

מבוא כללי

לתולדות המחשבה הדתית בישראל

יהדות ופילוסופיה

א

ההגות העברית השיטתית נוצרה בתקופה די מאוחרת בתולדות התרבות הישראלית. תנועת המחשבה המאורגנת בישראל קמה רק עם תום תהליך היצירה של ערכי הרוח וקנייני הדעת, המהווים נושאי המחשבה העברית. עם הופעת הפילוסופיה העברית בימי הביניים, היתה היהדות, על כל מערכת אמונותיה ודעותיה, שלמה ומוגמרת, לפי המתכונת שגובשה ועוצבה על-ידי הספרות המקראית-תלמודית שקדמה לה לזו הפילוסופית. רק אחרי שלשלת ארוכה של אישים, בעלי שעור קומה, והם יוצריה האמיתיים של ההווייה הרוחנית הישראלית: נביאים, תנאים, אמוראים ואף גאונים, נראו לראשונה הפילוסופים והוגי הדעות שפילוסופיתם-אומנותם על שמי התרבות הישראלית, שהראשון ביניהם, רבנו סעדיה גאון, חי רק במאה העשירית, אחרי קרוב לאלפיים שנות יצירה ישראלית. עובדה זו של איחור הופעת הפילוסופיה בישראל, מעמידה לפנינו שתי שאלות: הראשונה, מה בין יהדות ופילוסופיה, מה הצד השווה בין שתיהן, ומה השוני ביניהן? והשנייה: מה מקומה של הפילוסופיה בדברי ימי הרוח בישראל, והאם יש לה מעמד חוקי במערכת הערכים והקניינים הלאומיים?

אמנם הנחה יסודית היא, והיא יוצאת מכל דברי ימי הרוח בישראל ובעמים, כי היהדות והפילוסופיה שתי רשויות גפרדות הן בתולדות התרבות האנושית. זו האחרונה היא פרי מאמץ שכלי-אנושי, אך זו הראשונה מקורה בגילוי אלוהי, על-טבעי ועל-אנושי, ומכאן שהיא מהווה שלב עליון בסולם הדעת האנושית כ"גבוה שמים על הארץ". כל נסיון לזהות את שתיהן, לטשטש את ההבדלים המתודיים והתוכניים ביניהן, כל מגמה של השוואה וסלוק המחיצות ביניהן, אין בהם אלא משום מעוט הדמות של תורת ישראל האלוהית והורדתה לרמה של חכמה אנושית. היהדות היא חטיבה מיוחדת, פלאית, חד-פעמית וחד-דמותית בקורות הציוויליזציה האנושית. היא ממלכה רוחנית יחידה במינה בהיסטוריה האנושית, שאין דוגמה לה בכל נכסי המחשבה, שהעלה הגאון האנושי. היא נושאה של אמת אלוהית שהגיעה אליה בצנורות מיוחדים — על-די הנבואה — ואין למצות אותה במכשירי השגה אנושיים. היהדות חזון

שמימי היא, והיא דבר ה' אל האנושות ונעלה על כל חכמת אנוש ובינת אדם. העם היווני הוא יוצרה של הפילוסופיה, הוא עם של פילוסופים, ולעומתו העם הישראלי הוא נושאן של הדת והאמונה, והוא עם של גביאים. ברם ביחס לנבואה הישראלית, אפשר להשתמש בדברי ר' יוסף אירגאס, בעל "שומר אמונים" (אם כי נאמרו על ידו רק בקשר עם תחום מיוחד ביהדות, זה של הקבלה), והם: זו, הנבואה ("הקבלה"), מתחילה במקום שמסתיימת הפילוסופיה.

יש שוני רב, בצורה ובתוכן, בין אמונת היהדות ובין הדעת הפילוסופית.

בצורה כיצד? נקודת המוצא של כל משא-ומתן פילוסופי, של כל דרך חקירה מדעית, היא הספק, הספק השיטתי, המתודי, העקבי, המרוכז והמכוון. התמיהה, אומר אפלטון, היא ראשית הפילוסופיה; בכול יש להטיל ספק ("די אומניבוס דוביטנדום") — הכריזו בראשית דרכו המדעית רינה דקרט, מחוללה של הפילוסופיה החדשה. איש המדע מצווה, כאילו מפי הגבורה המדעית, להתייחס בספקנות, בפקפוק ובהיסוס, לכל המסור והמקובל, לכל אוצר הדעת ונסיון הדורות, העומד מוכן לפניו, עליו להתחיל הכל מבראשית. הוא מטיל ספק לא רק בכל הכרה שכלית ובכל מערכת המושגים השכליים, כי אם אף בכל תוכנה של התחושה, בעולם כולו, ולא כל שכן במה שלמעלה ממנו. סקירה קלה על פני הפילוסופיה ההילנית — זו הפילוסופיה הקלסית — מראה לנו את כל ההתלבטויות האנושיות ואת כל נפתוליו של ה"הומו ספיינס", עד שהשכיל לתפוס את ישותה של ההויה הרוחנית. אף הם, הפילוסופים, חיפשו את ראשיתה של המציאות היקומית, את ה"ארכי" בלשונם, אך ראו אותה לראשונה רק בישות חומרית, או באחד היסודות: מיים (תאלס), הבלתי מוגדר (אנקסימנדר), אוויר (אנקסימנס), אש (הירקליטוס), או בצרוף כולם (אמפידוקלס), או במערכת פרודות (אטומים), בטולות צורה, כוון ומגמה (ליקיפוס-דימוקריטוס), ורק אחרי משבר הספקנות (הסופיסטיקה) והיחסיות (פרוטגורס: "האדם הוא המדה"), הגיעו המאורות הגדולים של יוון: סוקרטס, אפלטון ואריסטוטלס, להכרת ההויה הנעלמה, אם כ"אידיאת האידיאות", אם כ"מחשבה עליונה". ולא כן ביהדות. בכל הספרות המקראית אין למצוא אף פעם ספק כל שהוא במציאותו של אלוהים. הישות האלוהית היא האקלים הנפשי, שבו חי האדם התנ"כי, האווירה בה הוא נושם. ההויה האלוהית ("אהיה אשר אהיה") מקיפה את היהודי, מתקופת הראשית התנ"כית, מכל העברים, קוראת אליו מכל מאורעות החיים הלאומיים-היסטוריים ומכל ההתרחשויות בקיומו של הפרט, אתה הוא עומד במגע בלתי פוסק, במשא-ומתן יום יומי, בדו-שיח מתמיד. אלוהים הוא הוודאות העליונה, הבלתי מעורערת והנטולה כל היסוס, המאוששת ביותר והבטוחה ביותר, שאין הרהור-ספק כלשהו חל עליו, בחללה של היהדות — וברוח זו משמיע הרמב"ם, בפתח ספרו הגדול, הספר המחוקק "יד החזקה", את הדברים הנפלאים דלקמן:

"ואם יעלה על הדעת, שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי". יכול האדם בישראל להטיל ספק בעולם ומלואו (ולראות בו רק אחיזת עיניים), אך לא ביוצר העולם — עד כדי כך.

שאלת הנביא: "מי ברא אלה?" קריאת התפעלות היא ולא סימן שאלה; וכיוצא בו, תמיהת אבי האומה: היש בירה בלא מנהיג — אות קריאה היא, שאלה רטורית ולא תמיהת ספק.

הכרת אלוהים הישראלית-תנ"כית אינה פרי עיון מדעי, שקלא וטריא שכלית, מערכת הוכחות, דיונים וברורים הגיוניים, כי אם גתון בלתי אמצעי של התודעה הדתית הלאומית, וביחוד של אב-החוויה הקיבוצית-הסיניית, זו שעת העלייה הגדולה של ההיסטוריה האנושית. אמונה בלתי-אמצעית זו באלוהים, אפשר עוד להרחיק לכת, תכונה ביולוגית היא של הגזע הישראלי (ודוגמא, דרסטית במקצת: דקרט ושפינוזה. בשביל זה הראשון הוודאות הראשונה שהוא שולה ממערכת הספק היא ה"אני" האנושי, אך בשביל זה האחרון היא: אלוהים, וראה "תורת המדות", ח"א, משפט 11).

ובתוכן כיצד? את הדעות והאמונות של היהדות אפשר להעמיד על מערכת מצומצמת, אך מערכת זו — ולא הפילוסופיה על כל משניותיה ומסכתותיה — היא שהביאה תמורה יסודית בכל ההיסטוריה האנושית, בכל אורחות החיים האנושיים ובכל הפסיכולוגיה האנושית.

לראשונה, מושג אלוהים. כוחו של רעיון האלוהים הישראלי הוא לא רק בתורת האחדות שלו בנגוד לרבוני האלים האלילי, אלא בייחודו, בתכונתו המיוחדת של אלוהי ישראל, ומכאן תורת הייחוד — ולא האחדות — אצל פילוסופי ישראל (כגון אצל רבנו בחיי). תכונה כפולה לאלוהי הנבואה: הוא קרוב ורחוק כאחד. אשר לפן האחד של אלוהים: רוממותו, נעלותו מעל כל העצמים הגשמיים ומכל איכות גשמית, שווים הם נביאי ישראל ופילוסופי יוון, ולא עוד, אלא שאלו האחרונים עוד הרחיקו לכת בשללם כל תואר שהוא מאת אלוהים, על שכולם, כל התוארים האפשריים, לקוחים משדה הנסיון האנושי. ואמנם אף תורה אחרונה זו של שלילת התארים ניתנה להיות מוסקת מהצו האלוהי של "לא ראיתם כל תמונה", והיא היא אחד הנושאים הנתונים לוויכוח ממושך בין חכמי ישראל. ברם רב הוא השוני ועצום הוא הפירוד בין הנביאים והפילוסופים אשר לפן השני של אלוהים.

אלוהי הפילוסופיה הוא הווייה שרויה בתוכה עצמה. מובדלת ומופרשת בתחו-מיה היא ודבר אין לה עם העולם, האדם, החברה. אך אלוהי ישראל הוא אלוהי החיים, ההיסטוריה והאנושות. האל הפילוסופי אינו אלא מכלול כחות הטבע, כללות ההויה הסתמית, נטולת הדיוקן האישי או "אלוהים" בלשונו של הלוי, אך אלוהי ישראל הוא אישיות חיה, אשר לה רצון מוסרי, בעלת שם מפורש, עצמי, אישי, "הווייה" בלשון רבי יהודה הלוי. האל הפילוסופי הוא מושג מופשט, ערטילאי, נטול עצמות, מחוסר לשד ודם, אפס

מיתאפיסי. אך אלוהי ישראל הוא ממשות חיה, הוא בעל הבירה הקוסמית, מלכו של עולם ומנהיג הבריאה. בשביל אפלטון אין אלוהים אלא אידיאה, או אידיאת האידיאות; אפשר להעריך את האידיאה האלוהית, אפשר לשאוף להידבק באידיאת הטוב האלוהי. אך אין לפנות אליה בלשון אתה, להתפלל אליה, להשיט את הזרועות אליה בעת צרה ומצוקה כמו לאבי הרחמים הישראלי. כיוצא בו אופייני הוא המשל האריסטוטלי (המובא במו"ג) על היחס — יותר נכון, העדר היחס — שבין אלוהים והעולם. דומה היחס בין העולם ואלוהים, במשל אריסטו, לעלילת האהבה בין אוהב ואהובה; זה הראשון הוא דינמי, מלא מרץ, והוא רודף אחרי אהבת לבו להשיגה ולהידבק בה, אך זו האחרונה היא סבילה, בטולה כל פעילות שהיא, כל חסדה שהיא נותנת את עצמה לאהוב. אף העולם הוא בחינת אוהב ביחס לאלוהים — האהובה, העולם חסר השלמות שואף לאלוהים כלמציאות השלמה ביותר, ומכאן התנועה הקוסמית הנצחית כביטוי לשאיפה זו הבלתי מתמלאת אף פעם. אך אלוהים עצמו שרוי בשלווה נצחית, מקופל בתוכו עצמו, ובמצב פסיבי זה הוא משמש עילה לתנועה העולמית, ומבחינה זו הוא "מגיע בלתי מתנועע". וביתר מיצוי: אין אלוהים כי אם "מתשבה החושבת את עצמה", ובמובן זה אין אלוהי אריסטו אלא הנגוד הגמור לאלוהי היהדות ("אלוהי אריסטו אינו אלוהי אברהם", ריה"ל). וכמה אופייניות כאן אותן אגדות חז"ל הנפלאות על אלוהים המוריד שתי דמעות לים על מצוקת האומה או על השכינה "המנהמת כיונה" על "הבנים שגלו מעל שולחן אביהם" — אגדות אשר, על כל האיגוש (אנטרופומורפיזם) המסוגנן שבהן, ממחישות את היחס האינטימי שבין אלוהים והאדם.

המהות המיוחדת של אלוהי ישראל מתמצה כולה ברעיון הבריאה. רעיון זה יותר משהוא מכיל בתוכו לקח עיוני על הקוסמולוגיה התנ"כית — אם כי שתי מלים אלו: "בראשית ברא" מכילות בעצם את השיא של מה שניתן לנו לדעת על ראשית העולם ומוצאו — מבטא את תוכנה של התודעה הדתית אשר ליחסים ההדדיים שבין אלוהים והעולם-הבריאה.

