

'נצח ישראל' או 'רצח ישראל'?

מקום המדע בחידושיו של ר' ישראל מזאמוטש על התלמוד

גד פרוידנטל

[א]

מאז הולדתה מיטלטלת ההיסטוריוגרפיה של תולדות היחסים בין דת למדע בין שני קצוות. בזמן המהפכה המדעית של המאה הי"ז ולאחריה, ואף יותר מכך במשך תקופת ההשכלה ולאחריה, שלטה בלא עוררין התפיסה כי המדע והדת הם הפכים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת. בעוד שהמדע הוא רציונאלי, מערער על מוסכמות חדשים לבקרים ואינו כפוף לכל סמכות פרט לראיות האמפיריות ולשיקול הדעת, הרי שהדת מקורה בהתגלות שאינה כפופה לחשיבה הרציונאלית, מקור הסמכות בה הוא ביחודי סגולה שזכו לנבואה ובמפרשיהם המוסמכים בכל דור ודור, ועיקרה שמירה על המסורת. ימי הביניים היו הדגם שעמד לנגד עיני הדוברים, והתפיסה הייתה שהדת – והמדובר היה בעיקר בכנסייה – אסרה את החקירה הרציונאלית בכלל ואת המדע בפרט בכבלים, אשר במשך דורות רבים האטו את מהלכם או אף עצרו אותו כליל. ביטויים קלאסיים לתפיסה זו נמצאים בשני ספרים שהופיעו ברבע האחרון של המאה הי"ט: J. D. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, London 1857; A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1896

במחצית הראשונה של המאה העשרים חל מפנה, או ליתר דיוק חלו שני מפנים בו-זמניים אך בלתי תלויים זה בזה, בהתייחסות המחקר לסוגיה זו. ראשית, קמו היסטוריונים אשר חתרו להראות כי לא זו בלבד שהדת – והמדובר כאמור בעיקר בנצרות הקתולית ובמוסדותיה – לא עצרה את התקדמות חקר הטבע, אלא שהיא אף זירזה אותו. מהלך זה מקורו בעיקר בהיסטוריונים בעלי מחויבות דתית קתולית; דוגמאות בולטות הם אנליזה מאייר ופייר דוהם. היסטוריונים אלו טענו אמנם דברים שונים, אך מבחינת השאלה שבה ענייננו תורף מחקריהם היה שהשאלות שהועלו במסגרת הפילוסופיה הסכולסטית הפרו וקידמו את הדיון המדעי. בכיוון שני ולחלוטין בלתי תלוי בקודמו הלכו סוציולוגים, וכוונתי בראש ובראשונה למקס ובר. ובר דיבר על מקומו של הגורם הדתי בעליית הקפיטליזם; עיקר טענתו, אם מותר לסכם אותה במשפט יחיד, הוא כי הפרוטסטנטיות הקלוויניסטית, ובפרט תורת הישע שלה, ייצרה דפוסי התנהגות של יחידים אשר ברמה הכלכלית תאמו את דפוסי ההתנהגות שדרש

הקפיטליזם. הנקודה החשובה לענייננו היא שדת עשויה לייצר דפוסי התנהגות אנושיים מסוימים בלי שתתכוון לכך מלכתחילה ואף בלי שהמחדשים הדתיים עצמם יהיו מודעים מראש לתוצאות ברמה ההתנהגותית של המשנה שהם מפיצים. בשנות השלושים יישם הסוציולוג האמריקני רוברט מרטון תפיסה ובריאנית זו במסגרת התיאוריה שהעמיד על צמיחת המדע החדש באנגליה של אמצע המאה ה"ז. לדידו של מרטון הייתה זו דווקא הדת, במקרה זה הפוריטניזם האנגלי, שנתנה דחיפה מכרעת – spur, בלשונו של מרטון – להיווצרות המדע האמפירי החדש. סוציולוג המדע הישראלי יוסף בן-דוד המנוח העמיק וביסס את גישתו של מרטון.

'תזת מרטון', כפי שהיא מכונה, העמידה את חקר היחסים בין המדע לדת על בסיס חדש לגמרי: לא עוד מחקר אפולוגטי שכוונתו לנגח מתנגדים אידיאולוגיים, אלא שאלה היסטורית ששומה עליה להיחקר בכלים מדעיים ככל שאלה אחרת. העובדה שבפילוסופיה ובהיסטוריה של המדע חלו במקביל התפתחויות שעמעמו את הניגוד המסורתי בין מדע לבין מטפיזיקה המריצה אף היא את הדיון. ואכן, החל בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים הופיעו דיונים היסטוריים מרובים בשאלות של 'דת ומדע', שהתרכזו בעיקר במאה ה"ז מחד גיסא ובמהפכה הכרוכה בשמו של צ'רלס דרווין מאידך גיסא.¹

עד לאחרונה השפיעו התפתחויות אלו רק מעט על חקר ההיסטוריה של המדע בתרבויות היהודיות. בלי להיכנס לפרטים אומר רק שבמסגרת היהדות שאלת היחס בין המדע לדת היא שאלה פילוסופית, או אם תרצו דתית, אקטואלית; עבור רוב רובם של אלו הנדרשים כיום לסוגיה זוהי אינה שאלה היסטורית גרדא, אלא שאלה הבוערת בעצמותיהם. די אם אזכיר כותרת של ספר כמו 'תורה ומדע' של נחום לם, או את כתב העת הנושא אותו שם, כדי להראות שהשאלה היא מוקד לבירורים ואף לעימותים הולכים ונמשכים. אולם חוקרים אחדים נדרשו בכל זאת לסוגיה מפרספקטיבה היסטורית. כך למשל הציע שלום רוזנברג בספרו 'תורה ומדע בהגות היהודית החדשה'² מיון של העמדות שננקטו כלפי המדע על ידי ההוגים היהודים לדורותיהם. רוזנברג הראה כי בעיקרו של דבר ננקטו חמש עמדות עיקריות, הנעות בין שלילה מוחלטת של תוכני המדע, בטענה שהם עומדים בסתירה לתוכני התורה (זו למשל עמדתם של ר' משה תקו ושל הרבי האחרון מלובביץ'), לבין מגוון של עמדות הגורסות את קבלתם. המשותף לעמדות האחרונות היא ההנחה כי אם טענות המדע וטענות התורה מתפרשות כהלכה, הרי אין ואף לא יכולה להיות סתירה ביניהן. זו בעיקרון גם תפיסתו של הרמב"ם, שאותה הביע במשפט קצר המכיל את המרובה: 'ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו'

1 המעוניין ימצא מורה דרך ביבליוגרפי בספרו של J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991, pp. 348-403; and J. Ben-David, *Scientific Growth: Collected Essays on the Social Organization and Ethos of Science*, G. Freudenthal ed., Berkeley 1991, pp. 343-360

2 ירושלים תשמ"ח.

