.

<sup>45</sup> Karl Kautsky, 'Das Judentum', *Die neue Zeit*, 8 (1890): 23-30; Traverso, *The Jewish Question*, pp. 76-77; Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question"*, pp. 13-14. במאמרו הנזכר לעיל על פוגרום קייסניב חזר קאוטסקי "תקציר של תולדות ישראל" זה. נאמן, 'ראשית היריבות בין המרקסיזם לציונות הסוציאליסטים', עמ' 45.



אירופה אינם בגדר אומה.<sup>46</sup> המונח "קאסטה מסחרית" שימש כבר במהלך המאה ה-19 להגדרת היהודים, בדרך כלל בהקשר שלילי.<sup>47</sup> בראשית המאה ה-20 השתמש בו קאוטסקי לשלילת הלאומיות היהודית, אך גם כנגד האנטישמיות הגזענית שהופיעה בסוף המאה ה-19.

ספרו הנודע ביותר של קאוטסקי שעסק בשאלת היהודים היה **גזע ויהדות** (1914), בו ביקש להפריך את תפיסת היהדות כגזע, ומתוך כך את תורת-הגזע ככלל. בספר זה הקדיש קאוטסקי דיון קצר בלבד להיסטוריה יהודית, שנועד להוכיח שמאפייניהם המשותפים של היהודים אינם גזעיים, אלא היסטוריים, תוצאה של היותם יושבי ערים, שהוגבלו לעיסוקים מסוימים. בהיותם מבודדים ונרדפים, במיוחד באזורים מאוכלסים בצפיפות, נאלצו היהודים "להתרבות בינם לבין עצמם", וכך התמידו מאפיינים אלו.<sup>48</sup> הדיון ההיסטורי הזה, שמחזיק עמודים ספורים בלבד, נשען על מחקר קודם של קאוטסקי, שהיה מחקר היסטורי מובהק, **מקור הנצרות** (1908).<sup>49</sup> ספר זה נעדר כמעט לחלוטין מהדיון המחקרי על קאוטסקי ושאלת היהודים,<sup>50</sup> ככל הנראה בגלל כותרתו, אך למעשה כמעט שליש מהספר (כ-120 מתוך כ-400 עמודים בתרגום האנגלי) מוקדש להיסטוריה היהודית כחלק מ"מקור הנצרות". פרשנותו של קאוטסקי את ההיסטוריה היהודית העתיקה תטופל בהמשך המחקר,<sup>51</sup> לעת עתה יש להסתפק בשאלה: היכן עומדת "ההיסטוריוגרפיה היהודית" של קאוטסקי ביחס לפרשנויות השונות של ההיסטוריה היהודית שעלו מכתבי מרקס?

בספרות המחקרית קיימות שתי גישות מנוגדות לגבי השפעת מאמרו של מרקס 'לשאלת היהודים' על המרקסיזם בכלל, ועל קאוטסקי בפרט. מצד אחד עומדים חוקרים שרואים ב'לשאלת היהודים' יסוד מוסד של המרקסיזם. לדעת ההיסטוריון הקומוניסט האוסטרי ברונו פריי, רובו של הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים נגזר ממאמרו של מרקס 'לשאלת היהודים'. פריי ייחס את מקורו של קיבעון זה לקאוטסקי, והגדירו "אי-הבנה הרת-אסון".<sup>52</sup> גם ג'ורג' מוסה ראה את הניתוח של קאוטסקי כולו כהמשך של 'לשאלת היהודים'.<sup>53</sup> זילברנר הדגיש את השפעת מאמרו של מרקס על המסורת הסוציאליסטית, האנטישמית לדידו, אך יחד עם זאת ציין כי "כמה מפרשים מוסמכים של הרב [מרקס], כגון קאוטסקי בספר **גזע ויהדות**, אינם מזכירים כלל את המסה 'לשאלת היהודים' שעה שהם עוסקים בשאלה היהודית. וזאת או משום שהשקפותיו של מארכס על היהודים מעומעמות הן, או משום שאינן ניתנות להוכחה".<sup>54</sup> באופן דומה התייחס מרקס להיסטוריוגרפיה היהודית של קאוטסקי ככזאת שנועדה "להתאים להפליא למסגרת שיצר מרקס", בהתכוונו

Karl Kautsky, **Nationalität und Internationalität** (Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, 1, 18.01.1908),<sup>46</sup> S. 7; מצוטט אצל Traverso, **The Jewish Question**, p. 76.

Karp, **The Politics of Jewish Commerce**, p. 190.<sup>47</sup>

**Rasse und Judentum** [1914] (Stuttgart: Kautsky, **Are the Jews a Race?**, pp. 113-120)<sup>48</sup> Dietz, 1921). לשאלת התוקף המדעי של הניתוח של קאוטסקי: רפאל פלק, **ציונות והביולוגיה של היהודים** (תל-אביב: רסלינג, 2006), עמ' 109-114.

Karl Kautsky, **Foundations of Christianity** (tr. Henry F. Mins. New York: Russell, 1953).<sup>49</sup>

בנוסף לתזה של Marcus שהוזכרה במבוא, טרברסו היה היחיד שהזכיר את **מקור הנצרות** בהקשר היהודי: Traverso, **The Jewish Question**, p. 77.<sup>50</sup>

לניתוח תפיסת ההיסטוריה היהודית של קאוטסקי בספר זה ראו בפרק 4 בסעיף 'יהודים ומסחר בעת העתיקה: יסודות תיאורטיים'.<sup>51</sup>

Frei, 'Marxist Interpretations of the Jewish Question', pp. 2-3;<sup>52</sup> **הציונות** (תר' חיים גליקשטיין, ירושלים: שוקן, 1974), עמ' 331, 334; וכן אצל נאמן, 'ראשית היריבות בין המרקסיזם לציונות הסוציאליסטים', עמ' 46.<sup>53</sup>

George L. Mosse, 'German Socialists and the Jewish Question in the Weimar Republic', **Leo Baeck**<sup>54</sup> **Institute Yearbook**, 16 (1971), pp. 123-128. זילברנר, עמ' 147.

למאמר 'לשאלת היהודים'. בה בעת הוא ציין את העובדה שקאוסטקי לא הזכיר את 'לשאלת היהודים' בכתביו, מבלי להסביר מדוע.<sup>55</sup>

מן הצד השני, גייקובס טען כי בעקבות אנגלס, שהתנער מן העמדות שהביע מרקס ב'לשאלת היהודים', קאוסטקי, כמרקסיסטים רבים, מעולם לא הזכיר בכתביו מאמר זה. זאת משום שלא רצה להצטייר כאנטישמי, ובו בזמן לא רצה לבקר את מרקס בפומבי, ולספק בכך תחמושת לאויבי המרקסיזם.<sup>56</sup> לגישה זו שותפים גם ג'ונתן קארפ ומריו קסלר.<sup>57</sup> פישר שלל את שתי ההשקפות בטענה כי סוציאליסטים אמנם הרבו לצטט את 'לשאלת היהודים', אך תוך שימוש במבחר מוגבל של ציטוטים שהוצאו מהקשרם ושהתאימו להנחותיהם המוקדמות.<sup>58</sup> פישר שיער כי קאוסטקי נטל חלק, או לכל הפחות לא התנגד, להתייחסויות חיוביות למאמר בעיתונות הסוציאליסטית וכן להדפסה מחודשת של ציטטות מתוכו ואולי אף של המאמר המלא, בין השנים 1881-1919.<sup>59</sup> ועל כן, למרות ההסכמה שבשתיקה לגיטימיות של 'לשאלת היהודים' כטקסט סוציאליסטי, שפישר ייחס לקאוסטקי, הרי שלגיטימציה זו נכללה במסגרת של ההתייחסות המרקסיסטית הסלקטיבית והבלתי מחייבת למאמר.

מוסכם על בעליהן של שתי הגישות כי קאוסטקי לא הותיר התייחסות כתובה למאמרו של מרקס, 'לשאלת היהודים'. כדי לעמוד על השקפתו לאשורה יש לנסות ולפרש את גישתו של קאוסטקי מתוך מה שכן כתב. **במקור הנצרות** הגדיר את היהודים כ"אומה של סוחרים",<sup>60</sup> מונח שקרוב ל"עם-מסחר" מכתביו המאוחרים של מרקס. מכיוון שטקסט זה מטפל בעת העתיקה בלבד אין בו די לביסוס גישתו של קאוסטקי לתקופות מאוחרות יותר בהיסטוריה היהודית. כמצוטט לעיל, קאוסטקי השתמש במונח "קאסטה" לציון "היהודים הפיאודליים" במזרח אירופה,<sup>61</sup> ובמונח "פאריה" ביחס לפרולטריון היהודי ברוסיה.<sup>62</sup> מונחים אלו, השאולים מחברה טרום-מודרנית, החברה הודית, תואמים אף הם את המושג "עם-מסחר", שמרקס השתמש בו כדי לאפיין קבוצה אתנית בעלת תפקיד חברתי-כלכלי מוגדר בהקשר טרום-קטפיטליסטי. הזיקה ההדוקה בין המושגים "עם-מסחר", "קאסטה" ו"פאריה" מומחשת באופן מובהק בגישתו של ובר, שכתב במקביל לקאוסטקי, כפי שיובהר בסעיף הבא.<sup>63</sup> מכל זאת יש להסיק כי קאוסטקי, ככל שהניח בכתביו יסודות להיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, היו אלו קרובים יותר לגישתו של מרקס

Marcus, pp. 66, 71-75.<sup>55</sup>

Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question"*, p. 9.<sup>56</sup>

Kessler, 'Karl Marx', p. 17; Karp, *The Politics of Jewish Commerce*, p. 238.<sup>57</sup>

Fischer, pp. 37-39.<sup>58</sup>

Ibid., pp. 56-61.<sup>59</sup> זאת בניגוד למוסה, שטוען כי קאוסטקי רצה לפרסם מחדש את 'לשאלת היהודים' ב-1920, אלא שבינתיים הזכויות על המאמר עברו למפלגה הקומוניסטית, דרך עזבונו של מהרינג (Mosse, p. 135).

Kautsky, *Foundations of Christianity*, p. 189.<sup>60</sup>

Traverso, *The Jewish Question*, מצוטט אצל Karl Kautsky, *Nationalität und Internationalität*, S. 7.<sup>61</sup>

p. 76.

קאוסטקי, 'דער פאריא אונטער די פראלעטאריער', ז' 5.<sup>62</sup>

העובדה שלאורך ספרו **גזע ויהדות**, חוזר קאוסטקי ותוקף את זומברט, בן הפלוגתא של ובר, כאחד מנציגי התיאוריה הגזענית ביחס ליהודים היא עדות נוספת להסתייגותו של קאוסטקי מסוג הטיעון של מרקס ב'לשאלת היהודים'.<sup>63</sup> Kautsky, *Are the Jews a Race?*, pp. 121-123, 141-143, 161-163. על הקרבה בין זומברט ו'לשאלת היהודים' ראו: Jonathan Karp, "Kopf ohne Körper? Wirtschaftsgeschichte jüdischen Lebenswelten," in: Nicolas Berg (ed.), *Kapitalismusdebatten um 1900: Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen* (Leipzig: Leipziger Universitätverlag, 2011), p. 63.

המאוחר, שמצביעה על ניגוד בין תפקידם הכלכלי של היהודים בחברה האירופית ובין התפתחות הקפיטליזם.<sup>64</sup>

במקביל לקאוטסקי, ואולי אף בהשראתו, החל מקס בר (Beer), בן למשפחה יהודית בגליציה,<sup>65</sup> בכתבת ניצנים ראשונים של היסטוריה יהודית מנקודת מבט מרקסיסטית. בשנות ה-90 המוקדמות של המאה ה-19 פעל בגרמניה וכתב בעיתון **די ניה צייט** שבעריכת קאוטסקי, שם פרסם כמה מאמרים קצרים בהיסטוריה יהודית עתיקה.<sup>66</sup> לאחר מכן, בשבתו באנגליה, כתב סדרת מאמרים תחת הכותרת 'עיונים במטריאליזם היסטורי', שרובם עוסקים בהתהוות המונותאיזם היהודי.<sup>67</sup> חלק מהמאמרים התפרסמו לפני הוצאת **מקור הנצרות** של קאוטסקי ומציגים תפיסה מקורית. באלו שהודפסו לאחר פרסום הספר ניכרת השפעתו של קאוטסקי. שלמה נאמן מציין כי בחוגי הסוציאל-דמוקרטיה הגרמנית של מפנה המאה, שהיו פלורליסטיים יחסית, "מקס בר הוא היחיד שייצג דעות משכילות יהודיות אנטי-דתיות, אבל לא אנטי-לאומיות", וש"בימיו האחרונים היה קרוב לציונות".<sup>68</sup>

לצד קאוטסקי יש להזכיר גם את המרקסיסט האוסטרי, ממוצא יהודי, אוטו באואר, שפיתח "פרדיגמת התבוללות" דומה לזו של הראשון.<sup>69</sup> בספרו **השאלה הלאומית והסוציאל דמוקרטיה** (1907) הקדיש באואר פרק לשאלה האקטואלית: 'אוטונומיה לאומית ליהודים'.<sup>70</sup> כנציג מובהק של האוסטרו-מרקסיזם, ובניגוד לקאוטסקי, דגל באואר בסוציאליזם רב לאומי והכיר גם בזכותן של אומות אקסטרטריטוריאליות לאוטונומיה תרבותית. כדי לקבוע האם יש לכלול את היהודים בקטגוריה זו באואר דן בקצרה בהיסטוריה של היהודים באירופה הפיאודלית. לדעתו היהודים היו אומה בימי-הביניים, למרות שלא הייתה להם טריטוריה, כיוון שתפקידם הכלכלי שמר על נבדלותם וייחודם התרבותי. באואר ראה ביהודים נציגיה של כלכלת ממון בתוך חברה שהתבססה על כלכלה טבעית (אוטרקית).<sup>71</sup> הוא אימץ את דימויו של מרקס המאוחר, בדבר קיומם של היהודים, כמו גם כלכלת הממון, "בחורים" של החברה הפיאודלית.<sup>72</sup> במסגרת הקפיטליזם, שמשליט את כלכלת הממון על החברה כולה, מאבדים היהודים את תפקידם הייחודי ונטמעים בה. באואר נשען אמנם על 'לשאלת היהודים' באמרו כי "תהליך זה הופך את הנוצרים ליהודים", אך הסתייג בהוסיפו כי "גם הופך את היהודים לנוצרים".<sup>73</sup> הקפיטליזם מפרק את אופיים הלאומי של היהודים, פוסק באואר, ועל כן אין עוד לראות בהם אומה שזכאית לאוטונומיה תרבותית. מבחינה פוליטית גישה

<sup>64</sup> הערכה דומה, ללא הפניה למקורות, ראו אצל אלמוג, 'שלילת הציונות או "שקיעת היהדות"?', עמ' 79.  
<sup>65</sup> על חייו של בר ניתן לקרוא בספרו המסאי-אוטוביוגרפי: מקס בר, **המשנים שנות סוציאליזם בין-לאומי: פרקי זכרונות** (עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, 1945).

<sup>66</sup> Max Beer, 'Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Alterthum', **Die neue Zeit**, 14 (1893): 444-448; Idem, 'Der Talmud', **Die neue Zeit**, 38 (1894): 379-384; 39 (1894): 408-416.

<sup>67</sup> Max Beer, 'Studies in Historical Materialism', **Social Democrat**, 12, 1 (January 1908): 7-15; 12, (February 1908): 68-72; 12, 3 (March 1908): 117-119; 12, 4 (April 1908): 164-168; 12, 6 (June 1908): 249-255; 13, 1 (January 1909): 15-18; (February 1909): 61-65; 13, 4 (April 1909): 156-161; 13, 5 (May 1909): 218-223. על ניתוחו ההיסטורי של בר ראו בפרק 4 בסעיף 'מונותאיזם'.

<sup>68</sup> נאמן, 'ראשית היריבות בין המרקסיזם לציונות הסוציאליסטית', עמ' 47.  
<sup>69</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 70-76.

<sup>70</sup> Otto Bauer, **The Question of Nationalities and Social Democracy** (tr. Joseph O'Donnell, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2000), pp. 291-308.

<sup>71</sup> Ibid., pp. 299-300.

<sup>72</sup> Ibid., p. 293. Leon, p. 74.

<sup>73</sup> Bauer, **The Question of Nationalities and Social Democracy**, p. 300.

זו נועדה לשלול את העמדה הבדלנית שגילה הבונד בגליציה, ביחס לסוציאל דמוקרטיה האוסטרית.<sup>74</sup>

ככל ששאלת היהודים הייתה משמעותית עבור המרקסיסטים במרחב הדובר גרמנית, הרי שעבור המרקסיסטים ברוסיה, על מיליוני יהודייה, היא הייתה מכרעת.<sup>75</sup> גישתו של לנין לשאלה היהודית הייתה פרגמטית והוא לא הקפיד על עקביות תיאורטית. ב-1903 התייחס ליהודי רוסיה כלאומיות נבדלת מבחינה תרבותית, אך התנגד לספרטיזם הפוליטי של הבונד, שאותו ראה כריאקציוני כמו הציונות. לאחר פרישתו הכפויה של הבונד מהמפלגה הסוציאל-דמוקרטית הרוסית באותה השנה, דחה לנין את רעיון הלאומיות היהודית, בהסתמך על קאוטסקי. ב-1905 גישתו התרככה, מתוך ניסיון לזכות בתמיכתם המוני הפועלים היהודים למהפכה. המפלגה הדפיסה חוברת תעמולה ביידיש, ובהקדמה לנין כתב כי היהודים הם "אומה משוללת זכויות". ב-1913 חזר להגדרתו של קאוטסקי, תוך שימוש במונח קאסטה:

**מתוך כעשרה מיליון וחצי יהודים בעולם, למעלה ממחצית חיה בגליציה וברוסיה, ארצות נחשלות וברבריות למחצה, שם היהודים נשמרים בכוח במצב של קאסטה. המחצית השנייה חיה בעולם התרבותי [כלומר, המערבי, ת.ג.], שם היהודים לא חיים כקאסטה נבדלת. שם התכונות הפרוגרסיביות האוניברסליות של התרבות היהודית נגלות בבירור: האינטרנציונליזם שלה, ההזדהות שלה עם התנועות המתקדמות של התקופה.<sup>76</sup>**

מבחינה תיאורטית לנין זיהה כאן את היהדות ההיסטורית כ"קאסטה" אשר המשיכה להתקיים רק באזורים טרום מודרניים. בה בעת, מבחינה אידיאולוגית, הגדיר את היהודים כ"אומה המדוכאת והנרדפת ביותר". הוא מתח ביקורת על אוטו באואר על כך שלא כלל את היהודים, "האומה האקסטה-טריטוריאלית היחידה", במסגרת הרעיון של אוטונומיה לאומית תרבותית. רעיון האוטונומיה התרבותית נועד כדי לגייס את תנועות הפועלים הלאומיות השונות באימפריה. כך למשל התנגד לנין לכפיית התרבות הרוסית בבתי ספר יהודיים. אך בסופו של חשבון, "תרבות לאומית יהודית" הייתה מושג שמרני לדידו של לנין, שקיבל את פרוגנוזת ההתבוללות של קאוטסקי. מאותו הטעם הקפיד להוקיע את האנטישמיות כמעכבת את ההתבוללות.<sup>77</sup> על כל פנים, לנין, כמוהו כקאוטסקי, נמנע מהסתמכות על עבודתו של מרקס הצעיר, 'לשאלת היהודים',<sup>78</sup> ומשתמש במונח "קאסטה", שעלה בקנה אחד עם גישתו המאוחרת של מרקס.

סטלין, בשונה מלנין, ביקש לעגן את יחסם של הבולשביקים ליהודים בתיאורטיזציה שיטתית, במאמרו 'המארכסיזם והשאלה הלאומית' (1913): "אומה היא שותפות יציבה של בני אדם, שהתהוותה באורח היסטורי, וקמה על בסיס של שותפות השפה, הטריטוריה, החיים הכלכליים

<sup>74</sup> יעקב הורביץ, 'אוטו באואר – דבר הזרם השלישי בסוציאליזם', בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1983), עמ' 116-115.

<sup>75</sup> על מרקסיזם, לניניזם וסטליניזם לגבי יהדות רוסיה ראו: Alfred D. Low, **Soviet Jewry and Soviet Policy** (New York: Columbia University Press, 1980), pp. 13-42; Arno Lustiger, **Stalin and the Jews – The Red Book: The Tragedy of Jewish Anti-Fascist Committee and the Soviet Jews** (tr. Mary Beth Friedlich & Todd Bludeau, New York: Enigma Books, 2003), pp. 31-34; Nira Yuval-Davis, 'Marxism and Jewish Nationalism', **History Workshop**, 24 (Autumn, 1987): 82-110.

<sup>76</sup> V. I. Lenin, 'Critical Remarks on the National Question', **Lenin Collected Works** (Moscow: Progress Publishers, 1972), Vol. 20, p. 23.

<sup>77</sup> Heller, **Der Untergang**. אוטו הלר ציטט פסקה זו של לנין: Traverso, **The Jewish Question**, p. 83 ראו גם S. 15, 134.

<sup>78</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 81-87. וראו גם טובין, עמ' 63-107.

<sup>78</sup> טובין, עמ' 64.

והאופי הפסיכי, המתגלה בשותפות התרבות. <sup>79</sup> להלכה דן המאמר בשאלה הלאומית באופן כללי, אך למעשה חלק גדול ממנו מוקדש לשאלה היהודית, במטרה להוכיח כי היהודים אינם בגדר אומה, שכן אינם עונים על הקריטריונים שהציב סטלין. לכל היותר שמרו היהודים על "שרידים מסוימים של אופי לאומי", על יסוד מוצאם המשותף ודתם המשותפת, שרידים שעתידים להיעלם במהרה. <sup>80</sup> בדומה ללנין, סטלין קיבל אף הוא את פרוגנוזת ההתבוללות של קאוטסקי. אך שלא כמו לנין, לא ראה חשיבות בהוקעת האנטישמיות. <sup>81</sup> מכל המרקסיסטיים סטלין הניח את היסודות התיאורטיים הדוגמטיים ביותר לשלילת ההגדרה הלאומית של היהודים. יחד עם זאת, הוא הניח מקום תיאורטי ל"שרידים מסוימים של אופי לאומי", למי שירצה להיאחז בהם, כפי שעשה לימים הקומוניסט היהודי האוסטרי, אוטו הלר, בהיסטוריוגרפיה היהודית שלו. <sup>82</sup> מהתבטאויותיו של סטלין על היהודים במאמרו 'המארכסיזם והשאלה הלאומית' קשה לגזור גישה היסטורית מסוימת. בשלילתו את הלאומיות היהודית הוא נשען על 'לשאלת היהודים' של מרקס ועל קאוטסקי ובאואר כאחד. <sup>83</sup> יחד עם זאת, יש לציין כי כשני עשורים מאוחר יותר, לאחר השתלטותו של סטלין על ברה"מ, החל המאמר 'לשאלת היהודים' למלא תפקיד מרכזי בתיאוריה הסובייטית על היהודים ותפס מקום מרכזי בערך 'השאלה היהודית', שנכתב ב-1932 עבור **האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה**. <sup>84</sup>

טרוצקי, שלא כמו לנין וסטלין, נולד למשפחה יהודית. הוא היה שותף במידה רבה להשקפותיו של לנין כנגד הספרטיזם הלאומי, כפי שעוצבו מתוך המאבק עם הבונד. טרוצקי היה שותף ללנין גם במאבק כנגד האנטישמיות, אך לא בתור בעיה כשלעצמה, אלא כגורם ריאקציוני. ב-1919, כמפקד הצבא האדום, אף קיבל את הצעת פועלי ציון להקים גדודים יהודיים להגנה על האוכלוסייה היהודית מפני פוגרומים, ובכך לרכוש את לבה לצד המשטר הסובייטי. כשם שמיעט להתייחס למוצאו היהודי, מיעט טרוצקי להתייחס גם להיסטוריה היהודית. במקום אחד, אגב דיון על המצב הפוליטי ברומניה, העיר טרוצקי כי היהודים הם משרתי המעמד הפיאודלי השולט בארץ זו, כחוכרים, מלווים ומתווכים בין בעלי הקרקעות והאיכרים. האנטישמיות, בהקשר זה, היא "מלט פסיכולוגי אחרון של חברה פיאודלית שוקעת". <sup>85</sup> מכאן ניתן להבין כי ראה ביהודים יסוד מיסודות החברה הפיאודלית. ביהודי רוסיה ראה בעיקר זעיר-בורגנות, וסבר כי אף הפועלים היהודים אינם מהווים פרולטריון של ממש, אלא ציבור של בעלי מלאכה וסוחרים זעירים, שאינו כשיר למאבק מעמדי. <sup>86</sup>

פרדיגמת ההתבוללות הייתה נוכחת במחשבתו של טרוצקי, אם כי בולטת פחות מאשר אצל לנין וסטלין. טרוצקי הבחין בין לאום ומדינת לאום, שהיא הצורה ההיסטורית שהבורגנות נתנה לתופעה הלאומית. ב-1915 כתב כי בעוד שמדינת הלאום עתידה להיעלם בחברה הסוציאליסטית, אומות תמשכנה להתקיים גם לאחר הקפיטליזם, ואף תשתחררנה מכבליהן הפוליטיים והכלכליים. בשנות

<sup>79</sup> י. וו. סטאלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', על השאלה הלאומית והקולוניאלית: קובץ מאמרים ונאומים (תל-אביב: המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 1954), עמ' 33.

<sup>80</sup> שם, עמ' 35.  
<sup>81</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 87-88. וראו גם: טובין, עמ' 111-116; זאב אברמוביץ', **השאלה הלאומית והשאלה היהודית בתקופתנו** (מ. ניומן: תל-אביב, 1957), עמ' 46-62.

<sup>82</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 13, 202-205. להמשך התפתחותו של הדיון בשאלת היהודים בברית-המועצות, ובעיקר סביב פרשת בירוביג'אן, ראו להלן בפרק 2 בסעיף על אוטו הלר.

<sup>83</sup> סטאלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', עמ' 57-58.  
<sup>84</sup> Jacob Miller, 'Soviet Theory on the Jews', in: Lionel Kochan (ed.), **The Jews in Soviet Russia since 1917** (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 53-56.

<sup>85</sup> מצוטט אצל סלומון (ויסטרין), **יהודים במהפכה ממרקס עד טרוצקי**, עמ' 281.  
<sup>86</sup> יוסף נדבה, **טרוצקי והיהודים** (תר' יוסף כרוסט, ירושלים: רפאל חיים הכהן, 1990), עמ' 100-101.

ה-30, לאחר גירושו מברכה"מ ולנוכח המדיניות הנאצית כלפי היהודים, הכיר גם באפשרות קיומה של אומה יהודית במסגרת תפיסה זו.<sup>87</sup> ככלל, טרוצקי המשיך את הקו המרקסיסטי שראה ביהודים יסוד טרום קפיטליסטי, תוך התעלמות מגישתו של מרקס ב'לשאלת היהודים'. ניתן לסכם ולומר כי למרות ההבדלים ביניהם מבחינות אחדות, הרי שבשאלת היחס בין היהודים והקפיטליזם העמדה המרקסית המאוחרת משותפת לקאוטסקי, באואר, לנין וטרוצקי. למעט סטלין, גישה זו עוברת כחוט השני לאורך הזרם המרכזי של הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים.<sup>88</sup>

### פולמוס זומברט-ובר

שאלת היחס בין היהודים והקפיטליזם, שעמדה במרכז פולמוס האמנציפציה בין באואר ומרקס, והמשיכה בדיון המרקסיסטי, שבה ועוררה פולמוס אינטלקטואלי וציבורי נרחב, כ-70 שנה לאחר מכן, סביב פרסום ספרו של ורנר זומברט, **היהודים וחיי הכלכלה** (1911).<sup>89</sup> שלב ביניים חשוב בין שני הפולמוסים היה מאמרו של ההיסטוריון הכלכלי וילהלם רושר מ-1875, 'מעמדם של היהודים בימי הביניים מנקודת-המבט של מדיניות מסחרית'. לפי רושר, בימי הביניים היהודים הם שהביאו את המסחר, המשכון והאשראי למרחב הגרמני, שהיה מתקדם פחות מבחינה כלכלית. לכן זכו היהודים ליחס חיובי בימי הביניים המוקדמים. החל מהמאה ה-10, ככל שגברה המהפכה המסחרית באירופה, הלך והורע מצבם של היהודים, אשר סבלו מרדיפות, כמתחריה המסחריים של הבורגנות הנוצרית העולה. עם הופעת הקפיטליזם (במאות 16-17 והלאה) הגיעה הבורגנות הנוצרית לעמדה כזו, שהתחרות היהודית כבר לא איימה עליה, ועתה רצתה "לתקן" את היהודים, דרך האמנציפציה שלהם. הכנסייה והאצולה, לעומת זאת, שלא התחרו ביהודים בימי הביניים, עתה נעשו לאויבות האמנציפציה, כחלק מהתנגדותן למודרניזציה ככלל.<sup>90</sup> אל מול התגבשותה של האנטישמיות המדעית,<sup>91</sup> על רקע המשבר הכלכלי שפרץ באירופה ב-1873, ביקש רושר, מתוך עמדה ליברלית ופילושמית, להעמיד ניתוח מדעי של תפקידם הכלכלי של היהודים באירופה, שיסביר את מקורות האנטישמיות תוך שמירת הקרקע מתחת לטיעוניה.<sup>92</sup>

ורנר זומברט ומקס ובר, שניים ממייסדיה הראשיים של הסוציולוגיה בגרמניה ובכלל, פעלו בשיאה של המהפכה התעשייתית המהירה בגרמניה. שניהם הושפעו הן ממרקס והן מרושר, ומיקדו את

<sup>87</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 88-92. ראו גם סלומון (ויסטרין), עמ' 275-296; נדבה, **טרוצקי והיהודים**.

<sup>88</sup> השינויים ביחסו של טרוצקי לשאלת היהודים בשנות ה-30 ידונו להלן בפרק 2 בסעיף על אברם לאון. להערכה דומה של תולדות הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים ראו: גוטוויין, 'היחס בין היהודים והקפיטליזם', עמ' 446-447. גישות קרובות, אם כי ללא ההבחנה בין מרקס המוקדם והמאוחר, ראו אצל: Alon Gal, **Socialist-Zionism: Theory and Issues in Contemporary Jewish Nationalism**, (Cambridge, Massachusetts: Schenkman, 1973), pp. 1-7; Carlebach, p. 200; טובין, עמ' 9. גל, קרלבך וטובין זיהו את עמדת מרקס עם 'לשאלת היהודים' וטענו כי המרקסיסטים סטו מעמדה זו.

<sup>89</sup> Werner Sombart, **Die Juden und das Wirtschaftsleben** (Munchen: Duncker & Humblot, 1911).

English tr.: **The Jews and Modern Capitalism** (tr. M. Epstein, Free Press: Glencoe, 1951).

<sup>90</sup> Wilhelm Roscher, 'The Status of the Jews in the Middle Ages Considered from the Standpoint of Commercial Policy' (tr. Solomon Grayzel), **Historia Judaica**, 6, 1 (1944): 13-26. על מאמרו של רושר ראו בהרחבה בפרק 5, 'ראשית הקפיטליזם'. דוגמאות להסתמכות על רושר בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על השאלה היהודית** (רוסית), עמ' 29 (על חיבור זה ראו להלן בהרחבה); יצחק שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', **כתבים נבחרים ודברי הערכה** (ערך שלמה אידלברג, ניו-יורק: עוגן, 1967), עמ' 95, 108; Leon, pp. 114, 128, 136, 171.

<sup>91</sup> המונח "אנטישמיות" עצמו נטבע בידי וילהלם מאר רק ב-1879, אך התקפות מסוג זה נגד היהודים החלו כבר בראשית העשור. <sup>92</sup> Julie L. Mell, **The Myth of the Medieval Jewish Moneylender**, Vol. I (New York: Palgrave, 2017), pp. 35-40.

הדיון בעליית הקפיטליזם בזיקה שבין דת וכלכלה. בתגובה לספרו הנודע של ובר **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם** (1905), כתב זומברט את **היהודים וחי הכלכלה**. תגובת הנגד של ובר ראתה אור רק לאחר מותו, בספר **יהדות עתיקה** (1921).<sup>93</sup> בניגוד לוובר, שזיהה את הרציונליות הקפיטליסטית עם האתוס הפרוטסטנטי, זומברט מצא את שורשיה ביהדות, וראה ביהודים את מחוללי הקפיטליזם: "ישראל חולף על פני אירופה כמו השמש: בבואו פורחים חיים חדשים; בלכתו הכול נובל."<sup>94</sup> בכך התכוון זומברט לשקיעתה הכלכלית של ספרד לאחר גירוש היהודים, ולהתיישבותם בארצות השפלה, בעת פריחתן המסחרית. ובר כפר בזיהויים של היהודים כחלוצי הקפיטליזם המודרני. אדרבה, הוא הגדיר את תפקודם הכלכלי של היהודים בחברות טרום-מודרניות, בעזרת מונח ששאב ממבנה החברה ההודית – "קאסטה":

**מעמד היהודים בימי-הביניים בר השוואה מבחינה סוציולוגית לזה של קאסטה הודית בעולם ללא קאסטות; הם היו עם מנודה (outcast). [...] במהלך מאות שנים היהודים רכשו כשרון מיוחד לעניינים כאלו [גביית מיסים ומימון פוליטי], שעשה אותם מועילים ומבוקשים. אך זה היה קפיטליזם של פאריה, לא קפיטליזם רציונלי כמו זה שהתפתח במערב.**<sup>95</sup>

המונח שטבע ובר, "קפיטליזם של פאריה", נועד להבחין בין התפקידים הקפיטליסטיים לכאורה שמילאו יהודים בחברות טרום-מודרניות, לבין הקפיטליזם המודרני, שזומברט ביקש לקושרם בו. כזכור מהדיון על קאוטסקי, המונחים "קאסטה" ו"פאריה" שימשו באירופה ביחס ליהודים עוד במאה ה-19. אם קאוטסקי הכניס אותם לשיח המרקסיסטי, הרי שוובר הוא שאחראי להחדרתם לשיח האקדמי.<sup>96</sup> כבר ב**האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם** ובר ייחס ליהודים (בהערת שוליים בלבד) "קפיטליזם של פאריה".<sup>97</sup> ב**יהדות עתיקה**, ובהיסטוריה כלכלית כללית, שהתפרסמו בראשית שנות ה-20 אחרי מותו, התייחס ובר ליהודים ההיסטוריים כ"קאסטה".<sup>98</sup>

הספרות על פולמוס זומברט-ובר היא ענפה,<sup>99</sup> והדיון שלהלן יתמקד בהקשריה שנוגעים להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. לשם כך נוח לגשת לדיון דרך מחקרה של גיולי לי מל, שטיפלה באופן יסודי ומקיף בפולמוס הנדון, במסגרת דיונה ההיסטוריוגרפי ב"נראטיב הקלאסי" של "תפקידם הכלכלי של היהודים".<sup>100</sup> לטענתה של מל, התפיסה בדבר "תפקיד כלכלי" שנשאו

<sup>93</sup> Max Weber, **Ancient Judaism** (trs. Hans Gerth and Don Matindale, Free Press: Glencoe, 1952). הספר מבוסס על מאמרים התפרסמו במהלך 1917-1919.

<sup>94</sup> Werner Sombart, **The Jews and Modern Capitalism** (tr. M. Epstein, Free Press: Glencoe, 1951), p. 13. הכותר המקורי בגרמנית: **Die Juden und das Wirtschaftsleben** (Munich: Duncker & Humblot, 1911).

<sup>95</sup> Max Weber, **General Economic History** (tr. F. H. Knight, New York: Greenberg, 1927), pp. 358-360. דברים אלו של ובר מצוטטים על-ידי אברם לאון: Leon, p. 182. גם אוטו הלר ומשה כץ מרבים להשתמש במונח "קאסטה", אך לא מייחסים אותו לוובר, שלא נחשב כאילן להיתלות בו בחוגים הקומוניסטיים. מקור ההתייחסות ליהודים כ"קאסטה" על ידי מרקסיסטים נמצא אצל קאוטסקי.

<sup>96</sup> Arnaldo Momigliano, 'A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion', **History and theory**, 19, 8 (1980), p. 313.

<sup>97</sup> מקס ובר, **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם** (תר' ברוך מודן, תל-אביב: עם עובד, 1984), עמ' 192.

<sup>98</sup> Weber, **General Economic History**, pp. 358-360; Muller, pp. 46-61; Carlebach, pp. 214-234.

<sup>99</sup> למשל, בהקשר המרקסיסטי: Muller, pp. 46-61; Carlebach, pp. 214-234. אחד הדיונים האחרונים בנושא, שסקר חלק גדול מהספרות הקודמת הוא: Adam Sutcliffe, 'Anxieties and distinctiveness: Walter Sombart's *The Jews and Modern Capitalism* and the politics of Jewish economic history', in: Kobrin & Teller, (eds.): 238-257. הטעות בשמו הפרטי של זומברט בכותרת המאמר – במקור.

<sup>100</sup> Mell, **The Myth of the Medieval Jewish Moneylender**.

היהודים התקבעה במחקר על-ידי רושר, זומברט וובר, ומאז הפכה לקונצנזוס, מבלי שנבחנה אמפירית במידה מספקת. כחלק מסקירתה ההיסטוריוגרפית הביאה מל את סאלו בארון כדוגמה בולטת להיסטוריון, שאף-על-פי שניסה לשזור את ההיסטוריה היהודית בהיסטוריה הכללית, נותר כבול להנחת הייחודיות היהודית, הדתית והכלכלית, שנבעה מהרעיון המקובל של "התפקיד הכלכלי".<sup>101</sup> בספרה ביקשה מל להפריך את הנחת "התפקיד הכלכלי" של היהודים דרך דוגמאות אמפיריות מימי-הביניים באירופה, לפיהן רק העילית היהודית העשירה ביותר התמחתה בהלוואה בריבית, בעוד שמרבית הקהילה עסקה במגוון מקצועות עירוניים, ולסוחרים יהודים לא היה במהפכה המסחרית תפקיד שונה מזה של הסוחרים הנוצרים באירופה.

מל פיתחה את הטענה, שהובעה כבר בשנות ה-40 של המאה ה-20 על-ידי ההיסטוריונית טוני אולסנר, לפיה התיאוריות של רושר, זומברט וובר בדבר תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים, אינן אלא השלכה לאחור מתוך עלייתם הכלכלית של היהודים בגרמניה במחצית השנייה של המאה ה-19, בעקבות תהליכי האמנציפציה.<sup>102</sup> לשם הפרכת תזת התפקיד הכלכלי ההיסטורי, תלתה אותה אולסנר ב"אשלייה האופטית" שיצרה נוכחותם הגבוהה של היהודים במסחר ובפיננסים בסוף המאה ה-19, מעבר לשיעורם באוכלוסייה. ייצוג-יתר זה, שאין עליו עוררין, הוסבר בתורו על-ידי אולסנר כך: "בשל תהליך היסטורי ארוך היהודים הוגבלו כלכלית למסחר, רוכלות והלוואה או לכל היותר בנקאות מסחרית ומלאכה." מ"בסיס כלכלי זה" עלו היהודים לעמדתם הבולטת בכלכלה המודרנית.<sup>103</sup> בכך סותרת אולסנר את עצמה, שהרי "בסיס כלכלי זה", שהיא מניחה כנתון, הוא שביקשו שלושת התיאורטיקנים להסביר, בדרכיהם השונות. כך, בעודה מסבירה את התיאוריות של רושר, זומברט וובר על רקע ההתפתחויות הכלכליות של ימיהם, ביקשה אולסנר, ומל בעקבותיה, לשמוט את הקרקע תחת ניסיונותיהם של הראשונים להסביר את ההיסטוריה של היהודים על רקע כלכלי. מל ייחסה את מיעוט ההיסטוריוגרפיה הכלכלית של היהודים לאחר מלחמת-העולם השנייה לטראומה של השואה, שכן התעמולה האנטישמית עשתה שימוש בטיעון בדבר תפקידם הכלכלי של היהודים.<sup>104</sup> היא ביקשה, ובצדק, להסביר את ההיסטוריוגרפיה של "התפקיד הכלכלי" מתוך הקשרה. ומכיוון שאין היסטוריוגרפיה ללא הקשר, יש להעמיד גם את ההיסטוריוגרפיה שלה עצמה בהקשרה. ניתן לראות במחקרה של מל מעבר מהצנעת תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים להכחשתו הפעילה, שמשקפת תפיסה של היהדות כזוהות תרבותית גרידא.

מסקירתה ההיסטוריוגרפית של מל נעדרת ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, ויש לשער שהדבר נבע מחוסר היכרות עמה.<sup>105</sup> תזת התפקיד הכלכלי של היהודים אמנם תפסה מקום מרכזי בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, אך לא באותו האופן שהוצג על ידי מל. מל קבלה כי ההיסטוריה הכלכלית של היהודים נקבעה יתר על המידה לפי ייחודם הדתי.<sup>106</sup> זאת בעוד שההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, בהכללה, הפכה את היוצרות וראתה בייחוד הדתי תוצר של

<sup>101</sup> Ibid, pp. 61-64.

<sup>102</sup> Ibid, pp. 34-35; Toni Oelsner, "The Place of the Jews in Economic History as viewed by German Scholars", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 7 (1962): 183-212 (Mell, p. 77) 1944-1943.

<sup>103</sup> Oelsner, p. 185.

<sup>104</sup> Mell, p. 19. לכן ביקשה אולסנר להתעמת עם טיעון זה בעיצומה של השמדת היהודים.

<sup>105</sup> מל הקדישה דיון להיסטוריוגרפיה מרקסיסטית כללית, בהקשר של המהפכה המסחרית באירופה – Ibid, pp. 108-109.

<sup>106</sup> Ibid, pp. 1-2. מל ביקשה להוכיח בעבודתה דבר והיפוכו: מצד אחד, שהדת היהודית לא השפיעה על הכלכלה היהודית, ומצד שני, את חשיבותה של הדת להיסטוריה הכלכלית.



ההיסטוריה הכלכלית. לדעת מל, הנחת "התפקיד הכלכלי" הביאה לניתוק ההיסטוריה היהודית מההיסטוריה של אירופה. אך ההיסטוריונים המרקסיסטים, דווקא מתוך ראיית הבסיס הכלכלי של הדת, ביקשו להעמיד את ההיסטוריה היהודית על אותם עקרונות של ההיסטוריה הכלכלית, ותקפו את הנחת הייחודיות שרווחה בהיסטוריוגרפיה היהודית.<sup>107</sup> בכך ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא תאמה את "הנראטיב הקלאסי" של "התפקיד הכלכלי" של היהודים, כפי שמל הציגה אותו.

בניגוד לגישה המקובלת בדבר הניגוד בין זומברט וובר בשאלת היהודים, מל הדגישה את המשותף להם, בכך ששניהם זיהו סתירה בין הכלכלה הטרנס-מודרנית לזו המודרנית, וייחסו את המעבר מהראשונה לאחרונה להשפעתו של אתוס דתי, אשר כל אחד מהם מצא בדת אחרת.<sup>108</sup> ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, לעומת זאת, לרוב לא חרגו מהגישה הרווחת שהדגישה את הניגוד בין שני התיאורטיקנים.<sup>109</sup> הקריטריון שהנחה את שיפוטם של ההיסטוריונים המרקסיסטים על התיאוריות של זומברט וובר, הוא מידת הלימתן להגותו של מרקס. לכן, לשם ביורר השפעתם של זומברט וובר על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, יש לקיים השוואה בין גישותיהם של השניים להיסטוריה היהודית ובין גישתו של מרקס. השוואה כזו נערכה על-ידי דני גוטוויין, במאמרו 'היחס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס: מזומברט לוובר'. גוטוויין הצביע על התאמה בין עמדתו התיאורטית של מרקס הצעיר ובין זו שביטא זומברט, ועל הלימה בין הגישה שעלתה מכתביו המאוחרים של מרקס ובין תפיסתו של ובר.<sup>110</sup>

בדומה למל, גם גוטוויין זיהה יסוד משותף לזומברט וובר, אך בשונה ממנה, העמיד בלב הדיון את ההבחנה בין המשותף והנבדל ביניהם. לפי גוטוויין, זומברט וובר לא היו חלוקים בדבר אופייה של הפעילות הכלכלית היהודית (בעת החדשה), שהייתה בעלת אוריינטציה פיננסית וקולוניאלית, ובשירותה של המדינה. מתוך כך טען זומברט כי ליהודים תפקיד מכריע במסחור ובמוניטריזציה של אירופה. ובר אף הוא זיהה את היהודים עם "רווחי מלחמה, קבלנות ממשלתית, מונופולין של המדינה, עסקי ספסרות", אך הגדיר פעילויות אלה כ"קפיטליזם של פאריה" והעמידו בניגוד לארגון העבודה הרציונלי הבורגני, שזוהה אצלו עם הפורטיטניות. היהודים לא היו מסוגלים להיות מכווני הקפיטליזם הרציונלי משום שבימי-הביניים נעדרו מתחום הייצור. לכן זיהה ובר את הפרוטסטנטיות עם עליית הקפיטליזם. מהעובדה, שעל בסיס ההסכמה בדבר אופי הפעילות הכלכלית של היהודים, זומברט ראה פעילות זו כתרומה של ממש לכינון הקפיטליזם ואילו ובר כנוגדת אותו, הסיק גוטוויין כי השניים חלוקים בשאלה יסודית יותר, בדבר מהות הקפיטליזם.

<sup>107</sup> על כך בפרק 3 בסעיף על הנחת הייחודיות.

<sup>108</sup> Mell, pp. 41-61. מל פירשה את ובר כאידיאליסט, תוך התעלמות מהביקורת הרבה שספגה פרשנות זו. עד מחצית המאה ה-20 רווחה הפרשנות לפיה התיאוריות של מרקס וובר מנוגדות זו לזו, בתור תיאוריה מטריאליסטית ותיאוריה אידיאליסטית. פרשנות זו הוזנה הן על ידי הביקורת המרקסיסטית על ובר והן על ידי אימוץ תורת ובר בידי אנטי-מרקסיסטים. כיום נוטה המחקר הרבה יותר לניתוח "הדיאלוג הפורה" ביניהם, תוך ביטול הדיכוטומיה מטריאליזם-אידיאליזם אצל שני ההוגים. וראו: יצחק י' לבנשטיין, **התייחן ממלכת החירות? מארקס נגד המארקסיזם** (תר' שמואל גילאי, תל-אביב: עם עובד, 1972), עמ' 150-135; Robert J. Antonio and Ronald M. Glassman (eds.), **A Weber-Marx Dialogue** (Lawrence: University Press of Kansas, 1985); Schroeter, Antonio, Turner, בעיקר מאמריהם של Ferrarotti, Weiss וכן הקובץ: Norbert Wiley (ed.), **The Marx-Weber Debate** (Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1987), שבניגוד לכותרתו, נוטה אף הוא לגישה ה"דיאלוג".

<sup>109</sup> ניגוד זה הובלט במיוחד על ידי אברם לאון, אשר דחה מפורשות את התזה של זומברט ואימץ את זו של ובר: Leon, pp. 175-182. מן הצד השני, מאהלר התבלט כהיסטוריון יהודי מרקסיסטי היחידי שביטל לחלוטין את חשיבות ההבדל בין זומברט וובר: מאהלר, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60. וראו בפרק 2 בדיון על מאהלר.

<sup>110</sup> גוטוויין, 'היחס בין היהודים והקפיטליזם'. לאחרונה הגיע למסקנה דומה גם הסוציולוג צ'ד גולדברג מבלי שהכיר את מאמרו של גוטוויין. Goldberg, pp. 64, 72, 104-106.

זומברט, כמו מרקס הצעיר, העמיד בלב הקפיטליזם את הפעילות המסחרית והפיננסית, שיהודים עסקו בה בחברות קדומות יותר, ולכן ייחס ליהודים את עליית הקפיטליזם. ואילו לדעת ובר, בדומה למרקס המאוחר, עיקרו של הקפיטליזם המודרני הוא בארגון הרציונלי (או המנוכר, לפי מרקס) של תהליך העבודה, שינוי שיהודים לא לקחו בו חלק בולט.<sup>111</sup> מכאן שאופיו של כל ניסיון להתוות היסטוריוגרפיה יהודית בעקבות מרקס, ישתנה בהתאם לפרשנות עמדתו של מרקס בשאלת היהודים. פרשנות ברוח "זומברטיאנית", שתאחז ב'שאלת היהודים', תניב היסטוריוגרפיה שונה בתכלית מפרשנות "ובריאנית" ברוחה, שתלך בעקבות מרקס המאוחר.

גם להתבטאויותיהם האידיאולוגיות של זומברט וובר ביחס לשאלת היהודים בימיהם נודעה השפעה על קבלת גישותיהם התיאורטיות על ידי יהודים ומרקסיסטים מזרמים שונים, וביניהם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. זמן קצר לאחר צאת ספרו **היהודים וחיי הכלכלה** פרסם זומברט חוברת על **עתידי היהודים**, בה הטיל ספק באפשרות ההתבוללות של היהודי באירופה, ומתוך כך הביע תמיכה ברעיון הציוני.<sup>112</sup> בעקבות זאת זכה זומברט לאהדה בחוגים ציוניים. הדעות חלוקות בקרב החוקרים באיזו מידה התנערו הציונים במקביל מעמדותיו האנטישמיות. על כל פנים, החוגים האנטי-ציוניים בקרב יהדות גרמניה רגזו הן על זיהוי היהדות כגזע על-ידי זומברט והן על תמיכתו ברעיון הציוני.<sup>113</sup> לעומת השקפותיו של זומברט, שתפסו בו מקום בולט הן בשיח האידיאולוגי והן בשיח התיאורטי בעשור השני של המאה ה-20, השקפותיו של ובר כמעט ולא זכו להשפעה באותה עת.<sup>114</sup> בשונה מזומברט, מאמריו של ובר התמקדו בעת העתיקה והתפרסמו רק בסוף העשור, לאחר שהסערה הציבורית סביב פרסומו של זומברט כבר שכחה. ובר גם מעולם לא הקדיש פרסום להבעת עמדותיו הפוליטיות בשאלת היהודים, בדומה לחוברת של זומברט. יחד עם זאת, ובר גילה אהדה לאסימילציה והשתלבות יהודית. הוא לא הביע תמיכה בציונות, למעט הצטרפותו קצרת הימים והרשמית בלבד לוועד הציבורי 'פרו-פלשתינה' ב-1918, שגם זומברט היה חבר בו וכן אינטלקטואלים גרמנים רבים. בחוגים פרטיים ובר הטיל ספק בייתכנותה של התוכנית הציונית והתייחס להגירת היהודים מגרמניה כבלתי רצויה.<sup>115</sup> עיוניו של ובר בהיסטוריה היהודית העתיקה כספר החלו לעורר עניין תיאורטי בקרב חוגי חוקרים, לאחר פרסומם כספר בראשית שנות ה-20, אך עדיין לא חדרו לשיח הפוליטי. במקביל, במהלך שנות ה-20 התחדד הדיון המרקסיסטי על ובר. בעולם הקומוניסטי התפתחה גישה שלילית כלפי הגותו של ובר, מאז שלנין הוקיע אותה ב-1917 כ"חכמה פרופסוריאלית של הבורגנות המפוחדת", ובהמשך היא הוחרמה בימי סטלין.<sup>116</sup> במרקסיזם המערבי השתרשה הנחת הניגוד התיאורטי בין מרקס לזומברט בהשפעת ספרו של קרל

<sup>111</sup> גוטוויין, 'ייחס בין היהודים והקפיטליזם', עמ' 438-442.

<sup>112</sup> Penslar, pp. 165-166. Werner Sombart, **Die Zukunft der Juden** (Leipzig: Duncker & Humblot, 1912). וראו

<sup>113</sup> Ismar Schorsch, **Jewish reactions to German anti-Semitism, 1870-1914** (New York: Columbia University Press, 1972), pp. 196-197; Jehuda Reinharz, **Fatherland or Promised Land: the dilemma of the German Jew, 1893-1914** (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975), pp. 162, 191-197, 206-211; Penslar, pp. 165-170.

<sup>114</sup> Mitchell Bryan Hart, **Social science and the politics of modern Jewish identity** (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000), p. 292.

<sup>115</sup> Guenther Roth, 'Max Weber's Views on Jewish Integration and Zionism: Some American, English and German Contexts', **Max Weber Studies**, 3.1 (2002): 56-73; Ephraim Shmueli, 'The "Pariah-People" and Its "Charismatic Leadership": A Reevaluation of Max Weber's "Ancient Judaism"', **American Academy for Jewish Research: Proceedings**, 36 (1968), pp. 197-211.

<sup>116</sup> Johannes Weiss, **Weber and the Marxist World** (tr. Elizabeth King-Utz and Michael J. King, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986), p. 16.

לווית', איש אסכולת פרנקפורט, מ-1929.<sup>117</sup> החל משנות ה-30, לאחר התייצבותו של זומברט לצד המשטר הנאצי, וביתר שאת בעקבות השואה, הפך הלה למוקצה בכל החוגים היהודיים.<sup>118</sup> או אז, ממניעים אידיאולוגיים, החל להתגבר העניין בתזה של ובר כאלטרנטיבה תיאורטית לזומברט.

## ב. קרקע סוציולוגית

### תנועות הפועלים היהודיות והידישע וויסנשאפט

הדיון המרקסיסטי בשאלת היהודים חדר לציבוריות היהודית רק עם התהוותו של המעמד אשר עברו הוא היה רלבנטי, מעמד הפועלים היהודים במזרח אירופה. ככל שעבר מעמד זה פוליטיזציה, ובמיוחד עם הופעתה של תודעה לאומית יהודית בקרב, כך הוא נזקק גם למחקר חברתי ובתוכו להיסטוריוגרפיה. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית צמחה אפוא מתוך תנועות הפועלים היהודיות, תופעה שזכתה לכיסוי מחקרי נרחב, בעיקר על ידי עזרא מנדלסון, משה מישקינסקי ויונתן פרנקל.<sup>119</sup> המושג "תנועות פועלים יהודיות" מניח התפתחות לאומית נבדלת של מעמד הפועלים היהודי, כפי שהסביר מישקינסקי:

תהליך ההתעוררות הלאומית של יהדות רוסיה [...] לא התחולל בנפרד מגילויי ההתפלגות הסוציאלית שבקירבתה. ההתפתחות הקפיטליסטית במדינה, שהוחשה בעקבות תקופת הרפורמות של אלכסנדר השני, שימשה רקע להתגבשות השכבות המפותחות של מעמד הפועלים בכללו ולהתקמות התנועות הציבוריות הקשורות בו בסוף המאה. אותה התפתחות היו לה קווים מיוחדים בקיבוץ היהודי, והם חרתו רישומם בהווייתה של שכבת הפועלים היהודים. זו נשאה בתוכה לא רק את תווי המודרניזציה אלא לא פחות מזה את סימני ההמשך של המלאכה המסורתית. האינטליגנציה היהודית הרדיקלית, אף שינקה מהספירה הרעיונית של התנועה המהפכנית הסוציאליסטית הכללית – הרוסית והבינלאומית – התגבשותה האידיאית הציבורית היו לה מהלכים משלה. אבן הפינה שלהם – ההכרה כי מעמד הפועלים היהודים הוא נושא של פעולה עצמית היסטורית. שני ייחודים אלה היפרו זה את זה והטביעו את חותמם על תנועת הפועלים היהודית עם התלכדותם ההדרגתית של שני נושאי החברתיים – פועלים ואינטליגנטים, ונוספת אליהם אותה חטיבה לעצמה של "אינטליגנציה למחצה", אשר הייתה בגדר חזיון יהודי סגולי.<sup>120</sup>

Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (Tr. Hans Fantel. London and New York: Routledge, 1993), pp. 119-125.

<sup>118</sup> Sutcliffe.

<sup>119</sup> Mendelsohn, *Class struggle in the pale*; משה מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה: מגמות יסוד (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד, 1981); משה מישקינסקי, עיונים בסוציאליזם היהודי: אסופת מאמרים (באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004); פרנקל, נבואה ופוליטיקה; יונתן פרנקל, רדיקליזם חברתי: "הסוציאליזם היהודי" ותנועות הפועלים במזרח-אירופה (יח' 3), בתוך: לאן? זרמים חדשים בקרב יהודי מזרח אירופה (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007). מחקריהם של שלושת ההיסטוריונים אוששו את ניתוחיהם של בני התקופה בורוכוב ולשצ'ינסקי. ראו בהמשך הפרק בדיון על בורוכוב ולשצ'ינסקי ובפרק 5 בסעיף 'פרולטרניזציה והגירה'.  
<sup>120</sup> מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה, עמ' 12-13.

התנאים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים, שהתהוו על רקע המודרניזציה של מזרח אירופה בשלהי השלטון הצארי, הם שהובילו להתגבשותה של תנועת פועלים יהודית כתופעה נבדלת: ייחודה של הכלכלה היהודית, הדיכוי הלאומי ממנו סבלו היהודים, ההצטופפות היהודית בתחום המושב ונבדלותה של האוכלוסייה היהודית (במקומות ישוב ועבודה, תרבות, לשון, דת והשכלה).<sup>121</sup>

במחצית השנייה של המאה ה-19 עברו יהודי תחום המושב תהליך עיור אינטנסיבי, אך לא נתלווה אליו תהליך תיעוש רגיל. התוצאה הייתה פרולטריון שהורכב בעיקר מבעלי מלאכה זעירים, ומהשכירים והשוליות הספורים שהעסיק כל אחד מהם. תנאי החיים של הפרולטריון היהודי התאפיינו בשכר נמוך ובתקופות אבטלה ארוכות. כלי העבודה היו פרימיטיביים ולא עברו מיכון. רבים עבדו בבתיים דרך קבלנים.<sup>122</sup> רק לקראת סוף המאה ה-19 הופיעו סדנאות גדולות יותר, עדיין לא ממוכנות, שהעסיקו כמה עשרות עובדים יהודים, שעסקו במוצרי צריכה, כגון בעיבוד עור, או בייצור סיגריות או גפרורים.<sup>123</sup>

בעלי מפעלים גדולים, לא-יהודים כיהודים, נטו שלא להעסיק פועלים יהודים. ההסבר הרווח לתופעה זו נגע למנוחת השבת, אך מרבית הפועלים היהודים היו מוכנים לעבוד בשבת, לו רק היו המפעלים נאותים לקבלם. הסיבות להדרתם של הפועלים היהודים היו אחרות: היעדר הכשרה מכאנית, התנגדותם של הפועלים הלא-יהודים, סברתם של בעלי מפעלים יהודים כי לא יתכנו יחסי עבודה נאותים בין מעסיק יהודי לעובד יהודי, והסיבה החשובה ביותר – יהודים נטו יותר לשביתות.<sup>124</sup> פלד הוסיף כגורם מסביר את הרקע של היהודים כמיעוט עירוני סוחר, ועל כן משכיל יותר, מאורגן יותר ובעל מודעות פוליטית גבוהה יותר. יתר על כן, בשונה ממתחריהם הלא-יהודים בשוק העבודה, לפועלים היהודים לא היה בסיס כפרי שיסייע להם להתמודד עם אבטלה עונתית. הצלחת מאבקהם המקצועיים בסדנאות הקטנות שבבעלות יהודית כמעט ומוטטה את הענף.<sup>125</sup>

לצד מעמד הפועלים היהודי התפתחה האינטליגנציה היהודית, שנטתה לרעיונות רדיקליים. מצד אחד נחסמה בפניה הדרך לאקדמיה או לפקידות הרוסית, ומצד שני, לא יכלה כבר לחזור לחיק הקהילה היהודית המסורתית. לכן פנתה אל הסוציאליזם הרוסי לזרמיו. מרקסיסטים כפופוליסטים ביקשו לגייס את תמיכת מעמד הפועלים, ומתוך כך גם את הפועלים היהודים, שהיו חלק ניכר מהאוכלוסייה העירונית. מלכתחילה, לא הייתה זו מטרתם של הסוציאליסטים היהודים ליצור תנועת פועלים יהודית נפרדת. יתר על כן, המרקסיסטים נטו לפנות לפועלים המאורגנים במפעלים הגדולים. הם הטילו ספק בכוחו המהפכני של המון בעלי המלאכה היהודים וסברו כי לכל היותר ניתן היה למשוך מיעוט מתוכו לפעילות מהפכנית. זאת ניסו לעשות באמצעות חוגי לימוד, שבהם השתתפו בעיקר עובדים במלאכות המתוחכמות יותר, כגון מדפיסים, תכשיטנים ושענים. בהשפעת מוריהם המשכילים החלו הפועלים לתבוע העלאת שכר, לארגן שביתות ולייסד קופות לעזרה עצמית. גם העובדה שגילדות בעלי המלאכה היהודים (המעסיקים, שהיו עניים למדי בעצמם) המשיכו להתקיים אל תוך המאה ה-19, עודדה את שכיריהם להתארגנות נפרדת משלהם.<sup>126</sup> תהליך ההתפצלות של המלאכה לעצמאיים ושכירים, תוך גידול יחסי בשיעור השכירים, שהחל בשני

<sup>121</sup> שם, עמ' 21-28.

<sup>122</sup> Mendelson, pp. 1-15.

<sup>123</sup> Ibid, pp. 24-27.

<sup>124</sup> Ibid, pp. 15-22.

<sup>125</sup> פלד, עמ' 120-126. פלד נשען במפורש על ניתוחיהם של בורוכוב ולשצ'ינסקי, תוך שילובם בתיאוריות סוציולוגיות

מאוחרות יותר.

<sup>126</sup> Mendelson, pp. 29-44.

העשורים האחרונים של המאה ה-19 עם המעבר לשיווק דרך בתי מסחר, האיץ את התארגנות השכירים.<sup>127</sup>

תנועת הפועלים היהודית נולדה מהמפגש בין האינטליגנציה היהודית הרדיקלית ובין פועלי המלאכה, ההולכים ומתרבים ומתאגדים. אפשר לדבר על "תנועת פועלים יהודית" החל משנות ה-80, תקופה שמכונה במחקר "ערב בונד",<sup>128</sup> כאשר ההתגבשות הפוליטית הראשונה התרחשה עם הקמת הבונד ב-1897.<sup>129</sup> ב-1901 התקיימה ועידת היסוד של פועלי ציון, במידה רבה כתגובת נגד לפעילות הבונד, שנטה בראשיתו לטמיעה בתנועה המהפכנית הרוסית.<sup>130</sup> התהוותה של תנועת הפועלים היהודית, כחלק מהתנועה הכללית, אך גם כחטיבה נפרדת בתוכה, פרשה קשת רחבה של עמדות סוציאליסטיות שונות בקרב יהודים. בצד אחד שלה עמדו "סוציאליסטים יהודים", דוגמת פועלי ציון, שראו את מרכז פעילותם בציבור היהודי. בקצה השני עמדו "אסימילטורים", מדעת או ספונטנית", שמצאו את מקומם בתנועות אינטרנציונליסטיות או בתנועות סוציאליסטיות של לאומים אחרים. ביניהם ניתן להבחין "בסוגי ביניים מגוונים",<sup>131</sup> כגון תנועת הבונד, שבשנותיה הראשונות נעה על הרצף שבין סקציה יהודית בסוציאל-דמוקרטיה הרוסית ובין תנועה לאומית יהודית, עד שנטתה הכף לאפשרות השנייה (מ-1903),<sup>132</sup> בשל מבנהו המובחן של מעמד הפועלים היהודים.<sup>133</sup>

מבנהו המפוצל הייחודי של מעמד הפועלים היהודי הפך את הפעילות החינוכית, "החזית התרבותית", כלשונו של מנדלסון, לבעלת חשיבות מרכזית כגורם מלכד, במקום פס הייצור ההמוני. מכיוון שהפועלים היהודים בדרך כלל לא קראו רוסית, פנו האינטלקטואלים ליצירתה של השכלת פועלים ביידיש, שכללה חומרי תעמולה, ספריות פועלים, תיאטראות ועיתונים.<sup>134</sup> תנועות הפועלים היהודיות איפשרו לחבריהן להיאבק על תנאי עבודתם וגם להרחיב את הפרספקטיבה התרבותית והפוליטית שלהם. יותר מכך, הן הציעו להם דרך חיים חדשה, שכללה חוגים, אסיפות, חגים וטקסים חדשים, ובעצם קהילה חברתית חדשה, אדם יהודי חדש.<sup>135</sup> החזית התרבותית הופנתה בתחילה פנימה, כלפי ציבור הפועלים היהודים בתהליך התארגנותו התנועתית. בהמשך, עם הפוליטיזציה הגוברת של תנועת הפועלים היהודית, ופיצולה בין מפלגות שונות קיבלה החזית התרבותית גם משמעות כלפי חוץ, כמכשיר במאבק הבין-מפלגתי, כפי שיתואר להלן.

היידישע וויסנשאפט ('מדע ביידיש' או 'מדע יידישאי')<sup>136</sup> נולד בעשור האחרון של המאה ה-19,<sup>137</sup> במידה רבה כחלק מן "החזית התרבותית" של תנועת הפועלים היהודית. אותם "חוגים" להשכלת

<sup>127</sup> מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה, עמ' 36-37.

<sup>128</sup> פראנץ קורסקי, 'ערב בונד', געזאמעלטע שריפטן, (ניו-יורק: דער וועקער, 1952), ז' 43-70.

<sup>129</sup> מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה, עמ' 55.

<sup>130</sup> פרנקל, רדיקליזם חברתי, עמ' 113-114.

<sup>131</sup> משה מישקינסקי, 'הזהות הקולקטיבית היהודית בעיצוב תנועת הפועלים היהודית', בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות (ירושלים: מרכז זלמן שזר ומכון טאובר, בוסטון: אוניברסיטת ברנדייס, 1997), עמ' 179-180.

<sup>132</sup> שם, עמ' 182-186.

<sup>133</sup> זהו הטיעון המרכזי בספרו של פלד, אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי.

<sup>134</sup> Mendelson, pp. 116-125.

<sup>135</sup> Ibid, pp. 153-157.

<sup>136</sup> אני הולך כאן בעקבות ההגדרה של בארי טרכטנברג: Trachtenberg, *The Revolutionary Roots of Modern Yiddish* (New York: Syracuse University Press, 2008), pp. 12-13.

<sup>137</sup> Alexander Métraux, 'Opening Remarks on the History of Science in Yiddish', *Science in Context*, 20 (2, 2007), p. 146.

פועלים מסוף המאה ה-19, שבסופו של דבר היוו בסיס ליצירת הבונד, פעלו בתחילה ברוסית, שפתם של המשכילים היהודים הרדיקלים. ככל שהתרחבו החוגים, החלו להגיע אליהם פועלים שלא ידעו רוסית, ובהדרגה שפת התעמולה הפכה לידיש, עד שלבסוף, מ-1901, החל הבונד להפיץ את רוב פרסומיו בידיש. במקביל, בשנות ה-90 של המאה ה-19, כינס סביבו חיים זייטלובסקי (מי שבהמשך היה לפרקים ציוני, בונדיסט, טריטוריאליסט וקומוניסט) במקום מושבו בברן (שווייץ) קבוצה של משכילים שהחלו לתרגם טקסטים סוציאליסטיים מרכזיים לידיש.<sup>138</sup>

כפי שהראה בארי טרכטנברג, לתנועות הפועלים היהודיות נודע תפקיד מרכזי בהפיכתה של היידיש לשפת השכלה ומדע. בשנים הפורמטיביות שלפני מלחמת העולם הראשונה התפתחו במסגרתו של היידישע וויסנשאפט בעיקר מדעי החברה, הפילולוגיה והספרות, יותר מאשר ההיסטוריה. יחד עם זאת, ממחקרו של טרכטנברג עולה כי מי שיוגדרו להלן כמניחי יסודותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נמנו על חלוצי היידישע וויסנשאפט: יעקב לשציינסקי<sup>139</sup> ובר בורוכוב.<sup>140</sup> ניתן להוסיף עליהם גם את יצחק שיפר כמי שהתמקד יותר בהיסטוריה. אמנם החל שיפר את דרכו ההיסטוריוגרפית בגרמנית ובפולנית, אך ב-1924 ביקש מתלמידו עמנואל רינגלבלום לתרגם כמה מעבודותיו החשובות לידיש, ומאז ואילך עבר לכתוב בעיקר בידיש. שינוי לשון הכתיבה של שיפר אופייני לשלב התמסדותו של הוויסנשאפט,<sup>141</sup> שהתרחש לאחר מלחמת העולם הראשונה בשלושה הענפים המרכזיים: ייוו"א (יידישער וויסנשאפטליכער אינסטיטוט – המכון המדעי היהודי) בפולין; מוסדות היידישע וויסנשאפט הסובייטים; וכן בארה"ב.<sup>142</sup> בתקופה זו חלה פריצת דרך גם בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, אשר בשנות ה-20 של המאה ה-20 נכתבה בעיקר בידיש, בזיקה למרכזים החדשים של היידישע וויסנשאפט. לפני הדיון במסגרות שבהן צמחה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית מתוך הוויסנשאפט – הציונות-המרקסיסטית ומדעי היהדות הסובייטיים – יש להקדיש דיון למקום שבו היא לא צמחה – תנועת הבונד.<sup>143</sup>

### הבונד וההיסטוריה היהודית

תנועת הבונד, "הברית הכללית של הפועלים היהודים", הגדירה עצמה כתנועה לאומית-אוטונומיסטית, סוציאליסטית ומרקסיסטית. הייתה זו אחת התנועות הפוליטיות הבולטות ברחוב היהודי, בתחילה בתחום המושב ברוסיה (עד 1917) ולאחר מכן בפולין העצמאית (בין מלחמות העולם). ואף על פי כן, תנועת הבונד לא הפיקה כמעט כתיבה היסטורית. הספרות העשירה על הבונד

<sup>138</sup> Trachtenberg, pp. 52-53, 57.

<sup>139</sup> Ibid., p. 36.

<sup>140</sup> Ibid., pp. 13-14, 66-71, 77-80; וראו בער באראכאו, 'די אופגאבן פון דער יידישער פילאאג'יע', אין: שמואל ניגער (רעד'), דער פנקס: יארבוך פאר דער געשיכטע פון דער יידישער ליטעראטור און שפראך, פאר פאלקלאר, קריטיק און ביבליאגראפיע (ווילנע: קלעצקין, 1926): 22-28.

<sup>141</sup> Smith, *The Yiddish Historians*, pp. viii, 16. שיפר לא היה ממש חבר ייוו"א, אך מקורב אליו, ותלמידו, רינגלבלום, מאהלר ואחרים, מילאו תפקיד מרכזי בחוג ההיסטוריונים בוורשה, שהיה מסונף לייוו"א. ראו Kuznitz, pp. 85-87; Litman, p. 268.

<sup>142</sup> Trachtenberg, pp. 5, 47, 158-163.

<sup>143</sup> אליהו שטרן מזכיר את הבונדיסטים והציונים בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 בנשימה אחת כחלק מגילויי 'המטריאליזם בהיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית', אך הדוגמאות שהביא מהבונד הן יותר בגדר פרשנות מטריאליסטית של כתבי הקודש מאשר היסטוריוגרפיה. Eliyahu Stern, *Jewish Materialism: The Intellectual Revolution of the 1870s* (New Haven and London: Yale University Press, 2018), pp. 20-27.

לא מזכירה תרומה משמעותית כלשהי של חבריו להיסטוריוגרפיה היהודית.<sup>144</sup> עובדה זו מעוררת תמיהה לנוכח "החזית התרבותית" הענפה שקיימה המפלגה בתחומים אחרים, כגון עיתונות, ספרות וחינוך. נראה כי האינטלקטואלים של הבונד גילו יחס מסויג כלפי ההיסטוריה היהודית. המקום היחידי כמעט בתנועה שבו עסקו בהיסטוריה יהודית באופן שיטתי היה המרחב החינוכי. ברשת בתי-הספר היידישאים בפולין, ציש"א (צענטראלע יידישע שול ארגאניזאציע – הארגון המרכזי של בתי ספר יהודיים/יידישאים), שהייתה משותפת לכמה תנועות יהודיות והבונד בראשן, נלמדה היסטוריה יהודית ונכתבו ספרי לימוד בתחום. אך גם בקרב מורי ציש"א, עצם הלימוד של היסטוריה יהודית היה שנוי במחלוקת, וויכוחים תהומיים לגבי התכנים ואופן הוראתם נטושו עד ימיה האחרונים של הרשת, ב-1939.<sup>145</sup>

לכאורה, על פי אופייה הלאומי היה על תנועת הבונד לעסוק באינטנסיביות בהיסטוריה. יתר על כן, השקפתו הלאומית-דיאספורית האוטונומיסטית של הבונד הייתה כעין גרסה סוציאליסטית של השקפתו הלאומית של דובנוב, מי שהפך את ההיסטוריוגרפיה לכלי הביטוי העיקרי של הלאומיות היהודית. אם כן, מדוע לא נתהוותה היסטוריוגרפיה יהודית בונדיסטית? ניתן להסביר היעדר זה מתוך הפוליטיקה של הבונד, שהתבססה על עיקרון הדאָקייט (אָך = כאן), לפיו "דאָרטן, וווּ מיר לעבן, דאָרט איז אונזר לאַנד!" ("היכן שאנו חיים זוהי ארצנו!"). השקפת הבונד, כי הציבור שאליו פונה התנועה הוא ציבור הפועלים דוברי היידיש במדינה, השתרשה במיוחד בפולין העצמאית, לנוכח המאבק מול הציונות.<sup>146</sup> הבונד אימץ אמנם מדובנוב את עיקרון האוטונומיה הלאומית, אך זאת תוך שלילת הרעיון של "עם עולם" (בלשון דובנוב) או "כלל ישראל" (בלשון הציונים).<sup>147</sup> האומה, עבור הבונד, הייתה אומת הפועלים דוברי היידיש במזרח אירופה. עיסוק בהיסטוריה יהודית מנוגד להגדרה זו, משום שפירושו הודאה בזיקה לציבורים יהודיים ממעמדות שונים, דוברי שפות שונות בארצות שונות. בהקשר ההיסטוריוגרפי ניתן לומר כי מהדאָקייט נגזר עקרון נוסף (אם יורשה לי לטבוע מונח ביידיש) – איצטיקייט (איצט = עכשיו). כלומר, עניינה של התנועה התמקד בהווה ולא בעבר.

בבונד התקיים דיון תיאורטי ופרוגנוסטי ער בשאלה היהודית כשאלה אקטואלית, במגמה לגבש פתרונות פוליטיים עבודה. אחד התיאורטיקנים הבולטים בבונד היה ולדימיר מָדֶם (1879-1923). מדם ביקש לנסח במונחים מרקסיסטיים פתרון למתח, שליווה את הבונד, בין לאומיות ואוניברסליזם. ברקע הפוליטי של הדיון עמדה התביעה לאוטונומיה לאומית ליהודים (ולכל

<sup>144</sup> לדוגמה: Henry Tobias, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905* (Stanford: Stanford University Press, 1972); פרנקל, *נבואה ופוליטיקה*, עמ' 202-294; פלד; צבי ברזלי, *תנועת הבונד בפולין בין שתי מלחמות העולם* (ירושלים: כרמל, 1994); Pickhan; Jack Lester Jacobs (ed.), *Jewish politics in Eastern Europe: The Bund at 100* (New York: New York University Press, 2001); Jack Jacobs, *Bundist Counterculture in Interwar Poland* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2009); גם מגיליון *East European Jewish Affairs*, 43/3 (2013), שהוקדש ל"New research on the Bund" עולה תמונה דומה. מסקירתו המקיפה של סמואל קאסוב על ההיסטוריוגרפיה שנכתבה על הבונד עולה כי המחקר הרב על הבונד לא עסק בהיסטוריוגרפיה שנכתבה על ידי הבונד (למעט כתיבת ההיסטוריה של התנועה עצמה): Samuel Kassow, "The Historiography of the Bund", *Polin*, 29 (2017): 121-139.

<sup>145</sup> יעד בירן, *יידישע געשיכטע: הבנייתה של זהות יהודית באמצעות תוכניות הלימודים להיסטוריה בבתי-הספר של רשת ציש"א* (עבודה לתואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2009); יוסף גורני, *חלופות נפגשות: מפלגת הבונד ותנועת הפועלים בארץ-ישראל 1897-1985* (ירושלים והיפה: מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה, 2006), עמ' 169-170. <sup>146</sup> המושג 'דאיקייט' נטבע ככל הנראה בעקבות דבריו של ולדימיר מדם ב-1918, "אנו רוצים להישאר כאן, לעבוד ולהיאבק [...] אלה הם החיים שנשארים איתנו כאן" – דניאל בלטמן, 'הבונד – מיתוס המהפכה ועבודת היומיום', בתוך: ברטל וגוטמן (עורכים), *קיום ושבר*, כרך ב', עמ' 514-515.

<sup>147</sup> גורני, עמ' 37-40, 107. לביקורת מרקסיסטית על ההיסטוריוגרפיה של דובנוב ראו בפרק 3.

המיעוטים הלאומיים ברוסיה), שהתקבלה כחלק ממצע הבונד בוועידתו הרביעית ב-1901, ובעקבותיה פרישתו הכפויה של הבונד מהסוציאל-דמוקרטיה הרוסית ב-1903. ב-1904 פרסם מדס מאמר בשם 'הסוציאל-דמוקרטיה והשאלה הלאומית', ובו שטח את עמדתו התיאורטית בסוגיה הלאומית.<sup>148</sup> המאמר נפתח בניתוח היסטורי תמציתי ביותר של המהפכה הבורגנית בהקשר היהודי, שניתן לסכמו במשפט: "עם חומות הבסטיליה נפלו גם חומות הגטו". בעקבות זאת, התפתחות הקפיטליזם עוררה שני כוחות סותרים בחברה היהודית: התבוללות ולאומיות.<sup>149</sup> הבחנה זו שימשה את מדס בגיבוש העמדה שהציע לתנועתו: "איננו לאומנים", אך גם "איננו מתבוללים". מדס הציג דרך שלישית, שאותה כינה "נייטרליזם": "איננו מתערבים בזה, הננו נייטרליסטים. [...] איננו נגד אסימילציה, אלא נגד השאיפה לאסימילציה, הננו נייטרליסטים. [...] אין אנו שוללים את אופייה הלאומי של התרבות, אלא מתנגדים למדיניות הלאומנית."<sup>150</sup> אומה לדידו היא ישות תרבותית ולא טריטוריאלית, היא "צירוף של כל היחידים השייכים לקבוצה היסטורית-תרבותית, מבלי להיות תלויים ברוב דמוגרפי בטריטוריה מסוימת". מכאן שבלב התוכנית של הבונד צריכה לעמוד התביעה לאוטונומיה תרבותית-לשונית, ולא פוליטית.<sup>151</sup>

ולדימיר קוסובסקי, מהגורדיה הוותיקה של הבונד, ראה בנייטרליזם של מדס תכסיס פוליטי שנועד למנוע קרע עם הסוציאל-דמוקרטיה הרוסית, על-ידי ריכוך התפיסה הלאומית של הבונד. ואכן, ב-1906 התקבל הבונד בחזרה לחיק המפלגה. בשנים הבאות עדכן מדס את רעיון הנייטרליזם בכיוון לאומי יותר. ב-1908 פרסם מאמר בשם 'לאומיות או נייטרליזם', ובו גיבש תפיסה של "נייטרליזם פרוגנוסטי",<sup>152</sup> לפיו האידיאולוגיה של הבונד בהווה היא לאומית. באשר לעתיד, הלאומיות היהודית עשויה להיות גם תופעה חולפת, ולא נצחית כפי שטענו דובנוב והציונים. בהמשך, מדס התרחק עוד יותר מתפיסת הנייטרליזם אל עבר השקפה לאומית. הוא נימק זאת בטעמים תיאורטיים, כי אין עוד להפריד בין אינטרס לאומי לאינטרס מעמדי, ובטעמים מעשיים, למשל בצורך להקים בתי-ספר או להשתתף בבחירות לקהילות היהודיות ולארגונים יהודיים נוספים בפולין העצמאית. עם זאת עדיין שלל את תפיסת "כלל ישראל" הציונית.<sup>153</sup> תפיסת הנייטרליזם אומצה מחדש בשנות ה-30, בנסיבות שונות, על ידי היסטוריונים יהודים מרקסיסטים מזרמים אחרים, תוך שילובה בתזות ההיסטוריות שלהם.<sup>154</sup> אך בתנועת הבונד עצמה, התאפיין הדיון התיאורטי בהתמקדות בהווה ובעתיד, מבלי לפנות כמעט לעבר. דוגמא אופיינית לכך ניתן למצוא בעבודתו של ליבמן הרש, איש הבונד הרוסי שנעשה פרופסור באוניברסיטת ז'נווה. כדמוגרף

<sup>148</sup> וולאדימיר מעדעם, 'די סאציאל-דעמאקראטיע און די נאציאנאלע פראגע', **צום צוואנציקסטן יארצייט** (ניו-יארק: דער אמריקאנער רעפרעזענטאנץ פון אלגעמיינעם יידישן ארבעטער-בונד אין פוילן, 1943), ז' 173-219. המאמר פורסם שלוש שנים לפני ספרו של אוטו באואר שנשא כותרת כמעט זהה (**Bauer, The Question of Nationalities and Social Democracy**). מדס ובאואר ביססו שניהם הגדרה של לאומיות אקסטרטוריאלי, בהבדל זה שבאואר סרב להחיל אותה על היהדות המודרנית.

<sup>149</sup> מעדעם, 'די סאציאל-דעמאקראטיע און די נאציאנאלע פראגע', ז' 175-178.

<sup>150</sup> שם, ז' 189-190.

<sup>151</sup> שם, ז' 219.

<sup>152</sup> וולאדימיר מעדעם, 'נאציאנאליזם אדער "נייטראליזם"', **זכרונות און ארטיקלען** (ווארשא: יודישע, 1918): 112-135.  
<sup>153</sup> גורני, עמ' 47-57. ראו גם: משה מישקינסקי, 'ולאדימיר מדס – האיש בתנועתו', בתוך: שאלתיאל (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות**, עמ' 71-72; Vladimir Gechtman, 'National-Cultural Autonomy and "Neutralism": Medem's Marxist Analysis of the National Question, 1903-1920', **Socialist Studies**, 1 May 2007, Vol. 3 (1): 69-92.

<sup>154</sup> על ה"נאו-נייטרליזם" או "נאו-בונדיזם" רק בפרק 2, במיוחד בסעיפים על הלר ולאון, וכן בפרק 5 בדיון על הלאומיות היהודית.



עסק הרש בתמורות הדרמטיות שעברו על האוכלוסייה היהודית במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20, תוך כדי התרחשותן.<sup>155</sup>

ככלל, הדיון התיאורטי של הבונד התמקד ב"כאן ועכשיו". אך לכלל זה היו כמה יוצאים מן הכלל, אנשי בונד שעסקו בכתיבת היסטוריה יהודית תוך כדי פעילותם בשורות התנועה. העובדה שמקרים חריגים אלו לא התבלטו, לא בפרסומי הבונד וכתוצאה מכך גם לא במחקר ההיסטורי, מעידה אף היא על הרתיעה מעיסוק פומבי בהיסטוריה יהודית. מסקנה זו מקבלת חיזוק מהעובדה שכמה מהם הפכו להיסטוריונים בולטים לאחר שכבר לא פעלו בשורות התנועה. התופעה של יוצאי בונד שפנו להיסטוריוגרפיה יהודית כעיסוק עיקרי לאחר שתנועתם חדלה להתקיים התגלתה במיוחד בשני מקרים. המקרה הראשון היה בברה"מ, שם ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית הייתה במידה רבה מפעלם של בונדיסטים לשעבר, שנתרו בגבולות המדינה החדשה אשר תנועתם הוצאה בה אל מחוץ לחוק.<sup>156</sup> המקרה השני היה לאחר השואה, כאשר תנועת הבונד כבר חדלה להתקיים כישות פוליטית בפולין, החלו כמה מיוצאיה ברחבי עולם לעסוק בהיסטוריוגרפיה, אם כי תוך התמקדות בתולדות תנועת הפועלים היהודית ובשואה, וכמעט ללא עיסוק בהיסטוריה יהודית מוקדמת יותר.<sup>157</sup> תופעה זו דורשת בירור נפרד בהמשך, במסגרת הדיון על שתי קבוצות אלו.

### תנועת הפועלים הציונית

התהוות מעמד הפועלים היהודי במזרח אירופה באחרית המאה ה-19, צמיחת הידישה וויסנשאפט הפרולטרי, התארגנותה של תנועת פועלים יהודית, הקמת הבונד והתפתחותו בכיוון לאומי בראשית המאה ה-20 – כל אלו טרם הובילו ליצירתה של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית. התפנית המכרעת בכיוון זה התחוללה בתחומה של תנועת הפועלים הציונית בשנים הרות הגורל 1905-1907, בשלושה הקשרים: האירועים המהפכניים ברוסיה, גל הפוגרומים שנלווה להם ופרשת אוגנדה.

פועלים יהודים החלו להתארגן במסגרת אגודות 'פועלי ציון' עוד בסוף המאה ה-19 וקיימו את וועידתם הראשונה במינסק ב-1901. הייתה זו תולדה של יסודן הבו-זמני (ב-1897) של שתי תנועות מנוגדות: הבונד וההסתדרות הציונית. שלילתו המוחלטת של הפתרון הציוני על ידי הבונד, הובילה פועלים יהודים שנטו לציונות להתארגנות נפרדת במסגרת התנועה הציונית, כדי לנהל מאבק עם הבונד ברחוב היהודי הפועלי. ב-1898 פרסם נחמן סירקין בגרמנית את המניפסט 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית', שבו יצק את הבסיס הרעיוני לשילוב הציונות והסוציאליזם.<sup>158</sup> בשנים הראשונות היו פועלי ציון תופעה שולית יחסית, הן בקרב ציבור הפועלים היהודים והן בשורות התנועה הציונית. התפנית שהובילה להתרחבות התנועה החלה באפריל 1903, בעקבות הפוגרום בקישינב. הפוגרום החל לסדוק את התקוות לפתרון שאלת היהודים על אדמת רוסיה במסגרת השתתפות בתנועה המהפכנית הכללית, כפי שגרסו אנשי הבונד ומהפכנים יהודים אחרים. בנוסף, הפוגרום הביא להתארגנות של קבוצות הגנה עצמית. אמנם קבוצות כאלו התארגנו הן במסגרת הבונד והן במסגרת פועלי ציון. אך בעוד שהבונד כבר הייתה תנועה מבוססת יחסית, ההגנה

Gur Alroey, 'Demographers in the Service of the Nation: Liebmann Hersch, Jacob Lestschinsky, and the Early Study of Jewish Migration', *Jewish History*, 1 (January 2006, Vol. 20, 3/4), pp. 270-276.

<sup>155</sup> על כך בהמשך פרק זה, בסעיף 'היסטוריוגרפיה יהודית בברית-המועצות'.

<sup>157</sup> על כך ראו בפרק 2 בסעיף 'הדים אחרונים'.

<sup>158</sup> נחמן סירקין, 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' (תר' א' ברוידיא), *כתבי נחמן סירקין*: 1-59.

העצמית נתנה דחיפה משמעותית להתארגנותם של פועלי ציון. זאת במיוחד בעקבות פוגרום הומל באוגוסט אותה שנה, שבו הוכיחה את עצמה ההגנה העצמית בפעולה. מגמה זו התעצמה משמעותית במהלך גל הפוגרומים הנרחב בהרבה שנלווה למהפכת 1905.<sup>159</sup>

האירועים המהפכניים שהתרחשו ברוסיה בשנים 1905-1906 סחפו המוני פועלים יהודים, שנכספו לשחרור הן מדיכויים המעמדי והן מדיכויים כיהודים. תוך כדי האירועים המהפכניים נאלצו פועלי ציון להתמודד עם הסחף ברחוב הפועלי היהודי, הן לכיוון הבונד והן לכיוון התנועות המהפכניות הרוסיות שבהן שלטה התפיסה המרקסיסטית, תוך התרחקות מהציונות. בראש המאמץ של פועלי ציון נגד הסחף הזה התייצב בר בורוכוב, כפי שיוסבר בהרחבה להלן. במהלך 1905 וראשית 1906 דומה היה כי יש תוחלת למהפכה.<sup>160</sup> בתקופה זו, ההקלה הזמנית בצנזורה הרוסית הולידה שטפון של עיתונים מיליטנטיים חדשים ביידיש, שנתנו במה לדיון פוליטי ותיאורטי ער בקרב ציבור הפועלים היהודים.<sup>161</sup>

במהלך 1906-1907 הלכה וחלחלה ההכרה כי משטר הצאר מצליח לדכא את המהפכה בשורה של צעדים ריאקציוניים. הגל העצום של פוגרומים באוכלוסייה היהודית (החל מאוקטובר 1905), אולי לא ניזום במישרין על ידי הממשלה, אך העלמת העין שלה מן האלימות בהחלט עודדה את התעצמותה. בכך שהסיטו זעם ציבורי מן המשטר אל עבר היהודים, וזכו על כן לעידודו של המשטר, שימשו הפוגרומים אף הם מכשיר לדיכוי המהפכה.<sup>162</sup> משהתברר כי ממשלת הצאר מצליחה לגבור על המהפכנים, החלה מתפשטת ברחוב היהודי אכזבה מן הניסיון המהפכני, אשר רק הוחרפה על ידי הפוגרומים.<sup>163</sup> טרכנברג ייחס חשיבות רבה לאנשי "דור מהפכת 1905", שנכזבו מתקוות האמנציפציה, בכינון התנועות הלאומיות היהודיות (ביידיש ובעברית) וברדיקליזציה החברתית של תנועות אלו.<sup>164</sup> אכזבתם של חלקים נרחבים מן האינטליגנציה היהודית מן המהפכה הובילה אותם לחיפוש פתרונות אחרים לשאלת הפועלים היהודים, מה שהוביל לפיצול פוליטי בין תנועות לאומיות-פועליות שונות.<sup>165</sup>

תוצאה נוספת של הפוגרומים, וגורם נוסף לפיצול הפוליטי בתנועת הפועלים היהודית, היה פולמוס אוגנדה, שניצת בתנועה הציונית בעקבות פוגרום קישינב ב-1903 וקיבל דחיפות מיוחדת על רקע גל הפוגרומים של 1905-1906. כידוע, הרצל הניח בפני בקונגרס הציוני השישי בקיץ 1903 את ההצעה לכוון באוגנדה, המושבה הבריטית באפריקה, "מקלט לילה" לאומי, בעיקר לטובת יהודי מזרח אירופה המדוכאים והנרדפים. בתנועה הציונית כולה התגלעה מחלוקת חריפה בין "אומרי הלאו"

<sup>159</sup> יהודה סלוצקי, **מבוא לתולדות תנועת העבודה הישראלית** (תל-אביב: עם עובד, 1973), עמ' 95-103; פרנקל, **רדיקליזם חברתי**, עמ' 113-120. למעשה, הן לאירועים המהפכניים והן לפוגרומים היו התחלות כבר בסוף 1904, על רקע התבוסה המסתמנת של רוסיה במלחמתה עם יפן. ראו בנימין פוקס, **יהודי רוסיה וברית-המועצות**, עמ' 112-113.

<sup>160</sup> סלוצקי, עמ' 104-110; פרנקל, **רדיקליזם חברתי**, עמ' 130-134.

<sup>161</sup> Trachtenberg, pp. 60-62.

<sup>162</sup> Shlomo Lambroza, 'The Pogroms of 1903-1906', in: John D. Klier and Shlomo Lambroza (eds.), **Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History** (Cambridge: Cambridge University Press, 1992): 195-247.

<sup>163</sup> Vladimir Levin, 'The Jewish Socialist Parties in Russia in the Period of Reaction', in: Stefani Hoffman and Ezra Medelsohn (eds.), **The Revolution of 1905 and Russia's Jews** (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), pp. 111-112.

<sup>164</sup> Trachtenberg, pp. 20-46.

<sup>165</sup> יונתן פרנקל, 'סוציאליזם יהודי והבונד ברוסיה', בתוך: איליה לוריא (עורך), **תולדות יהודי רוסיה, כרך ב': מחלוקת פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1917-1772** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2012), עמ' 261-262; ראו גם פרנקל, **רדיקליזם חברתי**, עמ' 120-129.

ו"אומרי הן" להצעה. האחרונים, כלומר תומכי תכנית אוגנדה, פרשו מן ההסתדרות הציונית בעקבות דחיית ההצעה על ידי הקונגרס השביעי, שנערך בקיץ 1905, והקימו את ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית, שתבעה מציאת טריטוריה להתיישבות לאומית יהודית בהקדם ויהי מה, מבלי להעדיף את ארץ-ישראל דווקא.<sup>166</sup>

לדיון הנוכחי רלבנטי במיוחד הפיצול המקביל שהתרחש בקרב פועלי ציון, בין הקבוצה שהמשיכה תחת השם 'פועלי ציון הפלשתינאים' (כלומר, הדבקים בארץ-ישראל) בהנהגת בורוכוב, ו'מפלגת הפועלים הציונית סוציאליסטית' (ססר"פ / ס"ס) הטריטוריאליסטית, שבמסגרתה תפס לשצי'נסקי תפקיד מרכזי.<sup>167</sup> בין בורוכוב ולשצי'נסקי, כתיאורטיקנים הבולטים של תנועות פוליטיות יריבות, התקיים ויכוח תיאורטי ופוליטי ער בשנים 1906-1907. שניהם ביקשו להסביר את מצוקת הפועלים היהודים ברוסיה, כדי לספק ביסוס תיאורטי, על פי רוח המרקסיזם השלטת במסגרת האווירה המהפכנית, לפתרונותיהם הפוליטיים השונים. דיון זה היה יותר סוציולוגי מאשר היסטורי. על רקע המאורעות האקטואליים הבערים התמקדו המתדיינים בהווה. רק לעיתים נדרשו בני הפלוגתא למבט על העבר הרחוק יותר, לצורך הסברת היבטים מסוימים בהתפתחות מעמד הפועלים היהודי בהווה.<sup>168</sup> במקביל אליהם החל את דרכו המחקרית יצחק שיפר, איש פועלי ציון בגליציה האוסטרית, שעמדו אמנם מחוץ לקלחת המהפכה הרוסית, אך בסמוך אליה. גם אצלו התעורר בתקופה זו עניין תיאורטי בשאלת היהודים, אך בנסיבות השלוות יותר שבהן היה נתון לבש עינו אופי היסטורי מובהק יותר. ב-1906 הגיש שיפר את עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטת וינה על 'ראשית הקפיטליזם היהודי בקרב יהודי מערב אירופה בימי-הביניים'.<sup>169</sup> ניתן להגדיר עבודה זו כמחקר המשמעותי הראשון בהיסטוריה יהודית בהשראת מרקס. לימודיו האקדמיים הפורמליים, שהתאפשרו הודות לזכויות המרובות יותר שניתנו ליהודי האימפריה האוסטרית, בהשוואה למגבלות החמורות ברוסיה הצארית, תרמו אף הם לאופי ההיסטורי יותר של עבודתו, ביחס לאלו של בורוכוב ולשצי'נסקי.<sup>170</sup>

שילוב הנסיבות של המאורעות המהפכניים ברוסיה ב-1905, גל הפוגרומים שנלווה להם ופולמוס אוגנדה בתנועה הציונית הביא לפוליטיזציה גוברת של ציבור הפועלים היהודים במזרח אירופה. במסגרת הפוליטיזציה הזאת התארגנו מפלגות פועלים יהודיות לאומיות, שהציעו פתרונות שונים לשאלת הפועלים היהודים במזרח אירופה.<sup>171</sup> ה"חזית התרבותית" של תנועת הפועלים היהודית הופיעה הפעם גם כחזית פנימית בין מחנות יריבים בתוכה. לביסוס עמדתו פנה כל מחנה, בנוסף

<sup>166</sup> גור אלוואי, **מהפשי מולדת: ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1925-1905** (שדה-בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2011), עמ' 15-74.

<sup>167</sup> על מפלגת ס"ס ראו: גוטמן, אלכסנדר, **המפלגה הציונית סוציאליסטית ברוסיה (ס"ס) בשנים 1905-1906**, (ת"א: י"ל פרץ, 1985), מטביי ביינגסון, **מפלגת הפועלים הציונית סוציאליסטית (ס"ס) והפילוג באגודת פועלי-ציון ברוסיה בשנים 1905-1917** (עבודת תזה, אוניברסיטת חיפה, 2007). לצד שתי המפלגות הנזכרות הופיעו ב-1905-1906 גם מפלגת הפועלים היהודית הסוציאליסטית (סאר"פ / "סימיסטים", אוטונומיסטים-סוציאליסטים) ומפלגת הפועלים הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א"פ / "מינסקאים", טריטוריאליסטים לא מהפכניים). פרנקל, **רדיקליזם חברתי**, עמ' 129-120.

<sup>168</sup> על בורוכוב ולשצי'נסקי ראו בהרחבה בהמשך פרק זה. על תוכנו התיאורטי של הפולמוס ראו ביתר פירוט בפרק 5 בסעיף 'מזרח אירופה: פרולטריוזציה והגירה'. ישראל קולת מצייין כי חדירת הסוציאליזם אל הרחוב היהודי הביאה "לחקר אינטנסיבי של החיים החברתיים היהודיים". קולת, עמ' 192.

<sup>169</sup> Ignacy Schiper, **Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter: bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts** (Wien: W. Braumueller, 1907).

<sup>170</sup> על שיפר ראו בהרחבה להלן.

<sup>171</sup> מתיהו מינץ, 'מקומה של תנועת הפועלים היהודית בפוליטיזציה של העם היהודי', **עיונים בתקומת ישראל**, 8 (1998): 265-253.

לתעמולה שמיועדת לציבור הרחב, גם *לידישע וויסנשאפט*,<sup>172</sup> כדי לספק הנמקות תיאורטיות מעמיקות יותר למעגלי האינטליגנציה הפעילה בתנועות. במסגרת זו הופיעו בשנים 1905-1907 ניצני הענף ההיסטורי של *לידישע וויסנשאפט*. רוח המהפכה תרמה את המחשבה המרקסיסטית כמסגרת לדיון, גל הפוגרומים דחף בכיוון של היבדלות היהודים מהתנועה המהפכנית הכללית ופרשת אוגנדה חידדה את העימות הפנימי במחנה הציוני-סוציאליסטי.

### ג. אבני הפינה: היסטוריוגרפיה ציונית מרקסיסטית

#### בר בורוכוב: ציונות ומרקסיזם

מבין שלושת מניחי היסודות להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית – בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר – המחקר על בורוכוב הוא הרב ביותר.<sup>173</sup> אין בדברים הבאים יומרה להאיר את דמותו בכללותה, אלא רק בהיבטים שנוגעים לתרומתו להתהוות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, תרומה שהתבטאה ביצירת הסניתזה התיאורטית בין הציונות והמרקסיזם.<sup>174</sup> מכיוון שהזרם המרכזי במרקסיזם שלל את הלאומיות היהודית, כלומר את ההתייחסות ליהודים כחטיבה היסטורית נבדלת, הסניתזה של בורוכוב היא שאיפשרה לעסוק בהיסטוריה יהודית מנקודת מבט מרקסיסטית.

בר בורוכוב (1881-1917) יצר את הסניתזה הציונית-מרקסיסטית בעיקר בשנים 1906-1909, שבהן הנהיג את 'פועלי ציון הפלשתינאים', כחלק מהשקפתו דאז בדבר התגשמותה הדטרמיניסטית של הציונות, השקפה שכונתה במחקר "בורוכוביזם". לפני תקופה זו ולאחריה דגל בורוכוב בהגשמה "וולונטריסטית" של הציונות, על ידי תנועה חלוצית "תרפויטית". כתביו של בורוכוב מתקופתו ה"בורוכוביסטית" הקצרה אינם משקפים את מכלול הגותו. הכינוי "בורוכוביזם" נובע מהעובדה שתלמידיו ותומכיו נהו במיוחד אחרי כתביו מתקופה זו, הן בהמשך חייו והן לאחר מותו.<sup>175</sup> מאותה סיבה עצמה, כיסוד להיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית, שימשו בעיקר כתביו ה"בורוכוביסטיים": 'מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית',<sup>176</sup> 'הפלאטפורמה שלנו'<sup>177</sup> ו'תפקיד מעמד הפועלים היהודי בהגשמת הטריטוריאליזם'.<sup>178</sup>

בורוכוב עצמו לא עסק בכתיבת היסטוריה, אך כמה מתלמידיו וממשיכי דרכו בפועלי ציון נשענו על כתביו בכתיבתם ההיסטורית. הראשונים שבהם היו אנשי פועלי ציון בארץ-ישראל, יצחק בן צבי ודוד בן גוריון, אשר בשנות העלייה השנייה ניסו כוחם בכתיבת היסטוריה יהודית של ארץ-ישראל,

<sup>172</sup> אני משתמש כאן במושג זה למרות שחלק מעבודותיהם של בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר נכתבו ברוסית, בגרמנית ובפולנית, כדי להדגיש את העובדה שהם עסקו בניתוח מדעי של החברה היהודית. כמו כן, הם הרבו לפרסם גם ביידיש, וחלק מכתביהם בשפות אחרות תורגמו ליידיש.

<sup>173</sup> די לציין את שני הכרכים הביוגרפיים מאת מתתיהו מיניץ: **בר בורוכוב: המעגל הראשון** (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד, 1976); **זמנים חדשים, זמירות חדשות** (תל-אביב: עם עובד ואוניברסיטת תל-אביב, 1988).

<sup>174</sup> סלוצקי, עמ' 111-120.

<sup>175</sup> דניאל גוטוויין, 'בורוכוב, הבורוכוביזם והבורוכוביסטים', **יעד**, 1 (1989): 73-90.

<sup>176</sup> בורוכוב, 'מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית' [דצמבר 1905], **כתבים**, א': 154-180.

<sup>177</sup> בורוכוב, 'הפלאטפורמה שלנו' [אפריל-יולי 1906], **כתבים**, א': 193-310.

<sup>178</sup> בורוכוב, 'תפקיד מעמד הפועלים בהגשמת הטריטוריאליזם' [פברואר-מאי 1907], **כתבים**, א': 311-337.

במיוחד בעת העתיקה.<sup>179</sup> בפולין רפאל מאהלר ועמנואל רינגלבלום, אנשי פועלי ציון שמאל, הקימו את "חוג ההיסטוריונים הצעירים" ובטאוונו, בשאיפה לפתח היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית-בורוכוביסטית.<sup>180</sup> מרדכי להב, איש הקיבוץ הארצי בארץ-ישראל, בספרו מ-1950, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם** ביקש "לגזור לאחור" היסטוריוגרפיה יהודית מתוך שיטתו של בורוכוב: "בורוכוב ניסח סכמה מזהירה ומאלפת לניתוח מבנה הכלכלה היהודים בקפיטליזם. ואולם, אם נסלק מן הסכימה את ההופעות האופייניות לכלכלה הקפיטליסטית בלבד, נקבל תרשים רב-חשיבות לבחינת 'הסגוליות היהודית' במבנה הכלכלי שבכל הזמנים."<sup>181</sup>

במאמר מאוחר מ-1965 סיכם מאהלר, ההיסטוריון שנשען באופן המובהק והעקבי ביותר על בורוכוב, את תפיסת ההיסטוריה היהודית ששאב ממנו, בעיקר בהתבסס על מאמריו מתקופת ה"בורוכוביזם". מאהלר הדגיש במיוחד את הגדרת האומה לפי בורוכוב כחטיבה חברתית שנתהוותה ב"תנאי ייצור" משותפים. המושג של "תנאי הייצור" נטבע על ידי בורוכוב כהשלמה למושגיו של מרקס "כוחות הייצור" ו"יחסי הייצור"<sup>182</sup> בהיבט הגאוגרפי. כך העניק בורוכוב ביאור מרקסיסטי לתופעת הלאומיות. העם היהודי התייחד, על פי בורוכוב, בתנאי הייצור האקסטרטוריאליים שלו, שהתאימו לתקופה טרום-קפיטליסטית. הקפיטליזם, כתהליך של ריכוז הייצור, העמיד את הפרולטריון היהודי, נעדר הבסיס הטריטוריאלי, בפני תחרות לאומית מצד אוכלוסיית הרוב. עד כאן תפיסתו ההיסטורית של בורוכוב, כפי שסוכמה על ידי מאהלר, ומכאן לפרוגנוזה ולפרוגרמה שנבעו ממנה: הפתרון לשאלה היהודית הוא טריטוריאלי. לדעת בורוכוב ריכוז טריטוריאלי יהודי יתהווה באורח סטיכי בארץ-ישראל, בעקבות חסימת נתיבי ההגירה לארצות הקפיטליסטיות הרוויות במהגרים. לאחר התרכזותם הסטיכית של הון יהודי ופרולטריון יהודי בטריטוריה הלאומית, יחל תפקידו של הפרולטריון היהודי במלחמת מעמדות פנימית.<sup>183</sup>

בהצביעו על זיקתו הברורה של ה"בורוכוביזם" למרקסיזם, מאהלר לא נתן דעתו כך שבביסוס התיאוריה המרקסיסטית של הלאומיות, בורוכוב נשען על אסכולה מסוימת במרקסיזם הרוסי, אסכולת בוגדנוב. ניתן להסביר את התעלמותו של מאהלר מהשפעתו של אלכסנדר בוגדנוב על בורוכוב, בכך שבפולמוס הגדול בין בוגדנוב ולנין הייתה ידו של הראשון על התחתונה.<sup>184</sup> מאהלר, כאיש פועלי ציון שמאל ומפ"ם, ביקש ליישב את הבורוכוביזם עם המרקסיזם הלניניסטי המקובל בתנועתו. חוקרים מאוחרים יותר, מתניהו מינץ ואברהם יסעור, עמדו על ההשראה הרבה ששאב

<sup>179</sup> אבנר [יצחק בן צבי], 'הגורמים הכלכליים-החברתיים של מרידת החשמונאים', **השלה**, כ"ד (1911), עמ' 44-40, 149-141, 251-243; דוד בן גוריון ויצחק בן צבי, **ארץ ישראל בעבר ובהווה** [1918] (ירושלים: יד בן צבי, 1980). ספרם של בן גוריון ובן צבי הוקדש לזכר "חברנו ורענו דוב ברוכוב" (עמ' 22).

<sup>180</sup> קאסוב, **מי יכתוב את ההיסטוריה שלנו?**, עמ' 71-72. וראו בהרחבה בפרק 2.  
<sup>181</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 102. ראו גם עמ' 57-58, 221. על להב ראו בפרק 2, 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית בארץ ישראל'. באופן דומה ללהב ביקש אלון גל להחיל את גישתו של בורוכוב על תקופה מאוחרת יותר, בכתיבת ההיסטוריה של הציונות הסוציאליסטית: Gal, pp. 10-15.

<sup>182</sup> מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית', עמ' 253-254; בורוכוב, 'מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית', **כתבים**, א', עמ' 154.  
<sup>183</sup> רפאל מאהלר, 'תורת בורוכוב ושיטתו בימינו אנו', בתוך: יהודה גוטלהף (עורך), **בדרך: קובץ לבעיות חברה ותרבות** (תל-אביב: ההסתדרות הכללית, 1965), עמ' 330-350. הופיע גם ביידיש: מאהלער, **היסטאריקער און וועגווייזער**: 183-152. מאהלר, עמ' 269. קולת מציין את מאהלר כדוגמה מובהקת לכך ש"חקר ההווה של ח"ד הורביץ, יעקב לשצינסקי וד"ב בורוכוב הופנה אל חקר החברה היהודית בעבר" (קולת, עמ' 192).

<sup>184</sup> אברהם יסעור, **מלקחי מהפכת 1905 (צמיחתו של הבולשביזם)** (רמת גן: מסדה, 1972); Zenovia A. Sochor, **Revolution and Culture: The Bogdanov-Lenin Controversy** (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988).

בורוכוב מבוגדנוב.<sup>185</sup> לצד המושג הכלכלי-פוליטי של ה"מעמד", שקיבל בכורה בתורתו המרקסיסטית של לנין, בוגדנוב ייחס חשיבות שקולה למושג התרבותי "קבוצה חברתית". הקבוצה החברתית "מתלכדת בממש על ידי שיתוף שבעשייה", שמוביל ל"מערכת הכרה חברתית". ההכרה החברתית עשויה להתבטא בצורות שונות, ובין היתר "באחדות הלאומית של השפה".<sup>186</sup> בוגדנוב עצמו לא התייחס ישירות לשאלה היהודית, כפי שעשה לנין פעמים רבות. היה זה בורוכוב שהחיל את תורתו של בוגדנוב על המקרה היהודי. ב'מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית' עשה בורוכוב שימוש במושגיו של בוגדנוב, "חטיבה חברתית", "אורגניזם כלכלי-סוציאלי" ו"הכרה עצמית קיבוצית",<sup>187</sup> כדי לבסס את הגדרתו לאומה: "חטיבה חברתית שנתפתחה על קרקע תנאי ייצור משותפים [...] המאוחדת [...] בהכרת הקירבה על יסוד העבר ההיסטורי המשותף."<sup>188</sup> מינץ טען כי למרות השינויים התיאורטיים שעבר בורוכוב, תורת בוגדנוב שימשה לו יסוד פילוסופי קבוע, ובתקופת ה"בורוכוביזם" סייעה לו להשלים את מה שחסר לו אצל מרקס – הסבר ל"מצבי היריבות וההתחרות בין חטיבות לאומיות שונות".<sup>189</sup>

חוקרים אחדים הציעו הסברים שונים לפיתוח ה"בורוכוביזם" על ידי בורוכוב החל מסוף 1905. פרנקל הסביר את השינוי "בשיקול של תועלת פוליטית" – צורך למשוך את המוני הפרולטריון היהודי, שעם גבור גלי המהפכה התרחקו מהציונות – על ידי שימוש באותו הז'רגון המרקסיסטי של התנועה המהפכנית.<sup>190</sup> מינץ מיקם את התמורה בחודש נובמבר 1905, שבו שב בורוכוב מגלותו בברלין לרוסיה ונכנס לפעילות הן בהגנה העצמית והן בזירה הפוליטית של פועלי ציון. מתוך כך הושפע בורוכוב עמוקות מן המאורעות האלימים והפוליטיים.<sup>191</sup> גוטוויין הפנה את תשומת הלב למאבק הפנים-ציוני בטענו שה"בורוכוביזם" היה פרי של מניפולציה אידיאולוגית, שנועדה להילחם במגמות הטריטוריאליסטיות והאוטונומיסטיות בקרב פועלי-ציון, על ידי הצדקת ציונות-ציון באמצעות התיאוריה המרקסיסטית המקובלת.<sup>192</sup> מכל ההסברים עולה ששלושת ההיבטים הדרמטיים באירועי 1905-1907, שהוזכרו לעיל, מילאו תפקיד ביצירת הסינתזה הציונית-מרקסיסטית על ידי בורוכוב: המהפכה, הפוגרומים והמאבקים הפנימיים בתנועת הפועלים הציונית.

<sup>185</sup> מתתיהו מינץ, 'בורוכוב ובוגדאנוב', בדרך: כתבים לחקר תנועת הפועלים היהודית, א (1967): 96-122; Avraham Yassour, 'Philosophy – Religion – Politics: Borochoy, Bogdanov and Luncharsky', Alexander Alexandrovich Bogdanov (No publisher and place, 1993), pp. 63-94.

<sup>186</sup> בוגדנוב, כמצוטט ומתורגם מרוסית אצל מינץ, המעגל הראשון, עמ' 194-195.

<sup>187</sup> בורוכוב, 'מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית', כתבים, א', עמ' 156-159.

<sup>188</sup> שם, עמ' 159. וראו מינץ, המעגל הראשון, עמ' 194-196; Yassour, pp. 75-76; אברהם יסעור, 'הערות לפרשת בורוכוב-בוגדאנוב', הדים, 84 (ספטמבר 1966), עמ' 163.

<sup>189</sup> מינץ, המעגל הראשון, עמ' 196; ראו גם מינץ, 'בורוכוב ובוגדאנוב', עמ' 111-120.

<sup>190</sup> פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 404.

<sup>191</sup> מינץ, המעגל הראשון, עמ' 219, 231.

<sup>192</sup> גוטוויין, 'בורוכוב, הבורוכוביזם והבורוכוביסטים', עמ' 79-85.

## יעקב לשצ'ינסקי: מניח היסודות

לרוב לא מוזכר יעקב לשצ'ינסקי (1876-1966) כהיסטוריון, אלא כסטטיסטיקאי,<sup>193</sup> דמוגרף<sup>194</sup> או סוציולוג.<sup>195</sup> ואכן, עיקר פעילותו המדעית הייתה בתחומים אלו. האם נכון לראותו גם כהיסטוריון? בספרו על לשצ'ינסקי חילק אלכסנדר מנור את מחקרו של האיש לארבעה תחומים: "סוציולוג", "כלכלן", "סטטיסטיקן ודימוגראף" ו"היסטוריון חברתי-כלכלי של עם ישראלי".<sup>196</sup> בפרק על לשצ'ינסקי כהיסטוריון שירטט מנור את שלשלת המסירה ההיסטוריוגרפית הבאה: גרץ כתב היסטוריה תרבותית, דובנוב קיבל מגרץ והשלימו בהיבט הסוציולוגי, ולשצ'ינסקי קיבל מדובנוב והשלימו בהיבט "הכלכלי-מעמדי".<sup>197</sup> בין תחומי המחקר ההיסטוריים של לשצ'ינסקי מנה מנור נושאים בהיסטוריה יהודית מודרנית שלמעט אחד מהם – "היהודים כחלוצי הקפיטליזם" ברוסיה ובפולין – כולם חופפים את תקופת חייו של לשצ'ינסקי ממש: יהודי ברית-המועצות, יהודי פולין בין מלחמות העולם והשואה,<sup>198</sup> ועל כן קשה להחשיבם כהיסטוריוגרפיה מובהקת. דווקא בפרקים על לשצ'ינסקי כסוציולוג וככלכלן מצויות סוגיות היסטוריות מובהקות יותר, למשל "יהדות גרמניה בימי-הביניים".<sup>199</sup> מכאן שיש בחלוקה דיסציפלינרית כזו של עבודתו של האיש ממד מלאכותי ואנכרוניסטי, לפחות בנוגע לשנותיו הראשונות, שהרי לשצ'ינסקי החל את דרכו האינטלקטואלית עוד לפני המועד, שאותו מציינים חוקרים אחדים כפיצול המובהק בין ההיסטוריה והסוציולוגיה, בשנים 1909-1910.<sup>200</sup>

בשאלת זיקתו של לשצ'ינסקי למרקסיזם חלוקות הדעות. לפי מנור, "לפני הופעת לשצ'ינסקי לא נעשה כל ניסיון רציני לחקור את תולדות ישראל לאור המארכסיזם המקורי".<sup>201</sup> ואילו טרטקובר, בהקדמתו לספרו של מנור, טען כי זיהויו של לשצ'ינסקי כמרקסיסט נכון רק לגבי "התקופה בה התחילה פעילותו המדעית של לשצ'ינסקי. אלו היו הימים שבהם נאחזו תנועת העובדים היהודים וחוגי הציבור המרוכזים סביבה, בקרנות המזבח של המארכסיזם".<sup>202</sup> נראה כי יש לבחון את התפתחות יחסו של לשצ'ינסקי למרקסיזם במהלך חייו. לשם כך ניתן להיעזר בסקירה הביוגרפית העדכנית ביותר על לשצ'ינסקי, מאת גנאדי אסטרייך.<sup>203</sup>

אסטרייך ראה את לשצ'ינסקי כאחד מהאינטלקטואלים המובילים בזירה היידישיסטית-מרקסיסטית שלפני 1917, ובקרב הטריטוריאליסטים במיוחד.<sup>204</sup> עד 1902 היה לשצ'ינסקי ציוני

<sup>193</sup> רפאל מאהלער, 'יעקב לעשטשינסקי – דער קלאסיקער פון דער יידישער סטטיסטיק', **די גאלדענע קייט**, 55 (1966): 209-217; הופיע גם ברפאל מאהלער, **היסטאריקער און וועגווייזער: עסיין (תל-אביב: ישראל-בוך, 1967)**; גרסה עברית: רפאל מאהלר, 'יעקב לשצ'ינסקי – בונה הסטטיסטיקה היהודית', **העבר**, י"ג (1966): 200-206.

<sup>194</sup> Alroey.

<sup>195</sup> Gennady Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky: A Yiddishist Dreamer and Social Scientist', **Science in Context**, 20 (2, June 2007): 215-237.

<sup>196</sup> אלכסנדר מנור, **יעקב לשצ'ינסקי: ההוגה והחוקר (ירושלים: הקונגרס היהודי, 1961)**.

<sup>197</sup> שם, עמ' 147.

<sup>198</sup> שם, עמ' 156-209.

<sup>199</sup> שם, עמ' 96-97.

<sup>200</sup> Fritz Rigner, **Max Weber: An Intellectual Biography** (Chicago: University of Chicago Press, 2004), Ch. 6 'From History to Sociology', pp. 175-201. ישנה מידה של שרירותיות בקביעת מועד מדויק לפיצול

הדיסציפלינרי, אך נקודת ציון זו נותנת אמת-מידה כללית לתיקופו.

<sup>201</sup> מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, עמ' 146. לא ברור למה מתכוון מנור בתור "המרקסיזם המקורי".

<sup>202</sup> אריה טרטקובר, 'הקדמה', בתוך: מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, אין מספר עמוד.

<sup>203</sup> Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky'. ראו גם סקירתו הקודמת של מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, עמ' 38-55.

<sup>204</sup> Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky', p. 215.

אחד-העמיסט ותומך נלהב בעברית.<sup>205</sup> ב-1903 היה חלק ממפלגת "התחיה" (וויזדרני'ניה, ומ-1906 "סיימיסטים"), שביקשה לשלב ציונות עם מאבק למען שוויון זכויות ליהודים ברוסיה וכן פעילות מהפכנית למיגור השלטון הצארי, אם כי ללא השקפה מרקסיסטית.<sup>206</sup> כציר לקונגרס הציוני ב-1903 חבר לסיעתו הציונית-סוציאליסטית של סירקין. באוקטובר 1904, השתתף בוועידה שהניחה את היסוד למפלגת ה"ס"ס (ס/צ/א/יניסטישע-סאָציאַליסטישע), המפלגה היהודית הטריטוריאליסטית המרקסיסטית, שהוקמה רשמית בינואר 1905, וביוני 1905 פרשה מההסתדרות הציונית, בעקבות דחיית הצעת אוגנדה.<sup>207</sup> במקביל עבר לשצ'ינסקי מכתובה בעברית לידיש. טרכטנברג ייחס למאמריו מתקופה זו תפקיד חשוב בייסוד הכתיבה המדעית בידיש.<sup>208</sup>

פול גליקסון, שהיה מיוזם אישית עם לשצ'ינסקי, סיפר כי לאחר 1906 לשצ'ינסקי אמנם עוד היה רשמית חבר במפלגת ה"ס"ס, אך לא פעיל פוליטית.<sup>209</sup> רק לאחר מהפכת 1917 חזר לפעילות פוליטית, כאשר הצטרף למפלגת "פאָרײַניקטע" (מאוחדת) האוטונומיסטית, שנוצרה מאיחוד בין מפלגת ה"ס"ס והסיימיסטים.<sup>210</sup> הכרזתה של ממשלת אוקראינה העצמאית על אוטונומיה לאומית-אישית ליהודים, בינואר 1918, דחפה אותו מטריטוריאליזם לאוטונומיזם. בפמפליטים שכתב באותה תקופה ניתח את ההבדלים בין האוטונומיה היהודית ההיסטורית בממלכת פולין, שנהרסה על-ידי רוסיה הצארית, לבין האוטונומיה החדשה, שבמרכזה הפרולטריון היהודי. לאחר שהבולשביקים השתלטו על אוקראינה, ולשצ'ינסקי עזב אותה, מעולם לא חזר להחזיק כרטיס חבר במפלגה כלשהי. אסטרייך הגדירו מאז כ"מרקסיסט יהודי בלתי-משויך [unaffiliated]."<sup>211</sup> השקפתו המרקסיסטית המשיכה להתבטא למשל בהתנגדותו להתיישבות יהודית חקלאית והעדפתו את ההשתלבות בתעשייה.<sup>212</sup>

אסטרייך לא ציין נקודת סיום לתקופה המרקסיסטית של לשצ'ינסקי. בשנות ה-20 התיישב לשצ'ינסקי בברלין, ובתקופה זו אפשר לזהות כמה גורמים שעשויים להסביר את התרחקותו ההדרגתית מהמרקסיזם. ראשית, הוא התפרנס ככתב ה"פאָרווערטס", עיתון הפועלים היהודי הניו-יורקי בידיש, תעסוקה שאיפשרה לו רמת חיים של מעמד בינוני,<sup>213</sup> בתקופה שבה העיתון נקט קו אנטי-סובייטי ובהמשך אף התקרב לציונות.<sup>214</sup> בברלין היה שותף ביסוד יינו"א והתקרב לדובנוב, אותו ראה כהיסטוריון המוביל של הלאומיות הדיאספורית.<sup>215</sup> אף כי לשצ'ינסקי לא קיבל את השקפתו האנטי-מרקסיסטית המפורשת של דובנוב,<sup>216</sup> יתכן שקרבתו של ההיסטוריון הנערץ גם היא השפיעה עליו.

<sup>205</sup> Ibid, pp. 216-218.

<sup>206</sup> Trachtenberg, p. 36; פרנקל, רדיקליזם חברתי, עמ' 123-125.

<sup>207</sup> גוטרמן; בייגנסון.

<sup>208</sup> Trachtenberg, pp. 63-65.

<sup>209</sup> Paul Glikson, 'Jacob Lestschinsky: A Bibliographical Survey', **The Jewish Journal of Sociology**,

(1967), p. 49.

<sup>210</sup> גוטרמן, עמ' 9.

<sup>211</sup> Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky', p. 222.

<sup>212</sup> Ibid, pp. 221-224.

<sup>213</sup> Ibid, p. 225.

<sup>214</sup> Ibid, p. 230; Genady Estraiikh, 'The Berlin Bureau of the New York *Forverts*', in: Gennady Estraiikh & Mikhail Krutikov, (eds.), **Yiddish in Weimar Berlin: at the crossroads of diaspora politics and culture** (London: Modern Humanities Research Association; Leeds: Maney Pub., 2010), p. 155.

<sup>215</sup> Kuznitz, pp. 34-37.

<sup>216</sup> Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky', p. 223.



אירועי התקופה עיצבו את מסכת חייו האישיים של לשצ'ינסקי, כמו גם את דרכו הרעיונית. ב-1933 גורש מגרמניה ועקר לפולין. בפולין התקרב להשקפת הבונד, שאחיו (יוסף כמורנר) היה מבכיריה. אך הרעת מצבם של היהודים בגרמניה ובפולין ערערה את האופטימיזם שלו ביחס לתפוצה היהודית. הוא שב וראה בהגירה מאורגנת גורם קונסטרוקטיבי, בהצביעו על העובדה כי רק בארצות המערב, שבהן השתמר הליברליזם של המאה ה-19, חיים היהודים בשוויון זכויות. מכיוון ששערי ארה"ב היו סגורים, הציע הגירה לדרום-אמריקה. בכך חבר למגמה הניאו-טריטוריאליסטית שבאה לידי ביטוי בהקמת תנועת פריילאנד ב-1935, אף על פי שלא השתייך אליה רשמית. במחצית השנייה של שנות ה-30 התקרב לציונות הסוציאליסטית, מתוך הכרה במשבר התנועות היהודיות המהפכניות ברחבי העולם, כולל בברה"מ. ב-1937 קרא לאוטרכיה יהודית (בדומה לקיבוצי החלוצים בפולין) כפתרון משבר הכלכלי הקשה שעבר על יהודי פולין.<sup>217</sup> בנובמבר 1938 גורש לשצ'ינסקי עם משפחתו מפולין, והגיע לניו-יורק. לאחר השואה, ובמיוחד לאחר הקמת מדינת ישראל, ראה בעלייה אליה את מפעל ההגירה המאורגנת המוצלח ביותר.<sup>218</sup> לאחר עלייתו של לשצ'ינסקי ארצה ב-1959 חבר לזרם המרכזי בתנועת הפועלים בישראל, מבחינה מדעית כמו גם פוליטית, ושיתף פעולה עם חוקרים שהיו מקורבים למפא"י.<sup>219</sup>

מן הסקירה הביוגרפית של אסטרייך ניתן להבין כי לשצ'ינסקי הלך והתרחק מפעילות במפלגות שחרתו על דגלן את המרקסיזם **כאידיאולוגיה**. לצורכי מחקר זה חשובה יותר השאלה בדבר מקומה של ה**התיאוריה** המרקסיסטית בעבודתו העיונית של לשצ'ינסקי. תקופת פעילותו הארוכה של לשצ'ינסקי הניבה כתבים רבים,<sup>220</sup> כך שאין אפשרות במסגרת זו לסקור את כל כתביו. להלן תיבחנה כמה נקודות ציון לאורך חייו של לשצ'ינסקי, דרך מבחר כתבים היסטוריים שעשויים להאיר את שאלת אופי ההיסטוריוגרפיה שלו ביחס למרקסיזם.

בראשית עבודתו המחקרית הושפע לשצ'ינסקי מהגישה שרווחה במפנה המאה ה-20, שראתה במחקר סטטיסטי פוזיטיביסטי מכשיר לגיבוש מדיניות לאומית.<sup>221</sup> פעילותו האינטנסיבית בס"ס, בשנים 1905-1906, ציינה מעבר למתודולוגיה ולטרמינולוגיה מרקסיסטית מובהקת.<sup>222</sup> ספריו **הפועל היהודי ברוסיה** (1906) **הפועל היהודי בלונדון** (1907)<sup>223</sup> מילאו תפקיד מרכזי בגיבוש התיאוריה של מפלגת הס"ס הטריטוריאליסטית-מרקסיסטית. במחקרים אלו עמד לשצ'ינסקי הקושי של הפועל היהודי להשתלב בתהליכי הפרולטריוזציה במזרח אירופה ובארצות הגירות. הוא ביקש להסביר את הפרולטריוזציה החלקית והחלשה שעבר הפועל היהודי על יסוד הנסיבות החברתיות והכלכליות שבהן התרחשה.<sup>224</sup> מתוך כך הסיק לשצ'ינסקי כי במסגרת ריכוז

<sup>217</sup> Ibid, pp. 228-230. על הטריטוריאליזם החדש ראו: אלרואי, **מהפשי מולדת**, עמ' 245-286.

<sup>218</sup> Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky', pp. 231-234; Kuznitz, pp. 175-176, 182.

<sup>219</sup> כבר ב-1954 ערך לשצ'ינסקי קובץ מאמרים ביחד עם טרטקובר ועם בן-ציון דינור, מי שנחשב אבי ההיסטוריוגרפיה הציונית בירושלים והיה שר חינוך בממשלת מפא"י: בן-ציון דינור, אריה טרטקובר ויעקב לשצ'ינסקי (עורכים), **כלל ישראל: פרקים בסוציולוגיה של העם היהודי**, (ירושלים: מוסד ביאליק, 1954).

<sup>220</sup> ביבליוגרפיה מלאה של כתבי לשצ'ינסקי טרם ראתה אור, אך התפרסמו כמה רשימות ביבליוגרפיות חלקיות: י' אנילאוויטש, 'מאטעריאלען צו א ביבליאגראפיע פון יעקב לעשטשינסקיס ווערק', **ייווא בלעטער**, 10 (1936), ז' 327-339; מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, עמ' 233-234; Glikson.

<sup>221</sup> Alroey, p. 277; יעקב לשצ'ינסקי, 'סטטיסטיקה של עירה אחת', **השלח**, 12 (1903): 137-87.

<sup>222</sup> Glickson, p. 49; Alroey, pp. 278-279.

<sup>223</sup> יעקב לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד** (ווילנא, 1906); יעקב לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין לאנדאן** (ווילנא, 1907).

<sup>224</sup> ראו בהרחבה בפרק 5 בסעיף 'פרולטריוזציה והגירה'.

טריטוריאלי יוכל הפרולטריון היהודי להגיע לכדי מבנה כלכלי נורמלי ובר-קיימא.<sup>225</sup> לדעת גליקסון, שני החיבורים היו "ניסיונות חלוציים בהחלת ניתוח **מרקסיסטי** על התנאים החברתיים והכלכליים של האוכלוסייה היהודית העובדת. הם הציבו אותו בחזית של **ההיסטוריונים הכלכליים** של העם היהודי".<sup>226</sup> חוקרים נוספים הדגישו את ערכם התיאורטי של שני המחקרים, שלא נפגם בשל זיקתם ההדוקה לפעילותו המפלגתית של לשצ'ינסקי.<sup>227</sup>

בספריו על הפועל היהודי לשצ'ינסקי טרם התייחס ישירות לתיאוריה המרקסיסטית הקיימת בשאלת היהודים, וגם לא להיסטוריה שקודמת למהפכה התעשייתית. זאת עשה לראשונה בחיבור ברוסית מ-1907, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים**.<sup>228</sup> מאמר זה היה הניסיון הראשון, בכלל, ליצור היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, הן מצדה המתודולוגי והן מצדה האמפירי. נקודת המוצא של לשצ'ינסקי הייתה קבלת שיטתם המטריאליסטית של מרקס וקאוטסקי, שמתוכה ביקר את יישומה הלקוי, לדעתו, על-ידיהם לגבי שאלת היהודים.<sup>229</sup> הליקוי ביישום נבע לדעתו מהיעדר היכרות אמפירית עם החברה היהודית, שהשניים "הכירו מכלי שני או שלישי".<sup>230</sup> לשצ'ינסקי ביקש לא רק לתקן את מרקס וקאוטסקי על בסיס שיטתם שלהם, אלא גם להסביר את שגיאותיהם מתוך שיטה זו עצמה.<sup>231</sup> לשם כך התפלמס מצד אחד עם מאמרו של מרקס 'לשאלת היהודים', שבו זיהה מרקס את היהודי עם הבורגני; ומצד שני עם מאמר קצר של קאוטסקי, שנכתב במיוחד עבור העיתון הפועלי היידישאי בלונדון, **די נייע צייט**, שבו זיהה קאוטסקי את היהודים עם הפרולטריון.<sup>232</sup>

**מרקס מזהה את היהדות [יברייסטבו] עם הבורגנות ובהינתן שנאה עמוקה כלפי האחרונה לא יכול לדבר ללא כעס על הראשונה. קאוטסקי נהפוך הוא, מזהה את היהדות עם הפרולטריון, ומרוב התלהבות מהמאבק ההרואי של האחרון לא יכול ללא התלהבות מוגזמת לדבר על הראשון. [...]**<sup>234</sup>

**[מרקס וקאוטסקי] מבלבלים את היהדות, אורגניזם שעבר דיפרנציאציה במידה ידועה, עם מעמד נפרד, פעם לכיוון המעמד השליט ופעם לכיוון המדוכא, כלומר עם איבר נפרד של האורגניזם. לא זו בלבד ששניהם לא הצליחו להבין את מהות הבעיה היהודית, שדווקא תמיד ובכל מקום מהותה הייתה חוסר הנורמליות של מצבם הלאומי, אלא אפילו**

<sup>225</sup> Alroey, pp. 278-279; Estraiikh, 'Jacob Lestschinsky', pp. 216-219. גוטרמן, עמ' 43-45.

<sup>226</sup> Glickson, p. 49. ההדגשות שלי, ת.נ.

<sup>227</sup> דניאל גוטוויין, 'פרולטריוזציה ופוליטיזציה: בורוכוב ומגמות בהתפתחותה של תיאוריית האי-פרולטריוזציה', **שבוע**, 14 (1991): 141-186; גור אלרואי, **המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875-1924** (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2008), עמ' 34-41; פלד, עמ' 89-100.

<sup>228</sup> Яков Лещинский, **Маркс и Каутский о еврейском вопросе** (Москва: Переваль, 1907). להלן: לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית). וראו: מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, עמ' 87-89. תודתי נתונה לאלני לזמן על תרגום החיבור מרוסית, וכן לפרופ' ג'ונתן בוויארין, ששיתף אותי בעבודתו על חיבור זה של לשצ'ינסקי: Jonathan Boyarin, **Boyarin/Lestschinsky (Down with the subject/object dichotomy!)** (Unpublished paper, 1977).

<sup>229</sup> לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 3-5, 63.

<sup>230</sup> שם, עמ' 23.

<sup>231</sup> שם, עמ' 25.

<sup>232</sup> קארל קאוטסקי, 'די אויפגאבן פון דעם יידישן פראלעטאריאט אין ענגלאנד. א באגריסונג ארטיקל צו די נייע צייט', ז' 5. נדפס מחדש באנגלית: **Justice**, (23 April 1904), p. 4. וראו: Jacobs, **On Socialists and "The Jewish Question"**, pp. 26, 170-171.

<sup>233</sup> ברוסית, כמו באנגלית, ובשונה מהעברית והגרמנית, ישנה הבחנה בין 'יהדות' כקבוצה אתנית (ייברייסטבו, Еврейство, Jewry) ובין 'יהדות' כדת (יודאיזם, Иудаизм, Judaism). לשצ'ינסקי משתמש באופן עקבי בחיבור זה במילה הרוסית 'ייברייסטבו', ובכך מדגיש את השקפתו הלאומית.

<sup>234</sup> לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על השאלה היהודית** (רוסית), עמ' 18.

לא היו מסוגלים לנסח פחות או יותר בהצלחה את הבעיות שעומדות בפני המעמדות השונים בתוך היהדות. מרקס מנבא ליהדות מוות בקרב עם הפרולטריון המהפכני העולמי. קאוטסקי מבטיח לה בעתיד גם מוות, אבל לא במאבק עם הפרולטריון, אלא בחיבוקו. מרקס רואה ביהדות מעמד של העבר, והעבר נגזר עליו למות, לא משנה כמה הוא מנסה להיאחז בחיים. קאוטסקי, נהפוך הוא, רואה ביהדות מעמד של העתיד, ובכל זאת שולל ממנה את הזכות להבנות את עצמה בתור לאום.<sup>235</sup>

את הניגוד בין שני ההוגים ייחס לשצ'ינסקי ל"60 השנים האחרונות [שחלפו בין מרקס לקאוטסקי, אשר] שינו באופן רדיקלי את הפיזיונומיה הכלכלית-חברתית והתרבותית-פוליטית", שכן במהלך הופיע "הפרולטריון היהודי המאורגן, שתפס את כל יהדות המזרח [מזרח-אירופה]."<sup>236</sup>

בלב הביקורת של לשצ'ינסקי על מרקס עמד חוסר היכרותו של האחרון עם יהדות מזרח אירופה, הענייה ברובה והמפולחת מעמדית, שאין לזהותה ככלל עם הבורגנות.<sup>237</sup> לשצ'ינסקי הסביר את טעותו של מרקס מתוך השקפתו של הלה, הן מצד תוכנה והן מצד צורתה. בנוגע לתוכן הייתה טעותו של מרקס, לפי לשצ'ינסקי, בהכללת מצבה של יהדות גרמניה, הבורגנית בעיקרה, על כלל העם היהודי. בנוגע לצורת החשיבה של מרקס, ציטט לשצ'ינסקי את הגל: "כל יצירת רוח היא תוצר של זמנה", והוסיף: "גם המאמר של מרקס תומך באמת הזאת של הגל".<sup>238</sup> לשצ'ינסקי ביקש להסביר את תפיסתו השגויה של מרקס מתוך ה"אידיאולוגיה הלאומית המיוחדת ששלטה בגרמניה בשנות ה-40 [של המאה ה-19] כמעט בכל שכבות העם, אפילו בחוגים הכי רדיקליים", כלומר גם במוחו של מרקס עצמו.<sup>239</sup> לפי לשצ'ינסקי, ההתיישבות העירונית הגרמנית במזרח אירופה מאז מחצית ימי-הביניים, יצרה אידיאולוגיה לאומית גרמנית, שראתה בגרמנים נציגי הציביליזציה במזרח. מרקס, בהיותו שבו בתפיסה זו, נטה לשלול את התנועות הלאומיות במזרח אירופה ולראות בהן גורם קונטר-רבולוציוני (למעט הלאומיות הפולנית, שמרקס תמך בה, לפי לשצ'ינסקי, "משיקולים פוליטיים טהורים").<sup>240</sup> בהקשר זה הביא לשצ'ינסקי ציטטה שאותה ייחס למרקס, אך למעשה מקורה באנגלס, מתוך חיבורו 'ריבולוציה וקונטר-ריבולוציה בגרמניה', שנכתב בשנים 1852-1851. וכאן, אגב דיונו בלאומים הסלאביים העיר אנגלס לגבי יהודי מזרח אירופה. לשצ'ינסקי, שהתעלם מהערתו של אנגלס, החמיץ את השינוי שחל בחשיבתם של מרקס ואנגלס ביחס ליהודים:

**כאן [בבוהמיה ובמורביה], מעורבים שני הלאומים בכל מחוז ומחוז, בהיות הערים בדרך כלל גרמניות פחות או יותר, בעוד שבאזורים הכפריים שולט היסוד הסלאבי. [...]. הסלאבים, ובייחוד הסלאבים המערביים (פולנים וצ'כים), הם ביסודם עם של חקלאים; מסחר ותעשייה לא היו מעולם מהמקצועות הנכבדים בעיניהם. והנה, משרבתה האוכלוסייה ונוצרו הערים, ניתן ייצורם של מוצרי התעשייה בידי המהגרים הגרמניים, ואילו סחר-החליפין עם התוצרת החקלאית נעשו מונופולין של היהודים, שהם, על כל**

<sup>235</sup> שם, עמ' 22.

<sup>236</sup> שם, עמ' 24.

<sup>237</sup> שם, עמ' 19-20.

<sup>238</sup> שם, עמ' 25.

<sup>239</sup> שם, שם.

<sup>240</sup> שם, עמ' 27-28.

**פנים בארצות אלו, יותר גרמנים מאשר סלאבים – אם בכלל יש ליחסם לאיזו אומה**

שהיא.<sup>241</sup>

בנקודה זו חתך לשצ'ינסקי את הציטוט. מתוך המשך דבריו של אנגלס, ניתן לעמוד על החמצתו של לשצ'ינסקי:

**והוא הדין בכל מזרח אירופה, גם אם במידה פחותה מזו. האומן, התגר והתעשיין הקטן בפטרבורג, בבודפסט, ביאסי ואף בקושטא הוא עד היום גרמני, ואילו המלווה-בריבית, המוזג, הרוכל – שהוא אישיות חשובה ביותר בארצות מעוטות-אוכלוסין אלה – הם ברוב המקרים יהודים, שהלשון השגורה בפייהם היא גרמנית מושחתת עד לזוועה [כלומר, יידיש – ת.נ.].<sup>242</sup>**

לענייננו, אין חשיבות יתרה לבלבול של לשצ'ינסקי בין מרקס ואנגלס, שכן, לפי גוטוויין, "אנגלס היה שותף לתמורה שחלה באפיונו של מרקס לתוכן הריאלי של הפעילות הכלכלית היהודית."<sup>243</sup> בעודו מבקש להוכיח כי שלילת הלאומיות היהודית וזיהוי היהדות עם הבורגנות על ידי מרקס נבעו מתוך בורותו ביחס ליהדות מזרח אירופה, דילג לשצ'ינסקי על אמירה מפורשת של אנגלס שסותרת את העמדה שביקש לייחס למרקס. דבריו של אנגלס תאמו את תפיסתו של מרקס המאוחר, שהתבטאה בהערותו המפורסמת **מקפיטל** בדבר "החורים והסדקים של החברה הפולנית", ושלשצ'ינסקי לא הזכירה כלל במסגרת דיונו במרקס. לפי תפיסתם של מרקס המאוחר ושל אנגלס, אין להגדיר את הפעילות הכלכלית של היהודים במזרח אירופה כבורגנית, שכן את תפקיד הבורגנות במזרח אירופה תפסו הגרמנים. המסחר היהודי התרכז דווקא באזורים שבהם התפתחות הקפיטליזם התעכבה. הביקורת של לשצ'ינסקי על מרקס לא נסובה על זיהוי היהדות ההיסטורית כבורגנית, שהיה מקובל על לשצ'ינסקי, אלא על התעלמותו של מרקס מהדיפרנציאציה המעמדית שהחלה היהדות לעבור עם המודרנה. ניתן להסביר את גישתו של לשצ'ינסקי, במודע או שלא במודע, גם מתוך נטייתו בחיבור זה להשקפה פרוטו-זומברטיאנית, שדווקא תאמה את עמדת מרקס ב'לשאלת היהודים': "באופן היסטורי", כתב לשצ'ינסקי בהסתמך על רושר, "היהדות [יברייסטבו] ללא ספק הייתה נשאת של המומנט הקפיטליסטי באירופה."<sup>244</sup> לשאלת יחסו של לשצ'ינסקי לפולמוס זומברט-ובר, שטקסט זה נכתב עוד לפני התעוררותו, אשוב בהמשך הדברים, לאחר הדיון בביקורתו על קאוטסקי.

בעוד שביקורתו של לשצ'ינסקי על מרקס התמקדה בזיהוי היהדות עם הבורגנות ב'לשאלת היהודים', הרי שאת קאוטסקי ביקר על כך ש"שכח לגמרי את דבריו של מורהו [מרקס, ב'לשאלת היהודים]"<sup>245</sup> וזיהה את היהדות עם הפרולטריון, בכתבו:

**לגזע היהודי פיזיונומיה רוחנית משלו, שמתבטאת בכוח הפשטה מופלא ואינטלקט ביקורתי חריף. [...] מכיוון שהיהודים, מאז חדלו להיות אומה עצמאית, השתייכו, ככלל,**

<sup>241</sup> אנגלס, מצוטט שם, עמ' 27.

<sup>242</sup> התרגום העברי מתוך: פ' אנגלס, 'ריבולוציה וקונטר-ריבולוציה בגרמניה' (תר' א' ראפ), בתוך: ק' מארכס ופ' אנגלס, **כתבים היסטוריים**, כרך א' (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1952), עמ' 239-240. ההדגשה שלי (ת.נ.). לשצ'ינסקי צייטט מקובץ רוסי ואולי משם מקור בלבולו בין מרקס לאנגלס.

<sup>243</sup> גוטוויין, 'יחס בין היהודים והקפיטליזם', עמ' 428-429.

<sup>244</sup> לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על השאלה היהודית** (רוסית), עמ' 29. וראו בהרחבה בפרק 5 בסעיף על ראשית הקפיטליזם.

<sup>245</sup> שם, עמ' 13.

**למעמדות הנרדפים, הם העמידו את כוח ההפשטה שלהם ואת היכולות הביקורתיות שלהם לשירות המחשבה המהפכנית.<sup>246</sup>**

יש לשים לב שלשצ'ינסקי התייחס לקאוטסקי דרך הפריזמה של טקסט תעמולתי וקצר, אשר בניגוד למכלול התיאוריה של קאוטסקי, מתאפיין בהתנסחות פרוטו-זומברטיאנית.<sup>247</sup> כאמור, קאוטסקי התנגד להגדרת היהודים כגזע, וככל הנראה אין כאן אלא שימוש בנוסח שגור, שהרי בפסקה הקודמת כתב שהיהודים הם "תוצר של תערובת גזעים רבים". אך יותר מאשר השימוש במושג ה"גזע" הפריע ללשצ'ינסקי שיוכם ההיסטורי של היהודים ל"מעמדות הנרדפים" על ידי קאוטסקי. לפי לשצ'ינסקי, קאוטסקי הגיע כאן אמנם למסקנה הפוכה מזו של מרקס, שזיהה את היהודים עם הבורגנות, אך לקה באותו המשגה, כיוון שלא השכיל ליישם את שיטתו המטריאליסטית על המקרה היהודי. לכן, הסביר לשצ'ינסקי, הגיע קאוטסקי לכדי הסבר אידיאליסטי ממש של הנטייה המהפכנית של היהודים בדורו:

**בהסבר הסוציאליזציה המהירה והרבולוציוניזציה של הפרולטריון היהודי, קאוטסקי, במקום להישאר נאמן למתודה של המטריאליזם ההיסטורי ולנבור תחילה במצב הטכני-כלכלי העכשווי של הפועל היהודי, ורק אחר-כך להצביע על המאפיינים האידיאולוגיים המיוחדים שלו שנובעים מהמבנה המטריאלי הנתונה, במקום זה הוא נעזר ברוח (האהבה הנודעה של היהודים להפשטה).<sup>248</sup>**

במקום להסביר את הרוח המהפכנית של היהודים מתוך מצבו הנוכחי של הפועל היהודי, כפי שעשה לשצ'ינסקי עצמו במחקריו, קאוטסקי "גוזר את הרוח הזאת מהמצב הכלכלי של היהודים במשך כל הגלות".<sup>249</sup> כנגד זאת טען לשצ'ינסקי שבימי-הביניים היהודים לא השתייכו למעמדות המדוכאים, אלא דווקא "השתייכו, או נצמדו, למעמדות השליטים".<sup>250</sup> לשם כך הסביר את ההיסטוריה היהודית בימי-הביניים באופן שמזכיר את מאמריו של קאוטסקי החל מ-1890, שאותם לא ברור אם לשצ'ינסקי הכיר: "היהודים הפכו לאלמנט עירוני, וזה אומר קודם כל שהם היו צריכים לעסוק במסחר".<sup>251</sup> לשצ'ינסקי לא הציג כאן אלא קווי מתאר היסטוריוגרפיים, שאותם לא המשיך לפתח בכתביו המאוחרים יותר על יהדות גרמניה הממוקדים במאות ה-19-20.<sup>252</sup>

לשצ'ינסקי ביקר הן את מרקס והן את קאוטסקי על שלילתם את הגדרת היהודים כלאום. מכיוון שהיה מעוניין להישען על השקפתם המטריאליסטית ולשלבה עם תפיסה לאומית הוא נעזר, בדומה לבורוכוב, במרקסיסט הרוסי בוגדנוב:

**בהגדרה של קטגוריות חברתיות, קבוצה [גרופה] ומעמד [קלאס], אנחנו נסמכים לחלוטין על הבנת המושגים האלו על-ידי בוגדנוב. בלקחו בחשבון בהגדרה של כל קולקטיב חברתי**

<sup>246</sup> Kautsky, 'On the Problems of the Jewish Proletariat in England'.  
<sup>247</sup> זומברט התייחס ליהודים במונחים של "גזע" בעל "יכולת הפשטה" מיוחדת – Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, pp. 257-273.

<sup>248</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים, עמ' 39-40.

<sup>249</sup> שם, עמ' 40.

<sup>250</sup> שם, עמ' 43.

<sup>251</sup> שם, עמ' 45-46.

<sup>252</sup> Jakob Lestschinsky, *Das Wirtschaftliche Schicksal des Deutschen Judentums: Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick* (Berlin: Energiadruk, 1932). גרסה עברית: יעקב לשצ'ינסקי, *גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה* (מרחביה: הקיבוץ המאוחד, 1963). רק במאמר קצר מ-1957 חזר לשצ'ינסקי בקווים כלליים ביותר להיסטוריה של יהודי גרמניה בימי-הביניים: יעקב לעשצ'ינסקי, 'די יידישע גרויס-בורזשואזיע אין דייטשלאנד', *פאלק און וועלט* (מאי, 1957), ז' 13-18. וראו: מגור, *יעקב לשצ'ינסקי*, עמ' 101-102.

את המקום שהוא תופס בתהליך הייצור חברתי, בוגדנוב רואה את היחס הטיפוסי של הקבוצות החברתיות [לתהליך הייצור] כספציאליזציה (חלוקת עבודה חברתית: חקלאים, בעלי-מלאכה, סוחרים) ואת היחס הטיפוסי בין המעמדות כניצול, אקטיבי או פסיבי (חלוקה של תהליך הייצור למארגנים ומבצעים: בעלי-עבדים ועבדים, פאודלים ואיכרים, קפיטליסטים ופרולטריון).<sup>253</sup>

רוצה לומר, היהודים בימי-הביניים היו קבוצה חברתית בעלת התמחות כלכלית במסחר, ולא "מעמד", הגדרה שמתייחסת ליחסי הכוח הפנימיים שבכל תחום התמחות. כמו בורוכוב, נזקק לשצ'ינסקי לבוגדנוב כדי להשלים את מה שחסר לו אצל מרקס, הגדרה לאומית. לשצ'ינסקי המיר את המושג של בוגדנוב "קבוצה חברתית" ב"קבוצה לאומית", בכתבו כי ניתן "להחשיב את כל יהדות ימי-הביניים כמעמד אחיד, או ליתר דיוק קבוצה חברתית אחידה. חפיפה זו של קבוצה לאומית [נאציה] עם חברתית גרם לתוצאות חשובות.<sup>254</sup>" הגדרת היהדות כקבוצה לאומית, ולא מעמדית, אפשרה לשצ'ינסקי לבסס ממד נוסף בביקורתו על מרקס וקאוטסקי – התעלמותם מהדיפרנציאציה הכלכלית בתוך החברה היהודית: "הקבוצה החברתית הזאת, הסוחרים היהודים, כלל אינה מקשה אחת וחלקים שונים שלה הם בעלי כוח לא שווה להגנת האינטרסים שלהם, יכולת שונה למאבק על הקיום, דרגה שונה של [יכולת] התנגדות חברתית [כלפי מדכאים]."<sup>255</sup> באופן זה התווה לשצ'ינסקי קווי מתאר להיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, מתוך קבלת המתודה המטריאליסטית של מרקס וקאוטסקי וביקורת על אופן יישומה האמפירי על ידי השניים.

חיבור נוסף של לשצ'ינסקי שהיווה נקודת ציון בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית היה מאמרו מ-1928, 'התפתחות העם היהודי במאה השנים האחרונות', שהופיע בגיליון הראשון של כתב העת של יו"א **שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק** בעריכתו.<sup>256</sup> בפתחת המאמר ציין לשצ'ינסקי את הופעת הקטר ב-1825 כנקודת מפנה, שהובילה למהפכה בהיסטוריה היהודית.<sup>257</sup> המאמר הוא כמעט שיר הלל בנוסח **המניפסט הקומוניסטי** לקידמה שהביא הקפיטליזם לעם היהודי, תוך ביקורת הריבוד המעמדי הגובר שבא עמה. בנקודת המוצא עמד עם פריפריאלי קטן, בן כ-3 מיליונים, שהיה "מפוזר ומפורד" ("צעזייט און צעשפרייטי")<sup>258</sup> בישובים קטנים בשולי אירופה, ושימש כמתווך בין האיכר לאציל:

**סלבים-טורקים לפי נתינותם, כפריים ובני-עיירות-קטנות לפי מקום מגוריהם, חנוונים וסוחרים זעירים במקצועם, ניהלו 85-90 אחוזים מהעם היהודי חיי דלות ועוני נוראיים עוד לפני מאה שנים, חיי גטו של עבדים [קנעכט], של פאריה חסרי-זכויות, ללא כל תרבות חילונית משלהם, ללא קשר, למעט יחידי-סגולה, לתרבות העמים הסובבים, [...], זרים, שנואים ונרדפים – המון בלתי יצרני לחלוטין, שמתקיים חומרית משיירי שולחנה**

<sup>253</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 10.

<sup>254</sup> שם, עמ' 30. נקודת קרבה נוספת לבורוכוב היא בשימוש של לשצ'ינסקי במושג "תנאי ייצור", שבורוכוב טבע ב-1905: "בבהירות רבה מופיע [בימי-הביניים] האופי התחרותי של הקונפליקטים הלאומיים, כלומר נטיות הדחיקה והמונופוליאציה של תנאי ייצור ידועים, בניגוד לניגודים המעמדיים שמאופיינים במומנט הניצול." שם, עמ' 48.

<sup>255</sup> שם, עמ' 31. ההדגשות במקור.

<sup>256</sup> יעקב לעשצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר', **שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק**, 1 (1928), ז' 1-64.

<sup>257</sup> שם, ז' 1.

<sup>258</sup> על ביטוי זה ראו בפרק 4 בסעיף על 'השאלה הדמוגרפית'.

של האוכלוסייה הסובבת, תרבותית משיירי תרבותו הקדומה, ופוליטית מזיכרונות  
שנשתמרו בתפילות.<sup>259</sup>

לשצ'ינסקי השתמש כאן במונח "פאריה" מבלי ליחסו לוובר, אך אין ספק שיש לראות בכך השפעה ובריאנית. במקום אחר תאר לשצ'ינסקי את התהליך שעבר על הפרולטריון היהודי מ"בונצי-שתוק"<sup>260</sup>-מנודה<sup>261</sup> [פאריער-באנטשע-שווייגס] למעמד מאורגן, נאבק, מודע, עם אידיאלים כלל-אנושיים של מבנה-על עולמי [די וועלט איבערבויענדיגע אידעאלן]<sup>262</sup>.

בסוף מאה השנים נמצא העם היהודי בן 15 המיליונים מרוכז בערים המתועשות והגדולות בעולם. הקפיטליזם והמהפכה התעשייתית הובילו לריבוי טבעי ולעיור חסרי תקדים, ולהגירה שתוצאתה פיזור על-פני הגלובוס, תוך ריכוז בערים הגדולות. בטרמינולוגיה מרקסיסטית לשצ'ינסקי הוסיף כי לשינוי הכלכלי התלווה שינוי עמוק ב"מבנה-העל [איבערבו] החברתי"<sup>263</sup>. הוא ציין שני תהליכים שלכאורה אמורים להוביל לטמיעה: העולם הסובב נעשה "יהודי" יותר, מסחרי ומתווך יותר; ואילו העולם היהודי נעשה יותר "גויי", יצרני יותר ומרובד מעמדית. מקצועות שהיו יהודיים משך מאות בשנים התפתחו באוכלוסייה הסובבת, עד כדי כך שניתן לומר שבקרבה נוצרו "מעמדות יהודיים", או "מתיהדים" (פאראידישטע).<sup>264</sup> ועדיין, המבנה החברתי והמעמדי של החברה היהודית נותר ייחודי. לכן הסתייג לשצ'ינסקי ממושג הטמיעה (אסימילאציע), באמרו: "ליתר דיוק, התקרבות והידמות", שהרי היהודים לא נטמעו במעמדות של החברה הכללית, אלא יצרו מעמדות מקבילים משלהם.<sup>265</sup>

לשצ'ינסקי ביקש להצביע על תהליך פרודוקטיביזציה, שכלל "נטישה המונית של "פרנסות התיווך" (פארמיטלן-קוואלן פון חיונה),<sup>266</sup> וגידול בשיעור היהודים שעוסקים בפרנסות יצרניות (חקלאות, מלאכה, תעשייה, מקצועות חופשיים ו"עבודה שחורה" – שירותי בית) פי 3-4 במזרח אירופה ובאמריקה (במערב אירופה גדל השיעור פי 3 הודות לזרם המהגרים ממזרח אירופה). כחלק מזה, במלאכה ובתעשייה היהודים לא רק חיזקו את עמדתם בענפיהם המסורתיים (טקסטיל), אלא גם חדרו לענפים חדשים, מה שהקל את המעבר של כוח עבודה יהודי מייצור מוצרי-צריכה לייצור אמצעי-ייצור. יחד עם זאת, משקלם של היהודים מתוך העוסקים במסחר פחות או יותר נשמר.<sup>267</sup> לשצ'ינסקי סבר כי למרות תהליך הנורמליזציה של המבנה הכלכלי היהודי, הוא עדיין נבדל מהחברה הסובבת.

<sup>259</sup> שם, ז' 2-3.

<sup>260</sup> על-פי סיפורו של י"ל פרץ, 'בונצי שתוק', אותו יהודי פסיבי שמעולם לא התלונן ולא התגונן: י.ל. פרץ, 'באנטשע שווייג', אויסגעוועלטע שריפטן (בוקארעשט: מלוכה פארלאג פאר ליטאראטור און קונסט, 1957), ז' 479-486; י.ל. פרץ, 'בונצי שתוק', כל כתבי י.ל. פרץ העבריים והמתורגמים מידיש (תל-אביב: דביר, 1962), כרך שלישי, ספר שני, עמ' קס"ו-קע"ג. תודתי לאורן רומן על ההפניה לסיפורו של פרץ.

<sup>261</sup> פאריה, אותו המושג היהודי שמשמש בו ובר לאפיון היהודים כקאסטה של מנודים.

<sup>262</sup> לעשצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', ז' 1.

<sup>263</sup> שם.

<sup>264</sup> על תפיסה זו של "ייהוד" החברה הנוצרית ראו: Steven E. Aschheim, **Culture and catastrophe: German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises** (New York: New York University Press, 1996), Ch. 3. "The Jew Within": The Myth of "Judaization" in Germany', pp. 45-68.

<sup>265</sup> לעשצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', ז' 25.

<sup>266</sup> שם, שם.

<sup>267</sup> שם, ז' 64.

קהילות קטנות, ישובים קטנים, יכלו לשמור על דמותם הלאומית ולפתח את צורות-חייהם הייחודיות והמקוריות רק באמצעות העמדה החברתית יוצאת-הדופן, שהיהודים תפסו בחברה הפיאודלית הפרימיטיבית, רק באמצעות בידוד חברתי, פוליטי ותרבותי, שהיהודים נמצאו בו עד לפני מאה שנה, רק באמצעות אחדות חברתית פנימית בלתי-מפוצלת, שבידלה והפרידה את הקבוצה היהודית מכל הסובב אותה.

אילו הייתה הקהילה הקטנה נסחפת כמות שהיא בשצף החיים המודרניים בעיר הגדולה, על הפיצול המעמדי שכרוך בהם – "הטמיעה היא בלתי-נמנעת". אך הודות לריכוז היהודים בערים הגדולות, נשמרה זהותם הלאומית: "המון רב מרוכז וצפוף, בהכרח יחפש וייצור צורות-חיים משלו, יחפש וימצא דרכים ליצירה קולקטיבית." למרות סגנונו התיאורטי של המאמר, הגדוש בטבלאות סטטיסטיות ופה ושם מתובל בתעודות היסטוריות, בין השורות ניתן לקרוא את האידיאולוגיה הטריטוריאליסטית של המחבר: "עבור העם היהודי האקסטרטוריאלי, חסר-המדינה, השאלה החשובה ביותר היא שאלת הריכוז, רמת הצפיפות."<sup>268</sup> כבר אין מדובר כאן על חיפוש טריטוריה אוטונומית בנוסח הטריטוריאליזם שדגל בו רבע מאה קודם לכן, אך ניכר כי לשצי'נסקי ראה ביצירת המרכזים היהודים העירוניים הגדולים תופעה מעוררת אופטימיות.<sup>269</sup> ניתן לכנות את הפתרון לשאלה היהודית שעולה ממאמר זה "טריטוריאליזם דיאספורי", שמבוסס על ריכוזים יהודיים הפזורים בערים הגדולות בתבל. לצד הפיזור על פני הגלובוס והריכוז בערים הגדולות הדגיש לשצי'נסקי את הפיצול המעמדי שחולל הקפיטליזם בעם היהודי: "מעם-מעמד [פּאָלק-קלאַס], עם-מתווך, הפכו היהודים במאה השנים האחרונות לאומה מפוצלת-מעמדית, מלאת-סתירות ומרובת-גוונים, עדיין מספיק ייחודית ושונה מהעמים הסובבים, אך הרבה יותר קרובה ודומה להם, מאשר לפני מאה שנה."<sup>270</sup> בכך ביטא לשצי'נסקי בסוף שנות ה-20 השקפה מורכבת: לאומית, טריטוריאליסטית, דיאספורית ומרקסיסטית.

כעת יש לעמוד על יחסו החצוי והמשתנה של לשצי'נסקי לזומברט לאורך השנים. זאת בין היתר בשל העובדה, שבמקביל לתקופת פעילותו של לשצי'נסקי חלו שינויים גם בעמדותיו של זומברט עצמו, ויותר מכך ביחס אליו בחוגים יהודיים. במסגרת הפולמוס שהתעורר בשנים 1911-1912 סביב פרסומיו של זומברט בשאלת היהודים, הוא זכה לאהדה בחוגים ציוניים, שכן ראה בהקמת מדינה יהודית בפלשתינה פתרון למצוקה היהודית במזרח-אירופה. לאחר שהזדהה בשנות ה-30 עם המשטר הנאצי, וביתר שאת בעקבות השואה, הפך זומברט למוקצה בכל החוגים היהודיים.<sup>271</sup> בשל כך צייר מנור בדיעבד את לשצי'נסקי כמי ש"השיב מלחמה שערה" לקטרוגיו של זומברט.<sup>272</sup> מעקב אחרי התייחסויותיו של לשצי'נסקי לזומברט מעלה תמונה מורכבת יותר. הוזכרה כבר קודם לכן התבטאותו הפרוטו-זומברטיאנית של זומברט מ-1907, בדבר היהודים כנושאי הקפיטליזם באירופה. בסדרת מאמרים בעיתון הציוני **העולם**, מ-1911, זמן קצר לאחר פרסום ספרו של זומברט,

<sup>268</sup> שם, ז' 3.

<sup>269</sup> גישתו האופטימית של לשצי'נסקי עוררה פולמוס נרחב, שהתנהל בעיקר על דפי כתב העת **ווירטשאפט און לעבן**: אברהם מענעס, 'סך-הכלען און פערספעקטיוון', **ווירטשאפט און לעבן** (פברואר 1929): 32-37; ישראל קאראלניק, 'ווי האלט עס מיט דער "ארויסשטויסונג" פראבלעם?', **ווירטשאפט און לעבן** (אוגוסט 1929): 18-33; אברהם מענעס, 'אביסל אפטימזם', **ווירטשאפט און לעבן** (נובמבר, 1929): 38-43; יעקב לעשצי'נסקי, 'א תשובה מיינע קריטיקער', **ווירטשאפט און לעבן** (פברואר, 1930): 25-46; מאהלער, 'יעקב לעשטשינסקי', ז' 217.

<sup>270</sup> לעשצי'נסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', ז' 64. לעשצי'נסקי למעשה הקדים כאן את אברם לאון בטייעת המונח "עם-מעמד", שתופס מקום מרכזי בספרו של האחרון, מבלי ליחס את מקורו ללשצי'נסקי. על כך להלן בפרק 2, בסעיף על לאון.

<sup>271</sup> על כך ראו: Sutcliffe.

<sup>272</sup> שם, שם.



לשצ'ינסקי קיבל חלק מטענותיו: "אין כל צורך כלל להודות בתורתו החדשה של סומברט [כך], שהעם העברי נודד הוא על פי טבעו, טבע עם מדבר, כדי להכיר, שלנדידה היה תמיד ערך גדול בחיינו."<sup>273</sup> למעשה, מסכים לשצ'ינסקי עם זומברט כי "לנדידה היה תמיד ערך גדול בחיינו", רק לא מקבל את ההסבר של זומברט לתופעת הנדידה היהודית כ"טבע עם מדבר". בהמשך מצטט לשצ'ינסקי מספרו של זומברט:

**מתאמתים דברי זומברט, האומר בספרו 'היהודים והחיים הכלכליים': "לפי הנראה הולכת ההשפעה הזאת (של היהודים על ההתפתחות הכלכלית) וחסרה בעת האחרונה. מצד אחד אפשר להיות, שהסבות לכך מונחות בשנוי התכונות האישיות של אמני הכלכלה: הנוצרים כבר הסתגלו לדרישותיה של הכלכלה הממונית, הם ירדו כבר לעמקה של 'החכמה' הזאת; ולהיפך, היהודים אבדו בעטין של גורמים חיצוניים ופנימיים קצת מכישרונותיהם המיוחדים לשיטה הכלכלית הקפיטליסטית."<sup>274</sup>**

בפסקה זו מתוך ההקדמה לספרו ביקש זומברט להסביר את ירידת הבולטות היהודית בזמנו בעמדות קפיטליסטיות מובהקות, למשל בניהול בנקים גדולים. הוא הסביר אותה מתוך שני תהליכים: הקפיטליזציה כ"ייהוד"<sup>275</sup> הולך וגובר של החברה (בדומה לתפיסה של מרקס ב'לשאלת היהודים'); והביורוקרטיזציה של העסקים, שהולכת ומייתרת את תפקידו של הסוחר המקצועי.<sup>276</sup> בתהליך השני יש משום חיזוק עקיף לתפיסתו של ובר: ככל שהקפיטליזם נעשה רציונלי וביורוקרטי יותר, כך הוא נעשה פחות "יהודי". לשצ'ינסקי אימץ דווקא הערת אגב זו של זומברט, אשר מהווה סטייה מהתזה הכללית שלו, שמזהה את היהודים עם הקפיטליזם. לשצ'ינסקי רתם אותה להוכחת תהליך הפרודוקטיביזציה של היהודים, שעמד בראש מעייניו.<sup>277</sup>

הוזכר כבר לעיל שימושו של לשצ'ינסקי במונח הוובריאני "פאריה" ב-1928, שנעשה מבלי לאמץ במפורש את גישתו של ובר או לדחות את זו של זומברט. במאמר מאוחר, משנות ה-50, לשצ'ינסקי סתר מפורשות את התזה של זומברט (אם כי המשיך להשתמש במחקריו הכלליים על הקפיטליזם):

**זומבארט כתב בספרו המפורסם 'היהודים והחיים הכלכליים' שישראל צועד במרחבי אירופה כמו השמש: "במקום שישראל בא פורחים חיים חדשים, ואילו במקומות שהוא עוזב אותם – הכל בלה ונובל."<sup>278</sup> לאמתו של דבר, במקום שעלתה השמש לשם נמשך היהודי, שם חיפש מקום מקלט, פרנסה ומנוחה.<sup>279</sup>**

בנוסף, לשצ'ינסקי נשען במאמר זה על התזה של ובר, שייחסה לפרוטסטנטיות תפקיד מרכזי בהתפתחות הקפיטליזם. עם זאת, ניתן לשמוע אצל לשצ'ינסקי הד לביקורת של זומברט על ובר, בראותו בפרוטסטנטים אימוץ של "רוח תורת ישראל", שיקוף אידיאולוגי של אימוץ "המקצועות

<sup>273</sup> יעקב לשצ'ינסקי, 'השקפות כלכליות (ב)', **העולם**, 16 (11.5.1911), עמ' 4.  
<sup>274</sup> Sombart, **Die Juden und das Wirtschaftsleben**, S. VIII-IX. מצוטט ומתורגם אצל לשצ'ינסקי, 'היהודים בגרמניה (המשך)', **העולם**, 24-23 (26.9.1912), עמ' 8. קטע זה לא מופיע בתרגום ספרו של זומברט לאנגלית.  
<sup>275</sup> על התפיסה הרווחת של "ייהוד" (Verjudung) החברה הגרמנית המודרנית, שבאה לידי ביטוי גם אצל מרקס (ב'לשאלת היהודים') ואצל זומברט, ראו: Aschheim, pp. 49-55.  
<sup>276</sup> Sombart, **Die Juden und das Wirtschaftsleben**, S. VIII-IX.  
<sup>277</sup> יעקב לשצ'ינסקי, 'היהודים בגרמניה (המשך)', **העולם**, 24-23 (26.9.1912), עמ' 8-11.  
<sup>278</sup> Sombart, **The Jews and Modern Capitalism**, p. 13.  
<sup>279</sup> יעקב לשצ'ינסקי, 'ערב האמנציפציה היהודית באירופה לאור התמורות הכלכליות', בתוך: **התפוצה היהודית: ההתפתחות החברתית והכלכלית של קיבוצי היהודים באירופה ובאמריקה בדורות האחרונים** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1960), עמ' 59.

והפרנסות היהודיים" על-ידי המרקנטליזם.<sup>280</sup> דומה כי מאמר זה משקף מגמה מתמשכת בהגותו של לשצ'ינסקי, אשר מנור התקשה להסבירה: נטייה הולכת וגוברת לגישתו של ובר, מבלי להינתק לחלוטין מזו של זומברט.

לצד התרחקותו של לשצ'ינסקי מזומברט והתקרבותו לוובר, ניכרת במאמר זה משנות ה-50 גם התרחקותו ההדרגתית מהמרקסיזם. אמנם המאמר מטריאליסטי ברוחו, שכן טיעונו העיקרי הוא כי "הקדימה האמנציפאציה הכלכלית את הזיכיון החוקי של היהודים".<sup>281</sup> ויחד עם זאת, ישנם כבר סייגים לגישתו המטריאליסטית של לשצ'ינסקי, שמשקפים את התרחקותו המאוחרת ממנה: "ברם, אין לומר בהחלט, שהאינטרס הכלכלי היה תמיד ובכל התנאים הגורם היחיד שקבע במהלך האמנציפציה. גורמים אחרים, ובראש וראשונה הקנאות הדתית, עלו לעתים על האינטרסים הכלכליים, ובמקרים רבים אפילו ביטלו אותם בכלל".<sup>282</sup>

לשצ'ינסקי היה מחבר פורה במיוחד שהאריך ימים, וכאמור אין כאן המקום להקיף את מכלול יצירתו הענפה, שברובה הוקדשה לענייני ההווה. ניתן לסכם את תרומתו להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כמייסד הניתוח הכלכלי והמעמדי של החברה היהודית בימי הקפיטליזם, וכמניח יסודות לניתוח דומה של ההיסטוריה היהודית בתקופה הפיאודלית. היסוד ההיסטורי בכתביו לא פותחו על ידי לשצ'ינסקי עצמו, שהקדיש את עיקר מרצו לסוציולוגיה של זמנו, אלא על ידי היסטוריונים שהמשיכו את דרכו. מתוך ביקורתו על זיהוי היהודים עם הקפיטליזם ב'לשאלת היהודים' של מרקס, התווה קווי-מתאר ראשוניים לניתוח מטריאליסטי של ההיסטוריה היהודית, שבבלי דעת התקרבו להשקפה שעלתה מכתביו המאוחרים של מרקס, ולאחר מכן פותחה על-ידי ובר. לשצ'ינסקי ראה ביהודים הטרומ-מודרניים עם-מסחר, שעם עליית הקפיטליזם התעשייתי עבר דיפרנציאציה מעמדית: מצד אחד בורגנות קטנה שהתעשרה מהמשך עיסוקה המסורתית בפיננסים; ומצד שני, רוב גדול של מעמד עובד, שהולך ועובר תהליך פרודוקטיביזציה, אם כי באופן חלקי ומוגבל.

#### יצחק שיפר: ההיסטוריון היהודי המטריאליסט הראשון

בשונה מלשצ'ינסקי, יצחק שיפר (1884-1943) היה היסטוריון מובהק, שהתמחה בימי-הביניים. תולדות חייו ועבודתו נחקרו כבר במסגרת עבודת הדוקטורט של גייקוב ליטמן, שראתה אור כספר,<sup>283</sup> וכן נידונו בקובץ **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, שערך שלמה אידלברג.<sup>284</sup> בנעוריו בטרנוב היה שיפר חבר קרוב של קרל ראדק (לימים ממנהיגי הבולשביקים). ביחד פעלו בקבוצת גימנזיסטים סוציאליסטית. לאחר מכן היה חבר בקבוצת סטודנטים ציונית, "בר כוכבא". לכל המאוחר מ-1906 היה חבר פועלי ציון בטרנוב.<sup>285</sup> באותה שנה הגיש שיפר באוניברסיטת וינה את עבודת הדוקטורט

<sup>280</sup> שם, עמ' 50-52.

<sup>281</sup> לשצ'ינסקי, **התפוצה היהודית**, עמ' 81.

<sup>282</sup> שם, עמ' 47.

<sup>283</sup> Jacob Litman, **The economic role of Jews in Medieval Poland: the contribution of Yitzhak Schipper** (Lanham: University Press of America, 1984).

<sup>284</sup> שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**.

<sup>285</sup> על פעילותו של שיפר בפועלי ציון ראו אצל שבתי אונגר, **פועלי-ציון בקיסרות האוסטרית: 1904-1914** (אוניברסיטת תל-אביב ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2001), בעיקר עמ' 101-111, 276-284.

שלו בנושא **ראשית עליית הקפיטליזם בקרב יהודי המערב בימי הביניים**.<sup>286</sup> מאז ואילך המשיך לעסוק במחקר היסטורי במקביל לפעילותו הפוליטית. זמן קצר לאחר הקמת המדינה הפולנית נתמנה לנציג פועלי ציון בסיים (הפרלמנט הפולני). בעת הפילוג בפועלי ציון, בוועידת העולמית בווינה ב-1920, עמד באגף הרוב הימני, שהתנגד להצטרפות לקומינטרן, והוביל להצטרפות לאינטרנציונל הסוציאליסטי. בוועידת המפלגה הפולנית, בנובמבר אותה השנה, היה חלק מהמיעוט הימני.<sup>287</sup> ב-1922 פרש מפועלי ציון ימין והצטרף למפלגת הציונים הכלליים בפולין. שיפר נבחר מחדש לסיים מטעם הציונים הכלליים, כחלק מגוש המיעוטים, והיה חבר בו מ-1922 עד 1929. במקביל ריכז סביבו בוורשה חוג של היסטוריונים יהודים צעירים, וביניהם עמנואל רינגלבלום ורפאל מאהלר. שיפר שרד בגטו ורשה עד המרד, במהלכו נתפס ונשלח למחנה מיידנק, בו נספה.<sup>288</sup> בשורות הבאות תיבחנה עמדותיו של שיפר ביחס לסוגיות התיאורטיות שעלו מכתבי מרקס, זומברט וובר ביחס להיסטוריה היהודית. לעבודתו האמפירית יינתן ביטוי בעיקר בפרק הרביעי להלן, שעוסק בעת העתיקה ובימי הביניים.

אין חולק על תפקידו המרכזי של שיפר בגיבוש ההיסטוריוגרפיה הכלכלית של היהודים.<sup>289</sup> בצדק כינה אותו רינגלבלום "מייסד האסכולה הכלכלית" בהיסטוריוגרפיה של יהודי פולין.<sup>290</sup> החוקרים מסכימים גם על המוטיבציה הפוליטית של שיפר בפנייתו להיסטוריה הכלכלית, כפי שסיכם אותה היטב ליטמן: "דור של יהודים שנאבק לאמנציפציה חברתית ולאומית לא זקוק לאידיאליזציה של עבר עצוב אלא להערכה מציאותית של הגורמים החברתיים-כלכליים והפוליטיים שמילאו תפקיד מרכזי בעיצוב מעמדם של היהודים."<sup>291</sup> בידרמן, בספרו על מאיר בלבן (יריבו האנטי-מטריאליסט הבולט של שיפר על עמדת הבכורה בקרב ההיסטוריונים היהודים בפולין שבין המלחמות), ניסה להצביע על מניע נסתר בבחירתו של שיפר בהיסטוריה הכלכלית: "העובדה שלא ידע את השפה

<sup>286</sup> העבודה התפרסמה ראשית בכתב העת, *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung* (15, 1906), ולאחר מכן כספר: Ignacy Schiper, *Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter: bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts* (Wien: W. Braumueller, 1907) החיבור הופיע בתרגום יידיש: יצחק שיפר, *אנהויב פון קאפיטאליזם ביי יודען אין מערב-אייראפע*, (ווארשא: ארבייטער-היים, 1920); ובתרגום עברי: 'ראשית עליית הקפיטאליזם בקרב יהודי המערב בימי הביניים', בתוך: שיפר, *כתבים נבחרים ודברי הערכה*, עמ' 71-138. אברם לאון השתמש בחיבור זה של שיפר: Leon, pp. 125-127. וראו רפאל מאהלר, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', בתוך: שיפר, *כתבים נבחרים ודברי הערכה*, עמ' 38.

<sup>287</sup> לפי מאהלר, שיפר נשאר תחילה עם פועלי ציון שמאל ורק לאחר מכן עבר לימין (מאהלר, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', בתוך: שיפר, *כתבים נבחרים ודברי הערכה*, עמ' 37). על "פרשת ד"ר יצחק שיפר" בימי הפילוג בפועל'צ הפולנים ראו אצל בינה גארצאנסקה-קדרי, *בחיפושי דרך: פועל ציון שמאל בפולין עד מלחמת העולם השנייה* (תרגמו אריה בן-מנחם ויוסף רב. ת"א: או"ת, 1995), עמ' 91-94.

<sup>288</sup> Litman, pp. 15-19, 42, 74, 265-266; הלל זיידמן, 'הייו של ד"ר יצחק שיפר ז"ל', בתוך: שיפר, *כתבים נבחרים ודברי הערכה*, עמ' 51-60; עמנואל רינגלבלום, 'ד"ר יצחק שיפר, בונה ההיסטוריוגרפיה היהודית החדשה', *כתבים אחרונים*, עמ' 86-94.

<sup>289</sup> למשל: אריה טרטקובר, 'חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית (לזכרם המבורך של יעקב לשצינסקי ושל יצחק שיפר)', בתוך *מזכרת: פרקי ספרות ומחקר לזכרה של רחל ניומן* (ירושלים: מ. ניומן, 1972): 308-316 (וראו גם הנ"ל, 'דרכו של יצחק שיפר בחקר הכלכלה היהודית', בתוך: שיפר, *כתבים נבחרים ודברי הערכה*, עמ' 19-30); ישעיהו טרונק, 'לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית-פולנית (סקירה)', *גלעד*, 3 (1976), עמ' 255; ארתור אייזנבאך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין בין שתי מלחמות העולם', בתוך: ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), *קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם*, כרך ב': חברה, תרבות, לאומיות (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2001), עמ' 672-673; Philip Friedman, 'Polish Jewish Historiography between the Two Wars (1918-1939)', *Jewish Social Studies*, Vol. 11, No. 4 (Oct. 1949), pp. 380-381.

<sup>290</sup> רינגלבלום, 'ד"ר יצחק שיפר', *כתבים אחרונים*, עמ' 87.

<sup>291</sup> Litman, p. 249, וראו גם עמ' 233 ועוד. לניתוח קרוב (תוך ביקורת על ליטמן) ראו: Aleksiu-Madrzak, pp. 299, 515-516 Israel M. Biderman, 'Ignacy Schipper: Balaban's Contemporary', in: **Mayer Balaban – historian of Polish Jewry: his influence on the younger generation of Jewish historians** (New York: Biderman Book Committee, 1976), pp. 237-238; וכן רינגלבלום, 'ד"ר יצחק שיפר', *כתבים אחרונים*, עמ' 88-87.

העברית אולי השפיעה אף היא על החלטתו להימנע מגישה רוחנית-תרבותית לחלוטין.<sup>292</sup> ליטמן שולל נימוק זה בהצביעו על דלות המקורות העבריים בתחום המחקר העיקרי של שיפר, היסטוריה של יהודי פולין בימי-הביניים. אכן, ציין ליטמן, שיפר לא התחנך בחינוך עברי ולא היה הבראיסט בהכשרתו, אך כאשר נתקל במסמכים עבריים רלבנטיים למחקרו, שליטתו בעברית הספיקה לו כדי לשלבם בניתוח ההיסטורי שלו.<sup>293</sup>

האם היו לשיפר גם שיקולים תיאורטיים במתן הבכורה להיבט הכלכלי בהיסטוריה? האם הושפע בכך מן המרקסיזם? שיפר לא השאיר אחריו חיבור היסטוריוסופי או מתודולוגי שיטתי, לכן יש לדלות את שיטתו מתוך הערות שפזרות בכתביו. ליטמן החל במלאכה זו בהצביעו על דחייתו של שיפר את הפוזיטיביזם והעדפתו את ההיסטוריוציזם הפוסט-רנאניאני, בנוסח קרוצ'ה, שעמד על האופן שבו כתיבת ההיסטוריה משקפת את ההווה; על גישתו הסינתטית; על הנחת התלות ההדדית ההדוקה בין הגורמים הכלכליים והפוליטיים; ועל דרישתו של שיפר להעמיד את ההיסטוריה היהודית בהקשר של ההיסטוריה הכללית.<sup>294</sup> במסגרת דיונו בגישתו התיאורטית של שיפר, המעיט ליטמן בהשפעתה של הגישה המרקסיסטית עליו: "שיפר לא הפנה את תשומת לבו לגורמים החברתיים-כלכליים בהיסטוריה היהודית מפני שהיה מרקסיסט מושבע, במובן דוקטרינלי, או מפני שקיבל את ההשקפה המטריאליסטית של ההיסטוריה כדוגמה."<sup>295</sup>

בהקשר זה יש להביא את אחת ההערות המצוטטות ביותר של שיפר, שלקוחה מתוך ההקדמה לחיבורו **עיונים ביחסיהם הכלכליים של יהודי פולין בימי-הביניים**, שהתפרסם בפולנית בלבוב ב-1911.<sup>296</sup>

**עבודה זו נולדה מתוך ההכרה בחיסרון הגדול של ההיסטוריוגרפיה היהודית, שעשירותה הרבה אינה אלא למראית עין. רבות השיגו ההיסטוריונים היהודים המובילים, החל בגרץ ויוסט, וכלה בקייזרלינג, שטיינשניידר, הרבני ודובנוב. הודות להם יש בידינו תמונה מרשימה של מנהיגיה הרוחניים של יהדות הגולה. אך כלל אין לנו היסטוריה של מאות האלפים, שלא הותירו אחריהם זכר של עושר ורוח, ושאת סבלם ועמלם נוכל רק לשער. בקיצור, אנו מכירים את היהודי של שבת, עם אוירת החג שלו, והגיע הזמן להכיר את ההיסטוריה של ימות החול ושל מחשבות החולין ולשפוך אור על העבודה היהודית.**<sup>297</sup>

ליטמן פירש ציטטה זו רק בהקשר של ביקורת ההיסטוריוגרפיה היהודית.<sup>298</sup> גם נטליה אלקסיון-מדז'יק, בעבודת הדוקטורט שלה על ההיסטוריונים היהודים בפולין בין מלחמות העולם, שמה דגש על ביקורתו של שיפר, שעולה מפסקה זו, כלפי ההיסטוריוגרפיה היהודית הקודמת.<sup>299</sup> כמוהם גם

<sup>292</sup> Biderman, p. 237. גם טרונק העיר על חוסר בקיאותו של שיפר במקורות העבריים: טרונק, 'לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית-פולנית', עמ' 256.

<sup>293</sup> Litman, pp. 259-260.

<sup>294</sup> Ibid, pp. 231-247.

<sup>295</sup> Ibid, p. 244.

<sup>296</sup> Ignacy Schiper, *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza* (Lwów: Nakładem Funduszu Konkursowego im. Wawelberga, 1911); Litman, pp. 27, 38.

<sup>297</sup> תרגומתי מתוך התרגום ליידיש, שנעשה בידי עמנואל רינגלבלום ודניאל לייבל: יצחק שיפער, **די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער** (ווארשע: ח. בזשאזא, 1926), ז' 11.

<sup>298</sup> Litman, pp. 246-247.

<sup>299</sup> Aleksiu-Madrzak, pp. 299-301. על כך ראו בהמשך, בסעיף על 'ביקורת חכמת ישראל'.

חוקרים נוספים שהתייחסו אליה<sup>300</sup> לא עמדו על העובדה הפשוטה שיש כאן פרפראזה ברורה על המשפט הידוע של מרקס, שהובא לעיל: "הבה נבחן את היהודי הארצי הממשי, לא את היהודי של שבת [...], אלא את היהודי של ימות החולין".<sup>301</sup> למעשה, שיפר הכריז כאן על כוונתו לבצע את התוכנית שמרקס הציב בסוף חיבורו 'לשאלת היהודים' ולא ביצע בעצמו – לבחון את "היהודי של ימות החולין", כלומר לחקור את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים.<sup>302</sup> ואף על פי כן, חוקרי שיפר הקפידו להרחיקו מן המרקסיזם, כך למשל אלקסיון-מדז'ק:

**שיפר החשיב את ההיסטוריה הכלכלית כתחום מחקר עצמאי ואוטונומי וכגישה חיונית להבנת התפתחותה של ההיסטוריה הלאומית היהודית. בו בזמן, הוא סרב לבטל את ההיבטים האידיאולוגיים בהיסטוריה היהודית, בטענו כי אין להעלות את המטריאליזם ההיסטורי – מתודה מחקרית חשובה – למעלת השקפת עולם.**<sup>303</sup>

פרשנות זו מיוסדת על דבריו של שיפר עצמו, בהקדמה לאחד מספריו המרכזיים, **תולדות הכלכלה היהודית**, שראה אור בידיש ב-1930, ובתרגום לעברית ב-1935-1936:<sup>304</sup>

**יתכן מאוד, שקוראי הספר הזה יראוני כחסידה של 'תפיסת-ההיסטוריה המטריאליסטית'.<sup>305</sup> כך היה למעשה גם בנוגע למונוגרפיות הקודמות שלי בשדה ההיסטוריה הכלכלית. אם 'תפיסת-ההיסטוריה מטריאליסטית' תהא מובנת כהשקפה, הכופרת בהשפעתם של גורמים אידיאליים על ההיסטוריה – הרי חייב אני לקבוע, שאין לי כל קשר ויחס לתפיסת-ההיסטוריה גסה ופרימיטיבית כזו. אבל אני 'מטריאליסט' הנני במובן זה, שרואה אני באינטרסים הכלכליים מניע עצום בהתפתחותה של ההיסטוריה, וברצוני להבהיר דבר זה מבחינה מדעית. 'תפיסת-ההיסטוריה המטריאליסטית' בבחינת אחד מדרכי-החקירה הבטוחים ביותר – כזו רואה אני אותה; אבל אין הדבר נראה לי, שדרך יועלה למעלת השקפת-עולם.**<sup>306</sup>

יש לזכור כי דברים אלו נכתבו סביב 1930, כלומר כעשור לאחר פרישתו של שיפר מפועלי ציון והצטרפותו לציונים הכלליים. ועדיין, הוא "רואה [...]" באינטרסים הכלכליים מניע עצום בהתפתחותה של ההיסטוריה". שיפר מבחין כאן בין האידיאולוגיה מרקסיסטית, ממנה ביקש להרחיק את עצמו, ובין התיאוריה המרקסיסטית (שמכונה כאן מטריאליסטית, אך ברור שהכוונה לבית מדרשו של מרקס), שבה הוא דבק. נכון, אין הוא נשען מפורשות על כתבי מרקס, אך הפרפרזה

<sup>300</sup> Biderman, pp. 236-237; Penslar, p. 160; Aust, S. 186; רינגלבלום, 'ד"ר יצחק שיפר', **כתבים אחרונים**, עמ' 87; מאהלר, 'יצחק שיפר ומהקריו ההיסטוריים', עמ' 34 (יש להניח שעבור רינגלבלום ומאהלר, בשונה מהחוקרים המאוחרים, העובדה שיש כאן השראה מרקסיסטית הייתה מובן מאליו שאין צורך לציין).

<sup>301</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', בתוך: **לשאלת היהודים: כתבים מוקדמים**, כרך א', עמ' 313. ההדגשות במקור. היחיד שרמז על הקשר בין הניסוח של שיפר למרקס היה ג'ונתן קארפ: Karp, **The Politics of Jewish Commerce**, p. 263.

<sup>302</sup> בשונה משיפר, שהתמקד בהיסטוריה כלכלית, היסטוריונים אחרים באותה תקופה פנו למחקר היסטורי-אנתרופולוגי של חיי היומיום ושל קבוצות שוליים. Natan M. Meir, 'Charting the Outer Provinces of Jewry', **Polin**, 29 (2017): 89-104. וראו ביקורתו של ההיסטוריון הסובייטי סוסיס על שיפר כי הוא מסתמך על מקורות כלכליים, בעיקר משפטיים, "שלא משקפים את כלל החיים החברתיים-כלכליים היהודיים, אלא רק את האינטרסים של כמה קבוצות של סוחרים, פיננסיירים ובנקאים יהודים גדולים". ישראל סאסי, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', **שריפטן פון ווייסרוסישן מעלוכע-אוניבערסיטעט**, 1 (1929), ז' 8.

<sup>303</sup> Friedman, 'Polish Jewish Historiography between the Two Wars', pp. 374-375. דברים דומים כתב גם פיליפ פרידמן: Friedman, 'Polish Jewish Historiography between the Two Wars', pp. 374-375.

<sup>304</sup> יצחק שיפר, **יידישע געשיכטע: ווירטשאפטסגעשיכטע** (ווארשע: אחיספר, 1930); יצחק שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית** (לא מצוין שם המתרגם), תל-אביב: א. י. שטיבל, 1935-1936.

<sup>305</sup> לא ברור למה שיפר שם ביטוי זה במרכאות. יתכן והוא רומז על ספרו של קאוטסקי בשם זה.

<sup>306</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, כרך א', הקדמה (ללא מס' עמ').

המובהקת עליו מ-1911 לצד הצהרה זו מ-1930 מעידות על עקביות בגישתו התיאורטית,<sup>307</sup> כפי שמעידה עליה התמקדותו בהיסטוריה הכלכלית.<sup>308</sup> כך, למשל, ניתח את אופיו המעמדי של ועד ארבע הארצות ככלי שרת בידי המלוכה הפולנית ובידי הפלוטוקרטיה היהודית.<sup>309</sup>

אם הישענותו על מרקס הוצנעה בדיעבד על ידי החוקרים, הרי שביקורתו על זומברט הובלטה על-ידם בדיעבד.<sup>310</sup> נקודת המוצא של שיפר בעבודת הדוקטורט שלו מ-1906 אכן הייתה ביקורת על זומברט. ספרו העיקרי של הלה על היהודים טרם ראה אור, אך כמה מרעיונותיו העיקריים כבר הועלו בכתביו. השאלה שהציב שיפר במוקד עבודתו הייתה: "מה היה המקור הראשוני לעושרם של היהודים בעלי הרכוש בימי הביניים?"<sup>311</sup> תשובתו של זומברט, כפי שציטטה שיפר לפני שמתח עליה ביקורת, הייתה: "קרוב לוודאי שחלקים ניכרים מקרב היהודים האמידים, אותם אנו פוגשים בכל מקום ברחבי הממלכה הרומית המאוחרת, מילטו את רכושם, זהב, עדיים וכלים יקרי ערך, מן העולם העתיק השוקע וקיימו אותם בתקופת ימי הביניים."<sup>312</sup>

שיפר טען כי אין תימוכין בתעודות לתזה זו של זומברט. יתר על כן, לדעתו של שיפר היהודים לא היו מעמד כלכלי מיוחד בעת העתיקה. כיצד נצבר אפוא הונם של היהודים האמידים בימי הביניים? תשובתו של שיפר: מבעלות על אדמות וממילוי מקומם של הסורים בסחר עם המזרח, למן כיבושי האסלאם. הטיעון בדבר הבעלות היהודית על אדמות נועד גם להפריך את התזה של זומברט בדבר הרוח הקפיטליסטית של היהודים. לפי שיפר, היהודים פנו יותר ויותר למסחר רק ככל שנאלצו למכור את אדמותיהם בשל הרעת מעמדם הפוליטי.<sup>313</sup> לאחר שהפריך את תוכן התזה של זומברט, שיפר מסכם בוויכוח עם הלוגיקה שלה: "בעלי התיאוריות הגזעניות", רמז בביור על זומברט, מעמידים את הגזע "לא בסיומה, כי אם בראשיתה של ההתפתחות".

**ברם אם נדחה את הדוגמה הגזענית, הגורסת כי גורלו של כל גזע נקבע על פי תכונותיו הסגוליות, ונצדד בהשקפה האומרת כי פעולותיהם של בני-האדם מותנות יותר בהתרחשויות ובתהליכים המתחוללים בתחום מחייתם, מאשר בתכונותיו המיוחדות של כל אחד מהם, כי אז שומה עלינו לבחון בראש ובראשונה אותן נסיבות חיצוניות, שהשפעתן הטבעית חותמה על המנטאליות היהודית. בדרך זו ניתן למצוא הסבר מניח את הדעת להתפתחותה המהירה של שאיפת הקניין בקרב היהודים מבלי להזדקק לתיאוריה גזענית.**<sup>314</sup>

שיפר דחה מכל וכל את גישתו של זומברט כגישה גזענית. הוא שלל אותה לא בנימוקים ערכיים אלא מתודולוגיים.<sup>315</sup> הסברת הזיקה היהודית למסחר כתכונה גזעית הייתה בגדר הנחת המבוקש.

<sup>307</sup> שיפר חוזר על דבריו לגבי ה"יהודי של שבת" מההקדמה ל'עיונים ביחסיהם הכלכליים של יהודי פולין בימי הביניים' (1911) גם בהקדמה ל'תולדות הכלכלה היהודית' (1930): שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, כרך א', הקדמה (ללא מס' עמ').

<sup>308</sup> בכתביו המאוחרים של שיפר ידו גם בהיסטוריה תרבותית של יהודי פולין. מבקריו טענו כי לא השכיל לחבר בין ההיסטוריה הכלכלית והתרבותית: טרטקובר, 'דרכו של יצחק שיפר בחקר הכלכלה היהודית', עמ' 27-28; Biderman, p. 244.

<sup>309</sup> רינגלבלום, 'ד"ר יצחק שיפר', **כתבים אחרונים**, עמ' 88.

<sup>310</sup> שם, עמ' 87; Aust, S. 184-187; Biderman, p. 243; Litman, pp. 47-50.

<sup>311</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 72.

<sup>312</sup> Werner Sombart, **Der moderne Kapitalismus** (Leipzig: Duncker & Humblot, 1902), Bd. 1, S. 270.

מצוטט אצל שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 72.

<sup>313</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', עמ' 74-81; Litman, pp. 47, 50. על כך ראו בהרחבה בפרק 4.

<sup>314</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', עמ' 135.

<sup>315</sup> Pensler, p. 165. עמד על כך שהתיאוריה של זומברט היא גזענית, כלומר מהותנית, אך לא בהכרח אנטישמית.

במקום זאת, טען שיפר, יש להסביר את הזיקה האופיינית של היהודים למסחר מתוך ההיסטוריה הכלכלית שלהם. והרי גישתו המטריאליסטית של שיפר להיסטוריה.

על סמך חיבור זה הגיעו החוקרים להסכמה הגורפת בדבר התנגדותו של שיפר לזומברט, אך זו ככל הנראה לא הייתה כה מוחלטת. במאמר אחר, על 'חלקם של היהודים בסחר אירופה עם המזרח', שראה אור בגרמנית ב-1912, כלומר מיד לאחר ספרו הגדול של זומברט על היהודים, גילה שיפר יחס אמביוולנטי יותר לזומברט. נקודת המוצא של שיפר במאמרו הייתה התזה של זומברט בדבר חלקם של היהודים בתהליכי הקולוניזציה של מדינות מערב אירופה בעולם החדש.<sup>316</sup> שיפר קיבל תזה זו ורק ביקש להשלימה בהצביעו על המשך חשיבותם של היהודים בסחר אירופה עם המזרח גם לאחר גילוי אמריקה, עמוק אל תוך המאה ה-16. מתוך כך התמקד שיפר בעיקר בתפקידם של יהודי פולין בסחר אירופה עם המזרח, והצביע על שותפותם עם האצולה נגד המסחר הבורגני בפולין.<sup>317</sup> אף על פי שניתוח זה עומד בניגוד לטיעון הכללי של זומברט בדבר הרוח הקפיטליסטית של היהודים, שיפר לא נתן דעתו על ניגוד זה במאמרו. רק לקראת סוף המאמר מזכיר שיפר שוב את זומברט:

**היהודים, אשר לאחר גירושם מספרד ומפורטוגל (1492, 1495, 1497) עברו במספר רב לאירופה הצפון מערבית מילאו תפקיד ניכר במפנה הזה [של מרכז הסחר באירופה מהדרום לצפון מערב], אם כי לא היה זה תפקיד מכריע, כפי שהניח זאת לאחרונה סומבארט [כך].<sup>318</sup>**

שיפר לא שלל את התזה של זומברט, אלא רק העמיד סייגים מפני הפרזה בתפקיד היהודים בעליית הקפיטליזם ומפני גזירה שווה ממערב אירופה למזרח. הסתייגותו התיאורטית של שיפר מזומברט הייתה אפוא חלקית. גם יחסו האידיאולוגי של שיפר לזומברט לא היה מוחלט, אלא השתנה בהתאם לשינויים במעמדו של האחרון בשיח הפוליטי היהודי והצינוני. ייתכן והחוברת הפרו-צינונית של זומברט מ-1912, **עתיד היהודים**, השפיעה על מיתון הסתייגותו התיאורטית של שיפר מזומברט במאמרו משנה זו. גם בורוכוב הביעה התלהבות מן החוברת, תוך שהוא מסתייג במקומות אחרים מגישתו התיאורטית של מחברה.<sup>319</sup> הגישה הדואלית לזומברט בקרב פועלי ציון עשויה להתבאר בעזרת דברי ההספד על שיפר, שכתב זלמן שזר, בן התקופה (ולימים נשיא מדינת ישראל), אף הוא איש פועלי ציון:

**החלו להופיע מחקריו-הכרזותיו של נ. זומברט [...]; ספק סנגוריה על ישראל, ספק ראשית של קטרוג איוס, שסופו טרם נראה. פרקליטי ישראל המושבעים עלו לכרך הראשון [של היהודים וחיי הכלכלה], שהוכיח בעליל את חשיבותו הרבה של עם ישראל**

<sup>316</sup> יצחק שיפר, 'חלקם של היהודים בסחר אירופה עם המזרח', בתוך: **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 139; Sombart, **The Jews and Modern Capitalism**, pp. 28-48.

<sup>317</sup> שיפר, 'חלקם של היהודים בסחר אירופה עם המזרח', עמ' 151. על כך בהרחבה בפרק 5, בסעיף על מזרח אירופה.  
<sup>318</sup> שם, עמ' 157. מחקרים חדשים יותר מאששים את הסתייגותו של שיפר מהחשיבות שייחס זומברט לתפקידם של היהודים בסחר הקולוניאלי. יתר על כן, מחקרים אלו מסבירים את טעותו של זומברט בכך שהסיטואציה המיוחדת שבה היו נתונים היהודים האיבריים במערב אירופה בעת החזשה המוקדמת, שהעמידה אותם במרכז של רשת סחר עולמית מתרחב, הפכה אצלו לדגם כללי להבנת היהדות. ראו: צבי לוקר, 'פעילותם הכלכלית של היהודים באזור הקאריבי בתקופה הקולוניאלית', בתוך: גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, עמ' 121-132, ובמיוחד עמ' 130; יוסף קפלן, 'עולמו הדתי של סוחר בינלאומי יהודי בתקופת המרכנטליזם: מבוכת העושר של אברהם ישראל פירירה', בתוך: בן-ששון (עורך) **דת וכלכלה**, עמ' 233-253, ובמיוחד עמ' 233-239.

<sup>319</sup> בורוכוב, 'זומבארט על עתיד היהדות', **כתבים**, כרך ג' (בעריכת ל. לויטה וש. רכב, תל-אביב: ספריית פועלים והקיבוץ המאוחד, 1966), עמ' 296-308. על יחסו של בורוכוב לזומברט ראו בהערות המערכת, עמ' 702.

לכל התפתחות הקפיטליזם של הארצות שבתוכן הוא שוכן, והם עצמם נבהלו למקרא הכרך השני שהופיע אחרי כן, המבאר את סיבות החשיבות הזאת. אולם איש התנועה העצמיית [כך] של האומה, שחתרה להבנת היחוד הכלכלי של ישראל בגולה, לא יכול להיות שותף עיוור, לא לשמחה ולא לפחד. היה זה צו תורת התנועה להסתער על מקורות העבר, ולחתור להבין את תפקידנו בתולדות ארצות הנכר ותפקיד הנכר בתולדותינו. [...]. כל החסר אצל גראָץ – ימלא. כל המרומז אצל דובנוב – יושלם. אבן על אבן לא תישאר מביאוריו-השערותיו של זומברט. אור חדש יוצף על תולדות כל התהליכים הכלכליים והסוציולוגיים של חיי ישראל בקרב העמים.<sup>320</sup>

שזר, בהספד לחברו שנפל קורבן הנאציזם, בתקופה שבה כבר נקשר שמו של זומברט בנאציזם, ביקש להדגיש בדיעבד את מאבקו של שיפר בתזה של זומברט. אך מתוך עיון בכתביו של שיפר ניכר שגם הוא, כ"פרקליטי ישראל מושבעים" אחרים, נע בין אהדה לביקורת ביחס לחיבורים שונים של זומברט, בהתאם לתוכנם. קורנליה אֶוסט הסבירה את השניות בכך ששיפר, בעודו מבקש להפריך את הסטראוטיפ של הסוחר היהודי, שעבר אקדמיזציה בכתביו של זומברט, היה בעצמו טבוע בסטראוטיפ זה, כמו היסטוריונים כלכליים יהודים אחרים.<sup>321</sup>

שיפר קיבל את טענתו הכללית של רושר, שגם זומברט קיבל ממנו, לפיה בשיא ימי-הביניים רק היהודים יכלו למלא את תפקידי הסוחרים הבינלאומיים בזכות הונם הראשוני, הידע והניסיון שלהם, וקשריהם הפנימיים שחצו את העולם היס-תיכוני המפוצל.<sup>322</sup> בשונה מזומברט, הוא קיבל מרושר גם את התזה לפיה ההתפתחות הכלכלית של היהודים בימי-הביניים עמדה בניגוד למגמה הכלכלית הכללית.<sup>323</sup> כלומר, ככל שהתפתח הקפיטליזם באירופה המערבית, גברו גירושי היהודים ממנה והגירתם לארצות המפותחות פחות במזרח. תזה זו קרבה אותו יותר לגישתו של ובר, שזיהה את הפונקציה הכלכלית המסורתית של היהודית עם חברות טרום-מודרניות.<sup>324</sup> יחד עם זאת, לשיפר הייתה ביקורת גם על ובר. חיבורו מ-1924, 'מקס ובר על היסוד הסוציולוגי של הדת היהודית', הוא ביקורת על ספרו של ובר **יהדות העתיקה**. המאמר נפתח בהצגת התזה של ובר, מתוך ביקורתו על זומברט, באופן שמעיד על העדפתו של שיפר כלפי ובר:

**זומברט טען שהרציונליזם, והקפיטליזם באופן כללי, היו שניהם יצירי הרוח היהודית. ובר סבר כי תשובה זו היא חד-צדדית וגם שגויה. בשבילו הקפיטליזם היהודי היה רחוק מלהיות רציונלי וניתן לתארו דווקא כ"קפיטליזם של פאריה". היוזמות הקפיטליסטיות היהודיות הגדולות כללו, לפי ובר, חכירת מיסים ופעולות פיננסיות דומות "אירציונליות" למדי. מצד שני, חלקם של היהודים בתהליך יצירתו של הטיפוס המודרני של יזם ותעשיין היה שולי למדי.**

<sup>320</sup> שניאור זלמן שזר, 'יצחק שיפר', בתוך: שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 19. ב-1911 תרגם דוד בן גוריון חוברת של זומברט שראתה אור בהוצאתם של פועלי ציון בארץ ישראל: ורנר זומבארט, **הסוציאליזם והתנועה החברתית במאה התשע-עשרה** (תר' דוד בן גוריון, ירושלים: אהדות, 1911). על החוברת מצוין "תרגום ברישיון המחבר". ב-1912 ראו אור בקיבוץ בכרך חלקים מספרו של זומברט **היהודים והי הכלכלה** והחוברת שלו **עמיד היהודים** בתרגום לעברית: ברנר [כך] זומברט, **היהודים והשתתפותם ביצירת אופן הכלכלה הנוכחי; עתידות עם ישראל** (תר' יברכיהו, קיוב: דפוס גלויבערמאן, 1912).

<sup>321</sup> Aust, 'Kapitalisten, Proletarier, Bauern und Vermittler', S. 184.

<sup>322</sup> Litman, p. 57.

<sup>323</sup> Litman, pp. 237, 249; שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 95, 108.

<sup>324</sup> ובר זומברט שניהם שאבו מרושר, ולכן ניתן למצוא אצל רושר מרכיבים מהתזות של שניהם, למרות הניגוד ביניהן. על כך בהרחבה בפרק 5 בסעיף 'ראשית הקפיטליזם'.



בהמשך פנה שיפר גם לביקורת על ובר: "את התפקיד המשמעותי שמילאו היהודים בהתפתחות הרציונליזם המודרני ראה ובר בעובדה שהאתוס היהודי עזר להתגבר על המכשול הגדול ביותר לצמיחת הרציונליזם: מאגיה."<sup>325</sup> שיפר ראה בכך גישה אידיאליסטית: "לפי התפיסה המטריאליסטית של ההיסטוריה, הדת ביחס למבנה הכלכלי אינה אלא 'פונקציה' או מבנה-על. ובר, לעומת זאת, החשיב אותה [את הדת היהודית] כגורם עצמאי", שעיצב את התפתחות החיים הכלכליים של היהודים.<sup>326</sup> כלומר, ביקורתו של שיפר על ובר הגיעה מנקודת מבט היסטורית מטריאליסטית, תוך שימוש במינוח מרקסיסטי ממש. ודוק בדבר: שיפר תיאר את הזיקה שמצא ובר בין התנאים הכלכליים ובין התפתחות הדת היהודית בעת העתיקה כמטריאליסטית במהותה,<sup>327</sup> וביקר אותה רק בנקודות מסוימות.<sup>328</sup> הליקוי האידיאליסטי בתזה של ובר, אליבא דשיפר, טמון בנטילת הדת היהודית, כתוצר של ההיסטוריה היהודית העתיקה, והשלכתה כגורם מסביר על ההתפתחות ההיסטורית בתקופות מאוחרות יותר.<sup>329</sup> אין להקיש מה"אתיקה הפלבאית" שייחס ובר ליהדות העתיקה על ה"קפיטליזם של פאריה" בימי-הביניים, טען שיפר.<sup>330</sup> לשם כך יש לחקור את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים בימי-הביניים בפני עצמה, ובכך ראה עצמו שיפר כמשלים ומתקן מפעלו של ובר.<sup>331</sup> אף על פי שניכרת בכתביו של שיפר נטייה להעדפת ובר על פני זומברט, הוא לא שלל לחלוטין את התזות של זומברט ולא קיבל את אלו של ובר בשלמותן. בדומה ללשצ'ינסקי, ביחס לפולמוס זומברט-ובר גם שיפר פסח על שתי הסעיפים, מבלי להכריע בין הגישות היריבות ומבלי להעמיד אלטרנטיבה מובהקת או סינתזה ביניהן. גם ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים שבאו בעקבותיהם התקשו להכריע בסוגיה זו.<sup>332</sup>

גישתו המתודולוגית של שיפר להיסטוריוגרפיה הייתה דדוקטיבית וסינתטית בעיקרה.<sup>333</sup> גם בזאת בלט ההבדל בין שיפר לבלבן.<sup>334</sup> בידרמן, שגילה העדפה ברורה לבלבן על-פני שיפר, הסביר את ההבדל כך: "בניגוד לבלבן, אשר ככלל נמנע מהתייחסות לנושאים רחבים ומשמעותיים בטרם נעשתה עבודת ההכנה ההכרחית, שיפר מעדיף לכתוב על נושא כללי חובק-כל."<sup>335</sup> רק **בתולדות הכלכלה היהודית**, טען בידרמן, "שיפר הבוגר נמנע מהנחות בלתי-מבוססות שפגמו בעבודתו המוקדמת".<sup>336</sup> טרונק, לעומת זאת, שהגיע מהבונד וגילה יותר אהדה לגישתו המטריאליסטית של

I. Schiper, 'Max Weber on the Sociological Basis of the Jewish Religion' (tr. P. Glickson), **The Jewish** <sup>325</sup>  
Journal of Sociology, 1 (Dec. 1959), p. 251. וראו Litman, p. 245.

Schiper, 'Max Weber', p. 257. <sup>326</sup>

Ibid, pp. 253-257. <sup>327</sup>

שיפר מבקר בעיקר את זיהוי הדת היהודית על ידי ובר עם פולחן ה' בניגוד לבעל, בעוד ששיפר ראה אותה כשילוב של <sup>328</sup>  
השניים. לדעת שיפר זוהי נקודה תורפה בתזה של ובר בדבר הרציונליות של הדת היהודית, שכן היו בה גם יסודות מאגיים, שהגיעו בעיקר מפולחן הבעל, אך גם מפולחן ה' עצמו: Ibid, p. 259.

מאהלר המשיך ופיתח ביקורת על ובר בכיוון זה: רפאל מאהלער, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', <sup>329</sup>  
**יונגער היסטאריקער**, 1 (1926), ז' 36-40. וראו בהמשך הפרק, בסעיף על מאהלר.

Ibid, pp. 258-259. <sup>330</sup>

ישנה הקבלה בין הביקורת של שיפר על ובר והביקורת של לשצ'ינסקי על קאוטסקי. בעוד ששני המחברים הלא-יהודים <sup>331</sup>  
ביקשו לזהות את היהדות עם המעמדות המדוכאים בהיסטוריה, מבקריהם היהודים עמדו על כך שבימי-הביניים השתייכו היהודים למעמדות השליטים: Schiper, 'Max Weber', p. 260; לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 43. השוו לשלום בארון, 'גטו ואמנציפציה: האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?' [1928], **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים** (תר' אירית סיון, ירושלים: זלמן שזר, 1996): 51-61.

ראו בפרק 2 בדיון על מאהלר. <sup>332</sup>

Litman, pp. 237, 241-242. יחד עם זאת, שיפר לא קיבל את מתודולוגיית ה'טיפוס האידיאלי' של ובר, שלדעתו האפילה <sup>333</sup>  
אצל האחרון על ה'אינדיבידואליזם המתודולוגי' שלו. שיפר ביקש למצוא שילוב מאוזן יותר בין שתי השיטות: Schiper, 'Max Weber', pp. 259-260.

היריבות בין השניים הייתה מן המפורסמות, ראו למשל: מאהלר, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', עמ' 33. <sup>334</sup>

Biderman, p. 237. <sup>335</sup>

Ibid, p. 243. <sup>336</sup>

שיפר, הסביר את ההבדל אחרת: יתכן כי בלבן חסרה "יכולת אינטלקטואלית מספקת ליצירה סינתטית." <sup>337</sup> בידרמן הסביר את ההבדל המתודולוגי בין בלבן ושיפר מתוך מידת מעורבותם השונה בפוליטיקה. לדעתו, שיפר מיהר להגיע למסקנותיו כלליות, שאינן מבוססות די הצורך בתעודות, כיוון שהפך את המחקר והידע ל"נשק במאבק פוליטי מעשי". <sup>338</sup> ההבדל בין השניים היטשטש בעבודתה של אלקסיון-מדז'ק, שהדגישה את המשותף לכל ההיסטוריונים היהודים בפולין בין המלחמות, והוא שילוב של שני גורמים מנוגדים, לדעתה: "סטנדרטים מדעיים ומעורבות פוליטית למען מיעוט לאומי במצור". <sup>339</sup> כל ההיסטוריונים שעסקה בהם, וביניהם שיפר ובלבן, ביקשו להראות את הקשר ההיסטורי העמוק בין פולין ליהודיה, את האוטונומיה היהודית בממלכת פולין-ליטא, ואת הגנת המלוכה והאצולה לנוכח התחרות הכלכלית עם הבורגנות הפולנית. רובם היו מתנכים ופעילי ציבור, ובסוגיות היסטוריות שעסקו בהן הדהד ההווה בחזקה. <sup>340</sup> פרשנותו של ליטמן שונה הן מזו של בידרמן והן מזו של אלקסיון-מדז'ק. הוא לא טשטש את ההבדלים בין שיפר ובלבן, לא המתודולוגיים ולא הפוליטיים, אך גם לא ראה ניגוד בין שתי המוטיבציות, המדעית והפוליטית. <sup>341</sup>

ללא ספק, ההיסטוריוגרפיה של שיפר נבעה ממניעים פוליטיים, ציוניים וחברתיים מובהקים, והוא לא הכחיש זאת. **האידיאולוגיה** הציונית שלו הקשתה עליו להגיע לכדי הכרעה **תאורטית** בפולמוס זומברט-ובר. ביחס למרקסיזם שיפר הקפיד להבחין בין גישתו האידיאולוגית, שלא הייתה מרקסיסטית, ובין גישתו המתודולוגית המטריאליסטית המוצהרת. את זו האחרונה הוא לא זיהה במפורש עם מרקס, כנראה מטעמים אידיאולוגיים, אך ההשראה המרקסית ניכרת בכתביו, והוא גם רמז עליה (בפרפרזה על "היהודי של שבת"). רבים מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים ראו עצמם כתלמידיו של שיפר, חלקם באופן ישיר וחלקם מתוך קריאה בכתביו. הם מצאו במחקריו של שיפר מקור פורה להיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית.

### ציונות והיסטוריוגרפיה מרקסיסטית

ב-1971 פרסם הסוציולוג הישראלי אריה טרטקובר מאמר זיכרון לשתי דמויות, שבדרך-כלל לא נידונו בכפיפה אחת: יעקב לשצ'ינסקי ויצחק שיפר. טרטקובר הכתיר את השניים בתואר "חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית". <sup>342</sup> האמנם בכך חלוציותם? טרטקובר עצמו הזכיר "כמה ניסיונות" שאולי קדמו להם במעט, <sup>343</sup> בעודו מתעלם מהעובדה שהיסטוריוגרפיה יהודית כלכלית

<sup>337</sup> טרונק, 'לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית-פולנית', עמ' 255.

<sup>338</sup> Biderman, pp. 237-238.

<sup>339</sup> Aleksiu-Madrzak, p. 785.

<sup>340</sup> Ibid, pp. 785-792.

<sup>341</sup> Litman, p. 241.

<sup>342</sup> אריה טרטקובר, 'חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית'. גרסה מוקדמת התפרסמה בכתב העת 'ברקאי' שהופיע ביוהנסבורג (ככל הנראה עם שגיאה בכותרת המאמר): אריה טרטקובר, 'חברי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית (לזכרם המבורך של יעקב לשצ'ינסקי ושל יצחק שיפר)', **ברקאי** (ל"ט, רי"ה, 15.6.1971): 4-5.

<sup>343</sup> למעשה טרטקובר ציין בהקשר זה רק את ספרו של גאורג קארו, שהסביר את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים מתוך בידולם הדתי: גיאורג קארו, **חיי היהודים הכלכליים והחברתיים** (וילנה: ביבליאוטיקה, 1913). במקור: Georg Caro, **Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit** (Leipzig: G. Fock, 1908-1912). אין זה מדויק לומר שקארו קדם לשני המחברים, שכן ספרו פורסם רק ב-1908 (והכרך השני ב-1912), בעוד שכמה מכתביהם החשובים של לשצ'ינסקי ושיפר ראו אור כבר ב-1906-1907. על קארו ראו: Reuveni, pp. 4-5.

הופיעה כבר במחצית השנייה של המאה ה-19,<sup>344</sup> וכן ממי שנחשב על-ידי סאלו בארון כ"היסטוריון הכלכלי היהודי הראשון", לוי הרצפלד.<sup>345</sup> אם לא ב"היסטוריוגרפיה יהודית כלכלית", במה חלוציותם של לשצ'ינסקי ושיפר? טרטקובר כתב כי "שניהם נתקברו מאוד לחמרנות [מטריאליזם – ת.נ.] ההיסטורית ונהגו במשך תקופת זמן ארוכה לפי עקרונותיה [...] אך לא החמרנות ההיסטורית, כי אם היהדות ההיסטורית הכריעה בסופו של דבר בקביעת דרכם המחשבתית."<sup>346</sup> טרטקובר הכיר בזיקה של שני החוקרים לגישה מרקסיסטית, אך השתדל להפחית מחשיבותה. כמו כן, הוא הניח ניגוד בין "החמרנות ההיסטורית" לבין "היהדות ההיסטורית", תהא אשר תהא. מהדיון בלשצ'ינסקי ושיפר לעיל עולה כי השניים לא היו "חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית", ביטוי שטרטקובר אימץ כתחליף לביטוי שממנו שאף להימנע. למעשה היו לשצ'ינסקי ושיפר חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. לשצ'ינסקי הלך אמנם והתרחק במהלך חייו הן מן הדיסציפלינה ההיסטורית והן מן האידיאולוגיה המרקסיסטית. בשונה מלשצ'ינסקי שיפר היה היסטוריון מובהק, ומתמיד הסתייג מן המרקסיזם כאידיאולוגיה. יחד עם זאת, גישתו התיאורטית המטריאליסטית של מרקס להיסטוריה הייתה נר לרגליהם, באופן בולט בכתביהם המוקדמים, אך גם הרבה מעבר לכך. משום כך, מחקריהם של השניים שימשו נקודת התייחסות לחלק מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים המובהקים שבאו אחריהם.<sup>347</sup>

לצד לשצ'ינסקי ושיפר יש למנות גם את בורוכוב על מניחי היסודות להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. בורוכוב אמנם לא כתב היסטוריה, אך תרם את הסינתזה הציונית-מרקסיסטית, לא רק כאידיאולוגיה פוליטית, אלא גם כבסיס מתודולוגי ליישום התיאוריה המרקסיסטית על היהודים כקבוצה לאומית. לשצ'ינסקי תרם אף הוא ליצירתה של סינתזה זו, ופיתח אותה יותר מבורוכוב גם בכיוון המחקר ההיסטורי. שיפר, אף שמיעט להשתמש בטרמינולוגיה מרקסיסטית, למעשה היה ההיסטוריון היהודי הראשון שהתבסס על התיאוריה המרקסיסטית בחקר שיטתי של ההיסטוריה הכלכלית של היהודים. בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר מכונים כאן מניחי היסודות להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, במובן זה שהניחו את היסודות התיאורטיים של מרקס וממשיכיו בקרקע הסוציולוגית של תנועת הפועלים היהודית. לאחר שהיסודות הנחוצים הונחו בקרקע המתאימה, יכלו שלושת התיאורטיקנים להציב על גביהם את מה שניתן להגדיר בדיעבד כ"אבני הפינה" הראשונות של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית.

<sup>344</sup> להרחבה על היסטוריוגרפיה יהודית כלכלית, שנכתבה במאה ה-19 בגרמניה על ידי חוקרים לא יהודים, ראו: Penslar, pp. 161-162.

<sup>345</sup> Baron, 'Levi Herzfeld: the first Jewish economic historian', **History and Jewish historians**, pp. 322-343. הרצפלד היה רב רפורמי, שכבר ב-1879 כתב היסטוריה של המסחר היהודי בעת העתיקה: Levi Herzfeld, **Handelsgeschichte der Juden in Altertum** (Braunschweig: J. H. Meyer, 1879). ספרו שימש מקור חשוב להיסטוריונים יהודים מרקסיסטים (ובניהם שיפר): Leon, Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 31-42; Leon, pp. 68-70; שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 74, 77; כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', עמ' 47-55. על הרצפלד ראו עוד בפרק 4 בסעיף 'יהודים ומסחר בעת העתיקה: יסודות תיאורטיים'.

<sup>346</sup> טרטקובר, 'חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית', עמ' 311-312.

<sup>347</sup> לדוגמא: לאון נשען על מחקרו של לשצ'ינסקי 'התפתחותו של העם היהודי במאה השנים האחרונות': לעשצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר' (Leon, pp. 197-199, 206-207) וכן על מחקריו של שיפר: 'ראשיתו של הקפיטליזם בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים המוקדמים' (Schipper, **Anfänge des Kapitalismus**); ותולדות הכלכלה היהודית (Leon, pp. 125, 127, 132, 139, 159, 165-166, 169, 184). מאהלר היה תלמיד מובהק ושותף של שיפר, וכתב על לשצ'ינסקי ועל שיפר: רפאל מאהלער, 'יעקב לעשצ'ינסקי'; מאהלר, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', בתוך: יצחק שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 33-45; הופיע גם במאהלער, **היסטאריקער און וועגווייזער**, עמ' 259-273.

מתברר שההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית צמחה בחיקה של התנועה הציונית, או של הענפים הלאומיים הקרובים לה: בורוכוב ושיפר היו ציונים מובהקים כל ימיהם. לשצינסקי התחיל את דרכו בתנועה הציונית ולימים חזר אליה, אך גם מחוצה לה היה עקבי בדבקותו בלאומיות יהודית, בגווינה הטריטוריאליסטיים או הדיאספוריים. זיקה שורשית זו, בין ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ובין הציונות, מעוררת תמיהה לנוכח שלילתה הגורפת של הלאומיות היהודית בכלל, ושל הציונות בפרט, בידי הזרמים המרכזיים במרקסיזם. מכאן עולה השאלה: מדוע נולדה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית דווקא בחיקה של התנועה הציונית?

"הקשר בין לאומיות ובין מדעי החברה" הודגש על ידי הארט, על בסיס מסקנת מחקר כי "לציונים נודע תפקיד מרכזי ביצירתה ובעיצובה של היוזמה [בתחום מדעי החברה היהודיים] הן ברמה המוסדית והן ברמה האינטלקטואלית".<sup>348</sup> פלד ציין, במחקרו על הבונד, כי "מכל הזרמים הפוליטיים שהיו פעילים בזמנם הציגו הציונים הסוציאליסטים את הניתוח המדוקדק והמתוחכם ביותר של מצוקת הפועלים היהודים ברוסיה בראשית המאה [העשרים]".<sup>349</sup> פנסלר עמד על הזיקה בין לאומיות יהודית ומרקסיזם: "לאומיות של פזורה, בונדזים וציונות סוציאליסטית הם כולם גילויים ידועים של השקפת עולם מטריאליסטית, כמו המחקר המדעי החברתי אודות היסודות החומריים של החיים היהודיים, שתנועות אלו היוו מקור השראה עבורו".<sup>350</sup> להדגמת טענתו הביא פנסלר רשימה של תיאורטיקנים, וביניהם דובנוב, בורוכוב, שיפר ולשצינסקי. בולטת העובדה כי אף אחד מהאישים שמנה פנסלר לא השתייך לבונד, ולמעט דובנוב כולם היו ציונים. מכיוון שדובנוב היה אנטי-מרקסיסט מובהק, נותרה הציונות כמקור הבלעדי כמעט לניתוח מטריאליסטי של החברה היהודית בראשית המאה ה-20.

מדוע דווקא הציונים הסוציאליסטים הקדימו לעסוק בהיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, בעוד שיהודים בתנועות מרקסיסטיות אחרות שלחו ידם בכתיבת היסטוריה יהודית רק בשנות ה-30 של המאה ה-20 (קומוניסטים לזרמיהם),<sup>351</sup> או שכמעט ובכלל לא (הבונד)? ביסוד התשובה לשאלה זו עומדת הזיקה הידועה בין היסטוריה ולאומיות, שבעטיה תנועות לאומיות מילאו תפקיד מרכזי ביצירת מדע ההיסטוריה המודרני, אשר מראשיתו פעל במידה רבה בשירותן.<sup>352</sup> בעצם הפנייה ל"היסטוריה יהודית" טמונה הגדרת היהודים כחטיבה לאומית מובחנת. מכאן מובנת נטייתם של ציונים מרקסיסטים להיסטוריה יהודית, ורתיעתם של מרקסיסטים יהודים אחרים, אינטרנציונליסטים בדרך-כלל, מפניה. התרחקותו של הבונד, תנועה לאומית, מההיסטוריה היהודית הוסברה בעמדתו האוטונומיסטית-דיאספורית והמעמדית, שמתוכה סרב לראות ב"כלל ישראל" חטיבה לאומית.

<sup>348</sup> Hart, p. 241 (וראו גם pp. 197-216). יחד עם זאת, הארט מציין כי הציונים לא היו לבדם בזירה זו.

<sup>349</sup> פלד, עמ' 98.

<sup>350</sup> Penslar, p. 160. פנסלר לא התעכב על נקודה זו כיוון שעניינו העיקרי היה להראות את שורשיה הליברליים של ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית במאה ה-19, שמדרך הטבע לא הייתה מרקסיסטית בגישתה.

<sup>351</sup> על כך בפירוט בפרק 2.

<sup>352</sup> ישנה ספרות רבה על הזיקה בין היסטוריה ולאומיות, למשל: Eric Hobsbaum, 'Introduction: Inventing Traditions', in: Eric Hobsbaum and Terence Ranger (eds.), **The Invention of Traditions** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 12-14. בהקשר היהודי והציוני, כולל הפניה למקורות תיאורטיים כלליים, ראו: David N. Myers, **Re-inventing the Jewish past: European Jewish intellectuals and the Zionist return to history** (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 13-16. על הקשר בין הבניית אומה ולימודי היסטוריה, כולל הפנייה למקורות תיאורטיים, ראו: אייל נווה, **עבר בסערה: מחלוקות על סוגיות היסטוריות בישראל** (הקיבוץ המאוחד ומכון מופת, 2017), עמ' 16.

הסבר נוסף עולה מעמדתה המיוחדת של הציונות הסוציאליסטית בשיח הפוליטי של התקופה. הציונות הסוציאליסטית התמודדה מצד אחד עם זרמים יריבים, לא סוציאליסטיים, בציונות ובתנועות לאומיות יהודיות אחרות. לשם כך היה עליה לשכלל את מכשיריה האינטלקטואליים הלאומיים, ובראשם ההיסטוריוגרפיה. זאת כדי להתמודד עם הנראטיבים ההיסטוריים הלאומיים הליברליים, ששלטו אז בכיפה, ובמיוחד אלו של גרץ ושל דובנוב.<sup>353</sup> מצד שני היה על הציונים הסוציאליסטים להתמודד עם נהייתם של יהודים רבים אחר תנועות סוציאליסטיות לא-יהודיות, ואף אנטי-ציוניות. לשם כך היה עליהם לחשל את שליטתם במרקסיזם כמכשיר אינטלקטואלי.

הסבר שלישי לזיקה בין ציונות להיסטוריוגרפיה מרקסיסטית עולה מתוך הניתוח ההיסטורי גופו. נקודת המוצא של בורוכוב ולשצ'ינסקי במחקריהם הייתה מצוקתו הנוראה של הפועל היהודי ברוסיה. כדי להתמודד עם מצוקה זו היה עליהם להבין את גורמיה, כלומר לחקור את התפתחותה, את ההיסטוריה שלהם. זיהוי האנומליה הכלכלית של העם היהודי, שבמשך תקופות ארוכות היווה קבוצה חברתית בעלת פונקציה כלכלית, חייבה את העמדת הטרנספורמציה הכלכלית של היהודים בראש מעייניה של התנועה הלאומית היהודית. מבחינת הציונות הסוציאליסטית, פתרון המשבר הכלכלי של היהודים במודרנה והגשמת הלאומיות היהודית, חד הם. על כן, כדי לחולל את השינוי הכלכלי והפוליטי שביקשה לחולל בהיסטוריה היהודית, היה עליהם לנתח את שורשיה הכלכליים-פוליטיים של היסטוריה זו. מי שהניחו את היסודות התיאורטיים לניתוח מעין זה היו קרל מרקס וממשיכי דרכו. לכן ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נולדה בחיקה של התנועה הציונית ולא של הבונד, כפי שניסח זאת יעקב לשצ'ינסקי:

**עבור ציונים שמאליים היה זה טבעי שעליהם להתעניין בבעיות כלכליות יהודיות (ובהיסטוריה כלכלית יהודית). עבור הבונד הפתרון לבעיה היהודית היה פשוט: דמוקרטיה וסוציאליזם – ומיד, כל כאב הראש היהודי נעלם! ציוני שמאלי צריך היה למצוא דרך לשלב איכשהו את שתי התיאוריות והתנועות המתנגשות הללו.**<sup>354</sup>

#### ד. ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות

כשם שמהפכת 1905 ברוסיה עוררה את הגל הראשון של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, הגל הציוני, מהפכת 1917 עוררה את הגל השני, הסובייטי. עד 1930 התקיימה בברה"מ *הייבסקציה* (יבריסקיה סקציה), החטיבה היהודית של המפלגה הבולשביקית. זו חלשה, בין היתר, על מוסדות התרבות היהודית שהוקמו, או שהוסיפו להתקיים, תחת המשטר החדש, וכללו עיתונים, הוצאות ספרים, תיאטראות, בתי ספר וכן מכוני מחקר בתחומים שונים, וביניהם בהיסטוריה. לראשונה קיבלה *היידישע וויסנשאפט* תמיכה רשמית של מוסדות מדינה. כתוצאה מכך, בשנות ה-20 התקיימה בברית-המועצות היסטוריוגרפיה יהודית ענפה למדי, תופעה שנחקרה בעיקר על ידי ההיסטוריון

<sup>353</sup> על הביקורת של היסטוריונים יהודים מרקסיסטיים על זרמים היסטוריוגרפיים קודמים ראו להלן בפרק 3.  
<sup>354</sup> יעקב לעשטשינסקי, 'עמנואל רינגעלבלום', פארווערטס, 20.12.1953. מצוטט אצל: Samuel D. Kassow, 'The Left: Poalei Zion in Inter-war Poland', in: Krutikov & Estrakh (eds.), **Yiddish and the Left**, p. 126.

אברהם גרינבוים.<sup>355</sup> לעיל עסקתי בעמדות התיאורטיות של המנהיגים הסובייטיים הבולטים – לנין, סטלין וטרוצקי – ביחס לשאלה היהודית. כעת יש לעמוד בקצרה גם על המדיניות בפועל כלפי היהודים, ובפרט כלפי מוסדות התרבות היהודית בברה"מ, ומתוך כך גם כלפי ההיסטוריוגרפיה היהודית.

ניתן לתקף את המדיניות הסובייטית ביחס ליהודים, בהתאמה לתיקוף הכללי של מדיניות הלאומים בברה"מ: שנות ה-20 הוגדרו כתקופת "הקומוניזם הליברלי", שנות ה-20 המאוחרות ושנות ה-30 הראשונות כתקופת "הקומוניזם הרוסי".<sup>356</sup> בתקופה ה"ליברלית" שגשגה תרבות היידיש, שהוכרה כשפה הלאומית של המיעוט היהודי. כותבים יידישיסטים קיבלו עידוד לחזור לברה"מ, והתקיימה מערכת חינוך והשכלה ענפה ביידיש. בתקופה זו פעלה *הייבסקציה*, שבתוכה התפתחה מחלוקת בין "אסימילטורים", "לאומיים" ו"נייטרליסטים". אך זו נותרה מחלוקת לשם שמיים, שכן ב-1930, במסגרת "הקומוניזם הסובייטי", נסגרה *הייבסקציה*, במטרה לחסל כל אפשרות של ספרטיזם יהודי. זאת במקביל לדיכוי המנהיגויות הלאומיות של האוקראינים והביילרוסים, שהואשמו בלאומנות. המהלך היה חלק משאיפתו של סטלין לאינטגרציה של הרפובליקות לכדי ישות מונוליתית, הומוגנית מבחינה כלכלית, פוליטית ותרבותית.<sup>357</sup> בשלב הבא, "הקומוניזם הרוסי", נסגרו בין 1934-1939 מרבית בתי הספר היהודיים, כחלק מהרוסיפיקציה שהנהיג סטלין. ב-1938 פסקה הופעת *העמעס* (אמת), היומון הסובייטי ביידיש.<sup>358</sup> במהלך המלחמה התאפשר קיומם של כמה מוסדות יהודיים, ובראשם הוועד היהודי האנטי-פשיסטי,<sup>359</sup> אך ב-1948-1949 נסגרו סופית, ובאכזריות, כל המוסדות היהודיים. "השנים השחורות" של מדיניות אנטישמיות גלויה בברה"מ נמשכו מאז ועד מותו של סטלין בראשית 1953.<sup>360</sup>

<sup>355</sup> אברהם גרינבוים, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של החוקר היהודי-סובייטי ישראל סוסיס', *דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות* (1973, כרך ב', חטיבה ב'): 228-225; הנ"ל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות'; הנ"ל, *פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה* (קונטרסים – מקורות ומחקרים, מס' 96, ירושלים: מרכז דינור ומרכז שזר, 2007), עמ' 66-77; Alfred Abraham Greenbaum, *Jewish scholarship in Soviet Russia, 1918-1948* (Boston, 1959); idem., *Jewish scholarship and scholarly institutions in Soviet Russia, 1918-1953* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Centre for Research and Documentation of East European Jewry, Benjamin Nathans, 'On Russian-Jewish Historiography', in: Thomas Sanders, *Historiography of imperial Russia: the profession and writing of history in a multinational state*, Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1999), pp. 419-423; Nora Levin, *The Jews in the Soviet Union since 1917: paradox of survival* (New York: New York University Press, 1988), vol. 1, pp. 189-192; Brenner, pp. 114-118; יהודה רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', בתוך: ראבידוביץ (עורך), *ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות* (לונדון: ארט, 1954): 201-220; בנימין פינקוס, אברהם גרוינבוים ומרדכי אלטשולר, *פרסומים רוסיים בברית-המועצות על יהודים ויהדות* (ירושלים: אגודה לחקר תפוצות ישראל, 1970), עמ' 83-96; יוסף כהן, מנדל פייקאז', יהודה סלוצקי וחנא שמרוק, *פרסומים יהודיים בברית-המועצות 1917-1960* (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1961), עמ' 84-97; בנימין פינקוס, *יהודי רוסיה וברית-המועצות: תולדות מיעוט לאומי* (קרית שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1986), עמ' 234-236.

<sup>356</sup> William Orbach, 'A periodization of Soviet policy towards the Jews', *Soviet Jewish Affairs*, 12, 3 (1982), p. 46. פריודיזציה מעט שונה ראו אצל פינקוס, עמ' 151. וראו גם ארקדי זלצר, 'הגישה הסובייטית לאוטונומיה האתנית: המקרה של היהודים', בתוך: מיכאל ביזור (עורך), *תולדות יהודי רוסיה, כרך ג': ממהפכות 1917 על נפילת ברית-המועצות* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015): 141-160.

<sup>357</sup> במקביל החלה מדיניות ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן – על כך להלן, בפרק 2 בסעיף על אוטו הלה.

<sup>358</sup> David Shneer, 'The History of "The Truth": Soviet Jewish Activists and the Moscow Daily News Paper', in: Krutikov & Estraiakh (eds.), *Yiddish and the Left*, pp. 129-143.

<sup>359</sup> שמעון רדליך, *תחייה על הנאי: הוועד היהודי האנטי-פשיסטי הסובייטי, עלייתו ושקיעתו* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת בן גוריון, 1990).

<sup>360</sup> Orbach, pp. 53-55; Zvi Gitelman, *Anti-Semitism in the USSR: Sources, Types, Consequences* (New York: Synagogue Council of America, 1974), pp. 17-20; Low, pp. 31-42; Miller, 'Soviet Theory

מדוע פרחת תרבות היידיש כתרבות יהודית לאומית בשנות ה-20, בתמיכת השלטונות, חרף שלילתה התיאורטית של הלאומיות היהודית? הסביר זאת חוקר יהדות רוסיה וברה"מ, בנימין פינקוס:

**במציאות החדשה שהתהוותה [לאחר מהפכת אוקטובר] אי-אפשר היה יותר להסתפק בגישה תיאורטית מופשטת זו וצריך היה לבחון מחדש והפעם בצורה פרגמטית כיצד להיענות לתביעותיהם ההולכות וגוברות של כל הלאומים שנמצאו במסגרת המדינה הסוציאליסטית החדשה. הפתרון, כפי שנתקבל לגבי המיעוטים הלאומיים האקסטרטוריאליים, היה למעשה בקווים כלליים העתקה, אם כי במידה רבה בלתי-מוצלחת, מתורת ה'בונד'. ברם הניסיון להביא למיזוגן של שתי התורות המנוגדות זו לזו, שנבע אך ורק משיקולים פרגמטיים, כמו תורת האוטונומיה הלאומית התרבותית המבוססת על העיקרון האקסטרטוריאלי והתיאוריה הלניניסטית-סטליניסטית של האוטונומיה האזורית הבנויה על העיקרון הטריטוריאלי, כבסיס לפתרון הבעיה הלאומית בברה"מ טמן בחובו את כל אותן ההתרוצצויות, הסיבוכים והאי-עקביות שיהיו מנת חלקה של המדיניות הסובייטית בבעיה הלאומית.<sup>361</sup>**

ל"מציאות החדשה שהתהוותה" היו יסודות כלכליים. כפי שהסביר חוקר הייבסקציה, מרדכי אלטשולר, המבנה הכלכלי של יהודי רוסיה, שהיה רעוע עוד לפני המהפכה, התמוטט כליל במלחמת העולם הראשונה ובמלחמת האזרחים שלאחריה. במשבר הכלכלי של ראשית שנות ה-20 הייתה נדידה של אוכלוסייה עירונית לכפרים, אפשרות שהייתה סגורה בפני היהודים, הן בשל היעדר בסיס כפרי והן בשל כנופיות הפורעים בכפרים. יהודים פנו למסחר ספסרי והייבסקציה הבינה שבהיעדר אלטרנטיבה אי אפשר להיאבק בתופעה זו. הנא"פ (המדיניות הכלכלית החדשה), שהנהיג לנין, נתנה לגיטימציה מחודשת למסחר היהודי, ובעלי מלאכה יהודים אף קיבלו תמיכה ממשלתית. במקביל, פעלה הייבסקציה לעידוד התיישבות חקלאית של יהודים, שנהנתה מאוטונומיה מסוימת, בעיקר בביילורוסיה ובאוקראינה.<sup>362</sup> קיומה של הייבסקציה שרת גם תכלית פוליטית, למנוע התגבשות של כל אופוזיציה פוליטית לבולשביקים בקרב הציבור היהודי.<sup>363</sup> לנין, למרות שלהלכה נטה להתנגד ללאומיות, למעשה נתן לגיטימציה לקיומן של תרבויות לאומיות מקומיות.<sup>364</sup> סטלין תרם ב-1925 את הנוסחה האידיאולוגית ליישוב הסתירה, ולפיה כל אחת מהתרבויות הלאומיות בברה"מ היא "סוציאליסטית בתוכנה ולאומית בצורתה".<sup>365</sup>

המציאות הכלכלית והפוליטית של סובלנות דה-פקטו כלפי הלאומיות היהודית, השתקפה גם במדיניות התרבותית. בשנים הראשונות שלאחר המהפכה עדיין היו הבולשביקים חלשים יחסית ברחוב היהודי, וחסרו להם כותבים ביידיש. לכן הם נזקקו לאינטלקטואלים יהודים סוציאליסטים שהגיעו במקור מתנועות יריבות, בעיקר מהבונד, שיפעילו את החזית התרבותית ביידיש, ופרשו

on the Jews', pp. 56-57; שלום גולדלמן, גורל יהודי ברית-המועצות: 1917-1957 (ירושלים: אוניברסיטה עממית בכתב, 1958), עמ' 7-47.

<sup>361</sup> פינקוס, עמ' 153-154.

<sup>362</sup> מרדכי אלטשולר, היבסקציה בברית-המועצות (1918-1930): בין לאומיות לקומוניזם (תל-אביב: ספרית פועלים, 1980), עמ' 343-345, 351 ואילך. ראו גם לקויר, עמ' 337-338.

<sup>363</sup> Lustiger, *Stalin and the Jews*, p. 49.

<sup>364</sup> Zvi Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: the Jewish sections of the CPSU, 1917-1930* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972), pp. 321-355. על "הפריחה התרבותית": pp. 53-54. *Lustiger, Stalin and the Jews*, pp. 53-54.

<sup>365</sup> Miller, 'Soviet Theory on the Jews', p. 56. זאת על פי מארקס ואנגלס, 'מאניפסט של המפלגה הקומוניסטית', **כתבים נבחרים**, א', עמ' 15: "מלחמת הפרולטריון, אם לא לפי התוכן, הריהי לפי הצורה, לאומית קודם כל."

עליהם את חסות השלטון. רק בהדרגה, במהלך העשור, צמח דור של אינטלקטואלים יהודים בולשביקים. ככלל, עד ראשית השתררותו של סטלין, ב-1928, עדיין התקיימה בברה"מ פעילות מחקרית עצמאית, במוסדות פרטיים "בורגניים", שרידי המשטר הישן, בהכוונה שלטונית חלקית.<sup>366</sup> במקביל הוקמו מוסדות מחקר והוראה בחסות המשטר, שגם בהם הפעילות הייתה חופשית יחסית. הצנזורה הייתה בעיקר עצמית, מתוך ניסיון להתאים לאידיאולוגיה השלטת. מוסדות אקדמיים יהודיים, שהתנהלו ופרסמו בעיקר ביידיש, הוקמו באוקראינה ובבילורוסיה. לרפובליקות אלו היה עניין בפיתוח התרבות היהודית ביידיש, כדי שהיהודים לא יהפכו לגורם שמעודד רוסיפיקציה.<sup>367</sup> מרכז חשוב של מדעי היהדות בברה"מ התגבש במינסק, בדמות המחלקה היהודית שב"מכון לתרבות ביילורוסית" באקדמיה הביילורוסית. האקדמיה כיוונה את המחקר במחלקה היהודית בעיקר להיסטוריה של יהודי ביילורוסיה וליטא. בכתב העת של המחלקה, **צייטשויפט** (1931-1926), שעסק במדעי היהדות השונים, יוחד מקום גם להיסטוריה יהודית, כל עוד האווירה הפוליטית איפשרה זאת.<sup>368</sup> הבעייתיות העיקרית הייתה סביב השאלה הלאומית, שעלתה מאליה מעצם העיסוק בהיסטוריה, כפי שתואר זאת גרינבוים:

**אם חייו של ההיסטוריון הסובייטי לא היו פשוטים אף פעם מחמת האילוצים האידיאולוגיים, היה זה נכון ביתר שאת לגבי ההיסטוריונים של המיעוטים הלאומיים בברה"מ. קל ביותר היה להאשים ב"סטיות לאומניות". [...]. הקונפליקט בין נאמנות מינימלית לאידיאולוגיה לאומית – הטמונה בעצם הכתיבה ההיסטורית – מחד גיסא, לבין ניסיונות אינטרסנטיים למצוא פגמים ו"סטיות" בכתיבה ההיסטורית הלאומית מאידך גיסא, הפך את ההיסטוריוגרפיה היהודית למשימה קשה ביותר.**<sup>369</sup>

ואכן, ההיסטוריוגרפיה הייתה המפותחת פחות מבין המדעים היהודיים בברה"מ, לעומת הפילולוגיה למשל,<sup>370</sup> ככל הנראה בשל רגישותה הפוליטית והאידיאולוגית הגבוהה של ההיסטוריה. בשנות ה-20 יוצא הבונד ישראל סוסיס, המלומד היחידי במינסק שעסק בכתיבת היסטוריה, התמקד ביהודי מזרח אירופה בעת החדשה. ספר באותו הנושא, מאת טוביה הייליקמן,<sup>371</sup> אף הוא בונדיסט לשעבר שישב במוסקבה, זכה לשבחי **הייבסקציה** כ"ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית",<sup>372</sup> אולי משום שלא היה זה אלא קובץ הרצאות, שעסקו בפירוש מרקסיסטי של מחקרים קודמים.<sup>373</sup> במקביל להם פעל בקייב אשר מרגוליס, אשר כתב באותו התחום.<sup>374</sup> יוצא דופן מבחינת התחום הכרונולוגי של מחקריו היה משה לוריא, שעסק במחקר

<sup>366</sup> גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 70-72; Nathans, pp. 419-420.

<sup>367</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, pp. 25-27.

<sup>368</sup> גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 68-69.

<sup>369</sup> שם, עמ' 69-70.

<sup>370</sup> על הפילולוגיה היידית בברה"מ, שחוסלה ב-1936, ראו: Gennady Estraiikh, 'Pyrrhic victories of Soviet Yiddish language planners', **East European Jewish affairs**, 23, 2 (1993), pp. 25-37.

<sup>371</sup> ט' הייליקמאן, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג פון אידן אין פוילן און רוסלאנד** (מאסקווע: צענטראלער פארלאג פאר די פעלקער פון פ.ס.ס.ר., 1926).

<sup>372</sup> גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 73-76; Nathans, pp. 421-422.

<sup>373</sup> גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 75.

<sup>374</sup> א' מארגאליס, **געשיכטע פון יידן אין רוסלאנד** (מאסקווע: צענטראלער פעלקער-פארלאג פון פסטר, 1930).



חברתי-כלכלי על תקופת המקרא.<sup>375</sup> ב-1936 נפל קורבן ל"טיהור" בתור "טרזקיסטי".<sup>376</sup> חריג מבחינת התחום הגאוגרפי של מחקריו היה מקס אריק, שכתב על ספרות ההשכלה היהודית בגרמניה.<sup>377</sup> אריק היגר ב-1929 מוויילנה לברה"מ מטעמים אידיאולוגיים. ב-1936 נעצר והוגלה למחנה שבו נפטר.<sup>378</sup>

ברה"מ גידרו עצמם ההיסטוריונים היהודים כמעט אך ורק בחקר יהודי מזרח אירופה בעת החדשה, מסיבות של לגיטימציה פוליטית. גרינבוים הסביר כי לגבי כלל מדעי היהדות בברה"מ עלתה השאלה: "מהי המורשת התרבותית הלגיטימית למחקר [...]?! הבעיה הקשה ביותר הייתה בתחום ההיסטוריה".<sup>379</sup> התשובה שהתגבשה במסד האקדמי היהודי הסובייטי הייתה כי

**התחום המתבקש מסיבות תיאורטיות ופרקטיות כאחד היה של יהודי רוסיה ובתקופה מוקדמת יותר פולין שלפני החלוקה. לגבי ארצות אחרות היה תמריץ מועט; לגבי העת העתיקה הייתה גם סכנה של העלאת סנטימנטים ציוניים, והבעיה הקטנה יותר הייתה של כניסה לתחומם של מזרחנים רוסים, מומחים יותר ופגיעים פחות.**<sup>380</sup>

תחום רגיש אף יותר היה ההיסטוריה של תנועת הפועלים היהודית, אשר רוב הנפשות הפועלות בו עברו במהלך חייהם בין ענפים שונים ויריבים שלה.<sup>381</sup> במינסק הוקמה בתחילה סקציה להיסטוריה של תנועת הפועלים היהודית, אך זו לא פעלה רבות.<sup>382</sup> אברהם קירז'ניץ, ביבליוגרף יוצא הבונד, ערך מקראה כרונולוגית לתולדות תנועת הפועלים היהודית,<sup>383</sup> זיאנר שככל הנראה היה פחות מסוכן.<sup>384</sup> נחום בוכבינדר, שהיה בונדיסט בעברו והפך פונקציונר תרבות קומוניסטי, המשיך "לחיות בשני העולמות", לדברי גרינבוים.<sup>385</sup> בוכבינדר פרסם באמצע שנות ה-20 ספר ברוסית על **תולדות תנועת הפועלים היהודים ברוסיה**,<sup>386</sup> שעורר את זעמו של ראש הייבסקציה וידידו הוותיק של לנין, שמעון דימנשטיין, משום שהתיימר להציג את הפולמוס בין לנין והבונד מנקודת מבט אובייקטיבית. משה ראפס, שבזמן המהפכה עוד היה בונדיסט, פרסם ב-1923 ספר על תולדות הבונד, ברוסית, אשר ב-1929 יצא בעיבוד אנטי בונדיסטי ביידיש.<sup>387</sup> מחקרו של ראפס הקים עליו שמואל אגורסקי,

M. Lurje, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reich: von der Einwanderung bis zum babylonischen Exil* (Giessen: Töpelmann, 1926); התפרסם בגרסה מקוצרת ביידיש: משה א' לוריע, 'די סאציאלע פארהעלטענישן און די סאציאלע: באוועגונג אין פאלק ישראל', **צייטשריפט**, 1 (1926): 31-46. חריג נוסף: מ-1938, לאחר שכבר לא התקיימו מחלקות אקדמיות יהודיות, פעל במסגרת "המחלקה לחקר המזרח" בלנינגרד יולי סולודוכו, שעסק בחקר התלמוד בגישה מרקסיסטית. Jacob Neusner (ed.), *Soviet Views of Talmudic Judaism: Five Papers by Yu. A. Soloducho* (Leiden: Brill, 1973).

Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 90-91, 194.<sup>376</sup>

מאקס עריק, **עטיודן צו דער געשיכטע פון דער האסקאלע (1881-1789)** (מינסק: מעלוכע-פארלאג פון ווייסרוסלאנד נאצטעקטער, 1934).

Avraham Novershtern, 'Erik, Maks', *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Erik\\_Maks](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Erik_Maks) (נצפה בתאריך 13.12.2019).<sup>378</sup>

Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 91.<sup>379</sup>

Ibid., p. 96.<sup>380</sup>

Ibid., p. 90.<sup>381</sup>

Ibid., pp. 31-32.<sup>382</sup>

א' קירז'ניץ, **דער אידישער ארבעטער: כרעסטאמאטיע צו דער געשיכטע פון דער אידישער ארבעטער, רעוואלוציאנערער און סאציאליסטישער באוועגונג אין רוסלאנד** (מאסקווע: צענטראלער פארלאג פאר די פעלקער פון פ.ס.ס.ר, 1928-1925) (3 כרכים).

Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 45.<sup>384</sup>

Ibid., pp. 14-15, 19, 21.<sup>385</sup>

נ' א' בוכבינדר, **די געשיכטע פון דער יידישער ארבעטער-באוועגונג אין רוסלאנד: לויט ניש-געדרוקטע ארכיוו-מאטעריאלן** (ווילנע: טאמאָר, 1931). התרגום ליידיש נעשה בפולין ושם ראה אור.

Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 50-51.<sup>387</sup> משה ראפס, **קאפליטלען געשיכטע פון בונד** (קיעוו: קאאפעראטיווער פארלאג קולטור-ליגע, 1929).