ויש כאן דיאליקטיקה מיוחדת במינה. אלוהי הפילוסופיה על כל רוממותו הוא חלק מן העולם, כגון אידיאת האידיאות האפלטונית, שהיא האידיאה העליונה, המובחרת, אבל בתוך שורת האידיאות, וכגון אלוהי אריסטו, הקיים בצד העולם הנצחי כמוהו, או שהוא, בנוסח הניאופלטוני, הצורה העליונה המקבילה לחומר הנצחי, וכגון, ועוד יותר מהקודמים, בפנתיאיזם, שאלוהים מופיע בו כזרם חיים העובר את העולם כולו או שהוא אף מזדהה עם הגוף העולמי כולו כמו שהוא. ולא כן אלוהים-הבורא, שהוא עליון על העולם, שאינו אלא מפעלו, יצירתו; אין הבורא האלוהי חוליה בתוך העולם, כי אם נפרד ממנו ונעלה עליו לאין קץ כנעלותו של היוצר על יצורו, ושל האמן על מעשה ידיו. ויפה ממצה הרמב"ם את הביטוי התנ"כי: "רוכב שמיים", שכמו הרוכב

הזה, שהוא "יותר מעולה מן הנרכב", והוא נפרד ממנו ונמצא חוץ ממנו "בלתי נדבק בה (בבהמת הרכיבה), אבל חוצה לה", כך "האלוה הוא מניע הגלגל העליון... והוא יתברך נבדל ממנו" (מו"ג, ח"א, פ"ע). אמנם אלוהים-הבורא הוא גם מקור העולם, רעיון שבא לידי ביטוי מפורש בספרות המאוחרת, זו של הקבלה והחסידות, אך רעיון זה הוא, אולי, המיצוי האחרון של תורת הבריאה. ואף הרמב"ם מזכירו כבר, אם כי בקיצור נמרץ וכאילו דרך אגב, וזו לשונו: "כי טבע המקור ראוי שיהיה נמצא במה שיחצב ממנו" (מו"ג, ח"א פט"ז). כלומר, רצוי שהטבע האלוהי יהיה מצוי בתוך העולם, שכאילו נחצב מהמקור האלוהי. אין העולם משכנה של ההווייה האלוהית, כי אם מפעלו של היוצר האלוהי, ואמנם ראוי הוא שיהיה "כוח הפועל בנפעל", כביטוי השגור בספרות החסידות, כלומר, הישות האלוהית שורה אף בפעולת היצירה האלוהית, אם כי, ישות זו היא למעלה ממנה לאין קץ... ובעצם כבר חז"ל נתנו הגדרה קולעת לדו-אנפיות זו של אלוהים-הבורא, שהוא גם נעלה על העולם, וגם מקורו של העולם: "אלוהים הוא מקומו של עולם, ואין העולם מקומו" כלומר, אין אלוהים כלול בעולם, אבל העולם כלול באלהים... — הגדרה הממצה מאין כמוה את רעיון האלוהים הישראלי.

ואף מבחינת הכוח אין אלוהים-הבורא תלוי, כמו האל הפילוסופי, בתהליכי הטבע שהוא-הוא שעיצב אותם, ואין הוא כפוף לחוקי הטבע, שהוא-הוא שחקק אותם, והוא אף יכול לפרוץ אותם. אין העולם-הטבע, או הבריאה, עצמאית, ומכל שכן שאין הוא יכול להטיל את חוקיו על יוצריו, אין הוא אלא מכשיר בידי יוצרו האלוהי לשם מימוש מטרותיו. אלוהים הוא יוצרו של העולם והוא מנהיגו. כן אין העולם, בתורת הבריאה, משתלשל בדרך ההכרח הטבעי מאת אלוהים כמו בתורת האצילות הפילוסופית, כי אם יוצא בדרך של מעשה יוצר מתוכנו ומכוון.

ומאידך גיסא: האל הפילוסופי, עם היותו חלק מן העולם, נטול זיקה הוא לעולם, שעליו לא עמל. ואין הוא נושא באחריות עליו. ולא כן אלוהים-הבורא, אשר עם כל רוממותו בחינת "מרום וקדוש שמו", קרוב הוא לכל יצוריו, אף לנדכאים ביותר, על שהם יצוריו, על שהם מעשי ידיו, על שהם אולי אף חלק ממנו, מעצמותו. ודווקא בתוכם, בתוך החלכאים והנדכאים, הוא שם את משכנו, כביכול: "ואת דכא ושפל רוח אשכון" (ישעיה נז, א). ומכאן הרגש הדתי הנקרא במונח החדיש: "Sentiment de créature" או תחושת היצור בהיותו יצור, הכולל בתוכו גם את הכניעה הנפשית. נמיכות הרוח שלו והרגשת אפסותו וזעירותו נוכח הרוממות האלוהית והשגב האלוהי, וגם את תחושת הקירבה שלו לאלוהים כאב כל היצורים, אב הרחמים, המפיגה את כל הבדידות האנושית, את כל יתמותו של היצור האנושי.

ורעיון-אב שני, זה של האדם. סיסמת היהדות הממצה את כל תורת האדם שלה, היא: "בצלם אלוהים נברא האדם". היא, תורת האדם הישראלית,

מתפשטת בהיקף: היא כוללת את כל האדם, את המין האנושי כולו, והיא מכריזה את הרעיון בדבר אחדות האדם, אחדות האנושות. יפה ציין הרמן (יחזקאל) כהן: המושג "אנושות", עצם המושג הזה, לא יכול היה להוולד על קרקע התרבות היוונית, כי אם על זו של היהדות. רק המונותיאזם הישראלי יכול היה להוליד את המונותיאזם, את הרעיון בדבר האנושות האחידה. ברם היא, תורת האדם הישראלית, חודרת אף לעומק וכאן אולי טמונה חשיבותה היתירה. היא מציינת ומבליטה את הערך המוחלט, הבלתי ניתן לתמורה, של היצור האנושי, "הנברא בצלם", את קדושת חיי האדם, שאין כל הצדקה אישית ולא כל אמתלא צבורית יכולה להפירה או אף לטשטשה. עוד אריסטו הכריז (בספרו "המדינה", ח"א), שבני אדם מחולקים לאדונים ולעבדים, לא מבחינה חוקית, כתוצאה מחוקי המלחמה והשבייה, — שהרי אז אף אפלטון, שהיה פעם שבוי מלחמה, עבד "חוקי" היה, — כי אם מבחינה טבעית: יש בני אדם שנולדו כאילו להיות אדונים, והם אנשי השכל ובעלי היוזמה, שהטבע כאילו ייעד אותם להיות השולטים בחברה, מנהיגי המדינות, אדונים. ויש כאלו שהם מראשית לידתם עבדים, שאין להם כי אם כושרם הפיזי ואין הם ראויים להיות כי אם כלי שרת בידי האדונים, וכאילו הטבע ייעד אותם להיות נכנעים ונשלטים. לעומת זה, היהדות מכריזה: "כי בבטן עושני עושהו" (איוב לא, טו), שעוד רבי יוחנן ציין כסיממת השוויון העקרוני שבין בני אדם, "אדונים" ו"עבדים" כאחד (ירושלמי, כתובות, פ"ה, ה"ה), או בלשונו של פילון: "אין שום אדם עבד מטבעו" (בספרו: De specia- libus legibus עמ' 283). וביתר מיצוי: אין האדם, שום אדם, יכול לשמש אמצעי למשהו או למישהו. אין הוא יכול להיות כלי שרת לשם איזו מטרה שהיא, הנשגבה ביותר: מדינית, חברתית או אף דתית. אין הוא יכול לשמש מכשיר לא ליחיד ולא לציבור. האדם הוא תכלית לעצמו, ואין החברה האנושית כי אם "ממלכת התכליות" בניסוחו של קנט, שהוא כולו ניסוח ברוחה של היהדות.

ורעיון-אב שלישי, ההיסטוריוזם הישראלי. המושג "היסטוריה" כשהוא לעצמו או דברי הימים במונח העברי המקורי, יצירה ישראלית הוא, והוא תולדה מתורת הבריאה. הפילוסופיה רואה את הווית הטבע כבלתי משתנית ובלתי נתונה לחליפות ותמורות, כשרויה מעבר לכל מידה זמנית או שהתהוותה היא פרי תהליך עוור, נטול מגמה וכוון. אולם תורת הבריאה רואה בטבע מהווה מתוכנן ומחושב על-ידי יוצרו, שבו מתגשם סדר עולם אלוהי ובו מתממשת, תוך הדרגה גדלה והולכת, המטרה האלוהית, מטרת היוצר האלוהי. ומכאן שמכלול ההתרחשויות בטבע ובחברה האנושית הוא מערכת מורכבת, שכל חוליה וחוליה בה מצטרפת לחברתה וכל אחת מהן משמשת סיום לקודמות לה ומבוא לבאות אחריה, והיינו: מסכת של רקמה היסטורית. ההיסטוריה האנושית מקפלת עבר ועתיד כאחד, יש לה נקודת יציאה, והיא: ההתגלות

בסיני, שהיא ראשיתו של מסע ההתקדמות האנושי, ונקודת החתימה, והיא: אחרית הימים המשיחית, שבה אחריתו של מסע זה, התחנה האחרונה שלו. ומכאן תקוות העתיד ההיסטורית של היהדות. התרבות היוונית היא רטרופק-טיבית; היא צופה פני העבר, האידיאל שלה הוא ראשית הימים, התקופה של "תור הזהב" האגדי, אי שם בנעורי האנושיות. ברם היהדות היא פרוס-פקטיבית; היא מתוחה ודרוכה לקראת העתיד, העתיד המשיחי הרחוק, שבו התגשמות כל מטרות ההיסטוריה ושאליו היא, ההיסטוריה, מכוונת על-ידי אלוהי ההיסטוריה ויוצר העולם.

ב

ועם זה אף הפילוסופיה חוקית היא בישראל, בתרבות הדתית הישראלית. אין היא מהווה את דרך המלך של היהדות ואת הזרם ההיסטורי הראשי של ההגות הישראלית, אבל אין היא גם יוצאת דופן ביהדות. ניתן להגיד כי היא משמשת משעול צדדי וצנוע בכרם המחשבה הדתית העברית.

המונותיאזם הישראלי כשהוא לעצמו כבר חדור הוא שכלתנות יתירה, והוא מהווה את שיא ההישגים לא רק בתחום האמונה, כי אם אף בהגות הדתית. האלילות, המגיה האלילית והמיתוס הקוסמולוגי האלילי צד שווה אחד לכולם, שהם רואים את אלוהים ואת מעשה היצירה שלו כפופים לכוחות הטבע ולתהליכי הטבע, אדישים כלפי המוסר ואי-תודעתיים במהותם. וזה בניגוד לרעיון הבריאה הישראלי, שלפיו הבורא לא רק עליון הוא על הטבע, אלא שטבע זה, מעשה ידיו של אלוהים, אינו אלא כלי שרת בידו לשם מימוש מגמותיו המוסריות המושכלות. והנה כל מלחמת הנביאים נגד סוגי האלילות האלה ספוגה אף היא שכליות עצומה. כן אנו מוצאים את דרכי החשיבה המדעית: את ההנמקה ההגיונית, את ההוכחות, היסטוריות וקוסמולוגיות, בספרות המקראית, אם כי מרובה בהן ההתפעלות והפתוס על התמיהה ועל השכנוע השכלי.

ברם אנו מוצאים כבר אף את ההגות המרוכזת בכתבי הקודש, אם כי אופי אחר לה מזה של הפילוסופיה בכלל — כפילוסופיה דתית, פילוסופיה של אמונה. ותכונה דתית זו היא המייחדת את הפילוסופיה העברית מראשיתה בכל הדורות והתקופות עד כמה שהיא עומדת על קרקע היהדות. כן אופיינית לנקודת הראשית של ההגות הפילוסופית הישראלית — אף היא מתכונות האופי של הפילוסופיה העברית, עד כמה שהיא צומחת מהחוויה הישראלית המקורית — השאלה המוסרית. לא בעיות מתפיזיות-קוסמולוגיות עוררו את המחשבה הישראלית ואת תשומת הדעת הישראלית — אחרי שמציאותו של אלוהים היתה לה למעלה מתחום הספק, ורעיון הבריאה סיפק את כל תשוקתה לפענוחה של חידת העולם והאדם, אף עשה את כל המאמצים לפתרונות אחרים לחסרי מובן וטעם — אלא רק הבעייה המוסרית, היא שיצרה את המתוחות

הראשונה בתודעה הדתית הישראלית. הגיניוס העברי לא העלה אף פעם, אפילו ברגעי המצוקה והיאוש הגדולים ביותר, את הספק בישותו של אלוהים. אך הרהורי הספק הראשונים נולדו בקרבו ביחס לצדק האלוהי. עיוותו של הצדק, הצלחתו של הרשע וכאוננו של הצדיק או בנוסח האפוריסטי (הפתגמי) של חז"ל: "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", הם שעוררו את המבוכה הראשונה בלב המאמין הישראלי. התחושה המוסרית הפצועה נוכח החזות של העדר חוקיות מוסרית בעולם, חוסר סדר עולם מוסרי, היא שקוממה את המצפון הישראלי, שלא נח ולא רגע עד שקרא למשפט את אלוהי המשפט.

התעייה והתהייה המוסרית היא שהיתה נקודת המוצא של המחשבה הפילוסופית-פית העברית. לא התמיהה המתפיזית כמו בפילוסופיה ההלניסטית, כי אם זו המוסרית, היא העומדת במסדה של הפילוסופיה העברית.

התלבטויות ראשונות בתחום הבעייה המוסרית אנו מוצאים כבר בפרקי התהלים ובדברי הנביאים, אם כי רבה בהם המצוקה והמבוכה על הספקנות. אף התשובות הראשונות של המחשבה העברית חותם האמונה טבוע בהן, החל מן הגישה של האמונה התמימה, שאין "יסורים בלא חטא" ועד לזו הנעלה של "קרבת אלוהים לי טוב", שמשמעותה, שאין הרע יכול לפגוע בצדיק, אחרי שקרבת אלוהים היא לו הערך העליון, שאין כל כוח חיצוני יכול לשלול אותה ממנו.

