



אסף ידידיה, "ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות ל'מדע היהדות' 1873-1956"

ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד

גדי שגיב

המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות, האוניברסיטה הפתוחה

תנועת Wissenschaft des Judentums, "מדע היהדות", הידועה כיום בשם "חוכמת ישראל", היא יסוד מדעי היהדות המוכרים לנו. מלכתחילה עמדו בבסיסה אהדה וקרבה עמוקות לדת ולתרבות היהודית, ורצון להעלות את קרנה של היהדות בעיני הלא־יהודים. אולם שיטות החקירה הביקורתיות שאימצה – ובפרט ההדגשה שבני אדם כתבו את המקורות המקודשים, והטענה שאת התרבות יש לחקור גם על רקע מקורות השפעה לא יהודיים – עוררו התנגדות עזה בקרב גורמים רבים ביהדות המסורתית. ספרו של אסף ידידיה מוקדש להיסטוריה של אחת מאסטרטגיות ההתנגדות האלה, שהיא יסודו של מדע היהדות שכנגד, כלומר מחקר אקדמי של מדעי היהדות מתוך גישה אורתודוקסית. אולם כפי שמרמזת כותרת הספר (הלקוחה כנראה מכותרת מאמר שכתב ההיסטוריון האורתודוקסי לאומי זאב יעבץ), החוקרים האורתודוקסים לא עסקו רק במחקר עם "תעודת כשרות", אלא עשו זאת מתוך ביקורת שיטות החקירה הביקורתיות של אנשי מדע היהדות.

ביקורת מבוקרת מורכב מ-17 פרקים, המאורגנים בשישה חלקים. כל חלק מבקש להציג את קווי המתאר של אחת האסכולות או אחד מבתי המדרש שידידיה מזהה במסגרת המחקר האורתודוקסי. האסכולות

המחקריות הללו מייצגות תת־קבוצות מרכזיות באורתודוקסיה היהודית בכלל – האורתודוקסיה הגרמנית, החרדית המזרח־אירופית שממנה צמחה "אגודת ישראל", והצינונות הדתית הן בגרסתה ה"מזרחניקית" הן בהסתעפויותיה ה"קוקיות" – ובמידה רבה הן אף ניסחו את האידיאולוגיה של אותן קבוצות. הספר כולל ביוגרפיות אינטלקטואליות של הדמויות העיקריות שפעלו בשדה מחקר היהדות האורתודוקסי; תיאורים של מוסדות שהקימו אותם אישים; והערכת התקבלות עמדותיהם בציבורים שונים. מעצם הגדרתו, ספרו של ידידיה הוא גשר חלוצי בין שני תחומי מחקר שהתקדמו עד כה במקביל: מחקר מדע היהדות ומחקר האורתודוקסיה. הדמויות הנדונות בספר תוארו בעבר כשייכות למדע היהדות או כשייכות לאורתודוקסיה, וכל בחירה כזאת תחמה את הדיון במסגרת המצומצמת יחסית של כל קטגוריה. לעומת זאת, ידידיה טוען שיש להבין את תופעת מדע היהדות האורתודוקסי כתחום בפני עצמו.

בחלקו הראשון של הספר מתואר הרקע לתופעת מדע היהדות האורתודוקסי. בפרק הראשון נסקרות תולדות מדע היהדות הלא אורתודוקסי במאה התשע־עשרה, ה-*Wissenschaft des Judentums*, שנגדו יצאו מושאי מחקרו. ידידיה מדגיש את ערכי המחקר של אנשי חוכמת ישראל, כגון אובייקטיביות והיסטוריציזם, ואת הפריסה הגיאוגרפית הרחבה של פעולתם: גרמניה, גליציה, רוסיה ואיטליה. בכך הוא קובע את מסגרת הדיון במתנגדיהם, אשר להם מוקדש עיקר ספרו. בפרק השני, שכותרתו "אסטרטגיות של תגובה אורתודוקסית למדע היהדות", המחבר מונה כמה אסטרטגיות כאלה ומציג את מחקר היהדות האורתודוקסי כאחת מהן. עם האסטרטגיות האחרות, שאינן נדונות בספר, אפשר למנות לדוגמה את ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית הלא מדעית.