ממנהיגי *הייבסקציה* ואף הוא חבר בונד בעברו, על שום שהקנה מקום חשוב לבונד בתקופה שלפני המהפכה.<sup>388</sup> אחרי ההשתלחות של אגורסקי כמעט לא ניתן היה לכתוב על הנושא.<sup>389</sup> האחרון שניסה את כוחו בתחום היה ההיסטוריון הצעיר צ'רניאבסקי במינסק. ב-1931 השלים מחקר על ראשית תנועת הפועלים היהודית בביילורוסיה, שהיה הפרסום האחרון בברה"מ בנושא תנועת הפועלים היהודית.<sup>390</sup> לצ'רניאבסקי לא סייעה העובדה שטען כי היהודים אינם אומה, בהסתמך על מאמרו של סטלין מ-1913; הוא הואשם בלאומנות ביילורוסית וכן בהישענות על סוסיס, שאז כבר היה *פרסונה נון גראטה* (על כך להלן). למרות שהספר פורסם, צ'רניאבסקי הודח ממשרתו.<sup>391</sup>

בולטת העובדה כי רבים מההיסטוריונים היהודים בברה"מ היו יוצאי הבונד (סוסיס, הייליקמן, בוכבינדר, ראפס, קירז'ניץ ואגורסקי). לאחר מלחמת העולם הראשונה נותרה תנועת הבונד בעיקרה חצויה בין פולין העצמאית ובין ברית-המועצות, שבה הוצאה אל מחוץ לחוק. רבים מיוצאי הבונד שנותרו בברה"מ הצטרפו אל *הייבסקציה*, ומילאו תפקידים רבים במוסדות התרבות וההשכלה בידיש במדינה החדשה. עולה השאלה: אם במסגרת הבונד הסתייגו מכתבת היסטוריה יהודית, מדוע בברה"מ התמסרו לה? הסבר אחד ניתן לעיל: מתוך המחסור באינטלקטואלים יידישיסטים בשורות הבולשביקים, הם גויסו על ידי המשטר להפעלת "החזית התרבותית" ברחוב היהודי, שבחלקים גדולים ממנו עדיין שימשה היידיש ולא הרוסית כשפת יומיום. יתרה מכך, כפי שצוין לעיל מפי פינקוס, מדיניותו בפועל של המשטר הסובייטי ביחס ליהודים בשנות ה-20 תאמה למעשה את חזונו של הבונד: אוטונומיה לאומית תרבותית בשפת היידיש, במסגרת פדרציה סוציאליסטית רב-לאומית. ניתן לשער כיצד מציאות זו נסכה ביטחון בחלק מהבונדיסטים שנותרו בברה"מ, כי אף על פי שמפלגתם הוצאה מחוק לחוץ, הרי שחזונה התגשם, וכבר אין להירתע כל כך מהאיום שהציבה ההיסטוריה היהודית על האידיאולוגיה שלה. הדעת נותנת כי גם המימון והחסות שהעניק המשטר למוסדות ההשכלה והמחקר היהודיים היוו גורם משיכה. אלו מבין הבונדיסטים שנטו לתחום ההיסטוריה, הגבילו עצמם במסגרת ההשקפה המסורתית של הבונד, שתאמה גם את המגבלות האידיאולוגיות של המשטר החדש: חקר ההיסטוריה היהודית במזרח אירופה בלבד, בדגש על המעמדות העובדים. יחד עם זאת, הוטלו עליהם מגבלות חמורות בכל הקשור לכתבת ההיסטוריה של תנועת האם שלהם, הבונד. בסופו של דבר, למרות כל הסיבות שהובילו בונדיסטים אחדים לכתבת היסטוריה יהודית בברה"מ, הרי שרגישותו הפוליטית הגבוהה של מדע ההיסטוריה הובילה לכך שהם היו מתי מעט, ביחס למדעי היהדות האחרים בברה"מ (ספרות ופילולוגיה למשל).

ניתן לעמוד על גורלה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ דרך סיפורו של ישראל סוסיס (1878-1968), שעמד בראש החטיבה ההיסטורית היהודית באקדמיה של מינסק מ-1924. סוסיס מהווה דוגמה נדירה כמי שעוד לפני המהפכה, בתקופת פעילותו בשורות הבונד, עסק בהיסטוריוגרפיה יהודית. את מאמריו הראשונים פרסם ב-1914-1916 *בייבויסקה סטארינה*, ביטאונה של החברה ההיסטורית-אתנוגרפית היהודית ברוסיה, בעריכת דובנוב. בהיעדר במה היסטוריוגרפית של הבונד, דובנוב היווה כתובת טבעית, כמי שהשקפתו הלאומית-דיאספורית הייתה קרובה לזו של הבונד, אם כי לא סוציאליסטית. מחקריו של סוסיס התאפיינו בגישה "לאומית לא-ציונית", שתאמה הן

<sup>388</sup> ש' (ס') אגורסקי, *אפן היסטארישן פראנט (קעגן דער אידיאליזירונג פון "בונד")* (מאסקווע, כארקאוו, מינסק: צענטראלער פארלרג פאר די פעלקער פון ססס"ר, 1930).

<sup>389</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 100.

<sup>390</sup> ע' טשערניאווסקי, *דער אידישער ארבעטער אין וויסרוסלאנד באמ באגינען פון דער אידישער ארבעטער באווגונג* (מינסק: מעלוכע פארלאג, 1932).

<sup>391</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 101-102.

את השקפתו של דובנוב והן את זו של הבונד. כסוציאליסט, העדפתו הרעיונית המוצהרת הייתה להיסטוריה חברתית, אך לפי גרינבוים, "בסופו של דבר הוא כותב יותר על תולדות הרוח מאשר על תולדות הכלכלה – ונראה לי, שבכלל נטה ליבו יותר לכיוון זה".<sup>392</sup> בשנותיו הראשונות כראש המכון במינסק היה חופשי יחסית בכתיבתו, והמשיך בסגנונו הקודם. ב-1928 קיימה הייבסקציה בחרקוב ועידה שדנה בתרבות היהודית בברה"מ. בוועידה זו דרשו הבולשביקים היהודים, שהיו אמונים על מוסדות התרבות היהודיים, לערוך רביזיה במחקר כך שיתאים לאידיאולוגיה המרקסיסטית הרשמית.<sup>393</sup> ספרו העיקרי של סוסיס, *תולדות הזרמים החברתיים היהודיים ברוסיה במאה ה-19*,<sup>394</sup> ששילב ניתוח תרבותי-חברתי ובמידה פחותה כלכלי, ראה אור ב-1929 אך נכתב עוד לפני ועידת חרקוב. בעקבות הוועידה נאלץ סוסיס להוסיף "פתח דבר אפולוגטי", בלשונו של גרינבוים. שכן, לפי גרינבוים, "היסוד המרקסיסטי בחיבור [מתמצה] בניחות חברתי-מעמדי, ואין בו התקפה נגד מעמד זה או אחר. מרקס עצמו מוזכר רק בפתח דבר".<sup>395</sup>

בשלהי שנות ה-20 נערכו מסעות תעמולה נגד ה"לאומנות" הביילורוסית והאוקראינית. היהודים מצאו עצמם כמיעוט בתוך מיעוט.<sup>396</sup> על פי החלטות ועידת חרקוב "המדע היהודי" (יידישע וויסנשאפט) כונה מעתה "מדע בידישי" (וויסנשאפט אין יידיש), ו"העם יהודי" (יידישע פאלק) הומר ב"המוני היהודים" (יידישע מאסן) או "אוכלוסייה יהודית" (יידישע באפעלקערונג).<sup>397</sup> ב-1929 התחולל "טיהור" העילית המדעית היידית של המפלגה הביילורוסיה, שהיה חלק מחיסול הסקציות הלאומיות במפלגה. סוסיס הועמד במרכז "אספת טיהור" של התא המפלגתי באוניברסיטה. נטען נגדו כי לא הדגיש מספיק את הצורך במטריאליזם מיליטנטי וכן נמנע משימוש בטרמינולוגיה הסובייטית של "בורגנות יהודית" ובמקום זה כתב על "עם יהודי".<sup>398</sup> למעשה, עד 1929 לא היה הבדל ניכר בין המחקר היהודי בברה"מ לבין זה שהתקיים בייוו"א שבפולין, כפי שיוצג להלן. בין 1929-1932 אורגנו מחדש מוסדות המחקר בברה"מ, ויוקרתם הפורמאלית של המוסדות היהודיים עלתה דווקא, משום שהפכו לכלי במאבק נגד המחקר שמחוץ לברה"מ.<sup>399</sup> הגיליון הרביעי של הציטשוריפט, מ-1930, הוקדש למתקפה על המחקר המדעי בייוו"א, שהוגדר כ'פאשיזירטער יידישיזם', ובו גם מאמר של סוסיס על 'די היסטארישע וויסנשאפט' פון ייוו"א.<sup>400</sup> אך זה לא עזר לסוסיס, שככל הנראה ב-1931, השנה בה פורסם הגיליון החמישי והאחרון של הציטשוריפט, סולק מהמפלגה.<sup>401</sup> לא מצאתי תגובה מצד ייוו"א על הכפשות אלו, אך מעניין לקרוא מה כתב ב-1950 רפאל מאהלר, כהיסטוריון מרקסיסט שפעל בייוו"א:

<sup>392</sup> גרינבוים, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של החוקר היהודי-סובייטי ישראל סוסיס', עמ' 226.  
<sup>393</sup> גרינבוים, פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה, עמ' 70-71; הנ"ל, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של החוקר היהודי-סובייטי ישראל סוסיס', עמ' 225-228. שנת מותו של סוסיס משוערת על ידי גרינבוים.

<sup>394</sup> סוסיס, די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד אין XIX י. ה. (מינסק: וויסרוסישער מעלוכע-פארלאג, 1929).

<sup>395</sup> גרינבוים, פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה, עמ' 71; וראו גם גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 76-78.

<sup>396</sup> גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 69-70.

<sup>397</sup> שם, עמ' 74-75.

<sup>398</sup> אלטשולר, עמ' 267-269.

<sup>399</sup> שם, עמ' 330-331.

<sup>400</sup> צייטשריפט (אינסטיטוט פאר וויסרוסלענדישע קולטור, יידישע אפטיילונג, 4, 1930); חלק מהמאמרים, כולל זה של סוסיס, ראו אור גם בחוברת נפרדת: פאשיזירט יידישיזם און זיין וויסנשאפט (מינסק: וויסרוסישע וויסנשאפט אקאדעמיע, יידישער סעקטאר, 1930).

<sup>401</sup> גרינבוים, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של החוקר היהודי-סובייטי ישראל סוסיס', עמ' 227. על סוסיס ראו גם Elissa Bempord, 'Dubnow's Wayward Son: Israel Sosis and the Legacy of Russian Jewish Historiography',

המהפכה הקומוניסטית ברוסיה ציינה שלב חדש בהתפתחות התרבות היהודית וההיסטוריוגרפיה היהודית בכללה. המעמד הנושא של המדע היהודי, כמו בכל המדע בברית-המועצות, היה מעמד הפועלים. [...] ההישגים של המדע היהודי החדש בברית-המועצות מפליאים בכמותם וערכם, אם נזכיר כי תקופת שגשוגו ופריחתו לא ארכה יותר מחמש עשרה שנים, בין אמצע שנות העשרים ובין מלחמת העולם השנייה.<sup>402</sup>

מאהלר שיבח את ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית אף יותר מאשר את זו שנוצרה בביתו שלו, ביורו"א. כפי שנראה להלן, מאהלר התמיד במאבקו להטות את הארגון בכיוון יותר סוציאליסטי: "בניגוד למדעי היהודית בברית-המועצות, לא מצאה יורו"א את הדרך אל תנועת הפועלים היהודית במדינת פולין."<sup>403</sup> דברים אלו נכתבו בשיאה של האוריינטציה הסובייטית במפ"ס, המפלגה שעמה הזדהה מאהלר בישראל, והוא לא ציין מדוע "תקופת שגשוגו ופריחתו" של המדע היהודי בברה"מ "לא ארכה יותר מחמש עשרה שנים", ואף פחות מזה.

ההיסטוריון יהודה רוזנטל כתב כי באמצע שנות ה-30 "מעין ההיסטוריוגרפיה היהודית יבש כמעט לגמרי" בברה"מ.<sup>404</sup> לדעת גרינבוים, אחרי 1932 לא ראו אור בברה"מ חיבורים בעלי ערך בהיסטוריה יהודית,<sup>405</sup> אלא בעיקר חיבורים אידיאולוגיים, ששימשו לתעמולה אנטי-דתית.<sup>406</sup> ב-1936, בזמן "הטיהורים", נסגרו המכונים במינסק ובקייב.<sup>407</sup> ב-1940 ידעה ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ תחייה מחודשת קצרה. כיבוש מזרח פולין, אזור בעל אוכלוסייה יהודית גדולה, וכן הצורך בהצדקת הברית עם גרמניה הנאצית מצד אחד, וההכנות למלחמה הצפויה עמה מצד שני, עוררו צורך בגיוס תמיכתו של הציבור היהודי בשלטון. לשם כך חלה נסיגה מסוימת ממדיניות הרוסיפיקציה הנוקשה של שנות ה-30.<sup>408</sup> על רקע זה ראה אור, למשל, ספרו של אברהם יודיצקי, **עיונים בהיסטוריה יהודית עתיקה**, שהדגיש סיפורי גבורה יהודיים.<sup>409</sup> המתקפה הגרמנית ב-1941 הפסיקה פריחה מחודשת קצרה זו, כאשר החוקרים היהודים פונו יחד עם האקדמיה האוקראינית וניסו לשרוד את שנות המלחמה. תקוותם לשיקום מדעי היהדות לאחר המלחמה התבדתה על ידי סגירתם הסופית של כל המוסדות היהודיים בידי סטלין בסוף 1948.<sup>410</sup>

ברה"מ חרתה אמנם על דגלה את המרקסיזם **כאידיאולוגיה** רשמית. אך דווקא בשל כך גדעה את התפתחותה של **תיאוריה** מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית. בתקופה ה"ליברלית" המשיכה להתקיים במידת מה ההיסטוריוגרפיה היהודית הקודמת, ואותם חלקים ממנה שהיו באוריינטציה מרקסיסטית אף זכו למעמד ממסדי. בתקופה ה"סובייטית" הקצרה נכפה עליה הר כגיגת

---

Polin, 29 (2017): 105-119; Elissa Bemporad, **Becoming Soviet Jews: the Bolshevik experiment in Minsk** (Bloomington: Indiana University Press, 2013), pp. 106-107.

<sup>402</sup> מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 424-425. ההדגשה במקור. מאהלר מציין את ההיסטוריונים היהודים הסובייטיים הבאים: סוסיס, הייליקמן, יודיצקי, מרגוליס והולמסטוק.

<sup>403</sup> שם, עמ' 425-426. מאהלר ראה את ההיסטוריוגרפיה של יורו"א כהמשך ל"פולקזום" של דובנוב. וראו להלן, בסעיף על מאהלר ובסעיף 'ביקורת ההיסטוריוגרפיה הלאומית'.

<sup>404</sup> רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 220.

<sup>405</sup> גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 70.

<sup>406</sup> גרינבוים, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 78.

<sup>407</sup> שם, עמ' 81.

<sup>408</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, pp. 79-80, 122-123; גרינבוים, **פרקים**

**בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 76.

<sup>409</sup> אברהם יודיצקי, **עטיודן צו דער אלט-יידישער געשיכטע: לויט א' ראנאוויטשעס בוך עטיוד איבער דער געשיכטע פון דער אלט-יידישער רעליגיע און אנדערע היסטארישע קוואלן** (מאסקווע: דער עמעס, 1940). גרינבוים,

'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', עמ' 79. על כך בפרק 4.

<sup>410</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, pp. 134-135.

מרקסיזם בנוסח הדוגמה הסטליניסטית. אך עוד בטרם הספיקה להתאים עצמה לתקן, חוסלה ההיסטוריוגרפיה היהודית, שכן בתקופת "הקומוניזם הרוסי" עצם קיומה של היסטוריוגרפיה יהודית התפרש כלגיטימציה ל"שרידים מסוימים של אופי לאומי" יהודי,<sup>411</sup> אם לנקוט את מינוחו הישן של סטלין. באותה עת ל"שרידים" אלו כבר לא ניתן מקום בברה"מ, למעט בבירוביג'אן, הרחק מריכוזיה העיקריים של האוכלוסייה היהודית.<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> סטלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', עמ' 35.

<sup>412</sup> על פרשת בירוביג'אן ראו להלן בפרק 2 בסעיף שעוסק באוטו ה'ר.

## פרק 2: היסטוריונים יהודים מרקסיסטים "על פי תהום"<sup>1</sup> (1931-1942)

עניינו של המטריאליסט ההיסטורי הוא לתפוס ולקבע תמונה של העבר כפי שהיא מופיעה באורח בלתי צפוי, ברגע של סכנה, לעיני הסובייקט ההיסטורי.

ולטר בנימין, 'על מושג ההיסטוריה' (מתוך התזה שישית), 1940<sup>2</sup>

שתי קבוצות של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים נידונו עד כה, מניחי היסודות הציונים, החל מ-1905, וההיסטוריונים היהודים בברה"מ בשנות ה-20. בפרק שלהלן תוצג הקבוצה השלישית, שעומדת במרכזו של מחקר זה: רפאל מאהלר, אוטו הלר, משה כץ ואברם לאון. למעשה, אין זו קבוצה במובן של היכרות, שותפות או אחדות. אדרבה, היו אלו יריבים שהתווכחו מרה ביניהם. מדובר כאן על "גל" של פרסומים בתחום ההיסטוריה היהודית שהגיעו מתנועות מרקסיסטיות שונות ברחבי העולם בתקופה קטסטרופלית בהיסטוריה היהודית, במהלך שנות ה-30 וראשית שנות ה-40 של המאה ה-20.

הראשון שנידון בהקשר זה הוא מאהלר, אשר כתלמיד של שיפר מייצג את דור ההמשך של ההיסטוריוגרפיה הציונית-המרקסיסטית, "חוג ההיסטוריונים הצעירים" שהחל לפעול בפולין עוד בשנות ה-20. ה"גל" החדש ניצת עם פרסום ספרו של הקומוניסט הגרמני אוטו הלר, **שקיעת היהדות**, ב-1931, שהיה לא רק הניסיון הראשון ליצור סינתזה מרקסיסטית כוללת של ההיסטוריה היהודית, אלא גם הפרסום הראשון בתחום זה מטעם תנועה קומוניסטית מחוץ לברה"מ. הספר עורר תגובות נמרצות מכיוונים שונים, ובין היתר ממאהלר, כץ לאון. במידה רבה ניתן לראות בכתביהם ההיסטוריוגרפיים של הקומוניסט האמריקני כץ ושל הטרוצקיסט הבלגי לאון, מסוף שנות ה-30 וראשית ה-40 (בהתאמה), ניסיונות להציב סינתזות חלופיות לזו של הלר. במקביל, ב-1939, כתב גם הלר עצמו ספר חדש ושונה על ההיסטוריה היהודית. על כן ניתן לקבוע את שיאו של ה"גל" סביב שנת 1940. כיצד ומדוע התעורר שטף זה של סינתזות מרקסיסטיות של ההיסטוריה היהודית בו זמנית בתנועות קומוניסטיות שונות, שעד אז נמנעו מהיסטוריוגרפיה יהודית? כדי לענות על שאלה זו יש להבין את ההקשרים שבתוכם פעלו המחברים.

פרק זה נועד להבנות את הביוגרפיות של כל אחת מהנפשות הפועלות, לעמוד על עיקרי עבודותיהן ההיסטוריוגרפיות, ולהציבן בהקשריהן ההיסטוריים, החברתיים, הפוליטיים והאינטלקטואליים. תשומת לב מיוחדת תינתן ליחסם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים ליסודות התיאורטיים שבכתבי מרקס וממשיכיו וכן לעמדותיהם בפולמוס זומברט-ובר. כל זאת על מנת להכשיר את הקרקע לניתוח הטקסטים ההיסטוריוגרפיים שלהם בפרקים הבאים.

עם השמדת רובה של יהדות אירופה, שבמהלכה נרצחו שיפר, רינגלבלום, הלר ולאון, החלה דעיכתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. בסופו של הפרק נסקרים "ההדים האחרונים" של

<sup>1</sup> "על פי תהום" – לפי הכותרת שנתן לשצ'ינסקי בדיעבד לקובץ רשימותיו על יהודי פולין, שנכתבו בשנים 1927-1933: יעקב לעשטשינסקי, **אויפן ראנד פון אפגרונד: פון יידישן לעבן אין פוילן 1927-1933** (בוענאס איירעס: צענטראל פארבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1947). ראו גם יעקב לעשטשינסקי, **ערב חורבן: פון יידישן לעבן אין פוילן 1937-1935** (בוענאס איירעס: צענטראל פארבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1951).

<sup>2</sup> בנימין, עמ' 312.

מסורת אינטלקטואלי זו, שעיקרם בסוף שנות ה-40 ובשנות ה-50, אשר באופנים שונים המשיכו חלק מהמסורות שהניחו קודמיהם: ההיסטוריוגרפיה של יוצאי הבונד וההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בארץ-ישראל, בארה"ב ובפולין הקומוניסטית.

#### א. רפאל מאהלר: היסטוריוגרפיה ציונית מרקסיסטית

בפולין שבין מלחמות העולם פרחו ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, ואף תפסה מקום מרכזי בהתמסדותו של היידישע וויסנשאפט בכלל. בוורשה העמיד יצחק שיפר שורה של תלמידים שהנהיגו מגמה זו, וביניהם רפאל מאהלר (1899-1977). אם שיפר היה ההיסטוריון היהודי המרקסיסט הראשון רק למעשה, שהרי לא נופף בראש חוצות בשמו של מרקס, היה מאהלר ההיסטוריון היהודי המרקסיסט הראשון גם להלכה. יש להציב את רפאל מאהלר בשורה אחת עם חברו ושותפו עמנואל רינגלבלום (1900-1944) כנציגיה הבולטים של ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית בפולין שבין המלחמות,<sup>3</sup> וכפעילים הבולטים של פועלי ציון שמאל במסגרת יווי"א. רינגלבלום התבלט אף יותר ממאהלר בהיבט הארגוני של פעילותם. מאהלר, ולא רינגלבלום, הוא שנבחר כמושא מרכזי למחקר זה, בין היתר בשל היחס ההפוך בין כמות מחקריהם של השניים ובין כמות המחקר אודותיהם. רינגלבלום, למרבה הצער, נספה בגיל צעיר יחסית בוורשה הארית, ואת חייו הבוגרים הקצרים חילק בין פעילותו המחקרית ובין עבודה קהילתית אינטנסיבית בארגון הגיוניט בפולין. על כן, רשימת פרסומיו המחקריים קצרה משמעותית מזו של מאהלר, ורובה מונוגרפית באופייה.<sup>4</sup> מצד שני, בזכות התפקיד ההיסטורי שנודע לו כיוזם וכמארגן מפעל התייעוד המחתרתי בגטו ורשה, "עונג שבת", רינגלבלום משך, ובדין, תשומת לב מחקרית רבה מאז השואה.<sup>5</sup> מאהלר לעומת זאת, אף על פי שהיה פעיל מאוד בתנועה, הקדיש זמן רב יותר למחקר, בעודו מתפרנס כמורה כל ימיו בוורשה. הוא זכה להאריך ימים כהיסטוריון פורה, שמתחילת דרכו גילה נטייה בולטת לסינתזה, לצד המונוגרפיות הרבות שחיבר. ביחס לכמות המחקר שהניב מאהלר, ולהיקף הנרחב של הנושאים שעסק בהם,<sup>6</sup> המחקר אודותיו הוא זעום. למעשה, החיבור היחיד שהוקדש לו עד כה הייתה עבודת תזה קצרה, שעמדה על היבטים מרקסיסטיים בניתוחו של מאהלר את הקראות, החסידות ובמיוחד ההשכלה, בהשוואה להיסטוריונים אחרים שעסקו בתנועות אלו.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> בידרמן ביקש להמעיט בהשפעתו של המרקסיזם על רינגלבלום – Biderman, p. 276 – אך הביוגרף של רינגלבלום, קאסוב, הוכיח את טעותו של בידרמן בעניין זה: שמואל ד' קאסוב, **מי יכתוב את ההיסטוריה שלנו? מבט חדש על עונג-שבת – הארכיון היהודי החשוב מגטו ורשה** (באנגלית: 2007, תרגום: עדי מרקוזה-הס, ירושלים: יד ושם, ודביר: אור יהודה, 2014), עמ' 85-88.

<sup>4</sup> קאסוב ציין כי לעומת שיפר ומאהלר, רינגלבלום לא נתפס כתיאורטיקן או פורץ דרך, אלא כ"בעל מלאכה מוכשר": קאסוב, עמ' 25, וראו גם עמ' 86.

<sup>5</sup> מבין המחקרים הרבים על רינגלבלום מספיק לציין את המחקר הביוגרפי העדכני מאת שמואל קאסוב, **מי יכתוב את ההיסטוריה שלנו?**, שכולל גם רשימה ביבליוגרפית מפורטת.

<sup>6</sup> לביבליוגרפיה מלאה של כתבי מאהלר ראו: משה סגל-מולדבי, 'ביבליוגרפיה של כתבי פרופסור רפאל מאהלר', בתוך שמואל ייבין (עורך), **ספר רפאל מאהלר** (מרחביה: ספרית פועלים, 1974): 219-270; משה סגל-מולדבי, 'כתבי פרופסור רפאל מאהלר (רשימת השלמה)', **גלעד**, ד/ה (1978): 711-714.

<sup>7</sup> סיגל מלמד בורג', **היבטים מרקסיסטיים בהיסטוריוגרפיה של רפאל מאהלר – גישתו להשכלה** (עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2001).

עובדה מעוררת עניין היא ייצוג היתר הבולט של יוצאי גליציה בקרב ההיסטוריונים היהודים בפולין בכלל, והמרקסיסטים בפרט.<sup>8</sup> בנוסף על שיפר, יליד טרנוב ואיש פועלי ציון בראשית דרכו, הגיעו מגליציה גם מאהלר וארתור אייזנבך (נובי סונץ') ורינגלבלום (בוצ'אץ', ולאחר מכן נובי סונץ'), שלושתם אנשי פועלי ציון שמאל.<sup>9</sup> הביורגרף של רינגלבלום, שמואל קאסוב, מסביר זאת בהיותה של גליציה נתונה עד מלחמת העולם הראשונה תחת שלטון הבסבורגי, שהיה נוח יותר מהשלטון הרוסי, שחלש על מרבית חלקי פולין האחרים, ועל כן ההזדמנויות להשכלה היו רבות יותר. יהודי גליציה חיו "בסביבה תרבותית ששילבה חינוך פולני מעולה עם מודעות לאומית יהודית חזקה".<sup>10</sup> רחל מנקין מוסיפה כי ההכרה הרשמית שגליציה זכתה לה מטעם שלטונות האימפריה כאזור לאומי פולני הפכה אותה למרכז של תרבות לאומית פולנית, שסיפקה השראה הן לתרבות הלאומית היהודית והן לזיקתם של נושאייה ליהודים בשאר חלקי פולין ההיסטורית.<sup>11</sup> מסיבות אלו, משהוקמה פולין העצמאית התבלטו יוצאי גליציה בזירה האינטלקטואלית והפוליטית.<sup>12</sup>

בפולין העצמאית – על אוכלוסייתה היהודית הגדולה והצפופה, רובה ממעמד נמוך או בינוני-נמוך,<sup>13</sup> רובה דוברת יידיש – בשלה הקרקע להתמסדות, הן של מדעי היהדות והן של תנועות הפועלים היהודיות. תוארו כבר ניצניו המהפכניים של *היידישע וויסנשאפט* במזרח אירופה בראשית המאה ה-20.<sup>14</sup> אחרי מלחמת העולם נפתחו הניצנים. אם בברית-המועצות התהליך הונהג (וגם הוגבל) "מלמעלה", הרי שבפולין הדמוקרטית היה הדבר תלוי ברצונם ובמרצם של הפעילים היהודים. על רקע זה הוקם ב-1925 *יוו"א (יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט* – המכון המדעי היהודי) כשמרכזו בוולנה, שהשתייכה אז לפולין. מייסדי *יוו"א* ביקשו להמשיך ולהגשים את החזון של קודמיהם, חלוצי *היידישע וויסנשאפט*, ולהפוך את היידיש מ"ז'רגון" לשפה מודרנית תקינה. היה זה חזון של מחקר למען העם, על ידי אליטה משרתת של אינטלקטואלים. ריכוזם של היהודים בפולין היווה תשתית נוחה לתקשורת וארגון. מפלגות הפועלים הלאומיות היידישיסטיות, ובראשן הבונד ופועלי ציון, פנו לקהל של עשרות אלפים חברים ואוהדים, קוראי עיתונות יומית ביידיש. מקרב מפלגות אלו הגיעו רבים מתומכי *יוו"א* ופעיליו, אם כי חברו אליו גם חוקרים שלא הזדהו עם מפלגות הפועלים. הארגון מצדו קשר את עצמו עם "העם", למשל בתמיכתו בבתי ספר חילוניים ביידיש, אך נזהר שלא להיות מזוהה עם זרם פוליטי מסוים.<sup>15</sup>

מן האמור לעיל על בכורתה של הציונות הסוציאליסטית בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ניתן להבין מדוע גם בפולין העצמאית היו אלו אנשי פועלי ציון שהובילו את הקו, ובמיוחד אנשי

<sup>8</sup> בנוסף להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שנמנים להלן הגיעו מגליציה היסטוריונים יהודים נודעים נוספים, כגון מאיר בלבן, סאלו בארון, פיליפ פרידמן ועוד.

<sup>9</sup> Łukasz Połomski, 'Nowosądeckie Rodowody Historiów: Ringelblum – Eisenbach – Mahler', *Kwartalnik Historii Żydów*, 4/256 (2015): 587-598.

קאסוב, עמ' 29.

<sup>11</sup> רחל מנקין, 'השורשים הגליצאיים של ההיסטוריוגרפיה של יהודי פולין', בתוך: דניאל בלטמן (עורך), *היסטוריות מתנגשות וקיום משותף: פרספקטיבות חדשות על המפגש היהודי-פולני* (ירושלים: מאגנס, 2014): 319-331.

<sup>12</sup> Natalia Aleksion, 'From Galicia to Warsaw: Interwar Historians of Polish Jewry', in: Glenn Dynner and François Guesnet (eds.), *Warsaw. the Jewish Metropolis: Essays in Honor of the 75th Birthday of Professor Antony Polonsky* (Leiden, Boston: Brill, 2015): 370-389.

<sup>13</sup> ב-1931 בפולין כולה נמנו כ-27% מהיהודים כפועלים, ואילו בערים הגדולות ורשה ולודז' הגיע שיעורם לכ-40%. רפאל מאהלר, 'יהודי פולין בין שתי מלחמות העולם: היסטוריה כלכלית-סוציאלית לאור הסטטיסטיקה (תל-אביב: דביר, 1968), עמ' 68. ראו גם גארנצסקה-קדרי, עמ' 125-139.

Trachtenberg, pp. 5, 47, 158-163.

<sup>15</sup> Kuznitz, pp. 5-8, 99. ראו גם: ישעיה טרונק, 'ייווא און די יידישע היסטאריאגראפיע', *געשטאלטן און געשעענישן*, ז' 98-97.



פועלי ציון שמאל המרקסיסטים. לצד הבונד, למפלגת פועלי ציון שמאל, הקטנה יותר, נודע תפקיד חשוב בטיפוח תרבות יהודית חילונית בפולין שבין המלחמות. קאסוב ציטט את לשצ'ינסקי ואת ההיסטוריון היהודי-פולני, יעקב שאצקי, שהעירו כי שיעור לא פרופורציונלי מבין ההיסטוריונים היהודים בפולין היו חברי פועלי ציון שמאל.<sup>16</sup> תנועה זו הנכיחה את הציונות, בגרסתה המיוחדת, בשמאל היהודי ובאיגודי העובדים היהודיים, ככוח נגדי לבונד ולקומוניזם. בניגוד לבונד מצד אחד, ולפועלי ציון ימין (צ"ס, ציונים סוציאליסטים) מצד שני, טענו פועלי ציון שמאל ש"התמורות בחברה היהודית בתפוצות יתרחשו במקביל להתפתחות המרכז הטריטוריאלי בפלשתינה".<sup>17</sup> סיסמתם הייתה "כאן ושם", ובהתאמה השקפתם הדו-לשונית (יידיש ועברית), כשבפועל שפת היומיום הייתה יידיש. מאהלר, בהשפעת המעמד המיוחד שהעניק בורוכוב ליידיש, קישר בין אחיזה טריטוריאלית לבין התפתחותה של היידיש.<sup>18</sup> האידיאולוגיה המורכבת, שניסתה לאזן בין פלשתינה, פולין ומוסקבה, אשר משכה אינטלקטואלים כרינגלבלום ומאהלר, התקשתה לעשות נפשות, והתנועה נותרה קטנה.<sup>19</sup> שיפר כתב עוד ב-1911, בטרם הפילוג בפועלי ציון, כי "אמת טראגית היא – בין מפלגות הפועלים ברחוב היהודי פועלי ציון, החזקים ביותר מבחינה אידיאולוגית, הם למעשה החלשים ביותר. הסיבה – פועלי ציון מציגים לחברים תביעות גדולות מדי, הן במובן האינטלקטואלי והן במובן החומרי."<sup>20</sup> ניתן להסביר את נטייתם העיונית הבולטת של כמה ממנהיגי התנועה בכך שלא הציעו לציבור שלהם סיסמה פשוטה של "כאן" (הבונד) או "שם" (פועלי ציון ימין), ונאלצו להציג נימוקים תיאורטיים מורכבים יותר. כמו כן, בהיעדר מצוות עשה ברורה, כגון עלייה לארץ-ישראל, תועלה האנרגיה לאפיקים אינטלקטואליים יותר. בשנות ה-30 ירדה התמיכה בפועלי ציון שמאל. המשבר הכלכלי, האבטלה והתגברות האנטישמיות בפולין, התחזקות התעמולה של הקומוניסטרן והמאורעות בארץ-ישראל (תרפ"ט) הביאו להקצנה בשמאל היהודי, לצד הציונות או לצד הקומוניזם. גם התחזקותו של הבונד באותן שנים באה על חשבון פועלי ציון שמאל. רק לקראת סוף העשור ניכרה התאוששות מה בתנועה הקטנה, רגע לפני האסון.<sup>21</sup>

רפאל מאהלר מייצג טיפוס זה של אינטלקטואל יהודי שנולד סביב מפנה המאה, למשפחת למדנים וסוחרים, בגליציה האוסטרית והגיע לבגרות בפולין העצמאית. עד גיל 15 קיבל חינוך תורני, ולאחר מכן למד בגימנסיה ממלכתית בקרקוב. בנוסף מימן לו אביו חינוך פרטי מעולה. בגיל 19 הגיע לאוניברסיטה של וינה כסטודנט להיסטוריה ופילוסופיה. במקביל למד שנתיים בסמינר רבני בעיר. בגיל 22 קיבל תואר דוקטור עבור עבודתו על בעיות סוציולוגיות של הקידמה.<sup>22</sup> ב-1922 חזר לפולין, בתחילה ללודז' ואז לוורשה, שם לימד בבתי ספר תיכוניים היסטוריה יהודית ופולנית, גיאוגרפיה, תנ"ך ועברית. בתקופה זו נישא לאלה אוסר, וב-1927 נולד בנם אלכסנדר, שנפטר בגיל שלוש. ב-1933 נולדה בתם אלכסנדרה, שנקראה על שם אחיה. ב-1937 היגר מאהלר לניו-יורק בהזמנת ייו"א, שם היה מרצה במכון זה ובסמינרים למורים, וב-1938 הצטרפו אליו אשתו ובתו.<sup>23</sup> ב-1947

<sup>16</sup> Kassow, 'The Left Poalei Zion', p. 114.

<sup>17</sup> קאסוב, עמ' 55.

<sup>18</sup> אוריאל [רפאל מאהלר], 'די קולטור-באדייטונג פאר די יידישע מאסן אין דעם קאמף פארן טעריטאריאלן ארבעטער-צענטער', ארבעטער צייטונג, 50 (1935). מצוטט אצל קאסוב, שם.

<sup>19</sup> למשל, בבחירות לעיריית ורשה ב-1938 קיבלו פועלי ציון שמאל רק 2.6% מהקולות היהודיים – ברזילי, עמ' 119.

<sup>20</sup> מצוטט אצל אונגר, עמ' 110.

<sup>21</sup> Kassow, 'The Left Poalei Zion', pp. 109-113; 300-299 עמ'.

<sup>22</sup> למרבה הצער, הדיסרטייה של מאהלר לא נשתמרה, לא בארכיונו שבאוניברסיטת תל-אביב ולא באוניברסיטת וינה.

<sup>23</sup> ראיון עם אלכסנדרה מאהלר, 3.6.2018.

ביקר בפולין ובישראל, ב-1950 עלה לישראל עם משפחתו.<sup>24</sup> בתחילה ניסה כוחו באוניברסיטה העברית, בשאיפה להתקבל כמרצה בחוג להיסטוריה של עם ישראל, במקומו של דינור שמונה כשר חינוך ב-1952, אך יריבו הצעיר ממנו, שמואל אטינגר (1919-1988), הוא שהצליח לתפוס את המקום שהתפנה.<sup>25</sup> מ-1953 החל מאהלר ללמד בסמינר הקיבוצים (בתל-אביב ובאורנים) ובאוניברסיטת תל-אביב, בה מונה ב-1961 כפרופסור. במקביל, השתתף בוועד המייצע של יד ושם.

לצד פעילותו המקצועית, מאהלר החל גם בפעילות ציבורית בגיל צעיר. בנובי סונץ' הנהיג קבוצת סטודנטים ציונית בשם 'בני ציון'. ב-1918 השתתף בוועידת השומר הצעיר בגליציה. לאחר מכן הצטרף לפועלי ציון, ועם הפילוג ב-1920 חבר לאגף השמאלי, כמרביית האינטלקטואלים בסניף המקומי של פועלי ציון בנובי סונץ',<sup>26</sup> והיה לחבר הוועד המרכזי.<sup>27</sup> בסניף פועלי ציון בנובי סונץ' הכיר מאהלר את אייזנבך ואת רינגלבלום, שמשפחתו נסה לשם מבוצ'ץ' עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה.<sup>28</sup> במהלך שנות ה-20 מאהלר ורינגלבלום ניהלו בוורשה ארגון תנועת בשם 'קורסי ערב לפועלים', שקיים שיעורים, ספריות וקבוצות תיאטרון, עד שנאסרה פעילותו ב-1934.<sup>29</sup> במקביל הנהיגו השניים, ביחד עם בלה מנדלסברג, אף היא היסטוריונית, את ארגון הנוער של התנועה, 'יוגנט'.<sup>30</sup> ב-1930 הוציאו מאהלר ורינגלבלום קובץ מקורות לתלמידי בית ספר ללימוד ההיסטוריה של יהודי מזרח אירופה.<sup>31</sup> מאהלר השתתף ככותב וכעורך גם בעיתונות התנועתית בפולין. לימים, לאחר עלייתו לישראל היה חבר הוועד הפועל של מפ"ם (שפועלי ציון שמאל הייתה חלק ממנה בין השנים 1948-1954) ונציגה בנשיאות הקונגרס הציוני.<sup>32</sup>

כאינטלקטואלים הבולטים של פועלי ציון שמאל בפולין, פעילותם המחקרית של רינגלבלום ומאהלר השלימה ושרתה את פעילותם הפוליטית. מאהלר העיד על עצמו כי כמו צעירים יהודים אחרים הלך ללמוד היסטוריה לא רק כמקצוע, אלא גם כתוצאה מההתעוררות החברתית והלאומית לנוכח התקופה הסוערת שעברה על יהודי פולין.<sup>33</sup> כמרקסיסט מנה מאהלר גם את גורם המשיכה הכלכלי ללימודי היסטוריה באקדמיה – בבתי הספר התיכוניים יהודיים דרשה הממשלה שילמדו מורים בעלי השכלה. על רקע זה יסד רינגלבלום ב-1923 את 'חוג ההיסטוריונים הצעירים' בוורשה, בחסותם המדעית של בלבן ושיפר,<sup>34</sup> שהפך להיות שער כניסה של צעירים יהודים למקצוע ההיסטוריה. אחת המטרות המעשיות של החוג הייתה איסוף אינטנסיבי של תעודות על יהודי פולין, מתוך תחושת דחיפות של תיעוד עבר הולך ונעלם. מאהלר, למשל, נסע מטעם 'הוועדה המרכזית

<sup>24</sup> יחיאל הירשהוויט, 'מאהלר, רפאל', אין: שמואל ניגער, יעקב שאצקי (רעד'), לעקסיקאן פאר דער נייער ליטעראטור, באנד 5 (ניו-יארק: אלועלטלעכן יידישן קולטור-קאנגראס פאראייניקט מיט ציקא, 1963), ז' 393-397; ארתור אייזנבאך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין', עמ' 674-675; קאסוב, עמ' 73; Biderman, p. 275; Meyer, pp. 299-301; Aleksiu-Madrzak, p. 343; Brenner, pp. 109-114.

<sup>25</sup> יעקב ברנאי, 'שמואל אטינגר: היסטוריון, מורה ואיש ציבור' (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011), עמ' 96-97.

<sup>26</sup> גארצאנסקה-קדרי, עמ' 94.

<sup>27</sup> הירשהוויט, ז' 393-394; Biderman, p. 275.

<sup>28</sup> קאסוב, עמ' 34-36; Połomski.

<sup>29</sup> שם, עמ' 48; גארצאנסקה-קדרי, עמ' 227; Kassow, 'The Left Poalei Zion', pp. 113-114.

<sup>30</sup> קאסוב, עמ' 73; גארצאנסקה-קדרי, עמ' 242-243, 252.

<sup>31</sup> בירן, עמ' 90-91; וראו ביקורת של ישעיה טרונק, 'געקליבענע מקורים צו דער געשיכטע פון די יידן אין פוילן און מזרח-איראפע' [באארבעט: מאהלר און רינגלבלום. רעצענזיע], ייווא בלעטער (סעפטעמבער 1931): 155-157.

<sup>32</sup> Biderman, p. 276.

<sup>33</sup> אייזנבאך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין', עמ' 670; Aleksiu-Madrzak, pp. 396-397.

<sup>34</sup> רפאל מאהלר, 'חוג ההיסטוריונים הצעירים בווארשא', בתוך: בלה מנדלסברג-שילדקרויט, מחקרים לתולדות יהודי לובלין (תל-אביב: חוג מוקירי שמה של בלה מנדלסברג-שילדקרויט, 1965), עמ' 29-32. לפי עדותו של מאהלר, החוג נוסד בידי רינגלבלום ב-1923, ואילו הוא עצמו הצטרף אליו רק ב-1924. לפי אלקסיון-מדז'ק, מאהלר ורינגלבלום ארגנו את הסמינר ב-1923 ביחד (Aleksiu-Madrzak, p. 336). יתכן כי מאהלר ביקש להצניע את מקומו ביחס לרינגלבלום.

לחקירות עתיקות יהודיות בפולין ביחד עם אדריכל ללובלין, לתעד את הישיבה העתיקה ואת בית הקברות ולאיסוף ספרים נדירים, אמנות פולחנית ומצבות.<sup>35</sup> המטרה הרחבה יותר של החוג הייתה לשפוך אור על הבעיות הכלכליות והתרבותיות שיהודי פולין התמודדו עמן, כדברי רינגלבלום: "לפתור את הבעיות של ההיסטוריה היהודית מנקודת המבט של המטריאליזם ההיסטורי", באמצעות מחקר שיישקף תפיסות מרקסיסטיות ובורוכוביסטיות.<sup>36</sup> בנוסף, ביקשו ליצור, כדברי מאהלר, "תרבות המונים בידיש".<sup>37</sup> ואכן, ביטאונו של החוג, **יונגער היסטאריקער** (היסטוריונים צעירים), שגילונו הראשון ראה אור ב-1926, היה אחד מכתבי העת הראשונים שנכתבו במלואם בידיש.<sup>38</sup> לשצ'ינסקי ברך את הפרסום באלו המילים: "הידיש נעשית שפה של למדנות יהודית. זוהי באמת אצבע אלוהים!".<sup>39</sup>

לפי ססיל קוזניץ, חוקרת ההיסטוריה של יוון"א, תודות ליוזמה של רינגלבלום נעשתה ורשה ל"מרכז האמיתי" של ההיסטוריוגרפיה ביוון"א. באופן רשמי המחלקה נוסדה אמנם בברלין, ב-1925, בדירתו של דובנוב, ונוהלה על-ידי אליהו צ'ריקובר. אך כבר ב-1926 הורגש קיפאון במחלקה, ורינגלבלום הציע את שירותיהם של הסטודנטים הנלהבים מוורשה, שבאותה עת כבר עבדו על הגיליון הראשון של **יונגער היסטאריקער**.<sup>40</sup> גילונו השני, מ-1929, ראה אור בשיתוף המכון, והגיליון השלישי כבר הפך לפרסום רשמי של המכון תחת הכותרת **בלעטער פאר געשיכטע** (דפים להיסטוריה), והחוג שינה את שמו ליחוג ההיסטוריונים של חברת יוון"א בוורשה.<sup>41</sup> כך נוצר מתח בין "המחלקה ההיסטורית" הרשמית, בראשות צ'ריקובר, לבין "חוג ההיסטוריונים", בראשות רינגלבלום. משותפת להם הייתה תחושת הדחיפות של תיעוד מורשת העומדת בסכנת הכחדה, וכן השאיפה לעסוק בנושאים בעלי משמעות אקטואלית. אך ניכר פער בין חבורת ההיסטוריונים הוותיקים, אוטודידקטים ליברליים שהיגרו מרוסיה לברלין, שם היו נטולי שורשים, לבין החבורה הצעירה, שקיבלה חינוך אקדמי מסודר, גיבשה השקפה מרקסיסטית והייתה נטועה היטב בפולין.<sup>42</sup>

לפני וועידת יוון"א הראשונה, שנערכה בוויילנה באוקטובר 1929, לשצ'ינסקי הביע חששו מפני האווירה הקונפליקטואלית שמגיעה מוורשה, בייחוד מהבונדיסטים. חששותיו אכן התממשו, כאשר קבוצה של בונדאים, בהנהגת יוסף כמורנר (אחיו של לשצ'ינסקי), ופועלי ציון שמאל, בהנהגת יעקב זרובבל, ניסו לדחוף את יוון"א להצהרה על עמדה סוציאליסטית רשמית. מאהלר החרה החזיק אחריהם, בטענו כי כל עבודה אקדמית נושאת חותם מעמדי, ולפיכך על המוסד לתמוך במעמד הפועלים ובמחקר שמשקף נקודת מבט פרולטרית ולא בורגנית. מאהלר גילה עקביות בביקורתו על הנייטרליות הפוליטית של המכון ובדרישתו לאימוץ שיטות מחקר מרקסיסטיות. בתגובה טען מקס ויינרייך, כי הפופולריות העצומה שהמכון נהנה ממנה ברוב היהודי מוכיחה כי

<sup>35</sup> Kuznitz, p. 90.

<sup>36</sup> עמנואל רינגלבלום, 'בלעטער פאר געשיכטע', **ארבעטער צייטונג**, 35 (1934). מצוטט אצל קאסוב, עמ' 71.

<sup>37</sup> [רפאל מאהלר], 'פון דער רעדאקציע', **בלעטער פאר געשיכטע**, 1 (1934), ז' 3. לפי קאסוב ההקדמה נכתבה על ידי מאהלר – Kassar, 'The Left Poalei Zion', p. 126 (קאסוב מצייין בטעות את שנת ההוצאה כ-1931).

<sup>38</sup> קאסוב, עמ' 68-72; 114-115, Kassar, 'The Left Poalei Zion', pp. 114-115.

<sup>39</sup> במכתב לאלהו צ'ריקובר, מצוטט אצל 235, 88, Kuznitz, pp. 88, 235.

<sup>40</sup> Lucjan Dobroszycki, 'YIVO in interwar Poland: Work in the Historical and Sceanes', in: Yisrael Gutman, Ezra Mendelsohn, Jehuda Reinharz & Chone Shmeruk, (eds). **The Jews of Poland between Two World Wars** (Hanover and London: University Press of New England, 1989), pp. 494-518.

<sup>41</sup> [רפאל מאהלר], 'פון דער רעדאקציע', **בלעטער פאר געשיכטע**, 1 (1934), ז' 3. ראו גם אייזנבאך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין', עמ' 679.

<sup>42</sup> Kuznitz, pp. 85-90, 160.

הוא הולך בדרך הנכונה, וכי כל חבר יכול להחזיק בהשקפתו, אך המוסד יישאר מחוץ למאבקים הפוליטיים. עמדתו של ויינרייך, שייצגה את רוב חברי המכון, הייתה ש"העקרון הלאומי גובר על הסוציאליסטי".<sup>43</sup> עם זאת, הרוח ה"עממית" שהמכון ביקש לשוות לעצמו, קירבה אותו באופן טבעי למעמד הפועלים. מאהלר אמר ש"ייוו"א יצטרך להחליט בקרוב אם הוא עומד לצד התרבות הבורגנית או הפרולטרית."<sup>44</sup> בקרב פועלי ציון שמאל, על רקע ההקצנה בראשית שנות ה-30, התעורר ויכוח בדבר שיתוף הפעולה עם ייוו"א, בשל "הרוח הזעיר בורגנית השלטת בהנהלה". רינגלבלום ומאהלר תמכו בהמשך שיתוף הפעולה, למרות ביקורתם על המכון.<sup>45</sup> כאשר ב-1937, נוכח המדיניות הנוקשה נגד תנועות שמאל בפולין, הארגון נעשה זהיר אף יותר, מאהלר קבל על כך.<sup>46</sup>

לעיל הוגדרו לשציניסקי ושיפר כחלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, אלא שלשציניסקי לא הקדיש עצמו להיסטוריה ושיפר, מטעמים פוליטיים, לא הזדהה כמרקסיסט. מאהלר היה אפוא הראשון שניתן להגדירו הן כהיסטוריון מקצועי והן כמרקסיסט מוצהר. טרונק הגדירו כאחד "ההיסטוריונים היהודים הספורים מחוץ לגבולות ברית-המועצות שיישם בעקביות את שיטת המטריאליזם ההיסטורי במחקר ההיסטורי, הן הכללי והן היהודי".<sup>47</sup> בקרב 'חוג ההיסטוריונים הצעירים' הפך מאהלר להיסטוריון הבולט שבחבורה. ב-1934 הכריז רינגלבלום שהמאמרים ההיסטוריוגרפיים של מאהלר היו "הניסיון הראשון לפתח ביקורת מלומדת של ההיסטוריוגרפיה היהודית מנקודת מבט מרקסיסטית". לדעת קאסוב זוהי "הגזמה מסוימת", אך ניתן להבינה לנוכח דעיכת מדעי היהדות בברה"מ בשנות ה-30, אז ראו עצמם חברי החוג כמובילי מגמה זו. ואכן, פסק קאסוב, "בהתקפותיו הנועזות על ההיסטוריונים הישנים, הוביל את חוד החנית במאבק של החוג לעצב מחדש את ההיסטוריוגרפיה היהודית. [...] מאהלר התברך בצירוף נדיר של כישורים. מעטים השתוו לו בשליטתו בתיאוריה הבורוכובית".<sup>48</sup> ברנר קבע כי "בגישתו המרקסיסטית, שהושפעה גם מההוגה הציוני-סוציאליסטי בר בורוכוב, מאהלר היה יותר מכל חלוץ".<sup>49</sup> אך למעט הסתמכותו התיאורטית על בורוכוב, לא הירבה מאהלר לעסוק בתיאוריה מרקסיסטית.<sup>50</sup> בהשוואה להלר ולאון, למשל, הוא מיעט לצטט את מרקס. למרות הזדהותו האידיאולוגית המרקסיסטית המובהקת ולמרות ההשראה התיאורטית המרקסיסטית הניכרת בכתביו, מאהלר לא פרט בשום מקום בכתביו את גישתו התיאורטית למרקסיזם. השקפתו ההיסטוריוסופית התבטאה בעיקר על דרך השלילה, מתוך ביקורתו על זרמים יריבים בהיסטוריוגרפיה היהודית, שאותם שלל כאידיאליסטיים.

ניתן לחלק את ההיסטוריוגרפיה של מאהלר לשלושה שלבים מובחנים: בתקופתו בפולין בלט עיסוקו בביקורת הזרמים הקודמים והמקבילים בהיסטוריוגרפיה היהודית, ומתוך כך בהנחת היסודות ההיסטוריוסופיים להיסטוריוגרפיה המרקסיסטית שלו.<sup>51</sup> בארה"ב, בתקופת מלחמת

<sup>43</sup> Ibid, p. 101.

<sup>44</sup> Ibid, pp. 102, 148.

<sup>45</sup> גארצאנסקה-קדרי, עמ' 247-249.

<sup>46</sup> Kuznitz, p. 177.

<sup>47</sup> טרונק, 'רפאל מאהלער', ז' 33.

<sup>48</sup> קאסוב, עמ' 73.

<sup>49</sup> Brenner, p. 112. וראו לעיל בפרק 1, בסעיף על בורוכוב.

<sup>50</sup> וראו להלן בפרק 3 בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

<sup>51</sup> לביקורתו על הזרמים השונים בהיסטוריוגרפיה היהודית ראו להלן בפרק 3.

העולם השנייה, החל ליישם את שיטתו בשורה של מונוגרפיות על ההיסטוריה של יהודי פולין.<sup>52</sup> תקופת חייו האחרונה, בישראל, עמדה בסימן יצירת הסינתזה הגדולה שלו, **דברי ימי ישראל: דורות אחרונים – משלהי המאה השמונה-עשרה ועד ימינו**.<sup>53</sup> בשלב זה לא אכנס לעומק כתביו ההיסטוריים, אלא אבקש למקמם בהקשר ביחס לרשת הקואורדינטות התיאורטיות של הדיון המטריאליסטי בשאלת היהודים.

במסגרת עיוניו ההיסטוריוגרפיים המוקדמים התייחס מאהלר גם להיסטוריוגרפיה היהודית של ובר וזומברט, שבהם ראה "היסטוריונים בורגניים רציניים", שהושפעו מהמרקסיזם:

**כוחו של המטריאליזם ההיסטורי כעקרון יסודי בתפיסת תופעות חברתיות בסטטיות ובדינמיות שלהן, הוא עד כדי כך בלתי מנוצח, שההיסטוריונים הבורגניים הרציניים ביותר (זומבארט, מקס ובר וכו'), הצליחו להעמיד בעיות היסטוריות מסוימות במקומן הנכון ולהבהירן, רק הודות לכך שנמצאו – מדעת או שלא מדעת – תחת השפעת המרקסיזם!<sup>54</sup>**

מאהלר כרך כאן בצוותא חדא את זומברט וובר, כמו גם במקום אחר, שבו ביקר את "התיאוריה של הלר" כ"גרסה של התיאוריות הפסיכולוגיות והגזעניות הידועות זה מכבר של זומברט, צ'מברליין או מקס ובר."<sup>55</sup> בעוד שעל זומברט מאהלר לא הרחיב את הדיבור, הוא התעכב על מה שכינה "התיאוריה הדתית-סוציולוגית" של ובר.<sup>56</sup> הליקוי העיקרי אצל ובר, לדידו של מאהלר, בדומה לביקורת של שיפר על ובר,<sup>57</sup> היה בחיפוש שורשי התרבות היהודית המאוחרת ביחסים הפוליטיים, כלכליים וחברתיים של עם ישראל העתיק בפלשתינה. ביחס לעת העתיקה ציין מאהלר את נאמנותו של ובר לשיטת ניתוח מטריאליסטית,<sup>58</sup> בהסבירו את הרעיון המכונן של "הברית" בין העם לאלוהיו, כביטוי לארגון החברתי של שבטי ישראל לאחר התיישבותם בארץ. בצורת חוזה נהגו לכוון את היחסים בין יושבי הארץ לשבטים אורחים: רועים נודדים, סוחרים וכוהנים, שנחשבו "גרים" או "תושבים", ולכן דמיינו העברים גם את אלוהים כמי שכורת חוזה עם עמו.<sup>59</sup> בגלות בבל נותר רעיון הברית נחלת האליטה, בדמות מצוות התורה, ואילו יתר העם, שלא יכל או לא רצה לקיים את המצוות, נחשב "עם הארץ":

**הזעיר-בורגנים העירוניים היו מאז ואילך לנושאי הדת היהודית, מכיוון שרק הם יכלו למלא את כל דרישותיה. התנועה הדתית הבדילה לא רק את היהודים מהיוונים, אלא גם את היהודים האדוקים (חסידיים, ולאחר מכן פרושים) מהאריסטוקרטיה ומהאוכלוסייה**

<sup>52</sup> פירוט של חיבוריו על יהודי פולין ראו בפרק 5 בסעיף על מזרח אירופה עד החסידות וההשכלה. מאהלר, רפאל, **דברי ימי ישראל: דורות אחרונים – משלהי המאה השמונה-עשרה ועד ימינו** (1952-1980, 7 כרכים).

<sup>53</sup> לא כל הכרכים ראו אור באותה ההוצאה. ראו פירוט ברשימת המקורות. מאהלר, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60.

<sup>54</sup> רפאל מאהלר, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 7 (1934), ז' 21. על ביקורתו של מאהלר על הלר ראו בהרחבה בפרק 4.

<sup>55</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', **יונגער היסטאריקער**, 1 (1926), ז' 22.

<sup>57</sup> Schiper, 'Max Weber', p. 25.

<sup>58</sup> חוקר מאוחר, פרנקו פררוטי, מצא בניתוח של ובר את דת ישראל העתיקה השפעת גומלין של יסודות מטריאליים ורעיוניים Franco Ferrarotti, 'Weber, Marx, and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man, –

in: Antonio and Glassman (eds.), **A Weber-Marx Dialogue**, pp. 264-265.

<sup>59</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 36.

**הכפרית, שלא קיימה את כל המצוות והאיסורים. הדת היהודית – טוען ובר – הפכה אז לדת של הזעיר-בורגנים.<sup>60</sup>**

בתחום העת העתיקה הצטיין ובר, בעיני מאהלר, בניתוח מטריאליסטי: "מקס ובר נותן לנו ניתוח חד של הדת היהודית עד תקופת הפרושים,<sup>61</sup> בהראותו, אילו שכבות חברתיות היא הכילה בכל תקופה. אך מסקנותיו לגבי הבידול העצמי בימי-הביניים אינן נכונות." אך מימי-הביניים ואילך, טען מאהלר, "ובר החליף סיבה בתוצאה", בהסבירו את העירוניות וההיבדלות של החברה היהודית כמורשת היהדות הפרושית, ואת הגטו כפרי רצונם של היהודים. "בעוד שבעת העתיקה משתדל ובר להסביר את הדת היהודית כפועל יוצא של הריבוד החברתי-כלכלי הנתון של העם, הרי שביתקופת הגלות' הוא רואה בדת את הגורם שקובע את המבנה החברתי-כלכלי." ליקוי זה נבע, לפי מאהלר, משיטתו הכוללת של ובר בסוציולוגיה של הדת, שראתה בשורשים החברתיים-כלכליים של כל דת קובעים את הווייתה הדתית-פסיכולוגית גם בהמשך התפתחותה.<sup>62</sup>

לגבי זומברט קבע מאהלר בשנות ה-50 כי "יש בעצם הכרונוולוגיה של התיישבותם [של היהודים בארצות השפלה, בעקבות פריחתן הכלכלית – ת.ג.] כדי הוכחה עד כמה מחוסרת שחר היא התורה (שנתחדשה בייחוד על ידי היסטוריון הכלכלה הגרמני, זומבארט) בדבר היהודים כמחוללים ובונים של הקפיטליזם הקומרציאלי."<sup>63</sup> קביעה זו עומדת בניגוד להתבטאויות אחרות של מאהלר, גם הן משנות ה-50, שמהן עולה ניחוח זומברטיאני, כמו למשל קביעתו כי בפולין במאות ה-16-17 "בענפי סחר גדולים, כמו במסחר בתוצרים מוכנים ובשיטות של עבודת בית, היו הסוחרים היהודים חלוצי המודרניזציה של היצרנות והממכר."<sup>64</sup> דוגמה נוספת, לגבי המאה ה-19: "ריבוייה המתמיד של האוכלוסייה היהודית בווינה הקביל במישרין לתפקידם החלוצי בכלכלת עיר בירה זו [...]. בסחר הסיטוני היו גם כאן, כמו בכל ארצות יישוביהם במונרכיה, הגורם המכריע. ואין זה פלא: המסחר בפרובינציות, להוציא ארצות אוסטריה הגרמנית, היו נתון רובו בידי היהודים."<sup>65</sup> ניתן היה ליישב את הסתירה אילו ייחס מאהלר ליהודים חלוציות רק בתחום המסחר, שהיה חלק מה"קפיטליזם של פאריה" הווריאני. אך במקום אחר טען כי בפרוסיה ובאוסטריה היו בעלי הון יהודים בין "חלוצי הקפיטליזם התעשייתי".<sup>66</sup>

גם בנוגע לפולמוס התיאורטי בין זומברט לוובר, כמו לגבי התיאוריה המרקסיסטית, מאהלר מעולם לא השאיר דין וחשבון תיאורטי שיטתי ויש לחלץ את עמדותיו מתוך התבטאויותיו הפזורות שהובאו לעיל. מצד אחד, אותם יסודות בתיאוריות של ובר וזומברט שהתאימו להשקפותיו האידיאולוגיות של מאהלר זכו לשבחיו בתור השפעות מרקסיסטיות. זיהוי מקורותיה של יהדות הגולה כ"זעיר בורגניים" על ידי ובר שירת את השקפתו הציונית של מאהלר. גם זיהוי תפקידם החלוצי של היהודים בקפיטליזם על ידי זומברט התקבל למעשה על ידי מאהלר, למרות דחייתו להלכה. זיהוי זה תאם את השקפתו המרקסיסטית של מאהלר בדבר תפקידה ההיסטורי הפרוגרסיבי של הבורגנות, וסייע לו להצביע על יסוד של קידמה בהיסטוריה היהודית המודרנית.

<sup>60</sup> שם, ז' 37.

<sup>61</sup> כאן העיר מאהלר: "למרבה הצער מותו בטרם עת קטע את עבודתו על היהודים, שמקיפה גם את תקופת התלמוד".

<sup>62</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 37-38.

<sup>63</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ד. בתקופת הקאפיטאליזם המסחרי', גשר, 13, 4 (1958), עמ' 84.

<sup>64</sup> רפאל מאהלר, 'תולדות היהודים בפולין (עד המאה ה-19): כלכלה, חברה, המצב המשפטי (תרגום מידיש מכתב היד אביגדור המאירי. מרחביה: ספרית פועלים, 1946), עמ' 178.

<sup>65</sup> רפאל מאהלר, 'דברי ימי ישראל: דורות אחרונים', כרך ו' (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1976), עמ' 190.

<sup>66</sup> רפאל מאהלר, 'דברי ימי ישראל: דורות אחרונים', כרך ד' (מרחביה: ספרית פועלים, 1962), עמ' 10.

מצד שני, מאהלר דחה כ"גזעני" את ההיגיון המשותף לתזות של זומברט וובר: הסברת תפקידם הכלכלי של היהודים בעידן המודרני מתוך ההיסטוריה העתיקה שלהם. בתור ציוני ומרקסיסט גם יחד נזקק מאהלר להנחת אפשרותו של שינוי מהפכני בתפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים, ולכן דחה כל אבחנה מהותנית לגביו. בסופו של דבר, בדומה להיסטוריונים הציונים המרקסיסטים שקדמו לו, לשציינסקי ושיפר, גם מאהלר התקשה להגיע להכרעה חד-משמעית במחלוקת התיאורטית בין ובר וזומברט.

מפעלו הגדול האחרון של מאהלר, שנוצר לאחר עלייתו לישראל, היה **דברי ימי ישראל: דורות אחרונים**, שבו ביקש ליצור סינתזה כוללת של ההיסטוריה היהודית העולמית בעת המודרנית, בהתבסס על מרקס ועל בורוכוב ובצמידות להקשר ההיסטורי הכללי.<sup>67</sup> בחצי היובל האחרון של חייו הספיק מאהלר להוציא לאור שבעה כרכים בסדרה זו, שהגיעו עד מחצית המאה ה-19 בלבד.<sup>68</sup> דבקו של מאהלר במרקסיזם והפרויקט השאפתני של **דברי ימי ישראל** הפכו אותו לדמות שנויה במחלוקת בתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית. בידרמן מייצג את הקוטב הביקורתי ביותר בקשת התקבלותו של מאהלר. הוא זיהה את מאהלר כתלמיד של שיפר, שקיבל ממנו את גישתו הדידוקטיבית, ואי לכך:

**לא היה לו צורך לחקור כדי לחפש את התשובות; השקפתו ההיסטורית, שהוכתבה על ידי הפילוסופיה של המטריאליזם הדיאלקטי, סיפקה לו אותו מן המוכן. בעודו סורק את חומר התעודות, הוא בחר את אלו שהלמו את הנחותיו המוקדמות, ואפילו שלא נמצאו חומרים תומכים, הוא סיפק לקוראיו את התשובות. [...] נראה שמאהלר מעוניין יותר בעמדה פוליטית מאשר באמת היסטורית.**<sup>69</sup>

מבקר חריף של מאהלר בישראל היה אטינגר, מי שכאמור תפס את התקן שמאהלר ייחל לו באוניברסיטה העברית. אטינגר הגדיר את מאהלר כ"משכיל רדיקלי ומטריאליסט וולגארי".<sup>70</sup> האיבה בין אטינגר ומאהלר הייתה הדדית. ב-1971 כתב מאהלר חוות דעת שלילית ביותר בעניין מועמדותו של אטינגר לפרופסור מן המניין. בתגובתו לחוות הדעת של מאהלר רמז ההיסטוריון חיים הלל בן-ששון כי התקפתו נבעה מכעס על אטינגר על שעזב את המרקסיזם.<sup>71</sup> ואמנם, אטינגר היה בצעירותו, בשנות ה-40, פעיל במפלגה הקומוניסטית והנהיג את קבוצת 'הקומוניסטיים העבריים' שפרשה ממנה.<sup>72</sup> מראשית שנות ה-50, וביתר שאת לאחר קבלתו כמרצה באוניברסיטה העברית, הלך אטינגר והתרחק מהשקפותיו המרקסיסטיות. שנת השבתון שעשה בלונדון ב-1958, במהלכה נחשף למבקרו הנודעים של המרקסיזם, ישעיהו ברלין וקרל פופר, האיצה את היפרדותו מהמרקסיזם. בשנות ה-60 ניכר מפנה בהיסטוריוגרפיה של אטינגר מפרשנות חברתית-כלכלית של ההיסטוריה היהודית לפרשנות שרואה "ברעיונות וביחידים מפתח לניתוח היסטורי".<sup>73</sup> במקביל התמנה אטינגר לחבר מערכת **ציון**, כתב העת המרכזי בהיסטוריה יהודית בישראל דאז, ומעמדה זו

<sup>67</sup> רפאל מאהלר, **דברי ימי ישראל: דורות האחרונים**, כרך א' (מרחביה: ספריית פועלים, 1952), עמ' 9-21. על יחסו של מאהלר לבורוכוב ראו לעיל בפרק 2, ועל יחסו למרקס ראו להלן בפרק 3.

<sup>68</sup> רפאל מאהלר, **דברי ימי ישראל: דורות האחרונים**, כרך ז' (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1980). הכרך האחרון ראה אור אחרי פטירתו של מאהלר.

<sup>69</sup> Biderman, p. 282.

<sup>70</sup> אטינגר, מצוטט אצל ברנאי, **שמואל אטינגר**, עמ' 226, ראו גם עמ' 412.

<sup>71</sup> שם, עמ' 109-100.

<sup>72</sup> על כך בהרחבה בהמשך הפרק, בסעיף שעוסק ב'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית בארץ ישראל'.

<sup>73</sup> דני גוטוויין, 'שמואל אטינגר, האנטישמיות ו"התיזה שמעבר לציונות": היסטוריה, פוליטיקה ומעמד', **עיונים בתקומת ישראל**, 23 (2013), עמ' 159. ראו גם עמ' 134.

ניהל את מאבקו כנגד הנציג הבולט של המרקסיזם בהיסטוריוגרפיה הישראלית, מאהלר. ישנן עדויות על מקרים שבהם התקבל במערכת מאמר מאת מאהלר ואטינגר השליך את המעטפה מבלי לפתוח אותה אפילו, בטענה שמאהלר אינו מחדש דבר.<sup>74</sup> כדמות מרכזית בהיסטוריוגרפיה היהודית בישראל הייתה למלחמתו של אטינגר במאהלר השפעה קטלנית על מעמדה של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בישראל. עברו המרקסיסטי של אטינגר עשוי להסביר לא רק את מניעיו אלא גם את היעילות של מאבקו נגד ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. בקיאותו במרקסיזם מנעוריו, שהייתה ידועה לעמיתיו, הקנתה מעמד סמכותי לביקורתו בתחום זה. כך התאפשר לו, במקום להתמודד ישירות את התזות המרקסיסטיות של מאהלר, לבטל אותן בטענה כי "בין דרשותיו לבין מארקסיזם יש קשר רחוק מאוד".<sup>75</sup>

מן העבר השני ניצב ארתור אייזנבך, ידיד נעוריו של מאהלר והיסטוריון יהודי בולט בפולין הקומוניסטית.<sup>76</sup> אייזנבך ציין את כתיבתו של מאהלר כחלוצית מנקודת מבט מתודולוגית ותיאורטית, בכך שהשתמש בשיטה השוואתית כדי לזהות את הכוחות המניעים מאחורי התפתחותן של הקהילות היהודיות ואת הגורמים שתרמו לשימורה של לאומיות יהודית בגולה.<sup>77</sup> בתוך ניתן למצוא גישות חצויות כלפי מאהלר. מיכאל מאייר, שערך אנתולוגיה של היסטוריונים יהודים, בחר להכניס אליה את המבוא לכרך הראשון של **דברי ימי ישראל**, בהגדירו את מאהלר (ולא את שיפר) כמי ששם לראשונה את הדגש על הכלכלה ועל המתחים הכלכליים בתוך הקהילות היהודיות. מאייר הביע ביקורת על סגנונו ההיסטוריוגרפי של מאהלר, שניכר בו תפקידו הרטורי המגייס לציונות ולסוציאליזם. על כן, לדידו, לשונו פופולרית והניתוח שלו פשטני. יחד עם זאת, בספציפיקציה ההיסטורית, טען מאייר, מאהלר יותר שקול, קפדן וענייני.<sup>78</sup> גם עבור ההיסטוריון הישראלי יעקב כ"ץ כפות המאזניים של מאהלר מאוזנות. כך התבטא בביקורתו על הכרך הראשון של **דברי ימי ישראל** :

אין המדובר כאן בזיקה נסתרת של ההיסטוריון לרקע הרעיוני שהוא מעורה בו בהווייתו האישית, וזו משפיעה על תפיסתו ההיסטורית אף שלא בטובתו. כאן לפנינו היסטוריוגרפיה הנכנסת בגלוי להיכלי העבר בכלי-זין של ההווה ונלחמת שם את מלחמתה האידיאולוגית עם החיים ועם המתים. [...] אין לשיטה זו שליטה גמורה. מאהלר אינו רק מארכסיסט וציוני, הוא גם היסטוריון, וכשהוא עומד מול החומר ההיסטורי המצטבר תחת ידו, יש שהוא שוכח את התפקיד המוטל עליו מפי האידיאולוגיה הלוחמת, והרי הוא עושה את מלאכת ההיסטוריון בתיאור ובניתוח כמידת היכולת המדעית הניתנת לו.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Eyal Miller, 'Raphael Mahler: a historian and political activist OR a political activist and historian', lecture at the **International Conference on Jewish Historical Writing: 140 Years to Heinrich Graetz's "History of the Jewish People"**, Western Galilee College, 10-11.03.2015 – <https://www.youtube.com/watch?v=t221de6ej1U&list=PLwwE-cpauYFGO5B3P5UaBtWassVOvCntp&index=21> (accessed 9.10.2017).

<sup>75</sup> אטינגר, מצוטט אצל ברנאי, **שמואל אטינגר**, עמ' 226.

<sup>76</sup> על אייזנבך ראו בהרחבה בהמשך הפרק בסעיף 'היסטוריוגרפיה יהודית בפולין הקומוניסטית'.

<sup>77</sup> אייזנבך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין', עמ' 682.

<sup>78</sup> Michael A. Meyer, **Ideas of Jewish history** (Detroit: Wayne State University Press, 1987), pp. 299-301.

<sup>79</sup> יעקב כ"ץ, 'היסטוריה יהודית באספקלריה מארכסיסטית-ציונית' [1953], **לאומיות יהודית** (ירושלים: הספריה הציונית, 1979), עמ' 243. ולדעת כ"ץ רב כישרונו של מאהלר כהיסטוריון.



מה היה היחס בין תיאוריה ואידיאולוגיה במפעלו ההיסטוריוגרפי של מאהלר? זאת יש לשאול מתוך בחינת עבודותיו גופן, על נושאים שונים ובתקופות שונות, כפי שייעשה בפרקים הבאים של המחקר.

## ב. אוטו הלר: היסטוריוגרפיה יהודית קומוניסטית בגרמנית

בשונה מארצות מזרח אירופה, שבהן חי ציבור גדול של פועלים יהודים, המיעוט היהודי הקטן בגרמניה ובאוסטריה השתייך ברובו לבורגנות.<sup>80</sup> במפלגה הקומוניסטית הגרמנית (KPD) היה שיעור החברים היהודים זעום, ובהתאם המפלגה גילתה עניין מועט בשאלת היהודים. בקרב הפונקציונרים של המפלגה היה דווקא ייצוג גבוה של יהודים במוצאם (כ-10% בשנים 1924-1929), אך עם התגברות האנטישמיות (בעקבות המשבר הכלכלי שפרץ ב-1930), מטעמים טקטיים הורחקו היהודים מעמדות הנהגה.<sup>81</sup> בהינתן רקע סוציולוגי זה, הדיון בשאלה היהודית ב-KPD היה דל.<sup>82</sup> במפלגה אף רחשו זרמי שוליים אנטישמיים, ואף על פי שלא ניתן להגדירה כמפלגה אנטישמית, לעיתים נעשה שימוש ברטוריקה שהחניפה לדעת הקהל הלאומנית. ב-1923 למשל נקטה המפלגה, בעקבות המנהיג הבולשביקי קרל ראדק, מדיניות תעמולתית שכונתה "קו שלאגטר", על שם איש הפרייקורפס (המיליציה הימנית) שנהרג בידי הצרפתים בחבל הרוהר. בעקבות המקרה אמרה הקומוניסטית ממוצא יהודי, רות פישר: "רימסו את הקפיטליסטים היהודים!"<sup>83</sup> גישה זו, שנקראה "נציונל בושלביזם", אפיינה את תעמולת המפלגה במחצית הראשונה של שנות ה-20, וחזרה שוב בראשית שנות ה-30.<sup>84</sup> בכמה מקרים שיתפו הקומוניסטים פעולה עם הנאצים כנגד הסוציאל-דמוקרטים.<sup>85</sup> יחד עם זאת, האנטישמיות מעולם לא נעשתה דומיננטית בקומוניזם הגרמני, כפי שטען אפילו זילברנר, ההיסטוריון שנטה להדגיש את היסודות האנטישמיים בתולדות הסוציאליזם והקומוניזם.<sup>86</sup>

על רקע הדיון התיאורטי הדל בשאלת היהודים במפלגה הקומוניסטית הגרמנית בולט ספרו של הקומוניסט היהודי אוטו הלר (1897-1945), שראה אור ב-1931 בהוצאה מפלגתית בברלין ובווינה, **שקיעת היהדות: שאלת היהודים, הביקורת עליה ופתרונה באמצעות הסוציאליזם**.<sup>87</sup> זילברנר ציין

<sup>80</sup> ב-1925 נמנו בפרוסיה כ-9% מהיהודים כפועלים (לעומת כ-50% מקרב הלא-יהודים) – לשצ'ינסקי, **גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה**, עמ' 105. בוורשה ולודו, לעומת זאת, נמנו באותה השנה כ-40% מהיהודים כפועלים (לעומת כ-68% בממוצע מקרב בלא-יהודים בשתי הערים) – מאהלר, **יהודי פולין בין שתי מלחמות העולם**, עמ' 55, 68.

<sup>81</sup> Hans-Helmuth Knütter, **Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918-1933** (Düsseldorf: Dorste, 1971), S. 203-204.

<sup>82</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 145-150; Mosse, p. 123.

<sup>83</sup> מצוטט אצל דוד בנקיר, 'המפלגה הקומוניסטית הגרמנית ויחסה לאנטישמיות ברייך השלישי', **היטלר, השואה והחברה הגרמנית: שותפות ומודעות** (ירושלים: יד ושם, 2007), עמ' 245.

<sup>84</sup> Mosse, pp. 136-137; בנקיר, 'המפלגה הקומוניסטית', **היטלר, השואה והחברה הגרמנית**, עמ' 244-246.

<sup>85</sup> Traverso, **The Jewish Question**, p. 147.

<sup>86</sup> Edmund Silberner, **Kommunisten zur Judenfrage: zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus** (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983), S. 274.

<sup>87</sup> Otto Heller, **Der Untergang des Judentums: die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus** (Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1931). בשנות ה-30 ראו אור תרגומים לצרפתית ולפולנית: Otto Heller, **La Fin Du Judaïsme** (tr. Marcel Ollivier, Vendôme, Paris: Impr. des Presses universitaires de France, 1933); Otto Heller, **Zmierzch Zydostwa** (tr. Tadeusz Zabłudowski,

כי הספרות הסוציאליסטית והקומוניסטית בגרמנית הניבה רק שני ספרים שהוקדשו לשאלת היהודים: **זומי וירושלים** של משה הס (1862) **תשקיעת היהדות** של הלר. בשונה מהס, שספרו נכתב מנקודת מבט יהודית לאומית, הלר העיד על עצמו כי לא ניגש לשאלה כיהודי, אלא כקומוניסט, ובמובן זה נבדל גם מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בני זמנו, מאהלר ומכך.<sup>88</sup> בשנות ה-30 הספר עורר רושם רב בשורות הקומוניסטים בגרמניה, והפך למעין מקור סמכות לא רשמי בשאלת היהודים.<sup>89</sup> הספר שימש בסיס למאבק רעיוני נגד האנטישמיות הנאצית, קודם כל על ידי קומוניסטים,<sup>90</sup> אבל גם בקרב חוגים אחרים של אופוזיציה שמאלית,<sup>91</sup> בתקופת השלטון הנאצי וכן לאחר המלחמה.<sup>92</sup>

אוטו הלר נולד ב-1897 בווינה למשפחה יהודית אמידה. אביו היה עורך דין.<sup>93</sup> בעוררו השתתף בתנועת הנוער הרומנטית ואנדלפוגל. מ-1915 שירת כקצין בצבא הקיסר, עד שנפצע קשה, בשלהי המלחמה ממש (אוקטובר 1918). בחזית האיטלקית פגש עיתונאים סוציאליסטים וקצינים בצבאות שחרור יוגוסלביים וצ'כיים, שהשפיעו על השקפותיו. ב-1917, תוך כדי שירותו, הצטרף לארגון סטודנטים סוציאליסטי מחתרתי, שמחה נגד המלחמה.<sup>94</sup> לאחר המלחמה, ב-1919-1920 למד משפטים באוניברסיטת וינה, באותן שנים ממש שבהן למד בה מאהלר. הוריו של הלר ביקשו להרחיקו מחוגי הסטודנטים המהפכניים בווינה ושלחוהו להמשיך את לימודיו בפראג, אך למגינת לבם שם השתתף ב-1921 בהקמת הסקציה הגרמנית של המפלגה הקומוניסטית הציכוסלובקית. כצעיר יהודי דובר גרמנית, השתתפותו של הלר בהקמת המפלגה הקומוניסטית בציכוסלובקיה

- 
- Otto Heller, **Yahudiligin Cokusu: Yahudi Sorunu, Yahudi Sorununun Elestiri, Sosyalizm'le Cozumu** (tr. Suheyla-Saliha N. Kaya, Istanbul: Inter Yayinlari, 1992). ב-1975 המקור הגרמני נדפס מחדש ללא שינוי על-ידי 'ועדת פלסטין' הערבית בבון – כך לפי 62, **Lustiger, Stalin and the Jews**, p. 62.
- <sup>88</sup> Silberner, S. 274. הלר אמר ב-1932 בראיון עיתונאי כי שאלת היהודים אינה מעניינת אותו מנקודת מבטם של היהודים (מובא אצל 141, Mosse, p. 141).
- <sup>89</sup> Mosse, pp. 139-140; Arno Lustiger, 'German and Austrian Jews in the International Brigade', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 35 (1990), p. 310; Silberner, S. 275; Kessler, **On Anti-Semitism and Socialism**, p. 23; אלמוג, עמ' 86.
- <sup>90</sup> F. Furrberg, 'Die Judenfrage und der Antisemitismus', **Die Kommunistische Internationale** (9), 1938: 905-919. באנגליה התפרסמה ב-1942 חוברת מאת הקומוניסט הבריטי-יהודי ישראל פנר, שהושפעה במובהק הן מספרו של הלר והן ממאמרו הנ"ל של פירנברג: **Anti-Semitism and the Jewish Question** (London: Lawrence & Wishart, 1942).
- <sup>91</sup> לפי ג'ייקובס, ניתוח האנטישמיות של מקס הורקהיימר, מראשי אסכולת פרנקפורט, מסוף שנות ה-30, קרוב לזה של הלר – **The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism** (New York: Cambridge University Press, 2015), pp. 44-46.
- <sup>92</sup> Leonard Wilhelm, – וילהלם מזכיר הידרשות לתזה של הלר על ידי סוציאל דמוקרטים בגרמניה שלאחר המלחמה – 'Biographie d' Otto Heller, de profil sur l'image ci-contre' (2016-2017), **Convoi77**, [http://www.convoi77.org/deporte\\_bio/heller-otto/](http://www.convoi77.org/deporte_bio/heller-otto/) (accessed 30.10.2017).
- <sup>93</sup> הסקירה הביוגרפית שלהלן מתבססת על המקורות הארכיוניים הבאים: Otto Heller (Rudolf Kern): 'Biografie', **RGASPI**, 495-187-2896, 31-35; Emma Heller, 'Biographie d' Otto Heller', **DÖW**, 3834 בנוסף נכתבו מספר ערכים לקסיקליים קצרים על הלר: Tilly Spiegel, **Österreicher in der belgischen und französischen Resistance** (Wien: Europa Verlag, 1969), S. 43-44; Edgar Schütz, **Österreichische JournalisInnen und PublizisInnen im Spanischen Bürgerkrieg 1936-1939: Medienpolitik und Presse der Internationalen Brigaden** (Wien: LIT, 2016), S. 278-282; Inge Diersen, 'Heller, Otto', **Lexikon sozialistischer deutscher Literatur: von den Anfängen bis 1945** (Halle: VEB Verlag Sprache und Literatur, 1963), S. 211-212; 'Heller, Otto', in: Archiv Bibliographia Judaica, **Lexikon deutsch-jüdischer Autoren**, Band 11 (München: Saur, 2002), S. 60; Lustiger, 'German and Austrian Jews in the International Brigade', pp. 310-311; Mosse, p. 139; 'Heller, Otto', **Österreicher Kultur und Literatur der 20er Jahre**, <http://litkult1920er.aau.at/?q=lexikon/heller-otto> (accessed 30.10.2017); Wilhelm.
- <sup>94</sup> Otto Heller, in 'Schriftsteller über Karl Marx', **International Literatur**, 2 (1933/4), H. 2, S. 182.

הייתה אופיינית. המפלגות הקומוניסטיות שקמו במדינות הלאום הצעירות מזרח אירופה היו במידה רבה מפלגות מיעוטים יותר מאשר מפלגות פועלים. אף על פי שרוב היהודים לא הזדהו עם הקומוניזם, מיעוטם שכן פנו למפלגות אלו התבלטו בעמדות מנהיגות, כיוון שבדרך כלל הגיעו עם השכלה גבוהה יותר ביחס לעמיתיהם הלא יהודים. בפנייתם של צעירים יהודים רבים לקומוניזם היה גם משום מרד דורי בהוריהם היהודים הבורגנים או הזעיר בורגנים,<sup>95</sup> כמו במקרה של הלר.

ב-1922 נישא הלר לאמה קראוזה ולזוג נולדה בת אחת, שנקראה לילי. במהלך שנות ה-20 כתב הלר בעיתונות הקומוניסטית הגרמנית בבוהמיה ובגרמניה. ב-1926 גורש מצ'כוסלובקיה, בשל קשריו עם ברה"מ, ועבר לברלין. בברלין המשיך לשמש בעיתונות הקומוניסטית ככותב וכעורך, לימד ב'בית ספר מרקסיסטי לפועלים', וכן שימש כמזכיר סניף *געזערד*, חברה ציבורית יהודית (בחסות סובייטית) לעידוד התיישבות יהודית חקלאית בברה"מ. במסגרת תפקיד זה יצא למספר שליחויות בברה"מ, וביניהן מסע לבירוביג'אן,<sup>96</sup> שעליו דיווח בספרו *שקיעת היהדות*.<sup>97</sup>

ב-1933, לאחר שריפת הרייכסטג, גלה הלר עם משפחתו מברלין דרך שווייץ למוסקבה, שם שימש עורך חדשות החוץ של עיתון הקומוניסטרן בגרמנית (*Deutsche Zentralzeitung*) ומרצה אורח במכון מרקס-לנין. ב-1936 הגיע לפריז ומשם יצא לספרד, בה שהה זמן קצר כתועמלן לטובת הבריגדה הבינלאומית. מספרד נמלט לצרפת, שם פעל בקהילת הגולים הקומוניסטים האוסטרים בפריז. לתקופה חי הלר בחווה שיתופית שניהלו קומוניסטים אוסטרים, יחד עם אשתו ובתו, אשר חברו אליו בצרפת ב-1937. לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה, במהלך 1939-1940, נעצר הלר ונחקר מספר פעמים, בתור אזרח מדינת אויב. לאחר נפילת צרפת חי בשטחי משטר וישי. חברי מפלגתו בגלות מקסיקו השיגו לו ולאשתו אשרות כניסה למדינה זו, אך האשרה עבור בתם התעכבה, והם סרבו לעזוב בלעדיה.<sup>98</sup> ב-1941 נעצר הלר במונטבאו ונשלח למחנה מעצר, ממנו נמלט והתגייס לשורות הקבוצה האוסטרית במחתרת הצרפתית, במסגרתה נטל חלק בשידורי רדיו מחתרתיים. בקיץ 1942, בזהות בדויה של גרמני אתני מצפון צרפת, תחת השם ריימונד ברונט, התגייס מטעם המחתרת ליחידת וורמאכט כמתורגמן, וכך התאפשר לו להעביר מידע למחתרת. ב-23.12.1943 נלכד על-ידי הגסטאפו ונשלח לאושוויץ, שם היה חבר בקבוצת המחתרת הקומוניסטית בהנהגת ברונו באום, קומוניסט גרמני ממוצא יהודי. ביחד עם הקומוניסט ההונגרי ארפד האש כתב ידיעון שנשלח פעמיים בשבוע מאושוויץ לקרקוב ומשם ללונדון, והיווה מרכיב חשוב במודיעין של בעלות הברית על אושוויץ. בפינוי אושוויץ יצא לצעדת המוות והגיע למאוטהאוזן ומשם למחנה אבנזה,

Jan Gerber, 'Judentum und Kommismus in mittleren und östlichen Europa (1917-1968)', in: Börner, Jungfer und Stürmann (Hgg.), S. 187-192.<sup>95</sup>

<sup>96</sup> חוקר ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן, יעקב לבבי, מונה שני ביקורים של הלר בבירוביג'אן, ב-1930 וב-1932 – יעקב לבבי (באביצקי), *ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן* (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1965), עמ' 412.

<sup>97</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 289-376; מסעות נוספים בברה"מ מתוארים בספריו: *Sibirien: ein anderes Amerika* (Berlin: Universum-Bucherei für Alle, 1930); *Wladi Wostok!: der Kampf um den Fernen Osten* (Berlin: Neuer Deutscher Verlag, 1932); *Das Geheimnis der Mandschurei* (Hamburg, Berlin: Hoym, 1932); *Auf zum Baik! Der sozialistische Aufbau in Ostsibirien und die Fantasien des Herrn Kamaitzi* (Moskau: Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933); *Die rote Fahne am Pazifik: zehn Jahre Sowjetmacht im Fernen Osten* (Moskau: Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933).

<sup>98</sup> על תקופת גלותו של הלר בצרפת ניתן לקרוא בזיכרונותיה של ידידתו אליזבת פרוינדליך: Elisabeth Freundlich, *The Traveling Years* (tr. Elizabeth Pennebaker; Riverside, California: Ariadne Press, 1999), pp. 66-73.

שם נספה ממחלה ומתשישות בסוף מרץ 1945.<sup>99</sup> לפי עדות אחרת נורה על ידי אנשי ה-SS.<sup>100</sup> אמה וילי נעצרו אף הן ושולחו למחנה רוונסבריק בגרמניה, ממנו שוחררו ב-1945 ושבו לחיות בפריו.

ספרו של ה'ר שקיעת היהדות' – וליתר דיוק, חלקו הראשון של הספר, 'התחלה וסוף' – היה הניסיון הראשון לפרש באופן מרקסיסטי את ההיסטוריה היהודית בשלמותה. בשונה ממחקריו של מאהלר, אין מדובר במחקר היסטורי "מדעי" במובן של ניתוח מקורות ראשוניים, אלא במשיכת מכחול פרשנית רחבה, שנשענה על היכרות כללית עם מחקר משני (ללא הקפדה על אפראט מסודר), ובעיקר על פרשנויות מרקסיסטיות קודמות. הדיון ההיסטורי היה ברובו כרונולוגי (מהעת העתיקה, דרך ימי-הביניים, אל העת החדשה) ובחלקו תמטי (הדת היהודית, האנטישמיות והציונות). בלב התזה ההיסטורית של ה'ר עמדה הטענה כי היהודים היו עם-מסחר עוד מקדמת דנא, מראשית התיישבותם בארץ-ישראל, וכי המשיכו לתפקד כקאסטה של סוחרים בארצות תפוצתם, לאורך כל העת העתיקה וימי-הביניים. עם עליית הקפיטליזם המסחרי (מהמאה ה-14, לפי ה'ר), איבדו היהודים את תפקידם הכלכלי הייחודי. בתחילה הם נרדפו וגורשו, ובהמשך (מהמאה ה-18) החלו נטמעים בסביבתם. כך החל תהליך פירוקה של הקאסטה, שהוא פתרונה של שאלת היהודים במערב אירופה. רק במזרח אירופה, בשל העיכוב בהתפתחות הקפיטליסטית, נשמר המבנה של החברה היהודית כקאסטה, ולכן נדרש פתרון אחר לשאלת היהודים.<sup>101</sup> חלקו השני של הספר – 'העבודה הגדולה' – עוסק בפתרון השאלה היהודית במזרח אירופה במסגרת המשטר הסובייטי.<sup>102</sup> החלק השלישי, כאמור, הוא דוח ממסע לבירוביג'אן,<sup>103</sup> שהייתה בעיני ה'ר התגלמותו המיטבית של הפתרון הסובייטי לשאלת היהודים, פתרון שה'ר התייחס אליו במונחים גאוליים: "לשנה הבאה בבירוביג'אן!"<sup>104</sup>

שמואל אלמוג זקף חלק מהרושם הרב שהותיר הספר על בני זמנו לזכות "קריאת התגר שבכותרת", **שקיעת היהדות**, ש"השיגה את שלה".<sup>105</sup> ואכן, אף על פי שהספר כולו שנוי במחלוקת, כותרתו עוררה פולמוס מיוחד. ניתן לשער, אם כי ה'ר לא הודה בזאת, שהכותרת שאולה מחיבור ציוני דווקא, ספרו של הפעיל הציוני פליקס תיילהאבר מ-1911, **שקיעתם של יהודי גרמניה: מחקר בכלכלת-עם**, שבו ניתח את תהליך התמעטותה הדמוגרפית של יהדות גרמניה, כתוצאה מטמיעה, הגירה, נישואי תערובת ושיעור ילודה נמוך.<sup>106</sup> למרות פולמוסו החרף עם הציונות, הירבה ה'ר להישען על מחקריהם של מלומדים ציונים, כגון ארתור רופין, שבספרו **היהודים בזמן הזה: מחקר סוציאלי-מדעי**, ניתח כבר ב-1904 את אותו התהליך שגולל תיילהאבר, תוך הצבעה על הציונות כדרך היחידה לבליתמו.<sup>107</sup> כן חזר ה'ר והסתמך על ההוגה הציוני יעקב קלצקין, שהזהיר בדומה

<sup>99</sup> במאגר המרכזי של שמות קורבנות השואה ביד ושם ישנן ארבע כרטיסיות מידע ממקורות שונים על גירושו של אוטו ה'ר מצרפת לאושוויץ ועל מותו במחנה אבנזה.

<sup>100</sup> Margarete Schütte-Lihotzky, **Erinnerungen aus dem Widerstand: Das kämpferische Leben einer Architektin von 1938-1945** (Wien: Pormedia, 2014), S. 25.

<sup>101</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 9-174.

<sup>102</sup> Ibid, S. 175-278.

<sup>103</sup> Ibid, S. 289-376.

<sup>104</sup> Ibid, S. 174.

<sup>105</sup> אלמוג, עמ' 86.

<sup>106</sup> Felix Theilhaber, **Der Untergang der deutschen Juden: eine volkswirtschaftliche Studie** (München: Reinhardt, 1911).

<sup>107</sup> Arthur Ruppin, **Die Juden der Gegenwart: eine sozialwissenschaftliche Studie** (Berlin: S. Calvary, 1904). יצא בתרגום עברי: ארתור רופין, **היהודים בזמן הזה: מחקר סוציאלי-מדעי** (ת'ר' י.ח. ברנר. אודיסה: מוריה, 1914). ה'ר מסתמך על רופין: Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 84, 90, 93, 161. לגבי רופין ותיילהאבר ראו גם: Brenner, pp. 161-162, 253 n. 18.

לרופין ותיילהאבר, כי "טמיעה גמורה של עמנו אפשרית היא".<sup>108</sup> נראה כי המושג "שקיעת היהדות" היה מקובל בקרב חוגים ציוניים. דווקא בחוגים ליברליים גרמניים, כגון האגודה הגרמנית למאבק באנטישמיות, מצאו טעם לפגם בכותרת ספרו של הלר, ולמרות זאת הודיע ביטאונה של האגודה כי "הספר אינו נורא כמו כותרתו".<sup>109</sup> מכיוון אחר, ההוגה והפסיכואנליטיקאי היהודי-גרמני הנודע, אריך פרום, איש אסכולת פרנקפורט הניאו-מרקסיסטית, כתב בסקירה על **שקיעת היהדות** כי "כותרת הספר תמוהה. זאת מכיוון שמתאורו של המחבר את הפוליטיקה הסובייטית דווקא עולה, שלמרות אובדן תפקידה כעם-מסחר, ללאומיות היהודית יש אפשרות להמשכיות [בברוביג'אן]. הכותרת מבטאת חוסר עקביות ואי בהירות תיאורטית [...] ויש לקוות שתובהר במהדורות הבאות."<sup>110</sup> אך ב"מהדורה השנייה, מתוקנת ומורחבת", שראתה אור כבר ב-1933, לא השתנתה הכותרת. בהקדמה למהדורה השנייה ציין הלר כי כמה מ"עמיתיו" העמידוהו על כך שהכותרת "מטעה". במקום לשנות את הכותרת, ביקש הלר במהדורה השנייה להשלים את החסר לגבי "הריבוד", "הדיפרנציאציה המעמדית"<sup>111</sup> בקרב היהודים, וכך, לטענתו,

**נפתרת גם שאלת ההצדקה של המילים שקיעת היהדות. כעת אין זה בלתי מובן, שלא מדובר על שקיעה מוחלטת [schlechthin] של היהודים, ש'אחשוור'<sup>112</sup> אינו זהה ליהודים באשר הם, שלמעשה מדובר על שקיעה של טיפוסים חברתיים מסוימים, שבעקבות ייחודה של ההיסטוריה היהודית היו לסוחרים יהודים, וכל אלו שקיומם הותנה על-ידי תהליך ייחודי זה.<sup>113</sup>**

לנוכח הערה זו שאל ההיסטוריון אדמונד זילברנר מדוע לא נקרא הספר "שקיעת המסחר היהודי".<sup>114</sup> אם הכותרת הייתה שנויה במחלוקת עבור בני הזמן, הרי שלאחר השואה, ולאחר פרץ האנטישמיות הסטליניסטית בראשית שנות ה-50, היא הפכה למזעזעת אף יותר. חוקרת הספרות סילביה שלנטט טוענת כי

**מי שקורא את הכותרת כיום, חווה את המילה המרכזית בכותרת הראשית, 'שקיעה', כהרת-אסון, ואת טענת הכותרת המשנית אודות 'פתרון באמצעות הסוציאליזם' כאשלייתית, ואמנם הייתה הכותרת פרובוקטיבית כבר עבור רבים מבני-הזמן. הדרך לאשליה ולצרות אופקים היא ללא ספק אופיינית לתפיסתו של הלר, אך למרות זאת,**

<sup>108</sup> יעקב קלצקין, 'גלות וארץ', **תחומים: מאמרים** (ירושלים-ברלין: דביר, 1925), עמ' מ"ו. מאמר זה הינו תקציר עברי של הספר ששימש את הלר: Jacob Klatzkin, **Krisis und Entscheidung im Judentum: der Probleme des modernen Judentums** (Berlin: jüdischer Verlag, 1921). הלר הסתמך על קלצקין: Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 109-110, 119-120, 123-125. לנגד עיניו של הלר עמדה מהדורה מאוחרת יותר של אותו הספר: Jacob Klatzkin, **Probleme des Judentums** (Berlin: L. Schneider, 1930).

<sup>109</sup> מצוטט אצל Mosse, p. 141.  
Erich Fromm, 'Otto Heller: Der Untergang des Judentums', **Zeitschrift für Sozialforschung Leipzig**, 1 (1932), S. 438-439.

<sup>111</sup> Otto Heller, **Der Untergang des Judentums: die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus** (zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik 1933), S. 7. להלן: Heller, **Der Untergang des Judentums** (1933). מהשוואה בין שתי המהדורות עולה כי השינויים בעניין זה אינם אלא קוסמטיים: Heller, **Der Untergang des Judentums** (1933), S. 102, 111-113.

<sup>112</sup> אחשוור, שנגזר משמו של המלך אחשוורוש, היה כינוי גנאי ליהודי הנודד בספרות התקופה.

<sup>113</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums** (1933), S. 7.  
<sup>114</sup> Silberner, S. 275-276.

ואולי גם בשל כך, נודעה לו השפעה רבה על דרך מחשבתם של סוציאליסטים  
וקומוניסטים, בעיקר כאלו ממוצא יהודי.<sup>115</sup>

יש לבחון יותר לעומק את מידת "צרות אופקיו" של ה'הלר', שיפוט שהפך למקובל אצל מבקרים  
וחוקרים. הסקירה שנזכרה לעיל מאת פרום, אינטלקטואל מוערך שלא היה מאוהדי הקומוניזם  
דווקא, הייתה אוהדת בעיקרה, למעט ביקורת על החלק שעוסק בעת העתיקה (50 העמודים  
הראשונים בספר), כ"יומרני", "סכמטי" ו"לא מבוסס". ככל שהתקרב הניתוח של ה'הלר' להווה, כתב  
פרום, כך נעשה מפורט, מבוסס ומעניין יותר.<sup>116</sup>

**שקיעת היהדות** עורר תגובות שונות בציבורים שונים. התגובות בציבוריות הגרמנית סוכמו כבר  
בידי זילברנר, מוסה ושלנשטט. בביטאון 'האגודה המרכזית של האזרחים הגרמנים בני דת משה',  
הובעה אמנם התנגדות לתזת ההתבוללות של ה'הלר' ולעמדותיו הקומוניסטיות, אך הביקורת לא היו  
שוללניות לחלוטין, זאת על בסיס ההתנגדות המשותפת לציונות.<sup>117</sup> פעילת האגודה, הסוציולוגית  
אווה רייכמן-יונגמן, ביקשה לערער דווקא את יסודותיה המרקסיסטיים של התזה של ה'הלר': "בניגוד  
למרקס ואנגלס, שלא רק מוכיחים 'תלות של מבנה-העל האידיאולוגי בבסיס החומרי', אלא אף  
יותר מכך מצביעים על 'יחסי גומלין בין שני התחומים', אצל ה'הלר' האחד נובע מכאנית מן השני."  
לפי רייכמן, תיאוריית ההיסטוריה המטריאליסטית "ננקטת עד אבסורד" על ידי ה'הלר'.<sup>118</sup> בביטאון  
המפלגה הסוציאל-דמוקרטית הואשם ה'הלר' בפלגיאטיזם מאוטו באואר ומקאוטסקי.<sup>119</sup> "ככלות  
הכול", ציין מוסה, "קאוטסקי היה קשור בכתב עת זה."<sup>120</sup>

התגובות החריפות מכול הגיעו מכיוון התנועה הציונית. הביקורת המפורטת ביותר נכתבה בידי  
הפעיל הציוני הצעיר אלי שטראוס (לימים המזרחן הישראלי אליהו אשתור), בחוברת שיצאה לאור  
על ידי ועד ציוני אוסטריה, **האמנם שוקעת היהדות?**, אשר נועדה לסתור את טיעונו של ה'הלר'  
ההיסטוריים אחד לאחד.<sup>121</sup> ביקורת ציונית נוספת הגיעה משלום גולדלמן, איש פועלי ציון  
באוקראינה, שהיה פעיל מרכזי באוטונומיה היהודית קצרת הימים באוקראינה העצמאית שלאחר  
מלחמת העולם הראשונה. בתור כלכלן מרקסיסט הגיע גולדלמן לתפקידים בכירים במנהל הכלכלי  
של ממשלת אוקראינה. עם השתלטות הבולשביקים על המדינה גלה לפראג, שבה פעל הן בקהילת  
הגולים האוקראינים והן במפלגת פועלי ציון (ימין) ובתנועה הציונית בכלל, עד עלייתו לארץ-ישראל  
ב-1939.<sup>122</sup> ספרו מ-1937, **האמנם פותר הקומוניזם את שאלת היהודים?: התבוללות אדומה**

<sup>115</sup> Silvia Schlenstedt, 'Versteckte Unglücke und Freisetzen von Erinnerung Zeichen des  
Selsverständnisses sozialistischer Autoren jüdischer Herkunft in der deutschen Literatur nach 1945',  
in: Hans-Jürgen Schrader, Elliott M. Simon, Charlotte Wardi (eds.), **The Jewish self-portrait in  
European and American literature** (Berlin: De Gruyter, 1996), S. 172.

<sup>116</sup> Fromm, 'Otto Heller'.

<sup>117</sup> Mosse, pp. 140-141.

<sup>118</sup> Eva Reichmann-Jungmann, 'Der Untergang des Judentums', **Der Morgan**, 8, 1 (April 1932), S. 64-  
72. ראו גם Silberman, S. 277; Mosse, pp. 140-141, 149; Schlenstedt, S. 173-174. מוסה ושלנשטט ציינו כי  
'האגודה המרכזית' ארגנה ערבי פולמוס על הספר בהשתתפות ה'הלר' עצמו.

<sup>119</sup> Otto Mänchen-Helfen, 'Otto Heller, Der Untergang des Judentums', **Die Gesellschaft**, 2, 11 (Nov.  
1932), S. 461-462.

<sup>120</sup> Silberman, S. 276. ראו גם Mosse, p. 139.

<sup>121</sup> Eli Strauss, **Geht das Judentum unter?** (Wien: Zionistischen Landeskomitee für Österreich, 1933).  
ראו Mosse, p. 141. ראו בעיקר בפרק 4 במסגרת הדיון על שאלת עם מסחר.

<sup>122</sup> על גולדלמן ראו: Lev Bykovsky, **Solomon I. Goldelman: a portrait of a politician and educator  
(1885-1974) – a chapter in Ukrainian Jewish relations** (New York: Ukrainian Historical  
Association, 1980); Tatjana Lichtenstein, **Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority**

**וציונות סובייטית**, הוא במידה רבה פולמוס עם **שקיעת היהדות** של הלר, בעיקר עם החלק הפוליטי ולא ההיסטורי של הספר. גולדלמן הדגיש כי אין לו עניין לשלול את הקומוניזם הסובייטי ככלל, אלא רק את המדיניות של הטמעת היהודים בברה"מ.<sup>123</sup> לפי גולדלמן, בעודם טוענים כי "היהודים אינם אומה", אימצו הסובייטים את ההשקפה הציונית של טריטוריאליזציה, שעמדה בניגוד ל"סופת ההתבוללות" היהודית, שהשתוללה באותה עת בברה"מ לדברי גולדלמן.<sup>124</sup> את פרויקט בירוביג'אן הגדיר כ"צעד חירום" סובייטי של הצבת "חומת אנוש" כנגד מתקפה יפנית אפשרית, תוך שימוש במתיישבים היהודים כ"חומר אנושי"<sup>125</sup> וכ"שה לעולה",<sup>126</sup> וזאת תחת כסות אידיאולוגית של "פתרון שאלת היהודים" ושל אלטרנטיבה לציונות.<sup>127</sup>

תחום שלם של ביקורת שנעדר מהמחקר על הלר היא הביקורת בידיש. בשבועון **טשערנאוויצער בלעטער**, במה יידישיסטית-סוציאליסטית מרכזית ברומניה, שלא הייתה מזוהה מפלגתית אך עורכה הגיע מפועלי ציון,<sup>128</sup> התפרסמה ביקורת אוהדת על **שקיעת היהדות**, בחתימת "ד"ר י"ב".<sup>129</sup> המחבר ציין לשבח את ה"אובייקטיביות" של הלר, בתארו את בירוביג'אן לא כתמונה "ורודה", אלא בדגש על ה"קשיים", שב"ניסיון" ליצור "בסיס יצרני חדש" ל"עם עירוני, שבמשך אלף שנים התמסחר או התנשך [געוויכערט, מלשון נַשְׁך]. "י"ב שלל שלוש תשובות טיפוסיות לשאלת היהודים: הציונות; גישת הייעוד הרוחני של תפוצת היהודים בין עמי העולם; והשמרנות החרדית (שאותה כינה "רומנטיות"). רק המרקסיזם, לדידו, הבין את הבעיה לאשורה: "הגוף-החברתי כולו חולה, וכשירפאו אותו, אולי תבוא רפואה לחלקו, החלק היהודי."<sup>130</sup> ביקורת בידיש מכיוון קומוניסטי הושמעה על ידי משה כץ.<sup>131</sup> ביקורת נוספת בידיש על **שקיעת היהדות** נשטחה במאמר ביקורת ארוך של מאהלר, שהתפרסם ב**ייווא בלעטער** בשני חלקים: 'האם היהודים תמיד היו עם-מסחר?',<sup>132</sup> ומתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?'.<sup>133</sup> בעוד שהוויכוח בין שטראוס והלר עמד על

---

Nationalism and the Politics of Belonging (Indiana: Indiana University Press, 2016), pp. 296-297, 313-314.

Salomon Goldelman, **Löst der Kommunismus die Judenfrage?: Rote Assimilation und Sowiet-Zionismus** (Wien: Heinrich Glanz, 1937), S. 9-13.

Ibid., S. 32-44.<sup>124</sup>

Ibid., S. 207.<sup>125</sup>

Ibid., S. 278.<sup>126</sup>

Ibid., S. 42.<sup>127</sup>

Susanne Marten-Finnis & Markus Winkler, 'Location of Memory versus Space of Communication: Presses, Languages, and Education among Czernovitz Jews, 1918-1941', **Central Europe**, 7:1 (2009), pp. 42-43; Sara Hall, 'Rumänische Regierungsinitiativen und Ereignisse aus der Minderheitenperspektive: Die Bukowiner Zeitungen Tshernovitser bleter und Čas im Vergleich (1928-1930)', in: Markus Winkler (Hrsg.), **Presselandschaft in der Bukowina und den Nachbarregionen 1900-1945** (München: IKGS Verlag, 2011), S. 159.

י.ב. הוא ככל הנראה חוקר היידיש יוסף ברנפלד (1893-1972), שחי בצ'רנוביץ בתקופה שבין המלחמות – 'בערנפעלד, יוסף', בתוך: בערל כהן, **לעקסיקאן פון יידיש שרייבערס** (ניו-יארק: רעיה אילמאן-כהן, 1986), ז' 110.

דר. י. ב. [יוסף בערנפעלד], 'אטא העלער: דער אונטערגאנג פונעם יידנטום', **טשערנאוויצער בלעטער**, 105 (31.12.1931), ז' 3-4. באותו הגיליון, בעמ' 2, פורסם קטע קצר מספרו של הלר, בתרגום ליידיש, תחת הכותרת 'אן עקשן'.

משה כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', **דער האמער**, 11, 10 (אקטאבער 1938): 47-55.<sup>131</sup>

רפאל מאהלער, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 7 (1934): 20-35.<sup>132</sup>

רפאל מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 8 (1935): 27-43. וראו אייזנבאך, 'היסטוריוגרפיה היהודית בפולין', עמ' 682; קאסוב, עמ' 74.<sup>133</sup>

המתח הציוני-קומוניסטי השגור, הרי שלוויוכוחיהם של כץ ומאהלר עם הלר נודע רובד נוסף: דיון בין אגפים יריבים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.<sup>134</sup>

מעוררת סקרנות במיוחד היא ביקורתו של ההוגה המרקסיסטי המקורי, ולטר בנימין. חוקר הקבלה הציוני הנודע, גרשום שלום, ידידו של בנימין (שלא היה ציוני), סיפר כי האחרון ביקש את חוות דעתו על **שקיעת היהדות**, וכך ענה שלום: "ספר חסר כל ערך [...] הפטופט עתיר השקרים והבורות של ספר קלוקל."<sup>135</sup> שלום לא סיפר כי דעתו של חברו הייתה אמביוולנטית יותר. מצד אחד, פסל בנימין את "חוסר העקביות והאבסורדיות של הניתוח המטריאליסטי של הדת היהודית". אך מצד שני מצא פיצוי ב"הבהרת ההתפתחויות האחרונות במדיניות היהודית בברה"מ" וכן ב"פרוגנוזות ונתוני-אוכלוסין סטטיסטיים" שהביא הלר. משפט נוסף, סתום ומעורר עניין, הופיע במכתבו של בנימין: "למרות שהספר הוא אורתודוקסי ללא דופי במובן המפלגתי, בוודאי הרשויות הרשמיות עושות למחבר את כל הצרות שניתן להעלות על הדעת."<sup>136</sup> אם הספר "אורתודוקסי ללא דופי" מדוע שהרשויות "יעשו צרות" למחבר? בנימין לא פירט, אך נראה כי חושי התיאורטיים החדים, כהוגה מקורי וכמרקסיסט לא-אורתודוקסי, רמזו לו, מבלי שהעובדות היו גלויות בפניו, על מתח נסתר בין התזות של הלר ובין האידיאולוגיה הרשמית שהייתה מקובלת במפלגה ובברה"מ. ניתן גם לשער כי בנימין סבר שעצם בחירתו של הלר בכתיבת היסטוריה יהודית, דבר שטרם נעשה בחוגי הקומוניזם הגרמני, עשוי היה להיתפס במפלגה כמשחק בחומר נפץ "שובניסטי".

בכדי להבין את התפאורה שברקע הופעת הספר, יש לעמוד על כמה היבטים בשיח התיאורטי והפוליטי הקומוניסטי של אותם ימים. אבחנתו הנזכרת של בנימין, בדבר הדואליות ביחסו של הלר למרקסיזם האורתודוקסי, לא מצאה דרכה אל המחקר, שנוטה לראות בהלר דוגמטיקן. בעוד שהישענותו של הלר על מרקס,<sup>137</sup> לנין וסטלין פעמים רבות בספרו מובנת מאליה, יחסו לקאוטסקי מורכב יותר. כמה מחברים, שדנו כלאחר יד בגישתו התיאורטית של הלר, הגיעו למסקנה פשטנית שהוא הלך בעקבות קאוטסקי. ויסטריך קבע כי הלר חזר "על התזה של קאוטסקי בניסוח ליניסטי אדוק, בנבאו, כי ההתבוללות של הבורגנות היהודית במערב ושל המעמד הבינוני ושל הפרולטריון היהודי במזרח אירופה, היא תהליך היסטורי בלתי נמנע."<sup>138</sup> ברוננו פריי, שהיה ידידו של הלר<sup>139</sup> ובזמנו כתב ביקורת אוהדת על **שקיעת היהדות**,<sup>140</sup> הגדיר לימים את תפיסת היהדות ההיסטורית כ"קאסטה", אצל הלר, כהבאת התיאוריה של קאוטסקי "עד אבסורד". לעומת זאת, התייחסותו של הלר לברוביג'אן כתחייה לאומית יהודית הוגדרה על ידי פריי כמנוגדת לתפיסתו של קאוטסקי.<sup>141</sup> הלר אמנם אימץ את המושג "קאסטה", שגם קאוטסקי השתמש בו, אך מהרגע הראשון ניכרו היסוסיו של הלר ביחס לקאוטסקי. כך הוא כותב למשל בהקדמה לספרו:

<sup>134</sup> לתוכן המחלוקת ראו בפרק 4 סעיף א'.

<sup>135</sup> גרשום שלום, **ולטר בנימין: סיפורה של ידידות** (תר' הראל קין, תל-אביב: עם עובד, 1987), עמ' 175.

<sup>136</sup> Walter Benjamin, 'An Gerhard Scholem' (20. Dezember 1931), **Briefe 2** (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), S. 545.

<sup>137</sup> לציטוטים ורעיונות עיקריים של מרקס ששימשו את הלר – ראו לעיל בפרק I בסעיף 'פולמוס באואר-מרקס וההיסטוריה היהודית', וכן בהמשך, בפרק 3 בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

<sup>138</sup> רוברט מ. ויסטריך, 'מארקסיזם ולאומיות יהודית (השורשים התיאורטיים לעימות)', **בשער**, 138 (2, מארס-אפריל 1978), עמ' 119-120.

<sup>139</sup> Kessler, **On Anti-Semitism and Socialism**, p. 23.

<sup>140</sup> Bruno Frei, 'Der Untergang des Judentums', **Die Weltbühne**, 28 (1, 5.1.1932), S. 14-17. עיתון זה השיק לקבוצת אינטלקטואליים שמאליים שלא הזדהו עם אחת ממפלגות הפועלים. פריי היה בין הקומוניסטים הבודדים שתורמו לעיתון (ראו Mosse, pp. 143-144).

<sup>141</sup> Frei, 'Marxist Interpretations of the Jewish Question', pp. 3-4. להערכה דומה ראו Mosse, p. 139.



"קאוטסקי, שגם בשאלת הגזע היהודי התבטא שוב לאחרונה כמטריאליסט, עשה צעד – אף כי לא יותר – בכיוון של תיאור מטריאליסטי של ההיסטוריה היהודית העתיקה." <sup>142</sup> לקויר היה החוקר היחיד שציין עובדה משמעותית ביותר (אם כי טריוויאלית) לביאור יחסו החצוי של הלר למרקסיסט הזקן: "נימוקיו [של הלר] נשאלו בדרך כלל מקאוטצקי, אף כי אותו שעה קאוטצקי 'הבוגד' סר חינו, מסיבות שונות, אצל הבולשביקים." <sup>143</sup> הרי כבר ב-1918 הגדיר לנין את קאוטסקי כ"רנגאט" (בוגד) וכ"ליברל". <sup>144</sup> כך, מצד אחד, בהיות קאוטסקי התיאורטיקן המרקסיסט היחיד שהקדיש דיון משמעותי להיסטוריה היהודית עד אז, אין הלר יכול בלעדיו. אך מצד שני, בהיותו מחוץ לתקינות הפוליטית בתנועתו, הלר נאלץ להודות בתובנותיו של קאוטסקי בחצי פה.

הבלבול גדל עוד יותר כאשר דנים החוקרים ביחסו של הלר לתיאוריה של זומברט, בכפיפה אחת עם זו של קאוטסקי, למרות הניגוד בין השתיים: בעוד שזומברט ראה ביהודים חלוצי הקפיטליזם, קאוטסקי ראה בהם קאסטה טרום-מודרנית, או אפילו פרוטו-פרולטרית. <sup>145</sup> טרברסו סבר כי הלר הלך בעקבות התזות של זומברט וקאוטסקי כאחד, בטענו שהיהודים הם גם חלוצי הבורגנות וגם עתידים ולהיטמע בקרבה. <sup>146</sup> לפי קרלבך, הלר ביקר את קאוטסקי וזומברט בעוד שלמעשה הלך בעקבותיהם. <sup>147</sup> יש לבחון את התייחסותו של הלר לזומברט בפני עצמה, מבלי לקושרה בקאוטסקי. ברובד הגלוי הלר ביקר את זומברט: "זומברט הגיע לגילוי שלו, שהיהודים הם חלוצי האמת של הקפיטליזם [...] מתוך בלבול בין סובב ומסובב". <sup>148</sup> כלומר, בדומה לשיפר, <sup>149</sup> הלר ביקר את זומברט בנימוק מטריאליסטי – יש להסביר את זיקתם המסוימת של היהודים לקפיטליזם מתוך ההיסטוריה שלהם, ולא להסביר את ההיסטוריה שלהם מתוך זיקה "טבעית" או "גזעית", כפי שעשה זומברט. יחד עם זאת, במקום אחר גילה הלר קרבה לתזה של זומברט: "בגרמניה [...] היהודים עמדו במוקד הופעתה של הבורגנות המודרנית. מבחינה חברתית וכלכלית [היו הם] הבורגנים הראשונים עצמם, נושאייה של אידיאולוגיה ותרבות עירונית לחלוטין, שעם היעלמות הצורך בקאסטה מיוחדת של מתוכי-סחר, מלווי-ממון וסוחר-ממון, נועדו להתמזג במעמד שהם נמנו על יוזמיו." <sup>150</sup> גם בהדגישו את מוצאם הנוודי של היהודים, מהדהדת אצל הלר התזה של זומברט. <sup>151</sup> בהתאמה, הלר גם הירבה להישען על 'לשאלת היהודים' של מרקס, חיבור שמדגיש בדומה לזומברט את זיהוי היהודים עם הקפיטליזם. <sup>152</sup> מן הצד השני, השימוש התכוף במושג

<sup>142</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 5, וכן התבטאות דומה: Ibid, S. 26. לצד קאוטסקי מזכיר הלר גם את האוסטרו-מרקסיסטים, אוטו באואר וקרל רנר, כמי ש"חדרו לשאלת היהודים", אך רק הניחו יסודות מבלי להיכנס לפרטים. (Ibid, S. 5-6).

<sup>143</sup> לקויר, עמ' 339.

<sup>144</sup> ו. א. לנין, *המהפכה הפרולטרית והרנגאט קאוטסקי* (תר' י. פיינברג, תל-אביב: הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 1970), למשל בעמ' 3.

<sup>145</sup> ראו לעיל בפרק 1 בסעיף על המרקסיזם, וכן בסעיף על לשצ'ינסקי.

<sup>146</sup> Traverso, *The Jewish Question*, p. 188. זומברט, בשונה מקאוטסקי, לא סבר כי היהודים יכולים להיטמע, ועל כן תמך בעזיבתם לפלשתינה (Sombart, *Die Zukunft der Juden*).

<sup>147</sup> Carlebach, pp. 206-209.

<sup>148</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 19. ובמקום אחר: "אין זה נכון שהיהודים – כפי שאמר זומברט – הם יוצרי הקפיטליזם, ולכן גם אינם מהיסודות הטרום-קפיטליסטיים בפאודליזם." (Ibid, S. 58). וכן: "זומברט לבטח מגזים, כשהוא הופך את כל הקולוניזציה הספרדית והפורטוגזית, ובעיקר את גילוי אמריקה, לעניין של היהודים. זוהי שביעות רצון אנטישמית אחוזה בלאומיות יהודית. אין להמעט בחשיבותו של תפקיד היהודים בקולוניזציה ובהתקת דרכי התעבורה מהים-התיכון לאוקיינוס האטלנטי; אך אין הוכחה ותוקף לטענה שהיה זה מונופול בידיהם." (Ibid, S. 74). וראו גם S. 103.

<sup>149</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקפיטליזם', עמ' 135.

<sup>150</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 74. וראו Traverso, *The Jewish Question*, p. 188.

<sup>151</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 27. וראו בהרחבה להלן בפרק 4.

<sup>152</sup> Ibid., S. 5, 15-16, 18-19, 77, 120. נאמן טען כי *שקיעת היהדות* ממשיך את הקו של 'לשאלת היהודים' בזהותו את "שקיעת היהדות" עם ההתבוללות. נאמן, 'ראשית היריבות בין המרקסיזם לצינונות הסוציאליסטית', עמ' 33-43.

"קאסטטה", וכן ההידרשות למושג המאוחר של מרקס "עם-מסחר",<sup>153</sup> מצביעים על פרשנות שקרובה למרקס המאוחר, קאוטסקי ווובר, לפיה התפקיד הכלכלי ההיסטורי של היהודים עמד בניגוד לקפיטליזם.

כמו בהסתמכותו החלקית על קאוטסקי ועל זומברט, הליכתו של הלר על גבול התקינות הפוליטית באה לידי ביטוי גם בתמיכתו המובהקת בפרשנות הגיאוגרפית של המטריאליזם ההיסטורי, שנקטה בתחילה על ידי המרקסיסט הרוסי גאורגי פלכאנוב, ובעקבותיו על ידי המרקסיסט הגרמני קרל אוגוסט ויטפוגל. לפי פלכאנוב, "התהוות הנסיבות הגאוגרפיות משפיעה [...] על התפתחות כוחות הייצור, על היחסים הכלכליים ועל כל יתר היחסים החברתיים."<sup>154</sup> הלר נשען על תפיסה זו כדי להראות את השפעת התנאים הגאוגרפיים של ארץ-ישראל על ההיסטוריה היהודית.<sup>155</sup> הפרשנות הגיאוגרפית של המרקסיזם עמדה במוקדו של פולמוס תיאורטי-פוליטי, שהתקיים בברה"מ במחצית השנייה של שנות ה-20. בהיבט התיאורטי של הפולמוס עמדה במוקד שאלת תוקף המושג "אופן הייצור האסיאתי" אצל מרקס, כמציין התפתחות היסטורית שונה מהפיאודליזם האירופי.<sup>156</sup> בהיבט הפוליטי עמדה במוקד שאלת התמיכה במהפכות בורגניות-לאומיות בארצות טרום-תעשייתיות, במיוחד באסיה. קבלת התזה בדבר "אופן ייצור אסיאתי", כתצורה שונה מהפיאודליזם האירופי, נתנה "הכשר" תיאורטי לתמיכה במהפכות בורגניות, אף על פי שארצות אלו לא עברו דרך "שלב" הפיאודליזם. בנוסף, "אופן הייצור האסיאתי", אשר הוליד לפי מרקס ל"עריצות אסיאתית",<sup>157</sup> עשוי היה להתפרש כרמז לעריצות המתפתחת בברה"מ תחת סטלין. על כן ביקש סטלין לשלול את תוקפו התיאורטי של המושג.

בוועידת לנינגרד, שהתקיימה בפברואר 1931, הכריע סטלין את הכף נגד הפרשנות הגיאוגרפית, כלומר נגד שיתוף פעולה עם כוחות לא סוציאליסטיים, וגזר נידוי על היבט זה בתיאוריה של פלכאנוב המנוח, ועל עתידו של ויטפוגל בעולם הקומוניסטי. אמנם ויטפוגל מציין עיכוב של כעשור בהשפעתה של התפתחות זו מחוץ לברה"מ (רק עם הופעת **הקורס הקצר** של סטלין ב-1939).<sup>158</sup> אך בהקשר זה אין לראות את הלר כחיצוני למתרחש בברה"מ, שהרי ביקר בה יותר מפעם וכעיתונאי קומוניסטי היה מעורה במתרחש בה. כתב היד של **שקיעת היהדות** לא נחתם לפני סוף אוקטובר 1931,<sup>159</sup> כלומר חודשים רבים לאחר הדיון שהתקיים בלנינגרד בפברואר, אשר לפרוטוקול שלו ניתן

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 44-45, 99, 105.<sup>153</sup>

ג' פליכנוב, **הפרובלימות היסודיות של המרקסיזם** (תר' מ' וויינשטיין, הוצאת ספרים ע"ש מארכס-אנגלס, 1933), עמ' 46.  
מצוטט אצל Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 30.

הלר מסתמך על פלכאנוב וויטפוגל בכמה מקומות בספרו: Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 24, 29-30, 138. הלר מצטט גם ממכתב של מרקס לאנגלס, בו הוא מתפעל מספר של צרפתי בשם טרמו, שמייחס לקרקע השפעה מכרעת על התפתחות החברה (Ibid, S. 137).

<sup>156</sup> מושג זה עולה מתוך דבריו של מרקס: "בקווים כלליים אפשר לציין אופני ייצור אסיאתיים, עתיקים, פאודליים ובורגניים-חדישים" – מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית. הקדמה', עמ' 254. מרקס פיתח את הסכמה הזאת בשיטה שלא פורסמה בחייו ונודעה בשם 'גרונדריסה' (קווי יסוד לביקורת הכלכלה המדינית), תחת הכותרת "תצורות כלכליות טרום קפיטליסטיות". הספרות על כך רבה, למשל: Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* (Assen: Van Gorcum, 1975); Barry Hindess & Paul Q. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production* (London, Henley and Boston: Routledge & Kagan Paul, 1975); Anne M. Bailey & Josef R. Llobera, *The Asiatic Mode of Production* (London, Henley and Boston: Routledge & Kagan Paul, 1981).

<sup>157</sup> קארל מארקס, 'השלטון הבריטי בהודו', בתוך: מארקס ואנגלס, **כתבים נבחרים**, א', עמ' 239.  
<sup>158</sup> Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: a comparative study of total power* (New Haven: Yale University Press, 1957), pp. 402-412, לעניין זה ראו גם: Ulmen, pp. 258-259; יגאל וגנר, 'גיאוגרפיה והיסטוריה במשנת מארקס', בתוך **גיאוגרפיה והיסטוריה בתפיסתו של מארכס** (תל-אביב: האגודה לחקר מרכס והסוציאליזם, 1982), עמ' 7-8.

<sup>159</sup> בסוף הספר מוזכרת החלטה מ-26.10.1931. Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 376.

פומבי. אין זה סביר שהלר, שגילה עניין רב בתיאוריה מרקסיסטית, לא היה מודע לוועידת לנינגרד. אפילו אם התעכבה הגעת הידיעה אליו, הרי שסטלין רמז בכיוון זה עוד מ-1926.<sup>160</sup> כלומר, הלר הרשה לעצמו להסתמך על פלכאנוב וויטפוגל, בידעו כי השניים כבר מוקצים על ידי סטלין. אם ברמה הפוליטית ההצהרתית שמר הלר על "בריתו הבלתי מותנית עם הסטליניזם", כדברי הטרוצקיסט נתן ויינשטוק,<sup>161</sup> הרי שברמה התיאורטית נבעו בה כמה סדקים כבר **בשקיעת היהדות**.

כפי שהיטיב בנימין להבחין, העזתו של הלר בתחום התיאורטי שיקפה שניות בעמדותיו הפוליטיות. אף על פי שהלר נותר נאמן למפלגה הקומוניסטית עד יומו האחרון, תיאורו כדוגמטיקן בידי מבקריו אינו תואם כמה מן העדויות על חייו. מסתבר כי נסיעתו לברה"מ ב-1930, שבעקבותיה חיבר את **שקיעת היהדות**, הייתה פועל יוצא של סכסוך פנימי ב-KPD. הלר נחשד ב"סטיות ימניות" ומנהיג המפלגה, ארנסט תלמאן (Thälmann), דרש את סילוקו. הלר היה אהוד על חבריו, ובמיוחד על מו"ל העיתון הקומוניסטי שבו כתב, וילי מינצנברג (Münzenberg). כפשרה הציע האחרון את שילוחו של הלר לברה"מ לצורך כתיבת ספר שיראה אור בבית ההוצאה שלו, וכך היה.<sup>162</sup> לפי עדות מזכירת מערכת העיתון שבו הועסק הלר במוסקבה, עזיבתו את ברה"מ ב-1936 התרחשה בעקבות גל מעצרים במערכת. היא התרשמה שהלר לא חשש לבקר את הפוליטיקה הסובייטית, כולל פולחן האישיות של סטלין, באוזני חבריו למערכת, ועל כן חשש לחייו.<sup>163</sup> הלר נאלץ לחפש לעצמו תפקיד מחוץ לברה"מ, וכך הגיע לפריז בשירות הבריגדה הבינלאומית שיצאה לספרד. ידידתו של הלר בפריז, פרוינדליך, העידה כי גם שם לא נרתע הלר מוויכוחים עם חבריו למפלגה, כיוון ששנא "שינון נטול-מחשבה של רטוריקה מפלגתית נדושה".<sup>164</sup> יש בעדויות אלו כדי להסביר את נכונותו של הלר להסתמך על "רנגאטים" תיאורטיים כקאוטסקי, פלכאנוב וויטפוגל. מכאן שניתוח ענייני של ההיסטוריוגרפיה של הלר לא יתאפשר על סמך הנחת אדיקותו הסטליניסטית, אלא רק לאחר דיון מפורט בתוכן ההיסטוריוגרפיה שלו, דיון שטרם הותקיים במחקר. לצורך דיון כזה יש לשים לב להערתו של ההיסטוריון שמואל אלמוג, היחיד מאז בנימין שנתן דעתו על המורכבות בכתיבתו של הלר:

מניסיונו כעסקן וכתועמלן קומוניסטי למד אוטו הלר כיצד לנווט את ספינתו, המלאה טיעונים שבירים, בין הצוקים החדים של המדיניות הסובייטית בשאלה הלאומית. הוא ידע גם לשמור על האיזון בין העמדות המנוגדות שבאו לידי ביטוי בשורות היבסקציה. כל אלו היו שיקולים שנגעו לברה"מ גופה, אך הספר נכתב בעיקר למען יהודים בארצות הדוברות גרמנית. קריאת התגר שבכותרת השיגה את שלה, והספר עשה רושם. יש לזכור כי היהודים בגרמניה נפתחו בתקופה זו גם להשפעה קומוניסטית. המשבר הכלכלי והפוליטי הכשיר את הקרקע לקליטת המסר הקומוניסטי, במיוחד אצל הנוער והאינטליגנציה, אך גם בקרב שכבות אחרות, כגון יוצאי מזרח אירופה. השאלה אם יש עתיד ליהדות נתפסה כשאלה ממשית, הנוגעת לכל יהודי באופן אישי.<sup>165</sup>

Wittfogel, *Oriental Despotism*, p. 402. <sup>160</sup>

Weinstock, 'Introduction', p. 33. <sup>161</sup>

Babette Gross, *Willi Münzenberg: eine politische Biografie* (Leipzig: Forum Verlag, 1991), S. 255. <sup>162</sup>

Bericht von Lily Jergitsch [1975], *DÖW*, 3834. <sup>163</sup>

Freundlich, pp. 68-69. <sup>164</sup>

אלמוג, עמ' 86. <sup>165</sup>

לפי אלמוג יש להבין את ספרו של הלר הן בהקשר היהודי-גרמני והן בהקשר סובייטי. בהקשר הראשון הספר היווה ניסיון לתת מענה רעיוני לעניין הגובר של יהודים בקומוניזם בגרמניה ובאוסטריה, על רקע "המשבר הכלכלי והפוליטי", כלומר השפל הכלכלי החמור והתחזקות הנאציזם. בהקשר השני, הספר נכתב על רקע המדיניות הסובייטית בשאלת היהודים, שעברה תהפוכות דרמטיות בסוף שנות ה-20 וראשית שנות ה-30. מצד אחד, התחולל בברית-המועצות תהליך של חיסול סממנים של לאומיות יהודית – *הייבסקציה* ומוסדות התרבות היהודית. מצד שני הוכרזה בירוביג'אן כבסיס לאוטונומיה יהודית לאומית. היה צורך ליישב סתירה זו באופן שיסבר את אוזניהם של אינטלקטואלים יהודים צעירים דוברי גרמנית, שחיפשו את מקומם בתנועה הקומוניסטית.

התוכנית להתיישבות יהודית בבירוביג'אן, שהוכרזה ב-1928, הייתה ללא ספק המוטיב המרכזי, וגם המוטיבציה המרכזית, בכתבתו של הלר. ישנה הסכמה נרחבת במחקר כי מאחורי התוכנית עמדו בעיקר מניעים שלא נגעו כלל בשאלת היהודים: <sup>166</sup> (א) פיתוח התיישבות בגבול המזרח הרחוק, כחלק מביצור האזור מפני השאיפות האימפריאליסטיות היפניות ומפני הסתננות סינית; (ב) ניצול אוצרות הטבע של האזור; (ג) דילול האוכלוסייה הצפופה במרכזים העירוניים במערב. מדוע נבחרו דווקא היהודים למשימת ההתיישבות? תכנית בירוביג'אן באה על רקע ארבע שנים של התיישבות יהודית חקלאית באוקראינה ובקרים, שנועדה לתת מענה על המצוקה הכלכלית של כמיליון יהודים מתחום המושב לשעבר, שאיבדו את פרנסותיהם (במסחר ובמלאכה) בעקבות הסוציאליזציה של המשק. התיישבות זו הצליחה להעלות את שיעור היהודים שעסקו בחקלאות בברה"מ מ-3% ל-9%. היא גם השתלבה בתוכניתיהם של חלק מאנשי *הייבסקציה* לכינון טריטוריה יהודית אוטונומית. מצד שני, עוררה ההתיישבות התנגדות ואנטישמיות בקרב כפריים אחרים באזורים אלו. כמו כן, עם תחילת "תכנית החומש" לתיעוש ברה"מ הורגשה תנועה יהודית בחזרה מהכפר לעיר, שם ממילא היה ייצוג יתר של יהודים במנהל ובפקידות, שמצדו עורר אף הוא תסיסה אנטישמית. המוטיבציות שקשורות בבירוביג'אן גופה ואלו שקשורות ביהודי ברה"מ חברו יחד לכדי תכנית בירוביג'אן, שניזומה ככל הנראה בידי סטלין עצמו, במטרה להרחיק אל הספר את ההתיישבות היהודית החקלאית, להרחיק מן הערים אינטליגנציה יהודית בעלת נטיות לאומיות וטריטוריאליסטיות, להקל את השפעת המפלגה על הציבור היהודי בריכוזו, <sup>167</sup> והיו שאמרו אף ליצירת "גטו סובייטי", <sup>168</sup> "גטו ענק" <sup>169</sup> או "גטו אדום" <sup>170</sup>.

<sup>166</sup> לבבי, עמ' 40-45; היים סלובס, *ממלכתיות יהודית בברית-המועצות: יובלה של בירוביג'אן* (תל-אביב: עם עובד, 1980), עמ' 71-75; אלטשולר, עמ' 236, 356-357; פינקוס, עמ' 178; זלצר, עמ' 151-152; Levin, vol. 1, p. 283; Lustiger, *Stalin and the Jews*, p. 60; Low, pp. 46-48; Chimen Abramsky, 'The Biro-Bidzhan Project, 1927-1959', in: Kochan, pp. 70-71; Robert Weinberg, *Stalin's forgotten Zion: Birobidzhan and the making of a Soviet Jewish homeland* (Berkeley: University of California Press, 1998), pp. 21-23 מתתיהו מינץ היה חריג בקרב החוקרים, בתלותו את תכנית בירוביג'אן באנטישמיות של סטלין: "אין ספק, שסטלין ידע היטב שמעשהו הוא מזימה לשגר את היהודים לארץ תלאובות ועירומה. סלידתו מן היהודים הייתה עתיקת יומין. [...] הייתה זאת התנכלות ליהודים והתעללות מהושבת בהם." – מתתיהו מינץ, *המצוקות, התקות והייאוש של יהודי רוסיה הסובייטית* (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2015), עמ' 223-224. אמנם, לעומת החוקרים הקודמים, יתרונו של מינץ בכך שעמדו בפניו הארכיונים הסובייטיים שנפתחו, אך אין לומר שנהשפו בהם צפונות לבו של סטלין.

<sup>167</sup> ז' אברמוביץ', עמ' 186-190; גולדמן, *גורל יהודי ברית-המועצות*, עמ' 31-34; Antje Kuchenbecker, *Zionismus ohne Zion: Idee und Geschichte eines jüdischen Staates in Sowjet-Fernost* (Berlin: Mertropol, 2000), S. 240-242

<sup>168</sup> טרוצקי, מצוטט אצל נדבה, עמ' 178. על עמדותיו של טרוצקי ביחס לבירוביג'אן ראו בהמשך, בסעיף על אברם לאון.

<sup>169</sup> Arkady Vaksberg, *Stalin against the Jews* (New York: Alfred A. Knopf, 1994), pp. 64-66.

<sup>170</sup> Brossat and Klingberg, p. 206.

לצורך גיוס תמיכתה של האינטליגנציה היהודית בתוכנית בירוביג'אן ננקטה תפנית אידיאולוגית, שנתנה משנה תוקף ולגיטימציה מחודשת ללאומיות יהודית. קו זה יוצג על ידי נשיא ברה"מ, מיכאיל קלינין, שכבר בנאומו הידוע מ-1926, הציב בפני היהודים שיצאו להתיישבות חקלאית בברה"מ, לצד הצורך "לחזק את בסיס הכלכלי", גם "משימה גדולה – לשמור על לאומיותם".<sup>171</sup> לרטוריקה לאומית זו נועד תפקיד נוסף: הצגת אלטרנטיבה סובייטית בשאלת הטריטוריאליזציה, שתפסה אז מקום מרכזי בסדר היום היהודי בעולם,<sup>172</sup> במיוחד לאחר שמאורעות תרפ"ט פגעו בכוח משיכתה של ארץ-ישראל.<sup>173</sup> על כן היו מי שכינו מדיניות זו "ציונות סובייטית".<sup>174</sup> כמו כן, נודע לה תפקיד בגיוס הון זר. גולדלמן חישב ומצא כי ממשלת ברה"מ הרוויחה הון עתק מגיוס תרומות מיהודים עשירים בעולם לטובת התיישבות יהודית חקלאית, בתחילה בקרים ולאחר מכן, ביתר שאת, בבירוביג'אן.<sup>175</sup> ואכן, התוכנית עוררה עניין רב ברחבי העולם היהודי, גם מחוץ לחוגים הקומוניסטיים.<sup>176</sup> מאהלר, למשל, כאיש פועלי ציון שמאל שביקשו לשלב בין ציונות וקומוניזם, פרסם מאמרי תמיכה בבירוביג'אן.<sup>177</sup> מצד שני, לשצ'ינסקי, לדוגמה, היה ממבקר החריפים.<sup>178</sup> כאמור, גם בתוך הייבסקציה עצמה נתגלעה מחלוקת בין תומכי בירוביג'אן ובין תומכי האוטונומיה היהודית בקרים. תומכי קרים, ובראשם יורי לארין, נאחזו בחזון פריחתה של לאומיות יהודית בידיש מימי לנין, ולשם כך רצו בהתיישבות שקרובה למרכזי האוכלוסייה היהודית. מנגד התייצב אלכסנדר צ'מריסקי, שתמך בבירוביג'אן והעדיף לראותה כפתרון חברתי-כלכלי ולא לאומי. אדרבה, הוא ראה יתרון בהרחקתם של רחשים יהודיים לאומיים מן המרכזים העירוניים במערב ברה"מ, כמו גם בהרחקתם של רחשים אחרים, דתיים או טרוצקיסטיים. פתרון זה היה עדיף לדידו על פני אסימילציה כפויה, שעלולה הייתה לדחוף את היהודים למחנה האוקראינים והביילורוסים הנאבקים ברוסיפיקציה.<sup>179</sup> למעשה, ראשיתה של תכנית בירוביג'אן הייתה גם סופה של הייבסקציה, שפורקה ב-1930 כחלק ממדיניות חיסול הסקציות הלאומיות שהנהיג סטלין.<sup>180</sup> בעוד שהייבסקציה ייצגה את הפלורליזם הלאומי מתקופת לנין, הרי שבירוביג'אן, תכנית לאומית כביכול, שימשה כלי במגמת דיכוי הלאומיות היהודית (ככל לאומיות אחרת, למעט הרוסית) בתקופת סטלין.

<sup>171</sup> מצוטט ומתורגם אצל מיניץ, *המצוקות, התקוות והייאוש של יהודי רוסיה הסובייטית*, עמ' 228-230 (הנאום במלואו בעמ' 225-235. הלר מצוטט מנאום זה: Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 220-221. ב-1926, בעקבות נאום קלינין טענה אשת הייבסקציה, אסתר פרומקין, שלמרות שהיהודים אינם אומה במובן המדעי (כלומר לניניסטי) "תחת הדיקטטורה של הפרולטריון ישנה אפשרות לעם היהודי לגבש עצמו לכדי אומה" (Orbach, pp. 53-54). אלמוג, עמ' 84.

<sup>172</sup> במהדורה הראשונה של ספרו הלר אמנם לא התייחס למאורעות, אך העובדה שבחר להוסיף התייחסות אליהם במהדורה השנייה מעידה על חשיבותם לדיון – Heller, *Der Untergang des Judentums* (1933), S. 8, 163-164.

<sup>173</sup> Goldelman; צירולניקוב, עמ' 99-100. גולדלמן, *גורל יהודי ברית-המועצות*, עמ' 31-34. גולדלמן מכנה זאת "בסיס חומרי מתחת לבניין-על לאומי". ראו גם סלובס, עמ' 49-60.

<sup>174</sup> על תמיכת היהודים הקומוניסטים בארה"ב ידובר בסעיף הבא, על משה כץ. אליהו בנימיני, *מדינות ליהודים: אוגנדה, בירוביג'אן ועוד 34 תוכניות* (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, 1990), עמ' 168-170.

<sup>175</sup> יעקב לשצ'ינסקי, *היהודים ברוסיה הסובייטית: ממהפכת אוקטובר עד מלחמת העולם השנייה* (תל-אביב: עם עובד, 1943), עמ' 172-192.

<sup>176</sup> Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics*, pp. 426-433; עוד על המחלוקת בתוך הייבסקציה ראו: סלובס, עמ' 78-86; לבבי, עמ' 54-56; אלטשולר, עמ' 236-241; פינקוס, עמ' 154; לשצ'ינסקי, *היהודים ברוסיה הסובייטית*, עמ' 153-160; Levin, pp. 285-286; Kuchenbecker, S. 241.

<sup>180</sup> אלטשולר, עמ' 263-286.

יש להבין את עצם פנייתו של הלר לכתובה בנושאים יהודיים, ובהיסטוריה יהודית בפרט, שלא העסיקה אותו קודם לכן, על רקע פרשת בירוביג'אן. **משקיעת היהדות** מתקבל הרושם כי הלר האמין בכנות בבירוביג'אן פתרון אולטימטיבי לבעיית היהודים. אין לראות בו בשלב זה שותף מודע לשימוש המניפולטיבי שנעשה במתיישבים היהודים בבירוביג'אן להשגת מטרות זרות, אם כי התמיכה שהביע בספרו אכן שירתה שימוש בבלי דעת. בראשית שנות ה-30 לא היה זה בלתי סביר לתלות תקוות בתוכנית בירוביג'אן.<sup>181</sup> דשדושה של ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן החל להתברר רק במחצית השנייה של העשור. יוסף לפטביץ', טריטוריאליסט שהתנגד לציונות ולבירוביג'אן כאחת, הגדיר ב-1936 את תחזיתו של הלר מ-1931, בדבר הגירה של יהודים לבירוביג'אן מרחבי ברה"מ ומחוצה לה, כ"מצב פסיכולוגי של אוטוסוגסטיה".<sup>182</sup> נראה כי הלר ביקש ליישב עבור עצמו, ועבור קומוניסטים או תומכים פוטנציאליים קוראי הגרמנית, מה שעל פניו נראה כסתירה במדיניות הסובייטית כלפי היהודים: מצד אחד פירוק **הייבסקציה** ומוסדות התרבות היהודיים, ומצד שני הכרזה על הגשמת הלאומיות היהודית בבירוביג'אן. בצדק ביקר זילברנר את הלר, כי לא עמד על כך שברה"מ שינתה את המדיניות היהודית שלה בהתאם לנסיבות.<sup>183</sup> מריו קסלר הציע מניע נוסף להבנת תפקידו של הספר. קסלר טען כי **בשקיעת היהדות** תרם הלר להסתרתה של האנטישמיות הארסית, שעדיין רחשה בברה"מ, מן המערב. תופעת האנטישמיות הייתה ידועה היטב בברה"מ פנימה, בין היתר מהדו"ח שפרסם לארין ב-1929 ועד כה לא תורגם מרוסית.<sup>184</sup> בפרק שכותרתו 'חיסול הברבריות' טען הלר שהאנטישמיות הולכת ונעלמת בברה"מ, עם חיסול התנאי לקיומה – תפקידם הכלכלי הנבדל של היהודים.<sup>185</sup> קשה לשער שהלר, שסייר לאורכה ולרוחבה של ברה"מ, האמין בתמימות שמיגורה של האנטישמיות קרוב, אך ניכר שהאמין בכנות בכוונת השלטון למגרה. ולבסוף, מדבריו של אלמוג עולה הדחף העיקרי לעיסוקו של הלר בשאלת היהודים – המשבר הכלכלי והפוליטי החריף בגרמניה עצמה.<sup>186</sup> ספרו של הלר מוען ליהודים גרמנים (ואוסטרים) שהמשבר איים על מטה לחמם ועל שייכותם לחברה הגרמנית, אשר המפלגה הקומוניסטית ביקשה לשמש כתובת פוליטית עבורם.

מרבית המחקרים שהתייחסו להלר התבססו אך ורק על **שקיעת היהדות** ולא נגעו בחיבורים נוספים שלו.<sup>187</sup> אחרי פרסום הספר הפך הלר לאורים ותומים בשאלה היהודית בעולם הקומוניסטי הדובר גרמנית, והוסיף לפרסם בנושא זה. ב-1932 שימש מאמר של הלר, כעין תקציר של ספרו, כמייצג העמדה הקומוניסטית בקובץ של חיבורים פוליטיים בשאלת היהודים. המאמר הוגדר על ידי מערכת הקובץ כ"בסיס המדעי של האינטרנציונל הקומוניסטי בשאלת היהודים".<sup>188</sup> ב-1933,

<sup>181</sup> לקייר, עמ' 336-337.

<sup>182</sup> Joseph Leftwich, **What will happen to the Jews?** (London: PS King, 1936), p. 137.

<sup>183</sup> Silberner, S. 278.

<sup>184</sup> Kessler, **On Anti-Semitism and Socialism**, pp. 57-58.

<sup>185</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 226-231.

<sup>186</sup> אלמוג, עמ' 86.

<sup>187</sup> דוגמאות אחדות: Mosse, pp. 139-141; Carlebach, pp. 206-209; Silberner, pp. 274-279; Mario Kessler, 'Die KPD und der Antisemitismus in der Weimarer Republik', **Utopie Kreativ**, 173 (2005): pp. 230-231; Konstantin Baehrens, 'Antisemitismus als "Fetischisierung"', in: Markus Börner, Anja Jungfer & Jakob Stürmann (eds.), **Judentum und Arbeiterbewegung: Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts**, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), pp. 324-328

<sup>188</sup> Otto Heller, 'Kommunismus und Judenfrage', in: E. Johannsen, [et al.] (Red.), **Klärung: 12 Autoren Politiker über die Judenfrage** (Berlin: W. Kolk, 1932), S. 81.

בעקבות עליית הנאצים שלטון, פרסם הלר מאמר בשם 'Das dritte Reich Israel',<sup>189</sup> שבו ביקר את "האידיאולוגיה הבורגנית", בגרמניה ככלל, והיהודית בפרט, על תפיסתה את עליית הנאציזם כבעיה רוחנית ומוסרית, כהתפרצות בלתי מוסברת של אנטישמיות פשיסטית.<sup>190</sup> בהתאם, טען הלר, הפתרונות שהציעה הספרות הבורגנית היהודית היו רוחניים: דבקות באמונה (ליאו בק), התייחסות למשבר כ"ניסיון" (מרטין בובר) או תפילה לתקומת הדור הצעיר (ריכרד בר-הופמן).<sup>191</sup> עמדות אלו ביטאו דבקות בחזון האמנציפציה, תוך תפיסת הנאציזם כסטייה ממנו. ואילו לפי הלר, האמנציפציה שחררה את היהודים משפטיות, אך לא חברתית, כלומר היא לא שחררה אותם מהקונפליקטים שלהם עם החברה הלא יהודית וממקורם – "האבנורמליות החברתית של החלקים היהודיים בחברה".<sup>192</sup> במונחיו של מרקס, שלבטח עלו בדעתו של הלר, בחברה הבורגנית זכו היהודים ל"אמנציפציה פוליטית", אך לא ל"אמנציפציה אנושית". היו שביקרו את הלר על כך שבשקיעת היהדות, שפורסם אך שנה וקצת טרם עליית הנאצים, עדיין סבר כי שאלת היהודים במערב אירופה הולכת ונפתרת בדרך ההתבוללות.<sup>193</sup> אך מאמר זה מעיד דווקא על גמישותו המחשבתית. הלר דייק את גישתו הקודמת בכתבו כי במערב הבעיה היהודית "השתנתה", "הפכה נסתרת" ורק "לעיתים נעלמה".<sup>194</sup> יחד עם זאת, המשיך לדבוק בתפיסתו את הבעיה היהודית כחלק מן השאלה החברתית הכללית: "הפוגרום הגרמני מגיע להכרעה, אך לא בשאלת היהודים בנפרד, אלא בשאלת ההכרעה הסופית בין הקפיטליזם והפרולטריון."<sup>195</sup>

אם כתביו בשנות ה-30 המוקדמות מותירים מקום לספק בדבר גמישותו התיאורטית של הלר, הרי שכתב יד שלו מ-1939, שלא פורסם והיה כמעט בלתי ידוע עד כה, מסיר את הספקות. ב-20 באוגוסט 1939, עשרה ימים לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה השלים הלר, בגלותו בפריז, כתב יד של ספר נוסף בהיסטוריוגרפיה יהודית, בעל הכותרת הנבואית **היהודי יישוף**.<sup>196</sup> עקב פרוץ המלחמה הספר לא פורסם, וכך נותר עד עצם היום הזה. לעומת **שקיעת היהדות**, כתב יד זה כמעט שלא נידון במחקר.<sup>197</sup> היחידה שהקדישה דיון קצר ל**היהודי יישוף** הייתה שלנשטדט,<sup>198</sup> אשר מתוך השוואתו ל**שקיעת היהדות** העלתה שתי הבחנות מרכזיות. מצד אחד, עמדותיו הפוליטיות של הלר, נגד הציונות ובעד המדיניות הסובייטית בשאלת היהודים, לא השתנו. מצד שני, ההיסטוריוגרפיה

<sup>189</sup> כותרת המאמר לא ברורה. ייתכן והכוונה ל"יהודי הרייך השלישי" או למשחק מילים סרקסטי בין "הרייך השלישי", ו"ממלכת ישראל השלישית".

<sup>190</sup> Otto Heller, 'Das dritte Reich Israel: zur Literatur über die Judenfrage', in: **Neue Deutsche Blätter**, 5, 1 (Jan. 1934): 304-313.

<sup>191</sup> Ibid, S. 306.

<sup>192</sup> Ibid, S. 304.

<sup>193</sup> Silberner, S. 279; Frei, 'Marxist Interpretations of the Jewish Question', pp. 3-4; Kessler **On Anti-Semitism and Socialism**, p. 23.

<sup>194</sup> Heller, 'Das dritte Reich Israel', S. 304.

<sup>195</sup> Ibid, S. 305.

<sup>196</sup> כתב היד הופקד במקור בארכיון לתיעוד המחתרת האוסטרית, בווינה: Otto Heller, **Der Jude wird verbrannt**: [typo-script], **DÖW**, 3652. לאחר שאבד משם הצלחתי לאתר עותק שנשמר, למרבה המזל, בארכיון האקדמיה לאמנויות בברלין: Otto Heller, **Der Jude wird verbrannt** [typo-script], **AdK**, Schlenstedt 94.1.

<sup>197</sup> עצם קיומו הוזכר במחקרים הבאים: John Bunzl, **Klassenkampf in der Diaspora** (Wien: Europevarlag, 1975), p. 18, n. 7; p. 22, n. 24; Edgar Schütz, **Österreichische JournalistInnen und PublizistInnen im Spanischen Bürgerkrieg**, p. 280.

<sup>198</sup> Schlenstedt, S. 174-176. בזכותה של שלנשטדט נשתמר העותק של כתב היד, שנמצא בעיזבונה בארכיון האקדמיה לאמנויות בברלין.

היהודית שלו השתנתה משמעותית, הן בתוכן והן במתודולוגיה. מבחינת התוכן, חלק גדול בהרבה מכתב היד הוקדש לתולדות האנטישמיות והגזענות, לעומת ספרו הקודם.<sup>199</sup> מבחינה מתודולוגית,

**כעת [ב-1939] הלר כבר לא מבקש להוכיח (כמו ב-1931) באופן חברתי-כלכלי, שמתוך "מצעד הברזל של ההיסטוריה"<sup>200</sup> נובעת שקיעת היהודים בתור קאסטה שקשורה במחזור הסחורות. המטריאליזם ההיסטורי השטחי כהסבר לתופעות היסטוריות מפנה דרך לתיאור סוציולוגי שונה (בהשפעת מקס ובר).<sup>201</sup>**

הביטוי "מפנה דרך" הוא מוגזם, שכן הגישה הבסיסית של הלר נותרה מרקסיסטית. יחד עם זאת, שלנשטדט היטיבה לזהות את השפעתו של ובר על כתב היד של הלר, אם כי המעיטה במשמעותה. יש לזכור שעבודתו של ובר הוקעה כ"ריאקציונית" בעולם הקומוניסטי, במיוחד בתקופת סטלין.<sup>202</sup> מדוע, אם כן, בחר הלר להשעין את הפרשנות ההיסטורית החדשה שלו על ובר, וכיצד התיישרה בחירה זו עם נאמנותו הבלתי מתפשרת למדיניותו של סטלין? שלנשטדט הציעה בסיס לתשובה. לדעתה, השינוי התיאורטי של הלר נועד

**קודם כל כדי לספק חומרים וטעונונים נגד האיום החמור על החברה מידי האנטישמיות הגזענית של הרייך הנאצי – שבה הוא רואה "התנקשות באנושות כולה"<sup>203</sup> ואסטרטגיה הרסנית, שמשמשת הכנה אידיאולוגית למלחמת הכיבוש. הסקיצה של הלר של ההיסטוריה היהודית מראשיתה יוצאת מהסברים היסטוריים-סוציולוגיים, שיש להבינם כהתערבות מעשית במצב האקטואלי.<sup>204</sup>**

**בשקיעת היהדות** נטה הלר לקבל (למעשה, גם אם לא להלכה) את ראייתו של זומבט את היהודים כחלוצי הקפיטליזם. כעת, לאחר עליית הנאצים לשלטון, תמיכתו של זומברט במפלגה הנאצית הדגישה בדיעבד את האופי האנטישמי של ספרו על היהודים מ-1911, שבעבר היה מקובל על יהודים רבים. התזה החלופית של ובר סיפקה להלר מסגרת תיאורטית להסברת המסחר היהודי כתוצר היסטורי ולא כמאפיין מהותני. **ביהודי יישוף** הלר הירבה להישען על ספרו של ובר **יהדות עתיקה**, שבו אפיין את העם היהודי בעת העתיקה כעם "פלבאיי".<sup>205</sup> מושג זה איפשר להלר להצביע על יסוד עמלני ויצרני ביהדות ההיסטורית, מבלי לוותר על אפיונה כקאסטה עירונית, אלמנט שנשמר **משקיעת היהדות**.<sup>206</sup> בנוגע לתקופות מאוחרות יותר הצביע הלר על דיפרנציאציה מעמדית בקרב הקאסטה היהודית, ומתוך כך על יסודות פרולטרניים ופרוגרסיביים בהיסטוריה היהודית.<sup>207</sup> אבחנה זו איפשרה לו לגלות יותר אמפתיה וסולידרית כלפי היהודים הגרמנים שנאנקו תחת המגף הנאצי וכלפי יהודי מזרח אירופה (פולין, ליטא, הונגריה ורומניה) שסבלו מישאלות בוערות (ככותרת שנתן לפרק שעוסק בנושא זה) של אנטישמיות והתרוששות.<sup>208</sup> ברוח קומוניסטית קרא

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 96-238. <sup>199</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 91. <sup>200</sup>

Schlenstedt, S. 175. <sup>201</sup>

Weiss, *Weber and the Marxist World*, p. 16. <sup>202</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 6. <sup>203</sup>

Schlenstedt, S. 175. <sup>204</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 12, 17, 27-; למשל: Max Weber, *Ancient Judaism*, pp. 21-23 <sup>205</sup>  
28, 31

על כך ראו בהרחבה בפרק 4. <sup>206</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 58-73; למשל: <sup>207</sup>

*Ibid.*, S. 100-126. <sup>208</sup>



הלך לכוון חזית מאוחדת של היהודים הנרדפים בברית עם "אחים לא-יהודים למעמד ולגורל".<sup>209</sup> נימה אוהדת זו כלפי סולידריות יהודית לאומית תאמה את השינוי שהתחולל במדיניות הקומינטרן (האינטרנציונל הקומוניסטי) בין שני חיבוריו של הלך. עד 1935 עמדה בתוקפה הכרזת הקומינטרן על "התקופה השלישית של התפתחות הקפיטליזם לאחר המלחמה", לפיה המערכת הקפיטליסטית העולמית נמצאת על סף קריסה ועל המפלגות הקומוניסטיות בארצות השונות לנקוט עמדות מהפכניות קיצוניות. ב-1935, על רקע עליית הנאציזם בגרמניה, הכריז הקומינטרן על תקופה חדשה, שכונתה "החזית העממית", וקראה לקומוניסטים בארצות השונות ללכד את השורות עם מפלגות אחרות, ואף עם מעמדות אחרים בארצותיהם, כנגד סכנת הפשיזם.<sup>210</sup>

שלנשטדט זיהתה אל נכון, כי לעומת השינויים שניכרו במסגרת התיאורטית, וכן ביחס האמפתי יותר כלפי היהודים, עמדותיו הפוליטיות המוצהרות של הלך לא השתנו בין שני הספרים. אדרבה, הן אפילו הוקצנו. **בשקיעת היהדות** כתב הלך כי "פתרון שאלת היהודים בברה"מ אינו בעיה יהודית. זוהי סוגיה של המשטר הסובייטי".<sup>211</sup> אותו המשפט עצמו מופיע ב**היהודי ישרף**, בשינוי קטן אך רב משמעות: "פתרון שאלת היהודים בברה"מ לא היה בעיה יהודית (מדובר כאן בדגש חזק בלשון עבר. כיום אין יותר שאלת יהודים בברה"מ, לא חברתית ולא לאומית)."<sup>212</sup> לדעת הלך, ב-1939 נפתרה כבר שאלת היהודים בברה"מ, בשתי הדרכים המקבילות שנדונו כבר ב**שקיעת היהדות**: התבוללות וטריטוריאליזציה.<sup>213</sup> בשני הספרים הלך לא הביע העדפה כלפי אחד משני הפתרונות. במובן זה אימץ עמדה קרובה ל"נייטרליזם" בין התבוללות ולאומיות, שהציע מדם לבונד בשנת 1904.<sup>214</sup>

גם הוקעתו של הלך את הציונות החרیפה בספר השני.<sup>215</sup> אף על פי שבשני הספרים גילה אמפתיה כלשהי – או שמא, חמלה – כלפי הפועלים היהודים בישוים הסוציאליסטיים בפלשתינה, בסופו של דבר ראה בהם כלים בידי כוחות הריאקציה, ההסתדרות הציונות ה"בורגנית" והאימפריאליזם הבריטי.<sup>216</sup> ב-1931 ראה הלך את הספר הלבן כ"מכת מוות" לציונות.<sup>217</sup> ב-1939, תבוסת הציונים לבונד בבחירות לקהילת ורשה בשנה הקודמת הוצגה כ"מכת מוות" נוספת. לעלייה הגדולה שהגיעה בינתיים לארץ-ישראל התייחס בביטול כהגירה שלא נבעה ממניעים לאומיים. תחזיתו באשר לציונות רק נעשתה "קודרת עוד יותר".<sup>218</sup>

דבקו של הלך במדיניות הסובייטית מעוררת תהיות רבות: ב-1939 כבר היה ברור למדי שפרויקט בירוביג'אן נוחל כישלון וכי כמה ממנהיגיו "טוהרו" – האם הלך, עיתונאי בכיר במוסקבה בשנים 1934-1936, לא ידע זאת? איך מתיישבת עמדתו עם העובדה שהוא עצמו נמלט מברה"מ מחשש ה"טיהורים"? כיצד קביעתו ששאלת היהודים נפתרה בברה"מ מתיישבת עם המוטיב האנטישמי שהתגלה במערכת ה"טיהורים"? האם סבר שלמרות הכול הקומוניזם הסובייטי עדיין היה הרע

<sup>209</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 260. מצוטט אצל Schlenstedt, S. 176.  
<sup>210</sup> Traverso, *The Jewish Question*, p. 150. "התקופה הראשונה" (עד 1924) הייתה תקופת "הקומוניזם המלחמתי". "התקופה השנייה" (1924-1928) הייתה תקופת התבססות "הסוציאליזם בארץ אחת". ב-1943 פירק סטלין את הקומינטרן.  
<sup>211</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 177. ההדגשה שלי, ת.ג.  
<sup>212</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 263. ההדגשה שלי, ת.ג.  
<sup>213</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 177-198; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 261-271.  
<sup>214</sup> מעדעם, 'די סאציאל-דעמאקראטיע און די נאציאנאלע פראגע', ז' 175-178. וראו לעיל בפרק I בסעיף על הבונד.  
<sup>215</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 151-174; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 247-260.  
<sup>216</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 167-168; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 252.  
<sup>217</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 163.  
<sup>218</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 259-260.

במיעוטו בניסבות הקיימות? האם הצדיק בפני עצמו את הקורבנות בקלישאה לפיה "כשחוטבים עצים ניתזים שבבים"? ואולי כעיתונאי קומוניסטי בגלות, הן המיליה החברתי שלו והן פרנסתו היו תלויים במפלגה? כך או כך, השינוי התיאורטי שערך, תוך אימוץ גישתו של ובר, מעיד על כך שמחשבתו של הלר לא נותרה קפואה בשנים הרות גורל אלו. היה זה ביטוי לשיאו של חוסר נחת תיאורטי, שנרמז כבר ב**שקיעת היהדות**, כפי שהוסבר לעיל, והתגלה גם בהתבטאויות הביקורתיות שהשמיע בעל פה במהלך שנות ה-30. כיצד יש ליישב את גמישותו התיאורטית של הלר עם נוקשותו האידיאולוגית ב**היהודי ישרף**?

הפתרון לשאלות אלו טמון לדעתי בכותרת הספר, **היהודי ישרף**. ביטוי זה לקוח מתוך המחזה הנודע **נתן החכם**, מאת גוטהולד אפרים לסינג, אחד מגדולי הסופרים של הנאורות הגרמנית וידידו הקרוב של משה מנדלסון. המחזה מתרחש בירושלים לאחר כיבושה מידי הצלבנים בידי צלאח א-דין ומתאר קונפליקט בין נוצרים, מוסלמים ויהודים. במהלכו שב וקורא הפטריארך של ירושלים, החשוך ושונא היהודים, להוציא להורג את נתן החכם: "לא יועיל לו זה! היהודי ישרף."<sup>219</sup> בסופו של דבר, משאלתו של הפטריארך לא מתמלאת. המחזה מסתיים בתמונת אחווה בין כל הדמויות היהודיות, הנוצריות והמוסלמיות, שמשקפת את המסר הנאור של סובלנות בין דתית. הלר בחר דווקא את קריאתו של הפטריארך, אשר במחזה יוצא וידו על התחתונה, ככותרת לספרו, לאמור: כעבור 150 שנות נאורות בגרמניה שבה ועולה מן האוב קריאתו החשוכה של הפטריארך.

הלר לא נימק בשום מקום בכתב היד את בחירתו בכותרת, ולשם כך נדרשת עבודה פרשנית. יתר על כן, בשום מקום לאורך הספר לא התיימר לחזות את השמדת היהודים. אדרבה, הנאציזם נתפס על ידו כ"הפוגה" גרידא בתהליך התבוללות של היהודים במערב. הוא הציג תחזית אופטימית במיוחד, לפיה פוגרום נובמבר 1938 בגרמניה ("ליל הבדולח") היה אמנם שיאה של רדיפת היהודים, אך גם אות לסיומה הקרב. הלר הסביר זאת בכך שעתה, משנושלו יהודי גרמניה מנכסיהם לא ניתן עוד להאשימם במצוקתה הכלכלית של האוכלוסייה הגרמנית, וכך נחשף טיבו האמיתי של המשטר הנאצי כמשרת הקפיטליזם.<sup>220</sup> כלומר, לצד הכרזותיו כי שאלת היהודים נפתרה כבר בברה"מ, טען הלר כי גם בגרמניה קרובה המהפכה הקומוניסטית שתפתור אותה בדרך דומה.

ניתן להצביע על דיכוטומיה ברורה בין ההיבט ה**תיאורטי** בכתב היד, שמתאר חזות קודרת, ברוח כותרת הפרק שעוסק ביהודי מזרח אירופה בין מלחמות העולם, 'שאלות בוערות'; ובין ההיבט ה**אידיאולוגי**, שמתאפיין בתיאור זוהר של מצב היהודים בברה"מ ובאופטימיות מהפכנית ביחס למצב בגרמניה ואוסטריה. להערכתו, בחירת הכותרת, **היהודי ישרף**, מטה את כפות המאזניים לכיוון הפסימיזם, ומרמזת בכך על תחושתו הפנימית של הלר, שאותה הרשה לעצמו לבטא במפורש, משיקולים פוליטיים. קל היה לו יותר לבטא את השקפתו בממדים התיאורטיים של הספר, מאשר בממדים הפוליטיים. בעקבות התיאוריה של ובר עמד הלר על ההתנגשות המובנית בין הקפיטליזם ובין התפקיד הכלכלי המסורתי של היהודים. הכרתו בדיפרנציאציה המעמדית הפנים יהודית חידדה את מודעותו למצבו הנואש של הפרולטריון היהודי במזרח אירופה. רדיפת היהודים ברייך השלישי עודדה אותו לגלות סולידריות אפילו עם אחיו היהודים ה"בורגנים". בהנחה שהיה מודע

<sup>219</sup> גוטהולד אפרים לסינג, **נתן החכם** (תר' אברהם בר גוטלובר [וינה, 1874]. תל-אביב: ירון גולן, 2003), עמ' 148. נשענתי על תרגומו הקלאסי של המשכיל גוטלובר לשם תרגום כותרת כתב היד של הלר בתור **היהודי ישרף**. מאז נעשו עוד כמה תרגומים לעברית, שהחדש שבהם הוא: גוטהולד אפרים לסינג, **החכם נתן** (תר' דורון תבורי, תל-אביב: רסלינג, 2019), שם מתורגם: "לא משנה! את היהודי שורפים." (עמ' 161).

<sup>220</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 167-168.

גם לממדים של דיכוי היהודים בברה"מ, אלא שנמנע ממנו (או שבחר) לא לבטא זאת, הרי שהמסקנה המתבקשת הייתה כי העתיד הצפוי ליהודי אירופה הוא טרגי: "היהודי יישרף!". אותה האווירה הקטסטרופלית שהשתקפה בשירו הנודע של המשורר הבונדאי בפולין, מרדכי גבירטיג, 'העיירה בוערת',<sup>221</sup> קיבלה ביטוי גם בספרו של הלר. בדומה ל**שקיעת היהדות**, שכותרתו מבטאת רק את חלקו ההיסטוריוגרפיה של הספר, בדבר שקיעת הקאסטה היהודית עם עליית הקפיטליזם, ומנוגדת לחלקו הפוליטי, שמהלל את זריחתה המחודשת של היהדות בבירוביג'אן; גם הכותרת **היהודי יישרף** עולה בקנה אחד רק עם חלקו ההיסטוריוגרפי של ספר, שבמסגרתו מוקדשת תשומת לב רבה לעליית האנטישמיות והגזענות, ומנוגד לחלק הפוליטי, שמטיל יהבו על הקומוניזם הסובייטי.

אינני טוען כי הלר חזה את המשרפות של אושוויץ, אלא שהייתה לו תחושה פסימית חזקה של קטסטרופה צפויה, שבאה לביטוי בבחירת הכותרת לטיטות ספרו. הכותרת נוספה בכתב יד על גבי עמוד השער של הטייטה, שהוקלדה כבר במכונת כתיבה. אולי היה זה בחיפזון של הרגע האחרון, מתוך תחושת בטן, ואולי לאחר התלבטויות רבות: כיצד לרמוז לקורא הנבון על תחזיתו הקשה? למרבה הזוועה, תחזיתו הפסימית של הלר, "היהודי יישרף", התקיימה לא רק לגביו באופן אישי, אלא לגבי שישה מיליון יהודים.<sup>222</sup>

במחקר שוררת אי בהירות לגבי השקפתו של הלר על שאלת היהודים בימיו האחרונים. ההיסטוריון היהודי-פולני בר מארק מנה את הלר על "אלה, שלאחר שלמדו מן הניסיון האכזרי, ערכו חשבון נפש והתקברו אל הרעיון היהודי הלאומי".<sup>223</sup> מארק ביסס קביעה זו על עדותו של ישראל גוטמן, איש השומר הצעיר וחבר המחתרת באושוויץ, ולימים חוקר שואה בולט. אך עדותו של גוטמן עצמו אינה תומכת בפרשנות של מארק: "בשעת פינוי אושבניץ [...] פנה אל הלר אחד מחברינו [...] ושאלו, האם הוא מחזיק עוד בהשקפות שבוטאו בספרו. איני זוכר את תשובתו של הלר."<sup>224</sup> במקום אחר בספרו ייחס מארק לברונו באום, שהיה ממנהיגי המחתרת באושוויץ, עדות לפיה "נתחוללה בו בהלר בהיותו באושוויץ תמורה גמורה והוא נעשה יהודי לאומי".<sup>225</sup> אך בספרו של באום, במהדורותיו השונות, אין למצוא זכר לכך, לא בעמוד שאליו מפנה מארק,<sup>226</sup> ולא באזכורו הנוסף היחיד של הלר כעורך ידיעון המחתרת.<sup>227</sup> יתר על כן, אין זה מתקבל על הדעת שדווקא הקומוניסט באום, שהתרחק מזהותו היהודית, יעיד על הלר כי חזר אליה, מה שאפילו גוטמן הציוני לא מעיד עליו. פתרונה של שאלה זו דורש גילוי מידע נוסף על קורותיו של הלר בתקופת השואה.<sup>228</sup>

<sup>221</sup> מרדכי גבירטיג, 'העיירה בוערת' [1938], בתוך: **העיירה בוערת** (מורשת וספריית פועלים, 1967), עמ' 8-9.

<sup>222</sup> וראו בהרחבה Tom Navon, "The Jew is to Be Burned" (Otto Heller, 1939): A forgotten decisive moment in the communist discussion on the 'Jewish Question' (forthcoming).

<sup>223</sup> בר מארק, **מגילת אושוויץ** (תר' מרדכי הלמיש, תל-אביב: גלעד, 1978), עמ' 52.

<sup>224</sup> ישראל גוטמן, **אנשים ואפר: ספר אושבניץ-בירקנאו** (מרחביה: ספריית פועלים, 1957), עמ' 130-131.

<sup>225</sup> מארק, **מגילת אושוויץ**, עמ' 70.

<sup>226</sup> Bruno Baum, **Widerstand in Auschwitz** (Berlin: Kongress Verlag, 1961), S. 83. בעמ' זה, שאליו מפנה

מארק, הלר כלל לא מוזכר.

<sup>227</sup> Bruno Baum, **Widerstand in**; הקטע שבו מוזכר הלר לא השתנה מהמהדורה הראשונה: Baum (1961), S. 87-88.

**Auschwitz** (Berlin-Potsdam: VVN Verlag, 1949), S. 33-34. הסבר לטעותו של מארק ראו בהמשך הפרק, בסעיף

'היסטוריוגרפיה יהודית בפולין הקומוניסטית'.

<sup>228</sup> בארכיון אושוויץ לא שרד כל מידע לגביו.

### ג. משה כץ: היסטוריוגרפיה קומוניסטית ביידיש בארה"ב

באותם חודשים שבהם כתב הלר את **היהודי יישרף** ישב קומוניסט יהודי אחר, משה כץ, בצד השני של האוקיינוס האטלנטי, וחיבר אף הוא סינתזה מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית, ביידיש: 'בעיות בהיסטוריה היהודית'.<sup>229</sup> כיצד הגיעו שני קומוניסטים בצדדים שונים של העולם, בו זמנית, מבלי לדעת איש על רעהו, לידי אותו מעשה כל כך לא אופייני לקומוניסטים – כתיבת היסטוריה יהודית? לאחר שהוסבר ההקשר שבו פעל הלר, יש להסביר את ההקשר החברתי, הפוליטי ותרבותי השונה לחלוטין של כץ.

התהליכים הדמוגרפיים, הכלכליים והפוליטיים, שעברו על יהודי מזרח אירופה בשלהי המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 והביאו רבים מהם לכדי מצוקה קשה, עוררו גם את ההגירה היהודית הגדולה מערבה.<sup>230</sup> יעד ההגירה העיקרי היה ארה"ב, שקלטה בין 1899-1914 בלבד כמיליון וחצי מתוך כ-1.7 מיליון יהודים שהיגרו מהאימפריה הרוסית.<sup>231</sup> רוב גדול של המהגרים היו פועלים, וכך נוצרה תנועת הפועלים היהודית האמריקנית. בשונה ממקבילותיה במזרח אירופה, ובראשן הבונד, תנועת הפועלים היהודית בארה"ב (כמו גם באנגליה) לא התארגנה במפלגות פוליטיות נפרדות, אלא השתלבה במפלגות הפועלים הקיימות, תוך יצירת מסגרות יהודיות בתוכן, ותוך קיום רשת ענפה ומבוזרת של ארגונים שונים. כמה חוקרים ניסו להסביר הבדל זה. פרנקל הציג הסבר פוליטי, לפיו בארצות שבהן המפלגות הסוציאליסטיות קיבלו את היהודים, מנהיגי הפועלים היהודים מצאו לעצמם כר להתפתחות ולהנהגה, ולא נזקקו להקמת מפלגות יהודיות נפרדות. לפיכך בארצות אלו גברה המגמה האינטגרציוניסטית על המגמה הלאומית, בניגוד למה שארע בבונד.<sup>232</sup> מתוך ביקורת על הסבר זה, הציג פלד הסבר כלכלי, לפיו תנועות הפועלים היהודיות במערב לא פיתחו זהות לאומית, בשל מיקומם השונה של הפועלים היהודים בשוק העבודה. אם ברוסיה דחקו האיכרים שהיגרו מהכפר לעיר את היהודים משוק העבודה, הרי שבארה"ב היהודים, בתור מהגרים, היו הם הפועלים הזולים שדחקו את המקומיים. בנוסף, מציין פלד, שאופיו של הקפיטליזם במערב בשלב ההוא אפשר ניעות רבה יותר. על כן, לא נכפתה על היהודים חלוקת עבודה תרבותית, והם לא פיתחו תודעה אתנו-מעמדית, כמו זו שהיוותה את הבסיס לקיומו של הבונד.<sup>233</sup> דוד פרודזון, שחקר את הקומוניזם היהודי בארה"ב בשנות ה-20, סבר כי הסברים אלו אינם מספיקים להבנת התופעה הייחודית של התנועה היהודית הקומוניסטית בארה"ב. מדוע, שואל פרודזון, למרות השתלבותם בתנועה כללית, רוב הקומוניסטים היהודים האמריקנים לא החזיקו בהשקפה אסימילטורית? מדוע, בשונה מיהודים קומוניסטים באירופה, בארה"ב הם המשיכו לקיים תרבות יידיש מפותחת במסגרת המפלגה הקומוניסטית?<sup>234</sup>

המפלגה הקומוניסטית בארה"ב, כבמדינות אחרות, נוצרה כתוצאה מפילוג המפלגה הסוציאליסטית, בעקבות המהפכה ברוסיה. הפילוג הכללי גרר פילוג מקביל בתנועה

<sup>229</sup> כץ, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע'.

<sup>230</sup> אלרואי, **המהפכה השקטה**, עמ' 23-56.

<sup>231</sup> שם, עמ' 65.

<sup>232</sup> פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 209-210.

<sup>233</sup> פלד, עמ' 134-137.

<sup>234</sup> דוד פרודזון, **הקומוניזם ותנועת הפועלים היהודית בארה"ב, 1919-1929** (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל-אביב, 1985), עמ' ט'-י, 258-259.

הסוציאליסטית היהודית, שנקודת הציון שלו הייתה הופעת היומון הקומוניסטי **פרייהייט** ב-1922, כמתחרה ליומון היהודי הסוציאליסטי הוותיק **פארווערטס**.<sup>235</sup> בהקשר זה, דבריו של פרנקל על ההבדל בין שני העיתונים, מדגישים את תהייתו של פרודון על ההיבט התרבותי הבולט של הקומוניזם היהודי: "העיתון **פרייהייט** הקומוניסטי ניסה להפיח אמונה בעתידה של תרבות היידיש, בעוד שמתחרהו הסוציאליסטי הלא-מהפכני, **הפארווערטס**, הטיף למעשה לאקולטורציה (תרבות) מהירה בחברה הדוברת אנגלית."<sup>236</sup> פרודון ציין כי

**לקומוניזם ברחוב הפועלי היהודי נודעה הצלחה שלא היה לה אך ורע – לא מבחינת היקפה במקום ובזמן ולא מבחינת עוצמת המחלוקת שעוררה – בתנועות פועלים של בני מיעוטים אתניים אחרים באמריקה או בתנועת הפועלים האמריקאית הכללית. [...]**  
**הקומוניזם היהודי היה התופעה הבולטת ביותר בקומוניזם האמריקאי בעשור הראשון לקיומו.**<sup>237</sup>

טוני מייקלס, חוקר הסוציאליזם היהודי בארה"ב, הוסיף כי בשום מפלגה קומוניסטית אחרת בעולם לא השתתפו יהודים בשיעור כה גבוה כמו בזו האמריקנית.<sup>238</sup> ב-1925 התנועה הקיפה כ-1,500 חברים (מתוך כ-16,000 חברי מפלגה, 90% מהם בני קבוצות מהגרים שונות), וקיימה פריפריה של עשרות אלפי אוהדים ורשת של ארגונים חברתיים, תרבותיים ותעמולתיים סביב ביטאונה **פרייהייט**,<sup>239</sup> בהנהגת הידישע ביורא (המשרד היהודי) של המפלגה. נתונים אלו מדגישים את שאלתו של פרודון: כיצד יש להסביר את הצלחתה של התנועה הקומוניסטית ברחוב היהודי ואת פריחתה של התרבות היהודית במסגרת התנועה הקומוניסטית?

נתן גלזר הציע הסבר תרבותי, לפיו יהודים רבים נמשכו לקומוניזם לא מתוך אינטרס כלכלי, אלא משום שהתנועה סיפקה להם קהילה חלופית לקהילה היהודית שממנה ביקשו להשתחרר, קהילה שבה התקבלו מתוך אחווה ושוויון, כפי שלא התקבלו בשום מקום אחר. באותו אופן הסביר גלזר את משיכתם של אינטלקטואלים ובני המעמד הבינוני בכלל, לא רק יהודים, לקומוניזם, בבקשם להשתחרר מהחברה השמרנית שממנה הגיעו. מתוך שני הגורמים גם יחד הסביר את שיעורם הגבוה של האינטלקטואלים בקרב היהודים שהצטרפו למפלגה הקומוניסטית בשנות ה-30.<sup>240</sup> אך ניתוח

Tony Michels, 'Socialism with a Jewish Face: The Origins of the Yiddish-Speaking Communist Movement in the United States, 1907-1923', in: Krutikov & Estraiikh (eds.), p. 26.<sup>235</sup>

ינתן פרנקל, "החזרה להיסטוריה" כסוגיה בהיסטוריוגרפיה היהודית: מהפכנים יהודים בתנועות הסוציאליסטיות הכלליות, בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש** (ירושלים: יד בן צבי, 1999), עמ' 318.<sup>236</sup>

פרודון, עמ' ר', ה'. וראו גם Liebman, pp. 57-66.<sup>237</sup>

Michels, 'Socialism with a Jewish Face', p. 24.<sup>238</sup> לשם ההמחשה, ליומון הקומוניסטי היידי בארה"ב בראשית שנות ה-20, 'די פרייהייט', היו כ-20-30 אלף קוראים, כלומר יותר מאשר ל-*Daily Worker*, היומון הקומוניסטי באנגלית – Tony Michels, 'Communism and the Problem of Ethnicity in the 1920: The Case of Moyshe Olgin', in: Eli Lederhendler (ed.), **Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group** (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 26; Liebman, p. 61. **A fire in their hearts: Yiddish socialists in New York** (Cambridge, MaS.: Harvard University Press, 2005), pp. 217-250; Matthew Hoffman, "'At What Coast Comrades?'" Exploring the Jewishness of Yiddish-Speaking Communists in the United States," in: Matthew Hoffman & Henry F. Srebrnik (eds.), **A Vanished Ideology: Essays on the Jewish Communist Movement in the English-Speaking World in the Twentieth Century**, (New York: SUNY Press, 2016): 19-46.<sup>239</sup>

פרודון, עמ' ו'ז'.<sup>240</sup> Nathan Glazer, **The Social Basis of American Communism** (Westport: Greenwood, 1961), pp. 130-169.

זה אינו מסביר את המשכיותה של התרבות היהודית בתוך התנועה הקומוניסטית, במעין קהילה יהודית קומוניסטית. כמו כן, איננו מסביר את הצלחתו של הקומוניזם גם בקרב הפועלים היהודים. מייקלס יצא מתוך הסבר פוליטי, קרוב לזה של פרנקל, והוסיף עליו רובד תרבותי. לדעתו, הדמוקרטיה הליברלית ייתרה את התביעה לאוטונומיה והפכה את השאלה הלאומית היהודית בארה"ב לשאלה תרבותית. רוב מייסדי הפרייהייט השתייכו לחוגי הבונד ברוסיה לפי הגירתם לארה"ב, ולא ייחלו למהפכה בולשביקית בארה"ב. אדרבה, הם אף התנגדו להקמתה של מפלגה קומוניסטית. אלא שראו בה אמצעי, למטרות ארוכות טווח יותר, וביניהן קידום תרבות היידיש. רק מ-1923 הושם העיתון תחת פיקוח מפלגתי, שהתהדק או רפה בשנים הבאות בהתאם לנסיבות, והקשה על קידום מטרות זרות למנהיגות המפלגה ולמוסקבה.<sup>241</sup> מתוך כך עולות השאלות: מדוע היה עליהם להתארגן במסגרת המפלגה הקומוניסטית דווקא? ומדוע התארגנות זו המשיכה גם לאחר לנוכח החמרת הפיקוח הסובייטי?

פרודזון פענח במחקרו את הבסיס הכלכלי של התופעה התרבותית. לטענתו, בשנות ה-20, מלבד שכבה דקה של אינטלקטואלים רדיקליים בעלי עבר בונדיסטי, התנועה הקומוניסטית הכתה שורש בעיקר בציבור הפועלים היהודים בענפי המחט, ובמיוחד בענף הלבשת נשים. זאת בשל התנאים המיוחדים של הענף, שדמו מכמה בחינות לתעשיית הטקסטיל היהודית במזרח אירופה: עבודה יהודית בעיקרה, מרוכזת בעיר אחת – ניו-יורק, תוך פיצול הענף ליחידות ייצור קטנות, עם תחרות פרועה ביניהן.<sup>242</sup> בשל אופיו של הענף, איגוד הפועלים היהודי נאלץ לנקוט עמדות מיליטנטיות, ולפתוח בשביתות תכופות וממושכות ביחס לאיגודי עובדים אחרים, רק כדי "לעמוד בקצב" של שיפור התנאים.<sup>243</sup> הפועלים חיפשו כתובת פוליטית לתביעותיהם הרדיקליות. בהיותם, רובם ככולם, מהגרים דוברי יידיש, בסביבה דוברת יידיש בעיקרה, הם נזקקו למסגרת פוליטית שתפנה אליהם בשפתם. השילוב בין הנטייה הרדיקלית להרכב האתני בא לידי ביטוי בהתהוותה של תנועה קומוניסטית ביידיש. על רקע זה פרחת תרבות יידיש קומוניסטית בארה"ב בשנות ה-20. לתנאים הכלכליים הצטרפה מורשתם של האינטלקטואלים יוצאי הבונד, וכן השראתה של תרבות היידיש שפרחה בברה"מ באותו עשור.<sup>244</sup>

הקומוניזם היהודי בארה"ב כתנועת המונים היה תופעה חד-דורית, שהגיעה לשיאה בשנות ה-20 ודעכה בהדרגה במהלך שנות ה-30.<sup>245</sup> ב-1924 נבלמה תנופת ההגירה היהודית לארה"ב, כחלק מהחקיקה עצמצמה את ההגירה בכללה.<sup>246</sup> מאותה שנה פסקה הזרימה המתמדת של פועלים יהודים חסרי כל, שהזינה עד אז את התנועה היהודית הקומוניסטית.<sup>247</sup> הנרי פיינגולד, בספרו על התקופה שבין מלחמות העולם, במסגרת סדרת מחקרים על 'העם היהודי באמריקה', אפיין תקופה זו כמעבר "ממאבק מעמדי למאבק על מעמד",<sup>248</sup> שכתוצאה ממנו יצאו "ילדי המהגרים היהודים מן המעמד העובד".<sup>249</sup> המהגרים היהודים התבססו כלכלית מהר יותר מקבוצות מהגרים אחרות.

<sup>241</sup> Michels, 'Socialism with a Jewish Face', p. 26.

<sup>242</sup> פרודזון, עמ' 264.

<sup>243</sup> Henry Feingold, *A Time for Searching: Entering the mainstream (1920-1945)* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992), p. 137. וראו גם pp. 123-133.

<sup>244</sup> פרודזון, עמ' 257-258, 263.

<sup>245</sup> שם, עמ' ו'.

<sup>246</sup> אלרואי, *המהפכה השקטה*, עמ' 240-241.

<sup>247</sup> פרודזון, עמ' 261, 264-266.

<sup>248</sup> Feingold, Ch. 5.

<sup>249</sup> Ibid, p. 125.

פיינגולד הסביר תופעה זו בכמה גורמים: הצלחתו של הדור השני להיחלץ מתנאי עוני בזכות הקשרים הפנים-יהודיים; האילוץ של "מהגרים מאחרים" להיכנס לתחומי כלכלה חלוציים; עבודה בתנאי תחרות קשה; והמסורת היהודית של משפחה מגוננת ושל השקעה בחינוך ובהשכלה.<sup>250</sup> הפרולטריות המובהקת שאפיינה את היהודים פינתה את מקומה בהדרגה למקצועות מעמד בינוני ולבעלות על עסקים.<sup>251</sup> אחד הביטויים הבולטים של תהליך זה הייתה ירידת שיעור החברים היהודים באיגוד פועלי תעשיית בגדי הנשים בניו-יורק עד מתחת לחצי במהלך שנות ה-30. איגודי הפועלים היהודים נחלשו גם בשל הצלחתם. כמה מדרישותיהם המסורתיות, ובייחוד קיצור שבוע העבודה, קיבלו מענה במסגרת הניו-זיל ב-1935. וכמו כן, המודרניזציה של התעשייה, יעד מרכזי של האיגודים מראשית שנות ה-20, מומשה עד תחילת שנות ה-40.<sup>252</sup> פרודזון היטיב להסביר כי "הקומוניסטים היהודים, כחלק בלתי נפרד מהמהגרים היהודים ממזרח אירופה, שימשו בבואה נאמנה למירב המאוויים והתקוות שאפיינו קיבוץ זה: התבססות חומרית ועלייה לשורות המעמד הבינוני."<sup>253</sup> וכפי שסיכם פיינגולד:

**תנועת העבודה היהודית סימנה שלב מעבר בחוויה היהודית שבין המלחמות. ההנהגה נותרה יהודית, אבל מרבית החברים הגיעו לגיל הפרישה או עברו לעיסוקים אחרים. אך בימיהם השפעת איגודים היהודיים על הכלכלה האתנית השתוותה רק לתפקידם בעיצוב התרבות הפוליטית הייחודית של היהודים באמריקה.<sup>254</sup>**

בתקופת השפל הכלכלי הגדול הגיעה המפלגה הקומוניסטית האמריקנית לשיא כוחה, ובתקופה זו אכן הייתה למוקד משיכה לאינטלקטואלים יהודים. אך דווקא בציבור היהודי הרחב נחלשה המפלגה באותה עת, שכן בממוצע יהודים נפגעו מהשפל הגדול פחות מקבוצות אחרות.<sup>255</sup> זאת בין היתר בשל מנגנוני הסולידריות הפנים-קהילתיים, כארגוני סעד וועדת תעסוקה יהודית, וכן בזכות עלייה לארץ-ישראל, שגברה בזמן השפל. פיינגולד ציין כי "השפל עיכב אך באופן בסיסי לא שינה את המגמות הכלכליות ארוכות הטווח" שאפיינו את יהדות ארה"ב כבר משנות ה-20 – השקעה בהשכלה ועדיפות לעסקים עצמאיים קטנים – אשר תוצאותיהן ניכרו כבר בראשית שנות ה-40. "ההתברגנות עשויה הייתה להתרחש קודם לכן לולא השפל", פסק פיינגולד.<sup>256</sup> הגידול האבסולוטי בשורות המפלגה בתקופת השפל היה עצום והגיע מ-16 אלף חברים באמצע שנות ה-20 לכ-80 אלף באמצע שנות ה-30. השפל אמנם הביא עמו רדיקליזציה של אינטלקטואלים יהודים צעירים, וגם מספר החברים היהודים במפלגה עלה. אך הגידול ביסוד הנייטיביסטי עלה בהרבה על הגידול ביסוד היהודי וביסודות המהגרים בכלל.<sup>257</sup> בתקופת השפל עברה אפוא המפלגה הקומוניסטית "אמריקניזציה" משמעותית.<sup>258</sup>

לצד התהליך הכלכלי, גם ההתרחשויות הפוליטיות בעולם החלישו את הזיקה היהודית לקומוניזם. בסוף שנות ה-20 שני אירועים החלישו את כוח המשיכה של המפלגה הקומוניסטית בציבור היהודי.

<sup>250</sup> Ibid, pp. 140-145.

<sup>251</sup> Ibid, p. 126.

<sup>252</sup> Ibid, pp. 135-136.

<sup>253</sup> פרודזון, עמ' 258.

<sup>254</sup> Feingold, p. 137.

<sup>255</sup> Ibid, pp. 146-152.

<sup>256</sup> Ibid, p. 152.

<sup>257</sup> Ibid, pp. 220-222; פרודזון, עמ' 265. וראו גם Liebman, p. 59.

<sup>258</sup> Fraser M. Ottanelli, **The Communist Party of the United States: From the Depression to World War II** (New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1991), p. 213.

האחד היה הכרזת הקומינטרן ב-1928 על "התקופה השלישית", שבה נדרשו המפלגות הקומוניסטיות בארצות השונות לנקוט עמדות מהפכניות קיצוניות.<sup>259</sup> במסגרת מדיניות זו טושטשו המאפיינים הלאומיים של המפלגות הקומוניסטיות, ופורקו סקציות לאומיות שפעלו בתוכן. אם עד 1929 נעשה בדרך כלל שימוש במונח "תנועה קומוניסטית יהודית", הרי שמאז ואילך הביטוי התקני היה "תנועה קומוניסטית ברחוב היהודי". למרות זאת, הדגיש פרודזון, הקומוניסטים היהודים בארה"ב המשיכו לקיים את תרבות היידיש במוסדות בלתי פורמליים, עוקפי "בולשבזיציה". אך מעגלי התמיכה היהודית במפלגה הצטמצמו גם בהשפעת אירוע שני, הוא מאורעות תרפ"ט בארץ-ישראל, שעוררו ביהדות ארה"ב גל אהדה לציונות, וכתוצאה מכך העמדה האנטי-ציונית שנקטה המפלגה הקומוניסטית התקבלה בשאט נפש. התרחשויות אלו הובילו את התנועה הקומוניסטית אל "מחוץ למחנה" הציבוריות היהודית, כדברי פרודזון.<sup>260</sup>

מגמה זו התמתנה במחצית שנות ה-30, ראשית כל בהשפעת מדיניות "החזית העממית" של הקומינטרן, שמ-1935 החליפה את מדיניות "התקופה השלישית", ואיפשרה למפלגות הקומוניסטיות לרכך את העמדות האנטי-לאומיות, בכדי לרכוש פופולריות בהתמודדות כנגד הפשיזם במדינות השונות.<sup>261</sup> בת עמי צוקר, במחקרה אודות **אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקנית בשנות השלושים** זיהתה שתי סיבות ספציפיות נוספות לריכוכה של העמדה האנטי-לאומית בקרב היהודים הקומוניסטים בארה"ב. הראשונה הייתה פרוץ המרד הערבי בארץ-ישראל ב-1936, ועמו מאורעות הדמים כנגד היישוב היהודי, שהתגובה הקומוניסטית אליהם הייתה שונה בתכלית מזו של 1929. לאחר שבציבור היהודי בארה"ב הואשמה המפלגה הקומוניסטית (הדו-לאומית) בארץ-ישראל באחריות לפרוץ מאורעות 1936, יצא המשרד היהודי למסע הסברה נגדי. במסגרתו הבחינו ביטאוני המפלגה בין התנגדות למוסדות הציוניים, לבין אהדה לפועלים היהודים היושבים בארץ-ישראל ולגורלם. הגורם השני לריכוך העמדה הקומוניסטית בשאלה הלאומית הייתה מגמתו של המשרד היהודי לקחת חלק בהתארגנות האנטי-פשיסטית הכלל-יהודית בארה"ב.<sup>262</sup> בעקבות תהליכים אלו, החלו מנהיגים קומוניסטים יהודים להתבטא בסגנון לאומי, כמו למשל פיליפ דיוויד (מזכיר הידישע ביורא בברונקס), שכתב במאי 1938: "קומוניסט טוב יכול להיות גם יהודי טוב ונאמן לעמו". קומוניסט אחר בשם רובנר הציג בספטמבר 1939 נראטיב היסטורי לאומי מובהק:

**אני יהודי, צאצא של אלה שסבלו מידי האינקוויזיציה [...]. אני יהודי ובעורקיי זורם דם של אלה שסבלו במשך מאות שנים דיכוי והפליה [...]. אני צאצא של אלה שנרצחו בדם קר בזמן מסעי הצלב [...]. אני קשור במיליוני נימים לדורות שסבלו מגירוש ומגלות מארץ לארץ.**<sup>263</sup>

<sup>259</sup> על ה"תקופות" בקומינטרן ראו בסעיף הקודם על הדר.

<sup>260</sup> פרודזון, עמ' ט', ראו גם עמ' 252-254, 259-260.

<sup>261</sup> שם, עמ' 254-255.

<sup>262</sup> בת-עמי צוקר, **אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקנית בשנות השלושים** (עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר-אילן, 1980), עמ' 240-254 (ראו גם Liebman, pp. 505-510). בביקורת על התזה של צוקר, בדבר המפנה הלאומי של הקומוניסטים היהודים במחצית שנות ה-30, כותב פרודזון: "הייתה זו, אפוא, תנועה קומוניסטית יהודית, במלוא מובן המילה, משחר קיומה, ולא תנועה אסימילטורית-קוסמופוליטית שגילתה כביכול את זהותה היהודית, לפתע פתאום, באמצע שנות ה-30." (פרודזון, עמ' 262).

<sup>263</sup> שני הציטוטים מובאים אצל בת-עמי צוקר, 'הזהות היהודית של הקומוניסטים היהודיים האמריקניים, 1933-1945', בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה: הרצאות הכינוס הבין-לאומי התשיעי של חוקרי השואה** (ירושלים: יד ושם, 1996), עמ' 175.



דברים אלו הלמו את האווירה שנוצרה על רקע הגברת הרדיפות כנגד יהודי גרמניה ואוסטריה בשנים 1938-1939. ברוח זו ניתן להבין גם את פנייתו של כץ לכתבת היסטוריוגרפיה יהודית באותו התקופה. אם כי כץ, כפי שיתברר להלן, הגיע למסקנות שונות לגמרי ביחס להיסטוריה היהודית. היו אלה ניסיונות לרכוש את לבו של הציבור היהודי, שהלך והתרחק מהמפלגה הקומוניסטית, דרך פנייה לרגשות הסולידריות הלאומית שהתעוררו בקרבו לנוכח המאורעות בעולם.

גם תהליכים פוליטיים שעברו על המפלגה הקומוניסטית בארה"ב, כחלק מהאמריקניזציה שלה, החלישו את ההזדהות היהודית עמה. מנהיג המפלגה, ארל בראודר, הוביל מפנה לעבר אידיאולוגיה לאומית אמריקנית כלל-מעמדית, כחלק מתמיכתו ברוזוולט בבחירות של 1936. בשנים 1936-1937 התמיכה במפלגה הקומוניסטית הגיעה לשיא, על רקע העמדה האנטי-פשיסטית של מוסקבה ותמיכת המפלגה בני-דיל. דווקא בשל כך נחלשה התמיכה היהודית במפלגה. ויתוריה התעמולתיים ללאומיות וליברליזם הייתה לצנינים בעיני המשמרת הוותיקה היהודית במפלגה. בשנים 1939-1938 יצאו המשרד היהודי והפרייהייט לקמפיין לגיוס יהודים למפלגה. לשם כך נעשו, בין היתר, ניסיונות להצביע על התעוררות אנטישמיות בארה"ב.<sup>264</sup> ניתן לומר, אם כן, שבמקביל לאמריקניזציה של מעמד הפועלים היהודי בארה"ב, גם המפלגה הקומוניסטית עברה אמריקניזציה, ושני התהליכים גם יחד החלישו את התנועה הקומוניסטית היהודית.

צוקר הביאה דוגמאות רבות לריכוך העמדה האנטי לאומית של הידישע ביורא במחצית השנייה של שנות ה-30 מתוך הפובליציסטיקה. אך התהליך השתקף גם בתחומים אחרים של יצירה אינטלקטואלית, ובהם ההיסטוריוגרפיה. במהלך 1938-1939 התפרסמה בירחון הקומוניסטי ביידיש **דער האמער**, סדרת המאמרים של כץ, תחת הכותרת 'בעיות בהיסטוריה היהודית'.<sup>265</sup> היה זה החיבור הבולט הראשון בהיסטוריוגרפיה יהודית, שהתפרסם בעיתונות הקומוניסטית ביידיש. כץ היה אחד האינטלקטואלים הבולטים מידישע ביורא, שעיקר עיסוקו העיוני עד אז היה בביקורת ספרות יידיש. קדם לו בכתובה ההיסטורית ידידו, קלמן מרמר, שפרסם בעיתון המפלגה **פרייהייט** בשנים 1924-1925 סדרת מאמרים, אשר כונסו מאוחר יותר בספר, תחת הכותרת **קלאסנקאמפן אין אלטערטום**. מאמריו של מרמר עוסקים בהיסטוריה כללית של "מאבקים מעמדיים בעת העתיקה", ורק בפרשיות אחדות נוגעים בהיבטים יהודיים (כ-90 עמודים בנושאים יהודיים פזורים בתוך 400 עמודי הספר).<sup>266</sup> החידוש של כץ, ביחס למקובל בחוגים הקומוניסטיים, היה בהתמקדותו בהיסטוריה היהודית, אמנם תוך העמדתה בהקשר של ההיסטוריה הכללית, אך לא תוך הבלעתה בה.

למשה כץ (1885-1960),<sup>267</sup> בדומה לאינטלקטואלים האחרים במפלגה, היה עבר מהפכני עשיר עוד מרוסיה, אך בשונה מרובם הוא לא הגיע מהבונד, אלא מהמפלגה הציונית טריטוריאליסטית ס"ס,

---

Melech Epstein, **The Jew and Communism, 1919-1941** (New-York: Trade union sponsoring committee, 1959), pp. 266-294; Feingold, pp. 220-222. על בראודר ראו: James G. Ryan, **Earl Browder: The Failure of American Communism** (Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1997).

<sup>265</sup> כץ, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע'.

<sup>266</sup> קלמן מרמר, **קלאסנקאמפן אין אלטערטום** (ניו-יארק: אינטערנאציאנאלער ארבעטער ארדן, 1933). מרמר, בדומה לכץ, נולד בתחום המושב ובצעירותו היה פעיל ציוני. על חייו ראו: קלמן מרמר, **מיין לעבענס געשיכטע** (ניו-יארק: איקוף, 1959).

<sup>267</sup> יש להבחין מהאנרכיסט היהודי בעל אותו שם, שפעל בניו-יורק בעשור האחרון של המאה ה-19.

מפלגתו של לשצ'ינסקי.<sup>268</sup> כץ השתייך לדור מהפכת 1905,<sup>269</sup> שטרטנברג ייחס לו תפקיד מרכזי בכינון היידישע וויסנשאפט.<sup>270</sup> כץ נולד בתחום המושב, בעיירה דוקשיץ (ביילורוסיה), וגדל בניקולייב שלחוף הים השחור (אוקראינה). עד גיל 9 למד בחדר. אביו היה חייט במקצועו, שהדביק את בנו באהבתו לספרות יהודית. ב-1903 בילו השניים ביחד זמן קצר במעצר, בגלל השתייכותם לארגון חינוכי ציוני. אחרי פוגרום קישינב חבר כץ לארגון יהודי להגנה עצמית, ובשל כך נעצר שנית ב-1905. לאחר פרשת אוגנדה הצטרף למפלגת ס"ס, והיה מזכיר המערכת של ביטאונה **דער נייער וועג** בוויילנה. בשנים הבאות כתב בעיתונים יידישאים שונים והשתתף בעריכתם, תחילה במצרים ובארץ-ישראל, ולאחר מכן בוורשה. כדי להימנע מגירוש מרוסיה היגר ב-1913 לארה"ב, שם מילא את מקומו של חיים זייטלובסקי בעריכת עיתון **דאס נייע לעבן** וכתב עבור עיתונים יהודיים שונים ברוסיה. בתקופה זו נישא כץ לאסתר, נולדו להם בתם מירעלע ובנם ליבער, והמשפחה המשיכה עמו בנדודיו. ביוני 1917 חזר לרוסיה והשתתף בכינונם של כמה מהמוסדות הפוליטיים והתרבותיים של האוטונומיה היהודית קצרת הימים באוקראינה.<sup>271</sup> ב-1920 שב לארה"ב וכתב **בפארוערטיס**, כל עוד גילה העיתון עמדה פרו-סובייטית. ב-1922 השתתף בהקמת **הפרייהייט**.<sup>272</sup>

ב-1925 נמנה כץ על מייסדי **איקאר**, אגודה יהודית אמריקנית לתמיכה בהתיישבות חקלאית יהודית בברה"מ. ב-1926 יצא כשליח הארגון במוסקבה, שם פעל במסגרת **קאמערד** (ברוסית **קומזט**), הסוכנות הממשלתית הסובייטית להתיישבות חקלאית יהודית) **תעזערד** (ברוסית **אוזט**, חברה ציבורית יהודית שהוקמה לאותה המטרה), שגם הלך פעל במסגרתה. ב-1930 יצא כץ, בדומה להלך, למשלחת לבירוביג'אן.<sup>273</sup> בשהותו בברה"מ כתב כץ עבור היומון המוסקבאי ביידיש **עמעס**, עד שנקרא ב-1933 על-ידי מערכת **המארגן פרייהייט** (שהחליף את **הפרייהייט**) לשוב לניו-יורק. ב-1937 היה בין מייסדי הקונגרס העולמי לתרבות יידיש (**איקאף**) והמשיך להיות פעיל מרכזי בו. במהלך חייו חיבר כמה ספרים ומאמרים רבים, בנושאים אקטואליים והיסטוריים, ספרותיים ופילוסופיים. עד פטירתו ב-1960 היה מהאינטלקטואלים היהודים הבולטים במפלגה הקומוניסטית האמריקנית.<sup>274</sup> לאחר מותו של כץ עמלה ועדה של יהודים קומוניסטים בניו-יורק, בראשות פסח נוביק (עורך **המארגן פרייהייט** מ-1939), על עריכת קובץ מכתביו לזכרו, שראה אור ב-1963 תחת הכותרת **משה כץ בוך** (ספר משה כץ).<sup>275</sup>

<sup>268</sup> גוטרמן, עמ' 127, 131-132. משנות ה-20 החל לשצ'ינסקי לכתוב עבור **הפארוערטיס**, ולכן עמד במחנה היריב מנקודת מבטו של כץ.

<sup>269</sup> משה כץ, **א דור, וואס האט פארלוירן די מורא: א בלעטער זכרונות פון 1905** (ניו-יארק, משה כץ יובילי קאמיטעט, 1956).

<sup>270</sup> Trachtenberg, pp. 20-46.

<sup>271</sup> Kenneth B. Moss, **Jewish Renaissance in the Russian Revolution** (Cambridge: Harvard University Press, 2009), pp. 91-92.

<sup>272</sup> פ' נאוויק, 'די לעבנס-געשיכטע פון משה כץ', אין: משה כץ, **משה כץ בוך** (רעד' פ' נאוויק. ניו-יארק: משה כץ בוך קאמיטעט, 1963), ז' 22-24; פ' נאוויק, 'משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער', שם, ז' 13-14.

<sup>273</sup> נאוויק, 'די לעבנס-געשיכטע פון משה כץ', ז' 22-24; נאוויק, 'משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער', ז' 14-13; Henry Srebernik, 'Diaspora, Ethnicity and Dreams of Nationhood: American Jewish Communists and the Birobidzhan Project', in: Krutikov & Estraiikh (eds.), **Yiddish and the Left**, p. 80; Henry F. Srebrnik, **Dreams of Nationhood: American Jewish Communists and the Soviet Birobidzhan Project, 1924-1951** (Boston: Academic Studies Press, 2010).

<sup>274</sup> נאוויק, 'די לעבנס-געשיכטע פון משה כץ', ז' 22-24; נאוויק, 'משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער', ז' 14-13; צוקר, **אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקנית בשנות השלושים**, עמ' 300.

<sup>275</sup> משה כץ בוך.

בצעירותו, בדומה ללשצינסקי ולרבים מבני דורם, התחבט כץ בשאלת היהודים, נע ונד בין תשובות פוליטיות שונות שניתנו לה: ציונות, טריטוריאליזם סוציאליסטי ואוטונומיזם סוציאליסטי, עד שבסופו של דבר עלה – כדבריו – על "הדרך הרחבה של המאבק המרקסיסטי", בהשפעת המהפכה הסובייטית ודמותו של לנין.<sup>276</sup> בשונה מאוטו הלר, כץ מעולם לא קיבל את פרוגנוזת ההתבוללות. באחרית ימיו ציטט מזיכרונו פסקה שרשם, לטענתו, ביומן נעוריו:

**אם יביאו בפניי אלף הוכחות כי גזירה היסטורית היא שהעם היהודי ייעלם, ולא תהיה תשובה בפי לאף אחת מההוכחות הללו, בכל זאת אישאר משוכנע לחלוטין שיש אלף ואחת הוכחות לכך שהעם שלי לא יכול להיעלם, לא צריך להיעלם ולא ייעלם.**<sup>277</sup>

בחיבוריו ההיסטוריים מסוף שנות ה-30 פיתח כץ תפיסה היסטורית של לאומיות יהודית שנועדה להתיישב עם הזהות היידישסטית הקומוניסטית האמריקנית הייחודית. במחצית השנייה של שנות ה-30 גברה התעניינותם של האינטלקטואלים היהודים הקומוניסטים בארה"ב בגורל העם היהודי, על רקע עלייתם הפשיזם באירופה, ומדיניותו האנטי-יהודית, בתחילה בגרמניה ובאוסטריה ולאחר פרוץ המלחמה גם בפולין. מאמריו של כץ פורסמו בבמה תנועתית מרכזית, *דער האמער – קאמוניסטישער חודש זשורנאל*, שתואר על ידי צוקר כ"שני בחשיבותו ותואם במטרותיו" *למארגן פרייהייט*.<sup>278</sup> על מרכזיותו של הירחון, שנוסד ב-1926, מעידה העובדה, שנערך אף הוא בידי עורך *המארגן פרייהייט*, משה אולגין, מהמנהיגים הבולטים במפלגה בכלל ובחטיבתה היהודית בפרט (בונדיסט בעברו).<sup>279</sup> הירחון "פרסם יצירות ספרות, ביקורת תיאטרון וספרות, עבודות של מחברים סובייטים ביידיש וניתוח קומוניסטי של המאורעות בעולם." *דער האמער* ראה אור כל חודש עד אוקטובר 1939.<sup>280</sup> ככל הנראה פטירתו של אולגין היא שהקיצה עליו את הקץ.

בשונה ממאהלר, כץ לא קיבל הכשרה היסטורית אקדמית, אלא היה אוטוידקט מולטי-דיסציפלינרי בסגנון הדור של 1905. בדומה להלר וללאון (ראו בהמשך), היה כץ אינטלקטואל תנועתי שניגש לכתובת היסטוריה בשעת הצורך, אם כי ניסיונו והיקף עבודתו העיונית היו רחבים הרבה יותר משל השניים, הצעירים ממנו בדור ובדורותיים, בהתאמה. עצם העובדה, שאחד האינטלקטואלים הבולטים ביידיש *ביורא*, שקודם לכן לא הקדיש את מרב זמנו להיסטוריה, הקדיש כעת כשנה וחצי לחקר ופרשנות מחודשת של ההיסטוריה היהודית, היא בעלת משמעות. ייתכן שכחלק מקמפיין הגיוס של המשד היהודי נתבקש כץ על-ידי העורך שלו, אולגין, לכתוב מחדש את ההיסטוריה היהודית, בפרשנות שתתאים לצורכי השעה.<sup>281</sup> על כל פנים, עצם העיסוק בהיסטוריה יהודית, על-ידי יהודי, יש בו משום סממן של זהות לאומית. כץ לא עסק במסגרת זו בחקר מקורות ראשוניים, אלא לכל היותר בפרשנות של מקורות ראשוניים ידועים כגון יוספוס פלביוס, פרקים בתנ"ך ובברית החדשה, פריבילגיות מימי-הביניים, שירה עברית מספרד ועוד. עבודתו האינטנסיבית, שהניבה מדי חודש, החל מאפריל 1938 ועד אוגוסט 1939 (למעט ינואר 1939),

<sup>276</sup> נאוויק, 'משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער', ז' 12. כץ כתב ביוגרפיה של לנין ביידיש: משה כץ, *ניקאלאי לענין: זיין לעבען און ווירקען* (ניו-יארק: מארקס ליעראטור געזעלשאפט אין פארלאג "נייע וועלט", 1920).

<sup>277</sup> נאוויק, 'משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער', ז' 12.

<sup>278</sup> צוקר, *אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקנית בשנות השלושים*, עמ' 102.

<sup>279</sup> על אולגין ראו: Michels, 'Communism and the Problem of Ethnicity in the 1920: The Case of Moyshe Olgin'.

<sup>280</sup> Ida C. Selavan, 'Jews', in: Dirk Hoerder with Christiane Harzig (eds.), *The Immigrant Labor Press in North America, 1840s-1970s* (New York: Greenwood Press, 1987), vol. 2, p. 591.

<sup>281</sup> לחיזוק פרשנות זו ראו: Harvey Klehr, 'Jews and American Communism', in: Jacobs (ed.), *Jews and Leftist Politics*, pp. 174-175.

מאמר בן 5-10 עמודים, התבססה על מגוון רחב של המקורות המשניים העדכניים ביותר בזמנו. העיקרי שבהם היה **ההיסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל**, הסינתזה הגדולה של סאלו בארון, שמהדורתה הראשונה ראתה אור בארה"ב ב-1937.<sup>282</sup> ההיסטוריוגרפיה של בארון התאימה להקשר הפוליטי שבו כתב כך, שכן תרמה לנורמליזציה של הגלות והארתה באור חיובי, מבלי לוותר על תפיסת היהדות כלאום.<sup>283</sup>

כך העיד על עצמו: "אינני היסטוריון".<sup>284</sup> ואת מטרתו בסדרת המאמרים, שאותה כינה 'בעיות בהיסטוריה היהודית', הגדיר כך:

**המשימה היא לתקוף את הבעיות בהיסטוריה היהודית באופן מרקסיסטי, לנסות להצביע על תשובות אפשריות לשאלות – ואם התשובות תהיינה נכונות, תהיה זו כבר משימתם של ההיסטוריונים המומחים לבססן כראוי ביסודות היסטוריים מוצקים...<sup>285</sup>**

הבעיה העיקרית שמצא כך בהיסטוריוגרפיה היהודית הקיימת בזמנו כונתה על ידו "בעיית הגלות": כיצד נוצרה הגולה היהודית? בלב הפרשנות של כך עמדה תזה שאותה אכנה "תיאוריית ההתגיירות", לפיה עיקר מניינה ובניינה של התפוצה היהודית לא הגיע מארץ-ישראל, אלא התהווה כתוצאה מהתגיירות של בני עמים שונים בעת העתיקה ובראשית ימי-הביניים.<sup>286</sup> תיאוריה זו הייתה תרומתו הייחודית של כך להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

במאמריו התפלמס כך עם מאהלר הציוני, תוך הצגתו כאידיאליסט, שנתן מקום לדת בהסברת השתמרותו של העם היהודי בעת העתיקה המאוחרת, לאחר חורבן בית המקדש.<sup>287</sup> טריוויאלית פחות היא ביקורתו על הלר. כקומוניסט ופעיל געזערד כך חלק עם הלר את התפעלותו מפרויקט בירוביג'אן. ייתכן שביקרו שם באותו זמן ואולי אף נפגשו. כך ביטל במרומז את מחקרו ההיסטורי של הלר בקבעו, בתחילת סדרת המאמרים שלו, כי "אין לנו עד כה היסטוריה מבוססת של העם היהודי שנחקרה והוסברה באופן מטריאליסטי".<sup>288</sup> בהמשך הסדרה ביקר כך את הלר במפורש על כך שהחיל את המושג של מרקס "עם-מסחר" על יהודי העת העתיקה.<sup>289</sup> יש לזכור כי השניים פנו לקהלי יעד שונים. בעוד שהלר כתב בגרמנית, עבור קומוניסטים או תומכים פוטנציאליים, שהיהודים היו מיעוט קטן ומוטמע בקרבם, כך כתב בידיש לקהל יהודי, שהיווה קהילה מובחנת מבחינה גאוגרפית ותעסוקתית, וקיים תרבות יידיש נבדלת במסגרת התנועה הקומוניסטית. בעוד שהלר כתב את **שקיעת היהדות** באווירה אידיאולוגית סטליניסטית מובהקת, כך כתב בתקופת על רקע האידיאולוגיה הכלל-מעמדית שהוביל אז מזכיר המפלגה האמריקנית, בראודר, שכך אף תרגם כמה מכתביו לידיש.<sup>290</sup> בראודר נחשב אז עדיין נאמן לסטלין (עד הדחתו ב-1945), למרות הרפורמה

<sup>282</sup> רוב המקורות המשניים שעליהם מסתמך כך התפרסמו בשני העשורים שלפני חיבור מאמריו, בין 1919-1937.

<sup>283</sup> Brenner, pp. 124ff.

<sup>284</sup> משה כץ, 'א וויכטיקער בייטראג צו דער יידישער געשיכטע', **יידישע קולטור**, 10, 6 (יוני 1948), ז' 32.

<sup>285</sup> משה כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', **דער האמער**, 11, 7 (יולי 1938), ז' 53-54. ההדגשה במקור.

<sup>286</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', **דער האמער**, 11, 5 (מאי 1938): 48-53. וראו בהרחבה בפרק 4, בסעיף על 'השאלה הדמוגרפית'.

<sup>287</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 54.

<sup>288</sup> שם, ז' 51.

<sup>289</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 50. וראו בפרק 4, בדיון על 'עם מסחר'.  
<sup>290</sup> כך תרגם לידיש את מאמרו של בראודר בעניין ועידת טהרן, ששימשה עבורו הצדקה לרעיון התמזגותם של הקומוניזם והקפיטליזם המתקדם: אוירל בראודער, **טעהעראן: אונזער וועג אין קריג און פריידן** (אידיש פון משה כץ. ניו-יארק: מארגן פרייהייט אסאסיאיישאן, 1944). כתבים נוספים של בראודר תורגמו לידיש, ללא ציון המתרגם. יתכן שחלקם תורגם בידי כץ.

הרעיונית הדרמטית שערך. ובכל זאת, בהקשר היהודי התרחק בראודר מאוד מהקו הקומוניסטי האנטי-ציוני הנוקשה, כגון זה שייצג ה'לר, כאשר ב-1944 תמך בהקמת מדינה יהודית לאחר המלחמה.<sup>291</sup> כך, כקומוניסט יהודי, לא הרשה לעצמו להרחיק לכת עד כדי כך,<sup>292</sup> אך ברור שכתב באווירה פרו-לאומית הרבה יותר מזו שבה נכתב ספרו של ה'לר, ולו מעצם העובדה שכתב בתקופת "החזית העממית" ולא ב"תקופה השלישית" כה'לר. העובדה שבכתב היד שלו מ-1939, **היהודי יישרף**, התקרב ה'לר לכמה מההשקפות שביטא כך במאמריו שנכתבו במקביל, מבלי שקראו איש את ראו, מעידה על התמורות ההיסטוריות המשמעותיות שחלו בין ראשית העשור לסופו.<sup>293</sup>

סדרת המאמרים של כך, 'בעיות בהיסטוריה היהודית', הסתיימה במאמר מאוגוסט 1939 על גירוש יהודי ספרד, שאותו השווה כך למשבר של יהדות גרמניה בימיו. נראה שכך סיים בנקודה כרונולוגית זו לא משיקולים היסטוריוגרפיים, אלא בשל הנסיבות ההיסטוריות. מאמרו החודשי בגיליון הבא של **דער האמער**, מספטמבר 1939, כבר עסק בנושא אחר לגמרי, וכותרתו: 'ההסכם הגרמני-סובייטי עוזר לבודד את היטלר'.<sup>294</sup> באוקטובר, בגיליונו האחרון של הירחון, כתב כך מאמר על 'המלחמה והיהודים', בו הסביר מדוע יש לראות ברה"מ כמעוז הבטוח של יהודי אירופה, למרות בריתה עם גרמניה הנאצית.<sup>295</sup> לימוד הזכות על מוסקבה ברחוב היהודי-אמריקני הפך למשימה יותר ויותר קשה, וכך נטש את הכתיבה ההיסטוריוגרפיה לטובת אפולוגטיקה בענייני השעה הבעורים. במילותיו של פרודזון, הסכם ריבנטרופ-מולוטוב "כמעט והעלה את הכורת על התנועה"<sup>296</sup> היהודית הקומוניסטית בארה"ב, שידעה עזיבת מחאה המונית בעקבותיו.<sup>297</sup> אחד האינטלקטואלים הבולטים שפרש מהמפלגה ב-1939 היה מלך אפשטיין, מי שהיה שותף וחבר קרוב של כך. לפי עדותו של אפשטיין, החשודה מן הסתם, כך גילה בשיחות פרטיות ביקורת כלפי משטר סטלין כבר ב-1936.<sup>298</sup> כך הביע בכתב את אכזבתו מכישלון הגיוס של מתיישבים לבירוביגיאן מחוץ לברה"מ, בשל האווירה הקשה שהשתררה בעקבות ה"טיהורים" באזור היהודי האוטונומי.<sup>299</sup> ובכל זאת, כך תקף בפומבי את פורשי 1939, וביניהם את אפשטיין עצמו, מעל דפי העיתונות המפלגתית, על כך ש"נתפתו על ידי סירי ה'בשר של העיתונות הבורגנית".<sup>300</sup>

במחצית השנייה של שנות ה-30 האנטישמיות השלטונית שהנהיג סטלין עוד טרם התפרצה בריש גלי, ורק הייתה מובלעת ב"טיהורים", ומרומזת בתעמולה נגד טרוצקי, זינובייב וקאמנייב. כפי שכתב עיתונאי רוסי אנטי-קומוניסט בן זמננו, "היו אלו רק רעמים מרוחקים מהסופה המתקרבת, שרק אוזן רגישה יכלה לשמוע".<sup>301</sup> אין ספק שאזנו של כך רגישה הייתה לא פחות מזו של ידידו

<sup>291</sup> Ryan, p. 225.

<sup>292</sup> למשל, בביקורת מ-1954 על הכרך הראשון של **דברי ימי ישראל** של מאה'לר, התייחס כך להקמת מדינת ישראל כ"פוליטיקה לאומנית ריאקציונית": משה כך, 'די "קיבוץ-גלויות" טעאריע אין א נייער אויפלאגע', **יידישער קולטור** (מרץ 1954), ז' 31.

<sup>293</sup> ראו בסעיף הקודם על ה'לר. השוואה מפורטת בין התזות של כך וה'לר ראו בפרקים 4 ו-5 וכן בסיכום.

<sup>294</sup> משה כך, 'דער דייטש-סאוועטער אפמאך העלפט איזאלירן היטלערן', **דער האמער**, 12, 9 (סעפטעמבער 1939): 15-16.

<sup>295</sup> משה כך, 'די מלחמה און די אידן', **דער האמער**, 12, 10 (אקטאבער 1939): 44-49.

<sup>296</sup> פרודזון, עמ' 262.

<sup>297</sup> Ryan, p. 168.

<sup>298</sup> Epstein, p. 338.

<sup>299</sup> לבבי, עמ' 114.

<sup>300</sup> מצוטט אצל Epstein, p. 366.

<sup>301</sup> Vaksberg, pp. 82-83. לדעת דויטשר, הטרוצקיסט, האנטישמיות כבר הייתה בשיאה בעת הטיהורים הגדולים: Issac Deutscher, 'The Russian revolution and the Jewish problem', **The Non-Jewish Jew and other essays** (London: Oxford University Press, 1968), p. 74. נראה שפרשנותו של וקסברג בעניין זה הולמת יותר. ככלל, ספרו

אפשטיין. הסתייגותו מהאנטישמיות הסובייטית קיבלה ביטוי בהיסטוריוגרפיה הלאומית שלו, שניכרת בה "אהבת ישראל" ("ההיסטוריה הכה מעניינת, ארוכה וחשובה של עמנו"),<sup>302</sup> בעודו שומר על קו פרו-סובייטי בכתבתו הפובליציסטית. אפילו ב-1949, לאחר שהמדיניות האנטי-יהודית של ברה"מ "הגיעה לשלבה החמור והרצחני ביותר" (1948-1953),<sup>303</sup> שכבר בראשיתו נסגרו סופית כל מוסדות התרבות היהודית, והאישים הבולטים בהם נעצרו,<sup>304</sup> כתב כץ ש"ברה"מ תמיד הייתה, ועודנה, ידידתו הטובה ביותר של העם היהודי."<sup>305</sup> הוא נשאר נאמן לדגל האדום עד סוף ימיו.

#### ד. אברם לאון: היסטוריוגרפיה יהודית טרוצקיסטית

בהשוואה למאהלר, הלר וכץ, שפעלו שנים ארוכות במסגרת תנועות ותיקות, רחבות ומבוססות, ההקשר שבו כתב אברם לאון היה ארעי ותלוש. אברם לאון נולד כאברהם ויינשטוק בוורשה ב-1918. בילדותו עלתה המשפחה הציונית הזעיר-בורגנית לארץ-ישראל, אך כעבור שנה ירדה בחזרה לפולין, וב-1928 היגרה לבלגיה. כנער הצטרף לאון לתנועת 'השומר הצעיר' בבריסל, שם התגלו כישוריו המנהיגותיים והתיאורטיים. בנדודיו כפועל, בשל הצורך לפרנס את משפחתו, נחשף לתנועה הטררוצקיסטית בבלגיה. בהדרגה, נטש את הציונות, שלדעתו לא נתנה מענה לבעיות הבערות של היהודים, לטובת הטררוצקזים שחרת על דגלו מהפכה עולמית שתפתור, בין היתר, גם את שאלת היהודים. כרבים מבני גילו היהודים בבריסל, דור שני למהגרים ממזרח אירופה, הצטרף לאון לתנועה זו, ככל הנראה זמן קצר לפני שהתמסדה, עם הקמת 'האינטרנציונל הרביעי' על ידי טרוצקי ב-1938. באותה עת החל בכתבת התזות שהרכיבו לבסוף את ספרו, **התפיסה המטריאליסטית של שאלת היהודים**, וחלקן פורסמו בשעתן בשבועון הטררוצקיסטי הבלגי *La Lutte Ouvrière* (המאבק הפועלי).<sup>306</sup> תחת הכיבוש הגרמני נעשה לאון לאחד ממנהיגי המחתרת הטררוצקיסטית בבלגיה. ביוני 1944, לאחר נחיתת בעלות הברית בנורמנדי, נתפס על-ידי הגסטפו במקום מחבואו בשרלרואה. אשתו הטריה, טסיקה (או טילה, לימים סילברסטיין), ששהתה עמו במסתור, הצליחה להימלט. אך לאון, שניסה להימלט מיציאה אחרת, נתפס ונחקר בעינויים בכלא, ממנו עוד הצליח להעביר מכתב לחבריו למפלגה. ביולי נשלח לאון לאושוויץ, שם נרצח בהיותו בן 26 בלבד. ספרו פורסם ב-1946 בצרפתית בפריז, על-ידי שותפיו של לאון לתנועה הטררוצקיסטית, ובראשם חברו ארנסט מאנדל (לימים תיאורטיקן מרקסיסטי חשוב וממנהיגי האינטרנציונל הרביעי), לאחר מאמץ רב של גיוס כספים לטובת ההוצאה לאור.<sup>307</sup>

של וקסברג הוא בעייתי כפרשנות היסטורית. טענתו הבסיסית של הספר היא שסטלין היה אנטישמי, ושהשקפתו האנטישמית הייתה גורם מניע מרכזי בפוליטיקה שלו.

<sup>302</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53-54.

<sup>303</sup> פינקוס, עמ' 254.

<sup>304</sup> Gitelman, **Anti-Semitism in the USSR**, p. 18.

<sup>305</sup> מצוטט אצל Gennady Estraiikh, 'Metamorphoses of Morgn-frayhayf', in: Krutikov & Estraiikh (eds.), p. 164.

<sup>306</sup> באותה תקופה יצא גם בצרפת עיתון טרוצקיסטי אחר תחת אותה כותרת. מאמריו של לאון התפרסמו בעיתון הבלגי.  
<sup>307</sup> Ernst Germain [Mandel], 'A Biographical sketch of Abram Leon', in: Leon, pp. 9-26; Jan Willem Stutje, **Ernest Mandel: a rebel's dream deferred** (tr. Christopher Beck and Peter Drucker, London: Verso, 2009), pp. 24-25, 36-39; Nathan Weinstock, 'Wajnsztok, Abram', in: Jean-Philippe

קרלבוך ציין כי המשותף ללאון והלר הוא ששניהם ניסו לדחוס היסטוריה של 3000 שנה בספר אחד.<sup>308</sup> ניתן להוסיף למשוואה גם את כץ, שניסה לעשות דבר דומה בסדרת מאמריו. שלושתם היו אינטלקטואלים תנועתיים, שהפכו להיסטוריונים לעת מצוא. אלא שלאון, למרות חייו הקצרים, זכה לתשומת לב מחקרית וציבורית מאוחרת רבה מאוד ביחס להלר וכץ. ספרו, שלא עורר הד רב בעת פרסומו, זכה לעדנה כעבור שנות דור וראה אור במהדורות מרובות בשפות שונות. זאת על רקע עלייתו של "השמאל החדש", ו"השמאל היהודי החדש" בפרט, לקראת סוף שנות ה-60, והעניין הגובר בביקורת הציונות, בעקבות מלחמת ששת-הימים.<sup>309</sup> כחלק מתחייתה עמדה התיאוריה של לאון לביקורת היסטורית מחודשת, במסגרת וויכוח פנימי בקרב החוגים הטרוצקיסטיים. מקסים רודנסון, המזרחן הצרפתי הנודע המזוהה עם הטרוצקזים, כתב הקדמה להדפסה המחודשת של הספר בצרפתית. רודנסון גילה אהדה למפעלו ההיסטוריוגרפי ההרואי של לאון, וגם לעצם גישתו המרקסיסטית. מצד שני, ביקר את יומרתו של לאון למתן הסבר אחד כוללני להיסטוריה היהודית. לדעתו של רודנסון הסבר שכזה אינו תקף לגבי רוב התקופות והמקומות, אלא רק למערב אירופה בימי-הביניים.<sup>310</sup> להגנתו של לאון יצא ההיסטוריון הטרוצקיסט הצעיר, נתן ויינשטוק, שכתב את ההקדמה למהדורה המחודשת באנגלית.<sup>311</sup>

חיבורו של לאון מהווה נקודת סיום למסגרת הזמן שבה תחם טרברסו את ספרו **המרקסיסטים והשאלה היהודית: היסטוריה של ויכוח, 1843-1943**. בכך הציב טרברסו את ספרו של לאון כחותם סימבולי למאה שנות תיאוריות התבוללות מרקסיסטיות (מ'לשאלת היהודים' של מרקס שנכתב ב-1843, ועד לחתימת כתב היד של **הקונספציה המטריאליסטית** בדצמבר 1942).<sup>312</sup> טרברסו הצביע על סמליות נוספת, טרגית – בדיוק בעת כתיבת התיאוריה, באושוויץ הושם קץ לניסיונות ההתבוללות של היהודים.<sup>313</sup> טרברסו הקדיש פרק שלם, האחרון בספרו, ל'תיאוריה של עם-מעמד; אברם לאון, בו ניתח את השתלבותו של לאון במסכת הדיון התיאורטי והפוליטי על שאלת היהודים.<sup>314</sup>

---

Schreiber, **Dictionnaire biographique des Juifs de Belgique, Figures du judaïsme belge XIXe-XXe siècles** (Bruxelles: De Boeck Université, 2002), pp. 350-352; 3.4.2016 (אין קשר משפחתי בין אברם ויינשטוק ונתן ויינשטוק).

Carlebach, p. 206.<sup>308</sup>

Tal Elmaliach, 'The "Revival" of Abram Leon: The "Jewish Question" and the American New Left', **Left History**, 21.2 (Fall/Winter 2017/18): 73-95.<sup>309</sup>

Rodinson, 'From the Jewish Nation to the Jewish Problem', **Cult, Ghetto and State**: 68-117.<sup>310</sup> במקור: Maxime Rodinson, 'Préface', in: Léon, **La Conception Materialiste de la Question Juive**, pp. V-XLVII.

Nathan Weinstock, 'Introduction', in: Leon, **The Jewish Question: A Marxist Interpretation**, pp. 27-63.<sup>311</sup>

Leon Bieber, 'Abraham Leon: Die Judenfrage, eine marxistische interpretation', **Schalom Dialog**, 18/19 (1970): 59-69.

Werner Cohn, 'From Victim to Shylock and Oppressor: The New Image of the Jew in the Trotskyist Movement', **Journal of Communist Studies** (London), 7, 1 (March 1991): 46-68; John Rose, 'Liberating Jewish History from Its Zionist Stranglehold: Rediscovering Abram Leon', **Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal**, 5.1 (2006): 1-20;

John Rose, 'Karl Marx, Abram Leon and the Jewish Question – a reappraisal', **International Socialism: A quarterly review of socialist theory**, 119 (2008).

Traverso, **The Marxists and the Jewish Question**, p. 215.<sup>312</sup>

Ibid, p. 228.<sup>313</sup>

Ibid, pp. 212-231.<sup>314</sup>

לאון הסתמך על התזה של רושר, לפיה היהודים התאפיינו בעיסוק במסחר בעת העתיקה ובימי-הביניים.<sup>315</sup> הוא הקדיש דיון מפורט להפרכת תפיסתו של זומברט את היהודים כמבשרי הקפיטליזם,<sup>316</sup> תוך הישענות בכתבי ההיסטוריון הכלכלי הגרמני לוי ברנטאנו, מבקר חריף של זומברט מבני זמנו.<sup>317</sup> לאון אימץ את תפיסת ה"קאסטה" של קאוטסקי,<sup>318</sup> אם כי העדיף ליחס מושג זה לוובר, שממנו שאב גם את רעיון ה"קפיטליזם של פאריה".<sup>319</sup> בהתאם לגישתו הוובריאנית אימץ לאון את מושגו של מרקס המאוחר "עם-מסחר".<sup>320</sup> כמו כן, הוא הירבה להיעזר בכרך השלישי של **הקפיטל**, להדגשת ההבחנה בין הון יצרני ובין הון מסחר וממון, תוך זיהוי היהודים בימי-הביניים עם הסוג השני של ההון.<sup>321</sup> יש לציין כי השילוב בין מרקס לוובר היה פורץ דרך באותה התקופה, הן על רקע החרמתו של ובר בעולם הקומוניסטי,<sup>322</sup> והן על רקע הנחת הניגוד בין מרקס לוובר במרקסיזם המערבי, בהשפעת ספרו של לוויט.<sup>323</sup> לאון גיבש את המושגים "עם-מסחר", "קאסטה" ו"פאריה" לכדי מונח אחד – "עם-מעמד" (במקור הצרפתי *un peuple-classe*):

**היהודים מהווים בהיסטוריה לפני הכל קבוצה חברתית בעלת תפקיד כלכלי מוגדר. הם מעמד, או ליתר דיוק, עם-מעמד. מושג המעמד בשום אופן אינו סותר את מושג העם. משום שהיהודים השתמרו כקבוצה חברתית, הם גם שמרו על מאפיינים דתיים, מוסריים ולשוניים המיוחדים להם.**<sup>324</sup>

למעשה, לשציניסקי קדם ללאון בטביעת המונח "עם-מעמד" (ביידיש 'פּאָלק-קלאַס'), במאמרו מ-1928, 'התפתחותו של העם היהודי במאה השנים האחרונות'.<sup>325</sup> אין ספק שלאון הכיר מאמר זה של לשציניסקי, שכן הירבה לצטטו בספרו, תוך הגדרתו כ"מחקר יסודי".<sup>326</sup> לא ברור האם לאון השמיט את "זכויות היוצרים" של לשציניסקי על המונח ביודעין או שלא ביודעין. לאון הטרוצקיסט בחר להישען על מחקרו של לשציניסקי, חרף השקפתו הלאומית של האחרון, בשל היסודות המרקסיסטיים והוובריאניים שמצא בו. למרות התרחקותו של לשציניסקי מאידיאולוגיה מרקסיסטית במהלך שנות ה-20, עדיין מצא מרקסיסט אדוק כאברם לאון במאמר נקודת מוצא לתיאוריה מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית:

**ההסבר של לשציניסקי תורם להבהרת הבעיה שמעסיקה אותנו ומראה לנו את הסיבה הראשונה, המיידית, למבנה המקצועי המיוחד של מעמד הפועלים היהודי. אולם בתורו,**

<sup>315</sup> Leon, pp. 113-114, 128, 136, 171. במקום אחד (pp. 113-114) עבר הטקסט של רושר "התאמה" לתזה של לאון: "לפי סטראבון קשה היה למצוא מקום בעולם כולו שבו אין יהודים [ושלא נשלט (מבחינה פיננסית) על ידם...]. לחוקרי הכלכלה הלאומית אין ספק שרוב היהודים בעת העתיקה היו תלויים במסחר ותעשייה לפרנסתם." (Roscher, p.17). המילים שביין הסוגריים המרובעים לא מצויות בטקסט המקורי של רושר ונוספו על ידי עורכי ספרו.

<sup>316</sup> Leon, pp. 175-182.

<sup>317</sup> Ibid, pp. 69, 95, 98, 123, 140, 163, 167, 179-180; Lujo Brentano, **Die Anfänge des modernen Kapitalismus** (München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaft, 1916), S. 158-199; Reuveni, 'Prolegomena to an "Economic Turn" in Jewish History', p. 4.

<sup>318</sup> Ibid, p. 75. לאון שואל את מושג ה'קאסטה' מוובר ולא מקאוטסקי.

<sup>319</sup> Ibid, pp. 76, 182.

<sup>320</sup> Leon, p. 77.

<sup>321</sup> Ibid, pp. 77, 129, 143, 150.

<sup>322</sup> Weiss, **Weber and the Marxist World**, p. 16.

<sup>323</sup> Karl Löwith, **Max Weber and Karl Marx** (Tr. Hans Fantel. London and New York: Routledge, 1993), pp. 119-125.

<sup>324</sup> Leon, p. 74. ההדגשה במקור. וראו בהרחבה בפרק 4.

<sup>325</sup> לעשציניסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', ז' 64.

<sup>326</sup> Leon, pp. 197-199, 206-207.



הוא מציב בפנינו בעיה חדשה, או בעצם מחזיר את הישנה ברמה אחרת. אם אנו רואים כעת בבירור את הפועל היהודי בן זמננו כצאצא של בעל המלאכה בן המאה ה-18, אנחנו צריכים עדיין למצוא את ההסבר להרכב התעסוקתי השונה של בעלי המלאכה היהודים והלא-יהודים בתקופה הזאת. מדוע הראשונים היו בעיקר חייטים ובעלי המלאכה הלא-יהודים נפחים? מדוע האחרונים נמצאו בעיקר במקצועות שקשורים לייצור, והראשונים היו מוגבלים ללבוש, מייצרים לפיכך לצריכה? הצבת השאלה באופן הזה היא כמעט הפתרון שלה.<sup>327</sup>

את היסודות התיאורטיים שהציב לשצ'ינסקי לחקר ההיסטוריה היהודית במאה ה-19, לאון מתח לאחור לחקר ההיסטוריה היהודית כולה. לשם כך הפך את המושג "עם-מעמד", שלשצ'ינסקי תיאר את התפרקותו לכדי מעמדות שונים במאה ה-19, למושג יסודי בהיסטוריוגרפיה שלו. יתכן שלמרות ההערכה שהביע ללשצ'ינסקי, לאון העדיף שלא לייחס לאחור את המושג שאותו הציב במרכז התיאוריה שלו.

חידוש תיאורטי של לאון מצוי במונח אחר, שהוא עצמו טבע, "חוק ההתבוללות": "ניתן לנסח את חוק ההתבוללות כך: במקומות שבהם היהודים פסקו להיות מעמד, הם איבדו במהירות כזו או אחרת את המאפיינים הדתיים והלשוניים שלהם; הם התבוללו."<sup>328</sup> כלומר, בזמנים ובמקומות שבהם יהודים חדלו לעסוק במסחר, והתפרנסו מחקלאות למשל, ברבות הימים הם או צאצאיהם נטמעו בדת ובתרבות של האוכלוסייה החקלאית הסובבת אותם. בהתאם למושג "עם-מעמד" ול"חוק ההתבוללות" ערך לאון פריודיזציה של ההיסטוריה היהודית: ב"תקופה הטרומ קפיטליסטית", בעתות של פריחה מסחרית היהודים התרבו ושגשגו, ואילו בעתות של שקיעה מסחרית, היהודים התמעטו וקהילות שלמות נעלמות. ב"תקופת הקפיטליזם [המסחרי] הימי-ביניימי" (מהמאה ה-11), היהודים גורשו ממערב אירופה. רובם המשיכו לשמר את תפקידם בכלכלת מזרח אירופה, ואילו הנותרים נטמעו בבורגנות הנוצרית שצמחה במערב. ב"תקופת קפיטליזם הייצור והתעשייה" (המאה ה-19) נשלמה היטמעותם של יהודי מערב אירופה בבורגנות. בתקופה זו, המשיכה היהדות להתקיים רק "הודות לזרם האדיר של מהגרים ממזרח אירופה". "שקיעת הקפיטליזם" (המאה ה-20) במערב, עוצרת את התפתחותו במזרח אירופה ומשאירה את היהודים תלויים בין הפיאודליזם לקפיטליזם ללא יכולת להתבולל. כך הופכת שאלת היהודים ל"בעיה עולמית".<sup>329</sup>

טרברסו, למרות ביקורתו על הנטייה של לאון ל"רדוקציה של ההיסטוריה היהודית להיסטוריה כלכלית של היהודים", ראה את הניתוח שלו כ"עקבי יותר ושלם יותר" מכל יתר הניתוחים המרקסיסטיים של ההיסטוריה היהודית.<sup>330</sup> חוקרים נוספים הצביעו על הערך ההיסטוריוגרפי של מחקרו של לאון.<sup>331</sup> לדעת אלמוג, למרות הדמיון בין הניתוחים ההיסטוריים של הלר ולאון, גישתו

<sup>327</sup> Ibid., p. 207. הציטוט מתוך חיבורו של לאון לקוחות מתוך כתב-היד של המהדורה העברית, בתרגום אדם חפץ, שנמצא בהכנה לדפוס.

<sup>328</sup> Ibid., p. 81.

<sup>329</sup> Ibid., pp. 82-87; וראו גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים', עמ' 205-206.

<sup>330</sup> Traverso, *The Marxists and the Jewish Question*, p. 213.

<sup>331</sup> למשל S. Bunzl, p. 21.

של האחרון הייתה "מקורית יותר" מזו של הראשון.<sup>332</sup> אפילו קרלבך הביקורתי הגדיר את לאון כ"מלומד יותר", לעומת הלר ה"פולמי".<sup>333</sup> לפי גוטוויין,

אף על פי שחיבורו של לאון הוא בעל תכלית אידיאולוגית-מניפולטיבית ברורה, הרי שבהשוואה לחיבורים דומים הוא נעדר כמעט נימה פולמוסית. מבחינת תחומי הדיון, אופי הטיעונים וטיב המקורות ששימשו את לאון לביסוס התזה שלו, נראה כי מעבר לתכלית הפוליטית הוא ראה בחיבורו חלק מהדיון ההיסטורי-ביקורתי בתולדות העם היהודי. ואמנם, למרות גילו הצעיר של המחבר, הספר הוא בעל תרומה של ממש לדיון בסוגיות שונות של ההיסטוריה והסוציולוגיה היהודית, כאשר עניין מיוחד יש בוויכוח שהוא מנהל עם אסכולות סוציו-היסטוריות מרכזיות.<sup>334</sup>

ואכן, בהשוואה לחיבוריהם של ההיסטוריונים ה"חובבנים" האחרים שנידונים כאן, הלר וכך, ספרו של לאון הוא הקרוב ביותר למחקר היסטורי "מקצועי". כמותם, הוא לא עסק בחשיפת מקורות ראשוניים וחקירתם, דבר שלא היה אפשרי בתנאי חייו. אך לעומתם, האפראט המדעי שלו, העשיר ביותר, מעיד על היכרות עמוקה עם חזית הדיון בן הזמן, הן בהיסטוריה יהודית והן בהיסטוריה כללית-אירופית. דווקא תלישותו של לאון, והשתייכותו לתנועה אופוזיציונית, קטנה, צעירה ומחתרתית, איפשרה לו לחרוג ממגבלות הדיון של המרקסיזם האורתודוקסי, כמו למשל על ידי שילוב התיאוריה של ובר, ושימוש בעבודותיהם של חוקרים ציונים כרופין, לשצינסקי ושיפר. לאון גם הירבה להסתמך על היסטוריונים חברתיים-כלכליים מובילים, שלא נחשבים "מרקסיסטים", כדוגמת הנרי פירן ומיכאל רוסטובצב, מה שהעניק לחיבורו עומק מחקרי בולט, בהשוואה לעבודותיהם של הלר וכך.

למרות ההסכמה בקרב החוקרים על תרומתו הסגולית של לאון להיסטוריוגרפיה היהודית, תרומה זו טרם נחקרה. המחקר על לאון התמקד דווקא בהיבטים הפוליטיים והאידיאולוגיים של כתיבתו. קרלבך הגדיר את לאון כמייצג הפתרון ה"אינטרנציונליסטי טרוצקיסטי" לשאלת היהודים.<sup>335</sup> אלמוג הכניס את לאון תחת הכותרת "שליטת הציונות", תוך הסתייגות כי "להלכה לא שלל לאון את זכותם של היהודים להגדרה עצמית לאומית. בין התבוללות ללאומיות נשאר הוא לכאורה ניטרלי".<sup>336</sup> טרברסו אף ציין קרבה רעיונית לא-מוצהרת (ובלתי מודעת, לדעת טרברסו) של לאון ל"נייטרליזם" הבונדיסטי של מדם מ-1904, קרי עמדה נייטרלית ביחס לדילמה בין התבוללות ללאומיות יהודית.<sup>337</sup> דבריהם של אלמוג וטרברסו מרמזים כי גישתו של לאון ללאומיות היהודית לא הייתה חד ממדית. גוטוויין הצביע על "הדיאלוג הסמוי, אך המתמיד, והשפעות הגומלין שהתקיימו בין הזרמים הפוליטיים השונים בעם היהודי, תוך התמקדות בדיאלוג העמוק שקיים לאון עם ההגות הציונית.<sup>338</sup> טרברסו הציג ממד פוליטי נוסף בספרו של לאון – התנגדות לפרויקט הסובייטי של הקמת אוטונומיה יהודית בבירוביג'אן.<sup>339</sup> בממד הפוליטי המחברים השונים

<sup>332</sup> אלמוג, עמ' 88.

<sup>333</sup> Carlebach, p. 206.

<sup>334</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים', עמ' 203.

<sup>335</sup> Carlebach, pp. 209-213.

<sup>336</sup> אלמוג, עמ' 88-89.

<sup>337</sup> Traverso, *The Marxists and the Jewish Question*, p. 228; Samuel Ferber, 'Deutscher and the Jews: On the Non-Jewish Jew' in: Jacobs (ed.), *Jews and Leftist Politics*, p. 337.

<sup>338</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים', עמ' 201, 215-218.

<sup>339</sup> Traverso, *The Marxists and the Jewish Question*, p. 212.

מעמידים את לאון אל מול הציונות או אל מול הטריטוריאליזם הסובייטי. אך עמדתו של לאון לא הייתה רק שוללנית. יש להציבו כצלע שלישית ביחס לציר "ארץ-ישראל או בירוביג'אן", כמבטא של אלטרנטיבה פוזיטיבית נוספת, אשר לשם בירורה יש לחרוג מעבר לניתוח הפוליטי של ספרו של לאון להקשרים נוספים.

כדי להבין את השינוי שחולל לאון בשיח הפוליטי המרקסיסטי על שאלת היהודים יש להידרש להתפתחות בעמדתו של טרוצקי בשאלת היהודים במהלך שנות ה-30. אף על פי שלאון לא הזכיר את טרוצקי בספרו ולו פעם אחת, השפעתו ניכרת בספר. כאמור לעיל, טרוצקי נמנה על הזרם המרקסיסטי האורתודוקסי ששלל את הלאומיות היהודית.<sup>340</sup> יותר מכך, בתוך זרם זה ייצג את הקוטב האינטרנציונליסטי, הביקורתי ביותר כלפי הלאומיות בכלל. במהלך שנות ה-30, לאחר גלותו מבריה"מ ועל רקע ועליית הנאצים לשלטון בגרמניה, ניכרו תמורות ביחסו ללאומיות היהודית. בתחילה עוד גילה אמון כלשהו מדיניות הסובייטית כלפי היהודים. בראשית 1934, כאשר נשאל טרוצקי על ידי תומכיו שעוד נותרו בבריה"מ לדעתו על בירוביג'אן, השיב כי "גורלה קשור לטוב ולרע עם גורל ברה"מ". לכל היותר ימצא בה פתרון רק ליהודים החיים בתחומי ברה"מ, ואילו "השאלה היהודית היא בינלאומית" ויכולה להיפתר "רק על ידי הניצחון המלא והסופי של הפרולטריון".<sup>341</sup> למרות ספקנותו, בסופה של אותה שנה עדיין ביכר טרוצקי את הטריטוריאליזם הסובייטי על פני מקבילתו הציונית: בעוד שהציונות מסיטה את היהודים ממלחמת המעמד, הרי "חובתה של ממשלת פועלים [ברה"מ] היא ליצור בשביל היהודים, כמו בשביל כל אומה אחרת, את הנסיבות הטובות ביותר להתפתחות תרבותית", כולל מוסדות חינוך ותרבות וכן "טריטוריה נפרדת לשם ניהול עצמי ופיתוח". השינוי בהשקפתו עדיין לא ניכר בשלב זה בעמדה הפוליטית עצמה, כמו באופן שבו נימק אותה: "אם קבוצה לאומית זו או אחרת נידונה לשקוע (בתהליך הלאומי) חייב הדבר הזה להתרחש באותה הצורה **כתהליך טבעי**, אבל לעולם לא בעקבות קשיים טריטוריאליים, כלכליים או מנהלים כלשהם."<sup>342</sup> כאן הכיר טרוצקי לראשונה ביהודים כאומה, תוך הסתלקות מפרדיגמת ההתבוללות של קאוטסקי ותוך קבלה למעשה של התפיסה הלאומית של הבונד, שכבולשביק טרוצקי התנגד לה בחריפות ב-1903.<sup>343</sup> יותר מכך, הוא אף קיבל את העיקרון הטריטוריאלי במימוש הלאומיות היהודית. בעקבות נטייתו הראשונית של טרוצקי להערכה חיובית של בירוביג'אן, השתלבה חלק מהאופוזיציה היהודית השמאלית בברה"מ, שהמשיכה לעמוד בקשר עמו, באדמיניסטרציה של החבל.<sup>344</sup> אך לאחר שחוסלה מנהיגות זו בטיהורים של 1936, שינה טרוצקי לשנות את עמדתו הפוליטית ביחס בירוביג'אן מיסודה. בינואר 1937 הגדירו כ"חרב פיפיות, כפי שמראה הדוגמה של פלשתינה",<sup>345</sup> ובאפריל הוסיף כי "תחת משטר בונפארטיסטי, המטפח מגמות אנטישמיות, עלולה בירוביג'אן להתנוון למעין גטו סובייטי".<sup>346</sup> בסופו של דבר איבד טרוצקי לחלוטין את אמונו בכנות כוונותיה של תכנית בירוביג'אן תחת משטר סטלין וכינה אותה "פארסה

<sup>340</sup> ראו בפרק 1, בסעיף 'המרקסיזם וההיסטוריה היהודית'.

