

# תרביץ

---

Jewish Philosophy Today — Centaur, Dinosaur or Phoenix? /

למעמדה של הפילוסופיה היהודית כיום: האם היא בגדר קנטאור, דינוזאור או פניקס?

Author(s): חנה כשר and Hanna Kasher

Source: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מרחק ירושלים במחשבת ישראל, כרך יח, The Path of the Spirit: The Eliezer Schweid Jubilee Volume: Volume One / ספר היובל. דרך הרוח. לאליעזר שביד – כרך ראשון

pp. 163-178 תשס"ה

Published by: [Mandel Institute for Jewish Studies / ע"ש מנדל](http://www.jstor.org/stable/23365072)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23365072>

Accessed: 06/01/2014 03:54

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jerusalem Studies in Jewish Thought* / מרחק ירושלים במחשבת ישראל

<http://www.jstor.org>

## למעמדה של הפילוסופיה היהודית כיום: האם היא בגדר קנטאור, דינוזאור או פניקס?

חנה כשר

### פילוסופיה יהודית

עניינו של הדיון המוצע כאן הוא לבדוק מהו כיום אופייה של ההתייחסות לפילוסופיה היהודית כשדה מחקר, כמושא לפרשנות וכאתגר ליצירה.<sup>1</sup> השימוש בצירוף 'פילוסופיה יהודית' ייעשה לגבי תחום שהוא מצומצם מן הכלול בצירופים 'מחשבת ישראל' או 'הגות יהודית', אף על פי שגם הם מציינים באופן חלקי תופעה תרבותית דומה. באפיונה של הפילוסופיה היהודית נתייחס להוגים שלגביהם ייושם המונח 'רציונליזם' באופן הבא: 'רציונליזם זה [...] איננו השקפת עולם: הוא איננו הנחה על מהות העולם, אלא הוא מתודה של החשיבה'.<sup>2</sup> הדיון ב'פילוסופיה יהודית' יתמקד אפוא במי שנוקטים רציונליזם באופן מתודולוגי, אם כי מקצתם אינם דוגלים בהכרח בהשקפת עולם אשר לפיה העולם מונהג באופן רציונלי או אפילו אינם מציינים את השכל או את ההשכלה כשהם לעצמם כערכים הנשגבים ביותר. וכך תכלול הפילוסופיה היהודית הקלסית גם את מי שביטאו ביקורת עקרונית כנגד הפילוסופיה השלטת בת-זמנם שהיתה רציונליסטית גם בהשקפת עולמה, כגון ר' יהודה הלוי או ר' חסדאי קרשקש.

הטענה שתוצג לקמן היא כי בעוד הפילוסופיה הכללית נתפסת כחי הנושא את עצמו, או אף כמעין ילד נצחי חי ובוועט היודע לשאול כהלכה, דימוי זה אינו תואם את מעמדה

\* תודתי לר"ר שרלוט קצוף ולפרופ' מיכאל צבי נהוראי על שטרחו לעיין בנוסחים שונים של מאמר זה ולהעיר את הערותיהם. העמדות המובעות כאן משקפות כמובן את דעתי בלבד.

1 לניתוחן של גישות שונות על מהותה של הפילוסופיה היהודית ראו: Raphael R. Jospe, *What is Jewish Philosophy?*, Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988 כדי להימנע בהקשר זה מהתפלמסות אישית, יובאו דעות מסוימות המנסרות בחלל המחקר ללא שם אומרן, והסליחה עם החוששים לעיכוב הבאת הגאולה לעולם.

2 ישעיהו ליבוביץ, 'מצוות מעשיות', תורה ומצוות בזמן הזה, תל-אביב: הוצאת מסדה, תשי"ד, עמ' 9. פתיחה זו נשמטה מן הגרסה המאוחרת של מאמרו. ראו: הנ"ל, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, תשל"ז, עמ' 13-36.

של הפילוסופיה היהודית בימינו. זיקתה של הפילוסופיה היהודית כיום לעולם הממשי האקטואלי נראית כבעלת אופי דינמי פחות. בפתח הדברים נציע שלושה דימויים ממחישים מעולמם של יצורים מיתולוגיים או חיות העבר – הקנטאור, הדינוזאור והפניקס – ולאחר מכן נדון בפילוסופיה היהודית כשדה מחקר וכשדה יצירה.

### הפילוסופיה היהודית כקנטאור

יש שהפילוסופיה היהודית נדמית להם כקנטאור, חיות כלאיים שהיא אורחית בשני העולמות: עולם הפילוסופיה ועולם היהדות. עם זאת, יתרונה הוא גם חסרונה. מכיוון שיש הטוענים כי מן הראוי לשלול את הזכות לשאת אורחות כפולה, היא נחשבת לגר ותושב בשני העולמות הללו. כשם שהקנטאור הדמיוני איננו סוס של ממש ואיננו בגדר אדם לכל דבר, כן הפילוסופיה היהודית איננה ממלאת את התנאים הנדרשים כדי להיקרא 'פילוסופיה', ואין היא 'הודית' במונח המסורתי המלא.

כנגד הכללתה של הפילוסופיה היהודית בתחום הפילוסופיה, ניתן לכאורה להשתמש בדברי מי שקבע כי 'הפילוסופיה היהודית מעולם לא היתה אלא תיאולוגיה'.<sup>3</sup> קביעה זו ודומות לה עשויות להתפרש כמוציאות את התאולוגיה מכלל הפילוסופיה. הוצאה זו עשויה להיות מושתתת על נימוקים מתודולוגיים ולא דווקא על טעמים של תוכן. שכן, אין כל הכרח לשלול מן הפילוסופיה את תחום הדת, כלומר, את הדיון בשאלות בדבר קיום האל, את התאודיצאה או את המתח בין הבחירה החופשית של האדם ובין היותו של האל כול-יכול וכול-יודע. הטענה כנגד הכללת הפילוסופיה היהודית, כתאולוגיה, בתחום הפילוסופיה מקורה בערעור מתודולוגי: מאחר שהפילוסופיה היהודית הניחה דרך כלל, לפחות במובלע, הנחות תאולוגיות מסוימות, הרי שאין לראות בה שותפה ראויה להליך הפילוסופי שהוא ספקני מכול וכול. שכן, כבר רב סעדיה גאון, אבי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ראה צורך לקבוע כי קיים איסור 'להניח ספרי הנביאים בצד, ולהחזיק במה שייראה לכל אחד ואחד מדעת עצמו בהעלותו במחשבתו עניני ראשית המקום והומן'.<sup>4</sup> משמע: הנלמד מפסוקי המקרא הוא בגדר בקרה מתמדת לבדיקת אמתות המסקנות שהאדם מגיע אליהן 'מדעת עצמו'.

תשובה אפשרית לאפיון הפילוסופיה היהודית הקלסית כתאולוגיה 'מכורה מראש' היא כי ניתן להחיל טענה זו כמעט על הפילוסופיה בכללותה בימי הביניים. שכן, לאורך תקופות ממושכות לא ניתן היה להבדיל עקרונות בין הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה של בני דתות אחרות. וכך כלל צבי וולפסון את הפילוסופיה של היהודים, של הנוצרים ושל המוסלמים מפלוג עד שפינוזה תחת קורת גג אחת,<sup>5</sup> וקופלסטון בחיבורו הקלסי

3 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 293.

4 ראו: ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות, הקדמה, סעיף ו, תרגום יוסף קאפח, ירושלים: הוצאת סורא, תשל"ל, עמ' כד.