(מורה נבוכים ב, כה) – רוצה לומר, תמיד ניתן יהיה להתאים את פירוש המקראות לתכנים מדעיים אמתיים.

מתפיסה זו של הרמב"ם, ששותפים לה רבים וגדולים, נובע כי בעיקרון, עימות בין המדע והתורה כלל אינו אפשרי. ברור כי גישתו של הנשר הגדול לא נתקבלה על דעת הכול בקהילות האשכנזיות של אירופה המזרחית, ובמאמר קצר זה ארצה לתאר מקרה המדגים זאת: אשתדל להראות כי השימוש שעשה במדע ר' ישראל בן משה מזאמוטש אכן ואכן התנגש ב'תורה' (במובן שאגדיר מאוחר יותר), ובמובן זה היה חתרני. עם זאת, אני שותף לדעה כי המדע אינו חתרני כשלעצמו ובכל הקשר. המדע של ר' ישראל מזאמוטש היה חתרני בשל ההקשר שבו נכנס לשיח הציבורי, ובפרט מאחר שבני השיח שלו היו שמרנים מופלגים, או במינוח של ימינו: פונדמנטליסטים. טענתי לפיכך היא, כי בניגוד למגמה הרווחת היום בהיסטוריוגרפיה של היחס בין מדע לדת, הרי בהקשרים היסטוריים מסוימים, בפרט כאשר השיח השליט הוא פונדמנטליסטי, המדע הוא חתרני בכוח.

[ב]

ישראל זאמוטש נולד בשנת 1700 בערך בעיירה קטנה בשם בוברקה, כ־30 ק"מ מדרום מזרח ללבוב.³ מאומה לא ידוע לנו על הוריו, וכנראה בא ממשפחה לא מיוחסת ולא למדנית. בגיל צעיר עבר לעיר הסמוכה זאמוטש. העיר נוסדה בסוף המאה הי"ז על ידי הרוזן המלומד וההומניסט יאן זאמויסקי (Jan Zamoysky), אשר השכיל להפוך אותה למרכז אינטלקטואלי וכלכלי, בין היתר בכך שמשך אליה יהודים ספרדים. זאמוטש היהודית הייתה ידועה כ'עיר מלאה סופרים וחכמים'. המקור העיקרי למעט שידוע לנו על חייו של ישראל זאמוטש באותה תקופה הוא ההסכמות וההקדמה לספר 'נצח ישראל', שאותו פרסם בפרנקפורט על נהר אודר בשנת תק"א, דהיינו 1741. לענייננו די אם אציין כי ישראל זאמוטש מתואר כ'מלמד' בשיבה של זאמוטש, שעיקר כוחו בהיותו מתמטיקאי ותוכן. זהו הפרופיל האינטלקטואלי שלו כפי שנצטייר לבני התקופה והוא גם הרלוונטי לדיוננו.

ספר 'נצח ישראל' הוא אוסף של דיונים בסוגיות תלמודיות. מבחינת הסוגה שלו זהו לפיכך חיבור קונפורמיסטי טיפוסי לתקופה. גם מבחינת התוכן אין הספר מצטייר כספר מהפכני או אפילו ביקורתי, אלא דן בענייני הלכה שונים ברוח התקופה. הוא אמנם מותח ביקורת על הפלפול, אך ביקורת מעין זו הייתה נפוצה בחוגים רחבים. עם

3 הרחבה ואסמכתאות לעובדות שעליהן אני מסתמך להלן ניתנות במאמרי, 'Hebrew Medieval Science in Zamosc ca. 1730: The Early Years of Rabbi Israel ben Moses Halevy of Zamosc', in: R. Fontaine, A. Shatz and I. E. Zwiep eds., *Sepharad in Ashkenaz: Medieval Learning and Eighteenth-Century Enlightened Jewish Discourse*, Amsterdam (forthcoming)

זאת מתגלה ר' ישראל כדמות פחות שגרתית כאשר הוא כורך את הביקורת על שיטת הפלפול עם ביקורת חברתית. כך הוא כותב למשל:

מאז החלו הצרות הרבות והרעות [ל]התגולל על קהל עדת ישראל // וים קושי פרנסתם הולך וסוער עליהם והגלות פֶּרֶץ בארץ // התחילו קצת החכמים שבכל דור ודור המבקשים פרנסתם ולא משיגים // לעשות חכמתם קרדום חותך מחייתם // לכלכל סִיבְתָם // [...] לכן התחילו אופני הלימוד להיות עקלקלות // ודרכי החוכמה אבלות // החל השקר ומחנהו להיות פֶּרֶץ בארץ להלך ולשוטט // ועמודי שמי האמת להתמוטט // [...] שמו כל מגמתם לרדוף אחר המצאות שקריות מסברת כרסם בדיות // ועיוני[ם] שקריים ומזוייפים [...] יחפאו [יטפלו]; השווה מל"ב יז, ט] על תורתנו שקרים // ושמים לתלמוד עלילות דברים [...] זה משבש הפשט מבלבל הסברא // ויוסף הברה, // וזה מדרך הפירוש טועה // ובסוגיות הש"ס תועה [...] להטעות הבלתי בקיאים בחדרי התלמוד // ו[הבלתי] יודעים הלכותיו ואודותיו // יען חושבים להשיג כבוד בדרכם ולהחיות נפשם בגללם // וזה לבד חלקם מכל עמלם. (דף ב ע"א-ע"ב).

ספר 'נצח ישראל' הוא אם כן שגרתית ככל שהדברים אמורים בסוגו ובנושאי הדיון; אך הוא אינו קונבנציונאלי בחריפות שבה הוא מבקר את שיטת הלימוד של בני זמנו ובעיקר בכך שהוא כורך את ההזדקקות לשיטת הפלפול עם ביקורת חברתית חריפה. בביקורת זו מופיע ר' ישראל כמוכיח בשער, כמתקן חברתי, ובכך ללא ספק יצר עימות חריף בינו לבין סביבתו המידית; ר' ישראל מביע במילים נוגעות ללב את קשי רוחו ואת סבלו מן הרדיפות שנפל קרבן להן. עם זה, מצאתי כי היו לו לר' ישראל גם בני ברית אחדים בעירו, ביניהם ממנהיגי הקהילה.