הביטוי הראשון שידידיה מזהה כחלופה אורתודוקסית למדע היהדות הוא בית המדרש לרבנים בברלין מיסודו של הרב עזריאל הילדסהיימר (1820-1899). מוסד זה, אשר לו מוקדש חלקו השני של הספר, הוקם ב־1873 (ולכן מופיעה שנה זו בכותרת הספר) כתגובה ישירה להקמתו בברלין שנה קודם לכן של "בית הספר הגבוה למדעי היהדות" (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*) בהנהגת אברהם גייגר ומוריץ לצרוס. אך מעבר לכך, ובאופן עמוק יותר, הקמת בית המדרש הייתה תגובה למגמות המסוכנות שהילדסהיימר ואחרים מחוגי האורתודוקסיה היהודית בגרמניה זיהו בגישות הכלליות של אנשי מדע היהדות.

השפעת מדע היהדות לא הוגבלה לגרמניה, אלא הגיעה למזרח אירופה באמצעות משכילים דוגמת רנ"ק (ר' נחמן קרוכמל, 1785-1840) ושי"ר (שלמה יהודה רפפורט, 1790-1867), ובהמשך הלחלה גם לבתי מדרש ולישיבות. לכן, אין תמה שחלק מהחלופות האורתודוקסיות למדעי היהדות הגיעו ממזרח אירופה. חלקו השלישי של החיבור מוקדש אפוא לאסכולה שיצר ר' יצחק אייזיק הלוי (1847-1914), רב ליטאי שהתחנך בישיבת וולוז'ין והיה מקורב לאלטיה הרבנית של ליטא. הלוי, שעקב בדאגה ממזרח אחר ההתפתחויות הדתיות והתרבותיות במערב, חש שהרפורמה תגיע למזרח אירופה כפי שהגיעה אליה ההשכלה. הוא החליט להתמודד עם הסכנה באמצעות אימוץ הכלים של מדעי היהדות, פנה ללימוד היסטוריה בגישה אקדמית, ולמן 1897 החל לפרסם את חיבורו ההיסטוריוגרפי רב הכרכים **דורות ראשונים**, שידידיה רואה בו חלופה אורתודוקסית לחיבורו רב הכרכים של איש חוכמת ישראל אייזיק הירש וייס (1815-1905), דור דור ודורשיו. ידידיה מדגיש: "המחשבה שעמדה בבסיס דרכו ההיסטוריוגרפית [של הלוי] היתה שמחקר תולדות

ישראל הוא מקצוע תורני, והוא לא נופל בחשיבותו מהלימוד הישיבתי" (עמ' 157). הלוי הצהיר בהקדמה לחיבורו שהוא בעד חקירה אובייקטיבית, יהיו תוצאותיה אשר יהיו. ואכן, הלוי לא נמנע לדחות מפני המחקר את דעותיהם של גאונים, של ראשונים ושל אחרונים בכל הנוגע להיסטוריה. עם זאת, הוא אחז בתפיסה הרמוניסטית של התורה שבעל פה והתנגד להחיל עליה עקרונות של התפתחות היסטורית. הלוי וחיבורו גם היו ביטוי חד למגמת הפולמוס של החוקרים האורתודוקסים נגד חוכמת ישראל, וכנראה בשל כך היה מושא לביקורתם של אנשי חוכמת ישראל. כה חריף נתפס הפולמוס בעיני ידידיה עד שהוא קובע כי "הביקורות של ר"א הלוי ועל ר"א הלוי יצאו מגדר חילוקי דעות אקדמיים בין מלומדים והפכו למלחמת תרבות של ממש" (עמ' 176). בתווך, בין העמדות האורתודוקסיות המזרח-אירופיות לבין עמדות אנשי חוכמת ישראל, אפשר למצוא את תגובות אסכולת הילדסהיימר. רד"צ הופמן (1843-1921), חוקר התורה שבעל פה הבולט ביותר באסכולת הילדסהיימר, שיבח את דורות ראשונים והסתייג מהביקורת עליו מצד מדע היהדות, אולם לא נמנע מלבקר את דלות ידיעותיו של הלוי בספרות המדעית.

