



יוסף טייטלבוים

מגרסת הדהויות

שחר פלד

ת

מגרסת הזהויות

שחר פלד

מגדסת הזהויות

π

פרדס הוצאה לאור

Shakhar Pelled
Shredded Identities

עיצוב כריכה: די.סי.פי — עמית יעקביצקי

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר — כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב: ISBN: 965-7171-40-7
© כל הזכויות בעברית שמורות לפרדס הוצאה לאור ולמחבר
רח' מסדה 30, ת.ד. 45855, חיפה 31458
e-mail: contact@pardes.co.il

תשס"ז 2007
Printed in Israel

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

תוכן העניינים

9	הקדמה
17	מערכות אמון ומבני ודאות
17	זהויות
25	מדעיות, אקדמיות ויוקרה
34	הולדת המדע
47	פתי מאמין?
51	התרמית של סוקאל: ערך הידע
60	ממדע למדענים
67	ההקשר הספציפי — נצרות
67	שורשי המדע בנצרות
71	התגובה הנוצרית לתהליכי החילון
73	שבר בקורת המקרא
77	הנאורות הגרמנית ועליית ההסטוריציוזם
87	התיאולוגיה של הפרדוקס
92	נצרות כאב-טיפוס של דת או החוויה הדתית לסוגיה
95	ממשקים עבריים
112	בילדונג
121	בובר
124	מדענים מחולל זהות: מדעי היהדות
	מרכזיותם של מדעי היהדות בטרנספורמציות הזהותיות
125	של היהדות
137	העתקת הזהות היהודית הגרמנית לארצות-הברית
	המחזיר שכינתו לציון — האוניברסיטה העברית וראשית
140	האקדמיה בארץ
154	משבר ההסטוריציוזם והאקדמיה העברית
160	בר-אילן בקדמת מדעי היהדות
165	המדיום הוא המסר — הטכניקות הספציפיות של מגרסת הזהויות
180	השפעת מדעי היהדות על החיים
180	מדעי היהדות היום — מצב הזירה

- כיצד הפכו מדעי היהדות לפרדיגמה המובנת מאליה של החינוך
הממלכתי בארץ
187
- הזהות הדתית והטרנספורמציות שלה כמאבק על זהות ישראלית
193
- נספח: מיני־מחקר
221
- ניתוח מדגמי של מאמרי אנשי הפקולטה לתנ"ך בבר־אילן
223
- מראי מקום
244

להתקדם, תוכל רק מהיכן שאתה נמצא.

אם כן, איפה?

”וַיִּקְרָא ה' אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה.

וַיֹּאמֶר אֶת קֶלֶד שָׁמַעְתִּי בְּגֹן נְאִירָא פִּי עִירָם אֲנִכִּי נְאֻחָבָא”.

בראשית ג', ט-י

זו תשובה, זו??!

הקדמה

כולנו בני-אדם. כולנו רוצים להאמין. אבל רק בדברים אמיתיים. אף אחד לא רוצה להיות פתי, שיעבדו עליו בעיניים — אנו רוצים להאמין אמונה ודאית. אמונה כזאת שאיש לא יוכל לערער עליה. ואם כל שנותר לנו מאמונות מסוג זה הוא הוודאות שלא יכולה להיות אמונה מסוג זה — אזי נאחז בוודאות זו בלב שלם וזו תהיה אמונתנו: האמונה באי-אפשרותה של האמונה!

מגנני המאמינים הפוסט-מודרניים האותנטיים

הפוליטיקה של 'החשד' היא אחד העיסוקים היותר בולטים בתקופתנו. כולם חשודים כבעלי אינטרסים סמויים, ומי שמעיד על עצמו שהוא אובייקטיבי — חשוד כפליים. כך, באופן פרדוקסלי, אחת השיטות הנפוצות יותר לתפוס תנוחה אובייקטיבית היא להכריז בקול: אינני אובייקטיבי, וכך לצאת ידי חובת החשד (שהרי רק מי שהוא אובייקטיבי 'באמת' נכון להודות בחוסר האובייקטיביות שלו).

מרוב חשד, ומרוב עיסוק מתמיד בחשיפת 'המניעים שמאחרי ההצהרות', נדמה שלא נשאר אפילו מוסד חברתי אחד שלא שתה מכוס התרעלה, ולא הוצג כבעל מניעים סמויים ובלתי נעימים בתכלית. החינוך הוקע כדיכוי, הדת — כאופיום, הממסד הרפואי — כמחולל מחלות, והממסד הפוליטי — כמחרחר מלחמות. אין אדם שיעשה טוב ומי שמצהיר על כוונתיו הטובות, חשוד, כאמור, כפליים להרע.

בתוך מערבולת חשדות זו, מפתיע ומשמח לגלות פתאום מבנה תרבותי/זהותי חף, בר ושקוף לחלוטין; מבנה שאיש אינו חושד בו, אלא להפך, מבנה המקובל על הכל כאמת לאמיתה וכמציאות שאין בלתה, מבנה היושב לו שם, כמו השביעי והתחתון שבצבים עליהם עומד העולם, ומכונן לו לא רק זהויות אישיות ותרבותיות לאין-ספור, אלא אפילו עמדה שכלתנית מאוד החורגת מן העולם באופן שמאפשר את הפעילות החשדנית עצמה.

מבנה זה, העמיד כל-כך בפני חשד, מבוסס על זרות, על היכולת לעמוד מהצד ולהביט בעולם ובכל אשר בו, לא כחלק ממנו אלא מתוך עמדה חיצונית לו. רק מי שהוא זר, כביכול, יכול להיות אובייקטיבי וחיצוני למערכת החשדות. רק למי שהוא נטול אינטרס כביכול, מייחסים את היכולת להיות בעל מבט אובייקטיבי.

למרבה הפלא מתברר כי זרות זו, עמדה מיוחדת זו של ניכור אובייקטיבי ושכלתני, היא המאפיינת בו זמנית גם את תרבות המערב וגם את היהודי 'המודרני'. זרות זו, שהיא גם אופן של חיבור קיומי אל העולם (דהיינו סוג של זהות) ותפישת עולם המביטה על הדברים מבעד לעדשת-מחקר, היא נקודת המשען המאפשרת את החירות הבקורתית, את החשד נטול הפניות, את אותה פעולה חופשית, הנובעת ממצב של חירות, עליה כותב שייפין שהיא "ממלאת תפקיד מרכזי בהבניה של מערכות ידע",¹ ומצטט את ג'ורג' סימל שכתב כי, "האובייקטיביות היא העמדה האופיינית לאלו המסוגלים לנוע בחופשיות, להשתייך לחברה ולמערכת הידע שלה וגם להתנתק מהן: זהו מבנה מיוחד הכולל ריחוק וקירבה, אדישות ומעורבות". שייפין מסביר כי, "מבחינת סימל, הנסיבות החברתיות המאפשרות תפישת אמת כזו וביטוייה, שייכות ל'זר', ובמקרה זה ליהודי האירופי. הזר הוא 'חופשי יותר'; הוא אינו 'מחויב לבצע את פעולותיו בעזרת הרג, דבקות דתית ותקדים'. פעולתו החופשית של הזר היא המאפשרת לו לראות ולומר את האמת..."²

אולם כאשר מפעילים מבט שכלתני ומנוכר כזה כלפי עצם המבט השכלתני והמנוכר, אפשר להבין כי לא מדובר כאן רק ב'כלי' או ב'אמצעי' חשיבה חסר ממשות עצמית, אלא בזהות בעלת נפח וממשות משלה — זהות שניתן לשאול מהם שורשיה, מקורותיה, מאפייניה ותכניה המיוחדים, ובמיוחד — מה מקנה לה אובייקטיביות.

בהמשך אף נוכל לשאול, על פי מיטב המסורת של 'החשדנות', מהו ערכה של זהות זאת, של עמדה זו היכולה להעיד על עצמה כי היא אובייקטיבית, כי היא מתבוננת על הדברים מבחוץ, ואיזה תפקיד חברתי או תרבותי היא יכולה לשרת.

זהות זו, התובעת אי-הזדהות, המתנשאת בחופשיות מעל כל שאר הזהויות, מחייבת מעצם מהותה אמירה מאשרת כלשהי. אמירה ודאית זו, המכוננת זהות, היא, כפי שילך ויתברר במהלך ספר זה, שקופה מעצם יומרתה למעמד של 'זהות-על' או 'אי-זהות'.

הוודאות המאפיינת זהות זו מעוגנת ביכולת להטיל ספק, להתבדל מן הוודאויות של אחרים — ומעצם עמדה זו, מעצם ערעורה על ודאויותיהם הקטנות, הילידיות, הקרתניות, הדתיות או החשוכות של אחרים — היא יונקת את ודאותה העליונה, את המדעיות והאובייקטיביות שלה. כך היא מגדירה את עצמה כאנטי-זהות, שהיא למעשה זהות-על, המזכירה את האופן שבו מתאר ירמיהו יובל כיצד "האנושיות שביהודי נחשפת ויוצאת לאור... לא באמצעות יהדותו, אלא על-ידי התעלמות מן היהדות שלו וחישופו של אדם כללי מופשט בתוכה... ההכרה בערכו של האדם מתייחסת אל האדם בתור אדם, ולא בתור יהודי, נוצרי, גרמני, אשה וכדומה... בגישה ליברלית מופשטת זו חבויה למעשה הדרישה, שהיחיד יותר על זהותו המיוחדת כתנאי לכך שאנושיותו תוכל להיחשף ולהיות מוכרת".³

זהות זו, שהיהודי (בהשילו סוף־סוף את זהותו כ'יהודי' כדי לחשוף את מה שהיה חבוי מתחת: זהותו כ'אדם') הוא המגלם אותה (ובאופן פרדוקסלי היא תהיה לתו ההיכר המובהק שלו בסביבות חברתיות לא־יהודיות). זהות זו היא גם הזהות היסודית של המבט המדעי, 'נטול משוא הפנים', על המציאות, ושל העולם המערבי על העולם שאיננו־מערבי. זוהי הזהות הבסיסית שהאבות המייסדים של הסוציולוגיה, כמו, וובר ומנהיים,⁴ העלו על נס, וזהו מבטו של האנתרופולוג החוקר: הזר האולטימטיבי.

מערך זהויות זה, שבמסגרתו נמצא, מקובצים במקום אחד, את היהודי בזהותו 'המשכילה', את האנתרופולוג האקדמי, ואת המדען האובייקטיבי, אינו מקרי. המושג "זהות" כשלעצמו, המשמש כעדשה ממקדת לדיון שיובא להלן, נבחר אף הוא בזכות היותו מבנה חמקמק, המרכז בתחומיו ממדים שונים כל־כך: מהתרבותי הכללי ועד הפנימי האישי.

דרך כל 'זהות' עוברים אינסוף סדקי־שערה סממיים של 'אֲנִיּוּת' תרבותית המתעצבת מתוך דיפרנדים למכביר: ההבדלים הדקיקים המבחינים את הזהות האישית מים התרבות הקולקטיבית תוך שהם מטמיעים את אותה זהות עצמה ומזהים אותה עם הקולקטיב.

המובן מאליו של התרבות, והמובן מאליו של הזהות, קודמים לניסיונות שלנו להיאחז בהם, ולהגדירם.

ככל שההשתקפות של בכואתנו נראית לנו צלולה יותר — כך גואים הפרדוקסים הכרוכים בהשתברות האינסופית במראה. האם תוכל תרבות המבוססת על ניתוץ של מיתוסים לנתץ את מיתוס הניתוץ? האם תוכל תרבות השונאת את הדיכוי להפסיק את הדיכוי שמביאה עימה שנאת הדיכוי? היוכל 'אני' המודע לשרירותיות הגדרתו העצמית לחזור ולמצוא את הקריטריון הסמוי, את הנקודה הארכימדית החוץ־זהותית שעל פיה הוחלט שמדובר בשרירות? ספר זה מנסה לתפוס את הקצוות החלקלקים של החוטים השזורים בשולי הזהות כפי שזו מתעצבת בתרבות, לצפות בענן החלקיקים המתאבך על רקע השמים ומתווה את המהות, ולהציע לו הגדרה תהליכית כלשהי, נוסחה. לא נוסחה של יחסים בין אובייקטים, אלא נוסחה המתארת מגמות של שינוי, של התהוות. 'המושך המזור' של תורת הכאוס,⁵ החוזר ומופיע פעם אחר פעם מתוך האקראיות. אם תביט מקרוב מאוד, יתמססו לעיניך התרבות והזהות כאחד, ותישאר רק עם 'דיפראנס', עם הבדלים ללא סוף. אך אם תתרחק מעט, תתפרש לעיניך יריעה פוינטליסטית מרהיבה, שהרי לא כל מה שאינו נוצץ אינו זהב... כמובן שהשאלה הגדולה היא לאן להתרחק. ובזה בדיוק יעסוק ספר זה — בשאלה לאן היה צריך ללכת כדי ליצור את אותה זהות 'מרוחקת' ו'זרה' המאפשרת את המבט ה'אובייקטיבי', ה'מדעי', ולאן הלכו בפועל.

האני אינו יכול לברוח מעצמיותו כפי שהתרבות אינה יכולה לחרוג מתוך עצמה, הדיון לעולם אינו יכול לחמוק מהאילווצים שאליהם כבולים המתדיינים, המכתיבים בהכרח את גבולות הדיון. אך תרבויות אחרות

מאפשרות להפוך את ה'מובן מאליו' ל'לא מובן מאליו', ובכך הן מעניקות תוקף למבנים חברתיים שנעלמו מעיני המתבוננים בהם כל עוד לא נתברר שאפשר גם אחרת.

לכן, אם הישראליות קרובה וכאובה מדי, צריך לנדוד רחוק יותר, אל מקום לא ישראלי, ולראות מהם ההבדלים בין שם לכאן. אך בכך לא די, כי גם את אשליית הנדידה צריך לבדוק. לפיכך יש צורך גם בנוודים אחרים, שאינם ישראליים, שינדדו אל תרבויות שאינן ישראליות, כדי שנוכל להפיק מתוך האינטרוספקציה שלהם את זו שלנו.

מהלך הספר

חלקי הספר השונים חוברים יחדיו למהלך אחד שניתן לסמן את קצותיו, אם כי הקו העובר בין ראשית לאחרית הוא נפתל למדי. במרכז המהלך עומד הדיון בהתגבשות ההדרגתית של זהויות יהודיות-ישראליות כחלק ממהלך הסטורי כללי של התפתחות התודעה האנושית. הרעיון המרכזי ההולך ונפרש במהלך הפרקים מבקש להראות כי לא קיימת זהות אסנציאליסטית הרמטית כלשהי, וכי כל זהות היא תמיד תולדה של אינספור גורמים תהליכיים המעצבים אותה. מאידך, אין הכוונה לטעון ליחסיות מוחלטת של כל תודעה. לגבי הסובייקט הנושא את הזהות, המזהה עצמו ומזהה על-ידי אחרים, לא קיימת תודעה שהיא חיצונית לזהות. לכן, מבחינתו, הזהות תמיד אסנציאליסטית. ככל שהוא יכנה עצמו 'אני' (גם אם למשל אותו 'אני' חווה עצמו כמפוצל) ייכללו כל תודעותיו תחת אותה הגדרת זהות, מרובת גוונים ככל שתהיה. ההשלכה של פרספקטיבה תהליכית זו על הזהות היא מעין הרחבה של הקוגניטו הקרטזיאני, כך שלא רק "אני חושב, משמע אני קיים", אלא מה שאני חושב, כולל זה שאני חושב שאני קיים, הוא מה שמכונן את זהותי, ולמעשה את עצם קיומי. הסובייקט ה'מודרני' נוטה לכונן את עצמו במונחים המנוכרים לעצמו, כחוויה, כקיום, כמשהו חדלוני המתאבך לשבריר של זמן על רקע כאוטי — אולם גם תודעה מכוננת זו — אינה אלא תודעה, אין היא יותר 'אובייקטיבית' או 'אמיתית' מתודעות אחרות — בין הסטורית בין בחתך פן-תרבותי — וככל תודעה היא אף מכוננת זהות ספציפית, שבעצם הווייתה, בעצם הלכי חשיבתה והמעשים הנגזרים מהכרעותיה הרצונית, היא מופיעה כדבר שאינו מהותני פחות מכל זהות אחרת.

ספר זה מנסה להרכיב אוגנים וידיות על הדפנות החלקות של אותו מכל זהותי שקוף שתואר לעיל, בעזרת התחקות אחר שורשיו של אותו מכל-שורשיו הנעוצים בהסטוריה של אירופה ובאובססיות המדעיות והתיאולוגיות השונות שעיצבו את התרבות המערבית — ותוצאותיו והשלכותיו על כינון הזהויות בהווה.

מבנה הספר

חלקו הראשון של הספר מתחקה אחר הופעת המדע כמבט 'אובייקטיבי' על המציאות, ואחר הניכוס של אובייקטיביות זו למדעניזם האקדמי. בחלק זה של הספר, תחת הכותרת "מערכות אמון ומבני ודאות", נעסוק במבני הוודאות והלגיטימציה היסודיים השולטים בתרבות המערב ומחוללים את נקודת המבט המכוננת את האפשרות לבסס זהויות 'זרות' — שמקורן ב'מבט אובייקטיבי' — תוך הצבעה על כך שהמערכים המכוננים של זהויות אלו אינם בהכרח 'זרים' או 'אובייקטיביים'. הסקירה של המבט המדעי תתמקד בהתפתחותו מתוך התהליכים הפסיכולוגיים וההתפתחותיים של היחיד, השואפים להטביע חותם של חוקיות על המציאות — חוקיות המאפשרת גמישות אינסטרומנטלית תוך שהיא מייצרת קבעונות תפישתיים. עוצמתו הממסדית של המדע במרקם האנושי הנוכחי, יונקת מ'אמינות' ומ'ודאות' שהתהליכים המכוננים אותן קודמים לכל 'מדע'.

חלקו השני של הספר, "ההקשר הספציפי: נצרות" מתחקה אחר הנצרות האירופית בגלגוליה השונים מאז המאה החמש-עשרה, ובמיוחד באותם גלגולים שתרמו להיווצרות 'המבט האובייקטיבי', ואותם גלגולים שהתפתחו באופן דיאלקטי מתוך העימות עם 'המבט האובייקטיבי'. אירופה הנוצרית היא כור התפתחותם של המדע ושל האקדמיה, וחלק זה של הספר ינסה להתחקות אחר התשתיות התודעתיות שאיפשרו את הופעתה של הדיכוטומיה המודרנית כל כך בין 'אובייקטיביות' לבין 'דעה קדומה'. בהקשר זה נבחן את התגבשותן של זהויות אירופיות מודרניות ואת הטרוספורמציות השונות שזהויות אלו עברו.

בכל שלב, יעשה נסיון לקשר בין הליכי המחשבה ההולכים ונפרשים, לבין זהויות היחידים והתרבויות המתכוננות מתוך הליכים אלו, (בבחינת: "אני חושב מדע/דת, משמע אני אירופי...").

החלק השלישי, "ממשיקים עבריים", יעסוק בנקודות המגע החשובות בין התרבות/הזהות היהודית לתרבות/הזהות הכללית — ממשק המתעתע ומתאבך לעתים קרובות. חלק זה של הספר ידון בשאלה כיצד אפשר לבצע את ההבחנה בין היהודי ללא-יהודי כדי לאפשר את עצם הדיון, כאשר היהודי והלא יהודי עסוקים כל העת בהגדרות עצמיות אנטי-תטיות אלו כלפי אלו? וכיצד יבנו זהויות אלו את עצמן בתוך המהלך התרבותי הכללי של הופעת המבט המדעי מחד, והעיסוק האירופי האובססיבי בתיאולוגיה מאידך?

נסקור את הזהויות היהודיות בהקשר הנוצרי, מתוך פרספקטיבה שתנסה להבחין, אף אם לא תמיד בהצלחה, בין 'המנכס' ל'מנוכס', בין 'תרבות הרוב' ל'תרבות המיעוט', בין ה'עצמי' של התרבות ל'אחר' שלה. גם כאן, במקום לקבע זהויות, הדיון הוא תהליכי: מה חשבו, ומה גרם להם מה שחשבו לעשות ולחיות, וכאשר עשו וחיו כך, מה חשבו אחרים והם עצמם על כך,

וכיצד חוללה החשיבה החדשה שינוי חדש – בקיצור, רצף מתמיד של שינויים תועדתיים, שאינו מאפשר נקודת אחיזה מהותנית, אך הולך וממפה תהליך בעל מגמות ברורות, שורשים אידיאיים ספציפיים והשלכות פרקטיות ממשיות.

החלק הרביעי, "מדעניזם מחולל זהות: מדעי היהדות", ממקד את המבט במבנה הדעת הייחודי של "מדעי היהדות", שהלך והתפתח כממשק יהודי מרכזי מתוך המיזוג של נוצרויות ומדעניזם. חלק זה של הספר מצביע על מרכזיות תפקידם של מדעי היהדות בגיבוש זהות יהודית מודרנית, וביצירת מבנים תרבותיים המגדירים מה ייתפש באופן אמין כאמת האינטרוסובייקטיבית ה'אובייקטיבית' של המציאות, כ'ממשי ממש'. עוד נבחן את השימוש האינסטרומנטלי שנעשה במבנים אלו בתהליך הכינון של החברה הישראלית. חלק זה יכלול סקירה הסטורית של התפתחות מדעי היהדות מראשיתם ועד היום, וסקירה מבנית של ההשפעה הספציפית של מדעי היהדות על הזהות היהודית – לא רק באופן ישיר כמכונני זהות, אלא גם באופן עקיף, ואף חריף יותר, כמסמנים את גבולות האפשרות של זהות. החלק החמישי, "השפעת מדעי היהדות על החיים" בוחן את הסוגיות שהוצגו בחלקים הקודמים של הספר בהקשר הישראלי הספציפי, מתוך מגמה להצביע על הרצף ההתפתחותי אשר הוביל להתהוותן של זהויות ישראליות עכשוויות, תוך סקירת ההשפעה והגורמים המרכזיים שנידונו בחלקים הראשונים; את המדע והמדעניזם הצומח ממנו ואת הנצרות ותפישות העולם השונות שהתפתחו מתוכה בעת שבאה באינטראקציה עם המדעניזם – שילוב שהוביל להופעתם של מדעי היהדות. כמובן שאין כאן כל יומרה למצות את כלל ההשפעות המחוללות והויות יהודיות וישראליות מודרניות, ואין כל ספק כי יבלוט בהעדרו הדיון בהשפעה הנכבדת של היהדות עצמה. אך הדיון יתמקד דווקא באותן השפעות המשמשות כ'רעש רקע' לרוב תרבויות העולם, כולל התרבות היהודית, ובאותן השפעות הניתנות לזיהוי בתוך ההקשר היהודי/ישראלי הספציפי.

הכתיבה

ספר זה הוא תוצר של מחקר רב הקף שנמשך כמעט שבע שנים. ככל שרק יכולתי, לא הנחתי שום השערה ללא בדיקה, ומתוך שבדקתי שינתי פעמים רבות את דעתי הראשונה. בדיוק כמו בתהליכי ההתגבשות של זהויות הנידונים בספר, גם שינויים אלה הלכו והרחיבו את הבנתי, עד שהלכה ונפרשה לעיני יריעה תהליכית מרהיבה של התפתחות הסטורית ורעיונית. מה שהתחיל כמחקר צנוע לבירור כמה עקרונות פילוסופיים ומדעיים, התפתח כמעט מבלי משים להרפתקאה בארץ לא נודעת, אשר הלכה והתגלתה דווקא

במקומות המוכרים ביותר. תהליך המחקר חשף מבנים סוציולוגיים ותרבותיים מרתקים, הנשענים על מחשבות וזהויות שלא רק שלא ניתנה עליהם עד כה הדעת, אלא אפילו לא היו בנמצא מילים להגדירם.* מבנים שנראו מונוליטיים ובלתי חדירים נפתחו לפתע והפכו שקופים ועבירים. תקוותי היא שהצלחתי להעביר כאן לא רק את התכנים המפתיעים שנגלו לי, אלא גם את תחושת ההרפתקאה והגילוי שליוו אותי, וכי מי שיגיע לסוף המסע, ירגיש שהספר הפך אותו לעשיר וחכם יותר מכפי שהיה לפני שהחל בקריאה.

* אחד הרגעים המרגשים במהלך הרפתקאה זו היה הרגע שבו התברר לי שמבני ההדחקה של השלכות השימוש במדע כמכונן לגיטימציה כל-כך מאסיביות בארץ, עד כי אין בעברית מילה המקבילה למונח האנגלי scientism. אחרי בירור מקיף שערכתי (שכלל התייעצות עם מחלקת היעץ באוסף אידלשטיין להסטוריה ולפילוסופיה של המדע בספריה הלאומית) — אימצתי את הניאולוגיזם הטבעי כל-כך (במבט לאחור): "מדעניזם". אין לי ספק כי מונח זה עתיד להפוך למילה שגורה בלקסיקון של כל מי שיפסע יחד עימי במשעולי ההרפתקאה שמציע ספר זה, באשר עצם העדרו של מושג זה מהשפה עד כה מהווה עדות נוספת למסיביות של ההדחקה ועמידותה של ה'סקוטומה' הנידונה כאן בהרחבה.

מערכות אמן ומבני ודאות

רוח האדם לעולם אינה נחה ושוקטת, אלא תמיד שואפת אל על...

מגנזי פרוייקט הנאורות

החוק הגדול של התרבות הוא: הנח לכל אחד להיות כל מה שהוא יכול להיות מטבע בריאתו.

תומס קרלייל

זהויות

"טבעו הלא-גמור של האורגניזם האנושי בעת לידתו", כותב ברגר, "קשור בצורה הדוקה לאופי הבלתי-ספציפי של המבנה האינסטינקטואלי שלו. החיה הלא-אנושית באה לעולם עם דחפים ספציפיים וממוקדים היטב. כתוצאה מכך, העולם שבו היא חיה מוכתב באופן פחות או יותר מוחלט בידי המבנה האינסטינקטואלי שלה. עולם זה סגור במונחים של אפשרויות. הוא נראה כמתוכנת בידי המבנה האורגני של החיה עצמה. כתוצאה מכך, כל חיה מתקיימת בסביבה המאפיינת את המין המסוים שלה. יש עולם של עכברים, עולם של כלבים, עולם של סוסים וכן הלאה. בניגוד לכך, המבנה האינסטינקטואלי של האדם עוד לא סיים את ההתמחות הספציפית ברגע הלידה, כך שאינו מותאם לסביבה מסוימת כלשהי, המאפיינת את המין. לא קיים עולם-אדם במובן שנזכר לעיל. עולמו של האדם מתוכנת באופן בלתי מושלם בידי המבנה הגופני שלו. בהשוואה ליונקים אחרים, האדם מקיים עם העולם יחס כפול. בדומה ליונקים אחרים, הוא מגיע לעולם שהיה קיים לפני הופעתו בתוכו. אולם בניגוד ליונקים אחרים, עולם זה אינו נתון בפשטות, הוא אינו עולם טרומי המוכן בעבורו. האדם חייב ליצור לעצמו עולם. לכן, פעילות בניית העולמות של האדם איננה תופעה ביולוגית חיצונית, אלא השלכה ישירה של המבנה הביולוגי של האדם".¹

על פי ברגר, הדיאלקטיקה היסודית של החברה כוללת שלושה ממדים או שלבים. "אלו הם החצנה, אובייקטיביזציה והפנמה... ההחצנה היא ההזרמה המתמדת של האנושי לתוך העולם, בפעילות אנושית שהיא פיזית ושכלית כאחד. האובייקטיביזציה היא האופן שבו הופכים תוצריה של פעילות זו (הגשמית והרוחנית כאחד) למציאות הניצבת אל מול יצרניה המקוריים

כעובדתיות (a facticity) שהיא חיצונית להם ונבדלת מהם. תהליך ההפנמה הוא תהליך הניכוס מחדש של אותה מציאות בידי בני אדם, והפיכתה ממבנים של עולם אובייקטיבי למבנים של התודעה הסובייקטיבית. ההחצנה היא זו העושה את החברה לתוצר אנושי, האובייקטיביזציה היא שהופכת את החברה למציאות בפני עצמה, וההפנמה היא העושה את האדם לתוצר של החברה.² במישור הפסיכולוגי, פסיכולוגים של יחסי האובייקט, כמו קליין, ויניקוט, בין ואחרים, הראו כבר כי ההפנמה היא היסוד לבניית האישיות. לאחרונה גם ניורולוגים החלו לעסוק באופן שבו מעצבות החוויות הבינאישיות את החיבורים העצביים הפיזיים של המוח עצמו. קוזוליני כותב: "אפשר שהסביבה הבין-אישית המוקדמת מוטבעת במוח האנושי באמצעות עיצוב הרשת העצבית של הילד... מבנים ותהליכים אלו משמשים בהמשך כתשתית להתפתחות מאוחרת יותר... לוויסות רגשות, להתקשרות לאחרים ולעיצוב תחושת ה'אני'".³ כך, האינטראקציות של הילד עם החברה האנושית הסובבת אותו, עם האנשים הממלאים את עולמו, מעצבות באופן ישיר את התפתחות מבנה המוח ותפקודו. כתוצאה מכך, כפי שכותב סיגל, "ככל שילדים גדלים, הם מפנימים את יחסיהם עם הדמויות החשובות בחייהם... ומפתחים 'מודל עבודה פנימי'".⁴

קשר זה, בין הביולוגי לתרבותי, הוא עובדה בסיסית של הקיום האנושי. הצורך לבנות עולמות הוא הסיבה שבגללה אדם אינו יכול להיות בעולם חסר משמעות או סדר, כי הסדר הזה הוא היוצר עבורו את עולמו הביולוגי, את העולם שבו הוא חי. בהעדר אינסטינקטים, אין עולם אחר מלבד עולם מובנה זה. הבניה זו עוברת דרך הפעילות הרציונלית, השכלית של האדם, דרך הצורך שלו להמשיג את עולמו במונחים הולכים ומתרחבים ודרך הצורך שלו להכיל את המציאות במערכות תודעיות. דווקא משום שהבניה זו מעוגנת ביולוגית, שזהו הדחף הביולוגי היותר יסודי של האדם — היא חייבת תמיד להתרחב, להכליל בתוכה יותר ויותר חלקים מהמציאות. זו הסיבה שה"מובן מאליו" של המציאות, אותה "עובדתיות" שעליה מדבר ברגר, משתנה ללא הרף ככל שהאדם נחשף לממדי מציאות נוספים המחייבים אותו להרחיב את תפישת עולמו. ברגר כותב בהקשר זה: "אותו תהליך הבונה את עולמו של האדם, גם אחראי ל'גימור' של ישותו שלו. במילים אחרות, האדם מייצר לא רק את העולם, אלא גם את עצמו. ליתר דיוק, הוא מייצר את עצמו בעולם".⁵ באמצעות המשגה זו מפרק ברגר במכה ניצחת את הדיכוטומיה הכוזבת בין אדם לבין החברה/תרבות — אותה דיכוטומיה הנשזרת כחוט השני בניתוחים המבחינים בין אדם מדוכא לבין תרבות מדכאת. לפי עמדה זו של ברגר, לא קיים קיטוב בין האדם לתרבות, שהרי ללא תרבות אין אדם: "ההבנה של החברה כמושרשת בהחצנה אנושית, כלומר כתוצר של פעילות אנושית, חשובה במיוחד לנוכח העובדה שהחברה מופיעה לחושים כמשהו שונה למדי, כבלתי תלוי בפעילות האנושית וכשותפה לאופיו הנתון והדומם של הטבע".⁶

רבים מבין ממשיכי דרכו של ברגר ראו בהמשגתו* את המפתח לשינוי חברתי: אם האדם הוא זה שברא את העולם, מה ימנע ממנו לברוא עולם אחר? אולם כפי שכותב ברגר עצמו: "העולם שנוצר בידי בני אדם הוא משהו הנמצא 'שם בחוץ'. הוא מורכב מחפצים, חומריים ובלתי חומריים, המסוגלים להתנגד לרצונות בוראיהם. מרגע שנוצר, לא ניתן פשוט לרצות שהוא ייעלם. למרות שכל תרבות נובעת מתוך התודעה הסובייקטיבית של בני אדם, ומושרשת בה, מרגע שהיא נוצרת, היא חורגת מהסובייקטיביות של היחיד, והופכת באמת לעולם. במילים אחרות, העולם שבני אדם יצרו מקבל אופי של מציאות אובייקטיבית ... העולם התרבותי לא רק נוצר באופן קולקטיבי, אלא גם נשאר אמיתי בזכות ההכרה הקולקטיבית. להיות בתוך תרבות פירושו להיות שותף, לצד אחרים, בעולם מסוים של ישויות אובייקטיביות מסוימות".⁷

לעמידה של האדם מול המציאות שיצר יש השלכות מרחיקות לכת. עצם תהליך ההפנמה של העולם המיוצר ומוחזר לתוך התודעה מאפשר למבנים של אותו עולם, "לעצב את המבנים הסובייקטיביים של התודעה עצמה. אם כן, החברה פועלת כעת כגורם היוצר את התודעה האישית. ככל שתהליך ההפנמה מתקדם, היחיד תופש יותר ממרכיבי העולם שעבר אובייקטיביזציה כתופעות פנימיות בתודעתו, ובר־בזמן תופש אותם כתופעות השייכות למציאות החיצונית".⁸

נקודה זו בולטת במיוחד בהקשר של הזהות האישית/חברתית של האדם — עת ההשתקפויות של זהותו בעיני הסביבה חוזרות ומעצבות את זהותו הפנימית הסובייקטיבית. ברגר כותב: "היחיד לא רק לומד את המשמעויות שעברו אובייקטיביזציה אלא מזדהה עימן ומעוצב על ידן. הוא מפנים אותן והופך אותן למשמעויותיו שלו. כך הוא הופך לא רק למי שמחזיק במשמעויות אלו, אלא גם למי שמייצג ומבטא אותן".⁹ "מרגע שעוצב היחיד כאישיות נבדלת, בעלת זהות הניתנת לזיהוי אובייקטיבי וסובייקטיבי, עליו להמשיך לקחת חלק בדו־שיח המשמר אותו כאישיות נבדלת בביוגרפיה הנמשכת שלו. כלומר, היחיד ממשיך להיות שותף בייצור העולם החברתי, ומתוך כך בייצורו שלו עצמו. לא משנה מה דל כוחו לשנות את ההגדרות

* למעשה, וובר הוא האב הקדמון של רעיון הקונסטרוקציה החברתית של המציאות בסוציולוגיה: "וובר לעולם אינו מניח לנו לשכוח שכל מערכת חברתית, מוצקה ומשכנעת למראית עין בעובדתיות שלה ככל שתהיה, מבוססת בסופו של דבר על זרמים של פעילות מונעת־מחשבה, ולמעשה מורכבת מהם, ומקורם של זרמים אלו מצוי בהכרח אצל אנשים אינדיווידואלים, המעסיקים את האנרגיות שלהם, מבטאים את האסטרטגיות שלהם, ומעבירים הלאה את המשמעויות שהם מייחסים להיבט כזה או אחר של הקיום שלהם". מובא אצל:

Poggi, G. (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit*. The Macmillan Press, p. 34

החברתיות של המציאות, הוא חייב לפחות להמשיך ולהסכים עם אלו המייצרות אותו כאדם".¹⁰ המציאות של מוסדות חברתיים מופנמת על ידי יחידים דרך תפקידיהם וזהותם... כך, היחיד לא רק ממלא תפקיד של אב או דוד, אלא מחזיק בזהות של אב או דוד. הוא אב, הוא דוד.

הזהות היא המעניקה מעמד אובייקטיבי אישי להמשגה של העולם, והיא זו ההופכת את האישיות לאובייקט בעולם. הזהות היא הנקודה שבה מגיע למיצויו תהליך ההחצנה, האובייקטיביזציה, וההפנמה של העולם האנושי; ממנה מוחצנים תכנים, היא זו המופיעה בעולם כיישות אובייקטיבית, והיא זו המופנמת חזרה כדמות ראי.

ההכרה בתהליך זה מאפשרת לנו להבין כיצד תודעות חדשות מערערות את 'המובן מאליו' הקיים, והופכות בעצמן 'למובן מאליו' החדש. בדרך זו מרחיבה התודעה את המובן מאליו במידה כזאת שהיא בולעת את מה שהיה מובן מאליו בעבר, ומחייבת התייחסות מחודשת, בתוך המסגרת המורחבת. מסגרת מורחבת זו כוללת את המובן מאליו הקודם כסברה בלבד, כמשהו ילדותי, פרימיטיבי, בלתי מפותח, או אפילו כדעה קדומה שהופרכה, או שקר שנחשף, ולעתים אף כפריט הסטורי, כמוצג מוזיאוני של תרבות שכבר איבדה כל רלוונטיות.

כך, במקום לדבר על 'תגובה למודרניות' ועל 'ערעור מבני הלגיטימציה' — כאילו מדובר בהתגוששות בין שני כוחות, בין 'המסורת' ל'מודרניות', שבמסגרתה הולכת המסורת ומאבדת את כוחה — ניתן לראות את התהליך כרצף דינמי מתמיד, המציב את המסורת והמודרניות כשתי נקודות המתנועעות על רצף של שינוי מתמיד, רצף שהדינמיקה שלו היא תהליך של הרחבת התודעה הקיימת, כך שמה שנתפש ברגע אחד כמתאר את המציאות כולה, כ'מובן מאליו', מתברר ברגע הבא כחלקי, מפוצל ומוגבל לתחום מסוים, לתרבות מסוימת או לנסיבות מסוימות.

ניתן לתאר במושגים אלו כל תהליך של שינוי חברתי/דתי/תרבותי: כאשר חברה/תרבות מרחיבה את גבולותיה בתחומים שונים, כמו כלכלה, מדע, הבנה פילוסופית או פשוט מפגש עם תרבויות אחרות, מחייבת הרחבה זו שינוי ב'מובן מאליו' והתמודדות עם הגירוי החדש. "... האדם", כותב הראי"ה קוק, "מקשר את כל מחשבותיו זו לזו, וכיוון שחלק מהן משתנה, הולך השינוי על פני כל הככר המחשבי".¹¹

הרחבה מתמדת זו של האופק האנושי קיבלה תאוצה נוספת מאז התפתחות האינטרנט. "בסביבה הנוכחית", כותב מאירוביץ', "לא ניתן להתייחס לנושא הזהות בלי להתייחס לטכנולוגיות התקשורת החדשות ששינו את הרקע אשר כנגדו מבנים את הזהות; אמצעי תקשורת אלו מיסגרו מחדש את 'האחרים' הכלליים ואת ה'מקומות האחרים הכלליים' שמהם מקבלת העצמיות את הרמזים המנחים אותה".¹²

אין ספק שהתקשורת היא אחד מן האמצעים העזים ביותר לכינון זהות, וכי היא הגורם המשתף החזק ביותר בין תרבויות היום. מעבר להצגת דפוסים של

תרבות ומידע, והצבה של אובייקטים שניתן להזדהות עימם, היא גם מקשרת בין פרטים בחברות שונות כשהיא מבטיחה שכולם יראו אותם דברים ויהיו שותפים לאותה חוויה, המוצבת במרכז הדין החברתי המשותף לתרבויות שונות.

הטלוויזיה מאפשרת אפילו להתקפה על הסטנדרטים המשותפים להפוך לסטנדרט משותף. אין פלא כי אלה שמבקשים למרוד בקונצנזוס התרבותי הישראלי הכללי (אם יש בכלל מפלצת כזו), לעתים מפסיקים לצפות בטלוויזיה, ורואים במעשה זה אמירה מתבדלת הנובעת מן הרצון לעצב זהות שאינה מתפלשת באמבטיה הציבורית המטלווזה. כפי שניל פוסטמן¹³ כבר הראה, הטלוויזיה מציעה תמיד אותם תוצרים, וכל חברה שמקלטיה מוכנסים לתוכה עולה על מסלול הסוציאליזיה המערבית.

מעצם ההצבה של חלופות, שמה הטלוויזיה כל תרבות בסוגרים, אף מציבה אתגרים בין-דוריים לכל תרבות הנותנת לה מקום. אם ההורה או החברה לא יספקו פרדיגמות הולמות המסוגלות להכיל את התופעות המטלווזה — יעצב לעצמו הדור הצעיר פרדיגמה משל עצמו, שתכלול את כל הידוע לו, ולא תעלה בהכרח בקנה אחד עם הפרדיגמה של הוריו.

העובדה הבסיסית היא שבני אדם מפיקים את הסבריהם החדשים על המציאות מתוך הסבריהם הישנים. תהליך זה הוא המאפשר את המעבר מן הישן לחדש, מהמסורתי למודרני. רק כאשר לא ניתן כלל לשנות את התפישה המסורתית, כאשר היא מתנגשת עם העמדה המודרנית במקומות רבים מדי, הולכת התרבות המסורתית ונעלמת, מתמסמת בתוך התובנות הפרדיגמטיות הרחבות יותר, הכולעות אותה. אך מעתק זה, מעבר זה מהמסורתי למודרני, לא מתבצע לעולם בבת אחת. דור האבות, הדור שמבצע את המעבר, עושה זאת באופן הדרגתי, תוך שימוש בהסברי אד-הוק. רק דור הבנים, או אפילו בניהם של הבנים, היורש מציאות ביניים הממזגת בין ישן לחדש, יכולים לעשות את הבחירה אם לאמץ את המיזוג כמות שהוא, או להמשיך הלאה, בדרך להשלה מוחלטת של כל המסורתי, שהפך עתה טפל ל'מודרני' הנמצא במרכז חייהם. דפוס בין-דורי זה של טרנספורמציה בפרדיגמות תרבותיות, הוא המאפשר לתרבויות להמשיך להחזיק בזהותן גם כאשר זו עוברת שינויים רדיקלים. בדפוס זה נתרכז כאן, בנסיון לתאר את הטרנספורמציה מפרדיגמה אחת לאחרת, ממקום אחד לאחר, מן הישן אל החדש. אנו נעקוב אחר קו התפר המייחד את התרבות היהודית/ישראלית, שהאינטראקציה שלה עם התרבות המערבית ההגמונית התרחשה בתהליך מורכב בהרבה מן הסכימה שתוארה לעיל. בתיאורנו נתמקד פחות בתהליך המודרניזציה, ויותר ב'סקוטומה' — באותה נקודת עיוורון שבה 'המובן מאליו' פשוט נעלם, בדומה למה שקורה כאשר מונעים תזוזה יחסית של דמות על רשתית העין, שאז הדמות פשוט נעלמת למרות שהיא נמצאת לנגד עיני המסתכל. כך, דווקא אותם מרכיבים תרבותיים הקשורים בצורה ההדוקה ביותר להגמוניה

של תרבות הרוב נעלמים מהתודעה, והשפעתם מוסווית כחלק מהעובדתיות של 'כך העולם בנוי'. חלק מהעובדתיות המעצבת את הזהות של בני התרבות. עיקר העיסוק הסוציו-אנתרופולוגי בזהויות מתמקד פחות בפן הפסיכולוגי של הזהות כצמיחה של האישיות, ויותר בפן זה של צמיחת זהות חיצונית היוצרת "פוליטיקה של זהויות". במסגרת פוליטיקה זו של זהויות התמקדו רבים מחוקרי הזהות בצדו האחר של מטבע הזהות – ב"הבדל" – דהיינו, בקו המפריד בין מה שמזוהה עם הזהות לבין מה שאינו מזוהה עימה. ספרות עצומה התפתחה במערב סביב נקודה זו של אי-זהות – של exclusion חרף-זהותי, של עיצוב ה'אחר' וכו'. זהו ה'יהודי' של הזהות ה'גרמנית', זהו ה'גוי' של הזהות ה'יהודית', זהו ה'שחור' של הזהות הלבנה וזהו ה'גבר' של הזהות הפמיניסטית. זהו האחר שאינו מיוחס לזהות העצמית, וזוהי גם הזהות הנכפית על אדם בניגוד לזהותו הפנימית, ויוצרת פער מצמית בין הזהות העצמית לזהות הנתפשת החיצונית.

כאן נכנסים למשחק הסטריאוטיפים הקלאסיים, עת הגיבן מנוטר-דם מקרטע על פני הדף, ואנשי הפוליטיקה של הזהויות פועלים בעוז לשחרר את הזהות מ"מוקדי הכח" הכופים עליה זהות 'זרה': הנשים האקדמאיות שנכפית עליהן זהות של עקרות בית, השחורים המשכילים שנכפית עליהם זהות של עובדי כפיים, היהודים המאמינים שנכפית עליהם זהות של חושך ימי-בינאמי וכו'. בין אם מדובר בשחרור מגדרי, אתני או לאומי, המאבק מתמקד בזכות ההגדרה העצמית של הזהות ובהשתחררות מהגדרות חיצוניות.

מסתבר גם שלזהויות מכלילות רחבות (כמו זהות לאומית או דתית), המאגדות בתוכן אינספור בובות-בבושקה זהותיות, יש השפעה מכוננת קריטית על עתיד הפרטים המאמצים זהויות אלו ועל החברה כולה. הפרדיגמה הזהותית ה'פנימית' הצובעת את 'המובן מאליו' של המוסלמי האינדונזי הטרי יכולה להיות דומה מאוד לזו של הבלניזי הדובק במסורת אבותיו (כפי שמראה גירץ בהרחבה בספרו על האסלאם)¹⁴ – אך בסופו של דבר לבחירת הזהות ה"חיצונית" שלהם, כמוסלמי או כהינדי, תהיה השפעה מכרעת – שכן הפרדיגמה ההינדית המשמשת בסיס לשניהם תפנה לכיוונים שונים לחלוטין, ולפנייה זו יהיו השלכות חריפות מאוד: המוסלמי יפתח להשפעות מוסלמיות שישנו את תפישת המציאות שלו מהקצה אל הקצה – והוא אף יתבדל מאחיו שאינם מוסלמים בנסותו ליצור אצלם קונברסיה דומה. עם הזמן, ככל שהרעיונות התרבותיים הרחבים יותר של זהותו הנבחרת יחלחלו פנימה לתודעתו האישית ועצבו את מעשיו, הוא יהפוך לפחות ופחות הינדי. זהו המעבר התהליכי הקריטי בין הזהות שממנה באים לזהות שאליה הולכים. נקודת הפתיחה הדטרמיניסטית-משהו, שקבעה היכן נולדנו ומה למדנו, היא הכלי שבצורתו אנו מקבלים את התרבות עימה אנו נפגשים – זוהי הפרדיגמה הראשונית המתמשקת עם המציאות עצמה ועם פרדיגמות חלופיות. בשלב כלשהו מתבצעת החלטה חיצונית, שטחית במידה מסוימת,

בדרך כלל לא מודעת, שניתן לקרוא לה בחירה זהותית. החלטה זו קובעת: אני שייך לכאן. כאן אחפש את פתרונותי, כאן אחפש את המוכן מאליו של עולמי. החלטה זו היא מכרעת לגבי המשך, אם כי בוגע ההחלטה עוד אין לה כל משמעות. דבר עדיין לא נשתנה, האדם הוא אותו אדם, המציאות — אותה מציאות — אך השלכות הבחירה כבר טמונות שם בכח. שלושה בלינזים ניצבים יחדיו, כולם מאותו הכפר, מאותה תרבות, מאותן תפישות עולם, כולם עומדים לנוכח ההשפעות החיצוניות האדירות, המאסיביות, הסובבות את חייהם כרוח סופה, ובוחרים בחירה זהותית — זה באסלאם, זה בקומוניזם וזה בלאומיות הבלניזית. בחירה זו היא קריטית ביותר, כי היא קובעת את גבולות התפישה, את גבולות העולם כפי שהוא יראה מכל אחת מן הזוויות האלו. וסופה של זהות זו שהיא תעצב לא רק את גורלו האישי של האדם אלא גם את גורלה של התרבות כולה.

לזהות החיצונית יכולה להיות השפעה מרחיקת לכת ביותר כאשר מדובר בהמרת דת. לצורך זה די בהצהרה זהותית: 'נוצרי אני', 'מוסלמי אני', 'יהודי אני' — כדי לדון אדם לחיים ולמוות, ולסמן את המשך דרכו. הצהרה זהותית זו קובעת את גורלו של אדם אפילו אם פרדיגמת המציאות שלו דומה מאוד לזו של חברו בעל הזהות הנבדלת. זהו תהליך דו-שלבי של שינוי פרדיגמטי-תודעתי המביא לשינוי זהותי אשר יקבע את המשך התהליך.

זהו לב לבה של "הפוליטיקה של הזהות". אם אדם בוחר לעצמו במופגן זהות מגדרית מסוימת, אפשר שהוא גוזר בזאת כליה על עתידו התרבותי, הואיל ועצם הגדרת זהותו המגדרית אינה מאפשרת העמדת צאצאים. מצד שני, ישנם מבנים תרבותיים החוזרים וצומחים דור אחר דור, גם אם אין להם המשך, כפי שקורה בקהילות דתיות רבות שבהן תמיד יש דתיים לשעבר, שלצאצאיהם ולצאצאי צאצאיהם אין שמץ של מושג על התרבות שאבותיהם זנחו. כלומר אין שום המשכיות למעבר הקריטי של האב בין דת לחול, אך תמיד יופיעו עוד דתיים-לשעבר, חדשים, שיתפסו את מקומם של הישנים באזור הממשק שבין דת לחול. זהויות אלו הן זהויות שליליות או זהויות "אנטי", הניצבות תוך התבדלות כנגד זהות רוב כלשהי המתמידה לאורך זמן — אולם גם זהויות כאלה הופכות במרוצת הזמן לזהויות מכוונות תרבות ולזהויות היסוד של הדור הבא. ה'אנטי-זהות' של הדור הקודם היא 'זהות-היסוד' של הדור הבא. בנקודה זו מיעטה הספרות של "פוליטיקת הזהויות" (המכוננת בעצמה אנטי-זהות) לעסוק, אך אנו נעסוק בה כאן במסגרת הדין בטרנספורמציות הזהויות בתוך היהדות.

בניגוד לתרבויות אקזוטיות יותר, שהאנתרופולוגיה המערבית יכולה למצוא בהן "אחר" ראוי לשמו, שבו תוכל לנעוץ את שינייה המחקריות, המקרה של הזהות הישראלית וגלגוליה נגיש הרבה פחות, מעצם העובדה שקשה יותר להפריד בין החיצוני לבין הפנימי. כפי שתרבות המערב השפיעה על היהדות — גם היהדות השפיעה על תרבות המערב. כפי שהיו היהודים מיעוט בכל

מקום ומקום — הם אף התפרשו על פני כל מקום ומקום. ההסטוריה של היהודים אינה ניתנת להפרדה מההסטוריה של המערב, וחיבוק הדוב שמחבתק הנצרות את היהדות (בקוראה: אני הדופי שלך!) הכריע את הגורל של כל תרבות המערב. הקווים המפרידים ומחברים בין 'שלח את עמי' הנאמר לפרעה לבין 'שלח את עמי' הנאמר לחוואי דרום ארצות הברית, בין הארץ המובטחת המקורית לארצות המובטחות המושאלות הפזורות על פני תבל בתודעתיהם של העמים המנוחלים בהן — הם הקווים המצביעים על חיותן העצומה של האידיאות היסודיות. במיוחד נדמה כי יהיה זה מגוחך לדבר על 'התגובה למודרניות' בהקשר של היהודים, כאשר יש להם תפקיד נכבד כל-כך ככינונה של אותה מודרניות.

יתרה מזאת, היהדות ובעקבותיה הישראליות, נשענת על העוצמה הזוהית המאחדת לא רק של הדת אלא גם של הלאום — אותה זהות לאומית המאגדת זרמים ומגמות נבדלים לחלוטין, ופועלת כ'כלבוניק' שתפקידו לקבץ יחדיו את הניגודים, אך לא לבטלם.

בהקשר של אינדונזיה כותב גירץ: "באינדונזיה, המחולקת לאיים במקום נופים, היחידות הם... אנשים... התווך המקשר הוא האידיאולוגיה של הזהות הכללית, והמדינה היא כביכול אומה של אומות. יואנזים, אכינזים, דיאקים, בני דאני; מוסלמים, בני הינדי, נוצרים; מאליים, סינים, פפואנים — אלו הם הזקוקים לקישור יחדיו. ומה שצריך כדי לחברם הוא סיפור שישכנע אותם שמבחינה פוליטית, על פי גורל וטבע, הם צריכים להיות יחדיו".¹⁵

אך הבטן הלאומית, כפי שמוסיף גירץ בעוקצנות, סובלת תמיד מקשיי עיכול. תמיד היא טורפת יחד חלבונים ופחמימות, שלא לדבר על ברגים וחסות בלתי שטופות. אם הפרדיגמה המשותפת אינה מספיק מלכדת, הגוף הלאומי אינו מצליח להכיל את מגזריו, ומוסלמים רוצחים קומוניסטים... מה יכול אפוא ללכד? מה יאפשר לבליוני המקומי ולגירץ לשבת כשוים לאותו שולחן? מה יאפשר לבנו של סדאם ובנו של בוש לשבת יחדיו? מה יאפשר לבן הנאצי ובן האוד המוצל מאש לשבת לאותו שולחן? היש בעולם הכללה על-לאומית, על-גזעית, על-מיגדרית? היכן היא אותה מסגרת-על השוכרת את כל המחיצות והופכת אנשים ניצים לבני אנוש, ותו לא?

ובכן, מסתבר שלא לשווא עמלו הבונים, כאשר יש גורם אחד המאחד ומלכד, החוצה גבולות עמים ומשבר פירודי לאומים, המערבל זהויות ומאחה בידולים. גורם זה הוא הגורם הפן-אנושי המפואר: המדע.

“המדע הוא עקרון פעולה שמצליח”.

ה. פואנקרה¹⁶

“אי אפשר היה כלל לשער מראש את ערכן היוצא מן הכלל, לגבי הסברה וראיית הנולד, של אותן דרכי-התפישה המתמטיות והמכניות של המדע. משקל, תנועה, מהירות, כיוון, מצב — מה קלושים וחיזורים ונטולי-עניין הם מושגים אלו!”

ו. ג'יימז¹⁷

“המדע הוא ניסיון להציג תיאוריה מקפת על העולם, תיאוריה המורכבת מהשערות נועזות והגבלה של בקורת נוקבת”.

קרל פופר¹⁸

מהו מדע? כשהבלתי סביר מתברר כנכון.

מדעיות, אקדמיות ויוקרה

לא התותחים הרועמים מדכאי העממים הנכבשים עשו את ההבדל, אלא הערך המוסף.

התותחים סופם שסולקו. לעתים בכח, לעתים בהסכמה. אך המערב נשאר.

בכל מקום אתה פוגש את המערב.

מורשת קופרניקוס, גליליאו, קפלר וניוטון.

מורשת החומרנות של המאה התשע-עשרה באירופה.

החבילה הפילוסופית המאפשרת את המבט מן הצד, את הצופה והתצפית, את שעון המדידה והסרגל, את הקיטלוג והמיון, את המבט האובייקטיבי והניתוח הצונן. מורשתו האמיתית של המערב.

פרי עץ הדעת.

החשיבה המדעית.

והמדען. נזר הבריאה, תמצית האנושיות, פסגת האדם, הומו-אובייקטיבוס. והטכנולוגיה. הכח, השליטה, העוצמה — “ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד

והדר תעטרהו”¹⁹.

המדע הנפלא, השקוף למשתמש, הנותן סוף-סוף תמונה אמיתית על העולם, להבדיל מזו המסולפת, של הדעות הקדומות, האמונות הטפלות והטעויות החושים. המדע המטהר, המפרש נעלמים.

המדע האובייקטיבי, נטול משוא הפנים... אפילו מרקס, אבי הבקורת החשדני, שראה בכל תופעה חברתית אחרת מזימה אידיאולוגית שמטרתה לדכא את ההמון, ראה במדע כלי נטול אידיאולוגיה, שתפקידו לתאר את המציאות כשלעצמה. באופן שנראה עתה כבלתי נמנע, הפך המדע ל"מובן מאליו" האמיתי של תרבות המערב, לדרך החשיבה שתוצאותיה הטכנולוגיות הממשיות חוללו את "המהפכה" והעניקו לה בכך את חותם האמת הוודאית, אליו נכספת הנפש האנושית. אותה חשיבה סטריאוטיפית, השואפת לקטלג תמיד את המציאות לשחור ולבן, לקומוניסטים ומוסלמים, לטובים ורעים, מצאה לה מנוחה במדע: בקיטלוגי הקיטלוגים המדוקדקים ובאבחנות חוט השערה שבין זני דרוזופילה מוזחים, בין תצורות של עננים ברוח קלה, בין מיקרו-סטרוקטורות של מתכות המוטרחות עד לעיפה, בין זני צמוחת הפה וסוגי דם נדירים, בין ספין שלילי לחיובי, בין חורים שחורים לחלקיקי יסוד, ובין המון המון חרקים. והכל 'מובן מאליו' ממש. הכל 'עובדתיות ברורה', הכל מוצק וברור וגלוי (כמובן לאחר שרכשת את הכלים המתאימים) לעין האנושית באשר היא, ללא הבדלי לאום, דת, גזע ומין. הכל שריר ובריר וקיים ללא ערעור, ואף המערער ויכול לברר את ענייניו בערוצים המתאימים. רעיון הקידמה המדעית קשור באופן בלתי-ינתק ל'פרויקט הנאורות', ומעניק לו את תוקפו ונופך ודאותו. פרויקט הנאורות הוגדר כמפעל גירוש החושך, הפחד והאמונות הטפלות. המפעל האמור לסלק את כל הגורמים המעכבים חקירה ודיון חופשיים. פרויקט הנאורות מבוסס על החקירה הרציונלית והספקנית של עובדות כדי להוציא את האמת לאור. אמת שניתן לקבלה ללא עוררין. אמת שעצם חשיפתה באמצעות כלים מדעיים רציונליים מעניקה לה תוקף של ודאות מוחלטת. בעוצמת ודאותה והסבריה הכוללים עלה בידי הגישה המדעית לנתן בתוך תקופה קצרה תיאוריות ואמונות שאנשים דבקו בהם במשך מאות ואלפי שנים. יש מידה של אירוניה בכך שדווקא דיוויד יום, האיש שעשה יותר מכל כדי לערער את אושיות המדע האמפירי,^{*} הוא שהביע בצורה החריפה ביותר גם את הרצון לידע מבוסס 'אמפירית', וגם תיאר את הבחילה שמעורר כל ידע שאינו כזה. כותב יום: "ניקה לידנו כרך כלשהו, העוסק בתיאולוגיה או במטאפיסיקה סכולסטית, למשל; הבה נשאל: האם יש בו חשיבה מופשטת אודות כמות או מספר? לא. האם יש בו הגיון ניסויי המתייחס לענייני עובדות וקיום? לא. השלך אותו, אם כן, ללהבות: לא יכול להיות בו דבר מלבד פלפולים ואשליות".²⁰

* אל דאגה, המדע האמפירי המשיך להישען בהצלחה רבה על אושיות אלו גם אחרי הערעור, כי מדענים לא עוסקים כל-כך בפילוסופיה, במיוחד לא כזאת שמראה כי מה שהם עושים חסר כל תוקף.

כה גדולה היתה ודאות המדע באמיתות ממצאיו, שהתפישות הקודמות הוקעו כשקררים שיש לזנוח מיד. דתות קרסו, אמונות התפוררו ודתות ואמונות חדשות הלכו והתפתחו בניסיון להתמודד עם האמיתות החדשות.* יוקרתו של המדע כה גדולה שגם בהיותם רק תחפושת, יכולים חלוק לבן ומיקרוסקופ להעניק שמכות רבה למחזיק בהם, כפי שהוכיח מילגרם בניסוייו האכזריים,²¹ שבהם נסיינים עטויי חלוק לבן ביקשו מהנבדקים להפעיל ציוד 'הוראה' מתוחכם, אשר העניק מכות חשמל לשחקנים שהתחזו לתלמידים. ככל שרמת ההלם עלתה כך הראו השחקנים סימנים ברורים יותר של מצוקה. ב-300 וולט הם החלו לבעוט בקירות, וברמה הגבוהה ביותר נדם קולם. למרות אותות אלו להשפעתם ההרסנית של מעשיהם, הלכו 65% מהנבדקים עד הסוף ואף אחד מהם לא עצר לפני 300 וולט.²² התדמית של המדע כמודרני, פרוגרסיבי, אובייקטיבי, נטול פניות ויוקרתי, איפשר לנבדקים להתגבר על עכבותיהם המוסריות ולהמשיך להעניק מכות חשמל, ללא כל הסבר מיוחד או איומים, פשוט מעצם האמון שנתנו בתקפותו של המדע, שיוצג בידי הנסיין.

* אמנם ככל שצבר המדע כח, כך הלך זהבו והועם, עד כי עצם ההבטחה שנשא המדע בחובו, עצם הציפיה שחולל לעולם רציונלי, משופר ומסודר, ולסדר מוסרי טוב יותר – הלכה והצטיירה כדמונית; הסתירה בין הציפיה לגאולה מדעית לבין המציאות האנושית בפועל, הלכה וגדלה לממדים מפלצתיים, עד לקרשצ'נדו הבלתי יאמן של אושוויץ והירישימה, של מכונת ההשמדה הגרמנית ופצצת ההשמדה האמריקנית – שתי הבנות הבכורות של פרויקט הגאורות המערבי. וכפי שקורה בכל פעם שסתירה כזאת נמתחת עד קצה גבול היכולת ונקרעת, באה ההכרה המרה ב'אמת' שאחרי השבר. "שלום", אומר הנרקומן המשתקם, "שמי יוסי ואני נרקומן". "שלום", אומרת תרבות המערב ההמומה ממעשיה היא, "שמי מפלצת ואני רצחנית".

עתה יצא קצפה של הבקורת על המדע, עד כי אנשי אסכולת פרנקפורט, הורקהיימר ואדורנו, כותבים: "הנאורות תמיד התכוונה לשחרר את בני האדם מן הפחד ולבסס את ריבונותם. אולם כדור הארץ הנאור מקרין את ניצחונו של החורבן". Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1991). *Dialectic of Enlightenment* [1944]. Trans. John Cumming. New York: Continuum. עצם ההילה האופפת את האובייקטיביות והתוקף שמעניק המדע לכל דבריו נתפשו על-ידי מבקריו כפן המסוכן ביותר והממכר ביותר שלו, פן המנציח מבנים חברתיים בלתי שוויוניים, ומקבע עוול ועוולה. הרציונליזמוס עצמו, אבן הראשה של המדע, תואר, באופן רציונלי ביותר, כאם כל חטאת, וכמוביל באופן בלתי נמנע לדיכוי אנושי. קריאה בין השורות של מבקריו היותר תוקפניים של המדע חושפת ערכוב משמעותי בין השיטה המדעית והצלחותיה של המדע, לבין ניצול תוצריו לרעה כמכשיר לדיכוי חברתי. אכן יוגים פוסט-מודרניים 'מתונים' יותר, כמו הברמס, נוטים דווקא להדגיש את העדרו של קשר הגיוני מחויב כלשהו בין עצם המפעל המדעי ושאיופתו של פרויקט הנאורות לבין המפלצתיות של דיכוי מדעי וטכנולוגי. לטעמו של הברמס, הגוימו חבריו לאסכולת פרנקפורט בתיאור הטוטליטאריות של הרציונליות הנאורה והתעלמו מאותן מגמות שהולידו את המרחב הדמוקרטי הציבורי ואת הרציונליות המשתפת, שאינה מקובעת רק במושגים של יעילות והצלחה אלא שואפת גם להבנה הדדית ולטיפוחו של קונצנוס.

אמון ויוקרה בדרגה כזאת, הופכים את המדע לכח חברתי מרכזי במערב. בתרבות המערב המדע הוא הטופ, והחשיבה המדעית היא שיא החשיבה, פסגת הפירמידה החברתית. לא המלך, לא הסוחר ולא הכהן, אלא המדען, והמדעניסט המלווה אותו, או לפחות האקדמאי, הם העומדים בראש פירמידת היוקרה. את היוקרה הזאת, הנלווית למפעל המדעי, את הזהות הזו שבמרכזה עומד סגנון מדעי, של אישים או של מוסדות, ניתן לכנות בשם "זהות מדעניסטית". זהות מדעניסטית היא כלי רב-עוצמה כשהיא נתונה בידי גורמים אינטרסנטיים.

אם חברה למוצרי נקיון רוצה למכור אבקת כביסה חדשה שרקחה במעבדותיה, היא עשויה לפרסמה כ'בדוקה מדעית'. תכשיר למניעת נשירה של שיער מכיל תמיד 'נוסחה מדעית', ושיטה חדשה לארגון שידוכים מתוארת כ'מדעית'. הידע המדעי נתפש כידע מוכח, שאינו תלוי בדעות אישיות, בהעדפות או בספקולציות דמיוניות. פרסומות טוענות בשבח מוצר שהוכח מדעית כלבן יותר, חזק יותר או יעיל יותר — ועצם הרמת דגל המדע מאצילה עליו את נופך הוודאות המתבקש. אפילו הדת כבר הבינה את הקונץ, כפי שמתאר צ'למרו כיצד מגויסת סמכות המדע והמדענים לשירות הדת, ומצטט מאמר שפרסמה אגודה נוצרית אמריקאית שבו נכתב כי: "המדע מספר ואומר שהברית החדשה היא אמת מוכחת", וכי "אפילו המדענים עצמם מאמינים בה כיום".²³

כפי שראינו ביחס להתפתחות זהותו של היחיד וביחס להבניה החברתית של המציאות, גם עיקר עניינו של המדע הן ההכללות המתארות את המציאות. לרגע קט נדחה את הכניסה לשאלות האפיסטמולוגיות כבדות המשקל שרוחן רודפת את המדע משך כל ימיו — השאלות ביחס לעצם האפשרות להכליל הכללה, ולעצם הטענה לקיומה של 'מציאות'. בפועל, המדעים 'המדויקים', העומדים בליבה של הזהות המדעניסטית, לא הטרידו עצמם יותר מדי בשאלות אלו של הפילוסופיה של המדע. די היה באינדוקציה, על כל פגמיה, כדי לספק את חומר הגלם התיאורטי שהניע את ניסויי המדע. עם כל הוכחתו הפילוסופית של יום, שמספר גדול ככל שיהיה של תופעות אמפיריות אינו יכול לשמש בסיס ודאי לחיזוי תופעות כאלה בעתיד — המדע המשיך לדבוק בדרך זו בעקשנות ולקצור תוצאות, גם בהעדרה של ודאות 'מוחלטת'.

רק כאשר הלכו הדיסציפלינות האקדמיות האחרות והרחיבו את תחומיהן על סמך היוקרה של המדעים המדויקים, והתברר כי התוצאות שלהן אינן מובנות מאליהן, כי הן ניתנות לפרשנויות סותרות, וכי הן אינן מאפשרות לתכנן ניסויים יותר ויותר אוטוריים, או לבנות מכשירים שידהימו את ההמון — רק אז התעורר הצורך להעניק תוקף מתודי לשיטות ולממצאים של תחומי עיון רחבים אלו.

באופן מהותי, ביסוד כל המפעל המודרני של הפילוסופיה של המדע מונח הנסיון להגדיר את המתודה מעבר לתוצאות, לבחון את השיטה המדעית כדי

לנפות ממנה כל פגם המונע מסקנות ודאיות; ליצור מבנה אידיאלי שיאפשר לייצר היגדים על המציאות גם בהעדרה של מציאות, גם בהעדרם של ממצאים כאלה או אחרים המאפשרים לייצר אינדוקציה פוריה.

לכן, רק משחללו דיסציפלינות אקדמיות כמו הפסיכולוגיה להילחם על התוקף של מסקנותיהן, הוצא מן הארון אותו שלד של חוסר ודאות שהסעיר את מנוחתו של דקארט והפך את יום לנביא הזעם של הספק המוחלט. רק עתה, אחרי מלחמת העולם השנייה, החלו לבחון ולספור את עצמותיו אחת לאחת כדי לברר אם לא ניתן להעלות עליהן מעט בשר של ודאות מוצקה, של אמת שלא יהיו עליה עוררין.

במהרה התברר כי המדע מאפשר לייצר קונצנזוס סביב עקרונות מופשטים ותיאוריות בלתי מוחשיות, בזכות העובדה שמדענים רבים בני תרבויות שונות ורקעים שונים מאשרים ומאששים את הממצאים, ומקבלים את התיאוריה המוצעת כמשקפת את המציאות. תהליך זה הוא המקור והבסיס לכך שכאשר דברים נאמרים בשם המדע, הם מקבלים תוקף של מציאות מוחשית — של דבר שאין עליו ויכוח, שאין לו קשר לנטיות אישיות או דעות קדומות, כי הוא הוא המציאות 'הנאמנה'.

האפשרות להפוך רעיונות, הסברים והשערות לגבי המציאות לבעלי תוקף במידה כזאת שהם ייחשבו ל'מובן מאליו' של קהילה שלמה, היא ללא ספק אפשרות רבת עוצמה. יכולתו זו של המדע לחולל תיאורי מציאות שיהיו מקובלים על הכל כ'אמת', היא המעניקה לו את יוקרתו ותקפותו בתודעות הציבוריות, והיא המחוללת גם את הפיתוי האדיר להציג כל רעיון תחת איצטלה מדעית במטרה להעניק לו את התוקף הראוי לו כמציאות קונצנזואלית. את הרעיון הבסיסי אפשר לנסח כך: "אני צודק בדבריי כמו שכיסא הוא כיסא". כלומר, יש לדברי ערך אונטולוגי. זהו ללא ספק שורש הנטייה להפוך כל תחום אנושי ל'מדע': מדע הספרנות, מדע המוזיקה ומדע הבלשנות זוכים כולם לתיקוף המיוחד השמור לסוג ההסכמה המתייחסת למציאות פיזיקלית משותפת.

עם זאת, המדע המדויק והדיסציפלינות האקדמיות השונות, הנהנות מזיוו של המדענים בלי שייצטרכו לדייק, פועלים כמעין גוף וצל, כדמות ובבואתה, כאשר הדיסציפלינות האקדמיות השונות מחקות את קווי המתאר של תהליך ברור ותיאור המציאות כפי שהוא נעשה במדעי הטבע, בלא שתהיה אפשרות כלשהי לחקות את תוכנו. כל אביזריו של המדע נמצאים במקומם: הסברות התיאורטיות, הסטטיסטיקה התיאורית, המחלוקות הדיסציפלינריות... הכל נראה כמו מדע, אלא שאין קריטריון, אין חלקיקים מעופפים, אין ניסויים אוטוריים ב-CERN שיפוצו את הסברה לרסיסים או יאפשרו לה להמשיך לעמוד עוד זמן מה. אין אמפיריקה, יש רק תיאורטיקה, המשתמשת בטכניקות של קיטלוג, סיווג ומנייה כדי ליצור את האשלייה של אמפיריקה ובכך להעניק את תוקף הוודאות לסברותיה...

מתברר שדווקא חוסר יכולתן של הדיסציפלינות האקדמיות השונות לחולל באמת ודאות, לצד השאיפה המתמדת לאמץ את המודל של מדעי הטבע, היא שהביאה למתקפה חסרת תקדים על מדעי הטבע עצמם, בנסיון להראות כיצד גם הם למעשה אינם ודאיים. הסתערות זו על מדעי הטבע, ולעומתה המאמצים של פילוסופים של המדע לבסס את מדעי הטבע, עומדת במרכז תהליכי הזהות של המערב.

הפאזות הזהותיות השונות שעברה הזהות המערבית, קשורות באופן בלתי-ינתק להתנהלות המדעית של המערב. הוודאות הזהותית המוצקה שרווחה במאה התשע-עשרה, העשויה להיראות לנו היום כל-כך נפוחה, מקבילה לשלטונה הוודאית והסדיר של המכניקה הניוטונית, בעוד שהספקנות הרלטיוויסטית שפשתה בתרבות המאה העשרים מקבילה לעלייתה של תורת היחסות וגילויי האפשרות הממשית להחזיק ב"שני הפכים בנושא אחד" בתורת החלקיקים היסודיים.

יתרה מזאת, עצם הקישור ל'עולמו של המדע' או ל'אקדמיות', הפך לתו הזיהוי החברתי של 'בן/בת התרבות', או לסף החניכה במעבר מילדות לבגרות, עד כדי כך שבפני מי שלא עבר תקופה של הכשרה בטכניקות האקדמיות נחשמים מרבית ערוצי הקידום בחברה, ותדמיתו של מי שלא 'אוקדם' סובלת מנחיתות.

כך, בישראל, די לעיין במעט מזעיר משפעת המילול הגואה ושוטפת מתוך השאיפות לקדם את המורים והמורות אחרי ועדות שונות כמו עצינוני ושנהר, כדי להיווכח באיזו מידה נדרשים בני תרבות המערב להפנים את 'השיטה האקדמית' כמבנה חיצוני, זהותי — גם כאשר התוכן פשוט איננו*.

* כפי שכותבות כפיר ועמיתותיה: "שינויים אלה [האקדמיזציה] כולם חותרים לשיפור ההכשרה להוראה ולשיפור איכות העוסקים בהוראה ומעמדם — אך אין בהם כדי להבטיח תרומה לעבודת ההוראה עצמה. זוהי ההנחה שביסוד הרפורמה, אשר עדיין לא הוכחה ואשר לא מעטים חולקים עליה...". (עמ' 53). תופעת האקדמיזציה של המורים, במגמה להפוך אותם כביכול לאותה מילת קסם: 'פרופסיונלים', היא עדות מרתקת לכשל מערכתי שמקורו בסגידה כמעט עיוורת ל'אקדמיה' עד כדי מחשבת עיוועים שדי לאדם להיות אקדמי כדי להיות בעל-ערך, להיות טוב יותר, ובוודאי כדי להיות מורה טובה יותר, וכי די בהקניית מעמד אקדמי למורים כדי לשבור את הסטטיסטיקה של נשירת כמעט 50% מהם מן המקצוע בתוך שנת העבודה הראשונה. אלא שהאקדמיזציה בהוראה השיגה את ההפך ממטרתה — בעבור המורים המסורים להוראה היא אינה אלא עונש וזלזול בעבודת 'השטח', והיא בטח לא עוזרת לאותם פרחי הוראה ומורים, "שאינם מודעים לתפקיד שאליו עליהם להכין את עצמם. לדעתם, מורה טוב שולט, בראש ובראשונה, במיומנויות בין-אישיות וריגושיות, תוך שהם מפחיתים במשקלים של הממדים האקדמיים של תפקוד המורה" (עמ' 22). אומללים אלו שבשורת היוקרה האקדמית והפרופסיונלית טרם חלחלה לכיתתם, עתידים לנשור או להישחק במהירות, בעוד שהאקדמיזציה משמשת קרש קפיצה נהדר לאלו הרוצים לצאת מהכיתה, מהקטע הקשה והתובעני הזה של יצירת קשרים 'בין-אישיים וריגושיים' עם תלמידים, כפי שכותבות כפיר ועמיתיה בעקבות מחקרן המקיף על

עצם הנסיון להבחין בין מה שהוא מדע למה שהוא לא מדע הוא מלאכותי מאוד.

גבולותיהן של פרדיגמות אינם כה ברורים וחתוכים. גם כאשר מתקבלת פרדיגמה כלשהי, כמו המכניקה הניוטונית, כתיאור נאמן של המציאות, אין הבדל איכותי בין פרדיגמה זו לבין אמונה אחרת המקובלת על חברה או תרבות באותה מידה של ודאות. תיאור דתי של המציאות יכול להיות פרדיגמטי בדיוק כמו מיטב הפרדיגמות המדעיות שקון מתאר,²⁴ ואף עמיד באותה מידה בפני שינוי. גם הסבר דתי של המציאות דוחה ממצאים סותרים, וגם הוא מועד לאותה פורענות של משבר וקריסה פתאומית לפני הופעתה של פרדיגמה חדשה.

כאשר ניוטון חולל את 'הפרדיגמה הניוטונית' הוא עשה זאת מתוך אותו דחף יסודי להמשיג ולהבנות את העולם, דחף שהתיישב אצלו באופן מושלם גם עם הדת. כידוע, ניוטון השקיע את מיטב מאמציו דווקא בכתביו התיאולוגיים שאינם נלמדים היום כלל, וספק אם הוא היה מוכן לקבל את האבחנות בין 'מדע' ל'לא מדע' שצמחו מתוך המלחמות הגדולות בין הדת למדע שנים רבות אחריו.

כפי שניתן לדבר על פרדיגמות של קהילות מדעיות, ניתן לדבר גם על פרדיגמות של חברות ותרבויות שלמות. הבנה זו מאפשרת לגשר בין רעיונותיו של קון ביחס לפרדיגמות המדעיות לבין אלו של ברגר ביחס למובן מאליו של התרבות. כותב ברגר: "הרעיון שהעולם המובנה-חברתית הוא בראש ובראשונה הסדרה של ההתנסות, הופך לרעיון מובן. סדר משמעותי, או

האקדמיזציה בהוראה: "הלימודים אינם מיועדים לשם 'טעינת מצברים' או לשיפור ההוראה, אלא נתפשים כאפיק לקידום מקצועי בתוך שדה החינוך או כתנאי להסבה מקצועית. ממצאים אלו מאפיינים את כל המורים הלומדים לתואר במכללות — ללא קשר לוותק, למסלול לימודים ולמעמד החברתי-כלכלי שלהם" (עמ' 167). וביתר חריפות: "מורים המתכוונים להשלים לימודיהם לקראת תואר ראשון, רוצים לעשות זאת במינימום השקעה... המניע של 'שיפור ההוראה' נמצא אצלם במקום האחרון בסולם המניעים... קיים פער מהותי בין תפישת האקדמיזציה של המקצוע בקרב אנשי משרד החינוך התרבות והספורט לבין תפישתה בקרב אנשי השדה. בעוד שהמערכת מעוניינת להעלות באמצעותה את הסטטוס של הפרופסיה, לשפר את ההוראה ולקדם את המורים בתפקידם כמורים, אנשי השדה רואים בה בעיקר אפיק להרחבת אופקים כללית ואמצעי לקידום אל מחוץ לכיתה" (עמ' 176-177). כלומר, בעוד שאנשי משרד החינוך מדברים גבוהה גבוהה על החסד הגדול שהם עושים עם מקצוע ההוראה — המפסידים הגדולים הם התלמידים והחינוך בארץ — כאשר האקדמיזציה משמשת מנוף קל ומהיר לעזיבת הכיתה — והופכת דווקא את המורים הממקדים את עיקר מעייניהם בהוראה עצמה, בכיתה, בילדים, למורים סוג ב' שאינם מקודמים. אם יש מערכת שהיא קורבן להשלכות הסטטוס והיוקרה של המדענים האקדמי — הרי זו מערכת החינוך. הציטוטים נלקחו מתוך כפיר, ד., ת. אריאב, נ. פייגין, וצ. ליבמן (תשנ"ח). האקדמיזציה של ההכשרה להוראה ושל מקצוע ההוראה. הוצאת ספרים מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים.

נומוס, נכפה על ההתנסויות הנבדלות והמשמעויות שמעניקים להם יחידים. לומר שהחברה היא מפעל לבניית עולמות פירושו לומר שהיא פעילות מסדרת, המייצרת נומוסים.²⁵ זוהי בדיוק הפעולה של הפרדיגמה בקהילה מדעית נתונה: היא מכניסה סדר וארגון, מעניקה לתופעות משמעות המתקבלת כ'מובן מאליו' של קהילה מדעית שלמה. אולם ברגר מזכיר לנו את האופי המהותי, המערכת, האנושי-יסודי של תהליך זה, כדבר בלתי נמנע שהוא חלק מעצם הווייתו של האדם: "תהליך זה מעוגן... בעצם המבנה הביולוגי של האנושי. האדם, שנמנעו ממנו המנגנונים הביולוגיים המסדירים שבהם נתברכו בעלי חיים אחרים, נאלץ לכפות את הסדר שלו על ההוויה. החברתיות האנושית מניחה מראש את אופיה הקולקטיבי של פעילות מסדירה זו. ההסדרה של ההתנסות היא חלק בלתי נפרד מכל סוג של יחסי גומלין חברתיים. כל פעילות חברתית כרוכה בהפניית משמעות אישית כלפי אחרים, והאינטראקציה החברתית השוטפת כרוכה בכך שהמשמעויות השונות המוחזקות בקרב השותפים לאותה אינטראקציה משתלבות יחדיו לכדי סדר של משמעות משותפת".²⁶

כך, הפרדיגמה של קהילה מדעית נתונה אינה שונה באופן מהותי מהפרדיגמה של כלל החברה והתרבות, ובאותו אופן היא מופיעה ב-זמנית כעובדתיות חיצונית וכחלק מזהותו של כל מדען המשתייך לקהילה. ההבדל בין פרדיגמה מדעית לפרדיגמה תרבותית הוא הבדל כמותי של דרגה, ולא הבחנה מהותית. ייחודו של המדע מתמצה בייצוב המיוחד שהוא מעניק למבנים שעברו אובייקטיביזציה, בהחתימו אותם בחותם של 'אמת'.

עקרון יסוד זה של היות המדע מפעל סוציולוגי/תרבותי אנושי ככל מפעל אחר, כפי שהולך ונחשף בכתביהם של פילוסופים והסטוריונים של המדע מן העת האחרונה, מאפשר לבחון את השפעות המדע על התרבות שבמסגרתה הוא פועל. עם זאת, בעוד שרוב החוקרים עסוקים בלקעקע את ה-received view, את תפישה האמפריציסטית הקלאסית של המדע, אנו נתמקד כאן בהשפעות של אותה תפישה קלאסית על התודעות, ובהשפעה התרבותית העצומה שיש לדברים הנאמרים בשמו של המדע מעצם כך שהמדע הוא 'נציג הוודאות'.

לא בכדי ניצבת ההתקפה הפמיניסטית על המדע, כמעניק תוקף של אובייקטיביות למבנים שניתן להמשיגם כשרירותיים, בחוד החנית של המתקפה על הסטנדרטים המשותפים. מה שהמדע מתאר כמציאות, הוא המציאות הקונצנזואלית שאין בלתי, אך קונצנזוס זה הוא תלוי תפישה. שייפין כותב: "האופן שבו רואה המדען היבט מסוים של העולם מונחה על-ידי הפרדיגמה שבמסגרתה הוא עובד. קונ... מציין את העובדה ששינויים בגרמי השמים נצפו, נרשמו ונדונו לראשונה באסטרונומיה המערבית רק לאחר שעלתה ההצעה של תורת קופרניקוס. לפני כן, כאשר הפרדיגמה האריסטוטלית הכתיבה כי לא יכול להיות שינוי באזור העל-ירחי, אכן לא

נצפה כל שינוי. מה שכן נצפה הוסבר תמיד כהפרעות באטמוספירה העליונה".²⁷

ההשפעה של האידיאה על התפישה איננה טריוויאלית. כותב מאירסון: "כאשר אנו פותחים את העיניים ומסתכלים על חפצים בעולם, תפישה זו נראית לנו פשוטה וראשונית. אולם לא כך הדבר, כי עצם התפישה היא עניין נלמד. כך, אדם שנולד עיוור ומקבל את מאור עיניו לראשונה בהמשך חייו, תופעה מוכרת בתולדות הרפואה, אינו יודע איך לראות, ומבחינת תחילה רק בכל מיני תחושות. רק אחרי זמן-מה לומד העיוור את המציאות... התפישה היא אפוא תהליך מאוד מורכב הכולל גם ממדים של זכרון... כך למשל, אם אני רואה מרחוק עץ, נדמה לי שאני רואה המון פרחים בעץ הזה; ענפים, עלים ודברים שונים הקשורים אליו. אולם אין אני רואה זאת במציאות בפועל. רק הזכרון שלי, המזכיר לי מהו עץ, הוא המאפשר לי לראות את כל הפרטים הללו, בעוד שממרחק נופלת על הרשתית רק דמות מאוד מעורפלת".²⁸ ברובד הכי פשוט וישיר, התפישה שלנו מונחית על-ידי תיאוריה.

תהליך התפישה מאורגן על פי הידע הקודם שלנו, והמדע אינו אלא הרחבה של נטייה זו לנסח חוקים והכללות ביחס למציאות באופן שאינו שונה מהותית מניסוחן של הכללות אשר זכו לשמות כמו מאגיה או דת. פולניי כותב: "הנסיון האובייקטיבי אינו יכול להכריע בין הפרשנות המאגית לבין הפרשנות הנטורליסטית של חיי היום היום, או בין הפרשנות המדעית לבין הפרשנות התיאולוגית של הטבע".²⁹

כל זמן שהמציאות אינה מותחת קו אדום מתחת לתיאוריה כלשהי, הדברים שהמדען יראה או לא יראה תלויים בתיאוריה המנחה אותו, בתפישה עולמו. עובדה זו מובילה באופן טבעי לעמדתו של פייראבנד,³⁰ המקטלג את המדע בקטגוריה אחת עם קוסמולוגיית הוודו או המאפיה הסיציליאנית*. בדומה מאוד לפייראבנד גם הניתוח כאן מוביל לנקודה בה הגבולות בין מדע ללא-מדע אינם ברורים או מוחלטים. אלא שבניגוד לפייראבנד, המתייאש מכל העניין ומשליך את כל ההבחנות לפח, הניתוח שהובא לעיל מוביל לתפישה התפתחותית-תרבותית, בה המדע מופיע כדרך מוצלחת להבנות את העולם, דרך מוצלחת לממש שאיפה אנושית בסיסית להבין את העולם, שאיפה המשותפת גם לקוסמולוגיית הוודו. הקריטריון המבחין כאן הוא ההצלחה, ולא דווקא המטרוד. יש הבדל איכותי בין מדע מודרני לקוסמולוגיית וודו, והבדל זה נעוץ בהצלחת המדע לתאר את המציאות באופן שמעצים את כוחנו להתמודד עם המסתורין הגנוז בה. אפשר שהסכרי

* למדינהם הפוזיטיביסטים של 'המדעים הבלתי-מדויקים' דוחים על הסף את פטרונותו של פייראבנד, המעניק לעיסוקם מעמד שווה לזה של מדעי הטבע, כיוון שהוא מטשטש את ייחודו של המדע שלהם, שאותו הם משווים, מתוך צורך זהותי חריף, למדעים המדויקים.

הוודו הם ממצים ומקיפים לא פחות מהסברים מסוימים של המדע, אך הם פחות מוצלחים ופוריים במובן העמוק והאבולוציוני של מושג זה. הצלחה זו היא שגורמת לאנושות באופן כללי ליטות לאמץ את המדע ועקרונותיו ולא את קוסמולוגיית הוודו. היא הגורמת לאיש הוודו עצמו לשלוח את ילדיו לאוניברסיטה (וגם אם הפרופסורים שולחים את ילדיהם ללמוד את קוסמולוגיית הוודו — הרי זה מנקודת המבט האנתרופולוגית של החוקר ולא כשאיפת חיים יסודית). פייראבנד, כמו הוגים פוסטמודרניים רבים, מטביע ברעיון השוויון את האיכות, ואולי אף יותר מזה — את המציאות עצמה. כאשר הכל הופך לנרטיבים, וכל הנרטיבים שווים בערכם, הם מאבדים את המגע עם המציאות. ובמציאות קיימים נרטיבים מועדפים. אנשים מעדיפים לחיות בדמוקרטיה משוטרת על פני חיים בסביבה שבה שולטת מאפיה מאיימת. אנשים מעדיפים את הקפדנות המתודית של החשיבה המדעית על פני הסמלים והאילוסטרציות של קוסמולוגיית הוודו. והעדפותיהם מבוססות על כך שזה מה שמשרת את המציאות שלהם, את החירות שלהם, את ההבנה שלהם.

השורה התחתונה, שאלת השאלות, היא האם אפשר ללכת עם זה למכולת. עולם המעשים הוא הקריטריון המכריע את עולם האידיאות, הוא אבן הבוחן של הרעיון, והוא הקריטריון המאפשר את הספקנות הבריאה של המדע. כפי שנהוג לומר על ספקנותו הרדיקלית של דקארט: ספק, ספק, ספק — תן לו איזו צביטה חזקה ותראה איזה ספק יהיה לו לגביה.

לכן, עצם ההצלחה, עצם היכולת לחולל הכללות שתתארנה את המציאות 'כפי שהיא באמת', 'הממשי ממש' כפי שכותב גירץ, היא הנקודה החרפה ביותר של המדע. 'הממשי ממש' נבחן תמיד מול עולם המעשה. הפרקסיס הוא העיקר, אך התודעה היא המגיעה את הפעולה. התוכן האידיאי קובע את הפרקסיס דווקא משום שהרעיון מעצב את המציאות במובן העמוק של 'הממשי ממש', של 'עובדתיות מוחשית כל כך', שהתפישה החושית עצמה היא תלוית תיאוריה — כך שבאופן מעגלי מופלא, יכולה סמכותו של המדע והאמון העמוק שאנו רוכשים לו, מתוך עצם הכרתנו בכך שהמציאות מחזירה לו אהבה, לאפשר לשרדינגר לשכנע אותנו שיכולים להיות שני הפכים בנושא אחד — ושכנוע זה הוא עמוק ועמיד בפני כפירה מכל שכנוע שניסתה דת כלשהי לשכנע אי פעם את מאמיניה.

הולדת המדע

ההבניה החברתית של המציאות בראשית העת החדשה יצרה זהויות אירופיות חדשות המדגישות את כוחו הרציונלי של היחיד ואת מחויבותו לחיות על פי מסקנות השכל הרציונלי, גם כאשר שכל זה צייר לו 'עובדתיות' חסרת כל

בסיס מציאותי. כאשר תרבות שלמה חיה לאורו של קונצנזוס מסוים, כאשר קהילה שלמה חולקת רעיונות מסוימים, הופכים רעיונות אלו לפרדיגמה הפוסלת עדויות סותרות כבלתי אמינות, ומוכנים להמציא בעבורה הסברי אד-הוק שמטרתם לגרום לעובדות ליישר עימה קו.

גם כאשר הפרדיגמה היא 'בלתי נכונה' בעליל, כפי שהיה במקרה של האמונה במכשפות למשל, אין בכך כדי לגרוע מעוצמת השפעתה על מעשיהם של בני אדם.* כשאדם אחד חולם חלום, הוא עובר חוויה שהיא סובייקטיבית לגמרי, אבל כאשר שניים חולמים אותו חלום, יש דברים בגו. ואם תרבות שלמה חולמת חלום אחד, הופך אותו חלום למציאותה של תרבות זו. זוהי האובייקטיביזציה שמתאר ברגר כמרכיב מרכזי בהבניה החברתית של המציאות. זהו גם שורש כח השפעתם של יחידים, אם יש ביכולתם לשכנע אחרים בצדקתם. זהו תמצית המאבק על המרחב הציבורי. חמור מכך, מאחר שפרדיגמות תרבותיות כאלה הופכות לקריטריון שביחס אליו מודדים כל דבר, מרגע שפרדיגמה מסוימת מאומצת על-ידי תרבות, אין בנמצא כמעט שום דבר שיוכל לעקור אותה. האמון הניתן בפרדיגמה הוא כה עמוק, עד שאין היא נתפשת כלל כקטגוריה של אמון או אמונה, אלא כשייכת לקטגוריות האונטולוגיות של ה'יש', של המציאות עצמה. הכחשת הפרדיגמה משולה להכחשת המציאות, ונחשבת לפריבילגיה השמורה 'למשוגעים'. טבעו של 'המובן מאליו' הוא כזה שאין צורך להסביר או להצדיק אותו — זהו הטבעי, זהו הנכון, זוהי האמת הידועה לכל — וכדי לשנות את 'המובן מאליו', חייב השינוי לצמוח ממקור שאמינותו אינה נופלת מ'עובדותיות' זו.

אם נחזור לדיון שלנו באופן בו מקבלים הדברים צביון של עובדותיות, הרי צביון זה מבוסס בראש וראשונה על האמון והאמונה בסמכות כמקור יסודי לידיעה. כיצור חברתי, מאמין האדם קודם כל להוריו, מוריו, חבריו וכו', ולכן האמינות הניתנת להם היא אוטומטית. הם אלה המספקים לאדם את כלי היסוד לתפישת המציאות. כאן מה שקובע הוא הקשר הבין-אישי: אני מאמין לאבא שלי, לאמא שלי, למורה שלי, לחבר שלי. מה שהם אומרים לי הוא הדבר הראשון שאני הולך עימו אל המציאות. זוהי הכללת היסוד של חיי. האמון והאמונה הם היסוד הראשוני לכל תפישת המציאות שלנו, כפי שכותב שייפין על סמך עבודתו של שייץ: "האופן שבו תיאר הפנומנולוג אלפרד שייץ את הידע היומיומי שלנו מדגיש כי 'רק חלק קטן מהידע שלי על העולם צומח מתוך הנסיון האישי שלי. חלקו הגדול של ידע זה הוא תולדה חברתית, והוא מגיע אלי מחברי, הורי, מורי והמורים של מורי'. בכל המקרים, ידע זה הופך

* או בניסוח המפורסם של התיאורמה של תומס: "אם בני-אדם מגדירים מצבים כאמיתיים, יש להם השלכות אמיתיות". וראה:

Merton, R.K. (1995). The Thomas Theorem and the Matthew Effect. *Social Forces*, Vol. 74(2), pp. 379-424.

לשלי רק הודות לאמון שנתתי באחרים... ויטגנשטיין הגיע למסקנה שכל הידע נובע מיסודות של אמון: 'הילד לומד מתוך אמונתו במבוגר. הספק בא תמיד לאחר האמונה'." ³⁰

בעומק הדברים לא מדובר רק במונולוגים מול דיאלוגים, בקיטובי 'אני-אתה' או 'אני-לז' בובריאניים, אלא בעצם התהוותה של תודעתנו, של עצם מהותנו. האמינות של אחרים בעינינו היא הבונה את תפישת העולם היסודית ביותר שלנו, והאמון שאנו רוכשים לחוות דעתם על העולם ועלינו הוא התשתית לכל 'ידע' שלנו. לפחות בשלב הראשוני, אין כאן בחירה, ואין לנו דרך לדעת אם מה שמלמדים אותנו הוא אמת. האמון שלנו הוא מוחלט עד שיוכח אחרת, עד שיבוא מה שיערער על אמון זה וינתן את עולמנו המסודר בתביעה לסדר רחב יותר, שיכיל גם את הסתירות שהתגלו. תפקידה הקריטי של כל מערכת חינוך באשר היא, צומח מתוך הבנה זו: הערכים המועברים בגיל צעיר, הם הם המעצבים את יסוד תפישת המציאות של האישיות למשך כל חייה. רק דיסוננס חריף מאוד, ולמעשה היפוך מוחלט של המציאות, יוכל לשנות את פרדיגמות היסוד הללו שנקנו בגיל צעיר. כפי שאמרנו הישועים: תנו לנו ילד מתחת לגיל חמש, ואנו נעצבו כבר לכל החיים.*

* מעניין לציין כי הישועים היו בין הראשונים שהבינו באופן מעשי את התפקיד העצום של הבניית המציאות והכשרתם כללה שעות ארוכות של הדמיה מודרכת, שבמסגרתה נדרש החניך ליצור בתודעתו תיאורים מוחשיים של 'המציאות האמיתית' כפי שהתווה אותה המסדר. להלן תיאור קצר של שיטות החינוך של הישועים, כפי שנקלח מתוך הרצאתו של רודולף שטיינר בנושא.

התיאור אוזרח מאתר האינטרנט http://wn.elib.com/Steiner/Lectures/JRTran_index.html ב-22 לפברואר 2004. הטקסט לקוח מתוך:

Steiner, R. (1911). Lecture given in Karlsruhe on October 5, 1911. In: *The Collected Edition of Rudolf Steiner's Works*, the volume containing the German texts is entitled, *Von Jesus Zu Christus, From Jesus to Christ* (Vol. 131 in the Bibliographic Survey, 1961).

"אם... נבחן תרגילים סודיים אלו, לפחות בנקודותיהם המרכזיות, נמצא שהתלמיד היה צריך להעלות תחילה בדמיונו דימוי חי של ישו כמלך העולמות — שימו לב: דמיון. אף אחד לא היה מתקבל למדרגות הישועיות אם לא עבר תחילה תרגילים אלו, אם לא חווה ברוחו את הטרנספורמציה שתרגילים נפשיים אלו מחוללים באדם השלם. אולם, לפני התצוגה הדמיונית הזו של ישו כמלך העולמות היה על התלמיד לבצע משהו אחר. הוא היה צריך להעלות בדמיונו, בכיבוד ובכדידות מוחלטת, תמונה של האדם כפי שהוא נברא בעולם, וכיצד בנפילתו לתוך החטא הוא הביא על עצמו את האפשרות להיענש בעונשים האיומים ביותר. בנוסף נקבע בצורה קפדנית כיצד בדיוק יש לתאר אדם כזה; כיצד, לו היה נשאר ללא עזרה, הוא היה מתחייב בעונשי העינויים הקשים ביותר. הכללים היו חמורים ביותר: גם כשכל שאר הרעיונות או המושגים מתרחקים מהתודעה, תמונה זו חייבת להישאר ללא הפסק בנפש של הישועי העתידי, תמונת האדם ננוח-האל, האדם החשוף לעונשים המפחידים ביותר, המלווה בתחושה: 'כך אני, מאחר ובאתי לעולם וזנחתי את האל, וחשפתי את עצמי לאפשרות של העונשים האיומים ביותר'. תרגיל זה אמור לעורר את הפחד מפני נטישת האל ותיעוב כלפי האדם כפי שהוא על פי טבעו העצמי. או אז,

מכאן נובע גם המאבק הפנים-תרבותי הקריטי סביב השאלה מי שולט בחינוך, ומי קובע את תכניו.*

מה קורה, אם כן, בעת משבר אמון? אדם מגלה שהדמות שבה האמין מייצרת סתירות פנימיות. הוא מגלה למשל, אם ניקח דמות אמון יסודית, שאביו הוא שקרן. עוצמת הערעור היא עצומה, שכן אין לאדם דרך לדחות את דמות הסמכות המהווה בסיס לכל תודעתו. בשלב זה עשוי הילד להעדיף להפוך לשקרן בעצמו ולשמר את הדמות, או לתרץ את ההתנהגות באופן אחר, אפילו עד כדי איבוד קשר עם המציאות האיומה שאכזבה את אמונו. זהו גם היסוד הפסיכולוגי העמוק להתמדתם של המבנים שאנו יורשים מהורינו – לדמויות המופנמות שלהם המשפיעות על חלקים גדולים כל-כך מהתנהגותנו. הרפיה מדמויות אלה פירושה שמיטת הוודאות היסודית של חיינו, ערעור אושיות היסוד של אישיותנו. זהו גם הקונפליקט שעומו מתמודד הנער המתבגר: להיות אני-עצמי פירושו לערער על עצם הסמכות שמעניקה לי ודאות קיומית.

כדי שעקרון אי הוודאות של הייזנברג יוכל להתקבל באופן ודאי, על דעת הכל, על אפו ועל חמתו של איינשטיין, היה צורך בתשתית אמונית שתאפשר זאת, או בקריטריונים שיאפשרו להבחין בין האמין לבלתי אמין. בעיה זו ליוותה את המדע מראשיתו. כותב שייפין ביחס לראשית המדע האנגלי: "השאלה איזה נסיון גנזה בקרבה גם את השאלה: הנסיון של מי. היה צורך

בדמיון נוסף, כנגד התמונה של האיש המושלך, שכח-האל, חייב הישועי להעמיד את התמונה של אל מלא רחמים ההופך לישו, ודרך פעולותיו על פני הארץ הוא מכפר על מה שהאדם עשה בכך שזנח את הדרך האלוהית. בניגוד לדמיון של האדם זנוח-האל, חייב האדם לעלות בדמיון ישות מלאת רחמים, מלאת אהבה, את ישו, שרק בזכותו אין האדם חשוף לכל העונשים העלולים לפגוע בנשמתו. ובאותה חיות שבה היה צריך קודם לקבע בנפש התלמיד הישועי את תחושת התיעוב לזניחת הדרך האלוהית, כך עתה חייבת לאחוז בו תחושה של ענווה וחרטה נוכח קריסטוס. לאחר שהועלו שני רגשות אלו בנפש התלמיד, הוא נדרש לערוך במשך מספר שבועות תרגילים חמורים, כשהוא מעלה בדמיונו את כל פרטי חייו של ישו מלידתו ועד צליבתו וקימתו לתחייה. וכל מה שיכול להתעורר בנפש מתפתח כאשר התלמיד חי בבידוד מוחלט, ופרט לסעודותיו ההכרחיות, אין הוא נותן לשום דבר אחר לגעת בנפשו, מלבד התמונות שמציג האוונגליון מחייו מלאי האהדה של ישו. אולם תמונות אלו אינן מופיעות בפניו רק כמחשבות ורעיונות; הן חייבות לעבוד על נפשו דרך דימויים חיים וחיוניים. רק מי שיוודע באמת כיצד משתנה נפש האדם בהשפעת הדמיונות הפועלים עליה במלוא עוצמת החיים – רק הוא יודע שבתנאים כאלה, הנפש עוברת למעשה שינוי גמור. דמיונות כאלה, בגלל שהם מרוכזים בדרך אינטנסיבית וחד-צדדית ביותר, תחילה באדם החוטא ואחר כך באל מלא הרחמים, ורק אז בתמונות מהברית החדשה, מעוררים בדיוק, באמצעות חוק הקוטביות, רצון מחוזק. תמונות אלו יוצרות את השפעתן באופן ישיר, מיד ראשונה, שכן אחריהן חובה על התלמיד לחדול מיד מכל הרעור. ורק להחזיק דמיונות אלו בנפשו, כפי שתוארו."

* כפי שנראה בהמשך, בישראל יש לשאלה זו, ולהדחתה, השלכות מרחיקות לכת לגבי עיצוב הזהות הישראלית.

לסמן באופן ברור ולהתעקש על הגבול בין נסיון שיש לו תוקף מדעי לבין מה שכונה 'סיפורי סבתא'³¹.

מה הם גבולות האמינות? מתי מאמינים לסיפורים על חלקיקים בלתי נראים ומתי חושדים בהם? מתי מאמינים שהירח נראה אדום ומתי חושדים בכך? שייפין כותב: "יש הרבה מאוד סימוכין לתפישה הרוויזיוניסטית הטוענת כי יש להבין את המתודולוגיה הפורמלית (של המדע) כמערכת של כלים רטוריים שתפקידם למקם התנהגויות מסוימות בתוך ההקשר התרבותי שלהן, ולציין את האופן שבו יש להעריך התנהגויות אלו... הצהרות מתודולוגיות, כמו אלו של בייקון, אומצו בלהט רב על-ידי פילוסופים מאוחרים יותר של הטבע, שרובם אנגלים, במטרה להצדיק תכנית קולקטיבית מתואמת לאיסוף של עובדות באמצעות תצפיות וניסוי, בעוד שמתודולוגיות דוקטיביות רחבות שימשו פילוסופים מסוג אחר להצדקת החשיבות הגדולה יותר של יצירת תיאוריות רציונליות על פני מעשה האיסוף של פרטים עובדתיים. לכן, המתודולוגיה הפורמלית חשובה, באותו אופן בו ההצדקה שמעניקים להתנהגות כלשהי חשובה לזהותה המוכרת ולערכה. התנהגות ללא מיתוס שילווה אותה, תהיה חלשה, יהיה קשה להצדיקה, יהיה אפילו קשה להבחין בה כסוג נבדל של פעילות... בהקשר זה, יכולים הסוציולוגים לומר שניתן לראות במתודולוגיות נורמות — טענות ביחס למה צריכה להתנהגות להיות, וכמו כל נורמה, הן יכולות להזכיר לאנשים כיצד עליהם להתנהג, גם אם אין הן מתארות את האופן שבו אנשים אכן מתנהגים תמיד, או בדרך כלל"³². כך, גם כאן מתברר כי המדיום הוא המסר עצמו. המתודולוגיה עצמה היא הפרדיגמה היסודית. אם יש מתודולוגיה, אם יש סרגל ושעון וקפדנות דקדקנית על כל פרט ופרט, נוכל לקרוא לפעילות שאנחנו מבצעים בשם מדע. המתודולוגיה היא המיתוס המכונן של כל יומרה מדעית.

אלא שללא התשתית היסודית של האמונה במיתוס שהמדע מציע, לא היה ביכולתו לתפוס מקום מרכזי כל-כך בתודעה המערבית. שייפין מציין את הנקודה הקריטית שהעיסוק במדע, ככל מפעל חברתי אחר, כרוך בבעיות הקשורות ליחסי אנוש: "כל בני האדם החיים ועובדים במצב קולקטיבי מחויבים להתמודד ולפתור באופן מעשי מגוון של בעיות הקשורות ליחס בין העצמי לבין אחרים, בין סובייקטים לאובייקטים, בין הידע לבין הסדר המוסרי של החברה. מה הם התנאים הקוגניטיביים והמוסריים של היחס בין אנשים? מה הם התנאים החברתיים שיש למלא כדי שהטובין הקולקטיביים שאנו מכנים 'ידע' יוכלו להתקיים?"³³

שייפין הציב לעצמו מטרה כפולה: "להצביע על התפקיד המכריע שיש למה שאחרים מספרים לנו, ועל האופן שבו ההסתמכות על עדויות מצליחה להפוך לבלתי נראית בפרקטיקות אינטלקטואליות מסוימות"³⁴. כלומר, להפוך ל'מובן מאליו' שאין צורך להצדיקו.

"לאחר שגילה את ירחיו של צדק, כינס גליליאו מספר פעמים מומחים בולטים בתחומו כדי לצפות בירחים אלו. רבים מבין העדים הללו טענו כי אף על פי שהטלסקופ עובד באופן 'נפלא' כאשר משקיפים על פני הארץ, הוא נכשל או 'מכזב' כאשר מדובר בתחום השמימי. יד אחד כתב: 'גליליאו לא השיג דבר, שכן יותר מעשרים מלומדים נכחו במקום, אך איש מהם לא ראה את הירחים החדשים בבירור... רק אחדים שניחנו בראייה חדה, השתכנעו במידת מה'. מצב עניינים זה לא צריך להפתיע אותנו. הראייה באמצעות טלסקופ (או מיקרוסקופ) דורשת מימונות ותנאים מיוחדים. כאשר אנו רכשנו כישורים אלו כסטודנטים, עמדו לצדנו יתרונות עצומים על פני בני תקופתו של גליליאו. אנו שייכים לתרבות שכבר אישרה את אמינותם של מכשירים אלו (כאשר עושים בהם שימוש נאות), וכבר החליטה עבורנו אלו סוגים של דברים קיימים באופן אותנטי בתחום הרחוק מאוד והקטן מאוד, אף סיפקה לנו מבנים של סמכות שבהם יכולנו ללמוד מה לראות (וממה להתעלם). אף אחד ממשאבים אלו לא היה זמין לגליליאו באופן שאינו בעייתי; היה צריך ליצור אותם ולהפיצם בעמל רב".³⁵

יצירתם של 'מבני סמכות' אלו היתה תלויה ב־זמנית באמינותם של האנשים שטענו לידע החדש — ולקונסוננטיות של הידע החדש עם הידע הקודם. המידה בה לא סתר הידע החדש את הפרדיגמה הקיימת, היא זו שאפשרה לו להתקבל על דעתם של אנשים, והפרדיגמות החדשות של אירופה מילאו תפקיד מכריע במעבר זה.

כך למשל, רעיון הגזירה הקדומה שהיה כה מרכזי בתורותיהם של לותר ושל קאלוויין, יצר את התשתית האידיאית לאמון בהסבריו המכניים של המדע. זוהי אותה תמונת עולם דטרמיניסטית. יתרה מזאת, בדיוק כפי שאלוהים אינו נראה אך הוא שולט בכל בדרך של דטרמיניזם מוחלט, כך גם הסברו המכני של המדע אינו מתייחס למציאות הנתפשת בחושים, אלא לחוקיות הדטרמיניסטית השוכנת מאחורי המציאות.

המדע האריסטוטלי הישן תיאר את תכונותיהם של החומרים במונחי תפישת החושים, אולם המדע החדש דיבר על החלקיקים הנסתרים והאטומים שאיש לא ראה מעולם, אך המציאות כולה מורכבת מהם. על פי מדע זה, את המציאות אפשר להסביר דווקא באמצעות חלקיקים נסתרים אלו, וכל קשר בין הסבר זה לבין החוויה הבלתי אמצעית שלנו בעולם הוא מקרי לחלוטין. ההסבר המדעי צמח כהסבר אוקולטיסטי שתאם את הפרדיגמה הדתית ששלטה באותה תקופה. פרדיגמה אחת מאפשרת את קיומה של השנייה, ומבנה הוודאות המתפתח של המדע מעוגן עצמוקת במבנה הוודאות של הדת. בדיוק כפי שהאמונה החדשה של אירופה תבעה להבחין באופן חסר פשרות בין הסבר 'ראוי' לתופעות, שיהיה קונסוננטי עם 'עקרי האמונה', לבין הסבר 'בלתי ראוי' שיחשב ל'כפירה', ולכן נעשה מאמץ מרוכז להסביר את כל התופעות על פי ההסבר החדש והראוי, ולדחות את כל ההסברים על פי השיטה הישנה, כך גם המדע החדש, מרגע שאימץ לעצמו את רעיון המציאות החומרית המכנית,

הירבה "לבטא חשדות ביחס למגוון של טענות אמפיריות המתייחסות להשפעות אוקולטיסטיות, ובמקרים אחרים לנסות לתרגם טענות אלו למונחים חומריים ומכניים".³⁶

איזו מכה ניצחת קיבלה הרומנטיקה, עת התברר שהתיאור היבש והחלקיקי, המקצץ הכל לפיסות זעירות ועושה רדוקציה של הכל לגופיפים נטולי חיים המתנועעים בטירוף של אנרגיות נעלמות הוא המציאות שמאחרי המציאות, הוא ה'אמת' על החיים, ולא יפי השקיעה על שלל גווניה הנוגים כפי שהם נתפשים בחושינו הנפעמים.

גילוי נורא זה של התבנית שמאחורי המציאות, הופעתו של הפרוזאי והנוקדני הניתן למניפולציה נאותה רק בשכל הקר, והצבתו כיסודה התשתית של המציאות, הטביעה חותם שאין למחותו על תרבות המערב, ודרכה על האנושות כולה. מעתה, הסבר שלא ינוסח במונחים אלו יהיה חשוד כ'לא אמיתי', כעדות להטיה האישית של החוקר.

כאן חל הפיצול הראשון בין ה"מדע" לבין שאר עיסוקי רוחו של האדם. מעתה, לא התוכן הוא העיקר, אלא המתודה האינדוקטיבית, דדוקטיבית, פולסיפיקטורית, או מה שתרצו. המתודה היא מהות ההסבר עצמו. דבר אלי בפרחים אהובי, כי זוהי שפת האהבה, אך על המציאות דבר אלי בהסברים מכניים, כי זוהי שפת המדע. סוג ההסבר הוא הדבר המכריע כאן, באופן שמזכיר להדהים את הקביעה של איגנציוס, מייסד מסדר הישועים: אם הכנסיה אומרת לך שמה שנראה לך לבן הוא שחור, דע לך שהוא שחור. כעת ניתן להחליף את המילה 'כנסיה' במילה 'המדע' או 'ההסבר המכני', ואותו משפט כבר לא יישמע כאמירה דוגמתית חשוכה אלא כשיאן של הנאורות והקדמה. ההתעקשות להסביר את הטבע במונחים חוץ-טבעיים, בעזרת מודלים מכניים דמיוניים שתפקידם לתאר את 'פנימיות' המציאות, היא זו שהולידה בסופו של דבר את המלחמה הגדולה בין הדת לבין המדע. המדע המכני אינו מוכן לקבל שום סוג של הסבר פרט לזה המכני. אפילו תיאורו של ניוטון את חוק הכבידה משך אש כבדה מצד לייבניץ ואחרים, כי הוא לא סיפק הסבר מכני נאות לכח המשיכה. על פי ניוטון, די היה בתיאור פעולת הגרביטציה כדי להסבירה, והוא לא ראה צורך במציאת סיבה, אך המדע לא נח ולא שקט בחיפוש המתמיד אחר הסבר סיבתי לגרביטציה, אחר החלקיק שיסביר אותה. בסופו של דבר הגיע איינשטיין ופתר חצי מן הבעיה, בעזרת עיקומי המרחב שלו, המתארים את כח המשיכה כעומק העיקום במרחב-זמן, אך גם הסבר זה עדיין לא מילא את הצורך בהסבר החלקיקי המיוחל לגרביטציה.*

* בתקופת כתיבת ספר זה, נדמה היה לרגע שנמצא סוף סוף הסבר חלקיקי לגרביטציה בתורת המיתרים, ולייבניץ יוכל סוף סוף לנוח על משכבו בשלום, אך מורכבותה העצומה של שיטה זו גרמה למרבית הפיסיקאים לנטוש אותה, ועדיין אין פתרון ממשי לתעלומת הגרביטציה.

אם כך הדבר ביחס להסברים נטורליסטים שאינם מכניים, על אחת כמה וכמה שהסברים הפונים לאלוהים, הסברים בלתי-מכניים, הפסיקו להיות קבילים בעיני המדע. אין להסתפק עוד בהסבר תקף כלשהו שיניח את הדעת. מעתה צריך גם הסבר מכני, חלקיקי של המציאות, ורק הוא יחשב להסבר מדעי!

