

# היסטוריוגרפיה של יהדות אירופה

מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית  
ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר  
יהדות מזרח אירופה ומרכזה

גיא מירון

במאמר שפורסם בשנת 1992 תיאר יונתן פרנקל את התפתחותו של חקר תולדות עם ישראל בעידן המודרני מאז שלהי המאה התשע עשרה ועד שלהי שנות השישים של המאה העשרים תחת הדומיננטיות של מה שהוא כינה 'האסכולה היהודית-רוסית'.<sup>1</sup> פרנקל הראה כיצד אסכולה זו – שמקורה במפעלו של שמעון דובנוב ושאסכולת ירושלים לא הייתה אלא גרסה מאוחרת שלה – הציגה את תולדות יהודי אירופה בעידן המודרני כמונחים דיכוטומיים וטלאולוגיים. כך הוצגו התהליכים העיקריים בהיסטוריה של יהודי מערב אירופה ומרכזה, ובראש ובראשונה גרמניה – השכלה, אקולטורציה, רפורמה בדת – ככאלה שהביאו לידי היחלשותו הפנימית של העם היהודי ושחיקת רצון הקיום שלו. את עולמה של יהדות מזרח אירופה, לעומת זאת, הציגו דובנוב ויורשיו כעולמם של ההמונים היהודים המסורתיים בעלי התודעה העצמית היהודית. פרנקל לא התייחס בהרחבה לחקר הציונות, אך ברוח דבריו אפשר להוסיף ולטעון כי אל מול הדימוי המקובל, שזיהה את יהדות המערב, ובעיקר זו הגרמנית, כמתקדמת באופן טלאולוגי אל ההתבוללות, נטתה האסכולה היהודית רוסית לזהות את מהלכה ההיסטורי של יהדות מזרח אירופה כמוביל בסופו של דבר – גם אם בעקבותיו של משבר קשה – מעולמה המסורתי של השטעטל אל העולם המודרני של הלאומיות היהודית לגוניה.

פרנקל הקדיש את עיקר מאמרו לדיון בשקיעתו של הייצוג הבינרי של תולדות היהודים באירופה (מערב מול מזרח) ועלייתם של 'זרמים חדשים' – מחקרים היסטוריים המושתתים על תפיסה רב-גונית יותר ושיפוטית פחות של ההיסטוריה היהודית המודרנית והמציגים את היהודים בהקשר של מגוון מדינות הלאום והסביבות שבהן חיו. כך מאז ועד

Jonathan Frankel, 'Introduction', in: Jonathan Frankel & Steven J. Zipperstein (eds.), 1  
*Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth Century Europe*, Cambridge  
University Press, UK 1992, pp. 1-37

היום עלתה שאלת ייצוגם של תולדות היהודים בעידן המודרני כחלק אינטגרלי מתולדות העמים שבקרבם הם יושבים, והיסטוריונים בולטים התייחסו למעלותיה ולמגבלותיה.<sup>2</sup> שני דורות לפחות של חוקרי תולדות היהודים בארצותיהם הניבו מאז – בעיקר במחקרים שנכתבו מחוץ לישראל – מגוון רחב של מונוגרפיות ומאמרים והעשירו מאוד את התמונה בדבר חייהם ועולמם של היהודים באירופה במאה התשע עשרה. עם זאת דומה שפרותיהם העשירים של מחקרים אלו והדיונים העקרוניים המתנהלים סביבם מצאו הד חלש למדי, לפחות ביחס לחשיבותם הרבה, במחקר הישראלי, בחקר הציונות ועוד יותר מכך בחקר ישראל ההולך ומתמסד כתחום לעצמו.

חקר החברה היהודית בישראל, ובאופן מובהק עוד יותר חקר הציונות, הם מיניה וביה חלק מתולדות העם היהודי, והכרת דמותו של העבר היהודי בתפוצות היא אחת מנקודות המוצא ההכרחיות לשיח המחקרי העוסק בתחום. כך כל נרטיב מחקרי על הציונות ועל החברה בתקופת היישוב ובעשורים הראשונים (לכל הפחות) של המדינה כולל בתוכו, במפורש או במובלע, הנחות יסוד הנוגעות ל'עולם שלפני' שהיהודים באו ממנו – הן כנקודת מוצא להתפתחותם (ההון הכלכלי והחברתי שהביאו אתם, הפרופיל התרבותי שאפיין אותם ועוד) הן כבסיס להארת מה שרצו לשנות ולחדש (תהליכי החילון, עיצוב זהות יהודית ותרבות עברית חדשה, כינון תשתית של חברה אזרחית ועוד). ההיכרות עם המחקר העדכני שנוגע לדמותה הראלית של החברה היהודית בתפוצותיה הכרחית אפוא לבחינתן מחדש של הנחות יסוד אלו באופן ביקורתי ולהצגתו של הפרויקט הציוני בתוך ההקשר הרחב יותר של ההיסטוריוגרפיה היהודית. פער עמוק מדי בין חקר התפוצות לחקר ישראל עלול להביא לידי כך שדמותו של ה'עולם שלפני' תסורטט בחקר ישראל – במפורש או במובלע – באופן מיושן וסטראוטיפי.

במאמר זה אנסה לתרום במעט לגישור על פער זה. המאמר מבוסס על סקירתן של מונוגרפיות מהשנים האחרונות שכתבו חוקרים הפועלים מחוץ לישראל (בעיקר בצפון אמריקה ובגרמניה) העוסקים, מנקודות מבט שונות, בסוגיות הנוגעות לתולדות היהודים במזרח אירופה ובמרכזה. מחקרים אלו מאירים את תולדות היהודים בארצות אלו מפרספקטיבות מקומיות (תולדות הקהילה היהודית ויחסי יהודים ולא־יהודים בערים מסוימות), מיקרו־היסטוריות (עיון בתולדותיה של קבוצה קטנה בהקשר כזה או אחר) או תמטיות (עיון בבעיה או בסוגיה מסוימת) חדשות. באחדים מהם מוצע שימוש במושגים כמו 'חברה אזרחית', 'ספרה ציבורית' ו'אתניות תלוית מצב' ביחס לקהילות היהודיות. העיון המשווה במחקרים אלו – רובם ככולם פרי עטם של בני הדור השני ואולי אף השלישי

2 על כך ראו למשל שולמית וולקוב, 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 91-111; דוד אנגל, מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 97-100, Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Jeremy Cohen & Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland 2009, pp. 22-23

של המשתייכים ל'זרמים החדשים' כמו שאפיין אותם פרנקל – עשוי להעשיר את ההבנה הכוללת של סוגיות היסוד הנוגעות לתולדות היהודים. כמו שנראה, ממצאיהם מסייעים, כל אחד בדרכו ועוד יותר מכך במצטבר, לערער על דימויים, דיכוטומיות וקיבעונות מחשבה בכל הנוגע לתולדותיהם של יהודי אירופה, ובכלל זה של הזיהוי הפשטני של העולם המזרח אירופי עם ה'שטעטל' ושל העולם היהודי גרמני עם ה'אסימילציה'.

עיונים מקומיים: העיר החדשה מול ה'שטעטליזציה' בעולמם של יהודי מזרח אירופה

אחת הסיבות העיקריות, אולי אף העיקרית, לעיכובו של תהליך המודרניזציה ביהדות רוסיה היה ריכוזם של רוב היהודים בתחום המושב. מדיניות זו של שלטון הצאר, שגובשה בהדרגה לאחר שחלוקותיה של פולין (ב-1772, ב-1793 וב-1795) הפכו את היהודים שחיו תחת שלטון הצארים לקהילה היהודית הגדולה בעולם, מנעה במידה רבה את תהליכי ההגירה ההמונית של היהודים לעריה הגדולות של רוסיה ה'פנימית' – ובראש ובראשונה סנט פטרסבורג ומוסקווא.<sup>3</sup> תהליך האינטגרציה המואץ של היהודים בחברה ובתרבות המקומיות, שבמערב אירופה ובמרכזה היה כרוך באופן אינהרנטי בהגירתם ההמונית של יהודים מהפריפריה לערי הבירה של מדינות האומה המתפתחות – פריז, ברלין, בודפשט, וינה – בעיקר בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, התעכב אפוא ברוסיה בגלל היותן של סנט פטרסבורג ומוסקווא 'מחוץ לתחום'. תחום המושב, ובעקבותיו יהדות רוסיה בכללה, נתפסו במידה רבה כ'מעוכבי מודרניזציה', והקיום היהודי בו, עד המהפכה הבולשביקית, אופיינו מבעד למושגים כמו מסורת, שטעטל וגטו.<sup>4</sup> נדמה שעד שלהי שנות התשעים של המאה העשרים הייתה זו בעיקר אודסה שסימנה במחקר את האפשרות לקיום יהודי רוסי אחר, עירוני, משתלב, מודרני, אמיד וחילוני יותר, אבל המקרה של אודסה שנידון במונוגרפיה של סטיבן ציפרשטיין נחשב במידה רבה ליוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל.<sup>5</sup>

3 על התהוות המדיניות של רוסיה הצארית כלפי האוכלוסייה היהודית בתחומה בעקבות חלוקות פולין ראו: John Klier, *Russia Gathers her Jews: The Origins of the 'Jewish Question' in Russia, 1772-1825*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL 1986

4 מצב זה השתנה כמובן בעקבות מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הבולשביקית, שהביאו אל קצו את המשטר של 'תחום המושב' ובעקבות זאת לידי הגירה של יהודים מזרחה, אל ערי הבירה של רוסיה. על כך ראו: מיכאל ביזור, יהודי לנינגרד, 1917-1939, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ה; Mordechai Altshuler, *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust*, Centre for Research of East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem, Yad Vashem, Jerusalem 1998, pp. 9-18

5 Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881*, Stanford University Press, CA 1985

מחקרים חדשים יותר מראים עם זאת עוד ועוד יוצאים מן הכלל ומרמזים על צורך בשינוי התמונה הכוללת שלנו על עולמה המסורתי 'מעוכב המודרניזציה' של יהדות רוסיה. ראשית יש לזכור שחסימתה של רוסיה הפנימית, ובעיקר של ערי הבירה הרוסיות, בפני היהודים לא הייתה הרמטית. שתי מונוגרפיות שיצאו לאור בעשור הראשון של שנות האלפיים הוקדשו לחקר תולדותיהם של היהודים שהתיישבו, למרות תחום המושב, בעריה של רוסיה הפנימית, והן שופכות אור על ציבורים יהודים אלו ועל השפעתם החשובה על משיכתה של יהדות רוסיה בכללה אל עבר תהליכים של מודרניזציה, חילון ורוסיפיקציה. ספרו של בנימין נתנס על היהודים ש'מעבר לתחום', שיצא לאור בארצות הברית ב־2002, היה תרומה חלוצית להארתה של סוגיה זו.<sup>6</sup> דיונו של נתנס התרכז בעיקר בקהילה היהודית בסנט פטרסבורג וכן בקבוצות אליטה מסוימת (כמו סטודנטים ומשפטנים יהודים), והוא התעניין בייחוד בפוליטיקת ההשתלבות היהודית ברוסיה. נתנס סיים את ספרו בהצגת מהלך האמנציפציה של היהודים ברוסיה מתוך השוואה לדגמים של מרכז אירופה. תמונתה של היהדות הרוסית, כמו שעולה מספרו, מקוטבת באופן עמוק בין פלגים ומכוונות שונות בניגוד למה שהוא כינה 'המיתולוגיה של סולידריות השטעל'.<sup>7</sup>

המונוגרפיה של איבון קליינמן, שיצאה לאור בגרמניה ב־2006, בוחנת את חייהם של היהודים בערי הבירה הרוסיות מזווית היסטורית-חברתית יותר.<sup>8</sup> קליינמן סוקרת את ראשיתה של התיישבות היהודים בסנט פטרסבורג ובמוסקווה למן שנות העשרים של המאה התשע עשרה ומדגישה את המפנה שחל בשנת 1859, משחתם הצאר אלכסנדר השני על צו חדש שאִפשר לסוחרים יהודים עשירים להתגורר בכל רחבי רוסיה. צו זה, ונוסף עליו גם הרפורמות בתחום החינוך שעודרו צעירים יהודים לפנות להשכלה גבוהה רוסית והצרכים המתגברים של הכלכלה הרוסית המתפתחת, היו נקודת המוצא להתרחבות היישוב היהודי בערי הבירה. דיונה של קליינמן יוצא אל 'מחוץ לגטו' של ההיסטוריוגרפיה היהודית בין השאר בהציגה דיון המשווה בין השתלבותם של המהגרים היהודים בערים אלו להשתלבותן של קבוצות אתניות ודתיות אחרות שהיגרו אליהן. כך למשל מתברר שבקרב האוכלוסייה היהודית בסנט פטרסבורג ובמוסקווה היה איזון מגדרי טוב יותר בין גברים לנשים בהשוואה לרוב הקבוצות האחרות, בכללן הרוב הרוסי, והן התאפיינו גם במספר רב יחסית של ילדים וצעירים. עובדה זו מסבירה לטענתה מדוע בקהילות יהודיות

Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, 6  
University of California Press, Berkeley 2002

לריון ההשוואתי ראו: Nathans, *ibid.*, pp. 371-376. הביטוי 'המיתולוגיה של סולידריות  
השטעל' מופיע בעמ' 374.

Yvonne Kleinmann, *Neue Orte – neue Menschen: Jüdische Lebensformen in St.  
Petersburg und Moskau im 19 Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 8  
2006 (איבון קליינמן, מקומות חדשים – אנשים חדשים: דפוסי חיים יהודיים בסנט פטרסבורג  
ומוסקווה במאה התשע עשרה, גטינגן 2006).