<sup>341</sup> מצוטט אצל נדבה, עמ' 176.

<sup>342</sup> מצוטט שם. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>343</sup> שם, עמ' 176-177.

<sup>344</sup> שם, עמ' 175.

<sup>345</sup> מצוטט אצל נדבה, עמ' 177.

<sup>346</sup> מצוטט שם, עמ' 178.

בירוקרטית". דווקא מתוך שלילת התצורה הסובייטית של הכרה בלאומיות יהודית, נתן טרוצקי לראשונה את ברכתו להגדרה יהודית לאומית ואף לביטוי טריטוריאלי שלה.<sup>347</sup>

רק לאור דבריו של טרוצקי ניתן להבין את קרבתו הרעיונית המובלעת של לאון לנייטרליזם הפרוגנוסטי של מדם, באמרו, בסיום ספרו, כי בשאלת היהודים – בין התבוללות ולאומיות – על הסוציאליזם "לתת לטבע לעשות את שלו".<sup>348</sup> מכאן מוסברת גם הסתמכותו של לאון על מאמרו של לשצ'ינסקי 'התפתחות העם היהודי במאה השנים האחרונות', שנתח לעיל. מאמר זה מבטא שלב שניתן לכנותו "טריטוריאליזם דיאספורי" בהתפתחותו הרעיונית של לשצ'ינסקי, השקפה שמבחינת לשצ'ינסקי הייתה לאומית לחלוטין, אך יכלה לעלות בקנה אחד גם עם פרוגנוזה נייטרליסטית כמו זו ששאב לאון מטרופקי. מבחינה פוליטית יש להגדיר את לאון לא כמייצג "אינטרנציונליזם טרוצקיסטי", כהגדרתו של קרלבך, אלא כמסמן כיוון של לאומיות יהודית דיאספורית סוציאליסטית,<sup>349</sup> בהשראת השינוי שחל בהשקפותיו של טרוצקי בשנות ה-30. כיוון זה נגדע לפני שהספיק להתפתח, הן בשל רצח טרוצקי במקסיקו ב-1940, הן בשל הירצחו של לאון באושוויץ ב-1944 והן בשל החורבן הכללי של יהדות אירופה. כעבור שנות דור חזרה השקפה זו ומצאה הד בקרב השמאל היהודי החדש בארצות שונות.<sup>350</sup>

לאון טופל עד כה במחקר יותר מכל ההיסטוריונים האחרים שבהם עוסקת עבודה זו. רודנסון וויינשטוק דנו בטיעוניו ההיסטוריים, טרברסו ניתח את ההקשר התיאורטי שבו כתב לאון וגוטוויין את ההקשר הפוליטי שבו פעל. תרומתו של המחקר הנוכחי תהיה בהעמדתו של לאון בהקשר של הדיון ההיסטוריוגרפי שבו לקח חלק – ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. כפי שכתב גוטוויין, חיבורו של לאון "נעדר כמעט נימה פולמוסית".<sup>351</sup> דרך הוויכוח שלו עם יריביו הישירים, ההיסטוריונים של התנועות המרקסיסטיות היריבות, היא עקיפה. כך, למשל,

**על רקע עברו בשומר הצעיר, ובהיות חברי תנועה זו אחד מקהלי היעד שאליו כיוון את כתיבתו הטרוצקיסטית, בולטת התעלמותו של לאון מהבורוכוביזם על הניתוח הכלכלי וההיסטורי של המציאות היהודית המונח בבסיסו. למרות הזיקה המשותפת למרקסיזם ולניתוח מטריאליסטי של ההיסטוריה היהודית, לאון אינו מתייחס כלל אל התיאוריה ומערכת המונחים הבורוכוביסטית, אף לא לשם שלילה וויכוח. אפשר שהסיבה להתעלמותו נעוצה בהקפדתו של לאון שלא לתת הד לעמדות יריביו מן השמאל הציוני, דווקא לאור הדמיון בין ניתוחיו לאלו של הבורוכוביזם.<sup>352</sup>**

מבלי להתייחס ישירות לבורוכוב, לאון שלל את הטיעון הבורוכוביסטי בדבר האקסטריטוריאליזם כמקור האנומליה הכלכלית היהודית. היה זה ארנסט מאנדל, חברו של לאון למחתרת הטרוצקיסטית בבלגיה, שבהקדמה לספרו של לאון "תרגם" ללשון מפורשת את הביקורת של לאון על הבורוכוביזם כ"מטריאליזם מטאפיזי", "תיאוריה מוזרה" שנוצרה מהרצון למזג בין ציונות זעיר-בורגנית למרקסיזם:

<sup>347</sup> שם, עמ' 178. נטייתו של טרוצקי ללאומיות יהודים התחזקה גם לנוכח עליית הנאציזם – ראו שם, עמ' 180-184.

<sup>348</sup> Leon, p. 265. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>349</sup> Marcus, p. 98. הציע להגדיר את השקפתו של לאון כשילוב של בונדיזם ואחד העם.

<sup>350</sup> Elmaliach, "The 'Revival' of Abram Leon".

<sup>351</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרופקיזם', עמ' 203. זה נכון למעט ביקורתו הישירה של לאון על זומברט (Leon, pp. 175-182).

<sup>352</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרופקיזם', עמ' 214.

בורוכוב עצר את החקירה בנקודה הזאת [הפירמידה ההפוכה], קיבל אותה כנתון היסטורי מבלי לנסות להסביר אותה והפך אותה לנקודת המוצא של הפתרון שלו: תחילה יש להפוך את הפירמידה ההפוכה, דהיינו לכוון חברה יהודית נורמלית, כגון אלה של עמים אחרים, לפני שהפרולטריון היהודי יוכל להתחיל במאבק המהפכני בצורה רצינית; וחברה כזאת יכולה לקום אך ורק בפלשתינה.

לאון הבחין במהרה בכל מה שהיה לא דיאלקטי בתאוריה הזאת: אין לראות במצב החברתי הממשי של יהודים כעובדה מוגמרת אלא כתוצר של תהליך היסטורי. מהיכן נובעת אם כך ההתפתחות ההיסטורית השונה של היהודים? מחידוש הקשר בין הטיעון של בורוכוב לכמה ביטויים חולפים ממרקס, שבגאונותו השגרתית תפס באבחה אחת את כל התעלומה של ההיסטוריה היהודית, לאון החל לבנות מחדש את כל העבר היהודי.<sup>353</sup>

מאנדל זיהה את תיאוריית העם-מעמד של לאון כתיקון והרחבה של התיאוריה הבורוכוביסטית. אם לאון לא הזכיר את בורוכוב, קל וחומר שלא הזכיר את מאהלר, שההיסטוריוגרפיה שלו נשענה על התיאוריה הבורוכוביסטית. לאון ודאי הכיר כמה ממאמריו של מאהלר, שהתפרסמו בשנות ה-30 באותן במות שבהן פרסמו שיפר ולשצינסקי, שאותם ציטט לאון. זוהי דוגמה מובהקת לכך שהיריבות הקשה ביותר היא לעיתים דווקא בין הדומים ביותר. שיפר ולשצינסקי, ציונים שלא הזדהו אידיאולוגית כמרקסיסטים, לא היוו עבור לאון איום כמו בורוכוב ומאהלר. דוגמה נוספת לטקטיקת ההתעלמות של לאון היא ביחס לאוטו הלר. לאון בוודאות הכיר את ספרו של הלר, שכן הוא מצטט מספר אחר (שמעון דימנשטיין, *לנין על השאלה היהודית ברוסיה*) כ"מצוטט על ידי אוטו הלר, שקיעת היהדות".<sup>354</sup> וביחס למשה כץ – לאון החל לכתוב את המאמרים שהיוו בסיס לספרו כבר ב-1939, כלומר ממש במקביל לכך, ולמרות שאין עדות לכך שקראו איש את רעהו, הגיעו לכמה תובנות קרובות ומשלימות.<sup>355</sup> לפיכך, יש לחלץ את יחסו של לאון לגרסאות היריבות של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית מתוך השוואה בין דיוניהן בסוגיות ההיסטוריות עצמן.

## ה. הדים אחרונים (1946-1977)

### היסטוריוגרפיה בונדיסטית

מהדיון הקודם על הבונד וההיסטוריה היהודית עלה כי תנועת הבונד, הן בראשיתה ברוסיה הצארית והן לאחר מכן בפולין העצמאית, לא נטתה לכתובה היסטוריוגרפית.<sup>356</sup> הדוגמה הנגדית של פועלי ציון שמאל, תנועה קטנה משמעותית,<sup>357</sup> אשר העמידה שורה של היסטוריונים, וביניהם

<sup>353</sup> Germain [Mandel], pp. 16-17, ההדגשות במקור. התרגום מצרפתית לעברית נעשה בידי אדם חפץ.

<sup>354</sup> ראו בפרק 4 בסעיף על 'השאלה הדמוגרפית'. Leon, p. 261; Heller, *Der Untergang des Udentums*, S. 230.

<sup>355</sup> ראו בפרק 1.

<sup>356</sup> ראו בפרק 1.

<sup>357</sup> בבחירות הכלליות הראשונות בפולין קיבלה רשימת הבונד בלודז', העיר הפועלית הגדולה ביותר, כ-12.5 אלף קולות, לעומת כ-2,250 לפועלי ציון שמאל. לקונגרס האיגודים המקצועיים היהודיים בפולין, שהוקם ב-1926, נבחרו 434 צירים מטעם הבונד, לעומת 106 מטעם פועלי ציון שמאל. בבחירות לוועד הקהילה היהודית בוורשה קיבל הבונד 15 מושבים, לעומת מושב אחד לפועלי ציון שמאל. ובבחירות לעירייה ב-1938 קיבלו הבונד כ-62% מהקולות היהודיים, ואילו פועלי ציון שמאל רק 2.6% – ברזילי, עמ' 65, 101, 117, 119.

כמה מפעיליה הבולטים,<sup>358</sup> המחישה עד כמה נשמר הבונד מהיסטוריוגרפיה היהודית. ויחד עם זאת, הוזכר קיומם של יוצאים מן הכלל, שבעת פעילותם בבונד עסקו בכתיבת היסטוריה, אם כי זו לא עמדה במרכז פעילותם וגם לא במוקד תשומת הלב התנועתית. עובדה מעניינת היא שרבים מהם הפכו לימים להיסטוריונים בולטים, שהקדישו את מיטב זמנם ומרצם להיסטוריוגרפיה יהודית, דווקא לאחר שתנועתם חדלה להתקיים. קבוצה אחת שכזו נדונה לעיל, בסעיף על ההיסטוריונים היהודים בברה"מ, שרבים מהם היו יוצאי הבונד. קבוצה שנייה של היסטוריונים בונדיסטים, יוצאי פולין, הופיעה רק לאחר השואה, בעיקר בארה"ב. משפנו בונדיסטים אלו לכתיבת ההיסטוריה הם לא עשו זאת מתוך גישה מרקסיסטית, ולעתים אפילו מתוך עמדה אנטי מרקסיסטית. כבר ב-1944 הבחין ישעיה טרונק, אחד מאותם היסטוריונים יוצאי בונד מפולין, בין 'בונד ובונדיזם'. ב"בונד" ראה מסגרת ארגונית, ואילו ה"בונדיזם" היה לדידו הרוח שמעבר למסגרת.<sup>359</sup> בהשאלת מושגיו ניתן לומר כי אמנם לא התקיימה "היסטוריוגרפיה בונדאית", אך התקיימה "היסטוריוגרפיה בונדיסטית". הדיון שלהלן מתמקד בכמה מן המייצגים המובהקים של תופעה זו, במטרה להסבירה: אברהם מנס, ישעיה טרונק עצמו ויעקב שלום הרץ.

אברהם מָנֶס (1897-1969) היה בוגר ישיבה מגרודנו וממייסדי הבונד מחדש בעיר זו ב-1918. עם כניסת הצבא האדום לעיר עקר לברלין, שם למד באוניברסיטה היסטוריה יהודית עתיקה ולקח חלק בהקמת יו"ו"א. מברלין עמד בקשר עם הבונד בפולין, בשנות ה-20-30 כתב בין היתר **לפאלקס-צייטונג** הוורשאי, עד שנמלט מגרמניה והגיע בסופו של דבר לארה"ב.<sup>360</sup> מנס עסק בכתיבת היסטוריה, אך היה זה בגלותו מפולין ובריחוק מתנועתו. בשנות ה-20 עסק בעיקר בתקופת המקרא, בדגש על היסטוריה תרבותית. ב-1923 ערך במשותף עם הבונדיסט-המנשיק רפאל אברמוביץ, שאף הוא גלה לברלין, ספר מדע פופולרי, שנועד לעדכן את קוראי היידיש בחידושי המחקר הארכאולוגי והפילולוגי ביחס ליהדות העתיקה, אך ללא יומרה לפרשנות מרקסיסטית.<sup>361</sup> מגמה זו התחזקה עוד יותר בשנות ה-30. לאחר ניצחון הנאצים בגרמניה התאכזב מנס עמוקות מאוזלת ידם של הסוציאלי-דמוקרטים והקומוניסטים, וגיבש עמדה ביקורתית מובהקת כלפי המרקסיזם. מחקריו משנות ה-30 על תולדות תנועת הפועלים היהודית התמקדו במקורות הראתה המסורתיים והמשיחיים. לאחר השואה עסק בהיסטוריה תרבותית של יהודי פולין, שנתפסה על ידו כיד לזכרם, ועל כן נכתבה בגישה לא ביקורתית מוצהרת של "אהבת ישראל".<sup>362</sup> מנס היה אפוא היסטוריון בונדיסט, אך במובהק לא היה היסטוריון מרקסיסט.

ההיסטוריון יוצא הבונד שהתפרסם יותר מכל אחד אחר מעבר לחוגים הבונדיסטים הוא ישעיה טרונק (1905-1981), מי שהיה פעיל מרכזי בבונד בפולין ולאחר מכן הפך להיסטוריון חשוב של

<sup>358</sup> ראו לעיל בדיון על מאהלר.

<sup>359</sup> י' טרונק, 'בונד און בונדיזם', **אונוזער צייט** (ספטמבר 1944), ז' 35. מצוטט אצל David Slucki, **The International Jewish Labor Bund after 1945: Toward a Global History** (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2012), p. 18. גורני, בספרו על הבונד והציונות הסוציאליסטית, כינה את הפרק שעוסק בבונד בתקופה שלאחר השואה, 'מן ה"בונד" אל ה"בונדיזם"'. גורני, **חלופות נפגשות**, עמ' 223-251.

<sup>360</sup> ישעיה טרונק, 'אברהם מענעס – דער מענטש און זיין ווערק', **געשטאלטן און געשעענישן** (תל-אביב: י. ל. פרץ, 1983), ז' 76; **Jewish Telegraph Agency**, 'Abraham Menes, Bundist and Biblical Scholar, Dead at 72', 20.10.1969 – <http://www.jta.org/1969/10/20/archive/abraham-menes-bundist-and-biblical-scholar-dead-at-72> (accessed 6.9.2017).

<sup>361</sup> ר. אבראמאוויתש און א. מענעס, **לייענבוך צו דער געשיכטע פון ישראל** (בערלין: וואסטאק, 1923).

<sup>362</sup> טרונק, 'אברהם מענעס', ז' 74-79.

השואה, בעיקר בזכות מחקרו על **היזדנאט** (1972).<sup>363</sup> טרונק נולד בקוטנו שבפולין, בן למשפחה רבנית עשירה בעיר. הוא למד היסטוריה באוניברסיטת ורשה, התקרב ל"חוג ההיסטוריונים הצעירים" בהנהגת רינגלבלום ומאהלר, ולימד בבתי-ספר של צי"א בוורשה ובביאליסטוק.<sup>364</sup> בשנות ה-30 כתב טרונק מספר חיבורים פרוגרמטיים, שהוגדרו על ידי גורני כ"דיון השיטתי והמעמיק ביותר בשאלת הסוציאליזם והלאומיות מנקודת מבטו של ה'בונד'" מאז פרסומו של מדם. בדומה למדס, סבר טרונק כי "מהותה של הלאומיות היהודית היא דווקא בפיזור, ובסיסה אינו בטריטוריה מסוימת אלא בשפתה ובתרבותה", אך בשונה ממדס טרונק לא היה "נייטרליסט פרוגרמטי" אלא "נציונליסט פרינציפיוני". גורני הגדירו כרומנטיקן ואוטופיסט מובהק, שהדגיש את הממד התרבותי של הבונד.<sup>365</sup> מצד שני, ורוניקה מיקיש, שכתבה עבודת תזה על טרונק, טוענת כי גם אם לא היה "מרקסיסט מושבע", בתקופה זו טרונק "בהחלט הושפע מההבנה המטריאליסטית של ההיסטוריה".<sup>366</sup> שניות זו משתקפת מניתוח כתביו בנושאים היסטוריים.

טרונק החל לעסוק במחקר היסטורי עוד בשנות ה-30 בפולין. מחקריו הספורים מתקופה זו, כולל ספרו על יהודי פלוצק בימי-הביניים (1939), הם מונוגרפיים באופיים.<sup>367</sup> יחד עם זאת, בכמה מאמרים היסטוריוסופיים מהתקופה גילה טרונק הסתייגות מעצם העיסוק בהיסטוריה יהודית, ובכך העיד על הרתיעה מהיסטוריה יהודית בשורות הבונד. במסה מ-1930 על "יידישיזם וההיסטוריה היהודית",<sup>368</sup> יצא טרונק נגד הציונות וההבראיזם שלה, כיומרה כוזבת לרנסנס תרבותי, שלא הייתה לדידו אלא ניסיון לחקות עבר מת: "הציונות פרשה מהחיים בשביל ההיסטוריה".<sup>369</sup> בשם גישה ניטשיאנית, שרואה בהיאחזות בעבר עול על התחדשות החיים, הכריז טרונק על היידישיזם בתור הרנסנס היהודי ההומניסטי האמיתי, שמחובר לחיי העם בהווה.<sup>370</sup> בביקורתו על קובץ מקורות שערכו מאהלר ורינגלבלום (שבסך הכול זכו ממנו ל"גרויסן יישר-כוח"), העיר טרונק כי במקום אחד סטו המחברים מנטייתם "הנכונה כשלעצמה" "לבסס את המצב המשפטי על המצב הכלכלי", מה שמעיד על העדפתו את הניתוח ההיסטורי המטריאליסטי, אף על פי שבכתביו שלו נהג להתמקד בתחום התרבות.

בחיבור מ-1939 שוב תקף טרונק את הציונות, הפעם בדגש על האופי הטריטוריאלי שלה. ההיסטוריה היהודית, טען בדומה לדובנוב, היא היסטוריה עולמית, שאינה קשורה בטריטוריה מסוימת, אלא באדם היהודי באשר הינו. למיעוט היהודי בארצות העולם שליחות למען כל האנושות, שפירושה בדור הזה – סוציאליזם, בגרסתו הבונדיסטית. לסיום חזה טרונק כי ההיטלריזם לא יוכל להשמיד אפילו קיבוץ קטן כיהודי גרמניה, מפני שאינם מרוכזים

<sup>363</sup> ישעיה טרונק, **יזדנאט: המועצות היהודיות במזרח אירופה בתקופת הכיבוש הנאצי** (תר' דוד בר לבב, ברכה פרוינדליך ומאיר גרובשטיין, ירושלים: יד ושם, 1979).

<sup>364</sup> Mark L. Smith, 'Trunk, Isaiah', **Encyclopaedia Judaica** (edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed., vol. 20, Macmillan Reference USA, 2007), pp. 160-161.

<sup>365</sup> גורני, עמ' 160-161.  
<sup>366</sup> Véronique Mickisch, **Jewish Historiography between Socialism and Nationalism: A Portrait of Historian Isaiah Trunk (1905-1981)** (MA thesis, Free University of Berlin, 2017), p. 74.

<sup>367</sup> ביבליוגרפיה מלאה של פרסומו המחקריים של טרונק (לא כולל כתביו הפובליציסטיים) נערכה על ידי מרק סמית כחלק מעבודת הדוקטורט שלו על היסטוריוגרפיה של השואה ביידיש, במסגרתה טיפל בחקר השואה של טרונק: Smith, **The Yiddish Historians**, pp. 466-477.

<sup>368</sup> ישעיה טרונק, 'יידישיזם און יידישע געשיכטע (פאלעמישע שריפט)' (1930), **נאענט און פּרעמד: עסייען** (ווארשע: קולטור ליגע, 1936), ז' 178-125.

<sup>369</sup> שם, ז' 145.

<sup>370</sup> שם, עמ' 174-147.

טריטוריאליזם.<sup>371</sup> בראשית 1943, משהחלו להגיע הידיעות על השמדת היהודים בפולין, טרונק, שכבר נמצא בארה"ב, שקע בהרהורים היסטוריוסופיים, לפיהם הבונד והציונות מממשיכים שני קווים נצחיים בהיסטוריה היהודית, פיזור וריכוז, כשבכל עידן ידו של האחד על העליונה. על כך כתב גורני כי ספק אם היסטוריוגרפיה כזאת "יכולה לעמוד במבחן האמת ההיסטורית."<sup>372</sup> לאחר המלחמה תבע טרונק במוצהר מהבונד לנטוש את התפיסה המרקסיסטית, בנימוק שמה שמאחד את היהודים אינו עוד המעמד אלא התרבות. בתחילה עוררה קריאה זו התנגדות, ובהמשך הייתה למציאות: המסורת הבונדיסטית, הלכה והתרחקה מן המרקסיזם של הבונד.<sup>373</sup> בקובץ מאוחר של מאמרים היסטוריוגרפיים ביקר טרונק את המטריאליזם ההיסטורי של מאהלר,<sup>374</sup> ולעומת זאת הביע הזדהות עם המקום המרכזי שהקנה מנס לדת בעיצוב ההיסטוריה היהודית.<sup>375</sup>

היסטוריון בונדיסט בולט נוסף היה יעקב שלום הרץ (1893-1992), שהחל מ-1943 החל לכתוב בארה"ב באינטנסיביות את תולדות תנועת הבונד עצמה.<sup>376</sup> לצד היסטוריונים בונדיסטים כחיים שלמה קזדן,<sup>377</sup> פרנץ קורסקי<sup>378</sup> וסופיה דובנוב-ארליך,<sup>379</sup> שהשתתפו בעריכת קבצים לתולדות התנועה<sup>380</sup> וספרי זיכרון למנהיגיה הבולטים,<sup>381</sup> הרץ היה נציג מובהק של תופעה שכונתה במחקר "היסטוריוזיציה עצמית בונדיסטית".<sup>382</sup> הפרסומים ההיסטוריים על הבונד מאת יוצאי הבונד, מעצם טיבם כהיסטוריה עצמית וכמפעלי זיכרון, לא נכתבו כהיסטוריוגרפיה מרקסיסטית. גם ליבמן הרש, הדמוגרף שהובא לעיל כדוגמה מובהקת להתמקדות הדיון התיאורטי הבונדאי ב"כאן ועכשיו", משמש דוגמה מובהקת גם לתמורה שחלה בשיח הבונדיסטי עקב השואה. באחרית ימיו, ב-1952, פרסם הרש קובץ רשימות, שהופיעו לאחר מלחמת העולם השנייה, אשר לצד נושאים דמוגרפיים עסקו גם בסוגיות מההיסטוריה היהודית וכן בתולדות הבונד.<sup>383</sup>

מחקר אחד בלבד מאת הרץ, מ-1949, על תולדות **היהודים באוקראינה** עד 1648, חרג מגבולות ה"היסטוריוזיציה העצמית הבונדיסטית", שאפיינה את התקופה שלאחר השואה. בספר זה שילב הרץ היבטים של היסטוריה חברתית-כלכלית ברוח ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. יחד עם זאת, על הספר, שנכתב תחת הרושם הקשה של השמדת יהודי אוקראינה בשואה, שורה גם רוח אפולוגטית של גאווה לאומית. ההקבלה בין גזרות ת"ח-ת"ט ובין השואה אינה רק מרומזת אלא

<sup>371</sup> ישעיה טרונק, **סוציאליסטישע אימפרעסיעס** (ווארשע, 1939), קאפיטל XII, ז' 27-36.

<sup>372</sup> גורני, עמ' 233.

<sup>373</sup> Slucki, **The International Jewish Labor Bund after 1945**, pp. 16-17.

<sup>374</sup> ישעיה טרונק, 'רפאל מאהלער – דער היסטארישער מטעריאליסט', **געשטאלטען און געשעענישן**, ז' 32-51. ראו במיוחד עמ' 39.

<sup>375</sup> טרונק, 'אברהם מענעס', ז' 79.

<sup>376</sup> למשל: יעקב ש' הערץ, **הענריק ערליך און וויקטאר אלטער: א לעבן פון קעמפער – א טויט פון מארטירער** (ניו-יארק: דער אמעריקאנער רעפרעזענטאנץ פון אלגעמיינעם יידישן ארבעטער-בונד אין פוילן, 1943); הנ"ל, **דורות בונדיסטן** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1956-1968 [3 כרכים]); הנ"ל, **די געשיכטע פון בונד אין לאדזש** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1958).

<sup>377</sup> ראו למשל: ח' ש' קאזדאן (עורך), **מעדעם-סאנאטאריע-בוך** (תל-אביב: המנורה, 1971).

<sup>378</sup> פראנץ קורסקי, **געזאמעלטע שריפטן** (ניו-יורק: דער וועקער, 1952). וראו רפאל מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים (סקירה כללית)', בתוך: זכאי (עורך), **מאסף במלאת עשרים וחמש שנים ל"דבר"**, עמ' 427. בין מלחמות העולם ייצג קורסקי את הבונד הפולני בברלין ולאחר מכן בפריז (Pickhan, S. 393).

<sup>379</sup> סאפיע דובנאו-ערליך, **גארבער בונד און בערשטער בונד: בלעטלעך געשיכטע פון דער יידישער ארבעטער-בעוועגונג** (ווארשע: קולטור ליגע, 1937).

<sup>380</sup> למשל: **די געשיכטע פון בונד** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1960-1981 [5 כרכים]).

<sup>381</sup> למשל: **זיגעלבוים-בוך** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1947); **כמורנר-בוך** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1958). יוסף כמורנר היה אחיו של לשצ'ינסקי.

<sup>382</sup> Wolff, 'Revolutionary identity and migration', p. 315.

<sup>383</sup> ליבמן הערש, **אויף דער גרענעץ פון צייטן (אויסגעקליבענע שריפטן אויף יידישע טעמעס, דערשינענע זייט דער צווייטער וועלט-מלחמה)** (באענאס איירעס: יידבוך, 1952).



מפורשת,<sup>384</sup> ולפיכך גם במחקר יוצא דופן זה ניכרת השפעתה הדרמטית של השואה על ההיסטוריוגרפיה הבונדיסטית. למעט יוצאים מן הכלל אחדים, רק לאחר חיסולו המוחלט כמעט של הבונד בתקופת השואה, נוצרה היסטוריוגרפיה בונדיסטית, שניתן לכנותה היסטוריה-פוסט-מורטום, גם במובן זה שנכתבה לאחר השואה וגם על שום תחומי עיסוקה: התנועה שהייתה ואיננה והשמדתו של העם היהודי. קביעתו של הגל כי "הינשוף של מינרווה ממריא רק לעת ערב", נכונה במיוחד לגבי היסטוריוגרפיה הבונדיסטית. או, בהתאם לדימוי שטבע ולטר בנימין, "מלאך ההיסטוריה" של הבונד "מפנה את פניו אל העבר", שם "רואה הוא שואה אחת ויחידה, העורמת בלי הרף גלי חורבות".<sup>385</sup>

### היסטוריוגרפיה מרקסיסטית בארץ-ישראל

בארץ-ישראל ובמדינת ישראל המשיכו כמה קווים ממורשת ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית באירופה ובאמריקה, אם כי בהיקף מצומצם בהרבה. במקרים של לשצינסקי ומאהלר הייתה ההמשכיות פרסונלית. שניהם עזבו את אירופה בסוף שנות ה-30 לאמריקה, ובשנות ה-50 עלו לישראל. לשצינסקי התרחק אמנם מהמרקסיזם, שאפיין אותו מנעוריו במפלגת ס"ס ואפילו עד לשנות ה-30, וכן מיעט לעסוק בהיסטוריוגרפיה. יחד עם זאת, כמה מהניתוחים ההיסטוריים שגיבש בצעירותו המשיכו ללוותו בכתביו המאוחרים, תוך התאמתם למיקומו הגאוגרפי-פוליטי החדש, בזרם המרכזי של תנועת הפועלים במדינת ישראל, מפא"י, והאסכולה הירושלמית בהיסטוריוגרפיה.<sup>386</sup> מאהלר, לעומתו, נשאר עקבי בהיסטוריוגרפיה הציונית-מרקסיסטית-בורוכוביסטית שלו עד יומו האחרון, מה שעלה בקנה אחד עם חברותו במפ"ם, שחרתה על דגלה את המרקסיזם והבורוכוביזם.<sup>387</sup> את היסודות המתודולוגיים שהניח בשורת המאמרים ההיסטוריוגרפיים שכתב בפולין, יישם בשארית ימיו בארץ במגנום אופוס הסינתטי הגדול שלו, **דברי ימי ישראל: דורות אחרונים**.<sup>388</sup>

במקרים אחרים ההמשכיות לא הייתה פרסונלית אלא רעיונית. שלושה חיבורים קצרים יחסית נתחברו בארץ בין 1946-1951, תוך התבססות על כמה מהנציגים העיקריים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בעולם. החיבור הראשון והקצר ביותר, בן שישה עמודים בלבד, הוא מאמרו של אליעזר גרינבוים, שנכתב בין 1946-1948, 'רשת מסחרית-קולונילית' של היהודים בימי קדם.<sup>389</sup> אליעזר גרינבוים (1908-1948) היה בנו של יצחק גרינבוים, מנהיג הציונים הכלליים בפולין, אשר עוד בנעוריו בפולין היה לקומוניסט. לאחר שנעצר בפולין בשל פעילותו הקומוניסטית גלה לצרפת והמשיך שם בפעילותו בקרב הקומוניסטים היהודים הפולנים, התנדב לבריגדה הבינלאומית במלחמת האזרחים בספרד ובתום המלחמה חזר לצרפת. לאחר הכיבוש הגרמני פעל במחתרת

<sup>384</sup> יעקב שלום הערץ, **די יידן אין אוקראינע: פון די עלטסטע צייטן ביז נאך ת"ח ות"ט** (ניו-יארק: אונזער צייט, 1949). וראו בהרחבה בפרק 5 בסעיף על גזרות ת"ח ות"ט.

<sup>385</sup> בנימין, עמ' 313.

<sup>386</sup> השו, למשל, בין ניתוחו את ההגירה היהודית ממזרח אירופה: לשצינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק' [1928]; יעקב לשצינסקי, **נדודי ישראל בדורות האחרונים** (תל-אביב: אל"ף, 1965), עמ' 125-130. וראו בפרק 5 בסעיף על הפרולטריוזציה וההגירה.

<sup>387</sup> דוד אנגל הביא את מאהלר כאחת הדוגמאות לטענתו כי השואה כמעט ולא השפיעה על ההיסטוריוגרפיה היהודית: דוד אנגל, 'המשבר ששבר אך מעט: תולדות ישראל כתמול שלשום', **תיאוריה וביקורת** (40, 2012), עמ' 97-99.

<sup>388</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, כרכים א'-ז'.

<sup>389</sup> אליעזר גרינבוים, 'רשת מסחרית-קולונילית' של היהודים בימי קדם', בתוך: ראובן אבינעם (עורך), **גווילי אש**, כרך א' (משרד הביטחון, 1952), עמ' 284-289.

הקומוניסטית, נאסר וגורש לאושוויץ-בירקנאו. במחנה מילא תפקידים שונים של ראש אסירים וראש בלוק, בשליחות חבריו הקומוניסטים, והיה מעורב בפעילות המחותרת. בסיום המלחמה הואשם בשיתוף פעולה עם הנאצים, גורש מהמפלגה הקומוניסטית והועמד בפני הליך משפטי בצרפת, שבוטל כעבור כמה חודשים. לאחר שחרורו הגיע לארץ-ישראל וחי אצל הוריו בירושלים. בתקופה זו כתב את זיכרונותיו מן המחנה ואת חיבורו הנזכר לעיל.<sup>390</sup> ב-1948 נהרג בקרב במלחמת השחרור ועל כן חיבורו, שנכתב במקור בפולנית, תורגם לעברית ונכלל בקובץ מיצירותיהם של הנופלים, **גוילי אש**.

בניגוד לכותרתו, המאמר 'רשת מסחרית' - "קולוניאלית" של היהודים בימי קדם' נוגע בכל התקופות בהיסטוריה היהודית, מתקופת המקרא ועד לקפיטליזם. במאמר מתאר גרינבוים שלושה שלבים בהתפתחות "השיטה הקולוניאלית היהודית". בשלב הראשון, מאז ימי דוד ושלמה, התפתחה רשת של מושבות מסחריות יהודיות במזרח הקדום, שהתבססו על ייצוא התוצרת החקלאית של ארץ-ישראל, אשר התאימה לתפקיד זה בשל מיקומה הגאוגרפי המרכזי. הרשת היהודית עמדה בהתנגשות מתמדת (ולעיתים בבריתות טקטיות) עם רשתות יריבות, הפלישתית, הפיניקית, הפרסית, היוונית והרומית. בסופו של דבר חיסלו הרומאים את מרכז הגאוגרפי והכלכלי של הרשת היהודית, ביהודה, מה שהביא לשינוי דמותה לכדי רשת מסחרית ללא מרכז. אז נפתח השלב השני, שבו "היסוד המחודש של השיטה הקולוניאלית היהודית הייתה הדת. [...] שוב לא הייתה מבוססת על בית המקדש המשותף. היא לבשה אופי רוחני לחלוטין, כלפי חוץ, אולם לאמיתו של הדבר, מושתת על יסודות מטריאליים איתנים. הביטוי האידיאולוגי של התהליך הזה הוא התלמוד."<sup>391</sup> אופייה זה של היהדות נמשך בימי הביניים עד להתנגשות עם הבורגנות העולה בערי מערב אירופה, מה שהביא לגירוש היהודים, שהיגרו לארצות שעוד נשארו פיאודליות, במרכז ובמזרח אירופה, עד שגם לשם הגיעה התפתחות הקפיטליזם:

**באופן כזה נהרס כליל הארגון הכלכלי והאידיאולוגי של היהדות – השיטה הקולוניאלית שלה והאידיאולוגיה הנשענת עלייה [...]. הוא נהרס יחד עם המשטר הפיאודלי ומיגורם האיטי של שרידיו האחרונים. אולם יחד עם זה באו החברות הקפיטליסטיות החדשות והליברליזם והדמוקרטיה המלווים אותן בנעוריהן, ויצרו תנאים נוחים להתפתחות האוכלוסייה היהודית בכמה ממדינות אירופה ואמריקה. אולם ההתפתחות הזאת נעשתה כבר לא במסגרת השיטה הקולוניאלית, אשר שימשה רקע להתפתחות העם היהודי מיום הרס המטרופולין שלו.<sup>392</sup>**

בשלב השלישי השתלבו אפוא היהודים בקפיטליזם המערבי המפותח יותר, שהיה חזק ומבוסס מספיק כדי לערות לתוכו את המסחר היהודי, ומתוך כך הביא גם להתבוללותם של היהודים.

התזה של גרינבוים נושאת חותם מובהק של השפעת **שקיעת היהדות** של הלר, תוך החלפת המושג "קאסטה" ב"רשת" או "שיטה" "מסחרית-קולוניאלית". בתור אינטלקטואל קומוניסט, שקרא גרמנית, צרפתית ופולנית, שלוש השפות שבהן הופיע ספרו של הלר בין 1931-1934, הסבירות שגרינבוים הכיר את **שקיעת היהדות** גבוהה ביותר. בהיותו מנודה ומוקע, הן מהתנועה

<sup>390</sup> טוביה פרילינג, **מי אתה ליאון ברנ'ה? סיפורו של קאפו באושוויץ: היסטוריה, פוליטיקה וזיכרון** (תל-אביב: רסלינג, 2009), עמ' 317, 353. פרילינג מזכיר את חיבורו ההיסטוריוגרפי של גרינבוים אך לא מתייחס כלל לתוכנו.

<sup>391</sup> גרינבוים, 'רשת מסחרית' - "קולוניאלית" של היהודים בימי קדם', עמ' 287.

<sup>392</sup> שם, עמ' 289.

הקומוניסטית והן מהציבוריות היהודית, גולה בארץ-ישראל מבלי שנטש את השקפותיו הקומוניסטיות, השקיע גרינבוים את מרצו בכתיבה היסטורית. ב-1947, בעת ביקוריו בפולין, עוד ניסה האב, יצחק גרינבוים, להביא לקבלתו מחדש של בנו לשורות המפלגה הקומוניסטית הפולנית, ללא הצלחה.<sup>393</sup> אולי בתקופה זו כתב גרינבוים הבן את מאמרו, בתקווה להגישו לפרסום בפולין, כעין רהביליטציה, אך הוא לא זכה להזדמנות זו.

חיבור נוסף מאותה התקופה היה מעין וריאציה עברית על מאמרו של משה כץ. יגאל וגנר, חבר צעיר בתנועת 'הקומוניסטים העבריים', חיבר אף הוא בין 1946-1948 מאמר בהיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון לסקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)', שעוסק בתקופה שמגלות ישראל ועד לראשית ימי-הביניים. חלקו הראשון של המאמר פורסם ביולי 1948 בגיליונו הראשון של ביטאון שהוציאו הקומוניסטים העבריים, **דפי קומוניזם**,<sup>394</sup> אך מכיוון שגיליון שני מעולם לא ראה אור, המשכו של המאמר לא פורסם. את המאמר המלא (כ-30 עמ') קיבלתי מארכיונו הפרטי של וגנר, הן בכתב יד על מחברת משנות ה-40,<sup>395</sup> והן בגרסה שהוקלדה שנים לאחר מכן.<sup>396</sup> גיליונו היחיד של כתב העת נדיר מאוד, ורק לאחר חיפוש ארוך מצאתי עותק יחיד שלו בספריית גבעת חביבה. מסיבה זו, ככל הנראה, לא הוזכר הביטאון, ועל כן גם לא מאמרו של וגנר, במחקר הקיים על הקומוניסטים העבריים.<sup>397</sup>

ראשיתה של 'המפלגה הקומוניסטית העברית', שקמה רק ב-1947, ב'איגוד הקומוניסטי החינוכי בארץ-ישראל', שנוסד כבר ב-1945 על ידי קבוצה של פורשים מ'המפלגה הקומוניסטית הפלשתינית' (פק"פ, מפלגה יהודית-ערבית), בהנהגת שמואל אטינגר, מי שלימים היה היסטוריון בולט באוניברסיטה העברית.<sup>398</sup> 'האיגוד' משך אליו בעיקר צעירים שביקשו למזג קומוניזם עם לאומיות יהודית. בזאת ביטאו מגמה שהחלה ניכרת גם בקבוצות קומוניסטיות מסוימות באירופה ובאמריקה על רקע השמדת היהודים במלחמת העולם השנייה. תרמה לכך גם הלגיטימציה לסולידריות יהודית בינלאומית, שניתנה עם הקמת הוועד היהודי האנטי פשיסטי על ידי ברה"מ ב-1941.<sup>399</sup> הייחודיות של קבוצה זו, שהורכבה מצעירים שברובם גדלו והתבגרו ביישוב היהודי בארץ-ישראל, הייתה בתפיסתם את היישוב העברי בארץ כ"יחידה לאומית" בפני עצמה, והצדקתה של תפיסה זו במונחים מרקסיסטיים.<sup>400</sup> בשאלת עתידו הלאומי של העם היהודי גיבשו עמדה נייטרליסטית בין "עבודת ההווה" בגולה ועלייה לארץ-ישראל: "המלחמה להבטחת זכויות היהודים בכל אתר ואתר, והמלחמה לזכות היהודים לעלייה, להתיישבות ולגיבוש לאומי בארץ-ישראל – הן שני צדדים של מטבע אחד."<sup>401</sup> בשאלת ארץ-ישראל דגלו בפתרון דו לאומי וב"זכותן

<sup>393</sup> פרילינג, עמ' 317-347.

<sup>394</sup> יגאל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)', **דפי קומוניזם**, 1 (יולי 1948): 23-32.

<sup>395</sup> יגאל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)', [כתב יד], **אי"י**.  
<sup>396</sup> יגאל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)', [גרסה מוקלדת], **אי"י**.

<sup>397</sup> שמואל דותן, **אדומים: המפלגה הקומוניסטית בארץ-ישראל** (כפר סבא: שבנא הסופר, 1991), עמ' 451-516; לאה מירון, **כוכב אדום בדגל כחול-לבן: יחסה של התנועה הקומוניסטית בארץ לציונות ולמפעל הציוני בתקופת היישוב ועם קום המדינה** (ירושלים: מאגנס, 2011), עמ' 69-117; כרמית גיא, **חלום ושבר: סיפורם של הקומוניסטים העבריים, 1949-1943** (בן שמן: כתר, 2019).

<sup>398</sup> ברנאי, **שמואל אטינגר**, עמ' 66-81. וראו לעיל בסעיף שעוסק במאהלר.

<sup>399</sup> דותן, עמ' 451-456.

<sup>400</sup> **על עתידנו הלאומי** (תל-אביב: האיגוד הקומוניסטי החינוכי בארץ ישראל, 1945), עמ' 29-30.

<sup>401</sup> שם, עמ' 25.

של שתי היחידות הלאומיות לעצמאות" ולהגעה לברית פדרטיבית ביניהן (לפי הדגם של ברה"מ),  
תוך התנגדות לחלוקה כפויה של הארץ.<sup>402</sup>

בתוך קבוצת הצעירים שהחלה נפגשת עם אטינגר בירושלים, רובם תלמידי הגימנסיה העברית  
רחביה, התבלט יגאל וגנר, שנולד ב-1926 ובינקותו עבר עם אמו לברלין, משם נמלטו ב-1933. לאחר  
נדודים חזר בסופו של דבר לארץ-ישראל.<sup>403</sup> וגנר הוגדר על ידי ההיסטוריון שמואל דותן כ"יד ימינו  
של אטינגר" ושותפו בכתיבת כמה מהחיבורים הפרוגרמטיים של התנועה.<sup>404</sup> בהשפעת אטינגר שאבו  
הקומוניסטים העבריים השראה מארל בראודר, מנהיג המפלגה הקומוניסטית בארה"ב, אשר גיבש  
תפיסה לאומית של קומוניזם אמריקאי, הכריז על ברית לאומית ובינלאומית בין "הבורגנות  
המתקדמת" ובין הפרולטריון ובשאלה היהודית תמך בהקמת מדינה יהודית כבר מ-1944.<sup>405</sup> כחלק  
מאוריינטציה זו, קיבל וגנר מאטינגר כמה ממאמריו של משה כץ **בדער האמער**, כדי שיעבדם לגרסה  
עברית.<sup>406</sup> כזכור, כץ תרגם כמה מכתביו של בראודר ליידיש, וייתכן שבשל כך זוהה על ידי אטינגר  
כמייצג את אותה המגמה. וגנר לא קרא יידיש ועל כן אחד מחברי הקבוצה (וגנר לא זכר מי) תרגם  
עבורו לעברית את שלושת המאמרים הראשונים של כץ, שבהם ליבת "תיאוריית ההתגיירות"  
שלו.<sup>407</sup>

וגנר אמנם נעזר בכץ בכתיבת מאמרו,<sup>408</sup> ואימץ את הרעיון הכללי של התהוות הגולה היהודית  
בעיקר על ידי התגיירות, אך הרחיב את התזה של כץ באופן ששינה אותה מן היסוד. בעוד שכץ ראה  
בתפוצה היהודית העתיקה "דמוקרטיה עירונית", פלבאית ופרוגרסיבית, וגנר ראה אותה כעם-  
מסחר מאז ומתמיד.<sup>409</sup> ניתן להסביר זאת בהבדלים בין הנסיבות הפוליטיות השונות שבהן כתבו  
השניים. בניו-יורק של סוף שנות ה-30 הונחה כץ על ידי השאיפה לתת לגיטימציה מרקסיסטית  
לקיום יהודי לאומי סולידרי בתפוצות. לשם כך שאף להציג תמונה של לאומיות יהודית מתקדמת  
שמנותקת מארץ-ישראל ("פלשתינה" בלשונו). בירושלים של סוף שנות ה-40 הנחתה את וגנר  
השאיפה לבסס במונחים מרקסיסטיים את זכותו של היישוב העברי להגדרה עצמית לאומית. על  
כן ביקש להבחין בין יהדות הגולה, אותה העמיד על היסוד המסחרי, ובין יהדות ארץ-ישראל,  
העממית והיצרנית:

**אנו משתמשים במונח "יהודים" לגבי שני הגורמים גם יחד [יהודי א"י והגולה], אך ברור  
שמבחינה מדעית אין זה נכון, ומן הראוי היה לציין את אוכלוסיית ארץ-ישראל בשם  
מיוחד (ישראלים, עברים), כדי להבדילם מאלה שהשתייכו בתקופה העתיקה ליהדות  
והתפתחו אחרי כן לעם היהודי.<sup>410</sup>**

מוטיב שווגנר אימץ מכץ היה הרעיון שערביי ארץ-ישראל הינם צאצאי היהודים הקדומים, שברובם  
לא יצאו לגולה.<sup>411</sup> תזה זו עלתה בקנה אחד עם השאיפה הקומוניסטית להדגיש את המשותף

<sup>402</sup> ברנאי, שמואל אטינגר, עמ' 71-70; גיא, עמ' 138-139; דותן, עמ' 463.

<sup>403</sup> גיא, עמ' 26-27.

<sup>404</sup> דותן, עמ' 461-460.

<sup>405</sup> שם, עמ' 462-461; גיא, עמ' 93; Ryan, p. 168.

<sup>406</sup> ראיון עם יגאל וגנר, 6.7.2016.

<sup>407</sup> משה כץ, 'לבעית בהיסטוריה היהודית' (מאמרים 1-3, מתרגם לא ידוע), אי"ו.

<sup>408</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 6.

<sup>409</sup> על כך בהרחבה בפרק 4.

<sup>410</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 22.

<sup>411</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', עמ' 50-51; וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 24.

ליהודים והערבים בארץ-ישראל, במקרה של כץ על רקע מאורעות "המרד הערבי", ובמקרה של וגנר על רקע מלחמת העצמאות.

לאחר קום המדינה התאחדו הקומוניסטים העבריים מחדש עם המפלגה הקומוניסטית הדו-לאומית, שבינתיים הפכה מפלשתינית לישראלית (מק"י). וגנר לא המשיך בכיוון זה אלא הצטרף למפ"ם, שימש כמורה להיסטוריה בקיבוצים שונים ולאחר מכן, עד צאתו לגמלאות, בסמינר הקיבוצי להכשרת מורים 'אורנים'. במקביל פיתח גישה ייחודית של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית, בהתבסס על פרשנות מחודשת של מרקס.<sup>412</sup> גישה זו יישם בעיקר בחקר הפוליטיקה העולמית בתקופת המלחמה הקרה, וכן בחקר הפוליטיקה הציונית והישראלית, אך לא בהיסטוריוגרפיה יהודית במובן הסינתטי שבו מושג זה משמש במחקר הנוכחי.

החיבור הארצישראלי השלישי בהיסטוריוגרפיה יהודית מאותה תקופה, והארוך ביותר, הוא ספרו של מרדכי להב (במקור גיימס צוקרמן, 1908-2001) מ-1951, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**.<sup>413</sup> להב היה חניך קן השומר הצעיר בקרקוב.<sup>414</sup> בשנות ה-30 עלה לארץ להצטרף לקיבוץ עין המפרץ.<sup>415</sup> קורותיו בתקופה זו אינן ודאיות, אך מפרסומיו עולה כי היה פעיל במסגרות החינוכיות והרעיוניות של תנועתו.<sup>416</sup>

ספרו העיקרי, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, בן כ-300 עמודים, נוגע בכל התקופות, מימי המקרא ועד להקמת מדינת ישראל. הספר הוכתר בכותרת המשנה "כרך א': בעיות היסוד", אך כרכים נוספים מעולם לא ראו אור. לפי הצהרת המחבר, לספר "תכלית כפולה":

**א) להבהיר את בעיות-היסוד הסוציולוגיות בתולדות הגולה, ב) לבחון תהליכי-היסוד בהיסטוריה היהודית בגולה, הזרמת באפיקי פורמאציות ההיסטוריה הכללית. כפילות זו משתקפת במבנה הספר. שני חלקיו אינם חיבורים נפרדים, שהרי שניהם "היסטוריה" ושניהם "סוציולוגיה" גם יחד. אלא שלפנינו שתי וערב של חתך לאורך וחתך לרוחב, במאונך ובמאוזן.**<sup>417</sup>

נראה שכך נוסף נועד לעסוק ב"תהליכי היסוד" ההיסטוריים, בהקבלה למה שלהב כינה "פורמאציות ההיסטוריה הכללית" בהתכוונו ל"אופני הייצור", כפי שהגדיר אותם מרקס: "אסיאתיים, עתיקים, פיאודליים ובורגניים-מודרניים".<sup>418</sup> אך כאמור, כך שני לא ראה אור. הכרך הקיים עוסק בבחינה סוציולוגית של סוגיות כגון "דיכוי היהודים", "חיי הכלכלה", "ההגירה" וכד',

<sup>412</sup> וגנר, **גבולות הפוליטיקה**; דותן, עמ' 521.

<sup>413</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**.

<sup>414</sup> מרדכי להב, 'קן השומר הצעיר בקראקוב', בתוך: שלמה לזר (עורך), **היהודים בקראקוב: חייה וחורבנה של קהילה עתיקה** (חיפה: ועדת ההנצחה של יוצאי קראקוב בחיפה, 1981): 158-161. להב תרם שני מאמרים נוספים לקובץ זה: 'קוי רישום של חיי הכלכלה של יהודי קראקוב בפולין העצמאית (1918-1939)', שם: 185-190; 'רסיסי מראות מקראקוב היהודית', שם: 203-206. ברשותי עותק מספרו של להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, שבדף השער שלו כתבו בעט בעליו, "חיקה ובנק רייכר, קיבוץ דן 1952" כי המחבר היה "חניך הקן השומרי בפשמישל". יתכן שהיה חניך בפשמישל ולאחר מכן בקרקוב. על כל פנים, עדותו העצמית של להב במאמר שצוין לעיל קובעת שהיה חניך בקרקוב.<sup>415</sup> ההיסטוריון שלמה שאלתיאל, אז חבר גרעין השוה"צ בעין המפרץ, אישר בפניי כי לפחות עד ראשית שנות ה-50 היה להב חבר הקיבוץ.

<sup>416</sup> מרדכי להב, **יסודות העם היהודי בזמן הזה: חוברות להשכלה סוציאליסטית** (השומר הצעיר, 1949).

<sup>417</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 9. ההדגשות במקור.

<sup>418</sup> מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית', בתוך: מארקס ואנגלס, **כתבים נבחרים**, א', עמ' 253; להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 38-39.

שרובן חוצות תקופות ארוכות, ורק לעיתים מתובלות בדוגמאות היסטוריות קונקרטיות. להב  
הסביר את המתודולוגיה שלו כך:

**הסוציולוגיה היא מדע העוסק בחקר התפתחות החברה האנושית, על הופעותיה,  
החוקיות שבה והכוחות הפועלים בתוכה. [...] אין סוציולוגיה בלעדי מושגים מופשטים  
ובכלליים. אולם יהיה זה צד אחד בלבד של עבודתנו. הצד השני והמוכרח של החקר  
הסוציולוגי, היא הבחינה ההיסטורית הממשית. כי מה שם קראו אבות המרקסיזם  
לסוציולוגיה שלהם? הם קראו לה בשם הידוע: המטריאליזם ההיסטורי.**<sup>419</sup>

כתוצאה מכך להב זיקק את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לכדי סוציולוגיה, בקבעו  
"חוקים", אמנם לא על-היסטוריים ודטרמיניסטיים לחלוטין, אך לא רחוקים מכך. לדוגמא:

**הניתוק מן המולדת הראשונה מצד אחד, והדיכוי הלאומי מבחוץ מצד שני, הטביעו את  
חותמם הסגולי על חיי-הכלכלה של העם בגולה. המבנה שלהם ואופיים לא היו דבר קבוע  
ועומד בכל הפורמאציות ההיסטוריות, ואולם בכל אחת מהן נבדלו, אם מעט ואם הרבה,  
במובן זה או זה, מחיי-הכלכלה של הסביבה.**<sup>420</sup>

באופן כזה סיכם להב בתמציתיות, במשיכות מכחול רחבות, תובנות מחצי מאה של היסטוריוגרפיה  
יהודית מרקסיסטית, במשפט או בפסקה. בזאת כוחו וגם חולשתו. הכללותיו ממצות תהליכים  
היסטוריים ארוכים, אך בכך גם מפשטות אותם. במובן מסוים, כמחבר האחרון של סינתזה  
מרקסיסטית כוללת של כל ההיסטוריה היהודית (לאחר הטר, כץ ולאון), הביא להב את  
ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הסינתטית לקבורה "מכובדת", במובן זה שרחש לה  
כבוד, בהקפואו אותה לכדי סוציולוגיה.

להב נשען במחקרו על הגותם של מרקס, אנגלס, קאוטסקי, סטלין ובורוכוב, על גדולי  
ההיסטוריונים היהודים, כגרץ, דובנוב, בארון, דינור ויצחק בר, ועל היסטוריונים יהודים  
מרקסיסטים שקדמו לו, כסוסיס ומאהלר.<sup>421</sup> הוא הקדיש מאמץ להפריך את התזה של זומברט,  
בדבר היהודים כחלוצי הקפיטליזם, מבלי להזכיר אותו בשמו.<sup>422</sup> בהשוואה למחברי ההיסטוריה  
היהודית במסגרת מפלגות קומוניסטיות בברה"מ, גרמניה או אפילו ארה"ב, ניכר כי להב נהנה  
מחופש יחסי לצטט מזרמים פוליטיים ותיאורטיים שונים ויריבים. יחד עם זאת, בפרשנותו לא סטה  
מן הגבולות האידיאולוגיים המובהקים של מפ"ם באותה התקופה: המרקסיזם-לניניזם והציונות  
הבורוכוביסטית. דוגמה לחירות הפרשנית שלקח לעצמו, בצטטו את המחברים ה"נכונים" תוך  
התאמתם למגמתו, ניתן למצוא בשימוש שעשה בהגדרת האומה על ידי סטלין כדי להגדיר את  
"התרבות הלאומית בגולה", מבלי לציין שסטלין שלל את תחולתה של הגדרתו על היהודים.<sup>423</sup>

הספר מסתיים בשורה של טיעונים פוליטיים. ראשית, תחזיתו של בורוכוב בדבר התרכזות ההגירה  
היהודית באופן סטיכי התגשמה, קובע להב: "ההכרח ההיסטורי שב'בחירת ארץ-ישראל דווקא  
כארץ היחידה של הריכוז הטריטוריאלי, נתברר רק תוך כדי התבדות התכניות הדמיוניות ותוך

<sup>419</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 34-35. ההדגשה במקור.

<sup>420</sup> שם, עמ' 96-97. ההדגשה שלי, ת.ב.

<sup>421</sup> שם, עמ' 321-325.

<sup>422</sup> שם, עמ' 100-102.

<sup>423</sup> שם, עמ' 160.

כדי **הצלחת הציונות**.<sup>424</sup> שנית, מתוך האוריינטציה של הקיבוץ הארצי על ברה"מ באותה התקופה,<sup>425</sup> התחייבה אפולוגטיקה על המדיניות הסובייטית בשאלת היהודים: בזכות ברה"מ "נכנס לראשונה חלק העם היהודי לתחום הפורמאציה הסוציאליסטית"; "אין להעלות על הדעת כי מדינה סוציאליסטית תשתף עצמה בפעולות דיכוי לאומי";<sup>426</sup> רק "נסיבות פוליטיות גרמו, שעלייה לארץ-ישראל נאסרה בברית-המועצות" (להב לא פירט מהן אותן "נסיבות פוליטיות"); אדרבה, ברה"מ פועלת "להקל ולהחיש את מעבר המוני היהודים לעבודה יוצרת בכפר ובעיר"; ו"גדולה מזו: בברית-המועצות הועלו שתי תכניות טריטוריאליזם, בזו אחר זו, בקרים ובבירוביגיאן".<sup>427</sup> אך, "למרות העזרה הכנה והרצון הטוב של השלטון הסובייטי", הסתבר כי "לא כל טריטוריה שהיא יכולה לענות את הצורך" של פרודוקטיביזציה.<sup>428</sup> על כן, וזהו טיעונו השלישי ואחרון: "מדינת ישראל היא הביטוי הפוליטי של הגדרה עצמית לאומית" של עם היהודי.<sup>429</sup>

### היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית בארה"ב

אם בשנות ה-30 היה הרדיקליזם היהודי הסוציאליסטי בארה"ב כבר אחרי שיאו, וקיבל תנופה אחרונה בעיקר הודות לשפל הכלכלי ול"חזית העממית" הקומוניסטית, הרי שבשנות ה-50 סופו כבר ניכר.<sup>430</sup> דור ילידי ארה"ב, או מי שהיגרו אליה בגיל צעיר, התרחקו הן מהרדיקליזם והן מהשייכות היהודית התרבותית העמוקה של הוריהם, שהתבטאה בעיקר בשימוש ביידיש. סדרת מאמריו של כץ, 'בעיות בהיסטוריה היהודית' הייתה השיקוף ההיסטוריוגרפי של נטייתו הלאומית של הקומוניזם היהודי במחצית השנייה של שנות ה-30. בראשית שנות ה-50, הסנוניות האחרונות של היסטוריוגרפיה יהודית בארה"ב נגזרו משאלה אחרת, שעמדה בראש סדר יומם של בני הדור: השתלבותם של היהודים בחברה האמריקנית עצמה.<sup>431</sup> בהתאם לכך, עסקו בצלאל שרמן ומוריס שאפס בהיסטוריה של יהודי ארה"ב.<sup>432</sup>

בצלאל שרמן (1896-1971) נולד בקייב וב-1911 היגר עם משפחתו לארה"ב. במשך שנים רבות היה חבר פעיל במפלגת פועלי ציון שמאל בארה"ב ובין 1924-1928 עמד בראשה וערך את עיתונה **די פראלעטארישע שטימע**.<sup>433</sup> ב-1948 פרסם ספר ביידיש, שכותרתו **יהודים וקבוצות אתניות אחרות בארה"ב**,<sup>434</sup> ובתרגום העברי נקרא **יהדות ארצות-הברית**.<sup>435</sup> כשמו ביידיש, הספר משווה בין התפתחותם החברתית-כלכלית של היהודים לזו של קבוצת הרוב ושל קבוצות מיעוט אחרות

<sup>424</sup> שם, עמ' 306. ההדגשות במקור.

<sup>425</sup> על האוריינטציה הסובייטית של מפ"ם, והקיבוץ הארצי במיוחד, נכתב רבות. ראו למשל: אלון פאוקר, 'הקיבוץ הארצי וברית-המועצות בעשור העצמאות הראשון', **עיונים בתקומת ישראל**, 22 (2012): 64-90.

<sup>426</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 309.

<sup>427</sup> שם, עמ' 310. ההדגשה במקור.

<sup>428</sup> שם, עמ' 312. ההדגשה במקור.

<sup>429</sup> שם, עמ' 313.

<sup>430</sup> Tony Michels, 'Introduction', in: idem. (ed.), **Jewish Radicals: A documentary History** (New York and London: NY University Press, 2012), p. 19. וראו לעיל בסעיף על משה כץ.

<sup>431</sup> ואמנם, גם משה כץ כתב ב-1954 מאמר קצר על תולדות יהודי ארה"ב: משה כץ, 'דער דריי-הונדערט-יאריקער יידישער בייטראג צו אמעריקע', **משה כץ בוך**: 62-67.

<sup>432</sup> תודתי לפרופ' טוני מייקלס, על שהפנה אותי לשני מחברים אלו. על חיבוריהם ראו בהרחבה בפרק 5, בסעיף על יהודי ארה"ב.

<sup>433</sup> יעקב ראט, **צווישן סאציאליזם און ציוניזם: צום וועג פון דער לינקע פועלי ציון פארטיי אין די פאראייניקטע שטאטע און קאנאדא 1920-1947** (תל-אביב: י"ל פרץ, 1996), ז' 172-173.

<sup>434</sup> בצלאל שערמאן, **יידן און אנדערע עטנישע גרופעס אין די פאראייניקטע שטאטן** (ניו-יארק: אונדזער וועג, 1948).

<sup>435</sup> בצלאל שרמן, **יהדות ארצות-הברית** (מיידיש אלכסנדר מנור, תל-אביב: עם עובד, 1956).

בארה"ב, במטרה להסביר מדוע יהודי ארה"ב אינם מתבוללים לחלוטין. הכשרתו של שרמן הייתה בתחום הסוציולוגיה, ועל כן

**מגמת המחבר לא הייתה לכתוב את תולדות היישוב היהודי באמריקה [...] אלא ניסיון לקבוע מספר גורמים סוציאליים, שתודות להם חל המפנה המיוחד בכיוונה של היסטוריה זו. במילים אחרות: ניסיון לקביעת החוקיות בתהליכי ההתפתחות של היישוב היהודי במסגרת תהליכי ההתפתחות של הארץ בכללה.**<sup>436</sup>

בדומה למפעלו של מרדכי להב באותה עת ממש לגבי כלל ההיסטוריה היהודית, שרמן ביקש לעמוד על החוקיות הסוציולוגית בתולדות יהדות ארה"ב.

מוריס שאפס (1907-2004) היה כבר בן לדור אחר. אף הוא נולד אמנם במזרח אירופה, בקמייניץ-פודולסקי, אך כשהיגר עם הוריו לניו-יורק היה בן שבע בלבד. הוא למד ספרות אנגלית ונעשה מרצה בתחום זה בסיטי קולג'. ב-1934 הצטרף למפלגה הקומוניסטית. ב-1941 פוטר ביחד עם 40 מרצים נוספים בניו-יורק, רבים מהם יהודים, שהואשמו בתעמולה קומוניסטית במסגרת הוראתם. לאחר שנאשם במתן עדות שקר לוועדת החקירה שדנה בפרשה זו (בסרבו להפליל את עמיתיו) נידון ל-14 חודשי מאסר, שבמהלכם החל ללמוד היסטוריה יהודית. לאחר מכן נעשה מחלוצי העיתונות הקומוניסטית היהודית באנגלית, כאשר היה בין מייסדי המגזין *Jewish Life*, שלאחר מכן הפך ל-*Jewish Currents*, אותו ערך שאפס במשך ארבעה עשורים.<sup>437</sup> ב-1950 ערך את גולת הכותרת של עבודתו בהיסטוריוגרפיה יהודית, קובץ תעודות מתולדות יהודי ארה"ב, מלווה במבוא, שנחשב כניחוח מרקסיסטי מובהק של ההיסטוריה היהודית האמריקנית.<sup>438</sup> שאפס הצביע על האנטישמיות כגורם היחיד שחוסם את התבוללותם בארה"ב. ניתן לקשור תזה זו בחוויותיו הביוגרפיות: יתכן ומעצרו על רקע פעילותו הקומוניסטית, שחסם את דרכו האקדמית והיה נקודת הראשית לעיסוקו בהיסטוריה יהודית, נתפס על ידו כביטוי לרדיפה אנטישמית. החל מ-1952 שאפס הלך וניתק את קשריו עם המפלגה הקומוניסטית, על רקע הצטברות הידיעות על המדיניות האנטישמית והדכאנית בברה"מ ובגוש הסובייטי. לאחר ספריהם של שרמן ושאפס, קשה למצוא היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית של ממש בארה"ב.

#### היסטוריוגרפיה יהודית בפולין הקומוניסטית

בפולין שלאחר השואה, למרות החורבן הגדול וממדיה המצומצמים של שארית לפליטה, החלה מיד פעילות יהודית היסטוריוגרפית ענפה. עוד ב-1944 הוקמה 'הוועדה היהודית ההיסטורית' לתיעוד שואת יהודי פולין, בהנהגת ההיסטוריון פיליפ פרידמן, אשר לפני המלחמה היה שותף ב'חוג ההיסטוריונים הצעירים' בהובלת רינגלבלום ומאהלר. ב-1947 הפכה 'הוועדה היהודית

<sup>436</sup> שם, עמ' 10.

<sup>437</sup> 'Leftist Magazine Editor Morris U. Schappes, 97, Dies', *Jewish Daily Forward*, 11.6.2004; Douglas Martin, 'Morris Schappes Dies at 97; Marxist and Jewish Scholar', *New York Times*, 9.6.2004; 'Morris U. Schappes, 1907-2004', *Jewish Currents* (July-August 2004): 3-4; Stephen Leberstein, 'Morris U. Schappes at City College', *Jewish Currents* (September-October 2004): 22-26.

<sup>438</sup> Morris U. Schappes, *A Documentary History of the Jews in the United States 1654-1875* (New York: The Citadel Press, 1952), pp. ix-xxi. זוהי מהדורה מתוקנת של ההוצאה המקורית מ-1950. וראו ארתור הרצברג, 'על ההיסטוריוגרפיה של יהדות אמריקה', בתוך: צימרמן, שטרן ושלמון (עורכים), *עיונים בהיסטוריוגרפיה*, עמ' 181-182.



ההיסטורית' למוסד מחקר ותיעוד קבוע, 'המכון היהודי ההיסטורי' (זי"י). עד 1948, במהלך התבססות המשטר הקומוניסטי בפולין, איבד המכון את האוטונומיה שלו כמוסד יהודי, רוב חוקרים שהיו מעורבים בוועדה ובמכון אשר לא היו מזוהים עם המפלגה הקומוניסטית היגרו מפולין (כולל פרידמן עצמו) ובראש המכון הועמד מי שהיה ידוע כעיתונאי קומוניסטי לפני המלחמה, בר מארק. מארק עמד בראש המכון עד מותו ב-1966, אז הוחלף על ידי ארתור אייזנבך, ששימש עד אז מנהל הארכיון של המכון (שבבסיסו עמד ארכיון 'עונג שבת', שייסד רינגלבלום בגטו ורשה).<sup>439</sup> במכון פעלו שורה של היסטוריונים, שעסקו בחקר ההיסטוריה של יהודי פולין, והתאימו את כתיבתם במידות משתנות לתכתיבים האידיאולוגיים של המשטר. בהקשר של מחקר זה, שמתמקד בעבודות היסטוריות סינתטיות, אעסוק במארק ואייזנבך בלבד.

בר מארק (1966-1908) לא היה היסטוריון בהכשרתו.<sup>440</sup> הוא למד משפטים, אך מכיוון שלנוכח האווירה האנטישמית בפולין של שנות ה-30 לא מצא עבודה במקצוע, נעשה עיתונאי בשורות המפלגה הקומוניסטית שעמה הזדהה.<sup>441</sup> בתקופת מלחמת העולם השנייה שהה בברה"מ וכתב בעיתונו של הוועד היהודי האנטי-פשיסטי, **אייניקייט**. לאחר שציין באחד מדיווחיו את תרומתם המיוחדת של חיילים יהודים לצבא האדום הודח מן העיתון והורשה לשוב לעבודתו רק לאחר שהתנצל על "סטייתו הלאומנית". עוד בהיותו בברה"מ כתב מחקר על מרד גטו ורשה.<sup>442</sup> משהועמד ב-1948 בראש 'המכון היהודי ההיסטורי' היהודי המשיך לעסוק בחקר השואה, ופרסם כמה מונוגרפיות בנושאים ספציפיים.<sup>443</sup> בשל ההטיה האידיאולוגית המובהקת של מחקריו, שהתבטאה בהדגשת תפקידם של הקומוניסטים ושל ברה"מ במרידות היהודים בגטאות, הם התקבלו בביקורתיות רבה במערב.<sup>444</sup> מ-1956, בעקבות הרפורמות הליברליות החלקיות בפולין, התבטא באופן מאוזן יותר ועיבד מחדש את מחקריו על מרד גטו ורשה.<sup>445</sup> מבחינת המחקר הנוכחי, המעניינת ביותר היא עבודתו על **תולדות היהודים בפולין**, אשר מתוכה ראה אור ב-1957 רק כרך אחד,

<sup>439</sup> Feliks Tych, 'The Emergence of Holocaust Research in Poland: The Jewish Historical Commission and the Jewish Historical Institute (ŻIH), 1944-1989', in: David Bankier and Dan Michman (eds.), **Holocaust Historiography in Context** (Jerusalem: Yad Vashem, 2008), pp. 229-242; Stephan Stach, "'The Spirit of the Time Left its Stamps on these Works": Writing the History of the Shoah at the Jewish Historical Institute in Stalinist Poland', **Remembrance and solidarity: Studies in 20th Century European History**, 5 (2016), pp. 185-188.

<sup>440</sup> Joanna Nalewajko-Kulikow, 'Three colours: grey. Bernard Mark's על הסקיצה הביוגרפית שלהלן מתבססת על portrait sketch', **Holocaust Studies and Materials**, 2 (2010): 205-226; Gabriel N. Finder, 'The Strange Career of Ber Mark', lecture at the **International Conference on Jewish Historical Writing: 140 Years to Heinrich Graetz's "History of the Jewish People"**, Western Galilee College, 10-11.03.2015 – <https://www.youtube.com/watch?v=BQF5N04nptE&list=PLwwE-cpauYFGO5B3P5UaBtWassVQvCntp&index=20> (accessed 30.1.2018).

<sup>441</sup> על פעילותו העיתונאית והתרבותית של מארק, כמו גם על כתיבתו בתחום ספרות היידיש, ראו אזכוריו הרבים בקובץ Elvira Grözingler, and Magdalena Ruta (eds.), **Under the red banner: Yiddish culture in the communist countries in the postwar era** (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008) וכן במאמר Joanna Nalewajko-Kulikow and Magdalena Ruta, 'Yiddish Culture in Poland after the Holocaust' in: Felix Tych and Monika Adamczyk-Grabowska (eds.), **Jewish Presence in Absence: The Aftermath of the Holocaust in Poland, 1944-2010** (Jerusalem: Yad Vashem, 2014): 327-352.

<sup>442</sup> בער מארק, **דער אויפשטאנד פון ווארשעווער געטא** (מאסקווע: דער עמעס, 1947).

<sup>443</sup> בער מארק, **דער אויפשטאנד אין ביאליסטאקער געטא** (ווארשע: יידישער היסטארישער אינסטיטוט, 1950); בער מארק, **די אומגעקומענע שרייבער פון די געטאס און לאגערן און זייערע ווערק** (ווארשע: יידיש בוך, 1954).

<sup>444</sup> Lucy S. Dawidowicz, **The Holocaust and the historians** (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 100-101, 106.

<sup>445</sup> בער מארק, **דער אויפשטאנד אין ווארשעווער געטא: נייע דערגענצטע אויפלאגע און דאקומענטן-זאמלונג** (ווארשע: יידיש בוך, 1963).

שמתחיל מרקע כללי על התפוצה היהודית בעת העתיקה המאוחרת ומגיע עד סוף המאה ה-15.<sup>446</sup> לצד ניתוחים חברתיים כלכליים ברוח מרקסיסטית, תוך הסתמכות על היסטוריונים מרקסיסטים לא-קומוניסטיים כשיפר ומאהלר, נעזר מארק גם בכתיבהם של היסטוריונים לא קומוניסטים בעליל, כגון דובנוב, בלבן, דינור ובר.<sup>447</sup> עצם פרסומו של ספר זה, ולא כל שכן בהסתמכות על מקורות כאלו, לא היה עולה על הדעת בברה"מ של אותה עת, מה שמעיד על החירות היחסית שניתנה להיסטוריוגרפיה היהודית בפולין. ולמרות זאת, בעשור האחרון לחייו, כך מעיד יומנו, חש מארק אי נחת גובר מהמשטר הקומוניסטי בפולין ומנטיותיו האנטישמיות.

תחושת אי הנחת של מארק קיבלה ביטוי במחקרו האחרון, **מגילת אושוויץ**, שהתבסס על כתבים שהטמינו אנשי הזונדר-קומנדו במחנה אושוויץ-בירקנאו, אשר התגלו בחפירות בראשית שנות ה-60.<sup>448</sup> בספר ניתח בר מחדש, לאור התעודות שהתגלו, את ההיסטוריה של מחנות אושוויץ ובירקנאו, בדגש על מחתרת האסירים שהתקיימה בהם. בשונה מספריו הקודמים על המרידות בגטאות, בהן הדגיש את השותפות היהודית-פולנית ואת תפקיד הקומוניסטים, **במגילת אושוויץ** עמד מארק על הניגוד בין המחתרת הבינלאומית, שהייתה קומוניסטית בעיקרה, ובין המחתרת היהודית במחנה, שבמרכזה עמדו אנשי זונדר-קומנדו. המחתרות עמלו על תכנית התקוממות משותפת, אך מנהיגות המחתרת הבינלאומית, משהבינה כי הגרמנים מצויים בנסיגה בחזית, שבה ודחתה את ההתקוממות מפני שסברה שלחבריה סיכויים טובים לשרוד עד השחרור. לחברי המחתרת היהודית, לעומת זאת, ובמיוחד לאנשי הזונדר-קומנדו, היה ברור כי הנאצים ירצחו אותם ממילא בטרם ייסוגו ולכן שאפו להתקומם ויהי מה. המחתרת הבינלאומית, לא רק שלא הסכימה לשתף עמם פעולה בהתקוממות משותפת, אלא אף ניסתה להניאם מהתקוממות נפרדת, בנימוק שזו עלולה לפגוע בכל אסירי המחנה. משום כך, מרד הזונדר-קומנדו, שפרץ באוקטובר 1944, זכה להצלחה חלקית ביותר – פיצוץ משרפה אחת מתוך הארבע – והסתיים בלכידתם ורציחתם של מרבית משתתפיו.<sup>449</sup>

בספרו מתייחס מארק לאוטו הלר, שהיה פעיל במחתרת הבינלאומית באושוויץ, כאחד מ"אלה, שלאחר שלמדו מן הניסיון האכזרי, ערכו חשבון נפש והתקרבו אל הרעיון היהודי הלאומי".<sup>450</sup> כאמור לעיל, מעט העדויות הקיימות לא תומכות בהערכה זו של מארק.<sup>451</sup> נראה שמארק ייחל למצוא אצל הלר שיקוף לתהליך שעבר הוא עצמו בשנותיו האחרונות, שבהן כתב את ספרו, כאשר נטה יותר ויותר לעבר השקפה יהודית לאומית. מארק נפטר ממחלה ב-1966 בוורשה ולא הספיק להשלים את מחקרו. אשתו, אסתר מארק, עלתה לישראל ב-1968 בעקבות גל התעמולה האנטישמית ששטף את פולין. היא הצליחה להבריח עמה את טיוטת החיבור, ששיערה שלפי תוכנו לא יזכה לראות אור בפולין. אסתר שקדה על עריכת הטיוטות והשלמת כמה חלקים שהיו חסרים. הספר פורסם בישראל ב-1977 בידיש ולאחר מכן גם בעברית ובאנגלית.<sup>452</sup>

<sup>446</sup> בער מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן (ביון סוף פון XV י.ה.)** (ווארשע: יידיש בוך, 1957).  
<sup>447</sup> שם, ז' 423-447. באותה תקופה ערך מארק סדרה מדעית פופולרית, 'קליינע ביבליאטעק', שנתנה במה למחקרים בהיסטוריה יהודית שהצטיינו בסגנון מדעי נעדר פרזיולוגיה קומוניסטית, כמו למשל ספרו של המזרחן והנאו-טריטוריאליסט מיכאל אסטור, שחי תקופה קצרה בפולין הקומוניסטית: מיכאל אסטור, **געשיכטע פון יידן אין אלטערטום** (ווארשע: יידיש בוך, 1958).

<sup>448</sup> מארק, **מגילת אושוויץ**, עמ' 143-152.

<sup>449</sup> שם, עמ' 122-135.

<sup>450</sup> מארק, **מגילת אושוויץ**, עמ' 52.

<sup>451</sup> ראו לעיל בסעיף שעוסק באוטו הלר.

<sup>452</sup> אסתר מארק, 'הקדמה', בתוך: מארק, **מגילת אושוויץ**, ללא מס' עמ'; וכן 'מילואים', שם, עמ' 153-156.

ארתור אייזנבך (1906-1992), מחליפו של מארק בראשות הזי"ך, לא הגיע מרקע קומוניסטי לפני המלחמה.<sup>453</sup> בעירת הולדתו, נובי סונץ' שבגליציה, היה פעיל בפועלי ציון, ובמסגרת זו נקשרה חברותו עם מאהר, אף הוא בן אותה עיירה ועם רינגלבלום, שהגיע אליה עם משפחתו במהלך מלחמת העולם הראשונה. אייזנבך נישא לאחותו של הצעירה של רינגלבלום, גיזה.<sup>454</sup> אייזנבך למד היסטוריה בוורשה, היה מעורב ביחוג ההיסטוריונים הצעירים שהקימו שני חבריו ולפרנסתו עבד בארגון סוציאלי יהודי. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה נמלט עם משפחתו לשטח הסובייטי. במהלך המנוסה מפני המתקפה הגרמנית על ברה"מ ביוני 1941 נלכדו אשתו ובנו בבוצ'אץ', עיירת הולדתה של גיזה, ונרצחו ב-1942. את המשך המלחמה עשה אייזנבך עמוק בשטחי ברה"מ, ובשובו לפולין הצטרף לצוות הזי"ך כמנהל הארכיון. אף על פי שלא היה קומוניסט במקורו, הגיע מרקע מרקסיסטי והתאים את מחקריו לקו האידיאולוגי הנדרש. בשנות ה-50 עסק בעיקר בחקר השואה, ופרסם את אחד המחקרים המקיפים הראשונים על השואה, ובוודאי המחקר המרקסיסטי המקיף הראשון, **המדיניות ההיטלרסטית של השמדת היהודים בשנים 1939-1945 כביטוי של האימפריאליזם הגרמני**, שראה אור בפולנית ב-1953 וביידיש ב-1955.<sup>455</sup>

ב-1966 מונה אייזנבך למנהל המכון, אך כעבור שנתיים נאלץ להתפטר בשל גל הפיטורים של בעלי תפקידים יהודים על רקע אנטישמי ב-1968. בשונה מרבים שעזבו את פולין בשלב זה, החליט להישאר במדינה שאותה ראה כארצו מולדתו. רק ב-1990, שנתיים לפני מותו, עלה לישראל. באחרית ימיו חזר לנושאים שמהם התחילה התעניינותו ההיסטורית לפני המלחמה, האמנציפציה של היהודים בשטחי פולין במאה ה-19. בספרו המאוחר בנושא זה אמנם ייחס עדיין חשיבות להיבטים חברתיים-כלכליים, אך ראה את "ההיבט החוקי" כ"מהותי ביותר" וכ"גורם מכריע".<sup>456</sup> בכך התרחק מהגישה המרקסיסטית. בשונה מאייזנבך, שנשאר בפולין, רבים מעמיתיו ההיסטוריונים היהודים עזבו את המדינה ב-1968, כמו חלק גדול מהיהודי פולין בכלל. הפעילות המחקרית בזי"ך ירדה למינימום ועצם קיומו של המוסד נותר תלוי על בלי-מה.<sup>457</sup> אירועי 1968 היו כמעט בבחינת מכת מוות סופית ליהדות פולין כולה, ובתוכה להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, במדינה היחידה בגוש הסובייטי שבה עוד בכלל התאפשר קיומה.

<sup>453</sup> הסקיצה הביוגרפית שלהלן מתבססת על: ישראל גוטמן, 'ארתור אייזנבך ז"ל (1906-1992)', **גלעד**, 13 (1993), עמ' י"א-י"ג; Antony Polonsky, 'Foreword: Arthur Eisenbach and Polish Jewish History', in: Arthur Eisenbach, **The Emancipation of the Jews in Poland, 1780-1870** (tr. Janina Dorosz, Oxford: Blackwell, 1991), pp. xiii-xxvii.

<sup>454</sup> קאסוב, עמ' 36; Polonsky.

<sup>455</sup> א' אייזנבך, **די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג אין די יארן 1939-1945 ווי אן אויסדרוק פון דייטשישן אימפריאליזם** (ווארשע: יידיש בוך, 1955) (שני כרכים). ראו בהרחבה בפרק 5, בסעיף על השואה.

<sup>456</sup> ארתור אייזנבך, **האמנציפציה של היהודים בשטחי פולין על רקע המצב באירופה, 1785-1870** (תר' יוסף רב ואריה בראונר, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2007), עמ' 11.

<sup>457</sup> Tych, pp. 242-243.

### פרק 3: "בחזית ההיסטוריוגרפיה היהודית"<sup>1</sup>

ב-1876 פגש מרקס המזדקן את היינריך גרץ, מגדולי ההיסטוריונים היהודים בכל הזמנים. הפגישה האקראית בעיר המרחצאות הבוהמית קרלסבד (כיום קרלובי וארי) הובילה לשיחה ידידותית, ובהמשך – להתכתבות בין השניים. מרקס שלח לגרץ עותק של הכרך הראשון (והיחיד שראה אור בימי חייו) של ספרו **הקפיטל**. ההיסטוריון השיב כי הוא חושש שלא יבין הרבה, ואף לא גמל למרקס בשליחת המגנום אופוס שלו, **דברי ימי ישראל**. זאת לא מפני כובדם של אחד עשר כרכיו, אלא בנימוק שנושא זה "נמצא הרחק-הרחק מעבר לאופק" של מרקס.<sup>2</sup> לעת המפגש בין גרץ ומרקס, טרם בשלו התנאים למפגש בין ההיסטוריוגרפיה היהודית והמרקסיזם, שהתרחש רק כעבור שנות דור, עם התהוותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

פרק זה מפגיש את המסורות ההיסטוריוגרפיות שהמשיכו את מפעליהם המונומנטליים של גרץ ומרקס – ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית וההיסטוריוגרפיה היהודית – מנקודת מבט של מי שביקשו לשלב ביניהן, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. כפי שעולה מן הפרק הקודם, ישנן היסטוריוגרפיות יהודיות מרקסיסטיות שונות. הפרק הנוכחי מתמקד במשותף להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ביקורתם כלפי זרמים קודמים ומקבילים בהיסטוריוגרפיה היהודית. זאת תוך בירור הבדלי הדגש בין ביקורתיהם של היסטוריונים שונים. לשם כך, יש לברר תחילה את הנחות היסוד של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, בבואם לדון את יריביהם, כפי שהתבטאו בבהירות בדבריו של משה כץ:

**אי אפשר להסביר את ההיסטוריה היהודית על בסיס הנחת ה"ייחודיות". אדרבה, משימתו של מרקסיסט היא להפריך את הייחודיות הזו. זאת ועוד, נראה לי שרק כאשר נסתכל בהיסטוריה היהודית כשם שאנו מתבוננים בהיסטוריה של כל עם אחר ולא נחפש שום הסבר אלא חברתי-כלכלי, רק אז נוכל להבין נכונה ולהעריך את ההיסטוריה הכה מעניינת, ארוכה וחשובה של עמנו.<sup>3</sup>**

שתי הנחות היסוד שהציב כץ כבסיס להיסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית היו: ההיסטוריה היהודית איננה ייחודית, ויש להסבירה באופן חברתי-כלכלי. ההנחות הללו היו נחלתם המשותפת של כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, אם כי התפרשו על ידי היסטוריונים שונים באופנים שונים, כפי שיתברר להלן. למעשה, הסבר חברתי-כלכלי של ההיסטוריה הוא הדרישה הבסיסית של כל היסטוריוגרפיה מרקסיסטית, ומכאן שיש להחילו גם על ההיסטוריה היהודית. זוהי המשימה שלקח על עצמו כץ, בקבעו, בפתחה של סדרת מאמריו 'בעיות בהיסטוריה היהודית', כי "אין לנו עד כה היסטוריה מבוססת של העם היהודי שנחקרה והוסברה באופן מטריאליסטי". לכשתבואר ההיסטוריה היהודית במונחים מרקסיסטיים, סבר כץ וכמוהו יתר עמיתיו, יתברר כי די בגורמים

<sup>1</sup> ככותרתם של שני מאמרים שונים שהתפרסמו בברית-המועצות: ל' האלמשטאק, י' רובין, 'אפנ פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע (אייניקע סאכאקלענ)', **צומ XV יארטאג פון דער אקטאביער-רעוואליוציע: היסטארישער זאמלבוך**, מינסק: מעלוכע-פארלאג פון ווייסרוסלאנד יידעסקטער, (1932): 119–180; א' מארגאליס, 'אפנ פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע (קורצעק איבערבליק)', **וויסנשאפט און רעוואליוציע**, 3–4 (1935): 173–182. ראו גם תום נבון, "בחזית ההיסטוריוגרפיה היהודית": מבט מרקסיסטי על ההיסטוריה היהודית, **חידושים בחקר יהדות גרמניה ומרכזה אירופה**, 22 (יופיע בקרוב).

<sup>2</sup> מצוטט אצל ראובן מיכאל, **היינריך גרץ: ההיסטוריון של העם היהודי** (ירושלים: מוסד ביאליק, 2003), עמ' 159.

<sup>3</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53–54.

החברתיים-כלכליים כדי להסבירה במלואה. כך יופרכו ההסברים ה"ייחודיים" להיסטוריה היהודית, שאפיינו לדידו את הזרמים ההיסטוריוגרפיים האחרים:

**ישנה ההיסטוריה הדתית המסורתית, שמושגת על מסורות "מקודשות" ונסמכת על התנ"ך כמסמך היסוד של העם היהודי; ישנה ההיסטוריה האפולוגטית של גרץ ושל קודמיו וממשיכיו במערב-אירופה [...]. ישנה ההיסטוריה היהודית הלאומית מאת ש' דובנוב וממשיכי דרכו, אשר ביקשו לתת לעם הנרדף מופת ונחמה [...]. ישנה הפרשנות הציונית של ההיסטוריה היהודית, אודות היהודים שעם שיצא מפלשתינה ומובל על-ידי ההיסטוריה בחזרה לפלשתינה.<sup>4</sup>**

כך זיהה ארבעה זרמים מרכזיים בהיסטוריוגרפיה היהודית: התפיסה המסורתית של ההיסטוריה היהודית, כפי שהשתקפה מכתבי הקודש; מדע היהדות, יציר גרמניה של המאה התשע-עשרה; ההיסטוריוגרפיה הלאומית-דיאספורית מבית מדרשו דובנוב ברוסיה, שלצידו ניתן למנות את בית מדרשו (השונה) של סאלו בארון באמריקה; וההיסטוריוגרפיה הציונית, שיסודותיה ההיסטוריוסופיים טמונים עוד בכתבי אחד העם, אך עיקר התפתחותה לאחר הקמת האוניברסיטה העברית בירושלים.<sup>5</sup> כפי שתאר מיכאל ברנר, כל זרם צמח במידה רבה מתוך ביקורת על הנחותיהם האידיאולוגיות של קודמיו, תוך יומרה להציג עצמו בתור ההיסטוריוגרפיה המדעית האמיתית הראשונה בהא הידעה.<sup>6</sup> כך עשתה גם ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

הדיון שלהלן ייפתח בהעמדת ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בהקשר של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בכלל, לגרסאותיה השונות. לאחר מכן תבוררנה עמדותיהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטית בשאלת ייחודה של ההיסטוריה היהודית והיחס בינה ובין ההיסטוריה הכללית. ולבסוף, עיקרו של הפרק יוקדש לביקורתם על ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים כלפי ארבעת הזרמים בהיסטוריוגרפיה היהודית שנמנו לעיל.

#### **א. היסטוריוגרפיה מרקסיסטית**

מהו היחס בין ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ובין ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בכלל, או ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של עמים אחרים? האם זו היהודית נסמכה על הכללית, למדה ממנה, שאבה ממנה השראה? אילו דוגמאות אחרות של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית עמדו בפני מי שניגשו לנתח את ההיסטוריה היהודית בראייה מרקסיסטית? אילו יסודות היסטוריוסופיים ומתודולוגיים עמדו בפניהם משניגשו ליצור היסטוריוגרפיה מרקסיסטית של עמם? כדי לענות על שאלות אלו יש לבחון ראשית את תולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, ושנית, את עקרונותיה כגישה היסטוריוגרפית, או ליתר דיוק – את הגישות ההיסטוריוגרפיות השונות שנבעו ממנה.

<sup>4</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51. ההדגשות שלי, ת.נ.  
<sup>5</sup> Biale, 'Modern Jewish Ideologies and the Historiography of Jewish Politics', in: Frankel (ed.), pp. 6-11.  
<sup>6</sup> Brenner, p. 12.

בספרו **מרקסיזם והיסטוריה** סקר מאט פרי את תולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. הוא ציין את כתביהם ההיסטוריים של מרקס ואנגלס בתור "הדור הראשון" של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית, ואילו "הדור השני" הגיע רק עשרות שנים אחרי פטירתם של השניים, בכתביהם של גראמשי, לוקאץ' וטרוצקי. תרומתם של גראמשי ולוקאץ' להיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, החל משנות ה-20 של המאה ה-20, הייתה תיאורטית בעיקרה, כלומר היסטוריוסופית יותר מאשר היסטוריוגרפית. היסטוריוגרפיה מרקסיסטית של ממש לאחר מרקס ואנגלס התחילה, לפי פרי, רק ב-1930 עם ספרו של טרוצקי **היסטוריה של המהפכה הרוסית**.<sup>7</sup> פרי זיהה את הופעתן של אסכולות היסטוריות מרקסיסטיות מובהקות רק לאחר מלחמת העולם השנייה.<sup>8</sup> גם אם לוקחים בחשבון כי עמדתו של פרי היא פרו-טרוצקיסטית, ועל כן חלקית ומוטה,<sup>9</sup> הרי שמשני קבצי מאמרים שהתפרסמו בשנים האחרונות, מאת היסטוריונים שונים שסקרו את ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בתקופות שונות ובאזורים שונים בעולם, עולה תמונה דומה.<sup>10</sup> למעט דוגמאות ספורות מוקדמות יותר,<sup>11</sup> קשה למצוא היסטוריוגרפיה מרקסיסטית אקדמית לפני שנות ה-40 של המאה ה-20.<sup>12</sup> בשלב זה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כבר נמצאה אחרי שיאה, בהתירה אחריה מורשת עלומה של מחקרים היסטוריים מרקסיסטיים חלוציים. מלבד העובדה שההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נעלמה מתולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, לדיון הנוכחי חשובה התובנה כי כמעט שלא עמדו בפניה דגמים קודמים.

ובכל זאת, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים עצמם מזכירים כמה היסטוריונים מרקסיסטים קודמים שבכתביהם נעזרו. מתוך כך ניתן להשלים את החסר בסקירות הקיימות של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. לצד הטייתו הרעיונית של פרי, היסטוריונים אחרים בני זמננו גילו הטיה מקצועית. הם נטו שלא להתייחס בסקירותיהם להיסטוריוגרפיה "תנועתית", שמחבריה היו מזוהים עם מפלגות פוליטיות. כדי להשלים את התמונה החלקית שהוצגה על ידי חוקרי תולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, יש להוסיף כמה חיבורים ומחברים שהושמטו על ידם. אחד החשובים שבהם הוא ספרו של קאוטסקי מ-1908 **מקור הנצרות**, שכבר נזכר כאן. מלבד חשיבותו של חיבור זה להיסטוריוגרפיה היהודית ולתולדות הנצרות המוקדמת, קאוטסקי שטח בו פרשנות

<sup>7</sup> Perry, pp. 9-87; Leon Trotsky, **History of the Russian Revolution** (tr. Max Eastman, Chicago: Haymarket, 2008).

<sup>8</sup> Perry, pp. 88-154.

<sup>9</sup> Ibid., pp. 64-67. מכלל ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית הוא מוציא, במוצהר, את האורתודוקסיה המרקסיסטית של האינטרנציונל השני והבולשביקים, שאותה הוא רואה כ"עיוות" גישתם של מרקס ואנגלס.

<sup>10</sup> כתב העת האיטלקי (המופיע באנגלית) *Storia della storiografia* הקדיש את גיליון לנושא 'Marxist Historiography Reevaluated: A Global Perspective of Historical Writing in the West: a Retrospective from the Beginning of the Twenty-first Century', Georg G. Iggers, 'The Marxist Tradition Reevaluated: A Global Perspective of Historical Writing in the West: a Retrospective from the Beginning of the Twenty-first Century', *Storia della storiografia*, 62, 2 (2012): 63-78; כמו כן, ראו את המאמר הבא, כמו גם את כל הקובץ שמתוכו הוא לקוח, שמסכם כנס שהתקיים בבריטניה ב-2004 בנושא היסטוריוגרפיה מרקסיסטית: Alex Callinicos, 'The Drama of Revolution and Reaction: Marxist History in and the Twentieth Century' in: Wickham (ed.), **Marxist History Writing for the Twenty-first Century**: 158-179.

<sup>11</sup> הדוגמאות הבולטות שעולות מן הספרות הן אלו של ההיסטוריון האיטלקי E. Ciccotto מסוף המאה ה-19, שכתב על העולם העתיק וימי-הביניים (Andrea Giardina, 'Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History'), ושל ההיסטוריון הצרפתי Georges Lefebvre משנות ה-30 של המאה ה-20, שכתב על המהפכה הצרפתית (Iggers, p. 69); יוסי מאל, **היסטוריה והיסטוריונים בעת החדשה** [ירושלים: מאגנס, 2020]. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא יכלו להכיר דוגמאות אלו, ועל כל פנים לא הזכירו אותן.

<sup>12</sup> Christopher Hill, **The English Revolution, 1640** (London, Lawrence & Wishart, 1940) ניתן לראות גם בספרו של ההיסטוריון הכלכלי קרל פולניי מ-1944 עבודה היסטוריוגרפית מרקסיסטית: Karl Polanyi, **The Great Transformation** (Boston: Beacon Press, 2001).

מרקסיסטית של ההיסטוריה הרומית.<sup>13</sup> בנוסף, יש לציין את ההיסטוריון הסובייטי המוביל בשנות ה-20, מיכאיל פוקרובסקי, כמי שהשפיע על כמה מההיסטוריונים היהודים בברה"מ.<sup>14</sup> גורלה של "אסכולת פוקרובסקי" דמה לזה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ, שתואר קודם לכן. היא נפלה קורבן לנציונליזציה הסטליניסטית, כאשר ב-1934 הוקעו רשמית כתבי פוקרובסקי (שנפטר ב-1932) ותלמידיו.<sup>15</sup> כמו כן, בסביבת האסכולה המרקסיסטית שצמחה בפרנקפורט בשנות ה-20, אשר רוב המזוהים עמה עסקו בפילוסופיה, סוציולוגיה ופסיכולוגיה, פעל גם ההיסטוריון הקומוניסט קרל אוגוסט ויטפוגל,<sup>16</sup> אשר שימש מקור השראה להלר.<sup>17</sup>

למעט הדוגמאות הבודדות הללו, שהשפיעו על חלק קטן מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ואף השפעה זו הייתה בדרך כלל נקודתית בלבד, בפני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא עמדו אילנות גבוהים של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית להיתלות בהם. מי שהוגדרו כאן כחלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, לשצי'נסקי ושיפר, החלו את מחקריהם אפילו לפני ההיסטוריונים הלא-יהודים שנמנו לעיל. על כן ניתן למנותם על חלוצי ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית בכלל. מאהלר, הלר, כץ ולאון כתבו במקביל למה שהגדיר פרי כ"דור השני" של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. על כן, ניתן לכנותם בהתאמה "הדור השני" של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. הם פיתחו בכוחות עצמם היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, מתוך התיאוריה המרקסיסטית, תוך שילובן עם תיאוריות קרובות, ובעיקר אלו של זומברט וובר.

על רקע זה תמוהה קביעתו של לאון מראשית שנות ה-40, כי לעומת ההיסטוריה היהודית, "תחום ההיסטוריה הכללית נכבש ברובו על ידי התפישה המטריאליסטית".<sup>18</sup> מעיון בביבליוגרפיה של ספרו, לא ברור לאילו היסטוריונים מתכוון לאון, שכן מלבד ספרו של קאוטסקי, שנזכר לעיל, אין למצוא שם כמעט היסטוריונים מרקסיסטים.<sup>19</sup> לנגד עינינו עמדה ודאי גם ההיסטוריוגרפיה של טרוצקי, אלא שזו עסקה בנושא של המהפכה הרוסית בלבד, ועל כן אין לראות בה "כיבוש" של "ההיסטוריה הכללית". יתכן שלאון כיוון בדבריו להיסטוריונים כלכליים-חברתיים אשר הסתמך עליהם בספרו כברנטאנו, רוטובצב, פירן ואחרים. אלא שההיסטוריונים אלו, על אף עיסוקם בהיסטוריה חברתית-כלכלית, לא הזדהו כמרקסיסטים ולא זוהו כך על ידי אחרים. אולי בשל כך דיבר לאון על היסטוריוגרפיה כללית "מטריאליסטית" ולא "מרקסיסטית".<sup>20</sup> מצד שני, לאון דווקא הירבה להישען על ראשוני ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, לשצי'נסקי ושיפר. ויש להוסיף על כך את ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שלאון לא נשען עליהם, מטעמים פוליטיים, אך סביר כי הכיר את כתבי רובם: מצד אחד יריביו הסטליניסטיים, הלר והסובייטים,

<sup>13</sup> Leon, *Foundations of Christianity*, Kautsky. דוגמאות להשפעתו על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: Leon, pp. 69, 75, 103, 114, 117-118; משה כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51-55; 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 47-55; 'אידן אלס "פרעמדער עלעמענט"', ז' 44-51.

<sup>14</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 42, 78, 96.

<sup>15</sup> ז'אן דניאל, *הפרדוקס הרוסי: קומוניזם ולאומיות* (תל-אביב: משרד הביטחון, 1984), עמ' 25-32.

<sup>16</sup> K. A. Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft: von ihren Anfängen bis zur Schwelle der grossen Revolution* (Wien: Malik, 1924); G. L. Ulmen, *The science of society: toward an understanding of the life and work of Karl August Wittfogel* (The Hague: Mouton, 1978), pp. 39-45, 63.

<sup>17</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 24, 29-30, 138.

<sup>18</sup> Leon, p. 65.

<sup>19</sup> החריג היחיד, למעט קאוטסקי, הוא ספרו של התיאורטיקן המרקסיסטי הגרמני, היינריך קונוב (Cunow), *היסטוריה כלכלית כללית*.

<sup>20</sup> עבור מרקס, ההבדל בין ה"מטריאליזם עד כה" (מתוך התזה הראשונה של מרקס על פוירבך) ובין גישתו שלו היה משמעותי ביותר. על כך ראו רוטנשטרייך, *יסודות הפילוסופיה של מרקס*, עמ' 30-38.

ומצד שני יריבו המובהקים בשמאל הציוני, תלמידי בורוכוב – מאהלר ורינגלבלום. כלומר, בניגוד לקביעתו של לאון, בעוד שההיסטוריה הכללית רק החלה "נכבשת" על ידי ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, דווקא בהיסטוריוגרפיה היהודית כבר נעשו צעדים משמעותיים בכיוון זה.

מסתבר כי בפני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא עמד קורפוס ספרותי נרחב, שממנו יכלו לגזור דגמים מוכּנים של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית ולסגלם. היה עליהם לפתח בעצמם עקרונות היסטוריוסופיים ומתודולוגיים מתוך כתביהם התיאורטיים וההיסטוריים של מרקס ואנגלס. רובם פנו קודם כל למאמרו של מרקס 'לשאלת היהודים', אם כי באופן סלקטיבי ביותר. מכיוון שהמאמר ברובו כלל לא דן ב"שאלת היהודים", הרי שהם נצמדו לחלקיו שעוסקים ישירות ביהודים. כמובן שאף אחד מהם לא ציטט את קביעותיו של מרקס שהיו עלולות להשתמע כאנטישמיות, כגון "הממון הוא האל הקנא של ישראל"<sup>21</sup> (אם כי הלך כתב ברוח דומה על היהודים כקאסטה מסחרית). הם התמקדו אך ורק בשלושה משפטים מתוך המאמר, שנוגעים בהיסטוריה היהודית:

**הבה נבחן את היהודי הארצי הממשי, לא את היהודי של שבת [...], אלא את היהודי של ימות החולין. ראוי שלא נחפש את סודו של היהודי בדתו, אלא שנחפש את סודה של הדת היהודית ביהודי הממשי. [...]** היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה.<sup>22</sup>

הראשון ליישם דרישות אלו בחקר ההיסטוריה היהודית, שמרקס עצמו לא מימשן, היה שיפר. הגם ששיפר לא הזדהה כמרקסיסט מבחינה אידיאולוגית, מההקדמה לספרו מ-1911 עלה הד ברור להנחותיו התיאורטיות של מרקס: "אנו מכירים את היהודי של שבת, עם אווירת החג שלו, והגיע הזמן להכיר את ההיסטוריה של ימות החול ושל מחשבות החולין ולשפוך אור על העבודה היהודית."<sup>23</sup> שיפר יצא לחקור את תולדות חייהם המעשיים של היהודים, הכלכלה היהודית והמעמדות העובדים בחברה היהודית במקום את ההיסטוריה של הרעיונות היהודיים. רינגלבלום, במאמר מ-1924, ביקש לחקור לא "היהודי של חג ושל שבת", אלא של "היהודי של ימות השבוע".<sup>24</sup> הוא לקח פרפרזה זו על מרקס ממורו שיפר, שאת ספרו שנפתח בה תרגם רינגלבלום מפולנית לידיש שנים ספורות קודם לכן. יש להניח שגם מאהלר שאב השראה משיפר, בדבריו בגיליון הראשון של כתב העת שייסד עם רינגלבלום, **יונגער היסטאריקער**, על השאיפה המרקסיסטית להניח יסודות ל"היסטוריה של המון העובדים".<sup>25</sup> שני התלמידים עלו על המורה באופייה המרקסיסטי של ההיסטוריוגרפיה שלהם.

מעבר לתוכנית היסוד שהתווה מרקס במאמרו השתדלו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שלא להישען יתר על המידה על חיבור זה. זאת לא רק משום שיוחסה לו נימה אנטישמית, אלא גם משום שמרקס עצמו נטש במהרה את ההשקפות שבוטאו בו ביחס ליהדות.<sup>26</sup> לשצ'ינסקי, למשל, הקדיש חיבור שלם לביקורת 'לשאלת היהודים', תוך ניסיון להשתמש במטריאליזם של מרקס כדי לבקר את תובנותיו של מרקס עצמו בנוגע ליהודים.<sup>27</sup> גם הלר, שספרו **שקיעת היהדות** נחשב כחיבור

<sup>21</sup> שם, עמ' 315.

<sup>22</sup> שם, עמ' 313-315.

<sup>23</sup> שיפר, די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער, ז' 11.

<sup>24</sup> עמנואל רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', קאפיטלען געשיכטע פון אמאליקן יידישן לעבן אין פוילן (בוענאס איירעס: צענטראל-פארבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1953), ז' 459.

<sup>25</sup> ר. מ. [רפאל מאהלער], 'געשיכטע און פאלק', יונגער היסטאריקער, I (1926), ז' 13.

<sup>26</sup> גוטוויין, 'היחס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס'. וראו לעיל בפרק I בסעיף על פולמוס באוור-מרקס.

<sup>27</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוסטקי על שאלת היהודים (רוסית). וראו בפרק I בסעיף שעוסק בלשצ'ינסקי.



מרקסיסטי אורתודוקסי אדוק, לא הזכיר את 'לשאלת היהודים' אלא תוך הסתייגות: מרקס אומנם "הציב את השאלה בגאונות", אך מאז לא נערך "מחקר מקיף" בשאלת היהודים "מנקודת מבט פרולטרית".<sup>28</sup> בהדגישו שמדובר ב"מרקס הצעיר", כדי לא לבקר חלילה את מרקס כשלעצמו, טען הלר כי מרקס אמנם האיר את השאלה "באור המדע", אך לנגד עיניו עמדה רק יהדות גרמניה ההומוגנית.<sup>29</sup> הלר ראה את הגאונות של החיבור בכך ש"מרקס תפס את היהדות כקטגוריה היסטורית, והציב לנגד עיניו במיוחד את היבטיה החברתיים". בספרו ביקש הלר להשתמש ב"מפתח שמצא [מרקס] לכלל ההיסטוריה של היהודים".<sup>30</sup>

היסטוריונים יהודים מרקסיסטים שונים, מזרמים שונים, ביקשו להשלים את הגותו של מרקס מתוך עקרונותיה היא, על ידי יישום הולם שלה, כל אחד לשיטתו, בניתוח ההיסטוריה היהודית. לאון, למשל, פירש את 'לשאלת היהודים' כך:

**בתחום ההיסטוריה היהודית, כמו בתחום ההיסטוריה הכללית, הגותו המבריקה של מרקס מסמנת את השביל שבו יש לפסוע. "הבה ונחפש את סודו של היהודי לא בדת, אלא נחפש את סוד דתו ביהודי הממשי." מרקס מעמיד את השאלה היהודית על רגליה. אין לצאת מתוך הדת כדי להסביר את ההיסטוריה היהודית; להפך, את השתמרות הדת או הלאום היהודיים יש להסביר רק באמצעות "היהודי הממשי", זאת אומרת באמצעות היהודי בתפקידו הכלכלי והחברתי. אין שום דבר נסי בהשתמרות היהודית. "היהדות נשתמרה לא על אפה וחמתה של ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה." בדיוק באמצעות חקר התפקיד ההיסטורי של היהדות נוכל לגלות את ה"סוד" של השתמרותם בהיסטוריה. המאבקים בין היהדות והחברה הנוצרית, תחת מראית העין הדתית, הם למעשה מאבקים חברתיים.<sup>31</sup>**

משותפת להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בחירתם שלא לשאוב מ'לשאלת היהודים' את התוכן, אלא את המתודה. במובן זה, הם ענו להגדרתו של התיאורטיקן ההונגרי גאורג לוקאץ', ממניחי היסודות הפילוסופיים להיסטוריוגרפיה המרקסיסטית: "לא הכרה בלתי ביקורתית בתוצאות החקירה של מארקס, [...] 'אמונה' בתזה זו או אחרת, לא פרשנות של ספר 'קדוש'. האורתודוקסיה בשאלות של המארקסיזם מתייחסת אך ורק אל המיתוד."<sup>32</sup> מה שלקחו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים מ'לשאלת היהודים' היה עקרון מתודולוגי: "הסבר חברתי-כלכלי", בלשונו של כץ, של ההיסטוריה היהודית.<sup>33</sup>

כץ ולאון, אף על פי שלא קראו איש את כתבי רעהו, ניסחו באופן דומה את עקרונות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. שניהם ראו בה מהפכה ביחס להיסטוריוגרפיה היהודית הקודמת, האידיאליסטית, שמקבילה למהפכה שערך מרקס בפילוסופיה של הגל. כאשר כתב לאון כי "מרקס מעמיד את השאלה היהודית על רגליה",<sup>34</sup> וכך כתב כי לאור המרקסיזם "ההיסטוריה

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 5.<sup>28</sup>

Ibid., S. 15.<sup>29</sup>

Ibid., S. 16.<sup>30</sup> ההדגשה שלי, ת.ג. על דימוי ה"מפתח" ראו להלן.

Leon, p. 66.<sup>31</sup>

לוקאץ', *היסטוריה ותודעה מעמדית*, עמ' 1-2.<sup>32</sup>

כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53. וראו דבריו של מקסים רודינסון: "הצהרתו של מרקס כי היהדות השתמרה לא למרות ההיסטוריה אלא בזכותה איננה אקסיומה מיסטית או פילוסופית ממקור שאיננה ניתן להוכחה. זוהי פשוט דרישה מתודולוגית מכלל היסטוריה מדעית." Rodinson, p. 76.<sup>33</sup>

Leon, p. 66.<sup>34</sup>

היהודית, שנעמדת תמיד על ראשה בדמיונותיה, תשוב לעמוד על רגליה במציאות<sup>35</sup>; יש בדבריהם משום פרפרזה על האופן שבו תיאר אנגלס את מפעלו של מרקס: "הדיאלקטיקה של הגל [...]. שעמדה עד כה על ראשה הופכה והוצבה על רגליה."<sup>36</sup>

עד כאן המשותף להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בפרשנותם את מרקס, מכאן ואילך – המחלוקות והפערים ביניהם. כדי לבחון את השימושים השונים שעשו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים במתודה ההיסטורית שהניח מרקס, יש לעמוד על טווח הפרשנויות האפשריות של מה שנקרא במחקר "תיאוריית ההיסטוריה" או "פרשנות ההיסטוריה" של מרקס, אם למנות רק בודדים מהמחברים הרבים בתחום.<sup>37</sup> הבחנה פורייה ביחס לקורפוס הספרותי העצום שעוסק בנושא זה, מצויה בספרו של סטפן ריגבי, **מרקסיזם והיסטוריה: הקדמה ביקורתית**. ריגבי הבחין בין שתי גישות שונות למטריאליזם ההיסטורי: פילוסופית והיסטורית. "פילוסופים מרקסיסטיים", טען, נוטים להדגיש את "הדטרמינציה של יחסי הייצור בחברה [...]. על ידי כוחות הייצור שלה". "היסטוריונים מרקסיסטיים", לעומתם, מדגישים את "חשיבות היחסים המעמדיים, בקביעת הצורה והקצב של התפתחות כוחות הייצור". הפילוסופים נוטים לתיאוריות מקיפות ואוניברסליות, שמבקשות חוקיות בהיסטוריה. ההיסטוריונים בוחנים את דרכי התפתחות הקונקרטיות של חברות שונות ואת תפקידם של המאבקים המעמדיים בקביעתן של דרכים אלו. מבחינת ההיסטוריונים המרקסיזם מספק השראה לשאילת שאלות, ומסמן את הכיוון לחיפוש התשובות בתחום המטריאלי.<sup>38</sup> בפרפרזה על התזה ה-11 של מרקס על פוירבאך, ניתן לומר כי הפילוסופים המרקסיסטיים פירשו את הקבוע בעולם, ההיסטוריונים המרקסיסטיים פירשו את השתנותו. פוריות הבחנתו של ריגבי טמונה בהצביעו על שני זרמים מרכזיים שונים בפרשנות "המטריאליזם ההיסטורי". ואולם, קו החיתוך ביניהם אינו עובר בהכרח בין "פילוסופים" ו"היסטוריונים", אלא חוצה כל אחת מהדיסציפלינות. בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים, היו שנטו לתאורטיזציות היסטורית נרחבות וכוללניות וניסו לנסח "חוקים" להיסטוריה היהודית, והיו שנטו למחקר אמפירי קונקרטי של המציאות ההיסטורית, ונמנעו בדרך כלל מהפשטות כאלו. והיו גם גישות ביניים.

כרקע לעיון בגישותיהם השונות של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים למושג של "חוקי ההיסטוריה", יש לעמוד בקצרה על מקומו של מושג זה בהגותו של מרקס ובמסורת המרקסיסטית שלאחריו. בתקופה הנחקרת התגלעה מחלוקת יסודית בין פרשנויות שונות של המטריאליזם ההיסטורי, פרשנויות דטרמיניסטיות ופרשנויות אנטי-דטרמיניסטיות. בתור דוגמה אחת מובהקת למחלוקת ניתן להביא את ביקורתו של הפילוסוף האנגלי הליברלי קרל פופר על מרקס, משנות ה-40 של המאה ה-20. פופר הגדיר את שיטתו של מרקס כ"דטרמיניזם סוציולוגי". הוא ייחס לו ניסיון

<sup>35</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 49. ההדגשה במקור. וראו גם אצל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 27: "במקום להניח שהעם היהודי יצר את 'הגולה' על ידי גלותו [...]. נתגלה שה'גולה' [...] היא שיצרה את העם היהודי ותפיסה זו, היא הניסיון להעמיד את ההיסטוריה היהודית על הרגליים, במקום על הראש שעליו עמדה עד כה."

<sup>36</sup> פרידריך אנגלס, 'לודביג פוירבאך והתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית' (1886) (תר"ו רונצווייג), בתוך: קארל מארקס ופרידריך אנגלס, **כתבים נבחרים**, כרך ב' (מרחביה: ספריית פועלים, 1957), עמ' 294.

<sup>37</sup> G. A. Cohen, **Karl Marx's Theory of History: A Defence** (Princeton: Princeton University Press, 1978); Melvin Rader, **Marx's Interpretation of History** (New York: Oxford University Press, 1979);

M. M. Bober, **Karl Marx's Interpretation of History** (New York: Norton, 1965).

<sup>38</sup> Ibid. Rigby, **Marxism and History**, pp. vii-viii. לסקירת הפילוסופים וההיסטוריונים שריגבי מתייחס אליהם ראו, pp. 1-4 בדומה לפרי, גם ריגבי מונה כהיסטוריונים מרקסיסטים מובהקים רק כאלו שעיקר פעילותם לאחר מלחמת העולם השנייה.

לקבוע "חוקים נחרצים" להתפתחות ההיסטורית של החברה האנושית, ושימוש בחוקים אלה לניבוי העתיד.<sup>39</sup> מנגד הציב פופר את תפיסת ההיסטוריה שלו, אשר "בניגוד למדעים התיאורטיים, מעוניינת באירועים אינדיבידואליים ממשיים ובאישויות אינדיבידואליות, ולא בחוקים כלליים מופשטים".<sup>40</sup>

מצד אחד, ניתן למצוא נקודות אחיזה לפרשנות כגון זו אצל מרקס, כמו למשל באחת הציטטות הנודעות שפופר נאחז בהן: "תכליתו הסופית המוחלטת של חיבור זה [הקפיטל] היא לחשוף את חוק התנועה הכלכלי של החברה המודרנית".<sup>41</sup> וכמו כן: "חוקי הטבע של הייצור הקפיטליסטי [...] אותם חוקים גופם, אותן מגמות, הפועלות בהכרח ברזל ומגיעות לידי תוקפן".<sup>42</sup> מצד שני, ניתן למצוא אצל מרקס גם אמירות מפורשות שסותרות את פרשנותו של פופר, כמו למשל בפתיחה לאחד מכתביו ההיסטוריים הנודעים ביותר: "האנשים עושים בעצמם את ההיסטוריה שלהם, אבל הם עושים אותה לא ככל העולה בדמיונם, לא בנסיבות שבחרו לעצמם, אלא בנסיבות שמצאו לפנייהם במישרין".<sup>43</sup> כאן, עם כל החשיבות שייחס מרקס ל"נסיבות", הרי שאינן בגדר "חוקי טבע". הנסיבות אמנם מתוות את טווח אפשרויות הבחירה האנושית, קבע מרקס, אך מבלי לבטל את תפקידה של הבחירה בעיצוב ההיסטוריה.

מניין הגיע הוגה מבריק כפופר להכללות פשטניות כאלו ביחס להוגה מורכב ורב-פנים כמרקס? פופר עצמו הודה במניע הפוליטי שלו: "למה אפוא לתקוף את מרקס? [...] משום] שהטעה עשרות על עשרות של אנשים אינטליגנטיים להאמין שהנבואה ההיסטורית היא הדרך המדעית לגשת לבעיות חברה".<sup>44</sup> כלומר, ביקורתו של פופר לא כוונה כלפי מרקס עצמו, אלא כלפי המרקסיזם בתקופתו, שבו ראה פופר "אויב" של "החברה הפתוחה", הדמוקרטית-ליברלית.<sup>45</sup> יריבו הממשי של פופר היה הפירוש שהקנה סטלין לתורת מרקס, שבא לביטוי מופתי, למשל, במאמרו 'על המטריאליזם הדיאלקטי וההיסטורי' (1938):

**אם הקשר ותנות הגומלין שבין תופעות הטבע הם חוקים הפועלים בהתפתחות הטבע, הרי שיוצא מכן, שהקשר ותנות הגומלין שבין תופעות החיים החברתיים – גם בהם אין שום מקריות, אלא הם חוקים הפועלים בהתפתחות החברה. [...] את המפתח לחקר החוקים שבתולדות החברה צריך לבקש לא במוחות האנשים, לא בהשקפות ובאידיאות של החברה, כי אם באופן הייצור המשמש את החברה בכל תקופה היסטורית נתונה.**<sup>46</sup>

פרשנותו של סטלין אמנם עלתה בקנה אחד עם התבטאויות של מרקס מהסוג שפופר ציטט, אך עמדה בסתירה לאמירות מפורשות אחרות של מרקס, כגון: "לעולם לא יהיה ביכולתנו למצוא [...]

<sup>39</sup> קרל פופר, **החברה הפתוחה ואויביה** [1943] (תר' אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2003), עמ' 289. וראו גם Karl R. Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge** (London: Routledge, 1963), pp. 1-6.

<sup>40</sup> קרל פופר, **דלות ההיסטוריציזם** [1944-5] (תר' פנינה זייץ, ירושלים: שלם, 2009), עמ' 64.  
<sup>41</sup> מארקס, **הקאפיטל**, א', עמ' 5. פופר ציטט את מרקס באופן שגוי (לא ברור אם בכוונת מכוון) שמחזק את פרשנותו: "חוק התנועה הכלכלי של החברה האנושית". פופר, **דלות ההיסטוריציזם**, עמ' 43. בשני המקומות ההדגשות שלי, ת.ג.

<sup>42</sup> מארקס, **הקאפיטל**, א', עמ' 4. ההדגשות במקור.

<sup>43</sup> קארל מארקס, 'השמונה עשר בברימר של לואי בונאפארטה', בתוך: מארקס ואנגלס, **כתבים נבחרים**, א', עמ' 167.

<sup>44</sup> פופר, **החברה הפתוחה ואויביה**, עמ' 286-287.

<sup>45</sup> במבוא לתרגום העברי של ספרו של פופר מעיר זאב לוי כי פופר "לעיתים קרובות מחליף את רעיונותיו של מרקס בהכרזות הפרשנים הדוגמאטיים והוולגריים של המרקסיזם." (זאב לוי, 'מבוא', בתוך פופר, **דלות ההיסטוריציזם**, עמ' י"ז).

<sup>46</sup> יוסף סטלין, 'על המטריאליזם הדיאלקטי וההיסטורי' (ספטמבר 1938), **כתבים עיוניים** (תר' חנה הוכברג, פועלים: מרחביה, 1953), עמ' 87, 97. ההדגשה שלי, ת.ג.

**מפתח** המתאים לכל מקום, כגון בצורת תורה היסטוריוסופית כללית. " דברים אלו לקוחים אמנם ממכתב אישי של מרקס, אך מכתב זה פורסם והיה ידוע לבני התקופה, ובטח שלמרקסיסט ותיק כסטלין.<sup>47</sup> סטלין ברר מתוך השקפותיו הסותרות של מרקס את "חוק התנועה הכלכלי" התקופתי ("של החברה המודרנית") וגזר ממנו "תורה היסטוריוסופית כללית". לשם כך העלים את ההשקפה האחרת של מרקס, לפיה "האנשים עושים בעצמם את ההיסטוריה", אמנם בנסיבות מסוימות, אך בלא **מפתח** כללי לגזירת ההיסטוריה מתוך הנסיבות הללו.<sup>48</sup> יתר על כן, סטלין נשען במאמרו הרבה יותר על אנגלס מאשר על מרקס. חוקרים שונים ייחסו לאנגלס את גיבוש הפרשנות הדטרמיניסטית שהשתגרה במסורת המרקסיזם האורתודוקסי, וזכתה לכינוי "המטריאליזם ההיסטורי".<sup>49</sup> פרשנותו של סטלין, וזו של פופר בעקבותיו, המחישו את האופן שבו התפתחה התפיסה הדטרמיניסטית של המרקסיזם, הן בקרב תומכיו והן בקרב מתנגדיו. מקורה של הפרשנות הדטרמיניסטית היה אפוא בתוך המחנה המרקסיסטי עצמו.

הוגים מרקסיסטים אחרים פיתחו במקביל פרשנויות אנטי-דטרמיניסטית של "המטריאליזם ההיסטורי". בשונה מהבחנתו הגורפת של ריגבי בין פילוסופים להיסטוריונים מרקסיסטים, היו גם פילוסופים מרקסיסטים שחרגו מן הנטייה הדטרמיניסטית. למשל, אריך פרום, מאנשי אסכולת פרנקפורט, כינה את ב-1941 את המרקסיזם האורתודוקסי, שקיבל ביטוי מובהק אצל סטלין, "גישה 'אקונומיסטית' או 'מארכסיזם-שקר'". לדעת פרום היה זה "סילוף השקפותיו של מארכס על ההיסטוריה" לכדי רדוקציה, לפיה "האינטרסים הכלכליים המעמדיים הם הסיבה לתופעות תרבותיות כגון דת ורעיונות פוליטיים."<sup>50</sup> ולטר בנימין, שהיה מקורב לאסכולת פרנקפורט, פתח את התזות שלו 'על מושג ההיסטוריה' (1940) בביקורת על התפיסה הדטרמיניסטית של "מטריאליזם היסטורי" כתיאולוגיה.<sup>51</sup> המשך החיבור מוקדש לביסוס תפיסתו שלו את ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, שביסודה "מונח עיקרון של בנייה".<sup>52</sup> בנימין לא ראה בהיסטוריה, הן במובנה כאירועי העבר והן במובנה כרישומם, תהליך אובייקטיבי הכפוף לחוקיות. הוא גרס מטריאליזם היסטורי סובייקטיביסטי, שלפיו מתפקידו של ההיסטוריון להבנות את ההיסטוריה, בשני מובניה. כבר בורוכוב ולשצ'ינסקי, שאמנם קדמו בהרבה לתקופת שלטונו סטלין, בהידרשם למחלוקת בין לנין לבוגדנוב הכריעו לצד בוגדנוב, אשר פולמוסו עם לנין העמיד אותו מחוץ לגנאולוגיה של המרקסיזם האורתודוקסי. על פני הרדוקציה של ההיסטוריה כולה למלחמת מעמדות, הם העדיפו

<sup>47</sup> מצוטט אצל להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 35, שציטט מספרו של ויטפוגל מ-1924, Wittfogel, **Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft**, S. 49. ההדגשה שלי, ת.ג. על משפט זה של מרקס בהקשר הביקורת של פופר ראו אצל קאר, עמ' 69, 75, 99, 114.

<sup>48</sup> במקום אחר סטלין אמר במפורש כי לרצון האנושי אין השפעה על ההיסטוריה: "המרקסיזם תופס את חוקי המדע – ואין נפקא מינה אם המדובר הוא בחוקים של מדעי הטבע או בחוקים של הכלכלה המדינית – כבבואות של התהליכים האובייקטיביים, המתחוללים ללא תלות ברצון האנשים." סטלין, 'השאלות הכלכליות של הסוציאליזם בסס"ר' (נובמבר 1951) (תר' י' יסעור), **כתבים עיוניים**, עמ' 245.

<sup>49</sup> למשל: אבינרי, **משנתו החברתית והמדינית של קארל מארכס**, עמ' 74-75; וגנר, **גבולות הפוליטיקה**, עמ' 10-15; יצחק לבנשטיין, עמ' 151-168.

<sup>50</sup> אריך פרום, **מנוס מחופש** (תר' עדן גרץ, תל-אביב: דביר, 1977), עמ' 152. וראו גם התייחסותו המורחבת לנושא בספרו **Marx's Concept of Man** מ-1961: "חשיבות רבה נודעת להבנת רעיונו המרכזי של מרקס: האדם בעצמו עושה את ההיסטוריה שלו." אריך פרום, 'מושג האדם בהגותו של מרקס', בתוך: שלום וורם ויהודה ארז (עורכים), **המחשבה הסוציאליסטית בת זמננו, 1965-1939: אנתולוגיה** (תל-אביב: עיינות, 1968), עמ' 429.

<sup>51</sup> בנימין, עמ' 310.

<sup>52</sup> שם, עמ' 317.

את הבחנתו של בוגדנוב בין מעמד וקבוצה חברתית, והשתמשו באחרונה כנקודת משען לפרשנות מרקסיסטית של תופעת הלאומיות.<sup>53</sup>

בהמשך ניתן לזהות משרעת של פרשנויות בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. ככל שנהה ההיסטוריון אחרי מנהיגותו והשקפותיו של סטלין, כן גבר המוטיב הדטרמיניסטי, וכן נפוץ השימוש במושג ה"חוק". **בשקיעת היהדות** הלר טען שמרקס גילה "**מפתח** [...] לכלל ההיסטוריה של היהודים".<sup>54</sup> בספר זה חזר הלר וציטט את דבריו של סטלין על האומה, אשר "ככל תופעה היסטורית, כפופה לחוק ההשתנות".<sup>55</sup> הלר ביקש להשתמש ב"מפתח" שמצא אצל מרקס ולהחיל את "חוק ההשתנות" של סטלין על ההיסטוריה היהודית כולה: "חקר מפורט של ההיסטוריה היהודית ב-1500 השנים שבעקבות שקיעת העת העתיקה, מראה במובהק שגורל היהודים טמון בחוק ההתפתחות החברתית, שאינו אלא תוצר הכרחי של מקורות היהדות, התפתחותה החברתית והלאומית, שהחלה כבר בעת העתיקה".<sup>56</sup> במקום אחר דיבר הלר על "**מצעד הברזל של ההיסטוריה**", שאינה אלא ההיסטוריה של עלייתם ושקיעתם של מעמדות, של עלייתן וירידתן של צורות-ייצור, אינה אלא התפתחות אחת גדולה, שאינה עוצרת, מכיוון שלפני 2,500 שנה היה עזרא הנביא! "**בזיהוי ישרף**", לעומת זאת, אין זכר להשקפות כאלו. אדרבה, בכתב יד זה נקט הלר גישה מנוגדת במפורש: "**אין חוק היסטורי**, לפיו ההתפתחות של כל העמים צריכה להיות מקבילה או זהה ללא תנאי".<sup>58</sup> ניתן לראות בכך עדות נוספת למהפך התיאורטי שעבר הלר בין 1931 ל-1939, למרות שפוליטית המשיך לתמוך בסטלין.

בקרב ההיסטוריונים היהודים הסובייטים ניתן למצוא מנעד דומה של פרשנויות. בקוטב הדטרמיניסטי ניצב הייליקמן, שאימץ בזרועות פתוחות את המרקסיזם האורתודוקסי ופתח את ספרו על ההיסטוריה היהודית ב"הנחת היסוד" המתודולוגית הבאה: "מהלך ההתפתחות של החיים החברתיים תלוי במהלך ההתפתחות של כוחות הייצור, שנקבעים בחשבון אחרון על ידי ההתפתחות של כוחות הייצור".<sup>59</sup> הביטוי "בחשבון אחרון" לקוח ממכתב נודע של אנגלס,<sup>60</sup> אשר בו הניח את היסודות לפרשנות הדטרמיניסטית של "המטריאליזם ההיסטורי". בקצה השני ניצב סוסיס, אשר נטה להיסטוריוגרפיה חברתית-תרבותית ולא השתמש בטרמינולוגיה מרקסיסטית. בעקבות וועדת חרקוב ב-1928, נדרש סוסיס להוסיף הקדמה לספרו, שכתבתו הושלמה עוד קודם לכן. ההקדמה הקצרה, בת עמוד אחד בלבד, נפתחת במילים הבאות: "קרל מרקס, בעבודתו החשובה 'ה-18 בברימ' הבהיר חד וחלק את הקושי שבחקר תנועה חברתית, שהאידיאולוגים שלה מתעלמים מהמציאות החברתית-כלכלית היומיומית, בהיותם משוכנעים שהם מגנים רק על הרעיונות והאידיאלים הגבוהים ביותר".<sup>61</sup> אפילו כאשר נאלץ ליישר קו עם האידיאולוגיה הרשמית, הסתפק סוסיס באזכור כללי בלבד של מרקס (ולא של אנגלס). לא זו בלבד, אלא שהפנה את הקורא דווקא לטקסט של מרקס שנחשב יסוד לפרשנות אנטי דטרמיניסטית של הגותו ההיסטורית.

<sup>53</sup> על כך ראו לעיל בפרק 1, בסעיפים על בורוכוב ולשצ'ינסקי.

<sup>54</sup> Ibid., S. 16. ההדגשה שלי, ת.נ. על דימוי ה"מפתח" ראו להלן.

<sup>55</sup> סטאלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', עמ' 33, מצוטט אצל Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 18. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>56</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 57. ההדגשות שלי, ת.נ.

<sup>57</sup> Ibid., S. 91. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>58</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 12. ההדגשות שלי, ת.נ.

<sup>59</sup> הייליקמן, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג**, ז' 3.

<sup>60</sup> אנגלס מצוטט להב, **סוציאלוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 29.

<sup>61</sup> סאסיס, **די געשיכטע פון יידישע געזעלשאפטליכע שטרעמונגען אין רוסלאנד**, ז' 3.

אצל לאון, שהיה אנטי-סטליניסט מובהק, אין כמעט הכרזות תיאורטיות בדבר "חוקים" או "הכרח". החריג היחיד היה המושג שטבע, "חוק ההתבוללות".<sup>62</sup> גם הגדרתו של לאון כי "היהודים מהווים בהיסטוריה [...] עם-מעמד",<sup>63</sup> נתפסה על ידי כמה מפרשניו כקביעת חוק. ההיסטוריון המרקסיסט רודנסון, למרות ביקורתו על ספרו של לאון, תמך במתודולוגיה של האחרון בקביעתו כי היהודים "אינם חריגים, במובן זה שהחוקים הכלליים ששולטים בהיסטוריה של קבוצות אנושיות אינם חלים אליהם".<sup>64</sup> בכך הגדיר למעשה את המושגים "עם-מעמד" ו"חוק ההתבוללות" כביטויים ל"חוקים הכלליים ששולטים בהיסטוריה". אם מוסיפים על כך את ביקורתו של לאון "לעיתים נוטה להאמין" ב"תפיסה וולגרית של המרקסיזם שמניחה כגורמים היחידים המשמעותיים את הגורמים הכלכליים",<sup>65</sup> מתקבלת פרשנות דטרמיניסטית של לאון. בדומה לכך גם טרברסו, אשר רחש הערכה כללית לתיאוריה של לאון, מצא את "התיאוריה של עם-מעמד" כ"חד-סיבתית" וכ"צורה של דטרמיניזם כלכלי".<sup>66</sup> ההיסטוריון הטרוצקיסט הבלגי, נתן ויינשטוק, שביקש להגן על לאון לנוכח ביקורתו של רודנסון, לימד זכות על תיאוריית "עם-מעמד" בהגדירו אותה כ"חוק נטייתי" (tendential law), שאינו מכוון אלא למגמה כללית ויש לו יוצאים מן הכלל.<sup>67</sup> גוטוויין הצביע על כך שמן התיאוריה של לאון עצמה עולה כי "חוק ההתבוללות" הפסיק את פעולתו על רקע שקיעת הקפיטליזם,<sup>68</sup> ועל כן ניתן לראות בו לכל היותר "חוק תקופתי". לאון אמנם נמנע מנוסחאות סטליניסטיות, כדוגמת ה"ר בשקיעת היהדות", אך כטרוצקיסט ניחן באותה נטייה של המרקסיזם האורתודוקסי לחפש תיאוריות מקיפות. יחד עם זאת, החירות התיאורטית הגדולה יותר שעמדה לרשותו של לאון כטרוצקיסט, ואולי גם חריפות מחשבתו, כמו גם עצם העובדה שכתב כעשור אחרי ה"ר, איפשרו לו ליצור תיאוריה מורכבת וגמישה יותר.

להב, אשר כתב בעיצומה של התקופה הפרו-סטליניסטית בקיבוץ הארצי, חיפש מפורשות אחר "חוקיות" בהיסטוריה היהודית.<sup>69</sup> תרם לכך גם אופיו הסוציולוגי של חיבורו, בדומה לסוציולוג שרמן שביקש לקבוע "חוקיות בתהליכי ההתפתחות של היישוב היהודי" בארה"ב.<sup>70</sup> כדי לבסס את גישתו התיאורטית, נעזר להב בציטטות הקלאסיות של מרקס ואנגלס. ממרקס לקח את הכלל הנודע: "לא תודעת האנשים היא הקובעת את הווייתם, אלא להיפך, הווייתם החברתית היא הקובעת את תודעתם".<sup>71</sup> מנגד, להב ציטט גם את הסתייגותו של מרקס מתיאוריה כוללנית, לפיה "אין מפתח המתאים לכל מקום, כגון בצורת תורה היסטוריוסופית כללית".<sup>72</sup> איך ניתן ליישב את הסתירה? לשם כך נדרש להב לפרשנותו של אנגלס, כפרשנות מוסמכת (כפי שכתב להב, "אנגלס, בשמו ובשם מרקס"): "אין הדבר כך, שהמצב הכלכלי הוא הסיבה, שהוא לבדו הפעיל וכל השאר הנהו תולדה פסיבית בלבד. אלא שקיימת השפעת גומלין על בסיס ההכרחיות הכלכלית, אשר ידה

Leon, p. 81. <sup>62</sup>

Ibid., p. 74. <sup>63</sup>

Rodinson, p. 75. <sup>64</sup>

Ibid., p. 77. <sup>65</sup>

Traverso, *The Jewish Question*, p. 184. <sup>66</sup>

Weinstock, 'Introduction', p. 39. <sup>67</sup>

גוטוויין, 'בין ציונות וטרואקזים', עמ' 205-206. <sup>68</sup>

להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 34. <sup>69</sup>

שרמן, עמ' 10. <sup>70</sup>

מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית (הקדמה)', *כתבים נבחרים*, א', עמ' 253. מצוטט אצל להב, *סוציולוגיה של הגולה* <sup>71</sup>

היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 29. <sup>72</sup>

מרקס מצוטט אצל להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 35. <sup>72</sup>

על העלוונה בחשבון אחרון.<sup>73</sup> וכפי שפירש זאת להב ביחס להיסטוריה היהודית: "אין ספק שהופעות רוחניות ומניעים נפשיים מילאו בחיי הגולה בדיוק את אותו התפקיד שמילאו אותו בפועל ממש; לא פחות אך גם לא יותר."<sup>74</sup> ליישוב המתח בין "ההכרחיות הכלכלית" ו"הופעות רוחניות ומניעים נפשיים" הסתייע להב ב"דיאלקטיות" של "המטריאליזם הדיאלקטי": "הנה העיקרון של אחדות ההפכים ואחדות הניגודים והסתירות."<sup>75</sup> לאורך ספרו חזר להב ונקט בניסוחים דיאלקטיים, עד שלבסוף קבע ש"פתרון שאלת היהודים בקפיטליזם", כלומר הפתרון הציוני, נעשה "להכרח היסטורי ולאפשרות היסטורית" גם יחד.<sup>76</sup> אורח דיונו התיאורטי של להב תאם היטב את הגדרתו של ריגבי ל"פילוסופים מרקסיסטים", שמחפשים חוקים ודפוסים כוללים בהיסטוריה.

כך, מאהלר ורינגלבלום, אשר מסיבותיהם השונות היו פחות כבולים לאידיאולוגיה הסטליניסטית, הציגו עמדות ביניים בין פרשנות דטרמיניסטית ואנטי דטרמיניסטית של מרקס. גישותיהם לא התבססו על נימוקים תיאורטיים, אלא ניכרו מאופני הכתיבה ההיסטורית שלהם. הם לא התאמצו כלהב להגיע לניסוחים תיאורטיים מפלפלים, אלא בחנו את ההתפתחות ההיסטורית הקונקרטי, לאור עקרונות מטריאליסטיים כלליים. כך, למשל, הניח כי כל המאבקים שידעו היהודים, החל ממלחמת המקבים ודרך כל השלטונות שתחתם חיו, היו למעשה מאבקים מעמדיים – של העם הפשוט נגד המעמדות היהודיים הגבוהים שניצלו אותו לצורך חשבונותיהם עם השלטונות. בהיסטוריה היהודית היו לדידו כוחות ריאקציונריים וגם פרוגרסיביים.<sup>77</sup> זאת בשונה מזיהוי היהדות כקאסטה מסחרית שמרנית על ידי ה"ר בשקיעת היהדות". מבחינה זו כך, כמו גם מאהלר ורינגלבלום, התקרבו להגדרתו של ריגבי את "ההיסטוריונים המרקסיסטיים", כמי שתיארו את ההיסטוריה באופן קונקרטי לאור עיקרון כללי של מאבק מעמדי. יחד עם זאת, כפי שיומחש כעת, גם היסטוריונים אלו לא נמנעו לחלוטין מהתבטאויות תיאורטיות כוללניות.

מאהלר, למרות שנחשב על ידי כמה מבקריו למרקסיסט דוגמטי,<sup>78</sup> לא הרבה לצטט את מרקס בכתביו ולא פיתח תיאוריה מרקסיסטית שיטתית של ההיסטוריה.<sup>79</sup> גישתו מעשית לשאלת החוקיות ההיסטורית התאפיינה בגמישות ובתנועה בין דגשים שונים לאורך התקופה הארוכה של פעילותו ההיסטוריוגרפית. ב-1926, באחת מהתבטאויותיו ההיסטוריוסופיות הנדירות, הסביר מאהלר הצעיר כיצד הוא הבין את המושג של היסטוריוגרפיה מרקסיסטית:

**קרל מרקס, התיאורטיקן של הפרולטריון העולה, משחרר את התיאוריה של הגל מקליפתה המטאפיזית, ויוצר את מה שנקרא התפיסה ה"מטריאליסטית". היסטוריה היא המדע שעוסק בהתפתחות החברה האנושית. בכך שהוא לוקח בחשבון בעיקר את המאבקים החברתיים, בתור המנוע של ההתפתחות ההיסטורית, הוא מניח יסוד להיסטוריה של המון העובדים [...].<sup>80</sup>**

<sup>73</sup> אנגלס מצוטט להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 29.

<sup>74</sup> שם. לדיון על הביטוי "בחשבון אחרון" אצל אנגלס ראו וגנר, גבולות הפוליטיקה, עמ' 10-15.

<sup>75</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 31.

<sup>76</sup> שם, עמ' 305.

<sup>77</sup> משה כץ, 'לערע און פראבלעמען פון יידישער געשיכטע', משה כץ בוך, ז' 104-106. במקור: מארגן-פרייהייט, 26.4.1952.

<sup>78</sup> למשל: Biderman, p. 282.

<sup>79</sup> ברשימה הביבליוגרפית הארוכה של כל כתבי מאהלר מופיע רק מאמר אחד קצר (2 עמ'), שמוקדש למרקס עצמו, אך לא עוסק בהיסטוריה יהודית אלא בשאלת הלאומיות הפולנית – סגל-מולדבי, 'ביבליוגרפיה של כתבי פרופסור רפאל מאהלר', עמ' 231 (פריט מס' 151).

<sup>80</sup> כאן מפנה מאהלר את הקורא לספרו של קאוטקסי מ-1895, התקדמות הסוציאליזם.

ההיסטוריה הפכה אצל מרקס לזהה לסוציולוגיה, לחלק הדינמי שלה.<sup>81</sup> ההיסטוריה הסוציולוגית, במובן של התיאוריה של מרקס, עונה על הצורך החברתי החשוב ביותר. באמצעות מדע ההיסטוריה החברה נעשית מודעת לחוקי ההתפתחות שלה, והודות לכך היא יכולה להשיב ביתר קלות ומהירות לבעיות ההווה, ולאלו שעומדות בפניה בעתיד הקרוב.<sup>82</sup>

הפסקה הראשונה משמשת דוגמה מובהקת להגדרתו של ריגבי את ההיסטוריונים המרקסיסטים כמי שמדגישים את "הדרכים ההיסטוריות המגוונות של חברות שונות ואת תפקיד המאבק המעמדי בקביעתן".<sup>83</sup> יחד עם זאת, הפסקה השנייה חושפת את כמיהתו של מאהלר ל"חוקי התפתחות" סוציולוגיים בהיסטוריה, שיהפכו אותה למדע שימושי בהווה ובעתיד, באופן שמצדיק את תלונתו של פופר כלפי מרקס ותומכיו.

שניות זו ליוותה את מאהלר גם כרבע מאה לאחר מכן בדברי ימי ישראל. המבוא ליצירה זו, שנכתב בתקופת האוריינטליזם הסובייטית של מפ"ם, נחשב כטקסט מרקסיסטי אורתודוקסי מובהק בטרמינולוגיה שלו. ואכן מאהלר הכריז בו על "חוקי התפתחות" היסטוריים: "בהסבר דברי ימי עמנו לא תיתכן אלא אותה שיטה, שהיא נר לרגלנו בהבהרת תהליך ההתפתחות של האנושות כולה, שיטת המטריאליזם ההיסטורי. [...] אין ההיסטוריה שלנו חורגת מכלל חוקי ההתפתחות הסוציאליים".<sup>84</sup> מצד שני, בתוכן ההיסטורי של שבעת כרכי היצירה, אין אנו מוצאים חוקים, אלא דיון היסטורי קונקרטי מפורט, והסבר של כל תופעה לגופה,<sup>85</sup> אמנם תוך הדגשת היבטים מעמדיים, אך ללא הנמקות דטרמיניסטיות. מבחינה כמותית, בכתביו של מאהלר עולה הדיון ההיסטורי הקונקרטי עשרות מונים על הקביעות התיאורטיות הכוללניות.

העקרונות ששאב מאהלר ממרקס היו כלליים ופתוחים. הוא נהג לנסחם בלשונו ולא לצטט את מרקס, כמו למשל: "אין ההתקדמות של האנושות קו עולה הישר, מעלה מעלה, אלא נמשלת כביטוי הקלאסי של קארל מארקס, כקו ספיראלי, שעיקומי נסיגה שבו הן תולדת ההצלחות הארעיות של הריאקציה הסוציאליטית והמדעינית שבחברה."<sup>86</sup> דוגמא נוספת: "אין החברה שמה לה למטרה, בכל תקופה ותקופה, אלא אותן המשימות שיש בכוחה להגשימן (מארקס)".<sup>87</sup> לעיתים מאהלר ציטט את מרקס ממש, אך גם זאת תוך פרשנות חופשית: "כשם שאין להוציא משפט על הפרט מהו לפי מה שהוא מדמה בלבו על עצמו, כן אין להוציא משפט על תקופת הפיכה כזאת מתוך תודעתה. אדרבה, יש להסביר את התודעה הזאת מתוך הסתירות החיים החומריים."<sup>88</sup> כאן, מבלי לשתף את הקורא, קטע מאהלר את המשך המשפט, שבו הבהיר מרקס כי ב"סתירות" כוונתו ל"התנגשות המצויה בעין שבין כוחות הייצור החברתיים ויחסי הייצור".<sup>89</sup> ואילו מאהלר התייחס

<sup>81</sup> כאן מפנה מאהלר לספרו של המרקסיסט האוסטרי מקס אדלר מ-1911, בעיות מרקסיסטיות.

<sup>82</sup> מאהלר, 'געשיכטע און פאלק', ז' 13-14.

<sup>83</sup> Rigby, p. viii.

<sup>84</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, א', עמ' 11.

<sup>85</sup> כ"ץ, 'היסטוריה יהודית באספקלריה מארכסיסטית-ציונית', עמ' 43; Meyer, *Ideas of Jewish history*, pp. 299-301.

<sup>86</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, א', עמ' 17.

<sup>87</sup> שם, עמ' 19.

<sup>88</sup> מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית (הקדמה)', כתבים נבחרים, א', עמ' 253. מצוטט אצל מאהלר, הקראים, עמ' 20. לקחתי את התרגום העברי מתוך מהדורת כתבי מרקס ואנגלס, ולא מספרו של מאהלר, שם מתורגם מרקס לעברית מתוך התרגום לידיש של מאהלר.

<sup>89</sup> מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית (הקדמה)', כתבים נבחרים, א', עמ' 253.



בתור "סתירות" ל"התנגדות" או "מחאה סוציאלית",<sup>90</sup> כלומר, "מאבק מעמדי", בלשונו של ריגבי.<sup>91</sup> התבטאויות אלו קרובות הרבה יותר לפרשנות האנטי דטרמיניסטית של מרקס, שריגבי ייחס להיסטוריונים מרקסיסטים, מאשר לפרשנות הדטרמיניסטית שייחס לפילוסופים.

רינגלבלום נשמר אף יותר ממאהלר מהצהרות חובקות כל. גישתו המחקרית הייתה בדרך כלל מונוגרפית וממוקדת, בהשוואה לסינתזות הגדולות של מאהלר. אך בצעירותו כתב גם הוא מאמר בעל יומרה סינתטית תיאורטית לענות על השאלה 'מדוע העם היהודי לא התבולל?',<sup>92</sup> כלומר, מדוע לא נעלם כמו עמים עתיקים אחרים (המצרים, הפיניקים, הבבלים, האשורים).<sup>93</sup> רינגלבלום מנה שתי תשובות שניתנו לשאלה: התשובה התיאולוגית, לפיה הדת היא ששימרה את הקיום היהודי; והתשובה ה"היסטורית-מטריאליסטית", לפיה "התפקיד הכלכלי" היה הגורם המשמר.<sup>94</sup> אף על פי שלאורך רובו של המאמר ביסס רינגלבלום ופיתח את התשובה השנייה, ראשית פתח בהסתייגות:

**לא נעשה את הטעות שעושים רבים, המפשטים יתר על המידה את המטריאליזם ההיסטורי כאשר הם מכחישים מכל וכל את השפעת הדת היהודית, ובעצם של כל תנועה רוחנית. עדיין מוקדם לקבוע מהו התפקיד המדויק שהדת היהודית ממלאת. ואולם לכל מי שבוחן את ההיסטוריה היהודית ברור שהדת מילאה תפקיד אדיר, אם כי לא מכריע, בשימורו של העם.<sup>95</sup>**

ההסבר הדתי לא סיפק את רינגלבלום מפני שאין בו כדי להסביר מדוע לא השפיעה הדת באותו אופן בכל מקום. מדוע במקומות מסוימים היהודים נעלמו ונבלעו בעמים שסביבם, ולא דווקא בכפייה, אלא מרצונם, לאט ובהדרגה? כדי להשיב על כך, טען, יש לבדוק את מידת נבדלותו של התפקיד הכלכלי שנשאו היהודים בכל זמן ובכל מקום.<sup>96</sup> בה בשעה, ייחס לדת "תפקיד אדיר, אם לא מכריע". במאמר זה החל רינגלבלום בגיבוש גישה שמשלבת הסבר כלכלי עם הסבר דתי. אם המשיך לפתח אותה, נראה כי ההמשך אבד.<sup>97</sup>

מאהלר היה שותף להסתייגותו של רינגלבלום והוסיף לפתח את גישתו הדואלית. בהרצאה היסטוריוגרפית שנשא ב-1938, 'המטריאליזם ההיסטורי וההיסטוריה היהודית', התמקד מאהלר בביקורת ההיסטוריוגרפיה היהודית האידיאליסטית, והסתפק גם כאן בציטוט חופשי של מרקס: "הנחת היסוד של המטריאליזם ההיסטורי היא משפט המפורסם של מארקס, 'ההוויה קובעת את ההכרה'.<sup>98</sup> בהמשך הדברים סתר מאהלר קביעה זו באמרו:

**אין להכחיש שהדת, כגורם רעיוני, שיחקה תפקיד בשימור הייחוד היהודי גם במקומות שבהם הפסיק להתקיים הגורם הכלכלי, או שלא היה מלכתחילה. גורם רעיוני, שאיבד**

<sup>90</sup> מאהלר, הקראים, עמ' 21.

<sup>91</sup> Rigby, p. viii.

<sup>92</sup> רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?'. התפרסם במקור בדער נייער דור, 1 (1924): 6-7.

וראו קאסוב, עמ' 71-72.

<sup>93</sup> רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', ז' 460.

<sup>94</sup> שם, ז' 460-461.

<sup>95</sup> שם, ז' 461 (מצוטט ומתורגם אצל קאסוב, עמ' 72).

<sup>96</sup> רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', ז' 462.

<sup>97</sup> מהדירי קוביץ כתביו של רינגלבלום ציינו כי "זהו מאמר ראשון מסדרה שעוסקת בשאלה זו, אך לא ניתן היה למצוא נוספים".

שם, ז' 461.

<sup>98</sup> מאהלער, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60.

**את השורש חברתי-כלכלי הקדום שלו, לא יכול להאריך ימים, אלא חייב עם הזמן להיסחף על-ידי היחסים החברתיים-כלכליים החדשים.<sup>99</sup>**

בדבריו אלו סתר מאהלר לא רק הציטוט שהביא ממרקס, אלא גם את עצמו. מצד אחד, "גורם רעיוני" עשוי למלא תפקיד גם ללא גורם כלכלי בבסיסו ("לא היה מלכתחילה"). מצד שני, "גורם רעיוני" ללא "שורש חברתי-כלכלי" "לא יכול להאריך ימים". כך ביקר את מאהלר בנקודה זו, על כך שחרג מן "הדרך הסוציו-כלכלית", שמאהלר עצמו הציב.<sup>100</sup> בסדרת מאמרים מאוחרת יותר, שבה ביקש לערוך סינתזה של ההיסטוריה היהודית כולה מנקודת מבט מרקסיסטית (בדומה לסדרת המאמרים של כץ ולספריהם של הלר ושל לאון), נטה מאהלר עוד יותר לקוטב האידיאליסטי. הפעם, ביושבו כבר בישראל, החליפה את הדת היהודית הזיקה הרוחנית לארץ-ישראל:

**כללו של דבר: את קיום הייחוד הלאומי של יהודי התפוצות בימים הקדמונים אין לייחס לשום גורם שבמבנה הכלכלי שלהם, שהרי זה עדיין לא ירד לדרגא [כך] של אי-תקינות ניכרת. בתקופה ההיא עוד עצרו כוח יהודי הגולה, לשמור על יהדותם גם בלי סיוע גורם כלכלי. בעיקר עמד להם בתקופה ההיא החיזוק הרוחני שקיבלו מן המרכז הלאומי במולדת, בארץ-ישראל, שהתפוצות שימשו לה עדיין בחזקת פריפריה דמוגרפית ואפילו גאוגרפית ממש.<sup>101</sup>**

המאמר כולו התמקד אמנם בתיאור ההיסטוריה החברתית-כלכלית של העם היהודי, אך "הגורם הרעיוני" קיבל מעמד שווה, לכל הפחות, בהסברת השתמרותו בגולה. דברים אלו של מאהלר, מ-1958, סימנו את הקצה האנטי דטרמיניסטי בסקלה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. בקוטב הדטרמיניסטי נמצאו המחברים שכתבו מתוך מחויבות לפרשנות הסטליניסטית של המרקסיזם: הייליקמן, להב והלר **בשקיעת היהדות**. רוב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, לעומת זאת, נקטו בגישה רכה יותר, שתואמת את הגדרתו של ריגבי, בהדגישם את מאבקי המעמדות כגורם בהיסטוריה מבלי לראות בהם תוצאה דטרמיניסטית של כוחות הייצור. כך עשו, בדרכים שונות, כץ, לאון והלר **בדיהודי יישוב**. ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים, שיפר, מאהלר ורינגלבלום, שילבו בניתוחיהם הכלכליים והמעמדיים יסודות אידיאליסטיים, כגון הדת היהודית או הלאומיות היהודית, כגורמים שמשבירים את השתמרות העם היהודי בגולה.

## **ב. שאלת הייחודיות: בין ההיסטוריה היהודית והכללית**

העיקר השני שהציבו לעצמם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היה שלילת ייחודה של ההיסטוריה היהודית. גם בזאת נשענו על 'שאלת היהודים' של מרקס: "היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה."<sup>102</sup> מכאן הסיק לאון כי "אין שום דבר נסי

<sup>99</sup> שם, ז' 65.

<sup>100</sup> כץ, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע: די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 54.

<sup>101</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 70.

<sup>102</sup> מרקס, 'שאלת היהודים', עמ' 315.

בהשתמרות היהודית",<sup>103</sup> בהתכוונו לזרמים אחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית שראו את הישרדותו של העם היהודי במשך מאות שנים בגלות, ללא ארץ ומדינה, כתופעה חריגה בתולדות העמים. כזכור היה זה כץ שטבע את המונח "הנחת הייחודיות": "אי אפשר להסביר את ההיסטוריה היהודית על בסיס הנחת הייחודיות". אדרבה, משימתו של מרקסיסט היא להפריך את הייחודיות הזו.<sup>104</sup> גם הלר טען ש"ההיסטוריה של היהודים איננה ייחודית כפי שזה נראה".<sup>105</sup> סוסיס אף הוא יצא חוצץ נגד הנחת ייחודיות ההיסטוריה היהודית: "ההיסטוריוגרפיה בכלל, כשיטה מדעית מוגדרת, צריכה להשתחרר מכל מגבלה לאומית באשר היא. בעבור כל היסטוריון, לא משנה לאיזה עם הוא משתייך, תקפים בהכרח אותם עקרונות ושיטות מדעיים".<sup>106</sup> הייליקמן ייחס את הנחת הייחודיות לדובנוב: "יש היסטוריונים שטוענים שהמטריאליזם ההיסטורי לא חל על העם היהודי כיוון שיש לו היסטוריה של 'אתה בחרתנו', שאף מפריכה את המטריאליזם ההיסטורי".<sup>107</sup>

ההיסטוריונים המרקסיסטים הציונים היו מסויגים משלילה מוחלטת של ייחודיות ההיסטוריה היהודית. מצד אחד, להב קבע כי "אין שתי רשויות נפרדות, העם היהודי מכאן, והעולם הגדול מכאן",<sup>108</sup> ומאהלר תבע לערוך את הפריודיזציה של ההיסטוריה היהודית "בהקבלה גמורה לכל תקופה ותקופה בדברי ימי העולם".<sup>109</sup> מן הצד השני, טען מאהלר: "אין לך עם שיידמה לעם ישראל מבחינת ההיסטוריה הלאומית שלו". מאהלר לא התכחש לייחודיות ההיסטוריה היהודית, אם כי ביקש לבססה על יסוד מטריאליסטי: "האקסטריותאליזם היא יסוד תנאי-הייצור של העם".<sup>110</sup> לדעת כץ, חריגתו של מאהלר מ"הדרך הסוציו-כלכלית" שהוא עצמו הציב נבעה מכך שכיווני לא הצליח להשתחרר מתפיסת הייחודיות הלאומית היהודית.<sup>111</sup> להב, כהרגלו, ביקש לפתור את המתח בין "הסגולי-המיוחד שבמציאות היהודית בגולה" ובין התביעה לכלליות המטריאליזם ההיסטורי, בהציגו את הסתירה כניגוד דיאלקטי: "כללי ו'מיוחד' מצויים בכל עצם והופעה בהיסטוריה ובטבע." ומכאן:

**המטריאליזם ההיסטורי – מתפקידו וביכולתו להסביר את תולדות האנושות כולה; על הכללי ועל המיוחד שבהופעותיה, על המשותף והנבדל שבהן. שום דבר אנושי אינו מעבר לתחומו. אחד הגילויים המיוחדים בהיסטוריה הכללית, אך בלתי-נפרד ממנה – הן תולדות העם היהודי מראשיתן ועד הזמן הזה.**<sup>112</sup>

על טענה זו לא חלקו ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים, שהרי אף לשיטתם, הם חקרו את ההיסטוריה היהודית כתופעה מסוימת ונבדלת, אלא שביקשו להסבירה על פי אותם עקרונות כלליים של המטריאליזם ההיסטורי. ביחס לשאלת הייחודיות ההבדל בין הציונים ולא-ציונים היה עניין של מידה, דגש וסגנון רטורי. מעניין לציין כי **בהיחודי יישרף** אימץ הלר נוסח דואלי קרוב לזה

<sup>103</sup> Leon, p. 66.

<sup>104</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53–54.

<sup>105</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 18.

<sup>106</sup> י' סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', שריפטן פון וויסרוסישן מעלוכע-אוניבערסיטעט, 1 (1929), ז' 1.

<sup>107</sup> הייליקמאן, געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג פון אידן אין פוילן און רוסלאנד, ז' 3–4.

<sup>108</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 9.

<sup>109</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, א', עמ' 13.

<sup>110</sup> שם.

<sup>111</sup> כץ, די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים", ז' 54.

<sup>112</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 27.

של הציונים: "לכל עם ההיסטוריה המסוימת שלו. זו של היהודים היא כמובן מורכבת, אולי אפילו ייחודית. אך אין בה דבר שנמצא מחוץ לתנאים הטבעיים והחברתיים של האנושות."<sup>113</sup>

על פי ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, אין להסביר את ההיסטוריה היהודית על בסיס הנחה של ייחודיות, אלא יש להסביר את הייחודיות היהודית מתוך תהליכים היסטוריים כלליים. לכן, יש להעמיד את ההיסטוריה היהודית בהקשרה של ההיסטוריה הכללית, ומתוך כך לבחון אותה באותם האופנים שבהם נחקרת ההיסטוריה של כל יתר העמים. אך תביעה זו לא הייתה ייחודית להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. כפי שהראתה רחל לבנה-פרוידנטל, כבר חלוצי מדע היהדות ביקשו לעגן את ההיסטוריה היהודית בעקרונות ההיסטוריה הכללית.<sup>114</sup> להלכה הייתה זו גם שאיפתם של דובנוב ובארוך כשביקשו ליצור היסטוריוגרפיה יהודית חברתית.<sup>115</sup> על גישתם התיאורטית של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים, לפיה "את תולדות היהודים של איזו ארץ שהיא, אפשר לכתוב רק על רקע ההיסטוריה של אותה הארץ", כתב יהודה רוזנטל כי "תפיסה זו אינה חדשה כלל", וכי הם רק "הוסיפו לה נופך מארכסיסטי קיצוני".<sup>116</sup> מבין שני העקרונות שהונחו ביסוד ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית דומה כי רק השיטה המטריאליסטית היא שייחדה אותה.

### ג. ביקורת תודעת העבר המסורתית

באמצעות המתודה המרקסיסטית ועל בסיס שלילת ייחודיות ההיסטוריה היהודית פנתה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לביקורת הזרמים הקודמים והמקבילים לה בהיסטוריוגרפיה היהודית. אצל חלק מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים מופיעה "ההיסטוריה הדתית המסורתית" כאחד הזרמים הללו.<sup>117</sup> אין לדבר על היסטוריוגרפיה יהודית של ממש לפני המאה ה-19, אלא לכל היותר על תרבות זיכרון יהודית מפותחת שיצרה שורה של כרוניקות דמויות-היסטוריוגרפיה.<sup>118</sup> בשל כך התייחסותם של ההיסטוריונים המרקסיסטים אל ההיסטוריה המסורתית הייתה דלה, לעומת התייחסותם לזרמים היסטוריוגרפיים מודרניים. מוטב להגדירה כביקורת התפיסה המסורתית, התיאולוגית, המיתית, של העבר היהודי. מאהלר הסביר כי

**ספרי ההיסטוריה היהודיים העתיקים ביותר, הספרים ההיסטוריים שבתנ"ך, נכתבו ברוח הפרגמטיזם התיאולוגי. המטרה של חיזוק העם בנאמנותו לאלוהים הושגה בכך**

<sup>113</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 12.

<sup>114</sup> רחל ליבנה-פרוידנטל, *האיגוד: חלוצי מדע היהדות בגרמניה* (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2019); ראו למשל עמ' 11, 34, 287, 347, 350.

<sup>115</sup> קולת, עמ' 191.

<sup>116</sup> רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 210.

<sup>117</sup> הביטוי לקוח מכץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51.

<sup>118</sup> ירושלמי, *זכור*, עמ' 107, 116-120; מיכאל, *כתיבת ההיסטוריה היהודית*, עמ' 11, 95, 467; שורש, עמ' 212-213; פיינר, עמ' 91-92; 21-24. Brenner, pp.

**שכך הצרות הפוליטית והזמנים הקשים הוסברו כעונש על נטישת אלוהי ישראל, ולהיפך,**

**נקודות האור בהיסטוריה כשכר על כך שהמלכים והעם "עשו את הטוב בעיני ה'".<sup>119</sup>**

וכך גם לגבי ספרי ההיסטוריה הבתר-מקראיים, כגון החשמונאים ויוספוס, שתיארו את מסירות הנפש והגבורה של העם. הכרוניקות מימי-הביניים וראשית העת החדשה נועדו "לחרוט בלב הדורות" את זכר הקדושים שנפלו קורבן לרדיפות, כדי לחזק את האמונה והתקווה להבא.<sup>120</sup> מאהלר חשף את המטרה שמאחורי ההיסטוריה התיאולוגית היהודית, אך לא את האינטרסים שעמדו מאחוריה. בזאת חסך ממנה את שבט הביקורת שנקט כלפי תודעה ההיסטורית המסורתית בכלל, שאותה זיהה עם האינטרס של המעמדות השליטים, האצולה והכנסייה.<sup>121</sup>

הלר, שהתמקד בשאלה כיצד היו היהודים לעם-מסחר, ביטא את ביקורתו כלפי מה שכינה "התיאור המקובל של ההיסטוריה היהודית"<sup>122</sup> בלעג סרקסטי:

**האם לא בקולו של אלוהים או של בעל זבוב יוסבר כיצד הפכו היהודים ליהודים? פעם עלו לרגל דרך מטעי זיתים, רעו את צאנם, שילמו את השקל לכהן הגדול והאזינו, בפחות או ביותר תשומת לב, לדברי אלוהים ונביאי הרבים, ואז בא עליהם פתאום עונש מ-ה' [Jehova], שכעס עליהם וגירש אותם מעל האדמה, עד שיום אחד ישיבם המשיח המיועד? ובינתיים נעשו סוחרים ויצאו לנדוד? או שקודם נעשו סוחרים, ולאחר מכן הגיע המשיח שבו לא האמינו, ישו, וירושלים הייתה לאיי חורבות? הכיצד?<sup>123</sup>**

כך פיתח יותר מהלר את ביקורת "ההיסטוריה הדתית המסורתית, שמושתתת על מסורות 'מקודשות' ונסמכת על התנ"ך כמסמך היסוד של העם היהודי".<sup>124</sup> מכיוון שהשאלה המרכזית שהעסיקה אותו הייתה שאלת התהוותה הדמוגרפית של הגולה היהודית, הרי שהמיתוס העיקרי שעורר את חמתו היה סיפור היציאה לגלות. לפי כך, התפיסה המסורתית של הגלות מבוססת על כמה "פלאים": העם היהודי הוא העם היחיד ש"גורש" עם חורבן ממלכתו, שנשט את אדמתו בשלמותו, שהוסיף לחיות תחת שלטון זרים ולא התבולל. בנוסף, "הכול תמיד שונאים יהודים בכל מקום", וכן "הפלא" של "הגלות עצמה": איך שרד העם היהודי ללא טריטוריה וחרף רדיפות, ואפילו "מחבב את גלותו"?<sup>125</sup> מנקודת מבט דתית, הוסיף כך, כלל אין להתפלא על פלאים אלו. "לדתיים אין מה לשאול: 'ומפני חטאינו גלינו מארצנו',<sup>126</sup> אלוהים גרש את היהודים מהארץ בעבור חטאיהם, פזרם בין העמים, ומחזיקם בעונשם גם עתה, וירחם בעתו – מה יש לשאול על דרכי האלוהים? כל מעשיו בהכרח הם נס ופלא."<sup>127</sup> ההסבר המסורתי למצב הגלות הייחודי של העם היהודי, כפי שתואר במיתוס, היה הסבר תיאולוגי בתבנית החטא ועונשו. כך ביקש להוציא את הניסים מההיסטוריה היהודית: "אם רוצים להבין את בעיות היסוד של ההיסטוריה היהודית על

<sup>119</sup> מאהלער, 'געשיכטע און פאלק', ז' 14.

<sup>120</sup> שם.

<sup>121</sup> שם, ז' 12.

<sup>122</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 41.

<sup>123</sup> Ibid., S. 25.

<sup>124</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51.

<sup>125</sup> שם, ז' 51-52.

<sup>126</sup> מתוך תפילת מוסף לשלושת הרגלים.

<sup>127</sup> שם, ז' 52. ההדגשה במקור.

התפתחותה הארוכה, חייבים לנתח בביקורתיות את הנוסחאות המקובלות שמציינות אותה באופן מסורתי.<sup>128</sup>

בדומה לשלילת הנחת הייחודיות, גם בביקורתה על תפיסת ההיסטוריה המסורתית אין ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית מחדשת דבר מהותי, שכן זוהי דרישה בסיסית של כל ביקורת מדעית. כבר שפינוזה עמד על כך ש"העובדה שהם [היהודים] החזיקו ומחזיקים מעמד שנים הרבה כל-כך מפורזים וחסרי ממלכה אינה פלא כלל וכלל מאחר שנבדלו מכל העמים באופן שהעלה עליהם את שנאת כולם".<sup>129</sup> גישתו הביקורתית של שפינוזה הפכה נר לרגליהם של כל זרמי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.

#### ד. ביקורת מדע היהדות

מקובל לציין את ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית באסכולת "מדע היהדות" (Wissenschaft des Judentums)<sup>130</sup> בגרמניה של המאה התשע-עשרה.<sup>131</sup> ההיסטוריונים שבקרב אנשי מדע היהדות, ובהם ליאופולד צונץ ומרדכי מרקוס יוסט, ביקשו להחיל את העקרונות של מדע ההיסטוריה החדש על היהדות. אך מדע ההיסטוריה בראשיתו היה ממוקד בחקר ההיסטוריה של מדינות, כלומר בהיסטוריה פוליטית, ואילו היהדות לא הייתה בגדר גוף מדיני מזה כאלפיים שנה. אנשי מדע היהדות הגדירו את היהדות כדת גרידא, ועל כן עסקו בחקר ההיסטוריה הטקסטואלית של הדת היהודית.

הדיון שלהלן יוקדש להצגת מפעלו ההיסטוריוגרפי של מדע היהדות מנקודת מבטם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, וראשון להם לשציניסקי. במסגרת ביקורתו על 'לשאלת היהודים' של מרקס מנה לשציניסקי את הסתמכותו על מדע היהדות הגרמני כאחד המקורות להשקפתו המוטעית של מרקס על היהדות. בזאת באה לידי ביטוי ביקורתו הארסית של לשציניסקי על ההיסטוריוגרפיה היהודית הגרמנית של המאה התשע-עשרה:

**ידוע שאפילו החברים הטובים ביותר ב"איגוד לתרבות ומדע של היהודים"<sup>132</sup> עזבו את היהדות [ייבריסיטבו] לתמיד, למרות הדרשות שלהם על הייעוד הגדול של פזורת ישראל. [...] היהודים הטבטונים האלה, בני דת משה, החלו להסתכל מגבוה על אחיהם ה"חשוכים" במזרח, נמנעו מקשר איתם, שללו כל עתיד משותף איתם והוכיחו השפעה חלשה של העבר המשותף, הציגו את עצמם בתור יהדות מיוחדת, היהדות האמיתית, היות והם הגיעו להמצאה הגאונית הזאת, שהיהדות היא דת, לכן היא לא יכולה ולא**

<sup>128</sup> שם, ז' 55.

<sup>129</sup> שפינוזה, עמ' 42.

<sup>130</sup> בעבר היה נהוג לתרגם מונח זה כ"חכמת ישראל". בחרתי לאמץ את התרגום שהציעה רחל ליבנה-פרוידנטל ספרה **האיגוד: חלוצי מדע היהדות בגרמניה**.

<sup>131</sup> למשל: ירושלמי, זכור, עמ' 107; מיכאל, **הכתיבה ההיסטורית היהודית**, עמ' 188–365; שורש; יצחק קונפורטי, **זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי** (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2006), עמ' 57–80; 9, Brenner, pp. 17-50.

<sup>132</sup> *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* היה שמה הרשמי של האגודה שהקימו מייסדי מדע היהדות ב-1819.

צריכה להוות מכשול לשירות המולדת-בפועל, ולכן היא לא צריכה להוות מכשול להשגת רווח במולדת-בפועל הזאת. הסביבה היהודית הזאת, שהיה לה עניין כלכלי באסימילציה, שמשתייכת מבחינה חברתית בשלמותה למעמדות השליטים, שמנותקת לחלוטין מהמוני היהודים בארצות אחרות אשר בהן דווקא החלה באותו זמן דיפרנציאציה מעמדית, שהפכה מכוח הרדיפות ההיסטוריות לרעה במיוחד להצבר ורווח הייתה אובייקט התצפיות של מרקס, היא שהפכה לבסיס השיפוט שלו על כל היהודים.<sup>133</sup>

לשציניסקי הצביע על שתי בעיות עיקריות בהיסטוריוגרפיה של מדע היהדות, בעיות שלדעתו מרקס ירש ממנה. האחת הייתה מעין "אתנו-צנטריות" יהודית-גרמנית, שלא הייתה רק בעיה מוסרית של התנשאות, אלא גם בעיה היסטוריוגרפית של צביעת תולדות העם היהודי כולו (שרובו ישב אז במזרח אירופה) בצבעיו של מיעוט קטן מתוכו, יהדות גרמניה. הבעיה הנוספת שהטרידה את לשציניסקי, לא רק כמרקסיסט אלא גם כציוני, הייתה הגדרת היהדות כדת ולא כלאום, ומכאן חָקַר ההיסטוריה שלה כהיסטוריה דתית, היסטוריה של אידיאות, ולא כהיסטוריה של קבוצה חברתית ממשית. שתי הבעיות הללו הביאו להתעלמות מההיסטוריה של יהודי מזרח אירופה כקיבוץ לאומי וכחברה מרובדת מעמדית. לשציניסקי ניתח את הבעיות ההיסטוריוגרפיות הללו באופן מטריאליסטי, כשיקוף של מעמדה הכלכלי של יהדות גרמניה והאינטרס שלה להיטמע בבורגנות הגרמנית. כך הסביר לשציניסקי את הגדרת היהדות כדת, בתור הגדרה שנועדה לאפשר השתלבות בלאומיות הגרמנית.

יחסו של שיפר למדע היהדות היה ביקורתי אף הוא, אם כי פחות נחרץ. מפעלו המחקרי של שיפר נולד מתוך:

**ההכרה בחיסרון הגדול של ההיסטוריוגרפיה היהודית, שעשירותה הרבה אינה אלא למראית עין. רבות השיגו ההיסטוריונים היהודים המובילים, החל בגרץ ויוסט, וכלה בקייזרלינג, שטיינשניידר, הרכבי ודובנוב. הודות להם יש בידינו תמונה מרשימה של מנהיגיה הרוחניים של יהדות הגולה. אך כלל אין לנו היסטוריה של מאות האלפים, שלא הותירו אחריהם זכר של עושר ורוח, ושאת סבלם ועמלם נוכל רק לשער.**<sup>134</sup>

שיפר הוסיף כאן עוד היבט על הביקורת של לשציניסקי כלפי מדע היהדות וממשיכיו ברוסיה (הרכבי ודובנוב): היעדרם של הכלכלה היהודית ושל העם העובד מן ההיסטוריוגרפיה שלה.

ההיבט הבולט ביותר שבו ניכר כי מדע היהדות, ככל אסכולה אינטלקטואלית, לא היה מקשה אחת, היה ההיבט הלאומי. מבין ההיסטוריונים שנמנו על מדע היהדות התייחד גרץ, בן לדור השני, בהשקפה לאומית יותר מאשר דתית על ההיסטוריה היהודית, השקפה שניתן להציבה "בין הדת לאומה"<sup>135</sup>, ויש שכינוה אף "פרוטו-ציונית"<sup>136</sup>. התפנית שחולל גרץ לא נעלמה מעיני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ובעיקר לא מעיניהם של הציונים שבהם. שיפר הגדיר את גרץ כ"היסטוריון המודרני הראשון בעל שיעור קומה שהגיע לעומקו של הרגש השבטי היהודי"<sup>137</sup>, ושבניגוד

<sup>133</sup> לשציניסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 34-35.

<sup>134</sup> שיפער, די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער, עמ' 11.

<sup>135</sup> Brenner, pp. 53-93. ראו במיוחד p. 64.

<sup>136</sup> שורש, עמ' 322, 331-355, הציטוט מעמ' 341. ראו גם מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, עמ' 364-365; וכן מיכאל,

היינריך גרץ. שלמה אבינרי אף מייחד לגרץ פרק בספרו הרעיון הציוני לגונויו (תל-אביב: עם עובד, 1980), תחת הכותרת

'גרץ: מהפכה בתפישת ההיסטוריה היהודית' (עמ' 48-36).

<sup>137</sup> מצוטט אצל Aleksion-Madrzak, p. 287.

להיסטוריונים קודמים של מדע היהדות התייחס ליהדות כאל לאום. עם זאת, בדומה ללשציניסקי, שיפר ביקר את גרץ על ידיעותיו השטחיות על יהדות מזרח אירופה, ויותר מכך – על דעותיו הקדומות כלפיה, ובמיוחד נגד הקבלה והחסידות.<sup>138</sup> שיפר העריך את עצם מפעלו המונומנטלי של גרץ, אך ביקר בחריפות את גישתו ההיסטורית, שאותה הגדיר כ"רומנטית" ו"חגיגית" מדי.<sup>139</sup>

מאהלר היה השיטתי מבין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בביקורתו על זרמים אחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית. ביקורתו על מדע היהדות התמקדה בשני היבטים: פילוסופיית ההיסטוריה האידיאליסטית שלו ורעיון הייעוד היהודי. לדעת מאהלר, מדע היהדות, וכמוהו גם כל הזרמים בהיסטוריוגרפיה היהודית עד המרקסיזם, לקו בהישענות על פילוסופיית ההיסטוריה האידיאליסטית של הֶגֶל. בעשותם כך תיארו את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של רעיונות:<sup>140</sup> החל מ"התיאוריה התיאולוגית-מיסטית" של נחמן קרוכמל (רנ"ק), ממייסדי הענף הגליצאי של מדע היהדות), עם רעיון "עם הנצח" שאינו כפוף למחזורי החיים ההיסטוריים של עמים בזכות חיבורו ל"רוח המוחלט";<sup>141</sup> דרך "התיאוריה התיאולוגית-אידיאליסטית על אודות הייעוד ההיסטורי של העם היהודי", שמאהלר ייחס לאנשי מדע היהדות (צונץ, יוסט, גרץ, אברהם גייגר ואחרים); ועד ל"תיאוריה החילונית לאומית" (על כך להלן).<sup>142</sup> לפי מאהלר, לא זו בלבד שמדע היהדות יצר היסטוריה אידיאליסטית, הוא אף זיהה את היהדות עם רעיונות נצחיים ובלתי משתנים.<sup>143</sup> לדוגמה, לפי גייגר, היסטוריון ומייסד היהדות הרפורמית, המונותאיזם האוניברסלי המופשט השתייך לעם היהודי מקדמת דנא. "אין זכר למתודה של התפתחות סוציולוגית!", מתלונן מאהלר, "שאלוהי יפתח ודוד לא הוצג כאלוהי האנושות כולה, שהמושג של אלוהים כבורא השמיים והארץ מקורו בדרגת התפתחות מאוחרת יותר של הדת, בחלקה תחת השפעת בבל, מכל זאת שוכח ההיסטוריון של תיאוריית הייעוד."<sup>144</sup>

מאהלר טען שרעיון הייעוד היה התשובה של מדע היהדות לשאלת השתמרותו של העם היהודי בגולה: העם היהודי לא גווע בזכות הייעוד שהוטל עליו – להפיץ את התרבות ואת רעיונות המונותאיזם האוניברסלי, אהבת האדם, אחוות העמים והקדמה בין אומות העולם. הייעוד הסביר גם את הדומיננטיות של הדת בחיים היהודים, שכן הדת היהודית היא שהבדילה את היהודים מסביבתם ובכך אפשרה להם לשמור על מוסריותם בעולם ברברי.<sup>145</sup> רעיון הייעוד היהודי עמד בלב ליבה של שגייתו האידיאליסטית של מדע היהדות, אליבא דמאהלר, וחתר תחת יומרתה של אסכולה זו לאובייקטיביות מדעית.

Ibid., p. 290. <sup>138</sup>

Ibid., pp. 299-301. וראו גם Litman, pp. 246-247, 250. <sup>139</sup>

<sup>140</sup> רפאל מאהלר, 'די טעאריעס פון דער יידישער היסטאריאגראפיע וועגן דער אנטוויקלונג פון דער יידישער קולטור', **ליטערארישע בלעטער**, 39, 490 (29 ספטעמבער 1933), עמ' 622-624.

<sup>141</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', **יונגער היסטאריקער**, 1 (1926), עמ' 22-24. על קרוכמל ראו גם אצל אבינרי, **הרעיון הציוני לגוויני**, עמ' 25-35; קונפורטי, עמ' 65-72; פיינר, עמ' 158-168; Jay M. Harris, **Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age** (New York: NYU Press, 1991).

<sup>142</sup> מאהלר 'די טעאריעס פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 622. במאמרו מ-1926 מנה מאהלר זרמים נוספים, שלא חזרו בטיפולוגיות המאוחרות יותר שהציג. האחד כונה על ידו "התיאוריה המורפולוגית" של אוסולד שפנגלר, שבספרו הנודע **שקיעת המערב**, התייחס, בין היתר, גם להיסטוריה היהודית (מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 33-34). מכיוון שלא מדובר בהיסטוריוגרפיה יהודית אינני דן כאן בביקורת של מאהלר עליו. כמו כן מתייחס מאהלר ל"תיאוריה הדתית-סוציולוגית" של ובר (שם, ז' 36-38), שביקורתו עליו הובאה לעיל בפרק 2.

<sup>143</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 61.

<sup>144</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 26. רעיון הייעוד מיוחס בעיקר לגרץ, אבל הוא מופיע גם אצל ראשוני מדע היהדות; ראו: שורש, עמ' 343-355; ליבנה-פרידנטל, עמ' 305-306.

<sup>145</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60-61.



מאהלר לא נלאה מלחזור על השקפתו כי מאחורי כל היסטוריוגרפיה עומדת תיאוריה היסטוריוסופית ומאחורי כל תיאוריה עומד אינטרס מעמדי. בדומה ללשצי'נסקי לפניו הסביר מאהלר את מגמתו של מדע היהדות באופן מטריאליסטי:

**לא קשה להראות את השורש החברתי-כלכלי של תיאוריית הייעוד. השאיפה של הבורגנות היהודית במערב אירופה במאה ה-19 להיטמע, לקבל את מלוא זכויות האזרח, יצרה את התיאוריה שהיהודים נשלחו להפיץ את רעיונות המונותיאזם הטהור והאחוה האנושית (קרי: האחוה של היהודים עם העמים – שהם בעלי-הבית שלהם!).<sup>146</sup>**

מדע היהדות היה "בשר מבשרה של תרבותה והאידיאולוגיה של הבורגנית היהודית הגדולה", שהייתה "שרויה ראשה ורובה בהתבוללות"<sup>147</sup> ושנאבקה למען שוויון זכויות אזרחי, ועל כן היה לה צורך להציג את היהדות באור חיובי כלפי חוץ.<sup>148</sup> מאהלר הציע גם הסבר סוציולוגי לשררת הפילוסופיה האידיאליסטית בהיסטוריוגרפיה של מדע היהדות: "ההיסטוריוגרפיה היהודית מוחזקת קודם כל בידי רבנים ותיאולוגים וממילא גישתם להיסטוריה היהודית לא יכולה להיות אלא אידיאליסטית".<sup>149</sup> כוונתו לכך שכמה מהחוקרים הבולטים שזוהו עם מדע היהדות היו רבנים רפורמים (גייגר, פיליפסון) או קונסרבטיבים (זכריה פרנקל, ילינק), וכן לכרוניקות יהודיות טרום-מודרניות שנכתבו בידי מלומדים דתיים. מאהלר ציטט את נחום שטיף (ממייסדי יו"א בפולין, שעקר ב-1926 לברית-המועצות), שהעמיד את מדע היהדות על שלושה עמודים: "תיאולוגיה" – צמצום היהדות לכדי דת; "אפולוגיה" – כדי להתקבל בחברה הסובבת; ו"ארכיאולוגיה" – התמקדות בהיסטוריה מוקדמת, כדי "להסיח את דעת הקהל היהודי" משלטון הפלוטוקרטיה בהווה.<sup>150</sup>

בחיבור מאוחר יותר, שבו עסק מאהלר במדע היהדות עצמו כתופעה היסטורית, ולא בפולמוס עמו כזרם היסטוריוגרפי, מיתן קמעא את ביקורתו ואף מצא יסוד חיובי באסכולה זו:

**ככל שנשמטה הקרקע מתחת לתרבות לאומית יוצרת בהווה, כן גדלה השאיפה בין מנהיגיו הרוחניים של העם המתבולל והולך, לבקש תחליף בעבר היהודי [...]. גרם [לכך] לא במעט נימוק היוקרה של היהדות והסניגוריה נגד ממעיטי דמותה ומסלפיה, גם צורך הפולמוס הפנימי בין מצדדי הרפורמה בדת ומתנגדיה. [...] חכמי ישראל בגרמניה עצמה היה מוצאם על פי רוב מגלילי פולין שבשלטון פרוסיה או מארצות אחרות במזרח אירופה.<sup>151</sup>**

מאהלר הצביע על הופעת מדע היהדות דווקא כתגובת נגד להתבוללות, באמצעות פנייה להיסטוריה בתור תחליף לדת לנוכח החילון. מכאן שהיה לו למדע היהדות תפקיד בשימור "התרבות הלאומית" בהקשר המודרני. מאהלר הסביר יסוד "לאומי" זה במוצאם של חלק מההיסטוריונים של מדע היהדות במזרח אירופה, שם עוד נשמרה "התרבות הלאומית" בעת שהלכה ודעכה בגרמניה. הוא ציין מוטיבציה נוספת להתפתחותו של מדע היהדות, בשירות הצדדים הניצים בפולמוס בין הזרמים

<sup>146</sup> מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 25–26.

<sup>147</sup> רפאל מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים (סקירה כללית)', בתוך: דוד זכאי (עורך), מאסף במלאת

עשרים והמש שנים ל"דבר" (תל-אביב: דבר, 1950), עמ' 422.

<sup>148</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 61–62.

<sup>149</sup> שם, עמ' 60; מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 25.

<sup>150</sup> 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 422–423.

<sup>151</sup> מאהלר, 'דברי ימי ישראל: דורות אחרונים', כרך ה' (מרחביה: ספריית פועלים, 1970), עמ' 8–9.

הדתיים השונים שהופיעו במודרנה: הרפורמי, הקונסרבטיבי והאורתודוקסי. יחד עם זאת, המשיך מאהלר להדגיש את הממד האפולוגטי כלפי חוץ. ביקורת היסוד האפולוגטי של מדע היהדות הופיעה גם אצל כץ:

**ישנה ההיסטוריה האפולוגטית של גרץ ושל קודמיו וממשיכיו במערב-אירופה, שבאמצעות ארגון מתאים ביקשו ללמוד זכות על העם היהודי בפני אויביו ונוטרי טינתו, ולהראות שלא רק שהוא היה מאז ומעולם "עם האלוהים", אלא שהאלוהים ייעד לעם הזה מאז ועד עולם שליחות מיוחדת להפצת האמת והתורה בכל העולם.**<sup>152</sup>

כץ זיהה את גרץ כנציגו המובהק של מדע היהדות וראה בו דוגמה מופתית להסברים פלאיים לקיומו של העם היהודי, שבהם התמקדה ביקורתו.<sup>153</sup> ואכן, גרץ הותיר מקום ליסוד פלאי בהיסטוריוגרפיה שלו כאשר כתב כי "גם אלו שאינם מאמינים בניסים מוכרחים להכיר ביסוד שנראה כנסי במהלך של תולדות ישראל",<sup>154</sup> או כשהיה "משוכנע שבמהלך ההיסטוריה של העם היהודי שלטה יד אלוהים".<sup>155</sup> גם מאהלר ביקר את גרץ על סברתו כי "העובדה שהיהודים עברו את כל מכשלות ההיסטוריה היא פשוט נס".<sup>156</sup>

מאהלר הציוני, בדומה למורו שיפר ובשונה מכץ הקומוניסט, החריג את גרץ מביקורתו הכוללת על מדע היהדות, בזכות היסוד הלאומי במחשבתו של האחרון. לטענתו, מבחינת תפיסתו את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה של רעיונות המשיך גרץ את קודמיו במדע היהדות, אלא ש"כדי להיבדל מהמתבוללים הקיצוניים, כמו יוסט וגיגור ושכמותם", הגדיר את היהודים כ"עם-גזע",<sup>157</sup> אם כי עדיין לא כלאום ממש. מבחינה זו היה גרץ בעיני מאהלר "כענק בין ננסים" בקרב מלומדי מדע היהדות, כיוון שרחש "אהבה עזה" לעמו.<sup>158</sup>

אם ההיסטוריונים הציונים-המרקסיסטים מתחו ביקורת על גרץ למרות השקפתו הלאומית, אדרבה שביקרוהו גם ההיסטוריונים האנטי-ציונים. סוסיס תקף את רעיון הייעוד של אנשי מדע היהדות, אך נגע גם בהיבט שנעדר מביקורתו של מאהלר. לפי סוסיס, במדע היהדות, ואצל גרץ במיוחד, בלטה השאיפה להיסטוריה אוניברסלית של היהודים. שאיפה זו עמדה בניגוד למתודולוגיה המטריאליסטית, שביקשה לעגן את ההיסטוריה בתנאים הכלכליים המסוימים של

<sup>152</sup> כץ, די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים", ז' 51.

<sup>153</sup> שם, ז' 51-52.

<sup>154</sup> Heinrich Graetz, 'Introduction to Volume One of the *History of the Jews*', **The Structure of Jewish History and Other Essays** (ed. & tr. Ismar Schorsch, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975), p. 188.

<sup>155</sup> צבי גרץ, **דרכי ההיסטוריה היהודית: מסות, פרקי יומן, אגרות** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1969), עמ' 275; וראו דוגמאות נוספות אצל שמואל אטינגר, 'יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ', בתוך: גרץ, **דרכי ההיסטוריה היהודית**, עמ' 11.

<sup>156</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 61. יחד עם זאת, במאמר מאוחר יותר ציטט מאהלר הגדרה מורכבת ורציונלית יותר של גרץ ל"ניסים של ההיסטוריה", במסגרת הביקורת שלו על יוסט: "יוסט [...] לא האמין בניסים, לא רק בניסים שהם בגדר שינוי סדרי בראשית, אלא אף לא באלה שהם תוצאה של התלהבות ועקשנות ברזל, ניסים של ההיסטוריה שמקורם בהשתלשלות של נסיבות, בפעולה ופעולה נגדית, בהסתערות והסתערות נגד. החוש המפוכח שבו ראה בהיסטוריה רק ערמה של מקרים שאינם כפופים למרות כל חוקיות שהיא." – מתוך המבוא של גרץ לכרך ה-11 של 'תולדות היהודים', מתורגם ומצוטט אצל רפאל מאהלר, 'משורר-אמן של האפוס היהודי', **גשר**, 13, 4 (1967), עמ' 117. המאמר פורסם במקור ביידיש: רפאל מאהלר, 'דער מייסטער-זינגער פון דער יידישער העלדן-עפאָפּעע: צום 50סטן יאַרצייט נאָך היינריך גרעץ', **צוקונפט**, 46, 1 (אקטאבער 1941): 30-35. נדפס שנית בתוך מאהלר, **היסטאריקער און וועווייזער**: 55-67.

<sup>157</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 61.

<sup>158</sup> מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 423, וראו גם מאהלר, 'משורר-אמן של האפוס היהודי', עמ' 118.

כל ארץ. אך יותר מכך, היא עמדה בניגוד לעמדה האידיאולוגית הסובייטית (שדמתה בכך להשקפה הבונדיסטית שממנה הגיע סוסיס), שהכחישה את קיומה של אומה יהודית עולמית וראתה בפרולטריון היהודי דובר היידיש במזרח אירופה כעין אומה כשלעצמה. "כך מתנתק ההיסטוריון היהודי," כתב סוסיס בהתייחסו לגרץ, "מהתנאים ההיסטוריים הקונקרטיים, שקשורים בסביבה הגאוגרפית, באורח החיים החברתי-כלכלי, בתקופות שונות בחלקי עולם מסוימים, בארצות בודדות."<sup>159</sup> מאהלר, לעומתו, קיבל את השקפת מדע היהדות על היהדות כתופעה אוניברסלית אחת, שתאמה את עמדתו הציונית.

מרגוליס הוסיף על הביקורת ההיסטוריוגרפית של סוסיס גם זיהוי של אינטרס מעמדי. הוא ערך הקבלה בין שמרנותה של הבורגנות היהודית בגרמניה, שהצמיחה את מדע היהדות, ובין השמרנות המלוכנית שרווחה בגרמניה, אשר, לדידו, הבורגנות היהודית שאפה להשתלב בה:

**יש לנו אפוא שתי תיאוריות של הבידוד היהודי הפיאודלי: אחת השתייכה לריאקציה הגרמנית הקלריקלית-יונקרית, השנייה – ל"מדע היהדות" היהודי בורגני. הראשונה התבטאה בעד המשך חוסר הזכויות של היהודים מזה דורות, השנייה – בעד אמנציפציה ליהודים. הראשונה טענה בשם האינטרסים של המלוכה הנוצרית; השנייה בשם "המוסר היהודי" וה"קידמה" כביכול. אך שתיהן התייצבו לצד שימורו של הבידוד הפיאודלי העתיק של היהודים. הייחודיות, תוצר זה של המצב החברתי כלכלי המסוים של היהודים בחברה הפיאודלית, הפכה, הן כאן והן שם, לקטגוריה נצחית.<sup>160</sup>**

כך הציב מרגוליס את מדע היהדות בצד השמרני של המפה הפוליטית הכללית בגרמניה של המאה התשע-עשרה, בהדגישו את יסוד הבידוד שבמדע היהדות, שהפריע לו כאינטגרציוניסט. זאת לעומת מאהלר הציוני, שמיקד את מתקפתו דווקא ביסוד הטמיעה שבמדע היהדות.

יש לציין שחלק מהביקורת שהפנו ההיסטוריונים המרקסיסטים כלפי מדע היהדות, ובכלל זה לגרץ, כבר הופנתה על ידי גרץ עצמו לקודמיו. ההיבט האפולוגטי בהיסטוריוגרפיה של מדע היהדות עמד במוקד ביקורתו החריפה של גרץ על יוסט. גרץ שטח את ביקורתו במבוא לכרך האחד-עשר של **זכרי ימי ישדאל**, ועיקרה הטענה שיוסט השתמש בהיסטוריה היהודית, תוך עיוותה, "כדי להוכיח שהיהודים תמיד היו אזרחים שלווים ונתינים נאמנים."<sup>161</sup> מאהלר ביקר את גרץ על כך שכתב את תולדות היהודים כהיסטוריה של "קדושים והוגים" ("מארטירער און דענקער"),<sup>162</sup> וכבר דובנוב ייחס לגרץ גישה שמעמידה במרכז "גבורה סבילה של מרטירים ושל יצירה אינטלקטואלית."<sup>163</sup> למעשה, התבטאות זו לקוחה מאותה הביקורת של גרץ על יוסט על כי צמצם את ההיסטוריה היהודית לכדי "ללמוד ולהתייסר" ("Lernen und Leiden").<sup>164</sup> מסתבר שגרץ עצמו, בפנייתו מהיסטוריה של דת להיסטוריה של עם, החל לסלול את הדרך מהיסטוריה רוחנית להיסטוריה חברתית, שהתפתחה אצל דובנוב לכדי היסטוריה של הלאום כקבוצה חברתית, ואצל ההיסטוריונים המרקסיסטים הגיע לכדי היסטוריה כלכלית ומעמדית.

<sup>159</sup> סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 6.

<sup>160</sup> מארגאליס, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 176.

<sup>161</sup> מצוטט אצל Brenner, p. 60.

<sup>162</sup> מאהלר, 'משורר-אמן של האפוס היהודי', עמ' 121–122.

<sup>163</sup> מצוטט אצל Brenner, p. 234.

<sup>164</sup> גרטנר, 'נתיבות להיסטוריה חברתית יהודית', עמ' 173. על יוסט ראו: ראובן מיכאל, 'מ יוסט: אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית (ירושלים: מאגנס, 1983); הנ"ל, 'הכתיבה ההיסטורית היהודית', עמ' 217–278.

המחקר העדכני של מדע היהדות מראה כי הביקורת המרקסיסטית על היעדרה של היסטוריוגרפיה כלכלית במסגרת מדע היהדות מוצדקת רק בחלקה. גדעון ראובני ציין כי צונץ, מי שנחשב למייסד מדע היהדות, קרא כבר ב-1822 לחקר ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, אם כי בפועל לא צעדה האסכולה במשעול זה.<sup>165</sup> ג'ונתן קארפ הצביע על כך שבשנותיו הראשונות דווקא החל מדע היהדות לפעול להנחת יסודות להיסטוריה כלכלית. אדוארד גאנו, יושב ראש "האיגוד", הצטרף לקריאתו של צונץ ואף החל ליישמה, בהסבירו את קיומם ההיסטורי של היהודים כ"שדרה מסחרית", ובכך הטרים את מושגו של מרקס "עם-מסחר". גאנו וצונץ הביעו ביקורת על יומרתו של יוסט לכתוב היסטוריה מקיפה של היהודים בטרם נעשתה עבודת ההכנה ה"סטטיסטית" הנדרשת. ב-1825 התנצר גאנו על מנת לקבל פרופסורה באוניברסיטת ברלין. מדע היהדות לא המשיך בנתיב שהתווה, אך אחד מתלמידיו היה מרקס.<sup>166</sup> ניתן לראות בגאנו חוליה מקשרת נשכחת בין מדע היהדות ובין המרקסיזם. דרק פנסלר הראה כי ההיבט הכלכלי לא נעדר לחלוטין מעיוניו של מדע היהדות גם בשנים הבאות. הוא הזכיר את אדולף ילינק, שכתב על תרומתם המסחרית של היהודים להיסטוריה האנושית (1885), ואת לודוויג פיליפסון, שכתב על 'הייעוד התעשייתי של היהודים' (כשם מאמרו מ-1861).<sup>167</sup> יחד עם זאת, **מבני ימי ישראל** של גרץ ההתייחסות להיבטים כלכליים אכן לא הייתה יותר מאשר מרפרפת.<sup>168</sup> התחום הכלכלי, שתפס מקום שולי במדע היהדות, חמק מעיניהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים.<sup>169</sup> אלו לא התייחסו לכתביהם של גאנו, פיליפסון או ילינק, אלא ראו בסינתזות של יוסט וגרץ את חזונו של מדע היהדות.

ביקורתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים על מדע היהדות התמקדה בכמה היבטים: במהותו כהיסטוריוגרפיה של רעיונות ובהיעדרה של היסטוריה כלכלית; בהנחתו את "הייעוד היהודי" כגורם מסביר בהיסטוריה; וב"אתנו-צנטריות" יהודית-גרמנית, שצמצמה את מקומה של יהדות מזרח אירופה ובתוך כך גם את מקומם של המעמדות העובדים בחברה היהודית. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא הסתפקו בהתמודדות עם היבטים אלו ברמת התוכן של ההיסטוריוגרפיה, אלא ביקשו לספק גם הסבר מעמדי לעצם קיומם. הם הסבירו את מדע היהדות מתוך האינטרסים המעמדיים של הבורגנות היהודית בגרמניה, אשר במאבקה לאמנציפציה ביקשה להעלות את קרנה של היהדות בעיני הבורגנות הלא-יהודית ולהיטמע בקרבה (כפי שהדגישו הציונים המרקסיסטים). קרבתה לבורגנות הגרמנית הבלתי מהפכנית שיוותה גם לבורגנות היהודית ולהיסטוריוגרפיה שלה אופי שמרני (לפי הדגש של ההיסטוריונים הסובייטים).

## ה. ביקורת ההיסטוריוגרפיה הלאומית-דיאספורית

<sup>165</sup> Reuveni, p. 2. גם בפעילותו הציבורית ניכרה מודעותו של צונץ לחשיבות ההיבט הכלכלי. ב'טיוטת הנושאים הזקוקים לשיפור בקרב היהודים' (1819) כתוב: "מסחר בלבד, לרוב מסחר זעיר או רוכלות, העדר בעלי מלאכה; השתמטות מעבודה גופנית, היעדר חקלאות." – מצוטט אצל עמוס אילון, **רקוויאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1933-1743** (אור יהודה: דביר, 2004), עמ' 116-118.

<sup>166</sup> Karp, **The Politics of Jewish Commerce**, pp. 202–238. ראו גם ליבנה-פרוידנטל, **האיגוד**, עמ' 280. על שנותיו של גאנו ב'אגודה' ועל התנצרותו ראו: אילון, 113-131. על עמדותיהם הפוליטיות הרדיקליות של צונץ וגאנו ראו: רחל לבנה-פרוידנטל, 'ליאופולד צונץ – בין רפורמה למהפכה', **חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה ומרכז אירופה**, 18 (2016): 23-58. ישעיה ברלין מצייין, בביוגרפיה שכתב על מרקס, כי לימודיו אצל גאנו השפיעו עליו עמוקות. ישעיה ברלין, **קארל מרקס: חייו וסביבתו** (ת"ר: אריה חשביה, תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן, 1974), עמ' 59.

<sup>167</sup> Penslar, **Shylock's Children**, pp. 144–147.

<sup>168</sup> Ibid., p. 159. ראו גם Brenner, p. 77.

<sup>169</sup> גם מעיניו של ירושלמי, שציין כי "ההיסטוריה החברתית והכלכלית של היהודים הייתה ברובה מעבר לאופקיו [של מדע היהדות]". ירושלמי, **זכור**, עמ' 112.

ההיסטוריוגרפיה של גרץ שיקפה רק את ניצניה של תודעה לאומית יהודית. ואילו שמעון דובנוב, שהחל לכתוב בסוף המאה התשע-עשרה על רקע הפוגרומים והדיכוי הגובר של הריאקציה הצארית, היה מראשוני ההיסטוריונים היהודים הלאומיים המובהקים, ובמקביל ממייסדיה של התנועה הלאומית האוטונומיסטית-פולקיסטית.<sup>170</sup> כיצד התייחסו ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים למפעלו של דובנוב, שהציג תפיסה לאומית מנוגדת לשלהם? בראשית פועלם של לשצ'ינסקי ושיפר עוד משל דובנוב בכיפת ההיסטוריוגרפיה הלאומית. הם נטו להתייחס למפעלו בהערצה וראו עצמם כמשלימיו בתחום הכלכלי.<sup>171</sup> למעשה, דובנוב עצמו קרא להשלמה כזאת במאמרו 'מה חסר בהיסטוריה הכלכלית שלנו?':<sup>172</sup> "לא צריך להחזיק יותר על המידה בימטריאליזם ההיסטורי כדי להכיר בגורם הכלכלי כאחד החשובים בהיסטוריה של כל העמים." דובנוב יצא נגד המטריאליזם ההיסטורי כהדגשת יתר של הגורם הכלכלי והסבירו כתגובת נגד מופרזת להיסטוריוגרפיה האידיאליסטית הקודמת. הוא קרא לסינתזה, שאת ראשיתה זיהה, במפתיע, אצל המרקסיסט קרל קאוטסקי.<sup>173</sup> דובנוב סקר את ההיסטוריוגרפיה הכלכלית של היהודים בעת העתיקה ובימי-הביניים,<sup>174</sup> תוך שהוא מפנה להתייחסויות להיבטים כלכליים בתוך עבודתו העיקרית (**דברי ימי עם עולם**), בניגוד להאשמות מבקריו כאילו זנח היבטים אלו. "החוסר הגדול" היה לדעתו בהיסטוריה כלכלית של היהודים בעת החדשה.<sup>175</sup> ביחס לתקופה זו ציין דובנוב רק את ספרו של זומברט, שלדעתו תרם לתיאור עליית הקפיטליזם בקרב יהודי מערב אירופה, אך הגזים בתפקיד שייחס ליהודים בעליית הקפיטליזם ככלל ושגה בייחוס "רוח קפיטליסטית" ליהודים בכל תולדותיהם.<sup>176</sup>

<sup>170</sup> על דובנוב ראו: דב ויינבר, 'דובנוב וההיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: שמעון רבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות (לונדון: ארט, 1954)**, עמ' 67-76; אברהם גרינבוים, ישראל ברטל, דן הרוב (עורכים), **ספרא וסייפא: שמעון דובנוב – היסטוריון ואיש ציבור** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2010); Kristi Groberg and Avraham Greenbaum (eds.), **A Missionart for History: Essays in Honor of Simon Dubnov** (Minneapolis: University of Minnesota, 1998); Brenner, pp. 93-106; Jeffrey Veidlinger, **Jewish Public Culture in Late Russian Empire** (Bloomington: Indiana University Press, 2009), pp. 229-260; Simon Rabinovitch, **Jewish Rights, National Rites, Nationalism and Autonomy in Late Imperial and Revolutionary Russia** (Stanford: Stanford University Press, 2014); ועל תלמידיו וממשיכי דרכו: Joshua M. Karlip, **The Tragedy of a Generation: The Rise and Fall of Jewish Nationalism in Eastern Europe** (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

<sup>171</sup> על לשצ'ינסקי ודובנוב ראו: מנור, **יעקב לשצ'ינסקי**, עמ' 147; Estraiakh, 'Jacob'; Kuznitz, pp. 34-37; Lestschinsky', p. 223. במאמר מאוחר מנתח לשצ'ינסקי ומבקר את השקפתו הפוליטית האוטונומיסטית של דובנוב, ורק בסופו הוא כותב: "בדין שנעייין גם עיון של ביקורת" בשיטתו ההיסטורית של דובנוב, "אלא שאנו חייבים להניח עיון זה להזדמנות אחרת" (יעקב לשצ'ינסקי, 'האבטונומיזם והמכתבים על היהדות הישנה והחדשה', בתוך: רבידוביץ [עורך], **ספר שמעון דובנוב**, עמ' 183). נראה כי הזדמנות זו לא הזדמנה לו לשצ'ינסקי. על שיפר ודובנוב ראו: שיפער, **די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער**, ז' 11; Aleksion-Madrzak, pp. 289-290; טרטקובר, 'חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכלכלית', עמ' 308; טרוגק, 'לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית-פולנית', עמ' 255. עד היעדר המימד הכלכלי אצל דובנוב: Reuveni, 'Prolegomena to an "Economic Turn" in Jewish History', p. 2; Meyer, p. 299.

<sup>172</sup> שמעון דובנאו, 'וואס פעלט אין אונזר עקאנאמישע געשיכטע?', **שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק**, 1 (1928): 180-183. שיפר מזכיר מאמר זה של דובנוב בהקדמה **לתולדות הכלכלה היהודית**, א', הקדמה (ללא מס' עמ'). גם מאהרר מזכירו במאמרו על 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 106. וראו להלן.

<sup>173</sup> שם, ז' 180. דובנוב התכוון לספרו של קאוטסקי מ-1927, **התפיסה המטריאליסטית של ההיסטוריה**. יחד עם זאת, דובנוב ממליץ על הביקורת הסובייטית על ספרו של קאוטסקי, במסגרת פרשנותו המרקסיסטית של פוקרובסקי, וכן על ספרו של היילקמן, הנ"ל. דובנוב ביקר את המטריאליזם ההיסטורי, אם כי ללא הסתייגויות אלו, גם בהקדמה למגנום אופוס שלו: דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, עמ' III.

<sup>174</sup> בין היתר הזכיר דובנוב את הרצל וקארו, הנ"ל, והיסטוריונים לא יהודים כ-Buhl הגרמני (נוצר גם אצל מאהלער, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', עמ' 25-26) ו-Juster הצרפתי (שלאון הירבה להסתמך עליו, למשל Leon, (p. 72).

<sup>175</sup> דובנאו, 'וואס פעלט אין אונזר עקאנאמישע געשיכטע?', ז' 181-182.

<sup>176</sup> שם, ז' 182.

אף על פי שדובנוב לא הזכירם במאמרו, ניתן לראות בלשצ'ינסקי ובשיפר כמי שנענו, למפרע, עוד בעשור הראשון למאה העשרים, לקריאתו.<sup>177</sup>

ההיסטוריונים היהודים הסובייטיים, שעסקו בעיקר בהיסטוריה של יהדות רוסיה, מיקדו את חיצי ביקורתם במתחרים דובנוב, אשר בשנים הראשונות שלאחר המהפכה עוד פעל במקביל אליהם בברה"מ. ביקורתם על היומרה של מדע היהדות להציג סינתזה אוניברסלית של ההיסטוריה היהודית הוחרפה עוד יותר כלפי דובנוב, כמי שביקש לשלב את ההיסטוריה של יהודי רוסיה בהיסטוריה של "עם עולם". בשני המאמרים שהקדיש סוסיס לביקורת על ההיסטוריוגרפיה היהודית תפס דובנוב מקום מרכזי. לפי סוסיס, הכללות היסטוריות כשל גרץ ודובנוב הן אבסטרקטיות וחסרות טעם, בהיותן נטולות הקשר של סביבה ספציפית. לדידו, "עצם השאיפה ליצירת היסטוריה יהודית אוניברסלית, שתקיף את העת העתיקה, ימי-הביניים, העת החדשה והמודרנית, מובילה בהכרח להפשטה היסטורית כזו, שמתעלמת מהייחודיות החברתית-כלכלית של זמן ומקום". סוסיס טען כי דובנוב המשיך את הכיוון האוניברסלי של גרץ, אך בתנאים שונים לחלוטין: בשונה מגרץ, דובנוב לא עסק באיסוף מקורות (למעט כאלו שנגעו ליהודי רוסיה ופולין), אלא הסתמך על המקורות שליט גרץ ופירש אותם מחדש ברוח הזרמים הלאומיים שרווחו בתחום המושב היהודי ברוסיה. סוסיס לא הכחיש את עבודתו ה"חשובה" של דובנוב על יהודי רוסיה ופולין ועל החסידות. הבעיה לדידו הייתה נעוצה בכך שכהיסטוריון לאומי נדרש דובנוב להיסטוריה סינתטית של "העם היהודי". סוסיס שיבח את דובנוב גם על מחקרו על תקופת המקרא ועל כך ש"הקדיש פרקים להיסטוריה יהודית חברתית-כלכלית", אך הסתייג הסתייגו מכך בקבעו ש"ככלל [דובנוב] ממקד את עיקר תשומת לבו בהיסטוריה הלאומית-פוליטית והרוחנית".<sup>178</sup> הביקורת של סוסיס הלכה והחריפה:

**בנוגע לתקופות היסטוריות מאוחרות יותר, במיוחד ימי-הביניים והזמן החדש, [שבהן] הולך וגובר הניתוק של דובנוב מחיי החולין ההיסטוריים [וואכעדיקן היסטארישן לעבן] ומההיסטוריה הכללית של העמים, שבקרבתם חיו היהודים. הרעיונות והייסורים היהודיים, המוסדות הלאומיים היהודיים, עומדים אצלו יותר ויותר במרכז התפתחותה של ההיסטוריה היהודית. ומשהוא מגיע למאה ה-19, גובר כבר הפובליציסט על ההיסטוריוגרף.<sup>179</sup>**

ביקורתו של סוסיס כלפי דובנוב דומה לזו שדובנוב עצמו הפנה כלפי קודמו גרץ, וגרץ בתורו הפנה כלפי קודמו יוסט: העמדת האידיאולוגיה והמרטרולוגיה במרכז ההיסטוריוגרפיה. במקרה של דובנוב, על פי סוסיס, נעשה הדבר מתוך מניעים לאומיים דידקטיים.<sup>180</sup> ביקורתו של סוסיס הגיעה לשיאה ביחס לאפילוג של הכרך העשירי של **דברי ימי עם עולם**. לפי סוסיס, עצם הניסיון לכתוב "היסטוריה עולמית" של זמנו בעמודים ספורים, בהיעדר המרחק ההיסטורי והתעודות הדרושות לכך, אופייני להיסטוריוגרפיה של דובנוב.<sup>181</sup> לצד הביקורת על היסוד הסינתטי בהיסטוריוגרפיה של דובנוב, תקף סוסיס גם את מגמתו לבודד את ההיסטוריה היהודית מההיסטוריה הכללית. לטענת

<sup>177</sup> כך ראה זלמן שזר את מפעלו של שיפר: 'כל החסר אצל גראץ – ימלא. כל המרומז אצל דובנוב – יושלם.' (זלמן שזר, 'יצחק שיפר', בתוך: שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 19).

<sup>178</sup> סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 6–7.

<sup>179</sup> שם, ז' 7.

<sup>180</sup> י' סאסיס, 'די היסטארישע "וויסנשאפט" פון יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט', **פאשיזירטער יידישיזם און זיין וויסנשאפט**, (מינסק: וויסרוסישער וויסנשאפט-אקאדעמיע 1930), ז' 6.

<sup>181</sup> שם, ז' 6–7.

סוסיס, דובנוב מתעלם מ"הקשר האורגני, שתמיד התקיים בין ההיסטוריה היהודית והכללית", ובכך "מתרחק מאוד מהדרישות הבסיסיות שמציב מדע ההיסטוריה".<sup>182</sup> סוסיס ראה במחקריו של דובנוב על ועד ארבע הארצות דוגמה להיסטוריוגרפיה שמבדלת את היהודים מסביבתם על ידי אידיאליזציה של האוטונומיה היהודית בימי-הביניים, תוך התעלמות ממלחמת המעמדות בתוך החברה היהודית.<sup>183</sup>

יש לזכור את ההקשר הפוליטי שבו נכתבו מאמריו הפולמיים של סוסיס. היה זה בסמוך למתקפה האידיאולוגית על סוסיס עצמו, כמי שאינו מרקסיסט דיו וחשוד בנטיות לאומיות. גרינבוים שיער כי מאמרו ההיסטוריוגרפי של הראשון של סוסיס<sup>184</sup> נדרש ממנו בעקבות וועידת חארקוב, שבה הוכפפו מדעי היהדות בברה"מ לאידיאולוגיה המפלגתית באופן רשמי, שכן התאריך מחתימת המאמר (מאי 1928) הוא כחודש לאחר הוועידה.<sup>185</sup> רוזנטל קשר את המאמר השני, הפולמי יותר,<sup>186</sup> בפרסום הכרך העשירי של **דברי ימי עם עולם** (1929), שבו ביקר דובנוב חריפות את המשטר בברה"מ. בהקשר זה יש להבין את התקפותיו של סוסיס על דובנוב כ"פשיסט" ו"בורגני", שבמסגרתן חילוקי דעות היסטוריוגרפיים קיבלו ממדים דמוניים.<sup>187</sup>

בעקבות מאמריו של סוסיס, הטחת ביקורת בדובנוב הפכה למעין טקס של הצהרת אמונים אידיאולוגית בידי מעט ההיסטוריונים שהמשיכו לעסוק בהיסטוריה יהודית בברה"מ בשנות ה-30. ל' הולמסטוק, שירש את מקומו של סוסיס במינסק,<sup>188</sup> ויי רובין, מחבר לא נודע, הגדירו במאמרם המשותף את דובנוב כ"פטריארך" של "ההיסטוריוגרפיה היהודית הבורגנית", ש"פרחה" בתקופת "הריאקציה העמוקה שלאחר המהפכה הרוסית הראשונה", "שרתה את המטרות השתלדניות-אפולוגטיות של הבורגנות היהודית", והשתמשה "בנשק הלאומיות" נגד "התנועה המהפכנית בקרב הפועלים היהודים".<sup>189</sup>

ב-1935 גם מרגוליס שלח ידו בביקורת היסטוריוגרפית. הוא אבחן אצל דובנוב את אותה המחלה שממנה סבלה לדעתו כל ההיסטוריוגרפיה היהודית, ממדע היהדות ועד לציונות: הנחת ייחודה של ההיסטוריה היהודית וייחודיות העם היהודי, כ"עם הנצח" וכ"עם הרוח". הנחות אלו אפיינו לדידו "כמעט [את] כל ההיסטוריונים היהודים הבורגנים והזעיר-בורגנים, המקצועיים והבלתי מקצועיים", ובמיוחד את ההיסטוריה של "הגות וסבל" (גרץ) או של "רעיונות וגזירות" (צונץ), "תיאוריית הייעוד" (גייגר) ו"עם הרוחניות" (אחד העם). לצד הנחת **הייחודיות** ביקר מרגוליס את ההיסטוריוגרפיה של דובנוב על הנחת **אחדות** ההיסטוריה היהודית בזמן ובמרחב: "בימדע היהודי הבורגני ישנה הנחה", טען מרגוליס, שמוחזקת כ"אקסיומה" – "נצח ישראל". וכך, **דברי ימי עם עולם** של דובנוב מניחים "שרשרת זהב בזמן ובמרחב", שנמשכת "מאברהם עד אברמוביץ" [מנדלה מוכר ספרים].<sup>190</sup> בדומה לסוסיס, מרגוליס ביקר את דובנוב על בידוד ההיסטוריה של היהודים מזו של סביבתם: "חומות הבידוד [הכוונה לאוטונומיה והדת היהודית, ת"נ] לא היו קטגוריות

<sup>182</sup> שם, ז' 5–6.

<sup>183</sup> רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 209–210.

<sup>184</sup> סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע'.

<sup>185</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, pp. 52–53.

<sup>186</sup> סאסיס, 'די היסטארישע "וויסנשאפט" פון יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט'.

<sup>187</sup> רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 211.

<sup>188</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, p. 72.

<sup>189</sup> האלמשטאק און רובין, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 119.

<sup>190</sup> מארגאליס, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 173–174.

היסטוריות, שקשורות בסדר חברתי כלכלי נתון, בעיקר הפיאודליזם, לא – היו אלו תופעות נצחיות: עם הרוח נאחז בהן מאבקו לקיום, ככל אורגניזם.<sup>191</sup> לדעתו, היסטוריוגרפיה זו נועדה לשרת מגמה פוליטית ואינטרס מעמדי:

**כך סיפק המחבר הבורגני [דובנוב] את הצורך של מעמדו: בתקופה שבה התחדד הניגוד המעמדי בקרב האוכלוסייה היהודית (כמו בארץ כולה) – [...] כשהפרולטר, הזעיר בורגני המרושש, האינטליגנט העובד [...] כמהים להתאחד באחוה משפחתית עם ההמון המהפכני הלא-יהודי, מקבלות ביסוס "מדעי" תזות כאלו, שנועדו לשתק את האנרגיה המהפכנית בקרב המוני היהודים המרוששים, [...] בכך שהן] קוראות לבידוד לאומי.<sup>192</sup>**

גרינבוים ציין את ההבדל בין גישתו של מרגוליס וזו של סוסיס: אם סוסיס ראה את ההיסטוריונים היהודים כמגובלים על ידי סביבתם, מרגוליס ראה בהם משרתי המעמד השליט.<sup>193</sup>

גם היסטוריונים יהודים מרקסיסטים בארצות המערב, שהחזיקו באידיאולוגיה אינטרנציונליסטית, ראו בדובנוב נציגה הבולט של ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית. כך למשל לאון, שהבחין בין היסטוריוגרפיה דתית ולאומית וזיהה את דובנוב עם זו הלאומית:

**השתמרות היהודים מוסברת על ידי כל ההיסטוריונים כתוצאה של נאמנותם לדתם או ללאום שלהם במשך מאות שנים. ההבדלים ביניהם מתחילים להופיע כאשר הם דנים בהגדרת ה"מטרה" שלשמה הם השתמרו, הסיבה להתנגדותם להתבוללות. אחדים, המאמצים את נקודת המבט הדתית, מדברים על "הביטחון הקדוש באמונה"; אחרים, כמו דובנוב, מגנים על תיאוריית "הדבקות ברעיון הלאומי".<sup>194</sup>**

כך הלך צעד אחד קדימה בטיפולוגיה של זרמים בהיסטוריוגרפיה היהודית. הוא הבחין בין היסטוריוגרפיה לאומית והיסטוריוגרפיה ציונית, וראה בדובנוב נציגה המובהק של ההיסטוריוגרפיה הלאומית: "ישנה ההיסטוריה היהודית הלאומית מאת ש' דובנוב וממשיכי דרכו, אשר ביקשו לתת לעם הנרדף מופת ונחמה – ולהראות לו שבדיוק כפי שלא ירד לטמיון בזמנים הקשים שעברו, כך בוודאי לא ירד לטמיון גם בזמננו אנו, אם רק ידע איך להסתדר."<sup>195</sup>

מאהלר הקפיד להבחין בביקורת ההיסטוריוגרפית המפותחת שלו בגוונים ובני-גוונים בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית. במסגרת זו ייחד עיון ביקורתי בעיקר לדובנוב, ובמידה פחותה גם לבארון, כהיסטוריונים לאומיים-דיאספוריים. בדומה לעמיתיו בברה"מ, אשר על אף חילוקי הדעות עימם רכש להם הערכה,<sup>196</sup> זיהה מאהלר מגמת המשכיות בין מדע היהדות ובין ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית. לדידו, ההיסטוריוגרפיה הלאומית-הדיאספורית ירשה את השקפתו האידיאליסטית של מדע היהדות. בשל כך, איחרה ההיסטוריוגרפיה היהודית לאמץ את המהפך המטריאליסטי שערך מרקס במחשבת הגל. מאהלר הסביר זאת כעיכוב מובנה בהתפתחות התרבותית של החברה היהודית, שהתבטא בהפנמת זרמים תרבותיים מן החוץ כעבור דור או

<sup>191</sup> שם, עמ' 179. רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 215–216. רוזנטל ציין כי 'זאת היא גם תמצית ביקורתו של רפאל מאהלר את דובנוב' (עמ' 216, הערה 57).

<sup>192</sup> מארגאליס, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 180.

<sup>193</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, p. 79.

<sup>194</sup> Leon, pp. 65-66.

<sup>195</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51.

<sup>196</sup> מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 424–425.



שניים.<sup>197</sup> מנקודת מוצא זו החל להבחין בין צורות שונות של אידיאליזם. בעוד שאחד העם דבק באידיאליזם תיאולוגי, דובנוב עבר לאידיאליזם חילוני, אך אצל שניהם היה הלאום ליסוד מטאפיזי. אמנם השניים שילבו את הישגי הסוציולוגיה המערבית בחקר ההיסטוריה היהודית (הסוציולוגים תפסו אצלם את מקומו של הגל, אמר מאהלר). הייתה בכך התקדמות ניכרת ביחס למדע היהדות בכיוון של חילון, הלאמה ואמפיריזציה של ההיסטוריה היהודית. אך הקיבעון האידיאליסטי לא התיר להם לחדור לבעיות המרכזיות בתולדות ישראל.<sup>198</sup>

החל מ-1930 נבנתה ביקורתו של מאהלר על דובנוב בשורה ארוכה של מאמרים, רובם קצרים.<sup>199</sup> הביקורת הגיעה לידי התגבשותה השלמה בהרצאה ארוכה שנשא מאהלר בכנס היסטוריוגרפי שנערך בירושלים ב-1961.<sup>200</sup> ההרצאה הפכה למקור מכונן בחקר דובנוב,<sup>201</sup> ובה בשעה הייתה שנויה במחלוקת.<sup>202</sup> מאהלר פתח את ביקורתו על דובנוב בהנחה שליוותה אותו בכל עיוניו ההיסטוריוגרפיים עד אז: "כל היסטוריון [...] מושפע בין ביוזעים ובין בלא יודעים בהסבר העבר ואף בתיאורו עצמו מהשקפותיו המדיניות והסוציאליות על ההווה ומתכניותיו לעתיד."<sup>203</sup> לאחר מכן מנה מאהלר את תרומותיו של דובנוב להיסטוריה היהודית. עד אליו עמדה יהדות מזרח אירופה בשולי המפעל ההיסטוריוגרפי של מדע היהדות. מאהלר ראה בדובנוב סולל דרך להיסטוריונים היהודים ברוסיה ובפולין, כולל מאיר בלבן ושיפר ותלמידים רינגלבלום, ובמשתמע מכך גם למאהלר עצמו. תרומתו העיקרית של דובנוב בחקר יהדות פולין, לפי מאהלר, הייתה בתחומי החסידות והאוטונומיה היהודית ההיסטורית. דרך השקפתו הלאומית ראה דובנוב בקבלה ובחסידות יסוד עממי משחרר, שלא כמו יוסט וגרץ, שבהשקפתם המשכילית גינו תופעות אלו כבערות. דובנוב זיקק את ההיסטוריה היהודית מכל מטפיזיקה של רוחניות או ייעוד, והעמיד אותה על הקיום הלאומי, שאינו זקוק להסבר או הצדקה.<sup>204</sup>

לפי מאהלר, בעצם היות ההיסטוריוגרפיה של דובנוב לאומית באופייה היה משום צעד חשוב בדרך להיסטוריוגרפיה חברתית: "בעקבות הנציולניזציה הגמורה של ההיסטוריה היהודית הגיע דובנוב גם לסקולריזציה שלה, שיחרורה מכל תפיסה תיאולוגית."<sup>205</sup> דובנוב הסתמך על סוציולוגים

<sup>197</sup> מאהלר 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60.

<sup>198</sup> שם, עמ' 62-63; מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 27-28.

<sup>199</sup> משה סגל-מולדבי, 'ביבליוגרפיה של כתיבי פרופסור רפאל מאהלר', עמ' 269.

<sup>200</sup> רפאל מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: שמואל אטינגר (עורך), **היסטוריונים ואסכולות היסטוריות** (ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1962): 93-114.

<sup>201</sup> במחקר המקיף האחרון שהתפרסם על דובנוב הקדיש המחבר דיון נרחב יחסית לביקורת של מאהלר: Robert M. Seltzer, **Simon Dubnow's "New Judaism": Diaspora Nationalism and the World History of the Jews** (Leiden, Boston: Brill, 2014), pp. 186-189. אפילו בתו של דובנוב, ההיסטוריונית סופיה דובנוב-ארליך, ראתה לעצמה חובה להתייחס לביקורתו של מאהלר בספרה על אביה: Sophie Dubnov-Erlich, **The Life and Work of S. M. Dubnov: Diaspora Nationalism and Jewish History** (tr. Judith Vowels, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), pp. 22, 207.

<sup>202</sup> מצד אחד, שמואל אטינגר כתב: "מאהלר הרצה בכנס ההיסטורי על דובנוב ושכנע אותי סופית שהוא משכיל רדיקלי ומטריאליסטי-וולגארי, שבין דרשותיו לבין מרקסיזם יש קשר רחוק מאוד. מכיוון שסכמטיות וולגארית קרובה לליבם של חוגים מסוימים, הרי אני רואה במאהלר סכנה ציבורית של ממש" (מצוטט אצל ברנאי, **שמואל אטינגר**, עמ' 226). מצד שני, חוקר היסטוריוגרפיה יהודית חשוב כאברהם גרינבוים התבטא כך: "מאמרו של מאהלר על דובנוב הוא הטוב מבין המאמרים שקראנו על דובנוב בחקר ההיסטוריה, אם כי ניכרת בו השפעתה של התפיסה המרקסיסטית" (גרינבוים, **פרקים בהיסטוריה של יהדות רוסיה**, עמ' 51).

<sup>203</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 93.

<sup>204</sup> שם, עמ' 93-102. זאת בשונה ממאמרו המוקדם ביותר בנושא, מ-1926, שבו כינה מאהלר את ההיסטוריוגרפיה של דובנוב "תיאוריית הייעוד הלאומית-רוחנית" (מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', עמ' 22).

<sup>205</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 99. גם זאת בניגוד לאותו מאמר קודם, שבו ראה במ' מרגולין כמחלן הראשון של ההיסטוריה היהודית (מאהלר, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', ז' 29).

מערביים כאוגוסט קומט, הרברט ספנסר וג'ון סטיוארט מיל וכן על התיאוריה הלאומית של ארנסט רנאן. אך מכיוון שכל התיאוריות הללו לקו בהנחות מטאפיזיות ורוחניות, הסביר מאהלר, לא עלה בידי דובנוב להעמיד שיטה היסטורית שלמה ו"להבהיר את הקשר הפונקציונאלי שבין כלל הגורמים".<sup>206</sup> בהתייחס למאמרו של דובנוב 'מה חסר בהיסטוריה הכלכלית שלנו?', טען מאהלר כי מה שדובנוב ראה כ"חוסר" בעלמא אינו אלא שיבוש הפרשנות ההיסטורית. מכיוון שדובנוב ראה את הניגודים הסוציאליים כטפל ביחס לעיקר של "כללות האומה" החמיץ את הניגודים המעמדיים שהתהוו בעם היהודי בעידן הקפיטליסטי כגורם מסביר בהיסטוריה. בהתאמה, השימוש של דובנוב במבנה הדיאלקטי של תזה, אנטיתזה וסינתזה היה "פסיכולוגי" בלבד: מסורת, השכלה ולאומיות.<sup>207</sup> מאהלר ייחד דיון גם לתפיסתו של דובנוב את הזרמים הדתיים בהיסטוריה היהודית: מכיוון שדובנוב ראה בדת הלאומית גורם מונוליטי וסטי, הוא הסביר את כל הסטיות ממנה, באורח ליברלי, כמרד של היחיד נגד החברה; בעוד שלמעשה מגמות אלו שיקפו דיפרנציאציה חברתית בקרב היהודים.<sup>208</sup>

מאהלר ראה את ההיסטוריוגרפיה של דובנוב כמכשיר פוליטי: תורת המרכזים הרוחניים הנוודים של דובנוב והדגשתו את האוטונומיה הפוליטית שלהם שירתה למעשה את השקפתו האוטונומיסטית הלאומית הדיאספורית.<sup>209</sup> אך זה לא היה אלא הצד הפשוט והגלוי ביותר של הקשר בין עמדותיו הפוליטיות והתיאורטיות של דובנוב. במאמריו משנות ה-30, עוד בחייו של דובנוב, נקט מאהלר גישה חריפה יותר בניתוח המטריאליסטי שלו את ההיסטוריוגרפיה של דובנוב. עצם צמיחתה של ההיסטוריוגרפיה הלאומית דווקא במזרח אירופה הוסברה על ידי מאהלר מתוך קיומם של המרכזים היהודים הגדולים שם, שנבדלו תרבותית ולשונית מסביבתם. תוכנה של היסטוריוגרפיה לאומית זו שיקף את התנועות הלאומיות של הבורגנות היהודית במזרח אירופה: הציונות הכללית (אחד העם ואחרים) והפולקזים-אוטונומיזם (דובנוב).<sup>210</sup> תנועות לאומיות אלו היו לדידו של מאהלר כלי בידי הבורגנות היהודית במאבקה נגד מעמד הפועלים היהודי:

**בשל גישתו הלאומנית-אידיאליסטית להיסטוריה [...] דובנוב] לא הבליט את הניגודים הסוציאליים בעברו של העם אלא הבליע אותם בתיאור מוסדות הקהילה והתפתחותה. כמידת התנגדותו למלחמת המעמדות בעם היהודי בהווה, כן מידת ביטולו את תופעות המלחמה הזאת במציאות ההיסטורית, שיצאה משום כך מתחת ידו לקויה חיוורת ויבשה, בלי שמץ של דינאמיקה.<sup>211</sup>**

ההיסטוריוגרפיה של דובנוב, פסק מאהלר, נטבעה ב"חותמה של האידיאולוגיה הבורגנית-לאומית".<sup>212</sup>

<sup>206</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 105-106.

<sup>207</sup> שם, עמ' 107-110.

<sup>208</sup> שם, עמ' 110-113. וראו גם מאמרו הארוך של מאהלר שמוקדש לנושא זה: רפאל מאהלר, 'הכתות הדתיות והזרמים התרבותיים בדברי ימי ישראל לשיטת דובנוב', בתוך: ראבידוביץ' (עורך), **ספר שמעון דובנוב: 135-89**. וכן דיון אצל אייזנבך, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין בין שתי מלחמות העולם', עמ' 682.

<sup>209</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 113.

<sup>210</sup> שם, עמ' 62.

<sup>211</sup> 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 424.

<sup>212</sup> שם, עמ' 423.

חוקרים מאוחרים יותר הצטרפו לביקורתו של מאהלר על דובנוב כי כוונתו המוצהרת ליצור היסטוריה סוציולוגית הצטמצמה לכדי הנחת "העם" כ"קבוצה חברתית" על-היסטורית.<sup>213</sup> מן הצד השני, יש שהצביעו על המגבלות המשותפות לשניהם. יונתן פרנקל עמד על הקרבה בין דובנוב ומאהלר, כמי שהחזיקו שניהם בהשקפה לאומית שיצרה דיכוטומיה בין "התבוללות" ובין סולידריות יהודית. לדעת פרנקל, הייתה בכך משום סטייה מהשקפתו המטריאליסטית של מאהלר, אשר נתן בזאת בכורה לאידיאולוגיה לאומית כגורם היסטורי.<sup>214</sup>

השלישי שיצר היסטוריוגרפיה יהודית מקיפה וכוללת (אחרי גרץ ודובנוב) היה ההיסטוריון האמריקאי סאלו בארון, גליצאי במוצאו, שפעל רוב חייו בארה"ב. מאהלר העמיד את בארון בכפיפה אחת עם דובנוב במסגרת ההיסטוריוגרפיה הבורגנית. אומנם הוא הבחין בין השניים, בהזכירו רמיזה של "דובנוב הישיש" (ללא מראה מקום), לפיה ההיסטוריוגרפיה של בארון מהווה "נסיגה אחורנית מעמדתו הלאומית [של דובנוב עצמו]", כי משתמע ממנה שהיהדות קודמת לעם היהודי, וכי היא משקפת שאיפה ל"פשרה בין התבוללות וקיום אתני".<sup>215</sup> בארון, מצידו, גינה את גישתו של דובנוב כ"איזולוציוניסטית".<sup>216</sup> למרות שההיסטוריוגרפיה של דובנוב הייתה "לאומית יותר" מזו של בארון, שמצדה הייתה "דיאספורית יותר" מזו של דובנוב, מאהלר ראה את שניהם כמבטאיה של מגמה אחת:

**מבחינת העמקה חלה בו [במדע היהדות] דווקא במרכזו הראשי באמריקה ירידה מוחלטת. כמו במדע הבורגני הסוציאלי בכלל, כך גם בהיסטוריוגרפיה היהודית מיסודה של הבורגנות, מקוים הכלל הגדול, כי כל כמה שהמדע הזה מטפל יותר בפרטים, כן הוא נאמן יותר, ומגמותיו הריאקציוניות מתגלות במידת ההיקף של הבעיות הנידונות, ומכל שכן כשהן נוגעות בהשקפת עולם.**<sup>217</sup>

כדוגמה מובהקת לטענה זו הביא מאהלר את המגנום אופוס של בארון, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, שמהדורתו הראשונה (והחלקית) ראתה אור בארצות-הברית ב-1937. על ספר אחר של בארון, **הקהילה היהודית**, קבל מאהלר את קבילתו הקבועה כי "הושמט כמעט לגמרי התיאור של ניגודים סוציאליים ומאבק סוציאלי בחיק המוסדות האוטונומיים היהודיים, הקהילות והוועדים המרכזיים. היסטוריוני הקהילה מהאסכולה הישנה, כגון משה שור ומאיר בלבן נראים כמהפכנים ממש בהשוואה לגישה מתחדישה [כך] זו לתולדות הקהילה".<sup>218</sup>

יש לציין כי ביחס להיסטוריונים יהודים קודמים הירבה בארון לתת דעתו להיסטוריה כלכלית של היהודים. בשונה מגרץ ודובנוב לפניו, בארון שילב באורח שיטתי היבטים כלכליים בהיסטוריוגרפיה

<sup>213</sup> Seltzer, pp. 183-184; גרטנר, עמ' 173; יונתן פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 40-41.

<sup>214</sup> שם, עמ' 26-29.

<sup>215</sup> 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 427.

<sup>216</sup> Robert Liberles, **Salomon Wittmayer Baron: Architect of Jewish History** (New York: New York University Press, 1995), pp. 119-124. לפי ליברלס, הביוגרף של בארון, יסודות הזיקה ההדוקה שבארון גורס בין "היסטוריה חברתית ודתית" אינם היסטוריוגרפיים בלבד, אלא נעוצים בהשקפת עולמו בדבר הקשר הבל-ינתק בין העם היהודי והדת היהודית. מצד אחד, בארון התנגד להשקפה האוניברסליסטית של הרפורמה, שמנתקת את היהדות מעם מסוים. מצד שני, הוא מתנגד גם ללאומיות החילונית, הן הציונית והן הדיאספורית של מזרח-אירופה (ודובנוב כמייצגה), שמותירה את העם ללא הדת. בארון היה אוהד לציונות, אך התנגד לעמדה ציונית בלעדית, וביקש לאזן את הציונות עם הכרת חשיבותה של התפוצה היהודית, בדומה להשקפתו של אחד-העם (Ibid., pp. 141-144, 168, 214-216).

<sup>217</sup> 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 427.

<sup>218</sup> שם. לביקורתו של מאהלר על בלבן ראו Biderman, pp. 276-277.

היהודית הכוללת שלו.<sup>219</sup> למעשה, בתקופה שאחרי השואה, שבה נפסק כמעט לגמרי חקר ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, היה בארון למקור ידע כמעט בלעדי בנושא, למשל כאשר כתב (יחד עם ארקדיוס קאהן) את הערך "היסטוריה כלכלית" באנציקלופדיה *יודאיקה*.<sup>220</sup> בארון ציין לעיתים קרובות כי אין צורך להיות היסטוריון מרקסיסט כדי להעריך את חשיבותה של נקודת המבט הכלכלית. הוא ביקש להעניק מעמד שווה לגורם הדתי-האידיאליסטי ולגורם הכלכלי-המטריאליסטי בהיסטוריה היהודית, וראה אותם כתלויים אהדדי.<sup>221</sup>

תשומת הלב שנתן בארון להיסטוריה הכלכלית היא שהביאה את כף השעין את עבודתו ההיסטוריוגרפית על *ההיסטוריה חברותית ודתית* של בארון ולצטטה עשרות פעמים בסדרת מאמריו "בעיות בהיסטוריה היהודית". זאת למרות שכך ביקר את בארון כ"חסיד של תיאוריית היוצא-מן-הכלל המסורתית של ההיסטוריה היהודית".<sup>222</sup> נראה כי כך, שבשונה ממאהלר לא עסק במחקר היסטורי ראשוני, נזקק לעבודתו של בארון כקביים אמפיריים למשענת. התייחסותו של בארון להיסטוריה כלכלית שירתה את גישתו המטריאליסטית של כך, ויתרה מכך – גם הלאומיות-הדיאספורית בגרסתה היהודית-אמריקנית שייצג בארון<sup>223</sup> הותאמה לגישתו היידישסטית-קומוניסטית-אמריקנית של כך.

ביקורתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים על ההיסטוריוגרפיה הלאומית-הדיאספורית, ובעיקר על דובנוב, המשיכה את ביקורתם על מדע היהדות. בשני המקרים הותקפה הנחת ייחודה של ההיסטוריה היהודית: ההגדרה המטאפיזית של היהדות כקבוצת דתית בעלת ייעוד מוסרי התחלפה אצל דובנוב בהגדרתה כקבוצה לאומית נבדלת ומונוליטית. ההיסטוריונים היהודים הסובייטים מיקדו את טענותיהם בשאיפתו הסינתטית של דובנוב, שהתבטאה בביטוי "עם עולם". ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים גילו אהדה רבה יותר לדובנוב כשותף להשקפתם הלאומית, ומיקדו את ביקורתם בהיעדרם של דיפרנציאציה מעמדית ומאבקים חברתיים פנים-יהודיים בהיסטוריוגרפיה שלו. שתי הקבוצות ראו בו היסטוריון שביטא את האינטרס של הבורגנות היהודית במזרח אירופה בהרחקת הפועלים היהודים מן התנועות המהפכניות.

## 1. ביקורת ההיסטוריוגרפיה הציונית

ההיסטוריוגרפיה הציונית תפסה תאוצה רק בשנות השלושים, בשלהי פעילותם של ההיסטוריונים היהודים הסובייטים והקומוניסטים. בשל כך, הם כמעט שלא התמודדו איתה ישירות. במאמר

<sup>219</sup> ראו למשל: שלום בארון, *היסטוריה חברותית ודתית ושל עם ישראל* (תל-אביב: מסדה, 1956): כרך ראשון, עמ' 92–94; כרך שני, עמ' 40–45; כרך שלישי, עמ' 95–100. לדעת פרנקל, בפנייתו להיסטוריה כלכלית נענה בארון לקריאתו של דובנוב – פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 40–41.

<sup>220</sup> Salo W. Baron and Arcadius Kahan, 'Economic History', *Encyclopaedia Judaica* (eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed., Macmillan Reference USA, 2007), vol. 6, pp. 95-138. ערך זה, לצד ערכים בנושאים ספציפיים יותר בהיסטוריה כלכלית, ראו אור כספר: Salo W. Baron, Arcadius Kahan (et. al.), *Economic History of the Jews*, (ed. Nachum Gross, Jerusalem: Keter, 1975).

<sup>221</sup> Liberles, p. 141.

<sup>222</sup> כך, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 49. ההדגשה במקור.

<sup>223</sup> Liberles, pp. 218, 274-282.

המאוחר ביותר שהתפרסם בברה"מ בנושא היסטוריוגרפיה יהודית, ב-1935, ראה מרגוליס את ההיסטוריוגרפיה הציונית כנספחת לזו של דובנוב, אשר "אותו תוכן מעמדי טמון ביסודה".<sup>224</sup> גם כך לא הקדיש להיסטוריוגרפיה הציונית אלא משפט אחד: "ישנה הפרשנות הציונית של ההיסטוריה היהודית, אודות היהודים כעם שיצא מפלשתינה ומובל על-ידי ההיסטוריה בחזרה לפלשתינה, לכדי 'עם אחד, ארץ אחת, שפה אחת'.<sup>225</sup> הביקורת המרקסיסטית המפותחת ביותר על ההיסטוריוגרפיה הציונית באה דווקא מתוכה, מעטו המושחז של מאהלר. במאמרי הביקורת ההיסטוריוגרפיים שלו התייחס מאהלר לשורה של היסטוריונים ציונים כאחד העם, מ' מרגולין,<sup>226</sup> יחזקאל קויפמן, יצחק קר ובן-ציון דינור.

מאהלר זיהה את ראשית ההיסטוריוגרפיה הציונית אצל אחד העם. הלה לא היה היסטוריון, אך כהוגה דעות פורה עסק בין היתר בפילוסופיה של ההיסטוריה היהודית. עיקר הביקורת של מאהלר על ההיסטוריוסופיה של אחד העם מכוונת כלפי האידיאליזם שלו, הדומיננטיות של היסוד הדתי והסטטיות של התרבות היהודית בהיסטוריה. לפי אחד העם, אומה היא קיבוץ בעל מאפיינים רוחניים ואידיאליים תרבותיים, שבליבם "המוסר הלאומי", אשר נוצק בערש קיומו של כל עם ועובר מדור לדור כמעט ללא שינוי.<sup>227</sup> מאהלר ביקר את אחד העם על כך שהוא "בונה את תשובתו לשאלה כיצד נשתמר העם היהודי על וולונטריזם מטאפיזי. לא התנאים שבהם הזדמן ליהודים לחיות הביאו לכך, אלא איזה רצון מטאפיזי לא ברור לשמור על האידיאליים הלאומיים."<sup>228</sup> "הרוח המוחלט" של קרוכמל נתחלף אצל אחד העם ב"חפץ הקיום" הלאומי הנצחי של העם היהודי.<sup>229</sup> מצוות הדת הן שבודדו את עם ישראל ושמרוהו מהתבוללות, אך גם הכניסוהו ל"קיפאון" עד תקופת ההשכלה.<sup>230</sup> לדעת מאהלר, בגלל תפיסת ההיסטוריה האידיאליסטית והשתתתה על הדת, נקלע אחד העם לסתירה במקומות שבהם הקיום היהודי חרג מהדת, כמו למשל תקופת ההשכלה. כדי ליישב סתירה זו פנה אחד העם לפילוסופיית ההיסטוריה של הגל (דיאלקטיקה)<sup>231</sup> ולפסיכולוגיה החברתית המודרנית (תיאוריית החיקוי של טארד).<sup>232</sup> כך הוסברה הפנייה להשכלה כחיקוי הסביבה, ואילו הלאומיות כסינתזה של המסורת וההשכלה, בדומה לדובנוב. וכמובן שגם התיאוריה של אחד העם שיקפה עמדה פוליטית, אליבא דמאהלר:

**עד כה התרבות הלאומית היהודית שמרה על אופייה המקורי בעזרת דרך החיים הדתית, שהיוותה אמצעי לא מודע אבל בטוח לבידוד מפני השפעתן של תרבויות אחרות. כיום,**

<sup>224</sup> מארגאליס, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 180.

<sup>225</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 51. כץ לא מייחס סיסמא זו להיסטוריון מסוים ולא ברור מהיכן הוא מצטט אותה. יתכן שהכוונה לסיסמה שרווחה בחומרים חינוכיים ציוניים, כמו למשל חוברת בשם **שפה אחת, עם אחד, ארץ אחת!** (הוצאת הועדה לחזוק החינוך העברי בא"י, בירות. נמצאת בארכיון המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים, [https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=NNL\\_Ephemer\\_a&DocID=NNL\\_Ephemera700345844](https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=NNL_Ephemer_a&DocID=NNL_Ephemera700345844), נצפה בתאריך 31.12.2019). ואולי, במקרה הגרוע יותר, יש כאן משום פרפרזה על הסיסמא הנאצית "עם אחד, ריידך אחד, פיהרר אחד".

<sup>226</sup> הכוונה ככל הנראה למשה מרגולין (1862-?), עיתונאי והיסטוריון ציוני ברוסיה.

<sup>227</sup> רפאל מאהלער, 'אחד-העמם פילאזאפיע פון יידישער געשיכטע און קולטור', **יונגער היסטאריקער**, 2 (1929), ז' 5-6; אחד העם (אשר צבי גינצברג), 'המוסר הלאומי', **כל כתבי אחד העם**, (תל-אביב: דביר, 1947), עמ' קנ"ט-קס"ג.

<sup>228</sup> מאהלער, 'אחד-העמם פילאזאפיע פון יידישער געשיכטע און קולטור', ז' 15.

<sup>229</sup> שם, ז' 16.

<sup>230</sup> מאהלער 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 62-63.

<sup>231</sup> אחד העם, 'תולדות החיוב והשלילה', **כל כתבי אחד העם**, עמ' ע"ה, ע"ח.

<sup>232</sup> מאהלער, 'אחד-העמם פילאזאפיע פון יידישער געשיכטע און קולטור', ז' 8-11; אחד העם, 'חיקוי והתבוללות', **כל כתבי אחד העם**, עמ' פ"ה-פ"ט.

**כאשר חומות הדת קורסות מיום ליום לנגד עינינו, יש לחפש דרכים אחרות כדי לשמר את אופייה של התרבות היהודית ולאפשר את המשכיות האידיאלים הלאומיים.**<sup>233</sup>

הכוונה ב"דרכים אחרות" הייתה לתוכניתו של אחד העם להקמת מרכז רוחני ליהדות בארץ-ישראל. העמדה הפוליטית, בתורה, שיקפה בעיני מאהלר אינטרס מעמדי. לדעת מאהלר, הציונות הרוחנית של אחד העם התאימה לבורגנות הזעירה בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה, כשמעמדה הכלכלי היה חזק יחסית. שאלת הטריטוריה עדיין הייתה אז רק שאלה של "גאוה לאומית" ("מרכז רוחני") ולא של צורך כלכלי דוחק. כעת, כתב מאהלר ב-1934, שאלת הריכוז הטריטוריאלי הפכה לבעיה ממשית, שנוגעת גם לבורגנות הזעירה ובמידת מסוימת אף לבורגנות הגבוהה.<sup>234</sup>

למאהלר היה עניין מיוחד להתפלמס עם יחזקאל קויפמן, ההיסטוריון הציוני, שבספרו **גולה ונכר** הקדיש מקום נרחב להתקפה על המטריאליזם ההיסטורי.<sup>235</sup> כנגד השיטה המטריאליסטית הציע קויפמן את האידיאות כגורם המכריע בהיסטוריה, ובמקרה היהודי: ההסבר להשתמרותו של העם בגלות הייתה הדת, שבהיותה מונותאיסטית ואוניברסלית שמרה בכל מקום על נבדלות היהודי מסביבתו, ובכך על לאומיותו.<sup>236</sup> על כך כתב מאהלר, בדומה לביקורתו על גייגר, "שהדת היהודית מלכתחילה, לפי האידיאה שלה היא מונותאיסטית-אוניברסלית" – "כבר מהמקרא ברור כי אין זה נכון".<sup>237</sup> כדי להיאבק במטריאליזם ההיסטורי, טען מאהלר, גויס הפעם "האידיאליזם הגרמני החדש".<sup>238</sup> קויפמן שלל במיוחד הסברים כלכליים לקיומו של העם היהודי:

**דעה זו, שהיהודים היו עם-מסחר או עם הכסף ושמילאו תפקיד מיוחד בחיים הכלכליים של העמים שבתוכם ישבו, בנויה על הכללה פורחת באוויר. בזמנים ידועים ובמקומות ידועים היו היהודים, אמנם, סוחרים ומלוי-כסף בלבד, עד שהשם "יהודי" נעשה שם נרדף לסוחר ומלווה בריבית (באשכנז ובאנגליה לפני הגירוש ובמקומות אחרים). אבל אם נעלה בחשבון את תולדות ישראל בכלל, נראה, שההנחה שעליה נסמכת התורה הכלכלית בדויה מן הלב. [...] ההתייחדות הכלכלית שאנו מוצאים בזמן מאוחר ובמקומות ידועים (גם אז לא בכל מקום!) היא כבר פרי חיי גלות ארוכים עם קורותיהם המיוחדות, זאת אומרת היא התייחדות מלאכותית שנולדה בעקב מסיבות מיוחדות. אבל הייחוד הכלכלי לא היה בראשית תולדות הגלות.**<sup>239</sup>

מאהלר הסכים עם קויפמן בנקודה זו. גם מאהלר סבר שבראשית תקופת הגלות עסקו רוב היהודים במלאכות יצרניות וכי הקשר עם המרכז בארץ-ישראל הוא ששמר על זהותם. רק בימי-הביניים, בתחילה במערב אירופה ובהמשך גם במזרחה, התמחו היהודים במסחר ואשראי. הוויכוח של מאהלר עם קויפמן התמקד בשאלת התפקיד הכלכלי כמשמר הזהות היהודית בימי-הביניים.

<sup>233</sup> מאהלר, 'אחד-העם פילאזאפיע פון יידישער געשיכטע און קולטור', ז' 11.  
<sup>234</sup> רפאל מאהלר, 'א רעליגיעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע (וועגן יחזקאל קויפמאנס "גולה ונכר")', **היסטאריקער און וועגווייזער** (תל-אביב: ישראל בוך, 1967), ז' 210–211. במקור הופיע ב**בלעטער פאר געשיכטע**, 1 (1934): 5–49.  
<sup>235</sup> יחזקאל קויפמן, **גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה** (תל-אביב: דביר, 1929), עמ' 51–107.  
<sup>236</sup> שם, עמ' ה'–ח', 208–256; מאהלר, 'א רעליגיעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע', ז' 228–229; קונפורטי, עמ' 151.  
<sup>237</sup> מאהלר, 'א רעליגיעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע', ז' 230–231.  
<sup>238</sup> שם, עמ' 212; קויפמן, **גולה ונכר**, עמ' 29–32.  
<sup>239</sup> קויפמן, **גולה ונכר**, עמ' 177–178. ההדגשה במקור.

כראייה נגד קויפמן טען מאהלר כי בארצות שבהן לא התקיימה התמחות כזו (בדרום אירופה) הייתה התבוללות ניכרת.<sup>240</sup> מאהלר עצמו התנגד לפרשנויות מטריאליסטית מכלילות כגון אלו של זומברט ושל הלר, שראה את היהודים כקסטה מסחרית מקדמת דנא. מאהלר כינה תיאוריות אלו "מצוצות מהאצבע":<sup>241</sup> "האם חשיפת הסיבות החברתיות-כלכליות של כל התופעות ההיסטוריות פירושה שלילה מוחלטת של קיומו של כל מה שאינו אלא אידיאולוגיה, שקשורה בהן? לחלוטין לא!"<sup>242</sup> במקום זאת ביקש מאהלר מחקר אמפירי קונקרטי, שייערך לאור בכורת הגורמים החברתיים-כלכליים:

**הגורם הלאומי, למרות משמעותו הרבה, לעולם אינו מכריע. הכריעו הגורמים החברתיים-כלכליים הן בקיום באומה היהודית, והן בקיום הדת היהודית, שקשורה באומה זו כל עוד נמשך שלטון הדת בחיים החברתיים. ההיסטוריה של העם היהודי מאששת את העובדה שהתודעה הדתית איננה הגורם הראשי, אם עוסקים בה לא בהכללה מלאכותית, אלא ביחס לתנאים הקונקרטיים בכל תקופה ובכל ארץ!**<sup>243</sup>

מאהלר סבר כי בימיו מחקר מסוג זה נמצא רק בראשית דרכו, שכן ישנן עוד שאלות רבות לחקור ומקורות ישנים לנתח מחדש.<sup>244</sup> לדעת מאהלר כך יש להבין את המטריאליזם ההיסטורי, וקויפמן, לדידו, לא השכיל לרדת לסוף דעתם של מרקס ואנגלס.<sup>245</sup> בנקודה זו נע מאהלר לעבר הקוטב המטריאליסטי בהשקפתו, ככל הנראה כמשקל נגד להשקפתו האידיאליסטית הקיצונית של קויפמן.