ההשלכות הפילוסופיות של אישוש סברות החלקיקים המכניות למיניהן התפרשו במהירה על פני כל 'הככר המחשבי': "האבחנה בין תכונות ראשוניות למשניות, בדיוק כמו התפישה הקופרניקאית של העולם, תקעה טריז בין התחום של הלגיטימיות הפילוסופית לזה של ההגיון הפשוט. המציאות המיקרו-מכנית קיבלה עדיפות על פני הנסיון הרגיל והחווייה הסובייקטיבית הופרדה מתיאורים של מה שקיים באופן אובייקטיבי. נאמר לנו מעתה שאין בחווייה החושית שלנו כשלעצמה, שום הדרכה אמינה לגבי מהות העולם כפי שהוא באמת".³⁷

העולם 'כפי שהוא' אינו נגיש לחווייה האנושית הבלתי-אמצעית. זהו סימן ההיכר של המדע בראשיתו, שרק הלך והעמיק משך מאות שנות פעילות, עד לפיתוחן של התיאוריות הפיסיקליות הנוכחיות, שלא רק שאינן ניתנות להיתפש כלל בחושים, אלא אף תיאורטית הן רק מצביעות על קיומה של תיאוריה עלומה ו'בלתי ידועה' המצויה מאחורי התיאוריות הנוכחיות.³⁷ המדע מאיר בצורה נחרצת את הסובייקטיביות של התפישה ומעניק לגיטימציה לספקולציות נוגדות היגיון, המסוגלות אף להפוך כשלעצמן, כפי שנראה בהמשך, לחותמו של המדע.

פילוסופים של המדע נדהמים בשנים האחרונות לגלות את הקרבה האיומה בין הטענות שנתקבלו כ'מדע' לאלו שנדחו כ'שטויות', עד כדי שכחת עקרון המציאות שהכריע כאן את הכף. כפי שכותב שייפיין: "כאשר ניסו פילוסופים מכניים להסביר ריחות או טעמים נעימים או בלתי נעימים באמצעות הצבעה על המרקם המחוספס או החלק של החלקיקים המהווים את הגופים, האם באמת היה הסבר זה שונה והגיוני יותר מההסברים שהציעו יריביהם האריסטוטלים? ההסטוריון אלן גבי סבור שלא: בפילוסופיה המכנית, 'התופעות שיש להסבירן נגרמו על ידי ישויות שהמבנה שלהן היה כזה שגרם לתופעות. בעבר, היו אומרים שאופיום מרדים אותך מפני שיש לו תכונה מרדימת מיוחדת; עכשיו טענו שאופיום מרדים אותך מפני שיש לו מיקרו-מבנה חלקיקי מסויים שהשפיע על המבנה הפיזיולוגי שלך באופן כזה ששלח אותך לישון'. מנקודת מבט זו ההגיון עדיף, ולכן אפילו כח ההסבר הגדול יותר של הפילוסופיה המכנית, מוגבל מכפי שטענו חסידיה של השיטה. את האמון של חסידי השיטה הטוענים כי תיאורים מכניים הם אכן טובים והגיוניים יותר, יש להסביר אפוא במונחים הסטוריים ולא פילוסופיים מופשטים".³⁸

אכן, לא ניתן להבין את הולדת המדע מחוץ להקשר בו התפתח. את שורשיה של העצמאות המחשבתית שאפשרה את המדע ואת הניתוק

מהמסורת ניתן למצוא ב-95 סעיפי המחאה של לותר נגד הכנסייה, שערערו על הסמכות החיצונית והציבו את הפרשנות האישית ואת הטקסט עצמו מעל לכל, כפי שכותב שייפין: "הרפורמציה הפרוטסטנטית של המאה השש-עשרה שמה דגש מיוחד על הכדאיות שבמפגש הישיר בין כל נוצרי לבין כתיבי הקודש, תוך אי-הסתמכות על פרשנותם של כמרים ואפיפיורים... דהף דומה עמד בבסיס העידוד לקרוא את ספר הטבע בעצמך, בלא להסתמך על הפרשנויות המסורתיות של הסמכות המוסדית. ההתנסות הישירה בטבע נחשבה כבעלת ערך בהיותה נתפשת כעיסוק בטקסט שמקורו אלוהי".³⁹

"בשנת 1660 כתב בויל: 'כל עמוד בכרך הגדול של הטבע מלא בכתיבי חרטומים אמיתיים, שבהם דברים מייצגים מילים ותכונותיהם אותיות'... כאן נמצא שורש הרעיון המודרני של אמפיריציזם, הדעה שידע אמיתי מופק רק באמצעות הנסיון הישיר של החושים. וכאן גם ניתן למצוא את היסודות של חוסר האמון המודרני בהיבטים החברתיים של הפקת ידע: אם אתה באמת רוצה לדעת את האמת על העולם הטבעי, שכח מהמסורת, שכח מהסמכות, היה ספקן ביחס לדבריהם של אחרים, ולך לבדך בשדה בעיניים פקוחות".⁴⁰

מתוך אותו דהף התפתחו שני ערוצים שאחד מהם עתיד היה להרוס את השני.

מתוך הצלחותיו המפתיעות עתיד היה המדע לקעקע לחלוטין את הטקסט הפרוטסטנטי. עצם הדגש הפרוטסטנטי על פשט, פשט שאינו אלה פרשנותו העצמית של הקורא, הבטיח את חורבן הדת המבוססת על פשט זה, והעלה על נס את המקום בו יש פשט שהוא כן מוסכם על כל בני האדם, דהיינו, המציאות הפיזית הממשית בה אש, מים, אדמה וריח רע הם 'פשטים' מוסכמים על כל האדם, תהא הסימבוליזציה הנלווית אליהם באשר תהא. באופן זה, עמדה הפרדיגמה שבלב הרפורמה הפרוטסטנטית גם בלב המדע המתפתח:

מדע	רפורמה
1. דחיית כל מסורת וקריאת הטקסט של הטבע	1. קריאת הטקסט בלבד תוך דחיית המסורת
2. הסתמכות רק על עדות אישית והתנסות אמפירית	2. ייחוס תוקף רק לפשט הנמצא לנגד עיני הקורא
3. רק חקירת הטבע יכולה ללמד את האמת האמיתית.	3. הקדושה גנוזה בפשט בלבד

שום דבר לא קורה בבת אחת. מהפכות אינן מתרחשות בין לילה, ופרדיגמות עושות מורפינג הדרגתי מאוד אחת לתוך השנייה. כשאנו עוזבים את המקום בו היינו והולכים שני צעדים, אנו רואים עדיין את נקודת המוצא שלנו. אם

אחר כך נלך עוד כמה צעדים מהמקום החדש, וכן הלאה, לבסוף נמצא את עצמנו במקום אחר, בו כבר לא רואים את איפה שהיינו, ואז צועקים: מהפכה, מהפכה!

תחילה ערערה הפרוטסטנטיות על האמון בדברי הכנסיה הקתולית, וקראה לחזרה בלתי אמצעית אל הטקסט, קראה לאדם לסמוך על עצמו, על הבנתו ועל חושיו, בגישתו אל כתבי הקודש. אחר כך הגיע המדע וביצע צעד אחד נוסף, בטענו שהמושג האמיתי הבלעדי של ההבנה והחושים אינו אלא הטבע עצמו, ללא הסתמכות על מסורת כלשהי.* ה'מחאה' הפרוטסטנטית פרצה את הדרך להתפתחות המדע. בעוד שגליליאו נאלץ להכחיש את "האמת הפיזית של התפישה הקופרניקאית... במקומות אחרים [פרוטסטנטיים], זכתה ההתפתחות החדשה לתמיכה רבה..."⁴¹ שם "החשיבו זאת לחובתו הדתית של כל בן אנוש לעשות שימוש בכישורי ההתבוננות וההגיון שקיבל מן האל כדי לקרוא את ספר הטבע ולקרוא אותו כראוי"⁴². יתרה מזאת, בעומק התיאולוגיה של קאלוין מחכה גמול מטפיזי עצום, פורקן אסכטולוגי אקסטטי בעצם הצלחותיו של המדע, שהרי אם הצלחת להשתלט על הטבע, אם הפירוש שהענקת לטקסט של הטבע קיבל אישור מן המציאות, אות הוא כי נגאלת! אות הוא כי פרשת נכון!

האינטימיות של הקשר בין המדע לדת הביאה גם לחיזוק תפישות מונותאיסטיות, של אל הפועל מחוץ לעולם ומנהל אותו מכנית כרצונו. על פי תפישתם של ראשוני המדענים: "אבנים נפלו במהירות של עשרה מטרים לשניה ברבוע, בעזרת האל..."⁴³

מרגע שהחל העולם להיתפש כמכני, החלה קדחתנות מחשבתית גדולה כיצד ליישב את הסתירה בין תפישה זו לבין רעיון ההשגחה האלוהית. אצל דקארט אנו מוצאים את הקפיצה הנוצרית כל-כך למסקנה אודות הדואליות של הקיום. בני האדם, הכריז דקארט, הם יצורים בעלי שניות יסודית: "ככל שהדבר נוגע לגופותיהם, הריהם חומר בתנועה... אך, לבני אדם, לבד מכל ברואי האלוהים, יש גם 'רוח רציונלית'... היא המקשרת בין האדם לבורא... והיא המקשרת בין התיאורים הפילוסופיים של דקארט לבין כתבי הקודש... התכנית השאפתנית ביותר של ההסבר המכני של המאה השבע-עשרה [של דקארט], הסתיימה אף היא במסתורין"⁴⁴.

אכן, הסבריו של דקארט אינם זרים כלל לרוח הנצרות. הדואליזם הקרטזיאני תואם היטב את הגנוזיס הנוצרי. האל הוא חיצוני. המבט המכני בא להסביר עולם בלא שהאל יהיה מעורב בפרטיו. הסבר זה דומה מאוד להסבריו של לותר, רק שבמקום להסביר שהשטן שולט בעולם, טוען דקארט שהעולם הוא

* טעות קונספטואלית שרק המתקפה הנוכחית על המדע כמובנה-חברתית החלה לטפל בה — אך נקודה זו היא שהקנתה למדע את מראית העין של אוביקטיביותו.

מכונה. אצל לותר ודקרט כאחד, האל רחוק מאוד מהעולם. שפינוזה, בן דורו של דקרט הצעיר ממנו, כבר ילך צעד אחד נוסף ויחזיר את האל לעולם באופן שיאחד אותו עם המכניזם עצמו ויטול ממנו את הבחירה באופן לא פחות משכנע מכפי שעשה זאת דקרט בהאמירו את האל אל מחוץ לעולם. דקרט מהווה המשך טבעי לפרוטסטנטיות המוציאה את האל מהעולם ומשאירה אותו לשטן, בעוד שפינוזה מזריק לתוך המנגנון אלמנט יהודי של אחדות ההוויה. המעבר מלותר אל שפינוזה עובר באופן טבעי דרך דקרט.

ובמעבר זה מלותר אל שפינוזה, נעשה הצעד הקריטי שהשיל כליל את ההסבר הדתי, שכן מה לי מציאות שאין בה בחירה כתוצאה מידעת האל הגזורת את הכל מראש, מה לי מציאות חסרת בחירה כי היא מכנית.

גזור את האל — ותישאר עם אותו הסבר.

מתוך מיסטיקה גזרתית הגיעו אל גזירה ללא מיסטיקה. אלא שעכשיו כבר לא קוראים לזה גזירה. קוראים לזה חוק.

מלותר וקאלווין של 'אלוהים שולט בכל' הגענו באופן טבעי למצב של 'אלוהים לא שולט בכלום'. המעבר כולו מתבצע בתוך אותה פרדיגמה דטרמיניסטית, באופן המאפשר שינויים 'מהפכניים' בלא לערער על 'המובן מאליו' המשמש כשתית לוודאות ולאמון המוקנים לגישות המתחדשות.

שייפין סוקר את תפקידם המרכזי של הסמכות והאמון בראשית מטעו של המדע: "...הדחייה שדחו המודרניסטים את הסמכות והעדויות במדע היתה למעשה דחייה ממוקדת מאוד. כאשר מודרניסטים בני המאה השבע-עשרה המליצו להיפטר מהסמכות, הם התכוונו בדרך כלל לסמכות המסורתית המבוססת של אריסטו ואוהדיו הסכולסטים באוניברסיטאות. אולם, למרות רטוריקה זו, המעדיפה את עדותם הסמכותית של חפצים על פני עדותם של אנשים, המפעל המודרני בשום אופן לא נפטר מההסתמכות על עדות אנושית, אף אי אפשר לדמיין כיצד היה נראה מפעל מדעי-טבע הדוחה לחלוטין את ההסתמכות על עדותם של אנשים. אנשי המדע המודרניים היו אמורים לרכוש לעצמם מלאי של ידע עובדתי, אך מרבית הידע הזה נרכש בהכרח מיד שניה... לכן, המשימה המעשית היתה להכריע כיצד לסנן ולהעריך דיווחים על התנסות... מחקרים הסטוריים שנערכו לאחרונה מצביעים על ההרכב הג'נטלמני החשוב של השיטה המדעית החדשה, ועל חשיבות הנורמות שרווחו, כתוצאה מכך, בקרב שכבה חברתית זו ביחס לכבוד ואמירת אמת. בהחלט אפשר שבעיות מעשיות רבות של אמינות מדעית נפתרו בפשטות רבה באמצעות נורמות הכבוד הג'נטלמני, 'על דברתי'..."⁴⁵

נדבך על גבי נדבך נבנה האמון. המדע בראשיתו ביסס את אמינותו על הג'נטלמניות הפוריטנית של העוסקים בו. בהמשך בנתה האקדמיה את אמינותה על מדעי הטבע ששימשו לה תשתית, לאחר שכבר הוכיחו את אמינותם כתיאור נאמן של המציאות. תמיד צריך לחפש את מבנה הסמכות, את העובדתיות היוצרת את האמון. כדי להיות אמין קודם כל עליך להיות

אקדמאי, שהוכר על-ידי הקהילה האקדמית/מדעית, ושאינו תהיה נתונה מראש עם סמכותך. כעת יהיה עליך לעשות רבות כדי לפגום באמון זה, ומאיך תוכל לומר דברים בלתי סבירים ביותר ועדיין לשמור על האמון — מעצם כך שעיקר מפעלו של המדע הוא להראות כיצד דברים הנראים בלתי סבירים בעליל, כיצד דברים הנוגדים את השכל הישר, הם למעשה התיאורים הטובים ביותר של המציאות.*

גם היום, הדגש אמנם הוא על 'מתודולוגיה' ורמה 'אקדמית', אך המבנה החברתי המעניק יוקרה ואמינות 'מדעיים' לאקדמיה הוא זה המהווה את התשתית לאמינות דבריהם של פרופסורים ויוקרתם, ואין זה משנה עד כמה מבקרים את האקדמיה על אי אמינותה. שייפין מתאר כיצד: "ירון אזרחי הפנה את תשומת הלב לדרכים בהן נורמות מדעיות טכניות בחברות דמוקרטיות מודרניות איפשרו 'להמיר את הדיסציפלינה הטכנית בבקורות מוסריות, ארגוניות ופוליטיות, כמבטיחה חברתית אמינה של שלמותן של פעולות ציבוריות'. הסדר הציבורי המאפיין היום את החברה המערבית מושגת, על פי גישה זו, על האמון בגופים הממוסדים של המומחיות האינסטרומנטלית (אזרחי, מעופו של איקרוס, פרק 2)".⁴⁶

"הקונצוזום הפעיל של חיי החברה תלוי בהיקשים בעלי מרקם מוסרי: אינך יודע, אולם אתה משער, שאם תזמין אותי לביתך, לא אגנוב את כפותיך",⁴⁷ כותב שייפין. "האמון אינו אלא צורה של אמונה, ציפייה נורמטיבית ביחס לתוצאות סבירות".⁴⁸ ועם כל זאת, "תפקידן של האמונה והסמכות בהבניה ובתחזוקה של מערכות ידע בעל ערך, היה כמעט בלתי נראה... הרבה מאוד אפיסטמולוגיה מודרנית עוסקת בטיעונים שיטתיים שידע לגיטימי מוגדר בדיוק על פי המידה בה הוא דוחה את הנקודה של אמון. אם שומעים שאנו אומרים משהו על בסיס של אמון, אנו נתפסים כמי שאין לו ידע אמיתי כלל. אין זה חכם לקבל את העולם על סמך אמון בלבד. טיפשים, פחדנים ורופאי אליל עושים דברים כאלה, וזהו אחד מסימני הזיהוי שלהם ככאלה. אמון וסמכות מנוגדים לעצם הרעיון של מדע".⁴⁹

והרי לנו הפרדוקס המופלא של מדע ספקני היוצר אמון מוחלט בתוצריו. הספק מחולל ודאות!

"הידע", כותב שייפין, "אמור להיות התוצר של יחיד ריבוני הניצב מול העולם; ההסתמכות על דעותיהם של אחרים יוצרת שגיאה. עצם חוסר האמון שתיאורטיקנים חברתיים זיהו כדרך החזקה ביותר לפורר את הסדר החברתי, אמור להיות האמצעי החזק ביותר לבנות את הידע שלנו".⁵⁰

"הספקנות", מסביר שייפין, "היא תמיד מהלך אפשרי, אולם האפשרות שלה נובעת ממערכת בה אנו מקבלים ידע רלוונטי אחר על בסיס של אמון.

* לדוגמה מאלפת של עקרון זה ראו בהמשך את הדיון במתיחה של סוקאל.

כאשר מיציתי DNA מתוך חומר, נתתי אמון בזהות הריקמה החיה שקיבלתי, מהירות הצנטרפוגה, באמינות המדחום, בהרכב האיכותי והכמותי של ממיסים שונים, בחוקי החשבון. יכולתי כמובן, ברמה העקרונית, ובמחיר כבד של זמן וכסף, לאמץ נוהל ספקני ביחס לאמיתות התווית על בקבוק ה'אתנול', ומכאן גם ביחס למיומנות וליושר של מי שהכין את הנוזל. יכולתי לבחון את האתנול המשוער כדי לברר את תכונותיו הכימיות והפיזיות. אם הייתי עושה זאת, קרוב לוודאי שהייתי מסתמך על המיומנות והיושר של מי שהכין את המכשירים והכימיקלים שהיו משמשים אותי לבחינת החשד בזהות של האתנול המשוער. לכן, ברור שכל פעולה של חוסר אמון מסתמכת על מסגרת כללית של אמון, ואכן כל ספק מניח מראש מערך של דברים-המתקבלים-כמובנים-מאליהם, מערך המאפשר מקרה זה של ספק. הספק וחוסר האמון הם משהו המתרחש בשוליהן של מערכות אמון... יש להמשיג יחס בין אמון לספקנות שבמסגרתו אופיה של הספקנות תלויה בהיקף ובאיכות של האמון.⁵¹

למעשה, כל הגדרה של אמון מעוגנת בצורך שלי לבטוח במסקנותיו של אחר בלא שתהיה לי כל אפשרות לבדוק אותן, כפי שכותב דסגופטה: "האמון הוא כה חשוב דווקא מפני שיכולה להיות לנוכחותו או העדרו השלכה משמעותית על מה שאנו בוחרים לעשות ובמקרים רבים על מה שנוכל לעשות. יש חשיבות מכרעת בהגדרה שלי של אמון לסעיף המתייחס לחוסר היכולת לעקוב אחר פעולותיהם של אחרים. אם אני יכול לעקוב אחרי מה שאחרים עשו לפני שאבחר פעולה משלי, המילה 'אמון' מאבדת את משמעותה... ישנם מקרים רבים... בהם מה שאני צריך לעשות כרגע תלוי בשאלה אם עשית את מה שאמרת, במקרה בו אין ביכולתי עכשיו, ואולי אף פעם, לבדוק אם באמת עשית זאת."⁵²

חייבים לתת אמון באמון, אחרת אין קיום לשום יוזמה אנושית משותפת. "... הבנתנו הרווחת את המדע — אם כי לא, כמובן, המדע עצמו", כותב שייפין, "היא פרדוקסלית ביותר. באופן מסורתי ופורמלי אנו מצדיקים אמת מדעית באמצעות הצבעה על יסודות אמפיריים נפרדים, אולם שום דבר הניתן לזיהוי כידע מדעי לא היה מתאפשר, לו כל יחיד היה צריך באמת לחפש בעצמו אחר ידע זה ולהחזיק בו. כמו כן, לא היינו פותרים את הפרדוקס אם היינו חושבים על ידע מדעי כסכום כל מה שיחידים מחזיקים בראשיהם. אל סכום האנשים אנו צריכים להוסיף את היחסים ביניהם, המעוגנים במרקם מוסרי, ברעיונות כמו סמכות ואמון והנורמות החברתיות המזהות את אלו שיש לתת בהם אמון ומה הוא המחיר של מניעת אמון. ניתן לתקן את הפרדוקס האפיסטמולוגי רק באמצעות סילוק בעלי הידע הבודדים ממרכז בימת יצירת הידע והחלפתם בכלכלה מוסרית."⁵³

המוסד המרכזי של התרבות המעיד בימינו על אמינותם של יחידים הוא האקדמיה, כפי שכותב שייפין: "העדות לאמינותה של מומחיותם של יחידים נחשבת כמעוגנת במוסדות שיחידים אלו מדברים מתוכם ומהווים את

המקורות היסודיים של מומחיותם... מה שעומד ביסוד האמינות המדעית אמור להיות מערכת מתוחכמת של נורמות מוסדיות, שהפנתן מבטיחה שעבירות תחוללנה כאב נפשי ושיישומן בידי הקהילה מבטיח שעבריינים יימצאו ויענשו... כיצד נוכל להכריע כי מדענים מסוימים אומרים אמת על העולם? נבחן אותם כדי לראות אם יש להם סימנים מוכרים של קשר עם המוסדות שבהם מצויה המומחיות. כיצד נוכל להחליט אלו מוסדות מחזיקים בידע אמיתי? נבדוק אותם כדי לראות אם יש בהם סימנים של 'שיטור קפדני' פנימי או בקרה מוסדית מובטחת אחרת, המופעלת נגד התשוקות והאינטרסים של חבריהם. מי לא היה מסלף את האמת למען רווח, לו היה יכול לחמוק מן הדין?⁵⁴

פתי מאמין?

לאחרונה, בעקבות בעיות האמון והאמינות שמעורר המסחר באינטרנט, אנו עדים לפריחה בעיסוק הסוציולוגי באמון, הלוכש גוון קפיטליסטי משהו: כיצד אוכל לבטוח בכ מספיק כדי לתת לך את כספי? אמנם אותנו מעסיקה שאלת אמון מסוג אחר — האמון המערכתי, 'השקוף', המוענק א־פריורית למבני הוודאות של החברה — לא אמון התלוי בבחירה אישית אם לבטוח בייצוג כזה או אחר של גורם כלשהו. שאלת אמון זו לא מגיעה אפילו אל סף התודעה ולא נערכת כל בדיקה אם לתת אותו או לא. אמון זה מוענק אוטומטית לעצם תפישת העולם שלי. זהו העולם הטרנס־סובייקטיבי של המעבדה של שייפין, האמון השקוף שאינו עומד לערעור אלא משמש כמסד מוצק למערכות הטלת הספק הפועלות בשוליו.

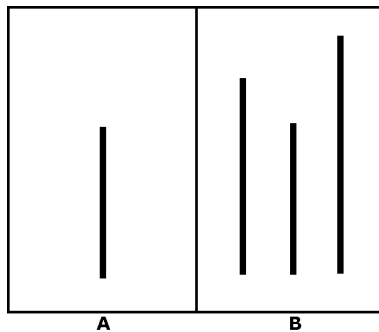
מערכות האמון האישיות מבוססות על בחירה חופשית ועל מקרים פרטיים, על האמון שלי, שאתה, כסוכן חופשי לא תרמה אותי. אבל מערכות האמון של התרבות מקבלות את הדברים כ"מובנים מאליהם", לא כמשהו שיש לגביו שאלה. עצם הצבת השאלה מעבירה את הדברים מקטגוריה של 'יש' לקטגוריה של דבר תלוי בחירה.

האמון מופיע במה שהסוציולוגים נוהגים לכנות 'המרחב האינטר־סובייקטיבי': אותה מציאות המוסכמת על הכל המהווה את מה שכינינו כאן 'מבנה הוודאות'. "כל יחיד", כותב לומן, "חייב להיות מסוגל להניח שההשקפה של האחר קשורה איכשהו לאמת. כמות המורכבות, הזמינה ברמה החברתית, גדולה באופן מהמם ומדהים. הפרט יכול אפוא להשתמש במורכבות זו רק אם היא מוצגת בפניו מראש בצורה מופחתת, מפושטת ומסודרת. במילים אחרות, עליו להיות מסוגל להסתמך על עיבוד המידע שמתבצע בידי אנשים אחרים. הוא מכיר אנשים שיוודעים כיצד פועל המנוע של מכוניתו, כיצד ניתן לטפל בצורה הטובה ביותר בכיב הקיבה שלו; אפשר שאין הוא נותן אמון בעיתונים, אך הוא עדיין מניח שחדשותיהם הן חדשות;

הוא מסתמך על העובדה שנוציגי חברת הביטוח שלו יציגו לו עובדות נכונות בנושאי ביטוח. בסביבה שרמת המורכבות שלה גבוהה אין כבר אפשרות לבסס אמון זה כתצורה של אמון אישי, למרות שתצורה זו עדיין קיימת – למשל, כאשר הרופא שלך הוא גם ידיד המשפחה. התצורה הטיפוסית היא אמון ביכולת מתמחה וברת-הוכחה לעבד מידע, אמון בסמכות פונקציונלית, ובסופו של דבר, אמון ביכולתו של המדע לתפקד כמערכת של פעולה.⁵⁵

אמנם מעבר לפינה שוכנות אמיתות בנות-גילוי, אך הוודאות יונקת מכך שרבים כבר גילו אותן. כלומר האינטרסובייקטיביות – אותו מרחב הכרתי הלוקח בחשבון את קיום מסקנותיהם ההכרתיות של בני אדם אחרים – היא הבסיס למבנה הוודאות שלנו, והיא מבוססת על מה ש'כולם' יודעים, כלומר מה שאחרים יודעים.

בניסויים בנושא לחץ חברתי, כמו אלו שערך אש,⁵⁶ התברר כי עוצמת ההשפעה של מרחב זה והאמון שהוא מחולל עזה כל-כך, עד כי אנשים מוכנים לוותר על עדות חושיהם ולהעדיף על פניה את 'דעת הציבור'. בניסויים של אש ישבו מספר אנשים סביב שולחן, וכולם, חוץ מאחד, היו שותפים בסודו של הנסיין. במהלך הניסוי הוצגו לקבוצה כמה קווים אנכיים בעלי אורכים שונים והם נתבקשו לומר איזה קו בכרטיס B זהה באורכו לקו שבכרטיס A.



בזה אחר זה הציגו חברי הקבוצה את דעתם. שותפי הסוד נתבקשו להשיב תשובה שגויה. הנבדק היה האחרון שנתבקש לומר את דעתו. במרבית המקרים ענו שותפי הסוד את התשובה הנכונה, וכך בנו עם הנבדק את האמון האינטרסובייקטיבי של שותפות לאותה מציאות, אולם במקרים מסוימים הסכימו כל שותפי הסוד על תשובה שגויה. במקרים אלה, בערך שליש מהמשיבים הסכימו עם תשובת הרוב השגויה. באחת הווריאציות של אותו ניסוי הוסיפו עוד נבדק 'תמים'. במצב זה ירד שיעור המסכימים עם הדעה השגויה ל-5% בלבד. די היה בכמות מזערית של קונצנזוס כדי לתת לאנשים

את הביטחון להתנגד לדעת הרוב. לעומת זאת, כאשר שותף־סוד שענה בתחילה את התשובות הנכונות, בניגוד לדעת הקבוצה, 'ערק' בחזרה, באמצע הניסוי, אל מחנה הרוב, חזר אחוז התשובות הקונפורמיות ועלה שוב לכשליש מהנבדקים. אולם כאשר באחת הווריאציות של הניסוי שמו שישה־עשר אנשים תמימים בחדר וביקשו משני שותפי סוד לתת תשובות שגויות, הגיבה הקבוצה בשעשוע נוכח שגיאותיהם. חשוב לזכור שמדובר כאן בשגיאה מאוד 'בוטה', במציאות חושית אמפירית הנגישה בעליל לכל. מצב זה שונה מאוד מהמציאות החברתית הרווחת, שבה אין 'עובדות' ברורות היכולות להעיד על טיב האינטרפרטציה של הפרטים. ואכן, כאשר שונו באותו ניסוי אורכי הקווים נמצא שככל שבהירות המצב ירדה, כלומר ככל שהשגיאה היתה פחות בולטת, כך עלתה הנטייה של המשתתפים לקבל את דעת הרוב.⁵⁷

יסודות האמינות והוודאות האנושית נעוצים תמיד בחברה ובידיעה הקולקטיבית, ומכאן עוצמתם של אמצעי התקשורת. עצם העובדה שהידיעות מוצגות בפני רבים, מעניקה להם תוקף של אמת. אך זוהי אמת פרדוקסלית שכן החיפוש הוא תמיד אחר הפרטיקולרי והנועז, אותו אלמנט 'מיוחד', ההופך באופן בלתי נמנע ל'נורמה', מעצם הצגתו לרבים והפיכתו בזאת לפיסת מציאות משותפת שהיא מעבר לסובייקטיביות של היחיד ולכן מקבלת תוקף אמת. מכאן אף העוצמה המכוננת של זהויות פוסט־מודרניות המדגישות את העדר האפשרות לאמת — תפישה ההופכת בעצמה לתשתית 'האמת' הוודאית של המציאות, תוך שהיא מערערת את האפשרות לתפישה כזאת. החברה מבוססת על אמון ב'ישים' הידועים לה, אמון במבני הוודאות הפרדיגמטיים המתקבלים ללא בירור כאמינים.

"התשלום שמשלם מראש האדם המאמין", כותב לומן, "כולל את השימוש שהוא עושה ללא בקורת במידע שעובד ופותח בידי אחרים: הוא חושף עצמו לסכנה שמידע זה יתברר ככוזב, או לא יענה על ציפיותיו... מאידך, מושא האמון במקרה של סמכות תפקודית, כמו במקרה של כסף, הוא ביסודו מופשט ולכן בלתי מוחשי. לעתים קרובות מעביר מישהו את הידע בצורה אותנטית, אך הוא עצמו אינו אלא חוליה אחרונה בשרשרת ארוכה של עיבוד מידע. האם אנו שמים מבטחנו בכימאי או בעוזר שלו? ברופא? או שמא בתרופה, במדע או בטכנולוגיה?"⁵⁸

למעשה, כאשר מדובר ביסודות הוודאות הכלליים של התרבות, כמו האמון בסמכות המדע והאקדמיה, אין הסיכונים הללו עולים כלל למודעות. ללא אמון הפטור מספקנות או רפלקסיה, אין החברה יכולה להתקיים כלל — כפי שניתן ללמוד ממקרים של חברות שבהן התפורר, למשל, האמון בכסף, דבר שהוביל לקריסה טוטאלית, מהירה והרסנית של הכלכלה. רעיון האוברדרפט מדגיש את מהותו של הכסף כאמון 'מוחשי': החברה כולה מבוססת על אמון, ואמון זה מאפשר לכולם להיות בחוב. החוב הוא גילום של אמון. הבנק מאמין שנחזיר לו את הכסף, ויש לו כלים סטטיסטיים

האומרים לו שחובות רעים מהווים רק אחוז מסוים מההלוואות שהוא מעניק. הוא מתמחר את ההלוואות בהתאם לחובות הרעים הללו — כך שה'טובים' — האמינים, המקיימים את המערכת, נושאים על גבם את החובות הרעים, את אלו שלווים ואינם מחזירים. אך לו היו כולם מחליטים לפתע למעול באמון, כל המערכת היתה קורסת. גם שלטון הממשלה מבוסס על הפאסיביות של הבוחרים, שעשו את שלהם בקלפי ומקבלים את כל מעשיה על בסיס של אמון. לו היה אמון זה מתערער היו הבוחרים יכולים לנקוט צעדים פעילים כדי לשנות את המצב.

האמון במערכת, מה שלומן מכנה 'system trust', הוא האמון נטול הרפלקסיה המאפשר את כינונה של ודאות. "נראה", כתב לומן, "שכל מרכיבי התהליך של יצירת האמון תלויים אלו באלו: הצורך ללמוד ושיטת הלמידה, ההעתקה החלקית של תחומים בעייתיים מהתחום החיצוני אל הפנימי, והפנייה חזרה אל הסביבה במטרה לרכוש שליטה סימבולית במושא האמון. נראה שהמעבר לאמון במערכת מאפשר ביתר קלות ללמוד להאמין, תוך סילוק כמעט מוחלט של הצורך בערבויות פנימיות, המוחלפות למעשה באינטראקציות תפקודיות. אך מאידך מעבר כזה הופך את השליטה באמון לקשה יותר. האמון במערכת הופך את האמון לדיפוזי ולכן עמיד. הוא הופך לכמעט חסין בפני אכזבות אישיות, שאותן ניתן להסביר תמיד כמקרה מיוחד. בעוד שבגידות טריוויאליות יכולות לחבל באמון האישי, את האמון במערכת אין צורך ללמוד בכל פעם מחדש".⁵⁹

"יתרה מזאת", מסביר לומן, "אחד המאפיינים של אמון במערכת הוא חוסר תלות מוזרה במוטיבציה. כפי שכבר הערנו, ליחיד אין כל כך הזדמנות לערער על מניעיו שלו ולשאול אם הוא באמת רוצה להאמין בכסף, כח פוליטי או מה שנקבע כאמת עליה מצביעים המומחים... יש בדברים אלו כדי להעמיד באור שונה את הבעיה של רמאות ואת הבעיה הכללית של הייצוג העצמי, הנמצאת ביסודם. בעוד שכאשר מדובר באמון אישי, יש לחדור מעבר לייצוג העצמי, לצפות לרמאות ולהגן על עצמך מפניה, במקרה של אמון במערכת, אין צורך בדרישות אלו כדי לתת אמון. איש לא ירצה לקרוא רמאות לעובדה שהבנק מלווה יותר כסף מכפי שיש ברשותו, שהמדינה מוציאה יותר פקודות מכפי שהיא יכולה לאכוף באמצעות המשטרה, או שעצות מקצועיות חושפות יותר מידע מכפי שניתן לגבות מבחינה אמפירית או לוגית. בכל המקרים הללו, ההכללה והאדישות לשאלת המניע מעמידה את האמון מעל לרמה שבה אפשר לצפות לרמאות או שרמאות כזאת אכן מהווה בה סיכון".⁵⁹

המובן מאליו הוא חסכוני כי הוא יוצר אשליה של סכימת כל הידע באופן שאינו מצריך בדיקה נוספת. הוא מחולל את ההנחה כי אין צורך בכירור או בעיון שכלי, מאחר שהדברים כבר 'ידועים', ו'מובנים מאליהם'.

"אני מאמין", כתב סירל, "שהשינוי האמיתי מאז המאה התשע-עשרה אינו שהעולם הפך לבלתי מובן בדרך מרגשת ואפוקליפטית כלשהי, אלא

שהרבה יותר קשה להבין אותו, מהסיבה המשעממת והבלתי מרגשת למדי שעליך להיות חכם יותר ועליך לדעת יותר. למשל, כדי להבין את הפיזיקה בת-זמננו, עליך לדעת הרבה מתמטיקה⁶⁰. כפי שראינו אצל שייפין, הזהות המדעניסטית המבוססת על האמינות של הג'נטלמן מחוללת אמון רחב יותר: אנו מאמינים לממצאי האקדמיה. דברים רבים מדי בחיינו תלויים במדע ובטכנולוגיה ומסתמכים עליהם.

התרמית של סוקאל: ערך הידע

ערך הידע נקבע על פי היחס שלנו לידע, בדיוק כמו שערך הכסף נקבע על פי היחס שלנו אליו. ושניהם, ידע וכסף, מבוססים קודם כל על אמון. אם אנחנו מתייחסים אל פיסת נייר זו כאל כסף, ומאמינים שיש לה כח קנייה, וקיימים אחרים במרחב הטרונסובייקטיבי השותפים לאמונתנו — הרי שיש לכסף זה כח והוא הופך לגורם אובייקטיבי, או אם תרצו אפילו אונטולוגי, מעבר להכרעה הפרטית שלנו. מי שבידו פיסת אמון זו יש לו כח, ומי שאין לו, יכול למות ברעב או בקור.

הערך שאנו מייחסים לידע קובע את מהותו ואת כוחו בחיינו, את כוחו לעצב את זהותנו.

כאשר אחד ממגניו הנלהבים של המדע הרציונלי, אלן סוקאל, החליט ללמד את מבקריו הפוסטמודרניים של המדע 'לקח', הוא עשה זאת דווקא באמצעות האמון שרוכשים אותם מבקרים עצמם למדע. באמצעות מאמרו המפורסם "לחרוג אל מעבר לגבולות: לקראת הרמנאוטיקה טרנספורמטיבית של כבידת קוונטום"⁶¹ בו הוא מגבב בכוונה תחילה קשקושים מדהימים וחסרי כל שחר תוך שימוש בשילוב דחוס של טרמינולוגיה מדעית ופוסטמודרנית כאחד, * הצליח סוקאל להפיל בפח את עורכי עיתון הבקורת היוקרתי ששיאל טקסט. המתיחה שלו הצליחה כיוון שהוא דיבר עם העורכים בשפת המחאה נגד הדיכוי. שפה זו, שהם רגילים לשמוע, יונקת את ודאותה מטרמינולוגיה אוטורית, כמו-מדעית ורציונלית — שפה מושאלת, המדגימה בעצמה את עיקר טענתם ביחס לשימוש לרעה שהמדע עושה בוודאות, כי גם

* אפשר למצוא את המאמר בשלמותו באתר: http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html ולהתרשם מהשימוש שסוקאל עושה בכל סימני ההיכר הבולטים של אקדמיות רצינית: רשימת מראי מקומות ארוכה ומרשימה, סדרת הערות שוליים מחכימות ומתוחכמות, וכמובן תודות מתנצלות הפוסרות את משתפי הפעולה מכל אחריות לתוכן העלול להיות 'שנוי במחלוקת'. יש לרחם על עורכי כתב העת *Social Text* ולתמוה, לנוכח העליונות הברורה שמעניקה האקדמיה למבנה על פני תוכן, אלו קריטריונים יכלו להיות להם כדי לשפוט שמאמרו של סוקאל הוא תרגיל בלבד.

עורכים אלה בעצמם משתמשים בסגנון המדעי כדי להעניק תוקף לאמירה האנטי-מדעית שהם מציגים.

דווקא הבקורת הפוסטמודרנית – הן באמצעות התכנים המעסיקים אותה והן באמצעות השימוש הבלתי נמנע שהיא עושה ברציונליות מערבית במטרה לערוך תכנים אלו ולהעניק להם תוקף, מאירה בחריפות את ההשלכות הקריטיות של היוקרה המיוחדת ונופך הוודאות הנלווים למדע ולרציונליות. השימוש ביוקרה אקדמית ומדעניזם כדי לכונן עמדה של סמכות בעלת לגיטימציה הנובעת מתחושה של 'המובן מאליו', הופכת את המדע הרציונלי למכשיר רב עוצמה בכינון אמונות שאינן בהכרח קשורות לתוכן המדע. כך, בדומה לאופן בו מוקנה ערך לכסף, כל זמן שאנו מייחסים לסוקאל תוקף ואמינות של פסיקאי – הרי הידע שלו מבוסס כאמין – וכל זמן שעורכי סרשיאל טקסט מקבלים את הידע שלו כאמין, הרי שהוא יכול לשמש כבסיס לפרקטיקה אנושית. ברגע שסוקאל עצמו מכריז על הידע שלו כמזויף, מאבד ידע זה את תוקפו*, באשר כפי שראינו, הטענה למעמד של אמת, למעמד של אובייקטיביות, היא המעניקה את התוקף הלגיטימי למבדה – אלא שהודאה מפורשת בשקריות הנרטיב מוציאה אותו מתחום הלגיטימיות של השיח האקדמי.

השאלה הקריטית כאן היא לא המתחה של סוקאל, אלא מה סוקאל מייצג ומה מייצג הירחון סרשיאל טקסט? כיצד מעוגנת אמינותם במציאות? מה הם התכנים הספציפיים של כל אחד ממוסדות הפקת ידע אלו? הרי מדובר בדיסציפלינות של 'מדעי הטבע' מול אלו של 'מדעי הרוח' או 'מדעי התרבות והבקורת' – שהאמינות של האחת אינה תקפה בתחומה של השנייה: הדיכוטומיה 'ריאליזם/הכל טקסט' מחוללת אורחות חיים והשקפות נבדלות. הידע המעוגן בזהות אינו נשאר בגדר נקודה 'אקדמית' יבשה אלא מחולל מערכות שלמות של פרקטיקות וחיים. האמונה במציאות הנמצאת 'שם בחוץ בפני עצמה', אותה חושף המדען, או האמונה ב'העדר מציאות, בטקסט בלבד, ובמציאות מובנית-חברתית', מחוללים מערכות חיים ופרקטיקה נבדלות לאורך קווים של מגדר/זהות/סגנון חיים/עמדה פוליטית.

יתרה מזאת כאשר האמון במערכת הוא הבסיס לידע, הופך הידע למחייב. ודאותו של הידע מעניקה לו תוקף של הכרחיות. תורת הקוונטים מחייבת את קיומו של אמון במערכת. אמון שהמערכת דוברת אמת. עצם הקונסטרוציה של המערכת כמרחב אינטרסובייקטיבי מחוללת ודאות במציאה, ולכן הפוסט-מודרנה תוקפת את ה'חיוב' הזה. היא רוצה חירות מוחלטת, חופש טוטאלי, למסמס את כל הגבולים, ומכאן המתקפה על המדע: הוודאות מחייבת?!

* כמובן שבהקשר הפוסט-מודרני היותר רחב יש לתמוה כיצד גם אחרי אובדן תוקפה של האמת, יאבד הנרטיב של סוקאל את תוקפו כנרטיב אולטרנטיבי קביל בעולם של נרטיבים חליפיים.

הלאה הוודאות! הלאה הטוטאליות של נרטיבים מקיפים, של מטה-נרטיבים ופרדיגמות-על.

בורדיה מעיר על העוצמה החברתית של המדעניזם: "אם המדעניזם הזוכה להכרה חברתית הוא יעד כה חשוב, הרי זה מפני שגם אם אין לאמת כח בפני עצמה, יש כח פנימי לאמונה באמת, לאמונה המייצרת את מראית העין של האמת. במאבק בין ייצוגים שונים, הייצוג הזוכה להכרה חברתית כמדעי, כלומר כנכון, כאמיתי, מכיל כח חברתי משלו, ובמקרה של העולם החברתי, מעניק המדע לאלו המחזיקים בו או הנראים כמחזיקים בו, מונופול על ההשקפה הלגיטימית, על הנבואה המגשימה את עצמה"⁶².

למעשה, אין כל דרך פשוטה להבחין ב'אמת', ולכן ניתן האמון למה שמתיישב עם מבנה המערכת של הידע המדעי. אי-האמון שמור למערכות ללא סממנים מדעיים ולמערכות פסבדו-מדעיות. סוקאל אינו מבחין במקור האמינות שלו עצמו, שהוא המוסד ממנו הוא בא, וכפיסיקאי הוא אמון על הפרקטיקות של מדעי הטבע המתרחקות ממודעות לבעיות הפילוסופיות של עיסוקן (הבסיס האינדוקטיבי הרופף) ובוודאי אינן מוכנות להבחין בכך שהן מערכות 'אמוניות', מערכות המבוססות על אמון חזק, על ודאות בידע האינטרוסובייקטיבי שנצבר בידי התרבות. לכן, מתוך תמונת עולמו הרואה במדע 'עיסוק ספקני', קל לסוקאל להאשים את אנשי סושיאל טקסט בנאיביות פותה.

מאידך גם אנשי סושיאל טקסט אינם מבחינים בבעיות, מפני שהאמינות שלהם נשאבת לכתחילה מהמוסד הנקרא 'אקדמיה' שאינו מחוייב למשוב ממצאות אמפירית, ולכן, סדר יום פוליטי יכול להכתיב בו את האידיאות בלי שהדבר ייתפש כבעייתי. עם זאת, מלכתחילה שואבת מגמה זו את היוקרה שלה ישירות מעולם מדעי הטבע, כפי שניתן לראות מהציטוטים הרבים שמביא סוקאל ומעצם העובדה שהעורכים הסכימו לפרסם את מאמרו. כל המערך האקדמי שאינו עוסק ישירות במדעי הטבע נשען על מבנים אלו של סדר אקדמי, שאין לו שום קריטריון אמפירי מלבד הכלים עצמם, הכוללים שימוש בהגיון הנאור, קיטלוג, היקשים לוגיים, ציטוטים רבים ממקורות סמכות, הצגת ביבליוגרפיה מסודרת והיצמדות חזקה לכללי ציטוט — בדיוק כפי שסוקאל עשה.

בשני מאמרים הסביר סוקאל מה עשה ומדוע עשה זאת. במאמרים אלה הוא מתאר למעשה במידה כזו או אחרת את המדעניזם במיטבו. "המאמר שלי", כותב סוקאל, "כמו הז'אנר שהוא אמור להיות סאטירה שלו — ממנו ניתן למצוא דוגמאות רבות לאינספור ברשימת מראי המקום שלי — הוא בליל של אמיתות, אמיתות-לחצאין, אמיתות-לשליש ולרביע, כזבים, היקשים שאינם נובעים מהנחות יסוד, ומשפטים שהם נכונים מבחינה תחבירית אך אין להם משמעות כלל (למרבה הצער, יש רק קומץ מאלה האחרונים: השתדלתי מאוד לייצר אותם, אולם מצאתי שפרט לכמה פרצים נדירים של השראה,

פשוט אין לי כישרון לכך). עשיתי גם שימוש בכמה אסטרטגיות נוספות ומבוססות היטב (אם כי לעתים ללא כוונה) של הז'אנר: פנייה לסמכות במקום להגיון; תיאוריות ספקולטיביות המוצגות כמדע מבוסס; אנלוגיות מאולצות ואפילו אבסורדיות; רטוריקה שנשמעת טוב אך נושאת משמעות מעורפלת; ובלבול בין המשמעות הטכנית והיומיומית של מילים באנגלית. (נ.ב.: כל היצירות המצוטטות במאמרי הן אמיתיות וכל הציטוטים מדויקים לחלוטין; אף אחד מהם אינו מומצא).⁶³

הדיון על מעמד האמון גנוז כמעט בכל שלב בפולמוס סביב סוקאל. סוקאל כותב: "בכל זאת, רוס (העורך של סושיאל טקסט) צודק שברמה הסוציולוגית, שמירת הקו המפריד בין מדע לפסבדו-מדע משמשת — בין דברים אחרים — כדי לשמר את הכח החברתי של אלו אשר, בין אם יש להם תארים מדעיים פורמליים בין אם לאו, עומדים לצידו של המדע. (היא גם שימשה כדי להגדיל את צפי החיים הממוצע בארה"ב מ-47 שנים ל-76 שנים בפחות ממאה שנה). רוס מציין ש'מזה זמן מה, מבקרים תרבותיים ניצבים מול המשימה של חשיפת אינטרסים מוסדיים דומים המושקעים בדיונים בשאלות של מעמד, מגדר, גזע והעדפות מיניות, הנוגעים להבחנות בין טעמים תרבותיים, ואני לא רואה כל סיבה אולטימטיבית לאבד את הספקנות הזו, שעלתה לנו בעמל רב, כאשר אנו ניצבים מול המדע'. ובכן בסדר גמור: למעשה המדענים הם הראשונים הממליצים על ספקנות לנוכח טענות האמת של אנשים אחרים (ושל עצמך). אולם ספקנות של סטודנטים מתחילים, אגנוסטיות חסרת טעם (או עיוורת) לא תוביל אותך לשום מקום. מבקרים תרבותיים, כמו הסטוריונים או מדענים, זקוקים לספקנות מיוחדת: כזאת המסוגלת להעריך עדויות והגיון, ולהגיע לשיפוטם הגיוניים (אם כי על-תנאי) בהסתמך על אותן עדויות ואותו הגיון."

"בנקודה זו", כותב סוקאל, "עשוי רוס להעלות טענה שאני מטה את משחק הכח לטובתי: כיצד יכול הוא, פרופסור ללימודי אמריקה, להתחרות אתי, פסיקאי, בדיון במכניקת הקוונטים (או אפילו כח גרעיני — נושא שאין לי בו שום מומחיות)? אולם באותה מידה נכון לומר שלא סביר שאצליח לנצח בדיון עם הסטוריון מקצועי על הגורמים למלחמת העולם הראשונה. אף על פי כן, כהדיוט אינטליגנטי בעל ידע צנוע בהסטוריה, אני מסוגל להעריך את העדויות וההגיון שמציעים הסטוריונים מתחרים, ולהגיע לסוג כלשהו של שיפוט הגיוני (אם כי על-תנאי). (בלא יכולת זאת, כיצד יכול אדם בר-דעת כלשהו להצדיק פעילות פוליטית?). הבעיה היא שמעטים הם הלא-מדענים בחברה שלנו החשים שיש להם ביטחון עצמי כזה כאשר הם מתמודדים עם עניינים מדעיים. כפי שציין ס'פ סנו בהרצאת 'שתי התרבויות' המפורסמת שלו, לפני 35 שנה: 'פעמים רבות הייתי נוכח בכינוסים של אנשים שעל פי הסטנדרטים של התרבות המסורתית נחשבים למשכילים ביותר, המביעים

בלהט ניכר את תדהמתם לנוכח בורותם של מדענים. פעם או פעמיים הם הצליחו לעורר אותי לשאול אותם כמה מהם יכולים לתאר את החוק השני של התרמודינמיקה. התגובה היתה קרה: היא היתה גם שלילית. אולם שאלתי משהו שהוא המקבילה המדעית של: האם קראת יצירה של שייקספיר? אני מאמין עתה שלו הייתי שואל אפילו שאלה פשוטה יותר — כמו מה המשמעות של מסה, או תאוצה, שהיא המקבילה המדעית לשאלה: האם אתה יכול לקרוא? — לא יותר מאחד מתוך עשרה מביין המשכילים מאוד היה מרגיש שאני מדבר באותה שפה. כך, הבניין העצום של הפיסיקה המודרנית הולך וגדל, וכמות התוכנה שמרבית האנשים החכמים ביותר בעולם המערבי מחזיקים לגביו משתווה לתוכנות שהיו מנת חלקם של אבותיהם הניאוליתיים.⁶⁴

מעניין לציין שסוקאל — מדגיש בדיוק את אותן נקודות בהן הידע המדעי הוא באמת אזוטרי ואינו נגיש לשכבות רחבות בציבור שאין להן הכשרה מדעית. הוא מדגיש בדיוק את אותם אספקטים של הידע שרק האמון באמינותו של המדע מעניק להם את ערכם: החוק השני של התרמודינמיקה מקובל על הכל, גם אם אין הכל מבינים אותו, באשר הממסד המדעי מעניק לו את תוקפו. גם אם אין לי מושג ירוק ביחס לחוקי ניוטון, אני מאמין שנציגי הממסד המדעי, כמו סוקאל, יודעים אותם.

סוקאל אינו מודע כלל לעוצמתה התרבותית המכוננת של נקודת אמון זו, ובוחר לתלות את יכולתו להונות את אנשי סושיאל טקסט ב'בורותם'. הוא מתעלם מכך שכולם (בדיוק כמוהו) ביחס לפיסיקה גרעינית, על פי הצהרתו), מקבלים את המדע על בסיס של אמון — אמון בידע המופקד בידיהם של מספר קטן של 'מומחים' — וזהו בדיוק האמון שהוא ניצל כדי לבצע את המתיחה שלו.

יתרה מזאת, די לעלעל בדפי כתב העת אמריקן סינס כדי להיווכח מיד במדעניזם הקשה הפושה במדעים המדויקים עצמם: מתחת למטרייתו של המדע מעלים אנשים השערות מגוחכות לחלוטין, המתקבלות כ'אמת' עד שיוכח אחרת. עצם המבנה של המדע, כמערכת מחוללת השערות המבקשת מהמציאות את אישושן/הפרכתן, מאפשר להעלות כמות בלתי מוגבלת של בלוני ניסוי לרקיע, בשם 'נפלאות המדע'.

אכן, למעמדו של סוקאל היתה חשיבות קריטית במתיחה שלו, על פי הציטוט של רובינו ורוס, עורכי סושיאל טקסט המובא אצל רוזן: "לא בכל יום אנו מקבלים מאמר פילוסופי דחוס מפיסיקאי מקצועי. מאחר ולא הכרנו את המחבר ואת עבודתו, עסקנו בספקולציות ביחס לכוונותיו והגענו למסקנה שמאמר זה הוא נסיון כנה של מדען מקצועי לחפש סוג כלשהו של אישור בפילוסופיה הפוסטמודרנית עבור ההתפתחויות בתחום שלו". רוזן מוסיף: "מה שהיה חשוב להם זה הכנות; האינטליגנטיות והבהירות לא היו חשובים להם כלי-כך".⁶⁵ ואכן, הכנות ומקבילתה, האמון של עורכי סושיאל טקסט — אלה היו המרכיבים הקריטיים בכל המתיחה הזאת — ולא הבורות.

המעמד של סוקאל הוא שקבע. רוזן כותב: "על פי רובינו, אין זה הוגן מצדנו להגיע למסקנה ש'בצופם באושר על מימי הז'ארגון וחוסר-המובן, אלו המכונים פוסטמודרניסטים, כביכול, אינם מסוגלים לזהות טיעון שאינו ניתן להבנה גם אם הוא שוחה עד אלינו ויורק לנו בעין'. עליו [על רובינו] לקוות שאכן נגיע למסקנה זו, כי ההסבר החלופי, והגרוע יותר הוא זה שה'תארים' של סוקאל היו כל-כך שימושיים עד כי לא היתה משמעות רבה לרעיונות שלו".⁶⁶ אכן, אפשר לומר ברצינות מלאה את מה שרוזן אומר בציניות: הכישורים של סוקאל, התארים והתעודות שלו — הם היו אמנם הגורם המכריע. לא מפני שעורכי סושיאל טקסט הם צבועים, אלא מפני שכך פועלים הדברים בתרבות המערב. מבנה הוודאות שמחולל המדע הוא גם זה המחולל את מבנה הוודאות הרחב בהרבה של המדענים, ומתוך כך, השאלה מי אומר את הדברים חשובה הרבה יותר מאשר מה נאמר.

יש כאן ערבוב בין התהליכים ההסטוריים/אבולוציוניים של המדע לתהליכים התרבותיים הקשורים למדענים. התרבות אוכלת הכל, את כל מה שהמדענים מוכר לה, ורק התהליך ההסטורי/אבולוציוני, רק המציאות עצמה, יכולה להפריך חלק מהתיאוריות שהתרבות קיבלה על סמך אמונה בסמכותו של המדע. אך יש מרחק גדול בין שני מנגנונים אלה, הן מבחינת דרך פעולתם והן מבחינת הזמן הנדרש לכל תהליך. המנגנון הספקני פועל לאטו, ודברים מתבררים באמצעותו בהדרגה, תוך דו-שיח תמידי עם התרבות (כמה דם נשפך עד ש'הופרכו' תורות הגזע ה'מדעיות' שהיו מקובלות על הכל בתחילת המאה — רק קצת פחות מהזמן שנדרש כדי להפריך את תורות הכישוף. וגם זו וגם זו לא בדיוק הופרכו, אלא פשוט 'דעך' כוחן כהסבר קביל של המציאות).

סוקאל עיוור לכך שהמיקום שלו במערכת החברתית הוא הגורם המרכזי להתקבלות מאמרו, והוא הבסיס לקרדיביליות שלו. המתקפה שלו היא אידיאולוגית — אך אמינותו טמונה דווקא בשיוך האקדמי שלו.

"איני סבור", כותב סוקאל, "שניתן להסיק הרבה מעצם הפרסום של הפרודיה שלי. אין בכך כדי להוכיח שכל התחום של לימודי התרבות, או לימודי תרבות המדע — ובוודאי שלא הסוציולוגיה של המדע — חסר ביסוס. אין בכך אפילו כדי להוכיח שהסטנדרטים האינטלקטואליים בתחומים אלו הם בדרך כלל רופפים (אפשר שכך הוא הדבר, אך יהיה צורך להוכיח זאת באופן אחר). כל מה שהצלחתי להוכיח הוא שעורכיו של ירחון אחד, שולי למדי, הזניחו את חובתם האינטלקטואלית, בכך שפרסמו מאמר על פיסיקה קוונטית בעוד הם עצמם מודים שלא היה ביכולתם להבינו, ובלא שיטרחו לבקש חוות דעת נוספת מאדם שיש לו ידע בפיסיקת הקוונטים, רק מפני שאותו מאמר הגיע מ'בעל ברית בעל תארים נוחים'.⁶⁷"

סוקאל קורא לזה 'למדנות כוזבת', אך הוא עצמו משתמש בלמדנותו באותו אופן כדי לכזב ב'הפוך':

"ובכן, למה בדיוק אני מתכוון ב'טפשות' הזאת? הנה סיווג גס מאוד: ראשית, יש לנו הצהרות חסרות משמעות או אבסורדיות, אזכור שמות מפוצצים והצגה של למדנות כוזבת. שנית, יש חשיבה מרושלת ופילוסופיה עלובה, החוברות יחדיו, בדרך כלל (אם כי לא תמיד) לסוג של רלטיביזם חלקלק. אפשר שהראשונה מבין הקטגוריות הללו לא היתה חשובה כל-כך, לו היה מדובר כאן רק במספר פרופסורים-חברים לספרות, ההופכים עצמם ללעג ולקלס בהשמיעם התבטאויות ביחס למכניקת הקוונטים או לתאורמה של גדל. העניין נעשה רלוונטי יותר מפני שמדובר כאן באינטלקטואלים חשובים, לפחות כפי שמעיד עליהם אורכו של המדף במדור לימודי-התרבות של חנויות הספרים האוניברסיטאיות. הנה, למשל, אנו מוצאים את נאומם של ז'יל דלו ופליקס גואטרי (Deleuze and Guattari) על תורת הכאוס: 'להאיט פירוש להציב גבול בכאוס שלו כפופות כל המהירויות, כך שהן יוצרות משתנה הנקבע כאבסקיצה, בעת שהגבול יוצר קבוע אוניברסלי שלא ניתן לעוברו (למשל, מידה מרבית של כיווץ). משום כך, הפונקטיבות הראשונות הן הגבול והמשתנה, והיחס הוא היחסים בין הערכים של המשתנה, או באופן עמוק יותר, היחסים של המשתנה, כאבסקיצה של מהירויות, עם הגבול.' ויש עוד הרבה יותר — ז'אק לאקאן ולוס איריגארי על טופולוגיה דיפרנציאלית, ז'אן פרנסואה ליוטאר על קוסמולוגיה... — אבל אל תתנו לי לקלקל לכם את ההנאה".⁶⁸

סוקאל בוחר להתעלם מהנקודה הקריטית שההשלכות הרעיוניות של הגילויים במדעי הטבע מתפשטות על פני כל הכיכר המחשבי. אם המציאות הפיסיקאלית היא קוונטית, אם כל היקום כולו עשוי מחתיכות זערורות, אם כל דבר הוא אטום בפני עצמו ואין רציפות קוהרנטית, יש לכך אימפליקציות עבור רעיונות פוסט-מודרניים כמו דיפראנס — במיוחד כאשר לכתחילה העיסוק בתחומים של בקורת מתמקד בסמלים ובהשלכותיהם. כלומר, התרגיל של סוקאל אינו תרגיל כלל כי הוא עוסק בדברים עצמם. הכסף המזויף הזה מתקבל במכולת ללא בעיות — וקונה לחם. כפי שמציינת מרה בלר, המתמחה בדעותיהם של מייסדי תורת הקוונטים:

"אחת הדוגמאות היותר אבסורדיות של הסאטירה של סוקאל, כפי שטוען המחבר עצמו, כרוכה בהיקש מתוך פסיקת הקוונטים אל הרעיונות הפסיכואנליטיים של ז'אק לאקאן. 'אפילו קוראים שאינם מדענים עשויים בהחלט להתפלא מה לכל הרוחות יכול להיות הקשר בין תיאוריית השדה הקוונטית לבין הפסיכואנליזה, קרא סוקאל במאמרו ב-*Lingua Franca*, שם חשף את המתיחה שלו. אף על פי כן, הקשר ה'עמוק' בין תורת הקוונטים לבין הפסיכולוגיה נידון בהרחבה בכתביהם של פאולי, נילס בוהר, ופסקואל ג'ורדן. ג'ורדן חקר את המקבילות ה'פורמליות' בין פסיקת הקוונטים לבין הפסיכואנליזה הפרוידיאנית, ואפילו הפרה-פסיכולוגיה. פאולי יצא, ברצינות

מוחלטת, ממושגי מכניקת הקוונטים כדי לדון במושג הלא-מודע, באבטיפוסים יונגיאניים ואפילו בתפישה העל-חושית. דבריו הבאים של בוהר הם בין ההצהרות היותר רציניות של אבות מייסדים אלו [של פיסיקת הקוונטים] אודות הקשר בין תחומי הקוונטים לפסיכולוגיה: 'מאפיין בולט של תחום זה [פסיכולוגיה]... הוא היחסים ההדדיים התלויים באחדות המודעות שלנו ומפגינים דמיון בולט להשלכות הפיסיות של הקוונטום של פעולה. אנו חושבים כאן על המאפיינים המוכרים היטב של רגש ורצון שאין כל יכולת לייצג אותם באמצעות תמונת חזותיות. במיוחד הניגוד למראית עין בין הזרימה המודעת השוטפת קדימה של חשיבה אסוציאטיבית, לבין שימור אחדות האישיות, מהווה... אנלוגיה ליחסים בין תיאור הגל של תנועת חלקיקי חומר... לבין האינדוידואליות שלהם שלא ניתן להרסה'.⁶⁹

אכן, בלר מתארת בצורה מבריקה את החשיבות של 'סמכות' בקביעת ערכם של טקסטים אקדמיים שונים, ובהקניית ערך לספקולציות של מדענים: "כמו הדה-קונסטרוקציוניסט ז'אק דרידה... גם שמו של בוהר נודע לשמצה בגין כתיבתו המעורפלת. אולם פיסיקאים מתייחסים לערפול של דרידה ולזה של בוהר בדרכים שונות מאוד: זה של דרידה מעורר בוז, וזה של בוהר – הערצה אילמת. שוב ושוב מייחסים את ערפולו של בוהר לעמקות ודקות אבחנה' שבני תמותה רגילים אינם מסוגלים לקלוט. אפשר שחשיפה של שגיאת עריכה נוספת תדגים את כוונתי. באוסף מאמרים נפוץ שעוסק בתורת הקוונטים, אשר יצא בעריכתם של ג'ון וילר ווייצ'יץ' צוריק, עמודי המאמר של בוהר, שנדפס מחדש, אינם מסודרים כראוי. מאמר זה (תגובתו של בוהר לבקורת המפורסמת של אינשטיין, פודולסקי ורוזן משנת 1935, העוסק בפרשנות הסטנדרטית של אסכולת קופנהגן) מצוטט רבות בספרות העדכנית על-ידי פיסיקאים ופילוסופים של המדע. עם זאת, מעולם לא שמעתי מישהו מתלונן על כך שדבר-מה אינו כשורה בכיתוב של בוהר בכרך זה. רק לעתים רחוקות, אם אי פעם, מתייחסים לשגיאה, אף על פי שהיא מופיעה במהדורת הכריכה הרכה בדיוק כפי שהופיעה במהדורת הכריכה הקשה.

"כאשר נכשלו פיסיקאים בניסיון למצוא משמעות בכתביו של בוהר, ולא משנה כמה ניסו, הם האשימו בכך את עצמם, ולא את בוהר. (אינשטיין ושרדינגר היו היוצאים הנדירים מן הכלל במקרה זה). עדותו של קרל פון וויצאקר היא דוגמה בולטת להשפעתה הגורפת, הכמעט משתקת, של סמכותו של בוהר. אחרי פגישה עם בוהר, שאל פון וויצאקר את עצמו: 'מה היתה כוונתו של בוהר? מה עלי להבין כדי שאוכל לקבוע מה כוונתו ומדוע הוא צדק? עיניתי את עצמי באינספור טיולים בגפי'. שימו לב שפון וויצאקר לא שאל, 'האם בוהר צדק?' או 'באיזו מידה, או באיזו נושא, צדק בוהר?' או 'באילו נושאים בוהר צדק?', הדבר המדהים הוא שהוא שאל את עצמו מה יש להניח ובאיזה אופן ניתן להעלות טענות כדי להוכיח שבוהר צודק. הצהרות מדהימות, שבקושי ניתן להבחין ביניהן לבין אלו שסוקאל מנסה לעשות מהן

סאטירה, נמצאות בשפע רב בכתביהם של בוהר, הייזנברג, פאולי, בורן וג'ורדן. ולא מדובר רק בהערות אגב אקראיות. בוהר ביקש להפוך את הפילוסופיה שלו שעסקה בקומפלימנטריות לעקרון אפיסטמולוגי רחב ביותר – עקרון שיהיה ישים בפיסיקה, בביולוגיה, בפסיכולוגיה ובאנתרופולוגיה. הוא ציפה שהקומפלימנטריות תחליף את הדת האבודה. הוא האמין שיש ללמד קומפלימנטריות* את ילדי בית הספר היסודי. פאולי טען ש'המשימה החשובה ביותר בזמננו' היא לפתח רעיון קוונטום חדש של המציאות אשר יאחד את המדע והדת. בורן הצהיר שהפילוסופיה של הקוונטום תעזור לאנושות להתמודד עם המציאות הפוליטית שנוצרה בעקבות מלחמת העולם השנייה. הייזנברג הביע תקוותו שפיסיקת הקוונטים תפעיל השפעתה על התחומים הרחבים יותר של עולם הרעיונות [בדיוק כפי ש]השינויים שחלו בסוף תקופת הרנסאנס שינו את החיים התרבותיים של התקופות שבאו בהמשך.⁷⁰

מעבר לממדים הכמעט תיאולוגיים-חסידיים של הערצת הגיבורים של המדענים כלפי בוהר, בעומק העניין ניצבת, פעם אחר פעם, שאלת הסמכות. בלר כותבת: "אנו מוצאים עצמנו במצב מוזר. מצד אחד, או שכל המפעל של יצירת היקשים, מהמדעי אל התרבותי והפוליטי, בטעות יסודו, והוא בלתי מבוסס ומופרך לחלוטין – ובמקרה כזה, כמה מהפיסיקאים הגדולים ביותר שלנו אינם אשמים פחות מהמבקרים הפוסטמודרניים שלנו. אך מאידך, ייתכן כי יצירת היקשים מהתחום המדעי אל התחום התרבותי היותר רחב היא פעילות משמעותית ועמוקה – ובמקרה זה עלינו לשפוט את מפעלם של מנתחי התרבות הפוסטמודרניים כמכובד, ראוי לשבח וחשוב, אף על פי שאפשר כי נצטער על הבורות המדעית של כמה מהם, ואולי אפילו נוקיע אותה."⁷¹

כמובן שהשאלה איננה אם מותר לערוך היקשים או לא, כי ברור בעליל שהיקשים כאלה נערכים באופן טבעי, אלא מי הסמכות שיכולה לבצע היקשים אלו, ומה המעמד של אותם היקשים כטענת אמת בקונטקסט התרבותי של המערב. מעמד 'טענת האמת' של הספקולוציות המגיעות מפייהם של בוהר או אינשטיין גבוה ממעמד 'טענת האמת' של ספקולוציות שמשמיעים דרידה או לאקאן – אך גם אלו וגם אלו הן ספקולוציות הנשענות על מדעניזם וסמכות ולא על אמפיריקה או מעמד אובייקטיבי כלשהו, וכפי שבלר מסכמת: "המתנגדים למחקרי התרבות הפוסטמודרניים של המדע

* עקרון הקומפלימנטריות קובע כי יכולות להיות שתי דרכים שונות להסביר תופעות נצפות, ושתייהן יכולות להיות אמיתיות, אך אף אחת אינה 'נכונה'. ביחס לפיסיקת החלקיקים, עקרון הקומפלימנטריות קובע שהקוונטים היסודיים אינם חלקיקים או גלים, אלא אחדות כלשהי המתעלה על האופי של שניהם, ומציגה בכל פעם רק אחד ממאפייניה.

גזורים בתקיפות, מתוך פרשת סוקאל, את המסקנה ש'המלך הוא עירום', אולם מי הם בדיוק כל המלכים העירומים הללו? על מי בדיוק אנחנו אמורים לצחוק?⁷²

ממדע למדעניזם

סמכות הגורם המצהיר על האמת היא המקנה להצהרה מעמד של אמת. מדעי הטבע הפכו להקשר האמוני המעניק מעמד של אמת לאמירות נוספות הנאמרות בשם המדע – דהיינו למדעניזם.

המדעניזם הוא השימוש במדע כסמכות אמונית.

אם איגנציוס הבטיח למסדר ישועי ש"הכל אשליה, אין לבטוח בחושים או בשום דבר אחר – פרט לדבר אחד: מה שהכנסיה אומרת!", הרי המדע מבטיח את אותו דבר לתרבות המערב. הוא מבטיח שרק מה שהמדע מברר אודות המציאות הוא המציאות האמיתית. רק סחרור החלקיקים הסטטיסטי של תורת הקוונטים הוא המציאות, ולא מה שנתפש בחושים.

המדעניזם מהווה את תשתית 'המובן מאליו' של ה'מדעים' הבלתי מדויקים, ולמעשה של האקדמיה כולה. לא בכדי, בהתחשב בתפקידה המרכזי של הפילוסופיה של המדע במתקפתה של 'האקדמיה' על 'המדע', התמקד עיקר הטיפול במדעניזם במקרי הגבול: בשרלטנים, אנשי הצלחות המעופפות, הקריאיוניסטים, הלמרקיאנים, המרקסיסטים והאריך פון דניקנים למיניהם, אולם מעט מאוד דגש הושם על יניקת האקדמיות כולה כמבנה חברתי יוקרתי, מצורה בולטת מאוד של מדעניזם.

למעשה, אפשר להצביע בבירור על המדעניזם כעל זהות אקדמית יסודית שעיקרה טיפול 'רציונלי' או 'פסבדו-רציונלי' בחומרים, בלוויית סממנים חיצוניים רבים של 'מדע' – כפי שאלה נלקחו ישירות מהמיתוסים שעליהם מצביעים סוציולוגים כמו מרטון או קמרון – ו/או שימוש בכל אותם סממנים ששירתו היטב את סוקאל בהצלחת ה'זיוף' שלו.

למרות שחוגים אקדמיים מסויימים נוטים לכסות את עצמם בנקודה זו באמצעות הצהרה שאין הם עוסקים במדע אמפירי אלא במעין מדעי "הבנה" (Verstehen) ובכך כביכול מוציאים עצמם מן המשחק, בכל זאת הם ממשיכים לחלוק את אותו דימוי של מדענות עם עמיתיהם מן המדעים ה'מדויקים'. יושבי הפקולטות האקדמיות דרים אלה עם אלה, מתוך כבוד הדדי פלורליסטי. מדעי הרוח ומדעי הטבע אינם זרים אלו לאלו ברמה העקרונית. השם אקדמיה חופה על הפקולטות לפסיקה ולספרות כאחד, ואיש לא יעלה על דעתו לערוך אבחנה ביניהן (אף על פי שהכל מודעים להבדל, ורבים כבר צעקו על מערומי של המלך), כיוון שאבחנה כזו

תהרוס באחת את המרקם החברתי והאינטלקטואלי של מוסד עלית זה של תרבות המערב. אותה אובייקטיביות החרוטה על דגלו של הפיסיקאי, מתבדרת גם על דגלו של הפרופסור למדעי היהדות, ומי הנבל שיוריד את נסו של האחרון לחצי התורן?

אלא שסימני היכר חיצוניים אלו יכולים להוביל לאן שרק נרצה בהעדרה של מציאות אמפירית המסוגלת לפרוך סברות 'הגיוניות' שונות. התיאוריה חושפת מציאות, והמציאות חוזרת ומאששת או מפריכה את התיאוריה. ההגיון הוא האמצעי לתהליך זה, ובמדעניזם הוא בא להחליף את התהליך, בוותרו על המשוב ההדדי עם המציאות ובשובו אל 'ניסויי מחשבה' אריסטוטליים. המדעניזם חוזר ונשען על אותו הגיון שאיפשר גם את ציד המכשפות: הגיון המסביר את המציאות כמונחים רציונליים, והמציאות עצמה אינה יכולה לאששו או לסותרו... אולם, אין הבדל מהותי בין חשיבה מדעניסטית לחשיבה מדעית. ההגיון הוא אותו הגיון, תהליכי החשיבה אותם תהליכים. רק המימשק עם המציאות הוא בעייתי.

אחד הסממנים החיצוניים החשובים שחולק המדעניזם עם המדע, סממן שהוא חלק בלתי נפרד מפרויקט הנאורות הרציונליסטי ותו ההיכר של האקדמיות, הוא הרעיון של ערעור דעות קדומות, ניקוי האורות מסחי הדוגמות הנוקשות ופקיחת האור הבהיר של השכל על המציאות.

הרעיון של מדע הצועד מנצח ומפוגג את כל הטעויות, ממשיך עד היום לפעם בלבן של כל הפעילויות המאמצות להן את המדע כדגל, ובמיוחד בכל תחומי הפעילות האקדמית. כפי שכותב צ'למרז: "תחומים רבים מתוארים כ'מדעים' על ידי אוהדיהם, כנראה מתוך נסיון לרמוז ששיטותיהם מבוססות היטב ומסוגלות להניב פירות מקבילים לאלו של מדעים מדויקים כמו הפיסיקה. מדע המדינה, מדעי הרוח או מדעי החברה, מהווים דוגמאות קלאסיות למקרים כאלה. גם המרקסיסטים נוטים להתעקש שהמטריאליזם ההסטורי הוא מדע".⁷³

עצם השיטה המדעית, עצם הטענה שאני מיישם עתה גישה מדעית כדי להגיע למסקנות שלי, מעניקה תוקף של ודאות לממצאי ולמסקנותי. די שאקטלג את חומרי בצורה מסודרת, בין אם אלו כפתורים, אניצי פשתן או גווילים עתיקים, די שאמספרם, אסדרם, אמדודם ואתח את התפלגותם הסטטיסטית, כדי להעניק לממצאי, ויהיו אפילו טריוויאליים ביותר, נופך של אמת מדעית. די שאומר שהכפתורים מתפלגים על פי היצרן, ש-90% אחוז מאניצי הפשתן חורגים מהנורמה או שתפוצת הגווילים העתיקים מצביעה על דפוסי התיישבות מדבריים, ואשמע מדעי ואמין, גם אם מה שאמרתי אינו אלא קשקוש גמור.

הבלוף של סוקאל אמנם נועד להעמיד ללעג ולקלס את הז'רגון הפוסט-מודרני, אך למעשה חשף את עצם הפגיעות של המתודה המדעית לשימוש לרעה, את האפשרות הזמינה לומר כל דבר על כל דבר ויהיה דמיוני ככל

שיהיה, אם רק ינוסחו הדברים במונחים המקובלים, בטרמינולוגיה הנאותה. לולא עשה סוקאל עניין שלם מהתרגיל שלו, היה מאמרו נספג בלא הנד עפעף במסה ההולכת ותופחת של מאמרים אקדמיים.

המתודה נושאת היוקרה שואבת את השפעתה מתוך הרעיון הנלווה של העדר-אינטרס. כפי שכותב שייפין: "אני רוצה... להפנות תשומת לב מיוחדת לנים נוסף... המקשר בין הבנת המהפכה המדעית לבין כמה קטגוריות והערכות יסודיות של התרבות הנוכחית שלנו. הנושא הוא הדעה-פרסונליזציה של הטבע והפרקטיקות הנלוות של הפקת ידע המתקבל כידע נטול אינטרסים. עצם הרעיון של מדעי הטבע המודרניים קשור באופן בל יינתק להבנה שמדובר בתיאורים אובייקטיביים ולא סובייקטיביים. תיאורים אלו מייצגים את מה שקיים בעולם הטבע לא את מה שראוי שיהיה, כאשר עצם האפשרות להבחין בצורה כה רדיקלית בין 'ידע מדעי על הקיים' לבין 'ידע מוסרי על הראוי להיות', תלויה בהפרדת האובייקטים של הידע המדעי מהאובייקטים של השיח המוסרי... כאשר עוסקים במדע, עושים זאת במנותק מהחברה. הצורה הרחבה של הבנה זו של המדע פותחה במאה השבע-עשרה, וזוהי אחת הסיבות המרכזיות לכך שתיאורים קאנוניים זיהו את המהפכה המדעית כתקופה שהפכה את העולם למודרני".⁷⁴

"אחת ההשפעות של התפתחות זו", מסיבר שייפין, "היתה להכחיש שיכול להיות מדע של ערכים. כל דיבור על טוב ורע נתפש כשרירותי, כנושא אינטרסים ובלתי ניתן לכירור הגיוני, בעת שהעיסוק במה שקיים בעולם הטבע יכול להיות רציונלי, חסר אינטרסים וקונצנזואלי. גם רגש זה היה מהישגי המהפכה המדעית ומורשתה המיידית, וגם הוא זוהה עם המצב המודרני".⁷⁵ המדע לבדו מספק ידע אונטולוגי וכל שאר הידע האנושי הוא בתחום האפיסטמולוגיה. המציאות האובייקטיבית היא זו המתוארת על-ידי המדע בלבד, וכל השאר אינו אלא סובייקטיביות ותעתועי חושים. ברורה מאוד העוצמה החברתית האדירה הגנוזה בקונסטרוקט תרבותי כזה, הנושא חותם של ודאות אובייקטיבית, ומובן שהיו למאפיין זה של המדע השלכות רבות על תחומים אחרים בחברה האנושית. המוסד החברתי של המדע, המחקר המדעי, והמדענים בעקבותיהם, הפכו למקור המרכזי של הוודאות, הכח והסמכות בתרבות המערב, כפי שמתאר שייפין:

"לבסוף נוכל להפנות את תשומת הלב אל הפרדוקס גדול השוכן בלבו של המדע המודרני... פרדוקס הנוגע לקשר בין זהותם האובייקטיבית ונטולת הפניות של מדעי הטבע לבין העולם היומיומי של סובייקטיביות, רגשות ואינטרסים. הפרדוקס הוא זה: ככל שגוף של ידע נתפש כאובייקטיבי ונטול פניות, כך גדל ערכו ככלי בידי פעילות מוסרית ופוליטית. הילכך, יכולתו של גוף ידע לתרום תרומה בעלת ערך לבעיות מוסריות ופוליטיות נובע מתוך ההבנה שגוף ידע זה לא הופק והוערך כדי לקדם אינטרסים אנושיים ספציפיים. גם פרדוקס זה אינו אלא מורשת של המהפכה המדעית, כאשר

מלומדים ובני אצולה יצרו גוף של ידע בעל תועלת עצומה בוויכוחים תיאולוגיים ופוליטיים, בדיוק מפני שמחולל הידע הדגיש את הגבולות בין 'מדע' לבין 'עניני הכנסיה והמדינה'. כך גם, עבור בני המאה העשרים: מאגר הערך רב העוצמה ביותר בתרבות המודרנית הוא גוף הידע הנחשב אצלנו כרחוק ביותר מכל דיון בערך מוסרי.⁷⁶

אם רק יעלה בידנו לומר דברים בשם המדע, נוכל להעניק להם תוקף עצום של אמינות, תוקף אשר יגרום לשומעיהם לקבלם כאמת וכתיאור נאמן של המציאות. אמינות זו תהיה מנותקת לחלוטין מכל צורך בביסוס הגיוני, שכן כאמור, חלק משמעותי מהתוקף שאנו מעניקים למדע הוא שמסקנותיו יכולות להישמע כסותרות את השכל הישר ואת אמונותינו הקודמות על העולם, ובכל זאת תהינה מקובלות עלינו בהחשיבנו אותן כתוצאות הבלתי נמנעות של החקירה המדעית ההגיונית והאובייקטיבית.

זוהי האידיאולוגיה השורשית עוקרת-התרבויות של תרבות המערב. בכח הגיונו המדעי באיש המערב אל התרבויות השונות 'ללא משוא פנים', ומטען זה של אובייקטיביות-כביכול מכריע כל עמדה שמרנית הנאחזת במסורות שאינן מעוגנות בתודעות מדעניסטיות.

כפי שאזרחי כותב ביחס להשפעות אלו בישראל: "היחסים בין מדע לפוליטיקה במדינה הדמוקרטית... הם.. תהליך באמצעותו אידיאולוגיה ליברלית-דמוקרטית ופוליטיקה מנכסים באופן סלקטיבי מדע וטכנולוגיה כדי להבנות את הסמכות הפוליטית וליצור לגיטימציה להפעלה של כח פוליטי".⁷⁷ "כזה הוא הכבוד הניתן למדע", כותב מקסוול, "שהדעות האבסורדיות ביותר יכולות להתפשט בציבור, כתנאי שמבטאים אותן בשפה, שהצליל שלה מזכיר איזה מטבע-לשון מדעי מוכר היטב".⁷⁸

ואם ביחס למגזר הציבורי והפוליטי כך, על אחת כמה וכמה באקדמיה, שם משמשת עצם אמינותו של המדע כדי להעניק מעמד אמת לפרקטיקות אקדמיות ספציפיות, וזהו עיקר ערכו של המדעניזם כמבנה חברתי בראייתו לתחומים אחרים. אחרי הכל, לולא האמון שרוכשים למדע ואמינותו המתקבלת על דעת כל, לא היה טעם רב לנכס אותו.

מרגע שהמתודה עצמה היא זו הנושאת את היוקרה של המדעיות, נפתח הפתח ללגיטימציה ותיקוף מלאים של המדעניזם. בטרנספורמציה ישירה הופכת המתודולוגיה המדעית ל"אמות מידה אקדמיות" המשמשות קריטריון מבחין בין הראוי לבלתי-ראוי, בין תכנים הראויים ליוקרה ולתוקף האמת של המדע, לתכנים פסולים או פגומים: המדיום הוא המסר.

לעתים משמשות אמות מידה אלו גם ככלי פוליטי לניגוח מי שאינו שייך ל'מסד', ואינו כפוף ל'אמות מידה אקדמיות'. כך, למשל, מלין קימרלינג על ה'כולל' בבראילין וכותב: "המימון המדינתי גם הבטיח שהמוסד [בראילין] לא יתבצר בתוך בועתו ושהוא יפתח כלפי העולם... אולם לפתיחות הזאת היתה השפעה שלילית, שכן בצד ובשולי התכנים והלימודים האקדמיים

הוחדרו לתוך הקמפוס ערכי הישיבות הלאומיות הציוניות וחלק מאווירתן (למשל, באמצעות ה'כולל' שאינו כפוף לאמות המידה האקדמיים)... מה שצריך ללמדנו שגם עידוד או הימנעות מעידוד של פתיחות לזרמים אידיאולוגיים, ויצירת 'אווירה' באמצעותם, עלולים לסכן את מוסדותינו להשכלה גבוהה".⁷⁹ האווירה 'הקומוניסטית' של הקטע, המתבטאת בהצבעה על פלישת אלמנטים זרים לטוהר המחנה (חדירת הכולל מהשוליים), והסכנה ל'מוסדותינו', מוצאת את הלגיטימציה שלה באובייקטיביות ונקיון-הכפיים המיוחסים לאמות המידה האקדמיות.

אפשר שכאן רלוונטית הערתו של בורדיה על "האסטרטגיות הידועות היטב של הפולמוס, הרמז לחשדות אפלים, ההתייחסות המעורפלת, הקריצה הצינית, והבקורת המוסוית – כולם נהלים יקרים במיוחד ללב הרטוריקה האקדמית".⁸⁰

המיתוס של האקדמיה משמש כערך מונוליתי, אקסיומטי ואובייקטיבי המתנשא אצל קימרגלינג מעל לכל 'אידיאולוגיה', גם כבסיס להצדקת מלחמתן הפוליטית של האוניברסיטאות במוסדות לימוד שאין להם נציגות במועצה להשכלה גבוהה (מ"ג), כמאבקה של אליטה ביקיוניים. קימרגלינג, האקדמאי המודאג, מזהיר: "...מתעוררת מגמה העשויה להביא להפחתת ערכם של התארים האקדמיים, לא רק מחמת הופעת מעין תואר 'נורמה ב' המוענק על ידי המכללות, אלא גם כתוצאה מלחצם של גורמים פוליטיים להכיר בתארים לא אקדמיים כשווי ערך לתארים אקדמיים, לצרכי השתתפות במכרזים של נציבות שירות המדינה".⁸¹

אולם מהו ערכם של התארים האקדמיים? במה הוא נמדד? בזמן, בעמל, במיקוד שקדני? מהם הקריטריונים המבחינים? לקימרגלינג ולהוצאת הספרים ע"ש י"ל מאנגס, האוניברסיטה העברית ירושלים, מובן מאליו מהי מעלתם של תארים אקדמיים על פני תארים לא אקדמיים. אולם, המנסה למצוא 'קריטריונים אקדמיים' מפורשים, שהנוהג לפיהם לא יגרום להפחתת ערך, יגלה במהירה שאין לו על מה להישען פרט להנחיות שמפרסמות אוניברסיטאות שונות לגבי הפורמט של העבודות המוגשות להן (ואין זה מקרה כנראה שים המחלוקת גועש וסוער סביב כללי הציטוט הנאותים, שהרי ה'אפרט' המדעי הוא המקנה לטקסט את מעמדו האקדמי). מדובר ב'נורמות' שהתפתחו באופן 'טבעי' בשטח ולאחר מכן אומצו כקריטריון. עצם יישומן בידי המוסדות האקדמיים מעניק להם את סמכותן, באופן כזה שאקדמאים כקימרגלינג מסמיכים אקדמאים אחרים, האוחזים באותם כלים ומאמצים את אותם כללי משחק, כאשר מערכת המיון העניפה של 'שיפוט עמיתים' נשענת על עוגן היוקרה והסמכות של המדענים והאמינות האוטומטית המוקנית לסוכנים אלו של המדענים.

מעבר לסטטוס החברתי הקריטי של האקדמאי: אוניברסיטה מוכרת/לא מוכרת, תלמידו של מנחה ידוע/פחות ידוע, עשה את הדוקטורט בחו"ל/

בארץ, והמאפיינים הסוציולוגיים 'הטהורים' של האקדמיות, מהסוג עליהם הצביע הסוציולוג רוברט מרטון, מהווה המתודה האקדמית שיטה הסכמית המבוססת על מספר כללים. החלוקה המסודרת לכותרת, תמצית, מבוא, סקירה ספרותית, שיטה, ממצאים, דיון וביבליוגרפיה, וכמובן כללי הציטוט הנכונים,⁸² הם המסוגלים, כפי שראינו אצל סוקאל, להפוך במטה קסם סינדרלי כל גבב מילים שהוערם, מדברי סרק, למאמר אקדמי רציני.

מי שזוכה להכרה אקדמית זוכה לחיתום על דעותיו באשר הן, ולכן כדאי להשתדל. כפי שמתאר בורדיה: "תחום האוניברסיטה, כמו כל תחום אחר, נמצא במוקד של מאבק לקבוע את התנאים ואת הקריטריונים של חברות לגיטימית והיררכיה לגיטימית, כלומר, לקבוע אלו תכונות ולוונטיות, אפקטיביות ומסוגלות לפעול כהון כדי לחולל את הרווחים הספציפיים שמבטיח התחום".⁸³ והרווח הגדול ביותר בתחומים המדעניסטים: גושפנקה רשמית ל'דעתך' הפרטית. גושפנקה שאינה נובעת מהמציאות המשיבה אהבה למדען, אלא מעצם ההשתייכות למוסד האקדמי, המכוון את הבמה ואת התוקף האמוני המוקנה לדעותיו.*

עצם השימוש במונחים רציונליים, מספריים, סטטיסטיים ומדודים כדי לתאר ממצא בלתי סביר, מעניק את התיקוף והלגיטימציה הנדרשים לבניית טיעון מוסרי/פוליטי. אם המדע גילה את הבלתי סביר, סימן שהמדע יודע. אמונים אנו על תכונה זו של המדע (במיוחד מאז חתולו המפורסם של שרדינגר): מה שהמדע מגלה יכול להיראות לנו בלתי סביר בעליל ובכל זאת, זאת האמת.

* לאחרונה, ככל שהצליחו תיאוריות בקורתיות שונות לקעקע את יומרות האובייקטיביות של השימוש בשיטות מדע כמותי במדעי הרוח והחברה, נמצא לאקדמיה פטנט אחר וקל יותר לשימור התוקף האקדמי, ושמו: ה'מחקר האיכותני'. על פי שיטה זו, עדיין משמרים את המונח 'מחקר' כדי להעניק את הנופך המדעניסטי הנאות ומוסיפים לו את התואר המאדיר 'איכותני', כאשר למעשה זהו כיסוי לכל מה שיעלה על דעתך לכתוב. אכן, רבים הם המורים, קורבנות האקדמיזציה המאולצת שכפה עליהם משרד החינוך, שנשמו לרווחה בעקבות חידוש נפלא זה — שצבר אגב מהלכים בדיוק בתקופה בה התברר שיהיה קשה להכניס את המורים האומללים לסד הנוקשה של התביעות האקדמיות המקובלות — ואיפשר להם, תחת המטריה האיכותנית המסוככת, להכביר תיאורים אישיים וניתוחים טקסטואליים רבי קטיגוריות; כמובן, תוך שמירה על הפורמט ה'אקדמי' המקובל, כללי הציטוט, שוליים נאותים, פונט הולם, ורשימות ביבליוגרפיות ארוכות עד אין קץ הערוכות על פי שיטת סטנפורד או שיקגו. באמצעות פתרון יצירתי זה ניתן היה לעקוף את הצורך להוריד באופן רשמי את ה'רף' האקדמי — וראה דיונו של טאוב בסוגיה זו: טאוב, ג. (1997) המרד השפוף. הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 175. עם זאת יודעת האקדמיה הישראלית להתגונן מפני פלישתם של אלו שלא הפנימו את אמות המידה האקדמיות במלואן, באמצעות התייחסות שונה למי שעשה M.A. 'קיקיוני', לבין מי שעבר את המסלול המסורתי באוניברסיטאות הרשמיות (תוך מתן עדיפות מיוחדת למי שעשה תואר באונברסיטה בחו"ל ובכך הפגין לא רק את רצינותו והשתייכותו האמיתית לעלית, אלא גם את איתנותו הכלכלית).

החתול של שרדינגר הוא הדוגמה הקלאסית לאופן בו מערער המדע עקרונות לוגיים פשוטים כמו: 'לא תוכל להיות בשני מקומות בו־זמנית' או 'אי אפשר לאכול את העוגה וגם לשמור אותה', שכן שרדינגר המשיל מצב מסויים של חפיפה בין חלקיקים קוונטים לחתול שהוא בו זמנית גם חי וגם מת. רעיון זה לא נשאר תיאורטי בלבד, שכן באמצעות חזרה על הניסוי פעמים אינספור תוך שינוי אטי של כיוון הכח המפריד בין המצבים החופפים הסותרים, מצאו מדענים שכאשר בכיוון מסויים שני המצבים החלו לחפוף זה את זה באופן פיזי, הם יצרו התאבכות, בעוד שדפוס צר יותר הראה על כמות גדולה יותר של הפרדה מקורית בין המצבים החופפים.⁸⁴ עצם התיאור המנוסח בסמכותיות מדעית מחולל נכונות לקבל תוצאות הנוגדות את השכל 'הישר'. אי אפשר להתווכח עם המציאות, והמדע נתפש כמתאר מציאות. עתה כל שנתר לגורמים בעלי אינטרס הוא להפוך את היוצרות, לבדות בדיה כלשהי ולתארה בסגנון מדעי כדי שזאת תתקבל כאמיתית.

ההקשר הספציפי — נצרות

שורשי המדע בנצרות

ככל שהלך המדע והרחיב את כוחו, כך הפך המדעניזם למבנה הוודאות והאמון של תרבות המערב, ובסופו של דבר של העולם כולו. האפשרות לידע אנושי כל כך ודאי שהוא מקבל תוקף של עולם ממשי, של 'יש', ועמוק מזה, של 'הממשי ממש', של העולם 'כמות שהוא באמת' — פורצת את כל הגבולות התרבותיים המבדילים בין העמים והופכת לכח עצום ובר-ניכוס לתחומים אחרים.

לאיזה תחומים אחרים? כמעט כולם. כמעט כל דבר שנעשה בתרבות המערב במאות השנים האחרונות נעשה תחת דגלו של המדע, ההגיון המדעי, המתודה המדעית וכו'. אולם אין הניכוסים נעשים בריק. כל תרבות שואפת לבסס את ודאותה העצמית על בסיס מדעניסטי נאות, ולהעניק למסורות החביבות עליה זיגוג נאה של אובייקטיביות מושכת לב. לכן ההקשר הספציפי של כל תרבות יקבע במידה רבה על איזה תחומים יתבקש המדעניזם להתפשט.

אין ספק שההקשר הספציפי של תרבות המערב, עצם ההקשר ממנו צמח המדע עצמו, הוא ההקשר הנוצרי וסדר היום הנוצרי.

בטרם היות המדע היתה הנצרות עוגן הוודאות של המערב, ועם הופעת המדע בלב העולם הנוצרי, החל תהליך פראי ומפרכס של שינוי אידיאולוגי במאבק לשמר את מבנה הוודאות הקיים גם לנוכח התקפותיו המאיימות של החדש. אין מצב בו נותרת תרבות ללא מבנה אמון. המעבר ממבנה אחד לשני הוא תמיד כאוב ובעייתי, וכרגיל בהשפעות 'תמוריות', חוזר המסובב והופך לסיבה — ולכן יש לבחון לא רק כיצד צמח המדע מתוך הנצרות, אלא גם את ההשפעות התמוריות מרחיקות הלכת של המדעניזם על הנצרות, ומה היו הפינות אליהן נדחקה זו האחרונה וכיצד יצאה מהן — ומה נותר בתוך התרבות ממאבקים אלו, כמבנים שקופים ו'מובנים מאליהם'.

חלק זה של הספר מנסה לעשות מעט סדר באינספור הזרמים והיובלים המהווים את נהרה הגדול של הנצרות. לא תמיד קל להפריד בין מגמות וכיוונים. כך למשל, עמדה מסוימת של פאולוס בראשיתה של הנצרות,

נשאר כמעט ללא ביטוי משך כל ימי שליטתה של הכנסייה הקתולית, ומתפרצת לפתע לקדמת הנצרות עם הופעת הפרוטסטנטיות. נימה רגשית עמוקה מופיעה תחילה בזרם הפייטיסטי, אחר כך בפילוסופיה של שליירמכר וקירקגור, ובהמשך מוצאת מקום של כבוד אצל הוגים נוצרים בולטים כמו רודולף אוטו וויליאם ג'יימס. אולם אותה נימה עצמה מחוללת מגמות הפוכות אצל נוצרים 'לוהטים' כמו אלברט שווייצר ובארת'. ההבראיזם הנוצרי מופיע כגורם מרכזי בנוצריזציה של אירופה, אך יש לו גם תפקיד בהבניית זהויות יהודיות.

עם זאת, הקשר העמוק בין מדעניזם לנצרות ומודרניות, הבריח התיכון, המאחד את כל הדיון, הוא הופעתה של בקורת המקרא והתגובה הנוצרית לבקורת זו. הקישור הכפול בין ערכי המדעניזם מחד לערעור הסמכויות המסורתיות מאידך התברר כבעל עוצמה תמורית אדירה המסוגלת לחולל מבנים שלמים של דעת.

ההשפעות התמוריות של הנצרות הפרוטסטנטית מופיעות בצורה מודגשת ביותר בהתפתחותו של המדע המודרני.

שורשי המדע נעוצים עמוקות באיטליה של הקונטר-רפורמציה (גליליאו), בגרמניה הלותרנית (קפלר) ובאנגליה הקלוויניסטית/אנגליקנית (ניוטון)*. המדע צמח בתוך אירופה הדתית כחלק ממבניה ורק בהדרגה השליך מעליו את קורי פקעתו הדתית והתפרפר אל על.

להופעת הלותרניות וחיזוק האמונה הנוצרית באירופה (חוקרים רבים מדברים על תקופה זו כתקופת התנצרותה של אירופה, או הנוצריזציה שלה) היו השלכות מרחיקות לכת עבור התפתחות הזהות האירופית המודרנית והתפתחותו של המדע.

בתקופה זו צמחו להם מרכיבים חדשים רבים בתרבות האירופית, כולל רפורמציה וקונטר-רפורמציה, ישועים ואפיפיורים חובבי פילוסופיה, מדע חדש ואמונה חדשה, קפיטליזם חדש, כלי נשק חדשים, גילויים גיאוגרפיים חדשים, ציד מכשפות ועוד, וכמובן, חשוב ביותר למבנה הוודאות של תרבות המערב: התרחבותן וצמיחתן חסרת התקדים של האוניברסיטאות. התפתחות המדע והאקדמיה היו חלק ממערך מקיף בהרבה של שינויים, ובמקום התמונה המקובלת של מדע נאור הצומח מחשכת ימי הביניים ומנשא את האנושות אל על, אנו מוצאים תמונה שונה לחלוטין של אירופה, המפרכת לה ב-זמנית במספר ביצות טובעניות; אירופה שלא רק שאינה מבחינה בנס הפלאי הפוקד אותה עם הארת אורו המבהיק של המדע, אלא עסוקה בשיאו של טירוף ציד המכשפות ובמלחמות דת עקובות מדם.

* ניוטון סיים לכתוב את ה-*principia* כבר בגיל 28, הקדיש את רוב חייו להגות תיאולוגית פרוטסטנטית.

יש קשר פנימי ברור בין שתי התולדות המידיות של הנוצריזציה של אירופה בעקבות הופעת הפרוטסטנטיות: ציד המכשפות והתרחבות האקדמיה.

בר־זמנית עם תחילת פריחת המדע, הרציונליות, והחיפוש אחר הסברים מכניסטיים-הגיוניים לטבע, מתחיל גם המרדף האכזרי אחר מכשפות המתמקד בעיקר בנשים זקנות ועריריות. מסתבר שהחיפוש המדעי אחר עולמות נעלמים, חלקיקיים, אחר המגמות הנסתרות העומדות ביסוד הדברים, אינו עומד בסתירה לרעיון שיש למכשפות כוחות נעלמים וקורים דברים מסתוריים שהסיבה להם אינה גלויה לעין. היתה זו תקופה של מאבק אידיאי עצום על תיאור המציאות, ועיסוק בשאלות כמו: האם המציאות 'האמיתית' גלויה או נסתרת, האם כוחות מעבר להבנת האדם פועלים בה, האם אלוהים משגיח בצמידות על כל דבר או שאלוהים רחוק רחוק ונשגב מעל הכל. אלו השאלות היסודיות שאפפו את ראשית התהוות המדע – שהוא עצמו אינו אלא סוג של אוקולטיזם.

הפרוטסטנטיות השיבה את הדת אל האמונה בהדגישה את רעיון ההשגחה המוחלטת לפיו אין דבר בעולם מתרחש מחוץ לרצון האל, ומעתה רק אמונה המכירה במלוא תוקפו של רעיון זה תיחשב לאמונה 'כשרה'. מעקרונ אמוני זה נגזרה ההשקפה הבלתי נמנעת שעצם העיסוק בכישוף, הפונה אל כוחות שאינם כוחות האל, אינו אלא כפירה והכחשה של האמונה. לכן, דווקא עם 'זיקוקה' של האמונה הנוצרית חל גידול משמעותי בשריפת מכשפות באירופה: "ניתן לזהות דמונולוגיה פרוטסטנטית, בה גדלותו מטילת היראה של רצון האל משתררת על כל היבט אחר... לא ניתן להפריד בין הדמונולוגיה לבין הדיון בהשגחה ובשאלה המכרעת של מקור הרע, ולמעשה היא היתה מרכזית לדיונים אלו".¹

אימת הכישוף, דבקות האמונה הפרוטסטנטית ונצחונה המכריע של התפישה ההליוצנטרית, חיו בכפיפה אורגנית אחת ויצרו את מבנה הוודאות של התקופה. מהלך חייו של קפלר, מכוננה האמיתי של תמונת העולם ההליוצנטרית, יכול לשמש כאיור אנקדוטי לשילוב ביזארי זה העומד ביסוד ראשית התהוותן של זהויות מערביות מודרניות. ציד המכשפות האירופי הגיע לשיאו במהלך הקריירה של קפלר, ורדיפת המכשפות נהנתה מתמיכתם של כל שכבות החברה, כולל נציגים אינטלקטואלים באוניברסיטאות. איש לא הטיל ספק בקיומן של מכשפות, זה היה ה'מובן מאליו' התרבותי של אירופה. קפלר בילה שנים רבות בנסיון להציל את אמו מהחקירה בעיניניים (מן הסתם האמון הפשוט והישיר שנתן באמו איפשר לו להטיל ספק בסברה שהיא מכשפה), אולם אמונתו בחפותה של אמו לא הצליחה למנוע את חטיפתה באישון לילה וכליאתה בשנת 1620. לעומת זאת, כאילו במציאות אחרת, שמונה שנים מאוחר יותר, בשנת 1628, ערך קפלר שימוש בלוגריתמים של נפייר כדי לחשב סדרה של טבלאות אסטרונומיות, הטבלאות הרודולפיניות,

שרמת הדיוק שלהן היתה כל-כך מרשימה עד שהובילה לקבלה שקטה של רעיון מערכת השמש בידי כל אנשי תעשיית השיט.

מתברר שלא האמונה המאגית בכישוף, אלא הרציונליזציה השיטתית של אמונות הכישוף והכנסתן לתוך המסגרת המושגית הנוצרית, היא זו שהביאה להתפרצות רדיפת המכשפות באירופה. אותה רציונליות שיטתית שהיתה כה חשובה בראשית צמיחת המדע, היא גם זו שהביאה למותן בעינויים של נשים רבות כל כך באירופה.

הידוק הממדים הפילוסופיים של הנצרות וטענותיה האונתולוגיות המוצקות התרחשו סימולטנית עם עלייתו של המדע וההתבוננות בטבע. הקריאה בספרי הקודש מלווה גם בקריאה בספר הטבע. החזרה לכתבי הקודש והבעיטה בסמכות הכנסייה מעלה את סמכותם של כתבי הקודש וסמכותו של אלוהים: לא עוד כנסייה מתווכת, אלא קשר ישיר עם אלוהים. יש בחרות זו כדי להצמיח את המחשבות הגדולות החופשיות של המדע בדיוק כפי שיש בה כדי להוליד את רדיפת המכשפות מתוך היצמדות עיקשת ופנטית לטקסטים. הופעתה של דוגמה ברורה התובעת מהאדם אמונה בצורה נחרצת חד-משמעית ובלתי מתפשרת, עד הסוף, יוצרת גם את הרקע לרדיפה עד חורמה של כל מה שאינו מתאים לאמונה. אותה רוח של קפדנות אינטלקטואלית נטולת רחמים, אותה רוח שמתעקשת על האמת שלה באופן מוחלט, היא זו שחוללה הן את הנצרות החדשה, הן את רדיפת המכשפות, הן את צמיחת המדע...

קלארק, הסמכות הבכירה בתחום ציד המכשפות האירופי, שספרו המונומנטלי לחשוב עם שדים חובק "..." את כל הטקסטים שראו אור סביב שאלת הכישוף, החל מהמאה החמש-עשרה, כאשר החל הדיון המלומד בכישוף לאמיתו, ועד לתחילת המאה השמונה-עשרה, כאשר איבד לבסוף את תנופתו,² כותב בצורה מפורשת: "תיאוריית הכישוף... לא נכתבה בצורה מבודדת ואין לקרוא אותה כך... תוך זמן קצר התברר... שאמונות כישוף ברמה זו נשענות על מגוון רחב של מחוייבויות אינטלקטואליות אחרות. הסיבה לכך היתה שהדיונים התיאורטיים נסבו סביב נושאים ספציפיים: האם אפשר שהכישוף יתרחש כתופעה אמיתית בעולם הטבעי, מדוע הכישוף פוגע באירופה בזמן מסויים, אלו סוגים של חטאים כרוכים בכישוף וכיצד יכולים אנשי כמורה להילחם בהם, ומדוע צריכים מושלים ושופטים לפטור את העולם מהאיום. למעשה, הדמונולוגיה היתה נושא מורכב הכולל דיונים על מהלכו של הטבע, תהליכים הסטוריים, השמירה על טוהר דתי, וטבעם של סמכות וסדר פוליטיים. באופן בלתי נמנע, נקטו הוגיה של הדמונולוגיה עמדות אינטלקטואליות ספציפיות ביחס לארבעה נושאים אלו של החשיבה המודרנית המוקדמת. באופן פשוט למדי, דעותיהם ביחס לכישוף היו תלויות במושגים הלקוחים ממחלוקות מדעיות, הסטוריות, דתיות ופוליטיות בזמנם... הדמונולוגיה מתלכדת בצורה כה הדוקה עם מחלוקות אחרות אלו — עד כי הן מפסיקות להיות מחלוקות אחרות — עד כי אני רוצה להציע, לא את מות המחבר, אלא את התפוגגותו של ה'דמונולוג'".³

ככל שהדבר נוגע למדע, עצם הרעיון של עולם דמוני נסתר המשפיע על התופעות הנגלות, קרוב מאוד לרעיון של עולם חלקיקי נסתר המשפיע על התופעות הנגלות. התיאוריה של כוחות נסתרים מאחורי המציאות הנגלית היא אותה תיאוריה, הוויכוח הוא רק על מהותם של כוחות אלו, מכניקה מול כישוף. לא רק שהיתה התאמה מלאה בין תפישת הכישוף לבין התפישה המכנית, אלא שבסופו של דבר, עם הצלחותיה של התפישה המכנית היה צורך להתאים את עצם תפישת האל לידע החדש: רק כאשר "התיאולוגיה הטבעית הוחלפה בתיאולוגיה רציונלית, כאשר התאיזם הוחלף בדאיזם – נעלם הצורך לכפות פעילות סיבתית על החומר או למצוא עדויות בעולם הרוחות. מעתה נתפשה הפעילות כחלק מהחומר וככלולה בסדר הטבעי, כאשר אל מרוחק יותר זוכה להעצמה כדי לפצות על אובדן כוחו ורצונו בעולם... כאן אנו מוצאים שבר הרבה יותר משמעותי בהסטוריה של הפילוסופיה הטבעית מכפי שחשבו קודם לכן ביחס לתקופה בין בויל לניוטון... הדמונולוגיה המשיכה למלא תפקיד במדע מפני שהיא תרמה לברית בין 'צורה אחת של פילוסופיה לבין צורה אחת של דת... היא חדלה להיות רלוונטית לידיעת הטבע הודות לשינויים ברגישות התיאולוגית שהתרחשו משנות ה-40 של המאה ה-18 ואילך... מה שהיה ניתן לידיעה במסגרת פרדיגמה אחת של פעילות טבעית הפסיק להיות ניתן לידיעה בפרדיגמה שהחליפה אותה".⁴

מעבר זה מפרדיגמה לפרדיגמה הוא המעבר מעולם דתי לעולם חילוני. ככל שהדת הפסיקה למלא תפקיד מכריע בלב המאמינים, כך גם חדלה הדמונולוגיה להפעים את הלבבות. במקום שאלוהים הוחלף במכניזמים טבעיים גם לשטן אין הרבה מה לחפש...

כוחה התמורי של הפרוטסטנטיות פעל בראש ובראשונה על הפרוטסטנטיות עצמה ומתוכה הוליד ברוזמנית נוצריות חדשות וחילוניות חדשה. הרעיונות היסודיים של המרי הפאוליני/לותרני פעלו את השפעתם התמורית על אירופה, בכל פעם בגלגול אחר של התמודדות.

התגובה הנוצרית לתהליכי החילון

המגמה המחלנת של הפרוטסטנטיות, שמקורה בעליתו של הרציונליזם האירופי, לא עברה ללא תגובת-נגד פנימית, מחאה כנגד מחאה, וגם מחאה זו, סופה שהעמיקה את תהליך החילון האירופי ואת תפישת היחיד הניצב נבדל מול העולם – הפעם לא כיצור של שכל אלא כיצור של רגש. כך למשל, רייל מתאר כיצד ארנולד, הוגה גרמני מראשית המאה השמונה-עשרה, שהיה חלק מקונטר-רפורמציה פרוטסטנטית (כלומר מחאה מחודשת נגד הצורות המוסדות שיצרה באופן בלתי נמנע הפרוטסטנטיות – כפי שיוצרת כל תנועה אנושית), כתב ש"הנוצרי האמיתי הוא זה שמתוך רצונו שלו מכין את

נשמתו לקבל את מתת החסד של האל. מרגע שהחיים הפנימיים זוכים להארה של רוח הקודש, היחיד נולד מחדש; כל דרך חייו משתנה, בהעידה על 'איחודו האמיתי עם האל ועם רצונו'. בגלל שתהליך זה דורש פעולה ישירה של היחיד, אין צורך בעזרים חיצוניים כלשהם. למעשה, גורמים חיצוניים הם מכשולים בתהליך של השגת גאולה. ארנולד טען שבכל פעם שנוצרת מפלגה או כת, בכל פעם שניתנת העדפה לאבחנות דוגמטיות מעל לחיים חסודים, בכל פעם שצורות הפולחן הופכות לסטנדרטיות ומופיעה היררכיה, אות הוא שהאנטי־כריסטוס ביסס את מעמדו... מאחר ונוצרים אמיתיים הם תמיד מיעוט, המוקף צבא של צבועים, היה זה הגיוני מבחינת ארנולד להניח שנוצרות אמיתית תהיה תמיד רדופה... כנסייה שקטה ומרוצה היא כנסייה שנפלה".⁵

שוב ושוב עומדת אירופה מול כוחה המתסיס של המחאה הגנוזה בלב הנצרות נגד כל נומוס, נגד כל משטר חברתי מסודר. בכל פעם שיצרה הנצרות מוסדות חברתיים ומסד, באו היסודות האנרכיים, החוץ-עולמיים שלה וקעקעו אותם. כפי שכותב שטופלר ביחס לזרם הפייטיסטי שקדם להשכלה הגרמנית: "מימי השליחים אנו מוצאים קו העובר דרך ההסטוריה של הכנסייה, אותו ניתן לכנות: מסורת חויתית. במהלך ימי הביניים מצא קו זה ביטוי בגישות מיסטיות לחיים הנוצריים, כפי שאלו נמצאו במנזרים ובתנועות המחאה המוכרות של המאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה. בימים הסוערים של הרפורמציה הפעילה מסורת חויתית זו את עצמה בכח עצום ביותר. לא לותר, אף לא קאלווין היו חופשיים מאחיזתו. הרפורמטורים משטרסבורג הונעו עמוקות על ידי השפעתו. כמעט ואין צורך לציין שהנציגים של הדת הפנימית, הנקראים לעתים בשגגה אנבפטיסטים נעו במסילה זו. בדיוק כפי שעשו נציגים בולטים של האנבפטיזם השפוי והאחראי. במהלך המאה השבע-עשרה בא קו זה לידי ביטוי לכל רוחבה של הנצרות הפרוטסטנטית באמצעות התנועה הפייטיסטית... כולם, בלא יוצא מהכלל, חשו ולימדו שהתיאולוגיה שלהם היא תוצאה של 'המילה' כפי שהתנסו בה מבפנים...".⁶

מיקוד זה במילה הכתובה הוא שעתיד היה לחולל את המהפך הבא בנצרות — את בקורת המקרא ואת ההסטוריציות. יתרה מזאת, הפייטיזם היה אינסטרומנטלי בהסבת תוכנית הלימודים באוניברסיטאות למסלול שהביא להשכלה הגרמנית, כפי שכותב רייל: "הגירווי לתחיית לימודי הרטוריקה [באוניברסיטאות] נבע... מהדתיות החדשה שצבעה את כל ה־Aufklärung (ההשכלה הגרמנית)... ששמה לה מטרה להפוך את אמיתות היסוד לזמינות מיידית לגרמני העירוני הממוצע... מטרה שהשתקפה בתוכנית הלימודים באוניברסיטאות, עת במרכזי ההכשרה הגדולים של אנשי כמורה פרוטסטנטים... בהלה, ווינטברג, לייפציג, ארלנגן... תפסו לימודי הרטוריקה וההסטוריה הכנסייתית קדימות על פני לימודי הדוגמטיקה".⁷

שבר בקורת המקרא

הסגידה לטקסט, למילה, עקרון ה־Sola Scriptura העומד בלב הפרוטסטנטיות – העקרון שהעמיד את כתבי הקודש היהודים בלב הזהות האירופית והביא להיכרות אינטימית של כל אירופי עם התנ"ך ודמויותיו – נשא כבר בחובו את הזרעים שעתידיים היו להרוס את המפעל כולו. התולעת (הנחש הקטן) המפרכת לה כבר בתוך פרי עץ הדעת המוגש בזאת לאדם האירופי.