רב עניין הוא הדיון בהבדלים בין אסכולת הילדסהיימר לבין אסכולת הלוי. ידידיה עומד על כך שאסכולת הילדסהיימר עסקה במגוון רחב של תחומי מחקר – לעומת הלוי ותלמידיו, שהצטמצמו בעיקר לתחום התורה שבעל פה. הוא גם מציין שהמגמה האפולוגטית והמגמה הפולמוסית בולטות יותר באסכולת הלוי מבאסכולת הילדסהיימר, שהתמקדה יותר במחקר עצמו, ובכך הייתה קרובה יותר למגמות חוכמת ישראל. ידידיה גם עומד על הזיקה בין התחום המדעי לתחום הפוליטי: באורתודוקסיה בגרמניה אפשר היה להבחין באותם ימים בין גישת הילדסהיימר, שלא נמנע משיתוף פעולה פוליטי עם גורמים לא אורתודוקסיים (כגון הרפורמים) לטובת מטרות כלל-יהודיות כמו מלחמה באנטישמיות, לבין גישת רש"ר הירש (1808-1888), שמעמדת הנהגת הקהילה בפרנקפורט התנגד לשיתוף פעולה כאלה ודגל בהפרדת הקהילות. לדעת ידידיה, הבדלים אלה בין ברלין לפרנקפורט השתקפו גם בגישות שונות של החוקרים האורתודוקסים, שכן הלוי היה קרוב מבחינה פוליטית-דתית לחוגו של רש"ר הירש בפרנקפורט.

לאחר הדיון באסכולות הילדסהיימר והלוי פונה הדיון בשני החלקים הבאים למה שאפשר לכנות "הזרם הלאומי" של מדע היהדות האורתודוקסי. ההבחנה בין החלקים אינה ברורה לגמרי, אולם נראה שידידיה מחשיב מאוד את זאב יעבץ (1847-1924), אחד ממייסדי "המזרחי", ולכן החליט להקדיש את החלק הרביעי לו ולתלמידיו, ואילו החלק החמישי עוסק במגמות מחקר אורתודוקסי כפי שהותוו בבית מדרשו של הרב קוק. מפעלו הבולט של יעבץ הוא החיבור ההיסטוריוגרפי תולדות ישראל ב-14 כרכים (חמישה מהם יצאו לאור רק לאחר פטירתו). חיבור רבי-כרכים זה מזכיר את מפעלו של הלוי, אולם לדברי ידידיה, "אם נאמר שמפעלו של הלוי הוא אלטרנטיבה לספרי וייס, אזי מפעלו של יעבץ הוא אלטרנטיבה לספרי גרץ" (עמ' 199). ואכן, יעבץ עצמו כתב על גרץ כי "הנה מעט כל ספרנו מראשו לסופו מחאה אחת רצופה על דרך כלכלתו" (עמ' 199-200). ייחודו של יעבץ אל מול החוקרים האורתודוקסים שנדונו לפניו הוא בכך שמעל לרובד האנליטי הבסיסי של המחקר הוא הקים מבנה היסטוריוסופי אורתודוקסי-לאומי שהושפע מהוגים יהודים כמו יהודה הלוי, אבל גם מ"פסיכולוגיית העמים" (Völkerpsychologie), שהייתה פופולרית באותן שנים. על פי ההיסטוריוסופיה של יעבץ, יש הבדל מהותי בין אופיו של העם היהודי לבין אופיים של עמים

אחרים: לעומת תרבויות אחרות, התרבות היהודית היא תרבות עצמאית שאינה נדרשת להשפעות חיצוניות, ולפיכך יש לחקור אותה מתוך עצמה וממילא גם אין צורך להתבסס על מקורות חיצוניים. המסקנה המעשית דומה אפוא לזו של הלוי, ואצל שניהם ניכרת מגמה פולמוסית נגד חוכמת ישראל. אולם יותר מאשר אצל הלוי בולטת אצל יעבץ תחושת הסלידה ממשכילי גרמניה ומאנשי חוכמת ישראל, סלידה המעורבת בעלבון על הזלזול באנשי המזרח מצד אנשי המערב. יעבץ, שנולד והתחנך בפולין, ראה דווקא את מזרח אירופה ולא את גרמניה כערש "הביקורת הנאמנה", כלומר מדע היהדות האמתי. כשהשתקע בברלין ב־1905 התחבר יעבץ בטבעיות אל חוגי האורתודוקסיה מבית מדרשו של הילדסהיימר, אולם היחסים בינו לבין הלוי היו מורכבים: בעוד יעבץ ראה את מפעלו כמבוסס על זה של הלוי, הלוי ביקר אותו על שלא שעה להמלצותיו, והאשים אותו בנטייה רבה מדי לכיוון מדע היהדות הלא אורתודוקסי. מעבר לכל אלה, נראה שהלוי נפגע מכך שיעבץ לא נתן לו את הקרדיט שהיה ראוי לו לדעתו. תרומתו הייחודית של יעבץ למדע היהדות האורתודוקסית חורגת מהתפיסות הלאומיות שעמדו בבסיס דבריו, ויש לראותה בשאיפה להשפיע על קהל קוראים מגוון. יעבץ, וגם חוקרים נוספים הנדונים בחלק זה, כמו אהרן הימן, כתבו חיבורים השייכים לסוגות פופולריות יותר, כמו ספרי לימוד ויעץ. שלא כמו ספרי לימוד אחרים שיצאו לאור באותה התקופה (כמו ספר הלימוד של אליעזר בן יהודה), ספריהם של האורתודוקסים ביקשו להנחיל ללומדים, נוסף על הידע, את הכבוד לטקסטים היהודיים ולגדולי ישראל.