מאהלר כינה את הפרשנות ההיסטורית של קויפמן, שהתבססה על "אידיאות נצחיות" כמוסר, דת ואומה – "האפלה [ולא הבהרה] חדשה של ההיסטוריה היהודית".<sup>246</sup> וכהרגלו, שמור עימו הסבר פוליטי ומטריאליסטי. בהשקפתו הפוליטית שלל קויפמן את גישת אחד העם ובה בעת גם את "שלילת הגולה" של ברדי'צבסקי, ברנר וגורדון. הוא ביקש להעמיד את הציונות על צרת היהדות וצרת היהודים יחדיו, או במילותיו: על "היחוד הדתי-גזעי של עם ישראל".<sup>247</sup> מאהלר הסביר את היווצרותה של עמדה כזו מתוך החרפת משבר הקפיטליזם מאז מלחמת העולם הראשונה והתעצמות האנטישמיות שנלוותה לו. אם הבורגנות היהודית בראשית המאה העשרים הסתפקה ב"מרכז הרוחני" של אחד העם, הרי שעם תהליך "קריסת הקפיטליזם", הבורגנות (היהודית ובכלל) מנסה להגן על עצמה באמצעות "ברית עם הקלריקליזם".<sup>248</sup> גל האנטישמיות הוליד היסטוריוגרפיה יהודית שהתייחסה למלחמת גזעים ולמלחמת עמים כגורם קובע, ואי לכך, לכל המבנה התאורטי של קויפמן נועדה, על פי מאהלר, מטרה פוליטית אחת: "יסודה של פוליטיקה לאומנית ריאקציונית, שמבוססת על עקרון השנאה הזואולוגית בין עמים".<sup>249</sup>

<sup>240</sup> מאהלר, 'א רעליגיעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע', ז' 245–247. להרחבה ראו בפרק 4.

<sup>241</sup> שם, ז' 245.

<sup>242</sup> שם, ז' 229.

<sup>243</sup> שם, ז' 234.

<sup>244</sup> שם, ז' 244–245.

<sup>245</sup> שם, ז' 228.

<sup>246</sup> שם, ז' 228–229.

<sup>247</sup> קויפמן, **גולה ונכר**, עמ' 433–455; קונפורטי, עמ' 152.

<sup>248</sup> מאהלר, 'א רעליגיעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע', ז' 210–211.

<sup>249</sup> שם, עמ' 249.

לסיום, יש לתת את הדעת על יחסו של מאהלר כלפי מייסדי "האסכולה הירושלמית", שהפכה להיות זרם מרכזי בהיסטוריוגרפיה הציונית – בן ציון דינבורג (לימים דינור) ויצחק בר.<sup>250</sup> השניים החלו להתבלט בזירת ההיסטוריוגרפיה היהודית רק במחצית שנות ה-30, כך שמאמריו המוקדמים של מאהלר עדיין לא התייחסו אליהם. בסקירתו ההיסטוריוגרפית מ-1950 שיבח מאהלר את בר ודינור על התקדמותם מעיקרון "קיום האומה" של דובנוב ל"שאיפה לשחרור לאומי, להתחדשות בארץ המולדת כאומה ריבונית", ש"נחשבת עתה בצדק כמגמה העיקרית של תקופת הגלות בדברי ימי העם".<sup>251</sup> בכך סתר מאהלר את הביקורת שהטיח בכל ההיסטוריונים הקודמים על גילויה של אידיאה קבועה כגורם מסביר בהיסטוריה. בתור ציוני התקשה לבקר את העמדה לפיה העם היהודי בגלותו תמיד שאף לציון, למרות שלשיטתו היה עליו להוקיעה כאידיאליסטית. במקום זאת מיקד את ביקורתו המרקסיסטית בשאלת הניגודים הסוציאליים, אם כי גם בנושא זה לא דן את ההיסטוריוגרפיה הציונית לחלוטין לכף חובה:

**הודות לעמדה הציונית באה לידי גילוי בהיסטוריוגרפיה הארצישראלית מעין התחלה של ריאליזם בגישתה לבעיות כלכליות וסוציאליות בעברה של האומה. ההשקפה העקרונית על היהודים בכל התקופות כעל אומה לכל פרטיה, על תנאי חייה הבלתי תקינים, גרמה ממילא להבנת הניגודים הסוציאליים, כתופעה כללית של כל עם ועם, אם כי לא עמד בה בחקירה רוח של עקביות בנידון זה. [...] יש לציין בה שאיפה לנקוט עמדה על-מעמדית בנייתו העבר ולהתבסס בשיטה אידיאליסטית בהסבר התהליכים ההיסטוריים. [...] לא די בזה שההיסטוריון מתעכב פה ושם על תופעות של ניגודים סוציאליים; כדי למצות את המציאות ההיסטורית יש צורך בגישה סוציאלית לכל גילויי החיים בעבר, ובכלל זה גם הסדרן ופעולותיהן של הקהילות, זרמים בתרבות ויצירה תרבותית. לעומת זאת השיטה הלאומית העל-מעמדית של ההיסטוריוגרפיה היהודית בארץ נוטה להסביר את יחס הסביבה ליהודים בארצות הגולה שהוא עניין של מלחמת עמים ושל אינטרסים לאומיים מנוגדים, ולזלזל בכל פילוג סוציאלי ומדיני בשאלה זו. על ידי הסברים כאלה תולשים את ההיסטוריה של עם ישראל מהרקע של ההתפתחות הכלכלית, החברתית והמדינית של החברה האנושית ומאפילים על המציאות ההיסטורית במקום להסבירה. אין גם צורך להעיר על ההפסד מבחינה הסברה המדינית הכרוך בשיטה זו: הבעיה החרופים של "בין ישראל לעמים" עשויה להיטשטש בכיוון של לאומנות.<sup>252</sup>**

הגישה "העל מעמדית" של בר ודינור הדגישה עבור מאהלר שתי נקודות מחלוקת פוליטיות שלו עימם: האחת בתחום הפנים יהודי, שבו הוא הדגיש את מלחמת המעמדות ואילו הם טשטשו אותה; והשנייה בתחום היחסים שבין העמים, שבו מאהלר שלל את ה"לאומנות", לטובת אחוות עמים ואחוות פועלים בינלאומית. עם זאת, מאהלר חסד מאסכולת ירושלים ביקורת מטריאליסטית מהסוג שהפנה כלפי זרמים קודמים, כמייצגי אינטרסים מעמדיים. כמה גורמים ריכזו את ביקורתו של מאהלר על נציגי האסכולה הירושלמית: קרבתו הרעיונית אליהם, לא רק כציונים אלא גם כמי שמזוהים עם תנועת העבודה (במיוחד דינור, ששימש שר חינוך מטעם מפא"י); העיתוי של כתיבת הביקורת אחרי עלייתו ארצה, שסימנה גם מעבר מפועלי-ציון-שמאל למפ"ם, בעלת ההזדהות

<sup>250</sup> קונפורטי, עמ' 99-160; Brenner, pp. 171-183.

<sup>251</sup> מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 428.

<sup>252</sup> שם, עמ' 429.



הציונית המובהקת יותר; וייתכן שניסוחו הזהיר ביטא גם תקווה לקבלת מינוי באוניברסיטה העברית, שטרם נכזבה בעת כתיבת הדברים.<sup>253</sup>

\* \* \*

לסיכום הביקורת המרקסיסטית על תולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית ניתן להיעזר בדבריו של מאהלר, מי שתרם יותר מכל אחד אחר לביקורת זו:

**חוק הברזל הסוציולוגי של המטריאליזם ההיסטורי, על ההווה החברתית, שקובעת את התודעה החברתית, מקבל אישוש מדהים לא רק ביחס להיסטוריה היהודית, אלא גם ביישומו על תולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית, על התיאוריות שתפקידן להסביר היסטוריה זו.**<sup>254</sup>

התיאוריה של הייעוד האוניברסלי, מבית מדרשו של מדע היהדות, שירתה את הבורגנות המתבוללת במערב אירופה במאה התשע-עשרה; התיאוריות הלאומיות, זו הדיאספורית (דובנוב) וזו הרוחנית (אחד העם), שירתו את הבורגנות היהודית במזרח אירופה במפנה המאות; התיאוריה הדתית-לאומית (ציונית) של קויפמן קמה לעזרתה של הבורגנות היהודית בתקופת משבר הקפיטליזם והאנטישמיות הגואה שבין מלחמות העולם;<sup>255</sup> ולבסוף, התיאוריה הציונית-ארצישראלית ייצגה את הלאומנות המתהווה ביישוב היהודי ובמדינת ישראל.<sup>256</sup>

מאהלר לא נמנע מלהחיל את "חוק הברזל הסוציולוגי" גם על ההיסטוריוגרפיה שלו עצמו. הוא הודה הן במטרות הפוליטיות והן באינטרס המעמדי שהיא נועדה לשרת. באחד ממאמריו הראשונים שפורסמו (ב-1926), ציין שני חסכים בהיסטוריוגרפיה היהודית שיש לענות עליהם: הגדרת הזכויות הטריטוריאליות הלאומיות, שקיימת כמעט בכל היסטוריוגרפיה לאומית אחרת; ויצירת היסטוריה של העם העובד.<sup>257</sup> בהקדמה **לדברי ימי ישראל** (1952) חזר על הדברים בניסוח אחר, בהתאמה לתמורות העיתים: "**בימינו** הוטל על ההיסטוריוגרפיה הישראלית, הראויה לתפקידה, להתקדם עם הרוח הגדולה אשר למהפכה העצומה של תקופתנו, תקופת מאבקה של האנושות לסוציאליזם ומאבקו של עמנו לאמנציפציה עצמית, לקיבוץ גלויות וגאולה בציון."<sup>258</sup>

גם סוסיס הודה כי "כמובן, ששום היסטוריון לא יכול להישאר חופשי מהשפעתה של סביבה מעמדית זו או אחרת". אך בעוד ש"אותם היסטוריונים בורגנים, שסוברים כי הם אובייקטיביים משום שהם מתעלמים ממלחמת המעמדות בהיסטוריה, דווקא בכך מפגינים נטייה בולטת ביותר להשקפה מעמדית מודעת", רק "היסטוריון מרקסיסט, שמציג מטרה מוגדרת – לחפש בעבר את השפעתם של אותם גורמים חברתיים, שמשפיעים בחיי הסביבה הנוכחית – נשאר בכך אובייקטיבי לחלוטין, ככל שהוא לוקח בחשבון את הניסיון ההיסטורי של מלחמת המעמדות, על ניצחונותיה ומפלותיה."<sup>259</sup> סוסיס לא הכחיש את השפעתה של הסביבה על כתיבתו ההיסטורית, אך טען כי

<sup>253</sup> ברנאי, **שמואל אטינגר**, עמ' 96–97.

<sup>254</sup> מאהלר, 'א רעליגינעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע, ז' 209.

<sup>255</sup> שם, ז' 209–211.

<sup>256</sup> מאהלר, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 428–429.

<sup>257</sup> מאהלר, 'געשיכטע און פאלק', ז' 12–17.

<sup>258</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 11. ההדגשה במקור.

<sup>259</sup> סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 1.

במקרה שלו הסביבה הפועלית-סוציאליסטית דווקא הגבירה את מידת האובייקטיביות שלו. ידיעת קורותיו של סוסיס לא מותירה מקום לספק כי תכתוב פוליטי אגרסיבי עמד ברקע שורות אלו.

מאהלר וסוסיס השתייכו אומנם לשני זרמים פוליטיים מנוגדים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית – ציוני ואנטי-ציוני – אך שניהם ייצגו את היומרה שהייתה משותפת לכל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים: הטלת דופי באובייקטיביות של אסכולות היסטוריוגרפיות קודמות, על שימושן בהיסטוריה ככלי שרת בידי שאיפות פוליטיות, ולפיכך בידי אינטרסים מעמדיים. בביקורתם על יריביהם ההיסטוריוגרפיים, כמו גם בתפיסתם העצמית, ביטאו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים את אותה התפיסה שניסח בתמציתיות הפילוסוף היהודי המרקסיסט בן זמנם, ולטר בנימין: "ההיסטוריה היא מושא של הבְּנָיה שמקומה אינו הזמן ההומוגני והריק, אלא הזמן הממולא בהווה".<sup>260</sup>

---

<sup>260</sup> בנימין, עמ' 316.

## פרק 4: עם או מעמד? מהעת העתיקה לימי-הביניים

ככל שנעו תולדותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית קדימה בציר הזמן, כך התקדמו בו לאחור עיוניה בהיסטוריה היהודית. היא נולדה בראשית המאה ה-20 מתוך עיון בהווה ובעבר הקרוב. במקביל התפתח חקר ימי-הביניים, ורק לבסוף, בשנות ה-30, הגיע תורה של העת העתיקה. היה זה בימי התלהטותו של הפולמוס ההיסטוריוגרפי, היהודי בכלל והמרקסיסטי בפרט, שהוליד שורה של סינתזות היסטוריות. הלה, כץ ולאון, שבחיבוריהם ביקשו להקיף את ההיסטוריה היהודית כולה, נדרשו גם לתקופות הטרומ-מודרניות כמבוא לניתוח של החברה היהודית בימיהם. בהיות עיקר מעייניהם נתונים לזמן החדש, רוב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא התמחו בעת העתיקה ובימי-הביניים. רובם לא ערכו מחקר ראשוני של ההיסטוריה היהודית העתיקה והביניימית, אלא פירשו מחדש את המחקר הקיים, מי בלוויית אפראט מדעי שיטתי, כלאון, ומי כמעט ללא הפניות, כהלה. הם נשענו על היסטוריונים דגולים כוולהאוזן, מומזן ופירן, גרץ, דובנוב ובארון, לעיתים מתוך קבלה ולרוב מתוך ביקורת. יחד עם זאת, הם כן עשו שימוש במקורות ראשוניים המוכרים לכל, החל בתנ"ך (ומעט מאוד בספרות חז"ל), דרך הברית החדשה, מתברים יוונים ולטיניים קלאסיים (יהודים כיוספוס פלוויס ופילון האלכסנדרוני, ופגאניים כסטראבון, קיקרו, טקיטוס, יובנאליס ועוד), וכן בקבצי תעודות שפורסמו בדפוס. גם בתחום הפרשנות המרקסיסטית הם לא חרשו באדמת בור גמורה. כנקודת מוצא מתבקשת עמד לרשותם המושג של מרקס בדבר "עמי-מסחר" בעולם העתיק, שאותם השווה ליהודים בחברה הפולנית, מה שעשוי להתפרש גם כחברה הפאודלית בכלל.<sup>1</sup> החלתו של מושג רחב זה, "עם-מסחר", על ההיסטוריה היהודית דרשה כמובן תיווך פרשני, שאותו סיפק לראשונה קאוטסקי, במסגרת ספרו מ-1908 על **מקור הנצרות**,<sup>2</sup> אשר שימש יסוד מוסד בתחום העת העתיקה לרוב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. בתחום ימי-הביניים שימשו כמקור מרכזי מחקריו של יצחק שיפר, ההיסטוריון היהודי המטריאליסט היחיד שהיה מומחה של ממש בתקופה זו.

לצד הזרם המרכזי שתואר עד כה, נכתבו עוד כמה חיבורים היסטוריים על היהודים בעת העתיקה על ידי תיאורטיקנים מרקסיסטים. מקס בר כתב במקביל לקאוטסקי, ובמידה רבה בהשפעתו, כמה מאמרים בהיסטוריה יהודית קדומה.<sup>3</sup> קלמן מרמר, רעו של כץ **לידישע ביורא** הקומוניסטי בניו-יורק, כלל בספרו מ-1933, **מאבקי מעמדות בעת העתיקה**,<sup>4</sup> כמה פרקים בנושאים יהודיים. כענף נפרד התקיים המחקר הסובייטי, אשר עסק בעת העתיקה ובימי-הביניים עוד פחות מהזרמים האחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. ההתייחסות של חוקרים יהודים בברה"מ לעת העתיקה הייתה מצומצמת מאוד,<sup>5</sup> ועסקה בעיקר בחקר המקרא מנקודת מבט מרקסיסטית. מחקרו

<sup>1</sup> מארקס, **הקאפיטאל**, א', עמ' 65. וראו לעיל, בפרק הראשון, בסעיף על פולמוס באואר-מרקס.

<sup>2</sup> Karl Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 150-271. במאמר קודם, מ-1890, התייחס קאוטסקי בקצרה גם לימי-הביניים: 'Kautsky, "Das Judentum"'.  
<sup>3</sup> Max Beer, 'Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Alterthum', **Die neue Zeit**, 14 (1893): 444-448; Idem, 'Der Talmud', **Die neue Zeit**, 38 (1894): 379-384; 39 (1894): 408-416;

Idem, 'Studies in Historical Materialism', **Social Democrat**, 12, 1 (January 1908): 7-15; 12, (February 1908): 68-72; 12, 3 (March 1908): 117-119; 12, 4 (April 1908): 164-168; 12, 6 (June 1908): 249-255; 13, 1 (January 1909): 15-18; (February 1909): 61-65; 13, 4 (April 1909): 156-161; 13, 5 (May 1909): 218-223.

<sup>4</sup> מרמר, **קלאסנקאמפן אין אלטערטום**.

<sup>5</sup> ראו בפרק 1 בסעיף על ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ.

של משה לוריא מ-1926 התמקד במאבקים מעמדיים בממלכת ישראל.<sup>6</sup> חיבורו של אברהם יודיצקי מ-1940, יותר רביזיה של ספר קיים ברוסית מאשר מחקר עצמאי, חרג רק מעט מעבר לתקופת המקרא, בשני פרקים שעוסקים בתקופה הרומית.<sup>7</sup> ואחרון, בר מארק בספרו **תולדות יהודי פולין**, שראה אור בפולין ב-1957, הקדיש מקום נרחב יחסית לרקע כללי על תפוצות היהודים, החל מגלות בבל.<sup>8</sup> חיבורים אלא יוזכרו להלן בהקשרים הרלבנטיים, בהשוואה לחיבורים שעומדים במרכזו של מחקר זה.

המיעוט היחסי של הכתיבה המרקסיסטית על תולדות היהודים בעת העתיקה ובימי הביניים איננו הסיבה היחידה לכלול בפרק אחד את שתי התקופות הארוכות הללו. בלב הדיון של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים עמדו שאלות שנוגעות ליחס בין שתי התקופות ולמעבר מהאחת לשנייה. שאלה אחת הייתה שאלת הגדרתם הכלכלית של היהודים: מאימתי ניתן לראות בהם "עם-מסחר"? בעוד שכל ההיסטוריונים שנידונים כאן הסכימו, במידה רבה, על הגדרה זו לגבי ימי-הביניים, עיקר הוויכוח ביניהם נסב על תוקפה בעת העתיקה. השאלה השנייה הייתה דמוגרפית במהותה, ואף היא נגעה לשתי התקופות גם יחד: מדוע התרבו היהודים כל כך בעת העתיקה ולאחר מכן נתמעטו בימי-הביניים? לצד שתי שאלות מרכזיות אלו, שתופסות את עיקר הפרק, אייחד דיון לכמה סוגיות ספציפיות, שקיבלו תשומת לב רבה יחסית בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. סוגיות אלו משמשות כמקרי מבחן ליישומיהן של התיאוריות היריבות של ההיסטוריונים השונים, לגבי תקופות שונות: שאלת מקורותיו של המונותאיזם היהודי היא דוגמה לסוגיה דתית, מהתקופה המקראית; המרד הגדול הוא דוגמה לאירוע היסטורי, מהתקופה הרומית; והתנועה הקראית לתופעה סוציולוגית, מימי-הביניים. הקראות היא גם הנושא היחיד שדרכו נגעה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בהרחבה בתולדות היהודים בארצות האסלאם.

## א. "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר"?

### נקודת הסיום: המעבר ממסחר להלוואה בריבית במהלך ימי-הביניים

השאלה "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?", שניסוחה לקוח מכותרת מאמר של מאהלר,<sup>9</sup> מעידה על מחלוקת בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. אך היא מעידה קודם כל על הסכמה. ההסכמה היא על עצם העובדה שהיהודים אכן היו עם-מסחר, לכל הפחות בתחום

<sup>6</sup> Lurje, **Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reich**; התפרסם בגרסה מקוצרת ביידיש: לוריע, 'די סאציאלע פארהעלטענישן און די סאציאלע באוועגונג אין פאלק ישראל'. ראו ביקורת מאת נ' ניקאלסקי, 'א ניי בוך וועגן דער סאציאל-עקאנאמישער געשיכטע פון פאלק ייסראעל', **צייטשריפט**, 3-2 (1928): 165-184. האחרון פרסם גם סקירה ביידיש של חידושים בחקר המקרא: נ' מ' ניקאלסקי, 'נייסטע שטרעמונגען אין דער ביבלישער וויסענשאפט', **צייטשריפט**, 1 (1926): 47-57.

<sup>7</sup> אברהם יודיצקי, **עטיודן צו דער אלט-יידישער געשיכטע: לויט א' ראנאוויטשעס בוך עטיוד איבער דער געשיכטע פון דער אלט-יידישער רעליגיע און אנדערע היסטארישע קוואלן** (מאסקווע: דער עמעס, 1940). מתוך כ-80 עמודים, כ-60 עוסקים בתקופת המקרא.

<sup>8</sup> מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, זז' 13-142.

<sup>9</sup> רפאל מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', **ייווא בלעטער**, 8 (1935): 27-43.

כרונולוגי וגאוגרפי כלשהו. תזה זו, שהעלוח היסטוריונים מרקסיסטים<sup>10</sup> ואחרים,<sup>11</sup> נאחזה בביטוי שהופיע בכמה תעודות מהתקופה הקרולינגית: "סוחרים, כלומר יהודים וסוחרים אחרים". מכאן הסיקו אחדים מהם כי בתקופה זו המושג יהודי, כמוהו כמילה נרדפת לסוחר.<sup>12</sup> כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שחלוקים ביניהם בשאלת עיתוי התהוותו של עם המסחר היהודי, הסכימו כי התעודות בדבר ה"רדהנים", סוחרים יהודים בני המאה ה-9, מלמדות על קיומו של מונופול יהודי בסחר בין מערב אירופה לאסיה.<sup>13</sup> תחום ההסכמה המשיך הלאה לתיאור המעבר של יהודי מערב אירופה ממסחר להלוואה בשיא ימי-הביניים (High middle ages, מאות 11-13). כדי להבהיר את טיב המחלוקת, אתחיל מהסוף, מתמימות הדעים לגבי המעבר ממסחר לעיסוק בממון, במהלך ימי-הביניים. לאחר מכן אחזור לדין בשאלה איך ומתי נוצרים הזיקה בין יהודים ומסחר.

מאהלר מיצה את התזה המשותפת להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, בכתבו כי בתקופת מסעות הצלב "את מקום המסחר כמשלח יד מיוחד ליהודים ירש האשראי, המלווה בריבית."<sup>14</sup> לפי לאון, "תקופת היהודי נושך הנשך" התחילה כבר מהמאה ה-11.<sup>15</sup> אצל לשצ'ינסקי "מופיע היהודי המלווה בריבית" לקראת סוף המאה ה-11.<sup>16</sup> שיפר ציין כי ממחצית המאה ה-12 "באירופה המערבית היה הכינוי יהודי בבחינת שם נרדף לנושך נשך".<sup>17</sup> הלר איחר התפתחות זו למאה ה-14, שממנה ואילך הכירו "את היהודי רק בתפקיד גובה-הריבית, המלווה, נושך-הנשך".<sup>18</sup> היסטוריונים שונים מיקמו תהליך זה בנקודות זמן שונות, והדגישו גורמים שונים בהסברתו. שיפר ייחס את רוב המשקל לגורמים חיצוניים, ובעיקר לעלייתה של בורגנות מסחרית נוצרית בערים, שהחלה להתחרות במסחר היהודי ולדחוק אותו, באיטליה כבר מהמאה ה-10 ולאחר מכן גם בצרפת וגרמניה.<sup>19</sup> בנוסף, המעבר מצבאות של אבירים-ווסאלים לצבאות שכירים הגביר את הצורך של המלכים בממון, ואלו הפכו את היהודים ל"עבדי אוצר המלך", המלווים של הממלכה.<sup>20</sup> לאון ראה בשינוי זה ביטוי לתמורה כללית, המעבר מ"כלכלה טבעית" ל"כלכלת חליפין",<sup>21</sup> שהתבטאה בעליית המסחר הנוצרי. מבחינת היהודים פירושו של דבר לא "מעבר" ממסחר להלוואה, אלא "צמצום"

<sup>10</sup> רפאל מאהלער, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', **אמח"ת**, P-66-183, עמ' 10; Leon, p. 121. <sup>11</sup> למשל: אנרי פירן, **היסטוריה חברתית וכלכלית של אירופה בימי-הביניים** (תר' אהרן אריאל. רמת-גן: מסדה, 1975), עמ' 21; שמואל אטינגר, 'פעילותם הכלכלית של היהודים', בתוך: גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, עמ' 14. לסקירת עמדותיהם של היסטוריונים נוספים בנושא ראו Litman, p. 79, n. 57.

<sup>12</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 53-56; Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 37. **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 30; וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקדמת), עמ' 26; להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 105. לביקורת על פרשנות זו ראו: Michael Toch, **The Economic History of the Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages** (Leiden, Boston: Brill, 2013), pp. 191-192.

<sup>13</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, עמ' 25-28; Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 41-42; Leon, pp. 123-125, 184; מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, ז' 111-112.

<sup>14</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 74. ראו גם מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, ז' 206-210.

<sup>15</sup> Leon, p. 133.

<sup>16</sup> לשצ'ינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 46.

<sup>17</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 102. ראו גם מאהלער, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', **אמח"ת**, P-66-183, ז' 11.

<sup>18</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 68.

<sup>19</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 93-97; **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 31-32.

<sup>20</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 50-59.

<sup>21</sup> "כלכלת טבעית" היא מצב שבו רוב התוצרת מיועדת לצריכה עצמית של היצרנים, ואילו ב"כלכלת חליפין", או "כלכלת ממון" מתקיים מסחר נרחב במידה זו או אחרת. הדיון בתוקפם ותחולתם של מושגים אלו חורג ממסגרתו של מחקר זה. לדיון ומקורות אודות השימוש במושגים אלו בתקופה הנידונה ראו למשל: פירן, עמ' 91-92.

עסקיהם הקודמים. כבעלי מונופול על התחום המסחרי הצר בכלכלה הטבעית עסקו היהודים בין היתר גם בממון. שקיעתה של כלכלה זו הותירה בידיהם, לזמן מה, רק תחום צר מתוך עסקיהם הקודמים – הלוואה לאצולה השוקעת והמתרוששת.<sup>22</sup> שיפר ולאון ראו בכך תהליך של הדרדרות ודחיקה. כך, לעומתם, ראה את המעבר לתחום הלוואה כהתחזקות ושיפור במצב היהודים, כתהליך של התמחות בתחום שבו נודע להם יתרון יחסי:

**כשאנו מביטים לאחור כיום על תהליך ההתפתחות הכלכלית של היהודים בימי-הביניים, [...שבן] לבסוף הפכו לעם של נושכי-נשך וסוחרי-ממון, הוא נראה לנו כעת כתהליך נישול בכוח של האוכלוסייה היהודית. למעשה, היה זה כנראה אחרת. למעשה עברו היהודים תחת הסדר הפיאודלי תהליך של התפתחות, שעמד לא רק על הסתגלות לאפשרויות הכלכליות החדשות שנתן הסדר הפיאודלי, אלא גם על ניצולן. זאת אומרת: מבחינה כלכלית היהודים לא היו קורבנות של הפיאודליזם הביניים, אלא חלק ממנו ומהכוחות המניעים אותו.<sup>23</sup>**

מאהלר שילב בהסברו נישול והתקדמות: "אותה התפתחות עצמה של הכלכלה המסחרית שנישלה את יהודי המערב מן המסחר, זימנה להם את הפעולה הכלכלית החדשה בתחומי האשראי."<sup>24</sup> במשטר הכלכלי החדש כל המעמדות נזקקו תדיר לאשראי. בידי היהודים נמצא כסף מזומן שהצטבר במאות שנות מסחר, ומשהוגבלה אפשרותם להשקיעו במסחר, השקיעוהו בהלוואות. גם לחלפנות היה ערך רב בתקופה זו של ריבוי מטבעות. שער הריבית הגבוה באותה תקופה היווה גורם משיכה לתחום, וכן איסור הכנסייה הקתולית על מאמיניה לגבות ריבית. במאות 11-12 התחיל להופיע בתעודות הביטוי "יהודים ושאר מלווים במשכון".<sup>25</sup> מרדכי להב סיכם בתמציתיות את תחום ההסכמה בין ההיסטוריונים, בכתבו: "החדצדיות [כך] במבנה הכלכלה של הגולה היהודית בולטת יותר באירופה הפיאודלית-נוצרית ובהמשכה הקפיטליסטי. [...] יהודי וסוחר חד הוא. בשלב השני עברו היהודים אשר באירופה המערבית והתיכונה במידה מכרעת למילוה-בריבית."<sup>26</sup> להב הוסיף כי מבנה זה הכריע את גורל היהודים עם כניסתם לקפיטליזם, וכי זהו "גרעינה של שאלת היהודים בדורותינו".<sup>27</sup> ואכן, גורלם של יהודי מערב אירופה כמלווים בריבית שימש נקודת מוצא לדיון בתולדות היהודים בעת החדשה.<sup>28</sup>

דווקא ההסכמה הנרחבת בדבר מעבר היהודים ממסחר להלוואה בשיא ימי-הביניים, מעוררת את השאלות מתי, כיצד ומדוע הם הפכו לעם-מסחר. בשאלה זו נפערה מחלוקת עמוקה בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שנסובה על אפיון כלכלת היהודים בעת העתיקה ובמעבר לימי-הביניים, ועל שאלת העיתוי והנסיבות, שבהם היו לעם-מסחר. משני צדי המתרחס התייצבו שתי עמדות יסוד. לפי העמדה האחת, המרחיבה, היהודים באשר הם היו עם-מסחר מראשית ההיסטוריה שלהם. העמדה השנייה צמצמה את תחולת המושג עם-מסחר מימי-הביניים והלאה, בדגש על אירופה. בין שתי עמדות אלו ניצבה עמדת ביניים לפיה ניתן לייחס ליהודים הגדרה

<sup>22</sup> Leon, pp. 132-140. תזה זו הועלתה קודם לכן על ידי Roscher, p. 14.

<sup>23</sup> כך, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', דער האמער, 12, 3 (מערץ 1939), ז' 57.

<sup>24</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 74.

<sup>25</sup> שם, עמ' 75-76. וראו גם מאהלער, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', אמח"ת, P-66-183, ז' 11-12.

<sup>26</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 105.

<sup>27</sup> שם. ההדגשה במקור.

<sup>28</sup> על כך ראו בפרק 5.

כלכלית-חברתית כבר בעת העתיקה, אלא שהגדרה זו רחבה יותר מתחום המסחר בלבד. הדיון שלהלן עוקב אחרי התפתחותה ההיסטורית של המחלוקת ההיסטוריוגרפית.

#### יהודים ומסחר בעת העתיקה: יסודות תיאורטיים

בטרם אגש לעמדותיהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים עצמם, יש להציב את מסגרת השיח התיאורטי שבתוכה נערך הדיון, החל ממרקס, דרך היסטוריונים ותיאורטיקנים נוספים שהתייחסו לנושא במפנה המאות 19-20, אשר המרקסיסטים דעסקין נשענו עליהם, ומיקמו עצמם ביחס אליהם. המושג עם-מסחר, בשימוש לגבי היהודים, נלקח ממרקס: "עמי-מסחר במובן הנכון אינם מתקיימים אלא בין פרצותיו של העולם העתיק בדומה לאלים של אפיקורס, המתקיימים בין העולמות, או כמו שמתקיימים היהודים בחורים ובסדקים של החברה הפולנית."<sup>29</sup> משפט קצר זה, שהפך מוקד לפולמוס פרשני בין היסטוריונים יהודים מרקסיסטים, הוא מעט המחזיק את המרובה, לקוני ומתעתע. זהו טקסט גדוש, שמכיל בפחות מ-30 מילים עומס רעיוני רב: מושג תיאורטי לא מבואר, "עמי-מסחר", שמתייחס לתחום עצום במרחב ובזמן שמכונה "העולם העתיק"; דימוי תיאולוגי מהפילוסופיה הקדם-סוקרטית; ודוגמה ממרחב וזמן שונים לחלוטין – "היהודים" במזרח-אירופה, תוך שימוש במטאפורה נוספת, "בחורים ובסדקים". כל זאת אגב דיון על "הפטישיזם של הסחורה". הפולמוס הפרשני שהתפתח בין היסטוריונים יהודים מרקסיסטים ביחס להתבטאות זו של מרקס יוצג בהמשך. הדיון בתחולתו של המושג "עם-מסחר" לגבי היהודים בעת העתיקה ובימי הביניים החל עוד לפני כן, בקרב תיאורטיקנים קודמים – הרצפלד, קאוטסקי, זומברט ווובר – אשר רובם לא היו יהודים (למעט הרצפלד), ואף על פי שהושפעו במידה זו או אחרת מהאווירה האינטלקטואלית שחולל מרקס, רובם לא הגדירו עצמם כמרקסיסטים (למעט קאוטסקי).

הרב הרפורמי מבראונשווייג, לוי הרצפלד, אשר לפי בארון היה "ההיסטוריון הכלכלי היהודי הראשון"<sup>30</sup>, היה גם מהראשונים לייחס למסחר תפקיד בולט בהיסטוריה היהודית. למרות שבמאה ה-19 הקשר ההדוק בין יהודים ומסחר היה גלוי לעין כל, הרי שלגבי עם ישראל המקראי רווחה ההנחה כי היה זה עם חקלאי "נורמלי". הרצפלד לא חלק על הנחה זו מיסודה. אדרבה, הוא הדגיש, כי כל עוד חיו היהודים בארץ-ישראל, היה המסחר משני לחקלאות ולמלאכה.<sup>31</sup> החידוש של הרצפלד היה בהצבעתו על זיקתם של "היהודים הקודמים" (הישראלים) למסחר עוד בתקופת המקרא, ובייחוד מאז מלכות שלמה, בעיקר בשל מיקומה של ארצם על צומת דרכי מסחר.<sup>32</sup> בשל זיקה זו, החלו היהודים להגר אל מחוץ לפלשתינה, כבר מימי בית ראשון. לדעת הרצפלד הייתה זו הגירה מרצון חופשי בעקבות הזדמנויות מסחריות, ולא בשל גירוש מפלשתינה. בתפוצותיהם היו היהודים לסוחרים מובהקים.<sup>33</sup> הרצפלד היה תומך נלהב של מסחר חופשי ויוזמה פרטית, ועל כן חשב שאין להתבייש בעיסוק היהודי במסחר ולנסות להמעיט בחשיבותו, כנהוג בכתביה האפולוגטית בת זמנו. לצד זאת, הוא שאף להראות כי אין מדובר בנטייה טבעית, אלא בנסיבות

<sup>29</sup> מארקס, **הקאפיטאל**, א', עמ' 65. וראו לעיל, בפרק הראשון, בסעיף על פולמוס באואר-מרקס.

<sup>30</sup> Baron, 'Levi Herzfeld: the first Jewish economic historian'.

<sup>31</sup> למשל: Herzfeld, **Handelsgeschichte der Juden in Altertum**, S. 165.

<sup>32</sup> Ibid, S. 1-60.

<sup>33</sup> Ibid, S. 199-270.

היסטוריות שעודדו את היהודים לעסוק במסחר.<sup>34</sup> אך המוטיבציה של הרצפולד עצמו הייתה אף היא אפולוגטית: להוכיח שהיהודים לא הופיעו על במת ההיסטוריה כרוכלים וכטפילים, אלא כחקלאים ובעלי-מלאכה, ועם הזמן הפכו לסוחרים מועילים. חיבורו של הרצפולד היה ביטוי מובהק לתקופה שפנסלר כינה triumphalism מבחינה הדימוי העצמי הכלכלי של יהודי גרמניה, תקופה שבה העיסוק המסחרי היווה מקור לגאווה עבור יהודים ליברלים (1848-1914).<sup>35</sup> למרות שהרצפולד היה רחוק בהשקפותיו מבן-זמנו מרקס כמזרח ממערב, בארון שיער כי ייתכן והפרשנות האקונומיסטית של מרקס הדהדה בעקיפין גם בהיסטוריוגרפיה של הרצפולד.<sup>36</sup> בסיכום ספרו השתמש הרצפולד באותו המושג שנקט מרקס, באומרו כי במאה הראשונה "היהודים שמחוץ לפלשתינה כבר היו בריור עמ-מסחר [Handelsvolke]".<sup>37</sup> על כל פנים, ספרו של הרצפולד שימש בסיס חשוב להיסטוריונים המרקסיסטים בדורות שאחריו,<sup>38</sup> בטענתו כי כבר בשלב כלשהו בעת העתיקה היו היהודים לעם-מסחר, וגם אם אין להגדירם כך מלכתחילה, הרי שהיסודות להתפתחות זו טמונים עוד בימיהם הקדומים ביותר.

קאוטסקי היה המרקסיסט הראשון שניגש לדיון שיטתי בהיסטוריה העתיקה של "היהודים" (בהשתמשו בכינוי זה ללא הבחנה גם לגבי תקופת המקרא). זאת עשה בספרו מ-1908, **מקור הנצרות**.<sup>39</sup> קאוטסקי אמנם נשען על הרצפולד,<sup>40</sup> אך פיתח תזה מעט שונה. ככלל, לפי קאוטסקי, עד גלות בבל ה"יהודים" דמו לכל עמי הסביבה, ורק לאחר שיבת ציון ניתן להצביע על אופיים המסחרי הייחודי.<sup>41</sup> יחד עם זאת, הוא זיהה יסודות מסוימים של זיקה למסחר עוד בשלבים קודמים: "השלב הבדואי" (הנדודים במדבר), שבו בתור שבטים נודדים אפינה את הישראלים "הנטייה למסחר"; והישיבה בפלשתינה, על צומת דרכי מסחר, שתרמה לשימור אופיים הנוודי-מסחרי, במקביל למעבר לחקלאות.<sup>42</sup> במאמרו 'היהדות' מ-1890 מנה קאוטסקי מרכיב נוסף, שנעדר מספרו **מקור הנצרות** – אופייה של פלשתינה כארץ הררית, שמעודדת הגירה:

**היהודים בפלשתינה היו בעליהם של אדמות הרריות שברגע מסוים כבר לא יכלו להבטיח ליושביהן קיום נסבל כמו זה של שכניהם. אנשים כאלה נאלצים לבחור בין ביזה להגירה. הסקוטים, לדוגמא, עסקו בשתי הדרכים הללו לחילופין. היהודים, לאחר מאבקים רבים עם שכניהם בחרו גם כן בדרך השנייה. עמים שחיים בתנאים כאלה אינם מהגרים לארץ זרה כחקלאים. הם מגיעים לשם כשכירי חרב כמו הארקדים בזמן העתיק, השוויצרים**

<sup>34</sup> Baron, 'Levi Herzfeld', pp. 333-334.

<sup>35</sup> Penslar, pp. 7, 162.

<sup>36</sup> Baron, 'Levi Herzfeld', p. 330.

<sup>37</sup> Herzfeld, S. 274. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>38</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 159-160; Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 31-38. Leon, pp. 68-70; 42; שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 74, 77; כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 48-49.

<sup>39</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 150-271. ראשית הנצרות, בסדרת מאמריו ב-Social Democrat, שבסופה הוא ממליץ על ספרו של קאוטסקי, אשר ככל הנראה ראה אור במהלך פרסום הסדרה. Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. III: The Rise of Christianity (continued)', **Social Democrat**, 13, 5 (May 1909), p. 223.

<sup>40</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 159-160.

<sup>41</sup> Ibid, p. 150.

<sup>42</sup> Ibid, pp. 153-156.



**בימי-הביניים או האלבנים בימינו או כסוחרים, כמו היהודים, הסקוטים והארמנים. נראה אפוא שסביבה דומה יוצרת אצל אנשים מגזעים שונים את אותם המאפיינים.**<sup>43</sup>

לשצ'ינסקי, במאמרו על מרקס וקאוטסקי (1907) הביע ביקורת על גזירת תפקידם הכלכלי המאוחר של היהודי מתוך מוצאם הגאוגרפי המוקדם:

**אנחנו לא יכולים שלא להתפלא על כך שבהסברה של תופעה כלכלית טהורה קאוטסקי פתאום פונה להשפעת האקלים. הוא משאיר ללא תשומת לב את מצב כוחות הייצור ויחסי הייצור. בלי לשלול השפעה מסוימת של הסביבה הפיזית (וגם זה רק בשלבים הראשונים של התפתחותה של כל חברה) אנחנו לא יכולים לייחס ל"רוח ההררית" הנודדת השפעה עמוקה כל כך, ובעיקר מתמשכת על קולקטיב כלשהו.**<sup>44</sup>

זהו טיעון אופייני לביקורת הציונית-מרקסיסטית על ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית-אסימילציוניסטית, שחזר בהמשך גם בביקורתו של מאהלר על הלר. בעוד שהאסימילציוניסטים ניסו להוכיח שהיהודים היו עם-מסחר מקדמת דנא, ולשם כך הצביעו על תנאיה הגאוגרפיים של ארץ-ישראל, הציונים ביקשו להראות שבארצם היו היהודים עם יצרני נורמלי ורק בגולה נדחקו למסחר. מנקודת מבט מרקסיסטית ביקרו הציונים את קשירת תפקידם הכלכלי של יהודי הגולה בתנאים של ארץ מוצאם במקום בתנאים של בארצות מושבם.

בספרו קאוטסקי נדרש לשאלה המרכזית בהיסטוריוגרפיה היהודית, בדבר השתמרותם של היהודים בגולה. מדוע גולי יהודה הפכו בגלות בבל לעם-מסחר מובהק, שאל, בעוד שגולי ישראל נטמעו בגלות אשור? גם את התשובה לשאלה זו ביסס על התנאים בארץ המוצא, הפעם התנאים הפוליטיים: קיומה של ממלכת יהודה תחת איום קיומי מצד מצרים ומסופוטמיה ארבעת דורות יותר מאשר ממלכת ישראל,<sup>45</sup> הביא את הפנטיות הלאומנית ושנאת הזרים של היהודאים לקיצוניות. כך הגיעו גולי יהודה מלוכדים יותר לגולה, מה שתרם להפיכתם לקאסטה זרה ומסוגרת. בנוסף, בשונה מגולי ישראל, כעבור שני דורות בלבד בגלות ניתנה להם הצהרת כורש, שאיפשרה להם לכוון מחדש מרכז לאומי, לפני שהספיקו לשכוח את מולדתם ולהיטמע בסביבתם.<sup>46</sup> לפיכך, לדעת קאוטסקי, גלות בבל הייתה האירוע המכריע בהתהוות היהודים כעם-מסחר עירוני:

**קצרה ככל שהייתה הגלות היהודית, היא הביאה שינוי מוחלט ביהדות, באפשרה את התפתחותן המלאה של כמה מגמות שנוצרו קודם לכן בשל התנאים ביהודה ושכעת התעצבו באופן ייחודי ביותר, בשל המצב הייחודי ביותר שהיהדות ניצבה בו מעתה ואילך. היא המשיכה כאומה בגולה, אך אומה ללא איכרים, אומה של אוכלוסייה עירונית בלבד. [...] היהודים היו לא רק אומה של עירוניים, אלא גם אומה של סוחרים. האומנות לא הייתה מפותחת ביהודה, [...] אלא לשימוש ביתי בלבד. היה זה חסרון ביחס לבבלים בעלי הטכנולוגיה המפותחת. שירות צבאי ופקידות היו סגורים בפני היהודים בשל אובדן עצמאותם: איזו עוד פרנסה פתוחה בפני עירוניים מלבד מסחר? תמיד היה לו תפקיד חשוב בפלשתינה; בגלות הוא היה למקור המחיה המרכזי.**<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Leon, p. 69. מצוטט אצל Kautsky, 'Das Judentum', S. 25.

<sup>44</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 51.

<sup>45</sup> בזכות סיבות מקריות כגון הריחוק הרב יותר מאשור, ריכוז הממלכה כולה סביב עיר אחת והביצורים הטבעיים של ירושלים.

<sup>46</sup> Kautsky, *Foundations of Christianity*, pp. 187-188.

<sup>47</sup> Ibid, p. 189.

היהודים נאלצו אפוא להפוך לעם-מסחר בעקבות הגלייתם לבבל, טען קאוטסקי. מכיוון שבמקביל, עם התפתחות המסחר הימי, איבדה פלשתינה את תפקידה כנתיב מסחר, לרוב היהודים לא הייתה סיבה לחזור אליה. אדרבה, מוטב היה להם להתפשט כסוחרים ברחבי האימפריה הפרסית והלאה, לארצות שבהן לא היה מעמד סוחרים מקומי, והסוחרים היו זרים, כמו מצרים ורומא. כך התפשטו לכל מרכזי הסחר של העולם ההלניסטי.<sup>48</sup> קאוטסקי הזכיר כדרך אגב את העובדה, שבהמשך ליוותה את הוויכוח בין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, כי לא כל היהודים בעולם העתיק היו סוחרים: "אגב, למרות שמסחר היה עיסוקם העיקרי, לא כל היהודים בתפוצות היו סוחרים. היכן שרבים מהם חיו יחדיו, שם לבעלי מלאכה יהודים הייתה עבודה."<sup>49</sup> קאוטסקי נתן דעתו גם לדיפרנציאציה של האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל בתקופת בית שני, וייחס פרשנות מעמדית לכתות הדתיות-פוליטיות של אותה תקופה: הצדוקים ייצגו את האריסטוקרטיה הכוהנית, הפרושים את המעמד העירוני המיושב, הקנאים התפצלו מהפרושים כשיקוף של התהוות פרולטריון-הסחבות במטרופולין ירושלים, ואילו האיסיים ייצגו את האיכרות היהודית שעוד נותרה אז בארץ-ישראל.<sup>50</sup> ביחס לריבוד של עם המסחר היהודי שמחוץ לפלשתינה הוסיף:

**הם היו אוכלוסייה עירונית בלבד, שחיה בעיקר מבנקאות, חכירת מיסים וכו'; אך תהיה זו טעות גדולה לחשוב שהיא כללה אך ורק סוחרים עשירים ובנקאים. [...] המסחר עבור רבים מהם היה חנוונות או רוכלות. [...] בערים רבות, במיוחד ברומא, היו עבדים או עבדים-משוחררים יהודים. [...] מקבוצות אלו צמחה שכבה של פרולטריון סחבות, שבוודאי היה מרובה ביותר באזורים מסוימים. לדוגמה קבצנים יהודים היוו חלק עיקרי בפרולטריון של רומא.<sup>51</sup>**

מעבר לתקופה זו לא הגיע מחקרו של קאוטסקי, שנושאו היה מקור הנצרות. אך המוטיבציה האקטואלית שלו הייתה שקופה, כאשר כתב כי העירוניות היא "אחד המאפיינים החשובים של היהדות עד היום, והבסיס לרוב מאפייניה ה'גזעיים' המהותיים, שאינם אלא תכונותיהם של יושבי ערים, שהובאו לקיצוניות על ידי חיי עיר ארוכים והיעדר תוספות חדשות של אוכלוסייה כפרית."<sup>52</sup> על ידי הדגשת היסוד העירוני, ובמידה מסוימת אף הפרולטרי, של היהדות העתיקה, ביקש קאוטסקי להיאבק באנטישמיות הגזענית מצד אחד – על ידי מתן הסבר היסטורי ולא ביולוגי לפרופיל החברתי של היהודים; ובציונות מצד שני – על ידי צמצום הזיקה החקלאית ההיסטורית לארץ-ישראל.

זומברט, שבספרו *היהודים וחיי הכלכלה* (1911) ייחד ליהודים תפקיד מרכזי בהתהוות הקפיטליזם המודרני, ייחס את מקורו של תפקיד זה להיסטוריה הקדומה שלהם. החלק השלישי והאחרון של הספר – 'מקורה של המהות היהודית' (Wie jüdische Wesen entstand) – כולל שני פרקים: האחד על 'בעיית הגזע', והשני, הפרק החותם את הספר, גורלו של העם היהודי (Das Schicksal des jüdischen Volkes),<sup>53</sup> עוסק בהיסטוריה של היהודים בעת העתיקה. הפרק האחרון לא זכה

<sup>48</sup> Ibid, pp. 205-206.

<sup>49</sup> Ibid, p. 211.

<sup>50</sup> Ibid, pp. 255-271.

<sup>51</sup> Ibid, pp. 248-249.

<sup>52</sup> Ibid, p. 189. ההדגשות שלי, ת.נ. כאן הפנה קאוטסקי את הקורא למאמרו מ-1890, שבו שטח כבר טענה זו, בהקשר פוליטי-

אקטואלי: 'Das Judentum', Kautsky.

<sup>53</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, pp. 299-323. המקור הגרמני: Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, S. 403-435.

להתייחסות רבה במחקר הענף על זומברט והיהודים,<sup>54</sup> אולי בשל כותרתו המטעה ואולי בשל תוכנו, הרחוק הן מנושא הליבה של הספר והן מעניינם העיקרי של חוקרי זומברט בעת החדשה. חשיבותו של הפרק טמונה בכך שבהיסטוריה הקדומה של היהודים מצא זומברט את המקור לתפקידם בייסוד הקפיטליזם. מנקודת המבט של מחקר זה, חשיבותו בכך שרעיונותיו השתקפו בכתביהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. בשונה מהרצל וקאוטסקי, שהדגישו את תפקיד המסחר בהיסטוריה היהודית העתיקה, זומברט הדגיש את תפקידם ההיסטורי של חיי הנוודות. אם קאוטסקי, עוד לפני זומברט, ראה בנוודות אחד ממקורות הקשר היהודי למסחר, הרי שזומברט ראה בה את המקור המרכזי. בכך משך את הגורם המסביר אחורה, עמוק אל תוך ההיסטוריה ואף הפרה-היסטוריה המיתית של העם היהודי. לדעתו, שבטי ישראל הנוודים שהתיישבו בכנען הפכו ברובם לעילית עירונית, ששמרה על מאפיינים נוודיים למחצה, ושיעבדה את האוכלוסייה החקלאית. לראיה, רבים מהדימויים המקראיים לקוחים מעולם המרעה, שנת השמיטה היא חזרה זמנית לנדודים ושימור המבנה השבטי אופייני אף הוא לרועים.<sup>55</sup> נטיות נוודיות רדומות אלו "התעוררו בהשפעת הגלות". "הנוודיות" (Nomadismus) וה"סחריות" (Saharaismus) "נשתמרו כל העת דרך ברירה או התאמה":<sup>56</sup> לבבל גורשה האצולה של הכובשים-הנוודים, ולא האיכרות. מאז ואילך יהודי בבל החשיבו עצמם כטהורים, לעומת האוכלוסייה שנשארה ביהודה ונטמעה. הגלות הייתה תהליך של ברירת היסודות ה"מובחרים" שביהודים, שלא התאימו ליישוב קבע, והחיו את "האינסטינקטים הנוודיים" שלהם "כעירוניים, כלומר סוחרים". זומברט הדגיש כי "אין זאת אומרת שאף אחד מהם לא נעשה איכר". להפך, מהתלמוד הבבלי ניכר שחלק מהגולים פנה לחקלאות, אך בוודאי היה זה כמו בפלשתינה, ש"אצולה עשירה חיה בערים על עבודתם של איכרים (לא יהודים?)"<sup>57</sup>. לא ברור למה התכוון זומברט בהערת סוגריים זו. אולי ביקש להטיל ספק ביהדותם של עובדי האדמה הישירים, הן בארץ-ישראל והן בבבל, שנטו לפולחן אלי פריזון. על כל פנים, מגמתו הייתה צמצום את הזיקה היהודית לחקלאות.

בהסתמכו בין היתר על הרצל הדגיש זומברט כי עוד לפני ההגליה יהודים התפזרו מרצון בכל ערי העולם המיושב, והוסיף כי העלייה לרגל לירושלים הייתה אף היא מנהג נוודים.<sup>58</sup> בשל נדודיהם התמידיים נזקקו היהודים לצורה ניידת של הון, לממון.<sup>59</sup> הממון "הותיר חותם על טבעם [של היהודים], אך בו בזמן התאים לו. שהרי בממון מאוחדים שני גורמיה של הרוח היהודית – מדבר ונדודים, סחרים ונומדיזם."<sup>60</sup> ולבסוף, בדלגו על מאות שנות היסטוריה, עיגן זומברט בניתוח ההיסטורי דלעיל את טענתו המרכזית בדבר תפקיד היהודים ביצירת הקפיטליזם המודרני:

**העיר המודרנית אינה אלא מדבר ענק, רחוקה מחיק האדמה כמו המדבר, וכמוהו מאלצת את תושביה להיעשות נוודים. [...] עם חס-דם וחסר-נחת זה, שנדד לא ארבעים שנה,**

<sup>54</sup> להפניות ראו לעיל בפרק הראשון, בסעיף על פולמוס זומברט-ובר.

<sup>55</sup> Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, pp. 301-302. המקור הגרמני: Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, pp. 301-302.

<sup>56</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, p. 303.

<sup>57</sup> Ibid, p. 305.

<sup>58</sup> Ibid, pp. 305-306.

<sup>59</sup> Ibid, pp. 318-319.

<sup>60</sup> Ibid, p. 316.

אלא ארבעת אלפים שנה, הגיע לבסוף לכנען שלו, לארץ המובטחת, בה יוכל לחדול  
מנדודיו – הוא בא לארצות הצפון [הכוונה לצפון מערב אירופה, ת.נ.].<sup>61</sup>

ובר הגיע לחקר ההיסטוריה היהודית מתוך ביקורת על תזה זו של זומברט, שייחסה ליהודים את  
עליית הקפיטליזם המודרני.<sup>62</sup> אך לעומת זומברט, שהתייחס לעת העתיקה בשולי מחקרו, ובר  
הקדיש מחקר נרחב לתקופה זו. אם זומברט ביקש להסביר מתוך ההיסטוריה העתיקה של היהודים  
את כשירותם לכינון הקפיטליזם, הרי שוור ביקש להראות את ההיפך. ובר שם דגש על התפתחות  
היהודים כקאסטה חברתית, מובחנת מבחינה פולחנית, שנקטה "מוסר כלכלי כפול", כלפי פנים  
וכלפי חוץ. הדוגמה הבולטת עבורו הייתה האיסור המקראי על יהודי (ישראלי) לקחת נשך מיהודי,  
תוך התרת לקיחתו מלא יהודי.<sup>63</sup> ובר הסביר כפילות זו כ"מוסר פלבאי, שיטתי ורציונלי",<sup>64</sup> כלומר  
עירוני, אך טרום מודרני. בשונה מהרציונליות של המוסר הקפיטליסטי המודרני, הפוריטני,  
הרציונליות היהודית הפלבאית לא הייתה כוללת אלא בדלנית:

**[ביהדות] פעילות כלכלית רציונלית על בסיס חוקיות פורמלית מעולם לא הייתה או יכלה  
להיות מוערכת מבחינה דתית באופן האופייני לפוריטניזם. היה זה מן נמנע בשל  
הדואליזם של המוסר הכלכלי, שגילה שוויון נפש כלפי צורות התנהגות מסוימות כלפי  
זרים שנאסרו בחומרה כלפי האחים לאמונה.**<sup>65</sup>

ובר הסביר את התפתחות המוסר הפלבאי היהודי באופן מטריאליסטי-מעמדי של ממש. בניגוד  
לזומברט, ובר טען למוצא חקלאי ולא נוודי של בני ישראל. לדידו, קובצי החוק הישראליים לא  
מגלים עקבות בדואיות.<sup>66</sup> החיים על הצומת המסחרי של כנען הם שהובילו להתפתחותו של מעמד  
עירוני בקרב הישראלים, אשר התעשר מהמסחר וניצל את האיכרות: "עם הגידול בהצבר הקרנות  
הכספיות דרך המסחר, המתח בין הפטריציאט העירוני והאיכר המנוצל על ידי הנשך התפתח לכדי  
ניגוד מעמדי טיפוסי והוכר ככזה."<sup>67</sup> עם התפתחות הטכנולוגיה הצבאית היקרה של "רכב הברזל"  
בממלכת ישראל (בית עמרי), הפטריציאט איבד את תפקידו הצבאי, ובהתאמה גם את כוחו הפוליטי  
לטובת חצר המלוכה, וקיבל אופי של מעמד פלבאי. הסוחרים – שבתחילה היו גרים, זרים – נטמעו  
במעמד העירוני הישראלי של בעלי האדמות, וכך המסחר הפך לחלק ממנגנון הניצול של האיכר.  
הטמעת הגר, יחד עם הבידול מעם הארץ, הביאו ליצירת דת פלבאית בדלנית יהוויסטית, שהנביאים  
היו נציגיה.<sup>68</sup> התפיסה הטהרנית של הקהילה הדתית, שיסודותיה הונחו עוד לפני גלות בבל,

Ibid, p. 308.<sup>61</sup>

ראו לעיל בפרק הראשון, בסעיף על פולמוס זומברט-ובר.<sup>62</sup>

Weber, *Ancient Judaism*, p. 342.<sup>63</sup>

Ibid, pp. 254-255.<sup>64</sup>

Ibid, p. 343.<sup>65</sup>

Ibid, p. 13.<sup>66</sup>

Ibid, p. 68.<sup>67</sup>

<sup>68</sup> בשונה מקאוסקי, שראה בנביאים נציגי האיכרים ב"מלחמת המעמדות" נגד המלוכה ובעלי הקרקע (Kautsky),  
בשונה מקאוסקי, שראה בהם אינטלקטואלים עירוניים, שבזו לפולחן העממי של  
האיכרים (Weber, *Ancient Judaism*, pp. 278-279), וראו בהקדמת המתרגמים לאנגלית בספרו של ובר: pp. xxii-  
xxiii). חוקר המקרא הסובייטי, לוריא, היה קרוב יותר להשקפתו של ובר, בהדגישו כי אין לראות בנביאים מהפכנים (לוריע,  
'די סאציאלע פארהעלטענישן און די סאציאלע: באוועגונג אין פאלק ישראל', ז' 39). יש לציין כי אף על פי שזיהה את  
הנביאים כמי שקראו למהפכה חברתית, קאוסקי סבר כי לא היה באפשרותם לעצור את תהליך שקיעת האיכרות הישראלית,  
ועמה קריסת הממלכה.

התחזקה לאחר הגלות משהחליפה הדת את המסגרת המדינית, והניחה את הבסיס ל"עם-האורח הבינלאומי, עם הפאריה".<sup>69</sup>

ובר פירש את הפסוק "וְהֵעֲבֹטָה גֹזִים רַבִּים וְאַתָּה לֹא תֵעָבֵט" (דברים ט"ו 6), כ"הבטחה"-כביכול (שנכתבה בדיעבד גלות בבל), לפיה היהודים יהיו המלווים של העמים בקרבם חיו, לפי הדגם של העירוניים המלווים לאיכרים.<sup>70</sup> בני המעמד העירוני שהוגלו לבבל, הועסקו אמנם תחילה בעבודות כפייה בתחזוקת תעלות, אך די במהרה התאפשר להם לבסס עצמם באופן חופשי, "כבעלי אדמות, גובי מס, ומועסקים אצל נכבדים בבליים ופרסים. לבסוף, ללא ספק גדל מספר היהודים שנמצאו במסחר ובמיוחד חלפנות כספים."<sup>71</sup> הגלות העצימה את האופי העירוני של היהודים ועמו את הבדלנות הדתית. איכרים התקשו לקיים את החקיקה הדתית, ואילו בגולה לא ניתן היה לקיים חיים יהודיים בלעדיה. מרכז הכובד של העם הוסט לעיר והוא היה ל"עם פאריה עירוני".<sup>72</sup> ובר ראה בפרושים, שהפכו לזרם המרכזי ביהדות, המשך של המעמד הפלבאי הקודם,<sup>73</sup> אשר הגביה את החומות הפולחניות, גם כלפי לא יהודים וגם בקרב היהודים, כלפי "עם הארץ".<sup>74</sup> ולבסוף, ובר חזר למודרנה, כדי לעמוד על ההבדל מהפוריטניות, ועל חוסר היכולת של היהדות להוליך לקפיטליזם תעשייתי מודרני:

[ביהדות, בשונה מהפוריטניות] לא היה קיים כל מניע גאולי לרציונליזציה מוסרית של יחסים כלכליים עם זרים. לא היה שום תמריץ דתי לכך. היו לזה השלכות מרחיקות לכת על ההתנהגות הכלכלית של היהודים. מאז העת העתיקה, הקפיטליזם של פאריה היהודי, כמו זה של קאסטות הסוחרים ההינדואיסטיות, הרגיש בבית בקרב צורות של קפיטליזם מדינתי בזזני יחד עם נשך ומסחר ממוני טהור, בדיוק מה שהפוריטניות תיעבה. [...] באזורי המזרח [אוריינט] ודרום-מזרח אירופה, היכן שהיהודים הרגישו הכי בבית במשך הזמן הכי רב, לא התפתחו המאפיינים הספציפיים של קפיטליזם מודרני. [...] חלקם הממשי בפיתוח המערב נשען בעיקר על אופיים כעם אורח, שנגזר על ידי הבידול מרצון.<sup>75</sup>

בספרו *היסטוריה כלכלית כללית* סיכם ובר את ההסבר כיצד התפתחו היהודים לכדי עם-מסחר מנודה. עד הגלות היו בעם מעמדות שונים: "אבירים" [גיבורים ואנשי חיל], בלשון המקרא, איכרים, בעלי מלאכה, ובמידה מוגבלת סוחרים. הנבואה והשפעת הגלות הפכו אותם לקהילה סגורה מבחינה פולחנית. "יהודי אדוק לא יכול להפוך לאיכר." לכן הפכו לעם פאריה עירוני. וכאן הוסיף הסבר אידיאליסטי לעיסוק היהודי בממון: מבין המקצועות העירוניים הועדף העיסוק בכסף כי הוא איפשר התמסרות ללימוד התורה.<sup>76</sup> הערה זו שייכת כבר לעומק ימי-הביניים. הזיקה בין

Weber, *Ancient Judaism*, pp. 69-70, 223-224, 336-338. <sup>69</sup>

Ibid, p. 69. <sup>70</sup>

Ibid, pp. 346-347. <sup>71</sup>

Ibid, pp. 363-364. <sup>72</sup>

Ibid, p. 390. <sup>73</sup>

Ibid, p. 415. <sup>74</sup>

Ibid, p. 345. <sup>75</sup>

Weber, *General Economic History*, p. 196 <sup>76</sup> טיעונו האחרון של ובר, בדבר המתאם בין העיסוק במסחר ולימוד תורה, פותח בהרחבה אצל ההיסטוריון הישראלי יעקב כ"ץ, *מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים* (ירושלים: מוסד ביאליק, 1958), עמ' 78-92.

היהודים והמסחר התפתחה, על פי תיאורו של ובר, מאוחר יותר ובאופן הדרגתי יותר מכפי שתיאר אותה זומברט, שראה בה מאפיין מהותני שלהם.

תנועות מודרניות נוטות לחזור אל עבר קדום כדי למצוא הצדקות להשקפותיהן בהווה, תוך דילוג על העבר הקרוב יותר, שממנו ברצונן להתרחק. ברוח זו, ארבעת המחברים – הרצפלד, קאוטסקי, זומברט ווובר – כל אחד מכיוונו ומטעמיו, זיהו את התהוות הזיקה בין יהודים ומסחר כבר בעת העתיקה. הרצפלד ביקש להראות את התפתחותם המוקדמת של היהודים כעם-מסחר ואת התפתחותה המוקדמת והחופשית של התפוצה היהודית, כדי להעלות את קרנה של הבורגנות היהודית בגרמניה של סוף המאה ה-19. קאוטסקי, בניסיונו להוכיח את הכרחיות התבוללותה של הקאסטרה העירונית-מסחרית היהודית במאה ה-20, ביקש להציגה כתוצר של התפתחות היסטורית, בניגוד לתפיסה גזעית או לאומית שלה. זומברט, בשונה מקאוטסקי, ייחס את מקורות הקפיטליזם למאפיינים גזעיים של היהודים מימים ימימה כעם "נוודי", "מדברי", "חם מזג" ו"סחרי". ובר, בניגוד לזומברט, תיאר את הישראלים העתיקים כמי שהתפתחו בהדרגה, תוך שילוב יסודות אתניים שונים (הגרים) לכדי "עם פלבאי". רק בגלות היו היהודים לעם פאריה מתבדל, בעל מוסר כלכלי כפול, אשר דווקא בעטיו נבצר מהם למלא תפקיד חלוצי בהתפתחות הקפיטליזם. משותף לארבעת התיאורטיקנים החיפוש אחר שורשי היהדות המודרנית בעת העתיקה, תוך דילוג על מאות השנים של ימי-הביניים, מה שמהווה יסוד א-היסטורי בולט ברעיונותיהם. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים נשענו על יסודות אלו בתור היפותזות, קונסטרוקציות תיאורטיות שאותן ביקשו למלא בתוכן ההיסטורי שהתאים להשקפותיהם. מתוך כך מיקמו את ההגדרה עם-מסחר במקומות שונים על פני הרצף שנמשך מהעת העתיקה אל תוך ימי-הביניים.

#### שיפר: "במחציתם הראשונה של ימי-הביניים"<sup>77</sup>

בניגוד לגישות התיאורטיות-היפותטיות שהוצגו לעיל, אשר גזרו גזירה שווה מן העת העתיקה לחדשה, ביקש שיפר לבסס את "חקר תולדותיה של הכלכלה היהודית בימי-הביניים".<sup>78</sup> נקודת המוצא לעבודת הדוקטורט של שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם בקרב יהודי המערב בימי-הביניים', הייתה ביקורתו על זומברט. אך יש לזכור כי העבודה נכתבה (1906) עוד לפני פרסום ספרו הגדול של זומברט על היהודים (1911), וכן לפני העבודות שצוטטו לעיל של קאוטסקי (1908) ווובר (1917-1919). הביקורת של שיפר על התזה המשותפת להן, לפיה הפך המסחר לדומיננטי בקרב היהודים כבר בעת העתיקה, הייתה כבר מודפסת בשפה הגרמנית בשעה שפרסמו הללו את ספריהם.<sup>79</sup> אך אין רמז כי המחברים ידועי השם הכירו את עבודת הדוקטורט של ההיסטוריון היהודי הצעיר מגליציה.

בראשית חיבורו שאל שיפר: "מתי נעשו היהודים עם סוחרים [במקור *Handelsvolk*] ומה היו הגורמים הכלכליים והמעשיים, שהביאו להתפתחות זו?"<sup>80</sup> ובסיומו תשובתו: "יהודי המערב היו [רק] במחציתם הראשונה של ימי-הביניים מעמד-סוחרים [במקור *Handelsstand*] איתן

<sup>77</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 135.

<sup>78</sup> שם, עמ' 72.

<sup>79</sup> לביקורת של שיפר על ספריהם של זומברט ושיפר ראו לעיל בפרק הראשון, בסעיף על שיפר. על הרצפלד כתב כי דבריו "בחלקם הגדול בחזקת השערות" (שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 76).

<sup>80</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 71. המקור הגרמני: Schipper, *Anfänge des Kapitalismus*, S. 1.

ומגובש.<sup>81</sup> שיפר התפלמס עם היסטוריונים, וביניהם הרצפלד, שזיהו את היהודים כעם-מסחר כבר בעת העתיקה, וקבע כי זיהוי זה אינו תקף לפני אמצע האלף הראשון לספירה.<sup>82</sup> בחיבורו המאוחר והמקיף יותר על **תולדות הכלכלה היהודית** כתב: "אין להוכיח בראיות מפורשות שהמהגרים היהודים אשר דרכם הובילה מערבה לארץ-ישראל היו בעיקרם סוחרים-תגרים. בשלהי התקופה העתיקה מתבלטים הסוחרים והיוונים כעמים-סוחרים 'פאר אקסלנס' ולא היהודים." וכן: "בקישרות הרומית לא הוו היהודים בשום מקום מעמד אשר צורתו הכלכלית שונה מזו של יתר האוכלוסין, כפי שאירע בחלק מן המדינות האירופיות בימי-הביניים."<sup>83</sup>

כיצד בכל זאת תפס המסחר מקום מרכזי בקרב יהודי אירופה בימי-הביניים? ב'ראשית עליית הקאפיטאליזם' הדגיש שיפר את הרכוש הקרקעי שהחזק בידי יהודים בסוף התקופה הרומית.<sup>84</sup> עם הקמת הממלכות הגרמאניות היהודים היו "בעלי קרקעות נשואי פנים".<sup>85</sup> המצב השתנה עם מעבר הגרמאנים מנצרות אריאנית לקתוליות. נתבטל מעמד היהודים כאזרחים רומיים, והם נאלצו למכור קרקעותיהם (מאות 6-7). כך הצטבר בידיהם הון נייד,<sup>86</sup> שהיה "היסוד לסחר העולמי בימים, שהיהודים הצליחו להחזיק מעמד כנושאים עד לשלהי המאה ה-10."<sup>87</sup> בלב ההסבר של שיפר עמד טיעון שאיננו מטריאליסטי, ואפילו להיפך: שינוי דתי הוביל לשינוי משפטי, שהוביל לשינוי כלכלי.<sup>88</sup> בדרך זו פנו עשירי היהודים לסחר בינלאומי (בדגש על סחר עבדים), שהגיע לשגשוג בתקופה הקרולינגית, אז הפכו ל"סוחר המלך".<sup>89</sup> במקביל הייתה הרוכלות למטה לחמם של היהודים העניים.<sup>90</sup> בארצות האסלאם תיאר שיפר תהליך דומה של התמקדות במסחר. עם הכיבוש המוסלמי היהודים בסוריה וארץ-ישראל עסקו עדיין בחקלאות, מלאכה ומסחר, לפי סדר חשיבות זה. מאה שנה לאחר מכן לא נמנו חקלאים בקרב יהודי סוריה, כי אם "בנקאים, שולחנים, טובעי מטבעות, צבעים ואורגים". התפתחות מקבילה מתוארת בבבל ובפרס,<sup>91</sup> ובמצרים וצפון אפריקה במאות 10-9.<sup>92</sup> בספרד המוסלמית, לעומת זאת, היהודים המשיכו לחיות "חיי כלכלה נורמליים", כלומר רובם עסקו בחקלאות ומלאכה והמסחר היה נתון בידי נוכרים.<sup>93</sup>

יהודי התפוצות בעת העתיקה לא היו אפוא סוחרים בעיקרם, לפי שיפר. יחד עם זאת, הוא מנה כמה סייגים ויוצאי דופן, למשל: בבבל היהודים עסקו אמנם בעיקר בחקלאות ובמלאכה, אך היו מהם ש"עשו להם הון רב בעסקי-ממונות רחבי המידות, כגון חכירת המכס. [...] עשירי היהודים הוו כאן מין כתה מיוחדת, מעין מעמד-השועים." באלכסנדריה היהודים "מילאו תפקיד ידוע בעסקי מסחר

<sup>81</sup> שם, עמ' 135. המקור הגרמני: Schipper, **Anfänge des Kapitalismus**, S. 63. מדויק יותר לתרגם Handelsstand כשדרת-סוחרים. ראו גם Litman, pp. 47, 248-249.

<sup>82</sup> שם, עמ' 76; ראו גם שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 13. בנוסף להרצפלד מדובר על פרנץ דליטש, המתרגם הנודע של הברית החדשה לעברית.

<sup>83</sup> שם.

<sup>84</sup> מאהלר עמד על כך שבתולדות הכלכלה היהודית (עמ' 11-15), שיפר תיקן את עמדתו המוקדמת וקבע שבתקופה הרומית היהודים לא היו רק חקלאים או בעלי אדמות, אלא גם בעלי מלאכה. מאהלר, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', בתוך: שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**, עמ' 38-39.

<sup>85</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 81.

<sup>86</sup> שם, עמ' 82; שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 17-18.

<sup>87</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 83.

<sup>88</sup> שיפר גם מסביר את רדיפות היהודים בספרד היוזיגותית בסיבות דתיות ולא כלכליות, כתוצאה של המרת היוזיגותיים מאריאניות לקתוליות (שם).

<sup>89</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 86-87; הנ"ל, **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 21-28.

<sup>90</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 91.

<sup>91</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, א', עמ' 43-45.

<sup>92</sup> שם, עמ' 45-47.

<sup>93</sup> שם, עמ' 49.

ואשראי": סחר תבואה, הנהלת מחסני תבואה מטעם הממשלה, סחר ימי.<sup>94</sup> במערב אירופה עסקו בעיקר בחקלאות (כבעלי קרקעות), אך היו גם פקידים עירוניים שמונו מקרב בעלי-הקרקע,<sup>95</sup> כלומר היו קבוצה רכושנית עירונית. היהודים הביזנטיים היו חקלאים ברובם, אך גם עסקו בתעשיות משי, "נגרות, תעשיית זכוכית וטביעת מטבעות",<sup>96</sup> ענפים קרובים למסחר ומותרות. וישנה גם הסתייגות בכיוון השני: בתקופת שגשוג היהודים בסחר העולמי היהודי עדיין תופסת החקלאות את מקום הענף הכלכלי השני.<sup>97</sup> רק "עם התפתחות השיטה הפיאודלית היה הרכוש הקרקעי של היהודים לצנינים בעיני הנוצרים, שכן הרכוש הקרקעי נותן לבעלי גם זכויות פוליטיות ומשפטיות ידועות, ומטעמים דתיים וחילוניים לא אבו הנוצרים לתת זכויות אלו לידי יהודים."<sup>98</sup> כך הושלם תהליך ההתרכזות במסחר, כאשר הגורם הראשי היה דתי. לגבי השאלה המרכזית שנידונה בפרק זה הייתה לו לשיפר תשובה נחרצת: אין לראות ביהודים עם-מסחר לפני ראשית ימי-הביניים.<sup>99</sup> ויחד עם זאת, היו לו הסתייגות לכאן ולכאן, תוך התייחסות קונקרטי לפי המקרה, בארצות ובתקופות שונות.

היה זה תלמידו הצעיר של שיפר והנחרץ ממנו בהשקפתו המרקסיסטית, רינגלבלום, שב-1924 הציג, במאמר קצר, תשובה כוללת לשאלה 'מדוע העם היהודי לא התבולל?'. במאמרו הפך רינגלבלום על פיה את השאלה "מתי הפכו היהודים לעם-מסחר?" והשיב: מי שלא היה לסוחר לא נותר יהודי, או במילים אחרות, עם המסחר הוא שהפך להיות הקבוצה שכונתה "היהודים". בדומה לשיפר, רינגלבלום תיארך שינוי זה בראשית ימי-הביניים:

**בשל מה עסקו היהודים בחקלאות באימפריה הרומית ולאחר מכן בממלכות הגרמניות לא עסקו בחקלאות? מספיק להצביע על כך שהחקלאות בעידן הגרמני נקשרה ב'עדה הכפרית' [מארק-גענאסנשאפט] – מעין ארגון שבטי. כך שהיהודים כחברים בחברה אחרת לא יכלו להשתייך לעדה הכפרית, וממילא הודרו מבעלות על קרקע וממילא – ברצון או שלא ברצון – היו חייבים להיכנס לעיסוקים אחרים, כאלה שהאוכלוסייה המקומית לא החזיקה בהם או לא רצתה להחזיק בהם. היהודים מילאו לכן את החלל, שנוצר על-ידי כל עם, ומילאו את התפקידים, שהאוכלוסייה הסובבת – 'העם המארח' [הארן-פאלק] – הותירה בפניהם.<sup>100</sup>**

"החלל [...] שהאוכלוסייה הסובבת [...] הותירה בפניהם" היא פרשנות אפשרית ל"חורים והסדקים" שמרקס דיבר עליהם. מבחינת רינגלבלום מצב זה נוצר רק בתקופה הגרמאנית, כשעיסוקי היהודים נעשו חד גוניים: מסחר, נשך ובמידה מועטה יותר מלאכה.<sup>101</sup> כאשר קבע רינגלבלום כי הבידול הכלכלי הוא שמנע התבוללות, ולכן נשמר הייחוד התרבותי והלאומי, הטרידה אותו בעצם שאלת ההתבוללות בימיו, ברפובליקה הפולנית. לקראת סיום מאמרו הסביר כי במערב

<sup>94</sup> שם, עמ' 13.

<sup>95</sup> שם, עמ' 15.

<sup>96</sup> שם, עמ' 37-38.

<sup>97</sup> שם, עמ' 33.

<sup>98</sup> שם, עמ' 34.

<sup>99</sup> לשצ'ינסקי היה תמים דעים עם שיפר לגבי עיתוי הפיכתם של היהודים לעם מסחר, אך לא נימק את טענתו: "הודות לשורה ארוכה של סיבות, בעיקר בעלות אופי טכני-כלכלי שאין אפשרות להתעכב עליהן כאן בפירוט, היהדות [ייברייטבו], תוך שניסחה לסלול לעצמה את הדרך בחברה הביניימית הסגורה, התחילה לעסוק בעיקר במסחר ורק בסוף ימי-הביניים ותחילת העת החדשה הייתה מוכרחה לעבור בכמויות די גדולות למלאכה. לכן סוחר ויהודי הפכו למילים נרדפות בספרות המערב-אירופית של המחצית הראשונה של ימי-הביניים." לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 30.

<sup>100</sup> רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', ז' 464.

<sup>101</sup> שם, ז' 465.



אירופה, היכן שנפסק הבידול הכלכלי בעקבות האמנציפציה, החלה התבוללות. הגורם הכלכלי הסביר הן את השתמרות העם היהודי במשך תקופה ארוכה, והן את ההבדל בין יהודי המערב והמזרח בעת החדשה.<sup>102</sup> יחד עם זאת, כמו שיפר, גם רינגלבלום השאיר לדת "תפקיד אדיר, אם כי לא מכריע, בשימורו של העם".<sup>103</sup> המורה והתלמיד, למרות ההבדלים בסגנון ובהנמקה, היו מאוחדים בדעה, שתאמה את השקפתם הציונית, כי העם היהודי ידע בעברו, בעת העתיקה, תקופה של "נורמליות" כלכלית ועיסוקים פרודוקטיביים, ואילו רק בימי-הביניים בגלות אירופה הפכו היהודים ל"מעמד-סוחרים איתן ומגובש".<sup>104</sup>

הלר: "ידעו את המסחר מקדמת דנא"<sup>105</sup>

משותפת לשני ספריו של הלר – *שקיעת היהדות* (1931) *היהודי יישרף* (1939) – היא התזה המנוגדת לזו של שיפר, ולפיה היהודים היו לעם-מסחר כבר בעת העתיקה. שני הספרים נבדלים מבחינת התיאור וההסבר של התהליך. בראשון מודגשת קדמוניותו של המסחר היהודי, בדומה לזומברט. למרות שמסיבות אידיאולוגיות הלר ביקר את זומברט,<sup>106</sup> למעשה הוא אימץ חלקית את התזה שלו בדבר הנוודות כמקור המסחר. ואילו בספר השני הלר נמצא תחת השפעה בולטת ומוצהרת של ובר, ותיאר תהליך הדרגתי של התהוות "עם פלבאי" שהפך בגלות ל"עם פאריה".

**בשקיעת היהדות**, בתחילת הפרק שעוסק בעת העתיקה, הניח הלר רציפות, באופן שיוצא לכאורה נגד הניתוחים של קודמיו: "זה בלתי אפשרי שעם של איכרים, רועים או ציידים, או עם מדברי, יהפוך פתאום לעם-מסחר, [...] שבמאורע יחיד, כמו תבוסה בקרב או חורבן המקדש, ישתנה מיסודו המבנה הכלכלי והחברתי של עם שלם."<sup>107</sup> החלק הראשון, "עם של איכרים", כוון נגד תיאוריות כגון זו של שיפר, שראו בעם ישראל הקדום עם איכרים רגיל. הביטוי "עם מדברי" כוון בפירוש נגד זומברט. ואילו הסיפא על "מאורע יחיד" נראה כמכוון נגד המשקל הגדול שמייחס קאוטסקי לחורבן הבית הראשון ולגלות בבל. כאלטרנטיבה הניח הלר באופן מטריאליסטי כי "רוח הסוחר היא תוצאה של הווית הסוחר",<sup>108</sup> כלומר, עם המסחר מוכרח היה לעסוק בפועל במסחר מלכתחילה. והנה, משניגש הלר להביא ראיות לקביעה זו, פנה לאותו הכיוון שאליו פנה זומברט לפניו – לשבטי ישראל הנוודים, שגם לאחר התיישבותם שימרו באורח חיים יסודות נוודיים. בשונה מזומברט, שהפך את הנוודות והמדבריות לתכונות נצחיות של היהודי, הדגיש הלר את ההיבט הכלכלי של הנוודות (לאו דווקא במדבר), שבה ראה את המקור הקדום לעיסוק היהודי במסחר: "הנוודים היו נושאי הראשונים של מסחר בינלאומי [Überlandhandel]."<sup>109</sup> בעזרת מרקס ביקש הלר לבסס את הקשר בין נוודות ובין ראשית המסחר, באופן כללי ולא דווקא בהקשר היהודי: "עמים נודדים מקדימים לפתח את צורת-הממון, משום, שכל קניינם ורכושם מצויים בצורה של מטלטלים, היינו בצורה הניתנת להעברה בלתי-אמצעית; ומשום שאורח-חייהם מביא אותם לידי

<sup>102</sup> שם, ז' 465-466. וראו בהרחבה בהמשך, בדיון על השאלה הדמוגרפית.

<sup>103</sup> שם, ז' 461 (מצוטט ומתורגם אצל קאסוב, עמ' 72). וראו לעיל בפרק 3, בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

<sup>104</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 135.

<sup>105</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 31.

<sup>106</sup> ראו לעיל בפרק השני, בסעיף על הלר.

<sup>107</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 25-26.

<sup>108</sup> Ibid, S. 26.

<sup>109</sup> Ibid, S. 27.

מגע-ומשא תדיר עם קהילות זרות ומזמינם על-ידי כך לעסוק בחליפין של תוצרים.<sup>110</sup> היסוד השני, לצד הנוודות, בהתהוות עם המסחר היהודי, היה – כמו אצל קאוטסקי – מקום התיישבותם של הנוודים, בפלשתינה, על צומת דרכי המסחר בין האימפריות של העולם העתיק.<sup>111</sup> בעניין זה הסתמך הלר על הרצפלד, שאותו כינה "הרב שהיה מטריאליסט טוב בבלי דעת",<sup>112</sup> ואת ספרו "העבודה הטובה ביותר על ההיסטוריה החברתית העתיקה של היהודים".<sup>113</sup> כראיה לתנאים הגאוגרפיים הנוחים למסחר של פלשתינה ציין הלר כי המילה "כנעני" בימים ההם חפפה את המושג סוחר.<sup>114</sup> על בסיס השילוב של הנוודות וההתיישבות בפלשתינה סיכם הלר: "זה לא במקרה. היהודים ידעו את המסחר מקדמת דנא [kantten den Handel seit ältester Zeit]."<sup>115</sup>

**מהיהודי ישרף** יצא הלר באופן מופגן יותר נגד הטענה של זומברט בדבר "עם נודד" "בעל טבע מיוחד", בכנותו אותה "שטות גמורה", ושאל במפגיע: "איזה עם לא נדד בעברו הקדום?"<sup>116</sup> אך משניגש לתיאור ההתפתחות ההיסטורית, שוב התייחס לשבטים נודדים כנושאים הראשונים של המסחר הבין-לאומי, ושל אמצעי החליפין.<sup>117</sup> לגבי ההשפעה הגיאוגרפית, שוב הציג את הטיעון כי "כנעני" שימשה מילה נרדפת לסוחר (אפילו באופן מובלט יותר, ככותרת של תת-פרק), אך הפעם כדי להדגיש כי הכנענים עוד החזיקו בערים, ולכן במסחר, זמן רב אחרי הכיבוש הישראלי. בכך עשה את תהליך הפיכתם של היהודים לסוחרים למדורג יותר: בתחילה התיישבו הישראלים מחוץ לערים, ורק עם ראשית המלוכה הדיחו את הכנענים ובוללו אותם, תוך אימוץ תרבותם.<sup>118</sup> בשונה מספרו הקודם, כאן התייחס הלר לריבוד החברתי בעם ישראל המקראי, בעקבות ובר: "בתקופה זו כבר מתחולל בקרב העם תהליך עמוק של ריבוד חברתי. משבטי איכרים ורועים מאוגדים בקשר רופף (שמקס ובר התייחס אליהם כ'קונפדרציה') נעשה עם מפוצל כלכלית ומעמדית." רק בתהליך הדרגתי היסוד המסחרי צבר תאוצה, כלכלת העיר הלכה וגברה על כלכלת הכפר: "בערים התפתחה ספקולציה באמצעי החליפין החשוב ביותר, הממון."<sup>119</sup> "הקולקטיביזם הפטריארכלי של השבטים נחרב והוחלף באינדיבידואליזם של העיר."<sup>120</sup> כאן חרג הלר קמעא מהתזה של ובר, בטענו ש"האיכרים והרועים, ומאוחר יותר בערים גם הפלבאים, קודם כל בעלי המלאכה והשכבות הקשורות בהם", היו במקור נושאי היהוויזם, כנגד עבודת אלי כנען, שאומצה על ידי הפטריציאט העירוני המנצל.<sup>121</sup> רק בהדרגה קיבל היהוויזם אופי אינדיבידואליסטי, כתוצאה הגיונית של חיסול השבטים והקולקטיביזם המשפחתי. הוא הפך ל"דת מעשית של האינדיבידום הרציונלי". זה הקל על שימור הדת בתנאים של פלשתינה ולאחר מכן בגולה.<sup>122</sup> בשונה **משקיעת היהדות**, שם ראה הלר

<sup>110</sup> מארקס, **הקאפיטאל**, א', עמ' 73. מצוטט אצל Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 27.

<sup>111</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 28-29, 32-33.

<sup>112</sup> Ibid, S. 33.

<sup>113</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 15. וראו גם Ibid, S. 31.

<sup>114</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 29.

<sup>115</sup> Ibid, S. 31.

<sup>116</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 12.

<sup>117</sup> Ibid, S. 13-14.

<sup>118</sup> Ibid, S. 12-13.

<sup>119</sup> Ibid, S. 15.

<sup>120</sup> Ibid, S. 16.

<sup>121</sup> Ibid, S. 17. לפי ובר, ה' היה אלוהי הפלבאים, ולא האיכרים והרועים. כאשר נביאיו ניסו לכפות אותו על הכפריים הם

נתקלו בהתנגדות (Weber, **Ancient Judaism**, pp. 223-224).

<sup>122</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 20.

ביהודים הקדמונים עם-מסחר מעין-בורגני, כאן ביקש להדגיש יסודות עממיים-סוציאליים, מעין-פרולטרניים, או לכל הפחות "פלבאיים".

בשני הספרים תיארך הלר את התהוות עם המסחר עוד בטרם גלות בבל: "העם היהודי הפך מעם-נוודים לעם-מסחר", כתב בשקיעת היהדות,

מה שלא הוציא מכלל אפשרות, אמנם, ובחלקו אפילו חייב, שחלק משתנה, גדול או קטן, מן העם עסק בחקלאות ובגידול בעלי-חיים. [...] באופן טבעי היו לדוגמה יצרני יין ושמן-זית יהודים. [...] אך המאפיין הבולט של הכלכלה היהודית, למרות ההתפתחות של תנאי-הייצור מתנאי מצבם הטבעי, היה המסחר.<sup>123</sup>

המסחר "הקיף במידה רבה את השכבות הכלכליות, ולכן הפוליטיות, השונות של העם", ורק בעקבותיו גם המלאכה לראשונה מילאה תפקיד משמעותי בכלכלה היהודית.<sup>124</sup> ביהודי יישרף מצוטטת קביעתו של חוקר המקרא יוליוס ולהאוזן כי "בבבל הפכו היהודים לעם-מסחר [Handelsvolk]".<sup>125</sup> הלר לא קיבל עמדה זו, וטען (בעקבות הסוציולוג הצרפתי הוורנינאי A. Causse)<sup>126</sup> שכבר במאות 8-9 לפנה"ס הייתה פזורה יהודאית וישראלית שעסקה במסחר על פני המזרח הקדום.<sup>127</sup> גלות ישראל לאשור, ובמקביל ראשית ההגירה מיהודה למצרים, הרחיבו את התפוצה המסחרית היהודית. בתשובה לשאלה שהציג כבר קאוטסקי, מדוע נעלמה גלות אשור, הציג הלר כמה השערות: ארנסט רנאן סבר שעשרת השבטים נעלמו מפני שטרם ידעו את התורה הכתובה, את החוק הכתוב של ספר דברים; קאוס סבר אחרת, כי גולי יהודה לבבל התמזגו בגולי ישראל; והלר עצמו הסיק מכך כי בכל מקרה גלות אשור האיצה את התפתחות חוקי הדת היהודית.<sup>128</sup> ביצירת ספר דברים, בממלכת יהודה שלאחר חורבן ישראל, זיהה הלר שילוב של שני גורמים: גורם חברתי-כלכלי – פשרה בין המסורת הפטריארכלית ובין הממלכה "הפיאודלית" המתחזקת, שהתבטאה בחוקי העבדות והקרקע שמציבים סייג לשעבוד ולנשך (שוב, יסוד "סוציאלי"); וגורם רעיוני-פוליטי – לקח שהפיקה הכהונה הירושלמית מטמיעת שבטי ישראל בגלות אשור. חוקי הפולחן ספר דברים, ש"הובילו לבידול גובר של העם מסביבתו, ומכאן החלו בהדרגה להתבדל גם חברתית", היו לימים ה"גדר" שהגנה על העם מפני חורבן מוחלט בגולה.<sup>129</sup> "עם הגלות השנייה, המכונה גלות בבל, מתחיל מייסודה של ההיסטוריה המודרנית של היהדות."<sup>130</sup> אף על פי שהלר לא ראה את הגלות כגורם הראשוני להתהוות עם המסחר, הוא לא שלל את חשיבותה להמשך התפתחותו. בשקיעת היהדות עדיין לא הבחין בין משמעות "הגלות הראשונה" (אשור) ו"השנייה" (בבל), אלא דן בהן בכפיפה אחת בקבעו כי "התפתחותו של העם היהודי לכדי

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 33-34.<sup>123</sup>

Ibid, S. 34.<sup>124</sup>

Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: Reimer, 1899), S. 106.<sup>125</sup> מצוטט אצל

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 22.

Antonin Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse: le problème sociologique de*<sup>126</sup>

*la religion d'Israël* (Paris: Alcan, 1937), p. 162.

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 22.<sup>127</sup>

Ibid, S. 19.<sup>128</sup>

Ibid, S. 20-21.<sup>129</sup>

Ibid, S. 22.<sup>130</sup> ההדגשה שלי, ת.ב.

עם-מסחר הוזרחה בנתיבים מכריעים במהלך תקופת ה'הגליות' כביכול.<sup>131</sup> בגלות, לפי ה'הר', לא נמנע מן היהודים לעסוק בחקלאות: "אין שום מקור שמראה שעבודת האדמה נמנעה שם מן היהודים. סביר הרבה יותר, כידוע מדוגמאות של עמים אחרים, שכובשיהם ניסו לאלצם לעבד אדמות לא-מעובדות."<sup>132</sup> בשונה מקאוטסקי, שטען שבבבל העיסוק במסחר ממש נכפה על היהודים בהיעדר אפשרויות אחרות,<sup>133</sup> ה'הר' הטעים כי לא מדובר בכפייה וכי החקלאות הייתה אפשרות קיימת. מדוע לא התבססו היהודים בבבל כאוכלוסייה חקלאית? חלקם אמנם חזרו לפלשתינה עם הצהרת כורש, אך לא כולם. בחלוקה זו, בין שבי ציון לנותרים בגלות, טמון לדעת ה'הר' ההסבר לאופייה המסחרי של הגולה היהודית:

הקבוצה העשירה יותר, מה שהיינו מגדירים כיום כבורגנות הגבוהה, נשארה שם. היא ניהלה שם מסחר, בנצלה את קשריה הידועים והעתיקים. הפזורה הגדולה של היהודים, התפוצה, שהתחילה בגלות מעבר להרי טאורוס באסיה הקטנה של ימינו, שם כבר במאה הראשונה לפנה"ס בכל עיר הייתה קהילה יהודית גדולה – ומשם הלאה על-פני הים האגאי ועל-פני ארצות-המערב – הפזורה הזאת לא התחילה מפלשתינה, אלא מהתחום של יהודי-הגולה, שהתפשטו ממקום למקום בדרכי-המסחר הכלליות, שהוליכו ממסופוטמיה לאזורים אלו. [...] רק בהתפזרות בנסיבות אלו יש כדי להסביר שהיהודים, בעקבות מצבם הגאוגרפי המיוחד וההשפעה הכוללת של גורמים אלו על תנאי ההתפתחות של התוצרת הלאומית שלהם, היו לאחד מעמי-המסחר הראשונים, וזה השפיע על אופיים הלאומי בשורה של אירועים היסטוריים, כמו לדוגמה הגלות, שהייתה ההתפתחות מרחיקת-הלכת והממושכת ביותר.<sup>134</sup>

מאוחר יותר, בתקופה ההלניסטית, "הפעילות הכלכלית של היהודים הפכה אותם בהדרגה מעם-מסחר גם לעם-עירוני, שידע למלא תפקיד חשוב עבור הכובשים במזרח".<sup>135</sup> לכן החלו ליהנות מפריבילגיות מצד השליטים.<sup>136</sup> "הם חיברו בין החלקים המרוחקים ביותר של ממלכת-הענק באמצעותם תנועתם וסחרם. הם היו טיח כלכלי עבור צבר-המדינות הצבאיות של הגנרל אלכסנדר הגדול."<sup>137</sup>

במצרים [התלמיית] ובממלכת הסלווקים היו היהודים נושאי צורותיו הראשונות של שלב גבוה יותר בכלכלת-הממון. [...] התפתחויות אלו לא נכפו אלא על-ידי השפעתם המשותפת של גורמי-הייצור הטבעיים והחברתיים, שהיהודים היו כפופים להם. אף אחד לא "הכריח" אותם לעשות כן, להיות לעם-מסחר. הם נעשו כאלו, כמעט כמו שעמי-ערבה נעשים רועים ותושבי-חוף נעשים דייגים ויורדי-ים.<sup>138</sup>

<sup>131</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 34. ההדגשה שלי (ת.ג.). בכתבו "הגליות כביכול", ה'הר' מתכוון כי "הגליות-בכוח בעת העתיקות לא הקיפו עמים שלמים אלא בנסיבות נדירות ביותר. כמו גם במקרים אחרים, אצל היהודים הן הקיפו בעיקר את השכבות השליטות מבחינה חברתית ולכן גם פוליטית" (Ibid).

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Kautsky, *Foundations of Christianity*, p. 189.

<sup>134</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 34-35. גם כאן ה'הר' נעזר בהרצפולד: Herzfeld, S. 202-203.

<sup>135</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 37.

<sup>136</sup> בתחילת ההלניסטיים, ולאחר מכן גם הקיסרים הרומיים (Ibid, S. 37-39).

<sup>137</sup> Ibid, S. 38.

<sup>138</sup> Ibid, S. 39.

דברים אלו נכתבו כנגד הטענה הציונית לפיה היהודים הוכרחו לעסוק במסחר בשל ניתוקם מאדמתם, ואיסור על החזקת אדמות בגולה. מתפקידם הכלכלי, שנכפה עליהם מתוקף "גורמי הייצור הטבעיים והחברתיים", אך לא ביד אנושית מכוונת, נבעו אורחות חייהם החברתיים הייחודיים של היהודים ובראש ובראשונה נבדלותם הדתית: "כדי לשמור על תפקידם הכלכלי המיוחד, הם הסתגרו תמיד מסביבתם, אוכלוסיית יושבי-האדמה, גם בכך שבמרחב-המחיה התחום שלהם ניסו לספק את כל צרכיהם על-ידי יהודים. לכן הם התפתחו, בכל מקום שאליו באו, ברובעי-מגורים לפי משלח-ידם."<sup>139</sup>

ההבדל המשמעותי, לדעת הלר, בין העת העתיקה לימי-הביניים היה בהפיכתו של העם היהודי מאחד מני כמה עמי מסחר עתיקים, לצד הפיניקים, היוונים והארמנים, לכדי עם המסחר הבלעדי באירופה הפאודלית:

**היהודים אינם עם-המסחר הראשון ולא היחיד בעת העתיקה, אבל הם האחרונים והיחידים ביניהם שהשתמרו. הם שרדו מעבר לכל עמי-המסחר העתיקים האחרים. הם קידמו את המסחר מצורותיו הפרימיטיביות של סחר-הנוודים דרך כל דרגות הייצור העתיק ודרך כל שלבי התחבורה העתיקה ולבסוף שלטו בו זמנית כמונופול. מדוע דווקא הם ידעו גורל זה?<sup>140</sup>**

מתשובתו של הלר לשאלה זו נגזר המושג המרכזי בתיאוריה שלו, "קאסטה": היהודים שרדו מעבר לעמי המסחר האחרים "הודות לנסיבות הפיכתם לקאסטה ואובדן אומתם."<sup>141</sup> לפיניקים, ליוונים ולארמנים היו, לצד תפוצותיהם, גם טריטוריות בהן היוו אוכלוסיית רוב איכרית.<sup>142</sup> ואילו רק היהודים איבדו לחלוטין בסיס זה, כתוצאה מהמרידות של יהודי ארץ-ישראל, השרידים האחרונים של אומה חקלאית, נגד רומא:

**העובדה שלעת התנגשות סופית זו, שיכלה להסתיים רק בחיסולם של החלשים בידי הכוח האימפריאליסטי החזק ביותר בעת העתיקה, רוב העם היהודי כבר חי כקאסטה בתפוצה, הצילה את היהודים משקיעה. אך מפני היטמעות שמרו עליהם כעת תפקידם החברתי ודתם. [...] אובדן האומה היהודית רימז על שקיעת היהודים, שמעתה ואילך באמצעות שרידי לאומיותם, קודם כל ובעיקר באמצעות דתם, זוהו כקאסטה. מזלם היה חוסר המזל של שקיעתם הלאומית.<sup>143</sup>**

הלר השתמש כאן במושג "אומה" לפי הגדרתו של סטלין, שכללה שפה, טריטוריה, כלכלה ותרבות.<sup>144</sup> אובדן ה"אומה", אליבא דהלר, פירושו השלמת התהליך של הפיכת עם המסחר לכדי קאסטה מסחרית "טהורה", ללא בסיס טריטוריאלי. החורבן לא היה נקודת הפתיחה של התהליך, כפי שהיה עבור הציונים, אלא נקודת סיומו:

**כבר בשיא התפתחותה הכירה הכלכלה העתיקה את היהודים כאחד מגורמיה הכלכליים הייחודיים, החיוניים לחברה. עם הופעת ייצור-הסחורות ומחזור-הסחורות היה היהודי**

<sup>139</sup> Ibid, S. 39-40.

<sup>140</sup> Ibid, S. 44. ההדגשה במקור.

<sup>141</sup> Ibid, S. 47.

<sup>142</sup> Ibid, S. 45-47. הלר חזר על ניתוח זה באופן דומה ב-Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 35-36. במקרה של

הפיניקים, זה מה שאיפשר לרומאים להשמיד את עוצמתם.

<sup>143</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 47-48. על כך בהרחבה להלן, בסעיף על המרד הגדול.

<sup>144</sup> סטאלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', עמ' 33, 35. וראו בפרק 5 בסעיף על הלאומיות היהודית.

לאחד המתווכים הבינלאומיים החשובים. יש לנפץ את האגדה, לפיה היהודים עם חורבן "מולדתם הלאומית", במה שנקרא ימי-הביניים, נאלצו בשל דתם להיות לעם-מסחר. גורמי-הייצור הטבעיים, של המרחבים הגאוגרפיים שבהם התפתחו כאומה, בחוג-הכלכלי של אגן-הים-התיכון המזרחי, הם שעשו אותם לעם-מסחר.<sup>145</sup>

יחד עם זאת, למרות חורבן ה"אומה", ה"לאומיות" של היהודים לא נעלמה לחלוטין: "הלכידות הדתית המחמירה והמוקפדת של היהודים, איננה אלא לכידותם הכלכלית והלאומית."<sup>146</sup> הבחנה זו, בין "אומה" ו"לאומיות", הלוקחה אף היא מסטלין, איפשרה להלר בהמשך להצביע על "שרידיים מסוימים של אופי לאומי",<sup>147</sup> שנשמרו בגלות, ויהו בסיס להתחדשות לאומית יהודית במסגרת ברית-המועצות.<sup>148</sup>

ב"היהודי יישרף" המשיג הלר תהליך זה באופן שונה, בהשפעת ובר. הוא עדיין השתמש במושג "קאסטה", שהופיע בהקשר היהודי גם אצל קאוטסקי, אך יותר ויותר אימץ לצדו את המושג הווריאנטי המובהק, "עם פאריה".<sup>149</sup> הלר אף ציטט את הגדרתו של ובר לעם פאריה: "עם אורח, שנבדל מסביבתו החברתית מבחינה פולחנית, להלכה או למעשה".<sup>150</sup> למרות השינוי בהמשגה, הרעיון המהותי לא השתנה:

**[העם היהודי] נותר כקבוצה אתנית, ובסופו של דבר כקהילה חברתית ודתית, שסממניה הלאומיים טמונים ביחודה החברתי והדתי, כעם-פאריה, שמתקיים בקרב עמים אחרים. היהודים – כפי שנקראו כעת – נעשו קהילת-פולחן-ואמונה נבדלת, שבה בעת הייתה "מגזר [Teilverband] חברתי, ולבסוף מקצועי, טהור" – כלומר קאסטה.<sup>151</sup>**

בעוד שעמים אחרים התבוללו בכובשים או אבדו בגלות, "הגלות והתפוצה יצרו את 'האחדות הלאומית' של היהודים: הקאסטה".<sup>152</sup> זאת הודות לעובדה ש"לכל מקום שאליו הגיע, הביא עמו העם את התפקיד החברתי, הנחוץ תמיד, של המסחר".<sup>153</sup> בעקבות ובר, הלר הסביר כי התפתחות זו היא שהובילה בסופו של דבר לניתוק היהודים מהחקלאות. החקיקה הדתית המבדלת (שמיטה, כשרות) נעשתה בלתי אפשרית עבור האוכלוסייה החקלאית. החגים נותקו ממחזור השנה החקלאית. בגולה כמעט ולא ניתן היה לקיים חיים יהודיים באזור כפרי ומרכזים עבר לעיר – "עם פאריה עירוני".<sup>154</sup>

כל ההתפתחות שתוארה עד כה התרחשה בעת עתיקה. איזו משמעות ייחס הלר למעבר לימי-הביניים עבור היהודים? ביחס לנפילת האימפריה הרומית שאל **בשקיעת היהדות**: "מה היה אז

<sup>145</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 49.

<sup>146</sup> Ibid, S. 58.

<sup>147</sup> סטאלין, 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', עמ' 35.

<sup>148</sup> וראו בהרחבה בפרק 5 בסעיף שדן בלאומיות היהודית.

<sup>149</sup> יש לזכור שהתיאוריות של קאוטסקי וובר אינו מוציאות זו את זו מן הכלל. אדרבה, יש קרבה ביניהן. וראו לעיל בפרק הראשון, בסעיף על המרקסיזם וההיסטוריה היהודית.

<sup>150</sup> Weber, *Ancient Judaism*, p. 3. מצוטט אצל Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 19. ההדגשה של ובר.

<sup>151</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 21. לא מצוין ממי הציטוט שבתוך דבריו של הלר. ההדגשות שלי, ת.נ.

<sup>152</sup> Ibid, S. 22.

<sup>153</sup> Ibid, S. 21.

<sup>154</sup> Ibid, S. 27-28. מסתמך על Weber, *Ancient Judaism*, p. 364.

ליהודים? האם הם נעלמו ברעידות אדמה אלו? או שניתן להם לשמר את תפקידם החברתי וכך להציל את קיומם?<sup>155</sup> ותשובתו:

המצב, שבו היהודים לא היו עוד אומה, אלא מילאו תפקיד חברתי חיוני בתור קאסטה, הציל אותם משקיעה. תנועת-הסחורות לא קרסה לחלוטין, וגם הממון לא יכול היה להיעלם לנצח. היכן שהחורבן הותיר מרווח לכלכלת-סחורות, היכן שהברברים נזקקו לסחורות, שם התייצב היהודי, למלא את הפער, לספק את הסחורה. אך גם דרכים חדשות נסללו. עד קצות הצפון והרחק בסהרה, במזרח עד גבולות פרס ובמערב עד בריטניה הורחב כעת העולם ודרכיו נודעות. מי שידע היכן למצוא מתכות-יקרות והיכן לרכוש עושר, הוא לבדו שרד את התקופה. היהודים החלו למלא את תפקידם בן אלף השנים בחברה הפיאודלית. עמדתם הייתה כעת מונופוליסטית מאשר בעבר. [...] המושגים סוחר ויהודי נעשו זהים לחלוטין במשך מאות שנים.<sup>156</sup>

הפיתום של היהודים לקאסטה, שהושלמה עם נפילת יהודה, היא שאיפשרה להם לשרוד אל תוך ימי-הביניים, בתור הגורם היחידי שהיה ביכולתו למלא את הצורך המסחרי המצומצם שנותר בחברה הפאודלית. החר הסתייג והבהיר כי "אמנם היו, כבכל זמן, גם במפנה המאה ה-10 בעלי-מלאכה יהודים; אך רק באגן-הים-התיכון הייתה המלאכה היהודית בולטת יחסית." מבחינתו קיומה של מלאכה יהודית הובן כחלק מהמצב של קאסטה מסחרית מתבדלת, שנוקקה לבצע את שירותיה הפנימיים בעצמה: "העובדה שהם הפעילו לעצמם מלאכה יכולה לשמש רק כסימן-היכר למצבם החברתי."<sup>157</sup>

גם **בגיהודי ישרף** חזר החר ברוח דומה, אם כי בהטיה ובריאנית, על ההסבר שלו לשימור היהדות בגולה לאורך כל ימי-הביניים: כל חילופי השלטון לא שינו, "במשך קרוב לאלפיים שנה" את

המהות, את מבנה העם, ואת המרכיבים החברתיים והאידיאולוגיים, שעל בסיסם שרד העם מפני שקיעה מוחלטת ומפני קריסת האימפריה הרומית בעולם. עם-הפאריה, העם האורח, שמפוזר על פני העולם כולו, בחמש מאות השנים האחרונות שלפני ישו, נעשה לקאסטה בעלת תפקיד חברתי בינלאומי מכריע, בסביבה שלא הכירה קאסטות.<sup>158</sup>

על כך הוסיף עוד שני גורמים להשתמרות היהודים: גורם כלכלי וגורם דתי. מבחינה כלכלית, העובדה שהיהודים, כסוחרים ובעלי מלאכה, לא נשענו על עבודת עבדים, סייעה להם לשרוד את קריסת כלכלת העבדים הרומית. במישור הדתי, המאבק שהנצרות הכריזה נגד היהדות, סייע ליהודים לבדל עצמם בעולם שהפך לנוצרי ברובו.<sup>159</sup> החר הלך בעקבות קאוטסקי בהקנותו משמעות מעמדית לכתות היהודיות בימי בית שני,<sup>160</sup> ובעקבות ובר כשייחס לפרושים תפקיד מרכזי בהפיכת היהדות לדת מתבדלת: "הפרושים נתנו ליהדות את צורתה הסופית, את סגירותה המחמירה,

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 51. <sup>155</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 37 וראו גם Ibid, S. 51-53. <sup>156</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 54. <sup>157</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 31. הרעיון בדבר היהודים כקאסטה בעולם ללא קאסטות לקוח מוובר: <sup>158</sup>

Weber, *Ancient Judaism*, p. 3; Weber, *General Economic History*, p. 358

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 31-33. <sup>159</sup>

Ibid, S. 31. <sup>160</sup>

הרציונליסטית של האחוה הבורגנית, הקהילה הדתית של נאמנות מוחלטת ללא תנאי להלכה הרשמית.<sup>161</sup>

אחד החידושים בספרו השני של הלר הוא פרק שמוקדש כולו לתלמוד, שטח שטרם נחרש על ידי התיאורטיקנים וההיסטוריונים שעליהם נשען.<sup>162</sup> המוטיבציה הייתה התמודדות עם הכינוי האנטישמי הישן, שחזר לאופנה בתקופה הנאצית, "Talmudjude".<sup>163</sup> הלר הסביר את הפיכתו של התלמוד (הבבלי) לטקסט המרכזי של יהדות הגולה, בתור "ההיגיון המשפטי של קאסטה שחיה בסביבה זרה, ועסקה בכל המובנים של בעיית קיומה החברתי, לשם כך – לייצוב שיווי המשקל עם סביבתה – נאלצה לנקוט פלפולים הולכים ומחריפים".<sup>164</sup> התלמוד היה ספר החכמה של העם שהפך לקאסטה. תהליך הבידול, שהלך והעמיק דרך המשנה לתלמוד, התמצה בביטוי התנאי "סייג לתורה" – התורה כגדר.<sup>165</sup> העיבוי והסיבוך של הקודקס המשפטי, שיקף מבחינת הלר את התהליך החברתי-כלכלי של התרחבות הדרגתית של המסחר לאורך ימי הביניים. מתהליך זה נגזר מגע הולך וגובר של קאסטה עם סביבתה, אשר דרש מאמץ נגדי של בידול:

**מדרש הכתובים, כמו גם מסירת החוקים, תאם היטב את התפתחות הסדר החברתי. במהלך התפתחות זו נאלץ החוק להשתנות. התרחבות תנועת המסחר, הקשרים המתחזקים עם ה"גויים", שבקרבתם חיו היהודים ובקרבתם מילאו תפקיד ציוויליזטורי חשוב, דרשו שוב ושוב תוספות חדשות, מדרשים, פירושים ופירושי-פירושים. השמרנות הייתה לתנאי החשוב ביותר להמשכיות העם.<sup>166</sup>**

מנקודת המבט של זמנו העיר הלר כי רק כשתנאי הקיום של קאסטה כבר אינם בתוקף, לימוד התלמוד הופך ל"אנכרוניסטי, גרוטסקי וריאקציונרי", בהתכוונו לעולם הישיבות של מזרח אירופה. אך לדעת הלר הדבר לא גרע מערכו של התלמוד כ"יצירת-ענק תרבותית-רעיונית בזמנה".<sup>167</sup> לצד ההסבר המטריאליסטי, ניתן למצוא **בהיהודי יישרף** גם אפולוגטיקה לאומית, שנעדרה **משקיעת היהדות**.<sup>168</sup> הלר הזכיר לקורא כי בזמן שנכתבו "האגדות היפות ביותר של המשנה", הגרמנים עוד חיו בתנאים פרימיטיביים ולא ידעו קרוא וכתוב. כמו כן, בהמשך למגמתו בספרו השני ביחס למקרא, גם בתלמוד השתדל הלר להדגיש היבטים סוציאליים: "פירוש החוקים הפך למכשיר שלטוני בידי הקבוצות השולטות בעם פנימה, אלו שהשגיוחו על המשך שימורו של העם, אך גם בידי מתנגדיהן. הוא הפך מושא למאבק המעמדי. אלו הם שורשי התרבות היהודית הכתובה, מדעי המילה היהודיים, זוהי הדרך לתלמוד".<sup>169</sup> מכאן שבתלמוד ניתן למצוא חיוב ושלילה, לשיטתו של

Ibid, S. 32. <sup>161</sup>

<sup>162</sup> סוסיס, בהקדמה לספרו על יהודי רוסיה במאה ה-19, עוסק מעט בתלמוד במסגרת באפיונה של יהדות הגולה. הוא קושר את המעבר מלימוד התנ"ך לדיאלקטיקה התלמודית, עוד בתקופת בית שני, בהתפתחות של מעמד סוחרים, שפעולותיהם הפיננסיות חידדו את מוחותיהם עד שלא יכלו עוד להסתפק בחומר המקראי הבלתי מתוחכם. הפולמוס התלמודי משקף את המשא ומתן בכיכר השוק. לפי סוסיס, ההלכה צמחה במרכזים המסחריים, לעומת האגדה שמבוססת על הדרשות להמון העם הפשוט. סאסיס, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד**, ז' 21-23. וראו גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 72.

Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 68, 94-95. <sup>163</sup>

Ibid, S. 80. <sup>164</sup>

Ibid, S. 73. <sup>165</sup>

Ibid, S. 74. <sup>166</sup>

Ibid, S. 73. <sup>167</sup>

<sup>168</sup> **בשקיעת היהדות** מסתפק הלר בקביעה הבאה לגבי התלמוד: "הקוד המשפטי והמסורי של הדת היהודית, בעיקר בתלמוד הבבלי, עבודה שמהווה סמל פופולרי יוצא מן הכלל לפלפול, הוא דיוקן נאמן של המבנה החברתי של חברת-הקאסטה היהודית." Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 120-121. <sup>169</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 73. ההדגשה שלי, ת.נ.



הלר, זה לצד זה, בהתאם למאבק המעמדי שהשתקף בו. הלר בחר להדגיש "משפטים בעלי משמעות חברתית עמוקה, שמשקפים מודעות להתנגשויות מעמדיות ונובעים מחיפוש אחר צדק חברתי":

התלמוד מכיל רמזים סוציולוגיים מעניינים מאוד, חרף הוויית-הגטו "מרצון"<sup>170</sup> בסביבה זרה, בדבר חיבור חי ומתחדש תדיר עם עבודת הכפיים, עם ה"אדמה", ובדבר ניסיונות לאיזון חברתי ולהגנת החלשים כלכלית מפני העשירים. אין לשכוח שהתנאים וראשוני האמוראים היו פרושים, כלומר בורגנים זעירים ממוצא פלבאי. שמאי והלל היו בעלי מלאכה. הרבנים מילאו את תפקידם לא כעיסוק מרכזי, ולרוב היו בעלי מלאכה. מקורה של המסורת היהויסטית בהמוני העם. ההלניזם, כמו גם עבודת הבעל לפניו, היו עניינה של האריסטוקרטיה. ההמונים נאבקו נגד שקיעתם כעם, כנושאי המסורת הדתית ה"טהורה", לאחר בני הנביאים הלאומיים, התייצבו התנאים, מורי המשנה, האמוראים, מורי הגמרא.<sup>171</sup>

לסיכום, תשובתו של הלר לשאלה "מתי היו היהודים לעם-מסחר?" הייתה ונשארה בעת העתיקה. אך לעומת שקיעת היהדות, בכתב היד היהודי יישוף התהליך מתואר באופן הדרגתי ומורכב יותר, שהותיר מקום לפרודוקטיביות ולערכים פרוטו-סוציאליסטיים בהיסטוריה היהודית, ובעיקר – אמפתי יותר ליהודים ההיסטוריים.

#### מאהלר: "במערב אירופה, רק בראשית ימי-הביניים"<sup>172</sup>

בשונה מהלר, האינטלקטואל התנועתי שהרהיב עוז בכתיבת סינתזות חובקות אלפי שנות עם ועולם, מאהלר היה היסטוריון "מקצועי", אמנם גם איש תנועה, אך בעל הכשרה אקדמית, שהתמחה בתולדות היהודים בעת החדשה. לכן מיעט לכתוב על העת העתיקה ועל ימי-הביניים.<sup>173</sup> מה שהניע אותו לראשונה להקדיש מאמר לתקופות אלו היה ספרו של הלר, *שקיעת היהדות*. מאמר הביקורת של מאהלר על הלר התפרסם ב*ייווא בלעטער* בשני חלקים: 'האם היהודים תמיד היו עם-מסחר?' (1934),<sup>174</sup> ו'מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?' (1935).<sup>175</sup> בעיזבונו של מאהלר, שבארכיון המרכז לחקר התפוצות, שמורים שמונה תיקים עבים, ובהם מחברות מלאות בסיכומי ספרים ומאמרים, שעוסקים בעת העתיקה ובימי-הביניים.<sup>176</sup> מחברות אלו מעידות על כך שלמרות שלא התמחה ולא פרסם כמעט בתחומים אלו,<sup>177</sup> טרח מאהלר להתמצא בהם. המחברות לא מתוארכות במדויק, אך ישנם רמזים לכך שחלקן נוצרו בתקופה שבה עמל על כתיבת הביקורת כנגד הלר. בהקדמת מערכת *ייווא בלעטער* למאמרו של מאהלר נכתב בהצטדקות על פרק הזמן הארוך (כשלוש שנים), שחלף מפרסום ספרו של הלר ועד להופעת הביקורת: "בשעה שהספר יצא ב-1931 דיברו עליו הרבה. כיום

<sup>170</sup> הביטוי "גטו מרצון" לקוח מוובר: Weber, *Ancient Judaism*, p. 3.

<sup>171</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 81.

<sup>172</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 41.

<sup>173</sup> למעט ספרו על הקראים: רפאל מאהלר, *הקראים: תנועת-גאולה יהודית בימי-הביניים* (מרחביה: ספרית פועלים, 1949). וראו בהמשך פרק זה, בסעיף על הקראים.

<sup>174</sup> מאהלער, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?'

<sup>175</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?'

<sup>176</sup> *אמה"ת*, P66-622, P66-623, P66-640, P66-641, P66-642, P66-643, P66-649, P66-650.

<sup>177</sup> למעט כמה מאמרים קצרים בעלי אופי פופולרי בעיתונות יומית, אף הם ספורים, למשל: רפאל מאהלער, 'דאס אידישע לעבען אין אלטע צייטן', *דער טאג*, 7.2.1943; 'אין אונזער צווייטווענד יאריגע געשיכטע האבען זיך די מאסען-צענטערס פון אידישען פאלק איבערגערוקט פון לאנד צו לאנד', *דער טאג*, 23.7.1944; 'שוין אין די גאר אלטע צייטן האבען אידען געהאט א רייכע וועלטליכע קולטור', *דער טאג*, 27.8.1944.

הוא כבר כמעט נשכח. אך עבודתו של ד"ר מאהלר, הגם שהיא בנויה באופן פולמי, מכילה בתוכנה עניין רב.<sup>178</sup> כנראה שבשנים אלו שקד מאהלר על לימוד החומר, לצד פרנסתו בהוראה, מה שמסביר את הזמן הרב שחלף. בעיזבונו מצויות שתי טיוטות בכתב יד של מאמרים שלא פורסמו, שעוסקים בעת העתיקה ובימי-הביניים. אחת מהן נכתבה, כמעט בוודאות, כחלק מהכנת הביקורת על הלר.<sup>179</sup> רק בשלב מאוחר (1958) ערך מאהלר סינתזה של ההיסטוריה היהודית מנקודת מבט מרקסיסטית, בסדרת מאמרים קצרים, תחת כותרת 'קיום האומה', שאחד מהם עסק בעת העתיקה ובימי-הביניים.<sup>180</sup> תשובתו של מאהלר על השאלה שהוא עצמו הציב: "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?"<sup>181</sup> תיבחן להלן על בסיס ביקורתו על הלר, תוך השוואה לטיוטות שנמצאו בעיזבונו ולמאמרו המאוחר. עמדתו של מאהלר קרובה לזו של מורו שיפר. אך בעוד ששיפר יצא מתוך ביקורת על זומברט, ובהתאמה התמקד בימי-הביניים (כתחום התמחותו), נקודת מוצאו של מאהלר הייתה ביקורת על הלר, ובהתאם הרחיב יותר על העת העתיקה.

קדם למאהלר בביקורתו ההיסטורית המפורטת על ספרו של הלר, מנקודת מבט ציונית, הציוני האוסטרי הצעיר אלי שטראוס (לימים המזרחן הישראלי, אליהו אשתור). למרות שלא ברור אם מאהלר קרא את שטראוס (אין עדות לכך), תיאורו את התהליך ההיסטורי דומה לזה של שטראוס. שטראוס תיאר את ההיסטוריה היהודית במנוגד להלר: בטרם הגלות היו היהודים בארץ-ישראל עם של איכרים; גם לאחר הגלות רבים מהם המשיכו לעסוק בחקלאות ומלאכה, ורק חלקם פנו למסחר (דבר טבעי למהגרים, שהגיעו לערים); בארצות האסלאם יכלו להמשיך באין מפריע במגוון עיסוקיהם, ואילו רק בארצות הנצרות, ובמיוחד במערב אירופה, הוגבלו במהלך ימי-הביניים לתחום המסחר, ולאחר מכן הנשך.<sup>182</sup> ההבדל העיקרי בין שטראוס ומאהלר היה בהסברת התהליך, בהנמקה ובמתודולוגיה. בעוד שמאהלר היה שותף למסגרת החשיבה המרקסיסטית של הלר, שטראוס נקט בהיסטוריוסופיה אידיאליסטית של ממש, שהזכירה את זו של אחד העם: העם היהודי השתמר לאורך שנות הגלות בזכות אמונתו הדתית, שמקורה בחזון הנביאים, אשר הזין במשך הדורות את "השאיפה לשימור עצמי".<sup>183</sup> שטראוס ניסח באופן מופתי את הנחת הייחודיות בהיסטוריה היהודית בטענו כי "אין אומה, שבהיסטוריה שלה הדת מילאה תפקיד כזה, כמו אצל היהודים."<sup>184</sup> גם ההצטמצמות בתחום המסחר בימי-הביניים הוסברה על ידו ברדיפות הנצרות, אשר נבעו מסיבות דתיות, ובעיקר מתוך שאיפה להפעיל לחץ על היהודים שיתנצרו.<sup>185</sup> שטראוס ייחס אמנם חשיבות גם לניגודים כלכליים בין היהודים וסביבתם, אך ראה אותם כמשניים לניגודים הדתיים וה"לאומיים" וכנגזרים מהם. בהשקפה זו נשען שטראוס על קארו, אשר ב*היסטוריה הכלכלית והחברתית של היהודים* נתן בכורה לייחודיות הדתית של היהודים,<sup>186</sup> לעומת מאהלר

<sup>178</sup> מאהלר, 'ציי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 20 ("פון דער רעדאקציע").

<sup>179</sup> רפאל מאהלר, 'ארבעט ביי יידן אין אלטע צייטן', *אמח"ת*, P-66-101 (חיבור זה דומה בנקודות רבות למאמר הביקורת על הלר. התאריך שצייין הגנו בקטלוג, "[193]", מחזק השערה זו); 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', *אמח"ת*, P-66-183 (נכתב בוודאות לאחר השואה, לפי הפתיחה: "הקטסטרופה האיומה של העם היהודי באירופה, ההשמדה הנוראה של שני שלישים מהקיבוץ היהודי באירופה, [...]").

<sup>180</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנינו והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי'.

<sup>181</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספּאָלק?'.

<sup>182</sup> Strauss, S. 11-47.

<sup>183</sup> Ibid, S. 22, 26. למשל:

<sup>184</sup> Ibid, S. 17.

<sup>185</sup> Ibid, S. 38, 46.

<sup>186</sup> Ibid, S. 44. רואו: Caro, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden*, Bd. 1, S. 180-181 (בתרגום

לעברית: קארה, *חיי היהודים הכלכליים והחברתיים*, עמ' 212-213).

שנשען על שיפר. יחד עם זאת, כפי שיתברר להלן, הפער בין מאהלר ושרטראוס הצטמצם בנקודות מסוימות שבהן ייחס מאהלר, בדומה לשיפר, חשיבות גדולה יותר לדת ולתרבות מאשר לכלכלה.

מאהלר, בניגוד לשרטראוס, קיבל את המסגרת התיאורטית שהציב ה'לר', בעקבות מרקס ופלכנוב, בדבר השפעת התנאים הגאוגרפיים על התפתחות כוחות הייצור, ובאשר לעצם המושג של עם-מסחר. ביקורתו של מאהלר לא כוונה כלפי המתודה, אלא כלפי אופן החלטה על ההיסטוריה היהודית הקונקרטית, בשתי נקודות עיקריות. האחת הייתה שהמעבר של חלק גדול מהעם היהודי למסחר התרחש רק בתחילת ימי-הביניים, ורק היכן שהתנאים הובילו לכך. שנית, מאהלר לא קיבל את מושג הקאסטה בהקשר היהודי וטען שכל ההיסטוריה היהודית היא של עם ולא של קאסטה.<sup>187</sup> מאהלר פתח את דיונו בשתי הנחות המוצא של ה'לר': שהישראלים הגיעו לפלשתינה כנוודים; ושתנאיה הגאוגרפיים של הארץ מעודדים מסחר. מאהלר קיבל את שתי הנחות. ביקורתו הופנתה לתהליך ההיקש, שהוביל את ה'לר' מהנחות אלו למסקנה כי היהודים היו עם-מסחר מימי-קדם. ביחס להנחה הראשונה, שאל מאהלר: כל הממלכות הקדומות נוסדו על-ידי עמי נוודים שהתיישבו והפכו לחקלאים, מדוע דווקא היהודים המשיכו לעסוק במסחר גם כיושבי קבע? לפי מאהלר, מהציטוט של מרקס שהביא ה'לר', אודות הקשר בין נוודות ומסחר, לא עולה ש"כל עמי-הנוודים עסקו רק במסחר".<sup>188</sup> מאהלר הוסיף הפניות למקרא לחיזוק טענתו כי הישראלים שהגיעו לכנען עסקו בעיקר במרעה, ולא במסחר.<sup>189</sup> ולגבי הטענה השנייה – בדבר תנאיה מעודדי-המסחר של הארץ – השיב מאהלר, כי הישראלים והיהודאים ישבו בהר, ולא בעמקים, שבהם עברו דרכי המסחר, או על הים.<sup>190</sup> דווקא משום ש"לתנאים הגאוגרפיים של ארץ יש השפעה מכרעת על ההתפתחות החברתית של עם", התפתחו הישראלים הקדומים כעם של איכרים. "מה מתארים ספרי התנ"ך, ספרי ההיסטוריה והחוקים, הנביאים והמשוררים, אם לא יחסים כלכליים וחברתיים של עם איכרים?"<sup>191</sup> אמנם, הסכים מאהלר, בערים התקיימה שכבה של בעלי-אדמות עשירים וסוחרים, אך גם בעלי-מלאכה. בנקודה זו ביקר את ה'לר' על כך שלא ניתח את הניגוד החברתי שהתפתח בקרב עם ישראל העתיק: "ה'לר' לא סיפר לנו דבר על הניגודים החברתיים בין בעלי-האדמות העירוניים הגדולים ובין האיכרים השקועים בחובות, מן הסתם רק משום שכל ניסיון לנתח את היחסים החברתיים דאז היה הופך על פניה את כל התיאוריה המשונה שלו."<sup>192</sup> ספק אם ה'לר' קרא את ביקורתו של מאהלר, אך ב"היהודי יישוף" ניסה לתקן מגרעת זו.<sup>193</sup> מאהלר קיבל את קביעתו של ה'לר' כי "ה'כנעני' הוא מילה נרדפת לסוחר", אך הדגיש כי "גם בספרים המאוחרים יותר, כמו משלי, איוב". מכך הסיק מאהלר את ההיפך מקודמו: לישראלים לא נמצא מקום במסחר הארץ, שהוחזק בידי הכנענים.<sup>194</sup>

מכאן עבר מאהלר לדיון בגלות בבל: "ידלת העם", שנשארה ביהודה אחרי חורבן ירושלים, הפכה בידי הבבלים 'לכורמים וליוגבים'.<sup>195</sup> ואילו שבי ציון, כאשר התעכבו בבניין בית המקדש, קילל

<sup>187</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 21-22.

<sup>188</sup> שם, ז' 24. ההדגשה במקור.

<sup>189</sup> שם, ז' 24-25.

<sup>190</sup> שם, ז' 25-26. ראו גם מאהלר, 'ארבעט ביי יידן אין אלטע צייטן', אמה"ת, P-66-101, ז' 1.

<sup>191</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האנדלספאלק?', ז' 26.

<sup>192</sup> שם, ז' 27.

<sup>193</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 15-17.

<sup>194</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האנדלספאלק?', ז' 28. השוו ה'לר': Heller, *Der Untergang des*

*Judentums*, S. 29, וראו לעיל בסעיף על ה'לר' בפרק זה. לביקורת דומה על ה'לר' ראו Strauss, S. 12.

<sup>195</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האנדלספאלק?', ז' 29.

אותם הנביא חגי בנזקים לחקלאות.<sup>196</sup> גם בתקופה שעד מלחמות המקבים יהודה לא תפסה אלא שטח קטן סביב ירושלים, ללא הים והשומרון, שנשלטו על-ידי היוונים-הסורים. מכל אלו הסיק מאהלר שגם לאחר שיבת ציון היו רוב היהודים בארצם חקלאים. "אפילו הלא נאלץ להודות שמרד המקבים נתפס במהותו לפי אופיו החברתי כמרד איכרים, ולא רק כמלחמה לאומית", שהרי המרד כוון בעיקרו נגד עול המיסים הכבד על האיכרים.<sup>197</sup> לאחר עצמאות יהודה וכיבושי החשמונאים, הם שלטו ברוב החוף של יהודה (למעט כמה קטעים בצפון), אך "לניצחונות טריטוריאליים אלו נודעה במהרה משמעות יותר פוליטית מאשר כלכלית, אם לוקחים בחשבון שכל ערי הנמל, כמעט ללא יוצא מן הכלל, המשיכו להיות מיושבות ביוונים-סורים."<sup>198</sup>

מאהלר נכנס לפולמוס עם הלאר בדבר ציטטה נודעה של יוספוס פלוויוס. כדאי להתעכב בפירוט מה על פולמוס זה, מכיוון שהציטטה משמשת עדות מרכזית בדיון על הזיקה בין יהודים ומסחר בעת העתיקה. בחיבורו האפולוגטי **נגד אפינון** כתב פלוויוס כך: "אין ארצנו שוכנת על חוף הים, ועל כן אין אנו ששים לעסוק במסחר ולהתערב ב[עמים] אחרים, כי ערינו בנויות הרחק מן הים, מה גם שיש לנו ארץ טובה ואת אדמתה אנו עובדים."<sup>199</sup> אמירה זו סותרת במובהק את התזה של הלאר, אשר תירץ אותה כך:

**אם יוספוס, ההיסטוריון היהודי שעבר רומניזציה, טען, שהיהודים כמעט ולא שלחו ידם במסחר, אין זו אלא אחת מהטעויות הרבות שיוספוס ללא כל ספק אשם בהן. כרומי חדש, אולי רצה לומר דבר מה בשבח עמו, שהרי הרומאים לא היו עם-סוחרים, ועל כן היו היהודים כה זרים גם להם, בשל אותו שילוב מוזר של עם-סוחרים בעל נטייה מרדנית, כושר לחימה ודת ייחודית.**<sup>200</sup>

כיוון שערי הנמל המשיכו להיות מיושבות בעיקרן ביוונים-סורים גם בתקופה הרומית, השיב מאהלר, הרי "שאין לנו שום יסוד להטיל ספק בהצהרה של יוספוס פלוויוס בדבר העיסוקים הכלכליים של היהודים בפלשתינה". בהערת שוליים ארוכה ציין מאהלר את ההתחמקות של הלאר כ"אופיינית", ושאל בסרקזם: אם אכן היו היהודים עם-מסחר, לא ידעו זאת הרומאים?<sup>201</sup>

מאהלר נאחז בהגדרתו של הלאר את המרד הגדול הלאר כ"שריד איכרי-פרולטרני"<sup>202</sup> כדי לתהות על היעדר הניתוח המעמדי של הכתות היהודיות בימי הבית השני אצל הלאר.<sup>203</sup> גם חיסרון זה תיקן הלאר בכתב היד של ספרו השני על ההיסטוריה היהודית.<sup>204</sup> מאהלר אף לא ידע שהלאר עתיד להגיע

<sup>196</sup> שם, ז' 30.

<sup>197</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 31. ראו גם מאהלר, 'ארבעט ביי יידן אין אלטע צייטן', **אמח"ת**, P-66-101, ז' 2-3. מאהלר כנראה התכוון לדבריו הדומים של הלאר על המרד הגדול, שכן הלאר כלל לא מתייחס למרד המקבים. וראו בהמשך הפרק, בסעיף על המרד הגדול.

<sup>198</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 31.

<sup>199</sup> יוספוס פלאוויוס, **נגד אפינון**, 1, 12 (תר' אריה כשר, ירושלים: זלמן שזר, 1997), עמ' כ"ב.

<sup>200</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 43. הלאר ככל הנראה נסמך בביקורתו על הרצפלד, שדחה את טענתו של פלביוס כאפולוגטית, וכבלתי מבוססת, על רקע התעלמותו הכללית של פלביוס מהיבטים כלכליים ומחיי היומיום בכלל. Herzfeld, S. 80, ראו גם Baron, 'Levi Herzfeld', p. 324. בארון עצמו סובר, מצד אחד, כי "דבריו האפולוגטיים של יוספוס" הם "לא בלי יסוד", אך מצד שני מסתייג וכותב כי מבין היהודים בערים היווניות, ואף מקרב המעמדות העליונים בפנים הארץ, היו שצברו הון רב והחלו עוסקים במסחר ובבנקאות. בארון, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, כרך שני, עמ' 40.

<sup>201</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 32.

<sup>202</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 48.

<sup>203</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 33. וראו בהרחבה בהמשך הפרק, בסעיף על המרד הגדול.

<sup>204</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 31-32.

למסקנה דומה מהתלמוד הבבלי,<sup>205</sup> כאשר הביא שורה של דוגמאות מהמשנה והתלמוד הירושלמי, שמלמדות כי בין התנאים והאמוראים נמנו אמנם סוחרים, אך יותר בעלי אדמות ובעלי מלאכה, וכי הסוחרים נחשבו על ידם כגזלנים.<sup>206</sup> בטיטה, שכל הנראה שימשה את מאהלר בהכנת מאמר הביקורת, היה נחרץ פחות (בדומה לשיפר),<sup>207</sup> בהעלותו הסתייגויות מהתזה שלו לפיה יהודי העת העתיקה היו בעיקר חקלאים ובעלי מלאכה: בבבל ובאלכסנדריה היה למסחר תפקיד מרכזי.<sup>208</sup> כך סיכם מאהלר את תשובתו לשאלה "האם מאז ומתמיד היו היהודים עם-מסחר?":

**בדיוק כפי שלפני גלות בבל, כך גם אחרי גלות בבל, לא היו יהודי פלשתינה עם-מסחר, ולא כל שכן קאסטה. לפנינו עם מרובד כלכלית וחברתית שעסק בעיקר בחקלאות, אך גם במלאכה ובמסחר במידה שאיפשרו התנאים הגאוגרפיים והפוליטיים של הארץ. תפקיד המסחר בחייהם הכלכליים של היהודים היה קטן בהרבה מזה של כל העמים הקדומים האחרים שארצותיהם גבלו בים (בגלל שלחוף הים ישבו הפיניקים והסורים). עד כמה שמסקנה זו מצערת את התיאורטיקן של קאסטת המסחר היהודית, לא ניתן להתכחש לעובדות ההיסטוריות: פלשתינה לא הייתה ערישתו של המסחר היהודי.<sup>209</sup>**

את חלקה השני של ביקורתו פתח מאהלר במתקפה חריפה על יומרתו המרקסיסטית של ה"ר. התיאוריה של ה"ר, לפי מאהלר, "מעמידה את המרקסיזם על הראש!"<sup>210</sup>

[זאת] כיוון שמרקסיסט, שאפילו אינו מכיר את המהלך העובדתי של ההיסטוריה היהודית, שהיה רוצה להבין רק על פי עקרון המטריאליזם ההיסטורי, את ההתפתחות הכלכלית של עם במשך יותר מאלף שנה (מ-722 לפנה"ס עד 500 לספירה) ובשטח עצום, שמקיף מדינות ענק מהודו עד גיברלטר, לא היה מגיע לשום מקום רק באמצעות אותה סכמה פשוטה. איזהו מרקסיסט – זה שמבין שהכלכלה של עם (בדיוק כמו של כל קבוצה חברתית אחרת), שמפוזר בין כל העמים, אינה מתקבעת אחת ולתמיד מתוך נטייה למקצוע מסוים (מסחר). מרקסיסט מבין במקרה זה, שההתפתחות הכלכלית של עם כזה תלויה בתנאים הגיאוגרפיים-כלכליים השונים של ארצות פזורתו, ושתנאים אלו עצמם משתנים תדיר. אם ה"ר החשיב כל כך את תנאי הייצור הגיאוגרפיים של פלשתינה – אגב, העריך אותם הפוך מכפי שצריך – הוא יכול היה להבין שגם לתנאי הייצור הגיאוגרפיים של ארצות הגלות השפעה על ההתפתחות הכלכלית של הישובים היהודיים בהן.<sup>211</sup>

מאהלר האשים את ה"ר האשמה כפולה: האחת מתודולוגית – כפיית הסכמה התיאורטית על המציאות; והשנייה לוגית, ביחס להשפעה הגיאוגרפית – קביעת התפקיד הכלכלי של היהודים מתוך התנאים הכלכליים בארץ מוצאם ולא בארצות פזוריהם. בכך מצא מאהלר דמיון בין ה"ר

<sup>205</sup> Ibid, S. 81.

<sup>206</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספאָלק?', ז' 33-34. ראו גם מאהלר, 'ארבעט ביי יידן אין אלטע צייטן', אמח"ת, P-66-101, ז' 3-6.

<sup>207</sup> שיפר, תולדות הכלכלה היהודית, א', עמ' 13.

<sup>208</sup> מאהלר, 'ארבעט ביי יידן אין אלטע צייטן', אמח"ת, P-66-101, ז' 6-7.

<sup>209</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספאָלק?', ז' 35. השו: מאהלר, 'קיום האומה לפנינו והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 69-70.

<sup>210</sup> דימוי זה, "להעמיד על הראש", נפוץ בשיח המרקסיסטי מאז שאנגלס אמר שכך עשה מרקס לפילוסופיה של הגל: אנגלס, 'לודביג פויארבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית', עמ' 294.

<sup>211</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספאָלק?', ז' 27-28.

ובין "תיאורטיקן הגזע או הפסיכולוג החברתי הבורגני (מקס ובר)",<sup>212</sup> אף על פי שברור מהדיון שהוצג לעיל כי התזה של הלר **בשקיעת היהדות** שונה מזו של ובר. הדבר יכול להסתבר מתוך תפיסתו של מאהלר את ובר וזומברט כעשויים מעור אחד, בורגני וגזעני.<sup>213</sup>

מאהלר חלק על הסיבות שהציג הלר להתפזרות היהודים:

**הסיבות היו שתיים, פוליטית וכלכלית: הגירה כפויה, כלומר גירושים, והגירה מרצון ממניעים כלכליים. הסיבה הראשונה, הגירושים, אמנם לא הייתה היחידה, אך מכאן אין להפחית בחשיבותה, כפי שעושה הלר.<sup>214</sup> [...] מה היו סיבות כלכליות אלו? להלר אין כל ספק שפריחת המסחר היהודי, או ליתר דיוק, ההתפתחות לכאורה של היהודים בפלשתינה לכדי עם-מסחר, הייתה הסיבה היחידה, שהניעה אותם להגר מן הארץ. אך מספיק לקחת בחשבון את גודל הארץ, [...] כדי להבין, מה הכריח את יהודי פלשתינה לבקש לחם בנכר. הארץ נעשתה צרה למספר היהודים, שהלך וגדל.<sup>215</sup>**

מאהלר ביקש להראות כי מ"כל המקורות ההיסטוריים היהודיים והלא-יהודיים של התקופה, שנשתמרו עד היום",<sup>216</sup> עולה כי "ענפי העיסוק היהודים בארצות הגלות בעת העתיקה" היו קודם כל חקלאות, לאחר מכן מלאכה, ורק לבסוף מסחר.<sup>217</sup>

לאחר ביקורתו על הלר הציג מאהלר את התזה שלו עצמו, בתשובה לשאלה "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?": "עוד מראשית ימי-הביניים עבר חלק גדול מן העם היהודי למסחר (אין זאת אומרת שכל העם היהודי ושכל הארצות!) ושענף כלכלי זה היה מאז למאפיין בולט של החיים הכלכליים של היהודים." ומיד שאל: "איך ומדוע התרחשה תמורה זו בכלכלה היהודית?" והשיב: "בחלקה כתוצאה ישירה של שינויים ביחסים החברתיים והכלכליים עם הסביבה, בחלקה כתוצאה עקיפה של יחסים משפטיים חדשים."<sup>218</sup> השינוי החברתי-כלכלי בא לידי ביטוי בשינוי דתי:

**התפשטות הנצרות באימפריה הרומית וההכרה הרשמית בה כדת המדינה במאה ה-4 הייתה תוצאה של השינוי ביחסים החברתיים-כלכליים. המדינה הרומית חיפשה בארגון המשפטי של הקהילות הנוצריות משענת להיררכיה המנהלית חסרת הנחת, שלא יכלה להחזיק מעמד על רקע השקיעה הכלכלית הכללית, אלא על ידי מיסוי דכאני נורא, דרך הצמתת האיכר לקרקע ובעל המלאכה למקצוע. אך מרגע שהכריז האבסולוטיזם הרומי על הנצרות בכלל ועל הקתוליות בפרט כדת מדינה, בהכרח פרצו רדיפות של דתות אחרות על ידי חוקים מפלים.<sup>219</sup>**

<sup>212</sup> שם, ז' 28.

<sup>213</sup> מאהלער, 'ציי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?', ז' 21; הג"ל, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60.

<sup>214</sup> כאן העיר מאהלר: "המצב הגאוגרפי של פלשתינה, שהייתה שער הכניסה למצרים מצד אחד ולסוריה ומסופוטמיה מצד שני, גרם לכך שהארץ תמיד הייתה נתונה להתקפות מצד שכנים תקיפים." מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 29.

<sup>215</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 28-30.

<sup>216</sup> כאן מעיר מאהלר: "אפילו הרצפלד [...] שהלר נשען עליו לחלוטין (אפילו היכן שהוא מצטטו שלא במדויק!), נאלץ לבסוף להסיק: 'היכן שרק היה ניתן, הם [היהודים בארצות הגלות] עדיין העדיפו לפנות לעיסוק שהיה ירושתם, כלומר לחקלאות, כמו למשל בעבר הירדן, בבל, סוריה, מצרים ומן הסתם גם בקפריסין' (Herzfeld, S. 271)."

<sup>217</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 37-38.

<sup>218</sup> שם, ז' 38.

<sup>219</sup> שם, ז' 38-39.

החוקים המפלים – הרחקת היהודים משירות צבאי, פקידות ומקצועות חופשיים, והאיסור על החזקת עבדים נוצרים (מה שהקשה על עיבוד אדמות) – "הביאו לכך שעוד במאה ה-5 נאלצה שכבה זו של יהודים עשירים לפנות למסחר.<sup>220</sup> ההגבלות המשפטיות חלו גם בממלכות הגרמאניות החדשות, ואף נוספו עליהן הגבלות חדשות (מניעת השתלבות בהיררכיה הפיאודלית והחזקת אחוזות), שרק האיצו את תהליך כניסת חלק גדול מהיהודים למסחר.<sup>221</sup> מאהלר ייחס את ה"שינויים ביחסים החברתיים והכלכליים עם הסביבה" רק לצד אחד – לסביבה, שהפכה לנוצרית. ואילו את הסיבות לשינוי בכלכלה היהודית הסביר, באופן לא מטריאליסטי, בגזרות משפטיות חיצוניות שהנמקתן דתית. בדומה לשיפר,<sup>222</sup> גם אצל מאהלר: הדת קבעה את המשפט, שקבע את הכלכלה. מאהלר טען זאת פחות או יותר במפורש:

**הדת היהודית בעת העתיקה, בדיוק כמו לאחר מכן בימי הביניים ובמאות הראשונות של העת החדשה, מילאה תפקיד רק כגורם משני בתהליך שימור האומה היהודית. הסיבות הראשונות לעובדה זו, שבמבט ראשון נראית פלאית, אנו יכולים לחפש ביחס לעת העתיקה רק בתנאים הפוליטיים והתרבותיים של חיי היהודים בארצות הגלות.<sup>223</sup>**

הדת הייתה "גורם משני", אך לא לכלכלה, אלא לפוליטיקה והתרבות. מאהלר קיבל את קביעתו של מרקס כי "היהדות לא השתמרה למרות ההיסטוריה, אלא באמצעותה של ההיסטוריה."<sup>224</sup> הוא ביקר את הלר כמי ש"מסלף את המשמעות האמיתית של המרקסיזם, אם הוא טוען שהתנאים ההיסטוריים, ששימרו את העם היהודי, בכל התקופות ההיסטוריות, בעת העתיקה, בדיוק כמו בימי הביניים הפאודליים ובזמן הקפיטליזם, היו זהים ובלתי משתנים." אך מאהלר התרחק אף הוא מרוחו של מרקס אם ראה ב"היסטוריה" זו ששימרה את היהדות, קודם כל היסטוריה תרבותית, או דתית, לאחר מכן משפטית, ולבסוף כלכלית: "מה הציל את היהודים בעת העתיקה משקיעה לאומית? מצד אחד הקשר התרבותי לפלשתינה, ומצד שני המעמד המשפטי הייחודי." זאת ועוד, מדבריו של מאהלר עולה שקדימות הכלכלה, הנחה מתודולוגית עבור המרקסיסטים, משתנה בעצמה לאורך ההיסטוריה: "רק מאז ימי הביניים החלה להשפיע כגורם לאומי מבודד הייחודיות הכלכלית והמשפטית לבדה."<sup>225</sup> ואכן, רק מימי הביניים והלאה גרס מאהלר הסבר כלכלי להיסטוריה היהודית, למשל במקרה של ספרד:

**המבנה הכלכלי של יהודי ספרד, על אף השתרשותם בכל ענפי הכלכלה, מעולם לא היה תקין בתכלית התקינות, במונח השתוות גמורה לאוכלוסי הארץ. יהודי ספרד כמוהם כאחיהם בארצות אירופה המערבית והתיכונית מילאו תפקיד מיוחד בכלכלת ארץ**

<sup>220</sup> שם, ז' 40-39.

<sup>221</sup> שם, ז' 40. מאהלר מסתמך כאן על שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם'. וראו גם מאהלר, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', 'אמח"ת', P-66-183, ז' 11-10; מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 74-71.

<sup>222</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 82-83; הנ"ל, 'תולדות הכלכלה היהודית', א', עמ' 17-18. וראו לעיל בסעיף על שיפר בפרק זה.

<sup>223</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 42. ההדגשות שלי, ת.נ.

<sup>224</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 315. מצוטט אצל מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 43. השוו מאהלר, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', 'אמח"ת', P-66-183, ז' 9: שם מאהלר מצטט אמירה זו של מרקס כבסיס לחקר מרקסיסטי של ההיסטוריה היהודית, "למרות הטעויות הרבות במאמר זה [של מרקס]."

<sup>225</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 43. ההדגשה שלי, ת.נ.

מגוריהם. [...] זהו מופת חותך לכלל הגדול, שביסוד הייחוד הלאומי נעוץ הגורם הכלכלי

המיוחד בחיי היהודים בגולה.<sup>226</sup>

המגמה להסברת ההיסטוריה היהודית העתיקה על ידי גורמים תרבותיים, הוסיפה והתחדדה אצל מאהלר גם בשנים הבאות.<sup>227</sup> יחד עם זאת, הוא השתדל לתמוך את הקשר "התרבותי" או "הרוחני" לארץ-ישראל גם בגורמים ארציים יותר, כגון הריכוז הדמוגרפי בבבל,<sup>228</sup> או סדרת המרידות בארץ-ישראל מהמאה ה-1 ועד ה-7, שהביאו לתפוצה "גלים של שבויים יהודים" ו"האצילו עליה מרוחה של ארץ-ישראל".<sup>229</sup>

לסיכום, תשובתו של מאהלר לשאלת עיתוי הפיכתם של היהודים לעם המסחר הייתה כי "עריסתו של המסחר היהודי ניצבה במערב אירופה רק בראשית ימי-הביניים. [...] המעבר ההמוני של יהודים למסחר אפשרי היה רק במערב ובמרכז אירופה, שם התפתח המסחר עצמו לראשונה על ידי היהודים".<sup>230</sup> או, במילים אחרות, אותן כתב כחצי יובל מאוחר יותר: "במחצית הראשונה של ימי-הביניים היו היהודים באירופה המערבית והתיכונית נבדלים משאר האוכלוסייה לא רק בגזעם, בדתם ובתרבותם, אלא היוו מין מעמד מיוחד בתוך המדינה, מעמד של סוחרים.<sup>231</sup> כלומר, מובחנותם הלאומית, הדתית והתרבותית של היהודים קדמה במאות שנות ליחודיותם הכלכלית. השקפה דומה לזו של מאהלר, ביטא ב-1950 חברו לתנועת מפ"ם בישראל, מרדכי להב:

**במחסן הגרוטאות של חקר תולדות היהודים בגולה שמורה השקפה, שהייתה נפוצה לפני, על היהודים, לכל דורותיהם, כעם סוחרים וחנוונים, בנקאים ומלווים, מתווכים וסוכני מסחר, ולכל היותר גם של בעלי-מלאכה אוחזי מחט ומרצע נפולי-חזה. התמונה ההיסטורית האמיתית שונה מזו בתכלית.**<sup>232</sup>

במזרח העתיק היה המבנה הכלכלי של היהודים "התקין ביותר שבכל תולדותיו בגולה", טען להב, "בבבל ובפרס חי רוב היהודים על חקלאות".<sup>233</sup> רק לזמן קצר, "בתקופת הגאות של סחר-העולם המוסלמי, מילאו היהודים תפקיד חשוב מאוד בסחר ארצות האסלאם עם ארצות הנוצרים, אך מיד מאפיל עליהם סחר הים של אירופה הדרומית".<sup>234</sup>

שני ספרים נוספים, אף על פי שפורסמו במדינות קומוניסטיות, בנושא זה הביעו עמדה דומה לזו שפיתח מאהלר. יודיצקי קבע בספרו **עיונים בהיסטוריה יהודית עתיקה** כי "פחות מכל תואם את המציאות הוא הדימוי המקובל, לפיו היהודים בתפוצה העתיקה, ובמיוחד במצרים, כביכול עסקו רק במסחר ובהלוואה".<sup>235</sup> אדרבה, היהודים בתפוצותיהם עסקו במגוון מקצועות: עבודה שכירה, מלאכה, פקידות ומסחר. היו גם שעסקו בחקלאות, אם כי במידה פחותה מזו שביהודה. היו עבדים

<sup>226</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 80-81.  
<sup>227</sup> לדוגמאות מאוחרות יותר ראו לעיל, בפרק 3, בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית', וכן להלן, בסעיף הבא בפרק זה, בביקורתו של כץ על מאהלר.

<sup>228</sup> מאהלר, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', **אמח"ת**, P-66-183, ז' 10.

<sup>229</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 70-71.

<sup>230</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 41.

<sup>231</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 74.

<sup>232</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 104.

<sup>233</sup> שם, ובמקום אחר: "בפורמצייה של המזרח העתיק והמשכו, בפורמצייה ההלניסטית-הרומית ובפורמצייה האסלאמית, לא התגבשה ההתחרות על עמדות מסחר, מלאכה, תעשייה לפי קווי-הבדל לאומיים או דתיים, בין לא-יהודים ליהודים." (שם, עמ' 58).

<sup>234</sup> שם, עמ' 104.

<sup>235</sup> יודיצקי, **עטיודג צו דער אלט-יידישער געשיכטע**, ז' 81.



יהודים ואף חיילים יהודים.<sup>236</sup> ספר זה פורסם במוסקבה הסטלינסטית ב-1940, אותה שנה יחידה שבה עודד המשטר היסטוריוגרפיה יהודית שתרום את גאוותם הפטריוטית של יהודי ברה"מ.

בעוד ספרו של יודיצקי הוגבל לעת העתיקה, התייחסות נרחבת יותר לתחום הכלכלה נמצאת בספרו של בר מארק, **תולדות היהודים בפולין (עד סוף המאה ה-15)** (1957), שאותו פתח ברקע כללי על התפוצה היהודית בעת העתיקה ובימי-הביניים.<sup>237</sup> מארק פעל אמנם בפולין הקומוניסטית, אך היה זה בתקופה הפוסט-סטלינסטית. על כן הרשה לעצמו להסתמך על היסטוריונים ציונים, ביניהם שיפר ומאהלר, ואפילו יצחק בר ובן ציון דינור, וכן על דובנוב.<sup>238</sup> מצד אחד אימץ מארק את השקפתם של שיפר ומאהלר: "מבחינה כלכלית היהודים באימפריה הרומית לא נבדלו כמעט משאר האוכלוסייה". רבים עסקו במלאכה ובחקלאות, וכן במסחר.<sup>239</sup> כמו כן, ביקש להדגיש את הפיצול המעמדי בעם.<sup>240</sup> מצד שני עמד על הדומיננטיות של המסחר, למשל בדבר "יחסי מסחר ואשראי בין בתים יהודיים עשירים במסופוטמיה (בבל) ומצרים (בעיקר אלכסנדריה) עם ארצות דרום מזרח אירופה".<sup>241</sup> וכן: "חלק מהאריסטוקרטיה הקרקעית, שלא יכלה להתאים עצמה לטכניקה שונה לחלוטין של עיבוד אדמה במסופוטמיה, נכנסה למסחר. כמה משפחות מסחריות כאלה תפסו תפקיד חשוב בסחר העולמי, למשל בית מורשו בניפור. בדורות הבאים המשפחות היהודיות העשירות ביותר באלכסנדריה התערו היטב בסחר העולמי." מארק ציין כי רוב יהודי איטליה חיו בערים, ו"החזיקו חלק חיוני מהמסחר ארוך הטווח עם מצרים, ערב, הודו ומצד שני עם דרום גאליה. יש לומר שבכלל, שבאימפריה הרומית המסחר הבינלאומי היה נתון בעיקר בידי היהודים, הסורים והעמים של אסיה הקטנה".<sup>242</sup> בעקבות העיסוק של חלק מהשכבות הגבוהות של יהודי איטליה במסחר ואשראי, מילאו מאוחר יותר, בראשית ימי-הביניים, יהודי מערב אירופה "תפקיד חלוצי חשוב בסחר העולמי וביצירת דרכי מסחר בינלאומיות חדשות". כבר בסוף התקופה הרומית הצטבר הון רב בידי סוחרים בינלאומיים ו"פיננסיסטים" יהודים, שאיפשר להם לאחר השתלטות הברברים למלא תפקיד חשוב בהרחבת אופקי המסחר בראשית התקופה הפיאודלית.<sup>243</sup> בשום מקום מארק לא נתן דעתו במפורש על המתח בין שתי המגמות בספרו: הגיוון המקצועי והמעמדי, לעומת הדומיננטיות של המסחר. בסופו של דבר משך את הכפילות עד לנקודת הקונצנזוס של המעבר להלוואה. לפי מארק, במאות ה-12-13 נדחקו היהודים ממקצועות החקלאות, המלאכה והמסחר גם יחד. הסוחרים העשירים שביניהם נכנסו לתחום האשראי, והעניים לשולי המסחר: רוכלות וסחר בבגדים משומשים.<sup>244</sup>

#### כך: "דמוקרטיה עירונית"<sup>245</sup>

בבסיסה, תשובתו של משה כץ לשאלה "מתי היו היהודים לעם-מסחר?" קרובה לזו של מאהלר:

<sup>236</sup> שם, ז' 77-82.

<sup>237</sup> מארק, די געשיכטע פון יידן אין פוילן, ז' 13-142.

<sup>238</sup> שם, ז' 426-423.

<sup>239</sup> שם, ז' 17. דוגמאות נוספות בכיוון הגיוון המקצועי: ז' 22, 41-42.

<sup>240</sup> דוגמאות להדגשת הפיצול המעמדי: שם, ז' 20, 25, 32, 42.

<sup>241</sup> שם, ז' 14.

<sup>242</sup> שם, ז' 18.

<sup>243</sup> שם, ז' 19. דוגמאות נוספות בכיוון הדומיננטיות של המסחר: ז' 23, 42.

<sup>244</sup> שם, ז' 210-206.

<sup>245</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 53.

ידוע שמאז העת העתיקה ועמוק לתוך ימי-הביניים היהודים היו אלו שהפיצו מלאכות שונות, החל מעיבוד-מתכות ועיבוד-עור וכלה בכרייה בכל רחבי אירופה הדרומית. רק מאוחר יותר, עם התפתחות הפאודליזם ומהופעת רדיפות היהודים, בהדרגה יצאו היהודים מכל יתר המקצועות ונאלצו להתרכז במסחר ונשך. עד אז בשום אופן אין להגדיר את היהודים כ"עם-מסחר של ממש".<sup>246</sup>

נקודת המחלוקת של כך עם מאהלר – וגם עם הלר מן הכיוון השני – הייתה בשאלה: מה היה קודם לכן? כיצד יש לאפיין את היהודים בעת העתיקה מבחינה כלכלית? האם היו "עם איכרים" כפי שטען מאהלר,<sup>247</sup> או קאסטה של סוחרים כפי שטען הלר, בעקבות קאוטסקי, בספרו *שקיעת היהדות*? כך אימץ עמדת ביניים, שהייתה קרובה לרוחו של ובר (מבלי להזכירו), ועל כן דמתה גם לתזה של הלר *מהיהודי ישרף*. כמובן שכך לא הכיר כתב יד זה של הלר, שנכתב במקביל לסדרת מאמריו של הראשון, ומעולם לא פורסם. כך לא השתמש בהמשגה הוורניאית של "עם פלאיי" או "עם פאריה", ככל הנראה משום שוובר היה מוקצה מחמת מיאוס בעולם הקומוניסטי כהוגה "בורגני".<sup>248</sup> כתחליף טבע כך את המושג "דמוקרטיה עירונית", כדי לאפיין מבחינה חברתית כלכלית את יהדות העולם העתיק.<sup>249</sup> בעזרת הגדרה זו נפטור כך מיסוד הנידוי שבמושג "עם פאריה". יש כאן מחד גיסא הגדרה "מעמדית", כמו אצל הלר, אך מאידך גיסא היא רחבה יותר מאשר מסחר בלבד. ביקורתו של כך על מאהלר התמקדה בכך שלא מצא הסבר מטריאליסטי להשתמרות היהדות בגולה בעת העתיקה, אלא הסביר אותה כתוצאה של ה"שייכות התרבותית שמרכזה היה בפלשתינה ובבל".<sup>250</sup>

כך מיקד את התזה שלו בהתרכזותה של רוב האוכלוסייה היהודית של העולם העתיק, מחוץ לארץ-ישראל, בערים, ושאל: "מדוע התפתחו היהודים כאוכלוסייה עירונית?"<sup>251</sup> לפי ההסבר הרווח, טען כך, כאשר יצאו היהודים לגלות, עבודת האדמה באימפריה הרומית (בעיקר במזרח) נעשתה בידי עבדים. מכיוון שהיהודים העדיפו שלא להיות עבדים, הם נעשו אוכלוסייה עירונית. הואיל וכך סבר שרוב רובם של יהודי הגולה לא הגיעו מארץ-ישראל,<sup>252</sup> היה עליו לשלול הסבר זה.<sup>253</sup> כך פסל גם את ההסבר של בארון, לפיו המערכת הפיאודלית הנוצרית הפכה את הבעלות על האדמה לבסיס השיטה החברתית והפוליטית, לכן במסגרתה אסרה הכנסייה על היהודים להחזיק אדמות.<sup>254</sup> בזאת לא הסביר בארון, ביקר אותו כך, מדוע עוד לפני הנצרות רוב האוכלוסייה היהודית בתפוצות הייתה עירונית.<sup>255</sup> כך אימץ בחום את התזה של הרצפלד, לפיה מקורה העיקרי של התפוצה היהודית לא

<sup>246</sup> שם, ז' 50. הביטוי "עם מסחר של ממש [אייגנטלעך]", שלקוח ממרקס, תורגם לעברית "עמי מסחר במובן הנכון [Eigentliche Handelsvölker]" (מארקס, *הקאפיטאל*, א', עמ' 65).

<sup>247</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 26.

<sup>248</sup> Weiss, *Weber and the Marxist World*, p. 16.

<sup>249</sup> כך, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 53.

<sup>250</sup> כך, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 54. כך התייחס להרצאתו של מאהלר בוועידת ייו"א ב-1938, שפורסמו בכתב העת הניו-יורקי *ציקלונפוט*: מאהלער, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 65.

<sup>251</sup> כך, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?'

<sup>252</sup> ראו בהמשך פרק זה, בסעיף על השאלה הדמוגרפית.

<sup>253</sup> כך, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 47-48.

<sup>254</sup> Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (NY: Columbia university press, 1937), vol. 2, pp. 9-10.

<sup>255</sup> כך, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 48.

היה בארץ-ישראל,<sup>256</sup> אך לא קיבל את ההסבר של הרצפלד להיווצרותה של תפוצה זו על ידי הגירה שיצאה מגולת בבל ממניעים מסחריים. לטענת כץ זהו הסבר אידיאליסטי ומעגלי:

**יש לנו כאן מעין מעגל קסמים: הם נדדו משום שרצו לסחור, ומשום שרצו לסחור נעשו לעם-מסחר. אם כך, מנין להם המשיכה העזה למסחר (עזה מספיק כדי לגרום להגירה, מה שהיה קשה מאוד בעולם העתיק), לפני שהם היו לעם-מסחר? הרי יוצא שהייתה להם מין פסיכולוגיה-מסחרית לפני שהתעניינו במסחר? הלוגיקה כאן, כפי שאנו רואים, צולעת למדי.**<sup>257</sup>

כך התפלמס גם עם הלר, בשאלת הפרשנות הנכונה של ההתבטאות של מרקס בדבר היהודים כעם-מסחר: "עמי-מסחר במובן הנכון אינם מתקיימים אלא בין פרצותיו של העולם העתיק כדומה לאלים של אפיקורס, המתקיימים בין העולמות [in den Intermundien], או כמו שמתקיימים היהודים בחורים ובסדקים של החברה הפולנית."<sup>258</sup> כאמור לעיל, זהו משפט לקוני וחדתי. בניסיונו להתיר את החידה (מבלי להודות שמדובר בחידה), נתלה הלר בציטטה מקבילה של מרקס, מהכרך השלישי של **הקפיטל**, שסיפקה לו נקודת אחיזה קונקרטית יותר:

**עמי-המסחר העתיקים מתקיימים כמו האלים של אפיקורס בין העולמות [in den Intermundien] או יותר כמו היהודים בחורים ובסדקים של החברה הפולנית. המסחר של ערי-המסחר ועמי-המסחר העצמאיים והמפותחים הראשונים הורכב אך ורק ממסחר-ביניים [Zwischenhandel] בין העמים היצרניים הברבריים, שביניהם מילאו את תפקיד המתווך.**<sup>259</sup>

על סמך מקבילה זו פירש הלר את "העמים היצרניים הברבריים" בתור האימפריות של המזרח הקדום, במסופוטמיה ובמצרים, ואת "עמי המסחר" בתור הפיניקים והיהודים, שהתקיימו במרחב שביניהן.<sup>260</sup> לדעת כץ, שגה הלר כשהשליך את המושג של מרקס על יהודי ארץ-ישראל בעת העתיקה, ושהסיק מכך שחיו בין אימפריות, ועל כן היו מוכרחים לכאורה להפוך לעם-מסחר. לטענת כץ, "זוהי השערה מרחיקת-לכת, שבאחת פותרת את כל השאלות. אם היהודים מאז ומעולם היו עם-ביניים, שאפילו לפי מרקס נועד להיות עם-מסחר, הרי זה עדיין לא מסביר מדוע מאוחר יותר, בתפוצה, הם התפתחו כעם-מסחר עירוני."<sup>261</sup> ביקורתו של כץ על הלר דומה לביקורתו של מאהלר:<sup>262</sup> אם המושג המרקסי של עם-מסחר תואם את התנאים הגאוגרפיים שבהם חיו היהודים בארץ-ישראל, "בין העולמות" (שמתפרש כאן כבין האימפריות), הרי שאין להשתמש בו גם כדי להסביר את אופן קיומם בתנאים גיאוגרפיים שונים לחלוטין – בתפוצות.

<sup>256</sup> Herzfeld, S. 202-203, 260. כץ ככל הנראה הכיר את התזה של הרצפלד מתוך ספרו של הלר בלבד. בציטטות שהוא מביא מהרצפלד ההשמטות זהות לאלו של הלר (למעט משפט נוסף שכץ משמיט), ולא מסומנות כהשמטות לא אצל הלר ולא אצל כץ. כץ כנראה העתיק את הציטטות מהלר, מבלי לדעת שאינן מלאות. כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 49. Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 43-44.

<sup>257</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 49. ההדגשה במקור.

<sup>258</sup> מארקס, **הקאפיטאל**, כרך א', עמ' 65. מצוטט אצל Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 44-45; Heller, *Der Untergang des Judentums*; כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 50.

<sup>259</sup> Marx, *Capital*, vol. 3, p. 447. מצוטט אצל Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 45.

<sup>260</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 45.

<sup>261</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 50. ההדגשות במקור.

<sup>262</sup> מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האַנדלספּאַלק?', ז' 28.

בנוסף על הביקורת התיאורטית, הביא כץ שורה של עובדות שלדעתו סותרות את סברתו של הר לגבי היהודים כ"עם-מסחר במובן הנכון [אורשפירנגלעך]:" <sup>263</sup> ראשית, טען כץ, לפי כל המקורות יהודי ארץ-ישראל היו עובדי אדמה בעיקרם ובעלי מלאכה זעירים, בעוד שהערים היו יווניות דווקא והיהודים היו בהן מיעוט. שנית, בשונה מהעמים סביבם שהיו גם הם "עמי מרחב ביניים" (צווישן רויס פעלקער), כמו הכנענים והפלישתים, והתבוללו בסופו של דבר בתרבויות חזקות יותר, היהודים ישבו דורות רבים במקומם ויצרו תרבות שהשפיעה לבסוף על חלק גדול מהעולם התרבותי. לכן הם לא היו עם-מסחר טיפוסי לפי ההגדרה של מרקס. שלישית, התיאוריה של היהודים כעם-ביניים (בארץ-ישראל) כולה קורסת אם זוכרים שהלר עצמו, ומי שהוא נסמך עליהם (הרצפלד וקאוטסקי), טענו שהיהודים התפשטו באסיה הקטנה ואירופה לא מארץ-ישראל, אלא ממסופוטמיה, שם חיו מאות שנים לפני נפילת הממלכה היהודית האחרונה. רביעית, מרקס נתן כדוגמה את יהודי פולין במאה ה-19, לכן אי אפשר להחיל את מסקנתו על ההיסטוריה הכלכלית של היהודים בעת העתיקה. ולבסוף, הלר השתמש במושג עם-מסחר כאילו היהודים היו מאז ומתמיד ובכל מקום עם-מסחר, מה שסותר את העובדה שיהודים במקומות רבים בעולם העתיק עסקו במקצועות מגוונים. <sup>264</sup>

היהודים לא היו אפוא עם-מסחר, לפי כץ, אלא "אוכלוסייה עירונית". כיצד, אם כן, השיב לשאלה שבכותרת מאמרו: "כיצד התפתחו היהודים לכדי אוכלוסייה עירונית?". כפי שיתברר בהמשכו של פרק זה, הדיון על השאלה הדמוגרפית, כץ הפך את השאלה על פיה: לא היהודים הם שהפכו לאוכלוסייה עירונית, אלא האוכלוסייה העירונית היא שהתייחדה. <sup>265</sup> בהקשר של הדיון הנוכחי עולה השאלה: מדוע התייחדו דווקא היסודות העירוניים ולא הכפריים? התשובה לשאלה זו טמונה, לדעתו של כץ, במבנה המעמדי של הכתות בארץ-ישראל. כץ ניתח מבנה זה באחד ממאמריו הקודמים, באופן שמוכר כבר מתיאורטיקנים מרקסיסטים אחרים: <sup>266</sup> הצדוקים היוו את האריסטוקרטיה השמרנית, אותם השווה כץ ל"יהודים", כינוי גנאי יידישאי לבורגנות היהודית המתבוללת במערב אירופה; הפרושים ייצגו את מעמדות הביניים העירוניים, שכך הקביל ל"פרוגרסיבים" בימיו; והאיסיים, אליבא דכץ, היו היסודות העניים והבלתי-מרוצים, הקרובים ביותר לקומוניסטים בתקופתו. <sup>267</sup> כץ הקדיש את מירב תשומת הלב לפרושים, כיוון שלדידו היהדות בגרסתה הפרושית הייתה הבסיס לגולה היהודית, והיא שהעניקה לה את אופייה העירוני:

**הדת היהודית שהתפשטה בתפוצות, במיוחד אחרי נפילת המדינה היהודית, היא לא הדת היהודית באופן כללי, אלא הדת היהודית בגרסה שהפרושים קיימו והטיפה לה. הפרושים השתייכו למעמד-הביניים העירוני. דתם הייתה דת של חיי המעשה היומיומיים, דת-החוק של מעמד-הביניים העירוני. [...] כאשר הם קיימו את דתם הדמוקרטית, דת השוויון בפני החוק, והטיפו לה, יכלה דת זו יותר מכל להשפיע, לעשות רושם ולעשות נפשות בקרב הדמוקרטיה העירונית, הפרולטריון ומעמד-הביניים בערים הרומאיות, היווניות, הסוריות והמצריות. [...] אם התורה עסקה במידה רבה מאוד**

<sup>263</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 50. הפעם כץ מתרגם את מרקס כ"אורשפירינגעלך האנדעלס-פאלק [עם מסחר במקורו]".

<sup>264</sup> שם, ז' 50-51.

<sup>265</sup> שם, ז' 51-52.

<sup>266</sup> Kautsky, *Foundations of Christianity*, pp. 255-271; מרמר, קלאסנקאמפן אין אלטערטום, ז' 260-263; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 31.

<sup>267</sup> משה כץ, 'די פראבלעם פון קריסטנטום', *דער האמער*, 11, 8 (אוגוסט 1938), ז' 52.

ביחסים שבין אדם לאלוהיו, התלמוד כבר עסק בעיקר ביחסים שבין אדם לחברו – ולכן לא כל-כך באתיקה, כמו ביחסים יומיומיים וחברתיים-כלכליים, שמבוססים על מנהג, חוזה וחוק.<sup>268</sup> [...] עבור העבדים הכפריים או האיכרים המשועבדים, שהיו לרוב רכוש של מישהו, לא היה ערך רב לדת של חוק וחוזה זו של הפרושים, משום שיחסייהם, הן ביניהם והן עם אדוניהם, לא התבססו על הסכמה חופשית והם עצמם לא היו נושאי [טרעגער] של שוויון הזכויות. לכן לדת הפרושים – הדת היהודית למעשה – לא היה כר נרחב להתפשטות בקרב האיכרים והעבדים. במקום זאת הם נשארו עובדי אלילים, עד שנכבשו על-ידי הנצרות. אך בעיר היה זה שונה לחלוטין. בני-החורין העירוניים, ה"פרולטריון" ומעמד-הביניים הדמוקרטי היו נושאייה של אותן זכויות נתונות. הם ביקשו להרחיב זכויות אלו באמצעות החוק, שעל כן חשיבותו קודשה בעיניהם. הדת של הפרושים הייתה עשויה למידתו של יסוד זה, הן בשל תוכנה והן בשל גמישותה [בויגזאמקייט]. [...] בזמנים הקשים והסוערים של העת העתיקה המאוחרת וראשית ימי-הביניים, כשמדינות נפלו וקמו בזו אחר זו, והחוק היה רצונו של השליט המקומי, הדת היהודית והתלמוד שלה בהכרח היו, בעיניהן של שכבות משמעותיות של האוכלוסייה העירונית ובמיוחד של היסודות המסחריים, עוגן יציב להיאחז בו – קודקס אזרחי חובק-כל, שקשר אותם באחדות ובקהילה כלכלית, אזרחית, דתית ותרבותית

אחת.<sup>269</sup>

כך ראה את היהדות העתיקה בתפוצות לא כעם-מסחר, אך גם לא כעם איכרים, אלא כדת של "הדמוקרטיה העירונית", שדרה חברתית של בעלי-מלאכה, סוחרים ופועלים שכירים. כך שיווה כך ליהדות העתיקה דמות פרודוקטיבית ופרוגרסיבית. רק בימי-הביניים באירופה היו היהודים לדידו ל"עם-מסחר" וגם ל"קאסטה", שינוי שהוגדו על ידו כמעבר 'מעדה [געמיינדע] דתית לקהילה [געמיינשאפט] לאומית'.<sup>270</sup> במאמר שנושא כותרת זו, שאל כץ: מדוע היהדות לא נעלמה יחד עם קבוצות דתיות עתיקות אחרות? מדוע הפכה מדת ללאום? ומדוע הפכו היהודים לקבוצה שנואה כל-כך? תשובתו של כץ לשאלות אלו דמתה לזו של שיפר ומאהלר לפניו:<sup>271</sup> "סגירות דתית מובילה לבידול חברתי".<sup>272</sup> כאן לקה כץ באותו הליקוי שבגיניו ביקר את מאהלר – הקדמת התרבות לכלכלה. יתר על כן, הוא גם חטא (לשיטתו) בהנחת ה"ייחודיות", כשביסס את הסברו על ייחודה של הדת היהודית: בשונה מכל הדתות הפלורליסטיות, רק היהדות הייתה קנאית לבלעדיותה. קנאות זו עוררה שנאה ורדיפות כלפי היהודים. השנאה והרדיפות חיזקו מצדם את הלכידות הפנימית. לאחר מכן הוסיף כץ שיקול מתחום הפסיכולוגיה החברתית, בטענו שהיהודים, בשל בידולם המתמשך (באמצעות מנהגי המילה, השבת והכשרות), הפכו ל"תרנגול כפרות", "שעיר לעזאזל" קלאסי.<sup>273</sup>

כך ביקש להסביר כיצד הפכו היהודים מקבוצה דתית ללאום, אך בינתיים לא הסביר זאת במונחים מטריאליסטיים. במאמר שפורסם בגיליון הבא של דער האמער, כעבור חודש, חזר בו מ"סטייתו" האידאליסטית, ופנה לאותה השאלה מכיוון אחר: אם מקורה של יהודי התפוצות ביסודות

<sup>268</sup> השוו ליחסו של הלר לתלמוד: Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 74.

<sup>269</sup> כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 53. ההדגשות במקור.

<sup>270</sup> כץ, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', דער האמער, 11, 11 (נאוועמבער 1938): 48-57.

<sup>271</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 82-83; הנ"ל, 'תולדות הכלכלה היהודית', א', עמ' 17-18; מאהלר, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 39-42. וראו לעיל בסעיפים על שיפר ומאהלר בפרק זה.

<sup>272</sup> כץ, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 52.

<sup>273</sup> שם, עמ' 50-51.

עירוניים שהתגיירו, כיצד ומדוע החלו להיחשב כ"יסוד זר" בחברות השונות שבקרן חיו?<sup>274</sup> היהדות העתיקה, טען כן, הייתה "דת של מחאה" של הדמוקרטיה העירונית העתיקה, כנגד תנאים כלכליים וחברתיים שהשתנו לרעתה. זאת בדומה לפרוטסטנטיות, שהייתה דת המחאה של הבורגנות המודרנית.<sup>275</sup> היהדות התאימה לכך בגלל האלמנט האיקונוקלסטי שבה. הביטוי הדתי למחאה החברתית היה בסירוב להשתחוות לפסל הקיסר. כמו הפרוטסטנטיות המאוחרת התפלגה גם היהדות לשני זרמים: כפירה מתונה (הנצרות), שב"התכחשותה" ל"עולם הזה" בעצם משלימה עמו, "נתנו לקיסר" (וגו') וכפירה מהפכנית – היהדות הנבואית-פרושית שהייתה ליסוד הפרוגרסיבי בערי האימפריה. כך הפכה ל"אידיאולוגיה זרה", כמו "רוח הבלהות של הקומוניזם" לימים, אשמה שהריאקציה ממהרת לטפול בכל אופוזיציה, לפי האנלוגיה האקטואלית שערך כן.<sup>276</sup>

נפילת האימפריה הרומית הייתה מכת מוות סופית לערים, הסביר כן. רק אז, ולא לאחר חורבן בית המקדש, החלה ה"התפוררות" האמיתית של היהודים (ולא של היהדות). לאחר נפילת האימפריה נוצרה תערובת של החוק הרומי עם הסדרים השבטיים של הגרמאנים, נולדה הצמינות, הערים הצטמצמו באוכלוסייהן וזכויותיהן הוגבלו במסגרת המשטר הפיאודלי. היהודים שהתיישבו בערי מרכז ומערב אירופה נמצאו במעמד נחות תחת השלטון הנוצרי הפיאודלי. התיישבותם בארצות הגרמאניות והפרנקיות הפכה אותם ל"זרים" לסדר השבטי. אמנם בתחילה הכובשים הפרנקים התירו לאוכלוסייה הרומית-גאלית של ארצות הריין חופש לשמור על החוק הרומי, ומעמדם האזרחי של היהודים, שעוגן במשפט הרומי, נותר ללא שינוי. כתוצאה מהשילוב בין הסדרים השבטיים לנוצרות של המדינה, הפכו היהודים מימי קארל הגדול ואילך ל"זרים" האולטימטיביים של אירופה. "למה דווקא היהודים?" שאל כן, והשיב: "רק היהודים, הן בשל דתם והן בשל עיסוקיהם (מלאכות עירוניות, מסחר מקומי או בינלאומי), לא רצו להתמזג באיכרים הצמימים הנוצריים, ולא יכלו (משום שלא רצו אותם) להתמזג באצילים הפיאודליים הבכירים."<sup>277</sup> כך, הסביר כן, הפכו מ"זרים בני-המקום" ל"קאסטה נסבלת, נחוצה, אבל חסרת-זכויות", ממש כשם שהפכו הגבעונים (בני-הארץ שהציגו עצמם כזרים) ל"חוטבי העצים ושואבי המים" של בני-ישראל (בספר יהושע), במלאם תפקידים שהמעמדות השליטים לא יכלו או לא רצו למלא. "אין להבין את המצב הקשה של ההגבלות הגוברות והניכור הגובר של היהודים לאורך התקופה הפיאודלית, אלא מנקודת המבט של מעמד הקאסטה."<sup>278</sup> בזאת אימץ כן את המושג שהשתמש בו קאוטסקי, וובר והלר, אך החילו על היהודים מראשית ימי-הביניים בלבד ולא בעת העתיקה.

גם בימי-הביניים לא עברו היהודים מיד למסחר, ולא בכל מקום. המסחר היהודי בימי-הביניים, לטענת כן,

**לא היה טבע מולד, ולא תפקיד יוצא-דופן או עיקרי של היהודים בראשית ימי-הביניים. בתחילה עסקו היהודים במלאכה הרבה יותר מאשר במסחר, משום שבחברה הפיאודלית**

<sup>274</sup> כן, 'אידן אלס' "פרעמדער עלעמענט", ז' 44-51.

<sup>275</sup> בניתוח המעמדי של הפרוטסטנטיות כן נשען על אנגלס, 'לודביג פוירבאך וחתימת הפילוסופיה הגרמנית הקלאסית', עמ' 302-303.

<sup>276</sup> כן, 'אידן אלס' "פרעמדער עלעמענט", ז' 46-47.

<sup>277</sup> כן, 'די אידישע קאסטע', **דער האמער**, 12, 2 (פברואר 1939), ז' 52. ההדגשות במקור. טיעון דומה העלה רינגעלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', ז' 465-466.

<sup>278</sup> כן, 'די אידישע קאסטע', ז' 53-54.

הצעירה לא היה מקום לסוחרים רבים. עובדה היא שיהודים רבים ניסו את כוחם בעבודת-אדמה, הן כבעלי-אדמות והן כגננים או איכרים.<sup>279</sup>

בדומה למאהלר, כך נתן דוגמאות לחקלאות יהודית ענפה בימי-הביניים בעיקר מדרום-אירופה, והוסיף כי "בצרפת, בסביבת נרבון, היה אזור נרחב שכונה 'טארה הבראוס' (ארץ היהודים), שבו בעלי אדמות יהודים שלטו על וסאלים יהודים ונוצרים".<sup>280</sup> כך יצא נגד "הדעה הרווחת", לפיה

היהודים בימי-הביניים עברו לסחר בממון משלוש סיבות: ראשית, משום שנדחקו בכוח ממקצועות אחרים והיו צריכים לעסוק במשהו; שנית, משום שהיה בידיהם ממון רב יותר מקבוצות אחרות באוכלוסייה; שלישית, משום שחוקי הכנסייה אסרו על נוצרים לעסוק בהלוואה בריבית, ולכן אילצו המלכים ואדוני-הכנסייה את היהודים לעסוק בסחר בממון.<sup>281</sup>

כך תיאר את המעבר היהודי בימי-הביניים למסחר ואז לנשך כרצף אחד, שהמומנט העיקרי בו לא היה נישול ודחיקה, כי אם התעצמות וניצול הזדמנויות. במהלך ימי-הביניים, טען כך, הפכו היהודים "מקאסטה חסרת-זכויות לגילדה מרצון-חופשי".<sup>282</sup> המאבק של הכנסייה נגד בעלות יהודית על קרקע, סיפר כך, היה ארוך וממושך מאוד, מהמאה ה-5 עד המאה ה-13, מה שהעיד על עוצמתם של היהודים. במהלך מאות שנים אלו, באופן איטי והדרגתי, היהודים

התנקזו אל המקצועות העירוניים, שבכל מקרה השתלמו יותר באותם ימים מאשר עבודת-האדמה; במידה שבה הם נושלו ממלאכות מסוימות הם עברו למסחר, שהניב רווחים גבוהים בהרבה; ובמידה שבה המסחר המקומי ריכז בידיהם סכומים גדולים של זהב הם עברו לסחר בממון (הלוואה בריבית) ולמסחר בינלאומי. אך הסחר בממון והמסחר הבינלאומי הביאו אותם במגע ישיר וקרוב עם המעמדות השליטים, עם שליטי העולם דאז, המלכים, הברונים, האצילים ואדוני-הכנסייה, שניהלו עמם עסקים, השתמשו בכישוריהם ולשם קידום ענייניהם העניקו להם פריבילגיות שונות, שהבטיחו את חייהם ואת עמדותיהם הכלכליות.<sup>283</sup>

כך יצא נגד התיאור המסורתי של ההיסטוריה היהודית בימי-הביניים כרצף אחד ארוך של רדיפות, שאותו כינה, בהשראת בארון, היסטוריית "הדמעות" (טרערן).<sup>284</sup> זוהי בעיני כך "מראה עקומה של ההיסטוריה היהודית",<sup>285</sup> משום שנשענה על עדויות מהרדיפות ולא מחיי היומיום. אמנם היהודים בימי-הביניים "לא ליקקו דבש", אך מצבם לא היה גרוע משל אחרים. אם "ההיסטוריית הדמעות" הייתה נכונה, שאל, כיצד בכלל שרדו היהודים? כך הדגיש את הצד השני של דימוי היהודי הנרדף והמדוכא בימי-הביניים: בשונה מעובדי אלילים ומוסלמים, ליהודים הותר לחיות. "כזו הייתה הנימה של הכנסייה בכללה: סבלו את היהודים במידה שהם נחוצים, ובה בשעה קללו ובזו אותם."

<sup>279</sup> כן, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', ז' 54.

<sup>280</sup> שם. על כך ראו גם אצל שיפר, *תולדות הכלכלה היהודית*, א', עמ' 33.

<sup>281</sup> כן, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', ז' 57.

<sup>282</sup> שם, ז' 51-59.

<sup>283</sup> שם, ז' 54.

<sup>284</sup> אצל בארון "Lachrymose conception", ובתרגום העברי: "התיאוריה הבכיינית". שלום בארון, 'גטו ואמנציפציה: האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?', *ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים* (תר' אירית סיון, ירושלים: זלמן שזר, 1996), עמ' 61. במקור: Salo Baron, 'Ghetto and Emancipation: Shall we Revise the Traditional View?', *Menorah Journal*, 14 (1928), p. 526.

<sup>285</sup> כן, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', ז' 56.

ואפילו, מבחינות מסוימות היהודים היו אליטה: הם היו יסוד עירוני ותיק, מפותח ומשכיל, בעל מיומנויות ומלאכות שטרם נודעו בקרב הגרמאנים. הם עוררו קנאה. אמונתם השונה הייתה בגדר קריאת תגר מתמדת על הכנסייה. ובנוסף, הייתה להם רזרבה ממונית, שאפשרה להם לסחור.<sup>286</sup>

למעשה, לפי כך, הייתה הקהילה היהודית קורפורציה ככל הקורפורציות העירוניות. ככל הקבוצות העירוניות רכשו היהודים פריבילגיות מהשליטים הפיאודליים. כך הפכו בהדרגה מקאסטה לגילדה – קבוצה בעלת פריבילגיות. ככל הגילדות, הם גרו באזור נבדל, שבמרכזו בית תפילה, שיכול היה לשמש גם כמבצר. בהיותם גילדה נכנסו ביריבות עם הגילדות הנוצריות. המבנים של הקאסטה והגילדה הם ששמרו על זהותם הנבדלת של הקהילות היהודיות לאורך ימי-הביניים. הגילדה – שבישרה את התמורה מפיאודליזם ולקפיטליזם – היא שביססה את המבנה הכלכלי הייחודי של החברה היהודית, שעמו נכנסה לימים לעידן המודרני.<sup>287</sup> ניתן לסכם את ההיסטוריה היהודית בעת העתיקה ובימי-הביניים על פי כך בעזרת הסכמה הבאה: דמוקרטיה עירונית – קאסטה מסחרית – גילדה ממונית. במהלך ימי-הביניים, בהדרגה, "ויתרו על עמדות כלכליות, אחת אחרי השנייה, קודם עבודת-האדמה, אחר-כך רוב המלאכות, אחר-כך רוב המסחר המקומי והבינלאומי, ולבסוף הפכו לעם של נושכי-נשך וסוחרי-ממון."<sup>288</sup>

#### וגנר: "שכבת סוחרים ועירוניים בכל רחבי ממלכת בבל"<sup>289</sup>

וגנר הושפע אמנם במידה רבה מכך, ובמיוחד מתיאוריית ההתגיירות שלו.<sup>290</sup> אך בשאלת עיתוי התהוותו של העם היהודי כעם-מסחר, וגנר – בניגוד לשיפר, מאהלר וכך, ובדומה להלר – קבע התרחשות זו בעומק העת העתיקה, סביב גלות בבל ואפילו לפנייה. וגנר הסביר את קביעתו מתוך התפתחותו הכללית של המסחר במזרח הקרוב:

**במאות 7-8 [לפנה"ס] התפתח משק החליפין עד כדי כך במזרח הקרוב ששורה שלמה של ערים, גדולות באופן יחסי, החלה להתהוות ומלחמות שמגמתן שליטה על דרכי מסחר חיוניות הפכו לתופעה קבועה. נושאי המסחר באותה תקופה היו שני עמים: הפיניקים והארמים. [...] הפיניקים התרכזו בסחר ימי והתפשטו כלפי המערב, ואילו הארמים עסקו בסחר יבשתי והתפשטו מזרחה. [...] במאה ה-7 הופכת הלשון הארמית ללשון ה"בינלאומית" המדוברת בכל ערי המזרח הקרוב, ללשון המסחר והמדינה. ההתפשטות הארמית אינה נפסקת, כי אם גדלה עם המכות שהממלכות הארמיות הקטנות סובלות מידי האשורים במאות התשיעית והשמינית, ועם חורבן במאה השביעית.<sup>291</sup>**

לפי וגנר, הצנטרליזם האימפריאלי בתקופה האשורית והבבלית עוד לא היה חזק דיו כדי לשלוט ישירות בכל שטחי הכיבוש, ולכן נזקקו אימפריות אלו לאמצעי של הגליית השכבה השלטת בארצות הכבושות (כישראל ויהודה), "שכבה מצומצמת מאוד במספרה".<sup>292</sup> וגנר טען כי "חורבן שומרון [בשנת 722] וגלות השכבה השלטת וחלק מהעירוניים לאזורים הצפוניים של ארם נהריים, הביאה

<sup>286</sup> שם, ז' 53.

<sup>287</sup> שם, ז' 59.

<sup>288</sup> שם, ז' 57.

<sup>289</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 13-14. ההדגשה במקור.

<sup>290</sup> ראו בהמשך, בדיון על השאלה הדמוגרפית.

<sup>291</sup> שם, עמ' 12. ההדגשה במקור.

<sup>292</sup> שם, עמ' 4.



לידי התמזגות של לפחות חלק מהגולים עם היסודות הארמיים שהיו קיימים בערים הללו.<sup>293</sup> באופן דומה, ואף מפותח יותר, גם האליטה שגלתה מיהודה לבבל בשנת 586 נקלטה במסחר:

**בסקטור הזה של הכלכלה הבבלית שהתפשט בממדים הגדולים ביותר, ושבתחומו היה מרחב גדול לקליטת יסודות חדשים. [...] ההתפתחות הייתה כה מהירה ששכבת סוחרים מקומית [...] לא הספיקה להתפתח בקנה מידה מתאים לצרכים החברתיים והגולים שהופיעו אותה שעה בבבל מילאו באופן טבעי את הפונקציה הזו, כך שמעמד הסוחרים היה מורכב מראשיתו מאלמנטים זרים (מבחינה אתנית). [...] בבבל הם בעיקר מגולי יהודה; בצפון – בעיקר ארמים (ממוזגים בישראלים ויסודות אחרים). כל האלמנטים הללו מתמזגים עד מהרה והופכים ליסוד אחיד של שכבת סוחרים ועירוניים בכל רחבי ממלכת בבל.<sup>294</sup>**

בכך וגנר שם את הדגש על ההגליות, ובעיקר גלות בבל, כרגע המכונן בהתהוות היהודים כעם-מסחר. "שכבת סוחרים ועירוניים" זו הייתה הבסיס המטריאלי, ש"בניין העל" שלו היה "היהדות", כפי שהייתה מוכרת מאז בגולה:

**ערכי היהדות האחר-תנ"כית לא נוצרו בארץ-ישראל. הם פרי תקומתה של שכבת הסוחרים החדשה, האוניברסלית, במאות 5-6, בממלכות בבל ופרס. היהדות מהווה את בניין-העל האידיאולוגי והמשפטי של שכבה זו. הלשון הייתה ארמית. [...] המונותאיזם הוא דת אוניברסלית, הביטוי העולמי של מעמד אוניברסלי. [...] לזה מתאימה גם התפיסה של "אלוהי צדק", "שונא מרמה" ושונא במיוחד משקל מזויף וזיופים מכל המינים (תהליך דומה מכמה בחינות לתהליך התפתחות הרפורמציה וה"כפירה" הדתית של הבורגנות האירופית).<sup>295</sup>**

השוואה זו של היהדות העתיקה לפרוטסטנטיות, מבחינת תפקידה החברתי, הופיעה כבר אצל כץ ביחס ליהדות באימפריה הרומית,<sup>296</sup> אלא שווגנר ייחס אותה לתקופה מוקדמת בהרבה. וגנר ציין יסודות מוקדמים אף יותר למונותאיזם האוניברסלי,

**שהובאו על-ידי הגולים מירושלים, יסודות שיכלו לשמש באופן הטוב ביותר את הסוחרים: [...] גרעינים ראשונים של השקפות מונותאיסטיות שפותחו ביהודה בגלל תנאים פנימיים וחיצוניים מסוימים, אף כי לא חרגו אף פעם ממסגרת הדת הלוקאלית, שימשו בידי האידיאולוגים של המעמד החדש בבבל.<sup>297</sup>**

אך וגנר לא ביאר מה היו אותם "תנאים פנימיים וחיצוניים מסוימים", שהולידו את המונותאיזם,<sup>298</sup> או את הזיקה הקודמת למסחר בקרב היהודאים בטרם הגלות, כפי שביארום קאוטסקי והלר מתוך חיי הנוודות ותנאיה הגאוגרפיים של הארץ.<sup>299</sup> הדגש נותר על התפתחות

<sup>293</sup> שם, עמ' 13.

<sup>294</sup> שם, עמ' 13-14. ההדגשה במקור. זאת בדומה להשערתו של הלר, בעקבות קאוס, כי גולי יהודה התמזגו בגולי ישראל: Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 19.

<sup>295</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 14-15.

<sup>296</sup> כץ, 'אידן אלס "פרעמדער עלעמענט"', ז' 46-47.

<sup>297</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 14.

<sup>298</sup> על כך ראו בהמשך הפרק בסעיף על המונותאיזם.

<sup>299</sup> Kautsky, *Foundations of Christianity*, pp. 153-156; Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 28-29, 32-33.

שכבת הסוחרים היהודית בגולה. וגנר המשיך והסביר כיצד "השלום הפרסי" העצים התפתחות זו: בתקופה הפרסית התרחב המסחר, ועמו התרבו הסוחרים והיהדות התפשטה, בתור "אורגניזציה כוללת שתייצג את ענייני כלל מעמד הסוחרים ותביא לידי ביטוי פוליטי את השפעתו הכלכלית הגדלה והולכת."<sup>300</sup> "אורגניזציה" זו התפשטה עם התרחבות המסחר גם בתקופה ההלניסטית, עד שבתקופה הרומית היא "מקיפה גם שכבות אחרות של עירוניים (כגון בעלי מלאכה, אינטליגנציה וכו')."<sup>301</sup> בנקודה זו, רק בתקופה הרומית, התלכדה התיאוריה של וגנר עם זו של כץ בדבר "הדמוקרטיה העירונית".

ההתייחסות של וגנר לתקופה הפיאודלית הייתה מצומצמת יותר וקרובה לזו של הלר.<sup>302</sup>

**עם ניצחון הפיאודליזם והתפוררותה ומפלתה של הקיסרות הרומית מצטמצם עד מאוד היקף פעילותם הכלכלית של היהודים – הקשרים, המסחר, הערים – אינם דומים עוד למה שהיו לפני. אך הקשרים, המסחר והערים, אינם חדלים להתקיים. הקשר המסחרי, באופן מצומצם ותוך תזוזה מסוימת בענפים, ממשיך להתקיים ומהווה יסוד הכרחי עבור המשק הפאודלי, למרות (ובגלל) היותו משק נטורלי ביסודו. לכן היהודים הכרחיים במשטר החדש כמו בישן. יתר על כן: ארגונים החזק של היהודים נתן להם יתרון כלכלי בתקופת המעבר הקשה, ובמאות הראשונות של הפיאודליזם באירופה, הסוחרים היחידים שנשארו – יהודים היו.<sup>303</sup> היהודים היו, לכן, למרות ההצטמקות, יותר הכרחיים, כי הם לבדם יכלו, בתנאים של הפיצול הפיאודלי, לקיים את מחזור הסחורות ההכרחי, ולהעמיד לרשות האצילים את הכספים הנחוצים להם (במשק שלא היה משק כספים). [...]. היהודים, אשר תפקידם חברתי הצטמצם בהיקפו, אך עלה בחשיבותו, עם המעבר לפיאודליזם, המשיכו להתקיים הודות לכל, והתאימו את עצמם ואת ארגונם לתנאים החדשים.<sup>304</sup>**

הניתוח של וגנר קרוב גם לזה של לאון, כפי שמיד יתברר, למרות שלא הכיר את עבודתו. וגנר הצטרף אפוא לאגף של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שהקדימו את התהוות היהודים כעם-מסחר עמוק אל תוך העת העתיקה.

**לאון: "עם-מעמד"<sup>305</sup>**

לאון סבר, בדומה להרצפלד, קאוטסקי והלר, שהיהודים הופיעו כ"עם-מסחר" (הרצפלד) או "קאסטה מסחרית" (קאוטסקי והלר) כבר בעת העתיקה. אלא שהלר נקט במונח אחר לציון החפיפה בין קבוצה אתנית לפונקציה כלכלית, שאותו אימץ מלשצ'ינסקי – "עם-מעמד":

**היהודים מהווים בהיסטוריה לפני הכל קבוצה חברתית בעלת תפקיד כלכלי מוגדר. הם מעמד, או ליתר דיוק, עם-מעמד. מושג המעמד בשום אופן אינו סותר את מושג העם.**

<sup>300</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 15-16.

<sup>301</sup> שם, עמ' 18. ההדגשות במקור.

<sup>302</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 51-53.

<sup>303</sup> וגנר מעיר כאן בשוליים: "המונחים Judeos (יהודי) ו-mercator (סוחר) היו מילים נרדפות בימי הביניים הראשונים באירופה".

<sup>304</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 26-27. ההדגשה במקור.

<sup>305</sup> Leon, p. 74.

משום שהיהודים השתמרו כקבוצה חברתית, הם גם שמרו על מאפיינים דתיים,  
מוסריים ולשוניים המיוחדים להם.<sup>306</sup>

תחולתו של המושג "מעמד" לגבי העת העתיקה וימי-הביניים שנויה במחלוקת בספרות המרקסיסטית. מצד אחד, בטקסט תעמולתי כמו **המניפסט הקומוניסטי** כתבו מרקס ואנגלס כי "דברי ימיה של כל חברה עד כה הם דברי הימים של מלחמת מעמדות".<sup>307</sup> מצד שני, בטקסטים תיאורטיים בדרך כלל הבחינו, אמנם לא בהקפדה יתרה, בין "שדרות" (Stände) טרום-מודרניות ובין "מעמדות" (Klassen), שיוחסו בחברה הקפיטליסטית בלבד.<sup>308</sup> לאון לא התייחס לסוגיה זו, ואף לא נימק במפורש את הבחירה במונח. בהערת שוליים לביטוי "עם-מעמד" ציטט את אוטו באואר, שאפיין את הון-הממון (Geldkapital), כ"מתקיים, לפי ביטוי מאיר העיניים של מרקס, בחורים של חברה זו [הפאודלית]. לתוך חורים אלו נכנס עתה היהודי".<sup>309</sup> יש לשים לב שבאואר עצמו לא השתמש בהקשר טרום מודרני זה במילה "מעמד", כך שאין בהערתו של לאון כדי לתמוך בבחירתו במונח "עם-מעמד", ואולי אף להיפך. יתכן שלאון סבר כי המושג אכן תקף לעולם הטרום-מודרני; ייתכן כי ביקש להציב מושג אלטרנטיבי למושג ה"קאסטה" של הלר הסטליניסטי; וייתכן שבחר במושג "מעמד" מטעמים אידיאולוגיים, כדי לסבר את אוזנו של ציבור שאינו מצוי בדקויות התיאורטיות, בדומה לרבותיו **במניפסט הקומוניסטי**. הסבר אפשרי נוסף הוא מתוך קרבתו של לאון לתפיסתו של לשצ'ינסקי בנוגע לעת החדשה.<sup>310</sup>

למרות ההבדל הטרמינולוגי, ההסבר של לאון להתפתחות היהודים כ"עם-מעמד" לקוח מקאוטסקי: תנאיה הגיאוגרפיים של פלשתינה כ"נתיב מעבר לסחורות, גשר בין עמקי הפרת והנילוס", וכארץ הררית שמעודדת הגירה. "התנאים הגיאוגרפיים של פלשתינה מסבירים אפוא את ההגירה היהודית ואת אופייה המסחרי גם יחד".<sup>311</sup> מתנאים אלו הקיש לאון, בדומה להלר, כי "הרוב הגדול של היהודים בגולה עסק במסחר", עוד לפני גלות בבל.<sup>312</sup> בכך הסתמך על הרצפלד ועל ההיסטוריון הווריאני הצרפתי אנטונין קאוס.<sup>313</sup> מגודל התפוצה בתקופה הפרסית, על פי מגילת אסתר, למד לאון כי לא ייתכן שנוצרה אך ורק מאותה עילית צרה שהוגלתה לבבל.

<sup>306</sup> Ibid. ההדגשה במקור.

<sup>307</sup> מרקס ואנגלס, 'מניפסט של המפלגה הקומוניסטית', **כתבים נבחרים**, א', עמ' 7.

<sup>308</sup> לסוגיה זו ראו, למשל: Tom Bottomore, 'Class', in: idem et. al. (eds.), **A Dictionary of Marxist Thought** (Oxford: Blackwell, 1983), pp. 74-84; M. I. Finely, **The Ancient Economy** (2<sup>nd</sup> ed., London: Hogarth, 1985), pp. 48-50, 183-188; G.E.M. de Ste. Croix, **The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the archaic age to the Arab conquests** (London: Duckworth, 1981), pp. 19-68. הפוליטיקה, עמ' 164.

<sup>309</sup> Leon, Bauer, **Die Nationalitätfrage und die Sozialdemokratie**, S. 319 (Eng. tr. p. 293). מצוטט אצל Leon, p. 74. במהדורה הצרפתית של לאון (Léon, pp. 22-23) ההפניה ללא מס' עמ', במהדורה האנגלית ההפניה היא לעמ' 367 אצל באואר, יתכן שמדובר בהדפסה שונה (אם כי בשני המקרים מצוינת השנה 1907) ויתכן שמדובר בטעות. אצל באואר אין מראה מקום למרקס ויש לשער כי הוא מתכוון לדבריו אלו של מרקס: "Usury seems to live in the pores of production, like the gods in Epicurus's intermundia." (Marx, **Capital**, vol. 3, p. 733).

<sup>310</sup> על כך בפרק 5 בדיונים על פרולטריוזיה והגירה ועל לאומיות יהודית.

<sup>311</sup> Leon, pp. 68-69.

<sup>312</sup> Ibid, p. 95. לאון מבקר בכך את ברנטאנו, שטען כי בבבל, "היהודים נהיו עם מסחרי, כפי שאנחנו מכירים אותם מההיסטוריה הכלכלית של העולם", באופן שחופף בדיוק את הביקורת של הלר על ולהאוזן. ראו לעיל בסעיף על הלר בפרק זה. Lujo Brentano, **Das Wirtschaftsleben der Antiken Welt** (Jena: Fischer, 1929), S. 80.

<sup>313</sup> Antonin Causse, **Les Dispersés d'Israël: les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme** (Paris: Alcan, 1929), p. 7. מצוטט אצל Leon, p. 95. הלר ולאון שילבו שניהם את מחקריו של קאוס (שיישם תובנות ובריאותיות בחקר היהדות הקדומה) בתזות שלהם פחות או יותר באותו זמן (סוף שנות ה-30). הלר נחשף לספרות צרפתית רק עם גלותו לצרפת, בעוד שעבור לאון, שגדל מנעוריו בבריסל, זו מילאה תפקיד חשוב בהשכלתו מראשיתה.

לאון הכיר את ספרו של הלר, **שקיעת היהדות**, אך מסיבות פוליטיות (טרזקזים מול סטליניזם) לא ציטטו בגלוי.<sup>314</sup> התיאור של לאון את התרחבות והתעצמות המסחר היהודי בתקופה ההלניסטית והרומית, תוך פרישת חסות השליטים עליו, דמה מאוד לזה של הלר.<sup>315</sup> אך ביחס לריבוד הכלכלי בתוך העם היהודי לאון נבדל מהלר:

**רק המעמד הכלכלי והחברתי של היהודים בגלות, עוד לפני נפילת ירושלים, הוא שאיפשר את הלכידות הדתית והלאומית שלהם. אולם גם אם ניכר שרוב היהודים שיחקו תפקיד מסחרי באימפריה הרומאית, אין להסיק מכך שכל היהודים היו סוחרים עשירים או יזמים. להפך, רוב היהודים היו ללא ספק אנשים פשוטים שחלקם התקיימו במישרין או בעקיפין ממסחר: רוכלים, סוורים, בעלי מלאכה וכדומה. ההמון הפשוט הזה הוא שהיה הראשון להיפגע מהשקיעה של האימפריה הרומאית ושסבל הכי הרבה מהעושק הרומאי. מרוכזים בהמוניהם בערים, הייתה להם יכולת התנגדות גדולה יותר מהאיכרים המפוזרים באזורים הכפריים. הם גם היו מודעים יותר לאינטרסים שלהם. נוסף על כך, ההמון היהודי בערים הגדולות עתיד להיות מוקד מתמשך של מהומות ומרידות המכוונות כנגד הרומאים והעשירים גם יחד.**<sup>316</sup>

בשונה מהלר, **בשקיעת היהדות** (אך בדומה ל**היהודי יי שדף**), לאון הדגיש את הדיפרנציאציה הכלכלית בתוך עם המסחר היהודי. אלא שלפי לאון, ההמון היהודי העני בערים לא נשאר בסופו של דבר בחיק היהדות, שכן היווה "קרקע פורייה" לתעמולה הנוצרית, אשר בשלביה הראשוניים נשאה "אופי עממי אנטי-פלוטוקרטי." העלית המסחרית היא שנשארה יהודית.<sup>317</sup> רק מהמאה הרביעית, עם התנצרות האימפריה הרומית, ותחילת החזרה לכלכלה טבעית, שאפיינה את התקופה הפיאודלית, הפכה הנצרות לאידיאולוגיה של אדוני הקרקע.<sup>318</sup> בתקופה זו "יהודי הפך בהדרגה שם נרדף לסוחר". יהודים שנותרו איכרים ברבות הימים נטמעו בסביבה הנוצרית או המוסלמית. "ניצחון הכלכלה הטבעית והנצרות איפשר אפוא את **השלמת תהליך הברייה** שהפך את היהודים **למעמד מסחרי**", אשר במאות הראשונות של ימי-הביניים שלט במסחר בין המערב והמזרח.<sup>319</sup> על כך אמר לאון, בפרפרזה על מרקס,

**אם היהודים השתמרו, אין זאת למרות ההתפזרות שלהם, אלא דווקא בזכותה. [...] רק היהודים השתמרו משום שהם המשיכו לשאת לתוך העולם הברברי, שבא לאחר רומא, את שאריות ההתפתחות המסחרית שאפיינה את העולם העתיק. לאחר שהעולם היס-תיכוני התפרק, הם המשיכו לחבר את חלקיו הנפרדים.**<sup>320</sup>

בדומה להלר ווגנר, לאון ראה ביהודים עם-מסחר עוד מהעת העתיקה, תפקיד אשר איפשר לו לשרוד את המעבר לימי-הביניים, תוך התאמת גודלו הדמוגרפי לצמצום הכללי במסחר. בהקשר הדמוגרפי ניסח לאון את "חוק ההתבוללות", עליו יורחב בסעיף הבא.

<sup>314</sup> ראו לעיל בפרק 2, בסעיף על לאון.

<sup>315</sup> Leon, pp. 95-98, 112-113; Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 37-39.

<sup>316</sup> Leon, pp. 114-115.

<sup>317</sup> Ibid, pp. 116-117. השוו כן, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53-58.

<sup>318</sup> Leon, p. 120.

<sup>319</sup> Ibid, p. 121. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>320</sup> Ibid, p. 122. ההדגשות במקור.

ביחס לשאלה "מתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?", ניתן לחלק את ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים לשלוש קבוצות: שני אגפי קצה ועמדת ביניים. בקצה האחד ניצבה התשובה כי היהודים היו עם-מסחר מראשית הווייתם. עמדה זו נשענת בעיקר על קאוטסקי, ובמידה חלקית על זומברט. כמו כן נסמכה על ההיסטוריוגרפיה של הרצפלד, אם כי הרצפלד עצמו ראה בנקודת המוצא עם של איכרים, ורק הקדים מאוד את תהליך המעבר למסחר לראשית ימי הבית הראשון. נציגו המובהקים של אגף זה היו הלר בספרו הראשון, לאון ווגנר, שהדגישו את התנאים הגאוגרפיים והכלכליים, אשר הפכו את היהודים ל"קאסטטה", "עם-מעמד" או "שכבת הסוחרים" של העולם העתיק וימי-הביניים. מבחינה פוליטית, משותפת לנושאה של עמדה זו הייתה זיקתם לתנועות מרקסיסטיות אורתודוקסיות: קאוטסקי לסוציאל-דמוקרטיה הגרמנית, הלר לקומוניזם הפרו-סובייטי, לאון לטרוצקיזם<sup>321</sup> ווגנר לקומוניסטים העבריים.

בקצה השני נמצאה התשובה כי בעת העתיקה היו היהודים עם של איכרים ובעלי מלאכה, אשר רק בימי-הביניים המוקדמים, בעיקר כתוצאה של הגבלות משפטיות שנכפו עליהם מטעמים דתיים, הפכו לעם-מסחר. עמדה זו נשאבה במידה רבה משיפר, ומאחוריה התייצבו תלמידיו רינגלבלום ומאהלר, וכן מרדכי להב, שטענו ל"תקינות" כלכלית ופרודוקטיביות של היהודים, כל עוד התקיים המרכז הלאומי בארץ-ישראל. גורמים רוחניים – הקשר התרבותי לארץ-ישראל, הלכידות הלאומית ואף הדתית – מילאו תפקיד חשוב בהסברת שימורה של הנורמליות הכלכלית בארצות הגולה בעת העתיקה, ובחלקן גם אל תוך ימי-הביניים. מבחינה פוליטית השתייכו כל נציגיה של השקפה זו לשמאל הציוני: שיפר לפועלי ציון (מאוחר יותר עבר לציונות הכללית), רינגלבלום ומאהלר לפועלי ציון שמאל ולהב למפ"ם.

עמדת הביניים ייחסה ליהודים בעת העתיקה הגדרה כלכלית, אך הרחיבה אותה מעבר לתחום המסחר. מקור ההשראה המרכזי לגישה הזו היה ובר, שתיאר תהליך של התפתחות לכדי "עם פלבאי" כבר בתקופת בית ראשון ולכדי "עם פאריה" בגלות. הנציג המובהק של עמדת ביניים כזאת היה כץ, שטבע את המושג "דמוקרטיה עירונית" לתיאור היהודים בעת העתיקה, מבלי להסתמך מפורשות על ובר. הלר בספרו השני נע בין עמדתו הקודמת ובין גישה ובריאנית. יודיצקי הרחיב אף הוא את עיסוקיהם של יהודי העת העתיקה גם למקצועות עירוניים אחרים. מארק יכול להיכנס תחת הקטגוריה של עמדת ביניים, אך לא כעמדה תיאורטית אלא כמי שפוסח על שתי הסעיפים, בין שתי גישות הקצה. מבחינה פוליטית משותפת לארבעת האינטלקטואלים הללו עמידתם על הרצף, או על המתח, שבין עמדה קומוניסטית לעמדה לאומית. כץ היה טריטוריאליסט שהפך לקומוניסט, בגוון הלאומי המיוחד של הקומוניזם היהודי האמריקני. הלר ריכך במהלך שנות ה-30 את נוקשותו התיאורטית הסטליניסטית ופיתח אמפתיה לסולידריות יהודית לאומית. יודיצקי כתב ב-1940, שנת תחייתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ, על רקע המלחמה, שבה הועלתה על הנס פטריוטיות יהודית-סובייטית. ומארק הלך והתקרב להזדהות יהודית לאומית מאמצע שנות ה-50 ובמהלך שנות ה-60.

<sup>321</sup> מרקוס זיהו קו משותף זה אצל קאוטסקי, הלר ולאון (Marcus, pp. 58-60, 71, 78, 93, 124), אך לא זיהו אותו עם תפיסתו המאוחרת של מרקס בדבר "עם מסחר", ואף לא עמד על קיומם של זרמים אחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

הפולמוס בשאלת הפיכתם של היהודים לעם-מסחר בינלאומי קשור קשר הדוק בשאלה נוספת: כיצד ומדוע נפוצו היהודים בין העמים? או, איך התהוותה הגולה היהודית? אם השאלה הראשונה הייתה שאלה כלכלית, הרי שהשנייה דמוגרפית במהותה. הנתון שעורר תמיהה היה הגידול המרשים באוכלוסייה היהודית לתפוצותיה במהלך העת העתיקה. בהיסטוריוגרפיה היהודית ככלל (בין אם נכתבה על ידי יהודים או לא יהודים) הוצעו לכך שלושה הסברים לגידול: ריבוי טבעי (מהיר מהממוצע), הגירה מארץ-ישראל (מרצון או מכורח) והתגיירות של לא-יהודים. לצד הריבוי בעת העתיקה עורר תמיהה גם צמצום ממדיה של האוכלוסייה היהודית, בארץ-ישראל ובתפוצות, בשלהי העת העתיקה ובראשית ימי-הביניים. ההסברים העיקריים שהוצעו לנתון זה היו: תמותה המונית בשורת המרידות הגדולות נגד הרומאים (המרד הגדול, מרד התפוצות ומרד בר-כוכבא) והתבוללות (מרצון או מכורח). בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הופיעו שתי תזות שהדגישו, עד כדי בלעדיות, את תהליכי ההתגיירות וההתבוללות כגורמי התנודות באוכלוסייה היהודית. תיאוריית ההתגיירות עמדה בלב ההיסטוריוגרפיה של כץ, ואילו "חוק ההתבוללות" נוסח על ידי אברם לאון.

"מנין הגיעה הגלות?"<sup>322</sup>

לעומת ההסבר המסורתי או הלאומי של הגלות מתוך הגלייתם בכוח של היהודים מארץ-ישראל, היסטוריונים יהודים מרקסיסטים כהלר ולאון נטו להדגיש את ההגירה מרצון, ממניעים מסחריים, כגורם ראשי בהתהוות הגולה.<sup>323</sup> הלר, בעקבות הרצפלד, ייחס משקל רב להגירה מרצון, בעיקר מבבל, תוך המעטת משקלן של "ה'הגלות' כביכול" מארץ-ישראל, שהרי "הגלות-בכוח בעת העתיקות לא הקיפו עמים שלמים אלא בנסיבות נדירות ביותר. כמו גם במקרים אחרים, אצל היהודים הן הקיפו בעיקר את השכבות השליטות."<sup>324</sup> לאון נשען אף הוא על הרצפלד בכתבו כי הגלות "כלל לא הייתה מקרית, תולדה של פרויקט אלים", אלא תוצאה של הגירה מסחרית. הוא תמך טענה זה בהסברו המוקדם של קאוטסקי (מ-1890), בדבר דחיקתן של ארצות הרריות את יושביהן להגירה ולמסחר.<sup>325</sup>

הלר ולאון לא הכחישו את גורם ההתגיירות, אך גם לא ייחסו לו חשיבות מרובה, והזכירו אותו רק כדרך אגב. **בשקיעת היהדות** הלר הזכיר פעם אחת בלבד מגמת גיור בעת העתיקה: "היהודים מעולם לא פסקו מלגיי, כפי שאוהבים להדגיש. כל עוד הקאסטה היהודית הייתה נושאת פריבילגיות חיוביות, לדתם היה כוח-משיכה חזק. יתרונות חומריים נקשרו בה."<sup>326</sup> במקרה של לאון, ורנר קוהן הגזים כאשר הצביע על חמישה אזכורים להתגיירות **בהתפיסה המטריאליסטית**

<sup>322</sup> כץ, 'די פראבלעם פון 'גלות'', ז' 51. בניסוחים דומים: שם, ז' 52; הנ"ל, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', **דער האמער**, 11, 6 (יוני 1938), ז' 48.

<sup>323</sup> שניהם לא התייחסו בהקשר זה ישירות להיסטוריונים לאומיים או ציוניים מסוימים, אלא ל"תיאור המקובל של ההיסטוריה היהודית" (Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 41) או ל"מהלך הכללי של ההיסטוריה היהודית כפי שהוא מוצג על ידי התפישה האידאליסטית השלטת" (Leon, p. 67).

<sup>324</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 34-35; בהתבסס על Herzfeld, S. 202-203.

<sup>325</sup> Leon, pp. 68-69; בהתבסס על Herzfeld, S. 202-203; Kautsky, 'Das Judentum'.

<sup>326</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 117-118.

של **השאלה היהודית**.<sup>327</sup> למעשה מדובר בשניים בלבד. במקום אחד קבע לאון, תוך ניסיון מובהק להפריך את תורת הגזע, כי "זו איננה נטייתם ה'מולדתית' [של היהודים] למסחר שמסבירה את מצבם הכלכלי, אלא מצבם הכלכלי הוא שמסביר את נטייתם למסחר. יתר על כן, היהודים היוו תלמיד גזעי מגוון ביותר. הם קלטו לאורך ההיסטוריה שלהם גורמים אתניים לא-שמיים רבים."<sup>328</sup> דוגמה לכך מצא לאון אצל ברנטאנו, שקבע כי באנגליה של המאה ה-12 "המונופול על ההלוואה בריבית הביא להם [ליהודים] עושר כה רב שנוצרים המירו את דתם ליהדות כדי להשתתף במונופול היהודי על ההלוואה".<sup>329</sup> במקום אחר כתב לאון כי "הגיוור היהודי צבר בהדרגה ממדים מרשימים לקראת תחילת העידן הנוצרי. [...] כבר ב-139 לפנה"ס, היהודים הוגלו מרומא משום שגייסו מתגיירים. באנטיוכיה, מתגיירים היו רוב בקהילה."<sup>330</sup> הפעם הסתמך לאון על **מקור הנצרות** (1908), שם טען קאוטסקי כי "החברות בארגון מסחרי כה ענף ומשגשג בוודאי פיתתה רבים."<sup>331</sup>

למרות ששאבו רבות מקאוטסקי, הלר ולאון לא אימצו את תיאוריית ההתגיירות שפיתח **במקור הנצרות**, בדיונו על 'התעמולה היהודית'. לפי קאוטסקי, עד גלותם מארצם לא התרבו היהודים באופן חריג. הגידול שאיפשר להם לאכלס את כל ערי המרחב הם תיכוני, יוחס על ידי קאוטסקי בחלקו לריבוי טבעי חריג, שהוסבר לא מתוך מאפיינים "גזעיים", אלא מתוך המעמד שאליו השתייכו היהודים בגולה, מעמד הסוחרים. בשונה מהאדמה, הסביר קאוטסקי, ההון יכול להתרבות, לכן סוחרים מרשים לעצמם ריבוי טבעי גדול יותר מאיכרים. אך אין די בריבוי הטבעי כדי להסביר את הגידול במספר היהודים. הצטרפה אליו תעמולה דתית. במישור הרעיוני, מושג האל האוניברסלי התיר לכל מי שהכיר בו להצטרף ליהדות, שמסיבה זו פיתחה נטייה חזקה להתפשטות, עוד הרבה לפני חורבן ירושלים. במישור המטריאלי, "אינטרסים חומריים הספיקו כדי למשוך תומכים ליהדות מהעולם האלילי. בוודאי היו לא מעטים שעבורם השותפות בחברה מסחרית כה נרחבת ומשגשגת הייתה אפשרות מושכת. לאן שהלך היהודי, הוא נתמך נמרצות ונסתייע על ידי אחיו לאמונה."<sup>332</sup> לכך הצטרף, בתקופת החשמונאים, גיור בכפייה – חידוש בעולם העתיק הפגאני, שלא ידע המרת דת בכוח, אליבא דקאוטסקי. לאחר שהכיבוש הרומי שם קץ לגיור בכוח, עברו היהודים לגיור באמצעות תעמולה. יתר על כן, המונותיאזם המופשט והאוניברסלי של היהדות התאים להתפתחות החברתית של חיי העיר ברחבי האימפריה הרומית.<sup>333</sup> קאוטסקי הציג דוגמאות של בני מלוכה שהתגיירו באותה התקופה, וביניהם איזטס מחד־ייב (ממלכה בצפון מסופוטמיה). הוא הדגיש כי היו רמות שונות של אימוץ היהדות. ולבסוף, ביקש להראות מדוע ה"אנטישמיות" שביטאו משכילים רבים בעולם הרומי, הייתה צדה השני של תנועת ההתגיירות: כפי שהיהדות עוררה משיכה כך היא עוררה דחייה, למשל בקרב בעלי אדמות שמרנים וחרושתנים, שחלק מרווחי הסוחרים באו על חשבונם.<sup>334</sup>

<sup>327</sup> Cohn, 'From Victim to Shylock and Oppressor', n. 34.

<sup>328</sup> Leon, p. 140.

<sup>329</sup> Lujo Brentano, **Eine Geschichte der Wirtschaftlichen Entwicklung Englands** (Jena: G. Fischer, 1927), vol. 1, p. 366.

מזוטט אצל Leon, p. 140.

<sup>330</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 207, 219.

מזוטט אצל Leon, p. 114.

<sup>331</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, p. 260.

<sup>332</sup> Kautsky, **Foundations of Christianity**, p. 217.

<sup>333</sup> וראו להלן, בסעיף על המונותיאזם.

<sup>334</sup> Ibid, pp. 211-221.

קאוטסקי לא היה התיאורטיקן היחיד בראשית המאה ה-20, וגם לא הראשון, שגרס את קיומה של תנועת התגיירות נרחבת בעולם העתיק.<sup>335</sup> מבין המחברים הרבים שתמכו בתזת ההתגיירות יוזכרו כאן אלו אשר היסטוריונים יהודים מרקסיסטים התייחסו לכתביהם. המוקדם ביניהם היה התיאולוג וההיסטוריון הגרמני הפרוטסטנטי הנודע, אמיל שירר (Schürer). בספרו **על תולדות העם היהודי בתקופת ישו** (כרך שלישי, 1890), מנה שירר את הסיבות לתפוצת היהודים: גירוש בכוח מארצם; אך יותר מכך, הגירה מרצון בתקופה היוונית רומית, לכל ערי העולם העתיק, בעיקר למטרות מסחר, קולוניזציה (על ידי הדיאדוכים, יורשי אלכסנדר הגדול) ובריחה מהמלחמות החוזרות ונשנות בארץ-ישראל, שדה הקרב שבין אימפריות.<sup>336</sup> על כך הוסיף שירר: "כיסוד חיוני נוסף שעיצב את הפיזיונומיה של היהדות בתפוצות, עלינו להזכיר גם את הגוף העצום של אוהדים שבכל רובע הצטרפו לקהילות היהודיות ונדעו בכינוי גרים."<sup>337</sup> שירר נימק את הצלחת התעמולה היהודית, למרות האיבה הרווחת ליהודים, במוכנות לאימוץ פולחן חדש, "חלקית כתוצאה של חיי מסחר ערים והתרחבות יחסי המסחר", שקרבו את העולם הרומי אל דתות המזרח ובתוכן היהדות.<sup>338</sup> שירר הצביע על מתח בתוך היהדות בין השקפה פרטיקולרית, שרווחה יותר בארץ-ישראל, ובין השקפה אוניברסלית, שרווחה יותר בתפוצות.<sup>339</sup> על כל פנים, קבע שירר, "הצלחתם של מאמצים אלו [לגיור] הייתה משמעותית."<sup>340</sup> הלא הזכיר את שירר רק כדרך אגב, כמי שנמצא בוויכוח עם הרצפלד, מבלי לפרט על מה הוויכוח. יש לשער שכוונתו הייתה לדגש של שירר על התגיירות כגורם לתפוצה, לעומת הדגש של הרצפלד על הגירה.<sup>341</sup> הלא העדיף להסתמך על הרצפלד ולא על שירר. מי שנעזר בספרו של שירר לטובת ביסוס תיאוריית התגיירות משלו היה וגנר,<sup>342</sup> שהושפע גם מכך. התזות של שני האחרונים תוצגנה בהמשך.

קודם לכן יש לעמוד על מקור נוסף לתיאוריות ההתגיירות המרקסיסטיות – מקס ובר. בספרו **יהדות עתיקה**, שמבוסס על מאמרים שחוברו בשנים 1917-1919, הדגיש ובר את תעמולת הגיור כמרכיב חשוב ביהדות הפרושית, בפרק על 'גיור בתפוצות'.<sup>343</sup> בדומה לשירר וקאוטסקי לפניו, עמד ובר על הדחייה והמשיכה שעוררה היהדות כתופעות משלימות. "כלפי העולם החיצון היהדות התגבר האופי של היהדות כעם אורח מובחן פולחנית (עם פאריה). ואכן היהדות עשתה זאת מרצון

<sup>335</sup> קיימות סקירות רבות של ספרות זו, ראו למשל: Michael Bird, **Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period** (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2010), pp. 8-12; Rainer Riesner, 'A Pre-Christian Jewish Mission', in A. & H. Klavbein, **The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles** (Tübingen: Mohr/Siebeck, 2000), pp. 211-220; Scot McKnight, **A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period** (Minneapolis: Fortress Press, 1991), pp. 1-4; Louis H. Feldman, **Jews and Gentiles in the Ancient World: Attitudes and interactions from Alexander to Justian** (New Jersey: Princeton University Press, 1993), pp. 553-554, n. 1; John Barclay, 'Apologetics in the Jewish Diaspora', in: John R. Barlett (ed.), **Jews in the Hellenistic and Roman cities** (London & New-York: Routledge, 2002), pp. 129-133; Emil Schürer, **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 BC-135 AD)** (Revised and edited by Vermes et. al., Edinburgh: Clark, 1987), vol. 3, pp. 160-161, n. 48.

<sup>336</sup> Emil Schürer, **A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ** (Edinburgh: Clark, 1901), vol. 2, pp. 220-221.

<sup>337</sup> Ibid, p. 291.

<sup>338</sup> Ibid, p. 300.

<sup>339</sup> Ibid, p. 303.

<sup>340</sup> Ibid, p. 304.

<sup>341</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 31. לא מצאתי ביקורת ישירה של שירר על הרצפלד. בספרו הזכיר שירר את הרצפלד בין מקורותיו, אך לא התייחס מפורשות למחקרו.

<sup>342</sup> ראיון עם יגאל וגנר, 27.7.2016. גם יודיצקי מעיד כי "חומרים אחדים לקחנו מעבודתו החשובה של א' שירר", אך אינו מפרט באלו עניינים – יודיצקי, **עטיודנ צו דער אלט-יידישער געשיכטע**, ז' 4.

<sup>343</sup> Weber, **Ancient Judaism**, pp. 418-421.



ולא תחת לחץ של דחייה חיצונית.<sup>344</sup> ובר לא הכחיש את קיומה של "אנטישמיות" בעולם העתיק. אדרבה, זו הלכה וגברה עם הדחייה של היהודים את הלא יהודים, אך הדחייה כלפי היהודים לא הייתה "גזעית". עדות לכך הייתה כמות המתגיירים העצומה. דווקא להסתגרות היהודית, טען ובר, היו יתרונות שהפכו לגורמי משיכה: הסולידריות הפנימית, מושג האל האוניברסלי, המוסר היהודי ותהליך הרציונליזציה של הדת ההלניסטית, אשר במאות האחרונות של הרפובליקה הרומית הלך יד ביד עם הגיור.<sup>345</sup> ובר הדגיש את הצד הרעיוני של אותו התהליך שקאוטסקי תיאר בדגש מטריאליסטי יותר. בדומה לשירר, עמד ובר על שתי מגמות ביהדות: הגיור בתפוצות היה פרקטיקה וולונטרית ופרטית, לא ממסדית (שבאה לביטוי למשל בספרים רות ויונה), מפני שהמסד הירושלמי הכוהני, אשר נשען על טהרת הדם, הסתייג מהגיור (עמדה שמתבטאת בספר עזרא). "הזעיר בורגנות הפרושית" היא שנטתה לטובת גיור, ובמיוחד בתפוצות.<sup>346</sup> בדומה לקאוטסקי ולשירר גם ובר הצביע על רמות שונות של גיור (גר תושב, גר בשער, גר צדק).<sup>347</sup> חידושו של ובר היה באפיונם הסוציולוגי של המתגיירים המלאים, שהגיעו בדרך כלל מה"שדרה שהיה לה עניין לחבור לאחוה הפרושית [...] בורגנות זעירה, בעיקר בעלי מלאכה וקמעונאים".<sup>348</sup> בכך הוסיף ובר היבט מטריאלי מעמדי שדווקא נעדר אצל קאוטסקי.

מי שנשען על תיאוריית ההתגיירות של ובר היה הלר, בספרו השני, **היהודי ישרף** (1939).<sup>349</sup> לעומת ספרו הקודם, בו העדיף את תיאוריית ההגירה של הרצפלד, וכמעט שלא הזכיר את תופעת הגיור בעולם העתיק, כאן הדגיש אותה הלר, בעקבות ובר: "עם-הפאריה, העם האורח, שמפוזר על פני העולם כולו, בחמש מאות השנים האחרונות שלפני ישו, נעשה לקאסטה בעלת תפקיד חברתי בינלאומי מכריע, בסביבה שלא הכירה קאסטות. היה לה, הודות לתפקיד זה, כוח משיכה יוצא מגדר הרגיל".<sup>350</sup> אפילו עוד יותר מקאוטסקי וובר לפניו, שהדגישו את ההתגיירות ההיסטורית כמענה לאנטישמיות הגזענית המודרנית, ניתן לדמות את הלר כמי שנאחז בה כטובע בקש ממש, ערב מלחמה העולם השנייה:<sup>351</sup>

**אך הקהילה היהודית בתפוצה לא הייתה קהילת-דם. היא צרפה אליה יסודות זרים, אך קשרה אותם אליה מבחינה דתית ופולחנית, מה שלצד תפקידה הכלכלי הבטיח את המשך קיומה. היא עשתה נפשות, מתגיירים [sie machte Proselyten]. אנשים, שלפי מצבם הכלכלי, לפי עיסוקם, מצאו עניין מעשי בקאסטה, אך גם ללא ספק רבים, שלנוכח כאוס-העמים שמבלבל דימויים דתיים וחוגים חברתיים, מצאו מרגוע בדת היהודית הרציונליסטית והאינדיבידואליסטית, הצטרפו לקהילה היהודית.**<sup>352</sup>

מצד אחד, הלר הצביע כאן על גורמים רעיוניים להתגיירות, לנוכח "כאוס-העמים שמבלבל דימויים דתיים וחוגים חברתיים". מצד שני, הוא דבק בתיאוריית הקאסטה שלו וחיבר אליה גם את תופעת ההתגיירות – שפירושה לדידו הצטרפות לקבוצה בעלת פונקציה כלכלית: "בתקופה שלאחר הגלות

Ibid, p. 417. <sup>344</sup>

Ibid, 417-420. <sup>345</sup>

Ibid, p. 418. <sup>346</sup>

Ibid, p. 419. <sup>347</sup>

Ibid, p. 420. <sup>348</sup>

Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 75. <sup>349</sup>

Ibid, S. 31. <sup>350</sup>

כתב היד **היהודי ישרף** נחתם ב-20 באוגוסט 1939. <sup>351</sup>

Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 26. <sup>352</sup>

החלה ההתגיירות [...] הייתה זו המרה לאומית וחברתית כאחד. עם ההכרה בה' נכנסים לעם ולכן גם לפונקציה החברתית שלו. ההמרה ליהדות תמיד מובילה למעמדה המיוחד.<sup>353</sup>

כל המחברים שהוזכרו עד כה כמי שייחסו חשיבות לגורם ההתגיירות – מרקסיסטים כקאוטסטי והלר (המאוחר), או לא-מרקסיסטים כשירר וובר – לא ראו בה גורם בלעדי בהתהוות הגולה היהודית; הם ראו בה הסבר משלים, לצד הריבוי הטבעי וההגירה. משה כץ היה, למיטב ידיעתי, הראשון לטעון כי רוב מניינה ובניינה של הגולה היהודית מקורו בהתגיירות. בעניין זה כץ לא נשען במפורש על אף אחד מהנזכרים לעיל, אף על פי שהכיר היטב את ספרו של קאוטסקי והשתמש בו בהקשרים אחרים.<sup>354</sup> כץ גם קרא אצל חברו *לייזשע בינדא*, קלמן מרמר, אשר ללא ספק נשען על קאוטסקי,<sup>355</sup> כי "היהודים מאסיה, אפריקה ואירופה, שהתרבו מאוד לא רק בדרך הטבע אלא גם בשל המוני גרים, שלחו [לבית המקדש] חוץ ממס הגולגולת גם הרבה קורבנות ונדבות."<sup>356</sup> אך מכיוון שכך ביקר את קאוטסקי ואת הלר (המוקדם), בהסתמכם על תזת ההגירה של הרצל,<sup>357</sup> נראה שהעדיף לא להשעין על קאוטסקי (שבנוסף, היה גם "רנגאט") את ליבת התזה שלו. על מה ביסס אפוא כץ את תיאוריית ההתגיירות הקיצונית שלו? על מחקריו של סאלו בארון, שהיו מקור מידע מרכזי עבורו בכל מאמריו ההיסטוריוגרפיים.<sup>358</sup> לכן בטרם אציג את התזה של כץ, אסקור את טענותיו של בארון, שעומדות בבסיסה.

בארון, בשונה מכץ, לא ראה בהתגיירות חזות הכל, אלא רק גורם אחד משלושה בהסברת התפוצה, בדומה לשירר.<sup>359</sup> כסיבה ראשונה להתהוות הגולה ציין בארון את "הגידול הטבעי של גזע (race) פורה".<sup>360</sup> הסיבה השנייה עבורו הייתה "גלותם של שבויים רבים אחרי כל כיבוש של ארץ-ישראל" ו"הגירה מארץ גלות אחת לשנייה". רק כסיבה שלישית (לפי סדר הכתיבה, על כל פנים) מנה בארון את הגיור, ש"היה ודאי כוח אדיר בחיי היהודים".<sup>361</sup> הנתון הדמוגרפי שעליו ביסס בארון את הערכתו, לפיה לא ניתן להסביר את גודל התפוצה מתוך ריבוי טבעי בלבד, היה מפקד אוכלוסין שערך הקיסר קלאודיוס (כפי שצוטט על ידי בן המאה ה-13, בר הבראוס). לפי תעודה זו נמצאו באימפריה הרומית באמצע המאה הראשונה לספירה (שנת 47 או 48) כ-7 מיליון יהודים. מכך הסיק בארון כי כל תושב עשירי באימפריה היה יהודי, ובחלקיה המזרחיים – כל תושב חמישי. בארון חישב ומצא כי כ-5 מיליון מיהודי האימפריה נמצאו מחוץ לתחומי ארץ-ישראל. הוא העריך כי בנוסף לכך נמצאו כמיליון יהודים מחוץ לגבולות האימפריה, בעיקר בבבל ופרס, ובסך הכל – כ-8 מיליוני יהודים בעולם, ומהם כ-6 מיליון מחוץ לארץ-ישראל – זאת עוד בטרם חורבן הבית השני.<sup>362</sup>

Ibid, S. 75. <sup>353</sup>

כץ, 'אידן אלס' "פרעמדער עלעמענט", ז' 44-51. <sup>354</sup>

הניתוח של מרמר את המרד הגדול קרוב מאוד לזה של קאוטסקי. ראו להלן בתת-הפרק על המרד הגדול. <sup>355</sup>

מרמר, *קלאסענאמפען אין אלטערטום*, ז' 260. <sup>356</sup>

כץ, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 49. וראו לעיל בסעיף על עם מסחר. <sup>357</sup>

כץ ציטט את בארון למעלה משלושים פעמים בסדרת מאמריו. <sup>358</sup>

בארון מציין את הסתמכותו על שירר – בארון, *היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל*, 1, עמ' 246. <sup>359</sup>

בארון, *היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל*, 1, עמ' 139. המקור באנגלית: Baron, *Social and Religious* <sup>360</sup>

*History of the Jewish People* (1937), vol. 1, p. 134. <sup>361</sup>

בארון, *היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל*, 1, עמ' 139-140. וראו גם שם, כרך שני, עמ' 40, שם טען בארון כי עוד לפני חורבן הבית השני יהודים החלו לפתח סחר ים, שהתפתח עד שבמאה השנייה מסופר על גויים שהתגירו כדי להצטרף אליו. <sup>362</sup>

שם, 1, עמ' 138. יהודה רוזנטל כפר בפרשנותו של בארון את תעודה זו, וטען כי המספר הנקוב מתייחס לכמות האזרחים הרומאים באימפריה ולא לכמות היהודים – יהודה רוזנטל, 'בעיות בתולדות היהודים בתקופת בית שני', *ספר השנה ליהודי אמריקה*, 10-12 (1949), עמ' 320; Judah Rosental, 'Bar Hebraus and a Jewish Census under Claudius', *Jewish Social Studies*, 16, 3 (Jul. 1954): 267-268. במהדורה השנייה של ספרו, מ-1952, שעלייה התבסס התרגום <sup>362</sup>

בסדרת המאמרים של כץ, 'בעיות בהיסטוריה היהודית', תפסה מקום מרכזי הבעיה שמכונה על ידו "בעיית 'גלות'", כאשר המירכאות החוזרות ונשנות סביב המילה "גלות", באות לומר גלות-כביכול:

**ה"גלות" עצמה [...] אכן נראית כתופעה המוזהר ביותר בתולדות האנושות. עם שלם הפקיר עצמו לגירוש מאדמתו ובמקום לאבד שיווי-משקל בעקבות המפלה והרדיפות שלאחריה, או להתנוון בשל היעדר שורשים בקרקע, אותו עם דבק ב"נודדים" וחלקו הארי אף אוהב את "גלותו", קשור לארצות שבהן הוא נמצא, ומשתתף במרץ בהתפתחות הכלכלית והתרבותית. מנין הפלא הזה?<sup>363</sup>**

כדי לפתור את הבעיה ביקש כץ, כדרכו, להיפטר מהנחת הייחודיות של ההיסטוריה היהודית, לפיה העם היהודי היה העם היחיד שגלה בשלמותו מארצו, ובנוסף שמר על זהותו בגלותו:

**ההסבר הטוב ביותר היה מתקבל אם היינו מוותרים אחת ולתמיד על נקודת המבט הבלתי-מדעית של "אתה בחרתנו" ומניחים מראש ששום ניסים לא התרחשו ולא יכלו להתרחש, ושליהודים קרה מה שקרה לעמים אחרים במצבם. אם נניח שהיהודים לא גורשו (כעם שלם) מארצם, אלא נשארו בה, וכל ההיסטוריה של ה"גלות", שממנה התחילה כביכול ההיסטוריה של היהודים שמחוץ לפלשתינה, אינה אלא נוסחה תיאולוגית אנטי-היסטורית – אז ההיסטוריה היהודית, שנעמדת תמיד על ראשה בדמיונותיה, תשוב לעמוד על רגליה במציאות.<sup>364</sup>**

ההנחה כי היהודים, ברובם הגדול, נשארו בארץ-ישראל, מעלה שתי שאלות. ראשית, לאן נעלמו יהודי ארץ-ישראל העתיקה, אם הם לא גלו? והשאלה השנייה: "מנין הגיעו באמת 'ישובי-הגלות' העצומים? הרי אין להניח שהם נפלו מן השמיים!"<sup>365</sup> על השאלה הראשונה השיב כץ, בעקבות בארון, כי בעת חורבן הבית הראשון, "רוב היהודים לא גורשו כלל": רק שליש מאוכלוסיית יהודה, לכל היותר, מקרב העילית ולא מהאוכלוסייה החקלאית, גורש לבבל.<sup>366</sup> אם כך, "מה היה עם יהודי פלשתינה?", כלומר היהודים שנותרו בארץ-ישראל. כץ השיב, שוב בהסתמך על בארון, כי בתחילה התבוללו העמים השכנים בקרבם, ולאחר כיבושי האסלאם הגיע תור היהודים להתבולל בקרב הערבים.<sup>367</sup> "ובכן", שואל כץ בשנית, "מהו מקור הגלות?" מנין הגיעו יהודים כה רבים – על פי המפקד של קלאודיוס – ל"גלות", עוד לפני "החורבן"<sup>368</sup> ותשובתו: "ברובם הגדול [הם] לא הורכבו ממהגרים מפלשתינה, [אלא] מיסודות של "גויים" מקומיים, שבזמן זה או אחר קיבלו את הדת היהודית."<sup>369</sup>

העברי, דבק בארון בעמדתו מהמהדורה הראשונה, תוך ניסיון להתמודד עם הפרכתו של רוזנטל – בארון, **היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל**, כרך ראשון, עמ' 248. וסרשטיין טען כי אין לקבל את טיעונו של בארון בעניין המפקד, אך יחד עם זאת קיבל את התזה שלו בדבר התגירות נרחבת – Abraham Wasserstein, 'The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity: A Note on Population Statistics', in: Ranon Katzoff (et. al., ed.), **Classical studies in honor of David Sohlberg** (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1996): 307-317. וראו גם. 20. n. 555-556, pp. Feldman.

<sup>363</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 52.

<sup>364</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 49. ההדגשות במקור.

<sup>365</sup> שם, ז' 52.

<sup>366</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 49, על פי בארון, **היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל**, 1, עמ' 90-92.

<sup>367</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 50-51, על פי בארון, **היסטוריה חברתית ודתית ושל עם ישראל**, 4, עמ' 57-59.

<sup>368</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 52; כץ, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 48.

<sup>369</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', ז' 52. ההדגשות במקור.

תשובה זו היא לב לבה של תיאוריית ההתגיירות של כץ. בנקודה זו נפרד כץ מההסבר של בארון, וזונח לחלוטין את גורם הריבוי הטבעי. לדידו של כץ, היישובים היהודיים הגדולים בבבל ובמצרים לא יכלו להתהוות מתוך ריבוי טבעי של הגולים המעטים. זיקתם לתרבויות המקומיות, שהתבטאה בשמותיהם ולשוונותיהם, הייתה חזקה הרבה יותר מזיקתם הדתית לארץ-ישראל, ולפיכך העידה על היותם מקומיים שהתגירו. גל התגיירות נוסף מנה כץ, בעקבות בארון, אצל הפיניקים בצפון אפריקה ובספרד, שזיקתם הלשונית והתרבותית ליהודים הובילה אותם להתייחדות המונית אחרי חורבן ממלכתם.<sup>370</sup> מדובנוב<sup>371</sup> ומבארון<sup>372</sup> שאב כץ דיווחים על שכבה רחבה של "יהודים למחצה" או "יראי אלוהים" במרחב היווני-רומי, שאימצו באופן חלקי את היהדות. שבטים ערביים התגירו בסוריה ובחצי האי ערב, ובאתיופיה הייתה ממלכה יהודית של שבטים שהתגירו, טען כץ.<sup>373</sup>

מדוע התגירו כה רבים, שואל כץ? תשובתו, שקרובה מאוד לאלו של שירר וקאוטסקי, מתמקדת בתקופה הרומית. באימפריה שכבשה עמים רבים ונקטה בגישה פלורליסטית כלפי דתותיהם, נוצר ערב רב של דתות ואמונות, שסתר את המציאות של האימפריה כיחידה כלכלית ופוליטית אחת. מתוך הסתירה הזאת, חיפשו בני-הזמן דת אחת ש"תעשה סדר". היהדות המונותאיסטית התאימה לכך יותר מכל, במיוחד לאחר שנפרדה מהממלכתיות היהודית המקומית, ובהנהגת הפרושים התעצבה כמונותאיזם אוניברסלי. יתר על כן, ליהודים הפזורים ברחבי האימפריה היו קשרים פוליטיים וכלכליים, שהתאפשרו על בסיס של מנהגים וחוקים אחידים. היהודים גם נהנו מסולידריות קהילתית, שבאה לידי ביטוי במנגנוני הצדקה. כלומר, היהדות "השתלמה", בלשונו של כץ. כדוגמה להתגיירות מתוך אינטרס מביא כץ את התגיירותה של משפחת המלוכה של פְּדִינְב במאה הראשונה לספירה, בהשפעת סוחר יהודי בשם חנניה. בנקודה זו הוא נשען על בארון, שייחס מניעים עסקיים לשני הצדדים, שנקשרו בזיקה דתית ששיפרה את עמדותיהם המסחריות.<sup>374</sup>

ההסבר של כץ להופעת הגלות נבדל מקודמיו בכך שהעניק להתגיירות את המשקל המכריע בהתהוות הגולה. הוא הסביר את תופעת ההתגיירות מתוך הסתירה שבין "בניין העל" הפוליטאיסטי של האימפריה הרומית, ירושת הדורות הקודמים, ובין ה"בסיס" של יחידה פוליטית אחת גדולה, שנמצאה בתהליך של אינטגרציה כלכלית פנימית גוברת. הוא הסביר את התאמתה של היהדות ל"בסיס" זה בתור "בניין על" דתי-מונותאיסטי ומשפטי-מסחרי חלופי, וגם את יתרונותיה הכלכליים של ההשתייכות ליהדות: הקשרים המסחריים בין הקהילות היהודיות, והסולידריות הכלכלית בתוכן. ביחס למגמות תרבותיות מתחרות (שהיהדות גם הושפעה מהן) – הדת הפרסית הזורואסטריית הדואליסטית או הפילוסופיה היוונית – היהדות הייתה אחידה ואוניברסלית יותר, והיו לה כבר מאמינים רבים בכל רחבי האימפריה.<sup>375</sup> בנקודה זו נקלע ההסבר של כץ למעגליות: רבים התגירו כי כבר היו יהודים רבים פזורים ברחבי האימפריה וכדאי היה להצטרף אליהם. ותמיהה נוספת שעולה: מנין צץ אותו מונותאיזם אוניברסלי, ומדוע התפתח דווקא אצל

<sup>370</sup> בארון, 1, עמ' 142-143.

<sup>371</sup> Simon Dubnow, **History of the Jews in Russia and Poland: from the earliest times until the present day**, vol. 1 (translated from the Russian by Israel Friedlaender. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1916), pp. 13-17. בסניתזה של דובנוב גורם ההתגיירות – "הטפת תורת היהדות והגרים" – מופיע בקצרה בשולי ההיסטוריה של "היהדות בארץ ובחוץ לארץ" בתקופה הרומית – דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, עמ' קב"ה-קנ"ו.

<sup>372</sup> בארון, **היסטוריה חברותית ודתית ושל עם ישראל**, 1, עמ' 144-145.

<sup>373</sup> כץ, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 48-53.

<sup>374</sup> שם, ז' 53-54. על הסוחר חנניה: בארון, **היסטוריה חברותית ודתית ושל עם ישראל**, 1, עמ' 140.

<sup>375</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 54.

היהודים? <sup>376</sup> יתר על כן, הסברו של כץ מתמקד בתקופה הרומית, ולכן לא תקף בהכרח גם לתקופות מוקדמות ומאוחרות יותר, שבהן הצביע כץ על התגיירות.

כץ שטח את תיאוריית ההתגיירות שלו בשלושת המאמרים הראשונים בסדרה 'בעיות בהיסטוריה היהודית'. ככל הנראה עוררו המאמרים תגובות מזועזעות בקרב קוראיו. זאת ניתן ללמוד מהמאמר הרביעי, שנפתח בהתייחסות למכתבי קוראים:

**אין לחשוש ממה שניתוח קר של עובדות היסטוריות יראה לנו, שאולי איננו צאצאים ישירים של אברהם אבינו או של בני ישראל. ראשית, מפני שכלל לא בטוח שהיה זה טוב יותר, או יפה יותר, אילו מוצאנו היה דווקא מייחוסו של אברהם, ולא מתערובת של חלקים מעמי-תרבות שונים. ושנית, אפילו אם ייחוסו של מן דהוא אינו טהור, לא יעזור דבר: אי אפשר להחזיר את ההיסטוריה לאחור.** <sup>377</sup>

התיאוריה של כץ אפשרה לו לתמרן בין הבעיות האידיאולוגיות השונות שאיתן נאלץ להתמודד. מצד אחד, התזה בדבר מוצאם של היהודים מקרב בני-עמים שונים התאימה לתביעה הקומוניסטית המסורתית, שלפיה על היהודים להשתלב בתנועות המהפכניות בארצות מושבם. בה בשעה היא נתנה, מצד שני, לגיטימציה לזהותם הלאומית-הדיאספורית של היהודים הקומוניסטים באמריקה, כנגד פרוגנוזת ההתבוללות של יהודי המערב, שגרסו קאוטסקי והלר (שקיעת היהדות). כמו כן, התיאוריה שרתה את המאבק האידיאולוגי כנגד תורת-הגזע בגרסתה הנאצית. <sup>378</sup>

השאלה ההיסטורית הבאה שכץ ביקש להתמודד עמה הייתה: אם ההתגיירות נתנה תשובה כה טובה לבעיות של העולם העתיק, מדוע לא הפכה היהדות לדת השלטת? "אין ספק שהדת היהודית, או היהדות, נהנתה מעמדה נערצת, שאיפשרה לה לכבוש ולהמיר ליהדות את כל העולם היווני-רומי דאז ולהפוך לדת-עולמית שלטת, אלמלא המשבר הפנימי ביהדות עצמה, שהתבטא בהופעת הנצרות. <sup>379</sup> לפי כץ, יתרונה הגדול של הנצרות, מבחינת פוטנציאל תפוצתה, היה שחרורה המוחלט מ"יסודות לאומיים", לעומת היהדות שעוד קיימה זיקה לממלכה טריטוריאלית קיימת (או שאך זה חרבה). ה"שחרור" היה תוצאת מאבקה של הנצרות על עצם קיומה כנגד היהדות המסורתית. הנוצרים הראשונים היו יהודים לכל דבר. תעמולתם התקיימה קודם כל בקהילות היהודיות, בבתי הכנסת. כדי לעשות נפשות ליהדות-לפי-גרסתם הם פנו בעיקר למתייהדים החדשים, ופנו אליהם בשפותיהם, מה שנתן להם יתרון על פני האליטות היהודיות העבריות-ארמיות. הם קיימו סעודות משותפות ועסקו בצדקה, ובכך פנו לשכבות העניות. רק בשלב מאוחר יותר התפלגה הנצרות לחלוטין מהיהדות. <sup>380</sup> הבחנה זו של כץ, בין הנצרות האוניברסלית ובין היהדות ששמרה על "יסודות לאומיים", אפשרה לו לפנות גם לרגשות הלאומיים, שגאו בקרב יהדות ארה"ב במחצית השנייה של שנות ה-30, ובתוך כך גם בשורות היהודים הקומוניסטיים.

