

יצחק מלמד

מיהו [פילוסוף] יהודי מודרני

שלמה מימון וכישלונה של הפילוסופיה היהודית המודרנית¹

עד לאחרונה היה זה נדיר למצוא את שמו של שלמה מימון (1753-1800) בספרים העוסקים בפילוסופיה היהודית המודרנית.² אכן, הטיפול ב"פילוסופיה היהודית המודרנית" או ב"מחשבה היהודית המודרנית" חושף לעתים קרובות מקרים של השמטות ראויות לציון. דמויות כגון ר' יואל טייטלבוים, ר' ולוואלה סלובייצ'יק, ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ר' אהרון קוטלר ור' שמעון שקופ מוצגות רק לעתים נדירות (אם בכלל) כדמויות מרכזיות במחקרים העוסקים במחשבה היהודית הדתית המודרנית.³ מצב עניינים זה גורם לנו לתהות אם דמויות אלה נתפסו כלא דתיות, לא יהודיות דיין, או שמא לא "הוגות" דיין על מנת לזכות ולהיכלל בסוג זה של ספרי סקירה ומבוא. על כל פנים, במקרה של שלמה מימון לא ניתן אף להיתלות בתירוץ הקלוש, לפיו לא היה מימון בגדר "הוגה" (כלומר, לא אחד מן ה"נאורים", מן ה-Aufklaerer), שהרי היה זה לא אחר מאשר קאנט ה"אלוהי", בכבודו ובעצמו, שתיארו כחד שבמבקריו.⁴ אמנם, אם נודה על האמת, שליטתו של מימון בלשון הקודש של מנדלסון וגתה היתה רחוקה ממושלמת, אבל ניתן היה לצפות כי שבחיו של קאנט, סנדק הפילוסופיה הגרמנית, יובילו למחווה יוצאת דופן בדמות הכללתו של אותו "אוסטיודה" חצוף בתולדות הפילוסופיה והמחשבה היהודית המודרנית.

אמת, מימון לא העסיק עצמו בשאלות מעמיקות ורציניות בנוגע לניגוד שבין אתונה וירושלים, תבונה והתגלות, או באפשרות שילוב "התבונה האוניברסלית" ו"הפריטיקולריזם היהודי". הנושאים בהם עסק מימון – שאלת תקפותה של הגנת קאנט על האידיאליזם הטרוסצנדנטלי, טבעם של השכל הסופי והאינסופי, המבנה הפוליטי של החברה היהודית המסורתית, שאלת מציאותם של דברים סופיים, האם ניתן לבצע רדוקציה של יחסי זמן וחלל לכרי יחסים קונספטואליים טהורים, פנתיאיזם, הערך המוסרי של הידע – נושאים אלה אולי לא היו קשים

ותובעניים מבחינה אינטלקטואלית כהשקפתו (החפה מכל שבטיות, חלילה וחס) של רוזנצוויג, לפיה היהודים הם עם נצחי שהוא מעבר להיסטוריה, או אף עמדתו המקורית ביותר של בובר (שאינן לה דבר עם טענותיהם של פיכטה והגל), שה-Ich תלוי ב-Du. עם זאת, ניתן היה לצפות למעט הערכה לאותו קבצן-פילוסוף, לפחות מתוך הכרה בחוצפתו האינסופית ונכונותו להתעמת עם האב הגדול של הפילוסופיה הגרמנית, בלי להירתע מהבדלי דרגה ומן ההיררכיה הנאורה של בעלי/נטולי התרבות.

במאמר הנוכחי אשרטט טענה בוטה למדי, ולפיה מימון הוא למעשה הפילוסוף היהודי המודרני היחיד הראוי לתואר. בשונה מרכים אחרים, אינני מתייחס לתואר "פילוסוף יהודי" כמתאר את מי שהוא: א. יהודי וב. פילוסוף, אלא ברצוני להציע: פילוסופיה יהודית היא הניסיון לספק הסבר ודיון ביקורתי מנומק ומבוסס על ידע של האמונות והפרקטיקות של התרבות והספרות היהודית. לדרישה לתיאור המבוסס על ידע יהיה חלק מרכזי במאמר זה.

נדמה שכשם שפילוסוף של המתימטיקה צריך שתהיה לו הבנה במתימטיקה, כך חוקר של פילוסופיה יהודית חייב שיהיה לו בסיס מוצק של ידע של הספרות היהודית. לפי מיטב ידיעתי, לא כך היה במקרה של רוב רובם של הפילוסופים היהודים המודרניים. מרבית הכותבים המודרנים שהתיימרו להסביר את "מהות היהדות" (Wesen des Judentums) היו בורים ועמי ארצות בכל הקשור למסורת ספרותית זו. ואולם, לפני שנפנה לבירור טענה בוטה ולוחמנית זו, עלינו לדון בשני מאפיינים אחרים של הפילוסופיה היהודית המודרנית: א. האופן בו הפנימה את התפיסה הרואה בתרבות היהודית פרטיקולריזם, העומד בסתירה לאוניברסליזם הנוצרי. ב. ה"ביבליקליזם" שלה, הווה אומר, ניסיונה לבנות גרסה פרוטסטנטית של היהדות, המחקה את הלותראניות הגרמנית על מנת לאפשר את כניסתו של היהודי לטרקליני החברה הגרמנית.