על הרב קוק, שהדיון בו הוא נקודת המוצא לחלק החמישי, נכתב רבות במחקר, וניכר שמטרת הדיון בו כאן היא לספק את הרקע ואת ההקשר לדיונים בפרקים שלאחר מכן, העוסקים בניסיונות ליישם את חזונו בעניין מדע היהדות. ידידיה דן בהקמת תנועת "דגל ירושלים", שנועדה לשמש חלופה אורתודוקסית להסתדרות הציונית, ובמה שאמור היה להיות גולת הכותרת של מוסדותיה: ישיבה מרכזית עולמית בירושלים. מעבר לתיאור קשיי הקמתה, פעולתה המצומצמת ודעיכתה, מעניין לקרוא על המחלוקות דווקא מהצד הציוני־דתי של המפה. כלומר, תנועת המזרחי הסתייגה מהקמת ישיבה, וידידיה מעריך שבניגוד לחוקרים האורתודוקסים בגרמניה ובמזרח אירופה שנדונו בחלקיו הקודמים של הספר ופעלו מתוך התנגדות ופולמוס למגמות מדע היהדות, הרב קוק ביקש להעמיד חלופה למגמה תרבותית רחבה יותר – הציונות הרוחנית נוסח אחד העם – שלא התבטאה רק בתחום המחקרי והלימודי אלא גם בתחום הספרות. מעניין במיוחד הדיון של ידידיה באגודות אורתודוקסיות בעלות אוריינטציה ציונית, שקמו במחצית הראשונה של המאה העשרים והורכבו ממלומדים או מסטודנטים: אגודת "תחכמוני" שליד אוניברסיטת ברן; ברית הסטודנטים הדתיים "יבנה" שליד האוניברסיטה העברית; אגודת "אלמה", שהוקמה ב־1934 וביקשה לקדם את מדע היהדות האורתודוקסי בארץ ישראל, וכמובן, הקמתו ב־1937 של מוסד הרב קוק כחלופה הן למדע היהדות החילוני הן לאורתודוקסיה הלא ציונית, ובו כתב העת סיני.

בחלק השישי והאחרון, הכולל פרק אחד בלבד, ידידיה סוקר את "מדע היהדות האורתודוקסי במוצאי השואה". לאחר ניסיון להתחקות על גורלם של מורי בית המדרש לרבנים בברלין, עיקר הפרק מוקדש להקמת שתי האוניברסיטאות האורתודוקסיות: התגבשותה עוד לפני מלחמת העולם השנייה של ישיבה יוניברסיטי בניו יורק, וייסודה של אוניברסיטת בראילן ב־1956, השנה המסמנת את חתימת ספרו של ידידיה.

