

משבר ההיסטוריציות ומיסוד מדעי היהדות*

מאת

דוד נתן מאירס**

לא קשה לדמיין כמה נפעמים היו מייסדי הקונגרס העולמי למדעי היהדות לו ראו את החוקרים הרבים מכל העולם נוהרים לירושלים חמישים שנה לאחר הכינוס הראשון (כמו שנקרא אז). סביר להניח, שהם היו מרוצים מאוד, משום שבימים ההם עמדו המארגנים בפני מציאות עצובה. קהילת חוקרי היהדות באירופה — זו שמפריי-עטה יצאו אלפי ספרים ומאמרים — נעלמה כמעט לחלוטין. כאשר קוראים את דברי הפתיחה של מארגני הקונגרס מ־6 ביולי 1947, אפשר לחוש את התוגה שאפפה אסיפה זו. נשיא האוניברסיטה העברית, שאירחה את הכינוס הראשון, יהודה לייב מאגנס, נתן ביטוי לתחושה זו באומרו, ש'חובתנו הראשונה היא לקום לכבודם ולזכרם של מרכזי התורה שחרבו ואנשי המדע שנספו בשואה האיומה שירדה עלינו בשנים האחרונות'. 'מי יוכל לספור את האבדות האלה?' — שאל אז מאגנס — 'מי יוכל להזכיר את שמותיהם של רבבות הקורבנות? מי יוכל להעריך את הכוחות המדעיים והרוחניים שהושמדו?'¹

אף לא אחד מבין אלה ששהו בכינוס הראשון, לא החוקרים ולא הפוליטיקאים כמו דוד בן-גוריון, לא יכול היה לענות על שאלות אלו. אבל רבים מן המשתתפים בכינוס של 1947 ראו בו תשובה, ולו חלקית, ל'שואה האיומה'. בן-ציון דינבורג, אשר כבר בשנת 1945 הגה את הרעיון של כנס עולמי והיה הרוח החיה במימושו,² דיבר בנימה

* המאמר מבוסס על הרצאה בקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות.

** תודתי החמה נתונה לידידי צבי בן-דוד ולאמנון רז-קרקוצקין על הערותיהם המועילות לגבי הסגנון העברי ותוכנו הרעיוני של מאמר זה.

1 הערותיו של מאגנס נכללות בדברי הכינוס העולמי למדעי היהדות, כרך א, תשי"ב, עמ' 4.

2 תוכניתו של דינבורג לכינוס עולמי התגבשו כבר בשנת 1945, כפי שעולה מן הפרוטוקולים של המכון למדעי היהדות (ארכיון המרכז של האוניברסיטה העברית, תיק 2250) ובסדרה של תזכירים בארכיונו של דינור (הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, P28). ראוי לציין, שכבר כשנות העשרים הציע רב

דומה לזו של מאגנס על 'החובה הקדושה' להחיות את מדעי היהדות. דינבורג הוסיף וציין, שהיתה זו בשבילו 'זכות היסטורית' לארגן כינוס עולמי 'אחרי שנות השבר הגדול שהושברנו בידי אויבים זדים ורשעים'.³

לדעתם של דינבורג וחבריו נועד הכינוס לתרום רבות למען שיקומם של חכמי ישראל בעולם בעקבות השואה האיומה. אבל כדי להצליח במשימה זו, היה על הקונגרס למסד 'עבודה משותפת' – נושא הרצאתו של דינבורג. דינבורג טען, כי חקר היהדות נדרש באותה עת למפעלים גדולים המיוסדים על שיתוף-פעולה ורק בדרך זו ניתן יהיה להחזיר את 'רצון החקירה' למדעי היהדות. ל'רצון חקירה' זה היתה חשיבות יותר מאשר לחוקר עצמו. רצון זה – כך הכריז דינבורג בטון ניאורומנטיציסטי – עמד בקשר הדוק עם 'הרצון הקולקטיבי של הציבור היהודי'.⁴