אחד המרכיבים בעימות של ר' ישראל עם סביבתו האינטלקטואלית הוא השימוש שעושה ר' ישראל במדע. מקום המדע בספר 'נצח ישראל' אינו קל להגדרה, ונתפרש פעמים הרבה באופן שגוי. לספר שני חלקים, ששניהם דנים בסוגיות תלמודיות שונות לפי סדר הופעתן בש"ס; החלק הראשון והעיקרי תופס כחמישים דפים, בעוד שהחלק השני, הנקרא 'קונטרס אחרון', תופס כחמישה דפים בלבד. לדברי המחבר, ה'קונטרס אחרון' נבדל מגוף הספר בכך שהוא דן בפירוש 'האגדות החמורות אשר בש"ס אשר לאו כל חכמי [ישראל] למדו להבינם והם המדברים בחכמת התכונה ובשאר חלקי חכמות הלימודים' (דף נב ע"א). ברם עיון ב'קונטרס' מגלה כי מה שמייחד חלק זה מקודמו אינו עצם ההזדקקות למדע, שכן ענייני מדע מופיעים הן בחלק הראשון הן בחלק השני של הספר. המרכיבים המייחדים את החלק השני הם שניים: ראשית, שדיוניו נסמכים כולם על המדע, ושנית, שהוא מביא הוכחות למשפטים המתמטיים שעליהם הוא מסתמך. בחלק הראשון, לעומת זאת, הדיונים הנסמכים על המדע פזורים זעיר פה זעיר שם בין הדיונים ההלכתיים, והמחבר מקבל את הידע המדעי בלי הוכחות

נצח ישראל' או 'רצח ישראל'?

מתמטיות; הוא מביא דבר בשם אומרו ותו לא. מדוע החליט ר' ישראל להפריד בין שני סוגי הדיונים? הוא אינו מסביר זאת, אך דומני כי המדובר בהפרדה שבין קודש לחול: ה'קונטרס אחרון' נדרש באופן אינטנסיבי למדע, כלומר לחכמה חיצונית, ולפי מוסכמות התקופה נראה שהיה ראוי להימנע מלדון בעניינים מעין אלו בנשימה אחת עם ענייני הלכה; לעומת זאת, בחלק הראשון ענייני מדע נזכרים רק אגב אורחא ואינם נושאים לברורים בפני עצמם. הפרדה דומה נמצא בספר הידוע 'מרכבת המשנה' של ר' שלמה חלמא, גם הוא בן זאמוטש, שנכתב מספר שנים מאוחר יותר.

הבה נראה עתה כיצד ר' ישראל משתמש בידע המדעי. אציין במאמר מוסגר כי זהו ידע שהמחבר רכשו רובו ככולו מספרי המדע שתורגמו לעברית או נכתבו בעברית בימי הביניים: אוקלידס, תלמי, אריסטו, יצחק ישראלי בעל 'יסוד עולם' וכיוצא בהם. מיותר לציין כי כמאתיים שנה אחרי קופרניקוס, יותר ממאה שנה אחרי גלילאו ועשורים אחדים אחרי פרסום ה'פרינציפיה' של ניוטון זהו מדע מיושן מכול וכול. הספר היחיד המוכר לר' ישראל שנתחבר לאחר ימי הביניים הוא 'ספר אלי' של שלמה דלמדיגו, שנתפרסם בשנת 1629 ואשר כבר מתייחס למדע החדש, בפרט זה של גלילאו גליליי, אך ר' ישראל עושה בו שימוש מצומצם ביותר ומסתפק בכך שהוא שואל ממנו כמה נתונים מספריים.

ר' ישראל מפרש את עמדתו המתודולוגית העקרונית כבר בהקדמה לספרו. לדיון, מדעים נחוצים לנו קודם כול כדי שנוכל ליישם הלכה למעשה מצוות שונות, המצריכות ידע מתמטי או אסטרונומי; ברם זוהי אינה תועלתם היחידה. ישנם גם ענייני אמונות ודעות:

אנחנו חייבים שכאשר שניראה איזה קושיא תפול על דברי הש"ס או שום סתירה מצד הנחותיהם שמצוה עלינו להשתדל ביישוב הדברים, בשגם שהקושיא הזאת וישובה לא גורעים ולא מוסיפים תועלת אל המעשה. עכ"ז [עם כל זאת] נתחייבו לראות שיהיו דברי חכמים קיימים בכל מקום פן יבואו לחשוב שדברי חכמים ניסתרים וזה מביא להריסת דברי הש"ס. ולא רק על דברי הש"ס בלבד אנו מצויים ככה, אלא אפי[לו] על דברי כל חכם וחכם מן החכמים המפורסמים אשר הגיע[ו] חיבוריהם אלינו, ולפי ערך החכם ולפי גודל הסתירה. גם אם נראה שדברי הש"ס צריכין יישוב עפ"י איזה חכמה מהחוכמות החיצונות מאחת משבע החוכמות, או שצמחה שום קושיא על הש"ס מצד איזה חכמה, שגם בזה המצוה לעמוד על דברי החכמות כדי ליישב דברי חז"ל, והוא מ[ה]טעם הנ"ל. (דף א ע"ב)

מהו הבסיס להכנסת החכמות החיצוניות לתוך השדה הפרשני של התלמוד? ר' ישראל מגדיר את עמדתו בבהירות מרבית:

וזה בחוכמות שא"א [שאי אפשר] להכחיש דבריהם ולעקור יסודותיהם בשום

פנים, והוא חכמת הלימודית, הכוללת חכמת [התכונה ו]ההנדסה, והצללים [טריגונומטריה], והראיה [אופטיקה]. בעבור שכל דברי חכמת הלימודים נבנים על מופתים חזקים וברורים עד שהם כמו מוחשים שאין לדחותם בשום פנים. (דף א ע"ב)

בדומה לרמב"ם, שאותו הוא מעריץ, ר' ישראל סבור כי אמתותן של 'החכמות הלימודיות' מבוססת מעל לכל ספק, כך שפירוש המקראות חייב להימנע מלסתור את טענותיהן. לעומת זאת, המעמד האפיסטמולוגי של החכמות החיצוניות שאינן לימודיות נחות ביחס לראשונות, ולפיכך הוא מוסיף: 'ואולם אם בשאר חוכמות החיצונות, כגון ההגיון והטבע וזולתם, יפול איזה ספק בדברי חז"ל, אין אנחנו צריכים לחוש להם כ"כ [כל כך], אחר שאין מופתי החוכמות ההם חזקים כמו מוחשים, אבל הם כדמות ראיות בלבד, ואין אנחנו משגיחים בהם נגד דברי הש"ס אבל דוחין אותן מפני דברי הש"ס, אשר שכלם [של חז"ל] היה בריא אולם ביתר עוז מן שכל אנשי החכמ[ות] ואפש[ר] שטעו בעלי החכמ[ות] ההם בדבריה[ם]' (דף א ע"ב). עם זה, ר' ישראל אינו חד-משמעי, והוא מוסיף: 'ועכ"ז [ועם כל זאת] אם נוכל לישבם [את דברי החכמות] כאמ[ור] עם דברי הש"ס הרי זה משובח' (שם).