'ההיסטוריה של הפילוסופיה בימי הביניים', העמיד זה לצד זה הוגים יהודים והוגים מוסלמים ונוצרים (בפרופורציות התואמות את הלך רוחו, כמובן).<sup>6</sup> תחומי מחשבה 'חילוניים' נחשבו במידה רבה ל'אורגנון', לכלי שנועד לשרת את מסלול הידע שבשיאו עמד הניסיון להתקרב במידת האפשר להשגת האל. נראה אפוא כי אם לא נבקש ליצור חלל ריק בתולדות הפילוסופיה, שיחצוץ בין העת העתיקה לעת החדשה, נתקשה למצוא סיבה מספקת ועקרונית למנוע מפילוסופיה שהייתה לה זיקה דתית להשתתף במילוי של חלל זה. היו גם שהקשו בדבר היותה של הפילוסופיה היהודית עצם מעצמותיה של היהדות הנורמטיבית. הדבר התבטא לא רק בימי הביניים ה'חשוכים', שבהם הוחרמו תלמידי הרמב"ם הרדיקלים, אלא אף בראשית העת החדשה, כאשר רב וגדול בישראל, ר' יעקב עמון, הטיל ספק בטענה שאיש ההלכה המובהק אשר כתב את 'משנה תורה' הוא גם מחברו של 'מורה הנבוכים', ספר הספרים של הפילוסופיה היהודית.<sup>7</sup> כיום, נראה שנעמיה זו הושתקה. אותה דרך ארץ בפני חכמי העבר הרחוק, אשר התואר 'רבי' מוצמד לשמם דרך שגרה, מאפשרת לספרים בני מאות בשנים, אף אם מחבריהם נקטו דעות רדיקליות, לעמוד לצד חיבוריהם של יראים ותמימים, והכותר 'ספרי קודש' כוללם יחד. עם זאת, דומה שמעמדה של הפילוסופיה היהודית מתערער ממקום אחר. הולך וגובר קולה של הטענה כי הפילוסופיה היהודית זוכה לתשומת לב מופרזת, יחסית למידת השפעתה התרבותית בקרב היהודים. חוקר חשוב של ההגות היהודית הציג אל נכון את התופעה: 'לאור רוב מניינם והיקפם של כתבי היד שנשתמרו מימי הביניים בתחום זה, נדמה כי שלומי אמוני ישראל עסקו במאגיה ובדמונולוגיה יותר משעסקו הן בפילוסופיה והן במיסטיקה'.<sup>8</sup> ואכן, אם עובדה היא – נקבל, אך אם לדין, לפיו עובדה זו גוררת את הדרישה להעדיף תחומים שהיו פופולריים מן הפילוסופיה כדי להכיר את התרבות היהודית – נראה כי יש להקדיש לכך הרחור נוסף בהמשך הדברים.

### הפילוסופיה היהודית כדינוזאור

מבחינה אחרת, ניתן לראות בפילוסופיה היהודית מעין דינוזאור. חיית קדומים זו, על פי רישומיה בסלע או אף חלקי שלדיה, הייתה מן הנפילים אשר בארץ, אך כיום אין היא

5 צבי א' וולפסון, פילון, ב, תרגום משה מיזליש, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ל, עמ' 269–282.

6 Frederick C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy*, London: Harper & Row, 1972

7 דבריו של עמון ראו: Jacob J. Schachter, 'Rabbi Jacob Emden's "Iggeret Purim"', Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 2, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p. 445

8 ראו: דברי אביעזר רביצקי במושב הראשון של בית הועד – במה למחשבת היהדות בזמננו, שנערך בסוכות תשמ"ד. דברי החוקר, כפי שהביאם רביצקי, נדפסו באקדמות למחשבת היהדות בדורנו, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, האגף לתרבות תורנית, תשמ"ו, עמ' 50–51.

בגדר חי הנושא את עצמו. על פי אנלוגיה זו, הפילוסופיה היהודית ראויה לליקוט עצמות ולקבורה מפוארת ככל תופעה תרבותית שעשתה את שלה. צבי וולפסון, למשל, גורס שהפילוסופיה אשר יצרה סינתזה בין התבונה ובין ההתגלות הדתית הסתיימה עם פרסום כתביו של ברוך שפינוזה. שכן אותה פילוסופיה של ימי הביניים, 'מקומה בין פילוסופיה שלא ידעה כתבי קודש ובין פילוסופיה שמנסה לשחרר עצמה מכתבי קודש [...] שהתשובה לשאלה: מה חידש שפינוזה? שהוא אשר הרס אותה'.<sup>9</sup>

למעשה, קיימת נקודת מבט נוספת, המאששת את הטענה כי אותה דרך של סינתזה שהייתה בעבר נחשמה בפני איש הפילוסופיה היהודית החי כיום. ההתרשמות מקריאה בכתביהם של הפילוסופים היהודים הקלסים מעוררת את הרושם כי רובם האמינו באמת ובתמים כי כתבי הקודש דוברים דרך כלל בקול אחד המאשש את תפיסת העולם הראויה.<sup>10</sup> גם מי שסברו כי כתבי הקודש עשויים רבדים רבדים, המכוונים לקהלים שונים, הניחו כי האמת הצרופה האחת היא מנת חלקם של החכמים מביני דבר. ההנחה כי 'שבעים פנים לתורה' על תפיסתה הפרשנית לא באה לידי ביטוי במחלוקות לגבי עקרונות תאולוגיים.<sup>11</sup> לעומת זאת, איש הפילוסופיה היהודית בן זמננו יתקשה יותר להוכיח כי עמדתו היא דעתה המוסמכת האחת של היהדות. ניתן להדגים בעייתיות זו באמצעות הצהרתו המפורשת של שיעהו ליבוביץ על דרכו:

ציטטות והבאת דברים מן המקורות לא ישמשו אסמכתא או ראייה אלא אילוסטרציה בלבד. לצורכי דיוננו אנו רשאים להדגים את מה שיש בדעתנו להגיד על ידי דברים מתאימים מן המקורות, תוך ידיעה ברורה שהמקורות מכילים גם דברים המבטאים השקפות ודעות אחרות, אפילו מנוגדות לאלו.<sup>12</sup>

השאלה הבאה המתבקשת תהא אפוא: האם קיים רצף בין הפילוסופיה היהודית הקלסית, הנשענת בתום לב על מקורות מקודשים, ובין הפילוסופיה היהודית כיום, המודעת לפלורליזם שבמקורות האלה ולמעשה מבססת עצמה אך ורק על טיעוניו ושיקול דעתו של המתדיין עצמו?

9 וולפסון, פילון, ב, עמ' 282. וראו גם דברי החתימה של הוסיק בספרו על ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים (בתרגום חופשי): 'ש היום יהודים ויש פילוסופים, אך אין פילוסופים יהודים ואין פילוסופיה יהודית'. Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York: MacMillan, 1916, p. 432

10 נראה שמותר להתעלם מן האורוואיסטים בעלי 'האמת הכפולה' (של ההתגלות ושל התבונה) שיש טעם להניח כי חלק מתפיסתם לא היה אלא מס שפתיים.

11 היא אמנם הייתה קיימת לגבי אפשרויות פרשניות. ראו: יוסף סרמוניטה, "לריח שמניך טובים" – ר' יהודה רומנו ושיטת "היצירה הפתוחה", משה אידל, זאב הרוי ואליעזר שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), ירושלים תש"ן, עמ' 77–113.

12 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 13.

