

יסודותיה של החילוניות היהודית

דוד סורוצקין

המרכז לחקר המרות דת ומפגשים בין־דתיים, אוניברסיטת
בן־גוריון בנגב; תוכנית אמירים, האוניברסיטה העברית בירושלים

טלאל אסד, 2010. כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות, בתרגום זהר כוכבי,
תל אביב: רסלינג.

שמואל פיינר, 2010. שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה־18, ירושלים:
מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

David Ruderman, 2010. *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, New Jersey:
Princeton University Press.

בשני העשורים האחרונים זכתה סוגיית החילון לדיון חדש וערני במסגרות סוציולוגיות, אנתרופולוגיות והגותיות בין־לאומיות,¹ ומתוך כך גם לתשומת לב מחודשת במחקר הסוציולוגי בישראל (גודמן ופישר 2004). ואולם רק בשנים האחרונות החלו להתפרסם ספרים המעמידים במרכז את סוגיית החילון בהקשרי ההיסטוריה והתרבות היהודית (פיינר 2010; ביאל 2011). ספרים אלו, כמו דיונים תיאורטיים ואמפיריים אחרים אשר נדרשו לסוגיית החילון ביהדות, אינם רק מפרשים את תהליך החילון, אלא מבוססים על האופן שבו התגבשה צורתה של החילוניות בסופו של תהליך, בתקופות מאוחרות יותר של התרבות היהודית והעברית החדשה. במסה זו אברר כמה מן ההקשרים ההיסטוריים, הדיסקורסיביים והתרבותיים שביסוד בעיית החילון ביהדות, באמצעות בחינתם הביקורתית של שלושה מהספרים שפורסמו לאחרונה. שניים מהספרים שאסקור במאמר זה מייצגים מגמות מרכזיות למדי בהיסטוריוגרפיה היהודית בת זמננו. ספרו של דוד רודמן *Early Modern Jewry* מציע ניתוח של העת החדשה המוקדמת המבוסס על סינתזה של מקורות משניים רבים. אמנם נושא החילון אינו

מרכזי בו ולמעשה נעדר ממנו כמעט לחלוטין, אבל כדרכם, לעתים, של גורמי יסוד מהותיים, הוא מניע באופן סמוי רבות מן השאלות והבעיות שסביבן סובב הספר. לעומתו, ספרו של שמואל פיינר שורשי החילון (2010) עוסק בסוגיית החילון במישרין.

שני המחברים נשענים על הדגם הנרטיבי ההיסטוריוגרפי של "מסורת ומשבר" – כשם ספרו הקלאסי של ההיסטוריון יעקב כ"ץ (1958) – גם כאשר הם, ובפרט רודרמן, מבקשים לערער עליו. כל ספר מבטא בדרכו חזרה לדגמים נוספים שהתקיימו במחקר ההיסטורי במאה העשרים, בדרך כלל בלי לשנות את הנחות המוצא של הדגם, ובמקביל מדגים את כוחו הרב של ההווה הפוליטי והתרבותי היהודי במדינת ישראל ובארצות הברית בעיצוב העבר ההיסטורי. במחקרים אלה, כבמקרים רבים אחרים, הארגון הפוליטי והחברתי של ההווה הופך בסיס לקריאת העבר ולבחירת הפרמטרים המארגנים אותו.

רודרמן יוצא כנגד הטשטוש של העת החדשה המוקדמת בבחינת עידן בפני עצמו, המובחן הן מימי הביניים הן מן העת החדשה ומהווה "תקופת מעבר" ביניהם. עיצוב העבר בספרו נשען, כבמחקריו הקודמים, על דגמים של "פתיחות" ו"סגירות" בחברה היהודית. מודל החילון הסמוי המונח בתשתית עבודתו הוא מודל ליברלי של קהילתיות, שילוב ופתיחות, הדומה לדגמי הזהות היהודית בארצות הברית. פיינר מבקש לאתר את "שורשי החילון" ביהדות המאה השמונה-עשרה. הוא אינו מתייחס כלל להבדל בין "חילון" כתהליך או כבעיה היסטורית, סוציולוגית ואנתרופולוגית, לבין "חילוניות" כעמדה של אדישות לדת, כפרוגרמה אידיאולוגית או כעמדה מתריסה. בבסיס תמונת העבר שהוא מציע עומדים הקונפליקטים הפוליטיים-חברתיים בין דתיים לחילוניים, המניעים את השיח בישראל, ובאמצעותם הוא מבקש להנהיר את מצבה הגולמי של החברה היהודית לפני כמעט 300 שנה.

את הדיון אפתח בספר השלישי: ספרו של טלאל אסד כינון החילוניות (2010), שתורגם לעברית לפני שנים אחדות. אסד, המבקש לפתח "אנתרופולוגיה של החילוניות", בוחן את יצירתו של ה"חילוני" בבחינת גוף דיסקורסיבי שקדם למופעיה האידיאולוגיים של החילוניות. לפי גישתו, הדת איננה תופעה כמו-סטטית שערעורה הוביל לעליית החילוניות, אלא מושג משתנה, והשינויים הדיסקורסיביים והדקדוקיים שחלו במושג קשורים בקשר הדוק לצמיחת החילוניות ומופעיה. באמצעות בחינה ביקורתית של הצעתו של אסד אצביע על כמה מוקדי חילון מרכזיים ביהדות לפי השקפתי, ומתוך כך אף על כמה מן הבעיות בספריהם של רודרמן ופיינר. הדיון יחולק לכמה חטיבות: לאחר הצגה כללית של שאלת החילון אתאר ואבקר את אחד הדיונים המרכזיים בספרו של אסד. לאחר מכן אציג בקיצור, במגבלות מסגרת זו, חלקים מצומצמים מתפיסתי לגבי יסודות החילון ביהדות, מתוך התמקדות בגורמים שכווננו את השפה שבאמצעותה יצרו ודוּבְבו יהודים ונוצרים את הגוף החילוני היהודי. לאחר מכן אדון בספריהם של רודרמן ופיינר, ומתוך כך אבקר את התזה הליברלית של החילוניות היהודית, ואראה את מקומם המרכזי של תהליכים אסקטיים, דיסציפלינריים וסרגטיביים ביצירתה של החילוניות היהודית.

שאלת החילון וכינון החילוניות אצל טלאל אסד

המונחים "חילוני" (secular), "חילונית" (secularism) ו"חילון" (secularization) הם מונחים מרכזיים בשיח הגלובלי של המודרניות. בדרך כלל הם עומדים במוקד אידיאולוגיות הפוכות ויריבות: האחת רואה בחילוניות ערך אוניברסלי שיש לקדם ואילו השנייה רואה בה גורם המאיים על סדר טרנסצנדנטלי אידיאלי. בין שני הקטבים האלה נפרסות מכלול האפשרויות המוסדרות של השיח המודרני.

האם החילוניות היא קטגוריה ממשית ואוטונומית, והאם החילון הוא תהליך ממשי בעל נקודות ציון היסטוריות ידועות, המפיק תוצר אוטונומי? האם "דת" ו"חילון" הן שתי קטגוריות נבדלות מבחינת התפתחותן ההיסטורית, קרי מחוץ לממד המדומיין של מופעיהן האידיאולוגיים והפרקטיקות התומכות בקידומן? האם הקטגוריות "דת" ו"חילון" הן בעלות תוקף אוניברסלי או שמא אינן אלא תוצרים של הקשרים היסטוריים וגיאוגרפיים? האם ה"חילונית" היא תוצר של ה"דת" או שמא ה"דת" תוצר של ה"חילונית"? האם החילוניות היא סוג של דת במסווה? ולבסוף, האם ישנה "חילונית יהודית" שהיא קטגוריה עצמאית הנושאת תהליכים עצמאיים, או שאין היא אלא אימוצו של המדומיין האירופי?

שאלות אלה מרכזיות לשיח המתמשך בנושא החילון והן שבות ועולות למקרא התרגום העברי לספרו של טלאל אסד כינון החילוניות. ספרו של אסד ראה אור בשנת 2003, והתרגום הקולח של זהר כוכבי לעברית פורסם בשנת 2010 בעריכתו המדעית של דרור לוי וכייעוצו של אמנון רז'קרוצקין, ממובילי ביקורת האוריינטליזם בהיסטוריוגרפיה היהודית ובשיח הביקורתי על מופעי החילון בחברה הישראלית.² התרגום מציג לפני קוראי העברית את אחד המחקרים מעוררי המחשבה ביותר בנושא החילון מן השנים האחרונות. במקביל הוא חושף לפני חוקרים וסטודנטים ישראלים שאינם בהכרח בעלי עניין אקדמי ישיר בחילון את חשיבותו לדיונים פוליטיים וחברתיים עכשוויים.