באמרו כי 'שכלם [של חז"ל] היה בריא אולם [השווה תה' עג, ד] ביתר עוז מן שכל אנשי החכמות' מבסס ר' ישראל עיקרון פרשני נוסף המנחה את חשיבתו: טענות 'חכמת הלימודים', אשר כאמור 'הם כמו מוחשים שאין לדחותם בשום פנים', בהכרח תואמות את דברי חז"ל, וזאת מאחר ש'דעתם [של חז"ל] היתה מסכמת להנחת התוכנים מכל וכל' (דף נו ע"ב). לדידו, 'אחר העיון האמיתי בדבריהם [של חז"ל] והעמק בחוכמת התכונה ובשאר חוכמות לימודיות נראה בברור שרבותינו חז"ל העמיקו מאד בתכונה ועמדו על עיקרי ראיות הגמטריא'ות' (דף כד ע"ב). ר' ישראל מנסח לפיכך את מטרותו כך: 'איתה המעיין הַרְאָתָּה לדעת את אשר ייעדתי לבאר אמרי חז"ל באופן שיהיו נאותים לדברי התכונה' (דף נו ע"א; בדומה: 'ומצאנו לפרש בכ"מ [בכל מקום] דברי הגמרא שיהיו נאותים לדברי התכונה' [דף נו ע"ב]). תפיסה זו של ר' ישראל מעניקה תמיכה ולגיטימציה לעמדתו בדבר היותם של המדעים הלימודיים אמת מידה פרשנית עליונה.

באופן זה ר' ישראל משרטט קווי עימות ייחודיים למדי: מצד אחד ניצב הוא, כשלשמאלו חז"ל ומימינו המדע הלימודי; ומי ניצב מנגד? מי הם בני הפלוגתא שלו? מסתבר כי אלו הם פרשנים שונים, אשר ביארו מאמרים תלמודיים שלא על פי 'התכונה הנהוגה', ובעשותם כך ייחסו לחז"ל דעות שגויות. אחת המטרות לחצי ביקורתו של ר' ישראל הוא ה'יפה תואר', דהיינו שמואל יפה אשכנזי, שחי במחצית השנייה של המאה ה'ט"ו בקונסטנטינופול ופרסם בין השאר פירוש בשם זה למדרש רבה. כך כותב למשל ר' ישראל: 'לא יאות להסכים אל דברי היפה תואר בב"ר [בבראשית רבה; השווה עמ' כד ע"ב] שחכמינו ז"ל דעת אחרת היתה להם בענין התכונה, בזולת התכונה הנהוגה [...] וא"כ איך נעזו פנינו לומר שחז"ל לא עמדו על האמת' (דף ב ע"ב). בהתייחס לדבריו של היפה תואר' כותב עוד ר' ישראל:

והנה ראיתי שהחכם המהולל מאוד בעל יפה תואר כתב בבראשית רבה שדעת רבותינו בעלי [ה]תלמוד היתה שהארץ היא שטוחית ועגולה ונגועת בקצוותיה בגלגל, ואולם הגלגל הוא על דמות אוהל והוא קבוע והמזלו[ת] מתנועעי[ם] סביבו. ואני תמה על חכם מופלא כמותו איך השיאו דעתו לייחס לרבותינו דעה זרה וסוררה כזו הרחוקה מן האמת כרחוק גבנונית [ה]גלגל היומי מן מרכז הארץ?! (דף כד ע"ב)

השכנוע הפנימי כי ההוכחות המתמטיות מספקות את המפתח לא רק להכרת העולם אלא גם להבנתם הנכונה של דברי חז"ל, וכי בהלכו בעקבות השכל חז"ל עומדים לצדו, נותן לו לר' ישראל את העוז לצאת למה שהוא עצמו תופס כמלחמה: 'והנה אנוכי יוצא למלחמו[ת] ה' להלחם מחנה האמת ותורת חז"ל, לשבור קשתי ראיותיו [של היפה תואר] ולקצוץ חניתי טענותיו' (דף כד ע"ב). העיון בדברי חז"ל יראה, מבטיח ר' ישראל, כי דבריהם תואמים למה שמורה העיון הלימודי; בפרט, יתברר כי מאמרי חז"ל רבים 'מורים בברור כדוריות הארץ והגלגלים, הפך דעת יפ"ת [יפה תואר] (שם). לדוגמה – דיון ארוך בדברי זקני הנגב במסכת תמיד (לא ע"ב-לב ע"ב), בתשובה לשאלת אלכסנדר מוקדון אם המרחק בין הארץ לשמים גדול או קטן מן המרחק בין המערב למזרח, אכן נמצא מאשש את טענתו: 'מכאן תשובה להאומרי[ם] שרבותינו בעלי התלמו[ד] היו מניחי[ם] שהארץ היא שטוחית וקצוותיה נוגעות בגלגל, ו[ש]הגלגל הוא חצי כדור על דמות אוהל והוא קבוע והכוכבים הולכים בעצמ[ם] ומתנועעי[ם] דרך עליו, כמו שהוא דעת היפ"ת וזולתו מן המפרשים כנוכר ביפ"ת בראשית' (דף מט ע"א); 'ואנוכי יצאתי לחנות עליו מחנה' מכריז ר' ישראל (שם). עם זאת, ר' ישראל רוחש כבוד לחכם המלומד, וכדי לשכך את הקונפליקט הפנימי שנוצר מכך שהוא דוחה את דבריו מכול וכול הוא כותב: 'מי יגלה עפר מעיני בעל יפה תואר ואַעֲרֹכָה וְאֶתִּיצְבָה לנגד עיניו: איך יפרש המאמר הזה כולו על שטחי[ו]ת הארץ, והרקיע כדמות אוהל קבוע והחמה והלבנה וכל צבא השמים מתנועעים סביבו, כאשר ייחס הדעה הזאת לחכמינו בעלי [ה]תלמוד? [...] והנה המאמר הזה מורה בברור שדעתם היתה מסכמת להנחת התוכנים בכל וכל' (דף נו ע"ב). דהיינו, ר' ישראל מביע את בטחונו כי לו ניתן היה הדבר, היה מצליח לשכנע את היפה תואר' בצדקתו. הנקודה החשובה לענייננו אינה שר' ישראל מפיץ כביכול ידע מדעי בקהילה היהודית: כפי שראינו, המדע שלו מיושן לגמרי ולפיכך קשה לראות בו מי שמשכיל את קוראיו בענייני מדע עדכני. הנקודה המרכזית לטעמי היא כי המדע, המחקר הנשען על 'חוכמות שא"א [שאי אפשר] להכחיש דבריהם ולעקור יסודותיהם בשום פנים', נותן לו לר' ישראל בסיס לפקפוק בסמכותיות של אוטוריטה רבנית מוכרת. דהיינו, להבדיל מן הקונפליקט הקלאסי בין 'דת' ל'מדע' שהוא קונפליקט על תכנים, כאן לא בתכנים עסקינן, אלא במקור הסמכות ובלגיטימיות שלה: ר' ישראל מעניק למדע סמכות בלתי מותנית ולמעשה עליונה. כאמור, הוא תומך זאת בטענה כי חז"ל היו גם הם תוכנים וכי עמדותיהם זהות לאלו של המדע.