א. איך להיות יהודי (ועם זאת!) בן אדם

עם חורבן המדינה היהודית העצמאית ועלייתן של התרבויות הקוסמופוליטיות האימפריאליות, שבהן פעלו דמויות המפתח של הפילוסופיה היהודית הקלאסית והימי-ביניים, שאלה מרכזית דחפה פילוסופים יהודים רבים שהיו בקיאים בקאנון הפילוסופי של התרבות הקוסמופוליטית: כיצד אנשים מלומדים ותבוניים יכולים לאמץ את הטענות שנדמה כי טקסטים יהודיים טוענים? התעורר מתח בלתי נמנע בין דעות שמקורן בהיסטוריה ובמסורת היהודית ובין מה שהפילוסופים הלא-יהודים בדרך

כלל ראו והציגו כאמת אוניברסאלית. האם טענות יהודיות אודות הטבע האנושי בעולם תואמות, אפילו ניתנות להסקה, מן העקרונות והטענות של התבונה האוניברסאלית, כפי שניסחה זאת, לצורך העניין, המסורת הפילוסופית היוונית-רומית?...

...החיים והמחשבה היהודיים, טען מנדלסון, תואמים את התבונה האוניברסאלית...⁵

שני הציטוטים הללו מאת לוינסון ומאלינו, הלקוחים מן הערך "פילוסופיה יהודית בת-זמננו", המופיע באנציקלופדיה לפילוסופיה בהוצאת ראטלדג', מדגימים היטב את אחת השאלות המרכזיות של הפילוסופיה היהודית המודרנית: כיצד יכולה היהדות לעמוד בתביעותיה של התבונה האוניברסאלית? או במלותיהם של הפילוסופים המצוטטים לעיל: "כיצד יכולים אנשים מלומדים ותבוניים לאמץ את הטענות שטקסטים יהודיים כביכול טוענים?" אין קושי לזהות בשורות אלה נימה אפולוגטית עזה, אבל לדעתי מדובר פה בהרבה יותר מאפולוגטיקה דתית מסורתית. לפי המחברים נראה כי ה"תבונה" דורשת הסבר לא מן הדת או ההתגלות, כשלעצמן, אלא דווקא מאלו המאמינים בטקסטים היהודיים. ואולם מדוע להפלות טקסטים יהודיים מטקסטים אחרים בהקשר הזה? האם אמונות יהודיות מסורתיות הן יותר אי-רציונאליות מאמונות מקבילות בנצרות למשל? ומדוע "חיים ומחשבה יהודיים" תואמים פחות את התבונה? כלומר, מה היא הווא אמינא של השאלה האחרונה?

קוראיהם של קאנט והגל, ושל כותבים פרוטסטנטים נוספים בני המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, צריכים להכיר היטב את ההשקפה שרווחה בתקופה זו, לפיה היהדות שומרת בעיקשות על פרטיקולריזם, כנגד האוניברסליות של הנצרות.⁶ אני מהסס לקרוא להשקפה זו אנטישמית, שכן במובן מסוים לגיטימי לראות בדת (או במוסר) של עצמך את הדת האוניברסלית ביותר. יחד עם זאת, כשכותבים יהודים מאמצים את ההשקפה הנוצרית הזאת כאילו הם-עצמם פרטיקולריסטים עיקשים, שעצם קיומם תובע הסבר, הרי אנו עוסקים בעניין אחר לגמרי.

הבה ניגש לעניין מזווית שונה מעט. האמרה הידועה "היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך", מיוחסת לעתים בטעות למשה מנדלסון, אף על פי שלמעשה היא לקוחה מתוך "הקיצה עמי" (1863), שירו של המשכיל בן המאה התשע-עשרה יהודה לייב גורדון (יל"ג). בתוך האמרה מובלעת ההנחה שיהודי אינו אדם, משל היו לאדם שתי אישיות שונות: בביתך אתה מסיר את מעילך, ומניח את כיפתך על ראשך, ולפתע פתאום: יהודי הינך. לאחר מכן, כשאתה יוצא לרחוב, מתרחש

גלגול: היהודי מסיר את הכיפה, עוטה את מעילו המהוגן, וראה זה פלא: הוא נהיה אדם לעילא ולעילא.

ניתן כמובן לקבל עמדה אלטרנטיבית לפיה היות־יהודי זו דרך אחת (מני רבות) להיות אדם. במקרה כזה, יהודי – בבית או בעולם – הוא eo ipso, בן אנוש. ואולם, לא זו היתה הלוגיקה של ההשכלה, או של הפילוסופיה היהודית המודרנית. ההפנמה של הסכימה הפרוטסטנטית של העמדת הפרטיקולריזם היהודי כנגד דת התבונה האוניברסלית, קרי, הנצרות, הפכה לאחד המאפיינים העיקריים של השיח הפילוסופי היהודי המודרני במאתיים השנים האחרונות. דומה שהסכימה המעוותת הזאת מעידה על ניסיונם של ההוגים ה"יהודים" המודרנים לספק טקס קבורה בורגני ומהוגן ליהדות,⁷ יותר מאשר על איזו בעיה פילוסופית שיש לה קשר עם תבונה או דת כשלעצמן.