מתוך רעיון הסולה־סקריפטורה התפתח באופן אורגני החיפוש הנמרץ אחר המקור האותנטי, שהביא מלומדים גרמנים להשתלם בשפות השמיות של 'מקורות' הסקריפטורה, כולל עברית, והשתלמות זו היא שעתידה היתה לחולל בזה אחר זה את בקורת המקרא, הנמוכה והגבוהה, ואחר כך את האשורולוגיה, האגיפטולוגיה ודומיהן. כפי שכותבים שביט וערן: "בד בבד הגביר ההבראזים הנוצרי* את ההיכרות של משכילים נוצרים עם הספר מכלי ראשון, כלומר בעברית... התנ"ך העברי הפך לנושא של 'בקורת קדושה'. זו הציגה שתי שאלות: (א) האם העקרון של ה'סולה סקריפטורה' מתבסס בעצם על נוסח יהודי פגום שלהם; (ב) והאם אפשר להגיע, באמצעות בקורת הטקסט ועל ידי השוואה עם נוסחים אחרים... אל הטקסט המקורי של המקרא. השאלות האלה שעוררו פולמוס בתוך הנצרות הפרוטסטנטית, והחיפוש אחר הנוסח האותנטי, דרבנו את הופעתם של תרגומים חדשים של התנ"ך, והיו פרק חשוב בתולדות בקורת המקרא בעת החדשה"⁸.

הרבה יותר מכך – עצם השאלה ביחס לאפשרות שהטקסט המקורי הוא 'פגום', היא שאלה מערערת־סמכות ומערערת אמון. עצם השאלה אם כתבי הקודש הם קדושים או פגומים, עצם העיסוק בנוסחים השונים, שכל אחד מהם מתחרה על מעמד הטקסט 'הדפיניטיבי', מערער את מעמד האמת של הטקסטים כולם. מבנה הוודאות מועתק אל החוקר והמחקר – שהם, בבואם לשפוט את האותנטיות של טקסטים, הופכים לקריטריון של ה'אמת'.

בסופו של דבר, עצם העיסוק הפרוטסטנטי החדש בסקריפטורה, לא כמקור לאלגוריות של אמונה כפי שעשתה הנצרות לדורותיה, אלא כסמכות האותנטית האולטימטיבית לאמונה, הביא באופן בלתי נמנע לפירוקה הסופי של הסקריפטורה, ולשינוי רדיקלי בהדגשים השונים של הנצרות, שעברה טלטלות משמעותיות ביותר בעקבות 'הגילויים ההסטוריים' והתפצלה לגונוני גוונים של 'נוצרות' שכל אחת מהן מתמודדת בדרכה עם הערעור הקשה על הסמכות של כתבי הקודש.

* דיון נרחב יותר בהבראזים הנוצרי ומשמעותו מובא בפרק העוסק באופן ספציפי בהתפתחותן של זהויות יהודיות בגרמניה.

העיסוק הנוצרי בתנ"ך נבע מלכתחילה מתוך המטרות התיאולוגיות הפנימיות של הנצרות ששאפו לראות בו אלגוריה המבשרת את הופעתו של ישו, וראו ביהדות עצמה, יהדות התורה שבעל פה, מעין זיוף מאוחר. "הכתיבה ההסטורית הנוצרית", מסבירים שביט וערן, "כמו הדיון הפילוסופי והתיאולוגי) עסקה בתולדות היהדות בתקופת הבית השני בעיקר כרקע להופעת הנצרות. בתבנית ההסטורית השלטת בספרות הזאת נעשתה הפרדה ברורה בין 'ישראל' (או 'העברים') של תקופת המקרא, ובין 'היהדות' והיהודים של תקופת הבית השני. היהדות של ימי בית שני תוארה בספרות הזאת בדרך כלל כיהדות פרושית, לגליסטית, ריטואליסטית, תיאוקרטית, לאומית-פרטיקולריסטית; שונה מהיהדות של תקופת המקרא ובעיקר מן הנבואה".⁹

אפילו היכרות שטחית עם ספרות ההשכלה העברית מצביעה מיד על קווי הדמיון החזקים בין תפישה נוצרית זו של היהדות לבין תפישת הנאורות היהודית את היהדות. בהקשר זה של דיוננו בכינונה של זהות ישראלית, יש חשיבות רבה להפנמה מלאה זו של עמדות הנצרות כלפי היהדות — באמצעות הכלי המרכזי של הפרוטסטנטיות: המעמד המכונן של הביבליה והפעולה המעצבת של המחקר המקראי.

אכן ניתן לראות כיצד עמדות אלו שועתקו אצל חוקרי היהדות בארץ, למשל, ביחסו של גרשום שלום אל ה'רביניזם' כפי שמוצא ביטוי במחקריו על השבתאות — אותו נסיון מונומנטלי להראות שהחילונות הישראלית צמחה מתוך התפרצותה של מיסטיקה יהודית תוך העלמת תפקידו המכונן של הגנוזיס הנוצרי בכינון ממלכת המיסטיקה באירופה בכלל, הרבה לפני הופעתו של שבתאי צבי. בחינה מדוקדקת של האירועים ההסטוריים באירופה ערב ההשכלה מלמדת שלא שבתאי צבי הוא שהביא להופעת היהדות החילונית, אלא לותר, קאלווין והחדרת כתבי הקודש עמוק לתוך הזהות האירופית. לא שבתאות מעשה בית היא שחוללה את הזהות ה'חילונית', אלא לותרניזם גרמני מתפשט.

הנצרות ולא השבתאות חוללו את המהפך. הסולה סקריפטורה ולא המלמולים ההזויים של הגנוסטיקן החדש, שבתאי צבי. אין כאן אירוע אנקדוטי אלא תהליך ארוך טווח. לא איזה משבר 'אמון', עמוק ככל שיהיה, המחולל לגיטימציה לשבירה עם העבר, אלא רקימה אדירה של זהות חדשה וחלופית — שתהליכי היווצרותה עדיין נמשכים. כפי שכותבים סולוביטשיק ורובשוב בברלין: "מתחלת ברייתה שמשה עבודת המחקר המקראי 'כלי זיין' כלפי המסורה הקיימת, ומשום כך לא זזה מעודה מתוך תחומי החברה שבקרבה מסורת זו שלטת".¹⁰ בקורת המקרא היתה חלק מהפרוטסטט כבר מתחילת דרכה, פרוטסטט המחפש לו תמיד תיזה כדי להיות האנטי שלה.

מאחר והשאלה הקריטית היא הסמכות, מקור הסמכות הוא זה שקובע את המסקנות.

ככל שהלך והתפשט היחס הנוצרי לכתבי הקודש, הרואה בטקסט מקור של סמכות, ובמיוחד יחסה הפטישיסטי של הפרוטסטנטיות המעגנת הכל בפשט הכתובים, כך הלכה והתגבשה הפרדיגמה החדשה שחוללה את 'המודרניות'. פרדיגמה זו החליפה עבור היהדות את מקור הסמכות החי של קהילת המאמינים וחכמיה במקור הסמכות של 'המדע האירופי', כפי שמבכים חוקרי המקרא הנלהבים סולוביטשיק ורובשוב: "ובה במידה שהחקירה המקראית בישראל הלכה הלך ושקוע, החלה שמשה של בקורת המקרא לזרוח מחוץ לגבולי ישראל ונחלת ישראל הלכה ועברה לתוך תחומי המדע האירופי. וכאשר בא אחרי כן גאון המחשבה מישראל ובמעופו העיוני נגע גם בספר הספרים וגילה אופקים חדשים לבקורת – כבר היו דבריו כתובים לטינית ומכוונים כלפי חוץ".¹¹

הרפומציה יצרה שיח חדש ביחס לכתבי הקודש: "הרפורמציה", כותבים סולוביטשיק ורובשוב, "דחפה את העיון במקרא דחיפה חדשה: מיסדה ותלמידו העמידו שוב את המקרא במרכז עולמם ושבו לדלות ממקור עתיק זה מזון רוחני לחיי האמונה. תרגומו החדש של לותר והוויכוחים המרובים שבאו בעקבותיו פרסמו את דברי התנ"ך בקהל רב... לענייננו חשובה ביותר התנועה שקמה, לדגלי הפלפולים והמשא ומתן הללו, על שדה החקירה החיצונית של המקרא: חקירת הטקסט. לותר, צונגלי, קאלוויין וחבריהם גילו דעתם כי הניקוד של כתבי הקודש הוא מעשה ידיהם של אבן עזרא, ניקוליוס מלירה ואליהו לויטה, ולפיכך הרשות לפקפק באמיתותו. ומאידך גיסא יצא פלקיוס, אחד מגדולי הפרשנים של הרפורמטורים והוכיח כי נקודות אלו קדומות הן ונכונות... הכנסיה הקתולית, ברצותה לשים לאל את דבריהם של הרפורמטורים המיוסדים על הכתוב, אסרה מלחמה נגד הנוסח של המסורה. יוהן מוריין בקש להראות כי הגוף העברי של התורה נשתבש ונתקלקל ולפיכך אף הוולגטה, הבנויה על המקור העברי ואיננה נאמנה ועולים עליה הגוף השומרוני ותרגום השבעים, אשר רק בדבריהם אפשר להשתמש, ולנגדו יצא גרהרד והורה כי הנוסח העברי עתיק ומדויק הוא ואין בו משגה ובוכסטורף לא הסתפק בזה ופסק להלכה, בניגוד לדברי לותר וראשוני תלמידיו עצמם, כי האמונה בעתיקות הנוסח העברי של התורה, לרבות גם הנקודות והתגים, הנה אחד מעקרי הדת החדשה".¹²

כך, מיד עם הופעת הפרוטסטנטיות, מעצם העובדה שלותר, האקדמאי, למד עברית כדי לכוון תרגום חדש של התנ"ך, ומעצם העובדה שמלומדים שונים התווכחו ביניהם ביחס לסמכותם וקדושתם של טקסטים מתחרים, נולדה הפרדיגמה החדשה המעמידה את הכיתוב במרכזה כפטיש – טקסט שמקוריותו קובעת את קדושתו. מרגע שהטקסט הועמד במרכז, נסללה הדרך לערעורה הרציונלי של אמונת הנצרות, תוך הפיכת האנליזה הרציונלית המערערת עצמה לתשתית הוודאות של תרבות המערב.

לא הטקסט, אלא הגישה הפרדיגמטית אל הטקסט, היא הקובעת את פרשנותו. היחס למקור הסמכות, האמון המוקנה למערכות הידע המכוונות,

הוא המחולל את הבדלי הגישה ל'טקסט'. אותה מציאות 'עובדתית' מחוללת פרשנות נבדלת על פי הפרדיגמה שמתוכה ניגשים אליה. הפרדיגמה הפרוטסטנטית היסודית של סולה סקריפטורה חוללה באופן בלתי נמנע מחקר שהתמקד בבדיקת כתבי הקודש כמקור סמכות ולא בתכנים שהם מכילים. האופן בו פרדיגמות שונות מחוללות תפישות עולם נבדלות מוכר היטב בתולדות המדע מתוך המאבקים הקלאסיים שהתחוללו באופן הסטורי סביב פרשנותם של תופעות טבע שונות. קון כותב על ראשית חקר האופטיקה: "קבוצה אחת ראתה באור חלקיקים שמקורם בגופים חומריים, קבוצה אחרת ראתה בו שינוי של המדיום שבין הגוף לעין... כל אחת מהאסכולות שאבה את כוחה מהקישור שלה למטפיסיקה מסוימת, וכל אחת הדגישה, כתצפיות פרדיגמטיות, את המקבץ המסוים של תופעות אופטיות שהתיאוריה שלה יכלה להסביר בצורה הטובה ביותר."¹³

כאשר מדובר בחקר המקרא, הבסיס נשאר זהות/אמוני ולא מציאות אמפירית-מדעית המסוגלת לחולל 'עובדות' אוטוריות חדשות מהסוג המנחות תיאוריות מדעיות.

כאשר מדובר במקום של כתבי הקודש במבני הוודאות והאמון של תרבות המערב, אין שום אמפיריקה שתוכל להכריע את הכף — אם כי ההתפתחות ההסטורית וההשלכות האידיאולוגיות/מוסריות של גישות פרדיגמטיות עשויות לחשוף את המגמות הגנוזות בהן. הכל חוזר לאותו עוגן של החוויה האינטר-סובייקטיבית האנושית, לשאלות הסמכות והאמינות.

'ממצאיה' המפתיעים של בקורת המקרא, בדיוק כמו גילוייהן של תורות מרעישות-אמונה כמו תורת האבולוציה של דארווין, מעוגנים בשאלת הסמכות, ושאלה זו היא הגוררת את הפרשנות המפתיעה. אם הפרדיגמה היסודית היא סולה סקריפטורה, וזו הסמכות המוסרית המוחלטת, אזי גילויים כמו אלו של דארווין מוליכים לסתירת פשט הכתובים ומכאן לערעור מוחלט של הסמכות הקובעת את עליונותו של האדם. באופן זה יכולה השערת מוצא האדם מהקוף להוביל למסקנה האידיאולוגית/מוסרית ש'מותר האדם מהבהמה אין', ולכן כל תביעה מוסרית היא מיותרת וסותרת את הטבע. באותו אופן, כאשר השאלה היא מקור הסמכות, והפרדיגמה המכוננת היא הבירור של הטענה הדוגמטית של סולה סקריפטורה, יש בגילוי הסגנונות השונים בתורה להוביל לדחייתה של הסקריפטורה. סגנונות שונים מהווים סתירה לרעיון אחידותו האלוהית של הטקסט ומולידים את הטענה שמדובר בפבריקציה.

בתוך המערך של המדעניזם עצמו, היו שרצו להשתמש במדע כדי לקעקע את הנצרות, ואחרים רצו להשתמש בו כדי לאשש את הנצרות. "שני מחנות התייצבו זה מול זה", כותבים שביט וערן, "אנשי הבקורת הגבוהה, ששמו להם למטרה לערער על מהימנותו של הסיפור המקראי, מצד אחד, והאפולוגטים, שביקשו לראות בממצאים הארכיאולוגיים אישור למהימנותו, מצד אחר."¹⁴ אלו ואלו שימשו בסופו של דבר כדי להרוס את מבנה הוודאות

של הנצרות, שהרי מרגע שמבנה הוודאות מעוגן במדעניזם וממתין לתוצאות מחקריו כדי לאשש או לדחות תכנים ספציפיים, כבר ניטלה הוודאות מתכנים ספציפיים אלה. תמיד במעבר מאתוס למיתוס אובדים תשעה קבין של לגיטימציה וודאות. המשפט 'קבל את האמת ממי שאמרה' אינו לוקח בחשבון את העובדה שהקריטריון לאמת הוא אכן בדרך כלל 'מי שאמרה', במיוחד כאשר מלכתחילה העיסוק ה'מדעי' בביבליה לא היה יכול להתקיים ללא הפטישיזציה של הביבליה. רק כאשר אמרו על הביבליה שהיא חפץ הקדושה נפתח מקום לדה-מיסטיפיקציה ולמחקר אינטנסיבי שמגמתו להראות שלא מניה ולא מקצתיה. יתרה מזאת, ברגע שה'דבר עצמו' מאבד את ערכו ורק מקורו חשוב, הרי הביבליה אינה אלא חפץ ככל חפץ, ואישורה יבוא עתה מבחוץ. מתוך כך מאבדת הביבליה את מעמדה מכונן-הוודאות והופכת לארטיפקט הסטורי. מעתה לא תישען עוד הוודאות על תכניה של הביבליה אלא על ההסטוריון-המדעניסט המוסמך לבחון ארטיפקטים הסטוריים.

המאבק הוא על האידיאות המכוננות של התרבות ועל מבני הלגיטימציה שלה. לכן, כותבים שביט וערן, "דליטש הציג את התרבות הבלית כמופת של חוק, של מוסר ושל צדק, ובכך הפך את 'בבל החטאה', העיר שסימלה... בעולמה של הנצרות את היוהרה, החטא והרשע, למקור הקדום של ערכי הנצרות ושל תרבות המערב – זאת באמצעות השפעתה על הנצרות ועל התרבות היוונית. בבל שהוקמה לתחייה הוצגה כתרבות מפותחת ומתקדמת הראויה להערצה בשל מכלול תכונותיה; תרבות שהשפיעה על כל המרחב שבמרכזו שכנה, ואף מעבר לו; תרבות שספרותה, ולא התנ"ך, מסמלת את ערכי המוסר ההומניסטי-האוניברסלי".¹⁵

מגמות אלו בגרמניה הלכו יד ביד עם המגמות ששאפו לחולל בנצרות טרנספורמציה שתאפשר לה להיפטר מכל מה שבקורת המקרא ערערה, ולהישאר רק עם נצרות מזוקקת, נצרות אידיאית הנקייה מכל אותם גורמים המעניקים לרלטיוויזם דריסת רגל. באופן מפתיע בהשוואה לשאר אירופה, התפתחו מגמות הפוכות אלו בתוך הנצרות הלותרנית עצמה.

הנאורות הגרמנית ועליית ההסטוריציוזם

בשונה ממקומות אחרים באירופה, לא עברה ההשכלה בגרמניה דרך אנטי-דתיות כפי שעברה במדינות קתוליות כמו צרפת, שם היה ממסד כנסייתי מלא סתירות ובשל למרי. בגרמניה, כבר חולל לותר את המהפכה ואיפשר לנאורות הגרמנית להישאר שלמה בנוצרותה. המודרניות הגרמנית הלכה יד ביד עם רה-אינטרפרטציה נרחבת של הנצרות וזיקוק תכניה.

בסופו של דבר, לא וולטייר ורוסו היו אלה שחוללו את תרבות המערב אלא דווקא לותר וקאלוויין, שאפשרו להיות 'מודרני' ו'נוצרי' בנשימה אחת.

תרומתה של גרמניה לתהליך זה של נצרות מתקדמת היתה גדולה לאין שיעור מזו של צרפת. למעשה, האתוס הפרוטסטנטי ולא האתוס האנטי-קלריקלי הוא שבנה את המערב, והמבטח ששמים מדפיסי הדולר באל הוא המניע את גלגלי הקדמה יותר מהאתאיזם הליברטיני של נציגי ה'נאורות' הצרפתיים האנטי-קלריקליים. ברגע שהצליחו הפרוטסטנטים לזקק את הנצרות מהמטען המעשי/מסורתי שהחזירה בה הכנסייה הקתולית, ולהעמידה על צדיה המבטלים את חופש הבחירה באמצעות רעיון הדטרמיניזם והגזירה המוחלטת מראש, הם איפשרו את הקדמה ה'חילונית' מתוך הנצרות עצמה.

בגרמניה ראו בלותר מהפכן: "לותר", כותב רייל, "יצר דחף מוסרי חדש המושרש בנסיון של כלל החברה שלו... משך זמן רב טענו שהוגי ההשכלה הוקסמו מהרנסנס וראו עצמם כיורשיו וממשיכיו... אולם לגבי גרמניה קשה לתמוך בשתי המסקנות המשלימות של ההסטוריון גיי: (1) שהוגי ההשכלה ראו עצמם יורשים של הרנסנס הפאגני; (2) שתאורים הסטוריים של ההשכלה ייחסו לרנסנס את הרס ימי הביניים. הטענה הראשונה היתה מזעזעת את אנשי הנאורות הגרמנית, שרובם השקיעו זמן רב במלחמה בהנחות אנטי-נוצריות. בטענה השנייה ניתן להחזיק רק עם שינוי בהגדרה; במקום לומר רנסנס, יש לומר 'העידן בו התרחשה ההשבה של הידע' [*Wiederherstellung der Wissenschaften*]. הרעיון של הרנסנס בו אנו אווזים כיום אינו זהה לזה הנכלל בביטוי החלש יותר 'השבת הידע'. כאשר דיברו אנשי הנאורות הגרמנית על השבה זו, הם הגדירו אותה כהתעוררות ההתעניינות בלימודים הקלאסיים. זה נתפש כאחד מגורמים רבים שפעלו יחדיו לשנות את הרכבה של אירופה... הידע הקלאסי כשלעצמו לא היה אפקטיבי, וכפי שהוא הופך בידי ההומניסטים של הרנסנס הוא היה חסר אונים, מפני שלא היה בו כדי לחולל את תגובת הקרביים של הדחפים המוסריים הגדולים. הוא נותר רק תוצר של האינטלקט, בהשאירו את התנועות, התאוות והרגשות האפלים והאינטואיציות כמות שהם".¹⁶

דווקא למהפכה הפרוטסטנטית, שהצליחה לשמר את התינוק הנוצרי עם אמבט הטבילה שלו (וגם בלעדיו, במקרה של האנבפטיסטים), היתה עוצמה שהצליחה להזיז עולמות. כוחה נבע מכך שהיא הרחיבה את הקיים, את האידאות הרווחות, העמוקות, לתוך עצמן. ככל שהעולם הפך לנוצרי יותר, כך הוא נעשה, באופן פרדוקסלי, חילוני יותר.* ככל שהנצרות הלכה וזיקקה את אידאות היסוד שלה כך היא פשטה יותר ויותר את צורותיה החיצוניות,

* ניסוח זה דומה לזה של וובר אך גם שונה ממנו. בעוד שוובר הגדיר את הנצרות על פי הרקע הלותרני שלו — ולכן ראה את היציאה אל החול כייציאה ממש, הגישה כאן היא שקיים רצף אחיד של מעבר אידאי וכי גם מה שנושא עתה תווית של חול, אינו אלא התפתחות אורגנית מתוך הנצרות, וריאציה מחולנת של נצרות.

את הכנסייה והתיאולוגיה, ודבקה יותר ויותר באידיאות הפנימיות שלה: אמונה שאינה זקוקה לשכל, חוסר משמעותם של המעשים, ביטול הלאום ועוד.

כפי שמסביר רייל, זה ההבדל הגדול בין ההשכלה הגרמנית לזו של שאר אירופה: "בעיני המערב, הדת לא היתה אלא תוצר הסטורי שיצר האדם בתגובה לתחושות מסוימות; היא נבעה מתוך פחד או טראומה, או הכרח נפשי, או מחוסר יכולת להבין כראוי סיבה ומסובב. על פי ההוגים המערביים הרדיקלים ביותר... הדת לא היתה אלא מגפת קודש שיש לבטלה מיד. אחרים, המייצגים את העמדה הטיפוסית של ההשכלה, ראו בדת תפאורה חברתית הכרחית, משהו שישביע את רצון ההמונים הבורים, אולם ודאי לא משהו שאפשר ליישמו עבור האליטה המשכילה. כמעט כל המיתוגרפים ההסטוריו-פסיכולוגים של המערב, ראו את הדת במונחים שליליים, כתוצר אומלל של ההסטוריה שיש לגבור עליו. מרבית אנשי הנאורות הגרמנית סירבו לקבל טענה זו. מול הפסיכולוגיה החושית של המערב הם העמידו פסיכולוגיה שמקורה במטפיסיקה של לייבניץ ובאסטיקה בת-זמנם. הדחף הדתי של האדם הוא מולד, חלק מהרוח שבתנועתה המתמדת יוצרת צורות אינספור של סגידה דתית. הדת היא יסוד ראשוני, לא משני, מפני שהאמונה היא טבעית לאדם. חוסר האמונה אינו בחירה עצמאית, אלא מצב של דיסהרמוניה, של העדר נורמות, מצב בו מאבד האדם את המגע הרוחני שלו עם עמיתיו. כך, גם כאשר הסבירו אנשי הנאורות הגרמנית את ההסטוריה באמצעות מונחים ומבנים שפותחו בידי מיתוגרפים הסטוריו-פסיכולוגים במערב, הנחות היסוד של ההסבר היו שונות".¹⁷

"הוגים גרמנים", מסביר רייל, "נאלצו לנווט בין דת של הלב לדת רציונלית".¹⁸ "בתחום הדתי, השתתפו אנשי הנאורות הגרמנית בניתוח התופעה של הדת, ניתוח שאפיין את ההשכלה, אולם בניגוד להרבה מאוד פילוסופים מערביים בכירים, הם שאפו 'להציל' את הדת המתגלה. בעשותם כן, הם ניסו ליישב את הפער הדיאלקטי בין פייטיזם לרציונליזם".¹⁹

"הם עשו כן בתגובה לתביעות הסותרות של הפייטיזם והרציונליזם. הראשון הדגיש דת בלתי-רציונלית ואישית מאוד של הלב; השני חיפש אחר אמיתות אוניברסליות פשוטות. בפייטיזם, מוססו החסד או הרוח את ההגיון; הרציונליזם גרם לחסד או לרוח להיראות הגיוניים".²⁰

"אנשי הנאורות הגרמנית קידמו... הכרה שכל אומה, כל עידן הסטורי, יש לו ערך משל עצמו, רוח ייחודית. דימוי העתיד שלהם היה יצירתה של מדינת בילדונג [Bildungstaaf]* — מדינה המונעת על ידי אידיאל אתי או רוחני בו מועשרים חייו הפנימיים של האדם".²¹

* פֶּךְ מגדיר את המושג בילדונג (Bildung) באופן הבא: "רעיון של התקופה שאחרי האמנסיפציה, שכלל בניית האופי, חינוך מוסרי, העליונות של תרבות והאמונה בפוּטנציאל של האנושות. בילדונג היה מושג חילוני חשוב, אולי החשוב ביותר, שהגיע את

אין להמשיל את תהליך החילון האירופי להשלחה של פקעת מיותרת וליציאתה של בריה חדשה ומכונפת לאוויר העולם, אלא לנחש המשיל את עורו הישן ותחתיו מתנוצץ לו עור חדש ורענן. תהליך הסקולריזציה האירופי הוא תהליך התבדלותן של נוצריות נטולות ישו הדרות בכפיפה אחת עם נוצריות חובקות ישו. אספקטים שונים של הנצרות זוכים להדגשות שונות, המחוללות תנועות מגמתיות שלמות. דגשים על אידיאות ערכיות מחוללים פרוטסטנטיות ליברלית, דגשים על ודאות דתית-רגשית-סובייקטיבית מאפשרים משהו הנראה כאתאיזם רציונלי לצד רגשות דתיים כנים, דגשים על הקונקרטיים של ישו מחוללים גוונים אוונגליים, ודגשים על פשט כתבי הקודש מזמנים גוונים פונדמנטליסטים. האבסורד הנוצרי מחולל אקזיסטנציאליזם, וההדגשים האוניברסליסטיים הדוחים כל שיפוטיות מחוללים פוסט-מודרניות. בתהליך מורכב זה מוצאים ערכי הליכה של הנצרות את מקומם בלב המערב.

ההתפתחויות שחלו בתיאולוגיה הגרמנית אחרי לותר, הן הרקע לצמיחת הזהויות היהודיות של העולם המודרני. ההשכלה הגרמנית שימשה רקע להשכלה היהודית, והמדעניזם הגרמני היה המצע הרך עליו צמח המדעניזם העברי. ודווקא משום שפן מרכזי בהתפתחויות תיאולוגיות אלו היה הטשטוש הגובר בין ממדים נוצריים לממדים יהודיים של האמונה, טשטוש שהיה מצד אחד תולדה של שאיפת הנצרות להגדיר עצמה כדת אוניברסלית במונח היותר גורף שיקיף גם את כל מסקנות המדע והמדעניזם, ומצד שני שאיפת היהדות לטשטש את גבולותיה באופן שאף היא תיראה כדת התבונה – תהליך זה הביא למצב בו כבר לא ניתן היה להבחין עוד בין המנכס למנוכס.

תרבות המיעוט היהודית בגרמניה שאפה כל-כך לטשטש את קווי המתחם של נבדלותה כדי להתאים עצמה לתרבות הרוב, עד כי נדמה שבאמת אין הבדל ביניהן. אלא שמגמת הטשטוש פעלה רק בכיוון אחד, לעבר תרבות הרוב. יהודים שאפו להידמות לתרבות הנוצרית הסובבת, ולא להפך.

ככל שתרבות מיעוט יונקת לתוכה את הפרדיגמות המעצבות של תרבות הרוב, כך היא נוטה להעניק להם שמות ילידיים, לא עוד תרבות זרה, אלא

הטרנספורמציה המדימה של יהודי גרמניה בין השנים 1780 ל-1840, עת נאבקו למען אמנסיפציה חברתית ופוליטית. עבור יהדות גרמניה, המטרה והשליחות של בילדונג היתה ליצור יהודי גרמני חדש, כזה שיתקבל אצל שכניו הנוצרים...

אולם ליהדות גרמניה היתה גם מטרה שנייה. היא שאפה להשתמש ברעיון הבילדונג שלה כדי להבטיח בסיס משותף עם גרמניה הלא יהודית. מעל לכל, הבילדונג אמור היה ליצור סביבה בה יהיה האוניברסלי יותר חשוב מאשר הפטרייטי הצר, בה ההסטוריה הגרמנית – שהיהודי לא יכול היה לחלוק אותה באופן מלא עם הגרמני – תהיה פחות חשובה מאמנות, תרבות או האידיאל ההומניסטי."

(Peck, A. J. (ed.) (1989). *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988: From Bildung to Bill of Rights* Wayne State University Press, p.5).

משהו משלנו, גידול בית, ובכך להפוך לשקופות את אותן השפעות קריטיות של תרבות הרוב על תרבות המיעוט, או במקרה שלנו של תרבות אירופית-נוצרית על תרבות אירופית-יהודית. המפתח לטשטוש זה עובר דרך שאיפת הנצרות לאוניברסליות.

הדיון שלהלן מבוסס ברובו על ניתוחו של התיאולוג הנוצרי מקינטוש את ההתפתחויות השונות בתיאולוגיה הנוצרית מימי הרפורמציה ועד לתחילת המאה העשרים. זווית הראיה הנוצרית-פנימית של מקינטוש, מאפשרת לברר קווי מתאר מסויימים שהיו נעלמים מעינינו מזווית ראייה יהודית פוסט-שואה. מקינטוש כתב בשנת 1937, ומבטו הוא לא רק נוצרי, אלא גם אינו מועב עדיין על ידי ענן האשמה (המתבטא בשיח סופר-פוליקטיקלי-קורקט ביחס ליהודים או בדחיית האשמה על הסף בהתאם לפילושמיות או לאנטישמיות של ההוגה) שעתיד לרחף מעל התיאולוגיה הנוצרית אחרי אושוויץ.

מקינטוש, התיאולוגי הסקוטי, מצביע על מרכזיותה של התיאולוגיה הגרמנית בתהליך התפתחותה של הנצרות בתקופה המודרנית: "בשלוש נסיבות יוצאות דופן ניתן למצוא את השורש למה שהעניק לתיאולוגיה הגרמנית את מעמדה הבכיר יחסית במאה האחרונה, שתיים מהן חיצוניות יותר, והשלישית יותר עמוקה ובעלת השפעה קבועה: מספר האנשים הגדול יותר שהיו עסוקים בתיאולוגיה. בסביבות עשרים וחמש פקולטות לתיאולוגיה, מאוישות באופן מלא פעלו בגרמניה לבדה, כשכל אחת... בוחנת את כל השאר, ומשליכה את הידע שלה לתוך מאגר משותף".²²

"בשנת 1857", כתב מקינטוש, "ניסח מארק פטיסון את העובדות: ... 'אין לחשוב שהתיאולוגיה הגרמנית היא מוצר לאומי מעורפל כלשהו, או עניין המעסיק באופן בלעדי את הארץ שהולידה אותו. לא מדובר בתופעה מבודדת. אף על פי שהמקור הוא גרמני, הוא שייך לנצרות כולה. זוהי התנועה התיאולוגית של הדור. רק מפני שקיימים חיים אינטלקטואלים מלאים יותר בגרמניה מאשר בכל מקום אחר, רק מפני שכרגע החשיבה הספקולטיבית באירופה נעשית כיום בידי גרמנים, כפי שענייננו הכספיים מנוהלים בידי יהודים, אין לחשוב שמאפיינים גרמניים הוטבעו במהות של המדע הנוצרי. ההון של הידע הלמדני נמצא בידי הגרמנים, ושלהם היה המפעל שהפנה אותו לערוצים תיאולוגיים".²³

מקינטוש מתאר את שלביה השונים של הנאורות הגרמנית מנקודת מבטה של התיאולוגיה הנוצרית: "ראשית... מגיע השלב בו אומרים: ביכולתנו להגן על התורה האורתודוקסית באמצעות ההגיון, וכך ראוי שנעשה. האמת הנוצרית רק תשופר מכך שיבהירו את יסודותיה בחוקים אוניברסליים של חשיבה, או לפחות אם תסופק עדות שאין הנצרות סותרת את שאר הידע הרגיל שלנו. בשלב השני, מתחילים אנשים לערוך הבחנות בין האמונה האורתודוקסית שניתן להצהירה באופן לגיטימי בציבור, לבין דעות פרטיות שמטפחים בסתר אותם יחידים המצויים בסוד הענין. זוהי העמדה החביבה על

סמלר, אחד החלוצים של בקורת הברית החדשה. כמובן שמדובר בתיאוריה הרסנית. אנשים אינם יכולים להחזיק בגירסה נטורליסטית של הנצרות למטרות מחקר וגירסה על-טבעית עבור דוכן המטיפים. לא ניתן לחלק את האמת לשני סוגים; ואם אמונות נטורליסטיות בדת משתקות מדי או עלובות מדי מכדי לאמון בגלוי, המסקנה הסבירה היחידה תהא שהן כוזבות. מאידך, אם הדוקטרינות של הכנסיה אינן מסוגלות לעמוד בבקורת, האם אין הסיבה לכך שאין להן כל אחיזה ברת-הגנה בעובדות? בסופו של דבר המסקנה האפשרית היחידה היא שרק הדעות הפרטיות הן אמינות, בעוד שערכן של הדוקטרינות המוצעות לצריכה המונית הוא דיפלומטי בלבד.

"השלב השלישי" כותב מקינטוש, "הוא זה המציב את ההגיון – הנתפש לא כחובק את כל כוחותיו השכליים של האדם, אלא כהבנה בלבד הפועלת בשיתוף פעולה עם ההגיון הפשוט או עקרונות הסקה פשוטים – על כס המשפט, ומתעקש שכל דוקטרינה נוצרית חייבת לעמוד למשפט בבית דינו של ההגיון שכך הוגדר. ניתן לקבל רק את הרציונלי. עלינו לצמצם את האמונה לממדים שיעמדו בקריטריונים של כללי הדין. זהו הרציונליזם גופא. זהו, אפשר לומר, הרציונליזם בשיאו, כשהוא לגמרי מודע לעצמו. הדוקטרינות של האלוהות של ישו, של החטא הקדמון, הכפרה המתווכת על-ידי הצלב, הסקרמנטים והנסים, מושלכות הצדה, לעתים מתוך התנשאות, אך קרוב לוודאי שלעתים יותר קרובות מתוך תחושה כנה לחלוטין של מיסטיפקציה. הברית החדשה עצמה, כך נטען, מעולם לא התכוונה לקחת דברים אלו ברצינות. הוגים בכירים שלהגותם היה גוון כזה הונחו על-ידי העקרון הניתן לניסוח גם אך לא בלתי הוגן באופן הבא: 'לא אאמין לשום דבר שאין ביכולתי להבינו, ואני מבין רק את מה שתואם את החוקים המוכרים של ההגיון וניתן להסבירו לכל אדם בעל אינטליגנציה רגילה.' כפי שקרה אחר כך, ברבע האחרון של המאה התשע-עשרה, יצאה הקריאה לחזור בכל מחיר מהאמונה בישו אל הדת הפשוטה של ישו. הטענה שהאמונה האישית בישו אינה אלא תכתיבי הרגילים של ההגיון. הוא ייצג אמת, הוא החדיר מידות טובות, הוא הבטיח לאנשים טובים גמול של חיי נצח. קל לדמיין כיצד, בתנאים אלו, נעלמו ההוד והעוצמה של הבשורה הנוצרית. יש מעט מאוד המסוגל ליצור 'חדווה בלתי ניתנת לתיאור ומלאת הוד' בצורה כזו של נצרות שלו ניתנו לאדם חתיכת נייר כתיבה ושעה פנויה, היה ביכולתו לבנותה עבור עצמו".²⁴

לכל אורך הדרך, נראה שהתביעה שנתבעה הנצרות להגיון, חוללה מצד אחד מערכות שלמות של הגות ואמונה חילונית, מתוך ההכרה העמוקה באי-ההגיון הבלתי מתפשר של הנצרות – ומאידך מערכות שלמות של נוצריות חדשות שקמו כדי לחזור ולאשש שוב ושוב את היותה של הנצרות 'למעלה מטעם ודעת' ולנעוץ בעצם אי-ההגיון את האמונה. זהו חוט השני העובר דרך מחאתם של כל התיאולוגים הנוצרים נגד הנאורות הגוזזת מהנצרות את גיזתה

עמוקת הפלומה, ומחאה זו תעמיק ככל שתרחיב הנאורות את תחומה באמצעות המדענים ההולך ותובע מכל תחום ותחום הצגה הגיונית ופסיכודר-מחקרית. באופן זה הופכת הנצרות לאויבת המדע וההגיון, מתוך תביעה עיקשת להשאר קשורה אל ישותו של הצלוב.

אכן, מתוך ההשכלה הגרמנית הלך וצמח כלי המשחית החזק ביותר שהשמיט מהנצרות כל טענה להגיון מחד גיסא, וחזק אצלה מאידך גיסא, את אותו מעמד נפש המלווה אותה מראשית דרכה: אמונה מעל ומעבר לכל הגיון. כפי שכותב מקינטוש: "... אין לשכוח שאנו חבים להוגים רבי עוצמה בשורות ההשכלה הגרמנית את ראשית מדע הברית החדשה. המבט ההסטורי והבקורתי המודרני על הביבליה, עם הרווחים וההפסדים שהביא עימו, הוא בעיקר תולדה של התנועה הרציונליסטית, שהעלתה לראשונה מספר מדהים של בעיות שעדיין לא נפתרו לחלוטין".²⁵ אכן, נוצרי פחות אדוק ממקינטוש אולי היה מסכם שמדובר בבעיות בלתי פתירות לחלוטין, אלא שבכל זאת, אליבא דמקינטוש, מצאה לה הנצרות מפלט מפני ההגיון אצל אחד מבכירי הוגיה של גרמניה, קאנט, המאמץ את ההגיון כבסיס לקיומו של אי-הגיון: "התיאוריה של הידע הנובעת מתוך הטיעון המפורש שלו, היא כזו המצילה את העקביות של הידע במחיר ערכו האובייקטיבי". התופעות אינן דברים בפני עצמם, מכריז קאנט. "אין הן אלא רעיונות, ואין ביכולתן להתקיים כלל מחוץ לנפשותינו".²⁶

אולם קאנט, עם כל הפוטנציאל שלו להציל את הנצרות מתביעות הרציו, 'נכשל' בסופו של דבר כלפי הנצרות בכיוון אחר, כי בקוראו למעשה מוסרי נכון, למילוי חובה – הוא מחדיר לעולם הגרמני משהו שהנצרות דחתה אותו לכל אורך הדרך: את חשיבות המעשים ואחריות האדם על מעשיו. אכן מקינטוש, מתבטא כנגדו בחריפות: "האיש כלבבו של קאנט, יש לזכור, הוא זה שבטחוונו בכוחות המשמעת העצמית והנצחון המוסרי שלו הופך אותו במידה רבה לחירש כלפי התביעה לחרטה והמסר של החסד המכפר... הוא היה עיוור לעובדה הבלתי נמנעת שככל שנאמץ את הצודק והטוב כעקרון המנחה העליון שלנו, נפקחות העיניים שלנו... לאשמה הפנימית חסרת התקווה שלנו. הנכונות שלנו להכיר בצדק ובתביעה שלו כלפינו... משכנעת אותנו בקיומו של אנטגוניזם פנימי עמוק נגד האל, ובחוסר היכולת המוחלט שלנו לציית לחוקיו בכוחות עצמנו. זו הסיבה לכך שאין לקאנט מה לומר ביחס לתיווך של ישו. בסופו של דבר, מי שמוכן לקחת אחריות על חיי המוסר שלו עצמו, אינו זקוק למתווך".²⁷ אכן, מי שמוכן לקחת אחריות על חיי המוסר שלו עצמו ומוכן לוותר על תיווכו של ישו, כמעט חשוד כיהודי. אך אל דאגה, קאנט לא הרחיק לכת מעוגניו הנוצריים עד כדי כך שיתבע את החובה כחייב. הוא הציג אותה כתביעה פנימית שאינה תלויה בבחירת האדם, כצו קטגורי התובע מהאדם לעשות את ה'ראוי', ולמעשה, אין הבדל גדול בין 'ראוי' זה ל'ראוי' המקורי של פאולוס הנזכר

כברית החדשה*, אותו 'ראוי' שהנצרות אימצה לה כדי לנהל את עולם המעשים ושהיה שברירי כל-כך ומועד לגלי מחאה הרסניים שחזרו והעמידו את הנצרות על העקרון היסודי שלמעשים אין ערך כלל.

יתרה מזאת, קאנט תרם לנצרות הבחנה החדשה בין עניני דת לעניני רציו. ** כפי שכותב מקינטוש: "היה זה רווח עצום לשיטה התיאולוגית [הנוצרית] שקאנט הבחין בצורה כה ברורה בין הגיון טהור להגיון מעשי, והגיע למסקנה שלא נוכל להדגים את קיום האל, בשום מובן שיש לו משמעות עבור האמונה, באמצעות טיעונים תיאורטיים. עדיין היה צורך להעמיק את הדוקטרינה של קאנט ביחס לאוטונומיה של המצפון המוסרי כדי להתאימה לקריאה האוונגלית החדשה והעמוקה יותר של לותר לגבי משמעותה של החובה; אולם בכל זאת היא נותרת בעינה ביטוי מרגש של דבקות המפיק את נימתו האופיינית מסגידה גברית".²⁸

באופן טבעי, בעקבות קאנט, כאשר הדבקות הדתית מנותקת ממסקנות השכל, תופס הרגש את מרכז הבימה. הדגש על הרגש אינו רק תולדה של זניחת השכל כמרכיב בדת, אלא גם פתרון עומק לבעיות שמציב השכל בפני הנצרות. אל מול מתקפת הרציונליזם המסתער, הציעו הוגים נוצריים דתיים להרחיב את 'הפרדותיו' של קאנט באופן המעניק לרגש מקום כה טוטאלי באמונה, עד כי באמת אין זה משנה כלל איזו מסקנה יסיק השכל, באשר משכן האמונה הוא ברגש.

שליירמכר, אבי הרומנטיציזם הגרמני, היה זה שינק מתוך המקורות הפייטיסטים את הדגש הרגשי היותר עמוק, וניתן להצביע עליו כמי שהצליח במידה רבה להציל את הנצרות מהקור של הניתוח הרציונליסטי ההולך ומערער את כל מסורותיה. מקינטוש כותב בשליירמכר, שהוסמך כמטיף של הכנסיה הפרוטסטנטית המתוקנת או הקאלוויניסטית בשנת 1790, "שתה עמוקות מרוחה של מורביה", שם לבש הפייטיזם צורה של "דבקות, השכלה וידידות".²⁹

מקינטוש טוען כי הרומנטיציזם הקשור בשמו של שליירמכר, "הוא יותר ענין של מזג או מצב-רוח מאשר תורה מגובשת, והוא נוצר כתגובת נגד... לאינטלקטואליות היבשה של הרציונליזם במאה השמונה-עשרה. ניתן להגדירו כשיבה מלאת להט לדחפים הטבעיים, לחיים, לחירות, לנטייה אישית, לספונטניות של הדמיון היצירתי. נצרות רומנטית זו הביטה על הטבע ועל האדם בעינים מלאות פליאה והצביעה מחדש על המסתורין של החיים.

* "הכל מותר לי, אבל לא הכל ראוי להיעשות; הכל מותר לי, אך לא אהיה עבד לשום דבר. הבשר נועד לקיבה והקיבה לבשר, אך האדון ישמיד את שניהם. אך הגוף לא נועד לזימה, הוא נועד לעבודת האדון, והאדון נועד לו". (לקורנתיים א, ויב-יג).

** הבחנה שתאומץ בעיולות תיאולוגית רבה במסגרת ההתמודדות הישראלית עם דמותה של התיאולוגיה — וראה הדיון בהמשך בהגותם של לייבוויץ, שגיאו ואחרים.

אצל הנציגים הפחות זהירים שלה, היה נראה כי היא מצהירה שהיחיד הוא מוחלט והרוח המשוחררת חייבת לייצג את המרי נגד הסמכות, את ההאדרה של הרצון בלבד. 'היה עצמך' היא קראה בעקשנות... שליירמכר – עם הסתייגויות – הפך עצמו לאלופה של תנועה זו בתחום הדתי, עם כל הזוהר המעורפל והשאיפה אל הבלתי-מוגדר שעמדו בלבה".³⁰

שליירמכר, "מציב תפישה חדשה של מהות הדת. טבעה, הוא מצהיר בלהט, הובן בצורה שגויה. אין היא מדע; אין היא מוסר; מושבה אינו בשכל, או במצפון, או ברצון. מאחר והדת היא המגע הישיר של הנשמה עם האלוהי, אי אפשר שיהיה לה מקום אחר מלבד הרגש".³¹

השיבה הפרוטסטנטית אל כתבי הקודש, המעמידה אותם כיסוד האמונה הנוצרית תוך ביטול המסורת הנוצרית-קתולית בת מאות השנים, הפכה כתבי קודש אלה ל'מילה' שהיא הבסיס לכל אמונה: שים את כל הדיבורים והמחשבות בצד והישען על ה'מילה'. כאשר החלה הבקורת לרוקן את המילה, לא מתוכן, אלא מסמכות, כשהראתה שהמילה אינה יכולה לשמש יסוד לאמונה כי אין לה בסיס בקודש, החל כל הבניין לקרוס*, והדגשו של שליירמכר על הרגש האישי ודמיונו של המאמין מעבר לכל עדות חיצונית, שימש נדבך משמעותי בביצור אובדן הקרדיביליות של ה'מילה', כפי שמתרעם עליו מקינטוש:

"ביוצאו מתוך מצבי הנפש של המאמין, הוא מנסה, באמצעות טיעונים לאחור, להגיע אל האמת. הוגים נמהרים או מבולבלים זיהו זאת לפעמים עם טענה אמיצה ביחס לחירות הרוחנית של הנפש הנוצרית, היקרה כל-כך ללב הרפורמטורים. אולם בדיוק ההפך הוא הנכון. נקודת המוצא של הרפורמטורים, בכל פרק של הדוקטרינה, אינה הנפש במעלותיה ומורדותיה, אלא 'דבר האל' כפי שניתן באופן אובייקטיבי בהתגלות. האמונה, הם מלמדים בכל עמוד, היא התלות ב'מילה'. תוכל לדבר על עמידה רק במקום שיש קרקע לעמוד עליה, ותוכל לדבר על אמונה רק במקום בו נמצא דבר האל, עליו מבוססת האמונה. עינו של שליירמכר... התמקדה בעובדות פנימיות, כאילו הנפש יכולה להיזון מאיבריה הפנימיים. דווקא מפני שהרפורמטורים הישירו מבט ללא חת אל האלוהים כמגלה עצמו במילתו, הם חמקו מההשתקעות-העצמית המטעה ומן האימננטיות של המיסטיקאי היסודי, שחוויתו נעה רק בתוך עצמו".³²

אלא שמקינטוש מתעלם מהפן הבלתי נמנע של מסקנות שליירמכר, כפי שידגישו בהמשך תובנותיהם של דרידה ואחרים: אינסוף המשמעויות הפוטנציאליות הגנוזות במילה, לצד הסופיות המוחלטת בה מוגדרת פרשנות

* ובהמשך, כידוע, עתידה תרבות המערב לעסוק באופן כמעט אובססיבי במילה המדוברת, בנרטיבים, במרווח בין המילים, בשתיקות ועוד.

כתבי הקודש כפרשנות סובייקטיבית ותו לא, באופן שאינו מותר מנוס מאותו סובייקטיביזם המוביל שוב אל הרגש, אל החוויה הפרטית נטולת העוגן, שהיתה מאז ומעולם החותם האנרכיסטי של הנצרות.

באופן מובהק, בגרמניה, ניתן להבחין בהתפצלותה של הנצרות ל'גרמיה' — בפרימתם של חוטים שונים ממארגה המורכב שהלך ונרקם משך מאות שנים, כאשר כל נימה מחוללת זרם נבדל.

הנצרות 'האורתודוקסית', זו המזוהה תמיד עם הצלוב, זו שמקינטוש הוא נציגה, כואבת תמיד כל נסיון של הפשטה, ומסרבת בתוקף להרפות מההגשמה היסודית של האל המתגלם בבשר אדם. כל מגמה פילוסופית המובילה לחוסר יכולת אנושית לתפוש את גדולת האל פוגעת בה, ולכן, בניגוד למגמות ההפשטה של שליירמכר: "החשיבה המאוחרת יותר של הפרוטסטנטיות האוונגלית פנתה באופן נחוש יותר ויותר לעבר דגש חדש על אופיו האישי של האל".³³

כאן ניתן לראות את לב 'התמוריות' הפרוטסטנטית. ככל שמגמות פנימיות בתוך הנצרות עצמה הלכו והתממשו, הלכו והוציאו מן הבכוח אל הכפועל את השלכותיהן הלכתחיליות, כך הלכו ונתגלעו הסתירות הפנימיות.

כפי שניתן ללמוד ממעקב אחר דיונו של מקינטוש, ההתעקשות לחזור אל הצלוב כאקסיומה היא שהלכה וחוללה, מתוך האבסורדיות המשוקעת בה, אינספור נצרויות, ובמיוחד, באופן פרדוקסלי, נצרויות חילוניות, נצרויות ללא ישו, המתפשטות אחר כך בעולם, ללא הצלוב, במעין מיצוב מחדש של המותג, ומביאות אל מסקנתם הסופית את הזרמים השונים הגנוזים בנצרות. ככל ש'הפתרונות' השונים, המצפים את גרגר החול של האבסורד הנוצרי, הולכים וקורמים פנינים, הם חוזרים ומתמוססים בתוך החומץ של האבסורדיות העצמית, ונושרים מהנצרות אל עולם של חול, בעוד 'האדוקים' הנוצרים חוזרים ומצהירים על דבקתם הפשוטה בישו.

דווקא מהלכים אלו של נצרות ההולכת ומתפוררת תוך שהיא חוזרת ושבה אל עצמה, נצרות המחוללת וריאציות מחולנות של קווים מרכזיים ביותר באמונתה, הם ההקשר המכריע לקיומה של זהות יהודית במערב, כאשר כל נים כזה הנפרם מתוך הגובלן הגדול של האמונה הנוצרית, הופך לממשק בר-קיימא בו יכולים יהודים להיאחז באמצעות תכנים פנימיים משלהם, המתחרים בהצלחה כה רבה על אותו אתר סינפטי, עד כי נדמה שהם המקור עצמו.

באידיאה של הביילדונג, המכוננת את 'האדם' הנוצרי האוניברסלי, האדם הנוצרי המזוקק, שיכול להיות אפילו יהודי, טמון הקשר הפנימי בין ההתפתחות התיאולוגית בגרמניה לבין אותן זהויות יהודיות שהרמן כהן הוא נציגן המובהק, זהויות של דת 'התבונה', שאין לה דבר עם הנצרות באופן ספציפי, ויש לה הכל עם אידיאות של מוסר מופשט. דווקא הנצרות המזוקקת הזאת, שהטרידה את מנוחתם של תיאולוגים נוצריים כמו מקינטוש, בהיותה חפה ונקיה מהזדקקות לישו, התאימה לרגישויות היהודיות המיוחדות

הנתקפות תחושת קבס נוכח הצורך לסגוד ישירות לאל בשר ודם, אך מוצאות עצמן נמשכות בחביבות ובחמדה לרעיונות השגב של אחווה, מוסר ואהבה, במיוחד כאשר אלה מוגשים על אותו מגש נוצרי מוכסף המבטל את הצורך ב'מעשים' כלשהם, ומאפשר התמשקות אמנציפטורית גאה עם תרבות הרוב. כביכול 'הגוג והיה', זו הסיסמה, ומי צריך לחיות בכלל, ורק ניטשה מחכה שם בסוף תעלת הלידה הקצרה הזאת, באור הקר והמתכתי של הניאון, כדי לומר 'לא, לא, לא, לא, לא קוגיטו ארגו סום, אלא ויוו ארגו קוגיטו'.*

כאשר יבואו האידיאולוגים הנאצים להשליך מעל גבם את הצלב, הם לא ימצאו שם אלא את הלמות דופק דמם בעורקיהם הפועמים, את החיוניות החייתית הזורמת בגופם, מזווגת עם עומק תודעתו המכלילה של הגל, ומפסגת גבהים מרגשת זו יופל המוסר אל התהום. ומול נאציזם ויטליסטי זה יהיו אלו דווקא יהודי הבילדונג, הנציגים האחרונים של רוח הנצרות המעורטלת מישו, שאינם מסוגלים להודות יחד עם ניטשה שהפטיש היה עמוק מן העץ המנושק והגיע גם עדי הרוח, שיהפכו לאויב ולרועץ האחרון בדרכה של גרמניה להתפכחות שכולה בשר.

התיאולוגיה של הפרדוקס

ככל שהלך מבנה הוודאות של אירופה והתפתל סביב הקרע הבלתי ניתן לאיחוי בין הפרדוקס הנוצרי לבין הרציונליזם המדעניסטי, שהלך וכבש לעצמו עוד ועוד שטחי חיים, נחלצו ההוגים למשימה של גישור על מה שאינו ניתן לגישור ובניית כבישי מעקפים נפתלים סביב לב הפרדוקס.

"שום תיאור של סוגים מודרנים מובילים של תיאולוגיה [נוצרית]", כותב מקינטוש, "לא יכול להיות שלם, או אפילו אינטליגנטי, אם הוא משמיט את עבודתו של סרן קירקגור. קירקגור כונה 'ההוגה הנוצרי הגדול ביותר במאה שעברה', 'גדול כל הפסיכולוגים הנוצרים'... בקירקגור... אנו מוצאים במידה

* "שבור ומפורק, קרוע מכנית בכל דבר למחצית פנימית וחיצונית, ספוג רעיונות כמו שיני דרקונים המניבים רעיונות דרקונים, ולכן סובל ממחלה של מילים ובלא אמון בתחושה ייחודית כלשהי, שעדיין לא בוטאה במילים, וככזה, הריני מפעל שאינו חי אך מפיך רעיונות ומילים בצורה תוססת להדהים, עדיין אולי יש לי את הזכות לומר אודות עצמי קוגיטו, ארגו סום [אני חושב, משמע אני קיים], אך לא ויוו, ארגו קוגיטו [אני חי, משמע אני חושב]. אותה 'ישות' ריקה, היא זו המובטחת לי, ולא אותם 'חיים' מלאים וירוקים. תחושתי המקורית רק מבטיחה לי שאני חושב אודות משהו, לא שאני ישות חיה, מבטיחה לי שאינני בעל חיים, אלא מקסימום יצור חושב. ראשית, אם כן, תנו לי חיים; ואז אכין לכם מהם תרבות!"

Nietzsche, F. (1873). On the Use and Abuse of History for Life translated by Ian C. Johnston, Liberal Studies Department, Malaspina University-College Nanaimo, British Columbia

מסוימת את מקדימו של קרל בארת', ולעתים קרובות מצטטים את דברי בארת' עצמו: 'אם יש לי שיטה היא זו: שתמיד ככל האפשר אני מחזיק בתודעתי את מה שקירקגור דיבר עליו כעל ההבדל האיכותי האינסופי בין זמן לנצח, הן במשמעות השלילית והן במשמעות החיובית שלהם. האל בשמים, אתה על הארץ.'³⁴

יותר מכל תיאולוגיה אחרת, התיאולוגיה של קירקגור היא התיאולוגיה של המאה העשרים — הן מצד השפעתה הישירה על ההתפתחויות בעולם הנוצרי, כמו למשל בארת', הן מצד האקזיסטנציאליזם שינק ממנה עמוקות ולמעשה שחזר אותה כמעט בשלמותה תוך שליפת הצלוב מקרבה, הן מצד השפעתה על הוגים יהודיים בולטים כמו מרטין בובר או הרב סלובצ'יק. "על פי ניסוחו המיוחד של קירקגור", כותב מקינטוש, "החשיבה שלנו צריכה להיות אקזיסטנציאלית, דהיינו להתנהל מתוך מודעות בלתי מעוררת לכך שאנו עומדים בפני האל, אשמים ועוורים, ממתנינים למשפטו ולרחמיו".³⁵

כמו הפייטיסטים ונוצרים אנרכיסטים שקדמו להם, עד למייסד עצמו, גם אצל קירקגור חוזר שוב האלמנט האנטי-ממסדי* החזק: "האובייקטיביות הפשוטה של הכנסייתיות הקונבנציונלית, החיה בשלום עם העולם, מנוונת את תחושת הגבורה הרוחנית ומחליפה את הדאגה האישית לגאולה בחברות מהוגנת או משגשגת במוסד".³⁶ המרד הנצחי נגד כל חברה אנושית החיה בשלום עם העולם, עומד בלבה של הנצרות, של החסידות האסקטית והסגפנית הפורשת מהציבור ומהחיים כאדיאל קבוע — וקירקגור הוא זה שהצליח להשיב כל זאת לנצרות שכבר עמדה על סף של רוח אחרת. כפי שכותב מקינטוש:

"התחלתה של תפישה חדשה של בעיית האלוהים', כותב קרל היים, 'מקורה מהרגע במאה התשע-עשרה בו קירקגור גילה מחדש, מתוך עימות עם הפילוסופיה ההגליאנית, את הדרך מהחשיבה המופשטת אל המציאות הקיימת בפועל. הגל ייצג את העולם כמערכת סגורה; יריבו הצביע על גורמים עגומים בחיים ובמחשבה שאינם ניתנים לשיעור. הגל, באמצעות נטורליזם גבוה יותר, מסמס את היחיד בקטגוריות 'נטולות דם'; השני הכריז על עצם ייחודיותו של המצפון בעת שהוא מקשיב לאלוהים. הגל מצא שביכולתו לאשר את הנצרות לפחות כשרטוט ראשוני של מטפיסיקה חובקת כל; השני הכריז על הפרדוקס של התגלותו העצמית של האל, שמעצם טבעו מהווה עלבון להגיון, ולכן ניתן לתפוש אותו רק באמצעות הייסורים והלהט האינסופיים של האמונה. נובע מכך שפילוסופיה כמו זו של הגל, היא

* מה שרבקה שכטר מכנה 'האלמנט האנטי-נומיסטי'. אכן, שכטר הטרימה חלק מהדיון המובא כאן, אלא שלמרבית הצער, במאמצייה לבודד את הלותרניזם כזן נצרות נבדל שחולל באופן בלעדי וייחודי את הנאציזם, היא ניסתה לזכות את ישו עצמו ואת הקאלוויניזם מכל גוון אנטינומיסטי — באופן המסלף משמעותית הן את בשורת הברית החדשה והן את התורה הקאלוויניסטית. ראו שכטר, ר. (1979) אויב קוסמי, ספרי הגות.

במהותה ובאופן בלתי נמנע מנוגדת לדת הנוצרית³⁷. בפיצול זה של הנצרות לקטגוריות נטולות דם מול ייסורים ולהט אינסופיים של אמונה, היה כדי לנקות את השכל מהאמונה ובו זמנית לאפשר את קיום האמונה למרות מסקנות השכל.

הגילוי המופלא והנשגב שאפשר לשים את השכל בצד ולנהוג כאילו אינו קיים ומתוך הכרעה אקזיסטנציאלית אפשר פשוט 'להאמין' ללא שכל. עתה, בלב אירופה הרציונליסטית והמטריאליסטית ניתן שוב להאמין גם אם מה שאני מאמין בו נראה לשכל כאבסורד — והנה הגענו בזאת שוב אל המסלול המהיר — שוב המילים: אמונה, אהבה ואבסורד מהדהדות בנפש; ויחד עם אלבר קאמי נתעלה מעל האבסורד, יחד עם סארטר, מעל הבחילה הקיומית של השכל הכלוא, ויחד עם קירקגור, מעל תחושת החטא ההורסת את נפשנו, ונזנק לאמונה ולאהבה. נחיה! למרות הכל! ואם לא 'נחיה', אז לפחות 'נתקיים' באותנטיות, בתוך האבסורד של הקיום הזה, האבסורדי עד כדי אבסורד.

בנצרות, כותב מקינטוש "כאשר מתכוונים בה מבפנים או מבחוץ, האמונה היא לגמרי פרדוקסלית — coincidentia oppositorum — מבחוץ, מפני ששום כמות של חשיבה הגיונית לא תוכל להביא אותך לשם; ומבפנים, מפני שהחדווה המהווה את הפנימיות העמוקה ביותר שלה יכולה לצמוח רק מכאב המתחדש ללא הרף"³⁸.

האישוש של הנצרות מתוך האבסורד שלה בוודאי אינו חדש. טרטוליאן, אחד מאבות הכנסיה הקדומים טען שהסימן הבטוח ביותר לאמיתתה של הנצרות הוא דווקא האבסורדיות שלה. עבור טרטוליאן, אלוהות אינסופית המגלמת עצמה בבשר וסובלת ייסורים למען בני אדם, היה רעיון כה בלתי-הגיוני שאיש לא יכול להמציא סיפור כזה, לכן, זה חייב להיות נכון. תיאולוג זה ביסס את אמונתו על ההצהרה: Credo quia absurdum est — אני מאמין מפני שזה אבסורד.

טרטוליאן אמר את אשר אמר כמי שמצא טריק לעיגון האמונה, אבל במאה התשע-עשרה, אותה אמירה בדיוק התריסה נגד כל כובד המשקל של המדענים הפוזיטיביסטי. כל המדע, כל המחקרים, כל מבנה-העל של הפילוסופיה ההגליאנית, כל ההיגיון הספקולטיבי והמדעי כאחד, כולם עמדו והתריסו נגד האבסורד של הנצרות. לכן, כאשר קירקגור אומר את דברו הוא מחולל תנועה חדשה בתרבות המערב — תנועה הרואה את החיים עצמם כאבסורד — ולא רק את הנצרות.

"רק באמצעות הניגוד בין שני רעיונות", כותב מקינטוש, "האל והאדם, החסד והאחריות, הקדושה והאהבה — נוכל להבין את האמת הסתירית שהאל הנצחי נכנס לתוך הזמן, או שהאדם החוטא יוכרז צודק. התיאולוגיה הדיאלקטית היא אופן המחשבה המגן על אופי פרדוקסלי זה, השייך לאמונה-ידיעה, מפני הספקולציה חסרת הפרדוקסים של ההיגיון ... לטעון שניתן לדעת

את האל רק 'ישירות', טוען קירקגור, פירושו לחשוב כמו עובדי האלילים. כאשר דבר האל עובר ומקבל צורה באמצעי הבלתי מספק של הרעיון והדיבור האנושי, הוא נשבר באופן בלתי-נמנע בסתירה".³⁹

"הדרך לתוך הממלכה", כותב מקינטוש על שיטתו של קירקגור, "מובילה דרך הצליבה הפשוטה של האינטליגנציה. ההגיון המום, מעולף כביכול, על-ידי הזוועות המנוגדות להגיון שכופה עליו הבשורה".⁴⁰

הפילוסופיה של קירקגור מהווה פתרון לשבר שחוללה בקורת המקרא בנצרות, שהרי עתה, ככל שהשכל הרציונלי יראה שממצאי הבקורת סותרים את האמונה, כך הוא יעניק מקום טוב יותר לאותו זינוק אמוני מתוך האבסורד. כי האבסורד האמיתי הוא בכך שיש מונה פנימי המתקתק ומוודד כל הזמן את המרחק מאמונה המתיישבת עם השכל ועם הלב, ורק כאשר מגיעים למקום שבו האמונה נשחקה לאבק, ורק הספק ממלא את מוחנו ולבנו, אז הגענו למצב האידיאלי בו נוכל לרדת על ברכינו ולהאמין מתוך האבסורד האקזיסטנציאלי. זהו המשחק המופלא בהגיון לא הגיוני ובאי-הגיון הגיוני. האנומי, החרד, מלא האימה והמובחל, משמשים כקרב קפיצה אל הקיום ה'אונטטי' לנוכח האבסורד, תוך הקפדה שלא לברר מדוע ההסכמה לוותר על תביעות השכל, הנהייה אחר ויתור זה, היא יותר אונטטית. אצל קירקגור יש קפיצה ישירה וברורה מדחיית הקרטזיאניות המערבית ונסיונה ליצור אונת-תיאולוגיה — כלומר תיאולוגיה עמידת-ספקנות שאינה תלויה בשום מחשבה אנושית — אל תיאולוגיה רגשית שגם היא אינה תלויה בשום מחשבה אנושית.

אותו עיגון במה שאינו ברה-הפרכה, במה שסותר מלכתחילה את ההגיון, עתיד להפוך כמעט לתו ההיכר של החשיבה הפילוסופית באירופה, עד ימינו. כך למשל, סטרת'רן כותב כיצד "דרידה החל לקרוא בעיון את שתי הדמויות שהשפיעו על סארטר יותר מכל, הפילוסופים הגרמנים, הוסרל והיידגר. הוגים אלו של תחילת המאה העשרים היו השפעות מרכזיות בפיתוחה והרחבתה של הפנומנולוגיה, הפילוסופיה של התודעה, שהתעקשה על כך שהתודעה היסודית שלנו נמצאת מעבר לטווח ידה של הוכחה רציונלית או עדות מדעית. היא נגישה רק לאינטואיציה. בעזרת אמצעי זה בלבד אנו מגיעים לבעיות המרכזיות של ההווה, של הקיום עצמו. הבסיס לכל הידע שלנו נמצא לכן מעבר להגיון ולמדע: הידיעה שלנו מעוגנת בתודעה".⁴¹ דרידה, כקירקגור לפניו, רואה באבסורד את הבסיס לכל הבנה אנושית: "על פי דרידה", כותב סטרת'רן, "הידע שלנו ביחס לעולם, המבוסס על זהות, הגיון ואמת, נובע מתוך אפורה (aporia), מתוך סתירה פנימית. גם כאן, קל מאוד להצביע על האופן בו סותר דרידה את עצמו בהקשר זה. אם נוכחותה של סתירה מערערת את תוקף הידע הלוגי שלנו, אזי ודאי השימוש שדרידה עושה בלוגיקה כדי לבסס את טיעונו אינו פחות מעורער.

“אולם, למרות העובדה שטיעונו של דרידה יורה לעצמו ברגל באופן זה, הטיעון עצמו אינו חדש... ברקלי, הפילוסוף בן המאה השבע-עשרה, הצליח להפריך לשביעות רצונו את המתמטיקה, באמצעות המתמטיקה. הוא הצביע על חוסר עקביות שניתן לתקנה רק באמצעות הנהגת חוקים שרירותיים במערכת שנראית למראית עין כמבוססת רק על אמיתות הכרחיות. כך, המתמטיקה אינה ודאית מבחינה לוגית. למשל:

$$12 \times 0 = 0$$

$$13 \times 0 = 0$$

ולכן,

$$12 \times 0 = 13 \times 0$$

נחלק את שני האגפים ב-0 ונקבל:

$$12 = 13$$

על פי ברקלי, ניתן לתקן אנומליה זו רק באמצעות הנהגתו של כלל שרירותי המתיר כפל באפס אך אוסר חלוקה באפס... חשיפה זו של פגמים בוודאות של המתמטיקה, וכך של 'כל הידע הוודאי', הגיעה לשיאה בסביבות התקופה בה נולד דרידה. בשנת 1931 הצליח המתמטיקאי האוסטרי גֶדל להוכיח, שוב, באמצעות שיטות מתמטיות-לוגיות, שהמתמטיקה לעולם לא תוכל להיות ודאית. כל מערכת לוגית נוקשה, כמו המתמטיקה, חייבת לכלול טענות יסוד מסוימות שלא ניתן להוכיחן או להפריךן באמצעות אקסיומות היסוד שעליהן מתבססת אותה מערכת... דרידה רצה לעשות צעד נוסף, בכך שיערער על תוקף כל התהליך של ההגיון. ולמרות מחאתו שאין זה כך, הוא עשה זאת באמצעות טיעונים הגיוניים⁴². בספרו על רודולף אוטו מצטט קמינקא: "פילוסופים לפני קירקגור התפלספו על המשפט 'אני קיים', אלא הוא, קירקגור, היה זה שהבחין בעובדה המכרעת שהם שכחו, והיא שהקיום שלי אינו בעצם עניין להתפלספות אלא מציאות ריאלית שאני שקוע בה אישית-רגשית ומעורב בה. אין שכלי מגלה לי קיום זה באמצעות השתקפות רפלקטיבית, אלא אני חש אותו בחיים; קיומי הוא חיי, הזורמים מעצמם מחוץ ומסביב לשקלא וטריא השכלי שלי... קירקגור מתקיף את מה שנחשב עד כה במסורת הפילוסופית המערבית כערך עליון: ההבחנה בין המחשבה לבין האישיות החושבת; בזה הוא קבע לראשונה נקודה שעתידיה היתה להפוך ליסוד כללי בכל פילוסופיה אקזיסטנציאלית. אפלטון, שפינוזה והאחרים היו למעשה הוגים אסתטיים מבלי לדעת זאת. (קירקגור מגדיר כטיפוס אינטלקטואלי-אסתטי את זה שמנסה לעמוד בצד החיים ולהסתכל בהם כבמחזה מבחוץ)... האמת של הדת אינה זהה עם מה שקרוי 'אמת אובייקטיבית' של דוקטרינה או אמונה כלשהי. הדת איננה מערכת של טיעונים אינטלקטואלים אשר המאמין מסכים להם מפני שהוא יודע שהם 'נכונים', כמו ששיטה גיאומטרית היא 'נכונה'⁴³."

נצרות כאב־טיפוס של דת או החוויה הדתית לסוגיה

בד בבד עם התמודדותה הפנימית של הנצרות עם המתקפה הפילוסופית־תיאולוגית המתקדמת על אמונתה ומאבקה לשימור מבנה האמון שלה, הלך והתפתח מתוך אותה התמודדות גם יחס רציונלי־מדעי לאמונה — יחס המדגיש אף הוא חוויה דתית שהיא מעבר לשכל, אך עושה זאת מצד פסיכולוגי במקום תיאולוגי. לקראת סוף המאה התשע־עשרה ותחילת המאה העשרים התפתחו זרמים ששאבו מהרומנטיציזם של שליירמכר ומן האקזיסטנציאליזם של קירקגור מודל חדש לדת 'טרנסצנדנטית' או 'פרוטופית', שאין לה גוון פרטיקולרי מיוחד אלא היא מעין 'תמצית הדתיות' או טוב מכך: 'החוויה הדתית'.

דת זו הוצגה ככזו שכל הוגה בר־דעת, גם זה שאינו דתי, יוכל לכבדה ואולי אף לאמצה ברגעים של משבר וסערת נפש.

תפיסה זו של הדת אמנם סילקה הצדה את ישו כאל, תוך שהיא מייחדת לו מקום של כבוד כמטיף ומורה דרך כריזמטי, אך בהיותה שקופה ונטולת גוון זכתה להפוך למבנה הוודאות היסודי של תרבות המערב ביחס לדת ולפרדיגמה יסודית שאנו מוצאים במחקרים השוואתיים של הדתות, כמו גם בנייתוחים אנתרופולוגיים וסוציולוגיים של דת ודתיות.

ניתן לעמוד על הגוון המיוחד של נצרות־נטולת־ישו זו אצל ויליאם ג'יימז, הפסיכולוג האמריקני שמילא תפקיד מרכזי כל־כך בהפיכת מסקנותיה המאזרחות של הפרוטסטנטיות לנחלת הגיונו של כל בר־דעת נאור. דרכו המחשבתית של ג'יימז נפתחה בחוויות נפשיות מבעיות שתקפו אותו בעת מחלה, עת הוא מספר עד כמה, "היה מדכא אותו הרעיון כי רצון האדם אינו בן־חורין...".⁴⁴ אליבא דג'יימז, האבחנה בין מדע לאמונה היא זו: המדע שואף אל האחדות, אך האמונה מקומה במקום בו לא ניתן ליישב בין סתירות: "לנוכח ריבוי האפשרויות הזה, שאין לו שיעור, ובמיוחד לנוכח תעלומת העתיד, הנסתר מאיתנו, שוב אין לנו כל אחיזה חוץ מן האמונה... היא המציגה וחוזרת ומציגה אותנו בכל המקריות, בלב הריבוי הרבוגני של החיים, אשר מתוכו מוציאה וחוזרת ומוציאה אותנו השכליות שוחרת האחדות...".⁴⁵ האמונה, למרות האבסורד, מוצאת כאן את ביטויה המודרני, באשר השכל הוא רק מוליך שולל ומטעה, אף הידיעות שהוא מגיע אליהן נטולות כל ביסוס אפיסטמולוגי. כפי שכותב ג'יימז: "...שמתי לי לקן להבליט את גודל ערכו של יסוד הרגש בדת ולעשות את היסוד השכלי שבה שני לו. האינדיווידואליות יסודה ברגש; ואמנם מחבראי הרגש, שכבות האופי הכהות יותר והסומות יותר, הם הם המקומות היחידים בעולם, שבהם אנו תופשים עובדה ריאליית בעצם התהוותה ורואים באופן בלתי אמצעי, כיצד מתרחשים מאורעות וכיצד פעולה יוצאת אל הפועל".⁴⁶

בכל הקשור לדת, אין אליבא דג'יימז מקום להכרות שכליות כלשהן, כפי שהוא כותב במידה מסויימת של רוגז: "כשאני קורא בכתב עת דתי מילים

כאלה: "ייתכן כי הדבר הטוב ביותר, שאנו יכולים לומר על אודות אלוהים, הוא כי הנהו המסקנה שאין להימנע ממנה", קמה לנגדי הנטייה לתת לה לדת להתנדף במושגים שכליים. המעונים שמסרו את נפשם על אמונתם – ההיו נותנים קולם בשיר על גבי המוקד בגלל מסקנה גרידא, ואפילו היא הכרחית שבהכרחית? – אנשי-דת מקוריים, כפרנציסקוס הקדוש, לותר, בהמה, עוינים היו את התנשאותו של השכל להתערב בענייני דת".⁴⁷ ואכן, ג'יימז מעמיד את האמונה כולה על הרגש: "מצב האמונה אפשר שלא יהיה עימו אלא מצער שבמצער של תוכן שכלי. ראינו דוגמאות לכך באותן תופעות הדבקות הבאה לפתע-פתאום עם ההרגשה בנוכחות האלוהית, או באותן ההתקפות המיסטיות, המתוארות בידי ד"ר בוק".⁴⁸

רק כך ניתן להציל את האמונה מציפורני הרלטיביזם שמחולל ההסטורייזם, ורק כך יוצאת הנצרות אל הפועל. סוף סוף אפשר פשוט להאמין, ולהרגיש – ולא משנה כלל מה השכל חושב שם לעצמו.

האופן בו טבע ג'יימז את החוויה הדתית לסוגיה בחותמה החד-סוגי של הנצרות, מצא מקבילה במפעל פילוסופי אחר של בן דורו הצעיר ממנו, רודולף אוטו, שאף הוא הצליח להפוך את הנצרות לאב-טיפוס של 'דת', באופן כזה שעצם המילה 'דת' תכסה את התכנים הנוצריים המובהקים תחת מעטה של אוניברסליות. הדיכטומיה אינה עוד בין 'נצרות' לבין 'השכל', אלא פשוט בין 'דת' ל'רציונליזם'.

הודות לג'יימז, רודולף אוטו והוגים אחרים במערב שעסקו בנסיון לזקק אב-טיפוס של 'דת' מתוך מה שהכירו, הועלמו הגוונים הנוצרים הספציפיים מאוד של 'דת' זו, תוך שרעיונות הליבה שלה נשארים רעיונות הליבה של הנצרות, כפי שאנו מוצאים למשל בדיון של בן-שלמה ברודולף אוטו:

"... המחקר ההסטורי – וכל שכן התורה הפילוסופית – היה טעון בהשקפת עולם מסויימת, שקבעה מראש את מעמדן הערכי של הדתות השונות, ואפילו את תוקף האמת (היחסית או המוחלטת) של דת זו או אחרת ... דוגמה מובהקת לכך היתה התפישה הרציונליסטית של הדת, ששלטה בעת החדשה החל מתקופת ההשכלה, ואפשר לראות את מפעלו של אוטו כסיומו של תהליך הגמילה ממנה. תהליך זה, שנמשך כמאה שנה – 'ההשכלה שכנגד' בלשון ישעיהו ברלין – תחילתו בתגובה החרפה שנתעוררה בשלהי המאה ה"ח כנגד הרציונליזם הרדוד האופייני לגישתה של ההשכלה לדת, ומייצגיה הבולטים הראשונים היו האמאן, הרדר ושליירמכר. הבסיס המשותף למגמה זו ולתורתו של אוטו הוא בהדגשת היסוד הלא-רציונלי של הדת ובראייתו כקובע את מהותה... הדת אינה ניתנת להבנה אלא בחוויה האישית... מתוך הזדהות רגשית".⁴⁹ "ברור שיש להבין את תפישת הדת של אוטו במסגרת המסורת שצויינה לעיל, שבה נקבעת האוטונומיה של התחום הדתי דווקא על-ידי היסוד שאינו מושגי".⁵⁰

"התרכזות כזאת בגילויים הסובייקטיביים של הדת", כותב בן-שלמה, "הגיעה לידי קיצוניות הפוכה מזו של הרציונליזם, ולהזנחת הצד

ה'אובייקטיבי' שבה, כלומר, 'המושא' שהיא מתכוונת אליו, בין אם הוא אל פרסונלי או אלים רבים, ובין אם הוא ישות מוחלטת נעדרת אופי אישי או כח נסתר, החדור בפניות כל הדברים. עוד יותר מכך נדחקו לשוליים הגילויים החיצוניים המאפיינים כל דת — צורות פולחן, מסגרות חברתיות וארגונים ממוסדים... חד-צדדיות זו מופיעה לא רק בחקר הדתות אלא גם בתורות פילוסופיות-דתיות מקוריות, כמו זו של מרטין בובר, המפרידה בין 'דת' — כלומר הגילויים האובייקטיביים של הדתות ההסטוריות — לבין 'דתות', המתמקדת במפגש האישי בלבד של ה'אני' האנושי עם ה'אתה' האלוהי".⁵¹

ממשקים עבריים

בתוך אותה הגמוניה מערבית בה נתונות היום כל תרבויות האנוש, שמור מקום מיוחד, רב-רבדי, ליהדות. כפי שכותב פונקנשטיין: "הרבה לפני משבר החילון — למעשה ככל שיהודים חשבו על עצמם — זהותם, קיומם וגורלם מעולם לא היו דבר מובן מאליו, לא לעצמם, ואכן, אף לא לסביבתם".! היהדות שימשה תמיד הן כתיזה שמולה העמידה עצמה הנצרות כאנטיזה וכסינתזה חדשה כאחד, והן כנוכחות הסטורית של אותם אנשים שהמשיכו לשכון בתוך ארצות נוצריות: אנשים ששימשו כזהות 'האחר' שיש להתבדל ממנו, וכנוכחות תיאולוגית אפלה, מעין קורבן נצחי של גרמניה הלותרנית. היהודי והיהדות הם חלק מעצמיותו היותר עמוקה של המערב, אם כממשות ואם כאידיאה, אם כנוכחות פיזית ואם כרעיון-על, אם כמופת ודוגמה ואם כאיום דמוני שאין מפחיד ממנו. במיוחד בגרמניה, ערש הפרוטסטנטיות, יש ליהודים תפקיד מכריע, כפי שניתן ללמוד מכתביהם של גרמנים רבים ושונים במשך הדורות, מלותר ועד היטלר, מקאנט ועד ניטשה. בנקודה זו מאבד הדיון שלנו את נקודת ההשוואה עם תרבויות אחרות הנתונות לקולוניזציה של המערב.

ובכל זאת, בהיות היהדות תרבות בעלת תכנים המבדילים אותה מתרבות המערב, רעיונות המיוחדים רק לה, מנהגים שהם שלה, דת נבדלת, תחושה לאומית מלכדת, וכו', היא חשופה למתקפה הגמונית של תרבות המערב על זהותה, וזאת למרות תרומתה הנכבדת להתהוותה של תרבות המערב עצמה. כך למשל, כשרעיון ההשגחה היהודי חוזר אל היהדות כבומרנג בטענה הנוצרית של הסרת ההשגחה מישראל, אין משמעות רבה לכך שמקור הטענה, עצם רעיון ההשגחה, נעוץ ביהדות, פרט אולי להענקת ממד מפלצתי ודמוני למהלך כולו בו אובייקטים פנימיים של היהדות נבלעים בתוך הנצרות כמעין 'אובייקט רע', וחוזרים אחר כך לרדוף את היהדות בדמותם זו.

אכן, הבנת הפנמתה של היהדות בתוך תרבות המערב הנוצרית כ'אובייקט רע' מאירה את מערכת היחסים הזהותית הסבוכה המתקיימת בין היהדות לבין תרבות המערב, שהרי הנצרות היא כביכול 'יהודי-נצרות', אחותה המצליחה של היהדות היונקת ממנה את עקרונותיה 'המונוטוניאטיים' בלשונו של ניטשה. כידוע רעיונות 'שקופים' ו'בלתי נראים' הם הפוטנטים ביותר — כפי שבולט מאוד בשימושים של שפה. גם ההבדל בין מפגר לבין מאותגר שכלית,

בין כושי לבין שחור ובין גלות לבין תפוצות טעון משמעויות — המתבררות רק אחרי שהן מובאות לתודעה. כך גם היחס הגורף-חובק לדת "יהודי-נוצרית", מטשטש את ההשפעות הרעיוניות המשמעותיות של אידיאות רקע בלתי נראות על שיקולים והכרות.

כביכול, אין הנצרות אלא מעין 'יהדות פלוס', 'יהדות משודרגת למתקדמים', או אם תרצו, מעין תותב ה'מולבש' מבחוץ על היהדות. אולם תפישה כזאת אינה מבחינה בטרנספורמציה הרדיקלית שעברו תכניה של היהדות עת הפכו ליסודותיה הבסיסיים של הנצרות.

מתברר שלא מדובר כאן באותה התגלות תיאולוגית, אף לא באותם טקסטים.

הביבליה הנוצרית היא למעשה ספריה שלמה (כפי שמעיד השם שהוא ריבוי של ביבליון — ספר) המכילה את התנ"ך, הכולל 46 ספרים לפי ספירת הקתולים ואת הברית החדשה הכוללת 27 ספרים — סך הכל 73 ספרים המקודשים לקתוליות. הפרוטסטנטיות, לעומת זאת, חזרה אל הקאנון העברי המקורי של כתבי הקודש, זה המכונה 'נוסח המסורה', כנגד הכנסיה הקתולית שקידשה את הוולגטה הלטינית — ולכן הנוסח הפרוטסטנטי של התנ"ך בתוך הביבליה כולל רק 39 ספרים, ללא הספרים החיצוניים. עם זאת מרבית הביבליות הפרוטסטנטיות החזירו לעצמן, כמעטמיד, תחת הכותרת "אפוקריפה", או ספרים חיצוניים, גם את שבעת הספרים שהוצאו מהקאנון על-ידי לותר, וגרסת המלך ג'יימז של הביבליה, משנת 1611, כבר כוללת את כל הספרים המופיעים גם בביבליה הקתולית.

דיון יבש זה בקאנונים וספרים, ועצם העובדה שבשורש הפרוטסטנטיות עומדים תרגום מחדש והגדרה מחדש של כתבי הקודש, חושף את הלפיתה הפנימית שלופתת הנצרות את היהדות, מעצם כך שמחול השדים שעמד בלב מלחמות הדת באירופה, נסב סביב הנאמנות למסורות יהודיות.

היהודים, הממשיכים להתקיים על אדמת אירופה ולקיים שם את תרבותם העצמית, נחשפים להשפעתם רבת העוצמה של הוויכוחים שהתנהלו סביבם בלבה של התרבות ההגמונית המקיפה אותם. אי אפשר לדבר על זהויות יהודיות וישראליות בימינו, בלא להתייחס לקרינת הרקע הזו של תרבות מערבית נוצרית, המתפתלת סביב יהדות בכל מאבקה.

הדפוס וטכנולוגיית השכפול שנוסדו קצת יותר מיובל שנים קודם מחאתו של לותר, ב-1455, הן שאפשרו לו להפיץ בכל רחבי גרמניה את מפעלו המונומנטלי של תרגום התנ"ך והאוונגליון לגרמנית מתוך תרגום השבעים היווני ומקורות עבריים. תרגום זה ראה אור בשנת 1532, ושלושים שנה לאחר מכן הופיע תרגום נוסף, של הקלוויניסטים, המבוסס אף הוא על מקורות עתיקים. בעקבותיו הופיעו ביבליית ג'נבה, ביבליית ריימז, ביבליית המלך ג'יימז, ובהמשך, מרוב ריבוי גרסאות, אף הוציאו ביבליה רבת-גרסאות, ההקספלה האנגלית ובה שישה תרגומים שונים למקור היווני.

שביט וערן מדברים על "תרבות תנ"כית מכוננת" שהופיעה באירופה במאות השש-עשרה והשבע-עשרה. כך, באנגליה במאות אלה, "קיבל התנ"ך מעמד מרכזי ומכונן בחברה האנגלית ובתרבותה וזו הפכה, במידה רבה, ל'תרבות תנ"כית'; * התנ"ך מילא תפקיד חשוב בעיצוב הלאומיות האנגלית, התרבות האנגלית על כל רבדיה, וההגות הדתית והפוליטית. תולדות התרגומים השונים של התנ"ך (הברית הישנה והברית החדשה) והפירושים הנלווים להם, משקפים את המעמד הזה ונותנים ביטוי לדרכים השונות להבנתו ולאקטואליזציה שלו... לא פחות חשוב ומרכזי היה מעמדו של התנ"ך בגרמניה, שם תרגם לותר את התנ"ך לגרמנית בשנים 1523-1534. במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה היה לתרגום הזה תפקיד מכריע בהופעתה של הרפורמציה בגרמניה, במאבק שניהלה עם האפיפיורות ועם הכנסייה הקתולית, ובעיצוב התרבות והלאומיות הגרמנית. כמו כן תורגם התנ"ך גם לשפות אירופיות אחרות, וגם לתרגומים האלה היתה השפעה רבה על התפתחותן של שפות לאומיות של תרבויות לאומיות אחרות באירופה. החל מן המאה השבע-עשרה היה לו תפקיד מרכזי בעיצובה של החברה החדשה בארצות הברית.² מעמד האמת של התנ"ך בתודעת המערב מעניק לאוחזים בו את התוקף הבלתי-מעורער של הסמכות והופך את הדיון סביב אמינותו ומקוריותו של הטקסט לדיון מכריע ביחס לעצם מהותה של המציאות.

הנקודה הקריטית לדיוננו הזהותי היא העובדה שלותר, קאלוין וממשיכיהם חזרו לעברית, ול'נוסח המסורה', ובכך יצרו מעין השתקפות חדשה של היהדות בתוך הנצרות, שבר בבואה מתחדש בו מוצא היהודי את עצמו ואת תרבותו ביתר שאת בלב התרבות הסובבת אותו.

מעל ליסודות אלו של יהדות המנוכסת לה לתוך הנצרות, מעל לדמות המעוותת של 'האני הרע' שהיהודי היה יכול לראותה משתקפת אליו מתוך הביבליה הנוצרית, מתנשאת תורתו של לותר עצמו, אבי המהפכה, האיש שכוונן כמו 95 עקרונותיו ובלהט אמונתו את תרבות המערב המודרנית, האיש שסלל את הדרך לגאולתה של הנצרות מידי הכנסייה והפיכתה לדת הרציונלית ולערש המדע, האיש שהוא הוא נצרותה של גרמניה, ושדעתו על היהודים הפכה לחלק מאותה זהות גרמנית עימה שאפו יהודי גרמניה להתמשק. במאמרו של לותר, "היהודים ושקריהם"³ ניתן להבחין כבר לפני 500 שנה באותה מראה אפילה בה משתקף היהודי לעצמו בתרבות המערב:

* עצם השימוש הבלתי מובחן שעושים כאן שביט וערן במונח תנ"ך כתרגום של Bible, גונז בחובו את כל השתברויות הזהות השקופות שהפנימה התרבות האקדמית הישראלית לתוכה מהתרבות הנוצרית — כביכול התנ"ך הוא אותו תנ"ך — והנה, איזו גאווה ישראלית לאומית — הוא מכונן את התרבות האנגלית...

"אם כך", כותב לותר על היהודים "נשליך אותם לנצח מארץ זו. מפני שכפי ששמענו, זעמו של האל כלפיהם הוא כה עז שרחמים עדינים רק יהפכו אותם ליותר ויותר גרועים, בעוד שרחמים חריפים רק יתקנו אותם מעט. לכן, בכל מקרה, הלאה עימם! ... מה עלינו, הנוצרים לעשות, עם עם דחוי ומוקע זה, היהודים? מאחר והם חיים בתוכנו, לא נעז לסבול את התנהגותם, עכשיו שאנו מודעים לשקריהם, קללותיהם וניאוץ האל שבפיהם. אם נעשה כן, נהפוך לשותפים לשקריהם, קללותיהם וניאוץ האל שלהם. לכן לא נוכל לכבות את אש הזעם האלוהי שלא ניתן לכבותה לעולם, האש שעליה מדברים הנביאים, ואף לא נוכל להמיר את היהודים."

לותר משיא מספר עצות כיצד לטפל ביהודים:

"ראשית, להעלות באש את בתי הכנסת שלהם ובתי הספר שלהם, ולקבור ולכסות בעפר את מה שלא נשרף, כדי שאיש לא יראה מהם אבן או אפר. שנית, אני ממליץ להרוס ולהשמיד גם את בתיהם עד היסוד. כי הם דובקים בהם באותן מטרות כמו בבתי הכנסת שלהם. במקום זאת, ניתן לשכן אותם מתחת לגג או בתוך אסם, כמו הצוענים. זה יבהיר להם שאין הם האדונים בארצנו, כפי שהם מתגאים, אלא הם חיים בגלות ובשבי, כפי שהם לא מפסיקים לייבב ולבכות עלינו בפני האל.* שלישית, אני ממליץ שכל ספרי התפילה והכתבים התלמודיים, בהם מלמדים כאלה נאצות, שקרים, קללות וחילול השם, יילקחו מהם."

לותר עוד ממשיך באי אלו סעיפים, אך די באלו כדי לשרטט את האווירה שנוצרה בגרמניה עם השתרשות הלותרניזם. אלו אינם דבריו של נאצי, אלא של נביאה של גרמניה ושל העולם הפרוטסטנטי כולו. זהו לותר הנערץ על מאות מיליוני נוצרים כפורץ הדרך הגדול של האמונה הטהורה. כאשר הלכה ה'נאורות' והתפשטה בגרמניה, היתה זו בראש וראשונה נאורות לותרנית. זהו אף אותו לותר עצמו הנערץ על גדול הפילוסופים הניאו-קנטיאנים היהודים, הרמן כהן, שהיתה לו השפעה ניכרת על השקפת עולמם של מייסדי האקדמיה בארץ.

מעבר לשכנועו התיאולוגי העמוק של לותר, שהנוצרים צריכים לקחת לידיים את סלידת היהודים מה'אדון', להט שעתידי לקבל צורות אחרות, 'חילוניות' ו'גזעיות' יותר במאה העשרים, נותרה התפילה הנוצרית עצמה, כהמשך הטבעי של ניכוס כתבי הקודש, כשבר-מראה מתעתע בו חוזר היהודי ומוצא את השתקפויות עצמו, מוצא את מילותיו שלו נעקרות מתוך פיו

* מעניינת בהקשר זה הציניות הדומה של סלו ברון, ממקימי בניינים של מדעי היהדות בארצות הברית, כלפי תיאורים 'לקרימוזיים', כלומר 'ככייניים', של רדיפות היהודים בידי הנוצרים — מן הסתם, כאשר היה צריך להקים את הברית עם הסביבה הלא-יהודית, היה מקום חשוב לטשטש את ה'סבל' היהודי.

ומקבלות משמעות הרודפת את בלהותיהם של היהודים, כפי שהיא מעטרת בכסף את ענניהם של הנוצרים. הנה קטע מתוך סידור תפילה אנגליקני מהמאה השש־עשרה, "ספר התפילה הרגילה — 1549: סדר תפילות הבוקר היומיות לכל השנה":

"הו, חנניה, עזריה ומישאל, דברו טוב לפני האדון: שבחו אותו, הללוהו לנצח..."

יבורך האדון אלוהי ישראל: שהוא ביקר וגאל את עמו.
והקים בית גאולה עבורינו: בבית משרתו דוד.
כפי שדבר בפי נביאיו הקדושים: שהיה מאז תחילת העולם.
שנצל מאויבינו, ומידי כל השונאים אותנו.
לעשות את החסד שהובטח לאבותינו: ולזכור את בריתו הקדושה,
למלא את השבועה שנשבע לאברהם אבינו: שיציל אותנו,

...

תהילות לאל, לבן, ולרוח הקודש. כפי שהיה בתחילה, כך עתה, וכך יהיה לעולם ללא סוף"⁴.

ניתן לדמיין כנסיה לותרנית, אי־שם באשכנז בה קוראים הנוצרים הפרוטסטנטים החדשים בדבקות את תפילותיהם הגרמניות החדשות בעוד היהודים בבית הכנסת הסמוך המתפללים בעברית, אומרים אותן מילים בכוונה אחרת לגמרי, במשמעות אחרת לגמרי — ומחזה זה חוזר על עצמו בכל רחבי המערב הנוצרי... לא נותר לנו אלא לתמוה מדוע המתין החידוש הגדול הנקרא דה־קונסטרוקציה של טקסטים מאות רבות כל־כך של שנים עד שהפציע באופק חיינו.

השיתוף האידיאי באמונה שימש בסיס לכל ארון, כפי שכותב זליגמן: "משמעותית באותה מידה העובדה שבחשיבה הנוצרית, היחסים בין יחידים הסתמכו על האחווה המשותפת באל. האחדות באחר המוחלט הגדירה לא רק את העצמיות, אלא גם את קהילת האחים באל... יש כאן מערכת יחסים שבמסגרתה עצם הקשרים בין בני אדם מעוגנים במשמעויות המצויות מעבר לקשרים אלו עצמם, לא עוד אלו של המעלות האריסטוטליות אלא של מונחים חדשים אלו של האמונה, אותם ביטא אוגוסטינוס כ: *Amicita* 'numquam nisi in Christi Fidelis est'"⁵.

לאור העובדה כי מבני הלגיטימציה והוודאות של החברה הגרמנית החלו להפעיל במאה התשע־עשרה לחץ הולך וגובר על היהודים להשתנות כדי להתאים עצמם להגמוניה השלטת, יש משמעות עמוקה לכך שיהודי יכול היה למצוא בתוככי אותה הגמוניה גרמנית כל־כך, על טהרת הלותרניות, את גרעיני האישיות הפזורים שלו עצמו, כשהם מעוכלים חלקית בתוך קיבתה הטבטונית עכורת המיצים של גרמניה.

ההבדלה הקריטית בין 'אני' ל'לא־אני', בין מה ששייך לאישיות לבין מה ששייך לאחר, עוברת טשטוש סכיואידי מרחיק לכת, עת ניצב היהודי מול

אידיאות לותרניות מופנמות בלבוש חילוני של קדמה ונאורות, המופיעות לו כאידיאות פנימיות וילידיות של תרבותו העצמית.

השפה היא אותה שפה, הסמלים הם אותם סמלים, הטקסטים אותם טקסטים. אפילו העברית שבפי ההבראיסטים הגרמנים היא אותה עברית — כל כך הרבה משותף — ותהום כזו פעורה. התהום המעמדית האדירה המפרידה בין גרמני נוצרי ליהודי, בין הגמוניה למיעוט, בין תרבות הרוב הכוחנית לתרבותם של 'זרים', בין התרבות הלאומית השורשית לבין 'האחר האולטימטיבי'. ועם זאת, נדמה שקל כל כך לבנות את הגשר... שהנה, ככל שהנצרות מתנקה מאשליית היאחזותה בישו, ככל שהיא הופכת רציונלית יותר ומדעניסטית יותר כפי שראינו לעיל, כך נראית היא קרובה יותר ליהדות, ליהודי-נצרות מזמינה כל כך: הסימולקרום עובר מורפינג מתקדם ותווי פניו המדממים, השמוטים של האליל הולכים ומתיישרים, נקבי פצעי מצחו השותתים הולכים ומגלדים, ונדמה שהוא מתחיל להישיר מבט תכול אל פני המתבונן: מבט של פילוסוף, של איש מוסר... הייתכן? של יהודי? מה רב הפיתוי הניצב בפני יהודי גרמניה להשיב את ישו חזרה אל חיק היהדות — לומר: משלנו הוא, ואנו משלו — אל תראונו כזרים וכמנודים, אל תוקיעונו ותשנאונו. אלילכם, אהובכם, מושא סגידתכם, האיש שאליו עיניכם נשואות, הוא אחינו, ואנחנו אחיו.

אכן בובר כתב: "מנעורי ואילך מצאתי בישו אח גדול... יחסי האחוה הפתוחים שלי עימו הלכו והתחזקו... אני משוכנע יותר מאי פעם שמגיע לו מקום גדול בהסטוריה של אמונת ישראל ומקום זה לא ניתן לתיאור באף אחת מהקטגוריות הרגילות".⁶ ובאשר למחלוקת הקטנה סביב האינטרפרטציה היהודית של אותו טקסט מנוכס, מוכנים אנו ל'ה-אינטרפרטציה' מיישרת-קו מצידנו... ואכן, רבים הם ההוגים היהודיים שהלכו בדרך זו של יישוב הבעיה הזהותית.

רק קרום דק, קרום דק ובלתי סביר, מפריד כביכול בין הפנים לחוץ, בין היות יהודי להיות גרמני פרוטסטנטי. קרום שהציג אפילו תעתוע של עבירות, כפי שהינריך היינה עברו כדי להפוך למשורר גרמני נערץ, וכפי שרבים אחריו רצו לעברו, אך נתקלו במחסום הלא כל כך שקוף של האנטישמיות הגרמנית הגואה. להגמוניה יש כוחות ייחודיים משלה, במיוחד בכל הקשור להופעת המובן מאליו. אנו יודעים כבר כמה עשרות שנים לספר על השימושים לרעה שנעשים בשפה, על האופן בו מילים יוצרות מציאות סמויה — וכאן מדובר באם כל המילים, בתנ"ך, הטקסט המנוכס ביותר בהסטוריה, שכל מה שסובב אותו מכונן זהויות.

ההשפעות מופיעות ברבדים רבים ולעתים סמויים. כך למשל, כאשר חילק סטפן לנגטון, הארכיבישוף של קנטרברי, את הוולגטה לפרקים, לא העלה על דעתו שעתידיים היהודים* לאמץ חלוקה זו בלא הנד עפעף הודות למגיה הדפוס

* במיוחד לאור השקפתו הידועות על היהודים: הוא היה אחד המנהיגים של המוצעה להטרינת הרביעית והיה אינטסטרומנטלי בהפיכתה של אנגליה למדינה הראשונה שאכפה

הראשון של התנ"ך, יעקב בן חיים, שכל הדפוסים המאוחרים יותר שכפלו את עבודתו, וכפי שכותב הכהן-וינגרטין: "מדפיסי התנ"ך ומגיהיו גם לא ציינו כלל שהם הולכים בעקבותיו, הם השתמשו בחלוקה זו כדבר מובן מאליה".⁷ ושוב חזרנו אל כוחו הפלאי העצום של 'המובן מאליה', שבמסגרתו יהודים בכל מקום מדפדפים בכתבי קודשיהם הנתונים בחלוקה נוצרית מסודרת, אף שזו קוטעת פעמים רבות את העניין בהתאם לסדר היום של האונגיליון*. באופן דומה ובוולט יותר, משמשת גם הספירה הנוצרית, או בשמה הנפוץ יותר 'שנת אדוננו', (לאחר שכובסה באמצעות התואר: 'שנה אזרחית'), כספירה המקובלת על הכל. אם תרצו, תוכלו לערוך ניסוי סוציולוגי מעניין בסגנון האתנו-מתולוגיות המביכות-בכוונה-תחילה של גרפינקל**, ומלאו בטפסים רשמיים את התאריך העברי של שנת לידתכם (שהוא 'הליך חוקי' כביכול).***

בדקדוק העברי המודרני עצמו משוקעים שרידיו של מאבק אידיאי, כאשר השימוש השגרתי במבנה תחבירי בו שם העצם קודם לפועל, כגון 'הילד הלך' ולא 'הלך הילד', הוא אחד התוצאים של פעילותו של שפינוזה ש"חיבר קיצור דקדוק שפת עבר ברומית, בראשו שם העצם ואח"כ הפועל, והוא בניגוד לראשוני המדקדקים, ר' יהודה חיוג... ור' יונה ן' ג'נאח... עד לרד"ק ור' יצחק פריפוט דוראן הלוי, ועוד, שאצלם בראש הפועל ואח"כ השם... וזה מתאים לשיטתו הפילוסופית, כפי שהעירו החכם יעקב בירניס ואחריו מר חיות, כי החידוש והשינוי הזה בדקדוק הלשון מתאים ומסכים לשיטתו בפילוסופיא, בספרו אתיקא".⁸ מערכים שלמים של ניכוסים והפנמה דו-כיווניים, נצרות מנכסת יהדות ויהדות מנכסת השקפות נוצריות מחודשות, החלו להתפתח בגרמניה בעקבות

* 'תקנות יהודים', כמו לבישת טלאי. הוא איים באופן אישי בחרם על כל נוצרי שיצור קשרים של ידידות עם יהודים או ימכור להם מזון — מה שהיה עתיד לחסל במהירה את הקהילה היהודית לולא היו הרשויות האזרחיות מתערבות ומונעות את אכיפת הצו. כמו התפקיד הנכבד שהוענק לנחש, שהחלוקה הנוצרית ייחדה לו ראש פרק משל עצמו, בניגוד לחלוקה היהודית המסורתית. אף "בולטת ביותר השפעת ההשקפה הנוצרית בחלוקת הפרקים בספרי הנביאים המדברים על משיח. רק כך מוסבר שהפרק השלישי בירמיהו מתחיל בפסוק "לאמר הן ישלח איש את אשתו וכו", בשעה שבחלוקה היהודית העתיקה מתחילה פסקה חדשה רק עם פסוק ו' "ויאמר ה' אלי". הכהן-וינגרטין ש. (תשי"ח). "חלוקת התורה לפרקים": סיני — ירחון לתורה, למדע ולספרות. שנה עשרים ואחת, כרך מ"ב, חוברות א-ו. הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' רפ"ה.

** הכוונה לניסויי הפרת האמון המפורסמים של גרפינקל — וראו למשל: Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall או ניתוחם של ניסויים אלו אצל הריטג':

Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge. Polity Press, Chapter 4.

*** כמובן שפה ושם יש גם דיסידנטים מהקונצנזוס החובק הזה — ואם חשקה נפשכם בטעמה של עבריות מקורית — או שאתם מבקשים להיות נון-קונפורמיסטים מסוג נוקדני במיוחד, תוכלו למצוא מחשבוני גיור-חזור באתר 'דעת' באינטרנט, והם יהפכו לכם כל תאריך לועזי וכל חלוקת פרקית-תנ"ך לועזת למניין ופוסוק יהודיים מקוריים.

הרפורמציה, לא רק מצד הדת וכתבי הקודש, אלא סביב עצם השיח הרציונליסטי המשמש כממשק פתוח בין יהודים לנוצרים.

כפי שכותב שטופר: "רוב רובם של הרפורמטורים היו בוגרי אוניברסיטה. די להצביע על מרטין לותר שהיה כה גאה בדוקטורט שלו בתיאולוגיה שהכריז... שייתן עבורו את העולם כולו. לכן אין זה מפתיע ש'נביאה של גרמניה' עשה כל שביכולתו כדי לעודד השכלה... הודות לגילויים מחדש של כתבי הקודש, היה על הרפורמציה... לצדד בזכות הנגישות לטקסטים המקוריים — בעברית וביוונית... קאלוין הקדיש חלק ניכר ממאמציו לשאלות פדגוגיות... ייסוד בית הספר היה הסימן החיצוני הראשון של נצחון הרעיון הקאלוויניסטי, ומנקודה זו החלה ג'נבה ליצור הסטוריה אוניברסלית, והפכה לרומא של הפרוטסטנטים"⁹.

באופן מקורי, עיקר קריאתו של לותר לא היתה לרפורמציה של הנצרות אלא של האוניברסיטאות — המקום בו נוצרים נוצרים. כפי שכותב שפיץ: "תלמידים זרמו לוויטנברג לא רק מהאימפריה וממזרח אירופה, אלא גם מסקנדינביה... ומדנמרק. מוויטנברג, בתורה, התפשטו ההשפעות של הרפורמה באוניברסיטה ושל החדשנות החינוכית החוצה... הרפורמציה נולדה באוניברסיטה, נאבקה באוניברסיטאות, ניצחה בעזרת האוניברסיטאות, והשפיעה בתורה בצורה עמוקה על האוניברסיטאות, משך מאות בשנים לאחר מכן"¹⁰.

ההתפתחויות של התקופה סובבות את האוניברסיטה. מבנה הדעת העובדתי, ה-facticity של התרבות, הולך ומתהווה בתוך האקדמיות. שם צומחת הרפורמה, שם צומח מרדף המכשפות, שם צומח המדע. האוניברסיטאות עומדות בלב מבנה הוודאות והאמונה של המערב כבר מלכתחילה.

בהיותן בלב העשייה בכל תחומי הדעת והתודעה, ובהתקשן עם האליטה התרבותית והחברתית של אירופה, היו האוניברסיטאות בעמדה מעולה להפיק תועלת מהיוקרה של המדע. ככל שהמדע התברר כ'נכון', כך צברו האוניברסיטאות אמינות כנציגויות מוסמכות של ידע ואמינות.

"ככל שהקאלוויניזם גאה כיריבה של הלותרניות וחדר לפקולטות מסוימות", כותב שפיץ, "נוסדו אוניברסיטאות קונטר-קאלוויניסטיות. גיסן הוקמה כנגד מברורג, שהפכה לקאלוויניסטית לאחר שהנסך המעניק לה חסות היה לקאלוויניסט"¹¹.

"... ויטנברג ומברורג שימשו כמודלים לאוניברסיטאות הפרוטסטנטיות החדשות יותר שהוקמו אחריהן... הדגש על מדעי הטבע והאסטרונומיה מרשים ועוזר להסביר מדוע... מהאזורים בהם ניצחה הלותרניות יצאו כימאים, בוטניקאים, אסטרונומים ומדענים מעולים אחרים במהלך המאות השש-עשרה והשבע-עשרה. הישגו החינוכי של מלנקטון התמצה בהפיכת ההוראה של מדעי הרוח לשיטתית ויצירת סינתזה בין הלימודים הקלאסיים לבין התיאולוגיה האוונגליסטית, באופן שהעניק לאוניברסיטאות ולאקדמאים הפרוטסטנטים תוכנית ושיטה לגשת ללמידה, שבתורה העניקה להם חיוניות והשפעה עצומים.

באוניברסיטאות הפרוטסטנטיות, הפכו הפקולטות לתיאולוגיה למבררות האורתודוכסיה באופן שהחליף את זכויות היתר שהוחזקו בעבר בידי האפיפיור ומועצותיו".¹² המעבר של הסמכות מאפיפיור לאוניברסיטה העניק יתר תוקף לצמיחתה של האחרונה כמוסד חברתי בעל יוקרה והשפעה.

אותה חזרה לעברית שהיתה חלק בלתי נפרד מהמפכה הפרוטסטנטית, הביאה להתרחבות עצומה של האוניברסיטאות אחרי הרפורמה.* ומה באמת עשו האירופאים היהודים, ובמיוחד הגרמנים היהודים, עם האור החוזר המשתקף להם מהנצרות המתחדשת?

בראשית הדרך, סמוך להולדתה של הנצרות, תרם תרגומו של התנ"ך ליוונית להרחקתה של הנצרות מהיהדות. הראשונה קידשה את התרגום היווני על פני התנ"ך הכתוב עברית, וכאשר תורגם התרגום היווני בשנית ללבוש לטיני והתקדש אף הוא כוולגטה הנוצרית, כבר היה ריחוק גדול בין המקור להעתקו. לריחוק זה, כשלעצמו, היה תפקיד דינמי במחלוקות התיאולוגיות הגדולות בין היהדות לנצרות. והנה, כאשר החלו האוניברסיטאות הפרוטסטנטיות לחזור אל העברית, נוצר ביקוש לידע שהיה נחלת היהודים בלבד. אחרי שכל השנים התרחקו ממנה, רוצים עתה גם הנוצרים לדבר בשפת הקודש. ומה יהא על הזהות היהודית עת מתחילה התרבות הנוצרית הסובבת לנכס את לבה — כפי שזהו הלב של כל תרבות: את שפתה.

"הרפורמטורים, לותר, צווינגלי וקאלוויין, הכירו כולם בחשיבותה של העברית", כותב בוראן. "ידיעת העברית התפשטה בהדרגה. התעניינות זו לא הצטמצמה רק לתחום הבלשני בפני עצמו, אלא התרחבה ליישומים התיאולוגיים של התחום... הנושא של השימוש בעברית השפיע על כל הדין סביב סמכותו של התנ"ך, כאשר הקתולים מגינים בחירוף נפש על הוולגטה מפני ההתקפות הפרוטסטנטיות, שקיבלו השראתן מהצו ההומניסטי לשוב *ad fontes*. גרסאות עבריות של התנ"ך בשילוב עם טקסטים רבניים שימשו במסגרת ויכוחים תיאולוגיים כדי לחזק את העמדה הפוריטנית".¹³

לפתע החל ביקוש לתנ"ך העברי ולפרשנות חז"ל. לפתע נוכסה התרבות העברית המסוגרת למרכזה של מלחמת הדת הנוצרית: "בכל מפעל תיאולוגי", כותב בוראן, "התנ"ך שימש תמיד אבן שואבת. התעקשותו של לותר על *solus scriptura* הדגישה את החשיבות של דבר האל. ניסוחים פרוטסטנטיים מאוחרים יותר של עקרון זה הובילו לגידול בעיון האינטלקטואלי בטקסט עצמו ולשטף עצום של פרשנויות. נקודת מפתח

* יש מהאירופים בכך שראשית הקאלוויניזם נעוץ בייסודה של אוניברסיטה הממוקדת בכתיב הקודש ושפת הקודש, וגם ייסודה של האוניברסיטה העברית, המוסד האקדמי הראשון בארץ, נעוץ במדעי היהדות — המחקר האקדמי של היהדות.

היתה החיפוש אחר מהדורות נכונות, חיפוש שהתאפשר הודות להתעניינות המוגברת בכישורים הבלשניים בשפות התנ"ך: יונית, עברית וארמית.¹⁴ חיפושם הקדחתני של הפרוטסטנטים אחר הכיתוב המקורי, אחר הטקסט המוחלט, לא רק העמיד את העברית במרכז הבמה, אלא גם הביא בסופו של דבר לדחייה בלתי נמנעת של הטקסט. עצם ההנחה הפרוטסטנטית הא-פרירית, שאין לקרוא באותו טקסט מוחלט אלא את הפשט שלו, ללא כל תוספת פרשנית, יצרה סתירה שהלכה והחריפה ככל שהתקדמה התפתחותם של המדעים האמפיריים. תפישת כדור הארץ כעגול, למשל, לא יכלה להתיישב עם טענות מבוססות-פשט כמו אלו של אוגוסטינוס או לותר, ש"בני אדם אינם יכולים לחיות מתחת לכדור הארץ מפני שאז הם לא יוכלו לראות כיצד ישו יורד מהשמים בעת הביאה השנייה".¹⁵

צמיחת ההבראיזם בגרמניה מילאה תפקיד משמעותי במהלך המוביל מחידושו של לותר אל מדעי היהדות האקדמיים, כפי שכותב דו־קרוצקיין: "תפקיד חשוב בתהליך התמסדות לימודי העברית במאה השבע-עשרה היה למלומד הקלוויניסטי יוהאנס בוקסטורף האב... (1564-1629)... אחד ההבראיסטים הנוצרים החשובים ביותר בתקופתו, והטביע חותם עמוק על התפתחות לימודי העברית והספרות היהודית באוניברסיטאות באירופה למשך דורות. בצדק הוא נחשב לאחד המייסדים של מדעי היהדות וכמי שהניח את התשתית למחקר בתחומים השונים הכלולים בתוך מסגרת זו, תשתית שהוסיפה לשמש גם כאשר מאוחר יותר עבר העיסוק בהם לידי יהודים".¹⁶ אותה דה-מיסטיפיקציה של העולם הממלאת תפקיד כה מרכזי במשנתו הסוציולוגית של וובר, החלה להופיע בדיוק מתוך עיסוקם של ראשוני ההשכלה הגרמנית בלימודים הקשורים לעברית. כפי שכותב רייל: "כתביו של יוהאן דוד מיכאליס מעידים על מגמה זו. בנו של מורה בולט לשפות המזרח הקרוב באוניברסיטת הלה בגרמניה, עבר מיכאליס את אותו סוג של נפתולים דתיים שעבר בן-תקופתו הצעיר ממנו סמלר. כתוצאה מהבקורת הרציונליסטית על ההתגלות, מיכאליס מצא שקשה לו לקבל את ההתגלות כאמיתית בפשטות. באותו זמן, מסירותו לעקרונות הכלליים של הנצרות לא אפשרה לו להכחיש את האמת של המיתוס היהודי-נוצרי. בגלל שמיכאליס לא ראה כל דרך לצאת מתוך מלכוד זה, הפתרון היחיד שלו היה לשנות את הקריירה שלו. הוא נטש את תוכניותיו לכמורה ובוחר ללכת בעקבות אביו. בשנת 1741, ביקר מיכאליס באנגליה והגירוי שהציעה לו מסורת תיאולוגית שונה הביא ליישוב בעיותיו. בהשפעת התיאולוגים של אוקספורד, ובמיוחד לות', שהרצאותיו על 'שירת הקודש העברית' הותירו בו רושם עמוק, נטש מיכאליס לבסוף את הרעיון שכל הקורפוס של המיתוס היהודי-נוצרי נכתב בהשראה אלוהית, ושהמסר הטוטאלי שלו אמיתי ומחייב לכל בני האדם. כשהוא חמוש בתוכנה זו, הציע מיכאליס להשתמש בכלים של ההסטוריה והפסיכולוגיה כדי לפרש את הברית הישנה והחדשה, ובכדי להבחין בין

האלמנטים האנושיים והרוחניים בשניהם, ובכך ליצור פרדיגמה חדשה לפרשנות הביבליה... מיכאליס יצר בסיס ידע רחב בפילולוגיה, ההסטוריה של הדת ומדעי הטבע. עד לשנת 1750 כבר שלט בשתיים-עשרה שפות, כולל עברית, ארמית, כשדית, ערבית וסורית... כל מה שיכול היה לשמש אותו כדי למפות את ההתלכדות הייחודית של גורמים חברתיים, טמפורליים ופזיזים המשפיעים על תקופת הברית הישנה והחדשה, נכללו בפירוש שלו לביבליה"¹⁷.