בעיות אלו באות לידי ברור וליבון שיטתי בשני הספרים הפילוסופיים הקלסיים של כתבי הקודש, והם: איוב וקהלת. ספר איוב מגולל בפעם הראשונה את הבעייה המוסרית, המדריכה את מנוחתו של האדם ההוגה בכל הדורות והתקופות, לכל היקפה ועומקה. ראויה לתשומת לב היא הצורה החיצונית של הספר, האופיינית אף היא במדת-מה לדרך המחשבה הישראלית, והיא: הרקע הסיפורי; המתיחות הדרמטית של העלילה המחשבתית, העולה וגדלה עם קצב המשא-ומתן ההולך ומחריף; האישים הממשיים המופיעים כנציגי שיטות ודעות; הדו-שיח החי; כל הנשימה הפתיטית הממלאה את הספר; כל המעטה האמנותי שלו, המשווה לו אופי של שירה מחשבתית, והמוזכיר לנו את השיחות הדרמטיות של אפלטון, שאף עליהן טבוע החותם האמנותי, יותר מאשר את הרצאת הדברים היבשה והקפדנית של אריסטו, שנעשתה משום-מה לסימן-היכר של ההרצאה הפילוסופית. ועם זה אנו מוצאים בספר זה הרבה מהתכונות של גישה מדעית, והן: הדיון המרוכז, אם לא השיטתי, בבעייה; השקלא-וטריא, הממצה את הבעד והכנגד; התנצחות הדעות השונות תוך פירוט מכוון של כל אחת מהן, על כל מסקנותיה, תולדותיה ותולדות תולדותיה. הבעייה העקרית של הספר היא, בנסוחו החריף של הרמב"ם: "היות האיש התם, השלם, הישר במעשיו... יחולו בו רעות גדולות ותכופות בממונו ובניו וגופו" (מו"ג ח"ג, פכ"ב). האם יש סדר עולם מוסרי? האם קיימת תכנית אלוהית בבריאה או נתונה היא לשרירות הרצון של היוצר האלוהי? האם יש משמעות

להווית אנוש, לחיים, להיסטוריה? האם יש טעם ומטרה מוסרית ליסורי הצדיק? — זו היא השאלה המציקה לאיוב, המסעירה את כל ישותו והמביאה אותו לידי התמרדות בבורא עולם. אחרי שלקוי הצדק בעולם מערער אף את צדקתו של בוראו ויוצרו.

ושוב, אופיינית לפילוסופיה של האמונה הישראלית היא התשובה של איוב. אין היא עונה ישר על השאלות שהעמדו לפניה, היא רק מצביעה על הרוממות האלוהית, שהיא למעלה מכל השגת אנוש ותפיסת אנוש, מעל כל שאלותיו ולבטיו, מעל כל התעייה שלו, חסרת האונים. כל כוחה של תשובת אמונה זו היא... אי-התשובה, מתוך הדגשת הגבולות של הכושר השכלי האנושי. יש סדר עולם אלוהי, יש שלטון הצדק ביקום, יש תכנית אלוהית בבריאה, אלא שלא ניתן לתבונת אנוש למצות אותה, לעמוד על סתריה. יש שכליות ויש חוקיות מוסרית בהוויית העולם, אלא שלא ניתן לשכל האנושי המוגבל להקיף אותה. אמנם עם כל העל-רציונליות של תשובה זו, אין היא אי-רציונלית, אין היא אומרת כלל וכלל שאלוהים נעלה הוא אף על החוקיות המוסרית, על כל אמות המדה המוסריות, ואין היא מסלקת את התביעה המוסרית מאת אלוהים; תביעה זו במקומה עומדת על אף כל עליונותו של אלוהים. הברירות של החוקיות המוסרית בתודעה הדתית הישראלית אינה נופלת בתוקפה מהודאות של מציאות אלוהים. שאלה זו, שהתחבט בה אפלטון ("אותופרון"), אם הטוב הוא טוב מפני שאלוהים רוצה בו, או אלוהים רוצה בטוב, מפני שהוא טוב, אינה אפשרית כלל בתחום היהדות, שאלוהים והמוסר הם לה שתי אמיתות-יסוד שקולות זו כנגד זו. תשובתו של איוב רק קובעת שאכן יש משמעות מוסרית בכל מעשי אלוהים, אלא שלא תמיד היא נהירה לשכל האנושי המצומצם, חסר האופק האלוהי. אף אין היא, התשובה האיובית, דורשת אמונה עוורת מאת האדם בצדק האלוהי. היא רק מנסה לשכנע אותנו, שהחכמה האלוהית הנפלאה והצדק האלוהי המופתי, המתגלים לנו בחלקים שונים של הבריאה, מבטיחים אותנו, שאלו, החכמה והצדק האלוהי, מתפשטים אף לתחומים אלו, שבהם אין הם מתגלים לנו, ושעליהם אנו תוהים. הכרת הרוממות האלוהית, היוצאת מתוך התבוננות במראות הפלא של מעשה היצירה האלוהי, שבתאורם מפליג איוב, נוטעת בנו את הבטחון באל הטוב והמטיב, שדרכיו גבוהות מדרכי בני אדם. התבוננות זו בחכמה האלוהית, בצדק האלוהי ובחסד האלוהי, שאפס קצהו ניתן גם לנו לתפוס, אומרת לנו, שעלינו לתת אמון גמור בטובו, בחכמתו ובצדקתו של בורא העולם ויוצרו. וכך, אם תשובה איובית זו אין בכוחה אולי לסלק את הרהורי הספק המוסריים שלנו, הרי כוחה אתה להרגיע ולהשקיט את המצפון המוסרי שלנו, שאינו חדל לתבוע ולדרוש אחרי נתיבות עולם. ומכאן ניתן לציין את תכונת-האב של ההגות הפילוסופית הישראלית, והיא, שנקודת הראשית שלה היא שכלית גמורה, אך נקודת הסיום שלה היא על-שכלית

(אבל לא אנטי-שכלית), ושדוקא מיצוי כל הכושר השכלי האנושי מעמיד אותה על מציאותם של תחומי הווייה, שהם למעלה מן השכל האנושי. (כאותו המאמר הנפלא של מונטיין: רק הדוחף את הדלת ומנסה לפתחה יודע שהיא סגורה).

מסובך יותר הוא הספר הפילוסופי השני: קהלת. החוקרים החדשים מצאו בו עקבות הפילוסופיה היוונית, ואף חוקר זהיר כגוטמן מניח פה אפשרות של השפעת הפילוסופיה הפופולרית של יוון. אגו, המאמינים בקדמות הספר, אין אנו יכולים להעלות על הדעת השערה זו, אך יחד עם זה אף חז"ל חככו ביחס לעקביותו הדתית של המחבר. ואמנם יש בו כמה גורמים החורגים מהאוירה הכללית של הספרות המקראית: הספקנות הרצופה, אם כי אין היא שיטתית ומתודית; הפסימיות הממלאה את כל חללו; ובעיקר אבדן הזיקה לחיים מתוך ראיית אפסותם של כל קנייני החיים בניגוד לצמידות אל החיים, על אף תודעת הרע שבהם, מתוך בטחון בנצחון הסופי של הטוב, שכל האקלים התנ"כי מלא ממנו; וגם האינדיווידואליזם המופרז שלו, המנסה כאילו לפרוק את עול המסורת ולהתחיל בבדיקת החיים באופן עצמאי — ברם עם זה, הספר הוא כולו יהודי ותנ"כי. מבחינה מתודית, כל בקורת המציאות שלו נובעת לא מדעת אסכולתית, כי אם מחכמת החיים, מנסיון בלתי אמצעי, מהתבוננות אישית ואמפירית במראות החיים. כי התבוננות זו היא מרוכזת ועקבית, אם כי לא שיטתית. ומבחינה עניינית אף קהלת, עם כל ספקנותו, אף לרגע אינו מטיל ספק במציאותו של אלוהים והוא אינו גלאה להזכירו כגורם עליון ודאי שאת הנהגתו אמנם לא ניתן לנו להבין. אין אנו מוצאים אצלו, אף אצלו, כל ספק שהוא בקיומו של אלוהים, על כל ההתאוננות המרה על מעשיו של זה, נטולי ההבנה בעיניו. אדרבה, הוא אף מרבה להזכיר את שם אלוהים יותר מקודמיו; בכל אופן שם שמיים שגור בפיו על כל צעד ושעל. וגם הבעייה הראשית בספר, והיא המביאה אולי את המחבר יותר מדברים אחרים לידי התייאשות גמורה מן החיים, היא שוב הבעייה המוסרית: לקוי הצדק, החלוקה הבלתי נכונה של נכסי החיים, דמעת העשוקים. וכמה זה אופייני, לרוח היהודית שבו, שתמונה זו שמעלה המחבר: התמדת ההתרחשויות בטבע, החזרה הנצחית של מאורעות היסוד שבו, קבע זה שיכול היה, שחייב היה, לעורר את התפעלותו על שהוא מגלה את החוקיות הטבעית, את סדר העולם הקבוע, את דמות הקוסמוס (שאין פירושו ביוונית אלא "מחנה השוכן לשבטיו"), זה האידיאל היווני העליון, — דווקא הוא, הקבע, מעורר במחבר הספר מחשבות נוגות, על שסדר עולם זה, נטול משמעות מוסרית, על שאין הוא מתחשב עם האדם, המעונה והסובל. ולפיכך חסר טעם הוא בעיניו, ממלא אותו התמרמרות ורגשי יאוש. וכך, דווקא אחרי התאור היפה של ויסות תופעות הטבע, כהמשך לסיסמתו: "לכל עת", באה השאלה-התמיהה, שהיגון הרב והיאוש המר בוקעים בה: "מה יתרון לאדם בכל עמלו?"

ובעיקר, יאוש זה, התייאשות שחורה ומוחלטת זו, פסימיות זו, הנוקבת ויורדת עד תהומה של הנפש, אינם משמשים למחבר כי אם קרש קפיצה לאמונה רמה ומרוממת, מתוך השלמה שקטה עם הגורל, עם מנת האושר שזימן לו אלוהים. דווקא בעמדו על סף התהום, תהום החדלון, הפוערת את לועה נגדו, הוא מוצא את העוגן האחרון בהשלכת יהבו על אלוהים, החותך חיים לכל חי. ובוה הקדים קהלת את שורת אותם האישים כגון פסקל, טולסטוי, אשר דווקא אחרי משבר רוחני גדול שהביאם עד דכדוכה של הנפש הגיעו לידי עליית נשמה דתית. בזה קהלת לא רק נשאר עומד על קרקע האמונה הישראלית, אלא אף הכניס גוון חדש לתוך המסכת של האמונה המקראית, בהבטיחו לעצמו מקום של כבוד במערכת כתבי הקודש.

ג

הנסיונות הלאומיים הגדולים, החוויות הקיבוציות של האומה, והגדול בכולם: חורבן הבית ואבדן העצמאות המדינית, הבשילו את התבגרותה של המחשבה הלאומית וקידמו את התפתחותה של ההגות הפילוסופית בישראל. הם הביאו, ראשית כל, לידי תהייה רבה על בעיות החיים והמציאות, אלוהים ועולם, גוי ואדם. זאת ועוד: הפיזור שבא בעקבות ההתמוטטות המדינית הביא את בני האומה במגע ומשא בלתי אמצעיים עם תרבויות זרות, אמונות ודעות חדשות, אורחות חיים חדשים, ולמגע זה היו תוצאות רבות אף בתחום הפילוסופיה. הוא, מגע זה, הרחיב את האופק של האדם בישראל בדרך כלל, גילה אספק-לריות חדשות, אמות מדה חדשות וגישות חדשות לבעיות הנצחיות, ומתוך כך עורר את רוח הבקורת; הוא גם הפרה את רוח האומה ונתן דחיפה חדשה לגאון היוצר שלה, שמתוך קליטה של נכסי דעת חדשים, הגיע לידי מציגת תרבויות חדשות, אשר מצדן נתנו כוון חדש לציוויליזציה האנושית. ובעיקר, הוא הביא את היהדות — וזהו הפן השני של השפעת מגע זו — לידי הגדרת עצמה, לידי ניסוח מתודי ומסודר של אמיתותיה נוכח ההסתערות הזאת של רעיונות זרים ושל מחשבות נכריות, לידי חישול הנשק הרוחני לדחיית הנחשולים התרבותיים הזרים. מגע כפול זה: עם החיים ועם העמים האחרים, הגביר והאדיר את המגמה הפילוסופית בישראל.

הבימה הקלסית לפגישה זו עם עמים ותרבויות היתה אלכסנדריה של מצריים, אחד מהמשמרות הקידמיים של הציוויליזציה ההלנינית. כאן נעשו הנסיונות הראשונים ליצירת סינתזה בין שתי התרבויות הגדולות, אלו של יהודה ויוון, אשר יותר משהשפיעו על ההיסטוריה הרוחנית בישראל, השפיעו על דברי ימי הרוח העולמית, וכאן נתחשלה המזיגה הראשונה בין הדעת הפילוסופית והאמונה התורנית, אשר, אם קלושים היו הדיה בקרב היהדות, רבות היו תוצאותיה בין עמי עולם. יהדות אלכסנדריה הוטמעה במשך תקופה קצרה טמיעה לשונית ותרבותית, אך שמרה על רוח האומה בתוכה, על

הגחלת הלאומית. המפעל הראשון שלה היה: תרגום התורה ליוונית; יום הסיום של מפעל ענקי זה היה חג לאלכסנדריה היהודית, אך יום אבל ליהדות הישראלית. כפילות היחס מקבילה לכפילות התוצאות של המפעל; הוא, מפעל זה, פתח שערים כפולים: להשפעה יהודית על עמי עולם בקנה מידה עולמי, ולקליטת נכסי עמים על-ידי עם עולם. כפילות זו של קליטה והשפעה, של עקירה והנחה, ניכרת ביחוד בספרות הדתית-הפילוסופית של יהדות אלכסנדריה, שמיזגה את האוצרות הכפולים של דת ישראל ופילוסופיית יוון. הפילוסופיה היוונית לא היתה כולה עשוייה חומר מוקשה אחד; היא כוללת בצד זרמים אתיאיסטיים-אפיקורסיים וחמרניים-ספקניים כגון אלו של דמו-קריטוס, אפיקור, הסופיסטים, ובעצם כל הפילוסופים הפריסוקרטיים, אף את משנותיהם של אלו הקרובים לרוח ישראל — וביניהם, בעיקר, אלו של שלשת המאורות הגדולים: סוקרטס, אפלטון ואריסטו, וכן אף של הסטוא — קרובים, אבל לא מזדהים. בעלי המחשבה היהודית באלכסנדריה יותר משהבחינו בשוני שבין היהדות והפילוסופיה, ראו והדגישו את הקירבה שביניהן. ויש לציין, שזו היתה גם הגישה של אנשי המדע היווניים, כגון קליארך בשם אריסטו, תיאופרסטס, סטרבון ואחרים, אם כי היתה להם השגה קלושה מאוד במהותה של היהדות, שיתכן שאף ליהודי אלכסנדריה לא היתה ברורה כל צרכה. הוגי הדעות היהודיים באלכסנדריה, סיגלו לעצמם מהר לא רק את הצורה החיצונית של הפילוסופיה היוונית: דרכי ביטוי, שיטתיות, אישוש האמונה בהוכחות הגיוניות, אבל, ללא משים אולי, אף, בחלק ניכר, את התוכן המחשבתי שלה, שהיה זר לרוח ישראל המקורית, ואשר היהדות האלכסנדרית, מעוטת הדעת ההלכתית, לא היתה די מחוסנת בפניו לפלטו עם בליעתו.