החרדה מפני היתפסות חלילה כיהודי האולטימטיבי – הפרושי – הרוחה את התגלות הגואל האוניברסלי של האנושות – נדמית כרודפת בעקבי המשכיל המודרני בכל אשר ילך. מכאן הצורך שלו להסביר איך היהדות יכולה להתאים ל"תבונה" הטהורה. לפי תפיסה זו, רק לנו, היהודים הנאורים, הזכות המוצדקת להכחיש את האשמה של דחיית הלוגוס, ואילו באשר לפרושים על זקנם המלוכלך ופאותיהם המגודלות, הפרטיקולריסטים הבלתי אנושיים הללו, אלו שיישאו במזרח!⁸

ב. קיבעון מקראי או שנאת התלמוד

בפרק ה' משנה כ"ד של מסכת אבות מציב התנא יהודה בן תימא ציונים האמורים לשרטט את התפתחותו של האדם היהודי:

הוא [יהודה בן תימא] היה אומר: בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה...

ואכן, בחינוך היהודי המסורתי, בנים לומדים קרוא וכתוב עברית בגיל רך יחסית. לאחר למידת האל"ף-בית, הם מתחילים לקרוא חומש עם רש"י בסביבות גיל חמש או שש. ילד בני-ברקי ממוצע מתחיל בדרך כלל ללמוד משנה בסביבות גיל 8, וכשנה עד שנתיים אחר כך הוא עורך היכרות עם התלמוד, על פי רוב תחילה עם "אלו מציאות", הפרק השני בבבא מציעא. לכשיגיע לגיל בר מצווה, רוב שעותיו יוקדשו ללימוד התלמוד בליווי הפרשנויות של רש"י והתוספות. באופן מסורתי, יהודים לא נוטים ללמוד תנ"ך. חלקים מן התנ"ך נקראים

כפרשת השבוע וההפטרה השבועית, וחלקים מסוימים מן התנ"ך (בעיקר מתהילים) שזורים בתפילות. ואולם, מפגשים אלה עם המקרא לא נחשבים כ"לימוד". ואכן, באופן מסורתי, רוב היהודים רק לעתים רחוקות קוראים בספרי המקרא כספרי דברי הימים, עזרא, נחמיה ודניאל. למרות המחאות השונות המתעוררות לעתים כנגד סדר הלימוד המקובל, המעניק העדפה ברורה, ובמקרים רבים בלעדיות, לתלמוד, אין כל ספק שיהודי יכול בנקל להיות "תלמיד חכם" בלי להכיר את תולדות מלכי ישראל, כוהניו או אף נביאיו.⁹

מבט מהיר במדף הספרים היהודי יעיד בקלות על המהפך שחל ביהדות במשך מאתיים השנה האחרונות. הכותרת "תנ"ך הלימוד היהודי" (*Jewish Study Bible*) תיראה מגוחכת לחלוטין בסביבה מסורתית, אך למרבה הפלא את "תנ"ך הלימוד היהודי" מוציא לאור לא אחר מאשר בית ההוצאה היוקרתי של אוניברסיטת אוקספורד.¹⁰ בחברה היהודית המסורתית, אדם המוגבל ביכולתיו האינטלקטואליות יכול לקיים מצוות לימוד תורה באמצעות שינון המקרא (ובפרט ספר תהילים), אך האם זו אכן היתה כוונת העורך של הוצאת אוניברסיטת אוקספורד בפרסום "תנ"ך הלימוד היהודי"? האם מדובר בחומר לימוד ליהודים בוגרים בעלי מוגבלויות?

ללא ספק מצב עניינים זה משקף תהליך היסטורי עמוק בהרבה, שבו ההפנמה של התפיסה הנוצרית את היהדות כפרטיקולריזם השתלבה היטב בשנאה כלפי הטקסט הפרושי, הלא הוא התלמוד. בעוד התנ"ך היה לגמרי נגיש לקורא הלא יהודי, את טקסט התלמוד יכלו לפענח רק מתי מעט מאלו שלא השתייכו לתלמידי החכמים. מצבור הגידופים וביטויי הגנאי שהטיחו בתלמוד ה"נאורים", Aufklaerer – יהודים וגויים כאחד – מרשים ביותר. ברוב רובם של המקרים היתה "ביקורת" זו מושרשת בכורות גמורה בכל הנוגע להכרת התלמוד. ליהודי הגרמני המודרני היתה הערכה נמוכה מאוד כלפי התלמוד. בפיסקה בלתי נשכחת מכתיר היינה את מנדלסון בתואר "לותר יהודי":

מנדלסון הרס את מרות התלמוד וייסד את דת משה הטהורה... כשם שלותר הפיל את הפאפיזם, כך הדיח מנדלסון את התלמוד: על ידי דחיית המסורת והכרת התנ"ך כמקור הדת... באופן זה הרס מנדלסון את הקתוליות היהודית כשם שלותר הרס את הקתוליות הנוצרית.¹¹

ספק רב אם מנדלסון היה שמח לשמוע את דברי השבח הללו של היינה. מנדלסון עדיין ראה עצמו חלק מן היהדות המסורתית, שסבבה באופן מובהק סביב התלמוד, והיתה לו ללא ספק היכרות רצינית עם הספרות התלמודית. עם

זאת, טענותיו של היינה אינן חסרות בסיס, ואם הן מפספסות במידת מה את הדקויות לגבי יחסו המורכב של מנדלסון לתלמוד, הרי שהן הולמות היטב את ההשקפה של תלמידיו הישירים של מנדלסון.