*Ibid.*, pp. 139-143 9

אלה לא היו תופעות שליליות המאפיינות הגירה גברית בעיקרה – בעיקר אלכוהוליסם, זנות ואלימות.<sup>9</sup>

קליינמן מראה שחיי הקהילה, הדת והפולחן של היהודים בסנט פטרסבורג ובמוסקווה נבדלו מאוד מהחיים בערי תחום המושב, בין היתר משום שהיהודים קיבלו אישור מגורים על בסיס אישי, ולא קהילתי, ולפיכך התארגנותם הדתית נשאה אופי וולונטרי. כך נציגי האליטות היהודיות המקומיות – הנוטבלים – שאפו לפתח את חיי הקהילה בסנט פטרסבורג על פי הדפוס המרכזי אירופי המודרני (בראש ובראשונה הפרוסי). רב הקהילה שבחרו – אברהם נוימן (Abraham Neuman), שמינויו אושר ב־1863 – היה גרמני, הוא נשא את דרשותיו בגרמנית וניהל את חיי הקהילה של האליטה ברוח הדגם הגרמני.<sup>10</sup> אין זה מקרה אפוא שבית הכנסת הקוראלי שנבנה בסנט פטרסבורג, ובנייתו הושלמה רק בראשית שנות התשעים, נבנה בסגנון דומה לזה של בית הכנסת הגדול בכרלין. פיתוח חיי הקהילה בסנט פטרסבורג ברוח זו היה אפוא ביטוי לשאיפה הפוליטית של האליטה שלה לקבל מונופול על חיי הקהילה בעיר ואף להפוך אותה למנהיגה של יהדות רוסיה – יומרה שהשלטון הרוסי התנגד לה.

אך לא הייתה זו הקהילה היחידה בעיר. קבוצות אחרות בקרב יהודי סנט פטרסבורג – בעלי מלאכה, סוחרים קטנים וחיילים משוחררים – ניהלו את תפילותיהם ברוח אורתודוקסית בבתי תפילה קטנים וצנועים שהיו פזורים ברחבי העיר. במובן זה ניתן למצוא הקבלות בין המגוון של דפוסי הדת היהודיים בערים כמו ברלין ואפילו ניו יורק בראשית המאה העשרים ובין אלו של הבירה הצארית. גם בתחום החינוך התפתחו בערי רוסיה הפנימית ש'מעבר לתחום' דפוסי חיים יהודיים מגוונים. קליינמן מצביעה על קיומם של חדרים מסורתיים בערים אלו, אך טוענת שבמקביל התחנכו הילדים היהודים גם בבתי ספר יהודים מודרניים ששילבו בין לימודי יהדות לתרבות כללית.<sup>11</sup>

העובדה שבמוסקווה ובסנט פטרסבורג לא התרחשו פוגרומים נגד היהודים מחזקת את הנטייה המקובלת לראות ביהודים שחיו בהן מעין 'אקס-טריטוריה' השונה מיהדות רוסיה של תחום המושב, שהפוגרומים נתפסים כמעין חוויה קולקטיבית מכוננת שהביאה לפוליטיזציה שלה. אל מול נטייה זו מראה קליינמן שגם בערי הבירה היה פוטנציאל לאירועים אלימים כאלה, ושהם נמנעו רק הודות לנוכחות המשטרה החזקה שרוכזה בהן אחרי רצח הצאר.<sup>12</sup>

היקף האוכלוסייה היהודית בסנט פטרסבורג (להערכתה של קליינמן כ־30,000 נפש במפנה המאות) ובמוסקווה (כ־35,000 בשנות שנות השמונים של המאה התשע עשרה, לפני גירוש מוסקווה) היה מצומצם מאוד בהשוואה לכלל יהודי תחום המושב, אבל מתברר שמשקלם בציבוריות היהודית ברוסיה היה רב. חברי האליטה היהודית בסנט פטרסבורג

Ibid., pp. 176-184 10

Ibid., pp. 242-262 11

Ibid., p. 287 12

פעלו בעזרת משאביהם הכספיים וקשריהם עם השלטון לקידומה של רפורמה תעסוקתית והינוכית שתביא לידי שיפור במעמדם של כלל יהודי רוסיה. הפוליטיזציה של יהודי תחום המושב בשנות השמונים של המאה התשע עשרה אמנם הצמיחה הנהגות יהודיות חלופיות שהיו קרובות יותר להמונים היהודים, אבל מהלך זה לא שם קץ לפוליטיקת הנוטבלים של הברון גינצבורג ומקורביו.<sup>13</sup>

מכאן נפנה לעיון במונוגרפיה מקומית אחרת שפורסמה ב־2010, פרי עטו של ההיסטוריון האמריקני נתן מאיר, העוסקת ביהדות קייב.<sup>14</sup> בשונה מסנט פטרבורג וממוסקוה שכנה קייב – שנתפסה כ'אם הערים הרוסיות' – בלב תחום המושב הצפוף והציבה דגם של קיום יהודי עירוני מודרני בתוך 'ים של כפרים אוקראינים ושטעטלך יהודיות'.<sup>15</sup> מעמדה המיוחד של קייב בהיסטוריה הרוסית ובמסורת הנוצרית הפרבוסלבית הביא לידי כך שאת ההתיישבות היהודית בה אישר הצאר רק בשנת 1859, אחרי שנים ארוכות של הדרה וגם אז במגבלות שונות. עובדה זו, טוען מאיר בפתיחה לספרו, הופכת אותה למעין מעבדה שבעזרתה אפשר לבחון את התפתחותם של מוסדות הקהילה היהודיים בעידן המודרני. המקרה של קייב – יותר מסנט פטרבורג וממוסקוה ואף יותר מאודסה – ממחיש את מופרכותה של הנטייה לנתק בין היהודי הרוסי המסורתי, איש העיירה (המייצג לכאורה את חלק הארי של יהדות רוסיה), ובין תהליכי המודרניזציה שפקדו את יהודי הערים ברוסיה (לכאורה מיעוט לא גדול). כמו שמאיר מראה, קרבתה של העיר לליבת העיירות המסורתיות הפכה אותה נגישה ועודדה אינטראקציות תרבותיות, דתיות וקהילתיות בינה ובין יהודי ה'שטעטלך'.

במוקד ספרו של מאיר נבחנת התזה שלקראת מפנה המאה העשרים הלכה והבשילה בקייב – אז נמנו בה יותר מ־30,000 יהודים – תשתית של 'חברה אזרחית יהודית' שהציעה חלופה לדפוס המסורתי של הקהילה היהודית והגדרות חדשות לזהות יהודית. חברה אזרחית מודעת זו כללה לדבריו יסודות שהיו אופייניים לחברה האזרחית הרוסית בת הזמן, ובכלל זה מוסדות דמוקרטיים (לפחות באופן חלקי) של ניהול עצמי, איגודים וולונטריים ופורומים חדשים של ביטוי עצמי – ובראש ובראש עיתונות. כמו בחברה הרוסית בכללה, טוען מאיר, גם בחברה היהודית ברוסיה התגלו יסודותיה החשובים ביותר של 'החברה האזרחית' דווקא בהקשר העירוני המקומי ולא הכלל ארצי – אולי בגלל שהוא היה משוחרר יותר מהלחצים ומהמגבלות הפוליטיות שאפיינו את הרמה הכלל ארצית.

כמו בערים שבמחוז לתחום המושב, גם בקייב בלטה הדומיננטיות של אריסטוקרטיית הממון היהודית – הנוטבלים – ובראשה משפחת ברודצקי, שהונה התבסס על סחר בסוכר. במקביל לאלטיה זו, שנשתה במובהק לאקולטורציה רוסית, הלכה והתבלטה בעיר אוכלוסייה יהודית רחבה יותר שהפער הכלכלי בינה ובין הנוטבלים הלך והעמיק. מאיר דן

13 על יחסי הגומלין בין יהודי סנט פטרבורג ומוסקוה ליהודים בתחום המושב ראו: Ibid., pp. 285-308.

14 Natan M. Meir, *Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859-1914*, Indiana University Press, Bloomington 2010

בפירוט בהתפתחותה של התשתית הקהילתית בעיר ובמתח שהלך וגבר לקראת מפנה המאה העשרים בין שלטונם של בעלי ההון למבקריהם שדרשו דמוקרטיזציה במבנה הקהילה. לחצי הדמוקרטיה הניבו פרי בדמות התמורות שחלו בפעילויות של סניף 'חברת מרבי השכלה' (OPE) ושל ארגוני הרווחה היהודיים בעיר בשנים שלאחר מהפכת 1905.<sup>16</sup> בהקשר זה מעניין לציין את ההקבלה למתחים שאפיינו את ההתארגנות הקהילתית של יהודי גרמניה בשנים אלו מממש.<sup>17</sup>

ההיסטוריוגרפיה היהודית, טוען מאיר, נטתה להתייחס ליהדות מזרח אירופה כיוצאת דופן בהקשר של המפגש בין יהדות אירופה ובין המודרנה ואת יהודי רוסיה לתאר כמייצגים יהדות שמרנית ו'אונטנטית'.<sup>18</sup> המקרה של קייב, כך הוא טוען, מראה שיהודים נהפכו לרוסים בממדים גדולים ומפתיעים, השתתפו בחיי העיר ופיתחו אינטראקציות עם שכניהם. יהודי קייב אמנם הודרו מהחיים הפוליטיים בעיר, אבל היה להם תפקיד חשוב בחיים המקומיים, בכלכלה ובפילנתרופיה וכן ב'בורסת הסחורות' המקומית. מאיר מתאר בפירוט את השתלבותם ההולכת וגוברת של היהודים במרחב העירוני של קייב וכן את הפיכתה של הרוסית, לקראת מפנה המאות, לשפה הדומיננטית של הדור היהודי הצעיר בעיר. לדבריו, בקייב, כמו בערים אחרות בתחום המושב כמו אודסה, ורשה וביאליסטוק, הלכה והתבלטה לקראת מפנה המאות השחיקה בהקפדה על שמירת המצוות, ובכלל זה שבת וכשרות.<sup>19</sup> אבל לא רק בתהליכי התבוללות וחילון חד-כיווניים היה מדובר. בדומה לבורגנים יהודים במרכז אירופה ומערבה, גם יהודי קייב פיתחו מודעות בדבר הריחוק בינם ובין היהדות ה'מקורית' והחלו בגיבושה של תרבות יהודית חדשה שהושתתה על שילוב בין זיקה למקורות יהודיים קדם-מודרניים לאימוץ דפוסיים ורגישויות אסתטיות של התרבות העירונית הרוסית והתרבות האירופית בנות זמנם.<sup>20</sup> כך למשל הוא מציג את הדפוס של 'יהדות האיגודים' (associational Judaism) כזהות יהודית פוסט-מסורתית, ששילבה בין מקורות צדקה יהודיים מסורתיים לפרקטיקות מודרניות של פילנתרופיה רוסית. זה גם ההקשר שבו הוא מציג את יצירתו ופעילותו של שלום רבינוביץ – שלום עליכם – דמות מרכזית בחוג האינטלקטואלים היהודים בעיר, שפעילותו תרמה רבות לגיבושה של זהות יהודית פוסט-מסורתית. מעניינת במיוחד הטענה שלמרות המודרניות של שלום עליכם, הוא בחר למקד את יצירתו בעולמה ההולך ושוקע של השטעטל שאליה נמשך, כמו יוצרים יהודים מודרניים ועירוניים אחרים בני זמנו, כאל מרכז התודעה של החיים היהודיים.<sup>21</sup>

Ibid., p. 153 15

Ibid., pp. 83-85, 284-295 16

על כך בהרחבה ראו אצל: יעקב בורוט, 'רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז': המפנה בדרכה של יהדות גרמניה בסוף המאה התשע עשרה, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשנ"ט.

Meir, *Kiev, Jewish Metropolis*, p. 150 18

Ibid., pp. 161-171, 177-180 19

Ibid., pp. 150-155 20

מאיר מתאר מגמה של עליית האינטנסיביות של המגעים בין יהודים לקבוצות אתניות אחרות בעיר – רוסים, אוקראינים ופולנים – לא רק ברמת הרעיונות והשיח הציבורי, אלא גם ברמת הפרקטיקות של חיי היום-יום (פעילות משותפת במועדונים חברתיים, בתי ספר ובארגוני עזרה הדדית). מגמה משלבת זו הגיעה לשיאה ערב הפוגרומים של 1905. אך אין לראות בה תהליך התבוללות חד-כיווני. תוכנה מהותית העולה מספרו של מאיר ומתחברת במידה רבה, כמו שנראה להלן, עם תוכנות העולות ממונוגרפיות חדשות העוסקות ביהדות מרכז אירופה, היא כי בין תהליכי ההשתלבות והאסימילציה ובין גיבושה של זהות יהודית מודרנית אין לראות סתירה, אלא יש לראות בהם מגמות משלימות.<sup>22</sup> יהודים רוסים, כך קובע מאיר, לא יכלו לצפות להתקבלות מלאה בחברה העירונית של קייב, אבל היקף השתלבותם במרחבים הציבוריים היה מגוון ונע על הטווח שבין הדרה להתקבלות. גם את דפוסי הזהות שלהם אין לראות במסגרת של רצף חד-ממדי בין יהדות לרוסיות, אלא באופן מורכב יותר – גיבושה של 'רוסיות' בעלת אופי יהודי. יתרה מזאת, מאיר אף טוען שלנוכחותם של היהודים בקייב ולדפוסי ההשתלבות והאקולטורציה שלהם, עם כל מגבלותיהם, נודעה השפעה של ממש על אופייה של העיר כולה באופן שאתגר את המושג 'רוסיות' בכללו. במובן זה מורכבותם של היחסים הבין-אתניים בעיר ודפוסי התגבשותה של הזהות היהודית בנסיבות החדשות אינם שונים במהותם ממה שהתרחש בערי מרכז אירופה, גם כאלו ששכנו במדינות שבהן קיבלו היהודים שוויון זכויות פורמלי מלא.<sup>23</sup>

התייחסותו של מאיר לכך שדווקא הזירה העירונית, ולא בהכרח זו הכלל ארצית, היא זו שבה ראויים להיבחן תהליכי המודרניזציה המורכבים שחלו ביהדות מזרח אירופה מרמות על הצורך ב'מפנה מקומי' בתחום.<sup>24</sup> ספרה של רבקה קוברין על יהדות ביאליסטוק ותפוצותיה, שיצא אף הוא לאור ב-2010, מצטרף למגמה זו.<sup>25</sup> חלקיו הראשונים של הספר, המושתת על המתח בין המקומי (ביאליסטוק) לגלובלי (תפוצותיה של הקהילה ברחבי העולם), תורמים ליצירתה של תמונה עדכנית יותר של תהליכי המודרניזציה ביהדות מזרח אירופה. ביאליסטוק, הנמצאת בצפון מזרח פולין, סמוך מאוד למרחב הליטאי, נבדלה במידה רבה מקייב הרוסית-אוקראינית, ומקומם של היהודים בהתפתחותה בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים היה מכריע יותר. עם זאת בשני

Ibid., p. 8 21

אפשר לראות כאן במידה רבה את המתח בין אסימילציה ובין שימורם ועיצובם מחדש של מאפייני ייחוד יהודיים כמו שעמדה עליו שולמית וולקוב בכל הנוגע ליהדות גרמניה, על כך ראו בספרה במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים, עם עובד, תל אביב תשס"ב, עמ' 189-208.