הנציג הקלסי של מגמה פילוסופית זו — אחרי שאלו שקדמו לו היו אלמוניים בעיקר, ויצירותיהם גם לא הגיעו אלינו במלואן — היה פילון האלכסנדרוני. אנו, שאין כוונתנו כאן במסגרת מצומצמת זו של המבוא לסקור את כל תולדות המחשבה הדתית בישראל, כי אם לציין את קוי התפתחותה, ביחוד בתקופתה הטרומ-פילוסופית, שקדמה לתנועה הפילוסופית המאורגנת, זו של ימי הביניים, — לא נסכם כאן לא את חייו ולא את מפעל חייו של פילוסוף זה, כי אם נעמוד בראשי פרקים על עקרי משנתו הפילוסופית, תוך הדגשת מלוא חלקה להתקדמות הכיוון הפילוסופי בישראל.

פילון, בן למשפחה עשירה ומיוחסת באלכסנדריה, שנולד כעשר שנים בערך לפסה"ג, היה בעל השכלה יוונית ואף יהודית יסודית ורחבה, אם כי אף היא, כנראה, בלבוש יווני. התעסקותו העיקרית היתה עבודת הספרות, הפילוסופית בעיקר. היה גם פעיל, בפרק זמן בכל אופן, בשטח הציבוריות, השתתף במלאכות של יהודי אלכסנדריה לקיסרה של רומי, קאיוס קליגולה, וכן פרסם תשובות נגד כתבי הפלסטר של צורר היהודים אפיון.

קיימת בספרות הפילונית הבלתי מועטה בעייה יסודית (שניסח אותה פרופ'

לוי גינצבורג): "האם היה פילון הוגה דעות ישראלי בעל חינוך יווני או פילוסוף יווני בעל ידיעות ביהדות?" הבעייה נשארה בלתי נפתרת, ואף אנו לא נפתור אותה פה. לעניננו כאן מספיק לציין שמבחינה צורנית גדולה היתה ללא ספק הזיקה של פילון לתורת ישראל, שהיא בשבילו מכלול האמיתות העליונות, הכוללת בקרבה את האמת הדתית העליונה והיחידה, ושהיא היא הדעת הפילוסופית העליונה והאמיתית. כהוכחה לכך תשמש גם העובדה שרוב כתביו אינם אלא פירושים לתורה, לפרשיותיה ההיסטוריות לחוד ולפרשיות החוקיות לחוד, — וכן העובדה שהרוח הכללית המהלכת בכל כתביו היא רוח ישראל סבא, והיא המהווה את הרקע הכללי של תורתו בפילוסופיה והדבק המאחד של משניותיה הבודדות. עם זאת, פילון הוא שהכניס (אמנם מתוך כוונה טובה), בעטיו של הפירוש האליגורי והמדרש הפילוסופי, מערכת של מחשבות פילוסופיות זרות לתוך היהדות שיש בהן משום היסט גמור — אם לא משום שינוי צורה ודמות — של כל מהותה.

פילון הוא הפילוסוף היהודי הראשון, שהפילוסופיה אומנתו ואמונתו, בעל השיטה הפילוסופית הראשון בישראל. יש הרואים במשנתו של פילון רק שיטה מקובצת של תורות פילוסופיות שונות כגון אלו של פתגורס, אמפדוקלס, אפלטון, הסטוא, ועוד. קצת אמת כאן, לא כל האמת. תורות אלו שמשו אמנם לבנים לבנינו הפילוסופי, אך המלט המלכד אותן וההופך אותן לבנין אחיד היתה הרוח הישראלית המקורית שפיעמה בו, ומתוך כך נעשתה אף תורתו למקורית ביותר, לכל הפחות לסינתזה פילוסופית מקורית; הרעיונות הפילוסופיים המרובים שפילון ספג אותם מאסכולות פילוסופיות שונות היו לו כחומר גלמי, שאת צורתו צר ברוח היהדות, ומהי מדת היוצר אם לא, כדברי הרמב"ם, מתן צורה לחומר? והאם אפלטון עצמו לא היה תלמיד של בתי מדרש פילוסופיים שונים, כגון של פתגורס, הירקליטוס ופרמנידס? בכל אופן יש לציין, כי פילון הוא שהביא את המפנה, אולי החשוב ביותר, בכל תולדות הפילוסופיה. הוא ולא רבותיו. משנתו, ולא המשניות שמהן היא מורכבת, היא שעומדת במסדה של המהפכה הגדולה ביותר בדברי ימי הרוח — תקומת הדתות המונותיאיסטיות, אשר עם כל סילופיהן בנות הן לתורת ישראל. לא לחנם קראו לו הקדמונים: "אפלטון היהודי", — מה שמוכיח את המשקל הרב שהם ייחסו לחכם ישראלי זה, ויש אף שהיו ממשלים: "או אפלטון מפלן או פילון מאפלטון" (הירונימוס בספרו: "על אנשים מפורסמים") — מה שמראה על שוויון העמדה של שניהם בעיני הראשונים.

פילון היה הראשון שניסה לערוך מזיגה בין שתי תרבויות היסוד של האנושיות: היוונית והיהודית, אשר השפעתה היתה כה רבה בקורות הרוח האנושית. הוא הראשון שהעמיד זה מול זה את הדת ואת הפילוסופיה, את ההתגלות ואת התבונה, את האמת האלוהית ואת זו האנושית, והוא הראשון

ששקד על איחודן ומיזוגן של שתיהן מתוך מאמץ שיטתי. הוא הראשון שטבע את המטבע של הפילוסופיה הדתית, הוא יוצרה האמיתי של פילוסופיה דתית זו, וכאן, בעיקר, טמון ערכו ההיסטורי-החלוצי כסולל דרך חדשה בפילוסופיה ובדת כאחד. הוא מחוללה של התיאולוגיה או של המדע הדתי (האלוהי), שהתפתח אמנם בתקופה מאוחרת בכל הדתות המונותיאיסטיות, אלא שמצא את דרכו סלולה לפניו על-ידי חכם יהודי זה מאלכסנדריה.

פילון היה הראשון בישראל שדן בנושאים הפילוסופיים דיון שיטתי ומרוכז, אם כי הרצאתו רחוקה להיות שיטתית כזו של אריסטו. בזה הוא יותר קרוב לאפלטון, בעל השיחות הפילוסופיות, כשם שהוא תלמידו בשטחים אחרים, יותר מהותיים. הנושא הראשי בין הנושאים האלו הוא אלוהים. המושג האלוהי של פילון הוא כולו על טהרת היהדות. אלוהי פילון הוא נבדל מן העולם ועליון עליו. בורא העולם הוא רוחני כולו בניגוד לפנתאיזם החמרני של הסטוא הרווח בימיו, לפיו ה"פנוימה" האלוהית ממלאה את העולם והיא חומרית כמותו; יחד עם זה האל הפילוני, הוא אישיות מוסרית, החותכת חיים לכל, לשבט או לחסד, כעונש וכשכר, — מנהיג העולם, ולא אידיאה ריקנית, ערטלאית ומחוסרת לשד ודם כעין אידיאת הטוב האפלטונית. עד כאן פילון עומד כולו על קרקע היהדות. חידושו הראשון בתחום זה — חידוש סגנון ולא חידוש תוכן — הוא התורה המפורסמת בדבר שלילת התארים, שתפסה מקום כה נרחב בפילוסופיה של ימי הביניים. מתוך מגמה של סילוק כל אינוש מאת אלוהים, שולל פילון כל תואר שהוא מאת הישות האלהית, ואנו אין לנו, לדעתו, אלא ידיעת הישות גרידא, ולא של כל תכונות שהן. אלוהים הוא נעלה על כל המציאות העולמית והאנושית, החומרית ואף זו הקרויה: רוחנית; אין לייחס לו, לא רק כל כלים גשמיים וכל תכונות גשמיות שהן, כי אם אף לא כל מדה נכונה שהיא, שכלית או מוסרית. שכן כל המדות לקוחות משדה הנסיון האנושי ואלוהים הרי מרומם הוא אף על כל מה שאנו קוראים טוב ויפה, אף מן הדעת, וכך הובטחה הרוממות האלוהית המוחלטת על כל דבר אנושי ועל כל מושג אנושי. עם זה אף תורה זו אינה אלא מיצויין המסקני של המקדמות הגנוזות ברעיון אלוהים המקראי, בטרנסצנדנטיות האלוהית המקראית — אם כי אלו ניתנות להתפרש גם אחרת, מה שמהווה, כידוע, ויכוח בין הפילוסופים היהודיים בימי הביניים. ואם אמנם את הניסוח המפורש הראשון של תורה זו, המשותפת לחכמי ישראל ולפילוסופי יוון, מצא פילון אצל אפלטון, הרי לא עליו הוא מסתמך, כי אם על תורת משה, וממנה הוא מסיק שאין אנו יכולים להכיר מאלוהים כי אם את ההויה שלו, ולפיכך אף שהוא מפליג בשלילת התארים מאפלטון, אין הוא שולל כמותו מאת אלוהים את ההויה גופה, אחר ששם הויה הוא הכנוי החוקי של אלוהים בתורה.

יחד עם זה רואה פילון, ברוח היהדות, את אלוהים כמכלול השלמות, ומתוך

כך גם כמקור החסד והרחמים, הטוב והצדק. אין השלילה הפילונית מתכוונת לרוקן את הישות האלוהית ולהפכה לאפס מיתאפיזי כדוגמת הניאופלטוניות, כי אם לציין את חוסר יכולתנו למצות את השלמות האלוהית, הנעלה מכל תארים אפשריים, שהם כולם אנושיים-מוגבלים.

מהפכה גמורה הכניס פילון בתורת הבריאה המקראית, שיש בה משום הפיכת כל הקערה על פיה. פילון אינו גורס בריאת יש מאין, כי אם יש מיש, מחומר קדום. הוא רואה את המציאות כדואליסטית ביסודה, והוא מעמיד אותה על שני גורמים: האלוהות – הסיבה הפועלת, והחומר – הישות הנפעלת על-ידי הסיבה האלוהית. רבות הן התוצאות מגישה פילונית זו לרעיון הבריאה: מיתפיזיות, ועוד יותר מוסריות. לראשונה, רעיון הלוגוס. כגשר בין האלהים והחומר משמשים מצויי הביניים, שהראש והראשון ביניהם הוא הלוגוס. אין פעולת היצירה וההשגחה האלוהית נוגעת במישרין בחומר, כי אם משתמשת בכחות הביניים כסיבות אמצעיות, כמתווכים בינה ובין החומר. מקורו של רעיון זה הוא ראשית כל בתורת האידיאות האפלטוניות, ואין הלוגוס אלא מרכב האידיאות או אידיאת האידיאות, ברם מאחר שהאידיאות הן סטטיות, נעדרות פעולה, הרכיב פילון עליהן, אולי במידת-מה מתוך תחושה יהודית, את תורת הסטוא על הכחות השכליים, הדינמיים-אקטיביים, הממלאים את העולם, אותם ה"דברים המזריעים" הסטואיים החודרים אל תוך המציאות החומרית ומחיים אותה, ומכאן שהלוגוס הוא מעין כח הכחות האלו או השכל המרכזי, "השכל של הכל", בלשון הסטוא. יתכן גם שרחפה לפני עיני פילון תמונת המלאכים של כתבי הקודש, והלוגוס הוא אצלו מעין מלאך המלאכים, אם כי רב הוא ההבדל בין המושגים האלו של מלאך ולוגוס, כמו שנראה בסמוך.

כל תורת הלוגוס נעוצה במגמה לסלק את התמיהה הכפולה: המתפיזית-כללית – כיצד יתכן המגע בין האלוהות הרוחנית, הזכה והשלמה, ובין החומר העכור, הגשמי והבלתי שלם – והמוסרית-יהודית: כיצד יתכן המגע הישיר בין אלוהים כטוב מוחלט ובין החומר שהוא מקור הרע? מצויי ביניים אלו משמשים מעין גשר בין אלוהים והחומר, והופכים את המעבר בין שניהם למודרג, לתהליך ארוך, ומתוך כך מוקטנת המתיחות הרבה בין שני הקטבים. מגמה זו עומדת אולי אף במסדה של תורת הכפילות הפילונית: אין האלוהות שהיא טובה ושלמה בהחלט יכולה להיות המקור של הרע והבלתי שלם, ולפיכך אין היא הסיבה היחידה של העולם שלנו, שהרע והטוב משמשים בו בערבוביה: יש חומר נצחי בצד אלוהים, מחוסר צורה, חיים ותנועה, הוא הוא מקור הרע וממנו עיצב אלוהים, באמצעות הלוגוס, את העולם, ומכאן שיצא העולם כמו שיצא. אמנם אין פילון מסיק כאפלטון מתורה זו, שהרע הוא נצחי כשם שהחומר הוא נצחי (ראה למשל: "תיאוטיטוס" לאפלטון, ושיחת הנופש שם). ברוח המשיחיות הישראלית הוא מאמין בנצחון הסופי

של הטוב על הרע, ועם זה בקושי מותאמת תורה זו, המתקרבת לזו של שתי רשויות, עם תורת אחדות אלוהים הישראלית, שאינה מכירה בשום ישות עצמאית מחוץ לאלוהים.