### הפילוסופיה היהודית כפניקס

השאלה האחרונה בסעיף הקודם משיקה למעשה למכלול השאלות הבאות: האם ניתן לדמות את הפילוסופיה היהודית לפניקס, עוף־החול הנצחי, העולה מן האפר ומתחדש לאחר מותו? האם התחדשות זו היא שתזור מסוים של העבר, או שמא אין היא אלא גלגול בתבנית שונה לחלוטין? האם היילוד החי הולך בדרכו של הסב המת, או שמא אין בין זה לזה המשכיות של ממש אלא רק שיתוף שם הנהוג במקומותינו מתוך געגוע של הנצחה? ובלשון בני אדם: האם ניתן ליצור כיום פילוסופיה יהודית שיהא בה משום קיום רצף מהותי עם הפילוסופיה היהודית הקלסית? באיזה מובן ניתן ליצור כיום פילוסופיה יהודית, שתצדיק מבחינה משמעותית את הכללתה בגדר הפילוסופיה ואת אפיונה המשמעותי כ'יהודית', ומה בינה לבין הפילוסופיה היהודית של העבר הרחוק? שאלות אלה ואחרות יש בהן כדי לבדוק את מקומה של הפילוסופיה היהודית כיום הן כשדה מחקר הן כתחום יצירה.

### הפילוסופיה היהודית כשדה מחקר

#### הקריטריון האיכותי

האם כל מה שכלול בז'אנר 'פילוסופיה יהודית' ראוי שימשמש מושא לפרשנות ולמחקר? שאלה זו איננה אופיינית רק לפילוסופיה היהודית, אולם נראה כי ההתייחסות לקריטריון האיכותי בתחום זה התעוררה לאחרונה ביתר עוז בהקשרים שונים. היה מי שהטיח ביקורת בהיסטוריונים של הפילוסופיה היהודית בעבר, כדוד גיימרק, יצחק הוסיק ויצחק יוליוס גוטמן, על כך שהסתפקו בניתוח הגותם של יחידי סגולה במקום לעסוק בחקר אסכולות. היסטוריונים אלה בחרו לכאורה ב'הגדרת ה"מקוריות" כעמקת פילוסופית וכהנמקה לערך המחקר והדיון בשיטות מסוימות', ובכך הניתוחים המעמיקים שהקדישו ל'משנות ההוגים ה"נבחרים" [...] תרמו להתעצמותו של העיוות'. אולם למען הדיוק, הקריטריונים הערכיים של גיימרק, הוסיק, גוטמן ודומיהם לא הצטמצמו לעמקנות ומקוריות אלא כללו גם שיטתיות ובהירות המחשבה והביטוי.

עם זאת, לאלטיים הפילוסופי של גוטמן ואסכולתו התגלתה גם תופעה 'מאונת': לא אחת אנו נתקלים בדיסרטציות כרסתניות המוקדשות למחברים עלומים הנחתמות בוו הלשון: 'לאחר עיון מדוקדק וניתוח משנתו של פלוני הגענו לכלל מסקנה כי הגות זו מסכמת את דברי קודמיו ללא מחשבה מקורית, ללא חידושים מהותיים, ואין בה ייחוד כלל'. נראה כי דבריו של אחד מחשובי חוקריה של הספרות העברית בימי הביניים יפים גם לגבי הפילוסופיה היהודית: 'די לו למתעניין השטחי, שישלח משלח יד מקרי אל אחת מקופסאות הגניזה הרבות וידלה משם איזה קטע חדש, אחד מני רבים, המחזיקים

טקסט שטרם ראה אור [...] בסופו של דבר הוא יפרסם את המחקר, מלבד בגרסה עברית גם בגרסה אנגלית או בכל גרסה לועזית אחרת, והרי לך מחקר מופתי. [...] שכן הגניזה [...] שימרה לנו [...] גם הרבה הרבה יצירות שיר בעלות ערך חולף [...] אבל ערכים אסתטיים, שירה אמיתית, הישג אמנותי מאן דכר שמה'.<sup>13</sup>

#### המישור הסמנטי

כדי להבהיר או אף להקציץ את השאלה שהוצגה בראשיתו של סעיף זה, נאפשר לעצמנו סטייה למישור הסמנטי: האם חיבור הדן באופן כושל בשאלות מתחום הפילוסופיה הוא בגדר פילוסופיה גרועה או אין הוא בגדר פילוסופיה כלל? התשובה השנייה תואמת את מה שקרוי בפיו של צ'רלס סטיבנסון 'הגדרה משדלת' (persuasive definition) שהוא מציגה כדלקמן (בתרגום חופשי שלי):

מבקרי ספרות רבים, למשל, התווכחו אם אלכסנדר פופ היה או לא היה 'משורר'. [...] הגדרה משדלת, כאשר היא מגויסת בחשאי, היא למעשה ביטוי עקיף להערכה. [...] הגדרות משדלות ניכרות לעתים קרובות באמצעות המילים 'ממשי' או 'אמתי' כאשר משתמשים בהן באופן מטפורי. [...] באופן דומה, 'צדקה' במונח האמתי של המילה, משמעה לא רק תרומת כסף נדיבה אלא גם יחס מבין.<sup>14</sup>

'הגדרה משדלת' מתייחסת דרך כלל למונחים שהאיכות טבועה לכאורה בהם עצמם: וכך הכיניים 'משורר', 'סופר', 'הוגה', 'איש רוח', 'אמן' ו'פילוסוף' ניתנים רק לאלה הראויים להם. שימוש מעניין במה שקרוי בפיו של סטיבנסון 'הגדרה משדלת' עשתה המשוררת לאה גולדברג בספרונה המרתק 'חמשה פרקים ביסודות השירה'. גולדברג פתחה את הפרק האחרון בדוגמה של 'שיר' שהיא מעידה שכתבה אותו בעצמה 'לצורך הבירור הזה', ובהמשך הדברים היא מנתחת אותו:

אכן סונטה היא ונושאה אהבה. הסונטה בנויה לפי כל הכללים הנדרשים מצורת-שיר זו [...] מספר שורותיה 14, משקלה חמשה ימבים וחצי, דרך חריזתה היא כך [...] יש בשיר גם תמונות לשוניות [...] ובכן, הכל כהלכה: לכאורה הכל טוב ויפה, חלק וברור ופיוטי מאוד אלא [...] לאמיתו של דבר אין זה שיר כלל [...] היא [הסונטה] ריקה מבפנים, באנאלית מתחילתה ועד סופה [...] משתמשת במלים סתמיות.<sup>15</sup>

13 יוסף יהלום, 'חקר שירת ימי הביניים – ליקויים ובעיות', משה בראשור (עורך), מחקרים במדעי היהדות, ירושלים: המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, תשמ"ו, עמ' 307–308.

14 Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press, 1944, pp. 213–214

15 לאה גולדברג, חמשה פרקים ביסודות השירה, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, תשי"ז, עמ' מב-מד.

