

היסטוריוגרפיה

שמואל אטינגר, האנטישמיות ו'התיזה שמעבר לציונות': היסטוריוגרפיה, פוליטיקה ומעמד

דני גוטוויין

חידת אטינגר

ב'פתח דבר' לביוגרפיה שמואל אטינגר: היסטוריון מורה ואיש ציבור, שראתה אור ב־2011, קבע יעקב ברנאי כי אטינגר (1919–1988) היה 'אחד מחשובי ההיסטוריונים של תולדות ישראל במאה העשרים, איש ציבור, מורה שהעמיר תלמידים הרבה, ובעל השפעה עצומה על מקצוע ההיסטוריה במדינת ישראל'.¹ ואולם בניגוד לכך, ב'אחרית דבר' של ספרו הדגיש ברנאי כי תרומתו של אטינגר נותרה בעיקר 'תורה שבעל־פה', שמצאה ביטוי ב'כתיבת סינתזות, שהתבססו על הרצאות פתיחה לכנסים', והוא לא הצליח 'לסיים את כתיבת שני ספריו', שאמורים היו לסכם אותה.²

בדברים שלהלן תידון השאלה מדוע כשל אטינגר בגיבוש השקפותיו לכדי ניתוח היסטורי שיטתי של תולדות ישראל בעת החדשה, וכיצד למרות זאת רכש את מעמדו האקדמי והציבורי. לנוכח ההשפעה הרבה שנודעה לו על חקר ההיסטוריה היהודית והוראתה יש לשאלות אלו חשיבות החורגת מסיפור חייו של אטינגר: בירורן חושף את השפעתן של מגמות פוליטיות וציבוריות – ששיקפו תמורות כלכליות וחברתיות – על המחקר ההיסטורי הישראלי מאז אמצע שנות השישים.

תרומתו העיקרית של אטינגר למחקר ההיסטורי היא 'התאוריה הכוללת שלו על יחודו ורציפותו ההיסטורית של פנומן האנטישמיות'.³ לטענתו, כגורם של קבע בתרבות המערב מתוחזקת האנטישמיות על ידי סטראוטיפ שלילי של דמות היהודי שראשיתו בתקופה ההלניסטית ושיאו באנטישמיות המודרנית. טענות אלו הזינו את 'דוקטרינת הרצף' ואת 'אקסיומת הסטראוטיפ', כפי שיוגדרו להלן הנחות היסוד של פרשנותו.

1 ברנאי, אטינגר, עמ' 9.

2 שם, עמ' 422.

3 קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות', עמ' 23.

אטינגר חזר וטען כי בפענוח הגורמים לרציפותה של האנטישמיות יש לכפוף את 'המציאות הריאלית' ל'התייחסות הרוחנית';⁴ וכי הוא פיתח את פרשנותו הרעיונית-תרבותית כתחליף להסברים הסוציו-פוליטיים ששלטו בחקר האנטישמיות בשנות השישים. למרות זאת מוסיפים אחדים מממשיכיו לטעון כי 'דוקטרינת הרצף' ו'אקסיומת הסטראטיפ' משלבות שינוי ורציפות, המשך וחדוש, משמע יסודות מהותניים ונסוביים, פרימורדיאליים ומודרניסטיים המזינים את האנטישמיות.

בניגוד לדבריהם של אטינגר וממשיכיו, ייטען להלן כי הוא החזיק בשני ההסברים המנוגדים – הפרימורדיאלי-מהותני והמודרניסטי-נסיבתי – במקביל אך בנפרד, וכך דחק את ההיסטוריוגרפיה שלו לסתירות חוזרות, שהוא נמנע מלהתייחס אליהן או מלהתמודד עמן. עוד ייטען כי 'דוקטרינת הרצף' ו'אקסיומת הסטראטיפ' – העומדות במוקד פרשנותו לאנטישמיות – מנוגדות למסקנות מחקריו המוקדמים בשאלת יחסי יהודים ולא-יהודים, כי פרשנות זו היא תולדה של מהפך שניכר בעמדתו משנת 1965, וכי בעקבות מהפך זה, שהוחמץ במחקר, יש להבחין בין 'אטינגר המוקדם' ל'אטינגר המאוחר'. המהפך בפרשנות האנטישמיות היה חלק מניגוד שהלך והתרחב מאז שלהי שנות החמישים בתוך 'אסכולת ירושלים' בחקר תולדות עם ישראל בין אטינגר לבין מורו בן-ציון דינור. מקורותיו של ניגוד זה, ייטען להלן, היו פוליטיים יותר ממחקריים: ההיסטוריוגרפיה של דינור סייעה לכינון ההגמוניה של תנועת העבודה, ואילו אטינגר פעל לערעורה. המהפך בהיסטוריוגרפיה שלו שימש מצע להחלפת הציונות באנטישמיות כבסיס לממלכתיות הישראלית. מהלך זה הלם את תביעתם של יסודות מקרב מעמד הביניים הממסדי להחלשת מעורבות המדינה בכלכלה ובחברה. כך, באמצעות 'התיזה שמעבר לציונות', כהגדרתו של ברנאי,⁵ הכשיר אטינגר את הקרקע ל'היסטוריוגרפיה החדשה', שנהפכה להגמונית מאז שנות השמונים, ובמובן זה הוא שימש חוליית מעבר מן ההיסטוריוגרפיה הציונית לזו הפוסט-ציונית.

המתח בין המחקר לפוליטיקה, שהזין את הסתירות החוזרות ונשנות בהיסטוריוגרפיה של אטינגר, היה הסיבה לקושי שלו לגבש את תפיסתו לכדי פרשנות שיטתית של תולדות ישראל בעת החדשה. קושי זה מסביר, כך ייטען להלן, את אופי פרסומיו ואת מיעוטם. בד בבד היו סתירות אלו גם המפתח להתקבלות ההיסטוריוגרפיה של אטינגר באקדמיה ובציבור, שכן הן שיקפו את הסתירות הגוברות שבהן היה נתון בשנות השישים מעמד הביניים הממסדי, ובתוכו האקדמיה, בין יומרתיו להנהגה לאומית לבין מאבקי לקידום האינטרסים המעמדיים שלו.

4 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 3.

5 ברנאי, אטינגר, עמ' 212.

אטינגר והחתימה הנכזבת אל 'הקונספציה ההיסטורית'

פעילותו האקדמית של אטינגר היתה טבועה בחותם של שניות: למרות 'זניחת המחקר, אי-יכולתו לסיים את ספריו, והסתפקות בכתיבת סינתזות וסיכומים'⁶ קובע ברנאי כי מאמצע שנות השישים של המאה ה-20 היה אטינגר ה'מנהיג הבלתי מוכתר [...] של לימודי ההיסטוריה היהודית במדינת ישראל'.⁷ אטינגר עצמו עמד על שניות זו בריאיון רדיופוני שערך עמו יעקב אגמון ב-1982. הוא התייחס למתח שבין תרומתו המחקרית לעיסוקיו הציבוריים, ואמר כי 'מצפוני מייסרני על כך שאיני מספיק עסוק בפוליטיקה ובענייני ציבור רבים יותר', כשם ש'משהו מייסרני גם על שאיני עוסק במידה מספקת בהיסטוריה'.⁸ במהלך השנים היה 'מספר פרסומיו המזערי' של אטינגר נושא לפרשנויות סותרות של עמיתיו: היו ש'תלו זאת ב'עומס הרב שהוטל עליו כמורה וכחבר פעיל בארגונים היסטוריים';⁹ אחרים ייחסו זאת ל'ערכובים פסיכולוגיים';¹⁰ וברנאי משלב בין השתיים ומסכם כי 'פעילותו הציבורית הייתה פעמים רבות משום "בריחה" מן המחקר'.¹¹ נקודת מבט שונה הציע אטינגר עצמו, שבערוב ימיו ציין בתוגה בקרב חוג מקורביו כי 'בזבו את שנותיו לריק [...] ולא פרסם את מחקריו – שהם החשובים באמת'.¹² כך, בזמן שעמיתיו ראו במיעוט הפרסומים עדות לדלות מחקרו, הפריד אטינגר בין השניים, והביע את צעריו על שלא פרסם את פרי המחקרים שערך.

ההפרדה בין מחקר לפרסום היא תנאי חיוני לדיון בפעילותו האקדמית של אטינגר, שלא שיקף מספר פרסומיו את היקף מחקרו. כך שלושה מאמרים שכתב בשלהי שנות החמישים על יהודי מזרח אירופה בהזמנתו של דינור לא פורסמו לבסוף, וראו אור רק לאחר מותו.¹³ בשנות השישים החל בכתיבת שני ספרים 'מקיפים ופרטניים גם יחד' על האנטישמיות. האחד היה 'ספר מקיף וכולל' שהוא 'עבד עליו שנים רבות, במקביל למאמריו', וממנו נותרה בעיזבון טיוטה, ובה שמונים וארבעה עמודים. כן נותרו בעיזבון 'עוד עבודות בתחום האנטישמיות, חלקן מקוטעות, וכן תכניות מחקר מקיפות בנושא'.¹⁴ הספר השני עסק ביהודי רוסיה וברית המועצות, ולצד כתיבתו חתם בתחילת שנות השבעים חוזה לעיבוד סדרת הרצאות על יהודי רוסיה שנערכה באוקספורד לספר ואף מסר

6 שם, עמ' 104.

7 שם, עמ' 105.

8 אטינגר, 'היסטוריה והיסטוריונים', עמ' 51.

9 ברנאי, אטינגר, עמ' 107.

10 שם, עמ' 108.

11 שם, עמ' 427.

12 שם, עמ' 422.

13 שם, עמ' 290.

14 שם, עמ' 300, 312, 315-314.

שני פרקים למוציא לאור. ואולם אטינגר 'לא השלים' שום ספר מהספרים הללו,¹⁵ כשם שלמרות בקשות חוזרות ונשנות הוא לא פרסם אחדות מהרצאותיו כמאמרים.¹⁶ ברנאי מציין עוד כי ברשימות שהכין לשיעוריו על הלאומיות 'הותיר אטינגר משנה סדורה ובסיס לסיתזה היסטורית', ו'ראשי הפרקים שלו לשעורים נראים כמו ראשי פרקים לספר סינתזה על הלאומיות היהודית', שגם הוא לא הבשיל לכלל פרסום.¹⁷ ההפרדה בין מחקר לפרסום מייתרת אפוא את השאלה מדוע לא עסק אטינגר במחקר, אך מעוררת תמיהה אחרת: מדוע הוא נמנע מלפרסם את פרי מחקריו. תמיהה זו גוברת לנוכח העובדה שיוזם מפעלי פרסום מדעיים נרחבים, היה שותף להם ואף עמד בראשם.¹⁸

תשובה אפשרית לשאלה מדוע נמנע אטינגר מלפרסם את פרי מחקריו נמצאת בתפיסתו את טיבו של המחקר ההיסטורי הראוי ובקושי שלו לעמוד בדרישות שהוא עצמו הציב. בריאיון לאגמון התייחס אטינגר ל'סוגיות ההיסטוריות המעניינות אותי',¹⁹ והסביר:

לפי תפיסתי תחילה קיימת הקונספציה ההיסטורית, או ראיית התהליך ההיסטורי, ורק אח"כ – מה שמכונה 'העובדה ההיסטורית'. לא כפי שאחרים חושבים שהם אוביקטיביים כביכול, והם אוספים את העובדות כמו בולים ומסדרים אותן בשורה – ועל סמך אלה הם בונים כביכול את הקונסטרוקציה ההיסטורית, ומשחזרים את מהלך האירועים והתהליכים ההיסטוריים. בעלי גישה זו משלים את עצמם – הם אינם יכולים לעסוק בשחזור בלי שתהא להם תפיסה קודמת לגבי מכלול הנושאים ומשמעותם ההיסטורית.²⁰

אטינגר חזר על עמדה זו כשלושה חודשים טרם פטירתו בהרצאה ביוני 1988, שבה הדגיש כי 'עובדות הן תוצאה של שיטת ההערכה שלנו', ומי שעוסק בהיסטוריה באופן ראוי הוא 'היסטוריוסף' ולא 'היסטוריון'.²¹ אטינגר אכן ראה בעצמו 'היסטוריוסף' החותר אל 'הקונספציה' ולא 'היסטוריון' השקוע ב'עובדות'. לפיכך לדברי ברנאי:

מאמצע שנות השישים ייחד חלק נכבד ביותר מזמנו לכתיבת סינתזות היסטוריות ומסות גדולות וקטנות. דומני שסוג זה של כתיבה היה אהוב עליו במיוחד, והיה עדיף בעיניו ממאמרים פרטניים ומלומדים, מבוססי מקורות ותעודות. בכתיבה מהסוג הזה באו לידי ביטוי השכלתו העצומה ויכולתו לחשיבה מופשטת ולהתבוננות בתהליכים ארוכי טווח, ובלשונו 'הקונצפטים הגדולים'. בסינתזות ובמסות פרש אטינגר את

15 שם, עמ' 287-288.

16 שם, עמ' 235.

17 שם, עמ' 160-161.

18 שם, עמ' 114-115, 119, 121-122, 281.

19 אטינגר, 'היסטוריה והיסטוריונים', עמ' 51.

20 שם, עמ' 48.

21 אטינגר, 'מצב המחקר בתולדות החסידות', עמ' 215.

השקפותיו ההיסטוריות הכוללות, שהכילו לא מעט אידאולוגיה, ציונית בעיקרה, ובכמה מקרים גם תפיסות מטהיסטוריות.²²

ואולם אטינגר התקשה לעמוד בתביעות ההיסטוריוגרפיות שהוא עצמו הציב. כך בהרצאה על 'מצב המחקר בתולדות החסידות' הוא יצא נגד המגמות השולטות בתחום, וקבע כי דרוש כיוון מחקר חדש 'שטרם בא לעולם', שאותו הגדיר במונח 'הגישה "הניאור-אוניברסליסטית"'. אלא שלמעט הערות מתודולוגיות שגרתיות וצפויות, הוא לא העניק למושג כל תוכן מתודולוגי או תאורטי חדשני שיש בו משום 'הבנה כוללת' חלופית, והכרתו בכך יש בה כדי להסביר את התנצלותו 'על חוצפתי, שטבעתי את המטבע של מונח כזה'.²³

הפער שבין חתירתו של אטינגר לסרטט את 'הקונצפטים הגדולים' לבין כישלוננו לעשות כן בא לידי ביטוי בספרו **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, שהיה הסינתזה המקיפה ביותר שהציע.²⁴ ברנאי מציין כי הספר וכן חיבורים אחרים של אטינגר היו בנויים סביב 'תיזה מרכזית אחת', ולפיה ההיסטוריה היהודית מעוצבת על ידי מגמות סותרות של פיזור וכינוס, שהוא הגדרין במונחים 'צנטריפוגלית' ו'צנטריפטלית', ואשר 'נעשו מזוהים עם תפיסתו ההיסטוריוגרפית'. עם זאת מדגיש ברנאי כי כמה חוקרים כבר עמדו על כך ש'בהקשר זה' מושגים אלו 'אינם המצאתו של אטינגר', וכי 'הרעיון של המונחים שאוב מדובנוב'.²⁵ אטינגר נטל מדובנוב לא רק את המונחים, אלא גם את התפיסה ההיסטוריוגרפית הכוללת שהקנתה להם משמעות. בקובץ מאמרים שראה אור לציון עשור לפטירתו טען יונתן פרנקל כי אטינגר היה חלק ממסורת היסטוריוגרפית שראשיתה בדובנוב, ולפיה מדיניות ליברלית ופתיחות חברתית הגדילו את 'הסכנה לפירוד לאומי' בקרב היהודים, ואילו ראקציה מדינית ושנאת יהודים גרמו 'להחייאת הסולידריות של היהודים כקבוצה'. תפיסה זו הומשגה 'באמצעות מונחים דיכוטומיים במהותם', שיצרו מסגרת 'דו־קוטבית', ש'שמשה כמפתח, כעיקרון המנחה אשר העניק לעובדות הסתמיות את המבנה הייחודי שלהן'. אטינגר, מדגיש פרנקל, היה מהחוקרים הרבים של תולדות ישראל שאימצו את תפיסתו 'הדו־קוטבית' של דובנוב, וכמותם גם הוא הציב את המתח שבין מגמות צנטריפוגליות וצנטריפטליות כהסבר-על לתמורותיה של ההיסטוריה היהודית בעת החדשה.²⁶ עולה אפוא שאחד 'הקונצפטים הגדולים' שזוהו ביותר עם אטינגר לא היה בגדר תרומה מקורית שלו, אלא קבלה של תפיסת היסוד שהגדירה את ההגמוניה ההיסטוריוגרפית שבתוכה פעל. כישלוננו של אטינגר לנסח את 'המשמעות הכוללת של המאורעות והמעשים', שבלעדיה לא היה שחר, לדידו, לעיסוק בעובדות הקרויות "היסטוריות",²⁷ עולה גם ממאמרו של

22 ברנאי, אטינגר, עמ' 287.

23 אטינגר, 'מצב המחקר בתולדות החסידות', עמ' 215.

24 אטינגר, תולדות ישראל, וראו להלן.

25 ברנאי, אטינגר, עמ' 341.

26 פרנקל, 'התכולות והישרדות', עמ' 27-28.

27 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 32.

ירידו ותלמידו שמואל אלמוג. לדבריו, אטינגר 'לא ניסח את השקפת עולמו באורח שיטתי ומפורש', וכשנתן לה ביטוי 'במקצת בכתב ובעיקר בעל־פה', היה זה לעתים באופן שעמד בניגוד לכוונותיו.²⁸ הערכה דומה עמדה גם במוקד הביקורת שכתב ישי שחר, מתלמידיו של אטינגר, על המהדורה האנגלית של **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, שהופיעה ב-1976. לדבריו, הפך אטינגר את הקיום היהודי ל'מיסטורי', כזה שאי אפשר להסבירו בשום 'תיאוריה רצינגלית' מקובלת. ההקדמה לספר, קובע שחר, 'פשטנית', כתובה ב'סגנון שטחי' ו'אפילו רק ככלי תיאורי יש לה ערך מוגבל בשביל ההיסטוריון', שכן 'היא מעלה יותר שאלות מאשר היא מסייעת לענות עליהן'.²⁹

כבר עמיתו ותלמידו, שהכירו את שיטתו ואת מחקריו, עמדו אפוא על הפער שבין החשיבות שייחס אטינגר לחשיפת 'המשמעות הכוללת של המאורעות והמעשים' לבין כישלוננו לעשות כן. פער ממין זה לא היה זר לאטינגר, שבהתייחסו לחיבורו רבי-הכרכים של ההיסטוריון היהודי-אמריקני סלו בארון **ההיסטוריה הדתית והחברתית של היהודים מימי קדם ועד לעת החדשה** אמר לתלמידו ההיסטוריון אביתר פריזל:

בארון לא יצליח לסיים את מפעלו ההיסטורי העצום לא בגלל גילו המתקדם אלא בגלל היעדר השקפה ברורה לגבי הגורמים הייחודיים המניעים את ההיסטוריה היהודית. 'כשבארון יגיע לכתיבת הפרקים הדנים בתולדות היהודים במאות התשע-עשרה והעשרים המבנה כולו יתמוטט לו', אמר.³⁰

בלי דעת הסביר אטינגר את 'אי-הצלחתו' הצפויה, לדעתו, של בארון באותו טיעון שבו עתידים היו תלמידיו להסביר את כישלוננו שלו. מסקנה אפשרית מן הפער בין החתירה לניסוח 'הקונצפטים הגדולים' לבין הקושי לעשות כן היא כי אטינגר מיעט לפרסם לא בשל אילוץ זמן או נפתולי נפש, אלא בשל אי-יכולתו להציע פרשנות היסטורית מקיפה ושיטתית, המפענחת את 'המשמעות' בהתאם לתפיסתו את תכלית המחקר ההיסטורי הראוי. כמי שהרבה לחשוף את הכשלים המתודולוגיים והסתירות התאורטיות בפרשנויות שהציעו אחרים, יש להניח שאטינגר היה מודע לכישלוננו אף יותר מעמיתיו, והדבר יכול להסביר את דפוס פעולתו: הוא העדיף לפרוש את משנתו בהרצאות, שבהן חזרה והדהדה חתירתו הנכזבת ל'קונצפטים הגדולים', כשם שמיעוט פרסומיו ואופיים המזדמן הותיר את האשליה שהוא מחזיק ב'סינתזה היסטורית גדולה' שהוא עתיד לפרסם והסווה את היעדרה.

28 שם, עמ' 37.

29 שחר, 'היסטוריה יהודית', עמ' 34-35.

30 פריזל, 'בין רעיון למציאות', עמ' 203.

פרשנות האנטישמיות של 'אטינגר המאוחר' (1969)

באופן הבולט ביותר באה הסתירה בהיסטוריוגרפיה של אטינגר לידי ביטוי בפרשנותו להתפתחותה של האנטישמיות המודרנית, הנחשבת לתרומתו העיקרית למחקר ההיסטורי. 'סוגיית האנטישמיות עמדה במוקד מחקרו של אטינגר',³¹ קובע ברנאי, ודב קולקה, תלמידו ועמיתו של אטינגר, מדגיש כי במרכז 'התיאוריה הכוללת' שהוא פיתח להסבר תולדות האנטישמיות עמדו:

ייחודו ורציפותו ההיסטורית של פנומן האנטישמיות, שאת ראשיתו ראה במפגש היהודי-הלניסטי ואת המשכו באנטגוניזם היהודי-נוצרי, שבמסגרתו התגבשה דמות הסטריאוטיפ האנטי-יהודי. נוכחותו של סטריאוטיפ זה כיסוד של קבע בתרבות המערב הייתה בעיניו מפתח להבנת התמדתה וגלגוליה של האנטישמיות על צורותיה השונות. [...] הוא דוחה את ההסברים הסוציולוגיים והסוציו-פסיכולוגיים של האנטישמיות כיחס בין רוב למיעוט בלבד, שמקורו בשנאת הזר, השונה והחלש, או בתחרות כלכלית, ובמניפולציה פוליטית של שימוש במיעוט היהודי כבשעיר לעזאזל. לעומתם הוא בוחן את התיאוריה שלו על התמדת הסטריאוטיפ היהודי בהקשר רחב אחר של רציפות היסטורית: מרכזיותו האמביוולנטית של המרכיב היהודי בתרבות המערב – כמקור צמיחתה וכיסוד אנטגוניסטי פנימי של תרבות זו.³²

את 'התיאוריה הכוללת' שלו לתולדות האנטישמיות פרש אטינגר לראשונה במאמרו 'שורשי האנטישמיות בעת החדשה' (להלן: 'שורשי האנטישמיות'), שראה אור בשנת 1969 במולד,³³ כתב-עת רעיוני, שביטא את עמדות ההגמוניה שבמרכזה עמדה תנועת העבודה. בחירתו הלא-מובנת מאליה לפרסם את 'התיאוריה הכוללת' שלו בכתב עת פופולרי-פוליטי לא-מחקרי יכולה ללמד כי לא פחות משכיוון את דבריו אל קהילת החוקרים, פנה אטינגר אל דעת הקהל, וכי 'התיאוריה הכוללת' שלו נועדה להשפיע על הדיון הציבורי בישראל. 'שורשי האנטישמיות', שנהפך, לפי קולקה, למאמר 'קלאסי'³⁴ היה, לדברי ברנאי, 'מאמר הסינתזה המרכזי של אטינגר בחקר האנטישמיות'³⁵ ו'מניפסט' ש'לאורו התחנכו דורות של תלמידים וחוקרים בישראל'.³⁶ עם זאת מציין ברנאי כי אף ש'מחקריו על האנטישמיות [...] זכו לפרסום וללימוד אינטנסיבי בציבור הרחב בארץ', הרי הם 'לא השאירו כמעט חותם בספרות המחקר בעולם',³⁷ ודוד אנגל מדגיש כי גם בקרב היסטוריונים של עם ישראל בעת

31 ברנאי, אטינגר, עמ' 298.

32 קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות', עמ' 23.

33 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות'. הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 275.

34 קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות', עמ' 23.

35 ברנאי, אטינגר, עמ' 303.

36 שם, עמ' 299-300.

37 שם, עמ' 426-427.

החדשה 'לא התפתח דיון רחב לא על גישתו הכללית לחקר האנטישמיות ולא על התכנים הספציפיים שהציג בכתביו'.³⁸ ב-2008 טענה שולמית וולקוב כי במהלך השנים התחולל שינוי בהתייחסות המחקר לגישתו של אטינגר. בשנות השישים עמדה, לדבריה, תפיסתו כי 'התמורות במקום ובזמן, בחברה בכלכלה ופוליטיקה' רק 'חיזקו את הסטריאוטיפ השלילי של היהודי ונתנו לו צידוקים חדשים', בניגוד לדעה שרווחה אז במחקר ההיסטורי 'בעולם הדובר אנגלית, ובמידת מה גם בגרמניה', שראתה באנטישמיות תופעה מודרנית שראשיתה במאה ה-19.³⁹ ואולם בשנים האחרונות, מדגישה וולקוב, רווח במחקר ההיסטורי השימוש ב'מושגים אנתרופולוגיים ראשונים' העומדים גם ביסוד 'המודל המתוחכם של אטינגר' המתגלה ברעיון הסטראוטיפ, ולכן 'הישענות על רעיונותיו' של אטינגר יש בה כדי להוביל ל'תובנות חדשות' בחקר האנטישמיות.⁴⁰ שלא כוולקוב, הצביע אנגל ב-2009 דווקא על קרבה בין רעיונותיו של אטינגר לאלו של חוקרים שפעלו בשנות החמישים והשישים מחוץ לישראל, אך לדבריו, 'לא נראה שאטינגר מילא תפקיד בעל משמעות בעיצוב כיווני החשיבה והחקירה של הזרם הזה בחקר האנטישמיות שהיה שותף לשיטתו'.⁴¹

בקרב עמיתיו ותלמידיו של אטינגר היו שניסו בדיעבד למתן את גישתו 'האנתרופולוגית', וטענו כי היא משלבת בין יסוד הרציפות שבאנטישמיות, הניזון מן הסטראוטיפ היהודי השלילי, לבין גורמים חברתיים-כלכליים, הקובעים את צורותיה המשתנות. כך ב-2013 הסביר יהודה באואר כי 'לאטינגר נשארה מן המרקסיזם קבלת הדיאלקטיקה ההגליינית כמפתח מתודולוגי שבאמצעותו ניתן להסביר את העולם והחברה', ולפיכך הוא ראה באנטישמיות המודרנית 'גם המשך וגם חידוש'.⁴² בדומה טען ישראל גוטמן כי 'טועים' מי שמנסים להציג את פרשנות האנטישמיות של אטינגר 'כסכמטית ודוגלת רק "ברציפות"'. להפך, הוא היה מודע לפעולתם של יסודות משתנים, ולכן 'סייג את עצמו', וסיוג זה יצר 'תפיסה דיאלקטית המייחדת את אטינגר'.⁴³ ואולם הסברים אלו נראים ניסיון לעמעם ולתרץ את הסתירות בהיסטוריוגרפיה של אטינגר כדי להקנות לפרשנותו מראית עין של עקיבות. גם אנגל התקשה ליישב סתירות אלו, ולכן אף שבגוף ספרו הוא מזהה את אטינגר עם פרשנות המבוססת על הסטראוטיפ היהודי, בהערת שוליים הוא מזכיר את פירכותיה, ובסיכום הוא פוסח על שתי הסעיפים: 'לשון אחר, בגישתו של אטינגר שימשו גם רעיונות וגם הקשרים סוציו-פוליטיים לעיצוב טיב היחסים לשאינם יהודים, אבל כללית נטה להעניק את הבכורה לרעיונות'.⁴⁴

38 אנגל, מול הר הגעש, עמ' 238.

39 וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה', עמ' 371.

40 שם, עמ' 379.

41 אנגל, מול הר הגעש, עמ' 236-237.

42 באואר, העם המחוצף, עמ' 96, 101.

43 ברנאי, אטינגר, עמ' 316.

44 אנגל, מול הר הגעש, עמ' 226-227, 227, הערה 113.

ואולם בחינה חוזרת של 'שורשי האנטישמיות' מלמדת כי אטינגר אינו מוכיח במאמר לא את רציפותה של האנטישמיות ולא את התמדת השפעתו השלילית של הסטראוטיפ היהודי. הוא גם אינו מפתח במאמר לא 'תפיסה דיאלקטית', לא 'מודל מתוחכם' ולא 'גישה אנתרופולוגית', אלא פרשנות פרימורדיאלית נוקשה, המבוססת על דטרמיניזם ציביליזציוני. יתר על כן, הפרשנות שמציע אטינגר ב'שורשי האנטישמיות' מאופיינת בסתירה כפולה: האחת, היא סותרת ניתוחים סוציו-פוליטיים של האנטישמיות שהוא מציע בחלקים אחרים של המאמר; והאחרת, היא מנוגדת לממצאי המחקרים ההיסטוריים שפרסם במחצית הראשונה של שנות השישים ולמסקנותיו בשאלת יחסה של החברה האירופית ליהודים. משמע, 'התיאוריה הכוללת' שהציע אטינגר לתולדות האנטישמיות אינה נשענת על מחקריו ההיסטוריים, אלא סותרת אותם באופן העושה את גישת הרצף לדוקטרינה ואת רעיון הסטראוטיפ לאקסיומה.

'שורשי האנטישמיות' נפתח בעיקריה של דוקטרינת הרצף:

האנטישמיות המודרנית היא גלגולה החדש של שנאת-היהודים שנודעה בגילוייה הספרותיים והחברתיים עוד בתקופות קדומות. ביטויים מפורשים של שנאת היהדות והיהודים מצויים משעה שבא העם היהודי במגע עם העולם ההלניסטי, כלומר מן המאה השלישית לפני הספירה. מאז התמידה שנאה זו – שפעם בפעם הביאה לרדיפות ורציחות – במשך כל תולדותיו של העם היהודי, אם כי תמורות רבות חלו במקום מושבם של היהודים, וכן באורח-החיים וברמת התרבות של היהודים ושל סביבתם.⁴⁵

אף שב'שורשי האנטישמיות' הוא חזר בניסוחים שונים על הקביעה ברבר 'ההתמד והרציפות של שנאת היהודים',⁴⁶ התקשה אטינגר ליישב אותה עם העובדות ההיסטוריות האמורות לאשש את תקפותה. את הסקירה של תולדות שנאת ישראל והאנטישמיות הוא פותח באיסור הנוצרי על 'הריגת "ישראל שבגוף"',⁴⁷ ומסיים בעליית הנאצים וב'דרך לשואה'.⁴⁸ כך שומט הניגוד האידאולוגי והפוליטי שבין ההגנה על חיי היהודים בימי הביניים לבין המדיניות שכוונה להשמדתם במאה ה-20 את הקרקע מתחת לדוקטרינת הרצף. עוד עולה מ'שורשי האנטישמיות' כי יחסה של החברה האירופית ליהודים אופיין בפער קבוע בין אידאולוגיה לפוליטיקה, שהשתקף בשילוב בין עוינות לקבלה. כך גם במאמרו 'לתולדות המתח בין כהונה למלוכה בהיסטוריה היהודית', שפורסם ב-1987, כתב אטינגר כי 'ביחס השלטון הנוכרי ליהודים היתה סתירה' בין 'התפיסה התיאולוגית הנוצרית' שחייבה את השליטים להקפיד 'שהיהודים יהיו קהילה מושפלת, מדוכאת,

45 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 1.

46 שם, שם.

47 שם, עמ' 5.

48 שם, עמ' 27.

ושולית' לבין תפיסת 'סדרי חברה מתוקנים' כפי שנתפסו בימי הביניים, שהקנתה לקהילה היהודית מעמד של 'קורפורציה בין הקורפורציות הרבות מהן היתה מורכבת המדינה הימית-ביניימית ומלאה בה תפקידים כלכליים הדומים לאלו של קורפורציות אחרות'.⁴⁹ אלא שהסתירה לא היתה ב'יחס השלטון הנוצרי', שאפשר להסבירו בהגיון פעולתו של המשטר הפאודלי, אלא בפרשנות שהעניק אטינגר ליחס הזה.

מוצא מן הסתירה שבין דוקטרינת הרצף לבין הגילויים ההיסטוריים המשתנים של יחס החברה האירופית ליהודים מצא אטינגר באקסיומת הסטראוטיפ. הוא יצא נגד ההסברים הרווחים שהעמידו במוקד האנטישמיות את 'השוני הריאלי הקיים בין היהודים לסביבתם',⁵⁰ וקבע כי 'השנאה ליהודי' לא כוונה נגד היהודי הממשי, אלא 'כנגד דמות או "סטריאוטיפ" שהגדרתו הספרותית הייתה פשוטה לאין-ערוך מביטוי במציאות'. לכן, לדבריו, 'אין ספק' שבניתוח הגורמים לאנטישמיות 'ההתייחסות הרוחנית ו"הדמות" המגובשת הן עיקר, ואילו המציאות הריאלית היא משנית גרידא'.⁵¹ גוטמן אף מציין כי לפי אטינגר 'האנטישמיות יכולה לשמש דוגמה למערכת של רעיונות המתקיימים ללא זיקה למציאות הממשית ולעובדות'.⁵² כך הפך אטינגר גם את הדיון ההיסטורי ב'מציאות הריאלית' שחוללה את האנטישמיות ל'משני גרדא', והמיר אותו בדטרמיניזם תרבותי המתגלה ב'התייחסות הרוחנית' ומתמצה ב'סטריאוטיפ היהודי'.

טיעון מרכזי ב'שורשי האנטישמיות' הוא כי המקורות לסטראוטיפ השלילי של היהודים אינם נוצריים, אלא הלניסטיים, וראשיתם 'משעה שבא העם היהודי במגע עם העולם ההלניסטי, כלומר מן המאה השלישית לפני הספירה'.⁵³ בוויכוח עם בעלי התאוריות הסוציאל-היסטוריות של האנטישמיות הדגיש אטינגר:

היו שניסו לטעון כי שנאת היהודים היא יצירת הנצרות, וגילויה בתקופה האלילית שקדמה לנצרות הם מעוטי-חשיבות. לאמיתו של דבר אין לזלזל בכיטוי השנאה והבוז של הסופרים והוגי-הדעות ההלניסטיים והרומיים ליהדות וליהודים, ולא-מעטה הייתה השפעתם על חוגי המשכילים בדורות ההם. גילויים אלה נקלטו במחשבה הנוצרית הקדומה ובספרותה. [...] לאחר שנכרתה הברית, במאה הרביעית, בין הכנסייה הנוצרית לבין הקיסרות הרומית, וזו הכריזה על הנצרות כעל דת שלטת, נתרווח ביותר השימוש בנימוקים פגניים כדי לנגח את היהדות. [...] כך חברו המסורות התרבותית הפגנית והנוצרית, לעצב את הדמות הסטריאוטיפית השטנית של 'היהודי הרשע'.⁵⁴

49 אטינגר, 'לתולדות המתח בין כהונה למלוכה', עמ' 280.

50 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 2.

51 שם, עמ' 3.

52 ברנאי, אטינגר, עמ' 316.

53 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 1.

54 שם, עמ' 52.

ואולם יותר משאטינגר מוכיח את קיומו של סטראוטיפ יהודי קבוע, הוא מניח זאת כאקסיומה. טענתו כי מקורותיו נעוצים בתקופה ההלניסטית מכוונת להתגבר על הקושי שמציבים לדוקטרינת הרצף מצד אחד יחסה הדו-ערכי של הנצרות ליהודים ועליית האנטישמיות המודרנית דווקא עם 'פיחות השפעתה של הנצרות'⁵⁵ ומן הצד האחר חתירתו לשלב במסורת האנטישמית את 'הפעילות האנטי-יהודית בקרב הערבים' מתוך טשטוש 'ההבחנה בין ציונים ליהודים'.⁵⁶

על הסיבות לחשיבות שראה אטינגר בהדגשת מקורותיו ההלניסטיים של הסטראוטיפ היהודי כנדבך מרכזי בדוקטרינת הרצף אפשר להסיק ממאמרו 'עוד על האנטישמיות בדורנו: ייחודה וצורותיה' (להלן: 'האנטישמיות בדורנו'), שראה אור ב-1975.⁵⁷ במאמר זה הוא חזר והצהיר כי 'חלקתי ואני מוסיף לחלוק על אלו שניסו לקשור את האנטישמיות דווקא עם הנצרות', שכן העדויות הספרותיות מן העולם ההלניסטי מלמדות כי 'שנאת היהודים כתופעה נפוצה קדמה לנצרות'.⁵⁸

מוסכם על הכל שאת ראשית העוינות ליהודים וליהדות יש לחפש בעובדת היות היהודים מיעוט מונותאיסטי יוצא-דופן וחסר-סובלנות בתוך עולם פוליטיאיסטי. [...] יש להבין כי לפנינו מתח בין שתי תפיסות-עולם ושתי גישות רוחניות. [...] התנגשות בין שני עולמות שונים זה מזה, מתקרבים זה לזה ומתחככים זה בזה ונדחים זה מזה וכך יוצרים מתח שהוא מתח המתמשך כ-2500 שנה. [...] המתח שאנו דנים בו אינו של שני שבטים מתכתשים בגלל כבדת אדמה, או נכסים חומריים, או מטרות פוליטיות. אלה הם שני יסודות של תפיסת-עולם וגישה לחיים, יסודות מנוגדים זה לזה.⁵⁹

הצגת התרבות ההלניסטית כמקור הסטראוטיפ השלילי של היהודים אפשרה לאטינגר לתאר אותו כפרי של 'התנגשות' בין המונותאיזם הפוליטיאיזם, שהעוינות ביניהם נעוצה בניגודים תרבותיים-דתיים, שמקורם ב'תפיסות-עולם', ב'גישות-רוחניות' וב'גישות לחיים', ולא כתולדה של גורמים כלכליים או פוליטיים. כך עושה אטינגר את שנאת-ישראל לתופעת קבע ציביליזציונית, המתנה את 'המציאות הריאלית', שלה הוא הקנה תפקיד 'משני גרידא' בהסבר האנטישמיות. יתר על כן, אטינגר אף מתאר את האנטישמיות כחלק ממעין קוד גנטי של החברה האירופית, ומשווה בין 'סלקציה גנטית-ביולוגית' המתקיימת ב'אדם-יחיד' לבין 'סלקציה גנטית-היסטורית' המתחוללת 'בתחום הרוחני והחברתי'.⁶⁰

בהצביעו על מקורותיו ההלניסטיים של הסטראוטיפ היהודי השלילי, הפך אותו אטינגר מאחד מגילוייה של התרבות האירופית לאחד היסודות המעצבים אותה. לשיטתו, מתוקף

55 שם, עמ' טז.

56 ברנאי, אטינגר, עמ' 219.

57 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו'; הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 276.

58 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 232.

59 שם, עמ' 232-233.

60 שם, עמ' 233-234.

תרבותה אין אירופה יכולה להיות אלא אנטישמית, ולכן האיבה ליהודים אינה תולדה של מצבים היסטוריים משתנים, אלא קודמת להם ומתנה אותם, ואלה אינם משפיעים על התמדת קיומה, אלא לכל היותר על אופי גילויה. כך מתגלה הדטרמיניזם הציביליזציוני המגדיר את הסטראוטיפ היהודי כהגיונה של דוקטרינת הרצף, והתפקיד שמילא הסטראוטיפ היהודי בהתמדת האנטישמיות הופך ממסקנת הניתוח של אטינגר להנחת המוצא שלו ולעיקרון המארגן של פרשנותו, משמע רוכש מעמד של אקסיומה.

ב'שורשי האנטישמיות' ביקש, כאמור, אטינגר להוכיח את תקפותה של דוקטרינת הרצף באמצעות סקירה היסטורית של יחס החברה האירופית ליהודים. ואולם לא רק שסקירה זו מפריכה את דוקטרינת הרצף, אלא שהיא גם חושפת סתירה חוזרת בניתוחו, המתבטאת מצד אחד בשימוש באקסיומת הסטראוטיפ ומצד אחר בפרשנות סוציו-פוליטית, ששלילת התוקף ההסברי שלה עומדת בבסיסה של דוקטרינת הרצף. כך, לדבריו, בימי הביניים סטו 'מלכים ושליטי ערים' מדרישת הכנסייה, ו'בגלל צרכי החיים' העניקו ליהודים 'זכויות שונות'; אלא שכדי ליישב סטייה זו עם דוקטרינת הרצף הוא מציין כי 'בתחום הרוח [...] נשמר במלואו היחס המחמיר כלפי היהודים'.⁶¹ מכאן שבניגוד לטענתו, דווקא 'צרכי החיים', כלומר 'המציאות הריאלית', היתה 'העיקר' בקביעת היחס ליהודים, ואילו 'ההתייחסות הרוחנית' היתה 'משנית גרידא'. אטינגר ממשיך וטוען כי התערערות שלטונה של הכנסייה בשלהי ימי הביניים אפשרה ל'דמות אחרת של יהודי' להתפתח באירופה, אך שוב, כדי לגונן על דוקטרינת הרצף הוא קובע כי לא היה בכך 'כדי לחולל תמורה יסודית בדימוי המקובל של היהודי'.⁶² גם העניין שגילו הפרוטסטנטים בתרבות העברית ערער, לדבריו, את הסטראוטיפ השלילי של היהודי, וכך סייע ההבראיזם הפרוטסטנטי ל'אידיאליזציה קיצונית של "היהודי הטוב" ולטיפוח יחס של כבוד, הערכה וסובלנות, שיתכן שהיתה לו 'השפעה לדורות'. אך שוב בסתירה לכך טען אטינגר כי לא היה בכך די 'כדי לשנות מעיקרה את תדמית היהודי המקובלת בעולמה הרוחני של אירופה'.⁶³ התסיסה הרעיונית במאה ה-17 הביאה, לדבריו, לידי 'שינוי היחס אל היהודי', שנעשה חיובי יותר, אך מתוך נאמנות לדוקטרינת הרצף הקפיד אטינגר לציין ש'יחס זה היה בן-חלוף'. גם המאה ה-18 אופיינה במגמות סותרות: מצד אחד ניכר בחוגי המשכילים 'חידוש הגישה העוינת ליהודים', מגמה ש'חזקה שוב את הסטראוטיפ היהודי השלילי',⁶⁴ אבל מן הצד האחר שינתה הנאורות את היחס אל היהודי, ואפשרה לו לראות בעצמו 'שווה בין שווים'. במאה ה-19 התחולל עוד שינוי כש'הלכירוח רומנטיים' הביאו לידי 'החיאית הדמות הסטראוטיפית השלילית של היהודי'.⁶⁵

61 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 5.

