

הערעור על הלגיטימיות של 'הזמנים החדשים' בהיסטוריוגרפיה ובמחשבה היהודית המודרנית

עזר כהנב

תאריכים: 'זמנים חדשים'. במחשבה המערבית בת זמננו. הערכים 'מסורתיות' ו'מודרניות' בהיסטוריוגרפיה ובהגות היהודית בת זמננו. ביקורת של ההיסטוריון ג' שלום ומבקריו של ג' שלום.

תקציר

האם ניתן בכלל לתאר את 'הזמנים החדשים' ('הדורות הקרובים לנו לא רק בזמן, אלא גם לפי מהותם. לפי מסיבות חייהם, השקפת עולמם ותפישת החיים שלהם')¹ כ'לגיטימיים' או כ'לא לגיטימיים'? האם אי פעם הועלתה האפשרות שהתקופה 'המודרנית' (זו יורשתם של ימי-הביניים, הנמשכת עד לימינו אנו) איננה לגיטימית? מסתבר שכן! שאלת הלגיטימיות של הזמנים החדשים הופכת לשאלה מרכזית במחשבה המערבית בת זמננו. תוצר, או תולדה, של התפכחות המערב מרעיון ה'קידמה' ('Progress') ומן האופטימיות הרבה ששידר המאפיין הזה של 'המודרניות' במאה הקודמת ובתחילת המאה הנוכחית אצל הוגי דעות חשובים, פילוסופים של ההיסטוריה, דוגמת הגל (Hegel), מרקס (Marx), פרודון (Proudhon) וקומט (Comte). אליהם ניתן לצרף גם את רוסו (Rousseau) וטורגו (Turgot), בני המאה ה-18.²

למעשה כבר אז העסיקה השאלה הזו את המחשבה המערבית, בהתייחסות לערכים הבסיסיים ביותר של המושג 'מודרניות' (התבונה, המדע, הטכנולוגיה, חירויות הפרט וכיו"ב) כשהביקורת על אותם ערכים נשענה על אידיאלים הפכיים (אנטיטיטיים) כמו: דמיון, אינטואיציה, טבע, קהילה, סדר חברתי וסדר טרנסצנדנטלי.³ במחשבה המערבית בת זמננו מתבלט העיסוק בשאלת הלגיטימיות של הזמנים החדשים, ולא במקרה, בעבודותיהם של אינטלקטואלים גרמנים (היסטוריונים, סוציולוגים ופילוסופים גרמנים) דוגמת קרל לויט (Lowith) הנס בלומנברג (Blumenberg) וחנה ארנדט (Arendt).⁴ ובתקופה שבה הופכות כביכול ההיסטוריות הלאומיות כולן להיסטוריה אוניברסלית אחת, נמצא אותה אי-נחת ואותה ספקנות לגבי 'המודרניות' גם בענף היהודי (המזדהה כיהודי) של המחשבה האירופית.⁵ אבל כאן מדובר רק בעיסוק במיגוון הגילויים של 'המצב האנושי' הכללי ('The Human Condition') אם להשתמש במינוח של ארנדט, בהתייחסות לעולם המודרני,⁶ אלא גם, באופן אקסקלוסיבי, בעיסוק בשאלת רציפותה והמשכיותה של החברה היהודית. חברה שעליה אומר ההיסטוריון טוינבי כי היא השבטית מכל החברות, ששאלת רציפותה והמשכיותה מתעוררת דווקא כשנראה כי היהודי הופך לשווה-זכויות בחברות-רוב שאינן יהודיות, או למיזער, "כשהוא רוצה להיות שווה וכבר איננו יודע במה להיות שונה."⁷

נפתח את הדיון הנוכחי בציון העובדה ש'הזמנים החדשים' בתולדות ישראל אינם נתפסים בהיסטוריוגרפיה ובהגות היהודית המודרנית כמציאות כרונולוגית גרידא, אלא גם ובעיקר כמציאות של 'מפנה' תודעתי, או אפילו 'קרע'.⁸