הפרדיגמה הפרשנית של מיכאליס, שהיא אב-טיפוס מקדים לפרדיגמה של בקורת המקרא, יונקת בראש וראשונה מהערעור האמוני שעבר – מרגע שנמחקה עבודתו סמכותם של כתבי הקודש כוודאות – הוא ניגש להציל משם פריטים שיעלו בקנה אחד עם הוודאות המדעניסטית שלו מחד, ועם אמונתו ב'ערכים' נוצריים מאידך. כך, מרגע שהתפוגגה קדושת הסקריפטורה צמחה בקורת המקרא באופן בלתי נמנע מתוך הפרוטסטנטיות, כפי שכותב רייל: "האופן בו יישם מיכאליס את כלי הניתוח ההסטורי של תקופתו לפרשנות הברית הישנה חולל מהפכה בפרשנות התנ"ך בגרמניה... מיכאליס שלא היה שפינוזיסט, אף לא אתאיסט, העניק לשיטה ההסטורית מעמד של כבוד. יתרה מזאת, הוא ביצע את מחקריו מתוך הדקדקנות המחקרית ומיון העדויות האופייניים לאקדמאי הגרמני"¹⁸.

ההיבראיסטים היו אלו שייצאו את אוצרות היהדות אל תרבות אירופה, וכפי שמצטטים שביט וערן את היינריך היינה: "אל תוך הגטו... התגנבו המלומדים הגרמנים הפרוטסטנטים וזכו ב'מפתח לתיבה' (den Schlüssel zu der Truhe)"¹⁹. ולגבי הזהות היהודית: "...ההבראיזם הנוצרי מסמן את שלב המפנה מדרך הלימוד המסורתית לזו האקדמית ומחבר ביניהן..."²⁰. "השילוב של המשכיות ושינוי", מסביר רז־קרקוצקין, "בא לידי ביטוי גם ביחס השלילי הבסיסי של בוקסטורף כלפי היהודים, יחס שהיה אופייני גם להבראיסטים נוספים, והמשקף את אחד מיסודות התנועה ואת האמביוולנטיות המגולמת בה: דווקא ההכרה בערך הטקסטים היהודיים ושילובם בקנון האירופי היתה מבוססת במקרים רבים על שלילת מקומם של היהודים עצמם, אלה שהטקסטים הופקעו מהם כעת לתוך המסגרת של האקדמיה האירופית הנוצרית. העובדה שבוקסטורף קיים מגעים שוטפים עם יהודים לא שינתה את גישתו האנטי יהודית הבסיסית שבאה לידי ביטוי בכתביו. המעניין הוא שנימה אנטי יהודית חריפה יותר מופיעה בחיבורים שלא פרסם, למשל בחיבור האתנוגרפי שמטרתו היתה לאשש את טענותיו של לותר נגד היהודים..."²¹.

"בוקסטורף עצמו" כותב רז־קרקוצקין "היה אחד מאלה אשר דאגו להסיר את הממד האנטי נוצרי מן הספרות היהודית בתוקף תפקידו כצנזור מטעם הרשויות בבל. מטרתה המפורשת של הצנזורה היתה להרחיק מהספרות העברית את הקטעים שהוגדרו כ'בלספמיה', כלומר את הקטעים שנראו

לצנזור כפוגעים באמונה הנוצרית... פעולה זו הייתה בולטת במיוחד... בצנזורה על הסיפורים האשכנזיים. אלה שיקפו ללא ספק ממד אנטי נוצרי בולט".²²

בכל הקשור להתהוותה של זהות יהודית-גרמנית יש חשיבות מרכזית לניכוסם של תכנים עבריים לתוך ה'מובן מאליו' של החברה הגרמנית הנוצרית, שנעשתה ספוגה כולה בעיסוק ביהדות. הדת, האנטי-דת, האוניברסיטאות, המחקר, הפילוסופיה, כולם עוסקים באופן אובססיבי ביהודים ויהדות — ומה יעשו היהודים הגרמנים החשובים כל כך לזהותם של הנוצרים הגרמנים עם זהותם הם? האם לא יתחילו לשאול: מי אני, מה אני, מי אני?!

בדומה להשפעתו המסתורית והבלתי נמנעת של הנסיין על תוצאות ניסויי פיסיקה הקוונטים, כך גם הממשק הזהותי בין ההבראיסטים הגרמנים לדוברי-העברית העבריים הגרמנים הוא בעל השלכות אקטואליות, כאשר הוא מגדיר גם את ראשית צמיחתן של זהויות יהודיות חדשות, זהויות אקדמיות מחולנות, העתידות להפוך לזהויות ההגמוניות של החברה הישראלית. לכן מחקרים אקדמיים עכשוויים העוסקים בתקופה זו של ראשית ההיבראיזם מעניקים לנו מבט כפול: על התקופה ועל חוקר התקופה גם יחד. כך, למשל, ממרום המבט לאחור שמאפשרת לו עמדתו האקדמית קובע רז'קרקוצקין, איש מדעי היהדות בן זמננו ש"... הפעילות ההבראיסטית התפתחה במקביל לתהליך טרנספורמציה של הזהות היהודית... לכן גם לא עוררה בהכרח הצנזורה של בוקסטורף... הסתייגות חריפה בקרב יהודים רבים, והיא השתלבה בדפוסי העריכה שהונהגו על ידי עורכים יהודים כחלק מתהליך ההגדרה מחדש של זהותם".²³

רז'קרקוצקין בורר בעדינות את דבריו כאשר הוא בא לטעון לנקודה רדיקלית כזאת, כאילו יהודי גרמניה קיבלו בברכה את עבודת הצנזור, לכן הוא כותב שהצנזורה "לא עוררה בהכרח" (דהיינו עוררה גם עוררה, אך לא בהכרח) ואי-התעוררות זו היא נחלתם של יהודים רבים (אם כי אין לנו אף דוגמה אחת) שבין כה מלכתחילה כבר התחילו לערוך את עצמם... טשטוש מכוון זה של הדרמה הזהותית החריפה, אופיינית מאוד לטיפול האקדמי הישראלי העדין בשאלת היהודים בגרמניה, השואף תדירות להצביע על תהליכים יהודיים פנימיים הנבדלים ממה שמתרחש בחברה הסובבת. הרעיון של ראיית היהודים כמי שהחלו לערוך רפורמות בספריהם באופן עצמוני במאה ה-16, כאשר מבחינה הסטורית מגוחך לטעון שהרפורמה היהודית העצמית החלה כבר בזמן זה, אינו אלא הקרנה לאחור של קו החשיבה האוטו-אמנציפטורי הגאה שהתפתח באקדמיה העברית מאות שנים אחר כך, במאמץ בלתי נלאה להצביע על 'התפתחות אימננטית' שאינה מושפעת מה'גויים'.

מהלך זה של רז'קרקוצקין המופיע במאמרו כבדרך אגב ומסבר מאוד את האוזן האקדמית הישראלית, צומח מלב הסקוטומה הזהותית של האקדמיה

הישראלית, שזוהתה מחייבת אותה לפרש את הקשרים בין 'ישראל לעמים' בצורה מסויימת ולא אחרת, תוך הכחשה פרדוקסלית של כיווני ההשפעה באינטראקציה בין יהדות לנצרות באירופה, כחלק מתרבות אירופית הולכת ומתהווה. הפריזמה של 'עם לבדד ישכון' מקבלת טוויסט מעניין בידי אלה שמפעל חייהם הוא דווקא לטשטש בידוד זה, באמצעות הדגשה מתמדת של הצד העצמוני בשינויים הזהותיים היהודיים. לכן כאשר רז'קרוצקין טוען (עם כל ההסתייגויות המרמזות על הספקולטיביות הפרועה של טענה זו) שלא בוקסטורף הוא שצנזר ושינה את הסידורים האשכנזים, אלא היהודים עצמם הם שהניפו את המספריים על סידוריהם, בין תפילת מנחה לתפילת ערבית מן הסתם, אין הוא מדבר אלא מתוך אותה עמדה זהותית שמצאנו אצל גרשום שלום בטענתו מכוננת-הזהות שלא תהליכי החילון הרחבים של העולם הנוצרי הם שהשפיעו על היהדות והיהודים באירופה אלא המהפכה האימננטית של השבתאות היא זו שהצמיחה באורח פלאי את החילוניות העברית.

הנקודה המכרעת כאן אינה הסיביות אלא התועלת הרבה שיש להשערות מסויימות של האקדמיה הישראלית עבור הזהות הישראלית, המחוייבת להחזיק ולאבד בו זמנית את זהותה היהודית/עברית. אם אנחנו הכנסנו לעצמנו גול עצמי, הרי ששמרנו את זהותנו, היה זה תהליך פנימי שלנו, ולא משהו שקרה לנו בריקוד הזהותי המיוחד שאנו רוקדים עם התרבויות שהפכו אותנו לקולוניות שלהן.

הפרדוקסליות של מהלך זה מקבלת משנה אירוניה כאשר מבינים שרז'קרוצקין עצמו הוא תוצר של אותו תהליך שהוא מתאר ביחס לבוקסטורף — אותו ניכוס של זהות יהודית שהביאה את היהודים עצמם להמשיך את מפעלות מנכסיהם. ראשית מפעלה של האוניברסיטה העברית היה להעמיד אקדמיה משלנו, יהודית בטהרתה, שבלב לבה עומדים אותם מדעי יהדות שאינם אלא השבתו של 'בוקסטורף' הביתה...

מדעי היהדות הם ההפנמה הזהותית של אותה נקודת קישור ישירה שנוצרה בין תרבות אירופה לבין היהודים. אחרי יותר מאלף שנות נצרות תתולית, שהיתה עסוקה בביצור ההבדלים הבלתי מבוטלים בינה לבין היהדות, קמה לה נצרות חדשה, החוזרת ומנסה שוב לתפוס את שורש הדת, את שורש העניין. היהודים מוצאים עצמם מול הבראיסטים, חוקרי עברית ותנ"ך הרואים בהם "מסלפי הדת האמיתית", אך באותו זמן מדברים את שפתם ומתייחסים ללב תרבותם. מבלי משים נוצר גשר חדש בין אירופאים יהודים ולא-יהודים, גשר חדש העובר דרך חקר המקרא, קרבה חדשה המסתמכת על המכנה המשותף החזק ביותר שתמיד היה שם מאחור: התנ"ך, העברית. אלא שהפעם זהו תנ"ך בפרשנות יהודית מול תנ"ך בפרשנות פרוטסטנטית, פרשנות של האוניברסיטאות החדשות, פרשנות אקדמית.

ההשלכה הזהותית של תופעה זו היתה פריצה חריפה של יהודים לתוך תרבות אירופאית שהיקף השפה המשותפת שלה עם היהדות גדל לאין שיעור.

הפרוטסטנטיות לא רק חזרה אל התנ"ך העברי, אלא גם הביאה תנ"ך לכל בית בתהליך העצום של הנוצריזציה של אירופה. הדת האגליטרית החדשה פתחה את כתבי הקודש בפני כל אחד – והביבליה, קמיע חדש המתלווה לצלב העתיק, לא משה מידי פשוטי העם.

האם ניתן לשער את ההלם הזהויות התרבותי ליהודים כאשר לפתע פתאום הופכים כתביהם הפנימיים לנחלת הכלל בצורה בוטה כל כך? לא עוד ממסד כנסייתי מלומד יחסית והמון נבער, אלא מעתה תנ"ך בידי כל בער – וכל אחד מפרש, ומסביר ומבקר את היהודים, על כי לא הבינו את כתביהם שלהם. כפי שכותבים שביט וערן: "הרפורמציה והדפוס הפכו את התנ"ך לספר בכל בית... ההתפתחות הזאת יצרה מצב, שבו... כל קורא הפך למלך ולבישוף בביתו מבצרו; תופעה שהמשורר האנגלי ג'ון דריידן תיאר אותה ב-Religio Laici (דתו של הדיוט) מ-1681, כהפקרת הספר לטרף בידי ההמון הגס. מעתה אפשר היה להכיר את התנ"ך לא רק בתיווך דרשות, מחזות נס, ויטרז'ים בכנסיות וכדומה, אלא באמצעות קריאה בו בחוג המשפחה. הוא הפך ממסורת לטקסט. חברת התנ"ך (deutsche Bibelgesellschaft) שהקים הברון פון קנשטיין בעיר הלה שבסקסוניה ב-1711, הדפיסה ספרי תנ"ך במחיר שווה לכל נפש, ובשלושים השנים שלאחר הקמתה היא הפיצה כחצי מליון עותקים. בעקבותיה הלכה ה-British and Foreign Bible שנוסדה בלונדון ב-1804 והפיצה את התנ"ך ברחבי העולם בלשונות רבות ובמספר עצום של עותקים..."²⁴.

מעתה נוצר בלב תרבות אירופה ראש גשר המאפשר את הזרמת הזהות היהודית לתוך כלי הקיבול המיוחד של התנ"ך. ואכן, כותבים שביט וערן "הביטוי המהפכני המרכזי של מהפכת התנ"ך בתקופת ההשכלה היה אפוא שהתנ"ך, ולא התלמוד, נתפש עתה כספר המכונן של היהדות וכמייצג אותה... ההתעסקות בתלמוד בלבד תוארה כמרחיקה את היהודים מן החברה הסובבת וכמקימה חומה המבודדת אותם ממנה ומצמצמת את עולמם... החזרה אל התנ"ך נתפשה כשיבה לטקסט העוסק בחיים עצמם"²⁵. דווקא בהיות התלמוד מרכזי כל כך לזהות היהודית העצמית, הוא נתפש עתה כמסכן את ראש הגשר שיצרו כתבי הקודש מעצם כך שהם ניתנו עתה לפירוש זהה בידי פרוטסטנטים נאורים ויהודים נאורים. יתרה מזאת, בדיוק כפי שהביבליה כוננה זהויות אירופיות לאומיות, כשכל עם מעממי אירופה מוצא את הנקודה הייחודית בה הוא הוא 'העם הנבחר' שאין בלתו, גם בקרב היהודים, כותבים שביט וערן, "התנ"ך... הוא הספר המכונן של ה'אני הלאומי' של עם ישראל...". והחזרה אליו "... היתה גורם חשוב וחינוכי בתהליך יצירתה של זהות יהודית חדשה עם תודעת עבר והכרות עבר חדשות, אשר הפכה את התנ"ך ל'ספר הקודש של הצינונות החילונית'"²⁶.

כאשר הפך התנ"ך, בפרשנותו הפרוטסטנטית המכוננת, ל'ודאות' האינטרסובייקטיבית של התרבות האירופית, הוא שימש גם נקודת עיגון חשובה לזהויות יהודיות רפורמיות, כפי שכותבים שביט וערן, גם "תנועת

הרפורמה, שתפשה את הרעיון המשיחי של שיבת ציון לארץ ישראל כבעל ערך סמלי, שאין לו ערך אקטואלי כלשהו בעידן האמנסיפציה, לא יכלה שלא לראות בתנ"ך את הספר המכונן של היהדות... משה הס... כתב כי תנועת הרפורמה עושה מעשה פלגיאת של התפישה הפרוטסטנטית בקובעה את התנ"ך, כניגודו של התלמוד, כנורמה חיובית ליהדות המתחדשת, ובכך עושה עצמה 'ללעג ולקלס על ידי אנכרוניזם זה'. גם אחרים האשימו את תנועת הרפורמה בנסיון לחקות את הפרוטסטנטיות הליברלית הגרמנית, ואפילו להפוך לגרסה יהודית-פרוטסטנטית שלה".²⁷

כפי שמציינים שביט וערן, עצם "העובדה שהן הניאו-אורתודוקסיה, הן הרפורמה בגרמניה, והן משכילים רדיקלים, ואף יהודים סוציאליסטים במזרח אירופה (ולא רק יהודים לאומיים) ראו במקרא ספר מכונן ומקור השראה, מלמדת שהחזרה אל התנ"ך בעת החדשה לא היתה קריאה לחזור ל'דת הקדומה'".²⁸ היהדות נסמכה מאז ומעולם על התלמוד, והתורה שבעל פה היא זו שהקנתה את הסמכות למקרא. לכן, לא יכלה קריאה זו אלא לצמוח מהצורך הזהותי העז להתמשק עם תרבות הרוב ההגמונית שהרי "יהודים ניאו-אורתודוקסים ויהודים ליברלים היו שותפים לאמונה, כי התנ"ך הוא נכס רוחני-תרבותי משותף ליהודים ולגרמנים [פרוטסטנטים]".²⁹

אמנם שביט וערן אינם מתייחסים לכיוון הווקטורי הברור של שיתוף זה, המבוסס על נכונות היהודים לפרש את כתבי קודשיהם פירוש פרוטסטנטי. השיתוף תקף רק כל זמן שמצליחים היהודים ליישר קו בין מקרא לביבליה, בין 'ההתגלות על הר סיני' ל'התגלות הבן', בין 'נצר משורשיו יפרח' ל'נוצרי'. יישור קו שהמטריה המגוננת של המדעניזם והעמדת היהדות על עקרונות ליבה 'אוניברסליים', הם אלו המעניקים לו את חזותו האובייקטיבית, ומאפשרים ליהודים להיפטר מכל ה"באגאז" העודף של אותם מעשים שלכתחילה הוציאו ליהודים שם רע וגרמו לבידולם. אותם מעשים שהניעו את פאולוס לקרוא: "רק באמצעות התורה יודעים אנו את החטא" (אגרת אל הרומיים ג, כ); "התורה מולידה כעס, שכן באין תורה אין עבירה" (שם ד, ט"ו); ו"ענתה נגאלנו מן התורה, שהרי בעיניה מתים אנו, למען נעבוד את האל על פי הרוח החדשה ולא על פי הפשט המיושן". (שם ז, ה-ו).

אכן, שביט וערן מתארים כיצד: "הסופר והמסאי יעקב רבינוביץ (1875-1948)... כתב, כי עובדה היא שהתנ"ך לא 'נסע' למזרח — אלא למערב, וכי הנצרות הפרוטסטנטית היא 'דת השכל', [ו]היא הכי קרובה ליהדות במובנה הנקי, היא היא שסיגלה לה את התנ"ך [...]. כל הרדיפות במערב לא הועילו; היהודי נשאר שם והתנ"ך שלו נהיה שם לבן בית [...]. גם היהודי, גם התנ"ך נוטים אפוא להיות מערביים".³⁰ ואם נדייק יותר במשמעות הסמנטית של 'מערבי' בהקשר זה, נוכל לקרוא: גם 'היהודי', גם 'התנ"ך', נוטים אפוא להיות פרוטסטנטים, או כפי שכותבים שביט וערן: "הפיכת התנ"ך לספר מכונן בתרבות היהודית האשכנזית המודרנית היתה אפוא אחד

ממעליה החשובים של תנועת ההשכלה, והדבר נעשה בהשפעת מעמדו בכנסייה הלותרנית ובורם הפייטיסטי בתוכה".³¹

וכמו אצל הפרוטסטנטים, שם שימשו הביבליה וחקרה קרש קפיצה אל שינויים זהותיים מרחיקי לכת, כך גם בקרב היהודים: "החזרה אל התנ"ך היתה קשורה לא רק בתחיית העברית כשפת תרבות, אלא להענקת לגיטימציה ל'חוכמות חיצוניות' או 'חוכמות טבעיות', היינו לתחומי ידע ומדע שונים".³² בדומה לתופעה הזהותית שראינו לעיל אצל רז'קרקוצקין, גם אצל שביט וערן מהווה האימוץ חסר האינטרוספקציה שהם מאמצים את הרעיון של 'שיבה אל התנ"ך', חלק מהסקוטומה של אקדמיה ישראלית המפנימה את ערכי התרבות הנוצרית המערבית תוך שינוי התוויות: מ'פרוטסטנטי' ל'מודרני'; מ'פרשנות לותרנית לביבליה' ל'חזרה אל התנ"ך'; מ'אתוס נאורות פרוטסטנטי' ל'השכלה עברית'; התכנים הם אותם תכנים — רק התוויות שונו — ותמיד לאורך אותו וקטור: תמיד במגמה להופיע כמהלך עצמוני פנימי של היהדות, כטרנספורמציה מבית ולא כקולוניזציה של זהות נוצרית.*

אך כפי שמציינים שביט וערן במפורש: "מהפכת התנ"ך בתרבות היהודית התחוללה בהשפעת מהפכת התנ"ך בחברה הנוצרית הפרוטסטנטית, בהשראתה ובתגובה לה: במידה רבה מדובר בתהליך שאפשר לכנותו 'פרוטסטנטיזציה של היהדות'. מעיד על כך הסופר והפובליציסט המשכיל הלאומי פרץ סמולנסקין (1840-1885)... כי לותר היה זה שחשף את 'המסכה הנסוכה מעל ספרי הקודש' שאותה הלישה עליהם הכנסייה הקתולית ושנתן את הספרים 'כפי העם כולו'. בכך, לדעת סמולנסקין, 'קללת לוטאער היתה לברכה', ולכן 'על זאת גם עלינו היהודים לברך את שמו, שכן בהשפעתו למדו רבים מהנוצרים להוקיר את התנ"ך — והיהודים למדו מהם'.³³

השיתוף הפתאומי ב'ביבליה' כונן מבנה אמון חדש בו היתה ליהודים ונוצרים שותפות טבעית. זהו מהלך יסודי שהופיע כאנטי-תיזה לתהליכים מערערי האמון של התיעוש והקפיטליזם המוגבר, עליהם כותב זליגמן שבעקבות השינויים המתמידים בחברה המודרנית "אנו עלולים לאבד את אותן הערכות חזקות מאוד, אותן השקפות משותפות ביחס לתופעות של החיים הקולקטיביים ההופכים את ההענקה ההדדית של אמון לאפשרית בעולם המודרני".³⁴ עצם ההסכמה לקיים את הדברים, לתת אמון, מעוגנת

* העדר אינטרוספקציה זה מצוי עדיין לאורכה ולרוחבה של התרבות הישראלית העכשווית. דוגמה עדכנית ניתן למצוא בספרו של אילון, ע. רקוריאם גרמני, השופע הערצת גיבורים להשכלה הגרמנית, ומלא השוואות בעלות כיוונית ברורה, בין 'אורתודוכסיה' ל'נאורות', כגון: "ברוב המשרות הרבניות החזיקו רבנים צרי אופקים מפולין ומזרחה, שם מנעו התנאים כל צורה של רכישת תרבות ומודרניזציה" (אילון, ע. [2004]. רקוריאם גרמני. הוצאת דביר, עמ' 38).

בתמונה של מציאות אנושית בה קיימת אפשרות כזאת, של מבנה אמן משותף. השותפות בפרדיגמה אמונית אחת ובמבנה ודאות אחד, היא המאפשרת את האמן. בתרבות המערב, נעוץ בתנ"ך ראשיתו של האמן המודרני, שחולל אתו יחיד ומורכב ביותר שהופץ לכל בית – והפך לנכס המשותף, להשקפה המשותפת על המציאות.*

כפי שכותב זליגמן: "עם הרס אותם קשרים של קישור ראשוני אל קרובי משפחה, אל מקום מגורים טריטוריאלי ומקומי, שהגדיר את החברות האירופיות המערביות מאז הרפורמציה, היה צורך לבסס צורות חדשות של אמן מוכלל".³⁵ "אפשר אפילו לומר", כותב זליגמן "שהנסיון לייסד קהילה פוליטית על בסיס של מימוש הבטחות היה ביסודו נסיון לבנות קהילה חדשה של אמונה המבוססת לא על קשר דם, אלא על האמונה עצמה".³⁶

מבני הוודאות המשותפים של חברה הם הבסיס לאמן ולאפשרות לפעילות חברתית מתואמת, כפי שמסכם זאת זליגמן המצטט את פוקויאמה: "... אמן הוא: 'הציפיות המתעוררות בתוך קהילה לגבי התנהגות סדירה, אמינה ומשתפת פעולה המבוססת על נורמות משותפות, מצד חברים אחרים באותה קהילה... זו בדיוק היתה הנקודה של וובר במחקר שלו על 'האתוס הפרוטסטנטי ורוח הקפיטליזם', לפיה האמן הדרוש ליצירת יחסי שוק נוצר באמצעות דבקות משותפת בקוד התנהגות נוקשה. כפי שציין ארנסט גלרנר: 'הפרוטסטנטיות באירופה הפכה את מאמיניה לנאמנים לנורמות של שליחות שלהם, בלא קשר ליתרון שלהם. (הם לא חשבו שניתן לרכוש יתרון בעולם הבא, ולא רצו לקנות יתרון בעולם הזה). מצב זה הפך אותם כיחידים לאמינים ללא תנאי, וכך, על פי התיאוריה [של מקס וובר] הם איפשרו את העולם המודרני".³⁷

התכנים הספציפיים של הזהות המערבית, הפרוטסטנטים בעיקרם, מחוללים זהות ספציפית, בדיוק כפי שהתכנים הספציפיים של תרבויות אחרות מחוללות זהויות אחרות, כמו למשל הרעיון של 'אמאה' ביצירת יחסי תלות בין אנשים בתרבות היפנית, רעיון זר למערב, המופיע בו אפילו כפתולוגיה, כפי שמנתח טקאו דוי בספרו האנטומיה של התלות.³⁸ הזהות המערבית הספציפית, שהיא ההקשר בו מתהוות זהויות יהודיות ספציפיות,

* כפי שגם היום יש תכנים מסויימים שכל בני התרבות נחשפים אליהם והם הופכים לדבר הזה המשותף, שכולנו רואים אותו ביחד, כלומר למציאות האינטרסובייקטיבית המשותפת לכולנו. לגבי האנושות כולה, אפשר שזו תהיה האולימפידה, או תכנים מסויימים של המדע הנלמדים בכל בתי הספר ברחבי תבל, ובתרבויות ספציפיות אפשר שיהיה זה טוק-טוואו מסויים הזוכה לאחוזי צפיה גבוהים, או בישראל, החדשות בערוץ 1, ערוץ 2 וכו'. משהו שאפשר בבוקר לדעת שגם חברך היה שותף לו אתמול למרות שהייתם בבתיים נפרדים בדיוק כפי שלפני מאתיים שנה, במהלך הנוצריזציה של אירופה, יכולת להיות סמוך ובטוח שחברך מכיר את סיפורי התנ"ך שגם אתה מכיר.

היא זהות פרוטסטנטית, ולכן מוטב היה לו היו שביט וערן מאמצים שפה קצת יותר 'פוליטיקלי קורקט' והיו מכנים זאת מהפכת ה'ביבליה' או 'הסקריפטורה' ולא מהפכת 'התנ"ך', מילה המצעפת את היחס הסבוך בין המסמן למסומן, בין שבר הראי לבין דמות המקור המעוותת המשתקפת בו. לא התרבות היהודית היא הגנוזה בתנ"ך זה, אלא משחק הגומלין האינסופי בין פרשנויות עצמוניות כמיטב המסורת הנוצרית. לא את התנ"ך מצאו הזהויות היהודיות החדשות אלא את הפרספקטיבה המוחצנת של הזהות הפנימית, את השקפתם של הנוצרים על היהדות, את השקפת ההסטוריה על היהדות, את השקפת המדעניזם המלומד על היהדות...

מתוך התפתחות פנימית זו הלך אותו ממשק אמוני בין הנוצרים והיהודים בגרמניה, שעבר דרך התנ"ך, וזיקק מהביבליה ומהנצרות הקוראת אותה, ערכים שונים שיהיו עמידים בפני מתקפת הרציונליזם. ערכים אלו, ערכי-על של מוסר אוניברסלי, הופיעו כמשהו שהוא מעבר לדת ספציפית או לתרבות ספציפית, משהו כלל אנשי. בעוד שהנוצרי הלוטרני זיהה את עצמו טוטאלית עם 'האדם באשר הוא', כפי שיודעים היום מחקרים פוסט-קולוניאליים להצביע על ההיבריס הנורא של בני אירופה שראו בעצמם את צלם האדם ובכל שאר התרבויות את הברברי, הפרימטיבי, הבלתי מפותח וכו'; היהודי שרצה להפגין צלם אדם זה בפני עמיתו הנוצרי נאלץ להשיל מעל עצמו כמה קבין של יהדות 'פארוכיאלית' שגוניה האתניים, לאומיים, דתיים, פולחניים וכו' היו ספציפיים מדי מכדי להתאים כראוי לסד החד-גוני של האוניברסליזם הפרוטסטנטי.

בילדונג

הזהויות היהודיות החדשות שנוצרו בעקבות התהליכים שתיארנו בחברה הגרמנית, הלכו ולבשו גוון אופייני מיוחד שניתן לסמנו כאותה זהות ייחודית המאפיינת את היהודי המודרני, זהות שתו ההיכר שלה בגרמניה היה רעיון 'הבילדונג', אך סופה שהפכה לנחלת רוב הקהילות היהודיות המודרניות בארץ ובעולם, ויש לה גם השלכות מכרעות עבור השיח הישראלי העכשווי. מוסה, חוקר בולט של יהודי גרמניה במאה ה-19, כתב: "מה אם כן, היה אופיו של דיאלוג זה [בין יהודים משכילים לפרוטסטנטים משכילים] והסיבה למשיכתו הגדולה עבור יהדות גרמניה ואחר כך גם עבור אחרים שחי הרבה אחרי שהוא עצמו הסתיים? התשובה לשאלה זו... מתעלה אל מעבר למה שהוא יהודי ספציפי וגרמני ספציפי; היא טמונה בחיפוש אחר זהות אישית מעבר לדת ומעבר ללאום..."³⁹

"היהודים" כתב מוסה, "זכו לאמנסיפציה בתקופה בהסטוריה הגרמנית בה מה שניתן לכנותו 'תרבות גבוהה' החלה להפוך לחלק אינטגרלי של אזרחות

גרמנית ושל נאורות כאחד. המילה בילדונג — *Bildung* — אוגדת בקרבה את המשמעות של המילה 'השכלה' עם רעיונות של בניית אופי וחינוך מוסרי.⁴⁰ " ... אלו שאימצו אידיאל זה, ראו עצמם כחלק מתהליך ולא כתוצרים מוגמרים של החינוך. ודאי שכאן היה אידיאל שהיה תפור לאסימילציה יהודית, מפני שהוא התנשא מעל לכל ההבדלים בלאום וברדת באמצעות הפיתוח של אישיות היחיד. יש להבין את מרכזיות רעיון הבילדונג בתודעה היהודית-גרמנית כבר מההתחלה. הבילדונג היה היסוד של כל מעורבות היהודים בליברליזם ובסוציאליזם, יסוד לחיפוש אחר זהות יהודית חדשה אחרי האמנסיפציה. עבור יהודים רבים הפך המושג של בילדונג למושג נרדף ליהדות עצמה, במיוחד אחרי סוף המאה התשע-עשרה, עת מרבית הגרמנים עצמם כבר עיוותו את הרעיון המקורי לבלי הכר."⁴¹

"עם פירוק הגטו", כותב מוסה, "מיהרו יהודי מרכז אירופה לשתות ממימי התרבות הגרמנית. האימוץ הנלהב של האתוס הגרמני של הבילדונג בידי יהדות האמנסיפציה — הטיפוח המכוון של תרבות גבוהה ועידון אסתטי — הביאו גם למרדף נחוש אחר השכלה גבוהה. הם עשו כה במספרים שהיו חסרי פרופורציה לייצוג שלהם בפועל באוכלוסיית גרמניה ובקומות אחרים במרכז אירופה, ובהצלחה כזאת, שמספרים שאלברט אינשטיין פעם העיר שהיה זה כאילו בילו היהודים את אלפי שנות הגלות בהכנות לבחינות הכניסה לאוניברסיטה. הסתערות היהודים על מעוזי התרבות הגרמנית הולידו את המרמה: "Doktor is ein jüdischer Vorname" (דוקטור הוא שם פרטי יהודי)."⁴²

המדעניזם הרציונליסטי היה לאבן הפינה של הזהות היהודית החדשה שהתמשקותה עם תרבות הרוב הלותרנית ההגמונית עברה דרך ההשכלה, דרך השכל הרציונליסטי ההולך ומפרש את העולם, ומה שהיה בתרבות ההגמונית רק פן אחד של זהות גרמנית שכללה גם אספקטים אתניים ודתיים עמוקים, הפך למרכז חובק-כל של הזהות היהודית.

כפי שכותב מוסה: "שלא כמו ההמון, היהודים שאפו לבילדונג כדי לשלב עצמם בחברה הגרמנית. היהודים וההמונים הגרמנים נכנסו לחיים החברתיים והפוליטיים של גרמניה בערך באותה עת, אולם היהודים נטו לדחות את עולם המיתוס והסמל, עולם הרגש במקום הגיון. באמצעות עצם התהליך של האמנסיפציה נוצר ניכור בינם לבין ההמון הגרמני. 'האנושות', כתב הומבולדט בשנת 1792, 'הגיעה לרמה של תרבות ממנה ביכולתה להתקדם רק קדימה באמצעות טיפוחם העצמי של יחידים. כך, כל המוסדות המפריעים לטיפוח עצמי זה, ההופכים אנשים להמונים, הם מוסדות מזיקים...' היהודים עמדו בסכנה של בידוד מעצם המחוייבות העקבית שלהם לבילדונג של הומבולדט במקום למושג הלאומי והרומנטי של הטיפוח העצמי שהצליח לחדור לאמונתו ותרבותו של ההמון."⁴³

ככל שהפכו הגרמנים ליותר פארוכיאלים בדתם ולאומיותם, כך הפכו היהודים יותר אוניברסליים, ועצם התנערות זו מכל פארוכיאליות היתה לתו

ההיכר הפארוכיאי של היהודי: ניכוסה של האוניברסליות הנוצרית לתו ההיכר של היהודי. ככל שהאינדיווידואליזם האנרכי הטבוע בנצרות הוחלף בגרמניה בהזדהות רגשית עם דת ולאום, מימשו היהודים אינדיווידואליזם זה בזהותם העצמית.

זהות 'בילדונג' זו הפכה למאוחה כל כך עם היהודים, שכל נסיון לסטות ממנה, למשל לטובת זהות לאומית גרמנית, כפי שניסו לעשות יהודים שחשו עצמם גרמנים — נתקל בהתנגדות נחרצת מצד הקהילה היהודית וההגמוניה הגרמנית הסובבת גם יחד: הראשונים דבקו באוניברסליות הנאורה שלהם, האחרונים בלאומיותם נטולת-היהודים.

כך למשל, כתב מוסה: "אנרסט מוריץ ארנדט, שכתביו הרבים האיצו בגרמנים להילחם למען חירותם נגד הצרפתים, השווה את החירות הגרמנית לחירותה של כל האנושות, אולם באותו זמן הוא כתב בכוז אודות אותם גרמנים שהפטריוטיות שלהם דומה לדתו של נתן במחזהו של לסינג 'נתן החכם' (*Nathan der Weise* — 1779) אחד שאהב את העולם כולו, בעוד שאלו בבית הושארו לקפוא מקור. התקפה זו על המגנה קרטה* של יהדות גרמניה מילאה תפקיד: היהודי כאיש הבילדונג והבורגנות הקוסמופוליטית הפך לסמל של מחוייבות לבילדונג ולהשכלה שנחשבה לגורם לתבוסתה של גרמניה בידי הצרפתים — והוגים שהיו תחילה נאורים, כמו פיקטה, היו שותפים בסופו של דבר להשקפה זו, בעקבות המשקל ההולך וגובר של הלאומנות. אולם, רובם ככולם, יהודים גרמנים לא הלכו בעקבות דוגמתם של הפטריוטים שהיו ללאומנים. אחרי הכל, אנשים הפכו לאזרחים הודות למושג הנאור של בילדונג, לא באמצעות פניה רגשית למיתוסים וסמלים לאומניים"⁴⁴.

המרכב עליו הונחה השלדה של ההתנערות היהודית מזהותם התרבותית היתה הפניה אל האמון חוצה הגבולות של הידידות האישית, ידידות פרטית המתנערת מ'אידיאולוגיות גדולות' ושואפת להתחבר אל האדם שבאדם.** כפי שכותב מוסה: "האידיאל של הידידות האישית חדר עמוק, ואנו ניתקל שוב בנטיה להפוך את כל היחסים לאישיים כאשר נראה כיצד סופרים

* הכוונה למחזהו של לסינג שהפך לאבן הפינה בזהות היהודית הגרמנית המודרנית, בהציגו יהודי שהוא 'אדם' תחילה ו'יהודי' אחר כך.

** באופן מרתק, כאשר ניגש ההסטוריון עמוס איילון לסקור את המחזה 'נתן החכם', מאפשרת סקירתו לעמוד גם על האופן בו משמש אתוס הבילדונג גם כ'מובן מאליו המכונן' של החברה הישראלית: "'נתן' של לסינג", כותב איילון, "הוא האנטיזהו לשילוק השייקספירי. המחזה תוקף באומץ לב את כל הדעות הקדומות הדתיות והלאומיות... בחרוזים לבנים מקסימים מנסח נתן את היפים בעקרונות ההשכלה: סובלנות, אחווה ואהבה לאנושות כולה" (עקרונות ההשכלה? ! נשמע איכשהו מוכר ממקור אחר...). ראה איילון, ע. (2004). ריקויים גרמני. הוצאת דביר, עמ' 64.

גרמנים-יהודים ניסו להעביר את המושג של בילדונג לעם הגרמני... אין גורם שסימל כל כך בפני עצמו את האיום מצד הגל החדש של האנטישמיות בשנות ה-80 של המאה ה-19 כמו ההקרבה של ידידיות אישיות מתוך שיקולים גבוהים יותר כביכול של דת, גזע או לאום, כפי שכמה נוצרים שברו את קשרי הידידות שלהם עם יהודים. אין גורם בודד אחד המסוגל לאפיין טוב יותר הן את הליברליזם והן את הסוציאליזם של יהודים גרמנים מאשר המאמצים הנואשים שלהם לשמר או לשקם את האוטונומיה של יחסיהם האישיים".⁴⁵ וכפי שכותב זליגמן: "ידידות והאמון עליו היא מבוססת היא לכן תופעה מודרנית, ובהחלט אין היא היבט של תצורות חברתיות קדם-מודרניות. הדרך הפשטנית למדי בה אנו בדרך כלל ממשיגים את המודרניות כחברה של 'זרים' שאין בה אמון, היא לכן, לפחות במובנים מסויימים, שגויה. נכון, לעתים קרובות (אולי אפילו רוב הזמן) קיימת חשדנות או העדר אמון, אולם רק בתוך תצורות חברתיות אלו קיימת האפשרות הפוטנציאלית לאמון ומכאן האפשרות למימוש. מה שנתפש באופן נאיבי כטבען מלא האמון של חברות קדם-מודרניות אינו אלא הבטחון בצפיות תפקידים מווסתות היטב ומלוות בסנקציות כבדות [בעלות טבע ייחוסין]."⁴⁶

וכפי שכותב קדמן: "החל מסוף המאה ה-18 וראשית המאה ה-19 ולאור השינויים שיצרה המודרניות ובראשם תהליך האמנסיפציה — החלו חלק מיהודי גרמניה לוותר באופן וולונטרי על האתניות היהודית הדתית-קהילתית שהיוותה מרכיב מרכזי בזהותם מזה מאות בשנים וזאת בתמורה לקבלת זכויות אזרחיות מהמדינה הגרמנית ההולכת ומתגבשת... הוויתור על הזהות הישנה יצר צורך בתפישה-עצמית יהודית חדשה... כיוון שהיהדות נתפשה על ידי היהודים עצמם כדת תבונית שמהותה הומניזם נוצר ליהודי גשר אל החברה הגרמנית הסובבת על-בסיס מכנה משותף הומניסטי-אוניברסלי".⁴⁷ "מעורבותם של היהודים בעיצוב התרבות הגרמנית במאה ה-19", כותב קדמן, "ביטאה גם עמדה של היהדות כלפי הגרמניות: המשכילים היהודים ראו בגרמניה את ערש ההומניזם והאוניברסליזם וזאת תוך שהם אוהבים לראות בהוגים גרמנים בני התקופה, ובעיקר ביוהן וולפגנג גתה, את מהות החיבור בין יהדות לגרמניות... במילים אחרות: עידן הנאורות הגרמני שהתבסס על ערכים של ליברליזם, הומניזם ואוניברסליזם, איפשר ליהודים תקופה קצרה של התחברות לתרבות הבורגנית הגרמנית דרך בילדונג... אולם כאשר לקראת סוף המאה ה-19 הלך והשתנה הקונספט של המושג והחל מקבל משמעות חדשה, לאומית ואפילו גזעית, סירבו היהודים להכיר בעובדה זו והמשיכו בעקשנות להיאחז בקונספט הישן אשר לא היה רלבנטי עוד לאיש למעט הס-עצמם תוך שהם ממשיכים להאמין שהוא הגרמניות 'האמיתית'.⁴⁸ הפרדוקסליות טמונה כמובן בחילופי הרולים יהדות/נצרות. משך מאות בשנים היו היהודים משמרי הזהות הגזעית-האתנית-הלאומית והעולם הנוצרי זעק אוניברסליות. ברגע חילופי המשמרות הגדול בגרמניה, עת נקעה הנפש

הטבטונית מעול החנק של הנצרות והחלה לטפח את לאומיותה, גזעיותה ואתניותה, הירפו היהודים ממעמסתם העתיקה והפכו ליותר נוצרים מנוצרים, למממשיו האמיתיים של האידיאל נטול הגבולות, הלאום והדת של מייסד הנצרות.

"יהודים-גרמנים רבים", כותב קדמן, "שברו את מסגרות החיים היהודיות המסורתיות, למרות שלא היתה להם כל כוונה להתנצר. את החלל שנוצר בזהותם כתוצאה ממהלך זה, קיוו למלא באידיאלים של הבילדונג, ששלטו בקרב הבורגנות הגרמנית בתקופת האמנסיפציה היהודית. ערכים אלו סיפקו מורשת מלאת-משמעות עבור החשובים שבמשכילים היהודים בגרמניה, אך הם סירבו להכיר בעובדה שאידיאל הבילדונג הישן שהתבסס על האמונה באינדוידואליזם ובשכל האנושי השתנה לבל-היכר והוחלף באידיאל של לאומיות עמוסת מיסטיקה וסמליות. יהודים רבים סירבו לאמץ תפישה כה צרה ומוגבלת של הבילדונג, אך ככל שהקונספט הישן הותקף יותר, כך הוא זוהה יותר ויותר עם יהודים ויהדות".⁴⁹

כפי שמציין מוסה: "מה שאנו נוטים לכנות היום תרבות ויימר היתה בעיקרה יצירה של אינטלקטואלים שמאלנים, ביניהם מספר כל כך חסר פרופורציה של יהודים שתרבות ויימר זכתה לכינוי, המרושע-משהו: דיאלוג יהודי פנימי".⁵⁰

מוסה מתאר כיצד הסופר צוויג "טען שיש לדחות כל לאומנות, כל צרות רואי. שליחותה של היהדות היא להדגים את קיומה של קהילה רוחנית שאינה תלויה בשאיפה לשטח. הוא [צוויג] נשאר נאמן לאידיאלים אלו גם אחרי המלחמה. הם היו למעשה מבוססים על הגדרה של היהדות שמהותה היתה בילדונג והשכלה".⁵¹

זוהי הפרדוקסליות של הזהות היהודית המודרנית, שהיא יכולה להיות רק אנטי-זהות, זהות מתבדלת, זהות גבול, זהות מתנכרת, זהות נגד הזדהות. "המסורת היהודית גרמנית הגיעה לשיאה בזהות שמאלנית",⁵² כותב מוסה. אולם זהות סוציאליסטית זו "למרות שהיא דחתה את הליברליזם, עדיין היה ספוג בה כמות משמעותית מהמושג של בילדונג... הרגישות האסתטית תפסה אותו מקום מרכזי בסוציאליזם זה כפי שהיא תפסה במושג של בילדונג. הערכה של היפה באמת היתה חלק אינטגרלי מהתודעה האמיתית המסוגלת לקדם את התהליך הדיאלקטי כדי להתעלות אל מעבר להווה".⁵³

באופן משמעותי, שיש לו גם אימפליקציות עכשוויות, מנתח מוסה את הזהות שיצרה אסכולת פרנקפורט עם ההדגש המרקסיסטי-הגליאני שלה וכותב ש"הנושאים שהיו כה מרכזיים במסורת הגרמנית-יהודית שולבו לתוך תיאוריה מהפכנית. חברי המכון למחקר חברתי נטו להכחיש שיש ליהדות שלהם תפקיד כלשהו בחייהם, הכחשה שנבעה מתוך הסוציאליזם שלהם... אולם היהדות של אנשים אלו היתה מאוד נוכחת אם מגדירים אותה כזהות גרמנית-יהודית ההופכת ליותר ויותר יהודית ככל שהגרמנים דחו אותה.

היהדות שלהם מילאה גם תפקיד אחר, המכוון אל הרעיון של ניכור בתיאוריה הבקורתית – הם היו זרים בחיי האוניברסיטה הגרמנית, בדיוק כפי שהיו זרים ככל שהדבר נוגע למפלגות הסוציאליסטיות המבוססות.⁵⁴ על פי השקפתם של בעלי זהות הבילדונג, כותב מוסה: "החברה הבורגנית השחיתה את התודעה הבקורתית באמצעות ניכוסה ושילובה לתוך מערכת של שליטה; כך קובעה אחת התיאוריות המרכזיות של השמאל החדש באירופה ובארה"ב, בהמשיכה את מחשבתם, לא של המרקסיסטים האורתודוקסים, אלא של אותם אינטלקטואלים מוקדמים יותר של השמאל. אלה המתנגדים לאדם החד-ממדי חייבים עתה להציל את האנושות; המצילים לא יהיו הפרולטריון, חסר התודעה, אלא מעל לכל, סטודנטים באוניברסיטה והאינטליג'נטיה, שעדיין לא היו חלק מהממסד ולכן מסוגלים באופן חופשי להפעיל את הגיונם – גברים ונשים של בילדונג. משימה זו הוטלה על ה'זר'... המסורת היהודית-גרמנית הגיעה לנקודה מכרעת: חירותו של היחיד מכל שליטה ניתנת להשגה רק בידי אלו שהפנימו את המסורת של טיפוח-עצמי, רציונליזם ונאורות. היה צורך לחסל את הממד הבורגני של עידן האמנסיפציה אך לשמר את מהותו האידיאולוגית."⁵⁵

זהות זו, אנטי-זהות זו המודדת עצמה נגד 'ההמון', המזדהה עם אי-זהות, עם זרות, היא המגדירה על דרך השלילה את זהות היהודי בפרמטרים של 'לא-דת', 'לא-גזע', בפרמטרים אוניברסליים.

"היהדות של אינטלקטואלים אלו של השמאל", כותב מוסה, "בלא קשר לאסכולת ההגות הסוציאליסטית אליה התחברו, בוטאה בצורה הטובה ביותר בידי וולטר בנימין הצעיר, עת ניסה באופן מודע להגדיר זן של יהדות משל עצמו... אינטלקטואלים יהודים, הוא כתב ב-1912, מספקים את התמיכה העיקרית והכח המניע לתרבות אמיתית, הכוללת במקרה זה לא רק ספרות ואמנות אלא גם סוציאליזם ותנועת האמנסיפציה של הנשים. בין האינטלקטואלים היהודים, הוא ממשיך, סופרים הם בחזית השינוי... היהדות הפכה למטפורה לנפש בקורתית ולבילדונג; באמצעות הלימוד של גתה, נחשף במלואה אופיה של היהדות."⁵⁶

"בנימין מעולם לא התרחק הרבה מהספרות אותה הגדיר כמהותו היהודית. גרשום שלום נזכר שהיו אלה מחקריו של בנימין על גתה והלדרלין והתרגומים שתרגם את בודלייר ופרוסט לגרמנית, שהובילו אותו להביע משאלה לדעת עברית כדי לפתור את הבעיות בהן נתקל במהלך פעילויות אלו. לא יצא הרבה מתחום ההתעניינות החדש של בנימין, אולם אין זה מפתיע שהדרך לידיעת העברית ולציונות עברה דרך חקר התרבות הגרמנית. דוגמה דומה היא זו של החסידים של בובר, עם הקישור הקרוב שלהם למיסטיקה גרמנית."⁵⁷

זהות היא הרבה יותר מאידיאולוגיה, ותכני בילדונג אלו הם המגדירים את היהודי, הם אלו המבחינים בינו לבין סביבתו 'החשוכה', האפלה, והם המקנים

לו את תחושת הרציפות ההסטורית של זהות אינטלקטואלית המוקפת בורות וקנאות חשוכה מכל צד. הזהות היהודית החדשה מאוחה לחלוטין עם הנאורות. היא מאוחה עם הרדיקליות והבקורת, עם הדיסציפלינות האקדמיות ועם האליטות האינטלקטואליות. לכן בארץ, ניצבת זהות זו בבזו בפני כל ההגדרות האחרות של היהדות: הלאומית, הדתית, הגזעית, ותובעת לעצמה את הבכורה המוסרית, בשם הנאורות ובשם היהדות 'האמיתית', כפי שזו נולדה בגרמניה: "הנס כהן...", "כותב מוסה", "סיכס בשנת 1929 את האידיאלים של קבוצה של ציונים גרמנים, כולל מרטין בובר ורוברט וולטש... מאז 1909, עת נפגשו לראשונה, הוא כתב, המשיגה קבוצה זו של ידידים את הציונות כתנועה באמצעותה יוכלו לממש את האמונות האישיות העמוקות ביותר שלהם – פציפיזם, ליברליזם והומניזם. בובר עצמו כתב כמה שנים מאוחר יותר שמה שנחשב כעוולה מוסרית עבור היחיד לא יכול להיחשב כנכון עבור הקהילה, שכן היחיד והקהילה הם כאחד בעיני האל".⁵⁸

מוסה מסכם את ההשלכות הפוליטיות של ציונות הבילדונג: "אחרי הכל, מרטין בובר וחבריו היו מאוחדים במאבק למען מדינה דו-לאומית יהודית-ערבית בפלשתינה. כמובן, שכל לאומנות מעצם טבעה קרובה לתהום של שנאה כלפי עמים אחרים וגאווה שלא לצורך באומתך שלך. אולם ציונים אלו ניסו להימנע מסכנות אלו באמצעות האידיאל שלהם של קהילה ואמונתם שהלאום אינו אלא צעד לקראת אנושיות משותפת. 'נתן החכם' עולה שוב על הבמה, אם כי בדלת אחורית, עת נעשה שימוש באידיאלים של הבילדונג והנאורות כדי למתן את הלאומיות המודרנית. לא היה זה רק בגין חולשת העם היהודי, ללא צבא וללא מדינה, שאנשים אלו דגלו בלאומיות ההומניסטית, אפילו פציפיסטית שלהם, אלא מתוך אמונה עמוקה שהאומה היהודית חייבת להיות שונה מאומות אחרות באהבתה לכל האנושות והכבוד שלה לכבוד ולפוטנציאל של היחיד. הנסיון להפוך את הלאומנות להומנית הוא אחד הדברים החשובים ביותר שיהדות גרמניה הורישה לנו".⁵⁹

אם יש משהו שמאפיין את המאבקים בפוליטיקה הישראלית, הרי זה בדיוק מאבקם של כוחות הנאורות וההשכלה בכוחות אפלים יותר* ותחושת ה'זרות' של האינטלקטואל הנאור מול הכוחות העממיים המונעים בידי דחפים לא רציונליים, הדומה למצבם של היהודים בגרמניה, כפי שכתב פרדריק גרינפלד: '... היתה זו בדיוק שכבה בעייתית זו של 'יהודי שוליים' – אלו שנקראו – Grenzjuden שסיפקה את מרבית האמנים והאינטלקטואלים שעזרו ליצור את

* והשווה תיאורו של קלדרון את הלאומיות הישראלית כ'מנגנון סולדיריות' וככוח אפל ורבי-עוצמה שהנאורות הישראלית לא ידעה להתמודד עמו כראוי: קלדרון נ. (2000). "מכתב לעדי אופיר", פלורליסטים בעל כורחם. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/זמורה ביתן.

העידן המרגש ביותר בהסטוריה האינטלקטואלית של גרמניה. עצם חוסר היציבות של מעמדם על פני שתי התרבויות [יהודית וגרמנית] העניק להם נקודת מבט יוצאת דופן ממנה יכלו להשקיף על הנוף התרבותי של אירופה".⁶⁰

גם בישראל, בהיפוך מזור, ניתן כיום לחוות יהדות כאאוטסיידר, לחוות יהדות כתרבות של 'מישהו אחר' שאתה נהנה ממנה כשלך. כפי שכותבת יולי תמיר: "ישראל מאפשרת ליהודי החילוני ליהנות מהשילוב האידיאלי: ללכת בלי ולהרגיש עם. לקרוא ספר בבית ביום-כיפור, אבל לעולם לא לטעות ולהחמיץ את היום; לאכול פיתות בפסח, אבל לדעת שזוהי עת אכילת מצות; לא ללכת לבית הכנסת, אבל לדעת מהי פרשת השבוע ולהרהר במשמעותה".⁶¹

היהדות נתפשת כמובן מאליו, כמשהו שקיים שם בחוץ, משהו אונתולוגי, חלק מהמציאות, לא משהו שאנשים מחוללים במאמציהם התרבותיים; ולכן ניתן ליהנות ממנה משוחררים מכל אחריות למהותה, באשר הזהות העצמית היא 'מעבר לדת ומעבר ללאום' ומנקודת מבט חיצונית זו משתעשעים באלמנטים מדת ולאום כמרכיבים בהוויה.

שאיפת היהודי המודרני היא לממש את האוניברסליות הקוסמופוליטית שחרתה הנצרות על דגלה, כפי שכתב היינריך היינה: "אירופה מרימה עצמה אל היהודים. אני אומר 'מרימה עצמה', מפני שכבר מההתחלה נשאו היהודים בקרבם את העקרון המודרני, שרק היום מתגלה באופן מוחשי בעמי אירופה... היהודים דבקו רק בחוק, ברעיון המופשט, כמו הרפובליקנים הקוסמופוליטנים של הזמן האחרון, המכבדים כטוב הנעלה ביותר לא את ארץ מולדתם או אישיות נסיכם, אלא רק את החוק. אכן ניתן באמת לומר שהקוסמופוליטיות, צמחה מתוך אדמת יהודה; וישו... שהיה באמת יהודי, ייסד למעשה פרופגנדה של אזרחות עולמית".⁶²

יתרה מזאת, מעצם הדגש על עליונותו של היחיד, מחוללת זהות יהודית מודרנית זו התנגשות עם כל האספקטים האנושיים החורגים מעולמו של הפרט, באופן המעמיד למעשה את כל המערכות האינטר-סובייקטיביות ב'מרכאות', כפי שמעיד, למשל, ג'ורג' שטיינר, המציין ש"האלמנט היהודי היה דומיננטי מאוד במהפכות המחשבה והרגש שחווה האדם המערבי במהלך מאה ועשרים השנים האחרונות... ללא מרקס, פרויד או קפקא, ללא שנברג או ויטגנשטיין, לא ניתן כלל להעלות על הדעת את רוחה של המודרניות, את הרפלקסים של הטיעון ואי-הוודאות על פיהם אנו מנהלים את חיינו הפנימיים".⁶³ אלא שזהות זו היא במהותה פרדוקסלית ותלויה הגדרות חיצוניות, מעצם שאיפתה להשיל כל זהות, גם את זהותה היהודית היא רוצה להשיל. היא זקוקה לדיכוי החיצוני כדי להגדירה ובמקום שאין דיכוי או לחץ חיצוני כזה, היא מתפוגגת. דווקא היהודי המומר והמנוכר לתכניה הגזעיים/דתיים/לאומיים של יהדותו הוא המייצג נאמנה יהדות קוסמופוליטית זו

המוגדרת על דרך השלילה. כך כותב מנדס-פלור על סימל ש"למרות היותו בן להורים שהמירו את דתם לנצרות עוד לפני לידתו, כולם ראו בו אינטלקטואל יהודי ברלינאי טיפוסי".⁶⁴

את האתוסים המכוננים של התרבות הישראלית הנוכחית בעלת ההכוונה האקדמית ושאיפות הנאורות הפוסט-מודרניות ניתן למצוא כבר בגרמניה של המאה ה-19, כפי שכותב מנדס פלור:

"יהודים בני המעמד הבינוני היו מבודדים עוד יותר על ידי המסירות הבלעדית שלהם לאתוס של הבילדונג, ההשכלה במובן הרחב של דבקות בתרבות הומניסטית ועידון תרבותי אישי... ומעידים על היהודים בני המעמד הבינוני שהיו לתומכים הנלהבים ביותר של התרבות הגבוהה. הם מילאו את אולמות הקונצרטים והתיאטראות, רכשו אמנות, אספו בכתיהם ספריות שכיבדו את הקאנון של גרמניה המשכילה, וסיפקו לילדיהם את החינוך ההומניסטי המעולה ביותר".⁶⁵

והיהודי, כמו הישראלי הנאור ממשיך דרכו, דרוך למלחמה למען הבילדונג שלו. כפי שכותב קלדרון: "חופש היצירה הוא עיקר גדול בעולם החילוני, ומי שיפגע בו צריך להיות מוכן לתגובה החריפה ביותר. היצירה האמנותית היא המקבילה החילונית לתפילה, היא נובעת ממעמקי הנפש ומחברת בין נפש לנפש".⁶⁶

באופן מרתק, נראים כיום ניצנים ראשונים של מודעות עצמית לחוב העמוק שחבה ההגמוניה האינטלקטואלית הישראלית לשורשיה הגרמניים, עת סופרים והוגים שונים מתרפקים על תרבות הבילדונג האבודה והנהדרה, כמו למשל עמוס איילון, המתאר את עולמם של יהודי גרמניה "כעולם מופלא וחלום של השתלבות ושל סובלנות, שחרף סופו הטראגי נשאר במהותו המפעל הנאצל ביותר של העידן המודרני".⁶⁷

איילון, מגדיר יהודים כ"מי שנחשבים בעיני אחרים כיהודים"⁶⁸ ובכך משכפל את ההיפוך האקדמי המוזר של "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב", ההופך, עם התרוקנות הזהות היהודית מתכניה החיוביים ל"עם לא-בדד ישכון ורק בגויים יתחשב", באשר 'האחר', 'הגוי', הופך לנקודת העוגן הזהותית למי שמנסה בכל כוחו להתנער מיהדותו, ומכאן המרכזיות ההולכת וגואה של "פולחן השואה" בחברה הישראלית, באשר זכרון השואה תוחם את גבולות הזהות הישראלית בהתאם לגבולות השנאה ההיטלריאנית. השימוש שאיילון עושה לעיל בביטוי 'אחרים', מערפל את הדיוק והעומק של הגדרתו, באשר אותם 'אחרים', 'המחשיבים', המאפשרים את החירות הזהותית של יהדות בילדונג נאורה, הם דווקא כוחות "חושך" אנטי-תיטיים לאותה נאורות, שפעולתם הגיעה לשיאה בשואה.

בובר

אחת הדמויות שתרמו רבות לעיצוב הזהות הישראלית החדשה הוא מרטין בובר, שהגותו היא אחת מאבני הפינה החשובות לתפישה חילונית של היהדות, ונלמדת כחלק מאתוס הבילדונג הישראלי בבתי הספר הממלכתיים בארץ. בגרמניה, כותב מנדס-פלור, עסק "מרטין בובר... בתכנון ירחון שיאשש מחדש את הערכים התרבותיים הקשורים לבילדונג, תוך טיפול בבעיות הספציפיות הניצבות בפני יהדות גרמניה. הירחון הברלינאי שיצא לאור לראשונה באפריל 1916 נשא את השם *Der Jude* (היהודי), שם בוטה שבמחווה אחת רחבה אמור היה ללכוד את המחוייבויות הפרדוקסליות למראית עין של הירחון לשאת ברמה את הגאווה היהודית, תוך אישור האתוס של הבילדונג".⁶⁹

הירחון של בובר התמקד באמנות דווקא. מלכתחילה היתה דרכו של בובר להראות את הקוסמופוליטיות האוניברסלית של היהודי. היהודי אינו יהודי, הוא 'האדם' בהא הידיעה. בדומה למפעלו של הרמן כהן שניסה לעשות את אותו הדבר באמצעות הפילוסופיה הניאור־קנטיאנית, כך, גם בובר העמיד את היהדות כמקור טהור, ולמעשה יצר היפוך נהדר של המושג יהודי. בעוד הגרמנים המשיכו לאכוף על היהודים את הזהות שהעניקה להם הנצרות, כמשהו בזוי ונחות, משהו פארוכיאלי וקרתני, מיושן ונוקדני, הפך בובר את עצם היחס הזה לתו ההיכר של מי שנושא בגאון את מה שמאשימים אותו בו ואין בו. 'היהודי' של בובר הוא הנוצרי לעילא ולעילא: רך וענוותן, מגיש את הלחי השניה, כולו אהבת אדם, אור ונאורות, כולו בילדונג אמיתי כלל אנושי. באמצעות מיפוי הזהות היהודית באופן טוטאלי על זהות הבילדונג הנוצרית גרמנית הצליחו יהודי ברלין החדשים לבצע טרנספורמציה מרחיקת לכת. בעוד שהגרמנים וחבריהם היהודים היותר מסורתיים, ממשיכים להתייחס לזהויות יהודיות שיש בהן עדיין סממנים של גזע/לאום/דת, הם יצרו זהות חדשה עוקפת-כל.

מפעלו של בובר נושא את חותם האוניברסליות וכל החומרים שדלה מתוך היהדות קונסוננטיים עם הפרוטסטנטיות המאוחרת: מנדס-פלור מתאר כיצד "הקדיש את כשרונו העצום להצגת החוכמה השכוחה או המזולזלת של המסורת המיסטית היהודית, בעיקר זו של החסידים הפולניים, אולם יצק אותה מחדש במודוס אסתטי שעלה בקנה אחד עם הרגישויות האסתטיות הרווחות בזמנו תוך שהן משמשות הד לבעיות התרבותיות של מעמד הבילדונג הבורגני של תקופתו... עבור בובר, קולה של היהדות היה זה של מקהלה פוליפונית. כך למשל, ספרו *Ekstatische Konfessionen* [וידייים אקסטטיים, 1909], הנחשב כיום כאחד ממסמכי היסוד של האקספרסיוניזם הגרמני, מציג עדויות מיסטיות ממסורות פאגניות והודיות, נצרות, מערבית ומזרחית, איסלם ויהדות. לאף אחת לא ניתנות זכויות יתר; כל אחת משקפת

את השניה, ומשקפת חוויה אוניברסלית, אם כי מגוונת. בין דפי ה-*Der Jude* היה התמהיל עוד יותר מעודן: למרות שהמיקוד של הירחון היה כביכול על נושאים פוליטיים ותרבותיים שניצבו בפני העם היהודי באותה תקופה, הרפלקסים האינטלקטואלים שלו נשאו בהחלט אלו של הבילדונג ושאיפתו להקיף את האנושי-אוניברסלי.⁷⁰

מוסה מתאר את הקישור שהצליח בובר ליצור בין אידיאות גרמניות של 'עממיות', כפי שהופיעו בסגידה ל-*Volk* הגרמני והנהיה אחר סיפורי עמים מקוריים ש'נתגלו' במאה ה-19, בין אם מדובר בסגה של הניבלונגים או באגדות האחים גרים. בובר מצא בחסידות את ה'תואם' 'אחים-גרים' שלו, מקורות 'שורשיים' יהודיים, ובמקום שלגיה ושבעת הגמדים זיכה את היהודים באגדות חסידים.

"כמה יהודים גרמנים*... כמו... מרטין בובר", כותב מוסה, "ניסו לרתום [חזון זה של גרמניות] לחשיבתם שלהם... מרטין בובר ניסה לאחד גרמניזם זה עם המסורת היהודית. אין זה מקרה שבובר כתב את הדוקטורט שלו על יעקב בהמה**, בהדגמו את הרלוונטיות הנמשכת של המיסטיקה הגרמנית.*** יהא אשר יהא הקשר של עבודת בובר על החסידות, שהחלה להופיע בשנת 1906, עם המסורת היהודית, היא ינקה השראה חלקית מ'מהפכה תת-קרקעית זו'. הסיפורים החסידיים עוררו התלהבות גדולה בקרב יהודים צעירים ערב מלחמת העולם הראשונה, בדיוק מפני שכאן הם מצאו תרבות יהודית עממית המסוגלת להרוות את צמאונם למיתוס. בובר סיפק מסורת יהודית נעימה וידידותית שכבר היתה מוכרת להם מהמיסטיקנים הגרמנים. הוא הכניס סדר בעבר הגטו הבלתי נעים בכך שהשווה את המיסטיקה היהודית עם המסורת המיסטית והאפוקליפטית הגרמנית המכובדת, בכבסו את החסידים למען שימושם של הנאורים. ג'אורג לוקאס הצעיר גילה לפתע שהוא עשוי להיות ממוצא חסידי, ותחת השפעתו הפך וולטר רתנאו, למשך זמן קצר, לסטודנט נלהב של עברית. אלו היו יהודים מבולבלים ביותר שלא היתה להם שום כוונה להפנות גב לגרמניה... אולם בדיוק מפני שהרעיון של בילדונג נפטר

* יש משהו מהאירוניה בבחירה הטרימינולוגית של מוסה הכותב תמיד 'יהודים גרמנים', ובשום אופן לא 'גרמנים יהודים', ובעצם המינוחים שלו סותר את החלום שרצו יהודי הבילדונג לבנות — להיות גרמנים יהודים דווקא ולא יהודים גרמנים.

** יעקב בהמה, צאצא למשפחה לותרנית, היה מסיטקין גרמני (1575-1624) שהשפיע עמוקות על התפתחות הפרוטסטנטיות בגרמניה ומחוצה לה. הבהמיסטים האנגלים התמזגו עם הקוויקרים והביאו את רעיונותיו גם לאמריקה, בעוד שבגרמניה עצמה השפיע בהמה בעיקר על זרם הרומנטיציזם הגרמני... ועד היום יש לו השפעה ניכרת בעיקר על תיאוסופים, מיסטיקנים ותיאולוגים דיאלקטיים.

*** כאן, יש מפתח משמעותי לפועלו של בובר בעיצוב ראשית דרכו של השמאל הישראלי — החזון המיסטי הנוצרי-גרמני פיעם בו מלכתחילה.

מהצורך בנקודת מוצא משותפת עם הגרמנים, הוא מילא תפקיד מרכזי כזה בתהליך האמנסיפציה היהודית. ילדי הגטו יכלו להיכנס לתרבות הגרמנית תוך התעלמות מנטל העבר. עבור בובר, נקודת המוצא היה העם, ה-Volk, אך ה-Volk היהודי שלו, דומה ככל שהיה לגרמני, לא היה צר או שובניסטי, והיה סובלני כלפי מגוון רחב של דעות. יתרה מזו, ה-Volk לא היה אלא קרש קפיצה לאנושיות משותפת... עם כל פעילותו למען הילת-מסתורין לאומית, ספג בובר את רוב האידיאות הישנות של הבילדונג וההשכלה. אמנם, למסורת היהודית-גרמנית של מרטין בובר היה שמור עתיד בתנועה הציונית, בעוד שהמסורת היהודית-גרמנית המעסיקה אותנו כאן היתה מעבר לדת או ללאומיות. אולם היתה להם מהות משותפת, ודמויות חשובות נעו בקלות בין שתי המסורות, אנשים כמו גוסטב לנדאאור, סוציאליסט ואינדיווידואליסט שמצא בית בעם היהודי, וגרשום שלום, ששילב התעניינות במיסטיקה יהודית עם האידיאל של בילדונג.⁷¹

מדעניזם מחולל זהות: מדעי היהדות

“קורא משכיל בן תקופתנו, שאינו מוכן להתבטל מפני השפע המדאיג של ספרים, מחקרים ומאמרים ושאינו סוגד לאליל ‘המדע הטהור והאובייקטיבי’ — דבר שבתחום מדעי היהדות לא היה ולא נברא — עומד ותוהה זה שנים על התופעה ששמה מדעי היהדות”¹

“ויש שאדם שלא נתן גט-פיטורין לשכל הישר, עומד משתאה על הפעלתנות הרבה, על ה’אזוטריסם המדעי החוגג בקפדנות ובשקדנות שאין דוגמתן את פולחן האפס’... ושאלה צנועה בפיו: מה העבודה הזאת לכם? אילו מטרות חיים מקבלות סעד על ידי מה שאתם מכנים בשם ‘מדעי היהדות’? ואז התשובה תהיה: הננו משרתי המדע הטהור והאובייקטיבי”.

מתוך ‘במאבק על ערכי היהדות’²

“יותר מכל דבר אחר, המשיח (לארזו שם לב לכך) דמה לספר — למעשה, הספר, בהא הידיעה, שבאחד הסיפורים בקובץ *Sanatorium pod Kepsydra* הושווה לרשונת כרוב ענקית: העלעלים, אחד לאחד, עפעף תחת עפעף, עיוורים כולם, קטיפתיים וחלומיים. ספר זה גם הוצג כהשערה; ושוב כספר האותנטי, כמקור הקודש, ככל שהוא מבווה ומושפל עתה... אכן מרקם הסנפירים היה לח כמרקמם של עלעלי כותרת, אולם כתובות הקעקע המשונות שלהם ללא ספק העלו בתודעה השערה כלשהי שתועדה בכתב סמלים עתיק — מעין כתב יתדות, אולי, למרות שלא ניתן היה לקבוע מה עשוי כיתוב בלתי קריא זה להציע כאקסיומה. כאשר בחנו אותם בתשומת לב קיצונית... — התברר שהסימונים דמויי-הדיו אינם אלא תרשימים זעירים ביותר שבוצעו בידי אמן של אותם אלילים שהשתלטו על העיירה דרוהוביץ’. עתה היה ברור שאותיותיו של אלפבית בלתי ידוע פלשו לדרוהוביץ’”.

ס. אוזיק — ‘המשיח משטוקהולם’.³

מרכזיותם של מדעי היהדות בטרנספורמציות הזהותיות של היהדות

בלב המעבר לזהויות בילדונג חדשות עומד מבנה הוודאות של מדעי היהדות. "הפניית המבט להסטוריה", כותב שורש, "עיצבה מחדש את המחשבה היהודית, ותנועת המדע היתה למורשת בעלת ההשפעה הגדולה ביותר של יהדות גרמניה. אין להעלות על הדעת מחקר הדין בהסטוריה האינטלקטואלית של היהודים בעת החדשה בלא שמדע היהדות יעמוד בו במוקד העניינים"⁴. בדיוק כפי שבקורת המקרא כוננה באופן מקורי את הנאורות הגרמנית והאירופית, כך גם היה לה תפקיד מכונן בזהויות הבילדונג היהודיות החדשות. הטרנספורמציות החשובות שחלו בדיסציפלינה הנקראת מדעי היהדות, המעבר מהשורשים הגרמניים הרי הגורל של ה-*Wissenschaft des Judenthums*, אל הפקולטה הראשונה של האוניברסיטה העברית בארץ, הפקולטה למדעי היהדות; המעבר מהדיסציפלינה הפופולרית ביותר בראשית דרכה של האקדמיה בארץ אל המקצוע היותר נזנח באקדמיה כיום, שחרחורי גסיסתו נשמעים כבר שנים במסדרונות האוניברסיטאות השונות, ומשם המעבר אל פריחתו המופלאה של מקצוע זה בבר-אילן (הדתית) ובמכללות האקדמיות למורים (הדתיות) — כל אלו יאפשרו לנו לתאר תיאור 'גדוש' של מדעי היהדות, לרקום סביבם את החוטים השונים של זהויות יהודיות ומערביות, מדעיות ודתיות, ישראליות וקוסמופוליטיות, אקדמיות ועממיות, העומדות בלב הישראליות.

שורש מסביר ש"כשהיינריך גרץ נתפנה בסופו של דבר לכתוב על מאה השנים שממנדלסון ועד מהפכת 1848, שנים של תמורה מואצת ביהדות אירופה, הוא בחר לתת לתקופה זו — התקופה הרביעית בתולדות עם ישראל — את הכותרת: 'עידן המודעות העצמית הגדלה'. כותרת זו ביטאה את עובדת היותו משוכנע, שהפניית המבט אל ההסטוריה היתה מהותית אפילו יותר מאשר השגת שוויון זכויות"⁵.

"ייתכן שגרץ הפריז בהערכת כוחה המאחד של התודעה ההסטורית, אך לדעתי, לא במרכזיותה", כותב שורש. "השפעתו המצטברת של מדע היהדות היתה בכך שהציב את החשיבה ההסטורית כמערכת ההתייחסות הדומיננטית בחיי היהודים ואת ההסטוריונים היהודיים כדמויות האינטלקטואליות המרכזיות שלה. ההוכחות לשינוי מדהים זה רבות מאוד, למן ההשפעה העצומה שנודעה לעבודתו של גרץ עצמו ועד להכרה העולמית שהוענקה לגרשום שלום על מפעל חייו בהצגת המיסטיקה היהודית. המחלוקות הקלסיות שהתעוררו בעת החדשה בנושאי אמנספיציה, רפורמה דתית, אנטישמיות, ציונות ומהותה של היהדות, מתובלות כולן בעובדות, בכלים ובנקודות השקפה הלקוחים מתחום ההסטוריה היהודית. המנהיגות האינטלקטואלית יצאה משורותיהם של הסטוריונים כליאופולד צונץ, אברהם גייגר, שמעון דובנוב, יוסף קלוזנר, יחזקאל קויפמן, בן-ציון דינור,

יצחק בער, שמעון רבידוביץ ושלום ו' בארון. למרבה הפלא, הפילוסופיה היהודית נותרה בביורו בגדר תחום משני ודל במרוצת התקופה כולה, בעוד כמה מדובריה העיקריים, אנשים כקאופמן קוהלר, הרמן כהן, מרטין בובר ומרדכי קפלן, הושפעו רבות מממצאי המחקר ההסטוריים.⁶

שורש מתאר בצבעים הירואיים את פועלו של צונץ, אחד המייסדים היותר בולטים של מדעי היהדות: "חרף נסיבות אישיות קשות ביותר, ניהל צונץ לבדו את המתקפה על דרך המחשבה הלא הסטורית של היהדות. הוא תפש במלואה את משמעותם המהפכנית של רעיונות האינדיווידואליות וההתפתחות שעמדו בלב ההסטוריציוזם הגרמני החדש. הוא היטיב ליישם את המתודולוגיה המשולשת שלו בחקר טקסטים עתיקים: החיפוש אחר מהדורות בקורתיות (המבוססות על השוואה של כל כתבי היד הקיימים), השימוש בפרשנות פילולוגית, ולבסוף – הצורך בניתוח קונטקסטואלי והשוואתי. מבחינתו, המדרש שוב לא יכול היה להיחשב כהסטוריה. כשבאמתחתו כלים אלה, עיצב צונץ פרדיגמה חדשה, שנועדה לתקן, להסביר וליצור את נתוני ההסטוריה היהודית. הוא המשיג בצלילות מוחלטת את כל רוחב היריעה של מדע היהדות, העניק לו את שמו המהדהד, והציב את אמות המידה הגבוהות ביותר לניהול המחקר בתחום זה."⁷

כפי שראינו כבר אצל חוקרים עכשוויים של מדעי היהדות, גם שורש עושה שימוש מבוקר בשפה, כדי להמשיג את מדעי היהדות כמפעל אקדמי ומדעי שבכח קפדנותו הדיסציפלינרית הוא מפוגג את ענני החושך: "הנתק בחשיבה היהודית", כותב שורש, "נבע מהמעבר שחל מידיעה (Wissen) למדע (Wissenschaft), וממצב של נכונות לקבל מכלול מקודש של עובדות למצב של קפדנות מתודולוגית"⁸. ולצד האקדמיות, המדעיות והקפדנות המתודולוגית של מפעל זה, מסביר שורש, "לא ניתן להעלות על הדעת את הופעת החשיבה ההסטורית ביהדות המודרנית מחוץ להקשר הגרמני. מדע היהדות – המקבילה האינטלקטואלית של האמנסיפציה הפוליטית, היה תולדה ישירה של הרנסנס שידעה האוניברסיטה הגרמנית לאחר השפלתה של פרוסיה בידי נפוליון ב-1806"⁹.

לכתחילה נועדו מדעי היהדות לחתור אל המטרה הזהותית של יצירת ידע שהופק בידי יהודים, כדי להתעמת עם ידע שהופק בידי נוצרים. רק המחקר 'האוניברסיטאי' היהודי יכול להכיר כמה טעו הנוצרים במחקרם 'האוניברסיטאי': "אם המחקר הנוצרי בתחום היהדות בתקופה שלפני האמנסיפציה הצדיק את הוצאת היהודים מציבור האזרחים או בידודם בתוכו, הרי שהמחקר היהודי נלחם למען קבלתם כשוים. במאה הי"ט המשיכו חוקרי שני המחנות לשרת מטרת פוליטיות מנוגדות והתייחסו זה למחקרו של האחר בכל החשדנות המאפיינת יריבים"¹⁰.

חלק מרכזי בזהות הבילדונג היהודית נשען על המשגתה של היהדות כאותה דת אוניברסלית מוחלטת שגם הנוצרים אמורים להיות מחוייבים אליה.

אל מול ממסד נוצרי שכולו מדענים־רציונלי מחד ורגש־דתי־נומינוזי מאידך, ניצבה היהדות הגרמנית במאה ה־19 וחיפשה את נקודת ההתמשקות שתאפשר לה להתקבל לקבוצת השווים הגרמנית. נקודה מכרעת בתהליך התמשקות זה, ועוגן חשוב בכינון זהות בילדונג אוניברסלית, היה הצורך להוכיח שאין הבדל בין יהדות לנצרות במישור האידיאי העליון של המוסר, ולהראות היכן טעו הנוצרים ביחסם אל היהדות. בנקודה זו בדיוק שירתו מדעי היהדות את הבילדונג. כך, שביט וערן מסבירים ש: "במקום בו ביקשו החוקרים הנוצרים להוכיח שהמיטב הקיים בכרית החדשה הינו יצירה מקורית נוצרית, ביקשו האפולוגטים היהודים להוכיח, שמקורו ביהדות של הבית השני. במילים אחרות, הם ביקשו להוכיח שמורשת היהדות של ימי הבית השני תואמת לתפישה הנוצרית הליברלית בגרמניה, והיא ליברלית ותבונית במהותה, ובמרכזה עומדים השליחות הנבואית ועקרונות המוסר של הנביאים ושל ספר תהילים"¹¹.

תפקיד מיוחד במאבק זה על זהות יהודית הולמת שמור לאחד מגדולי הפילוסופים היהודים שניתנה להם דריסת רגל בהיכלותיה הקפדניים של אוניברסיטת מרבורג, הלא הוא הרמן כהן, מחבר דת התבונה ממקורות היהדות.¹² בתהליך גיבושה של זהות הבילדונג היהודית־גרמנית, ובהמשך אף זהות הבילדונג הישראלית־אקדמית, היה להרמן כהן מעמד חשוב כמי שניסה לעגן את ההכרות הדתיות באידיאליזם הגרמני ולהפוך את היהדות ל'דת תבונה' שאינה נופלת מהלותרניזם הגרמני הרשמי. כהן היה המקבילה היהודית של מגמת הפיכת הדת לרציונלית, בנסותו לעשות למען היהדות מה שעשו הפרוטסטנטים הגרמנים של דורו לנצרות. חשוב מכך, מבחינת הדיון הנוכחי בשורשי הזהות הישראלית, וכפי שכותב מאירס: "כהן היה לחליפין המורה, מטרת הוויכוח ובר־הפולוגתה האינטלקטואלי של קבוצה יוצאת דופן של אינטלקטואלים יהודים ממוצא גרמני — ממרטין בובר ופראנץ רוזנוויג ועד גרשום שלום ווולטר בנימין — שמשכה תשומת לב כה רבה בעשורים האחרונים"¹³.

אמנם בסופו של דבר, עתידה היתה המציאות למשוך את השטיח מתחת לפרדיגמות היפות של כהן, כפי שכותב מאירס: "כוכב הניאור־קנטיאניות דעך במערך הכוכבים של הפילוסופיה האירופית ואמונתו הגדולה של כהן בכוחו הפרוגרסיבי של ההיגיון — כמו גם אמונתו בהתאמה המוחלטת בין גרמניות לבין יהדות — נראו נאיביות ללא תקנה בעידן שנשלט על ידי האימה הנאצית"¹⁴. אולם, אפילו משיכת שטיח זו היא סימפטומטית לגורלם של כל יהודי גרמניה, כפי שזהותו של כהן משקפת את שאיפותיהם הזהותיות של יהודים רבים בגרמניה. חשיבותו של כהן כתורם לזהות האקדמית הישראלית היא משמעותית ביותר לנוכח העובדה שמפעלו הרציונלי, האוניברסליסטי, החותר ליסודות הומניים המשותפים לכלל הדתות, מפעל שסיפק לזהות הבילדונג עוגן פילוסופי־מדעניסטי רב־עוצמה, אומץ, לפחות כדגל, באקדמיה הישראלית. הרמן כהן אף מהווה עוד דוגמה לאותה אוטו־אמנספיציה חשובה

כל כך, בהראותו שהיהדות אינה זקוקה לנצרות כדי להיות דת אוניברסלית, כלומר, גם כאן, הוכיחו שוב היהודים שיש להם תוצרת עצמית, והזהות המוקרנת עליהם מבחוץ אינה זהותם, אלא זהותם כוללת וחובקת בתוכה את זהותם של 'הגויים'.

מאירס מתאר כיצד "בשנת 1924 ציין רוזנצוויג, כאשר הוא חושב על הרמן כהן, ש'כל היהודים המודרניים, ויהודים גרמנים יותר מכל האחרים, הם פרוטסטנטים'. בחיבור הסטורי מעולה על הרמן כהן, מפנה ליפשיץ את תשומת הלב ל'פירושו הליברלי הרדיקלי' של כהן את לותר, המצביע על אהדה עמוקה וקבועה לפרוטסטנטיות. לאחרונה, ציין ז'אק דרידה נקודה זו בצורה יותר מפורשת בהתייחסו לכהן כ-"יהודי-פרוטסטנט"¹⁵.

"חזונו ה'פרוטסטנטי' של כהן קיבל את הצורה של מחויבות נטולת פשרות ליהדות של שלמות אתית במקום של קיום מצוות"¹⁶. מחויבות שהיא כמעט נשמת אפה של זהות הבילדונג הישראלית החילונית המודרנית. אכן, קל מאוד לזהות בעמדות אלו תפישות רווחות בתרבות הישראלית העכשווית וקווי המחשבה המקרינים מהן שזורים בהיבטים רבים של היחס הישראלי העצמי, בין למוסר, בין ליהדות, בין לאוניברסליות. נקודה מיוחדת הראויה לציין בפרדיגמת הבילדונג הניאור־קנטיאנית של כהן, היא הפן האוניברסליטי האנטי-לאומי שלה, שביחס אליה כותב מאירס ש"מאוחר יותר, פחתה יראת הכבוד של כהן כלפי גרץ, והוא ביקר בחריפות את מורהו מלפנים, וטען שהוא קרתני מדי, דהיינו לאומני באופן בו הציג את ההסטוריה היהודית"¹⁷. ברור שלא לאומיות יהודית ולא דת יהודית אינם יכולים לעלות בקנה אחד, לא עם גוון הבילדונג הרציונליסטי של כהן, ולא עם גוון הבילדונג הרגשי-רליגיוזי של בובר.

"בצורה... בולטת", כותב מאירס, "טענו הרמן כהן ועמיתיו במרבורג שאחד היעדים המרכזיים של הפילוסופיה, כמפעל מדעי, היה להבהיר את התפקיד המרכזי של המוסר בחשיבה ובהתנהגות האנושיים. דגש זה על האתי, לא רק מאפיין את מסורת הניאור־קנטיאניות מבית המדרש המרבורגי, אלא גם מהווה תשתית לחזונו של כהן על החיבור בין אידיאלים יהודים ופרוטסטנטים"¹⁸. לכן טען כהן ש"בדיוק כפי שהפרוטסטנטיות השליכה מעל עצמה את עול המסורת הכנסייתית, כך גם היהודית האתית השליכה מעל עצמה את העול המכביד של ההלכה הרבנית"¹⁹ — וזוהי גם התנגדותם של מייסדי האקדמיה בארץ כמו גרשום שלום ומרטין בובר שהתנגדו נמרצות ל'רביניזם' ול'יהדות הקלאסית הרבנית'.

אין להתעלם מהרקע הזהותי הדוחף את חוקרו של כהן, מאירס עצמו (ממנו צוטטו המובאות לעיל), לעסוק בכהן. נוכל למצוא רמז לכך בקטע בסיום מאמרו של מאירס: "מעל לכל, עלינו לזכור את מצוקתה של דמות גרמנית-יהודית מיוחדת זו שלא היתה מוכנה לוותר על אמונתה היהודית,"*

* כאמור, אמונה טהורה ללא 'רביניזם'.

בדיוק כפי שלא היתה מוכנה לוותר על המיתוס של סימביוזה גרמנית יהודית,* מפני שהיא לא רק מכריחה אותנו להכיר במורכבות העשירה של התהליכים המקופלים בצורה נוחה בכיטוי שטחי כמו התבוללות, אלא גם מאירה... את המצב הרחב יותר של יהודי המערב המודרניים, המתאמצים תמיד להגיע לאיזון בין הקטבים של הפרטיקולריזם והאוניברסליזם".²⁰

כאן טמונה המוטיבציה הזהותית של מאירס לעסוק בכהן: שאיפתו למצוא מודלים מורכבים של התבוללות שיתאימו לתודעה הפוסט מודרנית. בדומה מאוד למה שקלדרון כותב לעדי אופיר בהקשר של האחים בוירין: "כאשר הבונד התעקש שלא לוותר על תרבות היידיש בתוך, ולמרות המסגרת הפרולטארית, הוא הציע משהו במקום הלאומיות (לא במקרה המאמר העסיסי ביותר שפרסמת ב'תיאוריה ובקורת' הוא מאמרם של האחים בוירין 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', גליון 5, סתו 1994. כאשר הם שונאים את הציונות הם מציעים משהו עשיר וחושני ומרתק. הם מציעים בסהרוריות ראויה להערצה, את האוטונומיה התרבותית של היהודים, שהיתה רלוונטית ורצינית בוורשה ב-1937, לניו-יורק ולתל-אביב של 1994. הם כל כך בטוחים ששום דבר משמעותי לא קרה בשישים השנים שעברו, שאפילו לא עולה בדעתם להניח פרח אדום של אבל על קברי הבונדאים חריפי השכל ואמיצי הרוח שחלומם הנפלא היה לאבק)."²¹ בוירין ומאירס כאחד עוסקים במדעי היהדות כאמצעי לעגן זהויות מודרניות בתודעות הסטוריות.

המפתח לכל ההתפתחויות הללו נמצא במאבקם של היהודים לחצוב לעצמם זהות חדשה מול המתקפה הפרדיגמטית של הפרוטסטנטיות הגרמנית. יהדות שנשאה בקרבה את רעיון השמים מאז גורשה מן הארץ, נפגשה לפתע עם נצרות חדשה ומשוכללת יותר המציבה לה פרדיגמה דומה בהרבה למקור שלה: פרוטסטנטיות שכבר נלכדה בהסטוריציוזם ונשתחררה ממנו אל האמונה הזכה שבלב, הנקייה מאביוזים חיצוניים רבים של הנצרות ומציגה חזות חדשה של אמונה רציונלית בה משובצים כפנינים גרעיניים רבים שזוקקו מתוך היהדות עצמה. עתה מוצאת עצמה הפרדיגמה היהודית בפני אתגר שלא ידעה כמותו: פרדיגמה המתיימרת להיות רחבה לא פחות ממנה, ומסבירה את המציאות באופן לא פחות יעיל ממנה. יתרה מזאת, היהדות עצמה כפרדיגמה מקפת משותקת למדי בתוך ארצות מקלטה האירופיות. כל הצדדים המדיניים, המשפטיים, החקלאיים, והלאומיים שלה משותקים ומושבתים, חנוטים בתודעות הלומדים בלא שום יישום אמפירי, אין לה חלופה להציע להרחבות הפרדיגמטיות התדירות המתחוללת בעולם שהיא שייכת לו ושותפה לו. מתחיל דיסוננס קוגניטיבי חזק בין הקיום היהודי לפרדיגמה היהודית.

* אולי משום שלא היה זה מיתוס, שהרי בסופו של דבר רצו הגרמנים יותר מכל לקרוע את היהודים מלבם...

זוהי התקופה בה אנו רואים יהדות המתפצלת לכמה וכמה רסיסים שכל אחד מהם מנסה להחזיק איזשהו פן של זהות יהודית: ציונות, רפורמה, חרדיות, התבוללות, בונדאות, קומוניזם ועוד, אך כל הרסיסים הללו מהווים תשובה כלשהי לאותו משבר שראינו שהשפיע גם על הפרוטסטנטיות: ההסטוריציות בגלגוליו השונים, כמדעניזם תיאולוגי, המחולל לעצמו יוקרה מדעית, המעניקה תוקף לערעור שכבר התערעה היהדות לכתחילה, מעצם המפגש שלה עם ה'מודרניות', כלומר, עם השקפותיה המורחבות של הפרוטסטנטיות.

בכל התהליכים הגדולים שעברה היהדות בגרמניה היה תפקיד מרכזי למדעי היהדות, שהיוו כח מעורר ומתסיס לשינויים רדיקלים בזהות. בקרב המתבוללים, היו במסגרות מדעי היהדות כדי לתרץ את הפניית העורף ליהדות, ולהעניק לגיטימציה לתפישה שאין עוד ערך ליהדות. לציונים, שימשו מדעי היהדות עוגן לאומי חשוב בהתוותם את ההסטוריה הענפה של העם היהודי, ובהעניקם לגיטימציה משמעותית ליצירת זהות יהודית חילונית תוך ערעור הפן הדתי של היהדות והדגשת הפן ההסטורי-לאומי. לחרדיות שימשו מדעי היהדות כאנטי-תיזה מכוננת: הן למאמץ פרשני-רציונליסטי מחודש אצל הוגים ניאור-חרדים כמו הרש"ר הירש, הן למהלך המתגונן של הפרדת הקהילות, שיצרה למעשה את החרדיות המודרנית. עבור הרפורמה סיפקו מדעי היהדות את הקריטריון לרבים מהתיקונים בדת ואת הרציו לתפישה אבולוציונית התובעת מהדת ללכת עם הזמן, ועוד השפעות רבות. התפקיד המרכזי שמילאו מדעי היהדות באיפשו הזהויות הנ"ל נובע מיכולתם לפרק את היהדות לגורמים נבדלים ולהשאיר ליהודים לברור לעצמם איזה גורם, איזה שבר-יהדות ישקף את זהותם. כפי שכותב פונקנשטיין על התהליך המאפשר: "... יוסף חיים ירושלמי... מעמיד מול ההסטוריוגרפיה את הזכרון הקולקטיבי, ואת שניהם מול עבודות הפרשנות ההסטורית מאז ראשיתם של מדעי היהדות במאה התשע-עשרה. נקודת המוצא שלו היא השאלה מדוע ההסטוריוגרפיה כמעט נעלמה לחלוטין מהתרבות האנושית בין יוספוס פלביוס לבין המאה התשע-עשרה, למרות היות היהדות ספוגה בזכרונות הסטוריים ולמרות שכבר בתקופת המקרא אנו מוצאים את הקריאה: זכור... עד למאה התשע-עשרה מעולם לא התעניינו יהודים בהסטוריה כהסטוריה. האירועים הפוליטיים של תקופתם לא נראו חשובים ליהודים בגלות. כתבי הקודש שירתו אותם כדפוסים אב-טיפוסיים לכל האירועים בהווה, לעצמם ולדורות אחריהם. באופן פרדוקסאלי היה זה בתחילת מדעי היהדות, כאשר הפכו התודעה ההסטורית והמחקר ההסטורי לעמוד השדרה של המחקר השיטתי החדש של היהדות, שהתרחש פיצול בין התודעה ההסטורית הבקורתית לבין הזכרון הקולקטיבי".²²

יתרה מזאת, המעמד המיוחד שהוענק למדען-ההסטוריון העניק תוקף של לגיטימציה וודאות למסקנותיו המפוררות: "למרות שנכון שבמהלך המאה

התשע-עשרה התמקצעה ההסטוריוגרפיה ולכן נעשתה פחות נגישה לציבור הקורא, מסביר פונקנשטיין, "נכון באותה מידה שההסטוריון זכה למעמד מיוחד ככהן גדול של התרבות, האחראי למתן לגיטימציה למדינה-אומה. מחקרים הסטוריים, אפילו הטכניים ביותר, שיקפו לעתים קרובות את בעיות הזהות של המדינה-אומה ושאיפות ורצונות אחרים של החברה בה היה ההסטוריון משוקע".²³

פונקנשטיין כותב ש"אותו עקרון חל גם על מדעי היהדות מאז המאה התשע-עשרה. באיזו מידה הפרידה ההסטוריוזציה הרדיקלית של היהדות את החוקרים מהזכרון היהודי הקולקטיבי? ירושלמי חשב שהפרדה זו הפכה לכמעט מוחלטת. אני מטיל בכך ספק. הזכרון הקולקטיבי של הקהילה בה היו מדעי היהדות משוקעים מצביע על רמה גבוהה של התאמה עם פחדיהם ושאיפותיהם. אפילו אם נסכים שמרבית היהודים המסורתיים בצרפת, אוסטריה וגרמניה לא היו מודעים למלוא ההקף של הישגי מדעי היהדות, תוצאותיהם בכל זאת שיקפו את הרצונות ואת הדימוי העצמי של יהודי המאה התשע-עשרה הכמהים לאמנסיפציה, את מצב הרוח של 'בוכי הזמן'. מרבית היהודים הגרמנים והצרפתים רצו לאמץ את תרבות סביבתם ובאותו זמן לשמר את אופיים המיוחד כתת-תרבות. מה התאים לרצון זה יותר מאשר ייצוג של ההסטוריה של ישראל כ'הסטוריה של אותו רעיון בלעדי — הרעיון של מונותיאיזם טהור [מוסרי-רציונאלי]?"²⁴

"גם המחקרים של גייגר וגם הסידור הרפורמי", מסביר פונקנשטיין, "כלומר, ההסטוריוגרפיה וה'זכרון הקולקטיבי' כאחד — שיקפו את אותה מנטליות ואת אותו דימוי של העבר שרצה לראות ביהדות העכשווית — וביהדות של כל תקופות העבר — אידיאולוגיה ליברלית-בורגנית הפתוחה לסביבתה ולשינוי".²⁵

"המדינה-אומה" מסביר פונקנשטיין, "החליפה את הזכרון המקודש המופיע בתפילה, בזכרון חילוני — ימי זכרון, דגלים ואנדרטות. ההסטוריון הלאומי, שבמאה התשע-עשרה נהנה ממעמד של כהן תרבות, ושעבודתו, אפילו המקצועית, עדיין זכתה לחוג קוראים רחב בקרב הציבור המשכיל, הפך סמלים אלו למוחשיים".²⁶ יתרה מזאת, היות היהדות 'לאום' — למרות כל ההכחות הנמרצות מצד גורמים יהודים רבים — הביא אותה למסלול התנגשות זהותי ישיר עם הזהות הגרמנית הלאומית, כפי שכותב פונקנשטיין: "מעצם סיבת קיומה, מדינת הלאום המודרנית לא יכולה לסבול תאגידים כגוף בעל מעמד. מאחר ולא ניתן לבנות שום מבנה משפטי שיכריז על תאגידים כאלה כזרים על אדמה עליה ישבו לעתים קרובות יותר זמן מהאומה המקומית, לא ניתן להטמיע אותם. האמנסיפציה של היהודים היתה יכולה להפוך לבעיה רק במאה התשע-עשרה".²⁷ הגרמנים רצו להקיא את היהודים מתוך זהותם הלאומית-נוצרית, אך היהודים דווקא השתוקקו להידבק בה כפי שכותב פונקנשטיין: "מעטים היו הגרמנים שאהבו את השפה הגרמנית,

התרבות הגרמנית והמוסדות הגרמנים הפוליטיים כפי שאהבו אותם היהודים — אהבה חד-צדדית שהסתיימה בצורה קטסטרופאלית.²⁸ "הרפורמטורים", מסביר פונקנשטיין, "רצו בראש וראשונה לעקור מהיהדות את לאומיותה, להפוך אותה 'לדת', כדי שניתן יהיה להיות גרמני יהודי בדיוק באותו מובן בו ניתן להיות גרמני קתולי או פרוטסטנטי. היה צריך לסלק מהסידור כל התייחסויות או אזכורים של גאולה לאומית, אף צריך היה לתרגם את הסידור בשלמותו לשפת המקום. אפילו אותם מרכיבים של הרפורמה בבתי כנסת שנראו כבעלי פונקציה אסתטית טהורה, כמו הנהגתו של אורגן כחלק מהתפילה, חושבו כדי להקהות את השאיפות הגאוליות-לאומיות: הסיבות מדוע נאסרו ביהדות מקהלות וכלים מוזיקליים היו בעיקר מפני שהיו ביטויים בלתי הולמים של שמחה אחרי חורבן המקדש. כשיבנה המקדש ישירו וינגנו בו שוב. בקיצור: הרפורמה בבתי הכנסת היתה פעולה פוליטית".²⁹

כמו כן, מבנה הוודאות המדעניסטי עליו הסתמך החקר ההסטורי, הציע עוגן חליפי לאמונות המסורתיות. כפי שכותב פונקנשטיין: "עכשיו, עם תחילתה של הרפורמה, נראה שהגיע הרגע הנכון לבקורת הסטורית והערכה של היהדות. זו היתה תקוותם של מייסדי החברה למדעי היהדות. ההתבוננות ההסטורית אמורה היתה לתפוס את מקומן של צורות לגיטימציה מסורתיות".³⁰

"משך כל המאה התשעה-עשרה", כותב פונקנשטיין, "היו מדעי היהדות, ה-Wissenschaft des Judentum, בעיקר דיסציפלינה הסטורית-פילולוגית. אין זה מקרה שבשפה הגרמנית, נקראו המדעים המדויקים והדיסציפלינה ההסטורית-פילולוגית בשם 'מדע' (Wissenschaft), מאז תחילת המאה התשע-עשרה. בתודעתם של העוסקים בתחומים אלו הם ייצגו ידע מדויק בר אישוש (או כיוזב), שהושג באופן אמפירי, בניגוד לעיסוקים ה'ספקולטיביים' של אנשי המטפיסיקה. כמו הפיסיקה במאה השבע-עשרה, הגיעה עתה ההסטוריה למעמד יציב עם גילויים של יסודות מתודולוגיים איתנים — כך חשבו לעצמם".³¹

פונקנשטיין מתאר את המעמד המכונן של מדעי היהדות בהתפתחות זהות בילדונג יהודית ייחודית: "המחקר ההסטורי עצמו הפך לעבודה מוצקה וקשה... שבוצעה באופן שיטתי... וככל שמדינת האומה המודרנית הפכה לתחליף לדת, הפכו הסטוריונים ופילולוגים לאומיים לכהניה הגדולים, מגליה ומחנכיה בעת ובעונה אחת. היתה זו מנטליות בורגנית ליברלית זו שגם מילאה את עולם היהודים מבחינת התוכן והשיטה. מבחינת התוכן, מטרותיה היו להאיר את עיניהם של יהודים ולא-יהודים, באמצעות ההסטוריה, לגבי טבעה האמיתי, ההסטורי, של היהדות; מבחינת השיטה, דובר בהסטוריה 'מדעית' בקורתית. כך ניתן היה להפריד את אותם היבטים של היהדות שעדיין היו רלוונטיים מההיבטים המיושנים שעבר זמנם: ידיעת ההסטוריה תוכל

לשרת את הערכתם העצמית של היהודים ובאותו זמן תאפשר להם להשתלב בחברה האזרחית כאזרחים שווים".³²

ירושלמי מתאר היטב את המהפכה המדעניסטית הכרוכה בראשית הופעת מדעי היהדות באירופה: "ב-1819, יסדו צונץ וקבוצת יהודים גרמנים צעירים — ביניהם היינריך היינה, שעדיין לא המיר את דתו — את ה-Verein für Culture und Wissenschaft der Juden (אגודה לתרבות ולמדע של היהודים). מסתו של וולף הופיעה ב-1822, בראש כתב העת החדש של האגודה, *Zeitschrift für de Wissenschaft des Judenthums* (כתב-העת למדע היהדות). מכאן תחילת המונח 'מדע היהדות' או לשון אחר — חוכמת ישראל".³³

בתחילה היתה זו מלחמת תרבות ושאיפה לקבוע את מבני הוודאות, כפי שכותב זלמן שז"ר: "... המחשבה העברית שנשתחררה, נלחמה לזכות קיומה ולרשותה ההסטורית להטביע את חותמה אף על הערכים המקובלים והמקודשים. וחכמת העבר הישראלי היתה צריכה להראות כי לא פעם ולא שתיים שונו כבר פני היהדות, גם אחרי שנחתמו מקורותיה המקובלים, וכי אין קיפאון לרוח, אפילו לרוח ישראל שבגולה. אכן רעיון זה, אשר בשמו דגלו נושאי תנועת הרפורמציה במערב, ושהיה אז זמן מה כמקור חיים לחכמת ישראל, היה בעקרו מכוון כלפי התקופות שבאו אחרי ימי המקרא, להפיח חיים בשדרות הדורות שבגולה, שנראו כקפואים ועומדים — זאת היתה ראשית תפקידה של חכמת ישראל בגרמניה".³⁴

כפי שמציין ירושלמי: "כאן, באופן פתאומי, שוב אין הצטדקויות... לראשונה, לא ההסטוריה היא זו שנדרשת להוכיח את תועלתה ליהדות, אלא היהדות היא הנדרשת להוכיח את תקפותה בפני ההסטוריה, על ידי כך שתגלה ותצדיק עצמה באופן הסטורי. כאשר וולף מעלה שוב ושוב, לאורך המסה כולה, את המונח Wissenschaft — מדע — הוא מתכוון במיוחד לרוח הבקורתית-ההסטורית החדשה ולמתודולוגיה ההסטורית, ששטפו את גרמניה ושעתידות היו להימנות עם תווי-ההיכר של המחשבה האירופית במאה התשע-עשרה. עלינו לזכור זאת כשאנו קוראים את דבריו: 'הכרה מדעית של היהדות צריכה להכריע, היש ליהודים ערך אם אין, הזכאים הם לאותה ההערכה ולאותו המעמד שניתנים לשאר האזרחים...' ואחר כך בביטויים שאינם משתמעים לשתי פנים: 'נראה בכל שעקרון-היסוד של היהדות נתון שוב בתסיסה פנימית ושואף להתפתח לכלל צורה התואמת את רוח התקופה. אך ההתפתחות שבתיאום עם התקופה עשויה לחול רק בדרך המדע, כי העמדה המדעית [קרי: ההסטורית] היא הסגולית לזמננו'.³⁵ ה'קרי' המרתק של ירושלמי לכתוב של וולף, מרתק שבעתיים כי הוא נאלץ להדגישו דווקא מפני שעבודתו שלו ב'זכור' אוחזת את השור בשתי קרניו, ונאלצת לקלף משהו מהפוזו המדעניסטית על מנת להראות שמחקר הסטורי הוא פעילות בעלת אופי שונה, הקשורה לממדים של מציאת משמעות ופרשנות, אותה ניתן

לנגד עם פעילות הזכירה היהודית המסורתית, אולם ללא אותו 'קרי', אין מקום לעיסוקו של ירושלמי, ומדעי היהדות ממשכים במסלולם המדעניסטי הרגיל, כפי שאכן המשיכו גם אחרי ספרו של ירושלמי, עם כל המהומה שעורר בכוס התה שלהם.

לכתחילה, היו מדעי היהדות אמצעי לחבור אל התרבות ההגמונית, דרך ההפוך למערבי באמצעות הטמעת כלי המערב, כפי שכותב ירושלמי: "ההסטוריוגרפיה היהודית המודרנית הופיעה לפתע פתאום, ומקורה בהתבוללות מבחוזן ובהתמוטטות מבפנים... היא נתגלתה לא כמבע של סקרנות מלומדת, אלא כאידיאולוגיה, תשובה אחת מני רבות למשבר שהיה כרוך באמנסיפציה היהודית ובמאבק להשגתה".³⁶ יתירה מזאת, ירושלמי מדגיש את האופי הגישורי החריף של העיסוק ההסטוריוניסטי, כגורם המאפשר לזהות היהודית להתמזג עם הזהות המערבית: "בתקופה החדשה... ניכרה רק מידה מעטה של מגע והשפעה הדדיים בין הפילוסופיה היהודית לזו הכללית, אך התרחשה פעולת-גומלין עמוקה וחודרת במגע עם ההסטוריוניזם המודרני... המפגש האינטלקטואלי הראשוני בין היהדות לתרבות המודרנית התרחש דווקא עם הופעת ההתקדמות ההודית בעניין הסטוריותם של הדברים. בעקבות זה, כל השדה של הלמדנות היהודית כיום, במידה שהוא מודרני כן הוא 'הסטורי', וענפי המדע היהודי השפיעו על התחומים הקרובים של המדע הכללי רק במידה שהם עצמם בעלי אוריינטציה הסטורית: — והתהליך הולך ומוחש בהתמדה".³⁷

אותו אתוס גרמני מורכב, המשלב בין פרוטסטנטיות למדעניזם, יובא לארץ במהלכים פרוזאים למדי, מאירס מתאר כיצד: "האקדמיה למדעי היהדות בגרמניה תרמה לאקדמיה בירושלים את ראשוני חוקריה. בער שהחל לעבוד באקדמיה ביולי 1919 נשאר שם עד הגירתו לפלשתינה בשנת 1930 שם היה לפרופסור הראשון להסטוריה היהודית באוניברסיטה העברית".³⁸ גם גרשום שלום קיבל סובסידיות מהאקדמיה בגרמניה: "כדי לבצע עבודות כאשר אלו התאימו למטרותיה של האקדמיה עצמה".³⁹ "בזה היה שלום מעט יוצא דופן. מרבית החוקרים במשרה חלקית התגוררו בברלין, או לפחות בגרמניה. אולם שלום, ועמיתו ג'ון אפשטיין, קיבלו כספי אקדמיה בזמן שגרו בירושלים".⁴⁰ תחת הנהגתם של טויבלר או גוטמן, לא עשתה האקדמיה כל נסיון לקבל על עצמה תפקיד 'דתי פדגוגי'. להפך, האקדמיה התפתחה, במהלך ההסטוריה הקצרה שלה, לכדי 'מוסד מדעי טהור'.⁴¹

המדע, המפעל האנושי האגליטרי האמיתי, הוא זה שמגשר בין תרבויות נבדלות — אולם בהיותו ממוקד בדברים, בחפצים ובכישויות מאטריאליות: בחיידקים, בגלקסיות ובכישויות באליסטיים — אין הוא מסוגל לנכס לתוך המערב תרבויות באותה מידה כמו המדעניזם הנישא על גבו: הרציונליזם ההסטוריוניסטי האירופי המתנשא לשפוט את כל התרבויות. באימוץ זה של המדעניזם, נוצרה כל האקדמיה היהודית כולה, ובעקבותיה הישראלית, וגם

אם כל העולם כולו ירפה מהמדעניזם ויקלע ל'משברי הסטוריציזם', לא כן האקדמיה העברית, שאם אך תרפה, עלולה היא לעמוד מול השד היותר שחור ונורא בארונה: היהדות עצמה. יהדות שהיא כנראה יותר מאשר רק דת (ולו המזוקקת ביותר בסגנון הרמן כהן ומרטין בובר), יותר מאשר רק עם (כמיטב המסורת ההסטוריציסטית של האוניברסיטה העברית), יותר מאשר רק גזע (כפי שמשוכנעים שונאיה) ויותר מעוד כמה דברים. יהדות שהיא מעין אמורפוס מאיים של תרבות עם פרקטיקה, של תודעה הסטורית בעלת משמעות ערכית עם דתיות המתמקדת בפרטים זעירים, וכו'. נראה שמפגש כזה, עם האיד, או שמא הייד, של היהדות, מאיים כל כך על הזהות הממוערבת הישראלית, שהיא דבקה במדעניזם בחירוף נפש שאין למצוא כדוגמתו בשום מקום אחר בעולם.

בתחילת דרכה של האקדמיה העברית, הועלה המדעניזם על נס בצורה בוטה, בהקשר המפורש של מדעי היהדות, תוך ציעוף קפדני של אופיו הספקולטיבי, ותוך הדגשה חוזרת ונשנית של 'טוהר' מדעם של מייסדי האקדמיה בירושלים.