ברם משהו מסטייה אלילית, אם לא אליליות ממש, יש בתורת הלוגוס הפילונית. הלוגוס הפילוני הוא יש אלוהי, אם לא אל ממש, העומד בפני עצמו, שבידו נמסרה פעולת היצירה וההשגחה, מעין ה"דמיורגוס" הגנוסטי. אין לראות בלוגוס ובדמיורגוס בשום פנים ואופן (כפי שניסו זאת חוקרים שונים, ובתוכם פרופ' קלוזנר ובמקצת אף פרופ' גוטמן ז"ל), משום תקבולת-מה לדימוי המלאכים הישראלי ואף לא לדמויות התלמודיות של מטטרון, פרקליט וכד'. אלה האחרונים הם כלי שרת בידי אלוהים, שליחי אלוהים העושים את רצונו, כהוראת המלה: מלאך, ודבר אין להם עם הלוגוס, העושה לבדו את כל פעולות היצירה הקוסמית ואף מקיים את כל השלטון העולמי בידו. אמנם פילון רואה את מצויי הביניים האלו מחוץ לעולם, כאפלטון, אבל לא, כמותו, מחוץ לאלוהים, כי אם אצורים בעצמות או במחשבה האלוהית (כדבריו המפורשים בספרו: *De Mundo Opificio* — על בריאת העולם), והם גם עצמים נפרדים מאלוהים וגם חלק ממנו, נבראים ובלתי נבראים, עצמויות גנוזות ואצורות בהויה האלוהית ואף יוצאות ממנו ונפעלות על ידו, יותר נכון: נאצלות ממנו (ואין כאן כל סתירה בישות ביניים זו כמו שמדמים צלר, ההיסטוריון של הפילוסופיה היוונית, ואף גוטמן), ומתוך כך נמנע פילון מאליליות גלויה, אבל יש אצלו אליליות מוסווית. כחות אלו בין אם הם נבראים, בין אם הם חלק מן האלוהות, ובין אם הם עומדים באמצע, מהווים ישים אלוהיים עצמאיים, עומדים ברשות עצמם ופועלים על דעת עצמם, והם ממלאים בעצם תפקיד של אלים משניים, כמו שפילון קורא במפורש ללוגוס "האל השני" או אף "הבן הבכור של האלוהות". והרי מכאן הדרך כבר סלולה ל"בן אלוהים" הבשר-ודמי הנוצרי. (ואין כאן כל דמיון חלילה, כפי שמדמה את זה קלוזנר, ל"שכינה" התלמודית, שאינה אלא השתקפות האלוהות הנצחית והאחת בעולם הכלה, בבואת האינסופי בסופי). ברור איפוא: כל תורת הלוגוס היא נגוד גמור לתורת האחדות האלוהית, שאינה מכירה במתווכים כל-שהם בין אלוהים ואדם (ולא כמו שקלוזנר אומר באופן משונה במאמרו על פילון, שדוקא תורת האחדות מחייבת... את התווד, את מציאות המתווכים האלוהיים...). היא אינה אלא גורם אלילי שהובא על-ידי פילון מהפילוסופיה האלילית ויש בה משום הפיכת כל תפיסת היהדות, החרדה על האחדות האלוהית, על פיה.

מהפכניות הן התוצאות המוסריות של תורה זו. הכפילות של אלוהים וחומר יוצרת מצב של ניגוד קטבי בערכם של שני העולמות: העל-חושני והחושני. הראשון הוא כולו אור וטוב והשני משמש במה של התנצחות בין הטוב והרע. שניות זו קיימת אף ברשותו של האדם. האדם הגופני הוא בן עולם החושים,

החומר, שממנו הוא מורכב, והאדם השכלי, שמקורו הוא בלוגוס האלוהי, הוא בן המציאות העל-חושנית. מכאן, אומר פילון בהיגררו אחרי אפלטון ופינדרוס, שהגוף הוא קבר ובית אסורים בשביל הנשמה האלהית שבאדם, ומכאן גם המשימה המוסרית המוטלת על האדם, והיא: להשתחרר מגטל החושנות, מכבלי הגוף, לשוב למקור העל-חושני ולהתאחד עם הישות האלוהית. בתורה זו נעוץ כבר רעיון הפרישות והסגפנות הנוצרית, הגורס את הבריחה הגמורה מן העולם, מן החושנות ואת תיעובו המוחלט של הגוף — אם כי פילון עצמו התרחק ממנו וציין ש"משה התרחק משתי הקצוות" וביקש "לברוא הרמוניה וסימפוגיה של דרכי החיים" (בספרו—De Specialibus Legibus). ורעיון זה הריהו, בלבושו הקיצוני בכל אופן, בניגוד לעמדת היהדות המקראית המקורית, המחייבת את העולם ואת החיים הארציים במידה מסויימת והרואה אף בגוף ובחומר יצור אלוהי.

אכן, השכיל פילון בתורת המוסר שלו למזג במזיגה מקורית גורמים הלניים ויהודיים. בניגוד לדטרמיניזם הסטואי הוא גורס ברוח היהדות את חרות-הרצון הגמורה של האדם, כדברי הרמב"ם "שאין איש באומה, תודה לאל, חולק עליה" (שמונה פרקים פ"ח), היינו על עקרון החרות. אך יחד עם זאת — ושוב בניגוד לסטואיות — הוא רואה כהכרחית, בד-בבד עם דרישת המאמץ האנושי, את עזרת האל, את ה"סייעתא דשמיא" בבצוע המשימה המוסרית. ואין בכפילות זו של העשייה האנושית המלווה חסד אל, כל סתירה שהיא (כפי שחושב גוטמן). כי אכן כזאת היא עמדת היהדות בתחום זה, שהיזמה המוסרית, הצעד הראשון, צריך לצאת מן האדם, ואלוהים ערב לסיום המוצלח של המאמץ המוסרי, כדברי התלמוד: "בא ליטהר — מסייעין אותו (שבת קד, א). פילון מעלה על נס את הרעיון המשותף לחכמי התלמוד ולאפלטון בדבר ההידמות לאלוהים. אמנם כאבות המדות המוסריות הוא רואה ברוח ההילינית: את הדעה, את הבינה, את הגבורה ואת היושר, אך למעלה מהן הוא מעמיד, וזה בהתאמה גמורה לאמונה המקראית, את המדות הדתיות, את הבטחון באלוהים ואת הכניעה לאלוהים או הענווה כלפיו — תחושה כפולה הנובעת מעמידת היצור כלפי היוצר. במקום אחד הוא מסכם יפה: ראשי העיקרים ודרישות היסוד של היהדות הם: "ביחס לאלוהים — החסידות והקדושה, וביחס לבני אדם — אהבת האדם והצדק" (De Specialibus Legibus).

נעלה היא השקפתו על האדם, שבו הוא מדגיש, יחד עם תורת ישראל, את צלם האלהים שבו. "מכל היקר והחשוב בעולם כולו אין דבר קדוש ודומה אל האלוהים מן האדם". ברם נשמת החיים וגולת הכותרת של כל תורת המוסר שלו, היא השגת האדם את אלוהים, השאיפה להתקרב אליו מתוך דעת והכרה. אמנם פילון מזהה את הטוב ואת הדעת ברוח ההילניות (ראה, למשל, את השיחה: פרוטגורס) ועל רקע זהות זו הוא רואה את עיקר תעודת

האדם בהכרה, בדעת, ואף כי הדברים אמורים בדעת דתית—ולא דעת סתם כמו אצל אריסטו— שאין כל המדע אלא הכנה לה, ומתוך כך ניתן על ידי פילון ערך דתי לדעת זו, אבל בבת אחת הוטלה על ידו גם שכלתנות יתירה, אינטלקטואליזציה מופרזת, בחווייה הדתית, העולה על הזיקה התל-מודית ללימוד תורה שאינו סו"ס אלא אמצעי ולא תכלית— אחת הבעיות המרכזיות בפולמוס הידוע מסביב לתורת המימוני. ברם פילון גם מכיר השגת אלוהים אחרת, העולה על כל הכרה מדעית, שלא רק שאינה זקוקה לדעת השכלית, אלא דורשת פרישה ממנה, והיא הדבקות הבלתי-אמצעית באלוהים. הוא קורא לה בשם מיוחד— "שכרון פיכח" (בספרו: (quis rerum divinarum heres), הבא למצות את המצב של האקסטזה הדתית, שבו רוח אלוהים יורדת על האדם ומניעה את מיתרי נפשו כמיתרי הכנור. מתוך נקודת ראות זו הוא מעריך את החווייה הנבואית היהודית, שהוא מזהה אותה עם האקסטזה, ומתוך כך הוא נותן לבוש מדעי לנבואה הישראלית. אמנם, עם שהוא רואה את עליית הנשמה הדתית כמתחדשת והולכת בכל דור ודור, הוא רואה ערך היסטורי מיוחד וחד-פעמי להתגלות בסיני, שהביאה לעולם את האמת הדתית האחת והיחידה. (ואין כאן שוב כל סתירה כמו שמדמה גוטמן, שלא עמד כל צרכו על הדיליקטיקה שבמשנת פילון).

וכך, בסיכום הדברים, היפרה פילון את היהדות בנכסי מחשבה חדשים, אף העניק לה גלימה מדעית, שהיתה חסרה לה במדת-מה. אולם על ידי חדושו אלו קרוב היה לטשטש את כל יחודה של תורת ישראל ולרוקן את תוכנה המונותיאיסטי המיוחד, תוך פשרה עם המחשבה האלילית. אין איפוא פלא שכתבי פילון לא באו בקהל ישראל, ואף שמו נשכח לזמן ארוך עד שהועלה שוב בתקופה מאוחרת מאד ע"י ר' עזריה מן האדומים ב"מאור עיניים". לעומת זאת שימשה תורתו כמסד ואבן פינה לדת החצי-אלילית, לנצרות. מכאן גם התנגדותם של שלומי אמוני ישראל לכל פילוסופיה שאינה נובעת מהמהות האימננטית של רוח ישראל ולכל מחשבה פילוסופית בישראל המתעוררת ע"י דחיפה מצד מחשבות זרות, ואולי אף לכל חקירה פילוסופית, התנגדות שנתעוררה אף בתקופה הקלסית של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, כשזו האחרונה עצמה היתה ספוגה תורת ישראל בממדים העולים לאין קץ על פילון ותכמי אלכסנדריה.

ד

הספרות התלמודית היא היצירה הקלסית השנייה של האומה אחרי התנ"ך. היא טבעה את מטבע החיים הישראליים לדורות, חיי היחיד והחברה. מה יהסה לפילוסופיה, ומה מקום הקדישה למחשבה הדתית? הספרות התלמודית נוצרה במשך דורות רבים: מהמאה החמישית בערך לפני התאריך הרגיל עד לחמש מאות שנה אחריו. היא נולדה והתפתחה בשתי ארצות שונות,

ישראל ובבל, ובתנאים מדיניים שונים: שלטון פרס, יוון, רומא, עצמאות מדינית, מרידות וחורבן. השתתפו בה קרוב לאלפיים יוצרים בעלי מקצועות שונים, השכלה ורמת חיים שונה, שרובם אמנם מהשכבות העממיות. ניתן להבחין בה שלש תקופות: סופרים, תנאים, ואמוראים, ברם מכיון שקשה להעביר חתך מדוייק בתומר התלמודי לפי השכבות האלו יש לבחון אותו בסקירה אחת.

ערכו ההיסטורי של התלמוד גנוז ראשית כל בתחום ההלכה, הקובעת חוקת חיים ליחיד ולצבור, לעם ולמדינה והכוללת סדרי שלטון ומשפט, בית וחברה, שוק ומקדש, כל אורחות החיים של האדם בישראל. מקביל לו חלק האגדה. האגדה מכילה סוגי יצירה שונים: פיוט, סיפורים, אגדות עם, דברי מוסר ומחשבה. יש שאמרו: התלמוד הוא "כל בו", שאפשר למצוא בו הכל, חוץ... מפילוסופיה. ישנה הגזמה רבה בהגדרה זו: אין האגדה התלמודית והספרות התלמודית שיטה פילוסופית, אך יש בהן משום חכמת עולם וחכמת חיים, אשר, כדברי הרמב"ם, "כילו בה הפילוסופים את חייהם" (שמונה פרקים, פ"ד). יש משפטים קצרים באגדה המכילים השקפת עולם והשקפת חיים שלמה, ויש בה פתגמים הכוללים בינת עולם של עם עולם. ברם כל מערכי רוח אלו אינם ברובם פרי עיון שיטתי, כי אם קשת מגוונת משופעת הברקות של התודעה הדתית הבלתי אמצעית. אין בה אולי יותר מן העוז והסערה הנבואית, מן הלהט שבזו, מגילוי אלוהים שבה, אבל יש בה, באגדה, מהליריקה ומה-תמימות העממית.

הסיסמה של התלמוד היא: "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה" (אבות א, יז). אמנם לא מעשה מכני, בטול חיוניות, כי אם חדור כוונת הלב: "רחמנא לבא בעי"; ומכאן שאין האגדה באה אלא להורות דרכי אמונה ומוסר, ולא להקנות דעת פילוסופית. עם זאת יש בה משום פילוסופית חיים שלמה. מערכת הרעיונות התלמודית היא המשך ישר של הספרות המקראית: אלוהים והשגחה, ישראל ואדם, מלכות שמיים ותקות המשיח. האגדה ממשיכה את המפעל הנבואי לסילוק כל הגשמה וכל אינוש מאת אלוהים, והיא טורחת להסביר את כל הביטויים האנטרופומורפיים בתורה כצורת דיבור פופולרית-דתית, בחינת "לשבר את האוזן" ו"דברה תורה כלשון בני אדם". היא גם יודעת להבחין בסגנון האישי של גילויי אלוהים השונים ובגורמים ההיסטוריים בצורות הופעת אלוהים השונות בספרות המקראית. ברם יותר מזה היא שוקדת לציין את הממשות החיה של אלוהים ואת המגע החי שבינו לבין האדם, את הקרבה היתירה שבין היוצר והיצור. ומכאן אותן האגדות הנפלאות על אלוהים הבוכה, המוריד שתי דמעות, המנהם כיונה, הגולה עם עמו. נוכחות אלוהים בחיי היחיד ובהיסטוריה הלאומית, האנושית, היא חוט השני של כל האגדות האלו.

קיום מצוות אלוהים יש בו באספקלריה של ההלכה התלמודית ראשית כל

משום חובת ציות לאלוהים ומשום מלוי המשימה והתעודה, שהטיל היוצר על היצור האנושי. אך האגדה מעלה על נס את הזיקה-מאהבה לאלוהים ולמצוותיו; היא מקבלת כהנחה קבועה את העקרון של שכר ועונש, אך היא רואה כאידיאל את העבודה נטולת הפניות, "שלא על מנת לקבל פרס".