כפי שהערנו במקום אחר,⁹ התפוררות 'החברה המסורתית' מתוארת כאן לעיתים קרובות כהתפוררות המשפיעה (עלולה להשפיע) על עצם תודעת ההשתייכות לחברה. ברוח זו ידבר נ' רוטנשטרייך על התהום הנפערת בזמנים החדשים (מן האמנסיפציה ואילך) בין הצד הדוגמטי של היהדות, מכאן, לבין הציבור הממשי הנושא יהדות זו על כתפיו, מכאן, או פשוט: בין היהדות ליהודים.¹⁰ ואילו א' שבייד יגזור באופן חד-משמעי גזירת בדידות על הפרט היהודי בהיעדר קולקטיביות יהודית כלשהי.¹¹ ז'ורז' פרידמן, הסוציולוג היהודי הצרפתי, יעלה את השאלה האם משבר 'החברה המסורתית' בהיסטוריה היהודית מבשר את סופו של העם היהודי, בה בשעה שב' קורצוויל יאמר כי 'משבר האמונה' באותה חברה הוא בבחינת 'להיות או לא להיות'.¹²

אפילו ההיסטוריון ש' דובנוב, המדבר, בספרו: מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, על ידור האנטיגוה' (היוצא למלחמה כנגד התיזה הישנה הקרויה בשם 'התבדלות') מודע לכך כי "זקן העמים, שנלחם על קיומו זה אלפי שנים, ועמד בפני סערות ההיסטוריה בכל העולם, נכנע במאה ה-19 - וכפר במהותו והוריד את עצמו לדגרת כת דתית".¹³

אין כמובן אחידות דעים בין ההיסטוריונים והוגי הדעות היהודים המודרנים לגבי מגמת השינוי המרכזית של 'הזמנים החדשים' בהיסטוריה היהודית. אבל, ככלל, אצל רבים מהם קיים, אם לנקוט בלשונו של י' טלמון – אמנם בהקשר אחר, מצומצם יותר – "אי אמון באדם מ'שאל'". "מין פחד, שאם לא ירוסן היהודי (הוא) יצא לתרבות רעה, ייעשה ניהיליסטי, יהודים יחדלו להיות יהודים".¹⁴ לפרספקטיבה הזו (פרספקטיבה של פחדים וחששות) שותפים, עד כמה שזה נשמע מוזר, היסטוריונים והוגי דעות מ'שמאל' ומ'ימין', דתיים וחילוניים. כאן נמצא בכפיפה אחת היסטוריונים והוגי דעות הדנים ביחסי דת וחברה כבשאלה הנוגעת למשמעותה החברתית של הדת (י' קויפמן, ש' ראבידוביץ, ש' אטינגר, ק' לויין, א' ליבנה ורבים אחרים) בצד הוגי דעות הדנים ביחסים אלה כבשאלה הנוגעת דווקא למשמעותה הדתית של החברה (י' ברויאר, י' ליבוביץ וע' לוינאס).¹⁵

כך או כך, השאלה היסודית שצריכה להישאל בהקשר הנדון היא כנראה שאלת דמותה ושלמותה של החברה היהודית 'המסורתית', בהשוואה לזו 'המודרנית'.

ראשית – מהי דמות יהודי זה, שעוצבה, גם אליבא דאורטודוקסים כמו ברויאר, לוינאס וליבוביץ, לא בארץ-ישראל, אלא בגטו פרנקפורט על הריין או על גדות הדנייסטר?¹⁶ שנית – האם זהותה של היהדות 'המסורתית' היא אכן אחדותית וסטטית, כפי שהיא מתוארת לעיתים קרובות?

אחד הסניגורים הגדולים של 'הזמנים החדשים' בתולדות ישראל הוא ג' שלום, הטוען כי גם בהערכת מקומם של 'הזמנים החדשים' וגם בהערכת מקומה של 'החברה המסורתית' בהיסטוריה היהודית (ויש כמובן קשר בין הדברים!) מושפעות ההיסטוריוגרפיה וההגות היהודית המודרנית ממגמה רבנית-