כך, כ"ץ, מדובריו הבולטים של המדעניזם העברי, מתייחס למדעי היהדות כעוגן הזהותי היותר איתן של היהדות בקובעו כי: "מדעי היהדות הגיעו באופן זה לבשלות מדעית מלאה. הם נותנים לנו תמונת מציאות אובייקטיבית, קרי: אמיתית בהחלט, של עברנו בלי שום הטיה כלפי אמונות ודעות ואורחות חיים המקובלים עלינו או על סביבתנו היום".⁴²

שביד כתב ש"דווקא עובדה זו [הסתירה בין מדעי היהדות ליהדות] נראית לפרופ' כ"ץ כבסיס לפתרון השאלות של החינוך הלאומי. נראה לו שמחקר מדעי אובייקטיבי נענה לציפיות של הציבור החילוני הלאומי ושל הציבור הדתי הלאומי הנאור. אשר לציבור החילוני הלאומי, קצה נפשו ביצירות פסידו-מדעיות, אפולוגטיות, שהציגו בעבר את המורשת היהודית כאילו היא מזדהה עם אידיאולוגיות...".⁴³

"מדעים אובייקטיביים ממלאים, איפוא, את הצורך הזה ומבססים את הזהות התרבותית במימד של העבר... נמצא אם כן שוב זהות מפליאה בין האינטרס האובייקטיבי של המחקר המדעי לצרכים התרבותיים-חינוכיים של הדור".⁴⁴ "קשה להעלות על הדעת", כותב שביד, "סיכום יותר בהיר ומעוגל לתשתית האידיאולוגית של 'חכמת ישראל' בדור השלישי. קשה להעלות על הדעת גם סיכום יותר בהיר ומעוגל למכנה המשותף האידיאולוגי עם 'חכמת ישראל' במאה הקודמת: האידיאולוגיה המטא-מדעית של האובייקטיביות, בעצם התעלמותה מאופיה האידיאולוגי, זכתה במאמר הזה לביטוי מושלם".⁴⁵ מאירס מתאר כיצד גנץ, אב מייסד נוסף של מדעי היהדות, ניסה להגדיר את האופן בו תפתור הזהות היהודית החדשה את הסתירה הפנימית בה היה נתון: "גנץ הביע את התקווה, באמצעות מטפורה מבלבלת, שהיהודים 'יחיו כפי שהנהר חי הלאה באוקיאנוס'. אם נתיב חייו של גנץ עצמו בהמשך יתקבל

כפרשנות למטפורה זו, אזי יש לקרוא אותה כקריאה לאינטגרציה חברתית ותרבותית מלאה. שכן רק כמה שנים אחרי שכיחן כנשיא האיגוד לתרבות ומדע, בחר גנץ את המסלול האולטימטיבי של האינטגרציה. בשנת 1825 המיר את דתו לפרוטסטנטיות, ובכך התגבר על המכשול העיקרי למינוי לפרופסורה מן המניין בגרמניה.⁴⁶ שתי שאיפות עמדו ביסוד הקיום היהודי המודרני בגרמניה: "השאיפה לזכות בלגיטימציה באמצעות פנייה לסטנדרטים שאינם יהודיים; והשאיפה לעצב מחדש, בלא למחות לחלוטין, את פני היהדות המסורתית".⁴⁷

כפי שנחזור ונראה שוב ושוב, מדעי היהדות נעים תמיד לאורך קו החזית של מיוזוג הזהות היהודית בזהות המערבית. הם זקוקים לדתיים כדי להפעיל את קסמם המיוחד ואת יכולתם לחולל מהפכים זהותיים. בעוברים, נשארות רק זהויות חילוניות שיהדותן אינה אלא מקרית למבני הוודאות והאמון המרכזיים שלהן. מדעי היהדות הם מגרסת הזהויות, והם תמיד מופיעים על קו התפר. הבעיה אמנם נולדה בגרמניה הלותרנית אך הפתרונות נמצאים עימנו עד היום, כמו מנגנון הגנה פסיכולוגי המגן על האגו מפני השגעון אך גובה מחיר של הדחקה והכחשה, כפי שכותב אוריאל טל: "המאבק לקיום יהודי נפרד היה חלק מהבעיה היותר גדולה שאי אפשר להיות יהודי בלא להכיר ברכיב הלאומי של היהדות או בלא לשמור על ההלכה והמצוות בתוך המסגרת של מוסדות דת מבוססים. במהלך כל תקופה זו, ובמיוחד בימי המחלוקות שחוללו דעותיו של אדולף פון הרנק על מקור תורתו של ישו, נידונה שאלה זו כחלק מנושא כללי שהיה ידוע בשם 'תמצית היהדות'. באותה תקופה הוגדרה היהדות כקהילה הנבדלת על פי דתה — הגדרה שלא כללה את הרכיב של זהות לאומית יהודית, במיוחד במובן הפוליטי של זהות זו, למרות שלא בהכרח חייבה את היהודי לקבל את דרך החיים ההלכתית. חוסר נטייתם של יהודי גרמניה לוותר על קיומם היהודי הנבדל נידון בידי פרופסור גרשום ג' בבריסל (1966), בה ציין שיהודים גרמנים רבים מכל מעמדות החברה היו מוכנים לוותר על לאומיותם היהודית (volkstum) אולם בכל זאת רצו דרך כלשהי לשמור את יהדותם כ'מורשת, כדת'. סוג זה של יהדות הוגדר בידי פרופסור שלום כתערובת של דת רציונלית וחוויה רגשית, שרבים ראו בה אמונה קלושה הן בצורתה והן בתוכנה, אך בכל זאת היתה אלמנט חשוב בכך שסייעה לגרמנים רבים להגדיר את זהותם כגרמנים וכיהודים".⁴⁸

מאבק זהותי זה ומסקנות זהותיות אלו לא נעלמו. בארצות-הברית הוקם מועדון של יהודים ההולך ומתאחד עם כל המועדונים האחרים, ובארץ הוקפאה המערכה באופן זמני בלבד בתוך הענבר המשמר של הלאומיות הישראלית, התלוי אף הוא באיומים מבחוץ כדי למנוע את התפוררותו.

שני המרכזים היהודיים הגדולים שנותרו אחרי חורבנה של גרמניה, ישראל וארצות-הברית, הושפעו עמוקות מהזהויות שהתגבשו בגרמניה שהתפצלו

ענה באופן מרתק. זהות הציונית החילונית, והזהות המדעית-האקדמית החילונית, ממשיכות את זהות הפרוטסטנטית-מדעית והפרוטסטנטית-לאומית הגרמנית בישראל, בעוד הזהות היהודית-הרפורמית ממשיכה את הפרוטסטנטיות הגרמנית הליברלית בארצות-הברית. שורשו של כל אחד משלושת זרמי הזהות המרכזיים הללו – הציוני, האקדמי והרפורמי – בגרמניה של ערב השואה, וכל אחד מהם המשיך לתת את פירותיו האופייניים. מבחינה פילוסופית, השואה עצמה יצרה את הדיסקרדיטציה העמוקה ביותר של הרגש הלאומי. דיסקרדיטציה שההשלכות שלה יורגשו בצורה מודגשת יותר עם התחזקות הזרמים האקדמי-ליברלי והרפורמי-ליברלי. לציונות, אם תרצו, לא היה סיכוי... משום כיוון. זה היה המצרך העלוב ביותר של אידיאות שהודבקו יחדיו בחוט משיכה של real-politic שלא עמד בשום צד של בקורת – לא מימין ולא משמאל, לא מדת ולא מחול.

העתקת הזהות היהודית הגרמנית לארצות-הברית

תרבות ארצות-הברית עצמה צמחה מתוך זרמים פרוטסטנטים-קאלוויניסטים חזקים, פייטיסטים ופוריטנים, ולכן מציעה ליהודים החיים בקרבה הזדמנויות התמשקות רבות הדומות לאלו שהניעו את השינויים הזהותיים של היהודים בגרמניה.

באנתולוגיה מרתקת הנושאת את הכותרת: המורשת היהודית-גרמנית באמריקה 1938-1988: מבילדונג למגילת זכויות, סוקר פֶּק, את גלגולי רוח הבילדונג בארה"ב: "אם הנוכחות הפיזית של יהדות גרמניה כמעט חוסלה, מה לגבי הרוח שהגדירה יותר ממאה שנות קיום יהודי-גרמני? ומה עם העברתה לאינספור מקומות מפלט, במיוחד ארצות הברית של אמריקה? ... בחציית האוקיינוס האטלנטי מאירופה ל(בעיקר) אמריקה, הפכה הרוח היהודית גרמנית, כפי שהתגלמה ברעיון של בילדונג, למורשת היהודית גרמנית"⁴⁹. ומורשת זו, כוננה בכל מקום את אותה רוח של בילדונג, אותה שאיפת אוניברסליות אופינית, כפי שכותב פיינגולד: "ההגירה היהודית-גרמנית של שנות השלושים העשירה את האומות שזכו בה, ארצות-הברית, בריטניה וישראל (פלשתינה). היא העניקה להם תוספת אוכלוסין שהיתה מצויידת באופן ייחודי להתמודד עם הבעיות של המודרניות. בכל מקום הפכו היהודים הגרמנים, במספרים חסרי פרופורציה, לחברי האליטות הקיימות מקדמות-המודרניזציה, שבלעדיהן לא יכולה שום חברה מודרנית מורכבת לפעול"⁵⁰. פיינגולד אף מצליח להסיט את מסך ההסכמה האינטר-סובייקטיבית במידה מספקת כדי להציץ במערומיה הלא כל כך יהודיים של מלכות הבילדונג בכותבו: "אפשר שפרופסור מוסה צודק כאשר הוא טוען

שבילדונג הפך לביטוי הנורמטיבי ובמידה מסויימת המרכזי של יהדותה של יהדות גרמניה. אולם איני בטוח ש'זה טוב ליהודים'. בדעתי הבילדונג קשור ליהודים בכך שהם העריצו אותו. הוא היה נורמטיבי אך לא בהכרח קשור לתרבות יהודית מסורתית, שהיה לה שאיפות לימוד משל עצמה. מה שאנו רואים זה צורה חדשה של זהות שהיא חילונית ביסודה, המעניקה קדימות גבוהה לאינדיבידואציה אינטנסיבית, אוטונומיה והפנמה של אמצעי שליטה. סוג כזה של אדם לא רואה את עצמו בקלות כחבר בעדר שהאל הוא רועהו. בילדונג עשוי להוביל למעלות אורחיות, אולם האם ביכולתו להכיל יהודים אדוקים, מאמינים, הקשורים לשבטיהם? האם ניתן להכיל בו את הלימוד של כתבים יהודים? או הלכה תובענית?⁵¹

"החיים היהודיים באמריקה", כותב קורן, "מייצגים המשך ישיר של מאמצי יהדות אירופה אחרי האמנסיפציה (בעיקר הגרמנית) ליצור רציונל אינטלקטואלי ורוחני חדש עבור זהות יהודית. הקהילה היהודית האמריקנית היא היורשת העיקרית של הישגיה האינטלקטואליים של יהדות גרמניה — התנועות והמגמות של החיים היהודיים בגרמניה שצמחו מתוך המאבק להפוך את החיים לרציונלים בשני העולמות של המסורת היהודית ושל החברה המודרנית".⁵²

קורן, המכהן כרב רפורמי וכפרופסור למדעי היהדות, מצליח לנסח היטב את מהותה של הרפורמה היהודית כפי שנתפשה 'מבפנים': "הדרך הראשונה בה כמה ממנהיגי יהדות גרמניה חשבו לפתור את הדילמה של חיים בשני עולמות, היתה הסתגלות דתית. מה שאנו מכנים כיום יהדות רפורמית היתה תוצר של המאמץ (שהחל בערך בסביבות שנת 1800) להתאים את היסודות המושגיים והצורות הטקסיות של הדת היהודית אל הסביבה החילונית והדתית, לתת ליחיד היהודי הזדמנות, עם אישור של היהדות*, להתערב בחופשיות בין שכניו (מבחינה פוליטית, כלכלית, תרבותית וחברתית), לפתח עבור היהודי זהות שאינה מובחנת עוד על ידי לאומיות זרה אלא פשוט על ידי בית התפילה בו הוא ביקר, ימי החגים שחגג והעקרונות התיאולוגיים בהם דבק. הרפורמה ניתקה עצמה בחדות מהמסורת בדחותה את הסמכות הכוללת של ההלכה היהודית והמנהג ובהוסיפה שני קריטריונים נוספים כקווים מנחים למעשה ולאמונה היהודיים: ראשית, הנימוסים והסטנדרטים של הסביבות הלא-יהודיות, ושנית, התפישות והעקרונות של הפילוסופיה העכשווית (ברוב המקרים חילונית)".⁵³

"התגובה האקדמית לדילמה של הקיום היהודי בעולם המודרני", כותב קורן "לא היתה רפורמה או שינוי אלא טרנספורמציה מוחלטת...: רעיון ה-*Wissenschaft*, שהחל להתפתח בשנות ה-20 של המאה ה-19, יישם

סטנדרטים חילוניים/מדעיים/אקדמיים של התפתחות אבולוציונית ומתודולוגיה תיעודית להיבטים שונים של החוויה היהודית: הסטוריה, ספרות, פילוסופיה משפטית ופילולוגיה. היתה זו גישה שונה לחלוטין כלפי היהודי, מהפכה אמיתית, אותה כינה לואי גינזברג (1873-1953) אחד המומחים הבולטים בתחום הספרות הרבנית, 'המתנה הבולטת ביותר של המאה התשע-עשרה ליהודים וליהדות'. ה-*Wissenschaft*, ה'מדע' של היהדות, או 'המחקר המדעי' של היהדות — היה יותר מאשר מהדורה מערבית בת המאה התשע עשרה של ה'תורה לשמה' המסורתית, זה היה חלק מהמאמץ לתת תוקף אינטלקטואלי ליהדות ולהסטוריה היהודית, ומכאן גם להחלטתם של יהודים אינדיווידואליים להישאר נאמנים למורשתם היהודית. השיטה בה עסקו במחקר והצורה בה נוסחו התוצאות היו לא פחות חשובים מהתכנים עצמם.* כפי שדיווח נחום גלזר, עבודות ה-*Wissenschaft* היו אמורות להגיע לגבהים נישאים של 'אובייקטיביות אקדמית, היקף רחב, הקשר משמעותי, צורה וסגנון נאותים — ומהגנות'⁵⁴.

מדענים יהודי זה, המשמש ממשק קריטי עם התרבות ההגמונית הסובבת, משמש גם כוודאות המכוננת של זהויות יהודיות רפורמיות: "מימיו של יצחק ליסר וכמעט עד ימינו, כל רב רפורמי אמריקני שרצה להגיע למידה מסוימת של שליטה אקדמית בחיים ובספרות היהודית, היה זקוק למספר כרכים בגרמנית על מדפיו שלא נפל ממספרם של הכרכים בעברית. עבודותיהם של צונץ, גייגר וכל עמיתיהם היו מקורות יסוד של דעת לכל יהודי ששאף להבין את עבר עמו"⁵⁵. הרב הרפורמי, חייב להיות מעוגן היטב במדעי היהדות כדי להנהיג את קהילתו. רק העיגון האיתן בתוך מבנה הוודאות של האקדמיות ו'הויסנשפט' הוא המאפשר להפוך את היהדות לאבסטרקציה, ולכונן זהויות יהודיות שאינן מחוייבות ל'מעשים' יהודיים.

"... המסירות היהודית לתרבות גרמנית..." , כותב שטרן, "הסתמכה על הזדהות עם העקרון הגרמני של בילדונג, שהוא אולי הנסיון האחרון של האנושות להגיע ל-*Uomo Universale*..."⁵⁶. אולם כפי שנראה עתה, שטרן טעה באשר לא היה זה הנסיון האחרון. הנר עוד דולק, וכל זמן שהנר דולק... אפשר עוד לחולל רפורמה... ובמיוחד כאשר הנר דולק בציון, כמאמר המשורר: "היטיבה בְּצוֹנֶץ, אֶת צִיּוֹן עִיר קְדֻשָּׁה. וְנָתַתָּ יָד וְשֵׁם, בְּבִיתְךָ לְמִקְדָּשִׁי. עֲרִיכֵת נֵר לְבֶן יִשְׂרָאֵל, לְהַעֲלוֹת נֵר תְּמִיד"⁵⁷.

המחזיר שכנתו לציון — האוניברסיטה העברית וראשית האקדמיה בארץ

המעבר מאדמתה הבוגדנית של גרמניה אל אדמת הטרשים המזמינה של ציון, שם יכלו מדעי היהדות כמחוללי זהות בילדונג מבוללת-רפורמית לנשום סוף סוף לרווחה ולהשתרש עמוקות בתוך הזהות הלאומית המתחדשת, תוך שכפול התרבות הגרמנית הפרוטסטנטית על חילוניותה/לאומיותה/דתיותה והגיגיה האוניברסליסטיים בארץ הקודש, לא היה פשוט.

כיצד ניטעו הוגיה האידאליסטים של האקדמיה למדעי היהדות בין הרריה הצחיחים של ירושלים? כיצד ראו את עצמם, וכיצד הצליחו תלמידיהם האידאליסטים והאוניברסליסטים של כהן, רוצנזוויג וכובר לעשות את המעבר לקיום הקרתני והצר של הלאומיות היהודית בארץ ישראל?

אותם יהודים בדיוק שהיו נתונים בעין הסערה של המאבק הזהותי בגרמניה, היהודים שמוסה מתאר את זהותם כ'מעבר-לדת, מעבר-ללאום', מצאו עצמם כמובילי המחנה בתוך ישות לאומית חדשה שהלכה וקרמה עור וגידים בארץ ישראל. "החל משנות העשרים", כותב מאירס, "היתה לדמויות כמו גרשום שלום, יצחק בער, עקיבא ארנסט סימון ומרטין בובר, השפעה עמוקה על היעדים והמגמות החינוכיות של המדינה היהודית המתהווה".⁵⁸ "שלום האמין שיסוד לאומי מוצק עבור היהודים, רחוק מהסכיבה בה תססה האשליה המסוכנת של ההתבוללות, יוכל לבסס את התחום של מדעי היהדות כשותף אינטגרלי במשימה של עיצוב מחדש של הזהות היהודית המודרנית; ביאלה אפילו טוען ששלום ראה ב'מדע ההסטוריה'... צורה מודרנית של יהדות".⁵⁹

כבר מראשית מטעם של מדעי היהדות בארץ, הם חרתו על דגלם את המטרה הזהותית הנעלה של גיבוש זהות יהודית חדשה, מטרה שאכן מומשה במידה רבה, באופן שהמשיך את הקו שהחל בגרמניה. היה זה מהלך אוטו-אמנציפטורי פנים אקדמי, שהעתיק את זירת המאבק מסביבתה הגויית של גרמניה אל הגוף הלאומי היהודי: "נראה", כותב מאירס, "ששלום היה שותף להערכות האופטימיות של קודמיו במאה ה-19 ביחס לפוטנציאל המתקן של המדע כלפי מסורת יהודית משותקת... תהליך 'הנורמליזציה' שקיבלה על עצמה הצינונות, יוכל, אם יצליח, לבנות גם 'מרכז חדש'⁶⁰ "כך, היכולת 'לראות מבפנים', לממש את הפוטנציאל האובייקטיבי של המדע, היתה לכן תוצר לוואי של ה'שיבה' הכוללת להסטוריה ששלום (והתנועה הצינונית כולה) המליצו עבור העם היהודי".⁶¹ מיקוד זהותי זה של האוניברסיטה העברית בראשיתה, היה קונסוננטי במלואו עם מבני האמון המדעניסטים שכוננו את ההשכלה העברית. כפי שכותבים שביט וערן על השיח סביב בקורת המקרא: "הפולמוס לא נשאר רק בגבולות גרמניה. הידיו הגיעו למרכזי ההשכלה היהודית במזרח-אירופה, שם היתה החזרה אל התנ"ך חלק מתהליך

ההתמשכלות, החילון, וחלק מהופעת הפרוטו־לאומיות והלאומיות המודרנית כאחד. לא רק שהמשכילים במזרח־אירופה עקבו אחרי הפרסומים שראו אור במערב־אירופה, הם אף הגיבו עליהם, לעתים קרובות לפני שזכו לתגובה מצד אנשי חוכמת ישראל בגרמניה. כך, לדוגמה, ההתפתחויות המהירות במחקר תרבויות המזרח הקדום משנות החמישים של המאה התשע־עשרה ואילך עוררו הד רב יותר בפריפריה היהודית־הגרמנית, מאשר בגרמניה עצמה. משכילים יהודים במרכזי ההשכלה במזרח באירופה – בברודי, בוויילנה, באודסה, ובמקומות אחרים – הכירו את הספרות של בקורת המקרא החדשה והגיבו עליה. במזרח־אירופה היה המתח שבין הספרות הפרשנית המסורתית של המקרא ובין ספרות המחקר החדשה חלק ממלחמת התרבות, שהתנהלה בין האורתודוקסיה המזרח־אירופית והאליטה הרבנית שלה, ובין דובריה של ההשכלה והחילוניות.⁶²

רק חשיבותם העצומה של מדעי היהדות בכינון הזהות היהודית החדשה יכולה להסביר את ההתעלמות המדהימה של האקדמיה הישראלית ממה שכוונה 'משבר ההסטוריציוזם'. בניגוד למוסדות אקדמיים רבים באירופה ובארצות־הברית שם לקחו ברצינות את מסקנותיו של 'המשבר' והגיעו איתן עד לעיקריה הרלטיוויסטיים של הפוסט־מודרנה, האקדמיה הישראלית ממשכה להחזיק בנחישות בהסטוריציוזם נטול אינטרוספקציה, המאפשר להתגונן מפני זהויות יהודיות רחבות יותר המאיימות תמיד לפרוץ אל המרחב התודעתי הישראלי.

כבר לפני שנים רבות עמד קורצוויל על תופעה זו של בועתיות האקדמיה העברית וחסינותה מפני זרמים אקדמיים אחרים בעולם. כפי שכותב מאירס: "בהסתמכו על עבודתם של קרל לווית', קרל פופר ולא שטראוס, טען קורצוויל שהרגשות ההסטוריציוסטים האופוריים של המאה ה־19, ואפילו המאה ה־20, כבר מזמן פינו את דרכם להערכה שקולה יותר של מהלך ההתפתחות ההסטורית ושל התהליך ההסטוריוגרפי עצמו... חוסר הנחת הזו מההסטוריה כדיסציפלינה מדעית 'התפשטה בכל העולם, אך לירושלים עדיין לא הגיעה'.⁶³

עיון בכתבי אנשי מדעי היהדות מגלה עיסוק אינטנסיבי במעמדם כמדענים, באופן שאינו עולה כלל בקנה אחד עם אופיו הממשי של עיסוקם. כפי שמציין מאירס, יש כאן אטימות מוזרה ומכוונת כלפי הבעייתיות של עצם העיסוק: "מעניין, אם כי לא מפתיע... שמעט מאוד הסטוריונים – והסטוריונים יהודים במיוחד – היו עדים לשיח האנטי־הסטוריציוסטי. למעשה ישנה מסורת ארוכה של חוסר־רפלקטיביות של חוקרים יהודים באשר לשיטות המחקר שלהם, שראשיתה בדור הראשון של חוכמת ישראל בגרמניה. כבר בימיו של צונץ מילא המדע תפקיד כפול – הן כמתודה מדעית, והן ככלי לאישור מעמדם החברתי וערכם התרבותי של היהודים. הצורך לאזן בין שני התפקידים הללו ולשמור על הסמכות הרבי־גונית של המדע מנע מהחוקרים מלנתחו בקפדנות".⁶⁴

יתרה מזאת, באופן פרדוקסלי, עצם ההצמדות להסטורייזם מדעי קפדני, "הקורא", על פי שטרן, "למתודה הסטורית נאותה, המדגישה את המחקר הדקדקני של טקסטים מקוריים ומטפחת תחושה הסטורית הרואה את העבר ביחודיות שלו ולא כהשלכה לאחור של ההווה"⁶⁵, היא בדיוק המאפשרת לחוקרי מדעי היהדות להשליך לאחור את ההווה, בעגנם את עצם העיסוק ההסטורייזיסטי/מדעניסטי האנטי-קאנוני שלהם בתופעות החילון שהם מוצאים בנקודות שונות בהסטוריה. הצורך החוזר ונשנה לשלול את דעת 'היהדות הרבנית', המשמשת כתיזה סמויה גם כשאינה נזכרת במפורש, דומה מאוד לאופן בו קיימים מימדים תיאולוגיים סמויים בעצם העיסוק בחקר המקרא. "מחשבת עולם המקרא", כותב גרינוולד, "היא נושא שיש בו ספרות מחקר מרובה, אולם מעטים הם המחקרים הכוללים בתחום זה שאין להם משוא פנים תיאולוגי, נוצרי בעיקרו"⁶⁶.

המאבק סביב התפישה ההסטורייזיסטית הוא מאבק שניטש על אדמת אירופה בעוצמה רבה מאז סוף המאה התשע עשרה, כפי שכותב מאירס: "מן הרבע האחרון של המאה הי"ט, כאשר ההסטורייזם נמצא בשיא כוחו, הופיעה שורה ארוכה של הוגים מבקרים אשר טענו שההסטורייזם היה סימן מובהק, ואף גורם מכריע, של תחלואי המודרניות. המוקדם והבולט שבהם היה פרידריך ניטשה, אשר בשנת 1874 יצא בהתקפה חזיתית נגד לימוד ההסטוריה"⁶⁷.

סערה זו, הניטשת עד היום, העומדת בלב הבחילה הפוסט-מודרנית מכל נרטיב, לא נגעה כלל ללבה היהודי הדומם והשוקט של האקדמיה העברית, וזאת למרות, כפי שכותב מאירס: "לא מדובר כאן בדיון מלומד ומעודן בעולמה הערטילאי של הפילוסופיה של ההסטוריה, אלא בדילמה אקזיסטנציאלית בעלת ממדים נרחבים"⁶⁸. דילמה אקזיסטנציאליסטית שהטביעה את חותמה על כל החברה ישראלית, כבר מתחילת דרכה, כבר מימיו הראשונים של היישוב, עת עמד 'מגדל השן' של האוניברסיטה כמשהו אנטיסטי עד כדי גיחוך לראשית הקבוצות והקיבוצים, ולאווירת הפשלת השרוולים הכללית. דווקא לשם, לתוך אותו חלל רוחני בזהות הישראלית ההולכת ומתגבשת, זהות ישראלית קצוצת שורשים, קצוצת צמרת ודקת גזע, זרמו אותם מהגרים אקדמיים הבאים מגרמניה, ולעומת חבריהם הסוציאליסטים ממזרח אירופה, שחזרו ולכלכו את ידיהם ברגבי אדמה ואת גבותיהם בנטפי זיעה, היתה תרומתם של ה'יקים' המלומדים דווקא בתחום הרוח, אותו תחום שהיה לוקה בחסר, בדרך כלל כעניין של פרינציפ, בקרב אנשי תנועת העבודה. כפי שכותב מאירס: "תחום אחד של החברה הלאומית המתפתחת שלא פותח כראוי היה התחום האקדמי/חינוכי; ולתחום זה פנו החדשים מקרוב באו מגרמניה בצורה בולטת ומוצלחת ביותר"⁶⁹. כפי שנראה בהמשך, הם עתידים להטביע את חותמם הגרמני המיוחד על כל ההשכלה בארץ, ודרך המל"ג, על כל החינוך של הדורות הישראלים הבאים, ביצקם את

הזהות הישראלית לא בתבנית ערכי תנועת העבודה, אלא דווקא בתבניתם של המדעניזם והאידיאליזם הגרמני. די להציץ בהתלהבותו חסרת האינטרוספקציה של זלמן רובטשוב שז"ר – לימים שר חינוך ונשיא המדינה – המתאר את ראשית בקורת המקרא היהודית במונחים כמעט מיתולוגיים – כדי לעמוד על מרכזיותם של מדעי היהדות כתודעה המכוננת את החינוך בארץ: "אז נתרחו הגבולין של בקרת המקרא אף בחוגי ישראל", כותב שז"ר. "הדעות מבחוץ פרצו להן דרך וחוקרי ישראל החלו לצאת מגדרם ומזוויגיים – כדאי לעמוד על נסו לגשת אחד אחד אף לגופי השאלות של היצירה המקראית בחירות פנימית ובמאזני מדע. אחד הראשונים בין המעפילים היה חיים (הרמן) שטינטל... שנות כיבוש לבקורת המקרא בתוך תחומי חכמת ישראל אשר במערב... חוקר יהודי אחר בעל מעוף העז וסלל מסלות חדשות... מקבל החוקר את מסקנות הבקורות... ואין הוא מחפש אלא אחרי החומר האגדתי הקדום... משוחרר מכל דעה קדומה, מסורתית או מדעית, צלל בנבכי המקרא לגלות..."⁷⁰ יעזי או לא יעזי? זו השאלה. זה משחק ההרפתקאות של הבקורת בו צונץ 'מעמיק' ו'מפתיע', 'מרהיב עוז': "מופיע לפנינו צונץ הישיש והנהו מעורה בתוך בקרת המקרא כאזרח רענן".⁷¹ צונץ מתואר אצל שז"ר כפורץ דרך נהדר של המהפכה: "איש בישראל לא נגש בתקופתו לחקר המקרא בחופש רוח ובנאמנות לתוצאות מחקרו כמותו... ומאז כאלו פגה כוחה של ההתנכרות שהיו חכמי ישראל שבמערב מתנכרים לעבודת הבקורת הנתונה בחוץ ולתוצאותיה. הוכנסו הדברים בזרוע ובעוז רוח".⁷² הצורך העז ליצור זהות עצמית אוטונומית אמנציפטורית עולה על הכל, התוכן אינו משנה כלל, החשוב הוא לא לפגור אחרי החוץ, ולהכניס את החוץ פנימה. נטייה החוזרת שוב ושוב אצל הוגי המדעניזם העברי החדש, כאות היכר לחירות.

נצחוננו הגדול של צונץ על פי זלמן שז"ר היה ש"חקירת המקרא החופשית תפסה מאז זכות אזרח בתוך חוכמת ישראל שבמערב..."⁷³ כלומר, גם יהודים יהיו מעתה בין החוקרים ולא רק 'הגויים'. גם לנו הנאורות הפרוטסטנטית. ורובשוב זה, לימים שז"ר, לימים, כאמור, שר חינוך ונשיא, יזכה לימים אף לעצב את אותה זהות יהודית חופשית – שכולה אנטי־תיזה לזהות יהודית 'משועבדת' שאינה יודעת להרפות מזהותה... והוא עתיד להרים "על נס את הברכה המרובה הצפונה לנשמת ישראל במחקר המדעי של יצירותיו המופתיות..."⁷⁴

רובטשוב מתאר את ראשית העימות בין מדעי היהדות לבין ערכי הציונות. כאשר נייערוו חיי ההווה, אותם חיים שהובילו יהודים לחזור ולחולל את תרבותם העצמית, שהובילו אל שיבת ציון, עת היה צורך לבנות ולא להרוס, ליצור תיזה ולא רק אנטי־תיזה, נדחתה מייד גישת הבקורת המחוללת מרי. "בינתיים", קובל שז"ר, "הפך הדור את פניו לצד אחר והחוג שהתרכז פעם מסביב לדגל 'החלוץ', דגל התקונים והמלחמה בנושנות, הלך והצטמצם והשפעתו חדלה. כי בזמנו נתחלפו המשמרות בספרות העברית החדשה.

התנועה הלאומית, שאליה עבר שלטון הרוח בשנות השבעים, העבירה את נקודת המרכז של מלחמתה ממערכת פנים כלפי מחדשי חוץ. חכמי ישראל שבמערב שהיו נושאי אבוקת האור בעיני המשכילים הראשונים נהפכו לשוללי היעוד הלאומי ובוזי עם בעיני המשכילים החדשים. את מקום ההתבטלות בפני המערב, ששררה בחוגי 'כרם חמד' ו'החלוץ', תפסה ההתנשאות על פני המערב והבוז שבחוגי 'השחר', וחצי שנאה זו היו מכוונים קודם כל כלפי בקורת המקרא, שהיתה במערב לנחלת מתקני הדת, שנואי נפש בני דור 'השחר'... בשנות החמישים פגשו בספרות העברית את 'האורשריפט' של גייגר בתקוות מזהירות ובתרועת כבוד, ובשנות השבעים, בצאת כל כתבי צונץ לחג יובלו לאור, ובתוכם גם מחקריו הבקורתיים לתנ"ך, לא שמו אליו לב בתוך הספרות העברית שבדור. וכל שכן שלא שמע אז איש בעברית על הופעתו של ולהוזן וכבושי בית מדרשו. למחבלי כרם היהדות נחשבו, ומי בישראל יטה להם אוזן?..."⁷⁵

אלא, כפי שילך ויתברר, הציונות היא לא הכל, במיוחד כאשר אין לה מבנה מדעניסטי מכוון שיעניק לה את תארי האובייקטיביות. היתה גם אקדמיה.

לא רק עמק, אלא גם הר.

כפי שמעיד רובטשוב: "...לא נשתנה היחס עד שלא עמקה התנועה הלאומית בישראל ומלחמת המגן, שנלחמה כלפי פנים וכלפי חוץ עשרות בשנים, עברה לתקופתה החיובית תקופת הארת הקנינים ומלואם"⁷⁶. כשהציונות תהיה מספיק רחבה להכיל גם את האקדמיה בהר הצופים — אז יגיעו ימי הזוהר של מדעי היהדות.

התלהבותו של שז"ר מחזותם האנטי-קונפורמית של מדעי היהדות, ממשכה לאפיין את העוסקים בתחום גם היום. כך, שביט וערן, מעניקים משקל ערכי של תעוזה וחדשנות להוגי בקורת המקרא: "הראשון שהעז להביע השקפה רדיקלית ממש היה... יוסט"⁷⁷. מדעי היהדות עומדים בלבו של תיאור מיתולוגי המעמת מסורת מול רדיקליות, מונוליתיות מול גמישות, גולית מול דוד. ספרם של שביט וערן עצמו שראה אור בשנת 2003, הוא חלק מהקונסטרוקציה המשמרת מיתוס זה תוך שמירה על שקיפות מדעניסטית: הצורך לדבר על פולמוס שכביכול עבר זמנו לפני 100 שנה, ממבט חיצוני של "מובן מאליו", המציג בצורה יסודית את טענותיהם של מבקרים כמו ולהאוזן ודליטש, כמדע, בעוד התגובות לטענותיהם מוצגות כאפולוגטיקה של ציבורים שונים, מחיה שוב את האימפקט התרבותי החשוב של הבקורת כגורם מחלק.

באופן זה הופך ספרם של שביט וערן לנדבך חשוב בביצור זהות יהודית חילונית, בהציגו את צדדי הדיון כמאבק בין שמרנים אפולוגטים לבין אמיצים שמעזים — אותם נפילים אנטי-אורתודוכסיים עשויים ללא חת שהיו לאבותיה הרוחניים של האקדמיה הישראלית.

'המדעניזם' הן במהלך הפולמוס המקורי בתחילת המאה ה-20, הן בספרם של שביט וערן, משמש כתגבורת 'רואה ואינה נראית' העומדת לרשותו של צד אחד בדין. לא מתעוררת כל שאלה ביחס לדיוק, למתודולוגיה, להסברים חלופיים וכו', אלא הכל סובב את ציר האמונה והכפירה, אורתודוקסיה לעומת ליברליזם — כאשר ההשערות עומדות בעינין. בכך זוכה התרבות הישראלית לעוד פיסה של הסטוריה המתארת את התקדמות הנאורות — עוד כיס של בורות שנכבש עבור האוריינות.

לאחר השואה, עם חורבן יהדות אירופה, נותרה למעשה רק חבורת ה'יקים' הנאמנים על הר הצופים כדי להמשיך את הגחלת של מדעי היהדות, ובעיני דינבורג, שעתיד היה להיות שר החינוך ומייסדה וראשה של המל"ג: "ירושלים נותרה כעת המרכז הבלעדי של מדעי היהדות, אם כי רוחה של חוכמת ישראל האירופאית המשיכה להנחות את פעילותו המקצועית והפרוגרמטית כאחת".⁷⁸ גם קולת, מנאמניהם העכשוויים של מדעי היהדות, מציין את תפקידם החשוב בסלילת הדרך אל 'המדע המודרני ואל ההשכלה הגבוהה': "דרכם של העם היהודי ושל התנועה הלאומית והציונות אל המדע המודרני ואל ההשכלה הגבוהה עברה בנתיבים אחדים ושונים. נתיב אחד היה טיפוח מדעי היהדות. למדעים אלה נועד תפקיד כפול — הם נחשבו כדרך לביורר ולהגדרה של הזהות היהודית הפנימית, וגם כדרך לביסוס מעמדם של היהודים בחברה הכללית. במקביל למשאלה לאמנסיפציה חוקית, נתעורר גם הצורך להציג את היהדות כחלק בלתי נפרד מיצירות הרוח האנושית..."⁷⁹

מדעי היהדות נועדו להחליף את היהדות, כך שבמקום לדבר על יהדות כאמצעי לחיזוק היהדות, מדברים עתה על מדעי היהדות: "הם רצו לראות באוניברסיטה יהודית מרכז ללימודי היהדות ואמצעי לחיזוקם של החיים היהודיים. נטייה זאת באה לידי ביטוי בהצטרפותו של י"ל מאגנס מיוזמי הקמתה של האוניברסיטה ובתרומתו הכספית של פליקס ורבורג. מאגנס הגיע לארץ בשנת 1922 ללא תוכניות ברורות וללא קשר לתוכנית להקמת האוניברסיטה, ורק כאן חבר אל קבוצת היוזמה המקומיות. ורבורג ביקר בארץ בשנת 1924 ותרומתו הכספית הגדולה אפשרה את הקמתו של המכון למדעי היהדות".⁸⁰

כך, לא אחר מהמכון למדעי היהדות, הוא היסוד והשורש לכל האקדמיה בארץ. ואם מציון תצא תורה, הרי התורה שניטעה עתה בציון, היא תורתם הקרועה והססועה של מתבוללי אשכנז, שעיקר משענה ועוצמתה אינו אלא המדעניזם העומד במרכזה. אכן מעיר רוטנשטריין בהקשר זה של המדעים באקדמיה העברית: "המונח 'מדעי הרוח' הוא מונח שהתחדש במאה התשע-עשרה ובעצם מצוי, לפי מיטב ידיעתי, רק בשתי לשונות — בגרמנית ובעברית".⁸¹ ממשיתתה של המתודה הגרמנית אינה אלא העבריות החדשה המרחיבה מתודה זו בנאמנות, הרחבה אוטו-אמנציפטורית של המגמה האנציפטורית היסודית של מדעי היהדות.

הערבוב בין 'הכנת יהדות' לבין 'מתודה מדעית' משרת את 'מטרת האמנסיפציה', כלומר את יצירתה של זהות ספציפית המבוססת על ודאות מדעניסטית, זהות שהונחלה בהמשך לכל האוניברסיטאות בארץ, כפי שכותב שביד: "המחקר בתולדות המחשבה היהודית נוסד והתגבש כמקצוע מדעי מיוחד באוניברסיטה העברית בירושלים. בין כה וכה, גרשום שלום ועמו יצחק יוליוס גוטמן ואחריו שלמה פינס, הם שגיבשו את הדיסציפלינה של החוג באוניברסיטה העברית. ממנו נעתקה אחר כך התכנית החוגית באמצעות תלמידי החוג בירושלים לשאר האוניברסיטאות שקמו בארצנו..."⁸² שביד אף מציין את חוסנה ועמידותה של זהות זו בפני פרצי הזמן: "אף שכבר חצינו את גבול העידן המכונה 'פוסט מודרני' וכבר הגענו מן הציונות אל ה'פוסט ציונות', עדיין קיים ועומד הכח המרתיע של השקפת העולם המדעית שהתקדשה עם מיסוד 'חכמת ישראל' במאה התשע-עשרה. לדעתי — אפילו בלא ההצדקה הזמנית שהיתה לה לגישה זו בשלבים שבהם היה צורך לחולל את התפנית מלימוד ישיבתי מסורתי, ללימוד פילולוגי-הסטורי מודרני, ולמסד את הדיסציפלינות"⁸³.

אולם שביד, השבוי בעצמו באותו אתוס מדעניסטי שהוא מבקר, אינו מבחין בכך ש'הצורך לחולל תפנית' מ'מסורת' ל'מודרני' אינו 'הצדקה זמנית', אלא צורך זהותי חי וקיים שמדעי היהדות ממשיכים למלא אותו בנאמנות. למרות מכשולים רבים אכן כוננה האוניברסיטה בתבנית המדע 'הטהור' המאפשר את התוקף האידיאולוגי רב העוצמה שעתידיה האקדמיה לקנות. וכפי שמציין שוורץ: "מבקרי המכון למדעי היהדות ומשבחיו כאחד נוהגים לציין את ה'אופי הגרמני', ואת מאפייני ה-Wissenschaft נוסח המאה התשע-עשרה, של הרבה ממחקריו. ואף כי יש לפעמים גוזמה בדברים האלה, וברור שהמכון לא דרך במקום שבעים שנה, יש אמת רבה ביסוד קביעה זו..."⁸⁴.

הנקודה הקריטית במעבר ממדע היהדות בגרמניה למדעי היהדות בישראל, היא הציונות כחומר משמר רב עוצמה. רוטנשטרייך כותב כי המגרעת המרכזית של חכמת ישראל היתה "שהמניע של חכמת ישראל לא היה בניין העם היהודי אלא חיסולו ומתן גושפנקא... רפלקטיבית לאבדן העם היהודי. מניע זה הוא החסר העיקרי של חכמת ישראל הקלאסית"⁸⁵. כלומר, חכמת ישראל עדיין לא עלתה על 'הפוטנט' של גרשום שלום: זהות יהודית לאומית חילונית המאפשרת לוותר על הזהות היהודית המפריעה להתבוללות, בלא להתבולל, מאפשרת אוטו-אמנסיפציה מלאה בלב תרבות המערב, תוך סימון גבולות הלאום כגבולות ההכלה של זהות זו. אכן, זו הסיבה העיקרית לכך שהפוסט-ציונות, הלוקחת את המחקר ההסטורי לסוף מסקנותיו ההגיוניות, תוך שהיא נשענת על ה'מדענים' הפנימי כדי להעניק לה את המינוף הפוליטי הדרוש, מסמנת למעשה גם את קץ הזהות הציונית בכלל.

מעניין שגם יוסף חיים ירושלמי, שספרו 'זכור' עורר סערה רבתי בעולם מדעי היהדות בהצביעו על ההשפעה ההרסנית של מדעי היהדות על זהות

יהודית, לא הבחין בנקודה הקריטית של המדענים כאמצעי פעולה מרכזי, בהיות הוא עצמו נהנה מיוקרה בינלאומית רבה כמדען יהדות בכיר ובהתנערות מפורשות מההאשמה ש"זכור" מייצג כתב הרשעה והוקעה של הלמדנות ההסטורית המודרנית כשלעצמה"⁸⁶, תוך הדגשה שכוונתו היתה "רק להפריד בין הסטוריוגרפיה לבין זכרון קולקטיבי",* תוך התעקשות שלא ניתן להחליף את האחד תחת השני"⁸⁷. כלומר, ירושלמי אכן מצביע על בגדיו השקופים של המלך, אך אינו מבחין עדיין בעירומו המלא, ובכך הוא ממשיך מסורת עתיקת יומין של מדעי היהדות להאשים את דור החוקרים הקודם בשימושים אידיאולוגיים בממצאים. ירושלמי מעיד על עצמו ש"בוודאי הבעתי מידה מסוימת של 'אי-נחת' מהלמדנות ההסטורית המודרנית, אולם הנחתי שיהיה די בכך אם אדגיש שאני ממשיך להקדיש את חיי ללמדנות זו. ניתן היה גם לחשוב שקורא רציני יבחין בקלות שלעולם לא היה ניתן לכתוב את זכור עצמו, בלא הפרספקטיבות והשיטות של אותה למדנות הסטורית בקורתית מודרנית שטוענים כלפי שהוקעתי אותה כביכול"⁸⁸. אמנם ירושלמי, כמדען יהדות מוצהר הסובר ש"בהתעמקו בתחומי מחקר הולכים-וצרים... מגיע ההסטוריון היהודי בימינו תכופות לידי הישגים מדעיים מפליאים"⁸⁹, רק גולש על גבי שוליה החלקלקים של הסקוטומה המדעניסטית, בכל זאת הוא קרוב מאוד לחשיפת התוכן המאיים שהודחק בהאשימו את מדעי היהדות בנסיון להחליף את היהדות, ובמרדו בכך בגרסה הסטנדרטית לפיה מדעי היהדות הם הדרך לשמר זהות יהודית בעולם מודרני. כך, למרות שהוא נוקט לשון נקיה של 'הסטוריוגרפיה' ו'זכרון קולקטיבי', הסערה הגדולה שחוללו דבריו מצביעה על נגיעתו באותו שטח מודחק המאפשר את כל קיומם של מדעי היהדות כ'אישיות', והמהומה שקמה סביב ספרו מאפשרת לנו לעקוב אחר גבולותיה של הסקוטומה. היא בולטת מאוד בהקדמה למהדורה העברית מאת שאול פרידלנדר, בה הוא קובע ש"ההסטוריון אינו יכול לגשר על פני הפער שנוצר בין הזכרון המסורתי לבין ההסטוריוגרפיה המודרנית. אין ביכולתו להיות 'מרפא של הזכרון הקבוצי, מהיותו כפוף לצווי המחקר המדעי; מכוחו מאיים ההסטוריון על כל מה שנותר מתבניות אותו זכרון מסורתי"⁹⁰. גבולות נקודת העוורון בולטים כאן מאוד, מזדקרים בביטויים: 'הסטוריוגרפיה מודרנית' ו'כפוף לצווי המחקר המדעי'. כביכול, אנוס הוא ה'מדען', על ידי ממצאיו, שהרי המציאות חזקה ממנו. האם יכול היה פסטר שלא לאיים על החיידקים? האם יכלו הוגי תורת הקוואנטים שלא לאיים על איינשטיין, האם יכול היה איינשטיין שלא לחסל את ניוטון, אנוסים היו כולם בידי מדעם

* ניכר שירושלמי עושה שימוש הסוואתי משהו בביטוי 'זכרון קיבוצי' לתאר תרבות וזהות יהודית, בהגדירו זכרון זה: 'הזכרון הקיבוצי אינו בחזקת מטפורה גרידא אלא הוא מציאות חברתית, שנמסרת ומתקיימת במאמציה המודעים של הקבוצה ועל ידי מוסדותיה', יוסף חיים ירושלמי, זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. עמ' 18.

המודרני, וכך גם ההסטוריוגרף הועלה עתה בידי פרידלנדר למדרגת חוקר אטום או חוקר שיבוט, שממצאי מחקרו מאיימים על האנושות, אולם אין הוא יכול אלא להמשיך במחקרו האידיאליסטי המצווה עליו: 'חזק ואמץ גליליאן, שהרי בכל זאת נוע תנוע...' באופן פרדוקסלי, עצם החשיפה המלומדת של השפעתם ההרסנית של מדעי היהדות על היהדות, רק מוסיפה נופך של רצינות וכובד ראש לסטטוסו של חוקר היהדות, שעתה נושא ביתר שאת באחריות לגורל היהדות — בהיות 'מדעו' כלי משחית שכזה.

כמובן שללא המדעניזם שייתן את מטריית-העל הפרדיגמטית להסטוריוגרפיה, שיעניק את המסגרת המטה-הסטורית לעיסוקו של המדען — מאבדת ההסטוריוגרפיה כולה את טעמה, ואכן השכיל מישל פוקו⁹ להראות כיצד ערעור פרויקט הנאורות, והכפירה בנרטיבים גדולים, מחסלים אוטומטית את כל המפעל ההסטוריוגרפי ההופך לבחירה שרירותית של פריטים אחדים מתוך אינספור פריטים אחרים העשויים להיות לא פחות חשובים — כמציאת תווי פנים בתוך ענן — משהו סובייקטיבי לחלוטין וחסר כל משמעות כוללת.

חוסר העניין של יהודים בהסטוריה כלשעצמה, ומיקודם העמוק הפנימי בפרשנות הנמצאת מעבר להסטוריה, בפרשנות של "בינו שנות דור ודור" — נובע מתוך פרדיגמת-העל האמונית שהנחתה אותם וראתה בכל אירוע הסטורי השתקפות של מגמה הסטוריוסופית כוללת. באופן מקביל למדי לדרך בה משמשת פרדיגמת-העל המדעניסטית של מדעי היהדות כדי לעגן את חוסר המשמעות של העיסוק ההסטוריוגרפי בפרטים נטולי ערך בתוך משמעות-העל של המדעניזם הפונה מתוך מרומי הרציו והנאורות לעסוק בפרטים אלה על פי בחירתו, כאשר בחירתו זו מונחת על ידי השאיפה הפנימית לחולל זהות שתהיה קונסוננטית עם תרבות הרוב.

כל המרכיבים שתיארנו בהתגבשות הזהות האירופית, מופיעים במרוכז אצל רוטנשטרייך בתארו את תודעת החוקר האקדמי של מדעי היהדות: הפרוטסטנטיות הקאנטיאנית הגוזרת מוסר מחוקי הגיון, העוברת דרך הניאור-קאנטיאניזם של הרמן כהן ישירות אל האקדמיה העברית, ומאפשרת ליהודים להזדהות עם עולם פרוטסטנטי זה, תוך שימת חותמת 'יהדות' על כל החבילה. יש בזהות זו כדי לספק את כל הצרכים: עדיין היא נקראת 'יהודית', היא מאוחה עם זהויות פרוטסטנטיות מודרניות במערב, ומעל לכל היא מדעניסטית ולכן תקפה, אמיתית ואמינה. אולם זהות כזאת היא קרועה מעצם מהותה, כי עצם השאיפה לאוניברסליזם מחייבת ויתור על ייחודיות מהותית: "היהדות", כותב רוטנשטרייך על תפישה זו, "חייבת לוותר מדעת על כל המיוחד אותה, על יסודותיה העצמאיים, ולהיעשות דת אוניברסאלית. הרגשת הפרובלימטיות של הקיום היהודי מתבטאת בתפישה, כי הקיץ הקץ על הקיום היהודי הנבדל. ולבסוף נוסחה שנשארה בכלל הרהור שאין בו מן העיון המבוסס: 'עם ההולך כולו מדעת לשמד'. מתוך הנוסחאות הללו בוקעת

הרגשת הפרובלימטיות של החיים היהודיים והאפשרות להתגבר עליה על ידי פתרון קיצוני של ויתור על הקיום היהודי. הכרה זו של הפרובלימטיות מלווה כל התעוררות יהודית בדורות האחרונים והיא תופעת לוואי להסטוריזציה של היהדות ולראיית ערכה היחסי⁹².

אולם רוטנשטרייך, השבוי בקסמה של הציונות, מתקשה להבחין ברצף התודעתי ההסטורי בין התודעות האמנציפטוריות של יהודי גרמניה לתודעות האוטו־אמנציפטוריות של יהודי ישראל, והוא מנסה להפריד 'בינינו' ל'בינם': "בעיה זו של היחס בין שני הגורמים המצטרפים של החיים היהודיים: הציבור היהודי והתרבות ההסטורית — חותכת את התפתחות המחשבה היהודית בעת החדשה לשתי תקופות עקריות: (א) התקופה הלפני־לאומית, שהעתיקה את מרכז הכובד לתחום הדת והפולחן; (ב) התקופה הלאומית, שהעתיקה את מרכז הכובד לעם, מתוך הרגשה שהעם הוא היוצר את התרבות ואף את הדת ואינו מובלע בתוכן"⁹³.

חלוקה מלאכותית זו נעשית דרך משקפיו הציוניות של רוטנשטרייך — ואינה מבחינה באחדות המגמה: בצורך הקריטי להתבדל מהיהדות ה'קלאסית' ועם זאת ליצור המשכיות זהותית אימננטית בין יהדות קלאסית זו שתורתה היא תרבותה, ליהדות חדשה שתרבותה שואפת להידמות ככל האפשר לתרבות המערב. היהדות הקלאסית המשלבת גזע, לאום, תורה, מצוות, שפה, אמונה, מסורת וכו', מפריעה מאוד בעצם תכניה המהותיים להתבוללות ולהתמזגות בתרבות המערב, לא רק ברמה האידיאית של 'עם לבדד ישכון', אלא גם בתכנים ספציפיים שגרתיים המאפיינים את תרבותה ופרקטיקות דיפרנציאטיביות מפורשות כמו ההבדלה שנוהגים יהודים להבדיל באופן הצהרתי מופגן בכל מוצאי שבת בינם לבין אומות העולם, בהשוותם הבדל זה להבדל בין אור לחושך. אלא שתרבותם העצמית של היהודים בגרמניה כבר קרסה לשפל הזהותי היותר נמוך בו לא נותר ליהודי אלא לפרסם נואשות כדי למצוא איזה מפלט זהותי מאותם אספקטים מתבדלים חריפים של זהותו. לכן, כל עוד לא נפתח הצינור הקוסמופוליטי העובר דרך 'חיה הטבעיים של האומה בארצה', דהיינו הציונות, נאלצו יהודים להתבולל ישירות לתוך הגרמניות הלותרנית וללכת בדרכו העגמומית של היינה. אולם משנמצאה הנוסחה הגואלת של הציונות — הרי אפשר להיות ככל הגויים, ומי בכלל מבדיל, ועדיין לשמור על חולצת המועדון שלנו, האדומים, הירוקים, הכחולים, העיקר שיתנוסס עלינו שם 'יהודי'.

כל הראיה של רוטנשטרייך כרוכה בטלילוגיה הציונית — תביעת הזכויות בגרמניה היא הנקודה אליה מתרכזו ושואף הכל, תביעה שבהכזבתה תצמח הציונות ותחולל את השיבה לריבונות ולזכויות עצמיות.* אך אם נוקטים

* בדיוק קו התפר בין אכזבה להכרת ייעוד מחודשת בו צמח הרצל.

פרספקטיבה אחרת, גישה הבוחנת דווקא את מגמת עיצובה של זהות יהודית המנותקת מהיהדות הקלאסית במסגרת מבני הלגיטימציה של המדעניזם, מתברר שלא תביעת הזכויות היא העיקר — אם כי ודאי יש לה חשיבות הסטורית, אלא תהליך הפירוק התמידי של הזהות היהודית שמחוללת ההשקפה המדעניסטית. יתרה מזאת, מדעניזם זה, הוא הוא 'המובן מאליו' של החברה הישראלית בהא הידיעה. כפי שכותב רוטנשטריך: "הקו האופייני ביותר לשלבים המאוחרים של המחשבה ההסטורית היהודית הוא במה שהגישה ההסטורית נעשתה מובנת מאליה, וכל גישה אחרת ליהדות, ובראש וראשונה הגישה המטפיסית, נעשתה בעייתית וטעונה צידוק".⁹⁴ הגישה ההסטורית-מדעית הפכה למובן מאליו — וכך הוא עד היום. זו, ולא אחרת, היא הדוגמה של האקדמיה.

רוטנשטריך ועמיתיו באוניברסיטה העברית עוד היו שבויים בקונספציה שהציונות היא המיפנה במחשבה היהודית בעת החדשה, ולכן בקרו בחריפות את הגלותיות של קודמיהם במדעי היהדות וראו עצמם נבדלים מהם. אלא, שכפי שכותב שביד: "אין ניגוד בין הדורות הללו במישור המתודולוגי-מחקרי, שהוא עיקר חידושה של 'חכמת ישראל' לגבי הלמדנות המסורתית, משמע שהוויכוח החרף התנהל במישור האידיאולוגי, הקובע מטרות 'מטא-מחקריות'⁹⁵."

מאז ועד היום, המתודולוגיה היא כביכול שקופה, מעבר לדיון. אולם היא זו המאפשרת את הדיון, והיא למעשה הדיון עצמו. המתודולוגיה של מדעי היהדות היא האידיאולוגיה שלהם. והכחשת נקודה זו היא הסקוטומה שלהם. עיקר המדעניזם, המאפשר את הפוזה המלומדת ומחולל את מבנה הלגיטימציה, הוא האיסוף והקטלוג השיטתי של חומרים, כפי שמעיד אחד מחוקרי מדעי היהדות, גרינוולד, ביחס לחקר חז"ל למשל: "הדברים הרבים שנכתבו ונאמרו במרוצת הדורות האחרונים, ושהציבו לעצמם מטרה לסכם נושאים שונים בתחום משנתם העיונית של חז"ל, מצטיינים בכך שהם אוספים, משווים את פרטיו אלו לאלו, ומסדרים אותו לפי אמות-מידה כרונולוגיות ונושאות, ועל כל אלה מציעים דיון במשמעותם של הדברים. פעמים שהם נוקקים גם להשוואות עם רעיונות, דתות ותרבויות שונות. אולם צריכים הדברים להיאמר בהדגשה רבה, שהתוצאה המתקבלת ברוב המקרים היא זו של אוסף — ואולי מותר לומר, של אנתולוגיה — של מאמרי חז"ל הקשורים לעניין מסוים וסובבים אותו. במיטבם, נקבעים ממדיה של אנתולוגיה מעין זו במיון ובסיווג, ואילו הניתוח מנסה לשוות לדברים עומק פילוסופי או מרחבים מחקריים המוכרים ממדעי הדתות".⁹⁶

גרינוולד עצמו, בבואו להכשיר את הקרקע להצעותיו שלו, מצביע בחדות על מגרעות שיטה זו: "... מכלול הדברים שאנו מקבצים אל מקום אחד וקובעים שהוא מייצג את מחשבת חז"ל בנושא מסוים, אינו אלא אוסף מקרי ואינדיווידואלי מאוד — אוסף שאנו עצמנו אחראים לעריכתו, וכולו נתון

שלא במסגרתו המקורית. אוסף מעין זה, מסודר וממוין ככל שיהיה, הוא יצירה מלאכותית, אפילו אם נראה בו תנאי הכרחי לכל עיסוק שיטתי בנושאים של מחשבה ופילוסופיה"⁹⁷.

גרינוולד, המתפעם לנוכח גילוי ה'שרירותיות' של המפעל אינו מבחין שעצם המיון הוא זה העוקר את התכנים באופן שהתכנים מאבדים כל משמעות סמנטית ויונקים את משמעותם רק משיבוצם וקטלוגם בתוך מבנה-העל המדעניסטי של המחקר עצמו. בעומדו בתוך המחנה פנימה, גרינוולד אינו מבחין במה ששביד כבר מתחיל להבחין, דהיינו, העומק האידיאולוגי הגנוז בעצם השיטה, בעצם המתודולוגיה, והמשכיות פעולתם הרציפה והבלתי מופסקת של מדעי היהדות מימי היווסדם בגרמניה ועד ימינו. כפי ששביד כותב ביחס לאנשי מדעי היהדות: "הם לא ויתרו על זיקתם ההדוקה להומניזם האירופי המודרני על לשונותיו, כליו, הגותו, יצירתו ההסטורית, הספרותית והמדעית. הם גם לא ויתרו על עיקר המגמה שהסתמנה במפעל של קודמיהם: לבחון את תרבות ישראל לדורותיה בהסתכלות הסטורית ומתוך זיקת הגומלין בינה לבין תרבויות המערב, כדי לגלות כמה השפעה קלטה מסביבתה, כיצד הטמיעה השפעה זו, וכיצד חזרה והשפיעה על סביבתה"⁹⁸.

השימוש במתודולוגיה שקופה איפשר את השעבוד למושגיה של אירופה כמשהו שאינו ספציפי לתרבות, אלא נובע מהלוגוס של ה'שיטה המדעית' ולכן מופיע כמשהו אוניברסלי. כפי שכותב שביד: "עתה יכולים אנו להצביע על ממד שלישי של קרבה ורציפות בין הדור שלישי [של חוקרי מדעי היהדות] לקודמיו: לפנינו בדיעבד 'מחקר מגויס' הזקוק לאידיאולוגיה לא רק בתשתית הדיסציפלינה המחקרית, אלא גם בהקשר החברתי תרבותי ה'מצדיק' מחקר וקובע לו יעדים גם בדור השלישי. לפנינו מחקר מגויס לתפקיד קיומי: הבטחת ההשרדות של העם היהודי [היינו, זהות יהודית] במציאות הסטורית משתנה, סיוע לתהליכי ההסתגלות וההתחדשות הדרושים במעבר מתקופה לתקופה, שנתק מהפכני מפריד ביניהן. באחת: הצורך להסתמך על אידיאולוגיה כוללת, המתארת ומפרשת את מצבו של עם ישראל ואת עתידו, גם הוא משותף לדור השלישי עם קודמיו... ההערה השלישית מתייחסת לתוצאה הנובעת מגיוס חקר העבר לצרכי ההווה במסגרת של אידיאולוגיה: דילמה היוצרת סך מזור, פרדוקסלי, ביחס שבין מניעים 'סובייקטיביים' לאמות מידה 'אובייקטיביות' במחקר. ברור: אידיאולוגיות של השרדות מבטאות מניעים סובייקטיביים של החוקר וחברתו, מניעים המעוגנים באינטרסים אישיים וקבוצתיים, במישורי חיים שונים. בוודאי לא מתחייבת סתירה בין היענות למניעים אלה לקביעת אמות מידה אובייקטיביות למחקר, כל עוד מבקשים החוקרים תשובות נכונות לשאלותיהם"⁹⁹.

איזו תמימות נפלאה של שביד: 'אמות מידה אובייקטיביות'! 'תשובות נכונות'! — איזו אונתולוגיה מפוארת. אלא, שבהיות שביד מעורה היטב בהבנות פוסט-מודרניות, בהיותו פוסט-פוקן ופוסט-הארכיאולוגיה של

הידע', יש יותר היתממות מאשר תמימות בהעמדה זו של המחקר כמשהו אובייקטיבי המתאמץ להיפרד מהנרטיב המנחה של החוקרים מתוך שאיפתו אל 'הנכון'. שביד מנסה לאחוז במקל בשני קצוותיו, ובאמצע קורים לו כל הדברים הלא נעימים שקורים לאנשים המנסים להוכיח שהם אובייקטיביים 'למרות' הגורמים המטים אותם – ו'הפנט' שמצא, להצביע על חוסר האובייקטיביות של 'קודמיו' בתפקידי הכהונה השונים של מדעי היהדות, כדרך להפוך את עצמו לאובייקטיבי (בבחינת המצביע על חוסר האובייקטיביות של האחר יכול לעשות זאת רק מנקודת האובייקטיביות ה'אמיתית' שלו, המאפשרת לשפוט את האחרים כלא-אובייקטיביים) – אינו עולה יפה, כפי שניתן להבחין בתוך דבריו הבאים: "אין, אפוא, שום מתח בין האינטרס הקיומי לבין האינטרס המחקרי: האמת הטהורה היא ההגנה המעולה ביותר של היהדות... אבל דומה שבלהט בקורתם הם נטו להתעלם קודם כל מן העובדה, שקודמיהם נשבעו אמונים לדגל האובייקטיביות המדעית בהתלהבות שאינה פחותה מזו שלהם... מעניין, גם אצלם נשמעת הטענה שסיפוק האינטרס הקיומי של עם ישראל, בהגדרתו הנכונה, כמובן, ערב לחקירה אובייקטיבית במקורות היהדות".¹⁰⁰

הסקוטומה כה הרמטית שבאותה נשימה בה שביד מדבר על 'אמת טהורה' לעיל, הוא מסוגל גם לנתח בצורה בהירה את: "חטא הפעולה המחקרית עצמה, שהוא בבחינת מעשה תרגום מדרך חשיבה אחת לדרך חשיבה אחרת, זרה ומנתקת". שביד שואל בחריפות: "האם אפשר להימנע כמעשה תרגום כזה מן הסילוף, העיוות, ואפילו מאבדן גמור של אמפתיה ראשונית שהוא המסד והיסוד של כל לימוד...? קל להיווכח שדילמה זו היא המקור לאותו תהליך מחשבתי המעמיד את 'האובייקטיביות' המדעית בחינת אידיאל עליון המזדהה עם האינטרס העצמי של היהדות, כמרכיב באידיאולוגיה המטא-מחקרית, וכעין דוגמה דתית. הרי אידיאולוגיה זו, האנטי-אפולוגטית במפגיע היא היא האפולוגטיקה של 'חכמת ישראל' בוויכוח הפנימי המהותי שלה עם המורשת שאותה היא חוקרת; הרי זוהי התשובה הניתנת לשאלות שהזכרנו, שיש בהן כדי לערער את הלגיטימיות של המחקר, וממילא את אמינות תוצאותיו".¹⁰¹

מן הסתם, לו היה שביד מחיל את אותן מסקנות גם על דורו הוא, היה מוצא את עצמו ניצב כתף אל כתף עם קורצוויל, ונאלץ לוותר על העוצמה המכוננת השמורה לו כדוברת האובייקטיבי של היהדות היותר נאורה ברום החברה הישראלית... אכן, מסקנתו המשמרת של שביד מרתקת ביותר בהתוותה בפני דור החוקרים הצעיר את הדרך הנאותה ללכת על החבל הדק שבין רדיקליות בקורתית ונאמנות למתודה. לאחר שביירר היטב את אי-האובייקטיביות של מדעי היהדות – ההופכים בעקבות דיונו למשהו 'של חילונים' המעומת מול משהו 'של דתיים' – יכול שביד לשאול עתה: "האם וכיצד יוכלו מדעי היהדות לתפוס את מקומה של הלמדנות המסורתית בציבור

היהודי החילוני, שהלמדנות המסורתית זרה לו? ושנית, האם וכיצד יוכלו מדעי היהדות לגבש תשתית לימודית לזהות משותפת של הדתיים והחילוניים?¹⁰²

האם יוכלו מדעי היהדות לתפוס, שאיפת השאיפות, את מקומה של הלמדנות המסורתית? האם אחרי שחוללו מדעי היהדות זהות חילונית נהדרת 'שהלמדנות המסורתית זרה לה' נוכל להשיב עתה את ה'ציבור היהודי החילוני' הביתה, לבית המדרש, לחזור ולהתעמק במחקרינו? האם נוכל סוף סוף ללכת בראש המחנה עם דגלינו וליצור 'זהות משותפת' לדתיים וחילונים? אכן, אפילו שביד, נאלץ, עם הגב לקיר, להודות ש"מדעי היהדות אינם ממלאים, ואינם יכולים למלא, תפקיד בחינוך הדור ובהנחלת המורשת, מפני שהזרות למורשת מוטבעת בהם. הם שגרמו לניכור – כיצד זה יתגברו עליו? יתר על כן, ההתיימרות ב'אובייקטיביות' מדעית אינה אלא מסווה שחוקרים לובשים, חלקם מתוך תמימות וחלקם מתוך אנרכיזם זדוני והרסני. לדעת קורצווייל, אין מחקר אובייקטיבי של ההסטוריה ושל תרבות הרוח, שעל כן מחקר המתיימר באובייקטיביות אינו אלא טועה ומטעה".¹⁰³

שביד, המודע כנראה להשפעתם ההרסנית של דבריו אלה האחרונים על כל המפעל הנאור והנשגב של מדעי היהדות העבריים, בוחר להעמיד את כל מה שאמר עד כה כ'לדעת קורצווייל' – אף מעלה פתאום את טענתו של קורצווייל על 'אנרכיזם זדוני והרסני', בלא שהזכיר טענה כזאת ולו פעם אחת במאמרו (אכן, טענה זו יכולה להיות נהירה רק למי שמכיר את בקורתו של קורצווייל על ג. שלום,¹⁰⁴ אך... זהירות, זהירות עם הפרות המייסדות הקדושות...).

לקראת סוף מאמרו המצוטט כאן, מתעטף שביד באווירת דכדוך אפרורי וספקות ביחס למשמעות מפעלם של מדעי היהדות, שנכשלו כביכול בתפקיד שהציבו לעצמם ליצור זהות יהודית חליפית, אולם כפי שראינו כאן מבעד לפריזמה של משבר הזהויות הולכת ומסתמנת הצלחה מסחררת בעיבוד הזהות הישראלית באופן התואם היטב את שאיפותיהם של המייסדים הגרמנים. כמגרסה של זהויות מהווים מדעי היהדות את המכשיר הרדיקלי והיעיל ביותר לשינוי תודעת-זהותי בקרב יהודים, וזאת בניגוד גמור למסקנתו של שביד ש"משמע שההסטוריוגרפיה מתמסדת כאינטרס אקדמי בלי שתהיה לה השפעה על היצירה התרבותית החיה".¹⁰⁵

האם יש השפעה גדולה יותר מזו העולה מתוך ספקותיו של שביד עצמן: "אכן, קשה להתעלם מנימה חרישית העולה מן הניתוח הפסימי: 'למי אני עמל? מי קורא ומי יקרא את המחקרים הנעשים מפורטים יותר ומתוחכמים יותר? מי זקוק להם? ומה תועלתם?'"¹⁰⁶

די באינטרוספקציה קלה כדי לענות על קושיותיו הנוגות של שביד: מי שזקוק למדעי היהדות זו התרבות הישראלית, הזקוקה להם כדי להמשיך לשמר את זהותה. דווקא מפני שהדברים הם בדיוק כפי ששביד מתארם

ודווקא מפני שמדעי היהדות הם הגורם הקריטי המחולל תהליכים אלו עצמם: תהליך ההתבוללות לא נבלם. המתח האפולוגטי לא נעלם, ומה ששביד מבכה כ"דיכוטומיה המנטרלת את מדעי היהדות מן המגע הישיר, המעצב את התהליכים החברתיים והתרבותיים בעם היהודי..."¹⁰⁷ לא היה ולא נברא. אין ניטרול, ואין דיכוטומיה. מדעי היהדות הם הגורם המרכזי ביותר המעצב במגע ישיר את התהליכים החברתיים והתרבותיים בישראל. כל זמן ששביד שבוי במיתוס של 'מדעי היהדות כתחליף ליהדות', יכול הוא להמשיך לבכות את כישלונם לעצב 'תהליכים חברתיים ותרבותיים', אולם תרומתם המכרעת לעצם תהליך ההתבוללות, מצביעה על כך שלהפך, דווקא מדעי היהדות הם הכח המעצב את התהליכים החברתיים והתרבותיים בעם היהודי בדורנו.

לכן כאשר שביד מבכה את ההשפעה המועטת של הפקולטה למדעי היהדות לעומת פקולטות אחרות: "עד כדי כך שגם בעיות החברה, המדינה והחינוך בישראל נדונות לעתים קרובות דרך פריזמה של מושגים ודגמים, שנתגבשו בהתמודדות של אוניברסיטאות בארצות אחרות עם הבעיות המיוחדות להן. לעומת זאת הקליטה של מידע רלוונטי לסוגיות של חברה, מדינה, תרבות וחינוך מתחום מדעי היהדות הוא מועט ומקרי. כלומר, לפנינו בדיעבד תהליך של התבוללות"¹⁰⁸.

הוא מפספס את הנקודה העיקרית שמדעי היהדות הם אותה דלת חד כיוונית המעלה את כוחן של כל הפקולטות האחרות ומהרסת את עצמה — בנפול היהדות, מה יחקרו מדעי היהדות? מסיבה זו, כפי שכבר ציין קורצוויל, רק באוניברסיטה העברית לא שמעו על משבר ההסטוריוציזם, וחרשות מוזרה וסלקטיבית זו ממשיכה לככב שם עד היום, אם כי פה ושם, כפי שראינו אצל שביד לעיל, מזכירים זאת, וגם קורצוויל זכור לטוב, כמעט לטוב, כלומר...

משבר ההסטוריוציזם והאקדמיה העברית

'משבר ההסטוריוציזם', כפי שהוא מכונה, אינו אלא הספק ביחס לאפשרות של חוקר כלשהו להיות אובייקטיבי. מגיל כותב: "שאלה חשובה עבור כל פרשן היא מדוע, עבור חוקרים בני המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, היה בכלל משבר של הסטוריוציזם? על פי הסברו של גירס, המשבר של ההסטוריוציזם היה 'משבר בחשיבה המדעית והפילוסופית המודרנית' שנגרם כתוצאה 'ממודעותם הגוברת של חלק מהפילוסופים החברתיים... ההסטוריונים ואנשי הרוח למגבלות הידע האנושי והאופי הסובייקטיבי של כל חשיבה על התנהגות אנושית ותהליכים חברתיים'. על פי איגרס, הסטוריונים ומדעני חברה החלו להתייחס לכל ידע כ'צבוע על ידי

סובייקטיביות אנושית'. הם החלו לחשוב שלא ניתן בעצם לפתור את ה'בעיות הסופיות'. במילים אחרות החלו לסבור שבני אדם אינם יכולים להגיע לאותה נקודת השקפה ממנה ניתן להגיע לאובייקטיביות מוחלטת ואינם יכולים לדעת את מהותם של הדברים"¹⁰⁹.

מגיל מצביע על ההקשר התיאולוגי של משבר ההסטוריציות: "המשבר הראשון היה בתיאולוגיה, והוא נבע מתוך חקר הביבליה שבהיותו מיושם כלפי כתבי שליחי ישו, חשף סתירות בטקסט הקדוש באופן שכפה על אלו שלקחו ברצינות את ה'מדע' להטיל ספק חמור באורתודוקסיה הנוצרית. השיטות האמורות לא הושאלו מה-Geschichtswissenschaft החדש של המאה התשע-עשרה: להפך, הן כבר יושמו לטקסטים של כתבי הקודש עוד לפני שרנקה החל לכתוב, והן היו מושרשות במסורת הלמדנות התנ"כית עוד במאה השמונה-עשרה. ניתן למצוא את שורשי מסורת זו במנטליות הרפורמיטית של ad fontes, מאחר ורימרוס, סמלר, דהוויטה ואחרים ראו עצמם כממשיכי הרוח הפרוטסטנטית של שיבה אל מקורותיה האמיתיים של האמונה"¹¹⁰.

כאשר הפכו מדעי היהדות עצמם לעוגן הזהותי של היהודי החדש, לא היה מקום לקבל את טענת אי-האובייקטיביות שהיתה מערערת את כל המפעל ומחזירה את הישראלי לתוהו זהותי חדש בעוקרה את העוגן של המדענים... לכן, אין משבר ההסטוריציות מגיע לירושלים.

כאן באולמותיה המרווחים של האקדמיה העברית אפילו הדיבורים על 'משבר' ההסטוריציות, כלומר, העיסוק בשאלה האפיסטמולוגית 'כיצד נוכל לסמוך על ממצאי המדע שלנו', מבוסס על ה'מובן מאליו' שמדובר כאן ב'מדע', ומתעלם מהשאלות הקריטיות ביחס למתודולוגיה ה'מדעית' עצמה והזהירות שהיא מכוננת.

אם היה מישהו שזעק המלך הוא עירום בשערי האקדמיה העברית, ושילם את המחיר הכבד הנגבה מהמזלזלים בכבודה של מלכות, היה זה ברוך קורצוויל, שעד היום אין מזכירים את שמו באקדמיה בלא מספר תארי לוואי בלתי נמנעים לציון ה'סובייקטיביות' שלו — וכמה משפטים אובליגטוריים שעניינים עיקר בקורתו באמצעות הכפשותו כ'חמום'^{*}.

אכן, קורצוויל הבוטה אמר כמה דברים לא נעימים על האוניברסיטה העברית. בספרו במאבק על ערכי היהדות מסמן קורצוויל את 'השבר בקונטינואום ההסטורי' הנובע מתוך המשבר הזהותי שמחוללת המודרנה. קורצוויל מכיר בתפקידים המכריע של 'מדעי היהדות' בתהליך זה וכותב:

* למשל, שביד: "...קורצוויל תקף בשעתו התקפה 'סובייקטיבית' במפגיע את הגישה הזאת [המקדשת את מדעי היהדות כמדע]... ברוב זעמו הכחיש מכל וכל אפשרות של אובייקטיביות במדעי הרוח. הוא הפליג והפריז כדרכו: דיסציפלינה מדעית יש לה קני מידה יעילים למדי לאובייקטיביות של מחקר". (שביד, א. (תשמ"ה). הבקורת על 'חכמת ישראל' בראשית המאה ובעיות מדעי היהדות בזמננו, גשר 113, עמ' 45-62, עמ' 49).

"היהדות כמושא של המחקר מניחה תודעת ערעורה העצמי. במקום להיחשב כסמכות בלתי משתנית, מרוממת ונישאת מעל לזמן ומקום, היא נשאלת לטיבה ולמקומה במרוצת הזמן. אין היא נושא יציב ועומד, אלא מושא, שאת שינויו בודק המחקר בשבע עיניים. תהליך זה של מחקר היהדות גורר אותה לתוך שטף ההסטוריה החילונית. במקום להיות אדונית מוחלטת, היא חומר הנבחן והנבדק במעבדות ההסטוריה החילונית. שינוי מהותי, אונתולוגי, זה של היהדות היא ההסטוריוזציה שלה"¹¹¹.

קורצוויל הזדהה עמוקות עם התולדות הפסיכיות של השבר, וכותב: "נשאר המציאות שהיא אמת. נשאר הנורמאליזציה שהיא האבסורד"¹¹², או במקום אחר: "ביאליק, המשורר הגאוני, הבין עמוקות את הדרפנים של התחיה הלאומית. הוא הקדים את גרשום שלום, ולא גמר את היקף הבעיה על ידי צמצומה בגבולות חכמת ישראל: 'ובתרועות תחיה על שפתיים ובמצהלות משחקים אלי קבר נדדה'"¹¹³. אכן, קורצוויל ייחס לספרות העברית את אותה כנות הנעדרת ממדעי היהדות: "הואיל והשבר של הקונטינוואום ההסטורי היה לעובדה מובנת מאליה, אין שום צורך בזרי פרחים מדעיים נהדרים על קברו של המנוח"¹¹⁴.

קורצוויל היה הראשון שסימן את תפקידם המכריע של מדעי היהדות בשאלות עיצוב זהות — הראשון שחפר אל מעבר לדימוי של עיסוק מתבדל ומנוכר בטקסטים עבשים אל הבנת מדעי היהדות כמנגנון גריסה יעיל של זהות יהודית, כמנגנון מרכזי המחולל זהויות חילוניות, והוא מצביע על כך שהספרות העברית מתארת בהרחבה את השלכותיה של 'גריסת' זהויות זו. "הספרות העברית החדשה", כותב קורצוויל, "היא אספקלריה נאמנה של כל הסתירות שהן אימאננטיות לדרכם של עם ישראל והיהדות מאז חדלה היהדות להיות סמכות בלתי משתנית ונהפכה למושא של המחקר. אפשר לומר, שעיצוב אמנותי של סתירות אלו וחינוך פיוטי של שינוי ערכים ראדיקאלי, שהוטבע במלל מליצי של 'ההמשכיות', הם מהתפקידים הנכבדים ביותר של הספרות העברית החדשה"¹¹⁵. אכן, כפי שמעיד גם רוטנשטרייך: "מחשבת ההשכלה העברית, כפי שבאה לידי ביטוי בספרות העברית במאה הי"ט, ובייחוד בספרות העברית באירופה המזרחית, קשורה קשר אמיץ בוויכוח על שאלת התיקונים בדת... אפשר לאמר, כי מרבית הטענות העקרוניות לטובת התיקונים בדת, המצויות בספרות העברית ובפובליציסטיקה העברית במאה הי"ט, קרובות לטענותיהם של בעלי הרפורמה באירופה המערבית, שביססו את השקפותיהם בגרמנית"¹¹⁶.

ניתן להבחין בכך שגם כאשר הוא מבקר בחריפות את הפוזה של 'המחקר האובייקטיבי הטהור', רואה קורצוויל את ה'שבר בקונטינוואום' כבלתי נמנע — כמשהו בלתי הפיך המהווה תולדה הכרחית של התפשטות המודרנה — ועיקר מחאתו נגד האקדמיה, מתמקדת בכך שהיא מטייחת את הקרע ואת השבר, שהיא מורחת מלל של 'המשכיות' על האבסורד וכו'. תפישה

אקזיסטנציאליסטית זו של אי-נמנעותו של המשבר, היא שמנעה גם מקורצווייל להבחין שהמנגנון הפועל כאן אינו מחוייב מציאות אלא אף הוא קונסטרוקט תרבותי הקשור לכל הממדים של מדענים ותיאולוגיה שנדונו כאן לעיל. עם זאת, קורצווייל חשף היטב את האופן בו הפכו שאלות זהותיות אלו לשאלות היסוד המכוננות את הזהות הישראלית, לא רק דרך האמנות, הספרות והתרבות, אלא גם באופן ממוסד דרך תוכנית הלימודים של המל"ג, רשימת הספרים המומלצים של המל"ג וכו', המקנה את אותה השכלה, כאנטי-תיזה ללא תיזה, לכל הלומדים בבתי הספר הממלכתיים בארץ, ומנחילה לאישיות הישראלית המתפתחת את אותם שבירי זהות ואותן תשובות כפי שהתפתחו בגרמניה הלותרנית לפני כ-150 שנה. כפי שמציין קורצווייל: "יחסה של חכמת ישראל אל מדעי היהדות הוא כיחס היהדות הליבראלית החילונית של האמנסיפציה אל היהדות החילונית של התחיה הלאומית. מדעי היהדות העבירו את הבעיות של חכמת ישראל לתוך מציאותה העיונית של מדינת ישראל... חכמת ישראל, מדעי היהדות, הספרות העברית החדשה, תנועת התחיה הלאומית החילונית ומדינת ישראל החילונית הם תולדות של ההסטוריוזיה של היהדות."¹¹⁷

קורצווייל היה רגיש מאוד לפלגריזציה שעשתה הזהות היהודית החדשה והמחולנת ליהדות, לאופן בו השתמשה הזהות החדשה בקרעי הזהות הקודמת כדי לבנות את עצמה. הוא קורא לזה 'החי על המת', כלומר, אחרי ש'מתה' היהדות החיה המאמינה בנצח, חיה הזהות החדשה על גוויה זו וממנה בונה את זהותה: "המת-החי הוא נושא נכבד בספרותנו החדשה. הפינומן של 'החי על המת' מתחיל לעורר התעניינות ולא דווקא עם הופעת ספרו של א' מגד. מדעי היהדות הוסיפו בוודאי פרקים נכבדים ביותר לפרשת 'החי על המת', שבה אנו מעודכנים ביותר..."¹¹⁸

והקישור הנאמן עם המדעיות כעוגן אונטולוגי כביכול לזהות החדשה: "בצר לה למהפכנות בערבון מוגבל, היא נסוגה לעמדות-מגן בטוחות של

הממסד המדעי: הרי הן 'המדע האובייקטיבי' והנאמנות הפילולוגית."¹¹⁹ "להסטוריוזיה של היהדות כנשמת מדעי היהדות — אמת משלה", כותב קורצווייל, "היא מעיזה אפילו לדבר על 'אמת אובייקטיבית'. המוות הוא המילה האחרונה של 'אמת אובייקטיבית'. מאמת המוות כאמת אחרונה יצא הרעיון של התחיה הלאומית-חילונית. הוא גורר את עם ישראל דרך ההסטוריה החילונית ומדעי היהדות אל המטרה הנכספת של 'פרוסת מציאות אומללה' ומשם אל זרועות המוות העל-יכול"¹²⁰.

"בניגוד לסופרי ספרותנו החדשה, ממשיכים חכמי מדעי-היהדות בשימוש בשפה העברית כאילו לא קרה ולא כלום. הריהם כביכול יורשיה ודובריה הלגיטימיים של היהדות, ולשון הקודש שגורה בפייהם. מעל תהומותיה הקימו גשר של נייר וכל מה שהם כותבים 'חשוב'. ריקודיהם על קברי מתים הם אות וסימן לבריאות הנפש ובריאות הגוף, וכך מוסיפה התחיה לחיות עם המתים

ועליהם. ההווה הוא חלום של 'מקיצי נרדמים', ועתידנו עולה מהחפירות הארכיאולוגיות... הספרות העברית יודעת את האמת החדשה. משחק העגבים של ההמשכיות שאינה מודה בשבירת הקונטינואום של ההסטוריה האלוהית נסתיים. את מציאות האבסורד אין לרפד ולקשט בשיירי טקסי קבורה מפוארים. הריהוט צריך להיות ענייני ופונקציונאלי. ומשום כך, אין כבר מקום לאורנמנטיקה הברוקית של מדעי היהדות.¹²¹ אך גם אחרי שקורצוויל עצמו כבר נפל מזמן לזרועותיו של המוות העל-יכול, ממשיך המשחק הלאה, בהיות אותם 'מקיצי הנרדמים' ממלאים צורך חיוני בגיבוש הזהות של הישראלי והיהודי, צורך חיוני בתיווך בין הנעשה בתפוצות לנעשה בישראל, ותפקיד זה עדיין שמור להם בכל המתחולל בזהות הישראלית גם כיום. קורצוויל ואנשי מדעי היהדות עצמם, פספסו את הפואנטה, את סיבת הקיום והכח המחייה של הדיסציפלינה — ועד היום הם ממשיכים לשאול אם זה רלוונטי או לא רלוונטי, מבלי להבחין שעצם העיסוק בשאלה הוא הרלוונטי, באשר הם עצמם עסוקים ביצירת זהות, והפן המתלבט מוסיף לאטמוספירה המדעניסטית.

גם ביחס לחלוצי האוניברסיטה העברית, אותם חוקרי 'ענק' המטילים צלם על פני כל האוניברסיטאות בארץ עד היום, הבחין קורצוויל במה שהם הכחישו לכל אורך הקו, דהיינו, המשמעות מרחיקת הלכת של עיסוקם המדעניסטי לגבי עיצובה של זהות ישראלית: "לשני הכרכים של שבתאי צבי", כותב קורצוויל על יצירתו של שלום, "יש, מעבר לשאיפתם האובייקטיבית-מדעית, משמעות אקטואלית ממדרגה ראשונה. הם נסיון גראנדיוזי ומסוכן להעניק לאינטרפרטאציה החילונית של היהדות, במיוחד כפי שהיא באה לידי גילוי מימי הציונות החילונית, את תוקף ההמשכיות, שהיא אימאננטית ליהדות הדתית עצמה. חילוניות זו התפתחה מבפנים, לא מבחוץ, ותפישת היהדות שלה בסימן של שינוי הערכין היא מורשה לגיטימית. לא ההשכלה האירופית היא הגורם הראשון להתפוררות האמונה היהודית בצורתה המסורתית..."¹²²

"לאור הציונות החילונית המודרנית", כותב קורצוויל, "מטרותיה והשקפותיה על משיחיות וגאולת העם, נפגש גרשום שלום פגישה 'אובייקטיבית' עם הטקסטים של מחקרו וגילה בהם, ביסודיות הראויה להערצה, הוכחה לאותו פתרון אחד ויחיד לבעיית היהדות והיהודים, שעליו הוחלט כבר עם התחלת הדיון ההסטורי האובייקטיבי".¹²³ שלושים שנה אחרי קורצוויל, כותב שורש בהערצה רבה: "כשההסטוריה היא כלי בידיו של רב-אומן כגרשם שלום, יש לאל ידה לחולל שינוי ברוחה של תקופה שלמה".¹²⁴

"בסקרו את דרכה של חכמת ישראל", מסביר קורצוויל, "רואה ג' שלום את תפקיד המחקר ההסטורי דווקא במגמתו הפוטוריסטית: '...לבנות מחדש את כל בניין המדע לאור הנסיון ההסטורי של היהודי היושב בתוך עמו

והמחשבות לפי אמיתות הווייתן במסגרת של תפקידן ההיסטורי באומה' [ההדגשה שלי, ב.ק.] — גרשום שלום: מתוך הרהורים על חכמת ישראל, לוח הארץ תש"ה, 107. זהו משפט מאלף ביותר. הוא מניח שהמדע ההיסטורי מסוגל לראות ולהראות 'מאורעות ומחשבות לפי אמיתות הווייתם', כלומר, ראות אובייקטיבית, שהיא גם 'ראות מבפנים', המעריכה את 'המאורעות והמחשבות... במסגרת של תפקידם ההיסטורי באומה', היינו — ראות סובייקטיבית ביותר שאינה מסוגלת בשום פנים אפילו להתקרב לאיזו אובייקטיביות, משום שכל ההערכה היא תוצאה של ראות הפרספקטיבה הלאומית המודרנית. שלום עצמו מדבר על כך: 'והנה בא השינוי היסודי ההוא של הפרספקטיבה. הוא בא עם התנועה הלאומית' (שם).¹²⁵

אכן, זהו עיקר סיבת קיומה של 'האובייקטיביות' של האקדמיה הישראלית. כל המאבק הוא סביב הזכות להגיד דברים פוליטיים ולהעניק להם את התוקף של האובייקטיביות המדעית, וכפי שציין כבר שייפין: "ככל שגוף ידע מובן יותר כאובייקטיבי וחסר פניות, כך הוא הופך לכלי רב ערך יותר בפעילות מוסרית ופוליטית".¹²⁶

"נראה עוד", כותב קורצוויל, "באיזו מידה דווקא נטיות סובייקטיביות הן שקבעו, ועוד מוסיפות לקבוע, את דרכו של מדע היהדות ובמיוחד את דרך מחקרו של ג' שלום. אותה אי-נחת שבהסטוריה, שעל סיבותיה ומשמעותה עוד נעמוד, נעלמה כאילו מאנשי המחקר באוניברסיטה הירושלמית... בבטחון שיש בו כדי להתמיה מוסיפים לדבר על 'ההסטוריה והמדע האובייקטיבי', אף על פי שנתחוללו בינתיים שינויים מהפכניים לגבי הערכת מקומה של ההסטוריה בין המדעים ה'אובייקטיביים'. מעמדה הדומיננטי של ההסטוריה אבד לה סופית. מדברים היום על 'Taedium Historiae'. האמונה באובייקטיביות של הסתכלות הסטורית נתערערה מן היסוד... אי הנחת בהסטוריה מתפשטת בעולם כולו, אבל לירושלים עדיין לא הגיעה".¹²⁷

וכשכבר הגיעה לירושלים, נישאת על כנפי הפוסט־מודרנה, הפוסט ציונות ועוד כמה פוסטים — לא חדרה לתוך הפקולטה למדעי היהדות, לא לשם ולא לאוניברסיטת בר־אילן. כפי שכותב מאירס: "בהשוואה להופעה המחזורית שלה במחקר ההיסטורי באירופה ובאמריקה, 'שאלת האובייקטיביות' כמעט מעולם לא הועלתה במסגרת המחקר ההיסטורי היהודי, מברלין של המאה התשע-עשרה ועד ירושלים של המאה העשרים. כך למשל, לא היתה בקורת פילוסופית מקפת של יסודות ההסטוריוגרפיה בסגנון ווילהלם דילתי, היינריך ריקרט ווילהלם ווינדלבאנד; אף לא היתה תנועה ליצירה של 'הסטוריה חדשה' הדומה לזו שיזמו ג'יימז רובינזון, צ'רלז בירד וקארל בקר באמריקה".¹²⁸

קורצוויל מתאר בדקדקנות את עיצובה של זהות יהודית חילונית בידי חלוצי האקדמיה בארץ:

"...האיש [שלום] הטוען שוב ושוב שאין יהדות אחת, משום שכאנרכיסט דתי מטבעו הוא מתנגד לתביעה אוטוריטיטיבית כזאת, מרבה לדבר על 'היהדות הקלאסית', על 'מסורת היהדות הקלאסית', על 'היהדות רבנית קלאסית', על 'היהדות העתיקה', על 'היהדות האנטי-מיתית'... היינו: על אף כל הרצון הסובייקטיבי לפרוק עולה של יהדות מחייבת, שהיא יותר מאובייקט למחקר הסטורי, קיימת ההכרה שישנה מערכת אמונית-דתית די מוגדרת והיא המיוצגת על ידי 'היהדות העתיקה', שהיא 'היהדות רבנית קלאסית' והיא היהדות האנטי-מיתית. את היהדות הזאת אין שלום אוהב, ומחקריו נוטים חסד דווקא לתופעות 'אנטי-קלאסיות', שהן רצידיב והתפרצות של המיתוסים העתיקים שלחיסולם עשתה 'היהדות הקלאסית' את הכל כדי להיות יהדות".¹²⁹

המדעניזם משרת כאן היטב את צרכיה של אידיאולוגיה יהודית חילונית: כיצד מחוללים רצף זהותי בין המצב של היות יהודי דתי להיות יהודי לא דתי, להיות יהודי על פי גזע ולאום בלבד, ולבסוף להיות ישראלי ללא זיקה לגזע, לאום או דת? כאן נפגשים האקזיסטנציאליזם ומדעי היהדות כפי שהם נפגשים גם בימינו, כפי שנראה להלן, בפילוסופיה של הצד"ח.

בר-אילן בקדמת מדעי היהדות

בשנת 1998 הסעירה הגברת הפרופסורית חוה תירוש סמואלסון, * אקדמאית ישראלית המתגוררת בארצות הברית, את קהילת מדעי היהדות הקטנה והעיקשת בהצביעה על השינויים הדמוגרפיים בתחום: "אם ננסח זאת בצורה בוטה", אמרה סמואלסון לעמיתה, "כרגע המחקר האקדמי של היהדות לא משנה הרבה, לא בישראל ולא באמריקה. כאן ושם, הציבור היהודי לא באמת מתעניין במחקר האקדמי של היהדות, וחוקר מדעי היהדות נאלץ להתחרות נואשות מול כוחות תרבותיים אחרים כדי להישמע. בישראל או כאן, אלו שאכפת להם מהיהדות וחיים מתוך מחוייבות לחיים יהודים אינם צובאים על התוכניות ללימודי יהדות במוסדות חילוניים להשכלה גבוהה".¹³⁰

אמנם כך לגבי מוסדות חילוניים, אך יש עוד שארית פליטה באוניברסיטאות ה'דתיות', ואכן הפרופסורית תירוש סמואלסון אף הצביעה על המעוז האחרון של מדעי היהדות – הלא היא אוניברסיטת בר-אילן הוותיקה, האוניברסיטה הישראלית היחידה שחרתה על דגלה ברוזמנית את שני הסמלים שכביכול אינם יכולים לדור בכפיפה אחת: המיקרוסקופ, הלא

* אני חב תודה מיוחדת לפרופסור תירוש-סמואלסון ששלחה לי בנדיבות רבה תעתיק של נאומה, שלא פורסם.

הוא סמל המדע, וספר התורה, סמלה של הדת. למותר לציין שהמיקרוסקופ הוא סמל המדע הנוקדני-חטטני במיטבו, המוצא מתחת לשטחי השטיח את המיקרובים הבלתי מזוהים למיניהם ומדביק להם תוויות לטיניות ארוכות-הברה, ומאיך ספר התורה, הרי אינו רק סמלה של היהדות, אלא גם של הנצרות, שקידשה את הטקסט מעל ומעבר לכל מה שהעלתה אי פעם היהדות על דעתה. אם כן החיטוט המיקרוסקופי בסקריפטורות מקודשות הפך לסמל ההיכר של בר-אילן וסימנו המובהק של מדעה.

מסיבה זו, בבואנו לדון ב'אקטואליה' אחרי הסקירה ההסטורית שערכנו, ניקח דווקא את בר-אילן כאוניברסיטה המייצגת יותר מכל את תהפוכות גורלם של מדעי היהדות ואת תוחלת עתידם: משורשיה האומללים כבת החורגת של המל"ג, עת נלחם די-נור (נולד דינבורג) בשצף קצף בקורצוויל נגד עצם הרעיון של הקמת אוניברסיטה 'דתית' (האוקסימורון האולטימטיבי), דרך שאיפתה הבלתי נלאית של בר-אילן לרספקטביליות אקדמית, דרך הפיכתה למובילה הראשית בתחום מדעי היהדות, עת כל שאר האוניברסיטאות בארץ הלכו ואיבדו אבר זה מפלקוטותיהן, ועד להיותה היום האוונגרד הממשי בחזית היהדות, הדמוקרטיה והנאורות.

מאז ניטשה, ובעצם כבר לפניו, הפכה דלותו של ההסטוריציוזם למוכן מאליו של התרבות המערבית, ולכן אנו עוסקים כאן בתופעה אנתרופולוגית מרתקת של שימור מבני דעת ארכאיים שרק חשיבותם הדינמית/פונקציונלית לתרבות יכולה להסביר את קיומם. ואם חלק משמעותי מפעילות דינמית/פונקציונלית זו הוא יצירה ושימור של זהויות יהודיות "מחולנות", כלומר מנותקות מהפרקסיס של היהדות, הרי ברגע שאכן ממירים את הפרקסיס בהבטחה של תרבות המערב, ברגע שמפנימים את המסר האידיאולוגי של מדעי היהדות, מפסיקים להתעניין כליל ביהדות, ובכך גורמים למדעי היהדות לאבד את מצע חיותם, שהרי הם זקוקים תמיד לחזיתות חדשות, ליהודים חדשים בעלי התעניינות דתית.

היהודים הנמצאים תחת השפעת מדעי היהדות מגיבים אליהם בצורות דיפרנציאליות, החל מהקוטב של דחייה מוחלטת של כל העיסוק הרציונליסטי בהסטוריה, דרך אימוץ כל המסקנות תוך ביצור ה'אמונה שבלב', ועד לנסיון להפוך את המודרנה עצמה לקריטריון. יש כאן מגוון של צורות מאבק על הפרקסיס היהודי, כאשר השורה התחתונה היא תמיד: מה תעשה ואיך תחיה בתגובה לדילמה המרכזית שמציבים מדעי היהדות.

כאוניברסיטה הנתפשת כדתית למרות שחרתה את מדעי היהדות על לוח ליבה, נתונה בר-אילן במצוקה מיוחדת, במאבק על הגליטימיות האקדמית, על היוקרה שמאציל המדעניזם. היא זקוקה למדעניזם יותר מכל מוסד אקדמי אחר בארץ, כדי שיאשר את אופייה החופשי, הלא-דתי, את היותה אקדמיה לכל דבר, ואין היא יכולה להרפות ממדעניזם זה גם כאשר רוח הפוסט-מודרנה כבר נשאה עימה את כל שאר המוסדות האקדמיים בארץ.

קליין מוצא מקבילה מעניינת למקרה של בר-אילן, במכללות הקתוליות בארצות-הברית וקובע ש"משלהי שנות השישים נשחקת והולכת בארצות הברית האמונה שניתן לקיים מערכת אקדמית ניטרלית מכל מחויבות חברתית ופוליטית, א-פריורית ובעלת שאיפה לפתח מחקר אובייקטיבי", אולם "האוניברסיטאות הקתוליות... התקשו להשלים [עם התפתחות זון מעצם היותן אוניברסיטאות דתיות. התברר שהיסוד השמרני שלהן הוא חזק, והן אינן יכולות לאמץ דפוסי חשיבה ופעולה אנרכיים. בה בעת, מתקשות האוניברסיטאות הקתוליות לערער על עקרונות הגישה המדעית הקלאסית שאימצו, הגם שהדבר יכול לסייע בידן מבחינה דתית".¹³¹

כלומר, על פי קליין, בעוד העולם האקדמי הכללי הולך ומתפתח לעבר תפישות פוסט-מודרניסטיות המערערות על האפשרות לקריטריונים מוחלטים כלשהם, ובמיוחד על תוקפה של 'האובייקטיביות' המדעית, מתוך הכרה הולכת וגוברת בסובייקטיביות של כל מדע, מהוות האוניברסיטאות הקתוליות מעין 'שמורת טבע' מודרניסטית המשמרת עדיין ב'כובד ראש' את האמיתות 'המדעיות' ואת כלי החקירה המדעיים.

באותו אופן גם בר-אילן והמכללות הלוויניות שלה, ממשיכות לשאת את דגל הקדמה הנאורה בלבושה המודרניסטי, שהוא הדגל היחיד המאפשר לעסוק במפעל של מדעי היהדות בפנים רציניות ובלא למצמץ. כמו שאנשי מדעי היהדות בירושלים היו יורשיהם הטבעיים של אנשי חוכמת ישראל בברלין, כך יורשת כיום בר-אילן, הספקית המרכזית של דתיים 'נאורים' בחברה הישראלית, את האוניברסיטה העברית בקדמת מדעי היהדות.

בתחילה לא היתה דרכה של בר-אילן סוגה בשושנים, אך בעזרת כספן של הקהילות הקונסרבטיביות בארצות-הברית הצליחה לקום ולפרוח תחת הרובריקה המיוחדת של אוניברסיטה דתית, הנושאת לכתחילה את הדגל של 'זהות יהודית נאמנה'. אלא שבהיותה בת חורגת של הממסדים האקדמיים הנאורים, שהשליכו מאחרי גווים את הדת, סבלה בר-אילן כבר מתחילת דרכה מסייגמה קשה של אנאכרוניזם שלוותה בתשוקתה העזה להיות 'אקדמית' 'כמו כולן', להשתלב במיינסטרים האקדמי כשווה בין שוות, אווירה המזכירה במידה רבה את תשוקתם הבוערת של יהודים גרמנים במאה ה-19 להתקבל כשווים בחברה הגרמנית הנאורה הסובבת אותם, ולזכות גם באמנסיפציה דה-פקטו. עם זאת, בעוד יהודי אשכנז נדרשו לדבוק באושיות הרציונליזם, תבעה האקדמיות החדשה מבר-אילן קורבנות גדולים יותר, במיוחד לנוכח הטשטוש ההולך וגובר של הגבולות בין האקדמי ללא אקדמי, טשטוש שהפך לסימן ההיכר של הפוסט-מודרנה, במסגרתה הוגים כמו ריקר¹³² למשל הרסו בשיטתיות את הגבולות בין עובדות לבדיון, כך שנרטיב בר-תוקף, בין שהוא מדעי בין שהוא דתי, בין עובדתי בין בדיוני, יכול להיחשב לאקדמי כל זמן שנוסח במינוחים אקדמיים ועוצב על פי דרישות הסגנון הסטנדרטיות של האקדמיה.

מצב זה הוא בלתי נסבל עבור אוניברסיטאות דתיות כמו בר-אילן שכל שאיפתן להראות שדתיותן אינה מונעת מהן להיות אובייקטיביות. אם הקריטריון לאובייקטיביות מתפוגג ונעלם, מאבד חוקר היהדות את נקודת האחיזה שלו במציאות: אם אין משמעות לאמת ולשקר, במה יעגן את המדענים שלו ואת טענתו לחשיפה של אמת אובייקטיבית ביחס לדת? טאוב כותב על התהליך של התפתחות הגישות הפוסט-מודרניות באקדמיה: "אם כל הגרסאות הן סובייקטיביות, אם אין עובדות... לא צריך לבחון את מה שהתרחש במציאות, אלא רק לכתוב טקסטים המשרתים את המטרות הנכונות. כך, למשל, מלמד ד"ר יוסף בן יוחנן בוולסלי קולג' שכל הפילוסופיה שאנחנו מכנים יונית, מקורה באפריקה, והיא למעשה 'שחורה', אלא שהמערב קשר קשר להעלים את העובדה שאריסטו גנב אותה מן הספרייה המפורסמת באלכסנדריה והפיץ אותה ביוון. מרי לבקוביץ', מחברת הספר לא מאפריקה, ביקשה למחות כנגד הרעיונות הפוסטטיים האלה. אריסטו, אמרה לבקוביץ', לא יכול היה לעשות זאת משום שמעולם לא ביקר באלכסנדריה, מה עוד שמת לפני הקמתה של הספרייה. לבקוביץ' הואשמה בגזענות. בדיון במועצת הפקולטה בוולסלי קולג' הוסבר לה שהגרסה האפרו-צנטריסטית אינה אלא 'נרטיב אלטרנטיבי' שאינו יותר אמיתי או יותר שקרי מזה שהיא עצמה מאמינה בו, ולכן עליה לכבד אותו".¹³³ אמנם יש משהו מהמתעתע בנתיב מזור זה הגורע מטענת האמת של הטוענים לאמת אך מעניק מעמד אמת למבדה. הדגש אינו על האפשרות שמדובר בשקרים חליפיים, בבדיות חליפיות שאינן משקפות מציאות, אלא להפך, שמדובר באמיתות חליפיות שלכל אחת מהן מעמד ברתוקף התלוי אך ורק בכך שיש מספר אנשים שמצדדים בו ושטוענים כלפיו טענת אמת. ההסכמה האינטרסובייקטיבית הופכת לקריטריון אונתולוגי.

אולם, בעוד שברמה התיאורטית מוענק מעמד שווה ערך לכל הנרטיבים, והכל פתוח, יש נרטיבים חברתיים סמויים המכתיבים מהו הנכון ומהו הלא נכון, מהו הנרטיב הלגיטימי התואם את ההגמוניה ומה הוא נרטיב שאינו פוליטיקלי קורקט. עם כל טענותיה לשוויון הערך של כל הנרטיבים, הלכה הפוסט-מודרנה והתבררה כפוזת של 'אי משוא פנים' המבוססת על עמדה פילוסופית הדוגלת ב'שוויון הערך של כל הנרטיבים' אך משמשת למעשה להצדיק עמדה א-פריוורית כלשהי — ובמקרה של בר-אילן מדובר במצב בלתי נסבל מבחינתה בו הסטיגמה של 'דתי' חותרת תחת טענת האובייקטיביות המדעניסטית של החוקרים, בעוד הטענה לאובייקטיביות מתנגשת עם התפישות הפוסט-מודרניסטיות ההולכות ומתפשטות אודות אי-הקבילות המוחלטת של טענה לאובייקטיביות. מצד אחד, פועלים מדעי היהדות להפוך את הדת לגורם תרפויטי בלבד בהרכב הנפשי של מבני אישיות מסויימים, ומצד שני מוטלת סטיגמה של אוניברסיטה דתית שקשה למחקה. במידה רבה בחרה בר-אילן לקפוא במעין בועת זמן ולהמשיך לדבוק

בפתרונות שמצאה אירופה של המאה ה-19 לאותה דילמה עצמה: פתרון הפיצול בין הרציונלי לרגשי והכנסת החוויה האנושית לכיסים נפרדים של 'מדעי' ו'דתי'.

נראה שבבר-אילן, קיים מעין יצור סכיוואידי המפעיל על דתו את כליה המכלים של בקורת המקרא ביום, ושפתותיו ממללות תפילה בליל (או להפך): 'הסכיוואיד המדעתי' שדתו אינה מאפילה על מדעו, ומדעו אינו מיידע את דתו. עמדה זו, שנמצא את עקבותיה במופעים שונים בבר אילן, הופכת ליותר ויותר בעייתית ככל שהמחקר הסוציולוגי של המדע מערער את הטענות היסודיות לאובייקטיביות, ככל שהפילוסופיה הולכת ומתמקדת באפיסטמולוגיה ועוקרת מעל כנה כל טענה לאונטולוגיה, ככל שהדה-קונסטרוקציה, הפוסט-קולוניאליזם וההגות הפמיניסטית הולכים וחושפים את שורשי ההטיה של מבנה העל המדעי, וככל שחקר הנרטיבים הופך את הכל לאפשרי, כדברי קפוטו ש"דה-קונסטרוקציה היא השאיפה חסרת הפשרות להשיג את הבלתי אפשרי... הבלתי אפשרי מעניין יותר מהאפשרי ומעורר תוצאות מעניינות יותר..."¹³⁴.

יתרה מזאת, מתברר שככל שמגמות פוסט-מודרניות הולכות וסוערות סביב בר-אילן, היא הולכת ומתבצרת בתוך שיטותיה, מוצאת את ייעודה בתפקיד הזהותי המרכזי שהיא ממלאת בחברה הישראלית, המחייב אותה להתעלם מכל הקולות החצופים המערערים על אפשרותה של אובייקטיביות, על אחת כמה וכמה בתחום אוטורי כמו מדעי היהדות, על מנת לשמר את התוקף והאמינות המאפשרים לה לתמוך בזהות יהודית 'שפויה' שכולה סובלנות ופתיחות המתאימים לרוחה של תרבות המערב. לכן, למרות שלמראית עין מאותתת הפוסט-מודרנה עדנה למוסדות הדתיים, שכן עתה, עם שוויון כל הנרטיבים האלטרנטיביים יכולים גלילאו והאינקוויזטורים שלו לרקוד יד ביד אל תוך הלילה, ואין המדע עוד אויבה של הדוגמה הדתית: לך דוגמתך ודוגמתי לי, והבה לא נתקוטטה על מה שאינו אלה בדותה זו או אחרת, וכביכול יכולים סוף סוף הנרטיבים הדתיים לקבל את מעמדם השווה והלגיטימי. אולם, אנשי מדעי היהדות, שכל ההגמוניה התודעתית שלהם מסתמכת על ודאות מדעניזותם, לא יכולים לקבל טשטוש גבולות כזה בשום אופן, והם ממשיכים לתבוע את ריבונותו של הרציו.

כל כוחה של בר-אילן להמשיך להמשיג עצמה כדתית ואקדמית כאחד מבוסס על עיגון מפעלה ב'מדע' בסגנון דאיסטי של 'מה רבו נפלאותיך ה' ו'מי אנו שנכתיב לו מה נפלאותיך', בשילוב עם נסיגה לקן הגנה אוגוסטיני/רודולף אוטוואני/קירקגורי המאפשר לדבוק ב'דת' למרות שמהלכי הרציו שלנו כבר מזמן רואים בה חתיכת אופיום. הכללת המפעל ההסטוריציסטי של ניתוח טקסטים תחת הכותרת 'מדע', מאפשרת אף מהלך דאיסטי הקורא לבצע ניתוח כזה דווקא בשם הציווי האלוהי, הדורש מהאדם לחקור את עולמו של האל, כדי לגלות מה נתן לנו האל. לכן, ניתן למצוא במרחב הבר-אילני

מאמרים רבים בסגנון דתי-אקדמי שמגמתם לעודד את התוקף המדעי של חקר הטקסטים, תוך השוואת חקר זה למחקר במדעי הטבע, באופן שיחיל את המיתוסים הגדולים של המהפכה המדעית על המפעל הבר-אילני. בבר-אילן כל פרשן מקרא הוא גליליאו וכל חוקרת טקסטים היא מרי קורי... המדעניזם, כתהליך ושיטה, הופך לשליחות מוסרית עליונה שתוצריה הם בלתי רלוונטיים לחלוטין לחוויותו של המאמין, אך הם רלוונטים ביותר לזהותו הכוללת במסגרת הנאורות והקדמה.

המדיום הוא המסר — הטכניקות הספציפיות של מגרסת הזהויות

כאמור, משך כל קיומם מילאו מדעי היהדות את התפקיד הזהותי הקריטי שלהם באמצעות ערעור רציונלי על מקור הסמכות של הדת מתוך מקור הסמכות של המדעניזם, כאשר הערעור עצמו חוזר ומעניק יוקרה למדעיותו של העיסוק. מי אם לא המדע הקר והרציונלי יכול לחולל מהפכה כזאת? מבחינת הדתיים הבאים בשערי בר-אילן, רק למדע, הבא בשם האובייקטיביות, שמורה הזכות לרמוס ברגל גאה כזאת את כל הקדוש להם, ובכל זאת אין להם ברירה אלא ללקק את סולייתו, בעומדם חסרי אונים מול הגיון הברזל של החקירה המדעית הרציונלית המקדמת את האנושות ממדרגת אמונותיה הכוזבות למדרגת הידיעה המפוכחת. וככל שגדלה האכזבה, כעומק מרירותה של ההתפכחות, כך גדלה אמינותם של מדעי היהדות כדוברי ה'אמת' על היהדות.

אחרי שסקרנו את מרכזיותם של מדעי היהדות בכינון זהויות יהודיות מודרניות, ניגש עתה לבחון את לב התהליך: את האופן בו גורסים מדעי היהדות זהויות יהודיות ומשמשים עוגן ודאות לזהות בילדונג רציונלית. הטכניקות הספציפיות של מדעי היהדות עומדות בלב ה'התפכחות מהמקסם', ה-disenchantment של וובר, פעילות היסוד המערערת מערכת אמן אחת מתוך אמן במערכת האחרת.

המנגנון המחולל את ההתפכחות נעוץ במעמד המיוחד המוקנה בתודעה לאמיתות 'מובנות מאליהן' שאיש אינו מערער עליהן. ברגע שהודאות והמוחלטות מתערערים, ברגע שנקודת המבט שלך הופכת את המובן מאליו למשהו הנתון לספק ולבחירה, מתערערת האמונה והנורמות מאבדות את תוקפן. בלא קשר לתוכן הערעור, עצם העלאתו של ספק כבר מחוללת הזרה. תהליך זה מושרש בנטייה האנושית, שמקורה בילדות, לקבל את הנורמות כישויות אונטולוגיות, שעם ערעורן מתערער עולמו של בעל הנורמות. עצם ההסבר מפיג את כח המוסבר. מרגע שיש הסבר, שהדבר אינו מוחלט, אלא תלוי בהסבר, הוא הופך לחלק מעמדה תיאורטית שיכולה להשתנות עם התגלות עובדות נוספות. עצם הבירור השכלי מוליד את הספק כאשר בירור

זה מתבצע בצורה חיצונית למערכת. מה שנראה קודם כמוחלט וודאי מופיע עתה כחלקי, כתולדה של משהו אחר, וחלקיות זו מערערת את האמון במערכת מחד, ומקנה אמון במערכת היותר כוללת, באותה פרדיגמה המכילה את קודמתה כחלקית – שזהו עוצם כוחו של המדעניזם, ליצור פלטפורמה כמו-חוף-עולמית ממנה סוקרים את העולם.

אבות הסוציולוגיה, וובר ודורקהיים סימנו התפכחות מערערת זו כתו ההיכר של המצב 'המודרני'. עם כל השוני והמחלוקות ביניהם, בנקודה זו מתלכדות התיאוריות של וובר ודורקהיים: "כשמדובר בשאלת היחיד בחברה המודרנית, וובר ודורקהיים כאחד קישרו אותה ישירות לחילון של העולם המודרני".¹³⁵ אלא שגם רעיון זה הוא בינארי וכפות לעד אל הקיטוב דת/לא דת. במיוחד באירופה הנוצרית בה התפתחה לה תרבות זו של התפכחות, פירוש הדבר היה התפכחות ממקסם השווא של הנצרות. אלא ש'התפכחות' זו כאמור, היא עצמה תולדה של התפתחויות מאוחרות בתוך הנצרות, ומכוננת בעצמה נוצריות 'פנימיות', נוצריות נטולות ישו, נוצריות 'שקופות' המובססות על העמדת הדת על הרגש באופן שלא יפריע לרציו.

לכן, הקביעה שהמצב המודרני הוא ההתפכחות מהאשלייה נועלת את התרבות בתוך עולם הדיון שיצרה הנצרות. כדי לחמוק ממערכת אקסיומטית זו יש להתפכח מההתפכחות בצורתה הבינארית של דת/לא-דת וכשבר ברצף, ולבחון את התהליך מתוך תפישת השאיפה להכללה והצורך התמידי ליישב דיסוננסים, באופן שגם העיסוק בהתפכחות ואימוצה של העמדה הבינרית של מפוכח/נאור מול אחוז-חבלי-מקסם-שווא/חשון יתפוגגו. המפוכח והבלתי מפוכח מושרשים באותה שלולית, אלא שלמפוכח נזרק ספק ספציפי באמונתו והוא עומד תוהה ומערער עם הדיסוננס שלו, וכולו בוז לשלוותו חסרת הידיעה של הבלתי מפוכח, וזוהי המודרניות.