היהודי הגרמני דחה את התלמוד מסיבה מאוד קונקרטי, דחייה שלא היה לה בסיס אינטלקטואלי או מוסרי; מי שלמד הן את התלמוד והן את התנ"ך יכול להעיד על יתרונו הגדול של האתגר האינטלקטואלי הגלום בלימוד התלמוד. הסיבה אינה נעוצה גם בגופי התורה של התלמוד (אם יש כזו, בים הטקסט הכאוטי והפוליפוני הזה), שבמקרים רבים היתה הרבה יותר מתקדמת מאשר דעות המשכילים הגרמנים עצמם (חישבו למשל על תמיכתו הנלהבת של קאנט בעונש המוות, בהשוואה לעמדותיהם המסתייגות של חכמי התלמוד). היהודי הגרמני המודרני המיר את התלמוד בתנ"ך שכן בדרך זו היה יכול להפוך לבורגני טוב. הטקסט הפרושי המוזר לא היה יכול לעמוד במרכז היהדות הפרוטסטנטית. על מנת לחקות את שכנו הלותרני, היהודי הגרמני היה חייב לאמץ את הטקסט של שכנו. אם שכני לומד את התנ"ך, למה לא אעשה זאת גם אני?

תהליך מגוחך זה הגיע לשיאו כשפילוסופים יהודים ניסו להציג את הפנאטיות הקאלוויניסטית של מוסר אלוהי שרירותי (הטענה שאלוהים מכתוב באופן שרירותי מהו רע ומהו טוב) כחלק מן המחשבה היהודית. הקאנון היהודי כולל השקפות רבות שעשויות וצריכות לעורר אי נחת וביקורת מוסרית (כמו גישת ההלכה לגוי ולערך חייו), אולם האכזריות הגלומה בתיאוריות לפיהן האל מצווה באופן שרירותי מהם טוב ורע היתה נדירה למדי בקרב כותבים יהודים מסורתיים. אלא שבמסגרת המורשת של היהודי הנאור המכונה "דעת מיכה [Micha's view]", אותה פנאטיות קלוויניסטית מוצגת כעמדה יהודית "טהורה"¹². אם שכני יכול להיות פנאט ואדם מכובד, מדוע לא אהיה כזה אף אני?

הפרוטסטנטיזציה של היהדות בתקופה המודרנית דורשת דיון נרחב בהרבה מזה שמתיימר לו מאמר זה.¹³ לעניות דעתי, הפרוטסטנטיזציה של היהדות היא המאפיין החשוב ביותר של הכתיבה והמחשבה היהודיות בנות זמננו. הפילוסופיה היהודית המודרנית מילאה תפקיד מרכזי בתהליך זה.

להוציא שתיים או שלוש דמויות (בעיקר לייבוביץ', סולובייצ'יק וליונס), הפילוסופים היהודים המודרניים התייחסו אל התנ"ך כאל הטקסט המכונן של היהדות. בדיוק כמו עמיתיהם הפרוטסטנטים, הם פיתחו ז'אנר של הגיגים יהודיים על התנ"ך, מעין דרשות פרשת-שבוע ליהודים נאורים ומכובדים. שלא כמו

עמיתיהם הפרוטסטנטים, הפילוסופים היהודים המודרנים הגבילו את הגיגיהם לברית הישנה, אבל מלבד הבחירה להתמקד בביבליה היהודית נמצא מעט מאוד הבדלים בין השאלות שהעסיקו את שני המחנות (אם אפשר בכלל להבחין בין שני מחנות). אכן, אין זה מפתיע שלאחר חורבן יהדות אירופה ובעקבותיו, פילוסופים ותיאולוגים פרוטסטנטים רדופי אשמה יכלו לאמץ לחיקם בקלות את רוזנצוויג ובובר, שהרי מה שמצאו אצלם היה מוכר ביותר: לא היתה זו אלא אותה לותרניות גרמנית ישנה.

ג. ליאו שטראוס והפילוסופיה של העם-ארצות

אפשר כמובן להציג דוגמאות נגד לטענה שהפילוסופים היהודים המודרנים כילו את זמנם בחיקוי עברותי של עמיתיהם הפרוטסטנטים. יהיה מי שיטען כי בובר עסק ברצינות בטקסט חסידי (טענה בלתי מדויקת, שכן בובר עסק בעיקר במעשיות-עם חסידיות פופולריות, ולא בהיבטים הקבליים והתיאורטיים של החסידות, שלעומקם מעולם לא חדר). הרמן כהן מצטט לעתים קרובות פתגמים תלמודיים ממסכת זו או אחרת בדת התבונה ממקורות היהדות (1919) אבל כל זה אינו מן העניין. העובדה הפשוטה והמדהימה למדי היא שילד בני-ברקי ממוצע ("דלא חכים ולא טפיש") בן עשר, נאמר, יש לו יכולת רבה יותר ללמוד דף תלמוד מקרי מאשר כל אחד מן הפילוסופים היהודים המודרנים, כולל שפינוזה, כהן, בובר, רוזנצוויג, ליאו שטראוס, פקנהיים, ואפילו לוינס. המקרים של שטראוס, פקנהיים ורוזנצוויג הם עגומים במיוחד, שכן אלו לא היו אלא עמי ארצות גמורים.¹⁴ אך כיצד יכול אדם לכתוב על מהות היהדות בלי שתהיה לו גישה כלשהי לחלק עיקרי של הספרות היהודית?