62 שם, עמ' 6.

63 שם, עמ' 6-7.

64 שם, עמ' 7-8.

65 שם, עמ' 9-10.

הוכחה לתקפותה של דוקטרינת הרצף מוצא אטינגר גם בעמדתם של הוגים רדיקלים וסוציאליסטים, שלמרות שלילתם את הסדר הבורגני של המאה ה-19 התמידו בגישה העוינת כלפי היהדות והיהודים. 'הקיצונים בשלילת היהדות' היו, לדבריו, ההגליאנים הצעירים, בכללם ברוננו באואר וקרל מרקס, שלמרות 'הטרמינולוגיה הראדיקלית שלהם' חזרו על נימוקים 'נוצריים-מסורתיים'.⁶⁶ ב'האנטישמיות בדורנו' ב-1975 עתיד היה אטינגר אף לטעון כי ההגליאנים הצעירים היו 'נקודת ההתחברות של המורשה האנטי-יהודית המסורתית והיחס השלילי ליהודים שבמחשבה הדיאליסטית והמאטריאליסטית של המאה הי"ח, עם האנטישמיות הגזענית החדשה'.⁶⁷ אולם שוב, מסקירתו ב'שורשי האנטישמיות' עולה כי בניגוד לדוקטרינת הרצף גזרו באואר ומרקס מ'שלילת היהדות' מסקנות פוליטיות מנוגדות: באואר 'התנגד לשיווי זכויות היהודים', ואילו 'מרקס תמך באמנסיפציה'.⁶⁸ גם התיאור שהציע אטינגר לעמדותיהן של התנועות הסוציאליסטיות כלפי היהודים סותר את דוקטרינת הרצף. מצד אחד העניקו, לדבריו, הסוציאליסטים 'צידוק מודרני וראציונלי כביכול לאידיאולוגיה האנטישמית',⁶⁹ אך מן הצד האחר הוא הצביע על 'פילוג בהערכת תפקידם של היהודים',⁷⁰ שאפיין את ההגות ואת התעמולה הסוציאליסטיות. מחלוקת זו הוכרעה בשדה הפוליטי: התחרות עם המפלגות האנטישמיות 'על קולו של הפועל ואיש העם' הובילה בהדרגה 'להסתייגותם של הסוציאליסטים מן האנטישמיות ואף לגינויה';⁷¹ ועצמתן של המפלגות הסוציאלי-דמוקרטיות בגרמניה ובאוסטריה סייעה 'לריסון האנטישמיות כתופעה ציבורית', והן היו 'המכשול המדיני העיקרי להשתלטות האנטישמיות'.⁷² מסקירתו של אטינגר עולה אפוא שעמדת הסוציאליסטים ב'שאלת היהודים' התפתחה במגמה מנוגדת לדוקטרינת הרצף: כסוגיה תאורטית 'רוחנית' היא היתה שנויה בתוכם במחלוקת, אך עם שינוי 'המציאות' מאז שלהי המאה ה-19 ועליית האנטישמיות הם הסתייגו ממנה, שללו אותה, נאבקו בה, ואימצו גישה חיובית כלפי היהודים.

ההסבר שהציע אטינגר לעליית תורת הגזע כאחד מיסודות האנטישמיות המודרנית מוסיף ומערער את יסודותיה של דוקטרינת הרצף. מצד אחד הוא מציין כי תורת הגזע 'שמשה בסיס נרחב לחיזוק שנאת-היהודים והצדקתה ולגיבוש-יתר של הסטריאוטיפ היהודי',⁷³ אך מן הצד האחר הוא מדגיש כי מי שאימצו אותה 'ניתקו עצמם ביודעים מן המסורת ההומניסטית והראציונליסטית של התקופות הקודמות'.⁷⁴ תורת הגזע התפשטה

66 שם, עמ' 11.

67 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 224.

68 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 13.

69 שם, עמ' 12.

70 שם, עמ' 13.

71 שם, עמ' 15.

72 שם, עמ' 27.

73 שם, עמ' 18.

74 שם, עמ' 17.

אפוא מתוך שלילת המסורות הרעיוניות המרכזיות שעיצבו את עולמה הרוחני של אירופה בעת החדשה, כאלה שריככו את העוינות ליהודים,⁷⁵ טיפחו יחס חיובי כלפיהם והובילו לאמנציפציה. מכאן שבניגוד לדוקטרינת הרצף, אטינגר סבור שנטישת הגישות החיוביות שהתפתחו כלפי היהודים במאות ה-17 וה-18 היא המסגרת שבה יש לבחון את עליית האנטישמיות במאות ה-19 וה-20.

ב'שורשי האנטישמיות' בולטת התעלמותו של אטינגר מן האמנציפציה של היהודים באירופה מאז המהפכה הצרפתית, למעט אזכור של תביעות ל'תיקונם של היהודים' ול'רפורמה של היהדות', שהועלו כ'תנאי לשווי זכויות'.⁷⁶ התעלמות זו אינה מקרית: התמורות האידאולוגיות והפוליטיות החיוביות שהתחוללו ביחסה של אירופה ליהודים מציבות לפני דוקטרינת הרצף אתגר שאטינגר מתקשה להתמודד עמו. יתר על כן, מהסקירה ההיסטורית שהוא מציע ב'שורשי האנטישמיות' עולה שאת התפתחותה של האנטישמיות המודרנית אי אפשר להבין אלא כשלילתה של האמנציפציה בחזקתה כהגיונו של הסדר הליברלי. כך מדגיש אטינגר את הנתק בין העמדה הנוצרית בשאלת היהודים לגישה האמנציפציבית, ובין שתיהן לאנטישמיות. הוא חושף את הניגוד המעמדי-ריבוני בין תומכי האמנציפציה לאנטישמים, ומורה על ניגוד זה כעל אחד מצירי המאבק המפלגתי בין הימין לשמאל. טיעונים אלו, המשכפלים את הניתוח החברתי-פוליטי ששלל אטינגר, לא רק מפריכים את דוקטרינת הרצף, אלא הם גם ציר ההסבר המנוגד והמקביל שהוא מציע לעלייתה של האנטישמיות המודרנית 'ולהפיכתה לכוח חברתי פעיל ורב השפעה'.⁷⁷ אטינגר דן בהרחבה בגורמים ל'החייאת הסטריאוטיפ השלילי של היהודים' במאה ה-19,⁷⁸ דיון שעצם קיומו מלמד כי בניגוד לדוקטרינת הרצף, הניתוק מדימויי העבר השליליים של היהודי קדם ל'החייאתם'. הוא פותח בשאלה 'מה היו התמורות החברתיות שהתחוללו במדינות אירופה ובקרב היהודים שבעטיין נזקק האדם האירופי לאידיאולוגיה כמו האנטישמיות',⁷⁹ וממקד את תשובתו בניתוח 'התמורת החברתיות הנוקבות באירופה של המאה הי"ט', שחוללו 'מפנה במחשבה המדינית ובצורות השלטון'.⁸⁰ בכלל תמורות אלו הוא מונה את 'עקירת המון האיכרים', את 'הרגשת הקיפוח ששררה בקרב הפועלים והבורגנות-הזעירה', את התעצמות 'הסבל האנושי והמתח החברתי' ואת התערערות 'מעמדם הכלכלי והמדיני' ותחושת היציבות והביטחון של הבורגנות והאריסטוקרטיה.⁸¹ כתשובה למצב משברי זה, מסביר אטינגר, קראה התעמולה האנטישמית 'להגנה ולוויסות

75 שם, עמ' 19.

76 שם, עמ' 8-9.

77 שם, עמ' 23.

78 שם, עמ' 22.

79 שם, עמ' 19.

80 שם, עמ' 23.

81 שם, עמ' 20-21.

ממשלתיים בכל התחומים,⁸² ו'קבוצות ושכבות שמעמדן החברתי או הכלכלי התערער בתהליך התחרות של החברה הקאפיטאליסטית'⁸³ שאבו עידוד מרעיונות כמו הדרוויניזם החברתי ותורת הגזע. בנסיבות אלו היתה, לדבריו, הקנאה ביהודים – שניצלו את האפשרויות שפתחה כלכלת השוק, ותבעו את 'חירות הפעילות הכלכלית ומשלוח-היד ואת הזכות להתחרות חופשית'⁸⁴ – בין הגורמים שקידמו את התפשטות האנטישמיות בשכבות אוכלוסייה שהקפיטליזם פגע במעמדן הכלכלי-חברתי.⁸⁵ לעליית האנטישמיות תרמה גם הרחבת זכות הבחירה, שבעקבותיה הפכו 'מפלגות פוליטיות מאורגנות המתחרות על קולו של הבוחר' את הדימוי השלילי של היהודי 'מהרגשה עמומה ומקור לטרוניה סתמית – לגורם ציבורי בעל חשיבות'. בדומה, גם ה'מודרניזציה של החינוך העממי והקנייתו להמונים', שנעשו צרכנים של עיתונות וספרות פופולרית, שבהן טופח הסטראוטיפ היהודי השלילי, סייעו להתקבלות האנטישמיות כמענה למצוקתם.⁸⁶ מנייתוחו של אטינגר עולה אפוא כי דווקא התמורת החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות שחולל הקפיטליזם – שאותן חזר ודחה כהסבר לעליית האנטישמיות – הן שהביאו לידי 'החייאת הסטראוטיפ השלילי של היהודים'. יתר על כן, לפי ניתוח זה לא הסטראוטיפ היהודי הוא המסביר את עליית האנטישמיות המודרנית, אלא להפך, תמורת אלו – כלומר 'המציאות הריאלית' – הן המסבירות את היווצרות ההזדקקות לסטראוטיפ. ואמנם 'קליטת התיאוריות האנטישמיות' או דחייתן הושפעה, לדבריו, מהתנאים הכלכליים הייחודיים ששררו במדינות השונות ושיקפו אותם:

היה כמובן הבדל בין המדינות שבהן היה מקובל יותר עקרון התחרות והכלכלה החופשית או שעברו את תהליך פתיחת כלכלתן בשלב היסטורי קדום יותר (כגון ארצות-הברית, בריטניה, ארצות השפלה והארצות הסקנדינויות) לבין המדינות שעיקר המאמץ של הסתגלות הכלכלה והחברה לתנאים החדשים והמשבר הכרוך עימה חלו במאה הי"ט [...] בצרפת, בגרמניה ובארצות מרכז אירופה ומזרחה.⁸⁷

עוד עולה מניתוחו של אטינגר כי בניגוד להנחותיה של דוקטרינת הרצף, יותר משהאנטישמיות אפיינה את דעת הקהל האירופית במאות ה-19 וה-20 היא פילגה אותה. 'הגל הראשון של הפרסומים האנטישמיים בגרמניה ובצרפת בשנות הששים למאה הי"ט' זכה, לדבריו, מצד אחד "לתפוצה ניכרת", אבל מן הצד האחר הוא 'התנפץ אל ההתנגדות הנמרצת של החוגים הליברליים השולטים באותו זמן', והשימוש הפוליטי

82 שם, עמ' 23.

83 שם, עמ' 18.

84 שם, עמ' 22.

85 שם, עמ' 22-23.

86 שם, עמ' 24.

87 שם, עמ' 22.

באנטישמיות התרחב רק משנות השבעים של המאה ה-19 בשל החרפת 'המאבק בין הליברלים לשמרנים' ובינם ובין הסוציאליסטים.⁸⁸ בשנות השמונים של אותה המאה רווחה 'אנטישמיות שמרנית', אך בהדרגה 'ירדה קרנה', ואת מקומה תפסה האנטישמיות 'הגזענית והרדיקלית'.⁸⁹ בשנות התשעים דעך כוחן של המפלגות האנטישמיות 'דווקא כתוצאה של הישגיהן': הצלחתן לימדה על יעילותן של סמאות אנטישמיות המבוססות על הסטראוטיפ היהודי, והן אומצו על ידי 'מפלגות הימין והמרכז'. מנגד, כוח המשיכה של האנטישמיות היה מוגבל לשכבות חברתיות מוגדרות, ואילו באחרות היא עוררה דווקא התנגדות. בצרפת היתה פרשת דרייפוס 'התמודדת מכרעת בין הכוחות המלוכניים-קלריקליים לבין המחנה הראדיקלי-רפובליקני', שניצחונו הביא לידי 'הדיפת האנטישמיות אל שולי החיים המדיניים, אל חוגי הימין המובסים'.⁹⁰ בגרמניה ובאוסטריה נתקלה האנטישמיות בהתנגדות של 'מיעוט ליברלי קטן' ושל המפלגה הסוציאל-דמוקרטית, שהיתה 'המכשול המדיני העיקרי להשתלטות האנטישמיות'.⁹¹ בפועל הקנה אפוא אטינגר לסטראוטיפ היהודי רק תפקיד שולי בהסבר שהציע לעליית האנטישמיות המודרנית, שלשיטתו – ממש כמו לפי הפרשנויות שדחה – היתה תולדה של גורמים פוליטיים חברתיים וכלכליים, שבהם היתה טמונה הסיבה לקבלתו או לדחייתו של הסטראוטיפ.

גם להלכה העניק אטינגר לסטראוטיפ היהודי רק ערך פרשני מוגבל. ב'האנטישמיות בדורנו' הוא הסיט את הדגש מאקסיומת הסטראוטיפ, ובניגוד להנחותיה הציב במוקד את עצמת ההתייחסות, השלילית או החיובית, ליהודים, והפך אותה למדר העיקרי למעמדם בחברה. בהתאם הוא קבע כי 'לאחר מלחמת העולם השנייה, בשנות קיומה של מדינת ישראל':

ההתייחסות ל'שאלה היהודית' – ואין זה משנה אם היא חיובית או שלילית – פעילה יותר בחברות בעלות אידיאולוגיות רשמיות או בחברות שהדפוסים האידיאולוגיים הם חלק ממהותן. היא תופסת מקום יותר צנוע בחברות שהן נייטרליות מבחינה אידיאולוגית, או שמקצות לאידיאולוגיה מקום שולי בחיי החברה והמדינה.⁹²

הוא מוסיף כי 'בעולם המודרני' רוב החברות 'בעלות האידיאולוגיות הרשמיות' נמצאות 'במדינות המתפתחות', ואילו 'בחברת המערביות המפותחות' משקל האידיאולוגיות קטן יותר. חוקיות זו מסבירה, לשיטתו, מדוע, למשל, 'האנטישמיות בברית-המועצות משמעותית יותר מאשר באירופה המערבית'.⁹³ מכאן שבניגוד לאקסיומת הסטראוטיפ, רמת ההתפתחות הכלכלית-חברתית, כלומר 'המציאות', היא המכתיבה את אופן השפעת 'הדימוי' של היהודי.

88 שם, עמ' 24.

89 שם, עמ' 25.

90 שם, עמ' 26.

91 שם, עמ' 27.

92 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 228.

93 שם, עמ' 228.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

ב'האנטישמיות בדורנו' הציע אטינגר הסבר אחר הסותר את דוקטרינת הרצף. לדבריו, אחרי מלחמת העולם השנייה והשוואה תלויה 'ההתייחסות ל"שאלת היהודים" בארצות השונות' גם בשאלה:

האם הניסיון ההיסטורי והסטריאוטיפים שנתגבשו בדורות הקודמים הועמדו בפני ביקורת ודיון ראציאליים, האם אימי המשטר הנאצי וההשמדה ההמונית הובאו לידיעת הציבור, האם עובדות אלו הוכנסו למערכת החינוך על בסיס של ניתוח היסטורי ראציאלי. מתברר: כוחה של אידיאולוגיה אנטישמית קטן בהרבה בארצות בהן השואה היהודית הגיעה לתודעת הציבור, לעומת חברות ומדינות הן לא הועמדה שאלה זו לדיון ביקורתי.⁹⁴

מכאן שלא רק שאין רצף ביחס ליהודים, ולכן 'כיום גרמניה ביחסה ליהודים היא גרמניה אחרת',⁹⁵ אלא שלאחר השואה הולך יחס זה ומתנתק מן הסטראוטיפ היהודי, והוא תלוי ברמת ההתפתחות הכלכלית ובפתיחות ובראציאליות של הדיון בלקחי העבר בחברות השונות. עמדה זו חזרה והשתקפה במכתב שפרסם אטינגר במעריב ב-1982, ובו תקף את השימוש שעשה ראש הממשלה מנחם בגין בשואה להצדקת מלחמת לבנון:

ובאשר ללקחי השואה. אכן, פרט ליוצאים מן הכלל עמד העולם מנגד [...] אולם, רבים מטובי הסופרים, אנשי הדת, מדינאים והוגי הדעות אחרי מלחמת העולם גינו התנהגות זו וקראו להצביע בעד הקמת מדינה יהודית. [...] כיום רובם המכריע של העמים ומנהיגיהם הם אנשים שלא נולדו כלל בשנות השואה. [...] אם ראש הממשלה מטיח את האשמה (בשואה) בפרצופיהם של הגויים, של העמים, הוא עושה שירות רע למדינת ישראל. האנטישמים משתכנעים יותר שהיהודים שונאים את כלל הגויים ולכן מותר להשיב להם בשנאה, והליברלים ואנשי הרצון הטוב (שהם הרוב המכריע של בני העמים) תמהים על מחלת הרדיפה שיש לנו.⁹⁶

לא זו בלבד שניתוח מצב האנטישמיות לאחר השואה שהציע אטינגר ב'האנטישמיות בדורנו' ב-1975 ובמעריב ב-1982 שולל את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ, אלא שהוא סותר את דבריו בסוגיה זו בסיכום 'שורשי האנטישמיות' ב-1969:

האמנם היתה אנטישמיות לנחלת העבר כפי שיש טוענים כיום לתומם? דומה שאין פני הדברים כך. המסורת האנטישמית שבתרבות האירופית וה'הדמות' היהודית השלילית עדיין לא נס ליחן. האדם שבימינו צריך לתת דעתו על עניינים ותחומים רבים יותר מבעבר ורק במעטים מביניהם הוא יכול לדון מתוך ידיעה מעמיקה. לגבי היתר הוא נגרר אחר הסטריאוטיפים שמוגשים לו על ידי אמצעי התקשורת ההמוניים.

94 שם, עמ' 228-229.

95 שם, עמ' 229.

96 ברנאי, אטינגר, עמ' 261.

האנטישמיות הרדומה קיימת בתודעתם של הבריות ותדיר יכולים לבוא תנאי משבר או מתיחות חברתית וגם תחרות עם היהודים בשטחי חיים שונים, ועל כן עדיין קיימת הסכנה שהסטריאוטיפ היהודי שוב יהיה לגורם חברתי בעל משקל.⁹⁷

בשנות השבעים והשמונים, בעודו מחזיק במוצהר בדוקטרינת הרצף ובאקסיומת הסטראוטיפ, הציע אפוא אטינגר פרשנויות ששללו אותן, דבר המלמד על הסתירה שהיתה משוקעת ב'תיאוריה הכוללת' שלו בחקר האנטישמיות. כאמור, סתירה זו ניכרה כבר ב'שורשי האנטישמיות', שממנו עולה כי מאז ימי הביניים התאפינה החברה האירופית ביחס דו-ערכי כלפי היהודים, וכי 'צרכי החיים' הכתיבו את היחס ליהודים יותר מ'תחום הרוח'. עוד עולה כי בעת החדשה אופיין יחסה של החברה האירופית ליהודים במאבקים אידאולוגיים ופוליטיים בין מי שתבעו לשפר את מעמדם האזרחי והמשפטי של היהודים ולשלכם בחברה ובין מי שדחו זאת, מאבקים שמשלהי המאה ה-19 התגלו בעמדות מנוגדות כלפי האנטישמיות. בניגוד ל'תיאוריה הכוללת' שלו, המסקנה מסקירתו ההיסטורית של אטינגר היא אפוא כי לסטראוטיפ היהודי היה רק תפקיד 'משני' בעליית האנטישמיות, וכי דווקא 'המציאות הריאלית' היתה 'העיקר'.

הקושי של דוקטרינת הרצף להכיל את הגילויים המנוגדים של יחס החברה הסובבת ליהודים הוא הגורם לסתירה הפנימית שהיא ציר פרשנות האנטישמיות של אטינגר: הוא דחה כבלתי מספקים את ההסברים הסוציו-פוליטיים לאנטישמיות, אך הוסיף להחזיק בהם, למעשה, בניגוד לפרשנות התרבותית-ציביליזציונית שהוא קידם במוצהר. לכן, כדי להתגבר על העובדות ההיסטוריות החוזרות ומפריכות את דוקטרינת הרצף וכדי ליצור מסגרת פרשנית שתאפשר לו לכפוף את המציאות להנחותיו, פיתח אטינגר את אקסיומת הסטראוטיפ, שמעצם טיבה אינה פרי של ניתוח היסטורי, אלא קודמת לו ומנוגדת לו. אישור לטענה זו מספק עיון במחקריו של אטינגר בשאלת היחס ליהודים באירופה המערבית והמרכזית שראו אור במחצית הראשונה של שנות השישים. מחקרים אלה מלמדים כי דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ כמו שהן מוצגות ב'שורשי האנטישמיות' עומדות בניגוד למסקנות מחקריו המוקדמים. ניגוד זה מחייב להבחין בשתי תקופות בפרשנות האנטישמיות של אטינגר: התקופה של 'אטינגר המוקדם', שהסתיימה במהפך שחל בתפיסתו ב-1965, והתקופה של 'אטינגר המאוחר', שתחילתה בשנה זו, ושבמהלכה יגבש ויקצין את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ עד לניסוחן הסופי ב-1969.

פרשנות האנטישמיות של 'אטינגר המוקדם' (1961-1964)

עד כה החמיץ המחקר את המהפך בתאוריית האנטישמיות של אטינגר, משום שבהתחלקם אחר מקורותיה של דוקטרינת הרצף, הניחו החוקרים, בטעות, שרציפות דומה קיימת גם

97 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 27.

בפרשנות האנטישמיות שלו, והשליכו מחיבוריו המאוחרים על מחקריו המוקדמים, שבהם ביקשו למצוא את יסודות השקפתו.⁹⁸ ואולם, אף שהדימוי השלילי של היהודים וגילויי העוינות החוזרים כלפיהם העסיקו את אטינגר מאז החל בחקר יחסה של החברה האירופית ליהודים, מסקנות מחקריו המוקדמים היו מנוגדות לפרשנותו המאוחרת, וממצאיהם שוללים את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ כאחד.

לראשונה עסק אטינגר בסוגיות המשיקות לחקר האנטישמיות במאמרו 'ראשית התמורה ביחסה של החברה האירופית ליהודים' (להלן: 'ראשית התמורה'), שראה אור ב-1961.⁹⁹ ברנאי קובע כי 'במאמר זה הניח אטינגר יסודות לכמה תפיסות מרכזיות שפיתח בשנים שלאחר מכן',¹⁰⁰ ואולם עיון חוזר במאמר מלמד על ההפך מכך. 'ראשית התמורה' נפתח בדיון ב'דפוס-הדמות המקובל של היהודי' – כלומר הסטראוטיפ היהודי – שהתגבש במדינות אירופה, 'דווקא במפותחות שבהן' ב'סוף ימי-הביניים',¹⁰¹ ועמדתו בסוגיה זו סותרת שני יסודות מרכזיים באקסיומת הסטראוטיפ: זמן התגבשות הסטראוטיפ – סוף ימי הביניים ולא התקופה ההלניסטית – ומקום התגבשותו – צפון אירופה ולא אגן הים התיכון. בדומה גם הנחת המוצא של 'ראשית התמורה' מנוגדת לדוקטרינת הרצף: אטינגר חוזר ומצביע על מגמות סותרות – אוהדות ועוינות – שמתוכן התעצב היחס אל היהודים במאות ה-16 וה-17. מצד אחד, לדבריו, במאה ה-16 לא חלו 'שינויים של ממש בעמדות כלפי היהודים',¹⁰² ואף גברו 'מגמות השנאה והרחייה שהיו מושרשות בחברה האירופית',¹⁰³ אבל מן הצד האחר כבר ניכרו 'תמורות בעמדתה של החברה הנוצרית כלפי היהודים', ו'השתנה דפוס-דמותם של היהודים וכן מעמדם במדינה'. שינוי של ממש ביחס ליהודים, קובע אטינגר, ניכר 'רק במאה הי"ז' כתולדה של תמורות 'בתודעה החברתית' וב'הלכי הרוח וההגות הפוליטית'.¹⁰⁴ הוא מצביע על 'ההתעניינות הגוברת של מלומדים ותיאולוגים נוצריים' בחיי היהודים וביצירתם הרוחנית,¹⁰⁵ שהביאה מצד אחד לידי 'יחס ההערכה של הנוצרים לתרבות היהודית'¹⁰⁶ ומן הצד האחר ל'פולמוס נגד היהודים'.¹⁰⁷ מגמות סותרות אלו מלמדות, לדבריו, כי 'השפעתם של עקרונות הסובלנות לגבי היהודים הייתה מוגבלת', אך 'היה בהם נבט לשינויים שעתידים היו להתחולל בעמדתה של החברה האירופית ביחס ליהודים'.¹⁰⁸

98 בנוגע לברנאי ראו: ברנאי, אטינגר, עמ' 303; בנוגע לקולקה ראו: קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות', עמ' 24; בנוגע לאנגל ראו: אנגל, מול הר הגעש, עמ' 225-227.

99 אטינגר, 'ראשית התמורה'; הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 275.

100 ברנאי, אטינגר, עמ' 302.

101 אטינגר, 'ראשית התמורה', עמ' 29.

102 שם, עמ' 30.

103 שם, עמ' 31.

104 שם, עמ' 32.

105 שם, עמ' 40.

106 שם, עמ' 33.

107 שם, עמ' 42.

108 שם, עמ' 39.

את השינוי ביחס ליהודים במאה ה-17 מאתר אטינגר בעיקר ב'ארצות אירופה המערבית המפותחות',¹⁰⁹ ומסביר אותו כתולדה של שני תהליכים המאפיינים את עידן הקפיטליזם המוקדם, האבסולוטיזם והמרקנטליזם, שהשפיעו השפעות מנוגדות על דימוי היהודי: מצד אחד, כחלק מפירוק המבנה הקורפורטיבי של החברה נשמעו 'דרישות לצמצום האוטונומיה היהודית [...] כנוגדת את עקרונות המדינה הריכוזית',¹¹⁰ וכלכלנים מרקנטליסטים תקפו את התנהלותם העסקית של היהודים,¹¹¹ שכ'מתחרים בלתי הוגנים' פוגעים בסוחרים הנוצרים ו'הורסים את המדינה'.¹¹² ואולם מן הצד האחר הודגשה 'התועלת שמביאים היהודים בתחומי הכלכלה והפוליטיקה',¹¹³ וכך 'לפי גירסתו המרקנטליסטית' תבע נשיא חברת הוודר-המזרחית האנגלית 'להעניק אזרחות ליהודי אנגליה'.¹¹⁴ עוד מציין אטינגר כי ספרות האפולוגטיקה היהודית בשפות האירופיות שהתפתחה במאה ה-17 היתה ערה לשינוי ערכים זה,¹¹⁵ ו'הטענות המרקאנטליסטיות' שהשמיעו שמחה לוצאטו ומנשה בן-ישראל 'הלמו את רוח הזמן', ורווחו בקרב 'חוגי המסחר' ובקרב 'מדינאים ופקידי ממשל בארצות מערב אירופה' כאחד.¹¹⁶

המגמות הסותרות שאיתר אטינגר בדיון הציבורי בשאלת היהודים הביאו אותו ב'ראשית התמורה' למסקנה השוללת את הנחותיהן של דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ שהוא יפתח בעתיד. הוא אמנם מציין כי 'אין לנו כל עניין להפחית ממידת ההמשכיות של המסורת האנטי-יהודית בתיאולוגיה הנוצרית', אך מדגיש גם כי 'בצד המסורת העתיקה הוצעה במאה ה-17 לחברה הנוצרית 'גישה חדשה לשאלת היהודים והיהדות'.¹¹⁷ לסיכום קבע אטינגר:

במאה הי"ז לא הוכרה רשמית זכותם של היהודים לקחת חלק בחיי החברה האירופית כמעט בשום מקום; אבל דווקא בתקופה זו הונחו היסודות האידיאולוגיים וגובשו הטענות שהשפיעו ופעלו אחר-כך בכיוון זה. לפיכך, רשאים אנו לומר שהמאה הי"ז ראתה את ראשית התמורה בעמדתה של החברה האירופית כלפי היהודים. היא מסמלת התחלת תקופה חדשה בתולדות ישראל.¹¹⁸

ב'ראשית התמורה' ב-1961 דן אטינגר בכל היסודות העתידיים לשמש אותו ב-1969 לגיבוש דוקטרינת הרצף ב'שורשי האנטישמיות': רציפותה של האנטישמיות – 'מידת

109 שם, עמ' 32.

110 שם, עמ' 47.

111 שם, עמ' 47.

112 שם, עמ' 48.

113 שם, עמ' 33.

114 שם, עמ' 51.

115 שם, עמ' 45.

116 שם, עמ' 49-50.

117 שם, עמ' 45.

118 שם, עמ' 55.

ההמשכיות של המסורת האנטי-יהודית,¹¹⁹ הסטראוטיפ היהודי – 'דפוס-הדמות המקובל של היהודי',¹²⁰ וההתנגדות ליהודים בעולם ההלניסטי – 'הערותיו העוינות של טאקיטוס על היהודים',¹²¹ אך ב'ראשית התמורה' הוא השתמש ביסודות אלו כדי לבסס תפיסה המנוגדת לדוקטרינת הרצף: הוא הדגיש כי המאה ה-17 מסמלת 'התחלת תקופה חדשה בתולדות ישראל', וכי למן המאה ה-18 גילה העולם הנוצרי 'גישה חדשה' כלפי היהודים, שהיתה מבוססת על 'טעמי תועלת כלכלית ופוליטית, כפי שהתקבלו בחוגי המשכילים', והכירה ב'זכותם של היהודים לקחת חלק בחיי החברה האירופית',¹²² כלומר הגישה שתנחה לאחר מכן את האמנציפציה.

ב-1964 פרסם אטינגר מאמר המשך, הדן בתמורות שחלו ביחסה של החברה הנוצרית ליהודים וליהדות בעת החדשה המוקדמת: 'יהדות ויהודים בעיני הדאיסטים האנגלים במאה ה-18' (להלן: 'הדאיסטים האנגלים').¹²³ ברומה ל'ראשית התמורה' רואים פרשניו של אטינגר גם ב'הדאיסטים האנגלים' נדבך בדרך לגיבושה של התפיסה שתבוא לידי ביטוי ב'שורשי האנטישמיות'. ברנאי רואה את עיקרו של המאמר בטענה כי 'דווקא בתקופה של התמתנות היחס אל היהודים והשינוי לטובה בדימוי שלהם שחל במאה שבע-עשרה בקרב חוגים נוצריים, באו הדאיסטים והחזירו את הסטריאוטיפ הישן'. גישה זו, לטענתו, היא רכיב של אחת מצלעות 'פירמידת האנטישמיות המודרנית' של אטינגר.¹²⁴ ברומה קובע קולקה כי לפי אטינגר מסמנים הדאיסטים את 'תחילתה של ביקורת היהדות הרדיקאלית בזמן החדש',¹²⁵ וכי 'רצף השפעה, המוליך מביקורת היהדות של הדאיסטים האנגלים עד לאנטישמיות המודרנית של המאות ה-19 וה-20, נרמז בכיורוד במאמרו של אטינגר הן בדאיסטים האנגלים'.¹²⁶ ואולם נראה כי קריאתם של ברנאי וקולקה היא קריאה שבדיעבד, המתעלמת מן הניגוד שבין 'הדאיסטים האנגלים' לדוקטרינת הרצף. 'הדאיסטים האנגלים' נפתח במסקנות של 'ראשית התמורה': אטינגר כותב כי 'במאה הי"ז חל מפנה ביחסם של חוגי-משכילים במדינות אירופה המערבית ליהודים',¹²⁷ ו'במאה הי"ח [...] הלכה ונטשטשה "הדמות" המסורתית השלילית של היהודים וכך הוכשרה הקרקע להשתלבותם ההדרגתית בחברה האירופית'.¹²⁸ לצד 'תמונה ורודה'¹²⁹ זו – הסותרת את

119 שם, שם.

120 שם, עמ' 29.

121 שם, עמ' 45.

122 שם, עמ' 55.

123 אטינגר, 'הדאיסטים האנגלים'; הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 275.

124 ברנאי, אטינגר, עמ' 302.

125 קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות', עמ' 24.

126 קולקה, 'עיונים במשנתו של שמואל אטינגר', עמ' 249.

127 אטינגר, 'הדאיסטים האנגלים', עמ' 57.

128 שם, עמ' 58.

129 שם, שם.

דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ כאחד – מבקש אטינגר לבחון גם את קיומה של 'גישה עויינת ליהודים', שהיתה, לדבריו, 'בגדר מגמה מרכזית בהתפתחות הרעיונית של המאה הי"ח'.¹³⁰ כתבי הראיסטים האנגלים יכולים, לשיטתו, להסביר את 'המגמות הסותרות (כלומר המקרבות והדוחות) ביחסם של משכילי המאה הי"ח ליהודים, מגמות שתוצאותיהן לגבי מעמד היהודים בחברה הנוצרית הורגשו במלא חריפותן במאות הי"ט והכ"י'.¹³¹ אטינגר מסביר כי לצד ההבראיזם, שחולל 'תמורה ניכרת לטובה בהערכת היצירה היהודית', ניכרה במאה ה-17 גם מגמה הפוכה, ולפיה:

לא העם הקטן והמשועבד של העברים העניק את הדת והדעת לעמי-התרבות הגדולים של המזרח, אלא הוא עצמו למד מהם. מתוך כך התפתחה הבחינה הביקורתית של תולדות היהודים, שמזלזלת בחשיבותם התרבותית ושכמרוצת הזמן פסלה גם את דמותם הדתית והמוסרית, ובסופו של דבר נתגלמה בגישה עויינת ליהדות וליהודים מכל-וכל.¹³²

בשם 'הדת הטבעית' מתחו הראיסטים ביקורת על היסודות המשותפים ליהדות ולנצרות – שההכרה בהם היתה הבסיס לשינוי החיובי ביחס ליהודים במאה ה-17 – ועם הביקורת 'החריף-והלך יחסם השלילי ליהדות'.¹³³ ככלל אמנם הציעו הראיסטים 'תיאור מגמתי-שלילי של היהודים',¹³⁴ הרואה בהם 'עם נבער-מדעת, חשוך, וקשה-עורף ונטול-שכל',¹³⁵ אך גם בתוכם, מדגיש אטינגר, היה מיעוט שחלק על עמדה זו ויצא להגנת היהודים.¹³⁶ 'זעמם' של הראיסטים כוון בייחוד נגד שניים מעיקרי היהדות: 'רעיון בחירת ישראל והאדיקות במצוות המעשיות'.¹³⁷ עם זאת, המטרה העיקרית של ביקורתם 'לא היו היהודים, אלא הנצרות', והמתקפה על היהדות היתה רק אמצעי תעמולתי לכך.¹³⁸ הראיסטים השתמשו במושג 'יהודי' ובנגזרותיו כמילות גנאי, ו'ניצלו למטרות פולמוס את המורשה ההיסטורית העויינת שהייתה קיימת בחברה האירופית לגבי היהודים'.¹³⁹ ואולם למרות 'מורשה' עוינת זו היתה באנגליה הצלחתה של התעמולה האנטי-יהודית של הראיסטים מזערית וקצרת ימים, והיא 'התחילה מתרופפת' כבר בשנות הארבעים של המאה ה-18. בדיון הציבורי בחוק התאזרחות היהודים משנת 1753 בלטו אמנם 'כמה גילויים קיצוניים

130 שם, שם.

131 שם, עמ' 59.

132 שם, שם.

133 שם, עמ' 60.

134 שם, עמ' 64.

135 שם, עמ' 67.

136 שם, עמ' 65-66.

137 שם, עמ' 60.

138 שם, עמ' 85.

139 שם, עמ' 85.

שמואל אטינגר, האנטישמיות ו'התיזה שמעבר לציונות'

של שנאת יהודים, אך היו בו 'אך-מעט מן הנימוקים נגד היהודים שהופיעו בספרות הדיאסטית',¹⁴⁰ ובסוף המאה ה-18 שוב 'אין איש קורא עוד באנגליה את החיבורים שעמדו יובל שנים קודם-לכן במרכז הפולמוס הציבורי'.¹⁴¹ לעומת זאת, קובע אטינגר כי 'אין ספק' שטיעוניהם של הדיאסטים האנגלים 'שימשו נקודת-מוצא ל"פילוסופים" הצרפתים של המאה הי"ח, שבאמצעותם התפשטו רעיונות "ההשכלה" בארצות הגרמניות, ובמיוחד בארצות אירופה המזרחית' במהלך המאות ה-19 וה-20.¹⁴² ביקורת דיאסטית זו היתה, לדבריו, אחד ממקורות ההשראה שבהם:

יש לחפש את שורשי עמדתם, בתחום הנדון, של המשכילים והחופשים-בדעות, שלמרות נאמנותם לרעיונות הסובלנות-להלכה היו מוכנים, ברובם הגדול, לקבל את היהודים לתוך החברה הכללית רק בתנאי שהללו יתכחשו למורשתם הרוחנית וההיסטורית.¹⁴³

ב'הדיאסטים האנגלים' ב-1964, כמו ב'ראשית התמורה' ב-1961, הדגיש אפוא אטינגר את מגמות ההתנתקות מיחסה של הכנסייה אל היהודים שהחלו להתגלות במאות ה-17 וה-18. ואולם שלא כב'ראשית התמורה', שם הוא דן בהיבטיו החיוביים של השינוי, ב'הדיאסטים האנגלים' הוא דן בגילוייו השליליים. האופי הדר-ערכי של השינוי ניכר גם בהשפעתם ארוכת הטווח של הדיאסטים על הדיון ב'שאלת היהודים' ביבשת: מסוף המאה ה-18 היא התגלתה בתמיכה באמנציפציה מתוך התנייתה בויתור על הייחוד היהודי; משמע עמדתם של הדיאסטים תרמה לקידום האמנציפציה, אך הקנתה לה אופי מסויג ומותנה.

מקור אפשרי לטעות הפרשנית הרואה ב'הדיאסטים האנגלים' את אחד מנדבכיה של דוקטרינת הרצף הוא מאמר אחר של אטינגר, 'עמדת הדיאסטים כלפי היהדות והשפעתה על היהודים' (להלן: 'עמדת הדיאסטים'),¹⁴⁴ שנכתב, ככל הנראה, בשנות השמונים,¹⁴⁵ נמצא בעזבונו ותורגם מאנגלית.¹⁴⁶ כהוכחה למקום שייחד אטינגר לדיאסטים כחוליה ברצף העיונות ליהודים מסתמך ברנאי על מובאה מ'עמדת הדיאסטים', ולפיה הדיאסטים 'שימשו חוליה חשובה בהתפתחות האנטישמיות המודרנית'.¹⁴⁷ ואולם טיעון זה אינו מופיע ב'הדיאסטים האנגלים', שראה אור ב-1964. להפך, במאמר המוקדם הדגיש, כאמור, אטינגר שבחינת יחסם של הדיאסטים ליהודים וליהדות יכולה להסביר הן את

140 שם, עמ' 85-86.

141 שם, עמ' 86.

142 שם, עמ' 59.

143 שם, עמ' 87.

144 אטינגר, 'עמדת הדיאסטים'.

145 שם, עמ' 215-216.

146 אטינגר, 'רשימת המאמרים', עמ' 332.

147 ברנאי, אטינגר, עמ' 302.

'המגמות המקרבות' של משכילי המאה ה-18 ליהודים – משמע האמנציפציה – הן את 'המגמות הרוחות'. על כוונתו במושג 'המגמות הרוחות' אפשר ללמוד מתוך התפתחות טיעונו ב'הדאיסטים האנגלים': הדאיסטים שימשו 'מעין גשר בשביל האנטישמיות העתיקה אל ההשכלה החדשה',¹⁴⁸ אלא ש'ההשכלה החדשה' לא התגלתה 'באנטישמיות המודרנית', כפי שהוא עתיד לטעון ב'עמדת הדאיסטים', אלא, כאמור, באמנציפציה מסויגת ומותנית: הנכונות 'לקבל את היהודים לתוך החברה הכללית' הותנתה בכך שהיהודים 'יתכשו למורשתם הרוחנית וההיסטורית'.¹⁴⁹ ואולם מאחר שמטרתם העיקרית של הדאיסטים, לפי אטינגר, 'לא היו היהודים, אלא הנצרות'. התניה זו לא היתה אלא שכפול של התביעה המשכילית להתכחשות דומה ל'מורשת הרוחנית וההיסטורית' שהופנתה כלפי החברה הנוצרית.