הבה נתבונן בעוד דוגמה, שבה המטרה לביקורתו של ר' ישראל היא בעלת שיעור קומה וסמכות גדולים לאין ערוך מאלו של ה'יפה תואר'. ר' ישראל מתייחס לפירוש רש"י לעירובין נו ע"א ולפסחים צה ע"א וכותב: 'הנה הפרוש הזה אשר פי[רש] רש"י ותכונתו בהלוך השמש הוא קשי הבנה מאד וישיגוהו בטולים עצומים' (דף כד ע"ב). הוא חוזר ונדרש לאותן פסקות גם ב'קונטרס אחרון' המפנה לדיון הקודם, וכה מצהיר ר' ישראל:

גמרא: אמר רבא: שית אלפי פרסי הוי עלמא וכו'. עיין פי' רש"י בזה. הנה כבר בארתי בערובין [ראה דף כד ע"ב, שם הוא מתייחס לעירובין נו ע"א] שלפי' רש"י והנחתו בתכונת הילוך החמה – והוא מה שלדעתו החמה נוקבת בעובי הרקיע פעמיים בכל יום טבעי – ישיגו ביטולים רבים ועצומים. ולהיות שיעדתו לפרש כל מאמרי הש"ס התכונים [הנוגעים לענייני תכונה] לפי מיעוט שכלי בזולת [בשונה מ]פי' רש"י ע"פ עמקות יסודות התכונה הנהוגה עתה בעולם למען יהיו אחדים עם דברי חז"ל. יען שדברי התכונה המפורסם בינינו עתה רוב וכמעט כל דבריהם נבנים על מופתים לימודיים חזקים אשר בלתי כח בכל נוצר לדחותן בשום פנים (דף נא ע"א).

ר' ישראל מציג לקמן את עקרונות האסטרונומיה 'הנהוגה עתה', אשר אינם אלא עקרונות האסטרונומיה הפתולמאית. כדאי להעיר כי הוא תומך את הצגתה של תיאוריה זו בצייטוטים ממחברים יהודים שונים המזכירים מרכיבים שונים שלה – ספר 'צורת הארץ' של ר' אברהם בר חייא הנשיא, פירושי אברהם אבן עזרא ואברבנאל לתורה, 'מורה הנבוכים' לרמב"ם ועוד.

שתי נקודות ראויות לתשומת לב: ראשית, ר' ישראל אינו מהסס לצאת נגד סמכותו של רש"י, פרשן התלמוד הראשון במעלה, ולהכריז כי 'ביטולים רבים ועצומים' משיגים את פירושו. שנית, כמקודם הוא שואב את ההצדקה ואת הלגיטימיות למהלך נועז כזה מכך שהוא נסמך על שני מקורות ידע: מצד אחד מדע התכונה, שהוכחותיו נבנות 'על מופתים לימודיים חזקים אשר בלתי כח בכל נוצר לדחותן בשום פנים', ומצד שני דברי חז"ל, שהם 'אחדים' עם דברי התכונה. כך דחיית פירושיהם של רש"י ושל ה'יפה תואר' אינה מוצגת כמהלך חדשני חלילה, אלא להפך, כמהלך שמרני שמטרתו להחזיר עטרה ליושנה, דהיינו להביא לכך שדעת חז"ל הנכונה תחזור ותקבל במקום הדעה המוטעה שקנתה לה שביתה.

בספר 'נצח ישראל' ממלא המדע, קרי המתמטיקה והאסטרונומיה, תפקיד חתרני; לא רק ואף לא בעיקר בכך שהוא סותר תפיסות מקובלות, אלא בכך שהוא תובע לעצמו סמכות פרשנית אוטונומית. זוהי סמכות שיש בה כדי לתת אפילו למלומד צנוע כמו ר' ישראל מזאמוטש בסיס, שממנו הוא יכול לקרוא תיגר על ענק תורה כמו רש"י. נקודה זו נראית לי מרכזית. את רוב הדיונים בספרות אשר ספר 'נצח ישראל' משתייך אליה ניתן לאפיין כפנים-תלמודיים, כלומר, הם מבוססים על ראיות המובאות