לדעת המשוררת, מה שאינו עומד בקריטריון של 'שיר טוב' על פי איכותו, למעשה 'אין זה שיר כלל'. על זכותו של פילוסוף גרוע ליטול את השם 'פילוסוף' ניתן להביא מדבריה של הפילוסופית הסופרת אייריס מרדוק:

ניתן לומר כי פילוסופיה גרועה אינה פילוסופיה, ואילו אמנות גרועה עדיין היא אמנות. יש לנו דרכים מדרכים שונות לסלוח לספרות, אך אין אנו סולחים לפילוסופיה [...] הספרות מעניינת אותנו על רמות שונות ובאופנים שונים [...] הספרות מבודדת, היא עושה דברים רבים, ואילו הפילוסופיה עושה דבר אחד ויחיד [...] אפשר אפילו למתוח אנאלוגיה בין הפילוסופיה לשירה, שהיא הסוג הקשה ביותר של ספרות.<sup>16</sup>

גם אם הייתה מרדוק מוכנה לוותר על השימוש ב'הגדרה משדלת' בתחומים אחרים של התרבות, אין היא מגלה סלחנות לגבי הפילוסופיה. לטעמה, רק מי שממלא כהלכה את התפקיד הפילוסופי שנטל על עצמו הוא בגדר 'פילוסוף'. אך עדיין נותרה הקושיה הפרגמטית: האם בווייתור על ההגדרה המשדלת ומתן לגיטימציה לשונית לציירוף 'פילוסוף גרוע' יש כדי להצדיק את הכללתו של בעל כינוי זה בקובץ בעל גודל סופי הקרוי 'תולדות הפילוסופיה היהודית' או אף להקדיש לו מונוגרפיה?

#### הקריטריון הסוציולוגי

יש הסבורים אפוא שהקריטריון האיכותי איננו ראוי לשמש אבן בוחן לחקר הפילוסופיה היהודית. ניתן ליישם לענייננו את ביקורתו הידועה של לאבג'י, אשר ראה חשיבות דווקא 'במחשבה הקיבוצית של קבוצות אנשים גדולות, ולא רק בדוקטרינות או בדעות של מספר קטן של הוגים עמקניים או סופרים גדולים'.<sup>17</sup> לצורך העניין, לאבג'י אינו מבחין עקרונית בין 'הוגים' ל'סופרים', והוא מצטט בהסכמה את דבריו של מבקר ספרות שטען כי 'מגמותיה של תקופה מופיעות ביתר-בירור בסופריה הפחותים מאשר בסופריה הגאונים [...] אבל בנשמות הרגישות והמגיבות, שכוחן היוצר מועט יותר, האידיאלים בני הזמן מטביעים חותמם בבהירות'.<sup>18</sup>

16 בריאן מאגי, 'הפילוסופיה והספרות: שיחה עם אייריס מרדוק', אנשי הגות, תרגום מאיר ויולטיר, תל-אביב: הוצאת עם עובד, תשמ"ג, עמ' 296–297. בשיחה זו הציעה מרדוק גם את ההבחנה הבאה, שיש בה אולי מן הרלוונטיות להבחנתנו בין 'הגות יהודית' ל'פילוסופיה יהודית': 'יש הוגים מקוריים גדולים שהם סופרים גדולים שלא הייתי קוראת להם פילוסופים, כגון: קירקגור וניטשה [...] כאשר ניצב הפילוסוף פנים אל פנים עם הבעיה שלפניו, סבורה אני שהוא מדבר בקול קר וצלול שנקל להכיר' (שם).

17 ארתור א' לאבג'י, שרשרת ההווה הגדולה, תרגום אהרן אמיר, תל-אביב: הוצאת יחידיו, תשכ"ט, עמ' 28.

18 שם, עמ' 29.



בין חוקרי ההגות היהודית היו גם מי שביקשו להתמקד בחקר אסכולות ולא בהגותם של יחיד סגולה דווקא. טענה זו תואמת את טענתו של לאבג'י, המסיט את נקודת הכובד מ'מספר קטן של הוגים עמקניים' ל'מחשבה הקיבוצית של קבוצות אנשים גדולות'. אך שוב, ההצעה להסיט את הדיון מהגות איכותית לדפוסי מחשבה שרווחו בחוגי תלמידים יש בה טעם כאשר נושא הדיון הוא הלכי הרוח שרווחו בזמנם ובמקומם. לעתים קרובות המעבר ממשנתו של המורה המעמיק אל שומעי לקחו הבינונים גורם להפיכת רעיונות נועזים ומורכבים לתפיסות חד-ממדיות ומתונות השוות לכל נפש. מחקר בתהליכים אלה כמוהו כניתוח תפיסות הרווחות בציבור או הכרת אמונות פולקלוריסטיות, ותורם תרומה לחקר תולדות התרבות בחברות השונות: אם ענייננו ב'מגמותיה של תקופה', סביר להניח כי חיבוריהם של אנשים רבים ובינונים משקפים אותה באופן מוצלח יותר.

הצורך בבחירה בין הקריטריונים עשוי להיות מודגם באופן הבא: הבה נניח כי עומד לרשותנו תקציב מחקר המוקדש לניתוח שיטתי של חיבור ב'פילוסופיה יהודית'. על תקציב זה מתחרים שני חיבורים שנכתבו בימי הביניים. האחד חיבור נפוץ בכתבי יד ובדפוסים רבים, המורכב למעשה מאוסף של מאמרי חז"ל ופרפרוזות מלוקטות מחיבורים ידועים מההגות הקלסית. מן הסתם, החיבור הזה נקרא בשכבות רחבות בציבור היהודי. כנגדו עומד חיבור שנתגלה זה עתה בכתב יד יחיד, ואין לנו כל עדויות שהוא השאיר את רישומו בקרב קוראים כלשהם. עם זאת, חיבור זה מכיל דיון שיטתי ומעניין ביותר בבעיות תאולוגיות, ועד כה לא נמצאו לעמדותיו מקבילות ממשיות, וייתכן שהוא מביע דעות מקוריות. מה יאה הקריטריון לבחירת החיבור הראוי למחקר הפילוסופי? אם שדה המחקר הוא סוציו-תרבותי, החיבור הנפוץ הוא בעל החשיבות הרבה יותר. לעומת זאת, אם ענייננו בעיון הפילוסופי לשמו, נעדיף את החיבור בעל האיכויות הרלוונטיות לתחום זה.

#### הקריטריון התחומי

תחולת המונח בעבר לעומת ההווה. עם זאת, נראה כי תיחומה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים מעורר שאלה נוספת, וייתכן שאם עד כה באו הדברים להרבות חכמה, הרי שעתה לא נותר אלא למעט ולהגביל את תחומה של 'אהבת החכמה', ה'פילו-סופיה'. שכן, כידוע, החיבורים שעניינם בפילוסופיה חבוקו בעבר את כל תחומי המדע והמחשבה האנושית, ומקצת מספרי הפילוסופים בימי הביניים כוללים פרקים בפיזיקה, באסטרונומיה (ובכלל זה באסטרונומיה) ואף באופטיקה וברפואה. למעשה, אי-אפשר ליצור קו הפרדה מובהק בין המדע דאו לתיאוריות אסטרונומיות או אף מגיות.

האם חקר הפילוסופיה היהודית עניינו בתחומים אלה כשהם לעצמם? הצבתה של שאלה זו לא נועדה לשלול את העניין והלגיטימיות של תולדות המדע בימי הביניים כתחום מחקר מרתק כשלעצמו, העשוי לשמש כלי חיוני להבנת סוגיות מרכזיות בפילוסופיה דאו. לעתים התחומים השונים אף שלובים זה בזה, והניסיון להפרידם יש בו מן הקיטוע. נראה אפוא

כי מעמדם של תולדות המדע בימי הביניים הוא בעל ערך כפול: תכליתי – בפני עצמו; ומכשורי – כמסייע להבנת הפילוסופיה דאז.