את יעודו העליון של האדם ראו חכמי האגדה בהידמותו לאלוהים: מה הוא רחום וכו', ובה, בהידמות זו, מצאו את מימושה של משאת הנפש הדתית העליונה. ביחוד התאמצו בעלי האגדה לטעת בלבבות העם את מידת הבטחון באלוהים ואת האמון הבלתי מעורער ביוצר העולם, שכל מה שהוא עושה לטוב הוא עושה, ושאפשרויותיו הן בלתי מוגבלות, ש"מי שאמר לשמן וידלוק, יאמר ליין וידלוק" (תענית, כה, א).

אהבת האדם, אחדות ושוויון — אלה הן מידות שנעשו אצל בעלי האגדה כגופי תורה, וסיסמתם היתה: "חביב הוא האדם, שנברא בצלם"; ביחוד הדגישו את המוצא האחד של הגזע האנושי וציינו, שלפיכך נברא האדם יחידי ש"לא יהיו המשפחות מתגרות זו בזו" (ירושלמי סנהדרין, ד', יט) ו"מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אני גדול ממך". משקל מוסרי-קוסמי נתנו לעבודה, לפעלתנות, למאמץ היוצר, ומכאן הסבירו, שאלוהים ברא את העולם בעשרה מאמרות, אם כי יכול היה לבצע את מפעל הבריאה במאמר אחד.

מקום מרכזי תופס באגדה היעוד המשיחי, שבו מצאה האומה משען ותקווה במצוקת השעבוד, וחז"ל בעלי האגדה גוונו אותו ואולי אף דשו בו יותר מאשר הנביאים. הם הדגישו יותר מהראשונים את האמונות העתיקות בדבר תחיית המתים ועולם הבא, בצד האמונה המשיחית, וכן את אלמות הנפש. האמונה בתחיית המתים משתלבת בפרספקטיבה ההיסטורית, וחז"ל הסמיכו אותה לאחרית הימים המשיחית. אך רעיון עולם הבא מניח מציאות טרנס-צנדנטית, נצחית, על-היסטורית, על-טבעית ועל-זמנית כמשכן חיי נצח של האדם וכבמה אחרונה למימוש תעודתו — קציר עמל חייו הארציים. וכך הוקם סולם אסקטולוגי שבו השלב הראשון מלכות שמיים המשיחית כתחנה אחרונה של ההיסטוריה, שהיא נוגעת לאומה ולאנושות בכללותה, ובצדה, ולמעלה ממנה, עולם הנצח, עולם הרוח והנפשות, שהוא מעל ומחוץ לסדר הזמנים, מעל ומחוץ לחיים הארציים, שבו נפש היחיד באה על תיקונה הסופי על-ידי דבקות אין סופית בזיו השכינה.

הדגשה יתירה זו של המציאות שמעבר לעולם, הביאה אף הערכה חדשה של העולם הזה. כל תעודת האדם, סיפוק אשורו והגשמת משאת נפשו הוסטו למציאות האחרת, וכך הפך העולם הזה רק פרוזודור לעולם הבא, וזה האחרון לטרקלין החיים, שבו מימוש כל מאוויי אנוש והתגשמות תקוותו. אמנם הדרגה יש כאן בין העולם הבא והעולם הזה כזו שבין טרקלין ופרוזודור, אבל אין יחס השלילה אל זה האחרון כמו בכוונים הניאופלטוניים, לא מוסרית ולא מתפיזית, ואין גם כל גישה פסימית אליו. ההויה הארצית אף היא יש לה

ערך חיובי וטובתה בצדה, גם מבחינת ההנאה מקניני העולם, שהיא לא רק ליגלית, אלא שיש בה משום הכרת טובה ליוצר העולם. שכן כל נטייה נזירית וסגפנית אינה דרושה, ואף אינה רצויה, לא להתעלות המוסרית-דתית וגם לא כבמה לתשובה ולמעשים טובים. והוא הדין ביחס לשניות של הגוף והנפש. האדם נראה בעיני חז"ל כיצור-ביניים: בנפשו, שהיא בת עולם הרוח ויעודה לעולם זה, הוא בן העולם השמימי (לפי השקפת התלמוד יש לנפש מציאות מחוץ לגוף, היא קודמת למציאותו של הגוף, והיא גנוזה במדור שמימי מיוחד, הנקרא גוף ["נשמות שבגוף"] — ובגופו הוא בן העולם הארצי. תעודתו של האדם היא איפוא לפי חז"ל להתעלות מעל הגוף, לעולם הגופני, ולחזור למקורו. ושוב, אין כאן כל שלילה של הגוף. לא נדרשת כאן פרישות מן הגוף, כי אם התנשאות עליו; יש להשליט את הרוח על החומר, אבל אין צורך בדיכוי החומר, החושניות, ואף אין זה רצוי. יש לתת לגוף כל המגיע לו, יש למלא את תביעותיו, במדה מרוסנת כמובן, ברם יש לדעת שאין הוא הכל, ושיש משהו למעלה ממנו, שבו תלוי עיקר הוויית האדם, והוא: הנפש. ומכאן, שאין פה כל דרישה למלחמה עם הגוף, ולא כל אותה המתיחות שבין הנפש והגוף, כזו אשר בניאופלטוניות. אין חכמי התלמוד רואים בגוף את יריבה, כל-שכן לא את אויבה, של הנפש, שעליה להתלחץ ממנו או לדכאו עד עפר. להיפך: הגוף הוא כלי שרת של הנפש, שניתן לעזור לה. אמנם, הנפש מן הדין שידה תהיה תמיד על העליונה, והיא צריכה למשול בגוף, ברם יש גם להשתמש בו, בגוף, לשם מילוי תעודת האדם העליונה, יש גם לרתום אותו בעול המשימה האנושית, יש גם לשעבד אותו לשם עבודת האלוהים של הנפש. אין הגוף, החומר, יסוד נפרד, מקור הרע, כי אם חלק מהקיום האנושי, אמנם החלק התחתון שבו, שגורלו כפוף לחלק העליון שבאדם. ומצד שני, הרגישו אף חז"ל במלחמת הטוב והרע שבאדם, כמו בבריאה כולה, ובמאבק שבין היצר הטוב והיצר הרע — לפי הלשון המוחשית שלהם. אך כבמה למלחמה זו ראו את הנפש עצמה, שבה עצמה מתחולל מאבק זה. ושוב יש כאן לציין את המוניזם של חז"ל, שלא דרשו כלל וכלל את השמדת היצר הרע, כי אם את כניעתו, את שעבודו לטוב, ואולי את הפיכתו לטוב. הם גם העלו את הדרישה לעבוד את אלוהים אף ביצר הרע: "בכל לבבך, בשני יצריך". אמנם יש להודות, ששימת הדגש הזאת של חז"ל על עליונות הנפש, על רוממותו של העולם הבא יכלה לשמש גרעין למגמות של פרישות והתרחקות מן החושניות, מן החיים הארציים של העולם הזה — אם כי לא של סגפנות גמורה, הזרה ליהדות בכולה — כמו שזו התפתחה בתקופה מאוחדת של ימי הביניים בעטייה של מצוקת הגלות ושל השפעות ניאופלטוניות מן השכנות הגויית. כבר בין חז"ל יש ויכוח על היושב בתענית, שלדעת שמואל נקרא חוטא, בהתאם להשקפה המקובלת, אך לשיטת ר' אלעזר נקרא קדוש (תענית יא, א).

ועם זה, אף כי האגדה התלמודית והספרות התלמודית אינן בעלות אופי פילוסופי, הן קידמו בהרבה את התפתחותה של ההגות הפילוסופית היהודית ונתנו דחיפה עצומה לכוון הפילוסופי בישראל. ההלכה היא שחישלה את הכלים ההגיוניים-מדעיים שהפכו עד מהרה למכשירים פילוסופיים: את המשא-ומתן, השאלה-והתשובה, את ההיקש ההגיוני, את השקלא וטריא הדיאלקטית, השוקדת לראות את שני צדי המטבע, את דרכי החשיבה המדעית: י"ג המדות, את יצירת המושגים המופשטים, ועוד, ועוד; היא גם שהחדירה את השכלתנות, את החריפות השכלית, את המחשבה ההגיונית לתוך שדרות העם הרחבות: בתי המדרש העממיים ללימוד ההלכה שימשו, כדוגמת האקדמיות והלוקיאונים היווניים, בתי יוצר לחשיבה מדעית. חשיבות לא פחותה מזו יש בעמדה העקרונית של ההלכה לשכל האנושי, לתבונה ולהגיון האנושיים; היא-היא שהעמידה את ההגיון, את הסברה ההגיונית העצמאית, כמקור סמכותי בצד הסמכות המקראית-ההתגלותית, ולפעמים אף שווה-במעלה עם זו האחרונה, — מה שמצא את ביטויו בסיסמה החוזרת ונשנית בדיון ההלכותי: "למה לי קרא, סברה היא".

גורם משני להתקדמות הפילוסופיה היווה הויכוח הממושך בתוך האומה, ואף בתוך כתלי בית המדרש, בעניני אמונות ודעות. לראשונה, ההתנצחות של המפלגות: פירושים, צדוקים ואיסיים. אמנם אלו לא היו כתות פילוסופיות, כפי שהגזים פלביוס בתיאורו, אף לא ארגונים מדיניים-מעמדיים, כפי שהפליג החוקר גייגר, אך היתה ביניהם מלחמת השקפות, וגם ריב על דמות המדינה, שצירו היה: מדינת התורה, או מדינה חילונית, ואלה יש בהם משום פילוסופיה של החברה, ההיסטוריה והמדיניות. אנו מוצאים בתלמוד אף הדים לוויכוחים שהתנהלו עם בעלי דעות חופשיות, ספקניות-חמרניות, יוצאי פנים או חוץ, שנציגם הקלסי היה אפיקור(וס), ושנגדו מכוונת הסיסמה: "ודע מה שתשיב", ותשובה זו חייבה אף דעת הרעיונות האלו. כיוצא בו מוצאים אנו באגדה עקבות המאבק הרעיוני עם "היודעים", בעלי ה"גנוזיס" (דעת אלוהים), שאגף אחד מהם, ואגף חשוב, היה יהודי, כגון מלכיה או בסילידס, חזקיה או ולינטינוס, שהשקפתם העיקרית היתה שבורא העולם ונותן התורה לא היה האל הטוב, כי אם אל משני, הדימיורג, והוא מקור הרע. אליהם, כנראה, מכוונת המלחמה העקשנית של חז"ל נגד "המינים", ובעלי "שתי רשויות", ואולי אף ביחס אליהם פסקה המשנה: "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפניו ומה לאחור" (חגיגה, כב, ע"א). [ברם מאמר זה מציין גם את גבולות ההכרה האנושית, שאין לעבור עליהם, וראה בסמוך]. אף בין חכמי התלמוד עצמם התקיימו דיונים בעניני אמונות — אמנם מתוך הודאה כללית ועקרונית בסמכות התורה היחידה — ובד בבד עם עניני ההלכה, וביחוד בין האסכולות השונות, כגון

של בית שמאי ובית הלל. ומופתית כאן הדוגמא של הוויכוח בין שני הבתים, של שמאי והלל, על כדאיות הבריאה, שנמשך שתיים וחצי שנה. דרך אגב, המסקנה הפסימית אופיינית כשלעצמה להלכי רוח מסויימים בתקופת התלמוד, אם כי האקלים הכללי נשאר זה של בטחון ואמונה.

הפילוסופיה התלמודית דורשת מחקר מיוחד, אולם סקירה קלה בה מראה לנו את מציאותם של העיונים הפילוסופיים בתלמוד. אנו נסתפק הפעם בהדגשת אי-אלו קווים אופייניים.

אשר לתוכן, יש להדגיש כי תשומת הלב של חכמי התלמוד, כמו זו של הנביאים, נמשכה אחרי בעיות מוסריות, בעיות הצדק ושכר ועונש, וביחוד אלו הקשורות עם גורל האומה. אף לחכמי התלמוד הבעיות המתפיזיות נפתרו מכבר ברעיון הבריאה המקראי, אם כי הם התלבטו ביחס לפרטי הבריאה, כגון הוויכוח בין בית שמאי ובית הלל, אשר לקדימת השמיים לארץ או להיפך, וכן הוויכוח בין ר' אליעזר ור' יהושע, בנוגע לתאריך הבריאה ולצורת הבריאה. הם העלו על נס את הגבולות של הכושר השכלי האנושי, שכל העברה עליהם, יש בה לא רק משום חוסר יעילות, אלא אף משום סכנת ערעור כל שווי המשקל הרוחני של האדם. ועם זה היתה להם חכמה נסתרת בנושאים אלו: מעשי מרכבה ומעשי בראשית שבאה להם כמסורת משה מסיני, ושהיתה פתוחה רק ליחידי סגולה, בעלי הכשרה דתית-מוסרית מיוחדת, אשר התקדשו והטהרו וזכו לגילויים שמימיים, העולים על כל הגיון אנושי ועל כל דעת פילוסופית. מסורות אלו נכנסו אחרי כן בחלקן לספרות המסתורין, ביחוד זו של הזוהר, וכן קובצו בספרים המועטים שנשארו לנו מהתקופה התלמודית, כגון ספר יצירה (אם כי יש שפרשו אותו ברוח רציונליסטית), אותיות דרבי עקיבא ועוד. ברם ענין זה חורג ממסגרת ההרצאה על הפילוסופיה הדתית, ונכנס לשטח של תולדות המסתורין הישראלי.

ואשר לצורה: תופעה חדשה בתולדות דרכי המחשבה העברית היא הפתגם התלמודי החריף והשנון, המנוסח בצמצום רב והמקפל במשפט אחד מערכת שלמה של רעיונות מוסריים-דתיים, ולעתים אף השקפת עולם שלמה (מה שעורר את התפעלותו של הרמב"ם, אשר הכריז, שצמצום זה מעיד על רוח הקודש של המשתמשים בו — ח' פרקים, פ"ד). מובאות אחדות מספיקות להדגיש את זה; המאמר הקצר: "אין אדם נוקף אצבעו למטה, אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה", משקף את מדת הבטחון הקיצונית של חז"ל וממחיש מאין כמוהו את הרעיון, שההשגחה האלוהית מקפת את כל החיים ללא שיוך (דבר הנתון אמנם לוויכוח בין חכמי התלמוד באשר למידת היקפו); המאמר: "אין אדם חוטא אלא-אם-כן נכנסה בו רוח שטות" מביע בקיצור נפלא את הרעיון, הנמצא גם אצל סוקרטס, שהטוב והחכמה זהים וכן הרע והבערות. עבודת עיון פילוסופית זו העסיקה, כנראה, את גדולי האומה, ועדות לכך מסכת "אבות", המכילה אמרות המוסר מאת אבות האומה.