אם נקבל את הטענה העובדתית, לפיה עד למאה התשע-עשרה (ולמעשה עד ימינו אלה) התלמוד, פירושו, והספרות הרבנית כוננו את רובה של הספרות היהודית, ואם אכן נכונה טענתי שמלכי הפילוסופיה היהודית המודרנית היו עירומים כביום היוולדם מבחינת היכרותם עם התלמוד והספרות הרבנית, הרי שניתן להעריך את מידת השרלטנות שנדרשה כדי לכוון את הפרויקט אשר כונה הפילוסופיה היהודית המודרנית.

הרשו לי להבהיר נקודה אחת. הטענה שאני מציג כאן איננה טענה לגבי מקור של סמכות. בשום פנים אינני טוען כי צריך אדם להיות רב, או להחזיק בעמדה דתית או אפילו לזהות עצמו כיהודי, על מנת לעסוק ברצינות בלימוד ומחקר פילוסופי של היהדות. מה שאני דורש היא אתיקה בסיסית של עיסוק פילוסופי:

פילוסוף של ספורט ראוי שיידע מהו ספורט ופילוסוף של מתימטיקה ראוי שיהיה בעל ידע במתמטיקה. ובנוסחה כללית, פילוסוף המציג עצמו כמומחה ל-x, ראוי שיהיה בעל ידע והיכרות נרחבת עם x.

כעת, יכול מי שירצה לטעון כי ידיעת התלמוד אינה ניתנת למדידה או להשוואה, ולכן אין דרך מוצדקת להוקיע או לגנות אישים כבוכר והרמן כהן, ולהציגם כשרלטנים וכבורים. אחרי הכל, שני חוקרים אלה היו לפחות בעלי ידע מסוים באגדות של התלמוד, ויכלו לצטט פתגם או שניים. לכן הרשו לי להציע מעין מבחן לקמוס. אילו נתקל אי פעם הפילוסוף המודרני של היהדות בשאלה: "מהו 'יעל קגם'?" מה היתה תשובתו? הרושם שלי הוא שלרוב הדמויות שהזכרתי לעיל לא היה מושג קלוש לגבי משמעות הצירוף. ייתכן שהיו חושדים כי "יעל קגם" הוא חיה מסוימת – אולי צבי לא כשר, או מלה אכרית מן המאה הרביעית, או היפופוטם בשומרית, או אריה בארמית, אך בעיקרו של דבר הם לא היו עתידים לזהות את הצירוף.

דרך הלימוד התלמודית הנפוצה ביותר היא הפולמוס. בתלמוד מופיעים מספר זוגות של מתדיינים המנהלים ויכוחים בשאלה אחר שאלה. הזוג התלמודי המפורסם ביותר הוא מן הסתם צמד האמוראים הבבלי: אביי ורבא. כמעט בכל ויכוח בין אביי ורבא, ההלכה נפסקת כדעתו של רבא. יש רק שישה מקרים של סטייה מן הכלל הזה, ויע"ל קג"ם הם ראשי התיבות המסייעים לזכור את ששת המקרים שבהם ההלכה נפסקת על פי דעת אביי. זהו ידע בסיסי וטריוויאלי שמכיר כל ילד בני-ברקי ממוצע.

הזן השטראוסיאני של עם-הארצות ראוי לתשומת לב מיוחדת, שכן הוא מדגים באופן מזוכך את מחירה של הבורות: כל עוד אדם בור לגבי תוכנם של הטקסטים היהודיים, הוא יכול לטעון את הטענות המהותניות וחסרות הבסיס ביותר, שכן בהעדר היכרות עם עובדות – אין דרך להפריך גם הכללה משוללת כל יסוד. צריך אדם להיות שוטה ובור על מנת להציג את הדיכוטומיה המופרכת בין דת ההתגלות של ירושלים לרציונאליזם של אטונה. זכה ליאו שטראוס ונפלו בחיקו קבין רבים ויפים של שתי "מעלות" אלו, ומאז נידונו כולנו לקיתונות של הבל והגיגים פרוטסטנטיים על מהותה של היהדות כדת התגלות ויראה, העומדת בניגוד לרציונאליזם של אטונה. רק מי שאינו יודע דבר על התלמוד, יכול להציגו כמייצג דת היראה וההתגלות של ירושלים (ואגב, מדוע ירושלים? אילו מפעלים אינטלקטואליים גדולים [או קטנים] התרחשו בה?), ורק מי שאינו מכיר דמות כר' ירמיה (האמורא שנהג להעמיד את שתי רגליו משני צדיה של כל דיכוטומיה תלמודית ולשאול את שותפיו לוויכוח: מה

דינו) יכול לצייר את היהדות בדמותו של הפונדמנטליזם הפרוטסטנטי-גרמני. הניסיון להגדיר את מהותה של היהדות היה פרויקט מרכזי בפילוסופיה היהודית המודרנית, והבורות ביחס לספרות התלמודית והרבנית בקרב פילוסופים יהודים מודרנים איפשרה – למעשה, הזמינה – מהותנות חסרת יסוד ותוחלת זו.