מחקרו של אסד מבקש להעמיד את החילוניות במרכזה של חקירה אנתרופולוגית, ועל ידי כך לחשוף גם את הנחות היסוד החילוניות של האנתרופולוגיה עצמה, אשר נתפסו עד כה כמוכנות מאליהן בדרך כלל. ההבחנה בין ה"חילוני" (the secular) ל"חילונית" (secularism) היא הבחנה מהותית בספרו של אסד. החילוני מייצג גוף היסטורי דיסקורסיבי שקדם בזמן לעיצובה של החילוניות בבחינת דוקטרינה פוליטית ואידיאולוגית. לפי תפיסתו, צמד המושגים הבינרי דתי-חילוני ומערכת של מושגים בינריים נלווים לו הם מושגים מהותיים וממשיים במציאות המודרנית. ראשיתו של מושג החילוני בהבחנה הנעשית בתוך שיח שניתן לאפיינו כ"דתי", ומשעה שהחל כינונו של החילוני הוא שב והגדיר את הדת כתוצרו המובהק.

2 כבר בשנות התשעים הציג רז'קרוצקין ביקורת נוקבת של ההיסטוריוגרפיה היהודית והציונית בזיקתן לעמדות העולות מביקורת האוריינטליזם (למשל רז'קרוצקין 1993; 1999).

החילונית ניצב במרכז המודרניות שאסד מגדיר "כפרויקט או סדרה של פרויקטים השלובים זה בזה" שחותרים למיסודם של "כמה עקרונות ומוסדות [...] [בהם] חוקתיות, אוטונומיה מוסרית, דמוקרטיה, זכויות אדם, השוויון האזרחי, התעשייה, הצרכנות, השוק החופשי — והחילונית" (אסד 2010, 27). במענה לביקורת המוצדקת שנמתחה על הניסיון להעניק הסבר הומוגני למודרניות, אסד טוען ש"הפרויקטים המודרניים אינם מתלכדים לשלמות לכידה, אך הם מספקים הסבר למטענים רגשיים מסוימים [...] שכן ייצוגיהם של ה'חילונית' וה'דת' [...] מתווכים את זהויותיהם של האנשים, מסייעים לעיצוב מטעניהם הרגשיים ומספקים ערובה להתנסויותיהם" (שם, 28).

לדברי אסד, החילונית והרתי אינם מייצגים קטגוריות קשיחות אלא ישויות המוגדרות זו מתוך זו בשדות שיח נזילים. החילונית אינו מייצג המשכיות או כיסוי למהות דתית שהתקיימה בעבר. אסד מכריז שברצונו "להתרחק מן התפיסה שהחילונית הוא מסווה לדת", תפיסה שקיבלה ביטוי אנתרופולוגי מרכזי בכתביו של קליפורד גירץ. ברוח מחשבתו ושיטתו הגנאלוגית של פוקו אסד טוען: "בין החיים הנוצריים לחיים החילוניים היו הינתקויות שבמהלכן התארגנו מחדש המילים והפרקטיקות, ומערכות חדשות של דקדוק שיחני החליפו את הקודמות" (שם, 39). המונח "דקדוק" נועד, בעקבות לודוויג ויטגנשטיין (1995, 77), להדגיש את הנזילות ואת הקונטינגנטיות של המונחים, ואת תלותם במצבים ובפרקטיקות משתנים. אסד טוען כי יסודות שיח שונים, כגון המיתוס (שיידון מיד), נכנסו בין הרתי לחילונית וכך הפיקו בו בזמן את שני התוצרים — "דת" ו"חילונית".

הפרק הראשון בספרו של אסד, לדעתי הפרק המרכזי והחשוב ביותר בו, עוסק במיתוס ובקדושה. לפי אסד, הגנאלוגיה של המיתוס חושפת פן מרכזי ביצירתו של החילונית, שהתרחשה במקביל לעיצובו של המיתוס בין המאה השמונה-עשרה למאה העשרים כ"מלה נרדפת לאי-רציונלי, או ללא רציונלי, לדבקות במסורת בעולם המודרני, לפנטזיות פוליטיות ולאדיאולוגיה מסוכנת" (אסד 2010, 36). המיתוס מזין שורה של ניגודים בינריים, החדורים בשיח החילונית: "אמונה וידע, תבונה ודמיון, היסטוריה ובדיון, סמל ואלגוריה, טבעי ועל-טבעי, קדושה וחולין" (שם). גם היחס הבינרי בין מיתוס למציאות, שנוצר בתקופה המודרנית, הוא חלק מן ההגדרה העצמית של החילונית, והוא מקביל להבחנה החדשה בין הטבעי לעל-טבעי שהתפתחה במסגרת התמורה בתפיסת הטבע בראשית העת החדשה.

בבסיס הגנאלוגיה של המיתוס שאסד מציע עומד פער מהותי בין תפיסתו המקורית של המיתוס בעולם היווני לבין תפיסתו המודרנית. בעולם היווני המיתוס לא היה "סיפור סמלי שיש לפענח את משמעותו או [...] סיפור שקרי" (שם, 41), אלא מרכיב בהסדרה של המציאות ה"ממשית" — זאת בהתאמה לתפיסת האלוהות היוונית שהייתה "מחוברת הרדית" ולא דמתה לקוסמולוגיה הנפרדת שלנו (Bremmer 1994, 5). לדברי אסד, בראשית התקופה המודרנית הועתק ייצוג האל הנוצרי למקום נפרד לחלוטין בעולם העל-טבעי, מקום המייצג הרחבה בדיונית של העולם הממשי, וכך החל להסתמן כינונו של מרחב חילוני. בתפיסת הנאורות הוגדר המיתוס כתחומו של הבדיון, במסגרת הצמד הבינרי "דמיון" ו"תבונה". באופן זה נוצרה

הבחנה בין תחומה של ההיסטוריה, שהייתה מושא לחקירה מדעית, ובין תחומם של המיתוס והבריון, ששימשו כדי להסביר תופעות מתחומי הדת והתרבות. באופן זה היה ניתן גם לחקור תופעות היסטוריות שונות באופן פוזיטיבי, כולל את ההיסטוריה של הכנסייה, בלי להיכנס לשאלת תקפותם של ההיגדים הדתיים. כתיבי הקודש עצמם נקראו מעתה "מבעד לשכבת המיתוס" (אסד 2010, 63), ובכך תרמו ליצירתו של החילוני "כתחום האפיסטמולוגי בה"א הידיעה שבמסגרתו מתקיימת היסטוריה כהיסטוריה — וכאנתרופולוגיה" (שם).

בתקופת הנאורות נעשה גם ארגון מחדש של אופני הדקדוק של הצמד הבינרי "קדושה" ו"חולין". אסד שולל את הגישה האוניברסלית למושג הקדושה שקנתה אחיזה בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה למן דירקהיים. להערכתו, המפגש בין האירופים לעולם הלא-אירופי הוא שהניב את האוניברסליזציה של ה"מקודש" והקנה למושג את משמעותו. בתקופת הנאורות גם התקבעו המושגים "דת" ו"טבע" בתור קטגוריות אוניברסליות. ה"תבונה" ארגנה מחדש מגוון תופעות שהוקעו במאות השש-עשרה והשבע-עשרה בהיותן "עבודת אלילים" ו"עבודת השטן", והוגדרו מחדש כאמונות תפלות ו"שרידים חסרי משמעות". באופן זה הלכו ונוצרו מחיצות חדשות בין הממשי לאשלייתי.

ההפנמה של הקדושה אל תוך תמונת העולם החילונית חלה באמצעות דינמיקות של חילול קודש, האופייניות לנאורות: "באמצעות הסרת המסווה מעל פניו של מה שמתחזה [לקדושה...] (על ידי חילולו) מייצבת התבונה האוניברסלית את עצמה כבעלת כוח וסמכות לגיטימיים" (שם, 53). כלומר, הקדושה החילונית נוצרה באמצעות אקט של חילול הקדושה הדתית. כך למשל, טוען אסד, ההפקעה והחילון של קרקעות הכנסייה הובילו ליצירת הקטגוריה האוניברסלית של "זכות הקניין המקודשת", והפנייה כנגד סמכותה המקודשת של הכנסייה הובילה לקטגוריה האוניברסלית של "קדושת המצפון". קטגוריות אלה עברו "טרנסצנדנטליזציה והן החלו להניע הן את תורת המשפט והן את תורת המוסר כדי לבצר עצמן (בדרכי אלימות בעת הצורך) כטענות אוניברסליות" (שם). באופן זה נעשה המקודש "מושא לא רק למחשבה דתית אלא גם לפרקטיקה חילונית" (שם, 54). זוהי, לטעמי, אחת הטענות המרתקות ביותר של אסד.

ממכלול המעקבים הגנאלוגיים של אסד על מושגים שונים מצטייר אפוא שה"חילוני" כונן את עצמו באמצעות שורה של הפרדות בינריות, שנקבעו ביחסים דקדוקיים ובפרקטיקות משפטיות ואחרות לנוכח התהוותם של מנגנוני כוח פוליטיים ותרבותיים. לפיכך, ה"חילוני" מייצג גוף דיסקורסיבי הנושא דקדוק ייחודי ותחושה ייחודית של המציאות, השואבת מממדים מיתיים ומממדים של קדושה. לדברי אסד, הממדים המיתיים שכווננו את ה"חילוני" מניעים את הקטגוריות היסודיות של ה"חילוניות" כרוקטרינה פוליטית ליברלית, המשתמשת באלימות (אסד מכנה אותה אלימות המבטאת את החוק ו"אלימותה של התבונה עצמה") כדי להצדיק את הרציול ה"אוניברסלי" שביסודה: "כדי לייצר מרחב מואר ונאור חייב הליברל לתקוף שוב ושוב את חשכת העולם החיצוני המאיימת להכניע מרחב זה. [...] המיתוס ערב גם לדיסציפלינה הפוליטית ולדיסציפלינה המשפטית, המגוננות בתקיפות על דברים מקודשים (מצפוננו של היחיד, הרכוש, החירות, ההתנסות) מפני מה שעלול לפגוע בהם" (שם, 87).