<sup>376</sup> וראו תשובותיהם של היסטוריונים מרקסיסטים אחרים לשאלה זו להלן, בסעיף על המונותיאזם.

<sup>377</sup> שם, ז' 53-54.

<sup>378</sup> במאמר השישי בסדרה התמודד כץ ישירות עם נושא זה: משה כץ, 'די פראבלעמען פון ראסע', דער האמער, 11, 9 (ספטמבער 1938), ז' 52-60. וראו בפרק 5 בסעיף שדן באנטישמיות וגזענות.

<sup>379</sup> כץ, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 54. ההדגשה במקור.

<sup>380</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', ז' 53-58.

כעשור לאחר מכן, בארץ-ישראל, אימץ יגאל וגנר את תיאוריית ההתגיירות של כץ,<sup>381</sup> כשקבע ש"הגולה" היהודית אינה אלא פרי של התייחדות המונית של תושבים מקומיים שקיבלו את הדת היהודית בזמן העתיק.<sup>382</sup> וגנר אף הרחיב את התיאוריה של כץ, כאשר מתח את ראשיתה לאחור עד גלות בבל ואף גלות אשור. וגנר הוסיף על כך עוד מקורות לביסוס תיאוריית ההתגיירות, כמו למשל תעודות מסחריות מהעיר ניפור בבבל, שבהן הופיעו בעלי שמות יהודיים ששמות אבותיהם בבליים או פרסיים – ומכאן הסיק כי מדובר בגרים.<sup>383</sup> וגנר תמך את תיאוריית ההתגיירות גם במקורות מקראיים, שכך כמעט ולא טיפל בהם, למשל מגילת אסתר ח', 17: "וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מִתְיַהֲדִים".<sup>384</sup> ההתייחסות של וגנר לתקופות הטרור-רומיות השלימה את התזה של כץ. וגנר הציע הסבר מרקסיסטי להתהוות הגולה כבר מימי אשור, בבל ופרס, על יסוד הדינמיקה הכלכלית של העולם העתיק:

**עבור הסוחרים היה בקבלת היהדות משום הכרח. כי לנוכח אמצעי הקשר של אותה התקופה, אי הביטחון היחסי, שהיה קיים על אף הכל, היה הכרח באורגניזציה שתדאג לקיום חוזים, לשער חליפין שיעמוד בפני התמורות הבלתי-פוסקות, באורגניזציה כוללת שתייצג את ענייני כלל מעמד הסוחרים ותביא לידי ביטוי פוליטי את השפעתו הכלכלית הגדלה והולכת.<sup>385</sup>**

וגנר הסביר את התפתחות היהדות כ"בנין העל התרבותי", על הבסיס של ה"הווי הסוציאלי"<sup>386</sup> של קהיליית הסוחרים (קרי, היהודים) העולמית המתרחבת: "באותה תקופה לא הייתה ההתייחדות עדיין ענין של קבלת קודקס מוגמר על-ידי הגר. עצם ההתייחדות הייתה התהליך של יצירת היהדות".<sup>387</sup> בתקופה זו התגבש חלק חשוב מהספרות המקראית, על-ידי "גילדות" ה"סופרים". היה זה "השלב הראשון בתולדות היהודים, או 'הגולה' היהודית, שלב ההתפשטות המזרחית של היהודים". לאחר מכן, "בזמן פריחתן של הממלכות ההלניסטיות, החל הגל הגדול השני של

<sup>381</sup> וגנר אמנם מתייחס לכך ישירות רק פעם אחת במאמרו, כאשר הוא מצטט ממנו את הנתון הדמוגרפי שהביא בארון – וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 6. יחד עם זאת, ההשראה ששאב וגנר מכך ניכרת לאורך המאמר כולו, למשל בדיון על ה"פלאים" בהיסטוריה היהודית – שם, עמ' 1; כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', עמ' 52-51.

<sup>382</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 7. ההדגשה במקור. טיעון זה חוזר בהמשך בהיסטוריוגרפיה הישראלית מבית המדרש ה"כנעני": ע.ג. חורון, **קדם וערב** (תל-אביב: דביר, 2000), עמ' 338-345; בועז עברון, **החשבון הלאומי** (תל-אביב: דביר, 1988), עמ' 41-54. תיאוריית ההתגיירות שהוצגה בספרו של שלמה זנד, **איך ומתי הומצא העם היהודי?**, עמ' 129-238, למעשה הועתקה מכך ומוגנר, תוך השמטת ההסבר המטריאליסטי להתגיירות. לזנד לא נדרש הסבר זה מפני שמתוך השקפתו הפוליטית הפוסט-ציונית הסתפק בניסיון להוכיח כי מקורו של העם היהודי אינו בארץ ישראל. זנד לא נתן קרדיט לכך או לוגנר על תיאוריית ההתגיירות והציג אותה כחידוש שלו. זנד אמנם לא יכול היה לקרוא את מאמריו של כץ, משום שאינו קורא יידיש, אך הסברה שהכיר את עבודתו של וגנר (שהסתמך על כך והחזיק ברשותו תרגום לעברית של כמה ממאמריו) מתבררת בעקיפין מתוך ספר אחר של זנד, שם השיח לפי תומו כי למד בשנות ה-70 אצל יגאל וגנר, שהיה "אחד ממוריי המרשימים ביותר": שלמה זנד, **היסטוריה בדמומים** (תל-אביב: רסלינג, 2015), עמ' 30. על כן יש לשער שבמהלך לימודיו נחשף זנד גם למחשבותיו של המורה, שכה הרשים אותו, אודות ראשיתו של העם היהודי. שם, עמ' 7-8.

<sup>383</sup> מצוטט שם, עמ' 11. וכן מצוטט שם: "הַיְהוּדִים [...] [...] [...] כֵּל-הַגְּלוּיִם עֲלֵיהֶם" (אסתר ט' 27). וראו גם בעמ' 5. כץ התייחס למגילת אסתר רק במאמרו השישי, שבו דן בתורת הגזע, כדי להוכיח היעדרה של תפיסה גזעית של היהודים בעולם העתיק – כץ, 'די פראבלעמען פון ראסע', עמ' 52. יחד עם זאת, לאורך סדרת המאמרים חוזר כץ והשתמש בביטוי "צעזייט און צעשפרייט", שלקוח מתרגום היידי של מגילת אסתר ג', 8 (תרגום יהואש, ניו-יורק, מהדורת 1941, עמ' 1198): "פאראן איין פאלק צעזייט און צעשפרייט צווישן די פעלקער" – "יִשְׁנוּ עִם-אֶחָד מִפְּנֵי וּמִפְּנֵי בֵּין הָעַמִּים". ראו גם אצל לעשצ'נסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', עמ' 2. על תרגומו של פסוק זה ליידיש ראו אצל בנימין הרשב, **התרבות האחרת: יידיש והשיח היהודי** (ירושלים ותל-אביב: כרמל ומכון פורטר, 2006), עמ' 56-57.

<sup>384</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 15-16.

<sup>385</sup> שם, עמ' 20.

<sup>387</sup> שם, עמ' 16. ההדגשה במקור.

התפתחות היהודים ובו ההתייחדות חורגת מן התחום המזרחי בכיוון מערבה". ו"גל גדול שלישי של התפשטות היהודים חל תחת השלטון הרומי, ההולך ומתפשט בעולם".<sup>388</sup> תיאוריית ההתגיירות של כץ מקבילה בעיקר ל"גל השלישי" בתיאוריית ההתגיירות של וגנר. וכאן, לאחר שהשלימה את החלקים החסרים מלפני התקופה הרומית, התחברת התיאוריה לזו של כץ, כאשר הסביר וגנר כי "מעמד הסוחרים היהודים בערים הוא כה חזק באותה תקופה שההתייחדות (מרצון או מאונס) מקיפה גם שכבות אחרות של עירוניים (כגון בעלי מלאכה, אינטליגנציה וכו')."<sup>389</sup> תיאור זה קרוב למושג "הדמוקרטיה העירונית" היהודית בתקופה הרומית, נוסח כץ. אך יחד עם זאת, יש לשים לב שלעומת כץ, וגנר הדגיש הרבה יותר את היסוד המסחרי – היהודים כעם-מסחר – על פני יסודות עירוניים אחרים.

וגנר סיכם את מאמרו באופן שחידד והקצין עוד יותר את תיאוריית ההתגיירות של כץ: "במקום להניח שהעם היהודי יצר את 'הגולה' על ידי גלותו (מה שמעמיד אותנו בפני תמיהות היסטוריות ללא פתרון) נתגלה שה'גולה' (קרי: החברה העתיקה) היא שיצרה את העם היהודי."<sup>390</sup> וגנר אימץ את תיאוריית ההתגיירות ממניעים דומים לאלו של כץ, אך לא זהים. שניהם ביקשו לשלב עמדה קומוניסטית עם גישה לאומית. אך אם כץ עשה זאת על רקע התמורות ביהדות ארה"ב במחצית השנייה של שנות ה-30, הרי שלנגד עיני וגנר עמדו הנסיבות של ארץ-ישראל במחצית השנייה של שנות ה-40. בעוד שכץ ביקש לאמץ לחיקו הקומוניסטי את יהדות התפוצות בהכתירו אותה כ"דמוקרטיה עירונית", הרי שווגנר, כקומוניסט עברי, ביקש להינתק מעליה כאשר העמיד אותה כמעט לחלוטין על היסוד המסחרי.<sup>391</sup>

בינתיים, אחרי כץ ולפני וגנר, פיתח מאהלר הסבר משלו לתפוצת היהודים, שבמרכזו ההגירה, במאמר עיתונאי קצר מ-1944: 'באלפיים שנות ההיסטוריה שלנו נעו מרכזי-ההמונים של העם היהודי מארץ לארץ'.<sup>392</sup> לפני השואה, במאמריו משנות ה-30,<sup>393</sup> וגם לאחריה,<sup>394</sup> הדגיש מאהלר את מרכזיותה של ארץ-ישראל בהיסטוריה היהודית העתיקה. אך ב-1944, ביושבו בניו-יורק, על רקע השואה המשתוללת באירופה, נטה מאהלר להיסטוריוגרפיה הקלאסית של לאומיות התפוצה כאשר שיכתב למעשה את תיאוריית "המרכזים הנוודים" של דובנוב,<sup>395</sup> כעין נבואת נחמה בדבר הצלת חלקים של העם היהודי (כולל מאהלר עצמו), בזכות ההגירה שלפני המלחמה. כאן הדגיש מאהלר, כי למרות היותה מרכז חשוב, עוד בתקופות הבית הראשון והשני הייתה הגירה מארץ-ישראל. הוא מנה שני גורמים להגירה זו: "הגירה מרצון מסיבות כלכליות, והגירה כפויה, גירוש בתקופות מלחמה". הגורם המרכזי לדעתו היה ההגירה הכפויה. מיקומה של ארץ-ישראל בין האימפריות של העולם העתיק הפך אותה ליעד למתקפות חוזרות ונשנות. הסיבה העיקרית להגירה הכלכלית, הייתה אף היא לדעתו מעין כורח – הצפיפות בארץ-ישראל והמצוקה שנוצרה בעקבותיה. שקיעתה הכלכלית ולבסוף הפוליטית של האימפריה הרומית הביאה לגל נוסף של הגירה יהודית, למערב

<sup>388</sup> שם, עמ' 17-18. ההדגשות במקור.

<sup>389</sup> שם, עמ' 18. ההדגשות במקור.

<sup>390</sup> שם, עמ' 27.

<sup>391</sup> וראו בפרק 2 בסעיפים על כץ ועל ארץ ישראל.

<sup>392</sup> רפאל מאהלער, 'אין אונזער צווייטויזענד יאריגע געשיכטע האבען זיך די מאסען-צענטערס פון אידישען פאלק איבערגערוקט פון לאנד צו לאנד', **דער טאג**, 23.7.1944.

<sup>393</sup> מאהלער, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', ז' 43 (1935); מאהלער, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 65 (1938).

<sup>394</sup> מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 70 (1958).

<sup>395</sup> דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, עמ' IV-III.

ומרכז אירופה, שם היה כר לפיתוח המלאכה והמסחר.<sup>396</sup> מאהלר לא הזכיר כלל את גורם ההתגיירות ביצירת התפוצה, שהוסברה אצלו רק על ידי הגירה. הוא שילב בין עמדה ציונית, שהדגישה את ההגירה הכפויה מארץ-ישראל, ובין עמדה דיאספורית, שהדגישה את חשיבות המרכזים הנוודים בתפוצות להשתמרות העם היהודי. שילוב זה היה מרכיב מרכזי באידיאולוגיה של פועלי ציון שמאל.<sup>397</sup>

בברה"מ ב-1940 גיבש יודיצקי השקפה שהקדימה את ראשית הגלות כדי להדגיש את גורם ההגירה מרצון, תוך שילובו עם הגירה כפויה: "מה שמכונה ה'גלות' היהודית התחילה כבר בעומק העת העתיקה [...] זרם ההגירה מיהודה נמשך ללא הפסק. התפוצה צמחה בהתמדה, הן מתוך הגירה מרצון והן מתוך שבויי מלחמה, שגורשו מהארץ בכוח."<sup>398</sup> להב הצג אף הוא, בישראל ב-1950, שילוב של שני הגורמים הללו: "התהוות הגולה הייתה לאמיתו של דבר תהליך היסטורי ממושך", החל מחורבן הבית הראשון (שלאחריו גולי ישראל לאשור נטמעו בגולי יהודה לבבל). לאחר מכן הגולה הלכה וגדלה, במקביל להצטמקות היישוב היהודי בא"י, "על-ידי הגירה מארץ-ישראל לתפוצות."<sup>399</sup> על סף המרד הגדול, ציין להב, כבר היה מספר היהודים בתפוצות גדול מזה שבארץ-ישראל.<sup>400</sup> היו הגליות מאונס והגירות מרצון של יחידים או קבוצות, שעזבו את "מולדתם המזועזעת, רבת המצוקה וגדושת התושבים."<sup>401</sup> אך, בשונה מיודיצקי, להב הוסיף גם את גורם ההתגיירות: "נסיבות שונות המריצו את גידולה ואת התפשטותה של הגולה לעומת העם בארצו. [...] עלינו לדעת כי בזמן העתיק נספחו בפורמצייה ההלניסטית-הרומית המונו גרים לדת היהודית." ובנוסף, הריבוי הטבעי בגולה היה מהיר מזה שבארץ-ישראל הענייה.<sup>402</sup> בדומה לשירר וקאוטסקי קשר להב בין איבה למשיכה כלפי היהדות:

**היאך נסביר למשל, את העובדה שבתקופה האלילית של הפורמצייה ההלניסטית-הרומית העתיקה עורר ייחוד יהודי זה גם בוז ואיבה וגם הוקרה וכבוד; מצד אחד פגיעות שליליות ומצד שני קבלת מצוות-הדת היהודית, או קבלת הדת היהודית בכולה? [...] בתקופה האלילית ההלניסטית-הרומית הגיעה האיבה לשיאה בזמן שגם התגיירות הגויים הגיעה לשיאה. בזמן מאוחר יותר נחלשו שתי ההופעות גם יחד.<sup>403</sup>**

פרשה נוספת של התגיירות שנידונה על ידי היסטוריונים יהודים מרקסיסטים, ורבים אחרים, לקוחה מתקופה מאוחרת בהרבה – התגיירותה של ממלכת הכוזרים במאה ה-9 לספירה. אפילו מאהלר הזכיר את צאצאי הגרים הכוזרים כאחד המקורות, אם כי לא העיקרי, להתהוותה של יהדות פולין.<sup>404</sup> כך, במסגרת מניין מקרי ההתגיירות, מנה גם את התגיירות ממלכת הכוזרים. כך הדגיש, אף יותר ממאהלר, כי הכוזרים היהודים "מילאו תפקיד חשוב ביותר בהתהוותן של קהילות

<sup>396</sup> מאהלר, 'אין אונזער צווייטויזענד יאריגע געשיכטע האבען זיך די מאסען-צענטערס פון אידישען פאלק איבערגערוקט פון לאנד צו לאנד'.

<sup>397</sup> ראו בפרק 2 בסעיף על מאהלר.

<sup>398</sup> יודיצקי, ז' 76.

<sup>399</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 18.

<sup>400</sup> שם, עמ' 17-18.

<sup>401</sup> שם, עמ' 20.

<sup>402</sup> שם, עמ' 22.

<sup>403</sup> שם, עמ' 44, 46.

<sup>404</sup> רפאל מאהלר, תולדות היהודים בפולין (עד המאה ה-19): כלכלה, חברה, המצב המשפטי (תר' אביגדור המאירי, מרחביה: ספריית פועלים, 1946), עמ' 20.



יהודיות במזרח-אירופה.<sup>405</sup> ראשון ההיסטוריונים היהודים המטריאליסטים, יצחק שיפר, הקדיש כמה פרקים לכוזרים באחד מספריו הראשונים, **ההיסטוריה הכלכלית של יהודי פולין בימי-הביניים** (במקור בפולנית, 1911). בהתהוות יהדות פולין, העניק שיפר תפקיד שווה, פחות או יותר, ליהודי כזריה (גרים, כמו גם מהגרים יהודים מביזנטיון) וליהודי אשכנז (שהיגרו מזרחה). למרות מיקומה של כזריה על צומת דרכי מסחר, הגיע שיפר למסקנה שהיא מילאה תפקיד בעיקר של סחר-מעבר, ושיהודייה עסקו רובם ככולם בחקלאות.<sup>406</sup> לאון לא עסק בהרחבה בכוזרים, ורק ביקש לרמוז: "החריג היחיד הידוע [ביחס להיות היהדות כת נחותה ונסבלת בימי-הביניים] הוא שבט מונגולי, הכוזרים, בחופי הים הכספי, שאימצו את היהדות כת נחותה ונסבלת בימי-הביניים] הוא שבט הפונקציה המסחרית של השבט הזה להמרת דתם ליהדות?"<sup>407</sup>

סוגיית הכוזרים עמדה במוקד של מחלוקת מתמשכת במחקר הפילולוגי וההיסטורי של יהודי מזרח אירופה: האם שפתם הקדומה הייתה סלבית או גרמאנית (כלומר, יידיש)? החוקרים שטענו כי יהודי מזרח אירופה בימי-הביניים דיברו שפה סלבית נטו לתמוך בתיאוריה הכוזרית, ואילו הטוענים לבכורת היידיש הסיקו כי מקורם העיקרי של יהודי מזרח אירופה במרחב הגרמני. ההיסטוריון הסובייטי הייליקמן, שהיה מצוי בספרות הרוסית בנושא, תמך ב"אסכולה המזרחית", מה שסייע לביסוס שורשיותם של היהודים במרחב הסובייטי. הוא אף הוסיף לתיאוריה נופך מרקסיסטי: לא רק שרידי השכבה הדרומית-מזרחית דיברו סלבית, אלא גם שכבה דקה של פלוטוקרטים ממוצא מערבי, שבאו במגע עם המעמדות השליטים המקומיים.<sup>408</sup>

בר מארק, כמו בשאלת עם המסחר גם בשאלת ההתגיירות, חיפש עמדת ביניים. לשיטתו, יהודי כזריה הורכבו במידה שווה ממהגרים ומתגיירים (ברמות שונות). הם עסקו בתחילה בעיקר בחקלאות, ובהדרגה עברו למלאכה, שקשרה אותם בהמשך גם למסחר. רק במאה ה-10 מילאו מלכים יהודים תפקיד בהרחבת המסחר של כזריה.<sup>409</sup> לגבי חלקו של המוצא הכוזרי ביהדות פולין, אימץ מארק עמדה דומה לזו של שיפר – יהדות פולין התהוותה ממזרח וממערב, אך ביסוד המזרחי מנה את הכוזרים כאחד מבין מקורות שונים (ביזנטיים, פרסים) ובכך מיתן את משקלו של המקור הגרי.<sup>410</sup> מארק הוסיף על קודמיו הסבר כלכלי ופוליטי להתגיירות בכזריה: הגיוון הדתי והכלכלי בממלכה רחבת הידיים עורר צורך, עם ראשית התהוותו של משטר פיאודלי, באידיאולוגיה מלכדת. לנצרות היה חיסרון כי ייצגה את היריב הביזנטי, ואילו האסלאם נשא אותו החיסרון ביחס לחליפות. ליהדות נודע יתרון משום שסייעה לכזריה לשמור על עצמאותה ביחסה לשתי האימפריות

<sup>405</sup> כץ, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 51. כץ מייחס קביעה זו לדובנוב, אך דובנוב אינו חד-משמעי בנושא כמו כץ – Dubnow, **History of the Jews in Russia and Poland**, vol. 1, pp. 19-29, וכן – דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, עמ' רפ"ד-רפ"ה.

<sup>406</sup> שיפר, **ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער**, ז' 15-21, 24-26, 36-44. קביעתו של שיפר בדבר תפקידם המרכזי של הכוזרים בהתהוות יהדות פולין עמדה במוקד פולמוס חריף בין היסטוריונים יהודים בפולין בזמנו – זיידמן, 'חייו של ד"ר יצחק שיפר ז"ל', עמ' 62-62. ראו גם – משה אלטבאואר, 'מחקרו של יצחק שיפר על היסוד הכוזרי-יהודי במזרח אירופה', בתוך: שיפר, **יצחק שיפר: כתבים נבחרים ודברי הערכה**: 47-53.

<sup>407</sup> Leon, p. 77, n. 29. וראו גם Ibid, p. 127.

<sup>408</sup> הייליקמן, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטליכער באוועגונג**, ז' 166-167. וראו רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 212-213.

<sup>409</sup> מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, ז' 98-121.

<sup>410</sup> שם, ז' 124-126.

השכנות. מצד אחד היו היהודים אלמנט פטריוטי שלא קשור בממלכה זרה, ומצד שני, הם הביאו עמם קשרים הן עם המערב והן עם המזרח.<sup>411</sup>

אלמוג ניסה להסביר את אימוץ התיאוריה בדבר התייהדותם של הכוזרים, על ידי מרקסיסטים ואנטי-ציונים אחרים, כ"מוטיב חדש" ב"פולמוס נגד הציונות": "השערה זאת מערערת את התפיסה בדבר מוצאם המשותף של כל היהודים הפזורים בעולם. [...] יש בה כדי להחליש את עוצמת הטיעון הציוני בדבר הקשר ההיסטורי שבין היהודים לארץ-ישראל."<sup>412</sup> הסבר זה כוחו יפה לגבי כץ ולאון, אך הוא אינו מסביר את תמיכתם של שיפר ומאהלר בתיאוריה, וגם לא את העובדה שמארק, שאמנם אולי נטה כבר לציונות, אך אפילו בכותבו בפולין הקומוניסטית מיתן את התזה הכוזרית ביחס לשיפר, הציוני המובהק. נראה כי גם ציונים מרקסיסטים יכלו לשאוב כוח והשראה, או לפחות נחמה,<sup>413</sup> מקיומה של ממלכה יהודית בימי-הביניים.

#### "חוק ההתבוללות"<sup>414</sup>

הראשון מבין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הראשון שקשר בין תפקידם הכלכלי של היהודים ובין תהליכי התבוללות היה רינגלבלום: "הקיום, או ההיעלמות, של היהודים בטרטוריה נתונה, תלויים בתעסוקה, שבה עוסקים היהודים."<sup>415</sup> בתור דוגמה נתן רינגלבלום את היהודים הכוזרים, שעסקו בעיקר בחקלאות, ונעלמו ביחד עם יתר הכוזרים, כי "עם של חקלאים אינו יכול לעזוב את אדמתו."<sup>416</sup> כשם שביקשו להסביר את התרבות היהודים בעת העתיקה מתוך תפקידם הכלכלי, כך ניסו היסטוריונים יהודים מרקסיסטים להסביר את התמעטותם בימי-הביניים. לאון ניסח זאת בצורה המובהקת ביותר ב"חוק ההתבוללות" שלו: "במקומות שבהם היהודים פסקו להיות מעמד, הם איבדו במהירות כזו או אחרת את המאפיינים הדתיים והלשוניים שלהם; הם התבוללו."<sup>417</sup> לדידו, כמי שתמך בתיאוריית עם-מסחר, היכן שיהודים חדלו לעסוק במסחר והתפרנסו מחקלאות, ברבות הימים הם נטמעו באוכלוסייה החקלאית הסובבת. לאון הסתמך בעיקר על הסוציולוג הציוני רופין, שמתוך דאגה מתהליך הטמיעה של יהודי מערב אירופה בימיו, כתב כי "ההתבוללות איננה תופעה חדשה בהיסטוריה היהודית."<sup>418</sup> "חוק ההתבוללות" אף הוא כוון בעיקר לניתוח תהליכים מודרניים, אך לאון הביא דוגמאות לפעולתו גם בעת העתיקה ובימי-הביניים, חלקן בעקבות רופין: איכרים יהודים באפריקה הצפונית הטרומ-אסלאמית שנטמעו באוכלוסייה הפגאנית, שבטי רועים יהודים בערב שהתאסלמו ובעלי אדמות יהודים באירופה שהתנצרו.<sup>419</sup> יחד עם זאת, לאון הבהיר כי בשל "הפיגור של האידאולוגיה ביחס לבסיס החברתי [...]"

<sup>411</sup> שם, ז' 103-104. בסדרת ספרים בעריכתו של בר מארק התפרסם ב-1960 מחקר מאת ב' נאדל, שהציג אף הוא גישה מדעית זהירה לסוגיית הכוזרים: ב' נאדל, **יידן אין מזרח אייראפע: פון די עלטעסטע צייטן ביז דער מאגנאלישער אינוואזיע** (ווארשע: יידיש בוך, 1960). גם ההיסטוריון הבונדיסט הרץ הציג עמדה מאוזנת דומה לזו של מארק: הערך, די **יידן אין אוקראינע**, ז' 9-10.

<sup>412</sup> אלמוג, עמ' 89.  
<sup>413</sup> מאהלר במאמרו מ-1944 הצביע על כזריה כמקלט ליהודים נרדפים מהאימפריה הביזנטית – מאהלר, 'אין אונזער צווייטווענד יאריגע געשיכטע האבען זיך די מאסען-צענטערס פון אידישען פאלק איבערגערוקט פון לאנד צו לאנד'.

<sup>414</sup> Leon, p. 81.  
<sup>415</sup> רינגלבלום, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', ז' 463.

<sup>416</sup> שם, ז' 464.

<sup>417</sup> Leon, p. 81.

<sup>418</sup> Leon, Arthur Ruppin, **The Jews in the Modern World** (London: Macmillan, 1934), p. 22, מצוטט אצל

p. 80.

<sup>419</sup> Leon, pp. 80-81, 122.

באזורים מסוימים היהודים יכלו לשמור למשך תקופה ארוכה יחסית על הדת הייחודית שלהם למרות הפיכתם לחקלאים", ולכן לעיתים רדיפותיהם נדמו כבעלות בסיס דתי בלבד, בעוד שלמעשה נשאו אופי חברתי: <sup>420</sup> "ההתבוללות לא תמיד קלה. המסורות הדתיות האריכו זמן רב לאחר המצב החברתי שעמד בבסיסן. במהלך המאות האלה, האינקוויזיציה נלחמה בלהט ובברבריות נגד המסורות היהודיות שנשמרו על ידי המוני המומרים." <sup>421</sup>

דווקא כך, עם המעבר מדיון בעת העתיקה לימי-הביניים, עבר מתיאוריית התגיירות לתיאוריית הגירה, ומהסבר כלכלי להסבר פוליטי-תרבותי. לשיטתו, התנצרותה של האימפריה הרומית הקשתה על חיי היהודים במסגרתה, אך קושי זה הוביל יותר להגירה מאשר להתנצרות. הוא הזכיר אמנם גם תופעה של התבוללות על רקע זה:

**קבוצות יהודיות חלשות יותר, כאלו שלא היו אדוקות מדי במסורותיהן ובאמונתן, או שעמדו בקשרים כלכליים הדוקים עם האוכלוסייה הסובבת, או שהיה להן הרבה מה הפסיד עם אובדן האזרחות, פעלו כפי שקבוצות יהודיות אחרות פעלו גם בתקופות מאוחרות יותר: הן נכנעו ונשתמדו.** <sup>422</sup>

אך ההתבוללות הייתה, לדעת כן, רק אחד הגורמים לירידה הדמוגרפית היהודית. גורם נוסף היה תמותה כתוצאה של אלימות: "קבוצות וקהילות יהודיות אחרות חוסלו בפוגרומים הרבים ובמלחמות אזרחים, שניצתו באימפריה הרומית מראשית הספירה הנוצרית, במיוחד בחלקה המזרחי." <sup>423</sup> למעשה, יותר מאשר את השינוי הדמוגרפי הסביר כך את השינוי הגאוגרפי בפרישת האוכלוסייה היהודית, בקבעו כי עם שקיעת האימפריה הרומית, החלה "ה'פזורה' האמיתית של היהודים":

**היסודות היהודיים שלא רצו להיכנע נאלצו לבקש הישרדות בכמה דרכים. דרך אחת הייתה להגר למקומות שבהם יד השלטון הנוצרי הפנאטי לא יכלה להגיע אליהם, בתוך האימפריה או מחוצה לה. בכך מוסבר הגידול המשמעותי של היישוב היהודי בבבל בין המאות השלישית והשישית לספירה; ייתכן כי זו הסיבה לראשית התפתחותם של יישובים יהודיים בפינות המרוחקות ביותר של האימפריה, בבריטניה ובספרד, בגרמניה ובאזורים המרוחקים של צפון-אפריקה.**

**ה"פזורה" האמיתית של היהודים (ולא כמקודם, של הדת היהודית) בכל קצווי עולם התרבות העתיק, לא התחילה לאחר חורבן הממלכה היהודית בפלשתינה, אלא מאוחר יותר, כשהחל חורבנה של האימפריה הרומית תחת השליטה הנוצרית.** <sup>424</sup>

כלומר, אם בתקופת ההתגיירות הגדולה נפוצה היהדות, ולא היהודים, הרי שמסוף התקופה הרומית, מתפזרים היהודים עצמם אל שולי המרחב היס תיכוני, שקודם לכן התגודדו (ליתר דיוק, התגיירו) סביבו. וגנר, בדומה לכך, הסביר בעיקר את עצירת ההתגיירות ורק בעקיפין את השקיעה הדמוגרפית, מתוך שקיעתן הכללית של הערים:

Leon, p. 81, n. 38. <sup>420</sup>

Ibid, p. 175. <sup>421</sup>

כך, 'די אידישע קאסטע', ז' 49-50. <sup>422</sup>

שם, ז' 50. <sup>423</sup>

שם. <sup>424</sup>

**ההתייחדות ההמונית כבר הייתה בלתי-אפשרית, הערים העשירות, המטרופוליות של העולם העתיק, נעלמו. [...]. הנקודה החשובה כאן היא שהיהודים, אשר תפקידם החברתי הצטמצם בהיקפו, אך עלה בחשיבותו, עם המעבר לפיאודליזם, המשיכו להתקיים הודות לכך, והתאימו את עצמם ואת ארגונם לתנאים החדשים.**<sup>425</sup>

רק לגבי האוכלוסייה היהודית הגדולה בארץ-ישראל, שהתמעטה משמעותית במאות השנים שבין המרד הגדול ובין הכיבוש הערבי, הסבירו כץ ווגנר את היעלמותה לא בהרג כתוצאה מהמרידות, אלא בטמיעה באוכלוסייה הסובבת, בתחילה הנוצרית ובסופו של דבר המוסלמית.<sup>426</sup> לפיכך מוצאם של ערביי ארץ-ישראל היה בעיקרו באיכרים יהודים הקדמונים, שברובם נשארו בה ולא גלו. היפותזה זו הוצגה כבר ב-1905 על ידי בורוכוב,<sup>427</sup> ואומצה על ידי תלמידיו בן צבי ובן גוריון ב-1918, מתוך מגמתם של פועלי ציון למצוא יסוד מחבר בין העולים היהודים לערביי הארץ.<sup>428</sup> ההיפותזה עובדה מחדש על ידי כץ, על יסוד מחקרו של בארון,<sup>429</sup> כדי לשרת מאמץ קומוניסטי להצביע על קרבה בין היהודים והערבים בארץ-ישראל על רקע מאורעות 1936-1939, והוחייתה על ידי ווגנר למטרה דומה, על רקע המלחמה ב-1947-1949.

תיאוריית ההתגיירות של כץ ו"חוק ההתבוללות" של לאון נכתבו כמעט במקביל משני עברי האוקיינוס, מבלי לדעת איש על רעהו. למרות גישותיהם השונות בשאלת עם המסחר, הרי שבהיבט הדמוגרפי, רעיונותיהם משלימים אחדדדי. אם כץ הסביר בעיקר את התהוות הגולה העצומה בעת העתיקה, הרי שלאון הסביר את התכווצותה בימי-הביניים. שניהם כתבו בעין הסערה שהתרגשה על העם היהודי בתפוצותיו בשלהי שנות ה-30. שניהם הציעו פשר היסטורי לתהפוכותיה של התפוצה היהודית, ערב הקטסטרופה שניחתה עליה. שניהם היו נכונים לפרשנויות מרקסיסטיות לא שגרתיות של ההיסטוריה היהודית, לאון כטרוצקיסט וכץ על רקע התמורות בציבוריות היהודית הקומוניסטית באמריקה במחצית השנייה של שנות ה-30.<sup>430</sup>

## ג. מונותיאיזם

חלק מהתומכים בתיאוריה בדבר היות היהודים עם-מסחר מראשית הווייתם, העלו את הטענה כי המונותיאיזם האוניברסלי היה ההשתקפות הדתית, או מבנה העל, שהתאים ליהדות כעם-מסחר בינלאומי.<sup>431</sup> מתנגדיה של תיאוריה זו, כשיפר ומאהלר, שזיהו את היהודים כעם-מסחר רק מימי-הביניים המוקדמים, לא יכלו כמובן לקשור את המסחר למונותיאיזם, שהופיע הרבה קודם לכן. יש

<sup>425</sup> ווגנר, 'לבעיית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 26-27. ההדגשה במקור.

<sup>426</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "גלות"', עמ' 50-51; ווגנר, 'לבעיית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 24.

<sup>427</sup> בר ברוכוב, 'לשאלת ציון וטריטוריה' [1905], **כתבים**, א', עמ' 148-149.

<sup>428</sup> בן גוריון ובן צבי, **ארץ ישראל בעבר ובהווה**, עמ' 196-205. וראו זנד, **איך ומתי הומצא העם היהודי?**, עמ' 178-181.

<sup>429</sup> בארון, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, 4, עמ' 57-59.

<sup>430</sup> בשונה מלאון (וריינגלבלום שהקדים אותו) ובשונה מכץ (ווגנר שהלך בעקבותיו), אשר חיפשו בסיס כלכלי לדמוגרפיה של יהדות התפוצות בעת העתיקה ובימי-הביניים, מאהלר תלה את היטמעותן של קהילות שלמות בתפוצות בהיחלשות המרכז בארץ ישראל (מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 70-71). ואילו להב רק ציין ש"הטמיעה לא הייתה מוחלטת", מבלי להסביר את סיבותיה (להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 25).

<sup>431</sup> דוגמה מובהקת: ווגנר, 'לבעיית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 14-15.

להניח כי בשל כך נמנעו לחלוטין מהנושא, שכן התקשו לתת הסבר מטריאליסטי לייחוד דתי, שהתפתח בקרבם של עם אשר לדידם לא התייחד מבחינה כלכלית. מעטים מקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים נתנו דעתם לשאלה כיצד נוצר והתפתח המונותאיזם היהודי. ההוגים המוקדמים יותר – מקס נֶר וקרל קאוטסקי – הציגו במקביל עמדות שונות בסוגיה זו. לאחריהם ערך הלר ניסיון ליישב את הסתירות, ואילו יודיצקי יצא בביקורת על התזה של קאוטסקי. בשונה מסוגיות אחרות, שבהן שאב בר השראה מובהקת מספרו של קאוטסקי, **מקור הנצרות**,<sup>432</sup> מאמריו הראשונים של בר בסדרה 'עיונים במטריאליזם היסטורי', שדנו ב'עליית המונותאיזם היהודי', הופיעו לפני ספרו של קאוטסקי והציגו השקפה שונה מזו של האחרון.<sup>433</sup> הן בר והן קאוטסקי לא ציינו תיאורטיקנים קודמים כמקורות לתזות שלהם, אך ניתן לזהות כי שניהם נשענו על השקפות שרווחו במחקר בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. עמדתו של מקס בר תאמה את זו שארנסט רנאן היה נציגה המובהק, ולפיה מקורו של המונותאיזם היהודי בתקופת נדודיהם של בני ישראל במדבר. קאוטסקי, לעומתו, היה קרוב יותר להשקפותיהם של יוליוס ולהאוזן והוגו וינקלר, לפיהן המונותאיזם היהודי התגבש רק בגלות בבל.<sup>434</sup>

לפי מקס בר, הדת הקדומה של העברים הייתה "דת של נוודי מדבר", שהתאימה לתנאי הטבע, לנדודים ולארגון החברתי של שבטי הנוודים. הנוף המדברי אחיד הוא ולכן יוצג באלוהות אחת. האל נדד עם בני השבט ולכן לא נקשר במקום אחד. ה' ייצג, לדעת בר, את כוחותיה הקטלניים של הסופה המדברית, כמו גם את מנהיג השבט רב העוצמה. אמנם, בני ישראל סגדו גם לפסלי "תרפים", אך אלו היו ישויות נחותות ביחס לה'. ככלל, בר נטה להשקפה, שרווחה עד המאה ה-19, ולפיה קדמה לפוליתאיזם דת מונותאיסטית קדומה, שאפיינה את השלב שבו החברה הפרימיטיבית טרם עברה תהליך של דיפרנציאציה ואינדיבידואציה.<sup>435</sup> רק לאחר כיבוש כנען והתיישבותם כחקלאים, הושפעו בני ישראל מהאוכלוסייה הכבושה, שהייתה בשלב התפתחות פוליתאיסטי, ולשיטתו "מתקדם" יותר, ואימצו את פולחן הבעל הכנעני. לעומת המדבר, הנופים המגוונים של כנען (או יוון) התבטאו בריבוי אלילים, שייצגו את תופעות הטבע השונות. המאבק שמתואר במקרא בין פולחן ה' לפולחן הבעלים מסמל את המעבר מנוודות לחקלאות. "הארגון השבטי הקומוניסטי" של הנוודים לא התפרק מיד, והתבטא בהמשך פולחן ה'. אך התנאים הגאוגרפיים והכלכליים, הישיבה בסמוך למרכז הייצור הפיניקי ועל דרכי המסחר, פירקו בהדרגה את הארגון המשפחתי, ובמקומו הופיע רכוש פרטי בקרקע. עתה קיבל המאבק בין ה' לבעל היבט חברתי, כמאבק בין עניים ועשירים. אליהו הנביא היה המנהיג העממי הראשון, שהתאים את פולחן

<sup>432</sup> למשל בנושא עליית הנצרות מתוך היהדות – Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. III: The Rise of Christianity (continued)', *Social Democrat*, 13, 5 (May 1909), p. 223; וכן בניתוח חברתי של סוף ימי הבית השני – ראו להלן בסעיף על המרד הגדול.

<sup>433</sup> הסדרה כולה התפרסמה בסוויצ'אל **דמוקרטי** החל מינואר 1908 ועד מאי 1909. שני הפרקים הראשונים, שעוסקים ב'עליית המונותאיזם היהודי', התפרסמו בעיקר בין ינואר ליוני 1908 (רק החלק האחרון של הפרק השני התפרסם בינואר 1909 וניתן לשער כי נכתב קודם לכן כחלק מהפרק השלם). ספרו של קאוטסקי ראה אור לא לפני ספטמבר 1908 – כך על פי החתימה בתחתית הקדמת המחבר – *Kautsky, Foundations of Christianity*, p. xx. הפרק השלישי בסדרת המאמרים של בר, 'עליית הנצרות', החל להופיע בינואר 1909, לאחר ספרו של קאוטסקי.

<sup>434</sup> על התפתחות חקר המונותאיזם בתקופה זו ראו: יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני**, כרך א' (ירושלים: מוסד ביאליק, 1952), עמ' 1-22; מנחם הרן, 'קווים לתיאור אמונתם של האבות', בתוך: **עז לדוד: קובץ מחקרים בתנ"ך, מוגש לדוד בן-גוריון במלאת לו שבעים ושבע שנים** (ירושלים: קרית ספר, 1964), עמ' 40-43.

<sup>435</sup> Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. I: The Rise of Jewish Monotheism (continued)', *Social Democrat*, 12, 3 (March 1908), pp. 117-119.

ה' לתנאים החדשים.<sup>436</sup> כך הופיעו נביאי ה' כמהפכנים שדגלו בשוויון ובצדק חברתי. עוד לפני גלות בבל, מיקומה של ארץ-ישראל הטיל אותה אל תוך המאבק בין מעצמות העולם העתיק. על רקע זה פיתחו הנביאים את ההשקפה לפיה המעצמות הן כלי שרת בידי ה' להעניש את עמו על עוולותיו החברתיים. כך הפך ה' לאל יחיד אוניברסלי.<sup>437</sup> בגלות בבל התגבשה השקפה זו לכדי האוטופיה החברתית של הנביאים, בדמות המדינה היהודית העתידה לקום מחדש כהתגשמות המונותיאזים האוניברסלי.<sup>438</sup> שבי ציון אמנם הביאו איתם השפעה בבליית (סיפורי הבריאה, מגדל בבל, המבול ועוד), אך בר הדגיש כי מקורו של המונותיאזים טרום גלותי.<sup>439</sup> בתקופת בית שני התגבשה פשרה בין החוק הכוהני, שייצג את הרכוש פרטי, ובין הנבואה, שריד השיתוף השבטי הקדום, שנותרה כהשראה מוסרית. כך התגלגל המונותיאזים הטרומ גלותי בקודקס החוקי והפולחני שהתקבע ביהדות.<sup>440</sup>

קאוטסקי סבר כי יסודות המונותיאזים לא התפתחו במדבר ולא בקרב בני ישראל, אלא בערים הגדולות של האימפריות הקדומות, שבהן בני האדם ניתקו מהטבע ומהישות השבטית ועברו אינדיבידואציה. לכן נזקקו למקור סמכות מוסרי חלופי, בדמותו של אל מופשט. האל היחיד, או העליון, שיקף את הריכוז השלטוני והמשפטי.<sup>441</sup> לדידו של קאוטסקי, עבודת ה"תרפים" של הישראלים הקדמונים מעידה כי היו פוליתאיסטים,<sup>442</sup> אך הם לא הגיעו לדרגת פוליתאיזם מפותח, כזה של הכנענים. זאת לא משום שהחזיקו באיזה מונותיאזים פרימיטיבי, כפי שטען בר, אלא משום שכנוודים-סוחרים לא פיתחו אומנות גבוהה, ולכן לא יכלו ליצור דת פוליתאיסטית מפותחת של צלמים: "היה בזה יסוד של פיגור, אך זה הקל על היהודים להתקדם מעבר לפוליתאיזם ברגע שלמדו על המונותיאזים הפילוסופי והאתי שהופיע בערים שונות, שעמדו על רמת ההתפתחות הגבוהה ביותר של העולם העתיק."<sup>443</sup> אדרבה, "המסחר", לדעת קאוטסקי, "מעורר דרך חשיבה שונה מזו שמבוססת על מלאכה ואמנות."<sup>444</sup> בשונה מהיצרן והמזכיר, הסוחר אדיש לערך השימוש של הסחורה, הממון עבורו הוא מדד כללי מופשט לערך. כנוודים-סוחרים בראשיתם, פיתחו היהודים חשיבה מופשטת, על חשבון אומנות מוחשית.<sup>445</sup> קיומה של יהודה כממלכה שמרוכזת סביב עיר אחת, וכתוצאה ממנו הריכוז הפולחני שהונהג בה, תרם אף הוא להתהוות המונותיאזים. כל אלו היו תנאים הכרחיים, אם כי לא מספיקים, לפיתוח המונותיאזים היהודי, שהגיע להשלמתו רק לאחר ההגליה לבבל. קאוטסקי ייחס לגלות בבל תפקיד מכריע

Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. II: The Rise of Jewish Monotheism (continued)', <sup>436</sup> **Social Democrat**, 12, 4 (April 1908), pp. 164-168.

Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. II: The Rise of Jewish Monotheism (continued)', <sup>437</sup> **Social Democrat**, 12, 6 (June 1908), pp. 249-255.

Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. II: The Rise of Jewish Monotheism (continued)', <sup>438</sup> **Social Democrat**, 13, 1 (January 1909), pp. 15-18.

Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. III: The Rise Christianity', **Social Democrat**, 13, <sup>439</sup> 2 (February 1909), pp. 61-65.

Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, Ch. III: The Rise Christianity (continued)', **Social Democrat**, 13, 4 (April 1909), p. 158

הסוציאליים (תר' ה. ש. בן אברם. תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1953), עמ' 16-24.

Kautsky, **Foundations of Christianity**, pp. 144-149. <sup>441</sup>

כך סבר גם חוקר המקרא הסובייטי מ' לוריע, 'מאטעריאליסטישע פראגן צו דער עוואלוציע פון דער יידישער רעליגיע', <sup>442</sup> **וויסנשאפטליכער יארביכער**, 1 (1929): 34-55; Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, p. 45

Kautsky, p. 163. <sup>443</sup>

Ibid, p. 164. <sup>444</sup>

Ibid, pp. 165-167. <sup>445</sup>

בהתהוות המונותאיזם המופשט והאוניברסלי של היהודים. היעדר האומנות הגבוהה, הנטייה לחשיבה מופשטת והריכוז הפולחני, נפגשו בגלות בבל עם השפעות "המונותאיזם הלטנטי", שכבר התפתח בבבל ובפרס כאימפריות עולמיות (כמו גם במצרים עוד קודם לכן). כך התהווה המונותאיזם האוניברסלי המופשט, כדתו של עם המסחר היהודי שנוצר בבבל.<sup>446</sup>

בפרק שהקדיש ל'דת היהודית' **בשקיעת היהדות** הציג הלר תזה בדבר התפתחות המונותאיזם היהודי, ששילבה מרכיבים מהדתות של בר וקאוטסקי, תוך הבלעת הניגודים ביניהן. הלר לא הזכיר את בר, ולא ברור אם נחשף למאמריו, אך, כאמור, רעיונותיו של האחרון לא היו מקוריים וסביר שהלר הכיר אותם ממקורות אחרים. בדומה לבר, הלר עיגן את המונותאיזם בתקופת הנוודות, אך בשונה ממנו, ייחס אותו יותר לנדודים עצמם מאשר לגאוגרפיה המדברית:

**דימויים מונותאיסטים אינם נדירים בקרב שבטים שבקרבה לנוודות, שיצאו ממנה לא מכבר. הם טמונים בטבעה של הנוודות. הנווד, בשונה מהאיכרים יושבי הקבע, אינו קשור כל-כך לתופעות-טבע-יחידות, כגון פני-הקרקע, שיטפונות והרים, שהוא תלוי בהן והופך אותן לאלוהיות. עם חילופי המקומות מיטשטשים אלי הנוודים בקלות לכדי אחדות של כוח-הטבע. תלותם של הנוודים בטבע לעולם אינה במקומות קבועים או בתופעות מקומיות קבועות, תמיד חודרת אפוא לתודעתם כמכלול, גורמת להם לקבל בנקל רעיונות בדבר כוח-כולל יחיד.**<sup>447</sup>

בנוסף, כמו בר, הלר זיהה את המאבק בין פולחן ה' ופולחן הבעל כהשתקפות של מאבק חברתי:

**במאבק באיללים, וקודם כל בבעל החיוני והחושני של הכנענים הקדמונים, שמתואר בכתבי-הנביאים שלפני-הגלות, משתקפים בבירור מתחים אלו בין כוחות מונותאיסטיים ופוליתאיסטיים, שאינם אלא מתחים חברתיים, מאבקים בין ה' – סומך העניים ובעל – תומך העשירים.**<sup>448</sup>

בהקדמה למהדורה השנייה של **שקיעת היהדות** טען הלר כי בעקבות הערות שקיבל על המהדורה הראשונה, הדגיש יותר במהדורה השנייה את הריבוד המעמדי בקרב היהודים, ובמיוחד בפרק על 'הדת היהודית'.<sup>449</sup> מהשוואת שני הפרקים עולה כי השינויים היו מינוריים, וההבדל היחיד שנגע לעניין זה התמצה בהחלפת המילים "עניים" ו"עשירים", בציטטה הנ"ל, ב"חסרי הקרקע" ו"בעלי הקרקע", בהתאמה.<sup>450</sup>

מקאוטסקי אימץ הלר את התובנה כי "היעדר דמויות-אלים מוחשיים היא הוכחה על-דרך השלילה לכך שכישורי מלאכה מעולם לא היו גורמים מכריעים בחיי הכלכלה שלהם [של היהודים]."<sup>451</sup>

<sup>446</sup> Ibid, pp. 189-196. בשונה מבר וקאוטסקי כאחד, ובר הסביר את התפתחות המונותאיזם האוניברסלי לאחר הגלות באופן אידיאליסטי, מתוך הצורך בתיאודיציה (הצדקה אלוהית) של התבוסה הפוליטית כעונש על חוסר נאמנות פולחנית, בידי האימפריות כמוציאות לפועל של גזרת האל (Weber, *Ancient Judaism*, p. 341).

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 113.<sup>447</sup>

Ibid.<sup>448</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums* (1933), S. 7.<sup>449</sup>

<sup>450</sup> Ibid, S. 113. שינוי נוסף הוא החלפת המשפט: "ההבדל-המכריע היסודי שבין דתם של היהודים הקדומים ובין הדתות שסבבו אותם הייתה נטייתה למונותאיזם, האמונה באל אחד" (Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 112-113), במשפט: "העירוב של דת מונותאיסטית היולית עם פולחנים פוליתאיסטיים, שמאפיין את היהודים הטרומ-גלותיים, משותף לעמים רבים" (Heller, *Der Untergang des Judentums* [1933], S. 112).

<sup>451</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 113. רק במקום אחד בפרק ציין הלר במפורש את קאוטסקי כמקור השראתו: "במוצאי העת העתיקה שקיעת הרפובליקה הביאה עמה גם את שקיעת רפובליקת-האלים (קאוטסקי)". Ibid, S. 118. השווה Kautsky, *Foundations of Christianity*, p. 146.

בהתאם הוא ציין את היעדרה של אומנות מפותחת וכן את המונותיאיזם העירוני הקדום באימפריות, כגורמים בהתפתחות המונותיאיזם היהודי: "האלים המסוימים, שעדיין התקיימו אצלם, לא יכלו לעמוד בתחרות כנגד הלכי-הרוח המונותיאיסטיים מצודדי-הלב מצד הפרסים, ההודים, הערבים, [...] כפי שהיה אצל עמים אחרים."<sup>452</sup> כמו כן, בעקבות קאוטסקי, ייחס ליהודים חשיבה מופשטת, כתוצר היסטורי ולא כמאפיין גזעני, שהתאימה להתפתחות המונותיאיזם המופשט:

**אצלם מראשית התהוותם הלאומית, כתוצאה מהשפעתם הכוללת של גורמים טבעיים וחברתיים, ההתפתחות בכיוון המסחר נבעה לא מתוך כישרון מיוחד או תשוקה מיוחדת, אלא מהקרקע, שעליה היו לאומה, הביאה עמה את הדרישה לדמות-אל מופשטת. מחשבות חשבוניות, מתמטיות, וכן יכולות דיאלקטיות ביותר, באופן טבעי מוכרחות להופיע עם כל הגורמים, שמתאימים לצורה המונותיאיסטית של מושג-האל.<sup>453</sup>**

אם בר הדגיש את המקורות הטרומ-גלותיים של המונותיאיזם היהודי, ואילו קאוטסקי הדגיש את מקורותיו הבבליים, הלר נתן מקום לשני המקורות:

**רק בגלות בבל קיבלה הדת היהודית, שעד אז טרם עוצבה סופית, צורה יציבה. השפעות בבליות ניכרות במידה רבה בדת היהודית. כמה וכמה סאגות בבליות (המבול, מגדל בבל, בריאת העולם וכו') נבטו בקרקע בבליית. תפיסות מונותיאיסטיות נפוצו בתורת-הסוד של כתות-כוהנים שונות במזרח. ליהודים היו כבר נטיות מונותיאיסטיות קודמות, אך אלו בוודאי קיבלו משנה תוקף תחת השפעתה החברתית של הגלות. בגלות החלה הפזורה. בגלות התגבש אופייה של ההשכלה-הפונקציונלית של הקאסטה היהודית. הייחוד החברתי של הקאסטה נשכר מכך שהתפקיד החברתי התגלם רוחנית בדת, באמונה באלוהות יחידה, כל-יכולה, נוכחת בכל מקום, בעלת מטען רעיוני נייד. ה"התברגנות" של היהודים בגלות בבל הביאה עמה "רוחניות" גוברת ["starke "Vergeistigung"] של תפיסותיהם הדתיות.<sup>454</sup>**

הלר ניסה ליצור סינתזה בין התזה של בר וזו של קאוטסקי. מבר לקח את המונותיאיזם הנוודי ואת ניגודו לאלילות החקלאית של הכנענים כביטוי של מאבק חברתי. מקאוטסקי לקח את חולשת האומנות כמקור לחולשתו של היסוד הפוליתאיסטי, את המסחר כבסיס לחשיבה מופשטת ואת גלות בבל כאירוע שהתיך יסודות אלו לכדי המונותיאיזם היהודי. בזאת העלים את הניגוד בין ההשקפה הכללית שייצג בר בדבר מונותיאיזם נוודי קדמון, שקדם לשלב הפוליתאיסטי, ובין זו שייצג קאוטסקי, בדבר המונותיאיזם כהתפתחות ציביליזציונית מאוחרת.

ניתוחו של הלר את התהוות המונותיאיזם היהודי מקביל לניתוחו את התהוותה של קאסטת הסוחרים היהודית. בהיות המונותיאיזם ביטוי דתי להוויה החברתית של הקאסטה, שתי התופעות החלו להתפתח, לדעת הלר, עוד בטרם גלות בבל, אך רק בעקבותיה קיבלו את צורתן המגובשת. דת-החוק היהודית, המונותיאיסטית, המופשטת והאוניברסלית, התאימה לצרכיה של הקאסטה המסחרית:

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 113-114. <sup>452</sup>

Ibid, S. 114. <sup>453</sup>

Ibid. <sup>454</sup>



סוחר זקוק לחוקים. [...] סחורה, ממון, סחורה: חוק, מותר, אסור. [...] הדת היהודית נבעה מתוך היחסים החברתיים של היהודים, שמצדם עמדו על גורמי-הייצור, מתוך התאמה לתנאי-החיים החברתיים של העם. אין להבינה רק מתוך מקורות היהדות. העובדה שהעמדה החברתית של היהודים הייתה למונופול בעת העתיקה, בהכרח נתנה גם לדתם אופי מונופוליסטי.<sup>455</sup>

באחד המקומות בשקיעת היהדות ניסח הלר רעיון זה באופן שמזכיר את ובר:

הדת היהודית היא דת רציונליסטית לחלוטין. היא מסדירה את היחסים, מבהירה מה מותר ומה אסור, מה יש לעשות כדי למצוא חן בעיני אלוהים, כדי לעמוד במבחן. עמדת העם בהתפתחות הייצור היא בלתי-מיסטית, רחוקה מפלאי הטבע, בלתי-תלויה בכוחות על-טבעיים, רציונלית.<sup>456</sup>

ב"היהודי י"ש"ף הניסוח של הלר נעשה ובריאני מובהק, ובהתאם, הפעם אכן מושם דגש על הריבוד המעמדי הפנימי בעם היהודי (שלא כמו במהדורה השנייה של שקיעת היהדות):

המאבק נגד ההשפעה הרוחנית הזרה היה מאבקם של האיכרים והפלבאים נגד הניצול הפיאודלי. הוא הופיע בצורה דתית כהגנה על המסורת הפטריארכאלית הישנה של המונותיאיזם הטהור, נגד מה שהופיע בערים ואצל האדונים הפיאודליים כריבוי אלים זרים, כפולחן זר לאומה.<sup>457</sup>

גם בספרו השני חזר הלר על הרעיון שהופיע אצל בר, בדבר "שורשי המונותיאיזם" הנוצרים ב"מסורת הפטריארכאלית" מימי הנדודים במדבר.<sup>458</sup> אך בסתירה לקישור שעשה בין נוודות לבין מסחר וממון, לא רק בשקיעת היהדות אלא גם כמה עמודים קודם לכן ב"היהודי י"ש"ף,<sup>459</sup> כעת טען בתוקף כי "חוקי משה הקדומים, ששורשיהם בחיי הנוודים הפטריארכאליים, או הנוודים למחצה, לא הכירו עדיין שום מדינה, שום סוחר, הם לא ידעו דבר על הלוואה או על ספקולציה ממונית."<sup>460</sup> העקבות הראשונים של חקיקה בתחום המסחר והממון הופיעו רק במאות 8-9 לפנה"ס, כאשר ממלכת ישראל באה במגע עם הפיניקים, האשורים והמצרים. ואילו המונותיאיזם של הנביאים הופיע כתגובת נגד עממית לנטיות מסחריות אלו של האליטה הישראלית.<sup>461</sup> ושוב, רק לאחר "הגלות השנייה", היא גלות בבל, התגבש המונותיאיזם השלם, שבזכותו "העם היהודי המשיך להתקיים, כמו גם הפונקציה החברתית שלו, כלומר תנועת הסחורות, המסחר, על אי של פולחן מונותיאיסטי בקרב עמי הסביבה."<sup>462</sup>

יודיצקי ביקר חריפות את הטענה המשותפת להלר וקאוטסקי, בדבר התפקיד המרכזי של גלות בבל בהתהוות המונותיאיזם היהודי. יודיצקי ייחס עמדה זו לקאוטסקי, כמו גם ל"היסטוריונים ותיאולוגים בורגנים", נוצרים ויהודים (ובניהם דובנוב), שראו בגלות בבל אירוע "קוסמי" שקבע

Ibid, S. 115-117. <sup>455</sup>

Ibid, S. 116. <sup>456</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 18. <sup>457</sup>

Ibid., S. 17. הלר הכיר את התזה של רנאן, ראו Ibid., S. 206. <sup>458</sup>

Ibid, S. 13-14. <sup>459</sup>

Ibid, S. 18. <sup>460</sup>

Ibid, S. 18-19. <sup>461</sup>

Ibid, S. 22. <sup>462</sup>

את עתיד היהדות והנצרות.<sup>463</sup> בחיבורו הכתיר יודיצקי את הפרק שעוסק בנושא זה בכותרת "מה שנקרא [אזויגרופענער] גלות בבל והחזרה לירושלים", לאמור: רוב העם היושב ביהודה לא גלה לבל ולכן גם לא שב לירושלים. היה זה רק המעמד הגבוה. מצבם של איכרי יהודה לא השתנה בכך שהתחלפו המנצלים. במקומן של כהונה ואצולת קרקע מקומיות באו הכובשים הבבלים. מה גם שבמהרה חזרו חלק מגולי בבל, עם תיאולוגיה מונותיאיסטית חדשה שפיתחו בהשפעת הכהונה הבבלית, שאותה ניסו לכפות על "עם הארץ" והתקבלו על ידו בשנאה. זאת בעוד שהחלק של העילית שנותר בגלות בבבל (ובמצרים) איבד עניין ב"עם הארץ" שנותר ביהודה.<sup>464</sup>

**ההיסטוריונים והתיאולוגים הבורגנים, שמתעלמים מהמוני העובדים שנותרו ביהודה, ומזהים את האומה היהודית עם קומץ בעלי עבדים, מלוויים וכוהנים, שיצאו לגלות בבבל – מציגים את "גלות בבל" כתקופה של "התאמצות מיוחדת של הרוח היהודית", שבה "נצרפה הדת העולמית של היהדות", "נוצר המונותיאזם האתי" וכו'. על כך חוזר גם קאוטסקי. [...] בהשקפה זו שפיתח קאוטסקי אנו מוצאים את תמצית האופיום הדתי, שנמהל בלאומיות, שבעזרתו אנשי דת יהודים ונוצרים רוצים לשכר את הפועלים.<sup>465</sup>**

יודיצקי יחס משקל רב עוד יותר מקאוטסקי לגלות בבל בהתהוות המונותיאזם, אך רק בכדי להציגו כתופעה ששייכת לעילית הגולה בלבד, ובכך לבטל כל אפשרות לראייה היסטורית של "דת לאומית" בקרב היהודים הקדומים. לא ברור אם יודיצקי הכיר את **שקיעת היהדות** של הלר, אך ביקורתו יכולה לחול באותה מידה גם על דבריו של הלר, לפיהם "לְהוֹת בין תפקידם החברתי של היהודים ובין דתם הייתה בהכרח השפעה מכרעת הן על מהלך ההיסטוריה שלהם, הן על התפתחותם הלאומית והחברתית והן על דתם."<sup>466</sup> אם בר זיהה את היהדות המקורית כדת מונותיאיסטית ו"קומוניסטית", וקאוטסקי והלר זיהו את המונותיאזם כדתה של קאסטת הסוחרים היהודית, הרי שיודיצקי טען כי המונותיאזם, שנתפס על ידי כל הקודמים בתור "היהדות", לא היה אלא נחלתה של עילית קטנה ומנותקת מהמוני העם.

#### ד. המרד הגדול

ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא האריכה ימים מספיק כדי לעבור משלב הסכמות הכוללניות להעמקה במאורעות היסטוריים ספציפיים. הדבר נכון במיוחד לגבי העת העתיקה וימי-הביניים, שתיאורם שימש עבור היסטוריונים יהודים מרקסיסטיים כעין הקדמה לניתוח שאלת היהודים המודרנית, אשר עמדה בלב מעייניהם. יחד עם זאת, אם יש אירוע היסטורי מסוים אשר

<sup>463</sup> יודיצקי, ז' 40.

<sup>464</sup> שם, ז' 40-45.

<sup>465</sup> שם, ז' 43. בביטוי "האופיום הדתי" ישנו הד ברור להגדרתו של מרקס "הדת היא האופיום של המון העם" (מרקס, 'לביקורת פילוסופיית המשפט של הגל: מבוא', בתוך: **לשאלת היהודים**, עמ' 319). אך יש לשים לב להבדל בין תפיסתו של מרקס ובין התפיסה שנעשתה רווחת במרקסיזם, ומומחשת בדבריו של יודיצקי. לפי הגישה הרווחת "האופיום הדתי" מוזרק כביכול להמון מבחוץ על ידי מנצלים באופן מלאכותי, כלומר הדת אינה אלא אינדוקרינציה מניפולטיבית. ואילו לפי מרקס, הדת היא "אופיום של המון העם", כלומר אשליה שנובעת מתוך תנאי קיומו ורק מנוצלת על ידי המעמד השליט. תודתי לפרופ' גדעון פרוידנטל על תובנה זו.

<sup>466</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 118.

זכה לתשומת לב מפורטת יותר, הרי זה המרד נגד רומא, שהתחולל ביהודה בשנים 66-73 לספירה, ונודע בשם המרד הגדול. מעניינת העובדה, שגם בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של המחצית השנייה של המאה ה-20 – שנכתבה ברובה בידי לא יהודים ולא התמקדה בנושאים יהודיים – היה המרד הגדול אחד המאורעות הבולטים בהיסטוריה היהודית שזכה להתייחסותה.<sup>467</sup> וזאת מבלי להכיר את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בת המחצית הראשונה של המאה ה-20. ניתן למנות סיבות אחדות לעניין שעורר המרד הגדול בקרב היסטוריונים מרקסיסטים בני שתי התקופות: סמיכותו לראשית הנצרות;<sup>468</sup> מרכזיותו בהיסטוריוגרפיה היהודית, הן כהתקוממות לאומית והן כגורם בהתהוות הגולה;<sup>469</sup> וקיומו של מקור היסטורי מפורט אודות המרד, כתבי יוספוס פלוויוס, שאינו מתעלם ממאפיינים חברתיים-כלכליים של הסיעות השונות שלקחו בו חלק.<sup>470</sup> על כן עשוי המרד הגדול להוות מקרה מבחן לניתוח של מאורע היסטורי ספציפי על ידי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. להלן ידונו ניתוחיהם של היסטוריונים יהודים מרקסיסטיים, שהתייחסו למרד הגדול – מרמר, הלר, מאהלר, יודיצקי, לאון ווגנר, ושל מי שקדם להם והיווה נקודת ייחוס בשביל חלקם, קאוטסקי. עבור מרביתם ניצב המרד הגדול על רצף של מרידות יהודיות בעולם העתיק, החל ממרד החשמונאים (167-160 לפנה"ס), דרך מרד התפוצות (115-117 לספירה) ועד למרד בר-כוכבא (132-135). בעוד שהמרד הגדול נתפס בדרך כלל כאירוע המרכזי ביניהן, או לכל הפחות זכה למירב תשומת הלב, הרי שמרכיב מהותי בניתוחים המרקסיסטיים של המרד עמד על השוואתו למרידות האחרות, ועל כן בדברים הבאים יובאו התייחסויות ההיסטוריונים גם למרידות אלו.

בסוגיה זו שוב היה קאוטסקי הראשון להעמיד ניתוח מרקסיסטי מפורט, במידה כלשהי, אם כי הירבה להסתמך על ציטוטים ארוכים מיוספוס, מבלי להעמידם לפרשנות ביקורתית.<sup>471</sup> קאוטסקי ראה הן במרד החשמונאים והן במרד הגדול התקוממות של מעמדות מדוכאים שלבשו צביון לאומי. לדעתו, ההתנגדות התמקדה בשלטון הזר יותר מאשר באצולה היהודית שהרוויחה ממנו, בגלל "בורותם [של ההמונים] ביחסי הכוח הקיימים". הפרולטריון הקדום לא ניתן בהשכלה מעמדית, ובייאשו נסחף אחר חזיונות משיחיים או לאומניים, וכך "דמוקרטיה הפכה

Heinz Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges: Klassen und Klassenkampf in Palästina des 1. Jahrhunderts vor unsere Zeit* (Berlin: Akademie, 1970); idem, 'A Marxist View of Josephus' Account of the Jewish War', in: L. H. Feldman & Gohei Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History* (Detroit: Wayne state university press, 1989), pp. 265-277; Peter A. Brunt, 'Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea', *Klio*, 59 (1977): 149-153; idem, *Roman Imperial Themes* (Oxford: Clarendon, 1990), pp. 282-287, 517-531; R. A. Horsley & J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (New York: Harper & Row, 1988); Neil Faulkner, *Apocalypse: The Great Jewish Revolt against Rome AD 66-73* (Stroud: Tempus, 2004); פייר וידאל-נאקה, 'צורות של פעילות פוליטית בעולם היהודי. במיוחד בסביבות המאה הראשונה לספירה', *רוצחי הזיכרון* (תר' עדה פלדור. תל-אביב: עם עובד, 1991), עמ' 7-25. לסקירות קצרות של ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית על המרד הגדול ראו: Seth Schwartz, *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad* (Cambridge: Cambridge university press, 2014), pp. 77-78; Steve Mason, 'What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War', in: M. Popović (ed.), *The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives* (Leiden, Boston: Brill, 2011), pp. 173-174.<sup>468</sup> כך במקרה של קאוטסקי, וראו להלן. מכיוון שונה לגמרי מזה של קאוטסקי, גם המוטיבציה של Horsley & Hanson הייתה קשורה בקרבתו של המרד לראשית הנצרות, בהיותם מושפעים מתיאולוגיית שחרור נוצרית.

<sup>469</sup> ראו במיוחד אצל יודיצקי, לאון ווגנר, להלן.

<sup>470</sup> על כך ראו Brunt, 'Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea'.

<sup>471</sup> גם בנושא זה הניתוח של בר מקביל לזה של קאוטסקי: Kautsky, *Foundations of Christianity*, pp. 248-258; Max Beer, 'Studies in Historical Materialism, III: The Rise of Christianity (continued)', *Social Democrat*, 13, 4 (April 1909), pp. 156-161.

לשוביניזם".<sup>472</sup> קאוטסקי תיאר תהליך שבו, תחת הכבדת עול המיסים מצד השלטון הסלווקי המתפורר, קמה סיעת ה"חסידיים" – "פטריוטים" בלשונו, שהנהיגו לצד משפחת החשמונאים את המרד נגד אנטיוכוס אפיפנס. בתקופת הממלכה החשמונאית התגבשו החסידיים לכדי כת ה"פרושים", "מפלגה דמוקרטית של פטריוטים", שייצגו את "ההמונים" כנגד האריסטוקרטיה הכוהנית השלטת.<sup>473</sup> אלא ש"המונים" אלו היו מורכבים מיסודות שונים. לצד סוחרים אמידים, היו יהודים רבים שלא הצליחו להתעשר במסחר, או עבדים משוחררים, שהיוו "פרולטריון סחבות" יהודי גדול, כמוהו היה בעיר רומא וגם בירושלים. בדרך כלל הצליחו הפרושים להנהיג את הפרולטריון הירושלמי, אך תחת עול המיסים ההולך וכבד של השלטון הרומי גבר זעמו של הפרולטריון. להמון העירוני בירושלים הצטרפו איכרי הגליל ויהודה העשוקים, שרבים מהם איבדו את אדמותיהם תחת נטל החובות והצטרפו לכנופיות של שודדי-דרכים מרדניים. מיסודות אלו נוצרה "מפלגת הקנאים", שהתייצבה כנגד הפרושים שוחרי היציבות והשלום. לאחר הפיכתה של יהודה מממלכת חסות לפרובינציה רומית, עושק המיסים ושחיתות השלטון החמירו מנציב רומי אחד למשנהו. תחת נציבותו האכזרית של פליקס נוצרה כת המתנקשים, הסיקריים.<sup>474</sup> ובהמשך,

**תחת פלורוס המצב הוביל בסופו של דבר למרד הגדול שבו כל העם קם במלוא עוצמתו נגד מעניו. כשפלורוס הגיע עד כדי ניסיון לשדוד את המקדש, במאי 66, ירושלים התפרעה, ליתר דיוק, המעמדות הנמוכים בירושלים התפרעו. רוב בעלי הרכוש, פרושים וצדוקים, פחדו מהמרד וייחלו לשלום. עם המרד נגד הרומאים פרצה גם מלחמת אזרחים. מפלגת המלחמה ניצחה. מפלגת השלום הובסה בקרבות רחוב. [...] אך לעשירים והמשכילים עדיין הייתה השפעה מספקת כדי לקחת לידיהם את ניהול המלחמה נגד רומא. זאת אומרת שהיא נוהלה במתינות, לא בכוונה למחות את האויב אלא רק לעמוד מולו. המורדים נוכחו בסופו של דבר באיזה אופן פושר התנהלו מנהיגיהם בקרב, אז יכלו הקנאים לקחת את המנהיגות לידיהם. [...] לא כל היהודים המשיכו במאבק חסר תוחלת [...]]. הכוהנים, הסופרים, אדוני המסחר [Kaufherren] ברובם נמלטו למקומות מבטחים בראשית המצור. היו אלו בעלי המלאכה והחנוונים הזעירים והפרולטריום של ירושלים שהיו לגיבורי אומתם, יחד עם איכרי הגליל שעברו פרולטריוזציה ופרצו את דרכם לירושלים.<sup>475</sup>**

בנוקטו ביטויים כגון "כל העם", "פטריוטים", או "גיבורי אומתם", קאוטסקי לא שלל לחלוטין את המוטיב הלאומי של המרד, אם כי העניק בכורה לאומית למעמדות הנמוכים: האיכרות המנושלת והפרולטריון העירוני. הרי לדידו של קאוטסקי היהודים בארצם בעת העתיקה עדיין היו בגדר אומה. יחד עם זאת, הוא ביקש להציב ניתוח מעמדי של הפוליטיקה של המרד: עד למרד ייצגה הנהגת הפרושים, שהורכבה מעירוניים אמידים, את כל השכבה העירונית, והתנגדה למרד. אך הואיל ורובה של שכבה זו – חלקיה העניים – יצא למרד, היה זה מרד גם נגד הנהגת הפרושים, שהובל על ידי הקנאים.

<sup>472</sup> Ibid, p. 253. Kautsky, *Foundations of Christianity*, p. 235. ראו גם Ibid, p. 253.

<sup>473</sup> Ibid, pp. 235-238.

<sup>474</sup> Ibid, pp. 248-255.

<sup>475</sup> Ibid, pp. 256-258. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, S. 322. המקור הגרמני: Ibid, pp. 256-258.

קלמן מרמר עקב במידת מה אחר הניתוח של קאוטסקי,<sup>476</sup> מבלי להזכיר את שמו, שהרי מנקודת מבט קומוניסטית היה קאוטסקי "רנגאט". בנקודות אחדות, בעיקר בנושא הקנאים, הוסיף מרמר ושכלל את הניתוח המעמדי-פוליטי של קאוטסקי. ההבדל בין מרמר לקאוטסקי התחיל כבר ממרד החשמונאים. לדידו של מרמר, מרד החשמונאים לא היה התקוממות מדוכאים, שמתוך בורות פנו נגד השלטון הזר במקום נגד מנצליהם היהודים, כפי שהציע קאוטסקי. מרמר הדגיש את המאבק בין קבוצות שונות בתוך העילית היהודית. המרד הונהג בידי כוהנים פרובינציאליים, החלק הזוטר והמקופח באריסטוקרטיה הכוהנית. הייתה זו אפוא הכהונה הנמוכה שאספה סביבה איכרים, שנאנקו תחת עול המיסוי שהטילו עליהם הכוהנים הבכירים, בעלי הקרקע ובני בריתו של השלטון הסלווקי.<sup>477</sup> סביר להניח שמרמר הכיר את מאמרו של יצחק בן צבי מ-1911, שהציג ניתוח מרקסיסטי דומה,<sup>478</sup> שכן מרמר קרא עברית ובאותה עת היה אף הוא חבר בפועלי ציון.<sup>479</sup>

הדינמיקה הפנים-יהודית שהתפתחה סביב מרד החשמונאים מסבירה, לדעת מרמר, גם את היסוד החברתי של הקנאים. במהלך מרד החשמונאים התגבשה קבוצת ה"חסידיים", קנאים ממעמד הביניים שהתבדלו מ"עם הארץ" החקלאי, בנימוק שמדובר ב"קאסטה לא טהורה" שלא הקפידה על ההלכה.<sup>480</sup> חסידיים אלו כונו בהמשך "סופרים", לאחר מכן "פרושים", אשר "ארגנו היטב את ההמון העירוני, סוחרים זעירים, בעלי מלאכה, כוהנים עניים וכד', והשפיעו עליו מאוד. מאוחר יותר כשהחריף מאבק המעמדות בארץ היהודים הלכו אותם תלמידי חכמים בורגנים זעירים ונעשו יותר שמרנים."<sup>481</sup> הפרושים היו "אינטליגנציה הבעל-ביתית", שהנהיגה את הפרולטריון העירוני. כחברים ב"מעמד הבינוני האמיד" הם שאפו לרפורמות עממיות בדרכי שלום. עם החרפת "ניגוד המעמדות", תחת שלטון בית הורדוס ורומא, התפלג המעמד הבינוני.<sup>482</sup> מצד אחד ניצב מיעוט של "בעלי בתים" שהסתפח למפלגת המעמד הגבוה של "פריצים (רובם כוהנים) וגבירים". מצד שני, רוב המעמד הבינוני הדרדר לכדי פרולטריון עירוני, אליו הצטרפו מהגרים כפריים נטולי קרקע. בהתאמה לפילוח המעמדי התפלגו הפרושים במישור הפוליטי בין תומכי רומא, שחברו ל"צדוקים" (מפלגת המעמד הגבוה), ובין "אגף שמאלי" מרדני. בזמן המהומות שלאחר מות הורדוס (4 לפנה"ס עד 6 לספירה) הונהג האגף השמאלי של הפרושים על ידי צדוק. הברית בין צדוק ובין "מנהיג האיכרים המהפכנים" של אותו הזמן, יהודה הגלילי, היא שיצרה את "החזית המאוחדת" של הקנאים – "פאנאטים, פטריוטים מהפכנים" – נגד רומא ונגד הריאקציה היהודית הפריצית-גבירית-אינטליגנטית.<sup>483</sup> לעומת חיבורו של קאוטסקי מ-1908, לשונו של מרמר בשנות ה-20 – לאחר המהפכה הסובייטית – עשירה בטרמינולוגיה מעמדית-פוליטית חריפה יותר, ואנכרוניסטית יותר. יחד עם זאת, מרמר לא ביטל לחלוטין את היסוד הלאומי, או ה"פטריוטי" בלשונו, של המרד.

<sup>476</sup> מרמר, קלאסנקאמפן אין אלטערטום, ז' 254-263, 324-333.

<sup>477</sup> שם, ז' 257.

<sup>478</sup> אבנר [יצחק צב], 'הגורמים הכלכליים-החברתיים של מרידת החשמונאים'. במכתב לשזר התלונן בן צבי כי עורך השלח, יוסף קלוזנר, "עשה במקרה זה דבר היוצא מגדר רשותו, והכניס בהם [במאמרים] 'תיקונים' ושינויים שלא ברוחי ובלי הסכמתו. באופן זה החליש הרבה מומנטים שהבלטתי, בכדי שלא תצבץ יותר מדי ההשקפה החומרית היסטורית". מצוטט אצל אדם רז, 'המכבים – אבות המחאה החברתית', הארץ, 9.12.2015.

<sup>479</sup> על מרמר ראו בפרק 2, בסעיף שעוסק במשה כץ.

<sup>480</sup> מרמר, קלאסנקאמפן אין אלטערטום, ז' 258.

<sup>481</sup> שם, ז' 261-262.

<sup>482</sup> שם, ז' 325-328.

<sup>483</sup> שם, ז' 332.

התייחסותו של הלר למרד הגדול תמציתית הרבה יותר, וכל תכליתה ליישבו עם תיאוריית הקאסטה שלו. השתתפותו הבולטת של יסוד איכרי במרד עמדה לכאורה בסתירה להגדרתו את היהודים כעם-מסחר. הלר הודה בקיומו של יסוד זה, שהרי "מי יכול להכחיש, שבפלשתנה היו איכרים ורועים? אך הם לא היו החלק [der Teil] של העם היהודי, שמבנהו הכלכלי והחברתי נקבע אחרי הגלות."<sup>484</sup> כך הסביר הלר את מקומו של המרד הגדול בתהליך התהוותה של הקאסטה היהודית, על חשבון היסוד האיכרי:

**העימות בין רומא ויהודה, שהביא לחורבן יהודה כאומה, היה למעשה התנגשות בין רומא ובין השריד האחרון של הכוח היהודי, שעוד נותר לאומי, השריד האיכרי-פרולטרי האחרון של העם. העובדה שלעת התנגשות סופית זו, שיכלה להסתיים רק בחיסולם של החלשים בידי הכוח האימפריאליסטי החזק ביותר בעת העתיקה, רוב העם היהודי כבר חי כקאסטה בתפוצה, הצילה את היהודים משקיעה.<sup>485</sup>**

לפי הלר, האיכרות היהודית והפרולטריון היהודי, שעוד נותרו בארץ-ישראל, התגלמו בכחות האיסיים והקנאים. יסוד "לאומי" זה הלך ושקע, בהקבלה לאובדן "השוק הפנימי" והתפתחות "השוק העולמי".<sup>486</sup> "השריד האיכרי-פרולטרי" נידון לגווע אל מול "הכוח האימפריאליסטי", אך המרד הגדול עדיין לא היה בגדר מכת מוות מוחלטת עבורו, כפי שהיה מרד בר-כוכבא:

**קנאים ואיסיים ראו במעמדות היהודיים השליטים ככוח שגרם לשקיעה היהודית. הם זיהו נכונה, שרק ההיאחזות בטריטוריה, בעבודת-האדמה, ונטישת המסחר, יושעו את היהודים כאומה, שיכולה לעמוד מול רומא. מרד בר-כוכבא היה שירת הברבור של ניסיון זה. רומא בהכרח ריסקה אותו. אך למעשה הוא כבר היה אנכרוניסטי.<sup>487</sup>**

המרד הגדול ומרד בר כוכבא הצטיירו בעיני הלר כמאבק בין הלאומיות היהודית לקאסטה היהודית. בשל הקושי שהעמידו מרידות האיכרים היהודים בארץ-ישראל בפני תיאוריית הקאסטה של הלר, לא היה באפשרותו להתעלם מהן לחלוטין, אך מאותה סיבה עצמה הקדיש להם מקום שולי ביותר בספרו, כעמוד אחד בלבד.

מאהלר יצא נגד הגדרתו של הלר את המרד הגדול כ"מחאה נגד הפיכת העם היהודי לקאסטה מסחרית", ו"לא כמלחמה לאומית בלבד",<sup>488</sup> שאפילו נודעה בשם "מלחמת היהודים". לדעת מאהלר, "המרד הגדול נגד הרומאים הקיף את הרוב הגדול של העם היהודי. לא רק האוכלוסייה החקלאית – שיכולה להצטייר כשרידי עם רק בדמיון של אחד אוטו הלר – אלא גם רוב היהודים העירוניים השתתפו בהתלהבות במרד."<sup>489</sup> מאהלר היה מודע כמובן לעובדה שחלק מהיהודים שיתפו פעולה עם הרומאים, וגם לזיהויו המעמדי של חלק זה, כפי שעלה מהניתוחים של קאוטסקי ומרמר (אם כי הוא לא הזכיר אותם). דווקא על רקע זה ביקש מאהלר להדגיש את אופיו הלאומי של המרד, בהציגו את מתנגדי המרד כבוגדים בעניין הלאומי:

<sup>484</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 41. ההדגשה במקור.

<sup>485</sup> Ibid, S. 48.

<sup>486</sup> Ibid, S. 47-48.

<sup>487</sup> Ibid, S. 48.

<sup>488</sup> מאהלר, 'צי זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאָלק?', ז' 31. מאהלר התכוון כנראה למרד הגדול, כשכתב ש"אפילו הלר נאלץ להודות שמרד המקבים נתפס במהותו לפי אופיו החברתי כמרד איכרים", שכן הלר כלל לא התייחס למרד המקבים בספרו.

<sup>489</sup> שם, ז' 32-33. ההדגשה שלי, ת.נ.

כמובן שהיו מצד אחד בית הלל, שייצגו את האינטרסים של הסוחרים ושל הבורגנות בכלל, ומצד שני אצולת הפקידים, הכוהנים ובעלי האדמות הגדולים, נוטים לכונן שלום עם הרומאים. הם גם כפו את האינטרסים שלהם בכך שחיבלו בפעולות המלחמה ככל הניתן. אך עצם האופי החשאי של בגידתם, המשחק הכפול שלהם בין הרומאים והמהפכנים, מוכיח חד וחלק, שכוונותיהם עמדו בסתירה ברורה לאינטרסים והמטרות של רוב העם.<sup>490</sup>

מתוך כך זיהה מאהלר את הפילוג הפוליטי בקרב הפרושים ביחס למרד כחופף את הפילוג ההלכתי בקרבם, בין בית הלל ובית שמאי. "כידוע," ציין מאהלר, "ממשלת המרד הזמנית הורכבה בתחילה מנציגים של אצולה זו [של פקידים, כוהנים ובעלי אדמות] ושל בית הלל. מיד לאחר שנחשפה בגידתם על ידי יוחנן מגוש חלב, הקנאים הדיווחו אותם." כדוגמה לפילוג הביא מאהלר את "שמונה עשר דבר", שמונה עשרה מחלוקות הלכתיות שבהן הכריעה עמדת בית שמאי, בניגוד לרוב הסוגיות שבהן "הלכה כבית הלל". "שמונה עשר דבר" התקבלו לאחר פרוץ המרד, וביניהן הגבלות על מגע ומשא עם "עובדי כוכבים ומזלות", ומאהלר הדגיש: "כלומר רומאים וסורים! [הלניסטים תושבי ערי הפוליס באזור, שנלחמו ביהודים לצד הרומאים – ת.ג.]. שהגבלות הסחר נועדו אפוא להקשות על שיתוף פעולה עם הרומאים. מכאן מבקש מאהלר להראות כי "גם בין הפרושים היו בית שמאי, שהתנגדו לרומאים, וגברו על רודפי השלמונים מבית הלל".<sup>491</sup> כך המעיט מאהלר בערכה של ההתנגדות היהודית למרד, כבגידה שנבעה מבצע כסף ואפילו לא הקיפה את כל הפרושים, במטרה להדגיש את אופיו הלאומי של המרד הגדול. יתרה מזאת, מאהלר ביקש לטעון שתוצאות המרד לא יכלו לתרום להתפתחות היהודים כעם-מסחר:

**כישלון המרד היהודי הגדול במהותו לא שינה את המבנה הכלכלי של היהודים בפלשתינה. אם שטחים רחבים היו לשממה, אם ערים שלמות נותרו חרבות, מצב זה לבטח לא סייע לפריחת המסחר יותר מאשר לפני החורבן.**<sup>492</sup>

ביחס לניתוח של הלר את מרד בר כוכבא כניסיון האחרון מצד "השריד האיכרי" "לעצור את ההתפתחות לעם-מסחר",<sup>493</sup> השיב מאהלר כי "בכל ספר לימוד" כתוב על מרידות נוספות במאות שלאחר מכן.<sup>494</sup> "הייתכן כי 'קאסטת סוחרים יהודית' בפלשתינה הטילה כזה מורא על הרומאים?"<sup>495</sup> תהה מאהלר.

אם מאהלר ייצג את הקוטב הלאומי של ניתוח המרד בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, הרי שיוצקי ייצג את הקוטב הנגדי, המעמדי. יודיצקי הציב את המרד הגדול על רצף של מאבקים

<sup>490</sup> שם, ז' 33.

<sup>491</sup> מאהלר, "צ'י זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאַלק?", ז' 32-33. במחברותיו סיכם מאהלר את הרצאתו של ההיסטוריון לוי גינצבורג מ-1929 (התפרסמה ב-1931), ממנה ביקש ללמוד על עמדותיהם החברתיות של בית שמאי ובית הלל – **אמח"ת**, P-66-650 (במיוחד עמ' 9, 12, 17). לפי גינצבורג, רוב חברי בית שמאי נמנו על "השכבות העליונות או האמצעיות" ואילו רוב חברי בית הלל נמנו "על השכבות הנמוכות של העם" – לוי גינצבורג, **מקומה של ההלכה בחכמת ישראל: הרצאה פומבית באוניברסיטה העברית** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1931), עמ' 22. מאהלר, כמסתבר ממאמרו, לא קיבל את השקפתו של גינצבורג, וזיהה את שני הבתים באופן הפוך ממנו מבחינה חברתית. לביקורת דומה על גינצבורג ראו ישראל בן שלום, **בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי** (ירושלים: יד בן צבי ואוניברסיטת בן גוריון, 1993), עמ' י"ג, 200, 221, 229-230. על "י"ח דברים" ראו שם, עמ' 252-272.

<sup>492</sup> מאהלר, "צ'י זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאַלק?", ז' 33.

<sup>493</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 48.

<sup>494</sup> בשנת 200 נגד ספטימוס סרווס, 352 מרד הגליל נגד גאלוס, 614-628 נגד הקיסר הביזנטי הרקליוס.

<sup>495</sup> מאהלר, "צ'י זענען יידן אלעמאָל געווען א האַנדלספּאַלק?", ז' 34.

מעמדיים, החל במרד החשמונאים וכלה במרד בר-כוכבא, שביטא התנגדות של האוכלוסייה הענייה לעושה מצד כובשים זרים ומצד השלטון "שלה עצמה" – הסנהדרין, שייצג את המשפחות המיוחסות בהנהגת הכוהן הגדול.<sup>496</sup> לדעת יודיצקי, האופי הלאומי לכאורה של מרידות אלו, לא היה אלא מניפולציה של המעמד היהודי השליט, בניסיון להסית את האש ממנו עצמו אל השלטון, ניסיון שלא תמיד צלח:

**בעלי הכוח ביהודה ניצלו את הלוח הרוח הזה [המרדני] של ההמונים, כדי לבלבל את מוחותיהם של העמלים [הארעפאשניקעס] בדברי חלקלקות לאומניים ולגרור אותם להרפתקאות עקובות מדם, מה שהביא בדרך כלל לסגירת חשבונות עמם על ידי אותם עמלים. לעיתים אף קרה שהפנטיות הדתית והשובניזם, שהוצתו בקרב ההמונים – הופנו בחזרה כנגד המסיתים עצמם. כזה היה המרד ביהודה בשנים 66-70, שפרץ בשם סיסמאות דתיות – ולאחר מכן הפך למרד מהפכני נגד אותם המנצלים. אך ללא קשר למהלך של מלחמה או מרידה זו או אחרת, העמלים בסופו של דבר ספגו מפלה. [...]** בשני המקרים [המרד הגדול ומרד בר כוכבא] התנועה התחילה ממרד נגד העול החיצוני הכבד של המדכאים הרומיים ואז הפכה למלחמת אזרחים פנימית, למהפכה חברתית של המוני העם המדוכאים והנרדפים נגד מנצליהם ומוצצי דמם.<sup>497</sup>

יודיצקי ערך ניתוח פוליטי-מעמדי של הקנאים בתקופת המרד, שהקביל לזה שערך מרמר לגבי צדוק ויהודה הגלילי, שפעלו שניים-שלושה דורות קודם לכן. כראש האגף האיכרי של הקנאים בעת המרד זיהה יודיצקי את יוחנן מגוש חלב; וכראש האגף של עירוניים עניים – "סוחרי רחוב, חנוונים זעירים, בעלי מלאכה עניים, עובדים שכירים, סבלים ומובטלים" – את שמעון בר גיורא. בשונה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הקודמים שהתייחסו למרד, יודיצקי החיל ניתוח מרקסיסטי גם על המקור העיקרי לידיעותיהם, יוספוס פלוויס. בשל השתייכותו למעמדות הגבוהים, ששיתפו פעולה עם הרומאים, הצטרף הלה לממשלת המרד הראשונה, במטרה לתפוס בחזרה את השלטון על העם המתמרד. זהותו המעמדית באה לידי ביטוי גם בהיסטוריוגרפיית המרד של יוספוס, כאשר הוא משחיר כ"כנופיות שודדים" את פניהם של "גיבורי העם", הקנאים שהיו "אנשי חרב ולא ספר" ולכן לא השאירו אחריהם מקורות כתובים.<sup>498</sup> בכך ביקש יודיצקי להעלות על הנס את המרד הגדול כפטריוטיזם פרולטרי.

גם לאון, בדומה ליודיצקי, ביקר את תפיסת המרד הגדול כמרד לאומי, ולא מעמדי, ויצא ישירות נגד תפיסה מסורתית זו:

**ההתייחסות להתקוממות היהודית בשנת 70 כ"מרד לאומי" גדול הפכה למסורת. אולם, אם ההתקוממות הזאת הייתה מכוונת כנגד העושה הבלתי-נסבל של הנציבים הרומאים, אין ספק שהיא גם הייתה עוינת כלפי המעמדות העשירים המקומיים. כל האריסטוקרטים הכריזו על התנגדותם למרד. המלך אגריפס והחברים האחרים במעמדות העשירים שאפו**

<sup>496</sup> יודיצקי, עטיודן צו דער אלט-יידישער געשיכטע, ז' 63-64. בכך הלך יודיצקי בעקבות ההיסטוריון והעיתונאי הסובייטי א' בראכמאן, שכתב על מרד המקבים כפעולה של "המוני העם" נגד ה"מתיוונים והחסידים" הבוגדים. בראכמאן טען שהשנאה ליהודים בערים היווניות לא הייתה "אורגנית", ושהמקבים חישלו את העם היהודי לכדי כוח שלא יכול להביס מעצמה אך גם לא ניתן לשעבוד מחדש. ראו א' בראכמאן, 'די מאקאביישע באפרייונגס מילכאמע', שטערן, 7 (1939), ז' 58; Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 120-121.

<sup>497</sup> יודיצקי, עטיודן צו דער אלט-יידישער געשיכטע, ז' 65-66.

<sup>498</sup> שם, ז' 67-70.



לדכא את אש המרד בכל האמצעים. הקנאים היו צריכים לטבוח קודם כל בבעלי הרכוש לפני שאפשר היה לתקוף את הרומאים. לאחר שניסיונות ה"פיוס" שלהם כשלו, המלך אגריפס ו[אחותו] ברניקי מצאו את עצמם לצד הרומאים, לא לצד המתקוממים. בדומה ליוספוס פלוויוס, חברי המעמדות השליטים, שעשו עצמם כאילו הם מעוניינים לסייע למהפכנים, אצו לבגוד בהם ללא בושה.<sup>499</sup>

לעומת מאהלר, שביקש באמצעות ה"בגידה" להדגיש את האופי הלאומי של המרד, לאון ראה באותה ה"בגידה" אות לבכורת היסוד המעמדי על זה הלאומי. לאון הציב את המרד על הרקע של תסיסה חברתית כללית באימפריה הרומית:

**המרד ביהודה לא היה היחיד מסוגו. מספר מרידות פרצו בערים יווניות תחת שלטונו של אספסיאנוס. הפילוסופים הציניקנים הובילו תסיסה חברתית חריפה שאילצה את אספסיאנוס לרדוף אותם בערים. תושבי אלכסנדריה הפגינו גם הם את הרגשות העוינים שלהם כלפי אספסיאנוס.<sup>500</sup>**

בהערת שוליים הזכיר לאון גם את "מרד התפוצות" היהודי, כחלק מאותה התקוממות חברתית כללית באימפריה הרומית בתקופת הקיסרים הפלוויים.<sup>501</sup>

מבין ההיסטוריונים המרקסיסטים, מי שביקש לעמוד ביתר פירוט על המרידות השונות וההבדלים ביניהן היה יגאל וגנר. המוטיב המרכזי בניתוחו של וגנר היה "הניגוד בין יהודי העולם ויהודי ארץ-ישראל", או בין שכבת הסוחרים היהודית הבינלאומית מצד אחד, ובין האיכרות והאצולה הזעירה בארץ-ישראל מצד שני. יש כאן דמיון לניתוח של הלר, אך בעוד שהלר ראה בשקיעת האיכרות היהודית גזרה סוציולוגית כללית, וגנר תיאר מאבק פוליטי ממושך בין שני היסודות. המאבק התנהל בארץ-ישראל, שהייתה מרכז פוליטי וכלכלי עבור שני הכוחות גם יחד, שכן "האינטרסים של חלק מהמעמד השליט המקומי [התקשרו] עם האינטרסים של יהודי העולם." וגנר ביקש להבחין בין שני הגורמים, ובכך ביטא את השקפתו כקומוניסט עברי:

**אנו משתמשים במונח "יהודים" לגבי שני הגורמים גם יחד, אך ברור שמבחינה מדעית אין זה נכון, ומן הראוי היה לציין את אוכלוסיית ארץ-ישראל בשם מיוחד (ישראלים, עברים), כדי להבדילם מאלה שהשתייכו בתקופה העתיקה ליהדות והתפתחו אחרי כן לעם היהודי.<sup>502</sup>**

מרד המקבים היה, לדידו "הופעה רצינית ראשונה של הניגוד". היהדות העולמית (למשל באנטיוכיה) לא התנגדה לשלטון הסלווקי בארץ-ישראל, אלא רק לכפייה התרבותית שהנהיג אנטיוכוס אפיפנס, שסיכנה את מרכזה האוטונומי. ה"חסידיים", או ה"פרושים", אשר וגנר ראה בהם נציגי יהדות העולם, נאבקו בשלטון הסלווקי, רק כל עוד נקט בכפייה דתית. לאחר מכן "הקרע בינם לבין החשמונאים נעשה ברור ומפורש". החשמונאים, לעומתם, ייצגו "התקוממות עממית, שנשאה על ידי האיכרות שהלכה ונשתעבדה, ויחד איתה הלך חלק מן האצילים הקטנים והכוהנים

Leon, p. 115. <sup>499</sup>

Ibid. <sup>500</sup>

Ibid, p. 116. <sup>501</sup>

<sup>502</sup> וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקלדת), עמ' 22.

[הקטנים].<sup>503</sup> הפרושים, בניגוד לחשמונאים והאיכרים, לא היו מעוניינים בממלכת יהודה עצמאית ותקיפה, שפגעה באופיו "הבינלאומי, האוניברסלי, של מרכזם בירושלים." לכן הם נטבחו בהמוניהם על ידי המלך החשמונאי אלכסנדר ינאי.<sup>504</sup> בשנת 64 לפנה"ס הגיעה מכת הנגד הפרושית בדמות משלחת למצביא והמדינאי הרומי, פומפיוס, בבקשה שיבטל את עצמאות יהודה. בעקבות הכיבוש הרומי הומלך ביהודה בית הורדוס, שהיה בברית עם הפרושים והיהדות העולמית.<sup>505</sup> גם את המרד הגדול ניתח וגנר על בסיס הניגוד בין יהדות ארץ-ישראל ויהדות העולם, ובדומה למרד המקבים הוא הונהג, לדידו, על ידי הראשונה כנגד השנייה:

**המרד הגדול של תושבי ארץ-ישראל נגד הרומאים בשנות 66-70 לא זו בלבד שהיה בלי השתתפות הפרושים אלא שהם עשו הכל על מנת למנוע את התפרצותו. המרד היה אחת מאותן המרידות הרבות שהתחוללו ברחבי האימפריה הרומית, ושנתעוררו על ידי עמים ושבטים שהרומאים הרסו באופן שיטתי את המשטר החברתי שלהם. מנהיגי המרד היו מנהיגים עממיים (יוחנן מגוש חלב, שמעון בר גיורא), איכרים מיהודה ומהגליל. מנהיגי היהדות העולמית באותו זמן, וביניהם ראש היהדות – רבן יוחנן בן זכאי – השתדלו למעט את הנזקים שנגרמו על ידי המרד באופן הכרחי למרכז העולמי בירושלים. [...] מה שהציל יוחנן בן זכאי לא היה "החלק הרוחני" של היהדות, כי אם בכלל היה עליו להציל משהו, הרי זה את המרכז העולמי של היהדות בהעברתו למקום אחר. ואילו המתקוממים ביהודה אבדו לא רק את עצמאותם "החמרית" – הם איבדו את עצמאותם הממלכתית (שעוד נותרה) ואת העצמאות "הרוחנית" כאחד: גורלם היה כגורל עמים אחרים בפרובינציות אחרות של רומא, שירדו ונעלמו במשך הזמן כעמים לאחר מפתם מידי הרומאים.<sup>506</sup>**

וגנר, בדומה ללאון, הדגיש את הרקע החברתי הכללי למרד הגדול. בעניין זה הרחיב לגבי התקופה שלאחר המרד הגדול, והמרידות היהודיות שבאו אחריו: שלטון הפלוויים העמיק את משטר העבדות וגרם לצמצום המסחר וכתוצאה מכך למשבר בכלכלה העירונית. על רקע זה החרף המתח בין יהודים ולא יהודים בערי האימפריה, ויחד עם זאת הביא להגברת תעמולת הגיור, "על מנת לחסל בדרך זו את התחרות הרצחנית".<sup>507</sup> "כך נוצר הניגוד בין רומא והיהדות העולמית", שהגיע לכדי התנגשות ב"מרד התפוצות". אם מרד החשמונאים והמרד הגדול הונהגו בידי יהודי ארץ-ישראל כנגד האינטרסים של היהדות העולמית, שנהנתה מהתרחבות המסחר במסגרת האימפריה; הרי שמרד התפוצות הונהג על ידי היהדות העולמית כתגובת נגד למגמה האנטי מסחרית באימפריה. כמו מרד התפוצות, גם מרד בר כוכבא, לדעת וגנר, הונהג בידי היהדות העולמית ונציגה הפוליטי רבי עקיבא. אמנם השתתפו בו גם איכרי ארץ-ישראל, "שכל מכה נגד רומא הייתה גם באינטרס החיוני שלהם", אך הם לא היו הגורם המוביל. מרד בר כוכבא היה בגדר מפלה של יהדות המסחר העולמית בקרב המאסף שלה נגד "ההתפתחות לקראת הפיאודליזם".<sup>508</sup> בניגוד להלר, שראה במרד

<sup>503</sup> שם. ההדגשה במקור. כאן מעיר וגנר: "גורלו של מרד איכרים זה לא היה שונה מגורלן של שאר מרידות האיכרים בהיסטוריה, שמבחינת מטרותיה של האיכרות עצמה נכשלו, ומוכרחות היו להיכשל (בגלל אופייה של האיכרות כמעמד), אך גרמו לזעזועים סוציאליים ושינויים במשטר."

<sup>504</sup> שם.

<sup>505</sup> שם, עמ' 23.

<sup>506</sup> שם, עמ' 23-24. ההדגשות במקור.

<sup>507</sup> שם, עמ' 24-25.

<sup>508</sup> שם, עמ' 26.

בר כוכבא "שירת הברבור" של האיכרות היהודית בארץ-ישראל וחותם אחרון בהפיכת היהודים לקאסטה מסחרית, וגנר ראה אותו כשירת הברבור של יהדות העולם המסחרית דווקא. ניתוח זה תאם את שאיפתו של וגנר להקנות ביסוס מעמדי ללאומיות "עברית" לוקלית בארץ-ישראל, כנגד ההשקפה השלטת במפלגה הקומוניסטית בפלשתינה, ששללה אותה.

בהקשר של מרד בר כוכבא יש לציין גם את מאמרה של רחל ינאית בן צבי מ-1909. המאמר ברובו אמנם לא התאפיין בניתוח מרקסיסטי, אלא בנראטיב קלאסי של גבורה לאומית, אך בכמה נקודות ניכרת בו ההשפעה המרקסיסטית שספגה המחברת כחניכת פועלי ציון: "האם העם כאיש אחד השתתף בתנועת השחרור? [...] נחלק העם למפלגות שונות, הנלחמות זו בזו. מקור המפלגות היה בהבדל מצבם החומרי של חלקי העם השונים ובהפרש הקולטורי ביניהם." <sup>509</sup> בן צבי ציינה כי "המון האיכרים" סבל הן ממיסוי הכוהנים והן מזה של הרומאים. <sup>510</sup> ולבסוף, הצביעה על היסוד המעמדי בהיסטוריוגרפיה של המרד:

**בדברי הימים נרשמים רק גיבורים יחידים, ענקים, אשר עמדו בראש התנועות; והמוני העם הגדולים והרחבים המקריבים את נפשם ומביאים בדמם את הנצחונות, זכר הרבבות הללו, הנופלות בקרב, אבד ונעלם. אך כדי [כך] כבר להבין, שלא אנשים יחידים עם כל כשרונותיהם המצוינים בוראים תנועות עממיות, ולא הפרטים מביאים גאולה, כי עם העם עצמו גואל לנפשו ולוחם בעדו. ורק אז, בשעה שהעם נכון, בשעה שהעם תומך בהם, יכולים גם גיבורים יחידים לפעול הרבה.** <sup>511</sup>

בן צבי ראתה במרד בר כוכבא מרד עממי, דווקא בדומה להשקפותיהם של הלר ויודיצקי האנטי-ציונים ובשונה מהשקפתו של וגנר, הקומוניסט שהתקרב לציונות.

המרד הגדול השתקף בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית על ציר שבין ניתוח מעמדי וניתוח לאומי. קאוטסקי ומרמר, על אף ההבדלים ביניהם, ניצבו שניהם בצד המעמדי, אם כי לא בקצהו. הם ראו במרד התקוממות מעמדית בעיקרה, אך זיהו את המורדים כ"פטריוטים", כלומר כמייצגיו האותנטיים של עניין לאומי-אנטי-אימפריאליסטי. לאחריהם הקצין הדיון. בקוטב הלאומי ניצב מאהלר, שראה את המרד כמרד לאומי, ואת הניגוד המעמדי שהתגלה במסגרתו צמצם לכדי בגידה באומה לטובת אינטרס מעמדי. בקוטב המעמדי התייצבו יודיצקי ולאון, שביטלו לחלוטין את המוטיב הלאומי כמניפולציה של הדמויות ההיסטוריות, כמו גם של כותבי ההיסטוריוגרפיה, במטרה לטשטש את האופי המעמדי של המרד. הלר ווגנר הציגו ניתוחים מרקסיסטיים (שונים) שלא עמדו על ניגוד מעמדי בתוך החברה היהודית בארץ-ישראל, אלא על הבחנה בין יהודי ארץ-ישראל ("שריד איכרי-פרולטרני", בלשון הלר) ובין היהדות העולמית ("הקאסטה" אצל הלר). <sup>512</sup>

<sup>509</sup> רחל ינאית בן צבי, 'בר כוכבא', **אחדות**, 3 (1909), עמ' 8.

<sup>510</sup> שם, עמ' 9.

<sup>511</sup> שם, עמ' 12.

<sup>512</sup> יש להעיר כי ובר, והיסטוריונים יהודים מרקסיסטיים שנקטו גישה קרובה לשלו (כך, והלר **בהיהודי יישרף**), לא התייחסו כלל למרד הגדול.

הקדשת סעיף בפרק זה לתנועת הקראים, נושא שולי יחסית בהיסטוריה היהודית, מוצאת את צידוקה בעובדה שרפאל מאהלר בחר להקדיש לנושא ספר שלם. ספרו של מאהלר, **הקראים: תנועת-גאולה יהודית בימי-הביניים**, ראה אור בידיש ב-1947 וכעבור שנתיים בתרגום לעברית.<sup>513</sup> בכך נכנס מאהלר לתקופה ולמרחב שלא היה מומחה בהם ובלשוונותיהם, ומכאן השאלה: מדוע בחר להקדיש מונוגרפיה לקראות דווקא? מחקרו של מאהלר לא נתקבל על ידי קהילת חוקרי הקראות.<sup>514</sup> יוצא דופן היה צבי אנקורי, שהקדיש לספר, במלאת ארבעים שנה לפרסומו, מאמר ביקורת ארוך, ובו סיפר על התרעומת הגדולה בקרב חוקרי קראות בני זמנו של מאהלר על שהעז לחדור לתחומם.<sup>515</sup> אמנם אנקורי הצטרף למבקרו של מאהלר – "פרשנותו הטקסטואלית היא עקב אכילס של המסה"; אך מצא בו גם תרומה חשובה – "האנליזה הסוציולוגית המשווה" היא "המעניינת ביותר, החדשנית ביותר, [...] האיתנה והמתמדת ביותר בכל המחקר", ואף "הדוחים מכול וכול את הגישה המטריאליסטית-היסטורית של מאהלר" (וביניהם אנקורי עצמו) ישכילו ממנה.<sup>516</sup> ספרו של מאהלר תורם להארת הדיון גם בקרב תומכי "הגישה המטריאליסטית-היסטורית", דרך השוואתו להתייחסויותיהם של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים אחרים לקראות: מאמר ביקורת של כץ על ספרו של מאהלר; דיון בן כעשרה עמודים בספרו של מארק, **תולדות יהודי פולין**, שנשען בין היתר על מחקרו של מאהלר; וכן התייחסות קצרה (כשני עמודים) של הלר – ככל הנראה העיון המרקסיסטי הראשון בקראות – בכתב היד שלא פורסם, **היהודי יישר**.

מאהלר לא התיימר לחקור מחדש את תולדות הקראות מתוך המקורות הראשוניים, אלא לערוך פרשנות מחודשת של המחקר הקיים:

**המחקר הזה על התנועה הקראית בעבר, לא לכתיבת תולדותיה של הכת נתכוון. ורק אחת רצינו: להעלות – בדרך של אנליזה סוציולוגית משה – את רעיונות הגאולה הלאומית והצדק הסוציאלי ששימשו, לפי דעתנו, הכוחות המניעים באותה כת יהודית קלאסית; כשם שהיו גם עיקר תוכנם של הזרמים המשיחיים ושאר זרמים עממיים בקרב היהודים בדורות עברו.**<sup>517</sup>

מדבריו של מאהלר מתחילה להתבהר המוטיבציה שלו במחקר זה, שהייתה כפולה: תיאורטית ואידיאולוגית. מניע אחד היה יישום המתודולוגיה המרקסיסטית – במקרה זה על ידי "אנליזה סוציולוגית משווה" – על פרשה בהיסטוריה היהודית, שהובנה בדרך כלל כפולמוס הדתי. המניע השני קשור ב"רעיונות הגאולה הלאומית והצדק הסוציאלי" שמאהלר מזהה בקראות. מבלי לומר

<sup>513</sup> רפאל מאהלר, **קאראימער: א יידישע גאולה-בעוועגונג אין מיטעלאלטער** (ניו-יארק: אליהו שולמאן, 1947); רפאל מאהלר, **הקראים: תנועת-גאולה יהודית בימי-הביניים** (תר' אפרים שמואלי, מרחביה: ספרית פועלים, 1949).

<sup>514</sup> בסקירה העדכנית ביותר של הספרות המחקרית על הקראים ספרו של מאהלר אפילו לא נזכר: Haggai Ben Shammai, 'The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries', in: Meira Polliack (ed.), **Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources** (Leiden, Boston: Brill, 2003), pp. 9-24. לא ניתן לתלות התעלמות זו בעובדה שספרו של מאהלר פורסם רק בידיש ובעברית, שכן המחבר הוא איש האוניברסיטה העברית.

<sup>515</sup> צבי אנקורי, 'רפאל מאהלר וחלקו בחקר הקראות', **גלעד**, י' (1987), עמ' 11-14.

<sup>516</sup> שם, עמ' 18.

<sup>517</sup> מאהלר, **הקראים**, עמ' 7.

זאת במפורש, מאהלר צייר לאורך כל הספר את הקראות כעין מבשרת של הציונות הסוציאליסטית, כהכחה להתמדת השאיפה לתקומה לאומית בארץ-ישראל, על בסיס ערכי השוויון והצדק, לאורך ההיסטוריה היהודית.

כדרכו, הציג מאהלר בראשית מחקרו את גישתו המרקסיסטית מבלי להרבות בציטוטי מרקס, למעט משפט קלאסי אחד: "כשם שאין אנו מעריכים אדם על פי מה שהוא חושב על עצמו, כן אין לדון תקופת שינויים וזעזועים על פי דעתה על עצמה, אלא מן ההכרח הוא להסביר אותה דעה על פי הסתירות שבחיים החומריים." <sup>518</sup> מתוך עמדה זו ביקר מאהלר, גם זאת כדרכו, את הניתוחים הקיימים של תנועות דתיות בהיסטוריוגרפיה היהודית: "הכיוון התיאולוגי" (גרץ) הציג אותן כ"חילוקי דעות ואמונות" או כ"סטייה"; "הכיוון הלאומי" (דובנוב) פירש אותן ניסיונות ל"ייחוד הקיום הלאומי" או "להתגונן מפני כובד לחצה של הדת-הלאומית קיבוצית". <sup>519</sup> הספרות הקראית הציגה עצמה, טען מאהלר, כספרות דתית, שעסקה בוויכוחים הלכתיים עם היהדות הרבנית, ולכן, לדעתו, אפשר ללמוד ממנה על התוכן החברתי של התנועה רק "מכללא" ולא "בפירוש". <sup>520</sup> מבחינה מתודולוגית הציג מאהלר להבין את עמדתה החברתית של הקראות על ידי "אנליזה סוציולוגית משווה", אך לא לכיתות שהופיעו לפניו, או במקביל אליה, בסביבתה היהודית והמוסלמית, אשר חוקרים קודמים טענו להשפעתן על הקראות. לטענתו של מאהלר הרקע לצמיחתן של כיתות אלו היה שונה. <sup>521</sup> כנגד החוקרים שחיפשו השפעות רעיוניות ביהדות ובאסלאם כתב מאהלר:

**כשהם רואים בין שני זרמים דבר דמיון וקירבה אם בעיקרי דת ואם בדינים ובמנהגים, מיד הם נוטים לקבל אותו כדבר עדות נאמנה להשפעה היסטורית. ואין הללו נותנים את הדעת על הכלל, שחזיונות דומים אלה לאלה הם על פי רוב תולדה של גישה דומה לשאלות**

**דתיות, סוציאליות ומדיניות.** <sup>522</sup>

החידוש של מאהלר היה בהצעתו להשוות את הקראות לתנועות מינות נוצריות באירופה בימי-הביניים המאוחרים. דווקא הריחוק בזמן ובמקום, טען, מאפשר לעמוד על יסודות סוציולוגיים דומים ולבטל את שאלת ההשפעה הרעיונית. <sup>523</sup> לשם כך נעזר בניתוחים של תיאורטיקנים מרקסיסטים, או קרובים ברוחם, אודות הכיתות הנוצריות, שהסבירו את הופעתן בעליית הבורגנות והקפיטליזם המסחרי: אנגלס, קאוטסקי, אדוארד ברנשטיין, מקס ובר וגאורג זימל. <sup>524</sup> מאהלר הצדיק ניתוח כזה כדלהלן: "בתקופת השלטון של השקפת העולם הדתית, כשהשקפה זו הייתה האידיאולוגיה הרווחת בציבור, לא יכלה שום אופוזיציה, שיצאה ללחום במשטר החברתי-מדיני השליט, למצוא לעצמה ביטוי אידיאולוגי אחר מאשר בכיתה דתית." וזאת במיוחד בתקופות שבהן נחלשה הדת השלטת. <sup>525</sup> קווי הדמיון שזיהה מאהלר בין הקראות ובין הכתות הנוצריות היו: חזרה לקריאה ישירה בכתבי הקודש, לשם דחיית הפרשנות הממסדית השלטת (של חכמי המשנה והתלמוד, או של הכנסייה הקתולית); <sup>526</sup> אינדיבידואליזם דתי ורציונליזם דתי, ששיקפו תהליכי

<sup>518</sup> מארקס, 'לביקורת הכלכלה המדינית – הקדמה', עמ' 253. מצוטט (בתרגום שונה) אצל מאהלר, **הקראים**, עמ' 20. וראו לעיל בפרק 3 בסעיף 'היסטוריוגרפיה מרקסיסטית'.

<sup>519</sup> מאהלר, **הקראים**, עמ' 11. ראו גם עמ' 28-45, 174-184.

<sup>520</sup> שם, עמ' 20-21.

<sup>521</sup> שם, עמ' 174-193.

<sup>522</sup> שם, עמ' 174.

<sup>523</sup> שם, עמ' 303-304.

<sup>524</sup> שם, עמ' 24-25, 272, 312.

<sup>525</sup> שם, עמ' 12.

<sup>526</sup> שם, עמ' 15, 306.

אורבניזציה וקפיטליזציה (במזרח התיכון בתקופה העבאסית, או באירופה בימי הביניים המאוחרים);<sup>527</sup> התנגדות להיררכיה הדתית, תוך מלחמה לדמוקרטיזציה וצדק סוציאלי;<sup>528</sup> והרכב חברתי שעיקר מניינו מבני המעמדות העמלים.<sup>529</sup> יחד עם זאת, "כמו רוב הכיתות בימי הביניים חיברה גם הקראות יחד את השאיפה לצדק סוציאלי עם כמה מגמות שמרניות מובהקות",<sup>530</sup> כגון היחס הסגפני לתענוגות העולם הזה,<sup>531</sup> כמו גם דחיית הפילוסופיה והאמנות, שזוהו כתרבות של המעמדות העשירים.<sup>532</sup>

באמצעות "האנליזה הסוציולוגית המשווה" ביקש מאהלר להתגבר על הנחת הייחודית המקובלת בהיסטוריוגרפיה היהודית:

**כיון שההיסטוריון היהודי נתן דעתו ביותר על החזיונות, שייחדו את תולדות העם היהודי ייחוד גמור, שותקה במידה רבה הנטייה לבחון את חזיונות העבר שלנו בבחינת החוקים הסוציולוגיים, החלים על תולדות העמים כולם. אבל כשם ששאלת היהודים בימינו, עם שהיא מוזרה ויוצאת דופן, אי אפשר לה שתיפתר אלא בדרך הקידמה הסוציאלית והמדינית של האנושות כולה, בדרך זה, שבו אפשר לפתור את השאלה הסוציאלית והלאומית בעולם כולו, כן ניתן לפתור את בעיות ההיסטוריה היהודית, עם שהן נראות מוזרות ותמוהות, רק בשעה שנעמוד ונבחן אותן מבתחילה מבחינת החוקיות הסוציאלית, החלה על כל קיבוצי העמים.<sup>533</sup>**

ובכל זאת, אופיינית למאהלר גם הסתייגותו מהתכחות מוחלטת לייחודיות ההיסטוריה היהודית: "עם כל הדמיון הרב שבינה לבין הכיתות הנוצריות, נבדלה התנועה הקראית מכולן, בראש ובראשונה משום היותה תנועה שנתייחדה לעם אחד."<sup>534</sup> למרות שהזכיר גם דוגמאות אחרות לכיתות דתיות-חברתיות נוצריות, שהתלווה להן יסוד של שחרור לאומי (הוסיטים בבוהמיה, קלוויניסטים בהולנד ובסקוטלנד),<sup>535</sup> חזר מאהלר וטען כי "תנועת הקראים הצטיינה בסגולה המייחדת את הזרמים הדתיים בישראל, בתשוקה לגאולה לאומית."<sup>536</sup> מאהלר נימק את שארית הייחודיות הזאת בכך שבהיסטוריה היהודית, שלא כמו בחברה הנוצרית הפיאודלית, לא בלטו הניגודים הסוציאליים, בגלל המבנה החברתי-כלכלי של העם היהודי, "שלא היה כתיקונו". אמנם מאהלר שב והדגיש את המגוון התעסוקתי של היהודים בתפוצות, אולם, ייחודם היה בכך שהאיכרים ובעלי המלאכה היהודים לא היו מרוכזים, אלא פזורים. בנוסף, האיכרים היהודים בדרך כלל לא היו משועבדים לבעלי אחוזות יהודים, מה שהקהה את הניגוד המעמדי הפנימי בחברה היהודית. גם הרדיפות מבחוץ תרמו להסחת הדעת מן הניגודים הפנימיים, והעמידו בראש סדר העדיפויות את "השעבוד הלאומי".<sup>537</sup> הבדל משמעותי נוסף שציין מאהלר בין הנצרות והיהדות הוא

<sup>527</sup> שם, עמ' 18, 311-314.

<sup>528</sup> שם, עמ' 334.

<sup>529</sup> שם, עמ' 348.

<sup>530</sup> שם, עמ' 23. למשל, במקרה של הקראים, ההתנגדות לתלמוד הביאה לגם לדחיית דינים מתקדמים בתוכו, שהותאמו למשק ממון מפותח.

<sup>531</sup> שם, עמ' 23-24, 324.

<sup>532</sup> שם, עמ' 256.

<sup>533</sup> שם, עמ' 11.

<sup>534</sup> שם, עמ' 349-350.

<sup>535</sup> שם, עמ' 12.

<sup>536</sup> שם, עמ' 19.

<sup>537</sup> שם, עמ' 12-13.

כי ביהדות אין כנסייה רשמית מרכזית אחת. תלמידי החכמים והגאונים בבבל לא היו אלא צל חיוור, לעומת שררת הכמורה הנוצרית. הסיבה לכך היא ש"הדיפרנציאציה הסוציאלית בקרב היהודים" הייתה "רפויה", "אספקלריה עמומה לתהום העמוקה" שבין האצילים והצמיתים באירופה הפיאודלית.<sup>538</sup>

בניתוח זה השתקף המתח בין שתי עמדות מנוגדות שמאהלר ביקש לבטא. האחת הייתה שהעם היהודי איננו קאסטה בעלת פונקציה חברתית מובדלת, כטענת הילר, אלא חברה מגוונת ומרובדת מבחינה כלכלית. לשם כך הפנה את הקורא למאמר הביקורת שלו כנגד הילר **מיווא בלעטער** (1935).<sup>539</sup> יחד עם זאת החזיק מאהלר גם בעמדה המנוגדת, לפיה היהודים מהווים בהיסטוריה חטיבה לאומית שהדיפרנציאציה הסוציאלית בקרבה "רפויה" יחסית, כלומר היא מובחנת מסביבתה גם מבחינה כלכלית. מאהלר הקדיש מאמץ ניכר כדי להראות את הדמיון הכלכלי של היהודים לסביבתם ויחד עם זאת להבחין ממנה. ההשוואה לכיתות דתיות נוצריות, שנבדלותן הדתית הוסברה מתוך ניגוד חברתי, קרבה את מאהלר למסקנה המסוכנת, מנקודת מבטו, כי היהדות עצמה היא כת כזאת, קאסטה. העמדתה של כת פנים-יהודית, הקראים, בפני השוואה כזו, הרחיקה את מאהלר מסכנת זיהוי היהדות כולה ככת.<sup>540</sup> ניתוח הקראים ככת דתית שביטאה ניגוד חברתי שירתה אותו במאבקו בתפיסת היהדות כקאסטה.

מיקוד תשומת הלב בתנועה הקראית שירת את התזה הכוללת של מאהלר, שלפיה התהוותו של עם המסחר היהודי התרחשה במהלך ימי-הביניים המוקדמים, תקופת הופעתה של הקראות. הקראות, ייצגה, לדידו, התנגדות לתהליך הזה. אמנם, לדעת מאהלר, היהודים היו לעם-מסחר של ממש רק באירופה, בעוד שבמזרח התיכון המשיכו לשמור על גיוון מקצועי, אך גם במזרח התיכון גיוון זה הצטמצם, הודה. כחלק מהרקע החברתי-כלכלי להופעת הקראות, הסביר מאהלר שבתקופת השלטון הערבי, תקופת הגאונים, נתמעט מספר האיכרים היהודים בבבל, בשל מס הקרקע הכבד שהוטל על "כופרים".<sup>541</sup> מצד אחד, היעלמות החקלאות היהודית הוצגה כתהליך של דחיקה, ומצד שני מאהלר פירשה כהתמקדות במסחר, שפירושה עלייה כלכלית. עדיין נשמר תפקיד חשוב למלאכה,<sup>542</sup> הטעים, אך "עם נטישת החקלאות, באותו הזמן עצמו, הולך ומתרבה חלקם של היהודים בבבל במסחר, שהתחיל בתקופה היא עולה לגדולה בסחר הבינלאומי."<sup>543</sup> כהרגלו, הדגיש מאהלר את הדיפרנציאציה בקרב מעמד הסוחרים היהודים בבבל: מצד אחד, במאה ה-10 קמים בתי שולחנים יהודיים, שהלכו והחליפו את הנוצרים כשולחנים הגדולים בבבל, ומצד שני, "ההמון הרחב מבין מעמד הסוחרים היו חנוניים, רוכלים בחוצות העיר, וסרסורים, אנשי ביניים."<sup>544</sup> לצד הדיוכי מבחוץ, הדיפרנציאציה מבית היא שמסבירה, לדעת מאהלר, את המצוקה הכלכלית בחברה היהודית. הריבוד ה"סוציאלי-מדיני" ניכר במוסדות האוטונומיה היהודית.<sup>545</sup> ראשי הגולה ועשירי

<sup>538</sup> שם, עמ' 305.

<sup>539</sup> שם, עמ' 47.

<sup>540</sup> כן, למשל, השווה את היהדות הפרושית לכתות המינוח הנוצריות בימי-הביניים: כן, 'אידן אלס' "פרעמדער עלעמענט", ז' 47-46.

<sup>541</sup> מאהלר, **הקראים**, עמ' 49-50.

<sup>542</sup> שם, עמ' 53.

<sup>543</sup> שם, עמ' 51. ראו גם בעמ' 124: "פריחתה הכלכלית של בבל במאה השמינית, צמיחתו והסתעפותו הגדולה של המסחר, שמרכזו נעשתה עיר הבירה החדשה, בגדד (בשנת 763) – גרמו לא בלבד להתעשרות הסוחרים הגדולים, היהודים כערבים, אלא גם להעמקת הניגודים בין המעמדות שבקרב אוכלוסיית הארץ כולה."

<sup>544</sup> שם, עמ' 52.

<sup>545</sup> שם, עמ' 62.

היהודים, כחוכרי מיסים עבור המלכות, "הכניסו ממון מרובה לטובת הנאתם על ידי ניצול אחיהם, שהכבידו עליהם את עול המיסים." בכך העמיקו את "התהום בין המוני היהודים המשועבדים והנגושים ובין שכבת בעלי הזכויות היתירות, הסוחרים והשולחנים היהודים העשירים."<sup>546</sup>

**המוני האוכלוסים היהודים בבבל ובפרס כרעו בימי שלטונם של החליפים, ראשי הגולה והגאונים, תחת עול כפול: על הלחץ והשעבוד, שהשתעבדו לממשלה מוסלמית, נוסף הניצול מצד האריסטוקרטיה והפלוטוקרטיה משלהם, משל "אחינו בני ישראל". על קרקע זו צמחו מאבקיהם של המוני העם על השחרור הלאומי והסוציאלי. עליה גדלו התנועות המשיחיות וגם התנועה הדתית של הקראים.**<sup>547</sup>

אמנם, הודה מאהלר, קשה להעריך את המבנה החברתי של התנועה הקראית, אך שיער כי עד למאה ה-11 התבססה על "המוני העמלים, המשועבדים והלחוצים."<sup>548</sup> יחד עם זאת, הצטרפו לתנועה גם "חלק מבני אינטליגנציה בלתי מרוצה" מההיררכיה הקיימת, שנמשכו לרציונליזם הדתי שפיתחה הקראות,<sup>549</sup> ואף כמה "מבני העמדות של בעלי הממון והנכסים", ש"נמשכו אל הקראות מחמת מלחמתה בשלטון הרבנים; קסם להם עקרון האינדיבידואליזם הדתי, שנעוץ היה ביסודה של מלחמה זו."<sup>550</sup> האינדיבידואליזם והרציונליזם, שהיוו במישור הרעיוני דמוקרטיזציה של הדת, בהפקיעם את זכות הפרשנות מהגאונים ותלמידיהם,<sup>551</sup> שיקפו את המאבק הקראי נגד האחדות של "האריסטוקרטיה הרוחנית והפלוטוקרטיה השעבדנית",<sup>552</sup> שהתבטאה למשל בכך שפסיקות הגאונים שרתו בדרך כלל את בעלי העבדים היהודים.<sup>553</sup>

אחת הביקורות נגד מאהלר נאחזה בכך שמייסד הקראות, ענן, ורבים מתומכיו, הגיעו דווקא מהחברה היהודית הגבוהה בבבל.<sup>554</sup> מאהלר לא הכחיש עובדה זאת, אלא שהסבירה במוצאו של ענן מהספר הפרסי – שם רווחו תנועות משיחיות שסחפו יהודים עניים, במאת השנים שקדמה להולדתו של ענן (ובכך חרג מהסתייגותו מהסברים בדבר השפעה רעיונית) – תוך דחיית התזה לפיה ענן פילג את היהודית משום שלא קיבל את משרת ראש הגולה שחפץ בה.<sup>555</sup> ככלל, מאהלר לא מתכחש לעובדה שבקרב המעמדות העליונים היה מיעוט שלא יצא נגד התנועות המשיחיות, אלא הצטרף אליהן וקיבל על עצמו לתרום את הונו כצדקה לעניים.<sup>556</sup> בהמשך הסביר מאהלר את חילוקי הדעות המאוחרים בקרב הקראים מתוך ההתפצלות הכלכלית בקרבם, הן בשל עשירים שהצטרפו מלכתחילה, והן בשל קראים שהתעשרו.<sup>557</sup>

<sup>546</sup> שם, עמ' 61-62.

<sup>547</sup> שם, עמ' 87. ראו גם עמ' 17.

<sup>548</sup> שם, עמ' 21.

<sup>549</sup> שם, עמ' 22.

<sup>550</sup> שם, עמ' 270.

<sup>551</sup> שם, עמ' 213, 218.

<sup>552</sup> שם, עמ' 210.

<sup>553</sup> שם, עמ' 59.

<sup>554</sup> אנקורי, עמ' 33. ביקורת דומה אצל Jonathan Karp, *The Dialectics of Exile: A Study of Raphael Mahler's* *Historical Conception* (unpublished paper), pp. 22-23. תודתי לפרופ' קארפ על ששיתף אותי בעבודתו.

<sup>555</sup> מאהלר, *הקראים*, עמ' 124-132.

<sup>556</sup> שם, עמ' 14.

<sup>557</sup> שם, עמ' 22-23.



אך תחילה, לראשיתה של התנועה הקראית. התנועות המשיחיות היהודיות העממיות, שקמו בפרס במאה ה-7, דוכאו באכזריות תוך שיתוף פעולה של השלטון המוסלמי עם מוסדות האוטונומיה היהודית,<sup>558</sup> ולפי מאהלר: ה"תנועה הקראית [הייתה] יורשתן" במאה ה-8.<sup>559</sup>

**לאחר שנעקרה מן הלבבות האמונה בפעולה משיחית במישרים, במעשים לאלתר, באקטיביזם מדיני, יכלה תשוקת הגאולה הלאומית למצוא לה ביטוי בתחומיה של הדת בלבד [...]. רצונם של המוני העם היהודי לדמוקרטיזציה של חיי הציבור היהודי, לביטול הקיפוחים הסוציאליים, ובראש ובראשונה – לביטול זכויות הבכורה, שנטל לעצמו מעמד תלמידי החכמים. מסכת סיבות ותנאים זו הולידה את התנועה הקראית.<sup>560</sup>**

ההתנגדות לשלטון הרבנים באה לידי ביטוי לא רק בתחום פרשנות הדת – דמוקרטיזציה, אינדיבידואליזם וביקורתיות, אלא בתוכן של הפסיקה החברתית – שיפור מעמד הנשים, בעלי החובות, העבדים ו"עמי ארצות" (חסרי השכלה תורנית).<sup>561</sup> הייתה זו "מחאה סוציאלית כלפי ראשי הגולה, הגאונים והרבנים",<sup>562</sup> "נגד העושק, הניצול והמותרות",<sup>563</sup> שלוותה ב"בוז למסחר ולעושר" ובשבח הדלות.<sup>564</sup> "אבל", הדגיש מאהלר את היסוד העמלני בקראות,

**למרות פרישותם החמורה לא באו הקראים לידי ביטול העולם הזה. משא נפשם היה זה של כמה וכמה מחכמי התלמוד: עם המתפרנס מיגיע כפיו, מעבודת הגוף. [...] רבם ודברם הנכבד של הקראים [דניאל אל קומסי] ביזה את המסחר בלבד, אבל הוקיר את המלאכה, המפרנסת את בעליה בכבוד.<sup>565</sup>**

דניאל אל קומסי טען כלפי היהודים הרבניים שהם "עוברים על איסור נשך ותרבית ועל איסור האונאה במקח וממכר על ידי שהם 'מערימים במצוות' וגם מתירים איסורים מפורשים בתורה בתחבולות מחוכמות."<sup>566</sup>

במקביל לשילוב של דיכוי חיצוני-לאומי ודיכוי פנימי-סוציאלי, אשר לדעת מאהלר הוליד את הקראות, כך גם הפתרון שהציעה נמצא בשני המישורים כאחד: "המגמה המשיחית שבקראות [מבטאת את] הכיסופים לגאולת האומה ותשוקת המדוכאים לצדק ויושר."<sup>567</sup> הקראים, אליבא דמאהלר, "חיברו יחד את התורה הלאומית ואת התורה הסוציאלית וכללו את שתיהן ברעיון גאולת ישראל, גאולה משעבוד מלכויות ('גלות') וגם משעבוד תקיפים מבית."<sup>568</sup> "ה'גלות' [עבור הקראים, הייתה] שם נרדף לעוול, לעיוות דין, ליחסים בין אדם לחברו שאינם כתיקונים, וביותר – לחיים של מותרות – על חשבון פשוטי העם, לחיים שאין בהם יראת חטא וכולם קלקלה."<sup>569</sup>

<sup>558</sup> שם, עמ' 124.

<sup>559</sup> שם, עמ' 103.

<sup>560</sup> שם, עמ' 124.

<sup>561</sup> שם, עמ' 23. לדוגמאות ראו עמ' 164-170, 256.

<sup>562</sup> שם, עמ' 240.

<sup>563</sup> שם, עמ' 247.

<sup>564</sup> שם, עמ' 250. ראו גם עמ' 251-253.

<sup>565</sup> שם, עמ' 251.

<sup>566</sup> שם, עמ' 254.

<sup>567</sup> שם, עמ' 225-226.

<sup>568</sup> שם, עמ' 226.

<sup>569</sup> שם, עמ' 248.

הסוציאלית כרוכה, לדעתם, בגאולת ישראל ואין זו בלא זו.<sup>570</sup> מתוך כך הגיע מאהלר כמעט עד להגדרה מפורשת של הקראות כמבשרת הציונות הסוציאליסטית:

**בתקופה היא [בראשיתה] גילתה תנועת הקראים מעיינות עמוקים מאוד בנשמת העם, בשאיפה העצומה לצדק סוציאלי ולשיבת ציון, עד שמותר לאמור, כי תנועה זו כתבה פרשה מפוארת ביותר בתולדותיהם הקדומות של הסוציאליזם היהודי המודרני ושל תנועת השחרור הלאומית, שקמה בקרב העם היהודי.<sup>571</sup>**

מאהלר הדגיש יסודות אלו של גאולה לאומית וסוציאלית רק בראשיתה של התנועה הקראית, כיוון שלדידו, החל מהמאה ה-11 "הלך ואבד טיבה הראשון, טיב האופוזיציה הסוציאלית".<sup>572</sup> כבר בדורות שמיד אחרי ענן ניכרו הקלת מידות הפרישות והתעלמות משמיטת החובות וממעשר הכסף שקבע ענן (כתחליף למעשר האדמה). מאהלר הסביר זאת בניסיונם של חכמי הכת למשוך אליה יהודים אמידים.<sup>573</sup> גם בזכויות האישה חלה נסיגה בתקופה זו.<sup>574</sup> ועדיין היה רוב מניינה ובניינה של התנועות על השכבות העניות.<sup>575</sup> אך בשיא התפשטותה של הקראות, במאות ה-10-11, "בד בבד עם גידול מניינם של הקראים חלו גם שינויים ניכרים במבנה הסוציאלי של בני הכת [...] שהטביעו בהכרח חותם חדש על תכנה הסוציאלי-הלאומי של תורת הקראות".<sup>576</sup> פריחת המסחר והתעשייה בחליפות המזרח, שהחלה אמנם כבר במאה ה-8 אך הגיעה לשיאה רק במאה ה-10, הרחיבה את החוגים שנהו אחר האינדיבידואליזם, הרציונליזם והאליטיזם (רעיון הבחירה) שהציעה הקראות (על אותו הרקע נולדה במקביל גם הפילוסופיה היהודית). מגמה זו הובילה לפיצול סוציאלי בתוך הכת,<sup>577</sup> שהתבטא למשל בכך ש"אילי הממון שבין הקראים התאוו לזכות [...] במעלות הכבוד, שקודם לכן נחשבו למעילה בקדשים ולעיוות הדין בחוזק הידי", ואימצו תארים כ"נשיא" ו"ראש גולה".<sup>578</sup> אלו היו סממנים סמליים לשינוי המבנה הסוציאלי, שעיקר השתקפותו הדתית בכך ש"יד המקלים על העליונה".<sup>579</sup> "הדיפרנציאציה המעמדית בקרב הקראות והתפתחותה הדתית של הכת מכוח הניגודים הסוציאליים שבתוכה", הובילו גם להתקרבות ליהדות הרבנית בתקופה זו.<sup>580</sup> מחקרו של מאהלר לא נגע בקראים במזרח אירופה בזמן החדש, והוא הסתפק בהערה כי הם היוו שם יסוד מטרים להשכלה היהודית, בדומה לאופן שבו הרפורמציה הטרימה את הרציונליזם בחברה הנוצרית.<sup>581</sup> במאות ה-19-20, שאותן כינה מאהלר "פרשה לעצמה", התרחשה בקרב הקראים "טמיעה מדעת באומה השלטת (רוסיה, פולין), והתבדלות מקהל היהודים ככל האפשר, על שום רדיפת התועלת המדינית".<sup>582</sup>

<sup>570</sup> שם, עמ' 238.

<sup>571</sup> שם, עמ' 27.

<sup>572</sup> שם, עמ' 266.

<sup>573</sup> שם, עמ' 209.

<sup>574</sup> שם, עמ' 210.

<sup>575</sup> שם, עמ' 225.

<sup>576</sup> שם, עמ' 270.

<sup>577</sup> שם, עמ' 270-272.

<sup>578</sup> שם, עמ' 282-283.

<sup>579</sup> שם, עמ' 275.

<sup>580</sup> שם, עמ' 284-286.

<sup>581</sup> שם, עמ' 302. לעניין זה ראו ישראל ברטל, 'ההשכלה של מזרח אירופה והקראים', לתקן עם: נאורות ולאומיות במזרח

אירופה (ירושלים: כרמל, 2013), עמ' 174-175.

<sup>582</sup> מאהלר, הקראים, עמ' 267.

משה כץ סיפר, בפתיחת ביקורתו על ספרו של מאהלר, על עוינות הדדית עזה בין קראים ויהודים, שחווה בילדותו באוקראינה. על כן הופתע לגלות אצל חוקר יהודי יחס חיובי לקראות, וייחס למחקרו של מאהלר "מקוריות וחידוש".<sup>583</sup> 'תרומה חשובה להיסטוריה היהודית' (כותרת מאמר הביקורת של כץ) הייתה הביקורת האוהדת ביותר שמאהלר זכה לה מפי יריבו הקומוניסט. כץ ברך על חשיפת התוכן הסוציאלי של הקראות המוקדמת על ידי מאהלר, אך פטור בלא ביקורת אי אפשר, וזו התמקדה מן הסתם בזיקה לארץ-ישראל, שייחס מאהלר לקראים. לפי כץ, זיהויו של מאהלר את הקראות כתנועת גאולה לאומית, שהעלתה על ראש שמחתה את ארץ-ישראל, לא התיישב עם ניתוקם ההולך וגובר של הקראים הן מארץ-ישראל והן מהעם היהודי בדורות שאחרי תקופת מחקרו. האזכורים הרבים של ארץ-ישראל בכתבי ענין הוסברו על ידי כץ מתוך הזיקה לתנ"ך, כשם שכיתות נוצריות הרבו דברים על "ציון" ללא כוונה פוליטית לארץ-ישראל הממשית, השיב כץ למאהלר. גם במסורת היהודית דובר הרבה על ארץ-ישראל, הוסיף כץ, כתוכן דתי-משיחי תיאורטי, ולא ריאלי-פוליטי.<sup>584</sup> המחלוקת התיאורטית בין כץ ומאהלר בנושא הקראים הקבילה למחלוקת הפוליטית ביניהם, זו שבין סוציאליסט יהודי לסוציאליסט ציוני.

**ביהודי ישרף** ניסה הלר לתת הסבר חברתי כלכלי להופעת הקראות, עוד כעשור לפני ספרו של מאהלר, אך כתב היד לא פורסם. כמו מאהלר, אף הלר ראה בקראות מקרה של "אופוזיציה יהודית", אף לא להתהוותו של עם-מסחר יהודי, שהתרחש בתקופה זו לפי מאהלר, אלא לשימורו, שכן על פי הלר היו היהודים לעם מסחר הרבה קודם לכן. בדומה לכך, הניתוח של הלר חפף את זה של מאהלר רק מהבחינה הסוציאלית ולא הלאומית. הקראות, לדידו של הלר, הייתה "התנגדות בלבוש דתי לשלטון הפיאודלי של ראש הגולה", שהיה קשור באינטרסים של החליפים, אשר היו מעוניינים בשירותי היהודים כקאסטת סוחרים.<sup>585</sup> כמו מאהלר אחריו,<sup>586</sup> טען הלר שבניגוד לפשט של חזרה לתנ"ך והתנגדות להלכה, הקראים לא יכלו שלא לייצר הלכה אלטרנטיבית משלהם. אך בניגוד למאהלר, ראה זאת ככישלון של הקראות בניסיונה לכוון יהדות מחוץ לגבולות הקאסטת:

**היא פנתה נגד עריצות המילה המתה, ביקשה להסתפח להתקדמות הרוחנית של הסביבה, ולבסוף נטשה את המשנה לחלוטין, והכריזה על חזרה לתורה בלבד. אך אין לתאר את הקיום החברתי והכלכלי ללא הלכה, ללא קודקס חוקי. היא יסדה הלכה חדשה, אנטי רבנית, תלמוד אנטי רבני. היה זה ניסיון מוטל בספק לבנות את היהדות מחוץ לגבולות הפיאודליזם האוריינטלי, מחוץ ל"גדר", ניסיון שנידון להיכשל. משהוסרו המגבלות, קרס העם.<sup>587</sup>**

הלר כינה את הקראות "הרפורמציה היהודית" ש"נכשלה", ובכך הוכיחה כי היהדות הרבנית הייתה האפשרות היחידה לקיום יהודי בגולה.<sup>588</sup> כאן טמון הבדל נוסף בין הלר ומאהלר. האחרון הקפיד להבחין בין הדמיון של הקראות לכתות מינות נוצריות מוקדמות ובין שונותה מ"הרפורמציה", שנתמכה על ידי חלקים מהמעמדות הגבוהים ומהשלטונות ולכן הצליחה (בדומה לשיעה

<sup>583</sup> משה כץ, 'א וויכטיקער בייטראג צו דער יידישער געשיכטע', **יידישע קולטור**, 10, 6 (יוני 1948), ז' 30.

<sup>584</sup> שם, ז' 32.

<sup>585</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 83. הלר מציין בטעות שענן פעל במאה ה-6 (בתוספת בכתב ידו על התדפיס). מכיוון שכמה שורות לאחר מכן הוא מזכיר שענן פעל בתקופת החליפות, נראה כי מדובר בטעות סופר ולא בבורות.

<sup>586</sup> מאהלר, **הקראים**, עמ' 136-138.

<sup>587</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 83.

<sup>588</sup> Ibid, S. 84.

באסלאם).<sup>589</sup> הקראות, לעומת זאת, בדומה לכיתות המוקדמות, ייצגה את המעמדות הנמוכים ולכן לא קנתה לה אחיזה שלטונית. לשאלת ההרכב החברתי של הקראות, הבסיס שעליו התעוררה ההתנגדות לשלטון הרבנים, הלא התייחס.

גם בר מארק, כמו הלא, מאהלר וכך, ניתח את עליית הקראות על רקע "הפיצול והקיטוב החברתי-כלכלי העמוק" ביהדות בבל, כמחאה נגד שלטון ראש הגלות, "גדול בעלי האדמות היהודים", ולמעשה "הנסיך הפיאודלי של האוכלוסייה היהודית".<sup>590</sup> בשונה מהלא, עבור מארק ה"קאסטה" לא הייתה היהדות ככלל, אלא מעמד "תלמידי החכמים", שהלך והתבדל מ"עם הארץ": "יותר ויותר התבלטו קווי המתאר של קאסטה ביניימית של גבירים-לומדים יהודים".<sup>591</sup> מארק משך עוד יותר לאחור ממאהלר את רצף ההתנגדות החברתית-כלכלית לשלטונות האוטונומיה היהודית בגולה, עד למרד חסינאי וחנילאי, בבבל במאה הראשונה, עבור דרך "התנועות המשיחיות" בפרס במאה ה-7, שמארק הגדיר כ"מרד של בעלי מלאכה".<sup>592</sup> בניגוד למאהלר, מארק הצביע גם על "השפעת הזרם האופוזיציוני הרציונליסטי באסלאם, המוטאזיליטים", על הקראות.<sup>593</sup> אך בדומה למאהלר, וככל הנראה בעקבותיו, הגדיר מארק את הקראות כתנועת התנגדות חברתית שקיבלה צורה של אופוזיציה דתית, אשר שילבה בתוכה יסודות פרוגרסיביים ורגרסיביים (הכוונה לאסקטיזם).<sup>594</sup> מארק הוסיף כי עם התפתחות כוחות הייצור, השלמת הפיאודליזציה והרחבת גבולות החליפות והמסחר בתוכה, התפתחה מגמה רציונליסטית גם במסד היהודי, שהושפעה מהקראים הראשונים, ונציגה המובהק היה סעדיה גאון.<sup>595</sup>

כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, כמהפכנים יהודים מודרניים, גילו עניין בקראות, כתנועת אופוזיציה יהודית בימי-הביניים. כל אחד מהם ביקש למצוא בה השתקפות של תנועתו שלו, או, לכל הפחות, חיזוק לתזה הכוללת שלו לגבי ההיסטוריה היהודית. מאהלר מצא בקראות את אותם היסודות שהתגלו בציונות הסוציאליסטית – מרד לאומי וחברתי נגד ההנהגה הרבנית והפלוטוקרטיה היהודית. כמו כן, בהיות הקראות כת שהתבדלה מהיהדות על רקע חברתי, ראה הוכחה לכך שהיהדות עצמה לא הייתה כת שכזו. כך, כקומוניסט יידישיסט, ביקש לצייר סולידריות לאומית וחברתית של יהודי התפוצות, בניגוד למרד הציוני בגולה. על כן ביקש לשמר את ההבחנה החדה בין יהודים וקראים, שמאהלר טשטש, וכן סרב לראות בקראות דגם של לאומיות יהודית. הלא חיפש בקראות הוכחה לכך שהקאסטה הייתה אופן הקיום האפשרי היחיד ליהודים בפזורה (הטרום-מודרנית). ומארק, כדרכו, חתר לפשרות. כאזרח במדינה קומוניסטית הדגיש את היסוד הסוציאלי שבקראות. כבן למיעוט היהודי הזעיר שנותר בפולין ביקש לאחות את הקרעים ולראות ביסוד הרציונליסטי גשר, שחיבר את הקראות הן לסביבתה הלא-יהודית והן לזרם המרכזי של היהדות הרבנית.

<sup>589</sup> מאהלר, **הקראים**, עמ' 26.

<sup>590</sup> מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, ז' 69. מארק הדגיש את אכזריות שלטונו של ראש הגולה, שהרבה להשתמש בעונשי מאסר, מלקות וחרם. ראו גם מאמרו של מאהלר בעניין זה: רפאל מאהלר, 'אידישע פירערשאפט אין ארץ ישראל און בבל נאכ'ן צווייטען חורבן', **דער טאג**, 2.1.1943.

<sup>591</sup> מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, ז' 71.

<sup>592</sup> שם, ז' 71-74.

<sup>593</sup> שם, ז' 75.

<sup>594</sup> שם, ז' 75-77.

<sup>595</sup> שם, ז' 77-78. בעניין סעדיה גאון פרשנות דומה הוצעה על ידי אליעזר גרינבוים, 'רשת מסחרית-קולוניאלית' של היהודים בימי קדם', עמ' 288.

## פרק 5: חלוצי הקפיטליזם או קורבנותיו? מימי-הביניים לזמן החדש

מקובל לחלק את ההיסטוריה היהודית, כמו גם הכללית, לשלוש תקופות – העת העתיקה, ימי-הביניים והעת החדשה. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא הציעו במפורש פריודיזציה אחרת, לא כל שכן פריודיזציה שהייתה מוסכמת עליהם. מכתביהם השונים עולים תיקופים שונים, והדבר תלוי גם באזור הגאוגרפי הנדון. במסגרת מחקר זה, שדן בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בכללותה, הגעתי למסקנה שהחלוקה המתאימה ביותר היא לשתי תקופות: מהעת העתיקה עד לשיא ימי-הביניים; ומשיא ימי-הביניים ועד למאה ה-20. נקודת המעבר בין שתי התקופות ממוקמת במאות ה-11-13, פרק הזמן שלגביו מקובל על מרבית ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים (ואחרים) כי היהודים התרכזו בתחום ההלוואה בריבית (לכל הפחות במערב אירופה), כפי שהוסבר בראשית הפרק הקודם. עצם העובדה שהיהודים נטו למקצועות עירוניים ואינטלקטואליים של תיווך ופיננסים כבר בימי-הביניים מזמנת את השאלה: היש לראות בהם מבשרי המודרניזציה?<sup>1</sup> על כך חלוקות הדעות. בחינתה של השאלה, מנקודת מבטם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, צריכה להתחיל מראשית הקפיטליזם המסחרי בימי-הביניים, ולעקוב אחר היהודים במעבר מימי-הביניים לעת החדשה ולקפיטליזם התעשייתי. זהו ההיגיון הכרונולוגי של הדיון שלהלן.

הגיון נוסף שעומד ביסוד מבנהו של הפרק הוא היגיון גאוגרפי שמבחין בין מערב ומזרח אירופה. דיכטומיה זו ליוותה את ההיסטוריוגרפיה היהודית מראשיתה, עת אנשי מדע היהדות בגרמניה הציבו את יהודי מזרח אירופה בשולי העולם היהודי, מבחינה גאוגרפית ותרבותית כאחת. הדיכטומיה הועתקה גם אל תגובת הנגד של דובנוב, שמיקם במזרח אירופה את ליבת הלאומיות היהודית, לעומת יהדות המערב המתבוללת. כפי שציין יונתן פרנקל, מאהלר ירש ראייה זו מדובנוב.<sup>2</sup> ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הוסיפו לדיכטומיה את ההבחנה בין יהדות מזרח אירופה הפרולטרית ויהדות המערב הבורגנית. ההיסטוריונים היהודים הסובייטיים, שירשו מהבונד את שלילת המושג של דובנוב "עם עולם", התייחסו כמעט אך ורק ליהודי מזרח אירופה, שאותם ראו כחטיבה היסטורית נבדלת. היסטוריונים יהודים קומוניסטים במערב, כהלר ולאון, העמידו את ההבחנה בין המזרח למערב במרכז ניתוחיהם ההיסטוריים.

סעיפי הפרק משקפים, בתוכם ובהיקפם, את הסוגיות, האירועים והמרחבים, שהעסיקו את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית של ימי-הביניים המאוחרים והזמן החדש. שני הסעיפים הראשונים בפרק זה עוסקים בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של יהדות מערב אירופה. הראשון בוחן את ראשית רדיפות היהודים ואת גירושיהם מארצות המערב בימי-הביניים המאוחרים, הן כנקודת מוצא לתולדותיה של יהדות מערב אירופה בראשית העת החדשה, והן כמקור הדמוגרפי העיקרי להתהוותה של יהדות מזרח אירופה. התהליך נבחן באספקלריה תיאורטית, שמציבה את פרשנויותיו השונות כפרדיגמטיות ביחס למקומם של הקפיטליזם והמודרניזציה בהיסטוריה היהודית. הסעיף השני מתמקד במודרניזציה של יהדות מערב אירופה בעידן המהפכות של המאה

<sup>1</sup> על כך ראו Jonathan Karp, 'Can Economic History Date the Inception of Jewish Modernity?', in: Reuveni & Wobick-Segev (eds.), p. 23.

<sup>2</sup> פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 34-36. לדעת פרנקל לשצ'ינסקי היה מהראשונים לחרוג מהדיכטומיה בין מזרח למערב אירופה – שם, עמ' 40.

ה-19, סביב מושגי האמנציפציה והאסימילציה. שני הסעיפים הבאים עוסקים ביהדות מזרח אירופה: האחד מתחיל מהגעת ההגירה ממערב בסוף ימי-הביניים ומסתיים בעליית החסידות וההשכלה במאות ה-18-19; השני מתמקד בתהליך הפרולטרזציה שעבר על יהדות מזרח אירופה במפנה המאות ה-19-20, ובהגירה הגדולה "בחזרה" מערבה, שנבעה ממנו. תהליכי הפרולטרזציה וההגירה מערבה עמדו בזיקה הדוקה להתהוותן של שלוש תופעות מרכזיות בהיסטוריה היהודית המודרנית – הריכוז היהודי הגדול בארצות-הברית, הלאומיות היהודית והאנטישמיות – אשר נידונות בשלושת הסעיפים האחרונים. בהגיעה לעיון בהיסטוריה היהודית במאה ה-20 ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עצמה מתפתחת במקביל למושאי מחקרה. לכן, בשאלות הפרולטרזציה וההגירה, הלאומיות והאנטישמיות, הדיון ההיסטורי נושק לפולמוסים הפוליטיים על ההווה והעתיד ומתערבב בהם. ניתוח טיפולה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בשאלות אלו נוגע בזיקות שבין היסטוריוגרפיה, פוליטיקה ופרוגנוזה.

#### א. ראשית הקפיטליזם ורדיפות היהודים: יסודות תיאורטיים

כמניחי היסודות להיסטוריוגרפיה של "התפקיד הכלכלי" של היהודים, ובמיוחד בזיקה לקפיטליזם, הצביעה ג'ולי מל על רושר, זומברט וובר. כפי שטוענת מל, זומברט וובר אכן שאבו שניהם מרושר, אך מתוך מגמתה להציגם כמקשה אחת, מיטשטשת העובדה שהם שאבו ממנו תובנות שונות ואף מנוגדות.<sup>3</sup> אצל ג'ונתן קארפ, לעומת זאת, ניכר כי ההיסטוריוגרפיה היהודית של רושר מכילה שני טיעונים מרכזיים שונים. לפי הטיעון האחד, היהודים הם שנשאו את המסורת המסחרית העתיקה אל אירופה הפיאודלית,<sup>4</sup> ובמובן זה היו "חלוצים שמסמנים את הדרך אל עבר ההתפתחות הקפיטליסטית של אירופה".<sup>5</sup> לפי הטיעון השני, אימוצן של הפרקטיקות המסחריות בידי עמי אירופה, כרסם בתפקידם המסחרי של היהודים,<sup>6</sup> ולכן "הם שגשגו דווקא היכן שהמסחר נשאר בלתי מפותח".<sup>7</sup> מאופן הצגת הדברים על ידי קארפ ניכר כי זומברט השעין את כל התזה שלו אודות היהודים כחלוצי הקפיטליזם על טיעונו הראשון של רושר.<sup>8</sup> ואילו השקפתו של ובר אודות ה"פאריה קפיטליזם" של היהודים עולה בקנה אחד רק עם הטיעון השני.<sup>9</sup> יתר על כן, הדגשתו של רושר את המסחר היהודי כתוצר היסטורי ולא כגורם פרימורדיאלי,<sup>10</sup> אומצה אף היא על ידי ובר בלבד ולא על ידי זומברט. בעוד שאצל רושר שני הטיעונים מסבירים שתי תקופות זמן מוגבלות ועוקבות, הרי שהפיכתם להסברים כוללים על ידי זומברט וובר מעמידה אותם בסתירה הדדית.

<sup>3</sup> על כך ראו בהרחבה בפרק הראשון, בסעיף שעוסק בפולמוס זומברט-ובר.

<sup>4</sup> Roscher, pp. 19-20.

<sup>5</sup> Karp, 'Kopf ohne Körper?', S. 62.

<sup>6</sup> Roscher, pp. 20-24.

<sup>7</sup> Karp, 'Kopf ohne Körper?', S. 62.

<sup>8</sup> זומברט לא נשען במפורש על רושר, אך קווי הדמיון ניכרים, למשל: Roscher, p. 20; Sombart, **The Jews and Modern Capitalism**, pp. 80-82.

<sup>9</sup> Weber, **Ancient Judaism**, p. 345. קארפ השווה בהקשר זה בין רושר לזומברט בלבד: Karp, 'Kopf ohne Körper?', S. 63.

<sup>10</sup> Roscher, pp. 16-17.

שתי התזות הכלליות הללו הועמדו למבחן אמפירי בהסברת רדיפות היהודים בארצות מערב אירופה החל ממחצית ימי-הביניים, שהתרחשו במקביל לעלייתו של הקפיטליזם המסחרי בארצות אלו. הקשר בין הרדיפות ועליית הקפיטליזם הוסבר בתמציתיות על ידי רושר, מתוך הטיעון השני שלו: "בכל מקום שבו התפתחו מעמד בינוני ומעמד מסחרי וביססו עצמם במוקדם או במאוחר, שם בדרך כלל התרחשו רדיפות יהודים במוקדם או במאוחר, בהתאמה".<sup>11</sup> אך בחינה אמפירית זו לא פותחה על ידי ממשיכיו, זומברט וובר. נקודת המוצא של זומברט הייתה גירושי היהודים מספרד ופורטוגל, ומאזורים מסוימים בגרמניה ובאיטליה, במאות ה-15-16. הוא כלל לא התייחס לרדיפות וגירושים במאות הקודמות.<sup>12</sup> בגירוש ספרד מצא זומברט הסבר לשקיעתו הכלכלית של חצי האי הפירנאי לאחר מכן, אך לא הסביר את הסיבות לגירוש עצמו. הבו-זמניות של גירוש ספרד ויציאת קולומבוס לאמריקה נראו בעיניו כ"מכת גורל מדהימה", צירוף מקרים.<sup>13</sup> כמו כן, זומברט לא יחס חשיבות לגירושים קודמים, וטען שלמעשה היהודים לא גורשו לחלוטין מאנגליה בסוף המאה ה-13, כפי שמקובל לחשוב, אלא נשארו בה ברציפות עד המאה ה-17.<sup>14</sup> ובר הספיק להעמיד ניתוח מפורט של ההיסטוריה היהודית רק לגבי העת העתיקה. וכך, מה שלא הוסבר על ידי זומברט וובר ביקשו להשלים ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ובמיוחד לשצ'ינסקי, שיפר, הלר, כץ ולאון.

ראשוני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, לשצ'ינסקי ושיפר, סימנו את שני הכיוונים הפרשניים השונים ביחס לתזה של רושר עוד ב-1906-1907, לפני שפולמוס זומברט-ובר הגיעו לשיאו עם פרסום ספרו של זומברט ב-1911. ככל שנוקדו לרושר, הדגישו לשצ'ינסקי ושיפר, בהתאמה, את הטיעון הראשון (הפרוטו-זומברטיאני) או השני (הפרוטו-ובריאני), כל אחד לפי נטייתו התיאורטית. לשצ'ינסקי, שראה ביהדות "נשאת המומנט הקפיטליסטי באירופה" בימי-הביניים, נשען על רושר, בהציגו את היהודים כמי שהנהיגו את שטרי החוב באירופה.<sup>15</sup> יחד עם זאת, הוא הסביר את רדיפות היהודים בגרמניה וגירושיהם כתוצאת עלייתו של המסחר הנוצרי, באופן שעלה בקנה אחד עם טיעונו השני של רושר: "היהודים בגרמניה התחילו להיות נרדפים בעיקר במחצית השנייה של ימי-הביניים, כלומר כאשר הסוחר הגרמני כבר התחיל בעצמו לחפש לעצמו שווקים באנגליה ובפולין. רובם נאלצו לקחת את מקל הנדודים, כשלא עמדו במאבק עם הסוחרים השורשיים [הלא יהודים]".<sup>16</sup>

בעוד שלשצ'ינסקי לא פיתח את מחקרו האמפירי בתחום ימי-הביניים, הרי ששיפר הפך זאת לתחום התמחותו. שיפר התבסס במובהק על טיעונו השני של רושר, לפיו "המדיניות [כלפי] היהודים בימי-הביניים עומדת ביחס הפוך כמעט ליתר תחומי התרבות הכלכלית".<sup>17</sup> בעקבות טיעונו השני של רושר, שיפר מתאר תהליך שבו,

<sup>11</sup> Ibid., pp. 21-22.

<sup>12</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, pp. 36-37.

<sup>13</sup> Ibid., p. 36.

<sup>14</sup> Ibid., p. 38.

<sup>15</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 29; Roscher, pp. 19-20.

<sup>16</sup> לשצ'ינסקי, מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים (רוסית), עמ' 30-31. ההדגשות במקור. וראו גם שם, עמ' 40-46.

<sup>17</sup> Roscher, p. 14. עמ' 58. ההיסטוריון הסובייטי הייליקמן, שכתב על היהודים בפולין וברוסיה, התייחס למערב אירופה רק במסגרת הקדמה א', עמ' 58. הייליקמן התבסס על התזה של רושר ויצא נגד התזה של זומברט. הוא הציג את שיפר כמי שנשען על זומברט, ולבסוף הציג לשפר את התיאוריה של רושר בעזרת תפיסתו של מרקס את תפקיד הון הממון. הייליקמן, געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג, ז' 13-28.

כל כמה שהערים המשגשגות עולות ומצליחות להשתחרר יותר ממרותם של האדונים, כל כמה שהשתתפותם של העירוניים הנוצריים בהנהלת העיר הולכת ומתגברת, כן הם מרבים להשתמש בעמדות הפוליטיות, שנכבשו על ידם, לטובת ענייניהם הכלכליים, כן הולך וננעץ חוד הפוליטיקה שלהם ביהודים המתחרים עמהם בתחום הפרנסות העירוניות. [...] כך נהפך הסוחר היהודי מלפנים לחלפן, לשולחני ולמלווה בריבית פרופסיונלי! [...] אלה הם הקווים והכיוונים שלפיהם צועדת ההיסטוריה הסוציאלית והכלכלית של היהודים למן מסעי הצלב הראשונים עד לערך סוף ימי הביניים.<sup>18</sup>

המבחן האמפירי המוקדם ביותר טמון במסעי הצלב והפרעות ביהודים שהתרחשו במהלכם. שיפר לא ניתח מאורעות אלו ישירות, אלא עסק באופן כללי ב"משבר שחל במצבם הכלכלי והחברתי של יהודי מערב אירופה בתקופת מסעות הצלב",<sup>19</sup> שמקורו כאמור לעיל ב"שגשוג והעלייה של החיים העירוניים" החל מהמאה ה-11.<sup>20</sup> ה"לר התייחס בקצרה למסעות הצלב, וביקש להסביר את הפרעות כתוצאה מראשית התפוררותו של הפיאודליזם, אשר הביאה "אצילים מרוששים ופושטי-רגל", "איכרים ובורגנים זעירים עניים ורעבים" למחוק את חובותיהם באמצעות פרעות ביהודים. לפי ה"לר, הייתה זו סנונית ראשונה, סימן לבאות: "אחרי מסעות-הצלב הייתה הפוגה ליהודים", עד לתקופה הבאה, שבה "עם התפתחות הערים, החלו לעסוק במסחר גם לא-יהודים במידה רבה."<sup>21</sup> גם עבור כץ, ציינו מסעות הצלב ערעור במעמדם של היהודים. מסעות הצלב היו קרב מאסף של המשטר הפיאודלי המתפורר, שחיפש שיער לעזאזל, כמו הפשיזם בימיו של כץ, שנחשב על-ידי מרקסיסטים כקרב מאסף של הקפיטליזם השוקע.

**בזמן מסעות-הצלב, קרה תדיר שהמונים קיצוניים, מורעבים ופראיים, שיצאו לגרש את הכופרים המוסלמים מ"הקבר הקדוש", הוסתו בקלות יתרה בהשפעתם של דמגוגים ופרובוקטורים: "לפני שנגיע למוסלמים, הבה נסגור בינתיים חשבון עם רוצחי ישו שיושבים בקרבנו." התוצאה הייתה לא רק שורה של פוגרומים עקובים מדם ביהודים.<sup>22</sup>**

דומה כי חסר כאן – מנקודת מבט מרקסיסטית – הסבר מטריאליסטי מורכב יותר לקשר שבין מסעות הצלב ובין הפרעות ביהודים, מאשר רעבונם ופראותם של נוסעי הצלב ושל האספסוף המוסת שנשרך אחריהם. הסבר שכזה הציע לאון:

**עם ההתפתחות של כלכלת החליפין באירופה, צמיחת הערים והתעשייה הקורפורטיבית, יהודים נושלו בהדרגה מהעמדות הכלכליות שהם מילאו. הנישול הזה היה מלווה במאבק אכזרי של המעמד המסחרי המקומי כנגד היהודים. מסעות הצלב, שהיו גם הם ביטוי לרצון של הערים המסחריות לפנות את הדרך למזרח, מספקים להם את ההזדמנות לרדיפות אלימות ולמעשי טבח עקובים מדם נגד היהודים. החל מהתקופה הזאת, מצב היהודים בערי אירופה המערבית בהחלט בסכנה.<sup>23</sup>**

הסקיצות התמציתיות הללו של מסעות הצלב, כסממן ראשון לעליית הקפיטליזם הביניימי ופגיעתו ביהודים, מצביעות באופן כללי לעבר הישענות על טיעונו השני של רושר. המאורעות ההולכים

<sup>18</sup> שיפר, תולדות הכלכלה היהודית, א', עמ' 58-59.

<sup>19</sup> שם, עמ' 50. ההדגשה שלי, ת.ב.

<sup>20</sup> שם, עמ' 57.

<sup>21</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 65-66.

<sup>22</sup> משה כץ, 'די אידן אין געטא', *דער האמער*, 12, 4 (אפריל 1939), ז' 58-59.

<sup>23</sup> Leon, pp. 136-137.



ומחריפים במאות הבאות, עד לכדי גירוש מוחלט של היהודים מכמה ארצות, טופלו באופן נרחב יותר על ידי שיפר, הלר, כץ ולאון, מה שמאפשר ניתוח מעמיק יותר של הנחותיהם התיאורטיות.

התקופה שלאחר מסעות הצלב הראשונים אופיינה על ידי שיפר בדחיקתם של היהודים למעמד "העבדות הקמריאלית" כמלווי הכתר והאצולה. בתפקידם זה היו נתונים היהודים לסחיטה מתמדת על ידי המלכים והאצילים, וכן למאבק בין המלך והאצולה על פירותיה של סחיטה זו. אנגליה הוצגה על ידי שיפר כמקרה הקלאסי של התפתחות זו. לפי שיפר, התהליך האמור רושש את יהודי אנגליה כמעט לחלוטין במהלך המאה ה-13, עד שהביא לגירושם ב-1290 תוך סחיטת שארית הונם וגביית החובות שחבו להם על ידי הכתר.<sup>24</sup> תהליך דומה התרחש בצרפת במהלך המאה הבאה, עד לגירוש הסופי של היהודים ב-1394.<sup>25</sup> בשני המקרים הללו הייתה ידו של הכתר על העליונה, בהצלחתו לגרוף את מירב הרווח מרדיפות היהודים וגירושם, על חשבון האצולה, כחלק מגיבוש המשטרים המלוכניים האבסולוטיים.

בגרמניה, אשר בשונה באנגליה וצרפת עוד הייתה מפוצלת מדינית, גירושיהם של היהודים מאזורים מסוימים בשנים 1350-1500 הוסברה בחלקם על ידי שיפר כ"מעשה שוד פשוט מצדן של אדוני החסות".<sup>26</sup> חלק אחר של הגירושים הוסבר כאמצעי פוליטי בידי הערים כדי להשתחרר מעול האפוטרופוסים שלהן, אשר השתמשו בחסותם על היהודים כדי להתערב בענייני העיר.<sup>27</sup> במקומות אחרים הוסבר הגירוש כתוצאה של התקוממויות איכרים ובעלי מלאכה, שהופנו נגד היהודים, אשר שימשו כלי שרת בידי האצילים והפטריצים לניצול השכבות העניות.<sup>28</sup> כך הדגים שיפר כיצד העיקרון הכללי ששאב מטיעונו השני של רושר, בדבר "היחס ההפוך" בין עליית הבורגנות ובין מצב היהודים, התממש באופנים שונים במקרים שונים. מאהלר, שמיעט לעסוק בתקופה זו, ציין אגב אורחא הגירת היהודים מגרמניה לפולין במאות 14-15, כי בסוף ימי-הביניים, "כשהיהודים בגרמניה הוגבלו מאוד בעסקי הלוואות – גם משום שנתמעטה חשיבותם של עסקי הממון שלהם בחיי הכלכלה שם, וגם מחמת ההחרמות באונס של רכושם – נתגבר שוב המסחר ותפס מקום חשוב יותר ויותר בחייהם הכלכליים".<sup>29</sup>

הלר, כדרכו, ניגש לנושא באופן סינתטי יותר, וביקש להציב פריודיזציה כללית ביחס למצבם החברתי של היהודים בין מוצאי העת העתיקה לראשית הקפיטליזם, על ידי חלוקה לשלוש תקופות.<sup>30</sup> התקופה הראשונה, שנמשכה עד שנת 1300 לערך, אופיינה על ידי הלר בהמשך תפקידם החברתי של היהודים מהעת העתיקה: סוחרים, מתווכים, "מונופוליסטי-ממון" ("שאיך לבלבלם עם נושכי-הנשך שלעתיד לבוא"), מייסדי ערים ובנקאים של המלכים והדוכסים, מנהלי נכסי דניידי ודלא-ניידי של המלוכה והכנסייה. מבלי להזכיר את רושר, הגדיר הלר תקופה זו בהתאמה לטיעונו הראשון: "הם היוו גשר בין הצורות הגבוהות של מחזור-סחורות, שהעת העתיקה הגיעה אליהן,

<sup>24</sup> שיפר, *תולדות הכלכלה היהודית*, א', עמ' 60-69.

<sup>25</sup> שם, עמ' 70-87. בר מארק תיאר באופן דומה את גירושי היהודים מצרפת: מארק, *די געשיכטע פון יידן אין פוילן*, ז' -238.

237. לעומת זאת, לגירושים מארצות מערב ומרכז אירופה האחרות הוא לא סיפק ניתוח כלכלי.

<sup>26</sup> שיפר, *תולדות הכלכלה היהודית*, ב', עמ' 401.

<sup>27</sup> שם, עמ' 402-403.

<sup>28</sup> שם, עמ' 404-412.

<sup>29</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 31.

<sup>30</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 54-57. אותה הפריודיזציה מופיעה גם בכתב היד של ספרו השני: Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 38-39.

ובין הכלכלה הברברית לחלוטין או למחצה, שממנה התפתח – דרך הפיאודליזם – הקפיטליזם המוקדם.<sup>31</sup>

את התקופה השנייה, שנמשכה עד מלחמת שלושים השנה (1618-1648), ציין הלר כתקופה "הטראגית ביותר בכל ההיסטוריה היהודית", כיוון ש"היא הביאה את הקונפליקט הגדול והבלתי-נמנע בין הקאסטה, שתפקידה הובנה [gestaltet] כמונופול, ובין התפתחות החברה הקפיטליסטית".<sup>32</sup> היהודים נדחקו מ"מחזור הסחורות" על ידי הבורגנות הנוצרית, וכשתהליך זה התגבר עד רמה מסוימת הגיעה תקופת רדיפות היהודים, וגירושיהם מארצות מערב אירופה.<sup>33</sup> כלומר, בתקופה זו בא לידי ביטוי הטיעון השני של רושר, "היחס ההפוך", ובהתאמה, הלר השתמש במושג ובריאני לאפיון תקופה זו, כבר בספרו **שקיעת היהדות**, אשר ככלל עוד לא ניכרת בו השפעה ובריאנית מובהקת: "הקאסטה הייתה כולה בתפקיד המנודה [Parias] החברתי, שנידון לייסורים הקשים ביותר".<sup>34</sup> בתקופה זו, כתוצאה מהתפתחות חלוקת העבודה, נוצרה "כלכלת העיר הסגורה" של הגילדות המקצועיות הנוצריות, שדחקו את היהודים מתפקידיהם המסחריים מסורתיים. בתחילה הפכו היהודים ל"גילדה של בנקאים", מלווים לחצרות הנסיכים, שהוצאות אחזקתם עלו והלכו לאורך התקופה. בארצות גרמניה, השכבה היהודית הגבוהה ביותר הצליחה להישאר בתפקיד זה, בתור "יהודי חצרי", אך רובם הידרדרו למעמד של משכונאים או רוכלים, או גורשו.<sup>35</sup> ביטוי להידרדרות הכלכלית נמצא ב"רדיפות-היהודים הגדולות בגרמניה ב-1348 [המגפה השחורה], ולאחר מכן במאות ה-15-16 [מרידות האיכרים], [ש]הייתה [להן] משמעות מכרעת במהלך הכולל של ההיסטוריה היהודית. במאות אלו החלה הנדידה הגדולה של יהודי גרמניה מזרחה, לפולין, לאזור אוקראינה של היום ולרוסיה.<sup>36</sup>

התקופה השלישית, שמסוף מלחמת שלושים השנה, הוגדרה על ידי הלר כ"סוף הפיאודליזם וראשית הקפיטליזם במערב ובמרכז אירופה". לגבי תקופה זו חזר הלר, במשתמע, לטיעונו הראשון של רושר, בכתבו כי

**היא [התקופה] נזקקה להמשכיותם, בדומה למוצאי העת העתיקה [...]. כישרונותיהם הכלכליים נושאים ערך חדש, שנעשה משמעותי הן לערים ולתנועה, והן להתרחבות מחזור-הסחורות וכלכלת-הממון, והופכים את היהודים לחשובים ביותר בהחזרת הכפר למרכז המסחר. היהודי חוזר למגע עם היצור הראשוני, לא כתגרן [Schacherer], אלא כסוחר-בקר-ותבואה, כמתווך-רכוש. בעיר הוא נעשה שוב סוחר ובנקאי.<sup>37</sup>**

בהתאמה, הניתוח של תקופה זו נשא ניחוח זומברטיאני: "תקופה אחרונה זו קשרה את היהודי במידה רבה עם התפתחות הסדר-החברתי המודרני, הבורגני, הקפיטליסטי. הוא אחד מחלוציו, מבשרו הראשון."<sup>38</sup> אך בשונה מזומברט, שראה במסחר מאפיין גזעי ולכן נצחי של היהודים, הלר ראה בו מאפיין קדום אמנם, אך היסטורי ולכן משתנה. הוא שילב את תפיסתו של זומברט את היהודים כחלוצי הקפיטליזם, ב"פרדיגמת ההתבוללות" המרקסיסטית מבית מדרשו של

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 55.<sup>31</sup>

Ibid.<sup>32</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 44-45: ומצרפת.<sup>33</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 56.<sup>34</sup>

Ibid., S. 67.<sup>35</sup>

Ibid., S. 72.<sup>36</sup>

Ibid., S. 56.<sup>37</sup>

Ibid., S. 73-74. וראו גם.<sup>38</sup>

קאוטסקי, בדבר היטמעות היהודים בחברה הקפיטליסטית: <sup>39</sup> "הקפיטליזם המודרני, החברה הבורגנית, נזקקת ליהודים לא עוד כיהודים, כי המעמד השליט שלה לקח את תפקיד היהודים לעצמו. המונופול של הקאסטה הפך למונופול של המעמד, שבתחומו היהודים מחוסלים בתור בני-קאסטה ונטמעים בו." <sup>40</sup> יחד עם, זאת, בעקבות לנין, הציב הלר סייג לפרדיגמת ההתבוללות: "רק היכן שהפיאודליזם הברברי-למחצה מעכב את הריבוד המעמדי המודרני ואת ההתפתחות החברתית, נותר הכוח ששומר את הקאסטה, ולכן מתעכבת יצירת התנאים להיעלמותה." <sup>41</sup>

ניכרת התלבטותו של הלר בין גישה זומברטיאנית ובין גישה ובריאנית. פתרון אחד נמצא לו, בדומה לרושר עצמו, בפריודיזציה: הטיעון הראשון – היהודים נשאו את זרעי הקפיטליזם לאירופה – תקף לגבי תקופה מוקדמת; ואילו הטיעון השני – היהודים נדחקו מפני הקפיטליזם – תקף לגבי תקופה מאוחרת יותר. אך בשונה מרושר, הלר החזיר את הטיעון הראשון לפעולה בתקופה השלישית, ובדומה לזומברט, ייחס ליהודים חשיבות בהתפתחות הקפיטליזם המודרני במאות ה-17-18. לשם כך אימץ חלקית את גישתו של זומברט: "אמנם אין זה נכון שהיהודים – כפי שאמר זומברט – הם יוצרי הקפיטליזם, ולכן גם אינם מהיסודות הטרומ-קפיטליסטיים בפאודליזם, אך זה נכון שהחברה הפאודלית השתמשה בשיטתיות ביהודים כנושאי נכסי-דניידי החשובים ביותר, הממון, וכך הם הפכו למזרזי ההתפתחות החברתית." <sup>42</sup> מצד שני, בניגוד לזומברט, שראה בהגירה "סממן גזעי מיוחד של היהודים [...] וייחס את התפתחות הקפיטליזם המודרני להגירה זו", הלר הסביר את נדודי היהודים מתוך "התפתחות תפקידם החברתי של היהודים, משינוייהם והתפשטותם של השווקים, דרכי התחבורה, הם [הנדודים] היו צלילותיהם ההכרחיות של כוחות הייצור המתפתחים." על יסוד עיקרון זה הגיע הלר למסקנה הפוכה מהדימוי המפורסם של זומברט, אודות היהודים כשמש החולפת על פני אירופה. <sup>43</sup> לפי הלר, בסוף ימי-הביניים, "היהודים נמשכים מהארצות המפותחות כלכלית, שמהן גורשו – תמיד גירושם נקשר בהופעתו של שלב כלכלי גבוה יותר בארץ – אל אזורים דלי תעשייה ומסחר. שם יכלה הקאסטה להוסיף למלא את תפקידה הכלכלי, דרך מילוי הפערים במחזור-הסחורות במארג החברתי הקיים." <sup>44</sup>

לבסוף, הלר הציע נוסחה דיאלקטית להסברת תפקיד של היהודים כנושאי הקפיטליזם וקורבנותיו בו בזמן: "הם היו לא רק סובייקטים של המסחר, אלא נעשו, ככל שגבר הצורך בהם, ככל שהורגש העול הכלכלי שהטיל כוחם, הזר מבחינה לאומית ודתית, גם אובייקטים של המסחר הזה, קורבנותיו הרבים ביותר." <sup>45</sup> **ביהודי יישרף** ההתנערות של הלר מזומברט מובהקת יותר בכתבו, למשל: "ורנר זומברט, שכנראה הכיר רק קפיטליסטים יהודים, הכיר ביהודים כממציאי הקפיטליזם. אך הם יסדו אותו ממש כשם שהדייגים ויורדי הים הנורווגים המציאו את ההרינג." <sup>46</sup> כלומר, יש להסביר את תולדות היהודים מתוך התפתחות הקפיטליזם, ולא להיפך – את התפתחות הקפיטליזם מתוך תולדות היהודים. ככלל, הלר ביקש לכפור בהנחת הייחודיות של ההיסטוריה היהודית, בין היתר באמצעות הדוגמה של הלומברדים, שמוצאם בצפון איטליה, עם נוסף שזוהה

Traverso, *The Jewish Question*, pp. 76-80. <sup>39</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 56-57. <sup>40</sup>

Ibid., S. 57. <sup>41</sup>

Ibid., S. 58-59. <sup>42</sup>

Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, p. 36. <sup>43</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 240. ראו גם: Ibid., S. 103-104. <sup>44</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 59. <sup>45</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 7. <sup>46</sup>

עם הלוואה בריבית, שבמקרים אחדים, כמו באנגליה ובצרפת, גורשו בסמיכות זמנים לגירוש היהודים.<sup>47</sup>

אצל כץ, התקופה השנייה, ה"טראגית", לפי הגדרתו של ה"ר, שהתפרשה על פני המאות 13-16, הוגדרה באופן אמביוולנטי כ"מאות של חורבן ואיחוד".<sup>48</sup> מצד אחד, מגפת המוות השחור ושורה של מרידות עממיות נוספות, שנבעו ממצוקה כלכלית, הופנו בדרך-כלל נגד היהודים, מהסיבות הבאות: הבידול של היהודים הפך אותם לשעיר לעזאזל נוח; עושרם היחסי הפך אותם מוקד לקנאה ולתאוות בצע; תפקידם כמלווים יצר פיתוי מתמיד להיפטר מהם כדי להיפטר מהחובות; תחרות עם הקורפורציות העירוניות האחרות; ואחרונה, היהודים, כמניחי הבסיס הפיננסי לכינון המשטרים האבסולוטיים, זוהו בדרך-כלל עם המשטר. הם שיתפו פעולה עם המלוכה ראשית נגד האצולה ולאחר מכן נגד הבורגנות. רק משסיים האבסולוטיזם את תהליך כינון שלטונו הפכו היהודים למיותרים עבורו. בעוד שמהממלכות האבסולוטיות של מערב אירופה (אנגליה, צרפת, ספרד, פורטוגל) גורשו היהודים לחלוטין עד סוף המאה ה-15, מגרמניה ואיטליה, בשל פיצולן המדיני, לא ניתן היה לגרש את היהודים לחלוטין – נסיך אחד גירשם ואחר קיבלם, עיר אחת גרשה ואחרת נתנה מקלט, בהשתמשה בשירותיהם.

מן הצד השני, הייתה זו בעיני כץ גם תקופה של "איחוד" ו"גיבוש לאומי", עניין שכך נדרש לו בשונה מהלך, בשל גישתנו הלאומית המובהקת יותר. כץ ייחס לגטאות ההיסטוריים תפקיד מרכזי בגיבוש "פרצופה הלאומי" של החברה היהודית.<sup>49</sup> הוא נדרש למושג הגטו במידה רבה משום שהפך לאקטואלי בשיח של המפלגה הנאצית, שכבר דיברה על גירוש היהודים מרחובות הערים וסגירתם בגטאות. על רקע זה חשוב היה לכץ להבהיר כי הגטו ההיסטורי היה תופעה מאוחרת וקצרת ימים, יחסית למה שמקובל לחשוב. ראשיתם של הגטאות, הדגיש כץ, רק במאה ה-13, בשלהי ימי-הביניים. גם לפני כן חיו היהודים ברובעים נפרדים, אך היה זה מרצונם, מסיבות חברתיות, דתיות ומסורתיות. כץ הדגיש, בהתאם לכפירתו בהנחת הייחודיות, כי לא הייתה זו תופעה חריגה, אלא חלק מהמבנה העירוני הכללי של הגילדות, שחבריה של כל אחת מהן גרו בסמיכות. יתר על כן, משורה ארוכה של דוגמאות מערים שונות באירופה עולה, שהרובעים או הרחובות היהודיים נמצאו בדרך-כלל בחלקים הטובים והמרכזיים ביותר של הערים. רק עם עליית הקפיטליזם המסחרי, במאות ה-13-15, חברי גילדות נוצריות שהתעשרו החלו מצטרפים למעמדות השליטים. גם יהודים התעשרו מהתרחבות המסחר, אך אפשרות החדירה למעמד השליט הייתה חסומה בפניהם, עובדה שכך מקבל כמובנת מאליה מבלי לספק לה הסבר מטריאליסטי. הגילדות הנוצריות נאבקו בהתרחבות העסקית של הגילדות היהודיות, כפי שנאבקו גם ביניהן (לדוגמה בערי איטליה). אמצעי המאבק נגד היהודים היו גירוש או הקמת גטו, שלמעשה נועד להגבלת פעילותם הכלכלית של היהודים. לפי כץ, סגירתם של היהודים בגטאות השלימה את תהליך הפיכתם מעדה דתית בעלת פונקציה כלכלית, לחברה בעלת מאפיינים של עם. בלשונו, בתוך הגטאות התפתח "פרצופה הלאומי" של החברה היהודית. "הגטו היהודי היה עבור היהודים כעין תחליף למדינה

<sup>47</sup> Ibid., S. 45. ראו התייחסות דומה של משה כץ, 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג', דער האמער, 12, 5 (מאי 1939), ז' 53. לאון, לעומת זאת, מבחין בין היהודים והלומברדים, כשהוא מצטט את פירן: היהודים, בשונה מהלומברדים, עסקו רק בשער הריבית ולא שיחקו את תפקיד המתווכים בפעולות מסחריות" (Leon, pp. 144-145).

<sup>48</sup> כץ, 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג', ז' 53-60.  
<sup>49</sup> משה כץ, 'די אידן אין געטא', דער האמער, 12, 4 (אפריל 1939), ז' 53-60.

**ולטריטוריה**,<sup>50</sup> כתב כץ, ללא ספק בהשראת בארון, אשר כעשור קודם לכן כתב במאמרו הנודע 'גטו אמנציפציה', כי "בגטו זה [...] אכן הייתה ליהודי למעשה סוג של טריטוריה ומדינה משלו".<sup>51</sup>

בנוסף, גם הגירושים מאזורים שונים בגרמניה, וההגירה מזרחה, אל ממלכת פולין הפיאודלית, שם עדיין מצאו היהודים את מקומם במסגרת המערכת הישנה, הרימו תרומה נוספת ל"גיבושם הלאומי".<sup>52</sup> וכך היו הרדיפות, הגירושים והסגירה בגטאות לגורמים מלכדים מבחינה לאומית. לאון, בדומה לכץ, הדגיש כי הגטו הוא "תופעה חדשה יחסית", אך לא ראה בו שום חיוב, ובוודאי לא כגיבוש לאומי, אלא רק ביטוי ל"רדיפות וההשפלות הנוראיות ביותר". לאון הבחין בין "הרבעים היהודים לגטאות. בעוד שהראשונים מוכרים מתקופות שונות בהיסטוריה היהודית, האחרונים הם מוסד שנולד בתקופה שבה היהודי הופך ל"מלווה בריבית זעיר". כך, בפולין, הגטו הוא היוצא מהכלל, "ומוסיף הערה אקטואלית כי "זה לא מנע מהברבריות ההיטלראית 'להחזיר' את היהודים הפולנים לגטאות".<sup>53</sup>

לסיכום ביניים ניתן לומר כי הלך ייחס את טיעונו הראשון של רושר, בדבר החלוציות המסחרית היהודית באירופה, הן לראשית ימי-הביניים והן לראשית העת החדשה, ואילו ביניהן, בימי-הביניים המאוחרים, החיל את הטיעון השני של רושר, בדבר רדיפות היהודים כתוצאה מעליית הבורגנות המקומית. כץ התמקד בימי-הביניים המאוחרים, וזיהה בתקופה זו את שני התהליכים גם יחד, כמזינים אחד את השני: עליית הקפיטליזם יצרה את התפקיד הכלכלי הייחודי של היהודים ודחקה אותם ממנו בעת ובעונה אחת. השילוב בין שני התהליכים הללו הוא שגיבש את זהותם הלאומית. כעת ניתן לפנות לתפיסתו של לאון, אשר שלל את טיעונו הראשון של רושר, ופרש את ההתפתחות לאורך כל התקופה, כתהליך של דחיקת היהודים ונישולם.

לאון, כוובריאני מוצהר, הלך במובהק בעקבות שיפר עם טיעונו השני של רושר, בקבעו כי "ההתפתחות הכלכלית של המערב היא שהרסה את התפקיד המסחרי של היהודים, המבוסס על שלב ייצור מפגר".<sup>54</sup> לאון הקדים את הערעור במעמדם הכלכלי של היהודים כבר למאה ה-11, כיוון שבניגוד לכץ, בעיני לאון המעבר להלוואה בריבית לא סימן את ראשית ההיסטוריה של העם היהודי כעם-מסחר, אלא את תחילת קצה: "שקיעתה של הכלכלה המייצרת ערכי שימוש לוותה בשקיעה של התפקיד הכלכלי והחברתי של היהודים".<sup>55</sup> התזה של לאון התבססה על הבחנה חדה, בדומה לזו, בין "הקפיטליזם בימי-הביניים לקפיטליזם המודרני":

**האחרון מבוסס על מהפכה אדירה באמצעי הייצור, הראשון מבוסס רק על התפתחות הייצור של ערכי חליפין. התפתחות החליפין בכלכלת ימי-הביניים הייתה הרסנית למעמדם של היהודים במסחר. הסוחר היהודי, המייבא תבלינים לאירופה ומייצא עבדים, הוחלף על ידי הסוחרים הנוצרים המכובדים שהתעשייה העירונית סיפקה עבורם את עיקר המוצרים למסחר שלהם. המעמד המסחרי המקומי הזה מתנגש באלימות עם היהודים, בעלי מעמד כלכלי מיושן, ירושת עידן קודם בהתפתחות ההיסטורית. הסתירה**

<sup>50</sup> שם, ז' 60. ההדגשה במקור.

<sup>51</sup> בארון, 'גטו ואמנציפציה', עמ' 55.

<sup>52</sup> כץ, 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג', ז' 60.

<sup>53</sup> Leon, p. 154. הלך, לעומת זאת, משתמש באופן בלתי מובחן במושג "גטו" גם לגבי תקופות מוקדמות ומאוחרות, וכן לגבי מזרח אירופה.

<sup>54</sup> Leon, p. 136 וראו גם p. 171.

<sup>55</sup> Ibid., p. 175.

**המתפתחות בין המסחר ה"נוצרי" והיהודי הסתכמה אפוא בניגוד בין שני משטרים: זה של כלכלת החליפין וזה של הכלכלה הטבעית.<sup>56</sup>**

לאון עמד על ההבדל בין המלווה בריבית הפיאודלי, היהודי, שלא ייצר ערך עודף, לבנקאי הקפיטליסטי, הנוצרי, שיוצר ערך עודף כאשר הוא משקיע ביוזמות יצרניות או מסחריות. עם ההתפתחות הכלכלית, דחק הבנקאי את מקומו של היהודי, כיוון שהאחרון היה רק מלווה בריבית, ולא מתווך בעסקאות מסחריות. אחרי דחיקתם מהמסחר במערב אירופה במהלך המאה ה-13, היהודים המשיכו לעסוק בהלוואה בריבית באזורים שטרם הושפעו מכלכלת החליפין. בהדרגה גורשו היהודים מכל רחבי מערב אירופה. התוצאה הייתה תהליך הגירה מהמדינות המפותחות יותר לאלו המפותחות פחות במזרח אירופה, ובראשן פולין השקועה בפיאודליזם. בגרמניה ובאיטליה מתרכזים היהודים באזורים המפותחים פחות.<sup>57</sup> היכן שנשארו יהודים במרכז אירופה, "היהודי הופך למלווה בריבית זעיר שמלווה כנגד ערבויות מעוטות-ערך לעניי הערים והכפרים. ומה הוא יכול לעשות עם ערבויות שלא נפדו? הוא חייב למכור אותן. היהודי הופך לרוכל זעיר, לסוחר יד-שנייה".<sup>58</sup>

לאון ניתח את התפתחות יחסיהם של היהודים עם "המעמדות האחרים" בחברה הפיאודלית המאוחרת. **למלוכה** תפקיד כפול: מצד אחד ייצג המלך את השלטון המדיני, ומצד שני היה לורד גדול. כלורד היה בעל חוב של היהודים והיה לו עניין לגרשם כדי להתחמק מתשלום. כמלך הם היו עבורו "עבדי האוצר" שהניבו הכנסה ולכן הגן עליהם מאימת הלורדים. ככל שהתפשטה כלכלת החליפין תפקיד היהודים כמלווים של המדינה התייתר ועבר לבנקים המודרניים של הבורגנות. אז הוכרעה הכף לטובת גירוש היהודים.<sup>59</sup> רק "במקומות שבהם היהודים ממלאים תפקיד חיוני בחיים הכלכליים, במקומות שבהם כלכלת החליפין היא בחיתוליה, האינטרס המדיני מעודד את המלכים לתת ליהודים חסות, להגן עליהם מפני אויביהם. כך בפולין, המלוכה מופיעה תמיד כמגינה העיקשת ביותר שלהם."<sup>60</sup> **האצילים** היו בדרך כלל בעלי חוב של היהודים, מה שאיפשר לאצולה הגבוהה להפיק רווח מגירוש היהודים. זה היה הרקע לפרעות דמים החל מסוף המאה ה-12 (באנגליה, ולאחר מכן גם בספרד בפולין) ולתביעות האצולה להגבלת זכויות היהודים עד כדי גירושם, כדי למנוע מהם השתלטות על אדמותיה. יתר על כן, היהודים מימנו את מאבקי המונרכיה האבסולוטית נגד האצולה.<sup>61</sup> עבור הבורגנות

**המונופול המסחרי של היהודים היה מהמכשולים הגדולים ביותר שהבורגנות המתהווה הייתה צריכה לעבור. חיסול השליטה המסחרית של היהודים היה התנאי להתפתחותה. זאת לא הייתה מלחמה בין שתי קבוצות לאומיות או דתיות על עליונות מסחרית אלא מאבק בין שני מעמדות שכל אחד מהם מייצג מערכת כלכלית שונה. התחרות הלאומית כביכול הייתה כאן רק השתקפות של המעבר מכלכלה פאודלית לכלכלת חליפין. [...]** הסוחרים המקומיים, במאבקם נגד היהודים, התקוממו כנגד פונקציה כלכלית מיושנת שנראתה יותר ויותר כמו ניצול בלתי נסבל של המדינה על ידי זרים.<sup>62</sup>

Ibid., p. 136. <sup>56</sup>

Ibid., pp. 143-154. <sup>57</sup>

Ibid., p. 153. <sup>58</sup>

Ibid., pp. 155-160. <sup>59</sup>

Ibid., p. 159. <sup>60</sup>

Ibid., pp. 160-167. <sup>61</sup>

Ibid., p. 167. <sup>62</sup>

בהידחקותם מפני הבנקים הקפיטליסטיים הפכו היהודים למלווים זעירים וחנוונים. אז החלו הערים מבקשות להשתלט על רווחיהם.<sup>63</sup> עיקר לקוחותיהם היו **בעלי המלאכה והאיכרים**, שלא לוו לשם מותרות אלא לצרכים בסיסיים ומישכנו את כלי עבודתם לשם כך. מכאן השנאה ליהודים ומעשי הטבח בגרמניה במאות ה-14-15, בערים או במרידות איכרים.<sup>64</sup> כללו של דבר, "הפיכת כל המעמדות בחברה ליצרנים של ערכי חליפין, לבעלי ממון, מקוממת אותם יחדיו כנגד ההלוואה בריבית היהודית שהאופי הארכאי שלה מדגיש את חזותו הגזלנית. המאבק כנגד היהודים לובש צורות יותר ויותר אלימות."<sup>65</sup>

מתוך הישענותו על הטיעון השני של רושר, ומתוך תפיסה ובריאנית של הקפיטליזם, ביקורתו של לאון על זומברט הייתה חריפה. לטענת לאון, זומברט ביסס את התזה שלו על קבוצה קטנה של יהודים עשירים שהיו בתהליכי התבוללות, תוך התעלמות מרוב גדול של יהודים עניים בגטאות גרמניה ואיטליה.<sup>66</sup> בניגוד לזומברט טען לאון כי הגירת היהודים לא מסבירה את שקיעתן הכלכלית של ארצות המוצא או את פריחתן של ארצות היעד. הוא הביא שורה של דוגמאות להפרכת התזה של זומברט: גירוש יהודי ספרד לא הביא לשקיעתה הכלכלית, שהגיעה רק יותר ממאה שנים מאוחר יותר; במאות ה-15-16 גירוש היהודים מערים רבות בגרמניה ואיטליה לא הביא לשקיעתן הכלכלית, אלא להיפך, בשל השקיעה הכלכלית גורשו היהודים; הולנד אמנם ידעה פריחה קפיטליסטית במאה ה-16 עם התיישבותם של האנוסים, אך מדוע לא פרח הקפיטליזם בטורקיה, לשם הגיעו מרבית מגורשי ספרד; כמו כן, אנגליה פרחו בדיוק לאחר גירוש היהודים, ומדוע לא פרחו פולין עם הגעתם.<sup>67</sup> "לכן, סיכס לאון, שגיאה היא לראות ביהודים את המייסדים של הקפיטליזם המודרני. היהודים ללא ספק תרמו להתפתחות כלכלת החליפין באירופה, אולם התפקיד הכלכלי ה**ייחודי** שלהם מפסיק בדיוק במקום שבו הקפיטליזם המודרני מתחיל, והוסיף בהערת שוליים ציטוט של ובר אודות היהודים כ"קאסטה בעולם ללא קאסטות".<sup>68</sup> כלומר, לאון לא ביטל לחלוטין את טיעונו הראשון של רושר, לפיו היהודים תרמו להתפתחות המסחר באירופה בראשית ימי-הביניים, אך הדגיש, בהתאם לטיעון השני, כי תפקיד זה הוגבל למסחר טרום-קפיטליסטי, ואילו להתפתחות הקפיטליזם הקביל תהליך מתמשך של דחיקת היהודים מתפקידים זה ומהחברה האירופית בכלל.

פרשה בפני עצמה היה גירוש יהודי ספרד ופורטוגל, ולא רק משום היקפו הרחב משמעותית משאר ארצות מערב אירופה, אלא משום שלא תמיד הוסבר באותו אופן שבו הוסברו הגירושים הקודמים. התהליך שהתחולל בספרד הוסבר על ידי שיפר באופן הפוך מזה שהתחולל באנגליה ובצרפת. אמנם, הקמת האינקוויזיציה על ידי פרדיננד ואיזבלה התפרשה על ידו כ"כלי שרת פוליטי-פיננסי" בידי האבסולוטיזם, שנועד לסחוט כספים מיהודים ואנוסים "כדי לחלץ את זוג המושלים הקתולים ממצוקתם הכספית", ולממן את מאבקייהם במוסלמים מחוץ ובאצולה מבית.<sup>69</sup> אך "שונה מזה הוא צירוף הסיבות שהביאו לידי גירוש ספרד: לא רק שאין כאן לפנינו מעשה מתוכנן [מתוכנן] מצד החצר, אלא [...] **כוונת הבצע של הערים והפקידים וכן עמדתם האידיאולוגית של**

Ibid., pp. 167-170. <sup>63</sup>

Ibid., pp. 170-173. <sup>64</sup>

Ibid., p. 152. <sup>65</sup>

Ibid., p. 177. <sup>66</sup>

Ibid., pp. 175-182. <sup>67</sup>

Ibid., 182. ההדגשה במקור. <sup>68</sup>

<sup>69</sup> שיפר, **תולדות הכלכלה היהודית**, ב', עמ' 291-295.

**האינקוויזיטורים**, הם שהביאו לגירוש, בניגוד לעמדת הכתר.<sup>70</sup> שיפר לא הסביר במה נבדלו מלכי ספרד ממקביליהם באנגליה ובצרפת, שבשלו לא נדרשו למכשיר הגירוש. כמו כן הוא לא סיפק הסבר כלכלי ל"עמדתם האידיאולוגית" של האינקוויזיטורים, שהיו להוטים לגרש את היהודים. על כל פנים, יש כאן סטייה מהקו שנמשך מהטיעון הראשון של רושר, כיוון שבמקרה זה דחיקת היהודים לא הוסברה מתוך התקדמות הקפיטליזם, אלא דווקא מתוך ההתנגדות אליה.

דווקא הלר, בנושא גירוש ספרד, עמד בניגוד מובהק לזומברט, כבר **בשקיעת היהדות**. לעומת זומברט, שראה בבו-זמניות של גירוש ספרד וגילוי אמריקה אך צירוף מקרים, הלר זיהה קשר מובהק ביניהם: "אין זו מקריות עיוורת, שמה שנקרא גילוי אמריקה על-ידי קולומבוס וגירוש היהודים מספרד התרחשו בו-זמנית."<sup>71</sup> מבחינת הלר, שני המאורעות היו ביטוי למשבר הפיאודליזם, שבפרפורי גסיסתו ניסה להאריך את חייו הן באמצעות התפשטות קולוניאלית כלפי חוץ, והן באמצעות חיסול הגורם המסחרי הפנימי, כלומר היהודים. בשונה משיפר, שמתוך ניתוח פוליטי ייחס את הגירוש לכוחות השמרניים-הפיאודליים ולא למלוכה האבסולוטית, הניתוח של הלר היה מטריאליסטי ודיאלקטי, ולכן אמרפי יותר: "הכוחות שהובילו לכיבוש יבשות חדשות, לשליטה בנתיבי התנועה ולהצבר-הון ראשוני, גירשו את הגורם הסובייקטיבי החשוב ביותר. עם הפיכתה של ספרד לכוח עולמי החלה שקיעתה."<sup>72</sup> למרות שהלר ראה בגירושי היהודים מאנגליה, צרפת וספרד חלק מתהליך אחד,<sup>73</sup> היה עליו להסביר את הייחודיות של ספרד, שבמקום להעלותה על דרך ההתפתחות הקפיטליסטית, היה גירוש היהודים ציון דרך בשקיעתה. זומברט הסביר את שקיעת ספרד בגירוש היהודים גופו. שיפר הסביר את ההבדל בכך שבספרד, בניגוד לאנגליה וצרפת, היה הגירוש ביטוי לחולשת המלוכה אל מול הכוחות הפיאודליים. הלר הסביר את ייחודיות המקרה הספרדי בכך שהיהודים לא היו רק "חלק משכבת-הסוחרים [Kaufmannschaft], אלא הסוחרים [Kaufleute an sich]."<sup>74</sup> יותר מכך, הם היו שכבה גדולה של סוחרים, ביטוי לפריחת המסחר הביניימי בספרד. כלומר, לעת הגירוש טרם התפתחה בספרד בורגנות נוצרית כל צרכה, ולכן גירוש היהודים לא היה מפעלה של בורגנית מקומית מתעצמת, אלא מכת מוות להתפתחות כזו.

הבדל נוסף בין שיפר להלר ניכר בכך שהראשון ייחס חשיבות גם לגורם האידיאולוגי של האינקוויזיציה, ואילו הלר סרב להכיר בהשפעת האידיאולוגיה, וביקש להתבסס על יסודות חברתיים-כלכליים בלבד:

**הצורה הדתית של גירוש יהודי ספרד הייתה הכרחית בעת ההיא, כביטוי אידיאולוגי למאבק-לחיים-ולמוות. גירוש היהודים מספרד ומפורטוגל היה תוצאת ההתנגשות בין החברה הפיאודלית הספרדית בשלב התפתחותה הגבוה ביותר ובין הקאסטה, שהייתה זרה לה מבחינה חברתית ולאומית, ובהיות חברה פיאודלית זו כפופה לתלותה בה [בקאסטה], נמנעה ממנה התפתחות של כלכלת-ממון טרום-קפיטליסטית מקומית. לתשוקה לזהב והכסף, ששטו על-פני האוקיינוס, ולשנאת-היהודים, היה מקור משותף.**

<sup>70</sup> שם, עמ' 295-296. ההדגשה במקור.

<sup>71</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 61. גישה דומה הציע אליעזר גרינבוים, 'רשת מסחרית-קולוניאלית'

של היהודים בימי קדם', עמ' 288.

<sup>72</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 62.

<sup>73</sup> Ibid., S. 63.

<sup>74</sup> Ibid., S. 61.



**יאושה של החברה הפיאודלית, שהסתבכה בסתירותיה הפנימית, הוביל למאבק-לחיים ולמוות נגד הקאסטה, שלא נותר לה עוד מקום.<sup>75</sup>**

כך נדרש לגירוש יהודי ספרד מתוך ההתפתחות האקטואלית בעת כתיבת סדרת המאמרים שלו: "עידודה" הברוטאלי של הגירת יהודים מגרמניה ומאוסטריה, שסופחה אליה ב-1938. שני המאמרים האחרונים בסדרה הוקדשו לגירוש יהודי ספרד, האחד לסיבותיו הפוליטיות<sup>76</sup> והשני לסיבותיו הכלכליות.<sup>77</sup> בשונה משיפר, כך ייחס את המניעים הפוליטיים לגירוש למלוכה עצמה: איחודה של ספרד תחת כתר אחד העלה צורך ביצירת זהות לאומית משותפת על בסיס הדת הקתולית. בנוסף, הקרבה ההיסטורית בין היהודים לערבים, שזה עתה מוגרו מספרד, הפכה את היהודים לגיס חמישי פוטנציאלי בעיני השלטון. בין הסיבות הכלכליות מנה כך ראשית את העובדה שהרווח משוד המגורשים היה גדול מהשוד שנכונו היהודים לשלם כדי למנוע את הגירוש. זו אינה סיבה מספקת, שהרי אין בה כדי להסביר מדוע לא גורשו היהודים קודם לכן. על כן, להשלמת ההסבר הכלכלי נדרש כך להסברת "תפקיד הבורגנות היהודית בשקיעת יהדות ספרד".<sup>78</sup> לדבריו, "התפקיד החשוב שמילאה הבורגנות היהודית עד אז בחיים הכלכליים בספרד היה לצנינים בעיני הפיאודלים".<sup>79</sup> מכיוון ש"הפיאודליזם בספרד כבר היה מנוון למדי במאות ה-14 וה-15",<sup>80</sup> רוב האצולה הזוטרה והכמורה הזוטרה היו מרוששות, בה בעת שהבורגנות היהודית התעשרה. קרקעות רבות עברו מהאצולה והכמורה לידיים יהודיות, כנגד חובות שלא שולמו. התעשרות הבורגנות היהודית יצרה דיפרנציאציה בתוך החברה היהודית. נוצר מעמד של גבירים תקיפים, שכך – חוקר הספרות – הדגים את ניכורם מיתר החברה היהודית דרך תלונותיהם הפואטיות של משוררי "תור הזהב". למעשה, הבורגנות היהודית הגבוהה הלכה והתנצרה, בדומה לתהליך שעבר על יהדות גרמניה במאה ה-19. חדירתם ההמונית של יהודים-לשעבר (קונברסוס) למעמדות הגבוהים בספרד הגבירה את התחרות והעוינות כלפיהם. זה היה הרקע להפיכתם של כמה מהמשומדים לשונאי היהודים הגדולים ביותר.

**היה זה ביש המזל ההיסטורי של יהדות ספרד, שנמצאה במאבק בספרד של המאה ה-15 – בדיוק כמו יהודי גרמניה בימינו אנו – בין הפטיש לסדן, בין הזמן החדש והכוחות הישנים. ראשה של יהדות ספרד, ראש בולט במיוחד, הייתה הבורגנות היהודית, שלמרות היותה משומדת ומתבוללת ברובה, מנתה מספרים כאלו שבלאו הכי לעולם הייתה נשארת יהודית. התוצאה הייתה שמכה בראש זה פגעה בכל יהדות ספרד. ילדי הבורגנות היהודית, המשומדים ובני המשומדים, עזרו רבות בעניין זה, כדי להציל עצמם זמנית. האסון של יהדות ספרד במאה ה-15 בכלל, וב-1492 בפרט, היה תוצאה ישירה של עצם התפתחותה ההיסטורית-כלכלית.<sup>81</sup>**

כך מנה את הסיבות לגירוש ספרד הן באינטרס של המלוכה האבסולוטית והן באינטרס של המעמדות הפיאודליים השוקעים. אך לא פחות מכך הפנה מבטו אל תוך החברה היהודית הספרדית,

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> משה כץ, 'דער גירוש שפאניע', דער האמער, 12, 7 (יולי 1939), ז' 53-57.

<sup>77</sup> משה כץ, 'די ראל פון דער אידישער בורזשואזיע אין אונטערגאנג פון שפאנישן אידנטום', דער האמער, 12, 8 (אוגוסט 1939), ז' 54-60.

<sup>78</sup> שם.

<sup>79</sup> כץ, 'דער גירוש שפאניע', ז' 55.

<sup>80</sup> כץ, 'די ראל פון דער אידישער בורזשואזיע', ז' 54.

<sup>81</sup> שם, ז' 60.

אל הבורגנות היהודית, שלא רק הייתה מוקד לשנאה שהתפשטה ממנה אל כל היהודים, אלא אף בגדה בשכבות הנמוכה של עמה, כדי לנסות להציל את עורה על חשבונם. כץ עצמו הדגיש את המניע האקטואלי של תיאור היסטורי זה.

לאון לא הקדיש תשומת לב רבה לגירוש ספרד, כיוון שראה בו חלק בלתי נפרד, ולא חריג, מהתהליך הכללי שתיאר. ההבדל היחיד היה בעיתוי: "הגירוש הסופי של היהודים התרחש בסוף המאה ה-13 באנגליה; בסוף המאה ה-14 בצרפת; ובסוף המאה ה-15 בספרד. התאריכים האלה משקפים את ההבדל בקצב ההתקדמות הכלכלית של הארצות האלה."<sup>82</sup>

ניתן להכליל ולומר, שבניתוח ההיסטוריה היהודית במעבר מימי הביניים לעת החדשה, נטו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים ללכת בעקבות טיעונו הראשון של רושר, ובעקבות תפיסתו של ובר את הקפיטליזם: תפקידם של היהודים כיסוד מסחרי, ועם הזמן בעיקר פיננסי, בשיא ימי-הביניים היה חלק מהסדר הפיאודלי; תפקיד זה עמד בניגוד להתפתחות הקפיטליזם, במהלכה עלו שכבות מסחריות אחרות, ששאפו לדחוק את היסוד היהודי כדי לפתוח לעצמן דרך לפיתוח המסחר המודרני והבנקאות הקפיטליסטית. לפיכך עמדו היהודים בהתנגשות עם הקפיטליזם העולה ונמנו על קורבנותיו.

## ב. מערב אירופה: מודרניזציה, אמנציפציה, אסימילציה

התקופה שמכונה במחקר "העת החדשה המוקדמת" במערב אירופה – המאות ה-16-18 – נעדרת כמעט לחלוטין מההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. לאחר רצף הגירושים מארצות מערב אירופה, בימי-הביניים המאוחרים, נותרה בהן אוכלוסייה יהודית זעומה בלבד. קהילות האנוסים ממוצא ספרדי-פורטוגלי, שהתמקמו בכמה מהמרכזים המסחריים של מערב אירופה, ובמיוחד בהולנד, היו הקהילות היהודיות הראשונות שנחשפו לתהליכי מודרניזציה. אלו נידונו במידה מועטה על ידי ההיסטוריונים המרקסיסטים, בדרך כלל אגב ביקורת על התזה של זומברט.<sup>83</sup> כמה רבבות היהודים שחיו בצרפת בעת המהפכה, משכו מעט יותר תשומת לב, בתור הקהילה הראשונה שזכתה לאמנציפציה חוקית. מאות אלפי היהודים שחיו בארצות הדוברות גרמנית, אליהן הגיעה המודרניזציה במהלך המאות ה-18-19, שימשו דגם קלאסי למודרניזציה של אוכלוסייה יהודית גדולה יחסית, ולכן עמדו במרכז הדיון ההיסטוריוגרפי. בליבו של דיון זה ניצבה שאלת הזיקה בין תהליכי המודרניזציה ובין תהליכי האסימילציה. להלן ייבחן הדיון ההיסטוריוגרפי בתהליכי המודרניזציה, האמנציפציה והאסימילציה, כפי שעברו על יהודי מערב אירופה בעת החדשה המאוחרת, ובעיקר על יהודי גרמניה במאה ה-19, בכתביהם של מי שעסקו בכך מנקודת מבט מרקסיסטית: הציונים לשציינסקי ומאהלר, והאנטי-ציונים הלר ולאון. בנושא זה מרובות, יחסית,

<sup>82</sup> Leon, p. 151.

<sup>83</sup> Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, pp. 34-44. לאון סבר שזומברט הגיע לתזה שלו בדבר היהודים כחלוצי הקפיטליזם בגלל התמקדותו בקהילות הקטנות והבלתי-מייצגות של יהודים ספרדים בצרפת, הולנד ואנגליה (Leon, p. 177).

התייחסויותיהם למאמרו של מרקס, 'לשאלת היהודים', אשר תחת השם "היהודים" עסק למעשה ביהודי גרמניה במחצית הראשונה של המאה ה-19.

בחיבור מאוחר יחסית, משנות ה-50 של המאה ה-20, ערך לשצ'ינסקי ניתוח מטריאליסטי של תהליך האמנציפציה, בדגש על הדוגמה של יהודי הולנד:

**כדי להבין באופן אובייקטיבי את הסיבות האמיתיות של האמנציפציה על שלביה השונים והגורמים שהחישו אותה, יש לחקור את התקופה שקדמה לה, בזמן שהסיבות והגורמים האלה נתגלו בצורתם החומרית הערטילאית והיהודית אינדיבידואלית, ללא ערפול בעטיים של עקרונות וסיסמאות שנוספו בזמן מאוחר יותר מטעמים ליבראליים דמוקרטיים ופוליטיים מוסריים, ושהיו בעיקרו של דבר תוצאה של תהליכי התפתחות כלכליים ופוליטיים כלליים, שבהם שותפו לעתים גם היהודים בחזקת "עם כל הנערים".<sup>84</sup>**

לשצ'ינסקי ניגש לנושא דרך שתי הנחות עבודה מרקסיסטיות אופייניות. האחת הייתה תפיסת ה"אמנציפציה" כביטוי אידיאולוגי מאוחר של תהליכים כלכליים קודמים: "למעשה הקדימה האמנציפציה הכלכלית את הזיכיון החוקי של היהודים."<sup>85</sup> השנייה הייתה תפיסת האמנציפציה היהודית כביטוי של תהליכים ואינטרסים בחברה הסובבת: "כל התקנות, ההנחות והחוקים בענייני זכות ישיבה, נתינות ואזרחות, שנתקבלו ביחס ליהודים, היו מונעים בסתר, ולעתים קרובות בגלוי, על ידי האינטרסים הכלכליים של הארץ או שכבות מסוימות שלה."<sup>86</sup>

לשצ'ינסקי ציין שככל שנעים מערבה תהליכי האמנציפציה היו מוקדמים, ממושכים ומעוטי חיכוכים, הן בשל מיעוט היהודים והן בשל העיתוי המוקדם והאופי הדרגתי של תהליכי המודרניזציה. בתור הבסיס הכלכלי לאמנציפציה זיהה לשצ'ינסקי את השיטה המרקנטליסטית, שבמסגרתה נתפס העיסוק היהודי המסורתי במסחר כמועיל.<sup>87</sup> לכן פתחו הארצות המרקנטליסטיות את שעריהן בפני האנוסים. בניגוד להשקפתו של זומברט, לשצ'ינסקי לא טען כי היהודים הביאו עמם את השגשוג המסחרי, אלא מצאו מקלט בחיקו. האמנציפציה הפוליטית הייתה תחנה מאוחרת בדרך, שראשיתה במתן אפשרות ליהודים להשתתף בענפי כלכלה חשובים, ובעיקר במסחר הבינלאומי. רק בדור השני החלה להתהוות אינטליגנציה יהודית חילונית, שתפסה תפקיד חשוב בחיים התרבותיים, ורק לאחר מכן באה האמנציפציה הפוליטית. בכל ארץ הגיעה זו בשלב אחר, כאשר המהפכה הצרפתית הייתה המפנה המכריע הראשון.<sup>88</sup>

הלר ומאהלר, בדומה ללשצ'ינסקי, עמדו על הקשרה של האמנציפציה היהודית כחלק מהאמנציפציה הבורגנית הכללית. אך למרות שנטו לדבוק באדיקות רבה יותר מלשצ'ינסקי בחשיבה המטריאליסטית, לא עמדו על כך שאמנציפציה כלכלית קדמה לזו הפוליטית. "בין האמנציפציה הבורגנית והאמנציפציה היהודית מתקיימת הקבלה מלאה,"<sup>89</sup> כתב הלר. אך לדידו, שתייהן כאחת החלו באירוע פוליטי דווקא, רק עם המהפכה הצרפתית: "המהפכה הבורגנית בצרפת נתנה לאמנציפציה היהודית ביטוי רשמי וחוקי; בכך היא רשמה צעד מכריע מהעולם הפיאודלי אל

<sup>84</sup> לשצ'ינסקי, התפוצה היהודית, עמ' 39.

<sup>85</sup> שם, עמ' 81.

<sup>86</sup> שם, עמ' 74.

<sup>87</sup> שם, עמ' 50-52.

<sup>88</sup> שם, עמ' 57-61.

<sup>89</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 78.

העולם החדש, הבורגני.<sup>90</sup> עבור הלר האמנציפציה ציינה את ראשית אובדנה של הקאסטה היהודית, שהחלה מאבדת את תפקיד הייחודי ונטמעת בחברה הבורגנית:

**עבור יהודי המערב הופעתה של הבורגנות המודרנית והמאבקים לאמנציפציה שלה, בהכרח הייתה בה בשעה ראשית האמנציפציה שלהם כיהודים, ומהיותם יהודים. התמוססותה [Auflösung] ההכרחית מבחינה חברתית של הקאסטה היא ראשית טמיעתם [Assimilation], התמזגותם [Verschmelzen], עלייתם [Aufgehen] של היהודים במעמד, שגם הם היו חלק מפורצי-דרכו.<sup>91</sup>**

שני היבטים חשובים בהשקפתו של הלר עולים מפסקה אופיינית זו. ראשית, יש כאן פרפרזה על דברי מרקס ב'לשאלת היהודים': "האמנציפציה של היהודי במשמעותה הסופית היא האמנציפציה של האנושות מהיהדות."<sup>92</sup> הלר, שנשען על 'לשאלת היהודים' בהסתייגות מה, המיר את שחרור האנושות מהדת היהודית, שעלול היה להתפרש כאמירה אנטישמית, בשחרור של היהודים עצמם מהיותם יהודים. השינוי מ"היהדות" ל"יהודים" איננו מקרי. בעוד שמרקס מיקד את מאמרו בתוכן הדתי של היהדות, כביטוי להשקפותיה החומרניות של הבורגנות, ורק בשוליו הציע לבחון את "היהודי של ימות החולין",<sup>93</sup> הרי שהלר מימש הצעה זאת בחקרו את ההיסטוריה הכלכלית הממשית של היהודים. שנית, המילה הגרמנית *Auflösung*, שהלר הירבה להשתמש בה לתיאור טמיעתם של היהודים בחברה הקפיטליסטית במערב אירופה, היא רב משמעית, ויכולה להיתרגם כפתרון, כחיסול וגם כהתמוססות. מילה חוזרת זו מבטאת את תפיסתו של הלר את היטמעות היהודים עד כדי היעלמות, כפתרון של שאלת היהודים במערב אירופה. הלר הדגיש כי במהפכה הצרפתית, "ההכרזה על שוויון-זכויות ליהודים לא שוכחת לקבוע בבירור שעם קבלת האזרחות היהודים גם 'מאבדים את כל הפריבילגיות והחוקים המיוחדים שחלו עליהם עד כה'." את יהודי צרפת ראה, בנוסח זומברטיאני, כ"פורצי דרך" לבורגנות, ולכן כתומכיה הטבעיים של המהפכה: "היהודים, שכמו באנגליה, עם התקדמות יסודות-הכלכלה הקפיטליסטית רכשו מחדש את תפקידם הכלכלי והחברתי בצרפת, היו גם כאן חלוצי ההתפתחות הבורגנית. אין זה פלא, שהם עמדו בשורות המהפכה."<sup>94</sup> השקפה זו השתנתה אצל הלר בהמשך, לכדי הדגשת הפילוח המעמדי הפנימי בקרב היהודים (וראו להלן).

לאון, בדומה להלר, הדגיש את אופייה האמנציפטורי ומבשר ההתבוללות של המהפכה הצרפתית:

**המהפכה הצרפתית מאפשרת להשלים את ההישגים של המהפכה הכלכלית והחברתית של היהדות במערב אירופה. התפתחות הקפיטליזם התעשייתי תאיץ את החדירה של יהודים לשורות הבורגנות ואת ההתבוללות התרבותית שלהם. בכל מקום, מצעד הניצחון של הצבאות הנפוליאוניים היה האות לאמנציפציה היהודית. המדיניות הנפוליאונית משקפת את הרצון של החברה הבורגנית להטמיע לחלוטין את היהודים.<sup>95</sup>**

Ibid., S. 79.<sup>90</sup>

Ibid., S. 74.<sup>91</sup>

מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 313. ההדגשות במקור.

שם.<sup>93</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 79.<sup>94</sup>

Leon, p. 213.<sup>95</sup>

אמנם הלר ולאון ציינו את התנגדותם ועמידותם של יהודי אלזס-לורייין, למשל, לתהליך האמנציפציה-אסימילציה, אך שניהם ראו בשמרנות שגילו קבוצות יהודיות מסוימות עיכוב זמני בלבד, שהמהפכה הבורגנית גוברת עליו.<sup>96</sup>

גם עבור מאהלר הייתה האמנציפציה היהודית שלובה בכללית: "הבעיה היהודית היא כמין ברומטר לקידמה ולתסוגה, אבן בוחן לאוריינטציה מדינית".<sup>97</sup> הקבלה זו הוסברה על ידו באורח מטריאליסטי: "האינטרס הכלכלי של הבורגנות [הכללית] העולה [תבע] את ביטול המניעות החוקיות בפני ההון היהודי".<sup>98</sup> אך בשונה מהלר ולאון, מאהלר ראה בדגם האמנציפטורי החלקי והמותנה, כפי שעוצב במהפכה בצרפת ונפוץ עם צבאות נפוליאון ברחבי אירופה, אבן נגף בתהליך ההתבוללות. כיוון שהיה שוויון האזרחים ככלל, על פי התפיסה הבורגנית-ליברלית, שוויון חוקי בלבד ולא חברתי-כלכלי, כך היה גם לגבי היהודים. גם כששוויון הזכויות הוכר להלכה, למעשה מומש למחצה בידי רשויות המדינה. המשכיותה של הייחודיות הכלכלית של היהודים ניכרה היטב באלזס-לורייין, שם בעת המהפכה עדיין התרכזו בעסקי ההלוואה והרוכלות האופייניים ליהודי מרכז אירופה. המשפטים הקדומים והחשדות המסורתיים כלפיהם המשיכו פעולתם, ואף קיבלו עידוד מהצווים האנטי-יהודיים של נפוליאון, שנבעו במידה רבה מהמתח הכלכלי הגובר בין יהודים ונוצרים בפרובינציות גרמניות-לשעבר אלו. מאהלר הזכיר את קביעתו הידועה של קלרמון-טונר בעת המהפכה – "יש למנוע מהיהודים הכול כאומה, יש להעניק להם הכול כיחידים" – כעדות לאופייה המותנה של האמנציפציה, שנועד לכישלון. מכיוון שהיהודים לא יכולים לשנות בן לילה את אופיים החברתי-כלכלי, הגורם לנבדלותם הדתית-תרבותית, הרי שהעמדת תנאי זה מובילה בהכרח להגבלת האמנציפציה.<sup>99</sup>

עבור מאהלר לא היה מדובר בעיכוב זמן אלא בכשל פנימי מהותי של האמנציפציה. הגדרתו של מאהלר את המהפכה הצרפתית כ"דגם אמנציפציה חלקי", מבלי שעמד על כך במפורש, תאמה היטב את הבחנתו של מרקס בין "אמנציפציה פוליטית", שפירושה שוויון בפני החוק במסגרת משטר רכושני, לבין "אמנציפציה אנושית", שחרור מן האופי הרכושני של החברה.<sup>100</sup> מרקס החיל הבחנה זו במפורש על המהפכה הצרפתית, שאותה הוא זיהה כאמנציפציה פוליטית בלבד, אם כי לא עסק במהפכה בהקשר היהודי.<sup>101</sup> באואר, בן הפלוגתא של מרקס, ממש כמו קלרמון טונר, דרש להתנות את האמנציפציה ליהודים בהשלת מאפייניהם הנבדלים. מרקס הציג עמדה מנוגדת: "אם אתם, היהודים, מבקשים להשתחרר מבחינה פוליטית, מבלי להשתחרר מבחינה אנושית, הרי החצאיות והסתירה אינן מצויות רק בכם, הן מצויות במהותה ובמושגה של האמנציפציה הפוליטית. אם אתם שבויים במושג זה, הרי שאתם שותפים במוגבלות הכללית."<sup>102</sup> מאהלר, בנייתו ההיסטורית נתן ביטוי לשלושת טיעונו התיאורטיים של מרקס: ראשית, האמנציפציה של יהודי מערב אירופה הייתה חלק מהאמנציפציה הבורגנית הכללית (בכך תמימי דעים עמו הן לשצ'ינסקי והן הלר ולאון); כאמנציפציה פוליטית גרידא היא הבטיחה ליהודים, כמו לכולם, שוויון חוקי בלבד ולא שוויון חברתי. שנית, התניית השוויון החוקי בחברתי טמנה בחובה את הנסיגה מהשוויון החוקי עצמו (כפי

<sup>96</sup> Ibid.; Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 79.

<sup>97</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, א', עמ' 45, וראו גם עמ' 158.

<sup>98</sup> שם, עמ' 118.

<sup>99</sup> שם, עמ' 47-43, 109-108, 175, 163, 209-207.

<sup>100</sup> מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 299-296.

<sup>101</sup> שם, עמ' 305-308.

<sup>102</sup> שם, עמ' 304-303. ההדגשות במקור.

שהמחישו "הצווים המחפירים" של נפוליאון). מכאן מסתברת הטענה השלישית, כי האמנציפציה, לא זו בלבד שלא פתרה את שאלת היהודים במערב אירופה, למעשה היא יצרה את שאלת היהודים המודרנית, בכך שעוררה את האנטישמיות.<sup>103</sup> זאת בשונה מהלך, אשר כפי שצוטט לעיל, ראה באמנציפציה הבורגנית, כלומר הפוליטית, "ראשית האמנציפציה שלהם כיהודים, ומהיותם יהודים",<sup>104</sup> סגולה שמרקס ייחד לאמנציפציה האנושית בלבד.

מהתפיסות השונות של האמנציפציה נבעו גם תפיסות שונות של זיקתה לאסימילציה. להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים חֶסְרָה ההבחנה בין מידות שונות של השתלבות, שהופיעה מאוחר יותר במחקר, ובין "התבוללות" (acculturation) חלקית לבין "טמיעה" (assimilation) מוחלטת.<sup>105</sup> פרנקל עמד כך שתפיסת ההיסטוריה במונחים דיכוטומיים, כהתנגשות בין כוחות צנטריפוגליים (התבוללות) וצנטריפטיים (סולידריות יהודית), הייתה משותפת למאהלר ולהיסטוריונים לאומיים לא מרקסיסטיים, כדובנוב ואטינגר.<sup>106</sup> ניתן להוסיף שההבחנה הדיכוטומית הייתה מנת חלקם גם של ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים. ההבדל טמון בכך שהלך ולאון, כקומוניסטים-אסימילטורים, זיהו את האמנציפציה כראשית האסימילציה, ואילו לשצינסקי ומאהלר, כציונים-לאומיים, הפרידו בין השניים. עבור הלך, "המהפכה הצרפתית עשתה את הצעד הראשון בהיסטוריה העולמית להתמוססות [Auflösung] היהדות."<sup>107</sup> ובדומה לכך לאון: "בתחילת המאה ה-19, יהדות המערב עולה על נתיב של **התבוללות מוחלטת**. כבר בסוף המאה ה-18, בפרק זמן של שלושים שנים, מחצית מיהודי ברלין התנצרו. אלה שנותרו נאמנים לדת היהודית הכחישו בתוקף שהם מהווים אומה נפרדת."<sup>108</sup> לעומת הלך ולאון, שזיהו את התקדמות הקפיטליזם עם התקדמות האסימילציה, לשצינסקי עמד על הדיאלקטיקה שבין קפיטליזם ולאומיות:

**ספק, אם בתהליך השתלבותם של היהודים בעולם הזר, אפילו בארצות שבהן מספרם היה זעיר, הגיעו הדברים עד כדי ביטול דמותם הלאומית הדתית שקיבלו בירושה מאבותיהם. בארצות שבהן היו המוני יהודים לא היה הדבר בגדר האפשר כלל, בפרט כשהדיאלקטיקה של ההתפתחות ההיסטורית הביאה לכך, שדווקא בתקופת הקפיטליזם, שיצרה את השוק העולמי והקימה קשרים בין אנשים מכל קצות תבל, התפתחו התרבויות הלאומיות במידה אינטנסיבית יותר מאשר בכל תקופה אחרת שקדמה לה, ובמיוחד בקרב העמים המשועבדים, שביניהם חי רוב העם היהודי.<sup>109</sup>**

<sup>103</sup> על כך בהרחבה להלן, בסעיף שעוסק באנטישמיות.

<sup>104</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 74.

<sup>105</sup> אליעזר בן רפאל, 'התבוללות וטמיעה במבט השוואתי', בתוך: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), **התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1989), עמ' 12. לדיונים נוספים בהתפתחות מושג האסימילציה בהיסטוריוגרפיה ראו: גיא מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מזרח אירופה ומרכזה', **עיונים בתקומת ישראל**, 22 (2012): 459-488; עמוס מוריס-רייך, "קץ הקיום היהודי" או "זהות חברתית מסוכסכת"? תפיסות של אסימילציה במדעי החברה המוקדמים', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (2007): 179-195.

<sup>106</sup> פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 26-27, 44-45.

<sup>107</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 79-80.

<sup>108</sup> Leon, pp. 213-214. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>109</sup> לשצינסקי, **התפוצה היהודית**, עמ' 48.

לשצינסיקי זיהה לצד מגמת ההתבוללות את התעוררות הלאומיות היהודית גם כן כתוצר של הקפיטליזם, אם כי לא הסביר את הזיקה בין הלאומיות והקפיטליזם.<sup>110</sup>

מאהלר ערך הבחנה מעמדית ביחס להתבוללות. הבורגנות היהודית העולה במערב שאפה להינתק מהמוני היהודים, ולכן נטתה להתבוללות. במערב אירופה, במיוחד בשלבים הראשונים של האמנציפציה, המאבק בין טמיעה לבין לאומיות שלוב היה במאבק בין קידמה לשמרנות, וההתנגדות להתבוללות נשאה אופי שמרני דתי.<sup>111</sup> כך בדוגמה של יהודי הולנד:

**הטרגדיה של המון העם היהודי בהולנד, כבכל שאר ארצות האמנציפציה היהודית, יסודה היה בכך, שניתנה לפנייהם הברירה: לשמור אמונים לפרנסים ולרבנים, שבהגנים על האמונה היהודית המסורתית ועל העצמיות היהודית הלאומית הגנו גם על הריאקציה הפיאודלית בחיים היהודים ובחיים החברתיים הכלליים; או להישמע להנהגת נציגיה של הבורגנות היהודית החדשה, שלחמו לתיקונים פרוגרסיביים בחיים היהודיים, ועם זאת גילו את שאיפתם העיקשה להמית נשמת העם מיתת נשיקה של התבוללות.<sup>112</sup>**

הלר ולאון, כאסימילטורים, ראו בהתבוללות שלילה מוחלטת של לאומיות או של כל זהות יהודית. מאהלר, כציוני, שיקף גישה זו כתמונת מראה, בראותו את הלאומיות כניצבת נגד ההתבוללות. הדיכטומיה בין התבוללות ולאומיות בולטת בשני צדי המתרחס, הן אצל הלר ולאון והן אצל מאהלר. הן ההיסטוריונים הציונים והן האנטי-ציונים פעלו במסגרת אותה "רוח הזמן" של מאבק איתנים בין עמדות שונות בשאלת היהודים. רק לשצינסיקי, אשר כטריטוריאליסט ביטא גישת מיעוט שחרגה מהדיכטומיה, לא ראה ניגוד מוחלט בין זהות לאומית להשתלבות בחברה הסובבת, בזהותו דיאלקטיקה של התמזגות וייחודיות לאומיות.<sup>113</sup>

המחלוקת בשאלת ההתבוללות שיקפה מחלוקת רחבה יותר בין שתי המגמות בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית – האינטרנציונליסטית והלאומית – בשאלת הריבוד המעמדי של החברה היהודית. הלאומיים נטו להדגיש את הפילוח המעמדי, כעדות לאופייה של החברה היהודית כחברה לאומיות מרובדת ולא כקאסטה כלכלית. בעניין זה ניצב לשצינסיקי לצד מאהלר, בציינו את הפילוח המעמדי שהתקיים בקהילות יהודי המערב עוד בראשית תהליך המודרניזציה. הכלכלה היהודית אמנם התרכזה בענפים מסוימים, אך בתוך כל ענף התקיים ריבוד חברתי-כלכלי מלא. כדוגמה לענף יהודי אופייני הציג לשצינסיקי את תעשיית היהלומים בהולנד, שניזומה על ידי יהודים, כאשר הפורטוגלים העשירים היו בעלי הבית, ואילו הספרדים, הגרמנים והפולנים העניים שימשו כפועלים:<sup>114</sup>

**השכבות העליונות בחברה היהודית יכלו לפתח ולגלות את כשרונותיהן, בשעה שהמעמדות הנמוכים נשארו בלי זכויות ושקועים בדלותם הגדולה עד עצם האמנציפציה. ההמונים העניים האלה באו לאמסטרדאם והצליחו באיזה אופן שהוא להתקיים הודות לחסדי היהודים העשירים. חסד זה היה כפול: הרשו להם לבוא לארץ בגלל העשירים, והללו סיפקו עבודה ונתנו צדקה. ודאי שבמרוצת הזמן קם גם מעמד**

<sup>110</sup> על כך בהרחבה להלן, בסעיף שעוסק בלאומיות.

<sup>111</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 54.

<sup>112</sup> שם, עמ' 228.

<sup>113</sup> וראו הערתו של פרנקל בעניין טשטוש הדיכטומיה בין יהודי מערב ומזרח אירופה אצל לשצינסיקי – פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 40.

<sup>114</sup> לשצינסיקי, **התפוצה היהודית**, עמ' 83-86.

## בינוני יהודי, ויחידים עלו מדלותם והגיעו למדרגות עליונות בסולם חברתי, אבל אלה

היו מקרים יוצאים מן הכלל.<sup>115</sup>

מאהלר עמד אף הוא על הריבוד של יהודי הולנד, ואף הוסיף לתמונה את ה"פלוטוקרטיה" האשכנזית, שעסקה בסחר ממון ושטרות, בעוד שרוב הקהילה האשכנזית הורכבה מסוחרים וחנוונים, שסבלו ממגבלות כלכליות ומשפטיות עד למהפכה.<sup>116</sup> מאהלר הרחיק לכת מלשצ'ניסקי בקושרו בין המבנה המעמדי של החברה היהודי למבנה הפוליטי של הקהילה: הקהילות נשלטו באופן אוליגרכי על ידי פלוטוקרטיה, כאשר הפרנסים שיתפו פעולה עם מועצות הערים על יסוד אחדות אינטרסים.<sup>117</sup> גם עמדותיהם של היהודים ביחס למהפכה הבורגנית, נקשרו על ידי מאהלר בריבוד המעמדי: הפלוטוקרטיה היהודית התנגדה למהפכה, שפגעה בזכויות היתר שהקנה להם המשטר הישן, וכן בסחר הקולוניאלי. בהתאם התנגדו גם לשיווי זכויות היהודים שיפגע בעמדה העדיפה שלהם בקהילות. מעמד הביניים היהודי, שהתפרנס בעיקר מסחר מקומי, תמך במהפכה.<sup>118</sup> מאהלר אמנם לא הכחיש שהחברה היהודית כולה התאפיינה, ב"הרכב המקצועי [...] מעיד על מבנם הבלתי נורמלי בהחלט ועל ניתוקם מהייצור",<sup>119</sup> אך בתוך ההומוגניות המקצועית עמד על הדיפרנציאציה חברתית-כלכלית. בהדגיש את האופי ה"מקצועי" (מאהלר), או ה"ענפי" (לשצ'ניסקי) המרובד של כלכלת היהודים, בידלו עצמם מהאפיון ה"קסטאיי" (הלר) או ה"מעמדי" (לאון) של החברה היהודית.

בספרו השני, **היהודי יישרף**, התקרב הלר לעבר הגישה של הבחנה מעמדית בתוך החברה היהודית: "היהודים מעולם לא היו מסה אמורפית ואחידה מבחינה חברתית. גם הם היו מפוצלים, בתוך גטאותיהם, למעמדות, וגם להם היו זרמים שמרניים ומתקדמים מקרובם."<sup>120</sup> בשונה מזיהויו הקודם את היהודים עם הבורגנות, ולכן עם המהפכה הבורגנית, כעת הבחין הלר כי בכל מהפכה מודרנית עמדו היהודים משני צדי המתרס: במהפכה הצרפתית, באביב העמים ובקומונה הפריזאית. יתר על כן, בעוד שבתחילה עמדו חלקם לצד החירות רק במחנה הבורגני, מאוחר יותר היו מהם שעמדו לצדה גם במחנה הסוציאליסטי.<sup>121</sup>

יהדות גרמניה נתפסה כאמור כמקרה הקלאסי של חברה יהודית בתהליך מודרניזציה. במאמר הביקורת המוקדם שלו על מרקס וקאוטסקי (1907), ביקר לשצ'ניסקי את מרקס על כך שזיהה את "היהדות" עם יהדות גרמניה הבורגנית במחצית המאה ה-19, ועל כן לא זיהה את הדיפרנציאציה חברתית והמעמדית בקרב היהודים, הן בגרמניה בימי הביניים והן במזרח אירופה במאה ה-19. אך לגבי יהדות גרמניה במאות ה-18-19 סבר לשצ'ניסקי שבצדק זיהה אותה מרקס כקבוצה מעמדית: "על דיפרנציאציה חברתית של יהדות גרמניה יהיה יותר ממצחיק לדבר, אלא על הבדלים במידה של שליטה בעושר (בנקאי גדול יותר או פחות, סוחר קטן יותר או פחות), וזה לא משנה את הפיזיונומיה החברתית ולכן הפוליטית שלו."<sup>122</sup> בדומה להתייחסותו שהובאה לעיל ליהדות הולנד, גם בקרב יהדות גרמניה בראשית המודרניזציה זיהה לשצ'ניסקי ריבוד אנכי בלבד בתוך הענף, ולא

<sup>115</sup> שם, עמ' 86.

<sup>116</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 212-214.

<sup>117</sup> שם, עמ' 216-219.

<sup>118</sup> שם, עמ' 223-224.

<sup>119</sup> שם, עמ' 214.

<sup>120</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 60.

<sup>121</sup> Ibid., S. 61-67.

<sup>122</sup> לשצ'ניסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 32.



גיוון מקצועי או מעמדי. מתוך זיהויה כבורגנות בנקאית-מסחרית ייחס לשצ'ינסקי ליהדות גרמניה, באופן זומברטיאני, תפקיד חשוב במודרניזציה של הארץ כולה:

**עם הופעת הסממנים הראשונים של הקפיטליזם והתעשייה ההון שלהם הפך לנחוץ מאוד, הניסיון המסחרי שלהם נכנס לשימוש רחב, הרדיפות הצטמצמו והתחדשו רק לעיתים רחוקות, ברובן ממניעים פוליטיים, עם ההתלקחות הראשונות של מאבק הבורגנות הצומחת עם האבסולוטיזם המתנוון.<sup>123</sup>**

מתוך אפיונה המעמדי הבורגני ותפקידה הכלכלי הפרו-קפיטליסטי הסביר לשצ'ינסקי את מגמת ההתבוללות של יהדות גרמניה. כקבוצה קטנה יחסית היא לא יכלה להתייזב בראש המהפכה הבורגנית, אלא הייתה תלויה בברית עם הבורגנות הגרמנית, ומתוך האינטרס הכלכלי-פוליטי שלה שאפה להיטמע בקרבה מבחינה חברתית ותרבותית:

**היות והיא לא הייתה מסוגלת להיאבק באופן עצמאי על חירותה, הבורגנות היהודית מנסה להציל את עצמה מניגוד זה על-ידי פשרה בין בגידה מוחלטת ביהדות [יברייסטבו] (מעבר מסיבי לנצרות בתחילת המאה ה-19), ובין בגידה חלקית (התנועה הרפורמית), תוך שהיא טוענת שיהדות היא לא לאום [נאציה], לא קולקטיב סוציאלי, אלא כת [סקטה] דתית, כלומר שיהדות זה עניין למצפון אינדיבידואלי. אפילו אותם רפורמטורים, שדיברו על תודעה עצמית לאומית בדרשות שלהם, במהותם היו גם אסימילטורים, רק לא מודעים.<sup>124</sup>**

שינוי במגמה – שאותה שפט לשצ'ינסקי כ"בגידה" בעם היהודי למען האינטרסים הבורגניים – זיהה החל ממחצית המאה ה-19, במחקרו על **גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה**. מקורו של השינוי, שאף התגבר בראשית המאה ה-20, בתהליכים כלכליים שעברו על כלל החברה הגרמנית. במקביל לתהליך העיור הכללי, והמעבר של איכרים עניים למפעלי התעשייה, עברו חנוונים ורוכלים יהודים מן העיירות אל הערים (או אל מעבר לים) והיו לשכירים, פקידים, בעלי עסקים או בעלי מקצועות חופשיים.<sup>125</sup> מן הצד השני, זיהה לשצ'ינסקי גם תנועה של יהודים אל מקצועות המלאכה והחקלאות, וראה בה ביטוי לכך ש"רעיון הפרודוקטיביזציה הקיף את יהדות גרמניה כולה".<sup>126</sup> חוקרים מאוחרים יותר נחלקו בדעתם, באיזו מידה הייתה זו משאלת לב של לשצ'ינסקי ובאיזו מידה שיקפה מציאות היסטורית ממשית. אברהם ברקאי טען כי אין ביסוס כמותי לקביעתו של לשצ'ינסקי בדבר נטישה של יהודים את המסחר לטובת תעשייה ומקצועות חופשיים, אלא ההיפך הוא הנכון, ניסיונות הפרודוקטיביזציה לא הצליחו.<sup>127</sup> ואילו אהרן בורנשטיין ציין הצלחה מסוימת של תהליך הפרודוקטיביזציה.<sup>128</sup>

בדומה למרקס, ב'לשאלת היהודים', לשצ'ינסקי הצביע על תהליך של "הידמות" בין היהודים והנוצרים, במסגרת המסחור הכללי של החברה הקפיטליסטית: "ראינו את תהליך עלייתה הכלכלית של יהדות גרמניה, הבראת המבנה שלה והידמותם לשכניהם, אשר עליהם עבר תהליך של קירוב צורות הכלכלה שלהם אל דרכי הפעילות הכלכלית שקיימים היו אצל היהודים עוד קודם לכן

<sup>123</sup> שם, עמ' 31.

<sup>124</sup> שם, עמ' 33.

<sup>125</sup> לשצ'ינסקי, **גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה**, עמ' 24-26.

<sup>126</sup> שם, עמ' 26.

<sup>127</sup> אברהם ברקאי, 'תמורות בכלכלת יהודי גרמניה בתקופת התיעוש', **יהודים בכלכלה**, עמ' 273-274.

<sup>128</sup> אהרן י' בורנשטיין, 'עניים יהודים בעידן "היזמים הגדולים"', **יהודים בכלכלה**, עמ' 297.

ו'נתייהדו', 'נתעירו' והיו לימסחריים'.<sup>129</sup> אך בשונה ממרקס, אצל לשצ'ינסקי נשתלבה ה"הידמות" בדיפרנציאציה המעמדית, כך שכל מעמד נטמע במעמד המקביל הלא-יהודי.<sup>130</sup> ספר זה ראה אור בגרמנית ב-1932, עמוק בתוך המשבר של תהליך ההתבוללות וההידמות שזיהה לשצ'ינסקי במחצית השנייה של המאה ה-19 וברבע הראשון של המאה ה-20. את המשבר הסביר כך: "בהגיע ההתפתחות הקפיטליסטית לשיאה מסכנות תוצאותיה, שיטת הכלכלה המאוגדת והמולאמת, הקרטלים והסינדיקטים – את היהדות, מבודדות אותה, מבקשות לדחקה מן האורגניזם הכלכלי של המדינה, מנשלות המונים גדולים מקרב היהדות נישול מעמדי."<sup>131</sup> התפתחות הקפיטליזם והאימפריאליזם הובילה להלאמת המשק הפרטי על ידי הממשלה הבורגנית, וכך לדחיקת היהודים מתוכו.<sup>132</sup> התפתחות הקפיטליזם, שעוררה בתחילה את התבוללות היהודים, הביאה בהמשך לדחיתם, ולא איפשרה את השלמת הטמיעה.

מאהלר, בדומה ללשצ'ינסקי, זיהה אחידות מקצועית אצל יהדות גרמניה בראשית המודרניזציה. כגורם למצב זה ראה מאהלר, כהרגלו, את המגבלות המשפטיות: "בגלל הגזירות הקשות היה הרכבם המקצועי של יהודי גרמניה חד צדדי ובלתי פרודוקטיבי ביותר בכל אירופה."<sup>133</sup> בשונה מלשצ'ינסקי, מאהלר הדגיש הרבה יותר את הדיפרנציאציה החברתית במסגרת האחידות המקצועית: "עצם ההרכב של המסחר היהודי לפי סוגיו יש בו כדי ללמד על מצבם הסוציאלי ועל הדירוג הרב שבסולם הסוציאלי של יהדות גרמניה, למרות חד צדדיותה המקצועית."<sup>134</sup> מאהלר הבחין בבירור בין מיעוט "אילי הכסף היהודים",<sup>135</sup> שצברו הון בבנקאות ובמסחר סיטונאי, אשר איפשר להם להיכנס גם כמשקיעים לתחום המנופקטורה ולאחר מכן התעשייה, ובין רוב מניינה של האוכלוסייה היהודית, שהורכב מסוחרים ומלווים בריבית זעירים. בתחתית הסולם נמצאו הרוכלים וכנופיות הגנבים היהודים.<sup>136</sup>

מאהלר הקדים את הדיפרנציאציה החברתית המשמעותית, ביחס ללשצ'ינסקי, עד למאות ה-18--17. הקהילות נשלטו בידי "אוליגרכיה" עשירה, שעמדה בברית עם השלטונות האבסולוטיים, וניצלה עבורם את המוני היהודים באמצעות חכירת "מס הנפש [Leibzoll] המשפיל".<sup>137</sup> האוליגרכיה הזאת הייתה הבסיס ל"בורגנות היהודית החדשה", אשר במהלך מאה ה-18 הייתה "לנושא תנועת ההשכלה".<sup>138</sup>

**בעת שהשדרות הרחבות של היהודים בגרמניה, המעמדות הבינוניים והזעירבורגנים [כך] עוד המשיכו זמן רב בהווי המסורתי, הייתה הבורגנות היהודית החדשה המעמד שנתקל במישרין בבעיית המוצא מן המשבר הרוחני. ידיעת השפה הגרמנית וההתקרבות לתרבות הארץ לא זו בלבד שהיו למעמד זה עניין של פרסטיז'ה סוציאלית, אלא היו לו גם צורך כלכלי: התעשיינים, הבנקאים והסוחרים הגדולים היו זקוקים לשפה הגרמנית, להשכלה כללית ולחינוך בנימוסי הארץ, גם בעסקיהם, גם במשא ומתן תדיר עם**

<sup>129</sup> לשצ'ינסקי, גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה, עמ' 161.

<sup>130</sup> שם, עמ' 103.

<sup>131</sup> שם, עמ' 161.

<sup>132</sup> שם, עמ' 144.

<sup>133</sup> רפאל מאהלר, דברי ימי ישראל: דורות אחרונים, כרך ב' (מרחביה: ספריית פועלים, 1954), עמ' 23.

<sup>134</sup> שם, עמ' 30.

<sup>135</sup> שם, עמ' 28.

<sup>136</sup> שם, עמ' 25-34.

<sup>137</sup> שם, עמ' 45.

<sup>138</sup> שם, עמ' 58.

## השלטונות והנסיכים. לנימוקים אלה נצטרפה השאיפה להיחלץ מן המצר של מצב

משפטי ולהגיע לשיווי זכויות אזרחיות.<sup>139</sup>

ההשכלה, אליבא דמאהלר, הייתה תופעה מעמדית בתוך החברה היהודית. הבורגנות היהודית הגבוהה, מתוך האינטרסים שלה, שאפה לעצב מחדש את החברה היהודית. האינטרסים הכלכליים של מעמד זה הניעו אותו להתרחקות מהדת היהודית: "חומרות הדינים והאיסורים [הדתיים] לא זו בלבד שהיו סותרות את השקפת העולם של הבורגנות הנאורה, הנוטה לדיאיזם, אלא גם היו למעמסה, שלא יכלה לעמוד בה בפעולותיה הכלכליות."<sup>140</sup> גם בתחום החינוך והתרבות היו מפעליה של הבורגנות היהודית ביטוי לשאיפתה להטמיע את החברה היהודית בסביבתה: "גם החינוך לילדי העם, ובייחוד לימוד השפה הגרמנית, וכן הפרודוקטיביזציה של העם על ידי הפנייתו מרוכלות, סרסרות והלוואה בריבית, למלאכת יד וחקלאות, היו צורך דוחק לבורגנות עצמה מבחינת הפרסטיז'ה והאינטרסים שלה."<sup>141</sup> מגמת הפרודוקטיביזציה, שלשצ'ינסקי זיהה רק ממחצית המאה ה-19, הופיעה אצל מאהלר כבר במאה ה-18, אך לא כתופעה חיובית, אלא כמפעלה של הבורגנות היהודית, שעלתה בקנה אחד אם תביעותיהם של הנאורים הנוצריים, כמו למשל כריסטיאן דוהם, במאמרו הנודע מ-1781 'על תיקונם האזרחי של היהודים'.<sup>142</sup>

מאהלר זיהה מידות וגוונים של התבוללות בתוך תנועת ההשכלה,<sup>143</sup> על רצף שניתן לכנותו במושגים מאוחרים בין אקולטורציה ואסימילציה. את מנדלסון, למשל, "המתבולל והשמרן כאחד", מיקם מאהלר במרכז הסקלה הזאת, כמי שניסה להחזיק בסתירה, בין ביטול המחיצות החברתיות ושימור הדת. ההימנעות מניתוק מוחלט, מהמרת דת, בקרב המשכילים המתונים, הוסברה על ידי מאהלר בתערובת של טעמים אידיאליסטיים ומטריאליסטיים: כבוד אישי וקשרי משפחה. קשרי המשפחה היו חלק ממערכת של קשרים ואינטרסים כלכליים. כציוני לא יכול מאהלר להתאפק מלהוסיף את "רגש האחדות הלאומית שהיה מפעם בלבם בלא יודעים",<sup>144</sup> טיעון שאינו ניתן להפרכה כמובן. גם חוקר הספרות הסובייטי מקס אריק, בספרו על ההשכלה, הבחין בין זרמים שונים, בדומה למאהלר, אך על ההבחנות התרבותיות הוסיף גם הבחנות מעמדיות. "זרם הנאורות", שבסיסו בחוד החנית של הבורגנות היהודית בגרמניה, שהורכב מקפיטליסטים מודרניים, סופו אסימילציה מלאה. "זרם ההשכלה" השמרני יותר, בסיסו בבורגנות הבינונית והזעירה, שהתפתחו בהדרגה לכדי בורגנות מודרנית, פיתח ספרות משכילית בעברית וביהודית-גרמנית.<sup>145</sup> למרות הגוונים, סיכם מאהלר את תפקידה הכולל של ההשכלה לזרמיה, כאחד – שלב מעבר בדרך להתבוללות מוחלטת:

**דומה, כאילו כל תנועת ההשכלה, שתור פריחתה לא נמשך יותר מחצי היובל האחרון של המאה הי"ח, לא שימשה בשביל המעמד הבורגני היהודי במדינה זו אלא כתנועת מעבר, ממש קרש קפיצה מן התרבות המסורתית המאובנת לרחבי אוויר ההתבוללות.**<sup>146</sup>

<sup>139</sup> שם, עמ' 57-58.