Meir, *Kiev, Jewish Metropolis*, p. 9, 208 23

להתייחסות עדכנית למגוון המשמעויות של ה'מפנה המקומי' (local turn) בעיקר בהיסטוריוגרפיה בת זמננו ראו: Alon Confino, *Germany as a Culture of Remembrance, Promises and*

*Limits of Writing History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006

Rebecca Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, Indiana University Press, Bloomington 2010 25



המקרים – כמו בערים אחרות ברוסיה הצארית ובכלל זה בפולין – מדובר בערים שהיקף ההתיישבות היהודית בהן עלה במידה ניכרת בשל תהליכי התיעוש והמודרניזציה, והקהילה היהודית בהן התארגנה מחדש.<sup>26</sup> אוכלוסייתה של ביאליסטוק, שקיבלה את הכינוי 'מנצ'סטר של ליטא' בהיותה מרכז גדול של תעשיית טקסטיל מתפתחת, צמחה מ-17,000 איש ב-1862 לכמעט 63,000 ב-1897 – 75 אחוזים מהם יהודים. בשונה מקייב – ועל אחת כמה וכמה ממוסקווא ומסנט פטרסבורג, שהשלטון הרוסי פעל להגבלת היקף ההגירה היהודית אליהן – משטר הצארים עודד את הגירתם של היהודים לערים הפולניות כמו ורשה, לודז' וביאליסטוק, בין השאר משום שראה בהן גורם המעודד רוסיפיקציה.<sup>27</sup> ביאליסטוק של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים הייתה זירה מובהקת של מודרניזציה יהודית, ומגוון של ארגוני רווחה, מפלגות פוליטיות ומועדוני ספרות ותרבות הופיעו בה. מעניינת במיוחד הערתה של קוברין ששורשיה ההיסטוריים השטחיים של הקהילה היהודית בעיר סייעו להפיכתה למרחב חדש ונוח להתפתחותם של דפוסי זהות וקהילה יהודיים חדשנים.<sup>28</sup> הערה זו, שנכונה כמובן גם בנוגע לערים אחרות באימפריה כמו לודז', קייב, מינסק, אודסה וסנט פטרסבורג, מצביעה על הצורך בפיתוח ביקורתיות ביחס לדימוי הפשטני והרומנטי של יהדות מזרח אירופה כמייצגת של השורשיות והאותנטיות היהודית – דימוי שקוברין, כמו שנראה להלן, מצביעה על אחדים ממקורותיו. בעיר אמנם התקיימה תשתית של קהילה מסורתית, אבל לצדה קמו, בעיקר למן שנות השמונים של המאה התשע עשרה, מגוון של אגודות רווחה מודרניות שנהפכו למרכזי פעילותו של הדור הצעיר היהודי. בדומה למאיר, ובעצם בעקבות התזה של נתנס, קוברין מציגה את פעילותה הפילנתרופית של האליטה היהודית בביאליסטוק כדפוס של השתלבות באתוס של החברה הרוסית המודרנית. בהקשר רחב יותר טענה זו משתלבת עם האופן שמוצגת במחקר הפילנתרופיה היהודית גם במרכז אירופה ומערבה.<sup>29</sup> כך למשל אנו למדים שחברת 'לינת צדק', שנוסדה ב-1885 ופעלה על פי עקרונות דמוקרטיים, שילבה נשים בפעילותה ועמדה על הצורך בהפניית משאבי הסיוע שלה ליהודים וללא-יהודים כאחד. לפעילות הפילנתרופיה החילונית נוספו בשלהי המאה גם ההתארגנויות הפוליטיות והתרבותיות היהודיות החדשות. קוברין מציגה את הבונד (שביאליסטוק הייתה אחד ממרכזיו הראשונים), את הציונות (שבלטה בעיר במנהיגותו של הרב מוהליבר) וכן את יוזמתו הנודעת של תושב העיר אליעזר זמנהוף בפיתוח שפת האספרנטו, שהותירה

26 הסקירה להלן על תהליכי המודרניזציה של יהדות ביאליסטוק מבוססת על הפרק הראשון מספרה של קוברין, Ibid., pp. 19-68

27 על כך ראו: John D. Klier, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1995, cha. 7

28 Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, p. 23

29 וראו על כך אצל נתנס: Nathans, *Beyond the Pale*, pp. 123-164; וכן אצל ליטקה: Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850-1914*, Oxford University Press, New York 1998

חותמה בקרב קבוצת אינטלקטואלים יהודים בעיר, כתנועות שהגיבו, כל אחת בדרכה, לחוויות העקירה והתלישות (dislocation) של יהודי ביאליסטוק, שרובם הגיעו אליה לא מזמן מסביבות מסורתיות יותר.<sup>30</sup> פעילותם התרבותית המודרנית של יהודי העיר אף התעצמה, קובעת קוברין, בעשור שלאחר האירועים האלימים של 1905 – שנים שכפי שנראה להלן, לאחורנה תוארו בהיסטוריוגרפיה כשיאה של הפעילות התרבותית היהודית המודרנית במזרח אירופה.

מה הביא לידי כך שביאליסטוק – עיר הגירה שתעשיית הטקסטיל שלה משכה אליה יהודים מסורתיים מסביבתה הקרובה והרחוקה, ובמידה רבה הייתה בשבילם המקום שבו התוודעו לראשונה לסביבה עירונית ותעשייתית ולתהליכי חילון ומודרניזציה – נהפכה לימים לסמל של אותנטיות ושורשיות יהודית? דומה שלשאלה זו, שקוברין מאירה אותה מההיבט המקומי, משמעות נרחבת יותר בכל הנוגע לפערים בין דימוי למציאות בתודעה ההיסטורית ובזיכרון הקיבוצי היהודי בני זמננו. ביאליסטוק, כך עולה מדבריה של קוברין, הייתה בעצם המקום הראשון שבו גיבשו לעצמם יהודים אלו תודעה עצמית בדבר היותם חלק מהמולדת המדומיינת של 'יהדות מזרח אירופה'. תהליך תודעתי זה החל אולי בתור הזהב של היהודים בעיר (עד 1905 ובמידה מסוימת עד מלחמת העולם הראשונה), אבל הוא הלך והתגבר בקרב יוצאי הקהילה בעקבות תהליכי ההגירה ההמונית של היהודים מהעיר בין מלחמות העולם ולשיאו הגיע אחרי השואה. קוברין מקדישה את עיקר ספרה למעקב אחרי יוצאי ביאליסטוק ברחבי העולם ואחרי הקשר – הממשי והמדומיין – שלהם עם קהילת מוצאם. היא מתייחסת לתהליך שהיא מכנה 'שטעטליזציה' (Shtetlization) של העיר – הפיכתה של עיר המוצא של המהגרים (שכמו שראינו הייתה בעצמה עיר הגירה) לבעלת דימוי של עיירה יהודית אותנטית שבה כולם הכירו את כולם – עיר ואם בישראל. דימוי זה, היא טוענת, שירת היטב את המהגרים כ'עבר שימושי' שהם נזקקו לו אל מול חוויות הניכור והתלישות שעורר אצלם המפגש עם ערי המערב.<sup>31</sup> תהליך זה הגיע לשיאו, כך נדמה, לאחר השואה, עם התגברות הצורך של יוצאי העיר המפוזרים ברחבי העולם לבנות מחדש את משמעותה של ביאליסטוק היהודית החרבה במרחב מדומיין המנותק פיזית מהעיר עצמה.<sup>32</sup> ספרה של קוברין מוסיף רובד נוסף להבנת התהוותו של הדימוי העיירתי של יהדות מזרח אירופה כמענה לצורך העמוק של המהגרים היהודים במערב, שעברו מודרניזציה, ב'עבר שימושי' ובעולם של מסורת. דומה שסוגיה זו נידונה יותר מתוך ההקשר של יהדות ארצות הברית.<sup>33</sup>

Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, p. 55 30

Ibid., pp. 184-188 31

על פעילותם של יוצאי העיר במגוון פרויקטים של יוצאי העיר בהקשר זה ראו אצל קוברין, Ibid., pp. 207-243 32

על כך ראו גם: Steven J. Zipperstein, *Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity*, University of Washington Press, Seattle 1999 33  
David G. Roskies, 'The Shtetl in Jewish Collective Memory', idem, *The* היהודית ראו:

ניתוח זה של קוברין מעלה שאלות בדבר דרכי עיצובו של העבר המדומיין של יהדות מזרח אירופה בחברה היהודית שהתגבשה ביישוב ולאחר מכן במדינת ישראל. האם ועד כמה נזקקו גם הכותבים בארץ לדמות ה'שטעטל' כנקודת מוצא או שמא כאנטי-תזה לעולם היהודי החדש שרצו לבנות? כיצד התגבש דימוי זה כ'עבר שימושי' במגזרים של יוצאי מזרח אירופה (בממסדים ביישוב ובמדינה מכאן ובחברה האזרחית מכאן)? ואילו שינויים עבר הן בעקבות השואה והן בעקבות העלייה ההמונית של יוצאי ארצות האסלאם? אילו צרכים הוא שירת? שאלות כגון אלו עשויות להיבחן במחקר עתידי.

### מודרניזציה וחילון התרבות היהודית במזרח אירופה – עיון מחודש

לצד המונוגרפיות המקומיות הופיעו בשנים האחרונות כמה חיבורים שחתרו לחשוף ולהציג פנים חדשות בעולמה של יהדות מזרח אירופה ובתהליכי המודרניזציה והחילון שעברה מהפרספקטיבה התרבותית. כאן נדון בשניים מהן – את שתייהן פרסמו היסטוריונים אמריקנים בשנת 2009.

ספרו של ג'פרי ויידלינגר מציג ומנתח את מוסדותיה של 'התרבות הציבורית' (public culture) היהודית החילונית כמפתח להבנת השינוי שחל בחברה היהודית באימפריה הרוסית בשלהי המאה התשע עשרה וראשית העשרים.<sup>34</sup> בחירתו להיאחז במושג 'התרבות הציבורית' משקפת לטענתו את שימת הדגש לא ביצרני התרבות המקצועיים, אלא באופן שבו קיבלו המוני העם את התרבות החדשה ובתפקידיהם של חובכים ומתווכי תרבות ביצירתה ובהפצתה. בפתח הדבר של ספרו לא הכחיש ויידלינגר את חשיבותה ואת מרכזיותה של הדת בעולם התרבותי היהודי-רוסי בראשית המאה העשרים, אך עמד על כך שלצדה הופיעו יותר ויותר גילויים של תרבות חילונית שבני הזמן כינו 'קולטורה'.<sup>35</sup> ויידלינגר בחן במכוון את צמיחתה של התרבות היהודית החילונית ברוסיה לא מתוך פרספקטיבה אידאולוגית לאומית, אלא כחלק מתולדות היום-יום של היהודים, פנייתם אל חיי העולם הזה. בעלי גישת 'העולם הזה' (the 'this worldniks') כמו שהוא מכנה אותם, רחו לטענתו את יחסה השלילי לדעתם של היהדות המסורתית לתרבות הפנאי, ואף הסתייגו מהגישות הפוליטיות המשיחיות-אסכטולוגיות שאפיינו אחדים מפעילי הציונות ותנועות השמאל. גישה זו, כך הוא טוען, הגיעה לשיא השפעתה על הציבור היהודי ברוסיה מאז פיזור הדומה השנייה בשנת 1907, לאחר שהתברר כי התקוות העצומות, המשיחיות

*Jewish Search for a Usable Past*, Indiana University Press, Bloomington 1999, pp. 41-65

Jeffrey Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2009

*Ibid.*, pp. XIII 35

בחלקן, שתלו יהודים ברפורמות הפוליטיות של מהפכת 1905 נכזבו, ואמונו של הציבור בעילותה של הפעילות הפוליטית בכלל שקעה.<sup>36</sup> כך, באווירה המזכירה את זו ששררה בפריז בעידן הפוסט-רמיודורי, לאחר הפלתו של משטר הטרור המהפכני ב-1794, הביאה האכזבה מהפוליטי לפנייה הולכת וגוברת לחיי החברה, התרבות והפנאי.