יש להדגיש: בתוכנו אין 'עמדת הדאיסטים' חורג מניתוחו של אטינגר ב'הדאיסטים האנגלים'. הקביעה כי הדאיסטים שימשו 'חוליה חשובה בהתפתחות האנטישמיות המודרנית' מופיעה רק בפסקה האחרונה של 'עמדת הדאיסטים', אך היא אינה מסקנה הנובעת מהתפתחות הטענות במאמר, אלא הצהרה המנוגדת להם. נראה אפוא כי ב'עמדת הדאיסטים' חתר אטינגר לטשטש את הסתירה שבין מסקנות 'הדאיסטים האנגלים' להנחותיה של דוקטרינת הרצף, שהוא עתיד לפתח אחרי כן, וליצור הלימה כוזבת ביניהם. 'ראשית התמורה' ו'הדאיסטים האנגלים' ביטאו, כאמור, את תפיסת האנטישמיות של 'אטינגר המוקדם', וממנה הוא נסוג בעקבות מהפך שחל בעמדתו ב-1965, שלאחריו התפתחה בהדרגה תפיסת 'אטינגר המאוחר', שנוסחה סופית ב'שורשי האנטישמיות' ב-1969.

המהפך בתאוריית האנטישמיות של אטינגר (1965)

המהפך שחל בעמדתו של אטינגר בשאלת יחסה של החברה האירופית ליהודים בא לראשונה לידי ביטוי ב-1965 בהרצאתו 'על הקיים ועל המשתנה באנטישמיות בדרורנו' (להלן: 'הקיים והמשתנה') בחוג לידיעת עם ישראל בתפוצות' בבית הנשיא בירושלים.¹⁵⁰ שלא כמאמריו המוקדמים, שבהם הדגיש כי מאז המאה ה-17 פחתה 'מידת ההמשכיות' בעינות כלפי היהודים באירופה,¹⁵¹ ב'הקיים והמשתנה' הצהיר אטינגר כי ברצונו דווקא:

לברוק את האנטישמיות עד דורנו, כגורם של קבע, קונסטאנטי, המלווה את החברה האירופית. לברוק את מרכזיותו של גורם זה דווקא בכך שהוא ממשיך מורשת תרבותית ארוכה ועשירה.¹⁵²

148 אטינגר, 'הדאיסטים האנגלים', עמ' 85.

149 שם, עמ' 87.

150 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1968), עמ' 7-22.

151 אטינגר, 'ראשית התמורה', עמ' 45.

152 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 210-211.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

בכך שינה אטינגר לא רק את סדר היום המחקרי שלו, שעד אז התמקד בבחינת 'התמורה ביחסה של החברה האירופית ליהודים', אלא, כפי שהוא עצמו העיד, גם את שיטת המחקר שנקט. בהתייחסו להתמקדות באנטישמיות 'כגורם של קבע' הוא אמר במעין התנצלות: 'יתכן כי זוהי חד-צדדיות – כמי שעסק בעיקר בבעיות היסטוריות – שאני מנסה להזדקק לבעיה ולראותה דווקא מזווית זו'.¹⁵³ על היבט אחר של אותה 'חד-צדדיות' עמד אטינגר בדיון שנערך בעקבות דבריו:

השאלה ששאלתי את עצמי היא: כיצד יש יסוד קיים ובלתי משתנה באנטישמיות למרות התמורות החברתיות, הכלכליות והרעיוניות שעברו הן על החברה הסובבת והן על היהודים עצמם במשך דורות כה רבים.¹⁵⁴

היבט זה הוא עתיד היה לחדד ב-1975 ב'האנטישמיות בדורנו' כשציין: 'מעט תופעות בדבריי ימי בני-אדם אפשר לראות בהן רציפות או התמדר-קיום במשך תקופה כה ארוכה'.¹⁵⁵ אטינגר הכיר אפוא בכך שסדר היום החדש שהציב חורג מן הקריטריונים של מחקר היסטורי ראוי, וההתייחסות החוזרת לכך מלמדת שהדבר הטרידו. ואכן, בניגוד להערתו בהרצאה על הבעייתיות שהוא רואה כהיסטוריון ב'חד-צדדיות' של גישתו, בדיון שנערך בעקבותיה הוא ניסה בכל זאת להקנות לניתוחו אופי של מחקר היסטורי, וטען כי 'ניסיתי לשבץ את האנטישמיות בפרספקטיבה היסטורית. או יותר נכון – לנסות ולהכניס מימד היסטורי בדיוננו על האנטישמיות',¹⁵⁶ וכי 'דווקא תגובתם של המתווכחים הראתה כי הצלחתי'.¹⁵⁷ התנצלותו של אטינגר על ה'חד-צדדיות' של פרשנותו כהיסטוריון מכאן וטענתו החוזרת כי לא זנח את 'המימד ההיסטורי'¹⁵⁸ מכאן משקפות סתירה בין גישה היסטורית התפתחותית ומודרניסטית לבין גישה אנתרופולוגית מהותנית ופרימורדיאליט, שהחלה לאפיין את ההיסטוריוגרפיה שלו מאז 1965. סתירה זו בולטת בפרשנותו לאנטישמיות, אך היא ניכרת, כפי שיובהר להלן, גם בהתייחסותו לסוגיות אחרות שעניינן תולדות ישראל בעת החדשה.

ב'האנטישמיות בדורנו' הסביר אטינגר את חריגתו מגבולות המחקר ההיסטורי בכך שההיסטוריוגרפיה שרווחה בזמנו לא הציעה מסגרת הולמת לדיון באנטישמיות, והדגיש כי 'גם קווי ההבחנה בין אנטישמיות מודרנית לבין שנאת ישראל מסורתית אינם מספקים לצורך זה'.¹⁵⁹ בכך ערער אטינגר על תקפות ההבחנה ההיסטורית בין חברה מסורתית לחברה מודרנית ככלי לפרשנות האנטישמיות, ובמקומה הציע פרשנות מהותנית כשקבע

153 שם, עמ' 211.

154 אטינגר, הקיים והמשתנה (1968), עמ' 42.

155 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 223.

156 אטינגר, הקיים והמשתנה (1968), עמ' 42.

157 שם, עמ' 74.

158 שם, עמ' 74.

159 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 223.

כי 'הבעיה היא ביסודה בעיית יחסי-הגומלין בין ישראל לעמים, או בין לא-יהודים ליהודים, והיא המסגרת הנכונה לדיון בפנומן זה'.¹⁶⁰ המהפך המתודולוגי העומד בבסיס 'הקיים והמשתנה' שימש את אטינגר להצגת גרסה מוקדמת של דוקטרינת הרצף:

אחזור ואציין מה שנראה בעיני כגורם מרכזי. המורשה התרבותית כרוכה לא לכך בדמותו החולפת של היהודי, כפי שנקבעה בחייהן או בתודעתן של האומות או החברות שבתוכן חיו ופעלו היהודים, אלא בסטריאוטיפ שהוא קבוע במידה מסויימת בתודעת הבריות, באותן חברות. איני טוען שהוא יציב אחת ולתמיד. הוא פושט צורה ולובש צורה, אף-על-פי-כן אופי הסטריאוטיפי נשאר קבוע ועומד.¹⁶¹

בניגוד למאמריו המוקדמים, שבהם הדגיש אטינגר כי השינוי החיובי שחל בדימוי היהודים באירופה בראשית העת החדשה הכשיר את הקרקע להשתלבותם בחברה,¹⁶² ב'הקיים והמשתנה' הוא כופף את השינוי לדוקטרינת הרצף. לדבריו, 'עם התגברות המחשבה הראציונליסטית והמרד במסורת, נתערער הסטריאוטיפ היהודי במידה ניכרת', והדבר הביא לידי 'נסיון לגבש סטריאוטיפ יהודי חדש'.¹⁶³

[הסטראוטיפ החדש] היה אמנם שונה מזה המסורתי הימני-ביניימי, אך היה עויין לא פחות ממנו. והתוצאה היתה שלמרות התמורה העצומה שנתחוללה באותה תקופה, השפעתו של הסטריאוטיפ היהודי נמשכה – צורתו אמנם נשתנתה אך עיקרו ותחולתו התמידו.¹⁶⁴

עולה שבניגוד ל'אטינגר המוקדם', שהדגיש את השינוי לחיוב שחל בדמות היהודים בראשית העת החדשה, בעקבות המהפך טען 'אטינגר המאוחר' כי אף על פי ש'צורתו השתנתה' במהלך הזמנים, הוסיף הסטראוטיפ היהודי להיות שלילי ועוין. ברומה לגישה שהוא עתיד לנקוט ב'שורשי האנטישמיות' גם ב'הקיים והמשתנה' יוצא אטינגר מתוך ביקורת של המגמות ששלטו בחקר האנטישמיות בשנות השישים. לדבריו, 'יש אולי גרעין של אמת' בניסיון 'להסביר את האנטישמיות בהשפעת גורמים סוציולוגיים, פסיכולוגיים, כלכליים וכדומה',¹⁶⁵ ואולם 'חרף תרומתם החשובה' הסברים אלו 'לוקים בחד-צדדיות', שכן הם 'התעלמו' מן 'הגורם הקונסטאנטי', כלומר מ'המורשת התרבותית-הרוחנית של החברה באירופה', או 'היקצו לכך מקום מועט ביותר'.¹⁶⁶ בהתאם ניסח אטינגר מחדש את סדר היום המחקרי שלו, וקבע כי 'עם כל החשיבות של הנסיבות

160 שם, שם.

161 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 211.

162 אטינגר, 'הדאיסטים האנגלים', עמ' 58.

163 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 212.

164 שם, עמ' 213.

165 שם, עמ' 210.

166 שם, שם.

ההיסטוריות בהן התרחשו הדברים איננו יכולים להתעלם מן הגורם של המורשת הרוחנית ושל הסטריאוטיפ היהודי.¹⁶⁷

את הדיון ב'גורם הקונסטאנטי' ממקד אטינגר בגורמים המחוללים 'אקטיוויזציה של האנטישמיות'. לטענתו, המחקרים המסבירים את התפרצות האנטישמיות במאבקים פוליטיים, מפלגתיים, כלכליים או חברתיים לוקים בכשל פרשני: גם אם מכירים בכך שמשברים חברתיים 'יוצרים מסגרת להתפרצות אנטישמית', הרי אין בכך כדי להסביר 'מדוע התפרצות זו באה דווקא בארצות מסוימות ולא באה בארצות אחרות', שכן 'משברים' ו'תסיסה חברתית' יש גם ב'אותן ארצות שהאנטישמיות אינה מגיעה בהן להיענות פעילה'.¹⁶⁸ בהמשך לדיון במגבלותיה של הפרשנות החברתית מסביר אטינגר את הגורם ל'אקטיוויזציה' או ל'אי-אקטיוויזציה' של האנטישמיות בייחודו של סטריאוטיפ היהודי בארצות השונות:

המורשה הרוחנית והסטריאוטיפ היהודי במסורת של אנגליה והמדינות האנגלו-סאקסיות מסבירים יותר את היחס ליהודי מאשר המאבק בין הליברלים והשמרנים שם; בצרפת – יותר מן המאבק בין מחנה-דרייפוס והמחנה הקתולי והמלוכני (התנגשות שבה נוצר המחנה-מלוכני). כן נוכל להסביר בעזרת המורשה ההיסטורית ותדמית 'היהודי' בתודעת הסביבה, מדוע בגרמניה ובפולין הפכה האנטישמיות להיות אקטיוויט, הסבר סביר וקולע יותר מאשר, נאמר, על-ידי טיב היחסים בין המפלגות והתנאים הכלכליים באותה ארץ.¹⁶⁹

דברים אלו הניח אטינגר את הבסיס להעמדת 'הגורם הקונסטאנטי', משמע 'המורשה הרוחנית והסטריאוטיפ היהודי', כמפתח לפרשנות האנטישמיות. ואולם יש לשים לב שהגדרת 'הסטריאוטיפ היהודי' ב'הקיים והמשתנה' ב-1965 מנוגדת לאקסיומת הסטריאוטיפ שעתיד אטינגר לנסח ב'שורשי האנטישמיות' ב-1969: ב'הקיים והמשתנה' 'הסטריאוטיפ היהודי' אינו ביטוי של 'המורשת התרבותית-הרוחנית של החברה באירופה', אלא פרי של התנאים ההיסטוריים הייחודיים שהתפתחו במדינות השונות. ההבדלים בתנאים המקומיים מסבירים גם מדוע 'אותן תיאוריות אנטישמיות עצמן, המשמשות בסיס מלכד להמונים בארצות מסוימות, מאבדות את העוקץ האקטיווי בארצות אחרות'.¹⁷⁰ הדגשת השוני בין גילוייו של הסטריאוטיפ היהודי במדינות השונות כהשתקפות של היחסים החברתיים הנבדלים וביטוייהם התרבותיים הנפרדים מלמדת שב-1965 סבר אטינגר שיותר מכפי שהסטריאוטיפ של היהודי מורה על קיומה של 'מורשת תרבותית-רוחנית' אירופית משותפת – כמו שהוא עתיד לטעון ב-1969 – הוא מלמד על המגבלה של השימוש במורשת זו ובסטריאוטיפ הנגזר ממנה ככלי בניתוח ההיסטורי.

167 שם, עמ' 216.

168 שם, שם.

169 שם, שם.

170 שם, עמ' 217.

'הקיים והמשתנה' ו'שורשי האנטישמיות' נבדלים ביניהם גם בשאלת השפעתה של 'הפעילות העצמית של החברה היהודית'¹⁷¹ על התגבשות הסטראוטיפ היהודי. ב'הקיים והמשתנה' סבר אטינגר כי פעילות זו 'השפיעה [...] במידה לא מבוטלת'¹⁷². כך מאבקי היהודים למען האמנסיפציה 'לא רק שלא טשטשו את תדמיתם הסטריאוטיפית במסגרת האומות האירופיות, אלא הבליטו אותה במידה ניכרת'¹⁷³; וכך 'השפעתם הכלכלית של היהודים' בצרפת ובגרמניה באמצע המאה ה-19 'עוררה גם היא ביקורת סוציאלית וכן הוסיפה להתבצרותו ולהתפשטותו של הסטריאוטיפ היהודי'¹⁷⁴. לעומת זאת, ב'שורשי האנטישמיות' עתיד היה אטינגר לטעון את ההפך. לדבריו, 'יחס אינטנסיבי ליהודים מתקיים או מוסיף להתקיים אף בארצות שבהן לא ישבו יהודים (כגון רוסיה עד סוף המאה השמונה-עשרה) או שגורשו מהן לפני דורות רבים'¹⁷⁵. משמע, לא פעילותם של היהודים, אלא הסטראוטיפ היהודי כשלעצמו הוא המסביר את היחס אליהם. יתר על כן, ב'שורשי האנטישמיות' השמיט אטינגר את השפעתו של מאבק היהודים לאמנסיפציה על הדימוי שלהם, והותיר רק את הצלחתם הכלכלית, בעקבות 'חופש התחרות' שהוענק להם, כ'רקע נוח לקליטת התיאוריות האנטישמיות ולהחייאת הסטריאוטיפ היהודי השלילי של היהודי'¹⁷⁶.

במאמרם 'היסטוריה ושליחות': שמואל אטינגר חוקר יהדות מזרח אירופה' (להלן: 'היסטוריה ושליחות'), הפותח את קובץ מאמריו של אטינגר בין פולין לרוסיה, כותבים ישראל ברטל ויונתן פרנקל כי 'אטינגר לא היה שותף לדעה הרווחת כי אין מתאם משמעותי בין דפוסי ההתנהגות של היהודים ובין רמות העוינות נגדם', וכי לדעתו 'התפקיד שמילאו היהודים בחברות שבקירבן חיו, והתמורות שחלו במעמדם החברתי והכלכלי, ועקב כך גם בדימוים בציבורי, השפיעו לא מעט על רמות העוינות כלפיהם'¹⁷⁷. ואולם, נראה כי ראוי לסייג הכללה זו, ובדיון במושג 'דפוסי התנהגות' יש להבחין בין יזמה לתגובה ובין התחום הפוליטי לתחום הכלכלי. כך מלמד ההבדל בין 'הקיים והמשתנה' ל'שורשי האנטישמיות', שכשגיבש אטינגר את אקסיומת הסטראוטיפ כבסיס לדוקטרינת הרצף בין 1965 ל-1969, הוא ביטל את השפעתו של מאבק היהודים לאמנסיפציה על דימויים, אך הוסיף להורות על פעילותם הכלכלית כגורם שהשפיע על אופי העוינות כלפיהם. בדיון שהתפתח בבית הנשיא בעקבות 'הקיים והמשתנה' הצביע נתן רוטנשטרייך על סתירה העולה מדבריו של אטינגר:

171 שם, עמ' 213.

172 שם, עמ' 172.

173 שם, עמ' 173.

174 שם, עמ' 214.

175 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 3-4.

176 שם, עמ' 22.

177 ברטל ופרנקל, 'היסטוריה ושליחות', עמ' כ.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

פרופ' אטינגר נזקק בדבריו לשני מושגים, מושג 'הסטריאוטיפ' והמושג 'משקע'.¹⁷⁸ ונראה שיש לדייק במונחים אלה. שני מושגים אלה זהים אמנם מבחינת עניינם, אלא שהסטריאוטיפ היא דמות קבועה ועומדת, ואילו המשקע הוא שריד של מצב שקדם לו. את שניהם ניתן לבדוק בדרך אמפירית, לגבי התופעה שאנו דנים בה. [...] קיים הבדל עקרוני אם ההתנגדות ליהודי באה מתוך הגיון פנימי של הנצרות או שהתנגדות זו באה בשל טענה היסטורית-סוציולוגית אמפירית.¹⁷⁹

טיעונו של אטינגר ב'הקיים והמשתנה' אכן מאופיין בסתירה פנימית: הוא פותח במזעור תרומתם של הגורמים הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים לעלייתה של האנטישמיות, אך בהמשך הדברים הופך אותם למשתנה המרכזי הקובע את תוכנו הייחודי והנבדל של הסטראוטיפ היהודי בכל אחת מן המדינות השונות. בלשון אחרת, שלא כ'שורשי האנטישמיות', ב'הקיים והמשתנה' השתמש אטינגר במושג 'סטריאוטיפ' כדי להכניס לניתוחו ברלת האחורית את אותם גורמים סוציו-פוליטיים שעל תקפותם הפרשנית הוא ערער כחלק מן החידוש שהציע. כך, שלא כהצהרתו כי ברצונו לבחון את האנטישמיות באירופה 'כגורם של-קבע קונסטאנטי', ה'ממשיך מורשת תרבותית ארוכה ועשירה',¹⁸⁰ בהתייחסו לסטראוטיפ היהודי כגילוי של מורשת זו הוא אומר כי 'הבעיה המרכזית' היא:

כי צד מתבטא הסטריאוטיפ הזה ביחס היומיומי של הלא-יהודי אל היהודי. כלומר, ולמעשה: המורשה התרבותית הזאת, שהיא בדרך-כלל מסתייגת ועויינת כלפי היהודי, כיצד היא מתבטאת בקביעת היחס הקונקרטי. ברור שכאן יש להבחין בין תקופות שונות. הפיכת האנטישמיות הלאטנטית שהיא יסוד חשוב בעולמו הרוחני של האדם באירופה לאנטישמיות פעילה ואגרסיווית, הריהי כרוכה בתנאים ההיסטוריים המיוחדים של אותה חברה בה מתפתחת האנטישמיות. ברור שלא נוכל לדון בהתפרצות אנטישמיות אקטיווית בלי לדעת את המסגרת בה נתרחה.¹⁸¹

עולה שבעקבות המהפך בעמדתו ב-1965 אטינגר אמנם התמקד ביסוד 'הקונסטאנטי' שבאנטישמיות והסביר אותו באמצעות 'הסטריאוטיפ היהודי', אך תפיסת הסטראוטיפ שלו ב'הקיים והמשתנה' היתה היסטורית, כלומר כזאת שהתנתה את תוכנו של הסטראוטיפ בהקשרים כלכליים, חברתיים ופוליטיים משתנים. תפיסה זו של הסטראוטיפ סותרת את הגישה 'הקונסטאנטית', ועל סתירה זו הוא עתיד להתגבר רק ב-1969 עם פיתוח אקסיומת הסטראוטיפ ב'שורשי האנטישמיות'.

התפיסה ההיסטורית של הסטראוטיפ היהודי התגלתה ב'הקיים והמשתנה' בתפקיד שייחס אטינגר לסטראוטיפים בכלל. לדבריו, בתקופות שונות ממלאים הסטראוטיפים

178 ראו: אטינגר, הקיים והמשתנה (1968), עמ' 43.

179 שם, עמ' 54-55.

180 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 210-211.

181 שם, עמ' 216.

תפקידים שונים, החוזרים ומשתנים בעקבות תמורות חברתיות, תרבותיות ופוליטיות. בימי הביניים שלטו בחברה הקורפורטיבית האירופית 'סטריאוטיפים קבועים',¹⁸² ששימשו להגדרת קווי הגבול בין הקורפורציות השונות. בתקופה זו 'היו היהודים קורפוראציה בין שאר הקורפורציות',¹⁸³ ולכן גם 'תדמית היהודי הייתה קבועה [...] ברורה ומגובשת',¹⁸⁴ והסטריאוטיפ היהודי תרם להבטחת 'מקום לגיטימי לקורפוראציה היהודית'.¹⁸⁵ לעומת זאת, בעולם המודרני השתנה תפקידם של הסטריאוטיפים: התרחבות ההשכלה יצרה קרע בין 'הישגי המדע' לבין 'השכלתו הבסיסית' של 'האדם הממוצע', המתקשה 'ליצור לעצמו שיפוט ראשוני ומעמיק' בתחומי החיים השונים, ולכן גם 'הסטריאוטיפ ממלא תפקיד גדול יותר', שהלך והתעצם ככל שהתרחב ה'קרע בין הסטריאוטיפ לבין הניסיון האישי'.¹⁸⁶ בהתאם הצביע אטינגר על הבדל מהותי בין התפקיד שנודע לסטריאוטיפ בימי הביניים לבין התפקיד שהוא ממלא בחברת ההמונים האנונימית בעולם המודרני: בימי הביניים שיקף הסטריאוטיפ גבולות חברתיים-תרבותיים ברורים ונוקשים בין קורפורציות מזוהות ומוכרות, ואילו בעת החדשה הוא מגדיר קבוצות שונות באמצעות גבולות מדומיינים ונזילים, המתבססים על 'מטען אמוציונלי רב', העומד ביחס הפוך לקשר שלהם למציאות.¹⁸⁷ אטינגר אמנם הצהיר כי 'אני יוצא מן ההנחה שהסטריאוטיפ יש לו צורה ויציבות משלו, במיוחד מפני שמורשת ימי-הביניים קבעה בתחומי תרבות שונים סטריאוטיפים קבועים',¹⁸⁸ אך מ'הקיים והמשתנה' עולה כי הגידול בתפקיד הסטריאוטיפים בעת החדשה חולל שינוי גם בדרך השפעתם, וכחלק מכך השתנו גם תפקידו של הסטריאוטיפ היהודי ותוכנו. בניגוד לטענתו ב-1969 כי הסטריאוטיפ השלילי, כפי שהתגבש בימי הביניים, הוסיף לשלוט בדימוי היהודי גם בעת החדשה, ב-1965 הוא הצביע דווקא על התמורות המהותיות שחלו בסטריאוטיפ היהודי במעבר בין התקופות. לדבריו, בימי הביניים 'כמו תדמויות ודימויים אחרים [...] אף תדמית היהודי הייתה קבועה'.¹⁸⁹ לעומת זאת, בהתאם לתפיסתו ש'ככל שבני-אדם מהווים חברה מודרנית יותר [...] כך הסטריאוטיפ ממלא תפקיד גדול יותר',¹⁹⁰ טען אטינגר כי המאה ה-18 הייתה 'תקופה מכרעת בהתערעורת הסטריאוטיפ היהודי הישן ובנסיון לגבש סטריאוטיפ יהודי חדש',¹⁹¹ שהיה 'שונה מזה המסורתי הימי-בינימי'.¹⁹²

182 שם, עמ' 211.

183 שם, עמ' 212.

184 שם, שם.

185 שם, עמ' 214.

186 שם, עמ' 212.

187 שם, עמ' 211.

188 שם, שם.

189 שם, עמ' 212.

190 שם, עמ' 212.

191 שם, שם.

192 שם, עמ' 213.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

מגמה זו נמשכה במאה ה-19,¹⁹³ שבה חזר הסטראוטיפ היהודי וקיבל שוב 'פירוש חדש'.¹⁹⁴ לפי 'הקיים והמשתנה', מאז המאה ה-18 לווה אפוא גיבושו של 'הסטראוטיפ היהודי החדש' באבדן האופי המונוליטי של הסטראוטיפ היהודי הימני-ביניימי ובהתגוננותו כהשתקפות של התנאים ההיסטוריים הנבדלים בארצות השונות ושל התמורות שחלו בהם. בהמשך לתפיסה זו, ב-1965 ראה אטינגר במאבק האמנציפציה – שממנו הוא עתיד, כאמור, להתעלם ב-1969 כדי שלא לערער את דוקטרינת הרצף – גורם עיקרי שהשפיע על השינויים שהתחוללו בסטראוטיפ היהודי:

בחברה אגאליטארית היכולת של שיווי היהודי כרוכה בויתור, אם חלקי ואם מלא, על הייחוד היהודי ועל המהות היהודית. הווה אומר, חברה זו מוכנה לקבל את היהודי בתנאי שהוא מותר על סימני-ההיכר שלו, לפחות על עיקר סימני-ההיכר שלו כיהודי. לכן תוצאה הכרחית של המאבק להשתלבות ולהשתוות היא האינטנסיפיקציה של ההתייחסות אל היהודי.¹⁹⁵

מקורה של 'אינטנסיפיקציה' זו, קובע אטינגר, היה בפעולת גומלין של שני סטראוטיפים מנוגדים של היהודי שהתגבשו בעידן האמנציפציה: האחד שיקף את ערכי השוויון והשילוב של הנאורות, ו'אצל רוב הציבור' היתה מטרתו 'להביא את היהודים להידמות לעם הארץ', ובעקבות כוונה זו 'מורשת נוצרית ישנה, זו הטוענת שהיהודי צריך להיות מושפל, באה לידי התנגשות עם הרעיונות החדשים של החברה';¹⁹⁶ ואילו הסטראוטיפ האחר המשיך את 'אותם קווים שנתבססו ברוח הבריות בתקופה הקודמת', ושימר את 'השוני' כ'סימן ההיכר של היהודי'.¹⁹⁷ פעולת גומלין זו הביאה לידי 'מצב פאראדוקסלי', שבו מצד אחד נפתחה לפני היהודים הדרך להישגים שהדגישו את 'חשיבותם', אבל הישגים אלו העצימו את דמות היהודי כ'יוצא דופן', תרמו ל'הישמרות הסטראוטיפ' השלילי הישן, שהתנגש ב'רעיונות החדשים', והביאו לידי התגברות 'ההתנגדות' ליהודים.¹⁹⁸

כאמור, בניגוד לתפיסה שהוא עתיד היה לפתח ב'שורשי האנטישמיות', ולפיה בעיצוב הסטראוטיפ היהודי 'המציאות הריאלית היא משנית גרידא', ב'הקיים והמשתנה' טען אטינגר כי סטראוטיפים הם תולדה של מצבים היסטוריים משתנים, ובהתאם גם מגוון גילוייו של הסטראוטיפ היהודי הוא תולדה של 'מציאות ריאלית' נבדלת, המסבירה את האופי הייחודי שלבשה האנטישמיות במדינות השונות. עם זאת, השימוש שעשה אטינגר ב-1965 בסטראוטיפ היהודי כדי להסביר את היסוד 'הקונסטאנטי' שבאנטישמיות האפיל על היסוד ההיסטורי-דינמי שעמד אז ביסודה של תפיסת הסטראוטיפ שלו, וטשטוש זה

193 שם, שם.

194 שם, עמ' 214.

195 שם, שם.

196 שם, עמ' 214.

197 שם, עמ' 215.

198 שם, עמ' 214-215.

הוא שיצר את מראית העין שגרמה לזיהוי 'הקיים והמשתנה' עם 'שורשי האנטישמיות'. ואכן, ב-1969, עם פיתוח הטיעון בדבר הגורם 'הקונסטאנטי' שבאנטישמיות לכדי דוקטרינת הרצף, נסוג אטינגר מן התפיסה ההיסטורית-דינמית של הסטראוטיפ, והחליף אותה בתפיסה אקסיומטית-סטטית. אין אמנם עדות שאטינגר חולל שינויים אלו במודע, ואולם דבר קיומם עולה בכירור מעיון בשורת הכדלים בין 'הקיים והמשתנה' לבין 'שורשי האנטישמיות'.

שבעה הכדלים עקרוניים מפרידים בין 'הקיים והמשתנה' כשלב הראשון בהתפתחותו של 'אטינגר המאוחר' ב-1965 ובין 'שורשי האנטישמיות' כגרסתו הסופית ב-1969: (א) אופן הבניית דימויו של היהודי: ב-1965 טען אטינגר כי דימוי היהודי הוא הכלאה בין דמות היהודי הראלי לבין הסטראוטיפ היהודי בחברות השונות,¹⁹⁹ ואילו ב-1969 הוא הדגיש את הפער בין היהודי הראלי לבין הסטראוטיפ היהודי כאחד מיסודות תפיסתו;²⁰⁰ (ב) השפעת 'הדימוי' וה'מציאות' על 'היחס הקונקרטי' ליהודים: ב-1965 לא הצביע אטינגר על יחס הייררכי ביניהם; לעומת זאת, ב-1969 הוא קבע כי הדימוי הוא 'עיקר', ואילו המציאות 'משנית';²⁰¹ (ג) טיבו של הסטראוטיפ: ב-1965 ראה אטינגר בסטראוטיפים בכלל תופעות היסטוריות תלויות זמן ומקום, שתפקידם ותוכנם משתנים עם התמורות במבנה החברה, וכך גם הסטראוטיפ היהודי: בימי הביניים הוא הבטיח את מעמד היהודים ובעת החדשה הוא ערער אותו. לעומת זאת, ב-1969, כ'יסוד של קבע בתרבות המערב',²⁰² הוא הציג את הסטראוטיפ היהודי גורם שלילי; (ד) רציפותה של האנטישמיות: ב-1965 הדגיש אטינגר את השינויים לחיוב ולשלילה שחלו במעמד היהודים בעת החדשה חלק ממכלול התמורות שעברו על החברה האירופית,²⁰³ ואילו ב-1969 הוא טען לרצף של עוינות ליהודים מאז התקופה ההלניסטית, והמעייט בערך השינויים שחלו לחיוב; (ה) מקורותיו של הסטראוטיפ היהודי: ב-1965 הצביע אטינגר על 'מורשת ימי הביניים' כמקור הסטראוטיפ היהודי,²⁰⁴ ואת 'הספרות הקלאסית ההלניסטית והרומית' הוא הזכיר רק כאחד מביטויי 'ההתייחסות האנטישמית לאורך הדורות',²⁰⁵ ואילו ב-1969 הוא הצביע על התרבות ההלניסטית כמקור לסטראוטיפ היהודי השלילי; (ו) היחס לאמנציפציה: ב-1965 הציג אטינגר את האמנציפציה כביטוי לשינוי שחל בתפקידם של הסטראוטיפים בחברה המודרנית בכלל ובתכנון של הסטראוטיפ היהודי בפרט, ואילו ב-1969 הוא לא ייחס לאמנציפציה כל תפקיד, והזכיר רק בעקיפין את השינויים שהיא שחוללה; (ז) העמדה התאורטית: ב-1965 ראה אטינגר בהתמקדות בגורם 'הקונסטאנטי' השלמה נחוצה לפרשנות ההיסטורית של

199 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 211.

200 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 3.

201 שם, שם.

202 שם, שם.

203 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 212, 214.

204 שם, עמ' 211.

205 שם, עמ' 221.

האנטישמיות, משום ש'לזווית זו לא ניתנה הרעת במידה מספקת', אך 'כמי שעוסק בבעיות היסטוריות' הוא ראה ב'הר־צדדיות' זו מגבלה,²⁰⁶ ואילו ב-1969 הוא טען כי בהסברים הסוציו-פוליטיים לאנטישמיות יש אמנם 'יסוד חשוב', אך גם 'פגם יסודי',²⁰⁷ וכתחליף הציע את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ.

ניתוח ההבדלים בין 'הקיים והמשתנה' ל'שורשי האנטישמיות' מגלה כי בין 1965 ל-1969 הקצין אטינגר את היסוד 'הקונסטאנטי' שבפרשנותו, עד שנהפך לדוקטרינת הרצף, וביטל את היסוד ההיסטורי שבתפיסת הסטראוטיפ והפך אותו לאקסיומה. ואולם, למרות זאת הוא התקשה להסביר את 'התמדתה וגלגוליה של האנטישמיות' כגילוי של 'יסוד של קבע בתרבות המערב' באמצעות דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ. לכן בניגוד לעמדתו המוצהרת – שמאז 1965 הדגישה את חולשתן של הפרשנויות הסוציו-פוליטיות הרווחות לאנטישמיות – הוא חזר ונזקק להן, ולמרות הסתייגותיו החוזרות מהן הוא הוסיף להסביר באמצעותן את האנטישמיות המודרנית בסתירה לדוקטרינת הרצף ולצדה.

סתירה זו לא היתה זרה לאטינגר. במאמרו 'ביקורת הדת היהודית של ההגליאנים-הצעירים' מ-1969 (להלן: 'ההגליאנים הצעירים')²⁰⁸ – שבו הוא המשיך בהקצנת היסוד 'הקונסטאנטי' שבדוקטרינת הרצף – תקף אטינגר את ההגליאנים הצעירים בטעוניהם השומטים את הקרקע גם מתחת רגליה של דוקטרינת הרצף. בנתחו את 'שנאת-ישראל מיסודם של "ההגליאנים הצעירים"'²⁰⁹ קבע אטינגר:

למרות נקודת-המוצא ההגליאנית ורפואי הלשון הלקוחים מהגל, 'ההגליאנים הצעירים' מנתקים עצמם מן הגישה ההתפתחותית-היסטורית בדיונם בשאלות הדת. גישתם היא פנומנולוגית-דוגמאטית, אנתרופולוגית או סוציאליט, מנותקת למעשה מן ההתייחסות אל התמורות ההיסטוריות שנתחוללו – לפחות בעולם הנוצרי, אם לא ביהדות. דווקא הדיון ההיסטורי במעמדם של היהודים הוא שהביא סופרים של סוף המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט להסביר את מצבם של היהודים, ואף חלק ניכר של הפגמים שהם מצאו ביהודים או ייחסו להם, מתוך הרדיפות שהחברה הנוצרית רדפה אותם בעבר. ואילו 'ההגליאנים הצעירים' רואים פגמים אלה בחזקת תולדה הכרחית של 'מהות היהדות' הקונסטאנטית.²¹⁰

הכשלים שמצא אטינגר בביקורת היהדות של ההגליאנים הצעירים הם שכפול מדויק של הנחת המוצא הציביליזציונית-אנתרופולוגית שלו, העומדת בבסיסן של דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ, שאותה אפשר להגדיר בלשונו 'פנומנולוגית-דוגמאטית'.

206 שם, עמ' 210-211.

207 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 2.

208 אטינגר, 'ההגליאנים הצעירים'; הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 275.

209 אטינגר, 'ההגליאנים הצעירים', עמ' 89.

210 שם, עמ' 94-95.

כך, בעודו מצביע על יתרונו של 'הדיון ההיסטורי במעמדם של היהודים' ומבקר את ההגליאנים הצעירים על התנתקותם 'מן הגישה ההתפתחותית היסטורית בדיונם בשאלות הדת', ניתוק זה עצמו הוא ליבת פרשנותו לאנטישמיות, כמו שמלמדת הודאתו ב'חד צדדיות' של גישתו המתרחקת מ'בעיות היסטוריות'.²¹¹ אטינגר ערער על תפיסת 'מהות היהדות' הקונסטאנטית של ההגליאנים הצעירים אף שהוא עצמו חזר וטען כי בניגוד למגמה הסוציו-פוליטית הרווחת במחקר, המפתח להבנת האנטישמיות הוא דווקא 'הגורם הקונסטאנטי',²¹² וכי האנטישמיות היא 'גורם של-קבע, קונסטאנטי, המלווה את החברה האירופית', ש'אופיו הסטראוטיפי נשאר קבוע ועומד'²¹³ – הסבר שאינו רחוק מהגדרת 'מהותה' של חברה זו. כך גם בעודו תוקף את התיאור 'הפנומנולוגי-דוגמטי' של היהדות שבו חטאו, לשיטתו, ההגליאנים הצעירים, חולל אטינגר באותה שנה, 1969, דה-היסטוריוזציה של הסטראוטיפ היהודי, והפך אותו ב'שורשי האנטישמיות' לאקסיומה 'פנומנולוגית-דוגמטית', שעליה נשענת דוקטרינת הרצף. ברוח 'פנומנולוגית-דוגמטית' זו הוא עתיד לחזור ולטעון ב-1972 ככינוס על 'יהודים ולא יהודים באירופה המזרחית והמרכזית':

האנטישמיות המודרנית היא תצורה חברתית ורעיונית חדשה של מסורת ישנה ומושרשת, שהטביעה את חותמה בתרבותם או גם בתודעתם של בני אירופה – ועד כדי השפעה על המנטאליות – בהיותה נמסרת מדור לדור בצורת תדמית סטריאוטיפית שלילית, שבתכונותיה העיקריות השתנתה אך-מעט במשך תקופת קיומה הארוכה.²¹⁴

הסתירות בהיסטוריוגרפיה של אטינגר: לאומיות ומודרניזציה

ביקורת ההגליאנים הצעירים חושפת את הסתירה התאורטית שבה היה נתון אטינגר: הוא פיתח את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ מתוך התנגשות עם התפיסה ההיסטורית הראויה לדעתו. לכן בפרשנותו לאנטישמיות הוא נזקק לאותם ניתוחים סוציו-פוליטיים שדחה בטענה שיש להחליפם בהסברים קונסטנטיים-מהותניים. סתירה זו בולטת במאמר האחרון שבו דן אטינגר באנטישמיות, 'לאומיות ואנטישמיות', שראה אור ב-1988.²¹⁵

אטינגר פותח את 'לאומיות ואנטישמיות' בחזרה על עיקריהן של דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ, אך במהלכו הוא מקנה להן רק תפקיד שולי בעליית האנטישמיות המודרנית, שאותה הוא מסביר בגורמים סוציו-פוליטיים. בניגוד ל'שורשי האנטישמיות',

211 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 211.

212 שם, עמ' 216.

213 שם, עמ' 210-211.

214 אטינגר, 'יהודים ולא יהודים', עמ' 193.

215 אטינגר, 'לאומיות ואנטישמיות'; הנ"ל, 'רשימת המאמרים', עמ' 332.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

שם התעלם אטינגר מן האמנציפציה, ב'לאומיות ואנטישמיות' הוא חוזר ומדגיש את ההשפעה החיובית שנודעה לה על מעמד היהודים. לדבריו, כ'עידן של השתלבות מזוורת של רוב יהודי אירופה' היו המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 'סיפור הצלחה מרשים ביותר', שלא היה מתאפשר ללא תמיכתם של 'גורמים רבי-משקל':

הכוחות הרוחניים למודרניזציה בחברות האירופיות – חלקים ניכרים של הבורגנות והמפלגות הליברליות והרדיקליות שכוחן עלה כתוצאה מדמוקרטיזציה של המשטרים המדיניים ושל החינוך ונצחון עקרונותיהן.²¹⁶

בניגוד לדוקטרינת הרצף, ב'לאומיות ואנטישמיות' מאפיין אפוא אטינגר את המודרניזציה של אירופה בהינתקות מן העוינות ליהודים ובתמיכה בהשתלבותם בחברה, תהליך שהובילו הגורמים הליברליים, שכוחם עלה הודות לדמוקרטיזציה של אירופה, שעל פי דוקטרינת הרצף סייעה דווקא להפצתו של הסטראוטיפ השלילי של היהודי.

ב'שורשי האנטישמיות' ראה אטינגר ב'רומנטיקה הלאומית' גורם שתרם ל'החייאת הדמות הסטראוטיפית השלילית של היהודי' בראשית המאה ה-19,²¹⁷ אך התעלם מן התנועות הלאומיות שצמחו במהלכה. לעומת זאת, ב'לאומיות ואנטישמיות' הוא דן בהרחבה בהשפעות החיוביות והשליליות, שהיו לתנועות לאומיות על מצב היהודים. לדבריו, 'אין זה מקרה' שבר בכך עם הצלחת 'אנשי המחנה הליברלי והרדיקלי' להשיג יעדים לאומיים והשגה גם 'האמנציפציה החוקית של היהודים באירופה המרכזית [...] והשתפר מעמדם החוקי של היהודים במזרח אירופה'.²¹⁸ מנגד היו התנועות הלאומיות גם זרו להתפתחות האנטישמיות, בייחוד בחלקים המפותחים פחות של אירופה, שבהם יצרה המודרניזציה 'שכבה בורגנית יהודית, המתחרה בבורגנות המקומית החלשה'. כך, באימפריות הרבי-לאומיות:²¹⁹

בשל החשש מפני המגמות המתסיסות את התנועות הלאומיות של העמים הקטנים יותר, מפני השפעתן המפוררת את האחדות הכלכלית ואף המדינית של הקיסרויות, ובגלל גילויי העוינות ליהודים בהן, מתייצב רוב היהודים לצד המנגנון הממלכתי הקיים ונוקט עמדה שניתן לכנותה פרוד-אימפריאלית.²²⁰

בשנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה, מציין אטינגר, 'ברוב מדינות אירופה' איברו התנועות האנטישמיות 'הרבה מהשפעתן', והיא ניכרה רק 'בשולי המפה המדינית, בחוגי הימין הרדיקלי',²²¹ שבהם שימשה ההקצנה הלאומית 'רקע רעיוני וחברתי מתאים לפעילות

216 אטינגר, 'לאומיות ואנטישמיות', עמ' 226.