סוד היהדות וגילוי החילוניות

דיונו של אסד הבוחן את דקדוק מושגי הקדושה והחילון לנוכח מפגשם של בני אירופה עם בני תרבויות אחרות, ובעיקר לנוכח השיח האוניברסלי של הנאורות, הוא דיון חשוב אך, להבנתי, בלתי שלם. השיח הנוצרי הגדיר את עצמו למן ימי הביניים המאוחרים אל מול עיבודים ערביים, נוצריים ויהודיים של הפילוסופיה האריסטוטלית, ולצד השיח ההולך ומתפתח של המשפט הטבעי. בתהליכי רציונליזציה מוקדמים אלו נמצאים שורשי האוניברסליזציה של המקודש. במובן ההיסטורי, המקודש האוניברסלי שואב מעיצובה של הדוגמה עוד בימי הביניים המאוחרים. גם התפיסה שהאובייקט המקודש הוא אחד ושכל הדתות פונות אליו בדרכים שונות, חלקן מסולפות, שואבת מן השיח התיאולוגי עצמו, ויש לה ביטויים ימי-ביניים בכל הדתות המונותאיסטיות.

הניתוח שאסד מציע למקורותיה של ההיסטוריה החילונית מעוגן בדחייתו השיטתית את הטענה שהחילוני (כגוף דיסקורסיבי וכזהות אנושית) הוא מסווה לדת, ובמקביל – בפיתוח תפיסה שלפיה החילוני והדתי הם צמד הקשור ביחסים היסטוריים-דקדוקיים המוגדרים אהדדי. זו טענה חשובה אך גורפת מדי. מנקודת המבט של הפוליטיקה של הידע, האינטרס של אסד הוא להגדיר את החילוניות כמרחב של יחסי כוח חדשים, הממדר את מגוון הדתות בזיקה אליו. טענה זו, אף אם אינה בלתי נכונה בהווה, מובילה אותו לתיאור מצומצם יחסית של התפתחות ההיסטוריה והתודעה ההיסטורית החילונית, המתעלם משורה של זהויות מבניות חוזרות המבנות את תמונת העולם החילונית מתוך זו הדתית: הוא מתעלם ממקומן של אורתודוקסיות והטרודוקסיות מוקדמות כמאוחרות בהגדרת מבנים שונים של חילון; מהאופי התיאולוגי-פוליטי של המדינה המודרנית באירופה ובאזורים אחרים בעולם; מהעיצוב התיאולוגי-פוליטי של הסובייקט באירופה בראשית העת החדשה כנמען של הבשורה הדתית ושל המדינה הריבונית, ומקידושו של סובייקט זה. בכל אלה ניתן לראות גורמים העומדים ביסוד הקידוש החילוני של זכויות דמוקרטיות שונות. בהדגשת "הדקדוק ההיסטורי של המושגים" אסד אמנם מורה על פערים, שאכן קיימים, בין מופעי מציאות שונים אך דיונו מחמיץ את הזהות המבנית, החוזרת בהקשרים היסטוריים שונים, ואת הממד התאולוגי-פוליטי-נוצרי שבכינון החילוניות.

זאת ועוד, הזיהוי הגורף שעושה אסד בין החילוני לשיח הליברלי מצמצם לא רק את אופיים הגלובלי הכולל והרב-ערוצי של החילון והחילוניות, אלא גם את מקורותיו ואת דרכי התהוותו של הליברליזם עצמו, לכל הפחות בצמתים ההיסטוריים המכוננים שלו. כפי שהראה עמוס פונקנשטיין, כמה ממקורותיו החשובים של הליברליזם הם גלגול של מוטיבים ומבנים תיאולוגיים אל תוך מסגרת שיח המוגדר "חילוני". אסד, הנסמך על פונקנשטיין במקום אחד (אסד 2010, 42, הע' 33) אינו נדרש לכך כלל, כפי שאינו נדרש לשאלת

מקורותיה של תפיסת הקדמה האירופית-נוצרית ויחסה אל התודעה ההיסטורית החילונית,³ כמו גם אל תפיסות היסטוריות ליברליות-ויגיות, סוציאליסטיות ועוד.

בחינת ספרו של אסד — על מעלותיו ובעיותיו — היא הזדמנות לפתוח לדיון כמה מן השאלות המרכזיות של החילון ושל יצירת הגוף החילוני בהקשרי ההיסטוריה והחברה היהודית. אף שיהדות אירופה היא ענף ייחודי של המודרניות האירופית, ולמרות סיפור מוצא המעניין של אסד עצמו (אביו היה יהודי ממוצא גרמני שהתאסלם), הוא אינו מזכיר אותה בספרו. התעלמות זו מותירה את הדיון בלתי שלם, בפרט לנוכח מרכזיותם של תיאורי היהדות והיהודים בהתפתחות דיונים אתנוגרפיים בחברה ובתרבות האירופית-נוצרית, ולנוכח הזיהוי ההולך וגובר של היהדות הרבנית עם תחומם של ה"סוד", האמונה התפלה והסטייה.

ההגדרה של היהדות הרבנית כסטייה וכאמונה תפלה ליוותה את העולם הנוצרי למן ימי הביניים המאוחרים (פונקנשטיין 1978; Cohen 1982), וקיבלה ביטוי בדיונים הבראיסטיים ואתנוגרפיים לכל אורך העת החדשה. בפרקי זמן אלה הוקדשו גופים טקסטואליים רבים לחשיפת ה"תרמית" שבתורת היהודים ולבחינה דקדקנית של אורחות חייהם. הגדרת היהדות הרבנית כסטייה כוננה מרחב פרשני דואלי שחרג מן ההגדרות הימני-ביננימיות של הטקסטים הקנוניים, הגדרות שאף עמדו ביסוד הפולמוס היהודי-נוצרי מהטיפוס הישן, ושהתבססו על המתח בין ממדי פירוש שונים (דרש ביהדות, אלגוריה בנצרות וכדומה). מעתה התבסס המתח הפרשני על דיאלקטיקה של הסתרה וחשיפה. כלומר: מה שהיהודים מסתירים מעיני הנוצרים הריהו מעין "סוד" שמתפקידם של הנוצרים לגלות על מנת להיטהר מן ה"איוס" היהודי. ראוי לציין שעיתוי זה מקביל לחלוטין לעלייה של תורות סוד ביהדות אל פני השטח — תורות פילוסופיות וקבליות כאחד (פדיה 2003; הלברטל 2006). נקודה זו ראויה מאוד לתשומת לב: עם (ולאחר) עליית התפיסה הנוצרית הרואה ביהדות סוד אפל שאותו על הנוצרים לחשוף כדי להגן על עצמם, צפו ועלו תורות סוד ביהדות, בפרובנס ובספרד.

במקביל, כאמור, נתפסה היהדות הרבנית, כמו האסלאם בשלבים מסוימים, כסטייה מן הטבע, מן התורה הכתובה ומן הרציונל הפרשני. היהדות הרבנית נתפסה בעיני הנוצרים ככסות תפלה ל"אמת העברית" הקדומה, הנוצרית במהותה, ולכן גם כדבר מה שיש לשחרר מקליפתו ולחשוף את תוכו. כלומר, בהקשרים הנוצריים היו ל"סוד" היהודי פנים כפולות — פני הנשגב ופני הבזות; מכאן כוחו של היהודי בעיני הנוצרי כגורם מושך ודוחה כאחד.

בטווח הזמן שבין שלהי ימי הביניים לראשית תקופת הנאורות התגבשה אפוא מסביב ליהודי תפיסה מורכבת של "פנים" ו"חוץ". מצד אחד סוד פנימי הנסתר מעיני הנוצרים, ומצד שני קליפה חיצונית המסווה אמת נוצרית. שתי עמדות אלה, על המתח הדיאלקטי וההשלמה ביניהן, כוננו היבטים מרכזיים בהתהוותה של ה"דת" בהקשר היהודי-אירופי למן ראשית העת החדשה. במקביל הן רלוונטיות ביותר להבנת יצירתו של הגוף החילוני ביהדות — הן על ידי חברת הרוב הנוצרית והן על ידי המיעוט היהודי. מבחינת יסודותיו הדיסקורסיביים הגוף

החילוני הוא גוף אשר פשט את קליפתו החיצונית וחשף את תוכו ה"נוצרי" — ה"אוניברסלי". אם כן, גילוי ה"סוד" היהודי על ידי הנוצרי היה עבור היהודי לדרך שבאמצעותה הוא פשט סוד זה מעליו. זהו להערכתי הבסיס להיבטים סכיוואריים רבים בתרבות היהודית בעת החדשה ואף בשיח הישראלי.