מה שהעיק על האופטימיות של דינבורג לגבי תחייתם של מדעי היהדות בזמנו היתה הכרתו, שהוא שייך ל'דור במשבר', אשר נותק מן 'המסורת העממית והלימודית' ששמרה על היהדות עד אז.⁵ אמנם, דינבורג הבין שדורו לא היה הדור הראשון בתולדות עם ישראל שנקלע למשבר כה חמור, אך הוא השווה את דורו לדורות הראשונים של 'חכמי ישראל' – לצונץ, לגייגר ולרנ"ק. דינבורג הביע הערכה לא פעם כלפי קודמיו הגרמנים ואפילו יזם תוכנית להקמת מפעל תרגום של ספריהם מגרמנית לעברית.⁶ אולם מה שאכן משך את תשומת-לבו של דינבורג היה התחירה של הדור המייסד של חוכמת ישראל לשלמות מחקרית ואינטלקטואלית – כפי שבאה לידי ביטוי מובהק במסתו הפרוגרמטית המוקדמת של צונץ 'על הספרות הרבנית', משנת 1818. מנקודת-מבטו בשנת 1947 הבין דינבורג היטב, שאותו דחף של צונץ לגייס את המדע – 'המדע שלנו', כלשונו של צונץ – להתמודד עם צורכי השעה היה תקף על-אחת-כמה-וכמה בדורו-שלו.

כמובן מסתמנת אירוניה בולטת באימוץ תפיסת המחקר של ברלין של המאה הי"ט בירושלים של המאה העשרים. לא זו בלבד שחוקרים בירושלים מתחו ביקורת חריפה על הקווים האידיאולוגיים שעיצבו את מדעי היהדות בגרמניה, הרי שמעבר לפער האידיאולוגי ביניהם הרקע התרבותי-אינטלקטואלי של כל אחד היה שונה. נכון לומר,

משה שור מוורשה לרשויות האוניברסיטה בירושלים לארגן קונגרס עולמי למדעי היהדות, אם כי מטרתו של שור היתה להלחם נגד תומכי המחקר היהודי בשפה היידישית. ראו David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York & Oxford 1995.

3 כ' דינבורג, 'עבודה משותפת ומפעלים משותפים במדעי היהדות ודרכים לארגונם', דברי הכינוס העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשי"ב, עמ' 42.

4 דינבורג שם, עמ' 30. כאן ניכר, שדינבורג נשען על 'האתיקה המחקרית' שעיצבה את המחקר ההיסטורי והפילולוגי בגרמניה של המאה הי"ט. ראו Charles E. McClelland, *State, Society and University in Germany, 1700-1914* Cambridge 1980, pp. 162-189.

5 דינבורג (לעיל, הערה 3), עמ' 32.

6 ראו Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p. 236, n 58.

ששני הדורות האמינו באמונה שלמה בכוחו העליון של המדע לגלות את סודות העבר ותוך כדי כך להשפיע לטובה על ההווה והעתיד, אבל עניין זה לא הכדיל אותם מדורות אחרים של חוקרים יהודים בעת החדשה, שכל אחד מהם ראה במחקר המדעי כלי להבהרת ייעודו ההיסטורי. מה שכן מבדיל בין הדורות הוא טיבו של השיח ההיסטוריציסטי. במשך המאה הי"ט, בתקופה שבה נוסדה ופעלה חוכמת ישראל, הלך והתחזק ההיסטוריזם כגורם שליט במדעי-הרוח של האוניברסיטה האירופאית. כוחו של ההיסטוריזם נבע ממעמדו הכפול – הן כמיתודה הן כתפיסת-עולם כוללת. לאמור: ההיסטוריזם פעל לא רק כטכניקה שמטרתה לנתח מושא היסטורי בהקשרו הספציפי, אלא גם כצורת מחשבה שהאדם המודרני תופס באמצעותה את עולמו ואת המערכת הסיבתית הטבעית שהביאה ליצירתו של אותו עולם. השפעת ההיסטוריזם בשני המובנים האלה התרחבה עד כדי כך שהוא נתפס כסימן מובהק, ואף כיסוד המסדיר, של המודרניות עצמה.