אינדוקטורנירית ליצירת הגדרה דוגמטית של היהדות. הגדרה המצמצמת ומגבילה את תחומי פעילותה של היהדות לתופעות ולתהליכים הקשורים בעולם ההלכה. עבור ג' שלום, ההיסטוריה היהודית לאורך כל הדורות היא היסטוריה של מאבק בין שני כוחות: הנורמטיבי, המובנה בתוך עולם ההלכה, מצד אחד, והרסטורטיבי, האוטופי והאנטי-נומיאני, מצד שני.¹⁷ הדיאלקטיקה הפנימית של הכוחות המנוגדים בהיסטוריה היהודית (בצד רעיונות שנוצרו מחוץ לחברה היהודית והשפיעו עליה) היא שנתנה ונותנת ליהדות את הדינמיות שלה כיצור חי. לדעתו, אי אפשר להגדיר אפריורי אילו אמונות יכולות להיות 'יהודיות' ואילו אמונות אינן יכולות להיות 'יהודיות'. השאלה היחידה שניתן לשאול בגין זה היא: מה עושים ובמה מאמינים יהודים בתקופה נתונה.¹⁸

השקפות אלה של ג' שלום זכו כמובן לביקורת קשה, לעיתים חריפה מאוד, מצידם של אנשי מחקר והגות מרכזיים, כמו: צ' וורבלוסקי, י' ליבוביץ, ב' קורצוול, א' שביד ואחרים, המאשימים את שלום בכך שהוא מנסה להרוס את המושג של 'יהדות מסורתית', ולמעשה כל הגדרה קוהרנטית של מושג היהדות. זאת, כדי שיוכל להציג את היהדות החילונית כיהדות לגיטימית, בכוח אימננטי בתוך היהדות. לכך מובילה לדעתם התפישה של שלום, שעל פיה המשבר ביהדות זמננו, בדורות שלאחר פריצת חומות הגטו היהודי, הוכן כבר מבפנים, בפינות החבויות של הקיום היהודי (Jewish Soul) ובקודש הקודשים של המיסטיקה והקבלה.¹⁹

עבודותיו של ג' שלום מייצגות את ההתנגדות להנחה, שיש לחפש את התמורות המתחוללות בחברה היהודית בזמנים החדשים לא בחברה היהודית עצמה אלא בשינויים המתרגשים דווקא בחברת-הרוב הלא יהודית (הרינסנס והרפורמציה, הרציונליזם והרומנטיקה, השפעת הופעת הפסיכולוגיה המודרנית, או אפילו עליית 'המדינה הריכוזית' והופעת 'האזרחות הבלתי תלויה').²⁰ הנה כי כן, נ' רוטנשטרייך, למשל, סבור שההיסטוריה היהודית המודרנית היא יצירתם של אותם יהודים שרצו להצטרף אל העולם הלא-יהודי ('החברה המארחת').²¹ ק' לוי, כפסיכולוג חברתי, מרחיק לכת עוד יותר, כשהוא מעלה את ההנחה שעל פיה החברה היהודית כחברת-מיעוט ('minority society'). השתמרה בכלל תודות לחברת-הרוב הלא יהודית (majority society) וכי האמנסיפציה והיציאה של היהודים מן הגיטו התאפשרו תודות לשינוי בצרכים וביסטימנטים של 'חברת הרוב', ועל כל פנים לא הושגו על ידי פעולה יהודית.²² המאמץ לקשור את עידן התמורות בחברה היהודית עם תהליכי שינוי חברתי בארצות אירופה השונות מתבלט בעצם הניסיון הנעשה אצלנו למתוח את ימי חייה, או: תוחלת חייה, של החברה היהודית ה'מסורתית' עד לזמן האמנסיפציה.