מקורפוס של טקסטים מסורתיים סמכותיים. במצב כזה, חידוש אינו יכול לבוא אלא מכך שהמחבר מעמיד באור חדש טקסטים מוכרים, למשל על ידי כך שהוא מקיש זה לזה טקסטים שלא נידונו יחד קודם לכן. במצב כזה, חידוש נשפט על פי איכותו הפנימית; לסמכות שלו אין מקור חיצוני, ומחברו, בפרט אם הוא צעיר או זוטר, חייב בכבוד קודמיו. בקצרה: הדיון הפרשני מתנהל בתור שיח סגור על עצמו. היפוכו של דבר אצל ר' ישראל: דיוניו נסמכים לא רק על טקסטים מסורתיים, אלא גם על הנחות שמקורן ומקור הסמכות שלהן איננו בשיח התלמודי אלא במדע ובהוכחותיו שאין להטיל בהן ספק. פרשנותיו של ר' ישראל לתלמוד מעוגנות במעין נקודה ארכימדית הממוקמת מחוץ לספרות התלמודית. זה מה שמעניק לו את הבסיס, וכן את העוז, לבקר סמכויות תורניות מבוססות ברמתו של רש"י. במובן זה ספר 'נצח ישראל' הוא 'זאב בעור כבשה': זהו ספר אשר לכאורה אינו מביא אלא חידושים על סוגיות שונות, אך אגב כך מכניס לתוך השקלא וטריא המסורתית, לתוך השיח התלמודי, מקור ידע – ואף למעלה מכך: מקור סמכות – שמוצאו אינו בקורפוס המסורתי, אלא בחכמות החיצוניות. בספרו, *How Do We Know This?* כותב ג'יי הריס, בהתייחס לר' ישראל ולספרו 'נצח ישראל': 'על אף התקיפות של ההקדמה [ל'נצח ישראל'], החידושים התלמודיים גופם אינם נבדלים מאלו של בני זמנו, וזאת למרות ההסתמכות התכופה על המדע'.⁴ ההפך הוא הנכון: המהלך שנוקט ר' ישראל הוא מהפכני – לא בגלל עצם החידושים, אלא בגלל שחידש אותם לאור ידע שמקורו אינו בגופי הידע המסורתיים ואשר עבורו תבע מעמד של סמכות עליונה. המהלך אינו בגוף הידע, אלא באפיסטמולוגיה. בכך הכירו כבר בני זמנו של ר' ישראל, אשר מיהרו לכנות את ספר 'נצח ישראל' בשם 'רצח ישראל'.

הבה ניתן עתה את דעתנו לעניין הבא: החדשנות של ר' ישראל באה לידי ביטוי בכך ששלה פרשנויות של רש"י, ר' שמואל אשכנזי ואחרים. האם עימות מעין זה יכול היה להיווצר גם עם פרשנים שאימצו את העיקרון הפרשני הרמב"מי שלפיו 'לא שערי הפירוש סתומים בפנינו'? התשובה לשאלה זו, כך נראה לי, היא שלילית. רש"י וה'יפה תואר' פירשו את הטקסטים התלמודיים על פי הפשט; הם לא הכירו תורות מדעיות, וגם אילו הכירו לא היו מוכנים לפרש את דברי חז"ל לאורן. מחויבות זו לפשט, למילוליות (ליטרליות), היא תנאי לעצם קיומה של ביקורת מעין זו של ר' ישראל: העובדה שהוא העניק סמכות לתיאוריות מדעיות היא מהפכנית בדיוק משום שסמכות זו נשללה על ידי בני הפלוגתא שלו, הפרשנים המסורתיים. כך ניתן לומר, אם מותר להזדקק למינוח שהיה פעם אפנתי, שהפונדמנטליסטים והמהפכנים הם בעלי ברית אובייקטיביים: היכן שאין פונדמנטליסטים אין מקום גם למהפכנים.

4 ראה: J. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, Albany 1995, p. 140: 'Despite his bold introduction, his Talmudic novellas read like those of his contemporaries, his frequent recourse to science notwithstanding'.

נקודה אחרונה היא זו: ר' ישראל כתב ספר הלכה, ספר המוקדש לעיון בטקסט היהודי הקנוני בה"א הידיעה – התלמוד הבבלי. כך נמצא שהמהפכנות האפיסטמולוגית מוכנסת לעולם השיח המסורתי כשהיא מוסתרת במעין 'סוס טרויאני', דהיינו בתוך הפירוש של טקסטים מסורתיים: האכסניה התלמודית המכובדת מכסה על התוכן החתרני. ר' ישראל ממשיך מהלך זה ואף מעמיק אותו בספרו השני, שעליו אומר עתה מילים אחדות.

[ג]

בהקדמה לספר 'נצח ישראל', שנכתב בעת שהיה עדיין בזאמוטש, מתלונן ר' ישראל מרה על הרדיפות שהוא קרבן להן. הסיבות לרדיפות אלה מחוורות לנו עתה וקרוב לוודאי שהן הן שהניעו אותו לעזוב את עירו. על כל פנים, לאחר שהדפיס את 'נצח ישראל' בפרנקפורט על נהר אודר המשיך מערבה, ובשנת 1741 התיישב בברלין, שם נפתח פרק חדש בחייו. כידוע, היה ר' ישראל במשך שנים אחדות מורם של משה מנדלסון הצעיר ושל ידידו הרופא אהרן שלמה גומפרץ. בשנת 1744 פרסם בייסניץ את ספרו השני, ביאור על ספר 'רוח חן'. 'רוח חן' הוא חיבור קצר (שזהות מחברו, בן המאה הי"ג, עלומה) המציג בתמציתיות את עיקרי הפילוסופיה האריסטוטלית, בפרט פילוסופיית הטבע, במטרה לשמש מבוא לספר 'מורה הנבוכים'. ביאורו של ר' ישראל לספר הימיינימי הוא *tour de force* בכך שהוא 'מבאר' את עיקרי הפילוסופיה האריסטוטלית לאור המדע החדש של המאה הי"ח.⁵

מעיון בביאור מתחוויר מיד כי בברלין השלים ר' ישראל, או יותר נכון הפך על פיה, את השכלתו המדעית: בעוד שכאשר חיבר את ספר 'נצח ישראל' הכיר כמעט רק את מדע ימי הביניים, הרי הביאור לספר 'רוח חן' מסתמך על ידע מדעי עדכני, בעיקר במדעים האמפיריים.⁶ מאחר שספר 'רוח חן' הוא בעיקרו ספר לימוד בסיסי במדע הטבע האריסטוטלי, מטבע הדברים פירושו של ר' ישראל נדרש ברובו הגדול לענייני מדע, ומזכיר רק דרך אגב טקסטים יהודיים מסורתיים מעין אלו שהיו במרכז העיון של ספר 'נצח ישראל'. למרות זאת, גם זה הוא ספר חתרני.