אולם, מן הרבע האחרון של המאה הי"ט, כאשר ההיסטוריזם נמצא בשיא כוחו, הופיעה שורה ארוכה של הוגים-מבקרים אשר טענו שההיסטוריזם היה סימן מובהק, ואף גורם מכריע, של תחלואי המודרניות. המוקדם והבולט שבהם היה פרידריך ניטשה, אשר בשנת 1874 יצא בהתקפה תזיתית נגד לימוד ההיסטוריה. ניטשה הכיר במעמדו הדומיננטי של ההיסטוריזם בחיי הרוח בגרמניה והיסס לגנות את 'מה שהעידן שלנו מתגאה בו, ובצדק – החינוך ההיסטורי'. למרות זאת, גינה ניטשה את החיפוש האובססיבי אחר 'העובדה הקדושה' – משימה שהחליפה את תפקיד ההיסטוריה בסיפור כולל, ואולי מיתי, שבכוחו לשרת את החיים. ביקורתו של ניטשה פתחה תקופה חדשה של ספקנות כלפי המיתודה ההיסטורית – ובאופן כללי יותר – כלפי יציבות אפיסטמולוגית כלשהי. בעשורים האחרונים של המאה הי"ט פרצו ויכוחים חריפים ביותר לגבי טיבם של מדעי הרוח, בכלל, והמדע ההיסטורי, בפרט. בהקשר התוסס הזה הכריז חוקר הדתות ארנסט טרלטש (Troeltsch) ב-1896 בפני זיקני התיאולוגיה הפרוטסטנטית בגרמניה: 'רבותי, הכול עומד להתמוטט'.

החשש מפני התערעורתו של הבסיס האינטלקטואלי שהתרכזה המערבית נשענה עליו הוביל להיווצרותה של 'תודעת משבר' שקנתה לה שביחה בקרב חוקרים והוגים בני אותה התקופה, במיוחד בקרב חוגים פילוסופיים.⁷ במיוחד תמהו חוגים אלה אם מקצועם ההיסטורי יכול להתזיק מעמד מול האתגרים והסכנות החדשות. חוקרים כמו וילהלם דילתיי, היינריך ריקרט ווילהלם וינדלבנד השתדלו בסוף המאה הי"ט לעצב מסגרת תיאורטית ובסיס מדעי מוצק יותר ללימוד ההיסטוריה. במקביל ניסה ההיסטוריון קרל למפרכט להפוך את ההיסטוריה ממיתודה אידיוגרפית (כזו המתבססת

7 ראו למשל, Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Ithaca, NY 1995, pp. 14ff.

על הנתון היחיד) למיתודה נומוטטית (זו המנסה לנסח חוקים כלליים יותר). אולם למרות כל מאמציהם, לא הצילו את ההיסטוריה לגמרי. בשליש הראשון של המאה העשרים, ובייחוד לאחר מלחמת-העולם הראשונה, הביעו חוקרים רבים את דאגתם מן התופעה שחקר העבר נפל קורבן ליומרנות ולאטימות ואבד בתוך שלל נתונים דכאוני. ארנסט טרלטש הצביע על המשכיותה של תודעת המשבר מן המאה הקודמת כאשר כתב ב-1922, שבני-זמנו היו לכודים בתוך 'משבר ההיסטוריציזם' — משבר אשר אחד מן הסממנים שלו היה אטומיזציה של ההיסטוריה.⁸

מוכן שהשיח הביקורתי כלפי ההיסטוריציזם, אשר החל בניטשה ונמשך עד טרולטש, לא פסח על חוקרים והוגים יהודים. כמה שנים לפני ניטשה פרסם הפילוסוף היהודי הרמן כהן מאמר ארוך שבו טען כי חשיבותה של ההיסטוריה טמונה בראש-ובראשונה בכך שהיא כלי-עזר של הפילוסופיה ולא שיטה בפני עצמה. במשך כל הקריירה שלו העמיד כהן את הפילוסופיה הניארו-קנטיאנית ההוליסטית אל מול ההיסטוריציזם הפרגמנטרי. ההבחנה בין השתיים היתה ברורה: האחת סימנה אוניברסאליזם נאור, ואילו השנייה בישרה פרטיקולריזם מסוכן. תלמידו ושותפו האינטלקטואלי של כהן, פרנץ רוזנצווייג, חידד עוד יותר הבחנה זו באומרו, שקללת ההיסטוריציזם עמדה להשתלט על רוח הזמן.⁹ הוגים יהודים נוספים — כמו מרטין בובר, וליאו שטראוס — הביעו, בדרכים המיוחדות להם, את החשש מפני האיום אשר ההיסטוריציזם הציג כלפי תפיסה קוהרנטית של היהדות.