י' כץ, למשל, טוען כי המושג 'חברה מסורתית' מציין את קיום החברה היהודית מימי המשנה והתלמוד, ואולי קודם לכן, עד לאמנסיפציה, ועבור קבוצות יהודיות אחרות אפילו מאוחר יותר.²³ ואילו י' גוטמן טוען כי רק באמצע המאה ה-18 הוסרו בכלל המחיצות שהפרידו בין יהודים לגויים.²⁴ ההנחה שעל פיה ההיסטוריה היהודית קפאה כביכול מזמן חתימת המשנה ועד לתקופת ההשכלה, איננה יכולה להתקבל כיום על דעתו של היסטוריון כלשהו. עם זאת, יש מידה של צדק בטענה שרציפות אורגנית היא הערובה לבריאותו של כל יצור חי, ובהתייחסות לחברה היהודית – הטענה כי הדיפרנציאלציה של החברה מן הדת קשורה בהיסטוריה היהודית בתהליכים של טמיעה תרבותית (אינטגרציה תרבותית, אם להשתמש במונח אובייקטיבי יותר).²⁵ דווקא תהליך זה מהווה אתגר לקיומה של החברה היהודית המודרנית,²⁶ ואין ספק בכך שמידה מסוימת של טמיעה תרבותית היא שאיפשרה את קיומה של החברה היהודית כחברה חיה.²⁷ עובדה היא, שכמה מן התרומות היהודיות הגדולות לעולם התארעו כשאתגר הטמיעה היה במלוא אוננו, וכן עובדה היא, שהחשובים במנהיגי המהפכה הציונית בדורנו היו מה שניתן לכנות בשם 'אסימילציוניסטים'.²⁸

ראוי לסכם את החלק הזה של הדיון הנוכחי דווקא בדבריו של י' טלמון על כך ש'רציפות דמותה ההיסטורית של היהדות ושמירת קיומה' תלויים אולי ב'זהות של לאום ודת' (הצירוף המיוחד של דתיות אתנית ע.כ.), המייחדת את היהדות לאורך הדורות. "ובכל זאת אין להפקיע את גורלו וייעודו של עם ישראל מן התהליכים ההיסטוריים-התרבותיים שעברו ועוברים על האנושות כולה". בשלב מסוים, טוען טלמון, אפיינה אותה זהות גם עמים אחרים, ועד לעליית הלאומיות המודרנית "קדם (גם אצלם – ע.כ.) רגש השייכות הדתית לרגש ההשתייכות ללאום, למלך או למעמד חברתי".²⁹ הציונות כתנועה לאומית מודרנית גם היא אליבא דטלמון בריחה מן הדת, ביטוי של סירוב להיות כנסייה, בקשה להיות לאום. "תהליך כזה עבר על כל עמי אירופה... ועכשיו על כל עמי אסיה ואפריקה... לשון אחרת, הבעיה היא: האם ייעודו של עם הוא הנצחת דמות שקבע לו פעם המחוקק הדתי, או שקבעה לו ההיסטוריה הקדומה... התאמת קיומו, דרכיו, מחשבותיו, רגישותו למתכונת נתונה. שמא אין היסטוריה של עם אלא תהליך של התבטאות ספונטנית וחופשית, של הגשמת הפוטנציאל הפנימי, של גלגולים ושינויים... האם משמרים אנו או יוצרי תכנים חדשים וערכים חדשים... בהתאם לטבענו, שחלקו נתון ראשוני הוא וחלקו תוצאת ההיסטוריה?"²⁹

אבל, באירופה תהליך ההשתחררות מן הדת, שעליו מדבר טלמון, כתהליך שסלל את הדרך ללאומיות המודרנית, לא פגע בתודעת השייכות ובסולידריות הקבוצתית של העמים האירופיים. ולהפך, ניתן לטעון אפילו, כדרך שטוען ארנסט רנאן (Renan) במאמרו הידוע 'מהי אומה?' ("Quest ce qu'une Nation?") שהיכולת לשכוח את העבר, להבין את ההיסטוריה שלא כהלכה, הם תנאים בסיסיים ביצירת האומות האירופיות. כאשר לימודי ההיסטוריה הם לעיתים קרובות "סכנה גדולה ללאומיות". "שום אזרח צרפתי", אומר רנאן, "איננו יודע אם הוא בורגנדי, אלאני, טיפאלי או ויזיגותי, אבל כל אזרח צרפתי צריך היה לשכוח את מעשה הטבח של סט. ברתולומיאו ומעשי הטבח בדרום צרפת במאה השלוש עשרה."³⁰

בחברה היהודית, לעומת זאת, ה'אמנסיפציה' (השחרור) מעולה של הדת איננה קשורה דווקא ב'פריצת דרך' או 'בהשתבחות', אם לנקוט בטרימינולוגיה של י" כץ.³¹ האמנסיפציה מעול הדת כאן יכולה להוביל או להתבוללות בקרב העמים, או להעלאתו של המרכיב האתני (שבשפות הישנה שבין דת ללאום) לדרגת ערך עליון.