נקודת המוצא המושגית לתיאור ולניתוח שמציע ויידלינגר לשחזורם של חיי התרבות והפנאי של יהודי רוסיה בתקופה זו היא המושג 'ספרה ציבורית' (public sphere, Öffentlichkeit) שפיתח בזמנו יורגן הברמס.<sup>37</sup> הברמס, שהציע את המושג הזה כמפתח להבנת מוסדותיה של הבורגנות הגרמנית בשלהי העת החדשה המוקדמת – עיתונים, בתי קפה, סלונים, תאטרות וכו' – תיאר אותו כחזון חברתי בעל אופי אוניברסלי ואינקלוסיבי. יישומו של מושג זה בהקשר של שלטון אוטוקרטי כמו זה של רוסיה הצארית, שלא אפשר את צמיחתה ואת פעילותה של חברה אזרחית חופשית, הוא כמובן בעייתי, אך ויידלינגר נאחז בעמדותיהם של היסטוריונים קודמים שטענו כי לאמתו של דבר המרחב הציבורי אף פעם אינו פתוח לחלוטין ותמיד יש בו חסמים מעמדיים, מגדריים, אתניים וכו'.<sup>38</sup> במציאות זו, כך הוא טוען, הזירות שבהן פעלו בני התקופה לכינונה של תרבות יהודית – ספריות, ערבי עיון, אירועי תאטרון ומוסיקה יהודיים ועוד – התפתחו כ'מרחבים של הכרה' (spaces of recognition) (מושג שהוא מצ'רלס טיילור) שבהם ניסתה קבוצת המיעוט לממש את שאיפותיה לביטוי עצמי קולקטיבי.<sup>39</sup>

פרקי הספר של ויידלינגר מציגים פסיפס רב-גוני של פעילות יזמי התרבות היהודית הפופולרית וצרפניה. ויידלינגר מאיר את הופעתן ואת התפתחותן של הספריות היהודיות המודרניות למיניהן – ספריות פרטיות של משכילים ובעלי הון, ספריות קהילתיות שהפעיל השלטון בחסותה של חברת 'מרכי השכלה', אגפים יהודים שהוקמו בספריות ציבוריות רוסיות, ספריות מחתרתיות שזוהו עם מפלגות פוליטיות (ציונים, בונדיסטים וחברי איגודי פועלים) ועוד. מעניין במיוחד, לדעתי, הוא ניסונו להציע, בעקבות דניאל בויראין, הבחנות מושגיות בין עולם הספר והלימוד שאפיין את החברה היהודית המסורתית ובין תרבות הקריאה החדשה. בזמן שבעברית של בית המדרש ואף ביידיש 'קריאה' (ליענען) מתייחסת, לטענתו, בראש ובראשונה למעשה ריטואלי של קריאה בקול, בפומבי

Ibid., pp. 20-21 36

Jürgen Habermas, *The Structural Transformation*: לספרו של הברמס ראו: Ibid., pp. 7-9 37  
*of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, Cambridge MA 1991.  
 Craig Calhoun, 'Introduction: מסכם בעמדתו בהקשר זה ראו: Habermas and the Public Sphere', idem (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge MA 1992, pp. 1-48

Mary P. Ryan, 'Gender and Public Access: Women's בהיבט המגדרי: ראו למשל דיון 38  
 Politics in Nineteenth-Century America', in: Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, pp. 259-288

Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, p. 12 39

(כמו הקריאה בתורה), או לפחות להגיית הטקסט בשפתיים (בתפילה וכן בלימוד התורה), מושג ה'קריאה' החדש הכרוך באוריינות, במעורבות רגשיות ובחוויה אסתטית היה חידוש חילוני לרבים מיהודי מזרח אירופה.<sup>40</sup> לכך מצרף ויידלינגר עוד הבחנות סמנטיות כמו זו שבין ה'ספר' היהודי המסורתי, המזוהה עם קדושה, עם קנוניות ועם הופעה חיצונית מסוימת, ובין ה'בוך' (bukh) החילוני הקטן יותר, הממוספר במספרים אירופיים או רומיים וכולל סימני פיסוק; וכן הבחנה בין ה'דרשה' המסורתית (דרושה) לשיחה החילונית החדשה (רעדע) שהתקיימה באירועי תרבות קהילתיים.<sup>41</sup> הקריאה היהודית לא הייתה כמובן עניין חדש, אך הנסיבות שאחרי 1905 תרמו תרומה מכרעת להופעתם של קוראים יהודים רבים יותר בספריות החדשות, שנעשו 'מרחב ציבורי משותף' (common public space) מסוג חדש ליהודי. נוסף עליהן פעלו גם אגודות תרבות יהודיות מגוונות שהפיצו את הידע והנגישו את חומרי הקריאה החדשים בתהליך של יצירת רשתות חברתיות ותרבותיות בין-אזוריות. אגודות אלו ארגנו אירועים ציבוריים גדולים שהפגישו בין הכותבים – שנסעו ממקום למקום – לקוראיהם בערים ולעתים גם בעיירות. כל אלו סיפקו את המרחב להופעתו של ציבור הקוראים האוטונומי, המשוחרר מהכוונתן של האליטות – הרבנית, הקהילתית, הפוליטית וכו' – בקביעת תוכני הקריאה, דפוס הקריאה ולשונות הקריאה.<sup>42</sup> בנסיבות אלו הלכה וגברה נטייתם של קוראים יהודים לקרוא ספרות רוסית – תופעה מעניינת של אינטגרציה לשונית ותרבותית שלא הייתה כרוכה בהכרח בתהליכי השתלבות מקבילים במישור החברתי והפוליטי.

מגוון היוזמות הקהילתיות והתרבותיות המתועדות בספרו של ויידלינגר תרמו רבות לתהליכי ההומוגניזציה התרבותית של המרחב היהודי המזרח אירופי, ובעצם הביאו לידי כינונה של תודעה עצמית יהודית מזרח אירופית חילונית או לכל הפחות פוסט-מסורתית. בתודעה הקולקטיבית הזאת, שתנאי התשתית להיווצרותה כללו, נוסף על התמורות הפוליטיות, גם תמורות מהפכניות בתחומי התחבורה והתקשורת, תמכה במידה רבה פעילותם הציבורית של היסטוריונים בני התקופה שסיפקו לקולקטיב היהודי המזרח אירופי 'עבר שימושי'. את הפרקים האחרונים של ספרו ויידלינגר מקדיש לסוגיה זו – מאמצי סיגולו של העבר היהודי לצורכי ההווה, יצירתם של מיתוסים מכוננים הקושרים את היהודים למרחב הסלבי ולתרבות הרוסית ועוד.<sup>43</sup> דיון זה על יצירתה של 'הדרות רוסית' מדומיינת, המאחדת תחתיה מגוון קבוצות יהודיות שחיו במרחב הרוסי ומעניקה להם עומק היסטורי וגייבורי תרבות, מקביל במידה רבה לדיוניהם של חוקרי

40 איריס פרוש – שגם היא נדרשה להבחנה זו בין משמעויותיו של המושג 'קריאה' – טוענת שקריאה אוריינית כמובן המודרני התפתחה בקרב הנשים היהודיות במזרח אירופה ביתר קלות מאשר אצל הגברים, ראו בספרה נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע עשרה, עם עובד, תל אביב תשס"א, עמ' 136-144.

41 Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, pp. 67-69, 145-146

42 Ibid., pp. 112-113, 139-140

43 Ibid., pp. 245-255, 261-282

קהילות יהודיות במערב אירופה ובמרכזה על כינון 'עבר שימושי' ו'מיתוסים יוצרי מולדת' (homemaking myths) בשירות תהליכי האמנציפציה.<sup>44</sup> עיסוקו של ויידלינגר בשאלות הנוגעות לתרבות הפופולרית ולמרחב הציבורי היהודי חוצה גבולות לשוניים (עברית, יידיש, רוסית) ופוליטיים (ציונים, בונדיסטים ועוד). במובן זה הוא מסייע לחלץ את הייצוג ההיסטורי של יהדות רוסיה בכלל ושל התחדשות התרבותית בפרט מנרטיבים בעלי אופי טלאולוגי, הרואים בתהליכים אלו כאלה המובילים בהכרח לקראת התבוללות מכאן או תחייה ציונית מכאן, וכן לרדוקציה של היצירה התרבותית היהודית להקשר הפוליטי.

ספרו של קנת מוס, המתמקד בהתפתחויות שחלו בתרבות היהודית בתקופה מעט מאוחרת יותר – שנות המהפכה ומלחמת האזרחים ברוסיה (1917-1919) – חותר אף הוא לכיוון דומה.<sup>45</sup> מוס פותח את ספרו בהסבר לבחירתו לעסוק בפעילותם של אלו שהוא מכנה 'פעילי התרבות היהודים' (Jewish Culturists) – אלו שהקדישו את מרצם לפעילות תרבותית יהודית דווקא בשנים סוערות כל כך מבחינה פוליטית. התהפוכות הפוליטיות, כך הוא מסביר, הולידו תנאים חדשים, חסרי תקדים ברוסיה, שאפשרו להניח יסודות לפעילות תרבותית יהודית חופשית בהיקף נרחב. החירות החדשה, שהתלווה אליה גם הרס עצום, הולידה בקרב רבים מהיוצרים והפטרונים התרבותיים היהודים הכרה שהעולם המסורתי שממנו באו מוטל מת לפניהם, ועוררה אצלם תודעת דחיפות של 'אם לא עכשיו אימתי'. תודעה זו עוררה אותם להיחלץ לפעילות אינטנסיבית למען מיסוד יצירתה והפצתה של תרבות יהודית. דווקא ערים כמו מוסקווה וקייב – שאת הנוכחות היהודית בהן ועוד

44 על כך ראו למשל: יצחק שורש, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית (תרגם להר לזר), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס; מיכאל מאיר, 'צמיחת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית: מניעים ונושאים מרכזיים', בתוך: הנ"ל, יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית (תרגם עפר קובר), עם עובד, ירושלים תשס"ז, עמ' 39-57; חיים ברקוביץ, מסורת ומהפכה, תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה (תרגמה איילת סקסטין), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 311-329; Shulamit Volkov, 'Inventing Tradition: On the Formation of Modern Jewish Culture', *Jewish Studies at the Central European University*, 3 (2002-2003), pp. 211-222; Christhard Hoffmann, 'Die Verbürglichung der jüdischen Vergangenheit: Formen, Inhalte, Kritik', in: Ulrich Wyrwa (ed.), *Judentum und Historismus; zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Campus, Frankfurt am Main and New York 2003, pp. 149-171 הופמן, 'התברגנות העבר היהודי: דפוסים, תכנים, ביקורת, בתוך: אולריך וירוה (עורך), יהדות והיסטוריוציה: על עליית מדע ההיסטוריה היהודי באירופה, פרנקפורט וניו יורק 2003, עמ' Perrine Simon-Nahum, 'Jüdische Historiographie im Frankreich des 19. (171-149) Jahrhunderts', in: Ulrich Wyrwa (ed.), *Judentum und Historismus*, pp. 91-116 סימון-נחום, 'היסטוריוגרפיה יהודית בצרפת במאה התשע עשרה', בתוך: וירוה, שם, עמ' 91-116.

45 Kenneth B. Moss, *Jewish Renaissance in the Russian Revolution*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009

יותר מכך את הפעילות הציבורית היהודית שהתקיימה בתחומן הגביל עד מאוד משטר הצאר – הפכו עתה, להרף העין ההיסטורי שבא אל קצו עם ההשתלטות הבולשביקית על רוסיה, למרכזי ה'ספרה התרבותית' (cultural sphere) היהודית החדשה במזרח אירופה. מוס מראה בפירוט כיצד באביב 1917 נהפכה מוסקווה למרכז ליצירתה של ספרות ותרבות עברית ולערש לידתם של תנועת 'תרבות', כתב העת התקופה, הוצאת 'אמנות', תאטרון 'הבימה' ומפעלי תרבות נוספים בחסותם של פטרונים כמו אברהם יוסף שטיבל, הלל זלטופולסקי ושושנה פרסיץ. קייב נהפכה באותה עת למרכז תרבות היידיש המודרניסטית במזרח אירופה, ובה הוקמה בין השאר ה'קולטור ליגה' שאיגדה תומכי יידיש, בעלי מכוונות פוליטיות שונות, מכל האימפריה.<sup>46</sup> ליוזמות תרבותיות מגוונות אלו הצטרפה גם פעילות אינטנסיבית בתחום החינוך היהודי. ההתרחשויות התרבותיות בתקופה קצרה זו, טוען מוס, הביאו לידי שיא וביטוי בשל את פעילותם של חוגי התרבות היהודיים במרכזים העירוניים של רוסיה, שהחלה כבר בשנות השמונים של המאה התשע עשרה. הוא אף מצייע לראות בהן חוליה חיונית במהלך התרבותי שבכרית המועצות אמנם בא אל קצו בעקבות תהליכי ה'בולשביזציה של התרבות' בשנים 1919-1921 (שבהם הוא דן בפרק האחרון בספרו), אבל נמשך לאחר מכן בפולין שבין שתי מלחמות העולם ובארצות ההגירה של יהודי מזרח אירופה, לרבות כמובן ישראל.<sup>47</sup>

כבר במבוא, ובעצם בספר כולו, מוס מתייחס למתח בין נטיותיהם התרבותיות המובהקות של גיבוריו ובין נטיותיהם הפוליטיות. מוס מסתייג מהגישות הנוטות (בשמים של מישל פוקו ואחרים) לקשור באופן מובהק בין ידע לכוח ולהכפיף את הבנתה של היצירה התרבותית להקשרה הפוליטי. הוא אינו מתכחש לזיקה של פעילי התרבות לגרסה פוליטית כזאת או אחרת של חזון יהודי לאומי, אבל מן הצד האחר מציג שוב ושוב את רתיעתם משימוש אינסטרומנטלי ישיר בתרבות לצרכים פוליטיים. השכנוע שלהם ש'תרבות' – מושג שמוס מנסה להנהירו ברוח ה'היסטוריה של המושגים' (Begriffsgeschichte) – חיונית לשיקום הלאומי של היהודים פעל כד בכד עם מחויבותם לאמנות ולחוויה האסתטית כביטוי לצרכיו העמוקים של היחיד וכערך לעצמו.<sup>48</sup> פעילי התרבות היהודים, הוא מוסיף לקראת סיום המבוא לספרו באופן שמהדהד בו סדר היום הרעיוני של האליטה היהודית האמריקנית ה'תרבותניקית' של שלהי המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת, טענו אל מול אלו שדרשו לרתום את הפעילות התרבותית למען היעדים הפוליטיים (ציונים לסוגיהם, סוציאליסטים לסוגיהם ועוד) כי עמידתם על הלגיטימיות של ריבונותה של התרבות אינה בגידה באומה, אלא לאומיות במובנה העמוק ביותר.<sup>49</sup>