תודעת משבר זו, שליוותה את ההגות היהודית עוד מן המאה הי"ט החריפה בתקופה שלאחר מלחמת-העולם הראשונה. ההרס הפיזי והרוחני שהותירה אחריה המלחמה השפיעו רבות על הידרדרות חברתית, מוסרית ואינטלקטואלית. ספקות כלפי רעיון הקדמה וכלפי המיתודות המדעיות השליטות אשר עמדו בבסיסו התפשטו כאש בשדה-קוצים. מעניין, אם כי לא מפתיע, שעקב התפתחות זו מעט מאוד היסטוריונים — והיסטוריונים יהודים במיוחד — היו ערים לשיח האנטי-היסטוריציסטי. למעשה, ישנה מסורת ארוכה של חוסר-רפלקסיביות של חוקרים יהודים באשר לשיטות-המחקר שלהם, שראשיתה בדור הראשון של חוכמת ישראל בגרמניה. כבר בימיו של צונץ מילא המדע תפקיד כפול — הן כמיתודה מדעית, והן ככלי לאישור מעמדם החברתי וערכם התרבותי של היהודים. הצורך לאזן בין שני התפקידים הללו ולשמור על הסמכות

8 ראו Ernst Troeltsch, 'Die Krisis des Historismus', *Die Neue Rundschau*, 33 (1922); pp. 572-590.
 ראו גם George G. Iggers, 'The Dissolution of Historicism', in: Richard Herr & Harold T. Parker (eds.), *Ideas in History: Essays Presented to Louis Gottschalk*, Durham, N. C. 1965, pp. 297-306.
 9 על גישתו הביקורתית של כהן ורוזנצווייג ראו David N. Myers, 'The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1934)', *Hebrew Union College Annual*, 63 (1992), pp. 108-111.

הרב-גונית של המדע מנע מהחוקרים מלנתחו בקפדנות. הסתייגות זו לא נבעה מעמדה אידיאולוגית מסוימת, אלא הופיעה בהקשרים היסטוריים ואידיאולוגיים שונים. כבר רמזנו לעיל, שברגעים הקשים ביותר של המשבר ההיסטוריציסטי נעדרו היסטוריונים יהודים מאירופה מזירת הדיונים הסוערים באשר לשאלת תפקידה ועתידה של ההיסטוריה. עם זאת, הם הפנימו עמוקות את ההכרה שהעולם האינטלקטואלי והתרבותי הקיים נזקק לתיקון. התוצאה לא היתה שיתוק מלווה פטליזם קודר, אלא פעילות מוסדית מרשימה. לדוגמה: בגרמניה הוויימרית — בצלו של מתח פוליטי וכלכלי חריף — היתה צמיחה תרבותית מרשימה אשר ניצלה את המפגש בין אינטלקטואלים יהודים ממזרח-אירופה ומגרמניה. צמיחה תרבותית זו התבטאה בהקמתם של מוסדות, חברות וכתבי-עת מחקריים בעברית, בידיש ובגרמנית.¹⁰ מקרה כזה מצביע על מוטיב חוזר בתולדות העם היהודי, והוא הקשר בין משבר לתגובה יצירתית. יוסף חיים ירושלמי דן בספרו 'זכור' כתגובה הספרותית והתקשית אשר באה בעקבות גזירות ימי-הביניים. דחף זה, להגיב באופן מרפא על משבר או אירוע טראומטי, לא פסק בעת החדשה אלא הופיע בלבוש חדש, בעיקר במישור הארגוני.