217 אטינגר, 'שורשי האנטישמיות', עמ' 9.

218 אטינגר, 'לאומיות ואנטישמיות', עמ' 228.

219 שם, עמ' 229.

220 שם, עמ' 220.

221 שם, עמ' 232.

אנטישמית'.²²² מפנה לרעה ביחסן של התנועת הלאומיות ליהודים ניכר, לדבריו, רק לאחר מלחמת העולם הראשונה, שבמהלכה ובעקבותיה התחוללו תמורות שעוררו שנאת זרים, ואפשרו לאנטישמים 'להציג את פעילותם האנטי-יהודית כפעילות לאומית-פטריוטית'.²²³ 'לאומיות ואנטישמיות' מלמד כי כשני עשורים לאחר 'שורשי האנטישמיות' הוסיף אטינגר לפעול בתוך הסתירה שאפיינה את פרשנותו לאנטישמיות, אלא שעתה הוא שינה את היחס בין אגפיה, והעניק עדיפות ברורה לגורמים סוציו-פוליטיים על פני דוקטרינת הרצף. אפשר ששינוי זה היה תולדה של 'תפיסה היסטורית שונה לחלוטין'²²⁴ שפיתח בשנות השמונים – סוגיה שתידון בהמשך הדברים – ואולם נראה כי אפשר להסביר את השינוי גם במקום המרכזי שתפסה במאמר זה הלאומיות. פרשנותו של אטינגר ללאומיות בכלל וללאומיות היהודית בפרט היתה מודרניסטית מובהקת, ושללה מפורשות את הפרימורדיאליזם שעמד בבסיסה של דוקטרינת הרצף. ככזאת, מעצימה תפיסת הלאומיות של אטינגר את הסתירה התאורטית שעמדה בבסיס ההיסטוריוגרפיה שלו בכלל וניכרה בפרשנות האנטישמיות בפרט.

ברנאי קובע כי כמו בשאלת שורשי האנטישמיות המודרנית, גם בסוגיית מקורות הלאומיות היהודית חתר אטינגר להציע 'משנה סדורה' ו'סינתזה היסטורית'.²²⁵ יסודותיה התאורטיים של תפיסת הלאומיות היהודית של אטינגר מתבהרים על רקע המחלוקת המתמשכת בין שתי אסכולות המגדירה את קווי המתאר של הדיון בתולדות הלאומיות בעשורים האחרונים: מצד אחד האסכולה הפרימורדיאלית, שהנחותיה דומות לאלו של דוקטרינת הרצף, ומן הצד האחר האסכולה המודרניסטית, הקרובה בהנחותיה לפרשנות הסוציו-פוליטית בחקר האנטישמיות.²²⁶

אף שבנוגע לאנטישמיות היתה גישתו של אטינגר פרימורדיאלית מובהקת, היתה תפיסת הלאומיות שלו מודרניסטית במוצהר. כך בדבריו בכינוס 'הציונות ומתנגדיה בעם היהודי' שנערך בשלהי 1987 הוא הדגיש כי 'הציונות איננה תופעה שקיימת מאות ואף אלפי שנים, כפי שגורסים חסידיה השוטמים ואויביה המושבעים, אלא תופעה היסטורית שנוצרה במזרחה ובמרכזה של אירופה במאה ה-19 ושענתה על הצרכים והמאויים של יהודי אותם האיוזורים'.²²⁷ אטינגר פיתח תפיסה זו בראשי פרקים שנמצאו בעזבונו:

אצל פעילי התנועה הלאומית המודרנית חזקים יסודות הלקוחים מעולמה של ההשכלה מן היסודות הלקוחים מן המורשת ההיסטורית הקדומה. [...] עצם העובדה שהתנועה הלאומית היהודית המודרנית הופיעה במאה ה-19, כשהופיעו התנועות הלאומיות של

222 שם, עמ' 231.

223 שם, עמ' 234.

224 ברנאי, אטינגר, עמ' 341.

225 שם, עמ' 160.

226 בן-ישראל, 'תאוריות על הלאומיות', עמ' 205-218.

227 אטינגר, 'הציונות ומתנגדיה', עמ' 185.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

העמים האירופיים ואף האסיאניים ושהתנועה היהודית הלאומית הייתה מהמאחרות שבהן, משמש הוכחה שהרעיונות המודרניים והשפעת הסביבה האירופית גברו בה על היסודות המסורתיים ועל המורשת הרעיונית המשיחית.²²⁸

את 'הסינתזה הגדולה' שלו בשאלת מקורותיה של התנועה הלאומיות היהודית פרסם אטינגר ב-1978 במאמרו 'ייחודה של התנועה הלאומית היהודית' (להלן: 'התנועה הלאומית היהודית').²²⁹ ברנאי מאפיין את גישתו של אטינגר על רקע מצב המחקר בתקופתו:

אין אטינגר סבור שהלאומיות היהודית המודרנית צמחה דווקא מתוך 'התמדת המושגים מן התקופה העתיקה כפשוטם'. נהפוך הוא: 'במשך הדורות הארוכים של הגלות אבד ליהודים הרצון המשותף למעשה מדיני'. בכך כיוון אטינגר את התנגדותו למי שראו בציונות תנועה שהמשיכה את הכיסופים הדתיים לציון. התנועה הלאומית היא לדעתו תנועה מודרנית, רדיקלית, ש'בביטוייה העיקריים הייתה "מרד בגלות"²³⁰.

מתוך הפרכת הנחותיה של הפרשנות הפרימורדיאלית מציע אטינגר ב'התנועה הלאומית היהודית' את אחד הטעיונות המנומקים והבהירים ביותר בזכות הפרשנות המודרניסטית של הלאומיות היהודית בכלל ושל הציונות בפרט. גישה זו מוצאת ביטוי כבר בפסקת הפתיחה של המאמר:

לכאורה אין לך דברים רחוקים יותר אחד מן השני מאשר העם היהודי והתנועות הלאומיות שקמו באירופה לאחר המהפכה הצרפתית. שכן עם ישראל ראה עצמו כאומה, כגוף קולקטיבי בעל ייחוד משלו, דת משלו ושותפות של גורל, כבר לפני אלפים בשנים, בתקופת המקרא. ואילו התודעה הלאומית והתנועות הלאומיות האירופאיות הן כל כולן פרי המגמה המודרנית, פרי תהליכים [...] שהתפתחו בשלהי המאה ה-18 ובמשך המאה ה-19. אולם למרות רציפותו ההיסטורית של העם היהודי והתמדת הכרתו הקולקטיבית שייכת גם התנועה הלאומית היהודית מבחינות רבות לתנועות הלאומיות האירופיות והיא הופיעה כתנועה חברתית ומדינית מאורגנת אף באיחור יחסי, בשנות ה-80 וה-90 של המאה ה-19.²³¹

הלאומיות היהודית, טוען אטינגר, התפתחה במאה ה-19 כשלילה דיאלקטית של 'הכרתו הקולקטיבית' של העם היהודי כפי שהתעצבה עד אז. גילויה של הכרה זו בעידן הטרנס-לאומי היו 'הערבות ההדדית, הקשר הרוחני והנפשי לארץ הקודש והציפיה הפאסיבית לגאולה עתידית' וכן התקוות המשיחיות שלא עודדו 'מעשים אנושיים בתחום המדיני או

228 ברנאי, אטינגר, עמ' 384.

229 אטינגר, 'התנועה הלאומית היהודית'; הנ"ל, 'רשימת המאמרים', עמ' 331.

230 ברנאי, אטינגר, עמ' 380.

231 אטינגר, 'התנועה הלאומית היהודית', עמ' 165.

החברתי'. שלילת גילויים מסורתיים אלו עמדה בבסיס הלאומיות היהודית, ש'ביטוייה העיקריים' היו 'מרד בפאסיביות וקריאה לבני האומה לקחת את גורלם בדיהם'.

[לכן] אפשר לומר ללא היסוס, שהתנועה הלאומית היהודית הייתה אחת הדרכים העיקריות למודרניזציה של העם היהודי, ביטוי של הסתגלות חלקים רבים של האומה לתנאים של חברה משתנה, של מדינה דמוקרטית, של פעילות פוליטית גלויה, של מעבר למשלוחייד מסוג חדש, של מערכת חינוך בעלת יעדים מודרניים ושל יצירה תרבותית ורוחנית המשקפת את מאווייו של האדם בן המאה ה-19 וה-20.²³²

שבירת 'ההכרה הקולקטיבית' המסורתית שאפשרה את צמיחתה של הלאומיות היהודית, קובע אטינגר, היתה תולדה של המשטר האבסולוטי וביטול הבסיס הקורפורטיבי של הקהילה וכן של האמנציפציה והענקת השוויון החוקי ליהודים. בעקבות כך סברו רבים מאלו שהתערו 'בחיי אירופה' כי התבטל 'הייחוד הלאומי' היהודי, וכי היהדות נהפכה לעוד 'כנסיה בין הכנסיות', שמאמיניה מתפצלים בין בני אומות ואזרחי מדינות שונות. המצב החדש, קובע אטינגר, הציב אתגר גם לפני מי שלא סברו כך:

אף אותם יהודים שגרסו שהיישות הלאומית היהודית מוסיפה להתקיים במדינות השונות גם בתקופת השוויון החוקי שלהם, התקשו להסבירה: מחד-גיסא, הרציפות ההיסטורית היהודית הייתה יסוד להשקפתם, ומן הצד השני, כל העידן הגלותי היה בעיניהם חריג ובלתי-חוקי, לא המשך אלא סטיה מדרך המלך של ההיסטוריה היהודית שהיא במהותה היסטוריה ממלכתית, שכן ישראל הוא גוי ככל הגויים. אליבא דדידם, המרד בגלות איננו מעשה מהפכני אלא מעשה תיקון, המחזיר את ההיסטוריה למהלכה התקין. ולא חשו גם הם שכל רצונם ב'נורמליזציה', בהחזרת עם ישראל – ואפילו עברו – למסלול ולהסבר שהיה בו דמיון לזה של אומות אחרות, ביטא את הכמיהה שההיסטוריה היהודית תימלט מייחודה.²³³

לפי אטינגר התפתחה אפוא הלאומיות היהודית מתוך שלילה של תפיסת 'הייחוד הלאומי' כפי שהתקיימה עד אז. על היבט מרכזי של שלילה זו, היחס לארץ ישראל, עמד אטינגר במאמר 'שורשי היישוב החדש בארץ-ישראל' (להלן: 'שורשי היישוב'), שפרסם ב-1982 עם ברטל.²³⁴ לדבריהם:

התודעה הלאומית היהודית לא צמחה בהכרח בקשר לזיקת היהודים לארץ-ישראל, ואילו ביטויי הקשר היהודי לארץ האבות, הרוחניים והמעשיים כאחד, השומרים בכל המאה הי"ט על אופיים המסורתי, אינם נוגעים לרוב לצמיחת הלאומיות היהודית המודרנית. [...] שורשי צמיחתה של התנועה הלאומית היהודית משוקעים דווקא

232 שם, שם.

233 שם, עמ' 168.

234 אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב'; הנ"ל, 'רשימת המאמרים', עמ' 332.

בחויות אירופאיות ובעולם המושגים של בני אירופה, ואילו ארץ-ישראל משתלבת בכך, עיתים בתיוכם של גורמים חיצונים ומושגים שהיו במידה רבה זרים לעולם היהודי המסורתי. ניתן אף לומר, כי עלייתה המחודשת של ארץ-ישראל בתודעת היהודים המשתלבים והולכים בחיי הסביבה נגרם לא במעט עקב עליית חשיבותה בתודעה האירופית, ואילו הזיקה המסורתית לארץ-ישראל הנמשכת בחוגים רבים ניוונה בחלקה מתקוות גאולה וכל כולה הסתייגות מעולמה של אירופה.²³⁵

עוד מדגישים אטינגר וברטל כי במאה ה-19 השתנה לחלוטין הדימוי של ארץ ישראל במחשבה האירופית עקב התעוררות 'השאלה המזרחית', עליית המילניזם הנוצרי והעניין הגובר בהיסטוריה ובארכאולוגיה של הארץ. תמורות מדיניות, דתיות ותרבותיות אלו השפיעו גם על תפיסת ארץ ישראל של 'חלקים שונים של החברה היהודית', שהפנימו את 'דמותה' 'האירופית' של ארץ-ישראל, ומיזגו אותה 'בחזון לאומי על רקע ההתעוררות הלאומית של עמי אירופה'. בהתאם, ערב העלייה הראשונה נתפסה ארץ ישראל בקרב היהודים 'בדימוי הכפול, השואב את השראתו מן המקורות היהודיים ומן ההשפעה האירופאית הדתית והמדינית כאחד'.²³⁶

'הדימוי הכפול' שמייחסים אטינגר וברטל לתפיסת ארץ ישראל הוא בעל אופי אנטי-פרימורדיאלי מובהק: לא זיקת הדורות היהודית לארץ ישראל, אלא הפעילות הנוצרית בת המאה ה-19 היא שעמדה בשורש העניין שגילתה הלאומיות היהודית המתהווה בארץ. טיפוחו ומיסודו של העניין הפוליטי וההתיישבותי בארץ היה כרוך בהשתחררות מן היחס המסורתי לארץ הקודש – למשל שלילת המשיחיות – אך הדבר לא מנע מן הלאומיות היהודית להשתמש ביסודות מ'התודעה הקולקטיבית' המסורתית לצידוק המרידה בה. הדגש האנטי-פרימורדיאלי בפרשנות הלאומיות של אטינגר בולט גם במאמרו 'הלאומיות היהודית המודרנית' (להלן: 'הלאומיות היהודית'), שהתפרסם כמבוא לאסופה מכתבי דובנוב ודינור שראתה אור ברוסית ב-1981.²³⁷ לאחר שקבע כי 'הלאומיות והתנועות הלאומיות הינן תופעות האופייניות לזמן החדש, בעיקר למאות ה-19 וה-20', מוסיף אטינגר כי בעת העתיקה רק היהודים והיוונים הכירו בתכונתם כלאום. אצל היהודים באה הכרה זו לידי ביטוי 'מראשית דרכם ההיסטורית, מאז התגבש רעיון הברית שבין האל לאבות העם היהודי'.²³⁸ ההכרה הלאומית המוקדמת שמייחס אטינגר ליהודים יכולה היתה להזין פרשנות פרימורדיאלית של הלאומיות היהודית בדומה לאופן שבו הזין הסטראוטיפ היהודי, לשיטתו, את האנטישמיות. ואולם ב'הלאומיות היהודית' נוקט אטינגר במהלך הפוך: בניגוד ל'שורשי האנטישמיות', כאן הוא מקנה לתרומת 'ההכרה הקולקטיבית' – או ל'מסורת ההיסטורית' – שקדמה למאה ה-19 רק חשיבות מוגבלת בצמיחת הלאומיות.

235 אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב', עמ' 190.

236 שם, עמ' 191-192.

237 אטינגר, 'הלאומיות היהודית'; הנ"ל, 'רשימת המאמרים', עמ' 332.

238 אטינגר, 'הלאומיות היהודית', עמ' 174.

לאחר שעמד על המשמעויות של ההכרה הקדומה של היהודים 'בעצמם כלאום' מסביר אטינגר:

לפיכך מי שבא לנתח את דרכי גידולה ועיצובה של התנועה היהודית הלאומית בת-זמננו – זו שנתעוררה במאה ה-19 – חייב להביא בחשבון מצד אחד את כל עוצמתה של המסורת ההיסטורית, החדורה צמא לתחייה לאומית, לשיבה לציון ולתקומת ירושלים; ומצד שני את מצבו של העם היהודי בגולה, את המגמות לאינטגרציה בחברה הסובבת אותו ולהשגת שוויון זכויות אזרחי במסגרת אותה חברה ואת הכוחות המתנגדים לכך, וכן את הדוגמאות החיות של העם האירופיים – יוונים, איטלקים, פולנים, עמי הבלקן – שחתרו לתחייה לאומית, לאחדות לאומית ולשחרור לאומי. השפעה לא מבוטלת הייתה גם לכמה קבוצות דתיות נוצריות באירופה.²³⁹

אטינגר מדגיש אפוא את ההבדל בין 'התנועה הלאומית היהודית בת-זמננו', שמקורותיה במאה ה-19, לבין 'המסורת ההיסטורית' היהודית, שלא היתה, לדבריו, אלא עוד רכיב בהתעוררות הלאומיות היהודית לצד תופעות מודרניות כגון מאבק האמנציפציה, התנועות הלאומיות באירופה והמילניזם הנוצרי.

הפרשנות המודרניסטית שמציע אטינגר לתפקיד שמילאה 'תודעת הרציפות ההיסטורית' בהתהוות הלאומיות היהודית²⁴⁰ מנוגדת להסבר הפרימורדיאלי שהעניק ל'רציפות' של שנאת היהודים' כגורם לעלייתה של האנטישמיות המודרנית. בניגוד לתפקיד הפעיל שמילא הסטראוטיפ היהודי, לפי אטינגר, כמחולל של רעיונות ואירועים אנטישמיים, תודעת הרציפות והייחוד של הקיום היהודי שימשה לשיטתו רק למתן הכשר למבנים הרעיוניים והמוסדיים שכוננה הלאומיות היהודית כחלק מתהליך המודרניזציה של העם היהודי. בדומה, בניגוד לאנטישמיות המודרנית, שאותה תיאר כ'גלגולה החדש של שנאת-היהודים', שתחזקה באמצעות הסטראוטיפ היהודי השלילי, הוא הדגיש כי הלאומיות היהודית התפתחה מתוך ההכרה בסתירה שבין 'תודעת הרציפות ההיסטורית' לבין גילוייה של ההיסטוריה היהודית בעת החדשה. סתירה זו השתקפה בטענתו כי האנטישמיות המודרנית היא ביטוי להמשכיות העיונות ליהודים כאחד מיסודות התרבות האירופית, לעומת הלאומיות היהודית, שהתפתחה מתוך שלילת התפיסה המסורתית של רציפות הקיום היהודי. התפקיד המנוגד שייחס אטינגר לתודעת העבר בעליית האנטישמיות המודרנית מכאן ובצמיחת הלאומיות היהודית מכאן חוזר וחושף את הסתירה התאורטית שבה הוא היה נתון: דוקטרינת הרצף מתאפיינת בפרימורדיאליזם מהותני, ואילו בניתוח הלאומיות היהודית הוא נקט עמדה מודרניסטית התפתחותית. סתירה זו – הניכרת גם בניגוד שבין פרשנותו המוצהרת של אטינגר לאנטישמיות לבין הניתוח שהוא מציע לה למעשה – כך נראה, היא שמנעה אותו מליצור את 'הסינתזה הגדולה' בין התהליכים המרכזיים שעיצבו את תולדות ישראל בעת החדשה.

239 שם, עמ' 175.

240 שם, עמ' 167-168.

הסתירה בין פרימורדיאליזם מהותני למודרניזם נסיבתי החוזרת בהיסטוריוגרפיה של אטינגר התגלתה בבהירות ב־1968 במבואות שכתב לדרך פרי עטו **תולדות עם ישראל בעת החדשה** (להלן: **תולדות ישראל**), שהופיע בסדרה **תולדות עם ישראל** בעריכת חיים הלל בן־ששון.²⁴¹ המבואות ביטאו את "האני מאמין" ההיסטוריוגרפי של אטינגר,²⁴² אך גם חשפו את חולשותיו.²⁴³ ב־1971 קבע רפאל מהלר כי המבואות הם 'ערבוביא אקלקטית', ביקורת שפורשה כביטוי לכעסו של מהלר כ'מארקסיסט־ציוני' על אטינגר 'שעזב את המארקסיזם'.²⁴⁴ ואולם טיעונים דומים חזרו גם בדבריהם של תלמידיו הקרובים של אטינגר. כך ציין שחר בביקורת על המהדורה האנגלית של **תולדות ישראל**:

ההקדמה לספרו של אטינגר עוסקת בסוגיות היסטוריוגרפיות. כותרתה היא 'המגמות העיקריות בתולדות ישראל בזמן החדש', ואולם הקורא יתקשה לגלות מהן אותן מגמות. ישנו דיון בהישרדות היהודית ובפרשנויותיה. 'התמדתם, קיומם והתחדשותם של היהודים' מוצגים כ'חידה', ונראה כי המחבר דוחה את כל הפתרונות לחידה זו מבלי להציע פתרון משל עצמו.²⁴⁵

ברנאי מציין כי המבוא 'מכיל היבטים מיסטיים ורציונליים כאחד',²⁴⁶ ומצטט בעניין הזה את שמואל פיינר, אחד מאחרוני תלמידיו של אטינגר, שלדבריו:

הוא חש בפרדוקס בתוך פרדוקס. מחד גיסא ההיסטוריה היהודית רציונלית ויש בה מגמות סותרות ופתיחות שמנעה ממנה הסתיידות, ומאידך גיסא הסיום המיסטי של המבוא. בסיום סמינר הדוקטורנטים בביתו של אטינגר שאל פיינר איך הוא מיישב את הסתירה ואיך הוא מסביר את הפער הזה. אטינגר השיב ש'היום לא היה כותב אותם דברים', וכן בדעתו לכתוב שוב את המבוא או את הכרך השלישי בסדרה, ו'תהיה לו תפיסה היסטורית שונה לחלוטין'. הרגשתו של פיינר הייתה שאטינגר של שנות השמונים אינו עומד עוד מאחורי התפיסות שהביע במבוא. [...] ואכן פיינר סבור שהדברים נכתבו בהשראת האופוריה ששררה אחרי מלחמת ששת הימים, ובשנות השמונים נעשה אטינגר פסימי יותר בנוגע לעתיד המדינה.²⁴⁷

ואולם גם אם האופוריה בעקבות מלחמת ששת הימים יכולה להסביר את הסיום 'המיסטי' של המבוא, ה'פרדוקס בתוך פרדוקס', שעליו הצביע פיינר, משקף, כאמור, את הסתירות

241 אטינגר, **תולדות ישראל**, עמ' 17-22, 141-147.

242 ברנאי, אטינגר, עמ' 336.

243 שם, עמ' 345-346.

244 שם, עמ' 110.

245 שחר, 'היסטוריה יהודית', עמ' 34-35.

246 ברנאי, אטינגר, עמ' 341.

247 שם, שם.

שליו את ההיסטוריוגרפיה של אטינגר כבר לפני מלחמת ששת הימים, מאז המהפך בפרשנותו לאנטישמיות ב-1965, ודומה שהן המסגרת הנכונה לבירורה. השאלה העיקרית שעמה התמודד אטינגר במבוא לתולדות ישראל היא 'מהו סוד התמדתם, קיומם והתחדשותם של היהודים',²⁴⁸ ול'סוד' זה הוא מציע שני הסברים סותרים. ההסבר הראשון הוא אנטי-פרימורדיאלי וממוקד בפתירות שאפיינה את יחסם של היהודים לחברות הלא-יהודיות שבתוכן חיו:

העם היהודי לא קפא ולא התאבן במשך תולדותיו הארוכים, מפני שהוא, בהיפוך לקונסטרוקציות ההיסטוריוסופיות השונות איננו סובניר היסטורי או שריד עבר אלא גוף חברתי חי, הנאבק במודע על קיומו וזכותו להתפתחות. הוא לא קפא מפני שבשום תקופה בתולדותיו לא התגדר בחומה סינית מן ההתפתחות החברתית והתרבותית של העמים האחרים, לא חסם עצמו מפני השפעת ציביליזציות אחרות, אלא התמודד אתן, נאבק בהשפעותיהן מזה וספג מאוצרותיהן מזה.²⁴⁹

לעומת זאת, ההסבר השני שהציע אטינגר ל'סוד התמדתם' של היהודים היה פרימורדיאלי מובהק:

אין להפליג בכוחה העצום של הרציפות ההיסטורית והתמדת הקיום ההיסטורי המודע. ועצם עובדה זו הופכת את היהודים לתופעה היסטורית מופלאה ויוצאת דופן שאי-אפשר להכניסה לדפוסים השיגרתיים של הקונסטרוקציות השכלתניות השונות. [...] עם שהגיע לשיאים ביצירתו ובארגונו בתקופה שבה עמי אירופה צעדו צעדיהם הראשונים בהיסטוריה, שמורשתו הרוחנית נעשתה יסוד מוסד בתרבותם – אין תימה שראיית-העולם שלו ותודעתו העצמית שונות היו מן הקצה מאלו של העמים מסביבו.²⁵⁰

הניגוד שבין הקביעה כי העם היהודי 'לא חסם עצמו מפני השפעת ציביליזציות אחרות' לבין הקביעה כי 'ראיית-העולם שלו ותודעתו העצמית שונות היו מן הקצה מאלו של העמים מסביבו' משקף סתירה אחרת שבה היתה נתונה ההיסטוריוגרפיה של אטינגר: המשקל שיש להעניק להשפעתם של גורמים פנימיים מכאן וחיצוניים מכאן על מגמות התפתחותו של העם היהודי.

במבוא לתולדות ישראל הדגיש אטינגר את ההשפעה הדיכוטומית שנודעה בהיסטוריה היהודית למגמה הצנטריפטלית, 'המקרבת ומאחזת את היחיד היהודי וקבוצות שונות בתוך העם להזדהות עם העבר היהודי ועם כלל היהודים שבפזורה' מכאן, ולמגמה הצנטריפוגלית, 'המרחיקה אותם זה מזה ומקרבת אותם אל הסביבה הנוכרית' מכאן.²⁵¹

248 אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 18.

249 שם, עמ' 21.

250 שם, עמ' 21-22.

251 שם, עמ' 21.

אלמוג הגדיר את הניגוד בין המגמות הצטרפוגלית לצנטריפטלית כניגוד שבין 'כוחות ההרס' ל'כוחות הבניין';²⁵² אך נראה שאטינגר היה רחוק מלראות במגמה הצנטריפטלית 'כוחות הרס'. להפך, בריאיון לאגמון הוא ציין כי 'עד גבול מסויים, הייתה ההתבוללות סימן לא לחולשתו אלא לכוחו של העם', שכן היא מנעה תהליך של הסתגרות מנוונת.²⁵³ ואולם בסתירה לדגש על המגמות הצנטריפטלית והצנטריפטלית, המשקפות בעיקרן כוחות פנימיים הפועלים בחברה היהודית, במבוא לתולדות ישראל ובמהלך הספר כולו העניק אטינגר משקל מכריע לכוחות הפועלים על החברה היהודית מבחוץ ומשפיעים על הדרך שבה באות שתי המגמות גם יחד לידי ביטוי. ברנאי מציין:

אטינגר ייחס לגורמים החיצוניים השפעה רבה יותר על מהלך ההיסטוריה היהודית משייחס לתהליכים הפנימיים שעברו הקהילות היהודיות וליחסי הגומלין ביניהן. בכך שונה דרכו מזו של מוריו ושל אחדים מעמיתיו שנמנו על האסכולה הירושלמית וביקשו לראות את ההיסטוריה היהודית כגורם הצומח בעיקר מתוכה פנימה, כאורגניזם חי.²⁵⁴

הדגש ששם אטינגר על התפקיד שמילאו גורמים חיצוניים בעיצוב ההיסטוריה היהודית מתגלה כבר בקביעתו כי העת החדשה בתולדות ישראל החלה במחצית השנייה של המאה ה-17. מועד זה היה מקובל גם על דינור, אלא שלפי ברנאי, 'בשונה מדינור' ראה אטינגר את 'נקודת המשען' למועד זה 'לא באירוע יהודי פנימי', אלא 'בהשתלבות היהודים בחברה האירופית, בדמוגרפיה ובכלכלה'.²⁵⁵ ואכן, 'המפנה' המסמן את ראשיתה של העת החדשה היה, לפי אטינגר, תולדה של שינוי בכיוון ההגירה של היהודים, ו'במקום הנודדים מזרחה, למדינות ואיזורים מפגרים בהתפתחותם הכלכלית [...] מתחילה התנועה מערבה, אל מרכזי הקפיטליזם העולה'.²⁵⁶ נראה אפוא שבניגוד לטענתו של אטינגר שאי אפשר להכניס את ההיסטוריה היהודית 'לדפוסים השיגרתיים של הקונסטרוקציות השכלתניות השונות', תיאורה בתולדות ישראל הוא בפועל תיאור השפעתו של הקפיטליזם על החברה היהודית באופן שאינו שונה מהותית מן האופן שבו נעשה הדבר בגרסאות רווחות של ההיסטוריוגרפיה החברתית בכלל והמרקסיסטית בפרט.²⁵⁷ המהפך בפרשנות האנטישמיות של אטינגר והסתירות שליוו אותה היו אפוא גילוי של דפוס כללי יותר שאפיין את ההיסטוריוגרפיה שלו.

252 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 34-35.

253 אטינגר, 'היסטוריה והיסטוריונים', עמ' 58.

254 ברנאי, אטינגר, עמ' 343.

255 שם, עמ' 334.

256 אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 22.

257 למשל: מהלך, דברי ימי ישראל, עמ' 9-11.

השפעת הפוליטיקה על ההיסטוריוגרפיה של אטינגר

המהפכים בפרשנויותיו של אטינגר, החושפים את הסתירות שההיסטוריוגרפיה שלו טבועה בהן, מאופיינים במכנה משותף בולט: הוא לא התנער מעמדותיו המוקדמות גם לאחר שאימץ תפיסות סותרות, ואלה גם אלה מופיעות זו לצד זו בכתביו. תלמידיו של אטינגר היו ערים לסתירות אלו, אך הם נטו להמעיט בערכן הפרשני, ותירצו אותן כביטוי לממד הדיאלקטי שבאישיותו. ברטל קבע כי 'מכיוון שאטינגר היה אישיות דיאלקטית יכלו להופיע אצלו לפעמים דבר והיפוכו ביחד'; ויוסף קפלן ציין כי 'היו שאמרו שאטינגר היה הדיאלקטיקה של עצמו'.²⁵⁸ ברנאי סבור כי 'היסוד הדיאלקטי שכה אפיין את אטינגר באופן לידי ביטוי בולט במחקריו על האנטישמיות'.²⁵⁹ אלמוג הסביר כי אטינגר ביקש 'לקיים את הישגיה של האסכולה הירושלמית ולסייג את השלכותיה השליליות על-ידי שימוש בשיטה הדיאלקטית',²⁶⁰ אך הבהיר כי 'אטינגר לא אהב להשתמש במונח "דיאלקטיקה" והעדיף במקומו את המונח "דינמיקה"'.²⁶¹ ואולם העדפה זו לא היתה עניין של מינוח גרדא, אלא היתה לה משמעות תוכנית, שכן המסגרת הפרשנית המרכזית שלו לתולדות ישראל, הצנטריפוגלית-צנטנריפטלית, היתה דיכוטומית ולא דיאלקטית. כך בדונם ביחסו של אטינגר לתנועת ההשכלה ציינו ברטל ופרנקל ב'היסטוריה ושליחות' כי רק 'בחלוף השנים' ניכר שינוי ביחסו להשכלה, והוא 'המיר את התבנית הדיכוטומית והדרו־קוטבית – צנטריפוגליות כנגד צנטריפטליות – בגישה יותר מגוונת ודיאלקטית'.²⁶² יתר על כן, אטינגר חזר ופרש את פרשנויותיו המודרניסטיות והפרימורדיאליות במקביל, התעלם מן הסתירות ביניהן, ולא הקנה לניגודים הגלומים בהן כל משמעות 'דיאלקטית'. כך מאופיינת ההיסטוריוגרפיה שלו בהצגת היבטיה הפרדוקסליים של המציאות, היוצרת מראית עין של הסבר דיאלקטי ומכסה על היעדרו.²⁶³ ואמנם פריזל התייחס לסתירותיו של אטינגר באופן מגוון פחות, וקבע כי 'אטינגר נטה להיות הפכפך'.²⁶⁴

בניגוד למהפך בתפיסת האנטישמיות של אטינגר, שלא זכה עד כה לכל התייחסות במחקר, ברנאי דן בהרחבה במהפך שחל בעמדתו בנוגע להיסטוריוגרפיה של יהודי המזרח, ובמסקנותיו יש כדי להאיר את הגורמים לסתירות האחרות המתגלות בפרשנותו של אטינגר. ברנאי קובע כי בתולדות ישראל אטינגר 'כמעט שלא ייחד מקום' ליהודי המזרח:

258 ברנאי, אטינגר, עמ' 173.

259 שם, עמ' 323.

260 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 34.

261 ברנאי, אטינגר, עמ' 342.

262 ברטל ופרנקל, 'היסטוריה ושליחות', עמ' יח.

263 השור: ברנאי, אטינגר, עמ' 341-342.

264 פריזל, ביוגרפיה, עמ' 107.

משום גישתו האירופוצנטרית, ובעת החדשה רק כעשרה אחוזים מכלל היהודים חיו בארצות הערביות, ואלה כמעט שלא השתלבו במגמות שביקש להציג. אטינגר ראה ביהודים אלה גורם קפוא, ואפילו 'מאובן', והידע שלו עליהם היה קלוש. משהועלו נגדו טענות על התעלמות זו, הוא נימק אותה בהעדר מחקר בסיסי בנושא ובאיי-יכולתו 'להקיף את כל הפרטים' בספר בעל אופי סיכומי. רק בשלהי שנות השבעים הוא הביין שטעה, ולכן יזם [...] את חיבור שלושת הכרכים של 'תולדות היהודים בארצות האיסלאם' [...] ואף ערך את הסדרה. במבואות לספרים אלה הוא ניסה לשלב את היהדות המזרחית בתוך הסיפור היהודי האירופי בהתאם לתפיסת האסכולה הירושלמית, שוב מתוך גישתו האירופוצנטרית ואף 'האוריינטליסטית'.²⁶⁵

ואכן בשנות השבעים, עד עליית הליכוד לשלטון ב-1977, העלה אטינגר שלושה הסברים שונים להתעלמותו מיהודי המזרח ומתרבותם. ב-1971 הוא הביע ספק באפשרות לפרסם ספרי לימוד הכוללים היסטוריה של יהודי המזרח בשל מיעוט המחקר האקדמי בנושא.²⁶⁶ ב-1972 הוא נימק את המקום השולי שהקצה ליהודי המזרח בתולדות ישראל בכך שמטרתו היתה לתאר את 'הקווים הכלליים' ואת 'התהליכים העיקריים' שעיצבו את תולדות העם היהודי 'כאומה אחת', ולא כסיפור 'קורות הקיבוצים היהודיים השונים'.²⁶⁷ וב-1976, בדיון שנערך בוועדת החינוך של הכנסת, הוא התנגד ל'פלורליזם תרבותי', שממנו נבע הצורך בחיזוק המחקר וההוראה של מורשת יהודי המזרח, וטען ש'הבעייה המרכזית אינה חיזוק מורשת העבר של יהודי המזרח, אלא שיפור תנאי ההוה של השכבות החלשות בחברה הישראלית'.²⁶⁸ במבוא שכתב ב-1981 לכרך הראשון של הסדרה **תולדות היהודים בארצות האיסלאם** (להלן **היהודים בארצות האיסלאם**)²⁶⁹ שערך הציע אטינגר שתי פרשנויות סותרות באשר ליחס בין 'סיגול אורח חיים ותרבות אירופית' בקהילות המזרח לבין שימור 'הזהות הקבוצתית המיוחדת': האחת מדגישה את השפעתה הייחודית של החברה המוסלמית על חיי היהודים, ותוגדר להלן הפרשנות 'המזרחית', ואילו האחרת מורה על הרמיון לקהילות היהודיות באירופה, ותוגדר להלן הפרשנות 'המערבית'. הפרשנות 'המזרחית' היתה המשך הטיעון שבו החזיק אטינגר ב-1972, ולפיו 'התהליך המרכזי בתולדות ישראל בזמן החדש' הוא 'סיגול אורח חיים ותרבות אירופית, בלי לאבד את הזהות הקבוצתית המיוחדת'. לעומת זאת, לדבריו, 'האימפריה העות'מאנית [...] עיצבה את חיי הקיבוצים היהודיים באיזורים שבשלטונה לשמירת הצורות המסורתיות', ופרט לאלג'יריה הם החלו 'להשתלב בתהליכים החדשים רק לאחר מהפכת התורקים הצעירים וגם זאת בקצב איטי'.²⁷⁰ בדומה,

265 ברנאי, אטינגר, עמ' 346.

266 שם, עמ' 268.

267 שם, עמ' 354.

268 שם, עמ' 367.

269 אטינגר, 'היהודים בארצות האיסלאם'.

270 ברנאי, אטינגר, עמ' 354.

ב־1981 הוא ציין **בהיהודים בארצות האסלאם** כי מלבד 'המורשת הרוחנית והחברתית של קהילות ישראל בימי הביניים' הושפעו אורח החיים וסדרי החברה והתרבות של יהודי המזרח בעת החדשה בעיקר מהחברה המוסלמית שבתוכה חיו: על ידי 'המסגרת החוקתית-דתית שהגדירה את מעמדם' מכאן ועל ידי 'התנאים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים' מכאן. הוא אף הדגיש כי בארצות האסלאם תנאים חיצוניים אלו 'השפיעו על אופיה של החברה היהודית יותר מאשר עשתה זאת הסביבה הנוכרית בכמה ממדינות אירופה בראשית העת החדשה'.²⁷¹ וכך, 'סודות מסורתיים ומלכדים' מילאו בקרב יהודי המזרח 'תפקיד רב לאי־ערוך לעומת ההתפתחות הדינמית יותר ומלאת המאבקים והסתירות של הקיבוצים היהודיים במדינות אירופה'.²⁷²

כד בכד הציע אטינגר גם פרשנות 'מערבית' מנוגדת, ולפיה 'האחדות של התפתחות ההיסטוריה היהודית בכל התפוצות', שמוסכם כי התקיימה בימי הביניים, נמשכה גם בעת החדשה, ולא 'נוצרו שני מסלולים שונים בתולדות היהודים [...] מסלול של אלו שבארצות האיסלאם ומסלול של אלו שבארצות הנוצרים'. שתי הקהילות הושפעו מן השינויים שחוללה ההתפתחות הכלכלית 'הקשורה בהתפתחות קפיטאליסטית' ו'חדירת השפעת התרבות האירופית המודרנית'. בהתאם, 'השוני הבולט' בין יהדות אירופה ליהדות המזרח לא היה 'בצורות ההתארגנות היהודית, בפעילותם של היהודים בחברה הלא־יהודית או במעמדם בה' – כטענת הפרשנות 'המזרחית' – אלא רק 'בזמן של התמורות'. ואולם בכך לא היה כל ייחוד, שכן גם בקהילות אירופה לא הופיעו 'התהליכים המאפיינים את הזמן החדש [...] בעת ובעונה אחת'.²⁷³ מכאן שכמו בתוכן התמורות, גם בדפוס התפשטותן לא נבדלו הקהילות היהודיות באירופה מאלו שבארצות האסלאם. הניגוד בין הפרשנויות 'המערבית' ו'המזרחית' לתולדות היהודים בארצות האסלאם משכפל את דפוס הסתירה בין הגישה המודרניסטית לגישה הפרימורדיאלית, שהתגלה לעיל בתפיסת האנטישמיות והלאומיות של אטינגר וכן במבואות **לתולדות ישראל**, וניגוד זה חוזר ומלמד על חוסר יכולתו לפרוץ את הסתירה שבה היתה נתונה ההיסטוריוגרפיה שלו.

כאמור, ברנאי מציין כי 'רק בשלהי שנות השבעים' הבין אטינגר 'ש'טעה' בהתעלמותו למעשה מיהודי המזרח, והדבר הוביל אותו ליזום ולערוך את שלושת כרכי **היהודים בארצות האיסלאם**.²⁷⁴ ואולם בהמשך הדברים מצביע ברנאי על עוד סיבה אפשרית למהפך – לא הכרה בטעות, אלא שיקול פוליטי־חברתי:

ככל הידוע לי לא נימק אטינגר בפומבי מדוע שינה את עמדתו [...] על כל פנים נראה שאין תמה בכך, שהרי הוא ראה את עצמו קשוב להלכי רוח, ונשאר כל ימיו אדם עם

271 אטינגר, 'היהודים בארצות האסלאם', עמ' ח-ט.

272 שם, עמ' יא.

273 שם, עמ' יב.

274 ברנאי, אטינגר, עמ' 346.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

תודעה חברתית ואף פוליטית. ודומני שגם המהפך בבחירות 1977, שבהן הצביעו תושבי הפריפריה, שרובם מזרחים, לליכוד, גרם לשינוי בעמדתו של אטינגר.²⁷⁵

'השינוי בעמדתו של אטינגר' בסוגיית יהודי המזרח לאחר 1977 משחזר את המהפך שחל בפרשנותו לאנטישמיות ב-1965. לנוכח הדמיון בין שני המהפכים יש מקום לבחון אם הסיבה למהפך המאוחר – הפוליטיקה – יכולה להסביר גם את המהפך המוקדם בסוגיית האנטישמיות.