כפי שאומר י" כץ, "בה בשעה שסימני ההיכר הלאומיים, כגון: קשר למולדת, דבקות בשפת האם, ונטייה מסוימת להעדיף את בני הקבוצה האתנית, הם תופעה אוניברסלית, הרי העלאתם לדרגת ערכים עליונים, ואפילו ערכים בלעדיים, יכולה להיחשב כתכונה מיוחדת של הלאומיות המודרנית."³² באשר לטענה כי עמי אסיה ואפריקה עוברים עכשיו אותו תהליך שעבר המערב מאות שנים קודם, ראוי אולי לומר דבר מה לא על העולם המערבי-הנוצרי, אלא דווקא על יחסו של האיסלם המודרני לתהליכים של דה-איסלמיזציה בעולם הערבי. גם באיסלם (כמו ביהדות) אי אפשר להבין את תפקיד הדת בחברה, מבלי להבין את תפקיד החברה בדת. עובדה היא, למשל, שהשנה 'אחת' לספירה המוסלמית (622 A.D.) איננה השנה שבה נולד מוחמד, או אפילו השנה שבה עבר את החוויה הדתית התגלותית שלו, אלא זו השנה שבה הפכה קהילת המאמינים במוחמד (כשהגש הוא על הקהילה) לכוח הפוליטי. השנה 'אחת' לספירה המוסלמית מציינת את המעבר ממכה למדינה והקמת קהילה אוטונומית. אפילו הדיכטומיה סונה-שיעה באיסלם משוללת כל בסיס תיאולוגי, והיא תולדה של ויכוח על שאלות הנהגה וארגון בחברה (האומה) הערבית. עצם השותפות שבין ערביות לאיסלם נתפסת על ידי הערבים כמובנת מאליה. הערבים הם אלה שנתנו לאיסלם את הצלחותיו המדיניות, ואילו האיסלם נתן לערבים תהילה היסטורית. ערבים מוסלמים מעולם לא קיבלו באמת את האפשרות שלא מוסלמי יכול להיות ערבי, או שלא ערבי יכול להיות מוסלמי אמיתי. לא הפריעה להם העובדה, שמבחינה היסטורית הסינתזה בין האיסלם לערביות החלה להתערער כבר עם נפילת בגדד (1258) ובתקופה המודרנית – במיוחד בהתייחסות למצרים, עם הכיבוש התורכי (1517) כשההיסטוריה המוסלמית הגיעה למעשה.³³

אשר לאופן שבו העולם המוסלמי, והערבי בפרט, מנסה לגשר בין המסורת האיסלמית לבין תביעות העולם המודרני (החיים המדיניים, הכלכלה וחיי התרבות) הרי שגם כאן הפתרונות הניתנים נעים בין דחייה מוחלטת של המערביות והמודרניזם כאיום (ולמשל פעילות 'האחים המוסלמים' במצרים) לבין 'התמערבות' מוחלטת, אינטגרציה תרבותית בתרבות המערב, המיוצגת על ידי מספר הוגי דעות חילוניים לאומיים בארצות ערב.³⁴