קריאתו של ב"צ דינבורג ב-1947 לכינוס עולמי ולעבודה משותפת מבטאת את הדחף הזה. בהקשר זה מוזר ומשונה הדבר, שדינבורג לא הזכיר כלל דור של חוקרים — דור שאליו הוא שייך — אשר נאלץ להתמודד בעצמו עם משבר חמור וייחודי לו. הדברים אמורים בדור שעבר את מלחמת-העולם הראשונה ולאחריה גיבש תוכניות שאפתניות לעבודה משותפת במדעי היהדות. מרביתן של תוכניות אלו נגעו להקמת מכון-מחקר והתגבשו בצומת שבה נפגשו גורמים היסטוריים שונים: ראשית, היתה זו תגובה יצירתית (ולו מוגבלת) למשבר התרבותי שלאחר מלחמת-העולם. שנית, היתה זו תגובה יהודית מוסדית למשבר הכללי אשר פקד את מדעי הרוח, בכלל, ואת מדע ההיסטוריה, בפרט, מסוף המאה הי"ט. אפילו חוקר ממסדי ותיק כמו איסמר אלבוגן הביע את דאגתו ב-1922 על כך, שחקר העבר היהודי איבד את דרכו ונכנע לרוח ה-*Kleinarbeit* (עבודה זעירה).¹¹ אחת התשובות למשבר זה היתה הקמת מכוני-מחקר המבוססים על עבודה משותפת. עוד בסוף המאה הי"ט הוצעו חוקרים כמו קרל למפרכט מודל מוסדי חדש, אשר בא להחליף את הסמינר הדיסיפלינרי שלדעתם עודד אך ורק מחקרים פרטיים.¹²

10 ראו Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996, pp. 185-211

11 Ismar Elbogen, *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922, p. 17

12 מוערך, כי מספר המכונים שנוסדו בגרמניה בין השנים 1870-1914 נע בין 150 ל-200. ראו Bjoern Wittrock, 'The Modern University: The Three Transformations', in: Sheldon Rothblatt and Bjoern Wittrock (eds.), *European and American University since 1800: Historical and Sociological Essays*, Cambridge 1993, p. 330. דיון על הביקורת שנמתחה על מודל הסמינר

התפתחות זו חברה לגורם שלישי, המסביר את התוכניות להקמת מכוני-מחקר יהודיים, כלומר: שלב חדש כתולדות מדעי היהדות בעת החדשה. בתקופה שלאחר המלחמה התגבשו תוכניות לשלושה מכוני-מחקר יהודיים חדשים וחשובים – המכון למדעי היהדות בירושלים, האקדמיה למדעי היהדות בברלין, וי"א בברלין ובווילנה – שהיון דגם מוסדי חדש אשר חשיבותו התחדדה בהשוואה למצב הקודם.¹³

מאמצע המאה הי"ט מצאו מדעי היהדות בגרמניה את מקומם בבתי-מדרש לרכנים. מיקום זה שיקף לא רק את עצם הגדרתה של הזהות היהודית הגרמנית במונחים דתיים גרידא, אלא גם את הרחקתם של חוקרי היהדות מהאוניברסיטה הגרמנית לשולי החברה. למרבה צערם, חוקרים אלה, שלמדו באוניברסיטאות וספגו שם את רוח המדעיות, לא התקבלו בתור מרצים ומורים אלא בבתי-המדרש. הניסיון להקים מכון-מחקר יהודי הצביע על הרצון ליצור מסגרת מחקרית שלא תהיה כבולה לנטייה דתית זו או אחרת.

מודל זה של מכון-מחקר אפשר לחוקרים יהודים להעצים את הערך הגלום במחקר עצמו ולהציגו כעוגן אינטלקטואלי בתקופה סוערת. בתוך כך הם מצאו תפקיד ומיקום חדשים למדעי היהדות: לא עוד בתי-מדרש להכשרת רבנים, אלא מכוני-מחקר אשר עיקר עיסוקם הוא מחקר 'טהור' בלי כל קשר לפולמוסים דתיים. עלינו להזכיר, שגם לפי התפתחות מוסדית זו נותר דמיון בין מכון-המחקר לבית-המדרש, לפחות במוכן אחד: שניהם שימשו מקלט לחוקרים יהודים שלא מצאו תעסוקה באוניברסיטאות אירופאיות. בית-המדרש ומכון-המחקר הבטיחו את המשך קיומם של מדעי היהדות ובסופו של דבר שניהם כאחת היו כרוכים בהבתנה בין המחקר היהודי והמחקר ההיסטורי בכללותו.