<sup>140</sup> שם, עמ' 58.

<sup>141</sup> שם.

<sup>142</sup> שם, עמ' 84-85.

<sup>143</sup> שם, עמ' 59.

<sup>144</sup> שם, עמ' 150-151.

<sup>145</sup> עריק, ז' 26-27, וביתר הרחבה ז' 50-57.

<sup>146</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ב', עמ' 141-142.

מאהלר העריך שינוי מהיר זה כ"משבר", שעוד לא היה כמוהו, "בתולדות התרבות היהודית באירופה."<sup>147</sup> בעוד שספרד בימי-הביניים, באיטליה של הרנסנס ובהולנד של המאה ה-17 צמחה תרבות יהודית חילונית לצד זו הדתית מבלי להתנגש עמה, בגרמניה הייתה זו התנגשות חזיתית. מאהלר הסביר ייחודיות זו מתוך התנאים הכלכליים-פוליטיים בגרמניה, שעיצבו את פניה של הבורגנות הגרמנית כולה:

**בגרמניה הנחשלת, שכל מרצה המהפכני לא מצא מקלט אלא בספרות הרוחניות, בתחום הספרות והמחשבה הפילוסופית, היה זה מן הנמנע על אחת כמה וכמה, שהמשכילים היהודים יצאו בתכנית מלחמה מדינית לשינוי המשטר כתנאי מוקדם לשיווי אזרחי של היהודים. המעמד הבורגני החדש הבוקע ועולה בתוך היישוב היהודי בגרמניה תלה כל תקוותיו להשגת הזכויות האזרחיות, משא נפשו העליון, בהפצת ההשכלה, בהרמת קרן התרבות של שדרות העם הרחבות, בהריסת המחיצות של מסורת נושנה, אמונות תפלות והווי עממי שחצו בינם לבין המעמדות השליטים של עם הארץ.<sup>148</sup>**

ה"נחשלות" של גרמניה, כלומר פיגורה אחרי שכנותיה המערביות בתהליך המודרניזציה, הייתה לדידו גם הסיבה לחשיבותה של יהדות גרמניה ביצירת התרבות הבורגנית בגרמניה בכלל:

**עצם הנחשלות הסוציאלית והמדינית של גרמניה לעומת מערב אירופה, שהייתה עילת העילות של תופעת ההתבוללות המיוחדת במינה בקרב המעמד הרכושני היהודי, הייתה גם הסיבה לכך, שהמעמד הזה מילא תפקיד חשוב בהפצת התרבות הבורגנית בארץ, והוא שטבע ממש את נוסח החיים החדש. לא היה מצוי בעם הגרמני מעמד בורגני ראוי לשמו מבחינה כלכלית וסוציאלית, ומכל שכן מבחינת התגבשות ההכרה המעמדית ומפאת דרגתו התרבותית. [...] את החלל הריק של המעמד הבורגני בקרב עם הארץ מילאו אילי הכסף היהודים בבירות פרוסיה.<sup>149</sup>**

הבורגנות היהודית שצמחה בגרמניה ה"נחשלת" מתוך עברה המסחרי-ממוני, מילאה תפקיד מכריע הן בתהליך המודרניזציה של גרמניה כולה, והן בתהליך האסימילציה של יהודי גרמניה כולם. גם השפעתה המכרעת כלפי האוכלוסייה היהודית הוסברה כתוצר "הזמן והמקום", ו"התנאים הדמוגרפיים", שהבדילו את יהדות גרמניה מיהדות מזרח אירופה:<sup>150</sup>

**הקהילות הזעומות והמפוזרות של הארץ, שמלבד שכבה דקה של בורגנים אמידים היו מורכבות יסודות בלתי יציבים של רוכלים ותגרנים, לא היה בהן כדי משענת המונית בעמידת מגן נגד זרם ההתבוללות, כאותה האוכלוסייה המרוכזת, הרבה והתוססת חיי עמלים, של יהדות אירופה המזרחית.<sup>151</sup>**

מגמת האסימילציה נבלמה לדעת מאהלר בימי הריאקציה שלאחר תבוסת נפוליאון, כניסיון אינסטרומנטלי של הבורגנות היהודית המתבוללות, להתאים עצמה ל"רוח הזמן" הרומנטית והרליגיוזית, בתור

<sup>147</sup> שם, עמ' 57.

<sup>148</sup> שם, עמ' 137.

<sup>149</sup> שם, עמ' 155-156.

<sup>150</sup> שם, עמ' 144.

<sup>151</sup> שם, עמ' 144-145.

הסתגלות לרוחות הנושבות בחוגים השליטים בארצות מגורי היהודים במרכז אירופה. [...] לא בכדי באה ההתעוררות לרפורמה בתקופת הריאקציה האירופית, שלאחר תבוסת נפוליאון, באווירה של כמורנות והתחסדות [...]. צמרת הבורגנות היהודית בגרמניה, אשר בתקופה הקודמת התייחסה לדת באדישות, או אפילו בביטול גמור, ראתה צורך בנסיבות השונות לפעול למען קיום הדת בקרב בני מעמדה בקהילה היהודית. אילי הכסף "הנאורים", שהוקירו לשעבר את רגלם מבית הכנסת, גילו כלפיו לפתע תשומת לב מרובה, כדי לעשות בו "סדרים" לפי טעם מעמדם ולפי התועלת, שקיוו להפיק מכך לקידום האמנציפציה.<sup>152</sup>

הדיון של מאהלר בתנועת הרפורמה, שהוקדש לו פרק ארוך בכרך ז' של *דברי ימי ישראל* היה יותר אידיאולוגי מאשר היסטורי. מאהלר הוקיע את הרפורמה על סתירותיה ועל ניגודה ל"הדת היהודית, כפי שנתגבשה כבר בראשית התפתחותה ההיסטורית",<sup>153</sup> וכן על עמדותיהם הבורגניות של נושאייה, נגד הסוציאליזם ואף נגד הדמוקרטיה הליברלית, כחלק מנאמנותם לשלטונות הריאקציוניים. לבסוף, האשים אותה גם ב"התכחשות לעם" ול"רעיון שיבת ציון".<sup>154</sup> כפי שציין פרנקל, "אפילו מאהלר מיקד את תשומת הלב בראש ובראשונה באידיאולוגיה, על אף שכמרקסיסט עמד על כך שממד זה של ההיסטוריה הינו תוצר לוואי של ניגודי האינטרסים שבין המעמדות."<sup>155</sup> לסיכום, מנקודת מבטו הפוליטית, יהודי מזרח-אירופי וכציוני-סוציאליסט, דן מאהלר את יהדות גרמניה כולה לכף חובה כקהילה שהלכה בשבי אחר העלית הבורגנית שלה לעבר התבוללות מוחלטת, אשר גם גילויי היהדות שלה אינם אותנטיים אלא תועלתיים, בדומה לניסיונות הפרודוקטיביזציה שלה.

יחסו השלילי של מאהלר ליהדות גרמניה, כציוני, לא היה רחוק מזה של הלר הקומוניסט. *בשקיעת היהדות* זיהה הלר את יהדות גרמניה באורח זומברטיאני כיסוד מוביל בהתפתחות הקפיטליזם, ובכך גם הוסברה "שקיעתה" או היטמעותה בקרבו:

בגרמניה חל עיכוב בהתפתחות זו, שמקורו במהלך הכולל של ההיסטוריה הגרמנית. היהודים עמדו במוקד הופעתה של הבורגנות המודרנית. מבחינה חברתית וכלכלית הבורגנים הראשונים עצמם, נושאייה של אידיאולוגיה ותרבות עירונית לחלוטין, עם היעלמות הצורך בקאסטה מיוחדת של מתווכי-סחר, מלווי-ממון וסוחרי-ממון, נועדו להתמזג במעמד שהם נמנו על יוזמיו [Schrittmachern].<sup>156</sup>

אמנם, בשל פיגור המודרניזציה בגרמניה, תהליך האסימילציה התרחש מאוחר ביחס לארצות המערביות יותר באירופה. הלר ציין כי דינמיקת הגירוש של סוף ימי-הביניים עוד נמשכה בגרמניה אל תוך המאה ה-19, עד לגירוש האחרון, מהעיר ליבק ב-1819.<sup>157</sup> אך בסופו של דבר, לפי השקפת הלר, גם בגרמניה היה תהליך זה בלתי נמנע:

<sup>152</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ז', עמ' 116.

<sup>153</sup> שם, עמ' 117.

<sup>154</sup> שם, עמ' 118-123.

<sup>155</sup> פרנקל, 'התבוללות והישרדות', עמ' 28-29.

<sup>156</sup> Heller, *Der Untegang des Judentums*, S. 74. גם להב נקט בגישה זומברטיאנית דומה, לפיה באירופה המערבית ה"גאות הקפיטליסטית נמרצת" והמהירה "בלעה" את "המספר המועט של היהודים אפילו ללא פרודוקטיביזציה. אדרבה: המבנה הקודם של כלכלת היהודים אפילו הקל עליהם את החדירה לתוך המעמד הבינוני, האינטליגנציה והבורגנות, אף העניק להם כמין 'יתרון ראשוני', הזריזים ומקדימים." (להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 298).

<sup>157</sup> Heller, *Der Untegang des Judentums*, S. 80-81.

בין 1750 ל-1848 פורק למעשה הגטו היהודי בגרמניה. המסחר המודרני בסחורות ובממון, התעשייה והתנועה הכללית, ממש כמו בצרפת, באנגליה ובהולנד, חלחלו מבעד למחסומים הרשמיים והמשפטיים. הקאסטה היהודית נאלצה להתמוסס (auflösen) אל תוך המעמד הבורגני המוגדר מבחינה כלכלית. מסחר ועסקי-ממון כבר לא היו פונקציות מסתוריות עבור ההמונים, אלא יסוד הכרחי בכלכלה הקפיטליסטית, שכל האוכלוסייה השתייכה אליו. הם כבר לא היו זברים שנגעו רק לבעלי הפריווילגיות – היהודים היו (לאחר ההתגברות על הירידה במעמדם) למעשה שוב לנושאי פריווילגיות – אלא יסוד בחיים החברתיים והכלכליים של הכלל. התמוססות [Auflösung] הקאסטה היהודית הייתה בלתי-נמנעת.<sup>158</sup>

הלך מנה שורה של נתונים סטטיסטיים לגבי יהודי גרמניה – נטישת הקהילה, נישואי-תערובת, נישואין מאוחרים, ירידת שיעור הנישואין, צמצום הילודה והזדקנות<sup>159</sup> – שהעידו לדעתנו כי יהדות גרמניה היא "חלק עם גוועי".<sup>160</sup> לאון הכליל תובנה זו על כל היהודים שבאו תחת כנפי המשטר הקפיטליסטי:

זה הקפיטליזם המודרני שהציב את הבעיה היהודית. לא משום שהיהודים מונים כיום קרוב לעשרים מיליון איש (אחוז היהודים לעומת הלא-יהודים ירד בחדות מאז התקופה הרומית), אלא משום שהקפיטליזם הרס את הבסיסים הנושנים לקיום היהדות. הוא החריב את החברה הפאודלית ויחד איתה את התפקיד של העם-מעמד היהודי. ההיסטוריה גזרה על העם-מעמד הזה להיעלם; וכך הוצבה הבעיה היהודית. הבעיה היהודית היא בעיית ההסתגלות של היהדות לחברה המודרנית, בעיית פירוק המורשת שהנחיל הפאודליזם לאנושות.<sup>161</sup>

לסיכום, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שדנו במפגש של יהודי מערב אירופה עם המודרניזציה, הציבו כגורם מסביר מרכזי את הקפיטליזם. לעיתים רחוקות (במיוחד הלך בשקיעת היהדות) נטו לראות את היהודים בין יוזמיו וחלוציו כזומברט. אך גם כאשר הסתייגו מעמדה זו, הרי שצינו את היתרונות שהקנה ליהודים ניסיונם המסחרי עם עליית הקפיטליזם. זיקתם לקפיטליזם איפשרה ליהודים להיטמע בבורגנות שהובילה אותם. לכל הפחות, כך קרה לעלית הבורגנית היהודית, שגררה אחריה את יתר שכבות החברה היהודית. בשאיפתה לאמנציפציה, שתאמה לאינטרסים הכלכליים של הבורגנות היהודית והכללית כאחד, ביקשה הבורגנות היהודית להוביל את הקהילה היהודית כולה לאסימילציה. בין אם ערכו הבחנה מעמדית בתוך החברה היהודית (מאהלר ולשציינסקי) ובין אם ראו ביהודים קבוצה מעמדית אחת (הלר ולאון), ראו באסימילציה כדרך המלך של המודרניזציה הקפיטליסטית במערב אירופה, כאשר הראשונים דנו אותה לשלילה ואילו האחרונים לחיוב. אך בעוד שהלר ולאון ראו אותה כדרך חד כיוונית אל אסימילציה מוחלטת, לשציינסקי ומאהלר העמידו סייגים לגישה זו. לשציינסקי סבר שהלאומיות צמחה מתוך הקפיטליזם, ולכן הוא לא בהכרח יעלים אותה. מאהלר הצביע על חלקיותו והתנייתו של דגם האמנציפציה, כפי שעוצב במהפכה הצרפתית, כמאפיינים שטמנו בחובם את הנסיגה ממנו.

Ibid., S. 81-82. <sup>158</sup>

Ibid., S. 87-90. <sup>159</sup> הלר הביע השקפה דומה ב"היהודי יישרף" (Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 59). אם כי הוסיף לה את זיהוי היהודי כיסוד לוחם חירות, הן במחנה הבורגני והן במחנה הסוציאליסטי (Ibid., S. 60, 65-66).

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 91. <sup>160</sup>

Leon, p. 257. <sup>161</sup>

שני הצדדים הסכימו כי שורשיה של שאלת היהודים נעוצים בקפיטליזם, וכי אין היהדות יכולה להמשיך להתקיים בעידן המודרני כפי שהתקיימה לפניו.

### ג. מזרח אירופה עד לעליית החסידות וההשכלה

מרבית ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הקדישו תשומת לב רבה להיסטוריה של יהודי מזרח אירופה, יותר מאשר כל אזור אחר בעולם. מלבד מוצאם האישי של רובם ממזרח אירופה, ומלבד מרכזיותה הדמוגרפית של יהדות מזרח אירופה בעת החדשה, נודעה בעיניהם חשיבות למזרח אירופה ככור מחצבתו של הפרולטריון היהודי ושל תנועות הפועלים. מסיבה זו היו ביניהם, כבורוכוב ולשצ'ינסקי, שהתמקדו בתקופת הופעתו של הפרולטריון היהודי (נושא של הסעיף הבא), כלומר מהשליש האחרון של המאה ה-19 ואילך. בדומה, גם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שכתבו היסטוריוגרפיות יהודיות סינתטיות, כהלר ולאון, מיעטו לעסוק ביהדות מזרח אירופה שלפני סוף המאה ה-19.<sup>162</sup> לגבי תקופות מוקדמות יותר בתולדות יהדות מזרח אירופה, ממוצאי ימי-הביניים ועד אל תוך המאה ה-19, אין מי שישווה למאהלר בהיקף כתיבתו, ועל כן יעמדו מחקריו על יהדות מזרח אירופה במוקד הדיון שלהלן. אך קודם לכן יש למנות גם את החיבורים המרקסיסטיים המרכזיים האחרים בתחום זה.

שלושת ההיסטוריונים היהודים הבולטים בברה"מ – הייליקמן, מרגוליס וסוסיס – התמקדו בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה או רוסיה-פולין בעת החדשה, משום שעיסוק בתקופות מוקדמות יותר או בארצות אחרות עורר חשש של "העלאת סנטימנטים ציוניים".<sup>163</sup> הם היו מוגבלים גם מצדו המאוחר של ציר הזמן, שכן מסוף המאה ה-19 עליית תנועת הפועלים היהודית והלאומיות היהודית היו אף הם נושאים רגישים ביותר מבחינה פוליטית.<sup>164</sup> לפי גרינבוים, העובדה שספריהם של הייליקמן ומרגוליס, שהוכתרו שניהם כ"כרך ראשון", לא ראו כרך שני, מעידה עד כמה היסטוריונים יהודים היו נתונים לביקורת פוליטית ולצנזורה. כתוצאה מכך, ההיסטוריה שאחרי 1861 נותרה כמעט בלתי מכוסה, למעט בידי סוסיס, שאף הוא סיים את מחקרו ערב הקמת הבונד והתנועה הציונית ב-1897, תוך נגיעה רק בשוליהן של פרשות אלו, בניסיון להימנע מסיבוכים פוליטיים.<sup>165</sup>

ספרו של הייליקמן מ-1926, **תולדות התנועה החברתית של היהודי בפולין וברוסיה (כרך ראשון)**, לא היה מחקר מקורי, אלא כעין מקראה מוערת בפרשנות מרקסיסטית.<sup>166</sup> חלקו הארי של הספר מורכב מציטוטים של היסטוריונים קודמים, כגון ההיסטוריון הרוסי ברשדסקי ו"בלית ברירה,

<sup>162</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 74-75, 122; Leon, pp. 182-193. סדרת המאמרים של כץ הגיע רק עד גירוש ספרד. הוא נגע בפולמוס חסידים-מתנגדים רק פעם אחת, כאנלוגיה לפיצול בין הנצרות הקדומה והיהדות (כץ, 'די פראבלעם פון קריסטנטום', ז' 53). ספרו של מארק, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן**, מגיע רק עד סוף המאה ה-15, כלומר עד תום ימי-הביניים.

<sup>163</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 96. וראו בפרק 1, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ'.

<sup>164</sup> Ibid., p. 90.

<sup>165</sup> Ibid., pp. 98-99.

<sup>166</sup> הייליקמן, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג**.

ההיסטוריון האנטי-סובייטי [...] דובנוב". ספרו של הייליקמן זכה להוקרה מפלגתית, שאיפשרה את תרגומו מידיש לרוסית, מקרה נדיר בתרבות היהודית הסובייטית.<sup>167</sup>

ספרו של מרגוליס מ-1930, **תולדות היהודים ברוסיה (עיונים ותעודות): כרך ראשון 1772-1861**, הוגדר על ידי גרינבוים כספר "מוזר", מלא סתירות, שנשען על פרסום אנטישמי כגון **קניגה קגלה** כמקור ללימוד ההיסטוריה של מוסד הקהל, אשר חלקים ממנו נכתבו "תחת לחץ אידיאולוגי רב". מחציתו השנייה של הספר היא אוסף תעודות, ואילו הראשונה מורכבת במידה רבה מפרשנות מרקסיסטית על היסטוריונים רוסים, בדומה לספרו של הייליקמן.<sup>168</sup> ב-1940 פרסם מארגוליס ספר נוסף, **המוני העם היהודי במאבק נגד מדכאיהם (עיונים)**, בו לא חזר על התפיסה האנטישמית של הקהל, אלא הציגו כמוסד לאומי. כמו כן, הדגיש את הפרוגרסיביות של הלאומיות הרוסית לעומת הפולנית. דגשים אלו מוסברים מתוך עיתוי פרסומו של הספר, ב-1940, שנה שבה התחוללה תחייה מאוחרת וקצרה של ההיסטוריוגרפיה היהודית בבריה"מ, כחלק מהתעמולה שנועדה לגייס את תמיכתו של הציבור היהודי בפטריוטיזם הסובייטי.<sup>169</sup>

סוסיס היה היחיד מבין השלושה שהתקרב להשלמת תוכניתו ליצור היסטוריה כוללת של יהדות רוסיה, בספרו מ-1929, **תולדות הזרמים החברתיים היהודיים ברוסיה במאה ה-19**, שבניגוד לכותרתו מתחיל כבר מימי הביניים.<sup>170</sup> ספר זה בנוי על כמה ממחקריו הקודמים, ובעיקר ספרו מ-1919,<sup>171</sup> ומאמריו **בזייטשדיפט**.<sup>172</sup> בשונה מחיבוריהם של הייליקמן ומרגוליס, שניכרה בהם הטייתם האידיאולוגית בגסות מה, ספרו של סוסיס עבר "הכשרה" רק דרך הקדמה מרקסיסטית קצרה, שנוספה לאחר הכתיבה. המחקר גופו עוסק בעיקר בהיסטוריה אינטלקטואלית ומסביר אותה מנקודת מבט חברתית, כאשר הכלכלה יחסית בשוליים.<sup>173</sup>

לצד שלושת החיבורים הכוללים שהוזכרו יש לציין שלוש מונוגרפיות שהתחברו אף הן בבריה"מ. ספרו של יודיצקי מ-1930, **בורגנות יהודית ופרולטריון יהודי במחצית הראשונה של המאה ה-19**,<sup>174</sup> דן למעשה בעיקר בחלקה הראשון של הכותרת. להערכתו של גרינבוים, מדובר בהתאמה אידיאולוגית של מחקר שעסק במקורו בבורגנות, ולא נשען כמעט על מקורות בנוגע לפועלים. הספר

<sup>167</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 96.  
<sup>168</sup> א' מארגוליס, **געשיכטע פון יידן אין רוסלאנד (עטיודן און דאקומענטן): ערשטער באנד 1772-1861** (מאסקווע: צענטראלער פעלקער-פארלאג פון פ.ס.ס.ר., 1930); Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 97-98. ראו גם Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, pp. 76-79; גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 73-74.

<sup>169</sup> א' מארגוליס, **יידישע פאלקסמאסן אין קאמם קעגן זייערע אונטערדריקער (עטיודן)** (מאסקווע: דער עמעס, 1940); Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 122-123; גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 76.

<sup>170</sup> י' סאסיס, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד אין XIX י. ה.**  
<sup>171</sup> י' סאסיס, **די סאציאל-עקאנאמישע לאגע פון די רוסלאנדישע יודען אין דער ערשטער העלפט פון 19-טען יארהונדערט** (פעטערבורג: טאגבלאט, 1919).

<sup>172</sup> י' סאסיס, **צו דער סאציאלער געשיכטע פון יידן אין ווייסרוסלאנד**, **צייטשריפט**, 1 (1926): 1-24; **דער יידישער סיים אין ליטע און ווייסרוסלאנד און זיין געזעצגעבערישער טעטיקייט (1761-1623)**, **צייטשריפט**, 2-3 (1928): 1-72.  
<sup>173</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, p. 49.

<sup>174</sup> אוראָמ יודיצקי, **יידישע בורשוואזיע און יידישער פראָלעטאריאט אין ערשטער העלפט 19 י"ה (שטודיעס צו דער עקאָנאָמישער געשיכטע פון יידן אין רוסלאנד)** (קיעוו: פראָלעטאר [אינסטיטוט פאר יידישער קולטור בא דער אוקראינישער וויסנשאפטלעכער אקאדעמיע. היסטאָרישע סעקציע], 1931).



מתאר את עליית מעמד היצרנים והבנקאים היהודים כמי שקידמו את רוסיה, כאשר ההשכלה מתוארת על ידו כמייצגת את האינטרסים של הבורגנות הגבוהה.<sup>175</sup>

ספרו של מקס אריק מ-1934, **עיונים בתולדות ההשכלה בגרמניה וגליציה**,<sup>176</sup> צוין על ידי גרינבוים כאחד מהניסיונות הבודדים שנעשו בידי היסטוריון יהודי סובייטי לחרוג מהתחום של מזרח אירופה.<sup>177</sup> המחבר הצדיק חריגה זו בטענה שחקר המהפכה שעשתה השכלת גרמניה בתרבות היהודית נועד לשרת את מהפכת התרבות היהודית שמתחוללת בברה"מ.<sup>178</sup> אריק התמקצע כחוקר ספרות, ואכן חלקים ניכרים מהספר מוקדשים לספרות ההשכלה.<sup>179</sup> לאחר החלטתו להגר מווילנה לברה"מ, מטעמים אידיאולוגיים, ב-1929, הקדיש אריק תשומת לב רבה לרקע החברתי-כלכלי של יצירות הספרות, ועל כן הספר עוסק רבות בהיסטוריוגרפיה מרקסיסטית של הבורגנות היהודית,<sup>180</sup> תוך פולמוס עם סוסיס, יודיצקי, נחום שטיף ואחרים.<sup>181</sup> אמנם מחציתו של הספר עוסקת בגרמניה, כלומר במערב אירופה, אך מלבד החלק שעוסק בגליציה, גם ההקדמה הארוכה עוסקת ביהדות מזרח אירופה, בדגש על המגמות הרעיוניות הרחבות שהופיעו בה בעת החדשה: הרבנות (כהמשך של יהדות ימי-הביניים), ההשכלה והחסידות.<sup>182</sup>

מאמרו של ל' הולמסטוק **בציטשריפט**, 'אורחות החיים היהודיים במאה ה-18', היה פרסומו ראשון של מחבר זה, מתוך הדיסרטציה שלו שנכתבה בהנחיית סוסיס. המחקר התבסס על סיפורים חסידיים, בשאיפה "להסיר מהם את הלוט הרומנטי ולחשוף את הניגודים החברתיים, שהסיפורים מסתירים ונוגעים בהם אגב אורחא". זאת בניגוד למגמה של ה"נאו חסידיזם הריאקציוני"<sup>183</sup>. במאמרו לא ביקש הולמסטוק להסביר את עליית החסידות מתוך החברה היהודית במאה ה-18 על שכבותיה, אלא להיפך, ללמוד על החברה היהודית כפי שהשתקפה בסיפורים החסידיים.

בקרב הציונים המרקסיסטים היה זה שיפר ששלל את הדרך להיסטוריוגרפיה מרקסיסטית של יהדות מזרח אירופה. עד ראשית שנות ה-30 עסק בעיקר בימי-הביניים. בין 1932-1935 תרם שיפר 19 ערכים לאנציקלופדיה שראתה אור בפולנית, **היהודים בפולין המחודשת** (Żydzi w Polsce) ובניניהם מאמר ארוך על 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא מימים ראשונה עד לחלוקת המדינה', שראה אור בתרגום עברי.<sup>185</sup> מאוחר יותר, בהיותו כולא בגטו ורשה, עסק שיפר

<sup>175</sup> יודיצקי, **יידישע בורזשואזיע**, זו' 56, 83-85; Greenbaum, **Jewish Scholarship in Soviet Russia**, pp. 80-81.

<sup>176</sup> עריק, **עטיודן צו דער געשיכטע פון דער האסקאלע (1789-1881)**. כמו ספריהם של הייליקמן ומרגוליס, גם ספרו של אריק נותר כ"כרך ראשון" בלבד.

<sup>177</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship in Soviet Russia**, p. 82; Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, pp. 113-114.

<sup>178</sup> עריק, ז' 5.

<sup>179</sup> שם, זו' 116-88, 135-205.

<sup>180</sup> שם, זו' 64-37, 119-134.

<sup>181</sup> שם, זו' 23-22, 31-32; Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, p. 114.

<sup>182</sup> עריק, זו' 7-34.

<sup>183</sup> ל' האלמסטוק, 'דער יידישער לעבנשטייגער אין 18-טן י. ה.', **ציטשריפט**, 4 (1930), ז' 85. במאמר מאוחר יותר הסתייג הולמסטוק ממאמרו על החסידות (האלמסטוק און רובין, 'אפן פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 171), מה שלא הציל אותו מהאשמתו כ"מספר סיפורים" (Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, p. 90).

<sup>184</sup> Robert Moses Shapiro, 'Schiper, Ignacy', **The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe**, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schiper\\_Ignacy](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schiper_Ignacy) (נצפה בתאריך 10.11.2019).

<sup>185</sup> יצחק שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא מימים ראשונה עד לחלוקת המדינה' (תרגום משה ינון), בתוך: ישראל היילפרין (עורך), **בית ישראל בפולין: מימים ראשונים עד לימות החורבן** (ירושלים: המחלקה לענייני הנוער של ההסתדרות הציונית, 1948), עמ' 155-199.

כתיבת מחקר על החסידות. שתיים מתוך שלוש מחברות, כתובות פולנית, התגלו בידי סטודנט פולני ב-1990, ופורסמו בחלקן בתרגום עברי בידי חנא שמרוק.<sup>186</sup> אלא שבאחרית ימיו נראה כי שיפר התרחק לחלוטין מן ההשפעה המרקסיסטית. מחקרו כמעט ולא נגע ברקע החברתי-כלכלי להופעת החסידות, ואף יצא נגד התזה שאותה ייחס למאהלר, אם כי לא מפורשות, בדבר החסידות כתנועה מעמדית של המוני העם העשוקים.<sup>187</sup>

מאהלר, כאמור, היה ההיסטוריון היהודי המרקסיסט שהתמחה יותר מכל אחד אחר בתולדות יהודי מזרח אירופה. חיבוריו הרחבים והמקיפים בתחום זה נכתבו אחרי יציאתו את פולין ב-1937. בעת שהותו בארה"ב בשנות ה-40 כתב ביידיש את **תולדות היהודים בפולין (עד המאה ה-19): כלכלה, חברה, המצב המשפטי**, שמסתיים למעשה עם חלוקת פולין האחרונה ב-1795, וראה אור לבסוף בתרגום עברי בלבד.<sup>188</sup> באותן שנים הרחיב את מחקרו גם אל תקופת פולין המחולקת, בספרו **החסידות וההשכלה בגאליציה ובפולין הקונגרסאית במחצית הראשונה של המאה ה-19: היסודות הסוציאליים והמדיניים**, שפורסם ביידיש בניו-יורק ב-1942,<sup>189</sup> ובמהדורה מורחבת בעברית ב-1961.<sup>190</sup> לאחר מכן, כבר בשבתו בישראל, השלים מאהלר את מחקרו על היהודים בממלכת פולין ערב חלוקתה במחקר סטטיסטי בהתבסס על מפקד אוכלוסין מ-1764, **יהודים בפולין ההיסטורית לאור המספרים**, אשר ראה אור ביידיש בפולין ב-1958.<sup>191</sup> במפעלו הגדול, **דברי ימי ישראל**, הקדיש מאהלר חלק ניכר משבעת הכרכים ליהדות מזרח אירופה, גם מעבר לפולין, מימי חלוקת פולין ועד למחצית המאה ה-19.<sup>192</sup> יש לציין, כי עד ימינו אנו היסטוריונים של יהדות פולין מציינים את ספריו של מאהלר כבסיס לכל מחקר בתחום וכעבודה היסטוריוגרפית בעלת ערך רב, אף כי רובם ככולם מסויגים מגישתו המרקסיסטית.<sup>193</sup>

לצד עבודותיהם של ההיסטוריונים היהודים הסובייטים ושל מאהלר התבלט מחקרו יעקב שלום הרץ על **היהודים באוקראינה מהזמנים הקדומים ועד לאחרי ת"ח ות"ט**,<sup>194</sup> כחיבור היסטוריוגרפי חריג ביחס לעבודותיהם של הרץ ושל היסטוריונים אחרים שיצאו מהבונד, שרובן התמקדו בהיסטוריה של תנועת הבונד עצמה. ניתן להבין את ניסיונו של הרץ, בספר שיצא ב-1949, להסביר את הקטסטרופה שניחתה על יהדות אוקראינה ב-1648, כהתמודדות של ההיסטוריון עם השואה

<sup>186</sup> חנא שמרוק, 'ספרו של יצחק שיפר על החסידות בפולין', בתוך: רחל אליאור, ישראל ברטל, חנא שמרוק (עורכים), **צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין** (ירושלים: מוסד ביאליק והמרכז לחקר תולדות יהודי פולין בתרבותם, האוניברסיטה העברית, 1994): 13-22; יצחק שיפר, 'לתולדות החסידות בפולין המרכזית', שם: 23-58.

<sup>187</sup> שמרוק, 'ספרו של יצחק שיפר על החסידות בפולין', עמ' 16.

<sup>188</sup> מאהלר, **תולדות היהודים בפולין**.

<sup>189</sup> רפאל מאהלער, **דער קאמף צווישן השכלה און חסידות אין גאליציע אין דער ערשטער העלפט פון 19טן יארהונדערט** (ניו-יארק: ייו"א, 1942). מהדורה זו עסקה בגליציה בלבד, החלק על פולין נוסף במהדורה העברית.

<sup>190</sup> רפאל מאהלר, **החסידות וההשכלה** (מרחביה: ספרית פועלים, 1961), עמ' 10.

<sup>191</sup> רפאל מאהלער, **יידן אין אמאליקן פוילן אין ליכט פון ציפערן: די דעמאגראפישע און סאציאל-עקאנאמישע סטרוקטור פון יידן אין קרוין פוילן אין XVIII יארהונדערט** (ווארשע: יידיש בוך, 1958).

<sup>192</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ב', עמ' 269-330; ג' (הכרך כולו), ד', עמ' 9-90; ה' (הכרך כולו); ו', עמ' 11-175.

<sup>193</sup> למשל: אדם טלר, 'הפעילות הכלכלית של היהודים בפולין במחצית השנייה של המאה ה-17 ובמאה ה-18', בתוך: ברטל וגוטמן (עורכים), **קיום ושבר**, כרך א', עמ' 209; גרשון הונדרט, **גאולה קטנה ומעט כבוד: החברה היהודית בפולין-ליטא במאה ה-18** (תר' צופיה לסמן. ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2008), עמ' 34-36; Stampfer, 'The 1764 Census of Poland', p. 72 (1989), **Bar Ilan**, 24-25 (2014), כרך א', עמ' 135-136. שתיים מהתזות העיקריות של מאהלר, בדבר ההרעה **החסידים ומתנגדיהם** (ירושלים: כרמל, 2014), כרך א', עמ' 135-136. שתיים מהתזות העיקריות של מאהלר, בדבר ההרעה המשמעותית במצבם הכלכלי והמשפטי של יהודי פולין במאה ה-18 ובדבר הופעתה של החסידות כמחאה עממית על רקע הרעה זו, שנשללו על ידי חוקרים כמשה רוסמן וגרשון הונדרט (למשל הונדרט, עמ' 111-114), ננקטו מחדש לאחרונה בידי רחל אליאור, בהתבסס על מאהלר (אליאור, ב', עמ' 240, 621).

<sup>194</sup> הרץ, **די יידן אין אוקראינע**.

שאך זה ניחתה על יהדות מזרח אירופה, ובתוכה גם על תנועתו ויש לשער כי אף על רבים ממכריו ובני משפחתו. על כל פנים, מנקודת מבט של חקר ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, במחקרו של הרץ טמונה הזדמנות מיוחדת לבחון ניתוח היסטורי בונדיסטי, שחרג מעבר לתנועת הפועלים היהודית ולתקופתה.

ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית של יהדות מזרח אירופה עד לעליית החסידות וההשכלה תיבחן להלן על פי הגיון כרונולוגי ותמטי. ראשית כל: כיצד הצטייר בעיניים מרקסיסטיות המעבר מימי-הביניים לעת החדשה בהקשר של יהדות מזרח אירופה? מה הייתה משמעותו לגבי היחסים בין היהודים ובין סביבתם הלא-יהודית, על שדרותיה השונות? לאחר מכן, ייבחנו תמות פוליטיות וכלכליות מרכזיות, שאפיינו את האוכלוסייה היהודית עצמה בעת החדשה המוקדמת. בתחום הפוליטי יעמדו במוקד המוסדות האוטונומיים שייחדו את יהדות מזרח אירופה, מעבר לקהילה הבודדת, ועדי הארצות, תוך בחינת היחסים החברתיים שהתקיימו במסגרתם. בתחום הכלכלי, יופנה הזרקור למגזר החכירות, שייחד אף הוא את יהדות מזרח אירופה, והיווה מרכיב מרכזי בהסברתן של תופעות פוליטיות ותרבותיות. מאורע היסטורי מרכזי אחד, גזרות ת"ח ות"ט, יקבל תשומת לב מיוחדת, בשל מקומו המרכזי בדיון ההיסטוריוגרפי, המרקסיסטי ובכלל, הן כתוצאה של כלכלת החכירות, והן כגורם בהתפתחות שהובילה עד לעליית החסידות כמאה שנים לאחר מכן. לבסוף, יוקדש הדיון לשתי התנועות הרוחניות המרכזיות שהופיעו בקרב יהדות מזרח אירופה בעת החדשה: החסידות וההשכלה.

#### מימי-הביניים לעת החדשה

כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים שעסקו ביהודי מזרח אירופה במעבר מימי-הביניים לעת החדשה תיארוהו, בווריאציות שונות, כעין מהלך של בריחה (או דחיקה מבחוץ) מן העת החדשה, המתקדמת והולכת במובן גאוגרפי וכלכלי, אל עבר שרידיהם האחרונים של ימי-הביניים. מהלך זה תואר כנידון לכישלון, ועל כן כההליך של הדרדרות במצבם של יהודי מזרח אירופה. האוכלוסייה היהודית במזרח אירופה גדלה בתקופה זו בעיקר כתוצאה של הגירה מן המערב, שם נדחקו היהודים מפני הקפיטליזם העולה. במזרח אירופה הפכו היהודים לבני חסותה של האצולה הפיאודלית, שנלחמה לשימור עמדותיה הישנות, ואף התחזקה והגיעה לעמדת שליטה בעת החדשה המוקדמת, כהד מאוחר לפיאודליזם המערב-אירופי של ימי-הביניים שכבר נמצא אז בדמדומי שקיעתו. אך דווקא בשל הפיגור הכלכלי של המזרח אירופי המערב, תהליכים מסוימים כאילו הושבו לאחור והופיעו במערב במהופך. המהגרים מן המערב, לאחר שנדחקו מהמסחר, הופיעו במזרח כמלווים בריבית. במזרח הם נדחקו מן האשראי "בחזרה" אל המסחר, וממנו לענפים אחרים, בעיקר החכירה ומאוחר יותר אף המלאכה היצרנית. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים ביקשו להסביר זאת דרך ההתפתחות הכלכלית השונה של מזרח אירופה.

הלר ניסח בתמציתיות את התזה בדבר הפיגור המובנה בהתפתחות הכלכלית אחרי מערב אירופה:

**חלקם של היהודים, שבמהלך רדיפות היהודים במאות ה-13 עד ה-16 גורש מזרחה, השתלב במרחב כלכלי, שבו הסדר החברתי הפיאודלי הגיע לשיאו מאות שנים אחרי גרמניה, צרפת, אנגליה וספרד. [...]. בעת שיהודי המערב במאות ה-14-15 הסתבכו**

בקונפליקטים, שהכריעו את עמדתם בתוך הסדר החברתי הפיאודלי, יהודי פולין חוו לראשונה התנגשות זו רק במפנה המאה ה-17, 300-400 שנים מאוחר יותר.<sup>195</sup>

הלך לא הרחיק ולא הסביר מעבר לכך. זאת עשה לאון, בעודו מפרש בדרך זו את מטבע הלשון של מרקס, בדבר קיומם של היהודים "בחורים ובסדקים של החברה הפולנית",<sup>196</sup> שבאופן טבעי חזר ונשנה בניתוחים ההיסטוריים המרקסיסטיים של יהודי מזרח אירופה:

אולם בהחלט לא הייתה זו מקריות שבאותו זמן שבו השאלה היהודית דעכה במערב, היא הופיעה מחדש במזרח אירופה בצורה אלימה פי כמה. בתקופה שבה נטבחו ונשרפו יהודים במערב אירופה, יהודים רבים חיפשו מקלט בארצות שבהן הקפיטליזם טרם חדר אליהן. [...] בגן העדן הזה של השלאכטה (האצולה הזוטרה) האדישה, המעמד המסחרי היהודי מצא כר נרחב לפעילות. במשך מאות רבות, היהודי היה סוחר, מלווה בריבית, פונדקאי, מנהל משק של האציל, סוכן לכל דבר ועניין. העיירות היהודיות הקטנות, שטובעות בים של כפרי איכרים, ולעתים קרובות סמוכות לטירות הפאודלים הפולנים, ייצגו את כלכלת החליפין בקרב חברה פאודלית למהדרין. היהודים נמצאו, כמו שאומר מרקס, בחורים ובסדקים החברה הפולנית. המצב הזה נמשך כל עוד הארגון החברתי והפוליטי של פולין נותר בקיפאוונו. במאה ה-18, בעקבות האנדרלמוסיה הפוליטית והשקיעה הכלכלית, הפאודליזם הפולני מצא את עצמו מוכה עד מוות. באותו זמן המצב הממשי של יהודי מזרח אירופה התערער קשות. הבעיה היהודית, שכמעט ונעלמה במערב, התלקחה באלימות במזרח אירופה. הלהבה, שכמעט כלתה במערב, קיבלה חיוניות מחודשת מהתבערה החדשה שפרצה במזרח.<sup>197</sup>

לאון עמד על מוטיב מרכזי בהיסטוריה של יהודי מזרח אירופה, שחזר גם אצל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים האחרים: התלות הכלכלית, ועל כן גם הפוליטית, של היהודים באצולה הפולנית,<sup>198</sup> מהתחזקותה בראשית העת החדשה ועד לשקיעתה בתומה. תלותם של היהודים באצולה לא הופיעה מלכתחילה עם הגעתם לפולין, אלא התפתחה במעבר מימי-הביניים לעת החדשה. עם התגברות ההגירה היהודית לפולין במאות ה-13-14, עוד שלט בה הדגם המערב-אירופי, של היהודים כמלווים בריבית שמרוששים את האצולה בשירות הכתר:

בדומה למערב אירופה, התפתחות המסחר הלכה יד ביד עם פריחת ההלוואה בריבית. גם כאן האצולה, הלוקחה המרכזית של המלווים בריבית היהודים, שאפה לשים מגבלות על ההלוואה בריבית היהודית, בניגוד למלכים שתמכו בה, "משום שהיהודים, בתור עבדי האוצר, צריכים שתמיד יהיה להם כסף זמין לשירותנו". [...] האצולה, שרצתה להגביל את שער הריבית [...], נתקלה בהתנגדות עיקשת של המלוכה.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 74-75. ובאופן דומה, מאהלר: "בקיצור, בפולין הפיאודלית הייתה להם ליהודים במידה ידועה העמדה המשפטית, שהיהודים במערב אירופה הפיאודלית איבדו אחר הגזירות הראשונות בתקופת מסעי הצלב." מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 157.

<sup>196</sup> מארקס, *הקפיטל*, א', עמ' 65.

<sup>197</sup> Leon, p. 183. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>198</sup> מי שכתב מאמר קצר ברוח זו כבר ב-1915 היה חבר המפלגה הסוציאליסטית הפולנית, ממוצא יהודי, פליקס קון: Felix Bunzl, S. 22. וראו Kon, 'Die Juden in Polen', *Die Neue Zeit*, 34 (1915): 169-178.

<sup>199</sup> Leon, p. 185.

תיאור זה של לאון, דומה לתיאורו של מאהלר את אותה התקופה.<sup>200</sup> אך בשונה מלאון, שהדגיש את ההבדל בין האשראי היהודי הפיאודלי לאשראי הקפיטליסטי היצרני,<sup>201</sup> לפי מאהלר "הנשך היהודי היה ממלא במשך המאה ה-13 תפקיד דומה לעסקי הבנקאות שבמשק הקפיטליסטי המודרני", כ"אשראי יהודי פרודוקטיבי" שסייע להתפתחותה של פולין, ש"הייתה נחשלת מבחינה כלכלית",<sup>202</sup> מה שהקנה לה זכויות רבות מצד הכתר.<sup>203</sup> יתר על כן, מאהלר הגדיר את העילית הכלכלית של יהודי פולין דאז כ"קפיטליסטים" ממש – "קבוצת הקפיטליסטים החשובים היו לחוכרי ההכנסות המלכותיות."<sup>204</sup> בתחומים מסוימים ראה מאהלר את היהודים אפילו כ"חלוצי המודרניזציה": "רק בענפי סחר גדולים, כמו במסחר בתוצרים מוכנים ובשיטות של עבודת בית, היו הסוחרים היהודים חלוצי המודרניזציה של היצרנות והממכר."<sup>205</sup> בשונה מלאון, שדבק באדיקות בתזה הוובריאנית של הניגוד בין הפאריה-קפיטליזם היהודי לבין הקפיטליזם המודרני, אצל מאהלר ניכרו עדיין שיירי התזה של זומברט, שהתקבלה על דעתם של ציונים רבים, גם אם התנגדו לאיש ולהשקפותיו האנטישמיות. יתר על כן, בשעה שלאון לא נזקק לאפולוגטיקה על יהודי פולין הקדומים, למאהלר, כאיש פועלי ציון שמאל בפולין, חשוב היה להציגם כמי שתרמו להתפתחות הממלכה, בתקופה שבה הקפיטליזם עוד היה נושא דוגל הקדמה במלחמתו נגד הפיאודליזם.

פרשנויותיהם השונות של לאון ומאהלר לגבי היחס בין האשראי היהודי ובין הקפיטליזם לא הפריעו להם להסכים על הניגוד שנוצר בתחילה בין האצולה ובין היהודים, על רקע תפקידם כמלווים בריבית. כך לאון: "ההלוואה בריבית של הבנקאים היהודים הגדולים [...], שהצליחו לצבור רכוש עצום ולהשתלט על כפרים ואדמות, גרמה למבול של מחאות בקרב האצולה. חוקת ורטה (1423) הגבילה בחדות את ההלוואה בריבית היהודית."<sup>206</sup> ומאהלר הסביר כי במאה ה-15 השלאכטה הצליחה להגביל את פעולות האשראי היהודי למשכון בנכסי דניידי בלבד. הוא הדגיש כי האצולה ביטלה את זכותם של העירוניים ככלל, נוצרים ויהודים כאחד, להחזיק קרקע, מה שלמעשה שמת את הקרקע תחת האפשרות להלוות סכומים גדולים, באין אפשרות למשכן קרקע כנגדם. כך סיכם מאהלר את הנושא: כבר "בסוף ימי הביניים היה מצבם המשפטי של היהודים בפולין נקבע למעשה לא על ידי הפריבילגיה הכללית [מאת המלך], אלא על ידי יחסי הכוחות הסוציאליים והמדיניים שבארץ."<sup>207</sup>

ניתן לסכם את עיקרו של המעבר מימי הביניים לעת החדשה, על פי הניתוח המשותף להיסטוריונים יהודים מרקסיסטים שונים, כך: במהלך המאות ה-15-16, רכשה האצולה הפולנית עמדת שליטה על חשבון הכתר בממלכת פולין, אשר מ-1569 הייתה רשמית לממלכת פולין-ליטא, מונרכיה נבחרת, כלומר רפובליקה של אצילים. בהתאמה עברו היהודים ממעמד של עבדי הכתר לבני חסותה ומשרתיה של האצולה. האצולה דחקה את היהודים מעסקי האשראי, שהביאו עמם, עליהם ביקשה להשתלט בעצמם, אל עבר המסחר, תחום שבו נזקקה ליהודים, בעלי הקשרים הבינלאומיים, כסוכניה. הבורגנות הנוצרית בפולין עוד הייתה אז בחיתוליה, ולא הייתה חזקה מספיק להילחם

<sup>200</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 31-32.

<sup>201</sup> Leon, pp. 143-145.

<sup>202</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 32.

<sup>203</sup> שם, עמ' 50.

<sup>204</sup> שם, עמ' 41.

<sup>205</sup> שם, עמ' 178.

<sup>206</sup> Leon, p. 186.

<sup>207</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 55.

במסחר היהודי שנתמך בידי האצולה לטובתה היא.<sup>208</sup> כעת ניתן לעבור לניתוח יחסיהם החברתיים של היהודים עם השדרות החברתיות המרכזיות: האצולה, הבורגנות והכנסייה.

### היחסים עם שדרות החברה הלא-יהודית

המעבר מחסות המלך לחסות האצולה הפולנית, על פי מאהלר, התבטא עבור היהודים בהגבלת תחום האשראי ובמעבר לתחום המסחר: "פריחתו של המסחר היהודי באה בעיקר בשל התפתחות הייצוא של תוצרת חקלאית, שהיהודים ממלאים בו תפקיד של עוזרים לשלאכטה."<sup>209</sup> במקביל עברו היהודים מחכירת הכנסות מלוכה אדירות הממדים לחכירת הכנסות האצולה,<sup>210</sup> גדולות כקטנות, וכתוצאה מכך התרחב משמעותית מגזר החוכרים היהודים, שעליו יורחב בהמשך. משצלח מאבקה של האצולה בהלוואות של יהודים כנגד קרקע, התחזקה האצולה במאה ה-15 ונפתחה הדרך לשיתוף הפעולה ההדוק עם היהודים בתחום החכירה.<sup>211</sup>

מאהלר חזר והדגיש את מרכזיותה של התלות הכלכלית של היהודים באצולה עבור ההיסטוריה של היהודים במזרח אירופה בתקופה זו בכללותה, באופן שהמחיש את הזיקה ההדוקה בין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה הכללית:

**בכללה הייתה השלאכטה אותו המעמד, שהאינטרסים הכלכליים שלו עלו בד בבד עם האינטרסים הכלכליים של היהודים. השלאכטה הייתה תומכת במסחר ובתעשייה היהודיים בשל צרכיה במחירי סחורות נמוכים. השלאכטה הייתה זקוקה ליהודים באקספורט התוצרות החקלאיות שלה. [...] השלאכטה כחטיבה הייתה מעוניינת בזכויות היהודים לחוכרנות ולמוזגנות, משום שבזכות היהודים היו לה רווחים [...]. למרות כל הסיבות הכלכליות והפוליטיות המכריעות הללו הייתה השלאכטה רחוקה מלתמוך ביהודים בלי סייגים ובכל השטחים. השלאכטה כחטיבה אחת יצאה נגד אותן פרנסות היהודים, שהיה בהן מן ההתחרות לעצמה, כמו חכירת הכנסות המלכות, קניית התוצרות החקלאיות בכפרים, המסחר בסוסים, ועוד.<sup>212</sup>**

מאהלר מצביע על הדיפרנציאציה שהחלה מתפתחת בקרב האצולה עצמה ביחס ליהודים: האצולה הנמוכה והענייה התחרתה ביהודים על משרות חכירה אצל בעלי האחוזות הגדולות.<sup>213</sup> דיפרנציאציה זו הלכה והעמיקה, עד שהגיעה למשקל מכריע בתקופת החלוקות של פולין.

הרץ, שעסק ביהודים באזור אוקראינה, כלומר בשטחים המיושבים בדלילות שסופחו לממלכת פולין עם האיחוד עם ליטא ב-1569, הדגיש את חשיבותם של היהודים עבור מפעלי ההתיישבות שיזמו גדולי האצילים הפולנים (המאגנאטים) במזרח.<sup>214</sup> הוא הבהיר כי האצולה לא רכשה חיבה ליהודים, אך נזקקה לכישוריהם לשם ניהול ההתיישבות החדשה שצמחה בקצב מהיר. אף הוא סבר, בדומה מאהלר, כי הפיאודליזם באותה התקופה כבר לא התקיים "בצורתו הטהורה", אלא

<sup>208</sup> Leon, pp. 187-190; שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא', עמ' 161, 165, 168-169; הערץ, די יידן אין אוקראינע, ז' 60; מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 30, 92-95.

<sup>209</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 96.

<sup>210</sup> שם, עמ' 97.

<sup>211</sup> שם, עמ' 62-63.

<sup>212</sup> שם, עמ' 168.

<sup>213</sup> שם, עמ' 168-169.

<sup>214</sup> הערץ, די יידן אין אוקראינע, ז' 41-42.

נזקק ל"הזרקה" של יסודות קפיטליסטיים: "יהודים במידה רבה נדרשו למילוי תפקיד [התיישבותי] זה. לכן אוונגרד הקפיטליזם היהודי זכה לשיתוף פעולה והגנה מצד ליבת הפאודליזם, המאגנאטים והשלאכטה, כאשר נתקל בהתנגדות אלימה והתקפות מצד הגורמים המשניים של התקופה הפיאודלית – גילדות המלאכה והמסחר ומועצותיהם העירוניות [מגיסטרטים]."<sup>215</sup>

לעומת האצילים, שהיו בעלי חסותם של היהודים, היו העירוניים יריביהם המרים. סוסיס זיהה את עיקרון של "הסיבות החברתיות-כלכליות לאנטישמיות" בתחרות שהתפתחה בין היהודים ובין העירוניים הנוצרים (מיישצי'אנים):

**עם צמיחת האוכלוסייה הלא-יהודית בערים [כבר במאה ה-16], התגברה התחרות המסחרית בין שני מחנות יריבים אלו, משום שהשוק המקומי הצר, במיוחד השוק האיכרי, התפתח לאט מאוד. [...] כבר בסוף המאה-16, במיוחד במאה ה-17, החריף המשבר הכלכלי בעיר ועמו החריף המאבק הלאומי בין היהודים והמיישצי'אנים הנוצרים.<sup>216</sup>**

באותה רוח, טען מאהלר בהכללה, כי כמו בכל אירופה גם בפולין היה מעמד העירוניים "נושאה העיקרי של שנאת ישראל". הסיבות לך, לפי מאהלר, היו תחרות מסחרית וניגוד בין הלווה הנוצרי למלווה היהודי, במקרה זה המשכונאי הזעיר, שמלווה לבעל המלאכה הסוחר העירוני, לאחר שנדחק מתחום ההלוואות לכתר ולאצולה. אך הבורגנות בפולין הייתה חלשה ביחס למערב אירופה, לכן המאבק איחר לבוא וגם נשא תוצאות פחות מרחיקות לכת. גם בתוך בפולין עצמה עמד מאהלר על ההבדל בין המערב למזרח, שם הניגוד הורגש פחות.<sup>217</sup> רק בסוף המאה ה-15 פתחו ערי פולין הגדולות והמערביות יותר, כקרקוב ווורשה, במלחמה גלויה להגבלת המסחר היהודי בדרך החוק. הסיבה המיידית לכך הייתה המשבר המסחרי בעקבות כיבוש קונסטנטינופול.<sup>218</sup>

הרץ זיהה אף הוא את התחרות הכלכלית כמקור מרכזי לשנאה שבין העמים. כבונדיסט הדגיש את היותה של פולין "מדינה רבת לאומים":<sup>219</sup>

**פולין ככלל הייתה מדינה רבת לאומים. כך גם הפרובינציות עם האוכלוסייה האוקראינית. במידות שונות – בכל מקום היא הייתה מעורבת בעמים אחרים. מאבק מתמיד התנהל בין עמים שכנים – על תפיסת העמדות הראשונות והטובות בחיים – בתחומים הכלכליים, הפוליטיים והדתיים. [...] היהודים] חוו את מאבק הלאומים באופן החריף ביותר. עצם העובדה, שהיהודים היו בעיקר יסוד עירוני, בהכרח הביאה לכך, שבערים הורגש יותר הלחץ האנטי יהודי. בנוסף שם הייתה קרקע פורייה יותר לניגודים ותחרות. הסוחר, בעל המלאכה והמוזג הנוצרים שאפו להיפטר ממתחריהם היהודים, ודרשו שלא תינתנה להם זכויות מגורים, מסחר ועבודה.<sup>220</sup>**

מתיאורים אלו עולה שאלה, שאיש מההיסטוריונים המדוברים לא התמודד עמה במישרין: מדוע צמחה בורגנות לא יהודית בארץ שבה היהודים מילאו למעשה את תפקידה של הבורגנות בחברה

<sup>215</sup> שם, ז' 64-65.

<sup>216</sup> סאסיס, די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד, ז' 7-8.

<sup>217</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 64-65.

<sup>218</sup> שם, עמ' 68.

<sup>219</sup> בעניין ה"רב-לאומית" בראשית ההתיישבות הפולנית והיהודים באוקראינה ראו גם הערך, די יידן אין אוקראינע, ז' 35-

34.

<sup>220</sup> הערך, די יידן אין אוקראינע, ז' 74.

פיאודלית? האם הבורגנות הנוצרית מילאה פונקציות כלכליות שונות מאלו שמילאו היהודים? איך ניתן להסביר, במונחים מרקסיסטיים, את הפיצול הדתי בין יסוד עירוני יהודי ויסוד נוצרי? לגבי ימי-הביניים במערב אירופה הסביר לאון את ההתנגשות בין הבורגנות והיהודים כך: "זאת לא הייתה מלחמה בין שתי קבוצות לאומיות או דתיות על עליונות מסחרית אלא מאבק בין שני מעמדות שכל אחד מהם מייצג מערכת כלכלית שונה. התחרות הלאומית כביכול הייתה כאן רק השתקפות של המעבר מכלכלה פיאודלית לכלכלת חליפין.<sup>221</sup> לגבי מזרח אירופה, ניתן להסיק בעקיפין מדבריו של מאהלר שתי תשובות לשאלה זו, כלכלית ופוליטית. מבחינה כלכלית, מאהלר תיאר מעבר הדרגתי של יהודים מאשראי למסחר ולמלאכה בשל גידול האוכלוסייה היהודית, ומיצוי האפשרויות בתחום המסחר. בתחילה, ההתרכזות הייתה בענפי מלאכה שהשליטה הנוצרית בהם הייתה חזקה פחות, אך משאלה רוו החלה חדירה גם למלאכות שנשלטו בידי העירוניים הנוצרים:<sup>222</sup> "בעוד שבימי-הביניים היה עיסוק הנשך של היהודים אחת הסיבות לשנאת ישראל של המיישצ'יאנים, הרי בעת החדשה הייתה הסיבה העיקרית למשטמה זו ההתחרות בשטח המסחר והמלאכה."<sup>223</sup> מכאן ניתן להקיש כי בעוד שהיסוד העירוני היהודי צמח מתוך האשראי, היסוד העירוני הנוצרי צמח מתוך המלאכה. הם נפגשו בתחום המסחר, שהשיק הן לאשראי מצד אחד והן למלאכה מן הצד השני, והחלו מתחרים זה בזה. התחרות הוחרפה במתכוון על ידי הגורם הפוליטי. מאהלר ציין את התפקיד המכריע שהיה לשלאכטה בעיצוב היחסים בין היהודים והעירוניים הנוצרים. השלאכטה הפיקה תועלת מהתחרות בין סוחרים יהודים ונוצרים, שהוזילה את המחירים עבורה. כמו כן, התחרות החלישה פוליטית את העירוניים.<sup>224</sup> השלאכטה הייתה מעוניינת לשבור את המונופולין של המיישצ'יאנים הנוצרים.<sup>225</sup>

איבתם של המיישצ'יאנים ליהודים נקשרה גם בתעמולה שניהלה נגד היהודים הכנסייה הקתולית בפולין, שדרה חברתית מרכזית נוספת. הרץ, בגישתו המטריאליסטית המתונה, העמיד את שני הגורמים כשווים: "תחרות מחריפה בין סוחרים וחוכרים יהודים ונוצרים, שניסו לגזול איש את חכירות רעהו, ובמיוחד את הזיכיונות למכירת משקאות, שהצטרפה לאש היוקדת של החשדנות, המורא והשנאה הדתית."<sup>226</sup> גם מאהלר ייחס מעמד שווה לגורמים מטריאליסטים ואידיאליסטיים בהסברת שנאת ישראל הדתית בפולין. לדעתו, הגזירות נגד היהודים היו קשורות בגזירות נגד כתות המינות הנוצריות: "עם ההתקפה מלוא הקו נגד האפיקורסים הנוצרים לא יכלה הכנסייה להתייחס ברוח נדיבה על היהודים, שהיו סוף סוף כופרים בעיקר האמונה הקאתולית."<sup>227</sup> מאהלר ציין אמנם, כי המינות הנוצרית עצמה ייצגה חריגה מהסדר הפיאודלי ("פועלי אריגה", שחתרו לסדר דמוקרטי). אך אם היהודים היו אבר מאיבריו של הסדר הפיאודלי בפולין, מדוע המאבק בקבוצות שחותרות תחת הסדר הזה מופנה גם נגדם? תשובתו של מאהלר ייחסה לשנאת היהודים מעמד נצחי ומטאפיזי, שלובה על רקע התפשטות הרפורמציה ממערב והתחרות עם הכנסייה הפרבוסלבית ממזרח:

<sup>221</sup> Leon, p. 167.

<sup>222</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 96.

<sup>223</sup> שם, עמ' 175.

<sup>224</sup> שם, עמ' 62-63.

<sup>225</sup> שם, עמ' 168.

<sup>226</sup> הערך, די יידן אין אוקראינע, ז' 29.

<sup>227</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 58.



כמו בימי-הביניים כן הייתה הכנסייה גם בעת החדשה המוסד שעמד בראש המלחמה נגד היהודים בפולין. כל אותן הסיבות, אשר בשלהן הייתה הכנסייה מעוניינת מאז ומעולם לצמצם את זכויות היהודים, לבודד אותם מבחינה חברתית מן האוכלוסייה שמסביבם וליצור אווירה של איבה מתמדת כנגדם, נעשו בעת החדשה דחופות עוד יותר.<sup>228</sup>

יחד עם זאת, מאהלר עמד גם על היסוד החברתי-כלכלי של השנאה ליהודים בציינו כי הפרעות, שפרצו במאה ה-15 בשל התחרות בין העירוניים הנוצרים והיהודים, זכו לעידוד הכנסייה.<sup>229</sup> מאהלר אף הוסיף מרכיב חברתי-כלכלי להסברת עמדתם האנטי יהודית הנחרצת של הישועים בפולין, החל מהמאה ה-16: "שנאת ישראל של הישועיים התחזקה גם על ידי כך, שהם עצמם היו ברובם, צאצאי אותן שכבות האוכלוסייה הפולנית, שהיו רוחשות התנגדות ליהודים בגלל מצבן הכלכלי סוציאלי: [...] מן השלאכטה המאזובית [מאזוביה – אזור מרכז פולין] הענייה, מבעלי מלאכה ותגרים ובחלקם גם מאוכלוסי האיכרים."<sup>230</sup> כמו כן, הוא ציין כי גזירות הכנסייה נגד היהודים לא נתקיימו על ידי האצולה והמלוכה, שהאינטרסים שלהן היו קשורים ביהודים.<sup>231</sup>

היה זה דווקא שיפר, מורהו של מאהלר, אשר ניחן בדרך כלל בהסתייגות גדולה יותר מזו של תלמידו ממרקסיזם מובהק מדי, אשר קבע חד משמעית: "זרע המשטמה הדתית, שזרעה התנועה שכנגד הרפורמציה, מצא לו בחוגים אלה [העירוניים] קרקע מדוושן. ואולם לא קשה לגלות מבעד לכסות הדתית את הסיבה הגשמית לחלוטין של אותה שנאה." הוא אף ציין כי תקופת הריאקציה הקתולית (במחצית הראשונה של המאה ה-18), שניכרה בשורה של מהומות ועלילות דם, לא השפיעה כמעט על פעילותם הכלכלית של היהודים. גם המלכים הקנאים ביותר הוסיפו להגן על זכויותיהם הכלכליות של היהודים, ועוד יותר מכך המאגנאטים. בתחום הכלכלה, סיכס שיפר, "לא היו נוהגים אלא לעיתים רחוקות ממניעים דתיים."<sup>232</sup>

לעומת האיבה בערים, ביקש הרץ להדגיש את היחסים הטובים יותר בין היהודים והנוצרים בכפרים, במיוחד באזורי אוקראינה, שם רבו היהודים הכפריים:

אחרת היה זה בכפרים. האיכר לא ראה ביהודי מתחרה, ולכן נעדר הכוח המניע העיקרי למאבק נגד יהודים. אם לאיכר היה פה ושם סכסוך עם יהודי היה זה משום שהאיכר לא רצה לשלם את מס הדרך או הכנסה אחרת מוחכרת אחרת, בדיוק כפי שלא רצה לשלם כשהחוכר היה נוצרי. אדרבה, לאיכר היה אינטרס לבוא במגע כלכלי עם יהודים. היהודי קנה ממנו תוצרת חקלאית ומחר לו סחורה – במחירים זולים יותר מהסוחר הנוצרי. זאת ועוד: היהודי גם מכר לו בהקפה והביא את הסחורה מהעיר לכפר. יהודים שילמו יותר עבור התוצרת ומכרו את הסחורה בפחות. במה שהיה האיכר מעוניין, המיישצ'אנים נאבקו בנחישות. היכן שיכלו הם אכפו איסור על כך. יהודים יכלו לקנות רק בשעה מאוחרת יותר מאשר הנוצרים; במקרים רבים נאסר עליהם למכור בזול יותר. בנוגע לאצולה, היא לא רצתה להפקיד בידי היהודים רק תפקידים כאלה, שהיא עצמה רצתה ויכלה להוציא לפועל. אפילו בהטילה כמה הגבלות היא עדיין הותירה בידי היהודים

<sup>228</sup> שם, עמ' 164. ההדגשה שלי, ת.נ. וראו בהמשך הפרק, בסעיף שדן באנטישמיות.

<sup>229</sup> שם, עמ' 61.

<sup>230</sup> שם, עמ' 180.

<sup>231</sup> שם, עמ' 60.

<sup>232</sup> שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא', עמ' 173-174.

**מרחב לפעילות. בשעה שהיסוד העירוני שאף לחסל את היהודים לחלוטין, בקרב היסודות הכפריים – הן האצולה והן האיכרות – הייתה קרקע מוגבלת בלבד ליריבות וכר נרחב מספיק לחיים משותפים בשלום.**<sup>233</sup>

לצד תפיסתו ה"רב-לאומית" הרץ לא ויתר על הגאווה הלאומית שבהדגשת העליונות המוסרית של היהודים, אולי במיוחד בעקבות שותפותם של גורמים אוקראיניים בהשמדת היהודים בידי הנאצים: "בשעה שבקרב השכנים האוקראיניים הנוצרים משלו ברמה ההוללות והזנות, אצל היהודים נשמר הכלל של טהרת המשפחה."<sup>234</sup> בסופו של דבר, כבונדיסט העדיף הרץ להדגיש את "החיים המשותפים בשלום", ולייחס לגורמים חיצוניים את סופה המר של ההיסטוריוגרפיה שלו של יהודי אוקראינה, כפי שיתבהר בהמשך בדיון על גזרות ת"ח-ת"ט.

מאהלר, כציוני, ביקש להדגיש את הידרדרותם ההולכת ומחריפה של יחסי היהודים עם כל השדרות החברתיות בפולין, בתקופה שלאחר 1648. הוא אפיין את המחצית השנייה של המאה ה-17 כתקופה של "מלחמת קיום" עבור היהודים, שהוסברה בכמה גורמים: ירידה כלכלית בעקבות מלחמות בלתי פוסקות, צמצום סחר המעבר בפולין ותחרות מצד התבואה הרוסית; גורם פוליטי – שלטונה הבלתי מוגבל של האצולה על האיכרים והעירוניים, ובכללם היהודים; וגורם דתי – הריאקציה הקתולית.<sup>235</sup> מאהלר ציין את התרוששותם הגוברת של האיכרים מחמת החמרת שיעבוד המיסים והעבודה, מלחמות, צמצום האפשרות בעיר, ומכאן פיצול הולך וגובר של החלקות. ושוב, הפיגור המובנה ביחס למערב אירופה: "משק האחוזת הסגור שהיה רווח במערב אירופה בתחילת ימי-הביניים, נהיה לתופעה אופיינית של הפיאודליזם הפולני במאה ה-18!"<sup>236</sup> הקיפאון של החברה הפיאודלית בפולין היה, לדידו של מאהלר, הגורם המרכזי בהידרדרות מצב היהודים במדינה מהמאה ה-16 למאה ה-18.

בתקופה זו הורע אפילו יחסה של השלאכטה ליהודים. כיצד הסביר זאת מאהלר? כפי שטען לגבי העירוניים קודם לכן, גם יחסה של השלאכטה ליהודים התעצב לא רק על יסוד גורמים כלכליים, אלא גם "דתיים" ו"לאומיים":

**אפילו השלאכטה, מעמד זה שהאינטרסים שלו עלו בדרך כלל בד בבד עם האינטרסים של האוכלוסייה היהודית, הרבתה עוד יותר ויותר שנאה ליהודים ומיררה את חייהם בכל הדרכים האפשריות. עם התגברות הקנאות הדתית ואי הסובלנות בכלל, היה זה משפיע גם על יחסי השלאכטה ליהודים. ויחד עם זה גדלה גם הדיפרנציאציה הסוציאלית שבתוך השלאכטה עצמה, ושכבות גדולות יותר ויותר של מעמד זה נמלאו שנאה מפורשת ליהודים. התנגדותם של האיכרים למתווכו היהודי של אדוני האחוזת, לחוכר ולמוזג, פרצה בסוף תקופה זו בפרעות דמים של ההיידמקים באוקראינה [1768], בה הלכה הפקרותה של השלאכטה יד ביד עם הדיכוי הדתי והלאומי.**<sup>237</sup>

רק לקראת סוף התקופה, במקביל לחלוקות פולין, זיהה מאהלר את השינויים ביחסה של האצולה ליהודים עם דיפרנציאציה כלכלית שחלה בתוך האצולה עצמה. השלאכטה הבינונית החלה

<sup>233</sup> הערך, די יידן אין אוקראינע, ז' 75-75.

<sup>234</sup> שם, ז' 68. לאחר מכן ממתן הרץ את עמדתו: "היהודים ניהנו במידות טובות רבות. [...] אין לחשוב כי היו כולם צדיקים." שם, ז' 69.

<sup>235</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 221. ראו גם דברי ימי ישראל, ב', עמ' 271.

<sup>236</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 216-219. הציטוט מעמ' 219.

<sup>237</sup> שם, עמ' 328.

להתקרב מבחינה כלכלית לבורגנות הגבוהה, ולהנהיג רפורמות כלכליות. מנגד התייצב גוש שמרני של השלאכטה הגבוהה (מאגנאטים) ושלאכטה נמוכה שנסמכה על שולחנה, שהתנגד נחרצות לכל רפורמה כללית שעשויה הייתה להיטיב עם העירוניים, האיכרים והיהודים.<sup>238</sup>

מאהלר סיים את **תולדות היהודים בפולין** בהשתתפותם של היהודים במרד בהנהגת קושיצ'קו (1794), שפרץ בניסיון להציל את ממלכת פולין מחלוקתה הסופית בין רוסיה, פרוסיה ואוסטריה. הוא הדגיש את השתתפותם של "עניי היהודים" במרד קושיצ'קו בוורשה, וחתם בדבריו של קושיצ'קו עצמו: "כשוורשה עמדה במלחמת דמים עם האויב, היו היהודים תושבי הבירה עטים אל הנשק, נלחמים באויב והוכיחו לעולם, כי במקום שיש לאנושות סיכוי של זכייה, שם מסכנים הם את חייהם."<sup>239</sup> כך ביקש מאהלר להדגיש את היסוד הפרולטרי והמתקדם בקרב יהדות פולין.

### החברה היהודית ומוסדותיה האוטונומיים

דובנוב ראה במוסדות האוטונומיה היהודית בפולין, ובראשם ועד ארבע הארצות, מופת של אוטונומיה לאומית.<sup>240</sup> כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שעסקו בנושא זה, יצאו מתוך ביקורת על תפיסתו של דובנוב.<sup>241</sup> סוסיס ראה את מחקריו של דובנוב על ועד ארבע הארצות כדוגמה להיסטוריוגרפיה שבידלה את היהודים מסביבתם, על ידי אידיאליזציה של האוטונומיה היהודית בימי-הביניים, תוך התעלמות ממלחמת המעמדות בתוך החברה היהודית.<sup>242</sup> הוא ביקר את דובנוב על התמקדותו באוטונומיה הלאומית על חשבון ההיסטוריה החברתית וצדדיה האפלים.<sup>243</sup> סוסיס הדגיש את התחרות הכלכלית בתוך החברה היהודית והתרוששות ההמונים, אם כי לא דיבר על ניצולם בידי עשירי היהודים. בעודו מציין כי העשירים בוועדים השתמשו בו לטובת האינטרסים שלהם, עדיין ראה בוועד ככלל מוסד שהגן על "האינטרסים הלאומיים" היהודיים.<sup>244</sup> סוסיס החזיק בתיאוריה "פטריארכלית" לפיה הקהל היה מוסד שהגן על היהודים מפני אויביהם מבחוץ.<sup>245</sup> עמדתו של הייליקמאן נבדלה מזו של סוסיס, בראותו את ארגון הקהילה היהודית כמכשיר לניצול המעמדות היהודיים הנמוכים בידי המעמדות השליטים.<sup>246</sup> מרגוליס, שבספרו הראשון נקט גישה חריפה אף יותר כלפי הקהל, בספרו השני חזר לגישה קרובה לזו של סוסיס.<sup>247</sup>

<sup>238</sup> שם, עמ' 421-424.

<sup>239</sup> שם, עמ' 458-459.

<sup>240</sup> למשל: Dubnow, **History of the Jews in Russia and Poland**, vol.1, p. 103; דובנוב, **דברי ימי עם עולם**, עמ' תל"ג-תל"ו.

<sup>241</sup> ראו לעיל בפרק 3 בסעיף 'ביקורת ההיסטוריוגרפיה הלאומית-דיאספורית'.

<sup>242</sup> יהודה רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', בתוך: ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב**, עמ' 209-210.

<sup>243</sup> סאסיס, 'דער יידישער סיים', ז' 3; Greenbaum, **Jewish Scholarship in Soviet Russia**, p. 48. סוסיס ביקר גם את שיפר על כך, שמתוך "נטייה ציונית" עשה אידיאליזציה לוועד ארבע הארצות, "על פי הדוגמה המקראית-תלמודית", במקום לראות בו אוליגרכיה. סאסיס, 'די היסטארישע "וויסנשאפט" פון יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט', ז' 8-9. וראו סדרת מאמריו של שיפר, 'לתולדות האוטונומיה היהודית בפולין הקדומה (מסה היסטורית)', **הצפירה**, גל' 41-48 (1919).

<sup>244</sup> סאסיס, 'דער יידישער סיים', ז' 5, 22; Greenbaum, **Jewish Scholarship in Soviet Russia**, p. 47.

<sup>245</sup> סאסיס, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד**, ז' 17; גרינבוים, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה**, עמ' 72.

<sup>246</sup> הייליקמאן, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג**, ז' 9; Greenbaum, **Jewish Scholarship in Soviet Russia**, p. 54.

<sup>247</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, pp. 122-123.

אם סוסיס חלק עם דובנוב את גישתו הלאומית הבסיסית, ועל כן השתמש בביטוי "אינטרסים לאומיים", הרי שלאון תקף את דובנוב בדיוק בנקודה זו: "ההיסטוריונים היהודים המסורתיים, ודובנוב ביניהם,

**ראו בארגון הזה [ועד ארבע הארצות] סוג של אוטונומיה לאומית. [...] ברור שלדבר על אוטונומיה לאומית במאה ה-16 הוא אנכרוניזם גס. העידן הזה כלל לא היה מודע לשאלה הלאומית. בחברה הפיאודלית רק למעמדות היו בתי משפט ייחודיים להם. האוטונומיה היהודית מסבירה את המיקום החברתי והכלכלי הספציפי של היהודים ולא את ה"לאומיות" שלהם.<sup>248</sup>**

לאון, האינטרנציונליסט, סרב לראות ביהדות ההיסטורית לאום.<sup>249</sup> לפי לאון, האוטונומיה לא ייצגה את היהודים כלאום, אלא כ"מעמד מיוחד" בחברה הפיאודלית, שככל שדרה פיאודלית אחרת "נהנה מאוטונומיה פנימית ייחודית".<sup>250</sup> בהיות היהודים אבר מאיברי החברה פיאודלית, במאה ה-17 "בסיסי האוטונומיה היהודית החלו להתנדנד", כחלק מתהליך כללי שעבר על הפיאודליזם הפולני:

**זה היה קשור להרעה במצב יהדות פולין שהחלה להרגיש את ההשפעות הלא-נעימות של הכאוס שעבר על החברה הפיאודלית הפולנית. השינוי החלקי במצב היהודים בעקבות הירידה בסמכות המלוכה הביא ליהודים קשר רב יותר מקודם עם המוני העם הצמיחים. היהודי, שהופך למנהל המשק של האציל או לפונדקאי, היה שנוא על ידי האיכרים באותה מידה או אפילו יותר מהאדונים משום שהוא זה שהפך לאמצעי העיקרי לניצולם.<sup>251</sup>**

לאון קשר את היחלשות האוטונומיה היהודית במאה ה-17 באותם תהליכים של שינוי תפקיד היהודים בפיאודליזם הפולני (ראו להלן על עסקי החכירה) ושלדעתו עמדו גם מאחורי מאורעות 1648 (ראו להלן על גזרות ת"ח ות"ט).

הרץ, אשר כמו דובנוב וסוסיס הזדהה עם תפיסה לאומית-אוטונומיסטית, ראה אף הוא את המוסדות היהודיים בפולין כ"אוטונומיה לאומית". בשונה מלאון, שנטה לראות את היהודים באותו תקופה כמקשה אחת, כ"מעמד" אחד, הרץ, כבונדיסט, הדגיש את ה"דיפרנציאציה ניכרת", שהתפתחה במסגרת האוטונומיה הלאומית, ואת "תקיפות הגבירים" כלפי "היהודים העניים":<sup>252</sup> "הפער בין עניים ועשירים היה עצום. ממש כך היה גם המרחק בין למדנים ועמי ארצות. [...] כפי שכלל החיים דאז נבנו על יסודות פיאודליים, גם אצל היהודים לא היה אחרת. הדעה הקובעת עבור היהודים הייתה בידי הגביר הגדול."<sup>253</sup>

יחד עם זאת, כמו לאון גם הרץ הדגיש את ההקשר הפיאודלי של האוטונומיה היהודית: "הפאודל הראשי של הממלכה, המלך, הסמיך פאודל יהודי לעדה היהודית. בין היהודים היו אז מספר אנשים עשירים ביותר, שחכרו ערים וקרקעות, עסקו בסחר נרחב ועסקאות ממון." לחוכרים היהודים היו

<sup>248</sup> Leon, pp. 78-79.

<sup>249</sup> וראו להלן בסעיף על הלאומיות היהודית.

<sup>250</sup> Ibid., p. 191. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>251</sup> Ibid., pp. 191-192.

<sup>252</sup> הערך, די יידן אין אוקראינע, ז' 24.

<sup>253</sup> שם, ז' 25.

אותן זכויות כלפי האיכרים שהיו לשלאכטה הלא-יהודית.<sup>254</sup> יתר על כן, מנהיגי הקהילה נהנו מאותן זכויות גם ביחס ליהודים עצמם:

**בעצם הכוח של עושרם, ובמקרים רבים כ"זקני" הקהילה ובשותפות עם רבנים, התייחסו בתקיפות לחיי היהודים. הם דיברו בשם היהודים, אך הם לא היו העדה היהודית. רובה של העדה היהודית הורכב מעובדי כפיים וקבצנים, אשר בשל היחסים הפאודליים השוררים לא הייתה להם עמדה משפיעה בחיי הקהל. מספר היהודים העשירים היה זעום. בינם ובין ההמון העני נפערה תהום עמוקה. על פי רוב התבדלו העשירים מהעניים. העשירים היוו כעין חוג נבדל, ערכו שידוכים ביניהם, ניהלו עסקים בשותפות וחלקו תחומי עניין רוחניים משותפים. אצל אחדים מהם הורגשה נטיות התבוללות חזקות, שהביאו אותם אפילו לידי שמד.<sup>255</sup>**

הרץ מדגיש את הפער החברתי-כלכלי העצום שהתהווה בתוך החברה היהודית, ממש כמו בין האיכרים והאצילים בחברה הנוצרית. הוא טען כי התרוששות החברה היהודית הביאה להתפוררות חברתית ולדמורליזציה:

**היו די סכסוכים ומלחמות בין יהודים. איש תבע את רעהו, איש פלש לפרנסת רעהו. לעיתים קרובות רבו בתוך המשפחה – על נדוניה שלא סולקה, על מגורי החתן אצל חותניו [קעסט פאר די איידעמס], על ירושות וכיו"ב. סכסוכים רבים היו על חובות שלא נפרעו. במחצית הראשונה של המאה ה-17 נפוצו מאוד פשיטות הרגל. לעיתים קרובות נמלטו פושטי הרגל. באוקראינה הסתובבו יהודים רבים, שנמלטו לשם מפולין בשל פשיטת רגל. פושט רגל אוקראיני היה עוקר מפרובינציה אחת ונעלם באחרת. יהודים השתמשו גם במסירה. הקבצנות נפוצה. קבצנים שלחו ידם גם בגנבה, הונאה ועסקים אפלים אחרים [...]. משרות רבניות נרכשו בכסף מהווייודות והסטארוסטות [המושלים המחוזיים והמקומיים הפולנים].<sup>256</sup>**

אך למרות שחיתותו, לקהל היה גם תפקיד חיובי בעיני הרץ במיתון תהליך ההתפוררות. בתפקידו כבורר ושופט בסכסוכים פנימיים, ובשמירה על שמה הטוב של הקהילה כלפי חוץ, הגן הקהל על מינימום של סולידריות יהודית: "הקהל דאג גם להגינות במסחר. בכל קהילה היה נאמן משגיח על ההגינות במידות ומשקלות ובכלל על הגינות העסקים. הקהילות נאבקו בהעלאות מחירים מלאכותיות וביוקר לא מוצדק. הן השגיחו שיהודים יעמדו במילתם במסחר, ויקיימו התחייבויות בעל פה ובכתב."<sup>257</sup> בין היתר, פעלו הקהלים והוועדים להגבלת תחרות בין יהודים על חוזי חכירות, שגורמת לעליית דמי החכירה.<sup>258</sup> הקהלים התגוננו גם מפני נגישות כלכליות בכך שדרשו מהיהודים לקבל את אישור הקהל לפני לקיחת הלואה או התחייבות בפני נוצרי, כדי להמעיט מצבים שבהם חובות של יהודים פושטי רגל הושטו על הקהל.<sup>259</sup> ככלל,

**השפעת מוסדות הקהילה על החיים היהודיים הייתה גדולה מאוד. ליהודים הייתה אוטונומיה מלאה בחייה הפנימיים של הקהילה, המקומית, ממש כשם שהוועדים**

<sup>254</sup> שם, ז' 26.

<sup>255</sup> שם, ז' 26-27.

<sup>256</sup> שם, ז' 69-70.

<sup>257</sup> שם, ז' 70.

<sup>258</sup> שם, ז' 97. וראו להלן בדיון על עסקי החכירה.

<sup>259</sup> שם, ז' 95-96.

**הפרובינציאליים והארציים היו איברים אוטונומיים. על כל היבטי החיים היהודים השגיו הקהילות: על הפעילות הכלכלית, על המעמד הדתי והמוסרי, כמו גם על הפעילות הפוליטית, מה שהתבטא אז בשתדלנות.<sup>260</sup>**

הרץ ראה בשתדלנות חרב פיפיות. מצד אחד יכלו השתדלנים לסייע ליהודים שנזקקו להגנה מול מוסדות השלטון, או לשלול הגנה מעבריינים שפגעו בקהילה כולה. מצד שני, עמדה זו נתנה בידיהם כוח, שיכלו להפעילו לטובת מקורביהם ונגד יריביהם.<sup>261</sup>

בדומה להרץ, גם ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים, שיפר ומאהלר, הדגישו את הפערים שבתוך החברה היהודית. בשונה ממנו, הם המעיטו בערכם הלאומי של מוסדותיה האוטונומיים. שיפר תיאר תהליך של התרחבות הפערים הכלכליים בין יהודים במעבר מימי-הביניים לעת החדשה:

**עד לסוף ימי-הביניים, כל זמן שהאוכלוסייה היהודית הייתה מועטת ביחס ואפשרויות הפרנסה כמעט בלתי מוגבלות, היה מצבן החומרי של הקהילות בדרך כלל מרווח, ואף ההשפעה בקהילות נתונה הייתה משום כך רובה ככולה בידי נציגיה של שכבת הגבירים: הסוחרים העשירים, החוכרים, הבנקאים ודומיהם. אם נמצא בקהל בעל מלאכה לא היה זה אלא יוצא מן הכלל.<sup>262</sup>**

לעומת זאת, "במחצית השנייה של המאה הט"ז כבר הייתה הדיפרנציאציה של האוכלוסייה היהודית מרובה מבחינה כלכלית."<sup>263</sup> בשונה מהרץ, שיפר זיהה את השפעתה של הדיפרנציאציה גם במבנה מוסדות האוטונומיה: מהמחצית השנייה של המאה ה-16 חלה תמורה בהרכב הקהל, כתוצאה ממאבק של השכבות "הבינוניות והעניות" כנגד הגבירים, ביטוי לעלייה בכוחן המספרי. על "המון העם" הזה נמנו סוכניהם של הגבירים, פקידיהם, בעלי עגלות ובמיוחד בעלי המלאכה. שיפר ייחס לבעלי המלאכה תפקיד של מבשרי ההתאגדות המקצועית לפרולטריון המודרני: "בעלי המלאכה הם אותו החלק של המון העם שהקדים ליתן דעתו על הצורך בהתאגדות המקצועית."<sup>264</sup>

הריבוי הדמוגרפי של האוכלוסייה היהודית במזרח אירופה נתפס כסיבה העיקרית לתהליכי ההתרוששות הכלכלית, ההתגוונות המקצועית ומכאן גם ההתנגשות עם הסביבה: "עליית מספרם של בעלי המלאכה היהודים נסתייעה באותה תקופה מהידלדלותו של מעמד הסוחרים היהודי ומהמלחמה הקשה שקידשו העירוניים הפולנים על המסחר היהודי הזעיר. ואולם המנושלים מן המסחר, שביקשו להם מפלט במלאכה, גם כאן לא שפר עליהם חלקם," בשל מלחמתן של גילדות בעלי המלאכה הנוצרים.<sup>265</sup> כציוני וכסוציאליסט במקורו (בעת כתיבת הדברים כבר היה שיפר חבר מפלגת הציונים הכלליים), הדגיש שיפר את הבעייתיות של "עסקי האוויר" (לופטגעשעפט) של פרולטריון הסחבות היהודי, שהתפרנס בקושי מעסקי תיווך מזדמנים: "נחותי הדרגה ביותר בתוך המון העם היהודי היו הסרסורים. [...] היו מתרבים והולכים משנה לשנה, כשהם מחזיקים בכל מאמצי כוחם בפרנסותיהם ה'אוויריות'. הם היו 'דלת הפרולטריון' ממש."<sup>266</sup> בשיח הציוני-

<sup>260</sup> שם, ז' 97.

<sup>261</sup> שם, ז' 98.

<sup>262</sup> שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא', עמ' 170-171.

<sup>263</sup> שם, עמ' 170.

<sup>264</sup> שם, עמ' 171-172.

<sup>265</sup> שם, עמ' 190-191.

<sup>266</sup> שם, עמ' 192.

סוציאליסטי לבעיה זו הוצע פתרון לאומי וחברתי גם יחד: חיבור לקרקע יאפשר להמון עם מרושש זה פרודוקטיביזציה ושיפור המעמד החברתי בעת ובעונה אחת.

מאהלר ראה את הדגשת האוטונומיה הלאומית של היהודים על ידי דובנוב ההיסטוריון כשיקוף של השקפתו האוטונומיסטית-הלאומית של דובנוב הפוליטיקאי.<sup>267</sup> מאהלר, מתוך השקפתו הציונית, לא ראה את מוסדות האוטונומיה היהודית כ"אוטונומיה לאומית", כפי שראוה האוטונומיסטים הדיאספוריים, דובנוב, סוסיס והרץ. בעניין זה היה מאהלר קרוב ללאון, וראה את הקהילה היהודית כקורפורציה פיאודלית לכל דבר: "בממלכה הפיאודלית, שהייתה בנויה על שיטת הדצנטרליזציה והקורפורציה, היו לה לקהילה היהודית גם תפקידים ממשלתיים בשטח האדמיניסטרציה והשיפוט."<sup>268</sup> הגורם העיקרי לכינון ועד ארבע הארצות היה חיצוני: "לאמיתו של דבר הייתה שיטת המיסים הסיבה המכריעה."<sup>269</sup> אך כסוציאליסט ציוני, בשונה מלאון, ובדומה לשיפר ולהרץ הבונדיסט, הדגיש את המבנה המעמדי הפנימי של החברה היהודית, כפי שהשתקף במוסדות הקהל: "ההיררכיה של שלושת המוסדות – ועד הזקנים, מועצת השנים עשר והאסיפה, הייתה משקפת שלושה מעמדים [כך] של האוכלוסים היהודים על פי מצב הנכסים שלהם."<sup>270</sup> ההיררכיה המעמדית השתקפה בכל היבטי פעולת הקהל:

**שיטת הבחירות בקהילות הייתה כזו, שהבטיחה דעה מכרעת בהנהלה לפרנסים לשעבר ומחזקת בכלל את שלטונם של ה"גבירים" בעיר. [...] חוג אוליגרכי קטן של משפחות מיוחסות, [...] מבין הסוחרים העשירים ביותר שבעיר, [...] היו תופסות את כל המשרות הגבוהות ביותר בקהילה. [...] שיטה זו [...] הייתה נתמכת בידי מוסדות הביקורת של מלכות. [...] השיטה הפוליטית שבקהילות [הייתה] למעשה אוליגרכית כמו בהנהלות הערים. [...] הפוליטיקה הכלכלית של הקהילות הייתה מכוונת לטובת הסוחרים הגדולים, שהיו שולטים בחיי הקהילה.<sup>271</sup>**

מאהלר תיאר תהליך היסטורי של החרפת הניגודים המעמדים בתוך הקהילות, מה שהביא ללכך ששלטון הפרנסים הלך ונעשה יותר עריץ ונצלני: "במשך הזמן הלכה והוגבלה סמכותו של הרב לטובת פרנסי הקהילה."<sup>272</sup> מנגנונים של סולידריות והגבלת תחרות, הפכו לאמצעי ניצול: "משפט החזקה הונהג בתחילה כדי למנוע התחרות פנימית בין חוכרנים, מוכסים, מוזגנים ושאר בעלי חכירות. אך עוד במאה ה-17 הוכרח כל מי שהיה עוסק בדבר מה לקנות לעצמו את זכות החזקה מאת הקהילה. [...] זכות החזקה [...] הפכה למס קהילה מופלג, שהעיק כמעמסה כבדה על האוכלוסייה היהודית."<sup>273</sup> התנוונותה ושחיתותה הגוברת של האוטונומיה היהודית היו בעיני מאהלר שיקוף של תהליכים אלו בפיאודליזם הפולני בכללו, שהיא הייתה חלק בלתי נפרד ממנו:

**הלך ונתגלה לעין האגואיזם המעמדי, ועוד יותר שלטון הקנוניות הן בקהילות והן במוסדה המרכזי של האוטונומיה היהודית. שורש הרע הזה היה נעוץ בשיטה הפיאודלית,**

<sup>267</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 113.

<sup>268</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 73.

<sup>269</sup> שם, עמ' 189.

<sup>270</sup> שם, עמ' 75.

<sup>271</sup> שם, עמ' 200-203. וראו גם שם, עמ' 207-208, 214.

<sup>272</sup> שם, עמ' 195.

<sup>273</sup> שם, עמ' 199.

**שהייתה שוררת במדינה; במידה שהשיטה הפיאודלית בפולין הלכה והרקיבה, כן הלכה והתנוונה פלאים גם שיטתו של ארגון האוטונומיה היהודית.**<sup>274</sup>

וכך, "ככל שלחץ השלטון מבחוץ הכביד את אוכפו על הקהילה, כן גדל כוח שלטונה הפנימי כלפי האוכלוסים היהודים."<sup>275</sup> תהליכי ההתרוששות, התרחבות הפערים והתגברות העריצות במוסדות עוררו מחאה, אשר לעומת תיאורו של שיפר את השינוי במבנה הקהל כ"דמוקרטי" כמעט, דמתה יותר למלחמת מעמדות:

**ההמונים היהודים המקופחים היו מביעים לא פעם את מחאתם נגד שיטה זו, ששללה מהם לגמרי את הדעה בענייני הקהילה. [...] אך האופוזיציה דוכאה בידי הקהילה ובידי הוועד באמצעים קשים ביותר ואפילו בכוח החרם [וכן בענישה גופנית]. [...] את שלטון הקהילה ניצלו הגבירים קודם כל כדי לפרוק מעל שכמם עד כמה שאפשר את עול המיסים ולהעמיסם על ההמון. [...] נתבססה יותר ויותר שיטת המיסים על תשלומי עקיפין ועל תשלומי החזקה, שרבו כמשא כבד על האוכלוסייה הענייה.**<sup>276</sup>

עם ריבוי בעלי המלאכה היהודים, שהיו עניים וחסרי כוח פוליטי, גברה מחאתם, והמעמד השליט בקהילות התבצר מאחורי "צנזוס המצורף מרכוש ומלמדות":<sup>277</sup> "שליטי הקהילות בליטא לא ראו גם בצנזוס הרכוש ובצנזוס הלמדות שמירה מספקת על המשכת שלטונם, כיוון שבעלי המלאכה היו גדלים והולכים במספר והיו מסכנים יותר ויותר את שלטון האוליגרכיה של הסוחרים-הלמדנים בקהילה."<sup>278</sup> מאהר מגיע עד לכדי תיאורים ביקורתיים חריפים מאוד של "מחרוזת הגניבות, הגזירות ומעשי החמס" של "עריצי הקהילה":<sup>279</sup> "כמה קהילות חדלו להיות האורגנים של כל מעמד הגבירים והפכו לעסקי ניצול של כנופיות אנשי קהילה אכזריים. [...] המחלוקת בין כנופיות הקהילה הייתה מביאה לידי כך, שאת שלטון הקהילה היה נוטל בידו תקיף, דיקטטור."<sup>280</sup>

השיטה האוליגרכית-היררכית פשטה בכל מוסדות הקהילה, כולל חברות הצדקה וכן גילדות האומנים, שאף בקרבם נפערו פערים.<sup>281</sup> ככל שעולים למעלה, במעלה ההיררכיה של המוסדות, עד לוועדי הגלילות ולוועד ארבע הארצות, כן גוברים הניצול והשחיתות,<sup>282</sup> כיוון שמוסדות אלו לא ייצגו ישירות את הקהילה, אלא מונו על ידי הכוח הפוליטי במדינה:

**שיטה זו של משטר הכנופיות ורודנות התקיפים, שגרמה לירידת הקהילות, דחפה והטילה גם את אורגן האוטונומיה היהודית המרכזית אל תהום הקורופציה וההפקרות. ולא היה זה אלא מחויב המציאות, שעה שאורגן הוועד היה בנוי לא על באות כוח במישרין של האוכלוסייה היהודית, כי אם על היסוד האוליגרכי של ראשי מדינות.**<sup>283</sup>

<sup>274</sup> מאהר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 214-215. וראו גם מאהר, דברי ימי ישראל, ה', עמ' 116.

<sup>275</sup> מאהר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 358.

<sup>276</sup> שם, עמ' 202-206.

<sup>277</sup> שם, עמ' 362.

<sup>278</sup> שם, עמ' 364.

<sup>279</sup> שם, עמ' 372.

<sup>280</sup> שם, עמ' 366-367.

<sup>281</sup> שם, עמ' 372, 376-377, 384-385.

<sup>282</sup> שם, עמ' 385.

<sup>283</sup> שם, עמ' 386-387.



מצב זה הביא לריכוז הכוח בקהלים הגדולים, שישבו בערים הגדולות, על חשבון העיירות והפרברים. כך קיבל המאבק המעמדי בתוך הקהילות גם ממד גאוגרפי.<sup>284</sup> מאבקם של בעלי המלאכה והסוחרים הזעירים והבינוניים, שהתאגדו כנגד "מושלי הקהילה", היה חסר סיכוי לדעת מאהלר: "לא הייתה אפשרות אחרת בתנאי המשטר הפיאודלי הרקוב שבמדינה. כל הבניין הפוליטי של הממלכה היה נשען על האוליגרכיה של המאגנאטים."<sup>285</sup> רק גורמים חיצוניים יכלו להטות את הכף:

**במחצית השנייה של המאה ה-18 החריפו מאוד מלחמות האופוזיציה בראשי הקהילה בכל פולין. במשך הזמן גדל מספר בעלי המלאכה במידה כזו, שבהרבה קהילות גדולות ובינוניות הקיפו משליש עד מחציתה של האוכלוסייה היהודית ויותר. אותו זמן הגיעה גם התרוששותה של יתר האוכלוסייה היהודית לממדים עצומים, ובייחוד – כשהתחילו לדחוק את רגלי החוכרים והמוזגים היהודים החוצה. [...]. בשנותיה האחרונות של ממלכת פולין חזקה האוכלוסייה היהודית המדוכאה במלחמתה נגד ראשי הקהילה גם על ידי השפעות מבחוץ: המלחמה בעד רפורמות בסדרי המלכות ובמנגנון המלכות העמידה על סדר יומו של הוויכוח הפוליטי את השאלה בדבר זכות קיומו של מוסד הקהילה.<sup>286</sup>**

התרוששות של חלקים רחבים יותר מהחברה היהודית, כתוצאה מגזרות שלטוניות נגד עסקי החכירה והמוזגנות (ראו להלן), וכן התערערות המבנה הפיאודלי כולו, הם שחיזקו במידת מה את עמדתן של הקבוצות הבינוניות והחלשות בקהילות. במסגרת הרפורמות הפיסקליות שביצע הסיים של 1764 בוטל ועד ארבע הארצות. אך שינוי זה לא היטיב מידית עם המון העם, כיוון שגרם להכבדת עול המיסוי על הקהילות עצמן. יתר על כן, המשיכה להתרוששות היהודית גם בשל גל המלחמות, המרידות והפרעות.<sup>287</sup> אפילו ביטולו המוחלט של מוסד הקהל, בידי משטרו של הצאר ניקולאי הראשון ב-1844, תוך העברת מוסדות הקהילה לרשות העירייה, לא מנע "את ראשי הקהילות מהנהגת ענייני הציבור בקו המסורתי ברוח הקורפורציה הפיאודלית ובניגוד גמור לעקרון ההתחרות החופשית הנודע בקפיטליזם העולה, שמרו מנהיגי הקהילה בקפדנות על דין החזקה נגד העוברים עליו הרבים והולכים."<sup>288</sup> בתקופה זו הפכו מוסדות הקהילה לזרוע של השלטון הדיקטטורי, שביצע את גזירת גיוס היהודים (כולל ילדים) לצבא הרוסי, בין היתר על ידי חטיפתם של עניים למטרה זו, כדי לשחרר את בני המשפחות העשירות והמיוחסות ממכסת הגיוס.<sup>289</sup>

מרדכי להב, איש הקיבוץ הארצי, החזיק בהשקפה קרובה לזו של מאהלר, וסביר כי אף הושפע ממנו בראותו את מוסדות האוטונומיה היהודית כביטוי של מה שכינה "הפורמציה הפיאודלית הנוצרית": "באירופה הפיאודלית-הנוצרית נבעה האוטונומיה היהודית, נביעת מישרים, מיסודות המשטר בכללו."<sup>290</sup> להב הקדיש תשומת לב מיוחד לתפקיד הרבנות במערכת זו, מה שהגדיר כ"קלרוס יהודי, בתורת קבוצה סוציאלית יחסית בעלת אינטרסים חומריים, חברתיים ופוליטיים. [...] לא בדרך הטפה והוראה בלבד הטיל הקלרוס היהודי את מרותו. הוא שלט בחרם, במקל ורצועה."<sup>291</sup> הרבנות הייתה נתונה כמונופול בידי השכבות העשירות: "בשעה שהייתה כרוכה

<sup>284</sup> שם, עמ' 391-393.

<sup>285</sup> שם, עמ' 395.

<sup>286</sup> שם, עמ' 398.

<sup>287</sup> שם, עמ' 431.

<sup>288</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ה', עמ' 104-105.

<sup>289</sup> שם, עמ' 122-129.

<sup>290</sup> להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 120.

<sup>291</sup> שם, עמ' 126.

בעמדות אלו עדיפות חומרית, חברתית ושלטונית, ידעו השכבות הסוציאליות והמבוססות השולטות לשמור עמדות אלה בשביל עצמן.<sup>292</sup> אך ביקורתו של להב הייתה קיצונית פחות מזו של מאהלר. הוא סייג אותה, בדומה להרץ, בראותו באוטונומיה "מכשיר דיכוי מכאן ומכשיר התגוננות מכאן."<sup>293</sup>

ניתן לסכם את הדיון באוטונומיה היהודית בדבריו של מאהלר, שצייר אותה כמבנה-על, ששיקף את הבסיס הכלכלי שעליו הושתתה – עסקי החכירות: "מהותה של האוטונומיה היהודית בפולין: זאת הייתה מעין חכירה עליונה של החוכרים, הסוחרים, החנוונים, הסרסורים ובעלי המלאכה, שכל אחד מהם היה חוכר מאת מעמד האדונים את הזכות לחיים."<sup>294</sup>

### עסקי החכירה

בתחילת הפרק הקודם הובאו קביעותיהם של היסטוריונים מרקסיסטים ואחרים כי "המונחים Judeos (יהודי) ו-mercator (סוחר) היו מילים נרדפות בימי-הביניים הראשונים באירופה",<sup>295</sup> וכי בימי-הביניים המאוחרים "באירופה המערבית היה הכינוי יהודי בבחינת שם נרדף לנושך נשך".<sup>296</sup> טיפוסית לא פחות הייתה קביעתו של היסטוריון בן זמננו, גרשון הונדרט, למרות ביקורתו כלפי הגישה המרקסיסטית: "הפונדקאי, שורף היין או מבשל השיכר היהודי, היו לדמויות טיפוסיות לאזור [אוקראינה] עד כדי כך שהמונחים 'arendarz' (חוכר) ו'יהודי' נעשו שמות נרדפים."<sup>297</sup> אין פלא שזיהוי זה עמד במוקד ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של יהודי מזרח אירופה. לשצי'נסקי ציטט היסטוריון רוסי, שקבע כי "אין כמעט כפר בלי חוכר [ארענדאר] יהודי. עד כדי כך שמפקדי האוכלוסין מבלבלים לעתים קרובות את מושג החוכר עם היהודי וקושרים בין המקצוע ללאום או לדת. במקום לכתוב אין יהודי בכפר, כותבים: אין חוכר בכפר."<sup>298</sup>

עסקי החכירות נפוצו עוד במאה ה-16 כחלק מהשתלבותם של היהודים בכלכלת האחוזות של האצולה הפולנית, כפי שתיאר זאת לאון בסרקזם: "מנהלי המשקים של אחוזות האצילים, הפונדקאים שלהם, בעלי המבשלות שלהם היו מאוד שימושיים עבור הפאודלים שמעבירים את זמנם בחו"ל בפאר ובבטלה."<sup>299</sup> בשונה מלאון, שכדרכו ראה בחוכרים היהודים קבוצה אחידה,

<sup>292</sup> שם, עמ' 127.

<sup>293</sup> שם, עמ' 124.

<sup>294</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 395.

<sup>295</sup> וגנר, 'לבטיית התהוות הגולה היהודית' (גרסה מוקדמת), עמ' 26. וראו גם: לשצי'נסקי, *מרקס וקאוסקי על שאלת היהודים* (רוסית), עמ' 30; רפאל מאהלער, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', *אמח"ת*, P-66-183, עמ' 10; Leon, p. 121; Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 53-56; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 37; להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 105. וכן: פירן, *היסטוריה חברתית וכלכלית של אירופה בימי-הביניים*, עמ' 21; שמואל אטינגר, 'פעילותם הכלכלית של היהודים', בתוך: גרוס (עורך), *יהודים בכלכלה*, עמ' 14.

<sup>296</sup> שיפר, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם', עמ' 102. וראו גם: מאהלער, 'ווי אזוי האבן יידן דערהאלטן אלס א פאלק?', *אמח"ת*, P-66-183, עמ' 11; מאהלר, 'קיום האומה לפנים והיום: ג. במשטר הקדמון והפיאודלי', עמ' 74; מארק, *די געשיכטע פון יידן אין פוילן*, עמ' 210-206; להב, *סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם*, עמ' 105.

<sup>297</sup> הונדרט, *גאולה קטנה ומעט כבוד*, עמ' 27. ראו גם: Hillel Levine, *Economic Origins of Antisemitism: Poland and Its Jews in the Early Modern Period* (New Haven: Yale University Press, 1991), pp. 61-65.

<sup>298</sup> מצוטט אצל לעשצינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר', עמ' 55-56. וראו גם Leon, pp. 196-197.

Leon, p. 190.<sup>299</sup>

שיפר הסביר כי היה טווח רחב של עסקי חכירה. "החוכרים הגדולים" היו חוכרים כלליים של אחוזות שלמות, ולהם היו חוכרי משנה:

**רובם של החוכרים היהודים היו בני אדם, שאפשר למנותם עם המון העם: מוזגים כפריים, הכורעים תחת משא המסים ודמי החכירה הגבוהים. [...]. הם עצמם היו הורסים זה את זה על ידי הסגת גבול והעלאת דמי החכירה ומשתקעים בחובות לצורך תשלום דמי החכירה המופרזים.<sup>300</sup>**

עסקי החכירות הלכו והתרחבו במאה ה-17 עד ש"בימי המלחמות ובתקופה הסמוכה שלאחריהן [במחצית השנייה של המאה ה-17] נעשתה השכרות הטובה שבהכנסות" עבור האצילים והיהודים, כתב שיפר באירוניה.<sup>301</sup> במאה ה-18 עלתה "שאלת המוזגים" (יהודים שחכרו בתי מרזח) ועמה הדרישה להרחיק את היהודים מעיסוק זה, שנחשב כמזיק לאיכרים, מה שהביא לדלדול יתר של האוכלוסייה היהודית.<sup>302</sup> כפי שיוסבר להלן, גם המאה ה-19 עמדה בסימן ניסיונותיהם של המשטרים האבסולוטיים שחילקו ביניהם את פולין לחסל את עסקי החכירה היהודיים ואת המוזגנות בפרט.<sup>303</sup>

סוסיס ראה בחוכרים היהודים קורבנות של שנאה דתית ולאומית שנבעה מהתנאים הכלכליים, שבמסגרתם נוצלו על ידי האצולה הפולנית. המשבר הכלכלי בערים דחף את היהודים לכפרים, שם נפלו קורבן לשלטון האצילים, שניצלו את כישוריהם המסחריים כדי להתעשר. היהודים הכפריים, שסבלו מעול מיסוי כבד, היו נשק בידי האציל לניצול האיכרים.<sup>304</sup> הייליקמאן החמיר עם המוזגנים היהודים בהצביעו על תפקידם ב"הרעלת האיכרות", אם כי ציין שתפקיד זה הוטל עליהם על ידי השלאכטה.<sup>305</sup>

הרץ הדגיש את "תפקידם החשוב [של החוכרים היהודים] בחיים הכלכליים" ביישוב אזורי המזרח האוקראיניים, שנכנסו תחת שלטון פולין-ליטא.<sup>306</sup>

**לעיתים קרובות היו החוכרים חלוצי היישובים היהודים המוקמים. בדרך כלל היו היהודים מתיישבים קודם כל בערים, שהיו מרכזים של מסחר ומלאכה. משם היו כמה משפחות עוברות לעיירות קטנות יותר ובהמשך גם לכפרים. [...]. יהודים היו פעילים מאוד בחיים הכלכליים וסייעו לשגשוג הארץ אחרי השפל של התקופה הטאטארית.<sup>307</sup>**

היהודים פיתחו את המסחר והמלאכה, שהיו חלשים בערים החדשות שייסדו אצילים פולנים באוקראינה. מצד שני, בכפרים, שם נודעה חשיבות מיוחדת לייצור ושיווק משקאות אלכוהוליים, מילאו היהודים תפקיד בעייתי, הן כלכלית – חלק ניכר מהכנסת האיכרים נעשק כד, והן מוסרית ופוליטית – השכרות הקלה על העושה הקשה של האיכרים בידי האצילים.<sup>308</sup>

<sup>300</sup> שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא', עמ' 190.

<sup>301</sup> שם, עמ' 185.

<sup>302</sup> שם, עמ' 197.

<sup>303</sup> על כך ראו Glenn Dynner, *Yankel's Tavern: Jews, liquor, & life in the Kingdom of Poland* (New York: Oxford University Press, 2014).

<sup>304</sup> סאסיס, די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד, ז' 10; Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, p. 50.

<sup>305</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia*, p. 56.

<sup>306</sup> הערץ, די יידן אין אוקראינע, ז' 13.

<sup>307</sup> שם, ז' 14.

<sup>308</sup> שם, ז' 38.

הרץ תיאר תהליך שבו החכירה של הכנסות שונות ובתי מרוח התפשטה במהירות. עסקי החכירה שינו את אופיים בהדרגה. אם קודם לכן נחכרו כפרים שלמים ואחוזות שלמות, תופעה זו נעלמה וכך פסקו היהודים מלהיות בעלי בית של האיכרים. גם ההלוואה בריבית כמעט ונעלמה. אדרבה, יהודים בדרך כלל לוו מאצילים או מאנשי כנסייה. מעתה רבתה החכרת הכנסות המלוכה או האצולה – יערות, מכרות, טחנות, מזקקות וגביית מיסים – לעיתים קרובות בשותפות עם נוצרים, הדגיש הרץ הבונדיסט. רבו היהודים בכפרים, אך לא כאיכרים, אלא כחוכרים.<sup>309</sup> בתחום הפונדקאות הפרנסה הייתה קשה, שכן על הפונדקאי הוטלו מיסי משקאות על ידי המלוכה, מיסים עירוניים, דמי חכירה עבור אצילי הקרקע, ולעיתים גם עבור הכנסייה.<sup>310</sup> נוסף על כך המאבק במתחרים נוצרים ובמכירה בלתי חוקית. התחרות בערים הייתה קשה יותר ולכן יהודים פנו יותר לחכירות בתי מרוח כפריים.<sup>311</sup>

מאהלר עמד אף הוא על האינטרסים הכלכליים, הן של האצולה והן של היהודים, בהתפתחות החכירות: "הקומריציאליזציה המפותחת מאוד של אחוזות האצילים בעקב גידול הייצוא של התוצרות החקלאיות, ובייחוד בעקב התהוותה של תעשיית משקאות חשובה, משכה עוד במאה ה-16 ובייחוד במאה ה-17 מספר גדול של יהודים אל חכירת ההכנסות של בעלי האחוזות."<sup>312</sup> מאהלר אף ייחס לעסקי החכירות היהודיים, כמו להלוואות קודם לכן, תפקיד של פיתוח מסחרי וקפיטליסטי:

**בפעולתם של מתווכים בין בעל האחוז והאיכרים ובין העיר והכפר טבועה הייתה שניות של משטרים כלכליים. מצד אחד היו למשענת הכלכלה הפיאודלית בתוצרת וממכר המשקאות, שהיו מענפיה העיקריים של כלכלה זו; מאידך היו הגורם העיקרי בצבירת ההון בידי בעלי האחוזות, שחתרה תחת יסודות המשטר הפיאודלי ופינתה ברוב הזמן את הדרך להתפתחות המשטר הקפיטליסטי. חשיבות יתרה נודעה ליהודי הכפרים והעיירות ההם בפיתוח יסודות המשטר הקפיטליסטי גם במישורין. במידה רבה היו עדיין ממלאים תפקיד של נושאי קפיטליזם הנשך, שהרי לסוג זה שייכים עסקי מכירות יי"ש בהקפה וגם מתן הלוואות לאיכרים במזומנים. אולם רב יותר היה תפקידם בתור נושאי הקפיטליזם המסחרי, שעיקר מקדמיו היו יהודי הערים. החוכר, הפונדקאי והמוזגן היהודי בכפר ובעיירה היו, בצירוף הרוכל והתגר היהודי, כמעט היחידים שקיימו את המסחר במקומות מגוריהם.<sup>313</sup>**

מאהלר אפיין את התפקיד המרכזי של היהודים במזרח אירופה כתיווך בין העיר לכפר, שבמסגרתו "החוכר היהודי זירז את המעבר מניצול פיאודלי לניצול קפיטליסטי של המשק החקלאי". לכן בהמשך ראו ההמונים ביהודים אחראים לנזקי הקפיטליזם.<sup>314</sup> את האיבה בין היהודים והנוצרים באזורים אלו ייחס מאהלר לעסקי החכירה:

**יחסם של החכרנים היהודים אל האיכרים המשועבדים שלהם, [...] לא היה טוב יותר, וגם לא רע יותר מיחסם של החכרנים הנוצרים, או של בעלי האחוזות עצמם. חכרני**

<sup>309</sup> שם, ז' 44-45.

<sup>310</sup> שם, ז' 53.

<sup>311</sup> שם, ז' 54-56.

<sup>312</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 115.

<sup>313</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל: דורות אחרונים, כרך ג' (מרחביה: ספריית פועלים, 1955), עמ' 15.

<sup>314</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, א', עמ' 39-42.

## אחוזות יהודים התנהגו כאצילי האחוזות, בין במלבושיהם ומנהגיהם ובין בניצולם את

האיכרים.<sup>315</sup>

בסיס חברתי-כלכלי זה שימש בתורו גם את התעמולה האנטי יהודית, תוך ייחוס ניצול האיכרים ליהודים במקום לאצילים: "שונאי ישראל באותו זמן היו מעוניינים להזכיר רק את מעשי העוול של החכרנים היהודים לאיכרים, ולא לנגוע אף במילה אחת בשאלה הסוציאלית הרחבה של דיכוי האיכרים בידי השלאכטה."<sup>316</sup> מאהלר הדגיש כי בסופו של חשבון היו החוכרים היהודים מכשיר בידי האצילים: "ועוד יותר מאשר החכרנים, היו מוזגני הכפרים היהודים מכשיר בלתי אמצעי בידי בעלי האחוזות לניצול האיכרים." לפי התקנות שקבעו האצילים, לאיכר אסור היה לשרוף משקאות בעצמו, או לשתות מחוץ לבית המזיגה של האדון (שהופעל על ידי חוכר יהודי), ובנוסף הוטל עליו לקנות כמות מסוימת של משקאות באירועים כגון הטבלה או חתונה. הפונדקאות היהודית נוצלה בעת פרעות חמילניצקי, למרות שלא הייתה הגורם הישיר לפרעות לדעת מאהלר (על כך בסעיף הבא).<sup>317</sup>

ככל שהורע מצבם הכלכלי של היהודים בפולין ככלל, חיפשו עוד ועוד יהודים אפשרויות פרנסה מחוץ לערים, בעיירות הפרטיות ובכפרים. באמצע המאה ה-18 הגיע מספר יהודי הכפר לשליש, רובם מוזגנים וחוכרים זעירים: "הטרגדיה של היהודים בפולין הייתה, שכל יהודי שלישי במדינה היה חוכר, פונדקאי או מוזג והיה מוציא את לחמו הדל מנוסכו את הנסך המר של בעל האחווה אל תוך פיו של האיכר המחושך [כך!]!"<sup>318</sup> מבחינה גאוגרפית, פרישתם של עסקי החכירות לא הייתה אחידה: "במידת הקרבה למערב, כן גדל אחוז היסודות הפרודוקטיביים, וככל שקרוב יותר למזרח, כן מעטו בעלי המלאכה אצל היהודים, ויותר מהם מעטו הסוחרים, וכן היו נפוצות ביניהם החוכרנות והמוזגנות." ומכאן המסקנה האידיאולוגית של מאהלר: "מבניהם הכלכלי של האוכלוסים היהודים בפולין הישנה היה לא בריא לחלוטין והיה צורך לחדשו מן היסוד!"<sup>319</sup>

במאה ה-18, ככל שהתערער הפיאודליזם הפולני, "כדי לפרוק מעליהם את אשמת המצוקה הגדולה של האיכרים, הסיתה השלאכטה תכופות וגלויות נגד החוכרים והפונדקאים היהודים", ואף ניסתה לצמצם את מספר החוכרים היהודים. אך מתוך תלותה הכלכלית בהם לא יכלה האצולה להיפטר מהחוכרים והמוזגים היהודים תוך זמן קצר. רק בהדרגה הועברו חלק מהחכירות בכפרים ובעיירות הפרטיות לחוכרים נוצרים, שהיו בדרך-כלל אצילים מרוששים, מה שהגדיל את שיעורי העוני, הקבצנות והנוודות בקרב היהודים.<sup>320</sup> תהליך הנישול של החוכרים היהודים נמשך ביתר שאת אחרי חלוקת פולין:

**המפנה, שחל במבנה הכלכלי סוציאלי של היהודים ביישוביהם הגדולים במזרח אירופה, הוסב יותר על ידי מדיניות המלכויות [רוסיה, פרוסיה ואוסטריה] כלפיהם, משהיה תוצאה ישירה של גורמי ההתפתחות הכלכלית. משלושת הענפים הראשיים של כלכלת היהודים בפולין לשעבר, חכירה ומוזגנות, מלאכה ומסחר, היה ענף החכירה והמוזגנות הנפוץ ביותר. במערכה כלכלית זו נתחולל משבר חמור עקב גזירות המלכות על עסקי**

<sup>315</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 122.

<sup>316</sup> שם, עמ' 123.

<sup>317</sup> שם, עמ' 126.

<sup>318</sup> שם, עמ' 253.

<sup>319</sup> שם, עמ' 257-258.

<sup>320</sup> שם, עמ' 432-435. הציטוט מעמ' 432.

**המשקאות של היהודים [...] תהליך הנישול מן הכפרים המיט על יהודי מזרח אירופה  
לדול בממדים שלא נודעו כמוהם בדברי ימיהם מעולם.**<sup>321</sup>

במאה ה-19 הלכו והתפתחו יסודות הקפיטליזם, "אם אמנם בקצב איטי בגלל מחסום המשטר הפיאודלי-אבסולוטי".<sup>322</sup> במקביל התרחשו גירושי יהודים מאזורים כפריים, "מפאת האינטרס של מונופול המלוכה על יי"ש גם מחמת הכוונה לתלות בהם את אשמת עונים ומרודיהם של האיכרים".<sup>323</sup> מאהלר ראה בתהליך של התפוררות הפיאודליזם הפולני, ועמו התפוררות הקהילות היהודיות ועסקי החכירות, במהלך המאות ה-18-19, כרקע לעליית הזרמים החדשים ביהדות מזרח אירופה, החסידות וההשכלה.<sup>324</sup> אך לפני כן, יש לדון במאורע מוקדם יותר שנקשר בעסקי החכירות בטרם שקיעתם, באמצעי המאה ה-17, מאורעות ת"ח ות"ט.

גזרות ת"ח ות"ט

רצף אירועי הטבח ביהודים באוקראינה, שכונה במסורת היהודית גזרות ת"ח ות"ט, היה חלק ממרד הקוזקים, בהנהגת חמיילניצקי, נגד השלטון הפולני באוקראינה. על כן נושא זה העסיק מאוד את ההיסטוריוגרפיה האוקראינית, ובתורה גם את ההיסטוריוגרפיה הסובייטית. בהיסטוריוגרפיה היהודית, הטרומ מרקסיסטית, מקובל היה להסביר את המאורעות מתוך כך שהיהודים נקלעו בין פטיש האצולה הפולנית וסדן האיכרות האוקראינית.<sup>325</sup> בהיסטוריוגרפיה האוקראינית הוצג מרד הקוזקים כמאבק לשחרור לאומי מידי השלטון הפולני וחמיילניצקי כגיבור לאומי. ההיסטוריון הסובייטי פוקרובסקי הפך מגמה זו, כשטען שחמיילניצקי לא ייצג את האיכרות האוקראינית. לדידו הקוזקים היוו שדרה חברתית נפרדת וביקשו לבוא במקום האצולה הפולנית בניצול האיכרות האוקראינית. על כן טען פוקרובסקי שחמיילניצקי בגד באיכרות האוקראינית, לאחר שהסית אותה למרד, בהסכמים שחתם עם מלך פולין ועם הצאר. לאחר "טיהורה" של אסכולת פוקרובסקי, ב-1934, חזרה המגמה הלאומנית בהיסטוריוגרפיה האוקראינית-סובייטית. עתה נמצאה ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית עצמה בין פטיש הזיכרון הממשלתי לסדן הזיכרון היהודי. אחד הפתרונות הוצע על ידי ההיסטוריון והפולקלוריסט היהודי בורווי (שכתב ברוסית), לפיו הקוזקים שחטו רק את עשירי היהודים, שהשתתפו בניצול האיכרות האוקראינית.<sup>326</sup> ב-1940 כתב בורווי, ברוח פרו-אוקראינית ואנטי-פולנית, כי היהודים לא היו רק קורבנות אלא גם משתתפים במאורעות, בעיקר לצד הפולנים בדיכוי המרד, אך במידת מה השתתפו אפילו יהודים עניים במרד לצד הקוזקים.<sup>327</sup>

הלר, שבקושי קרא רוסית, וככל הנראה לא היה חשוף להתפתחויות אלו בהיסטוריוגרפיה בברה"מ, קיבל את תזת "בין הפטיש לסדן", בגרסה מרקסיסטית שמדגישה את ההיבט הכלכלי, אשר

<sup>321</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ה', עמ' 1-2.

<sup>322</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ג', עמ' 129.

<sup>323</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ה', עמ' 85.

<sup>324</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 39-42.

<sup>325</sup> החל מההיסטוריון הראשון של גזרות ת"ח, נתן הנובר, שכתב: "ועם היוונים [אוקראינים] היו הולכים ודלים והיו נבזים ושפלים, והיו לעבדים ולשפחות לעם פולין וליהודים להבדיל." נתן הנובר, **יון מצולה** (ונציה, 1653), עמ' 25.

<sup>326</sup> רוזנטל, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', עמ' 217-219.  
<sup>327</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, p. 131.

התאימה לתפיסתו את קיומה של הקאסטה היהודית "בחורים ובסדקים של החברה הפולנית".  
הלך ראה בעסקי החכירה את הגורם להצבתם של היהודים בעמדה זו :

**טבח היהודים הנורא ביותר שהיה מעולם, היה חלק מתנועת-האיכרים האוקראינית, מלחמת-ההיידמקים של חמלניצקי נגד מלכי פולין, האצולה הפולנית, שבינה ובין האיכרים האוקראינים המנוצלים נקלעו החוכר, המוכס, גובה-המס, מבשל-השיכר וסוחר-התבואה היהודיים, שכעת היו לקורבן העיקרי של מלחמת-מעמדות זו בין איכרים ואדוני-קרקע.**<sup>328</sup>

שטראוס, מבקרו הציוני של הלך, הסכים עמו ש"גם פונקציה זו [החכירה] הובילה לניגוד חריף עם הסביבה, שהתגלגל לכדי הפוגרומים העקובים הדם של מלחמת הקוזקים", אך לפי שטראוס "הניגוד בין החוכר היהודי והאיכר האוקראיני נשא לא רק אופי כלכלי, אלא גם דתי ולאומי", שיסודו בשאיפה לשימור עצמי של העם היהודי.<sup>329</sup>

לאון, כמו במקרים רבים, ראה את הדברים בדומה להלך: תפקידם של היהודים כחוכרי עסקי האצילים "הביא במהרה לפיצוצים חברתיים אדירים, בעיקר באוקראינה שם הסמכות של האצולה הפולנית הייתה חזקה פחות מאשר בפולין. קיומן של ערבות עצומות איפשר את ההקמה של מושבות צבאיות קוזאקיות שבהן האיכרים הנמלטים יכלו להתכונן לשעת הנקמה שלהם".<sup>330</sup>

גם שיפר, בדומה להלך ולאון, ייחס לעסקי החכירות תפקיד בהצבת היהודים "על הר הגעש האוקראיני", שהתפרץ ב-1648: "היהודי נעשה עוזרו של הפריץ [...] כלי שרת לנגישת האיכרים בני הארץ."<sup>331</sup> אך בשונה מהם, שיפר הבחין בין שכבות שונות בקרב החוכרים היהודים, ורק על מיעוט הגדולים והעשירים שביניהם הטיל את האחריות להצטברות חומר הנפץ :

**רוב היהודים באוקראינה [...] היו בלא ספק חוכרי משנה שהחזיקו בחכירה בית מזיגה או טחנה, וכן חנוונים, בעלי מלאכה ומשרתים מכל המינים, בקיצור – המון העם. [...] ואולם לא "האנשים הפשוטים הללו", שהיו רוב מנין של היהדות שוכנת הספר, כי אם אותו הקומץ של יהודים אדירי הון, שהיו חוכרים את אחוזותיהם הגדולות של המאגנאטים הפולנים אוהבי הבטלה, שמלאכתם הייתה נעשית על ידי ה"ראנדארים" [חוכרים], הוא שגרם להצטברותו של אבק השריפה, שעתיד היה להתלקח לשלהבת אש ודם בימי חמילניצקי.**<sup>332</sup>

הרץ שלל את ההסבר היהודי-מרקסיסטי המקובל לטבח, מתוך תפקידם החברתי-כלכלי של היהודים, שכן "גם אם נעדרה מקרב היהודים שכבת איכרים נדכאים משועבדים-בגופם, הרי שהמוני היהודים העניים סבלו ממגבלות ופורענויות כאלה, שהביאו אותם למצב דומה לזה של האיכרים הנדכאים."<sup>333</sup> הוא שלל גם את ההסבר הסובייטי, בדבר פיצול היהודים בין בעלי הון ששיתפו פעולה עם האצולה הפולנית, ועניים שחלקם הצטרפו למרד הקוזקים. העובדה ש"יהודים ספורים עברו לצד הקוזקים", שהרץ לא הכחיש, לדעתו "לגמרי לא שינתה את התמונה, בדיוק כפי

<sup>328</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 74-75.

<sup>329</sup> Strauss, S. 55-56. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>330</sup> Leon, p. 192.

<sup>331</sup> שיפר, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא', עמ' 182.

<sup>332</sup> שם, עמ' 183.

<sup>333</sup> הערץ, *די יידן אין אוקראינע*, ז' 242-243. ראו גם ז' 192.

שכמה יהודים ששרתו את הנאצים לא האירו אחרת את פשעי הנאצים – החיסול הכולל של האוכלוסייה היהודית.<sup>334</sup> הרץ הקדיש חלק ניכר מספרו להפרכת האמונה, שרווחה בקרב האיכרים, כי הטבח פרץ משום שיהודים חכרו כנסיות פרבוסלביות (צערקוועס) תוך חילול קדושתן.<sup>335</sup>

בהסבר האלטרנטיבי שהציע הרץ לטבח ניכר הרושם של המאורעות שבעקבותיהם נכתב ספרו. לשיטתו, "את המניעים לרצח ההמוני אין לחפש אצל הקורבנות, אלא אצל הרוצחים".<sup>336</sup> באותו אופן, "קרוב ל-300 שנה מאוחר יותר חוסלו יהודי אירופה לחלוטין מבלי קשר למנהגיהם או מעשים".<sup>337</sup> מכיוון ש"המרד האוקראיני נפתח על ידי הקוזקים, הונהג בידי הקוזקים והקוזקים הם שהרוויחו ממנו",<sup>338</sup> יש לחפש את ההסבר למרד בקוזקים עצמם. לשם כך הקדיש הרץ מקום נרחב לתיאור ההיסטוריה של הקוזקים כקבוצה שחיה בשטחי ההפקר שבין ממלכת פולין, רוסיה הצארית והאימפריה העות'מנית, שטחים שהיו נתונים תדיר לפלישות שוד של שבטים טאטארים ועל כן לא התייצב בהם שלטון פוליטי קבוע. לפי הרץ, הקוזקים לא היו שכבה חברתית אחידה. היו ביניהם עשירים ועניים, בעלי אדמות גדולים ואיכרים מרודים. מלך פולין סטפן באטורי (במאה ה-16) גייס גדודים קוזקיים, הן כדי להתגונן מפני פלישות הטאטארים, והן כדי להקל את לחץ ההתקפות הקוזקיות, וכך מנהיגיהם הפכו לשחקנים במדיניות החוץ הפולנית.<sup>339</sup> מנהיגי הקוזקים ראו עצמם כשלאכטה עולה, אך למעשה לא הורשו להשתלב בשלאכטה ונתרו כעין תת אצולה בין השלאכטה והאיכרים. במרידות תכופות ביקשו לשפר את מעמדם, ובמיוחד כאשר נמצא להם מנהיג מתאים שיארגנם, כדוגמת חמיילניצקי.<sup>340</sup>

הרץ הקדיש תשומת לב גם לתפקידו האישי של חמיילניצקי במאורעות. חמיילניצקי, שהגיע ממשפחה קוזקית מיוחסת, רכש השכלה והיה מפקד בצבא הפולני. הוא הסתכסך עם אציל פולני, שגזל ממנו את משרת התת-סטרוסטה, שאביו של חמיילניצקי החזיק בה, והוא עצמו קיווה לרשת ממנו. כמו כן, אותו אציל גזל מידי חמיילניצקי אישה, שהאחרון חשק בה וביקש להינשא לה. חמיילניצקי פנה לעזרת מלך פולין (ולדיסלב ה-4), מה שהחשיד אותו על ידי האצולה כחותר תחת האינטרסים שלה. מתוך כך קרא למנהיגי הקוזקים לצאת למרד.<sup>341</sup>

**בהתחילו מעוול פרטי, הפך המנהיג הראשי בוגדן חמיילניצקי את מאבקו למאבק עבור כל הקוזקים ובניגוד לכוונותיו הקודמות התייצב בראש תנועה עממית גדולה. האינטרס המצומצם שלו [...] לא חרג מעבר לאינטרס צר של קאסטה ולא באמת שאף לחירות לאומית וחברתית מלאה לעמו.**<sup>342</sup>

בנוסף לניתוח עמדתם החברתית-פוליטית של הקוזקים ותכניו האישיים של מנהיגם, תלה הרץ את הסיבות לטבח גם בפסיכולוגיה הקבוצתית של הקוזקים: "ההאשמות הדמיוניות כלפי היהודים היו רפלקס של הזיות השכרות, ההפקרות המינית ותאוות הדם הרצחנית של הקוזקים. למעשה

<sup>334</sup> שם, ז' 243-244.

<sup>335</sup> שם, ז' 195-241.

<sup>336</sup> שם, ז' 244.

<sup>337</sup> שם, ז' 242.

<sup>338</sup> שם, ז' 246.

<sup>339</sup> שם, ז' 103-110.

<sup>340</sup> שם, ז' 111-113.

<sup>341</sup> שם, ז' 113-115.

<sup>342</sup> שם, ז' 246.



הקוזקים רצחו לא רק יהודים. הם שדדו ורצחו עמים שונים, וביניהם עמם האוקראיני שלהם.<sup>343</sup> הרץ הדגיש כי אוקראינה כולה נפגעה קשות במרידות הקוזקים בין 1648-1657, איבדה אוכלוסייה ועמדה בחורבות. בהקשר זה יש לראות את האסון היהודי, אם כי רק "החורבן היהודי היה מוחלט".<sup>344</sup> כהיסטוריון בונדיסט בעל השקפה לאומית שכתב בהשפעת השואה, הקדיש הרץ מקום רב בספרו גם לזכר הקורבנות, למניין השחיטות וחלליהן,<sup>345</sup> להעלאתם על נס של סיפורי קידוש השם,<sup>346</sup> ובמיוחד של הגנה עצמית והתנגדות יהודית.<sup>347</sup> הוא הדגיש את חלקם של יהודים בהגנתם עריהם, לצד הפולנים,<sup>348</sup> ואת השתתפותם של יהודים (ואוקראינים) בצבא הפולני.<sup>349</sup>

גם מאהלר שלל את התזה המקובלת בדבר עסקי החכירות של היהודים כגורם לטבח: "רגילים לראות את סיבת הקטסטרופה הזאת בתפקידם הכלכלי של היהודים באוקראינה, שהיו מסייעים בידי בעלי האחוזות הפולנים לדכא את אוכלוסי האיכרים שם. אך ביאור זה הוא חד צדדי בהחלט ולכן גם שטחי ואינו מתאים לאמת." מאהלר נימק עמדתו בכך שהקוזקים עצמם "סבלו מעט מאוד מן הדיכוי הכלכלי היהודי".<sup>350</sup> באותה נשימה שלל מאהלר גם את ההסבר הסובייטי, בדבר הבחנה בין מעמדות שונות בקרב היהודים: "אילו היו שחיטות הקוזקים באות מתוך מגמה סוציאלית לבטל את הדיכוי, היה זעמם נשפך על החוכרנים היהודים בלבד. אך הקוזקים הרוצחים הלכו ורצחו את כל האוכלוסייה היהודית בלי הבדל מעמד סוציאלי."<sup>351</sup> לפי מאהלר, ההסבר לטבח היהודים טמון בעמדתם של העירוניים האוקראינים:

**בשחיטות היהודים השתתפו המיישצ'אנים האוקראינים לא פחות מאשר הקוזקים החופשיים והאיכרים המדוכאים. תושבי העיר האוקראינים השתמשו במרד הקוזקים כדי להיפטר ממתחריהם היהודים בשטח המוזגנות, המסחר והמלאכה. לולא עמדתם העוינת של המיישצ'אנים כלפי היהודים, ודאי שהטרגדיה של גזירת ת"ח לא היתה מגיעה לממדים נוראים כאלה.<sup>352</sup>**

הרץ הסכים עם מאהלר לגבי תפקידם של העירוניים רק במקרה של פינסק, שם המיישצ'אנים מצאו "שעת כושר להיפטר ממתחריהם היהודים".<sup>353</sup> מאהלר קיבל את טענתו של הרץ כי מרד הקוזקים לא נועד לשחרור האיכרים, שהרי "גם הקוזקים לא התכוונו לבטל את מוסד המונופול לפונדקאות, הם לא רצו אלא לקבל בעצמם את עסקם של הפונדקאים היהודים. בחלקה המזרחי של אוקראינה, שעבר אחר כל אל שלטונה של מוסקבה, תפסו הקוזקים את מקומם של היהודים בפונדקים".<sup>354</sup> בדומה להרץ, מאהלר העלה על נס את העדפת המוות על קידוש השם על פני התנצרות,<sup>355</sup> וציין מקרים של התגוננות יהודית, בפרעות ת"ח ובפרעות אחרות,<sup>356</sup> ואף של נקמה ("בייחוד [בידי] בעלי

<sup>343</sup> שם, ז' 244.

<sup>344</sup> שם, ז' 139.

<sup>345</sup> שם, ז' 140, 147-166.

<sup>346</sup> שם, ז' 153.

<sup>347</sup> שם, ז' 143-144.

<sup>348</sup> שם, ז' 158, 163-164.

<sup>349</sup> שם, ז' 177.

<sup>350</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 222.

<sup>351</sup> שם, עמ' 223.

<sup>352</sup> שם, עמ' 222.

<sup>353</sup> הערץ, די יידן אין אוקראינע, ז' 179-180.

<sup>354</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 222-223.

<sup>355</sup> שם, עמ' 228.

<sup>356</sup> שם, עמ' 224.

מלאכה").<sup>357</sup> לגבי שניהם נכונים דבריו של גרשון בקון, שחקר את ההיסטוריוגרפיה היהודית של גזרות ת"ח ות"ט, על מאהלר כי אימץ את הנרטיב המרטירולוגי של נתן הנובר, בן זמנן של הפרעות והכרוניקאי הראשון שלהן.<sup>358</sup> ההבדל המכריע בין התזות של מאהלר והרץ היה בכך שהראשון תלה את הפרעות במאבק הכלכלי המקומי בין עירוניים יהודים ואוקראינים, ואילו השני תלה אותו בגורם חיצוני, המתקפה הקוזקית. הבדל תיאורטי זה תאם את הפער בהשקפותיהם האידיאולוגיות. הרץ הבונדיסט העלה על נס את הקיום המשותף של יהודים ולא יהודים, שנחרב בידי פולש חיצוני, גרמניה הנאצית. ואילו מאהלר הציוני ביקש להבליט את הניגוד הפנימי הטמון בחיי היהודים בגולה.

הסברו של מאהלר למאורעות ת"ח תאם את הניתוח השגור שלו, שראה בגילויי איבה נגד יהודים הסחת דעת ממתחים חברתיים:

**במרד חמלניצקי מילאו הפרעות ביהודים אותו תפקיד של הסחת דעת סוציאלית כבכל שאר הפרעות קודם לכן ולאחר מכן בפולין ובארצות אחרות. [...] עשרות אלפי היהודים, שנדקרו בגזירת ת"ח, לא נפלו קורבן למהפכה סוציאלית, אלא לשאלה הסוציאלית שלא נפתרה באוקראינה דשנת הקרקע.<sup>359</sup>**

שאלה נוספת שמאהלר נתן דעתו עליה, שלא נידונה על ידי היסטוריונים אחרים שאחזו בתזת "בין הפטיש לסדן", הייתה מדוע הפרעות פרצו דווקא באוקראינה, בעוד שיהודים מילאו את תפקיד המתווכים בין האצולה לאיכרות גם באזורים אחרים. ניצול האיכרים בידי היהודים באוקראינה, טען מאהלר, לא היה קשה יותר מאשר באזורים אחרים, אלא חדש יותר. זכר החירות עוד היה טרי בקרב האיכרים האוקראינים: "הייתה זאת הטרגדיה המיוחדת של יהודי אוקראינה, שנתנו לנצל את עצמם בידי בעלי האחוזות כמכשיר לדיכוי של האיכרים, שהיו רגילים דווקא ליותר זכויות של חופש.<sup>360</sup> בנקודה זו סתר מאהלר את עיקר התזה שלו, לפיה התפקיד המרכזי בטבח היה של העירוניים ולא של האיכרים.

ארבע תזות מרקסיסטיות שונות הסבירו את ההיבט היהודי של מאורעות 1648. הגרסה המרקסיסטית של תזת "בין הפטיש לסדן" (הלר, לאון, שיפר) שמה את הדגש על תפקיד היהודים כחוכרים, שניצבו בין האציל לאיכר וייצגו בפני האיכר את ניצולו. ההסבר הסובייטי (בורווי) לא ייחס תפקיד אחד ליהודים כיהודים, בהבחינו בין מנצלים שעמדו לצד האצולה ומנוצלים שעמדו לצד המורדים. הרץ קיבל מההסבר הסובייטי את שוליותו של הגורם היהודי וראה ביהודים קורבנות של תוקפנות קוזקית, שהופנתה נגד אוקראינה כולה. מאהלר ראה בטבח אחד מגילוייה הרבים של שנאת היהודים, שמקורה בתחרות הכלכלית עם העירוניים הנוצרים, אשר מרד הקוזקים שימש לה אך אמתלה.

<sup>357</sup> שם, עמ' 182.

<sup>358</sup> Gershon Bacon, "'The House of Hannover': Gezeirot Tah in Modern Jewish Historical Writing", *Jewish History*, 17/2 (2003), p. 186.

<sup>359</sup> מאהלר, *תולדות היהודים בפולין*, עמ' 223.

<sup>360</sup> שם, עמ' 124.

## החסידות

ההיסטוריוגרפיה של החסידות, שקדמה או הקבילה להיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, נעה בין הצגתה כתנועת עממית של מחאה נגד ההנהגה הרבנית העריצה והנצלנית, כפי שראוה דובנוב ודינור, ובין תפיסתה כתנועה רוחנית דתית גרידא, נעדרת תוכן סוציאלי, כפי שראוה יעקב כ"ץ, ישראל היילפרין ואטינגר.<sup>361</sup> גם בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית נעה החסידות בין קצוות פרשניים רחוקים, תוך ניסיון לאתר את הנושא המעמדי של תנועה גדולה זו, שצמחה ביהדות מזרח אירופה החל ממחצית המאה ה-18.

מבין ההיסטוריונים הסובייטים, סוסיס ראה בחסידות תנועה של ההמונים, פשוטי העם שהיו רחוקים מהשכלה תורנית ומרדו בחכמי התלמוד.<sup>362</sup> הייליקמן ראה בה תנועה של הבורגנות הזעירה, שיצאה במיוחד נגד האופי הסכולסטי של לימודי התלמוד. לפי הייליקמן, החסידות הייתה תפיסתה הדתית של הבורגנות הזעירה, שהתפתחה כחלופה לזו של הממסד הרבני, אשר הדגיש את דקדוקי המצוות ודרש ציות באופן ששרת את האינטרס המעמדי של מנהיגי הקהילה העשירים.<sup>363</sup> בעוד שהחסידות ייצגה את הזעיר בורגנית היהודית הכפרית המורדת בהנהגה הרבנית, הפרנקיזם ייצג את הזעיר בורגנות היהודית העירונית.<sup>364</sup> הייליקמן ראה בחסידות תנועה פרוגרסיבית, משום שזעזעה את אושיות הסדר הישן ובכך הכשירה את הקרקע להשכלה.<sup>365</sup> הולמסטוק הציג גישה אחרת. במאמרו על הספרות החסידית כמעט ולא עסק בחסידות עצמה, אלא באורחות החיים היהודיים שהשתקפו מן הסיפורים. רק בסיפא של המאמר העיר בקצרה כי מהספרות החסידית עולה ש"הצדיקים החסידים, כבר מאז נציגיהם הראשונים, לא נבדלו מן הרבנים בניצול האוכלוסייה. [...] כבר מראשית החסידות החלו הרבנים למסות את תומכיהם". בכל עיר היו להם גובי מס מקרב בעלי הרכוש. תופעה זו התפתחה במיוחד במחצית הראשונה של המאה ה-19.<sup>366</sup>

אריק הוסיף והרחיק לכת בכיוון של ראיית החסידות כמייצגת שיטה של ניצול. בהקדמה לספרו על ההשכלה הוא קובע כי בין חלוקת פולין הראשונה (1772) לשחרור הצמיתים ברוסיה (1861) הופיעו שלוש אידיאולוגיות שונות שייצגו את "השכבות הנצלניות השולטות בקרב היהודים": רבנות (ראוויניזם), חסידות, השכלה.<sup>367</sup>

**הרבנות ביטאה את ההון הסוחר הספרדי<sup>368</sup> הישן, שנדחק "בחורים ובסדקים של החברה הפולנית" (מרקס) וקינן בהם. במחצית השנייה של המאה ה-18 החל הון מסחרי זה לפתח באופן חלקי איכות קפיטליסטית חדשה. הופעת ההשכלה פירושה, שבשכבות**

<sup>361</sup> עמנואל אטקס, 'חקר החסידות: מגמות וכיוונים', מדעי היהדות, 31 (1991): 5-22; משה רוסמן, 'פסק דינה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית על החסידות', ציון, (2009): 141-175.

<sup>362</sup> סאסיס, די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד, ז' 23; גרינבוים, פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה, עמ' 72.

<sup>363</sup> הייליקמן, געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג, ז' 11. Greenbaum, Jewish Scholarship in Soviet Russia, p. 54.

<sup>364</sup> הייליקמן, געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג, ז' 233, 239; גרינבוים, פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה, עמ' 75.

<sup>365</sup> הייליקמן, געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג, ז' 240. Greenbaum, Jewish Scholarship in Soviet Russia, p. 54.

<sup>366</sup> האלמסטוק, 'דער יידישער לעבנשטייגער', ז' 119.

<sup>367</sup> עריק, ז' 15-16.

<sup>368</sup> כנראה שהכוונה לכך שמקורו של הון זה בקהילות העשירות של האנוסים, שהתיישבו בעיקר באימפריה העות'מנית ובמערב אירופה, אך חלקם התיישבו גם בפולין (למשל בזמושין). או ממקומות מושבם במערב אירופה ניהלו עסקים עם סוחרים אשכנזים בפולין.

הגבוהות של הבורגנות היהודית התחוללה דיפרנציאציה, שמהבורגנות הספרדית המסחרית הישנה, המסורתית והשמרנית, התפלגה שכבה פעלתנית יותר, שפעילותה קשורה הדוקות עם שורשיו הראשונים של אופן הייצור הקפיטליסטי החדש. כך נעשתה הרבנות לאידיאולוגיה של הבורגנות היהודית הפיאודלית השמרנית, שנאחזה צורות הניצול הישנות, הקמלות; החסידות הייתה מלכתחילה האידיאולוגיה של שכבות הבורגנות הפיאודלית הפשוטות והמפגרות, שנטפלו לכלכלה הפרימיטיבית של אוקראינה וגליציה.<sup>369</sup>

הרקע לעליית החסידות כנגד הרבנות, לפי אריק, טמון במשבר הסדר הפיאודלי בכללו, שהרבנות הייתה שלושה בו, במאה ה-18. האידיאולוגיה של הרבנות עמדה במשבר, במיוחד באוקראינה, שם ההתיישבות היהודית בכפרים עמדה מחוץ לשליטת הקהל, ומרידות האיכרים השפיעו על שכבות אלו של "יהודים עניים ועובדי כפיים". גם הבורגנות היהודית ששלטה אז בקהילות אוקראינה נבדלה מזו שבמערב ובצפון. היא "נטפלה לקרקע כלכלית הרבה יותר פרימיטיבית, האוריינטציה המסחרית שלה כוונה יותר לשוק הרוסי, והיא הייתה פשוטה ובורה יותר". לכן באזורים אלו הגיע משבר הרבנות לשיאו. ההתקפה על הרבנות קיבלה ביטוי בכתבים הראשונים של החסידות, כוואריאנט של המיסטיקה היהודית, "שביטא טוב יותר את השקפות החיים ותנאי החיים של הבורגנות היהודית הפשוטה [...] ויצר אפשרויות טובות יותר לדמגוגיה חברתית, כדי להוליך ולהוליך שולל [פאר פירן און פארפירן] את ההמונים עם פרזיולוגיה פסאודו-דמוקרטית."<sup>370</sup>

"הפרזיולוגיה הפסאודו-דמוקרטית" איפשרה את השתרשות החסידות ב"המוני הזעיר בורגנות היהודית" ולבסוף את השתלטותה על המחנה הרבני, שמנהיגותו גם באזורים אחרים זיהתה "מעלות יסוד אלו של החסידות והחלה להשתמש בהן במידה נרחבת". אריק הדגיש את התאמתה של האידיאולוגיה החסידית במיוחד לקהל החוכרים הזעירים, על רקע חוסר היציבות הכלכלי והפוליטי, שפתח פתח לתפיסות מיסטיקות:

מוזג השיכר, המבריח, החוכר, חיבב את התורה החסידית, שדחקה את הלמדנים והייחוס הלמדני לשורה השנייה; הלבנה את עסקאותיו האפלות, כיוון שלא חשובים המעשים אלא הכוונה [...]; נתנה מחילה שלמה על החטאים [...], שהרי בכל מעשה ודבר קטן יש ניצוץ אלוהי, שיכול להיגאל דרך הפרקטיקה הדתית החסידית; התורה החסידית התאימה יותר לתנאי חיו, משום שמותר לסלק את העצבות ולהיות בשמחה, באופטימיות, בכל האמצעים, אפילו בשתיית שיכר. בתקופה של תהפוכות פוליטיות גדולות ומהומות, בתקופה שבה קורס כל סדר החיים המוכר ומופיעה תצורה חדשה, מתחזק הזרם המיסטי בדת, וכך הלכי הרוח של תקופת משבר משתקפים (כמובן, משתקפים במעוות) טוב יותר בחסידות מאשר ברבנות. [...] החסידות דחתה את המשיחיות של "הקבלה העיונית", והחליפה את הנס הבלתי סביר של שבתאי צבי, שאך זה נדחה באופן גורף, בניסים הקטנים והיומיומיים, המציאותיים יותר כביכול, של הצדיקים; כך שאבה החסידות רבות גם מן "הקבלה הפרנקיסטית", אך דחתה את הפרישות וההתענות שלה.<sup>371</sup>

<sup>369</sup> עריק, ז' 20-21. ההדגשה הראשונה שלי, ת.ג. השנייה במקור.

<sup>370</sup> שם, ז' 16.

<sup>371</sup> שם, ז' 17.

אריק הטיח את שבט ביקורתו בהיסטוריונים שלדעתו הלכו שולל אחרי ה"פרזיולוגיה הפסאודו-דמוקרטית" של החסידות, ופירשה כתנועה עממית: "אגדה כזו על הדמוקרטיה והמהפכנות של החסידות נבנתה על ידי הנאצ-דמוקרטיזם היהודי [הכוונה לדובנוב], ושרידיה מבצבצים גם במחקר הסובייטי [הכוונה כנראה לסוסיס, ת.נ.].". החסידות, לדידו, רק "הסיטה את ההמונים ואת אי שביעות הרצון שלהם, את התסיסה המהפכנית שלהם מעניינים ארציים לעניינים שמימיים".<sup>372</sup> אדרבה, במעמד הצדיק היה מלכתחילה יסוד אנטי-דמוקרטי, טען אריק. החסידות לא הרסה את ההיררכיה הדתית של הקהל, אלא רק הוסיפה עליה מערך היררכי נוסף של הצדיק ו"כלי הקודש" שלו:

**החסידות לא פגעה באוליגרכיה של הקהל ולא נאבקה במערך הניצול שלו, היא רק ביקשה להשתלט על הקהילות ולאייש אותן בתומכיה. [...] כך הייתה החסידות לכוח הריאקציונרי ביותר בסביבה היהודית דאז, משום שהיו לה להט הנעורים של כת חדשה, תחמושת של פתרונות פסאודו-דמוקרטיים ואופיום שאמאני-שרלטני, ובתקופה המוקדמת היא הוקפה בהילה של מרטירולוגיה ורדיפות מצד הרבנות.**<sup>373</sup>

לטענתו של אריק, "ההיסטוריונים הבורגנים" העצימו את משמעות המאבק עם המתנגדים, שנמשך רק שלושים שנה, משום שהאוליגרכיה הרבנית באזורים שונים בתחילה ראתה בחסידות סכנה ונאבקה בה, במקום לנצל את כוחה הריאקציונרי. במהרה הופיעה ההשכלה, כאויב משותף שאיחד את שני ענפי האורתודוקסיה.<sup>374</sup> התזה של אריק, שנכתבה כבר ב-1931 וטרם נידונה בחקר ההיסטוריוגרפיה של החסידות,<sup>375</sup> הקדימה בשנים רבות מגמות מאוחרות במחקר, שיצאו נגד ראייתה של החסידות כתנועה אנטי ממסדית,<sup>376</sup> קשרו אותה עם כלכלת החכירות<sup>377</sup> והפחיתו מחשיבותה של תנועת ההתנגדות.<sup>378</sup>

ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים – ה"ר, כץ ולאון – מיעטו לעסוק בחסידות. ה"ר, אשר כתב בערך במקביל לאריק, שחזר את תפיסתם של דובנוב וסוסיס. כמו דובנוב, גם הוא ייחס עממיות זו רק לשלב הראשון, שלאחריו התנוונה החסידות לכדי תנועה שמרנית וריאקציונית. תרומתו היחידה הייתה בהשוואת תפקידה של החסידות לזה שמילאה הפרוטסטנטיות במרידות האיכרים בגרמניה במאה ה-16:

**התנועה הדתית הגדולה האחרונה של היהודים, החסידות, הייתה אף היא תוצאה של מלחמת-המעמדות ושל המצב החברתי והרעיוני של יהודי פולין, בעיקר במזרח. היא נקשרה במידת מה לתנועות המשיחיות של שבתאי ופרנק. מייסדה, ישראל בעל שם טוב (1690 עד 1760) היה "האדם הקטן", שרת בית-כנסת עני. הוא הכריז בתרועת חצוצרות, שגם ללא-מלומדים צריכה להיות האפשרות להתקרב לאלוהים ולהגיע למעלת צדיק. זהו הד כמעט מפורש לסיסמאות האוונגליסטיות שהשמיעו האיכרים בגרמניה במאה ה-16.**

<sup>372</sup> שם, ז' 18.

<sup>373</sup> שם, ז' 19. לגבי השימוש המרקסיסטי המקובל בדימויו של מרקס את הדת לאופיום, ראו לעיל בפרק 4 בסעיף על המונותאיזם.

<sup>374</sup> שם, ז' 19-20.

<sup>375</sup> מוזכרת רק בחצי משפט בהקשר של ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית אצל Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, p. 114

<sup>376</sup> למשל משה רוסמן, 'מז'יבוז' ורבי ישראל בעל שם טוב', *ציון*, 52 (1987): 177-189.

<sup>377</sup> חנא שמרוק, 'החסידות ועסקי החכירות', *ציון*, 35 (1970): 182-192.

<sup>378</sup> מרדכי נדב, 'קהילות פינסק-קארלין בין חסידות להתנגדות', *ציון*, 34 (1969): 98-108.

החסידות ניסתה לרופף את הדת הנוקשה, להכניס לתוכה מרכיב של אהבת-החיים של שמחת-חיים. היא החייתה את המיסטיקה של הקבלה, פירשה אותה בקיצונות דתית, השתוללות יצרים. אך גם היא כשלה, עוותה, והגיעה לבסוף למטרד-הצדיק, השושלות של רבני-הפלא, שעם חסידיהם ניהלו מלחמה איש ברעהו, רוששו את היהודים העניים ולבסוף הפכו לתומכים הנלהבים ביותר של ההבסבורגים וריאקציונים אחרים.<sup>379</sup>

גם בעניין זה ביקר את הלר מבקרו הציוני, שטראוס, על כך שהכחיש את היסוד של "התחייה הלאומית" שבזרמים המשיחיים, השבתאות, הפרנקיזם והחסידות. שטראוס הסכים עם הלר בדבר התוכן החברתי של החסידות, אך העניק מעמד שווה לתוכנה הדתי בטענו כי "אין לשטחה כמבנה-על בלבד".<sup>380</sup> כך היה קרוב יותר, בנושא החסידות, לשטראוס הציוני מאשר להלר הקומוניסט. מתוך השקפתו הלאומית ראה כך בחסידות ובהתנגדות (תוך ייחוס חשיבות מרובה למאבק ביניהן) שני זרמים ש"נשענו היטב על טהרת הלאומיות היהודית ונשארו במסגרתה", לעומת "כיתות יהודיות משיחיות שיצאו מתחום היהדות הטהורה, [...] לדוגמה: תנועותיהם של שבתי צבי ושל הפרנקיסטים".<sup>381</sup> לאון לא התייחס ישירות לחסידות אך, בדומה להלר, ראה בשבתאות ובפרנקיזם ביטויים מיסטיים של "ההרעה במצב היהודים הרעידה את בסיסי האידיאולוגיה הישנים של היהדות. העוני והרדיפות יצרו קרקע פורייה להתפתחות של מיסטיקה". ההתנצרות של פרנק וחסידיו התאימה ל"חוק ההתבוללות" של לאון, לפיו יהודים שנטשו את תפקידיהם הכלכליים נידונו להתבולל: "הפרנקיסטים דרשו שיינתן להם שטח מיוחד משום שהם לא רצו לנצל את האיכרים ולחיות מהלוואה בריבית ומניצול הפונדקים. במקום זאת הם רוצים לעבוד את האדמה."<sup>382</sup>

כמו בנושאים אחרים, גם בנושא החסידות, מחקריו של מאהלר מפורטים הרבה יותר מאלו של יתר ההיסטוריונים היהודים מרקסיסטים. היסטוריונים מאוחרים יותר נטו לבטל את מחקריו של מאהלר על החסידות (וכן על ההשכלה) כממוסגרים "בתוך האידיאולוגיה של 'מטריאליזם היסטורי'". ספרו על **החסידות וההשכלה** זכה להערכה רבה יותר רק בזכות "השימוש שלא יסולא בפז במקורות ארכיונים", שחלקם צורפו כנספחים בסוף הספר.<sup>383</sup> בכלל, נהוג לציין רק את ספרו זה של מאהלר, שמוגבל למחצית הראשונה של המאה ה-19 בגליציה ובפולין הקונגרסאית, תוך התעלמות מדיוניו הארוכים בחסידות בתקופה מוקדמת יותר ובאזורים שונים, שנפרשו בהרחבה בכרכים השלישי והשישי של **דברי ימי ישראל**. מקובל לראות במאהלר כממשיך הקו של דובנוב ודינור בתפיסת החסידות כתנועה חברתית עממית וכתגובה למשבר הקהילה המסורתית, בדגש על היותה משקפת את המצוקה הכלכלית והפוליטית של הבורגנות הזעירה וההמון.<sup>384</sup> חנא שמרוק

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 122.<sup>379</sup>

Strauss, S. 56.<sup>380</sup>

כץ, די פראבלעם פון קריסטנטום, ז' 53.<sup>381</sup>

Leon, p. 193.<sup>382</sup> הציוטט השני מיוחס על ידי לאון לגרץ, אך ללא מראה מקום.

David Biale et al., *Hasidism: A New History* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018), p. 829.<sup>383</sup> וראו שמואל ורסס, 'החסידות בעיני ספרות ההשכלה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה** (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1993), עמ' 46-47: "מסמכים רשמיים רבי ערך ניתנים כאן במסגרת נוקשה שנקבעה על ידי המחבר לגבי מהותם החברתית והכלכלית של שני המחנות בגליציה." ובדומה: ישראל ברטל, 'לאן הלך צרור הכסף? הביקורת המשכילית על הבטיה הכלכליים של החסידות', בתוך: בן ששון (עורך), **דת וכלכלה**, עמ' 381-380.

אטקס, 'חקר החסידות', עמ' 7.<sup>384</sup>

נאחז כמוצא שלל רב בדבריו של שיפר, בספרו האבוד על החסידות שנכתב בגטו בוורשה (שבפני עצמו אכן היה גילוי חשוב), כדי להפנותם כביקורת נגד מאהלר, כביכול. שיפר כתב:

**לפי הפירוש ה"חברתי" הייתה החסידות קשורה, כביכול, במאבק שניהל במאה הי"ח "איש העם הפשוט" בחבר בעלי השררה בקהילות ובעלי בריתם הרבנים, שעשקו אותו. [...] ואולם לפירוש זה של החסידות (שאני עצמי דגלתי בו זמן רב), אף על פי שהוא מבריק ויש בו קסם, לא עלה בידינו למצוא ראיות מספיקות. [...] יתרה מזו, אפשר בהחלט להוכיח כי תנועת החסידות באזורי מרכז פולין הייתה מתחילתה תנועה על-מעמדית, ומשכה אליה תומכים מכל רובדי היהדות – הן אמידים ועשירים מאוד הן אביונים, הן "למדנים" הן "עמי ארצות", וכיוצא בזה "תקיפי" קהל ולעומתם "אנשי העם הפשוט", שדוכאו בידם.<sup>385</sup>**

ושמרוק פירש:

**שיפר לא הזכיר מפורשות למי התכוון בדברי הפולמוס החריפים שלו נגד הצגת החסידות כתנועה מעמדית של המוני העם העשוקים. יש לשער שבחוג ההיסטוריונים של סניף ייו"א בוורשה שלפני השואה, ששיפר השתייך אליו, היו עשויים להשמיע דעות כאלה חברים אחדים, ובהם, בראש ובראשונה, רפאל מאהלר, שהמשיך להחזיק בהם שנים רבות, והדברים ידועים.<sup>386</sup>**

כשכתב שיפר את הדברים בגטו ורשה מאהלר עדיין לא פרסם את מחקריו על החסידות. בהחלט סביר, כפי ששיער שמרוק, ששיפר ומאהלר החליפו דעות בנושא החסידות, וכפי שעולה מעדותו של שיפר אף הגיעו לגישה קרובה. אך אין דין חילופי דברים בעל פה כדין מחקר כתוב. מחקריו של מאהלר על החסידות מורכבים הרבה יותר, ושמרוק עשה להם רדוקציה כשסיכמם במילים "תנועה מעמדית של המוני העם העשוקים". כפי שיתברר להלן, גישתו של מאהלר הייתה דווקא קרובה לזו של שיפר. לגבי פולין המרכזית, תחום מחקריו של שיפר, טען מאהלר כי החסידות משכה תומכים ממעמדות שונות ואף הציע הסבר לתופעה זו. למעשה, גישתו של מאהלר נשקה בכמה נקודות לגילוי החשוב של שמרוק עצמו, שפורסם מאוחר יותר, בדבר הקשר בין 'החסידות ועסקי החכירות'.<sup>387</sup>

אמת, מאהלר אכן ראה את מקורה של החסידות ב"מחאה סוציאלית" של "המוני היהודים המעונים", אך לגבי המשך תולדותיה גישתו נעשתה מורכבת יותר. בדומה להלר ולאון, מאהלר זיהה את המשבר וההידרדרות הכלכלית כמקורן גם של התנועות המיסטיות שקדמו לחסידות:

**קולות אלה של מחאה סוציאלית מפי דרשנים ורבנים בודדים, הביעו בעצם את חרונם ואת יאושם של המוני היהודים המעונים. גם ההמונים עצמם היו עוד לפני עלות החסידות נושאים את נפשם אל מיני תנועות מיסטיות, שבישרו את הגאולה הקרובה וביאת המשיח. [...] כת שבתאי צבי [התפשטה] ברייסן ובפודוליה עוד יותר, על אף הרדיפות הנוראות מידי ראשי הקהילות והרבנים. ומיסודות מרדניים אלה של עניי ישראל**

<sup>385</sup> שיפר, 'לתולדות החסידות בפולין המרכזית', עמ' 23-24.

<sup>386</sup> שמרוק, 'ספרו של יצחק שיפר על החסידות בפולין', עמ' 16.

<sup>387</sup> שמרוק, 'החסידות ועסקי החכירות'.

**התקבצה גם תנועת הפרנקיזם [...] ומשהגיע סבל העם לשיאו, הופיעה תנועת החסידות.<sup>388</sup>**

מאהלר הסביר את הופעתה של החסידות במאה ה-18 על רקע אכזריותו של הפיאודליזם הפולני, ועמו של משטר הקהילות:

**החסידות חיפשה במסגרתה של השקפת העולם הדתית החדשה את התשובות לכל מצוקותיהם הממאירות של המוני העם המעונים והמרודים בפולין של הפריצים. על דיכוי העם בידי הפריצים המשתוללים וישועיים השחורים ענתה החסידות בבטחון איתן בגאולה הקרובה ובקיבוץ גלויות. על ניצול העם בידי הגבירים, תקיפי הקהילות והלמדנים הגאוותנים ענתה החסידות בתורה דמוקרטית חדשה, שהרימה את חשיבות איש העם הפשוט. המלחמה המבודדת משך דורות, של בעלי המלאכה הנואשים והחנוונים והפונדקאים המשועבדים בכל קהילה לחוד, מצאה לה את תיקונה בתנועה המונית כבירה וסולידרית, שאחזה בכל המדינה.<sup>389</sup>**

בניגוד לאריק, מאהלר זיהה בחסידות בראשיתה יסוד דמוקרטי ממש.<sup>390</sup> כנושאה הסוציאלי ציין את "בעלי המלאכה הנואשים והחנוונים והפונדקאים המשועבדים", כלומר הבורגנות הזעירה.<sup>391</sup> בכור מחצבתה של החסידות, באוקראינה, הדגיש מאהלר את חשיבותה למגזר החוכרים: "הפקעת דמי החכירה, סכנת הגירוש מן הכפר ו'פדיון שבויים' בעקבותיהם, שחרור חוכרים אסירי בעלי האחוזות – לא בכדי הם נעימות שכיחות באגדות החסידים על נפלאות הצדיקים."<sup>392</sup> בערי ליטא, לעומת זאת, היא נתנה ביטוי למחאתם של בעלי המלאכה: ההתנגשות בין החסידות להתנגדות "הליטה במשך זמן רב על הניגודים הכלכליים והסוציאליים שבין מעמד הסוחרים ובין מעמד בעלי המלאכה."<sup>393</sup> יחד עם זאת, הדגיש מאהלר, חוכרים ומוזגים מופיעים לרוב באגדות חסידיות, לעומת בעלי המלאכה שכמעט נעדרים מהן, כיוון שהחסידות מעולם לא התלכדה ממש עם מחאתם של בעלי המלאכה בקהילות העירוניות.<sup>394</sup>

העדה החסידית הופיעה כחלופה לקהילה, ש"חדלה זה כבר למלא את תפקידה בארגון האוכלוסייה היהודית לשם הגנה על זכויותיה ולשם הספקת צרכיה הציבוריים והתרבותיים, ונהפכה לכלי שרת בידי מנגנון המלוכה והפריצים, אדוני הערים."<sup>395</sup> לא בכדי התפשטה החסידות בתחילה בפרוורי הערים ובעיירות, שהופלו לרעה על ידי הקהלים שישבו בערים הגדולות (ראו לעיל, בדיון על מוסדות האוטונומיה).<sup>396</sup> מאהלר עמד על תפקידיו החברתיים של הרבי, הצדיק, כממלא מקומם של מוסדות הקהילה בהגנה על האינטרסים המקצועיים של הבורגנות הזעירה של החוכרים בכפר ו"כלי הקודש" (האינטליגנציה המשנית)<sup>397</sup> בעיירה:

<sup>388</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 414.

<sup>389</sup> שם, עמ' 414-415.

<sup>390</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 193.

<sup>391</sup> וראו גם מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 196-197; מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 21.

<sup>392</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 183.

<sup>393</sup> שם, עמ' 167. ראו גם מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 409.

<sup>394</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 198-199. ראו גם מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 23.

<sup>395</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 185. וראו גם עמ' 187-188.

<sup>396</sup> שם, עמ' 187.

<sup>397</sup> בעניין זה מסתמך מאהלר על דינור, ראו: שם, עמ' 199.



קהל החסידים, הקשור בסולידריות אמיצה [...] היה מכמה בחינות כעין הסתדרות המקבילה למוסד הקהילה. [...] הרבי [היה] מטפל במצבם של יהודי העיר והכפר, מכריע במריבות שבין חסידיו, מונע הסגת גבול החזקה בין החוכרים והמוזגנים, ולרוב גם מגן על הדלים מפני מעשי עושק וניצול. בזכות ארגונם ההדוק ואחדותם המפליאה הצליחו החסידים, גם בקהילות שלא היו בהן הרוב, לא רק להכריע במינוי החזנים, השוחטים (איסור שחיטה שלא בסכינים מלוטשות), המגידים ואפילו הרבנים, ולפעמים גם לכפות על ראשי הקהילה את רצונם בענייני סדרי הקהילה.<sup>398</sup>

לדעת מאהלר הרקע לחסידות לא היה "סוציאלי" בלבד, אלא גם "לאומי". היא הופיעה על רקע "הדיכוי הלאומי", שביטוי הקשה ביותר היה רצף הרדיפות שמאז ת"ח-ת"ט ועד לסוף המאה ה-18:

בדומה לכל התנועות הדתיות בישראל ובגולה, ובייחוד זרמי המסתורין, נודעו גם לחסידות כל הסימנים המובהקים של תנועת גאולה, וכמוהן צמחה וגדלה גם היא מתוך כמיהתה של העם, הנתון לשעבוד האומות, להשתחרר מעול הגלות ולהתחדש בבניין ציון וירושלים. בכל תקופות משבר בתולדות האומה בגולה תקפו כיסופי הגאולה את המוני העם ביתר שאת, במידה שגבר הדוחק הכלכלי והדיכוי הלאומי ורבו הגזירות והרדיפות.<sup>399</sup>

מאהלר הציג את החסידות כמעט כמבשרת הציונות-הסוציאליסטית, תורה לאומית, הומניסטית וסוציאליטית כאחת.<sup>400</sup> הוא זיהה בה קווי דמיון לקראות, שגם אותה פירש באופן דומה: "לעומת התנועות המשיחיות, שהיו בבחינת מהפכות לאומיות דתיות בהיסטוריה של העם הגולה, נמנתה החסידות עם תנועות הגאולה האבולוציוניות בעיקרן", למשל הקראות.<sup>401</sup> מעניין להשוות את פרשנויותיהם המנוגדות של מאהלר ואריק למושג החסידי של "ביטול הישי". מאהלר גילה בו יסוד משחרר:

הרי לשיא המדרגה של הרוחניות ושלמות יש בידי האדם להתרומם דווקא בעולם הזה, על ידי דבקות באלוהים מתוך ביטול עצמו, ביטול הישי, וזו היא גם מדרגת אושר שאין למעלה הימנה. כבר בתפיסה זו של האדם ויעודו בתיקון העולם מבצבץ נצנוץ של מגמות הומניסטיות, המתפרצות מתוך השקפת העולם של ימי-הביניים.<sup>402</sup>

ואילו אריק פירשו להיפך, כשחרור רוחני אשלייתי, שטישטש את הדיכוי המציאותי: "על אווירת התלונה והמרמור של המוני העם השיבה החסידות עם התיאוריה של 'ביטול הישי' – שהרי קל יותר לבטל את המציאות במחשבה – ועם מופתי-אופיום שרלטניים."<sup>403</sup>

ואף על פי כן, תפיסתו של מאהלר את החסידות לא עמדה בניגוד מוחלט לזו של אריק, משום שלא הייתה חד-ממדית. למשל, מאהלר ציין את מרכזיותם של מעין-תלמידי-חכמים-למחצה, שהגיעו מקרב המעמדות האמידים יחסית והזעיר בורגנים בערים ובעיירות, והיו "מעצבי הדמות הרעיונית

<sup>398</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 200-201. השושו שמרוק, 'החסידות ועסקי החכירות'; וכן חנא שמרוק, 'משמעותה החברתית של השחיטה החסידית', ציון, 20 (1956), עמ' 47-72.

<sup>399</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 182.

<sup>400</sup> שם, עמ' 183-184. וראו גם בעמ' 185.

<sup>401</sup> שם, עמ' 184.

<sup>402</sup> שם, עמ' 195.

<sup>403</sup> עריק, ז' 19.

של החסידות", לעומת הכפריים, שהיו מגיעים לשולחן הרב לרוב רק בחגים והיו "יסוד פסיבי" בתנועה.<sup>404</sup> הוא הבחין בין "הבסיס הסוציאלי" של החסידות, שהוא אמנם "דלת העם", ובין "הנושא הסוציאלי", כלומר החסידים שסבבו את הצדיק דרך קבע, ומילאו תפקידים בשמו:

לעומת דלת העם, התופסת את הבסיס הסוציאלי הרחב של התנועה, הרי נושאה הסוציאלי של החסידות, שקבע את מהותה ומגמתה החברתית מראשיתה ביו רבדים מיוחדים בתוך המעמד הבינוני. היה זה רובד של חוכרי המשקאות בעיירה, בכפר ובפרברי הערים, פונדקאים אמידים וסרסורים בחצרות האצילים. כל אלה היו בימי צמיחתה של החסידות מקופחים בקהילות מפאת מעמדם של נחותי דרגא כלפי תלמידי החכמים וכלפי הסוחרים האמידים הצמודים להם בסולם הכבוד הסוציאלי ובקשרי משפחה. ואולם במשך הימים נתווספו על תומכי חסידות אלה דווקא החבורות השליטות בקהילות ובעיירות. [...] בדומה לחוכרים וה"פאקטורים" [סוכנים] של הפריצים, התלויים במשטר הכלכלי הפיאודלי במדינה, המתמוטט ומתערער בעקבות ההתקדמות האטית אך מתמידה של הקפיטליזם, היו מקורבי הרביים מן הסוג החדש קשורים בעצם קיומם בשלטון הפיאודלי שבמשטר הקהילה המתנוון.<sup>405</sup>

לפי ניתוח זה, הגורם הדומיננטי בחסידות היו "רבדים מיוחדים בתוך המעמד הבינוני", לאו דווקא העניים ביותר. לא זו בלבד, אלא שבהמשך אפילו שליטי הקהילות הצטרפו לחסידות, ועל כך יורחב להלן. מכאן שאין למצות את תפיסת החסידות בעיני מאהלר בתור "תנועה מעמדית של המוני העם העשוקים", כפי שפירש שמרוק את דברי שיפר. יתר על כן, מאהלר לא ייחס לחסידות, אפילו בימי הראשונים, "תכנית ברורה" של תיקון חברתי. הוא הסביר זאת דרך המבנה הכלכלי של החברה היהודית:

בכל מגמותיה הדמוקרטיות המובהקות, לא הגיעה החסידות מעולם לתכנית ברורה ומפורשת של תקנות במשטר הקהילה וביחסים הסוציאליים. אי התקינות המשונה במבנה הכלכלי סוציאלי של האוכלוסייה היהודית, הנובעת מהיעדר בסיס טריטוריאלי עצמי, וכן חוסר החיים המדיניים של האומה, גרמו לכך, שבניגוד לתנועות דתיות סוציאליות באומות העולם, משוללת הייתה החסידות כל מעמד מלוכד – כגון איכרים, פלביים עירוניים, או פועלים – שהיה מסוגל לצאת למאבק למען תכנית סוציאלית ומדינית מגובשת. נוסף לכך העיק הדיכוי הלאומי על כל העם למעמדותיו, אך על פי שביתר שאת רבץ הלחץ על שכבות העם הדלות והעניות.<sup>406</sup>

אם מלכתחילה הייתה החסידות תנועת תיקון חברתי יותר להלכה מאשר למעשה, הרי שהחל מהדור השני שלה הדגיש מאהלר את "שינוי המגמה הסוציאלית" גם להלכה, בכיוון של "התפשרות והתנוונות": "מקרה ההתפתחות השלילית, שקרה את כל התנועות הדתיות בעולם, קרה גם את החסידות, [...] שהגיעו לטשטוש צביון הדמוקרטי ולהתרוקנות ממהותן הסוציאלית האופוזיציונית."<sup>407</sup> עיקרי החסידות בדבר חיזוק האמונה, בשינוי "משמעותן המקורית" הפכו לביצורי המשטר הקיים. מגמתה השמרנית של החסידות התחזקה במיוחד לאור "ברית החסידים

<sup>404</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 198.

<sup>405</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 14-15.

<sup>406</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 200. וראו גם מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 29-30.

<sup>407</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ג', עמ' 203.

והמתנגדים נגד האויב המשותף, ההשכלה", שהקנתה לחסידות אופי ריאקציוני.<sup>408</sup> "עם שינוי צביונה ומגמתה בתחום הסוציאלי נהפכה החסידות לקנאות שמרנית, הבולמת את התקדמותו הרוחנית והתרבותית של העם."<sup>409</sup> "מנהיגי הדור השני, ובייחוד הדור השלישי והרביעי של התנועה, [...] נצטננו באופוזיציה נגד האורתודוקסיה וסדריה."<sup>410</sup>

אובדן צביונה האופוזיציוני של החסידות הגיע לשיאו עם כינון של שושלות הצדיקים במאה ה-19:

**השתררותן של שושלות [כך] במנהיגות התנועה, הכרוכה בעלייתם של ה"צדיקים" בסולם הסוציאלי, העידה היא עצמה על ירידת רמתה הרוחנית של החסידות. [...] בהנהגה זו כמתכונת הדינאסטיות של מושלים פיאודליים "בחסד עליון", קיפחה החסידות את שארית מסורתה של תנועה דמוקרטית, שיצאה בראשיתה למגר את שלטון הרבנים והאריסטוקרטיה של למדנים בקהילות. תחת תנועה של קידמה והתחדשות, הפכה החסידות למבצר עוז של השמרנות הגמורה, העוינת כל יוזמה של חידוש כל שהוא בחיי העם ובתרבותו.<sup>411</sup>**

שמרנותה של החסידות בפולין המרכזית, נושא מחקרו של שיפר שהוצג לעיל, באה לידי ביטוי אחר משזה שבשושלות אוקראינה. אם באוקראינה שיקפו השושלות החסידיות את המבנה החברתי הפיאודלי, הרי הזרם המרכזי בחסידות פולין שיקף את שלטון העשירים בקהילות העירוניות. ביחס להתפשטותה הגאוגרפית של החסידות הסביר מאהלר, כי החסידות הגיעה לפולין המרכזית, שם היה שיעור היהודים הכפריים נמוך משמעותית, רק בשלב השני של התפשטותה, בראשית המאה ה-19, ובמיוחד אחרי 1815.<sup>412</sup> חסידות פולין, כפי שהתגבשה בזרם המרכזי של "שיטת פשיסחה-קוצק", שהתגלגלה לימים לחסידות גור, התאפיינה, לפי מאהלר, ב"שינוי המגמה הסוציאלית של החסידות". השינוי התבטא ב"מפנה ביחס ללימוד הגמרא". המפנה הוסבר בשאיפה "לכבוש לשיטת החסידות שלה מעמדות סוציאליים חדשים ובראשם את הלומדים". ואכן, בפולין

**הלכה ורכשה לה החסידות את חוגי הלומדים ומתוך כך הלך ונתגשר הפירוד בינה ובין מחנה המתנגדים כולו; ומאיד גיסא, נוכחו גם המתנגדים יותר ויותר בתועלת התורה החסידית על חובות הלבבות לביצור הדת המסורתית, שכבר חתרו תחתיה חלוצי ההשכלה ודוברי ההתבוללות בעצה אחת עם הממשלה.<sup>413</sup>**

מעבר לגישתה העיונית הפרו-למדנית, ומעבר לאיום החיצוני של ההשכלה וההתבוללות, מאהלר ציין כ"גורם רב בנטיית הגשר אל המתנגדים" את "הרכבה הסוציאלי של החסידות הפשיסחאית [...] [מ]בני מעמד האמידים והנכבדים בקהילות."<sup>414</sup> מעמד זה נמשך אל החסידות בזכות "הנימה החדשה בתורה הסוציאלית של פשיסחא": "האינדיבידואליזם בהשקפה על עשירות ועניות, תוך העלאת מעלת העושר כזכות לבעליה."<sup>415</sup> והנה, הניתוח של מאהלר את חסידות פולין המרכזית לא היה כה שונה מדבריו של שיפר בדבר "תנועה על-מעמדית".<sup>416</sup> אלא שאצל מאהלר, החסידות

<sup>408</sup> שם, עמ' 204-205. וראו גם מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 15.

<sup>409</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ג', עמ' 208.

<sup>410</sup> שם, עמ' 185.

<sup>411</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 17-18.

<sup>412</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ג', עמ' 197.

<sup>413</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 58.

<sup>414</sup> שם, עמ' 59.

<sup>415</sup> שם, עמ' 60. וראו גם מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ג', עמ' 306; מאהלר, *החסידות וההשכלה*, עמ' 293-352.

<sup>416</sup> שיפר, 'לתולדות החסידות בפולין המרכזית', עמ' 24.

המאוחרת לא הוצגה כתנועה רוחנית גרידא, נייטרלית מבחינה מעמדית, אלא כתנועה ששירתה את המעמדות השליטים על ידי הטפה להמתקת "ניגודי המעמדות על ידי מעשי צדקה" ול"שלוש ואחדות בין עשיר ועני בקרב היהודים".<sup>417</sup> בזאת התקרבה פרשנותו של מאהלר את חסידות המאוחרת לתפיסתו של אריק את החסידות בכללותה, כ"אפשרות טובה יותר לדמגוגיה חברתית" בידי המעמד השליט.<sup>418</sup> המעלה היחידה שנותרה לחסידות בעיני מאהלר הייתה כי גם בתקופה זו נודע לה "אופי של תנועה לאומית", שהרי "הדיכוי הלאומי" מן המאה ה-18 לא הוקל במאה ה-19.<sup>419</sup>

## ההשכלה

ההשכלה, בדומה לחסידות, הופיעה בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בעיקר בשני מוקדים: בקרב ההיסטוריונים הסובייטים סביב ראשית שנות ה-30, ובמחקריו של מאהלר משנות ה-40 ואילך.<sup>420</sup> בנושא ההשכלה, שעמד במרכז עבודתו של אריק בברה"מ, מיקד את ביקורתו בסוסיס. סוסיס לא הקדיש, כאריק, מונוגרפיה להשכלה, אך עסק בה כמובן בספרו **תולדות הזרמים החברתיים היהודיים ברוסיה במאה ה-19**. סוסיס זיהה בהשכלת מזרח אירופה יסודות פרוגרסיביים ודמוקרטיים מסוימים, קריאה ל"שחרור החיים האישיים", שנישאה בידי אינטליגנציה זעירה, עירונית, אינדיבידואליסטית ואידיאליסטית.<sup>421</sup> ואילו לפי אריק, "בסוסיס ההשכלה בגליציה וברוסיה היה בעיקר המסחר הגדול, הון המסחר, שצמח לאיטו לכדי הון תעשייתי. זוהי הסיבה העיקרית לפיגורה של ההשכלה היהודית אפילו אחרי הנאורות באותן ארצות."<sup>422</sup> נראה כי אריק העצים את ביקורתו על סוסיס, שכבר היה מוקצה אז בברה"מ, מטעמים פוליטיים יותר מאשר מטעמים ענייניים.<sup>423</sup> ממקום אחר בספרו של סוסיס, שאריק לא התייחס אליו בביקורתו, עולה כי תפיסתו של הראשון את הזרם המרכזי בהשכלת מזרח אירופה, לא הייתה כה רחוקה מזו של האחרון. לפי סוסיס, עליית ההשכלה נבעה קודם כל מהתנאים הכלכליים ברוסיה של ראשית המאה ה-19, מעליית ההון המסחרי ומהגעת הרעיונות הליברליים דרך סוחרים יהודים גדולים, שנכנסו ביחסים מסחריים עם מערב אירופה. קבוצות המשכילים הקטנות רק ביטאו את השקפותיהם של הסוחרים הגדולים.<sup>424</sup>

ההבדל העיקרי בין השניים היה שסוסיס הדגיש את היסוד הפרוגרסיבי בהשכלה היהודית, ואילו אריק ראה בה "ווריאנט ייחודי של תנועת הנאורות הכללית", שמרני במיוחד,<sup>425</sup> בשל אופייה

<sup>417</sup> מאהלר, **החסידות וההשכלה**, עמ' 39.

<sup>418</sup> עריק, ז' 16.

<sup>419</sup> מאהלר, **החסידות וההשכלה**, עמ' 8.

<sup>420</sup> הלר ולאון לא דנו כלל בהשכלה במזרח אירופה אלא רק בגרמניה, וכלל לא מצד תכניה, אלא רק כחלק ממגמת ההתבוללות. וראו בסעיף הקודם על מערב אירופה.

<sup>421</sup> סאסיס, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד**, ז' 29, 39, 45.

<sup>422</sup> עריק, ז' 22.

<sup>423</sup> Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, p. 114.

<sup>424</sup> סאסיס, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד**, ז' 40.

<sup>425</sup> עריק, ז' 15.

<sup>426</sup> ב-1939, לאחר שאריק כבר לא היה בין החיים, במסגרת הגל האחרון הקצר של היסטוריוגרפיה יהודית בברה"מ, שעמד בסיומן של גאוה פטרווית, דרש ההיסטוריון והעיתונאי היהודי בראכמאן, בכתב העת **שטערן**, להעריך מחדש את המשכילים כפרוגרסיביים, לעומת החסידות הריאקציונית (Greenbaum, **Jewish Scholarship and Scholarly Institutions**, ) (p. 122).

הלא-תעשייתי של הכלכלה היהודית. על כן, לדעת אריק, הבורגנות הבינונית היהודית הייתה חלשה במיוחד:

בשל סיבות היסטוריות שונות, בעיקר בשל התפתחותו המוחלשת של קפיטליזם תעשייתי בסביבה היהודית, ההשכלה היא שמרנית הרבה יותר מהנאורות האירופית, קשורה הרבה יותר במלוכה האבסולוטית, ומאבקה נגד הפיאודליזם אופורטוניסטי הרבה יותר. במקום להיאבק בעבדות הגוף נאבקה ההשכלה בלהט רב במוסד הפיאודלי שבסביבה היהודית, הקהל עם אחריותו הסולידרית. פחדני ושתדלני הוא מאבקה לאמנציפציה, לזכויות פוליטיות. אם היה זה ממהותה של הבורגנות, שאפילו בתקופתה המהפכנית ביותר לא יכלה לנהל את המאבק נגד הדת עד הסוף, הרי שמאבקה של האינטליגנציה היהודית נגד הדת היה פשרני הרבה יותר. שום משכיל לא הגיע לכדי **אתאיזם**.<sup>427</sup>

למרות הערכתו הכללית את ההשכלה היהודית כאידיאולוגיה שמרנית, ששיקפה את האינטרסים של ההון המסחרי היהודי הגדול, הבחין אריק בין גוונים שונים בתוכה: "למרות שההשכלה היא ביסודה אידיאולוגיה בורגנית, אין זה מוציא מן הכלל, שבשלב נתון [...] ימצאו במחנה ההשכלה קבוצות מעמדיות שונות: בורגנות גדולה, שכבות מסוימות של בורגנות בינונית ושל בורגנות זעירה."<sup>428</sup> ובמקום אחר: "ההשכלה היא האידיאולוגיה של הבורגנות היהודית המודרנית העולה, של הסוחר היהודי המודרני, של החרושתנים היהודים הראשונים, של היזמים-ספקי הממשלות, של הבנקאים ולבסוף של האינטליגנציה, שמשרתת אותם."<sup>429</sup>

מאחור, שהקדיש להשכלה דיון נרחב יותר מסוסיס ואריק גם יחד, הן בספרו החסידות וההשכלה והן בכרכים הרביעי, החמישי והשישי של דברי ימי ישראל, הכיר את כתבי השניים ורכש להם הערכה.<sup>430</sup> הוא פרט את הבחנתו של אריק בין שכבות שונות בחסידות, לפי מעמד מעמדן החברתי והמקצועי:

המשכילים המתונים, רובם ככולם תלמידי חכמים גם לפי מקצועם, מביעים את שאיפותיהם של אנשי אגף מתקדם בתוך מעמד הסוחרים האמידים, הרואים צורך בקצת תיקונים בחינוך ובהשכלה בהתאם למסגרת החדשה של הכלכלה והמשטר במדינה האבסולוטיסטית, ועם כל זאת הם עדיין קשורים, ככל מעמדם, בדת המסורתית ובמשטר הקהילה הישן, בו תפסו עמדות מבוצרות מדורי דורות. לעומתם מייצגים המשכילים הרדיקליים מקרב הסוחרים הנאורים והאינטליגנציה המקצועית (רופאים), את האינטרסים ואת השקפת העולם של שכבה דקה בתוך הבורגנות היהודית, שכבה של בורגנות מודרנית, שביצבצה ועלתה בקרב היישוב היהודי ברוסיה על סף המאה הי"ט. אלה הסוחרים המעטים מגילדיה [גילדה] ראשונה, ספקים, אפסנים ומייסדי בתי חרושת, נהנו בפעולתם הכלכלית ובמעמדם המשפטי מזכויות יתר שהפלו אותם לטובה משאר היהודים, והסתייעו באותן התקנות של מלוכת האבסולוטיזם שחתרו תחת המשטר הפיאודלי ומשטר הקהילות הדבוק בו. קשריהם של הללו עם הקהילה

<sup>427</sup> עריק, ז' 21-22. ההדגשה במקור.

<sup>428</sup> שם, ז' 26.

<sup>429</sup> שם, ז' 20-21.

<sup>430</sup> ראו למשל מאהלר, דברי ימי ישראל, ב', עמ' 139; 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים', עמ' 424-425.

האוטונומית הלכו ורפפו. [...] בעסקיהם המסועפים היו תלויים הם במנגנון הממשלה, אתה הם מקיימים מגע ישיר ותכוף.<sup>431</sup>

אם במרכז אירופה, בפרוסיה ובאוסטריה, היו בעלי הון יהודים בין "חלוצי הקפיטליזם התעשייתי", הרי שבמזרח אירופה, בדומה לדגש של אריק, "מעמד הבורגנות היהודית החדשה [...] עשה הון בעיקר בעסקי המסחר המתפתח והולך לרגל ההתקדמות הכלכלית, וביניהם ספקי צבא וחוכרי מיסים.<sup>432</sup> "הסוחר הגדול המודרני, העשיר והנאור, יסודה הסוציאלי של תנועת ההשכלה, נישא גם בספרות ההשכלה על נס כאיש יהודי למופת."<sup>433</sup> לבורגנות היהודית המסחרית "הייתה צמודה במעמדה הכלכלי ובהשקפת עולמה שכבה דקה של אינטליגנציה מקצועית, אף היא תופעה חדשה": רופאים, פקידים, סוכנים ומורים בבית הגבירים ובבתי הספר הממשלתיים ליהודים.<sup>434</sup>

דיונו של מאהלר בהשכלה יצא מתוך ביקורת על "ההיסטוריונים של ההשכלה, בסמכם מחקריהם בעיקר על ספרות התנועה עצמה, תיארו אותה כזרם תרבותי ספרותי גרידא". לעומתם ביקש מאהלר לעמוד על יסודותיה החברתיים-כלכליים וכן על "מגמותיה המדיניות". מאהלר הדגיש את זיקתה של ההשכלה, על רבדיה השונים, ל"אבסולוטיזם הנאור למחצה":

**תנועת ההשכלה הייתה צמודה בהשקפותיה המדיניות ובהשקפת עולמה בכלל לאבסולוטיזם השליט, אם אמנם היה זה אבסולוטיזם ריאקציוני, שירש את מקומו של האבסולוטיזם הנאור. ואולם, גם תכונתה זו של ההשכלה אין בה כדי לכסות בעדנו את רעיונותיה המחדשים, את תכניתה לתחיית העם על ידי שיודד מערכותיו הכלכליות, קירובו לתרבות האירופית והרמת קרן השכלתו. תפקידה של ההשכלה בהיסטוריה של עמנו נקבע על ידי מגמת הקידמה שלה, על אף כל מגבלותיה, שקידשה נגד ימי-הביניים במערכת החברה והתרבות היהודית; וזה מקור כוח יצירתה. הקידמה של ההשכלה נמדדת במידת הקידמה של מעמד הבורגנות המבצבץ ועולה בחברה היהודית, במקביל לאותו מעמד שהיה באומות העולם נושא המאבק נגד הפיאודליזם החברתי והמדיני.<sup>435</sup>**

לפיכך, הערכתו של מאהלר את ההשכלה כיסוד פרוגרסיבי קרובה יותר לסוסיס מאשר לאריק. נקודת המוצא שממנה התפתחה ההשכלה הייתה הפיאודליזם הנוקשה של מזרח אירופה במאה ה-18, שהגביל כל התקדמות תרבותית של היהודים, וסגר אותם מהשפעת התרבות האירופית. ההתחדשות הרוחנית של החסידות לא חרגה ממסגרת הדת, ואף חיזקה אותה. פרנסות המווגנות, המסחר והתיווך, ומעט ענפי מלאכה היו "מבוי סתום [...] בפעולתם הכלכלית" ו"עילת העילות של דלות ההמונים המתגבר והולכת. [...] הפרנסים והרבנים, הקשורים במשטר הפיאודלי בכל מעמדם החברתי, עמדו בקנאות על משמרת היחסים הכלכליים המסורתיים."<sup>436</sup> ביחס למצב זה, העריך מאהלר את ההשכלה כביטוי לקידמה, אם כי איטית ביותר. בכל מזרח אירופה נפוצה ההשכלה

<sup>431</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 57. ההדגשות שלי, ת.ב.

<sup>432</sup> שם, ד', עמ' 10.

<sup>433</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 99. מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 48.

<sup>434</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 11. ראו גם מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 99-100; מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 48-52.

<sup>435</sup> מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 8. ראו גם עמ' 69-71, וכן מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 153, 160.

<sup>436</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 9.

"בקצב אטי", על רקע "נחשלותה [...] בהתפתחות הכלכלית, הפוליטית והתרבותית",<sup>437</sup> ותפסה תאוצה רק אחרי אביב העמים.

מכיוון שהקפיטליזם, שהתקדם "בעצלתיים" במזרח אירופה במאה ה-19 "עיקרו היה הקפיטליזם המסחרי", הסביר מאהלר, "לא ייפלא, אפוא, שערי המסחר בגליציה ובתחום המושב ברוסיה היו גם המרכזים של תנועת ההשכלה וסופריה".<sup>438</sup> במיוחד ציין מאהלר את ערי גליציה, ברוד, לבוב וטרנופול, ואת שקלוב ברוסיה, כמרכזי סחר חוץ יהודי, שהיו גם למרכזי תנועת ההשכלה.<sup>439</sup> במזרח אירופה הופיעה ההשכלה קודם כל בגליציה, שעברה לשלטון אוסטריה לאחר חלוקת פולין, בשל "המגע הגיאוגרפי הישיר של היהדות המסורתית עם התרבות האירופית", ויותר מכך של "הקשר הכלכלי" עם מערב אירופה, דרך הסחר שהיהודים מילאו בו תפקיד מרכזי.<sup>440</sup>

בהשוואה להשכלה במרכז אירופה, מאהלר לא זיהה חידוש מהותי בהשכלת מזרח אירופה, אלא רק התאמה לתנאים החברתיים השונים. השכלת מזרח אירופה מצאה "נוסח מן המוכן" בהשכלת גרמניה, אותו פגשה בירידים הגדולים בקניגסברג, פרנקפורט על האודר, ברסלאו ולייפציג.<sup>441</sup> יחד עם זאת, השכלת מזרח אירופה נטתה פחות לרציונליזם ואתאיזם, בשל "הנחשלות של המעמד הבורגני היהודי, המסחרי רוב רובו, לעומת הבורגנות היהודית הפרוסית התעשייתית". השפיע גם פער הזמן בין שני האזורים. בעוד שבגרמניה צמחה ההשכלה על רקע האבסולוטיזם הנאור, השכלת מזרח אירופה צמחה בעידן הריאקציה. מבחינה דמוגרפית, גודל האוכלוסייה היהודית במזרח מנע תוכניות של "התבוללות מדעת", כאלה שהופיעו במערב.<sup>442</sup> במזרח, "בתנאים, שבהם מילאו היהודים את מקומו של המעמד הבינוני ואת תפקידו הכלכליים, נעדר בסביבתם אף אותו מעמד הבורגנות, שהיה הכוח המבולל כלפי המעמד הבינוני היהודי במערב".<sup>443</sup> מסיבות אלו, משכילי מזרח אירופה היו מעורים יותר "בשדרות העם הרחבות", גם אם אלו עדיין "אטמו אזניהם" לבשורתם. התהום בין הקצוות הסוציאליים הייתה עמוקה פחות מאשר בגרמניה, ו"מעמד בינוני רב וחזק היה מגשר גשר חברתי ותרבותי בין מעמד הבורגנות החדשה המתגבש והולך ובין המוני החנוונים ובעלי המלאכה, המוזגנים והפונדקאים".<sup>444</sup>

מבחינת מגמותיה החברתיות, התאפיינה אמנם ההשכלה בבשורה של קידמה, אך לדעת מאהלר, מגמה זו נבעה מתוך האינטרסים של הבורגנות. תכנית ההשכלה ללימוד שפות וגאוגרפיה שרתה את "תכלית המסחר והמגע עם השלטונות. [...] לא פחות מתכלית מעשית זו היה חשוב [...] תפקיד העלאת הפרסטיז'ה הלאומית והסוציאלית כאחת: הרמת כבוד היהודים בעיני העמים תוך השתוות הפלוטוקרטיה היהודית בהיררכיה הסוציאלית עם הבורגנות השליטה".<sup>445</sup> גם

**תכניתם של המשכילים לפרודוקטיביזציה, שענתה על הצורך החיוני ביותר של העם במזרח אירופה, היה טבוע בה חותמו של המעמד המיוצג על ידם. לא עלה על דעת המשכילים לגנות את המסחר בכללו כעיסוק בלתי יצרני. אדרבה, הסוחר הגביר [...] הוא**

<sup>437</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 93.

<sup>438</sup> שם, עמ' 97.

<sup>439</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 11, 53; ו', עמ' 97; מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 48.

<sup>440</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 88.

<sup>441</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 11.

<sup>442</sup> שם, עמ' 12.

<sup>443</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ה', עמ' 6.

<sup>444</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ד', עמ' 12-13.

<sup>445</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 102. מאהלר, החסידות וההשכלה, עמ' 52-53.

**הדמות החיובית. [...] את הפרודוקטיביזציה הטיפו המשכילים להמונס הרחב של החנוונים, הרוכלים, המוזגנים והסרסורים.<sup>446</sup>**

היו משכילים שיזמו תוכניות פרודוקטיביזציה, אך אלו לא צלחו בשל העדר תמיכה כספית.<sup>447</sup> אפילו תוכניות שנעשו ביוזמת השלטונות, כגון ההתיישבות החקלאית בדרום אוקראינה, מראשית המאה ה-19, לא הגיעו לממדים גדולים בשל חוסר במקורות (קרקע ומימון). הלר שיבח את המתיישבים עצמם, שעמדו בפני קשיים רבים, כ"חלוצי רעיון הפרודוקטיביזציה של העם כולו".<sup>448</sup> אך המשכילים שתמכו בתוכניות אלו, ולא השתתפו בהן בעצמם, הצטיירו בידי מאהלר כ"חלוצי האידיאולוגיה הקפיטליסטית בחיי היהודים".<sup>449</sup>

**כמעמד הרכושני החדש היו גם הם סבורים, כי הדלות היא תוצאת העצלות, הבטלה והבערות. [...] במישרין נטלה ההשכלה את סיסמות המלחמה נגד הבטלה והפילנתרופיה מן התורה הכלכלית המרקנטליסטית, שהייתה מקובלת בתקופת האבסולוטיזם הנאור, אלא שגם כאן נוסף הנימוק המיוחד של דאגה לכבוד הבורגנות היהודית החדשה בעיני אומות העולם.**

אף מאבקהם של המשכילים "לימין דלת העם נגד משטר הקהילה", נבעו לפי מאהלר מתפיסת הקהילה המסורתית השמרנית כמנציחת את הבטלה והבערות.<sup>450</sup>

השכלת מזרח אירופה צמחה, לדעת מאהלר, על חורבותיהן של שתי תנועות: השכלת גרמניה והחסידות, אשר התנוונו שתייהן בתקופת הריאקציה שלאחר נפוליאון. בגרמניה, בעקבות האמנציפציה האזרחית הראשונה תחת הכיבוש הנפוליאוני, "הקיץ הקץ על תנועת ההשכלה", ואת מקומה תפסה "תנועת ההתבוללות מדעת, שגילוייה המובהק היה זרם הרפורמה הדתית". טיפוח העברית כשפת ספרות הוחלף "במושג המדע על היהדות בעבר",<sup>451</sup> כלומר ב"חכמת ישראל" או "מדע היהדות". מאהלר ציין כי אפילו שריד מנוון זה, לדידו, מהשכלת גרמניה, מקורו בהתעוררות ההשכלה במזרח אירופה: "חכמי ישראל בגרמניה עצמה היה מוצאם על פי רוב מגלילי פולין שבשלטון פרוסיה או מארצות אחרות במזרח אירופה".<sup>452</sup>

ההשכלה החלה לצמוח במזרח אירופה בעידן שמאהלר אפיין אותו בהתנוונות היסוד האופוזיציוני שבחסידות: "עצם עלייתה של ההשכלה יש בה משום הוכחה, שהחסידות אבד עלייה הכלח, והיא נהפכה מכוח המקדם את חיי העם לאבן נגף בהתפתחותו".<sup>453</sup> ההשכלה החליפה את החסידות כתנועה שהובילה את המאבק במשטר הקהילות השמרני: "את הנס הנופל של הנהגת העם הרימה תנועת ההשכלה, שניגודה לחסידות היה גמור ומוחלט, כניגוד הקפיטליזם, הצועד קדימה בביטחה, למשטר הפיאודלי המתנוון והולך".<sup>454</sup> עבור מאהלר ההשכלה מילאה את מקום החסידות גם כתנועה לאומית: "צמיחתה של ההשכלה ביהדות מזרח אירופה חלה במחצית הראשונה של המאה הי"ט, כאשר רעיון הלאומיות בצבץ ועלה בספרות, בפילוסופיה ובמדעי החברה, והוא שכבש את

<sup>446</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 165.

<sup>447</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ה', עמ' 47-48.

<sup>448</sup> שם, עמ' 48-56. הציטוט מעמ' 56.

<sup>449</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 161. מאהלר, *החסידות וההשכלה*, עמ' 72-74.

<sup>450</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 168.

<sup>451</sup> שם, עמ' 86.

<sup>452</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ה', עמ' 9. וראו לעיל בפרק 3 את ביקורתו של מאהלר על "מדע היהדות".

<sup>453</sup> מאהלר, *החסידות וההשכלה*, עמ' 8.

<sup>454</sup> מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ו', עמ' 17-18.



לבות האינטליגנציה בייחוד בעמים המדוכאים, והלהיבה למאבק שחרור האומה.<sup>455</sup> מאהלר זיהה את עמדת משכילי מזרח אירופה בנושא הלאומיות כקרובה לזו של גרץ בגרמניה, שהציב את תפיסת היהדות כעם, בניגוד לתפיסתם של רבני הרפורמה בגרמניה, שהתעקשו לראות בה דת בלבד.<sup>456</sup>

בהקדמה לתרגום העברי של **החסידות וההשכלה**, מ-1961, ציין מאהלר את המוטיבציה להוצאת הספר בעברית מתוך המגמה שזיהה בשיח הציבורי בישראל, בעקבות ציון 200 שנה למותו של הבעש"ט:

**רווחת עתה אידיאליזציה של החסידות,<sup>457</sup> ללא הבחנת שלבי העלייה והירידה בהתפתחותה, אגב המעטת דמותה של ההשכלה והפחתת ערכה עד כדי השכחתה. [...]**  
**הפליה זו לרעה של ההשכלה לעומת החסידות ודאי היא סימן מדאיג של פניית עורף לערכי הרציונליזם שבמורשתנו התרבותית, והעדפת נכסי העבר של אירציונליזם ומיסטיציזם.**

רעיון הגאולה שבחסידות הצטייר במדינת ישראל כלאומי יותר, לעומת שאיפת "ההתקרבות לעם השליט" שבהשכלה. לדעת מאהלר, העובדה שבמקרה היהודי הקידמה לא הקבילה לשחרור הלאומי הייתה תוצאת האקסטרטוריאליזם של העם היהודי בגולה.<sup>458</sup> בסופו של דבר, רק בסוף המאה ה-19, פנתה ההשכלה באופן מפורש לדרך הלאומית: "ההשכלה, במידה שהכתה שורשים בעם, הלכה והעמיקה גם את תכניתה לריאלית יותר ויותר, עד שהולידה מחיקה תנועה חדשה, תנועת חיבת ציון."<sup>459</sup>

לדעת קארפ, מאהלר לא סיפק הסבר מטריאליסטי להעדפת "האחדות התרבותית" הלאומית על ידי המשכילים, בניגוד לאינטרס המעמדי שלהם בהתבוללות.<sup>460</sup> יתר על כן, קארפ הצביע על "פרדוקס" בזיהוי החסידות וההשכלה (כמו גם הקראות) כמבשרות הציונות על ידי מאהלר: "מאהלר עצמו הבין שכל 'מבשרי' הסוציאליזם המודרני והציונות נועדו להיכשל", משום שמבחינה מטריאליסטית רעיונות אלו לא היו בני הגשמה לפני המהפכה התעשייתית. "אחרי הכל", שאל קארפ, "למה לחפש עבר שימושי אם הוא מוביל רק למבוי סתום?"<sup>461</sup> בזיהוי החסידות וההשכלה כמבשרות הציונות גילה מאהלר הטיה אידיאולוגית וגם "סטייה" אידיאליסטית משיטתו-הוא.

כל התמות המרכזיות, שהובאו לעיל בדיון על ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של יהודי מזרח אירופה, נקשרו זו בזו בתמציתיות על ידי מאהלר – התנוונות הפיאודליזם, ועמו שקיעת מוסדות האוטונומיה היהודית, הדיפרנציאציה הגוברת של החברה היהודית, כלכלת החכירה והמסחר ולבסוף חדירתו האיטית של הקפיטליזם המסחרי:

**מקורה הסוציאלי של ההתנגשות בין ההשכלה והחסידות היה ניגוד של שני מעמדות בעם היהודי, שתהום סוציאלית עמוקה פעורה ביניהם: החסידים – ההמון המדולדל,**

<sup>455</sup> שם, עמ' 143.

<sup>456</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, ו', עמ' 143-144. ראו גם מאהלר, **החסידות וההשכלה**, עמ' 59, כאן מייחס מאהלר עמדה לאומית רק לחלק ממשכילי גליציה.

<sup>457</sup> וראו לעיל את ה"נאו חסידים" של שנות ה-20 כמוטיבציה למחקרו של הולמסטוק (האלמשטאק, ז' 85).

<sup>458</sup> מאהלר, **החסידות וההשכלה**, עמ' 9.

<sup>459</sup> שם, עמ' 10. מאהלר הקדים את המגמה, שרווחת במחקר כיום, לראות את השכלת מזרח אירופה כמבשרת הלאומיות היהודית, ולא כ"התבוללות". ראו למשל ישראל ברטל, **מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1881-1772** (תל-אביב: משרד הביטחון, 2002), עמ' 127.

<sup>460</sup> Karp, **The Dialectics of Exile**, p. 32

<sup>461</sup> Ibid., p. 27.

הממושך והממורט, המרוד והנחשל מקרב הבורגנות הזעירה מיסודם של החנוונים והרוכלים, המוזגנים והסרסורים רצופת "פרולטריון הסחבות"; המשכילים – הבורגנות היהודית המודרנית המבצבצת ועולה, והאינטליגנציה הקשורה בה. היה זה גם ניגוד בקרב מעמד האמידים עצמו, בין "הנגידים" השקועים עדיין בפרנסתם במשטר הפיאודלי במדינה ובקהילה, ובין הבורגנות החדשה המסחרית, ומחוץ לגליציה גם התעשיינית, המייצגת את הקפיטליזם החודר והולך לתחום כלכלת היהודים. ניגודים סוציאליים אלה בין נושאי החסידות וההשכלה הם שהיו ביסוד שתי תפיסות העולם הנוגדות זו את זו, ממש דבר והיפוכו הגמור, בכל תחומי החיים ובכל שטחי המחשבה והפעולה: גולה וגאולה, הפילוסופיה והדת, השכל והרגש. האומה והאנושות, המדינה והיחס לעמים השכנים, המסורת והקידמה, התרבות והחינוך, הלשון העברית והלשון המדוברת, הכלכלה והשאלה הסוציאלית, התקנות והפעילות העצמית.<sup>462</sup>

#### ד. מזרח אירופה: פרולטריזציה והגירה

ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של יהודי מזרח אירופה בעידן התיעוש והמודרניזציה, שניתן לקבעו משחרור הצמיתים ברוסיה ב-1861, עמדה בסימן שני תהליכים מרכזיים: הפרולטריזציה וההגירה הגדולה מערבה. למעשה, כפי שהוסבר בפרק הראשון, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית התחילה מניתוח סוציולוגי של הפרולטריזציה בעיצומה, בעבודותיהם של לשצי'נסקי ובורוכוב מראשית המאה ה-20. נכון יותר לומר כי דיון זה התמקד בשאלת האי-פרולטריזציה, כלומר בהסברת קשיי השתלבותם של פועלים יהודים בפרולטריון התעשייתי. ההיסטוריונים היהודים הסובייטים נמנעו כמעט לחלוטין מעיסוק בנושא של מעמד הפועלים היהודי, בשל רגישותו הפוליטית הגבוהה בברה"מ. בשנות ה-30 חזרו לעסוק בנושאים אלו הלאון, על רקע מצוקתו הגוברת של הפרולטריון היהודי (ושל היהודים בכלל) בארצות מזרח אירופה. מכיוון שביחס לשלבים היסטוריים קודמים מדובר בנושא אקטואלי במיוחד, עבור בני הזמן, בדיוניהם כמעט ונעלם החיץ בין ניתוח ההיסטוריה, פרוגנוזה להמשך התפתחותה והצעת פתרונות פוליטיים, לשיטתו של כל כותב.

נקודת המוצא לדיון בשאלת ה"אי-פרולטריזציה" הייתה מצוקתם האיומה של המוני יהודים במזרח אירופה ובארצות הגירותם במפנה המאה ה-20. עם התקדמות התיעוש במזרח אירופה, מצד אחד איבדו יהודים רבים את פרנסותיהם המסורתיות כבעלי מלאכה עצמאיים, כסוחרים זעירים, כבעלי עגלות או כחוכרי טחנות קמח כפריות ומזקקות. מצד שני, הם השתלבו במידה מועטה מאוד בתעשייה הכבדה ובמפעלים ממוכנים גדולים. כוח העבודה היהודי התרכז בשיעור בולט בענפי תעשייה שהיו עתירי עבודה ודלי הון במיוחד, בייצור מוצרי צריכה, ובמיוחד טקסטיל ומזון. בענפים אלה עיקר הייצור התקיים בסדנאות קטנות ולא במפעלים, והשכר היה הנמוך ביותר. הפועלים היו מפוצלים לקבוצות קטנות, והועסקו על ידי בעלי בית שהיו בעצמם פועלים-למחצה יהודים, שעלו

<sup>462</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ו', עמ' 110.

למעלת עצמאים זעירים. מצב זה הקשה על ההתאגדות ועל המאבק המעמדי, הן בשל הפיצול בין מקומות עבודה רבים והן בגין העובדה שכל שביתה עלולה הייתה למוטט את העסק. בשל כך סבלו המוני הפועלים היהודים מתעסוקה בלתי יציבה, דלות חומרית משוועת וחולשה פוליטית מובהקת. מצוקתם הולידה ניסיונות תיאורטיים להסביר את הייחודיות של תהליך הפרולטריוזציה, או האי-פרולטריוזציה, בחברה היהודית, במטרה להציע פתרונות פוליטיים, על ידי זרמים שונים בתנועת הפועלים היהודית: הטריטוריאליסטים, פועלי ציון והבונד.

ראשיתה של "תיאוריית האי-פרולטריוזציה" מיוחסת לכלכלן הציוני (דאז) חיים דב הורוביץ, שביקש להסביר את הדרתם של היהודים מתהליכי הפרולטריוזציה.<sup>463</sup> הורוביץ פיתח את תיאוריית האי-פרולטריוזציה שלו בכתב העת **השילוח** בשנים 1902-1903, שם הסביר אותה מתוך "האופי הלאומי" של היהודים, שנטה לדידו לצורות כלכליות טרום-קפיטליסטיות, כגון המסחר והספקולציה.<sup>464</sup> האיכרים, בשונה מהיהודים, עברו תהליך פרולטריוזציה שבמהלכו הם נושלו "נישול אופקיי". הם אמנם נושלו מהקרקע, אך מעברם מן המעמד הנמוך בכפר למעמד הנמוך בעיר עשוי היה דווקא לשפר את מצבם החומרי ולפתוח בפניהם אפשרויות פרנסה חדשות. החברה היהודית, לעומת זאת, שנקודת מוצאה הייתה מעמד גבוה משל האיכרים, עברה כולה "נישול אנכי". בתחרות מול קבוצת הרוב הלאומית, שחדרה לכלכלת העיר, היהודים הפסידו בהיותם "יסוד זר" ולכן נטול כוח פוליטי. כתוצאה מכך כל המעמדות בחברה היהודית נדחקו כלפי מטה בכל ענפי הכלכלה.<sup>465</sup> בלב ההסבר של הורוביץ לאי-פרולטריוזציה של היהודים עמד הניגוד הלאומי. מכאן נבעה גם הפרוגנוזה שלו בדבר אי האפשרות להשתלבות בתהליכי התיעוש, וכן הפתרון שהציע: תיעוש נבדל על ידי הקמת מפעלים קואופרטיביים יהודיים.<sup>466</sup>

ההסבר של אנשי הבונד באותה תקופה לתת-הייצוג של הפועלים היהודים בכוח העבודה התעשייתי היה קרוב לזה של הורוביץ, בהדגשתם את הניגוד הלאומי. אך בשונה מהורוביץ, שראה בניגוד הלאומי ביטוי פנימי של האופי הלאומי היהודי, אנשי הבונד נטו לראות בו תוצר חיצוני של הדיכוי הלאומי נגד היהודים. אחד הגורמים, לדידם, הייתה הגבלתם של היהודים בתחום המושב, ובערים בפרט, בעוד שרוב המפעלים הגדולים מוקמו מחוץ לתחום המושב או באזורי הכפריים. גורם נוסף הייתה עבודת המפעלים בשבת, שהרתיעה פועלים יהודים שומרי מסורת. בנוסף, הכשרתם של היהודים לעבודה תעשייתית הייתה מוגבלת, הן בשל כושר גופני חלש כתוצאה ממסורת של חיים עירוניים, אך גם בשל ההפליה בקבלת יהודים לבתי ספר מקצועיים. כתוצאה ממיעוט הפועלים היהודים המיומנים, רוב מנהלי העבודה בתעשייה היו לא יהודים, ועל רקע אנטישמי העדיפו לקבל לעבודה פועלים לא יהודים, מה שהחריף עוד יותר את ההפליה. יתר על כן, תודעתם המעמדית המפותחת יותר של הפועלים היהודים – בשל מסורתם האינטלקטואלית ובשל הדיכוי הלאומי שהצטרף לדיכוי המעמדי – יצרה אצלם נטייה גבוהה יותר למאבקים ולשביתות, והפכה אותם

Daniel Gutwein, 'Economics, Politics and Historiography: Hayyim D. Horowitz and the Interrelationship of Jews and Capitalism', **Jewish Social Studies** (New Series), 1, 1 (autumn, 1994), pp. 89-100.

<sup>464</sup> חיים דב הורוביץ, 'שאלת הכלכלה ומקומה בתנועתנו הלאומית', **השילוח**, 9 (1902): 17-32, 130-149, 305-330; 10 (1903): 57-72, 110-127, 328-337, 400-412. הורוביץ נשען במיוחד על מחקרו של הכלכלן הרוסי א"פ סובוטין, **בתחום מושבם של היהודים** (1887). תרגום לעברית של כרך א' של החיבור הרוסי נמצא בהכנה לדפוס.

<sup>465</sup> גוטוויין, 'פרולטריוזציה ופוליטיזציה', עמ' 148-152.  
<sup>466</sup> Gutwein, 'Economics, Politics and Historiography', pp. 106-107.

לפועלים בלתי רצויים. לכן, לפי גישת הבונד, הפתרון היה טמון בשוויון זכויות לפרט וללאום היהודי.<sup>467</sup>

תיאוריה נוספת פותחה על ידי לשצ'ינסקי, שהיה אז טריטוריאליסט, בספרו **הפועל היהודי ברוסיה** משנת 1906.<sup>468</sup> חוקרים שונים ייחסו ללשצ'ינסקי רק "פיתוח" של רעיונותיו הקודמים של הורוביץ.<sup>469</sup> אך למעשה, בשונה מהורוביץ, לשצ'ינסקי לא דיבר על "אי-פרולטריזציה", אלא על "פרולטריזציה בלתי מספקת" או "תיעוש חלש",<sup>470</sup> ועל כן מדויק יותר לכנות את התיאוריה שלו תיאוריית "הפרולטריזציה הבלתי-נורמאלית"<sup>471</sup> או תיאוריית ה"אי-תיעוש".<sup>472</sup> בניגוד להורוביץ, שהסביר את הקושי של היהודים להיקלט בתעשייה באופיים הלאומי, לשצ'ינסקי הדגיש כי היהודים המנושלים היו רוצים להיהפך לפועלי תעשייה, אך הגורם המונע היה חיצוני, תת הפיתוח של אזורי מושבם.<sup>473</sup> בשונה מאנשי הבונד, שעמדו אף הם על תת הפיתוח של מרכזי האוכלוסייה היהודית, לשצ'ינסקי לא הסביר אותו מתוך דיכוי לאומי אלא מתוך הדינמיקה הכלכלית של התיעוש ברוסיה.

הבדל נוסף בין התיאוריות של הורוביץ ושל לשצ'ינסקי היה בתפיסת הדיפרנציאציה המעמדית בתוך החברה היהודית. בעוד שלדעת הורוביץ הנישול פגע בכל שכבות החברה היהודית, הרי שלפי לשצ'ינסקי הפרולטריון היהודי (כולל הבורגנות הזעירה שעוברת פרולטריזציה) הוא שנפגע מתופעת אי-התיעוש, ואילו הבורגנות היהודית הגבוהה התעשרה והתבוללה. לשצ'ינסקי העביר את מוקד ההסבר משיקוליהם של הפועלים, והעדפותיהם הלאומיות כביכול, לשיקוליהם של המעסיקים, שנבעו מתוך הגיון הרווח הקפיטליסטי. הוא הסביר מדוע הן תעשיינים נוצרים והן תעשיינים יהודים העדיפו שלא לקלוט פועלים יהודים במפעליהם. בדרך כלל, קבע לשצ'ינסקי, כל בורגנות מעדיפה לנצל את הפרולטריון מקרב עמה שלה, הן בשל השפה המשותפת החיונית בתהליך הייצור, והן כדי להקהות את האנטגוניזם המעמדי על ידי אידיאולוגיה לאומית. אך במקרה היהודי, חולשתה הפוליטית של הבורגנות היהודית הובילה אותה לשאיפה להיטמע בבורגנות הנוצרית, כדי לשפר את עמדתה בשוק ובקשרים עם השלטונות. לשם כך, ובמיוחד על רקע האנטישמיות, היה עליה לטשטש את האופי היהודי של עסקיה ולהרחיק מעליה את הפרולטריון היהודי. מצד הפועלים, הרקע של הפועל היהודי במסחר או במלאכה (בעיקר בענפי ההלבשה והמזון), עשה אותו מוכשר פחות להשתלבות בתעשייה הממוכנת, מאשר בעל המלאכה הנוצרי (בענפי המתכת), שהשתלב בה כפועל מיומן, או האיכר המורגל בעבודה פיזית, שהשתלב כפועל בלתי מיומן בתעשייה הכבדה.<sup>474</sup> בהעדפת הגורמים הכלכליים על פני האופי הלאומי, ובהדגשתו את הדיפרנציאציה המעמדית, תיאוריית אי-התיעוש של לשצ'ינסקי הייתה מטריאליסטית יותר מתיאוריות האי-פרולטריזציה של הורוביץ ושל הבונד.

<sup>467</sup> פלד, עמ' 84-85.

<sup>468</sup> לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד**.

<sup>469</sup> למשל: פלד, עמ' 90; Estraiakh, 'Jacob Lestschinsky', p. 216.

<sup>470</sup> לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד**, ז' 88.

<sup>471</sup> מנור, **יעקב לשצ'ינסקי: ההוגה והחוקר**, עמ' 69-82.

<sup>472</sup> גוטוויין, 'פרולטריזציה ופוליטיזציה', עמ' 146-147, 155-156.

<sup>473</sup> שם, עמ' 154.

<sup>474</sup> לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד**, ז' 94-108; וראו גוטוויין, 'פרולטריזציה ופוליטיזציה', עמ' 160-

158; פלד, עמ' 95-96; אלרואי, **המהפכה השקטה**, עמ' 37.

התיעוש החלש הוביל גם לפוליטיזציה חלשה של הפועל היהודי, על פי לשצינסקי. מיקומו של הפועל היהודי בענפים התעשייתיים המפגרים ביותר מבחינה טכנולוגית עיכב את התפתחותה של תודעה סוציאליסטית מודרנית.<sup>475</sup> לשצינסקי הסביר את נהייתם הבולטת של פועלים יהודים, בהשוואה לפועלים בני לאומים אחרים ברוסיה, אחרי אידיאולוגיות אנרכיסטיות, אנטי-פוליטיות, ב"אופי המנופקטורי והמלאכתי של הפרולטריון היהודי".<sup>476</sup> הפתרון הפוליטי שהציע לשצינסקי, אז התיאורטיקן הבולט בזרם המרקסיסטי במפלגת הס"ס הטריטוריאליסטית-סוציאליסטית, היה טריטוריאליזציה, שתאפשר פרולטריוזציה נורמלית ועל כן גם פוליטיזציה של מעמד הפועלים היהודי.<sup>477</sup>

בורוכוב, איש פועלי ציון, קיבל אמנם בתחילה, במאמרו 'לשאלת ציון וטריטוריה' מ-1905,<sup>478</sup> את תיאוריית ה"אי פרולטריוזציה" של הורוביץ, אך במהרה עבר לגרסת "אי התיעוש" של לשצינסקי, שקיבלה ביטוי במאמרו מ-1906 'הפלטפורמה שלנו'.<sup>479</sup> כמו לשצינסקי, בורוכוב הדגיש את התרכזות הפועלים היהודים בייצור מוצרי צריכה ולא אמצעי ייצור.<sup>480</sup> בהסברת התהוותה של מציאות זו הדגיש בורוכוב גורם אחר מלשצינסקי: ה"אקסטרא-טריטוריאליזציה" של העם היהודי, שהעמידה את הפרולטריון היהודי בנחיתות בתחרות בשוק העבודה ודחקה אותו מהשלב ה"ראשוניים" של הייצור (חקלאות, מכרות ותעשייה כבדה) לשלבים המשניים (ייצור מוצרי צריכה).<sup>481</sup> הדגשת ה"אקסטרא-טריטוריאליזציה" יכולה הייתה להביא את בורוכוב לכדי פתרון פוליטי דומה לזה של לשצינסקי, קרי טריטוריאליזם. אלא שב-1906, לאחר הפילוג בפועלי-ציון בין הטריטוריאליסטים (ס"ס) ל"פלשתניאים", עמד בורוכוב הפלשתינוצנטי מצדו השני של המתרס הפוליטי ביחס ללשצינסקי. הוויכוח בין לשצינסקי ובורוכוב לא היה בתחום התיאוריה אלא בתחום הפרוגנוזה. לשצינסקי טען שבכל טריטוריה משלו יוכל העם היהודי לעבור פרולטריוזציה נורמלית. בורוכוב, לעומת זאת, דבק בשנים 1906-1909 באידיאולוגיה שזכתה לימים בכינוי "בורוכוביזם", על פיה ההגירה היהודית תתרכז באופן סטיכי בארץ-ישראל, ועל כן רק שם תוכל להתחולל הפרולטריוזציה הנורמלית של מעמד הפועלים היהודי.<sup>482</sup>

מאהלר, אף על פי שבתור איש פועלי-ציון שמאל (ומאוחר יותר, מפ"ס) דבק בבורוכוביזם, ציין את חשיבות ספרו של לשצינסקי גם לציוני-ציון הסוציאליסטים, שכן המשותף לטיעוניהם של לשצינסקי ובורוכוב היה בשלילתם את השקפת הבונד, שחזתה את השתלבות היהודים בתהליכי הפרולטריוזציה, אם רק יקבלו שוויון זכויות פוליטי.<sup>483</sup> מאהלר עצמו, שב**בני ימי ישראל** שלו הספיק להגיע רק עד 1848, כמעט שלא נגע בשאלת הפרולטריוזציה, למעט ניצניה במחצית הראשונה של המאה ה-19. בכך השלים במידה מה את הרקע ההיסטורי לעיוניהם הסוציולוגיים של לשצינסקי ובורוכוב. מראשית המאה ה-19, על רקע מדיניות החיסול של מגזר החכירות, תוך גירוש יהודים מהכפרים, יותר ויותר יהודים עברו להתפרנס ממלאכה, בתחילה ממלאכות יהודיות

<sup>475</sup> לעשטשינסקי, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד**, ז' 4-9.

<sup>476</sup> לשצינסקי, **מרקס וקאוטסקי על שאלת היהודים** (רוסית), עמ' 60.

<sup>477</sup> גוטוויין, 'פרולטריוזציה ופוליטיזציה', עמ' 171-174.

<sup>478</sup> בורוכוב, 'לשאלת ציון וטריטוריה', **כתבים**, א', עמ' 40-44.

<sup>479</sup> בורוכוב, 'הפלטפורמה שלנו', **כתבים**, א', עמ' 201-208.

<sup>480</sup> גוטוויין, 'פרולטריוזציה ופוליטיזציה', עמ' 160-168.

<sup>481</sup> בורוכוב, 'הפלטפורמה שלנו', **כתבים**, א', עמ' 175-176, 193-197; פלד, עמ' 92-93.

<sup>482</sup> גוטוויין, 'פרולטריוזציה ופוליטיזציה', עמ' 174-182; גוטוויין, 'בורוכוב, הבורוכוביסטים והבורוכוביזם'. וראו בפרק I בדיון

על ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית.

<sup>483</sup> מאהלר, 'יעקב לעשטשינסקי', ז' 213.

מסורתיות, אך משהוצפו אלה – גם ממלאכות אחרות, שהיו פחות מוגנות על ידי הגילדות הנוצריות, או שהתפתחו במהרה, כלומר בעיקר בענפים של ייצור מוצרי צריכה: הלבשה ומזון.<sup>484</sup> התעשייה הייתה עדיין תחום צר מאוד במזרח אירופה, אם כי החלה כבר להתפתח תופעה של בתי מלאכה בבעלות יהודית, שרוב עובדיהם היו יהודים, בהיותם כוח העבודה הזמין בערים, בעוד האיכרים נותבו לבתי החרושת שהקימו בעלי האחוזות באזורי הכפר.<sup>485</sup> מסיבות אלו, בראשית המאה ה-19 "ההגירה הגדולה" הייתה הגירה מהכפרים והעיירות לערים הגדולות, כלומר עיור, תהליך שהתרחש באוכלוסייה היהודית בקצב מהיר משמעותית ביחס לאוכלוסייה הלא יהודית: "ראשית המודרניזציה הקפיטליסטית של הכלכלה היהודית ודחיקת צורותיה הפיאודליות, חולל[ה] שינויים גם בשיעור היהודים באוכלוסייה העירונית."<sup>486</sup> בשלב זה תהליכי הדיפרנציאציה, שהחלו כבר בעת החדשה המוקדמת, קיבלו תאוצה משמעותית: "בעקבות ההתפתחות של הקפיטליזם המסחרי והופעת ראשית הקפיטליזם התעשייתי חלו שינויים בכל אחד מן המגזרים האלה [נכירה, מסחר ומלאכה] במגמה של יתר קיטוב סוציאלי ויתר תלות כלכלית סוציאלית של המוני העמלים בבעלי הרכוש."<sup>487</sup> כך הסביר מאהלר כיצד התרכזו היהודים באותם ענפי מלאכה, שבהם היו מרוכזים לאחר מכן גם בשלב התיעוש: הלבשה, מזון וכדומה. כמו כן מתברר הרקע להתהוותן של סדנאות היזע שבהן העובדים והמעסיקים גם יחד היו יהודים. כלומר, מאהלר הבהיר את נקודת המוצא להתהוות הפרולטריון היהודי התת-מתועש שלשצ'ינסקי ובורוכוב ניתחו במחקריהם.

הלך דן בהיסטוריה של הפרולטריון היהודי במזרח אירופה בשני ספריו ההיסטוריוגרפיים. בעוד שהפרק הקצר יחסית שעוסק בנושא זה בשקיעת היהדות נשא את הכותרת הנייטרלית "המזרח",<sup>488</sup> הכותרת שנתן הלך לפרק הארוך והמפורט יותר ביהודי ישרף – "שאלות בוערות" – מעידה על הדחיפות הרבה שייחס לבעיות הפרולטריון היהודי במזרח אירופה בסוף העשור ביחס לראשיתו.<sup>489</sup> בדרך כלל נטה הלך לראות ביהודים מעמד אחד, קאסטה מסחרית. המקרה היחיד שלגביו הכיר הלך בתהליך של דיפרנציאציה מעמדית פנים-יהודית, כבר בשקיעת היהדות, הייתה הפרולטריון של המוני היהודים במזרח אירופה מסוף המאה ה-19. נקודת המוצא של הלך בדיונו ביהודי מזרח אירופה הייתה כי "בעוד שבמערב אירופה פיתחה הבורגנות המודרנית תעשייה, תחבורה, מסחר רחב-היקף, הון פיננסי, נותר המזרח, כתוצאה מאי-העבירות של מרחבי-הקרקע העצומים שלו, קפוא בתחום הפיאודליזם".<sup>490</sup> בשעה שיהדות מערב אירופה הלכה והתבוללה, טען הלך בעקבות לנין, "קיומה של הקאסטה היהודית נשמר בכוח [...] במדינות פיאודליות לחלוטין או למחצה, [...] רוסיה, רומניה ואוסטרו-הונגריה בחלקה".<sup>491</sup> כתוצאה מכך, ליהודי מזרח אירופה, "נשמר תפקידם 'בחורים ובסדקים של החברה הפולנית' (קרל מרקס)" עד לתוך המאה ה-19.<sup>492</sup>

יחד עם זאת, יהדות מזרח אירופה לא הייתה מנותקת מהתהליכים שהתחוללו במערב אירופה, ומתוך כך, "בנקודות-המגע שלה עם המעמדות המודרניים פעפה מעלה ומטה, אל הבורגנות

<sup>484</sup> מאהלר, דברי ימי ישראל, ה', עמ' 34.

<sup>485</sup> שם, עמ' 39-41. ראו גם עמ' 17, 46.

<sup>486</sup> שם, עמ' 18.

<sup>487</sup> שם, עמ' 17.

<sup>488</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 92-103.

<sup>489</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 100-126. בכתב יד על גבי הגרסה המוקלדת שינה הלך את כותרת הפרק ל"יהודי מזרח אירופה – אז והיום". יתכן שהלך ביקש, או נתבקש על ידי המו"ל, להקחות מעוקצו של הדיון.

<sup>490</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 75.

<sup>491</sup> Ibid., S. 77.

<sup>492</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 110. ההדגשה שלי, ת.ב.

המתבוללת ואל הפרולטריון הסוציאליסטי הבינלאומי.<sup>493</sup> כך התחילה דיפרנציאציה מעמדית מודרנית גם בשוליה של הקאסטה היהודית במזרח אירופה. "רק בסוף המאה ה-19", כתב הלר,

**החל בערים הגדולות יותר במזרח בתהליך התפוררות, שהוביל רק חלק קטן מהיהודים לבורגנות, החלשה מבחינה כמותית וחברתית. הם עוברים לאט מהגטו, מהקיום של "אנשי-אוויר", אל פרולטריון התעשייה, כאן בתחילה תעשייה-זעירה עדיין, וכך שוב נשמרת הלאומיות, לא ממניע דתי אלא ממניע חברתי. אצל הפרולטריון השאיפה לשחרור חברתי מקבילה למאבק לשחרור לאומי מעול הצאריזם.<sup>494</sup>**

הלר שילב את מסקנתה הסופית של תיאוריית האי-תיעוש – התרכזות בתעשייה זעירה – ללא המנגנון התיאורטי שמסביר אותה, עם הטיעון של הבונד, שהדגיש את גורם הדיכוי הלאומי. השילוב של התרכזות בתעשייה הזעירה ושל הדיכוי תחת המשטר הצאר, הוא ששימר את הלאומיות היהודית הנבדלת בתקופה התיעוש, כאשר התוכן הדתי שלה הוחלף תוכן הסוציאליסטי. הפסקה המצוטטת לעיל הועתקה כמות שהיא **משקיעת היהדות אל היהודי יישדף**, אלא שבסופה נוסף משפט אחד: "היכן שקיימת תעשייה גדולה והפועל היהודי רוצה לפנות אליה, הדיכוי הלאומי משתלח בו בעוצמה כפולה."<sup>495</sup> ב-1939, כאשר השתוללה "האנטישמיות הכלכלית" בפולין ובארצות אחרות במזרח אירופה, הדגיש הלר עוד יותר את הדיכוי הלאומי מהתקופה הצארית, כמקור לאי-התיעוש של הפועל היהודי ולמצוקתו הקשה.

הפתרון הפוליטי המתהווה שהלר הצביע עליו, כדרכו, היה טמיעה בפרולטריון המשתחרר של אומות מזרח אירופה. אם הטמיעה של הבורגנות היהודית במערב הייתה אינדיבידואליסטית, הרי שבמזרח – בשל שימור המאפיינים הלאומיים של היהודים – הטמיעה הייתה לאומית. כך הסביר זאת הלר **בשקיעת היהדות**: "הפיצול בין מערב ומזרח הוא גם הפיצול הפנימי ביהדות גופה. הוא קבע שתי דרכים שונות להתמוססות (Auflösung)<sup>496</sup> היהדות, דרך הטמיעה במערב והדרך הלאומית במזרח, הדרך הבורגנית והדרך הפרולטרית."<sup>497</sup> בהתאם לנטייה הלאומית בניתוח התיאורטי ש**בגיהודי יישדף**, כך מודגש ההיבט הלאומי גם ביחס לפתרון הפוליטי:

**בפולין, ליטא ורומניה (גם באזורים שכיום שייכים לברה"מ) שומרים היהודים עד היום על אחדותם הלאומית (לצד דתם), על שפתם ותרבותם, כתוצאה מהיעדר טמיעה ראויה לציון והודות להתמשכות הבידוד הקאסטאי. שם להמוניהם – מלבד שכבה דקה – נותר רק מוצא אפשרי אחד: טמיעה בפרולטריון, ריסוק הגטו מבפנים. כך נעשית השאלה החברתית של היהודים במבט ראשון שאלה לאומית, בעיה של מיעוט לאומי, השפה והתרבות היהודית נעשות לנשק גם במאבק חברתי. היהודים במזרח אירופה הם לאום ככל האחרים, אלא שריבודם החברתי המיוחד מספק נקודות מוצא נוחות במיוחד לשיטות הדיכוי הלאומי.<sup>498</sup>**

המשך קיומם של היהודים במזרח אירופה כקאסטה בתוך העידן הקפיטליסטי, כתוצאה מהשתמרותם של יסודות פיאודליים באזור זה, הביא לדיכוי לאומי קשה יותר כלפי היהודים מזה

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 75-76. <sup>493</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 92; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 111. <sup>494</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 111. <sup>495</sup>

<sup>496</sup> ראו באור מילה זו ותרגומה לעיל, בסעיף על מערב אירופה.

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 77. <sup>497</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 111. <sup>498</sup>

שהופעל על עמים אחרים. שחרור המתבקש, לפי הטר, היה שחרור לאומי במסגרת סוציאליסטית, וכוונתו לאוטונומיה היהודית בבירוביג'אן, כפתרון אולטימטיבי ליהודי מזרח אירופה, גם מחוץ לברה"מ.

התייחסותו של לאון לפרולטריוזיה החלשה של יהודי מזרח אירופה נשאבה ישירות מתיאוריית אי-התיעוש של לשצ'ינסקי, שבמאמרו 'התפתחותו של העם היהודי במאה השנים האחרונות', לאון נעזר רבות.<sup>499</sup> אך לאון הרחיב את תיאוריית אי-התיעוש של לשצ'ינסקי לכדי ניתוח תיאורטי כולל של מזרח אירופה: "מצב היהדות שהיה קיים מאות שנים במזרח אירופה נסחף, באיטיות רבה אמנם, בשטף של הכלכלה הקפיטליסטית. אפילו לפני שהחליף את הישן, המשטר החדש ניתץ אותו. שקיעת הפאודליזם קדמה להחלפתו על ידי הצורות הקפיטליסטיות החדשות."<sup>500</sup> התקדמותו האיטית של הקפיטליזם במזרח אירופה הביאה לשקיעת התצורות החברתיות-כלכליות של הפיאודליזם, מבלי שתצורות קפיטליסטיות חדשות התייצבו במקומן. המוני היהודים מצאו עצמם נדחקים מבסיסיהם הכלכליים הקודמים – החכירה, המסחר והמלאכה – מבלי שיימצא להם בסיס חלופי בתעשייה, המתפתחת בעצלתיים, כשהמוני צמיתים משוחררים ומנושלים מאדמתם התחרו על כל מקום עבודה חדש בתעשייה. לכן, אפילו בשנות ה-30 של המאה ה-20, עדיין לא נעלמו כל יסודות הפיאודליזם ממזרח אירופה, ועל רקע המשבר הכלכלי הגדול בעולם הקפיטליסטי, "ההמונים היהודים מצאו את עצמם תקועים בין הסדן של הפאודליזם השוקע לפטיש של הקפיטליזם הנרקב."<sup>501</sup> ובכל זאת, בין הפטיש לסדן נוצר המרחב לקיום של פרולטריון יהודי חדש, בייצור מוצרי צריכה:

**בתחילת המאה ה-19 ההמונים היהודים חיפשו דרכים חדשות להגירה. אבל בתחילה הם פנו לפני-רוסיה ולגרמניה. היהודים הצליחו לחזור למרכזים התעשייתיים והמסחריים שם הם מילאו תפקיד חשוב כסוחרים ותעשיינים. כאן אנו נתקלים בעובדה חדשה ומשמעותית: לראשונה מזה מאות שנים, פרולטריון יהודי נולד. העם-מעמד החל להתרבה מבחינה חברתית. אבל הפרולטריון היהודי מרוכז בעיקר בענף מוצרי הצריכה. הוא היה בעיקר פרולטריון של בעלי מלאכה. במידה שבה התעשייה הגדולה הרחיבה את שדה הניצול שלה, כך דעכו ענפי המלאכה.<sup>502</sup>**

המוני האיכרים שנהרו לערים יצרו שוק גדול למוצרי צריכה: "האפשרויות הנרחבות האלה של השוק הפנימי סיפקו ליהודים הרבים שנהדפו מעמדותיהם הכלכליות הישנות את ההזדמנות להשתלב בכלכלה הקפיטליסטית. בתי המלאכה והתעשיות הזעירות מתרחבות בצורה ניכרת." מדוע דווקא היהודים פנו לענף זה? התשובה לקוחה בחלקה מלשצ'ינסקי: "בעוד שהנפח או האיכר הלא-יהודי מצא את דרכו למפעל או למכרה, המוני הפרולטריון היהודים נהרו לתעשיות הזעירות שמייצרות מוצרי צריכה."<sup>503</sup> לאון זיהה את היסודות של פיצול זה עוד בתקופה מוקדמת אף יותר, במסגרת קהילת העם-מעמד המסחרי בעיירה היהודית:

**האומנות הלא-יהודית במזרח אירופה הייתה [...] תוצר של גורמים ייחודיים, שבחברה שמבוססת על כלכלה טבעית (ולא כלכלת חליפין), מצריכים למרות זאת חילופי שירותים.**

<sup>499</sup> לעשצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק'; Leon, pp. 197-199, 207, 214.

<sup>500</sup> Leon, p. 197.

<sup>501</sup> Ibid., p. 226.

<sup>502</sup> Ibid., p. 86.

<sup>503</sup> Ibid., p. 201.



שונה לחלוטין הייתה נקודת המוצא של האומנות היהודית. היא נולדה בתנאים הספציפיים של העיריה היהודית הקטנה ויצרה עבורה. אולם מי שמדבר על עיריה יהודית קטנה במאה ה-18 מדבר על צבר של סוחרים זעירים, פונדקאים, בנקאים ומתווכים למיניהם. בעל המלאכה היהודי לא עבד לפיכך עבור האיכרים היצרנים אלא עבור הסוחרים והבנקאים המתווכים. בנקודה זו יש לחפש את הגורם העיקרי למבנה התעסוקתי הייחודי של הפרולטריון היהודי ושל אביו הקדמון, האומנות היהודית. בעל המלאכה הלא-יהודי לא מייצר עבור האיכר מוצרי צריכה משום שכפי שראינו, מהבחינה הזאת הוא סיפק את צרכיו בעצמו. זאת בניגוד לעיסוק המרכזי של בעל המלאכה היהודי שקהל לקוחותיו הורכב מאנשים שהקדישו את עצמם למסחר בכסף ובסחורות, גורמים לא-יצרנים בהגדרה. לצד האיכר – הנפח הלא-יהודי; בקרבת איש הכספים – החייט היהודי.<sup>504</sup>

כך הסביר לאון את התהוות המלאכה היהודית היצרנית כחלק מהמסגרת התיאורטית של "עם-מעמד" של סוחרים ומתווכים, ולא כחריגה ממנה. לאון אף שכלל את הסברו המטריאליסטי של לשצינסקי לפיגורם הטכנולוגי, ולכן גם הכלכלי והפוליטי, של ענפי מוצרי הצריכה:

יש הבדל מהותי בין הפיכתו של האיכר או הנפח לפועל מתכת לבין הפיכתו של הסוחר היהודי לבעל מלאכה או לחייט. ההתפתחות הקפיטליסטית של ענפי התעשייה הכבדה מלווה בשינוי תנאי הייצור המטריאליים. אמצעי הייצור משנים לא רק את מטרותם אלא גם את צורתם. הכלי הפרימיטיבי הופך למכונה מודרנית ומשוכללת. לא כך הוא באמצעי הצריכה. בין אם יוצרו לשימוש עצמי, עבור השוק המקומי או עבור השוק העולמי, הבגדים לא משנים את צורתם והכלים כמעט ואינם משתנים.<sup>505</sup>

אך מצב ביניים זה לא היה יציב. בהדרגה המיכון והתיעוש חודרים בהדרגה גם לייצור מוצרי הצריכה:

המכונות מתחילות בתחרות עזה עם הסדנאות של היהודים, ולכן לקראת סוף המאה מואט קצב הגידול של האוכלוסייה היהודית בערים. לבעל המלאכה היהודי היה קשה להתחרות באיכר הרוסי שמהגר לעיר, והוא מורגל בעבודה קשה וברמת חיים נמוכה. לכן היהודים נפלטים ומהגרים. [...] תהליך הפיכתו של הסוחר היהודי הטרומ-קפיטליסטי לעובד מלאכה הצטלב עם תהליך אחר: חיסולו של הפועל היהודי על ידי המכונה.<sup>506</sup>

הפרולטריוזציה החלשה, או אי-התיעוש, הוצגה כגורם העיקרי להגירה הגדולה ממזרח אירופה, אצל לשצינסקי<sup>507</sup> ובעקבותיו אצל לאון. יש לשים לב שלאון לא תלה את ההגירה היהודית הגדולה במאורע הפוליטי של גל הפוגרומים ב-1881, אלא בהתפתחות כלכלית: התערעות הבסיס, הבלתי יציב ממילא, של סדנאות היזע לייצור של מוצרי צריכה, בתחרות מול המכונות, זהו המקור להגירה

<sup>504</sup> Ibid., pp. 209-210. ההדגשות במקור.

<sup>505</sup> Ibid., pp. 201-202. ההדגשה במקור.

<sup>506</sup> Ibid., pp. 203-204.

<sup>507</sup> ההסבר של לשצינסקי להגירה הגדולה כתוצאה מהקושי של היהודים להשתלב בקפיטליזציה של רוסיה היה בסיס מרכזי להסבר של לאון, ששאב אותו ממאמרו של לעשצינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר'. לשצינסקי חזר על הדברים בספרו שהתפרסם שנים רבות לאחר מכן בישראל בעברית, תוך הסתת הדגש מהתהוותם של מרכזים יהודיים עירוניים גדולים אל התהוותו של הריכוז הלאומי בישראל, כתולדת ההגירה היהודית וכבסיס להמשך הקיום הלאומי. לשצינסקי, 'נדודי ישראל בדורות האחרונים', עמ' 125-130.

ההמונית מסוף המאה ה-19 ואילך. כששאל לאון מה הן הסיבות לקפיצה האדירה במספרי היהודים המהגרים אל מחוץ למזרח אירופה, מכ-10,000 בשנה בין 1871-1880 לכ-150 אלף בשנה בין 1914-1901, תשובתו התחילה ב"תהליך הקפיטליזציה של הכלכלה הרוסית",<sup>508</sup> והמשיכה בהסבר של אי-התיעוש של הפרולטריון היהודי כמפורט לעיל. ככלל, ההגירה הגדולה, אשר עוד לפני ההגירה אל מעבר לים הייתה הגירה לערים הגדולות בתוך מזרח אירופה, הוסברה על ידי לאון כחלק מהמעבר מהסדר הפיאודלי לסדר הקפיטליסטי:

**היהודים חיו בחורים ובסדקים של החברה הפאודלית [מרקס]. כשהמבנה הפאודלי החל להתפורר, הוא התחיל לסלק את הגורמים שהיו עבורו זרים וחיוניים בעת ובעונה אחת. אפילו לפני שהאיכר עזב הכפר לטובת המרכז התעשייתי, היהודי נטש את העיר המדיאבלית הקטנה כדי להגר לערים הגדולות של העולם. הרס התפקיד הנושן של היהדות בחברה הפאודלית מלווה בחזירה פסיבית לחברה הקפיטליסטית.**<sup>509</sup>

ההסבר של הלר להגירה הגדולה כמעט זהה לזה של לאון:

ככל שהאזורים דלי התעשייה והמסחר, שבהם יש פער חברתי למלא, נעלמים, כך נעשה זה בלתי אפשרי "להתקיים בחורים ובסדקים של החברה הפולנית" [מרקס], וכך משתנה הכיוון של ההגירה היהודית. מאז שנות ה-80 של המאה הקודמת, ראשיתה של הגירה יהודית חדשה זו, האחרונה בהחלט, עולה על זו שבכיוון הפוך מהמאות הקודמות. היהודי אינו מהגר עוד ממערב למזרח. כעת הדרך הולכת מארצות נחותות בארגון הכלכלי למרכזי ההון והתעשייה העשירים ביותר בעולם, ממזרח למערב.<sup>510</sup>

ואולם, פרשנויותיהם של הלר ולאון את משמעותה של הגירה זו, עבור היהדות בארצות המערב ובכלל, היו הפוכות. הלר התפלמס עם קביעותיו של ההוגה הציוני, יעקב קלצקין: "היהדות [Judenheit] במערב עוד מתקיימת רק כשיקוף של יהדות-המזרח [Ostjudentum]. [...] גם באמריקה [...] מתקיימת היהדות [Judentum] רק הודות להתמשכות ההגירה של יהודי המזרח."<sup>511</sup> ובהמשך: "במערב שוקעת השמש של דתנו ועדיין לא אבדה עמה היהדות ושאלת היהודים לא נעלמה. כמובן, אך מוכרחים לומר בעקבות זאת: משום שהמזרח משמר את המערב."<sup>512</sup> הלר הזדעק כנגד דבריו של קלצקין:

המזרח לא משמר עוד את המערב! המזרח מתפרק. במזרח הסוציאליסטי אין כל כוח-מניע להגירה. אדרבה, הוא המגנט-האנושי היחיד שהעולם עוד מכיר. המזרח הסוציאליסטי לא מפתח שום כוחות שיכולים לשמר את היהדות, כלומר את הקאסטה. הוא מחסל באופן סוציאליסטי את הקאסטה שנשמרה בכוח במזרח. כאן לא יכולה יהדות המערב הבורגנות למצוא כל הצלה. אך המזרח הקפיטליסטי-פיאודלי-למחצה הברברי, מנשל את ההגירה, חונק אותה; הוא מיטלטל כאובד-דרך בייסורים וצער, עד שגם בו

<sup>508</sup> Ibid., p. 200.

<sup>509</sup> Ibid., p. 225. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>510</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 105. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>511</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 46. מצוטט אצל Klatzkin, *Probleme des modernen Judentums*, S. 110.

<sup>512</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 51. מצוטט אצל Klatzkin, *Probleme des modernen Judentums*, S. 109-110.

**יתחסלו התנאים לייסורים, החיסול של הסדר החברתי שמבוסס על ייצור-הסחורות ועל הבעלות הפרטית על אמצעי-הייצור יביא לחיסול המורשת של הקאסטה.**<sup>513</sup>

לפי הלר, אפילו אם דבריו של קלצקין נכונים היו במידה מסוימת לגבי המאה ה-19,<sup>514</sup> הרי שמאז הקמת ברה"מ וביתר שאת מאז ההכרזה על בירוביג'אן נגזרה כליה על ההגירה היהודית ממזרח אירופה למערב, משום שבמזרח נפתרה שאלת היהודים בדרך סוציאליסטית, מה שבמוקדם או במאוחר יקרה גם בארצות מזרח אירופה שלא היו סוציאליסטיות עדיין (ב-1931).

לאון התייחס אף הוא לאותה הציטטה של קלצקין, סביר להניח שכתגובה להלר אם כי לא ציין זאת במפורש. פרשנותו של לאון לאותם הדברים של קלצקין הפוכה לחלוטין. הוא קיבל אותם כמות שהם. עבור לאון, לאחר שהשאלה היהודית במערב הייתה כבר בכיוון של פתרון בדרך התבוללות עם-המעמד של הסוחרים בבורגנות הלא-יהודית, ההגירה הגדולה מהמזרח היא זו שעוררה אותה מחדש:

**בעוד שבמערב אירופה הקפיטליזם תמך בהתבוללות שלהם, הוא עקר את היהודים מעמדותיהם הכלכליות הנושנות במזרחה. בעוררו כך את זרם היהודים לעבר המערב ביד שמאל, הוא הרס את יצירת ידו הימנית. גלים של יהודי המזרח שזרמו ללא הפסק לעבר הארצות המערביות מפיחים חיים חדשים בגוף הגוסס של היהדות.**<sup>515</sup>

לחיזוק העמדה שאימץ מקלצקין, לאון אף הוסיף ציטטות של מחברים ציונים נוספים, לשציננסקי<sup>516</sup> ורופין.<sup>517</sup> אי אפשר להסביר את ההסתמכות החריגה הזאת של טרוצקיסט על ספרות ציונית, אלא כתגובת נגד לדבקות של הלר בברה"מ הסטליניסטית. לאון כפר בקביעתו של הלר לפיה שאלת היהודים הולכת ונפתרת במזרח אירופה באמצעות המדיניות הסובייטית. לפי לאון, שאלת היהודים הבלתי פתורה במזרח אירופה, ממשיכה להזין את שאלת היהודים במערב, הן מבחינה היחסים הפנים-יהודיים ביצירת ריבוד חברתי, והן מבחינת יחסי היהודים עם הסביבה בשלהוב האנטישמיות:

**היהדות עברה אפוא שינוי חשוב ביותר בעידן הקפיטליסטי. העם-מעמד התרבד מבחינה חברתית. אולם התהליך הזה, בעל חשיבות ניכרת, מלווה במספר רב של מגמות סותרות שעדיין לא מאפשרות התגבשות של צורה יציבה של היהדות בתקופתנו. הרבה יותר קל לומר מה הייתה היהדות מלהגדיר מה היא כיום. אכן, ההתפתחות הקפיטליסטית דחפה את האבולוציה של השאלה היהודית למסלולים מנוגדים. מצד אחד, הקפיטליזם תמך בהיטמעות כלכלית, וכתוצאה מכך בהתבוללות תרבותית. מצד שני, בעקירתו את ההמונים היהודים, ברכזו אותם בערים ובעוררו את עליית האנטישמיות, הוא עודד את ההתפתחות של הלאומיות היהודית.**<sup>518</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 110.<sup>513</sup>

Ibid., S. 78.<sup>514</sup>

Leon, p. 114.<sup>515</sup>

<sup>516</sup> "זרם של יהודים מהמזרח לעבר מערב אירופה פסק וכנראה הציל את יהודי המערב מהיעלמות מוחלטת שהייתה בלתי נמנעת." לעשצינסקי, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק', ז' 9.