46 על המרכזים במוסקווה ובקייב ראו בפירוט בפרק הראשון בספרו של מוס: Ibid., pp. 23-59

Ibid., p. 9 47

Ibid., p. 5 48

49 Ibid., p. 22. רוח דומה עולה למשל מעבודתה של רות' וייס: Ruth R. Wisse, *I.L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, University of Washington Press, Seattle 1991

ההתמקדות בשאלת התרבות וביחס בינה ובין הפוליטיקה מניעה את מוס לערער על הדיכטומיה בין התרבות העברית לתרבות היידיש ולהציג את שתיהן כחלק מאותו מארג תרבותי. מוס נמנע מלהציג את יוצריה של התרבות העברית החדשה בהקשר אחד עם הפעילות הציונית ולרתום באופן טלאולוגי, במבט היסטורי לאחור, את היצירה העברית בת הזמן למהלך הציוני. ובאופן דומה הוא נמנע מלערוך רדוקציה של תרבות היידיש החילונית לחזון פוליטי אלטרנטיבי כזה או אחר. כך למשל מופיע בנרטיב שלו חיים נחמן ביאליק לצדו של פעיל תרבות היידיש דוויד ברגלסון, שנמנה עם מייסדי ה'קולטור ליגה' – שניהם 'תרבותניקים' שנאבקו איש-איש במחנהו נגד הלחץ, הדורסני בעיניהם, לפוליטיזציה של התרבות. פנייתו של ברגלסון לביאליק בבקשה שיתרום מפרי עטו לספרות היידיש המתחדשת לילדים היא רק דוגמה אחת מרבות שמוס מביא כדי לערער את הדיכטומיות המקובלות. מוס מתייחס גם להתעוררותם התרבותית של היהודים שעברו רוסיפיקציה מעמיקה לפעול עתה לקידום התפתחותה של תרבות יהודית אתנית באחת הלשונויות היהודיות ואף בשתייהן.

סוגיה מרתקת במיוחד העולה מספרו של מוס, שקשה להתכחש לרלוונטיות שלה לקיום היהודי בן זמננו בארץ ובתפוצות, נוגעת לאפיונה של התרבות היהודית, זיקתה למקורות, מידת הקנוניזציה שלה והיחס בינה ובין תרבות העמים. לעוסקים בתולדות התרבות העברית מוכר חזונו של ביאליק ולפיו התרבות היהודית שחתר לפתח תושבת על פנייה מחודשת למקורות היהודיים הפנימיים ועל עריכת פרויקטים של כינוס – דוגמת ספר האגדה – שיסייעו להנכחתה מחדש בעולם המודרני. מבקרה המובהק של עמדה זו היה דוד פרישמן, 'תרבותניק' עברי לא ציוני שכפר ברלוונטיות של הקנון המסורתי וקרא לפיתוחה של תרבות עברית מודרניסטית ואוניברסלית שתושבת במידה מכרעת על תרגומי יצירות קלאסיות מספרות העמים. מוס מתייחס למחלוקת זו בהרחבה ומראה שתקופת המהפכה ברוסיה הייתה שעתו הגדולה של פרישמן, שפעל בחסותו של שטיבל לקידום פרויקט תרגומים גדול ולמימוש חזונו, שמוס מאפיין אותו כ'דה-פרוכיאליזציה' (Deparochialization) של התרבות היהודית המסורתית. אותן שאלות עצמן, טוען מוס, העסיקו ממש באותו זמן גם את היידישיסטים, שעמדותיהם בעניין נעו בין הגישות השמרניות יותר, פרי מורשתו של י"ל פרץ, שחתרו לקנוניזציה של המסורות היהודיות העממיות של מזרח אירופה, ובין גישות מודרניסטיות ואנטי-מהותניות, שקראו לפיתוחה של תרבות יידיש אוניברסלית. חסידיה היידישיסטים של העמדה האנטי-מהותנית פעלו באינטנסיביות למימוש חזונום באמצעות פרויקט התרגומים של 'קייבר פרלאג' (Kiever Farlag). הן הוצאה לאור זו והן הוצאת אמנות הקדישו מאמץ רב לתרגום קלאסיקות של ספרי ילדים – ליידיש ולעברית.<sup>50</sup>

50 סוגיות אלו עומדות במרכז הפרקים השני והשלישי בספרו של מוס, Moss (abvoe note 45), pp. 60-141



ספרו של מוס מאיר תקופה קצרה, אך לא מוכרת, בתולדות התרבות היהודית, אך נדמה שתרומתו העיקרית בקריאת התיגר על קיבעונות מחשבתיים ביחס למהותה של התרבות היהודית ולזיקתה לפרויקט פוליטי כזה או אחר. הצבתן של הדילמות שעמדו לפתחן של תנועות התרבות ההיבראיסטית והיידישיסטית, המגוונות מאוד כל אחת כשהיא לעצמה, בתוך אותו הקשר היסטורי ובנסיבות שבהן תמונת העתיד רמזה על מגוון אפשרויות פתוחות, מעודדת חשיבה על מגוון חזונות תרבותיים יהודיים שגם אם לא התממשו בפועל, לא נראו כלל מופרכים בשעתו. יחד עם המונוגרפיות הקודמות שנסקרו לעיל מצטיירת אפוא גם מספר זה תמונת מציאות של יהדות מזרח אירופה עשירה יותר מזו העולה מהדיכטומיות בין 'מסורת' ל'מודרניות', בין 'דת' ל'חילון', בין 'אסימילציה' ל'תחייה לאומית' ועוד.

### יהדות גרמניה ובחינתה מחדש של פרדיגמת האסימילציה

הדימוי הסטראוטיפי של יהדות מזרח אירופה הושתת על שילוב בין היותה התגלמות של המסורת והאותנטיות היהודית ה'מעוכבת מודרניזציה' ובין תיאור התפתחותה כמובילה, באופן טלאולוגי, לכיוונים של לאומיות יהודית וציונות. יהדות גרמניה, לעומת זאת, שימשה כקוטב המנוגד של מערכת דימויים זו והוצגה באופן סטראוטיפי כזירת ההתבוללות והמודרניזציה המואצת. את השאלות הנוגעות לקצב המודרניזציה של יהדות גרמניה ולאופי החברתי של התהוות הזהות היהודית הבורגנית כבר בחנו באופן ביקורתי היסטוריונים חברתיים. כך למשל הראה סטיבן לובנשטיין כבר בשנות השבעים של המאה העשרים שקצב המודרניזציה של יהודי גרמניה היה בעצם אטי בהרבה ממה שנהוג היה לחשוב, ואילו מריון קפלן התוותה בראשית שנות התשעים את דמותה של הספרה המשפחתית והביתית של יהדות גרמניה (domestic Judaism), ובעזרת הפרספקטיבה המגדרית הראתה שאת התעצבותה מחדש על פי קווי אופי גרמניים בורגניים אין לפרש באופן פשטני כהתבוללות.<sup>51</sup> מחקרים חדשים יותר שעסקו, מנקודות מבט שונות, ביהדות גרמניה ובאינטראקציות בינה ובין סביבתה, הציעו בשנים האחרונות קריאות ביקורתית של יישום המושג 'אסימילציה' בנרטיב ההיסטורי של יהדות גרמניה, ולעתים אף קראו תיגר על משקל היתר שיוחס לבורגנות ולערכיה בתיאור דפוסי החיים היהודיים. ספרו של ההיסטוריון הגרמני טיל ואן ראהדן על 'יהודים וגרמנים אחרים' בעיר ברסלאו, שיצא לאור בתרגום אנגלי ב-2008 (המקור פורסם בגרמנית בשנת 2000),

Steven M. Lowenstein, 'The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century', *Leo Baeck Institute Year Book*, 21 (1976), pp. 41-56; מריון קפלן, מגדר, מעמד ומשפחה: צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית (תרגמה דבי אילון), מכון ליאו בק, ירושלים תשע"ב.

מציע תוכנות חדשניות ומרעננות בכל הנוגע לשאלות יסוד אלו.<sup>52</sup> כנקודת המוצא לעיונו בסוגיית היחסים הבין-אתניים בעיר מציג ואן ראהדן, חניך 'אסכולת בילפלד' של חקר ההיסטוריה החברתית,<sup>53</sup> את הסתייגותו מפרדיגמת 'ההומוגניות הלאומית', הרואה בהתפתחות החברה הגרמנית בעידן המודרני כזאת המובילה באופן טלאולוגי להתגבשותה במסגרת מדינת אומה הומוגנית. מושגי היסוד המקובלים בהיסטוריה היהודית גרמנית, ובראשם האסימילציה, מושתתים לטענתו על פרדיגמה זו, המניחה כמובן מאליו את קיומו של יחס בלתי סימטרי בין רוב יציב ומוגדר באופן מהותני וקבוע מראש (given), המייצג את הלאומיות של המדינה (במקרה זה את ה'גרמניות'), ובין מיעוט, השונה ממנו, האמור להיטמע בו בתהליך הקדמה. ואן ראהדן קורא תיגר על פרשנות היסטורית זו ומציע להגדיר מחדש את ה'אסימילציה' על בסיס פרדיגמה חלופית שהוא מכנה 'ליברלית רב-תרבותית'. את ה'תרבות הבורגנית' הגרמנית ואת המרחב הציבורי שהיא התעצבה בו, טוען ואן ראהדן, לא קבעה ועיצבה באופן בלעדי חברת הרוב (במקרה דגן הפרוטסטנטים). נכון יותר לראותן כמתהוות תוך כדי אינטראקציה מתמדת בין הפרוטסטנטים לקבוצות המיעוט – הקתולים והיהודים.<sup>54</sup> במקום אסימילציה של מיעוט הנטמע בתוך תרבות הרוב ההומוגנית ניתן אפוא, על פי תוכנה זו, לדבר על 'כינון משותף' (co-constitutionality) של ה'גרמניות' בתהליך האינטראקציה בין הקבוצות.<sup>55</sup>

פנייתו של ואן ראהדן אל הזירה המקומית מקורה במודעותו למרחק הרב בין אידאל הרב-תרבותיות, שאת עקבותיו הוא מחפש במציאות הגרמנית של המאה התשע עשרה, ובין האידאולוגיות הפוליטיות שעיצבו את פני הלאומיות הגרמנית בעידן הקיסרי, שהושתתו על פרשנות כזאת או אחרת של עקרון 'המדינה הנוצרית' והתייחסו אל היהודים כאזרחים מדרגה שנייה.<sup>56</sup> ברסלאו – עיר גרמנית גדולה שהתקיימו בה תרבות פוליטית

52 Till van Rahden, *Jews and other Germans: Civil Society, Religious Diversity, and Urban Politics in Breslau, 1860-1925*, University of Wisconsin Press, Madison 2008

53 Bielefelder Schule – אסכולת היסטוריונים גרמנית שמקורה באוניברסיטת בילפלד. למייסדיה נחשבים הנס-אולריך והלר (Hans-Ulrich Wehler) ויורגן קוקה (Jürgen Kocka). חוקרי האסכולה מודגשים את חקר ההיסטוריה החברתית 'מלמטה' ומרבים להזדקק לשיטות מחקר כמותיות. כתב העת הגרמני *Geschichte und Gesellschaft*, שהחל לראות אור ב-1975, נחשב ביטאונה העיקרי.

54 van Rahden, *Jews and other Germans*, pp. 3-12

55 את המושג 'co-constitutionality' הציע סטיב אשהיים במידה רבה בעקבות מחקרו של ואן ראהדן. ראו: Steven E. Aschheim, 'German History and German Jewry: Junctions, Boundaries, and Interdependencies', idem., *In Times of Crisis: Essays on European Culture, Germans, and Jews*, University of Wisconsin Press, Madison 2001, pp. 86-92

56 ביטויים כמו 'אומה נוצרית' ו'מדינה נוצרית' זוהו בשיח הפוליטי הגרמני, ובעיקר הפרוסי, במאה התשע עשרה בעיקר עם התפיסות התאוקרטיות של המחנה השמרני. על כך ראו למשל: Doron Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848-1876*, Wallstein, Göttingen 2008, pp. 294-318 (דורון אברהם, במשבר המודרנה: השמרנות הפרוסית בעידן של תמורות חברתיות 1848-1876)

עירונית הנוטה לליברליזם השמאלי, אוכלוסייה מגוונת מבחינה דתית (רוב פרוטסטנטי של יותר מ-60 אחוזים ולצדו מיעוט קתולי שמנה כשליש מהתושבים) וקהילה יהודית ששיעורה באוכלוסייה גבוה בהשוואה לערים אחרות (4-8 אחוזים מכלל תושבי העיר בשנים 1850-1914) מוצגת כמקרה מבחן מתאים לבחינה אמפירית מפורטת של התזה בדבר אפשרות התקבלותם של היהודים כיהודים והשתתפותם הפעילה בעיצוב המרחב הציבורי.