דוגמא בולטת למכון כזה שימש מכון-המחקר של האקדמיה למדעי היהדות (Akademie für die Wissenschaft des Judentums), אשר נפתח בברלין הוויימארית ב-1919. מעניין שיוזמי האקדמיה, פרנץ רוזנצווייג והרמן כהן, חלמו על מוסד שונה לגמרי מזה שהוקם. הם ביקשו לייסד מרכז למורים-חוקרים שבו תתחזק הזיקה בין לימוד היהדות לחיים יהודיים.¹⁴ במיוחד רצו רוזנצווייג וכהן לעצב צורות חדשות של תלמוד תורה שאינן תלויות בסטנדרטים היסטוריוציסטיים. אולם לאחר מותו של הרמן כהן ב-1918, ותחת הנהגתו של אויגן טויבלר, מנהל מכון-המחקר שלה,

על-ידי תומכי מוסדות-המחקר בגרמניה ראו Hans-Juergen Panel, 'Von der Teegesellschaft zum Forschungsinstitut: Die historischen Seminare vom Beginn des 19 Jahrhunderts bis zum Ende des Kaiserreichs', in: Horst Walter Blanke (ed.), *Transformation des Historismus: Wissenschaftsorganisation und 'Bildungspolitik' vor dem Ersten Weltkrieg*, Waltrop 1994, pp. 1-31

13 מוסד חשוב נוסף שנוסד בתקופה זו, המכון למדעי היהדות בוורשה (בשנת 1928), הוקדש בעיקר לפידגוגיה.

14 (לעיל הערה 4) Myers, 'The Fall and Rise of Jewish Historicism', p. 109.

שינתה האקדמיה למדעי היהדות את דרכה. טויבלר, ההיסטוריון הידוע של העת העתיקה, לא ראה את משימת המכון כחחייה דתית יהודית, אלא כהתגברות על הפרגמנטיזם של מדעי היהדות באמצעות עבודה משותפת. הוא תכנן להקים תשע יחידות (בהן יחידה היסטורית, פילולוגית, תנ"כית, תלמודית) כשליד כל אחת מהן ישמש צוות של חוקרים מקצועיים. טויבלר רצה שהעבודה המיוחדת של כל יחידה תקביל לעבודה של האחרות באופן שתיווצר אחדות באמצעות מפגש רכיגוני של שאלות מחקריות, בעיות ומיתודות.¹⁵

תשובתו של טויבלר לתודעת המשבר של ימיו היתה עשיית סדר בתחום המחקר היהודי באמצעות מפעלים רחבי-היקף, שמימושם דרש עבודה משותפת. רצון דומה היה מקור השראה למכון אחר ששורשיו בברלין. באמצע שנות העשרים פעלו באירופה חוגים שונים של יהודים שפעלו למען הקמת מכון מדעי ששפת הלימוד בו תהיה יידיש. באוגוסט 1925 התכנסו חוגים אלה בברלין והחליטו על הקמת יו"א.¹⁶ ברלין נבחרה לשכן מוסד מעין זה לא רק משום ששימשה מרכז חשוב של מדעי היהדות, אלא גם מפני שנהרו אליה חוקרים וסופרים יהודים רבים ממזרח-אירופה, בהם כאלו שדגלו בהקמת יו"א. חוקרים מזרח-אירופאיים אלה חלקו עם עמיתיהם בצוות האקדמיה למדעי היהדות את הצורך בארגון מחקרי מחודש שיתבסס על עבודה משותפת וכוללת. אחד הצעדים הראשונים והחשובים היה ההחלטה של יו"א להקים סקציה היסטורית. בישיבה הראשונה של הסקציה, שהתקיימה בברלין ב-31 באוקטובר 1925, הצביע ההיסטוריון אליאס צ'ריקובר על הצורך הדחוף לרכז חומר ביבליוגרפי וארכיוני הקשור בעבר היהודי.¹⁷ תוכניתו של צ'ריקובר זכתה להסכמה כללית של המשתתפים בישיבה, בהם שמעון דובנוב, יעקב לציניצקי ונחום שטיף.