עם כל חשיבותו בשטיפת אורוות הדעת מסחי הדוגמות והדעות הקדומות, אין בתהליך זה כדי להכניס סוסים חדשים לאורווה, מפני שהוא עצמו שבו כאמור במקסם השווא הדיכוטומי של אשליות והתפכחות מהן. תפישה זו עצמה היא משקפיים תיאורטיות המעצבות מציאות. תפישה, שבהיותה הכללה גבוהה יותר, מתקשה להבחין בעצמה ככזו, אלא רואה עצמה כאובייקטיבית, כמי שנמצאת בעוררות לעומת מצב החלימה הקודם. אלא שגם היא שבויה בתוך ה'מטריצה' ואין מפקים הוליוודיים שיעירו אותה לעולם של צלולואיד, מטריצה של מדעניזם הנשען על טענת אובייקטיביות המאפשרת לו להתפכח מן המקסם, אלא שטענת אובייקטיביות זו עצמה רק מקטבת באופן מלאכותי את המציאות ואת תפישת המציאות כאחד במעין שבר אפיסטמו-אונולוגי.

כפי שכותב לאקמן: "על פי התפישה הפוזיטיביסטית הקלאסית, הדת היא המצבור המוסדי של אמונות בלתי רציונליות מסוימות, הנובעות על פי ההנחה מהתמודדות של יחידים וחברות עם מציאות שעדיין לא ניתן להתמודד עימה באופן קוגניטיבי. כידוע, העמדה הפוזיטיביסטית המקורית

כללה את התיזה שהדת, כשלב פרימיטיבי בהתפתחות ההגיון האנושי, תוחלף בסופו של דבר במדע. שאריות של תפישה זו חדרו להבנה — או אי הבנה — של תהליכי החילון... הכנסיות נשארות, כביכול, איים של דת (או חוסר רציונליות) בים של חילוניות (או הגיון). נותר רק לסוציולוג של הדת לנתח את ההבדלים הלאומיים והמעמדיים בתהליך של השקיעה הדתית, כלומר התכווצות השפעתן של הכנסיות"¹³⁶.

לכן, לפני שניגש לבחון כמה מהטכניקות הספציפיות של מדעי היהדות, כפי שהן מופיעות בקו החזית הנוכחי של עיסוק זה, בכראילן ובמכללות הדתיות הטפלות לה, חשוב לחזור ולהזכיר את טבעה של התפישה האנושית עצמה כתלוית-תאוריה. כפי שראינו בפרק שעסק בפילוסופיה של המדע, משפיעות הציפיות המוקדמות שלנו על הנתפש. קון, למשל, מביא את העובדה ששינויים ניצפו בשמים רק אחרי שהתיאוריה 'הרשתה' זו, כהוכחה לתלות של התפישה בתאוריה. רובינזון,¹³⁷ מתאר מחקרים רבים בפסיכולוגיה של התפישה המאשרים עקרון זה גם ברמות הקרובות ביותר לתפישה החושית. כך, בידרמן, גלאס וסטייסי¹³⁸ מצאו שנבדקים מסוגלים להכריע ביתר מהירות אם חפץ כלשהו נעדר מתמונה שהראו להם, כאשר מבחינה הגיונית לא היה קשר בין חפץ כזה לתמונה (כגון, מכונית בתמונה של מטבח). יתרה מזאת, פלמר¹³⁹ מצא שבתוך הקשרים בלתי מתאימים, נטו נבדקים לשנות ולהחליף את החפץ שראו בחפץ דומה אחר המתאים להקשר (למשל, תיבת דואר הוחלפה בלחם בתמונה של מטבח). כך, כותב רובינזון, תהליכי רקע משפיעים על כל היבט של התפישה שלנו, האופן בו נזכור תמונות, הדרך בה נחפש בתמונות והמהירות בה נוכל לזהות חפצים בתמונות. יתרה מזאת, מחקר של סוויניל¹⁴⁰ לגבי תפישת מילים בהקשר, מראה שאנשים מחזיקים בכמה וכמה פרשנויות חליפיות לפני שהם מחליטים על הפרשנות הסופית. כאשר ניגש קליפורד גירץ לבחון את האיסלם, הוא עשה זאת באמצעות מחקר השוואתי בין שתי תרבויות מוסלמיות נבדלות, האיסלם במרוקו והאיסלם באינדונזיה. גירץ אפיין שתי תרבויות שונות בתכלית שקלטו לתוכן את האיסלם והבינו אותו באופן שונה מאוד. הוא מתאר כיצד קלידג'גה, מייסד האיסלם באינדונזיה, זכה להגיע לדתו החדשה באמצעות מדיטציה ארוכת שנים על גדות נהר: "הוא הפך למוסלמי בלא שיראה אי פעם את הקוראן, ייכנס למסגד או ישמע תפילה — באמצעות שינוי פנימי שנבע מאותו סוג של משמעת נפשית דמוית-יוגה שהיתה המעשה הדתי המרכזי של המסורת ההינדית ממנה בא"¹⁴¹. ההקשר התרבותי של קלידג'גה לא אפשר הארה דתית שאינה מגיעה דרך הכלים המקובלים של הארה דתית באינדונזיה. הדפוס התרבותי המקדים מאפשר חדירה חיובית רק דרכו — כל דרך אחרת תאיים ותידחה על ידי המומרים הפוטנציאלים.

יש חשיבות מרכזית לעובדה שהמסגרת הכוללת לתהליכי השינוי הזהותיים שמחוללים מדעי היהדות, היא המסגרת האקדמית. ההקשר התרבותי המסוים

של מפגש בין שתי מערכות ודאות אמוניות, המערכת היהודית-מסורתית והמערכת האקדמית-מדעניסטית, הוא זה שמאפשר את התהליך עצמו. בתיאורים האנקדוטיים שיובאו להלן, מעמדם החברתי/אקדמי של הדוברים, הוא המעניק להם את סמכותם.

פרשנותו של ד"ר יחזקאל לוגר למשנה, המובאת להלן, יונקת את סמכותה בראש וראשונה מהיותו אקדמאי מוכר, איש בר-אילן ומורה במכללות הדתיות. הוא גם נמנה על מחברי ספר הלימוד של האוניברסיטה הפתוחה על תורה שבעל פה, המשמש כספר יסוד בנושא בכל המוסדות להשכלה גבוהה בארץ.¹⁴²

סמכות זו היא המעגנת את ההסבר ההסטוריציסטי, החיצוני למערכת, במבנה הוודאות והאמון של המדעניזם האקדמי. הערעור תמיד פועל נגד מקור הסמכות, ומבוסס על השערות שונות של אינטרס או חולשה. כך, כאשר שייפין מדבר על הטלת ספק באתנול, הכוונה היא הטלת ספק באמינות יצרן האתנול, ספק האתנול או אותם גורמים אנושיים שהיו אחראים לתיוגו של חומר זה כאתנול והבאתו למעבדה. האתנול עצמו אינו שנוי במחלוקת, אלא מה שאנשים אומרים לגביו: האם זיהו אותו נכון? החומר השקוף בתוך הבקבוק הוא אתנול או שהוא לא, והספק חל על הדיווח האנושי, על מקורות הידע לגביו. השאלה היא לא: 'מה הוא חומר זה?' שאז בתוך מערכת האמון עצמה ייתכנו ויכוחים לגיטימיים בין מדענים על מהותו של החומר, אלא: 'האם מי שמדווח לי על מהותו של חומר זה הוא אמין', 'האם מה שנאמר לי הוא אכן כך?' זו שאלה ספקנית מסוג אחר, המניחה מראש את אפשרות חוסר אמינותו של מי שסיפק את הידע, בין אדם פרטי, בין מערכת.

ממחקרים סוציולוגיים רבים בתחום האמון ידוע שעצם העלאת הספק, עצם הצבת השאלה היא כבר 'מעליבה' ביותר, כבר מערערת, כאשר היא מסמנת את האפשרות שהאמון הוא כוזב, ואפשרות כזאת ניתן לסמן רק כאשר נמצאים 'מחוץ' למערכת, רק כאשר נאחזים במערכת אמון 'אחרת' המשמשת כקריטריון לשפוט את הראשונה.

הריטג' כותב שלפי שיץ, "אנשים הנמצאים בפעילות מתואמת עם אחרים יניחו מראש שלידע שלהם יש אופי חברתי סטנדרטי וכי הוא משותף להם ולאחרים, ויחתרו באופן פעיל, אם לא מודע, לשמר ידע זה".¹⁴³ בסדרה מפורסמת של 'ניסויי הפרה', הראה גרפינקל שכאשר מערערים את התחושה הקונסנזואלית של ידע 'מובן מאליו' המוחזק במשותף, נוצר מתח חברתי ניכר. כך למשל, "סטודנטים קיבלו הוראה לערוך שיחה רגילה עם מכר או ידיד ובלא לציין שמה שהנסיין אומר חורג בדרך כלשהי מהסדר הרגיל, להתעקש שבן השיחה יבהיר את משמעות הערותיו...

בליל שישי צפיתי עם בעלי בטלוויזיה. בעלי העיר שהוא עייף. אני שאלתי, 'איך אתה עייף? גופנית, נפשית או סתם משועמם?'
נבדק: לא יודע, אני מניח שבעיקר גופנית.

נסיינית: אתה מתכוון שכואבים לך השרירים, או העצמות?
 נבדק: אני מניח שכן. אל תהיי כל כך נוקדנית.
 (אחרי צפיה נוספת בטלוויזיה)

נבדק: בכל הסרטים הישנים האלה תמיד מציגים את אותה מיטת ברזל ישנה.

נסיינית: מה כוונתך? האם אתה מתכוון לכל הסרטים הישנים, או לכמה מהם, או רק לאלו שראית?

נבדק: מה קרה לך? את יודעת למה אני מתכוון.
 נסיינית: הייתי רוצה שתהיה יותר ספציפי.

נבדק: את יודעת מה כוונתי! קפצי לי!¹⁴⁴

עצם תביעתם של הנסיינים לפירוט יתר של 'המובן מאליו' — ערערה את המובן מאליו. עצם הצבת השאלות נתפשה כסוג של הפרת אמון — כהתעקשות לא להבין את מה שמובן לכל. ברוב המקרים גורמת 'הפרה' כזאת לכעס מצד ה'קורבן'.

"רק במקרה אחד שדווח בידי גרפינקל לא מומשו באופן מלא התוצאות של ההפרה... במקרה זה הצליח הנבדק להמיר את ההרגשה של 'מהלכי הפרה' באמצעות פרשנותם כחלק מסדר אפשרויות אחר — משחק או בדיחה ילדותית... באופן זה מותנו ואף נגדעו לחלוטין המאפיינים האנומיים הפוטנציאליים של האינטראקציה עם כל המרכיבים של זעם מוסרי הקשורים אליהם"¹⁴⁵.

כך, מערכות האמון המתערערות כאשר לפתע שואלים שאלות ביחס למובן מאליו, יכולות לשוב על כנן רק כאשר ממשגים מחדש את החריגה. כפי שנראה להלן, כאשר מדובר בערעור שמערערים מדעי היהדות את מבנה האמון 'המובן מאליו' של היהדות, הם אכן מעוררים תגובות נסערות אצל 'המאמינים', אולם העטיפה המדעניסטית בה מובאים הדברים מחייבת את השומעים למקם את עצמם אחרת כלפי הדברים, וכלפי מקור האמון ממנו הם נובעים, באופן כזה שנוצרות שתי מערכות אמון המתחרות על אותה נישא. כדי לראות כיצד תהליך זה עובד בפועל במסגרת של הוראת מדעי היהדות במכללות דתיות, מובאות כאן כמה דוגמאות הלקוחות משיעוריהם של אקדמאים מאוניברסיטת בראיילן המלמדים גם במכללות הדתיות. יש בשיעוריהם כדי ללמד על הגישה והסגנון, הן שלהם כמורים, הן של תלמידיהם כציבור דתי הנחשף לתכנים של מדעי היהדות.

כאשר ד"ר לוגר, המלמד במכללה הדתית להוראה, מורשת יעקב ברחובות, מציע לכיתה שלו הסבר החולק על הסברו של רש"י לגבי הסיבה לגזירת חז"ל על כלי זכוכית, מעוגן הסברו החליפי בסמכותו של המדעניזם האקדמי תוך שהוא מעמיד את הסברו של רש"י כמגוייס ואינטרסנטי: כל המרכיבים הדרושים להתפכחות וובריאנית. לדידו של יהודי דתי, דברי רש"י הם חלק ממערך הידע המכונן את מבנה הוודאות של אמונתו הדתית. רש"י הוא מקור

סמכות. כשרש"י אינו מובן, תולה התלמיד את אי-הבנתו בעצמו. פירושו של רש"י מכוננים יהדות ומשמישים קריטריון להבנתה. לערער על סמכותו של רש"י בעולמה של האמונה היהודית פירושו להטיל ספק בעצם הבסיס לאמונה. לכן, כאשר ד"ר לוגר החובש כיפה טוען את טענתו, הוא עושה זאת כנגד הרקע התרבותי הזה. הוא מעמיד תיזה שכל מהותה היא האנטי-תיזה, האמירה ההסטורייציסטית הנחרצת: רבותי, הכל אינטרסים כלכליים, הכל שיקולים אינטרסנטיים המוסווים בחזות של הלכה! בהקשר תרבותי זה, המסר הסתמי לכאורה של סברתו של לוגר, הופך להתרסה נגד אמונת החיים של שומעיו. שומעים שאמונתם בטוהר כוונותיהם של חז"ל מכוננים אצלם מבנה אמון המתווה את מעשיהם ובחירותיהם, ניצבים מול תיזה המובאת בשם המדע המעמידה בספק את הבסיס לאמונתם, והופכת אותם לפתאים המאמינים לכל דבר, וגרוע מכך, המנווטים את חייהם על פי אשליה. יתרה מזאת, כאן מתחילה להסתמן התשובה לקושיה המתמיהה של תירוש-סמואלסון, כאן מתחיל להיות מובן מדוע מדעי היהדות הגוססים בכל האוניברסיטאות בארץ פורחים כבר-אילן ועתה גם במכללות הדתיות. ההקשר התרבותי הוא הכל. בלא יהדות, בלא ההקשר של אנשים המכירים את החומר, וחיים את התרבות באופן טבעי, אנשי המעוגנים במבני האמון של היהדות, הופכים כל פלפולי הסרק הללו לגרועים מאשר בלתי רציונליים ויומרניים. הם פשוט משעממים. למי בתרבות הישראלית החילונית אכפת כקליפת השום מה היתה הסיבה שחז"ל גזרו טומאה על כלי זכוכית. את מי זה מעניין ולמה זה רלוונטי? לתרבות הלא-דתית שכבר 'התפכחה' מחז"ל, אין עניין במקרים ספציפיים של הטלת ספק באמינותם. במובן זה עוסק לוגר ב'מובן מאליו' של התרבות הישראלית, שרק בהקשר דתי יכול להופיע כחידוש. בתוך כיתתו של לוגר, נמצא תהליך ה־disenchantment בעיצומו. בהקשר תרבותי ייחודי זה, בהקשר הדתי הספציפי, יש כאן עוצמה גדולה, ועימות מרתק.

מבחינת התלמידים הטיל עתה לוגר ספק רדיקלי במבנה האמון היסודי שלהם. מתוך עולמם התרבותי, הם שמעו עתה 'דבר כפירה'. אלא שמעמדו וסמכותו האקדמיים של ד"ר לוגר משמישים כסכר בפני התבטאות חופשית, שהרי בהקשר התרבותי הישראלי היותר רחב, אם יערערו על סמכות זו ויגידו שזהו 'דבר כפירה', יופיעו כדתיים חשוכים שאינם מסוגלים להתמודד עם מיטב מסקנותיו של המדע. ומאחר ומדובר במערכת 'ציונית-דתית', מערכת של 'מדע ואמונה', בה יש כבוד שווה למאורות האקדמיים ולאמונה הדתית, שותקים תלמידיו של לוגר ובולעים, ומי שלא ראה כיתת מובסים מתפתלים כזאת, לא ראה בליעת צפרדעים מימיו.

לוגר, המכיר היטב את המשחק, הופך בזאת אוטומטית לנציגה של הנאורות האקדמית ושליחה אל ההמונים הבלתי-מפוכחים. התלמידים, שלא באו ללמוד 'תורה לשמה', אלא להשיג ממשרד החינוך תעודת הוראה

שתאפשר להם לעבוד כמורים, נמצאים מראש בעמדת נחיתות מול הסמכות האקדמית. לא רק שעולם דיון זה זר להם, אלא שגם לא ניתן להם ולו שיעור אחד במתודולוגיה מדעית שיאפשר להם להבחין בהיבטים המדעניסטים של המשחק שלתוכו נקלעו. הם נאלצים לקבל את דבריו של לוגר מתוך האמון הבסיסי שרוכשת התרבות למדע, ובעוד הוא יכול לערער על אמונתם, הם אינם יכולים לערער על אמונתו, המופיעה כאובייקטיביות בהתגלמותה. כקבוצת מיעוט הנפגשת עם הגמוניית הרוב, הנפגשת עם האקדמיה דרך אותו 'מימשק למסכנים' שיצר המל"ג עבור הציבור הדתי במכללות הדתיות, אין להם שום סיכוי.

הם כפותים כפיתה כפולה: מצד הדתיות קיבלה המכללה את חותמת אישורו של הרה"ג מרדכי אליהו שליט"א, המשמש בפני עצמו כמקור לסמכות ואמינות, ומצד המדעניזם, אין להם שום הכשרה שתאפשר להם לערער על סמכותו. ובין שני מבני סמכות איתנים אלה — אכן יפה השתיקה. רק בתוך ההקשר התרבותי הזה ניתן להבין מה שמתחולל בכיתה, ומהיכן שואבות הספקולציות המשעשעות של ד"ר לוגר את כח חיותן. ללא המטען הרגשי האדיר שמעוררים דבריו, היו סברותיו נעלמות ומתפוגגות כמו מליוני סברות כרס אחרות שהעלו הספקולציות של ההסטוריציוזם הגרמני. כאן יש כח משמר, המקיים את העניין כולו, והוא הסיבה השורשית לכך שכל סברות מדעי היהדות משתמרות ללא שינוי (סברות מלפני שמונים שנה עדיין נשמעות בבר-אילן ובמכללות במחזור רענן כירוקי-עד, שנה אחרי שנה): כל זמן שיש קהל שומעים שהקודים התרבותיים הללו מדברים אליהם ומרעישים אותם, כל זמן שיש עימות בין מערכות אמון, עוד לא איבדו הסברות את תפקידן.

ד"ר יחזקאל לוגר מרצה לכיתתו על גזירותיהם של חז"ל. הכיתה הומוגנית למדי, כולם סטודנטים מבוגרים להוראה, כולם חובשי כיפות, חלקם עתודאים צעירים, חלקם מורים מבוגרים שבאו להשלים תעודת הוראה. זוהי אוכלוסיה מיומנת למדי בתחומי הידע הקלאסיים של היהדות.

ד"ר לוגר מביא ציטוט מהתלמוד הבבלי: "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית". ובהמשך: "שמונים שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית". רש"י מסביר שמדובר בשיקולים הלכתיים: "על ארץ העמים — ומשום ספק קברות שלהן, דנכרי מטמא במגע ובמשא ואהל לרבנן, ולר' שמעון נמי [גם] דאמר אין מטמאין באהל — מטמאין הן במגע ובמשא ורקב".¹⁴⁵

בניגוד לרש"י, אותו כאמור מכירים התלמידים כחלק מיסודות זהותם התרבותית, מספק לוגר הסבר הסטוריציסטי וחושף בפני תלמידיו את ה'אמת המדעית' לפיה הסיבה לגזירות לא היתה הלכתית, 'משום ספק קברות שלהן', אלא כלכלית דווקא, וקשורה למצב הכלכלי הקשה ששרר באותה תקופה

בארץ וליחסי סחר חוץ בין ארץ ישראל לחו"ל. באמצעות גזירתם בנושא הטומאה, שאינה אלא אמתלה, טוען לוגר, הטילו חז"ל אמברגו על כלי זכוכית ועל ארץ העמים, כדי למנוע הצפת השוק בכלי זכוכית זולים מחוץ לארץ, ובכך לפגוע בפרנסת היצרנים המקומיים.

השיעור כולו מתנהל כמו ניסוי-שדה באתנומטודולוגיות של גרפינקל – גישוש אחר אותה נקודה של הסכמיות אמונית שבאם נדרוך עליה נעורר תגובה רגשית. הודות למשמעות התיאולוגית של דבריו ואופיה של כיתתו, לא נזקק לוגר לנהלים הרגילים של דיון אקדמי. תפקידו במכללה הדתית קרוב יותר לזה של ראשוני המשכילים מפיצי האוריינות בקרב ההמון הבלתי משכיל מאשר למרצה אקדמי בפני סטודנטים. הוא אינו נזקק ליישוב הסברים מתחרים, אף לא צריך להתייחס לאפשרויות ההפרכה הרבות של דבריו.* ממילא, כאשר מציבים את הדברים כך, הם מאבדים את תוקפם ההלכתי כאידיאה מעצבת חיים, שהרי אם כל עניין הגזירות היה מצוקתם הכלכלית של סוחרי ארץ ישראל הקדמונים, אזי עתה, שמוצרי ביח"ר פניציה נמכרים בכל העולם, ומדיניות השוק הפתוח הולכת וכובשת את הזירה, שמא תפקענה להן הגזרות והמאמינים שהתפכחו סוף סוף מעלפונם התיאולוגי בזכות הארתו של ד"ר לוגר יחדלו מלטבול את כליהם.

אלא, שהתיאולוגיה הגרמנית פרצה דרך גם כאן, וכבר שכללו הוגיה המאוחרים של הנצרות את הנתיבים הפילוסופיים המאפשרים לרוקן את תכני היהדות מכל משמעות ועם זאת להמשיך לקיים חלקים מהפן המעשי של היהדות, נתיבים המאפשרים גם לד"ר לוגר עצמו לחבוש כיפה ואפילו מן הסתם לטבול את כליו, ועם זאת לדבוק בנאורות ההסטורייסטית המיוחדת המאפיינת את מדעי היהדות. ההפרדה בין שכל לאמונה ובין המעשה לכוונתו הפנימית, הופכת את האמונה מצו אונתולוגי לבחירה פוסט-מודרנית נטולת קריטריון.

דמות בולטת נוספת במכללה מורשת יעקב הוא פרופסור שמואל ורגון. פרופסור ורגון כיהן כראש החוג לתנ"ך בפקולטה למדעי היהדות באוניברסיטת בר-אילן ומלמד גם במכללות הדתיות להוראה. פרופסור ורגון הוא דמות מרכזית בשדה החינוך בארץ ומכהן גם כראש החוג לתנ"ך במכללה האקדמית תלפיות, מרצה במכללת "מורשת יעקב", וחבר באיגוד העולמי למדעי היהדות. בנוסף לכך הוא מרכז מטעם המל"ג את התחום של לימודי התנ"ך בכל המכללות הדתיות, ולמעשה קובע מי יהיו המורים במכללות אלה.

* כגון, המקרים הרבים הדומים של גזירות שגזרו חז"ל בעניני טומאה וטהרה, שלא ניתן למצוא להם סיבות כלכליות, או התקנות הכלכליות שתיקנו חז"ל בלא להזדקק למעקפים ערמוניים של גזירות. גם את התיזה הכלכלית עצמה לא בחן לעומק – מדוע יעדיפו חז"ל לסייע כלכלית ליצרני הזכוכית המקומיים ולא לספקי השמנים המקומיים.

באחד משיעוריו במכללה מתאר פרופסור ורגון בצורה סיפורית וחיה מאוד את ענינו של עומרי מלך ישראל. ורגון, הצבעוני והתיאטרי משהו, מסביר תוך היישרת מבטים חמורי סבר כלפי התלמידים, כיצד שופט התנ"ך את כל מעשיו של עומרי בקטגוריה מוסרית, בהצביעו על כך שעומרי עשה את הרע בעיני ד'. הוא חוזר ומדגיש כיצד השיפוט המוסרי השלילי של עומרי הוא המוטיב המרכזי של כל תיאורו בתנ"ך.

לאוזנים דתיות מנגנים פה מנגינה מוכרת. קורא התנ"ך המאמין אינו מחפש בו את ההסטוריה (אף אינו מערער על אמינות התיאור ההסטורי המובא בו) אלא את המסר המוסרי. זהו למעשה עקרון היסוד של הפירוש המסורתי היהודי לתנ"ך, שהתנ"ך מציג רק את מה 'שנצרך לדורות'¹⁴⁶, כלומר רק את הדברים שיש בהם מסר מוסרי רלוונטי לקורא, והרבה מאוד פרשנות מוסרית נכתבה ביהדות כדי לתרץ מדוע הביא התנ"ך תיאור זה או אחר, ולגלות את המסר הגנוז בו.

כך, לאחר שניגן לכיתתו הדתית את הסימפוניה האמונית המוכרת להם מערישתם, ושיתף עצמו במערכות האמון המכוננות את המבט שלהם על המציאות, נעצר פרופסור ורגון בדרמטיות, מחווה באצבעו כמתריע ומצהיר: "עד כאן ההסטוריוזופיה. מכאן ההסטוריה!" ומנימת דיבורו משתמע: חבר'ה עד כאן סיפורי הסבתא עכשיו האמת ההסטורית!

עתה, כשחיוך רחב על פניו והכיתה ברום שתיקה מוחלט, שתי נשימות אחרי שהדגיש במפורש את שיפוטו הנחרץ של התנ"ך ש"עומרי עשה את הרע בעיני ה'", פונה פרופסור ורגון לכיתתו הניצבת לרגליו (המבנה הסוציולוגי של האקדמיזציה בישראל, מחייב אותם לקבל אצלו ציון עובר, כדי להבטיח את פרנסתם העתידיה כמורים) — ומכריז: "אראה לכם כמה עומרי היה גדול!"

ומתוך דיסוננס נפלא זה שמחוללת ההנגדה בין 'עשה את הרע בעיני ה'" לבין 'היה גדול', ניגש פרופסור ורגון לסקור בנוקדנות וביסודיות שהם סימן ההיכר המובהק של מדעי היהדות, את כל היקפם הרחב של כיבושי עומרי על פי מצבת מישע, שריד ארכיאולוגי קדמון, תוך שהוא מבטל בהינף יד את המסר המוסרי של התנ"ך, ומציב תיזה לפיה גדולה נמדדת בכיבוש דווקא. פרופסור ורגון מצטט כמה מהפסוקים החרותים על מצבת מישע, ובמיוחד: "עומרי מלך ישראל ויענו את מואב ימים רבים כי יאנף כמוש בארצו".

הוא רושם מילים אלו אט אט על הלוח, ואז פונה לכיתה ושואל: "כי יאנף כמוש? נשמע לכם מוכר?" וכאשר הכיתה כולה יושבת מוכת אלם לנוכח ההקבלה בין אמונתו של כמוש לאמונתם, מנחית ורגון את מכת החסד הסופית ומסביר: "רבותי! זוהי מנטליות מזרח תיכונית!"

אמנם מאירס כותב שכבר טרלטש, מאה שנה לפני פרופסור ורגון, היה נוקט אסטרטגיה זו של "קונטקסטואליזציה של מוסר הנביאים. ומכאן אף טען ש'האתיקה של הנביאים אינה האתיקה של האנושות, אלא של ישראל (כפי

שהיא משתקפת) באחדות האתיקה, המשפט והמוסר הבלתי מובחנים המאפיינים את כל העממים הקדמונים'. בקראו תיגר על הדימוי של הנביאים כנושאי מסר אוניברסלי, דחה טרלטש כל משוואה בין המסר האתי שלהם לבין רעיונות מודרניים של אנושיות וחירות, או אף פחות מכך דמוקרטיה בפלשתינה הקדומה, הרחוקה מאוד מהתרבויות העירוניות המתוחכמות יותר בימינו; היה זה בהקשר כפרי זה שנולד 'חלום משיחי דתי מזרחי'. והיה זה רק בזכות התפתחות אל מעבר לסביבה זו שהנצרות הצליחה להחיות את הנבואה, ולהגיע 'לעומק ולפנימיות של הרגש האנושי הטהור' שאין לו כל אח ורע ביהדות או באיסלם".¹⁴⁷ הרמן כהן, שנאבק כל חייו להוכיח שהיהדות היא דת שאינה נופלת מהנצרות הסובבת אותה, ביכה גישה זו וטען ש"ניסיונו של טרלטש להכניס את הדחף הנבואי לתוך קונטקסט, 'ממיר את האוניברסליות של האל (הישראלי) לפרטיקולריות של אל שבטי, ובזאת נהרסת היהדות כדת".¹⁴⁸ מן הסתם היה כהן עומד נבוך מול צאצאו הרוחני, פרופסור ורגון, המשחזר את עמדותיו של טרלטש יותר ממאה שנים אחריו.* מבחינה אנתרופולוגית יש כאן קולוניזציה של תרבות אחת על ידי תרבות אחרת בתוך התרבות עצמה — תרבות הבילדונג כזהות יהודית שורשית המעוגנת במדעי היהדות, מתנחלת כביכול בתוך התרבות היהודית המסורתית, ודוחקת אותה לקונברסיה. אולם זהות הבילדונג המלאה, התוצר הסופי של מגרסת הזהויות, היא כבר מעבר לדת ומעבר ללאום, ואין היא מוצאת ביהדות דבר פרט לגוון אנושי אחד באינספור הגוונים האנושיים הקיימים, שכולם רלוונטים/בלתי-רלוונטים באותה מידה להומור-אוניברסליס נטול-הגוון הפרטיקולרי העומד ביסודה של זהות זו.

ולהאוזן, טרלטש וחוקרים נוצרים אחרים השתמשו ברעיונות אלה כדי להעמיד את הנצרות כהתגלות האלוהית האמיתית, המתנשאת מעל להשקפות המזרח-תיכוניות הללו, ועתה, בהקשר התרבותי המסויים של צעירים דתיים שבאו לכאן כדי להכשיר את עצמם לקראת הוראת התנ"ך בבתי ספר ממלכתיים וממלכתיים-דתיים בארץ, משמשות הצהרות אלו לא כדי לסמן את הגבול בין יהדות לנצרות, אלא בין יהדות לנאורות.

במידה רבה, מהווה שיעורו הנ"ל של פרופסור ורגון דוגמה עכשווית לטענותיו של ירושלמי ביחס לאנטי-תיזה היסודית בין מדעי היהדות לבין היהדות עצמה: "יש מתח מסויים, הקשור מהותית להסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, אף אם איננו מורגש על פי רוב על פני השטח ואף אין מודים בקיומו.

* באשר להשוואה עם כמוש — הרי באותה מידה של רציונליזם אקדמי ניתן היה לטעון טענה שוות-ערך שלא תערער את יסודותיהם הזהותיים של השומעים, ולומר שהתרבות של התנ"ך היא זו שהשפיעה על המזרח התיכון ולא להיפך — טענה שיש לה גם מידה מסויימת של תוקף הסטורי לנוכח השפעתו העולמית הידועה של התנ"ך.

ככל שהסטוריוגרפיה זו אמנם 'מודרנית' ודורשת יחס של רצינות, הרי היא צריכה לדחות, לפחות מבחינה תפקודית, את ההנחות שהיו לפנים ביסודן של כל התפישות היהודיות של ההסטוריה. למעשה, היא צריכה לעמוד בניגוד חריף לנושא שלה עצמו, ולא בפרט זה או אחר, אלא במה שנחשב לעיקר העיקרים שבו: האמונה שההשגחה האלוהית היא לא סיבה ראשונה בלבד, אלא גורם מסובב פעיל בהסטוריה היהודית, וכן האמונה, הנובעת מזו הקודמת, בייחודה של ההסטוריה היהודית עצמה... שלילתן המודעת, או לפחות עקיפתן הפרגמטית של שתי הנחות-יסוד אלה, הן עיקר תהליך החילון שחל בהסטוריה היהודית, ובו מושרשת ההסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.¹⁴⁹

אפשר שניתן לראות במסר האנטי-קאנוני עצמו פרדיגמה מנחה המכוננת זהות רציונליסטית-חילונית כתוצאה מאותה 'דה-אובייקטיביזציה' שעוברים תכנים דתיים עת "נלקח מהם מעמדם התודעתי כמציאות אובייקטיבית ומובנת מאליה".¹⁵⁰

אולם, כפי שכותב גמבטה: "האמון הוא אמונה מוזרה שאינה מבוססת על עדויות אלא על העדר עדויות סותרות — מאפיין ההופך אותו לפגיע מאוד להרס מכונן".¹⁵¹ לכן, במידה והממד מחולל-הזהות של מדעי היהדות מבוסס באמת על עדויות סותרות, השאלה 'מי אמר את הדברים' ו'מה שמכות' תהיה השאלה המרכזית, והעיסוק המרכזי יהיה במקורות: מה המקור לכל טענה, לכל אמירה, לכל דעה — באופן שיחולל אי-אמון יסודי במערכת אחת תוך הקניית אמון הולך וגובר במערכת הספקנית הבאה לכתחילה בשמו של המדע, וכפי שכותב גמבטה: "מרגע שאי-אמון משתרש, אובדת כמעט לחלוטין האפשרות לדעת אם אי-האמון היה מוצדק, שכן יש לו יכולת להגשים את עצמו, לחולל מציאות התואמת אותו. בשלב זה גם אלו שהיו מוכנים קודם לפעול על פי ציפיות אופטימיסטיות יותר יחשבו לרציונליים אם יתנהגו בהתאם להנחת אי-האמון. רק מקרה או צד שלישי יכולים ליצור 'נסו' מהסוג הנכון כדי להוכיח שאי-האמון חסר בסיס (וגם אז... האינרציה הקוגניטיבית עלולה למנוע מאנשים לשנות את אמונתם)".¹⁵² מרגע שמתקבלים מדעי היהדות כפרשנות המוסמכת של היהדות, כמעט ולא תהיה כל הזדמנות לחזור ולבדוק את הטענות, הן כתוצאה מחוסר נטייה לחשוף עדויות סותרות, הן מהקישור של עדויות סותרות עם המגמתיות הדתית, הן מעצם העלמתן של עדויות שתערערה את אמינות מדעי היהדות כמדע. בחברה הישראלית מחוללים מדעי היהדות בדיוק את אותו מרחב אינטרסובייקטיבי ישראלי הנשען על אמונה מדעניסטית ומחולל את אותו מובן מאליו שרק אנשים בלתי-סבירים ובלתי הגיוניים כופרים בו.*

* נספח א מציג מחקר טקסטואלי קצר ובו דיון נרחב יותר באופן בו פועלים מנגנונים אלה בפועל.

תפקידם החברתי של מדעי היהדות לסמן דיכוטומיה של דתיות/נאורות, הפך בשנים האחרונות לתפקיד כמעט ייחודי בעולם האקדמיה שנדידתו הפוסט-מודרנית הולכת ונעשית מודגשת, עולם, כפי שכותב זמיטו, בו "משבר ההסטורייזם... אינו אלא... ההכרה באופי הזמני, ההסטורי, התרבותי והמוסדי של החקירה המדעית עצמה..."¹⁵³. הכרה שהיא כמובן סם המוות למדעי היהדות התלויים במדעניזם לכל חיותם.

לכן חבים מדעי היהדות את קיומם דווקא לסקוטומה בלבו של עיסוקם, שהרי הגרזן ההסטורייציסטי שהם מניפים לכל עבר לעולם אינו פוגע בהם עצמם. לעולם אין הם מפנים את כלי בקורתם כלפי עצם התהליך בו הם עצמם עוסקים, וכך הם חומקים מהמסקנה הבלתי נמנעת, כפי שכותב זמיטו, ש"ההסטורייזם הפילוסופי... מפריך את עצמו"¹⁵⁴.

ניתן ללמוד רבות מנסינו של גרינוולד, מדען יהדות, לסכם את עמדתו של חוקר מדעי היהדות כלפי היהדות: "השאלה המרכזית העומדת על הפרק", כותב גרינוולד, "אינה רק זו של מידת ההזדהות הנדרשת מהחוקר ביחסו להשקפת העולם היהודית המסורתית, אלא גם של מידת אי ההתעניינות ואי הידיעה הנובעים מהזדהות שלילית עם היהדות המסורתית. מדעי היהדות עלולים למצוא את עצמם מנותקים מן הרוח הפנימית המפיעה חיים ביהדות. הבעיה המטרידה אותנו הינה כיצד להעמיק ולהרחיב את השכלתו היהודית של חוקר שאינו יכול להזדהות עם תכניה המסורתיים של היהדות. הבעיה ממוקדת כאן בתחום של ההצטיינות המדעית ולא ביראת שמים. קשה לתאר שנוכל למצוא ביולוג שלא יזדהה עם העמדות הפילוסופיות הנובעות מתורת האבולוציה, או אסטרופיסיקאי שלא יקבל על עצמו את המשתמע מתפישת החלל המודרנית, אולם במציאות של ימינו קל למצוא חוקר כמדעי היהדות שמידת הזדהותו עם התכנים הפילוסופיים, המחשבתיים והערכיים של היהדות עברה טרנספורמציה שיש בה שינוי ערכים רדיקאלי. הבעיה הניצבת בפנינו בשלב זה היא לא רק כיצד לקיים השקפת עולם חילונית עם מידה מירבית של הבנה והתעניינות שהאינטנסיביות שלהן גובלת במעורבות אינטלקטואלית ורגשית אלא גם כיצד לתרגם עמדה חילונית זו לגישה חיובית שאינה מטה את הדין לכף חובה"¹⁵⁵.

כמצופה, חוזר גרינוולד ומאשש את דימוים המדעניסטי העצמי הגבוה של חוקרי מדעי היהדות בהשוותו אותם לביולוגים ואסטרופיסיקאים, אולם עיקר טיעונו משיב אותו חזרה לחיק המפעל האמיתי של מדעי היהדות, דהיינו, העיסוק האובססיבי בזהות יהודית. כיצד, הוא שואל, יכול חוקר שאינו מזוהה עם תכני היהדות לחקור יהדות, שאלה שלולא תמימותה המופגנת היתה יכולה להיות אורוליאנית ממש, בהתחשב בעובדה שמדעי היהדות הם בדיוק הכלי והאמצעי לטיפוח א־הזדהות זו! עמדתו של גרינוולד היא פוזה של 'מדען אחראי' המעורר שאלות כבדות משקל לגבי מקצועו, ויש בה להוסיף נופך של מקצועיות ורצינות למדעניזם של מדעי היהדות, ולתת יתר תוקף

למסקנותיהם מערערות הקנוניות, שהרי מדען הבודק את עצמו בצורה נוקבת נתפש כ'אובייקטיבי' יותר, ותוקף מסקנותיו גדל. ובכל זאת, צריך גרינוולד להיזהר, שהרי הוא מודה כאן בפה מלא שקיימת הטייה אנטי-מסורתית בקרב חוקרי מדעי היהדות, ושהאתגר הוא: 'לקיים השקפת עולם חילונית'.

אכן הוא מסביר בהמשך שמי שבא לחפש יהדות במדעי היהדות סופו לצאת בפחי נפש: "חלק לא מבוטל מן הסטודנטים הבאים לאוניברסיטה ללמוד יהדות עושים זאת על מנת להכיר הכרה ראשונית את עולמה של היהדות, וספק אם הם מודעים בכלל להנחות היסוד התרבותיות כפי שהן באות לידי ביטוי במדעי היהדות או נובעות מהם. סטודנטים אלה, הבאים לרוב עם ידע קלוש ביהדות, שומעים באוניברסיטה הרצאות המציעות להם מגזרים צרים וקטועים מתוך העולם העשיר של היהדות, וספק רב הוא אם בסופו של דבר הם יודעים יהדות מהי"¹⁵⁶.

למרות וידוי נוקב זה, גרינוולד אינו מציין מה הן ההנחות התרבותיות שאין הסטודנטים מודעים להן, הנחות שהספקנו להכיר לעומק לעיל, אף מציג את חלקיות ידיעתם הסופית של הסטודנטים כנובעת מכך שנחשפו רק ל'מגזרים צרים וקטועים', בלא להזכיר כלל את עובדת העומק היסודית של הרס הקאנוניות ואת ההטייה האנטי-מסורתית העמוקה של הלימודים עצמם, שתפגיש כל מי שבא 'על מנת להכיר הכרה ראשונית את עולמה של היהדות' עם האמצעי המרכזי להעברת המסר מעקר המסר של מדעי היהדות, הלא היא, כדברי גרינוולד עצמו: "הראייה ההסטורית [ה]מאפשרת התעסקות ביהדות ללא זיקה ערכית לתכניה. שכן, תכניה של היהדות עומדים גם הם כשלעצמם למחקר ולהערכה הסטוריים. היהדות היא תוצר של הזמן ולא אידיאה העומדת מעל לזמן"¹⁵⁷.

המדיום רב העוצמה של ההסטוריוציזם האקדמי העברי, יעביר לתלמיד צמא היהדות את המסר העגום בדבר 'מות היהדות', ובמקום מפגש עם אידיאה חיה ומחוללת חיים, יתמחה הסטודנט בפתולוגיה. אולם חשוב מכך ומעל לכל, יש לשמר את תוקפו של המדעניזם המאפשר את כל המפעל, כי ללא הזהות של 'מדענים' מה ישאר לאנשי מדעי היהדות? לכן, קובע גרינוולד ש'נפתח פתח לחוקר לנתק את עצמו מן המחויבות הערכית לתכנים שבהם הוא עוסק ובכך לשמור על מידת איפוק וריסון היאים לאובייקטיביות מדעית'¹⁵⁸ ועוד יותר מכך: "ניתן לומר, ללא צל של ספק, שבקשת נקיון הכפיים האקדמי תעניק מעמד של עדיפות לאותם נושאי מחקר במדעי היהדות בהם המעורבות האישית של החוקר בחומר הנחקר ניתנת לבלימה ולריסון מירביים"¹⁵⁹. במאמרו זה העוסק בעצם העיסוק של מדעי היהדות, מצליח גרינוולד לעשות כמה וכמה תפניות, ולהישאר במקום. לא רק שהעלה את קרנם של העוסקים במדעי היהדות למדרגות שטרם נודעו כמותם, והם מופיעים עתה כאנשים בעלי 'איפוק וריסון היאים לאוייבקיביות מדעית' (נותרה רק השאלה אם יש להם גם גבות מחוברות ומגבעות קשיחות, או לא),

אנשים המבקשים 'נקיון כפיים אקדמי' (על זה מישל פוקו עוד לא שמע — זה רק אצלנו יש עמילן כזה בצווארונים וברזל כזה בעמודי השדרה!) הבולמים ומרסנים עצמם באופן מירבי (זהירות, זהירות, הפסיכואנליזה קובעת שהאיפוק מזיק לבריאות!). אך כל זאת, כל זאת הוא כאין וכאפס לעומת הסכנה האיומה המרחפת מעל פדחתו המתקרחת של החוקר המכופתר — סכנת 'האובייקטיביות המופרזת' העלולה 'לסתום את הגולל על היהדות!', כפי שכותב גרינוולד: "בדברינו כאן אנו מבקשים להתריע על הסכנה, שאגב בקשת המיומנות המקצועית והאובייקטיביות המופרזת אנו עלולים לסתום כמו ידינו את הגולל על היהדות אותה אנו חוקרים. אם הראייה ההסטורית יוצרת מסך ופוערת תהום בינינו לבין החומר העומד לחקירה הרי שלא מדעת נהיה במקומם של קברניה של חכמת ישראל במאה הי"ט".¹⁶⁰

כך בצורה מדהימה למדי, מעמידים מבכיה המדעניסטים של היהדות את הפרמידה על ראשה ומצביעים על עצם השורש של מבנה האמון עליו נשענים מדעי היהדות, על המדעניזם, כ'בעיה'. כך פרופ' תירוש-סמואלסון מכה על חטא: "אנו, חוקרי מדעי היהדות הפכנו במידה רבה בלתי-רלוונטים לחיים יהודיים משגשגים (כאן או בישראל) מפני ששכחנו את המטרה הראשונית של המעורבות שלנו במדעי היהדות. בחפזן שלנו להפוך את מדעי היהדות למקצוע אקדמי מכובד, קריירה כמו כל האחרות, הרגנו את עצם הרוח שהעניקה לגיטימציה למפעל לכתחילה".¹⁶¹

אכן, פוקח גרינוולד את עיניו לבוקר אפרפר וערפילי המאיר נוגות על מדעי היהדות, שם מאבדים החוקרים, לטענתו של גרינוולד, את "הדרמה הגדולה של המפגש עם התרבות היהודית, לא כמוצג מוזיאוני או כעובדה מדעית יבשה, אלא כהוויה אידיאית-ספירטואלית חיה שבה דעת ומכאוב נושקים זה לזה".¹⁶² הפאתוס, הפאתוס, האם אין משהו מהטראגי בהתפרצות פיוטית רוויית-אנגסט זו של החוקר היבש והמודאג שנפשו שוקקת להוויה חיה בה 'דעת ומכאוב נושקים זה לזה'?

על גבי התשתית של מה שקורט מילר-וולמר מתאר ש"היידגר ובעקבותיו גדמר מתעקשים שכל צורות הפרשנות במציאות ובמדעי הרוח מושרשות בהבנה ואינן אלא הסברה של מה שכבר הובן קודם לכן",¹⁶³ באה המעטפת המדעניסטית המעניקה חזות של אובייקטיביות להטייה הפנימית. מעטפת זו היא לא רק המעגן של מדעי היהדות בזהות התודעתית הישראלית, כפי שרק הוודאות של המדע יכולה לאפשר, אלא גם הדרך היחידה לטשטש את האופן בו קובעת מגמת הפרשן את פרשנותו, הדרך היחידה לטשטש כדברי קורט מילר-וולמר ש"בכל המקרים האינטרס הספציפי של הפרשן במה שאומר הטקסט, הוא הקובע את מהלך הפרשנות".¹⁶⁴ כשהזהות היהודית מחפשת להיבדל ממורשתה המחייבת, היא מוצאת את הכלים בתוך פרדיגמת העל של המדעניזם, ובכך מסתרת מהתוכנות הפשוטות של גדמר ש"כל פרשנות של העבר, בין אם הן מבוצעות בידי הסטוריון, פילוסוף, בלשן, או חוקר ספרות,

הם יציר של תקופתו ומקומו של הפרשן".¹⁶⁵ — כלומר מדעי היהדות מצליחים לברוח אפילו מהמסקנות ההגיוניות של ההסטוריציוזם עצמו, הסטוריציוזם הקובע שגם את מחקרם שלהם יש למקם הסטוריציסטית, ומצליחים לבצר לעצמם שבר בקונטינוואום האנושי, גבול שעד אליו מגיע ההסטוריציוזם וממנו והלאה זורחת לה אובייקטיביות טהורה, קו דמדומים שמצדו האחד נמצאת החשיכה האפיסטמולוגית של הסובייקטיביות האנושית ומצדו השני האור האונותולוגי של האובייקטיביות המדעית בטהרתה! או כפי שקובע פונקנשטיין בעגמומיות אך בפשטות ראויה להערכה, מדעי היהדות נוקטים: "עמדות דוגמטיות או פוזיטיביסטיות-נאיביות, בלא לבחון את הנחות היסוד שלהן".¹⁶⁶

השפעת מדעי היהדות על החיים

”כשאת אומרת שיש להבין את הדברים כך,
את מתכוונת למשהו בהכרח,
אך אם הדברים אינם תלויים רק בכך,
אולי אפשר להבין לא כך.”

מגנזי הפרויקט ההרמנויטי

”...משאבים תרבותיים אינם רק עזרים חיצוניים, אלא גם
מרכיבים מכוננים של המחשבה האנושית...”

גירץ, פרשנות של תרבויות, עמ' 84

מדעי היהדות היום — מצב הזירה

כביכול, עם השנים, הפכו מדעי היהדות למעין בדיחה בחברה הישראלית. משהו מאובק וארכאי עם טעם של שיעורי תנ"ך. כפי שהזכרנו לעיל, פרופ' חוה תירוש סמואלסון נשאה בשנת 1998 נאום שהצליח להרגיז את הפקולטות השונות למדעי היהדות, חוץ מבר-אילן, בהצביעה על כך שבארץ רק בבר-אילן ממשיכים מדעי היהדות לשגשג, ובחוץ לארץ הם מהווים מקור משיכה בעיקר לתלמידים נוצרים הנשואים ליהודים. מדעי היהדות משתמרים במקום בו קיים רצון להזדהות עם יהדות כמו אצל בני הזוג הנוצרים, או אנשים שהחלו להתעניין במורשת היהדות, או במקומות בהם קיימת לכתחילה זהות יהודית דתית — כמו בבר-אילן. מדעי היהדות ללא הזדהות עם יהדות הם כבקטריות ללא צלחת פטרי, אין להם קיום. מרגע שרוקנת את היהדות ממשמעותה, הרי רוקנת. צריך 'בשר טרי' כדי שהמערכת תוכל להמשיך לפעול. ועם זאת, למרות שהם ממשיכים להוות מקור למשיכה פעילה רק במקום של הזדהות יהודית חזקה יותר, יש למדעי היהדות תפקיד 'משמר' חשוב ביותר דווקא לזהות יהודית חילונית. 'מדעני' היהדות עצמם, עיוורים בדרך כלל לנקודה זו, מאחר וקבוצת ההתייחסות שלהם היא תמיד הדתיים שאינם מכירים בהם, ואילו כלפי הזהויות החילוניות הם היו רוצים להיות בעצמם נושאי הבשורה 'הדתית' ואינם, ולכן הם נשארים ללא מודעות לתפקידם החשוב ביצירת זהויות יהודיות חילוניות.

כך, גרינוולד קובל ש: "... בציבור הרחב, הדתי והחילוני כאחד, אין מדעי היהדות נחשבים כמי שיש להם טענת ייצוג כלשהי לגבי היהדות. להפך, בגלל

הבקורתיות המדעית ובגלל ייצוגה הבולט של הישראליות החילונית, נפסלים מדעי היהדות בעיני נושאי המסורת היהודית מלייצג 'משהו יהודי'. לפסילה זו יכול אולי להיות צידוק מה מנקודת מבטם של חוגים דתיים, אולם אי יכולתם של מדעי היהדות למצוא אוזן קשובה אצל החילונים בנינו היא אות מבשר רעות, חוסר הרלוונטיות של מדעי היהדות בנושאים שהציבור החילוני היה צריך לגלות בהם עניין, היא סימן לכשלון תרבותי צורב.¹

גרינוולד עיוור לחלוטין לאפקט התקשורתי העצום שיש לדובריהם של מדעי היהדות על שימור החילוניות ואישוש המשך הדחקה תת-המודע 'היהודי' של התרבות הישראלית החילונית. כביכול, מדעי היהדות לא מעניינים אף אחד, אבל מספקים את האישור הקריטי לו זקוקה התרבות הישראלית החילונית לכך שאין מה לחפש ביהדות – ובזאת הם מכוננים ומשמרים של הזהות הישראלית החילונית. מדעי היהדות הם ערש האקדמיה בארץ, והם עומדים בשורשה של מערכת החינוך הישראלית. הם מונחלים לחברה הישראלית באמצעות המל"ג ותוכניות הלימודים של משרד החינוך, על פיהם לומדים בהתמדה את כל מקורות היהדות אליבא דמדעי היהדות (כגון, קאסוטו, המתנוסס על ספריו כפרופסור למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, כסמכות הפרשנית האולטימטיבית לתנ"ך) ואת כל המקורות הספרותיים מתוך סופרי ההשכלה נושאי כליהם של מדעי היהדות, באופן שלא יסתור את התיזה. כך, אצל ביאליק למשל, מתמקדים בשירי הארס-פואטיקה ובשירים המבקרים את ההווה היהודית כמו 'המתמיד'. באופן זה נוצרת זהות ישראלית חילונית הבזה לשורשיה ומשתמרת בזכות מדעי היהדות, הנמצאים תמיד על קו התפר בין דת לחול, כדי להראות שאין הדת אלא סמיות עיניים של מי שאינו מכיר באמת ההסטורית של השיטה ההסטוריצסטית המדעית.

כמעט מגוחך לאור מציאות זאת לקרוא את צערו של גרינוולד על כי: "כל עוד נשארת בתוקף הקביעה, עליה כמעט אין מי שמערער, כי הגילויים האותנטיים של יהדות הם אורתודוכסיה וחרדיות, לא תהיה תקומה תרבותית למדעי היהדות בעיניהם של החוגים האמורים להיות צרכניהם הטבעיים של מדעי היהדות",² כאשר מדעי היהדות אינם זקוקים לתקומה כלשהי אלא הם הם מכונני התרבות עבור אותם חוגים שלא רק 'אמורים' להיות צרכניהם הטבעיים של מדעי היהדות, אלא הם אכן צרכניהם, והם הנשענים עליהם כתשתית לזהותם.

אלא מאי, גרינוולד ועמיתיו היו רוצים שהחילוניים יהיו דתיים, ולא סתם דתיים, אלא דתיים חדשים בסגנון מדעי היהדות, דתיים שיוורידו את הכובע בפני היהדות אליבא דמדעי היהדות, ויזרקו פעם אחת ולתמיד את היהדות אליבא ד'אורתודוכסיה וחרדיות', והחילוניים הללו מאכזבים אותם שוב ושוב בהפנותם את גוּם לחלוטין ליהדות, ובסרבים ל'צרון' את תוצרת מדעי היהדות כדת, כפי שהיה 'טבעי' להם... ומרוב שהוא מבכה את חוסר אבחנתם

של החילונים, מחמיץ גרינוולד את הצרכנות האמיתית שצורכת התרבות הישראלית את מרכולתו, לצרכיה הזהותיים העמוקים. באמת, הסקוטומה של גרינוולד כה עמוקה ורחבת ידיים שהיא מאפשרת לו להפיק פנינים של תודעה עצמית, שספק אם חוקר יהדות מדעניסטי אחר היה מעז להתקרב אליה, ובכל זאת לא לגזור את המסקנות ביחס לתפקיד המכונן של מפעלו בתרבות הישראלית: "המונח 'מדעי היהדות'", כותב גרינוולד, "הוא כידוע בעייתי, ואין בו מה שהוא מייצג לכאורה... ייחודם הדיסציפלינרי-מתודי נקבע (גם באופן אידיאולוגי) בתחום המתודה ההסטורית-פילולוגית. מתודה זו יפה למי שמבכר להתמודד עם החומר מתוך ניטרליות טקסטואלית וריחוק הסטורי. מחקר זה הוא תשתית אידיאלית למגדל שן, ממרומי גובהו מתקבלת תמונה מרוחקת, מטושטשת כלשהו ובלתי מחייבת".³

כלומר הוא מבכה את הניתוק והניכור שמחוללים מדעי היהדות ליהדות, כמעין פצע, אך אינו מבין כלל את תפקידם החיובי ביצירת זהות ישראלית חילונית, והיותם ממלאים בדיוק את התפקיד שהוא מייעד להם בקוראו: "אין לטעות בדברי: יש בהם דרישה להזדהות תרבותית עם התכנים והמסקנות המתקבלים מהמחקר המדעי, ואין בהם קריאה להסכמה תיאולוגית או לעשייה ריטואלית",⁴ הרי זה בדיוק מה שאכן השיגו מדעי היהדות: 'הזדהות תרבותית עם התכנים והמסקנות המתקבלים מהמחקר המדעי': היינו הזדהות מלאה עם הרס הקאנוניות והצבת היהדות כארטיפקט הסטורי חסר משמעות; עם זה התרבות הישראלית החילונית אכן מזדהה. וממילא אין מקום להסכמה תיאולוגית או עשייה ריטואלית.

גרינוולד לא מבין את הפואנטה שמדעי היהדות כבר מילאו את תפקידם בסיימם את תהליך החילון ובסמנם את גבול ה'אל-חזור'. הם יכולים עתה להיעלם, פרט לאותו מקום בו הם נדרשים: דהיינו לחסום את דרכם של האומללים הנ"ל שבחרו ללמוד מדעי היהדות כמסע לתרבות של עצמם, ולהמשיך בתהליכי החילון וההארה במקום שעדיין הם דרושים, קרי, כפי שראינו לעיל, בכר-אילן ובמכללות הדתיות, שם הם מחוללים את כל המגוון שחוללו מדעי היהדות מאז ומעולם, החל במשברי אמונה 'פשוטים' ועד ליישורי קו מתוחכמים בסגנון הרפורמה הגרמנית במיטבה, כפי שנראה בהמשך אצל הצד"ח.

האמירה של מדעי היהדות בתרבות הישראלית היא עמוקה יותר, כמעט פרה-וורבלית, כמו השיח הגופני בין אם לתינוקה: זוהי אמירת יסוד קריטית הקובעת באופן חד-משמעי שליהדות אין משמעות. אלא שגרינוולד לא מוותר, הוא כל כך רוצה שהתלמידים שלו יהיו 'יהודיים', שיהיה להם קצת יידישקייט בכל זאת, שהוא משווה את היהדות למוסיקה ומציע התנסות מעשית: "אפשר גם ללמוד על המוסיקה ותולדותיה בהרצאות 'יבשות'. אולם הבנה מעמיקה יותר מחייבת התנסות בהאזנה למוסיקה ועוד יותר מכך בנגינה. זו שאלה קשה ועדינה. מה הדרך האידיאלית ללמוד נושאים מתחומי התרבות והחיים הדתיים? מה מידת ההתנסות הנדרשת להבנה טובה ואמינה?"⁵

יש לנו הצעה עבור גרינוולד: הסטודנטיות תדלקנה נרות והסטודנטים יניחו תפילין — או להפך. אפשר גם לפי תורות — להעביר זוג נרות וזוג תפילין בין המשתתפים, כאשר כל אחד ואחת מדליק/ה ומכבה ומניח/ה ומסיר/ה לפי תורות. אולי, אולי הנשמה מלאכותית זו, היא שתנפח קצת מנשמת היהדות בגוויה המתפוררת של מדעי היהדות.

אניטה שפירא מציעה כמה תובנות על מגמת התפתחותם זו של מדעי היהדות. היא מתארת כיצד "בשנות ה-80 היה אפשר לדון רק בעלייתם של מדעי היהדות מתוך אופטימיות ותחושה של בטחון, שעומד להתגשם החלום של ראשוני 'חוכמת ישראל' במאה ה-19 בדבר הפיכת תחום זה לתחום דעת לגיטימי ומוכר. לא כן עתה, כשעושים חשבון ביניים של הישגים וכשלונות, ובעיקר של מגמות המסתמנות כיום בתחום מחקר זה. אין זה מקרה, שבשנים האחרונות רבו הדיונים במצבם של מדעי היהדות. בשנה האחרונה הוקדשו לכך בישראל כמה סימפוזיונים, ובדיונים שררה אווירת נכאים: מגמות הגידול וההתרחבות נעצרו כבר לפני עשור, והנתונים מגלים ירידה ניכרת במספר הסטודנטים הבוחרים כיום ללמוד את מדעי היהדות. בעיקר סובלת מכך האוניברסיטה העברית בירושלים, לה מעמד מוביל בתחום. בשאר האוניברסיטאות המצב מרמז על יציבות ובאוניברסיטת בראזיל אין יש אפילו גידול".⁶

שפירא מצביעה על הבדל מהותי בין מדעי היהדות בארץ לעומת מדעי היהדות בחו"ל — הקשור לתפקיד השונה של מדעי היהדות בכינון זהויות בארץ ובחו"ל. כך בארץ: "המסורת הפילולוגית, על מעלותיה וחסרונותיה, עדיין משפיעה רבות בישראל על עיצוב הגישה המחקרית. עובדה זו נובעת מן האסכולה הירושלמית, שעיצבה את דיוקנם האקדמי של רוב החוקרים בישראל..."⁷ אותה אסכולה ברלינו-ירושלמית שהעסיקה אותנו לכל אורך הדיון כאן, ושתפקידה החשוב בשימור האגנוסטיות הישראלית והאינדפרנטיות ליהדות מחייב את הסגנון המדעי היבש. "...לעומת זאת", כותבת שפירא, "האג'דה המחקרית בארצות הברית מדגישה יותר אינטרפרטציה חדשה של מקורות מוכרים... הנכונות לתעוזה אינטלקטואלית באינטרפרטציה, יחד עם שליטה חלקית בלבד בספרות הראשונית והמשנית, מביאות לכך שמתפרסמות עבודות מעניינות הקונות להן מהלכים ואף נלמדות במוסדות מכובדים. אך למרבה הצער, עבודות אלה לעתים לא זו בלבד שאינן משקפות את רוח המקורות, אלא אף לא את תכנם. הנה כי כן נראה, כי בעוד המחקר בישראל סובל מנטיה להתעמק בפרטים על חשבון התמונה הכוללת הרי המחקר בארצות-הברית סובל מנטיה להכללות על חשבון הכרת הפרטים".⁸ בארצות-הברית אמנם אין מקום כל כך לאנטי-תיאולוגיה הפילולוגית של האוניברסיטה העברית, אך יש ביקוש ער לאינטרפרטציות שתאפשרנה עיגון של זהויות אמריקניות בתשתיות יהודיות, למשל יצירתו של בוירין התנהגות חסרת גבורה⁹ המנסה לעגן זהויות

הומוסקסואליות בטקסטים תלמודיים, יצירה שוודאי עומדת בקריטריון הכפול של שפירא: 'לא זו בלבד שאינן משקפות את רוח המקורות, אלא אף לא את תכנם', אך זכתה לפופולריות גדולה באקדמיה בארצות-הברית, ובחוגי הבקורת והתרבות באוניברסיטאות בארץ, באשר היא מסמנת זהות בילדונג, ולמעשה מתאימה מאוד לתשתית הדתית-אזרחית של התרבות בה פועל בווארין, בנכסה טקסטים יהודיים למשמעות תואמת פוליטיקלי-קורקט שהוא רוצה להעמיד.

לעומת זאת בישראל כותבת שפירא: "אחת התופעות המדאיגות ביותר היא אובדן מקומם המרכזי של מדעי היהדות בקרב האינטליגנציה הישראלית הצעירה. מראשיתה התאפיינה התנועה הלאומית היהודית בחיפוש תכנים חילוניים שיתנו משמעות לא דתית למושג 'יהודי'. ההמשכות ההסטורית של אוצרות התרבות היהודיים נחשבה חוליה מרכזית במעלה בדימוי העצמי של כל פלגי היהדות החילונית... מדעי היהדות שראשיתם היתה במאה ה-19... אומצו בהתלהבות על ידי התנועה הלאומית בנעוריה כגרסה היהודית של הענקת תכנים דתיים אל הספירה החילונית, תוך כדי הענקת משמעות תרבותית מטה-הסטורית למושג 'יהדות חילונית'".¹⁰ את מה שקורצוויל צווח בגרון ניחר 25 שנה קודם לכן, אומרת עתה שפירא בנינוחות של המובן-מאלי: "כל הקורא התבטאויות כשל גרשם שלום או אפרים אלימלך בשאלת מדעי היהדות, אינו יכול להתעלם מהתפקיד המרכזי שמילאו מדעי היהדות בהגדרת הזהות הלאומית שלהם. אף כי שלום לא היה שומר מצוות ואילו אורבך שמר מצוות, שניהם התייחסו למדעי היהדות כאל אלטרנטיבה לדת, שבאה לצקת תוכן למושג הדיאלקטי 'יהדות חילונית'. מדעי היהדות היו אמורים לתת משמעות וממד של עומק לתרבות הלאומית, שלא הכירה בהגמוניה של המערכת הדתית אך הכירה בזיקה ההסטורית של היהודים לדת כמערכת של אמונות ודעות, שסביבה ובעטיה נוצרת תרבות חיים שלמה".¹¹ גם שפירא, עם כל נכונותה להצביע על המדענים העברי כנגוע באי-אלו נגיעות אידיאולוגיות ושאיפות ליצור 'אלטרנטיבה לדת', מחמיצה את הנקודה העיקרית שהזהות 'היהודית' שמחוללים מדעי היהדות היא זהות יהודית אינדיפרנטית, זהות שהיא לא רק מרוקנת מזיקה ליהדות ורואה ביהדות נושא משעמם ובלתי רלוונטי עד כדי בחילה, אלא בעלת ודאות פנימית חזקה וחיונית שאין ליהדות משמעות, ריקון פנימי שהעניק חירות רבה ליצירת זהות ישראלית שאינה מחוייבת כלל לעברה, אולם מרגע שהתגבשה זהות יהודית כזאת, מה צורך יש לה ביהדות? לכן, מתפוגגת עתה אשליית 'מדעי היהדות כגשר' כפי שמבטאת שפירא באומרה: "ההתייחסות של האליטה האינטלקטואלית הישראלית למדעי היהדות היתה בסימן של התמודדות דיאלקטית — חברה חילונית מבקשת את שורשיה הרוחניים והמוסריים, תוך כדי דחיית הצווים הדתיים הכרוכים בכך. מדעי היהדות שימשו גשר אל העבר היהודי בלא שחייבו נאמנות דתית"¹² ומתבררת המציאות של "...נטיה בקרב

האליטה החילונית הצעירה לעמעם את מחויבויותיה הלאומיות... צעירים מחפשי דרך אינם פונים עוד למדעי היהדות כתשובתם לחיפושי זהות, אלא לאוצרות התרבות הכללית. מצד אחר בולטת ההתמקדות הגוברת והולכת של צעירים מרקע יהודי דתי או מסורתי דווקא בלימודי היהדות...¹³ ושפירא אך טועה באבחנת תופעה אחרונה זו כתולדה של היווצרות "זהות בין מדעי היהדות לבין התכנים הדתיים,"¹⁴ כי למעשה יש כאן רק תזוזה נמשכת של הקו הסיסמי של ה'חילון' הישראלי, של יצירת אותה זהות הנראית כ'גשר אל העבר היהודי בלא שתחייב נאמנות דתית' שאינה אלא אנטי-זהות יהודית. וכל האליטה החילונית הצעירה כבר הבינה את הפואנטה והיא עסוקה בלבטיה בחיקה של תרבות המערב, אותה תרבות ששפירא מכנה אותה בלשון נקייה: 'תרבות כללית'.

כלליותה של תרבות זו באה לה מהיותה כוללת את כל התרבויות האחרות. הדתיים לעומת זאת, אותם דתיים המאכלסים עדיין את קו התפר בין דת לחול, הם החומר הבלתי מעובד הבא הנשפך לתוך מגרסת הזהויות של מדעי היהדות, והם נרתמים היטב למשימה, בשחזרם את כל המהלך הקודם של מדעי היהדות בגרמניה, כולל הצמחת הרפורמה הצד"חית המרתקת בדרך אל בית המרוח. האונטוג'ניזם של הצד"ח משחזר את הפילוג'ניזם של הרפורמה, או בלשון התרבות העברית המתחדשת: רבותי ההסטוריה חוזרת... שפירא, מסיימת את מאמרה בשאלה המרתקת: "האם אנו עדים להפיכתם של מדעי היהדות מנרטיב לאומי לנרטיב דתי?"¹⁵ ונראה שהתשובה היא לא. הנרטיב הוא אותו נרטיב, רק האבחנה של השפעת מדעי היהדות על החיים היתה שגויה. שגיאה זו היתה יכולה להיות מדהימה כשלעצמה לנוכח העיסוק הכמעט-אובססיבי של מדעי היהדות בעצמם, אך אין היא כה מדהימה כאשר מבינים את האנרגיה הפסיכית העצומה הכרוכה בהדחקה והצורך בפעולות אובססיביות-קומפלוסיביות מתמידות כדי לשמרה.

'השלא לשמה' האקדמי הוא המאפשר את יציבות הבניין כולו: באם אני ניגש לחומרים אלו כמי שאוסף, מקטלג ומחפש ציטוטים למיניהם, אין הדברים יכולים לעולם לגעת בי — והרי לכם מחאתם של ניטשה, קירקגור ואחרים נגד האקדמיה המנותקת מהחוויה הבלתי-אמצעית ולכן לעולם אינה אותנטית. אלא שגם הם, בתורם, מחמיצים את הנקודה הפנימית שגם עמדה זו של האקדמיה היא אותנטית כשלעצמה כאשר היא מאפשרת זהות רבת עוצמה של מי שמצוי מעל הדברים עצמם, במישור גבוה יותר של תודעה, ומסוגל לבחון את הדברים 'אובייקטיבית'. זוהי עמדה זהותית הקשורה עם אינספור חיזוקים חברתיים/תרבותיים/ממסדיים המאפשרים אותה. העדר האותנטיות במישור 'החיים', היא האותנטיות האקדמית. האקדמיה מטפחת אנשים המנותקים מעצמם מתוך עצם העמקת האקדמיזציה, והנחלת הזהות האקדמית/נאורה לכל מי שיש לו מעט כשרון לימודי בחברה הישראלית. מערכות של ספק צומחות בשולי ודאות, והוודאות המכוננת כאן את המערכת

מעוגנת בכיבודים, בכספים, במוסדות ובאמונה הישראלית הניצחת ב'ערך' האקדמי, בערכו של הבילדונג — על כל השתמעויותיו הזהותיות. וככל שהציונות הולכת ומתפוררת כאתוס, כך הולכת יהדות הבילדונג וחוזרת לעשתונותיה, כפי שכותב טאוב: "החלפנו את מערכת המושגים המקורית של הציונות (זאת שראתה ביהדות לאומיות ששורשיה דתיים), וסידרנו את הכל בהתאם לניגוד החדש — הומניזם דמוקרטי כשלילה קטגורית של הדת".¹⁶

טאוב מודע היטב להשלכות של זהות בילדונג ביחס לכל סולידריות והוא משתוקק להזריק באופן מלאכותי ונואש זהות לאומית מעבר למדינת כל אזרחיה: "אם השמאל חפץ בחיים פוליטיים", הוא כותב, "ולאורך זמן גם בחיי רוח שייצאו מן המבוי הסתום של הדור הספרותי הצעיר, הוא צריך, קודם כל להפסיק ולהתעלם מקיומו של היהודי החילוני. מדויק יותר — הוא צריך להכיר ביהדות כתחושה לאומית. אלה שמציעים לנו דמוקרטיה לא לאומית (מדינת כל אזרחיה), מציעים לנו פיקציה סנטימנטלית. אין חיה פוליטית כזאת, אין כמעט שום דמוקרטיה מודרנית שאינה נשענת על מסגרת לאומית כזאת או אחרת. ההתעלמות מהלאומיות של הישראלים גבתה מהשמאל מחיר פוליטי כבד. פוסט-ציונות זאת אולי נוחה לתחושת הטוהר המוסרי של בעלי המצפון האנין, אבל כמו הכנעניות, גם הנסיון הזה להתעלם מהלאומיות היהודית נידון להישאר תנועה אינטלקטואלית".¹⁷ אלא שטאוב אינו יכול סתם כך לבלום בכח הגיגיו הנוגים את סחף הבילדונג ההולך וגורף עימו כל עמדה דתית ולאומית, שכן קיימת זהות יהודית שורשית וברורה שיצאה מגרמניה, זהות יהודית שהשואה נתנה לה את התוקף המוחלט של הקורבנות המוחלטת.

זהות זו היא האנימאמין היהודי המודרני העמוק ביותר, באשר, מתוך בילדונג אפשר להשקיף על הכל מלמעלה ולאחד את הכל. הבילדונג הוא הזהות המקפת של איש המערב — מעבר לדת, מעבר ללאום — הבילדונג הוא הזיקוק של היכולת להיות אוניברסלי — אך נקודת העוגן של זהות זו, ככל וזהות, נעוצה גם היא במה שמוגדר כ'לא-אני', כצד האחר של סינפסת הדיפראנס, במקרה זה: הלאומי, הדתי, הממסדי, המדיני, השלטוני — כל מה שאינו תואם את הזהות החרותית של הבילדונג — והמנגנון המשמר זאת היא הספקנות הממוסדת של המדעניזם האקדמי: השיטה היא הכל. המדיום, המתודה, הם המסר. אז בוא נא, נטוש נא את הורריך, דתך ולאומך, ובוא אל הסטרטוסופיה: לך לך מארצך, ממולדתך ומבית אביך, מכל הנאמנויות הטבעיות שלך — אל העמדה החוצית הנצחית ממנה ניתן להשקיף על הכל בלא כל מעורבות אישית — פרט למעורבות בעמדה זו, המגלומנית, הזרה לכל.

כיצד הפכו מדעי היהדות לפרדיגמה המובנת מאליה של החינוך הממלכתי בארץ

אי אפשר להבין מה חוללו מדעי היהדות בנפש הילד העברי ואיזה תפקיד יש להם ביצירת זהות בילדונג הממדרת את הדת/לאום למקום כלשהו בין הנאיבי לחשוך, בלא להביא כמה דוגמאות עסיסיות מבית המדרש הנפלא הזה בגלגולו הפדגוגי כפי שיצא תחת מכבשו של המל"ג. יש לטעום מעט מהנוזל הרציונליסטי/מדעניסטי האדום אדום בו מלעיטים את התודעות הישראליות בתקופתן הפורמטיבית, על מנת להותיר בהן רושם עמוק של סתמיות מוחלטת ושמוון שאין לו תקנה – בקיצור, אותו נופך נפלא של שיעורי תנ"ך בבית הספר הממלכתי שכולנו מוקירים ואוהבים.

ניתן לקחת לדוגמה את אותו נס חביב המלווה כל ילד ישראלי-יהודי באשר הוא, נס קריעת ים סוף. בכל פסח, בהגדה, נפגשים ילדי ישראל עם הדרמה המרתקת של בין הפטיש לסדן, בין הפח אל הפחת, בה ניצבים בני ישראל המבוהלים בין חילות פרעה הרודפים לבין הים, וברגע הנורא, בו נדמה שהכל אבוד, מתרחש נס בקיעת הים, ויעברו בני ישראל בחורבה. קסוטו*, שפעל את פעלו עוד בטרם התפשטו מסקנות מדעי היהדות בחברה הישראלית כולה, מתפתל קצת בבואו ליישב את הנס עם ההגיון והשכל הרציונלי הישר ומצהיר על עצמו כמי שאין רצונו "להגיע לידי רציונאליזאציה של הסיפור המקראי... אלא כדאי להשתדל להבין כיצד מתאר הכתוב שלפנינו את מעשה הפלאים שהוא מספר, ומהו הרקע הטבעי של הפלא המסופר... הפלא הוא בזה, שדווקא ברגע שהיה הדבר נחוץ, דווקא באופן שהיה הדבר מועיל להשגת המטרה הדרושה... אירעו... תופעות שגרמו לתשועת ישראל. שפל הים האדום במידה יוצאת מן הכלל עלול היה להביא השפלה רבה של מי ים סוף, ורוח הקדים שנשבה בחוזקה כל הלילה יכולה היתה להוביש את המים המועטים שנשארו במקום הצר של הימה, על הקרקעית הגבוהה ביותר והמוצקה ביותר שבאותו המיצר..."¹⁸ כלומר הנס היה שהקב"ה בכבודו ובעצמו קיים את פרשנותו הרציונליסטית של קסוטו בקריעת ים סוף, והצליח לחולל נס מדהים כזה באמצעות כמה שלוליות בוץ שאינן חורגות מדרך הטבע...

לעומת נימתו האפולוגטית משהו של קסוטו, הפרשנות המובאת בספר לימוד 'עדכני' יותר: עולם התנ"ך, כבר השילה מעל עצמה את ההצטדקויות האמוניות. במהדורה יוקרתית זו שיצאה לאור בשנת 1993 מבית הדפוס של

* ראשון המפרשים שזכה לעדנה שיילמד בפי כל תינוק ישראלי שלא של בית רבן, שתוארו 'פרופיסור למקרא באוניברסיטה העברית, ירושלים', מתנוסס על ספריו, ולאחרונה אף תואר ברשתות הרדיו המובילות כ'הכי טוב לתנ"ך'.

חברה להשקעות של בנק הפועלים בע"מ, תחת חותמת הכשרות השייוקית-מכוננת: 'מאושר על ידי משרד החינוך והתרבות', חברו יחדיו כמעט כל הכוחות המובילים של חקר המקרא במדעי היהדות בארץ ובעולם, כולל מספר מיודעים מבר-אילן, כמו פרופסור שמואל ורגון הנזכר לעיל. בקיצור, שמנה וסלתה של מדעי היהדות.

כדי למשוך את לב הילד המתחנך על ברכי מורשת ישראל בלבושה האקדמי מלווה הספר בתמונות רבות וצילומים מרהיבים, כולל תקריבים אנטומיים מגירי דם מבית המטבחיים (כדי שהילד יבין מה זה 'זבח'). באשר לתיאור המופלא של 'הנס', הריהו לפניכם במלוא עסיסיותו: "עיון בתרשים מלפני חפירת תעלת סואץ, המתאר את קרקעית האגמים במזרח מצרים, ממפרץ סואץ עד לים התיכון, מגלה שעומק הקרקעית בדרום האגמים המרים הגיע ל-1.2 מטר. יש להניח, כי בעת שפל בנילוס היו פני האגמים נמוכים יותר — והאביב הוא עונת השפל העיקרית בנילוס. אם נשבה רוח קדים עזה — היינו: רוח דרומית-מזרחית כל הלילה, הרי נחשפה במקום זה מעברה צרה, בעקבות הסטת המים צפונה... כאשר מתחלפת במפרץ סואץ רוח צפונית-מערבית ברוח דרומית-מזרחית, עולים פני המים מהר מאוד עד לגובה של 1.8 מטר, ושוב אין המעברה הצפונית של מפרץ סואץ עבירה אף לגמלים. כך כנראה קרה גם לפרעה וחילו, וזהו הנס"¹⁹. אכן, זהו נס שילדים מצליחים בכל זאת להישאר לפעמים ערים בשיעורי תנ"ך ואף לפלוט חזרה את הלהג הרציו-מדעניסטי המעורה לתוכם. זהו נס שפרעה וכל חילו טבעו ב-1.8 מטר של מים, שאפילו גמל לא יכול לעבור אותם, דווקא בעונת האביב... אכן זהו נס עצום ומופלא, אך למי אכפת בכלל מכל השטריות הללו כשאפשר לראות ניסים יותר משכנעים בכל סרט הוליוודי דרגה ג' ומתי כבר יישמע הצלצול, הזה...!?

לאחר שחזרנו לימים האפלים של ספסל הלימודים ופגשנו מחדש את החומרים המעצבים בו-זמנית זהות יהודית וזהות רציונליסטית-מדעניסטית, לא נותר לנו אלא להפנות את תשומת הלב לריחה של המיסיונריות והקונברסיה הנודף מתעלולים היוצרים קולוניזציה מחשבתית בסגנון של תיקון השכל לאור הנאורות. הספקנות והעיון הרציונליים הבלתי-רפלקסיביים שאפיינו כל כך את המאה ה-19 בגרמניה, עדיין קיימים וחיים עימנו היום, פועמים בלב ההקשר התרבותי הכולל של היהדות בארץ ומשמשים מעין משקולת נגד ואנטי-תיזה לפן האחר של השטחיות המחשבתית השוטפת את הנפשות מתקופתן המעצבת ואילך: הפן הססילי-בידמילי הצובע את המציאות בצבעי פלסטיק עזים ומקדם את אותה תחושת אי-מציאות העומדת בבסיס הפוסטמודרנה, דהיינו: הכל, הכל, ובמיוחד הנסים המשונים, אינם אלא תפאורה הוליוודית על בוץ רדוד, מאה ושמונים סנטים עומקו, שהוא 'הנס'. אם בכלל, הרי זהו הקשרו המקורי של ניפוץ המיתוסים החביב על דורנו. כאן מתרחשת הדרמה המקורית של הניפוץ שמאז ומעולם התרחשה

במערב אל מול הנצרות ודוגמותיה, שקריסתן מייצגת את כל ההגיוני והחירותי שבאדם. בכל כיתה לימודית, בכל בית ספר ממלכתי הנמצא בפקוח המל"ג (דהיינו, כל בתי הספר הממלכתיים), שותפים התלמידים לאותו מהלך מופלא של מעבר מאמונה ילדותית בסיפורי סבתא דתיים, כפי שזו מגולמת בסרטו המונומנטלי של ססיל בי דה-מיל — המפגש הדביק והמרגש עם צ'רלטון הסטון כמשה וקולו של ססיל בי דה-מיל עצמו כאלוהים (נתעלם כרגע מיול בריגר כפרעה) — אל אור השכל הרציונלי המתנשא מעל כל מיתוס, הבוקע מתוך קליפת הקאנוניות כדי לזחול אל החול החם והזהוב אל מול אופק חדש ונשגב של שכל צרוף.

אמנם, בשלב הבא, במתקדמים, כבר יתברר לדור זה, שחונך על ברכי ניתוח מיתוסים, והגיע למדרגת הניהיליזם הסרקסטי הלועג למנפצי המיתוסים עצמם שטרם ניפצו את המיתוס של הניפוך, שאין כל טעם בדברים, אולם, בשלב א', זהו כור ההיתוך של החברה הישראלית. כאן גדלים כולם: בתוך התאים הרציונליסטיים הצפופים, בהם קריעת ים סוף אינה אלא התייבשות רגעית של בוץ אביבי בעומק 1.20 מ'. ותאים רציונליסטיים אלו הם שאיפשרו את הזהות הציונית, הרציונלית כל כך, הם הכח המעמיד של זהות זו שאינה נזקקת למורשתה התרבותית היהודית, אלא היא הווה וקיימת בתוך התווך של השכל הקר והפוליטיקה הריאלית.

כפי שכותבת תירוש-סמואלסון בפשטות: "חקר היהודים והיהדות היה מלכתחילה משולב עמוקות בהבניה של זהויות קולקטיביות ואישיות, ומלכתחילה שירתה סדר יום פוליטי, בין אם הודו בכך, בין אם לאו"²⁰. פונקנשטיין מתאר היטב את תפקידו הנכבד של המדעניזם ברבדים הפוליטיים של החברה הישראלית כאשר הוא בוחן שלושה היבטים ביחס למקומו של המדע בהסטוריה של הציונות: (1) הציונות עצמה כמדע; (2) עמדת הציונות כלפי המדע; ו-(3) דרישתם של הציונים לשינוי בערכיהם של מדעי היהדות: "אפשר שתתנגדו", כותב עמוס פונקנשטיין, "בטענה שאני עומד לשנות בקטגוריות שלי, בערבבי תפוחים עם תפוזים — את המדעים המדוייקים, ששיטות ברות-כימות מהוות את עמוד שדרתם, עם תחומי חקירה אחרים. אולם אני לא מפריד כאן את המדע מתחומי הרוח — ולא רק מפני ש-Wissenschaft הגרמני וה'מדע' בעברית מתייחסים לשני התחומים גם יחד, בעוד השפה האנגלית מבחינה בין 'מדע' לבין 'למדנות/עיון' ("science" ו-"Scholarship"). אחת המטרות שלי היא לציין את המחוייבות של כמה מאבותיה המייסדים של התנועה הציונית — אחד העם, נורדאו, ויצמן, לדימוי פוזיטיביסטי של מדע, מדע שמניחים שאין בו יומרות או הנחות מראש, מדע המתקדם בצורה אחידה והדרגתית באמצעות האיסוף השיטתי של 'עובדות' מאוששות והמסקנה האמפירית הנובעת מהן. זה היה הדימוי: מדעי הטבע, הפילולוגיה וההסטוריה הבקורתית נתפשו כולם כ'מדעים אמפיריים', לעומת 'המדעים הספקולטיביים' שיוצגו, למשל, באמצעות

שיטתו הפילוסופית של הגל. דימוי זה של המדע עמד לא רק בבסיס הגותם של ההוגים הציונים בתחילת המאה, אלא ככל שהוא אנאכרוניסטי, הוא עדיין מושל בכיפה בתוך 'מדעי היהדות'".²¹

פונקנשטיין אף מצביע בדיוקנות על אחד ההיבטים של ההקשר ההסטורי בו דנו לעיל, מרכזיות הפרדיגמה של מדעי היהדות בהתהוותם של שלל זהויות יהודיות בגרמניה של המאה ה-19: "בגישתה כלפי המדע ניתן לזהות בבירור את הולדתה של הציונות בעידן הסגידה למדע שהועלה לדרגה אלוהית, עידן ה-Wissenschaftsglaubigkeit. הציונות רצתה להפוך לתנועה של התחדשות ולידה מחדש, אף היא בעזרת המדע".²²

בהיותם כלי פרדיגמטי מערער קאנוניות מסוגלים מדעי היהדות לחולל זהויות שונות, בהתאם לצורך: פשוט מחליפים את מושא הערעור, ומסמנים אזור סקוטומי חדש שאותו אסור לערער. כך, מאירס מתאר את התקפתו של שלום על דמותם של מדעי היהדות שקדמו לו כוויכוח סוער על 'תוכן החקירה', על המיקוד בחומרים, כאשר שלום, השואף להעניק לגיטימציה לממדים אנרכיסטיים, 'מחדש' את חקר המיסטיקה היהודית שהיתה מבוזה אצל מוריו בגרמניה עקב רצונם להופיע כדת רציונלית שאינה נופלת מהפרוטסטנטיות. השיטה היתה ונשארה 'שקופה למשתמש', רק המיקוד הוא כל פעם אחר באופן המאפשר למדיום להעביר את המסר במקום שהוא דרוש — והמסר הוא תמיד: המלך מת, יחי מבשר המוות! אכן, שלום, בסך הכל המיר את ארץ הסיירות של גרמניה הקוראת לתהומותיה את משכילי היהודים, במקלט הבטוח של ה'בית הלאומי' — האפשרות לשמר זהות יהודית נטולת דת עוגנה בסביבה הלאומית עצמה. אם כולנו כאן יהודים, כולנו ישראלים, די בזהות הלאומית שלנו כדי לכונן את יהדותינו, אין צורך גם בדת. "שלום", כותב מאירס, "האמין שבסיס לאומי מוצק ליהודים, הרחק מהסביבה בה תססה האשליה המסוכנת של האסימילציה, יוכל לבסס את מדעי היהדות כשותף אינטרגלי במשימה של עיצוב הזהות היהודית העכשווית... לכן, מה שמבדיל בין מאמצי מדעי היהדות בגרמניה לאלו של מדעי היהדות במאה העשרים, כפי ששלום המשיג זאת, לא היה בעיקר השיטה או אפילו השפה..."²³

חזונו של שלום, האב המייסד הגדול של ההשכלה בארץ, עדיין מפעם בלב הארגונים השונים מחו"ל התורמים הון רב לפעילויות מדעי היהדות. מול סכנת ההתבוללות המרחפת על התפוצות, עדיין מציעה מדינת ישראל את אותו פורמלין מבוקש ורב-עוצמה המסוגל לשמר זהות יהודית גם בהעדר כל סממן יהודי אחר — לכן, בתפוצות ישראל עדיין לא הבינו את מה שהישראלים כבר מתחילים להבין בעידן הפוסט-ציונות: ששום דבר לא יכול לעצור את גריסת הזהות היהודית לאבק דק במגרתם של מדעי היהדות, ועדיין הם נושאים את עיניהם ופותחים את כיסם למדעי היהדות שיצילו אותם מהאסימילציה ויספקו להם קישור יהודי-זהותי נטול מחויבות דתית. זהו

התווך בו פועל מאירס המואס כנראה בהגמוניה 'הציונית' על מדעי היהדות ומבקש להשיב לחוקרי הגולה את כתרם.

שפירא ממפה את קווי המתאר של התהליך בעידן הקדם-פוסט-ציוני: "הלימודים באוניברסיטה היו משאת נפש, שרק מעטים מן ה'אקסטרנים' בתחום המושב הצליחו להגשימה. הם היו גם סמל סטטוס, שכן רק בעלי אמצעים יכלו להרשות לעצמם להקדיש כמה שנים מחייהם ללימודים. ההתייחסות החיובית לאוניברסיטה שיקפה את יראת הכבוד ששררה בחברה היהודית ביחס ללמדנות... במשך כל חייהם הם הפגינו לא רק הכרה בחשיבות הלימוד האוניברסיטאי, אלא גם התעניינות אמיתית בחוקרים ובעבודתם. הערצה זו להשכלה ולמשכילים מתקשרת אל תכונה, שיעקב טלמון הגדיר כ'תכונה יהודית מובהקת ונוגעת ללב', לכבד עניינים שברוח וביצירה רוחנית. 'זכורות לי פגישות מביכות עם מנהיגים יהודים מפורסמים אשר לא זו בלבד שזכו לפינה בהסטוריה', כותב טלמון, 'כי אם יצא להם שם עולם — והנה הם שופכים את מר לבם על שלא עלה בידם להיות לפרופסורים, סופרים או הוגי דעות, אין הם יכולים למחול לעצמם על כך והם מלאי קנאה למראה בינוניות אינטלקטואלית שאינה מגעת לקרסוליהם'.²⁴

אולם, לא בבת אחת, השתלטו מדעי היהדות והאקדמיה שצמחה סביבם על התודעות והזהויות הישראליות. כפי שכותבת שפירא: "האוניברסיטה לא צמחה מתוך צרכי היישוב ומסגרותיו. היא הוקמה בידי תורמים מחוץ לארץ ישראל ואף נוהלה על ידם עד אמצע שנות השלושים. התחושה ששוררת זורת בין 'ההר' — הלא הוא הר הצופים — לבין 'העמק', עמק יזרעאל, לא נבעה רק מהבדלי עמדות פוליטיות... אלא מתחושת בטן, מאוד אקוטית, שהאוניברסיטה כמוסד, וחברי הסגל שעובדים בה כפרטים, אינם מונעים על ידי הזדהות עמוקה, שאיננה נתונה בספק, עם המפעל הציוני, עם היישוב היהודי והאינטרסים שלו, במובן הרחב ביותר של המושג".²⁵

מייסדי היישוב לא היו בלתי-ערים לרוח המנשבת מירושלים — אם כי לא הבינו שהמדעניזם, בהיותו מטה-תרבות, עתיד לחתוך גם דרך אבחנותיהם היותר קולעות. "ברל כצנלסון", כותבת שפירא, "הבחין בין 'הבדלים סוציאליים', שמקורם בהבדלי מעמד, לבין 'מרחקים סוציאליים', שמקורם בהבדלי גישה: הניגוד בין 'האדם החלוץ', כדבריו, שמודד את עצמו ואת עולמו 'באמת מידה אחת של תקומת ישראל', לבין 'איש המדע החשוב שנשאר בארץ ישראל קוסמופוליטי, קשור בטבורו לאיזה תרבות אחרת', אין מקורו בהבדלים סוציאליים, אלא במרחקים ההכרתיים, גרס".²⁶ ובכן, גם הקורא בן ימינו יזהה את ה'הבדלים' הנ"ל, אף את נצחונה הזהות-תודעתית של האקדמיה על פני כל שאיפות 'תקומת ישראל' של מייסדי הציונות, מה שהיה ודאי גורם לברל עוגמת נפש רבה, אם כי לא בלתי צפויה. כפי שכותבת שפירא: "הנסיון של ברל באחת עשרה השנים האחרונות לחייו להניע את האוניברסיטה העברית להתאים את עצמה למרחב ולזמן הניב פירות מוגבלים,

והיה אף מתסכל למדי: 'אינני מכיר בארץ מפעל, אשר כל כך קשה לתקן בו דבר מה כמו באוניברסיטה' — זו היתה המסקנה שהגיע אליה. אך הוא לא הרים ידיים וראה מקום להמשיך להיאבק 'נגד אקדמיזם מופרז השורר בירושלים יותר מאשר באוניברסיטאות עתיקות'²⁷.

אלא, שכמובן לא הועילו לו לברל כל נסיונות התיקונים שלו, וסופם של אנשי ההר שניצחו אותו ואת האידיאולוגיה שלו ניצחון מוחץ. מה שברל לא הבין זה שעצם היות יריבו 'הקוסמופוליטיים' ממוקדים בצומת האמון של החברה הישראלית, עצם מיקומם בצומת האקדמית, העניק להם את הכח לכונן פרדיגמה אמונית חדשה בחברה הישראלית, המתקבלת כמובן מאליו החדש, ללא בדיקת עומק. כפי שמדגיש שיץ, האופן בו נתפשת המציאות מצריך את קבלת דעתם של המומחים ללא בדיקת עומק על סמך אמון בידע שלהם. הידע שלנו על העולם עשוי 'טלאים' 'טלאים', על פי שיץ, ו'הריבוד של הידע של האדם הוא בעיקרו פרגמטי: הוא מבוסס על חסכון במאמץ. האדם עשוי שלא 'להצטרך לדעת' או 'שלא יהיה לו זמן לברר' כיצד 'פועלים' הטלפון, המכונית או חוק החוזים או מערכת הביטוח הלאומית. והאדם גם יודע שישנם 'מומחים' בתחומים אלו שניתן להיוועץ עימם במידה ומתעוררת בעיה. כך מנווט האדם בעולם החברתי תוך שימוש ב'ידע לפי מתכון' 'מעשה טלאים', בו: 'חוויות ברורות וצלולות מעורבות עם השערות מעורפלות; הנחות ודעות קדומות מצטלבות עם עדויות מוכחות היטב... נראה שיש מעין ארגון על פי הרגלים, כללים ועקרונות שאנו מיישמים באופן שגרתי בהצלחה. אולם מקור ההרגלים שלנו הוא כמעט מעבר לשליטתנו; הכללים שאנו מיישמים הם כללים מקורבים ותקפותם מעולם לא אוששה.'²⁸

מערכת האמון היסודית של החברה הישראלית, התיחסה ל'הר' כמצבור של 'מומחים', של מביני-עניין בתחומי המחקר השונים, ובמיוחד מדעי היהדות, שלכתחילה כוננו את הזהות החילונית היהודית, והפכו למקור האמון בכל מה שקשור לזהות זו. באופן פרוזאי, ההגיון הפשוט קבע שאם הפרופסור שטרח וחקר כל חייו ללמוד את כל הפריטים המייגעים הללו על היהדות והסטוריתה הגיע למסקנה זו, מי אני שאסתור את דבריו. אני מקבל את דבריו על בסיס של אמון ויכול להמשיך לכונן את זהותי על התוצר הכללי של תובנות אלו, במיוחד כשהן קונסוננטיות עם הצורך להתמשק עם התרבות ההגמונית המערבית.

בדיעבד, נשמעת הצהרתם של ברל וחבריו: "לא בירושלים נמצא מוקד החיים הארצישראלים, ולא מן המוסד המסתגר, המסרב להשתנות, המביט החוצה ולא פנימה, תצמח היצירה הלאומית",²⁹ אומללה ונאיבית לנוכח העובדה, שדווקא אידיאות אלו, של 'המוסד המסתגר', הן אלו שבסופו של דבר עיצבו את החינוך הישראלי ואת הזהות הישראלית המודרנית.

אפשר שיש אפילו משהו מההומור המקברי באופן בו הדילמות המיוחדות שהטרידו את יהדות גרמניה אל מול הנצרות המתנשאת למלוך במוסר רצינוני

עליון, ממשיכות להשפיע את השפעתן על ישראל וישראלים, כמעט מאתיים שנה אחרי המעשה, ויותר מחמישים שנה אחרי שהנקודה האשוויצית בסוף המשפט הזה העידה על תחילתו. בכל זאת האידיאות ממשיכות. מכבש מדעי היהדות ממשיך לנוע קדימה ורעיונות הבילדונג האידיאליסטים הטהורים של נצרות מזוקקת הופכים לתודעת פוליטיקלי קורקט ישראלית...

התרבות הישראלית/יהודית מושתתת על מספר בחירות זהות קריטיות שחוללו בעקבותיהן שינויים מרחיקי לכת. כל תרבות מגיבה לקולוניזציה שלה מתוך עצמה. תגובת מדעי היהדות כלפי הקולוניזציה של הנצרות היתה לשאוף להראות שאין היהדות נופלת מהנצרות בשום תחום, שאיפה שהביאה את כהן לפרוטסטנטיזמוס היהודי שלו ואת בובר לחסד הנוצרי שלו. שניהם הראו שאין היהדות נפליה מהנצרות במשחקה שלה, אך שכחו את המשחק היהודי המורכב שיש בו יותר מאשר רציונליזמוס וחסד, יותר מאשר גזע ולאום, יותר מאשר דת ואמונה. עם זאת מדעי היהדות הם אלו שעיצבו עבור התרבות הישראלית הנוכחית את הפרמטרים של המשחק, המשחק הזה הנמשך עוד מברלין, המשחק שאפילו הנאצים לא הצליחו לשתק. הם עיצבו את ההישענות הפוזיטיביסטיית על מדעניזם, הם עיצבו את שסתום האל-חזור ליהדות, הם עיצבו את הגשר אל תרבות המערב, מתוך תרבות המערב, לא מהעבר של העבריות אלא מהעבר של המערביות, מתוך האפולוגטיקה בפני המדע הגרמני והמוסר הנוצרי הגרמני.

אלא שעכשיו נשאלת השאלה: איזו יהדות כלולה בזהות ישראלית שבלבה עומד שסתום אל-חזור ליהדות?

הזהות הדתית והטרנספורמציות שלה כמאבק על זהות ישראלית

בשנים האחרונות הופיעה בארץ תנועה דתית חדשה המהווה את קו החזית של הטרנספורמציה מזהות לזהות. קבוצה זו המהווה את הגוורדיה החדשה בבר-אילן ובמכללות הדתיות, משחזרת במידה רבה את תגובתה של הרפורמה בגרמניה לתביעות הסותרות של התמשקות עם המערב תוך שימור הדת. גוורדיה חדשה זו שהחלה להפציע באופק ה'דתי' של התרבות הישראלית, כמעין כיס בתוך התרבות הישראלית הפוסטמודרנית, מלאה בתחושה אוונגרדית המתבטאת באימוץ כינויים נושאי הא-הידיעה כמו 'הדתיים החדשים'³⁰ או ה'ציונות הדתית החדשה'³¹ (צד"ח) או 'האורתודוכסיה החדשה'.

אם זהות הישראלית 'הכללית', תוצר השפעתה רבת השנים של המל"ג על הנפשות, מבטאת אנומיה ו'שפיפות', והתפוגגות סופית של משמעות שאלת הזהות היהודית, הרי בצד"ח, אנו מוצאים תחושת התחדשות שונה לגמרי, המפעמת בעוז בלבבות אנשי הצד"ח ויונקת את השראתה ממקורות רבים,

שעל חלקם מצביע גייגר: "מבחינה סוציולוגית, רבים מאנשי הצד"ח קשורים לאקדמיה או לקיבוץ הדתי. מכאן גם נובע המאפיין המרכזי שלהם — יחסם החיובי למודרנה, שקשור להשכלתם האקדמית... מאפיין זה מסביר במידה רבה את התשתית הרעיונית של חוג זה, ואת התנגדותו האידיאולוגית לחוג מרכז הרב. אופיה האוניברסלי של ההשכלה יוצר קרקע נפשית נוחה להתקרבות אל חוגים חילוניים".³²

הצד"ח מתוארת אצל גייגר כבעלת "... גישה מודעת של 'הסתגלות' ו'רפורמה' ביחס למודרנה, כלומר שינוי הדת המסורתית על ידי קבלת רכיבים מודרניים".³³ ולכן הוא ממקם אותה כ"בעלת גישה 'מסגלת' ו'רפורמיסטית' ביחס לדת".³⁴ גישה הדומה דמיון רב ביותר לגישתם של יהודי גרמניה בראשית ההשכלה, שמאירים מספר עליהם ש"היו חדורים ברוח השחרור, הן מצורות דתיות מסורתיות של קיום המצוות ומקורות סמכות, הן מהמגבלות המשפטיות ששלטו בחייהם כיחידים וכקהילות".³⁵

אכן, כותב גייגר: "המעין בספרות הצד"ח איננו יכול שלא להתרשם מהשפעת המודרנה על עמדות המוצא שלהם, השונות מהמקובל בעולם האורתודוקסי השמרני. בולטות במיוחד הן המתודות המחקריות הנקוטות בידם: מסלול העיון הפילוסופי והמסלול ההסטורי מחקרי. נעיר כי לא מצאנו בכתבי הצד"ח דיון עקרוני האם מסלולי עיון אלה הולמים את פיתוחה של אמונה דתית כלשהי בכלל, ואת פיתוחה של אמונה דתית יהודית-אורתודוקסית בפרט".³⁶

אין העדר זה מקרי, והוא מקביל במידה רבה להעדר שתואר כאן בהרחבה ביחס לתודעת משבר ההסטורייזם בחכמת ישראל ובמדעי היהדות — שכן עצם העיסוק בשאלה כזו כפי שמעלה גייגר, היה יוצר שבר ברצף האימננטי ששואפת הצד"ח ליצור עם היהדות המסורתית, בהופיעה כיהדות האותנטית והאמיתית המתנערת מקורי העכביש של האורתודוקסיה. שאלות נוקבות ביחס לגיטימיות של הסתמכות על מחקר הסטורי/פילולוגי כמקור לפסיקה הלכתית, עלולות לחשוף במהירה את ההישענות המסיבית של הצד"ח על מבנה האמון והוודאות של המדענים האקדמי המסמן את 'המודרנה'.

חלק נכבד מעיסוקם של הוגי הצד"ח הוא מתן תוקף אמוני ולגיטימציה לעצם שיטותיהם של מדעי היהדות. כך למשל, בישיבת אור עציון ("הגוש") ובמכללת הרצוג, חושפים לכתחילה את הלומדים הדתיים לשיטותיה המיוחדות של בקורת המקרא. כפי שכתב הרב אמנון בזק, דמות בולטת בישיבת הגוש, ועורך העלון השבועי בעל התפוצה הארצית 'שבת בשבתו', על 'שיטת הבחינות', ש"זוהי אמת א-לוהית, שגילינו אותה רק מהסתירות שהציגו מבקרי המקרא"³⁷ וטוען שאי אפשר "להתעלם מחוקי חמורבי וחוקי אשנונה"³⁸ כי "מה יעשה המורה... שלא שמע מעולם על חוקי המזרח הקדום, שיישאל יום אחד על ידי תלמידיו מה בינם לבין התורה".³⁹ ומודה הרב בזק שתלמיד הלומד תנ"ך ללא השיטות האמורות "נוחת ישר למכון הוראה — נתקל בבעיה. מעולם לא הכינו אותו להתמודדות עם טיעונים שאינם ברוח

היהדות, ואין לו כלים להתמודדות כזו. למרבה הצער, אין דרך אחרת להשיג תעודת הוראה במדינת ישראל".⁴⁰

כך, בסגנון שלא היה מבייש את מיטב מתבוללי ברלין, הצליח הרב בזק ליישר קו עם ההגמוניה השלטת: לא רק שאין הוא מתקומם כנגד העובדה 'שאינן דרך אחרת להשיג תעודת הוראה במדינת ישראל, אלא באמצעות לימוד טעונים שאינם ברוח היהדות' — אלא הוא רואה את עצם הקולוניאליזם התרבותי המתנשא הזה כסיבה לגיטימית ללמד מלכתחילה 'טעונים שאינם ברוח היהדות', אף להאציל עליהם נופך אמוני של 'אמת א-לוהית'. תהליך האקומודציה שנוקטים בצד"ח הוא עמוק ומרחיק לכת, לא פחות מתהליכי האקומודציה שנקטו פרידלנדר ועמיתיו בגרמניה. משרד החינוך הוא האינסטנציה החינוכית העליונה שאין להרהר אחריה ותוכניות הלימודים של המל"ג הם הפרדיגמה היסודית שלעומתה בוחנים את כל התכנים.

היותה של הצד"ח ממושקת בצורה כל כך חסרת תפר עם עולמה של האקדמיה מחייב אותה לכמה דברים. ראשית עליה להיראות נאמנה לאקדמיה, כאשר אחד הקריטריונים לאמינותו של חוקר אקדמי הוא כמובן המסקנות שהוא מגיע אליהן. ישעיהו לייבוויץ' כבר סלל את הדרך והראה שגורם ההפתעה הטמון בהתגלותו של הוגה ליברלי מתחת לכיפה אורתודוקסית הריהו רב עוצמה ביותר. בתרבות הרואה בחובשי כיפות משהו עתיק ומעופש שכבר היה צריך להיעלם אך בכל זאת נדבק איכשהו, כאשר חובש כיפה כזה פותח את פיו ומשמיע את דבריה של הנאורות עצמה — בהפרידו באיזמל קנטיאני מושחז בין החובה המוסרית הקטגורית לבין ההעדפה הדתית — כולם מזדקפים באהה, הנה, סוף סוף האמת יוצאת לאור, מעתה ייסתמו פיותיהם של כל חובשי הכיפות הבלתי ליברליים/בלתי רציונליים, שהרי כבר קדם זה והראה את הדרך לרבים. כמובן שלא רק שיטות הניתוח האנליטיות חשובות, אלא גם המסקנות: אם יגיע אותו הוגה דעות במסקנותיו ההגיוניות לעמדות קונסוננטיות עם הפרדיגמה המסורתית, מייד יאבד את תוקף החידוש.

אנשי הצד"ח דבקים במבני הוודאות של האקדמיה ומדגישים שמפעלם אימננטי ליהדות, כלומר דעותיהם לא רק קונסוננטיות עם דעת הרוב ההגמונית אלא גם בעלות קישור רעיוני למקורות היהדות באופן שמציג דעות אלו כנובעות באופן בלתי נמנע מהיהדות.

יש צדדי דמיון רבים בין הצד"ח לבין תנועת הרפורמה ביהדות, הן בגרמניה, הן בארצות-הברית, מעצם המיקום הדומה של 'יהודים מול תרבות רוב נוצרית' ו'דתיים מול תרבות רוב חילונית'.

מאיר מתאר את הסיטואציה הפשוטה של בעל זהות יהודית הגדל בחיק תרבות המיעוט היהודית במערב: "שוב ושוב גדלו ילדים בבתי אורתודוקסים, מרדו או התנתקו בהדרגה, כשחלק מהם מגיעים לנקודה בה הם הופכים שותפים למאמצים להכניס רפורמות ביהדות באופן כללי, או

מנסים למצוא ביטוי דתי לא־אורתודכסי קיים של זהות יהודית שיתאים למצב הדתי שלהם עצמם.⁴¹ כל רפורמה ניזונה מאורתודכסיה. אדם חילוני אינו נזקק ללהטוטי הרפורמה, שהיא מבחינתו עוד גוון דתי כזה או אחר, ומה לי רפורמה, מה לי אורתודכסיה — הכל זה גוונים באופיום להמונים. במקום שאין דתיים אין רפורמה, ובמקום שאין דתיים אין צד"ח. בדיוק כפי שמדעי היהדות עצמם זקוקים לדתיים לשם המשכיות.

שאלת מבנה האמון והסמכות האמונית מכרעת בהקשר זה. לא בקלות מחליפים פרדיגמה, אולם אם היא מנוסחת כמונחים של הפרדיגמה הקודמת קל יותר להפנימה. שאלת הלגיטימציה, שאלת האמון בסמכות, או השאלה המתריסה: 'מי שמך?' היא השאלה הקריטית כאן. קשה מאד ליהודי מסורתי להפנות עורף למורשת אבותיו באופן פתאומי, כאשר התרבות המשפחתית היהודית מקשה על אזירת האומץ של כפירת מרידה אמיתית — לכן הוא מחפש לגיטימציה לרדת מהעץ, לגמד את תודעתו הדתית ולהשתחרר לחיים חדשים הנשענים על פרדיגמה אמונית אחרת.

הדור הבא, או זה שלאחריו, שהפרדיגמה החדשה כבר תכונן את כל אופק חייו, כבר לא יזדקק ללגיטימציה זו. הוא בכלל לא יבין בשביל מה צריך את זה, וישליך את הסמנים המזויפים מאחורי גבו. לכן, אי אפשר לראות ברפורמה תופעה בעלת קיום עצמאי, אלא רק משהו מעברי, מעין מנגנון המאפשר היטמעות הדרגתית של תרבות המיעוט בתרבות הרוב, ומרגע שההטמעה הושלמה, אין בה צורך עוד. כפי שכותב מאיר: "מעצם טבעה, העניקה תנועת הרפורמה לגיטימציה לתפקיד מופחת של פעילויות יהודיות ספציפיות בחייהם של יהודים אינדיווידואלים, כדי לפנות מקום לפעילויות לא־יהודיות".⁴² מאיר מדגיש את נקודת ההנעה החיצונית של הרפורמה, את הצורך להשתלב: "אם נמשיג אותה בצורה הרחבה ביותר, ניתן להבין את תנועת הרפורמה כחובקת מאמצים לבסס יהדות השונה מצורות ואמונות מסורתיות, כתוצאה מהמפגש עם העולם הלא־יהודי המודרני".⁴³

אמנם גייגר ממקם את הצד"ח בקבוצה מצומצמת: "התייחסנו לעיל לקיומם של גוונים שונים בחוג זה, וכוונתנו בכך לקיבוץ הדתי, לתנועת נאמני תורה ועבודה, לאנשי אקדמיה (בעיקר מאוניברסיטת בראילן ומתחומי הפילוסופיה ומחשבת ישראל), לתנועת מימד, למכון שלום הרטמן, לבית מורשה, לחוגים מהישיבה־אוניברסיטה מארצות הברית ולפורום נשים דתיות 'קולך'".⁴⁴ אולם, תחומי ההשפעה וההופעה של הצד"ח רחבים בהרבה והם כוללים גם את המכללות והמכוונים להוראה וישיבות רבות בתוך העולם הדתי, וחוקרים רבים במדעי היהדות בארץ ובעולם, המזהים עצמם כחילונים. שגיאת המזוזה על ידי ליבמן⁴⁵ כ'האישיות הדומיננטית בתופעה החדשה', בנוסף לכך שהוא מלמד הרמנויטיקה במסגרת בינתחומית לתיאוריה ותרבות בבראילן, והתפלמסותו הרבה עם הוגי דעות דתיים שונים — מגיע באמצעות כתביו,

ובעיקר ספרו הבולט אלו ואלו, לחוגים רחבים, כבסיס מעניק-לגיטימציה ליהדות פלורליסטית שאינה מחוייבת לאורתודוקסיה.

הטכניקה שנוקט שגיא מבוססת על שימוש בכללי לוגיקה אנליטית – תו ההיכר היותר מהותי של הרציונליזם האקדמי, כדי לרוקן מתוכן את מבנה האמון המסורתי תוך יצירת פרשנות חדשה שתהיה קונסוננטית עם תפישות פלורליסטיות הקובעות את העדרה המוחלט של אמת מוחלטת כאמת המוחלטת היחידה. כך, בספרו המפורסם ורב ההשפעה אלו ואלו עורך שגיא תרגיל בלוגיקה פורמלית בהציבו את בית שמאי ובית הלל כניגודים לוגיים, P ו- $non-P$, שני הפכים בנושא אחד ועל פי חוק העדר טענת ביניים (ה- $excluded\ middle$), הוא קובע שלא יכולות להיות שתי אמיתות בו זמנית – ולכן מאחר וגם P וגם $non-P$ קיימים באשר היהדות קבעה: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' – משתמע שגם P וגם $non-P$ אינם אקסקלוסיביים באמיתותם – וכל 'אמת' אחרת תהיה קבילה באותה מידה. באופן זה מצליח שגיא לעקר את הרעיון התיאולוגי היהודי הרואה בניגודים גוונים של מציאות עליונה, ולכן מאפשר גם טענות ביניים. היהדות מתייחסת לאמת שאינה בינארית, בחינת P ו- $non-P$, אלא אמת שהיא פריט בקבוצה האלוהית, המאחדת, כפי שהתיאורים 'גל' ו'חלקיק' כלולים בקבוצה המתארת את הישות הנקראת 'אלקטרון' ואין כל סיכוי ששגיא ישכנע את נילס בוהר להיות 'הגינני'. עם זאת התרגיל האקדמי הנ"ל בלוגיקה מאפשר לשגיא להתמשק עם מרחב הוודאות המדעניסטי-לוגי בו יש 'כיסים' לתפישות שונות – כולל כיס ליהדות כדת.