ואן ראהדן בוחן בפירוט את המבנה המקצועי ואת פרופיל ההכנסה של יהודי ברסלאו. הוא מראה כי הם בלטו מאוד, יחסית למספרם, בבורגנות המשכילה המקומית, אבל עם זאת מציין שרוב יהודי העיר (66-76 אחוזים) לא השתכרו כבורגנים אלא כזעיר בורגנים ובני המעמד הנמוך. לפרט זה חשיבות רבה על רקע העובדה שהתובנות המקובלות במחקר ביחס ליהדות גרמניה וכן דימויים העצמי של יהודי גרמניה בני התקופה וחלק ניכר מהתרבות הפוליטית שלהם הושתתו על ראייתם העצמית כבורגנים. בפועל, קובע ואן ראהדן בסיום הפרק הראשון של ספרו, אין לדבר על היסטוריה אחת של היחסים בין יהודים לתושבי ברסלאו האחרים, אלא על כמה היסטוריות של היחסים הללו, שהרי החוויות של יהודים בורגנים בהקשר זה שונות מאלו של זעיר בורגנים ואלו שונות משל בני המעמד הנמוך.<sup>57</sup> כך למשל כאשר בוחנים את תופעת נישואי התערובת בין יהודים לנוצרים בברסלאו מהפרספקטיבה המעמדית, מתברר שנטייתם של יהודים לנישואי חוץ הייתה מובהקת הרבה יותר בקרב בני המעמד הנמוך והרבה פחות בקרב מעמד הביניים. ההסבר לפער זה, מציע ואן ראהדן, נוגע פחות לזיקה אל המסורת והרבה יותר לחתירתה של הבורגנות לשימור ההון הכלכלי והחברתי בעזרת הנישואים.<sup>58</sup> ובכל זאת, שיעור הבורגנים בקרב יהודי ברסלאו היה גבוה במידה ניכרת משיעורם בקרב הפרוטסטנטים והקתולים, ולפיכך בתוך הבורגנות של ברסלאו היו יהודיה הבורגנים של העיר קבוצת ליבה של ממש – כמעט רבע – והם השפיעו במידה רבה על עיצוב התרבות הפוליטית ועל מרחביה הציבוריים. זהו ההקשר שבו ואן ראהדן בוחן את הרלוונטיות של תזת 'הכינון המשותף' בעיר. כך למשל אנו למדים כי בזמן ש'מועדוני הומבולדט', שנודעו

גוטינגן 2008, עמ' 294-318); תחת הרייך הגרמני המאוחד, ובעיקר מאז שנות השמונים – הן על רקע המאבק בהשפעה הקתולית והן על רקע התלבטותם הגוברת בעניין מעמד היהודים – פיתחו הליברלים הלאומיים תפיסה חלופית של 'מדינה נוצרית', על כך ראו: אוריאל טל, יהדות ונצרות ב'רייך השני' (1870-1914), תהליכים היסטוריים בדרך לטוטאליטריות, הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55. הדובר הליברלי הבולט ביותר שהשתייך לאליטה הגרמנית הממלכתית ועיצב את מושג המדינה הנוצרית באופן שחתר להדרתם של היהודים מהספרה הציבורית היה היינריך פון טרייצ'קה, ראו על כך לאחרונה: Marcel Stoetzler, *The State, the Nation and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*, University of Nebraska Press, Lincoln 2008, pp. 11-12, 94-96  
van Rahden, *Jews and other Germans*, p. 63 57  
Ibid., pp. 100-110 58

כבעלי אופי ליברלי, תפסו מקום שולי למדי בחיי הבורגנות בערים רבות בגרמניה, ל'איגוד הומבולדט להשכלה עממית' (Humboldt Verein für Volksbildung) בברסלאו, שיהודים מנו מאז הקמתו ועד מלחמת העולם הראשונה כשליש מחבריו, נודע תפקיד מפתח בספרה הציבורית הבורגנית בעיר. הקפדתו של המועדון – שהציע סדר יום מקיף בתחומי הרווחה והחינוך העממי – למנוע התנגשות בין ציון יום הולדתו של הפילוסוף והמדינאי הגרמני ליום הכיפורים היא, לטענת ואן ראהדן, דוגמה מוחשית להכרה ביהודים במרחב הציבורי העירוני – הכרה המנוגדת ברוחה לעיצובה של הספרה הציבורית הממלכתית בגרמניה על פי עקרונות המדינה הנוצרית.<sup>59</sup> ממצאים דומים עולים גם מבחינת השיטתית של מערכת החינוך התיכוני בברסלאו וכן של הפוליטיקה העירונית. כך את הקמתה של 'גימנסיית יוהנס' (Johannes Gymnasium) על בסיס ערכים ליברליים פלורליסטיים נייטרליים מבחינה דתית ואת קבלתם של מורים יהודים ללמד בה – בניגוד מובהק לנהוג בזירה הכלל גרמנית – מציג ואן ראהדן כעיצובו של מרחב ציבורי נוסף בעיר על בסיס עקרונות 'הכינון המשותף'.<sup>60</sup> פרשנות דומה מוצעת לדומיננטיות של התרבות הפוליטית הליברלית-שמאלית בחיים המוניציפליים, כמו שזו באה לידי ביטוי סמלי בהכרתה של העיר ביהודים בולטים כ'אזרחי כבוד' (Honorary Citizens) – מהלך יוצא דופן בתרבות העירונית הגרמנית.<sup>61</sup> חשוב להדגיש שבכל המקרים הללו, על פי ואן ראהדן, לא רק שברסלאו נטתה להיות סובלנית כלפי יהודים, אלא שליהודים עצמם נודעה השפעה ממשית על התגבשותה של סובלנות זו.

אך הספרה הציבורית הבורגנית של ברסלאו לא הייתה חפה ממגמות אנטישמיות ומהדרה של יהודים. כך הוא מראה כיצד סביב שנת 1890 הלכה ונעשתה שאלת קבלתם של יהודים לאיגודים שונים שנויה במחלוקת והייתה למעין 'קוד תרבותי' שההכרעה ביחס אליו הציבה על המכוונות הפוליטית הכוללת של כל איגוד ואיגוד.<sup>62</sup> גם עיצובה של מערכת לימודים נייטרלית מבחינה דתית, שילובם השוויוני של מורים יהודים ב'גימנסיית יוהנס' וההכרה ביהודים כ'אזרחי כבוד' של ברסלאו עוררו התנגדויות בקרב דוברים נוצרים לא מעטים. מגמות מאיימות אלו של הדרה התגברו במידה ניכרת בשנות מלחמת העולם הראשונה, בעיקר מ-1916, אז הפכו למבטאות של הזרם המרכזי באליטה העירונית ולכוח מעצב של הספרה הציבורית בעיר. ברסלאו שלאחר מלחמת העולם הראשונה, טוען ואן ראהדן בסיכום לספרו, אמנם הוסיפה להיות בית לרוב יהודיה – אך נהפכה לבית הרבה פחות מסביר פנים ולעתים אף מסוכן.<sup>63</sup>

Ibid., pp. 71-76 59

Ibid., pp. 134-158 60

Ibid., pp. 176-230 61

Ibid., pp. 77-89 62  
של שולמית וולקוב: *Leo Baeck*, 'Antisemitism as a Cultural Code', *Shulamit Volkov*,*Institute Year Book*, 23 (1978), pp. 25-46van Rahden, *Jews and other Germans*, pp. 231-242 63

בחינת ההיקף והעומק של השתתפות היהודים במגוון של מרחבים ציבוריים בעיר בשנים 1860-1916 משמשת את ואן ראהדן גם ככלי לאפיון זהותם החברתית, ובעזרתה הוא מגיע למסקנה מעניינת. העובדה ש-52 אחוזים מהגברים היהודים בברסלאו היו חברים בו זמנית לפחות במועדון יהודי אחד ובמועדון לא יהודי אחד משמשת לו ראייה להצעתו לאפיין את זהותם היהודית בעזרת המושג 'אתניות תלוית מצב' (situational ethnicity).<sup>64</sup> כך, בזמן שההבנה המקובלת של המושג אסימילציה מושתתת על תפיסה בינרית ולפיה קיים ניגוד בעל אופי מהותני בין 'היות יהודי' ל'היות גרמני' ולפיכך התגרמנות היהודים באה בהכרח על חשבון יהדותם, תפיסת היהודיות כ'אתניות תלוית מצב' מציעה לראותה מראש כזהות שאינה מקפת כול ואקסלוסיבית, אלא חלק מריבוי של זהויות. ברוח זו גם תנופת הקמתם של איגודים יהודיים בעיר סביב מפנה המאה העשרים אינה צריכה להתפרש, ברוח הגישה הבינרית כ'חזרה ליהדות' על חשבון הגרמניות, שכן היא לא הביאה לידי התבדלות יהודית, אלא להעמקת הגיוון הרב-תרבותי בחיי היהודים.<sup>65</sup>

ממצאיו המפורטים של ואן ראהדן והניתוח שהוא מציע מסייעים אפוא לקורא להשתחרר מתפיסות מקובעות ודיכוטומיות של 'זהות', תפיסות העומדות ביסוד ההבנה המסורתית של מושג האסימילציה'. במקום זאת עולה מהדברים קריאה לראות במושג 'זהות' – היהודית והגרמנית (או הרוסית, הצרפתית וכו') – כאחד – תהליך מתמשך של הבניה, שעל ההיסטוריון מוטל לפענחו ולחפש את המרחבים שבהם הוא בא לידי ביטוי במורכבותו. הדברים עולים בקנה אחד עם הצעתו של הסוציולוג האיטלקי אלברטו מלוצ'י להמיר את המושג זהות (identity), שממנו משתמעת הבנה סטטית וקוהרנטית של זהות נתונה כזאת או אחרת (given) במושג identization כדי לבטא את התהליך הרפלקסיבי ואת השינויים המתרחשים בתהליכי עיצוב הזהות והאינטראקציה בין הזהויות.<sup>66</sup> הגמישות המחשבתית שהמושג identization מעניק יכולה לסייע לייצוג נוקשה פחות ומורכב יותר של תמורות בזהות היהודית בסביבות שונות, והיא אף עשויה להיות רלוונטית ביותר לפענוח התהוותה של ה'ישראליות'.

כמה מהתובנות המאתגרות העולות מספרו של ואן ראהדן באות לידי ביטוי בצורה אחרת בספרה של מרלין אוטה שראה אור בשנת 2006. ספר זה בוחן את שאלות היסוד הנוגעות ליחסים בין יהודים לגרמנים, לאנטישמיות, לזהות יהודית ולאסימילציה מבעד לפעילותם של יהודים בתעשיית הבידור העממי בגרמניה משלהי המאה התשע עשרה

64 Ibid., pp. 89-92, וראו גם את הצגתו העקרונית של המושג 'אתניות תלוית מצב' וההצעה להשתמש בו, בכל הנוגע לתקופה שהחלה ב-1860, במקום המושג 'תרבות משנה' (sub-culture) במבוא לספרו, pp. 8-9.

65 על ההתחדשות הארגונית של יהודי גרמניה בתקופה זו ראו: יעקב בורוט, 'רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז'.

66 Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, London and New York 1996, p. 31

ועד עליית הנאצים לשלטון.<sup>67</sup> עיונה המיקרו-היסטורי של אוטה מתמקד בשלוש זירות מוגדרות: פעילותן של משפחות יהודיות בקרקסים, מעורבותם של יהודים ב'תאטראות ז'רגון' ופעילותם בתאטראות ה-*Revue* – סוגה חדשה של תאטרון עירוני סטירי. תחום הבידור העממי על מגוון סוגותיו, טוענת אוטה במבוא לספרה, מציע דוגמאות מובהקות למרחבים ציבוריים חדשים שיצרה התרבות העירונית הגרמנית בעיקר אחרי 1890, מרחבים שבשל חדשנותם התהוו לעתים כחוצי גבולות של מגדר ומעמד. כך, בניגוד לנעשה במרחבים ציבוריים ממוסדים יותר ובעלי מסורת ארגונית מקובעת כגון הצבא, האקדמיה והפוליטיקה, בזירות של הבידור העממי גם סימונם של הגבולות האתניים בין יהודים ללא יהודים ויישומן של פרקטיקות ההדרה המסורתיות היו רופפים יותר. זירות אלו מעניינות במיוחד, היא טוענת, גם מכיוון שמעצם טבען הן הביאו לידי יצירתן של אינטראקציות אינטימיות בין האמנים המופיעים (performers) לקהליהם ולעיצוב דימויים חדשים של ה'אחר' היהודי – ערעור נוסף של הגבולות המקובלים במערכות היחסים בין יהודים לגרמנים אחרים. העיסוק במקרי מבחן אלו עשוי לפיכך לסייע ליצירתה של תמונה מורכבת יותר הפורצת את הדימויים המונוליטיים והדיכוטומיים של יהודים וגרמנים כאחד.<sup>68</sup>

מקוצר היריעה אתמקד להלן רק בממצאיה של אוטה ביחס לקרקסים ובמסקנותיה הכלליות. הקרקסים, כך היא טוענת, הציעו ליהודים גרמנים כפריים, שבאו מרקע של רוכלות או סחר בבהמות, מסלול של קידום כלכלי והשתלבות חברתית שהיה שונה מסולם ההתקדמות המקובל יותר של יהודי גרמניה שהשתלבו בבורגנות הרכוש (Besitz) וההשכלה (Bildung). תעשיית הקרקסים – שעלייתה קשורה באופן אינהרנטי לתהליכי העיור המואצים שחלו בגרמניה המודרנית – הגיעה לתור הזהב שלה כאמצעי בידור להמונים בעידן שבין 1870 ל-1914. בתקופה זו נמנו עם קהל הקרקסים לא רק אנשי המעמד הנמוך, אלא גם אנשי אצולה, אנשי צבא בכירים ובני מעמד הביניים, והוא היה למעין 'אתר של הרמוניה בין-מעמדית' או *Klassenfriedens* כמו שתיאר זאת ולטר בנימין.<sup>69</sup>

אוטה מתחקה אחרי שורשיהן והתפתחותן של משפחות יהודיות אחדות שהיו דומיננטיות מאוד בתרבות הקרקסים הנוודים של מרכז אירופה בתקופה זו.<sup>70</sup> בחינה מעמיקה שלהן מציגה דגם שונה במובהק מזה של היהודים הגרמנים העירוניים הבורגנים בני הזמן, המתוארים על פי רוב כמייצגיה המובהקים של יהדות גרמניה. כך, דפוסי הילודה והדתיות במשפחות הקרקס היו שונים מאלו של הבורגנות העירונית, שכן הם ילדו מספר רב יחסית של ילדים ונטו במידה רבה לשמירה על ההלכה היהודית ועל פרקטיקות מסורתיות