בתקופת הנאורות חולן המבנה הבינרי המציב אמת נוצרית מול קליפה יהודית, ונחלק לשתי עמדות: מצד אחד הייתה העמדה הליברלית המצדדת במתן הזכויות ליהודים בטענה שאם תוסר מן היהדות הקליפה הדתית יתגלה תחתיה ה"אדם" (הנוצרי שמקודם). בעמדה זו ה"אדם" מייצג את הישות האוניברסלית, הטבעית, וזכאי על כן לשוויון זכויות. מנגד הייתה העמדה האנטישמית, שלפיה אי-אפשר להסיר מהיהדות את קליפתה מכיוון שאין הברדל מהותי בין תוך היהדות לקליפתה. מקורותיהן של שתי העמדות — הליברלית והאנטישמית — נמצאים כבר בימי הביניים המאוחרים, והן נעות הלאה ואוספות לתוכן שינויים מבניים ותהליכי חילון המתחוללים בעת החדשה.

מאחר ש"בעיית היהודים" ליוותה את התהוות החברה האזרחית באירופה, הייתה דמותו של היהודי גורם חשוב שבאמצעותו הוצגה, כבתמונת תשליל, דמותו של האזרח, האדם ה"אוניברסלי" — המושא העיקרי של הציוויליזציה האירופית ה"חילונית". דבריו של אסד על אודות המיעוט המוסלמי באירופה הולמים, מילה במילה, את המציאות של היהודים באירופה למעלה ממאתיים שנים קודם לכן:

התפיסה שלפיה התנסותם ההיסטורית של בני אדם אינה מהותית להם, שהם יכולים להשיל אותה מעליהם אם רק ירצו, מאפשרת לחזק את תביעתה של הנאורות לאוניברסליות: מוסלמים, כחברים בקטגוריה המופשטת "בני אדם", יכולים להיטמע או (כפי שקראו לכך לאחרונה כמה תיאורטיקנים) "להיתרגם" לתוך הציוויליזציה הגלובלית (ה"אירופית") ברגע שישילו מעצמם את מה שרכיבים מהם רואים (בטעות) כמהותי להם (אסד 2010, 235).

המבנה היסודי של יחסי דת וחילוניות ביהדות המודרנית נגזר אפוא מתהליכים פולמוסיים, סגרגטיביים ופרשניים שונים, הקשורים במעמדם ובתפקודם של היהודים בעולם הנוצרי. מדובר בהפעלה שיטתית של אלימות כבושה, או כבושה למחצה, כלפי היהודים, באמצעות מנגנוני ההפקה של הזהות הנוצרית גופה.⁴ כך, למעשה, המפגש שאסד מציין, בין אנשי אירופה לתרבויות לא-אירופיות, הושפע מבחינות רבות מעיצוב היחס ליהודים (ולמוסלמים), עוד בימי הביניים המאוחרים ובראשית העת החדשה. על עניין זה עמד יונתן בוירין בדיונו המרתק (Boyarin 2009).

התהוות בעיית היהודים באירופה, כבעיה פוליטית חילונית, נשאה אפוא אופי מורכב ביותר: היהדות גופה הוכרזה בתחילה כסטייה ולאחר מכן כאמונה תפלה וכדעה קדומה,

4 בספרי (סורוצקין 2011) כתבתי בהרחבה על האופן שבו לדעתי תהליכים היסטוריים אלה הפיקו את אפשרות הזהות היהודית, הרלוונטיות עד ימינו, כמו גם את הקונפליקטים האידיאולוגיים המגדירים את גבולותיה.

במסגרת הגדרת הקנונים הנוצריים – הפרוטסטנטיים והקתוליים כאחד. בכך היה ליהדות חלק מרכזי בתהליך הדיאלקטי שיצר את הגוף החילוני (=האדם ה"טבעי") האירופי ואת עקרונות הסובייקט והחברה האזרחית שנוצרו מתוך יחסי הגומלין עמו. הדת היהודית הוכרזה בדיונים חיצוניים ופנימיים כזרה (עבור הנוצרים) או כיסוד זהותי נבדל שאינו אמור להתערב ביסוד האירופי (עבור יהודים). היסוד הדואלי הבינרי של ה"אדם" (הנוצרי) בבחינת ישות מופשטת מצד אחד וה"יהודי" בבחינת ישות קונקרטיה, שולית ומנוודה מצד אחר,⁵ מייצג אפוא את טווח האפשרויות של יצירת הגוף החילוני במסגרת הזהות היהודית החדשה.

התפיסה הליברלית של התהוות היהדות המודרנית

דוד רודמן ושמואל פיינר הם חוקרים עמיתים המנהלים ביניהם דיאלוג זה כמה שנים.⁶ המחלוקת ביניהם נוגעת לשאלת מקורות המודרניות היהודית ועיתויה. פיינר ממקם את שורשי המודרניות במאה השמונה-עשרה ואילו רודמן ממקם במועדים מוקדמים יותר – למן המאה השש-עשרה. עם זאת, חרף המחלוקת בשאלת הזמן, שני החוקרים שותפים להגדרה (מובלעת) המזהה את המודרניות עם החילון ביהדות, ושניהם רואים בשורשי המודרניות התחוללות משברית שערערה דפוסי קיום דתיים ומסורתיים. הקריאה הביקורתית שאציע בספריהם של רודמן ופיינר נשענת על מודל אלטרנטיבי להתפתחות המודרניות היהודית. מודל זה מעמיד במרכזו את הדיון בתהליכים קונקרטיים ובדמויות רבניות מסוימות, ובעקבות זאת מסמן את האורתודוקסיה ואת תהליכי האורתודוקסיזציה כזירות ההתרחשות מרכזיות בעולם היהודי. בזירות אלה חלו ההתרחשויות המודרניות המוקדמות שהשפיעו גם על היבטים מרכזיים של החילון והחילוניות היהודיים ועיצבו אותם.⁷

ספרו של רודמן, כאמור, מתמקד ביהדות העת החדשה המוקדמת. לצורך תיחום ואפיון של התקופה הוא נסמך (בשינויים קלים) על ספרו של ג'ונתן יוראל *European Jewry in the Age of Mercantilism* (Israel 1998), שהגדיר את פרק הזמן שבין 1550 ל-1750 כמשמעותי ביותר בתולדות יהדות אירופה. רודמן מקדים את ראשיתו ל-1492 – שנת גירוש ספרד. בפרק זמן זה, המתאפיין בהסרת מגבלות שונות ובניידות חברתית וכלכלית, עברה יהדות אירופה אמנציפציה כלכלית חלקית שלטענתו לא נפלה בחשיבותה ובהשפעתה מהאמנציפציה הפוליטית והחברתית בשלהי המאה השמונה-עשרה. ספרו של רודמן כתוב היטב, נקרא בשטף ומציג בהרחבה את הישגי המחקר בעשרים השנים האחרונות. בכך הוא מספק בסיס טוב מאוד ללימוד התקופה ומהווה תרומה חשובה למחקרה. עם זאת, אפשר וצריך

5 ארנדט 2010; סורוצקין 2011; Weber 1966, 95; Simmel 1971, 145.

6 ביטוי לדיאלוג המחקרי ביניהם ראו בקובץ מאמרים שיזמו וערכו השניים, אשר יצא בשנת 2007 בהוצאת מכון שמעון דובנוב (Ruderman and Feiner 2007).

7 סורוצקין 2006א; 2006ב; 2007; 2011.

לבדוק בביקורתיות את הגורמים שרודרמן מציין לצמיחת המודרניות ואת הפרשנות שהוא מעניק להם בספרו, על השתמעויותיה הפוליטיות והתרבותיות.

רודרמן בוחן את השינויים שחלו בתרבות היהודית בעת החדשה המוקדמת באמצעות חמישה גורמים: (1) תנועה במרחב של קבוצות, של יחידים ושל רעיונות, אשר הביאה לידי מודעות של יהודים לקיומם של יהודים ולא־יהודים בני תרבויות אחרות; (2) ליכוד והידוק קהילתי באמצעות יצירתם של גופים ריכוזיים חזקים, כדוגמת ועד ארבע ארצות במזרח אירופה, שגרמו לירידה בכוחה של הסמכות הרבנית ולעלייה בכוחה של אוליגרכיה חילונית; (3) "התפוצצות ידע" בעקבות טכנולוגיית הדפוס, עלייה בהתעניינותם של מלומדים נוצרים בספרים יהודיים וכניסתן של אליטות יהודיות לאוניברסיטאות; (4) משבר בסמכות הרבנית, המוצג על ידי רודרמן כגורם מכונן ומרכזי וכתוצאה ישירה של שלושת הגורמים הקודמים. ביטוי מרכזי למשבר זה נמצא, לדעתו, בהופעתה של התנועה השבתאית; (5) עירוב וטשטוש הזהות הדתית שנגרם בעקבות שובן של קהילות האנוסים אל היהדות ובעקבות מגמות שבתאיות שפרצו את הגבולות בין היהדות, הנצרות והאסלאם ויצרו סוגים שונים של סינקרטיזם דתי. גורמים אלו מסתכמים לתמונה שבה מודגשים פריצת הגבולות שבין הקהילות היהודיות לבין הקהילות הדתיות האחרות שבקרבתן חיו, השינויים בקרב הנהגת הקהילות היהודיות והירידה בכוחה של ההנהגה הרבנית.