חז"ל עמדו גם על הסתירות, האמיתיות או המדומות, שבין עקרונות שונים, וניסו לפשר ביניהן. כאן יש לציין את הגמישות של חכמי התלמוד, שלא רצו להתאים את הדברים הסותרים באורח מכני ובדרך אונס ולשם כך להכניס את כל הדעות והאמונות במיטת סדום של שיטה נוקשה, כדוגמת אותו הפי-לוסוף (הגל), אשר בשמעו שהעובדות מתנגדות לשיטתו הכריז: אוי לעוב-דות... הם הבינו יפה יפה, שהחיים אינם שיטה, בה הדברים מסתדרים בצורה משמעתית זה על-יד זה, ותורת החיים כיוצא בהם. והנה אי-אלו דוגמאות: את כל ערכה המוסרי של העשייה הדתית ראו בכוונה המחייבה אותה, ועם זה מפי הגסיון למדו, שהעשייה גופה לעתים היא המולידה את הכוונה הרצויה, ולפיכך החליטו: "לעולם יעשה אדם שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". כיוצא בכך, היה קיים ויכוח בין התנאים מה עדיף: ההשכלה (הדתית) או העשייה (הדתית)? מבחינה עניינית שניהם היו חשובים עליהם, גם הדעת: "תלמוד תורה כנגד כולם", וגם המעשה: "לא המדרש הוא העיקר, אלא המעשה", ולפיכך באו והכריעו: "גדול תלמוד המביא לידי מעשה", ניסוח המדגיש את עדיפות העיון, במידה שהוא מביא, ועל שהוא מביא, לידי תוצאות מעשיות ולידי הגשמה עצמית. ואם כי ניסוח זה השאיר את התמיהה בדבר היחס שבין האמצעי והמטרה (מה שהעסיק הרבה את המפרשים), הרי הוא משקף את הדו-אנפיות של הגישה האמפירית לשני העקרונות האלו, השקולים זה נגד זה, ושהאחד מותנה באחר.

הם גם הבינו כי לא כל הבעיות ניתנות לפתרון, כי רבות מהן נשארות לתמיד סתומות לפנינו, וכי יש להתייחס אליהן בעיקר מבחינה נסיונית כאל עובדות נתונות, ולקבל אותן כמות שהן על אף כל סתירותיהן. ודוגמא קלסית לכך משמשת האימרה: "הכל צפוי והרשות נתונה", שבולטת בה הסתירה בין חירות הרצון והידיעה האלוהית, — בעייה שכל הפילוסופים, מבני ברית ומשאינם בני ברית, ניסו למצוא לה פתרונות שונים ולא פתרו כלום... חז"ל הודו לכתחילה באי-אפשרות הפתרון, והסתפקו בגישה הנסיונית, הרואה את שתי העובדות לפניך, על אף הסתירה שביניהן, והמחזיקה בשני העקרונות כאחד, בלי כל מאמץ ליישבן בדוחק. מסוג זה היא אף ההבחנה בין המצוות המוסריות, שהשכל מודה בהן, ש"אף אם לא נכתבו, ראויות היו להכתב", והמצוות הדתיות (ה"שמעיות" בלשונו של רבנו סעדיה גאון), שהשכל הוא נייטרלי לגביהן, ושהאומות מקשות עליהן, ועם זה הדגישו וחזרו והדגישו שכחן של שתיהן שווה ותוקפן אחד, בגלל היותן כולן מצוות השם.

אנו מוצאים בתלמוד אף התבוננות וחקירה בשאלת יסודות היהדות ונסיונות להעמיד אותה על כמה עקרונות מסויימים, ולעתים אף למצות את כל התוכן הדתי, רב הגוונים, של התורה בעקרון אחד. אופיינית כאן עצם העמדת השאלה: כלל גדול שבתורה, מהו? וכן אופייניות התשובות אשר על אף השוני של הגיסות, כולן מעמידות את הצו המוסרי של אהבת הזולת, כיסוד

היסודות של תורת ישראל, או את הדגשת המצוה של "ואהבת לרעך", או את המשפט: "זה ספר תולדות אדם", וכדומה. ועם זה אין כאן כל קביעה דוגמטית של כללים אלו, ואין כל קביעת מסמרים בדבר. יש כאן בעצם רק הצעה חופשית של כללים מסויימים והדגשת חשיבותם העקרונית, בלי כל שאיפה להסיק מהם את כל התורה, על כל שפע תוכניה, ובלי הוצאת האפשרות של הדגשת כללים אחרים על ידם או בלעדם. וכאן אנו מגיעים לניסוח קו-אופי חשוב מאוד של גישת חז"ל לבעיית אמונות ודעות. הם לא קבעו שיטת אמונה אחידה, מלוכדת ומאורגנת, שכל אמונה בה אחוזה ודבוקה בחברתה כחוליות בשלשלת, וזה לא מתוך חוסר אונים – עדות מספקת לכושרם הארגוני היא ההלכה – אלא מתוך תודעה ברורה דלקמן: הם ראו את התורה, תורת החיים הישראלית, כמפעל אלוהי, כדוגמת מפעל הבריאה, הצומח ומתפתח אורגנית, שיש בו מקום לשיטות שונות, לגישות שונות, שכל אחת מהן מגלה רק פן אחד של התורה. התורה היתה בעיניהם מעיין בלתי פוסק, שאפשר לדלות ממנו חדשים לבקרים והוא אינו נדלה לעולם. חכמי התלמוד התייחסו לתורה כאל מלכות האמונה והדעת האלוהית, הרחבה מארץ מזה, שאפשר להשקיף עליה מתוך אספקלריות שונות, ושכולן נכונות, בחינת: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", בלי למצות אותה עד תומה. הם גם לא הסתפקו בהודאה צורנית בעקרונות אמונה מסויימים, כי אם שקדו על זה, שאלו יהפכו דם התמצית של האדם מישראל, ייבלעו ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, יכבשו את כל כחות הנפש שלו, יהיו לעצמותו האנושית-היהודית. (ואין כאן משום "חוסר בגרות" או משום "יצרי רוח פרימיטיביים", כביטויי המעליבים של גוטמן, שלא חדר כלל וכלל לרוח התלמוד ולא הבינו כל צרכו). הם טרחו להחדיר את נכסי האמונה היהודית ואת קניני הדת הישראלית לתוך תודעת האומה לא על-ידי לימודים עיוניים גרידא, כי אם על-ידי אורח החיים המיוחד של תרי"ג מצוות התורה המקיפות את כל פינות ההויה האנושית. החינוך העממי, בית הכנסת וסדרי התפלה, בית המדרש ולימוד התורה, קיום המצוות היומ-יומי, הפכו את כל אוצרות הדעת היהודית ביסודותיה הראשיים לנחלת העם כולו, ולא היה צורך בהטעמה מיוחדת של יסודות אלו, שהיו ברורים ומחזוריים לכל בר בי רב.

חז"ל רק דרשו מכל מאמין בישראל את ההודאה בסמכות האלוהית הבלתי מוגבלת והבלתי מעורערת של התורה, שניתנה בסיני. אך השאירו חירות מסויימת לפרש אותה, את עיקריה ואת יסודותיה, את אמונותיה ואת דעותיה, לכל דור ודור בהתאם לנסיון החיים שלו, לרמת ההשכלה שלו ולהתפתחות המדעים בימיו. סיסמתם היתה: "הפוך בה והפוך בה, דכולא בה".

ה

עד כאן עברנו תחנות טרום-היסטוריות של הפילוסופיה בישראל. ההתפתחות של הפילוסופיה בישראל התחילה התחלה של ממש עם תקומת התנועה הפילוסופית בימי הביניים. זו האחרונה נוצרה כתנועה חוקית בישראל עם הופעתו של ראש המרכז הלאומי-דתי בתקופה זו, גאון סורא רבנו סעדיה — ישראלי, ר' נסי בן נח או רבי אחא, הקראים: בנימין אלנהאונדי ומשה בן עמרם הפרסי, הפילוסופים האלמוניים שמזכירם הגאון, ואף הכופר חיוי הבלכי, אינם אלא דמדומיה הראשונים — על סף המאה התשיעית והעשירית, ונמשכה ברציפות כחמש מאות שנה עד ר' יוסף אלבו ור' יצחק אברבנאל במאה החמש-עשרה, על שלוחותיה בארצות הסלביות במאה השש-עשרה (המהר"ל, הרמ"א), ועד לענפיה האחרונים במאה הנוכחית (הרב קוק זצ"ל).

הפילוסופיה העברית היא אחד הגילויים המקוריים של רוח ישראל. היא צמחה על קרקע היהדות וממנה היא שאבה לא רק את תוכנה, כי אם אף את צורתה, לא רק את היין המשומר של אמונותיה ודעותיה, כי אם אף את הקנקנים של דרכי החשיבה ומתודת החקירה. אכן, היא קבלה דחיפה מסויימת מן החוץ והיא קמה בישראל כתנועה שהזמן גרמה. שלשה היו מניעי היסוד לצמיחתה, אחד פנימי, והוא: הבשלות הגמורה ובגרותה של התרבות הדתית הישראלית; תהליך היצירה של נכסי הרוח וקניני האמונה הישראליים נגמר עם חתימת התלמוד והגיע הזמן למיוגם ולסידורם השיטתי מצד אחד והעמקתם, חדירה לתוך מעמקי מעמקיה והוצאת תולדותיה ותולדות תולדותיה מצד שני. ושניים חיצוניים: האחד, התחייה המדעית של האיסלם אשר כדוגמת ההיליניזם, שיצאה מהעם היווני, קלטה שורה של גורמים רוחניים זרים והפכה אותם לתרבות היליניסטית; אף היא יצאה מן העם הערבי, קלטה שורה של נכסי רוח חדשים, ובתוכם של האסכולות היווניות, ששרידיהן עוד נשארו אי-שם במזרח התיכון, והפכתם לתרבות איסלמית. היהודים נכנסו ראשם ורובם למעגל התרבות הזאת, שבפניה לא עמדה להם לא מחיצה לשונית ואף לא דתית ביסודה, אחרי שהלשון הערבית והדת הערבית המונותיאיסטית היו קרובות להם מבחינה גזעית-תרבותית; הם השתתפו בכל ענפי המדע האיסלמי, כשותפים שווי זכויות, ולא עוד אלא שהם היו ראשי המדברים בתנועה מדעית זו ולקחו חלק בראש בין בקליטת ערכים ובין ביצירתם. הם אמנם למדו גם מן הערבים, ועל-ידם אף מן היוונים, שאלו הביאום לתחייה, אבל יותר משלמדו, לימדו. והשני, הנובע מן הראשון: התסיסה שקמה גם בעולם הערבי וגם בעולם היהודי לרגל הספקנות שראשית המדע הכניסה במוחות ובלבבות של הדור, בהתאם לאימרתו של אותו פילוסופוס בריטי (בקוץ): קצת מדע מביא לידי כפירה, הרבה מדע — לידי אמונה (רעיון זה, בעיקרו, מובא כבר על-ידי הרמב"ם בספרו מורה-נבוכים ח"א, פל"ו), מה שהעלה את ההכרח ביצירת כלים חדשים לביסוס היהדות בפנים ובחוץ.

התנועה הפילוסופית היהודית נוצרה במזרחו של ים התיכון: בבל, ועברה למערבו: לספרד, שהפכה לארץ קלסית של היהדות הפילוסופית-המדעית והוציאה שורה של אישים בעלי שיעור קומה, וביניהם ענקים כגון רבנו בחיי, אבן גבירול, ר' יהודה הלוי, הרמב"ם, ר' חסדאי קרשקש ועוד, שאינם נופלים, מבחינת כושר היצירה שלהם, מגדולי הפילוסופים כגון אפלטון ואריסטו. אם אלו הראשונים מצאו את התוכן מוכן לפניהם וכל חידושיהם הם בעיקר חדושי צורה, הרי כל מחשבות היסוד של הפילוסופיה הן בעצם נחלת היסוד של כל בני אדם, התוהים על מעשי עולם ועל ראשית עולם, ואין כל חידושה של הפילוסופיה אלא חידוש ניסוח, גיבוש ושיטתיות.

הפילוסופיה היהודית, היא מראשיתה ובכל תקופות קיומה, פילוסופיה דתית, פילוסופיה של היהדות, שמטרתה העיקרית היא ביסוסה של היהדות ואימותה של תורת ישראל. חידושיה הם מתודיים בעיקר: הרצאה שיטתית, קביעת יסודות, ולעתים גם עקרונות, אישוש הגיוני של אמונות-יסוד. אמנם היא מכילה גם אי-אלו תורות מהותיות חשובות, כגון תורת התארים, שאם כי היא ניתנת להיות מוסקת מהספרות המקראית והתלמודית, אך היא נוסחה לראשונה בישראל בתקופה זו. ברם הפילוסופיה היהודית אף קלטה שורה של הגיונות ורעיונות נכריים, גיאופלטוניים ואריסטוטליים, לעתים תוך כניעה לאחר מאבק איתם, ולעתים תוך פשרה איתם.

רבות ומסובכות הן בעיותיה של הפילוסופיה העברית, מהן צורניות: היחס בין ההתגלות ובין התבונה האנושית, ובדמות מעשית: בין היהדות המקראית-תלמודית, ובין הפילוסופיה, עד כמה שהתגבשה בתורותיהם של אפלטון ואריסטו, שנחשבו לתעודות קלסיות של המחשבה האנושית, מקבילות לאלו של תורת ישראל, ומהן עניניות: מתפיזיות – אלוהים, הוכחות למציאות, מהותו ואופיו או תורת התארים, חידוש העולם; מוסריות – ידיעה והשגחה, טוב ורע, תכלית הבריאה והאדם; אסכטולוגיות – אלמות הנפש, משיחיות, עולם הנצח, שכר ועונש; היסטוריוסופיות – פשר ההיסטוריה הישראלית, יחודו של מעמד האומה; גנוסיאולוגיות – תורת הכרה, נבואה, תורה מן השמיים. ומפליא הדבר, כיצד צמחו ועלו מרקע אחד שיטות מגוונות בעלות צבעים שונים ומתח שונה.