השיקול הפוליטי שהנחה את המהפך בעמדתו של אטינגר בסוגיית יהודי המזרח לא היה חריג בקרב חוקרי 'אסכולת ירושלים', שראו בחיוב את הזיקה בין היסטוריוגרפיה לפוליטיקה. דינור ראה בזיקה זו חלק מהותי מהמעשה ההיסטוריוגרפי, וב-1969 הדגיש:

מן הידועות הוא, שכל היסטוריוגרפיה דנה על 'הימים ההם' מתוך עמדה של 'הזמן הזה', ומהתעניינותה זאת, ומתוך ראייתה זו את הדברים היא גם מפרשת אותם ומסבירה אותם, אף ש'הכרת העבר' ביסודה נשארת כפי שהיתה. ואין צריך לומר, שהכרת העבר הקרוב היא כולה קשורה בתודעה העצמית של הדור.²⁷⁶

אטינגר הדגיש זיקה זו בהספריו למייסדי 'אסכולת ירושלים'. על דינור הוא אמר כי 'אין אפוא לראות בנפרד את דינור ההיסטוריון ודינור איש המעשה הלאומי'.²⁷⁷ ובהספידו את 'יצחק בער הוא עמד על כך שבעקבות הקמת המדינה, מתוך רצונו 'להשפיע על עיצוב דמותה של מדינת היהודים וחברתם',²⁷⁸ נטש בער את 'עיסוקו בימי הביניים', שבו הוא נחשב 'לראשון החוקרים',²⁷⁹ והתמסר לחקר ימי הבית השני ותקופת המשנה, אלא שעל טיב מחקריו בתחום זה 'יצאו עוררין',²⁸⁰ שכן 'הוא חטא לפעמים כלפי כללי המחקר ודרכי הניתוח שהוא עצמו קבעם'.²⁸¹ לנוכח השיקול הפוליטי שהנחה את המהפכים ההיסטוריוגרפיים שביצעו נראה ההסבר שהציע אטינגר למניעיו של בער השתקפות של מניעיו הוא.

המהפך בתפיסת האנטישמיות של אטינגר ב-1965 הולם את עמדתו כלפי ההתפתחויות ביחסי ישראל-גרמניה, שעמדו באותה שנה במוקד סדר היום הציבורי. בתחילת השנה הודיעה ממשלת גרמניה המערבית כי בכוונתה לחוקק חוק להתיישנות לפשעי הנאצים. מהלך זה עורר סערה בישראל, ובפברואר נמנה אטינגר עם שישים ושבעה מרצים מהאוניברסיטה העברית שחתמו על גילוי דעת המוחה נגד 'כוונתה של ממשלת גרמניה

275 שם, עמ' 372.

276 דינור, 'הכרת העבר', עמ' 162; הנ"ל, 'ציונים ביבליוגרפיים', עמ' 289.

277 אטינגר, 'דינור', עמ' 128.

278 אטינגר, 'יצחק בער', עמ' 140.

279 שם, עמ' 138.

280 שם, עמ' 139.

281 שם, עמ' 140.

המערכת לכלול את פשעי הנאצים בחוק התיישנות העומד להכנס לתוקפו ב-8 למאי.²⁸² במהלך השנה התעורר גם פולמוס ציבורי בשאלת כינונם של יחסים דיפלומטיים בין ישראל למערב-גרמניה, ואטינגר, שהתנגד 'בחרפות' לכינון היחסים,²⁸³ נשא ביוני 1965 דברים ב'עצרת דומיה מיוחדת לזיכרון השואה', שנערכה באוניברסיטה העברית ערב בואו של השגריר.²⁸⁴

אפשר להסביר את המהפך בפרשנות האנטישמיות של אטינגר כתגובה למושג 'גרמניה האחרת' שתפס מקום מרכזי בצידוק הנורמליזציה של יחסי ישראל-גרמניה. כך, למשל, פתח שמעון פרס את מאמרו 'ויכוח עם גרמניה ועמה' – שפורסם בשיאו של הוויכוח על התיישנות פשעי הנאצים – במשפט 'גרמניה של היום היא גרמניה אחרת מזו שהיתה ערב ובמשך מלחמת העולם השנייה. אפילו לא כל הגרמנים אחרים, הרי שמצבה של גרמניה הוא שונה לחלוטין ממה שהיה'.²⁸⁵ ובן-גוריון אף טען בריאיון לעיתון הסטודנטים פיה-האתון כי 'מי שאינו רואה, שגרמניה אחרת – הוא אידיוט גמור, או איש שאינו אומר את האמת'.²⁸⁶ המושג 'גרמניה האחרת' התבסס אפוא על 'מצבה השונה' של גרמניה לאחר השואה, שממנו נבע שינוי בעמדתם של הגרמנים כלפי היהודים, שאמור היה להכשיר את יחסי ישראל-גרמניה. ההנחה בדבר שינוי התנאים הפוליטיים והחברתיים כגורם לשינוי חיובי ביחס ליהודים עמדה בבסיסם של 'ראשית התמורה' ב-1961 ושל 'הדאיסטים האנגלים' ב-1964, וכך במשתמע אישש אטינגר במחקריו את הנחות היסוד של תפיסת 'גרמניה האחרת', שכנגדה יצא בפעילותו הציבורית.

ייתכן אפוא שהמהפך בפרשנות האנטישמיות של אטינגר נועד להתאים את ההיסטוריוגרפיה שלו לעמדותיו הציבוריות: החידוש העיקרי ב'הקיים והמשתנה' ב-1965 – תיאור העוינות ליהודים כ'גורם של-קבע, קונסטאנטי, המלווה את החברה האירופית' – שלל את אפשרות קיומה של 'גרמניה האחרת'. הדיו של הוויכוח הציבורי בסוגיה זו נשמעו בדברי הפתיחה ל'הקיים והמשתנה'. אטינגר ציין כי בספרות המחקר והפולמוס 'יש התייחסות מועטת בלבד לשואה ולהשלכותיה, וכי זהו 'דבר האומר דרשני':

כשניסחתי את הנושא כמו שניסחתי, עשיתי זאת מתוך שאיפה לנסות ולשבץ את יחס החברה-סביבה ליהודים כיום, במסגרת ההתרחשויות ההיסטוריות ולאור גלגולי היחסים בין החברה הנוכרית ליהודים בתקופות הקודמות. נראה לי שיש עניין רב בעיון כזה, גם ואולי במיוחד כעת, פרק זמן מסויים לאחר מלחמת העולם השנייה, לאחר השואה.²⁸⁷

282 מעריב, 2.2.1965.

283 ברנאי, אטינגר, עמ' 253.

284 מעריב, 24.6.1965.

285 שם, 19.2.1965.

286 פיה-האתון, 11.3.1965.

287 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 209.

'העניין הרב' בריון באנטישמיות לא היה מסקנה תאורטית, אלא שיקוף של התפקיד המרכזי שתפסה השואה בעיצוב הזהות הקיבוצית הישראלית למן משפט אייכמן ב-1961. המהפך בפרשנות האנטישמיות של אטינגר היה אפוא חלק ממגמה ציבורית רחבה יותר, שעליה עמד בתת-הפרק החותם את **תולדות ישראל**. לדבריו, מלכתחילה 'תודעת משמעותה הגורלית של השואה' לא חדרה 'אל בין הישראלים הצעירים', ורק משפט אייכמן יצק 'אור חדש על השואה', והביא לידי כך ש'את מקומו של הזלזול התחילה כובשת תחושה חדה של שותפות גורל המקרבת ליתר הבנה בתולדות עם-ישראל'.²⁸⁸ אף שאטינגר דן בשינוי בקרב 'הישראלים הצעירים', אפשר לראות בתיאור זה עדות להשפעתה של האווירה הציבורית על המהפך בפרשנותו לאנטישמיות.

החפיפה בין פעולתו הציבורית של אטינגר נגד הידוק יחסי ישראל-גרמניה לבין המהפך בפרשנותו לאנטישמיות יש בה כדי ללמד על קיומה של זיקת הגומלין ביניהם. זיקת גומלין זו הולמת את דרכי הבנייתו של זיכרון היסטורי כבסיס לזהות קיבוצית, המאופיינת בשבירת המחיצות בין עבר להווה ובין מחקר היסטורי לדיון ציבורי.²⁸⁹ ואכן, השפעת עמדותיו הפוליטיות של אטינגר על ההיסטוריוגרפיה שלו חרגו משאלות של יחסי ישראל-גרמניה למאבקים חברתיים פנים-ישראליים.

פעילותו הציבורית של אטינגר: היסטוריוגרפיה וליברליזם

ברנאי מציין כי 'בעשור הראשון למדינה, כמעט שלא מצאנו כל אזכור למעורבותו של אטינגר בפעילות ציבורית או לכך שהשמיע את קולו בענייני השעה',²⁹⁰ וכי גם בראשית שנות השישים הוא בחר 'שלא להתבטא בסוגיות פוליטיות או מדיניות'.²⁹¹ התנהלות זו, משער ברנאי, היתה תולדה של צירוף נסיבות פוליטיות ואישיות: מבחינה פוליטית הוא 'בחר להצניע את קולו הפומבי [...] בשל עברו הקומוניסטי שנחשב אז לכתם, וכן 'לא רצה לצאת חזיתית' נגד דינור, ש'נמנה עם הממסד המפא"ניקי'. ומבחינה אישית בשנים אלו הוא בחר 'להתמקד בהשלמת עבודת הדוקטור, בהשתלמויות בחו"ל ובהקמת משפחה'.²⁹² על העדפותיו המפלגתיות של אטינגר בתקופה זו אפשר ללמוד משתי עדויות. אלמוג מסר לברנאי כי התהלכו שמועות שבבחירות 1951, מיד לאחר שעזב את הפעילות הקומוניסטית, הצביע אטינגר בעד 'הציונים הכלליים'.²⁹³ פריזל, שבשנות השישים ריכז

288 אטינגר, **תולדות ישראל**, עמ' 367.

289 גוטוויין, 'היסטוריוגרפיה חדשה', עמ' 331-332.

290 ברנאי, **אטינגר**, עמ' 250.

291 שם, עמ' 252.

292 שם, עמ' 252-253.

293 ברנאי, **טיטה**, עמ' 2.

את חוג העיון שהתכנס בביתו של אטינגר,²⁹⁴ מספר כי בשלהי שנות החמישים ובראשית שנות השישים, כלומר בטרם חזר לפעילות ציבורית, היה אטינגר 'ליברל דמוקרטי, מקורב למפלגת העבודה (כך במקור!)',²⁹⁵ תיאור ההולם את השקפותיו כמו שיידונו להלן. ב-1965 מונה אטינגר לדרגת פרופסור חבר,²⁹⁶ ואפשר שעם ביסוס מעמדו האקדמי הוא חש חופשי לחזור ולקחת חלק בחיים הציבוריים.

פעולתו הציבורית של אטינגר התנהלה בשתי זירות בו-בזמן: בזירה המדינית – המחאה נגד הידוק יחסי ישראל-גרמניה; ובזירה המפלגתית – תמיכה ב'מערך' בהנהגתו של לוי אשכול נגד כן-גוריון, שפילג אז את מפא"י והקים את רפ"י. כחלק מכך היה אטינגר שותף לגילוי דעת שרוב חותמיו היו מרצים באוניברסיטה העברית, שקרא לתמוך ב'מערך' בטענה שבן-גוריון מבקש 'להכתיב הכרעות שרירותיות בדרך בלתי פרלמנטרית'.²⁹⁷ עולה שהתייצבות מעמדו האקדמי של אטינגר אפשרה את חזרתו לזירה הציבורית ב-1965, ואילו אירועי שנה זו יצרו את התנאים לכך.

בעקבות מלחמת ששת הימים ותוצאותיה הגביר אטינגר את מעורבותו 'בענייני השעה': הוא 'דגל בעמדות יוניות', ועם עוד עמיתים מן האוניברסיטה העברית הצטרף ל'תנועה לשלום ובטחון'.²⁹⁸ בעקבות פרסום **תולדות ישראל** ב-1969 הוא נהפך לדמות ציבורית, 'החל להקדיש זמן רב לפעילות פוליטית',²⁹⁹ והרכה להשתתף בתכניות רדיו וטלוויזיה.³⁰⁰ בשלהי 1971 הוא חתם עם עוד 30 פרופסורים על מכתב תמיכה בתכנית השלום שקידם מזכיר המדינה האמריקני רוג'רס, והתעמת עם ראש הממשלה גולדה מאיר שדחתה אותה.³⁰¹ בבחירות 1973, שנערכו לאחר מלחמת יום הכיפורים, הוא היה שותף לזימת 'בכל זאת מערך', והתקרב 'לכוחות היוניים' במפלגת העבודה. בבחירות 1977 שהה אטינגר בשבתון בניו יורק, אך במכתביו ציין 'שאילו היה בארץ היה אולי מצביע עבור ד"ש', ועל אחד מהם חתם 'ד"ש לכולכם'.³⁰² לאחר מהפך 1977 חזר אטינגר לראות במפלגת העבודה את 'הכוח המרכזי המסוגל לכוון את מדינת ישראל',³⁰³ והעדיף את פרס על רבין.³⁰⁴ הוא נעשה מבקר בולט של ראש הממשלה מנחם בגין וממשלתו, ובעקבות מלחמת לבנון ב-1982 השתתף השתתפות פעילה במגוון פעולות המחאה נגדה.³⁰⁵ בד בבד הוא תקף את 'מדיניות' להיטיב

294 ברנאי, אטינגר, עמ' 249.

295 פריזל, ביוגרפיה, עמ' 71.

296 ברנאי, אטינגר, עמ' 107.

297 מעריב, 24.8.1965.

298 ברנאי, אטינגר, עמ' 253-255.

299 שם, עמ' 253.

300 שם, עמ' 263.

301 שם, עמ' 255.

302 שם, עמ' 257.

303 שם, עמ' 256.

304 שם, עמ' 259, 262-263.

305 שם, עמ' 260-261.

עם העם" של בגין' ואת 'ההשקעות של מאות מיליוני דולרים בהתיישבות-דמה מעבר לקו הירוק'.³⁰⁶

אטינגר היה אפוא 'אינטלקטואל מעורב', שגייס את המוניטין המקצועי שלו לשירות מטרות ציבוריות, ובקרב מקורביו היו גם שניסו 'לדחוף אותו לפעילות פוליטית או להקים תנועה רוחנית ולעמוד בראשה'.³⁰⁷ בולטת העובדה שהמטרות שעמן הזדהה אטינגר לא חרגו מסדר היום שהגדיר מאז אמצע שנות השישים את הסביבה החברתית שלו, זו של מעמד הביניים הממסדי, שעמו נמנה ובתוכו פעל. עמדותיו שיקפו את הלכי הרוח שהתחלפו בציבור זה בשני העשורים של פעילותו הציבורית: מהתנגדות לבן-גוריון כ'סכנה ל'דמוקרטיה', דרך אימוץ עמדות יוניות, וכלה בתמיכה בד"ש והתנגדות לבגין ולהתנחלויות. בתוך כך משלהי שנות החמישים ביטא אטינגר הסתייגות גוברת מעולם הערכים הקולקטיביסטי של תנועת העבודה, כפי שמלמדת התפתחות מחשבתו הציבורית בשנים אלו והשפעותיה על ההיסטוריוגרפיה שלו.

אף שעד 1965 הצניע אטינגר את 'קולו הפומבי', הוא הוסיף לפתח את מחשבתו הציבורית בחוגי עיון ולימוד שקיים מאז שנות החמישים בביתו בהשתתפות עמיתיו ותלמידיו,³⁰⁸ שהיו 'קבוצתו האידיאולוגית'.³⁰⁹ מטרתם של החוגים, מציין ברנאי, חרגה 'אל מעבר ללימוד והעמקת הידע לשמם': הם נועדו לעצב 'תאולוגיה חילונית',³¹⁰ שתתמודד עם התמורות שחוללה הקמת המדינה באמצעות פיתוח 'תיזה שמעבר לציונות', שתציע 'חלופה יהודית-תרבותית-חילונית' לתזות 'של העולם המסורתי ושל הממלכתיות והחורבן'.³¹¹ במוקד 'התיזה שמעבר לציונות' שפיתח אטינגר היתה שלילת הסוציאליזם והממלכתיות בנוסח תנועת העבודה והחלפתם בליברליזם ובאליטיזם שהשתקפו גם בהיסטוריוגרפיה שלו. בעקבות נטישת הקומוניזם והקמת המדינה, מציין ברנאי, עיצב אטינגר בשנות החמישים מחדש את השקפת עולמו ו'נהפך לליברל',³¹² אם כי עברו הקומוניסטי האפיל על השינוי, ויצר דימוי מטעה של השקפותיו שהוגדרו במונחים 'בולשביזם' ו'סטליניזם'.³¹³ ליברליזם זה התגלה, כאמור, בהעדפותיו המפלגתיות, וברנאי מסביר כי אף שהתייצב נגד בן-גוריון ב-1965, תמך אטינגר בלבון רק באופן 'מסוייג', משום ש'השקפותיו הליברליות' מנעו אותו מלתמוך במי שהיה אז מזכ"ל ההסתדרות.³¹⁴

306 ברנאי, טיוטה, עמ' 26.

307 ברנאי, אטינגר, עמ' 170, 246.

308 שם, עמ' 248.

309 שם, עמ' 213.

310 שם, עמ' 250.

311 שם, עמ' 212-213.

312 שם, עמ' 239, 246.

313 שם, עמ' 124.

314 שם, עמ' 253.

תרומה חשובה לגיבוש השקפתו הליברלית של אטינגר תרמה שהותו בלונדון בשנת שבתון ב־1958, שבה נחשף להגותם של שניים מגדולי הפילוסופים הליברלים במאה ה־20, ישעיהו ברלין וקרל פופר.³¹⁵ מלכתחילה גילה אטינגר עניין בהגותם משום שכמותם התנגד למרקסיזם, לקומוניזם ולברית המועצות, וכמותם הקנה לרעיונות תפקיד מרכזי בעיצוב ההיסטוריה, והקצה רק מקום משני לגורמים כלכליים וחברתיים בפרשנותה.³¹⁶ בשנות השישים הוא גיבש את 'תפיסותיו ההיסטוריוגרפיות' בהשראת עמדתו של ברלין בפולמוסו עם אדוארד קאר: שלא כקאר 'המרקסיסט', שטען ל'הסברים היסטוריים אוביקטיביים', קבע ברלין 'הליברל' כי היסטוריונים חייבים 'לא רק בהסבר אלא גם בשיפוט מוסרי'.³¹⁷ בדומה מציין ברנאי כי השקפותיו של אטינגר על ההיסטוריה היהודית 'גובשו בחלקן בשנת 1958 בעת שהשתתף בסמינר של פופר',³¹⁸ וכי הוא הושפע בייחוד מביקורתו של פופר על הניסיונות לאתר חוקיות בהתפתחות ההיסטורית.³¹⁹

ברלין שילב בהגותו הליברלית את זהותו כיהודי, את תודעתו הלאומית היהודית ואת תמיכתו בציונות ובישראל,³²⁰ והדבר מסביר מדוע נטה אטינגר, שגם קיים עמו ידידות רבת שנים, אחרי הגותו.³²¹ לעומת זאת, פופר גילה יחס ביקורתי כלפי היהודים, הסתייג מהם, ושלל את הלאומיות בכלל ומכאן גם את הציונות,³²² והשפעת הגותו על אטינגר היתה מורכבת יותר: הוא אימץ את השקפותיו של פופר אימוץ חלקי, וניתוח הרכיבים שקיבל מכאן ודחה מכאן מאיר את תפיסתו ההיסטוריוגרפית של אטינגר ואת סתירותיה.

תרומתו העיקרית של פופר לדיון ההיסטוריוסופי היא התנגדותו ל'היסטוריוציזם', מושג המשקף, לשיטתו, גישה המניחה כי מטרתם העיקרית של מדעי החברה 'היא חיזוי היסטורי (הדגשה במקור) וכי מטרה זו ניתנת להשגה באמצעות גילוי של "מחזוריות" או "תבניות", "חוקים" או "מגמות", העומדים ביסוד האבולוציה של ההיסטוריה'.³²³ ביקורת ההיסטוריוציזם של פופר השפיעה על אטינגר,³²⁴ וברנאי מציין כי הוא 'מחד גיסא התנגד להיסטוריוציזם ולהסברים מטה־היסטוריים ומאידך גיסא השתמש בהם כדי להסביר את ההיסטוריה היהודית',³²⁵ מהלך שהיה עוד גילוי של הסתירה שעמדה בבסיס ההיסטוריוגרפיה שלו. אבל במונחיו של פופר היה אטינגר היסטוריוציסט מובהק, והמהפך

315 שם, עמ' 213, 239-240, 390-391.

316 שם, עמ' 230-240.

317 שם, עמ' 403.

318 שם, עמ' 390-391.

319 שם, עמ' 213.

320 קראודר, ברלין, עמ' 35-39.

321 ברנאי, אטינגר, עמ' 240.

322 נרניצקי, 'פופר', עמ' 624, 626-631.

323 פופר, דלות ההיסטוריוציזם, עמ' 6.

324 ברנאי, אטינגר, עמ' 391-392.

325 שם, עמ' 402.

בפרשנותו לאנטישמיות ב-1965 היה היסטוריוציסטי במוצהר: הוא שינה את מגמת מחקרו מאיתור זיקות הגומלין בין ההשפעה של שינוי הנסיבות ההיסטוריות על התמורות ביחסה של החברה האירופית ליהודים להגדרת החוקיות העומדת בבסיסה במגמה לסרטט את מהלכה של האנטישמיות בעתיד. כך הדגיש אטינגר ב'הקיים והמשתנה':

הבעיה של האנטישמיות בתקופה שלאחר מלחמת-העולם השנייה ביחסי החברה הלא-יהודית והיהודים – יסודה בקיום המורשה האנטי יהודית מן העבר. הבעיה היא, מה הם התנאים לאקטיוויזציה של אותה מורשה. אין צל של ספק כי האנטישמיות, או נאמר יחס של התנגדות ל'יהודי', שימש וכן משמש יסוד חשוב בתרבות האירופית ובפסיכיקה האירופית, ומחיקת 'פרפירי יודאי' בתפילה של יום-שישי, שהיא ניצחון גדול של הליברלים בכנסייה הקתולית, ערכה כקליפת השום לעומת המורשה רבת העוצמה.³²⁶

היסטוריוציזם זה חוזר ומתגלה גם בסיום 'שורשי האנטישמיות', שבו הדגיש אטינגר, כאמור, כי בתנאים של 'משבר', 'מתיחות' או 'תחרות' עלולה המסורת האנטישמית הרדומה של אירופה לשוב ולהיות 'גורם חברתי בעל משקל'. עולה כי אטינגר השתמש בפופר, כמו בברלין, כמקור הראה וסמכות להתנערות מן ההיסטוריוציזם המרקסיסטי, אך לא מן ההיסטוריוציזם בכלל. להפך, ההיסטוריוציזם האנטי-מרקסיסטי עתיד היה לשמש אבן-יסוד ב'תאולוגיה החילונית' שהציע.

אטינגר הושפע ממושג מפתח אחר בתורתו של פופר: 'אינדיבידואליזם המתודולוגי', שלהערכת הפילוסוף יוסף אגסי – שדרכו התוודע אטינגר לתורתו של פופר³²⁷ – היתה 'תרומתו הגדולה ביותר של פופר לפילוסופיה של מדעי החברה'.³²⁸ ג'פרי הודג'סון מציין כי את המושג 'אינדיבידואליזם מתודולוגי' טבע ב-1908 יוזף שומפטר, והוא שימש בשנות הארבעים את כלכלני 'האסכולה האוסטרית'. פופר התוודע לאינדיבידואליזם המתודולוגי באמצעות ידידו פרידריך פון-האייק, ובעקבות כך 'פיתח את גרסתו למושג והביאו לתשומת ליבם של הפילוסופים'.³²⁹ לפי אגסי, סבר פופר שלקבוצות חברתיות ולמוסדות חברתיים 'לא יכולים להיות מטרות ואינטרסים משל עצמם', וכי האנשים הם המקנים למוסדות מטרות 'כאשר הם פועלים בהתאם למה שהם סבורים שאינטרס זה צריך להיות' (הדגשה במקור).³³⁰ הנחה זו עומדת בבסיס האינדיבידואליזם המתודולוגי של פופר, שלפיו, מסביר יאן ג'ארווי, 'יש להסביר את התנהגותם ואת פעולותם של קולקטיביים על פי התנהגותם של היחידים הפועלים באופן מיטבי בהתאם להיגיון של המצב החברתי שבו הם נתונים, לפי יכולתם וכפי שהם מבינים אותו'.³³¹

326 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 221.

327 ברנאי, אטינגר, עמ' 213.

328 אגסי, 'אינדיבידואליזם מתודולוגי', עמ' 244.

329 הודג'סון, 'אינדיבידואליזם מתודולוגי', עמ' 211-212.

330 אגסי, 'אינדיבידואליזם מתודולוגי', עמ' 247.

331 ג'ארווי, 'פופר'.

האינדיבידואליזם המתודולוגי הנחה את אטינגר בביקורתו על ספרו של יעקב כ"ץ **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים** (להלן: **מסורת ומשבר**), שפורסם ב-1960,³³² וכן את הרצאתו 'ההנהגה החסידית בעיצובה' (להלן 'ההנהגה החסידית'), שנישאה ב-1963³³³ ופורסמה ב-1965.³³⁴ ב-1977 פיתח את טיעוני 'ההנהגה החסידית' בהרצאה 'החסידות ו"הקהל" במזרח אירופה' (להלן: 'החסידות והקהל').³³⁵ אך ברוח הסתירות המאפיינות את ההיסטוריוגרפיה שלו במהלך המאמר הוא החליף את האינדיבידואליזם המתודולוגי³³⁶ בפרשנות חברתית-מוסדית מובהקת.³³⁷

מחקרו רב-ההשפעה של כ"ץ, **מסורת ומשבר**, שראה אור ב-1958, מבוסס על המתודולוגיה של 'ההיסטוריה הסוציאלית',³³⁸ המכוונת, לדברי כ"ץ, לתאר את 'הדמות הטיפוסית, הבינונית, אם ניתן לומר כך, של מוסדות החברה היהודית',³³⁹ וככזאת היא בדיוק סוג ההיסטוריוגרפיה שנגדה יצא האינדיבידואליזם המתודולוגי של פופר. את הגיון העומק של ההיסטוריה הסוציאלית הסביר כ"ץ בדימוי המדגיש את המרחק ואף את הניגוד בין גישתו לגרסאות אחרות של ההיסטוריה החברתית: 'במידה שיותר להשתמש בהיסטוריה של עמים במושגים אורגאנולוגיים, כגון "הגוף הלאומי" וכדומה, מותר להשתמש במושג זה גם בתיאור תולדות העם היהודי בתפוצות'.³⁴⁰ בהתאם הוא מדגיש כי 'עניינה של ההיסטוריה הסוציאלית אינו בהתרחשות המסויימת, אלא בתיאור המוסדות שבגבולם אירועו ההתרחשויות'. לכן בדיון במוסדות כמו הקהילה היהודית לא היחידים יעמדו במרכז, אלא להפך:

לא נשאל: כיצד נהג פלוני או אלמוני שמילא תפקיד באחד התחומים האלה, אלא מה היה המנהג, או כיצד היו נוהגים הבינוניים שבחברה. ושיטתנו סמוכה על ההנחה, שבני החברה נוהגים בחייהם לא על דרך המקרה לא על דרך ההמצאה שכל אחד ממציא לעצמו מניה וביה; התנהגותם מסלולים קבועים לה, וכלל המסלולים המקובלים בכל תחום, הוא המוסד של אותו תחום באותה חברה.³⁴¹

ברוח האינדיבידואליזם המתודולוגי העמיד אטינגר במוקד הביקורת על **מסורת ומשבר** את 'ההיסטוריה הסוציאלית' ואת הנחותיה בדבר 'הבינוניים שבחברה' ו'המסלולים

332 אטינגר, 'מסורת ומשבר: ביקורת'; הנ"ל, 'רשימת המאמרים', עמ' 331.

333 ברנאי, אטינגר, עמ' 293.

334 אטינגר, 'ההנהגה החסידית'; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 465.

335 אטינגר, 'החסידות והקהל'; אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 466; ברנאי, אטינגר, עמ' 295.

336 אטינגר, 'החסידות והקהל', עמ' 203-204.

337 שם, עמ' 205-208.

338 כ"ץ, **מסורת ומשבר**, עמ' 12.

339 שם, עמ' 13-14.

340 שם, עמ' 16.

341 שם, עמ' 13.

הקבועים'. הוא הדגיש כי 'כל עדות היסטורית היא תיאור של "התרחשות חד-פעמית"', ולכן בחקר העבר אי אפשר ליצור 'את הפיקציה המדעית' של 'האדם הבינוני' או של 'הנורמה הסוציאלית של התקופה'; להפך, ההתרחשות החברתית הממשית מאופיינת, לדבריו, דווקא ב'סטיות ממנה' וב'המרתה בנורמה אחרת', שסוכניה הם יחידי החברה.³⁴² כשלי ההיסטוריה הסוציאלית נחשפים, לפי אטינגר, בראייתו של כ"ץ בהלכה 'נורמה' ו'קנה מידה להתנהגות הממוצעת' של 'החברה היהודית המסורתית'.³⁴³ כ"ץ, הוא טוען, 'אינו שואל את עצמו, אם ההלכה היא הנורמה הריאלית בחיי החברה, שאכן הבינוניים (ואף פשוטי העם) נוהגים לפיה, או שמא היא רק דרישה אידיאלית שפני הדור רוצים להשליטה'. כך, לטענתו, הופך כ"ץ את ההלכה למעין 'אידיאה אפלטונית' – כינוי גנאי במילון הפופריאני – 'הנשארת בהתאבנותה'.³⁴⁴ בפועל, טוען אטינגר, ההפך הוא הנכון: 'תנאי קיומם של היהודים בימי גלותם, בייחוד באירופה הנוצרית, אילצו את חכמי כל דור ודור להכניס תוכן חדש בנוסחאות ההלכיות הישנות',³⁴⁵ שלפי הגיונו של האינדיבידואליזם המתודולוגי חוללו תמורות 'בנורמה הסוציאלית'.³⁴⁶

תיאור החברה היהודית כמצרף של יחידים וקבוצות שהנורמות הנוהגות בה הן שקלול של פעולותיהם החד-פעמיות הנפרדות ולא תולדה של הסדרה ממוסדת חוזר בביקורתו של אטינגר על הפרשנות שמציע כ"ץ במסורת ומשבר לעליית החסידות. שלא ככ"ץ, הקובע בהתייחסו ל'קבוצת החסידים החדשים' כי 'לפי עמדתם הסוציאלית אישים אלו הם בני אינטליגנציה המשנה של החברה היהודית, מגידים, מוכיחים, בעלי שם',³⁴⁷ יוצא אטינגר ב'ההנהגה החסידית' נגד הכללת ראשוני החסידות כמושג 'אינטליגנציה משנית', וטוען כי 'על כמה מהם יודעים אנו במפורש שלא היו לא מגידים ולא נודדים, ואף לא שאר אנשי' 'אינטליגנציה משנית', כפי שהחל לאחרונה להיות רווח מושג זה.³⁴⁸ ובדומה, גם תלמידי המגיד ממזריץ', לדבריו, 'אין עליהם סימן היכר סוציאלי מיוחד – הם באים משכבות חברתיות שונות ואף דרגת למדנותם אינה אחידה כלל'.³⁴⁹ ב'החסידות והקהל' חוזר אטינגר ושולל כל בסיס חברתי לתנועה החסידית בראשיתה:

חוגו של הבעש"ט היה מצומצם ומורכב בעיקרו מחבורה ספיריטואלית, בלא איפיון חברתי ברור. המכנה המשותף היחיד, שאנו יכולים להבחין בחוג זה, הוא התנסות מיסטיות קודמת, איזו שהיא, אשר הביאה אותם אל הבעש"ט.³⁵⁰

342 אטינגר, 'מסורת ומשבר: ביקורת', עמ' 61.

343 שם, שם.

344 שם, עמ' 62.

345 שם, עמ' 61.

346 שם, עמ' 62.

347 כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 272.

348 אטינגר, 'ההנהגה החסידית', עמ' 190.

349 שם, עמ' 196.

350 אטינגר, 'החסידות והקהל', עמ' 201.

בהתייחסו לפרשנות החסידות של כ"ץ במסורת ומשבר ציין אטינגר ב'הנהגה החסידית' כי 'טעות טועים אלו הטוענים כי במאבק בין המתנגדים לחסידים התנגש העיקרון המוסדי בעיקרון הכריסמאטי', שכן מקור סמכותם של הבעש"ט ושל הגאון מווילנה כאחד היה כריזמטי.³⁵¹ משמע, על פי האינדיבידואליזם המתודולוגי היתה זו התנגשות בין שני יחידים, ולא בין שני ממסדים. ב'החסידות והקהל' חזר אטינגר והרגיש את היסוד האישי במאבק שהתפתח בין החסידים למתנגדים:

משום כך נראה, כי מוצדק להסיק, שלא תורתה המהפכנית או הרדיקלית של התנועה החדשה, ולא האופוזיציה החברתית שלה לשלטון האוליגרכי של הנהגת הקהילה בידי העשירים ותלמידי החכמים, כפי שטענו כמה היסטוריונים, היו הסיבה העיקרית לפולמוס, למאבק ולרדיפות שהתחילו בשנים 1771-1772, אלא בעיקר אישיותו של הגאון רבי אליהו מווילנה (הגר"א).³⁵²

כחלק מביקורת ההיסטוריה הסוציאלית דחה אטינגר גם את 'התיאור הסטטי' של החברה המסורתית ערב הופעתה של החסידות, שהציע, לטענתו, כ"ץ:

וביחס לאופיה של 'החברה המסורתית': יתכן שהרגיש כ"ץ 'הרגשה יתרה את יציבותה לשם הבלטת הניגוד שבין תקופת שלטון המסורת לבין תקופת ההתפוררות. אולם, למעשה מבצבצת אף בין השיטין של התיאור הסטטי המתוחות שהיתה קיימת בחברה היהודית עוד לפני הופעתה של החסידות. המחלוקת בין רבנים לפרנסים, בין משפחות מיוחסות למתעשרים חדשים, בין הקהל לחברות, בין בעלי מלאכה לקהילה, בין הקהילה ל'סביבות' ולקהילה הראשית, עם כל היותן התרחשויות חד-פעמיות במקומן ובזמנן, הרי הן מסימניה האופייניים של 'החברה המסורתית' וראויות הן לתיאור מקיף, שכן מטביעות הן את חותמן על דמותה של החברה היהודית כולה.³⁵³

להלכה אמנם הפנה אטינגר את דבריו נגד ההיסטוריה הסוציאלית של כ"ץ, אך נראה כי למעשה כוונה ביקורתו לא פחות – ואפשר שבעיקר – נגד שיטתו ההיסטורית של דינור. כ"ץ לא נדרש כלל למחלוקות הפנים-קהילתיות שמזכיר אטינגר – המודה כי הן רק מבצבצות בין השיטין בתיאורו – שכן תרומתן להסבר עלייתה של החסידות, לפי מסורת ומשבר, היא שולית.³⁵⁴ לעומת זאת, תופסות מחלוקות אלו מקום מרכזי במאמרו המכונן של דינור 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשחיים', שפורסם בהמשכים בציון בשנים 1943-1945. בניגוד לאטינגר, שברוח האינדיבידואליזם המתודולוגי ראה במחלוקות אלו 'התרחשויות חד-פעמיות במקומן ובזמנן', המשפיעות על

351 אטינגר, 'הנהגה החסידית', עמ' 195.

352 אטינגר, 'החסידות והקהל', עמ' 203.

353 אטינגר, 'מסורת ומשבר: ביקורת', עמ' 64.

354 כ"ץ, 'מסורת ומשבר', עמ' 268-269.

'דמותה של החברה היהודית כולה', הסביר דינור שהן היו חלק מהסדר חברתי של יהדות מזרח אירופה ולמעשה מקריסתו: משטר הקהילות, ש'היה משטר אוליגארכי מובהק',³⁵⁵ סבל מ'משבר פונקציונאלי',³⁵⁶ שהקרין על רכיביו, קבוצות כיחידים. וכדומה, שלא כדינור, שהעמיד במוקד הדיון בראשית החסידות את השאלה 'מה הם הכוחות הסוציאליים בחברה היהודית המאה ה"ח שהיו נושאה של התנועה החסידית',³⁵⁷ ותיאר את 'קלסטר-פניה הסוציאליים',³⁵⁸ קבע אטינגר בפסקנות ב'הנהגה החסידית' כי 'קשה למצוא נושא חברתי מוגדר לתנועה, כנראה, אפילו בראשיתה'.³⁵⁹

בהמשך לטענתו בדבר היעדר 'נושא חברתי' לחסידות ביטל אטינגר ב'הנהגה החסידית' גם את חשיבות 'משנתה החברתית'. לדבריו, 'אין יסוד לסברה [...] שמשנתה החברתית הראדיקלית של התנועה כבשה את ליבות ההמון', להפך, 'למעשה, תופסים עניינים חברתיים מקום מועט ביותר במשנת החסידות'. יתר על כן, 'לעומת המקום הרב של הביקורת הסוציאלית בספרות הלא-חסידית ונימתה החריפה, מצטיינת הספרות החסידית במיעוט הדיון בשאלות אלו ובנימתה המתונה'.³⁶⁰ וכדומה, ב'החסידות והקהל' הדגיש אטינגר כי בקרב ראשוני החסידים לא ניכרה 'ערות כלשהי לאופוזיציה ציבורית או מוסדית',³⁶¹ כי 'החסידות [...] לא היתה תנועה שדרשה רפורמות חברתיות או דמוקרטיה פנימית',³⁶² וכי החסידות 'לא שאפה ליצור צורות חדשות של מוסדות אוטונומיים יהודיים או סוג חדש של הנהגה, אלא לכבוש את המוסדות הקיימים או להשיג השפעה בהם'.³⁶³ אטינגר טען כי מאז המאה ה-19 היו למחלוקת הפרשנית בשאלת הגורמים לצמיחת החסידות ולהתבססותה גם משמעויות פוליטיות. בהתאם ב'החסידות והקהל' הוא יצא נגד 'היסטוריונים בעלי השקפות לאומיות' – בכללם דינור וכ"ץ – שהמשיכו 'לדבר על התפוררות הארגון הקהילתי היהודי', וכך 'הפיחו רוח חיים באסכולה שניסתה להסביר את הופעת החסידות [...] בכשלון הצורות המסורתיות של הארגון הקהילתי', אסכולה שפגעה במאמצים 'לתחיה יהודית בעידן המודרני'.³⁶⁴ אטינגר הדגיש כי ההפך הוא הנכון, וב'הנהגה החסידית' קבע כי 'במקומות שלטונה של החסידות היתה החברה היהודית מסוכסכת פחות, שלמה יותר, יציבה יותר מאשר בתקופה שקדמה להתגבשות התנועה'.³⁶⁵

- 355 דינור, 'ראשיתה של החסידות', עמ' 92.
356 שם, עמ' 96.
357 שם, עמ' 86.
358 שם, עמ' 141.
359 אטינגר, 'הנהגה החסידית', עמ' 190.
360 שם, עמ' 191.
361 אטינגר, 'החסידות והקהל', עמ' 201.
362 שם, עמ' 207.
363 שם, שם.
364 שם, עמ' 201.
365 אטינגר, 'הנהגה החסידית', עמ' 198.

בפולמוסיו עם דינור דחה אטינגר, כאמור, גם את תיאור צמיחתה של החסידות כתהליך הניזון ממחאה חברתית שהובילה אפוזיציה קהילתית. להפך, ברוח האינדיבידואליזם המתודולוגי הוא הסביר את עלייתה ואת התפשטותה של החסידות כמהלך של חילופי הנהגות, שניזון מהחידוש הערכי שהנחילו יחידים בעלי כריזמה במסגרת הסדר הקיים וכאמצעי לשימורו.

הדגש ששם אטינגר על אופיו הפוליטי של חקר החסידות מעורר את השאלה אילו מגמות פוליטיות חתר הוא עצמו לקדם באמצעות הפרשנות החלופית שהציע לעליית החסידות, מה גם שהוויכוח בסוגיית החסידות היה חלק ממחלוקת היסטוריוגרפית רחבה יותר, ששיקפה ניגוד פוליטי שהלך והעמיק בינו לבין דינור.

המחלוקת ההיסטוריוגרפית בין אטינגר לדינור

לצד היחסים האישיים החמים ששררו ביניהם,³⁶⁶ ואף שחזר וכינה את דינור 'מורי ורבי',³⁶⁷ חלק עליו אטינגר בכמה סוגיות היסטוריות מרכזיות, מחלוקת שגם אם גילויה היו פרשניים ותאורטיים בעיקרם, הרי גורמיה היו ציבוריים ופוליטיים במהותם. אופי זיקתו של אטינגר להשקפתיו של דינור הוא נושא להערכות סותרות במחקר, בייחוד לנוכח העובדה ששניהם נמנו עם 'אסכולת ירושלים' בחקר תולדות ישראל. אוריאל ריין סבורה כי 'תפיסתו ההיסטוריוגרפיות של דינור הנחו את אטינגר'.³⁶⁸ ברנאי קובע כי אטינגר ובני דורו 'לא רק שלא מרדו בדרך מוריהם [...] אלא הזדהו עמם והשתלבו באתוס הלאומי של המדינה המוקמת'.³⁶⁹ ואולם הוא מסייג את דבריו, ומציין כי אף ש'ברור שאטינגר הושפע מדינור', בד בבד ניכרו אצלו 'לא מעט "סטיות" מהאידיאולוגיה הדוגמטית של דינור',³⁷⁰ והוא אף 'חשש מאוד מהשקפתו הרומנטית של דינור'.³⁷¹ אלמוג טוען כי 'בעברו האקדמי' אמנם אימץ אטינגר 'כמה מרעיונותיהם המרכזיים של בער ודינור', אך הוא עשה זאת 'במידה חלקית ובהסתייגות', שגברו עם הזמן עד ש'הוא ראה בהשקפת מוריו [...] סכנה של ממש'.³⁷² בדברים שכתב לזכר אטינגר ב-1988 זיהה אלמוג את מקורה של הסתייגות זו בתפיסת היסוד של 'אסכולת ירושלים', שראתה בעם היהודי "'אורגניזם לאומי-סאקראלי", שמפכים בו כוחות חיוניים – עולים ויורדים – בזכות התודעה ההיסטורית'. אלמוג קובע כי עמדותיהם הפוליטיות של מייסדי 'אסכולת ירושלים' היו אמנם מתונות

366 ברנאי, אטינגר, עמ' 192.