פתחנו את המאמר הנוכחי בפוסט-מודרניזם של ארנדט (Arendt), לויט (Lowith) ואחרים, ואנחנו מסיימים בפרטיקולריזם שבטי. **המתעניינים בשאלת ייחודה של ההיסטוריה היהודית צריכים להביא בחשבון נתונים עובדתיים, תהליכים והתפתחויות היסטוריות, שאין לחפש את השראתם דווקא בתרבות המערב אלא במורשתם הלאומית הם.** מבחינה זו צודק ההיסטוריון י" טלמון, כשהוא אומר (אמנם בהתייחסות לשאלת המשמעות האוניברסלית של ההיסטוריה היהודית) כי "המצב השולי של היהודים (בחברה האירופית – ע.כ.) ההופכם לעצב חשוף בעל רגישות יוצאת מן הכלל, מאפשר להם לפעול כחלוצים, אך עושה אותם גם לקורבנות הראשונים של כל סערה."³⁵ באשר ל'אחדות הלאום', באותו הקשר עניינים עצמו, הרי שקרה כבר גם בהיסטוריה הכללית שהדת הפכה מגורם אוניברסלי ואנטי לאומי (נצרות) לגורם של ייחוד לאומי. זה קרה בהתקוממות הצ'כים בהנהגתו של יוהאן הוס נגד שלטון הגרמנים, וזה קרה גם בהתקוממות הגרמנים עצמם (הרפורמציה הגרמנית) כנגד הכנסייה הקתולית, החובקת כל, האוניברסלית, המיוצגת ע"י האיטלקים בעיקר. גם כאן רעיון הבחירה הדתי הופך לחלק מן התודעה הלאומית. מן המפורסמות הוא כי מנהיגי המהפכה הפוריטנית באנגליה, וקרומבל בראשם, סברו כי ניתן להסתייע בכתיבת הקודש לפתרון בעיות החברה, העולם והזמן. לכאן שייכת למשל השוואה שעורך קרומבל (בנאמו לפני פרלמנט ה'קדושים') בין מצעדו של יעם האלוהים האנגלי לקראת התהילה (הכיבושים) בסקוטלנד (ובאירלנד) לבין מצעדו של עם ישראל דרך הים האדום. וודאי מכתבו של קרומבל לגיון קוטון, היושב בבוסטון, שעל פיו "במלחמה עם סקוטלנד היו מעורבים כוחות המתנגדים לרצון האל ולטובת עמו הנבחר."³⁶ **לא תמיד קשורה עליית הלאומיות בהתרופפות המסגרת הדתית כגורם מאחד (ירידת הסנקציה הדתית), גם לא בהיסטוריה של המערב.**

Undermining the Legitimacy of "New Times" in Modern Jewish Thought and Historiography
by Ezer Kahanoff, Ph. D.

Synopsis

Can one legitimately categorize and incorporate within the realm of *zmanim hadashim* ("new times") not only recent generations that are close to us in terms of the span of time, but also generations "close" to us in the essence of the circumstances of their lives, their world outlook and their conception of their life? Has it ever been suggested that the prevailing definition of "modern" times - as the era following the Middle Ages continuing to this day, is illegitimate?

It seems so. The question of the legitimacy of "new times" is becoming a central question in western thought today - the outcome or development of disillusionment with the idea of "progress" and the great optimism emanating from the concept of modernism in this century and in the 19th century among central thinkers and philosophers of the times - figures such as Hegel, Marx, Proudhon and Comte, as well as the 18th century philosophers -Rousseau and Turgot. Even in the 19th century, this question engaged western thought. While defining the fundamental values of the concept "modernism" in terms such as reason, science, technology, human rights, etc., concurrently criticism was leveled at these values, based on the existence of the antitheses of these ideals - entities such as imagination, intuition, nature, community, social order and transcendental order.

In contemporary western thought, involvement with the "legitimacy" of new times is particularly marked. It is not incidental that in the works of modern German intellectuals (historians, sociologists, philosophers) such as Karl Lowith, Hans Blumenberg, and Hannah Arendt at a time that all national histories would seem to be merging into one unified or universal history, one finds a discomfort with and skepticism towards "modernity" even in the branch of European thought labeled as "Jewish." Among Jewish European thinkers, not only is there involvement with a host of manifestation of "the human condition" if one adopts Arendt's position vis-a-vis the modern world; there is also involvement with Jewish existential questions - the continuity and endurance of Jewish society, that Arnold Toynbee labeled the most tribal of all societies.

The question of Jewish continuity and endurance have arisen, paradoxically, just as the Jew has gained equal status within the society of the non-Jewish majority - "When he wants to be equal and no longer knows how to be different."

הערות:

1. ב"צ דינור, יהזמנים החדשים בתולדות ישראל, אבחנתם מהותם ודמותם, **במפנה הדורות**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ה, ע"מ 19.

2. See H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Translated from German to English by R.M. Wallace) The MIT Press, Cambridge – Massachusetts – London, 1983, P.P. xi-xiv.

3. Ibid, ibid.

4. R.M. Wallace, 'Progress, Secularization and Modernity: The Lowith/Blumenberg Debate', *New German Critique*, 22 (Winter 1981), p.p.68-79; Hanna Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1958.