<sup>517</sup> "ללא ההגירה ממזרח אירופה, הקהילות היהודיות "הקטנות של אנגליה, צרפת ובלגיה היו כנראה מאבדות בהדרגה את האופי היהודי שלהן. כך גם בגרמניה..." Arthur Ruppin, *The Jews in the Modern World*, (London: Macmillan, 1934), p. 68; Leon, p. 114.

Leon, p. 221.<sup>518</sup>

לא רק ששאלת היהודים לא נפתרת במזרח, היא אף הופכת לשאלה עולמית בלתי פתורה, כתב לאון בראשית שנות ה-40: "המונים גדלים והולכים של יהודים עוזבים את מזרח אירופה למערב ולאמריקה. הפתרון של השאלה היהודית, דהיינו החזירה המוחלטת של היהודים לחיים הכלכליים, הופכת מסיבה זו לבעיה עולמית."<sup>519</sup> יותר מכך, לא רק ההגירה מהמזרח, אלא משבר הקפיטליזם במערב עצמו, לא מאפשר את המשך הפתרון של שאלת היהודים בדרך ההתבוללות: "בתחילת המאה העשרים הסימנים לניוון הקפיטליסטי הופכים ברורים. השאלה היהודית, שנדמה שמתפתחת בצורה תקינה במאה ה-19, קופצת חזרה בחדות חסרת תקדים כתוצאה מהשקיעה של הקפיטליזם. יישוב השאלה היהודית נראה רחוק מתמיד."<sup>520</sup> בניגוד להלר, שראה את גל ההגירה היהודי הגדול בראשית המאה ה-20 כ"אחרון בהחלט", לאון זיהה תנאים להתעצמותה של אותה מגמה.

בכתב היד שלו מ-1939, **היהודי יישרף**, הלר אמנם לא חזר בו מתמיכתו במדיניות הסובייטית בשאלת היהודים ובבירוביג'אן בפרט, אלא שהנימה שלו לגבי ארצות מזרח אירופה שמחוץ לברה"מ השתנתה:

**כל הגורמים הללו, שהובילו להגירה, לא מוצאים היום שסתום לחץ, או רק כזה שלחלוטין אינו מספיק. היהודים לא יכולים עוד להתקיים ב"סדקים" של החברה הפולנית [מרקס] או הליטאית. בשורותיהם מתפתח פרולטריון רחב, בעל תודעה מעמדית, שמנתץ את שלשלאות הגטו. אך החרפת מלחמת המעמדות, ההכרחית עבור הבורגנות והבורגנות הזעירה שצומחת בתחומי האומה השלטת, מסתירה את השאלות הבערות באמת, מצוקת האיכרים והסבל הרב בחקלאות שנותרה פיאוולית למחצה או לחלוטין, נטיית מסלולן של השכבות השליטות בארצות אלו לעבר הפוגרום, שנאת היהודים.**<sup>521</sup>

בדברו על היעדר "שסתום לחץ" מספק התכוון הלר בוודאי לאפשרויות ההגירה למערב שהלכו והצטמצמו, כבר משנות ה-20 ועוד יותר בשנות ה-30, כשהחלה הגירה המונית גם ממרכז אירופה בעקבות עליית הנאציזם. אך גורם נוסף נעדר כאן, ביחס לדבריו הקודמים של הלר **בשקיעת היהדות** – ההגירה לברה"מ, לבירוביג'אן כבר לא מופיעה כפתרון ואף לא כ"שסתום לחץ". האם הלר כבר לא האמין באפשרות זאת? הוא לא מכריז על כך במפורש, אך לאובדן אמונה שכזה היו יסודות במציאות. ב-1931, כשהלר כתב את **שקיעת היהדות**, בירוביג'אן הייתה עדיין פרויקט חדש ומבטיח. ב-1937, על פי הנתונים שהלר עצמו הביא ב**היהודי יישרף**, היו רק 25 אלף מתיישבים יהודים בבירוביג'אן,<sup>522</sup> לעומת יעד של 150 אלף, שהממשלה התכוונה להגיע אליו עד אותה שנה.<sup>523</sup>

בסוף שנות ה-30 וראשית שנות ה-40 של המאה ה-20 הסכימו הלר ולאון כי שתי "השאלות הבערות", שליוו את יהדות מזרח אירופה מאז העשורים האחרונים של המאה ה-19 – בעיית ההשתלבות בתיעוש, וכתוצאה ממנה בעיית ההגירה – עדיין בערו וטרם הגיעו לסיומן או לפתרון. תוך שנים ספורות, "הפתרון הסופי של שאלת היהודים", שהגיח בסערה ממרכז אירופה, חיסל את

Ibid., p. 86. <sup>519</sup>

Ibid., p. 224. <sup>520</sup>

Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 115. <sup>521</sup> ההדגשות שלי, ת.ג.

Ibid., S. 268. <sup>522</sup>

Walter Laqueur, 'Zionism, the Marxist Critique and the Left', in: Irving Howe & Carl Gershman <sup>523</sup> (eds.), **Israel, the Arabs and the Middle East** (New York: Bantam, 1972), pp. 31-33.

יהדות מזרח אירופה וגם הביא על שניהם את קצם. ב-1951, במדינת ישראל, סיכם את הפרשה מרדכי להב:

באירופה המזרחית לא ניתן ליהודים ליהנות בשלווה מן השלב הראשון של השגשוג הקפיטליסטי. היהודים מנו כאן מיליונים, הדלות הייתה המונית, הפיתוח הקפיטליסטי, שאיחר בזמן, נחשל לפי קצב העצימות. הוא לא יכול "לעכל" את מיליוני היהודים ואת צרכי התפועלותם (פרולטריוזיה). [...] בשלב הראשון של הקפיטליזם לא נהנו היהודים כאן מגאות ורווחה, ובשלב השני, עת הזעזועים, המשברים והשקיעה, בין שתי מלחמות העולם, הפליאה המצוקה את מכותיה. [...] שאלות הגירה ופרודוקטיביזציה לא משו מחיי המוני היהודים מתחילת התקופה ועד השואה הגדולה.<sup>524</sup>

#### ה. יהודי ארצות-הברית

מרבית ההגירה היהודית ההמונית ממזרח אירופה בין 1881-1924 הגיעה לארה"ב, שהפכה למרכז היהודי השני בגודלו לאחר מזרח אירופה. הגירה זו, שנבעה מתהליך הפרולטריוזיה של יהדות מזרח אירופה, אף העצימה אותו ויצרה תנועת פועלים יהודית גדולה בארה"ב. למרות זאת, ההיסטוריה של יהודי ארה"ב לא תפסה מקום רב בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. ניתן להסביר זאת בכך שרוב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הגיעו מאירופה ופעלו בה, וכן בהחרפתה הדרסטית של שאלת היהודים באירופה במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20, שמיקדה את תשומת הלב ליבשת הישנה. הלר, לאון, מאהלר ולהב נגעו בהיסטוריה של יהודי ארה"ב בשולי עבודותיהם. כך, היחיד מבין כותבי ההיסטוריה שבהם מתמקד מחקר זה אשר פעל בארה"ב, סיים את סדרת מאמריו ההיסטוריים מ-1938-1939 בגירוש ספרד, ולכן לא עסק במסגרתה ביהדות אמריקה. רק ב-1954, לרגל 300 שנה להתיישבות היהודית בצפון אמריקה, פרסם רשימה קצרה תחת הכותרת '300 שנות תרומה יהודית לאמריקה'.<sup>525</sup>

סביב ראשית שנות ה-50 של המאה ה-20, שני היסטוריונים יהודים אמריקנים הקדישו ליהדות ארה"ב מחקרים בעלי אוריינטציה מרקסיסטית. ב-1950 ערך הקומוניסט מוריס שאפס כרך של תעודות מההיסטוריה של יהודי ארה"ב, שהמבוא שכתב לו נחשב כניתוח מרקסיסטי מובהק של תולדותיהם.<sup>526</sup> בצלאל שרמן, ממנהיגי פועלי ציון שמאל בארה"ב, בספרו מ-1948, **יהדות ארצות-הברית**,<sup>527</sup> ביקש לקבוע מהי המגמה השלטת בהיסטוריה של היהודים בארה"ב, התבוללות או נבדלות. שאלה זו עמדה במוקד כל הניסיונות המרקסיסטיים לפענח את ההיסטוריה של יהודי ארה"ב. הלר ולאון ראו בהתבוללות מגמה מכרעת, ואילו מאהלר ולהב הדגישו את שימור הנבדלות

<sup>524</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 299.

<sup>525</sup> משה כץ, 'דער דריי-הונדערט-יאריקער יידישער בייטראג צו אמעריקע', **משה כץ בוך**: 62-67.

<sup>526</sup> Schappes, **A Documentary History of the Jews in the United States**, pp. ix-xxi. זוהי מהדורה מתוקנת

של ההוצאה המקורית מ-1950. וראו הרצברג, 'על ההיסטוריוגרפיה של יהדות אמריקה', עמ' 181-182.

<sup>527</sup> בצלאל שרמן, **יהדות ארצות-הברית**.

הלאומית. שאפס ושרמן הדגישו שניהם את ההתבוללות, אם כי בנימוקים הפוכים, ועמדנו של כך נמצאה בתווך.

כעובדת יסוד בקיומה של יהדות ארה"ב ראה הלר את האמנציפציה הפוליטית, שהביאה לשוויון זכויות.<sup>528</sup> **בהיהודי יישוף** הדגיש את אופיים הפרוגרסיבי של יהודי ארה"ב, שהתבטא בתמיכתם במלחמת העצמאות האמריקנית. בתמיכה זו היה שלוב אינטרס כלכלי של הסוחרים היהודים, עיקר בניינה של קהילת יהודי ארה"ב דאז, שתמכו בחרם על יבוא סחורות אנגליות, אך גם אינטרס פוליטי – השגת שוויון זכויות.<sup>529</sup>

מאהלר תיאר באופן דומה להלר את תמיכת של היהודים בצפון אמריקה לקראת סוף המאה ה-18, שעסקו בסחר קולוניאלי ברובם, במהפכה האמריקנית מתוך אינטרס כלכלי. לעומת הלר ולאון, שהתמקדו בהגירה הגדולה מסוף המאה ה-19, מחקריו של מאהלר התמקדו במחצית הראשונה של המאה ה-19. בתקופה זו זיהה בה תהליכים של שינוי בהרכב התעסוקתי של יהודי ארה"ב: מעבר מסחר חוץ לסחר פנים, ובעיקר לענף הרוכלות, שאפיין את ההגירה היהודית מגרמניה בתקופה זו; וכן תהליך של פרודוקטיביזציה, שהתבטא במעבר למלאכה.<sup>530</sup> בניגוד להלר, מאהלר לא הכיר במגמת התבוללות, למרות השתלבות היהודים במהפכה האמריקנית, על שוויון הזכויות שהביאה עמה, ובכלכלה האמריקנית:

**למרות התגברות הטמיעה הלשונית והתרבותית, ושפל מעמדו של החינוך היהודי, לא זו בלבד שלא ניתק הישוב היהודי הדל, הנידח, בצפון אמריקה את קשריו עם ארץ-ישראל ולא חדל מתקוותו לשחרור לאומי, שבאותה תקופה באה על ביטויה באמונה בגאולה משיחית, אלא הצטיין, בבחינה זו, בהיפוך לכמה יישובים יהודיים במערב אירופה, ביציבותו הלאומית ובגאוותו הלאומית.<sup>531</sup>**

הטמיעה, על פי מאהלר, הייתה "לשונית ותרבותית", אך לא "לאומית". אף על פי שאימצו היהודים את השפה האנגלית והתרבות האמריקנית, לא זנחו את תודעתם הלאומית. ההסבר של מאהלר לא היה כלכלי אלא פוליטי: בשונה ממזרח אירופה, בארה"ב לא הופעל לחץ לביטול האוטונומיה של הקהילה ולאקולטורציה. לכן האמנציפציה באמריקה הופיעה ב"נוסח נקי מהתכשורת לאומה לשאיפותיה ההיסטוריות".<sup>532</sup> זהו הסבר על דרך השלילה: היכן שלא הופעל לחץ להתבוללות, לא התרחשה התבוללות. על כן, לפנינו הסבר אידיאליסטי, שביסודו מונח, בנוסח אחד העם, "חפץ קיום" לאומי פנימי כגורם קבוע, שפועל כל עוד איננו מופרע.

מאהלר לא קשר את שימור הנבדלות הקהילתית וה"לאומית" של היהודים בשימור הייחוד הכלכלי, שהוא עצמו הצביע עליו: "רובם של המהגרים באו משכבות נטולות שורשים בכלכלה, ובעיקר רוכלים",<sup>533</sup> שהמשיכו עיסוק זה בארה"ב, בדומה להמשכיות של מקצועות המחט בגל ההגירה הבא, ממזרח אירופה. הרוכל היה

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 80. <sup>528</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 61. <sup>529</sup>

מאהלר, *דברי ימי ישראל*, א', עמ' 79-58. <sup>530</sup>

שם, עמ' 86. <sup>531</sup>

שם, עמ' 91, וראו גם עמ' 87. <sup>532</sup>

מאהלר, *דברי ימי ישראל*, ז', עמ' 64-63. <sup>533</sup>

בשטחים רבים כמעט הקשר היחיד בין העיר ובין החוואי [...]. חשיבותו הכלכלית של הרוכל בארץ החדשה עלתה, אפוא, על התפקיד שמילא בארץ מוצאו. [...] לא זו בלבד שהוא חסך על ידי מרכולתו את זמנו של החקלאי, אלא שהיה משווק תוצרת התעשייה, שבלעדיו לא הייתה זו רוכשת לקוחות בהיקף גיאוגרפי נרחב כל כך.<sup>534</sup>

בדומה לאירופה, היהודים המשיכו בתפקיד של מתווכים בין העיר לכפר. מאהלר הסביר את תופעת הרוכלות היהודית באופן מטריאליסטי: "השנים שלאחר 1815, שיחקו ביותר לרוכלים היהודים גם מסיבות הכרוכות בהתפתחות הטריטוריאלית והכלכלית של ארה"ב."<sup>535</sup> רוכלי ניו אינגלנד, שהיו ברובם "יאנקים", בחלקם נעו מערבה עם ההתפשטות הטריטוריאלית ובחלקם עברו לתעשייה שהתפתחה אז במזרח. כך נפתח כר פעילות לרוכלים היהודים. רוכל שהצליח לצבור מספיק הון פתח חנות משלו, או אף היה לסוחר סיטונאי שסיפק סחורה לרוכלים.<sup>536</sup>

ההתבוללות, על פי מאהלר, התחוללה בעיקרה בשכבות הגבוהות של הבורגנות היהודית: "אותה אריסטוקרטיה של הכסף וקבוצות האינטליגנציה המקצועית בקרב וותיקי היישוב היהודי, שהיו קשורות בבני מעמדם הנוצרים בקשרי עסקים ותרבות הדוקים."<sup>537</sup> אמנם הוא זיהה מידה של התבוללות גם בשכבות רחבות יותר, וייחס אותה לגורמים חיצוניים: מיעוט הנשים בקרב המהגרים,<sup>538</sup> וכן תהליך החילון הכללי בחברה האמריקנית – "התרופפות עמודי הדת."<sup>539</sup> אך ככלל, הגורם העיקרי לשימור הנבדלות נתפס כפנימי ורעיוני: "המעמד הבולט של רעיון שיבת ציון בקרב יהדות אמריקה", שהוסבר באופן אידיאליסטי ועל דרך השלילה, דווקא מתוך ההשתלבות בחברה האמריקנית: "התערותם של היהודים בחיים המדיניים של האוכלוסייה הכללית ובתרבותה הגיעה לשלב, שלא הושג בשום מדינה באירופה, וממילא לא היה מקום לחשש, שהדבקות ברעיון ההתחדשות בציון עלולה להטיל פגם כלשהו בפטריוטיות של היהודים בעיני שכניהם."<sup>540</sup> הדיון של מאהלר ביהודי ארה"ב הגיע עד אמצע המאה ה-19. הרעיון הלאומי היה הקו המנחה, וניתן לשער כי היה ממשיך אילו הספיק לדון גם בתקופות מאוחרות יותר.

הלר ולאון מיקדו את דיוניהם בהיסטוריה של יהודי ארה"ב החל מגל ההגירה הגדול ממזרח אירופה בסוף המאה ה-19. תהליך הטמיעה, שעוד בלב התזה של הלר, היה לדידו מזורז במדינות הקפיטליסטיות המפותחות ובארה"ב במיוחד, בשל הדומיננטיות של היסוד הפרולטרי בהגירה אליהן.<sup>541</sup> בארה"ב הגיעות לשיאן הן ההתבוללות של הבורגנות היהודית בקפיטליזם, שהלר הצביע אליה במערב אירופה, והן ההתבוללות של הפועלים היהודים בפרולטריון, כמו במרכזים העירוניים של ברה"מ.

**בארצות ההגירה, זולת פלשתינה, שתופסת מקום מיוחד, תהליך הטמיעה הולך ומואץ. אין עוד דרך חזרה משלב זה! גם יהודי המזרח באמריקה אבודים. הדור השני של המוני המהגרים בארה"ב בחלקו הגדול למעשה כבר לא מתגורר בגטאות של ניו-יורק ושיקגו, אלא כבר מדבר וחושב באנגלית או אמריקנית, הוא מתפרק-מלאומיות**

<sup>534</sup> שם, עמ' 66.

<sup>535</sup> שם, עמ' 66-67.

<sup>536</sup> שם, עמ' 67-68.

<sup>537</sup> שם, עמ' 76.

<sup>538</sup> שם, עמ' 77.

<sup>539</sup> שם, עמ' 79.

<sup>540</sup> שם, עמ' 97.

<sup>541</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 84-85.

[entnationalisiert sich], מבחינה חברתית ולאומית. מוציאי העיתונים היהודיים בניו-יורק ובעלי בתי הדפוס היהודיים כבר מתחילים להרהר בדאגה בצניחת מכירותיהם. הדת נעשית דבר שבאדיקות או בשיגעון, שאת תהליך-פירוקו אין לעצור. האבטלה פוגעת בפרולטרים היהודים האמריקנים לא פחות ומעמידה אותם בשורה אחת עם צבא מעמד הפועלים, מטמיעה [gleich an] אותם בשאר הפרולטריון האמריקני. הטמיעה מואצת בכל תחומי החיים.<sup>542</sup>

ההסבר כרגיל הוא ש"עם אובדן תפקידה החברתי המיוחד, שובק הכוח שעוד יכול לתת חיים לקאסטטה. תהליך הטמיעה הוא בלתי נמנע. בניו-יורק היהודים כבר איבדו את הרוב בקרב החייטים. הם מהווים רק 40% מכל חייטי ניו-יורק.<sup>543</sup> לצד הפרולטריוזציה כמעודדת התבוללות ציין הלר גם את הדה-פרולטריוזציה כפועלת באותו הכיוון.

לאון הדגיש את תהליכי העיור והריכוז הטריטוריאלי בערים הגדולות, הפרולטריוזציה והדיפרנציאציה, שמלווים את ההגירה לארה"ב.<sup>544</sup> בדורות הראשונים שלאחר ההגירה תהליכים אלה דווקא תורמים לשימור הנבדלות היהודים, אך בדורות הבאים הם מובילים להתבוללות מואצת:

בכל חלקי העולם, לאורך כל נתיבי הגלות, ההמונים היהודים המרוכזים ברובעים מיוחדים יצרו בעצמם את מרכזי התרבות הייחודים שלהם, את העיתונים שלהם, את בתי הספר ליידיש. טבעי שבארצות בעלות ריכוז היהודים הגבוה ביותר – ברוסיה, בפולין, בארה"ב – התנועה הלאומית הייתה הרחבה ביותר. אולם ההתפתחות ההיסטורית היא דיאלקטית. באותו זמן שבו התגבשו הבסיסים ללאומיות יהודית חדשה, נוצרו גם כל התנאים להיעלמותה. בעוד שהדורות היהודיים הראשונים בארצות ההגירה נותרו עדיין קשורים הדוקות ליהדות, הדורות החדשים מאבדים במהירות רבה את מנהגיהם ואת שפותיהם הייחודיות.<sup>545</sup>

לאון תיאר כיצד "בדור השני והשלישי נוטשים את היידיש, ועולה שיעור נישואי התערובת וההמרה. ההגירה בתחילה הייתה מכשול להתבוללות וגרמה ל'הלאמה', הפכה בשלב השני לכור היתוך".<sup>546</sup> בשונה מהלר, לאון זיהה את הפרולטריוזציה של המהגרים היהודים בארה"ב בדור הראשון כגורם מبدל, ואילו רק את הדה-פרולטריוזציה בדורות הבאים כגורם מאיץ התבוללות. הדה-פרולטריוזציה המהירה הוסברה על ידי לאון במסורת המסחרית של היהודים, שניתנה לה הזדמנות לפרוח מחדש בתקופת הגאות של שנות ה-20 של המאה ה-20: "עול ההיסטוריה המסחרית הארוכה של היהודים השפיע על צאצאיהם והתנאים הכלכליים הטובים שלאחר המלחמה הביאו לתהליך ניכר של דה-פרולטריוזציה במערב אירופה כמו גם בארה"ב".<sup>547</sup>

להב, שכתב מאוחר יותר, בראשית שנות ה-50, כבר יכול להצביע באופן מובהק על הדה-פרולטריוזציה כתהליך העיקרי שמאפיין את הפרולטריון היהודי בארה"ב.<sup>548</sup> לדעתו, תהליך זה

Ibid., S. 108-109. <sup>542</sup>

Ibid., S. 109-110. <sup>543</sup>

Leon, pp. 215-219. <sup>544</sup>

Ibid., pp. 221-222. <sup>545</sup>

Ibid., p. 224. <sup>546</sup>

Ibid., p. 233. <sup>547</sup>

להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 137. <sup>548</sup>



מוביל להתעוררות של אנטישמיות, בשל ריכוז היהודים במקצועות מעמד בינוני, אשר לפי תחזיתו תלך ותחריף כחלק משקיעת הקפיטליזם הצפויה בארה"ב, שהחלה לתת אותותיה כבר במשבר של 1929 :

הנדידה היהודית העצומה כינסה עד מהרה גושים יהודיים גדולים בארצות הקפיטליזם שמעבר לאוקיינוס. ליהודי אירופה המזרחית הייתה כאן זניקה [כך] מעולם של גלות למרחב של עלייה כלכלית, מתחום המושב [...] למרחב של דמוקרטיה, מפיגור כלכלי לסערת פיתוח קפיטליסטי [...]. אבל מסתמנת גם כאן תקופת הרוויה והעמידה, שכבר נתנה אותותיה על ידי משבר כלכלי חמור עד מאוד. מצטמצמות האפשרויות וגוברת התחרות הלאומית. האנטישמיות נאחזת יותר ויותר בניגוד הכלכלי הממשי. בעיית ההפליה מכאיבה יותר ויותר. אי שם מרמז כבר ברורות צורך הפרודוקטיביזציה, לנוכח הריכוז המוגזם בפרנסות של מעמד בינוני ואינטליגנציה מקצועית. [...] גם כאן לא ניתן לנו נצח של גאות ושלוה, אלא רק שהות היסטורית מיוחדת במינה, שהאריכה את משך השלב הראשון בקפיטליזם. השלב השני נשקף באופק.<sup>549</sup>

אמנם, בשונה ממזרח אירופה, בארה"ב היהודים כן נהנו משגשוג בשלב הראשון של עליית הקפיטליזם, שנמשך שם זמן רב במיוחד. אך משבר הקפיטליזם צפוי לדידו באופן דטרמיניסטי, ועל כן יסבלו היהודים בארה"ב מהתרוששות, אנטישמיות וכל מה שנלווה אליהן, כפי שסבלו באירופה. הפתרון המוצע: פרודוקטיביזציה, פרולטריזציה מחודשת, ואופן מרומז אך ברור – הצינונות.

מעניין הדבר, כי מוריס שאפס, הקומוניסט האמריקני שכתב אנגלית, הגיע למסקנות דומות לאלו של להב, הציוני-מרקסיסט הישראלי שכתב עברית, מתוך ניתוח מרקסיסטי דומה של תולדות הקפיטליזם. לפי שאפס, ההתיישבות באמריקה בכלל, ובתוכה גם זו של היהודים, הייתה תוצר של הקולוניאליזם הקפיטליסטי האירופי.<sup>550</sup> על כן, "העולם החדש" לא היה באמת "חדש", אלא שיקף את היחסים בין קבוצות בעולם הישן, וכך גם ביחס ליהודים. אמנם מעולם לא היה פיאוודליזם בארה"ב, אך "השתקפויות" מסוימות שלו, הגיעו מאירופה לאמריקה, ובהקשר היהודי העיקרית שבהן הייתה האנטישמיות.<sup>551</sup> למרות שיהדות ארה"ב מעולם לא נבדלה בתוך "קהילות-גטו" אוטונומיות כבאירופה, ההבטחה לשוויון מלא, אבן הראשה של תחזית ההתבוללות של החר, מעולם לא מומשה בארה"ב. החברה האמריקנית, שהעדיפה לתחרות על פי שיתוף פעולה חברתי, לא רק שיעתקה דפוסים פיאוודליים של אנטישמיות אלא אף יצרה חדשים, כמכשיר לרכישת יתרונות על פני מתחרים ולהסטת תסיסה חברתית.<sup>552</sup> בארה"ב, טען שאפס, יש היסטוריה אנטישמית הרבה יותר ארוכה ונרחבת ממה שנהוג לחשוב, בחקיקה ובאפליה כלכלית, חברתית ותרבותית.<sup>553</sup> בכל חברה כה מעמדית, שבה מיעוט מנצל כלכלית ושולט פוליטית ותרבותית ברוב, התועלת של האנטישמיות [...] מובטחת ואינסופית בגלל שהיא עוזרת לשמר את שלטון המיעוט.<sup>554</sup> ההסבר של

<sup>549</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 300-301.

<sup>550</sup> Schappes, A Documentary History of the Jews in the United States, p. x.

<sup>551</sup> Ibid., p. xi.

<sup>552</sup> Ibid., pp. xi-xii.

<sup>553</sup> Ibid., p. xii.

<sup>554</sup> Ibid., pp. xii-xiii.

שאפס לאנטישמיות בארה"ב מורכב ממורשת פיאודלית-אירופית, תחרות קפיטליסטית בין-אתנית ותועלת פוליטית לשם הסטת המחאה משלטון ההון אל עבר היהודים.

לגבי עמדותיהם של היהודים עצמם בחברה האמריקנית, שאפס לא זיהה אותם כפרוגרסיביים בהכרח, אלא כמצויים בשני צדי המתרס. אין לבלבל, התריע, את "הטענה הנכונה, שהיהודים תמיד, בהמוניהם, נטו להרוויח מהתקדמות הקדמה ההיסטורית, עם ההצהרה, המנוגדת לעובדות ההיסטוריות, שכל היהודים תמיד עמדו לצד הקדמה". לדוגמה, בשאלת העבדות היהודים היו חלוקים, כשאר האמריקנים, "לפי מעמד ולפי קווים חברתיים ופוליטיים".<sup>555</sup> יחד עם זאת, שאפס מדגיש, על רקע שותפותם של יהודים רבים בני זמנו במאבק לזכויות האזרח בזמנו, את שותפות הגורל ההיסטורית בין יהודים ושחורים בארה"ב.<sup>556</sup>

גם כן הדגיש את האנטישמיות כגורם קבוע בהיסטוריה של יהודי ארה"ב. כבר עם הגעת היהודים הראשונים, שנמלטו מברזיל לניו-אמסטרדם, קיבלו אותם התושבים המקומיים, סוחרי חברת הודו המערבית, באופן "אנטישמי" ממש, כיוון שראו ביהודים איום על המונופול המסחרי שלהם. בדומה להלך ומאהלר, כן הדגיש את תרומתם של היהודים הפרוטוגוים למהפכה האמריקנית, כמי ש"לא התחננו לשוויון זכויות אלא נלחמו בעבורו". אך בשונה משני קודמיו, כמי שביקש להצטייר כ"פטריוט" יהודי-אמריקני, כן לא ייחס תמיכה זאת לאינטרס מסחרי.<sup>557</sup> הגל השני של מהגרים יהודים, ממרכז אירופה במחצית הראשונה של המאה ה-19, יוחס על ידי כן להתלהבות המהפכנית הבורגנית-קפיטליסטית-דמוקרטית, ששחפה את היהודים מאז המהפכה הצרפתית ועד לכיבושי נפוליאון במרכז אירופה, שהביאו עמם אמנציפציה. הריאקציה שבאה אחר מפלת נפוליאון הייתה מלווה באכזבה קשה ליהודים, ודחפה רבים מהם, בעיקר מהאינטליגנציה, להגר לאמריקה ולתרום שם את חלקם לבניין הקפיטליזם הצעיר והדמוקרטיה הצעירה.<sup>558</sup> הגל השלישי והגדול, ההגירה ממזרח אירופה שכך עצמו השתייך אליה, תרם את תרומתו בהרחבה מסיבית של ההתיישבות היהודית בארה"ב, בטיפוח תרבות היידיש (במיוחד לנוכח חורבנה באירופה בשואה) ובעיקר בבניין תנועת הפועלים ו"האידיאלים הסוציאליים".<sup>559</sup> בשאלת ההתבוללות, כן הכיר אמנם בהשתלבות של דור ילדי המהגרים, שנולדו באמריקה ונוטשים את היידיש לטובת האנגלית, אך כפר בתחזיות ה"שקיעה" (אונטערגאנג, רמז לספרו של הלר) של "אמריקניזטורים וולגאריים מסוג אייב קאהן [עורך הפארנווערטס]". בשונה משאפס, שעבורו האנטישמיות הייתה הגורם העיקר שמשמר את נבדלותם של יהודי ארה"ב, כן תלה את שימור הנבדלות דווקא בגורמים פנימיים וסובייקטיביים. הוא צפה כי ילדי המהגרים ימשיכו לטפח את התרבות היהודית-סוציאליסטית, מבלי לבסס ציפיה זו על ניתוח של מגמה חברתית-כלכלית כלשהי, אלא על "אמונה יוצרת בכוחותינו שלנו".<sup>560</sup> אותו משה כן, אשר ב-1938 הוקיע את מאהלר על שימוש בהנמקה תרבותית להסברת שימור היהדות בגולה בעת העתיקה,<sup>561</sup> השתמש ב-1954 בנימוק דומה בתחזיתו להמשכיות היהדות האמריקנית.

כך העיד כי מלבד ציון המועד של 300 שנות התיישבות יהודית באמריקה, המוטיבציה האקטואלית לכתבת מאמרו נבעה מ"חוק מק'קארן-וולטר" (McCarran-Walter-Law) להגבלת ההגירה,

Ibid., p. xix. <sup>555</sup>

Ibid., p. xx. <sup>556</sup>

כך, 'דער דריי-הונדערט-יאריקער יידישער בייטראג צו אמעריקע', ז' 62-63. <sup>557</sup>

שם, ז' 64-65. <sup>558</sup>

שם, ז' 65-66. <sup>559</sup>

שם, ז' 67. <sup>560</sup>

כך, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע: די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 54. <sup>561</sup>

שנחקק ב-1952 בניסיון לצמצם כניסה של אוהדי קומוניזם לארה"ב. כך ראה בחוק זה סממן של "גזענות אנגלוסקסית", "צורה אמריקנית של פשיזם", שכללה "אפליה גזעית" ו"אנטישמיות".<sup>562</sup> נראה כי גם שאפס כתב את דבריו על האנטישמיות באמריקה על רקע דומה, אם כי הוא לא ציין זאת במפורש כמו כן. ייתכן שהמבוא של שאפס לקובץ התעודות, שנחתם באוקטובר 1950, נכתב תחת השפעת מעצרים של זוג היהודים הקומוניסטים, אתל ויליוס רוזנברג, חודשים ספורים קודם לכן, והאשמתם בריגול לטובת ברה"מ. שאפס וכך, אשר כקומוניסטים היו נתונים בראשית שנות ה-50 תחת מתקפת המקארתיזם, ביקשו להעצים את היסוד האנטישמי, שאמנם התקיים בחברה האמריקנית אם כי נמצא בדעיכה בשנים אלו,<sup>563</sup> כדי לקעקע את הלגיטימיות הקמפיין האנטי-קומוניסטי, על ידי הצגתו כפשיסטי ואנטישמי.

שרמן הציוני, אף הוא כמו שאפס וכך הקומוניסטים, הסיק כי מגמת הנבדלות חזקה ממגמת ההתבוללות, אך מטעם אחר. אם עבור שאפס הייתה האנטישמיות הגורם שמנע את טמיעתם של היהודים בארה"ב, ועבור כך הייתה זו דבקות היהודים בתרבותם, שרמן הצביע על המאפיינים החברתיים-כלכליים של יהודי ארצות-הברית כמשמרים את הנבדלות. שרמן ניתח את מיקומם של היהודים בחברה על רקע מאפייניה של חברת הרוב, שבה הפרוטסטנטים והאנגלוסקסים היו "האריסטוקרטיה הסוציאלית במדינה".<sup>564</sup> הוא שווה את היהודים למיעוטים אחרים של מהגרים מאירופה, שהתהוו במשך כמאה שנה (בין שנות ה-20 של המאה ה-19 לשנות ה-20 של המאה ה-20) על יסוד מדיניות "הדלת הפתוחה", שהנהיגה ארה"ב מתוך שילוב של אינטרסים כלכליים – צורך בעובדים על רקע המהפכה התעשייתית שהתרחשה אז – ו"אידיאליזם" של שוויון זכויות.<sup>565</sup>

ראשית כל ניתח שרמן את התהליכים שעברו בדרך כלל על מיעוטי מהגרים אירופאיים בארה"ב, שנטו להוביל להיטמעות, ולאחר מכן הסביר את ייחודיותו של המקרה היהודי. המהגרים, שהגיעו לרוב חסרי כל, השתלבו בשלב הראשון בתעשייה כפועלים בלתי מיומנים, והתרכזו ב"גטאות", שהמוצא היחיד מהם היה בלימוד אנגלית והשתלבות בסביבה.<sup>566</sup> בשלב הבא, "כשאך מגיע הקיבוץ האתני לידי שלב מסוים בהסתגלות הכלכלית, מיד מתחיל בקרבו תהליך של פיצול וחלוקה מעמדית."<sup>567</sup> דיפרנציאציה כזאת מאיצה את התבוללותו של המיעוט, משום ש"הקיבוץ האתני [הופך] זירה של סכסוכי מעמדות ההורסים את ליכודו הפנימי. [...] התהליכים הכלכליים מטביעים את חותמם על כל התופעות האחרות שבחיים החברתיים."<sup>568</sup> גם חילופי הדורות צוינו על ידי שרמן כמאיצי ההתבוללות: "מובן מאליו, שתהליך ההתפוררות האתנית של ילידי הארץ ממחר להתקדם מאשר זה של הוריהם המהגרים."<sup>569</sup> מצד שני זיהה שרמן גם גורמים מבודדים, בעיקר בשכבות הנמוכות של כל קבוצת מיעוט: נטייה להתרכזות בענפים כלכליים מסוימים, ועל כן גם באזורים גאוגרפיים מצומצמים, וכתוצאה מכך שימור של מאפייני התרבות. האפליה מבחוץ הייתה גורם שמשפיע "הן בכיוון האסימילציה והן בכיוון האיזולוציה."<sup>570</sup> בסופו של חשבון, קוע שרמן,

<sup>562</sup> כן, 'דער דריי-הונדערט-יאריקער יידישער בייטראג צו אמעריקע', ז' 62.  
<sup>563</sup> Leonard Dinnerstein, *Antisemitism in America* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 150-174.

<sup>564</sup> שרמן, עמ' 60.

<sup>565</sup> שם, עמ' 65.

<sup>566</sup> שם, עמ' 146.

<sup>567</sup> שם, עמ' 148.

<sup>568</sup> שם, עמ' 149.

<sup>569</sup> שם, עמ' 152.

<sup>570</sup> שם, עמ' 167.

האינטרס הכלכלי, להשתלב בכלכלה האמריקנית, לרוב מוביל מהגרים להתבולל בארה"ב, ועל כן קיומם של קיבוצים אתניים באמריקה מוגבל בזמן.<sup>571</sup>

והנה, רק מיעוט אחד "מגלה את הכוח לשמור את עדתו [...] – היהודים."<sup>572</sup> מדוע? במוקד ההסבר של שרמן לשימור הנבדלות היהודית בארה"ב עמד הרקע העירוני-מסחרי שלהם, שהאיץ את עלייתם הכלכלית ביחס למהגרים אחרים:

**כאחרים כך גם היהודים, ברובם הגדול, החלו משלביו הראשונים של הסולם הסוציאלי, אלא שמפני ניסיונם העירוני המקיף יותר יכלו לטפס עליו ביתר מהירות, ולפעמים גם דלג על כמה שלבים. אחרים היו צריכים להתקין עצמם לכך, שיוכלו להיות לאלמנט עירוני; היהודים כבר היו אלמנט עירוני בבואם לאמריקה.<sup>573</sup>**

כתוצאה מכך, "היהודים הם הקיבוץ העירוני ביותר בארה"ב". יתר על כן, הם התרכזו במספר קטן של ערים גדולות.<sup>574</sup> מבחינה מקצועית נטו היהודים להתמקד בתחומי פעילות שהתפתחו מהר מהאחרים, ושהיה להם ניסיון בהם – הספרדים בסחר בינלאומי, הגרמנים בסחר פנימי (רוכלות) ויהודי מזרח אירופה בתעשיית המחט – מה שהאיץ את עלייתם הכלכלית.<sup>575</sup> שרמן לא ראה בכך ייחודיות מובנית של ההיסטוריה היהודית בארה"ב, אלא דווקא חלק בלתי נפרד מההיסטוריה האמריקנית: "היהודים לא היו מגיעים לדרגתם הכלכלית הקיימת, אילו לא היו נשפכים, מבחינה כלכלית, לתוך הזרם הראשי של הדינמיקה הכלכלית האמריקנית."<sup>576</sup>

בשלב הראשון של ההגירה הגדולה, הפרולטריוזיה המואצת של היהודים שימשה גורם מבדל, ובשלב השני של הקליטה, הדה-פרולטריוזיה המואצת השפיעה אף היא באותו כיוון. זאת בניגוד מוחלט להלך, שזיהה את שני התהליכים כממריצי התבוללות. הפרולטריוזיה הייתה גורם מבדל משום ש"התקיימה [...] בשפת אידיש ובאמצעותה"<sup>577</sup>. בקרב לא יהודים, בדרך כלל ההון והעבודה השתייכו "לספרות אתניות נבדלות", ואילו אצל היהודים "הם השתייכו לספרה אחת".<sup>578</sup> שרמן נימק ייחודיות זו בנסיבות לשוניות-גאוגרפיות – בניו-יורק, נמל הנחיתה, פגש המהגר החדש מיד דוברי יידיש שסייעו לא למצוא מקום עבודה, ובנסיבות תרבותיות-דתיות – יהודים העדיפו לעבוד בסדנאות של יהודים כדי לשמור על ההלכה.<sup>579</sup> "מכיוון שפועלים יהודים עבדו בשביל נותני עבודה יהודים, הפך גם הגטו זירה של מלחמת מעמדות בחיי היהודים באמריקה, שהתנהלה ביידיש.<sup>580</sup> לכן הדיפרנציאציה המעמדית, שברך כלל פוררה מיעוטים אחרים, במקרה היהודי הייתה לגורם מבדל. האיגודים המקצועיים בענפי המחט, שבהם התרכזו היהודים בניו-יורק, היו יהודיים כמעט באופן מוחלט. המסורות הסוציאליסטיות שהביאו עמם ממזרח אירופה, היו אף הן גורם שהבחין אותם מהטרייד-יוניוניזם האמריקני האופייני.<sup>581</sup> האיגודים המקצועיים התנהלו ביידיש, ו"מסביב לסיוג הכלכלי היחסי נוצרה מסגרת תרבותית, שמקומה היה במרכז הגטו", עד כדי כך ש"הפועל

<sup>571</sup> שם, עמ' 175-176.

<sup>572</sup> שם, עמ' 177.

<sup>573</sup> שם, עמ' 212.

<sup>574</sup> שם, עמ' 211.

<sup>575</sup> שם, עמ' 212.

<sup>576</sup> שם, עמ' 213.

<sup>577</sup> שם, עמ' 257.

<sup>578</sup> שם, עמ' 260.

<sup>579</sup> שם, עמ' 259.

<sup>580</sup> שם, עמ' 263.

<sup>581</sup> שם, עמ' 260, 262, 264.

היהודי לא היה זקוק כלל לצאת מהסביבה היהודית, ולא גם למען סיפוקו של אחד מצרכיו החברתיים בלבד. הוא חי במעין אוטרכיה חברתית.<sup>582</sup>

אופיים היהודי של איגודי העובדים לא נבע מכוונותיהם של מייסדיהם ומנהיגיהם: "חלוצי תנועת הפועלים היהודית לא היו יהודים לאומיים, אדרבא – כמעט כולם נטו להתבוללות."<sup>583</sup> בשונה ממנהיגיהם, רוב הפועלים היו אורתודוקסיים או לאומיים בהשקפותיהם, או גם וגם.

**ואולם את זה עשו הפועלים היהודים כיחידים – התנועה המאורגנת של הפועלים היהודים לא העמידה לעצמה מטרות לאומיות אלא סוציאליות. שורשי הפעולה התרבותית המסועפת, שהתנהלה על ידיה, לא היו נעוצים בשאיפה לרכוש לעצמה עמדות מפתח החיי העם היהודי, אלא בשאיפתה לחיזוק עמדותיה המעמדיות במלחמה נגד הבורגנות ונגד אידיאולוגיות אנטי פועליות.<sup>584</sup>**

אופייה היהודי של תנועת הפועלים היהודית, שהיה גורם מבדל משמעותי, נבע, לפי שרמן, באופן סטיכי מהנסיבות של ההגירה היהודית:

אף על פי ששפת יידיש נחשבה בעיניהם כאמצעי ולא כמטרה, הפכו בכל זאת נושאי העיקריים של תרבות מסועפת מאוד ביידיש. כזו היא תכונתה המיוחדת של הפרודוקטיביזציה היהודית שבארה"ב, [...] תחת] השפעתן של מגמות בעלות כיוון אתני אובייקטיבי, המתפתחות לרוב בכיוון ההפוך מאשר הפרוגרמות הסובייקטיביות של האידיאולוגים [...]. תנועת הפועלים היהודית המאורגנת, [...] באידיאל של אוניברסליות מטמיעה, בו היא דוגלת, יוצרת ערכים יהודיים לאומיים, ומהדקת בחישוקים חילוניים את האתניות היהודית שבארה"ב בתקופה של התרופפות חישוקי הדת.<sup>585</sup>

לאחר שהסביר את אופייה המבדל של הפרולטריוזציה היהודית, ניגש שרמן להסביר את אופייה המבדל של הדה-פרולטריוזציה. על פניו, הייתה אמורה הדה-פרולטריוזציה להוליד להתבוללות:

**אם הצורות המיוחדות של הפרולטריוזציה היהודית מילאו תפקיד מכריע בחישוק הקיבוציות היהודית בארה"ב, צריכה הייתה הדה-פרולטריוזציה, שדחפה את היהודים [...] למסחר, למקצועות ולשורות אנשי הצווארון הלבן בפרופורציה גבוהה יותר מאשר כל קבוצה אחרת [...] – להשפיע על האוכלוסייה היהודית בכיוון של התפוררות אתנית. בהרבה מקרים אמנם קרה כדבר הזה. בשורה הראשונה סבלה שפת יידיש [...] מכך, שהיהודים איבדו את עמדת המונופולין שלהם בתעשיית הבגדים שבערים הגדולות.<sup>586</sup>**

אך בסופו של דבר, התרחשה גם הדה-פרולטריוזציה באורח מבדל. היהודים עברו דה-פרולטריוזציה מואצת בתקופה שבה ממילא חל גידול ניכר במגזר המסחר והפקידות בארה"ב, כלומר במעמד הבינוני.<sup>587</sup> היהודים השתלבו בתהליכי האורבניזציה האינטנסיבית ובדרישות האינטלקטואליות הגוברות של הכלכלה האמריקנית מעמדה נוחה במיוחד.<sup>588</sup> הודות לרקע העירוני-מסחרי שלהם,

<sup>582</sup> שם, עמ' 262-263.

<sup>583</sup> שם, עמ' 261, 265.

<sup>584</sup> שם, עמ' 263.

<sup>585</sup> שם, עמ' 266.

<sup>586</sup> שם, עמ' 266-267.

<sup>587</sup> שם, עמ' 218-222.

<sup>588</sup> שם, עמ' 222.

השתלבו בתהליכים באופן בולט יותר מקבוצות אחרות, כלומר השתלבו בהם כקולקטיב, שסבל פחות מדיפרנציאציה פנימית. בניגוד לגישתו הדטרמיניסטית של להב, שחזה את התרסקות המעמד הבינוני היהודי בארה"ב על רקע קריסת הקפיטליזם, שרמן הציע גישה מרקסיסטית אמפירית יותר: "ראיית הנולד המרכזיסטית, שמעמדות הביניים ישחקו במאבק שבין ההון הגדול והפרולטריון, לא התגשמה בשטחים מסוימים, כשם שבשטחים אחרים הוכחה אמיתותה."<sup>589</sup> בארה"ב, ובקרב יהודייה בפרט, התהליך הבולט היה דווקא של גידול המעמד הבינוני. בשל ההתברגנות של הפרולטריון היהודי כקולקטיב מרוכז גאוגרפית, קבע שרמן על סמך מחקר שערך לשצי'נסקי, מרבית לקוחותיהם של בעלי מקצוע יהודים היו יהודים. ומכאן, ש"דווקא הקצב המהיר של ההתפשטות החומרית, הוא שהאט לפעמים את קצב ההתבוללות בקרב היהודים."<sup>590</sup> לחיזוק התזה שלו נעזר קאלן בניסוחיו של ההוגה היהודי-אמריקני הוראס קאלן, מי שנחשב מאבות התיאוריה של הרב-תרבותיות:

**קאלן העמיק לחשוף את מקור הסגולה המיוחדת של היהודים בארה"ב. היהודים שומרים בארה"ב על זהותם האתנית לא משום שנבצר מהם להסתגל לתנאי הארץ, אלא להיפך, הם שומרים כאן על זהותם [...] דווקא מפני שהם מסתגלים לתנאי ארה"ב. היהודים מגיעים בדרך האקומודציה והאדופטציה לאותה דרגה של הסתגלות והשתרשות באמריקה, שקיבוצים אתניים אחרים מגיעים אליה בדרך ההתבוללות. הניסוח יכול להיות גם אחר: האחרים עומדים בפני דילמה: אן אסימילציה או איזולציה; בקרב היהודים יש מקום גם לאסימילציה וגם לאיזולציה.<sup>591</sup>**

הכלל, לפיו היהודים "משיגים בדרך ההסתגלות מה שאחרים משיגים בדרך ההתבוללות", חל לא רק על הפרולטריון היהודי המתברגן, אלא גם על הבורגנות היהודית הגבוהה. בעוד שבכל קבוצה אתנית העשירים מתבוללים מהר יותר מהעניים,<sup>592</sup> יהודים שהתעשרו נתקלו בתקרת זכוכית חברתית.<sup>593</sup> מדוע? כאן נכנס מרכיב האנטישמיות, השולי יחסית בתזה של שרמן. אמנם בין מלחמות העולם לא התקיימה עדיין אנטישמיות מאורגנת בארה"ב, קבע שרמן, אך באריסטוקרטיה הכלכלית והאינטלקטואלית של ארה"ב התקיימה סגירות כלפי יהודים, אשר בשל נטיותיהם המסחריות והאינטלקטואליות הבולטות נתפסו כאיום עבורה. האפליה התבטאה, למשל, בהגבלת הכניסה לאוניברסיטאות ולאגודות הסטודנטים.<sup>594</sup> תקרת הזכוכית של היהודים האמידים, איפשרה לבאים אחריהם להשיגם ביתר מהירות וכך הצטמצם הפער המעמדי בקרב היהודים. מאז עצירת ההגירה על פי חוק, ב-1924, הפך היישוב היהודי ליישוב של ילידים ומחסומי השפה בין ארצות המוצא השונות נעלמים. האינטליגנציה היהודית מגלי ההגירה השונים מתלכדת, והזרמים הדתיים השונים מתקרבים "בהשפעת החיים האמריקניים".<sup>595</sup>

<sup>589</sup> שם, עמ' 218.

<sup>590</sup> שם, עמ' 273. ראו יעקב לשצ'ינסקי, 'ההתפתחות הכלכלית של היהודים בארצות-הברית', בתוך: דינור, טרטקובר ולשצ'ינסקי (עורכים), עמ' 299-320.

<sup>591</sup> שרמן, עמ' 230. ההדגשות במקור. על פי Horace Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (New York: Arno Press, 1924), p. 113.

<sup>592</sup> שרמן, עמ' 235.

<sup>593</sup> שם, עמ' 245-246.

<sup>594</sup> שם, עמ' 268-269.

<sup>595</sup> שם, עמ' 275.

במקביל לעליית הנאציזם באירופה, שליכדה את האוכלוסייה היהודית בארה"ב, הופיעה גם אנטישמיות מאורגנת בארה"ב עצמה.<sup>596</sup> וכך ההתגייסות של יהודי ארה"ב לעזרת יהודי אירופה,<sup>597</sup> לצד ההתגוננות מהאנטישמיות המקומית השפיעו שתיהן בכיוון של חיזוק הסולידריות והנבדלות היהודית. יחד עם זאת, שרמן סירב להכיר בלחץ החיצוני כגורם המבדל העיקרי. את ביקורתו המתודולוגית על תיאוריות מסוג זה אפשר לייחס גם לתזה שכתב שאפס כשנתיים לאחריו:

**ישנם סוציולוגים והיסטוריונים הרואים בתופעה זו תוצאה של לחץ שלילי בלבד. הם רוצים להגיד בזה: לרגל הרדיפות וההפלות של היהודים מצד העולם החיצוני, גברה בקרבם התלות ההדדית איש ברעהו. על יסוד זה הם באים לידי מסקנה, שלקיום יהודי לאומי אין יסוד חיובי [...]. בתיאוריה זו יש יותר מפלפול מטאפיסי מאשר ממדע סוציאלי, שבניינו מבוססים על מסקנות דיאלקטיות של תהליכים חברתיים. בתהליכים אלה אין תוצאה שאינה הופכת במשך הזמן סיבה.**<sup>598</sup>

כלומר, אפילו אם הלחץ החיצוני אכן מזין ליכוד פנימי, לאחר מכן הופך האחרון לגורם כשלעצמו. לצד ההסבר המטריאליסטי של התפתחות יהדות ארה"ב בגיוון מובדל, ולצד תרומתה של האנטישמיות לתהליך, תמך שרמן את תזת הנבדלות שלו בכמה גורמים נוספים, שניתן לכנותם תרבותיים. גורם אחד היה מה ששרמן המשיג כ"אינסטיטוציונליזם", כלומר נטייתם של היהודים להקים לעצמם מוסדות נפרדים. בתחילה היה זה בעיקר בית הכנסת, ומוסדות הקהילה המסורתיים שסביבו. בהמשך הצטרפו המוסדות החילוניים של תנועת הפועלים היידישיסטית, איגודי העובדים ושלוחותיהם התרבותיות: עיתונים, הוצאות ספרים וכו'. משבר יהודי אירופה חיזק אף הוא מגמה זו משהביא להקמת מוסדות פילנטרופיים לעזרתם.<sup>599</sup> גורם נוסף היה הגורם הלשוני: קבוצות מהגרים אחרות באו מארץ אחת ומלשון אחת, ואילו היהודים מארצות שונות עם שפות שונות, לכן האנגלית הייתה דווקא גורם שאיפשר לחבר בין גלי ההגירה השונים – הספרדים מהמאה ה-18, הגרמנים מהמאה ה-19 ודוברי היידיש מראשית המאה ה-20.<sup>600</sup> תרמה גם העובדה שהיהודים היו מיעוט עוד בטרם הגעתם לאמריקה, לכך הם הביאו עמם מסורות של קבוצת מיעוט, לעומת מהגרים אחרים, שבדרך כלל הגיעו מקבוצות הרוב בארצות מוצאם.<sup>601</sup> המסורת היהודית השפיעה, לפי שרמן, גם באורח מוסרי: "עזרה לאחים נצרכים בעולם כולו הייתה במשך אלפי שנים אחד מעיקרי הקיום היהודי הקולקטיבי – ויהודי אמריקה שמרו על עקרון זה בהיקף שאין כדוגמתו בעולם."<sup>602</sup> וכן משחק תפקיד, בדומה להסבר האחד-עמיסטי של מאהלר, "אפייה האתני של הדת היהודית, הרצון להמשיך בקיום יהודי כקולקטיב."<sup>603</sup> ולבסופו של דבר, "במידה לא קטנה", הנבדלות הייתה גם "תוצאה של בחירה חופשית מצד היהודים עצמם."<sup>604</sup>

<sup>596</sup> שם, עמ' 281.

<sup>597</sup> שם, עמ' 275.

<sup>598</sup> שם, עמ' 238-239.

<sup>599</sup> שם, עמ' 199, 236-237, 253, 275.

<sup>600</sup> שם, עמ' 185, ראו גם עמ' 233.

<sup>601</sup> שם, עמ' 231.

<sup>602</sup> שם, עמ' 277-278.

<sup>603</sup> שם, עמ' 267.

<sup>604</sup> שם, עמ' 290.

בעקבות כל הגורמים המבדלים, מטריאליסטיים ואידיאליסטיים כאחד, ראה שרמן ביהודים "יחידה לאומית בארה"ב",<sup>605</sup> על סמך הגדרתו של בורוכוב את הלאום כ"קיבוץ, שמלבד היסטוריה ותרבות משותפת יש לו גם משק מוגבל באופן יחסי".<sup>606</sup> כתוצאה מכך, בעיני שרמן הצטיירו יהודי ארה"ב כציונים באופן מובהק, אשר "פרט למקרים בודדים, [...] פעילים הם כיום כולם למען בנין ארץ-ישראלי".<sup>607</sup>

לסיכום, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית של יהודי ארה"ב נעה בין הדגשת תהליכי ההתבוללות, על ידי אינטגרציוניסטים ככץ ולאון, ובין הדגשת שימור הנבדלות, על ידי לאומיים כמאהלר, להב ושרמן. הקומוניסטים האמריקנים, שאפס וכץ, העצימו שניהם את תפקידה של האנטישמיות כגורם מבדל, אך אם שאפס ראה בה מחסום יחיד להתבוללותם של יהודי ארה"ב, הרי שכץ – בעל ההשקפה הלאומית-יידישיסטית – תלה יהבו בכוחות התרבותיים הפנימיים. מבחינה מתודולוגית, הניגוד בין נטיות מטריאליסטיות ואידיאליסטיות חצה את המחנות האידיאולוגיים: שרמן הציוני ושאפס הקומוניסט סיפקו שניהם הסברים מטריאליסטיים לנבדלותם של יהודי ארה"ב, ואילו מאהלר הציוני וכץ הקומוניסט נאחזו בגורמים אידיאליסטיים להסברתה.

## 1. לאומיות יהודית והציונות

במונחים של סוף המאה ה-20, אפשר להציב את גישותיהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לשאלת הלאומיות היהודית, מן המחצית הראשונה של המאה, על רצף שבין תיאוריות פרימורדיאליות לתיאוריות מודרניסטיות של לאומיות. התיאוריות הפרימורדיאליות רואות בלאומיות תופעה עתיקה בתולדות האנושות, שהלאומיות המודרנית אינה אלא גילוי חדש שלה.<sup>608</sup> התיאוריות המודרניסטיות, לעומת זאת, מגדירות את הלאומיות כתופעה מודרנית מובהקת, אשר לשם קבלת לגיטימציה ציבורית, מציגה עצמה באורח אידיאולוגי כעתיקה. מבחינתן של התיאוריות המודרניסטיות, בעולם הטרום מודרני ניתן לזהות קבוצות אתניות כשבטים או עמים, ומסגרות שייכות על-אתניות או רב-אתניות מעמדיות, פוליטיות ודתיות כגון אצולה, אימפריה וכנסיה (בהתאמה). לאומיות, במובן של השאיפה לחפיפה בין שייכות אתנית (או, לכל הפחות, לשונית) ליחידה פוליטית, כלומר מדינת לאום, שכוללת בתוכה מעמדות שונים ולעיתים אף דתות שונות, היא חידוש מודרני, לפי התיאוריות המודרניסטיות.<sup>609</sup>

גישותיהם של היסטוריונים ציונים מרקסיסטים, כמאהלר ולהב, תואמות, שלא במפתיע, את האסכולה הפרימורדיאליות, שטענתיה משקפות בדרך כלל את תודעתן העצמית של תנועות

<sup>605</sup> שם, עמ' 288.

<sup>606</sup> שם, עמ' 257.

<sup>607</sup> שם, עמ' 283.

<sup>608</sup> דוגמאות מובהקות: אנתוני סמית, **האומה בהיסטוריה** (תר' איה ברויאר, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2003); אדריאן הייסטינגס, **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום** (תר' דן דאור, ירושלים: שלם, 2008).

<sup>609</sup> דוגמאות מובהקות: ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות** (תר' דן דאור, ת"א: האוניברסיטה הפתוחה, 1994); בנידיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורותיה של הלאומיות ועל התפשטותה** (תר' דן דאור, ת"א: האוניברסיטה הפתוחה, 2000); אריק הובסבאום, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה** (תר' עידית שורר, ת"א: רסלינג, 2006).





"אומה", אך יש להם "שרידים של אופי לאומי", לשם הבחנה בין שני מושגים שונים: "אומה [Nation] ולאומיות [Nationalität] אינם מושגים זהים." בעוד שהאומה היא "קטגוריה היסטורית-חברתית", הרי שהלאומיות היא "סך הכול של התנאים לאומה, סך הכול של התכונות המיוחדות, תנאים מוקדמים ותוצאות של האומה". במה דברים אמורים? הלא הבחין בין אירופה המערבית, שבה שרידי הלאומיות הצטמצמו לכמה "מאפיינים חברתיים נרכשים", ובין מזרח היבשת, שבו הם כוללים את כל מאפייני האומה, לפי הגדרת סטלין, למעט טריטוריה. בשני המקרים אמנם אין מדובר ב"אומה", אך במקרה השני מדובר ב"לאומיות", אשר "בצדק מזהה עצמה ככזו".<sup>617</sup>

הלא ראה בהבחנתו בין המערב למזרח השלמה ואף תיקון לתפיסתו של מרקס ב'לשאלת היהודים', שכן לנגד עיניו של מרקס עמדה רק יהדות גרמניה ההומוגנית.<sup>618</sup> יתר על כן, הלא ביקש ליישב את קיומה של לאומיות יהודית לא רק עם התיאוריה של סטלין, אלא גם עם התיאוריה של מרקס:

**אם מרקס דיבר על שקיעת היהדות, אז אין פירושו שהלאומיות היהודית, ככל שהיא קיימת, שוקעת. בשאלת קיומה מרקס לא התעסק. [...] אנו מדברים על שקיעתו של כל מה שהיהדות כקטגוריה היסטורית, כ"איבר ייחודי בחברה הבורגנית" (מרקס)<sup>619</sup> יכולה ומוכרחה הייתה ליצור. אנחנו מדברים על חיסולו של כל מה שנובע מהמושג הכלכלי של היהודים.<sup>620</sup>**

כלומר, בביטוי **שקיעת היהדות**, כותרת ספרו של הלא, או "האמנציפציה של החברה מהיהדות" בלשונו של מרקס,<sup>621</sup> "אין הכוונה להיעלמות היהודים, ואף לא להיעלמות הלאומיות היהודית".<sup>622</sup> הכוונה אינה אלא, לפי פרשנותו של הלא, להיעלמות תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים כקאסטה מסחרית, מה שבמזרח, "המאגר הבלתי נדלה של לאומיות יהודית",<sup>623</sup> התבטא לא בשקיעת הלאומיות היהודית, אלא דווקא בזריחתה מחדש: "שקיעת היהדות היא תחילתם של החיים החדשים הסוציאליסטיים של הלאומיות היהודית על אדמה סוציאליסטית".<sup>624</sup>

לצורך ביסוס הגדרתם של יהודי מזרח אירופה כ"לאומיות", פנה הלא לדבריו של לנין. בשונה מסטלין, לנין לא קבע כי היהודים אינם אומה, ולעיתים אף התייחס אליהם מפורשות כ"אומה משוללת זכויות", או "אומה מדוכאת ונרדפת".<sup>625</sup> הלא ציטט את לנין, בקבעו כי "הצורה הלאומית נותרת בטהרתה היכן שהיהודים – כמו בגליציה וברוסיה – נשמרים בכוח במצב של קאסטה' (לנין, 'הערות ביקורתיות על השאלה הלאומית')."<sup>626</sup> כלומר, במזרח אירופה, הקאסטה היהודית הוגדרה כ"צורה לאומית". כדי לא להיקלע לסתירה עם שלילתו של סטלין את הגדרת היהודים כאומה, הדגיש הלא כי "העובדה שהיהודים, שהיו אומה לפני יותר מאלפיים שנה, שעברו תקופה זו בתור קאסטה, שבעצמה, עם שינוי המקום והזמן, במידה משתנה קיבלה לאומיותם סממנים מסוימים,

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 14.<sup>617</sup>

Ibid., S. 15.<sup>618</sup>

מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 315.<sup>619</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 17.<sup>620</sup>

מרקס, 'לשאלת היהודים', עמ' 318.<sup>621</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 17-18.<sup>622</sup>

Ibid., S. 20.<sup>623</sup>

Ibid., S. 23.<sup>624</sup>

Traverso, *The Jewish Question*, pp. 81-87.<sup>625</sup> וראו בפרק 1: 'המרקסיזם וההיסטוריה היהודית'.

Lenin, 'Critical Remarks on the National', Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 15.<sup>626</sup> הציטוט מלנין:

Question', *Lenin Collected Works*, vol. 20, p. 23.

אינה משנה את הקביעה כי אין אומה יהודית.<sup>627</sup> כלומר, בהווה "אין אומה יהודית", כפי שקבע סטלין, אך ישנה לאומיות יהודית, בעלת "סממנים מסוימים". הביטוי של לנין "הצורה הלאומית" התפרש על ידי סטלין, בנוסחה שטבע האחרון ב-1925, כהגדרה כללית לגבי כל תרבות הלאומית בגבולות ברה"מ: "סוציאליסטית בתוכנה ולאומית בצורתה".<sup>628</sup> הלך השתמש בנוסחה זו כדי ליישב את דברי לנין וסטלין, ובכך לבסס את הלגיטימיות גם של הלאומיות היהודית בברה"מ:

**מהי התרבות הלאומית בדיקטטורה של הפרולטריון? תרבות סוציאליסטית בתוכנה ולאומית בצורתה, אשר מטרתה לחנך את ההמונים ברוח הסוציאליזם והאינטרנציונליזם. [...]** תהא זו סכלות להניח, כי לנין ראה את התרבות הסוציאליסטית כתרבות אל-לאומית, ללא צורה לאומית מסוימת.<sup>629</sup>

החוקר והפובליציסט הישראלי, הקומוניסטי בעברו, שלמה צירולניקוב, טען, למרות ביקורתו החריפה על **שקיעת היהדות**, כי

**החידוש היחיד, שניתן לזקוף לזכותו [של הלר], הוא ההבחנה בין המושגים אומה ולאום: בו בזמן שהאומה היא קטגוריה היסטורית הרי שהלאום הוא "סך הכול של התנאים לאומה, סך הכול של התכונות המיוחדות, תנאים מוקדמים ותוצאות של האומה". ניכר כי המחבר מחפש מוצא מן הסתירה (היהודים אינם אומה ובכל זאת הם "עובדה היסטורית" [כדברי הבולשביק האוקראיני זאטונסקי]), אולם ברור כי הניתוק בין שני המושגים הוא מלאכותי ושרירותי, ואם רצונו לומר כי ליהודים נשמרו תכונות לאומיות, הרי עליו לדעת, כי אין הבדל אם יקרא להם לאום או אומה, בשני המקרים המדובר הוא בישות לאומית מוגדרת.<sup>630</sup>**

ניתן לומר כי למרות הזדקקותו לנוסחאות אידיאולוגיות ששוללות את הלאומיות היהודית, הרי שלמעשה ספרו של הלר היה ניסיון לבסס מחדש הגדרה מרקסיסטית של לאומיות יהודיות, וזאת בשירות הצדקתה של האוטונומיה הלאומית היהודית בבירוביגיאן.

לאחר שביסס את הגדרת היהדות כ"לאומיות", חזר הלר והחיל הגדרה זו על כל התקופות בהיסטוריה היהודית. עוד בעת העתיקה, עם אובדן קיומם החקלאי הטריטוריאלי היהודים "הפכו מאומה לקאסטה, שעל בסיס גורמים טבעיים וחברתיים ידועים התפתחה כקבוצת אוכלוסייה בעלת תפקיד חברתי מוגבל וצר".<sup>631</sup> על פי ההבחנה שעשה בין "אומה" ו"לאומיות", הלר לא ראה את סופה של האומה היהודית גם כסופה של הלאומיות היהודית. אדרבה, "בהפיכתם של היהודים מאומה לקאסטה, שהושפעה מגורלם החברתי המיוחד, למעשה הם חדלו להיות אומה: אך דווקא זה הוא גורלם הלאומי המיוחד".<sup>632</sup> היהודים "היו לאחד מעמי-המסחר הראשונים, וזה השפיע על אופיים הלאומיים".<sup>633</sup> השימוש במושגו של מרקס המאוחר "עם-מסחר", איפשר להלר לתת לגיטימציה מרקסיסטית לתפיסת הלאומיות היהודית העתיקה.<sup>634</sup> בימי-הביניים המשיכה

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 202. <sup>627</sup>

Miller, 'Soviet Theory on the Jews', p. 56. <sup>628</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 218. <sup>629</sup>

צירולניקוב, עמ' 99-100. ההדגשה במקור. <sup>630</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 12-13. <sup>631</sup>

Ibid., S. 14. <sup>632</sup>

Ibid., S. 34-35. וראו גם S. 118. <sup>633</sup>

<sup>634</sup> וראו לעיל בהרבה בפרק הראשון, בסעיף על 'פולמוס באוואר-מרקס וההיסטוריה היהודית', ובפרק הרביעי בסעיף 'מתי וכיצד היו היהודים לעם מסחר?'.  
<sup>634</sup>

הקאסטה להיות, בעיני החר, קבוצה לאומית: "הלכידות הדתית המחמירה והמוקפדת של היהודים, איננה אלא לכידותם הכלכלית והלאומית."<sup>635</sup> ביחס לעת החדשה החר הבחין בין מערב ומזרח אירופה. במערב "הציב ביטולו של הדיכוי הלאומי את היהודים בפני השאלה של המשכיות לאומיותם."<sup>636</sup> ואילו במזרח,

**היכן שההתפתחות החברתית הפנימית של היהודים הביאה לפיצול מעמדי, כך שהדת היהודית, שעוד הוסיפה להתקיים בתקופת הנאורות במערב, נסוגה מפני סממנים לאומיים אחרים, שפת-העם היהודית, הספרות היהודית החילונית, רק שם יכול בתנאים מסוימים חיסול התשתית החברתית של הדת להפוך לבסיס להמשכיות של יסודות לאומיים ולכן של לאומיות יהודית.**<sup>637</sup>

כלומר, לשיטתו של החר, התפקיד שמילאו היהודים לאורך ההיסטוריה ("במשך כמעט אלפיים שנה")<sup>638</sup> כקאסטה מסחרית, היה הבסיס לשימור הסממנים הלאומיים החלקיים שלהם: המאפיינים הכלכליים המשותפים והנבדלות הדתית-חברתית-תרבותית. בעת החדשה, בארצות הקפיטליסטיות, שבהן איבדו היהודים את תפקידם הכלכלי, אבדו להם גם "שרידי האופי הלאומי" והם החל מתבוללים. אך במזרח אירופה, התמשכות היסודות הפיאודליים, בצירוף "הריכוז ההמוני" שימרו את הסממנים הלאומיים: "שפה משותפת [ידיש], גורל חברתי משותף והתאמה פסיכית."<sup>639</sup> המודרניזציה הסוציאליסטית יכלה להפוך את היהודים בחזרה מקאסטה לאומה, על ידי החזרתם לטריטוריה משותפת: "הדיקטטורה של הפרולטריון והבניין הסוציאליסטי בברה"מ שחררו את היהודים מהקיום ומהמשך הקיום של הקאסטה, נתנו להם בסיס לתרבות חברתית סוציאליסטית ולכן את האפשרות להביא את תרבותם הלאומית לפריחה מחודשת, סוציאליסטית בתוכנה ולאומית בצורתה."<sup>640</sup> לשם הצדקת חידושה של טריטוריה לאומית יהודית בבירוביג'אן אימץ החר היסטוריוגרפיה פרימורדיאלית במיוחד: "לאחת הלאומיות הקדומות בעולם, בעלת כזו מסורת, כזה עבר תרבותי משמעותי, יש לתת זכויות מדיניות שוות כמו לתריסר לאומיות אחרות."<sup>641</sup>

כך לא ראה ביהודי התפוצות בעת העתיקה אומה, אלא שכבה חברתית-כלכלית מפוזרת, רחבה ופתוחה שאותה כינה "דמוקרטיה עירונית"<sup>642</sup> אשר התאפיינה באימוץ של דת משותפת, היהדות. אך אין זאת אומרת שכך החזיק בתיאוריה לאומית מודרניסטית. אדרבה, כפי שיוסבר להלן, הוא זיהה את מקורותיה של הלאומיות היהודית במחצית ימי-הביניים. אך לפני כן, אתייחס בקצרה לגישתו האמביוולנטית, או הבלתי עקבית, של כך לגבי לאומיות יהודית בעת העתיקה, בתקופת קיומה של ישות יהודית מדינית וטריטוריאלית בארץ-ישראל. מצד אחד, כך ביקר את "אוטו החר, המחבר הראשון שעשה ניסיון – מלאכותי אמנם – להעמיד סקירה מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית", על כך שטען כי היהודים "נעשו עם-מסחר בשל גורם-הייצור הטבעי של השטח

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 57-58. <sup>635</sup>

Ibid., S. 12. <sup>636</sup>

Ibid., S. 111-112. <sup>637</sup>

Ibid., S. 12-13. <sup>638</sup>

Ibid., S. 199. <sup>639</sup>

Ibid., S. 218-219. <sup>640</sup>

Ibid., S. 223. <sup>641</sup>

<sup>642</sup> כן, 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', ז' 53.

הגיאוגרפי, שבו הם הפכו לאומה תחת יחסי-הייצור של כלכלת האגן המזרחי של הים התיכון".<sup>643</sup> כך לא קיבל את החלת המושג עם-מסחר על היהודים בעת העתיקה, ובכך התנער מתפיסת הלאומיות הפרימורדיאלית העתיקה של הלאומים. מצד שני, טען כך, "במאתיים השנים האחרונות [עוד] לפני נפילת המדינה היהודית", הדת היהודית "במידה רבה מאוד השתחררה מסממניה הלאומיים-המסוימים".<sup>644</sup> מכאן ניתן להסיק כי לפני כן לדת היהודית כן היו "סממנים לאומיים-מסוימים". האם "במדינה היהודית" אכן היו היהודים "אומה"? כך לא נתן תשובה מפורשת לשאלה זו. גם באופן כללי, מעבר להקשר היהודי, כך לא היה חד משמעני לגבי חלותו של מושג הלאומיות בעת העתיקה. במקום אחד הטיל ספק בקיומה של לאומיות בעולם העתיק: "רוב האוכלוסייה היהודית במצרים הורכבה [...] מיוונים וממצרים מתייוונים, ש[...]. קיבלו את הדת היהודית בעוד שלאומיותם (ככל שניתן לדבר אז על לאומיות) נותרה יונית."<sup>645</sup> ואילו במקומות רבים אחרים התייחס ללאומיות עתיקה כאל דבר המובן מאליו: "כאשר אנו פוגשים בזמן ההוא יישובים יהודיים הם מופיעים בפנינו לא כמושבות יהודיות לאומיות, אלא כעדות דתיות של קבוצות לאומיות שונות שאימצו את האמונה היהודית."<sup>646</sup> כך לא נתן דין וחשבון ברור על הגדרתם של יהודי ארץ-ישראל בעת העתיקה כאומה, ואף לא על לאומיות בעולם העתיק בכלל.<sup>647</sup>

מה שחד משמעני אצל כך הוא שמבחינתו הלאומיות היהודית התפתחה באירופה בימי-הביניים, וזוהי תיאוריה פרימורדיאלית. במהלך בימי-הביניים, בתהליך הדרגתי בן מאות שנים הפכו היהודים, לפי כך, "מעדה [געמיינדע] דתית לקהילה [געמיינשאפט] לאומית".<sup>648</sup>

**[הדת היהודית] הפכה בהדרגה במהלך המאות הראשונות, ולמעשה האלף הראשון, לספירה הנוצרית, לקבוצה, בעלת גורל היסטורי משותף, מאפיינים כלכליים משותפים ואידיאולוגיה חברתית-דתית נפרדת, ששימשה כראשיתה של תרבות נפרדת. כל הסממנים הללו היו למרכיבים שהובילו לימים להתפתחותה של לאומיות נבדלת – רק נדרשו התנאים המתאימים כדי שתודעה של לאומיות נבדלת תפרוץ בקרב מאמיני הדת היהודית.**<sup>649</sup>

כך כינה תהליך זה "תהליך הנציונליזציה של העדה הדתית היהודית, התפתחותה לכדי קבוצה לאומית מובחנת". ככלל, עד המאה ה-9 "תהליך הנציונליזציה" "לא הרחיק לכת", משום שהניגוד בין היהדות והנצרות באירופה הופיע כניגוד דתי.<sup>650</sup> יחד עם זאת, בתקופה זו התפתחו בהדרגה "סממנים לאומיים":

**דווקא במאות הארוכות והקשות של ימי-הביניים, הקהילות היהודיות המפוזרות, השחוקות והחלשות ששרדו מהאימפריה הרומית העתיקה, בהדרגה התאחדו, ובשלבים פיתחו שורה של סממנים לאומיים, רכשו תודעה לאומית, התרבו במספר והתחזקו**

<sup>643</sup> כך, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', ז' 51. ההדגשה הראשונה במקור, השנייה שלי, ת.נ.

<sup>644</sup> כך, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 54.

<sup>645</sup> שם, ז' 49-50.

<sup>646</sup> כך, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 48.

<sup>647</sup> בשונה מכך, וגנר נזהר משימוש אנכרוניסטי במושג "לאומיות" לגבי תקופות טרום-מודרניות, מדגיש כי "האומות המודרניות הן פרי הקפיטליזם" (וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית' [גרסה מוקלדת], עמ' 1-2) ומקפיד להשתמש ביהס ליהודים במונח "עם". ניתן להסביר זאת בניסיונו של וגנר לבסס לאומיות "עברית" מודרנית.

<sup>648</sup> כך, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 48-57.

<sup>649</sup> כך 'אידן אלס "פרעמדער עלעמענט"', ז' 51. ההדגשה במקור.

<sup>650</sup> כך, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 53. ההדגשה שלי, ת.נ.

**תרבותית וכלכלית, מילאו תפקיד פוליטי משמעותי ונאבקו נגד כל הקשיים על מקומן  
בחברה.<sup>651</sup>**

כיצד הסביר כך תהליך זה? בעוד שבאימפריות העתיקות היהודים היו משולבים היטב בחברה העירונית, הרי שבאירופה הגראמנית הפיאודלית, הם הפכו ל"יסוד זר" ומוקצה, ל"קאסטה": "המעמד של קאסטה, על הרדיפות הנלוות אליו, סייע, במאות הראשונות של ימי הביניים הפאודליים, לשמור את הקהילות היהודיות הרופפות והפזורות מפני התפוררות והקנה להן תודעה מסוימת וחוסן של **קהילה לאומית-דתית** בעלת שותפות גורל היסטורית."<sup>652</sup> רק בימי הביניים המאוחרים, במאות ה-13-16, אותן כינה כך "מאות של חורבן ואיחוד", רדיפות היהודים הן שהשלימו את גיבושה של לאומיות יהודית:

**הפיזור של היהודים בימי הביניים המאוחרים בעקבות הפוגרומים, הגירושים והרדיפות, הביא בסופו של דבר לגיבושם התרבותי והלאומי; ההיתוך של יסודות יהודיים שונים במרכז אחד צפוף עזר בטיפוח אחדות השפה, המנהגים והתרבות של היהודים, והגביר את רגש השייכות הלאומית.<sup>653</sup>**

בהתהוות הלאומיות היהודית הועיד כך תפקיד מרכזי לגטאות, שבהם נסגרו היהודים בחלק מערי מרכז אירופה, בימי הביניים המאוחרים: "בין חומות הגטו המשיכו להתקיים ולהתפתח חיים כלכליים ואינטלקטואליים, שרק הדגישו את 'פרצופה הלאומי' של האוכלוסייה היהודית. [...] הגטו מילא למעשה את אותו התפקיד של טיפוח הטיפוס הלאומי היהודי, שבעמים אחרים מילאה הטריטוריה."<sup>654</sup> וכך סיכם כך את התיאוריה הפרימורדיאלית המדיאבלית שלו לגבי הלאומיות היהודית:

**מהאחדות הדתית של העדה היהודית נוצרה סולידריות קבוצתית, מעין אחדות פוליטית, התקהלות מכורח היסטורי, רגש של התלכדות [איינגעשלאסנקייט] איש עם רעהו והסתגרות [אויסגעשלאסנקייט] מהסביבה. זה מה שהתחיל לארוג, להצמיח ולבצר סביב הקהילה היהודית את היסודות, שבהתפתחותם ההיסטורית עזרו להפוך את בני העמים השונים, שאימצו את האמונה היהודית, מקבוצה דתית-גרידא לקהילת-עם, לקהילה של קבוצה לאומית נבדלת.<sup>655</sup>**

למעשה, כך הרחיב את תזת הלאומיות שלו לגבי אירופה בכלל, וזייה את התהוות הלאומיות היהודית בסוף ימי הביניים כחלק מתופעה אירופית של עליית הלאומיות:

**העובדה שהגיבוש הלאומי של המוני היהודים בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה הלך – גם אם תחת השפעות מסוימות אחרות – יד ביד עם התפתחותם הלאומית של עמים אחרים, היא הוכחה נוספת לכך שההיסטוריה הלאומית של היהודים אינה אלא חלק מההתפתחות הכללית של עמי אירופה וארצותיה.<sup>656</sup>**

<sup>651</sup> כן, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע', ז' 57.

<sup>652</sup> שם, ז' 59. ההדגשה שלי, ת.נ.

<sup>653</sup> כן, 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג', ז' 59-60.

<sup>654</sup> כן, 'די אידן אין געטא', ז' 60.

<sup>655</sup> כן, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 57. ההדגשות במקור.

<sup>656</sup> כן, 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג', ז' 60.

מבחינה פוליטית, תיאוריית הלאומיות המדיאבלית של כץ המשיכה את אותה המגמה ששרתה תיאוריית ההתגיירות שלו ביחס לעת העתיקה. כץ נזקק לתיאוריית ההתגיירות לשתי מטרות קונטמפורריות: לשלילת הגדרתם של היהודי כגזע – כנגד תורת הגזע האנטישמית;<sup>657</sup> ולשלילת זיקתם ההיסטורית של היהודים לארץ-ישראל – כנגד הציונות. לשם כך הגדיר את היהדות העתיקה כקבוצה חברתית-דתית רב-לאומית, אך בכך הסתכן בפרשנות של היהדות המודרנית כדת גרידא, כפי שגרסו "בני דת משה" במערב, וביניהם הבורגנות היהודית האמריקנית:<sup>658</sup>

**אינני רוצה בשום אופן לומר, שעלינו לראות גם ביהודים של היום – כפי שדורשים תדיר מתבוללים יהודים בארצות שונות – קבוצה דתית בלבד, שמורכבת משורה שלמה של עמים שונים. עובדה היא, שבין קבוצות יהודיות, שמתגוררות בארצות כה שונות כברית-מועצות ואלג'יר, פולין ואתיופיה, השוני אינו קטן מזה שבין הרוסים והברברים האלג'יריים, בין הפולנים והאתיופים. אולם אם נשווה בין המיעוטים היהודיים השונים בארצות השונות, נמצא שרובו המוחלט של העם היהודי, בישובים היהודיים הגדולים והצפופים ביותר במזרח-אירופה [...] ובאמריקה, שייך לקבוצה לאומית אחת.<sup>659</sup>**

מאחר ששלל הן את הגדרת היהדות כגזע והן את הגדרתה כדת, נזקק כץ להגדרת היהדות כלאומיות. בשונה מהלך שנוקק לביסוס הלאומיות היהדות מטעמים פוליטיים גרידא, במקרה של כץ הגישה הלאומית נבעה גם מהמציאות החברתית-תרבותית של תנועת הפועלים היידישיסטית בניו-יורק. אך גם לכך היו טעמים פוליטיים באימוצה של גישה לאומית מובהקת, על רקע "החזית העממית" שהוכרזה על ידי הקומינטרן ב-1935, וכן כחלק מריכוך העמדה האנטי-ציונית בקרב הקומוניסטים היהודים בארה"ב במחצית השנייה של שנות ה-30, בנסיבות שתוארו לעיל בפרק השני. יחד עם זאת, כץ נדרש להבדיל את גישתו הלאומית מזו של הציונים. על ידי קביעת הופעתה של הלאומיות היהודית בימי-הביניים, השיג כמה מטרות: שלילת הטענה הציונית בדבר לאומיות יהודית פרימורדיאלית-עתיקה; שלילת זיקתה של הלאומיות היהודית לארץ-ישראל, על ידי קביעת מקום התהוותה באירופה; והקניית ותק רב יותר ללאומיות היהודית הדיאספורית, ביחס לתנועה הציונית, שהתעוררה רק בעת המודרנית. תהליך ה"נציונליזציה" שתיאר כץ בהיסטוריה יהודית מקביל לתהליך ה"נציונליזציה" שעבר על הקומוניסטים היהודים בארה"ב ועל כץ עצמו בשנות ה-30.

תיאוריית הלאומיות של לאון הייתה מודרניסטית לחלוטין, בניגוד לתיאוריות הפרימורדיאליות לגבי הופעת הלאומיות היהודית שהציגו הלאומיות היהודית (בימי-הביניים). לאון התחיל את דיונו בלאומיות היהודית בביקורת על התיאוריה הפרימורדיאלית של דובנוב, שכתב כי "בפולין הישנה היהודים היו לאום בעל אוטונומיה משלו".<sup>660</sup> ביחס לאמירה זו קבע לאון כי "האוטונומיה היהודית מסבירה את המיקום החברתי והכלכלי הספציפי של היהודים ולא את ה'לאומיות' שלהם".<sup>661</sup> שנים אחדות לפני פרסום ספרו של הנס קוהן,<sup>662</sup> מי שנחשב כאבי התיאוריה המודרניסטית של הלאומיות, כבר כתב לאון כי גם מעבר למקרה היהודי, "לדבר על אוטונומיה

<sup>657</sup> כץ, 'די פראבלעמען פון ראסע'.

<sup>658</sup> כץ, 'דער קריסטלעכער "אפניג" אין אידנטום', ז' 53.

<sup>659</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 53. ההדגשות במקור.

<sup>660</sup> Leon, pp. 78-79. לאון מצטט מתוך הרצאה של דובנוב בפגישה של החברה האתנוגרפית ההיסטורית של סט. פיטרסבורג.

ראו גם: Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, vol. I, p. 103.

<sup>661</sup> Leon, p. 79.

<sup>662</sup> Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: Collier Books, 1944).

לאומית במאה ה-16 הוא אנכרוניזם גס. העידן הזה כלל לא היה מודע לשאלה הלאומית. בחברה הפיאודלית רק למעמדות היו בתי משפט ייחודיים להם.<sup>663</sup> מכאן משתמעת גישתו המודרניסטית המובהקת של לאון, שעלתה גם בהקשרים אחרים, למשל:

**אפשר להזכיר גם שהמאבק שהתגלע בתקופות מסוימות בין בעלי מלאכה יהודים ולא-יהודים, נגרם, כך נראה, מהפלישה של חלק מבעלי המלאכה לשדה הפעילות של חלק אחר ולא ניתן לייחס אותו לתחרות לאומית לכאורה שהייתה בפשטות בלתי מתקבלת על הדעת בתקופה הפאודלית משום שהיא קודמת להיווצרותן של אומות.**

"לאומיות", ציטט לאון את ההיסטוריון הבלגי של ימי-הביניים, אנרי פירן, "היא רגש זר לחברה המפוצלת של ימי-הביניים."<sup>664</sup> רק בעידן הקפיטליסטי התעוררה, על פי לאון, לאומיות יהודית, אם כי במקביל למגמה הנגדית של ההתבוללות:

**ההתפתחות הקפיטליסטית דחפה את האבולוציה של השאלה היהודית למסלולים מנוגדים. מצד אחד, הקפיטליזם תמך בהיטמעות כלכלית, וכתוצאה מכך בהתבוללות תרבותית. מצד שני, בעקירתו את המוונים היהודים, ברכזו אותם בערים ובעוררו את עליית האנטישמיות, הוא עודד את ההתפתחות של הלאומיות היהודית.**

מבין הזרמים השונים בלאומיות היהודית המודרנית לאון הדגיש את הלאומיות הדיאספורית התרבותית:

**"תחיית העם היהודי", היווצרותה של התרבות היהודית המודרנית, עיצובה של שפת היידיש והציונות מלווים את תהליך ההגירה והתרכזות היהודים בערים והולכת יד ביד עם ההתפתחות של האנטישמיות המודרנית. בכל חלקי העולם, לאורך כל נתיבי הגלות, המוונים היהודים המרוכזים ברובעים מיוחדים יצרו בעצמם את מרכזי התרבות הייחודיים שלהם, את העיתונים שלהם, את בתי הספר ליידיש. טבעי שבארצות בעלות ריכוז היהודים הגבוה ביותר – ברוסיה, בפולין, בארה"ב – התנועה הלאומית הייתה הרחבה ביותר.**

בתור טרוצקיסט, השקפתו של לאון הייתה אינטרנציונליסטית הן מזו של ה"ר", שהיה מחויב ל"סוציאליזם בארץ אחת" של סטלין, והן מזו של כץ היידישיסט. על כן שאף לצמצם ככל הניתן את מקומה של הלאומיות היהודית בהיסטוריה. אך זה הופיעה בעידן המודרני, וכבר היא נעלמת: "ההתפתחות ההיסטורית היא דיאלקטית. באותו זמן שבו התגבשו הבסיסים ללאומיות יהודית חדשה, נוצרו גם כל התנאים להיעלמותה. בעוד שהדורות היהודים הראשונים בארצות ההגירה נותרו עדיין קשורים הדוקות ליהדות, הדורות החדשים מאבדים במהירות רבה את מנהגיהם ואת שפותיהם הייחודיות."<sup>665</sup>

גם ההיסטוריונים היהודים הסובייטים, בדומה ללאון, הכחישו את התפיסה הפרימורדיאלית של הלאומיות היהודית. יחד עם זאת, הם גם לא אחזו בגישה מודרניסטית. סוסיס סיים את ההיסטוריוגרפיה שלו של יהודי רוסיה בסוף המאה ה-19, כאשר הן הבונד והן התנועה הציונית עוד

<sup>663</sup> Leon, p. 79.

<sup>664</sup> Ibid., pp. 210-211, הציטוט של פירן מתוך ספרו *הדמוקרטיה הבלגית*.

<sup>665</sup> Leon, p. 221.



היו בחיתוליהן ובכך ניסה להימנע מבעיות אידיאולוגיות ופוליטיות קשות.<sup>666</sup> להיסטוריוגרפיות הפרימורדיאליות של הלאומיות היהודית, מאת דובנוב וההיסטוריונים הציונים, קרא סוסיס "לאומניות" וייחס אותן לבורגנות:

**נקודת המוצא של ההיסטוריוגרפיה היהודית הבורגנית – הלאומנות שלה. ההיסטוריון-הלאומן היהודי, בהיותו מודרך על ידי הרעיון של האומה היהודית העולמית, מחפש את עקבות התפשטותה לא לשם מטרות מדעיות, אלא כדי לחזק את "הרגש הלאומי" ואת "הרעיון הלאומי". כשהוא מוצא כמה יהודים בזמן עבר ובארץ חדשה (ויהיו אלו אפילו סוחרי עבדים) הם מצטיירים בעיניו כנציגי האומה היהודית, שהניפו את דגל הלאום בארץ חדשה, בין עמי פרא.<sup>667</sup> באופן זה נוצר הבסיס ל"זכות היסטורית"... וכשהתעודות ההיסטוריות לא נותנות שם הוכחה לכך, במקום ה"אמת" באה "שירה", פנטזיה לאומנית.<sup>668</sup>**

סוסיס הסביר את הופעתה של היסטוריוגרפיה יהודית "לאומנית" ברוסיה, כתוצאה של הריאקציה הצארית, ש"החזירה את ההשכלה היהודית לאחור, לברית עם הקלריקליזם". במקום מהפכה ברוסיה פנו ללאומנות.<sup>669</sup> בכך ביקש סוסיס להתנער מאשמת ה"שוביניזם" שהופנתה כלפיו באותה העת.

אריק, בדומה, זיהה את פנייתה של הבורגנות היהודית ללאומיות בכלל ולציונות בפרט, כתגובה לחשש ממהפכה פרולטרית: "מבועתת מהתנועה המהפכנית, במאבק על ההשפעה על ההמונים, חישלה הבורגנית נשק אידיאולוגי חדש – הציונות." אריק תיאר תהליך שבו בתחילה, עוד לפני הפוגרומים, כבר בשנות ה-60 של המאה ה-19 יצאו הציונות והלאומיות היידישיסטית כאחת נגד ההשכלה. בעקבות מהפכת אוקטובר עברה הבורגנות היהודית על כל שכבותיה תהליך "פשיזציה", שחלק ממנה חלה תפנית ביחס להשכלה. הוא הביא כדוגמה מאמר מאת משה קליינמן, עורך הביטאון הציוני **העולם**, מ-1928, שבו הצביע על המשכילים כמניחי היסודות ללאומיות במאבקם על "קיום האומה".<sup>670</sup> כך שלל אריק אפילו גרסה מודרניסטית רכה, שזיהתה את ניצניה של לאומיות יהודית לפני סוף המאה ה-19. הסובייטים הכחישו את עצם קיומה של לאומיות יהודית, מעבר לפיקציה תעמולתית בורגנית.

עד כאן ההבדלים בין ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים בגישותיהם התיאורטיות ללאומיות היהודית: הלר הציג גישה פרימורדיאלית בהניחו לאומיות יהודית כבר בעת העתיקה; בגישתו הפרימורדיאלית של כץ איחרה הופעת הלאומיות היהודית עד לימי-הביניים; לאון נקט גישה מודרניסטית לפיה הלאומיות היהודית אינה אלא תופעה מודרנית חולפת; ואילו הסובייטים סירבו להכיר בלאומיות היהודית כתופעה היסטורית מכל וכל.

כעת ניתן לעבור למרכיב המשותף לכל ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים: שלילת הווריאנט הציוני של לאומיות יהודית, אם כי בהנמקות שונות, בהתאם לתיאוריות הלאומיות השונות שלהם. התקפתו של כץ על הציונות הייתה ארסית כמעט כמו של עמיתו הסובייטיים. להדגשת ההבחנה

<sup>666</sup> Greenbaum, *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions*, pp. 96-97.

<sup>667</sup> כאן העיר סוסיס בשוליים: "כפי שהראינו לעיל, שיפר מתאר יהודים כזרזים מיתיים, כחלוצי הקידמה הכלכלית בפולין הטרומ-ביניימית הפראית..."

<sup>668</sup> סאסיס, 'די היסטארישע "וויסנשאפט" פון יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט', ז' 14.

<sup>669</sup> שם, ז' 17.

<sup>670</sup> עריק, ז' 29.

בין הלאומיות היהודית לשיטתו, ובין הלאומיות הציונית, כינה כִּךְ את הציונים "לאומנים יהודיים קיצוניים", וייחס להם שאיפה "ליישם בפועל, בפלשתינה, מדיניות-גזע שנושאת את כל הסימנים של מדיניות-גזע פשיסטית".<sup>671</sup>

הלר הקדיש מעט יותר מאמץ להסברת הופעתה של הציונות כתופעה חברתית: "לשקיעת היהדות מתלווה תופעה שבמבט ראשונה נראית כמנוגדת לה, אך למעשה היא חלק מהשקיעה: התנועה הלאומית הציונית. [...] תנועה זו אינה אלא ניסיון עקר להחזיר לאחור את ההתפתחות ההיסטורית."<sup>672</sup> הלר השתמש לשם כך בדימוי ציורי: "התנגדות להתפרקות היהדות באמצעות יצירת אידיאולוגיה לאומית פירושה לרצות לעצור הוריקן באמצעות כנפי טחנת רוח."<sup>673</sup> הציונות לפי הלר הייתה תגובת הנגד של חלק מהקאסטה היהודית לפירוק עמדותיה המונופוליסטיות והפריבילגיות במסחר, על ידי הקפיטליזם:

**הקפיטליזם המודרני הרס את העמדה המונופוליסטית של היהודים, פרק את הגטו, שירש את הדת וחשף את הפיקציה של האומה. [...] הפריבילגיות של היהודים, כמו כל הפריבילגיות של המעמדות השולטים בחברה הבורגנית המתפרקת על-ידי מלחמת המעמדות והמשברים, מושפעות לרעה במידה גדלה והולכת, כפי שקרה, מעובדת היותם אמנם מרכיב הכרחי של חברה זו [הבורגנית], אך כזה שמשתייך אליה כמנודה.<sup>674</sup>**

הלר זיהה את הציונות כתנועה לאומית בורגנית טיפוסית, שביטאה ניסיון התגוננות של "הבורגנות הבינונית והזעירה" נגד נישולה על ידי "המונופוליציה הקפיטליסטית":

**הציונות כמו גם הצורות האחרות של לאומיות יהודית היא התנועה של הבורגנות היהודית הבינונית והזעירה, שמטרתה למצוא תחליף לתפקיד האבוד של היהדות, כתוצאה מתהליך הקריסה והפירוק של הקאסטה היהודית. זוהי תנועה טיפוסית לחלוטין לבורגנות הזעירה. תמיד הבורגנות הזעירה היא החלק הלאומי של העם. היא מבקשת מוצא מדריסת ההתקדמות של הדיפרנציאציה המעמדית והמונופוליציה הקפיטליסטית, בעזרת התפתחות שנראית כנמשכת במקביל, אך למעשה היא תנועת נגד לאומנית.<sup>675</sup>**

אך הציונות, לפי הלר, הייתה אף פיקטיבית וריאקציונית יותר משאר התנועות הלאומיות באירופה: "הלאומיות האחרונה, הנואשת והמוזרה ביותר".<sup>676</sup> זאת משום שהתייחסה כאומה לקבוצה שאיננה אומה, לפי הגדרתו של סטלין:

**הלאומנות היהודית היא הד מאוחר לתנועות הלאומיות, שמבחינות בין האומות. היא מאמצת יסודות ממאבקהן, עבור קבוצה של אנשים, שאמנם עדיין נושאת סממנים לאומיים שונים, אך אינה אומה מאוחדת ככל האחרות. הלאומנות היהודית היא**

<sup>671</sup> כִּךְ, 'די פראבלעמען פון ראסע', ז' 58.

<sup>672</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 151-152.

<sup>673</sup> Ibid., S. 153-154.

<sup>674</sup> Ibid., S. 152. "מנודה" (Außenseiter) עשוי להיתרגם גם כ-pariah.

<sup>675</sup> Ibid., S. 153.

<sup>676</sup> Ibid., S. 21-22.

**אנכרוניזם. היא עומדת בניגוד לכל מה שאיכשהו תלוי בחוקי ההתפתחות של החברה.**

**היא עומדת בניגוד לשכל האנושי הבריא.**<sup>677</sup>

במהדורה השנייה של **שקיעת היהדות** (1933) הוסיף הלר את ההבחנה כי הציונות, כתנועה של הבורגנות הזעירה והבינונית, נוצלה על ידי הבורגנות היהודית הגבוהה, שהייתה קשורה באינטרסים אימפריאליים: "חלק מהבורגנות היהודית הגבוהה תופס את הנהגת התנועה, שבסופו של דבר משרתת את האינטרסים שלו ושל האימפריאליזם הבריטי. הצהרת בלפור מציינת את סופה של התקופה הזעיר בורגנית וראשיתה של התקופה האימפריאליסטית בציונות."<sup>678</sup> במיוחד יצא הלר נגד הציונות הסוציאליסטית, כניסיון לנצל גם את הפרולטריון היהודי לצרכיה של הבורגנות: "דווקא כאשר היא מסתרת מאחורי דגלים כוזבים של פוליטיקה סוציאליסטית, היא ריאקציונית, עוינת ההתפתחות לחלוטין." במהדורה לשנייה של ספרו הגביר הלר את ניסיונו לטשטש את אחיזתה של הציונות הסוציאליסטית בפרולטריון היהודי במזרח אירופה (הקטעים בסוגריים מרובעים הופיעו במהדורה הראשונה והושמטו בשנייה):

**מקורה של הציונות אינו בשכבה היהודית השלטת. היא תוצר של הבורגנות הזעירה. היא נאחזת [בפרולטריון] הגוברת של המוני היהודים [במזרח], אם כי אף פעם לא במידה מכרעת, גם בהמון הפרולטריון היהודי במזרח אירופה ובארה"ב. העובדה, שחלקים קטנים מהפרולטריון היהודי היו נתונים להשפעתה, ולמעשה נדבקו בזוהמתה של תנועה זעיר בורגנית, אין פירושה שתנועה זו טומנת בחובה זיק של כוח סוציאליסטי. [תמיד השתלטו תנועות בורגניות על חלקים חשוכים ומפגרים של המעמדות העובדים].**<sup>679</sup>

בנוסף על ניצולה בידי הבורגנות, הלר שלל את הציונות הסוציאליסטית כניסיון חסר תוחלת לפתור את שאלת היהודים במסגרת העולם הקפיטליסטי:

**הפרדת היהודים מן החברה מייצרת-הסחורות, שיהודים נזקקים לה, מוכרחה תמיד להביא את היהודים בחזרה לתפקיד הכלכלי הישן שלהם, בין אם מתוך אידיאולוגיה ובין אם בכוחה של שכבה חברתית שיכולה להיפרד מתפקידה הכלכלי, הפרדה זו היא התנאי לפתרון שאלת היהודים, היכן שהיא מתקיימת במובן החברתי והלאומי. לכן הציונות, בהפרידה את שאלת היהודים משאלת הסחורה, שקשורה בגורל הבלתי פתיר של היהודים, אינה אלא טעות היסטורית, דבר בלתי אפשרי.**

גרוע מכך, בניסיון זה הציונות הסוציאליסטית רק "מעוררת אשליות" ו"מסיחה את דעתם של המוני הזעיר בורגנות והפרולטריון היהודי מהשורשים האמיתיים של גורלם החברתי והלאומי". בהרחיקה את הפרולטריון היהודי מן הפתרון הסובייטי "הציונות אינה אלא מרכיב של הקונטר-רבולוציה".<sup>680</sup>

הלר שלל את הגישה שראתה בציונות תגובה לאנטישמיות גרידא:

**הציונות תוארה בטעות כתגובה לאנטישמיות. ישנה תלות הדדית פנימית בין אנטישמיות וציונות, אך בשום אופן לא במובן זה, שהציונות היא כביכול בתה של האנטישמיות.**

Heller, *Der Untergang des Judentums* (1933), S. 154-156.<sup>677</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 248-249 גם Ibid., S. 153-154.<sup>678</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentum* (1931, 1933), S. 154-155.<sup>679</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 250 גם Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 155.<sup>680</sup>

**הציונות תלויה אמנם בקיומה של האנטישמיות, שהיעלמותה תשמוט חלק מבסיסה של הציונות. אך מקורה של הציונות לא באנטישמיות, אלא לכל היותר אחד ממקורותיה.**<sup>681</sup>

אמת, הודה הלר, הציונות ניזונה מן האנטישמיות, אך לא פותרת אותה, שכן האנטישמיות תיפתר רק כחלק מפתרון ה"קונפליקט הגדול יותר של החברה, הניגוד בין הבורגנות והפרולטריון".<sup>682</sup> על כן "פשיטת הרגל [...] של האוטופיה הציונית" הייתה, לדעת הלר, "הכרחית".<sup>683</sup>

לאון ראה אף הוא, בדומה להלר, את הציונות כתנועה שיסודה בבורגנות היהודית הזעירה: "למעשה, האידאולוגיה הציונית, כמו כל אידאולוגיה, היא רק הבבואה המעוותת של האינטרסים של מעמד מסוים. זאת האידאולוגיה של הזעיר-בורגנות היהודית שנחנקת בין הפאודליזם החרב לקפיטליזם השוקע."<sup>684</sup> אך בשונה מהלר, לאון הדגיש את האנטישמיות כמוטיבציה העיקרית של הבורגנות היהודית הזעירה לפנות לציונות: "מתחילה הציונות נראית כמו תגובה של הזעיר-בורגנות היהודית (שמהווה עדיין את ליבת היהדות) המוכה קשות על ידי הגל העולה של האנטישמיות ומטלטלת מארץ אחת לשנייה, ושמנסה לזכות בארץ המובטחת שם היא תוכל לחמוק מהסערות שסוחפות את העולם המודרני."<sup>685</sup>

מכיוון שלאון תפס את האנטישמיות כתנועה מודרנית, שראשיתה בסוף המאה ה-19, לשיטתו, גם הציונות "היא לכן תנועה מאוד צעירה; הצעירה ביותר מבין התנועות הלאומיות האירופאיות." בשונה מהלר, הפרימורדיאליסט, לאון המודרניסט יכול גם להוקיע את הציונות על האידאולוגיה הלאומית הפרימורדיאלית שלה: צעירותה של הציונות "לא מונעת ממנה לטעון, אפילו יותר מכל התנועות הלאומיות האחרות, שהיא יונקת ממקורות עתיקים ביותר."<sup>686</sup> לאון התמודד ישירות עם ההיסטוריוגרפיה הציונית, בטענו כנגדה ש"הציונות מעולם לא הציבה בפני עצמה בצורה רצינית את השאלה: מדוע, במשך אלפיים השנים האלה, היהודים לא באמת ניסו לחזור למולדת הזאת?"<sup>687</sup> "למעשה", השיב לאון,

**כל עוד היהדות עדיין הייתה משולבת במערכת הפאודלית, "חלום ציון" היה רק חלום ולא התאים לשום אינטרס אמיתי של היהדות. בעל האכסניה או ה"חוכר" היהודי בפולין של המאה ה-16 חשב על "שיבה" לפלשתינה מעט כמו שחושב על כך המיליונר היהודי בארה"ב היום. המשיחיות הדתית היהודית לא שונה בכלום מהמשיחיות של דתות אחרות. עולי הרגל היהודים שיצאו לפלשתינה מצאו שם צליינים קתולים, אורתודוקסים ומוסלמים. יתר על כן, זאת לא כל כך הייתה ה"שיבה לפלשתינה" שהייתה הרקע למשיחיות הזה כמו האמונה בבנייה המחודשת של המקדש בירושלים.**<sup>688</sup>

בדומה להלר, גם לאון ראה את התממשות הציונות כבלתי אפשרית במסגרת הקפיטליזם: "שקיעת הקפיטליזם, הבסיס לצמיחת הציונות, היא גם הסיבה לחוסר האפשרות להתממשותה. [...] אי אפשר למנוע רעה מבלי לעקור את סיבותיה. אך הציונות רוצה לפתור את הבעיה היהודית מבלי

<sup>681</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 248. וראו גם Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 153.

<sup>682</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 153-154.

<sup>683</sup> Ibid., S. 22.

<sup>684</sup> Leon, p. 248.

<sup>685</sup> Ibid., p. 245.

<sup>686</sup> Ibid.

<sup>687</sup> Ibid., p. 246.

<sup>688</sup> Ibid., p. 247.

להרוס את הקפיטליזם שהוא המקור העיקרי לסבלות היהודים.<sup>689</sup> לאון צפה (עוד ב-1942), כי הקפיטליזם האימפריאליסטי העמיד את היהדות בפני "סכנת השמדה מוחלטת", ועל כן בתנאים אלו כל פתרון טריטוריאלי לשאלת היהודים אינו ישים:

**המלחמה האימפריאליסטית וניצחון ההיטלריזם באירופה מהווה עבור היהדות אסון חסר תקדים. היהדות עומדת בפני סכנת השמדה מוחלטת. מה יכולה הציונות לעשות אל מול אסון כזה? האין זה ברור שהשאלה היהודית תלויה מעט מאוד בגורלה של תל-אביב, אך תלויה עד למאוד במשטר שיכונן מחר באירופה וברחבי העולם? הציונים תולים תקוות רבות בניצחון האימפריאליזם האנגלו-סאקסי. [...] בתנאים של השקיעה הקפיטליסטית, בלתי אפשרי להעביר מיליוני יהודים. רק כלכלה עולמית מתוכננת וסוציאליסטית תהיה מסוגלת לנס כזה. אולם כלכלה כזאת מניחה מטבע הדברים מהפכה פרולטרית. אך זה בדיוק מה שהציונות טוענת: שניתן לפתור את השאלה היהודית במנותק מהמהפכה העולמית. על ידי התעלמות מהמקורות האמיתיים של השאלה היהודית בתקופתנו, על ידי טיפוח חלומות ילדותיים ותקוות מטופשות, הציונות מוכיחה שהיא גידול אידאולוגי ולא דוקטרינה מדעית.<sup>690</sup>**

בשונה מהלר, שהציע פתרון טריטוריאלי לשאלת היהודים בבירוביג'אן, כאלטרנטיבה לציונות, לאון סבר שפתרון טריטוריאלי יכול להתבצע רק במסגרת מהפכה סוציאליסטית עולמית. ואילו בעקבות מהפכה שכזו, תיפתר מאליה גם שאלת היהודים. מכיוון שלא שללו את הלאומיות היהודית באורח עקרוני, לאון והלר מיקדו את מתקפתם על הציונות לא בשלילת הצדקתה העקרונית, אלא בשאלת מעשיותה כפתרון לשאלת היהודים.

למעשה, בעודם שוללים את הציונות, שלושת ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים נתנו לגיטימציה ללאומיות יהודית בצורות אחרות. שלושתם זיהו את הלאומיות היהודית כתופעה היסטורית: הלר כתופעה שהחלה בעת העתיקה ו"שרידים" ממנה נותרו עד למודרנה; כץ הצביע על לאומיות דיאספורית שנוצרה בימי-הביניים; ואפילו לאון הכיר בלאומיות היהודית כתופעה חברתית מודרנית. זאת בניגוד למסורת המרקסיסטית של שלילת הלאומיות היהודית, בעיקר על ידי קאוטסקי וסטלין.<sup>691</sup> הכרתם בלאומיות היהודית כרוכה גם בפתרונות הלאומיים שהציעו השלושה לשאלת היהודים. הלר דיבר על פתרון כפול במסגרת ברה"מ: חידוש הלאומיות היהודית במסגרת טריטוריאליזציה בבירוביג'אן, במקביל להתבוללות בפרולטריון בערים הגדולות.<sup>692</sup> כץ עסק בטיפוח תרבות יידיש פרולטרית, כחלק מהשקפתו הלאומית-דיאספורית-יידישיסטית. ואפילו לאון, הפחות לאומי מבין השלושה, לא שלל באופן עקרוני הגדרה עצמית לאומית יהודית, אלא רק הטיל ספק בסיכויי התממשותה בארץ-ישראל. לדעתו, חזון המהפכה הסוציאליסטית העולמית לא עמד בניגוד להשקפה לאומית בכלל, ואף לא ללאומיות היהודית בפרט:

**בתחום הלאומי, רק הסוציאליזם יכול להביא לדמוקרטיה הרחבה ביותר. היא חייבת לתת ליהודים את האפשרות לחיות חיים לאומיים בכל הארצות שבהן הם נמצאים; היא חייבת גם לתת להם את האפשרות להתרכז בטריטוריה אחת או יותר, כמובן מבלי לפגוע**

Ibid., p. 249. <sup>689</sup>

Ibid., pp. 255-256. <sup>690</sup>

Traverso, *The Jewish Question*, 76-77, 87-88 <sup>691</sup>. וראו לעיל בפרק 1.

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 209-210; *Der Jude wird verbrannt*, S. 270. <sup>692</sup>

## באינטרסים של הילידים. רק הדמוקרטיה הפרולטרית הרחבה ביותר יכולה לאפשר את

יישוב הבעיה היהודית עם מינימום סבל.<sup>693</sup>

לדעת לאון, המגמות הסותרות שהצביע עליהן במסגרת הקפיטליזם – הופעת של הלאומיות היהודית יחד עם ההתבוללות – יתיישבו במסגרת הסוציאליזם, באמצעות הנוסחה הבאה: "בתחום הזה הסוציאליזם חייב להסתפק ב'לתת לטבע לעשות את שלו'.<sup>694</sup>

בסופו של דבר, בשלוש הגישות הללו טמון יסוד שניתן לכנותו "ניאו-בונדיסטי". גישתו של לאון הייתה קרובה ביותר לעמדה שהציע איש הבונד ולדימיר מדם בשאלה הלאומית כבר ב-1904, שאותה כינה "נייטרליזם": "איננו לאומנים [...] איננו מתבוללים [...] איננו מתערבים בזה, הננו נייטרליסטים. [...] איננו נגד אסימילציה, אלא נגד השאיפה לאסימילציה, הננו נייטרליסטים. [...] אין אנו שוללים את אופייה הלאומי של התרבות, אלא מתנגדים למדיניות הלאומנית."<sup>695</sup> הלך הציע גרסה אחרת של "נייטרליזם", בין התבוללות וטריטוריאליזציה: "לסוציאליזם אין עמדה מוחלטת כלשהי בשאלת הטמיעה";<sup>696</sup> בירוביגיאן איפשרה ל"יהודים שרוצים [בכך] להמשיך לפתח את תרבותם הלאומית במסגרת סוציאליסטית".<sup>697</sup> השקפתו הלאומית-דיאספורית-יידישיסטית של כץ ממילא הייתה קרובה לזו של הבונד, והדבר מסתבר מכך שרבים מהקומוניסטים היהודים בניו-יורק (אם כי לא כץ עצמו) היו יוצאי הבונד. ניתן לסכם ולומר שההיסטוריוגרפיה היהודית הקומוניסטית בשנות ה-30 וה-40 של המאה ה-20 הפכה את הגישה המרקסיסטית המסורתית על פיה, בהעניקה הסברים מרקסיסטיים ללאומיות היהודית, ומתוך כך גם במתן לגיטימציה מרקסיסטית ללאומיות יהודית.

## ז. אנטישמיות, גזענות והשואה

בכתיבתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בנושא האנטישמיות, כמו בנושאי ההגירה והפרולטריוניזציה, הלאומיות והציונות, נושקת ההיסטוריה לאקטואליה, קל וחומר לגבי הנאציזם והשואה. החל משנות ה-70 של המאה ה-19 ועד לשואה, התמודדו מרקסיסטים, ליברלים ויהודים לאומיים לזרמיהם, מנהיגים ותיאורטיקנים, עם האנטישמיות כתופעה חברתית פעילה ומאיימת בחברה האירופית, וכדי להתמודד עמה ביקשו להסביר את גורמיה ויסודותיה. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים הצטרפו לשיח הזה, שהחל בדור שקדם להם. בשנות ה-30-40 של המאה ה-20 התעוררה מחדש האנטישמיות באלימות חסרת תקדים, ובהתאם הדיון התיאורטי אודותיה קיבל אינטנסיביות חדשה. כדי למקם נכונה את גישותיהם כלפי האנטישמיות בשיח של זמנם, יש להקדים ולהניח את רשת הקואורדינטות של הפרשנויות השונות של האנטישמיות על ידי בני הזמן. לאחר הקדמה זו, חלקו הבא של הדיון יוקדש לניסיונותיהם של היסטוריונים יהודים מרקסיסטיים לפרש את האנטישמיות שעד השואה, תוך דיון נפרד באנטישמיות הגזענית הנאצית. החלק האחרון

<sup>693</sup> Leon, p. 265.

<sup>694</sup> Leon, pp. 264-266, quotes from 265. See also Traverso, *The Jewish Question*, 195.

<sup>695</sup> 'מעדעם', 'די סאציאל דעמאקראטיע און די נאציאנאלע פראגע', ז' 189-190. וראו לעיל בפרק I בסעיף על הבונד.

<sup>696</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 209.

<sup>697</sup> Ibid., S. 218.

יעסוק בניסיונותיהם – המועטים יחסית – של היסטוריונים יהודים מרקסיסטים להסביר את השואה.

ההיסטוריון הישראלי יעקב כ"ץ, בספרו על האנטישמיות, הצביע על שלוש גישות יסוד כלפי האנטישמיות בקרב בני הזמן. ליברלים נטו לראות באנטישמיות "אנומליה", מחלה חולפת, שנבעה מחיכוכי האמנציפציה, וביניהם התחרות הכלכלית עם היהודים, הבולטות החברתית שלהם ומורשת האיבה הדתית, ואשר עתידה להיפתר עם התקדמות האינטגרציה. הגישה השנייה, לשיטתו של כ"ץ, הייתה התפיסה הציונית של האנטישמיות כמחלת קבע של העמים, שלא יכלו לשאת בקרבם מיעוט זר, ותרופתה היחידה הייתה הוצאת היהודים מהחברה האירופית למדינה משלהם. כ"ץ ייחס תפיסה זו לפינסקר ולהרצל כאחד. הגישה השלישית, הסוציאליסטית, "תלתה את האנטישמיות, כמו את כל פגעי החברה האירופית, בעצם טיבו של המשטר הקפיטליסטי", שהיהודים מילאו בו תפקיד בולט ועל כן היו "מטרה לביקורת ולקטרוג". "לפי נוסחה אחרת נוצרה האנטישמיות דווקא כדי להגן על המשטר הקפיטליסטי, כאמצעי להסחת דעת הרבים מבקיעיו המבשרים את קצו. לפי שתי הנוסחאות עתידה הייתה האנטישמיות להיעלם עם כינונו של המשטר הסוציאליסטי המקווה."<sup>698</sup> שתי הנוסחאות הללו השתקפו בכתביהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים. מדבריו של כ"ץ עולה קרבה בין הגישה הליברלית והמרקסיסטית, הן באנליזה והן בפרוגנוזה, בתפיסתן את האנטישמיות כתופעה חדשה וחולפת. הגישה הציונית, לדידו, עמדה בניגוד לאחרות משתי הבחינות, בראותה באנטישמיות תופעה עתיקה, שלא תחלוף מתוך דינמיקה הפנימית של החברה האירופית, אלא על ידי הסרת הגורם היהודי מתוכה. יש לשים לב כי כ"ץ לא הבחין בין גישות מרקסיסטיות שונות, אלא רק בין "נוסחאות" שונות של אותה גישת יסוד, כשם שלא הבחין בין גישות ציוניות שונות.

ההיסטוריונית שולמית וולקוב סיווגה את הפרשנויות השונות של האנטישמיות על פי יחסן ל"שבר והמשכיות בתולדות האנטישמיות", כלומר באיזו מידה ראו באנטישמיות המודרנית המשך של שנאת ישראל הישנה, וכן באיזו מידה האנטישמיות הנאצית נתפסה כהמשך של האנטישמיות מן המאה ה-19 (להבחנה בין שתי האחרונות היא התייחסה כחידוש היסטוריוגרפי משנות ה-70 של המאה ה-20). "נטייה להבליט את המשכיות בתולדות האנטישמיות קל למצוא בעיקר בהיסטוריוגרפיה היהודית". דוגמאות לנטייה זו מצאה וולקוב בעיקר אצל היסטוריונים ציונים, כדינור, אטינגר וכ"ץ, אך גם אצל בארון, כמי שראו ב"אנטישמיות לדורותיה" תופעה עתיקה, שקיבלה בכל דור דמות אחרת עד לנאציזם. כמו כ"ץ, וולקוב לא הבחינה בין עמדות ציוניות שונות. היא ציינה את חנה ארנדט כאחד הקולות הראשונים אחרי מלחמת העולם השנייה שהבחינו בין שנאת ישראל הישנה ובין האנטישמיות המודרנית,<sup>699</sup> בספרה **יסודות הטוטאליטריות**.<sup>700</sup> למעשה, ארנדט עמדה על הבחנה זו, כבר בחיבורה 'אנטישמיות', שנכתב ב-1938-1939 בקירוב ולא פורסם בזמנו. לפי ארנדט, שנאת היהודים הטרומ מודרנית התבססה על זהותם המובחנת של היהודים, ואילו האנטישמיות המודרנית נובעת דווקא מטשטושה של זהות זו.<sup>701</sup>

<sup>698</sup> כ"ץ, **שנאת ישראל**, עמ' 10. וראו גם עמ' 225-228.

<sup>699</sup> שולמית וולקוב, 'האנטישמיות כקוד תרבותי', **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים** (תל-אביב: עם עובד, 2002), עמ' 78-83.

<sup>700</sup> חנה ארנדט, **יסודות הטוטאליטריות** (תר' עדית זרטל, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2010), עמ' 43-49.

<sup>701</sup> ארנדט, 'אנטישמיות', **כתבים יהודיים**, עמ' 100-101.

אך ההבחנה בין שנאת ישראל והאנטישמיות המודרנית לא הייתה חידוש של ארנדט, אף לא בשנות ה-30. הבחנה כזו נעשתה כבר עשרות שנים קודם לכן, דווקא על ידי מייסד התנועה הציונית, תיאודור הרצל. עובדה זו היטשטשה מתוך הנחתה של גישה ציונית אחידה כלפי האנטישמיות, על ידי כ"ץ, וולקוב ואחרים. עמדתו של הרצל רלוונטית כאן בשל הדיאלוג, הישיר והעקיף, שקיימו עמה היסטוריונים יהודים מרקסיסטים,<sup>702</sup> כפי שיתברר להלן. **במדינת היהודים** (1896) כתב הרצל כי "האנטישמיות של ימינו אין עוד להחליפה בשנאת היהודים הדתית של זמנים קודמים", כיוון שהייתה "תוצאת האמנציפציה של היהודים". לכן, האנטישמיות לא תלך ותדעך עם ביסוס האמנציפציה, אלא אדרבא, תלך ותחריף: "בקרב האוכלוסין גדלה האנטישמיות יום יום, שעה שעה, ובהכרח תוסיף לגדול, מפני שסיבותיה ממשיכות להתקיים ואין יכולת לסלקן."<sup>703</sup> כלומר, הרבה לפני ארנדט עמד הרצל על העובדה שהאנטישמיות נובעת דווקא מהשתלבותם החדשה של היהודים בחברה האירופית.<sup>704</sup>

כיצד הסביר הרצל מגמה זו? כהסבר לעליית האנטישמיות המודרנית הרצל הציע את שני הגורמים שכ"ץ ייחס דווקא למרקסיסטים. הגורם האחד היה כלכלי – התפקיד הבולט של היהודים במסגרת הקפיטליזם: "בגטו התפתחנו באורח מוזר לעם של מעמד בינוני ויצאנו משם כבני תחרות מטילי מורא על המעמד הבינוני". הגורם השני היה השימוש הפוליטי הריאקציוני ביהודים להגנה על המשטר הקפיטליסטי: "הבורגנות הנוצרית ודאי לא הייתה מהססת להביאנו קורבן לסוציאליזם."<sup>705</sup> ניתוחו החברתי-כלכלי של הרצל את היסודות האנטישמיים בחברה המודרנית כנפגעי המודרניזציה שמבקשים לבלמה, הופיע כבר במה שנחשב כ"מאמרו הראשון בשאלת היהודים" מ-1892,<sup>706</sup> כאשר דיווח מפריז על האנטישמיות הצרפתית: "בצרפת האנטישמיות היא מקום פגישה חופשי [...] מפגש של הבלתי מרוצים, מעין סלון של המקופחים. [...] הם מתבוננים בזעם שאפשר להבינו בחלוקה האווילית של הנכסים והכיבודים."<sup>707</sup> בניגוד לתיאורו של כ"ץ את ההסבר הציוני לאנטישמיות, פרשנותו של הרצל לא הייתה כה רחוקה מזו שכ"ץ עצמו ייחס למרקסיסטים, ואפילו קרובה אליה מאוד.

גישתו של הרצל, שהבחין בין שנאת ישראל לאנטישמיות וראה באחרונה תופעה מודרנית מובהקת, אומצה על ידי בורוכוב, שצפה כי עם ה"פרוגרס [...] ירע מצבם של היהודים".<sup>708</sup> אך עמדה זו לא אומצה על ידי התנועה הציונית כולה, ובתקופות מאוחרות יותר (במיוחד לאחר השואה) אף לא על ידי הזרם מרכזי שלה, כפי שעלה מטענתה של וולקוב לגבי נטייתה של ההיסטוריוגרפיה הציונית

<sup>702</sup> ראו למשל: גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים', עמ' 201.

<sup>703</sup> בנימין זאב הרצל, **מדינת היהודים: נסיון של פתרון מודרני לשאלת היהודים** (ידיעות אחרונות, 1978), עמ' 24.

<sup>704</sup> זאת בעוד ארנדט ייחסה להרצל תפיסה של אנטישמיות נצחית: חנה ארנדט, 'מדינת היהודים – מקץ חמישים שנים, לאן הובילה המדיניות של הרצל?', **כתבים יהודיים**, עמ' 250 (243-255). וראו יגאל וגנר ואדם רז, **הרצל: מאבקיו מבית ומחוץ** (ירושלים: כרמל, 2017), עמ' 353-354, 361-364, 672-674.

<sup>705</sup> הרצל, **מדינת היהודים**, עמ' 24. וראו דני גוטוויין, 'הציונות כאתר מפגש בין לאומיות, סוציאליזם ודה-קולוניאליזם', בתוך: אבי שגיא וידידה שטרן (עורכים), **הרצל אז והיום: יהודי ישן – אדם חדש?** (ירושלים: כתר, מכון הרטמן ואוניברסיטת בר אילן, 2008), עמ' 29-32; in: Daniel Gutwein, 'The Development of Herzl's Theory of Antisemitism', in: Gideon Shimoni and Robert S. Wistrich (eds.), **Theodor Herzl: Visionary of the Jewish State** (Jerusalem: Magnes, 1999), pp. 80-98.

<sup>706</sup> אלכס ביין, 'מאמרו הראשון של הרצל בשאלת היהודים', **עם הרצל ובעקבותיו** (תל-אביב: מסדה, 1950), 14-18.

<sup>707</sup> תיאודור הרצל, 'אנטישמיים צרפתים' [31.8.1892], **מבולאנז'א עד דרייפוס: 1891-1895, כתבות ומאמרים מדיניים מפאריס**, כרך א' (ירושלים: הספרייה הציונית, 1974), עמ' 140.

<sup>708</sup> ב' ברוכוב, 'לשאלת ציון וטרטוריה' [1905], **כתבים**, א', עמ' 37. וראו גם: "המשטר הקפיטליסטי המודרני גורם לכך, שהמחלה היהודית הולכת ונעשית יותר מורכבת, מסובכת וקשה מפני דחיקת רגלי היהודי מעמדותיו." ב' ברוכוב, 'ההתפתחות הכלכלית של העם היהודי' [1916], **כתבים נבחרים** (תל-אביב: עם עובד, 1944), עמ' 213. ההדגשות במקור.



לגישת המשכיות. ניתן אף לזהות תהליך של מעבר הולך וגובר מגישת השבר של הרצל, לגישת המשכיות, בפרשנות הציונית של האנטישמיות. דוגמה מופתית לכך ניתן למצוא בספרו של הסוציולוג הציוני ארתור רופין, **היהודים בהווה**, שבמהדורת 1911 כתב, ממש בדומה להרצל **במדינת היהודים**, כי "האנטישמיות ילידת גרמניה היא; וימיה כימי השתוות היהודים בזכויותיהם".<sup>709</sup> ואילו במהדורה האנגלית מ-1934 זיהה את האנטישמיות עם "שנאת היהודים", ש"התקיימה מאז ראשית הגלות".<sup>710</sup> ניתן להסביר את ההבדל בקטסטרופוליות שייחס רופין לאנטישמיות על רקע עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, שגרמה לו להעצים גם את דמותה ההיסטורית.

ההיסטוריוגרפיה אודות יחסם של המרקסיסטים לאנטישמיות התמקדה בעיקר **בעמדותיהם הפוליטיות** כלפי האנטישמיות, כלומר באיזו מידה נטלו בה חלק ובאיזו מידה התייצבו כנגדה, והרבה פחות באופנים שבהם ביקשו המרקסיסטים **להסביר** את תופעת האנטישמיות. לעומת חוקרים כזילברנר, קרלבך וויסטרך, שהדגישו את היסודות האנטישמיים בתנועות המרקסיסטיות,<sup>711</sup> וולקוב ואחרים הדגישו את ההתנגדות הסוציאליסטית לאנטישמיות.<sup>712</sup> לארס פישר ציין את הקונצוזוס בין שתי הגישות, לפיו הסוציאלי-דמוקרטיה הייתה האנטישמיות פחות מכל התנועות הפוליטיות ברייך השני וברפובליקת ויימאר.<sup>713</sup> לגבי המרקסיזם שלפני מלחמת העולם השנייה, חסר דיון מחקרי על אופני הניתוח המרקסיסטי של האנטישמיות.<sup>714</sup> פעמים רבות התמצה הדיון באמירה, שיוחסה בטעות למנהיג הס"ד הגרמנית אוגוסט בבל, כי "האנטישמיות היא הסוציאליזם של הטיפשים", כלומר מקורה בייחוס שגוי של פגעי הקפיטליזם ליהודים במקום לקפיטליזם עצמו.<sup>715</sup>

היסטוריון שהקדיש תשומת לב רבה יותר **לתוכן** של הדיון המרקסיסטי באנטישמיות היה אנצו טרברסו. ככלל, לפי טרברסו, מרקסיסטים נטו לראות באנטישמיות תגובת נגד לקפיטליזם מצד יסודות חברתיים פיאודליים, שהייתה בולטת יותר בארצות שבהן איחר הקפיטליזם להתפתח, כמו

<sup>709</sup> ארתור רופין, **היהודים בזמן הזה** (תר' י"ח ברנר, אודיסה: מוריה, 1914), עמ' 139 (התרגום בוצע מהמהדורה הגרמנית השנייה מ-1911. המהדורה הגרמנית הראשונה הופיעה ב-1904). יחד עם זאת, בעוד שהאנליזה של רופין דומה לזו של הרצל, הפרוגנוזה שלו שונה. בספר זה הוא מבקש להצביע על סכנת טמיעה מוחלטת של היהודים, ובשל כך טוען כי "החזיונות הכלכליים, המונחים ביסוד השנאה ליהודים, אינם אלא חזיונות של **תקופת מעבר**, שיחלפו – ולא בזמן רחוק" (עמ' 145, ההדגשה במקור).

<sup>710</sup> Arthur Ruppın, **The Jews in the Modern World** (London: Macmillan, 1934), p. 243 (המהדורה האנגלית הראשונה הופיעה ב-1913, מהדורת 1934 עודכנה בידי רופין עצמו). דוגמה מאוחרת יותר למעבר מ"הסברים סוציו-פוליטיים" ל"דוקטרינת הרצף" בהיסטוריוגרפיה הציונית של האנטישמיות ראו במאמרו של גוטוויין, "שמואל אטינגר, האנטישמיות ו"התיזה שמעבר לציונות", עמ' 84.

<sup>711</sup> זילברנר, **הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים**; Carlebach, **Wistrich, Socialism and the Jews**;

<sup>712</sup> שולמית וולקוב, 'המקרה של הסוציאלי-דמוקרטיה: אמצעיפציה כאידיאולוגיה', **במעגל המכושף**, עמ' 129-122.

<sup>713</sup> Fischer, pp. 2-3.

<sup>714</sup> לגבי המרקסיזם שלאחר מלחמת העולם השנייה, ראו למשל: Enzo Traverso, **Understanding the Nazi genocide**;

**Marxism after Auschwitz** (tr. Peter Drucker, London: Pluto Press, 1999).

<sup>715</sup> למשל: Fine & Spencer, **Antisemitism and the Left**, p. 45. תשומת לב רבה הוקדשה לביטוי זה בתור סמל

לאנטישמיות משמאל, מבלי לתת את הדעת כמעט על תוכן הניתוחים המרקסיסטיים של האנטישמיות, למשל: Andrew G.

Whiteside, **The socialism of fools: Georg Ritter von Schoenerer and Austrian Pan-Germanism** (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 89, 338 (n. 27); Michael Lerner, **The socialism**

**of fools: anti-Semitism on the left** (Oakland, Calif.: Tikkun Books, 1992), p. vi; William I. Brustein

& Louisa Roberts, **The socialism of fools?: leftist origins of modern anti-Semitism** (New York :

Cambridge University Press, 2015), pp. 2, 101-104, 113-118; Michele Battini, **Socialism of fools:**

**capitalism and modern anti-Semitism** (tr. Noor Mazhar and Isabella Vergnano, New York:

Heller, **Der Untergang des** גם מקור הביטוי ראו גם Columbia University Press 2016), pp. 60-65

**Judentums**, S. 131.

גרמניה וארצות מזרח אירופה.<sup>716</sup> אנגלס, במכתבו המפורסם בנושא האנטישמיות מ-1890, הגדיר את האנטישמיות כ"תגובה של שכבות חברתיות פיאודליות שוקעות נגד החברה המודרנית".<sup>717</sup> בבל, בנאומו בוועידת הס"ד הגרמנית ב-1893, שבה הוביל את ההחלטה בדבר התנגדות המפלגה לאנטישמיות, אמנם הגדיר את היהודים כגזע, אך טען שמאפייניהם החברתיים-כלכליים התפתחו כתוצאה מדורות של רדיפות. בבל זיהה כי האנטישמיות נפוצה בעיקר בקרב איכרים זעירים, חנוונים, עובדי ציבור וסטודנטים, במיוחד מאז המשבר הפיננסי של 1873. הוא צפה כי תנועה אנטי קפיטליסטית ריאקציונית זו תיעלם עם הקידמה ותפנה את הדרך לס"ד.<sup>718</sup> בעוד שהניתוח של בבל מזכיר את זה של הרצל, עוד מ-1892, הרי שהפרוגנוזה של הרצל מ-1896 בדבר החרפת האנטישמיות, הפוכה מזו של בבל.

גם גישתו של קאוטסקי לא נבדלה משמעותית מזו של אנגלס ובבל. ההיסטוריון ג'ק גייקובס הדגיש כי קאוטסקי אמנם לא צפה שהאנטישמיות תיעלם במהרה, אלא תימשך כל עוד האיכרות והבורגנות הזעירה ינסו להגן על קיומן בתוך המודרניזציה,<sup>719</sup> ובזאת הפגין פסימיות ביחס לאופטימיות של בבל. אך עדיין עומדת בעינה קביעתו של טרברסו, כי בבל וקאוטסקי כאחד שללו את האפשרות של הבנת האנטישמיות כתנועה מודרנית.<sup>720</sup> לאחר מלחמת העולם הראשונה, חזר לנין על השקפות אלו, כשראה באנטישמיות שריד של הפיאודליזם השוקע, שהתקיים עדיין רק בארצות פיאודליות למחצה, ושימש בהן להסתת הפועלים והאיכרים נגד היהודים על ידי המשטר.<sup>721</sup> כלומר, בשונה מהכללתו הגורפת של כ"ץ בדבר תפיסת המרקסיזם את האנטישמיות כתופעה מודרנית, הניתוח של טרברסו הראה כי מרקסיסטים נטו לראות את האנטישמיות דווקא כתגובת-נגד של שרידי החברה הפיאודלית למודרנה, או כהמשכיות של יסוד טרום מודרני בתוך החברה המודרנית. וכך, במושגיה של וולקוב, ניתן למצוא בתפיסתם יותר המשכיות מאשר שבר.

כל הנאמר עד כה נוגע בדיון המרקסיסטי אודות גלי האנטישמיות שהתעוררו בעקבות המשבר הכלכלי של הרבע האחרון של המאה ה-19, ולכל המאוחר בעקבות המהפכה ברוסיה. הדיון שלהלן, אודות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של האנטישמיות, בעיקר בכתביהם של הלר, לאון ומאהלר, יתמקד בשאלה: לאחר שבדור הקודם נטו המרקסיסטים לחזות את דעיכת האנטישמיות, כיצד הושפע הדיון המרקסיסטי על האנטישמיות מהגל האנטישמי האלים אף יותר, שהתעורר בעקבות המשבר הכלכלי של שנות ה-30 של המאה ה-20?

כרקע לדיונו של הלר באנטישמיות בשני ספריו, *שקיעת היהדות היהודי יישרף*, יש להצביע על מיעוט הדיון בשאלת היהודים בפרסומי המפלגה הקומוניסטית הגרמנית בתקופת רפובליקת ויימאר, לטוב או לרע. אפילו היסטוריון כזילברנר, שהדגיש את הנטיות האנטישמיות בתנועות סוציאליסטיות וקומוניסטיות, טען שלמעט כמה התפרצויות של שיח אנטישמי במפלגה

<sup>716</sup> Traverso, *The Jewish Question*, pp. 54-57.

<sup>717</sup> Heller, מצוטט אצל Friedrich Engels, 'Über den Antisemitismus', *Arbeiterzeitung*, 19 (May 9, 1890).

<sup>718</sup> Traverso, *The Jewish Question*, p. 27. ראו גם *Der Untergang des Judentums*, S. 130-131.

<sup>719</sup> Heller, מצוטט אצל August Bebel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus* (Berlin: Forwärts, 1906).

<sup>720</sup> Traverso, *The Jewish Question*, pp. 59-60. ראו גם *Der Untergang des Judentums*, S. 128-131.

<sup>721</sup> Jacobs, *On Marxists and "The Jewish Question"*, pp. 13-14.

<sup>722</sup> Traverso, *The Jewish Question*, pp. 63-64.

<sup>723</sup> Lenin, *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1972), Vol. 29, pp. 252-253. מצוטט אצל

<sup>724</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 133. ראו גם *The Jewish Question*, p. 85.

הקומוניסטית, מעולם לא היה זה הקול המרכזי.<sup>722</sup> גם כנגד האנטישמיות לא הרבו הקומוניסטים להתבטא. פרסום אחד נחשב על ידי ההיסטוריונים של התקופה כחריגה ממגמה זו. מדובר במאמר שהתפרסם ב-1932 בעילום שם, 'קומוניזם ושאלת היהודים', בתור תרומתה של המפלגה הקומוניסטית לקובץ מאמרים, מזוויות פוליטיות שונות, תחת הכותרת **היהודי אשם?**<sup>723</sup> לפי טרברסו, המאמר חרג באופיו מהשיח הקומוניסטי המקובל, שהתבטא למשל בספרו של הלר **שקיעת היהדות**, בכך שלא ראה באנטישמיות הסחת דעת בלבד, אלא ערך ניתוח סוציולוגי מעמיק של היסודות האנטישמיים בחברה הגרמנית.<sup>724</sup> ההיסטוריון מריו קסלר אף הציב מאמר זה אל מול ספרו של הלר כמייצגים שתי מגמות מנוגדות בתוך המפלגה הקומוניסטית הגרמנית ביחס לאנטישמיות: בעוד **שקיעת היהדות** אופייני למגמה הרווחת שהקלה ראש באנטישמיות, הרי שהמאמר 'קומוניזם ושאלת היהודים' ייצג את תחילתה של דאגה רצינית מהתופעה.<sup>725</sup> כפי שיתברר להלן, לחיבור זה חשיבות מיוחדת בהבנת התפתחות פרשנותו של הלר את האנטישמיות. על כל פנים, בשלב זה ניתן להסתפק בקביעה, המקובלת על החוקרים, שהמאמר יוצא דופן ביחס לספרות הקומוניסטית על האנטישמיות בתקופת ויימאר.

עליית הנאצים לשלטון העלתה את שאלת היהודים למקום גבוה יותר בסדר היום של המפלגה, שירדה עתה למחלת. אך כפי שעולה מהמחקר על הקומוניסטים הגרמנים בתקופת הרייך השלישי, עדיין לא הייתה האנטישמיות הנאצית לנושא מרכזי.<sup>726</sup> שתי המפלגות המרקסיסטיות בגרמניה, הקומוניסטים והס"ד, לא ראו באנטישמיות מרכיב מרכזי באידיאולוגיה ובמדיניות הנאצית.<sup>727</sup> לפי הפרשנות הקומוניסטית הרווחת, החרם שהכריזו הנאצים על עסקים יהודיים ב-1 באפריל 1933 היה חלק ממדיניות הנאצים נגד עסקים קטנים לטובת ריכוז ההון בידי הקבוצות המונופוליסטיות, ועל כן לא פגע בהון היהודי הגדול. התעמולה האנטישמית סביב החרם לא הייתה אלא מצג שווא שנועד להסוות מפני הבורגנות הגרמנית הזעירה את מדיניות נישולה, ולהציגה כמדיניות שתסייע לה נגד התחרות היהודית. על פי מחקריהם של דוד בנקיר וג'פרי הרף, מדיניות "החזית העממית", שהוכרזה בידי הקומוניסטים ב-1935, עודדה את הקומוניסטים להשתדל ולהצטייר כפטריוטים גרמנים, מה שהקשה עליהם לגלות אמפתיה כלפי סבלות היהודים תחת המשטר הנאצי.<sup>728</sup>

<sup>722</sup> Traverso, **The Jewish Question**, pp. 265-274; Silberner, **Kommunisten zur Judenfrage**, pp. 145-150; Mosse, pp. 123, 136-137; Conan Fischer, **The German Communists and the Rise of Nazism** (New York: St. Martin, 1991), pp. 59-63.

<sup>723</sup> 'Kommunismus und Judenfrag', in: **Der Jud' ist schuld...? Diskussionsbuch zur Judenfrage** (Basel, Leipzig, Berlin, Wien: Zinnen, 1932), pp. 272-286.

<sup>724</sup> Traverso, **The Marxists and the Jewish Question**, p. 195. משום מה קטע זה הושמט מהמהדורה השנייה של ספרו: Traverso, **The Jewish Question**: "The traditional Marxist conception of anti-Semitism as a tool of the dominant class to divide the workers and mobilize the petty bourgeois masses against the proletariat." זאת בעוד שאצל הלר ב**שקיעת היהדות** מודגשת דווקא "נוסחת ההתנגדות לקפיטליזם" (במושגים של כ"ץ).

<sup>725</sup> Mario Keßler, **Die SED und die Juden – zwischen Repression und Toleranz: Politische Entwicklungen bis 1967** (Berlin: Akademie, 1995), p. 22.

<sup>726</sup> Horst Duhnke, **Die KPD von 1933 bis 1945** (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1972); Allan Merson, **Communist Resistance in Nazi Germany** (London: Lawrence and Wishart, 1985).

<sup>727</sup> Fine & Spencer, p. 48.

<sup>728</sup> Jeffrey Herf, 'German Communism, the Discourse of "Antifascist Resistance," and the Jewish Catastrophe', in: Michael Geyer (ed.), **Resistance Against the Third Reich**, (Chicago: University of Chicago Press, 1994): 257-294; דוד בנקיר, 'הסוציאלי-דמוקרטית הגרמנית והאנטישמיות הנאצית', **הישלר, השואה והחברה הגרמנית**: 242-221.

בדיון המרקסיסטי באנטישמיות, על רקע התגברותה בשנות ה-30 של המאה ה-20, נתגלו קווי דמיון לדיון שהתקיים בעקבות הופעתה כמחצית המאה קודם לכן, אם כי בנימוקים שונים. בסוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 נהגו תיאורטיקנים מרקסיסטים לראות באנטישמיות ביטוי למלחמת מאסף של שכבות חברתיות טרום מודרניות נגד עליית הקפיטליזם. בראשית שנות ה-30 של המאה ה-20 ניכר היה כי האנטישמיות, לא רק שלא נעלמה עם התפתחות הקפיטליזם אלא אף התגברה. עתה הוצגה על ידי המרקסיסטים ככלי בידי המשטר הקפיטליסטי עצמו להסיח את דעתן של השכבות המנושלות על ידו, ובעיקר הבורגנות הזעירה, על ידי הסטת האשמה בשקיעתן כלפי היהודים. אלו היו שתי "הנוסחאות" המרקסיסטיות שכ"ץ דיבר בהן, מבלי להבחין כי כל אחת מהן אופיינית לתקופה אחרת. בשני המקרים נהגו תיאורטיקנים מרקסיסטיים להמעיט מחשיבותה של האנטישמיות בכך שהציגה כביטוי גרידא של תופעה רחבה יותר, וכחסות דעת משורשיה הממשיים של ההתפתחות החברתית בכללותה.

עד הפוגרום של נובמבר 1938 ("ליל הבדולח") הדגישו הפרסומים הקומוניסטיים המתרתיים את האנטישמיות הנאצית ככיסוי למדיניות ששרתה את ההון הגדול על חשבון הבורגנות הזעירה ומעמד הפועלים.<sup>729</sup> פוגרום נובמבר, שבמסגרתו הולאמו גם תאגידים גדולים בבעלות יהודית, הפריך את הקו הפרשני הזה. התפנית עוררה שתי תגובות מצד הקומוניסטים: תגובה מוסרית ותגובה תיאורטית. התגובה המוסרית התגלתה בגל של פרסומים שהוקיעו את הפוגרום. אחד מהם, לדוגמא, הביע הצהרת סולידריות נדירה בתולדות הקומוניזם הגרמני: "עזרו לאחינו האזרחים היהודים המעונים בכל האמצעים!"<sup>730</sup> התגובה התיאורטית הסבירה את נישול ההון היהודי הגדול כשוד של המגזר היהודי בבורגנות הגבוהה בידי המגזר הגרמני. העיתוי של המהלך הוסבר על ידי המשבר הפיסקלי שנגרם בעקבות סיפוח אוסטריה והסודטים. בנקיר ציין כי תזה זו סתרה את ההיגיון הקומוניסטי המסורתי של "קדימות הכלכלה", בהניחה את "קדימות הפוליטיקה". הוא הסביר תפנית זו בספרות הקומוניסטית על האנטישמיות, הן כמותית והן איכותית, בעקבות "הסחף הרעיוני שחל בקרב המוני הפועלים שנותרו חשופים לתעמולה האנטישמית ושולבו בהמוניהם בחיק הארגונים של המפלגה הנאצית".<sup>731</sup>

לאחר גל הפרסומים הקצר שבעקבות פוגרום נובמבר, חזרה התעמולה הקומוניסטית הרשמית להתעלם מהאנטישמיות, ולמעט גינוי בודד של רצח היהודים כאחד מבין פשעי הנאציזם, בספטמבר 1942, מנהיגות המפלגה הקומוניסטית הגרמנית, שישבה במוסקבה, כמעט ולא התבטאה בנושא. לעומת זאת, בקרב כמה קבוצות של קומוניסטים גרמנים גולים התגבשה במהלך שנות ה-40 עמדה נחרצת נגד האנטישמיות והשמדת היהודים, ואף בזכות מימושן זכויותיהם הלאומיות של היהודים לאחר המלחמה. קבוצה בולטת כזו הייתה תנועה "הגרמנים החופשיים" במקסיקו, בהנהגת פאול מרקר, שהוגדר על ידי הרף כ"קומוניסט גרמני בלתי רגיל".<sup>732</sup>

שני ספריו של הלר על שאלת היהודים נכתבו בנקודות מפתח מבחינת התפתחות הדיון הקומוניסטי אודות האנטישמיות. **שקיעת היהדות** התפרסם ב-1931 על רקע ראשית התחזקותה של המפלגה

<sup>729</sup> בנקיר, 'המפלגה הקומוניסטית הגרמנית', היטלר, השואה והחברה הגרמנית, עמ' 248-265; Herf, 'German Communism', pp. 262-263.

<sup>730</sup> Die Rote Fahne (November 1938). מצוטט אצל Herf, 'German Communism', p. 264.

<sup>731</sup> בנקיר, 'המפלגה הקומוניסטית הגרמנית', היטלר, השואה והחברה הגרמנית, עמ' 270.

<sup>732</sup> Herf, 'German Communism', p. 277; ראו גם דוד בנקיר, "הגרמנים החופשיים" והקהילה היהודית במקסיקו: לראשית המגעים בין הקומוניזם והציונות בשנות ה-40', היטלר, השואה והחברה הגרמנית, עמ' 279-281.

הנאצית. **היהודי ישרף** נכתב ב-1939 לאחר כשש שנים של רדיפות היהודים בידי המשטר הנאצי בגרמניה, שהגיעו לשיאן (לעת עתה) בפוגרום נובמבר 1938, ובגירוש יהודי אוסטריה וגרמניה בשנים 1938-1939. כשני החיבורים הקומוניסטיים הארוכים והמעמיקים ביותר בהיסטוריה יהודית בכלל, ובנושא האנטישמיות בפרט, בין מלחמות העולם, יש לראותם כנקודות ציון מרכזיות בדיון המרקסיסטי על האנטישמיות בתקופה זו. ההבדלים ביניהם מלמדים לא רק על התפתחות מחשבתו של הלר בנושא זה, אלא על התפתחות המחשבה המרקסיסטית והקומוניסטית.

הנחתו הבסיסית של הלר ב**שקיעת היהדות** הייתה כי עם שקיעתה של ההיסטוריה היהודית כולה, שוקעים גם היסודות לשנאת היהודים.<sup>733</sup> הוא יצא כנגד מה שראה בתור "תעמולה ציונית", שמבוססת על "נצחיות האנטישמיות". הלר הביא דוגמה לכך מספרו של רופין שהוזכר לעיל, אם כי במהדורת 1920, שבה עדיין ראה רופין באנטישמיות תולדה של האמנציפציה בגרמניה.<sup>734</sup> הלר ציטט ממקום אחר בספר, שם טען רופין כי האנטישמיות היא התנאי לקיומה של הציונות.<sup>735</sup> רופין "המוקדם", וכמוהו גם הרצל, לא טענו שהאנטישמיות היא "נצחית", כפי שביקש הלר להציג את הטיעון הציוני, אלא רק שהיא עתידה להתגבר בתנאים הקיימים. אדרבה, הם ראו בה תופעה חדשה. זאת בעוד שדווקא הלר הבין את שנאת היהודים כתופעה עתיקה, שימיה כימי כקאסטה היהודית עצמה:

**כל הסכסוכים בין היהודים ובין החברה נבעו מתפקידם החברתי. מובן שהנצרות, לאחר שהתרחקה מנקודת מוצאה, החלה עוינת את היהודים, בשלבה שנאה כלפי ייחודיותם החברתית עם שנאה כלפי דתם. הנצרות הפכה מזרם ביהדות למפלגה חיצונית ליהדות, שבמאבקה להשפעה וכוח בהכרח התאימה עצמה לשנאת-היהודים שרווחה בקרב העמים שהיו בהשפעתה, כדי לנצלה למטרותיה. הסכסוכים החברתיים של היהודים עם סביבתם הופיעו על כן באיצטלה דתית.**<sup>736</sup>

ההסבר של הלר לאנטישמיות מנוגד להסבר ההרצליאני הן מבחינה היסטורית והן מבחינת הפרוגנוזה: עבור הלר מדובר היה בתופעה עתיקה שעתידה להיעלם, ואילו עבור הרצל בתופעה חדשה שעתידה להתגבר. הלר מיסגר את האנטישמיות בתוך הניתוח המטריאליסטי הכולל שלו את היהדות. כשם שהיהדות הייתה תופעה היסטורית חברתית, כך השנאה כלפיה הייתה "סכסוך חברתי", אשר ההצדקות הדתיות לא היו אלא מבנה-העל האידיאולוגי שלו. לפיכך, עם התמוססות הבסיס החברתי לקיום היהדות אמורה הייתה להיעלם גם שנאת היהודים: "שקיעת היהדות מציינת את נקודת הסיום של אחד הפרקים העגומים ביותר של החברה הבורגנית. היא חיסלה את התנאים של אחת מתנועות-ההתנגדות הקולניות ביותר של העולם הבורגני נגד שקיעתו: האנטישמיות המודרנית."<sup>737</sup> הלר הבחין אמנם במונחיו בין "שנאת היהודים" הדתית הישנה ובין "האנטישמיות" המודרנית. אך למעשה, במושגיה של וולקוב, הוא הצביע על יחס של "המשכיות" בין שתי התופעות, לעומת זיהוי ה"שבר" בהסבר ההרצליאני. האנטישמיות מצטיירת על ידי הלר

<sup>733</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 21-22.

<sup>734</sup> Arthur Ruppin, *Die Juden der Gegenwart: eine sozialwissenschaftliche Studie* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1920), S. 175.

<sup>735</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 156-157; Ruppin, *Die Juden der Gegenwart*, S. 246.

<sup>736</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 57. ראו גם S. 126.

<sup>737</sup> *Ibid.*, S. 126.

כעין פרפור גסיסה של שנאת היהודים, שנלווה לפרפורי הגסיסה של הפיאודליזם עם עליית הקפיטליזם:

עם שקיעת החברה הפיאודלית, התפתחות הקפיטליזם המוקדם, המנופקטורה, התופעות המבשרות את החברה הבורגנית המודרנית, הנאורות, עם המהפכות הבורגניות הגדולות במערב, בשום אופן לא נעלמו הקונפליקטים של הקאסטה היהודית, שמסגרתה הולכת ומתרופפת, עם סביבתה. האמנציפציה של היהודים וטמיעתם בחברה הבורגנית בשום אופן לא העלימו מן העולם את נקודות החיכוך. התפתחותם החברתית המיוחדת של היהודים, עמדתם הייחודית בתהליך הייצור, דוחפת אותם למיקום מסוים בריבוד-המעמדי של החברה, שאמנם [...] הולך ומתמעט ממזרח למערב, אך עדיין מתבטא בעודף יהודים בענפים מקצועיים מסוימים. כשתהליך האמנציפציה והטמיעה משחרר עודף זה בהדרגה, נשארת עדיין שארית גדולה מספיק, שבהכרח מובילה להתנגשות. כך שבמהרה, עם התפתחות החברה הבורגנית [...], הקטגוריות שבהן עודף יהודים בהכרח מובילות לקונפליקט.<sup>738</sup>

האנטישמיות המודרנית הופיעה, לפי ה"ר, ב"נקודות החיכוך" שבהן עדיין בלטה הנוכחות היהודית במקצועות מסוימים למרות תהליך הטמיעה. תופעה זו, טען ה"ר, נפוצה יותר ככל שנעים מזרחה לאזורים שבהם הקפיטליזם מפותח פחות. פרשנות זו תאמה את הגישה המרקסיסטית הקלאסית מסוף המאה ה-19, שראתה באנטישמיות שארית פיאודלית שעתידה להיעלם עם הקידמה. ואכן, עיקרו של הפרק שדן באנטישמיות **בשקיעת היהדות** מורכב מציטוטים של בבל,<sup>739</sup> אנגלס<sup>740</sup> ולנין,<sup>741</sup> שהובאו כ"הוכחות" לטיעונו של ה"ר. מבין הציטוטים הללו יש לשים לב לדבריו של בבל, שחרגו במידת מה מקו הטיעון המקובל. בבל אמנם ראה באנטישמיות שריד חולף של העבר, אך לעומת עמיתו, שפטרו את האנטישמיות כ"שריד פיאודלי", הוא ערך ניתוח היסטורי וסוציולוגי קונקרטי יותר של נסיבות הופעתה:

בשנים הראשונות של הרייך הגרמני [...] איש כמעט ולא הבחין בתנועה אנטישמית משמעותית [...]. תופעה זו הייתה התוצאה הטבעית של הנסיבות הכלכליות, שבהן גרמניה נכנסה למשבר הכלכלי של 1873 [...]. היוזמה התעשייתית הייתה יריב נורא למלאכה; כעת [...] תקועה בין הבורגנות הזעירה והבינונית [...] החלה לרגוש התחושה, שהיא נמצאת במורד [...] השנאה כוונה נגד היהודים [...]. האנטישמיות נטבעת מהאווירה בשכבות בורגניות מסוימות, שמצאו עצמן נדחקות על-ידי ההתפתחות הקפיטליסטית, ובחלקן הגדול נועדו לשקיעה כלכלית עקב התפתחות זו, אך באי-ידיעתן את הסיבות הממשיות למצבן לא אסרו מלחמה על המערכת הכלכלית הקפיטליסטית, אלא על נגד מי שבעצמם עמדו במוקד התופעה, שנעשו ליריביהם הקשים במיוחד בתחרות, נגד הניצול היהודי.<sup>742</sup>

Ibid., S. 126-127. <sup>738</sup>

Ibid., S. 128-131. <sup>739</sup>

Ibid., S. 131-132. <sup>740</sup>

Ibid., S. 132-134. <sup>741</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, מצוטט אצל Bebel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus* <sup>742</sup> S. 128-129.

בתור "שכבות בורגניות מסוימות" שהיו מועדות במיוחד לפיתוח עמדה אנטישמית זיהה בבל את הפקידות, הסטודנטים, היונקרים והכמורה. פרשנות זו לאנטישמיות מזכירה, כאמור, את זו של הרצל, וכמו כן את המאמר האנונימי 'קומוניזם ושאלת היהודים' מ-1932, שנקט את אותו המבט הסוציולוגי כ-40 שנה מאוחר יותר. אך **בשקיעת היהדות** הלר לא התעכב על פרטי הניתוח של בבל ואינו הרחיב או עדכן את התבוננותו הסוציולוגית.

הדיון של הלר באנטישמיות **בהיהודי ישרף** נבדל משמעותית מזה שב**שקיעת היהדות**, למרות קווי דמיון מסוימים. ההבדל הבולט ביותר הוא כמותי: הלר הקדיש לאנטישמיות דיון נרחב הרבה יותר בכתב היד של ספרו השני.<sup>743</sup> בין היתר, הוא ייחד פרק שלם ל**פרוטוקולים של זקני ציון**,<sup>744</sup> נושא שאף לא הוזכר בספרו הראשון. מצד אחד, הדיון בפרוטוקולים המשיך את הטיעון המרקסיסטי מתקופת הופעת "הפרוטוקולים" בדבר האנטישמיות כתגובת נגד לקפיטליזם: "ה'פרוטוקולים' מעלים בשיטתיות את כל השאלות, אשר במפנה המאה [ה-20] עוררו פחד בקרב המוני המעמד הבינוני, בעלי המקצוע והבורגנות הזעירה, יחד עם החיסול הגובר של 'האדם הקטן' על ידי ההון הגדול, צמיחת המתחים החברתיים והתוצאות הצפויות של התפתחות האימפריאליזם." כמו כן, ההסבר של הלר עלה בקנה אחד גם עם ההסבר הרווח בקרב המרקסיסטים בשנות ה-30, בדבר הסחת דעתה של הבורגנות הזעירה מפגעי ההון הגדול, על ידי ייחוסם למזימה חשאית של היהודים, הבונים החופשיים ותנועת הפועלים.

מן הצד השני, למעשה ערך כאן הלר היסטוריזציה של האנטישמיות. הוא לא ראה בה עוד שריד של שנאת היהודים הישנה, אלא הצביע על הופעתה בהקשר היסטורי מסוים, דרך המקרה הקונקרטי של "הפרוטוקולים". "ההיסטוריה של ה'פרוטוקולים'", טען הלר, מלמדת שהם הופיעו על רקע התחזקות תנועות הפועלים במרכז אירופה בשנות ה-1890. הם הופיעו מחדש לאחר מלחמת העולם הראשונה עם התחזקות תנועת הפועלים ברוסיה. מטרתם הייתה להחליש את תנועת הפועלים על ידי פילוגה והסתת מעמדות הביניים העירוניים והכפריים נגד הפרולטריון.<sup>745</sup> לצד העמדתה של האנטישמיות בהקשר של עליית תנועות הפועלים, הוא קשר אותה גם בהתפתחות פנימית של ההון – הרעיון של רשת יהודית ששולטת בעולם הופיע במקביל להתהוות ההון הגדול, המונופולים והקרטלים (Trusts), החל משנות ה-70 של המאה ה-19:

**לבעל המקצוע, לסוחר הזעיר, לבעל המלאכה נראים אלו ככוחות בלתי נראים, מסתוריים שניצבים מולו וחומסים את לחמו מפיו. הבורסה, מקדש מסתורי זה של מספרים, שבעלייתם ובריידתם אומות שלמות תלויות לטוב ולרע, מפחידה את "האדם הקטן" בשנתו. [...] נפילת הבורסה באמריקה מביאה את הסוחר הזעיר באוסטריה לפשיטת רגל.<sup>746</sup>**

כחלק ממגמת ההיסטוריזציה והקונקרטיזציה של האנטישמיות, הלר התייחס בנפרד לאנטישמיות במזרח אירופה, ובמיוחד בפולין, שם הבעיה העיקרית הייתה לדידו "בעיית הקרקע", ריכוזיות הקניין הקרקעי. בשל התנגדותם של בעלי הקרקעות הגדולים לכל ניסיון לחלק מחדש את קרקעותיהם, "בעיית הקרקע" ו"שאלת היהודים" היו שני צדדים של אותו המטבע, הסביר הלר:

<sup>743</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 126-150; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 96-238.

<sup>744</sup> עדי אמסטרדם (עורך), *הפרוטוקולים של זקני ציון: נוטה עברי מואר ומבואר* (ירושלים: דרורים, 2016).

<sup>745</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 97-98.

<sup>746</sup> *Ibid.*, S. 99-100.

העוני המחפיר של האיכרים, מרבית האוכלוסייה של פולין, חסם את התפתחותו של שוק לתוצרת הערים וסחורותיהן, מקור עיקרי לפרנסת היהודים. את תפקידה הייחודי של הכנסייה הקתולית בתעמולה האנטישמית הסביר הלר מתוך הקשר שלה עם האינטרסים של בעלי הקרקעות ועם הדמוקרטים הלאומיים (מפלגת האנדציה), שהשתמשו באנטישמיות להסתת הנוער הפולני נגד הנטיות הסוציאליסטיות של משטר פילסודסקי. אף שלא היה אנטישמי בעלייתו, נאלץ משטר פילסודסקי לאמץ מדיניות אנטישמית, כדי להסיח את הדעת מהאבטלה ומהמחסור בקרקע.<sup>747</sup>

לאחר דיונו המפורט למדי באנטישמיות ברוסיה של ראשית המאה ובמזרח אירופה שלאחר מלחמת העולם הראשונה, דן הלר בהתפתחותה של האנטישמיות בגרמניה במהלך המאה ה-19. גלי פרסומים אנטישמיים התעוררו אחרי כל התקדמות באמנציפציה: לאחר נפוליאון, לאחר 1848 ושוב בשנות ה-70, לאחר הקמת הרייך השני, אז ייסודה של "מפלגת פועלים" אנטישמית הלכה יד ביד עם דכוי המפלגה הסוציאליסטית.<sup>748</sup> בדומה ל**שקיעת היהדות**, גם הפעם ציטט הלר את ניתוחו הסוציולוגי של בבל מ-1893 בדבר היאחזותה של האנטישמיות בקבוצות שנפגעו במיוחד מהמיתון של שנות ה-70-80 של המאה ה-19,<sup>749</sup> אך כאן, **מיהודי ישרף**, הוסיף עליו ניתוח אקטואלי עדכני, באותה הרוח, של אוסטריה<sup>750</sup> וגרמניה בשנות ה-20-30 של המאה ה-20. הלר הדגיש את "משמעותן ודמותן של שכבות הביניים" בהתפתחות האנטישמיות הגרמנית.<sup>751</sup> "תפקיד הפשיזם" בהקשר זה היה מניעתה של ברית בין הבורגנות הזעירה המתרוששת ובין הפרולטריון, שעלולה הייתה לסכן את "ההון המונופוליסטי", על ידי הסתתה של הבורגנות הזעירה כנגד היהודים.<sup>752</sup>

הלר הציג טיפולוגיה של שש תתי-קבוצות של הבורגנות הזעירה, שנטו לאנטישמיות: (1) בעלי מלאכה וסוחרים זעירים ("האדם הקטן"), שנפגעו מהתחרות מצד התעשייה המודרנית והמסחר הסיטונאי; (2) מקצועות חופשיים, שסבלו משוק עבודה מתכווץ, ובו ייצוג יתר ליהודים; (3) פקידי ציבור, שזיהו את היהודים עם הרפובליקה שפגעה בזכויות היתר שלהם; (4) מועסקים בחברת פרטיות, שהיו מאוימים מן האבטלה ולעיתים קרובות הועסקו אצל יזמים או מנהלים יהודים; (5) איכרים, שבאופן מסורתי ראו ביהודי נושך נשך; (6) הנוער והסטודנטים, שצפו אל פני עתיד של אבטלה וחוו תחרות עם סטודנטים יהודים.<sup>753</sup>

טיפולוגיה זו של שש קבוצות הופיעה כבר, בהבדלים מינוריים, במאמר האנונימי מ-1932, 'קומוניזם ושאלת היהודים'.<sup>754</sup> נראה שיש בכך כדי לאשר את השערתו של ההיסטוריון ג'ון בונצל (שלא התבססה על השוואה שכזו), כי הלר הוא שחיבר את המאמר.<sup>755</sup> במידה ואכן כך, והסבירות לכך גבוהה, הרי שהשינוי ביחסו של הלר לאנטישמיות החל הרבה לפני **מיהודי ישרף**, כבר ב-1932,

Ibid., S. 117-119. <sup>747</sup>

Ibid., S. 128-129. <sup>748</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 132-133; *Der Untergang des Judentums*, S. 128-130. <sup>749</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 134-138. <sup>750</sup>

Ibid., S. 143-145. <sup>751</sup>

Ibid., S. 146-149. <sup>752</sup>

הוא הפרק 'כמה תנאים לפוגרום הגרמני', שמציע תיאור מאלף של מעמד הביניים הגרמני ושל תהליך ריכוז ההון שנבע מהחקיקה האנטי-יהודית של הנאצים. "Schlenstedt, S. 175.

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 149-156. <sup>753</sup>

Anonymous [Heller], 'Kommunismus und Judenfrage', pp. 274-276. See also Traverso, *The Marxists* <sup>754</sup>

and the Jewish Question, pp. 195-196.

Bunzl, p. 24, n. 35. <sup>755</sup>



רק כשנה לאחר פרסום **שקיעת היהדות**.<sup>756</sup> שינוי זה היה משמעותי ביותר. טרברסו, למשל, מצא ב'קומוניזם ושאלת היהודים' ניתוח "מדויק" ו"יסודי" יותר של האנטישמיות הגרמנית, ביחס **לשקיעת היהדות**.<sup>757</sup> כזכור, גם קסלר ראה בו התייחסות רצינית הרבה יותר לאנטישמיות.<sup>758</sup> הניתוח החדש של הלר היה קרוב הן לבבל והן להרצל בהערכת האנטישמיות, לא כהסחת דעת בלבד, אלא כההליך סוציולוגי שהתחולל בקרב נפגעי הקפיטליזם ("סלון המקופחים" בלשונו של הרצל),<sup>759</sup> במיוחד בעתות של משברים פיננסיים, כמו בשליש האחרון של המאה ה-19 ובשנות ה-30 של המאה ה-20. הלר התרחק מהשקפתם של בבל ובני זמנו, שראו באנטישמיות שריד פיאודלי גרידא, וצייר אותה כתופעה חדשה, שנבעה מהנסיבות החדשות של הקפיטליזם, ההון המונופוליסטי והתחזקות תנועת הפועלים. אין כאן עוד זכר לאנטישמיות כהמשכה של שנאת היהודים העתיקה, כמו **בשקיעת היהדות**. ניתן להסביר שינוי זה בהחמרתם של המשבר הכלכלי והאבטלה, ועמם התרחבות התמיכה באנטישמיות ובנאציזם, בין 1931 (**שקיעת היהדות**) ובין 1932 ('קומוניזם ושאלת היהודים'). התפתחות זו אילצה את הלר, בשם המפלגה הקומוניסטית, להידרש לנושא האנטישמיות, ולספק הסבר להתבדות התחזיות לדעיכתה, כאלו שצוטטו **בשקיעת היהדות** מפי התיאורטיקנים המרקסיסטיים הקלאסיים.

מן הצד השני, למרות הניתוח הסוציולוגי היסודי וההכרה בחומרת האנטישמיות, הלר לא התנתק לחלוטין משתי ההשקפות המרקסיסטיות המסורתיות ביחס לאנטישמיות: הפרוגנוזה של היעלמותה והשימוש בה כהסחת דעת. השקפתם של בבל, אנגלס ולנין, כי עם התפתחות הקפיטליזם, וביתר שאת עם הגשמת הסוציאליזם, האנטישמיות עתידה להיעלם, חזרה **בהיהודי יישרף**, בעקבות הניתוח של פוגרום נובמבר. לאחר הצגת הצעדים האנטי יהודיים מ-1933 ואילך כהסחת דעתה של הבורגנות הזעירה מתהליך ריכוז ההון על חשבונה, התעמת הלר עם הקושי שהציבה החרמת ההון היהודי הגדול, בעקבות נובמבר 1938, בפני פרשנות זו. הוא טען, בדומה למרבית הפרסומים הקומוניסטיים,<sup>760</sup> שמדובר בשוד של הסקטור היהודי בהון המונופוליסטי בידי הסקטור הגרמני, בעקבות הקשיים התקציביים שיצרו סיפוח אוסטריה והסודטים.<sup>761</sup> אך כעת, טען הלר ב-1939,

**הפוגרום הביא עמו אל נכון השפעה שלפני הנצינול-סוציאליסטים לא עלתה על הדעת. היהודים נעלמו מהכלכלה. [...] היהודי, כפי שהוצג כאשם האמיתי לצורך הסחת דעתם של המוני העם, בית הכלבו היהודי, המוכר היהודי, סוחר הבקר היהודי, החייט והנגר היהודים, והסוכן והמתווך היהודים, אינם קיימים עוד. אך המצוקה בגרמניה לא נסתיימה בשל כך. עול המיסים עדיין מכביד, המחסור בסחורות עדיין מורגש, זה מורגש בכל פינה ופינה, האינפלציה מתקדמת. על מי עכשיו יוטל האשם? מאז נובמבר 1938 כבר**

<sup>756</sup> עובדה שדורשת הסבר היא מדוע שינויים אלו לא ניכרו במהדורה המתוקנת של **שקיעת היהדות** מ-1933. ייתכן שהדבר נבע מקוצר זמן בהכנת המהדורה השנייה, על רקע עליית הנאצים לשלטון. גם שינויים אחרים, שהלר הצהיר עליהם בהקדמה למהדורה השנייה, לא היו אלא מינוריים (ראו לעיל בפרק 4, בסעיף על המונותיאזם).

<sup>757</sup> Traverso, **The Marxists and the Jewish Question**, p. 195.

<sup>758</sup> Kessler, **Die SED und die Juden**, S. 22.

<sup>759</sup> בסיומה של אותה פסקה, שבה תיאר הרצל את האנטישמיות הצרפתית כ"סלון של המקופחים", שייחסו "ליהודים את האשמה בקלקלות, שלגרום אותן פשוט לא היה להם כוח", שם הרצל בפיהם של האנטישמים את אמירתו של הפטריארך **בנתן החכם** של לסינג, שכעבור כיוכל שנים הפכה לכותרת חיבורו של הלר בפריז: "אין דבר, היהודי יישרף" (הרצל, 'אנטישמים צרפתים', עמ' 140; לסינג [תר' גוטלובר], עמ' 148).

<sup>760</sup> Herf, 'German Communism'; בנקר, 'המפלגה הקומוניסטית הגרמנית'.

<sup>761</sup> Heller, **Der Jude wird verbrannt**, S. 157-167.

אי אפשר להאשים את היהודים בהרעת תנאי החיים בגרמניה. אחת מתוצאות הפוגרום (לצד התעוררותה של שאט נפש מהברבריות וזעם על האובדן חסר התוחלת של ערך) היא שהגיע היום, שבו התברר כי הדמגוגיה של שנאת היהודים היא מזויפת ומוליכה שולל. מה שתעמולת הנגד הנחושה ביותר לא יכולה להשיג, הושג במלואו דרך תוצאות הפוגרום: הוא עורר ספק באשר לטיעונים האנטישמיים, הניע למחשבה מחדש על המטרות הפוליטיות והחברתיות שהשנאה האנטישמית משרתת, ומוביל לבסוף למחאה גלויה.<sup>762</sup>

הלך הביע כאן תחזית אופטימית מעוררת תמיהה, לפיה עם חיסולו של הרכוש היהודי, בנובמבר 1938, האנטישמיות לא תוכל למלא עוד את תפקידה כחסות דעת מנישול הבורגנות הזעירה וניצול מעמד הפועלים, מה שיביא לחשיפת טיבו האמיתי של הנאציזם בשירות הקפיטליזם המונופוליסטי ולהתפרצותה של מהפכה כנגדו.<sup>763</sup> בהנחה שתחזית זו לא ביטאה נאיביות, הרי שיש לראות בה תעמולה קומוניסטית שנועדה לעורר תקוות להתנגדות לנאציזם. על כל פנים, יש כאן הד להשקפה המרקסיסטית המסורתית, לפיה עם החרפת הניגוד בין ההון והפרולטריון והיעלמות שכבות הביניים והשכבות הפיאודליות, יעלם גם הבסיס החברתי לאנטישמיות. אין בדינו כתבים של הלך מתקופה השואה, ועל כן אין לדעתו כיצד השפיעה השמדת היהודים על השקפתו ביחס לאנטישמיות. על כל פנים, ב-1939, גם אם לא הגיע לכדי ראיית האנטישמיות כ"אבן הפינה" של הנאציזם, בדומה למרקר במקסיקו בשנות ה-40,<sup>764</sup> הרי שייחס לה חשיבות רבה יותר מכפי הנהוג בשיח המרקסיסטי האורתודוקסי, שהוא עצמו נתן לו ביטוי בספרו מ-1931.

גם לאון, שכתב בראשית שנות ה-40 מבלי להכיר את **היהודי ישרף**, כפר בתזה המרקסיסטית המסורתית בדבר האנטישמיות כשריד פיאודלי. מרסל מרקוס, בביקורתו על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, הצביע על ניגוד בין הלך ללאון: בעוד שהלך (**בשקיעת היהדות**) ראה באנטישמיות תופעה ישנה, לאון הגדיר אותה כחידוש מודרני.<sup>765</sup> באופן בסיסי יש לקבל הבחנה זו, תוך תשומת לב לעובדה שהטרמינולוגיה של השניים מעוררת רושם הפוך. הלך הבחין בין "שנאת היהודים" ובין "האנטישמיות המודרנית", אפילו שראה באחרונה המשך של הראשונה.<sup>766</sup> לאון, לעומת זאת, השתמש במונח "אנטישמיות" גם ביחס לעת העתיקה וימי-הביניים:

**שנאת היהודים כלל לא החלה עם הנצרות. הסיבה לאנטישמיות העתיקה היא אותה הסיבה לאנטישמיות הימי-ביניימית: ההתנגדות לסוחרים של כל חברה המבוססת**

<sup>762</sup> Ibid., S. 167-168.

<sup>763</sup> המרקסיסט האוסטרי אוטו באואר ביטא גישה דומה ב-1938 (בכתב יד שלא הושלם), לפיה הנאציזם ניצל את האנטישמיות שרחשה בקרב הבורגנית הזעירה כמכשיר להסחת דעת, ולאחר סילוק היהודים מהחיים הכלכליים יפנו המונים המרוששים נגד הנאציזם עצמו. Otto Bauer, 'War and Fascism', in: David Beecham (ed.), **Marxists in Face of Fascism: Writing by Marxists on Fascism from the Interwar Period** (Manchester: Manchester UP, 1983), pp. 356-357. גם איש אסכולת פרנקפורט, מקס הורקהיימר, הגיע למסקנות דומות. במאמרו 'היהודים ואירופה' (1939), שנכתב ממקום גלותו בארה"ב, ראה ביהודים כנציגי הון הסיבוב, אשר הנאציזם תוקף בשלב הראשון של התפתחותו, שבו הוא משתלט על פונקציה זו. כמו כן, הפוגרומים שימשו כהפגנת כוח כלפי כלל האוכלוסייה, יותר מאשר כלפי היהודים עצמם. לפיכך, לאחר שלב זה עתידה האנטישמיות הנאצית לדעוך. Max Horkheimer, 'The Jews and Europe', in Eric Bronner and Douglas M. Kellner (eds.), **Critical Theory and Society: A Reader** (New York: Routledge, 1989): 77-94; Jacobs, **The Frankfurt Scholl**, pp. 44-46; Traverso, **The Jewish Question**, pp. 152-153. במהדורה הראשונה של ספרו הגדיר טרברסו את ניתוח האנטישמיות של הורקהיימר (מלפני המלחמה) כ"אקונומיסטי" (ואחרי המלחמה "פסיכולוגיסטי"), ואילו את של הלך (מ-1931) כ"פונקציונליסטי" (שימוש ביהודים כשעיר לעזאזל) – Traverso, **The Marxists and the Jewish Question**, p. 205.

<sup>764</sup> בנקיר, 'הגרמנים החופשיים', עמ' 279-281.

<sup>765</sup> Markus, pp. 93-95.

<sup>766</sup> Heller, **Der Untergang des Judentums**, S. 126.

בעיקר על ייצור ערכי שימוש.<sup>767</sup> [...] עם זאת, כמו העיונות העתיקה ביחס ליהודים גם האנטישמיות הנוצרית של עשרת המאות הראשונות של העידן הנוצרי לא הגיעה עד כדי תביעה לחיסול היהדות. [...] רק מהמאה ה-12, במקביל להתפתחות הכלכלית במערב אירופה, לצמיחת הערים ולהיווצרות מעמד מסחרי ותעשייתי מקומי, מצב היהודים מתחיל להידרדר בצורה רצינית, וכמעט מביא להיעלמותם המוחלטת מארצות המערב. הרדיפות של היהודים הפכו להיות אלימות יותר ויותר.<sup>768</sup>

למרות ההמשכיות מבחינת השימוש במונח "אנטישמיות", הרי שלאון הצביע על שבר בין "האנטישמיות העתיקה" והחדשה. האנטישמיות הישנה הייתה ביטוי תפקידם הכלכלי של היהודים, וכתוצאה מכך לא ניתן במסגרתה להעלות על הדעת את חיסולם. ואילו האנטישמיות החדשה, שנלוותה לעליית הקפיטליזם, התבטאה בשאיפה קטלנית ביחס ליהודים, או לכל הפחות ביחס לתפקידם הכלכלי. גוטוויין הצביע על הקרבה תפיסת השבר בהתפתחות האנטישמיות אצל הרצל ואצל לאון. הרצל אמנם ראה באמנציפציה כסיבה העיקרית לאנטישמיות המודרנית, אך כ"סיבה רחוקה" הצביע על "אובדן כושר ההתבוללות שלנו, שחל בימי הביניים".<sup>769</sup> גם בניתוח של לאון, הפסקת פעולתו של "חוק ההתבוללות" בהיסטוריה היהודית (אם כי בתקופה מאוחרת יותר, עם קריסת הקפיטליזם) הייתה גורם מרכזי בעליית שאלת היהודים והאנטישמיות.<sup>770</sup>

טרברסו הצביע על הבדל בין תפיסתו של לאון את האנטישמיות של המאה ה-19, כתשובה חולפת של השמרנות המערב אירופית להגירה היהודית ממזרח (בדומה להסבר שיחס כ"ץ לליברלים);<sup>771</sup> ובין תפיסתו את הנאציזם כנטוע במשבר הקפיטליזם, בהפיכתו את היהודים שער לעזאזל, לשם הסטת הרדיקליזציה של מעמד הביניים כנגדם, על ידי העלאת מיתוס אנכרוניסטי של הון יהודי. לאון זיהה פרדוקס בתולדות האנטישמיות. היהודים יכלו לשמש שער לעזאזל של הרעות החולות של הסדר החברתי רק בתקופה שבה כבר לא נזקק להם, כלומר רק כאשר כבר לא מילאו את התפקיד שהתעמולה האנטישמית ייחסה להם.<sup>772</sup> "האירוניה של ההיסטוריה רוצה שהאידיאולוגיה האנטישמית הקיצונית תנצח בדיוק בעידן שבו היהדות נמצאת בדרך להתבוללות כלכלית וחברתית".<sup>773</sup> בכך לאון הקדים את הבחנתה של ארנדט בהבדל בין שנאת היהודים ובין האנטישמיות (את כתב היד שלה בנושא זה מסוף שנות ה-30 לא ייתכן שהכיר), וגם את ההבחנה בין האנטישמיות של המאה ה-19 ובין זו הנאצית, שולקוב הצביעה על הופעתה בהיסטוריוגרפיה רק בשנות ה-70 של המאה ה-20.<sup>774</sup>

הדגש של לאון הושם על אופייה החדשני של האנטישמיות הגזענית במאה ה-20, בשלבו יסודות שהופיעו גם ביהודי ישרף של הלר (מבלי שהכיר גם כתב יד זה) – מצוקת הבורגנות הזעירה

<sup>767</sup> טיעון זה מזכיר במידת מה את טיעונו של סלזקין בדבר הניגוד בין אוכלוסיות חקלאיות ובין "נוודי שירות" כגון היהודים (סלזקין, עמ' 15-52). אך יש לשים לב כי בעוד שסלזקין נקט בקו טיעון זומבריטיאני, שראה ביהודים כמבשרי הקפיטליזם ולכן גם זיהה המשכיות בין שנאתם העתיקה והאנטישמיות המודרנית; לאון התעקש על ההבחנה הוובריאנית בין המסחר היהודי הטרומ מודרני והקפיטליזם המודרני, ועל כן גם זיהה שבר בין השנאה הדתית הישנה והאנטישמיות החדשה.

<sup>768</sup> Leon, pp. 71-74.

<sup>769</sup> הרצל, מדינת היהודים, עמ' 24.

<sup>770</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרזקזים', עמ' 216-217.

<sup>771</sup> Leon, p. 233: "ההגעה המאסיבית של מהגרים יהודים יצרה תנועה אנטישמית חזקה בקרב מעמדות הביניים בכמה מארצות מרכז ומערב אירופה." וראו Marcus, pp. 93-94.

<sup>772</sup> Traverso, *The Jewish Question*, pp. 191-192.

<sup>773</sup> Leon, p. 239.

<sup>774</sup> וולקוב, במעגל המכושף, עמ' 80-81.

והסתתה כנגד היהודים: "בכל מקום מתפתחת אנטישמיות חריפה של מעמדות הביניים הנחנקים תחת הסתירות של הקפיטליזם. ההון הגדול משתמש באנטישמיות הבסיסית הזאת של הזעיר-בורגנות כדי לנייד את ההמונים תחת דגל הגזענות."<sup>775</sup> יחד עם זאת, לאון לא ייחס משקל יתר להסתת הדעת המניפולטיבית, והדגיש את הבסיס הסוציולוגי של אנטישמיות:

**טעות לפיכך להאשים את ההון הגדול בכך שהוליד את האנטישמיות. ההון הגדול רק השתמש באנטישמיות הבסיסית של המוני זעיר-בורגנים. הוא הפך אותה לחלק מרכזי של האידאולוגיה הפשיסטית. לפי המיתוס של ה"קפיטליזם היהודי", ההון הגדול ניסה לנכס לטובתו את השנאה האנטי-קפיטליסטית של ההמונים. האפשרות הממשית לתסיסה נגד הקפיטליסטים היהודים הייתה נטועה בעוונות בין ההון המונופולי לבין ההון הספקולטיבי-מסחרי שהיה בעיקר הון יהודי. השערוריות של ההון הספקולטיבי-מסחרי היו יותר מוכרות יחסית לציבור, בייחוד השערוריות הבורסאיות. וזה איפשר להון המונופולי לנתב את השנאה של המוני הזעיר-בורגנים וחלק מהפועלים עצמם נגד ה"קפיטליזם היהודי".<sup>776</sup>**

לאון דבק בזיהוי הוובריאני של היהודים עם הון שאיננו תעשייתי, וטען שיסוד ממשי זה הוא שאיפשר את השימוש התעמולתי בו, בפנייה לבורגנות הזעירה, שנפגעה ממשברי הקפיטליזם. לאון ייחס חשיבות מכרעת למשבר הכלכלי של שנות ה-30 בהתפתחות זו:

**הקטסטרופה הכלכלית של 1929 הפכה את המצב של המוני הזעיר-בורגנים לחסר מוצא. העומס במסחר הזעיר, באומנות, במקצועות האינטלקטואליים, לבש ממדים חסרי תקדים. הבורגני הזעיר חש עוינות גוברת כלפי עמיתו היהודי שמיומנותו המקצועית, תוצאה של מאות שנות ניסיון, איפשרה לו לעתים קרובות לשרוד בהצלחה רבה יותר את "הזמנים הקשים". האנטישמיות מצאה אוזן קשבת אפילו בקרב המעגלים הרחבים של פועלים-אומנים שמאז ומתמיד היו תחת השפעת הבורגנות הזעירה.<sup>777</sup>**

כסיבה נוספת לאנטישמיות המודרנית מנה לאון את "הקשרים שקיימים בפועל בין הסוציאליזם להמונים היהודים", ומכאן המלחמה ביהודים כאמצעי להחלשת תנועת הפועלים המהפכנית.<sup>778</sup> כשם שניתוחו של הלר את האנטישמיות מ-1939 נראה כעדכון לשיטתו של בבל מ-1893, כך ניתוחו של לאון מראשית שנות ה-40 נראה כעדכון של הרצל מ-1896, שהצביע על "הייצוג העודף שלנו בבני האינטליגנציה הממוצעת [...] תוך כדי תהליך הפרולטריוזציה, אנו נעשים למהפכנים, [...] ובה בשעה גדלה [...] עוצמת הכסף הנוראה שלנו."<sup>779</sup> הלר, בעקבות בבל, ערב מלחמת העולם השנייה עדיין דבק בתחזית האופטימית לדעיכת האנטישמיות. ואילו לאון הציג, לאחר פרוץ המלחמה, בדומה להרצל,<sup>780</sup> תחזית קטסטרופלית: "המלחמה האימפריאליסטית וניצחון ההיטלריזם באירופה מהווה עבור היהדות אסון חסר תקדים. היהדות עומדת בפני סכנת השמדה מוחלטת."<sup>781</sup>

<sup>775</sup> Leon, p. 87.

<sup>776</sup> Ibid., p. 234.

<sup>777</sup> Ibid.

<sup>778</sup> Ibid., p. 261.

<sup>779</sup> הרצל, **מדינת היהודים**, עמ' 24-25.

<sup>780</sup> על תחזיתו הקטסטרופלית של הרצל ראו אצל וגנר ורוז, **הרצל**, עמ' 344-350.

<sup>781</sup> Leon, p. 256.

גם משה כץ ראה באנטישמיות תופעה חדשה. הוא אמנם לא הרחיב בכך, שכן מאמריו ההיסטוריוגרפיים נקטעו במאה ה-15, אך בדברי הפתיחה שלו מנה כאחד מ"פלאי" ההיסטוריה היהודית, שבדעתו להפריך, את הנראטיב לפיו "היהודים שנואים על הכול, תמיד ובכל מקום".<sup>782</sup> כשעסק בשנאת היהודים בנצרות הקדומה השתמש במילה "אנטישמיות" במרכאות כפולות והוסיף בסוגריים "ליתר דיוק: אנטי-יהודיות".<sup>783</sup> ובמקום אחר הסביר:

**אלמלא ידענו שפאולוס עצמו היה יהודי ושאגרותיו נכתבו בעת תסיסתה של הכת הנוצרית הצעירה, ומכאן גידופיו, אפשר היה לחשוב שלפנינו נאצותיו של אנטישמי. אך על אנטישמיות אין מה לדבר כאן, כמובן. השמצותיו של פאולוס נגד יהודים (בדיוק כמו האשמות השווא נגד היהודים בכלל שהועלו בהמשך בבשורות בדבר מותו של ישו) לא היו ביטוי לאנטישמיות, אלא למאבק לחיים ולמוות בין שתי אידיאולוגיות, שצמחו מאותו השורש ובמהלך מאבק התרחקו עוד ועוד.**<sup>784</sup>

רק בידולם החברתי של היהודים בימי הביניים, אותו ראה כץ גם כבסיס ללאומיות היהודית, הוא שיצר את "הקרקע שאיפשרה את התעמולה הדתית האנטי-יהודית החריפה ואת התמורה המאוחרת יותר מהתנגדות דתית ליהודים לאנטישמיות מסורתית או פוליטית".<sup>785</sup> כלומר, בדומה להרצל וללאון, כץ ראה באנטישמיות תופעה מודרנית שאת התנאים המקדימים להופעתה (אם כי לא אותה עצמה) ניתן למשוך אחורה לכל היותר לימי הביניים, אך אין לראות בה תופעה היסטורית קבועה.

גישתו של מאהלר לאנטישמיות תאמה היטב את מושג ה"המשכיות", שוולקוב ייחסה להיסטוריונים הציונים. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בהסבר שלו לתעמולה שניהלה הכנסייה הקתולית בפולין נגד היהודים בימי הביניים, שאותה ראה (בניגוד לכץ) כהמשך ישיר מן העת העתיקה:

**מאז התארגנה הכנסייה, עוד בעתות האימפריה הרומאית, הייתה רואה כאחת ממשימותיה להכביד על חיי היהודים בכל דרך שהיא: להגביל עד מינימום את אפשרויותיהם הכלכליות ולהקים חומה מלאכותית של איבה ודעות קדומות בינם ובין האוכלוסים הנוצרים. פחות מכל יצאו הגזירות הללו מתוך הכוונה להשיג בהן את המרת דתו של העם היהודי.**

מאהלר הניח את השנאה הדתית כיסוד נחצי כמעט, וכך הוסיף מוטיב לאומי (פרימורדיאלי) להסבר שלו לשנאת ישראל: "הכמרים ידעו ברור היטב, שאפילו הגזירות הקשות ביותר לא יוכלו להכריח את המון העם היהודי לבגוד בכלל ישראל ולעקור מלבו את זיקתו לעמו, שבאותה תקופה לא יכלה ללבוש צורה אחרת מאשר מסירות לדת המסורתית." מטרת הגזירות נגד היהודים, במקרה זה, הייתה למנוע מהנוצרים להתגייר.<sup>786</sup> השנאה כלפי היהודים הייתה גורם קבוע, לדעת מאהלר, אשר יכול להתחזק או להיחלש, וכן לשמש למטרות מעשיות שונות, בהקשרים היסטוריים שונים.

<sup>782</sup> כץ, 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', ז' 52.

<sup>783</sup> כץ, 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', ז' 51.

<sup>784</sup> כץ, 'די פראבלעם פון קריסטנטום', ז' 55. ההדגשה במקור.

<sup>785</sup> כץ, 'פון א רעלעגיעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', ז' 52.

<sup>786</sup> מאהלר, תולדות היהודים בפולין, עמ' 58.

גישת ההמשכיות של שנאת היהודים אפיינה את ההיסטוריוגרפיה של יהדות בפולין מאת מאהלר לכל אורכה. גישה זו סוכמה בתמציתיות במאמרו מ-1942 'אנטישמיות בפולין'.<sup>787</sup> בהמשך החיל אותה על היסטוריה היהודית כולה בהרצאה שנתן בשנת 1962.<sup>788</sup> ההרצאה נפתחה ב"ביקורת השיטות הרווחות", שהסבירו את האנטישמיות באופן "מטאפיסי-אירציונלי" או "פסיכולוגי-סוציאלי".<sup>789</sup> מאהלר הציב במקומן שילוב של הסבר "כלכלי-סוציאלי" ו"מדיני סוציאלי": "הניגודים הכלכליים-סוציאליים מהווים את הרקע העמוק ביותר של גילויי שנאת ישראל, [אך] אין בהם כדי להסבר את הכוח המניע הראשון של תנועות אנטישמיות ואת מגמתן העיקרית". כלומר, ההסבר לנוכחותה התמידית של השנאה היה הניגוד החברתי כלכלי, ואילו ההסבר להתפרצותה מעת לעת היה פוליטי. "הגורם הכלכלי-סוציאלי", לדעת מאהלר, היה קבוע בהיסטוריה: "כל ההיסטוריה של העם היהודי בגולה, למן ימי אלכסנדריה של מצרים ההלניסטית ועד ימינו אלה מוכיחות דוגמאות למכביר של פעולות הגורם הכלכלי-סוציאלי".<sup>790</sup> "הריאקציה המדינית", "הכוח המניע"<sup>791</sup> להתפרצויות אנטישמיות, אמנם ידעה עליות ומורדות, אך אין אצל מאהלר הבדל עקרוני בין ריאקציה בעת העתיקה, בימי-הביניים או בזמן החדש:

**מגמות של ריאקציה מדינית סוציאלית אינן תכונה מיוחדת של הדורות האחרונים בלבד. בכל תולדות האנושות, מאז הופיעו בחברה ניגודים סוציאליים, הייתה התקדמות האנושות נפסקת וחוזרת על ידי תקופות של ריאקציה. [...] מאז פיזורם של היהודים בגולה מנסה הריאקציה להסיח את דעת האוכלוסייה מבעיותיה החיוניות הסוציאליות, הכלכליות, המדיניות והתרבותיות על ידי הפנייתה נגד היהודים.<sup>792</sup>**

מבחינה מושגית מאהלר אמנם הבחין בין שנאת ישראל לאנטישמיות: "הופיע זרם חדש של שנאת ישראל, שקרא לעצמו בשם 'אנטישמיות'.<sup>793</sup> אך בדומה להלך **בשקיעת היהדות**, ההבחנה הטרימינולוגית לא הפריעה לגישת המשכיות. מאהלר, כמו הלך בספרו הראשון, זיהה את שנאת היהודים כביטוי של ניגוד חברתי קבוע בהיסטוריה. מאהלר הוסיף על כך את ה"נוסחה" של הסחת הדעת, שדווקא בלטה יותר בספרו השני של הלך. ההבדל ביניהם היה בפרוגנוזה. הלך, בשני ספריו, עוד קיווה להיעלמות האנטישמיות, הן כתוצאה מההתבוללות בקפיטליזם במערב והן כתוצאה מביטול תפקיד הקאסטה על ידי הסוציאליזם במזרח. מאהלר אמנם ציין כי "במשטר סוציאליסטי קיום המשטר הוא הערובה למניעת ריאקציה אנטישמית, וכן במשטר קפיטליסטי התוחלת היא במשטר הדמוקרטי הקיים", אך "השחרור הגמור של עמנו מפגעי הדורות, צרעת האנטישמיות, [...] אינו אפשרי אלא בתהליך ההיסטורי של התחסלות הגולה עצמה בדרך שיבת העם לגבולו".<sup>794</sup>

ניתוח האנטישמיות של להב דמה לזה של מאהלר, בכך שראה בה שילוב של יסודות היסטוריים קבועים עם נסיבות משתנות להתפרצותם. יחד עם זאת, לצד היסודות ה"כלכליים-סוציאליים" שהדגיש מאהלר, להב דן ב"יסודות נפשיים ואידיאולוגיים בשנאת ישראל", כגון "אדנות" ו"זרות",

<sup>787</sup> Raphael Mahler, 'Antisemitism in Poland', in: Koppel S. Pinson (ed.), **Essays on Antisemitism** (New York, 1946), pp. 111-142.

<sup>788</sup> רפאל מאהלר, 'הגורמים של שנאת ישראל וכוחותיה המניעים: לבעיית השיטה בהסבר האנטישמיות', בתוך: אריה טרקובר (עורך), **עם ישראל ואומות העולם** (ירושלים: ההנהלה הישראלית של הקונגרס הציוני העולמי, 1963): 59-72.

<sup>789</sup> שם, עמ' 59-60.

<sup>790</sup> שם, עמ' 61.

<sup>791</sup> שם, עמ' 62.

<sup>792</sup> שם, עמ' 64.

<sup>793</sup> שם, עמ' 66.

<sup>794</sup> שם, עמ' 70.

תוך ניסיון להעמידם בהקשרם החברתי-כלכלי.<sup>795</sup> גם להב ביקש לשלב בין הניגוד החברתי-כלכלי ובין הריאקציה כגורם להתפרצותו האלימה:

**באנטישמיות שבקפיטליזם יש להבחין בין שני מקורות עיקריים של האיבה ליהודים, אפילו אם ערוציהם מתמזגים. מצד אחד נובעת האנטישמיות מעובדת ההתחרות הכלכלית הלאומית בין חלקי הסביבה לשכבות שונות שבעם היהודי, על מקורות פרנסה בכלל ועמדות תעסוקה בפרט. [...] אולם מצד שני משתמשת הריאקציה הסוציאלית הפוליטית הלא יהודית בהפחת איבה ליהודים, כבאמצעי עזר חשוב, לשם הסחת ההמונים העמלים, או המתרוששים, מן הניגוד הסוציאלי-פוליטי, ולשם הטיית תסיסתם לאפיק איבה לאומית.**<sup>796</sup>

אף על פי שלהב זיהה יסודות סוציולוגיים קבועים בשנאת ישראל, כלומר יסודות של המשכיות בהבנת האנטישמיות, הרי שהדגיש – יותר ממאהלר – את החידוש שבאנטישמיות המודרנית: "הפורמציה הקפיטליסטית הביאה בכנפיה את האמנציפציה, את השוויון האזרחי, או סיכוי לשוויון זה. אך עם זאת לבשה גם האיבה צורה חדשה, צורת האנטישמיות המודרנית."<sup>797</sup>

אבחנתה של וולקוב בדבר הנטייה של ההיסטוריוגרפיה הציונית לגישת המשכיות בחקר ההיסטוריה של האנטישמיות נכונה במובהק במקרה של מאהלר, בעוד שבמקרה של להב ניתן להצביע על סינתזה בין המשכיות ושבר. זאת בניגוד לפרשנותו של הרצל, שגרס שבר מוחלט בין שנאת ישראל הדתית ובין האנטישמיות המודרנית. ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית-קומוניסטית, בניגוד לאופן הצגתה בידי כ"ץ, לא הייתה עשויה מעור אחד. בזרם זה ניתן להצביע על מעבר מגישת המשכיות-תוך-דעיכה לגישת השבר. ספרו של הלר מראשית שנות ה-30, **שקיעת היהדות**, היה שירת הברבור של הפרשנות המרקסיסטית המסורתית של האנטישמיות כשריד טרום מודרני. על רקע התבדות התחזית לדעיכת האנטישמיות, ועלייתה המטאורית במהלך שנות ה-30, הלר בספרו **היהודי ישרף** וכמוהו לאון ומשה כץ, הבחינו באופייה המודרני של האנטישמיות, שלא דעכה אלא התעצמה עם התפתחות הקפיטליזם.<sup>798</sup> כמו כן, הם הדגישו את הממד של השימוש הפוליטי הריאקציוני באנטישמיות, כהסחת דעת מן הניגוד המעמדי, שהיה קיים בפרשנות המרקסיסטית הישנה מבלי שיוחסה לו חשיבות יתרה, כשם שלא יוחסה לאנטישמיות בכלל. משעה שהאנטישמיות, כמרכיב מרכזי בריאקציה הנאצית, הפכה לאיום על הקומוניזם, כשם שאיימה על היהודים מסוף המאה ה-19, הגיעו תיאורטיקנים יהודים קומוניסטים לתובנה קרובה לזו של הרצל בדבר חומרתה והחמרתה של האנטישמיות, עד כדי כך שהלר הכתיר את כתב ידו בכותרת הפסימיסטית **היהודי ישרף**. בזאת התבטא הדיאלוג שקיימו מחברים אלו עם הציונות,<sup>799</sup> במסגרתו נאלצו להתמודד עם התחזקות העמדה הציונית לנוכח החמרת האנטישמיות, ש"איששה" את אזהרותיו של הרצל. זאת בעוד שתיאורטיקנים ציונים בשנות ה-30-40, כרופין ומאהלר, דווקא

<sup>795</sup> להב, **סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם**, עמ' 72-96.

<sup>796</sup> שם, עמ' 53-54. ההדגשה במקור.

<sup>797</sup> שם, עמ' 280. וראו גם בעמ' 43.

<sup>798</sup> מי שהקדים להגיע לתובנות כאלו היה הפילוסוף היהודי-גרמני המרקסיסט, ארנסט בלוך, בשני מאמרים מ-1924 ו-1932:

"בניגוד לתיאוריה המרקסיסטית של זמנו, אין בלוך רואה את הפשיזם רק כשלב העליון של הקפיטליזם הנידון לכליה, [...]

אלא כוח המופיע כנושא בשורה מודרנית, [...] המלכד את ההמונים [...] באמצעות רדיקליזם רעיוני ואנטישמיות קיצונית."

אטו דב קולקה, 'זרמים ומגמות בהיסטוריוגרפיה הגרמנית על הנציונל-סוציאליזם ו"השאלה היהודית" (1924-1982),

בתוך: ישראל גוטמן וגדעון גרייף (עורכים), **השוואה בהיסטוריוגרפיה** (ירושלים: יד ושם, 1987), עמ' 3.

<sup>799</sup> גוטוויין, 'בין ציונות וטרופיקים', עמ' 201.

התרחקו מגישת השבר של הרצל ואימצו את גישת ההמשכיות. בכך ביקשו להדגיש את סכנתה של האנטישמיות עבור היהודים במיוחד, ואת הכורח בפתרון הציוני, על בסיס הטענה כי הקיום היהודי בגולה היה מעולם רעוע. מאהלר, כציוני מרקסיסט, שילב את גישת ההמשכיות עם הדגש על אופייה של האנטישמיות כמכשיר ריאקציוני.

ההיסטוריונים הציונים-מרקסיסטיים, מאהלר ולהב, שנקטו בגישת ההמשכיות (להב באופן חלקי), לא הקדישו תשומת לב רבה למאפייניה הייחודיים של האנטישמיות המודרנית, שהעיקרי שבהם היה הגזענות, שכן ראו בה רק שינוי צורה של שנאת ישראל הישנה. ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים, הלר (במיוחד בספרו השני), לאון וכך, הקדישו דיון מיוחד להסברת המוטיב הגזעני באנטישמיות המודרנית. **בשקיעת היהדות**, בהתאם לגישת ההמשכיות בספר זה, עדיין הסביר הלר את הגזענות כתחליף גרידא לתוכן הדתי של השנאה בעבר:

**לפי צורת הדימויים של החברה הבורגנית, היסודות האידיאולוגיים של הקונפליקטים [עם היהודים], [...] יכולים למצוא ביטוי רק בהתאם ל"רוח-הזמן". לכן נסוג לחלוטין היסוד הדתי-אנטישמי. [...] התוכן החברתי של המאבקים האנטישמיים נגד היהודים מטושטש במתכוון, כדי שבהכרח יוסט מקווי המחלוקת המעמדית. מוכרחים לחפש מוצא. במקרה זה פונים מיד לתחום ה"מדע". מה שקודם לכן היה חטא נגד רוח הקדוש, הפך כיום לחטא נגד הדם. מה שהיה פעם האבנגליון, הוא כיום הגזע.**<sup>800</sup>

**מהיהודי ישרף** אמנם מוקדש דיון ארוך, מפורט וקונקרטי יותר לתולדות האנטישמיות והגזענות, אך גם בכתב היד הזה גישת ההמשכיות לא נעדרת לחלוטין, ומתבטאת בכמה פסקאות מכלילות:

**לשנאת היהודים ישנה היסטוריה בת אלפי שנים. האנטישמיות הגזעית היא רק הגרסה האחרונה שלה, שנטבעה כצורתה האידיאולוגית של הברבריות הנוראה ביותר בעולם המודרני. גם לגזענות ההיסטוריה שלה, במיוחד בגרסתה הגרמנית, שהפכה למופת לכל המעתיקים בני זמנה. היסטוריה זו אינה בת אלפי שנים, אך גם לא כה צעירה כפי שיש הרואים אותה.**<sup>801</sup>

בשני ספריו של הלר הצטיירה האנטישמיות הגזענית כמקרה פרטי של תורת הגזע בכלל, שנועדה להצדיק את מלחמות הכיבוש האימפריאליסטיות.<sup>802</sup>

גם לאון זיהה את הגזענות כ"מסווה אידיאולוגי של האימפריאליזם המודרני", ששימש את ההון הגדול כנגד הבורגנות הזעירה. בעניין זה שילב לאון את נוסחת "תגובת הנגד לקפיטליזם" עם נוסחת "הסחת הדעת" (במושגי יעקב כ"ץ): **"היסטורית, המשמעות של הצלחת הגזענות היא שהקפיטליזם הצליח לנתב את התודעה האנטי-קפיטליסטית של ההמונים לעבר תצורה קודמת של הקפיטליזם ושקיימת רק כשריד מהעבר; אולם השריד הזה עודנו מספיק ניכר כדי שיינתן למיתוס מראית עין של מציאות.**"<sup>803</sup>

מכיוון שהדיון בגזענות לא היה תיאורטי בלבד אלא גם פוליטי, הלר ומשה כץ הקדישו עמודים רבים לניסיונות להפריך את תורת הגזע על בסיס המרקסיזם. הלר טען, בהסתמך על מרקס, אנגלס,

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 127. <sup>800</sup>

Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 197. <sup>801</sup>

Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 128; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 196. <sup>802</sup>

Leon, p. 237. ההדגשה במקור. <sup>803</sup>



ויטפוגל, "האנתרופולוג המרקסיסטי" הוגו אילטיס ואחרים, כי "הגזע" אינו אלא סך של מאפיינים משתנים כתוצאה מנסיבות גיאוגרפיות, כלכליות וחברתיות. כלומר, גם אם ליהודים תכונות גופניות משותפות הריהן תוצאה של מאות שנים של קיום כקאסטה מתבדלת, ואלו משתנות במהרה עם תהליך ההתבוללות.<sup>804</sup> אם הלא קיבל את קיומם של מאפיינים "גזעיים" בקרב היהודים כתופעה זמנית, בדומה לבבל, הרי שכך כבר בהם מכל וכל. ההפרכה המדעית שהציג כנגד זיהוי היהודים כגזע הלא היא תיאוריית ההתגיירות שלו. בתשובה לשאלה שהציב קאוטסקי "האם היהודים הם גזע?"<sup>805</sup> השיב כך: "לא, קיבוצי היהודים, שבאלפיים השנים האחרונות התפרשו לארבע רוחות השמיים מחוץ לפלשתינה, בשום אופן לא יכלו לשמור על שום טוהר-גזע יהודי מיוחד, מהסיבה הפשוטה שהם היו [...] תוצר של 'התייהדות' אינטנסיבית של בני עמים שונים."<sup>806</sup> גם לאון גרס, בתמציתיות, תיאוריית התגיירות משלו, כתשובה לאנטישמיות הגזענית: "היהודים היוו תלמיד גזעי מגוון ביותר. הם קלטו לאורך ההיסטוריה שלהם גורמים אתניים לא-שמיים רבים."<sup>807</sup>

כך הסביר את עלייתה של האנטישמיות הגזענית בגרמניה כ"פירותיה של מהפכת-הנגד", כלומר של הריאקציה כנגד האמנציפציה והליברליזם. על כך הוסיף הסבר מטריאלי לתוכן הגזעני של הריאקציה:

**בזמנים כאלו היה זה טבעי ובלתי-נמנע, שתחת "העמדה הרעיונית החדשה" של המעמדות השליטים בגרמניה, בקרב מנהלי המשקים, משקי החי והצומח, בעליהם של חזירים גזעיים, של כלבים וסוסים גזעיים, היונקים, שמילאו תפקיד כה חשוב, יתבצע ניסיון ליישם את תורת הגזע נגד יהודים, באמצעות הגדרתם כ"גזע" זר, נחות, בלתי-ניתן-למיזוג.<sup>808</sup>**

כך חרג מהרצף ההיסטורי של סדרת מאמריו, 'בעיות בהיסטוריה היהודית', כדי להקדיש מאמר ל'בעיות הגזע'. היה זה בחודש ספטמבר 1938, בתגובה לחקיקת חוקי הגזע באיטליה.<sup>809</sup> גם הלא הקדיש פרק **בהיהודי יישוף** לשאלה 'מדוע נעשה מוסוליני אנטישמי?'.<sup>810</sup> כך הדגישו שניהם את אופייה האינסטרומנטלי של תורת הגזע. הם הראו כיצד זלזל מוסוליני שנים ספורות קודם לכך הן בתורת הגזע והן ביומרתם של הגרמנים לעליונות. לפתע, ב-1938, אימץ את תורת הגזע הנאצית, תוך ניסיונות מדעיים להוכיח את שייכות האיטלקים לגזעים האריים, כהצדקה לחקיקה אנטישמית. הלא וכך הצביעו על כמה גורמים לכך: גורם כלכלי – משבר תקציבי, שהוביל להחרמת נכסים של אזרחים "זרים מבחינה גזעית"; גורם מדיני – הברית עם גרמניה הנאצית; והתפשטות אימפריאלית – כיבוש אתיופיה, שהגזענות סיפקה לו הצדקה אידיאולוגית.<sup>811</sup> בשנים 1938-1940 הגיע לסיומו ציר הזמן בהיסטוריוגרפיות של כך, הלא, ולאון. הלא ולאון נספו שניהם בשואה, וכך, ככל הידוע לי, לא עסק בחקר השואה. חורבנה של יהדות אירופה במחצית המאה ה-20 קירב גם את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית אל קיצה.

<sup>804</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 134-150.

<sup>805</sup> Kautsky, *Are the Jews a Race?*

<sup>806</sup> כך, 'די פראבלעמען פון ראסע', ז' 58.

<sup>807</sup> Leon, p. 140. וראו בפירוט לעיל בפרק 4, בסעיף על 'השאלה הדמוגרפית'.

<sup>808</sup> כך, 'די פראבלעמען פון ראסע', ז' 54. ההדגשה במקור.

<sup>809</sup> שם, ז' 52-60.

<sup>810</sup> Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 169-176.

<sup>811</sup> כך, 'די פראבלעמען פון ראסע', ז' 55-56; Heller, *Der Jude wird verbrannt*, S. 173-175.

ניסיונות בודדים לחקר השואה מנקודת מבט מרקסיסטית נעשו בשנות ה-50, בישראל בידי מאהלר ובפולין הקומוניסטית בידי ארתור אייזנבך (שניהם בני אותה עיירה גליצאית, נובי סונץ'). במסגרת המבוא **לדברי ימי ישראל** הציג מאהלר את תכנית המחקר שלו, שהשתרעה עד עת כתיבת הדברים (1950), כולל השואה והקמת מדינת ישראל. בסופו של דבר הספיק מאהלר בחייו לכתוב שבעה כרכים, שהגיעו רק עד מחצית המאה ה-19. במבוא לכרך הראשון סומנו רק קווי מתאר למחקר המתוכנן של השואה, שלא יצא אל הפועל. מאהלר התייחס לנושא השואה במסגרת גישתו התיאורטית לאנטישמיות, ולהיסטוריה היהודית בכלל, כנישאת על גלי הקידמה והריאקציה לסירוגין:

**משניצחה המהפכה הסוציאליסטית ברוסיה בשנת 1917 עולה נחשול של ריאקציה בעולם הקפיטליזם, המגיע לשיאו בהתבצרות הפשיזם והנאציזם באירופה. שוב אין זו ריאקציה של מחנה מול מחנה בתוך המעמד הרכושני גופו, כבימי מלחמת הפיאודליזם והאבסולוטיזם נגד הבורגנות התעשיינית. זוהי ריאקציה של הבורגנות המאוחדת, של עולם הרכוש הפרטי השוקע, נגד הסוציאליזם שהגיע לשלטון. [...] הסתערות כוחות הריאקציה המלוכדים, זו ההסתערות האיומה שבדברי הימים, המופנית נגד מבצר ההתקדמות הסוציאליט של האנושות, מציפה בטרור דמים את מעמד הפועלים וממיטה על העם היהודי פורענויות שלא נכתבו בספר דברי סבלותיו עד העת הזאת. [...] מסירת השלטון בגרמניה לידי הנאצים, קלגסי הקפיטליזם העולמי בהכשרת מלחמתו נגד ברית-המועצות, מטלטלת את יהודי גרמניה וארצות הפשיזם לתהום של יסורים וסכנת נפשות. לאחר פלישת הנאצים לרוב ארצות אירופה במלחמת העולם השנייה הגיעה שעת המערכה האיומה בטרגדיית הגלות של העם היהודי, רצח רובה של יהדות אירופה במיתות משונות.<sup>812</sup>**

כשם שהמערכה בין הקידמה לריאקציה הגיעה לשלב מכריע – מלחמת הבורגנות והפרולטריון – כך הגיעה גם הקרבת היהודים על מזבח הריאקציה לשיאה האיום. עמדה זו אמנם תאמה את גישת ההמשכיות של מאהלר, שראה באנטישמיות יסוד קבוע בהיסטוריה האנושית, המתפרץ בנסיבות הפוליטיות המתאימות. אך היה בה גם משום החרגה של השואה ממחזוריות זו, תוך ייחוד הריאקציה הנאצית מכל גלי הריאקציה הקודמים, כריאקציה טוטלית שנבעה מהתלכדות המעמד השליט כולו נגד המהפכה והקידמה. לצד שיאה של הריאקציה הגיע גם שיאה של הקידמה הסוציאליסטית, שהתבטא במקרה היהודי, לפי מאהלר, בגאולה הלאומית:

**באישון ליל הסיוטים של הגיהנום הנאצי התרומם [העם] עד גבורת מורדי הגטאות – [1]התנער מן החורבן, למלחמה על עצמאותו בארץ מולדתו. [...] את הטבח ערכה הריאקציה הפשיסטית של הקפיטליזם פושט הרגל. את האביב שלו רכש בזיעת אפו ובחרבו אומלל העמים בעצם ימי האביב הסוציאליסטי בקורות האנושות.<sup>813</sup>**

מאהלר לא ראה בהגשמת הציונות תוצאה של השואה, אלא ראה את שתיהן יחדיו כתולדת ההתנגשות הטוטלית בין כוחות הקידמה והריאקציה. חוקר ההיסטוריוגרפיה של השואה, דן מכמן,

<sup>812</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 18.

<sup>813</sup> שם, עמ' 21.

הגדיר גישה זו כ"מרקסיסטית דוגמטית", וכ"ראייה דתית אפוקליפטית ממש".<sup>814</sup> המבוא של מאהלר אכן התאפיין במשיכות מכחול רחבות וטלאולוגיות מסוג זה, בעוד שכרכי המחקר עצמם מצטיינים בגישה אמפירית זהירה הרבה יותר.<sup>815</sup> מכיוון שמאהלר לא הספיק להשלים את תוכניתו, אין לדעת איזו דמות היה לובש חקר השואה פרי עטו.

בפולין הקומוניסטית עסקו היסטוריונים יהודים בשנות ה-50 בחקר השואה מנקודת מבט מרקסיסטית, במסגרת המכון היהודי ההיסטורי (ז"י"ך). בר מארק, למשל, כתב על המרידות בגטאות ורשה<sup>816</sup> וביאליסטוק,<sup>817</sup> על המחתרת במחנה אושוויץ<sup>818</sup> ועוד. מכיוון שמדובר בכתיבה מונוגרפית, לא אעסוק בה במסגרת מחקר זה. מי שיצר את המחקר הסינתטי המרקסיסטי הראשון על השואה היה איש הז"י"ך ארתור אייזנבך. ספרו, **המדיניות ההיטלריסטית של השמדת היהודים בשנים 1939-1945 כביטוי של האימפריאליזם הגרמני**, ראה אור בוורשה בפולנית ב-1953 וביידיש ב-1955.<sup>819</sup> ספר זה לא נזכר בדרך כלל בתולדות ההיסטוריוגרפיה של השואה, אף על פי שהקדים את ספרו החשוב והנודע של ראול הילברג, שנחשב בדרך כלל כמחקר הראשון שחרג מההסברים האידיאולוגיים שניתנו לשואה.<sup>820</sup> בפולין קדם לאייזנבך פיליפ פרידמן בפרסומו של מחקר כולל ראשון על שואת יהודי פולין ב-1946, על בסיס עבודת הוועדה היהודית ההיסטורית, שבראשה עמד.<sup>821</sup> אך פרידמן לא נקט בגישה מרקסיסטית ואף התנגד לה.<sup>822</sup> ספרו של אייזנבך, מלבד היותו אחד המחקרים הכוללים הראשונים על השואה בכלל ועל שואת יהודי פולין בפרט,<sup>823</sup> היה המחקר הסינתטי המרקסיסטי הראשון, וכמעט היחיד,<sup>824</sup> של השואה. הספר אמנם התמקד בקורות יהודי פולין, אך הציע הסבר כולל להשמדת היהודים, תוך שימוש בטרמינולוגיה סטליניסטית מובהקת. אף על פי כן, ההיסטוריון היהודי-פולני פליקס טיך, מי שהיה בשנותיו האחרונות (לאחר קץ המשטר הקומוניסטי בפולין) מנהל המכון היהודי ההיסטורי, ציין כי

<sup>814</sup> דן מכמן, 'שילוב השואה במרקם הרחב של תולדות ישראל בזמן החדש', בתוך: דן מכמן (עורך), **השואה בהיסטוריה היהודית: היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות** (ירושלים: יד ושם, 2005), עמ' 58-59 (45-68).

<sup>815</sup> כ"ץ, 'היסטוריה יהודית באספקלריה מרקסיסטית-ציונית', עמ' 243; Meyer, **Ideas of Jewish history**, p. 299-301.

<sup>816</sup> מארק, **דער אופשטאנד פון ווארשעווער געטא**.

<sup>817</sup> מארק, **דער אויפשטאנד אין ביאליסטאקער געטא**.

<sup>818</sup> מארק, **מגילת אושוויץ**.

<sup>819</sup> א' אייזנבאך, **די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג אין די יארן 1939-1945 ווי אן אויסדרוק פון דייטשישן אימפעריאליזם** (ווארשע: יידיש בוך, 1955) (שני כרכים).

<sup>820</sup> מחקרו של ראול הילברג, **חורבן יהודי אירופה** (ת"ר' איה ברור, ירושלים: יד ושם, 2012), התפרסם ב-1961 על בסיס עבודת דוקטורט שאושרה ב-1955, כלומר אחרי פרסום מחקרו של אייזנבך (1953). קדם לשניהם לאון פוליאקוב (1951), שמיקד את הסברו באידיאולוגיה האנטישמיות, ובמקביל לאייזנבך התפרסם מחקרו של ג'ראלד רייטלינגר (1953), שהתמקד בתכניתו של היטלר להשמדת היהודים. ראו דן מכמן, **השואה ותקרה: המשגה, מינוח וסוגיות יסוד** (מורשת, בית לוחמי הגטאות ויד ושם, 1998), עמ' 14-24.

<sup>821</sup> Roni Stauber, 'Philip Friedman and the Beginning of Holocaust Studies', in: Bankier & Michman (eds.), pp. 88-89.

<sup>822</sup> Smith, pp. 33-34.

<sup>823</sup> אפילו ב-1993, לאחר מותו של אייזנבך, ציין היסטוריון השואה ישראל גוטמן כי ספרו של אייזנבך "הוא הניסיון העיוני המקיף הראשון והיחיד עד כה להתמודד עם קורותיהם של יהודי פולין בתקופת השואה". גוטמן, 'ארתור אייזנבך ז"ל', עמ' י"א.

<sup>824</sup> בברה"מ, כתוצאה מתכתיבים אידיאולוגיים, השואה לא הייתה נושא מחקר נבדל, אלא הובלעה בהיסטוריוגרפיה של "המלחמה הפטריוטית הגדולה": Zvi Gitelman, 'History, Memory and Politics: The Holocaust in the Soviet Union', **Holocaust and Genocide Studies**, 23, 5 (1990), pp. 25-32; Dawidowicz, pp. 68-87 של טרברסו את הדיון על השואה במרקסיזם המערבי, עולה כי בעוד שפילוסופים מרקסיסטים התייחסו לשואה, עד שנות ה-80 המאוחרות לא נכתבה היסטוריוגרפיה מרקסיסטית של השואה: Traverso, **Marxism after Auschwitz**. מאייר, בספרו Arno J. Mayer, **Why did the heavens not darken? The "final solution" in history** (New York: Pantheon Books, 1988), נקט גישה מרקסיסטית, בהדגישו את הריאקציה האנטי-סובייטית כגורם מרכזי בהסברת השואה. ראו מכמן, **השואה ותקרה**, עמ' 33-34.

הדגש של הכותרת על האימפריאליזם הגרמני ולא על גורל היהודים איפשר את פרסום הספר. בנוסף, כותרותיהם של רוב הפרקים והסעיפים מתייחסות לגרמנים כנושא המחקר העיקרי. על כל פנים, בניגוד לרושם שיוצרות הכותרות, הספר מוקדש כמעט כולו לגורל היהודי בשנות השואה. וכך, מאחורי מסך העשן של הז'רגון הספרותי המרקסיסטי-לניניסטי המחייב, נולדה מונוגרפיה מודרנית על השואה. במובנים רבים – כגון תשומת הלב להיבטים הכלכליים של הרצח ולתפקיד הוונמאנט – הספר הקדים את זמנו בהיסטוריוגרפיה של השואה.<sup>825</sup>

אכן, המבוא והסיכום של הספר, העמוסים מציטוטים סטלין, עטפו את המחקר במעטפת אידיאולוגית ופוליטית, שתרמה ללגיטימציה שלו בעת פרסומו, באמצעות הנוסחאות הסובייטיות המקובלות: "מטרת עבודה זו היא להוכיח שמדיניות ההשמדה ההיטלריסטית לגבי היהודים במלחמת העולם השנייה הייתה אחת מתופעותיו של האימפריאליזם הגרמני החמסני."<sup>826</sup> אייזנבך הדגיש כי מדיניות רצח העם לא כוונה כלפי היהודים בלבד: "חיסול היהודים נועד להיות השלב הראשון בתהליך דיכוי העמים הסלאביים והשמדתם," בדגש על הפולנים.<sup>827</sup> כך הכשיר אייזנבך את מחקר השואה שלו הן במונחי המרקסיזם הסטליניסטי והן בעיני הלאומיות הפולנית. יתר על כן, אייזנבך טען כי האימפריאליזם הגרמני נתמך על ידי "החוגים המונופוליסטיים הריאקציונריים" במעצמות המערב, שאמנם לא תמכו בשאיפתו לשלטון עולמי, אך ראו בו מכשיר יעיל כנגד ברה"מ.<sup>828</sup> לא זו אף זו, "האימפריאליזם האמריקני" החליף לאחר המלחמה את "האימפריאליזם הגרמני" בשאיפתו להגמוניה עולמית, ירש ממנו את תורת הגזע, שהומרה ל"עליונות הגזע האנגלו-סקסי", ומתכוון למלחמה ב"צבא הסובייטי ההרואי", ששחרר את עמי אירופה מן הכיבוש הנאצי והקים את הדמוקרטיה העממית.<sup>829</sup> כך הוצג המחקר כנשק רעיוני במלחמה הקרה.<sup>830</sup>

כפי שטען טיך, גוף הספר אכן מחקרי הרבה יותר באופיו ו"מוקדש כמעט כולו לגורל היהודי", אך אין זה סותר את היות הגרמנים נושא המחקר העיקרי.<sup>831</sup> במובן זה ספרו של אייזנבך אופייני לדור הראשון של מחקרי השואה, שהתמקד במבצעים ולא בקורבנות.<sup>832</sup> מבחינות אחרות הספר אכן "הקדים את זמנו", כדברי טיך, ראשית בקושרו קשר הדוק בין ההיסטוריה של מלחמת העולם

<sup>825</sup> Tych, pp. 241-242. נטליה אלקסיון ציינה אף היא כי "הספר כתוב בלשון של תעמולה פוליטית; יחד עם זאת, הוא מכיל ניסיון כן לתאר את המדיניות הגרמנית כלפי היהודית, בדגש מיוחד על פולין הכבושה". Natalia Aleksion, 'Polish Historiography of the Holocaust: Between Silence and Public Debate', *German History*, 22, 3 (2004), pp. 419-420. ראו גם Stach, pp. 185-186. ב-1961 יצאה מהדורה פולנית נוספת של ספרו של אייזנבך, שעובדה באופן שממתן את הפרזיולוגיה הסטליניסטית. בכותרת הוחלפו המילים "השמדת היהודים" ב"שואת היהודים". גוטמן, 'ארתור אייזנבך ז"ל', עמ' י"א.

<sup>826</sup> אייזנבך, *די היטלערישטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג*, 1, ז' 5. זה היה הקו המנחה גם בהיסטוריוגרפיה המזרח גרמנית של מלחמת העולם השנייה (שנכתבה בעיקר בשנות ה-70-80), אם כי במסגרתה מעולם לא הופיעה מונוגרפיה על השואה. ראו Andreas Dorpalen, *German History in a Marxist perspective: The East German Approach* (Detroit: Wayne State University Press, 1985), pp. 415, 451, 519-520.

<sup>827</sup> אייזנבך, *די היטלערישטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג*, 1, ז' 11-10.

<sup>828</sup> שם, ז' 49.

<sup>829</sup> אייזנבך, *די היטלערישטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג*, 2, ז' 266-259.

<sup>830</sup> וראו שם, ז' 268: "אחד המרכיבים החשובים במאבק זה הוא חשיפת האידיאולוגיה והפוליטיקה הן של האימפריאליזם הגרמני והן של האמריקני, לגלות את אופיים הג'נוסידי [פעלקערמרדערשן], ולא לאפשר להם ללכוד את העמים ברשת של שקרים. למשימה זו מוקדשת גם עבודתנו."

<sup>831</sup> Tych, 'The Emergence of Holocaust Research in Poland', p. 241.

<sup>832</sup> יהודה באואר, *הרהורים על השואה* (ירושלים: יד ושם, ומכון בן גוריון, 2008), עמ' 77.

השנייה ושל השואה, שבדרך כלל נחקרו כ"שני נושאים נפרדים" בעשורים הבאים: <sup>833</sup> "המדיניות של חיסול היהודים ומימושה מוצגים על רקע המדיניות הנפשעת של גרמניה הפשיסטית ובקורלציה קרובה עם השלבים של מלחמת העולם." <sup>834</sup> במובן נוסף הספר הקדים סינתזה לשני צדדי המחלוקת המרכזית שאפיינה את חקר השואה בדור שלאחריו: ה"אינטנציונליסטים" – שראו ב"פתרון הסופי" מימוש של כוונה מוקדמת להשמדת היהודים; וה"פונקציונליסטים" (או "סטורקטורליסטים") – שביקשו להצביע על התפתחותו ההדרגתית והנפתלת מתוך "מבנים ותהליכים פוליטיים." <sup>835</sup>

מצד אחד, ניתן להגדיר את המסגרת הכוללת של הספר כאינטנציונליסטית: "הגישה, לפיה ההכנות להשמדת היהודים התחילו כביכול ב-1941 או לכל המוקדם ב-1939, בדיוק כמו הגישה לפיה ההכנות למתקפה ההיטלרסטית התחילו רק בשנים 1938-1939, אינה נכונה." <sup>836</sup> וכן:

**השלטון ההיטלרי מימש את תוכניתו לחיסול היהודים מהרגע הראשון שעלה לשלטון ב-1933. עובדו תוכניות מדויקות, שנעשו נוראיות יותר ויותר בצורות ובשיטות לרצח עם. בתקופה הראשונה הוציאו את היהודים מהגנת החוק, הרסו את הבסיס הכלכלי שלהם, חריו את כל רכושם, התישו אותם ברעב, ובבידוד בין חומות הגטו הצרות ובמחנות, דרך עבודות פרך וכן הלאה. מיד לאחר החלשתם הגופנית באופן זה, ניגשו רשויות השלטון ההיטלרי להשמדה פיזית מוחלטת של היהודים בירי המוני, ולאחר מכן בהגזה במחנות מוות מיוחדים. פשעים אלו בוצעו ממש עד לרגע האחרון של המשטר ההיטלרי העקוב מדם.** <sup>837</sup>

מן הצד השני, ניתן למצוא בספר גם יסודות פונקציונליסטיים. אייזנבך הקדיש תשומת לב רבה למה שכינה "זיגזגים במדיניות האנטי-יהודית ההיטלרית", אותם הסביר מתוך הקשיים הפוליטיים, הצבאיים והכלכליים שניצבו בפני יישומה: "זה שייך במיוחד לחלק השני של מלחמת העולם, כאשר בתלות עם המלחמה הטוטלית שגרמניה ניהלה, השאלות הכלכליות השפיעו יותר ויותר על המדיניות בארצות הכבושות." <sup>838</sup> ה"זיגזגים" הוצגו אמנם על ידי אייזנבך כ"תוצאות טקטיות" בלבד של ההתפתחויות הצבאיות והפוליטיות ברייך השלישי, ולא כשינויים בהחלטות אסטרטגיות קודמות של המשטר. <sup>839</sup> אך למעשה, תיאורו המפורט מצביע על מאבקים פנימיים עזים, שנבעו מתוך התפתחות ה"קפיטליזם המונופוליסטי" ברייך השלישי, ומתוך מבנים ארגוניים וכלכליים, שהשפיעו על ביצוע השמדת היהודים.

נקודת המוצא של אייזנבך הייתה התנאים הייחודיים של "האימפריאליזם הגרמני" לאחר מלחמת העולם הראשונה, שעשו אותו לאלים והרצחני ביותר. <sup>840</sup> הסתירה בין הצמיחה המהירה של הכלכלה הגרמנית ובין מוגבלות הביקוש בשוק העולמי וכן המחסור בחומרי גלם בגרמניה הביאה להחרפת

Gerhard L. Weinberg, 'Two Separate Issues? Historiography of World War II and the Holocaust', in: <sup>833</sup> Bankier and Michman (eds.): 379-401.

<sup>834</sup> אייזנבך, די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג, 1, ז' 14.

<sup>835</sup> כריסטופר בראונינג, 'גישות ל"פתרון הסופי" בהיסטוריוגרפיה הגרמנית בשני העשורים האחרונים', בתוך: גוטמן וגרייף (עורכים), עמ' 23 (23-42).

<sup>836</sup> אייזנבך, די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג, 1, ז' 14.

<sup>837</sup> שם, ז' 11.

<sup>838</sup> שם, ז' 14.

<sup>839</sup> אייזנבך, די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג, 2, ז' 167-168.

<sup>840</sup> אייזנבך, די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג, 1, ז' 8.

התחרות עם המעצמות הקפיטליסטיות האחרות ולהגברת השאיפות האימפריאליסטיות. כמו כן התחדדו ניגודי המעמדות בגרמניה עצמה, כאשר עול הפיצויים בעקבות מלחמת העולם הראשונה הוטל על המוני העובדים, ותהליך המונופוליזציה הגביר את ניצול העובדים והבורגנות הזעירה. המשבר הכלכלי הגדול הוסיף על כך גם את מכת האבטלה. מאפיין ייחודי נוסף היה הברית בין "הקפיטל הפיננסי" ו"הקפיטל היונקרי", שהתבקשה "בשל התנאים המיוחדים בגרמניה". בסיס התמיכה העממי של הריאקציה הגרמנית הייתה הבורגנות הזעירה, שספגה מפלות וביקשה נקמה, ולכן הלכה שבי אחרי אידיאולוגיה אנטי קפיטליסטית. לברית זו היה עניין בדיקטטור פשיסטי שיילחם בתנועת הפועלים, ייבצר את שלטון ההון הפיננסי ויממש את תוכניות ההתפשטות של האימפריאליזם הגרמני.<sup>841</sup>

על רקע זה הציע אייזנבך הסבר להתפתחות האנטישמיות הגזענית. תורת הגזע ככלל שימשה כנשק אידיאולוגי בידי שאיפות ההתפשטות האימפריאליסטיות וכינון מערך העבדות. במסגרת זו, "ההיטלריסטים שלפו מכשיר ישן, שבו השתמשה כל ריאקציה נגד הקדמה – האנטישמיות. ההיטלריסטים העלו את האנטישמיות למעלת אידיאולוגיה".<sup>842</sup> אייזנבך נקט את "נוסחת הסחת הדעת", לפיה האנטישמיות לא כוונה כנגד היהודים, אלא "נוצלה משמעותית בידי הפשיסטים הגרמנים, [...] אחד המכשירים היעילים במאבקם נגד הכוחות הפרוגרסיביים בארץ ומחוצה לה".<sup>843</sup> לאחר פרוץ המלחמה שימשה האנטישמיות להחלשת התנגדות העמים הכבושים, ובעיקר הסלבים, שלפי אייזנבך נועדו אף הם להיות קורבנות לרצח עם:

**ההיטלריזם שאף [...] להסיט את תשומת לבם של העמים, שאותם ביקש לשעבד, מתכניותו הרצחניות; הוא ניסה להראות, שהפקודות של שלטון הכיבוש מופנות נגד היהודים ולא נגד עמים אחרים. הוא הפיץ בקרב העמים, במיוחד הפולנים, אשליות שקריות, שתכניות החיסול נוגעות רק ליהודים ולא אליהם.**<sup>844</sup>

והנה, בניגוד לתיאוריות ה"אינטנציונליסטיות" שהתמקדו באידיאולוגיה האנטישמית של היטלר ושל הנאצים, כאן הוצגה האנטישמיות כפונקציונלית, הן כמכשיר פוליטי והן כביטוי של המבנים החברתיים והכלכליים בגרמניה. אך במחקר של אייזנבך ישנם היבטים "פונקציונליסטיים" גם במונח הצר יותר של המושג. החל מהמתקפה על ברה"מ, התיאור של המדיניות כלפי היהודים צמוד הן להתפתחויות בחזית ולצרכים הכלכליים והפוליטיים שנבעו מהן, והן למאבקים הפנימיים בין גורמים שונים במשטר הנאצי.

ריכוז היהודים בגטאות, בעיקר מסוף 1940, הוסבר, לצד היותו שלב בתוכנית ההשמדה, כחלק מההכנות הכלכליות למתקפה על ברה"מ: "אם בהקמת הגטאות נלקחו בחשבון סיבות כלכליות, היו אלו נעוצות קודם כל בכך שבידוד היהודים הקל את החרמת כספם, השתלטות על רכושם והורדת רמת חייהם למינימום".<sup>845</sup> גם ל"מדיניות של עבודת העבדים" (יהודים ואחרים) במחנות יוחסו שתי מטרות מקבילות: החלשתם עד כדי חיסולם של העמים שנחשבו נחותים או עוינים, ו"מילוי צרכי המלחמה הכלכליים הדחופים של הרייך".<sup>846</sup> בתחילה (מ-1933 ואילך) ה"תוכניות"

<sup>841</sup> שם, ז' 23-29.

<sup>842</sup> שם, ז' 37-44. הציטוט מעמ' 44.

<sup>843</sup> שם, ז' 47.

<sup>844</sup> שם, ז' 48.

<sup>845</sup> שם, ז' 184.

<sup>846</sup> שם, ז' 197.

לחיסול היהודים (ועמים אחרים) התייחסו ל"חיסולם הכלכלי", שיביא בהדרגה ל"חיסולם הביולוגי". התוכניות המפורטות לרצח המוני ושיטתי הועלו רק במסגרת תכנית המתקפה על ברה"מ:

**התוכניות ההיטלריסטיות נועדו להרוג את כל היהודים באירופה וגם את העמים הסלאביים. לשם כך נזקקו לאמצעים קיצוניים יותר, מאלו שהשתמשו בהם עד אז, ובבוא ההזדמנות – על סמך הניסיון שהצטבר – עיבדו תוכניות בהיקף נרחב יותר. [...] החלטה זו התקבלה כנראה במקביל לתחילת מימושה של תכנית ברברוסה. אך הקונספציה בדבר השיטות הנוראיות להשמדת היהודים התגבשו באביב 1941. כלומר כבר בעת ההכנות האחרונות למתקפה על ברה"מ.<sup>847</sup>**

הרצח ב"תשלובות מוות" (מחנות ההשמדה) החל להתבצע רק לאחר שהתברר שהמלחמה בחזית המזרח עתידה להתארך. למעשה, ועידת ואנזה הידועה זומנה במקור ל-9.12.1941, אך נדחתה בשל מתקפת הנגד הסובייטית שהחלה ב-6 בחודש.<sup>848</sup> כשהתקיימה הוועידה, בסופו של דבר ב-20.1.1942, כבר הבהירו נוימן (נציגו של גרינג) והיידריך שיהודים שעובדים בתעשיות מלחמה חיוניות לא יכללו ב"יישוב מחדש".<sup>849</sup>

בהמשך הקדיש אייזנבך עמודים רבים לתיאור המאבקים הכלכליים, שנגעו להשמדת היהודים, אשר נבעו מ"התהליך הכפוי של ריכוז ההון" בגרמניה הנאצית, שהחל עוד לפני המלחמה והתקדם במהלכה. גרמניה הייתה לדוגמה טיפוסית של "קפיטליזם ממלכתי-מונופוליסטי". עם פרוץ המלחמה אוחדו כמה מהקבוצות התעשייתיות הממשלתיות עם קרטלים של חברות מניות. הטראסטטים והקרטלים היו נתונים רשמית לפיקוחם של גרינג ושר הכלכלה פונק, אך למעשה מאמצע 1942 היטלר העבירם לשליטתו של שר החימוש, אלברכט שפר. מנגד, הס"ס הקים תאגיד כלכלי משלו, שהוסווה כחברת מניות, שבכירי ס"ס היו שותפים בה, בראשות פוהל, אשר עיקר רווחיה הגיעו מעבודת אסירי מחנות הריכוז, שהיו נתונים לשליטת הס"ס. משהחלו מחנות הריכוז להתמלא אסירים הס"ס הרוויח לא רק מ"עבודת העבדים" אלא גם רכש דרכה עמדת שליטה כלפי התאגידים שנהנו ממנה. כוחו הכלכלי של הס"ס הלך והתעצם, ועורר קנאה מצד מונופולים פרטיים כאי-גה-פארבן, קרופ, גרינג, האסאג ועוד. התפתחה תחרות בין המונופולים ה"ישנים" ובין סקטור הס"ס על חלוקת ההזמנות הצבאיות והרווחים, "מה שהשפיע חלקית על המדיניות של שלטון הכיבוש לגבי האוכלוסייה היהודית".<sup>850</sup>

שיטת ה"השמדה באמצעות עבודה", שהוצגה בדרך כלל כפשרה בין המניע ה"אידיאולוגי" להשמדת היהודים, לבין הצורך הכלכלי בעבודתם לטובת כלכלת המלחמה, נתפרשה על ידי אייזנבך כאמתלה שבה השתמשו מנהיגי הס"ס לצורך העברתם של עובדים יהודים מהגטאות, שם עבדו עבור פירמות פרטיות, למחנות שבשליטתם. תוך כדי התהליך נערכה סלקציה, שבמסגרתה מוינו מקרב הנידונים להשמדה אלו שמסוגלים לעבודה, אך המוטיב העיקרי היה העברת כוח העבודה מהפירמות הפרטיות לשליטת הס"ס.<sup>851</sup> במהלך מבצע ההשמדה היו ניסו חוגים כלכליים וצבאיים להתערב בכדי לעכב את העברת כוח העבודה היהודי שלהם. על פי רוב ניסיונות מקומיים אלו לא השפיעו.

<sup>847</sup> שם, ז' 216.

<sup>848</sup> אייזנבך, די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג, 2, ז' 20-23.

<sup>849</sup> שם, ז' 28.

<sup>850</sup> שם, ז' 33-44. הציטוט מעמ' 44.

<sup>851</sup> שם, ז' 69-44, 104-78.

הימלר קבע שיש להשלים עם הנזק הכלכלי בנימוק כי "השמדת היהודים היא הכרח פוליטי מוחלט". המאבקים הגיעו עד כדי כך שמשרד החינוש נאלץ להתערב לטובת פירמות גרמניות.<sup>852</sup> בעקבות זאת התכנסה בספטמבר 1942 ועדה בנוכחות היטלר, שבה התגלעה מחלוקת בין שר החינוש, אלברכט שפר, ובין הימלר בדבר ניצול כוח העבודה היהודי:

**אין להבין את העימות כמאבק בין שתי קבוצות מנוגדות במחנה ההיטלראי. בדיוק כמו שפר, גם הימלר ייצג את האינטרסים של ההון המונופוליסטי, והמחלוקת ביניהם בדבר הניצול הבלתי מוגבל של אסירי המחנות במפעליהם הייתה רק ביטוי למאבק תחרותי בין המונופולים ה"ישנים" וקרטל הס"ס החדש מי ירוויח יותר מתעשיית החינוש.<sup>853</sup>**

המחלוקת לא הייתה אם כן אידיאולוגית ואף לא אסטרטגית, אלא ביטאה מאבק כלכלי בין מוקדי כוח יריבים. ככל שהחמיר המצב בחזית, כן גבר הצורך בכוח עבודה יהודי. מוקד הכוח של הס"ס במאבק על ניצולו של כוח העבודה הזה היה מטה מבצע "ריינהרד". בראשו עמד גלובוצניק, שפיקד על מחנות ההשמדה במזרח פולין, ועל מחנה הריכוז מיידנק ומחנות העבודה המסונפים לו, ששימשו מרכז הייצור שבו הועבדו היהודים שמוינו מתוך המשלוחים להשמדה. למבצע ריינהרד נועדו, מלבד השמדת יהודי פולין, גם "משימות כלכליות", שלצורך מילויין הקים הס"ס תאגיד כלכלי בשם "אוסט-אינדוסטרי" (תעשיית המזרח, או בקיצור "אוסטי") לניהול המפעלים במחנות העבודה באזור לובלין. מנובמבר 1942 הלך ורוכז במחנות אלו רובה המוחלט של האוכלוסייה היהודית שטרם הושמדה.<sup>854</sup>

מכאן ואילך תואר גורלם של היהודים במחנות אלו בצמוד לשני קווי התפתחות, ההתקדמות הסובייטית בחזית ותנועת ההתנגדות בתוך השטחים הכבושים. תנועת ההתנגדות, הן הפרטיזנית אך במיוחד במרידות שבגטאות (ורשה, ביאלסטוק ועוד) ובמחנות (טרבלינקה וסוביבור), הוצגה על ידי אייזנבך כאילו הונהגה באופן בלעדי על ידי הקומוניסטים, אנשי פפ"ר (המפלגה הקומוניסטית הפולנית) והגוררדיה לודובה (משמר העם, המיליציה הקומוניסטית המתרתית). זהו יסוד אידיאולוגי בולט נוסף במחקרו של אייזנבך. לדעתו, החלטתו של הימלר לחסל, בסופו של דבר, בנובמבר 1943, את שארית הפליטה של היהודים במחנות הס"ס באזור לובלין, נבעה הן מהתקרבות הצבא האדום, אך בעיקר מהחשש להתפשטות תנועת ההתנגדות המזוינת בקרבם.<sup>855</sup>

בשלב האחרון של המלחמה, על רקע תבוסתו המתקרבת הגביר המשטר הנאצי את מדיניותו האנטי יהודית במדינות הגרורות בעזרת משטרים ריאקציוניים מקומיים, כמו למשל בהונגריה:<sup>856</sup> מ"תחילת 1944 נקטו זרועות השלטון ההיטלריסטיות שוב את נשק ההסחה הישן של כל הקליקות הריאקציונריות בזמננו – התעמולה האנטישמית. [...] אנטישמיות היא 'הנשק הסודי של הפיהרר', אשר בהיעדר טיעונים פוליטיים אחרים משמשת כאמצעי הטוב ביותר לאיחוד כל הריאקציונרים וכל תומכי הפשיזם." לכך הצטרפה, לפי אייזנבך, מטרה נוספת: "להכין בארצות אירופה גיס חמישי לעבודת ההסחה העתידית של הקבוצות הפשיסטיות."<sup>857</sup>

<sup>852</sup> שם, ז' 70-73. הציטוט מעמ' 72.

<sup>853</sup> שם, ז' 77.

<sup>854</sup> שם, ז' 117-119, 167-174.

<sup>855</sup> שם, ז' 130, 203-211, 222-230.

<sup>856</sup> שם, ז' 243-246.

<sup>857</sup> שם, ז' 246-247.



התעמולה היהודית הייתה נשק מגן בידי הפשיזם הגרמני השוקע. בתקופה האחרונה של המלחמה הייתה זו הסחת דעת של המשטר ההיטלרי, שעשה מאמץ לפזר מוקשים במדינות הנייטרליות ובעיקר בקרב האוכלוסייה של אמריקה ואנגליה. באמצעות הזרקת חיידק השנאה הגזעית והלאומית ניסה המשטר ההיטלרי להכות במאבק העממי הכללי נגד האויב השנוא. בו בזמן ביקש להכשיר את הקרקע לפעולתו הפוליטית העתידית של האימפריאליזם הגרמני.<sup>858</sup>

כך סיים אייזנבך את חלקו המחקרי של החיבור, כהכנה ל"אחרית דבר" אידיאולוגית, שבה הציג את "האימפריאליזם האמריקני" כהמשכו של "האימפריאליזם הגרמני".<sup>859</sup> תחת המעטה האידיאולוגי תרם אייזנבך, מלבד תיעוד כרונולוגי ממוסמך של השואה, גם הסבר חברתי-כלכלי-פוליטי מקיף **למדיניות ההיטלריסטית של השמדת היהודים**. בהיות מחקרו בלתי מוכר כמעט במערב, בשל מחסומי שפה ואידיאולוגיה כאחד, הקדים בעשרות שנים כמה מהתובנות המאוחרות של ההיסטוריוגרפיה של השואה.

---

<sup>858</sup> שם, ז' 257.  
<sup>859</sup> שם, זז' 259-268.

## סיכום

שתי תובנות יסוד עולות מתוך מחקר זה. ראשית, במחצית הראשונה של המאה ה-20 התקיים זרם ענף ופורה של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, ויש לצרפו לטיפולוגיה המקובלת של ההיסטוריוגרפיה היהודית על מנת להשלימה. שנית, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא הייתה מקשה אחת, אלא הכילה זרמי משנה שונים ולעיתים אף מנוגדים. המחקר יצא מתוך השאלות הבאות: מדוע הופיעה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בזמן ובמקום שבו הופיעה, ועל איזה רקע נוצרו זרמי המשנה? כיצד פירשו זרמים אלו את ההיסטוריה היהודית בעזרת המרקסיזם, ומהו הקשר בין פרשנויותיהם השונות ובין הרקע החברתי והעמדות הפוליטיות שלהם? כדי להשיב על השאלה הראשונה נדרש ניתוח כרונולוגי של התפתחות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, וכדי להשיב על השאלה השנייה נדרש ניתוח תמטי של תכניה. משני הניתוחים הללו, שמובאים להלן, עולה תובנה מרכזית שלישית: ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, לזרמיה, הופיעה והתפתחה בזיקה הדוקה ללאומיות היהודית. תובנה זו מעוררת תמיהה: כיצד יש להסביר זיקה הדוקה זו, לנוכח הניגוד ההיסטורי בין המרקסיזם והלאומיות היהודית? מתוך כך עולה שאלה כללית יותר, בדבר היחס בין ההיסטוריה והפוליטיקה. בסיום הדיון אבקש להרחיב את הפרספקטיבה ולשאול: מה ניתן ללמוד מהמקרה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית על מערכת היחסים בין היסטוריה, פוליטיקה ופרוגנוזה?

### א. תולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית

תולדותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית מקבילות לתולדותיה של שאלת היהודים, בשני מובניה: כתופעה היסטורית שהתעוררה מתוך המפגש של החברה היהודית עם תהליכי המודרניזציה; ו"שאלת היהודים" כנושא לעיון תיאורטי, שנבע מתוך השאיפה להציע פתרונות לשאלה המעשית. ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית במאמרו של מרקס, 'לשאלת היהודים', שנכתב כחלק מהפולמוס שבו נטבע המושג "שאלת היהודים". כבר ב-1844 הצביע מרקס על הצורך לחקור את ההיסטוריה החברתית-כלכלית של היהודים, כדי לברר את תפקידם בהווה ואת שאלת עתידם. מאז ועד לראשית הציונות המרקסיסטית, במשך כ-60 שנה, כמעט ולא התקיים דיון מרקסיסטי בהיסטוריה היהודית. חריגה נדירה מכלל זה הייתה במאמרו הקצר של קאוטסקי מ-1890, שבו נערך הניתוח המרקסיסטי הראשון של ההיסטוריה היהודית. כתגובת נגד לעלייתה של האנטישמיות הגזענית טען קאוטסקי שמאפייניהם הייחודיים של היהודים אינם תכונות גזעיות, אלא תוצר היסטורי של מאות שנים של אורח חיים עירוני-מסחרי. לצד קיצור תולדות היהודים הוסיף קאוטסקי גם פרוגנוזה: ייחודם של היהודים עתיד להיעלם כתוצאה מתהליך העיור והמסחור הכללי, שיביא להתבוללותם. הניתוח ההיסטורי והפרוגנוסטי שירתו את עמדתו הפוליטית של קאוטסקי, לפיה כל בדלנות לאומית יהודית מנוגדת לקידמה. מאז 'לשאלת היהודים' של מרקס ועד לראשית המאה ה-20 עמד מאמרו של קאוטסקי כחיבור מרקסיסטי כמעט בודד על ההיסטוריה היהודית, שמפאת תמציותו קשה להחשיבו

כהיסטוריוגרפיה מרקסיסטית של ממש. קאוטסקי עצמו חזר לנושא ביתר פירוט רק מ-1908 ואילך, על רקע התפתחותו של דיון רחב יותר. מדוע ממשיכי דרכו של מרקס, למרות התעניינותם הרבה בשאלת היהודים כשאלה פוליטית, לא נענו לקריאתו של אביהם הרוחני לחקור את ההיסטוריה של "היהודי של יום החולין" במשך כששה עשורים?

כשכתב מרקס את מאמרו באמצע המאה ה-19 "שאלת היהודים" לא נגעה אלא ליהודים במרחב הדובר גרמנית, שהיו אמנם האוכלוסייה היהודית הגדולה הראשונה שהחלה לעבור מודרניזציה, אך יחד עם זאת לא היו אלא מיעוט קטן, הן בארצותיהם והן בעם היהודי. יתר על כן, המיעוט היהודי בגרמניה השתייך רובו ככולו לבורגנות, ועל כן לא נדרש לו דיון תיאורטי בבעיותיו דווקא מכיוון של ביקורת מעמדית. עבור מרקס, היהודים לא היו הנושא המרכזי ב"שאלת היהודים", אלא מקרה מבחן לדיון בסוגיה כללית יותר שהטרידה אותו ביחס לפוליטיקה של השמאל האירופי בעידן הריאקציה (1815-1848): ההבחנה בין התביעה ל"אמנציפציה פוליטית" (בורגנית) והתביעה ל"אמנציפציה אנושית" (שזמן קצר לאחר מכן זוהתה על ידי מרקס עם הסוציאליזם). ברבע האחרון של המאה ה-19, בעקבות האמנציפציה (הפוליטית) שיהודי גרמניה זכו לה (1871), ועל רקע המיתון הגדול שפגע בכלכלת אירופה (מ-1873 עד שלהי המאה) הופיעה האנטישמיות כסיסמת הקרב של מתנגדי הליברליזם. במאמרו של קאוטסקי מ-1890, בדומה למאמרו של מרקס מ-1844, שוב הופיעו היהודים כמקרה מבחן בוויכוח הכללי בין מתנגדי המודרניזציה ותומכיה. באופן דומה שימשו היהודים מקרה מבחן במסגרת מחקריהם של ובר וזומברט על הקפיטליזם, ורק משפרץ הפולמוס ביניהם הפכו היהודים לדוגמא מרכזית להוכחת טענותיהם המנוגדות. זומברט התייבב במחנה שהתנגד למודרניזציה הקפיטליסטית, ועל כן זיהה אותה עם היהודים, ואילו ובר הליברל זיהה אותה עם דת הרוב הפרוטסטנטית.

רק לקראת סוף המאה ה-19 הגיעו תהליכי המודרניזציה לקיבוץ היהודי הגדול של מזרח אירופה, ו"שאלת היהודים" הפכה לשאלת חייו של המון יהודי רב. שחרור הצמיתים על ידי אלכסנדר השני בשנת 1861 הניע תהליך מדורג ואיטי של תיעוש במזרח אירופה, שהלך ושמט את הקרקע תחת פרנסותיהם המסורתיות של היהודים במסגרת הכלכלה הפיאודלית, כחוכרים באחוזות האצולה, כסוחרים המתווכים בין העיר לכפר וכבעלי מלאכה בעיירות. לצד המוני הצמיתים המשוחררים החלה האוכלוסייה היהודית לעבור עיור אינטנסיבי, אם כי בשיעור גבוה משמעותית. אך בעוד שהמהגרים הנוצרים מהכפר לעיר השתלבו כפועלים בתעשייה הצומחת, היהודים עברו תהליך מוגבל של תיעוש ושל פרולטריזציה. הפועלים היהודים התרכזו בענפים הדלים והפחות ממוכנים של תעשיית מוצרי הצריכה, במיוחד הטקסטיל והמוזון. כתוצאה ממובחנותם התעסוקתית עברו מרבית הפועלים היהודים גם פוליטיזציה נבדלת, במסגרתן של תנועות פועלים יהודיות לאומיות: הבונד (שהתאגד רשמית ב-1897) ופועלי ציון (שהתאגדו רשמית ב-1901). מבנהו המפוצל של הפרולטריון היהודי, שהועסק בדרך כלל בסדנאות יזע קטנות, הועיד חשיבות מיוחדת ל"חזית התרבותית" כגורם מרכזי בתנועות הפועלים היהודיות. בהיותם מועסקים ומתגוררים לרוב בסביבה יהודית מובהקת, הפועלים היהודים כמעט ולא עברו תהליך התבוללות. על כן תרבות הפועלים שלהם התקיימה בידיש וקיבלה צביון לאומי. החזית התרבותית הופעלה על ידי אינטלקטואלים יהודים, שכמו הפועלים היהודים נתקלו אף הם במחסומי השתלבות בסביבה הלא יהודית, במוסדות ההשכלה ובפקידות.