367 שם, עמ' 410.

368 שם, עמ' 345.

369 שם, עמ' 183.

370 שם, עמ' 345.

371 שם, עמ' 212.

372 שם, עמ' 345-346.

ונאורות, אך מן ההשקפה האורגניסטית שפיתחו נבע ש'ההיסטוריה מופיעה בעצם כמין זירה למלחמת קיום ביולוגית-לאומית'. אטינגר, לדבריו, 'ידע היטב את הקשיים הכרוכים בהשקפתם של רבותיו', ובשנותיו האחרונות 'היה ער במיוחד לחשש מפני עלייתו של היסוד האירציונלי בחברה'.³⁷³ ברנאי מקדים חשש זה לראשית שנות השישים, ומציין כי כבר ב-1961, בהרצאה שנשא בכינוס השנתי של 'החברה ההיסטורית', יצא אטינגר 'נגד תפיסת המדינה של דינור',³⁷⁴ והגדירה 'מסוכנת'.³⁷⁵ ואכן, אטינגר סיים את ההרצאה, שדנה ב'מפעלו ההיסטוריוגרפי של גרץ', סיים אטינגר במסר פוליטי שהוסווה כניתוח היסטורי:

למרות מגבלותיו ההיסטוריות של גרץ, הרי אף בימינו, במדינת ישראל, ושמה דווקא בה, נודע עדין תוקף להנחתו היסודית על מהות תולדות ישראל. [...] ודוקא ברורנו שבו עוברת על חוגים רבים תקופה של התפכחות משכרון הערצת המדינה ומן האמונה בכל-יכולתה, חשיבות מיוחדת לראיית תולדות ישראל לא כעבר מפואר של אומה ותרבות עשירה בלבד, אלא כתולדותיה של קבוצה אתנית, דתית ותרבותית שבלא מסגרת מדינית שמרה על קיומה, על ייחודה ועל ליכודה הפנימי.³⁷⁶

במכתב לשמעון אברמסקי, חברו הקרוב ושותפו האינטלקטואלי במשך שנים,³⁷⁷ פירש אטינגר את כוונת דבריו בכינוס באופן ברור יותר:

יצאתי דווקא בהתקפה על האסכולה ההיסטורית הרומנטית שלנו (ובייחוד בנוסח דינור), הרואה במדינה את גולת הכותרת של תולדות ישראל ובמובן מסוים גם את השלמתם. הזכרתי שגם בגרמניה היתה האסכולה הרומנטית קשורה ברעיונות הפוליטיים של איחוד גרמניה, ואנשיה הגיעו להערצת המדינה כערך עליון וציינתי לאן הוליכה דרך זו אף את הגדולים כמומזן וטרייטשקה.³⁷⁸

על רקע המשבר הפוליטי שחוללה ב-1961 'פרשת לבון' נראה כי אי אפשר לפרש את המסר האנטי-ממלכתי החרף העולה מדבריו של אטינגר אלא כביקורת על בן-גוריון ומפא"י, ובהקשר ההיסטוריוגרפי גם על דינור, שאטינגר הגדירו 'היסטוריון מפא"יניק קלאסי'.³⁷⁹ ארבעה הבדלים מהותיים מפרידים בין תפיסתו ההיסטוריוסופית של אטינגר לזו של דינור: (א) אטינגר ייחס לגורמים חיצוניים השפעה רבה יותר על מהלך ההיסטוריה היהודית משייחס לתהליכים פנימיים שעברו על הקהילות היהודיות;³⁸⁰ הוא ראה

373 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 33-34.

374 ברנאי, אטינגר, עמ' 389.

375 שם, עמ' 192.

376 אטינגר, 'גרץ', עמ' 91.

377 ברנאי, אטינגר, עמ' 242.

378 שם, עמ' 389.

379 שם, עמ' 90.

380 שם, עמ' 343.

בהיסטוריה היהודית 'תהליך של הסתגלות מתמדת לתנאי הסביבה',³⁸¹ ולפיכך נעו תיאוריו 'מבחוץ – מההיסטוריה האירופית – פנימה אל תוך ההיסטוריה היהודית'.³⁸² לעומת זאת, דינור, אף שלפי ריין ייחס 'משקל רב לכוחות "חיצוניים" שהשפיעו על ההתפתחות ההיסטורית "הפנימית",³⁸³ ראה בהיסטוריה היהודית 'גורם הצומח בעיקר מתוכה פנימה, כאורגניזם חי',³⁸⁴ והעמיד במוקד מחקרו את 'ההיסטוריה הפנימית היהודית';³⁸⁵ (ב) אטינגר ראה 'באידאות קטר המוביל את התהליכים ההיסטוריים וגורם דומיננטי בעיצובם'.³⁸⁶ לעומת זאת, דינור, כפי שהסביר אטינגר, נטה לראות 'בגורמים החברתיים את המפתח העיקרי להסברת התהליך ההיסטורי',³⁸⁷ והמשיך את 'הגישה הסוציולוגית-דמוגרפית של יעקב לשצ'ינסקי';³⁸⁸ (ג) אטינגר הדגיש את תפקידן של 'קבוצות עילית'³⁸⁹ או 'קבוצות רדיקליות' בשינוי המציאות,³⁹⁰ ואילו דינור, לפי אטינגר, האמין 'בחשיבותו של "המון העם" כמעצב פני ההיסטוריה';³⁹¹ (ד) ההיסטוריוגרפיה של אטינגר הושפעה מהשקפותיו הליברליות בנוסח פופר וברלין, ואילו דינור סבר 'שדרך הגאולה הלאומית והחברתית היא הדרך הסוציאליסטית', וראה את 'מעמד-הפועלים כנושא השליחות הלאומית והאנושית'.³⁹² הניגוד בין אטינגר לדינור התגלה, בין השאר, בפרשנויותיהם המנוגדות למקורות הלאומיות היהודית והאנטישמיות המודרנית. אטינגר דן בהרחבה בתפיסת הלאומיות של דינור, וקבע כי בהמשך 'ל'פופוליזם שהיה המניע הראשי של כל חלקי האינטליגנציה הרוסית' ראה גם דינור ב'עם' וב'המון' את 'נושא הלאומיות', והציונות, לשיטתו, היתה 'חדורה אמונה גדולה בכוחות החברה'.³⁹³ לעומת זאת, אטינגר עצמו, לפי ברנאי, ראה 'את ניצני הציונות בפעילותם הרעיונית של יחידים',³⁹⁴ ותפסה זו, שניכרת בה השפעת האינדיבידואליזם המתודולוגי, אכן מנחה את הדיון בלאומיות היהודית בתולדות ישראל.³⁹⁵ ההבדל בניתוח מקורות הלאומיות היהודית השתקף גם בעמדות מנוגדות בשאלת היחס בין היחיד להמון בתנועה הציונית. דינור ציין כי אמנם ראשית ההיאחזות הציונית בארץ-

- 381 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 34.
 382 ברנאי, אטינגר, עמ' 344.
 383 ריין, 'דינור', עמ' 460.
 384 ברנאי, אטינגר, עמ' 381.
 385 שם, עמ' 351.
 386 שם, עמ' 320.
 387 אטינגר, 'דינור', עמ' 121.
 388 ברנאי, אטינגר, עמ' 412.
 389 אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון', עמ' 34.
 390 ברנאי, אטינגר, עמ' 153.
 391 אטינגר, 'דינור', עמ' 121.
 392 שם, עמ' 121.
 393 שם, עמ' 119-120.
 394 ברנאי, אטינגר, עמ' 160.
 395 אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 178-193.

ישראל היתה מעשה של יחידים, אך בניגוד בולט לאינדיבידואליזם המתודולוגי של אטינגר הוא הדגיש כי 'תהליך זה היה אפשרי' רק מפני שהיחידים היו 'חדורי הרגשה של שליחות מטעם האומה', וראו עצמם 'כשליחיו של הרצון הקולקטיבי של האומה'.³⁹⁶ אטינגר, לעומת זאת, ציין כי בניגוד לתנועות לאומיות אחרות 'שזכו מראשיתן להכרה ולתמיכה נרחבות', 'הפיכתה של התנועה הלאומית היהודית לגורם בעל משקל בקרב העם היהודי [...] היתה מבצעו הגדול של תיאודור הרצל'³⁹⁷ ותולדה של תכונותיו והתנסויותיו האישיות.³⁹⁸

הניגוד בין תפיסותיהם של דינור ואטינגר מתגלה גם בפרשנויותיהם המנוגדות לרציפותה של האנטישמיות. ברנאי סבור כי בתגובתו ל'הקיים והמשתנה' ב-1965 דינור 'הסכים לחלוטין עם תפיסתו של אטינגר'.³⁹⁹ אולם קריאה חוזרת של דברי דינור מלמדת כי ההפך הוא הנכון: הוא התנגד לפרשנות התרבותית שהציע אטינגר לרציפותה של העיונות ליהודים וכפף את 'הדימוי' ל'מציאות'. דינור חזר על טענה שהעלה כבר ב-1943 במאמרו 'גורלנו ומלחמתנו בימים האלה' (להלן: 'גורלנו ומלחמתנו'),⁴⁰⁰ ואמר כי לא 'מורשת השנאה' הולידה את הרדיפות, אלא הרדיפות הולידו את 'מורשת השנאה', וכי לעמים השונים יש 'מורשות שנאה' נבדלות שהתפתחו בנפרד מתוך תנאים ייחודיים ולא כתולדה של סטראוטיפ משותף.⁴⁰¹ על התנגדותו לפרשנותו התרבותית של אטינגר מלמדת גם הסכמתו של דינור עם דברי המזרחן יהושפט הרכבי, שקבע בדיון כי 'האנטישמיות הערבית אינה אנטישמיות שצומחת מסטריאוטיפ', ולכן 'השיטות המקובלות להסברת האנטישמיות' ובכללן הסברים 'הבנויים על הסטריאוטיפ' הם 'בלתי רלבנטיים' להסבר האנטישמיות הערבית.⁴⁰² דינור הדגיש כי דברי הרכבי 'ראויים לתשומת לב מרובה', אימץ את טענתו כי הערבים הפכו את האנטישמיות ל'אמצעי פוליטי' שאינו תלוי סטראוטיפ, ואף הקנה לה תוקף כללי.⁴⁰³

לכאורה קיים דמיון ניכר בין פרשנות האנטישמיות של אטינגר לזו של דינור: שניהם כאחד החזיקו בגישת הרצף, וראו את ראשיתה של שנאת ישראל בעולם ההלניסטי. אבל דמיון זה האפיל על הניגוד המהותי בין התוכן שהקנה כל אחד מהם לגישת הרצף, ויצר זיהוי כוזב בין פרשנויותיהם לאנטישמיות. טעות זו בולטת אצל וולקוב, הטוענת כי בניתוח האנטישמיות 'נשען' אטינגר על 'גלויות וחורבנות', 'מאמר מפתח' שבו התווה דינור

396 דינור, 'יסודותיה ההיסטוריים של תקומת ישראל', עמ' 274.

397 אטינגר, 'התנועה הלאומית היהודית', עמ' 172.

398 אטינגר, 'תולדות ישראל', עמ' 184.

399 ברנאי, אטינגר, עמ' 308.

400 דינור, 'גורלנו ומלחמתנו', עמ' 37.

401 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1968), עמ' 57-60.

402 שם, עמ' 51-52.

403 שם, עמ' 59.

כבר במהלך מלחמת העולם השנייה 'קווים ראשונים' לגישה שהדגישה את 'ההמשכיות בתולדות האנטישמיות'.⁴⁰⁴ ואולם בניגוד לטענתה של וולקוב, בדוקטרינת הרצף יצא אטינגר בכירור נגד פרשנותו של דינור ב'גלויות וחורבן'.

ב'גלויות וחורבן', שפורסם ב-1943,⁴⁰⁵ תיאר דינור את 'תוכנה הראלי' של הגלות כרצף הרה אסון של גירוש, התבססות וחורבן, שראשיתו בעת העתיקה ושיאו בשואה.⁴⁰⁶ בסיס הקיום היהודי בגולה היה, לשיטתו, הקהילה, ששימשה לא רק גוף 'לאומי-דתי', אלא גם גוף 'מדיני', וכזאת היא 'הרחיבה את אפשרויות המחיה בנכר, היא איפשרה ליהודים להכות שורשים, להיאחז אחיזה של קבע. להעלות את מקום המקלט למקום של תקווה לחיים ומנוחה'.⁴⁰⁷ העמים המארחים 'לא ראו בעין יפה' את כינונה של 'ישות יהודית מוגברת במדינה' ואת 'השרשתם בענפי מחיה וכלכלה שונים', רגישות שהיתה חריפה בעיקר 'בחוגים שהיו קרובים לשטחי הפעולה המשקית של היהודים ושראו בהם מתחרים מצליחים'.⁴⁰⁸ עם 'התגברות האיבה בעם' נסוג גם השלטון מתמיכה ביהודים והצטרף למתנגדיהם, 'ומכאן מתחילה הפרשה האחרונה – פרשת ה"חורבן של גלות".⁴⁰⁹ ודינור מדגיש:

מידת הביטחון והרגשת הביטחון בגלות עומדת ביחס ישר למידת היציבות של המסגרת הכללית, המדינית, הכלכלית והתרבותית במדינה, שבה נמצאה הגלות. אך מידת החורבנות והיקפם אינם תלויים רק במימדיהם של הזעזועים במסגרת הכללית של גלות זו או אחרת, ואף לא בחריפותם של הניגודים הקיימים בחברה, במדינה, בארץ, שבה מתרחשים הזעזועים. כאן יש ערך של גורם בלתי אמצעי גם למידת השפעתם של היהודים בתקופה 'היציבה' שקדמה לחורבן. מתיחות על-ידי הנגוד החבורי בין 'ההקרנה' היהודית בתקופה 'היציבה' ובין התגובה [...] של האוכלוסיה הלא יהודית לשכבותיה השונות, קובעת גם את עוצמת החורבן.⁴¹⁰

ב'גלויות וחורבן' העמיד אפוא דינור את המציאות הכלכלית, החברתית והפוליטית כגורם לרצף גילויי העוינות של הסביבה הנוכרית ליהודים. מכאן שאטינגר – שראה ב'מציאות ריאלית' זו גורם 'משני גרידא' – פיתח את דוקטרינת הרצף מתוך שלילה מודעת של טיעוני 'מאמר המפתח' של דינור: אטינגר הסביר את רציפות השנאה ליהודים בסטראוטיפ היהודי, כגילוי של 'ההתייחסות הרוחנית', הפועלת על החברה היהודית מבחוץ, וכך

404 וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה', עמ' 370-371.

405 דינור, 'ציונים ביכליוגרפיים', עמ' 289.

406 דינור, 'גלויות וחורבן', עמ' 175.

407 שם, עמ' 186.

408 שם, עמ' 187.

409 שם, עמ' 188.

410 שם, עמ' 191.

מקטינה את חשיבות 'המציאות הריאלית' ו'הגורמים החברתיים' שבהם ראה דינור את 'המפתח העיקרי להסברת התהליך ההיסטורי'.

יתר על כן, קביעותיו של אטינגר ב'הקיים והמשתנה', כי 'הגרמנים שחטו את היהודים לא פעם אחת בלבד בהיסטוריה בשנים 1942-1944, אלא גם ב-1096 וב-1348', וכי 'האוקראינים שחטו את היהודים לא רק ב-1941 ו-1942 אלא גם ב-1648 וב-1918'⁴¹¹, עמדו בניגוד חד לדבריו של דינור ב'גורלנו ומלחמתנו':

מה שקרה לנו הוא דבר מיוחד ושונה בתכלית. דבר שלא היה בעולם. עוד לא היה לעולמים, שיעשה דמה של אומה שלמה הפקר, ויכריזו על כך ברבים. לעיני כל העולם הוצאנו מכלל המין האנושי. [...] אין הדבר דומה לכל מה שקרה אף בימים החשוכים ביותר של ימי הביניים. [...] כי שם היתה שנאת המונים, המונים אויבים ומוסותים, אבל היו גם מלכים, בישופים ועוד – אנשים שניסו לעמוד בפרץ ולהשפיע אחרת.⁴¹²

אנגל מציין שאף ששני החיבורים פורסמו ב-1943, הרי בשאלת 'השואה ויחסה לקורות היהודים כדורות הקודמים' הציג דינור ב'גורלנו ומלחמתנו' מודל הפוך לזה שעמד ביסוד 'גלויות וחורבנות', 'מודל שהבליט לא את המשותף בין החורבן הנוכחי לפורענויות העבר אלא דווקא את המפריד ביניהן'.⁴¹³ אבל מבחינת העניין הנדון כאן בולטת העובדה ששתי עמדותיו הסותרות של דינור מאופיינות בניגוד עקבי לדוקטרינת הרצף ולאקסיומת הסטראוטיפ שהיה עתיד אטינגר לפתח.

ב'גורלנו ומלחמתנו' עומד דינור על החידוש שבשואה, ומסביר כי הוא היה תולדה של ההבדל בין המדינה המודרנית למשטר הקורפורציות הימני-ביניים שקדם לה, שהקרין גם על אופי העוונות ליהודים. הבדל זה מסביר, לדבריו, את חסלנותה של האנטישמיות המודרנית לעומת הגילויים האנטי-יהודיים שקדמו לה. הגטו הימני-ביניים יצר מציאות של 'יתור של יהודים על השפעה במדינה, בחברה תמורת מתן אפשרות של קיום ליהודים'. מציאות הגטו, מדגיש דינור, השתקפה בשתיים מ'שלוש השבועות': 'נשבעו הגולים שלא ימרדו באומות העולם ונשבעו האומות שלא ישתעבדו בישראל יותר מדי'. כך מיתנה החציצה שיצר הגטו בין היהודים לעולם הנוכרי את השפעות ה'מסורת של שנאה לישראל'.⁴¹⁴ לעומת זה, המדינה המודרנית ביטלה חציצה זו, שכן:

המדינה המודרנית אופפת את כל האדם. אין יחסים בציבור שאין המדינה שוקדת עליהם. אין סדקים שהמדינה המודרנית לא נכנסה לתוכם, אין היא משיירת שום פרצה בשררתה. כל שטחי החיים נתונים להשפעתה של המדינה אף בזו הליברלית והדמוקרטית. [...] הרשות המדינית היא לפי עצם מהותה זירה של חיכוכים,

411 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 217.

412 דינור, 'גורלנו ומלחמתנו', עמ' 36.

413 אנגל, מול הר הגעש, עמ' 130.

414 דינור, 'גורלנו ומלחמתנו', עמ' 41.

התאבקות, מלחמות. ברורות האחרונים שורר מצב של מלחמה מתמדת ברשות זו, וכל צבינם של החיים במדינה אינו אלא צירופן של תוצאת מלחמה בלתי פוסקת.⁴¹⁵

וכך 'היהודים שזכו לשוויון במדינה' החלו להשתתף במלחמת האזרחים האירופית 'בפועל ובמרבץ',⁴¹⁶ והדבר עשה את 'הצד היהודי' לגורם במלחמה זו:

טבע הדברים הוא שהיריבים, גם ההוגנים ביותר, מחפשים אחרי אמצעים יעילים ביותר במלחמה המדינית. היהודי הוא אחר. יש מסורת של שנאה לישראל והמלחמה המדינית משתמשת במסורת זו. היא לא נפסקה אפילו במאה הדימוקרטית ולא יכלה להיפסק, משום שניזונה כל הזמן מעצם מציאותם של היהודים במדינה המודרנית והשתתפותם בחייה.⁴¹⁷

עולה שלשיתו של דינור לא רצף העוינות ליהודים כשהוא לעצמו הוא הקובע את היחס כלפיהם ואת גורלם, אלא אופי המשטר בארצות מגוריהם, ולכן רק במדינה המודרנית היה אפשר להוציא את היהודים 'מכלל המין האנושי',⁴¹⁸ דבר שלא היה אפשרי בימי הביניים. דינור מציין כי למצב שנוצר במדינה המודרנית קרא הרצל 'הגיטו החדש', המשגה המלמדת על 'חושו הנבואי' – משמע זה שאינו נסמך על תקדימים היסטוריים – בכל הנוגע לאנטישמיות המודרנית. לדבריו, את המושג 'הגיטו החדש' טבע הרצל לא כשכפול של מושג הגטו הימני-ביניים, אלא כניגודו: מעצם מעורבותם של היהודים בחיי המדינה המודרנית 'אין היהודים יכולים לא להשפיע' על דמותה. 'כל גיטו פירושו – ויתור של יהודים על השפעה במדינה', ומשום כך 'אין גיטו אפשרי בימינו', ולכן השילוב שבין האמנציפציה לאנטישמיות הוא, לפי הרצל, 'הגטו החדש',⁴¹⁹ שהוא ניגודו של הגטו הישן. דינור קיבל אפוא במלואה את פרשנותו של הרצל, שהצביע על המאבקים הפוליטיים המעצבים את החברה המודרנית כגורם המחולל את האנטישמיות המודרנית, ומבריל אותה משנאת ישראל הימני-ביניים.⁴²⁰ בפרק 'גורמי האנטישמיות' במדינת היהודים הסביר הרצל:

אין אנו מדברים עוד עתה על סיבות רגשיות, דעות קדומות ומוגבלויות נוקשות, כי אם על הסיבות המדיניות והכלכליות. האנטישמיות של ימינו אין עוד להחליפה בשנאת היהודים הדתית של זמנים קודמים, אף כי בארצות מספר שנאת היהודים יש לה גם עתה עוד צביון דתי. הקו הבולט של התנועה העוינת את היהודים הוא שונה כעת. בארצות הראשיות של האנטישמיות היא תוצאת האמנציפציה של היהודים.⁴²¹

415 שם, עמ' 40-42.

416 שם, עמ' 41.

417 שם, עמ' 41.

418 שם, עמ' 36.

419 שם, עמ' 40-41.

420 גוטוויין, 'תאוריית האנטישמיות של הרצל', עמ' 93-98.

421 הרצל, מדינת היהודים, עמ' 20.

פרשנותו של הרצל לאנטישמיות המודרנית היא אפוא שלילתה של דוקטרינת הרצף של אטינגר: בהדגישו את הניגוד בין 'האנטישמיות של ימינו' לבין 'שנאת-היהודים הדתית' יצא אמנם הרצל נגד ההשקפה שרווחה בחוגים ליברליים בני זמנו שסברו כי האנטישמיות המודרנית היא שריד ימי-ביניים שילך וייעלם עם המודרניזציה, אבל הגיונה – המתמחה במושג 'הגיטו החדש' – תקף באותה מידה גם נגד דוקטרינת הרצף. כמו דינור אחריו חזר הרצל וטען כי כשלילתה של האמנציפציה האנטישמיות המודרנית היא גם תולדתה, וככזו לא היתה אפשרית לפניה. את הזיהוי הכוזב בין האנטישמיות המודרנית לבין המופעים השונים של העוינות ליהודים במרוצת הדורות מסביר הרצל באי-הפרדה בין גילוייהם התרבותיים לתוכנם הפוליטי, הבחנה הממחה גם את הכשל של דוקטרינת הרצף. הניגוד בין פרשנות האנטישמיות של הרצל ודינור לבין דוקטרינת הרצף היה רק היבט אחד של ביקורת הנחותיה של הציונות החוזרת בהיסטוריוגרפיה של אטינגר.

ביקורת הציונות של אטינגר ויסודותיה המעמדיים

אטינגר חזר וערער על 'התיאוריות הבסיסיות' של הציונות,⁴²² וערער זה הנחה במידה רבה את סדר היום המחקרי שלו. אלמוג ציין כי 'בין הסיבות לאדישות מסוימת שהיתה כלפי האנטישמיות' מנה אטינגר 'את תקוות השווא של הציונים שהגשמת הציונות תשים לה קץ ממילא, וכן את האשליה שאחרי השואה לא יעז עוד שום אנטישמי להרים את ראשו'.⁴²³ ביקורת הציונות של אטינגר, שהיתה הבסיס ל'תיזה שמעבר לציונות' שפיתח, נגזרה מדוקטרינת הרצף. כך ב-1965 הדגיש אטינגר ב'הקיים והמשתנה':

יציאתם של היהודים מבין הגויים צריכה הייתה – לפי הרצל – לרפא את החברה הנוכרית מנגע האנטישמיות. דווקא על יסוד התפתחותה ההיסטורית של האנטישמיות כדאי-וכדאי לבחון גם את התיאוריות הבסיסיות הללו. נראה לי שגם לכך הגיעה השעה, אם-כי אין בכוונתי לעסוק בזה כאן.⁴²⁴

ב-1975 ב'האנטישמיות בדורנו' דן אטינגר בהרחבה בכישלון ההתמודדת של הציונות עם האנטישמיות:

ההנחה, במיוחד של אבות המחשבה הציונית, היתה כי [...] מכיון שליהודים אין מדינה משלהם, או מכיון שהיהודי מרוכזים במקצועות מסוימים, נוצר כלפיהם יחס שלילי, ויחס זה יעבור מן העולם במידה שתחול נורמליזציה בחיי היהודים. מכאן ההנחה שבאם יעשו פעולות קולקטיביות של היהודים עצמם (וגם של לא-יהודים) כדי לשנות

422 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 210.

423 ברנאי, אטינגר, עמ' 298.

424 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 210.

את המצב הזה, יעלמו, או לפחות יצטמצמו בהדרגה המתחים הלאומיים והחברתיים. ואם תקום מדינה יהודית, או חברה יהודית, המבוססת על יסודות בריאים, שתהיה דומה לחברות של עמי הסביבה, ארצו ייעלמו המתחים לחלוטין. הגורל היהודי המיוחד, כלומר הלא-נורמאלי, שעושה את היהודי למה שהינו, ילך וייעלם. זאת היתה התיאוריה הציונית ועל יסודה הותוותה הדרך לפתרון 'שאלת היהודים' או פתרון שאלת הניכור של היהודים בסביבה הלא-יהודית. מבלי להכנס כאן לבעיית מקורותיה של תיאוריה זו ולבדיקת התנאים בהם נתגבשה, דומה כי ניתן לומר שכמה מהנחות אלו לא התאמתו. היהודי הקולקטיווי, כלומר היהודי היושב בתוך החברה היהודית לא איבד את סימני-ההיכר היהודים המיוחדים וקיומה של מדינה יהודית לא החליש בעיקרו את המתחים שבין היהודים ללא-יהודים. לא נחלשו גם סימני ההיכר של המתיחות והעוינות – אגב הסטריאוטיפיזציה והנסיון להחיל את הדימוי השלילי של היהודי האינדיווידואלי על הקולקטיוו היהודי. כלומר, המתיחות העוינת, מורשת ההיסטוריה האירופית, מועתקת לימינו ומושלכת על הכלל היהודי. כיום יותר מאשר אי-פעם ברור שאנטי-ציונות ואנטישמיות חד הן. נכון: האנטי-ציונות היא המשך היסטורי ופסיכולוגי ישיר של האנטישמיות. אין כל יסוד להניח שקיומו של מרכז מדיני יהודי, קיומה של פעילות יהודית מדינית וחברתית מכוונת וקולקטיווית, ישברו את רצף הסטריאוטיפיזציה או את מרכזיות היהודים בתודעת הבריות.⁴²⁵

ב'הקיים והמשתנה' הוא אף הדגיש כי בהגשמת הציונות ובהקמת מדינת ישראל אין כדי לבטל או לשנות את הסטראוטיפ היהודי, אלא להפך:

הקמתה של מדינת ישראל לא הביאה לאוואקואציה של היהודים מאירופה ולא חיסלה את בעיית קיומם של היהודים בחברה-סביב. וכן ספק גדול אם בהקשר זה סייעה התיאוריה הציונית לטישטוש התדמית המקובלת של היהודים כפי שקיוו יוצריה. במידה רבה ההיפך הוא הנכון. לפני כשטענו שקיימת ממשלה יהודית עולמית המכוונת את מעשי היהודים, התכוונו ל"אליאנס" או לקונגרס הציוני. ואילו כשיש בירושלים ממשלה יהודית – אפשר לתלות בה אותם בוקי-סריקי לאור-דווקא ב'ממשלה יהודית חשאית'.⁴²⁶

שלא כ'תאוריה הציונית' טען אפוא אטינגר כי הציונות מנציחה את הסטראוטיפ היהודי, וכך לא רק שאינה פותרת את בעיית האנטישמיות, אלא אף מעצימה אותה. בדברי התגובה שלו ל'הקיים והמשתנה' תקף נשיא המדינה, זלמן שז"ר – שהיה אף הוא 'היסטוריון מפא"ניק' – הן את הבסיס ההיסטוריוגרפי של דברי אטינגר הן את ביקורת הציונות שהשתמעה מהם וחשף את זיקת הגומלין ביניהם. שז"ר דחה את

425 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 226-227.

426 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 215.

הפרשנות התרבותית שהציע אטינגר לאנטישמיות, וקבע כי גילוייה במאה ה-20 'אין בהם משינאה נוצרית, אין בהם כל התרכובת האידיאולוגית הזאת, היא קודם-כל סוציאליזם-חברתית'.⁴²⁷ כנגד גישתו התרבותית של אטינגר הציב שז"ר את פרשנותו של בר ברוכוב, מאבות הציונות הסוציאליסטית, ש'על יסוד מחקר של ההתפתחות ההיסטורית היהודית' קבע כי היחס ליהודים 'זה עניין של התפתחות החברה הכלכלית שבקרבם חיים היהודים'. שז"ר תבע גם לחזור לניתוח הגלות של ברוכוב – תביעה שהדהדה גם ב'גלויות וחורבנות' של דינור – ולפיו 'גולה זה לא רק להיות מפוזר בין עמים. יש תקופה שאנו חודרים לתוך העמים ויש תקופה שאנו יוצאים מבין העמים'. את דבריו סיים שז"ר באשרור – אוקסימורוני מבחינה היסטוריוגרפית – של התפיסה הציונית שעליה ערער אטינגר, וקבע כי 'חובת ההיסטוריון האובייקטיבי להוכיח שהאנטישמיות היא פונקציה של הגלות, ורק עם חיסול הגלות כולה – גם חיסולה של האנטישמיות'.⁴²⁸ שז"ר הקדים אפוא לזהות כי דוקטרינת הרצף והעצמת תפקיד האנטישמיות כגורם של קבע בהיסטוריה היהודית משמשת את אטינגר לא רק כאמצעי לביקורת הציונות, אלא גם להגדרה מחודשת של קווי המתאר שבתוכם הולכת ומתעצבת גם הזהות הישראלית.

במסגרת 'התיזה שמעבר לציונות' הפריד אטינגר בין גילוייה של האנטישמיות בעבר היהודי ובהווה הישראלי. כבר ב'הקיים והמשתנה' הוא הצביע על דעיכתה של האנטישמיות במערב בניגוד להתעצמותה בברית המועצות ובמדינות ערב. לטענתו, בשל 'הרגשת אי-נוחות כלפי היהודים מחמת השואה' ומתוך ניסיון שצלח 'לטשטש את הבעיה כולה' לא ניכרו במערב בשני העשורים שחלפו מאז מלחמת העולם השנייה 'גילויים של אנטישמיות פעילה', והדבר הביא לידי 'התרופפות הסטריאוטיפ היהודי' ול'שיכחה ולהשכחה'.⁴²⁹ ב'האנטישמיות בדורנו' הסביר אטינגר, כאמור, את הסיבות לדעיכת האנטישמיות במערב באורח אוהד יותר, ואת 'הטשטוש' ו'השכחה' הוא החליף ברמת הפיתוח הכלכלי.⁴³⁰ ובאופי הדמוקרטי של המשטר.⁴³¹ ממכלול מהלך זה הוא אף היה מוכן להודות ש'לא אני צדקתי בפולמוס הגדול בדבר "גרמניה האחרת" אלא בן-גוריון. כיום גרמניה ביחסה אל היהודים היא גרמניה אחרת'.⁴³² בד בבד הסיט אטינגר את מוקד האנטישמיות מן המערב לברית המועצות ולעולם הערבי, והדגיש כי 'אנטי-ציונות ואנטישמיות חד הן'. ב'הקיים והמשתנה' הוא הצביע על 'רוסיה הסובייטית' כדוגמה ל'גילוי חשוב של אנטישמיות פעילה', המשפיעה על יהדות רוסיה והעולם כאחד, ותיאר את 'הפעילות האנטי-יהודית בקרב הערבים' כ'שלוחה של המורשת האנטישמית הכללית'.⁴³³ ב'האנטישמיות בדורנו'

427 אטינגר, הקיים והמשתנה (1968), עמ' 71.

428 שם, עמ' 73.

429 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 218.

430 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 231.

431 שם, עמ' 228.

432 שם, עמ' 229.

433 אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978), עמ' 219.

הוא הוסיף מוקד אנטישמיות שלישי: 'השמאל-החדש', שהצלחתה של 'התנועה הלאומית היהודית' סותרת 'כמה קווי-יסוד באידיאולוגיה שלו', ואילו 'היחס האנטי-יהודי הולם אותם'.⁴³⁴ בדיונו ב'אנטישמיות הערבית' שכפל אטינגר את הסתירה המאפיינת את פרשנותו לאנטישמיות בכלל: מצד אחד הוא רואה בה 'שלוחה של המורשת האנטישמית הכללית', כלומר המערבית, אך מן הצד האחר הוא מצביע על 'האיטיות שבהתפתחות הכלכלית והחברתית' המאפיינת את 'המדינות המתפתחות' כגורם להתפשטותה.⁴³⁵ על ידי העתקת האיום האנטישמי ממדינות המערב לעולם הערבי, לברית המועצות ולשמאל החדש – שהיו מוקדי העוינות לישראל בשנת השישים והשבעים – הפך אטינגר את האנטישמיות מחוויה של העבר היהודי לאתגר של ההווה הישראלי, ומבעיה שהציננות פתרה לאיום שהתמדתו מסכן את קיומה של מדינת ישראל.

כדי להעניק לאנטישמיות הערבית ממד עומק, יצר אטינגר זיקה בינה לבין יחסו של האסלאם ליהודים ובינו לבין האנטישמיות הנוצרית. ב'האנטישמיות בדורנו' הוא יצא נגד 'אשליה' בדבר 'יחסו של האיסלאם ליהודים', ותבע 'בל נלך בדרך אידיאליזציה של האיסלאם. האיסלאם אף הוא דוחה את היהדות', גם אם 'נכון שההתנגדות ליהדות באיסלאם ובנצרות שונות הן'.⁴³⁶ לדבריו, במשך ההיסטוריה היתה האנטישמיות 'אחת התופעות הפסיכולוגיות והאידיאיות החשובות ביותר של התרבות האירופית (ובמידת-מה גם של התרבות המוסלמית)'.⁴³⁷ השפעה זו נמשכה גם לאחר הקמתה של מדינת ישראל: על פי האסלאם היהודים חייבים 'להתקיים בתנאים של הפליה והשפלה', לפיכך 'רעיון השלטון המדיני היהודי העצמאי קשה למוסלמי אדוק לא פחות מאשר לנוצרי אדוק, אולי בשינוי גוון קטן',⁴³⁸ והדבר יצר את הרציפות בין האנטישמיות לאנטי-ציונות.

להוכחת 'הקשר בין האנטישמיות הערבית לזו האירופית'⁴³⁹ רתם אטינגר את אקסיומת הסטראוטיפ, מהלך המציע הסבר אחר לחשיבות שראה בהדגשת שורשיו ההלניסטיים של הסטראוטיפ היהודי השלילי: כמקור משותף לנצרות ולאסלאם מספקת התרבות ההלניסטית הסבר להתמדתה של האנטישמיות בשתי הדתות-התרבויות שהסתעפו ממנה ולשכפולה ב'אנטישמיות הערבית'. המהלך גם מזין את המשוואה ש'אנטי-ציונות ואנטישמיות חד הן', ומחבר בין העבר האנטישמי להווה האנטי-ציוני. הקשר פוליטי זה יש בו כדי להסביר את דבקותו של אטינגר בדוקטרינת הרצף ובאקסיומת הסטראוטיפ: אף על פי שקלעו אותו לסתירות תאורטיות ועובדתיות חוזרות, הן העניקו מראית עין של תוקף היסטורי לתפקיד המפתח שהוא הקנה לאנטישמיות כבסיס ל'תיזה שמעבר ל'ציונות' בתור חלופה רעיונית לממלכתיות הישראלית בנוסח תנועת העבודה.

434 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 231.

435 שם, שם.

436 שם, עמ' 236-237.

437 שם, עמ' 223.

438 שם, עמ' 237.

439 שם, עמ' 231.

המהלך להמרת הציונות באנטישמיות כבסיס להגררה חלופית של הישראליות שקידם אטינגר בולט בפרקים החותמים את **תולדות ישראל**. פרקים אלו, הסוקרים את שני העשורים הראשונים למדינה, נעים בין עיתונאות להיסטוריוגרפיה, וניכרת בהם 'הטיה פוליטית' ברורה.⁴⁴⁰ בהקשר הנדון כאן 'הטיה' זו היא כחזקת יתרון, שכן היא חושפת את האופן שבו ראה אטינגר את החברה הישראלית, ומאירה את הזיקה בין תפיסותיו החברתיות להיסטוריוגרפיה שלו. בהמשך לתיאור עיצובה של החברה היהודית מן החוץ פנימה הציג אטינגר **בתולדות ישראל** את העוינות הערבית, שהועצמה על ידי התמיכה הסובייטית,⁴⁴¹ כגורם המתחזק את המסגרת של הקולקטיב היהודי-ישראלי וממתן את השפעתם המפרקת של התהליכים החברתיים הפועלים בו. גישה זו מנחה את אפיון תהליכי היסוד שעיצבו את דמות המדינה שמציע אטינגר **בתולדות ישראל**:

[מצד] אחד – העלייה ההמונית, שזרמה לשעריה מיד עם יסודה והביאה לתוכה מאות אלפי יהודים יוצאי ארצות שונות, הקרובים קרבת דת, מוצא ורגש, אולם רחוקים בלשון ובנימוסים, ברמת החיים ובערכי יסוד של חברה ותרבות; ומצד שני – שנאת הערבים המתמידה, חוסר רצונם להשלים עם עצם קיום המדינה, נסיונם לפגוע בה בכל דרך אפשרית שיצרו בקרב תושבי המדינה הרגשת מצור. העלייה שימשה גורם מגוון, יוצר מתח ומערער יציבות בחברה הישראלית; ואילו השנאה הערבית – גורם מלכד, מדרבן, מחזק הסולידריות. העלייה יצרה את המתח בין ישראל 'הראשונה' ל'שנייה', בין ותיקים לחדשים, בן 'ארופאיים' ל'מזרחיים' בין קובעי המדיניות ובעלי 'צווארון לבן' לבין מבצעי העבודות הפשוטות ומקרי הסעד; ואילו המצור הערבי ומתח הבטחוני – את שותפות הגורל ואת הקשר בין היחיד לציבור, את החובה להתקדם.⁴⁴²

אטינגר תיאר אפוא את תהליך בניינה של החברה הישראלית באמצעות המודל הצנטריפוגלי-צנטריפטלי, שבעזרתו הסביר את תנאי הקיום היהודי בגולה, אך בהיפוך המגמה: היחסים החברתיים בישראל היו גורם 'יוצר מתח' ו'מערער יציבות', ואילו 'המצור הערבי והמתח הבטחוני' פעלו כ'גורם מלכד' ו'מחזק סולידריות', כלומר כחישוק ביטחוני הבולם את ההתפוררות החברתית.

האופי 'מערער היציבות' של היחסים החברתיים בישראל היה, לפי אטינגר, תולדה של הרכבה ואופייה של העלייה ההמונית. עלייה זו אמנם היתה מימושו של 'הרעיון המרכזי של הציונות', אך היא נתפסה בעיקר 'תוספת האוכלוסין' שהיתה דרושה כדי שיהיה אפשר לקיים 'מדינה שביכולתה להגן על עצמה ולפתח את אדמתה וחברתה'. לצד מילוי תפקידים אלו יצרה העלייה גם 'בעיות חמורות – כלכליות, חברתיות, רפואיות ונפשיות'.⁴⁴³

440 שחר, 'היסטוריה יהודית', עמ' 36.

441 אטינגר, **תולדות ישראל**, עמ' 355-356.

442 שם, עמ' 350-351.

443 שם, עמ' 351.