העיון בביאור על ספר 'רוח חן' מעביר לקורא בחריפות את חוויית החידוש שחש ר' ישראל בברלין, את התחושה כי נפתחו בפניו עולמות חדשים שכלל לא שיער את קיומם. כך כותב הוא למשל:

5 ראה: G. Freudenthal, 'R. Israel Zamosc's Encounter with Early Modern Science (Berlin, 1774): The Subversive Commentary on *Ruah Hen* and the Birth of a New Conservative', in: R. S. Westman and D. Biale eds., *Thinking Impossibilities: The Legacy of Amos Funkenstein*, Toronto (forthcoming)

6 עם זאת, המעבר לאסטרונומיה הליוצנטרית היה בבירור מעל לכוחותיו של ר' ישראל, ואף המעט שהוא אומר על הפיסיקה הניוטוניאנית שגוי מעיקרו.

ועתה הנני מגיד את אשר עשה ה' חדשות בארץ. וזה כי מאז אשר נעתקו החוכמות מהיווני[ם] לאשכנז וארצות המערב החילו החקירות לרוב ע"פ [על פני] האדמה, וחוכמות גדולות נולדו להם, ובני הלימודי[ם] רבו למעלה למעלה ותרבו חכמתם מחכמת היווני[ם] עשרת מונים. ויהי כי ארכו להם השני[ם] בטורח החקירות ובשלוח חכמים לאחוז בד' כנפות הארץ ובידם קנה המידה וכלים מכלים שוני[ם] מולידי בית חכמת הדי'אפטריקה [חלק ג' מחכמת הראיה] מה שהמציאו מחדש, ועלה בידם לנתוץ ולהרוס הנחת הקדמונים בענין גשם החמישי (דף ב ע"ב).

קביעה זו משמשת את ר' ישראל לשני צרכים. ראשית, היא נותנת לו בסיס לדחות סמכות מוכרת, זו של אריסטו: 'הנה ראש הפילוסופים אריסטו' הוא בדה זה הגשם [החמישי] מלבו והבאים אחריו מהטבעיים והתיכוניים תמכו בדעתו זאת' (דף ב ע"א). ממצא זה אמנם שומט את הקרקע מתחת לרגלי הפילוסופים של ימי הביניים, אלו שעל ברכיהם גדל ואשר עליהם הסתמך ב'נצח ישראל', אך ר' ישראל עובר על כך בשתיקה. לעומת זאת, הוא שמח לקבוע כי מהפכה מדעית זו מחזקת את דברי חז"ל: 'ועם היות שהמציאו [היונים] זה הגשם החמישי, לא נמצאהו רמוז לא בתנ"ך ואף לא בדברי חז"ל. ואדרבה, פשט דברי חז"ל מורים בכ"מ [בכל מקום] שהשמש וכל צבא השמים הם אישיים'. מכאן נובע, לדעת ר' ישראל, כי במחלוקת המפורסמת בין חכמי ישראל לחכמי האומות – 'חכמי אומות אומרים "גלגל חוזר ומזלות קבועין" וחכמי ישראל אומרים "גלגל קבוע ומזלות חוזרין"' (פסחים צד ע"ב) – צדקו דווקא חכמי ישראל, בניגוד להודאתו של הרמב"ם (שם). ר' ישראל מסכם את הדיון במילים: 'ולא באתי אל השיעור הזה פה אלא לישא על שפתי גדולת חכמת רבותינו בעלי התלמוד לעיני כל חי' (שם).

רוב הגילויים החדשים שעליהם מדווח ר' ישראל לקוראיו קשורים לתצפיות בעולם החומר והחי, בעיקר בעזרת מכשירים ניסויים חדשים, כגון המיקרוסקופ ומשאבת האוויר. מתעורר הרושם שר' ישראל ראה בעצמו חלק מן הדברים שעליהם הוא מדווח, למשל: 'האחרונים יאמרו [...] כי גוף ב"ח [בעל חיים] כבר הוא נמצא בפועל בזרע כל ב"ח, מה שאין החוש משיגו מחמת הקוטן הניפלא, ויושג להדיא [באופן ברור וגלוי] ע"י כלי ההבטה הנזכר בפ"א [בפרק א] וכמו שנראה באמת בזרע כל חי בעודו בחימומו רמשים קטנים מתנועעים אנה ואנה בדמות הב"ח המזריע. [...] ומה נורא המאמר הזה אשר לא שיערהו אבותינו! מאד מאד תנוע נפש השומע זאת מזרות הענין, אשר לא נוכל להמלט מזה הדעת אם לא שנכזב החוש' (דף ה ע"א). ראיות תצפיתיות אלו, עדות החושים, נותנות לו לר' ישראל אסמכתא לדחות את התפיסות הישנות, נחלת ימי הביניים, אלו שעליהן גדל הוא עצמו ואשר עדיין היו מקובלות על יהודי מזרח אירופה.

נמצא אפוא כי ר' ישראל 'מבאר' את ספר 'רוח חן' – המסכם כאמור בצורה

דידקטית את עיקרי הפילוסופיה של אריסטו – בכך שהוא שוטח בפני הקורא את התורות המדעיות העדכניות, אשר כמובן שטמו מכול וכול את הקרקע מתחת לתפיסות האריסטוטליות. ספר 'רוח חן' עם פירושו של ר' ישראל הוא אם כן ספר שניתן לאפיינו כפרדוקסלי. הוא נדפס אמנם במתכונת פירושים מסורתיים: הטקסט המפורש מודפס באותיות גדולות בחלקו העליון של העמוד, והפירוש מודפס באותיות קטנות מתחתיו. אך חזות גראפית קונבנציונאלית זו מטעה, שכן הביאור מוכיח, בהסתמכו על החוש, את היפוכן של התיאוריות שמציג הטקסט המבואר. ספר 'רוח חן' מביא בפני הקורא מה שניתן לכנות בשם 'ביאור חתרני' – ביאור המתיימר לפרש טקסט מקובל, אך לאמתו של דבר חותר להוכיח את היפוכו. דומני שככל שהדברים אמורים בתולדות מחשבת ישראל, ר' ישראל הוא ממציאה של סוגה ספרותית זו,⁷ שזכתה להצלחה מסוימת, שכן נזקקו לה בהמשך המאה הוגים כמו משה מנדלסון, שלמה מימון ואחרים. לא קשה לראות מה הוליד להמצאתה של הסוגה. ראשית, היא משקפת את התפתחות חשיבתו של ר' ישראל, אשר עבר מהפך מחשבתי דרמטי: תוך שנים שלוש בלבד 'קפיץ' (אם כי לא בשלמות) מראיית עולם אריסטוטלית מסורתית לתפיסת העולם של המאה ה"ח. הביאור בתחתית העמוד מביע את השגותיו של ר' ישראל 'המאחר' על השקפותיו של ר' ישראל 'המוקדם', כפי שהן מנוסחות בטקסט המופיע בראש העמוד. נוסף על כך ובאופן מהותי יותר, פירוש על חיבור מסורתי ומקובל כמו 'רוח חן' (שכבר זכה לפירושים אחדים במאות הקודמות) הוא גם הכלי הנאות להפיץ את הרעיונות החדשים ולהביאם לידיעתם של חוגים, אשר היו נשמרים מחיבור המכריז על חדשנותו בגלוי.