במבט כולל, ידידיה מציג לקוראיו בסגנון בהיר ובשפה נגישה גנאלוגיה אינטלקטואלית של מחקר היהדות האורתודוקסי. הדיון מחולק להצגת אסכולות שונות של מדעי היהדות האורתודוקסיים שמצאו ביטוי מוסדי. בתוך כל אסכולה, הדיון מחולק לפי אישים. עם זאת, המבנה המעיך אנציקלופדי הזה עלול להכביד על הקוראים משום שהמחבר ראה חובה לעצמו לסקור את דמותו של כל אחד מהאישים המרכזיים בכל אסכולה, גם כאלה שהביוגרפיה האינטלקטואלית שלהם אינה מעידה על ייחודם בהשוואה לאחרים (לדוגמה, בפרקים העוסקים בבית מדרשו של הילדסהיימר לא היה צורך לדון בכל האישים: חיים ביברפלד, אברהם אליהו קפלן, יחיאל יעקב ויינברג ושמואל גרינברג, והיה אפשר לוותר לפחות על אחד מהם). הבעיה במבנה זה היא שהדיון בסוגיות כלליות החוצות את הגבולות בין הדמויות ואף בין האסכולות אינו מפותח דיו. דוגמה לכך היא המתח בין מזרח למערב, קרי בין התפיסה של מזרח אירופה כמבצר היהדות המסורתית לבין תפיסת המשכילים הגרמנים ואנשי חוכמת ישראל, שבעיני יהודי מזרח אירופה נראתה ככפירה. אמנם המחבר מעלה סוגיה זו כשהוא דן בחוקרים אורתודוקסים שמוצאם במזרח אירופה, בעיקר הלוי ויעבץ, אולם דומה שהיה אפשר לקיים דיון מורכב יותר בסוגיה זו. ובעוד שבביוגרפיה האינטלקטואלית של כל אחד מהחוקרים האורתודוקסים היה כדאי לצמצם, ראוי היה להרחיב מעט במבוא ובאחרית דבר: הקוראים היו יוצאים נשכרים אילו היה המחבר פורס במבוא את העיקרון המארגן של חיבורו; ואילו באחרית דבר, שבה הציג את קווי הדמיון בין הקבוצות, רצוי היה לאפיין אסכולות בתוך מדע היהדות האורתודוקסי או לפחות את עקרונות ההבדלים הפנימיים ביניהן.

ההיסטוריוזיה שעורך המחבר למדע היהדות אינה שלמה. הפרק הראשון של הספר, המציג את התופעה שלה הגיבו אותם מבקרים אורתודוקסים, מצטמצם למאפיינים של מדע היהדות במאה התשע־עשרה בלבד ואינו ממשיך לבדוק את גלגוליו לאורך כל התקופה הנחקרת. שהרי אם המחבר קובע (בצדק) ששייבתו של הרב קוק נועדה בין השאר לשמש חלופה לאוניברסיטה העברית, ואם הוא דן באגודות הסטודנטים האורתודוקסיות של האוניברסיטה העברית ובהקמת אוניברסיטת בר־אילן כחלופה לאוניברסיטה העברית, חשוב היה להציג בתחילה – ולו בתמציתיות – את הקמת האוניברסיטה העברית כביטוי מרכזי של מדע היהדות. המחבר מיטיב לעמוד על כך שאורתודוקסים כמו הרב קוק התנגדו לציונות הרוחנית נוסח אחד העם, אולם מגמה תרבותית זו, שיש להבין אותה גם על רקע ההשכלה במזרח אירופה, ושקיבלה ביטוי במפעלים תרבותיים דוגמת הקמת הוצאת מוסד ביאליק, אינה זוכה להצגה מספקת. יש אפוא חוסר התאמה בין התגובה האורתודוקסית, המתוארת בהרחבה הראויה, לבין התופעות שנגדן יצאה, המתוארות בצמצום יתר.

אולם הביקורות הללו אינן אמורות לגרוע מחשיבות ספרו של ידידיה. בחירתו לכתוב היסטוריה של מדע היהדות האורתודוקסי למן העשורים הראשונים של המאה התשע־עשרה ועד אמצע המאה העשרים היא בחירה חדשנית, המציגה את מדע היהדות כפריקט מתמשך שפשט צורה ולבש צורה לאורך ההיסטוריה. למעשה, ידידיה דן בתגובות אורתודוקסיות לא רק לחוכמת ישראל אלא גם לתהליכים רחבים יותר, בהם הופעתם של זרמים יהודיים דתיים חדשים (הרפורמה והתנועה הקונסרווטיבית) ועיצובה של תרבות יהודית חדשה. תרבות זו, שהתגבשה תחילה באירופה בסימן ערכי הנאורות ולאחר מכן בארץ ישראל בחסות התנועה הציונית, התבטאה בין היתר בהקמת מוסדות כמו האוניברסיטה העברית והוצאת מוסד ביאליק. המהלך העקרוני של המחבר, הטוען לעצמאותה

של תופעת מדע היהדות האורתודוקסי, משכנע לא רק בשל טיעוני הדוברים, הממוקמים בין המדע הלא אורתודוקסי לבין האורתודוקסיה הלא מדעית, אלא גם בשל ביטויי המיסוד של השיח המדעי-אורתודוקסי בדמות בתי מדרש, כתבי עת ואגודות, על ההיסטוריה של הקמתם והתפרקותם.