בין עצמות לכלים. הכרת המדע של ימי הביניים היא ללא ספק אמצעי רב-חשיבות להבנה טובה יותר של הדיונים הפילוסופיים דאז. עם זאת, שאלת מקומו של הדיון בתחום זה בתולדות הפילוסופיה היהודית מובילה לשאלת ה'עצמות' וה'כלים' בנושא שלפנינו: העצמות היא הניתוח של ההגות כמציגה שאלות ומציעה להן פתרונים, והכלים הם התנאים הנדרשים להבין את אופיין המדויק של השאלות ואת משמעותן של התשובות ללא דרש של סרק. שכן, מן הראוי שהפרשן ייעזר בכלים מכלים שונים.

הכרת תפיסת העולם השלטת בכל תקופה היא כלי הכרחי להבנת האתגרים שעמדו לפניה של הפילוסופיה היהודית ולהערכת טיבן של תשובותיה לאתגרים אלה. הרושם המתקבל הוא כי פרשנותה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים נוטה להדגיש באופן בולט – יחסית לפרשנות הדנה בתולדות הפילוסופיה הכללית – את הקשריה התרבותיים הסביבתיים. גוטמן פתח את ספרו 'הפילוסופיה של היהדות' בקביעה המפורסמת: 'ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית הריהי היסטוריה של קליטות מנכסי-מחשבה זרים'.<sup>19</sup> בשיטתו של שלמה פינס הודגש, כי 'יש לראות את ההוגים היהודיים במסגרת אזורי התרבות שבהם חיו'.<sup>20</sup> דברים אלה היה בהם משום תרומה חשובה מאין כמוה כנגד המגמה צרת האופק שביקשה לחקור את התרבות היהודית כרצף של התגלות מקודשת או כפרץ של יצירתיות מקורית של עם סגולה, אשר רק מחקים ומגנבי-דברים קמו לו מסביבו. הכרת האירועים ההיסטוריים והרקע התרבותי (הספרותי, המדעי וכיצא בהם), ידיעת הביוגרפיה האינטלקטואלית של הפילוסוף, ובעיקר הכרת מקורותיו ההגותיים, שליטה נאותה בלשון שהדברים נכתבו בה – כל אלה מאירים את הדברים ומונעים כשל פרשני. עם זאת, אם יש טעם לדיון בפילוסופיה היהודית כבעלת ערך הגותי עצמאי, אין לנטוש תוך כדי כך את היעד עצמו: הבנת גופי תורתה כשהם לעצמם. על היחס ביניהם מבחינתה של הפילוסופיה היהודית ניתן להמשיל באופן חלקי את הסיפור הערבי שמביא אברהם אבן דאוד בספרו 'אמונה רמה':

ואמרי: 'מפתל החוטין' הוא שם קראו איש מחכמי הישמעלים,<sup>21</sup> מדמה עניין האדם

19 יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, תרגום יצחק ליב ברוך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג, עמ' 9.

20 זאב הרוי, 'על פרופ' שלמה פינס וגישתו למחשבת ישראל', משה אידל, זאב הרוי ואליעזר שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז), ירושלים תשמ"ח, עמ' 9.

21 ראו: אבוהאמד אל גזאלי, ספר מאוני צדק, תרגום ר' אברהם בר חסדאי, מהדורת יעקב גאלדענסהאל, Teresia A. M. Fontaine, *In Defence of* עמ' 175–173. וראו על כך: *Judaism*, Assen: Van Gorcum, 1990, p. 288, n. 18

בעולם לעניין איש עבד, שהבטיחוהו להוציאו לחירות ולהמליכו גם כן. וזה כשאמרו לו: 'אם תעלה לרגל ותחוג – יהיה לך החירות הממלכה, ואם תלך הדרך ויעיקך מעיק מהגיעו אליו – יהיה לך החירות לבד, ואם לא תלך הדרך – לא יהיה לך החירות'. הנה לך שלשה מינים מן ההשתדלות: הראשון מהם – הכנת סיבות צרכי המהלך, והכנת הבהמה והציידה וחמת המים. והשני – לשום מגמת פניו אל הדרך מסע אחר מסע, והשלישי – לשוטט במקום החגיגה. ובכל אחד מאלה שלשה המינים מרחב גדול. והיותר מעט ממה שבהכנת הסבות – פיתול החוטין, אשר באולי יתפור בהם החמת, אשר באולי ישא בהם המים [...] ולפעמים יהיה בהם מי שיתעסק בפתל החוטין לעולם, אשר באולי המעט ממנו מספיק, ורובו – אין צריך לו.<sup>22</sup>

במשל זה ניתנת הבטחה לעבד כי הוא עשוי להעפיל משפל מעמדו ולהגיע למלוכה, או לפחות להשתחרר מעבדותו ולזכות בחירות. המחבר מתאר סיטואציה שבה אדם זה מכלה את ימיו בהכנה הראשונית של פיתול חוטים, שהוא עשוי להיזקק רק לחלק מועט מהם כדי לבצע את ההכנה ליציאה לדרך המבטיחה. התיאור שלפנינו מציג באופן קיצוני את היחס בין 'אמצעי' ל'תכלית', המבטא גם את היחס בין 'טפל' ל'עיקר'. פיתול החוטים הוא בגדר אמצעי בלבד והוא טפל בחשיבותו לחירות ולמלוכה.

המשל איננו יכול לאפיין את הנמשל שלפנינו במלואו, שכן מעמדם של העיון ההיסטורי, הביוגרפי או הלשוני בהבנת השאלות הפילוסופיות שונה מ'פיתול החוטים' בהכנות לעלייה לרגל. לעיונים אלה יש ערך עצמאי וניתן לראותם כתכלית בעלת חשיבות פנימית. רק כאשר מדובר בתפקידים בהבנת הפילוסופיה היהודית הם נתפסים כאמצעים לקראת מטרה או כרקע המבליט את האובייקט בתמונה.

#### הפילוסופיה היהודית כתחום יצירה

גם אם ניתן לערוך הקבלה בין הפילוסופיה היהודית לפילוסופיה הכללית כשדה פרשנות וניתוח, נשאלת השאלה בדבר ההקבלה האפשרית בין השתיים כתחום של יצירתיות אקטואלית. פילוסופיה כיצירה – בשונה מפילוסופיה כתחום מחקר – מעמידה את העוסק בה כבעל עניין בסוגיה באופן ישיר, וכמי שעוסק בה כאמצעי בלבד: אין הוא מסתפק בפירוש דעותיהם של הרמב"ם או של קרשקש בסוגיית בחירה חופשית או בניתוח עמדתו של דון יצחק אברבנאל בשאלת השלטון הפוליטי הרצוי. עם זאת, הוא עשוי להשתמש בתרומתם של הפילוסופים הקודמים לו להתמודדותו שלו עם השאלה שעל הפרק.

<sup>22</sup> ר' אברהם אבן דאוד, ספר האמונה הרמה, המאמר השני, הקדמה, מהדורת שמשון ווייל, פרנקפורט דה מיין 1852, עמ' 45-46.