ניכר אפוא ששאלת החילון מרכזית בספר וחולשת באופן סמוי על מכלול הדיונים המוצעים בו. אך רודרמן עוקף את הדיון בשאלה זו ואינו מתייחס אליה באופן ישיר ושיטתי. המודרניות היהודית מצטיירת בספרו כמשבר מתמשך שנגרם בעקבות ניידות ויצירתיות, שהן מבחינות מסוימות נדרפות לחילון. ההגדרה של החילון המובלעת בספר היא, בפשטות, ירידה וערעור של הסמכות הרבנית, כוחה ויכולת הפיקוח שלה, לצד שורה של אתגרים שהציבה העת החדשה לפני יהודים והתגובות לשינויים אלו. בכך חולק רודרמן עם שמואל פיינר את אותה תפיסת חילון במישור העקרוני. לשיטתו, היהודים בעת החדשה המוקדמת נשאבו לתוך תחום ביניים, תחום מעבר המצוי בין ימי הביניים ובין העת החדשה המאוחרת, שטשטש בהדרגה את זהותם הדתית הייחודית ויצר טיפוס זהות חדשים, בעלי גבולות מטושטשים. הגבולות המטושטשים הם למעשה אלה של טיפוס היהדות האינקלוסיבי והליברלי, המהווה את עולמו של החוקר — במקרה זה רודרמן עצמו — ולמעשה את עולמו של הזרם המרכזי, והבלעדי כמעט, של מחקר היהדות המודרנית בארצות הברית ובישראל.

אך האם העת החדשה המוקדמת אכן מתאפיינת בטשטוש גבולות, בפתיחות ובהפקתן של זהויות מעורבות? אני סבור שהתמונה מורכבת יותר ובמובנים מסוימים אף הפוכה לגמרי. להבנתי, היא מתאפיינת בעיקר ביצירת גבולות, הפרדות ודיסציפלינות נפרדות, קרי בדיסציפלינריות ובבידול (סגרגציה) (תופעות הכרוכות, לדעתי, זו בזו מבחינה היסטורית וסוציולוגית) הולכות וגוברות. זוהי הסיבה המרכזית שהעת החדשה המוקדמת היא המסד המוצק שעליו נכונה המודרניות כולה, ולא פתיחותה לכאורה של החברה היהודית לרוחות המנשבות מכיוון החברה האירופית.

כאמור, גישתו של רודמן בנוגע לשינויים שהתחוללו בקרב החברה היהודית בעת החדשה המוקדמת נשענת במובהק על תמה של משבר: "כל חמשת הגורמים גם מתארים תחושה עמוקה של משבר בדרגות שונות, במיוחד אובדן של שליטה וסמכות מצדם של מנהיגי הקהילות, שנלווה ליצירתיות ולפרודוקטיביות האינטנסיבית של החיים היהודיים בתקופה זו" (Ruderman 2010, 17–18). לתפיסה המשברית של ההיסטוריה האירופית, בעיקר למן המאה השבע-עשרה, היסטוריה ארוכה בחקר העת החדשה המוקדמת. רודמן מכיר אותה וסוקר אותה היטב. בפועל, ספרו נשען על מושגי המשבר והתגובה הללו, ובכך אינו פורץ את הגבולות הדיסקורסיביים של השיח המחקרי על אודות היהדות המודרנית, אלא מוסיף להישען על הנחות המוצא של השיח הקיים מתוך שהוא מעדכנו ומעניק לו תוקף מחדש.

בעיה נוספת, שרודמן עצמו מציין, היא שאלת הייחודיות של המצב היהודי לנוכח הגורמים שתיאר, המאפיינים גם קבוצות אחרות באירופה באותה תקופה. רודמן עונה כי הייחוד היהודי והגיוון היהודי נובעים משילובה של כל קבוצת יהודים במדינת האם שלה, ומתגובתה לאתגרים שיצרו המיזוגים התרבותיים השונים (שם, 18). אולם אם כך, נשאלת השאלה מדוע קבוצות יהודיות רבות בעידן המודרני עסקו באופן אינטנסיבי בהגדרת הייחוד היהודי הנבדל? וכיצד ממכלול מגמות אלו התהוותה לבסוף לאומיות יהודית? ומהו מקומם של כיוונים אנטי-יהודיים ואנטישמיים שהגדירו אף הם, על דרך השלילה, את הייחודיות היהודית? לשאלות האלה, הנוגעות למגמות מרכזיות בעת החדשה המוקדמת, אין התייחסות משמעותית בספרו של רודמן.

אחת הבעיות המרכזיות בספר נעוצה בהגדרת הדת עצמה או נכון יותר, בהיעדר הגדרות של הדת ושל המרחב הדתי בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה. הדת נתפסת בספרו של רודמן כתופעה מובנת מאליה, ההולכת ומתערערת בעקבות גורמי הליכוד, הניידות והחירות הייצרית. כלומר, רודמן אינו מציג תיאורים קוהרנטיים של השתנות הדת, הדינמיות שלה, הגדרותיה החדשות, מיקומה מחדש בתוך השיח, הגבולות שהציבה לעצמה וכדומה, וכל זאת גם לא בזיקה לחמשת הגורמים המעצבים שהוא עצמו מציין. בהקשר זה עדיפה בעיניי גישה דיאלקטית יותר לנושא הגבולות. להבנתי, אין פריצת גבולות שאינה נלווית מניה וביה ליצירתם של גבולות אלו גופם. ביהדות כבנצרות, הגבולות הפנים-דתיים נוצרו בעקבות תהליכים אסקטיים, משטריים וסגרגטיביים שהתחוללו בתוך הדת, תהליכים שהיו מרכזיים בכינון המסד המודרני כולו. מבחינה זו, הדת שהגדירה את גבולותיה הציבה וסימנה במקביל מגוון של תופעות שניצבו מעתה מעבר לגבולות אלה.

את תיאוריו השונים לדת רודמן רותם לפרשנות הליברלית היסודית שלו: ערעור הדרגתי אך ליניארי וחד-משמעי של הסמכות הדתית. אפילו שולחן ערוך והמפה, קובצי החוקים ההלכתיים הנדפסים של המאה השש-עשרה, נרתמים לנרטיב-העל ומוצגים כחלק מערעור המסורת — וזאת על ידי עימותם עם מסורות הפסיקה האשכנזיות. כך, גם בפירוט תנאי הליכוד הקהילתי מודגשת הירידה בכוחה של הסמכות הרבנית.

דומני ששתי הדוגמאות יכולות וצריכות לשמש באופן אחר: שולחן ערוך והמפה חזקו ואף "המציאו" מחדש את הדת בעידן הדפוס, והתאימה לתהליכי קונפסיונליזציה והדתה מרכזיים באירופה שלאחר הרפורמציה.⁸ כך גם את הליכוד הקהילתי אין לשפוט רק באמצעות הירידה בסמכות הרבנית. הרי הרבנות עוצבה מחדש באותה תקופה והתמקצעה, כפי שמציין רודרמן עצמו, על כן נכון פחות להגדיר את השינוי שחל בה כ"ירידה בסמכות". ההתלכדות הקהילתית התרחשה במסגרת קהילות דתיות ביסודן, שדתיותן עוצבה והוגדרה מחדש. לא המתח בין הנהגה חילונית להנהגה דתית הוא הגורם שארגן את משמעותה, אלא ההאחדה הפוליטית-דתית והחברתית, העל-קהילתית, המשקפת את תהליכי התמורה והליכוד שהתחוללו בדת גופה, כתופעה חברתית כוללת, בפרק זמן זה.

כך גם בניגוד לכיוון שרודרמן מפתח, המגמות החברתיות המרכזיות של השבתאות, למשל, חיזקו מבחינות מסוימות תהליכים בתוך הדת האורתודוקסית עצמה (גריס 1990, בעקבות ישעיה תשבי), בעיקר באמצעות תרומתה של השבתאות לתפוצתה של ספרות ההנהגות. טענתו של רודרמן היא שהסטייה השבתאית הייתה אחד הגורמים שכווננו מרחב מודרני מוקדם שביסודו יצירתן של זהויות פתוחות. אף כאן דעתי שונה: כפי שאני מראה במקום אחר (סורוצקין 2011), וכפי שאראה בהרחבה בהמשך, בביקורת ספרו של פיינר, הגדרת הקבוצות ה"סוטות" דווקא מתוך העולם האורתודוקסי הייתה חלק מרכזי בהסדרה ובנורמליזציה הקדם-בורגנית של החברה היהודית. הפקת מנגנון הסטייה וייצורה המקביל של התקניות סיעו, מכיוון נוסף ומכריע, בסטנדרטיזציה של החברה היהודית לנוכח עליית המדינה המודרנית והארגון הדיסציפלינרי של החברה שנלווה לה.