מבחינת עיגון זה של הצד"ח באקדמיות ובאנליזות רציונליות של הדת, הריהו ממוקם בזרם המרכזי של התפתחות ההגות היהודית בעת החדשה ולאוו דווקא כתופעה חריגה וחדשנית על אופק האורתודוקסיה היהודית. עצם הגדרת הצד"ח כתופעה חדשה ואוונגרדית הוא חלק מתעמולה עצמית של הצד"ח, המסייעת אף היא לבצר את מבנה האמון שלה בחברה הישראלית הכללית. גייגר מתאר כיצד ננקטת בצד"ח: "גישת מידור ל-א-אידיאולוגית, המייעדת לדת תחומים שבהם היא מהווה את המקור המאפשר את תפקודו של המאמין, ובמקביל נוצרים תחומים שבהם מתפקד האדם על פי ערכים שמחוץ לדת".⁴⁶ גישה זו, המופיעה בווריאציות רבות אצל כל הוגי הצד"ח, מצמצמת את חלותה של ההלכה למגזרים ספציפיים בהם היא נתפסת כלגיטימית. בדומה לשניות המעניינת של גרמנים בני דת משה, אפשר שגם על אנשי הצד"ח ניתן לדבר מתוך הפרספקטיבה העצמית שלהם כ"נאורים חבושי כיפה" או "משוחררות אוכלות גלאט".*

* בהקשר זה מעניין לראות את התיאור הפרסומי של צביה גרינפלד בדף האינטרנט של 'הקן החדשה לישראל': צביה גרינפלד, אשת חינוך ותקשורת חרדית, היא אם לחמישה ילדים. גב' גרינפלד, העוסקת בפיתוח תוכניות לימוד המשלבות בין יהדות לדמוקרטיה, היא אישה אדוקה המקפידה בתרי"ג מצוות, חובשת פיאה ואוכלת גלאט כושר. לכאורה היא נראית כסטריאוטיפ המוכר של אישה חרדית, אבל בזה מסתיים הדמיון. גרינפלד

גם ההישענות של הרפורמטורים על תורת המוסר של קאנט מוצאת הדים רבים בצד"ח. כפי שכותב מאיר: "התעקשותו של קאנט שיש לאמץ קריטריונים רציונלים ומוסריים החיצוניים לכתבי הקודש, ועל פיהם יש לשפוט את הערך הדתי של חלקים שונים בכתבים אלו, אומצה בידי המתקנים הרפורמים, בדיוק כפי שהיא אומצה בידי נוצרים ליברלים. הוגים יהודיים מכל רחבי הקשת הדתית עסקו בפירוש כפוי של קטעים בעלי בעייתיות מוסרית, אולם רק הרפורמים היו מוכנים לטעון שפרושם מחדש מעוגן במוסר שהתעלה מעבר לזה של התנ"ך עצמו".⁴⁷

רעיון זה של עיגון המוסר מחוץ לכתבי הקודש, ובסופו של דבר מחוץ ליהדות, חוזר ועולה שוב ושוב בכתבי הצד"ח. כפי שמתאר גייגר בהרחבה, מאמצת הצד"ח בישראל את התרבות ההגמונית כקריטריון: "יומרתה של הצד"ח להביא להתחדשות דתית, מעלה בהכרח את השאלה כיצד היא בחרה להתמודד עם מחוייבותה להלכה לאור מגמות ההתחדשות והשינוי. פתרון אחד הוא באמצעות הטענה שאין ההלכה מערכת סגורה המושפעת משיקולים פנים-הלכתיים בלבד, אלא היא מערכת שפתוחה לשיקולים מחוצה לה...".⁴⁸ גייגר מצטט את שגיאת הקובע שהיצמדות להלכה עלולה להביא למצב של: "אבדן התחושה המוסרית והתעלמות ממערכות ערכים חוץ הלכתיות המהוות את התשתית התרבותית-ערכית שבתוכה פועל המאמין כיצור אנושי, ובתוכה מתעצבת אף ההלכה ביחס דיאלקטי מורכב".⁴⁹ 'המאמין כיצור אנושי' עלול לאבד את 'תחושתו המוסרית' אם יעצב את חייו רק על פי ההלכה — בדיוק כפי שטענו הוגי הרפורמה בהתמודדותם עם התשתית התרבותית-ערכית של החברה הגרמנית-לותרנית הסובבת, שתבעה מהם ליישר קו 'מוסרי'.

כשהם עומדים באור החוזר של נצרות מנכסת-היבראיזם, של תרבות מערבית הספוגה כולה בתמציות דהויות של מוסר נביאים וספקנות פרי התפכחות פוסט-אוונגליינית, חוזרים ומעמידים אנשי הצד"ח ליהדות קריטריוני מוסר שגובשו במטבח של המערב — בבטאם את 'תודעת הזמן' בדיוק כפי שעשו קודמיהם בתפקיד ה'תיקון'.

אולם, ככל תרבות מנוכסת, אין ביכולתו של הצד"ח אלא ליצור ראשי גשר אל התרבות החובקת, לעגל את הפינות הדוקרות את הדוב בעת חיבוקו, ובכך

פורצת את כל גבולות המוכר. היא שמאלנית מוצהרת, פמיניסטית לוחמת, נביאת תוכחה חברתית, הקוראת לחרדים לבצע שינוי ותיקון מקיף בכל התחומים". <http://go.walla.co.il/keren/zvia.html>. בהמשך המאמר מתברר שהציבור עליו שואפת גרינפלד להשפיע אינו הציבור החרדי אלא "המערכת העל-יסודית של החינוך הדתי-לאומי", שם "מחויבת גרינפלד למאמץ המתמשך לשנות את השקפת העולם החרדית והמסורתית של העולם היהודי ולהגדיר אותו באופן שווינוני, פלורליסטי וסובלני יותר". — בקיצור, כל מטרות הצד"ח, במקום היחיד בו יש לצד"ח השפעה — בציונות הדתית. (גם מחוייבותה הפוליטית של גרינפלד, הנמנית על הנהלת 'בצלם', מקשרת אותה לצד"ח).

לאפשר מיזוג טוב יותר של היהדות הסרבנית עם התרבות המנוגדת לה, התובעת ממנה קונפורמיות. כפי שכותב רוטנשטרייך: "הרפורמה כביטוי לתודעת הזמן רוצה להיות ביטוי לשינויים שחלו בתוך היהדות. אולם יש לקבוע שאף על פי שהרפורמה נעזרת במושג העיוני 'תודעת הזמן' ורומזת על ידי כך שהיא נזקקת לשאלות העקרוניות של הדת — לא העלתה במפעליה השונים ובנסיונות הספרות המרובים שלה תפישה חדשה במושגי היסוד של הדת, לא בשטח האלוהות ויחסה לעולם, ולא בשטח מקומו של האדם בעולם וכיוצא באלה".⁵⁰

הוויית הרפורמה היא אנטי-דתית. אין לה מעצמה כלום. היא משחקת בחומרים המצויים לה. בעושרו של 'ארון הספרים היהודי' הנלקט מתוך תודעות מערביות נאורות.

"הרפורמה", כותב רוטנשטרייך, "לא הסתפקה בציון העובדה, כי החיים פרצו את גבולות התורה אלא היא הצדיקה פרצות אלה, ששה עליהן וביקשה להרחיבן במתן סמכות חוקית להן. ההסברה היתה: לא זו בלבד שהעובדות העיקשות מכריחות אותנו להיכנע בפני עצמת ממשותן — אלא מלכתחילה נוח לנו שהעובדות הן בעלות עצמה כזאת והן מכריחות את הדת שתוותר על ריבונותה. בדין העיר משה הס, שהרפורמה ביטאה במושגים של החוק ושל הדת את האדישות הדתית שפשטה בתקופה. הרפורמה נתנה תוקף דתי לאדישות דתית. להתרחקות מציווי הדת של היהדות ולעובדת ההודיה בערכה של הממשות הזרה".⁵¹

הקריטריון החיצוני הוא הקובע, והמפעל התורני הרפורמי הוא למצוא את הפרשנות שתביא ל'קונברסיה פנימית' בלשונו של גירץ, שתביא לאוטור-אמנסיפציה, כלומר שתאפשר לעצב את יישור הקו עם התרבות הדומיננטית כציווי הנובע מהיהדות — כטרנספורמציה אימננטית — ובזה היא מתיישרת גם עם הקו המנחה החוזר ומופיע בכל מפעלותיה של האקדמיה הישראלית מאז היווסדה: אותו קו המחולל את הזהות 'הישראלית', את הגאון הלאומי המיוחד של יישור קו זקוף-גב עם תרבות המערב ההולכת וכובשת את התרבות הישראלית.

בכתבים רבים של הצד"ח ושל הוגי מדעי היהדות נמצא הדים לסנטימנטים אלו של הרפורמה, כפי שכותב רוטנשטרייך: "החיים בזמן אינם בניגוד לרצון האלוהי. לאמיתו של דבר אין קיים ניגוד בין החיים ובין הדת כשהיא לעצמה. קיים ניגוד בין החיים ובין ההשקפה הרבנית על הדת... נמצא שהרפורמה מבקשת להצדיק את חדירתו של יהודי לזמן במשמעותה האמיתית של הדת ובהבדל הסגולי שבין הדת כמוכנה האמיתי ובין הדת לפי ההשקפה הרבנית המקובלת".⁵² זוהי אותה ניאו-אורתודוקסיה עליה מדברים בצד"ח, אותה שאיפה פרוטסטנטית להכרת אלוהות בחיים ללא הספיחים 'הזרים' של מסורת קודמת. הספרים הכפולים של כתבי הקודש והטבע פתוחים בפנינו ונתונים לפרשנותינו, ועלינו לפרשם כמיסת ידינו, תוך השארת הקריטריונים הבלתי

נמנעים של מחקרנו במצב של היעלם. לא אידיאות הגזורות מהנצרות מנחות את דרכינו, אלא תחושות 'מודרניות' אימננטיות פנימיות של 'הנכון'. אותה תחושת בטן של הנכון והלא נכון המנחה כל הומניסט. מה שגדי טאוב מכנה 'האינסטינקט הליברלי', שהוא הקריטריון העליון לכל אמירה, שהוא העוגן האחד והיחיד לכל ודאות, בהיותו 'למעלה מטעם ודעת' ולמעלה מכל צורך בנייתו רציונלי. כפי שכותב טאוב: "אפשר להישען על האינסטינקט המוסרי הליברלי, ובו בזמן לתקוף את הערכים שהולידו את האינסטינקט הזה, ושבלעדיהם הוא אינו יכול להתקיים. לולא היה האינסטינקט הליברלי כה עמוק וכה יציב באתוס המערבי, אם היה צורך לבאר למה אנחנו מכנים משהו 'רוע' או 'עוול', אם היה צורך להסביר מה מגונה ב'דיכוי', היה מתברר שמהלך הטיעון חיסל את הכלים שאיפשרו לנו לסווג את כל אלה כבלתי מוסריים".⁵³ אולם מסתבר שאין די ב'אינסטינקטים' כדי לכונן ודאות, במיוחד כשבהעדר קריטריון, ה'אינסטינקט הליברלי' עצמו הולך ומחולל את קריסתו, ובמיוחד שאין מדובר כלל באינסטינקט אלא בהשפעות עמוקות של אידיאות ספציפיות בדבר אוניברסליזם נטול גוונים, שוויוניות נטולת הבדלים, ואהבה המתעלמת ממערכות סבוכות רבות הכרוכות בעצם הקיום האנושי — שנספגו בתרבות המערב והפכו למובן מאליו כה ברור, שניתן אכן לכנותו 'אינסטינקט ליברלי' או אולי אפילו: 'רפלקס ליברלי'.

בדומה מאוד לראשוני הרפורמים בגרמניה שקיצצו מהסידור ומההלכה את אותם אלמנטים שנראו להם בלתי תואמים לתרבות הגרמנית הגבוהה אותה העריצו, מקצצת אף הצד"ח באותם אספקטים של ההלכה העלולים למנוע ממנה לזרום באופן חופשי עם התרבות ההגמונית. גייגר מסכם באופן הבא כמה משיטותיה של הצד"ח: "ניתוק ההלכה מתיאולוגיה, מאידיאולוגיה ומאגדה; טענה לאי־קיומה בשטחים נרחבים של חיי היום־יום; וקיומם של שיקולים חוץ דתיים בפסיקה. סעיפים אלה מלמדים אותנו שתפישת הצד"ח את ההלכה היא תפישה מצמצמת בשלושה היבטים: א. צמצום מקורות: מה שלמדים מהאגדה או מהקבלה אינו הלכה, או שאין זו הלכה שקיומה הוא בסדר עדיפות גבוה. ב. צמצום תחומים: ישנם תחומים שבהם אין להלכה, לכתחילה או בדיעבד, מה לומר. ג. צמצום השיקול ההלכתי הפנימי והרחבת ההשפעה החיצונית: השיקול ההלכתי איננו מורכב רק מכללי ההלכה הפנימיים אלא הוא כולל גם השפעה מבחוץ.

בצמצום ההלכה מתאפשרים כמה דברים. אחד מהם הוא היכולת להיפטר בנקל ממגוון רחב של 'חומרות' שמקורן בקבלה, באגדה, במנהג וכו'. נראה כי ההתנגדות ל'חומרות' נובעת מהתפישה שהן מגבירות את החיץ עם החוץ ומערימות קשיים מיותרים בפני המאמין בחיי היום־יום. סיבה אפשרית נוספת היא שה'חומרות' מזוהות עם הקבוצה החרדית, שממנה נוטים בצד"ח להתרחק ככל הניתן. כמו כן, מצטמצם העימות בין ההלכה לבין המודרנה, מכיוון שעומות כזה ממילא לא יכול להתקיים בשורה של תחומים שבהם אין

לכאורה להלכה מה לומר. על ידי הטענה שהפסיקה ההלכתית כוללת גם שיקולים שאינם חלק מכללי הפסיקה המקובלים, מושגת האפשרות לדחות פסקי הלכה הנראים כמושפעים מהשפעות חיצוניות לא רצויות, ובמקביל לדרוש לשלב ערכים אחרים בשיקולים של פוסקי זמננו.⁵⁴ כאשר המובן מאליו של האקדמיה נחשף לבקורת, מגיעים ל'משבר ההסטוריצ'יזם', וכשגם זה מבוקר, הולך ומתברר עומק המדעניזם המחולל את מבנה הלגיטימציה של התרבות המערבית, אותו מבנה הנותן תוקף מיוחד לבקורת המופנית כלפי 'הרביניזם' בהיות בקורת כזאת איפסו-פקטו מדעית וקונסוננטית עם ה'שכל הצרוף' והרציו הנאור — ובאותה מטבע, המבקר את הבקורת נתפש כ'דוגמתי', כנעדר 'חופש דיעה' וכ'מגוייס' לאורתודוקסיה. לכן, רק במעין הקשר פוסט-פוסט-מודרני כזה, הרואה גם במסקנת היסוד של ניטשה/הפוסט-מודרנה על מות הנרטיבים הגדולים/המשמעות/האלוהים (מחק את הלא-מיותר — והרי לנו קואן זן חביב, או אפוריה דרידאית נעימה...) כתזת מוצא של מעגל הרמנויטי נוסף המשתמש בעצם התיזה של אי-אפשרותה של תיזה כדי לדכא נרטיבים חלופיים — ניתן להתחיל לתפוס את מקומה של הצד"ח בחברה הישראלית.

בתוך חברה ישראלית שסועת מגזרים, יש לצד"ח תפקיד מכריע. הצד"ח היא ידית הנאורות. הצד"ח היא הפנים היפות של היהדות. הצד"ח היא היהדות המסכימה בכל עם ההגמוניה. אין היא אורתודוקסיה חשוכה, אלא ניאו-אורתודוקסיה נאורה. אנשיה חובשים אמנם כיפות, אך יש שם 'ראש טוב' מתחת לכיפה. הצד"ח היא היהדות היפה, היהדות הפלורליסטית, הפתוחה, המתואמת עם ההשקפות ההגמוניות. בצד"ח אין שום דבר מ'הפונדמנטליזם' הש'סניקי, מ'הלאומנות' המרכזניקית, מ'קשיות העורף' החרדית-ליטאית, מ'נחישותן ההישרדותית' של החסידיות. אין בה כלום מ'הפרימיטיביות' של שומרי המסורת או מ'הססנותו' של המזרחי, הצד"ח היא כל כולה אמונה פנימית יפה שאינה מתפרצת. הנומינוזי המאופק. הצד"ח היא כולה אינטלקט אקדמי מביץ-עניין. לולא היה צד"ח כבר מזמן אפשר היה לאבד את האמון ביהדות ויהודים. הצד"ח מאפשרת לא לגמגם כשואמרים 'יהודי'.

כך, למשל, כאשר טאוב מדבר על המתנחלים כ'רוע עצמו' הוא מיד מוצא להם את משקל הנגד אצל במבי שלג אשת הבילדונג אוהבת האדם: "כבר הרבה שנים שחובשי כיפות סרוגות הרוקדים על גבעות טרשים בדוכונים ובעוזים מסמלים בעיני האינטליגנציה הישראלית את הרוע בעצמו. מבקרים בודדים מבית, בתוך הציונות הדתית (אנשים כמו במבי שלג) ראו, בדרכם, את חלקו של גוש אמונים בתהליך הפיכתה של הלאומיות ללאומנות אנטי-דמוקרטית. 'העמדת ארץ ישראל כמרכזה של היהדות הלאומית', כתבה שלג, 'הפכה את הדת לעיסוק בלעדי במצוות שבין אדם למקום, וניוונה את מקומן של מצוות שבין אדם לחברו'⁵⁵ באופן זה ממלאים אנשי הצד"ח את תפקיד

הדתיים השפויים המדגישים באור נאורותם הבוהק את חשכת בני החושך עוטי הדובונים.

יאיר שלג, (בעלה של במבי שלג הנ"ל), עיתונאי 'המתמחה' בדתיים, הוציא ספר מקיף על 'הדתיים החדשים', הסוקר ממרום מבטה של ההגמוניה את כל פלגי הדתיות בתרבות הישראלית, והמקום שהוא מייחד לצד"ח מלמד על חשיבותה הרבה לזהות הישראלית, יותר מכל הדוגמאות שנביא להלן מהוגיה ומייסדי שיטתה.

את היחס המועדף השמור לצד"ח ניתן להבין רק על רקע יחסו העויין של שלג כלפי מגזרים אחרים ו'בלתי נאורים' של החברה הדתית, כמו החרדים, אותם הוא תאר כבעלי "רוח תובענית" ו"תחושת זכאות לתבוע תביעות ולבקש להשפיע על אורחותיה של החברה הישראלית..."⁵⁶ — מעין גייס חמישי ערמומי בלב החברה הישראלית הנאורה; או אנשי מרכז הרב החוטאים ב"הקפדה כללית במצוות היומיומיות, כגון נטילת ידיים לפני הסעודה, לבישת ציצית, שלוש תפילות ביום וכיסוי ראש לנשים. על נורמות אלה, למרות היותן מעוגנות בהלכה, לא הקפידו במשך שנים ארוכות בחינוך הממלכתי-דתי ובאורחות החיים של הציונות הדתית. אנשי 'מרכז הרב' ביקשו לחזור ולהקפיד עליהן"⁵⁷ באנליזות אלו של שלג ניתן להבחין כיצד צובע ההסטוריציזם כקריטריון את החשיבה הישראלית בנושאים דתיים: הלכות מרכזיות ליהדות אינן אלא נורמות, ומאחר ולא הקפידו עליהן 'למרות היותן מעוגנות בהלכה', אין זה ראוי ששטח ששוחרר יפול שוב תחת שלטונו העריץ של הרביניזם, ורק אנשי 'מרכז הרב' עסוקים בריאקציוניזם בלתי סביר.⁵⁸

שלג, העיתונאי, הנשען על מבנה הלגיטימיות של עיתונאות נטולת משוא פנים, מופיע כאן כנביא זעם של תרבות הרוב העשוקה, שכמה מגזרים בתוכה הופכים את עורפם לנאורות. שלג מתאר את גן העדן האבוד בטרם חזר והוטל עול הברזל הרבני על כתפיו השבריריות של הנוער הדתי: "בתקופה זו בחלו נערים ונערות רבים מאוד בזהות הדתית; הבנים התביישו ללכת בכיפות; חלקם חבשו קסקטים או כובעי ברט, כדי שלא יבלטו כדתיים; אחרים הסירו לגמרי את כיסוי הראש; אם בחינוך היסודי עוד למדו בבית ספר דתי, הרי לקראת המעבר לתיכון ביקשו רבים מהם את הגימנסיה החילונית. המצב הגיע לידי כך שרבה הראשי של תל אביב, הרב אביגדור עמיאל, קרא פעם בייאוש: אנחנו מפטמים עגלים לעבודה זרה!"⁵⁹

אולם, אליבא דשלג, בטרם היות הצד"ח, שבו רבנים שונים בציונות הדתית והטילו את מרותם הריאקציונית על הקוקו והסרפן, כפי שכותב שלג ביחס לרב אבינר כי "ביישוב שבו הוא מכהן כרב, בית אל א', נאסרה על הורים הצפיייה בהצגות בית הספר שבו למדו בנותיהן, מחשש שהורה יחזה בהופעה של נערה שאיננה בתו"⁶⁰ דוגמה קלאסית של רביניזם אבטוריטרי הכופה על אנשים לנהוג כאוטומטונים תחת שלטונם מזרה האימים של הרבנים.

לעומת ריאקציונרים חשוכים כמו הרב אבינר, מתאר שלג כיצד "בסוף שנות השבעים, כמה מאנשי בני עקיבא, ובעיקר המזכ"ל דאז אמנון שפירא, ניהלו מלחמת חורמה במגמות החדשות. שפירא אף פרסם באותה עת חוברת ובה דיון הלכתי פרי עטו, שבו ביקש להוכיח, באותות ובמופתים של מקורות הלכתיים, שקיומה של תנועת נוער מעורבת אינו מהווה כל בעיה מבחינה הלכתית, והוא לגיטימי אף 'מלכתחילה'".⁶¹ יושם לב לשימוש הדפרנציאלי במושג 'הלכה' כאשר הוא מתייחס לדתיים וכאשר הוא מתייחס לצד"ח. בעוד שההלכה אצל אנשי מרכז היא רק נורמה, ואצל הרב אבינר היא איסור מטיל מורא, אצל שפירא המשתמש בהלכה כדי ליצור אידיאה קונסוננטית עם תפישות ההגמוניה לגבי היחס בין המינים, מדובר בבסיס איתן ומחולל לגיטימציה שראוי היה להתייחס אליו 'מלכתחילה'.

אולם, שפירא לא היה אלא אחת הסנוניות הראשונות. כפי שהלחץ הגדול של האנטישמיות הלך והגביר את התעקשותם של יהודי גרמניה על בילדונג שכולו אוניברסליזם וסובלנות, כך גם כאן, רק כאשר החלה לגאות השנאה לדתיי הציונות הדתית, החל להתחולל שינוי, כפי שמתאר שלג: "...במשך השנים השתנה היחס... מקצה לקצה, לפחות בכל הנוגע לאלוטות של התקשורת ושל האקדמיה, הנחשבות כגורם העיקרי בקרב מה שמכונה 'מעצבי דעת הקהל'. בעיניהן הפכו המתנחלים לגורם השנוא ביותר בחברה הישראלית; האחראי העיקרי לסיכולו של תהליך השלום בין ישראל לעולם הערבי. פובליציסטים, סטיריקנים, אקדמאים וקריקטוריסטים התחרו ביניהם מי יציג את המתנחלים באור הבוטה, העוין והנלעג ביותר. העובדה שהציונות הדתית זוהתה כעת לא רק עם הקצנה פוליטית, אלא גם עם הקצנה דתית, רק הוסיפה שמן למדורת העוינות".⁶²

כפי שרואים לעתים קרובות בפוליטיקה של הזהויות, תמיד מחוללת השנאה תזווה זהותית במיעוט. לכן, כפי שכותב שלג: "מכלול ההתפתחויות הללו הביא לכך שבשנים האחרונות הולך ומתבלט בקרב צעירי הציונות הדתית טיפוס חדש — פתוח הרבה יותר לחברה החילונית, לאורחותיה ולתרבותה, המבקש להשתלב בתוכה ולשלב בה גם את אורחותיו הדתיים".⁶³ השאיפה לגיטימציה ממשיכה להשפיע את השפעתה, וככל שמבנה האמון הדתי-ציוני מוקע על ידי תרבות הרוב כשלילי, כך גוברת הנטיה להישען על מבנה ודאות חליפי, בילדונג אוניברסלי המתנשא מעל לכל, שיחלץ את הציונות הדתית מזהותה הבלתי נעימה שהפכה לה לפתע לסטיגמה. ומתוך לחץ זהותי זה במקום המרת דת טוטאלית ומעבר חריף מיהדות לתרבות הרוב "הופיעו", כותב שלג, "גם צעירים וצעירות רבים שאינם חשים סתירה בין דפוסי ההתנהגות שתוארו כאן, דפוסים הנחשבים בכירור כ'חילוניים', לבין התודעה העצמית שלהם כדתיים שומרי מצוות. במקביל הלכו ורבו הזוגות ה'מעורבים', של חילונים ודתיים — תופעה שיצרה דילמות משל עצמה בתחום שמירת הכשרות, השבת וחינוך הילדים".⁶⁴ אכן, גם בארץ, סוף סוף

ה־interfaith בעיצומו, וגם פה, כבארצות־הברית, מוצגת הדרמה במונחים של הנאורות מול הבערות, של מלחמת בני האור בבני החושך, כפי שכותב שלג: "התהליך הזה, בהיבטים המעשיים והאינטלקטואליים שלו, מבטא למעשה את המתח הטמון בבסיס כל מפגש בין עולם דתי לחילוני: מצד אחד עומד עולם המבטא חופש, כנות אישית ואותנטיות, שבו יכולים אנשים לבטא את עצמם ולנהוג כפי רצונם בלי שתיכפה עליהם סמכות עליונה. מן הצד האחר עומד עולם המייצג נאמנות לאמונה דתית עתיקת יומין ולמצוותיה, כמו גם למסורת לאומית וחברתית".⁶⁵ ניסוח פחות קונסוננטי עם התפישה ההגמונית המקטבת בין חרדיות לנאורות היה אולי מציין עוד היבטים של הדיכויטומיה המאולצת הזאת (שוב הבינאריות האנליטית האקדמית במיטבה) ומדבר על אנומיה, אובדן תחושת המשמעות ושפיפות כללית מול צמא לאל חי, קישור אותנטי והתעלות מוסרית. לנוכח הריקנות הפוסטמודרנית רבת הפיתויים של החברה ההגמונית הצרכנית, המרוקנת את היחיד* מחרותו, מגוחך לדבר על עולם המבטא חופש, כנות אישית ואותנטיות, לא פחות משמגוחך לדבר על יהדות במונחים של נאמנות לאמונה דתית מעופשת 'עתיקת יומין ולמצוותיה'. אולם, לשלג אין משקפיים אחרות, ולכן זוהי דמות המאבק בעיניו: מאבק בו חוגגת הצד"ח את נצחונה במחולות ב"חוגים לריקודי עם, שבזמן הדומיננטיות של ההקצנה הדתית ידעו מעט מאד חובשי כיפות סרוגות ובנות זוגם בשל ההתנגדות לריקודים מעורבים".⁶⁶

"על עוצמתה של התופעה", כותב שלג "מעידה, בין היתר, העובדה שכיום שותפים לה גם בני רבנים ובנים של אישי ציבור דתיים בולטים, כגון בנו של חנן פורת, בנו של פרופ' שלום רוזנברג ובתו של הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג). שלושת הצעירים האלה, כמו רבים אחרים, העדיפו את הודו על פני דרום אמריקה כאתר טיול מועדף, כביטוי לכך שהטיול עבורם אינו רק אמצעי התפרקות של אחרי הצבא, אלא גם ביטוי של חיפוש רוחני".⁶⁷

שלג מוצא נוחם ותקווה בעובדה ששני בני צד"ח "לוי ופירשטיין, אגב, סיימו לימודי תיאטרון ומשחק במסגרות חילוניות למהדרין – לוי בחוג לתיאטרון של האוניברסיטה העברית ופירשטיין בשלוחה הירושלמית של סטודיו 'ניסן נתיב', דבר שהיה כשלעצמו בגדר חידוש בחברה הדתית".⁶⁸

שלג מסביר ש"ההוכחה הטובה ביותר לחדירה אל הזרם המרכזי היא, שוב, נוכחותם הבולטת ב'מעלה' של 'בנים של' אישים בולטים בחברה הדתית, כגון בניהם של זבולון המר ואורי אליצור, ובנותיהם של בני קצובר ופרופ' דניאל שפרבר (יור' המועצה הציבורית של החינוך הדתי)".⁶⁹

* ראה למשל באומן, המדבר על האינדוידואל הפוסט מודרני המתקיים כחיה צרכנית, הנתונה במרדף מתמיד אחר חוויות וריגושים. חוויות החירות הופכת לחובת חירות, במסגרתה נכפה האינדוידואל להתמיד בתנועתו ולא לנוח על זהות סטטית.
(Bauman Z. [1995]. "A Catalogue of Modern Fears", in Bauman Z. Life in Fragments)

"התבלטותה של אפרת בתהליך הזה איננה מקרית", כותב שלג, "באפרת יש ריכוז גדול של עולים מארצות הברית ומקנדה... בנוסף, בין עולי צפון אמריקה הדתיים יש גברים ונשים רבים שהשתייכו בארצות מוצאם לקהילות קונסרבטיביות, אבל בארץ, בשל הנחיתות הכוללת של התנועה הקונסרבטיבית, בחרו להשתייך לקהילות אורתודוקסיות, במיוחד כאלה של עולי צפון אמריקה כמותם. יחד עם זאת הם משמשים סוכנים של 'נורמות קונסרבטיביות' בתוך הקהילה האורתודוקסית".⁷⁰

שלג אף מצביע על מקומו החשוב של המדעניזם בתהליך זה, ומתאר: "...תהליך הדרגתי שראשיתו בצעדים זהירים ומהוססים למתן לגיטימציה למדעי היהדות בעולם הישיבתי הממוסד. הובילה את הקו הזה ישיבת ההסדר שבגוש עציון".⁷¹ "הרב יואל בן נון, מבכירי המורים לתנ"ך בחברה הדתית-לאומית, החדיר ללימודי התנ"ך בישיבה את הזיקה לממצאי המחקר המדעי לתחומיו השונים, כגון ארכיאולוגיה, בוטניקה וזואולוגיה. גישה כזו היתה אמנם כבר מקובלת במחקר האקדמי של התנ"ך, אפילו בקרב חוקרים דתיים כמו גם בכתי ספר דתיים, אבל הפנמתה בעולם הישיבות עדיין היתה בגדר חידוש".⁷² "שלב מתקדם יותר של התהליך הזה", מסביר שלג, "הוא פנייתם של צעירים דתיים רבים, ביניהם גם בוגרי ישיבות, למדעי היהדות האקדמיים, למרות הסתייגות רבותיהם ולמרות הלגיטימציה שיש בכך לגישות המדעיות של חקר המקורות ואף לבקורת המקרא. למעשה, לא רק באוניברסיטת בר אילן, שם הדבר טבעי, אלא גם באוניברסיטה העברית בולטת כיום העובדה שבקרב המיעוט המבוטל שפונה למדעי היהדות בולטים מאד הצעירים הדתיים; רבים מהם כאמור בוגרי ישיבות. הצעירים הדתיים האלה תופשים מקום גם בחוגים הרגישים במיוחד של לימודי התלמוד והמקרא, ואינם נרתעים מן השאלות שהלימוד המדעי מעמיד לגבי השקפת העולם המסורתית. יש כאן מעין 'הפרדת רשויות' פנימית בעולמם של הצעירים האלה, שלפיה השאלות המחקריות אינן פוגמות באורח החיים הדתי, ולהפך".⁷³

"חלוצת השינויים בכיוון הזה", כותב שלג, "היא ישיבת ההסדר 'הר עציון' שבגוש עציון. גרמה לכך, בראש ובראשונה, הפתיחות המחשבתית של שני ראשי הישיבה, הרב יהודה עמיטל והרב אהרן ליכטנשטיין, כל אחד מהם בסגנונו: הרב עמיטל הוא בעל נפש חסידית מהפכנית, שאינו נרתע מבחינה מחודשת של השקפות מקובלות, ובכלל זה השקפותיו שלו — כפי שהוכיח הן בתחום הפוליטי (במעבר מהשקפות ניציות ליוניות והקמת תנועת מימד) והן בתחום ההוויה הדתית".⁷⁴

כמובן, מי שנהיה 'יונה' הוא בעל נפש חסידית מהפכנית ללא חת שאינה נרתעת 'מבחינה מחודשת של השקפות מקובלות' — ומי שההפך הוא סתם קיצוני דתי. ומאחורי כל השינויים, כצפוי: "...תכנית הלימודים הורכבה כך שהוענקה לגיטימציה גם להסתכלות מדעית על מקורות היהדות — אם באמצעות הרכב המלמדים, שבלטו בו פרופסורים במדעי היהדות כפרופ' שלום רוזנברג ופרופ' דניאל שפרבר, לצד רבנים בולטים, ואם באמצעות תכני השיעורים עצמם".⁷⁵

שלג מונה רשימה של רבנים, שבפתיחתם לתרבות הרוב ונכונותם 'לשחק את המשחק' קנו להם את הזכות לדבר "עם החילונית הישראלית בגובה העיניים". רבנים אלה, על פי שלג, "יכולים להכיר במעלותיה כשם שהם יכולים לבקר אותה, בלי שההתייחסות הזו תהיה טעונה מטען אמוציונלי כבד. בין השמות הבולטים בחבורה הזו: הרב רפי פוירשטיין, רב קיבוץ עין צורים; הרב דוד סתיו, רב היישוב שוהם; הרב שי פירון, לשעבר רב הקיבוץ עין הנצי"ב וכיום ראש האולפנה לבנות 'ישורון' בפתח תקווה; הרב יובל שרלו, ראש ישיבת ההסדר בפתח תקווה; הרב מיכה הלוי, רב שכונת נחלת יצחק בתל אביב; והרב יהודה גלעד, רבו של קיבוץ לביא".⁷⁶

בהקשר זה מעניין במיוחד מאבקו של הרב שרלו על לגיטימיות אורתודוקסית, כפי שעולה מתוך מאמרו "על ההבחנה בין רפורמה להתחדשות דתית", בו הוא מעגן את הלגיטימיות של ה'התחדשות' בחסידות שאף היא "נאלצה להילחם על עצם הלגיטימציה להעניק חיות חדשה לקיום המצוות".⁷⁷ ועוסק בהרחבה בלגיטימיות של העצמת החוויה הדתית, כולל קושיות לותרניות קלאסיות כמו: "מי יוכל להעיד ומי יוכל לשפוט אם מקור הקול הפנימי הדובר הוא היצר הטוב או הקול הוא דווקא קולו של השטן?" ועונה על כך מענה פוסט-מודרני: "כל עמדה שיפוטית נושאת בחובה לא מעט מן ההתנשאות"⁷⁸ ולעומת זאת "דרכה המרכזית של תורה שבעל-פה" מוגדרת אצלו כ"התמדת המסורת הקפואה".⁷⁹

כמי שעומד בחזית 'ההתחדשות' הדתית, מעניין שגם הרב שרלו, בעקבות הגרי"ד סולובצ'יק מביע את אותן נימות מיוחדות של עיגון הדת בחוויות האבסורד האקזיסטנציאלית הקובעת ש"פעמים רבות אין האמונה אלא חוויה מלאת ייסורים".⁸⁰ ובאשר לטיב החוויה הדתית, הרי "אין האמונה אלא שיר אהבה מסובך בין נערה מעין גדי לבין המלך בירושלים... באמונה זו באים לידי ביטוי תחושות של רצוא ושוב, מכיסופים וממשיכה ועד לדחייה ולריחוק...".⁸⁰

עם זאת, מול מיישרי הקו מבית הציונות הדתית הזוכים להתייחסותו החיובית, מבקר שלג את אותו עולם חרדי שטרם ראה את ה'אור' ובו המודרניות נוגעת בעיקר למרכיבים של "צרכנות, תרבות פנאי וטכנולוגיה מודרנית. לעומת זאת אין כמעט שום ביטוי של משיכה לעולם היצירה והאמנות המודרנית, משיכה שכה בולטת בשנים האחרונות בחברה הדתית לאומית: אין כתבי עת ספרותיים, ולא כתי ספר לקולנוע. פרופ' אליעזר שביד, מרצה למחשבת ישראל, אמר בעניין זה: 'אי אפשר להימלט מן המודרנה. אם החברה החרדית תתעקש להפנות גב לאלמנטים הגבוהים של העולם המודרני, סופה שתמצא את עצמה מתחברת דווקא לאלמנטים הנמוכים יותר שלו'".⁸¹

הביטוי אלמנטים גבוהים מלמד רבות על מושאי ההזדהות של הכותב. מהו אלמנט גבוה של העולם המודרני? אולי, למשל, אסלת השתנה בחתימת ר. מאט/מרסל דושם המבטאת בדיוק את הסלידה כלפי התפלשות קרתנית זו ב'אלמנטים גבוהים'?

"בדומה לבורגנות הדתית-לאומית", כותב שלג, "אך בחריפות רבה ממנה, החברה החרדית מצליחה לשמר יחס של שניות כלפי העולם החילוני; היא מתחילה ליהנות יותר ויותר מאיכות החיים ומדפוסי הבילוי שהעולם הזה מציע, ועם זאת ממשיכה לחוש כלפיו בוז ולראות בו עולם ריק והדוניסטי. החרדים כאילו אומרים לעולם החילוני: אצלכם חיי הבילוי הם עיקר החיים, ואילו אצלנו, גם כשאנחנו צורכים בילויים, נמצאות מעליהם קומות משמעותיות של תוכן רוחני ואידיאליסטי".⁸² מעבר לסתירה הבולטת בין ייחוס קומות של תוכן רוחני ואידיאליסטי לחברה המתחברת לאלמנטים נמוכים, גם לא ברור מתי בדיוק ניכסה 'האליטה החילונית' של שלג את האכילה במסעדה והפכה אותה ל'חוויה חילונית'.

מן הראוי לעמוד מעט על סגנונה האקדמי של הצד"ח והאופן המיוחד בו היא מכוננת לגיטימציה ל'יהדות' שתהיה קונסוננטית עם מה ששלג מכנה 'האליטה החילונית'.

אחת התשתיות המשמעותיות לדתיות ממושקת-מערב היא שיטתו האקזיסטנציאליסטית הייחודית של הרב סלובצ'ק, המאפשרת לרבים בצד"ח לומר בשם היהדות בדיוק את הדיכוטומיה הזאת: "היהדות אומרת, כי האדם עומד על פרשת דרכים ותוהה על כיוון צעדיו; לפניו אלטרנטיבה נוראה – צלם אלוהים או חית טרף. תפארת האצילות או מפלצת היקום... ועל האדם להכריע ולהחליט... כאן מתגלמת תעודת היצירה וחובת ההשתתפות בחידוש מעשי בראשית. עיקר העיקרים הוא, שהאדם חייב ליצור את עצמו, אידיאה זו הורידה היהדות לעולם".⁸³

מחוץ לכתביו של הרב סלובצ'ק קשה למצוא טקסטים המתארים יהודים כחיות טרף, למעשה דווקא אצל הוגים נוצרים רבים ניתן למצוא שניות זו בין צלם אלוהים לחיית טרף, בין תפארת האצילות למפלצת היקום.

הלינגר אף יודע להצביע על האופן בו 'גישתו של הרב סלובצ'ק דומה ... לגישתו של לייבוויץ בשני המאפיינים הללו המצויים במשנת קירקגור: מרכזיות ההכרעה הוולנטרית האוטונומית, ובחירה בציות לאל המתבטאת בהקרבה עצמית. הרב סלובצ'ק, בחיבוריו משנות השישים ואילך, נוטה להדגיש יותר את חשיבות מוסר הנסיגה וההקרבה. במאמרו מ-1960 'על אהבת התורה וגאולת הדור' הוא כותב: 'אף על פי שאני תושב אמריקה זה שנים רבות, עדיין לא סיגלתי לי את ההשקפה הפרגמטית על הדת... הפעולה הדתית בעיקרה חווית סבל היא. כשהאדם מזדמן עם האל לפונדק אחד, הוא נתבע על ידי האל להקרבה עצמית המתבטאת במאבק עם יצריו הפרימיטיביים, בשבירת הרצון, בקבלת 'משא' טרנסצנדנטלי, בויתור על חמדת בשר מוגזמת. הקרב את קרבנך! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת'.⁸⁴

והשווה מקינטוש על קירקגור השואל: "כיצד יכול אדם לדעת שהוא שם ולפני האל, ולא באותו רגע ממש לצאת מדעתו או לשקוע לאפסות. הנצחי הוא בר-זמנית עוגן הוויתנו והעינויים שלה",⁸⁵ או "האדם הטוב באמת" על פי

בארט', "הוא האדם שמצפנו נוחם ורצונו חוזק באמצעות כניעה למחילת חטאיו למען ישו".⁸⁶

כך, 150 שנה אחרי שקירקגור נגאל סוף סוף מייסוריו (הוא מת), מוצאת לה הגותו את יישומה האולטימטיבי אצל הוגי הצד"ח, ביצרה דרך הרב סולובצ'יק את התפר הנעים בין הלכה לאקזיסטנציאליזם.

ליבמן מתווה עבורנו את היקף התופעות הנ"ל וקובע ש"הביטוי הדרמטי ביותר להתעוררות החדשה של היהדות האורתודוקסית המודרנית נמצא בשני קובצי טקסט חדשים. הקובץ הראשון, בעריכת אבי שגיא וזאב ספראי, 'בין סמכות לאוטונומיה במסורת היהודית', פורסם בשנת 1997, והשני בעריכת מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונון שמיר, נושא את השם 'רב-תרבותיות במדינה יהודית דמוקרטית', וראה אור בשנת 1998".⁸⁷

"מרבית המחברים", כותב ליבמן, "אמנם קשורים לאוניברסיטת בר אילן אבל הניצוצות הראשונים של דעות מהסוג הזה יצאו מבית מדרשו של מכון שלום הרטמן בהנהגתו של דוד הרטמן".⁸⁸

ליבמן אף שאל 'כמה מהחוקרים הנמנים עם הזרם האורתודוקסי' את שאלת התם: "כיצד מתיישבים הסטנדרטים שלהם של שמירת מצוות עם הדעות המובעות במאמריהם. האם אין חשש שהניתוח שהם נוקטים מערער את הבסיס שעליו יושבת המערכת של שמירת מצוות. לטענתו של אבי שגיא, אמונתם הדתית של עמיתיו איננה תלויה בניתוח עובדתי. אחרים הביטו בי בתמיהה ולא הבינו את שאלתי".⁸⁹ אכן, אצל שגיא שעיקר שיטתו היא כיסים נפרדים לכל דבר, אין כל בעיה: יש כיס לעובדות וכיס לאמונה ואין כל סתירה ביניהם. באשר לאחרים, ליבמן פשוט דרך להם על הסקוטומה ולכן קיבל מבטים חלולים.

כפי שראינו לעיל, מאמץ שגיא לכל אורך יצירתו טכניקה מעניינת של שימוש בחוקי יסוד של ההגיון האריסטוטלי כדי להגיע למסקנות שתהינה קונסוננטיות עם האידיאולוגיה הפוסט-מודרנית אך תראינה כנובעות רציונלית מתוך היהדות עצמה. לשם כך הוא עושה כאמור שימוש נרחב בעקרון הלוגי היסודי של העדר טענת ביניים, דהיינו, צורה יכולה להיות עיגול או לא עיגול, מרובע או לא מרובע. המשפט נכון או לא נכון — ואין טענת ביניים.* בנט, פרופסורית ללוגיקה, מסבירה כיצד צורת טיעונים אלו נתונה לניצול נרחב מאוד לרעה: "אם אתה לא בעד המתת החסד אז אתה בעד גסיסה איטית בייסורים קשים... פוליטיקאים לעתים קרובות מנסחים את טעוניהם באופן

* זהו כמובן ההגיון האנליטי שפופר עמל כה רבות להדגיש את 'אי מדעיות' בהיות ההגדרה עצמה ההוכחה לאמיתותה: אם לאובייקט יש שלוש צלעות הריהו משולש, וכמובן שעל פי הגדרה, אין אפשרות למצב ביניים של משולש עגול או מרובע. אלו כבר הגדרות אחרות. לעומת זאת, במציאות האמפירית עם הגיונה הסינתטי פועלים הדברים אחרת לגמרי.

שאינו מאפשר עמדת ביניים, ודוחקים את יריביהם לעמדות שאינם מסכימים עימן⁹⁰.

יתירה מזאת, מסבירה בנט: "מאחר והלוגיקה מכתיבה חוקים קשיחים להסקת מסקנות בלא קשר לתוכן, אפשר שנאלץ לקבל כאמיתות טענות חסרות משמעות כתוצאה מצורתן [הלוגית] הנכונה. כיצד נעריך את האמת של הטענה: 'כל מכוניות הפררי שלי אדומות' אם אין לי פררי?"⁹¹ כאשר טכניקות לוגיות אלו המחילות קטגוריות רציונליות על מציאות סינתטית מזווגות עם היוקרה והאמון המוקנות לחוקר האקדמי המשכיל — במיוחד כשהוא מומחה ללוגיקה — ניתן לחולל מבנים מתוחכמים למדי. כך למשל, באחד ממאמריו טוען שגיא כך: "עמדה דתית רווחת טוענת, כי 'באין אלוהים — הכל מותר', לאמור: המוסר מותנה באל"⁹². טענה אנליטית: באין אלוהים — הכל מותר. מסקנה אנליטית נטולת מצב ביניים: כשיש אלוהים הכל אסור. כלומר המותר והאסור תלוי בקיום אי/קיום אלוהים. ומכאן מגיע שגיא למסקנה: המוסר מותנה באל.⁹³ ניתן לעמוד על המבנה הסילוגיטי המדויק של הטענה מתוך השוואה לסילוג'זם נפוץ:

קבוצת ההתייחסות	עמדה דתית רווחת טוענת	יווני אחד טוען
טענה:	באין אלוהים הכל מותר	כל היוונים שקרנים
מסקנה:	המוסר מותנה באל	היווני הטוען שקרן

זוהי טענה מתוחכמת מאוד. ראשית, בא המבוא לטענה, שהוא בעצמו גונן לא מעט פוליטיקה. מדובר בטענה שהיא כביכול טענה לא דתית — שהרי מצב של 'אין אלוהים' אינו קביל בשום דת. ואין דתי שיאמר משפט כמו 'כשאין אלוהים הכל מותר' אלא בהשאלה בלבד. דהיינו, אדם שאינו מקבל עליו את המרות של האלוהים (הקיים מבחינת האדם הדתי ללא ספק), מתיר לעצמו את הכל. כמובן, שהקריצה האמיתית כאן היא אל המוסר ההומניסטי, שגם 'באין אלוהים' אינו מתיר לעצמו את הכל, והטענה הסמויה היא שרק בעלי עמדה דתית כזאת (רווחת) סבורים שללא דת יש הפקרות, אך אנשים נאורים, יודעים אחרת. בדיוק כפי שהסילוג'זם הקלאסי של פרמינדס היה נעקר לו היינו משמיטים את המבוא החשוב 'יווני אחד טוען' וכותבים למשל: 'יש אומרים ש: כך אצל שגיא — המבוא: 'עמדה דתית רווחת טוענת' המובא ללא כל סימוכין או מראה מקום שיצביע על עמדה ממשית כזאת, הוא הנקודה המרכזית של הסילוג'זם שמפתח שגיא בהמשך.

בשלב ב', אחרי שברמה של המציאות של כותב וקורא המאמר (רמה שכביכול לא נמצאת במשחק הסגור של המאמר) הוברר במרומז שעסקינן בטענה דתית חשוכה ובלתי סבירה, (שהיא בעצם קונסוננטית עם דעה

סטריאוטיפית ביחס ל'תפישת הלא-דתי את מה שהדתי חושב כביכול על לא-דתיים'), הופכת שאלת קיומו או אי-קיומו של האלוהים לטענה אקסיומטית במשחק לוגי סגור — ואחר כך גוזר הסילוג'יזם מסקנות שאין להם כל נגיעה למציאות. שגיאה נמנע מלומר במפורש את ההיפך לטענה זו: 'כשיש אלוהים הכל אסור', שהיה חושף את חוסר היחס למציאות, שהרי הטענה לא נשמעת כל כך הגיונית כמו הופכה.

מעבר למשחק הווירטואוזי בסופיזם מהסוג שאפלטון השקיע אנרגיה ניכרת כדי לקעקעו, מעמדו הסוציולוגי של שגיאה כמוביל המגמה היותר אוונגרדית בכר-אילן (הרמנויטיקה, תיאוריה ותרבות) מאפשר לעצם עיסוקו לתפקד כמדיום שהוא מסר: עצם הפירוק, עצם העיסוק ב'דת' אבסטרקטית כלשהי בעלת אקסיומות הנשמעות קרדיביליות לאוזן הומניסטית, (נתוח לוגי/רציונליסטי מנוכר, המציב קטגוריות שרירותיות ודוחס לתוכן קביעות שרירותיות לא פחות לגבי 'העובדות'), הוא זה המחולל את הפירוטכניקה הנדרשת, מחוללת הערעור הקאנוני. שגיאה דוחס את היהדות לתוך קטגוריות כמו 'תלות חזקה' ו'תלות חלשה',⁹⁴ ומציב היגדים פילוסופיים מבודדים הסותרים אהדדית כגון: "גם ר' יהודה הלוי, שתורת המצוות שלו שונה באופן כה בולט מזו של רס"ג, תמים דעים עמו לגבי עצמאות המוסר". ו"להוראותיה של התורה בסיס רציונלי ואין הן ביטוי לשרירות רצונו של המחוקק האלוהי".⁹⁵ אמירות שמגמתן קאנטיאנית אך אין להן עגינה ממשית ביהדות, אף הביטוי: 'שרירות רצונו של המחוקק האלוהי' אינו בדיוק קונסוננטי ליהדות... וכמובן "אין צורך לציין", מציין שגיאה "שעמדה זו רווחת בהגות היהודית החדשה, אצל הוגים כמנדלסון, הרמן כהן ואחרים".⁹⁶ ובסיכומו של דבר קובע שגיאה "שחכמים מאוחדים ביניהם באמונה בתוקפו העצמאי של המוסר".⁹⁷ כולם קנטיאנים כולם... ו"לפי ר' שמעון שקופ, 'קודם שחל עלינו מצוות ה'... צריך שיוקדם עלינו חיוב משפטי'. אין לך ביטוי חזק מזה לעצמאותו של שיקול הדעת המוסרי והעדר תלותו בחוק ההלכתי".⁹⁸ בצורה אופיינית למדי, עיון במקור המצטט את ר' שקופ חושף שההקשר לטענה זו של ר' שקופ היא המסגרת של דיני ממונות, התלויים, בין כה וכה, על פי ההלכה עצמה, בהכרעת השכל האנושי, וכל ענין העדר ה'תלות בחוק הלכתי' אינו אלא קטגוריה אנליטית מאולצת שאין לה כל קשר לטענתו של ר' שקופ. אכן, 'הספרות המגוייסת' של הצד"ח, אותה 'קשירה והעשרה בטקסטים הלכתיים עתיקים', מהווה את עוגן הלגיטימציה הדתית של המפעל כולו. בין אם זה הרמב"ם, ר' שמעון שקופ, הרא"ה קוק או כל חכם אחר המשתיך במובהק אל ה'יהדות הקלאסית', ציטוטו המגוייס, זעיר פה זעיר שם, מחוץ להקשר, כדי לתמוך בתיוזה הדרושה, הוא מנהג נפוץ ביותר בצד"ח. מנהג זה מכונן לגיטימיות תוך שאינו עומד בסתירה לא לפוסט-מודרנה ולא לנוהג האקדמי המקובל, אף מאפשר אחר כך להגמוניה לצטט מדברי חכמים כהוכחה שה'דתיים' לא מבינים את תורתם הם.

בספרו 'יהדות בין דת למוסר' חוזר שגיא ומברר שתי שאלות בעלות מגמתיות ברורה: "האם לפי המסורת ההגותית וההלכתית המוסר תלוי בדת? השנייה, האם יש ניגוד נורמטיבי בין החובות הדתיות לחובות המוסריות?"⁹⁹ מאחר והפרדיגמה היסודית של הבקורת היא שהמוסר שופט את הדת ומוצא אותה בלתי-מוסרית, בהיות המאמין מוכה אופיום ובלתי-אבטונומי בעליל, מציב שגיא טיעונים ולוגיים ואנליטיים שיובילו למסקנה הנדרשת. בספר זה הוא מנסח את מה שהיה סמוי במאמר לעיל בצורה יותר מפורשת ובמקום הטענה: 'באין אלוהים הכל מותר', באה הטענה: 'ללא דת אין מוסר',* אותה הוא מכנה תיזת מצ"ה או תיזת התלות החזקה, כתיזה נוצרית ומוסלמית מובהקת. בהמשך הוא 'מגלה' שתיזה זו נעדרת מהיהדות ומצביע על היהדות לא רק כמי שאין בה תיזה זו, אלא כמי שיש בה את התיזה הנגדית הקונסוננטית למבוקש. מש"ל. הסילוג'זם במקרה הזה בנוי באופן הבא:

טענה:	$P =$ תיזת מצ"ה	$P =$ תיזת מצ"ה
טענת בנינים:	לא נמצאת ביהדות	נמצאת בנצרות ובאיסלם
מסקנה:	יהדות $P \neq$	נצרות ואיסלם $P =$

אמנם יושם לב, שההיקש ההגיוני השלם ההופכי של 'ללא דת אין מוסר' היה צריך להיות "בנוכחות דת יש מוסר", אך שגיא מוצא שבמקרה זה דווקא סטיה מחוקי הלוגיקה משרתת טוב יותר את התיזה ומגיע למסקנה ש- P non-ביהדות פירושו: 'יש מוסר ללא דת'.

מאחר והציב לכתחילה את כל הדיון במונחים בינאריים, הוא יכול לטעון שאם לא 0 אז 1. למעשה, הוא טוען שאם לא 0 אז $1/2$ — אבל זו הטעייה קלאסית בלוגיקה שהסופיסטיקה תמיד ידעה להסוות.

המאבק התרבותי הנמשך סביב עיצוב זהות יהודית מול תרבות המערב מסתיים אצל שגיא בקבלה חסרת בקורת את 'המודרניות'. קבלה שהיא תו היכר חריף המבדיל את אנשי הצד"ח לא רק מה'דתיים' אלא גם ממרבית הלא-דתיים בחברה הישראלית, הנוטים לבקר את התרבות ו'המודרניות' על תחלואיה השונים, ואינם רצים לחבוק אותה כשגיא ועמיתיו, שאצלם ביטויים כמו 'מודרניות' או 'מדינה דמוקרטית-ליברלית' מהווים מעין קפסולה אטומה של משמעות: האנטי-תיזה הנכספת לדתיות החשוכה, שרק הם, נציגיה של דתיות נאורה יכולים להוביל את היהדות אליה, והיא מתוארת במונחים אוטופיסטים ממש: "...כל הצידוקים הללו [הדתיים]", כותב שגיא, "אינם מהווים תשתית מספקת לקיומה של מדינת ישראל זו שלפנינו, הדמוקרטית-

* שהיא בודאי מחשבתו העגמומית של בעל המוסר ההומניסטי על מהו תוכן מחשבתו של איש הדת.

הליברלית. היינו, מדינה שמאפשרת פלורליזם, מאפשרת תרבות רבת גוונים, ערכים מרובי גוונים, והתנהגות פרקטית מרובת גוונים.¹⁰⁰ איזו מדינה, איזו מדינה! איזה דמוקרטיה-ליברלית נאורה. אלו גוונים נפלאים. שלל צבעים לסיסרא, שלל צבעים ריקמה, צבע רקמתיים לצוארי שלל... ואנו לא ידענו... שגיא קובע נחרצות שבעיניו "התיאוריה של מקור ערכי אחד"* אינה מתיישבת עם מכלול פעילויותיו של אדם בעולם. לפיכך, כתיאוריה האמורה להנחות ולנווט את דרכו של מאמין מודרני, היא נכשלה...¹⁰¹ גם אם "לגבי מי שבעיניו הטוטאליות, האמונה כאבן בוחן אחרון, היא הערך היחידי ובלעדיו נראה לו שהוא לא יכול לחיות כאדם מאמין, יכול להיות שזה מחיר קשה".¹⁰² אכן, מחיר קשה למי שמאמין שללא אמונה אי אפשר לחיות כאדם מאמין... ובכן, מה הפתרון? לשגיא יש פתרון! התמזגות עם הנאורות! "נראה לי", כותב שגיא, "שאינן דרך אחרת לציונות הדתית להתמודד עם המציאות, אלא על ידי כך שתפתח דווקא את הניגוד בינה לבין החרדיות, על הרקע של המודל הזה, של יותר ממקור נורמטיבי אחד המחייב ערכים. זאת אומרת, אתה ציוני דתי, אבל יחסך למדינת ישראל לא בהכרח מקבל את מובנו בתוך דתיותך, אלא מהיותך אזרח במדינת ישראל. כמובן, כיוון שאתה ציוני דתי, אתה רוצה שבמישור הסמלי, הציבורי והקהילתי, יהיו כל מיני ביטויים דתיים, לאו דווקא במישור הפוליטי, אולי יותר במישור התרבותי".¹⁰³

שוורץ, נציג בולט נוסף של הצד"ח, מוסיף עוד נדבך לשאיפה זו להתמזג בתרבות הרוב החילונית: "צא וראה: אם אין הכרה בקיום חילוני אותנטי, אין גם שיח כן עם החילוני".¹⁰⁴ והכרה זו בקיום חילוני אותנטי נדרשת בדחיפות מצד הדתיים מפני ש"יותר ויותר נשמעים קולות בקרב אינטלקטואלים בחברה הישראלית החילונית, המוקיעים את היומרה הציונית דתית לקבוע לחילוניות את משמעותה".¹⁰⁵ קבוצת הייחוס של שוורץ, האינטלקטואלים החילונים, או האליטה החילונית אליבא דשלג, תובעים יחס אחר, תובעים מסגרת אחרת לשיח.

שורש הבעיה עימה מתמודדת הצד"ח הוא העובדה, לפי שוורץ ש"הלאומיות הדתית רואה את שורשיה ונופה בשורת הנחות תיאולוגיות כוללות-כל, שאינן מתירות לה גמישות כלל ועיקר".¹⁰⁶ אין גמישות, אין גמישות פלורליסטית מספקת, ואז נאלצים להסתייג מכל מיני תופעות, ואז האינטלקטואלים החילונים רואים את חסרי הגמישות בעין רעה כבלתי נאורים. מתוך לחץ סוציולוגי חריף זה של האליטה החילונית, כותב שוורץ, "מספר זרמים בציונות הדתית המודרנית, הקרובים ל'מרכז' ול'שמאל' הרעיוני או לאנשי אקדמיה, ניסו למצוא מוצא מתוך מבוכ ההגדרה. הרב דוד הרטמן

* מן הסתם זוהי "לשון נקיה" לרעיון היהודי הקלאסי המובע בקריאה היהודית המפורסמת: שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד.

וחוגו האינטלקטואלי, תנועת 'נאמני תורה ועבודה', חוגים שונים בקיבוץ הדתי; כל אלה הם דוגמאות לנסיון של בקורת התשתית התיאולוגית ה'מעיקה' כביכול שיצרה הציונות הדתית, ומציאת איוון בין תיאולוגיה מקפת לאידיאולוגיה מעשית..."¹⁰⁷

את האיוון הזה, בין תיאולוגיה מקפת לאידיאולוגיה מעשית, יצרה ויוצרת אוניברסיטת בר-אילן, העומדת בלב התנופה הנמשכת של אינספור גורמים כבדי ממון לשקם את הזהות היהודית ההולכת ומתפוגגת.

ישנם מוסדות דתיים רבים בציונות הדתית בהם מתפתחת הצד"ח במהירות, כולל מכללות ידועות כמו ליפשיץ, אפרתה, מורשת יעקב ועוד. אולם, בר-אילן עצמה, הנמצאת בחוד-החנית של טיפוח הזהות היהודית בשיטתה הייחודית, היא השואבת את מירב התקציבים. כך בתחום החינוך, מציעה בר-אילן תוכניות מיוחדות כגון, יוזמה נגד חוסר סובלנות בחברה הישראלית, העושה שימוש ב"שאלונים שהוכנו בצורה מדעית", ו"תורות יהודיות מסורתיות וחומרי מקור המהווים חלק אינטגרלי מתוכנית הלימודים החדשה"¹⁰⁸.

יוזמה נוספת היא המרכז לטיפוח זהות יהודית בבר-אילן — שפניו לתפוצות ומופיע באנגלית תחת הכותרת: "המרכז הבינלאומי של בר-אילן לזהות יהודית" ובו הצהרות חשובות כגון: "באוניברסיטת בר-אילן, יש לחוקרי יהדות, מדענים ומחנכים יעד משותף — להבטיח שיהודים מכל הרקעים יגלו את זהותם היהודית... הכל, במאמץ מרוכז לחסום את גלי ההתבוללות המהרסים כרגע את העולם היהודי, ולהציע חינוך יהודי לכל, בדרך מודרנית, נאורה ומרגשת... אוניברסיטת בר-אילן... היא האוניברסיטה היחידה בישראל עם תוכנית ליבה של קורסים במורשת יהודית. כל 25,000 הסטודנטים באוניברסיטת בר-אילן [מאז כבר עלה המספר ל-32,000], שיותר ממחציתם אינם מרקע מסורתי, משתתפים בקורסים אלו — הכרת המורשת והאתיקה היהודית הנשארת עם הסטודנטים למשך שארית חייהם... תקציב המוסד הוא 100 מיליון דולר לפעילות תפעולית בעשר השנים הבאות... אירה לאון ואינגבורג רנרט (ניו-יורק), אהרון ורחל דהאן (בולטימור) וד"ר מרדכי ומוניקה כ"ץ (ניו יורק) הם בין התומכים המייסדים של המרכז הבינלאומי לזהות יהודית... פניות ביחס לתרומות והזדמנויות חסות, ניתן להפנות לדוא"ל: globald@mail.biu.ac.il."¹⁰⁹

יש גם סמל נאה, המעביר היטב את המסר של משהו עתיק יומין שנמצא בחפירה ארכיאולוגית והנישא עתה אל המכון הפתולוגי על גבי אלונקה של מגן-דוד.



במסגרת מרכז בינלאומי זה לזהות יהודית, פועל גם מרכז לוקשטיין ש'נוסד כדי לקדם את החינוך היהודי בתפוצות, תוך השענות על משאביה היהודיים והאקדמיים המדהימים והנרחבים של אוניברסיטת בר-אילן".¹¹⁰ בין התומכים במרכז לוקשטיין נמנים: פול אריאלי, חיפה, ישראל; קרן אביחי, ניו יורק, ארצות-הברית; קרן שורש, ירושלים, ישראל; המחלקה לחינוך יהודי ציוני, הסוכנות, ירושלים; ידידי בר-אילן; הפדרציה היהודית של מיאמי רבתי — הקרן להתחדשות יהודית; קרן יסלסון, ניו-יורק; תוכנית הג'וינט לחינוך יהודי, ירושלים; קרן חינוך יהודי ע"ש ל"א פינקוס, ירושלים; ועוד תורמים רבים פרטיים — כולם גורמים החרדים מאוד לזהות יהודית והתפוררותה הבלתי פוסקת, וכמיטב מסורת האבסורד מזרימים את כספם למימון הכוחות המפוררים אותה.

בר-אילן עצמה, המשווקת עצמה באנגלית תחת הכותרת: "האוניברסיטה היהודית לעתיד היהודי המודרני", היא היום האוניברסיטה הגדולה בארץ, עם כמעט 32,000 תלמידים, וגם זו הגדלה במהירות הגדולה ביותר¹¹¹ — והיא מתארת את עצמה כ"קהילה שאין דומה לה של מדענים וחוקרי מדעי היהדות העמלים לשלב בין הקדמוני למודרני, בין הקדוש לחומרי, בין הרוחני לבין המדעי".¹¹² אין ספק שהעתיד היהודי — או לפחות סופו — נמצא בידיה של בר-אילן.

במאבק על זהות ישראלית

אמנם מתוך כל הפסיפס המורכב שסקרנו במהלך הספר, לא ברור עדיין מהי בדיוק 'זהות ישראלית', אולם סימנו את המנגנון המרכזי המכונן, באמצעות מבנה הוודאות של המדעניזם האקדמי, את חזית ההתהוות המרכזית שלה: זהות הבילדונג היהודית המודרנית.

יש מובן מאליו של תרבות ישראלית, שהוא התווך של השיח הציבורי ועל רקעו מתגלעים הקרעים הציבוריים. מובן מאליו זה סומן כהגמונית הרוב או כאליטה החילונית או כעוד כמה לשונות כאלה ואחרות שבאו לציין את שהלך והתברר לאורך הספר כמי שאינו אלא הפציינט בעל הסקוטומה שמקור תסביכו באומנת הגרמניה המעוותת במיוחד שגידלה אותו על ברכיה.

אמנם עסקנו כאן באנשי הביניים הניצבים בין דת לחול, הנמצאים בתהליך המעבר מתרבות יהודית לתרבות הגמונית מערבית — וזאת כדי להראות כיצד התהליך פועל, כיצד התזווה הטקטונית מתרבות יהודית לתרבות מערבית מתרחשת בצורה פעילה, לא כהחלקה בלתי נמנעת אלא כתוצאה מתהליכי אינדוקטרינציה פעילים — אך עתה, מאחר ובאתנוגרפיה ישראלית עסקינן, עוד עלינו לדון באוכלוסיה זו עצמה, באותה 'הגמוניה' אומללה אליה נשואות עיני הצד"ח בלהט שקיקה של כלבים אלי סרדין, שהיא עצמה סובלת

מאנומיה מתקדמת, בגין 'התפוררות תחושת המשמעות' ולא מבינה מדוע מישוהו ישתוקק כל כך להיות כמוה, אך לא יכולה שלא לראות כ'נאיבי' את מי שאינו כמוה...

ב'מרד השפוף' מגיע טאוב למסקנה דומה לזו של ברל כצנלסון לעיל ש"המערכת הזאת היא בעיקר האוניברסיטאות... זו כת של אינטלקטואלים, המבקשים להסתגר מפני כיעורו של העולם ולא לנסות לתקן אותו. הם מבקשים להקים מחיצה שתפריד אותם ותשמור על טהרתם מפני תרבות נגועה בחוליים שהם התייאשו מלרפא"¹¹³ וגם טאוב, כברל בשעתו, נותר אף הוא חסר אונים אל מול תעתועי האקדמיה, ואינו מבחין שאותה פוסט-מודרנה אקדמית בה הוא נאבק אינה רק זהות, אלא גם מנגנון מחולל זהות. יתרה מזאת, בדיון המתמשך בפוסט-מודרנה והשפעותיה, מתבררים כאן שני מנגנונים חשובים המאפשרים אותה: הראשון בהם הוא המדעניזם האקדמי המעניק תוקף ודאות למסקנות פרדוקסליות, והשני הוא רעש הרקע הקוסמי של הנצרות שמתוכה מתהווה הפוסט-מודרנה.

מבנה הבסיס של המדעניזם הוא זה שמאפשר לאקדמיה להשפיע לעומק על התרבות המפנימה את מסריה כוודאות, והצורך שהיא ממלאת הוא העיסוק המתמיד בשאלות האמיתיות הקורעות את העולם המערבי מתוכו: השאלות הנעוצות בדיוק באותה זהות נוצרית מחולנת המניעה עכשיו את תלמידיו עבי הרגלים של היידגר, שבהונותיהם מבוססות עמוק בבוץ החיים מתוך שאיפת השתרשות אנטי-תטית למבנה העל הנוצרי שקרס כביכול, לכודים יחד עימו באותה תפישת עולם דיכוטומית שעכשיו שהרסה סוף סוף את השמים והמיתה את האלוהים, חופשית היא להתפלש בטיט העב והסמך של הפן השני של הדיכוטומיה: עולמו של 'סין העולם', עולמו של הרוע אחרי סילוק הקריטריונים לרוע, הרוע היותר עמוק של 'הסתמי', העולם היותר ריקני של 'האקראי', של ה'כיאוטי', אותו עולם אקזיסטנציאליסטי ריקן ונטול סמך בו איבדו החיים את משמעותם. עולם 'חופשי' זה הוא ירושה בלתי נמנעת של המורשת הנוצרית, הוא התולדה הבלתי נמנעת של אותה אידיאה שביטלה את משמעותם של המעשים, שהכריזה על האמונה כתרופה לכל אשמה — שביטלה כל אפשרות של תיקון וקראה להתפלשות אסכטולוגית בסימנים עתידיים של גאולה אפשרית. דת האהבה הסובלנית לאין קץ, שחסדה האינסופי מוחל על כל פשע, הביאה אל הרלטיוויזם המוחלט בו מתרוקנים החיים מתוכנם, ואין עוד כל תיקון אפשרי. והרי לכתחילה שמשו בנצרות החסד והכיעור כאחד — חסד נטול שפיטה כלפי עולם ארוך מלא כיעור — והרי לכם תמצית הפוסט-מודרנה.

באופן בלתי נמנע עוסקת גם הפוסט-מודרנה באובססיביות בשאלותיה של הנצרות. אינגרפיה מסביר כיצד ניטשה, בכיר אבותיה של הפוסט-מודרנה, "לא רק רואה את האלוהים כפיקציה... אלא דוחה את האלוהים הנוצרי כפיקציה גרועה"¹¹⁴ וקובע שמה שמבדיל בינו לבין הוגים קודמים הוא ש'אנו חווים את מה שהיה נערץ כאלוהים, לא כ'אלוהי' אלא כאומלל,

כאבסורדי, כמזיק, לא רק כשגיאיה אלא כפשע נגד החיים. אנו מכחישים את אלוהים כאלוהים"¹¹⁵.

היום, כבר הסתובב הגלגל, עת נצרות פוסט-מודרנית שהשתחררה מעולה של הביבליה ושל האלוהות האונטו-תיאולוגית כאחד, צמצמה עצמה לעקרונותיה היסודיים המשוחררים מכל קישור לנקודה כלשהי בעולם, בין בעולם עצמו, בין בכתבי הקודש, בין בשכל האנושי החוקר. נותרה רק נקודת הרגש הנומינוזית ואוניברסליזם מרדד-כל.

יתרה מזאת, גם אידאת השניות של הנצרות, לא נותרה בשורשיה הבלתי-אפשריים בביבליה, אלא הלכה ושכללה את המסר המקביל, שמקורותיו האפלטוניים היו שזורים באידיאת השניות יחד עם העקרונות האנטי-נומיסטיים הפאוליניים, כלומר: האונטו-תיאולוגיה המייצרת מחדש את אלוהי הפילוסופים, אותה אידיאה אפלטונית השזורה אף היא ברעיון השניות של עולם שפל ורע מול חוץ-עולם נשגב ומושלם.

ככל שהשתחררה אירופה מאנפילוחיה החיצוניות של הנצרות, מהדוגמות הקשורות אל הביבליה — כך הלכה וזיקקה את שניותה האפלטונית המפצלת בין העולם האנתרופולוגי לעולם הטרינסנדנטי, כפי שהיידגר בוחן את מפעלו של דקרט בעיניים של שחרור כביכול: "בהקשר של שחרור האדם מכבלי ההתגלות והדוקטרינה הכנסייתית, היתה שאלת הפילוסופיה: 'באיזה דרך מגיע האדם בעצמו לראשונה, בתנאיו שלו ולמען עצמו, לאמת ראשונית שאין לערער עליה, ומה היא אותה אמת ראשונית?' היה זה דקרט ששאל שאלה זו בדרך ברורה ומכרעת"¹¹⁶. ואכן, דווקא אידיאת השניות המזוקקת, הפרוטסטנטיות המורדת בדוגמה הכנסייתית המבוססת על ההרמנויטיקה המאולצת של הביבליה, היא זו שתלך ותעצב את העולם המודרני, שגם חילוניתו אינה אלא המשך ישיר של עקרון העדר הערך המוחלט של המעשים — ואם למעשים אין ערך והכל נגזר, מה לי דתי מה לי חילוני? גם ניטשה, שתמצית בקורתו המשוחחרה על הנצרות מתמקדת בניהיליזם הנובע מתוך האידיאה של 'שני עולמות'; בביטול, שמבטלת הנהיה אל הטרינסנדנטי את העולם הממשי הזה, סופו שחוזר ומשחזר שוב את המנטרה מבטלת הנומוס של פאולוס ושל לותר: 'באין תורה אין עבירה' — אלא שהפעם כולל הנומוס המבוטל את כל החבילה כולה ללא שיוור, כולל פאולוס ולותר ואלוהיו האונטו-תיאולוגי של דקרט — כל מה שעושה לנו 'מצפון רע' — בדיוק אותו 'מצפון רע' שהציק להוגים נוצרים רבים כל כך — מועף עתה החוצה מכוח בקורתו של ניטשה ובכך מגיעים, כבמטה קסם מסתורי אל פסגתה ומימושה של אידיאת ביטול הנומוס שהעסיקה את הכנסייה מתחילת דרכה. לא לשווא ראה עצמו ניטשה, בדמותו של זרתוסטרה, כיורשו הלגיטימי של ישו, כמחולל המהפכה שממנה ואילך צריך להתחיל ולספור מחדש את השנים — שהרי סוף נפטר מהבגאז' העודף שייסר את הנצרות בנפתולי סתירותיה הפנימיות כל ימיה — הבגאז' של הביבליה מחד ושל השניות

האפלטונית מאידך — ונשאר רק עם התמצית: באין אידיאה שתאמר לך את הנכון והלא נכון — אין רגשות אשמה — והאדם הוא חופשי... באין מוסר, אין ייסורים. הושלם המעגל.

עם כל מראית העין של חילוניות הולכת ומתעמקת, אין חילוניותה של תרבות המערב אלא היבט פרטי של דתיותה, של נוצריותה העמוקה, ובתוך תווך זה כלואה לה גם הזהות הישראלית — אותה זהות בילדונג הגמונית חילונית הנושאת עליה את התווית 'ישראלי', בין בגאון, בין בדכדוך. ארוגה ושזורה היא זהות זו כולה בעולם דיון זה של תרבות המערב, ובליבה סקוטומה: עיוורון מוחלט למהותה, חוסר אינטרוספקציה טוטאלי לגבי עצמיותה.

הישראליות היא תרבות ללא מודעות עצמית המפרכסת לה כצפרדע בזיפקו של שקנאי. קולוניה מערבית שקסם המדעניזם מהלך עליה יותר מכל תרבות מתמערבת אחרת, שבויה בחלום המאה ה-19, החלום המכונן של הקדמה — כפי שרק קורבנות השואה יכולים אולי להיות, גם כשפריווילגיה זו כבר נלקחה ממחולליה. מן הסתם, נמצאת עדיין התרבות היהודי-ישראלית בשלב התפתחותי מוקדם בגיבוש אישיותה המודעת. כביכול, ספוגה היא כבר בתודעות אלטרנטיביות אנטי-רציונליות, תודעות ניו-אייג'יות המשחררות אותה מהרציו המדעניסטי החונק — זן, שמניזם, קרלוס קסטנדה, אוספנסקי והמכון לחקר הקבלה — קוראים לנו כולם להתמסר אל מה שמעבר לשכל, לפרוק את עולו של הרציו המערבי, אולם, מערכות אלו אינן אלא משחק של ספקות ומשאלות בשולי המערכת המדעניסטית מחוללת הוודאות. כפי שמביא היידן ווייט בשם קסירר: "... נוכל להתווכח לגבי תוצאות המדע או ביחס לעקרונות היסוד שלו, אולם נראה שאין עוררין על התפקיד הכללי שלו. המדע הוא זה שמעניק לנו ודאות ביחס לעולם משותף".¹¹⁷

בשולי ודאות זו שמחוללים המדעים הפיסיקליים, יכולים לפעול להם מנגנונים זהותיים אחרים, היונקים מוודאות זו כדי לכוון עצמם כ'מובן מאליו' של התרבות אחרי ששסתום האל-חזור של מדעי היהדות כבר פיצץ באמצעות מדעניזם זה את הפתח המוביל לחוויה טרנספורמטיבית כלשהי שהיהדות יכולה לאפשר לתרבות. לכן, גם בבריחתה ממבני הרציו המדעניסטי שבויה התרבות הישראלית בתרבות המערב. אין לה מעצמה כלום ואין היא מצליחה כלל להבחין במהותו של הדוב האוחז בה אחיזת נלסון מאחור.

אין היא יכולה אלא לנזול לאותם כיוונים שמתווים לה כוהני האמת של האקדמיה — ואלו עסוקים אובססיבית בכריתת הענף עליו הם יושבים תוך קריאות גיל: זה לא ענף, זה לא ענף.

אולם כאשר אתה אומר לי Jewish כאשר אתה ממפה Jewish Identities, למה אתה מתכוון? מה היא אותה זהות שהוגי פוסט-מודרנה עבריים כגון אלו באסופה של זילברשטיין,¹¹⁸ הם לא? מהי הזהות שהם משנים, מפרקים, ממפים או ממשיגים כדיון 'ריוזומטי' במקום 'עצי'? מה היא אותה נקודה שהם

מתבדלים ממנה ללא בירור — אותה זהות אסנצ'יאליסטית שהם לא. זהו התאוס של האתאיסט, שבלעדיו גם ל'א' אין קיום. תוך מיצוב מחדש של הזהות כך ש"הזהות שכבר אינה נתפשת כמשהו המתייחס למצב קבוע או כמגדיר גוף של תכונות או מאפיינים, נחשבת כההליך של התהוות. במקום לתאר את 'מה שאנחנו' או מהיכן באנו, קשורה הזהות למה שאנו עשויים להיות".¹¹⁹ מצמצמים את הזהות לנקודה בה ניתן לדבר עליה ללא תכנים: "ככל שהוהיות 'תמיד נבנות מתוך זכרון, פנטזיה, גרטיב ומיתוס', הריהן בלתי יציבות במהותן".¹²⁰ אכן, כך הן, אולם עבור האדם בעל הזהות, השאיפה העיקרית היא היציבות — לכידות על פני רצף של זמן. חוסר היציבות הפנימית היא חלק מגמישותה של הזהות כמבנה מכליל, אך אין היא הזהות עצמה אלא רק מאפיין שלה. אמנם הזהות היא גמישה ופתוחה, אך בכל רגע ורגע היא לא נזילה. זהות, כמו פרדיגמה מדעית טובה, עומדת יציבה עד שתופרך על ידי המציאות. היציבות היא שורשה של הזהות וסיבת קיומה. כל עניינה של זהות הוא כפיית דפוס יציב על אינספור ההשפעות והרשמים. אם היא רק נזילה אין מקום לדבר על שינוי — הנהר הוא תמיד אחד — צריך להיות שם משהו, איזו מודרנה, שבביל שהפוסט יוכל להצביע על חוסר המונוליתיות שלה. כפי שכבר הזכרנו, עצם הנטייה האנושית לחפש אחדות, רציפות ויציבות היא המעניקה לפוסטמודרנה את כוחה המערער בהצביעה על המובן מאליו של נזילותם וגמישותם המתהווה של הדברים — עצם מרכזיותה של נטייה זו להכליל את הדברים, היא מעניקה את הכח לבעלי מטה הקסם המנסים להפוך כל בגד לבגדי המלך החדשים, כפי שכותב זילברשטיין: "... חוקרים אחרים, כולל מרבית כותבי כרך זה, טוענים לצורך בהגדרות חדשות של זהות יהודית שאינן מהותניות. מתוך שאיפה ליצור תנאים לשינוי בתוך החיים היהודים, הם טוענים למושגי זהות המדגישים את התהליך על פני התוצר, ריבוי על פני אחדות, והתהוות על פני הוויה. מתוך הכרה בתהליכים המורכבים המשפיעים על יצירת זהות, הם טוענים שהגישות הקונבנציונאליות לזהות יהודית הן פשטניות ומפגניות מעט מאוד הבנה לתהליכים המורכבים באמצעותם מופקות ומובנות זהויות. בקורת נוספת כלפי שיח הזהות היהודית המהותני היא ששיח זה מגביל ומעכב את התפתחותן של דרכים חלופיות ועתירות דמיון לחשוב ולפעול כיהודי. לבסוף, גישות מהותניות נתפשות כמסוות את יחסי הכח בתוך הקהילה היהודית ובין יהודים לבין אחרים, במיוחד פלשטינים. בכך הן נוטות לעכב מאמצים להעריך מחדש ולהגדיר מחדש את תצורתם של יחסים אלו".¹²¹

מאחר ואין בנמצא אלא שברי זהות, וכל אחד משברים אלו בוודאי אינו היהדות כולה, מתפוגג הכל בענן של אבק. האליטה הישראלית חוזרת ונצמדת אל אותה זהות בילדונג יהודית מודרנית, המשתמשת ב'אחר' 'המהותני' כדי ליצור את התשליל של קווי מתארה. כפי שכותב זילברשטיין: "כמו הוגים פוסטמודרנים אחרים, פוסטציונים פוסטמודרנים נוטים לייצג את הזהות כמובנית, מופצלת, הטרוגנית ומסוכסכת. באופן ספיציפי יותר, בבקרים

מאמצים קונבציונליים לזהות ישראלים עם יהודים ויהודים עם אירופאים, הם מדגישים את האופי המגוון ומלא הסכסוכים של התרבות והזהות הישראלית. הם טוענים שאין להתיר לשיח הציוני לקבוע את הגבולות התרבותיים והפיזיים של המדינה.¹²² השיח הציוני הוא אנטי־בילדונג, השיח הדתי הוא אנטי־בילדונג (אלא אם הוא מנוסח במונחים תואמי־נומינוזי) ומאחר וגם לפוסט־ציונים אין נקודה ארכימדית חוץ־עולמית ממנה יוכלו לשפוט את העולם, הם נאלצים לחזור שוב אל אותה זהות פרוטסטנטית רדיקלית שהבליחה לרגע אצל הגרמנים באביב ההשכלה הקצר שלהם ואומצה על ידי היהודים כנתיב המרכזי לאינטגרציה מלאה בסביבתם. מתוך כך הם מאפשרים את התחדשותה האינטנסיבית של התבוללות זו, תוך הסרת העוגן המעצבן של ההזדהות הציונית בתפוצות: "...לנוכח ההשפעה המעצבת של השיח הציוני על הבניית הזהות של יהדות התפוצות, השפעת הבקורת הפוסטציונית היתה לערער את התפישות המודרניסטיות של זהות יהודית הן בתוך ישראל והן מחוצה לה."¹²³

לכסוף מגיע זילברשטיין לאבסורד של הגדרה סותרת — המשולש בעל ארבעת הצלעות או הרווק הנשוי: "סוגי השיח של זהות יהודית המוציאים או דוחקים לשוליים נשים או הומוסקסואלים ('יהודים אינם עושים זאת', 'זה לא יהודי', 'זו לא עמדה יהודית!'), ומתייחסים אליהם כאחר, גורמים לעיכוב או הגבלה של התהוות הסובייקט. באופן דומה, סוגי שיח המעניקים זכויות יתר לציונות וממקמים אותה במרכז החיים היהודים, דוחקים לשוליים או מוציאים מתוך השיח את מבקרי הציונות או אלו השואפים לכלול את הפלשתינאים כשותפים מלאים בהבניה של החברה והתרבות הישראלית."¹²⁴ כל זהות שאינה זהות בילדונג, כל זהות שאינה כל־בו של זהויות, אלא מתנכרת לזהות ספציפית כלשהי — אינה קבילה. וכמו בכל מרחב 'שיח הזהויות', המיקוד הוא בצד החיצוני של הזהות, בפן הסטריאוטיפי המקבע את האדם מבחוץ, לא ביהדות כתרבות, כאידיאה או כפרדיגמה, אלא בחיצוניות, בשאלה: מי נקרא יהודי.

מתוך האנטי־תיזה שהיוו לתרבות הגרמנית, עיצבו היהודים זהות מוסרית רבת־עוצמה: מוסרית מעצם כך שחרתה על דגלה את האידיאולוגיה הנוצרית היותר רדיקלית של חסד ואוניברסליות, האידיאולוגיה של המיסטיקנים הפרוטסטנטים שונאי הנומוס. כאשר האידיאולוגיה הנאצית מרדה ברוח החסד הנוצרית ועברה לשרת את 'נסיך העולם' בקוטב המנוגד של דם, ברזל ורוח ארית — קיבלה הזהות היהודית המודרנית הזו את חותמה העליון, שאין לערער עליו — בהיותה ה־non-P הבינארי הקוטבי ל־P הנאצי.

התרבות הישראלית ממשכה את הבילדונג של אותו קוסמופוליט בלתי־מזוהה שהדת/הלאום/הקרתנות הם האנסתמה שלו, ואוטומטית זה מכניס אותה לקונפליקט. כבר אין תרבות רוב גרמנית עם גוונים אנטי־שמיים שם בחוץ, יש רק תרבות רוב ישראלית. אך כוחותיה של הזהות חזקים מהמציאות

ומעצבים אותה, לכן ממפים ישראלים נאורים את עמדות קודמיהם הברלינאים על החברה הישראלית הקיימת.

בברלין של תחילת המאה ניתן למצוא את שורשיה של תל-אביב הקטנה, את הדפוס היסודי של הנאורות המיוחדת הנישאת על כתפי היהודים, אנשי הגבול-פורצי הגבול. כפי שמעיד ההסטוריון פטר גיי: "היהודים... יצרו להם בית בברלין, שינו אותה, הטביעו עליה משהו מחוסר השורשים שלהם, הניכור שלהם מאדמה ומסורת, חוסר הכבוד המקיף שלהם כלפי סמכות, ההומור הקטלני שלהם".¹²⁵ תכונות מיוחדות שכולן קשורות לזהות יהודית המנוכרת לעצמה. שיטות פילוסופיות רחבות אינן צומחות בין רגע וזהות הבילדונג נטולת הלאום ונטולת הדת, יוצרת גם את קו התפר של המחלוקות הפנימיות בתוך ישראל. מי שאינו שייך לנאורות, משוייך באופן אוטומטי לכוחות החושך הדכאניים, וזאת הסיבה ששנאת דתיים כמו שמתאר עפרון בעסיסיות בספרו יהודים אמיתיים,¹²⁶ יכולה לעלות בקלות בקנה אחד עם הנאורות היותר ליברלית – אין אלו אלא כוחות החושך... ושנאתם היא מובנת מאליה ונאורה בתכלית.

ברקוויאם גרמני, כותב איילון על ארץ אגדתית "שאינן בה לא יהודים ולא נוצרים" בה "מספיק... להיות Mensch, כלומר, אדם הגון, לצורך הכרה כשווה זכויות...".¹²⁷ וטוען ש"בעולם האמיתי, בניגוד לזה האגדי, מעולם לא היה די בטענה שאתה בראש וראשונה Mensch כדי לוודא שיכבדו את זכויותיך האנושיות...".¹²⁸ איילון טועה, כאשר כאן, בארץ חמדת אבות, תתגשמה כל התקוות, וכאן זכו האינטלקטואלים המשכילים לעדנה של 'מנטשיות'. לרגע הסטורי קל, על גבי הפודסט הרעוע של הציונות המדינית, ניתן היה עוד לכונן מעין 'ברלין על הירדן' בה אפשר היה להיות 'מנטש'. אלא שזה לא מחזיק, כי ה'מנטשיות' כפי שראינו, תובעת להשיל כל הגדרה עצמית ולמצוא תמיד 'אחר' שיכונן את הזהות מבחוץ. לכן, נדונה המדינה הציונית החילונית המשכילה לחורבן, ואינטלקטואליה עתידים לגלות לפריז, ניו-יורק וברלין, שם יוכלו להיות שוב היהודי הבלתי-יהודי, היהודי שכולו נאורות, המנטש האולטימטיבי.

לא דוב הוא המחבק את התרבות היהודית-הישראלית, אלא אחר, בעל זהות אחרת, שחשב ללפות ולבסוף נלפת, 'אחר' שבלעדיו לא ניתן כבר לדמיין זהות יהודית, והוא זה הצועק עתה: "שלחני כי עלה השחר", אך נענה: "לא אשלחך כי אם ברכתני".¹²⁹

לפות לו יעקב במאבקו הלילי הנצחי עם ה'איש', מתגוששים בתוך ענן של אבק, אך עם עלות השחר, יצטרך לבוא שחרור, יעקב יאלץ להרפות את לפיתתו האיתנה באידיאה המכוננת את האיש, וללכת לו צולע על ירכו לדרכו לבדו, שרק אז, עם בוא הדיפרנציאציה האמיתית של הבגרות, עם ההכרה בתוכן העצמי, במשמעות חייו, לא יהיה עוד שמו יעקב "כי אם ישראל".

נספח: מיני-מחקר

ניתוח מדגמי של מאמרי אנשי הפקולטה לתנ"ך בבר-אילן

כאמור, היו סיבות רבות לבחור בבר-אילן כאתר למחקר, ביניהן: עדותה של תירוש-סמואלסון על פועלה יוצא הדופן של בר-אילן בתחום מדעי היהדות, אופיה של בר-אילן כאוניברסיטה 'דתית' בה לומדים ישראלים דתיים ולא-דתיים כאחד — אך כולם מחוייבים בשיעורים במדעי היהדות, יומרתה המיוחדת של בר-אילן לגשר בין דת ומדע, ותפקידה של בר-אילן כמחוללת זהות יהודית וכספקית המרכזית של אנשי סגל אקדמיים בתחומי מדעי היהדות למכללות. המתודולוגיה, שהסתמכה על מערך מחקרי נאות, קראה לבחירתם האקראית של מספר מאמרים מתוך תוצרתם של חוקרי המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן. שמות מחברי המאמרים נלקחו מתוך אתר הפקולטה לתנ"ך של בר-אילן באינטרנט — כולם מרצים פעילים ששמותיהם נמצאו באותה תקופה¹ ברשימות של הפקולטה.

מדובר כאן במחקר ראשון מסוגו המציב את המגמות מערערות האמון של מדעי היהדות כתיזה מגמתית נסתרת שניתן לחשפה באמצעות ניתוח טקסטואלי, וזאת בניגוד לתפישה המקובלת לפיה מדעי היהדות מכווננים זהות יהודית, או אפילו תפישתו 'המרדנית' של ירושלמי לפיה מערערים אכן מדעי היהדות את האמון ביהדות, אך תהליך זה הוא תוצר לוואי בלתי נמנע מכורח היותם 'מדע' (כפי שתמונת העולם ההליוצנטרית ערערה באופן בלתי נמנע קריאה ליטרלית-פונדמנטליסטית של פשט תיאור הבריאה). ההשערה המחקרית כאן היא שאותו תהליך של כינון זהות בילדונג יהודית שהחל בגרמניה, ממשיך להתרחש גם היום בממשק בין 'דת' ל'חול' והוא מתווך באמצעות מנגנונים המטילים ספק שיטתי באמינות המקור של הדברים תוך התעלמות מהתכנים עצמם.

יתרה מזאת — השערת המשנה היא שהמדענים המכונן את מבנה הוודאות של מדעי היהדות, ומעניק את התוקף והלגיטימציה לממצאיהם, יהיה מודגש מאוד ויפגין את אותם סממנים של המדענים האקדמי, המחוללים חזות של מתודולוגיה מדעית, שנדונו באריכות בפרק על המדע והמדענים לעיל, כגון: שימוש ב'ארגון פנימי, קטלוג וקטגוריזציה, שימוש בסטטיסטיקות וכו'.

כמו כן יש לשער שיהיה קשר הדוק בין הסגנון המדעניסטי לתכנים הספציפיים מערערי אמון, כלומר הערעור על מבנה האמון של היהדות יבוא ישירות מתוך מבנה הוודאות של המדענים — או במילים אחרות: משפטים ומבטאים מערערי האמון ינוסחו תמיד בסגנון מדעניסטי.

מתוך האוכלוסיה הכוללת של כלל המרצים המתמחים במדעי היהדות באוניברסיטת בר-אילן שהיו רשומים באתר האינטרנט של האוניברסיטה — שביום ביצוע הדגימה עברו

כמעט שנתיים מאז עודכן לאחרונה — ב־6 ליולי 1998 — נבחרו, לשם בדיקה מדגמית של ההשערות המחקריות, מאמריהם של שבעה מאנשי הסגל. הבחירה במאמרים היתה אקראית במובן זה שהחיפוש נעשה בלא לבחור איש סגל זה או אחר, אלא פשוט באמצעות דליה מתוך רשימת אנשי הסגל, אך לא היתה אקראית לחלוטין מאחר והבחירה הסופית של המחברים שמאמריהם נכללו במחקר נבעה מזמיונותם הקלה של כתביהם בספרית אוניברסיטת חיפה, דהיינו, חיפשתי בקטלוג רמב"י את השמות הנ"ל לפי סדר, ואחר כך בקטלוג הספרייה את אותם כרכי מאמרים שהעלתי בחכתי ברמב"י. בסופו של דבר התקבל המדגם הבא, מתוכו הכרתי מקודם לכן רק את שמואל ורגון שהיה אחת הדמויות שנודונו בנייתוח התצפית-המשתתפת לעיל:

המאמר	הכותב
ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית — פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית	רימון כשר
המבנה והמשמעות של ישעיה א 18-20	שמואל ורגון
מנהג ומסורה — "זכר עמלק" בחמש או בשש נקודות	יצחק פנקובר
תשובה ושיבה — עיון ספרות־תיאולוגי בשלוש פרשיות מקראיות	עמוס פריש
יעקב ועשו: קריאה רב־משמעית	אמנון שפירא
המקרא ואנחנו	אוריאל סימון
האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו ובקורת הטכסט	מנחם כהן

כל אחד מהמאמרים הנ"ל, שכולם, כאמור, פרי עטם של אנשי הסגל האקדמי בפקולטה לתנ"ך בבר־אילן, ורובם אף יצאו לאור בהוצאת האוניברסיטה עצמה, ייבחנו על פי ההשערות הנ"ל ביחס לעיסוק הדומיננטי בערעור אמינותם של מקורות היהדות.

מאמר מס' 1: רימון כשר: "ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית — פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית"²

כשר (תשנ"ג) העוסק בספר דניאל, פותח בהעמדת תיזה לפיה אירועים נסיים המתוארים בספרי הקודש מתרחשים כ'גמול' על התנהגות מוסרית. כדי לחזק את טענתו ש"ביסודם של סיפורים אלה הנחת־יסוד הזוקקת בין ההתנהגות לבין הישועה"³, מביא כשר הנחה נוספת שמדובר בסיפורים השייכים ל'ספרות תעמולה דתית'. הבחירה המשמעותית במילה 'תעמולה' (בין חלופות פחות חדשניות כמו 'חינוך', 'הסברה', וכו') יוצרת כבר מתחילת המאמר טיעון מעגלי מערער־אמון. הגדרת המסר המוסרי של אחד מספרי התנ"ך, במקרה זה ספר דניאל, כ'תעמולה דתית', מחושבת לעורר אצל הקורא את כל הקונוטציות הסמנטיות השליליות של 'תעמולה' — דהיינו הפצת תוכן שקרי באמצעים של הטעיה ורכישה כוזבת של אמון — ותואמת היטב את ההשערה המחקרית לגבי המסר מערער־האמון.

ייחוסה של תעמולה כזאת לז'אנר ספרותי שלם, מאששת את ההשערה ביחס לניסוח המדעניסטי, המבוסס כאן על קטלוג, ומעניק לדברים תוקף של ודאות, דהיינו, הייחוס המלומד של דברי ספר דניאל 'לקטגוריה' של ז'אנר ספרותי הנקרא 'תעמולה דתית' — ייחוס המעניק יתר תוקף לממד מערער-האמון — באשר ה'תעמולתית' מוצגת כנתון אקסיומטי ולא כדבר מה שיש להוכיחו.

ניתן ללמוד רבות על שיטות העבודה של מדעי היהדות ממאמר זה של כשר. מובא כאן רצף טקסטואלי קצר מתוך המאמר⁴ ממנו ניתן ללמוד על הסגנון המיוחד המשמש כדי לתת תוקף מדעניסטי לדברים:

אף אם נקבל את טענתו⁽¹⁾ הסבירה⁽²⁾ של רופא, כי חלק מן התיאורים שלפנינו היום אינם אלא תימצות מעשה-ידי מחבר-עורך מאוחר⁽³⁾ — גם אז ספק אם יש בכך כדי להסביר את העדרה של ההתניה. זאת הן משום שהיא אמנם מופיעה פעם אחת, הן משום שאם עניין לנו בהתניה, הרי ספק אם יכולה היתה להישמט. זאת ועוד, ניתן היה לכאורה⁽⁴⁾ לטעון, כי הסוג הספרותי הוא הקובע אם ההתניה תיכלל בו אם לאו: סיפורי הנס של אלישע נמנים בחלקם עם הלגנדה הפשוטה הקצרה⁽⁵⁾, הסובבת סביב אישיותו של אלישע עושה הנפלאות. ולפיכך⁽⁶⁾, אישיותו של בעל הנס איננה רלוונטית, אולם הכללתו של התנאי במל"ב ד 7-1 בספור שאף הוא נמנה עם הלגנדה הפשוטה⁽⁵⁾, היא הנותנת⁽⁷⁾ כי במקום שמצא המחבר את הרקע הדתי-מוסרי הוא הסתייע בו. ובמקום שהוא נעדר — הוא לא הוכנס והומצא, ללמדנו כי בשאר המקרים רקע זה לא היה, והעדרו לא מנע מן המספר לתאר את נפלאות אלישע.

סממני המדעניזם בטקסט

- (1) הסתמכות על סמכותו של חוקר אחר. מאחר וההכרה האינטרסובייקטיבית היא התשתית לאמון המוקנה למדע, עצם ההסתמכות על מקורות נוספים מעניקה תוקף לטענות.
- (2) הגדרת טענת המקור המצוטט כ'סבירה' חורגת מהמדעניזם הצרוף — באשר אין היא מלווה כל ביסוס או נימוק לטענת 'הסבירות'. עם זאת, עצם הקביעה שטענה כלשהי סבירה, מחושבת לחזק את האמון בטענה.
- (3) התיזה מערערת האמון — הקובעת שתוכן ספר דניאל שהתקדש ביהדות אינו אלא מעין אבסטרקט של הכיתוב 'המקורי' שיצר מחבר/עורך מאוחר, מובאת כציטוט סביר מדבריו של מומחה אחר — כלומר כדבר מוסכם באינטרסובייקטיביות המחקרית.
- (4) ביטויים של העדר פסקנות, כמו 'לכאורה' מחזקים את מעמדו האובייקטיבי של המדעניסט. אין הוא, הסובייקט, טוען, אלא באופן 'אובייקטיבי' ניתן היה לכאורה לטעון'.
- (5) סיווגים וקטלוגים מדעניסטיים קלאסיים — אם נדע את ההבדל הדק בין לגנדה פשוטה ללגנדה מסובכת — אז נשכיל.
- (6) מסקנות הנגזרות ישירות מתוך ההנחות והתיוגים, ללא מעבר בשלב הוכחה — התיוג הוא ההוכחה.
- (7) משפט מדעניסטי קלאסי: העמדת המסקנה כמוכנת מאליה: 'היא הנותנת' (אם כי לא ברור מי הנותנת?) — ולאחריה המסקנה עצמה — (שמהלכה הלוגי מותר אותנו חסרי

נשימה): "במקום (היכן?) שמצא המחבר (איזה מחבר?) את הרקע הדתי-מוסרי (איזה רקע?) הוא הסתייע בו (מאין יודעים זאת?). ובמקום שהוא נעדר (מה נעדר? הרי גם לנוכחות ה'רקע' אין סימוכין, ועתה מדברים על העדרו) — הוא לא הונס והומצא (ואם כן? איך תדע?), ללמדנו כי בשאר המקרים רקע זה לא היה (נו בוודאי, elementary my dear Watson), והעדרו לא מנע מן המספר לתאר את נפלאות אלישע (!)".

ניתן לראות במובאה זו כיצד מאוחה היטב המגמה מערערת האמון בסגנון המדעניסטי באופן כל כך אורגני שלא ניתן להפריד בין השניים — הסגנון המדעניסטי הוא הגל הנושא עליו נישאת מנגינת הערעור. התכנים של ספר דניאל מאבדים כל רלוונטיות, בהיותם שייכים לז'אנר הספרותי של 'תעמולה דתית' מעשה ידיו של מחבר/עורך/סכמן מאוחר — פרוטנטיה המותירה בנו את אותו ארון כלפי כתיבה הקאנוניים של היהדות, שיכול להיות לנו כלפי מוכר מכוניות משומשות לו היה מתואר לנו בצורה דומה. ובהיות המתאר חוקר מוכר, חבר בסגל הבכיר של אוניברסיטת בראיילן, וסמכות אקדמית, בעוד המתואר, מושא מחקרו ותחום התמחותו, היא היהדות. האם יש מקום להטיל דופי או ספק בדבריו יותר משעורכי סושיאל טקסט הטילו דופי בדברי סוקאל?

מאמר מס' 2: שמואל ורגון: "המבנה והמשמעות של ישעיה א 18-20"⁵

ורגון, שאת השימוש שלו בעמדתו של טרלטש ביחס למעמדו הפלגריסטי של עם ישראל פגשנו לעיל, מתחיל את מאמרו זה בהודעה רבתי כי הוא עומד לדון ב"אחת הנבואות המשולבות בישעיה פרק א'" (עמ' 37). תיאור פתיחה זה המציג את ספר ישעיהו כמעין 'דפדפת' לנבואות תלושות — המשמש כנקודת המוצא של ורגון, מעוגן כמובן במיטב המסורת הגרמנית של חקר המקורות, והוא אף מציב אותה כ'מובן מאליו' וכאקסיומה מרכזית שיש לקבלה על בסיס של אמון.

מאמר זה מענין במיוחד במשחק שהוא משחק בין שתי תפישות השונות של הטקסט, בהתאם למבנה האמון המכוון. מצד אחד, מבנה האמון המדעניסטי, הנשען על מסקנותיהם של החוקרים הגרמנים, דוחה כל פרשנות שתראה בטקסט 'שלם אורגני' המבטא בדרכים שונות תפישת עולם אחדותית. מבנה אמון זה מעוגן כולו במדעניזם המקטלג, המסדר, המנתח והעורך השוואות מילוליות חיצוניות — והוא באופן בלתי נמנע רואה בכל כתיבי הקודש, אוסף של קטעים שחוברו והודבקו יחדיו בתקופות שונות. לעומתו, מבנה האמון המסורתי, רואה בכל כתיבי הקודש אחדות אחת, ומיישב את כל הסתירות למראית עין מתוך פרדיגמה אמונית הרואה בהן גוונים של אידיאה מרכזית המוצאת ביטוי בדרכים שונות. מבנה אחד נשען על מערכת האמון והוודאות של המדעניזם האקדמי, בעוד השני על מבנה הוודאות של הדת והמסורת, או, אם תרצו, האמונה.

ורגון, שהוא עצמו אדם דתי, מודע היטב לשתי הפרדיגמות הסותרות ומעניין לראות איך הוא משחק בהן בתוך המסגרת של הפרדיגמה המדעניסטית. כבר בפסקה השנייה למאמרו — אחרי שקבע אקסיומטית את אי האחידות של הטקסט (נבואות משולבות), הוא מביא את העמדה המסורתית בשם של חוקרים: "ישנם חוקרים, הרואים את הפרק כולו כיחידה

נבואית אחת". גם כאן, זוהי דעת חוקרים, ואין לה כביכול כל נגיעה לתיזה אמונית כלשהי המסתתרת מאחורי הקלעים. בכך נצמד ורגון למבנה המדעניסטי הבסיסי שלו. כביכול יש לנו כאן עסק עם חומרים 'אובייקטיביים', חפצים פסיקליים שהמדען בוחן את הרכבם ותצורתם. יתרה מזאת, ורגון אינו מקדיש כל דיון לדעתם של החוקרים העלומים הנ"ל. הוא דוחה אותם על הסף וחוזר ומדגיש ש"עיון בתוכן הנבואות מלמד שאין כל קשר אינטגרלי ביניהן" (ורגון, עמ' 38) ושוב בעמ' 39 הוא חוזר ומצהיר "אפשר אפוא לומר שפרק א 2-20 כולל בתוכו נבואות שונות, שאין ביניהן קשר ספרותי אורגני".

רק לאחר שחזר שוב ושוב על קביעה זו, מגיע ורגון לתורף מאמרו, ומגלה שיש בכל זאת קשר בין ה'קרעים'. "דומני", הוא אומר בסוף עמ' 39, ש"ניתן להסביר את סמיכות הנבואות השונות זו לזו בקישורים התוכניים והאסוציאטיביים שביניהן" (עמ' 39).

רק משחק הגומלין הזהותי (דתי/לא דתי) שמאחורי הקלעים, יכול להסביר כיצד אחר שהובטח לנו "שאינן קשר אינטגרלי בין הנבואות" (עמ' 38), לפתע יש "קישורים תוכניים ואסוציאטיביים ביניהן" (עמ' 39).

כאשר ניגש ורגון, בסגנון אמפירי נאות, לבחון את האפשרות שיש קשרים ספרותיים בין ה'קטעים' ואכן מוצא קשרים כאלה, הוא מסכם ש"תוכן נבואות אלה איפשר לעורך לקשור אותן ליחידה ספרותית אחת שיש בה דיון מקיף" (עמ' 40). אלא שמסקנה כזאת, אינה עושה צדק עם המתודולוגיה של מדעי היהדות — הרואה בכל חוסר-אחידות טקסטואלית סימן לטביעת אצבעותיו הדביקה של עורך, ולכן, בחינה חוזרת מגלה ש"בעוד שבנבואה השלישית מוכיח הנביא את ההנהגה על חטאים ספציפיים בתחומם, בדיכוי השכבות החלשות בחברה, הרי בנבואה הרביעית מפסוק 18 ואילך מדובר על חטאים באופן כללי" (עמ' 49).

מצב כזה, בו הקטגוריות שכופה המדעניסט על הטקסט מראות שסגמנט אחד מדבר בנושא אחד (חטאים ספציפיים) וסגמנט שני עוסק בנושא אחר (חטאים באופן כללי) — לא ייתכן, ולכן, ורגון מסכם: "מן האמור לעיל עולה אפוא, כי פסוקים 2-20 בפרק א' בישעיהו מכילים ארבע יחידות, שאין ביניהן קשר אורגני". (עמ' 41).

לאחר שמצא חוסר-קונסיסטנטיות פנימית בעקבות הניתוח הסמנטי שערך לטקסט, מפעיל עליו ורגון גם את הכלים המתודולוגיים 'החיצוניים' של מדעי היהדות, דהיינו, ניגש להגיה את הפרק על פי מקורות חיצוניים. על הביטוי "אם יהיו חטאיכם כשנים..." הוא כותב: "בארבעה כתיבי-קדומים של נוסח המסורה וכן במגיל"א מקומרן אנו מוצאים 'כשני' בצורת יחיד. ייתכן שגרסאות אלה הן הנוסח המקורי, אך ייתכן גם להיפך, שבאו לתאם דימוי זה עם המקבילה 'כתולע'* בלשון יחיד. מאידך גיסא, אפשר שנוסח המסורה הכתוב בלשון ריבוי הוא גרירה והתאמה צלילית עם תיבת 'חטאיכם'". (עמ' 44-45).

סוג זה של השוואות וספקולציות רציונליות באשר למי צודק, המקור החיצוני המציב את כל המשפט בלשון יחיד או הטקסט המסורתי, נמצא בלב הסתירה בין מבנה האמון

* בהמשך הפסוק: "לכו נא ונבכה יאמר ה' אם יהיו חטאיכם כשנים פשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו". (ישעיהו א/ח).

המסורת, לבין מבנה האמון של מדעי היהדות — שהרי כך החלו כל מדעי היהדות — מהבדיקה שבדקו הנוצרים את הטקסט המקודש הבלעדי: הסולה סקריפטורה. ביחס למבנה האמון שהטקסט עומד במרכזו כארטיפקט מקודש, אין ספק שזוהי מכת מוות לוודאות, אך גם כלפי מבנה הוודאות של היהדות יש כאן אנטיזה, באשר הטקסטים הקאנוניים של היהדות הם פרי הכרעה הלכתית מסורתית שהכריעה את הספקות הללו מול טעויות סופרים וגרסאות שונות, ומסקנתה היתה 'שנים' ולא 'שני', וזהו הנוסח 'המקורי' כפי שהוכרע על פי הקריטריונים ההלכתיים של היהדות.

וכאן בדיוק מבצבץ מבנה הדעת הפרוטסטנטי היסודי העומד בבסיס מדעי היהדות — שכן ורגון מדבר על 'המקור' — על אותו מקור שהוא 'האמין', הוא 'הנכון' — ולא על הכרעותיה של המסורת היהודית. זוהי בדיוק טענתו של לותר שרק פשט הטקסט המקורי הוא הקדוש — ולכן המקור הוא כל כך קריטי.

עיסוקו של ורגון בנבואה מרכזית זו מהווה גם דוגמה לאופן בו משמש המדיום המחקרי כמסר בפני עצמו. עצם המדיום, עצם המתודולוגיה המחקרית, הגישה המנתחת ובוחנת את הדברים כמבנים חיצוניים התלושים לחלוטין מאותו מבנה אמון הרואה בנבואה זו תולדה של אמונה בנביא או בשולחו של הנביא, היא אינקומנסורבילית עם הקאנוניות המסורתית הרואה בנבואת ישעיהו אמירה מוסרית נוקבת ותוכחה מחרידה (במסורת היהודית זהו הטקסט של 'שבת חזון').

עיסוקו זה של ורגון במבנים תחביריים ויחידות סמנטיות, מכה בעצם לבה של הקנוניות, בהעמידו את הנבואה כלא יותר מגיבוב של קטעים בשפה בלתי דקדוקית; כאשר הוא, המדען, נציג הפרדיגמה המדעניסטית של מדעי היהדות, הוא זה המכניס כאן קצת סדר בגיבוב אומלל זה.

אין דומה הדיוט המגלה שהשמש זורחת, למדען המגלה זאת. כך, למשל, בעמוד 50 מצהיר ורגון ש"העובדה שרעב וחרב באים במקרא זה לצד זה פעמים הרבה, מלמדת כי במחשבה המקראית יש קשר בין שני פגעים אלה" — גילוי עצום לכל הדעות. יתרה מזאת, ורגון מסכם את דיונו במסקנה: "היחידה הספרותית שבישעיה א' 2-20 כוללת ארבע נבואות שונות (2-3, 4-9, 10-17, 18-20) שנאמרו בהזדמנויות שונות [הטענה שבה פתח את המאמר — הנתון היסודי] ונאגדו על ידי העורך בקישור רעיוני ואסוציאטיבי" (שם, עמ' 53-54).

ניתן להניח שעצם הסטטוס של ורגון כאקדמאי מחייב אותו להדגיש את ההיבטים המערערים את מבנה האמון המסורתי גם כאשר מסקנותיו נשענות על היבטים של הטקסט שמבנה הוודאות המסורתי רואה בהם את העיקר.

מאמר מס' 3: יצחק ש. פנקובר: "מנהג ומסורה — זכר עמלק" בחמש או בשש נקודות"⁶

מבחינות רבות ניתן לראות במאמרו של פנקובר פנינה 'קלאסית' של המדעניזם ושל השימושים העכשוויים בהסטוריוזים. פנקובר (תשנ"ז), עוסק בסקירה קפדנית ומדוקדקת של מסורת הקריאה האשכנזית של המילה 'זכר' האם היא נכתבת בצירה וסגול (זָכַר) או בשני סגולים (זָכַר), תוך שהוא סוקר עשרות כתבי יד ומקורות הסטוריים בהם נזכרת מסורת הקריאה, ומפנה לשפע עצום של מקורות באמצעות אפרט 'מדעי' מרשים ביותר ובו עשרות

הערות שוליים. עוד לפני שמתחילים לעיין במאמרו של פנקובר, מתרשמים מיד מהדיוק האקדמי, מהדקדקנות היסודית שבאיסוף המקורות, מהפורמט הרציני העומד בכל הקריטריונים והסטנדרטים המבוקשים. הנושא היבש להדהים, שלא היה עולה על קצה דל דעתו של ישראלי מצוי, גם בחלומות ביעותיו הקשים ביותר בהם הוא נכלא עם המורה לתנ"ך משך יממה בתא זעיר של מעלית, אינו זר לבעלי זהות דתית, כאשר מדובר בנושא הלכתי מובהק הנוגע למצווה לקרוא את הפסוקים העוסקים ב'זכר עמלק' בצורה המדויקת ביותר. אכן, כבר בתחילת המאמר מביא פנקובר את הכרעתו ההלכתית של ה'משנה ברורה', שהתקבל ברוב רובם של החוגים הדתיים כ'פוסק אחרון', לפיה: "מהנכון שהקורא יקרא שניהם (כלומר גם זָכַר גם זָכַר) לצאת ידי [חובת] שניהם" (שם, עמ' 88).

פנקובר אינו רואה בעין יפה 'פשרה' שכזאת והוא אומר עליה שהיא "בניגוד למקובל בקהילות ישראל מקדמת דנא, לקרוא רק קריאה אחת בתורה, ולהכריע כדעה אחת במקרים של מחלוקת" (שם, שם). הבסיס לבקורת זו נשען על הרעיון של 'קדמת דנא', כלומר, מנהג כלשהו שעתיקותו היא כביכול הערובה לנכונותו, גישה התואמת את אותה אידיאה יסודית הנשאבת מהתיאולוגיה הפרוטסטנטית והעוברת כחוט השני בכל מדעי היהדות, כאילו קיים איזשהו 'טקסט' או 'מנהג' נכון, קדומני, שטקסטים או מנהגים מאוחרים יותר 'עקרו' אותו והם, אנשי מדעי היהדות באים עתה להשיב 'עטרה ליושנה'.

עצם ההזדקקות להסטוריה כבית משפט עליון להכרעות הלכתיות, עומדת כמובן בסתירה למבנה האמוני המסורתי, כאשר היא מתעלמת מכללי הפסיקה הנהוגים ביהדות המבררים ספקות ללא הזדקקות לחיפושים אחר מקור הסטורי עלום. ובאשר לעניין ההכרעה כדעה אחת — הרי זה פשוט אינו נכון, מאחר ואנו מוצאים מקומות רבים בהם קובעת ההלכה היהודית ש'רא שמים יצא ידי שניהם' — אדרבא, לעתים כל הבסיס ל'חומרות' שונות בהלכה, ולאבחנה בין 'מהדרין' ל'סתם כשר' הוא מספר הדעות שיוצאים בו זמנית ידי חובתן בנושאים הלכתיים שונים. אולם, כפי שילך ויתברר, אצל פנקובר מודגש ביותר 'העומות הסמוי' עם המבנה הפרדיגמטי של המסורת היהודית, והוא בוחר להעמיד את עצמו לא רק כמדען דקדקן אלא גם כאיש 'המשיב עטרה ליושנה' ומברר את 'היהדות האמיתית' מתוך האובייקטיביות של מדעו — תפקיד מרכזי שממלאים אנשי מדעי היהדות במרחב הישראלי.