הפוליטיזציה של תנועות הפועלים היהודית קיבלה דחיפה משמעותית מהמאורעות המהפכניים שהתרחשו ברוסיה בשנים 1905-1907. מצד אחד, מאורעות אלו סחפו המוני פועלים ואינטלקטואלים יהודים לשורות התנועה המהפכנית הכללית וחשפו אותם לשיח המרקסיסטי שנפוץ בה. מנגד, הפוגרומים העקובים מדם שהתלו למאורעות המהפכניים, לצד האכזבה מתוצאות המהפכה, חיזקו את ההכרה בשאלת הפרולטריון היהודי כשאלה נבדלת. שתי ההתפתחויות הללו הובילו לפוליטיזציה אינטנסיבית של תנועת הפועלים הציונית, שהציעה לפרולטריון היהודי פתרון לאומי מחוץ לגבולות רוסיה הצארית. הפוליטיזציה גברה גם בשל הפילוג הפנימי בתנועת הפועלים הציונית, על רקע פולמוס אוגנדה, שפילג את התנועה הציונית כולה. עקב כך נוצרו ארבע מפלגות פועלים ציוניות (פועלי ציון, ס"ס, סיימיסטים ו"מינסקאים"), ששילבו במינונים שונים חתירה לארץ-ישראל, הגנה עצמית, "עבודת הווה" לטובת זכויות היהודים ברוסיה ופעילות מהפכנית. שתיים מתוכם אימצו אידיאולוגיה מרקסיסטית: פועלי ציון ומפלגת ס"ס (טריטוריאליסטים סוציאליסטים). "החזית התרבותית" הפכה לחזית קרב בין מפלגתית, הן כנגד תנועות מרקסיסטיות כלליות שסחפו יהודים רבים לשורותיהן, והן בין התנועות היהודיות המרקסיסטיות היריבות. במסגרת הפולמוס הפוליטי בין פועלי ציון למפלגת ס"ס, שני התיאורטיקנים המובילים שלהן – בר בורוכוב ויעקב לשצ'ינסקי (בהתאמה) – הניחו לראשונה את יסודות התיאוריה המרקסיסטית בקרקע החברתית של תנועת הפועלים היהודית, כל אחד מהם בשירות מטרותיה של תנועתו: בורוכוב ביקש להוכיח את הכרחיות הפתרון הארצישראלי ולשצ'ינסקי את הכרחיות הפתרון הטריטוריאליסטי. מתוך כך, בין 1905-1907 הם עסקו בעיקר בניתוח הפרולטריון המוגבלת של הפועלים היהודים בני זמנם, ולשם כך פנו גם לניתוח העבר הקרוב (לשצ'ינסקי הרחיק עד לימי-הביניים) שהוביל למצב זה. בכך הניחו את אבני הפינה להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

במקביל הונחה אבן פינה נוספת, מסוג אחר, במרחב הדובר גרמנית, על ידי יצחק שיפר. פועלי ציון באוסטריה לא נשארו אדישים להתפתחויות המהפכניות ברוסיה. במיוחד בגליציה האוסטרית, מכורתו של שיפר, נשמרה זיקה תרבותית, לאומית ופוליטית ליהודים בחלקים של פולין ההיסטורית שהיו בשליטת רוסיה. הצטרף לכך הדיון הער של האוסטרו-מרקסיזם בשאלה הלאומית בעשור הראשון של המאה ה-20, וכן דיוני ה"סוציאליזם של קדנרה" בגרמניה, שבמסגרתם השמיע זומברט את הגיגיו הראשונים לגבי ההיסטוריה היהודית (עוד בטרם ספרו הגדול מ-1911). אפשרויות ההשכלה, שהיו פתוחות בפני יהודי גליציה יותר מאשר בפני יהודי רוסיה, תרמו אף הן לייחודיותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית של שיפר, בהשוואה לעמיתיו ברוסיה. בהשפעתם המרוחקת של המאורעות המהפכניים והפוגרומים ברוסיה, אך בשלווה היחסית שבין כתלי אוניברסיטת וינה, לבש העיון של שיפר בשאלת היהודים אופי היסטורי יותר ואידיאולוגי פחות. אף על פי ששאב השראה מתודולוגית ממרקס, שיפר לא נזקק לעגה מרקסיסטית דחוסה כמו זו ששימשה את בורוכוב ולשצ'ינסקי. הוא היה להיסטוריון היהודי המטריאליסט הראשון, והתמקד בחקר ההיסטוריה הכלכלית של היהודים בימי-הביניים. בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר הניחו את היסודות להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, הן בהתמודדות מול הזרם המרכזי במרקסיזם, ששלל את הגדרת היהודים כאומה, והן בהתמודדותם מול זרמים

אידיאליסטיים בהיסטוריוגרפיה היהודית, שחקרו את תולדות "היהודי של שבת" (כדברי שיפר בפרפרזה על מרקס).<sup>1</sup>

בשנים הבאות עיוניהם של בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר בשאלת היהודים, בהיבטיה הכלכליים וההיסטוריים, הוסיפו להתפתח ולהשתנות בהתאם לנסיבות הפוליטיות והביורגראפיות, אך בתחום ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא קמו להם מתחרים מקרב תנועות פועלים לא ציוניות. הבונד והמרקסיסטים הרוסים היו אמנם עסוקים בשנים אלו בהתכתשות פוליטית ביניהם בשאלת הלאומיות היהודית, אך אלו ואלו נמנעו מפנייה להיסטוריה היהודית במסגרת הפולמוס. המרקסיסטים הלא-יהודים הקדישו מאמצים לשלילת הגדרתם של היהודים כאומה על מנת להכפיף את הבונד לסמכות הסוציאל-דמוקרטית הרוסית. כל שימוש בהיסטוריה היהודית היה מניה וביה מחליש את הטיעון שלהם (זאת בשונה מקאוטסקי, שלא נאלץ להתמודד עם תנועת פועלים יהודית לאומית מתחרה בגרמניה). אנשי הבונד מצדם, נזהרו שלא להיחשד כ"ציונים עם מחלת ים" (כפי שכינו אותם בלעג בס"ד הרוסית). על כן השתדלו לבדל עצמם הן מיהדות העולם והן מהבורגנות היהודית במזרח אירופה. כל עיסוק בהיסטוריה יהודית היה מאלץ את הבונד להתייחס לארץ-ישראל, ל"כלל ישראל" או ל"עם עולם" ומצייר אותו כתנועה לאומית בורגנית.

כשם שמהפכת 1905 הכשירה את הקרקע לגל הראשון של היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, כך מהפכת 1917 הכשירה את הקרקע לגל השני, שהיה שונה לחלוטין באופיו, כיוון שהתפתח במסגרת המשטר הסובייטי. המהפכה שמה קץ למאבק בין הבונד ובין הס"ד הרוסית, בשני מובנים מנוגדים. מצד אחד, ניצחונם הפוליטי של הבולשביקים איפשר להם לסלק את תנועת הבונד מן הזירה הפוליטית בשטחי שלטונם. מצד שני, מדיניותם בפועל, שנאלצה להתחשב בעובדת קיומו של ציבור פועלים יהודי גדול ותת-מתועש, דובר יידיש, דמתה למעשה לחזונו של הבונד. הלאומיות היהודית קיבלה לגיטימציה כלאומיות אקסטרטוריאלית ששפתה יידיש, הוקמו מוסדות תרבותיים יידישאיים רבים בחסות השלטון ובתוכם מוסדות מחקר במדעי היהדות. במוסדות אלו צמחה ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית, במידה רבה על ידי אינטלקטואלים יוצאי בונד, שמצד אחד נמנעו מהם המשך קיומה של הפוליטיקה הבונדיסטית שהסתייגה מההיסטוריה היהודית, ומצד שני ניתנה להם האפשרות הפוליטית והמוסדית לעסוק בהיסטוריוגרפיה יהודית. בהתאם למורשת התפיסה הלאומית של הבונד הם התמקדו בהיסטוריה של יהודי מזרח אירופה בעת החדשה, אך מטעמים של רגישות פוליטית כמעט ולא נגעו בתולדות התנועות הלאומיות והפועליות מסוף המאה ה-19 ואילך. מבחינת המתודולוגיה והסגנון, היו ביניהם שאימצו בחום את האידיאולוגיה המרקסיסטית השלטת (כגון הייליקמן ומרגוליס), והיו שהמשיכו מסורת קודמת של היסטוריה חברתית בהשראת דובנוב, תוך אימוץ הטרימינולוגיה המרקסיסטית בעיקר מן השפה ולחוץ (כדוגמת סוסיס).

בשנים הראשונות, עד לסוף שנות ה-20, מדעי היהדות בברה"מ עלו בקנה אחד עם המדיניות הרשמית, שהכירה בתרבויות "לאומיות בצורתן וסוציאליסטיות בתוכן". החל מסוף שנות ה-20, עם השתררותו של סטלין, הלכו והוצרו צעדיהם של מוסדות התרבות הלאומיים של היהודים (כמו גם של לאומים אחרים, ובמיוחד של האוקראינים והביילורוסים). על ההיסטוריוגרפיה היהודית בברה"מ הוטלו מגבלות אידיאולוגיות הולכות ומחמירות, מוסדותיה נסגרו בזה אחר זה, עד

<sup>1</sup> שיפער, די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער, ז' 11.

שבמחצית שנות ה-30 היא הפסיקה להתקיים כמעט לחלוטין. במקביל לדיכוי התרבות היהודית במחוזותיה המערביים של ברה"מ הוכרז על הקמת אוטונומיה יהודית טריטוריאלית במזרח הרחוק, בבירוביג'אן. אך היה זה צדו השני של אותו המטבע. בעוד שנציגי השלטון, במיוחד הנשיא קלינין, סיפקו הצדקות אידיאולוגיות לתחייתה המחודשת של הלאומיות היהודית הטריטוריאלית במסגרת ברה"מ, הרי שאינטלקטואלים יהודים מן השורה כבר לא יכלו להתבטא באופן חופשי בשאלות כאלו. ב-1940 ידעה ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית עדנה קצרה, בנוסח "פטריוטי" שנועד לגייס את דעת הקהל היהודית, בפרט במרחבים מרובי היהודים שזה עתה סופחו מפולין, לטובת המשטר ולקראת המלחמה הצפויה.

בשנות ה-20, במקביל להתרחשויות בברה"מ, גם ברפובליקה הפולנית החדשה התמסדו מדעי היהדות, תחת כנפי יו"א. בתחום ההיסטוריה התבלט במסגרת יו"א "חוג ההיסטוריונים הצעירים" בוורשה, בהנהגת אנשי פועלי ציון שמאל, עמנואל רינגבלום ורפאל מאהלר. הם המשיכו את מורשת הציונות-המרקסיסטית של בורוכוב וההיסטוריוגרפיה הכלכלית של שיפר, בתנאים החדשים שאפשרה פולין הרפובליקאית על המוני הפועלים והאינטלקטואלים היהודים בגבולותיה. על כן אין לראות ב"חוג ההיסטוריונים הצעירים" ענף חדש או זרם משנה נוסף, אלא המשך פורה של ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית. תרומתו העיקרית של מאהלר להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית במהלך שנות ה-20 הייתה בפולמוס השיטתי שניהל כנגד זרמים יריבים בהיסטוריוגרפיה היהודית, קודמים ומקבילים: מדע היהדות בגרמניה של המאה ה-19, ההיסטוריוגרפיה הלאומית-דיאספורית מבית מדרשו של דובנוב וההיסטוריוגרפיה הציונית הלא-מרקסיסטית. פולמוס היסטוריוגרפי דומה ניהלו במקביל גם ההיסטוריונים היהודים הסובייטים.

הגל השלישי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שעומד במרכזו של מחקר זה, הגיע רק בשנות ה-30. אם בראשית המאה הפכה "שאלת היהודים" לשאלתו של ההמון היהודי הפרולטרי ברוסיה, הרי שמאז ואילך הלכה והתפתחה לכדי שאלה עולמית. ההגירה הגדולה פיזרה את הפרולטריון היהודי הרוסי ברחבי תבל: בעיקר באמריקה, אך גם במערב אירופה ובהיקף מצומצם בארץ-ישראל. לאחר מלחמת העולם הראשונה פיצולה של מזרח אירופה למדינות לאום רבות יצר בכל אחת מהן "בעיה" של מיעוט יהודי גדול. "בעיית היהודים" הגיעה לשיאה בשנות ה-30: המשבר הכלכלי העולמי, עליית הנאציזם בגרמניה, התגברות האנטישמיות בפולין ובמדינות נוספות במזרח אירופה, המאורעות האלימים בארץ-ישראל, המדיניות האנטי-יהודית בברה"מ (כולל ייסוד בירוביג'אן) – כל אלו הביאו את "שאלת היהודים" לנקודת רתיחה. מצב החירום עורר רגשי סולידריות, שחיזקו את הלכי הרוח הלאומיים בציבוריות היהודית. יחד עם זה, החריפו המחלוקות בדבר הדרכים לפתרון שאלת היהודים ובין תצורות שונות למימוש הלאומיות היהודית. הוויכוח האידיאולוגי התלהט ובמסגרתו התחשל גם הנשק ההיסטוריוגרפי. בנסיבות אלו תנועות מרקסיסטיות ברחבי העולם, שעד אז נדרשו לשאלה היהודית באופן שטחי ובטח שלא באופן היסטורי, נדרשו עכשיו להיכנס לקלחת הפולמוס הפוליטי וההיסטוריוגרפי, במסגרת המאבק לעשיית נפשות ברחוב היהודי הפרולטרי: בוורשה, בברלין, בווינה, בבריסל או בניו-יורק.

ראשון להיסטוריונים היהודים הקומוניסטים מחוץ לברה"מ, שהיה גם הראשון לחבר סינתזה מרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית כולה, היה אוטו הלר, בספרו **שקיעת היהדות** (1931), שהתפרסם בווינה וברלין בהוצאת ספרים קומוניסטית. ספר זה הוא שהצית את הדין ההיסטוריוגרפי הער שהתקיים בין תנועות מרקסיסטיות שנות ה-30 וה-40. כמה מחיבוריו

המרכזיים של מאהלר בוורשה בשנות ה-30, כמו גם סדרת מאמריו של משה כץ בניו-יורק ב-1938-1939, 'בעיות בהיסטוריה היהודית', וספרו של אברם לאון, **התפיסה המטריאליסטית של השאלה היהודית**, שנכתב בבלגיה בין 1938-1942 – כולם מהווים גרסאות מרקסיסטיות אלטרנטיביות לסיומת ההיסטורית של הלר. אף הלר עצמו כתב ב-1939 גרסה אלטרנטיבית משלו, בכתב היד שלא פורסם, **היהודי ישרף**. כל הווריאציות הללו, שנכתבו בשנות ה-30 המאוחרות ובשנות ה-40 המקודמות, מעידות על השינוי הדרמטי שעברה ההיסטוריוגרפיה היהודית הקומוניסטית במהלך שנות ה-30, שניתן להגדירו כ**נצינוליזציה**. מחבריהן אימצו, בדרכים שונות, תפיסות היסטוריות, פוליטיות ופרוגנוסטיות לאומיות, אשר הכניסו את הלאומיות היהודית בדלת האחורית אל מערכי החשיבה המרקסיסטיים של תנועותיהם, שלהלכה התכחשו לה. תרמה לכך גם התפנית בגישת הקומוניסטרן, שהכריז ב-1935 על מדיניות "החזית העממית", וקרא לשיתוף פעולה של המפלגות הקומוניסטיות עם מפלגות אחרות ומעמדות אחרים במדינותיהם כנגד הפשיזם. אמנם הקומוניסטרן לא החיל קריאה זו על היהודים, שלא נחשבו אומה ולא הייתה להם מדינות לאום, אך היו מי שפירשו אותה כקריאה לסולידריות לאומית בין-מעמדית גם ברחוב היהודי. פרשנות כזו עולה מכתבי ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים.<sup>2</sup>

גם לאחר שיאה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, בשנות ה-30-40, הדיה האחרונים בשנות ה-40-50 המשיכו ברובם את הקו הלאומי. ההיסטוריוגרפיה הבונדיסטית, שהתפתחה לאחר חורבנה הטראגי של תנועת הבונד, עסקה בעיקר בתולדות התנועה ובשואה. בתחומים אלו התרחקה מהמרקסיזם, תוך שימור הגישה הלאומית-תרבותית הבונדיסטית. ספרו של י"ש הרץ מ-1949 על יהודי אוקראינה, היחיד שחרג מנושאי השגורים של ההיסטוריוגרפיה הבונדיסטית, משמש דוגמה אופיינית של היסטוריוגרפיה לאומית-מרקסיסטית. בארץ-ישראל המשיכה ההיסטוריוגרפיה הציונית-מרקסיסטית של פוע"צ שמאל במסגרת מפ"ם, על ידי מאהלר ומרדכי להב. יגאל וגנר פיתח היסטוריוגרפיה קומוניסטית-עברית, במסגרת הענף היהודי הלאומי שפרש מהמפלגה הקומוניסטית. בארה"ב עסקו, לצד כץ, הקומוניסט מוריס שאפס ואיש פוע"צ שמאל, בצלאל שרמן, בהסברת עמידותה של יהדות אמריקה בפני ההתבוללות. אפילו בפולין הקומוניסטית הלך בר מארק והתקרב לתפיסות לאומיות של ההיסטוריה היהודית.

באמצע המאה ה-20 נבלמה תנופתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בעודה באיבה, בטרם הספיקה להקיף את חקירת ההיסטוריה היהודית על כל תקופותיה ומרחביה. שלושת הריכוזים הגדולים של תנועות פועלים יהודיות ושל יהודים בתנועות פועלים הלכו ונעלמו כמעט בו זמנית, אם כי באופנים שונים ביותר. באירופה הם הושמדו בידי הרייך השלישי. בגוש הסובייטי מי ששרדו את הכיבוש הנאצי גילו כי אושיות קיומם הלאומי כיהודים נגזלו בידי המשטר החדש. בארה"ב היהודים עברו דה-פרולטריזציה מהירה והתרחקו מתנועות הפועלים ומעולמן הרעיוני והתרבותי, כולל שפת היידיש. בישראל תנועת הפועלים אמנם אחזה בהגה השלטון, אך הזרמים המרקסיסטיים שבתוכה נמצאו באופוזיציה. עמדתם הרעיונית הוחלשה עוד יותר עם דעיכתה של האופנה האינטלקטואלית המרקסיסטית בעולם בכלל, בעקבות חשיפת פשעי הסטליניזם בוועידה

<sup>2</sup> המקום היחיד, למיטב ידיעתי, שבו הוקמה "חזית עממית יהודית" כארגון רשמי נפרד היה בפרוץ במחצית השנייה של שנות ה-30. הפלוגה היהודית בבריגדה הבינלאומית בספרד הייתה שלוחה של חזית זו. David H. Weinberg, **A Community on Trial: The Jews of Paris in the 1930s** (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 121-136; Gerben Zaagsma, **Jewish Volunteers, the International Brigades and the Spanish Civil War** (London: Bloomsbury, 2017), pp. 34-35. יש לשער, אם כי אין ראיות לכך, שנוכחותו של הלר בפרוץ באותה תקופה ומעורבותו במלחמה בספרד השפיעו עליו בכיוון זה.

ה-20 של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית ב-1956. בזירה הישראלית החל משנות ה-60 עברה ההיסטוריוגרפיה השלטת, שהייתה מזוהה עם מפא"י, תמורה מהיסטוריוגרפיה ציונית-סוציאליסטית להיסטוריוגרפיה יהודית-ליברלית, כשיקוף של האינטרסים של מעמד הביניים הממסדי, בסיס הכוח של מפא"י. ההיסטוריון שהוביל תמורה זו היה שמואל אטינגר, יריבו הבולט של מאהלר בהיסטוריוגרפיה הישראלית, שמילא תפקיד מרכזי בהדרתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בישראל.<sup>3</sup> אובדן שלטונה של מפא"י, ב-1977, סימל את שקיעתה של תנועת העבודה הישראלית. באותה שנה נפטר מאהלר, אחרון ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בני המחצית הראשונה של המאה ה-20. השפעותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית אמנם לא נעלמו לחלוטין, וניכרות בעבודותיהם של היסטוריונים אחדים גם בדורות הבאים. אך תם עידן הסינתזות המרקסיסטיות הגדולות והדיון הער בין פרשנויות מרקסיסטיות שונות של ההיסטוריה היהודית.

## **ב. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: ניתוח תמטי**

מתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עולה שהתפתחו במסגרתה פרשנויות שונות, יריבות או מנוגדות של היבטים שונים בהיסטוריה היהודית. על מנת להסביר את הזיקה בין פרשנויות אלו ובין ההקשרים הפוליטיים להיווצרותן, יש לערוך ניתוח תמטי של תכניה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, על פי התמות העיקריות שבהן עסקה: תחולתו של המושג עם-מסחר בהיסטוריה היהודית, שאלת היחס בין היהודים והקפיטליזם, הדיפרנציאציה והפרולטרזיציה בחברה היהודית, הלאומיות היהודית והאנטישמיות. הניתוח התמטי שלהלן הוא פנומנולוגי במובן זה שהוא מכוון לפנומנה – ההיסטוריוגרפיה, ולא לנומנה – ההיסטוריה היהודית עצמה. שאלת אמיתותה של ההיסטוריוגרפיה, כלומר התאמתה למציאות ההיסטורית, "מושמת בסוגריים". המסקנות שמוצגות לגבי השפעת העמדות הפוליטיות על הפרשנות ההיסטורית ולהיפך, אינן מעידות על מידת האדקוויטיות של ההיסטוריוגרפיה, שקביעתה (ככל שהיא אפשרית) היא עניין למומחים בכל אחת מן הסוגיות ההיסטוריות שנידונות. כבסיס לסיכום התמטי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית אציב ארבע הבחנות, ארבעה צירים, שישמשו אמות מידה להשוואת תוכניהן של הקונסטרוקציות ההיסטוריוגרפיות השונות: הבחנה תיאורטית, שחופפת את המחלוקת בין זומברט לזובר בדבר תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים; הבחנה היסטוריוסופית בין פרשנות דטרמיניסטית ואנטי-דטרמיניסטית של המטריאליזם ההיסטורי; הבחנה פוליטית-אידיאולוגית בין תנועות יהודית לאומיות ובין תנועות שהתנגדו ללאומיות יהודית, לפחות להלכה; והבחנה היסטורית-כרונולוגית בין התקופה שמהעת העתיקה ועד לשיא ימי-הביניים ובין התקופה שמשא ימי-הביניים ועד למודרנה.

בציר התיאורטי ניתן להצביע על שני קווי יסוד מנוגדים, שנבעו מהגישות המנוגדות להיסטוריה היהודית בכתבי מרקס, והשתקפו בהמשך בפולמוס בין זומברט לזובר. ממאמרו של מרקס הצעיר

<sup>3</sup> גוטוויין, 'שמואל אטינגר, האנטישמיות ו"התיזה שמעבר לציונות"', עמ' 159.



לשאלת היהודים, שלימים הועלה על הנס בברה"מ הסטליניסטית, וממחקריו של זומברט, עלתה תפיסה שזיהתה את תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים כבסיסו של הקפיטליזם המודרני. על פי תפיסה זו היהודים היוו יסוד פרוטו-קפיטליסטי בחברות טרום מודרניות, החל מהעת העתיקה, דרך ימי-הביניים ועד להיותם מבשרי הקפיטליזם וחלוציו בעת החדשה. מכתביו המאוחרים של מרקס, כמו גם מכתביהם של ממשיכי דרכו המרקסיסטים הבולטים (קאוטסקי, אוטו באואר, לנין וטרוצקי) וממחקריו של ובר, עלתה תפיסה שזיהתה את התפקיד הכלכלי ההיסטורי של היהודים כמנוגד להגיון הקפיטליסטי. על פי גישה זו, היהודים נתפסו כקטגוריה חברתית היסטורית טרום מודרנית, "עם-מסחר" (על פי מינוחו של מרקס), "קאסטה" (קאוטסקי) או "פאריה קפיטליזם" (שמנוגד לקפיטליזם המודרני, על פי ובר), דווקא משום שהיסטורית הם היו אבר מאיבריה של הכלכלה הטרומ קפיטליסטית. עם עליית הקפיטליזם המסחרי והבורגנות, לפי אותה גישה, החל מהמאות 11-12 במערב אירופה, היהודים החלו מאבדים את תפקידם הכלכלי ונדחקים אל האזורים שבהם עדיין שגשגה הכלכלה הפיאודלית במזרח אירופה. רוב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים דחו את הגישה הראשונה, בהיותה מהותנית, ונטו לגישה השנייה, בהיותה יותר היסטורית.

מבחינה היסטוריוסופית עיצבה את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית המחלוקת בין הפרשנויות השונות של תפיסת ההיסטוריה של מרקס. מצד אחד צמחה פרשנות דטרמיניסטית, שראתה את כל התופעות החברתיות כנקבעות בהכרח על ידי "כוחות הייצור". פרשנות זו, שיש לה יסודות בכתבי מרקס, פותחה בעיקר על יד אנגלס, המשיכה דרך קאוטסקי ולנין והגיעה לגיבושה המלא על ידי סטלין. מן הצד השני, התפתחו פרשנויות אנטי-דטרמיניסטיות, שגרסו יחסי גומלין מורכבים יותר בין "הבסיס" הכלכלי ו"מבנה העל" התרבותי-משפטי-פוליטי, שגם להן אחיזה בכתבי מרקס. להלכה פרשנויות אלו לא היו פופולריות בקרב תנועות מרקסיסטיות בתקופה הנחקרת, אך למעשה הן קיבלו ביטוי בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית. מחקר תולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית עולה שבפני ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא עמדו כמעט דגמים קודמים שיכלו ללמוד מהם, והם פילסו את דרכם בעצמם תוך שהם מפרשים תיאוריות מרקסיסטיות ומחילים אותן על ההיסטוריה היהודית. עוד עולה מתולדות ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית (על פי ריגבי), כי בעוד שפילוסופים מרקסיסטים נטו לאמץ גישות דטרמיניסטיות להיסטוריה, היסטוריונים מרקסיסטיים, שחקרו התפתחויות היסטוריות קונקרטיות וחד פעמיות, נטו לגישה פתוחה וגמישה יותר, שהסבירה את ההיסטוריה דרך מאבקים מעמדיים בהקשרים ספציפיים. בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים התגלתה אמנם משרעת של פרשנויות בין שני קטבי הדיון, אך מעצם היותם היסטוריונים הנטייה הבולטת הייתה לצד האנטי-דטרמיניסטי. רק מי שהיו מחויבים פוליטית לפרשנותו של סטלין, כמו הייליקמן בברה"מ ב-1926, הלר ב-1931 ולהב בקיבוץ הארצי ב-1950, ניסו להציג היסטוריוגרפיה יהודית דטרמיניסטית.

בהיבט הפוליטי-אידיאולוגי יש לזכור שמרבית כותבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לא היו היסטוריונים "מקצועיים" בעלי הכשרה אקדמית ומשרה אקדמית. גם בעלי ההשכלה הפורמלית שביניהם, שיפר, מאהר, רינגלבלום וחלק מהסובייטים, היו מזוהים עם תנועות פוליטיות. כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו "אינטלקטואלים אורגניים" (בלשונו של גרמשי), שכתבו באופן כמעט יומיומי בעיתוני תנועותיהם, השתתפו בוועידות וועדות מפלגתיות, לימדו והרצו בבמות ציבוריות, ובין יתר עיסוקיהם שלחו ידם בכתיבת היסטוריה, בהיקפים שונים.

אי לכך יש לבחון את כתיבתם ההיסטורית בהקשרה, כשלושה באתר פעילויותיהם הפוליטיות. בהיסטוריוגרפיה שלהם, שנכתבה מתוך מוטיבציה פוליטית, שלובות זו בזו ההיסטוריה, הפוליטיקה והפרוגנוזה לבלי הפרד. ההבחנה הפוליטית-אידיאולוגית המובהקת בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטית הייתה בין מי שהשתייכו לתנועות ציוניות – בדור הראשון בורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר ובדור השני רינגלבלום, מאהלר ולהב; ובין מי שהשתייכו לתנועות אינטרנציונליסטיות ואנטי-ציוניות: ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים בברה"מ – הייליקמן, מרגוליס, סוסיס ואחרים, ומחוצה לה – הלר, כץ ולאון.

להבחנה הפוליטית-אידיאולוגית קשר הדוק גם להבחנה ההיסטורית-כרונולוגית בין התקופה המוקדמת, שמהעת העתיקה עד לשיא ימי-הביניים, ולתקופה המאוחרת, ששיא ימי-הביניים עד לעת החדשה. ההבדלים האידיאולוגיים בלטו במיוחד בכתיבתם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים על תקופות מוקדמות, וככל שכתבו על תקופות מאוחרות יותר ההבדלים הלכו והטשטשו. כיוון שהעת העתיקה היא הרחוקה ביותר, הממצאים הטקסטואליים לגביה הם המועטים ביותר ובקאותם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לגביה הייתה הנמוכה ביותר, היא שימשה קרקע פורייה למילוי פערי ידע בפרשנות אידיאולוגית. ככל שהתקדמה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בציר הכרונולוגי לכיוון העת החדשה, התמונה נעשתה מורכבת יותר. המחלוקות וההסכמות חצו את קווי החלוקה האידיאולוגיים. הדיונים בקפיטליזם, פרולטרזציה, לאומיות יהודית ואנטישמיות נשקו להווה הפוליטי של המתדיינים, ולכן גם הריאל-פוליטיקה מילאה בהם תפקיד משמעותי יותר. יתר על כן, תקופה זו הייתה מוכרת יותר מאשר התקופות הקדומות, הן לכותבי ההיסטוריה והן לקוראיה. שפע המידע השאיר פחות מקום למניפולציות אידיאולוגיות גסות, והפרשנות נדרשה לתחכום רב יותר. כדי לנתח את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית של העת החדשה יש לעמוד על הניואנסים הפוליטיים, שנגזרו מעמדת הכותב הספציפי בעיתוי ובהקשר הקונקרטיים שבהם כתב.

כעת, לאחר שהונחו ארבע אמות המידה – התיאורטית, ההיסטוריוסופית, הפוליטית-אידיאולוגית וההיסטורית-כרונולוגית – להבחנה בין ההיסטוריוגרפיות היהודיות המרקסיסטיות השונות, ניתן לערוך השוואה ביניהן. ההשוואה מתמקדת בשאלה המרכזית, שלדעת מאהלר שימשה נקודת מוצא לכל היסטוריוגרפיה יהודית, ואכן עמדה במוקד ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: "הבעיה העיקרית היא: למה ואיך השתמרו היהודים עד היום כעם?"<sup>4</sup> עבור כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים כ"עם-מסחר" בימי-הביניים היה מרכיב מרכזי בתשובתם לשאלה. מהסכמה זו נבעו שתי שאלות, שהיו לאבני בוחן וסלעי מחלוקת עיקריים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, בהתאמה לחלוקתה לשתי תקופות היסטוריות: "מתי היו היהודים לעם-מסחר?" ; ובתור "עם-מסחר", כיצד יש להבין את היחס בינם ובין התפתחות הקפיטליזם: היש לראותם כחלוצי הקפיטליזם או קורבנותיו?

ספרו של הלר, **שקיעת היהדות**, מהווה נקודת ייחוס בולטת מכל ארבע הבחינות שנמנו לעיל. בהיבט ההיסטוריוסופי הציג הלר היסטוריה דטרמיניסטית של היהדות, שמובילה ל"שקיעתה". בשאלת תפקידם הכלכלי ההיסטורי של היהודים הוא פסח על שתי הסעיפים. הלר מסתייג אמנם מהמשמעות הגזענית של תורת זומברט, אך למעשה קיבל את גישתו בדבר היהודים כנושאי

<sup>4</sup> מאהלר, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע', ז' 60.

הקפיטליזם מימים ימימה, והוסיף על כך את הטענה הדיאלקטית שעם התפתחות הקפיטליזם עתידים הם להיבלע בתוכו ולהיעלם. מן הצד השני, הלר אימץ את מושג ה"קאסטה" של קאוטסקי (זאת תוך הסתייגות מהאיש, שנחשב כ"בוגד" בקומוניזם) ואת מושגו של מרקס "עם-מסחר", שמרמזים על ניגוד בין התפקיד הכלכלי ההיסטורי של היהודים ובין הקפיטליזם. להטוטנותו התיאורטית של הלר נדרשה לו כדי להצדיק את להטוטנותו הפוליטית של סטלין: ב-1913 שלל האחרון מהיהודים את התואר אומה, וב-1928 העניק להם אוטונומיה לאומית. לשם כך גייס הלר את המושג שהסתתר בכתביו המאוחרים של מרקס, "עם-מסחר", שעד אז לא שימש בדיון המרקסיסטי על שאלת היהודים, וגם כמעט שלא נזכר בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית (למעט אצל שיפר). הלר ראה ביהודים "קאסטה" שמילאה תפקיד של "עם-מסחר" מקדמת דנא. תפקיד חברתי-כלכלי זה הוא שיצר אותם כעם ושימר את קיומם לאורך ההיסטוריה. המושג "עם-מסחר" איפשר להלר לשלול מהיהדות ההיסטורית את התואר "אומה" ולהצדיק אותו בהווה בעת ובעונה אחת. מצד אחד, היהודים מעולם לא היו "אומה" (מושג שכולל, לפי סטלין: טריטוריה, כלכלה, שפה ותרבות), אלא "עם-מסחר". מצד שני, בהיותם "עם" נשאו "שרידים של אופי לאומי".<sup>5</sup> בצירוף ההבחנה בין "אומה" ו"לאומיות", שהלר פיתח מתוך דברי סטלין, המושג "עם-מסחר" איפשר לו לספק הצדקה היסטורית, בלשון מרקסיסטית, לתפנית הפוליטית של סטלין. לצד "שקיעתה" במערב חזה הלר את זריחתה המחודשת של היהדות במזרח הרחוק, בברוביג'אן, "לאומית בצורתה וסוציאליסטית בתוכנה".<sup>6</sup>

מרגע שהכניס הלר את המושג "עם-מסחר" להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית החל מונח זה לתפוס בה מקום מרכזי, ופרשנותו עמדה במוקד הפולמוס. 'האם מעולם היהודים היו עם-מסחר?' וימתי וכיצד היו היהודים לעם-מסחר?'<sup>7</sup> שאל מאהלר בשני מאמרי הביקורת שלו על הלר, ובכך ניסח את השאלות המרכזיות לדיון. מאהלר טען, בעקבות שיפר, שהיהודים בעולם העתיק כלל לא היו "עם-מסחר", אלא עם "נורמלי" בארצו, בעל מבנה כלכלי "תקיין" ויצרני, שכלל רוב של איכרים ומעט בעלי מלאכה. הגלות בעולם הנוצרי העוין היא שדחקה אותם לתפקיד של "עם-מסחר", ולכן ימצאו את תיקונם החברתי-כלכלי רק בחזרה למולדתם. שיפר, מאהלר ורינגלבלום השתדלו לדחות ככל הניתן את מועד הפיכתם של היהודים לעם-מסחר. לשם כך הם הביאו ראיות מימי הביניים המוקדמים בדבר יהודים שעסקו בחקלאות ובמלאכה במקומות שונים. יחד עם זאת, הם לא חלקו על קביעתו של הלר שמעת היותם ל"עם-מסחר" תפקידם הכלכלי של היהודים מילא תפקיד חשוב בהשתמרותם בגולה. על ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים היה לגשר על פער של כמה מאות שנים, בין חורבן הבית השני ובין התהוותו של עם-המסחר היהודי בימי הביניים באירופה, ולהסביר כיצד השתמר קיומם הלאומי של היהודים בתקופה זו. לשם כך חרגו משיטתם המטריאליסטית והוסיפו גורמים רעיוניים להסבר שלהם: הדת היהודית והזיקה הרוחנית לארץ-ישראל. חריגה אידיאליסטית נוספת הייתה בהסברת התמורה הכלכלית לכדי "עם-מסחר" מתוך הרדיפות הדתיות והמגבלות המשפטיות שהטיל העולם הנוצרי על היהודים. בזאת נטו ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים לפרשנות אנטי-דטרמיניסטית של המטריאליזם ההיסטורי, תוך שילוב יסודות אידיאליסטיים. להב, לעומתם, ביקש לגזור מתוך ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית

<sup>5</sup> סטלין, 'המארכיזם והשאלה הלאומית', עמ' 33-35.

<sup>6</sup> Heller, *Der Untergang des Judentums*, S. 218, על פי סטלין, מצוטט אצל Miller, 'Soviet Theory on the Jews', p. 56.

<sup>7</sup> מאהלר, 'ציי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?'; 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?'

חוקים סוציולוגיים, ובהתאם ניסה להקנות לה פרשנות מטריאליסטית ודטרמיניסטית נוקשה בנוסח סטליניסטי.

כך הציג עמדת ביניים בין ה"לר למאהלר". הוא לא קיבל את קביעתו של ה"לר לפיה היהודים היו "עם-מסחר" משחר ימיהם, אבל גם לא את זו של מאהלר לפיה היו עם איכרים שגלה ולאחר מאות שנים היה ל"עם-מסחר". כך כיוון את עיקר ביקורתו נגד תזת ההגליה. הוא טען כי הגולה היהודית לא נוצרה כתוצאה של הגליות, אלא כתוצאה של התגיירות המונית של אוכלוסייה עירונית באימפריות הקדומות, שרצו להסתפח לדת של המעמד העירוני הגלובלי של הימים ההם. כלומר לא היהדות יצאה לגולה, אלא הגולה היא שיצרה את היהדות. כך הגדיר את היהדות העתיקה בתור "הדמוקרטיה העירונית", שדרה חברתית שהורכבה מפועלים שכירים, בעלי מלאכה וסוחרים. כך ייחס ליהדות הקדומה דימוי פרודוקטיבי, פרוגרסיבי ורב-תרבותי, שהתאים לדימוי שרצה לשוות לפרולטריון היהודי בניו-יורק. בידודם של היהודים בחברה הפיאודלית החליף את תפקידם כ"דמוקרטיה עירונית" בחברה העתיקה, בתור הגורם ששימר את הקיום היהודי בהיסטוריה. מבחינה היסטוריוסופית, כך ביקר את מאהלר על הכנסת מוטיב אידיאליסטי להיסטוריוגרפיה שלו, וביקש להעמיד "הסבר חברתי כלכלי" מטריאליסטי עקבי. יחד עם זאת, הוא לא נקט נוסחאות דטרמיניסטיות, ובכך משמש דוגמה קלאסית להגדרתו של ריגבי את ההיסטוריונים המרקסיסטים כמי שמתמקדים בהיסטוריה הקונקרטיה, תוך הדגשת המוטיב של מאבקי מעמדות.

לאון, בדומה לה"לר, טען שהיהודים היו "עם-מסחר" מימים ימימה. הוא קבע את "חוק ההתבוללות", לפיו יהודים שנטשו תפקיד זה סופם לנטוש את היהדות. כטרוצקיסט היה עליו לבדל את עצמו מה"לר הסטליניסטי. על כן החליף את מושג ה"קאסטה" של ה"לר במושג "עם-מעמד", אותו שאל מלשצי'נסקי. לשצי'נסקי טבע בזמנו את המושג "עם-מעמד" בהתייחסו לעם היהודי ערב המודרנה, כנקודת מוצא לתיאור הדיפרנציאציה של החברה היהודית למעמדות שונים, תוך פיזור ברחבי העולם מצד אחד וריכוזה הטריטוריאלי במרכזים עירוניים גדולים מצד שני. בכך התבטאה השקפתו ה"ניאו-טריטוריאליסטית" של לשצי'נסקי מסוף שנות ה-20, לפיה הריכוזים העירוניים בתפוצות עשויים לשמש בסיס לפתרון לאומי טריטוריאלי-דיאספורי לשאלת היהודים. לאון לא ייחס במפורש את המושג ללשצי'נסקי, ולא הסביר מדוע בחר בו. ניתן לראות בכך ביטוי מרומז לגיטימציה שביקש לאון לתת לשימור הלאומיות היהודית ברחבי העולם. על רקע ההחמרה הקטסטרופלית במצבם של יהודי אירופה בסוף שנות ה-30 החל טרוצקי לגלות אהדה לקיום לאומי יהודי, ובעקבותיו גם לאון. גם מבחינה היסטוריוסופית לאון בידל עצמו מ**שקיעת היהדות** של ה"לר הסטליניסטי ולא התבטא בנוסח דטרמיניסטי דומה. יחד עם זאת, מושגיו המרכזיים "עם-מעמד" ו"חוק ההתבוללות" שנויים במחלוקת בקרב החוקרים. יש שמצאו בהם תפיסה דטרמיניסטית, ויש שראו בהם "חוקים נטייתיים" (ויינשטוק) גמישים ומשתנים. לדעתי, קריאת חיבורו של לאון בכללותו ובהקשרו מטה את הכף לכיוון הפרשנות השנייה.

טיעוניהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לגבי העת העתיקה וימי-הביניים מבהירים את תחומי המחלוקת וההסכמה ביניהם. המחלוקת העיקרית לגבי תקופות אלו חופפת את החלוקה האידיאולוגית: הציונים ראו ביהודים עם "נורמלי" שנגזר עליו להפוך ל"עם-מסחר", ואילו לפי הקומוניסטים תפקידם החברתי-כלכלי של היהודים משחר ימיהם הוא שעשה אותם לעם. יחד עם זאת, שני הצדדים הסכימו על הגדרתם של היהודים כ"עם-מסחר" בימי-הביניים המוקדמים (לפחות במערב אירופה). על כך יש להוסיף את הסכמתם על התמורה שחלה בשיא ימי-הביניים

ממסחר להלוואה בריבית כתפקיד הכלכלי העיקרי של היהודים. משותפת להיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, כנציגים של תנועות מודרניסטיות, התייחסותם לימי-הביניים כאל תקופת אופל שממנה שאפו להתרחק. עבור הציונים סימל עם המסחר הביניים את קלקלות הגלות והאקסטרטוריאליזם. עבור הקומוניסטים הוא סימל את זיהויים של היהודים כיסוד מעמדי נצלני ולא יצרני, שנועד להתבטל בחברה הסוציאליסטית. כך חרג מעט מן הקו הזה. במאמצי לבסס היסטוריוגרפיה לאומית דיאספורית הלך בעקבות בארון, שבמאמרו 'גטו ואמנציפציה' ביקש לשלול את "ההיסטוריה הבכיינית" של הגולה, להאיר את צדדיה החיוביים ובכך לנרמל את הקיום היהודי בגולה. אך אפילו אצל כך, ההתקדמות במהלך ימי-הביניים מ'קאסטה חסרת זכויות לגילדה מרצון חופשי' נחתמה באופן אמביוולנטי ב'מאות של חורבן ואיחוד' (ימי-הביניים המאוחרים),<sup>8</sup> כרמז להמשך – שלא נכתב – חזרה לתור זהב יצרני ופרוגרסיבי כדוגמת העת העתיקה. ההסכמה לגבי היות היהודים בימי-הביניים עם-מסחר ולאחר מכן מלווים בריבית, הותירה מאחוריה את העת העתיקה כשדה הקרב האידיאולוגי המרכזי, שבו הכתיבה הפוליטיקה את ההיסטוריה והאידיאולוגיה את התיאוריה.

בכל הנוגע לתולדות היהודים בעת החדשה, הקרבה ההיסטורית לסוגיות שעלו מהן טשטשה את קווי החלוקה האידיאולוגיים. לאורך המחצית הראשונה של המאה ה-20 חלה התקרבות גוברת בין הזרמים השונים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. כך למשל ביחס לפולמוס זומברט-ובר, שלגביו לא הגיעו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לכדי עמדה מגובשת עד למחצית שנות ה-30. בדומה להלך **בשקיעת היהדות**, מחברים ציונים כבורוכוב, לשצ'ינסקי, שיפר ומאהלר גילו שניות ביחס לתזה של זומברט. בהקשרים מסוימים הם קיבלו את תפיסתו של זומברט את היהודים כחלוצי הקפיטליזם, ששירת מבחינתם את שלילת הגולה והקפיטליזם כאחד, אם כי דחו את ההסבר הגזעני שלו לתופעה זו. השפיעו עליהם התבטאויותיו של זומברט בעד הציונות, אך גם ראיית חלוציותם הכלכלית של היהודים כמקור לגאווה לאומית. מנקודת מבט מרקסיסטית, מיגור הפיאודליזם על ידי הקפיטליזם נתפס כשלב פרוגרסיבי בדרך לסוציאליזם, ואם תרמו לכך היהודים הרי שניצבו במחנה הקידמה. יחד עם זאת, ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים דחו גם את התזה של ובר בטענה שזיהה את יסודות ה"פאריה קפיטליזם" היהודי בעת העתיקה והשליך ממנה לזמן המודרני. על כן ראה מאהלר בוובר גזען לא פחות מזומברט. גם מנקודת מבט פוליטית היו להם סיבות להעדיף את זומברט, שגילה אהדה לציונות ולסוציאליזם, לעומת ובר שגילה אדישות לציונות והיה ליברל בהשקפתו הפוליטית. רק עקב הזדהותו של זומברט עם הנאציזם מ-1934 ניתן להצביע אצל ההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים על הסתייגות גוברת והולכת מהאיש ומתורתו. עמדתו האישית של זומברט לא הייתה הגורם המכריע, אלא סמל לתהליך רחב יותר. עליית הנאציזם צבעה בדיעבד את כתביו המוקדמים של זומברט בצבעים אנטישמיים. מסוף שנות ה-30 התגבשה הסכמה נרחבת בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בדבר הניגוד בין התפקיד הכלכלי ההיסטורי של היהודים והקפיטליזם. מכך נבעה הסכמה גם על היותם של היהודים קורבנות הקפיטליזם, החל מראשית הקפיטליזם המסחרי בשיא ימי-הביניים ועד לפשיזם והנאציזם, משרתי "הקפיטליזם המונופוליסטי".

בקרב ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים היה שינוי ביחס לפולמוס זומברט-ובר חד ובולט במיוחד. לעומת נטייתו הזומברטיאנית של הלך ב-1931, בסוף שנות ה-30 אימצו כך ולאון גישה

<sup>8</sup> כ"ן, 'פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע'; 'די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג'.

ובריאנית מובהקת, הראשון במרומז והשני במפורש. כך עשה גם הלר עצמו, מפורשות, בכתב היד שלו מ-1939, **היהודי יישוב**. התיאוריה של ובר סייעה לשלושת ההיסטוריונים הקומוניסטים להציג את התפתחות היהודים לכדי "עם-מסחר" כהתפתחות היסטורית הדרגתית, ולפיכך גם בת שינוי. בניגוד לתזה המהותנית של זומברט, התזה ההיסטורית של ובר, במיוחד בגרסתה כ"תיאוריית התגיירות" אצל כץ, שימשה תחמושת נגד תורת הגזע שעלתה לגדולה בשנות ה-30. גם הלר ולאון ציינו בהיסטוריוגרפיות שלהם כי היהודים התפתחו כ"תלכיד גזעי". על כן אין לראות ביהודים גזע, אלא להסביר את מאפייניהם הייחודיים מתוך ההתפתחות ההיסטורית החברתית-כלכלית שלהם. כמו כן, הדיפרנציאציה המעמדית בחברה היהודית העתיקה בין "פטריציים" ו"פלבאים", שוובר הצביע עליה, נתנה בידם קצה חוט לזיהוי יסוד פרולטרי ביהדות ההיסטורית. זיהוי מקורה של יהדות הגולה מן המרכיב ה"פלבאי" של יהדות ארץ-ישראל, על ידי ובר, איפשר להם להצביע על יסודות יצרניים ופרוגרסיביים בעם היהודי גם בתקופות מאוחרות יותר. בשאלת היחס בין היהודים והקפיטליזם, התיאוריה של ובר תאמה טוב יותר את התייחסותו של מרקס המאוחר ליהודים כעם-מסחר, ועל כן השילוב בין שתי התיאוריות חיזק את הכיוון הלאומי שבו צעדה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. התפנית שעבר הלר בין 1931 ל-1939 הייתה סימפטומטית לנציונליזציה שעברה היסטוריוגרפיה היהודית הקומוניסטית בשנות ה-30, שהושלכה לאחור עד לעת העתיקה.

ההיסטוריוגרפיה הציונית המרקסיסטית הדגישה כבר מראשיתה את הדיפרנציאציה המעמדית בחברה היהודית לאורך הדורות. באופן זה שילבו מחבריה תפיסה מרקסיסטית מעמדית עם תפיסה ציונית של היהדות כאומה, אשר מלחמת המעמדות נערכה בתוכה פנימה ולא בינה כ"קאסטה" או "עם-מעמד" לבין קבוצות מעמדיות אחרות. כך, למשל, הבלטת הקראים כדוגמה ל"קאסטה" בתוך העם היהודי, שהתבדלה על רקע עמדתה הסוציאלית והלאומית, שימשה את מאהלר הן לשלילת הגדרתה של היהדות כולה כ"קאסטה" והן לאיתור בשורת הציונות הסוציאליסטית הרחק בעבר היהודי. העובדה שכך בביקורתו על **הקראים** של מאהלר, הלר **ב"היהודי יישוב** ואפילו מארק בפולין הקומוניסטית, למרות התנגדותם לזיהוי הקראים כמבשרי הציונות, היו שותפים להשקפתו של מאהלר על הקראות כמחאה סוציאלית, ממחישה היטב את קבלת המוטיב הלאומי של דיפרנציאציה מעמדית על ידי כל הזרמים בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

חציית הקווים האידיאולוגיים בולטת במיוחד בשאלת הלאומיות היהודית ועיתוי התהוותה, שאלת מפתח בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שמעצם טיבה נוגעת בכל התקופות ההיסטוריות. הלר וההיסטוריונים הציונים המרקסיסטים היו שותפים לתפיסה פרימורדיאלית של הלאומיות היהודית. שני הצדדים נזקקו למוצא הטריטוריאלי הקדום בתזות שלהם. הציונים ראו את ארץ-ישראל כבית גידולו של העם היהודי כעם יצרני, ומצאו בכך הצדקה לתחייתו הלאומית והחברתית באותה הארץ. הלר ראה את ארץ-ישראל הקדומה כמכורתו של "עם המסחר" היהודי, בזכות תנאיה הגאוגרפיים. טענה זו הצדיקה את הרחקתה של התחייה הלאומית הטריטוריאלית לבירוביג'אן הסוציאליסטית. לאון החזיק בהשקפה האינטרנציונליסטית ביותר מבין ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ובהתאם החזיק בתיאוריית הלאומיות המודרניסטית ביותר, שצמצמה עד מאוד את מקומה של הלאומיות בהיסטוריה. הוא הדגיש כי המושג "עם-מעמד" אינו מרמז על לאומיות, שאותה ראה כתופעה מודרנית מאוחרת, אך יחד עם זאת לא שלל את אפשרותה המשכיות בעתיד. כך הציג גם בנושא זה עמדת ביניים, שתאמה את גישתו הלאומית-דיאספורית הקומוניסטית המנוגדת ללאומיות הטריטוריאליסטית, הן בגרסתה הציונית והן בגרסתה הסובייטית. אמנם הוא

הביע תמיכה פעילה בפרויקט בירוביג'אן, גייס כספים עבורו ואף ביקר שם. אך היה זה בעיניו פתרון חלקי בלבד עבור ההמון היהודי המרושש במערב ברה"מ, מעין גרסה קומוניסטית של פילנתרופיה יהודית אמריקנית עבור יהודי המזרח החלכאים. בלב השקפתו הלאומית של כץ עמדה הלאומיות היהודית-הדיאספורית התרבותית, שהייתה נחלתו של ציבור קוראיו, הפועלים והאינטלקטואלים היהודים קוראי היידיש בניו-יורק. לפיכך גיבש כץ תזה פרימורדיאלית משלו, כזו שמיקמה את ראשית הלאומיות היהודית בימי-הביניים בארצות התפוצה ולא בעת העתיקה בארץ-ישראל. בגולה, ולא בארץ-ישראל, היו היהודים 'מעדה דתית לקהילה לאומית'.<sup>9</sup>

בנושא תולדות היהודים במזרח אירופה התגלעו מחלוקות בין ההיסטוריונים הציונים ובין ההיסטוריונים הסובייטיים, אך לעיתים גם הסכמות. כמו כן התגלעו מחלוקות בין היסטוריונים סובייטיים שונים. סוסיס, שהחל לעסוק בהיסטוריה תחת חסותו של דובנוב עוד לפני המהפכה, ראה בוועד ארבע הארצות מוסד לאומי. אמנם, כבונדיסט לשעבר עמד גם על המאבקים המעמדיים במסגרתו, אך לא הציג אותו כמוסד של ניצול מעמדי גרידא, כפי שעשה הייליקמן, שצמח כהיסטוריון בתקופה הסובייטית. מרגוליס, שהחל אף הוא את דרכו כהיסטוריון בברה"מ, בספרו מ-1930 גילה קרבה להייליקמן, אך ב-1940, שנת התחייה של ההיסטוריוגרפיה היהודית הפטריוטית בברה"מ חזר להשקפותיו של סוסיס. דווקא מאהלר הציוני עמד על יסודותיהם המעמדיים והנצלניים ההולכים וגוברים של מוסדות האוטונומיה היהודית. הוא ביקש להדגיש את המחאה העממית שצמחה כנגדם בדור הראשון של החסידות (הזעיר בורגנות הישנה המתרוששת) ולאחר מכן בתנועת השכלה (הבורגנות המודרנית העולה), שאת שתיהן ראה כמבשרות הציונות הסוציאליסטית. סוסיס היה שותף להשקפתו של מאהלר על החסידות כתנועה עממית, אם כי לא לאומית. זאת בעוד שההיסטוריונים סובייטיים אחרים, כהולמסטוק ואריק, ראו בה רק גרסה חדשה של ניצול מעמדי. אריק ראה בהשכלה צורה נוספת של ניצול מעמדי ובה בשעה יצא כנגד הצגתה כמבשרת הציונות, "הפשיסטית" לשיטתו. ניתן לראות בסוסיס כנציג האחרון של הקול הבונדיסטי הלאומי בהיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית, כל עוד ניתן לו ובמידה שניתן לו.

גם ביחס לתולדות האנטישמיות ניתן לזהות נקודות השקה שחצו מחלוקות אידיאולוגיות. הלר (בשקיעת היהדות) ומאהלר היו שותפים לגישת המשכיות, בהצביעם על רצף משנאה הדתית ליהודים לאנטישמיות המודרנית, אלא שהגיעו אליה מכיוונים מנוגדים. כתביו של מאהלר על האנטישמיות, שנכתבו מתקופת השואה ואילך, ציינו התרחקות מגישתו הציונית של הרצל, שראה באנטישמיות תופעה מודרנית, תוצר האמנציפציה והקפיטליזם. בעקבות החרפת האנטישמיות עד לשיאה בשואה התרחקו הציונים מגישתו של הרצל, והחלו לראות בה תופעה נחיתת, כך גם ההיסטוריונים הציונים, אפילו המרקסיסטים. גישת המשכיות של הלר מ-1931 הגיעה ממקור אחר. היא נגזרה מהעמדה המרקסיסטית המסורתית, שראתה באנטישמיות שריד פיאודלי דועך, מלחמת מאסף של הבורגנות הזעירה נגד הקפיטליזם. ב-1939, לעומת זאת, לאחר שש שנות שלטון נאצי בגרמניה, אימץ הלר גישה מודרניסטית לאנטישמיות כתולדה הולכת ומחריפה של הקפיטליזם. בכך התקרבו הלר לגישתו של הרצל.

בניתוח הפרולטריוניזם המוגבלת של היהודים במזרח אירופה התגלתה תמימות דעים מקפת בין בורוכוב, לשצ'ינסקי, מאהלר, לאון והלר (בשני ספריו). כולם ראו בה תוצאה של התיעוש המוגבל

<sup>9</sup> כץ, 'פון א רעלעגנעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט'.

שעברה אירופה המזרחית, בה נקלעו היהודים "בין הסדן של הפאודליזם השוקע לפטיש של הקפיטליזם הנרקב", כדברי לאון.<sup>10</sup> הפרולטריוזיה המוגבלת של יהודי מזרח אירופה עמדה בלבה של שאלת היהודים מאז הופעתה במחצית השנייה של המאה ה-19 ועד ל"פתרונה הסופי" באמצע המאה ה-20. היא הייתה המקור לאופיו המובחן של הפרולטריון היהודי ולתרבותו הלאומית, שנשתמרה גם בארצות נודדיו. אפילו תחת המשטר הסובייטי נמשכה מובחנותם הכלכלית והלאומית של היהודים. בתקופת הנא"פ המשיכה לבלוט התרכזותם במסחר זעיר ומלאכה, ובעת תכנית החומש ניכר ייצוג יתר שלהם במקצועות הצווארון הלבן. נוכח מציאות זו פנה המשטר הסובייטי תחילה, בתקופת לנין, למדיניות שהכירה בפועל בלאומיות היהודית, תוך ייזום תוכניות פרודוקטיביזציה בהתיישבות חקלאית. לאחר מכן, בתקופת סטלין, פנה המשטר למדיניות של התבוללות כפויה, תוך ניסיון להרחקת היסודות הלאומיים ביהדות ברה"מ להתיישבות בבירוביג'אן. ניתן להסביר את תמימות הדעים של נציגי הזרמים השונים ביחס לפרולטריוזיה המוגבלת, בכך שכסוציאליסטים יהודים הם שאפו לפרולטריוזיה נורמלית ולפרודוקטיביזציה של מעמד הפועלים היהודי ושל הבורגנות הזעירה היהודית המתרוששת. לשם כך נדרש מהם ניתוח מהימן ככל הניתן של מובחנותם הכלכלית של היהודים, בין אם ראו בה יסוד לפרודוקטיביזציה במסגרת פתרון לאומי כזה או אחר או מכשול בפני פרודוקטיביזציה בדרך ההתבוללות. למעשה בסופו של דבר כולם הכשירו, באופנים שונים, את שני הפתרונות גם יחד.

### ג. ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, הלאומיות היהודית והנייטרליזם

הזיקה ההדוקה ללאומיות היהודית עלתה הן מתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לזרמיה והן מן הניתוח התמטי שלה. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית התגלתה כבעלת שורשים לאומיים, שהרי צמחה בחיק התנועה הציונית. בשני העשורים הראשונים לקיומה הייתה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית נחלתה הבלעדית של הציונות הסוציאליסטית לגונוניה, בהיעדר מתחרים אחרים על הפרשנות המרקסיסטית של ההיסטוריה היהודית. ההיסטוריוגרפיה היהודית הסובייטית אמנם נקטה לרוב ברטוריקה חריפה נגד לאומיות יהודית באשר היא, במאבקה הכפול נגד הבונד ונגד הציונות. יחד עם זאת, היא נוצרה בהקשר של פריחת תרבות היידיש כתרבותם הלאומית של יהודי ברה"מ, ונכתבה בעיקר על ידי יוצאי הבונד. הזדקקותם המופרזת לרטוריקה אנטי-לאומית, תוך הימנעות כמעט מוחלטת מדיון היסטורי תיאורטי בשאלת הלאומיות היהודית, מוסברת דווקא מתוך הכורח הפוליטי להצניע את עברם בתנועה יהודית לאומית. לבסוף אפילו הרטוריקה הזו לא הצילה אותם מאשמת ה"שוביניזם". ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית בברה"מ חוסלה משום שהוגדרה על ידי המשטר הסטליניסטי כתופעה לאומית בלתי רצויה. יהודים שנטמעו בתנועות קומוניסטיות במערב נשמרו מעיסוק בהיסטוריוגרפיה יהודית עד שנות ה-30 של המאה ה-20. כניסתם של ה"לר", כץ ולאון לשדה ההיסטוריוגרפיה היהודית סימנה תהליך של **נציונליזציה** בקרב היהודים בתנועות קומוניסטיות. השינוי שעבר ה"לר" במהלך שנות ה-30 גילם במובהק את מגמת הנציונליזציה. מבחינה תמטית התגלמה הנציונליזציה במיוחד באימוץ

<sup>10</sup> Leon, p. 226.



המושג "עם-מסחר", שנשלף מתוך הערה אגבית של מרקס המאוחר וכך סיפק הכשר מרקסיסטי להגדרת היהודים כעם ומתוך כך ללאומיות היהודית. כמו כן, ההסכמה בקרב ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים מסוף שנות ה-30, קומוניסטים כציונים, בדבר הדיפרנציאציה המעמדית של החברה היהודית בהיסטוריה ובדבר הפרולטריוזיה הנבדלת של הפועלים היהודים, עלתה בקנה אחד עם תפיסה לאומית.

זיקתה הגורפת של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית ללאומיות היהודית מעוררת תמיהה מכמה סיבות. ראשית, הלאומיות היהודית נשללה באופן מסורתי על ידי הזרמים המרכזיים במרקסיזם. שנית, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו חלוקים ביניהם כמעט בכל עניין. ולבסוף, חלקם המשיכו להשתמש ברטוריקה אנטי-לאומית, בעוד שלמעשה העניקו לגיטימציה תיאורטית ופוליטית ללאומיות היהודית. המתח בין הגישה המרקסיסטית האינטרנציונליסטית והאינטגרציוניסטית ובין ההשקפה הלאומית היהודית, מצא את פתרונו בסופו של דבר בעמדה נייטרליסטית, שיש להסבירה מתוך המציאות הפוליטית שבהקשרה נתגבשה.

בשנות ה-30 וה-40 של המאה ה-20, שנות השיא של הדיון המרקסיסטי בהיסטוריה היהודית, גרסו כל המעורבים בו, כך או אחרת, פתרון כפול לשאלת היהודים: לאומיות והתבוללות. הפרוגנוזות שלהם חזו את התממשותם של שני התהליכים במקביל. הלך הצביע על שני פתרונות מקבילים בברה"מ: טריטוריאליזציה בבירוביג'אן והתבוללות בפרולטריון בערים הגדולות. לאון טען, תוך שהוא מבדל עצמו מהפתרון הסטליניסטי של הלך, שהשאלה היהודית תיפתר רק במסגרת הקונספציה הטרוצקיסטית של מהפכה עולמית, אשר תבטל את החברה המעמדית ככלל ומתוך כך גם את ה"עם-מעמד". יחד עם זאת, הוא לא סבר שניתן לחזות מראש את דמותו של הפתרון והציע "לתת לטבע לעשות את שלו".<sup>11</sup> כלומר, לאון השאיר את השאלה פתוחה לבחירתם החופשית של היהודים עצמם, שתינתן להם במסגרת החברה הסוציאליסטית העתידית: התבוללות, או קיום לאומי במרכז גאוגרפי אחד או יותר, בארץ-ישראל או בריכוזים היהודיים בערי העולם הגדולות. הלך ולאון פעלו בסביבה מערב אירופית, שבה התבוללות היהודים הייתה עובדת חיים נוכחת. לכן עבורם ההתבוללות הייתה הנחת המוצא, ואילו הפתרונות הלאומיים הם שדרשו הצדקה תיאורטית. הלאומיות נכפתה על התיאוריות שלהם מתוך הפוליטיקה. במקרה של **שקיעת היהדות** המוטיב הלאומי הגיע מהמדיניות הסובייטית, תכנית בירוביג'אן. במקרים של **היהודי יישרף** ושל לאון המדיניות הנאצית היא שחסמה בברוטאליות את נתיב ההתבוללות ועוררה צורך בהול בפתרונות אחרים. רעיון ההתבוללות כפתרון לשאלת היהודים במערב אירופה, כפי שנשטח ב**שקיעת היהדות**, איבד מכושר השכנוע שלו.

כך ומאהלר עברו תהליך הפוך. הם פעלו בסביבות שבהן התרבות הלאומית של מעמד הפועלים היהודי הייתה עובדת החיים הנוכחת: פולין וניו-יורק. עבורם הלגיטימציה להתבוללות היא שנכפתה על ידי הפוליטיקה. במקרה של כך מגמת ההתבוללות נכפתה על ידי האידיאולוגיה הקומוניסטית הרשמית משנות ה-20 עד אמצע שנות ה-30. לכן רק בסוף שנות ה-30 פנה לכתיבת היסטוריה יהודית, על רקע החלשות הקומוניזם והתחזקות הנטיות הלאומיות ברחוב היהודי, ועל סמך מדיניות "החזית העממית" של הקומוניטרן. במקרה של מאהלר, עמדתה המסורתית של מפלגת פוע"צ שמאל בפולין, שגרסה גם "כאן" וגם "שם", הייתה מלכתחילה דואליסטית במהותה.

---

Leon, p. 265. <sup>11</sup>

בהמשך, מתן הלגיטימציה למוטיב ההתבוללות במדיניות הסובייטית נגזר מזיקתה האידיאולוגית של מפ"ם לברה"מ. בביקורתו על הכרך הראשון של **דברי ימי ישראל**, כינה כך את השקפתו הציונית של מאהלר 'התיאוריה של "קיבוץ גלויות" במהדורה חדשה'. בכך ביקש להוקיע את הציונות כרעיון דתי שמרני בלבד. מנגד, כך הציע את פתרונו שלו לשאלת היהודים (ואגב אורחא רמו גם על ביקורתו כלפי הלה): "העם היהודי לא מוכרח 'לשקוע'. מטבעם של מיעוטים להילחם על קיומם ולהיאחז בחיים אפילו בתנאים הקשים ביותר. [...] היהודים, כמו כל קבוצת מיעוט לאומי, נתונים להתבוללות – התבוללות כפויה [צוואנג-אסימילאציע] – בארצות הקפיטליסטיות, ולהשתלבות [אינטעגראציע] בארצות הסוציאליסטיות."<sup>12</sup> ניתן להבין מכך שגם כך ראה לנגד עיניו פתרון כפול: "השתלבות" היהודים באינטליגנציה ובפרולטריון בארצות הסוציאליסטיות (זולת בירוביג'אן), ומאבק לקיום התרבות הלאומית כנגד מה שכך ראה כהתבוללות כפויה בארצות הקפיטליסטיות. כך נהג לבקר את מאהלר על "סטיותיו" האידיאליסטיות. כאן התגלה היסוד האידיאליסטי בתפיסתו של כך: מאבק לקיום לאומי תרבותי – שימור היהדות **למרות** ההיסטוריה.

בחברת ארוכה שפרסם מאהלר, כתגובת נגד למאמר הביקורת של כך, השיב לו באותו המטבע: 'האידיאולוגיה הבונדאית במהדורה חדשה'. מאהלר הציג את הפתרון הכפול של כך כ"אידיאליה הבונדאית מלפני מלחמת העולם הראשונה, [...] אשר ביחס לשאלת ההתבוללות מכריזה **בניטרליות** קרת-דם [קאלטבלוטיקע נייטראליטעט]: 'מה שיתן אלוהים'..."<sup>13</sup> אך אפילו מאהלר, הציוני המושבע, היה מציאותי בכך שלא ראה את ארץ-ישראל כפתרון בלעדי לעם היהודי בטווח הנראה לעין. כפרו-סובייטי הצביע על מעלותיה של המדיניות הסובייטית בשאלת היהודים:

**ברה"מ המועצות זכו היהודים, בניגוד לארצות הקפיטליסטיות, לאמנציפציה ממש, ולא רק לשוויון בפני החוק.<sup>14</sup> [...] גם זה יתרון האמנציפציה בשלטון הסוציאליזם על האמנציפציה שבקפיטליזם, ששווי הזכויות ניתן בברה"מ לא רק ליהודים כאזרחים יחידים, אלא לציבור היהודים כלאום. [...] כדי לתת ליהודים את האפשרות המלאה לחיות את חייהם הלאומיים בתחומי המדינה הסובייטית הוכרזה ב-1928 בירוביג'אן כאזור יהודי אוטונומי [...]. ואולם בתקופה היא כבר גבר תהליך ההתבוללות, שהגיעה ערב מלחמת העולם השנייה לידי כך, שבתו הספר ומוסדות התרבות היהודיים נתמעט והלכו ולא נשאר מהם אלא שריד בלבד. עם כל ההבדל העקרוני שבין האמנציפציה הקפיטליסטית והסוציאליסטית, הוכיחה גם האמנציפציה הסוציאליסטית את חוסר יכולתה לפתור את שאלת היהודים בכלל, ובעיקר את שאלת קיומם הלאומי, בלעדי האוטו-אמנציפציה של העם, קיבוץ גלויות לארץ מולדתו.<sup>15</sup>**

למשטר הסובייטי ייחס מאהלר נדיבות כלפי העניין הלאומי היהודי, ואילו את כשלון הגשמתה של הלאומיות היהודית ייחס לתהליכים סטיכיים, תוך התעלמות מהאנטישמיות המדינתית שהשתוללה בברה"מ בעת שכתב שורות אלו (1952). מבלי לתת את הדעת על השאלה מה ידע מאהלר באותן "שנים שחורות" על המתחולל בפועל בברה"מ, הרי שעקרונית ראה בשוויון זכויות

<sup>12</sup> משה כץ, די "קיבוץ-גלויות" טעאריע אין א נייער אויפלאגע, יידישער קולטור (מרץ 1954), ז' 29.

<sup>13</sup> רפאל מאהלר, **בונדישע אידיאלאגיע אין א נייער אויפלאגע** (ניו-יארק: פריינד פון פראגרעסיווע ישראל, 1954), ז' 16. ההדגשה שלי, ת.ג.

<sup>14</sup> ניתן לשער כי בדעתו של מאהלר עלו דבריו של מרקס מ'לשאלת היהודים' בשבח "האמנציפציה האנושית" שאינה רק "פוליטית".

<sup>15</sup> מאהלר, **דברי ימי ישראל**, א', עמ' 26. ההדגשות במקור.

סוציאליסטי מלא כפתרון לגיטימי לשאלת היהודים. הוא רק קבע כי אם נותנים "לטבע לעשות את שלו" גוברת ההתבוללות על הלאומיות, וכך נימק את עדיפות הפתרון הציוני. להב, שגילה מחויבות אדוקה עוד יותר לאורינטציה הסובייטית, ניסח נייטרליזם ציוני-סובייטי מובהק משל מאהלר: "בחירות הלאומית כלולות הן הזכות להיטמע והן הזכות להתקיים כעם, במידה שהדבר מותנה ברצונו."<sup>16</sup>

בכותרת 'האידיאולוגיה הבונדאית במהדורה חדשה' קלע מאהלר למטרה, לא רק לגבי כץ, אלא לגבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כולה, כולל זו שלו עצמו. בפתרונותיהם הדואליים אימצו ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בשנות ה-30 עמדה שניתן לכנותה "נאו-נייטרליסטית" או "נאו-בונדיסטית", בשל דמיונה לרעיון ה"נייטרליזם" של הבונד, כפי שניסחו מדס ב-1904: "איננו לאומנים [...] איננו מתבוללים [...] הננו נייטרליסטים."<sup>17</sup> ה"נייטרליזם" שימש את הבונד ביעילות בהתמודדותו עם דילמה הפוליטית שבפניה ניצב ב-1904: בין הסוציאל-דמוקרטיה האינטרנציונליסטית ובין אופיו הלאומי של ציבור הפועלים היהודים. תוך שנים ספורות הבונד עצמו נטש עמדה זו, שהייתה תכסיסית במידה ידועה, ואימץ השקפה לאומית מובהקת. והנה, העיקרון הנייטרליסטי התגלה שוב כפורה ושימושי, הפעם עבור ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים אל מול הדילמה שבפניה ניצבו בנסיבות החדשות של שנות ה-30: בין שלילת הלאומיות היהודית להלכה ובין הצורך להכיר בה למעשה, לנוכח מצב החירום בעולם היהודי. בשלב זה, על רקע ההידרדרות במצבם של יהודי פולין והאיום הנאצי מכיוון גרמניה, החלו אפילו כמה מאנשי הבונד לכתוב היסטוריה יהודית, מגמה שהתחזקה במהלך מלחמת העולם השנייה, ככל שהתבררו ממדי האסון, ועוד יותר לאחריה. עקרונות ברזל ישנים התכופפו אל מול הסערה.

במקביל, בשנות ה-30 המאוחרות, על רקע התבוללות גוברת בקרב יהודי פולין ובמיוחד על רקע התחזקות הקומוניזם ברחוב היהודי, החלה הנהגת הבונד (בהובלת ויקטור אלטר) להשמיע שוב את הנוסחה הנייטרליסטית של הבונד הישן.<sup>18</sup> המשבר של שנות ה-30 הביא את ההיסטוריונים היהודים הקומוניסטים ואת הבונד, משני כיוונים הפוכים, הן אל ההיסטוריוגרפיה היהודית והן אל הנייטרליזם. במקרה של הבונד הפולני, סכנת ההתבוללות פגשה את הגישה הלאומית של התנועה. אצל הקומוניסטים, הסכנה הלאומית פגשה את גישת ההתבוללות. בשני המקרים התוצאה הייתה אימוץ של עמדה נייטרליסטית ופנייה להיסטוריוגרפיה היהודית. הנייטרליזם, השקפה מורכבת מבחינה אינטלקטואלית, נזקק לתמיכה תיאורטית מתוך ההיסטוריה היהודית.

ניתן להבין תהליך זה מתוך אנלוגיה לתהליך דומה, שזיהה מרקוס זילבר: בראשית המאה ה-20 כל הזרמים הפוליטיים היהודיים ברוסיה אימצו את רעיון הלאומיות הדיאספורית של דובנוב, החל מהבונד, דרך תנועות הפועלים הציוניות וכלה בהסתדרות ציוני רוסיה (בוועידתה בהלסינגפורס בדצמבר 1906). "אוטונומיה תרבותית, אוטונומיה לאומית פרסונלית, עבודת ההווה – כל אלה הם למעשה גוונים מפלגתיים שונים שמקורם באימוץ הרעיון המקורי של האידיאולוגיה הדובנוביסטית."<sup>19</sup> כוחו הפוליטי המגייס של הרעיון נבע מהתאמתו למציאות חברתית-כלכלית-פוליטית, שכתוצאה ממנה המוני היהודים במזרח אירופה ובארצות הגירותם התקיימו כקבוצה לאומית תרבותית מובחנת. התנועות הפוליטיות השונות שנאבקו על תמיכת הרחוב היהודי נאלצו

<sup>16</sup> להב, סוציולוגיה של הגולה היהודית לאור המרקסיזם, עמ' 51.

<sup>17</sup> מעדעם, 'די סאציאל-דעמאקראטיע און די נאציאנאלע פראגע', ז' 189-190.

<sup>18</sup> Pickhan, S. 225.

<sup>19</sup> מרקוס זילבר, 'דובנוב, רעיון הלאומיות הדיאספורית ותפוצתו', עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 97.

לתת מקום, לצד חזונותיהם הפוליטיים השונים (ארץ-ישראל או מהפכה פרולטרית), גם לצרכים המידיים של הציבור שאליו פנו. בהקבלה מלאה ניתן לומר שבשנות ה-30 של המאה ה-20 כל התנועות המרקסיסטיות, יהודיות וכלליות, אימצו בנוגע ל"שאלת היהודים" את הנייטרליזם הבונדיסטי, שאיפשר סינתזה בין חזון מהפכני וקיום לאומי. הם קיבלו אותו על שום התאמתו למציאות חייהם של ציבורי הפועלים היהודים שאליהם פנו. ההתרכזות של פועלים יהודים בענפי מוצרי הצריכה עדיין עמדה בעינה, והסכנה הקיומית רק הלכה והחמירה מאז ראשית המאה. עקב כך, רובם המכריע של הפועלים היהודים השתייך בפועל לכלל הלאומי היהודי, בין אם מבחינה, בכפייה או מתוך אינרציה. אפילו יהודים שעברו בתקופה זו תהליך "השמאלה" מתנועות יהודיות לאומיות לתנועות אינטרנציונליסטיות, כדוגמת לאון, נזקקו לשילוב הרעיון הלאומי במסגרת האידיאולוגיה האוניברסליסטית החדשה שלהם. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית שיקפה היטב את הנציזם<sup>20</sup> שעברו היהודים בתנועות הפועלים בשנות ה-30. תהליך מקביל התחולל גם בזרמים אחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית, שנטו עד אז במידות שונות לאינטגרציה בחברה הלא יהודית. בפולמוס שהתנהל על דפי עיתונות היידיש בפריוז ב-1938-1939 קרא ההיסטוריון הנודע אליהו צ'ריקובר ל"שיבה אל הגטו", במובן של חזרה ללאומיות יהודית על רקע קריסתו של חזון האמנציפציה.<sup>20</sup> אפילו יהודי משולב היטב כפרויד ניגש בסוף שנות ה-30 לכתובת היסטוריה יהודית.<sup>21</sup>

האינטלקטואלים היהודים הקומוניסטים, שבצאתם לקרב האידיאולוגי ברחוב היהודי אחזו בחרב ההיסטוריוגרפיה היהודית, גילו שבידם חרב פיפיות. חודה האחד כוון כנגד הציונות, אך האחר החדיר את הלאומיות פנימה, אל תוך תנועותיהם המרקסיסטיות האינטרנציונליסטיות. הרי הלאומיות וההיסטוריוגרפיה המודרנית ירדו לעולם כרוכות זו בזו. עצם ההתייחסות אל החברה היהודית כקיבוץ היסטורי מובחן, קיפלה בתוכה את הגדרתה כלאום. באופן פרדוקסלי, החלתו של אופן החשיבה המרקסיסטי על ההיסטוריה היהודית רק הגביר את הנטייה הלאומית שהייתה טבועה בהיסטוריוגרפיה. דווקא המרקסיסטים, שמיקדו את תשומת לבם בהיסטוריה החברתית-כלכלית של היהודים, זיהו את המבנה הכלכלי של החברה היהודית הטרומ מודרנית כמבנה של עם-מסחר. אם היהודים מילאו את התפקיד הכלכלי המוגבל של מסחר, ממון ותיווך בחברה טרום מודרנית, הרי שעם המודרניזציה – כלומר, עם הפיכת החברה כולה לחברת שוק, שהתבססה על מסחר, ממון ותיווך, הרי שנשמטה הקרקע הכלכלית תחת עצם הקיום היהודי. זה היה מקורה הכלכלי של "שאלת היהודים" המודרנית, שדרשה פתרון פוליטי. בהקשר המודרני פתרון פוליטי לקבוצה אתנית-תרבותית פירושו פתרון לאומי. על כן, מי שיצאו לעיון תיאורטי מרקסיסטי בשאלת היהודים הגיעו בנקודת הסיום ללאומיות היהודית. הזיקה ההדוקה שמתגלה בין היסטוריוגרפיה יהודית, לאומיות יהודית וניתוח מרקסיסטי של החברה היהודית, מסבירה את מאפייניה הלאומיים הבולטים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית: לידתה בחיק תנועת הפועלים הציונית; היעדר התחרות מצד תנועות פועלים לא-יהודיות במשך שני העשורים הראשונים לקיומה; והצביון הלאומי שלבשה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית האנטי-ציונית, כאשר נוצרה לבסוף בלחץ הנסיבות.

<sup>20</sup> גיא מירון, בסתיו ימי האמנציפציה – זיכרון היסטורי ודימויי עבר תחת איום הפשיזם: גרמניה, צרפת, הונגריה (ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011), עמ' 176-190.

<sup>21</sup> ראו בפתחת המבוא.

המוטיב המשותף לכל ההיסטוריוגרפיות היהודיות המרקסיסטיות – החל בבורוכוב, לשצ'ינסקי ושיפר, דרך ההיסטוריוגרפיה הסובייטית, וכלה בהתעוררות המאוחרת של התנועות הקומוניסטיות בשנות ה-30 – היה, אמנם בדרגות וצורות משתנות, מוטיב לאומי. משותפת לכולן הייתה צורת ההתבוננות הלאומית שעמדה בבסיסן, הבנת ההיסטוריה היהודית במושגים של עם ("עם-מסחר" או "עם-מעמד"), או לכל הפחות "קאסטה" בעלת "שרידים של לאומיות". דפוס החשיבה הלאומי שיקף את העובדה שכולם ראו לנגד עיניהם פתרונות לאומיים לשאלה היהודית: פתרון לאומי טריטוריאלי בארץ-ישראל (פועלי ציון), ב"טריטוריה" באשר היא (טריטוריאליסטים) או בבירוביג'אן (שתמכו בה קומוניסטים וציונים פרו-סובייטים כאחד); או פתרון לאומי לא-טריטוריאלי, אוטונומיסטי-דיאספורי, בנוסח הבונד או כדוגמת הפריחה של תרבות היידיש בברה"מ בשנות ה-20 או בניו-יורק לכל אורך המחצית הראשונה של המאה ה-20. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית התגלתה כתופעה לאומית בראשיתה ובאחריתה, במובן זה היא שיקפה את תהליך התהוותה של תודעה לאומית יהודית בקרב יהודים בתנועות פועלים במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20. הזיקה שהתגלתה בין ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית והלאומיות היהודית מערערת את הנחת הניגוד הדיכוטומי בין המרקסיזם והלאומיות היהודית, שהופיעה הן בשיח של בני-הזמן והן בחלק מהספרות המחקרית.

#### ד. היסטוריה, פוליטיקה ופרוגנוזה

כידוע נאסר על היהודים לשאול על העתיד. התורה והתפילה, לעומת זאת, מלמדות אותם שמירת זכר. זו נטלה מן העתיד את הקסם שברשותו נופלים כל המבקשים מידע אצל מגידי העתידות. אבל העתיד לא נעשה ליהודים, משום כך, לזמן הומוגני וריק דווקא, שכן בו נמצא בכל רגע ורגע השער הקט שדרכו עשוי המשיח להיכנס ולבוא.

ולטר בנימין, 'על מושג ההיסטוריה', 1940<sup>22</sup>

בדומה למרקס ב'תזות על פוירבאך' או ב'שאלת היהודים', גם עבור "היהודי הלא-יהודי" בנימין שימשו היהודים כמשל פילוסופי, באחת מן התזות שלו על המטריאליזם ההיסטורי. ההיסטוריונים המרקסיסטים, לפי בנימין, כמוהם כ"יהודים": אל להם "להגיד עתידות", ואף על פי כן, עניין עמוק להם בעתיד. "שמירת הזכר", ההיסטוריוגרפיה שלהם, מכוונת לעתיד של גאולה, מהפכה. מוטל עליהם לחפש את אותם קווי ההתפתחות בעבר, שבהנחתם על נקודת משען בהווה, ניתן יהיה להפוך את העולם בעתיד.

מה ניתן ללמוד מההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית על מערכת היחסים בין ההיסטוריה, הפוליטיקה והפרוגנוזה? שאלה זו קשורה קשר הדוק לשאלת היחס בין התיאוריה והאידיאולוגיה, שהוצבה בתחילת המחקר. עמדה פוליטית עשויה לשמש תמריץ למחקר תיאורטי של העבר ולניתוח

<sup>22</sup> בנימין, 'עמ' 318.

פרוגנוסטי לעתיד. אך בה בשעה, היא עלולה להניע גם להצגת היסטוריה ופרוגנוזה שאינן תוצר של התבוננות תיאורטית, אלא שנועדו לשימוש אידיאולוגי. בשונה מהמקובל בהיסטוריוגרפיה האקדמית, מראנקה ועד ימינו, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, שיסודה בעמדה חברתית ופוליטית, לא הפרידה בין שלושת מישורי הזמן: העבר, ההווה והעתיד. מאהלר ביטא גישה זו בקביעתו כי "כל היסטוריון [...] מושפע בין ביודעים ובין בלא יודעים בהסבר העבר ואף בתיאורו עצמו מהשקפותיו המדיניות והסוציאליות על ההווה ומתוכניותיו לעתיד."<sup>23</sup> מדברים אלו, שנאמרו אמנם כביקורת על ההיסטוריוגרפיה הבורגנית של דובנוב, משתמעת גם מודעותו העצמית של מאהלר. מודעות עצמית זו התגלתה, במידות משתנות, אצל כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, כמי שבכתבת היסטוריה לא רק הושפעו "ביודעים" מהשקפותיהם בהווה ומשאיפותיהם לעתיד, אלא אף הטמיעו במתכוון בפרשנות העבר.

חוקר ההיסטוריוגרפיה היהודית, יוסף חיים ירושלמי, הצביע על המוטיבציות האידיאולוגיות של הזרמים השונים בהיסטוריוגרפיה היהודית (מה שנכון לגבי כל היסטוריוגרפיה באשר היא): "כל האידיאולוגיות היהודיות במאה התשע-עשרה – החל ברפורמה וכלה בציונות – חשו צורך לפנות אל ההיסטוריה כדי לקבל את אישורה. כפי שהיה אפשר לצפות, ה'היסטוריה' הציגה לפונים אליה את המסקנות המגוונות והשונות ביותר."<sup>24</sup> בכך התכוון לומר כי ההיסטוריונים מצאו בהיסטוריה את מה שחיפשו בה מלכתחילה. ירושלמי עמד גם על יומרתה – חסרת-הבסיס – של ההיסטוריוגרפיה המודרנית הממוסדת למדעיות אובייקטיבית, ועל חשדנותה כלפי היסטוריוגרפיות תנועתיות, בעלות מוטיבציות פוליטיות מוצהרות: "הרעיון שכל מה שהתרחש בעבר ראוי שנדע אותו 'בזכות עצמו' – אין הוא אלא מיתולוגיה נוסח ההיסטוריונים המודרניים, וכמוהו גם החשד החוזר ועולה, שאחריות מודעת לענייניה החיים-והקיימים של הקבוצה עלולה להביא ליצירת היסטוריה פחות למדנית או 'מדעית'.<sup>25</sup>"

ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הייתה דוגמה מובהקת לכתובה היסטורית מתוך "אחריות מודעת לענייניה החיים-והקיימים" של קבוצה אנושית, הפועלים היהודים. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לא היו מלומדים "מקצועיים" או "אקדמיים", אלא "אינטלקטואלים אורגניים" בתנועות הפועלים. על כן הואשמו לא אחת על ידי היסטוריונים אקדמיים בכתובה מוטה פוליטית, חובבנית ובלתי מדעית, ואף ב"סכנה ציבורית של ממש."<sup>26</sup> ירושלמי עצמו היה אמנם היסטוריון אקדמי, אך בדור סובייקטיביסטי שבו ביקורת האידיאל של העבר "בזכות עצמו" כ"מיתולוגיה" היא התפיסה המקובלת, ועל כן כל ההיסטוריוגרפיות נתפסות כאידיאולוגיות באותה המידה. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הקדימה אותו במחקר השוואתי של הזרמים בהיסטוריוגרפיה היהודית, תוך ביקורת היסודות האידיאולוגיים וה"מיתולוגיים" שביומרתם של זרמים אלו לתאר את העבר "כפי שאכן היה". אך לעומת הסובייקטיביזם המקובל כיום, ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים מעולם לא ויתרו על השאיפה לאובייקטיביות.

סוסיס ניסח בבהירות את תפיסת האובייקטיביות המרקסיסטית שהייתה נר לרגליהם של מרבית ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים (אם כי ספק אם סוסיס עצמו החזיק בה): "היסטוריון

<sup>23</sup> מאהלר, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 93.

<sup>24</sup> ירושלמי, 'זכור', עמ' 109.

<sup>25</sup> שם, עמ' 127-128.

<sup>26</sup> כך כתב אטינגר על מאהלר. מצוטט אצל ברנאי, 'שמואל אטינגר', עמ' 226.

מרקסיסט, שמציג מטרה מוגדרת – לחפש בעבר את השפעתם של אותם גורמים חברתיים, שמשפיעים בחיי הסביבה הנוכחית – נשאר בכך אובייקטיבי לחלוטין, ככל שהוא לוקח בחשבון את הניסיון ההיסטורי של מלחמת המעמדות, על ניצחונותיה ומפלוליה.<sup>27</sup> מודעותם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לנקודת המבט החברתית-פוליטית העכשווית שממנה השקיפו על ההיסטוריה, לא סתרה בעיניהם את שאיפתם לאובייקטיביות. אדרבה, תפיסתם העצמית כחלוצים בכתיבתה של היסטוריה מטעם המוני העם העובד ולא מטעם האליטות ששלטו בו, הייתה בעיניהם ערובה לאובייקטיביות ולחסינות בפני כתיבה אידיאולוגית, שנועדה להצדיק את ההגמוניה. מפעלם המחיש את טענתו של ירושלמי כי היסטוריוגרפיה שנכתבת מתוך השקפה פוליטית, איננה בהכרח פחות "למדנית" או "מדעית". מתרומותיה המחקריות והתיאורטיות של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עולה כי יש מקום להערכה מחודשת של היסטוריוגרפיות תנועתיות.

אמת, כל תנועה חברתית מודרנית יצרה מחקר היסטורי מנקודת מבטה, "נראטיב" היסטורי משלה, "עבר שימושי". אך בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, שנוצרה בתנועות הפועלים, למתח בין תיאוריה ואידיאולוגיה נודעה איכות מיוחדת. לשיטתו של מרקס, שחרור הפרולטריון מותנה בתהליך הפיכתו ממעמד גרידא ל"מעמד כשלעצמו", המודע למעמדיותו.<sup>28</sup> לפיכך, השכלתו של הפועל איננה רק ערך מוסף, שנלווה למאבק לשיפור תנאי עבודתו, אלא חלק בלתי נפרד מהמאבק עצמו. עבור הסוציאליזם המרקסיסטי, ידיעת ההיסטוריה איננה רק אחד מני היבטים תרבותיים או תעמולתיים רבים ושונים, כבתנועות חברתיות אחרות, אלא יסוד מהותי, שבלעדיו איננו בגדר סוציאליזם. לכן, בשונה מאידיאולוגיות מודרניות רבות אחרות, המרקסיזם מעולם לא היה אידיאולוגיה בלבד, אלא השקפת עולם כפולת פנים: תיאורטית ואידיאולוגית. המרקסיזם – על גרסאותיו השונות – היה מצד אחד, כבר בזמנם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, גוף מחשבה תיאורטי מפותח ומשוכלל. מצד שני, אין עוד תיאוריה שהשתוותה לו במידת הניצול האידיאולוגי שנעשה בה.

כ"אינטלקטואלים אורגניים" בתנועותיהם העמידו עצמם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים לשירות השכלת הפועלים וטיפוח תודעתם המעמדית, במחקר, בפובליציסטיקה ובהוראה. מחויבותם הייתה קודם כל תיאורטית, לפירוש אדקוואטי ככל הניתן של המציאות ההיסטורית, כתנאי להכרת הכוחות שפועלים בהווה ולעיצוב העתיד. הם חתרו להכרת העבר לא מנקודת מבט טרנסצנדנטית, שאיננה בנמצא, אלא מעמדתן של תנועות הפועלים, שגילו עניין מיוחד בהתפתחות החברתית-כלכלית ובהיסטוריה של המעמדות העובדים. גישתם השתקפה היטב בדבריו של בן זמנם, הפילוסוף המרקסיסט האמריקני סידיני הוק, כי "הטיה או תשוקה מצדו של ההיסטוריון אינן מונעות את האפשרות של השגת אובייקטיביות בבדיקת השערותיו, לא יותר משמונעת תשוקתו של רופא להיטיב עם האדם את גילויה של אמת רפואית."<sup>29</sup> עליו להוסיף סייג, כי אף על פי שהטיה או התשוקה אינן מונעות את האפשרות של גישה ביקורתית, הרי שגם אינן בהכרח מבטיחות אותה. מצד שני, החתירה לשינוי המציאות עשויה אף להגביר את החתירה לניתוח מדויק

<sup>27</sup> סאסיס, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', ז' 1.

<sup>28</sup> מארכס, **דלות הפילוסופיה**, עמ' 122.

<sup>29</sup> C. A. Beard and S. Hook, 'Problems of Terminology in Historical Writing', in: **Theory and Practice of Historical Study** (New York: Social Science Research Council [Bulletin No. 54], 1946), p. 126. מצוטט אצל Litman, p. 241.

ככל הניתן שלה, לא פחות משאיפתו של מי שההיסטוריוגרפיה היא מטה לחמו למשרה, פרסום או קידום. שהרי פירוש העולם הינו תנאי הכרחי לשינויו. על כן, אין לפסול על הסף, אפריורית, כל מחקר ההיסטורי שנעשה מתוך עמדה פוליטית בתור מניפולציה אידיאולוגית.

יחד עם זאת, למרות כוונותיהם התיאורטיות, השפעתו של הרובד האידיאולוגי במרקסיזם לא פסחה על ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, ולעיתים אף היו שותפים לטיפוחו. כפעילים במאבק פוליטי קשה ואכזר, לפתחם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים רבצה כל העת סכנת ההטיה האידיאולוגית, אם בכפייה כמו במקרה של סוסיס, או מתוך צנזורה עצמית כמו במקרה של הלר. סכנה זו הלכה והחמירה ככל שהתגבשה ההגמוניה הסטליניסטית במחשבה המרקסיסטית, במקביל להתפתחותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. המרקסיזם נעשה "קרדום לחפור בו", מכשיר אידיאולוגי מניפולטיבי בשירותה של תכלית פוליטית. תכלית זו לא הייתה עוד שחרור מעמד הפועלים, אלא החלפת שעבודו לבעלי ההון בשעבודו למנהיגיו הפוליטיים. במהלך זה, את מקומו של הדיון התיאורטי תפסה אידיאולוגיה מרקסיסטית רשמית, שטשטשה והצדיקה את השעבוד החדש. באיזו מידה כופפה האידיאולוגיה את התיאוריה, במודע או שלא במודע, במקרה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית?

כדי לעמוד על היחס בין היסוד התיאורטי והיסוד האידיאולוגי בהיסטוריוגרפיות היהודיות המרקסיסטיות השונות יש לדייק בהגדרת הנסיבות החברתיות-פוליטיות שבהן הופיעו. היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית הופיעה היכן שהתקיימה תנועת פועלים יהודית משמעותית בהיקפה, שעברה מצד אחד פוליטיזציה מספקת, אך מצד שני כוחה הפוליטי היה מוגבל ביותר, כתוצאה מהסביבה שבה פעלה. בנסיבות כאלה נוצרה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לראשונה ברוסיה של 1905. הדבר נכון גם לגבי ברה"מ בשנות ה-20. במקרה זה ניתן לראות במוסדות התרבות היהודיים הסובייטיים כתנועת פועלים יהודית, שנעדרה עצמאות פוליטית והייתה נתונה תחת פיקוח שלטוני הדוק. דוגמה בולטת שלישית הייתה זו של תנועת פועלי ציון שמאל בפולין, שסבלה מחולשה פוליטית מובהקת והתבלטה ביצירתה ההיסטורית. היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית הופיעה גם היכן שיהודים, שנטמעו בתנועת פועלים כללית, חשו שהשתלבותם בחברה נתונה תחת איום חמור, כמו במקרים של הלר ולאון.

במקרים מסוימים, תנועות פועלים יהודיות גדולות וחיוניות לא הצמיחו היסטוריוגרפיה יהודית מרקסיסטית, מכיוון שזו עמדה בניגוד לעמדותיהן הפוליטיות. כך היה במקרה של הבונד, וכן במקרה של הקומוניזם היהודי בארה"ב. הבונד נמנע רוב שנותיו מהיסטוריוגרפיה יהודית, מפני שזו עמדה בניגוד לעקרון המנחה של ה"דיאקטיק" (מלשון דאָ = כאן), שפירושו הפניית עורף ל"כלל ישראל", בארצות אחרות, ממעמדות אחרים או מתקופות קודמות. הקומוניזם היהודי האמריקאי, מלבד ההשפעה הבונדיסטית שניכרה בו, נמנע מההיסטוריה היהודית גם מתוקף ההתנגדות הקומוניסטית ללאומיות יהודית. שתי התנועות הללו פנו בסופו של דבר להיסטוריוגרפיה היהודית על רקע של איום קיומי. בארה"ב לא היה איום פיזי על היהודים הקומוניסטים עצמם, אלא איום קיומי על תנועתם, הן לנוכח הדה-פרולטריוזציה של הפועלים היהודים בארה"ב והן לנוכח הביקורת הגוברת על הקומוניזם ברחוב היהודי, על רקע המאורעות הפוליטיים בעולם. במקרה של הבונד הפולני, הפנייה להיסטוריה היהודית התרחשה רק על רקע חיסולה הפיזי הממשי של התנועה, כלומר הרצחם של מרבית חבריה. רוצה לומר, הפנייה להיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית שיקפה בדרך כלל מצב של חוסר אונים פוליטי.



במחקרה על הבונד בפולין בין מלחמות העולם הסבירה גרטרוד פיקהאן את פריחתו התרבותית והאינטלקטואלית בעזרת המושג שתבע הסוציולוג ריינר לפסיוס לגבי הסוציאליזם בגרמניה שלפני 1918: "תחליף-סיפוק פוליטי" (politische Ersatzbefriedigung). ההתמקדות בזירה התרבותית שיקפה מצב שבו, "דיכוי ונידוי מונעים מהפעילים את ההשתתפות בפעילות שלטונית הזוכה בלגיטימציה ממלכתית".<sup>30</sup> ניתן להוסיף כי פנייתם של אינטלקטואלים מובילים בבונד לנייטרליזם שיקפה נקודות משבר קשות במיוחד. בראשית המאה ה-20 ברוסיה, כמו בפולין בסוף שנות ה-30, עמד הבונד בפני איום קיומי, הן מצדה של תנועת פועלים כללית (הס"ד הרוסית או הקומוניזם הפולני) והן מצד הדיכוי השלטוני והאלימות האנטישמית. הנייטרליזם היה בגדר עמדת הישרדות, הכרה בחדלון פוליטי. בשנות ה-30 המאוחרות ובשנות ה-40, דווקא מחוץ לגבולות הבונד, צעד הנייטרליזם יד ביד עם ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, כעדויות תאומות לחולשתם המשועת של הפועלים היהודים.

באלו נסיבות פוליטיות נעלמה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית? פעם אחת היא חוסלה בברה"מ כחלק מחיסולה של תרבות היידיש הלאומית בברה"מ בידי סטלין, ופעם נוספת כחלק מהשמדתה של יהדות אירופה בידי היטלר. להבדיל, בארה"ב ובישראל דעכה בעקבות תהליכים סוציולוגיים ופוליטיים. בארה"ב שיקפה דעיכתה את היעלמותה של תנועת הפועלים היהודית בתהליך הדה-פרולטריוזציה. בישראל, ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הייתה נחלתה של האופוזיציה בתנועת הפועלים, מפ"ם. ההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית של מפ"ם הוחלשה הן כתוצאה מהערער הרעיוני בתנועה פנימה (בעקבות הוועידה ה-20), והן בשל דחיקתה הפעילה בידי ההיסטוריוגרפיה המפ"איניקית השלטת, שהתגלמה בדמותו של אטינגר. למרות כל ההבדלים, ישנה הקבלה מסוימת בין המקרה הסובייטי והמקרה הישראלי. בשני המקרים סבלה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית דווקא מהתעצמותה הפוליטית של תנועת הפועלים. בברה"מ האידיאולוגיה המרקסיסטית השלטת מחקה את ההיבט היהודי, ואילו בישראל האידיאולוגיה הציונית השלטת דחקה את ההיבט המרקסיסטי. ההתעצמות הפוליטית הייתה בעוכריה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

לצד הניתוח הסוציו-פוליטי יש לקחת בחשבון את הגורם הפרסונלי. בניסיון לאתר את כל ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים במחצית הראשונה של המאה ה-20 הגעתי לפחות משלושים בני-אדם בסך הכול. מספר קטן זה של שחקנים היסטוריים, שלא היו מצביאים או ראשי מדינות, הפך את המחקר אודותם למיקרו-היסטוריה. בהקשר זה, לנוכחותו או היעדרותו של אדם יחיד, בעל נטיות מסוימות וכישורים מסוימים, במקום ובזמן נתונים, הייתה השפעה מכרעת. ייתכן שלולא התסבוכת הספציפית שהלך נקלע אליה במפלגה הקומוניסטית הגרמנית בסוף שנות ה-20, לא הייתה כלל באה לעולם ההיסטוריוגרפיה יהודית קומוניסטית בגרמניה. לרציחתם של כמה מההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים בשואה – שיפר, רינגלבלום, הלר ולאון – נודעה השפעה מכרעת על גורלו של זרם זה. אילולא עזב מאהלר את פולין ב-1937 ברור שדמותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית במדינת ישראל, שהייתה כמעט בגדר מפעל של איש אחד, הייתה שונה לחלוטין.

---

Pickhan, S. 198. <sup>30</sup>

ועדיין, אין בכך כדי לסתור את ההכללה, לפיה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית הייתה כלי ביטוי של קבוצות שניחנו בתשתית חברתית ואינטלקטואלית מספקת, אך נמצאו בעמדת נחיתות פוליטית. קבוצות אלו היו מיעוט בתוך מיעוט, מיעוט יהודי במעמד הפועלים, שסבל מדיכוי כפול: לאומי ומעמדי. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית, כחלק מ"החזית התרבותית" היהודית-פועלית, הייתה נשקם של החלשים. בתור שכזו היה לה תפקיד מעשי. חקר ההיסטוריה, פירוש הפוליטיקה והניתוח הפרוגנוסטי, סיפקו לפעילים בתנועות אלו אוריינטציה במציאות, שיכולתם להשפיע עליה הייתה מוגבלת ביותר אך השפעתה עליהם הייתה גורלית. הם חיפשו את דרכם, תוך ניסיון לשרוד בתנאים של חוסר ודאות קיצוני. הפרוגנוזה הייתה לא רק המשכה ההגיוני של "הנבואה לאחור", ההיסטוריה, אלא במידה רבה גם מטרתה: לנסות ולפענח מתוך העבר מה צופן להם העתיד. הם אמנם שאפו לשנות את העולם, אך בצר להם, בנסיבות שבהן פעלו נאלצו להסתפק בפירושו. דווקא חולשתם הפוליטית, כחלק מהמיעוט היהודי-פועלי, שאותה ביקשו לשנות מן היסוד, היא שהגבילה את יכולת הפעולה שלהם. בתנאים אלו כתיבת ההיסטוריה נעשתה להם, בעל כורחם, תחליף לעשיית היסטוריה. לא נותר להם אלא "להבריש את ההיסטוריה נגד כיוון הפרווה".<sup>31</sup>

כיצד השפיעה עמדת הנחיתות הפוליטית על היחס בין תיאוריה ואידיאולוגיה בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית? באילו נסיבות התאפשרו היצירות שנחשבו בדיעבד, מפרספקטיבה של חוקרים מאוחרים, כבעלות הערך התיאורטי הרב ביותר והמשיכו לשמש מקורות חשובים בחקר ההיסטוריה היהודית? דוגמה אחת כזו משמשת התיאוריה שפותחה במקביל על ידי לשצ'ינסקי ובורוכוב בדבר הפרולטריוזיה הנבדלת של הפועלים היהודים במזרח אירופה. תיאוריה זו נבעה מתוך השאיפה להציע פתרונות למצוקתם הכלכלית, הפוליטית והקיומית של המוני הפועלים היהודים, כלומר מתוך מוטיבציה פוליטית מובהקת. יחד עם זאת, הפוליטיזציה הקיצונית שבמסגרתה כתבו, תולדת המהפכה, הפרעות והפילוג בתנועה הציונית, הגבירה את היסוד האידיאולוגי בכתיבתם. ערכה התיאורטי של תיאוריית הפרולטריוזיה הבלתי-מספקת עולה לא רק מהערכותיהם של חוקרים מאוחרים, אלא מעצם העובדה שלשצ'ינסקי ובורוכוב הגיעו לתובנות תיאורטיות קרובות, למרות שנמצאו במחנות פוליטיים יריבים. יריבותם הפוליטית מצאה ביטוי בהיבט הפרוגנוסטי של כתביהם מאותה תקופה, שביטא את האידיאולוגיות המנוגדות של מפלגותיהם: בורוכוב חזה הגירה סטיכית לארץ-ישראל, ואילו לשצ'ינסקי ציפה להתרכזות בטרטוריה אחרת. קליפותיו האידיאולוגיות הסכמטיות של ה"בורוכוביזם" המשיכו לשמש כמכשיר פוליטי בדיהן של תנועות פועלים ציוניות, אף לאחר שבורוכוב עצמו נטש אותן. אך הגרעין התיאורטי, שבו הוסיף לדבוק גם בתקופות שבהן היה משוחרר יותר ממחויבות אידיאולוגיות, הוכיח את חיוניותו בהמשיכו לשמש כיסוד מוסד בהיסטוריוגרפיה של יהודי מזרח אירופה. המוטיבציה הפוליטית הולכה במקרה זה לתרומה תיאורטית חשובה.

בקצה השני של הרצף בין תיאוריה לאידיאולוגיה נמצאה ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית שנוצרה בברה"מ, אשר נחשבת על ידי חוקרים מאוחרים כמעוטת ערך תיאורטי בשל הטייתה האידיאולוגית הכבדה. גם ספרו של הלר **שקיעת היהדות** סובל מהערכה שלילית דומה. ספרו של להב, שנכתב בשיאה של האידיאולוגיה הסטליניסטית במפ"ם, שקע בתהום הנשייה. במקרים אלו סבלה התיאוריה אנושות מנחת זרועה של האידיאולוגיה. בתווך נמצא כתב היד של ספרו השני של

<sup>31</sup> בנימין, עמ' 313.

הלר, **היהודי ישרף**, שניתן לדמותו לזירת קרב בין האידיאולוגיה והתיאוריה, על כפות המאזניים בין עוצמת הקומוניזם הסובייטי וחולשת הקומוניזם הגרמני (ובמיוחד זו של קומוניסט יהודי גרמני). מצד אחד, הלר המשיך להפגין בחיבורו נאמנות לאידאולוגיה הסובייטית. מצד שני, העובדה שכתב במצב של פליטות כפולה, מפני המשטר הנאצי ומפני הטיהורים הסובייטיים, ובריוק ממוקד הכוח המפלגתי, ניכרת בחירות התיאורטית שהרשה לעצמו. סביר להניח כי הייתה זו התפתחותו התיאורטית שחידדה את האינטואיציה של הלר ואיפשרה לו להגיע לפרוגנוזה המזעזעת בדיוקה: "היהודי ישרף".

לאון, בהיותו משוחרר מסד האידיאולוגיה הסטליניסטית, הביא את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית לפסגת ההפריה ההדדית בין ההיסטוריה, הפוליטיקה והפרוגנוזה. הסכנה הקיומית שריחפה מעל יהדות אירופה דחפה אותו, במקביל, הן לניתוח ההתפתחות שהולוכה למצב זה בהיסטוריה היהודית והן לשינוי עמדתו הפוליטית מתוך חתירה לפתרון הבעיה. הניתוח ההיסטורי עמד ביסוד התפנית בעמדתו הפוליטית ובה בשעה שימש גם להצדקתה ולהסברתה. מתוך כך הגיע לחידושים תיאורטיים לא רק בחקר העבר, אלא גם בשיח הפוליטי המרקסיסטי בתקופתו, כשנתן לגיטימציה לפתרונות לאומיים עבור שאלת היהודים. הניתוח ההיסטורי והפוליטי של לאון הוכיח, למרבה הזוועה, את פוריותו גם בתחום הפרוגנוזה: "היהדות עומדת בפני סכנת השמדה מוחלטת."<sup>32</sup>

תולדותיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית תאמו להפליא את הבחנתו של בנימין: "עניינו של המטריאליסט ההיסטורי הוא לתפוס ולקבע תמונה של העבר כפי שהיא מופיעה באורח בלתי צפוי, ברגע של סכנה, לעיני הסובייקט ההיסטורי."<sup>33</sup> מבלי להכיר כמעט את ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית (למעט **שקיעת היהדות**, שאותו קרא בוודאות), מתוך שפעל וכתב באותן הנסיבות ההיסטוריות כמרקסיסט וכיהודי, שרטט בנימין ביד אמן את דיוקנה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית. הישגיה המרשימים ביותר נוצרו כאשר מחבריה, כסובייקטים היסטוריים פעילים, ניסחו את ההיסטוריה היהודית כפי שהבזיקה לעיניהם "ברגע של סכנה", בשעה ש"תהלכות הניצחון" של "השולטים" צעדה "על גופותיהם של המוטלים היום על הארץ."<sup>34</sup> ההיסטוריה היהודית המרקסיסטית כולה נוצרה בתקופה שאימה על קיומם של המוני יהודים, המחצית הראשונה של המאה ה-20. אך ברגעי הסכנה החמורים ביותר חושיהם התיאורטיים של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים התחדדו במיוחד, באשר נדרשו להם כפנס למגשש באפלה. ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים היו בין החלוצים ביישומה של היסטוריוסופיה חדשה, שהתגבשה במקביל לתקופת פעילותם, במחצית הראשון של המאה ה-20. הם דחו את ההיסטוריוזם הפוזיטיביסטי שהתיימר לתיאור נטול-פניות את העבר "כפי שבאמת היה" (ראנקה), לטובת היסטוריה "עכשווית" (קרוציה), ש"מועילה לחיים" (ניטשה). הפילוסופיה של ההיסטוריה שהשתקפה מכתביהם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים זכתה לביטוי תמציתי בתזות של בנימין 'על מושג ההיסטוריה':

**ההיסטוריה היא מושא של הבניה שמקומה אינו הזמן ההומוגני הריק, אלא הזמן הממולא בהווה. [...] היא זינוק-הנמר על מה שחלף ואיננו. אלא שזינוק זה מתרחש בזירה**

Leon, p. 256.<sup>32</sup>

בנימין, עמ' 312.<sup>33</sup>

שם.<sup>34</sup>

שבה המעמד השליט הוא הנותן את הפקודות. אותו הזינוק תחת כיפת שמי ההיסטוריה הוא הזינוק הדיאלקטי שלפי מרקס הוא-הוא המהפכה.<sup>35</sup>

גישת "הביקורת הגואלת" שהציג בנימין בסגנונו המטאפורי נתגבשה בשנים שלאחר מכן בניסוחים אנליטיים יותר על ידי היסטוריונים ופילוסופים שונים, גם הם בני אמצע המאה ה-20. הפילוסוף היהודי-גרמני, ארנסט קסירר, ניסח ב-1944, ביושבו בארה"ב, את היחס בין היסטוריה, פוליטיקה ופרוגנוזה, באופן שתאם את מפעלם של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים:

ההיסטוריה אינה יכולה לחזות מראש את המאורעות העתידיים. היא יכולה אך ורק לפרש את העבר. אך חיי האדם הם מסכת אורגנית, שבה מקופלים כל היסודות ומסבירים זה את זה. מכאן שהבנה חדשה של העבר פותחת אופק חדש לעתיד, והוא מצדו נעשה מניע לחיי הרוח והחברה. לשם ראייה כפולה זו של העולם, ראייה קדימה וראיה אחורה, חייב ההיסטוריון לברר לעצמו את נקודת המוצא שלו. אין הוא יכול למצוא נקודה זו אלא בתקופתו הוא. אין הוא יכול לחרוג מתחום ניסיון ההווה שלו. הידיעה ההיסטורית היא התשובה על שאלות מסוימות, תשובה החייבת להינתן על ידי העבר. אך את השאלות עצמן מציג ומכתיב ההווה – ענייננו הרוחני הנוכחי, צרכנו המוסרי והחברתי בשעה זו.<sup>36</sup>

ההיסטוריון המרקסיסט הבריטי, קאר, ביטא ב-1960 גישה דומה באמרו:

ההיסטוריה היא תהליך מתמשך של יחסי גומלין בין ההיסטוריון לעובדות שלו, דיאלוג אין-סופי בין ההווה והעבר. [...] אני סבור שההיסטוריונים טובים, בין אם הם מודעים לכך או לא, 'חשים את העתיד בעצמותיהם'. בנוסף לשאלה: 'מדוע?' ההיסטוריונים שואלים גם: 'לאן?' [...] עבר, הווה ועתיד, כרוכים יחדיו בשרשרת ההיסטורית האינסופית.<sup>37</sup>

בנימין, קסירר וקאר, כמו גם הוק שצוטט לעיל, לא כיוונו בדבריהם להיסטוריוגרפיה רלטיביסטית שתקריב את החתירה לאמת או בייקטיבית בשם צורכי ההווה והעתיד. זו אף לא הייתה תפיסתם העצמית של ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, שסברו כי תיאור העבר שלהם מהימן יותר משל קודמיהם ויריביהם בזירת ההיסטוריוגרפיה היהודית. שאיפתם לאובייקטיביות התבטאה בהרמנויטיקה של "ביקורת האידיאולוגיה", שהפעילו הן על האובייקטים ההיסטוריים והן על הסובייקטים ההיסטוריוגרפיים. אותה ההרמנויטיקה של "ביקורת האידיאולוגיה"<sup>38</sup> ביקשתי להחיל על ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית עצמה, כדי לבור את הבר התיאורטי מן המוץ האידיאולוגי. ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית במיטבה נוצרה היכן שגבר היסוד התיאורטי על היסוד האידיאולוגי. בדרך כלל היה זה בתנאים היסטוריים שבהם החולשה הפוליטית, עד כדי סכנה קיומית, עמדה ביחס הפוך לחיונית החברתית והאינטלקטואלית של תנועותיהם. זהו, לטעמי, מקור יופייה הטראגי של ההיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית.

ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטיים היו משוכנעים כי תשוקתם לשנות את העולם לא רק שלא תפריע להם לפרשו, אלא שלא יוכלו לשנותו מבלי לפרשו, מבלי לפענח את אופני התפתחותו. באיזו מידה הצליחו לפרש את ההיסטוריה היהודית באופן מבוסס ומשכנע, חדשני ומאיר עיניים? שאלה

<sup>35</sup> שם, עמ' 316.

<sup>36</sup> ארנסט קסירר, *מסה על האדם: אקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם* (תר' יהודה לנדא ורפאל עמית, תל-אביב: עם עובד, 1955), עמ' 184.

<sup>37</sup> קאר, עמ' 41, 113, 140.

<sup>38</sup> אפל, 'מדעיות, הרמנויטיקה, ביקורת האידיאולוגיה'.

זו ניצבת לפתחנו אנו, ההיסטוריונים בני ימינו, שיכולים למצוא בהיסטוריוגרפיה היהודית המרקסיסטית כר פורה של היפותזות מסעירות ומרתקות לגבי תקופות שונות ומרחבים שונים בהיסטוריה היהודית. בהסתמך על המורשת שהותירו אחריהם ההיסטוריונים היהודים המרקסיסטים, באפשרותנו להמשיך מהמקומות שבהם נפלו עטיהם, ובצירוף הידע והמקורות הרבים שהצטברו מאז, לאשש, להפריך או לנסח מחדש את השערותיהם, כפי שעשינו עד כה לגבי זרמים אחרים בהיסטוריוגרפיה היהודית. לשם כך עלינו לדעת כי הליה היה זרם מרקסיסטי בהיסטוריוגרפיה היהודית.

## רשימת מקורות

### ארכיונים:

אי"ו = ארכיון יגאל וגנר (פרטי):

יגאל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)' [גרסה מוקלדת].

יגאל וגנר, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכזיסטית על ראשיתו של העם היהודי)' [כתב יד].

משה כץ, 'בעיות בהיסטוריה היהודית' [מאמרים 1-3, מתרגם לא ידוע].

אמ"ה = ארכיון מפלגת העבודה (בית ברל):

נחמן סירקין, **עיונים בתולדות ישראל** [כתב יד ביידיש]: 4-006-1920-281, 4-006-1920-282, 4-006-1920-283, 4-006-1920-284, 4-006-1920-285, 4-006-1920-286, 4-006-1920-287, 4-006-1920-288, 4-006-1920-289.

אמח"ת = ארכיון המרכז לחקר התפוצות (אוניברסיטת תל-אביב):

P-66: ארכיון רפאל מאהלר.

**AdK = Akademie der Künste (Berlin):**

Schlenstedt 94.1: Otto Heller, **Der Jude wird verbrannt** [typo-script, 1939].

**DÖW = Dokumentationarchiv des österreichischen Widerstands (Vienna):**

3652: Otto Heller, **Der Jude wird verbrannt** [typo-script, 1939].

3834: Emma Heller, 'Biographie d' Otto Heller' [1967].

Bericht von Lily Jergitsch [1975].

**RGASPI = Russian State Archive of Socio-Political History (Moscow):**

495-187-2896: Otto Heller.

495-261-1777: Moshe Katz.

### ראיונות:

וגנר, יגאל, 6.7.2016, 27.7.2016.

מאהלר, אלכסנדרה, 3.6.2018.

סימונסון, שלמה, 26.4.2018.

- אבראמאוויטש ר' און א' מענעס, **לייענבוך צו דער געשיכטע פון ישראל**, בערלין: וואסטאק, 1923.
- אגורסקי, ש' (ס'), **אפן היסטארישן פראנט (קעגן דער אידיאליזירונג פון "בונד")**, מאסקווע, כארקאוו, מינסק: צענטראלער פארלרג פאר די פעלקער פון סס"ר, 1930.
- אחד העם (אשר צבי גינצברג), **כל כתבי אחד העם**, תל-אביב: דביר, 1947.
- אייענבאך, ארתור, **די היטלעריסטישע פאליטיק פון יידן פארניכטונג אין די יארן 1939-1945 ווי אן אויסדרוק פון דייטשישן אימפעריאליזם**, ווארשע: יידיש בוך, 1955 (2 כרכים).
- אייענבאך, ארתור, **האמנציפציה של היהודים בשטחי פולין על רקע המצב באירופה, 1870-1875** (תר' יוסף רב ואריה בראונר), תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2007.
- אמסטערדם, עדי (עורד), **הפרוטוקולים של זקני ציון: נוסח עברי מואר ומבואר**, ירושלים: דרורים, 2016.
- אסטור, מיכאל, **געשיכטע פון יידן אין אלטערטום**, ווארשע: יידיש בוך, 1958.
- ארנדט, חנה, **יסודות הטוטליטריות** [1951] (תר' עדית זרטל), ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2010.
- ארנדט, חנה, **כתבים יהודיים** (תר' איה ברור), ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2007.
- באר, מקס, **היסטוריה כללית של הסוציאליזם והמאבקים הסוציאליים** (תר' ח. ש. בן אברם), תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1953.
- באראכאו, בער, 'די אופגאבן פון דער יידישער פילאלאגיע', אין: שמואל ניגער (רעד'), **דער פנקס: יארבוך פאר דער געשיכטע פון דער יידישער ליטעראטור און שפראך**, פאר פאלקלאר, קריטיק און ביבליאגראפיע (ווילנע: קלעצקין, 1926): 22-28.
- בארוך, שלום, 'גטו ואמנציפציה: האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?' [1928], **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים** (תר' אירית סיון), ירושלים: זלמן שזר, 1996: 51-61. במקור: Baron, 'Ghetto and Emancipation'.
- בארוך, שלום, **היסטוריה חברותית ודתית ושל עם ישראל** (תרגום י' גרינץ), תל-אביב: מסדה, 1956 (7 כרכים).
- בוכבינדער, נ' א', **די געשיכטע פון דער יידישער אַרבעטער-באַוועגונג אין רוסלאנד: לויט ניט-געדרוקטע אַרכיוו-מאַטעריאַלן**, ווילנע: טאַמאַר, 1931.
- בן גוריון, דוד, ויצחק בן צבי, **ארץ-ישראל בעבר ובהווה** [1918], ירושלים: יד בן צבי, 1980.
- בנימין, ולטר, 'על מושג ההיסטוריה' [1940], **מבחר כתבים, כרך ב': הרהורים** (תר' דוד זינגר), תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996: 310-318.
- [בן צבי, יצחק] אבנר, 'הגורמים הכלכליים-החברותיים של מרידת החשמונאים', **השלה**, כ"ד (1911), עמ' 40-44, 141-149, 243-251.
- בן צבי, רחל ינאית, 'בר כוכבא', **אחדות**, 3 (1909).
- [בערנפעלד, יוסף] דר. י. ב., 'אטא העלער: דער אונטערגאנג פונעם יידנטום', **טשערנאוויצער בלעטער**, 105 (31.12.1931): 3-4.
- בר, מקס, **חמשים שנות סוציאליזם בין-לאומי: פרקי זכרונות**, עין חרוד: הקיבוץ המאוחד, 1945.
- בראודער, אירל, **טעהעראן: אונזער וועג אין קריג און פרידן** (אידיש פון משה כץ), ניו-יארק: מארגן פרייהייט אסאסיאיישאן, 1944.
- בראכמאן, א', 'די מאקאבישע באפריינגס מילכאמע', **שטערן**, 7 (1939).
- ברוכוב, בר, **כתבים**, א-ג, תל-אביב: ספרית פועלים והקיבוץ המאוחד, 1955-1966 (3 כרכים).
- ברוכוב, בר, **כתבים נבחרים**, תל-אביב: עם עובד, 1944.
- גבירטיג, מרדכי, **העירה בוערת**, מורשת וספרית פועלים, 1967.
- גינצבורג, לוי, **מקומה של ההלכה בחכמת ישראל: הרצאה פומבית באוניברסיטה העברית**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1931.

גרינבוים, אליעזר, 'רשת מסחרית-קולוניאלית' של היהודים בימי קדם, בתוך: ראובן אבינעם (עורך), **גווילי אש**, כרך א', משרד הביטחון, 1952: 289-284.

גרמשי, אנטוניו, **על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא'** (ת'ר' אלון אלטרס), תל-אביב: רסלינג, 2009.

גרץ, צבי, **דרכי ההיסטוריה היהודית: מסות, פרקי יומן, אגרות** (ת'ר' ירוחם טולקס), ירושלים: מוסד ביאליק, 1969.

דובנאו-ערליך, סאפיע, **גארבער בונד און בערשטער בונד: בלעטלעך געשיכטע פון דער יידישער ארבעטער-בעוועגונג**, ווארשע: קולטור ליגע, 1937.

דובנאו, שמעון, 'וואס פעלט אין אונזר עקאנאמישע געשיכטע?', **שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק**, 1 (1928): 183-180.

דובנוב, שמעון, **דברי ימי עם עולם**, תל-אביב: דביר, 1956.

**די געשיכטע פון בונד**, ניו-יארק: אונזער צייט, 1960-1981 (5 כרכים).

דינור, בן-ציון, אריה טרטקובר ויעקב לשציינסקי (עורכים), **כלל ישראל: פרקים בסוציולוגיה של העם היהודי**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1954.

האלמשטאק, ל', 'דער יידישער לעבנשטייגער אין 18-טן י. ה.', **צייטשריפט**, 4 (1930): 85-120.

האלמשטאק, ל', 'רובינ', 'אפנ פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע (אייניקע סאכאקלענ)', **צומ XV יארטאג פון דער אקטאביער-רעוואלוציע: היסטארישער זאמלבוך**, מינסק: מעלכע-פארלאג פון ווייסרוסלאנד יידסעקטער, 1932, ז' 119-180.

הורביץ, חיים דב, 'שאלת הכלכלה ומקומה בתנועתנו הלאומית', **השלח**, 9 (1902): 17-32, 130-149, 305-330; 10 (1903): 57-72, 110-127, 328-337, 400-412.

הייליקמאן, טוביה, **געשיכטע פון דער געזעלשאפטלעכער באוועגונג פון אידן אין פוילן און רוסלאנד**, מאסקווע: צענטראלער פארלאג פאר די פעלקער פון פ.ס.ר., 1926.

הילברג, ראול, **חורבן יהודי אירופה** (ת'ר' איה ברור), ירושלים: יד ושם, 2012.

הנובר, נתן, **יון מצולה**, ונציה, 1653.

הערש, ליבמאן, **אויף דער גרענעץ פון צייטן (אויסגעקליבענע שריפטן אויף יידישע טעמעס, דערשינענע זייט דער צווייטער וועלט-מלחמה)** (באענאס איירעס: יידבוך, 1952).

הערץ, יעקב שלום, **די יידן אין אוקראינע: פון די עלטסטע צייטן ביז נאך ת"ח ות"ט**, ניו-יארק: אונזער צייט, 1949.

הרצל, בנימין זאב, **מדינת היהודים: נסיון של פתרון מודרני לשאלת היהודים**, ידיעות אחרונות, 1978.

הרצל, תיאודור, 'אנטישמיים צרפתיים' [31.8.1892], **מבולאנז'א עד דרייפוס: 1891-1895, כתבות ומאמרים מדיניים מפאריס**, כרך א', ירושלים: הספרייה הציונית, 1974: 138-142.

ובר, מקס, **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם** (ת'ר' ברוך מודן), תל-אביב: עם עובד, 1984.

וגנר, יגאל, 'לבעית התהוות הגולה היהודית (נסיון של סקירה מרכסיסטית על ראשיתו של העם היהודי)', **דפי קומוניזם**, 1 (יולי 1948): 23-32.

זומבארט, ורנר, **הסוציאליות והתנועה החברתית במאה התשע-עשרה** (ת'ר' דוד בן גוריון), ירושלים: אחרות, 1911.

זומברט, ברנר [כך], **היהודים והשתתפותם ביצירת אופן הכלכלה הנוכחי; עתידות עם ישראל** (ת'ר' יברכיהו) קיוב: דפוס גלויבערמאן, 1912.

**זיגעלבוים-בוך**, ניו-יארק: אונזער צייט, 1947.

זיטלובסקי, חיים, **כתבים** (ת'ר' יעקב רבי), מרחביה: ספרית פועלים, 1961.

טרונק, ישעיה, 'בונד און בונדיזם', **אונזער צייט** (סעפטעמבער 1944).

טרונק, ישעיה, 'געקליבענע מקורים צו דער געשיכטע פון די יידן אין פוילן און מזרח-איראפע' [באארבעט: מאהלער און רינגעלבלום. רעצענזיע], **ייווא בלעטער** (סעפטעמבער 1931): 157-155.



- טרונק, ישעיה, **געשטאלטן און געשעענישן**, תל-אביב: י. ל. פרץ, 1983.
- טרונק, ישעיה, 'וועגן ד"ר רפאל מאהלערס קאנצעפציע פון יידישער געשיכטע', **צוקונפט**, 73 (1986) 466-462.
- טרונק, ישעיה, **יודנראט: המועצות היהודיות במזרח אירופה בתקופת הכיבוש הנאצי** (תר' דוד בר לבב, ברכה פרוינדליך ומאיר גרובשטיין), ירושלים: יד ושם, 1979.
- טרונק, ישעיהו, 'לתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית-פולנית (סקירה)', **גלעד**, 3 (1976): 268-245.
- טרונק, ישעיה, **שטודיעס אין יידישער געשיכטע אין פוילן**, בוענאס איירעס: יידבוך, 1963.
- טשערניאווסקי, ע', **דער אידישער ארבעטער אין וויסרוסלאנד באמ באגינען פון דער אידישער ארבעטער באווגונג** (מינסק: מעלכע פארלאג, 1932).
- יודיצקי, אווראָמ, **יידישע בורזשואזיע און יידישער פראָלעטאריאט אין ערשטער העלפט 19 י"ה (שטודיעס צו דער עקאָנאָמישער געשיכטע פון יידן אין רוסלאנד)**, קיעוו: פראָלעטאר (אינסטיטוט פאר יידישער קולטור בא דער אוקראינישער וויסנשאפטלעכער אקאדעמיע. היסטאָרישע סעקציע), 1931.
- יודיצקי, אברהם, **עטיודן צו דער אלט-יידישער געשיכטע: לויט א' ראנאוויטשעס בוך עטיוד איבער דער געשיכטע פון דער אלט-יידישער רעליגיע און אנדערע היסטארישע קוואלן**, מאסקווע: דער עמעס, 1940.
- כמורנר-בוך**, ניו-יארק: אונזער צייט, 1958.
- כץ, משה, **א דור, וואס האט פארלוירן די מורא: א בלעטער זכרונות פון 1905**, ניו-יארק, משה כץ יובילי קאמיטעט, 1956.
- כץ, משה, 'א וויכטיקער בייטראג צו דער יידישער געשיכטע', **יידישע קולטור**, 10, 6 (יוני 1948): 34-29.
- כץ, משה, 'די מלחמה און די אידן', **דער האמער**, 12, 10 (אקטאבער 1939): 44-49.
- כץ, משה, 'די "קיבוץ-גלויות" טעאריע אין א נייער אויפלאגע', **יידישער קולטור**, מרץ, 1954: 31-27.
- כץ, משה, 'דער דייטש-סאוועטער אפמאך העלפט איזאלירן היטלערן', **דער האמער**, 12, 9 (סעפטעמבער 1939), ז' 15-16.
- כץ, משה, 'דער דריי-הונדערט-יאריקער יידישער בייטראג צו אמעריקע', **משה כץ בוך**: 62-67.
- כץ, משה, **משה כץ בוך** (רעד' פ. נאוויק), ניו-יארק: משה כץ בוך-קאמיטעט, 1963.
- כץ, משה, **ניקאלאי לענין: זיין לעבען און ווירקען** (ניו-יארק: מארקס ליעראטור געזעלשאפט אין פארלאג "נייע וועלט", 1920).
- כץ, משה, 'פראבלעמען פון דער אידישער געשיכטע', **דער האמער** (אפריל 1938 – ספטמבר 1939) (16 מאמרים):
- 'די פראבלעם פון "אויסנאם" און פון "נסים"', **דער האמער**, 11, 4 (אפריל 1938): 55-51.
- 'די פראבלעם פון "גלות"', **דער האמער**, 11, 5 (מאי 1938): 53-48.
- 'פון וואנען האבן זיך גענומען אזוי פיל אידן אין גלות?', **דער האמער**, 11, 6 (יוני 1938): 55-48.
- 'דער קריסטלעכער "אפנויג" אין אידנטום', **דער האמער**, 11, 7 (יולי 1938): 58-53.
- 'די פראבלעם פון קריסטנטום', **דער האמער**, 11, 8 (אוגוסט 1938): 56-48.
- 'די פראבלעמען פון ראסע', **דער האמער**, 11, 9 (סעפטעמבער 1938): 60-52.
- 'פארוואס האבן זיך די יידן אנטוויקלט אין א שטאטישער באפעלקערונג?', **דער האמער**, 11, 10 (אקטאבער 1938), עמ' 47-55. נדפס שנית: כץ, **משה כץ בוך**: 112-106.
- 'פון א רעלעגיעזער געמיינדע צו א נאציאנאלער געמיינשאפט', **דער האמער**, 11, 11 (נאוועמבער 1938): 57-48.
- 'אידן אלס "פרעמדער עלעמענט"', **דער האמער**, 11, 12 (דעצעמבער 1938): 51-44.
- 'די אידישע קאסטע', **דער האמער**, 12, 2 (פערברואר 1939): 54-48.

- פון א רעכטלאזער קאסטע צו א פרייוויליקער גילדע, **דער האמער**, 12, 3 (מערץ 1939): 59-51.
- די אידן אין געטא, **דער האמער**, 12, 4 (אפריל 1939): 60-53.
- די יארהונדערטן פון צעשטערונג און פאראייניקונג, **דער האמער**, 12, 5 (מאי 1939): 60-53.
- דער אידישער חלק אין דער אייראפייאישער קולטור פון מיטלאלטער, **דער האמער**, 12, 6 (יוני 1939): 57-49.
- דער גירוש שפאניע, **דער האמער**, 12, 7 (יולי 1939): 57-53.
- די ראל פון דער אידישער בורזשואזיע אין אונטערגאנג פון שפאנישן אידנטום, **דער האמער**, 12, 8 (אוגוסט 1939): 60-54.
- כצנלסון, ברל, פרקים לתולדות תנועת הפועלים [1944], **כתבים**, כרך י"א, תל-אביב: מפא"י, 1949.
- להב, מרדכי, **יסודות העם היהודי בזמן הזה: חוברות להשכלה סוציאליסטית**, השומר הצעיר, 1949.
- להב, מרדכי, **סוציולוגיה של תולדות הגולה היהודית לאור המארקסיזם**, מרחביה: ספרית פועלים, 1951.
- להב, מרדכי, 'קן השומר הצעיר בקראקוב', בתוך: שלמה לזר (עורך), **היהודים בקראקוב: חייה וחורבנה של קהילה עתיקה**, חיפה: ועדת ההנצחה של יוצאי קראקוב בחיפה, 1981: 161-158.
- לוריע, משה א', די סאציאלע פארהעלטענישן און די סאציאלע: באוועגונג אין פאלק ישראל, **צייטשריפט**, 4 (1929): 46-31.
- לוריע, משה א', 'מאטעריאליסטישע פראגן צו דער עוואלוציע פון דער יידישער רעליגיע', **וויסנשאפטליכער יארביכער**, 1 (1929): 55-34.
- לסינג, גוטהולד אפרים, **החכם נתן** (תר' דורון תבורי), תל-אביב: רסלינג, 2019.
- לסינג, גוטהולד אפרים, **נתן החכם** (תר' אברהם בר גוטלבר [וינה, 1874]), תל-אביב: ירון גולן, 2003.
- לעשטשינסקי, יעקב, **אויפן ראנד פון אפגרונד: פון יידישן לעבן אין פוילן 1927-1933**, בוענאס איירעס: צענטראל פאקבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1947.
- לעשטשינסקי, יעקב, **די עקאנאמישע לאגע פון יידן אין פוילן**, בערלין, 1932.
- לעשטשינסקי, יעקב, **דער אידישער ארבעטער אין לאנדאן**, ווילנה, 1907.
- לעשטשינסקי, יעקב, **דער אידישער ארבעטער אין רוסלאנד**, ווילנה, 1906.
- לעשטשינסקי, יעקב, 'עמנואל רינגעלבלום', **פארווערטס**, 20.12.1953.
- לעשטשינסקי, יעקב, **ערב חורבן: אויפן ראנד פון אפגרונד: פון יידישן לעבן אין פוילן 1935-1937**, בוענאס איירעס: צענטראל פאקבאנד פון פוילישע יידן אין ארגענטינע, 1951.
- לעשטשינסקי, יעקב, 'א תשובה מיינע קריטיקער', **ווירטשאפט און לעבן** (פברואר, 1930): 46-25.
- לעשטשינסקי, יעקב, 'די אנטוויקלונג פון אידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר', **שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק** (ערשטער באנד, 1928): 64-1.
- לעשטשינסקי, יעקב, 'די יידישע גרויס-בורזשואזיע אין דייטשלאנד', **פאלק און וועלט**, מאי, 1957: 18-13.
- לנין, ו' א', **המהפכה הפרולטרית והרנגאט קאוטסקי** (תר' י. פיינברג), תל-אביב: הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 1970.
- לנין, ו' א', 'מה לעשות? [1901]', בתוך: שלום וורם ודוד ליבשיץ, **אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית 1789-1939** (תר' אריה בר), תל-אביב: עם עובד, 1962: 656-654.
- לשצינסקי, יעקב, **גורלה הכלכלי של יהדות גרמניה**, מרחביה: הקיבוץ המאוחד, 1963. במקור: **Lestschinsky, Das Wirtschaftliche Schicksal des Deutschen Judentums**

- לשצ'ינסקי, יעקב, 'האבטונומיזם והמכתבים על היהדות הישנה והחדשה', בתוך: ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב**, עמ' 166-183.
- לשצ'ינסקי, יעקב, 'היהודים בגרמניה (המשך)', **העולם**, 23-24 (26.9.1912).
- לשצ'ינסקי, יעקב, **היהודים ברוסיה הסובייטית: ממהפכת אוקטובר עד מלחמת העולם השנייה**, תל-אביב: עם עובד, 1943.
- לשצ'ינסקי, יעקב, 'השקפות כלכליות (ב)', **העולם**, 16 (11.5.1911).
- לשצ'ינסקי, יעקב, **התפוצה היהודית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1960.
- לשצ'ינסקי, יעקב, **מרקס וקאוטסקי על השאלת היהודית** (רוסית), מוסקבה: פרוואל, 1907.  
 במקור: Лецинский, Яков, **Маркс и Каутский о еврейскомъ вопросе**, Москва: Переваль, 1907.
- לשצ'ינסקי, יעקב, **נדודי ישראל בדורות האחרונים**, תל-אביב: אל"ף, 1965.
- לשצ'ינסקי, יעקב, 'סטטיסטיקה של עירה אחת', **השלח**, 12 (1903): 87-137.
- מאהלער, רפאל, 'אידישע פירערשאפט אין ארץ-ישראל און בבל נאכ'ן צוויטען חורבן', **דער טאג**, 2.1.1943.
- מאהלער, רפאל, 'אין אונזער צוויטויזענד יאריגע געשיכטע האבען זיך די מאסען-צענטערס פון אידישען פאלק איבערגערוקט פון לאנד צו לאנד', **דער טאג**, 23.7.1944.
- מאהלער, רפאל, 'ארעליגעז-נאציאנאליסטישע טעאריע פון דער יידישער געשיכטע (וועגן יחזקאל קויפמאנס "גולה ונכר")', **בלעטער פאר געשיכטע**, 1 (1934): 5-49. נדפס שנית בתוך: מאהלער, **היסטאריקער און וועגווייזער**: 209-250.
- מאהלער, רפאל, 'אחד-העמס פילאזאפיע פון יידישער געשיכטע און קולטור', **יונגער היסטאריקער**, 2 (1929): 5-23.
- מאהלער, רפאל, **בונדישע אידיאלאגיע אין א נייער אויפלאגע**, ניו-יארק: פריינד פון פראגרעסיווע ישראל, 1954.
- [מאהלער, רפאל] ר. מ., 'געשיכטע און פאלק', **יונגער היסטאריקער**, 1 (1926): 12-17.
- מאהלער, רפאל, 'דאס אידישע לעבען אין אלטע צייטן', **דער טאג**, 7.2.1943.
- מאהלער, רפאל, 'די טעאריעס פון דער יידישער היסטאריאגראפיע וועגן דער אנטוויקלונג פון דער יידישער קולטור', **ליטערארישע בלעטער**, 39, 490 (29 ספטעמבער 1933): 622-624.
- מאהלער, רפאל, 'דער היסטארישער מאטעריאליזם און די יידישע געשיכטע: רעפערענט געלייענט אויפן סימפאזיום צו דער דערעפנונג פון דער קאנפערענץ פון אמאפטייל פון "יווא"', **צוקונפט**, 43 (1938): 60-67.
- מאהלער, רפאל, 'דער מייסטער-זינגער פון דער יידישער העלדן-עפאָפּע: צום 50סטן יאַרצייט נאָך היינריך גרעץ', **צוקונפט**, 46, 1 (אקטאבער 1941): 30-35.
- מאהלער, רפאל, **דער קאמף צווישן השכלה און חסידות אין גאליציע אין דער ערשטער העלפט פון 19טן יאהרהונדערט**, ניו-יארק: ייווא"א, 1942.
- מאהלער, רפאל, **היסטאריקער און וועגווייזער**, תל-אביב: ישראל בוך, 1967.
- מאהלער, רפאל, 'וועגן טעאריעס פון דער יידישער קולטור-געשיכטע', **יונגער היסטאריקער**, 1 (1926): 21-40.
- מאהלער, רפאל, 'ווען און ווי אזוי זענען די יידן געווען א האנדלספאלק?', **יווא בלעטער**, 8 (1935): 27-43.
- מאהלער, רפאל, 'יידן אין אמאליקן פוילן אין ליכט פון ציפערן: די דעמאגראפישע און סאציאל-עקאנאמישע סטרוקטור פון יידן אין קרוין פוילן אין XVIII יאהרהונדערט, ווארשע: יידיש בוך, 1958.
- מאהלער, רפאל, 'יעקב לעשטינסקי, דער קלאסיקער פון דער יידישער סטאטיסטיק', **גאלדענע קייט**, 55 (1966): 209-217.
- מאהלער, רפאל, 'צי זענען יידן אלע מאל געווען א האנדלספאלק?', **יווא בלעטער**, 7 (1934): 20-35.

מאהלר, רפאל, 'שוין אין די גאר אלטע צייטן האבען אידען געהאט א רייכע וועלטליכע קולטור',  
דער טאג, 27.8.1944.

מאהלר, רפאל, **דברי ימי ישראל: דורות אחרונים** (7 כרכים):

כרך א', מרחביה: ספרית פועלים, 1952.

כרך ב', מרחביה: ספרית פועלים, 1954.

כרך ג', מרחביה: ספרית פועלים, 1955.

כרך ד', מרחביה: ספרית פועלים, 1962.

כרך ה', מרחביה: ספרית פועלים, 1970.

כרך ו', תל-אביב: הקיבוץ מאוחד, 1976.

כרך ז', תל-אביב: הקיבוץ מאוחד, 1980.

מאהלר, רפאל, 'דרכי ההיסטוריוגרפיה הישראלית במאה העשרים (סקירה כללית)', בתוך: זכאי,  
דוד (עורך), **מאסף במלאת עשרים וחמש שנים ל"דבר"**, עיתון פועלי ארץ-ישראל, תל-  
אביב: דבר, 1950: 430-422.

מאהלר, רפאל, 'הגורמים של שנאת ישראל וכוחותיה המניעים: לבעיית השיטה בהסבר  
האנטישמיות', בתוך: אריה טרטקובר (עורך), **עם ישראל ואומות העולם**, ירושלים:  
ההנהלה הישראלית של הקונגרס הציוני העולמי, 1963: 72-59.

מאהלר, רפאל, **החסידות וההשכלה בגאליציה ובפולין הקונגרסאית במחצית הראשונה של המאה  
ה-19: היסודות הסוציאליים והמדיניים**, מרחביה: ספרית פועלים, 1961.

מאהלר, רפאל, 'הכתות הדתיות והזרמים התרבותיים בדברי ימי ישראל לשיטת דובנוב', בתוך:  
ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב**, עמ' 89-135.

מאהלר, רפאל, 'המורשת הרעיונית של חיים זייטלבוסקי', בתוך: זייטלבוסקי, **כתבים**, עמ' ג'-ל"א.

מאהלר, רפאל, **הקראים: תנועת-גאולה יהודית בימי הביניים** (תרי אפרים שמואלי), מרחביה:  
ספרית פועלים, 1949. מקור: רפאל מאהלר, **קאראימער: א יידישע גאולה-בעוועגונג אין  
מיטעלאלטער**, ניו-יארק: אליהו שולמאן, 1947.

מאהלר, רפאל, **יהודי פולין בין שתי מלחמות עולם: היסטוריה כלכלית-סוציאלית לאור  
הסטטיסטיקה**, ת"א: דביר, 1968.

מאהלר, רפאל, 'יעקב לשציינסקי – בונה הסטטיסטיקה היהודית', **העבר**, י"ג, 1966: 206-200.

מאהלר, רפאל, 'יצחק שיפר ומחקריו ההיסטוריים', בתוך: שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**:  
43-31.

מאהלר, רפאל, 'משורר-אמן של האפוס היהודי', **גשר**, 13, 4 (1967): 114-122.

מאהלר, רפאל, 'קיום האומה לפנים והיום', **גשר**, חלק א' – 2, 3 (1956): 30-43; חלק ב' – 2, 4  
(1957): 53-66; חלק ג' – 3, 4 (1958): 69-81; חלק ד' – 4, 1 (1958): 84-96; חלק ה' – 4, 2:  
80-91.

מאהלר, רפאל, 'שיטת דובנוב ומפעלו בהיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: שמואל אטינגר (עורך),  
**היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון  
בהיסטוריה**, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1962: 93-114.

מאהלר, רפאל, **תולדות היהודים בפולין (עד המאה ה-19): כלכלה, חברה, המצב המשפטי** (תרי  
אביגדור המאירי), מרחביה: ספריית פועלים, 1946.

מאהלר, רפאל, 'תורת בורוכוב ושיטתו בימינו אנו', בתוך: יהודה גוטהלף (עורך), **בדרך: קובץ  
לבעיות חברה ותרבות**, תל-אביב: ההסתדרות הכללית, 1965, עמ' 330-350.

מארגאליס, א', 'אפנ פראנט פון דער יידישער היסטאריאגראפיע (קורצעק איבערבליק)',  
**וויסנשאפט און רעוואליוציע**, 3-4 (1935): 173-182.

מארגאליס, א', **געשיכטע פון יידן אין רוסלאנד (עטיודן און דאקומענטן): ערשטער באנד - 1772-  
1861**, מאסקווע: צענטראלער פעלקער-פארלאג פון פ.ס.ר., 1930.

מארגאליס, א', **יידישע פאלקסמאסן אין קאמם קעגן זייערע אונטערדריקער (עטיודן)**, מאסקווע:  
דער עמעס, 1940.

- מארכס, קארל, **דלות הפילוסופיה: תשובה לפילוסופית הדלות של פ' פרודון** (תר' ח' אברבאיה), תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1955.
- מארכס ק' ופי אנגלס, **כתבים היסטוריים** (תר' א' ראפ, מ' דורמן וב' קלעי), תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1952.
- מארק, בער, **די אומגעקומענע שרייבער פון די געטאס און לאגערן און זייערע ווערק**, ווארשע: יידיש בוך, 1954.
- מארק, בער, **די געשיכטע פון יידן אין פוילן (ביזן סוף פון XV י.ה.)**, ווארשע: יידיש בוך, 1957.
- מארק, בער, **די יידישע היסטאריאגראפיע אין אונזער טעג, איקאף אלמאנאך** (1967): 11-59.
- מארק, בער, **דער אופשטאנד פון ווארשעווער געטא**, מאסקווע: דער עמעס, 1947.
- מארק, בער, **דער אויפשטאנד אין ביאליסטאקער געטא**, ווארשע: יידישער היסטארישער אינסטיטוט, 1950.
- מארק, בער, **דער אויפשטאנד אין ווארשעווער געטא: נייע דערגענצטע אויפלאגע און דאקומענטן-זאמלונג**, ווארשע: יידיש בוך, 1963.
- מארק, בר, **מגילת אושוויץ** (תרגם מיידיש מרדכי חלמיש), תל-אביב: ספרית פועלים, 1978.
- מארקס, קארל, **הקאפיטאל**, כרך א' (תר' צבי ויסלבסקי), מרחביה: ספרית פועלים, 1953.
- מארקס, קארל, **כתבי שחרות** (תר' שלמה אבינרי), מרחביה: ספרית פועלים, 1965.
- מארקס, קארל, ופרידריך אנגלס, **כתבים נבחרים**, מרחביה: ספרית פועלים, 1955-1959 (3 כרכים).
- מענעס, אברהם, **סך-הכלען און פערספעקטיוון, ווירטשאפט און לעבן** (פברואר 1929): 32-37.
- מענעס, אברהם, **אביסל אפטימיזם, ווירטשאפט און לעבן** (נובמבר 1929): 38-43.
- מרמר, קלמן, **מיין לעבענס געשיכטע**, ניו-יארק: איקוף, 1959.
- מרמר, קלמן, **קלאסנקאמפן אין אלטערטום**, ניו-יארק: אינטערנאציאנאלער ארבעטער ארדן, 1933.
- מרקס, קרל, **לשאלת היהודים: כתבים מוקדמים**, כרך א' (תר' רועי בר ואורי זילברשייד), רסלינג: תל-אביב, 2016.
- נאדעל, ב', **יידן אין מזרח אייראפע: פון די עלטעסטע צייטן ביז דער מאנגאלישער אינוואזיע**, ווארשע: יידיש בוך, 1960.
- נאוויק, פ', **די לעבנס-געשיכטע פון משה כץ**, אין: כץ, **משה כץ בוך**: 22-24.
- נאוויק, פ', **משה כץ – דער מענטש, דער טווער, דער שרייבער**, אין: כץ, **משה כץ בוך**: 9-21.
- ניטשה, פרידריך. **דמדומי שחר; כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים** (תר' ישראל אלדד), תל-אביב: שוקן, 1978.
- ניקאלסקי, נ', **יא ניי בוך וועגן דער סאציאל-עקאנאמישער געשיכטע פון פאלק ייסראעל, צייטשריפט**, 2-3 (1928): 165-184.
- ניקאלסקי, נ' מ', **נייסטע שטרעמונגען אין דער ביבלישער וויסענשאפט, צייטשריפט**, 1 (1926): 47-57.
- סאסיס, ישראל, **די געשיכטע פון די יידישע געזעלשאפטלעכע שטרעמונגען אין רוסלאנד אין XIX י.ה.**, מינסק: ווייסרוסישער מעלכע-פארלאג, 1929.
- סאסיס, ישראל, **די סאציאל-עקאנאמישע לאגע פון די רוסלאנדישע יודען אין דער ערשטער העלפט פון 19-טען יארהונדערט**, פעטערבורג: טאגבלאט, 1919.
- סאסיס, ישראל, **די היסטארישע "וויסנשאפט" פון יידישן וויסנשאפטלעכן אינסטיטוט**, בתוך: **פאשיזרט יידישם און זיין וויסנשאפט** (מינסק: ווייסרוסישער וויסנשאפט-אקאדעמיע, 1930); 1-17. במקור: **צייטשריפט**, 4 (1930): 279-295.
- סאסיס, ישראל, **דער יידישער סיים אין ליטע און ווייסרוסלאנד און זיין געזעצגעבערישער טעטיקייט** (1761-1623), **צייטשריפט**, 2-3 (1928): 1-72.
- סאסיס, ישראל, **צו דער סאציאליער געשיכטע פון יידן אין ווייסרוסלאנד, צייטשריפט**, 1 (1926): 1-24.

- סאסיס, ישראל, 'צו דער אנטוויקלונג פון דער יידישער היסטאריאגראפיע', **שריפטן פון וויסרוסישן מעלוכע-אוניבערסיטעט**, 1 (1929): 1-12.
- סטאלין, יוסף, **כתבים עיוניים** (תר' חנה הוכברג), פועלים: מרחביה, 1953.
- סטאלין, י. וו., 'המארכסיזם והשאלה הלאומית', **על השאלה הלאומית והקולוניאלית: קובץ מאמרים ונאומים**, תל-אביב: המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 1954: 28-82.
- סירקין, נחמן, **געקליבענע שריפטן**, ניו-יארק: פועלי ציון פון אמעריקא, 1925.
- סירקין, נחמן, **כתבי נחמן סירקין** (בעריכת ב. כצנלסון וי. קופמן), תל-אביב: דבר, 1939.
- עריק, מאקס, **עטיוודן צו דער געשיכטע פון דער האסקאלע (1789-1881)**, מינסק: מעלוכע-פארלאג פון וויסרוסלאנד נאצטעקטער, 1934.
- פופר, קרל, **דלות ההיסטוריציות** [1944-5] (תר' פנינה זייץ), ירושלים: שלם, 2009.
- פופר, קרל, **החברה הפתוחה ואויביה** [1943] (תר' אהרן אמיר), ירושלים: שלם, 2003.
- פלאוויס, יוספוס, **נגד אפיון** (תר' אריה כשר), ירושלים: זלמן שזר, 1997.
- פליכנוב, ג', **הפרובלימות היסודיות של המרקסיזם** (תר' מ' וויינשטיין), הוצאת ספרים ע"ש מארכס-אנגלס, 1933.
- פרויד, זיגמונד, **משה האיש והדת המונותאיסטית** (תר' רות גינזבורג), תל-אביב: רסלינג, 2009.
- פרום, אריך, 'מושג האדם בהגותו של מרכס' (1961), בתוך: שלום וורם ויהודה ארז (עורכים), **המחשבה הסוציאליסטית בת זמננו, 1939-1965: אנתולוגיה**, תל-אביב: עיינות, 1968: 442-425.
- פרום, אריך, **מנוס מחופש** (1941) (תר' עדן גרץ), תל-אביב: דביר, 1977.
- פרץ, י.ל., 'באנציע שווייג', **אויסגעוועלטע שריפטן**, בוקארעשט: מלוכה פארלאג פאר ליטאראטור און קונסט, 1957, ז' 479-486.
- פרץ, י.ל., 'בונצי שתוק', **כל כתבי י.ל. פרץ העבריים והמתורגמים מיידיש**, תל-אביב: דביר, (1962), עמ' קס"ז-קע"ג.
- קאוטסקי, קארל, 'די אויפגאבן פון דעם יידישן פראלעטאריאט אין ענגלאנד. א באגריסונג ארטיקל צו די נייע צייט', **די נייע צייט** (1 אפריל 1904): 5.
- קאוטסקי, קארל, 'דער פאריע אונטער די פראלעטאריער', **די ארבייטער שטימע**, 5, 25 (אוקטובר, 1901): 5.
- קאזדאן, ח. ש. (עורך), **מעדעם-סאנאטאריע-בוך**, תל-אביב: המנורה, 1971.
- קאראלניק, ישראל, 'ווי האלט עס מיט דער "ארויסשטויסונג" פראבלעם?', **ווירטשאפט און לעבן** (אוגוסט 1929): 18-33.
- קארה, גיאורג, **חיי היהודים הכלכליים והחברתיים**, וילנה: ביבליאוטיקה, 1913. במקור: Caro, **Sozial- und Wirtschaftsgeschichte**.
- קויפמן, יחזקאל, **גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה**, תל-אביב: דביר, 1929.
- קויפמן, יחזקאל, **תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני**, כרך א', ירושלים: מוסד ביאליק, 1952.
- קורסקי, פראנץ, **געזאמעלטע שריפטן**, ניו-יורק: דער וועקער, 1952.
- קירזשניץ, א', **דער אידישער ארבעטער: כרעסטאמאטיע צו דער געשיכטע פון דער אידישער ארבעטער, רעוואלוציאנערער און סאציאליסטישער באוועגונג אין רוסלאנד**, מאסקווע: צענטראלער פארלאג פאר די פעלקער פון פ.ס.ס.ר, 1925-1928 (3 כרכים).
- קלצקין, יעקב, **תחומים: מאמרים**, ירושלים-ברלין: דביר, 1925.
- ראפעס, משה, **קאפליטלען געשיכטע פון בונד**, קיעוו: קאאפעראטיווער פארלאג קולטור-ליגע, 1929.
- רופין, ארתור, **היהודים בזמן הזה** (תר' י"ח ברנר), אודיסה: מוריה, 1914.

- רות, בצלאל ססיל, **קצור תולדות עם ישראל** (תר' יעקב קופלביץ), תל-אביב: מ. ניומן, 1959.
- רינגלבלום, עמנואל, **כתבים אחרונים – יחסי פולנים-יהודים: ינואר 1943-אפריל 1944** (מבואות, עריכה, הערות: ישראל גוטמן, יוסף קרמיש, ישראל שחם), ירושלים: יד ושם, 1994.
- רינגלבלום, עמנואל, 'פארוואס האט זיך דאס יידישע פאלק נישט אסימילירט?', **קאפיטלען געשיכטע פון אמאליקן יידישן לעבן אין פולין**, בוענאס איירעס: צענטראל-פארבאנד פון פוילישע יידין אין ארגענטינע, 1953: 466-459.
- שזר, שניאור זלמן, 'יצחק שיפר', בתוך: שיפר, **כתבים נבחרים ודברי הערכה**.
- שיפער, יצחק, **די ווירטשאפטסגעשיכטע פון די יידן אין פוילן בעתן מיטלאלטער**, ווארשע: ח. בזשאזא, 1926. במקור: Schiper, **Studia nad stosunkami**.
- שיפר, יצחק, **כתבים נבחרים ודברי הערכה** (ערך שלמה אידלברג), ניו-יורק: עוגן, 1967.
- שיפר, יצחק, 'תולדות האוטונומיה היהודית בפולין הקדומה (מסה היסטורית)', **הצפירה**, גלי-48-41 (1919).
- שיפר, יצחק, 'תולדות החסידות בפולין המרכזית', בתוך: אליאור, ברטל ושמרוק (עורכים): 58-23 (ראו במקורות המשניים).
- שיפר, יצחק, 'ראשית עליית הקאפיטאליזם בקרב יהודי המערב בימי-הביניים', בתוך: **כתבים נבחרים ודברי הערכה**: 138-71. במקור: Schiper, **Anfänge des Kapitalismus**. בתרגום ליידיש: שיפער, יצחק, **אנהויב פון קאפיטאליזם ביי יודען אין מערב-אייראפע**, ווארשא: ארבייטער-היים, 1920.
- שיפר, יצחק, **תולדות הכלכלה היהודית**, תל-אביב: א. י. שטיבל, 1936-1935 (2 כרכים). המקור ביידיש: יצחק שיפער, **יידישע געשיכטע: ווירטשאפטסגעשיכטע**, ווארשע: אחיספר, 1930 (4 כרכים).
- שיפר, יצחק, 'תולדות הכלכלה של יהודי פולין וליטא מימים ראשונה עד לחלוקת המדינה' (תרגום משה ינון), בתוך: ישראל היילפרין (עורך), **בית ישראל בפולין: מימים ראשונים עד לימות החורבן**, ירושלים: המחלקה לענייני הנוער של ההסתדרות הציונית, 1948, עמ' 155-199.
- שפה אחת, עם אחד, ארץ אחת!**, הוצאת הועדה לחזוק החנוך העברי בא"י, בירות (ארכיון המרכז לחקר הפולקלור, האוניברסיטה העברית בירושלים,
- [https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=NNL\\_Ephemera&DocID=NNL\\_Ephemera700345844](https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=NNL_Ephemera&DocID=NNL_Ephemera700345844)  
(31.12.2019 נצפה בתאריך
- שפינוזה, ברוך, **מאמר תיאולוגי-מדיני** (תר' ח' וירשובסקי), ירושלים: מאגנס, 1962.
- שרמן, בצלאל, **יהדות ארצות-הברית** (מיידיש אלכסנדר מנור), תל-אביב: עם עובד, 1956. במקור: בצלאל שערמאן, **יידן און אנדערע עטנישע גרופעס אין די פאראייניקטע שטאטן**, ניו-ארק: אונדזער וועג, 1948.
- Bauer, Bruno, **The Jewish Question** (tr. Helen Lederer), Cincinnati: Hebrew Union College, 1958. Originally: **Die Judenfrage**, Braunschweig: Friedrich Otto, 1843.
- Bauer, Otto, **The Question of Nationalities and Social Democracy** (tr. Joseph O'Donnell), Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2000. Originally: **Die Nationalitätfrage und die Sozialdemokratie**, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, 1907.
- Bauer, Otto, 'War and Fascism', in: David Beecham (ed.), **Marxists in Face of Fascism: Writing by Marxists on Fascism from the Interwar Period**, Manchester: Manchester UP, 1983: 346-357.
- Baum, Bruno, **Widerstand in Auschwitz**, Berlin-Potsdam: VVN Verlag, 1949; Berlin: Kongress Verlag, 1961.

- Baron, Salo W., **A Social and Religious History of the Jews**, NY: Columbia university press, 1937.
- Baron, Salo W., 'Ghetto and Emancipation: Shall we Revise the Traditional View?', **Menorah Journal**, 14 (1928): 515-526.
- Baron, Salo W., **History and Jewish historians: essays and addresses**, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1964.
- Baron, Salo W., and Arcadius Kahan, 'Economic History', **Encyclopaedia Judaica** (eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik), 2nd ed., Macmillan Reference USA, 2007, vol. 6, pp. 95-138.
- Baron, Salo W., Arcadius Kahan (et. al.), **Economic History of the Jews** (ed. Nachum Gross), Jerusalem: Keter, 1975.
- Bebel, August, **Sozialdemokratie und Antisemitismus**, Berlin: Forwärts, 1906.
- Beer, Max, 'Der Talmud', **Die neue Zeit**, 38 (1894): 379-384; 39 (1894): 408-416.
- Beer, Max, 'Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Alterthum', **Die neue Zeit**, 14 (1893): 444-448.
- Beer, Max, 'Studies in Historical Materialism', **Social Democrat**, 12, 1 (January 1908): 7-15; 12, (February 1908): 68-72; 12, 3 (March 1908): 117-119; 12, 4 (April 1908): 164-168; 12, 6 (June 1908): 249-255; 13, 1 (January 1909): 15-18; (February 1909): 61-65; 13, 4 (April 1909): 156-161; 13, 5 (May 1909): 218-223.
- Benda, Julien, **The Treason of the Intellectuals** (tr. Richard Aldington), New York: William Morrow, 1928.
- Binjamin, Walter, **Briefe 2**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Brentano, Lujo, **Das Wirtschaftsleben der Antiken Welt**, Jena: Fischer, 1929.
- Brentano, Lujo, **Die Anfänge des modernen Kapitalismus**, München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaft, 1916.
- Brentano, Lujo, **Eine Geschichte der Wirtschaftlichen Entwicklung Englands**, Jena: G. Fischer, 1927.
- Brooks, Van Wyck, 'On Creating a Usable Past', **The Dial** (April 11, 1918): 337-341.
- Causse, Antonin, **Du groupe ethnique à la communauté religieuse: le problème sociologique de la religion d'Israël**, Paris: Alcan, 1937.
- Causse, Antonin, **Les Dispersés d'Israël: les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme**, Paris: Alcan, 1929.
- Caro, Georg, **Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit**, Leipzig: G. Fock, 1908-1912.
- Dubnow, Simon, **History of the Jews in Russia and Poland: from the earliest times until the present day** (translated from the Russian by Israel Friedlaender. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1916.
- Engels, Friedrich, 'Über den Antisemitismus', **Arbeiterzeitung**, 19 (May 9, 1890).
- Frei, Bruno, 'Der Untergang des Judentums', **Die Weltbühne**, 28 (1, 5.1.1932): 14-17.



- Fromm, Erich, 'Otto Heller: Der Untergang des Judentums', **Zeitschrift für Sozialforschung Leipzig**, 1 (1932): 438.
- Fürnberg, F., 'Die Judenfrage und der Antisemitismus', **Die Kommunistische Internationale** (9, 1938): 905-919.
- Goldelman, Salomon, **Löst der Kommunismus die Judenfrage?: Rote Assimilation und Sowiet-Zionismus**, Wien: Heinrich Glanz, 1937.
- Graetz, Heinrich, **The Structure of Jewish History and Other Essays** (tr. & ed. Ismar Schorsch), New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1975.
- Heller, Emma, 'Aus: Biographie des Schriftstellers und Widerstandskämpfers Otto Heller' (1967), in: Ulrich Weinzierl, **Österreicher im Exil Frankreich, 1938-1945: Eine Dokumentation**, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1984: 183-185.
- Heller, Otto, **Auf zum Baikal! Der sozialistische Aufbau in Ostsibirien und die Fantasien des Herrn Kamaitzi**, Moskau: Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933.
- Heller, Otto, 'Das dritte Reich Israel: zur Literatur über die Judenfrage', in: **Neue Deutsche Blätter**, 5, 1 (Jan. 1934): 304-313.
- Heller, Otto, **Das Geheimnis der Mandschurei**, Hamburg, Berlin: Hoym, 1932.
- Heller, Otto, **Der Jude wird verbrannt**, 1939 (AdK, DÖW :ראו בארכיונים).
- Heller, Otto, **Der Untergang des Judentums: die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Losung durch den Sozialismus**, Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1931.
- Heller, Otto, **Der Untergang des Judentums: die Judenfrage, ihre Kritik, ihre Losung durch den Sozialismus** (zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage), Wien/Berlin: Verlag für Literatur und Politik, 1933.
- Heller, Otto, **Die rote Fahne am Pazifik: zehn Jahre Sowjetmacht im Fernen Osten**, Moskau: Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1933.
- Heller, Otto [Anonymous], 'Kommunismus und Judenfrage', in: **Der Jud' ist schuld...? Diskussionsbuch zur Judenfrage**, Basel, Leipzig, Berlin, Wien: Zinnen, 1932: 272-286.
- Heller, Otto, 'Kommunismus und Judenfrage', in: E. Johannsen, [et al.] (Hgg.), **Klärung: 12 Autoren Politiker über die Judenfrage**, Berlin: W. Kolk, 1932: 80-96.
- Heller, Otto, in: 'Schriftsteller über Karl Marx', **International Literatur**, 2 (1933/4), H. 2: 182.
- Heller, Otto, **Sibirien: ein anderes Amerika**, Berlin: Universum-Bucherei für Alle, 1930.
- Heller, Otto, **Wladi Wostok!: der Kampf um den Fernen Osten**, Berlin: Neuer Deutscher Verlag, 1932.
- Herzfeld, Levi, **Handelsgeschichte der Juden in Altertum**, Braunschweig: J. H. Meyer 1879.
- Hill, Christopher, **The English Revolution, 1640**, London, Lawrence & Wishart, 1940.

- Horkheimer, Max, 'The Jews and Europe', in Eric Bronner and Douglas M. Kellner (eds.), **Critical Theory and Society: A Reader**, New York: Routledge, 1989: 77-94.
- Kallen, Horace, **Culture and Democracy in the United States**, New York: Arno Press, 1924.
- Kautsky, Karl, **Are the Jews a Race?**, London: Jonathan Cape, 1926. Originally: **Rasse und Judentum** [1914], Stuttgart: Dietz, 1921.
- Kautsky, Karl, 'Das Judentum', **Die neue Zeit**, 8 (1890): 23-30.
- Kautsky, Karl, 'Die Intelligenz und die Sozialdemokratie', **Die neue Zeit**, 13/1 (1895): 10-16, 43-49, 74-80.
- Kautsky, Karl, **Nationalität und Internationalität** (Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, 1, 18.01.1908).
- Karl Kautsky, 'On the Problems of the Jewish Proletariat in England', **Justice**, (23 April 1904): 4. Originally: 'די אויפגאבן פון דעם יידישן פראלעטאריאט אין ענגלאנד', קאוטסקי.
- Kautsky, Karl, **Foundations of Christianity** (tr. Henry F. Mins), New York: Russell, 1953. Originally: **Ursprung des Christentum: eine historische Untersuchung**, Stuttgart: Dietz, 1908.
- Klatzkin, Jacob, **Krisis und Entscheidung im Judentum: der Probleme des modernen Judentums**, Berlin: jüdischer Verlag, 1921.
- Klatzkin, Jacob, **Probleme des Judentums**, Berlin: L. Schneider, 1930.
- Koestler, Arthur, et. al., **The God that Failed**, London: Hamish Hamilton, 1950.
- Kohn, Hans, **The Idea of Nationalism**, New York: Collier Books, 1944.
- Kon, Felix, 'Die Juden in Polen', **Die Neue Zeit**, 34 (1915): 169-178.
- Leftwich, Joseph, **What will happen to the Jews?**, London: PS King, 1936.
- Leon, Abram, **The Jewish Question: A Marxist Interpretation**, New York: Pathfinder, 1970. Originally: Abraham Léon, **La Conception Materialiste de la Question Juive** [1946], Paris: EDI, 1968.
- Lenin, V. I., **Collected Works**, Moscow: Progress Publishers, 1972.
- Lestschinsky, Jakob, **Das Wirtschaftliche Schicksal des Deutschen Judentums: Aufstieg, Wandlung, Krise, Ausblick**, Berlin: Energiadruck, 1932.
- Lurje, M., **Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reich: von der Einwanderung bis zum babylonischen Exil**, Giessen: Töpelmann, 1926.
- Mahler, Raphael, 'Antisemitism in Poland' in: Koppel S. Pinson (ed.), **Essays on Antisemitism**, New York: Conference on Jewish relations, 1942: 111-142.
- München-Helfen, Otto, 'Otto Heller, Der Untergang des Judentums', **Die Gesellschaft**, 2, 11 (Nov. 1932): 461-462.
- Marx, Karl, **Capital**, vol. 3 (tr. David Fernbach), London: Penguin, 1981.
- Marx, Karl, **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy** (1857-1858), Harmondsworth: Penguin, 1984.

- Marx, Karl & Frederick Engels, **Collected Works**, Vol. 1, New York: International Publishers, 1975.
- Neusner, Jacob (ed.), **Soviet Views of Talmudic Judaism: Five Papers by Yu. A. Soloduchov**, Leiden: Brill, 1973.
- Patkin, A. L., **The origins of the Russian-Jewish labour movement**, Melbourne: Cheshire, 1947.
- Polanyi, Karl, **The Great Transformation** (1944), Boston: Beacon Press, 2001.
- Popper, Karl R., **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, Routledge: London, 1963.
- Reichmann-Jungmann, Eva, 'Der Untergang des Judentums', **Der Morgan**, 8, 1 (April 1932): 64-72.
- Rennap, I., **Anti-Semitism and the Jewish Question**, London: Lawrence & Wishart, 1942.
- Roscher, Wilhelm, 'The Status of the Jews in the Middle Ages Considered from the Standpoint of Commercial Policy' (tr. Solomon Grayzel), **Historia Judaica**, 6, 1 (1944): 13-26. Originally: 'Die Juden im Mittelalter, Betrachtet vom Standpunkte der Allgemeinen Handelspolitik', **Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft**, 31 (1875): 503-526.
- Ruppin, Arthur, **Die Juden der Gegenwart: eine sozialwissenschaftliche Studie**, Berlin: S. Calvary, 1904. 2<sup>nd</sup> ed.: Berlin: Jüdischer Verlag, 1920.
- Ruppin, Arthur, **The Jews in the Modern World**, London: Macmillan, 1934.
- Sachar, Abraham Leon, **A History of the Jews**, New York: Knopf, 1930.
- Schappes, Morris U., **A Documentary History of the Jews in the United States 1654-1875**, New York: The Citadel Press, 1952.
- Schiper, Ignacy, **Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im früheren Mittelalter: bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts**, Wien: W. Braumueller, 1907.
- Schiper, I., 'Max Weber on the Sociological Basis of the Jewish Religion' (tr. P. Glickson), **The Jewish Journal of Sociology**, 1 (Dec. 1959): 250-260.
- Schiper, Ignacy, **Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza**, Lwów: Nakładem Funduszu Konkursowego im. Wawelberga, 1911.
- Schürer, Emil, **A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ**, Edinburgh: Clark, 1901.
- Schürer, Emil, **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 BC-135 AD)** (Revised and edited by Vermes et. al.), Edinburgh: Clark, 1987.
- Sombart, Werner, **Der moderne Kapitalismus**, Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.
- Sombart, Werner, **Die Zukunft der Juden**, Leipzig: Duncker & Humbolt, 1912.
- Sombart, Werner, **The Jews and Modern Capitalism** (tr. M. Epstein), Free Press: Glencoe, 1951. Originally: **Die Juden und das Wirtschaftsleben**, München: Duncker & Humbolt, 1911.

- Strauss, Eli, **Geht das Judentum unter?**, Wien: Zionistischen Landeskomitee für Österreich, 1933.
- Theilhaber, Felix, **Der Untergang der deutschen Juden: eine volkswirtschaftliche Studie**, München: Reinhardt, 1911.
- The Jews as a Group: the development of Jewish society and institutions**, New York: American Student Zionist Federation, 1934.
- Trotsky, Leon, **History of the Russian Revolution** (1930) (tr. Max Eastman), Chicago: Haymarket, 2008.
- Weber, Max, **General Economic History** (tr. F. H. Knight), New York: Greenberg, 1927.
- Weber, Max, **Ancient Judaism** (trs. Hans Gerth and Don Matindale), Glencoe: Free Press, 1952. Originally: **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, Bd. 3: Das antike Judentum, Tübingen: Mohr, 1921.
- Wellhausen, Julius, **Prolegomena zur Geschichte Israels**, Berlin: Reimer, 1899.
- Wittfogel, Karl August, **Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft: von ihren Anfängen bis zur Schwelle der grossen Revolution**, Wien: Malik, 1924.
- Wittfogel, Karl August, **Oriental Despotism: a comparative study of total power**, New Haven: Yale University Press, 1957.

מקורות משניים:

- אבינרי, שלמה, **הרעיון הציוני לגווינו**, תל-אביב: עם עובד, 1980.
- אבינרי, שלמה, **משנתו החברתית והמדינית של קרל מארכס**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1976.
- אונגר, שבת, **פועלי-ציון בקיסרות האוסטרית: 1904-1914**, אוניברסיטת תל-אביב ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2001.
- אטינגר, שמואל (עורך), **היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה**, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1962.
- אטינגר, שמואל, **יהדות ותולדות היהודים בתפיסתו של גרץ**, בתוך: גרץ, **דרכי ההיסטוריה היהודית**: 7-36 (ראו ברשימת המקורות הראשוניים).
- אטינגר, שמואל, **פעילותם הכלכלית של היהודים**, בתוך: גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**: 13-26.
- אטקס, עמנואל, **חקר החסידות: מגמות וכיוונים**, מדעי היהדות, 31 (1991): 5-22.
- איזנשטדט, שמואל, **פרקים בתולדות תנועת הפועלים היהודית**, תל-אביב: ליכוד, 1970.
- אייזנבאך, ארתור, **ההיסטוריוגרפיה היהודית בפולין בין שתי מלחמות העולם**, בתוך: ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), **קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, כרך ב': חברה, תרבות, לאומיות**: 669-695.
- אילון, עמוס, **רקוויאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1743-1933**, אור יהודה: דביר, 2004.
- אלטבאואר, משה, **מחקרו של יצחק שיפר על היסוד הכוזרי-יהודי במזרח אירופה**, בתוך: שיפר, **יצחק שיפר: כתבים נבחרים ודברי הערכה**: 47-53 (ראו ברשימת המקורות הראשוניים).
- אלטשולר, מרדכי, **היבסקציה בברית-המועצות (1918-1930): בין לאומיות לקומוניזם**, תל-אביב: ספרית פועלים, 1980.
- אליאור, רחל, **ישראל בעל שם טוב ובני דורו: מקובלים, שבתאים, חסידיים ומתנגדים**, ירושלים: כרמל, 2014 (2 כרכים).

אליאור, רחל, ישראל ברטל, חנא שמרוק (עורכים), **צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין** (ירושלים: מוסד ביאליק והמרכז לחקר תולדות יהודי פולין בתרבותם, האוניברסיטה העברית, 1994)

אלמוג, שמואל, 'שלילת הציונות או 'שקיעת היהדות', **לאומיות, ציונות, אנטישמיות: מסות ומחקרים**, ירושלים, הספריה הציונית, 1992, עמ' 76-99.

אלרואי, גור, **המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875-1924**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 2008.

אלרואי, גור, **מחפשי מולדת: ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (י"ט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1905-1925**, שדה-בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2011.

אנגל, דוד, 'המשבר ששבר אך מעט: תולדות ישראל כתמול שלשום', **תיאוריה וביקורת** (40, 2012): 97-110.

אנדרסון, בנדיקט, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורותיה של הלאומיות ועל התפשטותה** (תר' דן דאור), ת"א: האוניברסיטה הפתוחה, 2000.

אפל, קרל-אוטו, 'מדעיות, הרמנויטיקה, ביקורת האידיאולוגיה: שרטוט של פילוסופיית המדע מנקודת ראות אנתרופולוגית-הכרתית', בתוך: אלעזר ויינריב (עורך), **חשיבה היסטוריה: קובץ מאמרים בפילוסופיה של ההיסטוריה** (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1985), עמ' 337-360.

אנקורי, צבי, 'רפאל מאהלר וחלקו בחקר הקראות', **גלעד**, י' (1987): 11-40.

אקשטיין, צבי, ומרטיסלה בוטיציני, **המיעוט הנבחר: כיצד עיצב הלימוד את ההיסטוריה הכלכלית של היהודים, 70-1492** (2012). תרגמה אינגה מיכאלי, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2013.

באואר, יהודה, **הרהורים על השואה**, ירושלים: יד ושם, ומכון בן גוריון, 2008.

ביין, אלכס, 'מאמרו הראשון של הרצל בשאלת היהודים', **עם הרצל ובעקבותיו**, תל-אביב: מסדה, 1950: 14-18.

ביין, אלכס, **שאלת היהודים: ביוגרפיה של שאלה עולמית** (תר' אברהם טוביאס), גבעתיים: מסדה וספריית פועלים, 1986.

בייננסון, מטביי, **מפלגת הפועלים הציונית סוציאליסטית (ס"ס) והפילוג באגודת פועלי-ציון ברוסיה בשנים 1905-1917**, עבודת תזה, אוניברסיטת חיפה, 2007.

בילצקי, אליהו, **מורשת סירקין**, תל-אביב: דבר, 1986.

ביק, אברהם, **נצר משרשיו: מוצאו ועולמו היהודי של קארל מארקס**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1984.

בירן, יעד, **ידישע געשיכטע: הבנייתה של זהות יהודית באמצעות תוכניות הלימודים להיסטוריה בבתי-הספר של רשת צ"ש"א**, עבודה לתואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2009.

בנימיני, אליהו, **מדינות ליהודים: אוגנדה, בירובידז'אן ועוד 34 תוכניות** (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, 1990).

בן נחום, דניאל, "'הנקודה היהודית" והשאלה הלאומית אצל מארכס', **בשער**, 11, 6 (דצמבר 1968): 449-456.

בן נחום, דניאל, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, י"א (1979): 5-14.

בנקיר, דוד, **היטלר, השואה והחברה הגרמנית**, ירושלים: יד ושם, 2007.

בן רפאל, אליעזר, 'התבוללות וטמיעה במבט השוואתי', בתוך: יוסף קפלן ומנחם שטרן (עורכים), **התבוללות וטמיעה: המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1989, עמ' 9-27.

בן שלום, ישראל, **בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי**, ירושלים: יד בן צבי ואוניברסיטת בן גוריון, 1993.

- בן-ששון (עורך), מנחם, **דת וכלכלה: יחסי גומלין**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995.
- בראונינג, כריסטופר, גישות ל"פתרון הסופי" בהיסטוריוגרפיה הגרמנית בשני העשורים האחרונים, בתוך: גוטמן וגרייף (עורכים): 42-23.
- ברטל, ישראל, 'ההשכלה של מזרח אירופה והקראים', **לתקן עם: נאורות ולאומיות במזרח אירופה**, ירושלים: כרמל, 2013: 172-184.
- ברטל, ישראל, 'לאן הלך צרור הכסף? הביקורת המשכילית על הבטיה הכלכליים של החסידות', בתוך: בן ששון (עורך), **דת וכלכלה**: 375-386.
- ברטל, ישראל, **מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772-1881**, תל-אביב: משרד הביטחון, 2002.
- ברטל, ישראל וישראל גוטמן (עורכים), **קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 1997.
- ברלין, ישעיה, **קארל מרקס: חייו וסביבתו** (תר': אריה חשביה), תל-אביב: זמורה, ביתן, מודן, 1974.
- ברנאי, יעקב, 'אימפריות ולאומיות בהיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: יהודה שנהב (עורך), **הציונות והאימפריות**, תל-אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2015, עמ' 59-81.
- ברנאי, יעקב, **שמואל אטינגר: היסטוריון, מורה ואיש ציבור**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011.
- גוטוויין, דניאל, 'בורוכוב, הבורוכוביזם והבורוכוביסטים', **יעד**, 1 (1989): 73-90.
- גוטוויין, דניאל, 'בין ציונות וטרזקקים: אברם ליאון ו"הקונספציה המטריאליסטית של השאלה היהודית"', **טורא**, ג' (1994): 201-220.
- גוטוויין, דניאל, 'היחס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס: מזומברט לוובר', **ציון**, ד', נ"ה (1990): 419-448.
- גוטוויין, דני, 'הציונות כאתר מפגש בין לאומיות, סוציאליזם ודה-קולוניאליזם', בתוך: אבי שגיא וידידה שטרן (עורכים), **הרצל אז והיום: יהודי ישן – אדם חדש?**, ירושלים: כתר, מכון הרטמן ואוניברסיטת בר אילן, 2008: 27-60.
- גוטוויין, דניאל, 'פרולטריוזיה ופוליטיזציה: ברוכוב ומגמות בהתפתחותה של תיאוריית האי-פרולטריוזיה', **שבות**, 14 (1991): 141-186.
- גוטוויין, דניאל, 'קפיטליזם, פאריה-קפיטליזם ומיעוט: התמורות בתיאוריה היהודית של מרקס על רקע הדיון במאפייני הכלכלה היהודית', בתוך: בן-ששון (עורך), **דת וכלכלה**: 65-76.
- גוטוויין, דני, 'שמואל אטינגר, האנטישמיות וההתייזה שמעבר לציונות': היסטוריוגרפיה, פוליטיקה ומעמד', **עיונים בתקומת ישראל**, 23 (2013): 83-175.
- גוטמן, ישראל, **אנשים ואפר: ספר אושביץ-בירקנאו**, מרחביה: ספרית פועלים, 1957.
- גוטמן, ישראל, 'ארתור אייזנבך ז"ל (1906-1992)', **גלעד**, 13 (1993): י"א-י"ג.
- גוטמן, ישראל וגדעון גרייף (עורכים), **השואה בהיסטוריוגרפיה**, ירושלים: יד ושם, 1987.
- גוטרמן, אלכסנדר, **המפלגה הציונית סוציאליסטית ברוסיה (ס"ס) בשנים 1905-1906**, ת"א: י"ל פרץ, 1985.
- גולדלמן, שלום, **גורל יהודי ברית-המועצות: 1917-1957**, ירושלים: אוניברסיטה עממית בכתב, 1958.
- גורני, יוסף, **חלופות נפגשות: מפלגת הבונד ותנועת הפועלים בארץ-ישראל 1897-1985**, ירושלים וחיפה: מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה, 2006.
- גיא, כרמית, **חלום ושבר: סיפורם של הקומוניסטים העברים, 1943-1949**, בן שמן: כתר, 2019.
- גלנר, ארנסט, **לאומים ולאומיות** (תר' דן דאור), ת"א: האוניברסיטה הפתוחה, 1994.
- גרוס, נחום (עורך), **יהודים בכלכלה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1985.
- גרטנר, אריה, 'נתיבות להיסטוריה חברתית יהודית', בתוך: צימרמן, שטרן ושלמון (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה**: 169-180.
- גרינבוים, אברהם, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בברית-המועצות', **העבר**, כ"א (1975): 69-82.

- גרינבוים, אברהם, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של החוקר היהודי-סובייטי ישראל סוסיס', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 1973, כרך ב', חטיבה ב': 225-228
- גרינבוים, אברהם, **פרקים בהיסטוריוגרפיה של יהדות רוסיה** (קונטרסים – מקורות ומחקרים, מסי' 96), ירושלים: מרכז דינור ומרכז שזר, 2007.
- גרינבוים, אברהם, ישראל ברטל, דן חרוב (עורכים), **ספרא וסייפא: שמעון דובנוב – היסטוריון ואיש ציבור**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2010.
- גרנצרסקה-קדרי, בינה, **בחיפושי דרך: פועלי-ציון-שמאל בפולין עד מלחמת העולם השנייה**, תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים, 1996.
- דותן, שמואל, **אדומים: המפלגה הקומוניסטית בארץ-ישראל**, כפר סבא: שבנא הסופר, 1991.
- דניאל, ז'אן, **הפרדוקס הרוסי: קומוניזם ולאומיות**, תל-אביב: משרד הביטחון, 1984.
- דרויש, תקוה, **יהודי עיראק בכלכלה: טרם עלייתם לישראל ואחריה**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1987.
- דרזדנר, קמילו, **חיים ז'יטלובסקי: תיאורטיקן "הלאומיות הגלותית" בזיקתה לסוציאליזם**, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1975.
- הובסבאום, אריק, **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה** (תרי' עידית שורר), ת"א: רסלינג, 2006.
- הורביץ, יעקב, 'אוטו באואר – דבר הזרם השלישי בסוציאליזם', בתוך: שאלתיאל (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות**, עמ' 101-116.
- הייסטינגס, אדריאן, **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום** (תרי' דן דאור), ירושלים: שלם, 2008.
- הירשהוויט, יחיאל, 'מאהלר, רפאלי, אין: שמואל ניגער, יעקב שאצקי (רעד')', **לעקסיקאן פאר דער נייער ליטעראטור**, באנד 5, ניו-יארק: אלוועלטלעכן יידישן קולטור-קאנגראס פאראייניקט מיט ציקא, 1963, ז'י' 393-397.
- הרן, מנחם, 'קווים לתיאור אמונתם של האבות', בתוך: **עז לדוד: קובץ מחקרים בתנ"ך, מוגש לדוד בן-גוריון במלאת לו שבעים ושבע שנים**, ירושלים: קרית ספר, 1964, עמ' 40-70.
- הרצברג, ארתור, 'על ההיסטוריוגרפיה של יהדות אמריקה', בתוך: צימרמן, שטרן ושלמון (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה**: 180-191.
- הרשב, בנימין, **התרבות האחרת: יידיש והשיח היהודי**, ירושלים ותל-אביב: כרמל ומכון פורטר, 2006.
- וגנר, יגאל, **גבולות הפוליטיקה: על היחס בין מדינה, חברה ועבודה במשנתו של מרקס**, רמת גן: מסדה, 1978.
- וגנר, יגאל, 'גיאוגרפיה והיסטוריה במשנת מארקס', בתוך: **גיאוגרפיה והיסטוריה בתפיסתו של מארקס**, תל-אביב: האגודה לחקר מרכז והסוציאליזם, 1982, עמ' 5-8.
- וגנר, יגאל, ואדם רו, **הרצל: מאבקיו מבית ומחוץ**, ירושלים: כרמל, 2017.
- וידאל-נאקה, פייר, 'צורות של פעילות פוליטית בעולם היהודי. במיוחד בסביבות המאה הראשונה לספירה', **רוצחי הזיכרון** (תרי' עדה פלדור), תל-אביב: עם עובד, 1991: 7-25.
- ווינרב, דב, 'דובנוב וההיסטוריוגרפיה היהודית', בתוך: ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות**: 67-76.
- ויסטרץ', רוברט סלומון, **יהודים המהפכה: ממרקס עד טרוצקי** (תרגמה נחמה גנוסר), ת"א: ספרית פועלים, 1987.
- וולקוב, שולמית, **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים**, תל-אביב: עם עובד, 2002.
- ורסס, שמואל, 'החסידות בעיני ספרות ההשכלה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1993, עמ' 45-63.
- זילבר, מרקוס, 'דובנוב, רעיון הלאומיות הדיאספורית ותפוצתו', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (2005): 83-101.
- זילברנר, אדמונד, **הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים: מחקר בתולדות המחשבה הסוציאליסטית במאה התשע-עשרה** (תרי' נ. רוגל), ירושלים: מוסד ביאליק, 1955.

- זלצר, ארקדי, 'הגגישה הסובייטית לאוטונומיה האתנית: המקרה של היהודים', בתוך: מיכאל בייזר (עורך), **תולדות יהודי רוסיה, כרך ג': ממהפכות 1917 על נפילת ברית-המועצות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015: 141-160.
- זנד, שלמה, **האינטלקטואל, האמת והכוח: מפרשת דרייפוס ועד מלחמת המפרץ**, ת"א: עם עובד, 2000.
- זנד, שלמה, **היסטוריה בדמדומים**, תל-אביב: רסלינג, 2015.
- זנד, שלמה, **מתי ואיך הומצא העם היהודי?**, תל-אביב: רסלינג, 2008.
- חורון, ע' ג', **קדם וערב**, תל-אביב: דביר, 2000.
- טובין, יהודה, **אבות המארכסיזם והשאלה היהודית**, מרחביה: ספריית פועלים, 1954.
- טלר, אדם, 'הפעילות הכלכלית של היהודים בפולין במחצית השנייה של המאה ה-17 ובמאה ה-18', בתוך: ברטל וגוטמן (עורכים), **קיום ושבר**, כרך א', עמ' 209-224.
- טרטקובר, אריה, 'חברי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכללית (לזכרם של יעקב לשצינסקי ושל יצחק שיפר)', **ברקאי**, ל"ט, רי"ח (1971): 4-6.
- טרטקובר, אריה, 'חלוצי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכללית (לזכרם המבורך של יעקב לשצינסקי ושל יצחק שיפר)', בתוך **מזכרת: פרקי ספרות ומחקר לזכרה של רחל ניומן**, ירושלים: מ. ניומן, 1972, עמ' 308-316.
- ייבין, שמואל (עורך), **ספר רפאל מאהלר**, מרחביה: ספרית פועלים, 1974.
- יסעור, אברהם, 'הערות לפרשת בורוכוב-בוגדאנוב', **הדים**, 84 (ספטמבר 1966): 159-165.
- יסעור, אברהם, **מלקחי מהפכת 1905 (צמיחתו של הבולשביזם)**, רמת גן: מסדה, 1972.
- ירושלמי, יוסף חיים, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי** [1982] (תרגום שמואל שביב), ת"א: עם עובד, 1988.
- ירושלמי, יוסף חיים, **משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית** (תר' דן דאור), ירושלים: שלם, 2006.
- כהן, בערל, **לעסקיקאן פון יידיש שרייבערס**, ניו-יארק: רעיה אילמאן-כהן, 1986.
- כהן, יוסף, מנדל פייקאז', יהודה סלוצקי וחנא שמרוק, **פרסומים יהודיים בברית-המועצות 1960-1917**, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1961.
- כ"ץ, יעקב, **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ירושלים: הספריה הציונית, 1979.
- כ"ץ, יעקב, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים** (ירושלים: מוסד ביאליק, 1958), עמ' 78-92.
- כ"ץ, יעקב, **שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע**, תל-אביב: עם עובד, 1979.
- לבבי (באביצקי), יעקב, **ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן**, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 1965.
- לבנה-פרוידנטל, רחל, 'ליאופולד צונץ – בין רפורמה למהפכה', **חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה ומרכז אירופה**, 18 (2016): 23-58.
- ליבנה-פרוידנטל, רחל, **האיגוד: חלוצי מדע היהדות בגרמניה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2019.
- לבנשטיין, יצחק י', **התיתכן ממלכת החירות? מארקס נגד המארכסיזם** (תר' שמואל גילאי), תל-אביב: עם עובד, 1972.
- לקויר, זאב, **תולדות הציונות** (תר' חיים גליקשטיין), ירושלים: שוקן, 1974.
- מאלי, יוסי, **היסטוריה והיסטוריונים בעת החדשה**, ירושלים: מאגנס, 2020.
- מוריס-רייך, עמוס, "'קץ הקיום היהודי" או "זהות חברתית מסוכסכת"? תפיסות של אסימילציה במדעי החברה המוקדמים', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (2007): 179-195.
- מיכאל, ראובן, **היינריך גרץ: ההיסטוריון של העם היהודי**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003.
- מיכאל, ראובן, **י"מ יוסט: אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית**, ירושלים: מאגנס, 1983.



- מיכאל, ראובן, **כתיבת ההיסטוריה היהודית: מהרנסנס עד העת החדשה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993.
- מינץ, מתתיהו, 'בורוכוב ובוגדאנוב', **בדרך: כתבים לחקר תנועת הפועלים היהודית**, א (1967): 122-96.
- מינץ, מתתיהו, **בר ברוכוב: המעגל הראשון**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד, 1976.
- מינץ, מתתיהו, **המצוקות, התקוות והייאוש של יהודי רוסיה הסובייטית**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2015.
- מינץ, מתתיהו, **זמנים חדשים, זמירות חדשות**, תל-אביב: עם עובד ואוניברסיטת תל-אביב, 1988.
- מינץ, מתתיהו, 'מקומה של תנועת הפועלים היהודית בפוליטיזציה של העם היהודי', **עיונים בתקומת ישראל**, 8 (1998): 265-253.
- מירון, גיא, **בסתיו ימי האמנציפציה: זיכרון היסטורי ודימויי עבר תחת איום הפשיזם: גרמני, צרפת, הונגריה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011.**
- מירון, גיא, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מזרח אירופה ומרכז', **עיונים בתקומת ישראל**, 22 (2012): 488-459.
- מירון, לאה, **כוכב אדום בדגל כחול-לבן: יחסה של התנועה הקומוניסטית בארץ לציונות ולמפעל הציוני בתקופת היישוב ועם קום המדינה**, ירושלים: מאגנס, 2011.
- מישקינסקי, משה, 'הזהות הקולקטיבית היהודית בעיצוב תנועת הפועלים היהודית', בתוך: ריינהרץ, שלמון ושמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: 188-177**.
- מישקינסקי, משה, 'ולאדימיר מדם – האיש בתנועתנו', בתוך: שאלתיאל (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות: 74-67**.
- מישקינסקי, משה, **עיונים בסוציאליזם היהודי: אסופת מאמרים**, באר שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2004.
- מישקינסקי, משה, **ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה: מגמות יסוד**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והקיבוץ המאוחד, 1981.
- מכמן, דן, **השואה וחקרה: המשגה, מינוח וסוגיות יסוד**, מורשת, בית לוחמי הגטאות ויד ושם, 1998.
- מכמן, דן, 'שילוב השואה במרקם הרחב של תולדות ישראל בזמן החדש', בתוך: דן מכמן (עורך), **השואה בהיסטוריה היהודית: היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות**, ירושלים: יד ושם, 2005: 68-45.
- מלמד-בורגי, סיגל, **היבטים מרכזיים בהיסטוריוגרפיה של רפאל מאהלר: גישתו להשכלה**, עבודת גמר, אוניברסיטת חיפה, 2001.
- מנדס-פלור, פול (עורך), **חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1979.
- מנור, אלכסנדר, **יעקב לשצ'ינסקי: ההוגה והחוקר**, ירושלים: הקונגרס היהודי, 1961.
- מנקין, רחל, 'השורשים הגליציאיים של ההיסטוריוגרפיה של יהודי פולין', בתוך: דניאל בלטמן (עורך), **היסטוריות מתנגשות וקיום משותף: פרספקטיבות חדשות על המפגש היהודי-פולני** (ירושלים: מאגנס, 2014): 331-319.
- נאמן, שלמה, 'היינריך מרקס, קרל מרקס ואליאנור מרקס: שלושה דורות נוכח השוויון האזרחי', **ציון**, נ"ז (1992): 427-395.
- נאמן, שלמה, **מארקס, מארקסיזם ואנחנו** (כתב יד שלא פורסם).
- נאמן, שלמה, 'ראשית היריבות בין המרקסיזם לציונות הסוציאליסטית', **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ' 55-28.
- נבון, תום, "'בחזית ההיסטוריוגרפיה היהודית": מבט מרקסיסטי על ההיסטוריה היהודית', **חידושים בחקר יהדות גרמניה ומרכז אירופה**, 22 (יופיע בקרוב).
- נדב, מרדכי, 'קהילות פינסק-קארלין בין חסידות להתנגדות', **ציון**, 34 (1969): 108-98.

- נדבה, יוסף, **טרוצקי והיהודים** (תר' יוסף כרוסט), ירושלים: רפאל חיים הכהן, 1990.
- נווה, אייל, **עבר בסערה: מחלוקות על סוגיות היסטוריות בישראל**, הקיבוץ המאוחד ומכון מופת, 2017.
- סגל-מולדבי, משה, 'ביבליוגרפיה של כתבי פרופסור רפאל מאהלר', בתוך ייבין (עורך), **ספר רפאל מאהלר**: 270-219.
- סגל-מולדבי, משה, 'כתבי פרופסור רפאל מאהלר (רשימת השלמה)', **גלעד**, ד/ה (1978): 714-711.
- סירקין, מרי, **אבי, נחמן סירקין**, ירושלים: הספריה הציונית, 1970.
- סלוצקי, יהודה, **מבוא לתולדות תנועת העבודה הישראלית**, תל-אביב: עם עובד, 1973.
- סלוצקי, יורי, **המאה היהודית**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2009.
- סליאר, דפנה, **היהודים בכלכלה ב"רגאט" (רומניה הישנה)**, 1914-1859: **מקרה של כלכלת מיעוטים?**, דיסרטציה, אוניברסיטת חיפה, 2009.
- סלובס, חיים, **ממלכתיות יהודית בברית-המועצות: יובלה של בירובידז'אן**, תל-אביב: עם עובד, 1980.
- סמית, אנתוני, **האומה בהיסטוריה** (תר' איה ברויאר), ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2003.
- עברון, בועז, **החשבון הלאומי**, תל-אביב: דביר, 1988.
- פאוקר, אלון, 'הקיבוץ הארצי וברית-המועצות בעשור העצמאות הראשון', **עיונים בתקומת ישראל**, 2012): 90-64.
- פינר, שמואל, **השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1995.
- פינקוס, בנימין, **יהודי רוסיה וברית-המועצות: תולדות מיעוט לאומי**, קרית שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1986.
- פינקוס, בנימין, אברהם גרוינבוים ומרדכי אלטשולר, **פרסומים רוסיים בברית-המועצות על יהודים ויהדות**, ירושלים: אגודה לחקר תפוצות ישראל, 1970.
- פירן, אנרי, **היסטוריה חברתית וכלכלית של אירופה בימי-הביניים** (תר' אהרן אריאל), רמת-גן: מסדה, 1975.
- פכטר, הנרי, 'מארקס והיהודים', **בשער**, 4 (1981): 57-53; 5 (1982): 55-51.
- פלד, יואב, **אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי: התפתחות המצע הלאומי של הבונד, 1893-1903**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.
- פלדמן, רוז'ה, 'היהודי כמנודה: המקרה של חנה ארנדט (1906-1975)', בתוך ארנדט, **כתבים יהודיים**: 71-34.
- פלק, רפאל, **ציונות והביולוגיה של היהודים**, תל-אביב: רסלינג, 2006.
- פרבר, מ', 'פנומנולוגיה', בתוך: ג'ונתן ריי וג'יימס א' אורמסון, **האנציקלופדיה לפילוסופיה מערבית: הוגים ומושגים**, תל-אביב: רסלינג, 2007, כרך 2: 201-198.
- פרודון, דוד, **הקומוניזם ותנועת הפועלים היהודית בארה"ב, 1919-1929**, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל-אביב, 1985.
- פרילינג, טוביה, **מי אתה ליאון ברז'ה? סיפורו של קאפו באושוויץ: היסטוריה, פוליטיקה וזיכרון**, תל-אביב: רסלינג, 2009.
- פרנקל, יונתן, "'החזרה להיסטוריה'" כסוגיה בהיסטוריוגרפיה היהודית: מהפכנים יהודים בתנועות הסוציאליסטיות הכלליות', בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומ' ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, ירושלים: יד בן צבי, 1999: 320-312.
- פרנקל, יונתן, 'התבוללות והישרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19: לקראת היסטוריוגרפיה חדשה', בתוך: ריינהרץ, שלמון ושמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, עמ' 56-23.
- פרנקל, יונתן, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917**, תל-אביב: עם עובד, 1989.

פרנקל, יונתן, 'סוציאליזם יהודי והבונד ברוסיה', בתוך: איליה לוריא (עורך), **תולדות יהודי רוסיה, כרך ב': מחלוקת פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2012: 253-262.

פרנקל, יונתן, **רדיקליזם חברתי: "הסוציאליזם היהודי" ותנועות הפועלים במזרח-אירופה (יח' 3)**, בתוך: לאן? זרמים חדשים בקרב יהודי מזרח אירופה, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2007.

צוקר, בת-עמי, **אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקנית בשנות השלושים**, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת בר-אילן, 1980.

צוקר, בת-עמי, 'הזהות היהודית של הקומוניסטים היהודיים האמריקניים, 1933-1945', בתוך: ישראל גוטמן (עורך), **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה: הרצאות הכינוס הבין-לאומי התשיעי של חוקרי השואה**, ירושלים: יד ושם, 1996: 169-178.

צימרמן, משה, מנחם שטרן ויוסף שלמון (עורכים), **עיונים בהיסטוריוגרפיה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1988.

צירולניקוב, שלמה, **הדיאלקטיקה של מהפכת ישראל**, תל-אביב: ציריקובר, 1982.

קאסוב, שמואל ד', **מי יכתוב את ההיסטוריה שלנו?: מבט חדש על עונג-שבת – הארכיון היהודי החשוב מגטו ורשה**, ירושלים: יד ושם, 2014.

קאר א' ה', **ההיסטוריה מהי? (תר' אורי רם)**, תל-אביב: מודן, 1976.

קולקה, אוטו דב, 'זרמים ומגמות בהיסטוריוגרפיה הגרמנית על הנציזם-סוציאליזם ו"השאלה היהודית"' (1924-1982), בתוך: גוטמן וגרייף (עורכים): 1-21.

קולת, ישראל, **הצינונות וישראל בראי ההיסטוריון: אסופת מאמרים**, ירושלים: יד בן צבי, 2008.

קונפורטי, יצחק, **זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הצינונית ועיצוב הזיכרון הלאומי**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2006.

קסירר, ארנסט, **מסה על האדם: אקדמה לפילוסופיה של תרבות האדם** (תר' יהודה לנדא ורפאל עמית, תל-אביב: עם עובד, 1955), עמ' 184.

ראבידוביץ, שמעון (עורך), **ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות, לונדון: אררט, 1954**.

רדליך, שמעון, **תחייה על תנאי: הוועד היהודי האנטי-פשיסטי הסובייטי, עלייתו ושקיעתו**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת בן גוריון, 1990.

רוזן, צבי, 'השקפותיו האנטי-יהודיות של ברוננו באואר (1838-1843)', מקורות יניקתן ומשמעותן, **ציון**, 33 (1968): 59-76.

רוזן, צבי, **עולמו הרוחני של קרל מארכס**, רמת-גן: מסדה, 1974.

רוזנטל, יהודה, 'בעיות בתולדות היהודים בתקופת בית שני', **ספר השנה ליהודי אמריקה**, 10-12 (1949).

רוזנטל, יהודה, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית ברוסיה הסובייטית ושמעון דובנוב', בתוך: ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב**: 201-220.

רוטנשטרייך, נתן, **היהדות וזכויות היהודים**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1959.

רוטנשטרייך, נתן, **יסודות הפילוסופיה של מרכס**, תל-אביב: מחברות לספרות, 1952.

רוזן, אביהו, "'להבריש את ההיסטוריה נגד כיוון הפרוה": עמנואל רינגלבלום ומאבקו בהשמדת הזיכרון, **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 81 (2002-2003): 62-75.

רוסמן, משה, 'מזיבוז' ורבי ישראל בעל שם טוב', **ציון**, 52 (1987): 177-189.

רוסמן, משה, 'פסק דינה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית על החסידות', **ציון**, (2009): 141-175.

רוז, אדם, 'המכבים – אבות המחאה החברתית', **הארץ**, 9.12.2015.

ריינהרץ, יהודה, יוסף שלמון וגדעון שמעוני (עורכים), **לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר ומכון טאובר, אוניברסיטת ברנדייס, בוסטון, 1997.

שאלתיאל, אלי (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1983.

שורש, יצחק, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית** (תר' להד לזר), ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000.

שלום, גרשם, ולטר בנימין: סיפורה של ידידות (תר' הראל קין), תל-אביב: עם עובד, 1987.  
שמיר, אילון, 'יחסו של נחמן סירקין למורשת היהודית', **עיונים בתקומת ישראל**, 25 (2015): 92-65.

שמרוק, חנא, 'החסידות ועסקי החכירות', **ציון**, 35 (1970): 192-182.  
שמרוק, חנא, 'משמעותה החברתית של השחיטה החסידית', **ציון**, 20 (1956), עמ' 72-47.  
שמרוק, חנא, 'ספרו של יצחק שיפר על החסידות בפולין', בתוך: אליאור, ברטל ושמרוק (עורכים): 22-13.

'Abraham Menes, Bundist and Biblical Scholar, Dead at 72', **Jewish Telegraph Agency**, 20.10.1969 – <http://www.jta.org/1969/10/20/archive/abraham-menes-bundist-and-biblical-scholar-dead-at-72> (accessed 6.9.2017).

Abramsky, Chimen, 'The Biro-Bidzhan Project, 1927-1959', in: Kochan, **The Jews in Soviet Russia since 1917**, pp. 64-77.

Adamson, Walter L., 'Marx's Four Histories: An Approach to His Intellectual Development', **History and Theory**, 20/4 (Beiheft 20: Studies in Marxist Historical Theory, Dec. 1981): 379-402

Aleksiun, Natalia, 'From Galicia to Warsaw: Interwar Historians of Polish Jewry', in: Glenn Dynner and François Guesnet (eds.), **Warsaw. the Jewish Metropolis: Essays in Honor of the 75th Birthday of Professor Antony Polonsky** (Leiden, Boston: Brill, 2015): 370-389.

Aleksiun, Natalia, 'Polish Historiography of the Holocaust: Between Silence and Public debate', **German History**, 22, 3 (2004): 406-432.

Aleksiun-Madrzak, Natalia Dorota, **Ammunition in the struggle for national rights: Jewish historians in Poland between the two world wars**, Thesis (Ph.D), New York University, 2010.

Antonio, Robert J., and Ronald M. Glassman (eds.), **A Weber-Marx Dialogue**, Lawrence: University Press of Kansas, 1985.

Alroey, Gur, 'Demographers in the Service of the Nation: Liebmann Hersch, Jacob Lestschinsky, and the Early Study of Jewish Migration', **Jewish History**, 1, January 2006, Vol. 20 (3/4): 265-282.

Arkin, Marcus, **Aspects of Jewish Economic History**, Philadelphia: The Jewish publication society of America, 1975.

Aschheim, Steven E., **Culture and catastrophe: German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises**, New York: New York University Press, 1996.

Aust, Cornelia, 'Kapitalisten, Proletarier, Bauern und Vermittler: Historische Narrative zur Jüdischen Wirtschaftstätigkeit im östlichen Europa', in: François Guesnet (Hrsg.), **Zwischen Graetz und Dubnow: jüdische Historiographie in Ostmitteleuropa im 19 und 20 Jahrhundert**, Leipzig: Akademische Verlagsanstalt, 2009. S. 177-201.

Avineri, Shlomo, **Karl Marx: Philosophy and Revolution**, New Haven: Yale University Press, 2019.

- Bacon, Gershon, "'The House oh Hannover": Gezeirot Tah in Modern Jewish Historical Writing', **Jewish History**, 17/2 (2003): pp. 179-206.
- Baehrens, Konstantin, 'Antisemitismus als "Fetischisierung": Monographien von Otto Heller, Ernst Ottwalt und Hans Günter um 1933', in: Börner, Jungfer & Stürmann (Hgg.): 318-336.
- Bailey, Anne M. & Josef R. Llobera, **The Asiatic Mode of Production**, London, Henley and Boston: Routledge & Kagan Paul, 1981.
- Bankier, David, and Dan Michman (eds.), **Holocaust Historiography in Context**, Jerusalem: Yad Vashem, 2008.
- Barclay, John, 'Apologetics in the Jewish Diaspora', in: John R. Barlett (ed.), **Jews in the Hellenistic and Roman cities**, London & New-York: Routledge, 2002.
- Battini, Michele, **Socialism of fools: capitalism and modern anti-Semitism** (tr. Noor Mazhar and Isabella Vergnano), New York: Columbia University Press 2016.
- Beard, C. A. and S. Hook, 'Problems of Terminology in Historical Writing', in: **Theory and Practice of Historical Study**, New York: Social Science Research Council (Bulletin No. 54), 1946.
- Beetham, David, 'Reformism and the "bourgeoisification" of the labour movement', in: Carl Levy (ed.), **Socialism and the Intelligentsia 1880-1914** (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987: 106-134.
- Bell, Dean Phillip (ed.), **The Routledge Companion to Jewish History and Historiography**, London/New York: Routledge, 2019.
- Bemporad, Elissa, **Becoming Soviet Jews: the Bolshevik experiment in Minsk**, Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Bempord, Elissa, 'Dubnow's Wayward Son: Israel Sosis and the Legacy of Russian Jewish Historiography', **Polin**, 29 (2017): 105-119.
- Ben Shammai, Haggai, 'The Scholarly Study of Karaism in the Nineteenth and Twentieth Centuries', in: Meira Polliack (ed.), **Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources**. Leiden, Boston: Brill. 2003.
- Biale, David, et. al., **Hasidism: A New History**, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Biale, David, 'Modern Jewish Ideologies and the Historiography of Jewish Politics', in: Frankel (ed.): 3-16.
- Biderman, Israel M., **Mayer Balaban: historian of Polish Jewry: his influence on the younger generation of Jewish historians**, New York, N.Y.: Biderman Book Committee, 1976.
- Bieber, Loen, 'Abraham Leon: Die Judenfrage, eine marxistische interpretation', **Schalom Dialog**, 18/19 (1970): 59-69.
- Bird, Michael, **Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period**, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2010.
- Bober, M. M., **Karl Marx's Interpretation of History**, New York: Norton, 1965.
- Boggs, Carl, **Intellectuals and the Crisis of Modernity**, Albany: SUNY Press, 1993.

- Bolbecher, Siglinde, 'Heller, Otto', **Lexikon der österreichischen Exilliteratur**, Wien: Deuticke, 2000, S. 296-297.
- Börner, Markus, Anja Jungfer & Jakob Stürmann (Hgg.), **Judentum and Arbeiterbewegung: Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts**, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.
- Bottomore, Tom, 'Class', in: idem et. al. (eds.), **A Dictionary of Marxist Thought** (Oxford: Blackwell, 1983), pp. 74-84.
- Boyarin, Jonathan, **Boyarin/Lestschinsky (Down with the subject/object dichotomy!)** (Unpublished paper, 1977).
- Brenner, Michael, **Prophets of the past: interpreters of Jewish history** (tr. Steven Rendall), Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2010.
- Brunt, Peter A., 'Josephus on Social Conflicts in Roman Judaea', **Klio**, 59 (1977): 149-153.
- Brunt, Peter A., **Roman Imperial Themes**, Oxford: Clarendon, 1990.
- Brustein, William I. & Louisa Roberts, **The socialism of fools? leftist origins of modern anti-Semitism**, New York: Cambridge University Press, 2015.
- Bunzl, John, **Klassenkampf in der Diaspora**, Wien: Europa, 1975.
- Brym, Robert J., **Intellectuals and Politics**, London: G. Allen & Unwin, 1980.
- Brym, Robert J., **The Jewish intelligentsia and Russian Marxism: a sociological study of intellectual radicalism and ideological divergence**, London: Macmillan, 1978.
- Bykovsky, Lev, **Solomon I. Goldelman: a portrait of a politician and educator (1885-1974) – A chapter in Ukrainian Jewish relations**, New York: Ukrainian Historical Association, 1980.
- Callinicos, Alex, 'The Drama of Revolution and Reaction: Marxist History in and the Twentieth Century' in: Wickham (ed.): 158-179.
- Carlebach, Julius, **Karl Marx and the radical critique of Judaism**, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Cesserani, David, **The Left and the Jews, the Jews and the Left**, London: Labour friends of Israel, 2004.
- Cohen, G. A., **Karl Marx's Theory of History: A Defence**, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Cohn, Werner, 'From Victim to Shylock and Oppressor: The New Image of the Jew in the Trotskyist Movement', **Journal of Communist Studies** (London), 7, 1 (March 1991): 46-68.
- Croix, G.E.M. de Ste., **The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the archaic age to the Arab conquests**, London: Duckworth, 1981.
- Dawidowicz, Lucy S., **The Holocaust and the historians**, Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Deutscher, Issac, **The Non-Jewish Jew and other essays**, London: Oxford University Press 1968.

- Diersen, Inge, 'Heller, Otto', **Lexikon sozialistischer deutscher Literatur: von den Anfängen bis 1945**, Halle: VEB Verlag Sprache und Literatur, 1963.
- Dietz, Shoshana, **Jewish-Marxist (Re)presentations: A Study of German and Russian Jewish Writers During the Interwar Period**, PhD Dissertation, The University of Texas at Austin, 1995.
- Dinnerstein, Leonard, **Antisemitism in America**, New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Dobroszycki, Lucjan, 'YIVO in interwar Poland: Work in the Historical Sciences', in: Gutman et. al. (eds). **The Jews of Poland between Two World Wars**.
- Dorpalen, Andreas, **German History in a Marxist perspective: The East German Approach**, Detroit: Wayne State University Press, 1985.
- Dubnova-Erlikh, Sofiia, **The life and work of S.M. Dubnov: diaspora nationalism and Jewish history**, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991.
- Duhnke, Horst, **Die KPD von 1933 bis 1945**, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1972.
- Dynner, Glenn, **Yankel's tavern: Jews, liquor, & life in the Kingdom of Poland**, New York: Oxford University Press, 2014.
- Eitzen, Stanley, 'Two minorities: the Jews of Poland and the Chinese of the Philippines', **Jewish journal of sociology**, 10 ,2 (Dec. 1968): 221-240.
- Elmaliach, Tal, 'Mainstream and Radicalism in American-Zionism: The Avukah affair 1934-1945' (forthcoming).
- Elmaliach, Tal, 'The "Revival" of Abram Leon: The "Jewish Question" and the American New Left', **Left History**, 21.2 (Fall/Winter 2017/18): 73-95.
- Endelman, Todd M., **Broadening Jewish History: Towards a Social History of Ordinary Jews**, Oxford: Littman, 2011.
- Epstein, Melech, **The Jews and Communism, 1919-1941**, New-York: Trade union sponsoring committee, 1959.
- Estraikh, Gennady, 'Jacob Lestschinsky: A Yiddishist Dreamer and Social Scientist', **Science in Context**, 20 (2, June 2007): 215-237.
- Estraikh, Gennady, 'Metamorphoses of *Morgn-frayhayt*', in: Krutikov & Estraikh (eds.), **Yiddish and the Left**, pp. 144-166.
- Estraikh, Gennady, 'Pyrrhic victories of Soviet Yiddish language planners', **East European Jewish affairs**, 23, 2 (1993): 25-37.
- Estraikh, Gennadii & Mikhail Krutikov, (eds.), **Yiddish in Weimar Berlin: at the crossroads of diaspora politics and culture**, London: Modern Humanities Research Association; Leeds: Maney Pub., 2010.
- Faulkner, Neil, **Apocalypse: The Great Jewish Revolt against Rome AD 66-73**, Stroud: Tempus, 2004.
- Feingold, Henry, **A Time for Searching: Entering the mainstream (1920-1945)**, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Feldman, Louis H., **Jews and Gentiles in the Ancient World: Attitudes and interactions from Alexander to Justian**, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

- Ferber, Samuel, 'Deutscher and the Jews: On the Non-Jewish Jew' in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**: 331-349.
- Ferrarotti, Franco, 'Weber, Marx, and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man, in: Antonio and Glassman (eds.), **A Weber-Marx Dialogue**, pp. 262-272.
- Finder, Gabriel N., 'The Strange Career of Ber Mark', lecture at the **International Conference on Jewish Historical Writing: 140 Years to Heinrich Graetz's "History of the Jewish People"**, Western Galilee College, 10-11.03.2015 – <https://www.youtube.com/watch?v=BQF5N04nptE&list=PLwwE-cpauYFGO5B3P5UaBtWassVQvCntp&index=20> (accessed 30.1.2018).
- Fine, Robert, 'Reading Marx on the "Jewish Question": Marx as a Critic of Antisemitism?' in: Marcel Stoetzler (ed.) **Antisemitism and the constitution of sociology** Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2014: 139-158.
- Fine, Robert & Philip Spencer, **Antisemitism and the Left: On the Return of the Jewish Question**, Manchester: Manchester University Press, 2017.
- Finely, M. I., **The Ancient Economy** (2<sup>nd</sup> ed.), London: Hogarth, 1985.
- Fischer, Lars, **The Socialist Response to Antisemitism in Imperial Germany**, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Fischman, Dennis K., **Political discourse in exile: Karl Marx and the Jewish question** (Amherst: University of Massachusetts Press, 1991.
- Frankel, Jonathan and Dan Diner (eds.), **Dark Times, Dire Decisions: Jews and Communism** (Studies in Contemporary Jewry, Vol. 20), New York: Oxford University Press, 2004.
- Frankel, Jonathan (ed.) **Reshaping the Past: Jewish History and the Historians** (Studies in Contemporary Jewry Vol. X), New York, London: Oxford University Press, 1994.
- Frei, Bruno, 'Marxist Interpretations of the Jewish Question', **The Weiner Library Bulletin**, 35/36, Vol. 28 (1975): 2-8.
- Freundlich, Elisabeth, **The Traveling Years** (tr. Elizabeth Pennebaker), Riverside, California: Ariadne Press, 1999.
- Friedman, Philip, 'Polish Jewish Historiography between the Two Wars (1918-1939)', **Jewish Social Studies**, Vol. 11, No. 4 (Oct. 1949), pp. 373-408.
- Gal, Alon, **Socialist-Zionism: Theory and Issues in Contemporary Jewish Nationalism**, Cambridge, Massachusetts: Schenkman, 1973.
- Gechtman, Roni, 'National-Cultural Autonomy and "Neutralism": Vladimir Medem's Marxist Analysis of the National Question, 1903-1920', **Socialist Studies**, 1 May 2007, Vol. 3 (1): 69-92.
- Gelner, Ernst, 'La trahison de la trahison des clercs', in: Ian Maclean, Alan Montefiore, Peter Winch (eds.), **The Political responsibility of Intellectuals**, Cambridge England: Cambridge University Press, 1990: 17-28.
- Gerber, Jan, 'Judentum und Kommismus in mittleren und östlichen Europa (1917-1968), in: Börner, Jungfer und Stürmann (Hgg.): 183-201.



- Germain [Mandel], Ernst, 'Préface de la première édition' (1946), in: Abraham Léon, **La Conception Materialiste de la Question Juive**, Paris: EDI, 1968, pp. 1-13.
- Giardina, Andrea, 'Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History', in: Wickham (ed.): 15-31.
- Gitelman, Zvi, **Anti-Semitism in the USSR: Sources, Types, Consequences**, New York: Synagogue Council of America, 1974.
- Gitelman, Zvi, 'History, Memory and Politics: The Holocaust in the Soviet Union', **Holocaust and Genocide Studies**, 23, 5 (1990): 23-38.
- Gitelman, Zvi, **Jewish Nationality and Soviet Politics: the Jewish sections of the CPSU, 1917-1930**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972.
- Glazer, Nathan, **The Social Basis of American Communism**, Westport: Greenwood, 1961.
- Glikson, Paul, 'Jacob Lestschinsky: A Bibliographical Survey', **The Jewish Journal of Sociology** (1967): 48-57.
- Goldberg, Chad, **Modernity and the Jews in Western Social Thought**, Chicago: University of Chicago Press, 2017,
- Gouldner, Alvin Ward, **The future of intellectuals and the rise of the new class**, New York: Seabury Press, 1979.
- Greenbaum, Alfred Abraham, **Jewish scholarship and scholarly institutions in Soviet Russia, 1918-1953**, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Centre for Research and Documentation of East European Jewry, 1978.
- Greenbaum, Alfred Abraham, **Jewish scholarship in Soviet Russia, 1918-1948**, Boston, 1959.
- Grinin, Leonid, 'Historical Materialism and Marxist History', in: Bell (ed.): pp. 501-510.
- Groberg, Kristi, and Avraham Greenbaum (eds.), **A Missionart for History: Essays in Honor of Simon Dubnov**, Minneapolis: University of Minnesota, 1998.
- Gross, Babette, **Willi Münzenberg: eine politische Biografie**, Leipzig: Forum Verlag, 1991.
- Grözinger, Elvira, and Magdalena Ruta (eds.), **Under the red banner: Yiddish culture in the communist countries in the postwar era**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- Gutman, Yisrael, Ezra Mendelsohn, Jehuda Reinharz & Chone Shmeruk, (eds). **The Jews of Poland between Two World Wars**, Hanover and London: University Press of New England, 1989.
- Gutwein, Daniel, 'Economics, Politics and Historiography: Hayyim D. Horowitz and the Interrelationship of Jews and Capitalism', **Jewish Social Studies**, New Series, Vol. 1, No. 1 (autumn, 1994): 94-114.
- Gutwein, Daniel, 'The Development of Herzl's Theory of Antisemitism', in: Gideon Shimoni and Robert S. Wistrich (eds.), **Theodor Herzl: Visionary of the Jewish State**, Jerusalem: Magnes, 1999: 80-98.

- Hall, Sara, 'Rumänische Regierungsinitiativen und Ereignisse aus der Minderheitenperspektive: Die Bukowiner Zeitungen Tshernovitser bleter und Čas im Vergleich (1928-1930)', in: Markus Winkler (Hrsg.), **Presselandschaft in der Bukowina und den Nachbarregionen 1900-1945** (München : IKGS Verlag, 2011), S. 157-178.
- Hart, Mitchell Bryan, **Social science and the politics of modern Jewish identity**, Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.
- Harris, Jay M., **Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age**, New York: NYU Press, 1991.
- 'Heller, Otto', in: Archiv Bibliographia Judaica, **Lexikon deutsch-jüdischer Autoren**, Band 11, München: Saur, 2002, S. 60-65.
- 'Heller, Otto', **Österreicher Kultur und Literatur der 20er Jahre**, <http://litkult1920er.aau.at/?q=lexikon/heller-otto> (accessed 30.10.2017).
- Herf, Jeffrey, 'German Communism, the Discourse of "Antifascist Resistance," and the Jewish Catastrophe', in: Michael Geyer (ed.), **Resistance Against the Third Reich**, (Chicago: University of Chicago Press, 1994: 257-294.
- Hindess, Barry & Paul Q. Hirst, **Pre-capitalist Modes of Production**, London, Henley and Boston: Routledge & Kagan Paul, 1975.
- Hobsbaum, Eric and Terence Ranger (eds.), **The Invention of Traditions**, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hoffman, Matthew, "'At What Coast Comrades?'" Exploring the Jewishness of Yiddish-Speaking Communists in the United States', in: Matthew Hoffman & Henry F. Srebrnik (eds.), **A Vanished Ideology: Essays on the Jewish Communist Movement in the English-Speaking World in the Twentieth Century**, (New York: SUNY Press, 2016): 19-46.
- Hoffman, Stefani & Ezra Mendelsohn, **The Revolution of 1905 and Russia's Jews**, Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Horsley, R. A. & J. S. Hanson, **Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus**, New York: Harper & Row, 1988.
- Iggers, Georg G., 'The Marxist Tradition of Historical Writing in the West: a Retrospective from the Beginning of the Twenty-first Century', **Storia della storiografia**, 62, 2 (2012): 63-78.
- Jacob, Frank and Sebastian Kunze, **Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity** (Europäisch-jüdische Studien – Beiträge, 39), Berlin: De Gruyter, 2019.
- Jacobs, Jack, **Bundist Counterculture in Interwar Poland**, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2009.
- Jacobs, Jack Lester (ed.), **Jewish politics in Eastern Europe: The Bund at 100**, New York: New York University Press, 2001.
- Jacobs, Jack (ed.), **Jews and Leftist Politics: Judaism, Israel, Antisemitism and Gender**, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Jacobs, Jack Lester, **On socialists and "the Jewish question" after Marx**, New York: New York University Press, 1992.

- Jacobs, Jack, **The Frankfurt Scholl, Jewish Lives, and Antisemitism**, New York: Cambridge University Press, 2015.
- Karlip, Joshua M., **The tragedy of a generation: the rise and fall of Jewish nationalism in Eastern Europe**, Cambridge, MaS.: Harvard University Press, 2013.
- Karp, Jonathan, 'Can Economic History Date the Inception of Jewish Modernity?', in: Reuveni & Wobick-Segev (eds.): 23-42.
- Karp, Jonathan, 'Kopf ohne Körper? Wirtschaftsgeschichte jüdischen Lebenswelten', in: Nicolas Berg (Hg.), **Kapitalismusdebatten um 1900: Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen**, Leipzig: Leipziger Universitätverlag, 2011:49-69.
- Karp, Jonathan, **The Dialectics of Exile: A Study of Raphael Mahler's Historical Conception** (unpublished paper).
- Karp, Jonathan, **The politics of Jewish commerce: economic thought and emancipation in Europe, 1638-1848**, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kassow, Samuel, 'The Historiography of the Bund', **Polin**, 29 (2017): 121-139.
- Kassow, Samuel, 'The Left Poalei Zion in Inter-war Poland', in: Krutikov & Estraikh (eds.), **Yiddish and the Left**, pp. 109-128.
- Kaye, Harvey J., **The education of desire: Marxists and the writing of history**, New York: Routledge, 1992.
- Kessler, Mario, 'Die KPD und der Antisemitismus in der Weimarer Republik', **Utopie Kreativ**, 173 (2005): 223-232.
- Keßler, Mario, **Die SED und die Juden – zwischen Repression und Toleranz: Politische Entwicklungen bis 1967**, Berlin: Akademie, 1995.
- Kessler, Mario, **On Anti-Semitism and Socialism: Selected Essays**, Berlin: Trafo, 2005.
- Klehr, Harvey, 'Jews and American Communism', in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**: 169-179.
- Knütter, Hans-Helmuth, **Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918-1933**, Düsseldorf: Dorste, 1971.
- Kochan, Lionel (ed.), **The Jews in Soviet Russia**, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Kobrin, Rebecca & Adam Teller, (eds.), **Purchasing Power: The Economics of Modern Jewish History**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Krader, Lawrence, **The Asiatic Mode of Production**, Assen: Van Gorcum, 1975.
- Kreissig, Heinz, 'A Marxist View of Josephus' Account of the Jewish War', in: L. H. Feldman & Gohei Hata (eds.), **Josephus, the Bible and History**, Detroit: Wayne state university press, 1989, pp. 265-277.
- Kreissig, Heinz, **Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges: Klassen und Klassenkampf in Palästina des 1. Jahrhunderts vor unsere Zeit**, Berlin: Akademie, 1970.

- Krutikov, Mikhail & Gennadii Estraikh (eds.), **Yiddish and the Left: papers of the third Mendel Friedman international conference on Yiddish, Mendel Friedman International Conference on Yiddish**. (3<sup>rd</sup>, 2000: Oxford, England) University of Oxford. European Humanities Research Centre, Oxford: Legenda, 2001.
- Kuchenbecker, Antje, **Zionismus ohne Zion: Idee und Geschichte eines jüdischen Staates in Sowjet-Fernost**, Berlin: Mertropol, 2000 (Dokumente, Texte, Materialien: Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, 32).
- Kuznets, Simon, 'Economic Structure and Life of the Jews' in: Louis Finkelstein (ed.), **The Jews: their history, culture, and religion**, New York: Harper & Row, 1960, vol. 2: 1597-1666.
- Kuznitz, Cecile Esther, **YIVO and the Making of Modern Jewish Culture: Scholarship for the Yiddish Nation**, New York, NY: Cambridge University Press, 2014.
- Lambroza, Shlomo, 'The Pogroms of 1903-1906', in: John D. Klier and Shlomo Lambroza (eds.), **Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History** (Cambridge: Cambridge University Press, 1992): 195-247.
- Laqueur, Walter, 'Zionism, the Marxist Critique and the Left', in: Irving Howe & Carl Gershman (eds.), **Israel, the Arabs and the Middle East**, New York: Bantam, 1972: 16-44.
- Leberstein, Stephen, 'Morris U. Schappes at City College', **Jewish Currents** (September-October 2004): 22-26.
- Lerner, Michael, **The socialism of fools: anti-Semitism on the left**, Oakland, Calif.: Tikkun Books, 1992.
- Levin, Nora, **The Jews in the Soviet Union since 1917: paradox of survival**, New York: New York University Press, 1988.
- Levin, Vladimir, 'The Jewish Socialist Parties in Russia in the Period of Reaction', in: Stefani Hoffman and Ezra Medelsohn (eds.), **The Revolution of 1905 and Russia's Jews**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008: 111-127.
- Levine, Hillel, **Economic origins of antisemitism: Poland and its Jews in the early modern period**, New Haven: Yale University Press, 1991.
- Liberles, Robert, **Salo Wittmayer Baron: architect of Jewish history**, New York: New York University Press, 1995.
- Lichtenstein, Tatjana, **Zionists in Interwar Czechoslovakia: Minority Nationalism and the Politics of Belonging**, Indiana: Indiana University Press, 2016.
- Liebman, Arthur, **Jews and the left**, New York: J. Wiley, 1979.
- Litman, Jacob, **The economic role of Jews in Medieval Poland: the contribution of Yitzhak Schipper**, Lanham: University Press of America, 1984.
- Low, Alfred D., **Soviet Jewry and Soviet Policy**, New York: Columbia University Press, 1980.
- Löwith, Karl, **Max Weber and Karl Marx** (Tr. Hans Fantel), London and New York: Routledge, 1993.

- Lustiger, Arno, 'German and Austrian Jews in the International Brigade', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 35 (1990): 297-320.
- Lustiger, Arno, **Stalin and the Jews – The Red Book: The Tragedy of Jewish Anti-Fascist Committee and the Soviet Jews** (tr. Mary Beth Friedlich & Todd Bludeau), New York: Enigma Books, 2003.
- Maclean, Ian, Alan Montefiore, Peter Winch (eds.), **The Political responsibility of intellectuals**, Cambridge England: Cambridge University Press, 1990.
- Marcus, Marcel R., **A Critique of Marxist Analysis of Jewish History**, MA Thesis, University of Newcastle Upon Tyne, 1984.
- Mason, Steve, 'What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War', in: M. Popović (ed.), **The Jewish Revolt against Rome: Interdisciplinary Perspectives**, Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Marten-Finnis, Susanne & Markus Winkler, 'Location of Memory versus Space of Communication: Presses, Languages, and Education among Czernovitz Jews, 1918–1941', **Central Europe**, 7:1 (2009): 30-55.
- Mayer, Arno J., **Why did the heavens not darken? The "final solution" in history**, New York: Pantheon Books, 1988.
- McGuire, Patrick & Donald McQuarie, **From the left Bank to the mainstream: historical debates and contemporary research in Marxist sociology**, Dix Hills, N.Y.: General Hall, Inc., 1994.
- McKnight, Scot, **A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period**, Minneapolis: Fortress Press, 1991
- Meir, Natan M., 'Charting the Outer Provinces of Jewry', **Polin**, 29 (2017): 89-104.
- Mell, Julie L., **The Myth of the Medieval Jewish Moneylender**, Vol. 1, New York: Palgrave, 2017.
- Mendelsohn, Ezra, **Class struggle in the pale: the formative years of the Jewish workers' movement in Tsarist Russia**, Cambridge Eng.: University Press, 1970.
- Mendelsohn, Ezra (ed.), **Essential papers on Jews and the Left**, New York: New York University Press, 1997.
- Mendes, Phillip, **Jews and the Left: The Rise and Fall of a Political Alliance**, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.
- Mendes-Flohr, P. R., 'Werner Sombart's: The Jews and Modern Capitalism – an Analysis of its Ideological Premises', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 21 (1976): 87-108.
- Merson, Allan, **Communist Resistance in Nazi Germany**, London: Lawrence and Wishart, 1985.
- Meyer, Michael A., **Ideas of Jewish history**, Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- Michels, Tony, **A fire in their hearts: Yiddish socialists in New York**, Cambridge, MaS.: Harvard University Press, 2005.

- Michels, Tony, 'Communism and the Problem of Ethnicity in the 1920: The Case of Moyshe Olgin', in: Eli Lederhendler (ed.), **Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation** (Oxford: Oxford University Press, 2011): 26-48.
- Michels, Tony (ed.), **Jewish Radicals: A documentary History**, New York and London: NY University Press, 2012.
- Michels, Tony, 'Socialism with a Jewish Face: The Origins of the Yiddish-Speaking Communist Movement in the United States, 1907-1923', in: Krutikov & Estraiikh (eds.), **Yiddish and the Left**, pp. 24-55.
- Mickisch, Véronique, **Jewish Historiography between Socialism and Nationalism: A Portrait of Historian Isaiah Trunk (1905-1981)**, MA thesis, Free University of Berlin, 2017.
- Milios, John, 'Marxist Theory and Marxism as Mass Ideology: The effect of the collapse of "really existing socialism" on West European Marxism', **Rethinking Marxism**, 8/4 (Winter 1995): 61-74.
- Miller, Eyal, 'Raphael Mahler: a historian and political activist OR a political activist and historian', lecture at the **International Conference on Jewish Historical Writing: 140 Years to Heinrich Graetz's "History of the Jewish People"**, Western Galilee College, 10-11.03.2015 – <https://www.youtube.com/watch?v=t221de6ej1U&list=PLwwE-cpauYFG05B3P5UaBtWassVQvCntp&index=21> (accessed 9.10.2017).
- Miller, Jacob, 'Soviet Theory on the Jews', in: Kochan (ed.), **The Jews in Soviet Russia**, pp. 46-63.
- Momigliano, Arnaldo, 'A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion', **History and theory**, 19, 8 (1980): 313-318.
- 'Morris U. Schappes, 1907-2004', **Jewish Currents** (July-August 2004): 3-4.
- Moss, Kenneth B., **Jewish Renaissance in the Russian Revolution**, Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Mosse, George L., 'German Socialists and the Jewish Question in the Weimar Republic', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 16 (1971): 123-151.
- Muller, Jerry Z., **Capitalism and the Jews**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.
- Myers, David N., **Re-inventing the Jewish past: European Jewish intellectuals and the Zionist return to history**, New York: Oxford University Press, 1995.
- Na'aman, Shlomo, **Marxismus und Zionismus** (Schriftenreihe des Institut für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv, 17), Gerlingen: Bleicher, 1997.
- Nalewajko-Kulikow, Joanna, 'Three colours: grey. Bernard Mark's portrait sketch', **Holocaust Studies and Materials**, 2 (2010): 205-226.
- Navon, Tom, "The Jew is to Be Burned" (Otto Heller, 1939): A forgotten decisive moment in the communist discussion on the 'Jewish Question' (forthcoming)
- Nettl, J. P., 'Ideas, Intellectuals and Structures of Dissent', in: Philip Rieff (ed.), **On Intellectuals** (New York: Doubleday, 1969: 53-122.

- Novershtern, Avraham, 'Erik, Maks', **The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe**, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Erik\\_Maks](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Erik_Maks) (נצפה בתאריך 13.12.2019).
- Oelsner, Toni, 'The Place of the Jews in Economic History as viewed by German Scholars', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 7 (1962): 183-212.
- Orbach, William, 'A periodization of Soviet policy towards the Jews', **Soviet Jewish Affairs**, 12, 3 (1982):45-62.
- Ottanelli, Fraser M., **The Communist Party of the United States: From the Depression to World War II**, New Brunswick and London: Rutgers University Press, 1991.
- Peled, Yoav, 'From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation', **History of Political Thought**, 8, 3 (Autumn, 1992): 463-485.
- Penslar, Derek J., **Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe**, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.
- Perry, Matt, **Marxism and History**, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2002.
- Pickhan, Gertrud, **"Gegen den Strom": der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund "Bund" in Polen 1918-1939**, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 2001.
- Pois, Robert A., 'An Essay on the Jewish Problem in Marxist Historiography', **East European Quarterly**, 2, Vol. 11 (1977): 235-246.
- Połomski, Łukasz, 'Nowosądeckie Rodowody Historiów: Ringelblum – Eisenbach – Mahler', **Kwartalnik Historii Żydów**, 4/256 (2015): 587-598.
- Polonsky, Antony, 'Foreword: Arthur Eisenbach and Polish Jewish History', in: Arthur Eisenbach, **The Emancipation of the Jews in Poland, 1780-1870** (tr. Janina Dorosz), Oxford: Blackwell, 1991.
- Polonsky, Antony, **Poles, Jews, Socialists: the failure of an ideal**, London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
- Portnoy-Berman, Barbara Ann, **Environmental impact on the ideology of a social movement organization the Jewish daily Forward, 1897-1966**, Dissertation, University of Michigan, 1972.
- Rabinovitch, Simon, **Jewish Rights, National Rites, Nationalism and Autonomy in Late Imperial and Revolutionary Russia**, Stanford: Stanford University Press, 2014.
- Rader, Melvin, **Marx's Interpretation of History**, New York: Oxford University Press, 1979.
- Reinharz, Jehuda, **Fatherland or promised land: the dilemma of the German Jew, 1893-1914**, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975.
- Reuveni, Gideon & Sarah Wobick-Segev (eds.), **The Economy in Jewish History: New Perspectives on the Interrelationship between Ethnicity and Economic Life**, New York: Berghahn Books, 2011.

- Riesner, Rainer, 'A Pre-Christian Jewish Mission', in A. & H. Klavbein, **The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles**, Tübingen: Mohr/Siebeck, 2000), pp. 211-250.
- Rigby, Stephen H., **Marxism and History: a critical introduction**, New York: Manchester University Press, 1998.
- Rigner, Fritz, **Max Weber: An Intellectual Biography**, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Rodinson, Maxime, 'Préface', in: Léon, **La Conception Materialiste de la Question Juive**, pp. V-XLVII
- Rodinson, Maxime, **Cult, Ghetto and State: The Persistence of the Jewish Question** (tr. Jon Rothschild), London: Al Saqi books, 1983.
- Rose, John, 'Karl Marx, Abram Leon and the Jewish Question – a reappraisal', **International Socialism A quarterly review of socialist theory**, 119 (2008).
- Rose, John, 'Liberating Jewish History from Its Zionist Stranglehold: Rediscovering Abram Leon', **Holy Land Studies: A Multidisciplinary Journal**, 5.1 (2006): 1-20.
- Rosental, Judah, 'Bar Hebraus and a Jewish Census under Claudius', **Jewish Social Studies**, 16, 3 (Jul. 1954): 267-268.
- Rotenstreich, Nathan, 'For and against Emancipation: The Bruno Bauer Controversy', **Leo Baeck Year Book**, 4 (1959): 3-36.
- Rotenstreich, Nathan, **Tradition and reality: the impact of history on modern Jewish thought**, New York: Random House, 1972.
- Roth, Guenther, 'Max Weber's Views on Jewish Integration and Zionism: Some American, English and German Contexts', **Max Weber Studies**, 3.1 (2002): 56-73.
- Ryan, James G., **Earl Browder: The Failure of American Communism**, Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1997.
- Rybak, Jan, 'Marxismus, jüdischer Nationalismus und Zionismus: Historische Analyse eines angespannten Verhältnisses', **Chilufim**, 20 (2016): 3-32.
- Said, Edward W., **Representations of the Intellectual: the 1993 Reith lectures**, New York: Pantheon, 1996.
- Sanders, Thomas, **Historiography of imperial Russia: the profession and writing of history in a multinational state**, Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1999.
- Silvia Schlenstedt, 'Versteckte Unglücke und Freisetzen von Erinnerung Zeichen des Selbstverständnisses sozialistischer Autoren jüdischer Herkunft in der deutschen Literatur nach 1945', in: Hans-Jürgen Schrader, Elliott M. Simon, Charlotte Wardi (eds.), **The Jewish self-portrait in European and American literature** (Berlin: De Gruyter, 1996), pp. 171-186.
- Schorsch, Ismar, **Jewish reactions to German anti-Semitism, 1870-1914**, New York: Columbia University Press, 1972.
- Schütte-Lihotzky, Margarete, **Errinerungen aus dem Widerstand: Das kämpferische Leben eine Architektin von 1938-1945**, Wien: Pormedia, 2014.



- Schütz, Edgar **Österreichische JournalistInnen und PublizistInnen im Spanischen Bürgerkrieg 1936-1939: Medienpolitik und Presse der Internationalen Brigaden**, Wien: LIT, 2016.
- Schwartz, Seth, **The Ancient Jews from Alexander to Muhammad**, Cambridge: Cambridge university press, 2014.
- Selavan, Ida C., 'Jews', in: Dirk Hoerder with Christiane Harzig (eds.), **The Immigrant Labor Press in North America, 1840s-1970s**, New York: Greenwood Press, 1987, vol. 2.
- Seltzer, Robert M., **Simon Dubnow's "New Judaism": Diaspora Nationalism and the World History of the Jews**, Leiden, Boston: Brill, 2014.
- Shanes, Joshua, 'Memorybooks', in: Bell (ed.): 446-450.
- Shapira, Anita, 'Socialist Zionism and Nation Building', in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**: 87-102.
- Shapiro, Robert Moses, 'Schiper, Ignacy', **The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe**, [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schiper\\_Ignacy](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schiper_Ignacy) (10.11.2019 נצפה בתאריך).
- Shmueli, Ephraim, 'The "Pariah-People" and Its "Charismatic Leadership": A Reevaluation of Max Weber's "Ancient Judaism"', **American Academy for Jewish Research: Proceedings**, 36 (1968): 167-247.
- Shneer, David, 'A Study in Red: Jewish Scholarship in the 1920s Soviet Union', **Science in Context**, 20 (2, June 2007): 197-213.
- Shneer, David, 'The History of "The Truth": Soviet Jewish Activists and the Moscow Daily News Paper', in: Krutikov & Estraiikh (eds.), **Yiddish and the Left**, pp. 129-143.
- Shulinder, David P., **Of Moses and Marx: folk ideology and folk history in the Jewish labor movement**, Westport, Connecticut & London: Bergin & Garvey, 1999.
- Silberner, Edmund, **Kommunisten zur Judenfrage: zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus**, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983.
- Slucki, David, **The International Jewish Labor Bund after 1945: Toward a Global History**, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2012.
- Smith, Mark Lee, **The Yiddish Historians and the Struggle for a Jewish History of the Holocaust**, PhD dissertation, Los Angeles: University of California, 2016.
- Sochor, Zenovia A., **Revolution and Culture: The Bogdanov-Lenin Controversy**, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- Spiegel, Tilly, **Österreicher in der belgischen und französischen Resistance**, Wien: Europa Verlag, 1969.
- Srebernik, Henry, 'Diaspora, Ethnicity and Dreams of Nationhood: American Jewish Communists and the Birobidzhan Project', in: Krutikov & Estraiikh (eds.): 80-108.
- Srebrnik, Henry Felix. **Dreams of Nationhood: American Jewish Communists and the Soviet Birobidzhan Project, 1924-1951**, Boston: Academic Studies Press, 2010.

- Stach, Stephan, "'The Spirit of the Time Left its Stamps on these Works': Writing the History of the Shoah at the Jewish Historical Institute in Stalinist Poland', **Remembrance and solidarity: Studies in 20th Century European History**, 5 (2016): 185-211.
- Stampfer, Shaul, 'The 1764 Census of Polish Jewry', **Bar Ilan**, 24-25 (1989): 41-147.
- Stauber, Roni, 'Philip Friedman and the Beginning of Holocaust Studies', in: Bankier and Michman (eds.):83-102.
- Stern, Eliyahu, **Jewish Materialism: The Intellectual Revolution of the 1870s**, New Haven and London: Yale University Press, 2018.
- Stutje, Jan Willem, **Ernest Mandel: a rebel's dream deferred** (tr. Christopher Beck and Peter Drucker), London: Verso, 2009.
- Sutcliffe, Adam, 'Anxieties and distinctiveness: Walter Sombart's *The Jews and Modern Capitalism* and the politics of Jewish economic history', in: Korbin, & Teller (eds.), **Purchasing Power**: 238-258/
- Tobias, Henry, **The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905**, Stanford: Stanford University Press, 1972.
- Toch, Michael, **The Economic History of the Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages**, Leiden, Boston: Brill, 2013.
- Toury, Jacob, 'The Jewish Question: A Semantic Approach', **Leo Baeck Institute Yearbook**, 11 (1966): 85-106.
- Trachtenberg, Barry, **The revolutionary roots of modern Yiddish, 1903-1917**, New York: Syracuse University Press, 2008.
- Traverso, Enzo, **The Jewish Question: History of a Marxist Debate** (tr. Bernard Gibbons), Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Traverso, Enzo, **The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate, 1843-1943** (tr. Bernard Gibbons), New Jersey: Humanities Press, 1994.
- Traverso, Enzo, **Understanding the Nazi genocide: Marxism after Auschwitz** (tr. Peter Drucker), London: Pluto Press, 1999.
- Tych, Feliks, 'The Emergence of Holocaust Research in Poland: The Jewish Historical Commission and the Jewish Historical Institute (ŻIH), 1944-1989', in: Bankier and Michman (eds.): 227-254.
- Ulmen, G. L., **The science of society: toward an understanding of the life and work of Karl August Wittfogel**, The Hague: Mouton, 1978.
- Vaksberg, Arkady, **Stalin against the Jews**, New York: Alfred A. Knopf, 1994.
- Veidlinger, Jeffrey, **Jewish Public Culture in Late Russian Empire**, Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Waltzer, Michael, 'The Strangeness of Jewish Leftism' in: Jacobs (ed.), **Jews and Leftist Politics**: 29-39.
- Wasserstein, Abraham, 'The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity: A Note on Population Statistics', in: Ranon Katzoff (et. al., ed.), **Classical studies in honor of David Sohlberg** (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1996): 307-317.

- Weinberg, David H., **A Community on Trial: The Jews of Paris in the 1930s**, Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Weinberg, Gerhard L., 'Two Separate Issues? Historiography of World War II and the Holocaust', in: Bankier and Michman (eds.): 379-401.
- Weinberg, Robert, **Stalin's forgotten Zion: Birobidzhan and the making of a Soviet Jewish homeland**, Berkeley: University of California Press, 1998.
- Weinstock, Nathan, 'Introduction', in: Leon, **The Jewish Question: A Marxist Interpretation**, pp. 27-63.
- Weinstock, Nathan, 'Wajnsztock, Abram', in: Jean-Philippe Schreiber (ed.), **Dictionnaire biographique des Juifs de Belgique, Figures du judaïsme belge XIXe-XXe siècles**, Bruxelles: De Boeck Université, 2002, pp. 350-352.
- Weisberger, Adam M., **The Jewish Ethic and the Spirit of Socialism**, New York: Peter Lang, 1997.
- Weiss, Johannes, 'On the Marxist Reception and Critique of Max Weber in Eastern Europe', in: Antonio and Glassman (eds.), **A Weber-Marx Dialogue**, pp. 117-131.
- Weiss, Johannes, **Weber and the Marxist World** (tr. Elizabeth King-Utz and Michael J. King), London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Whiteside, Andrew G., **The socialism of fools: Georg Ritter von Schoenerer and Austrian Pan-Germanism**, Berkeley: University of California Press, 1975.
- Wickham, Chris (ed.), **Marxist History Writing for the Twenty-first Century**, Oxford, New York: British Academy, 2007.
- Wiley, Norbert (ed.), **The Marx-Weber Debate**, Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1987.
- Wilhelm, Leonard, 'Biographie d' Otto Heller, de profil sur l'image ci-contre' (2016-2017), **Convoi77**, [http://www.convoi77.org/deporte\\_bio/heller-otto/](http://www.convoi77.org/deporte_bio/heller-otto/) (accessed 30.10.2017).
- Wistrich, Robert S. **Socialism and the Jews: the dilemmas of assimilation in Germany and Austria-Hungary**, Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1982.
- Wolff, Frank, 'Revolutionary identity and migration: the commemorative transnationalism of Bundist culture', **East European Jewish Affairs**, 43/3 (2013): 314-331.
- Yassour, Avraham, **Alexander Alexandrovich Bogdanov**, No publisher and place, 1993.
- Yuval-Davis, Nira, 'Marxism and Jewish Nationalism', **History Workshop**, 24 (Autumn, 1987): 82-110.
- Zaagsma, Gerben, **Jewish Volunteers, the International Brigades and the Spanish Civil War**, London: Bloomsbury, 2017.
- Zenner, Walter P., **Minorities in the Middle: A Cross-Cultural Analysis**, Albany: SUNY Press, 1991.

# Marxist Jewish Historiography

Tom Navon

## Abstract

This dissertation explores Marxist Jewish historiography, namely interpretations of the Jewish past that drew inspiration from Karl Marx's methodological approach to history. It brings together all of the diverse attempts to write Jewish history from a Marxist perspective, that were made by some two dozens of intellectuals from various ideological movements (Jewish and general workers movements, Zionists and Anti-Zionists), countries (Eastern, Central and Western Europe, Israel and America) and languages (mostly Yiddish, German and Hebrew), mainly during the first half of the twentieth century. By that, this dissertation defines and describes a historiographical current, which was neglected in existing typology of Jewish historiography.

The dissertation is focused on the following questions: why did Marxist Jewish historiography emerge as a distinct intellectual phenomenon in the specific time and places of its formation? Why did its Zionist, Soviet, Communist sub-currents appear in their particular settings? Which different Marxist interpretations of Jewish history were produced by those sub-currents? How did these manifold interpretations correspond with the sociological backgrounds and political agendas of their creators?

The content of the textual corpus, which compounds Marxist Jewish historiography, is analyzed opposite three scales: (1) against the intellectual, sociological and political backdrop of its creation; (2) in relation to the main currents in Jewish historiography; (3) an inner comparison between different (often rival) writers and texts.

This work analyses the common features of Marxist Jewish historiographical writings: the materialistic methodology and the negation of the uniqueness of Jewish history, namely the aspiration to explore it with a universal method and in a general context. The dividing lines between the various writers and sub-currents are also examined, through studying a series of controversies among Marxist Jewish historians: was historical Jewry a nation or a class? Was the Jewish diaspora constituted of refugees from Palestine or through mass proselytization? Was antisemitism a feudal residue or a modern phenomenon? Were the Jews forerunners of modern capitalism or its victims?

This research suggests a socio-political explanation for the emergence of Marxist Jewish historiography by connecting it to the formation of a vast Jewish working-class in Eastern Europe around the turn of the twentieth century, and to its dispersion around the globe during the first half of the century. The decline of Marxist Jewish historiography in the post-war period is understood vis-à-vis the outcomes of the Holocaust as well as the political and sociological developments in the main Jewish centers in the Soviet Union, America and Israel.

The main finding of this research is that Marxist Jewish Historiography was deeply connected to Jewish nationalism, and thus reflected a process of nationalization among Jews in workers movements, even in their ideologically anti-national branches. This evolution is explained through the worsening of the "Jewish problem" over the first half of the century.

# **Marxist Jewish Historiography**

By: Tom Navon

Supervised by: Prof. Dani Gutwein

Prof. Gur Alroey

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE

"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

Monograph

University of Haifa

Faculty of Humanities

Department of Jewish History

March 2020

# **Marxist Jewish Historiography**

**Tom Navon**

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE

"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

Monograph

University of Haifa

Faculty of Humanities

Department of Jewish History

March 2020