כמה חודשים קודם-לכן פרסם שטיף מאמר פרוגרמטי ארוך ובו קרא ליצירת שפה ורוח מדעיים חדשים בשפת היידיש.¹⁸ הוא הבין היטב, כי מלחמת-העולם הראשונה גרמה לקרע עמוק בחיי היהודים במזרח-אירופה והביע תקווה שמחקר מדעי, ובייחוד עבודה משותפת, יתרמו רבות לבנייה מחודשת של התרבות היהודית שם.¹⁹ באותו

15 *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, I (1919), p. 22. נקודת-הכובד כמאמצי של טויבלר היתה ה-Bibliotheca Judaica, קובץ של מהדורות ביקורתיות של הטקסטים היהודים החשובים ביותר שחוברו עד המאה הי"ח. באופן דומה להצעות של ליאופולד צונץ שהועלו מאה שנה קודם-לכן נשען פרויקט זה על העיקרון המוצהר של עבודה משותפת. מעל הכול הפרוייקט שיקף את החזון של אויגן טויבלר להשיב מימד של הוליום למחקר היהודי, להבדיל ממצבו הפרגמנטרי הנוכחי.

16 ראו 4. *Das Jiddische Wissenschaftliche Institut, 1925-1928*, Berlin 1929, p. 4.

17 רישומים מן הישיבה הראשונה של הסקציה ההיסטורית של יו"א מיום 31 באוקטובר 1925, נמצאים בארכיון דינור (הארכיון המרכזי של תולדות העם היהודי, P28).

18 שטיף, די ארגאניזאציע פון דער יידישער וויסנשאפט, וילנה 1925.

19 שטיף שם, עמ' 5; 25.

מאמר תיאר שטיף מכון-מחקר עם יחידות נפרדות (בהן יחידות היסטורית, פילולוגית ופדגוגית) — מבנה שדמה באופיו לזה של האקדמיה בברלין.²⁰ אין כל ספק, שמייסדי יי"ו"א הכירו מקרוב את המבנה הארגוני של האקדמיה. מעבר לכך הם חלקו עם חוקרי האקדמיה את השאיפה להוליזם אינטלקטואלי — תופעה הראויה לציון דווקא בשל הספקנות והאיקונוקלזם שרווחו באותה תקופה. מול ספקנות זו עמדו החוקרים היהודים ממרכז אירופה וממזרחה על הצורך והפוטנציאל הגלומים בעבודה משותפת. באותו הקשר אבקש להזכיר מוסד מחקר שלישי, שהוקם בתקופה זו: המכון למדעי היהדות בירושלים, שעליו הרחבתי את הדיבור במקום אחר.²¹ כאן אעסוק בכמה נקודות הרלבנטיות לענייננו. המכון נפתח בדצמבר 1924 לאחר שנים של דיונים וויכוחים בין חוקרים ופעילים, ציונים ולא-ציונים, שרוכס באו מאירופה. אחד הרעיונות שהועלו לעתים בדיונים אלה היה להקים מרכז לחקר היהדות בארץ-ישראל. נושא זה עמד, למשל, בראש סדר-היום בעשור השני של המאה בדיונים בין חיים וייצמן ותומכים כמו אדמונד דה-רוטשילד ופול ארליך. לאחר-מכן העסיק רעיון זה גם חוגים באירופה ובארה"ב. בפגישה של אחת הקבוצות הללו, בפברואר 1920 בברלין, דנו כמה מזרחנים יהודים נודעים ברעיון של הקמת מכון, שבו 'כל מה שקשור בידיעה וכלימוד היהדות בעבר, בהווה, ובעתיד יזרום יחד'. הדחף ליצור גוף ידע שלם תאם את האמונה המחודשת במחקר מדעי. לשני מוטיבים אלה — הוליזם ומדעיות — היו הדים חזקים אחרי מלחמת-העולם הראשונה. הם השתלבו ברצון להימלט מהמיקום של הסמינרים הרבניים והתוו את הדרך למודל מוסדי חדש של מחקר יהודי.