ד. פילוסופיה יהודית: כיצד היא מן האפשר?

הבה נחזור כעת לעובדת היעדרותו של מימון ממרבית המחקרים העוסקים בפילוסופיה היהודית המודרנית. במאמר שפורסם לפני שנים אחדות טען אליעזר שביד שלמימון היתה תפיסה "אמפירית א-פוסטריורית של היהדות".¹⁵ לא ברורה לי מה יכולה להיות ההווא אמינא של תפיסה "אפריורית" של היהדות (האם המצוות הן אידיאות מולדות? או שמא "תורה למשה מסיני" היא שיפוט סינתטי-אפריורי?). כך או כך, אני מסכים כי חלק ניכר מן החשיבות של תרומתו של מימון לפילוסופיה היהודית נעוץ בחירותו מתפיסות מהותניות ואפריוריות של היהדות. במקום לספק הגיגים אפריוריים על מהותה של היהדות, ניסה מימון לספק תיאור זהיר וניואנסי של התרבות היהודית, תיאור המבוסס על ידע והיכרות עמוקה עם הספרות התלמודית והרבנית.

מימון גדל והתחנך בסביבה יהודית מזרח אירופית והושפע מהתנועות האינטלקטואליות הגדולות שפעלו בה. תלמוד, קבלה, חסידות בת הזמן ופילוסופיה יהודית ימי-ביניים מילאו תפקיד מכריע בעיצוב הכתיבה הפילוסופית כמו גם הפרשנית שלו. יותר מכל הושפע מימון מהרמב"ם, שאת הרציונליזם המחמיר וחסר הפניות שלו החשיב כמופת ודוגמה לכל אורך חייו (אף כשחדל לדבוק במטאפיזיקה שלו). בעקבות הרמב"ם האמין מימון ששלמות אינטלקטואלית היא תכליתו של האדם, וראה בשלמות מוסרית רק אמצעי להשגת תכלית זו. בעקבות הרמב"ם ראה מימון בשכל את "צלם אלוהים" שבאדם, ולפיכך טען כי ככל שאנחנו משכללים את התפתחותנו האינטלקטואלית, כך אנחנו מתקרבים ודומים יותר לאל.

יחסו של מימון לקבלה היה מעט יותר אמביוולנטי. לא היתה לו סימפתיה כלשהי לאנתרופומורפיזם של כמה מגדולי הקבלה,¹⁶ אך הוא עמל על חשיפת מה שהחשיב כליבה הרציונלית שלה, ליבה אותה זיהה עם תורתו הפנתאיסטית של שפינוזה. בכתביו המוקדמים בעברית פיתח מימון את עמדתו לפיה אלוהים הוא גם הסיבה החומרית של העולם (כלומר, שכל הדברים הם רק אופנים של האל, והאל עצמו הוא הנושא שלהם). כיוון שמימון תפס את האל כשכל

טהור, התוצאה היתה צורה ייחודית של אידיאליזם רדיקלי ופנתיאיסטי. צורה זו של פנתיאיזם היה לה תפקיד מכריע בהתפתחות האידיאליזם הגרמני. נדמה שמימון גם שאל מן הקבלה ומכתבי החסידות בת זמנו את הרעיון של התהליך האינסופי, שבו אנו "שואפים להפוך את החומר לצורה", אף על פי שהוא היה מפרש נוסחה זו במונחים מטאפיזיים ולא אתיים, במטרה להשתמש בה כאלטרנטיבה מגשרת לחיץ הקאנטיאני שבין מושגים להסתכלויות.

אחרי שהיגר מליטא לגרמניה נכנס מימון לחוגי ההשכלה של ברלין והיה שותף לרעיון של חוג זה, שיש צורך להפיץ ולקדם את ההשכלה והחינוך המדעי בקרב היהודים המסורתיים. יחד עם זאת נדמה שהיתה לו הבנה שונה מאוד של מטרות הנאורות. בעוד להשכלה היהודית הברלינאית, משמעו המרכזי של רעיון ה"השכלה" היה הניסיון לתרבת את ההמון היהודי כדי לאפשר את התקבלותו אל חיק החברה הגרמנית, הרי מימון תפס את הנאורות כהפצת המדע והפילוסופיה בקרב הציבור היהודי. הבנה זו של ההשכלה היתה טבועה עמוק במורשת הפילוסופית שירש מהרמב"ם, ואשר החזיקה את הפילוסופיה והמדעים כשלבם הגבוהים ביותר של העבודה הדתית, באמצעותה אפשר להגיע להבנתו של האל במובן העמוק ביותר. גישה זו באה לידי ביטוי מובהק בפרשנותו של מימון למורה נבוכים, הלא הוא חיבורו גבעת המורה שפירסם ב־1791. בחיבור זה הוא מפרש תכופות את טענותיו של הרמב"ם על פי הפילוסופיה והמדע של המאה השמונה־עשרה (במיוחד זו של קאנט). בעוד צורה זו של אנאכרוניזם מכוון משקפת את עמדתו של מימון לגבי הפילוסופיה כשיח אל־זמני, הרי היא גם מכוונת להפצת המדע והמחשבה המודרניים בקרב קוראיו העבריים.