5. לענין זה ראו למשל, צ' רוזן, 'תיאוריה ביקורתית והומניזם יהודי: יסודות היהדות במשנת הורקהיימר', **זמנים**, 48-אוניברסיטת ת"א, זמורה ביתן, 44 (אביב 1993), ע"ע 48-

6. Arendt, ibid, p. 320: "Modern man, when he lost the certainty of a world to come, was thrown back upon himself and not upon this world".

7. זיקה חילונית ליהדות - ג

8.

P. Mendes Flohr, *Harbingers of Cultural and Ideological Change*, in P. Mendes Flohr and J. Reinharz (eds.) **The Jew in the Modern World**, Oxford University Press, Oxford 1980; M.A. Meyer, (*The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*), Detroit, 1967.

9. החינוך וסביבו פ ג פ

7-7 6

10. המחשבה היהודית בעת החדשה ד 7-6 7

11. היהודי הבודד והיהדות 75

12. **במאבק על ערכי היהדות** - 6 262

G. Friedman, *Fin du peuple Juif?* N.R.F. Gallimard, Paris 1965

13. **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה** 55-5 **דברי ימי עם עולם** ג 7

14. **אחדות וייחוד** 2

15. **פ גולה וניכר** 2 ד

S. Rawidovich, *Jerusalem and Babylon: Judaism*, Spring 1969, p.p. 131-142; K. Lewin, **Resolving Social Conflicts, Selected Papers on Group Dynamics**, Harper and Brothers, N.Y. 1948, p.p. 161 ff;

- 72
 ישראל ומשבר הציביליזציה המערבית_
 ץ יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל 56
- 75
 ציוני דרך
 - 7 6-
16. אחדות וייחוד 2 ץ
 E. Levinas, **Difficile Liberte**, *Essais sur le Judaisme*, 1963-1976, Albin Michel, Paris, 1979.
17. מצווה הבאה בעבירה 5 0-5 6 75
 דברים בגו II 7
18. ? דברים בגו
19. מחקרי ירושלים למחשבה יהודית ג
 במאבק על ערכי היהדות II - פ ג
- G. Scholem, "Redemption through sin", **The Messianic Idea**, p. 84.
20. ץ מסורת ומשבר 2 7
Out of the Ghetto "The Social Background of Jewish Emancipation" (1770-1870), Harvard University Press, Cambridge 1973, pp.p. 42-50, פ ג פ ץ "Semi neutral society"
21. 67 2 ץ גשר ך
22. K. Lewin, **Resolving Social Conflicts** ("when facing Danger") p. 161.
23. ץ מסורת ומשבר פ
24. J. Gutmann, **The Philosophies of Judaism**, The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rozenzweig, Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1964, p.p. 289-290.
25. פ 27 -260 ץ מסורת ומשבר פ ץ ' 0-57
 Out of the Ghetto פ ג
26. 5 0-5 דברים בגו
27. 5 -5 6
28. G.D. Cohen, "The Blessing of Assimilation in Jewish History", **Commencement Address**, Hebrew Teachers College, Boston, 1966 (Milieu) 5 ג
- 5 - הנס הרצל
- אחדות וייחוד 2
 une nation, conference faite en sorbonne, Le 11 Mars 1882, ed. C. Levy, Ancienne ce qu – est E. Renan, *Qu* 0
 Maison Michel Levy Freres, Paris 1882, p. 9.
- 72 ג פ
 ץ לאומיות יהודית
- W.C. Smith, **Islam in Modern History**, Prinewton University Press, Princeton 1957, p.p. 14, 23- 2
 28.
- פ ' C.P.Harris, **Nationalism and Revolution in Egypt**: The Role of the Muslim Brotherhood, Mouton, 1964.
- ג ג
 A. Hanna and G.H. Gordner, **Arab Socialism, a Documentary Survey**, Leiden, 1969.
- 2 2 אחדות וייחוד
- ; - פ 5
 s **Letters and Speeches**, Chapman and Hall, London 1886, Vol. III, Part VII, 'T. Carlyle, **Oliver Cromwell** 6
 p.67.