כדי לחדד את הדברים, נתאר את המצב הקיים תוך כדי השוואת־מה בין המצב בפילוסופיה היהודית והכללית. רבים ממי שרואים עצמם כפילוסופים הם אנשי אקדמיה בפועל, דבר המבטא את רפיפותו של החיץ בתחום זה בין היצירתיות למחקר. לעומת זאת, על מעמדם של אנשי הפילוסופיה היהודית נתפרסם הסיפור הבא:

יום אחד שמע פרוף' פינס שניים מחברינו מתווכחים בלהט לגבי השאלה הבאה: ראה זה פלא, הפרופסורים בחוג לספרות מלמדים את כתביו של עגנון בהערצה גלויה, אולם לעגנון לא היו נותנים דריסת רגל באוניברסיטה; הפרופסורים בחוג למחשבת ישראל עוסקים לעתים במשנתם של אנשים חיים, אך הם לא יניחו לאישים אלה לעמוד על הקתדרה. פינס שמע והפטיר באירוניה: 'הוא הדין גם בזואולוגיה'.<sup>23</sup>

לקביעה זו ביחס לספרות עברית ולפילוסופיה יהודית ניתן למצוא היום חריגים מספר. סופרים ומשוררים מכהנים במשרות אקדמיות, ולצד יצירתם העצמאית הם עוסקים גם בביקורת ובניתוח יצירותיהם של אחרים. אחדים מחוקרי הפילוסופיה היהודית הכולטים הציגו תוך כדי מחקרים את תפיסת עולמם על מהותה של הפילוסופיה היהודית בעבר או בהווה, וניתן לקרוא היום ספרות מחקר משנית על השקפותיהם של הוגים אלה.<sup>24</sup> אחרים כתבו, לצד מאמרי מחקר פרשניים, גם דברי הגות אקטואליים, ומן הפוריים והמעניינים שבהם הוא פרופסור אליעזר שביד, אשר המאמרים בקובץ זה נכתבו לכבודו. נראה אפוא כי ניתן לתאר זיקה כלשהי בין פעילות של יצירתיות פילוסופית כיום ובין פעילות מעין זו בעבר.

אחת השאלות לגבי הרצף היצירתי עניינה בתחומה של הפילוסופיה היהודית כיום. מבחינת התכנים אכן יש משמעות לקביעתו של שביד 'כי במאה העשרים ניסט דגשה של "מחשבת ישראל" מתחום נושאי האמונה ואורח החיים הדתי אל תחום הנושאים הקשורים בהשרדות העם היהודי ובוהות התרבותית, החברתית והמדינית שלו'.<sup>25</sup> לשון אחר: אם לספרו של גוטמן, הדין בפילוסופיה היהודית הקלסית, ניתנה הכותרת *The Philosophy of Judaism*, נראה כי מי שביקש לכתוב את קורותיה של הפילוסופיה היהודית בת זמננו ימצא בה גם *philosophy of Jewry*. אין היא דנה רק במרכיביה הדתיים של היהדות (Judaism) כדת וכאמונה אלא גם ביהדות כהוויה לאומית על מאפייניה ההיסטוריים והחברתיים (Jewry). היסט זה מצריך בירוים מספר.

23 אביעזר רביצקי, 'חירותו של הספקן – לזכרו של שלמה פינס', ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ב, עמ' כט.

24 ראו למשל: יונתן כהן, תבונה ותמורה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו. כהן דן בשיטותיהם של צבי וולפסון, יצחק יוליוס גוטמן וליאו שטראוס.

25 אליעזר שביד, 'הפילוסופיה היהודית כאחד הזרמים בפילוסופיה של המאה העשרים', דעת, 23 (תשמ"ט), עמ' 108.

תיאורו של המצוי איננו ממצה בהכרח את מרחב אפשרויותיה של הפילוסופיה היהודית כיום. שכן עדיין לא נפסקה הלכה ולא תם העניין בשאלות האחרות שהפילוסופיה היהודית הקלסית בימי הביניים נתנה עליהן את הדעת והשיבה עליהן מנקודת מבטה: אפיון מהותו של האדם, יכולתו לבחור בין טוב לרע, השאלות האתיות שהוא עומד לפניו, חוקיות הטבע לצדה של אפשרות הנס, מציאות האל כניתנת להוכחה, בעיית הרע בעולם ועוד. שאלות אלה עומדות על הפרק גם בתחומה של הפילוסופיה הכללית הדנה בהן כפילוסופיה של הדת או כתאולוגיה רציונלית. תרומתם של פילוסופים יהודים בתחום זה הלוא היא כתובה בספרי המחקר ובכתבי העת, כאשר לא נודע בהכרח שיוכם הדתי. מעמדם אנלוגי במידת-מה למעמדו של ר' שלמה אבן גבירול כמחבר 'מקור חיים', אשר נתקבל בקהילה התאולוגית של ימי הביניים בזכות תרגומו הלטיני. שמו המעוות, 'אביצברון', טשטש את מוצאו. ושוב, חזרת השאלה הישנה למקומה: האם חיבורים (ספרים או מאמרים) המתפרסמים בקהילייה הפילוסופית הבינלאומית, שענינם תאולוגיה ומחבריהם יהודים, הם בגדר 'פילוסופיה יהודית'? האם יהדותם של המחברים היא תנאי מספיק כדי לבודדם כיוצרי דיסציפלינה בפני עצמה?

הפניית תחום הדין למישור הקיום היהודי מעוררת שאלה נוספת: האם פילוסוף הדין בשאלות הקיום היהודי הוא ספקן פילוסופי לכל דבר או שבגלל השתייכותו הלאומית נהפכת המתודה הפילוסופית ל'משחק מכור' גם כאן? מה בין פילוסופיה של היהדות לאידאולוגיה? האם כאשר הכותב מוכן לקבל כאפשרות את האופציה הפוסט-ציונית של התבוללות, ויתור עקרוני על זהות לאומית או על זיקה בין ישראל לארצו, עדיין חיבורו הוא בגדר 'פילוסופיה יהודית'? ניתן ליצור אנלוגיה מסוימת בין מעמדו של מחבר מעין זה ובין מעמדו של שפינוזה בתחום ההגות היהודית. האם אותו האיש, אשר לדעת צבי וולפסון סתם את הגולל על אפשרות קיומה של הפילוסופיה היהודית הקלסית, כלול בתוכה עצמה משום שעסק בתכניה?

אחת האפשרויות להציג את הפילוסופיה היהודית כיום, הן כממשיכתה של הפילוסופיה היהודית בעבר הן כפילוסופיה לכל דבר, עשויה להיבנות מהצעתו הבאה של אביעזר רביצקי:

אפשר לאפיין מסגרת מיוחדת לתולדות הפילוסופיה היהודית: זוהי פילוסופיה הדנה בבעיה מסוימת (או ליתר דיוק: בטיפוס מסוים של בעיות): בעיית העימות בין המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים לבין המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים (או: בעיית העימות בין האקסיסטנציה של היהודי כיהודי לבין השכלתו ותודעתו האוניברסלית והפילוסופית).<sup>26</sup>

26 אביעזר רביצקי, 'על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים', על דעת המקום, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 130.

הפילוסוף היהודי מתלבט בשאלת 'הנאמנות הכפולה' למרכיביה השונים של אישיותו: הן לקיומו בזהותו הלאומית הן למהותו האינטלקטואלית הכלל אנושית. אפיון זה הוא פורה ביותר מטעמים שונים. כפי שרביצקי מציין, יש בכך משום יצירת מכנה משותף בין הפילוסוף שעניינו בפתרון בעיות ובין הפילוסוף היהודי הפותר את בעיית העימות. הנתון הנדרש של 'המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים' מציב לפני הפילוסוף היהודי סף קבלה להשתייכותו למשפחת הפילוסופים על בסיס של ידע נרכש. אפיון זה גם מונה את ההכללה האמורפית של כל רעיון שהועלה על הכתב בידי יהודים או כל דיון בתחום הפסידו-מדעי במסגרת 'הפילוסופיה היהודית'. המרכיב הביוגרפי האישי של הפילוסוף היהודי קיים ('האקסיסטנציה של היהודי כיהודי'), אך לא די בתנאי זה. למרבה האירוניה, על פי אפיון זה 'מקור חיים' לשלמה אבן גבירול עשוי להימצא מחוץ לגדר, ואילו 'המאמר התיאולוגי מדיני' של שפינוזה ייכנס לתחומה של הפילוסופיה היהודית. אך אין בכך כל פסול.