כמו דמויות אחרות בהשכלה היהודית, מימון מתח ביקורת על החברה היהודית המסורתית, ובכלל זה על התלמודיסטים, בשל דעותיהם הקדומות ובטלנותם. עם זאת, ויחד עם ביקורת ישירה זו, הוא גם הביע הערכה עמוקה לחדות המחשבה, המסירות והאופי המוסרי של תלמידי החכמים, ובעיקרו של דבר ראה את חלקו עימהם. באוטוביוגרפיה שלו כותב מימון שהיה עליו לכתוב ספר, לו היה חפץ "לענות על כל ההאשמות הבלתי מוצדקות והמגוחכות שהוטחו כלפי התלמוד על־ידי כותבים נוצרים כמו גם אלו שמבקשים להיות יהודים נאורים"¹⁷. אותה אוטוביוגרפיה מציירת תמונה מפורטת של הזרמים וההיבטים השונים של התרבות היהודית המזרח אירופית בת־זמננו. דיונו של מימון בתרבות היהודית הוא יצירת מופת של חקירה ביקורתית מלאה ידע ומחשבה בתרבותו של הכותב עצמו.

התקבלותו של מימון על־ידי יהודים מסורתיים ומשכילים כאחד היתה

אומללה למדי. בכמה חיבורים נכלל מימון, יחד עם שפינוזה ואקוסטה, כחוליה ב"שרשרת הגדולה של הכופרים היהודים" (אליה הוא השתייך, ללא ספק), אך בדרך כלל הוא וכתביו ספגו התעלמות גמורה. הקהילה המסורתית סירבה לסלוח לו על אי-נאמנותו ועריקתו משורותיה. כמה מקורות ספרותיים מספרים לנו שבהלווייתו של מימון בגלוגאו רצו ילדי הקהילה היהודית בעקבות ארונו ויידו בו אבנים. מימון נקבר בשולי בית הקברות של גלגאו. כשחברו ומיטיבו הגראף קאלקראות' שאל מדוע קיבל יחס של חוסר כבוד שכזה, הוא נענה כי "שולי בית הקברות הם מקום של כבוד, המיוחד באופן מסורתי לפילוסופים ולדומיהם". לגבי היהודים המשכילים של גרמניה, מימון היה ונשאר אוסטודה, בעל אהדה לתלמודיסטים מן המזרח, וגם, צריך לומר, דמה להם מאוד. כפי שכבר ציינתי, מימון מעולם לא נטל חלק בניסיון להגדיר את "מהות" היהדות ולספק בכך תיאולוגיה שתחקה ותתחרה בתיאולוגיה הפרוטסטנטית. למימון היה ידע עשיר ומקיף במגוון הספרות היהודית, ולכן פשוט לא היה יכול להשתתף בפרויקט המרדד הזה שתפס מקום מרכזי בפילוסופיה היהודית המודרנית. לכן, למרות העובדה שללמדנותו היהודית, חריפותו וחדשנותו הפילוסופית לא היו מתחרים בקרב ההוגים היהודים המודרנים, הושמט שמו מרוב המחקרים והסקירות של תולדות הפילוסופיה היהודית המודרנית.

אחרית דבר

במאמר זה טענתי כי לרוב הגדול של הפילוסופים היהודים המודרנים לא היו הכישורים הבסיסיים הדרושים ללימוד הספרות היהודית הקלאסית. עובדה בלתי נעימה זו הופכת למטרידה אף יותר אם מעלים מעט את הרף ותרם אחר פילוסופים יהודים מודרנים שהיו גם בעלי ידע מספק בספרות היהודית הקלאסית, וגם פילוסופים בעלי שיעור. בין הפילוסופים היהודים המודרנים ניתן למצוא פילוסופים טובים (כמו שפינוזה והרמן כהן), ואחרים שהם בעלי ידע והיכרות מעמיקים עם הספרות היהודית (כמו מנדלסון, קרוכמאל, וסולובייצ'יק), אלא שלמרבית הצער רוב מניינה לא זכה, לא לכתר תורה ולא לכתר חכמה.

1 אני חב תודה לנטע שטהל, זאב הרווי, עודד שכטר, ניקולא וייל, דיוויד נירנברג, מיכה גוטליב ואייב סוחר על הערותיהם וביקורתם על טיוטות מאמר זה. כמובן שהאחריות על הדברים הבוטים שיובאו להלן מוטלת כולה עלי.