גולת הכותרת של מחקרו של פנקובר — המרכיב הייחודי המעניק לו נופך מדעניסטי לעילא ולעילא ומרומם אותו אל פסגת העל של המדעניזם האקדמי, היא בדיקתו המקפת כיצד ננקדה תיבת 'זכר' הלכה למעשה. "כדי להשיב על שאלה זו" כותב פנקובר, "בדקנו 39 כתבי יד מטיפוסים שונים: 9 כתביידי טברניים מדויקים; 13 כתביידי ספרדיים; 12 כתביידי אשכנזיים; 5 כתביידי איטלקיים". (שם, עמ' 100).

בבואו לטפל בקביעתו של האדמו"ר הזקן (בעל התניא) שיש לקרוא זכר בסגול בשמות יז *14 ובצירה בדברים כה *19, שולף פנקובר את סרגל החישוב הסטטיסטי וקובע

* "ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בפספס ושים באזני יהושע כי מזה אמתה את זכר עמלק מתחת השמים".

** "וְהָיָה בְּקִנְיֵת ה' אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִפֶּלַח אֲנִיָּךְ מִסָּבִיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת זִכְרֵ עַמְלָק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח".

שהאדמו"ר הזקן הושפע כנראה "מאחת השיטות שהיתה נפוצה בדפוסים בימיו (15 מתוך 37 שבדקנו — 40.54%) "(שם, עמ' 114). במדעניזם של פנקובר, שאינו מהסוג הצריך לתת דין וחשבון למתודולוגיה אמפירית כלשהי, משמשת הסטטיסטיקה כתפאורה ולא ככלי מתודולוגי ולכן יכול אותו מדגם בן 37 פיסות כתבי יד הנמצאים בידיו של פנקובר להפוך לכלל אוכלוסיית כתבי היד בימיו של האדמו"ר הזקן. חישוב האחוזים עד לשתי ספרות אחרי הנקודה העשרונית, משמש כדי להדגיש את רמת הדיוק המדעית. למרבה הצער, אם כי באופן לגמרי בלתי מפתיע, נמנע פנקובר מלדון בשיטות הדגימה המיוחדות שלו, וכיצד הבטיח שיש בידו מדגם מייצג של כל הדפוסים שנפוצו בימיו של האדמו"ר הזקן (שאינן כל דרך אמפירית לאמוד את מספרם. כמה היו? 50, 500, 5000, 50,000) וכמובן של הדפוסים שהיו ברשותו של האדמו"ר הזקן. פנקובר אף לא מציין בכמה דפוסים עיין האדמו"ר הזקן בפועל מתוך כל אלו שהיו ברשותו, אף לא הסביר מדוע זנח האדמו"ר הזקן את כללי ההלכה המקובלים* והפך בעצמו למדעניסט מאסכולת אוניברסיטת בראילן במאמץ עילאי להכריע כיצד לפסוק על פי סטטיסטיקה של דפוסים... פנקובר אפילו לא בחן את האפשרות הספקולטיבית הסבירה לחלוטין שכ-10000 דפוסים הושמדו בידי חיילי נפוליאון ולכן נמנעה מחכמי ישראל ההזדמנות לעיין בהם ולהכריע בסוגיה הלכתית סבוכה זו... לקראת סיום המאמר, נחשף משהו מהמגמה הפנימית של חוקרי מדעי היהדות — עת פושט פנקובר את גלימת המדען החקרני והסטטיסטיקאי המלומד ועוטה את איצטילת התכלת של הפוסק הרבני. "עתה", כותב פנקובר, "לאחר שהעובדות [!!!] הובהרו, ראוי שכל הקהילות האשכנזיות יחזירו עטרה ליושנה ויקראו, בהתאם לכתבי-היד הטברניים המדויקים והמסורה, קריאה אחת בלבד בפרשת 'זכור' (דברים כה 19; ודומה לו שמות יז 14) 'זָכַר עַמְלֵק' בחמש נקודות".

בבת אחת עברנו מעולם ההסטוריציוזם הנברני האוסף בעמל רב וקדחתני אינספור גרסאות של 'אותו דבר' כדי לעמוד על 'המקורי', 'הקמאי', 'האורגינלי', 'הבלתי מסולף' — לעולמה של ההלכה. אחרי שחקר ונבר ועיין ביותר כתבי יד, ממספר גדול יותר של תקופות מכפי פוסק מסורתי כלשהו מסוגל להעלות על הדעת, יכול פנקובר לפסוק מתוך ההסטוריה ולקבוע מה ה'נכון'.

ראוי לשים לב בהקשר 'רבני' זה לשימוש המיוחד בביטוי שבוורר לו פנקובר כדי לציין את התיקון. אין הוא אומר 'כיריעו את הספק' או 'ידייקו על פי המסורה וכו'" אלא הוא משתמש בביטוי המסורתי 'יחזירו עטרה ליושנה'. והמשתמע: יפסיקו את ה'רפורמה' שלהם ויחזרו ל'רוח ישראל סבא'.

כך, מפגיש אותנו מאמרו של פנקובר בשני מאפיינים יסודיים של מדעי היהדות: ההתנשאות כלפי 'שלומי אמוני ישראל' שכביכול אינם יודעים או מכירים בתוכן יקר הערך שחשף החוקר בעמלו ועל כן הם 'חוטאים' לאמת ולתורה. והמגמה השנייה, השאיפה למחוק את הכרעותיה של תורה שבעל פה, ולחזור לאיזו גרסה היולית 'טהורה' שקדמה כביכול ל'פרשנות המסלפת', תוך הסתמכות על ה'מקור' ה'אורגינלי'. שתייהן מגמות

* מחוץ להיותו מייסד חסידות חב"ד, נודע האדמו"ר הזקן בידענותו ההלכתית המופלגת, כפי שמתבטא בקיצור ההלכות שפירסם שנודע בשם "שולחן ערוך הרב".

קלאסיות ברורות של הגישה הפרוטסטנטית ליהדות ולכתבי הקודש: הקביעה שהיהודים חוטאים לאמת של כתבי הקודש, בהתעלמם מה'בשורה' הגנוזה בהם — והשאיפה הלותרנית ל'סולה סקריפטורה'.

מאמר מס' 4: עמוס פריש: "תשובה ושיבה — עיון ספרותי-יאולוגי בשלוש פרשיות מקראיות"⁷

פריש הוא ממש מיינסטרים של מדעי היהדות בהלכו בדרך הסלולה של עיסוק ב'טקסטים' במנותק ממשמעותם הסמנטית. גם הוא, כרבים מעמיתיו בוחר 'טקסטים' טעונים משמעות אמונית — במקרה זה רעיון התשובה — ומבצע בהם ניתוחים סטרוקטורליים ועבודות פירוק פילולוגיות.

כאמור, ניתוק הטקסט ממשמעותו הסמנטית ועיקור המסר הדתי/אמוני שבו (תוך שעמומו של הקורא עד מוות) היא הנקודה המרכזית הבולטת אצל פריש במאמר זה שכולו עוסק ב'תשובה' בלא לומר אף מילה על תשובה, ומצליח לעקור כל מסר בר-משמעות באמצעות עיסוק אובססיבי בהקשר הסינטקטי, ספירת מופעים ועיסוק ב'מילה מְנַחֵה'. כך לדוגמה, מדקדק פריש: "בדברים ל' מדובר בפועל 'שוב' המופיע שבע פעמים (ומלבדו שם העצם המופשט 'שבות', הגזור כנראה, אף הוא מן השורש שו"ב). במלכים א' ח' משרתים בתפקיד זה השורשים שו"ב (3 מופעים) ושב"י (6 מופעים)... (שם, עמ' 145).

עיסוק נוקדני זה בספירת מופעים, הוא המעניק את הנופך 'המדרעניסטי' המוכר למאמרים אלו, ומשרת בכך תפקיד כפול, הן כמסר סמוי המוכר לנו כבר, בחינת המדיום (התייחסות למסר כבלתי-רלוונטי) הוא המסר, הן בחינת מתן צביון אקדמי נאות ומעמד תוקף של אמת אובייקטיבית אמפירית-כמותית ל'ממצאים'.

מאמר מס' 5: אמנון שפירא: "יעקב ועשו: קריאה רב-משמעית"⁸

שפירא (תשנ"ז) בורר לעצמו כינוי מרחיק לטקסט הקאנוני שהיהדות מכנה אותו 'תורה', ומשתמש בכינוי 'הכתוב המקראי'. שפירא בוחר להתייחס לכתוב המקראי כמקור ספרותי אותו הוא רוצה לקרוא כ'טקסט פתוח', כלומר טקסט הנתון לפירושי האינדוידואלים של הקורא. "רעיון זה", כותב שפירא "שאינו לאדם אפשרות להגיע להבנה מוחלטת של האמת (וממילא להבנה 'סופית' של טקסטים, ביחוד דתיים) מופיע כבר בפילוסופיה העתיקה. כך טענו הפיתגוראים ביוון, כי השאיפה להגיע לידיעה סופית (ultimate) ומוחלטת לא תוכל לעולם להתגשם, שהרי החכמה (sophia) הנה ברשות האל לבדו, ואין האדם יכול לשאוף אלא לאהבתה של החכמה (philo-sophia)" (שם עמ' 250). ובהמשך שואל שפירא את השאלה הקריטית: "האם יש משמעות 'סופית' או 'אמיתית' של טקסט, ובכלל זה גם של הטקסט המקראי?" (שם, שם).

ניתן ללמוד רבות ממובאה זו, הן מצד מה שנאמר בה, הן מצד מה שלא. ראשית, ניתן היה לחשוב שהיצע הפוסט-מודרני המתייחס לפרשנות פתוחה של טקסטים הוא רחב דיו כדי שאפילו מתוך הנישה הבר-אילנית ניתן היה להרים אליו את המבט. אין צורך להמציא

מחדש את גלגלה של הפוסט-מודרנה. דרידה היה ודאי שמח להיות מצוטט אצל בן-עמו הבר-אילני.

העדר כל איזכור כזה מצביע על הצורך לשמר את עצם המפעל מהשפעותיה המזיקות ומפוגגות המשמעות של הפוסט-מודרנה. המדענים של מדעי היהדות אינו יכול להפיק כל תועלת מהריסת הטקסט – בהיותו מכון דווקא ליצור פרשנות משלו שתתפשט כלגיטימית ואמינה, ולכן חשוב מאוד לאותם חוקרים מדעניסטים של בר-אילן המתמחים בחשיפת 'הפשט' כסותר את הפרשנות המסורתית, להישמר מכל נופך פוסט-מודרני. נראה שמסיבה זו מעדיף כאן שפירא לתלות את צניעותו הפרשנית באל, ובכך לסתום פיותיהם של מי שעלולים להשיג על אותן ידיעות (בלתי סופיות) שהוא אכן מתכוון להציג, ידיעות שהן דיסוננטיות עם המבנה הפרדיגמטי של האמונה היהודית המסורתית. יושם לב, בהקשר זה שהמובאה המלומדת מחוכמת יוון הובאה למעשה מחוץ להקשרה ומיוחסת לטקסטים רק באופן 'ממילאי' בידי שפירא עצמו. ספק אם היוונים אכן צידדו ברעיון פוסט-מודרני זה שטקסט אינו רוצה להביע את שהוא רוצה להביע, אלא מה שבראשו של הקורא.

אולם, כאשר ניגש שפירא לבחון את 'הטקסט', הוא עושה בדיוק ההפך מהצהרותיו וקובע: "אין אנו מזדריזים לדון את הדמויות המקראיות כדמויות טיפולוגיות ('עשו הוא עמלק'), משום זהירותנו שלא להכניס לכתוב המקראי מה שאין בו". (עמ' 256). רגע, רגע, לאן נעלם ה'טקסט הפתוח'? מה זאת אומרת לא להכניס לכתוב מה שאין בו? מי קובע מה אין בו? מאין הקריטריון? בניגוד להצהרתו המקורית שהטקסט פתוח לחלוטין לפירושים – ויש בו 'הכל' – דבר אחד אין בו – ומי שהבין כבר את המגמה יכול לנחש בקלות מהו אותו דבר שאין בו: אין בו ואסור שתהיה בו פרשנות התואמת את מבנה האמון הפרדיגמטי של המסורת היהודית, ו'אי-קריאה' זו היא התזזה הסמויה עליה מבוססת הקריאה ה'גלויה' האנטי-תית של המפרש האקדמי. בסגנונו הכללי חושף שפירא הרבה מאוד הטיות, שהן כמעט בבחינת רפלקס, של אנשי מדעי היהדות כלפי היהדות הקאנונית. כך למשל, השימוש בביטוי: 'מסורתי', כדי לציין תזזה נדחית או שיטה שהחוקר דוחה אותה: "... הגדרה כזו משקפת רעיונות מסורתיים על טקסט כנושא משמעויות יציבות, ועל המבקר כמחפש נאמן אחרי האמת שבטקסט". (עמ' 251).

אלמנט אופייני נוסף שמצאנו גם אצל ורגון לעיל, הוא הצגת העמדה הפרדיגמטית הקלאסית של היהדות כגילוי מדעי חדשני, למשל: "אפשר שהטקסט המקראי אינו... אלא, כפי שהמחקר המודרני [מודרני כאנטונימי למסורת] העלה לעתים קרובות, מעשה טלאים טקסטואלי מבולבל; אך זהו מעשה-טלאים, שלאחר עיון נוסף עשוי להיגלות כתבנית מחושבת ורבת משמעות" (אלטר, בתוך שפירא, עמ' 254). כלומר, למרות שהמחקר "המודרני" כבר ביתר את הטקסט הקאנוני לשבבים זעירים של חוסר משמעות, יבוא החוקר הנוצז ויגלה משמעות זו מחדש, אין ספק שמחקר עתידי שיתגדר בבדיקת מחזורי הדה-קונסטרוקציה/ה-קונסטרוקציה של מדעי היהדות ימצא תחום עשיר ביותר לעסוק בו. כך, לאחר שהגדירו את עוגן מבנה הוודאות של היהדות כ'מעשה טלאים טקסטואלי מבולבל', מתפרנסים 'חוקרים' לאינספור ממעשה טלאים זה, בגלותם (להפתעתם) את אחדותו 'המזורה' של ה'טקסט'.

מאמר מס' 6: אוריאל סימון: "המקרא ואנחנו"⁹

מאמרו של סימון הוא בעל חשיבות מיוחדת להיבט הסוציולוגי של הסקירה שלנו, בחושפו משהו מהאפולוגטיקה המניעה את חוקריהם הדתיים של מדעי היהדות ומההצטדקות התיאולוגית המאפשרת להם לשמר את זהותם הדתית לנוכח הגילויים האנטי-קאנוניים של מדעם.

סימון פותח את מאמרו בקטלוג בעל נופך מסורתי, כאשר הוא מונה רשימה שלמה של כינויי-תורה תואמי-קאנון-מסורתי: "שמות רבים לתורה" אומר לנו סימון, "תורת ה' – על שם נותנה, 'תורת משה' – על שם מקבלה, ו'תורת ישראל' – על שם לומדיה ומקיימיה". (שם, עמ' 9) (עצם אי-האזכור של שמות ה'ארגון' המקצועי, כגון: 'סקסט מקראי', 'כיתוב מקראי' ו'נה"מ', כבר מצביע על מגמתו האפולוגטית של סימון במאמר זה). כאשר מציג סימון בהמשך את מקצועו הוא מגדירו כ'פרשנות מדעית של המקרא' (שם, שם), ומתברר שאת כל השמות המסורתיים הנ"ל הביא כדי ליצור את אותו רצף אימננטי, החשוב כל כך לאנשי מדעי היהדות, בין המסורת לבין תחום ההתמחות המיוחד שלהם. סימון נוקט לשון מסורתית/דתית מובהקת בקובעו: "ש"דור שמרוב יראת-טעות מונע את עצמו מלחזור ולפרש את המקרא – אוטם את אוזניו משמוע את דבר ה' המופנה אליו". – כך, הופך סימון בצורה מפורשת את ה"פרשנות המדעית של המקרא" לצינור מסורתי, לחובה תיאולוגית עליונה – שהמונע עצמו ממנה חוטא באטימת אוזניים משמוע את דבר ה'. כאן אנו פוגשים אלמנטים זהותיים המזכירים מאוד את תחושת הייעוד של ראשוני הרפורמטורים של היהדות בגרמניה ולפניהם של החוקרים הפרוטסטנטים הראשונים במדעי הטבע.

סימון מצטט מליקוטי מוהר"ן: "יש שני מיני עזות – יש עזות דקדושה ויש עזות דסטרא אחרא, ואי אפשר לזכות לתורה כי אם על ידי עזות דקדושה".* (שם, עמ' 10), ומוסיף: "שורשן של שתי מיני העזות שונה, אך מראיתן דומה, ולפיכך קשה לעתים להבחין בין עזות דקדושה לבין העזות האחרת, ההורסת אל הקודש ברגל גאוה. אך זהו הסיכון

* בהקשר זה מעניין לראות את המקור ממנו שואב סימון את השראתו: "כי יש שני מיני עזות, כי יש עזות דקדושה, שאי אפשר לקבל את התורה כי אם על ידי זה העזות דקדושה. כמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה (אבות פרק ב'): 'לא הבישן למד', וכמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה (ביצה כ"ה): 'מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שעזין ה', וכמו שאמרו (אבות פרק ה') 'הי עז כנמר'. ובשביל זה התורה נקראת עז, כמו שכתוב (תהלים כ"ט): 'ה' עז לעמו יתן', (וכמו שפירש רש"י, וכן בזבחים קט"ז). כי אי אפשר לבוא אל התורה, כי אם על ידי עזות דקדושה. וכנגד זה, יש להפוך עזות מן הסטרא אחרא, שמשם באין תורות אחרות. שהן תורות שלהן, שהם בחינת פסילים. כי 'כל מי שיש בו עזות, בידוע שלא עמדו רגלי אבותיו על הר סיני' (נדרים כ'). ויש לו תורה מסטרא אחרא הנקראין פסילים, שהוא הפך מן התורה הקדושה שלנו שהוא בחינות: 'פסל לך'. כי היא נקראת פסלת, על שם העתיד. כמאמר חכמינו, זכרונם לברכה (פסחים ז') 'אור שהוא יקר בעולם הזה, יהיה קפוי וקל לעולם הבא. שהיא בחינת פסלת, שהוא קפוי וקל למעלה. אבל תורתו היא פסלת אפילו בעולם הזה, ועל שם זה נקראין פסילים, כמו שכתוב (שמות כ'): 'לא תעשה לך פסל'. ומי שיש לו עזות שלהם מן הסטרא אחרא, הוא מקבל תורה שלהם בחינת פסילים כנ"ל". (ליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא סימן ל אות ח)

שעלינו לקבלו על עצמנו, שכן בלעדיו לא נזכה לקבל ולהמשיך חידושי תורה אמיתיים בעולם" (שם, שם).

הכרה זו 'בעזות' של מדעי היהדות, אותה עזות המאפיינת את המשתפ"ים של גרפינקל, המערערים את מבנה האמון של החברה הסובבת אותם ומחוללים תגובות זעם בקרב ה'מאמינים', והעמדתה כחובה תיאולוגית וכמצווה, כ'עזות דקדושה', היא חלק ממהלך תיאולוגי-דידקטי שמטרתו למעשה הטפת מוסר כלפי הדובקים בפרדיגמה האמונית-מסורתית — על שלא רק אינם 'מדעיים' אלא אף חוטאים ל'דת'.

אפשר למצוא סממנים רבים של הומור בדרך בה מכין סימון את 'האליבי' הדתי לעיסוקו המדעניסטי: תחילה הוא מטשטש בכוונה את הגבולות בין 'הקדושה' לבין 'הסטרא-אחרא', בטענה ש'קשה להבחין' ביניהם (כלומר, אם ידמה לכם שגלשתי במחקרי אל תחום העזות דסטרא-אחרא — הרי זה בגלל כושר אבחנתכם הגס שאינו מבחין בדקות אבחנתי שלי) ולאחר מכן, כעניו אמיתי, כעבר ה', מוסר סימון נפשו על מחקרו ונכנע בפני הבלתי נמנע: "זהו סיכון שעלינו לקבלו על עצמנו". (ובכך הופך סימון את עצמו לא רק לעז כנומר אלא אפילו לגיבור כארי!).

וכידוע שלהט דתי ללא 'אחר' שניתן ללהוט כנגדו, הריהו כבקבוק-חם שהצטנן, ולכן על פי מיטב המסורת של הקנאות הדתית, פונה עתה סימון לטפל בקונקרנציה — באותם 'אחרים' המתיימרים אף הם 'לשמוע את דבר ה'" וכותב בכאב: "צאו וראו מה עלתה לו למקרא, בקרב רבים משלומי אמוני ישראל: מרוב סייגים שהקיפוהו, דחקהו לקרן-זווית והניחוהו לזרים ולרחוקים שיתעסקו בו. ואילו אנו, הבוטחים בנצח אמיתו של המקרא, יכולים לשאוב עידוד וכח מן ההמנון לבקשת האמת שבפי איוב, האיש המדבר נכונה אל אלוהיו". (שם, עמ' 11).

הנה, סוף, סוף ניתן להבין את סיבת היסוד לעיסוקו של ההבראיזם הנוצרי, וממשיכו האקדמיים כולהאוזן ועמיתיו (זרים ורחוקים) בתנ"ך, סוף סוף אנו מבינים מי האשם בכל זאת, הלא הם (שוב הם?! 'שלומי אמוני ישראל' — שדחקו את המקרא לקרן זווית — והזנחתם זו היא שסללה את הדרך לכניסתם של זרים ורחוקים אל תוך הכרם... אולם אל דאגה, המושיעים המיוחלים כבר נולדו, הם כבר פה איתנו, נוסעים עם מדבקות קטנות של אישורי כניסה לאוניברסיטת בר-אילן; מסביב יהום הסער אך ראשם (עטור הכיפה) של אלה לא יישת, הלא הם "אנו, הבוטחים בנצח אמיתו של המקרא"! (שם, שם).

מאמר מס' 7: מנחם כהן: "האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו ובקורת הטכסט"¹⁰

מאמרו זה של כהן מהווה דוגמה רבת עוצמה לשני היבטים של הדיון שלנו: מצד אחד יש בו אימוץ ברור של העמדות הפרוטסטנטיות הקלאסיות העומדות ביסוד מדעי היהדות, ומצד שני יש בו התמשקות ישירה עם הליכה המדעניסטית של מדעי היהדות במאמץ להעמיד את העיון בטקסטים ופרשנותם במעמד אחד עם המדעים המדויקים.

כביכול אוחז כהן את השור בקרניו כאשר הוא פותח את מאמרו דווקא בדיון ברגשות העזים שמעוררים מדעי היהדות בלב ה'מאמינים'. הוא טוען ש"ההתנגדות העזה לבקורת הטקסט נובעת מהרגשתו של היהודי המאמין שהבקורת עומדת בסתירה תהומית לתפישה

הדתית המקובלת ביהדות מקדמת דנא לגבי הטקסט המקודש, ואין כל אפשרות לגשר בין השתיים. קיימת ביהדות אידיאה, מושרשת היטב בתודעת העם בדבר קדושת נוסח המקרא לאותיותיו, והיא מתפרשת ברגיל פירוש הסטורי, היינו: הנוסח עד לאחרונה שבאותיותיו, הגיע ליינו בדמותו המקורית שהיתה לו בשעת חיבורו. (עמ' 43).

כמובן שאידיאה 'נאיבית' זו, שאינה אלא עקרון הסולה סקריפטורה הלותרני עצמו, אינה אלא בדיה, אותה תולה כהן ב'תודעת העם' מ'קדמת דנא'.* תופעות הקרי והכתיב ביהדות מוכרות היטב, ורבים אף מכירים את הערותיו של ר' עקיבא איגר בתלמוד הבבלי במסכת שבת נה/ב, המציין מקומות רבים של אי-התאמה בין הנוסח שהיה כנראה לפני חלק מחכמי ישראל בדרורות קודמים והנוסח שבידינו — אולם לא מצאנו מי שיתרגש מזה, מאחר ועצם מבנה האמון המסורתי קובע שהנוסח שהתקבל על ה"כלל-ישראל" הוא הנוסח הנאמן, כאשר את הכרעות הנוסח במקרה של ספקות עשו חכמי ישראל.** הכרעות אלו הן הנושאות ביהדות את תוקף הקדושה ולא 'הנוסח עד לאחרונה שבאותיותיו' הנושא את הקדושה על פי הלותרניות דווקא. ביהדות, התורה שבעל פה, ולא 'פשט הטקסט', היא הקובעת מהו הנוסח המקודש, בדיוק כפי שהיא קובעת את גבולותיו של הפירוש המקודש לנוסח המקודש.

יתרה מזאת, באותו גיליון עצמו בו התפרסמה מהדורה של מאמר זה של כהן שנה קודם לכן¹¹ כותב ברויאר בחריפות את הדברים הבאים: "העובדה שהיו גם נוסחים אחרים של המקרא, השונים מהנוסח שנתקדש על ידי המסורה, היתה ידועה לחכמי ישראל בכל הזמנים... לפיכך מי שבא להוכיח היום, שספרי המקרא של ימי בית שני... היו שונים זה מזה באותיות או בתיבות, איננו אלא כמתפרץ לדלת פתוחה. קורא אני עליו את דברי איוב: מי לא ידע כל אלה!...! העקרון עצמו הוא הקובע — והוא שלא נעלם מעיניהם של הקדמונים כי הנוסח היה שנוי במחלוקת סופרים, וחכמים הכריעו בין הנוסחים המתחלפים בדרך ההכרעה על פי הרוב."¹²

ברמה הסוציולוגית, העמדתה של אידיאת היסוד של הנצרות הפרוטסטנטית כתפישה יהודית מ'קדמת דנא', משרתת היטב את כהן, כנציג דתי נאור של מדעי היהדות במלחמת

* באשר גם לפי אותן שיטות כמו שמובא בוהר, שאין רשות לשנות אפילו נקודה זעירה בתורה (וזהו חדש שיר השירים מאמר ב' טעמים ונקודות ואותיות), או שיטת הרמב"ם המעמיד את נבואת משה כקטגוריה נבדלת — ההלכה היא הקובעת את הצורה המגיעה ליינו, ושינויים שעברו את מסגרת הכרעת הספקות ההלכתית — מתקדשים, ולצד שיטות אלו אנו מוצאים מקורות רבים המייחסים שינויים למושג תיקון סופרים: רש"י (ישעיה לו יג, בראשית יח כב, איוב לב ג): "אשר הפכוהו ז"ל לכתוב כן". והערון (ערך כבד) שבספרים הראשונים היה כתוב אחרת מן התיקון. וכן הרד"ק בהקדמת ס' יהושע (בשמאל ב טו כא), ובאפודי (מובא בהקדמת האברבנאל לירמיהו), מיסוד התנחומא (בשלח טז): "שאנשי כנסת הגדולה תקנו ושינו הדבור ממה שהיה כתוב מקודם". וכן משמע מבר"ר פרשה כ יב יחס ל"בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כנתנת אור" ועיין פסקי תוספות מנחות רל"א שגרסתו: "כשכתב עזרא התורה נקדה, אמר: יאמר משה למה נקדת אשיב, הלא לא מחקתי". וב"ז יו"ד רע"ד: "שהנקודות שאמרו חכמים הם מתקנת עזרא". ועיין בנין יהושע על אבות דרבי נתן שם שמסביר שגרסת התוספות והט"ז במדרש שונה מן הכתוב לפנינו ומציין בדבריו: "משום שעזרא הוספד תיקן התורה בתיקון סופרים כפי הצורך".

** המייצגים את 'האמינות המוסדית' של מבנה האמון המסורתי.

הסטטוס האפיסטמולוגית שלו נגד הדתיים היושבים עדיין בחושך. בעימות הנמשך על מהות הידע היכול להיחשב כלגיטימי וכ'מדעי', יכול עתה כהן בקלות לסתור את האידיאה הפרוטסטנטית של קדושת הטקסט אותה ייחס ליהדות — הן באמצעות הכלים ששירתו את חוקרי המקרא הנוצרים כמעט מאתיים שנה לפניו, הן מתוך דברי חז"ל עצמם (באשר, כאמור, לא מדובר כלל באידיאה יהודית).

ובכלל המתחקה אחר ההאשמות שהאשימו הנוצרים את היהודים והיהדות משך השנים ימצא שם שורשים רבים למחקרים המתקדמים ביותר בתחום מדעי היהדות. אמנם, תקצר כאן היריעה לערוך השוואה מקיפה כזאת, אולם די בכמה ציטוטים מאחד מבכירי מדעי היהדות בעולם, פרופסור נויסנר, כדי לאייר נקודה זו. כאשר נויסנר עוסק למשל בניחוח המשנה, הוא עוסק במה שניתן לכנותו: "טקסונומיה ספקולטיבית". הוא ממציא 'כותב' אפשרי ומחלק אותו לקטגוריות: במקום שהמשנה מתייחסת לכהנים, הרי לך בעל אינטרס אחד; מוזכרים גם בעלי בתים, הרי לך אינטרס 2, מוזכרים בעלי מלאכה זעירה, הרי לך אינטרס 3. כאשר מערבים בין טענות אלו, הקונסוננטיות להפליא עם תפישת היסוד של הבקורת המערבית, המוצאת אינטרס ומאבקי כח מאחרי כל מבנה, לבין קצת ספקולציות בעלות גוון הסטורי — מקבלים את שיטתו המרתקת של נויסנר לניחוח טקסטים משנאיים: "לפנינו תפישת עולמו של מעמד מסויים, הנשענת על השיטות של מקצוע ומעבדת מחדש את המיתוסים של קסטה: בעל בית, סופר, כהן"¹³. המצאה זו תואמת היטב את הטענה הקלאסית של הנצרות כלפי היהדות, שהיא מלאה באינטרסים פרטניים, טענה הנובעת מצרכיה הפנימיים של הנצרות להעניק, באמצעות פיצול היהדות לכתות, תוקף אימננטי ולגיטימציה של 'יהדות אמיתית' ל'כת' של ישו. רבים מאנשי מדעי היהדות ונויסנר ביניהם, אימצו גישה זו ומבצרים אותה בכל הזדמנות, באשר היא מעניקה תוקף גם לזהות אימננטית חילונית, מהסוג שגרשום שלום תרם להצמחתה, כ'יהדות אמיתית'. כך נויסנר כותב: "האם לא היה שום סוג אחר של יהדות בזמנו של ישו שיכול היה לתבוע שמות כמו 'נורמטיבי', 'נורמלי' ו'אורתודוקסי'?"¹⁴ ומביא בהמשך מרשם בדוק לפירוק: חלוקת המשנה למקטעים על פי המעמדות החברתיים המשוערים שכתבו אותם. אם יש משנה הדנה בכתיבה — הרי מעמד הסופרים אחראי לה, ואם בחקלאות, הרי החקלאים, אם בכהונה, הכהנים, וכן הלאה, אין ספור מגזרים שכל אחד מטביע את השקפתו בשמיכת הטלאים המכונה 'משנה'.

כהן, במסגרת שחזורו את ההתפתחות של העולם המערבי מסולה סקריפטורה לנאורות, מבסס את הלגיטימיות של גישתו על התביעה הרציונליסטית שהדת תכיר בממצאיו של המדע, תוך השוואה בלתי מסוייגת בין מדע למדענים: "בעידן בו נעשתה התודעה המדעית לנחלת חלקים גדולים ביהדות הדתית", כותב כהן, "יש מקום להעמיד גם נושא זה כנושאים אחרים של העימות בין דת ומדע, לעיון מחודש מבחינת המחשבה היהודית" (עמ' 43), כלומר, אחרי שראינו כיצד העמיד גליליאו את האפיפיור במקומו, הגיע הזמן שנעמיד על מקומה גם את אותה "תודעת עם" מ"קדמת דנא" שהצבנו כתיבה אל מול אורו הבהיר של המדע הרציונלי.* אולם תחילה, קצת מוסר: "אין זה מצב בריא, לא מבחינה עניינית ולא

* וכאמור, המלאכה אמורה להיות קלה למדי לנוכח הסתירה הפנימית הגלומה בעצם הרעיון של סולה סקריפטורה המייחס קדושה לטקסט ללא תיווך אנושי.

מבחינה חינוכית, שהיהדות אשר הכירה עקרונית בחשיבותה של המתודה המדעית, והמודה בכוחה לתת תשובות נכונות במישור האמפירי, תוציא נושא אמפירי כלשהו מתחום עיונה בשל חשש מפני עימות מפני תפישות דתיות מקובלות". (עמ' 43) מן הסתם, כהן הוא האיש שיציעיד כאן סוף סוף את מדעי היהדות מעולם הדמדומים המפוקפק של ה-*verstehen* אל אורו הבהיר של ה-*wissenschaft* האמפירי האמיתי. "הרי בתחום מדעי הטבע", כותב כהן, "כבר מזמן התגברה היהדות הדתית המשכילה על מחסום הפחד מפני העימות בין מסקנות המחקר המדעי ובין תפישות שהיו מקובלות ביהדות. אנשי מדע דתיים פועלים היום לפי ההנחה שבעניינים אמפיריים, הנתונים לעיונו של המדע, אין אנו יכולים לייחס תוקף דתי מחייב להיגדים ולתפישות שרווחו ביהדות, הייתכן להוציא תחום אמפירי כלשהו מכלל זה?" (שם, שם)*.

בקושי מספיקים לנשום עד שכהן מערים על צלחתנו ביד אמן עוד ועוד יונים צחורות העשויות להיעלם במצמוץ הקל ביותר. הנה אמר לנו כהן בפסקנות שאנשי מדע דתיים אינם מייחסים תוקף דתי מחייב להיגדים ולתפישות שרווחו ביהדות. מחוץ להוצאת שם רע על אנשי מדע דתיים, שרבים מהם ממשיכים לייחס תוקף דתי להיגדים ולתפישות של היהדות, לא ברור לאיזה היגדים ותפישות אכן עשוי מדען אמפירי, העוסק במדעי הטבע, להתנגד. האם להצהרת חז"ל ש"חכמה בגויים תאמין" או דברי הגר"א ש"כל שחסר לו יד אחת במדעים, חסר לו עשר ידות בתורה" — האם לדברי הרמב"ם שנשתנו הטבעים ואין לסמוך על הרפואות המובאות בתלמוד — מן הסתם, אין רעיונות אלו משרתים את התיזה הנהדרת של סתירה בין יהדות למדע שרק הנאורים מסוגלים לגבור עליה. ברור, אם כן, שכהן מכוון דעתו לתחום המדעניסטי הפורה של מדעי היהדות המייצר חדשים לבקרים אינספור סתירות וערעורים על הדת בשמו של המדע — והוא קורא לנו להרחיב את השקפת עולמנו במידה כזאת שגם מדעי היהדות יחשבו למדע אמפירי, ואז לא נוכל עוד להתווכח עימם — שהרי כבר התגברנו על "מחסום הפחד מפני העימות בין מסקנות המחקר המדעי ובין תפישות שהיו מקובלות ביהדות".

אכן חשוב מאוד לכהן שנקבל את עיסוקו כ'אמפירי'. המעבר לעיל בין 'המתודה המדעית', הנותנת "תשובות נכונות במישור האמפירי", לבין השאלה הרטרורית המופלאה: "הייתכן להוציא תחום אמפירי כלשהו מן הכלל הזה?" הוא מעבר חלק ללא תפר, המקפל בתוכו את כל התשתית עליה נשען המדעניזם האקדמי על כל גווניו.

כך, באופן וירטואוזי, הצליח כהן כבר בעמוד הפתיחה של מאמרו להציב, כמעט כלאחר יד, שלוש תזות הנוגעות ללב הדיון שלנו כאן: (א) שיחס היהדות לתורה שבכתב זהה ליחסו של לתור, דהיינו, שקדושת התורה שבכתב היא מן ברייה עצמאית, הנפרדת מהכרעות התורה שבעל פה; (ב) שיש סתירה בין יהדות למדע; (ג) שחקר המקרא הוא עיסוק מדעי. בהמשך מאמרו מתאר כהן מאות שנות מאבק על דיוק הנוסח, כשהוא 'חושף' מקרים רבים של כתיב יד בעלי שינויים כאלה או אחרים, ומנסה לבנות תיזה של "מסורות

* ניתן להשוות עמדה זו של כהן לחלוקה שעורך הראי"ה קוק בין המדעי למתדמה למדעי: "בעולמנו הננו רואים התנועה הכפרנית, וחוצפת הזמן ביסודותיו המתדמות למדעיות ע"פ בקורת המקרא, מעבר מזה, התגליות החדשות והכרעתן לטובת האמונה, מעבר מזה". (הראי"ה קוק, אורות האמונה, עמוד 25).

קונסוננטיות-אורתוגרפיות שקדמו לקיבועו של הנוסח המוסמך, ונוצרו בתקופה שבה עדיין לא היתה קיימת האידיאה של קדושת הנוסח לאותיותיו" (שם, עמ' 59, הערה 11).
 וזאת בניגוד להודאתו העצמית בעמ' 49 "שבחוגי הפרושים החלה זמן ניכר לפני החורבן פעילות של דחיית המגוון הרב-טיפוסי". כהן מיצר מאוד על שאין היהדות, 'מזדעזעת' מהשינויים השונים הנופלים בכתבי היד. בעמ' 62 הוא קובל: "גם לאחר שהשוו כתבי יד ועמדו על המציאות העגומה, אין המסגרת ההלכתית, שבתוכה ולמענה התנהל בירורם, כופה עליהם חקירה מעבר לעובדות שבהישג יד". יתרה מזאת, כהן, נאלץ להודות בצער ש"דרכי ההכרעה הנגזרות מאמות מידה יהודיות לגיטימיות (הכרעת הרוב, הכרעת המסורה), מנעו בימי הביניים עימות עקרוני ללא מוצא בין האידיאה של קדושת הנוסח לאותיותיו בתפישתה ההסטורית ובין המציאות". (שם, עמ' 63). כלומר, מאחר ויש בידי היהדות כלים הלכתיים ברורים כיצד להכריע ספיקות — כבר אין כל בעיה עם הנוסח 'הנכון', שהוא הנוסח שקיבל על עצמו 'כלל-ישראל'. במיוחד כאשר אין ביהדות הפרדה מיוחדת בין יהודים לבין 'הטקסט' שלהם — הכרעות התורה שבעל פה הן המשמרות את התורה שבכתב והן הקובעות את קדושתה — וספקות שהוכרעו מקבלות תוקף הלכתי גמור.

בשלב זה של מאמרו מציב כהן את שאלת השאלות: "מה נשתנה?" ומרחיב: "מדוע ההנחה על קיום מגוון טקסטואלי בנוסח המקרא גורמת היום לזעזוע אצל היהודי הדתי, ולהרגשת איום על עקרונות אמונה, והרי לכאורה מוכיחה המציאות של יה"ב (שהיו אז מודעים לשיבושים ולא התרגשו מהם) שאין זו תוצאה הכרחית?" (שם, עמ' 63).
 כמובן שהשאלה טעונה כאקדח — שכן, מעולם לא הניח יהודי 'דתי' הנחות על 'קיום מגוון טקסטואלי בנוסח המקרא' — אלא להפך: שאין מגוון אלא אחדות המובטחת באמצעים הלכתיים.

כהן טוען שעצם האחדות של הנוסח היא הגורם: "בייחוד אמורים הדברים בספר התורה שבהיכל, שמספר השינויים שנתרו בו עד ימינו אלה אינו גדול ממספרן של אצבעות שתי הידיים, ובא לידי ביטוי בעיקר בהבדלי מטורות של עדות שונות (תימן-אשכנז)... לא זו בלבד שאין המציאות הטקסטואלית שהאידנא מאיימת על האינטרפרטציה ההסטורית של קדושת הנוסח לאותיותיו, אלא שמעולם לא היו העובדות שבשטח כה נוחות להצדקתה של אינטרפרטציה כזו". (עמ' 64).
 הבעיה היחידה במהלך של כהן טמונה כמובן בכך, שה'אינטרפרטציה ההסטורית' עצמה אינה קיימת כגדר כלשהו ביהדות. הגדרים היו ונשארו הלכתיים וקדושת הנוסח לאותיותיו אינה נובעת מאינטרפרטציה הסטורית, אלא מאינספור הכרעות הלכתיות ועמלם של הסופרים משך דורות רבים — שהובילו את ה'נוסח' (קרי תורה) על פי כל גלי ההסטוריה, לשכון בטח בהיכל. וזאת בניגוד ליחס הפרוטסטנטי לטקסט המקודש, שאכן הוביל כידוע "לעימות עקרוני ללא מוצא בין האידיאה של קדושת הנוסח לאותיותיו בתפישתה ההסטורית ובין המציאות". (שם, עמ' 63). כהן ממפה על גבי היהדות את ההסטוריה של העימות בין דת לחקר המקרא באירופה — ומה שמפיע לו הם ההבדלים הטיפולוגיים המהותיים בין יהדות לנצרות.

אין ספק שכהן עוסק במאמר זה בעצם האידיאה המכוננת של מדעי היהדות: יכולתו של מחקר רצינוני לערער את אושיותה הפונדמנטליסטיות של הנצרות הלותרנית, וכניסתו של

מחקר זה עצמו לנעלי הדת שהוא מערער. כלומר, כינון מבנה אמון חליפי שהגילויים הרציונליים הם העומדים במרכזו. כהן מעלה כמה נימוקים כבדי משקל לכינון מדעי היהדות כמבנה ודאות חליפי ליהדות, הודות לממצאיהם הרחבים.

הוא מעלה "שלושה גורמים עיקריים, המחדדים כיום את הרגשת העימות החזיתי עם עקרונות האמונה" (שם, עמ' 66): "1. מהות המגוון הטקסטואלי והיקפו... בתקופתנו, כאשר מגוון פנים-יהודי כמעט שאינו קיים עוד, מציג לפנינו חקר הנוסח מגוון רב-טיפוסי, החורג מגבולות נוסח המסורה לעבר טיפוסי טקסט שלא היו מוכרים ביהדות כאלפיים שנה (השבעים, השמונים). התחשבות במגוון כזה הריהי כקריאת תיגר על ההנחה שלמקוריות הנוסח יכולה להתברר רק במסגרת המסירה הפנים-יהודית".

כך, טוען כהן, נתגלו 'טיפוסי טקסט' – ועל היהדות להתחשב בהם. עצם תביעה זו מכוננת את מדעי היהדות עצמם כמקור האמון לזהות יהודית, מקור המושג כמסגרת רחבה יותר ממסגרת 'המסירה הפנים-יהודית', באופן הכולל מסגרות חוץ-יהודיות. חוץ-יהודי אמנם אינו יהודי – אך בהחלט נכלל בטווח ההקפה של מדעי היהדות.

למעשה מציע כאן כהן ליהדות ללכת אף היא בדרך זו: לוותר על תביעה להכרעה מוחלטת מתוך המסורת החיה שלה, לוותר על מבנה האמון המושתת על אנשים, על המערכת ההלכתית-תורנית שלה המעניקה את תשתית הוודאות והסמכות לפוסקים המכריעים את ההלכה, ולאמץ לעצמה את הפיצול הנוצרי הקלאסי בין הכרות השכל לאמונת הרגש (כפי שבחרה לעשות האסכולה של ברויאר) או ויתור על היהדות כמערכת ערכית/אמונית מחייבת ורבקות באידיאות הומניסטיות קונסוננטיות עם הפרוטסטנטיזמוס הליברלי המאוחר – תוך התמשקות עם היהדות כגוון מחמם-לב באינספור הגוונים של תרבות המערב, כאשר פלגים נטולי כיפה נוטים לבחור באופציה השנייה ועוטי כיפה בראשונה, ואלו ואלו מעוגנים בפרדיגמות שכוננה הפרוטסטנטיות כפי שמעוגנת בהן תרבות המערב כולה – קולוניזציה מושלמת: המנוכס רואה את כל תרבותו העצמית דרך משקפי התרבות המנוכסת – ללא שיוור. כהן מציג במפורש פערים אלו בין מבנה הוודאות של היהדות למבנה הוודאות של מדעי היהדות בכותבו על "המוטיבציה לבירורי הנוסח": "מצד ההלכה קיימת כיום שביעות רצון כללית ממצב הספרים, ואיש אינו מעלה בדעתו שיש צורך בבדיקת הנוסח" (שם, שם).

מבחינת היהדות אכן אי אפשר להעלות בדיקה כזאת על הדעת, מפני שעצם הרעיון מחייב יציאה אל מחוץ למבנה האמון של היהדות והתענגות במבנה הוודאות של המדענים האירופי. כדי להגיע למצב שאינך מאמין שההכרעה ההלכתית של היהדות היא הקובעת את הקדושה, ואין הקדושה נחה בחפץ עצמו – עליך לצאת אל מחוץ למבנה האמון הפרדיגמטי של היהדות עצמה.

ולעומת זאת, מתוך המבנה הפרדיגמטי של מדעי היהדות, יש אכן מקום לצורך כזה ולהעלאה כזאת על הדעת. כפי שכותב כהן: "מנקודת מבטו של חקר הנוסח המודרני קיימים מניעים מסוג שונה... הדוחפים חוקרים מודרניים לחפש ולבחון את מרב עדויות הטקסט המצויות. מוטיבציה כזו מעצם טבעה מניחה מראש אפשרות שגרסאות נכונות תימצאנה גם מחוץ לנוסח המקובל ביהדות" (עמ' 66).

כמו בסיפור טוב של עגנון, עת המרקם הריאליסטי של הנרטיב נקרע לפתע ומגלה במילה, ברמוז, את התהום האלגורית הפעורה מתחת, כך, גם כאן, במילה אחת, משמיט כהן

את גלימת המדעניזם מעל כתפיו וחושף את המאבק התשתיתי בין פרדגימות ארון מתחרות. כיצד יכולה המוטיבציה המחקרית להניח מראש את האפשרות לגרסאות 'נכונות' כלשהן. כיצד אפשר להחיל את הקריטריון של 'נכון' או 'לא נכון' כקטגוריה כלשהי של המחקר המדעי?

כיצד ניתן יהיה לקבוע מה הן 'הגרסאות הנכונות' כשתימצאנה? ומה פירוש הביטוי: "מחוז' לנוסח המקובל ביהדות"? הרי, כפי שראינו עצם 'נכונות' הנוסח נקבעת על פי היותו מקובל ביהדות, וזהו הקריטריון עצמו, כמו לומר שלמשולש יש שלוש צלעות. כן, אבל אם נמצא משולש בעל ארבע צלעות? זה כבר לא משולש. היהדות היא בדיוק מסוג 'התיאוריות הנכונות' שאין דרך לסתורן או לאששן על פי פופר מאחר ועצם ההגדרה שמספקת התיאוריה היא אישושה. אין כל דרך לפרוץ את נכונות הטקסט של נוסח המסורה, מאחר ונכונות זו עצמה נקבעת על ידי עצם ההגדרה של נוסח זה כנכון. כיצד יכול להיות נוסח חיצוני שהוא גם נכון וגם אין היהדות אומרת עליו שהוא נכון? היהדות עצמה, עם כליה הפנימיים, היא המקדשת את הנוסח, והרי זו סתירה מיניה וביה לומר שגרסה נכונה תימצא מחוץ לנוסח המקובל ביהדות.

טיעונו השלישי של כהן נוגע ללב הדימוי העצמי של מדעניסטי היהדות:

"3. דרכי ההכרעה. אמת ההידה של חכמי ישראל ביה"ב להכרעה בין גרסאות שונות לא כללה כלל שיקולים של הגיון.* המסגרת ההלכתית של בירורי הנוסח הכתיבה גם את דרכי ההכרעה שנעשתה לפי עקרון הלכתי (לפי הרוב) ולפי המסורה, שסמכותה מוסכמת היתה ככל תפוצות ישראל" (שם, עמ' 66-67).

סמכותה המוסכמת של המסורה, מבנה הארון האינטר-סובייקטיבי המקיף את כל היהודים הנשענים עליו באמונתם, הוא המכונן את דרכי ההכרעה, שאינה תלויה ברציונליזם אלא בכללי פסיקה המשמשים כאקסיומות יסוד – שההגיון רק משמש לפתח את השלכותיהם, אך אינו יכול לשמש להן בסיס.

הזהות המדעניסטית של כהן נזעקת כולה לנוכח עיגון זה במבנה הארון של המסורת, והוא מבטיח לקוראיו "כנגד זה" ** ש"דרכי ההכרעה של חקר הנוסח בימינו אלה מיוסדים על אדני ההגיון הצרופ, (!!!) ורק שיקולים הגיוניים יקבעו אם להעדיף את נוסח המסורה או נוסח אחר." (שם, שם).

לקראת סוף מאמרו, אחרי ששחזר עבורנו את כל האווירה הרציונליסטית שאפפה את ראשית ההשכלה הגרמנית, מגיע כהן אל שיא מאמרו ופסגת מפעלו, בהציבו לא פחות מאשר 'גישה דתית חדשה'. כאן מוסר הלוט מעל מפעלו 'המדעי' של כהן ונחשפת התופעה הסוציו-פסיכולוגית של מדעי היהדות במלוא הדרה, עת כהן עולה אל דוכן הדרשנים ושואל, בנימה ברורה של תוכחה: "האם ראוי הוא, [מן הסתם השאלה 'האם ראוי?'] היא אחת השאלות המדעיות החדשות שחשף המחקר הטקסטואלי המודרני בהגיונו הצרופ, שהיהדות הדתית המשכילה [כלומר, החברה הנאורים] הנמצאת בתהליך מתמיד של הרחבת קשריה עם עולם המדע, על כל שלוחותיו [שימו לב לתוספת זו: על כל שלוחותיו – האם יש כאן 'מודה במקצת' שאין המחקר הטקסטואלי יכול להיחשב אלא 'שלוחה'?,

* ההגיון הבריא כמובן.

** כנגד דרכי הכרעה חסרות הגיון בריא...

תשלים עם המצב הקיים של התעלמות עקרונית מן המחקר הפילולוגי-טקסטואלי ואף תראה בו מצב חינוכי רצוי? [האם קורא כהן ל'יהדות הדתית המשכילה' לחנך את בניה על ברכי המגוון הרב-טיפוסי?] היכול להיות תוקף מוסרי-דתי [משמע, הדוחה את שיטותיו של כהן הוא בלתי מוסרי ואנטי-דתי] לדרישה להימנע משימוש במתודות של בקורת הטקסט כשהמדובר בטקסט מקראי, כאשר בו בזמן הכל מודים [מי, מי? איפה הציטוטים, איפה האזכורים, איפה המובאות?] שמתודות אלו רלוונטיות לגבי כל טקסט אחר שבעולם? [ומתי תודו לי כבר שכתביה הקאנוניים של היהדות הם כמו כל טקסט אחר שבעולם, ובכלל, אני וחברי רק במקרה נזכרים סביב הטקסטים של היהדות — כי למעשה יכולנו גם לעסוק ברשימות מכולת או אפילו בתקנון האקדמי של אוניברסיטת בר-אילן...] " (שם, עמ' 67). בהמשך דבריו, בנימה של להט אידיאולוגי, תובע כהן במפורש שינוי נורמטיבי/ערכי בשם המדע: "לא תיתכן הכרה בסמכותן של מתודות מדעיות — בלא נכונות לבחון מחדש ולשנות אינטרפרטציות ותפישות, המתנגשות בעליל עם מסקנות החקר המדעי. הדברים אמורים לא רק במדעי הטבע, שלגביהם גישה זו כבר מקובלת למדי, אלא גם במדעי הרוח והיהדות!" (שם, עמ' 67).

זהו המופת הקלאסי של הניכוס המדעניסטי את מדעי הטבע לקידום אינטרסים, והנקודה המעניינת כאן הוא המשחק על 'המצפון' של הקורא, האופייני מאוד דווקא לסוג מסויים של דרשנות דתית המשתמשת במטבעות לשון רטוריים כמו "האם ראוי הוא" "היכול להיות תוקף, מוסרי-דתי" וכמובן, המסקנה הנחרצת ש"לא תיתכן...".

כהן מציב את עצם מחקרו הנוכחי כמודל וכדגם 'כזה ראה וקדש' למתודה מדעית: "חקר הנוסח שבו דנו לעיל", הוא כותב בעמ' 68, "הוא דוגמה מובהקת לנושא אמפירי שהטיפול בו באמצעות מתודות מדעיות* מביא לעימות ישיר עם תפישות מקובלות ביהדות. הפתרון היחיד הכפוי עלינו במקרה דנן הוא שחרור אידיאת קדושת הנוסח לאותיותיו מפרושה ההסטורית ותיחומה במישור ההלכי בלבד...". (שם, עמ' 68).

כהן עומד בלב עיסוקם של מדעי היהדות, במובן זה שהוא מכונן מתוך המדעניזם זהות אחרת, מבנה אמון אחר, השונה מזה של היהדות, שזה היה בדיוק הפונקציה שמילאו מדעי היהדות כבר מראשיתם. כפי שכותב ארנפרוינד: ** "ה־Wissenschaft היה הצעד הראשון לעבר חידוש פני התרבות היהודית, צעד חשוב ראשון שנעשה לעבר ההסטוריוזציה. למעשה היתה זו הפילולוגיה ששימשה 'לקרוא מחדש' את היהדות המסורתית. קריאה מחדש זו יושמה בסופו של דבר למטרות פוליטיות ברורות: אפשרה להתאים את המסורת לרצון הקולקטיבי להשתלב בגרמניה..."¹⁵. קריאה מחדש חיצונית ליהדות, שבוצעה בדיוק מאותה נקודת מעוף-ציפור רציונלית ממנה משקיף גם כהן על היהדות. יתרה מזאת, בדיוק כפי שאנו רואים כאן אצל כהן — המאבק על משהו הנתפש כ'נכון' אך אינו קונסוננטי עם היהדות המסורתית, הוא העומד ביסוד הפרדיגמה כולה: "ה־Wissenschaft des Judentums"

* כמובן, שמתודה 'מדעית' במדעי היהדות אינה זקוקה לדברים כמו השערות ברות הפרכה, מערך מחקרי, טיפול במשתנים מתערכים, דיון בסברים חלופיים, וכו', אלא די לה ב'ארגון נאות.

** תודה מיוחדת לפרופסור ארנפרוינד מאוניברסיטת בר-אילן שהסכים להתראיין במסגרת מחקר זה, אף יעץ לי כמה עצות מתודולוגיות חשובות.

כותב ארנפורינד "מייצגים את הנסיון הראשון להתאים את היהדות למודרניות ובמיוחד לקשרים ההכרחיים הראשונים להשתלבות בגרמניה. ההתרחקות מהמסורת המתאפשרת הודות למדע, חייבת גם לאפשר התפתחות כזאת. בין בחיבוריהם התמטיים, בין בשאיפותיהם הפוליטיות המוצהרות של האבות המייסדים, פעלו מדעי היהדות בתוך שיח ששאיפתו היתה יצירת מהפכה ביחסים בין היהודים לתרבותם, באופן שיתאים יחסים אלו לשאיפה החדשה לאינטגרציה שבאה בעקבות האמנסיפציה המשפטית"¹⁶.

לא בכדי מעלה כהן בסופו של דבר את הטענה שהתכנים שהוא עוסק בהם צריכים להחליף את היהדות עצמה, וכי הגירסה שתמצא נכונה על פי ההגיון הצרוף, היא זו שתחליף את הגרסה שהתקדשה ביהדות – שהרי זו היתה מטרת מפעלם של מדעי היהדות כבר מראשיתם. כפי שכותב ארנפורינד: "כך מייחסים למדע ישירות תפקיד קיומי: מתפקידו להחיות, אם יוכל, את הדת המסורתית, ואם לא, עליו להחליף את מקומה"¹⁷.

לבסוף, כמעין בונבון לסיום, מגלה לנו כהן שהוא בעצם מודע לבעייתיות של עיסוק באומרו: "יש אמנם טענות חריפות ומוצדקות כלפי בקורת הטקסט והישגיה במאות התשע-עשרה והעשרים. כגון הטענה נגד ההגזמה הרבה ביסודות הספקולטיביים של הפרשנות הפילולוגית, שגבלה פעמים רבות בהפקרות פרשנית". (שם, עמ' 68-69) אולם, כהן נמנע מדיון מתודולוגי בבעיות הנכבדות של שיטתו, ולהפך, הופך את העניין לבעיה טריוויאלית שאנשי 'מקצוע' אמורים לסגור אותה במעגל הפנימי, בקובעו מיד ש"מקומן של טענות כאלה אינו בוויכוח דתי כנגד בקורת הטקסט, אלא בוויכוח מתודולוגי שבין החוקרים לבין עצמם על הדרכים הנכונות שיש ללכת בהן בבקורת הטקסט. הדרישה להימנעות מספקולציות דמיוניות ולזהירות במיון עובדות ובהערכתן, נשמעת היום יותר ויותר בקרב החוקרים עצמם כאחד מתנאי היסוד למסקנות פרשניות נכונות". (שם, עמ' 69).

למרבה הצער, גם לטענה שדרישה כזו "נשמעת היום יותר ויותר", אין כהן מביא סימוכין כלשהם, ולמען האמת, בכל עשרות המאמרים והספרים מתחום מדעי היהדות בהם עיינתי במהלך כתיבת ספר זה, לא מצאתי שום דיון מתודולוגי בין החוקרים ביחס לאשויות ההסטורייציסטיות/ספקולטיביות של עיסוקם – דיון שהיה כמובן מחסל את התשתית האמונית עליו נשענת כל הדיסציפלינה.

גם בראיונות אישיים שערכתי עם כמה פרופסורים בחוג למדעי היהדות בברא-אילן,^{*} אותם שאלתי שאלות ספציפיות על המאפיינים המדעיים של עיסוקם, לא הצלחתי להתחקות אחר עקבותיהם של דיונים מתודולוגיים כאלה. ועם זאת, כדי שלא ליפול במכשלת (ההגיון הצרוף) של הסקת מסקנות מהעדרם של ממצאים, מן הראוי שחוקרים עתידיים יבחנו נקודה זו של המידה בה אכן קיים ויכוח מתודולוגי בין חוקרים במדעי היהדות, במגמה לנסות להפריך את השערת, המבוססת על היקש אינדוקטיבי מתוך החומר שסקרתי, שאין דיון כזה בנמצא, משום שהוא נופל בתחום ה'סקוטומה' של מדעי היהדות, האזור האסור בדיון בדיוק כמו משבר ההסטורייציזם.

* זה המקום להודות לד"ר נח עפרון על נדיבותו הרבה ועזותו החשובות ביחס לשאלות מתודולוגיות המעצבות את המדע כמדע ועל כך שבמסגרת מחלקתו הבינתחומית להסטוריה ופילוסופיה של המדע בברא-אילן התאפשר לי לערוך ראיונות אלו.

אכן, אחרי ש'מחקרינו זוטא' זה חשף כמה מהטכניקות השונות הנקוטות בידי מדעי היהדות בבחינת המדיום הוא המסר, ניתן להציע לדור הבא של חוקרים נלהבים, או טוב מכך לפקולטות השוממות למדעי היהדות באוניברסיטאות השונות בארץ, לפתח דיסציפלינה חדשה שתיקרא מדעי מדעי היהדות – ותחקור לאורך הקווים המוצעים כאן את ההיבטים השונים, המתודולוגיים, התוכניים והזהותיים של מדעי היהדות. בהתחשב בהררים המשמעותיים של ניירות כתובים שנתגבבו במדעי היהדות בארץ ובעולם במאה וחמישים השנים האחרונות, נראה שיש כאן מרחב טקסטואלי בתולי ובלתי מנוצל היכול לפרנס כמה פקולטות, כמה עשרות שנים.

מראי מקום

הקדמה

- Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. 40. 1
- Shapin, Ibid, p. 40. 2
- יובל, י. (1996). חידה אפלה: הגל, ניטשה והיהודים. הוצאת שוקן, עמ' 66. 3
- ראה הערת שוליים 103, שם אצל שייפין (1994) עמ' 40. 4
- ההופעה הפתאומית של סדר בתוך קאוס, ראה: 5
- Briggs, J. & Peat, F.D. (1989) *Turbulent Mirror: An Illustrated Guide to Chaos Theory and the Science of Wholeness*. Harper and Row.

מערכות אמון ומבני ודאות

- Berger, P.L. (1969). *The Sacred Canopy — Elements of a sociological theory of religion*. New York. Anchor Books, p. 5. 1
- Berger, Ibid, p. 3. 2
- Cozolino, L. (2002). *The Neuroscience of Psychotherapy*. New York: W.W. Norton, p.13. 3
- Siegel, D. (1999). *The Developing Mind: How Relationship and the Brain Interact to Shape Who We Are*. New York: Guilford, p. 71. 4
- Berger, P.L. (1969). *The Sacred Canopy — Elements of a sociological theory of religion*. New York. Anchor Books, p. 6. 5
- Berger, Ibid. 6
- Berger, Ibid, p. 10. 7
- Berger, Ibid, p. 14-15. 8
- Berger, Ibid, p. 15. 9
- Berger, Ibid, p. 18 10
- הראי"ה קוק (תשמ"ה). "השינויים העקריים במחשבה החדשה" אורות הקודש, מוסד הרב קוק, המשרד לענייני דתות, ירושלים. כרך ב' עמ' תקל"ח. 11
- Meyrowitz J. 1997. Shifting worlds of strangers: medium theory and changes in "them" versus "us". Soc. Inq. 67(1):59-71. in Cerulo, K.A. (1997). Identity construction: New issues, new directions. Annual Review of Sociology. V. 23, pp. 385-409, Palo Alto. 12
- פוסטמן, ג. (1986). אובדן הילדות. ספריית פועלים. 13
- Geertz, Clifford (1967). *Islam Observed*. 14
- Geertz, C. (1996). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Harvard University Press, p. 27. 15
- Poincaré, H. (1902). Le valeur objective de la science. *Revue de Métaphysique*. Vol. X, p. 265. 16
- גימס, ו. (תשי"ט). החוויה הרתית לסוגיה". בתרגום יעקב קופליביץ. הוצאת מוסד ביאליק. עמ' 325-326. 17
- Popper, K.R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson. Blurb on Inner Flap. 18
- תהלים ה, ו. 19

- Hume, D. (1777). *Enquiry Concerning Human Understanding*, Essay 12, “Of the Academical or Sceptical Philosophy”. 20
- Milgram, S. (1983). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper/Collins. 21
- נתונים אלו נלקחו מהאתר: 22
- <http://www.cultsock.ndirect.co.uk/MUHome/cshtml/socinf/obed.html>
- Chalmers, A.F. (1982). *What is This Thing Called Science?*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc, p. xv. 23
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press. 24
- Berger, P.L. (1969). *The sacred Canopy—Elements of a sociological theory of religion*. New York. Anchor Books, p. 19. 25
- Berger, Ibid, p. 19. 26
- Chalmers, A.F. (1982). *What is This Thing Called Science?*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc, p. xv, p. 96. 27
- Meyerson, E. (1989). *Identity & Reality*. translation from the French by Kate Loewenberg. New York: Gordon & Breach. 28
- Polanyi, M. (1964). *Science, Faith and Society*. University of Chicago Press, p. 28. 29
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. Verso. 29
- Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. 22. 30
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. University of Chicago Press, p. 94. 31
- Shapin, Ibid, p. 95. 32
- Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. xviii. 33
- Shapin, Ibid, p. xxv. 34
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. University of Chicago Press, p. 73. 35
- Shapin, Ibid, p. 43. 36
- Shapin, Ibid, p. 53. 37
- ראו למשל: Green. 37
- Shapin, Ibid, p. 57. 38
- Shapin, Ibid, p. 78. 39
- Shapin, Ibid, pp. 69-70. 40
- Shapin, Ibid, pp. 137-138. 41
- Shapin, Ibid, p. 139. 42
- Shapin, Ibid, p. 150. 43
- Shapin, Ibid, p. 159. 44
- Shapin, Ibid, pp. 87-89. 45
- Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. 13-14. 46
- Shapin, Ibid, p. 14. 47
- Shapin, Ibid, p. 14. 48
- Shapin, Ibid, p. 16. 49
- Shapin, Ibid, p. 17. 50
- Shapin, Ibid, pp. 18-19. 51
- Dasgupta, P. (2000) ‘Trust as a Commodity’, in Gambetta, Diego (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, electronic edition, Department of Sociology, 52

- University of Oxford, chapter 4, pp. 49-72, <<http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/dasgupta49-72.doc>>, p. 51.
- Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. 27. 53
- Shapin, Ibid, pp. 412-413. 54
- Luhmann, N. (1979). *Trust and Power*. John Wiley and Sons, p. 52. 55
- Asch, S. (1952). *Social psychology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 56
- Asch, S. E., (1951) "Effects of Group Pressure : אש נלקח מתוך : סיכום הניסויים של אש נלקח מתוך : Upon the Modification and Distortion of Judgements". In H. Guetzkow (ed.) *Groups*, [http://faculty.babson.edu/krollag/org_site/Leadership, and Men](http://faculty.babson.edu/krollag/org_site/Leadership_and_Men). 57
- .2004 יולי 26 socpsych/asch_conform.html
- Luhmann, N. (1979). *Trust and Power*. John Wiley and Sons, p. 53. 58
- Luhmann, Ibid, p. 57. 59
- Luhmann, Ibid, Ibid. 59
- Searle, J.R. (1998). *Mind, Language and Society*. Basic Books p. 4. 60
- Sokal A. D. (1996). "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text* #46/47, pp. 217-252 (spring/summer). 61
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. (Translated by Peter Collier). Polity Press, p. 28. 62
- מאמר זה, (Transgressing the Boundaries: An Afterword), החושף את התרמית של סוקאל, הוגש על ידו לפרסום בירחון Social Text אך נדחה על ידם למרבה הצער. הוא פורסם ב־Dissent 43(4), pp. 93-99 (Fall 1996) ובצורה שונה מעט גם ב־Philosophy and Literature 20(2), pp. 338-346 (October 1996). 63
- Sokal, A. (1966). "Transgressing the Boundaries: An Afterword" *Dissent* 43(4), pp. 93-99. 64
- Rosen, J. (1996). *Swallow Hard: What Social Text Should Have Done*. [Published in *Tikkun*, September/October 1996, pp. 59-61.] 65
- Ibid. Ibid. 66
- Sokal, A. (1966). "Transgressing the Boundaries: An Afterword" *Dissent* 43(4), pp. 93-99. 67
- Sokal, A. (1998). "What the Social Text Affair Does and Does Not Prove" in Koertge, N. (ed.) *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*, Oxford University Press. 68
- Beller, M. The Sokal Hoax: At Whom Are We Laughing? ב־הדברים הובאו ב־ 69
<http://www.mathematik.uni-muenchen.de/~bohmmech/BohmHome/sokalhoax.html>
וראה גם ספרה של בלר, המתאר את המהלכים השונים שהקנו אמינות לתורת הקוונטים מחזד, וההשלכות הפילוסופיות השונות שהוקנו לתורה זו מאידך : Beller, M. (1999). *Quantum Dialogue: The Making of a Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. 70
- Beller, M. The Sokal Hoax: At Whom Are We Laughing? <http://www.mathematik.uni-muenchen.de/~bohmmech/BohmHome/sokalhoax.html> 70
- Beller, Ibid. Ibid. 71
- Beller, Ibid. Ibid. 72
- Chalmers, A.F. (1982) *What is this thing called Science?* Milton Keynes: Open University Press, pp. xv-xvi. 73
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. University of Chicago Press, p. 162. 74
- Shapin, Ibid, pp. 162-163. 75
- Shapin, Ibid, p. 164. 76
- Ezrahi, Y. (1990). *The Descent of Icarus: Sciences and the Transformation of Contemporary Democracy*. p. vii. 77

- Maxwell James Clerk, quoted in Ziman, J. (1984). *An Introduction to Science Studies: The philosophical and Social Aspects of Science and Technology*, p. 1. 78
- קימרלינג, ב. (תשנ"ח) "מבוא", אצל קליין, מ. (תשנ"ח). בר-אילן — אקדמיה דת ופוליטיקה. ספרית אשכולות. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 9. 79
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. (Translated by Peter Collier). Polity Press, p. 2. 80
- ברוך קימרלינג במבוא, אצל קליין, שם, עמ' 9 81
- מה שברגר ולאקמן מכנים בחינניות: "The rituals of Wissenschaftlichkeit" בתוך: 82
- Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*, Doublesday, p. 8. 83
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. (Translated by Peter Collier). Polity Press, p. 11. 84
- התיאור של חתולו של שרדינגר מבוסס על זה המובא אצל
<http://physics.nist.gov/News/Releases/n96-18.html> Collier Smith.

ההקשר הספציפי: נצרות

- Tipney, J. (2002). "Essay 1 — Doubt in Protestant Demonology"; *The European Witch Hunt*, 1
 posted by James Tipney on May 02, 2002 at 22:38:44: Retrieved 9th October 2002.<http://www.arts.ed.ac.uk/scothist/courses/eurowitchhunt/wwwboard/messages/73.htm>
- Clark, S. (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Clarendon Press, p. vii. 2
- Clark, Ibid, p. viii. 3
- Clark, Ibid, pp. 298-299. 4
- Reill, P.H. (1975). *The German Enlightenment and the Rise of Historicismism*. University of California Press. p. 24-25. 5
- Stoeffler, Ibid, p. 7. 6
- Reill, P.H. (1975). *The German Enlightenment and the Rise of Historicismism*. University of California Press. pp. 108-109. 7
- שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד, עמ' 26. 8
- שביט וערן, שם, עמ' 51. 9
- סולוביטשיק, מ. ורובשוב, ז. (תרפ"ה). תולדות בקרת המקרא. הוצאת דביר-מקרא, ברלין, עמ' 1. 10
- סולוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 50. 11
- סולוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 52. 12
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: U. of Chicago Press, p. 13. 13
- שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד. (עמ' 87). 14
- שביט וערן, שם, עמ' 106. 15
- Reill, P.H. (1975). *The German Enlightenment and the Rise of Historicismism*. University of California Press. p. 175. 16
- Reill, Ibid, p. 198. 17
- Reill, Ibid, p. 214. 18
- Reill, Ibid, p. 215. 19
- Reill, Ibid, p. 215. 20
- Reill, Ibid, p. 217. 21
- Mackintosh, H.R. (1964). *Types of Modern Theology*. The Fontana Library, p. 11. 22

- Mackintosh, Ibid, p. 10-11. 23
- Mackintosh, Ibid, p. 22-23. 24
- Mackintosh, Ibid, p. 25. 25
- Mackintosh, Ibid, p. 27. 26
- Mackintosh, Ibid, p. 30. 27
- Mackintosh, Ibid, p. 31. 28
- Mackintosh, Ibid, p. 37. 29
- Mackintosh, Ibid, p. 39 ff. 30
- Mackintosh, Ibid, p.49. 31
- Mackintosh, Ibid, p. 71. 32
- Mackintosh, Ibid, p. 85. 33
- Mackintosh, Ibid, p. 209. 34
- Mackintosh, Ibid, p. 216. 35
- Mackintosh, Ibid, p. 216. 36
- Mackintosh, Ibid, p. 217. 37
- Mackintosh, Ibid, pp. 224-225. 38
- Mackintosh, Ibid, p. 226. 39
- Mackintosh, Ibid, p. 236. 40
- Strathern, P. (2000). *The Essential Derrida*. Virgin Books, p. 6. 41
- Strathern, Ibid, pp. 16-17. 42
- קמינקא, א. (1973). הקדושה מאת רודולף אוטו, תרגום פרקי הספר הראשונים, תמצית שאר הפרקים, מבוא, ביבליוגרפיה והערות. הוצאת בר-אוריין, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן. עמ' 40. 43
- טיברגר, פ. (תשי"ט). "ויליאם ג'ימז ומשנתו" בתוך: ג'ימס, ו. (תשי"ט). החוויה הדתית לסוגיה". בתרגום יעקב קופליביץ. הוצאת מוסד ביאליק. עמ' טז. 44
- טיברגר, שם, עמ' כג. 45
- ג'ימס, ו. (תשי"ט). החוויה הדתית לסוגיה". בתרגום יעקב קופליביץ. הוצאת מוסד ביאליק. עמ' 328. 46
- ג'ימס, שם, עמ' 328, הערה 2. 47
- ג'ימס, שם, עמ' 330. 48
- בן-שלמה, י. (1999). "אחרית דבר". בתוך: אוטו, ר. (1999). הקדושה: על הלא רציונלי באידאת האל ויחסו לרציונלי. כרמל, ירושלים, עמ' 185. 49
- בן-שלמה, שם, עמ' 187. 50
- בן-שלמה, שם, עמ' 187, הערה 83. 51

ממשקים עבריים

- Funkenstein, Amos. 1993. *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford. University of California Press. p. 3. 1
- שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד. (עמ' 25). 2
- הציטוטים נלקחו מתוך: *Luther's Works, Volume 47: The Christian in Society IV*, (Philadelphia: Fortress Press, 1971). pp 268-293 3
- <http://www.fordham.edu/halsall/source/luther-jews.html> (c) Paul Halsall June 1997. 4
- את טקסט המקור המלא ניתן למצוא באתר: http://justus.anglican.org/resources/bcp/1549/Matins_1549.htm 4
- Seligman, A.B. (1997). *The Problem of Trust*. Princeton Academic Press, p. 49. 5

- Friedman, M.S. (retrieved, 14/07/2003). *Martin Buber: The Life of Dialogue*. saved from url=(0074)http://www.religion-online.org/cgi-bin/relesearchd.dll/showbook?item_id=459 6
- הכהן-וינגרטין ש. (תשי"ח). "חלוקת התורה לפרקים. סיני – ירחון לתורה, למדע ולספרות. הוצאת מוסד הרב קוק, שנה עשרים ואחת, כרך מ"ב, חוברות א-ז. עמ' רפ"ג. 7
- רד"ך (תשל"ט). קול הנבואה: ההגיון העברי השמעי. הוצאת מוסד הרב קוק. עמ' קיח. 8
- Stauffer, R. (1981). Calvinism and the Universities. In Grane, L. (ed.) *University and Reformation*. Leiden, E.J. Brill, p. 76. 9
- Spitz, L.W. (1981). The impact of the Reformation on the universities. In Grane, L. (ed.) *University and Reformation*. Leiden, E.J. Brill, p. 9. 10
- Spitz, Ibid, p. 21. 11
- Spitz, Ibid, p. 21. 12
- Boran, E. (1998). The libraries of Luke Challoner and James Ussher, 1595-1608. in Robinson-Hammerstein, H. (ed.). *European Universities in the Age of Reformation and Counter Reformation*. Four Courts Press, pp. 93-94. 13
- Boran, Ibid, pp. 96. 14
- Gardner, M. (1957). *Fads and Fallacies in the Name of Science*. Dover Publications, p. 18-19. 15
- רד"קרוצקי, א. (תשנ"ט). "בבאזל ייסדתי את 'מדעי היהדות', תרביץ – רבעון למדעי היהדות, כרך סח, חוברת ג', עמ' 449-455. 16
- Reill, P.H. (1975). *The German Enlightenment and the Rise of Historicismism*. University of California Press. p. 194. 17
- Reill, Ibid, p. 197. 18
- שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד, עמ' 26. 19
- רד"קרוצקי, א. (תשנ"ט). "בבאזל ייסדתי את 'מדעי היהדות', תרביץ – רבעון למדעי היהדות, כרך סח, חוברת ג', עמ' 451. 20
- רד"קרוצקי, עמ' 452. 21
- רד"קרוצקי, עמ' 454. 22
- רד"קרוצקי, עמ' 454. 23
- שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד, עמ' 25-26. 24
- שביט וערן, שם, עמ' 30. 25
- שביט וערן, שם, עמ' 31-32. 26
- שביט וערן, שם, עמ' 33. 27
- שביט וערן, שם, עמ' 34. 28
- שביט וערן, שם, עמ' 34. 29
- שביט וערן, שם, עמ' 34. 30
- שביט וערן, שם, עמ' 39. 31
- שביט וערן, שם, עמ' 44. 32
- שביט וערן, שם, עמ' 24. 33
- Seligman, A.B. (1997). *The Problem of Trust*. Princeton Academic Press, p. 9. 34
- Seligman, Ibid, p. 15. 35
- Seligman, Ibid, p. 15. 36
- Seligman, Ibid, p. 79. 37
- Doi, T. (2002). *The Anatomy of Dependence*. Kodansha International. 38

- Mosse, G. L. (1985). *German Jews Beyond Judaism*. Hebrew Union College Press. Cincinnati. p. 2. 39
- Mosse, Ibid, p. 3. 40
- Mosse, Ibid, pp. 3-4. 41
- Mosse, , Ibid, pp. 3-4. 42
- Mosse, Ibid, p. 8. 43
- Mosse, Ibid, p. 9. 44
- Mosse, Ibid, p. 10-11. 45
- Seligman, A.B. (1997). *The Problem of Trust*. Princeton Academic Press, p. 36-37. 46
- קדמן, י. (2001). מעבר לדת מעבר ללאום: זהות והבנה-עצמית יהודית בגרמניה האמנציפטורית – המקרה של חנה ארנדט. עבודת גמר לתואר MA. אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 1. 47
- קדמן, שם, עמ' 3. 48
- קדמן, י. (2001). מעבר לדת מעבר ללאום: זהות והבנה-עצמית יהודית בגרמניה האמנציפטורית – המקרה של חנה ארנדט. עבודת גמר לתואר MA. אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 32. 49
- Mosse, G.L. (1985). *German Jews Beyond Judaism*. Hebrew Union College Press. Cincinnati, p. 22. 50
- Mosse, Ibid, p. 27. 51
- Mosse, Ibid, p. 55. 52
- Mosse, Ibid, p. 59. 53
- Mosse, Ibid, p. 61. 54
- Mosse, Ibid, p. 63. 55
- Mosse, Ibid, p. 66. 56
- Mosse, Ibid, p. 67. 57
- Mosse, Ibid, p. 75. 58
- Mosse, Ibid, pp. 76-77. 59
- Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press. p. 5, quoting from : Grunfeld, F.V.(1980). *Prophets without Honour: A Background to Freud, Kafka, Einstein and their World*. New York: McGraw-Hill, p. 5. 60
- תמיר, י. (1999). מהפכה ומסורת. בתוך, צוקר ד. (עורך) (1999). אגו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? עמ' 175. 61
- Heine, H.(1925). *Confession Judaica: Eine Auswahl aus seinen Dichtungen, Schritten und Briefen*. ed. Hugu Beiber. Berlin: Welt Verlag, p. 124, as quoted in: Mendes-Flohr, P. (2000). "The Berlin Jew as Cosmopolitan", in Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press, p. 16. 62
- Steiner, G. (1976). "Some Meta-Rabbis" in Villiers, D. (ed.) (1976). *Next Year in Jerusalem: Jews in the Twentieth Century: Portraits of the Jew in the Twentieth Century*. New York Viking Press, p. 26, as quoted in: Mendes-Flohr, P. (2000). "The Berlin Jew as Cosmopolitan", in Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press, p. 15. 63
- Mendes-Flohr, P. (2000). "The Berlin Jew as Cosmopolitan", in Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press, p. 22. 64
- Mendes-Flohr, Ibid, p. 23. 65

- 66 קלדרון, נ. (1999). פעמוני היובל. בתוך, צוקר ד. (עורך) (1999). אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? עמ' 65.
- 67 איילון, ע. (2004). רקוריאם גרמני: יהודים בגרמניה לפני היטלר, 1743-1933. הוצאת דביר. עטיפה אחורית.
- 68 איילון, שם, עמ' 10.
- 69 Mendes-Flohr, P. (2000). "The Berlin Jew as Cosmopolitan", in Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press, p. 25.
- Mendes-Flohr, , Ibid, p. 27. 70
- Mosse, G. L. (1985). *German Jews Beyond Judaism*. Hebrew Union College Press. Cincinnati. p. 35-36. 71

מדענים מחולל זהות: מדעי היהדות

- 1 קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' 184.
- 2 קורצווייל, שם, 186.
- 3 Ozick, C. (1987). *The Messiah of Stockholm*. Alfred Knopf, New York, p.110.
- 4 שורש, י. (2000). הפנייה לעבר ביהדות המודרנית. ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 11-12.
- 5 שורש, שם, עמ' 11.
- 6 שורש, שם, עמ' 11.
- 7 שורש, שם, עמ' 12.
- 8 שורש, שם, עמ' 191.
- 9 שורש, שם, עמ' 196.
- 10 שורש, שם, עמ' 200.
- 11 שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד. (עמ' 52).
- 12 הרמן כהן (1971). דת התבונה ממקורות היהדות. מוסד ביאליק.
- 13 Myers D.N. (2001). "Herman Cohen and the quest for protestant Judaism". *Leo Baeck Institute, Year book*. Berghahn Books, Oxford, p. 195.
- Myers, Ibid, p. 196. 14
- Myers, Ibid, p. 199. 15
- Myers, Ibid, p. 199. 16
- Myers, Ibid, p. 202. 17
- Myers, Ibid, p. 203. 18
- Myers, Ibid, p. 206. 19
- Myers, Ibid, p. 214. 20
- קלדרון, נ. (2000). פלורליסטים בעל כורחם: על ריבוי התרבויות של הישראלים. הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה/זמורה-ביתן. עמ' 121-122.
- 22 Funkenstein, Amos. 1993. *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford. University of California Press, pp. 10.
- Funkenstein, Ibid, p. 19. 23
- Funkenstein, , Ibid, p. 20. 24
- Funkenstein, Ibid, p. 20. 25
- Funkenstein, Ibid, p. 20. 26
- Funkenstein, Ibid, p. 20. 27
- Funkenstein, Ibid, p. 222. 28

- Funkenstein, Ibid, p. 254. 29
- Funkenstein, Ibid, p. 255. 30
- Funkenstein, Ibid, p. 295. 31
- Funkenstein, , Ibid, p. 296. 32
- ירושלמי, י.ח. (1988) זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. תרגם מאנגלית: שמואל שביב. 33
- ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, עמ' 106.
- סולוביטשיק, מ. ורובשוב, ז. (תרפ"ה). תולדות בקרת המקרא. הוצאת דביר-מקרא, ברלין, עמ' 128. 34
- ירושלמי, י.ח. (1988) זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. תרגם מאנגלית: שמואל שביב. 35
- ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, עמ' 106.
- ירושלמי, שם, עמ' 107. 36
- ירושלמי, שם, עמ' 108. 37
- Myers, David. 1992. "The Fall and Rise of Jewish Historicism: The evolution of the Akademie fur die Wissenschaft des Judentums (1919-1934)", in: Hebrew Union College Annual, Vol. LXIII, p. Note 50, pp. 122. 38
- Myers, Ibid, p. 133 39
- Myers, Ibid, pp. 133. 40
- Myers, Ibid, p. 142 41
- שביד, א. (תשמ"ה). הביקורת על "חכמת ישראל" בראשית המאה ובעיות מדעי היהדות בזמננו, גשר (113) עמ' 45-62, עמ' 51. 42
- שביד, שם, עמ' 51. 43
- שביד, שם, עמ' 51. 44
- שביד, שם, עמ' 52. 45
- Myers, D.N. (1997). "The ideology of Wissenschaft des Judentums" in Frank D. H. and Leaman O., (eds.) *History of Jewish Philosophy*, London and New York, Routledge, p. 711 46
- Myers, Ibid, p. 712 47
- Uriel, Tal. (1975). *Christians and Jews in Germany—Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870-1914*, Cornell University Press, Ithaca and London, p. 18 48
- Peck, A.J. (ed.) (1989). *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988: From Bildung to Bill of Rights*. Wayne State University Press, p. 7. 49
- Feingold, H.L. (1989). "Bildung: Was it Good for the Jews?", in Peck, A. J. (ed.) (1989). *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988: From Bildung to Bill of Rights*. Wayne State University Press, p. 59. 50
- Feingold, Ibid, p. 60. 51
- Korn, B.W. (1972). *German-Jewish Intellectual Influences on American Jewish Life 1824-1972*. The J. Rudolph Lectures in Judaic Studies. Syracuse University, p. 1. 52
- Korn, Ibid, p. 2. 53
- Korn, Ibid, pp. 6-7. 54
- Korn, Ibid, p. 7. 55
- Stern, G. (1989). "German Culture, Jewish Ethics", in Peck, A. J. (ed.) (1989). *The German-Jewish Legacy in America 1938-1988: From Bildung to Bill of Rights*. Wayne State University Press, p. 25-26. 56
- מחזור נוסח ספרי לראש השנה — שחרית לראש השנה. 57
- Myers, Ibid, p. 261. 58
- Myers, Ibid, p. 266. 59
- Myers, Ibid, p. 267-8. 60
- Myers, Ibid, p. 269. 61

- 62 שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד. (עמ' 15).
- 63 Myers, D. (1986) "The Scholem-Kurtzweil debate and modern Jewish historiography" *Jewish Studies*, Vol. pp. 261-286, p. 270.
- 64 מאירס, ד.נ. (תשנ"ח). משבר ההיסטוריוציזם ומיסוד מדעי היהדות. מדעי היהדות — כתב עת של האיגוד העולמי למדעי היהדות — כרך 38, עמ' 97-105. עמ' 101-100.
- 65 Stern, F. (ed.) (1972). *The Ethos of a Scientific Historian: Fustel de Coulanges, The Varieties of History*, p. 178.
- 66 גרינוולד, א. (1984). המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל. מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותו. כרך ב' תשמ"ד. עמ' 174.
- 67 מאירס, ד.נ. (תשנ"ח). "משבר ההיסטוריוציזם ומיסוד מדעי היהדות", בתוך מדעי היהדות, רון מרגולין (עורך), כרך 38, עמ' 97-105, עמ' 99.
- 68 Myers, D. (1986) "The Scholem-Kurtzweil debate and modern Jewish historiography" *Jewish Studies*, Vol. pp. 261-286. p. 273.
- 69 Myers, Ibid, p. 280.
- 70 סלוביטשיק, מ. ורובשוב, ז. (תרפ"ה). תולדות בקרת המקרא. הוצאת דביר-מקרא, ברלין, עמ' 136.
- 71 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 136.
- 72 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 136.
- 73 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 138.
- 74 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 142.
- 75 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 136.
- 76 סלוביטשיק ורובשוב, שם, עמ' 160.
- 77 שביט, י. וערן, מ. (2003) מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך. הוצאת עם עובד. (עמ' 62).
- 78 מאירס, ד.נ. (תשנ"ח). "משבר ההיסטוריוציזם ומיסוד מדעי היהדות", בתוך מדעי היהדות, רון מרגולין (עורך), כרך 38, עמ' 97-105, עמ' 105.
- 79 קולת, ישראל (תשנ"ה). האוניברסיטה העברית: בין אוניברסיטה יהודית לאוניברסיטה ארץ-ישראלית, מדעי היהדות: במת האגוד העולמי למדעי היהדות. מס' 35, 47-59, עמ' 47.
- 80 שם, עמ' 51.
- 81 רוטנשטרייך, נתן. (תשמ"ו). "בין מדעי הרוח למדעי היהדות", בתוך מחקרים במדעי היהדות, עורך: משה בראשר, ירושלים. עמ' 32.
- 82 שביד, א. (תשנ"ו). "מחשבת ישראל — קווים להתפתחות התחום והשגות לגבי יעדיו ומטרותיו", מדעי היהדות, כרך 36, עמ' 7-13, עמ' 12.
- 83 שביד, שם, עמ' 12.
- 84 שוורץ, ד. (1997). "מבתי מדרש לרבנים למכון למדעי היהדות". תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים. הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית. 475-457. עמ' 475.
- 85 רוטנשטרייך, נתן. 1987. המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, עם עובד, עמ' 34.
- 86 Yerushalmi, Y.H. (1989). *Zakhor, Jewish History and Jewish memory*, p. xxviii.
- 87 Yerushalmi, Ibid, p. xxviii.
- 88 Yerushalmi, Ibid, p. xxviii.
- 89 ירושלמי, י.ח. (1988) זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. תרגם מאנגלית: שמואל שביב. ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, עמ' 122.
- 90 פרידלנדר, ש. (1988). הקדמה למהדורה העברית. בתוך: יוסף חיים ירושלמי, זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. תרגם מאנגלית: שמואל שביב. ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, עמ' 11.

- 91 למשל, בארכיאולוגיה של הידע: Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Pantheon Books.
- 92 רוטנשטרייך, נתן. 1987. המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, עם עובד, עמ' 17.
- 93 רוטנשטרייך, שם, עמ' 20.
- 94 רוטנשטרייך, שם, עמ' 86.
- 95 שביד, א. (תשמ"ה). הביקורת על "חכמת ישראל" בראשית המאה ובעיות מדעי היהדות בזמננו, גשר 113, עמ' 45-62, עמ' 47.
- 96 גרינוולד, א. (1984). המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל. מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותו. כרך ב' תשמ"ד. עמ' 174.
- 97 שם, שם.
- 98 שביד, א. (תשמ"ה). הביקורת על "חכמת ישראל" בראשית המאה ובעיות מדעי היהדות בזמננו, גשר 113, עמ' 45-62, עמ' 47.
- 99 שביד, שם, עמ' 48.
- 100 שביד, שם, עמ' 48-49.
- 101 שביד, שם, עמ' 50.
- 102 שביד, שם, עמ' 51.
- 103 שביד, שם, עמ' 52.
- 104 למשל: קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן.
- 105 שביד, א. (תשמ"ה). הביקורת על "חכמת ישראל" בראשית המאה ובעיות מדעי היהדות בזמננו, גשר 113, עמ' 57.
- 106 שביד, שם, עמ' 57.
- 107 שביד, שם, עמ' 58-59.
- 108 שביד, שם, עמ' 60.
- 109 Megill, Allan. 1997. "Why was there a crisis of historicism", *History and Theory*, Vol. 36, p. 3
- 110 Megill, Ibid, p. 6
- 111 קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' vii.
- 112 קורצווייל, שם, עמ' xvi.
- 113 קורצווייל, שם, עמ' vii.
- 114 קורצווייל, שם, עמ' xi.
- 115 קורצווייל, שם, עמ' ix.
- 116 רוטנשטרייך, נתן. 1987. המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, עם עובד, עמ' 147.
- 117 קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' x.
- 118 קורצווייל, שם, עמ' xii.
- 119 קורצווייל, שם, עמ' xiii.
- 120 קורצווייל, שם, עמ' xiv.
- 121 קורצווייל, שם, עמ' xvii-xviii.
- 122 קורצווייל, שם, עמ' 111.
- 123 קורצווייל, שם, עמ' 115.
- 124 שורש, י. (2000). הפנייה לעבר ביהדות המודרנית. ירושלים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, עמ' 17.
- 125 קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' 137-138.
- 126 Shapin, S. (1994). *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*. University of Chicago Press, p. 22.
- 127 קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' 144.

- Myers, David. (1994). "Was there a "Jerusalem School"? An inquiry into the first 128 generation of historical researchers at the Hebrew University" in . Frankel Jonathan, (ed.) *Reshaping the Past: Jewish History and the Historians*, Oxford university press, studies in Contemporary Jewry, p. 82, note 20.
- קורצווייל, ב. (תש"ל). במאבק על ערכי היהדות. ירושלים. הוצאת שוקן, עמ' 174-175. 129
- Tirosh-Samuelson H. (1998). "The State of Israel and Jewish Studies Around the 130 World: On Israel's Fiftieth Birthday. *Unpublished Paper Presented at the AJS Panel-Boston 21/12/98*—by Hava Tirosh Samuelson, Department of Religious Studies, Indiana University, Bloomington, p. 2-3.
- קליין, מ. (תשנ"ח). בר-אילן — אקדמיה רת ופוליטיקה, עמ' 119. 131
- Ricoeur, P. (1988). *Time and Narrative*. 3 vols. Chicago. University of Chicago Press. 132
- טאוב, ג. (1997). המרד השפוף על תרבות צעירה בישראל. הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 181. 133
- Caputo, J.D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York. Fordham University Press, (p. 33). 134
- Luckman, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London. The Macmillan Company, p. 12. 135
- Luckman, Ibid, p. 23. 136
- Robinson, C. (2001). "Background Processes Influence Perception at Every Level". 137 <http://216.239.33.100/search?q=cache:coE75roWtpEC:www.objectivistcenter.org/events/advsem01/RobinsonAdvSeminar2001.pdf>
- Biederman, I., Glass, A., & Stacy, E. (1973). Searching for objects in real-world 138 scenes. *Journal for Experimental Psychology*, 97, 2227
- Palmer, S. (1975). The effects of contextual scenes on the identification of objects. 139 *Memory & Cognition*, 3, 519526.
- Swinney, D. (1979). Lexical access during sentence comprehension: (re)consideration 140 of context effects. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 18, 645659.
- Geertz, Clifford (1967). *Islam Observed*, p. 11. 141
- לוגר, י. ואגור, י. (1991). מברא לתורה שבעל פה: יחידות 3, 4. בית ההוצאה לאור של 142 האוניברסיטה הפתוחה.
- Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge. Polity Press, p. 77. 143
- Heritage, Ibid, p. 80. 144
- Heritage, Ibid, p. 82. 145
- תלמוד בבלי, מסכת שבת, דף יד, עמוד ב. 145
- "נבואה שנצרכה לדורות נכתבה, שלא הצרכה לדורות לא נכתבה" (עין יעקב על מסכת 146 מגילה כ').
- Myers, D.N. (2001). "Herman Cohen and the quest for protestant Judaism". *Leo Baeck 147 Institute, Year book*. Berghahn Books, Oxford, p. 213.
- Myers, Ibid, p. 213. 148
- ירושלמי, י.ח. (1988) זכור: הסטוריה יהודית וזכרון יהודי. תרגם מאנגלית: שמואל שביב. 149 ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, עמ' 113.
- Berger, P.L. (1969). *The sacred Canopy-Elements of a sociological theory of religion*. 150 New York. Anchor Books, p. 151.
- Gambetta, Diego (2000) 'Can We Trust Trust?', in Gambetta, Diego (ed.) *Trust: Making 151 and Breaking Cooperative Relations*, electronic edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 13, pp. 213-237, <<http://www.sociology.ox.ac.uk/papers/gambetta213-237.doc>>p 234.
- Ibid, Ibid. 152

- Zammito, J. H. "Historicism, Metahistory, and Historical Practice: The Historicization of the Historical Subject", at: <http://www.ruf.rice.edu/~culture/papers/Zammito.html>, p. 1-2. 153
- Zammito, Ibid, p. 14. 154
- גרינוולד, א. (תשמ"ג). "דעת ומכאוב — חכמת ישראל ומדעי היהדות בעבר, בהווה ולקראת העתיד", ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כרך 22. 155
- גרינוולד, שם, עמ' 6. 156
- גרינוולד, שם, עמ' 8. 157
- גרינוולד, שם, עמ' 9. 158
- גרינוולד, שם, עמ' 9. 159
- גרינוולד, שם, עמ' 11. 160
- Tirosh-Samuelson H. (1998). "The State of Israel and Jewish Studies Around the World: On Israel's Fiftieth Birthday. *Unpublished Paper Presented at the AJS Panel — Boston 21/12/98*—by Hava Tirosh Samuelson, Department of Religious Studies, Indiana University, Bloomington. 161
- גרינוולד, א. (תשמ"ג). "דעת ומכאוב — חכמת ישראל ומדעי היהדות בעבר, בהווה ולקראת העתיד", ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כרך 22, עמ' 15. 162
- Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader, Texts of the German Tradition from the enlightenment to the present*, 1989, Continuum. New York, p. 35. 163
- Kurt Mueller-Vollmer, Ibid, p. 37. 164
- Kurt Mueller-Vollmer, Ibid, p. 38. 165
- Funkenstein, Amos. 1993. *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford. University of California Press, pp. 347. 166

השפעת מדעי היהדות על החיים

- גרינוולד, א. (תשנ"ז) "פרשת הדרכים של מדעי היהדות: בין מהות תרבותית למסגרת אקדמית", בתוך: מדעי היהדות, 37: עמ' 7-27. 1
- גרינוולד, שם, עמ' 10. 2
- גרינוולד, שם, עמ' 13. 3
- גרינוולד, שם, עמ' 13. 4
- גרינוולד, שם, עמ' 22. 5
- שפירא, א. (תשנ"ו), "הערות לסוגיית עלייתם וירידתם של מדעי היהדות ברבע האחרון של המאה העשרים", מדעי היהדות, כרך 36. עמ' 16. 6
- שפירא, שם, עמ' 17-18. 7
- שפירא, שם, עמ' 18. 8
- Boyarin, D. (1997). *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality & the Invention of the Jewish Man*. University of California Press. 9
- שפירא, א. (תשנ"ו). "הערות לסוגיית עלייתם וירידתם של מדעי היהדות ברבע האחרון של המאה העשרים, מדעי היהדות, כרך 36 עמ' 21. 10
- שפירא, שם, עמ' 21. 11
- שפירא, שם, עמ' 22. 12
- שפירא, שם, עמ' 22. 13
- שפירא, שם, עמ' 22. 14
- שפירא, שם, עמ' 23. 15
- טאוב, ג. (1999). הכמיהה ללאומיות. בתוך, צוקר ד. (עורך) (1999). אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? עמ' 60. 16
- טאוב, שם, עמ' 63. 17

- 18 קאסוטו, מ. ד. (תשכ"ה). פירוש על ספר שמות. הוצאת ספרים ע"ש, י.ל. מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 116.
- 19 עולם התנ"ך (1993). שמות. מאושר על ידי משרד החינוך והתרבות. דודון-עתי, עמ' 92.
- 20 Tirosh-Samuels H. (1998). "The State of Israel and Jewish Studies Around the World: On Israel's Fiftieth Birthday. *Unpublished Paper Presented at the AJS Panel—Boston 21/12/98* — by Hava Tirosh Samuelson, Department of Religious Studies, Indiana University, Bloomington, p. 10.
- 21 Funkenstein, Amos. 1993. *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles, Oxford. University of California Press, pp. 340.
- 22 Funkenstein, , Ibid, pp. 342.
- 23 Myers, D.N. (1986) "The Scholem-Kurtzweil debate and modern Jewish historiography" *Modern Judaism*, Vol.6, 3 p. 261.
- 24 שפירא, א. (תשנ"ז). "תנועת העבודה והאוניברסיטה העברית", בתוך: תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים — שורשים והתחלות, עורכים: כ"ץ שאול והד מיכאל. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 676.
- 25 שפירא, שם, עמ' 679.
- 26 שפירא, שם, עמ' 680.
- 27 שפירא, שם, עמ' 682.
- 28 שם, 72-73 ;
- Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge. Polity Press, p. 62-63.
- 29 שפירא, א. (תשנ"ז). "תנועת העבודה והאוניברסיטה העברית", בתוך: תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים — שורשים והתחלות, עורכים: כ"ץ שאול והד מיכאל. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 683.
- 30 ראה שלג, י. (2000). הדתיים החדשים — מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים.
- 31 גייגר, י. (2001). "הציגנות הדתית החדשה — סקירה, עיון וביקורת" אקדמות — כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה ברושלים — המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות.
- 32 גייגר, שם, עמ' 56.
- 33 גייגר, שם, עמ' 58.
- 34 גייגר, שם, עמ' 59.
- 35 Myers, D.N. (1986) "The Scholem-Kurtzweil debate and modern Jewish historiography" *Modern Judaism*, Vol.6, 3 p. 261.
- 36 גייגר, י. (2001). "הציגנות הדתית החדשה — סקירה, עיון וביקורת" אקדמות — כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה ברושלים — המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות. עמ' 59.
- 37 הרב בוק אמנון (תשס"ב). "ישרים דרכי ה' — וצדיקים ילכו בם" דף קשר, ישיבת הר עציון, גיליון 845 עמ' 4-5.
- 38 שם, עמ' 5.
- 39 שם, שם.
- 40 שם, עמ' 6.
- 41 Meyer, M. (1988). *Response to Modernity*. New York-Oxford, Oxford University Press, p. x.
- 42 Meyer, Ibid, p. xi.
- 43 Meyer, Ibid, p. xi.
- 44 גייגר, י. (2001). "הציגנות הדתית החדשה — סקירה, עיון וביקורת" אקדמות — כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה ברושלים — המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות. עמ' 56, הערת שוליים 22.

- 45 ליבמן, י.צ. (תשנ"ט). "עצור, גבול לפניך". מימד, 14, עמ' 9.
- 46 גייגר, י. (2001). "הציונות הדתית החדשה – סקירה, עיון וביקורת" אקדמות – כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה בירושלים – המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות, עמ' 57.
- 47 Meyer, M. (1988). *Response to Modernity*. New York-Oxford, Oxford University Press, p. 66.
- 48 גייגר, י. (2001). "הציונות הדתית החדשה – סקירה, עיון וביקורת" אקדמות – כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה בירושלים – המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות עמ' 70.
- 49 שגיא, א. (1997) "הלכה, אחריות וציונות דתית", בתוך ספראי ז. ושגיא א. (עורכים) בין סמכות לאוטונומיה, תל-אביב, עמ' 203-215 מצוטט אצל גייגר עמ' 69.
- 50 רוטנשטרייך, נתן. המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב, עם עובד, עמ' 95.
- 51 רוטנשטרייך, שם, עמ' 102.
- 52 רוטנשטרייך, שם, עמ' 103.
- 53 טאוב, ג. (1997). המרד השפוף – על תרבות צעירה בישראל. הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 268.
- 54 גייגר, י. (2001). "הציונות הדתית החדשה – סקירה, עיון וביקורת" אקדמות – כתב עת למחשבה יהודית. תשרי תשס"ב, אוקטובר 2001. בית מורשה בירושלים – המרכז האקדמי למנהיגות וללימודי היהדות עמ' 70.
- 55 טאוב, ג. (1999). הכמיהה ללאומיות. בתוך, צוקר ד. (עורך) (1999). אנו היהודים החילוניים: מהי זהות יהודית חילונית? עמ' 59-60.
- 56 שלג, י. (2000). הדתיים החדשים – מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים. הוצאת כתר, עמ' 16.
- 57 שלג, שם, עמ' 27.
- 58 טענות זהות לאלו של רכלבסקי המתפק אף הוא על הימים הטובים, 'בטרם משיחיות', בהם פתחו מעט את כפתור המכנסיים בשעת הסעודה, ראה רכלבסקי, ס. (1998). חמורו של משיח. ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- 59 שלג, י. (2000). הדתיים החדשים – מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים. הוצאת כתר, עמ' 35.
- 60 שלג, שם, עמ' 35.
- 61 שלג, שם, עמ' 36.
- 62 שלג, שם, עמ' 52.
- 63 שלג, שם, עמ' 53.
- 64 שלג, שם, עמ' 55.
- 65 שלג, שם, עמ' 56.
- 66 שלג, שם, עמ' 57.
- 67 שלג, שם, עמ' 59.
- 68 שלג, שם, עמ' 61.
- 69 שלג, שם, עמ' 63.
- 70 שלג, שם, עמ' 65.
- 71 שלג, שם, עמ' 67.
- 72 שלג, שם, עמ' 68.
- 73 שלג, שם, עמ' 68.
- 74 שלג, שם, עמ' 80-81.
- 75 שלג, שם, עמ' 82.
- 76 שלג, שם, עמ' 85.
- 77 הרב שרלו, י. (תשנ"ט). "על ההבחנה שבין רפורמה להתחדשות דתית". אקדמות ז' תמוז. עמ' 101.

- 78 הרב שרלו, שם, עמ' 101.
- 79 הרב שרלו, שם, עמ' 105.
- 80 הרב שרלו, שם, עמ' 108.
- 80 הרב שרלו, שם, שם.
- 81 שלג, י. (2000). הדתיים החדשים — מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים. הוצאת כתר, עמ' 145.
- 82 שלג, שם, עמ' 167.
- 83 איש ההלכה, עמ' 92; הלינגר, מ. (תש"ס). "ההלכה והאוטונומיה האנושית במשנתם של ישעיהו לייבוויץ, הרב סולוביצ'יק ודוד הרטמן". אצל שגיא, אבי. שוורץ, דודי. שטרן, ידידיה ד'. (עורכים) יהדות פנים וחוץ, עמ' 305-405, עמ' 329.
- 84 הלינגר, שם, עמ' 334.
- 85 Mackintosh, H.R. (1964). *Types of Modern Theology*. The Fontana Library, p.229-230.
- 86 Mackintosh, Ibid, p.303.
- 87 ליבמן, י. (1998). "עצור גבול לפניך", מימד, גליון 14, עמ' 9.
- 88 ליבמן, שם, עמ' 9.
- 89 ליבמן, שם, עמ' 10.
- 90 Bennet, B.J. (2004). *Logic Made Easy: How to Know When Language Deceives You*, p. 30.
- 91 Bennet, Ibid, p. 51.
- 92 סטטמן, ד. ושגיא א. (1993). "תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית", בתוך סטטמן דניאל ושגיא (שווייצר) אבי, (עורכים) בין דת למוסר. ירושלים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 115.
- 93 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 115.
- 94 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 125.
- 95 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 131.
- 96 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 132.
- 97 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 132.
- 98 סטטמן ושגיא, שם, עמ' 139.
- 99 שגיא, א. (1998). יהדות בין דת למוסר, תל-אביב. עמ' 11.
- 100 שגיא, שם, עמ' 67.
- 101 שגיא, שם, עמ' 68.
- 102 שגיא, שם, עמ' 68.
- 103 שגיא, שם, עמ' 68.
- 104 שוורץ, ד. 1996. אמונה על פרשת דרכים, תל אביב, הוצאת עם עובד. עמ' 272.
- 105 שוורץ, שם, עמ' 273.
- 106 שוורץ, שם, עמ' 274.
- 107 שוורץ, שם, עמ' 274.
- 108 <http://www.biu.ac.il/Spokesman/scholar/educad12.html>
- 109 <http://www.biu.ac.il/ICJI/intro.html>
- 110 http://www.lookstein.org/who_who.htm
- 111 <http://www.biu.ac.il/Spokesman/Fast.html>
- 112 <http://www.biu.ac.il/General/mission.html>
- 113 טאוב, ג. (1997) המרד השפוף. הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 286.
- 114 Ingraffia, B.D. (1995). *Postmodern Theory and Biblical Theology: Vanquishing God's Shadow*. Cambridge University Press, p. 2.
- 115 Nietzsche, F. (1982). *The AntiChrist*, in *the Portable Nietzsche*, Ed. and Trans. Walter Kaufmann, Penguin Books, p. 47.

- Heidegger, M. (1982). *Nietzsche, IV: Nihilism*. Trans. Frank A. Capuzzi, Ed. David Farrell Krell. San Francisco: Haper and Row, 1984, p. 89. Quoted in Ingraffia (1995). 116
- White, H.V. (1978). *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. John Hopkins University Press, p. 30. 117
- Silberstein, L.J. (2000). "Mapping, Not Tracing: Opening Reflection". In Silberstein, L.J. (ed.), *Mapping Jewish Identities*. New York University. 118
- Silberstein, Ibid, p. 3. 119
- Silberstein, Ibid, p. 3. 120
- Silberstein, Ibid, p. 12-13. 121
- Silberstein, Ibid, p. 15. 122
- Silberstein, Ibid, p. 18. 123
- Silberstein, Ibid, p. 29. 124
- Gay, P. (1978). *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*. New York. Oxford University Press, p. 99, as quoted in Mendes-Flohr, P. (2000). "The Berlin Jew as Cosmopolitan", in Bilski, E.D. (ed.) (2000). *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890-1918*. University of California Press, p. 30. 125
- Ephron, N. (2003). *Real Jews: Secular Versus Ultra-Orthodox: The Struggle for Jewish Identity in Israel*. Basic Books. 126
- אילון, ע. (2004). רקויאם גרמני. הוצאת דביר, עמ' 66. 127
- אילון, ע. (2004). רקויאם גרמני. הוצאת דביר, עמ' 67. 128
- בראשית, לב, כד-כח. 129

נספח א: מיני-מחקר

- שנה"ל תש"ס. 1
- כשר, ר. (תשנ"ג). ההתניה הדתית והמוסרית לישועה הניסית — פרק בתיאולוגיה מקראית יהודית. בתוך בראשית מ., גרסאל, מ., דימנט, ד. ומאורי י. (עורכים) עיוני מקרא ופרשנות. כרך ג. ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 217-228. 2
- כשר (תשנ"ג), שם, עמ' 218. 3
- כשר (תשנ"ג), שם, עמ' 221. 4
- ורגון ש. (תשנ"ז). המבנה והמשמעות של ישעיה א 18-20. בתוך כשר, ר., צפור, מ., צפתי, י. (עורכים). עיוני מקרא ופרשנות. כרך ד. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 37-54. 5
- פנקובר י. ש. (תשנ"ז). מנהג ומסורה — "זכר עמלק" בחמש או בשש נקודות. בתוך כשר, ר., צפור, מ., צפתי, י. (עורכים). עיוני מקרא ופרשנות. כרך ד. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 72-128. 6
- פריש, ע. (תשנ"ז). תשובה ושיבה — עיון ספרותי-תיאולוגי בשלוש פרשיות מקראיות. בתוך כשר, ר., צפור, מ., צפתי, י. (עורכים). עיוני מקרא ופרשנות. כרך ד. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 129-148. 7
- שפירא, א. (תשנ"ז). יעקב ועשו: קריאה רב-משמעית. בתוך כשר, ר., צפור, מ., צפתי, י. (עורכים). עיוני מקרא ופרשנות. כרך ד. רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 249-281. 8
- סימון, א. (תשל"ט) המקרא ואנחנו — דברי פתיחה. בתוך סימון א. (עורך). המקרא ואנחנו. רמת-גן. המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו רמת-גן, על-ידי הוצאת דביר תל-אביב. עמ' 9-12. 9

- 10 כהן, מ. (תשל"ט). האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטכסט. בתוך סימון א. (עורך). המקרא ואנחנו. רמת-גן. המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו רמת-גן, על-ידיד הוצאת דביר תל-אביב. עמ' 42-68.
- 11 כהן, מ. (תשל"ח). "האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט", דעות: בטאון האקדמיים הדתיים בישראל, עמ' 83.
- 12 ברזיאר, מ. (תשל"ח). "אמונה ומדע בנוסח המקרא", דעות: בטאון האקדמיים הדתיים בישראל, עמ' 102.
- 13 Neusner, J. (1981). "Method and meaning in Ancient Judaism", Brown University, *Brown Judaic Studies* 15, Second Series, pp. 1-2.
- 14 Neusner, Ibid, p. 27
- 15 Ehrenfreund, J. (2000). *Mémoire Juive et Nationalité Allemande: Le Juifs Berlinoises à la Belle Époque*. Press Universitaires France, p. 155.
- 16 Ehrenfreund, Ibid, p. 159.
- 17 Ehrenfreund, Ibid, p.182: "La science est donc ici investie directement d'une mission existentielle, elle a pour fonction de faire revivre, si elle peut, la religion traditionnelle, et sino des de substituer à elle".

הסובייקט ה'פוסטמודרני' נוטה לכונן את עצמו במונחים המנוכרים לעצמו, כחוויה, כקיום, כמשהו חדלוני המתאבך לשבריר של זמן על רקע כאוטי - אולם גם תודעה זו מכוננת זהות ספציפית, שיש לה תכונה ייחודית שהיא מופיעה ב'אובייקטיבית' מעצם זרותה וריחוקה.

מגרסת הזהויות היא מסה פילוסופית והיסטורית העוקבת אחר תהליכיהן הטרנספורמטיביים (או גריסתן) של זהויות. היא מתחילה בסקירת מבני הודאות והלגיטימציה היסודיים של תרבות המערב המאפשרים את קיומן של זהויות 'זרות', סוקרת את התפתחותו ההיסטורית של 'מדע' הנתפס כמבט 'אובייקטיבי', ואת ניכוסה של 'אובייקטיביות' זו לשירותו של מדענים אקדמי. היא מתחקה אחר גלגוליה של הנצרות האירופית שהיו אינסטרומנטליים בהיווצרות 'המבט האובייקטיבי', וסוקרת זהויות יהודיות 'נאורות' שהתפתחו בהקשר נוצרי זה, בעיקר בגרמניה, תוך גסיון להבחין בין 'המנכס' ל'מנוכס', בין ה'עצמי' של התרבות ל'אחר' שלה.

מתוך סקירה מקפת זו הולך ומתברר תפקידם המרכזי של מדעי היהדות כמדענים מחולל זהות וכמבנה תרבותי המגדיר מה שייתפס באופן אמין כאמת האינטרי-סובייקטיבית ה'אובייקטיבית' על המציאות.

דווקא גריסתן של זהויות יהודיות הולכת ומכוננת אנטי-זהות יהודית שסימן ההיכר שלה הוא קוסמופוליטיות שהיא 'מעבר לדת, מעבר ללאום'.

שחר פלד הוא מתרגם ועורך אקדמי שעבודתו המקצועית מעניקה לו מבט אינטרי-דיסציפלינרי רחב. המחקר שהוביל לכתיבת מגרסת הזהויות ארך שבע שנים וכלל סקירת ספרות רחבת היקף ומחקר שדה באוניברסיטת בריאילן.