ברמת התכנים המדעיים, אין כל רציפות בין 'נצח ישראל' לבין הביאור על 'רוח חן': כאמור, ב'נצח ישראל' המדע שר' ישראל מסתמך עליו הוא המדע המתמטי של ימי הביניים, בעוד שבביאור 'רוח חן' זהו המדע התצפיתי החדש. מן הבחינה התוכנית, המרחק שביניהם הוא לפיכך 'כִּרְחוק גבנונית הגלגל היומי מן מרכז הארץ', אם מותר לשאול דימוי זה מדברי ר' ישראל. עם זה, ועניין זה אינו פחות חשוב, קיימת רציפות בין שני החיבורים ברמה המטה-מדעית או האפיסטמולוגית: בשניהם המדע הוא אבן בוחן עליונה להערכת טענות. דהיינו, אף שר' ישראל מסתמך עתה על מדע מסוג שונה, אמפירי ולא רציונלי-מתמטי, דפוס ההתייחסות שלו אל הידע המסורתי נותר בעינו: שני החיבורים שוללים תורות מקובלות ובעיקר חותרים תחת סמכויות – סמכויות תלמודיות בספר 'נצח ישראל' וסמכויות פילוסופיות-מדעיות של ימי הביניים בביאור על 'רוח חן'. אך זהו הבדל משני בלבד. כאשר ר' ישראל כותב 'ומה נורא המאמר הזה

7 בהיסטוריה של הפיסיקה קדם לו ספר ידוע, דהיינו *Rohault's System of Natural Philosophy, Illustrated with Dr. Samuel Clarke's Notes taken mostly out of Sir Isaac Newton's Philosophy*, London 1735, אשר ביאר את הטקסט הקרטזיאני המקורי (שנתחבר בשנת 1671) בהסתמך על תורתו של ניוטון. קשה להניח שר' ישראל הכיר ספר זה.

אשר לא שיערוהו אבותינו! הוא מעמיד בסימן שאלה לא רק מאמר זה או אחר שהתקבל כאמתי בלא פקפוק מזה מאות בשנים, אלא גם את עצם יכולתם של הראשונים – ובהם למשל הרמב"ם – לרדת לשורש האמת, ובכך הוא חותר באופן כללי תחת סמכותם. לפיכך, הכנסת המדע האמפירי לתוך חצרה של היהדות המסורתית היא, ברצון או שלא ברצון, חתרנית ומהווה 'פצצה מתקתקת'. נוסף על כך, קיימת רציפות בין שני החיבורים גם בכך שבשניהם מתברר כי המדע ה'נכון' עומד תמיד בהתאמה לדעת הז"ל.

[ד]

אסכם ואומר, כי ר' ישראל מזאמוטש היה מחדש: מבחינה היסטורית, חשיבותו בכך שהכניס לתוך השיח הפרשני המסורתי האשכנזי את התפיסה שלפיה המדע, בין אם המדע המתמטי ובין אם זה האמפירי, הוא קריטריון-על לשיפוט טענות. ר' ישראל הציג את תפיסותיו בשני ספרים אשר מבחינת הסוגה הם מסורתיים, ובכך הביא אותן לידיעתו של ציבור שהיה נזהר מספרים שחידושם ניכר על פניהם. בכתביו של ר' ישראל המדע אכן ניהל 'מלחמה' עם הדת, אם להשתמש במונח שנוקקים לו הן הוא עצמו הן א"ד וייט (ראה לעיל); אך עלינו להיות מודעים לכך שמלחמה מעין זו יכולה להיווצר רק בהקשרים מסוימים. כשלעצמה, ה'דת' אינה עומדת בסתירה לתוכני המדע; רק פרשנות מסוימת שניתנת לה מעמידה אותה בניגוד לאמיתות מדעיות. ההתנגשות בין הדת למדע אפשרית רק כאשר הדת מתפרשת באופן פונדמנטליסטי. פרשנות שכזו ניתנה לה בימיו של ר' ישראל, ולמרבה הצער גם בחוגים נרחבים בימינו אנו, מאתיים וחמישים שנה מאוחר יותר.

חשיבותו ההיסטורית של ר' ישראל היא במה שה'מקרה' שלו מדגים: ניצניה של חשיבה מעין זו, שהייתה עתידה לאפיין את תנועת ההשכלה, הופיעו באופן אוטונומי בעיירה בפולין. בניגוד לתפיסה שהייתה מקובלת עד לפני שנים אחדות, ההשכלה לא הייתה תופעה שהתהוותה בברלין ואשר הקרינה משם על שאר חלקי אירופה, אלא ניצניה התפתחו בו זמנית באופן בלתי תלוי במקומות שונים באירופה. תולדותיו של ר' ישראל מדגימות גם את הטענה כי בסביבה שמרנית אכן היה לו למדע, ואולי עדיין יש לו, פוטנציאל 'השכלתי': בכך שהמדע נסמך על השכל ומעניק לו מעמד אוטונומי מעל לזה של המסורת הוא מהווה איום מתמיד על הפשר המסורתי שניתן לטקסטים הקנוניים ובו בזמן גם איום על האליטות הנושאות את המסורת והנשואות על ידיה. זוהי התפיסה שהעמידה ההיסטוריוגרפיה של תקופת ההשכלה ואשר, כפי שראינו, ההיסטוריונים נוטים כיום לדחותה. ברם המקרה שלפנינו מראה, כך נראה לי, כי בתנאים מסוימים התפיסה הישנה אינה מיושנת: בהקשר פונדמנטליסטי, המדע הוא אכן חתרני בכוח. המסקנה העולה היא, כי הַחֲרָדָה מפני לימוד החכמות החיצוניות, שאותה חשו והביעו הוגים יהודים מסורתיים כה רבים בכל הדורות, לא הייתה חֲרָדָה שווא.