העימות שנוצר הוא אפוא בין שני מסרים מוגדרים – בין טענה הנובעת מן 'המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים' ובין טענה הנובעת מן 'המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים'. קיימת אסימטריה מסוימת בין שני המקורות:

א. למעשה, לאורך ההיסטוריה 'המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים' הם הצלע הנייחת יחסית ואילו 'המקורות הפילוסופיים' הם המרכיב המשתנה, מכיוון 'שבתקופות שונות נצבו יהודים נוכח דוקטרינות פילוסופיות שונות – לדוגמה: הבעיה שמציבה האריסטוטליות אינה זהה לבעיה שמציבה הקאנטיאניות'.<sup>27</sup>

ב. גם אם בכל דור ודור – מאריסטו ועד קאנט – קיימת אוטוריטה פילוסופית מסוימת, הפילוסוף היהודי רשאי לחלוק ולערער עליה, וערעור זה יתקבל בקהילייה הפילוסופית וכל שכן בקהילייה היהודית. לעומת זאת, המחויבות למקורות היהודיים היא חזקה. ג. המסר המשתמע מן המקור היהודי הלא פילוסופי הוא עמום בשל אופיו הספרותי, והוא רב-משמעי בשל היותו בגדר אנתולוגיה. דרך כלל, הבעיה שאיש הפילוסופיה היהודית מתמודד עמה היא העימות בין הטענה הברורה המשתמעת מן המקור הפילוסופי הלא יהודי ה'סמכותי' בימיו (הגותו של יחיד או אף הגות סינתטית מסוימת) ובין מה שעשוי להשתמע מן המקורות היהודיים המרובים.

עם זאת, נראה שיש עדיין מקום להעלאתה של הקושיה הבאה: מהו היחס בין בעיה ספציפית, שפילוסוף יהודי מתמודד עמה ככל פילוסוף אחר, ובין בעיית העימות המייחדת אותו מעמיתו? נדגים את הדברים בעיון מרפרף בהתמודדותם של רב סעדיה גאון,<sup>28</sup> רבי יהודה הלוי,<sup>29</sup> הראב"ד,<sup>30</sup> הרמב"ם,<sup>31</sup> הרלב"ג,<sup>32</sup> קרשקש<sup>33</sup> ור' יוסף אלבו<sup>34</sup> עם בעיית

27 שם, עמ' 31.

28 ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובעדות, מאמר רביעי, פרק ד, עמ' קנ-קנט.

29 ר' יהודה הלוי, הכחד, י, כ, תרגום יוסף קאפח, קריית אונו: מכון משנת הרמב"ם, תשנ"ו, עמ' ריח-רכה.

הדטרמיניזם והשלכותיה. לפחות להלכה, העימות איננו בין פתרון נתון וגמור, הלקוח ממקור פילוסופי שאינו יהודי, ובין החד-משמעיות של המקור היהודי. לפחות להלכה, הוגים אלה דנו בנושא באופן עצמאי, רובם הביאו נימוקים בעד ונגד, ובסופו של דבר הכריעו ביניהם. 'המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים' מהווים לעתים אסמכתה לטענות המובאות במהלך הדיון, ולעתים הם משובצים בהכרעה הסופית הכוללת את הקביעה כי מסקנות העיון תואמות את המשתמע ממקורות אלה. בעיית העימות כשלעצמה נפתרת דרך כלל בדרכים הבאות:

א. התמודדות עם הטענה הנובעת מן המקור הפילוסופי והפרכתה ברב או במעט. התמודדות זו נעשית דרך כלל במסגרת הדיון הדיסקורסיבי, והיא מהווה לעתים דיון פילוסופי עצמאי למדי;

ב. התמודדות עם המשתמע מן המקורות היהודיים באמצעות פרשנות 'מפקיעת פשט';  
ג. התמודדות עם המשתמע מן המקורות היהודיים על ידי דחייה מפורשת של המקור היהודי המסוים וקביעה כי מקור זה הוא יחידאי.

הדרך השלישית ננקטת רק בשעת דחק, שכן בהגות שלפנינו ניכרת המגמה ליצור התאמה מרבית בין העמדה המוצעת ובין המקורות היהודיים בכללותם. הנטייה הרווחת לנקוט את הדרך השנייה באה לידי ביטוי בעובדה שחלק ניכר מן הפילוסופיה היהודית עשוי להיכלל במסגרת הפרשנות הפילוסופית למקרא. אם אכן ניתן כך לתאר את פני הדברים, הרי שבעיית העימות בין 'המקורות הפילוסופיים הלא-יהודיים' ובין 'המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים' מיתרגמת בפועל לפרשנות מרתקת של האחרונים כדי שיתאימו ל'מסקנות העיון'. ז'אנר זה של פרשנות פילוסופית מפקיעת-פשט אמנם מרתק כשהוא לעצמו, אך איננו נעשה בהכרח תוך כדי שימוש במתודה הפילוסופית, וחוזרות אי-אלו קושיות למקומן.

למעשה, הצגתנו את הצלע של 'המקורות היהודיים' הסמכותיים כצלע ניחית ומתוחמת היטב לוקה בחסר. נראה כי מקורות אלה, המייצגים את המסורת, רחבים מאלה שעמדו לפני ההוגה בן ימי הביניים: אין הם מצטמצמים במקראות ובמאמרי חז"ל ('המקורות היהודיים הלא-פילוסופיים'), ולעתים הדבר מתרחב עד כדי הפיכת כל אוטוריטה דתית

- 30 ר' אברהם אבן דאוד, אמונה רמה, פרקים מתוך אמונה רמה... בשני תרגומים, מאמר שני, עיקר ששי, פרק שני, מהדורת יהודה איזנברג, ירושלים: הוצאת השכל, תשמ"ו, עמ' 110-116.
- 31 ר' משה בן מימון, הקדמות הרמב"ם למשנה, הקדמה למסכת אבות, פרק שמיני, מהדורת יצחק שילת, ירושלים: הוצאת מעליות, תשנ"ב, עמ' רמח-רנו.
- 32 ר' לוי בן גרשום, מלחמות השם, המאמר השלישי, רייוא די טרינטו ש"ך, דפים כא-כו.
- 33 ר' חסדאי קרשקש, אור ה', מאמר ב, כלל ה', מהדורת שלמה פישר, ירושלים: ספרי רמות, תש"ן, עמ' רכה.
- 34 ר' יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר רביעי, פרקים א-ו, ירושלים: הוצאת חורב, תשנ"ו, עמ' תלט-תסה.