זאת ועוד, השבתאות מבטאת סגירה של כמה מגמות קדם-מודרניות שלמן המאה השמונה-עשרה שוב לא היו אפשריות: זוהי התפרצות אחרונה מסוגה של מילנירזם אפוקליפטי, נושא פרדיקטים מיתיים חריפים, רגע לפני הצנזור וההנדוס של היהדות על ידי רודפי שבתאות מסוגם של הרבנים יעקב ששפורשטש, משה חגיז ויעקב עמדין, והפקתה מחדש במסגרות "סובלימטיביות" יותר. דמויות אלה תפקדו כצנזורים לא רק כלפי השבתאות אלא כלפי מכלול שלם של תופעות דתיות, בלתי תלויות, שנכללו בה. בכך הם היו לפילטר מודרני מובהק שבאמצעותו הונחלה היהדות משם ואילך, הן לחסידות (שעברה את מכבש המתנגדים, ממשיכיהם של מתנגדי השבתאות) והן להשכלה ולאורתודוקסיה — שהנן, בניגוד למה שמקובל לחשוב, שתי תופעות אחיות ותוצרים של אותם שלבי היתוך (סורוצקין 2011, 15, 286). ספרו של שמואל פיינר שורשי החילון (2010) הוא ניסיון לאמוד את תופעת החילון מנקודת מבטה של ההיסטוריה היהודית האירופית, והוא מוצג כ"מחקר יסודי ראשון בסוגיה". כמו ספרו של רודרמן, אך באורח מוצהר בהרבה ממנו, ספרו של פיינר ממוקד בתפיסת החילון כהיחלשות של הדת וכהתנתקות מודעת ממנה. החילון מתואר כערעור הולך וגובר על המסורת הדתית, המוצגת כאמונה באלוהים וכקבלה של הסמכות הרבנית המופקדת בידי אליטה

החפצה בשמירתה. פיינר מונה ארבעה רכיבים לחילון: אקולטורציה, המתורגמת ל"תרבות"; גילוי הגוף והמיניות; אוברן האמונה באל; ונטישת דת המצוות, והוא מכנה אותם "תענוגות", "פיתויי האופנה והתשוקה", ו"חתרנות" של קבוצות שונות, בהן שבתאים ודאיסטים.

פיינר טוען אפוא ששורשי החילון ביהדות אירופה נעוצים בראשית המאה השמונה-עשרה, עם כמה הסתעפויות למחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. תיאור רכיבי החילון נעשה בעיקר באמצעות בחינת הספרות הרבנית הנאבקה בגילוייהם. פיינר מניח שחילון הוא תהליך ממשי, שאליו הגיבו המוכיחים הדתיים במסגרת היסטורית של "מגננה", על פי מודל "האורתודוקסיה כתגובה" שהשתרש למן מחקריהם של משה סמט (2005) ושל יעקב כ"ץ (1992).

שורשי החילון הוא חיבור מעניין מאוד המנווט בין מקורות רבים ומתאר באופן מושך לב קונפליקטים שהתגלעו במאה השמונה-עשרה בין דמויות רבניות מסוימות לבין יהודים המזולזלים במצוות, נהנתנים וכופרים מסוגים שונים. עם זאת, פיינר מבקש לבחון רכיבי יסוד בחילונה של החברה היהודית לאור מה שהוא מציג כיסודות של תורת חילון קלאסית, אך בפועל אינו עוסק בחילון כתהליך ובוודאי שלא בשורשיו. ספרו מציג בפירוט רב מגוון ממצאים היסטוריים על אודות יהדות אירופה במאה השמונה-עשרה שרובם ידועים במחקר זה שנים רבות. המקורות שעליהם פיינר מסתמך בספרו המתייחסים ליהדות מרכז אירופה במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה נשענים, רובם ככולם, על ספרו של עזריאל שוחט עם חילופי תקופות (שוחט 1960), אך פיינר אינו מציע רוויזיה משמעותית בנוגע לפרשנותם. נוסף על כך, הספר מתייחס להיבטים של הטרודוקסיה כמאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה,⁹ למשיחיות שבתאית (שלום 1974), לאקולטורציה בסגנון האנגלי, לתופעת יהודי הנמל (Endelman 1999; Ruderman 2000) ולתופעות של דאיזם ופיאדיזם המוכרות בעיקר מיהדות אמסטרדם במאה השבע-עשרה. הצגת הממצאים הללו תחת קורת גג אחת, בצירוף מגוון הקישורים החדשים שפיינר עושה, יוצרת אמנם תמונה היסטוריוגרפית יפה של התקופה ושל הקונפליקטים הגלויים אשר ביסודה, אולם המחבר אינו מציג תזת חילון קוהרנטית דיה שתארגן אותם כמכלול. בפתח הדבר ובמבוא לספר הוא מסביר את ההשקפה שמנחה אותו, שלפיה הצגת הקונפליקטים בין גורמים מסורתיים בעולם היהודי ובין מושאי התקפתם – היא לבדה חושפת את "שורשי החילון".

ההכרזה המתודולוגית של פיינר בפתח הדבר נשענת על ספרו של פיטר ברגר משנות השישים *The Sacred Canopy* (Berger 1967). פיינר מסתמך על תפיסה של חילון כ"תהליך שבו תחומים של החברה והתרבות השתחררו משליטתם של מוסדות וסמלים דתיים. [...] המערב המודרני הוציא מקרבו מספר הולך וגדל של אינדיבידואלים שמתבוננים בעולם ובחיהם בלי להזדקק לפרשנויות דתיות" (שם, 109). זו הצגה חלקית של התזה המקורית של ברגר, שזה מכבר התיישנה אף בעיני בעליה, והיא אינה מתייחסת לנשאים (carriers) או ל"שורשים" של התהליכים שברגר מיקם, בעקבות ובר, בתוך הדת (הנצרות הפרוטסטנטית).

לפי גישה זו, הפריצה של היסוד החילוני מתוך המסגרת הדתית היא כמובן "תוצאותיו" של החילון ולא "שורשיו".

התמקדות זו של פיינר בתוצאות הגלויות של ה"תהליך" מקבלת ביטוי נוסף ואגבי. לאור ניסיונות הערעור האחרונים על תזת החילון, פיינר שואל "האמנם 'הוסר הקסם מן העולם' כהגדרתו הקלאסית של הסוציולוג מקס ובר?" (פיינר 2010, 38). ומיד, כמשקל נגד לגישה הוובריאנית, הוא שב ותוהה: "וכיצד ניתן להתעלם מתנועות התחייה הדתיות באותה עת, כגון הפייטיזם הגרמני, המתודיזם האנגלי או החסידות היהודית?" (שם). הללו, מתברר, משמשים בדבריו הדגמה לטענה הפוסט-חילונית, שממנה הוא שב ומסתייג (שם, 39), הטענה שבעת החדשה לא התחולל רק חילון אלא התחוללה גם תחייה דתית. אלא שלא זו היא נקודת המוצא לביקורת הפוסט-חילונית על ובר, שהרי שתי תנועות מרכזיות אלה – הפייטיזם והמתודיזם, כחלק מן הפרוטסטנטים האסקטי בכלל – נתפסו על ידי ובר, ובעקבותיו על ידי ברגר, כנשאות המרכזיות של תהליך החילון ושל אותה "הסרת הקסם מן העולם". כאן, כבמקומות אחרים, גישתו הקונפליקטואלית של פיינר, המנגידה בין דת לחילון, מונעת ממנו לראות את אופיים המורכב של התהליכים ואת הקשר הסימביוטי, הדיסקורסיבי ואף החברתי שבין הצמד הבינרי "דת" ו"חילון".

קטגוריות החילוניות שמביא פיינר (כדוגמת הדאיזם והאינדיבידואליזם) אמורות לספק כרונולוגיה ליניארית ליצירתו של היהודי החילוני. לפי גישתו, ראשית החילוניות היהודית בטפטוף של גילויי חילון במאה השמונה-עשרה, שהפכו בהדרגה לתופעה הולכת ומתחזקת ונכחו ברקע הופעתן של התנועות היהודיות הגדולות במפנה המאה התשע-עשרה. דמות דיוקנו של החילוני המצטיירת בשורשי החילון היא של אדם הנמשך לפיתויי העולם והכרך, נהנתן, הכופר באלוהים ובהלכה, אם לא במפורש לכל הפחות באמצעות התנהגותו המייצגת "דאיזם חברתי" (להבדיל מדאיזם אינטלקטואלי).¹⁰ בדבריו של פיינר ניתן לזהות את התדמית המדומיינת של הישראלי החילוני, שוכן בתי המרזח התל-אביביים, והנרטיב ההיסטורי נדמה אפוא כשיקוף של סביבתו התרבותית של החוקר עצמו.