הישג נוסף של הספר הוא בערעור על הקיטוב המדומה בין האורתודוקסיה למודרנה. לעומת התפיסה המקובלת של האורתודוקסיה כתופעה שהגדירה עצמה נגד המודרנה, ידידיה מראה שבין האורתודוקסיה המתנגדת לכל מחקר לבין מדעי היהדות החילוניים יש קשת רחבה של אפשרויות ושאישים שונים מיקמו עצמם על קשת זו. חלקם, כמו הילדסהיימר, היו קרובים יותר לאנשי חוכמת ישראל; אחרים, כגון הלוי, היו קרובים יותר לקוטב האורתודוקסי. זאב יעבץ נדמה כנמצא באמצע. אולי ניתוחו של ידידיה מוכיח שהיחסים בין האורתודוקסים לבין מדע היהדות מורכבים יותר גם מהצגתם כקשת של אפשרויות, שכן רבים מהחוקרים האורתודוקסים עשויים להיות קרובים יותר לאורתודוקסיה מבחינות מסוימות ורחוקים ממנה מבחינות אחרות. מכל מקום, מחקרו של ידידיה מפרק את המושג המונוליתי "אורתודוקסיה".

ספרו של ידידיה מעורר מחשבה מעבר למה שכתוב בו. התנגדותם של אנשי מדע היהדות האורתודוקסי למדע היהדות אינה רק אפולוגטיקה אורתודוקסית של היהדות המסורתית. את טיעוני הדוברים האורתודוקסים השונים אפשר להבין גם כחלק מרוח הזמן של התנגדות במחשבה האירופית לפוזיטיביזם בכלל ולהיסטוריציזם בפרט. אפשר אפוא שהחוקרים האורתודוקסים שהתנגדו להיסטוריה שאין עמה לקח דתי היו מסכימים עם ניטשה, שיצא נגד "פרי עץ דעת שאין עמו פרי עץ חיים", או "ידיעה המביאה עמה רפיון מעש".*

ידידיה מראה שוב ושוב – וההדגשה חשובה – שהחוקרים האורתודוקסים אימצו לא פעם את שיטות המחקר של חוקרי חוכמת ישראל כדי להתפלמס עמם, ברוח הפסוק "ויגזול [בניהו בן יהוידע] את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו" (שמואל ב כג, כא), פסוק שהיה חביב בהקשר זה על בנימין מנשה לוי, אחד החוקרים האורתודוקסים. הפניית חניתו של המצרי נגדו התבטאה לדוגמה בטענה של לא מעט מהחוקרים האורתודוקסים שאנשי חוכמת ישראל לא הקפידו על עקרון האובייקטיביות שעליו התחייבו, ולא פעם הדעה האורתודוקסית מוצדקת מהבחינה המדעית לא פחות מהדעה הלא אורתודוקסית. עם זאת, ניכר בידידיה שהוא עצמו שותף לערכים הפוזיטיביסטיים של הנאורות. שותפות זו מתבטאת במשפטי הערכה דוגמת "חיסרון בהפנמה של מתודות המחקר המדעיות של הדיסציפלינה הנחקרת" (עמ' 164) ומשפטים אחרים שמהם משתמעת עדיפות של הגישות האקדמיות על פני הגישות האורתודוקסיות. אולם הסתייגותי מהזהרות יתר זו עם הגישות הפוזיטיביסטיות נמוגה נוכח העובדה כי ביקורת מבוקרת הוא עיבוד של עבודת דוקטור שנכתבה באוניברסיטת בר-אילן, שכאמור היא בין מושאי המחקר, ושהאתוס האורתודוקסי של "תורה ומדע" הוא ערך מרכזי שלה. בהקשר זה, הקול שמשמיע ידידיה הוא קול אמיץ שראוי שישמע.

* פרידריך ניטשה, כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ח, עמ' 13.