חיסול גלויות הביא עמו גם חולים, נכים, פושעים ומקרים סוציאליים. היו צעירים שאת מרבית חייהם בילו במחנות. היו עולים שנתקו ממסגרות ימיי-ביניים והוטלו לתנאי חברה מודרנית. יחסים חברתיים, סדרי משפחה, נימוסי בית עתיקים ומקודשים נתערערו בלי שיהא סיפק לסגל ערכים חדשים. היישוב הוותיק נמצא עומד לפני 'ישראל השניה' ובין השניים נוצרה זרות חברתית, ואצל רבים מעולי אירופה המזרחית והמרכזית, ובייחוד אצל הצעירים שבהם, זרות גמורה לתרבות ולמסורת היהודית ואף להשקפה הצינונית.⁴⁴⁴

'ישראל השניה' היתה אפוא תולדה של 'הבעיות החמורות' שהקשו על העולים לסגל את ערכיו של 'היישוב הוותיק'. שלא כגורמים הכלכליים לאי-השוויון בין 'היישוב הוותיק' ל'ישראל השניה', שלהם הקצה אטינגר בניתוחו רק מקום שולי,⁴⁴⁵ הוא דן ארוכות במקורות התרבותיים של 'הפער בין היישוב הוותיק לבין העולים החדשים, בייחוד לבין יוצאי ארצות המזרח'.⁴⁴⁶ על תפקידה של התרבות כגורם למתחים החברתיים בישראל עמד אטינגר ביום עיון על 'מורשת יהודי המזרח' שנערך בוועדת החינוך של הכנסת ב-1976. בניגוד לתפיסתו ההיסטורית העקרונית – אך בשכפול הסתירה שהתגלתה ב'שורשי האנטישמיות': הסתייגות מן הפרשנות הכלכלית-חברתית של האנטישמיות להלכה והתבססות עליה למעשה – הוא קבע כי הדיון בתרבות או בפולקלור הוא 'משני או שני', ואילו 'המצווה הראשונה', ה'קודמת לביטחון', היא 'מתן עידוד, ככל האפשר לכל האלמנטים בעם היהודי ובתושבי ישראל שנמצאים במצב נחיתות חברתית או תרבותית', ולכן יש 'להשקיע בילד בן שלוש, ודווקא בעיירת פיתוח ודווקא במקום שלהורים קשה'.⁴⁴⁷ מן הדיון עולה שהצורך להגדיל את השוויון החברתי היה מקובל על כל המשתתפים, ולפיכך נראה שאטינגר השתמש בטיעון החברתי כדי לדרות את התביעות למעורבות ממשלתית שהעלו אחדים מהדוברים במטרה להגדיל את משקלה של היצירה המזרחית בתרבות הישראלית ואת ייצוגם של המזרחים בממסדיה.⁴⁴⁸ לאחר שקבל על 'הפרובינציאליות של הדיון', הצביע אטינגר על תהליכי המודרניזציה וההגירה בעולם כמסגרת הנכונה לבחינתו של המקרה הישראלי:

אנחנו איננו בנים יחידים לאלוהים. התהליך של מודרניזציה עובר לא רק עלינו; על אומות רבות עובר תהליך של גיבוש יוצאי ארצות הגירה שונות ליחידה אחת. אנחנו איננו המקרה היחיד בעולם. יש ארצות הגירה לא מעטות המתלבטות ועוסקות בבעיה זו. [...] יש שתי פילוסופיות בעניין זה; האחת היא הפילוסופיה של כור ההיתוך, והאחרת היא הפילוסופיה של פלורליזם תרבותי.⁴⁴⁹

444 שם, עמ' 352.

445 שם, עמ' 365-366.

446 שם, עמ' 366.

447 בר-אשר, מורשת יהדות המזרח, עמ' 99-100.

448 שם, עמ' 93-98.

449 שם, עמ' 98.

הוא התייזב בנחרצות לצדה של 'הפילוסופיה של כור ההיתוך', והסביר ש'הציונות החליטה [...] שעם ישראל הוא עם אחד וכור ההיתוך הוא הפיתרון, כלומר שמיוצאי כל הארצות צריך לעשות אומה אחת'.⁴⁵⁰ בהתאם הוא הטיח בחסידי הפלורליזם התרבותי:

קברתם את הציונות ואת ההיסטוריה של עם ישראל. [...] ייתכן שהחלום הציוני הוא חלום שווא. יתכן. אבל אני, למשל, עדין מאמין שכורך ההיתוך הוא אפשרי ושנחנו צריכים ליצור תרבות ישראלית, ולטשטש את התרבות התימנית והגלוצאית והרוסית והגרוזינית וכן הלאה. לטשטש, לא בכוח הנשק ולא בכוח הדיכוי, אלא בכוח היצירה הסינטטית המשותפת. אפילו עד כדי העניין הזה של ביטוי חי'ת ועי"ן. [...] המטרה צריכה להיות יצירה סינטטית ישראלית. ולכן צריכים להיות יורמים ואורים, ולא קלמנים וזלמנים וגם לא סעדיות וזכריות. תסלחו לי זאת היא תרבותנו.⁴⁵¹

טענתו של אטינגר בדבר 'קבורת הציונות' כוונה נגד אותם חסידי הפלורליזם התרבותי, שכמוהו אימצו את 'החלום הציוני' כמקור השראה לתביעתם. כך הצביע המלחין אביהו מדינה על חזונו של 'מקימי התנועה הציונית' ועל 'הציונות והגשמתה'⁴⁵² כעל הבסיס הערכי והמוסרי לסירובו 'לקבל את קביעתם של אנשי הכוח', כי התרבות המזרחית היא 'פרימיטיבית, לבנטינית ולא מחנכת'.⁴⁵³ בעקבות הפיכתה של הציונות לזירת מאבק בין שתי 'הפילוסופיות' ממש כשם שהמיר את הציונות באנטישמיות כבסיס לישראליות החליף אטינגר את הציונות במודרניזציה כמקור הסמכות למדיניות כור ההיתוך. הוא קבע כי כמי שחי 'בעולם מודרני, המבוסס על מושגים מודרניים' צריך הילד הישראלי ללמוד 'תמצית שבתמצית של היצירה האנושית הגדולה והיהודית הגדולה', אך טען כי 'לא יצירתם של יהודי תימן ומרוקו ולא יצירתם של יהודי רוסיה ורומניה' הן בהכרח 'היצירות הגדולות של העם היהודי'.⁴⁵⁴ כך יצר אטינגר ניגוד בין תרבות הרוב לתרבות הגבוהה ובין העילית להמון, וטען כי במדינות אירופה מצא ניגוד זה את פתרונו ב'יצירה סינטטית', שאפיינה את המודרניזציה של אותן חברות. כך, למשל, בתחום הלשון:

שפתו של גתה היא שפה סינתטית. האיכרים בסקסוניה ובפרנקוניה; בעל המלאכה בקוריניה דיברו כל אחד בניב מקומי שלו, ומתוך זה נוצרה השפה הסינתטית הגרמנית, ושפתו הסינתטית הצרפתית של בלזק או הרוסית של פושקין.⁴⁵⁵

בתמיכתו בכור ההיתוך המשיך אטינגר לכאורה את מדיניותו של דינור,⁴⁵⁶ אך בפועל קידם את היפוכה. דינור הטיף למדיניות כור ההיתוך בשיאם של גלי העלייה ההמונית בשנות

450 שם, שם.

451 שם, עמ' 99.

452 שם, עמ' 94.

453 שם, עמ' 96.

454 שם, עמ' 99.

455 שם, שם.

456 צמרת, 'דינור', עמ' 326-327.

החמישים כאמצעי להבטחת מעורבות ממשלתית עמוקה בתחום החינוך והתרבות.⁴⁵⁷ לעומת זאת, ב-1976 העלה אטינגר על נס את כור ההיתוך כנימוק לדחיית התביעה למעורבות ממשלתית כדי לתת ביטוי תרבותי ל'רוב של יותר מ-55 אחוז של יוצאי ארצות המזרח'⁴⁵⁸ ולהבטיח את אופייה השוויוני והדמוקרטי של המדינה.⁴⁵⁹ מעבר לשאלה התרבותית ביטאה אפוא התנגדותו של אטינגר למעורבות ממשלתית את חששו שמא הדבר יגרום להעדפת ההמון על פני העילית. כך הוא הפך על פניו את המשמעות המקובלת של המושג 'כור היתוך', ומאמצעי לקידומה של הממלכתיות הישראלית⁴⁶⁰ הוא השתמש בו כנימוק להקטנת תפקיד המדינה כדרך לשמר את יתרונותיה של העילית. ניסוח עקרוני של עמדתו של אטינגר בשאלת היחסים בין ההמון לעילית נמצא בראשי פרקים שהכין לדיון בחוג שנערך בביתו ב-15 בפברואר 1960, וכותרתו 'האידיאה והמוסד' (להלן 'האידיאה והמוסד'):⁴⁶¹

1. האידיאות אינן פרי רוחו החופשית של האדם, אולם גם אינן בני-על או השתקפויות של מוסדות ואינטרסים. האידיאות הן ניסיונות למצוא תשובה לבעיות היסודיות ביותר של קבוצות או חברות בני-האדם על סמך מכלול הניסיון האנושי עד לתקופה בה נוצרות האידיאות. ר"ל על בסיס הערכים המטא-היסטוריים שהם קנינה של החברה בכל שלב ושלב.
2. האידיאות הן היסוד הנורמטיבי בהתנהגותם של בני-אדם כבני חברה. לכן לא 'הערכים' של בני-האדם הביולוגיים, הכלכליים או הפסיכולוגיים משמשים יסוד לשיפוט על התנהגות בני אדם או על שאיפותיהם לעתיד, כי אם האידיאות נותנות משמעות ותוקף לערכים.
3. האידיאות 'שהמונים אווזים בהן', ההופכות לנחלת הצבור – הופכות לאידיאולוגיות. לשם התממשותן או התגשמותן הן יוצרות להן כלי ביטוי או מוסדות. הקו הבולט ביותר בתולדות בני-האדם הוא כליון של האידיאות בתהליך האינסטיטוציאליזציה ר"ל כל כמה שמתעצם המוסד בתהליך הגשמת האידיאה, האידיאה מאבדת את משמעותה כגורם נורמטיבי.
4. היסוד לתהליך הזה קשור במהותו השלטונית של המוסד. ואילו השלטון או הכוח הוא מעצם טבעו האויב של ערכים כל שהם. אין כוח נוטרלי. לא ערכי מוסר סובייקטיביים ולא ערובות קונסטיטוציונית אין בכוחם לשנות את טבעו של הכוח.
5. הדרך לריסון השלטון היא שמירה על הערכים. אין לגרום גישה אנרכיסטית השוללת את השלטון מכל וכל (והמעניקה לכן ליחיד שלטון על הכלל) ולא גישה

457 שם, עמ' 327-330.

458 בר-אשר, מורשת יהדות המזרח, עמ' 94.

459 שם, שם.

460 גוטוויין, 'הפרטת התודעה'.

461 ברנאי, טיוטה, עמ' 7-8. אני מודה ליעקב ברנאי על שהעמיד לרשותי את ראשי הפרקים.

נוצרית 'טהורה' המתעלמת ממנו (והמעבירה לכן את החיים המשמעותיים מן העולם הזה למלכות השמים). הדרך לריסון הכוח היא ביחס אליו כאל הרע במיעוטו, כאל תנאי הכרחי אולי, אבל נחות בסולם הערכים. כחלקן של היסוד הביולוגי במכלול חייו של הפרט, כך חלקו של היסוד השלטוני, במכלול חיי החברה.

6. אין אפשרות לשמור על ערכים בלי מערכת של העדפה בין בני אדם בהתאם ליחסם אל הערכים. הווה אומר למרות שכל בני האדם הם 'ברואים בצלם', אין להתייחס אליהם כאל שווה-ערך אלא לפי סולם דרוג. קו האבחנה הראשי הוא בין בני-אדם החיים 'חיים משמעותיים' לבין בני-אדם החיים חיים וגטטיביים.

7. הדרך היחידה להקנות ערכים לזולת היא דרך 'חיי הדוגמה'. רק חיים המתנהלים על יסוד מערכת ערכים יכולה לעורר את הזולת לדרך חיים דומה. לא שכנוע רציונלי ולא כל שכן לא יצירת מוסדות שלטוניים או חינוכיים אין בהם כדי לעורר לחיים משמעותיים.

'האידיאה והמוסד' הוא מסמך מפתח להבנת זיקת הגומלין בין השקפותיו ההיסטוריוסופיות של אטינגר⁴⁶² לעמדותיו הפוליטיות. להלכה דנים ראשי הפרקים ביחסים שבין ערכים לאידאות, אידאולוגיה לשלטון ועילית להמון, אך למעשה עניינם הוא האיום שחשה 'ישראל הראשונה' מפני עליית כוחה הפוליטי של 'ישראל השניה'. לשיטתו של אטינגר, חברות מוגדרות על ידי 'ערכים מטא-היסטוריים', שמתוך התמודדות עם בעיות הקיום האנושי מתורגמים לאידאות, שמיסודן הפוליטי הופך אותן לאידאולוגיות המאפשרות את הנחלתן להמונים. ואולם ככל שמעמיק מיסודן של האידאות, כך גוברת שחיקתן, שכן כיסוד 'נחות' השלטון הוא 'מעצם טבעו האויב של ערכים כל שהם'. לכן שימור האידאות מותנה בריסון כוחו של השלטון, דבר שאין ביכולתן של 'ערוכות קונסטיטוציונית' להבטיח. במצב זה תלוי שימורם של הערכים במי שמנהלים 'חיי דוגמה' [...] על יסוד מערכת ערכים, שכן רק אנשי מעלה אלו יכולים 'לעורר את הזולת לדרך חיים דומה' של 'חיים משמעותיים'. שימור הערכים מחייב אפוא, לפי אטינגר, 'מערכת העדפה בין בני-אדם בהתאם ליחסם אל הערכים' ויצירת 'סולם דרוג', המבחין בין העילית שחיה 'חיים משמעותיים' לבין ההמון שחי 'חיים וגטטיביים'. הבחנה אורגניסטית זו משקפת את הבו שחש אטינגר כמבטא את הלך רוחה של העילית הישראלית כלפי ההמון.

הניגוד בין העילית להמון כפי שהוא מוגדר ב'האידיאה והמוסד' משתקף הן בהיסטוריוגרפיה של אטינגר הן בעמדותיו הפוליטיות. התפקיד החברתי שהוא הקנה לעילית כמשמרת הערכים ב-1960 עתיד היה לספק מצע לשיבתו לחיים הציבוריים ב-1965 כחלק מהתגייסותה של האקדמיה לצדו של אשכול. ניגוד זה הדהד בתיאור הניגוד בין 'היישוב הוותיק' לעולים בתולדות ישראל ב-1969; שימש לשימור ההגמוניה המתערערת של 'היורמים והאורים' ב-1976; והזין את תמיכתו בד"ש, שהיתה מפלגת 'המעמד הבורגני

462 השוו: ברנאי, אטינגר, עמ' 390-393.

המצליח של ישראל האשכנזית⁴⁶³ ב-1977. ברוח ה'סלקציה גנטית-היסטורית' המתחוללת, לשיטתו, 'בתחום הרוחני והחברתי',⁴⁶⁴ ראה אפוא אטינגר באלטיזם את הדרך להתמודדות עם נזקי פעולת הגומלין בין ההמון 'הוגטיבי' לבין השלטון 'הנחות', שהחובה לרסנם מוטלת על העילית החיה 'חיים משמעותיים'.

על רקע המאבקים הפוליטיים והחברתיים שעיצבו את דמותה של ישראל בשנות החמישים והשישים כוונה ביקורת השלטון וההמון של אטינגר, למעשה, נגד דרך מיסודה של הממלכתיות הישראלית, שהתעצמותה – ולא אבדן 'הערכים', כטענתו – היא שהביאה לידי ירידת השפעתה של העילית הוותיקה. כך שימשו האליטיזם וביקורת השלטון וההמון כמכנה המשותף בין ההיסטוריוגרפיה של אטינגר לפוליטיקה שלו.

ההיסטוריוגרפיה של אטינגר כאידאולוגיה מעמדית

זיקת הגומלין בין ההיסטוריוגרפיה של אטינגר לפוליטיקה שלו משקפת את התמורות שחלו בעשור השני למדינה באינטרסים של מעמד הביניים הממסדי. מעמד זה, שניצב בלב ההגמוניה של תנועת העבודה, היה 'מעמד בינוני תוצר המדינה': הוא נוצר מתוך 'ניכוס אמצעים ציבוריים',⁴⁶⁵ ושאב את עצמתו ואת יתרונותיו הכלכליים והחברתיים מפעולתו של 'המנגנון הממשלתי והציבורי'.⁴⁶⁶ אטינגר שיקף את תמונת העולם של מעמד הביניים הממסדי, ובייחוד את זו של קבוצת ההשתייכות המידית שלו – הסגל האקדמי באוניברסיטה העברית בירושלים – והעניק ממד של עומק היסטורי למאבקים שהם ניהלו על עיצוב דמותה של הממלכתיות הישראלית.

בראשית שנות השישים, קובע אורי כהן, ניכר שינוי ביחסם של אנשי האוניברסיטה העברית לרעיון הממלכתיות הישראלית כתולדה של התנגדותם לכוונתה של הממשלה להקים עוד אוניברסיטה בתל אביב. שינוי זה הזין את התנגדותם לבן-גוריון כסמל הכוח הממשלתי, את תמיכתם בלבון כקרבנו וכן את התגבשותם לכדי קבוצת אינטלקטואלים הניצבת נגד השלטון. תהליך זה לוה משבר רעיוני קשה: לאחר שמאז הקמת המדינה נטלו חוקרי האוניברסיטה העברית חלק חשוב בהקמת הממסדים הממלכתיים בשותפות עמוקה עם גורמי השלטון, נאלצה עתה 'האליטה האקדמית להגדיר מחדש את מקומה ביחס לעקרון הממלכתיות, עקרון שזוהה עם מדיניותו של בן-גוריון',⁴⁶⁷ ונזקקה ל'הבניית זהות עצמית חדשה שתסביר את התרוקנותו מתוכן של עקרון הממלכתיות הבן-גוריוני בתחום

463 פלד ושפיר, מיהו ישראלי, עמ' 260.

464 אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו', עמ' 233-234.

465 רוזנפלד וכרמי, 'מעמד בינוני תוצר המדינה', עמ' 43-44, 75-76.

466 בן-פורת, בורגנים, עמ' 161-163.

467 כהן, 'אליטה אקדמית במשבר', עמ' 193.

האקדמי'.⁴⁶⁸ הפתרון למשבר נמצא בהפרדה בין המשך חיובה של הממלכתיות כערך לבין ביקורת על דרכי הגשמתה בפועל. בהתאם, 'במקום הזיהוי המוחלט שלה כנשאית בלתי-ביקורתית של האתוס הממלכתי' החלה האליטה האקדמית 'לבסס לגיטימציה לתהליכי בדלנות ואוטונומיה' באמצעות 'ניתוח ביקורתי של התרבות הפוליטית-חברתית הקיימת'.⁴⁶⁹

אטינגר נענה לאתגר הפוליטי-רעיוני שהוצב לפתחה של האקדמיה הירושלמית, והדבר ניכר במגמותיה, במהפכיה ובסתירותיה של ההיסטוריוגרפיה שלו. כחלופה לתפיסותיו של דינור כ'היסטוריון מפא"ניק קלאסי' ולעומק ההיסטורי שהעניק כ"ץ לרעיון הממלכתיות באמצעות תיאור מסורת השלטון הקהילתית **במסורת ומשבר**,⁴⁷⁰ הציע אטינגר היסטוריוגרפיה המבססת את עליונותה של העילית על השלטון, והמפרידה את הרעיונות ואת הערכים מהתנאים החברתיים והמוסדיים שבהם התפתחו. גישה זו הלמה את הליברלים העקרוני של אטינגר, אך בד בבד שירתה גם את תביעתה של העילית האקדמית להגדיר מחדש את גבולות הממלכתיות באופן שיבטיח את מעמדה ואת יתרונותיה על פני השלטון וההמון במסגרת בינוי האומה.

מאבקה של העילית האקדמית היה מקרה פרטי של עימות שהלך והחריף בשנות השישים בין מעמד הביניים הממסדי לבין מפא"י כמפלגת השלטון. מאז שנות החמישים תבעו חלקים ממעמד זה – מהנדסים, רופאים, מורי תיכון ואקדמאים אחרים – להגדיל את יתרונם ביחס לקבוצות עובדים אחרות במשק.⁴⁷¹ תביעה זו הציבה אותם על מסלול התנגשות עם מפא"י, שבשנות החמישים ניהלה, לפי אבי בראלי ואורי כהן, מדיניות של 'ריסון השכר של המעמד הבינוני הפרופסיונלי במגזר הממשלתי וההסתדרותי' במטרה להקטין את הפערים בין מעמד הביניים האשכנזי ברובו לבין הפרולטריון המזרחי ברובו,⁴⁷² שהיו שניים מבסיסי הכוח האלקטורלי העיקריים שלה.⁴⁷³ בהדרגה הלכה הנהגת מפא"י והתפצלה בכל הנוגע לתביעותיו של מעמד הביניים הממסדי, שנעשו סלע מחלוקת והזינו את המאבקים שעיצבו את דרכה של המפלגה: כינון 'המערך', פרישתו של 'מן היסוד' ורפ"י בשנות השישים והקמתן של 'שינוי' וד"ש בשנתו השבעים, שב-1977 חוללו את המהפך.⁴⁷⁴

הסתירה ביחסו של מעמד הביניים הממסדי למדינה היתה תולדה של שתי מגמות יסוד שאפיינו את כלכלת ישראל בשני העשורים הראשונים למדינה: צמיחה כלכלית מהירה מכאן וגידול בשיעורי האי-שוויון החברתי מכאן.⁴⁷⁵ הגידול באי-שוויון היה תוצאה של העלייה

468 שם, עמ' 210.

469 שם, עמ' 195.

470 השווה: ברנאי, אטינגר, עמ' 211-212.

471 בן-פורת, בורגנים, עמ' 166-167.

472 בראלי וכהן, 'שביתת האקדמאים', עמ' 154.

473 בראלי, 'מפא"י והמזרחים', עמ' 60-62.

474 בן-פורת, בורגנים, עמ' 163-170.

475 גבאי, כלכלה פוליטית, עמ' 244-246.

ההמונית, אך גם של מדיניותה החברתית של מפא"י שהביאה, לפי שמואל אייזנשטדט, לידי 'החרפת בעית השוויונות מכאן ולהתהוות בקיעים וקונפליקטים חברתיים מכאן'.⁴⁷⁶ דן הורוביץ ומשה ליסק מציינים כי כתוצאה ממדיניות זו 'הובטחה אמנם קליטתם של העולים במגורים בתעסוקה ובמערכת החינוך אך הם נדחקו לתחתית הסולם הריבודי'.⁴⁷⁷ אפשר להגדיר את דפוס המדיניות הזה כ'מדינת סעד מפולחת', כלומר קיום רמה נמוכה של שירותים חברתיים, שחולקו מתוך העדפת המרכז החברתי על פני הפריפריה ומתוך ניסיון לשלוט בפערים המתרחבים על ידי מדיניות שכר משווה.⁴⁷⁸ מדינת הסעד המפולחת כוננה את מעמד הביניים הממסדי: הצמיחה הכלכלית שיפרה בהתמדה את מצבו, והאי-שוויון החברתי הבטיח את יתרונותיו לעומת המעמדות האחרים, ובעיקר המעמדות הנמוכים. ואולם מדיניות הצמיחה והאי-שוויון שכוננה את מעמד הביניים הממסדי דחקה אותו לסתירה בין זיקתו למפא"י ולמנגנונים המדינתיים והתנועתיים שבשליטתה לבין חתירתו להשתחרר מעול ערכיה החלוציים, כדי שיוכל לנצל את התגמולים החומריים שהקנתה לו זיקה זו. הסתירה שבה היה נתון מעמד הביניים הממסדי הלכה והחריפה לאחר שבעקבות העלייה הגדולה מצפון אפריקה ואירועי ואדי סאליב (1959) גברו הקולות שדרשו לעבות את מדינת הסעד הישראלית ולהפכה למדינת רווחה אוניברסלית מתוך העדפתה של הפריפריה על פני המרכז.

בשנות השישים הזינו מגמות סותרות אלו את התגבשותן של שתי 'אסטרטגיות מנוגדות',⁴⁷⁹ לפי הגדרתו של לב גרינברג, שנאבקו על הבכורה במפא"י: 'ליברליזציה' מכאן ו'דמוקרטיזציה' מכאן.⁴⁸⁰ שתי האסטרטגיות ניסו להתמודד עם האתגר שהציבו לפני ההגמוניה של תנועת העבודה גורמים שניצבו במרכזה ובשוליה: מעמדות הביניים, ובעיקר האקדמאים מכאן וקבוצות חוץ-ממסדיות דוגמת המזרחים מכאן. ניתוח ההיבטים הפוליטיים והמוסדיים של היריבות בין הגישות והאישים שהציע גרינברג דורש עוד דיון, אולם אפיון 'האסטרטגיות המנוגדות' ממצה את גילויי הרעיוניים והחברתיים של המאבק הפנימי שהתחולל במפא"י. 'הליברליזציה' – שזוהתה עם אשכול – הצטיירה מהלך שנועד לרצות את מעמד הביניים על ידי 'הגבלת כוחם של מוסדות המדינה'⁴⁸¹ בתמורה ל'שימור דפוסי השליטה והמבנה הארגוני של מפא"י וההסתדרות'.⁴⁸² לעומת זאת, 'הדמוקרטיזציה' שתבע בן-גוריון נתפסה מהלך שכוון להחליש את כוחן של מפא"י וההסתדרות ולחזק כנגדן את מנגנוני המדינה – כמו, למשל, החלפת קופת חולים

476 אייזנשטדט, החברה הישראלית, עמ' יג-יד.

477 הורוביץ וליסק, מצוקות באוטופיה, עמ' 113-114.

478 גוטוויין, 'החלוציות הבורגנית', עמ' 71-73.

479 גרינברג, 'בין דמוקרטיזציה לליברליזציה', עמ' 250.

480 שם, עמ' 245.

481 שם, עמ' 245.

482 שם, עמ' 251.

ההסתדרותית בשירות בריאות ממלכתי – כדרך ל'מתן ייצוג הולם לקבוצות החברתיות החדשות' דוגמת המזרחים, שנתפסו כאיום על 'העילית השלטת'.⁴⁸³ המחלוקת ההיסטוריוגרפית בין אטינגר לדינור, שהתפתחה בתקופה זו בתוך הנחותיה של 'אסכולת ירושלים', ניתנת להסבר בין השאר בניגוד בין הליברליזם של אטינגר, שבהשפעת ברלין ופופר ראה ברעיונות וביחידים מפתח לניתוח היסטורי, לבין הסוציאליזם של דינור, שבהשראת המהפכנות הרוסית הדגיש את הגורמים החברתיים ואת ההמון. ואולם, המהפך בתפיסת האנטישמיות של אטינגר ב-1965 יכול ללמד שלהיסטוריוגרפיה שלו היו גם מקורות השראה פוליטיים מלבד שאלת יחסי ישראל-גרמניה: התמורות שחלו ביחסו של מעמד הביניים הממסדי לממלכתיות וזיקתן למאבק בין האסטרטגיות בתוך מפא"י, שהשפיעו על הדיון הציבורי בישראל. 'הדמוקרטיזציה', כלומר התביעה להגדיל את תפקיד המדינה בעיצוב הכלכלה והחברה, הכשירה את הידוק זיקת הגומלין בין השלטון להמון – משמע העולים ובעיקר המזרחים – שאטינגר דחה כאיום. לעומת זאת, 'הליברליזציה', כלומר החתירה לשימור כוחם של הגופים התנועתיים ולהגבלת כוחה של המדינה, הלמה את תפיסתו של אטינגר בדבר מקומה המועדף של העילית – משמע הוותיקים ובעיקר האשכנזים. 'הליברליזציה' במובנה בשנות השישים לצד הליברליזם הפוליטי העקרוני של אטינגר עולים בקנה אחד עם התנגדותו להגדלת מעורבות המדינה בכלכלה ובחברה, התנגדות המשתקפת במקום המשני שגורמים כלכליים-חברתיים תופסים בהיסטוריוגרפיה שלו. לעומת זאת, אפשר לזהות קרבה בין 'הדמוקרטיזציה' וזיקתה להמון ולשלטון לבין ההיסטוריוגרפיה של דינור, זיקה שיש בה כדי להסביר את הסתייגותו והתרחקותו של אטינגר מהשקפותיו.

אטינגר הצביע על זיקה בין ההיסטוריוגרפיה של דינור לעמדותיו הפוליטיות כשהגדיר אותו בראשית שנות החמישים 'היסטוריון מפא"יניק קלאסי' ו'דקורטיבה פרופסורית של מפא"י'.⁴⁸⁴ או כשתקף, כאמור, בשלהי 1961 את 'האסכולה ההיסטורית הרומנטית' שלו, 'הרואה במדינה את גולת הכותרת של תולדות ישראל'. ואכן, כשר חינוך בממשלות בן-גוריון בשנים 1951-1955 קידם דינור את הממלכתיות, בעיקר באמצעות 'חוק חינוך ממלכתי' שהועבר ב-1953. אורי רם סבור כי 'דינור היה הקומיסר של הממלכתיות בתחום החינוך'.⁴⁸⁵ וצבי צמרת מדגיש כי למרות 'מרחק רב' שלעיתים הפריד ביניהם בתחומי המדיניות והביטחון 'דינור פעל לצידו של בן-גוריון והיה במידה רבה הן סדן והן מקבת לקידום השקפות שניהם, שהיו בתחומים היסטוריוסופיים-חינוכיים קרובות מאוד אלו לאלו'.⁴⁸⁶ ניתן לתאר את פעולתו של דינור במשרד החינוך כמבטאת את הגיון 'הדמוקרטיזציה' של בן-גוריון, שלפי גרינברג חתר 'להשגת אוטונומיה למוסדות המדינה,

483 שם, עמ' 253.

484 ברנאי, אטינגר, עמ' 90, 192.

485 רם, 'דינור', עמ' 142.

486 צמרת, 'דינור', עמ' 331-332.

ולביטול תלותם בהסדרות ובמפא"י.⁴⁸⁷ צמרת מציין כי דינור 'ביקש לחזק את הסמכות הצנטרליסטית של משרד החינוך' כנגד זו של מפא"י, ולנוכח העובדה שהמשרד 'נשלט באופן מוחלט ע"י פקידים בכירים [...] שהשתייכו למפא"י' העמיד דינור כמופת את המהפכנים הרוסים 'שידעו להוציא משורותיהם אנשים לא מתאימים', בניגוד לתביעתו של לבון לשמר את מעמדם של חברי המפלגה במשרד. כחלק מגישה זו הציע דינור להקים 'פרלמנט לחינוך ולתרבות', וצמרת משער כי 'כוונתו היתה לזכות ברוב דמוקרטי שיאפשר לו ולתנועתו להיות יותר סמכותיים, ולהנחיל את עמדותיהם'.⁴⁸⁸ אבל נראה שההפך הוא הנכון. לא היתה סיבה להניח שתוצאות הבחירות ל'פרלמנט החינוך' יהיו שונות מהבחירות לכנסת, ומפא"י לא נזקקה ל'סמכותיות יתר', שכן משרד החינוך נשלט, כאמור, 'באופן מוחלט' בידי פקידות בכירה שנמנתה עם שורותיה. לכן נראה שנכון יותר יהיה להבין את כוונתו של דינור במסגרת המושג 'דמוקרטיזציה': כגורם מדינתי אמור היה 'פרלמנט החינוך' לסייע למשרד החינוך להשתחרר מסדר היום המפלגתי של מפא"י.

המחלוקת ההיסטוריוגרפית בין אטינגר לדינור התפתחה אפוא על ציר המאבק הפוליטי שהלך והתעצם מאז שנות החמישים בין האסטרטגיות של 'הדמוקרטיזציה' ו'הליברליזציה' ושיקפה אותן. זיקה זו בין היסטוריוגרפיה לפוליטיקה חזרה והתגלה ביתר שאת בעמדותיהם כלפי הציונות.

דייוויד מירס מציין כי כ'היסטוריון הציוני המובהק' ראה דינור בהקמת מדינת ישראל את קץ 'הרפוס המעגלי' שבו התנהלה ההיסטוריה היהודית בגולה.⁴⁸⁹ בניגוד לדינור סבר, כאמור, אטינגר כי הקמת המדינה לא שברה את 'הרפוס המעגלי' של הקיום היהודי, וכי העובדה ש'אנטי-ציונות ואנטישמיות חד הן' מלמדת שמדינת ישראל היא רק עוד חוליה של דפוס זה. כך גם סיים אטינגר את **תולדות ישראל** בהדגשת 'שותפות הגורל' עם יהודי התפוצות שהתפתחה בישראל בעקבות משפט אייכמן, והבשילה בזמן מלחמת ששת הימים לכדי ההכרה שהעם היהודי הוא 'בן-בריתה היחיד' של ישראל.⁴⁹⁰ דפוס מעגלי זה ניכר, כאמור, גם בביקורת הציונות של אטינגר: הוא טען לכישלונן של 'הפרוגנוזות של אבות המחשבה הציונית', שלפיהן 'פעילות יהודית מדינית וחברתית מכוונת וקולקטיבית' תביא קץ לאנטישמיות; ומנגד הצביע על 'השנאה הערבית' בחזקתה כ'שלוחה של המורשת האנטישמית הכללית' בתור 'גורם מלכד' ו'מחזק סולידריות', היוצר חישוק חיצוני המגן על החברה הישראלית מפני הניגודים התרבותיים המערערים אותה מבפנים. עולה שלא רק שאטינגר סבר כי הציונות אינה פתרון לסכנת האנטישמיות, אלא שקיומה של ישראל ושרידותה מותנים, לשיטתו, בהתמדתה כגורם חיצוני מאיים ומלכד.

בהמשך למהפך בפרשנותו לאנטישמיות כבסיס ל'תיזה שמעבר לציונות', שהמירה את הציונות באנטישמיות כמגדירה של הקולקטיב הישראלי, ובדומה למניע שייחס למהפך

487 גרינברג, 'בין דמוקרטיזציה לליברליזציה', עמ' 252.

488 צמרת, 'דינור', עמ' 328.

489 מירס, 'דינור', עמ' 178, 183.

490 אטינגר, **תולדות ישראל**, עמ' 367.

ההיסטוריוגרפי של יצחק בער – הרצון 'להשפיע על עיצוב דמותה של מדינת היהודים וחברתם' – פיתח אפוא אטינגר את דוקטרינת הרצף ואת אקסיומת הסטראוטיפ בתור טיעונים פוליטיים לא פחות מהסברים היסטוריים. ואכן, אפשר להצביע על זיקת גומלין בין האליטיזם המעמדי של אטינגר, ששיקף את האינטרסים של מעמד הביניים הממסדי, לבין פרשנותו לאנטישמיות: בישראל שבה, לשיטתו, ההמון 'הוגטיבי' מפורר את הלכידות החברתית דרושים עילית חופשית מתלות בשלטון ואויב, שעוינותו אינה מושפעת משינוי הנסיבות, כדי שישמשו חישוק מפני התפרקות החברה.

באמצעות 'התיזה שמעבר לציונות' סיפק אטינגר פתרון לסתירה שעיצבה את יחסו של מעמד הביניים הממסדי לממלכתיות הישראלית: ההתמקדות בהתמדתה של האנטישמיות והאופי האנטי-ישראלי שלבשה הצדיקו את חיזוק מנגנוני המדינה, שהיו קרקע הגידול של מעמד זה, ואילו הדגשת כישלונה של הציונות לבטל את האנטישמיות על ידי הבניה מחודשת של הכלכלה והחברה היהודית ערערה את האתוס הפועל-חלוצי של תנועת העבודה. כך השתלבה ביקורת הציונות של אטינגר במאבקו של מעמד הביניים הממסדי בניסיונותיה של המדינה להגביל את היתרונות שהפיק כ'עלית' מ'מדינת הסעד המפולחת', והעניקה לגיטימציה לאי-השוויון הכלכלי-חברתי ולפגיעה ב'המון' שנבעו ממדיניות זו.

אטינגר כגשר בין ההיסטוריוגרפיה 'הציונית' ל'פוסט-ציונית'

הזיקה בין האינטרסים הפוליטיים והחברתיים של מעמד הביניים הממסדי לבין ההיסטוריוגרפיה של אטינגר יכולה להסביר הן את נסיבות התפתחותה וסתירותיה הן את הגורמים להתקבלותה למרות כשליה. סיוע לטענה זו אפשר למצוא בכך שזיקה דומה בין מחקר אקדמי-עיוני לסדר יום פוליטי-חברתי התקיימה גם בשדות ידע סמוכים, כמו, למשל, במחקרו של הסוציולוג יונתן שפירא, שהיה מאבות 'הסוציולוגיה הביקורתית' הישראלית בשנות השבעים.

למעשה קידם אטינגר בלימודי ההיסטוריה היהודית של העת החדשה מגמות דומות לאלו שהנחיל שפירא במוצהר לחקר הסוציולוגיה של ישראל. זאב שטרנהל קבע כי עם פרסום ספרו **אחדות העבודה ההיסטורית** ב-1975 נהפך שפירא 'לפורץ דרך ולמייסד המחקר הביקורתי של החברה היישובית והחברה הישראלית'.⁴⁹¹ לעומת זאת, אבי בראלי הצביע על הכשלים ההיסטוריים בניתוח שהציע שפירא⁴⁹² וכן על ההטיה האידאולוגית, החושפת את מגמותיו הפוליטיות, העומדת בבסיסו.⁴⁹³ לפי חנה הרצוג, אדריאנה קמפ ולב גרינברג, עבודותיו של שפירא ממוזגות בין 'תפיסתו התיאורטית, שביסודה היתה ההנחה

491 שטרנהל, 'שפירא', עמ' 11.

492 בראלי, 'היררכיה, ייצוג ושיתוף', עמ' 467-471.

493 בראלי, 'הדימוי הבולשביקי', עמ' 549-554.

בדבר שלטון עליות, ושל תפיסתו החברתית הדמוקרטית שקראה לחשוף את מנגנוני השליטה והשררה, ולדבריהם, 'כל עוד היתה מפא"י בשלטון' ניצב במרכז התעניינותו 'כוחה הבלתי מוגבל'.⁴⁹⁴ יואב פלד וגרשון שפיר ציינו כי שפירא ערער על הפרדיגמה הפונקציונליסטית ששלטה בסוציולוגיה הישראלית עד שנות השבעים, והציב כנגדה את 'תיאוריית האליטות'. לשיטתו, הנהגת תנועת העבודה לא היתה 'אליטה משרתת', כמו שביקשה להצטייר, אלא 'אליטת עוצמה', שחתרה 'לשמר, להגדיל ולחזק את שליטתה', והקימה לשם כך 'מנגנון בירוקרטי מרשים'. בהתאם, 'ערכים סוציאליסטיים שמשו את המנהיגות לרכישת לגיטימציה ציבורית וגיוס תומכים, אבל איש לא התייחס אליהן ברצינות כתכניות פעולה פוליטיות'. עוד טען, לדבריהם, שפירא כי הדמוקרטיה שכוונה תנועת העבודה לא היתה 'דמוקרטיה מהותית', המאופיינת ב'אליטות יריבות אוטונומיות – מקצועיות, אינטלקטואליות, כלכליות – אשר יוכלו לשמש משקל-נגד לאליטה הפוליטית'. להפך, הנהגתה חששה 'מהתפתחותן של אליטות אוטונומיות מסוג זה' ופעלה 'להחניקן'. בשל כך חסרה בישראל 'רשת של ארגונים אוטונומיים – כלכליים, מקצועיים, אינטלקטואליים ואזרחים – בני קיימא שנוכחותם מהווה בסיס לקיומה של חברה אזרחית'.⁴⁹⁵ כאמור, הבטחת אוטונומיה זו, שאלה חתרה גם העילית האקדמית כחלק ממעמד הביניים הממסדי, עמדה גם בבסיס סדר היום הציבורי שהשתקף בהיסטוריוגרפיה של אטינגר.

בניתוחיהם של אטינגר ושפירא בולט חשש משותף מפני 'ההמון'. במאמרם 'דמות המזרחים בכתביו של יונתן שפירא' טוענים אורי כהן ושמואל הירש כי בעבודותיו פיתח שפירא 'משוואה הטוענת כי מזרחים = המונים',⁴⁹⁶ וכי לפני מהפך 1977 אף ששהמזרחים היו 'מחצית מן האוכלוסיה' הם היו 'לכל היותר "נוכחים נפקדים"' במחקריו.⁴⁹⁷ היעדר התייחסות זה דומה למקום השולי שהקנה אטינגר ליהודי המזרח בתולדות ישראל ולהנמקות ההיסטוריוגרפיות שנתן להתעלמות זו עד למהפך. לאחר המהפך, טוענים כהן והירש, החל אמנם שפירא לדון במזרחים, אך בכתבתו הוא תרם ל'דה-לגיטימציה שיטתית' שלהם על ידי הצגתם כ'המון מאיים, מוסת, לא רציונלי',⁴⁹⁸ המונע על ידי 'שנאה לממסד ולקבוצות הממוסדות – האליטות האשכנזיות הוותיקות'⁴⁹⁹ והתנגדות ל'עקרונות התרבות הישראלית הרצויה',⁵⁰⁰ המגולמת ב'ציבור הנאור'.⁵⁰¹ ככאלה, סבר שפירא, לטענת כהן והירש, החדירו המזרחים לזירה הפוליטית 'פעילות בלתי רציונלית' ו'פוטנציאל טוטליטרי המסכן באורה

494 הרצוג ואחרים, 'דבר העורכים', עמ' 7.

495 פלד ושפיר, מיהו ישראלי, עמ' 51-52.

496 כהן והירש, 'שפירא והמזרחים', עמ' 173.

497 שם, עמ' 173.

498 שם, עמ' 188.

499 שם, עמ' 175.

500 שם, עמ' 188.

501 שם, עמ' 181-182.