¹⁰ בשולי הדברים ברצוני להתייחס לאי-דיוק החוזר פעמיים בשורשי החילון. פיינר מנסה להראות שבמחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה התקיים דאיזם שהותקף על ידי המוכיחים הדתיים. ברוב המקרים מדובר על מתקפות המשחזרות את הרטוריקה של המתקפות על הפילוסופיה למן המאה הארבע-עשרה, והמונח "דאיזם" אינו נזכר כלל. פיינר סבור שאיתר את המונח בשני מקומות, ואף משתמש בו לכוותרת הפרק הראשון. האזכור הראשון שהוא מביא לקוח מחיבור מוסר של זלמן דסוי משנת 1732: "השיאוני הביאוני אל בית היין שם מצאתי כת דאיסטטית דיבוק חברים רעים וחטאים השותים במזרקי יין ומזמרין" (פיינר 2010, 63), והשני – מחיבורו של משה חגיז שבר פושעים משנת 1714: "אלה המומרים הכופרים שנתחדשו מזמן שבתי צבי וסיעתו המופקרת דאיסטטית (!) והיא הוחזקה להזים" (שם, 115, סימן הקריאה במקור). אלא שהכוונה המקורית בשני המקורות היא למונח "איסטטית" המופיע כ"דאיסטטית", המונח מן המשנה במסכת מכות (א, ה) בנוגע לעדים זוממים ("באו אחרים והזימום, באו אחרים והזימום אפילו מאה, כולם ייהרגו; רבי יהודה אומר, איסטטית היא זו, אינה נהרגת אלא כת הראשונה בלבד"). "כת איסטטית" או "דאיסטטית" (האות דל"ת בארמית, ובספרות חז"ל בעברית, מתפקדת במקרים מסוימים כמו ש"ן היזקה או כמו מילת היחס "של" בעברית) היא כת שחברה כולם אינם ראויים לאמון, באופן גורף. השימוש בתואר זה כשם גנאי לכת שיכורים ("דיבוק חברים רעים וחטאים") אצל דסוי או לכת שבתאית ("דאיסטטית והיא הוחזקה להזים") אצל חגיז ברור מאילו. לדעתי, אין קשר בין המובאות ובין דאיזם.

לביקורת מקומה של הדת בתהליכי חילון במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה

כאמור, ספרו של פיינר נסמך בחלקו הגדול על ספרו של עזריאל שוחט עם חילופי תקופות (1960) שראה אור לפני למעלה מחמישים שנה. הספר, חרף היותו אוצר בלום של מקורות ועל אף ההקשרים המרתקים בו, לוקה גם בחולשות מתודולוגיות שונות, בעיקר אי-בהירות בשימוש במונח "השכלה" ובתפיסת נשאייה ההיסטוריים. אי-בהירות זו גרמה לביקורת על הספר מצד יעקב כ"ץ ותלמידיו, ולזניחתו בקרב זווית לאורך שנים רבות. פיינר, לעומת זאת, עשה שימוש זהיר בספר ובמקורותיו כבר בספרו מהפכת הנאורות (תשס"ב). כמו שוחט אף פיינר מגדיר גילויים של השכלה מוקדמת כחתימה לידע "חיצוני", ומשתמש במטפורות של פיתוי ותשוקה. היהודי, השרוי בתוך מסורות דתיות ונתון לפיקוח דתי, משתוקק אל הידע המתואר כמצוי מחוץ לגוף המסורת, ובכך הופך לכוח המקדם של תהליכי החילון והמודרניזציה. המקורות הדתיים שפיינר מביא בעקבות שוחט, בעיקר מן המחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה, נסמכים בחלקם הגדול על תוכחותיהם של הרבנים משה חגיז ויעקב עמדין – שתי דמויות חשובות בעולם היהודי בפרק זמן זה, שפעלו בעיקר באזור מרכז אירופה וארצות השפלה. במהפכת הנאורות עמדין מוצג כשייך ל"אליטה הרבנית" אך גם כשותף חלקי ומתוסכל במגמות "ההשכלה המוקדמת". נוסף על כך, פיינר נסמך, בעקבות שוחט, על מקורות רבים אחרים, בעיקר בספרות הדרש והמוסר.

דפוסי הביקורת של עמדין ושל בעלי מוסר אחרים מוצגים כאינדיקטורים לתהליכי חילון, אקולטורציה ונטישת הדת שהתרחשו בחברה היהודית בגרמניה ובמקומות אחרים, תהליכים שכנגדם חשו המוכיחים הדתיים צורך להתגונן. כבר שוחט ראה בביקורת הדתית תגובה לתהליכי חילון שהתרחשו בחברה היהודית בגרמניה במחצית הראשונה למאה השמונה-עשרה, ושהקדימו, לדעתו, את תנועת ההשכלה. המושג "חילון" לא הוצג בעבודות של שוחט באופן דיאלקטי או ביקורתי, אלא כהתקרבות של היהודים לחברה הנוכרית והתערותם במסגרותיה: באופנים שונים של השלמת המחיצות, במנהגי לבוש והתנהגות מופקרים ובערעור ההלכה. פיינר, כאמור, עוקב אחרי מודל זה.

מדברים אלו מצטייר שהעולם היהודי בשלבים מוקדמים יותר היה סגור וחתום יחסית, ורק עם התחזקותם של אותם תהליכי "חילון" פנו כנגדם המוכיחים ובעלי המוסר במלוא התקיפות. זו, לדעתי, עמדה לא מדויקת. מרחב של חולין, אי-קיום מצוות, נהנתנות חריפה ואף ספקנות, היה קיים כתופעה נפוצה כבר בימי הביניים, בתקופת הרנסנס ובכלל, ואין לכל אלה קשר הכרחי לשאלת גורמי החילון ונשאינו, ביהדות או בכל דת אחרת. למרות זאת, ביטויי הביקורת וההתנגדות למגמות אלה בימי הביניים שונים באופי התוכחה ובפירוט מושאי ההתקפה מאלה שאנו מוצאים בספרות המוסר מן המאה השבע-עשרה ואילך. כדי להבין את מהות ההבדל יש לאמץ הסתכלות מורכבת יותר מזו שהציעו שוחט ופיינר. להבנת, הסיבה העיקרית להתעוררות תשומת לבם של המוכיחים הדתיים במאות השבע-עשרה והשמונה-

עשרה לדפוס התנהגות פרטיים וחברתיים, היא התהוות הז'אנרים הספרותיים המייצגים את טיפוס הסגנונות והאסקזה היהודיים, ובפרט אלו הכלולים בספרות ההנהגות והמנהגים. כפי שהראתה חביבה פדיה, ז'אנרים אלה הובילו להתקת המבט אל העצמי ואל הגוף; בכך הם יצרו ערנות מוגברת לדפוסים שונים של פרקטיקה דתית (פדיה 2005; 2011).¹¹ להבנתי, המגמות האסקטיות של ספרות ההנהגות עיצבו צדדים שונים ביהדות החרדית, ובמקביל תרמו תרומה מרכזית ומכרעת ליסודות החילון ביהדות. ה"חרדיות", לפיכך, היא תופעה היסטורית חברתית הולכת ומתרחבת המיוסדת על דפוס התנהגות דתיים וולונטריים בעלי משמעות סגפנית, הנשענים על הרחבה של תחום הקודש אל תוך חיי החולין – קרי הרחבת ה"מעטפת" (או ה"קליפה", לפי הפרספקטיבה הנוצרית) שסביב היהודי. זהו בלא ספק הבסיס, הפנומנולוגי וההיסטורי כאחד, שממנו החלה צומחת היהדות החרדית כבר במאה השבע-עשרה אם לא קודם לכן.

טיפוס האסקזה הדתית המגולם בספרות ההנהגות נגע לכל שטחי חיי היומיום, ויצר משטור חזק מאוד של אורחות החיים. בכך הוא היווה תשתית למגמות כלכליות ולתהליכים תרבותיים אשר חדרו לתוך העולם היהודי. תהליכים אלו דומים לתהליכים שתיארו מקס ובר, נורברט אליאס וממשיכיהם. בהתאמה, אפשר לבחון את ההנהגות המתוארות בספרות ההנהגות, בעיקר אלה הכלולות במושגים הדינמיים "דרך ארץ" או "חולין", כחלק מ"תהליך הציביליזציה" (The Civilizing Process) שצבר תאוצה למן המאה השבע-עשרה (Elias 2000). באופן זה ניתן להבין כיצד נוצקו כמה מיסודותיה ונשאה של הבורגנות האירופית המתהווה אל תוך ספרות הנהגות דתית בעלת מגמה אסקטית חריפה (סורוצקין 2011).

הביקורת החברתית של עמדת ורבנים מרכז-אירופים אחרים על מנהגי לבוש וביולוי (כביקור בתיאטרון וכדומה) מקבילה לביקורת על אותן תופעות המובעת בכתבים דומים בספרות הפרוטסטנטית והפוריטנית באנגליה, בהולנד ובגרמניה. מקס ובר תיאר באריכות את מגוון המגמות הפרוטסטנטיות והפוריטניות כביטוי לרציונליזציה של אורחות החיים ואת מאבקן במותרות ובדפוס לבוש וביולוי הנתפסים כהשחתה (ובר 1984, 83). אין ספק שמכלול הגורמים מחוללי הרציונליזציה שתיאר ובר הולם לחלוטין את דמויותיהם של המוכיחים הדתיים, ובפרט את דמותו של עמדת. כאמור, עמדת היה אחד המקורות המרכזיים לתהליכים שאירעו במרכז אירופה במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה, בכפוף, וללא סתירה, לכמה גורמים נוספים המגדירים את כתביו כשלשלת חשובה בהתהוותה של היהדות החרדית. עם גורמים אלה נמנים התביעה להתבדלות חברתית, יחסו למינות דתית ועיצוב מעמדם

11 פדיה טוענת כי ז'אנרים אלה הובילו ליצירת "הדיסציפלינה של האני" כבסיס לשלילת האחר וכצורת התמודדות עם בעיית החילון, שהתגלמה בשינוי היחס אל הגוף ואל המרחב. יונתן גארב הוסיף שורה של מחקרים חשובים בנושא הקבלה המודרנית וזיקתה לתופעות של שמניזם, המציגים מיון של חוגים שונים ובחינות קונטקסטואליות מעמיקות (Garb 2011). גישתו מרחיבה מאוד את מגוון התופעות האלה המופיע במחקר הקלאסי של הקבלה, ומצטרפת לגישתה של פדיה בסרטוט קווי מתאר חדשים לתחום. לאחרונה הצטרף לכיוון זה גם רוני ויינשטיין, שהוסיף מחקרים בנושא הגוף ביהדות בעת החדשה המוקדמת ויחסו לתהליכי מודרניזציה: ראו את מהדורתו לכתב היד **תפארת בחורים** (ויינשטיין 2010) ואת ספרו החדש הבוחן את קבלת צפת (ויינשטיין 2011).