(פרשן, הוגה, פוסק או אדמו"ר) מן העבר ל'מקור' מן המסורת או לדעת תורה'. מתברר כי עושר זה שמור לעתים לרעתה של הטענה הפילוסופית, שכן גם מי שלא חשש להביע עמדות שנויות במחלוקת, דוגמת ישעיהו ליבוביץ, ביקר בחריפות כל ניסיון לייחס לו עצמו עמדה מקורית שאין לה סימוכין במקורות היהודיים.<sup>35</sup> למרות מודעותו לכך 'שהמקורות מכילים גם דברים המבטאים השקפות ודעות אחרות, אפילו מנוגדות לאלו', הוא ביקש לתלות את משנתו באילנות גבוהים מן העבר, ובכלל זה אף מקובל כבעל 'מסילת ישרים',<sup>36</sup> תוך כדי הקהיית עוקצים מרבית. גם בכתביו של הרי"ד סולובייצ'יק מצויים ניסיונות ליישב מקורות מדרשיים בדוחק,<sup>37</sup> ולקרב פילוסוף אריסטוטלי כרמב"ם לתפיסת העולם האקסיסטנציאליסטית שהייתה מקובלת עליו עצמו.<sup>38</sup>

יש השלכה נוספת להתרחבותה של תחולת הצירוף 'המסורת היהודית' להיקפים שדעת אנוש אינה מסוגלת להקיפם, למרות כלי העזר הממוחשבים. עובדה זו מצריכה זהירות בקביעות כוללניות מדי. יש טעם רב למתן את השימוש בקלישאה 'דרך המלך ביהדות' ולהימנע מן הפסקנות של הקביעה כי 'המסורת היהודית איננה מכירה', הניתנת להפרכה ממשית על ידי מקור סותר שנעלם מעיני המחבר. נראה כי קשה למדי, אם לא בלתי אפשרי, להציע משנה סדורה המקבלת על עצמה את 'מקורות היהדות' ללא ברירה מודעת או 'מדרש חדש'. אך הן הליך הברירה הן הליך הדרשנות הם בעייתיים, שכן הברירה מעידה על קיומה של הסתייגות מאותם 'מקורות יהודיים' שלא נבחרו, ואילו 'המדרש החדש', למרות קסמו היצירתי, יש בו משום אי-תקינות מחקרית בתחום הפרשנות.<sup>39</sup>

- 35 טענתו כנגד נעמי כשר, אשר אפינה את עמדתו כ'מהפכה קופרניקאית', הייתה: 'אני מסרב לראות מקוריות ב'תפיסת היהדות' שלי. מה שעשיתי אינו אלא הטעמת עיקרון גדול המעוגן עמוק במסורת היהודית ובמקורותיה'. ראו: ישעיהו ליבוביץ, 'תגובות', עיון, כו (תשל"ה-תשל"ו), עמ' 279.
- 36 ראו: ישעיהו ליבוביץ, חמישה ספרי אמונה, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 81-87; ה'ל', שיחות על 'מסילת ישרים' לרמח"ל, ירושלים: גרסה ליבוביץ, תשנ"ה.
- 37 על הסתירה בין הטענה כי התורה ניתנה מתוך בחירה במעמד הר סיני ('נעשה ונשמע') ובין הטענה כי היא הוטלה בכפייה ('הר כגיגית') ראו: יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, תרגום צ' זינגר ו' גוטהולד, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ח, עמ' 28-29, הערה 17.
- 38 בספרו 'איש האמונה' הרב סולובייצ'יק טוען שאין בפתיחת 'משנה תורה' הוחחה למציאות האל (עמ' 20, הערה 20. ראו גם: ה'ל', 'זביקשתם משם', איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ט, עמ' 129), וזאת כדי לתמוך בטענה שאין התודעה הדתית חותכת מופתים [...] 'מרגישה' היא וחיה את האלוה'; אמנם הוא מודה מיד 'שהרמב"ם לא הרפה ממופתים עקיפים' (שם). טענה זו בעייתית, שכן כל קורא של הרמב"ם מודע לכך שהוא לא העריך ידיעה בלתי מוכחת של האל. דיון בנושא זה ראו: זאב הרווי, 'הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית', אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה ומכון הרצוג, תשנ"ז, עמ' 95-107.
- 39 כך גם כאשר הרב סולובייצ'יק מציג ב'איש האמונה הבודד' גישה מרתקת לאפיין הדואליים האישיותי, ומתוודה כי 'מחווה הפרשנות שלי היא כולה סובייקטיבית' (עמ' 13). מחווה זו משמשת אותו כפתרון



לאחרונה הציג אוריאל סימון אפשרות נוספת הנובעת מנקודת מוצא מקראית.<sup>40</sup> כתמורה 'למדרש קולקטיבי חדש', אשר לדעתו אין השעה כשרה לו, הוא מציע 'פשט קיומי' המביע הזדהות מסוימת עם גישה השבה לספר הספרים 'כשיבת הבן האובד אל הוריו [...]. בהערה, באהבה, בכעס, בלעג מר ובכאב'.<sup>41</sup> אם היחס לספר הספרים יכול לשמש בניין-אב למורשת היהודית, ניתן להציע אפשרות יצירתית של פילוסופיה יהודית מסוג דומה. גישה זו תתייחס למקורות היהודיים כתובות של השתייכות, אך לא דווקא ככתובים הדורשים הזדהות מלאה עם כל תג ותג שלהם כמשמעו.

למעשה, הפילוסופיה היהודית הנוצרת תדרוש מעמד של לגיטימיות על פי התמודדות עם המקורות היהודיים, אך לא דווקא בלעדיות. כך יהיה ניתן להציג עמדות שנחשבו עד כה לבלתי דומיננטיות ב'הדות המקורית', ולנמק את מעמדן הלגיטימי בכך שאין כל הכרח להעדיף את העמדה המנוגדת מנימוקים 'יהודיים אותנטיים מוסמכים'.<sup>42</sup> טענה מסוג זה תהא בגדר 'פילוסופיה יהודית' אם תוצג תוך כדי שימוש במתודה פילוסופית ראויה, כאשר האסמכתות מן המקורות המסורתיים יאפשרו להכיליה ברצף של 'היהדות'. מקורות אלו אינם חייבים להימנות על פי שכחותם, ובחירתו של הרמב"ם במיעוט מקורות אשר אוששו את דחיית האנתרופומורפיזם (מורה הנבוכים, ב, כה) עשויה לשמש אילן גבוה למי שמבקש להיתלות בו. לא כל מה שנעשה בעבר יכול להיעשות ביושר בהווה. אין בידו של העוסק בפילוסופיה יהודית כיום לקבוע נחרצות, כפי שקבע הרמב"ם (ושאר הרציונליסטים בימי הביניים), כי 'דעת תורתנו' זהה רק עם המסקנות שהוא מסיק כאשר הוא מלווה אותן ב'תימוכין מן המקורות'. עם זאת, גם עמדתו של הרמב"ם איננה יכולה להידחות באמצעות 'דעת תורה' הקושבית לה. עדיין קיימת אפשרות – אם כי צנועה בדרישותיה לבלעדיות – להוסיף נדבך שיצטרף לפילוסופיה היהודית הקלסית לדורותיה.

קשיים פרשניים בפרשת בראשית, אשר נראה כי חוקר מקרא, ולו גם מן היראים והשלמים ביותר, יתקשה להתייחס אליו כאתגר מקצועי.

40 אוריאל סימון, 'מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי', ידיעות, א (תשנ"ט), עמ' 7-35.

41 שם, עמ' 32. סימון מפנה בנושא זה לדברים החשובים שכתב בסוגיה זו אליעזר שביד בפרק ח בספרו "היהדות והתרבות החילונית" (תל-אביב תשמ"א), בעיקר עמ' 234-237.

42 ראו למשל: אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה היהודית, תל-אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ט, עמ' 49.