- 2 כדוגמה למספר מחקרים בולטים ולאנתולוגיות שבהן שמו של מימון מושמט כמעט לחלוטין ראו: Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München: E. Reinhardt, 1933); Simon Bernfeld, *Daat Elohim* (Warsaw: Achiasaf, 1899); Daniel Frank, Oliver Leaman, and Charles H. Manekin (eds.), *The Jewish Philosophy Reader* (London: Routledge, 2000). אפילו חוקר זהיר כשלמה פינס טען כי הגותו של מימון (ברומה להוטל, ברגסון ושסטוב) אינה שייכת לתולדות הפילוסופיה היהודית, שכן הכללתו בקורפוס זה "תהיה בניגוד לכוונתו של מימון עצמו וכן יהיה בזה כדי הוצאת השקפתו מהקשרן הטבעי" (Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, W.Z.) (Harvey and M. Idel eds. (Jerusalem: Magness, 1997), 39). פינס אינו תומך טענותיו בהפניה כלשהי לכתבי מימון. כיוון שהיכרותו של מימון עם הספרות היהודית עמוקה לאין שיעור משלוש הדמויות האחרות שפינס מזכיר קשה להבין מה הביא אותו לטענה אבסורדית זו.
- 3 Arthur C. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought* (New York: Scribner, 1987).
- רשימת המצאי המעולה (1160 עם כ־140 ערכים) מתעלמת לחלוטין מהדמויות שזכרו לעיל.
- 4 ראו את מכתבו של קאנט אל מרקוס הרץ מן ה־26 במאי 1789 (Ak. 11:49).
- 5 Henry S. Levinson and Jonathan W. Malino, "Contemporary Jewish Philosophy" in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge: London and New York, 1998).
- 6 See Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Ak. 6:127); Hegel, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. Walter Jaeschke (Haburg, 1985), vol. 4, 335
- 7 מחברים יהודים ביקרו את קאנט בשל דבריו אודות "המתת החסד של היהדות" (*Streit der Fakultäten* (Ak. 7:53) ואת שליירמאכר בשל תיאורו את היהדות כדת מתה שמאמיניה "מקוננים וכוכים סביב הגופה הנרקבת" (Schleiermacher, *On Religion*, tr. Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). במאמר מעניין ומשכנע מראה ג'וזף פיקל שטענות אלו של קאנט ושליירמאכר אינן אלא חזרה על הערכות דומות שהציעו אנשי ההשכלה היהודית כברלין בביקורתם את היהדות המסורתית. ראו Joseph W. Pickle, "Schleiermacher on Judaism," *Journal of Religion* 60 (1980), 115-37. שליירמאכר היה מקורב לחוגי המשכילים היהודים כברלין.
- 8 פעולתה של הנאורות בהצבת היררכיות של עליונות תרבותית היא נושא חשוב שאינו יכול להידון בפירוט פה. לדוגמה משעשעת ובעלת נימות גזעניות ראו למשל טענתה של פמלה ורמס: "החומרים [שבובר] וחבריו אספו ופירסמו בזמנם נראים עתה כחומר עלוב למדי, אבל היה זה יותר מכל כתוצאה ממאמציהם שהיהודיות הלא מתוחכמת מבחינה אינטלקטואלית הוצגה ליהודים המתקדמים של גרמניה ואוסטריה." Pamela Vermes, *Buber on God and the Perfect Man* (London: Littman Library, 1994), p. 8. לא נותר לנו אלא לתהות אודות הכלים המדעיים שבהם השתמשה מן הסתם ורמס במדידת התחכום האינטלקטואלי של האוסטיודה, שהרי קשה להאמין שהיה ביכולתה ללמוד ולו שתי שורות מספרות הישיבות של מזרח אירופה.
- 9 על הפולמוס אודות הבלעדיות של הוראת התלמוד ראו מאמרו המצויץ של אלחנן ריינר, "איך צריך שום יהודי ללמוד דבר רק התלמוד לברו" – על דרשת שבת הגדול בפוזנא בשנת שי"ט בתוך *ספר הזיכרון לישראל תא-שמע* (ברפוס).
- 10 Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- 11 Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*,

Zweites Buch.

- 12 "הערך הפנימי של אישיות האדם, אשר בשביל קאנט היא של התבונה, הינה ביהדות מתת החסד האלוהי." Henry S. Levinson and Jonathan W. Malino, "Contemporary Jewish Philosophy", §3. Cf. Emil Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, (New York: Basic Books, 1973), 69
- 13 על הפרוטסטנטיזציה של היהדות ראו מאמרו של עודד שכטר, "ביקורת החילוניות" (בכתובים).
- 14 זאב הרווי העירני, ובצדק, כי גם בימי הביניים לא כל הפילוסופים היהודים היו תלמידי חכמים. ובכל זאת דומני שיש הבדל עצום בין האוריינות היהודית של הבלתי־תלמודיים מבין אנשי הפילוסופיה היהודית הימ־ביניימית (כמו אבן עזרא) לבין הבורות הגמורה של מחברים כרוזנצוויג ושטראוס.
- 15 אליעזר שביד, "האם היהדות היא דת או חוקה מדינית? (השקפת קאנט על היהדות וביקורתו של שלמה מימון)", *דעת* 43 (1999), 79.
- 16 ראו שלמה מימון, "מעשה לבנת הספיר" בתוך *חשק שלמה* (כתב יד 806426 בית הספרים ירושלים), עמודים 129-130.
- 17 Maimon, *Gesammelte Werke*, ed. Valeio Verra (Hildesheim: Olms, 1965-76), vol. I, 172.