הנבדל של הטקסטים הקנוניים ביחס לצורות אחרות של ידע וסמכות (סורוצקין 2007; 2011). כמו כן, התנגדותו של עמרון לתנועה השבתאית, ובפרט לתאים ההרטיים הקיצוניים של המאה השמונה-עשרה, מייצגת אף היא רציונליזציה של התהליך ההיסטורי המשיחי. יש להניח שזאת אף הסיבה לכך שעמרון הפך במהלך המאה התשע-עשרה למקור השראה למשכילים מחד גיסא ולחרדים, ואף חרדים רדיקליים, מאידך גיסא.

אם כן, המוכיחים הדתיים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה לא תיארו בפשטות תמורה היסטורית אובייקטיבית, אלא לקחו חלק פעיל בעיצוב משמעותה ובסרטוט גבולותיה. במילים אחרות: הפנייה אל הגוף ואל שפת הגוף יצרה מיקוד באופני התנהגות, לכוש ופנאי, ועוררה את התביעה לסילוקם של גורמים שונים המגדירים תחומים אלה. הוויכוח על הגבולות הלגיטימיים של החולין בפרק הזמן האמור אינו מייצג אפוא התרחשות ממשית של "חילון" במובן של "ערעור חומות הדת", כפי שהבינו זאת שוחט ופינר בעקבותיו, אלא, מבחינות מסוימות, דווקא את ההפך הגמור: את השינוי והטרנספורמציה של הדת, שהחלה לבחון את החברה היהודית מבעד לזוכית מגדלת ולהקיא מתוכה צורות התנהגות שאליהן הייתה אדישה יותר קודם לכן. בהקשר זה, טענתי היא שה"חילון" מוגדר דווקא באמצעות הטקסטים הדתיים. טקסטים אלה הם נשאו העיקריים של תהליך החילון, ולא הגורמים ההדוניסטיים, הסוטים או הכופרים המסומנים על ידם.

אפילוג

הדיון בחילון, אולי יותר מכל דיון אחר, דורש חקירה וביקורת עצמית מתמדת. הדבר נוגע לשורשי העניין שלנו, כחוקרים, במושאי המחקר שעליהם אנו כותבים ובמוטיבציות המחקריות שאין כתיבה היסטורית החפה מהן. בדבריי ביקשתי להראות דפוסים קבועים המתווים את ההיסטוריוגרפיה של החילון ושואבים, למעשה, משיח יהודי פנימי ומהקשרים תרבותיים אקטואליים שבתוכם המחקר מתנהל.

עוד ביקשתי לעמוד בקצרה על האופן שבו עוצב הגוף החילוני היהודי בזיקה למכלול של גורמי קונפליקט, וביחס ישיר למרחב האנטישמי שהתהווה באירופה הנוצרית למן ראשית העת החדשה. מרחב זה, על מערכות הכוח שלו וסימניהן הלשוניים, יצר סדרת חלוקות פנימיות וחיצוניות שסרטטו את השיח היהודי הפנימי ויצקו אל תוכו דחפים המניעים אותו מאז ואילך. שיח זה לוהה בתהליכי רציונליזציה ומשטור ובמגמות אסקטיות שאפיינו את המרחב האירופי כולו. בניגוד לתזה הליברלית שרודרמן ופינר מציגים, אני סבור שהיהדות המודרנית, והחילוניות היהודית בכלל זה, הן תוצר של מודרניזציה פולשנית שהתחוללה במכלול המרחבים ונקודות הריכוז המגדירים את הקיום היהודי. החילוניות היהודית היא תוצר של משטור פנימי, ושל בידול או סגרגציה מחוץ. יסודות אלו שבים ומתהפכים בתפקידיהם עד ליצירת סבך. זהו סבך הקונפליקט המלווה את התרבות היהודית, את החברה הישראלית ואת המחקר המודרני של מדעי היהדות עד עצם היום הזה.

ביבליוגרפיה

- ארנדט, חנה, 2010. יסודות הטוטליטריזם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ביאל, דוד, 2011. לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- גודמן, יהודה, ושלמה פישר, 2004. "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות", הנ"ל (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 346–390.
- גריס, זאב, 1990. ספרות הנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים: מוסד ביאליק.
- הלברטל, משה, 2006. על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- ובר, מקס, 1984. האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תל אביב: עם עובד.
- ויטגנשטיין, לודוויג, 1995. חקירות פילוסופיות, ירושלים: מאגנס.
- ויינשטיין, רוני, 2010. תפארת בחורים: מדריך החתנים הראשון, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- _____, 2011. שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- כ"ץ, יעקב, 1958. מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים: ביאליק.
- _____, 1992. ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים: מאגנס.
- סורוצקין, דוד, 2006א. "התיאולוגיה של הנבדל: מהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית", קבלה יד, עמ' 263–328.
- _____, 2006ב. "ש"ס: צמיחתה של קהילה ספרדית רסטורטיבית", אביעזר רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב: עם עובד, עמ' 351–385.
- _____, 2007. "קהילת העל זמן בעידן התמורות: קווים להתהוותן של תפיסות הזמן והקולקטיב כבסיס להגדרת התפתחות האורתודוקסיה היהודית באירופה בעת החדשה", עבודת דוקטור, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- _____, 2011. אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סמט, משה שרגא, 2005. החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים: מרכז דינור.
- פדיה, חביבה, 2003. הרמב"ן — התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב: עם עובד.
- _____, 2005. "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות: אינטרוורטי ואקסטרורטי; אני עצמי ושפת הגוף; המבע התאולוגי והמבע הסיפורי; פרדיגמות ראשונות לדיון", דעת 55, עמ' 73–108.
- _____, 2011. הליכה שמעבר לטראומה: מיסטיקה, היסטוריה וריטואל, תל אביב: רסלינג.
- פונקנשטיין, עמוס, 1978. "התמורות בוויכוח הדת שבין יהודים ונוצרים במאה השתים עשרה", ציון לג, עמ' 125–144.
- פיינר, שמואל, תשס"ב. מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה השמונה-עשרה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- קפלן, יוסף, 2003. מנוצרים חדשים ליהודים חדשים, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

רז-קרוצקי, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 23–55.

_____, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה', בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?", שמואל נח אייזנשטרט ומשה ליסק (עורכים), הצינונות והחזרה אל ההיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

ריינר, אלחנן, 2006. "עליית 'הקהילה הגדולה': על שורשי הקהילה היהודית העירונית בפולין בעת החדשה המוקדמת", גלעד כ, עמ' 13–37.

שוחט, עזריאל, 1960. עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים: מוסד ביאליק.

שלום, גרשם, 1974. מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים: מוסד ביאליק.

- Berger, Peter, 1967. *The Sacred Canopy*, Garden City: Doubleday.
- _____, (ed.), 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Bhargava, Rajeev (ed.), 1998. *Secularism and Its Critics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans, 1996. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Boyarin, Jonathan, 2009. *The Unconverted Self*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Bremmer, Jan, 1994. *Greek Religion*, Oxford: Published for the Classical Association, Oxford University Press.
- Carlebach, Elisheva, 1990. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York: Columbia University Press.
- Casanova, Jose, 1994. *Public Religion in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Cohen, Jeremy, 1982. *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Davis, Josef, 2002. "The Reception of the Shulhan 'Arukh and the Formation of Ashkenazic Jewish Identity," *AJS Review* 26(2), pp. 251–276.
- Elias, Norbert, 2000. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford and Malden, Mass.: Blackwell Publishers.
- Endelman, Todd, 1999. *The Jews of Georgian England, 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Funkenstein, Amos, 1986. *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Garb, Jonathan, 2011. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Israel, Jonathan, 1998. *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750*, London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Lowith, Karl, 1949. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 2006. "From Safed to Venice: the 'Shulhan Arukh' and the Censor," in Chanita Goodblatt and Howard T. Kreisel (eds.), *Tradition, Heterodoxy, and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, Beer-Sheva: Ben Gurion University Press, pp. 91–115.
- Rosenberg, Shalom, 1987. "Emunat Hakhamim," in Isadore Twersky and Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 285–341.
- Ruderman, David, 2000. *Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Ruderman, David, and Shmuel Feiner (eds.), 2007. *Early Modern Culture and Haskalah*, Göttingen: Simone Dubnov Institute Jahrbuch 6.
- Simmel, Georg, 1971. *On Individuality and Social Forms*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles, 2007. *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Weber, Max, 1966. *The Sociology of Religion*, London: Social Science Paperback.