Marline Otte, *Jewish Identities in German Popular Entertainment, 1890-1933*, 67

Cambridge University Press, Cambridge and New York 2006

Ibid., pp. 5-16 68

Ibid., pp. 23-24 69

עיקרו של דיון זה בפרק השני בספרה של אוטה, Ibid., pp. 44-59 70

אחרות. השוני ניכר גם בתחום ההשכלה. עולמם של ילדי הקרקס עוצב בראש ובראשונה מתוך ההתנסות המשפחתית והאתנית היהודית, ולא בתיווך המוסדות הפורמליים להשכלה גבוהה. הם רכשו על פי רוב השכלה יסודית ותו לא והתמקדו בהכשרתם השיטתית לשמש בתפקידים בקרקס. נוסף על כך התאפיינו יהודי הקרקס במחויבות יהודית בין-דורית ומשפחתית חזקה, הם נטו לנישואים בינם לבין עצמם ולהיעדר גיוון מקצועי בתוכן – כל אלו מאפיינים לכאורה קהילות אתניות מגובשות ואף מסתגרות. עם זאת אוטה מתארת מערכות קשרים משמעותיות של משפחות יהודיות אלו עם משפחות קרקס לא יהודיות ועם הקהילות העירוניות הנוצריות ביישובי הקבע שלהם, שבהם התגוררו בחודשי החורף. קשרים אלו, כך היא טוענת, אינם צריכים להתפרש בעזרת ההמשגה המוכרת של 'אסימילציה', אלא כהמשכיות של הסולידריות הקדם-מודרנית בין יהודים לשכניהם וכחלק מהמנטליות השמרנית של עיר השדה הגרמנית. כך, גם את יחסם של אנשי הקרקס היהודים לשלטונות הגרמנים המקומיים, שבא לידי ביטוי בין השאר במעורבותם במפעלי צדקה מקומיים וביטויי לויאליות כאלה ואחרים, אוטה מציגה כמושתת פחות על לאומיות

מהסוג החדש ויותר על פטריוטיזם קדם-מודרני (Landespatritismus).<sup>71</sup>

מלחמת העולם הראשונה ותוצאותיה הביאו לקצו את הקיום-יחיד הייחודי בין יהודים ללא-יהודים בגרמניה במרחב הציבורי הייחודי של עולם הקרקסים. גם בהקשר זה תיאוריה וניתוחה של אוטה מציגים מציאות מורכבת יותר מזו העולה מהטיעון הפשטני ולפיו עליית האנטישמיות ובסופו של דבר הנאציזם הביאו למשבר האסימילציה ובסופו של דבר לשקיעתה. השבר ביחסי היהודים-לא יהודים בעולם הקרקס, כך מתברר, צריך להתפרש בתוך ההקשר של שקיעתה של תעשיית בידור זו ובאופן רחב יותר כחלק משקיעת התרבות האסתטית האברית והמאופקת יחסית של עידן הקיסרות, ועלייתו של עידן המתאפיין בתרבות פוליטית ואסתטית מקוטבת ואלימה יותר.<sup>72</sup> גם עליית המדרגה של האנטישמיות הגרמנית לאחר המלחמה והמעבר שלה לפסים אלימים יותר ניתנים כמובן להתפרש בהקשר זה.<sup>73</sup>

מקרי המבחן של יהודי הקרקסים והזירות המיקרו-היסטוריות האחרות שאוטה בוחנת, מסייעים לגבש את התובנה הכוללת שלפיה המציאות החברתית של יהודי גרמניה בשיאו של עידן האמנציפציה – בעשורים שקדמו למלחמת העולם הראשונה – הייתה הטרוגנית הרבה יותר מזו המוצגת מבעד למונחים כמו 'אסימילציה' ו'אקולטורציה', והיא משקפת רק את עולמה של אליטה יהודית עירונית דקה והומוגנית. מובן שהבימה, על זירותיה השונות, טוענת אוטה בסיכום לספרה, אינה יכולה לייצג את מכלול המציאות החברתית

Ibid., pp. 76-78 71

Ibid., pp. 26, 95-104 72

73 ובהקשר זה ראו: Dirk Walter, Antisemitische Kriminalität und Gewalt, Judenfeindschaft in der Weimarer Republik, Dietz Bonn 1999 (דירק וולטר, פשיעה אנטישמית ושנאת יהודים אלימה ברפובליקת ויימר, בון 1999).

שלפני המלחמה. ובכל זאת יש משמעות שבתנאים הסטטיים יחסית שאפיינו את החברה הגרמנית בעידן הקיסרי יכול היה הבידור העממי, על מגוון סוגותיו, לכונן את עצמו כמעין מרחב חברתי נפרד, אוטופי, שלא בהכרח נענה לנורמות ההדרה של הספרה הפוליטית והכלכלית. בכל שלוש סוגות הבידור העממי הנידונות בספר הייתה מלחמת העולם הראשונה קו פרשת מים שסימן את קץ האוטופיה, את שקיעתם של דפוסים ייחודיים אלו של קיום-יחיד ותמורה פרדיגמטית ביחסים בין יהודים ללא-יהודים.<sup>74</sup>

#### דת, משפחה וחברה יהודית בגרמניה – היבטים חדשים

לצד מחקרים כמו אלו של ואן ראהרן ואוטה, שעיקר חדשנותם בהתוויה ובהערכה מחדש של דפוסי היחסים בין יהודים ללא-יהודים בגרמניה אל מול פרדיגמת האסימילציה, הופיעו בשנים האחרונות עבודות מחקר שהעשירו את הפרספקטיבה שלנו על חייהם הפנימיים של יהודי גרמניה. גם הם תורמים בדרום לערעור על דיכוטומיות וקיבעונות מחשבתיים או לפחות לריכוך שלהם. אתייחס לשתי מונוגרפיות כאלה.

ספרו של בנימין מ' באדר על מגדר, יהדות ותרבות בורגנית בגרמניה בשנים 1800-1870 מציע קריאה מחדש של התמורות הדתיות ביהדות גרמניה בתקופה מכוננת זו.<sup>75</sup> באדר מעמיד במרכז ספרו את סוגיית המגדר, אך בשונה מאחרים (בעיקר אחרות) שעסקו בכך לפניו, עיקר חידושו שהוא אינו משתמש ברגישות המגדרית ככלי להתוויית של ספרה נשית פרטית נפרדת מזו הגברית והציבורית, אלא נזקק לדימויי הנשיות כדי לטעון טענות כוללות יותר ביחס לטרנספורמציה של יהדות גרמניה המודרנית. בזמן שהיהדות בעידן הקדם-מודרני, טוען באדר במבוא לספרו, הוגדרה סביב פרקטיקות לימוד ופולחן של גברים (בראש ובראשונה התפילה בציבור ולימוד התורה), שנשים הודרו מהן, תהליכי האמנציפציה במאה התשע עשרה הביאו לידי ירידת ערכן של פרקטיקות מסורתיות אלו ולעלייתן של רגישויות דתיות חדשות שהתפתחו כחלק מהתרבות הבורגנית. התברגנותם של חיי הדת, הוא טוען, הייתה קשורה מיניה וביה לטרנספורמציה בסדר המגדרי: היהודים הגרמנים הבורגנים העריכו עתה יותר ויותר חוויות ופרקטיקות דתיות שהעבירו את הדגש למסגרת המשפחתית ולרגישותו הדתית של היחיד. רגישויות אלו נתפסו 'נשיות' (feminine) והביאו לפיכך לידי עיצובה של ה'דתיות' היהודית כ'יהדות נשית' (feminized Judaism). אין מדובר, כך הוא מדגיש, ביהדות ביתית (domestic Judaism) שהגברים נסוגו ממנה, אלא בהגדרה מחודשת כוללת יותר של הדתיות באופן שנגע לספרה הפרטית ולמרחב בציבורי גם יחד.<sup>76</sup>

Otte, *Jewish Identities in German Popular Entertainment*, pp. 281-285 74

Benjamin Maria Baader, *Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Indiana University Press, Bloomington 2006 75

Ibid., pp. 1-8 76



באדר טוען שהתפתחות זו הושפעה מהמהלך הכלל גרמני (בראש ובראשונה הפרוטסטנטי) של מעבר מ'דת' של טקסיות ממסדית ל'דתיות' (religiosity), המושתתת בעיקר על מחויבות סובייקטיבית וחוויה רגשית.<sup>77</sup> מהלך זה קשור במובהק ל'פמיניזציה של הדת' – הפיכתן של נשים למרכזיות בחיי הדת הפרטיים, המשפחתיים והציבוריים כאחד במידה רבה יותר משהיו קודם לכן, בין השאר בשל תפיסתן בעולם הבורגני כנוטות ל'דבקות דתית' (piety) לעומת הגברים, שרבים מהם, בראש ובראשונה בחוגים הבורגניים, עברו בתקופה זו תהליך חילון מואץ. כך למשל אנו למדים שהתפשטותם של ספרי תפילות של הנשים היהודיות במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה הייתה חלק מהתפשטות רחבה יותר של 'ספרות תחינות' (devotional literature) מסוג חדש לנשים גרמניות קתוליות ופרוטסטנטיות משכילות.<sup>78</sup>

הניתוח שבאדר מציע לתמורות בחיי הדת היהודיים חוצה לא רק את הגבולות בין יהודים לנוצרים, אלא גם בין הזרמים הדתיים בתוך יהדות גרמניה. באדר דן בשיח של מנהיגי היהדות הרפורמית על מעמד האישה בהלכה ובתמורות שהם הציגו,<sup>79</sup> אך מבהיר שלא זו הייתה הזירה העיקרית שבה התחוללה התמורה. השינוי המהותי במעמדן של הנשים – ולא פחות חשוב מכך גם במעמד הנשיות בתרבות היהודית – לא התרחש אליבא דבאדר במסגרת שיח ההלכה, אלא כחלק מיצירתה של שפת דתית חדשה בתוך היהדות, שפה שבמרכזה עמדה התודעה הדתית האישית.<sup>80</sup> גם האורתודוקסיה, שפעלה לשימור מסגרת ההלכה המסורתית, על הנורמות המגדריות והפרקטיקות הטקסיות הכלולות בה, הפנימה את השפה הדתית החדשה של היהדות הבורגנית והסתגלה אליה. גם אם שמירת המצוות המסורתית ולימוד התורה נותרו, בעיקרון, על כנם בעולמה של האורתודוקסיה, ניכרה בהחלט ירידה ביוקרתם בהשוואה לפרקטיקות דתיות אינטימיות שהתאימו לרגישויות החדשות.<sup>81</sup>

באדר אמנם אינו דן במושג האסימילציה ישירות כמו ואן ראהדן או אוטה, אך באופן שהוא מציג את התמורות הדתיות מובלעת ביקורת על פרשנויות פשטניות של פרדיגמת האסימילציה וקריאה להבנה מורכבת יותר שלה. כך הניתוח שהוא מציע להתפתחות הדת היהודית מסייע להשתחרר מהתפיסה בדבר קיומה של מהות יהודית 'מקורית' או 'אותנטית' שתהליך השתלבותם של היהודים בסביבה הגרמנית הבורגנית הביא לידי התפוררותה או

77 על כך ראו למשל: Lucian Hölscher, 'Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts', in: Wolfgang Schieder (ed.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, pp. 191-215 (לוסיאן הולשר, 'דתיות בורגנית בגרמניה הפרוטסטנטית במאה התשע עשרה', בתוך: וולפגאנג שידר (עורך), *דת וחברה במאה התשע עשרה*, שטוטגרט 1993).

78 Baader, *Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany*, pp. 111-113

79 Ibid., pp. 58-70

80 Ibid., pp. 72-73

81 לדיונו של באדר על האורתודוקסיה ראו: Ibid., pp. 84-95

לפחות היחלשותה. במקום זאת מתקבל הרושם שהפיכתם של היהודים לבורגנים גרמנים הביאה לידי עיצוב מחדש של יהדותם ברוח מערכת הערכים של תקופתם אגב הבלטה של יסודות דתיים חלופיים לאלו של ההלכה – כאלו שהיו קיימים באינוונטר של המורשת היהודית גם קודם לכן, אך עתה זכו להבלטה רבה.<sup>82</sup>

אחד מתחומי הפעילות היהודיים המסורתיים ששינו את אופיים, על פי תיאורו של באדר, עם שקיעת הדומיננטיות של הגרסה ההלכתית של היהדות, הייתה פעילות של האגודות היהודיות הוולונטריות שפעלו לסיוע הדדי ועזרה עצמית.<sup>83</sup> כמו שראינו, המודרניזציה של האגודות הפילנתרופיות היהודיות במאה התשע עשרה ומעורבותן הגוברת של נשים בהן, מוצגת בכל הנוגע ליהדות מזרח אירופה ומערבה כאחד כיסוד עיקרי במודרניזציה ובדמוקרטיזציה של חיי היהודים ובסיגול מאפייניה של חברה אזרחית בקהילה היהודית החדשה. פעילויות אלו הן – לא פחות ובעצם אף יותר מהפרקטיקות הדתיות המובהקות – תחום חברתי שבו מתגלה טשטוש הגבולות בין ההתפתחות היהודית הייחודית לכאורה ובין הנורמות הרחבות יותר של החברה הסובבת. פעילות הארגונים הוולונטריים היהודיים והשיח שהתנהל סביבם עשויים לפיכך להיבחן כשרה חשוב שבחינת ההתפתחויות בו תסייע לקריאת התיגר על ייצוגה המהותני של ה'יהדות' כמנוגדת ל'גרמניות'. סוגיה זו עומדת במרכז המונוגרפיה של שרון גילרמן שיצאה לאור בשנת 2009.<sup>84</sup>