כאשר עבר הדיון על מוסד זה לירושלים, התנגשו ער-מהרה הרצון להקים מכון-מחקר והדרישה לייסד אוניברסיטה עממית. למרות זאת הכריז יהודה לייב מאגנס ב-1926, שהמכון למדעי היהדות אינו יכול להפוך 'לפקולטה פרובינציאלית או למפעל לבחינות ולתארים'. מאגנס גם הצהיר, כי 'רצונו הוא שהמכון יעמוד על רמה מדעית שחדורה כולה מדע ושמטרתו היא התפתחותו ותחייתו של המדע היהודי'.²² דברים אלה מזכירים את הרצאת הפתיחה של מאגנס ב-1924, שבה הגדיר את המכון כמקום שאפשר 'ללמוד וללמד בו, בלי פחד ובלי שנאה, את כל מה שהיהדות עשתה ויצרה מזמן התנ"ך ועד ימינו אלה'.²³

אין כוונתי כאן להעריך באיזו מידה אכן הצליח המכון לממש את היומרה לשמש מכון מחקר לשמו. מעניינות יותר השאיפות והמוטיבציות של חוקרי היהדות בעקבות

20 שם, עמ' 29-30.

21 ראו ספרי (לעיל, הערה 2).

22 ראו תזכירו של מאגנס לפרופ' לוי גינצבורג מיום 6 בספטמבר 1926, אשר נמצא בעזבונו גינצבורג בארכיון של בית-המדרש לרבנים, קופסא 6-42, תיק 2.

23 ראו את הרצאת הפתיחה של מאגנס במכון למדעי היהדות מיום 22 בדצמבר 1924, ידיעות המכון למדעי היהדות, 1 (1925), עמ' 4.

מלחמת-העולם הראשונה. בשל הקרע במארג החיים הקהילתיים, חיפשו חוקרים אלה ליצור סינטיזה אינטלקטואלית ומוסדית חדשה כדי לרפא את הפרגמנטציה בחוכמת ישראל. חוקרים אלה ביטאו את התחושה, שהגיע הזמן לאחות את הקרע. דווקא מחקר היסטורי, שהוצג על-ידי אחרים כסימפטום של הידרדרות תרבותית, נתפס ככזה המסוגל למלא תפקיד חשוב בתהליך הריפוי. הדחף לעבודה משותפת כתרופה למבוכת הזמן הוביל לכינונו של שיח מדעי חדש, שבו השתתפו חוקרים ופעילים אירופאים-יהודים, שייצגו קשת אידיאולוגית רחבה. למרות ההבדלים האידיאולוגיים ביניהם, הם פיתחו מודל מדעי חדש שהתבסס על הדרישה להקמת מכון המוקדש למחקר טהור – דרישה שנבעה מהאווירה האינטלקטואלית הכללית ומן ההיסטוריה המוסדית של חוכמת ישראל כאחת.

פעמים רבות מאז הקמת האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים ב-1819 ייחסו חוקרים יהודים למחקר תפקיד משחרר, מעין כוח המסוגל להעניק מחדש מידה של אחדות או לכידות אינטלקטואלית. האמונה בכוחו המרפא של המחקר בלטה במיוחד בעתות של תחושת משבר – אפילו, או במיוחד, בזמנים שבהם התקיפו אחרים את הפעילות המחקרית.

למותר לציין, כי האמונה שרווחה באירופה בשנות העשרים, זו שבהשראתה הוקמו מכוני-מחקר חדשים, התמוטטה עקב המאורעות בשנות השלושים והארבעים. אף-על-פי-כן ביקש בן-ציון דינבורג, בנאמו בכינוס העולמי הראשון ב-1947, לעורר אותה תקווה שמחקר, ובמיוחד עבודה משותפת, יסייעו בידי היהודים להתגבר על השבר בתודעה ובחיים הקהילתיים. באופן פרדוקסלי, העובדה שדינבורג העלה תביעה זו בלי להזכיר נסיונות קודמים אירופאיים שהכירם היטב, מצביעה על השבר בתודעתו – שבר שנוצר עקב חורבנם של מכונים אלה. בעיניו, ירושלים נותרה כעת המרכז הבלעדי של מדעי היהדות, אם כי רוחה של חוכמת ישראל האירופאית המשיכה להנחות את פעילותו המקצועית והפרוגרמטית כאחת.