הפילוסופיה השפיעה השפעה עמוקה על הרוח הישראלית; לאט, לאט היא הפכה לחלק עיקרי במטען ההשכלה של אדם בישראל, ובמובן מה דחקה את הבלעדיות של לימוד התלמוד; בחוגים מסויימים היתה אף לדעת דתית עליונה, היא אף חדרה לשטחי תרבות אחרים של היהדות: לפרשנות המקרא, המנסה להכניס משמעות פילוסופית לתוך הכתובים; לפיוט הדתי, המוסר את הרעיונות הפילוסופיים בתמונות של שירה; לדרשה הדתית, המתבלת את דבריה בשתי וערב של הגיונות הפילוסופיה; ואף לתוך היכלה של ההלכה (כגון הלכות יסודי התורה של הרמב"ם, התופסות את השער של ספר

מחוקק זה). ברם היא עוררה אף התנגדות חריפה, שאמנם נתגלתה רק בתקופה מאוחרת. היא היתה מכוונת בעיקר נגד נכסי רוח זרה ומחשבות זרות, שאיימו בשינוי דמותה של היהדות עד לכדי עיבור צורתה. אך היא התקיפה גם את עצם המחקר הפילוסופי, הפוגם באמונה התמימה. היא אף לא ראתה בעין יפה את הנסיון הדוגמטולוגי ("הכל בתורה עיקר", הכריון כבר אברבנאל), ואף השיטתיות לא מצאה חן בעיניה, על שיש בה משום כבילת הרוח היוצרת (ראה שד"ל למשל). ויש לציין שדווקא פילוסוף גדול בימינו, אנרי ברגסון, ראה בה, בשיטתיות המדעית, שזו כל תפארתה של הפילוסופיה, רק משום קפאון הרוח, שיתוק כוח היוצר שבה, קיצוץ כנפי ה"הינף החיוני" שלה, ה-"élan vital" שלה. כן יש לציין בשולי הדברים, שהפילוסופיה היהודית אכלה את עצמה בתהליך דיאלקטי, ובסופו של דבר חזרה על עקבותיה ושבה, בשלהי התנועה, אל האמונה הפשוטה, הבלתי-פילוסופית.

סקירה קצרה על התפתחותה של הפילוסופיה מראה את כל המתוחות הדרמטיות שלה, מראשיתה עד לזמן האחרון. היא התחילה באופטימיזם השכלתני של רבנו סעדיה גאון, שראה את הזהות הגמורה שבין האמונה והתבונה, ההתגלות והפילוסופיה, ושהאמין בתורה ובשכל כאחד, עד כדי העמדה בראש ספרו את הבעייה על אפשרות הטעות... היא המשיכה במשנתו של רבנו בחיי, אשר צרף את הדתיות הצרופה, את הכיסופים לעליית נשמה, עם עליונות ההכרה השכלית על התורה; אחריו היא נתקלה בכיוון הניאופלטוני, שאת ניצניו הראשונים אפשר להבחין כבר ב"חובות הלבבות", שהציע שורה של גורמים מחשבתיים ורעיונות חדשים כגון האצילות, מצויי הביניים ("שכלים נבדלים"), הפסימיות הדתית והפרישות, והגאון הלאומי נאבק על עיכולם. בן גבירול הוא שיצר, אם כי מתוך היעדר זיקה פורמלית לתורה מסיני שלא הזכירה בשמה, את הסינתזה הגאוגית בין היהדות והניאופלטוניזם. הוא העלה אותה בספרו "מקור חיים", המכיל מתפיזיקה מונותיאסיטית-ניאופלטונית נפלאה במקוריותה ובמעופה. אחריו קמה אסכולה שלמה של ניאופלטוניים ישראלים, וביניהם אברהם בר חייא, אבן צדיק ושני הוגי הדעות ממשפחת אבן עזרא. מכשול יותר רציני היווה הזרם האריסטוטלי, שבא אחריו, על תורת קזמות העולם שלו במקום רעיון הבריאה, הסדר הטבעי במקום ההשגחה, הדגשת הדעת היתירה על האמוציונליות הדתית של דבקות באלוהים. נתגלתה אז התהום בין הדת והפילוסופיה, והתחיל המאבק. אז קמה הריאקציה הראשונה נגד הפילוסופיה. רבי יהודה הלוי הוא שהרגיש בזמנו בסיכון לרוח הישראלית שבאריסטוטליות, והוא בא ומשנתו ההיסטוריוסופית בידו, המעלה את היהדות כחטיבה מייוחדת בעולם הרוח, והמבססה על הנסיון ההיסטורי-דתית המיוחד של האומה ועל דעת אלוהים הביולוגית המיוחדת שלה. אחריו

בא הגשר הגדול, הרמב"ם, שראה מאין כמוהו את הפער שבין הפילוסופיה האריסטוטלית והיהדות, אך גם את שטחי המגע ביניהן, את השוני הרב, אך אף את השוה ומשוה ביניהן, והוא יצר סינתזה חדשה, מתוך הליכה ארוכה עם אריסטו עד תחנה מסויימת, ומתוך התרוממות עליו אחריה. ברם פשרה זו גילתה את כל התורפה של הפילוסופיה. קם אז הפולמוס הגדול נגד הפילוסופיה, שלכתחילה השתמש באמצעים חיצוניים, כגון של חרם, ועבר להתקפה בכלים פילוסופיים בחינת יכה יוסי את יוסי... באה פרשת הדרכים! הרלב"ג יוצר שיטה אריסטוטלית קיצונית, עד כדי שלילת הפעולה הבלתי אמצעית של אלוהים על העולם ושלילת הידיעה האלוהית השלמה (לא לחנם היו שקראו לספרו: "מלחמת השם" — מלחמה עם השם, וחוקר בן דורנו, הוויק, קורא על תורתו: מונסטרם תיאולוגי). ואז קמה שוב הריאקציה האחרונה. בא רבי חסדאי קרשקש והפך את כל הקערה האריסטוטלית על פיה. הוא הצביע על העדר יעילותה וחוסר אונה של הפילוסופיה, וקרא לשוב לאמונה, לאלוהי התורה, אלוהי החסד והאהבה. תלמידו רבי יוסף אלבו ניסה אמנם ליצור סינתזה חדשה בין האמונה והפילוסופיה, להציל עד כמה שאפשר מזו האחרונה תוך העדפה מפורשת של הראשונה, אך הוא לא הצליח. זמנה של הפילוסופיה עבר. קרנה ירד לגמרי עם מצוקת היהדות בספרד, ועם גירוש שקעה הפילוסופיה לגמרי וירדה, בצורתה השכלתנית בכל אופן, מעל הבמה הישראלית לזמנים ארוכים. במקומה עלתה שמשו של המסתורין הישראלי.

בסיכום: התנועה הפילוסופית היא תופעה פוריה ועמוסת פירות בתולדות הרוח הישראלית. אולם הרוח הישראלית יודעת גילויים אחרים כגון המסתורין והחסידות, העולים עליה לאין ערוך, ויש בה ערכים שה"פילוסופים לא חלמו עליהם".

*

אנו נסתפק כאן בהערות קצרות אלו. לא נרצה כאן על תולדות הפילוסופיה העברית אלא על הפילוסופיה גופה. כרך זה המונח לפני הקורא מכיל חמש דמויות וחמש שיטות: רבנו סעדיה גאון, רבנו בחיי החסיד, רבי יהודה הלוי, רבנו משה בן מימון, ורבי יוסף אלבו. יוקדם כאן לכל אחד מבוא, ובו ביוג-רפיה והרצאה קצרה ומרוכזת על משנתו. אחרי זה תבוא הרצאת השיטה עצמה, לעתים בלשוננו ותוך נאמנות לדברי המחבר, ולעתים בלשון המחבר — בעיקר במקומות האופייניים ביותר, בהם ניתן למחבר עצמו לדבר בעדו — תוך מתן פירוש, פירוש המלים ופירוש המושגים, לפעמים בדרך פרשנות קצרה, ולפעמים בהרחבת דברים, מתוך הסתמכות על מקורותיהם הקרובים והרחוקים. אנו אף בונים בדרך כלל את השיטות תוך נאמנות לארכיטקטוניקה של המחבר, תוך השמטת החלקים הבלתי מהותיים ואלה שיש בהם משום

חזרה על הדברים, ולעומת זאת הבלטת הקטעים האופייניים ביותר. לפעמים אנו גם בונים דבר מחדש, אף מצרפים פרקים שונים ומטילים בהם צורה חדשה. כך, למשל, בשיטת הרמב"ם צרפנו את הפרק הראשון של ה"מורה" לפרקים ל"א ו-ל"ו, וניסחנו מתוך כך את תורת ההכרה של הרמב"ם, שאותה העמדנו בראש השיטה, בהתאם לנוסחה החדשה של הרצאה פילוסופית שנולדה עם קנט. קריאת שמות הפרקים, וכן צרופי החומר בחלק גדול נעשו על ידינו מחדש וכן יש בהם שינויים אחרים שהקורא המעיין יבחין בהם בנקל. בסך הכול: חלקנו בספר זה צנוע; דברי הראשונים — הם עיקרו.

כך זה הוא הראשון בסדרה. אחריו יבואו אי"ה כרכים אחרים, שיכילו את המשך הסקירה על האישים והשיטות של ימי הביניים, וביניהם אדירי הרוח כגון ר' שלמה אבן גבירול ור' חסדאי קרשקש, על אלו של הפילוסופים היהודיים בארצות הסלביות, וביניהם: המהר"ל והרמ"א, ואף על אי-אלו מהוגי הדעות היהודיים שבגרמניה בתקופה האחרונה, עד כמה ששלמותם היהודית לא נפגמה, ועד לדיוקנאות פילוסופיים שבדורנו. הסיכום והלקח היוצא מהרצאת תולדות הפילוסופיה יבוא אף הוא אי"ה עם תום ההרצאה.

ברם עיקר העבודה עוד לפני, והיא: הצעת פילוסופיה חדשה של היהדות בהתאם למדעים החדשים, שהגיעו לידי רמה גבוהה בתקופתנו, ולאור החוויות הלאומיות הגדולות של ימינו: השואה והחורבן מצד אחד, ראשית הגאולה והתקומה מצד שני. אנו תקווה ותפלה להשי"ת שיזכני לבצע מפעל זה ולברך על המוגמר, לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא, כי אם למען הרמת קרן האמונה במטרופולין של האמונה, במקדש מלך, מלכו של עולם.

הספר נכתב תוך שאיפה לאובייקטיביות שקולה ולהרצאה מתונה, אם כי בעת הכתיבה הייתי נטול שלוות הרוח הגמורה, והייתי מטולטל בין ירושלים — מולדת הנפש שלי, ובין טבעון — מקום תפקידי. אך לעתים גברה עלי השפעת הנושא שהביאני לידי התלהבות דתית, כמעט לידי שכרון דתי, עד לידי רצון חזק לקרוא לבני אדם: הנה זה אלי ואנוהו... הקורא בעל הנפש ירגיש אולי בעתות סער אלו, והיה אם אצליח להטיל הלך רוח זה על הקורא, ביחוד מבני הנוער, שלו אני חרד במיוחד, ללא כוונה מפורשת, כי אם מתוך תגובה ספונטנית של הקריאה, ובאתי על שכרי.

מגמת היסוד של מפעל זה אינה כל כך הפצת דעת היהדות, כי אם הגברת אמונת היהדות.

— — —

חייב אני תודה בראש וראשונה לידידי הדגול, הרה"ג זאב גולד (ז"ל) נשיא תנועת המזרחי, הוא היה היה היוזם של בצוע מפעל זה, אם כי עצם המפעל הוא חלום חיי וכל תוכן חיי, הוא אשר המריצני לסיים אותו, אף עודדני ברגעי יאוש ורפיון רוח... הוא גם עשה לילות כימים ועבר על הספר

מראשיתו ועד סופו, בדק וחקר בשבע עיניים כל משפט וכל מלה, אף העיר לי כמה הערות מאלפות ואף מנע ממני אי-אלו פליטות-קולמוס, שהייתי קרוב להיכשל בהן מתוך פזיזות, ושהחרטה עליהן לא היתה מאחרת לבוא, ועל זה אני מודה לו במיוחד. לשם עבודה זו ישב אתי חלקית בעיר השקט והדממה — טבעון, שכל נופה וכל ההוד המיוחד שבה מכריזים על מציאותו של בורא עולם ומלואו. שם גם התייחדנו יחד עם הדר הטבע מתוך התקרבות ליוצר הטבע. שם למדתי להכיר את טוהר הנפש שלו, את אמונתו הלוהטת ואת יראת השמים האמיתית שלו, ושם נקשרה נפשי בנפשו בימים אלו, הבלתי נשכחים.

אני מודה גם לידידי הד"ר ישעיהו וולפסברג (ז"ל), שעבר על הספר הראשון של כרך זה והעיר הערות חשובות, לד"ר יעקב וינשטיין על המרצת המפעל כולו ולד"ר חיים משה יצחק גבריהו על הטיפול המסור בהוצאה, למחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה שליד הסוכנות היהודית ולסוכנות על ההוצאה המפוארת של כרך זה.

ואחרון אחרון: אני נושא את עיני בהודיה לאבי שבשמים, על שהציל אותי מן הטבח, ואני בתוך האימה, אם כי אנוכי נשארתי לבדי, בעוד כל הנפש היקרה לי נספתה בזעם ה'. אני תפילה להשם, שאם לא זכיתי לקדש את שמו תוך מות קדושים, שאזכה לקדש אותו בחיי. יהי"ר מלפניך, אבי שבשמים, שאשב על התורה ועל הדעת מתוך שלוה חיצונית ופנימית, שכל כך נחוצה לי, ושאזכה להוציא את כתבי בין בשטח ההלכה ובין בתחום הדעת היהודית.

שמחה בונם בן ר' חיים ברוך ז"ל הכהן אורבאך