גילרמן, שספרה עוסק בתקופת רפובליקת ויימאר, מתמקדת בניסיונותיהם של עובדים סוציאליים, רופאים, מנהיגים דתיים ופעילי ציבור יהודים אחרים להיאחז במשבר הקשה שיהודי גרמניה נקלעו אליו בעקבות מלחמת העולם הראשונה כנקודת מוצא לתחייה יהודית. דוברים יהודים בני המחנות השונים כגון ליברלים, ציונים ובמידה מסוימת גם אורתודוקסים, פנו בשנות הרפובליקה של ויימאר לעסוק בסוגיות הנוגעות לבריאותו של היחיד ולבחירותיו האישיות – בחירת בני זוג, שיעורי הילודה, שינוי יחס למיניות, תעסוקת נשים ועוד – והציגו אותן כסוגיות בעלות משמעות חברתית וקהילתית. עיסוקם הנרחב והמגוון באבחון הפתולוגיות של החברה היהודית והחזונית השונים שהעלו בדבר הריפוי הנדרש ל'גוף החברתי' (Volkkörper) היהודי – מושג שמקורו בשיח החברתי והרפואי בני הזמן – יצרו, לטענתה של גילרמן, שפה חדשה ששימשה בסיס להעצמתה של הספרה החברתית היהודית ולהעמקת המחויבות הקהילתית.<sup>85</sup>

גילרמן עוקבת אחרי הדרך שבה הפנימו דוברים יהודים גרמנים את השיח הגרמני בדבר 'המשבר במשפחה' בעקבות המשבר הדמוגרפי ושקיעת הילודה אחרי מלחמת

Ibid., p. 210 82

Ibid., pp. 161-183 83

Sharon Gillerman, *Germans into Jews: Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic*, Stanford University Press, CA 2009 84

Ibid., pp. 1-9 85

העולם הראשונה. לטענתה, דוברי היהודים הושפעו מייצוגה, השלילי בעיקרו, של 'האישה החדשה' בגרמניה בשיח זה, ובתגובה ניסו להציג את אידאל 'האם היהודייה החדשה'.<sup>86</sup> היא מראה כיצד הרפורמיסטים היהודים בני המחנות השונים אימצו רעיונות פרו-נטליסטים – אידאולוגיות החותרות לעידוד הילודה – שרווחו בציבוריות הגרמנית, וסיגלו אותם להקשר החברתי ולמקורות התרבותיים והדתיים היהודיים.<sup>87</sup> התמורות בשיח, ולא פחות מכך בפרקטיקה הטיפולית של הארגונים היהודיים, ניכרו גם בשינוי היחס ללידות מחוץ לנישואים, לנוער במצוקה שנפלט ממערכת החינוך ומהחברה ועוד.

העיסוק המתרחב בשיקום המשפחתיות והקהילתיות היהודית, שמוצג אצל גילרמן בתוך ההקשר של ה'ביופוליטיקה' (biopolitics) התפתח אפוא כעוד זירה של מתח דיאלקטי בין מגמות ה'אסימילציה' וה'דיסמילציה' של החברה היהודית הגרמנית – מתח שכמו שראינו לעיל הציגה גם שולמית וולקוב.<sup>88</sup> גילרמן מציגה שיח זה כהתגלמות ה'פרדוקס היהודי הוויימארי' – מושג המשקף את תובנתה שכינונה מחדש של הייחודיות היהודית בתקופת הרפובליקה לא באה במקום הגרמניות, אלא לצדה ובמידה רבה אף במסגרתה. כך, גם אם מחויבותם של הפעילים החברתיים לעיצובה מחדש של החברה היהודית ולשמירה על ייחודיותה בעתות משבר נקשרה ליסודות יהודיים מסורתיים, התפיסה החדשה של ייחודיות 'הגוף החברתי' היהודי הושתתה במידה רבה על תהליכים שהתרחשו בכלל התרבות הגרמנית והייתה למעשה חלק מהם.

גילרמן חותרת אפוא לאתגר את פרדיגמת האסימילציה הבינרית מנקודת המבט החברתית, ובמובן זה ספרה מצטרף למגמות שהצגנו למעלה. האופן שהיא מציגה את שאיפתה לגשר על הפער בין ההיסטוריה היהודית-גרמנית להיסטוריה הגרמנית בכללה ולתרום להיסטוריה בעלת אופקים פתוחים (open ended) של עידן ויימאר<sup>89</sup> מיטיב לשקף גם את מגמות היסוד של עבודותיהם של ואן ראהרן, אוטה ובאדר, ובמובנים מסוימים מהדהדים בה גם אחדות מהתובנות העולות מהמחקרים החדשים על יהדות מזרח אירופה.

## סיכום

מגוון המחקרים שהוצגו במאמר זה אינם מביאים, כמובן, לידי מסקנות ברורות וחד-משמעיות. עם זאת העיון במכלול העולה מהם מביא לידי ביטוי כמה תובנות ורגישויות המאפיינות את השיח העכשווי בהיסטוריוגרפיה של יהדות אירופה המודרנית. לסיים המאמר אנסה להציג בקצרה את שלוש העיקריות שבהן.

Ibid., pp. 26-34 86

Ibid., pp. 53-77 87

ראו הערה 22 לעיל. 88

Gillerman, *Germans into Jews*, p. 16 89

א. השתחררות ממהותנות וקריאת תיגר על הגדרות זהות קשיחות: אחדים מהמחקרים שנידונו כאן חותרים להשתחרר מהגדרות זהות קשיחות של 'יהדות' ו'תרבות יהודית', של 'גרמניות' ובמובלע אפילו של 'רוסיות'. במקום זאת עולה תפיסה גמישה יותר הרואה בזהות התרבותית והלאומית תהליך דינמי של אינטראקציה ויצירה מתמשכת. תובנות אלו בולטות בהקשר המזרח אירופי למשל בעבודותיהם של ויידלינגר ומוס, הדנים במגוון האפשרויות להבנייתה של זהות תרבותית יהודית מודרנית (בעברית וביידיש כאחד) שזיקתה למה שמכונה לעתים 'מקורות היהדות' (בין שמדובר במקורות העבריים הקלסיים ובין שבמקורות העממיים של תרבות היידיש) בהחלט אינה מובנת מאליה. מחקרים אלה, ולצדם המחקרים המקומיים שהוצגו במאמר, מסייעים לנו להשתחרר מתפיסתו המכלילה של העולם היהודי המזרח אירופי כהתגלמותה של היהדות האותנטית. במקום זאת עולה תמונת פסיפס מורכבת של יהודים החיים בתחום המושב, אך גם מעבר לו, ומאורות ההשלכות המהפכניות של תהליכי העיור, החילון והמודרניזציה על יהדות זו.

בהקשר היהודי גרמני בולטת קריאת התיגר על מה שכינינו 'פרדיגמת האסימילציה הבינרית', המושתתת על הנחה מוקדמת של הפרדה מהותית בין 'יהודיות' ל'גרמניות' כשני דפוסי זהות מנוגדים. במקום זאת עלו במונוגרפיות שנידונו כאן מגוון אפשרויות לזהות משולבת וגמישת גבולות ברוח המושג 'אתניות תלוית מצב' כפי שעלה מעבודתו של ואן ראהרן. גם עיצובם של התחומים היהודיים הפנימיים כגון חיי הדת או הפעילות החברתית הקהילתית הוצגו ברוח זו בעבודותיהם של באדר וגילרמן ככאלה המושתתות על זיקה דינמית למקורות היהודיים אך בה בעת מהוות חלק אינטגרלי מההתפתחות הכלל גרמנית בת הזמן.

ב. התרכוזות גוברת בניתוח פרקטיקות: עולמם של יהודי מזרח אירופה ומרכזה ומגוון דפוסי הזהות היהודית שהופיעו בו נידונו במחקרים שהוצגו למעלה במידה רבה מבעד לפרקטיקות מגוונות, כמו שהתבצעו הלכה למעשה. כך למשל דן מאיר בפעילותם של איגודי הצדקה היהודיים בקייב כבסיס לכינונה של 'יהדות של איגודים' (associational Judaism), ויידלינגר הציג את צמיחתה של התרבות היהודית החילונית ברוסיה כחלק מתולדות פעילות הפנאי וחי היום-יום של היהודים שהוא אפיין כבעלי גישת 'העולם הזה' (the 'this worldniks'), ואוטה שחזרה בפירוט את דפוסי פעילותם של יהודים בכידור העממי הגרמני כבסיס לתיאור ולניתוח זהותם כיהודים והשתלבותם במרחב הגרמני.

ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הטענה שהדגש בהיסטוריוגרפיה היהודית של העידן המודרני עובר מ'נרטיב האקולטורציה', המושתת על ראייתה של התרבות כטקסט (culture as text) לנרטיב פתוח יותר המושתת על תפיסה פרפורמטיבית יותר של תרבות (culture as performance) ומדגיש הרבה יותר את חשיבותם של פרקטיקות, ריטואלים ודפוסי יום-יום כבסיס לעיצובה המתמשך של התרבות.<sup>90</sup> מגמה זו מצטרפת במובהק להשתחררות מהגדרות הזהות המהותניות ולטשטוש הגבולות והדיכוטומיות המקובלות.

Klaus Hödl, 'Looking Beyond Borders: Performative Approaches to Jewish Historiography', *Journal of Jewish Identities*, 1,1 (2008) pp. 51-66

ג. רגישות גוברת לתחום הלשוני והתייחסות ל'שפה' בהקשרים מגוונים: ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית מתפתחת בתוך ההקשר הרחב יותר של תמורות במדעי הרוח והחברה, בין השאר אלו המזוהות עם 'המפנה הלשוני' ו'המפנה התרבותי'.<sup>91</sup> ברוח זו ניכרת באחדים מהמחקרים שהוצגו כאן רגישות גוברת לחשיבותה של השפה. כך למשל התייחס ויידלינגר למתח בין הוראתם המסורתית של מושגי ה'קריאה' וה'ספר' בעולמם של יהודי מזרח אירופה, להבניה המחודשת של מושגים אלו בתהליך המודרניזציה התרבותית שלהם, מוס דן לעומק במגוון משמעותיו של המושג 'תרבות' בעולם המזרח אירופי, גילרמן התייחסה לקליטתו ולהפנמתו של המושג הגרמני 'גוף חברתי' (Volkskörper) בעולמם הקהילתי של יהודי גרמניה, ובאדר הציג את התמורה בעולמם הדתי של יהודי גרמניה במאה התשע עשרה כיצירתה של שפה דתית חדשה.

בשנת 1988 התייחס פיטר נוביק בספרו הקלסי על ההיסטוריוגרפיה האמריקנית לגידול העצום בהיקפי המחקר ההיסטורי בן זמננו. במובן מסוים, כך טען, ניתן לומר שהידע ההיסטורי מצטבר על מדפי הספרייה, אך ההתודעות אליו, שלא לדבר על עיבודו, היא הרבה מעבר ליכולת ההכלה של בן תמותה כלשהו.<sup>92</sup> מצב עניינים זה הולך ומשתרר בעשורים האחרונים גם בהיסטוריוגרפיה היהודית, וקשה להצביע על פתרון פשוט בעניין זה. כך הולכים ומעמיקים הפערים, ולעתים אף הנתקים, בין תחומי מחקר שונים, ואפילו בתחום המוגדר לכאורה של היסטוריה יהודית בעת החדשה. כך למשל ניתן להצביע על היעדר תקשורת מספקת בין חוקרי יהדות אירופה לחוקרי הקהילות היהודיות בארצות המזרח התיכון, וכן על הנתק הבעייתי בין חוקרי תולדות היהודים בעידן המודרני לחוקרי השואה.<sup>93</sup> הנתק, ההולך ונוצר, בין חקר תולדות היהודים בעידן המודרני לחקר הציונות

91 על כך ראו למשל: Moshe Rosman, *How Jewish is Jewish History?*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland OR 2007; גיא מירון, 'לשון, תרבות, מרחב: אתגרי ההיסטוריוגרפיה היהודית בעידן התפניות', ציון, עו, א (תשע"א), עמ' 63-93.

92 Peter Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1988, p. 582

93 בעניין יהדות אירופה מול יהדות ארצות האסלאם ראו: גיא מירון, 'בין ברלין לבגדאד: בעיות ואתגרים בהיסטוריוגרפיה הישראלית של יהודי עיראק', ציון, עא (תשס"ו), עמ' 73-98. לדיון רחב ועקרוני בשאלת פריצת הגבולות בהיסטוריה היהודית ואתגר גיבושו של נרטיב היסטורי יהודי טרנס-לאומי ראו: Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Jeremy Cohen & Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland OR 2009, pp. 15-29; בעניין חקר השואה אל מול חקר ההיסטוריה היהודית ראו: אנגל, מול הר הגעש; גיא מירון, 'לגשר על פני התהום – חקר השואה מול חקר תולדות ישראל: בעיות ואתגרים', יד ושם קובץ מחקרים, לח, ב (תשע"א), עמ' 129-160. הפרויקט 'הציונות לאיזוריה' בעריכתו של אלון גל היא דוגמה מעניינת לניסיון להתמודד עם אתגרים אלו בהקשר של חקר הציונות, ראו: אלון גל (עורך), *הציונות לאיזוריה: היבטים גאו-תרבותיים*, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ע (שלושה כרכים).

ובעיקר חקר תולדות ישראל הוא אולי הכרח המציאות על מנת לקדם את התמצצעות התחום. ובכל זאת, חשוב לדעתי שחוקרי ישראל והציונות יעקבו, לפחות במידה מסוימת, אחר המגמות החדשות בחקר החברה היהודית המודרנית, שנערך בעיקרו מחוץ לישראל, ויתייחסו אליהן מתוך הקשבה לאזהרתו של מרק בלוך שאמר שאם יעבדו חוקרי התקופות בנפרד זה מזה, "לעולם לא יבינו אלא לחצאין, ולו גם בתחום המחקר שלהם ממש".<sup>94</sup>

94 מארק בלוך, אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון (תרגמה צביה זמירי), מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ב, עמ' 88.