ממשי את השלטון הדימוקרטי בישראל.⁵⁰² כאמור, לאחר 1977 ניכר שינוי גם ביחסו של אטינגר למזרחים אם כי במגמה הפוכה: כמו שפירא גם הוא הוטרד מזיקתם של המזרחים לימין, אך במקום 'דה־לגיטימציה' הוא פעל להכלתם אל תוך ההיסטוריוגרפיה הישראלית, אם כי 'מתוך גישתו האירופוצנטרית ואף "האוריינטליסטית"', כטענת ברנאי. עולה שבדומה לאטינגר עד 1977 ביטא גם שפירא את חתירתו של מעמד הביניים הממסדי לכונן את עצמו כעילית אוטונומית מול 'השלטון' ו'ההמון', משמע מול תנועת העבודה והמזרחים. ואולם היה הבדל בולט בין התנאים החברתיים והפוליטיים שבתוכם הם פעלו: בשנות השישים ניהלו העיליתות המקצועיות את מאבקן בתוך תנועת העבודה, וכחלק מאסטרטגיית 'הליברליזציה' הן חתרו לשמר את תפקידם של הממסדים התנועתיים כמשקל נגד למנגנוני המדינה. לעומת זאת, בשנות השבעים כבר פעל מעמד הביניים הממסדי – ואטינגר ושפירא כדובריו – להחליף את השלטון. השינוי במסגרות המאבק ובמטרותיו היה תולדה של המפנה שחל במדיניות החברתית של תנועת העבודה: כלקח מן המיתון הכלכלי של השנים 1966-1967 היא נטשה את מדיניות 'מדינת הסעד המפולחת', ופעלה לכונן מדינת רווחה רחבה על ידי הפניית משאבים ניכרים למעמדות הנמוכים, משמע ל'המון'. שינוי המדיניות עורר התנגדות עזה בקרב גורמים שונים במעמד הביניים הממסדי – נגד האינטגרציה בחינוך, למשל – שכדי להיאבק במדיניות החדשה החלו לגבש כוח פוליטי עצמאי שיבטא את האינטרסים של 'העילית'. מהלך זה מצא את ביטויו בהקמתה של 'שינוי' ב־1974, שהתמזגותה בד"ש הובילה למהפך 1977.⁵⁰³ אטינגר נמנה, כאמור, עם מצביעי 'המערך' שב־1977 העבירו את תמיכתם לד"ש. שפירא, 'שהיה קשור בעבר בתנועת־העבודה',⁵⁰⁴ היה בין שלושת מייסדיה של 'שינוי',⁵⁰⁵ אך אחרי כן פרש ממנה והצטרף לר"צ בהנהגתה של שולמית אלוני.⁵⁰⁶ ככאלו משקפים אטינגר ושפירא את התמורות הפוליטיות שעבר מעמד הביניים הממסדי בשני העשורים שקדמו למהפך 1977: בשנות השישים היה אטינגר שותף להתנגדותה של האקדמיה הירושלמית לבן־גוריון במחאה על הקמתה של אוניברסיטת תל אביב, ששפירא היה ממייסדיה ומראשיה;⁵⁰⁷ ובשנות השבעים גבר האינטרס המעמדי המשותף על המחלוקת המוסדית בתוך העילית, ואטינגר ושפירא מצאו את עצמם באותו מחנה פוליטי.

יתר על כן, במחקריהם נתנו אטינגר ושפירא ביטוי לקובלנותיו של מעמד הביניים הממסדי, ופיתחו אותן לכדי ביקורת ההגות הציונית והממלכתיות הישראלית כפי שעוצבה על ידי תנועת העבודה. רם מדגיש כי שפירא פיתח את 'הסוציולוגיה הביקורתית' בתל

502 שם, עמ' 175.

503 גוטוויין, 'החלוציות הבורגנית', עמ' 76-78.

504 רובינשטיין, ניסיון פוליטי, עמ' 31.

505 שם, עמ' 33.

506 פלד ושפיר, מיהו ישראלי, עמ' 260.

507 בן־שחר, 'שפירא', עמ' 9-11.

אביב כנגד 'הסוציולוגיה הממסדית' ששלטה בירושלים כדי להביא לידי 'שינוי פוליטי בישראל':

כשם שעבודתו של אייזנשטאדט סיפקה צידוק סוציולוגי להגמוניה של תנועת-העבודה בתרבות הפוליטית הישראלית, כך הסוציולוגיה של שפירא סיפקה את הצידוק לסיומה של הגמוניה זו, או לפחות סיפקה כלים אינטלקטואליים לנאבקים בה.⁵⁰⁸

עוד מציין רם כי אף שלא היה זה מתפקידה של הסוציולוגיה הביקורתית 'לחבר מצע לחברה פוסט-ציונית', היתה חובתה 'לברר את דפוסיה האפשריים'.⁵⁰⁹ ואכן הרצוג, קמפ וגרינברג מציינים כי בני דורו של שפירא כינו את 'דור הסוציולוגים וההיסטוריונים הביקורתיים והאנטי-ממסדיים [...] דור פוסט-ציוני', אך בד בבד הם גם מדגישים ש'יונתן מאוד לא אהב את הזהות הקולקטיבית הפוסט-ציונית כי הוא ראה את עצמו ואת עבודתו הביקורתית ביטוי ל'ציוניותו'.⁵¹⁰ נראה אפוא שכמייסד 'הסוציולוגיה הביקורתית'⁵¹¹ היה שפירא חוליית מעבר בין 'הסוציולוגיה הממסדית' לפוסט-ציונית, ובכך ביטא את השנויות שהיה נתון בה מעמד הביניים הממסדי ככזה שמצד אחד נבנה מתוך המנגנונים המדינתיים והציבוריים ומן הצד האחר חתר להגביל את כוחם ולהשתחרר מפיקוחם.

אפשר לזהות דמיון בין דפוס ההסתגלות של המחקר ההיסטורי מכאן ושל המחקר הסוציולוגי מכאן לתמורות הסוציו-פוליטיות שחלו בישראל בארבעת העשורים הראשונים: דינור מילא בהיסטוריוגרפיה הישראלית תפקיד 'ממסדי' דומה לזה שמילא אייזנשטדט במחקר הסוציולוגי, ו'ההיסטוריוגרפיה החדשה' מילאה תפקיד דומה ל'סוציולוגיה הביקורתית' כנדבך בהתגבשות הפוסט-ציונות. כך, בדומה לתפקיד המעבר שמילא שפירא במחקר הסוציולוגי שימש אטינגר חוליית מעבר בין 'ההיסטוריוגרפיה הלאומית' ל'היסטוריוגרפיה החדשה', שפתחה את הדיון הפוסט-ציוני:⁵¹² הוא פעל במסגרת האידיאולוגיה של 'אסכולת ירושלים', אך טען אותה בתכנים מתודולוגיים ופוליטיים מנוגדים לאלו של דינור; בחקר האנטישמיות הוא אמנם החזיק בגישת הרצף, אך הפך את מגמתה; וביקורת הציונות שלו הטרימה את זו של 'ההיסטוריוגרפיה החדשה'. ואולם, שלא כשפירא, שכאבי 'הסוציולוגיה הביקורתית' זיקתו לפוסט-ציונות נראית מובנת מאליה עד כי תלמידיו⁵¹³ ומבקריו⁵¹⁴ נחלצו להסתייג ממנה ולהדגיש את נאמנותו לרעיון הציוני,

508 רם, 'מדע החברה', עמ' 18.

509 רם, הזמן של הפוסט, עמ' 114.

510 הרצוג ואחרים, 'דבר העורכים', עמ' 7.

511 רם, הזמן של הפוסט, עמ' 89-90.

512 גוטוויין, 'היסטוריוגרפיה חדשה', עמ' 311-325.

513 הרצוג ואחרים, 'דבר העורכים', עמ' 7.

514 אפשטיין, 'שקיעת הסוציולוגיה', עמ' 94.

נראה אטינגר 'ציוני אדוק',⁵¹⁵ ותפקידו בתור חוליית מעבר ל'היסטוריוגרפיה החדשה' נותר סמוי.

הפער בין הדימוי של אטינגר לזה של שפירא הוא תולדה של השוני בהקשר ובתוכן של עבודתם: לעומת אטינגר, שכתלמידו של דינור הצטייר כממשיכו ב'אסכולת ירושלים', הופיע שפירא מלכתחילה כיריבו של אייזנשטדט, וקרא תיגר על 'הסוציולוגיה הממסדית'; אטינגר פתח בביקורת של 'התיאוריה' הציונית ו'אבותיה' בשנות השישים, בשיאה של ההגמוניה של תנועת העבודה, ולכן היא עוררה פחות הדים, ואילו שפירא תקף את תנועת העבודה בעת קריסת שלטונה בשנות השבעים ואת הליכוד בטרם התייצבה ההגמוניה שלו בשנות השמונים, דבר שהבטיח לדבריו תהודה רחבה; אטינגר נפטר ב-1988, בראשית הפולמוס הפוסט-ציוני, ואילו שפירא הוסיף לפעול במהלכו עד פטירתו ב-1997. כל אלו תרמו לחידוד הדימוי 'הממסדי' של אטינגר ולטשטוש הממד הביקורתי של ההיסטוריוגרפיה שלו ושל השלכותיה הפוליטיות.

ואולם גם אם ביקורת הרעיון הציוני של אטינגר היתה בהירה פחות מביקורת המשטר הישראלי של שפירא, היא היתה עקרונית יותר. באמצעות דוקטרינת הרצף ערער אטינגר על הנחות היסוד של הציונות, וחזר והצביע על חוסר יכולתה מראש ועל כישלונה בדיעבד לפתור את בעיית האנטישמיות. כמסקנה מכך הציב אטינגר את האנטישמיות במקום הציונות כבסיס לבניוי האומה; דחק למקום משני את הפיכת המבנה הכלכלי-חברתי של העם היהודי, שבו ראתה המחשבה הציונית תנאי לפתרון בעיית האנטישמיות;⁵¹⁶ וערער על החלוציות ועל הפרודוקטיביזציה כיסודות הרעיוניים ויעדי ההגשמה המרכזיים של תנועת העבודה.⁵¹⁷ המרת הציונות באנטישמיות הציעה, כאמור, פתרון לסתירה שיצרו סדרי היום המנוגדים של מעמד הביניים הממסדי, אך קלעו את ההיסטוריוגרפיה של אטינגר לסתירות חוזרות: המודרניזם, שהזין את פרשנותו הסוציו-פוליטית, הדגיש את תפקידם של המדינה ומנגנוניה, ואילו הפרוימודיאליזם, שעמד בבסיס פרשנותו התרבותית, ערער עליהם.

העובדה שאף שהיה מבקר חריף של 'התיאוריות הציוניות' הצטייר אטינגר כ'ציוני אדוק' היתה תולדה של החפיפה בין הסתירות שמהן נבנתה ההיסטוריוגרפיה שלו לאלו שבהן היה נתון מעמד הביניים הממסדי כלב ההגמוניה של תנועת העבודה. במהלך שנות השישים ניכר בקרב מעמד זה ניסיון להגדיר מחדש את משמעותה של הציונות ולהמיר את היסוד החלוצי-המגייס ששלט בה בתוכן בורגני צרכני.⁵¹⁸ ההיסטוריוגרפיה של אטינגר השתלבה במגמה זו. בהציבו את האנטישמיות במקום את פתרונה כבסיס לריבונות הישראלית ובהחליפו את הציוני ביהודי ואת הקולקטיב ביחיד הוא פרם את יסודותיה הרעיוניים של הממלכתיות בנוסח מפא"י באופן שהלם את הערעור של מעמד הביניים הממסדי על הנחותיה. בכך הטרים אטינגר את 'ההיסטוריוגרפיה החדשה'.

515 ברנאי, אטינגר, עמ' 9.

516 גוטווייץ, 'המהפכה ההרצליאנית', עמ' 40-53.

517 גוטווייץ, 'האתוס החלוצי', עמ' 209-216.

518 גוטווייץ, 'החלוציות הבורגנית', עמ' 24-33, 66-80.

'ההיסטוריונים החדשים' תקפו את ההיסטוריוגרפיה האקדמית הישראלית כ'היסטוריה מטעם', שסיפקה גרסאות 'רשמיות' שנועדו לטשטש את העוולות שחוללה הציונות.⁵¹⁹ דינור הוצג כסמל של ההיסטוריון הציוני המגויס הן כמי שהיה לו תפקיד מרכזי ביצירת 'נראטיב-העל של ההיסטוריה הציונית' והן כמי שכשר חינוך הקנה לנרטיב זה 'מעמד בלעדי ומחייב',⁵²⁰ באופן ש'כל מה שלא הלם את נראטיב-העל הושכח או טויח',⁵²¹ ובלשון אחרת 'השר דינור עיצב את תכני הלימוד ברוח ההיסטוריון דינור'.⁵²² על רקע זה, קובע רם, סדר היום שמציעים 'ההיסטוריונים החדשים' מעיד 'על היווצרותה של הכרה היסטורית חלופית בישראל', שהיא 'מסממני המעבר (האפשרי אך לא הכרחי) מחברה לאומית לחברה אזרחית'.⁵²³

קיים דמיון רב בין מגמת הביקורת שמתח אטינגר על דינור לבין זו שתעמוד כשלושה עשורים מאוחר יותר במוקד הביקורת שיעלו נגד דינור 'ההיסטוריונים החדשים' ו'הסוציולוגים הביקורתיים'. דמיון עקרוני זה מטושטש על ידי הרובד הרטורי, שכן כמי שנמנה עם 'אסכולת ירושלים' יצא אטינגר נגד דינור לא מתוך שלילת 'נראטיב-העל הציוני' וגינויו, אלא מתוך ניסיון לשנות את תכניו ולהתאימו למגמותיו של מעמד הביניים הממסדי. כאמור, במוקד ביקורתו העמיד אטינגר חמישה יסודות בהיסטוריוגרפיה של דינור: התפיסה 'שדרך הגאולה הלאומית והחברתית היא הדרך הסוציאליסטית'; הצבת 'מעמד-הפועלים כנושא השליחות הלאומית והאנושית'; ראיית 'גורמים חברתיים כמפתח העיקרי להסברת התהליך ההיסטורי'; הדגשת 'חשיבותו של "המון העם" כמעצב פני ההיסטוריה'; והעמדת 'המדינה כגולת הכותרת של תולדות ישראל'. אטינגר מתח אפוא ביקורת על גישתו של דינור משום שהיתה סוציאליסטית-ממלכתית, וכנגדה פיתח את ההיסטוריוגרפיה הליברלית-אליטיסטית שלו.

כחלק מן השיח הפוסט-ציוני התפתחה 'ההיסטוריוגרפיה החדשה' מאז שנות השמונים בד בבד עם הפרטת המשק והחברה, וסייעה להתוות את קווי המתאר הרעיוניים של ההגמוניה הנאו-ליברלית שירשה את זו של תנועת העבודה. כאמצעי ל'הפרטת התודעה' שימשה 'ההיסטוריוגרפיה החדשה' לעיצוב זיכרון עבר שהציג את יסודותיהם הקולקטיביים של הציונות והממלכתיות כבלתי מוסריים ודכאניים, וכך הכשיר את חיסול המשק הציבורי ופירוק מדינת הרווחה.⁵²⁴ הזיקה בין ההיסטוריוגרפיה של אטינגר ל'היסטוריוגרפיה החדשה' בולטת בשימוש בביקורת הציונות כאמצעי לערעור הלגיטימציה של מעורבות המדינה בכלכלה ובחברה: אטינגר עשה זאת כחלק מחתירתו של מעמד הביניים הממסדי להגדיל את האוטונומיה שלו אל מול המדינה, ו'ההיסטוריוגרפיה החדשה' כחלק ממהפכת

519 גוטוויין, 'היסטוריוגרפיה חדשה', עמ' 310-317.

520 רם, 'דינור', עמ' 140.

521 שם, עמ' 149.

522 שם, עמ' 150.

523 שם, עמ' 152.

524 גוטוויין, 'היסטוריוגרפיה חדשה', בייחוד עמ' 338-343.

ההפרטה. כך בדומה לאטינגר, שהציב את הכישלון להתמודד עם האנטישמיות בבסיס ביקורת הציונות שלו, טענה 'ההיסטוריוגרפיה החדשה' כי מחדל ההצלה בתקופת השואה חושף את האופי הדכאני של הקולקטיביזם הציוני, וטענה זו תיהפך לאחד מיסודות הפוסט-ציונות.⁵²⁵ וכך האינדיבידואליזם המתודולוגי, שבאמצעותו שחזר אטינגר את חברת העבר היהודית כמצרף של יחידים וקבוצות נעדרי מכנה חברתי משותף, הולם את תמונת העתיד הפוסט-ציונית, שבו יחליף האינדיבידואליזם האזרחי את הקולקטיביזם הלאומי. בדומה, כחלק מביקורת 'תפיסת המדינה של דינור' ו'התפכחות משכרון הערצת המדינה ומן האמונה בכל-יכולתה' העמיד אטינגר, כאמור, כמופת את תפיסת תולדות ישראל 'כתולדותיה של קבוצה אתנית, דתית ותרבותית שבלא מסגרת מדינית שמרה על קיומה, על ייחודה ועל ליכודה הפנימי'. מהלך זה של אטינגר הקדים את המהלך הפוסט-ציוני המציב את הגלות כמופת של חברה אזרחית רבת-תרבותית, ששכפולה עתיד לשחרר את הקיום הישראלי מיסודותיו המדינתיים הדכאניים.⁵²⁶

על מקומו של אטינגר כחוליית מעבר מן ההיסטוריוגרפיה הציונית ל'היסטוריוגרפיה החדשה' ועל הזיקה בין דוקטרינת הרצף לפוסט-ציונות יכול ללמד גם המהפך שחל ביחסה של וולקוב לפרשנותו. ב-1982 דחתה וולקוב את דוקטרינת הרצף, וסברה כי היא 'טעות, מפתח לאי-הבנה קיומית ומסוכנת ממש, ולא מקור לתובנות בעלות ערך'.⁵²⁷ היא טענה כי 'אנו מאבדים את הרגישות למיוחד שבתופעות האנטישמיות השונות כאשר אנו טורחים לשוב ולהדגיש את אלמנט ההמשכיות',⁵²⁸ והדגישה את האופי המודרני והפוליטי של האנטישמיות,⁵²⁹ כמו שעשתה האסכולה הסוציו-פוליטית, שכנגדה יצא להלכה אטינגר. לעומת זאת, ב-2008 שינתה וולקוב את דעתה וקבעה בניגוד לדבריה הקודמים:

באורח פרדוקסלי כמעט, שוב יש כיום לכתביו של אטינגר חשיבות מיוחדת, אולי אף יותר מכפי שהייתה להם בעבר. מה שנתפס במהלך שנות השמונים של המאה שעברה כעמדה אנכרוניסטית משהו, יכול היום להיחשב חדשני דווקא; ומה שעורר מחלוקת ואפילו עוינות מתקבל היום כקו מרכזי [...] גם בעיני מי שאותם אפשר היה לראות כמתנגדיו.⁵³⁰

את המהפך בעמדתה הסבירה וולקוב בשינוי דגשים שהתחולל בחקר האנטישמיות הנאצית והשואה בראשית המאה ה-21 וכן בשינוי במגמות הרווחות במחקר ההיסטורי בכלל. שינוי זה בולט, לטענתה, בביקורת 'הפונקציונליזם' והעדפת 'האינטנציונליזם הישן והמוכר'

525 גוטוויין, 'הפרטת השואה', עמ' 36-41.

526 גוטוויין, 'ביקורת שלילת הגולה', עמ' 208-217.

527 וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה', עמ' 372.

528 וולקוב, 'עוד על האנטישמיות', עמ' 81.

529 לאופייה המודרני של האנטישמיות ראו: וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה', עמ' 372; לאופייה הפוליטי: שם, עמ' 370.

530 שם, עמ' 369.

המאפיינת את 'ההיסטוריוגרפיה החדשה של התחום'.⁵³¹ בהקשר זה ניכרים, לדבריה, גם 'דגש מחודש על המסורת האנטישמית',⁵³² 'התחדשותה של ההתעניינות באנטישמיות הדתית' ו'חקר תופעת האלימות הפיסית שנתלוותה לאנטישמיות מאז ומתמיד, לא רק בימי הביניים החשוכים, כביכול, אלא גם בעת החדשה'. נושאים אלו, היא קובעת, 'מעלים על נס את ההמשכיות של תופעת האנטישמיות, תורמים לטשטוש קו השבר במעבר ל"אנטישמיות החדשה" ומבקשים לשוב לתמונה ה"אטינגרית"'.⁵³³ לכן, היא מסכמת:

על רקע ההתפתחויות ההיסטוריוגרפיות של העשורים האחרונים, והנטייה לשוב להסברים הישנים, המבוססים על חשיבות האידיאולוגיה האנטישמית ועל ההמשכיות הרועמת של שנת היהודים בכל הזמנים ובכל המקומות, דומה שאנו שבים אל שמואל אטינגר. [...] אטינגר הציע גישה אנתרופולוגית הבנויה על רעיון הסטריאוטיפ, וייתכן אף ייתכן ששימוש רב יותר בכלים אנתרופולוגיים, שימוש שנעשה רווח כל כך בהיסטוריוגרפיה במהלך השנים האחרונות יוכל לספק לנו חידושים בחקר האנטישמיות.⁵³⁴

השינוי בעמדתה של וולקוב הוא אפוא תולדה של 'המפנה התרבותי', שכחלק מהעידן הפוסט-מודרני השפיע על המחקר ההיסטורי בשלהי המאה ה-20. ואולם בד בבד וולקוב מגלה חוסר נחת מהמגמות החדשות בחקר האנטישמיות והשוואה, ורואה בקבלתן 'סימן של חולשה או אף כניעה מסויימת לשגרה'.⁵³⁵ לכן, כחלק מהסתגלותה המסוייגת ל'התפתחויות ההיסטוריוגרפיות של העשורים האחרונים' היא מוצאת ב'מודל המתוחכם' של אטינגר גרסה בעייתית פחות של 'ההיסטוריוגרפיה החדשה', שכן הוא הדגיש 'את הקבוע על פני המשתנה בתולדות האנטישמיות, ועם זאת תמיד הקפיד שלא להתעלם מן השינויים ברקע, בסביבה, במעמד היהודים, בצורכי החברה הנוצרית'.⁵³⁶

עולה שלא כעמדתה ב-1982, אז היא החזיקה בתפיסה מודרניסטית של האנטישמיות, ב-2008 אימצה וולקוב רכיבים מרכזיים של הפרשנות הפרימודרנלית בעודה ממשיכה להחזיק בעיקרון המודרניסטי. בכך שכפלה וולקוב את הסתירה המאפיינת את ההיסטוריוגרפיה של אטינגר, שאת 'המודל המתוחכם' שלו היא אימצה, כנראה דווקא משום ששיקף את סתירותיה היא. לא פחות מתוכן השינוי שמתעדת וולקוב, חשובה לענייננו עדותה בדבר מהלכו: היא השתמשה באטינגר ככפיגום למעבר ספקני וביקורתי מן הניתוח הסוציו-פוליטי לניתוח אנתרופולוגי, כחלק מהסתגלותה להנחותיה של 'ההיסטוריוגרפיה החדשה' כאחד מגילוייו של הפוסט-מודרניזם בחזקתו כבניין-העל של הנאו-ליברליזם.

531 שם, עמ' 376.

532 שם, עמ' 375.

533 שם, עמ' 376.

534 שם, עמ' 378-379.

535 וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה', עמ' 379.

536 שם, עמ' 379.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

כשם שסתירותיה של וולקוב מסבירות את אלו של אטינגר, כך אחריתן של דוקטרינת הרצף ואקסיומת הסטראוטיפ מאירה את ראשיתן, משמע את הזיקה שהתקיימה מאז 1965 בין סדר היום הפוליטי של אטינגר, שבמרכזו ניצבו מאבקיו של מעמד הביניים הממסדי לשמירת יתרונות 'העילית' כנגד 'ההמון', לבין ההיסטוריוגרפיה שלו, שבהמירה את הציונות באנטישמיות שימשה חוליית מעבר רעיונית ממדינת הרווחה והממלכתיות למשטר ההפרטה ולפוסט-ציונות כבניין-העל האידאולוגי שלו.

מקורות

כדי להקל על הקורא באיתור מאמריו של אטינגר, יובאו קיצורי המאמרים בטקסט בגופן מודגש ובמירכאות. שמות הספרים יובאו כמקובל בגופן מודגש בלבד.

אגסי, 'אינדיבידואליזם מתודולוגי' = Agassi Joseph, 'Methodological Individualism', *British Journal of Sociology*, 11 (1960), pp. 244-270.

אטינגר, בין פולין לרוסיה = שמואל אטינגר, בין פולין לרוסיה, ירושלים תשנ"ה.
אטינגר, 'גרץ' = שמואל אטינגר, 'מפעלו ההיסטורי של גרץ', בתוך: היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה (חנוכה תשכ"ב), ירושלים תשכ"ג, עמ' 84-92.

אטינגר, 'דינור' = שמואל אטינגר, 'בן-ציון דינור ומפעלו ההיסטורי', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 117-128.

אטינגר, האנטישמיות = שמואל אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, תל אביב 1978.
אטינגר, 'האנטישמיות בדורנו' = שמואל אטינגר, 'עוד על האנטישמיות בדורנו: ייחודה וצורותיה', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 223-240.

אטינגר, 'הדאיסטים האנגלים' = שמואל אטינגר, 'יהדות ויהודים בעיני הדאיסטים האנגלים במאה ה-18', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 57-87.
אטינגר, 'ההגליאנים הצעירים' = שמואל אטינגר, 'ביקורת הדת היהודית של ההגליאנים-הצעירים', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 89-98.

אטינגר, 'ההנהגה החסידית' = שמואל אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 189-199.

אטינגר, 'החסידות והקהל' = שמואל אטינגר, 'החסידות ו"הקהל" במזרח אירופה', בתוך: אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 200-209.

אטינגר, 'היהודים בארצות האסלאם' = שמואל אטינגר, 'מבוא', בתוך: שמואל אטינגר (עורך), תולדות היהודים בארצות האסלאם, א, ירושלים תשמ"א, עמ' ז-יא.

אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים = שמואל אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, ירושלים תשנ"ג.

אטינגר, 'הלאומיות היהודית' = שמואל אטינגר, 'הלאומיות היהודית המודרנית', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 174-180.

אטינגר, 'הציונות ומתנגדיה' = שמואל אטינגר, 'הציונות ומתנגדיה', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 181-187.

אטינגר, הקיים והמשתנה (1968) = שמואל אטינגר, הקיים והמשתנה באנטישמיות בדורנו, ירושלים תשכ"ח.

אטינגר, 'הקיים והמשתנה' (1978) = שמואל אטינגר, 'על הקיים ועל המשתנה באנטישמיות בדורנו', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 209-221.

אטינגר, 'התנועה הלאומית היהודית' = שמואל אטינגר, 'ייחודה של התנועה הלאומית היהודית', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 165-173.

אטינגר, 'יהודים ולא יהודים' = שמואל אטינגר, 'יהודים ולא יהודים באירופה המזרחית והמרכזית', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 191-207.

אטינגר, 'יצחק בער' = שמואל אטינגר, 'יצחק בער (1888-1980)', בתוך: דינור, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 129-140.

אטינגר, 'לאומיות ואנטישמיות' = שמואל אטינגר, 'לאומיות ואנטישמיות', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 225-236.

אטינגר, 'לתולדות המתח בין כהונה למלוכה' = שמואל אטינגר, 'לתולדות המתח בין כהונה למלוכה בהיסטוריה היהודית', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 275-285.

אטינגר, 'מסורת ומשבר: ביקורת' = שמואל אטינגר, 'מסורת ומשבר', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 60-68.

אטינגר, 'מצב המחקר בתולדות החסידות' = שמואל אטינגר, 'מצב המחקר בתולדות החסידות', בתוך: אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' 210-216.

אטינגר, 'על היסטוריונים והיסטוריה' = שמואל אטינגר, 'על היסטוריונים והיסטוריה' (יעקב אגמון מראיין את פרופ' שמואל אטינגר), בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 47-59.

אטינגר, 'עמדת הדאיסטים' = שמואל אטינגר, 'עמדת הדאיסטים כלפי היהדות והשפעתה על היהודים', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 215-224.

אטינגר, 'ציונים ביבליוגרפיים' = שמואל אטינגר, 'ציונים ביבליוגרפיים', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 275-276.

אטינגר, 'ראשית התמורה' = שמואל אטינגר, 'ראשית התמורה ביחסה של החברה האירופית ליהודים', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 29-55.

אטינגר, 'רשימת המאמרים' = שמואל אטינגר, 'רשימת המאמרים', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 331-332.

אטינגר, 'שורשי האנטישמיות' = שמואל אטינגר, 'שורשי האנטישמיות בעת החדשה', בתוך: אטינגר, האנטישמיות, עמ' 1-27.

אטינגר, תולדות ישראל = שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה (כרך ג בסדרה תולדות עם ישראל בעריכת חיים הלל בן-ששון), תל אביב תשכ"ט.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב' = שמואל אטינגר וישראל ברטל, 'שורשי היישוב החדש בארץ-ישראל', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 188-211.
אייזנשטדט, החברה הישראלית = שמואל נח אייזנשטדט, החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות, ירושלים תשל"ג (מהדורה שנייה), עמ' 140.
אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון' = שמואל אלמוג, 'שליחותו של היסטוריון: על שמואל אטינגר', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 31-37.
אנגל, מול הר הגעש = דוד אנגל, מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה, ירושלים תש"ע.
אפשטיין, 'שקיעת הסוציולוגיה' = אלק אפשטיין, 'שקיעת הסוציולוגיה הישראלית', תכלת, 15 (2003), עמ' 89-117.
באואר, העם המחוצף = יהודה באואר, העם המחוצף, בנימינה 2013.
בן-ישראל, 'תאוריות על הלאומיות' = חדווה בן-ישראל, 'תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן-זמננו, שדה בוקר 1996, עמ' 203-222.
בן-פורת, בורגנים = אמיר בן-פורת, היכן הם הבורגנים ההם?: תולדות הבורגנות הישראלית, ירושלים תשנ"ט.
בן-שחר, 'שפירא' = חיים בן-שחר, 'לזכר יונתן שפירא', בתוך: חנה הרצוג (עורכת), חברה במראה: לזכרו של יונתן שפירא, תל אביב 2000, עמ' 9-11.
בראלי, 'הדימוי הבולשביקי' = אבי בראלי, 'הדימוי הבולשביקי של מפא"י בשיח הזיכרון הישראלי', בתוך: מאיר חזן ואורי כהן (עורכים), תרבות, זיכרון והיסטוריה: בהוקרה לאניטה שפירא, ב, תל אביב וירושלים 2012, עמ' 549-561.
בראלי, 'הייררכיה, ייצוג ושיתוף' = אבי בראלי, 'הייררכיה, ייצוג ושיתוף: תפיסות דמוקרטיות מנוגדות בראשית המדינה', בתוך: אלון גל (גולדברג), גרשון בקון, משה ליסק ופנינה מורג-טלמון (עורכים), בדרך הדמוקרטיה: על המקורות ההיסטוריים של הדמוקרטיה הישראלית, שדה בוקר 2012, עמ' 467-490.
בראלי, 'מפא"י והמזרחים' = Avi Bareli, 'Mapai and the Oriental Jewish Question in the Early Years of the State', *Jewish Social Studies: History, Society, Culture*, 16 (2009), pp. 54-84.
בראלי וכהן, 'שכיתת האקדמאים' = אבי בראלי ואורי כהן, 'השיח הציבורי במפא"י לקראת שכיתת האקדמאים בשנת 1956', קתדרה, 143 (2012), עמ' 153-184.
בר-אשר, מורשת יהדות המזרח = שלום בר-אשר (עורך), יום עיון בנושא מורשת יהדות המזרח (ועדת החינוך של הכנסת, 21.3.1976), ירושלים 1977.
ברטל ופרנקל, 'היסטוריה ושליחות' = ישראל ברטל ויונתן פרנקל, 'היסטוריה ושליחות: שמואל אטינגר חוקר יהדות מזרח אירופה', בתוך: שמואל אטינגר, בין פולין לרוסיה, עמ' יא-כג.
ברנאי, אטינגר = יעקב ברנאי, שמואל אטינגר: היסטוריון, מורה ואיש ציבור, ירושלים תשע"ב.

ברנאי, טיוטה = טיוטה מורחבת של הפרק 'הפעילות הציבורית', שהתפרסם נוסח מקוצר שלו בברנאי, אטינגר. הטיוטה הועמדה לרשותי באדיבותו של יעקב ברנאי.

גבאי, כלכלה פוליטית = יורם גבאי, כלכלה פוליטית, תל אביב 2009.

גוטוויין, 'ביקורת שלילת הגולה' = דני גוטוויין, 'ביקורת "שלילת הגולה" והפרטת התודעה הישראלית', בתוך: אליעזר בן-רפאל ואחרים, היהודים בהווה – כינוס ופיזור: בהוקרה ליוסף גורני, ירושלים תשס"ט, עמ' 201-219.

גוטוויין, 'האתוס החלוצי' = דני גוטוויין, 'על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידיאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת-העבודה הישראלית: דוד בן-גוריון ויצחק בן-אהרן, 1948-1967', עיונים בתקומת ישראל, 20 (2010), עמ' 208-248.

גוטוויין, 'החלוציות הבורגנית' = דני גוטוויין, "'החלוציות הבורגנית": תרבות פופולרית והאתוס של "מעמד הביניים המימסדי" – שירי נעמי שמר, 1956-1967', ישראל, 20 (2012), עמ' 21-80.

גוטוויין, 'היסטוריוגרפיה חדשה' = דניאל גוטוויין, "'היסטוריוגרפיה חדשה" או הפרטת הזיכרון', בתוך: יחיעם ויץ (עורך), בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית, ירושלים 1997, עמ' 310-343.

גוטוויין, 'המהפכה ההרצליאנית' = דני גוטוויין, 'המהפכה ההרצליאנית: הציונות כאתר מפגש בין לאומיות, סוציאליזם ודה-קולוניאליזם', בתוך: אבי שגיא וידידיה צ' שטרן (עורכים), הרצל אז והיום: יהודי ישן, אדם חדש, ירושלים ורמת גן 2008, עמ' 29-59.

גוטוויין, 'הפרטת השואה' = דניאל גוטוויין, 'הפרטת השואה: פוליטיקה, זיכרון והיסטוריוגרפיה', דפים לחקר השואה, 15 (1998), עמ' 7-52.

גוטוויין, 'הפרטת התודעה' = דני גוטוויין, 'הפרטת התודעה: הביקורת הרבת-תרבותית כנגד שלילת-הגולה וכור-ההיתוך', כיוונים חדשים (עתיד להופיע).

גוטוויין, 'תאוריית האנטישמיות של הרצל' = 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 and New York 1999, pp. 80-98.

ג'ארווי, 'פופר' = Ian C. Jarvie, 'Popper Karl Raimund', in: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998, 2002. Retrieved January 21st, 2013 from <http://www.rep.routledge.com/article/dd052sect4>

גרינברג, 'בין דמוקרטיזציה לליברליזציה' = לב גרינברג, 'מפא"י בין דמוקרטיזציה לליברליזציה: לשאלת תוקפה של הדיכוטומיה מדינה / חברה אזרחית', בתוך: יואב פלד ועדי אופיר (עורכים), ישראל: מחברה מגוייסת לחברה אזרחית, תל אביב 2001, עמ' 244-261.

דינור, 'גלויות וחורבן' = בן-ציון דינור, 'גלויות וחורבן', בתוך: בן-ציון דינור, דורות ורשומות (כתבים היסטוריים ד), ירושלים תשל"ח, עמ' 175-192.

דינור, דורות ורשומות = בן-ציון דינור, דורות ורשומות (כתבים היסטוריים ד), ירושלים תשל"ח.

שמואל אטינגר, האנטישמיות והתיזה שמעבר לציונות'

דינור, 'גורלנו ומלחמתנו' = בן-ציון דינור, 'גורלנו ומלחמתנו בימים אלה', בתוך: בן-ציון דינור, זכור: דברים על השואה ועל לקחה, ירושלים תשי"ח, עמ' 35-45.
דינור, 'הכרת העבר' = בן-ציון דינור, 'הכרת העבר בתודעת העם ובעיית החקר בה', בתוך: בן-ציון דינור, דורות ורשומות (כתבים היסטוריים ד), ירושלים תשל"ח, עמ' 160-172.

דינור, 'יסודותיה ההיסטוריים של תקומת ישראל' = בן-ציון דינור, 'יסודותיה ההיסטוריים של תקומת ישראל', בתוך: בן-ציון דינור, במאבק הדורות (כתבים היסטוריים ב), ירושלים תשל"ה.

דינור, 'ציונים ביבליוגרפיים' = בן ציון דינור, 'ציונים ביבליוגרפיים', בתוך: דינור, דורות ורשומות, עמ' 289-290.

דינור, 'ראשיתה של החסידות' = בן-ציון דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', בתוך: בן-ציון דינור, במפנה הדורות (כתבים היסטוריים א), ירושלים תשל"ב, עמ' 83-227.

הודג'סון, 'אינדיבידואליזם מתודולוגי' = Geoffrey M. Hodgson, 'Meaning of Methodological Individualism', *Journal of Economic Methodology*, 14 (2007), pp. 211-226.

הורוביץ וליסק, מצוקות באוטופיה = דן הורוביץ ומשה ליסק, מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר, תל אביב 1990.

הרצוג ואחרים, 'דבר העורכים' = חנה הרצוג ואחרים (עורכים), 'דבר העורכים', סוציולוגיה ישראלית, ב (1999), עמ' 7-10.

הרצל, מדינת היהודים = תאודור הרצל, מדינת היהודים: נסיון של פתרון מודרני לשאלת-היהודים (תרגום מרדכי יואלי), ירושלים תשל"ג.

וולקוב, 'משמואל אטינגר וחזרה' = שולמית וולקוב, 'תנועה במעגל: חקר האנטישמיות משמואל אטינגר וחזרה', ציון, עו (תשע"א), עמ' 369-379.

וולקוב, 'עוד על האנטישמיות' = שולמית וולקוב, 'עוד על האנטישמיות ועל חקר האנטישמיות', זמנים, 7 (1982), עמ' 77-81.

כהן, 'אליטה אקדמית במשבר' = אורי כהן, 'האינטלקטואל הטהור' או אליטה אקדמית במשבר: מעורבות האוניברסיטה העברית בפרשת לבון', עיונים בתקומת ישראל, 14 (2004), עמ' 191-229.

כהן והירש, 'שפירא והמזרחים' = אורי כהן ושמואל הירש, 'דמות המזרחים בכתביו של יונתן שפירא', אלפים, 24 (2002), עמ' 171-190.

כ"ץ, מסורת ומשבר = יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים תשי"ח.

מהלר, דברי ימי ישראל = רפאל מהלר, דברי ימי ישראל (דורות אחרונים א), מרחביה 1952.
מייירס, 'דינור' = David Myers, 'History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinur', *Zionist Historian "Par Excellence"*, *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 167-193.

Alexander Naraniecki, 'Karl Popper on Jewish Nationalism = 'פופר', *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 17 (2012), pp. 623-637.

פופר, דלות ההיסטוריציות = קרל פופר, דלות ההיסטוריציות, ירושלים תש"ע.
פלד ושפיר, מיהו ישראלי = יואב פלד וגרשון שפיר, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל אביב 2005.

פריזל, ביוגרפיה = Evyatar Friesel, *The Days and the Seasons: Memoirs*, Detroit 1996 = פריזל, 'בין רעיון למציאות' = אביתר פריזל, 'בין רעיון למציאות: שמואל אטינגר ו"האסכולה הירושלמית"', ישראל, 20 (2012), עמ' 199-207.

פרנקל, 'התבוללות והשרדות' = יונתן פרנקל, 'התבוללות והשרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19: לקראת היסטוריוגרפיה חדשה', בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגרעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 23-56.

צמרת, 'דינור' = צבי צמרת, 'בן-ציון דינור: אינטלקטואל בונה מדינה', הציונות, כא (1998), עמ' 321-332.

קולקה, 'אטינגר כחוקר האנטישמיות' = אוטו דב קולקה, 'שמואל אטינגר כחוקר האנטישמיות', בתוך: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 22-27.

קולקה, 'עיונים במשנתו של שמואל אטינגר' = אוטו דב קולקה, 'למשמעות ההיסטורית של האנטישמיות המודרנית: עיונים במשנתו של שמואל אטינגר', בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), בין ישראל לאומות: קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 245-262.

קראוודר, ברלין = George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty, Pluralism and Liberalism*, Cambridge 2004.

רובינשטיין, ניסיון פוליטי = אמנון רובינשטיין, ניסיון פוליטי מסוים, ירושלים 1982.
רוזנפלד וכרמי, 'מעמד בינוני תוצר המדינה' = הנרי רוזנפלד ושוולמית כרמי, 'ניכוס אמצעים ציבוריים ומעמד בינוני תוצר המדינה', מחברות למחקר ולביקורת, 2 (1979), עמ' 43-84.

ריין, 'דינור' = אריאל ריין, 'דפוסי ההיסטוריוגרפיה הלאומית ביצירתו של בן-ציון דינור', ציון, סח (תשס"ג), עמ' 425-466.

רם, 'דינור' = אורי רם, 'הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנראטיב הלאומי היהודי: בן-ציון דינור וזמנו', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), ציונות: פולמוס בן-זמנו, שדה בוקר 1996, עמ' 126-159.

רם, הזמן של הפוסט = אורי רם, הזמן של ה'פוסט': לאומיות ופוליטיקה של הידע בישראל, תל אביב 2006.

רם, 'מדע החברה' = אורי רם, 'החברה והמדע החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל', בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב 1993.

שמואל אטינגר, האנטישמיות ו'התיזה שמעבר לציונות'

שחר, 'היסטוריה יהודית', = 'Jewish History: An "Unresolved Riddle"',
The Jewish Quarterly, 25 (1) (1977), pp. 34-35.
שטרנהל, 'שפירא' = זאב שטרנהל, 'יונתן שפירא: אבי המחקר הביקורתי', סוציולוגיה
ישראלית, ב (1999), עמ' 11-21.