

## מספרד לאיטליה

בסיפורם הביוגרפי של ר' שלמה אבן-וירגא ושל דון יצחק אברבנאל וביצירתם הספרותית, מתבטא בפועל המעבר מן המרכז הספרדי שנחרב אל המרכז היהודי באיטליה, שהגיע באותו הזמן אל שלב הפריחה.

לפנינו תהליך היסטורי מרתק של העברת מורשת ממרכז למרכז וסיגולה למציאות תרבותית חדשה ולמקורות השפעה חדשים. בפרקים הקודמים עקבנו אחרי שני תהליכים כאלה: הנחלת מורשת בבל של תקופת הגאונים למרכז שהתפתח בספרד המוסלמית, ואחר כך הנחלת מורשת ספרד המוסלמית למרכז שהתפתח בספרד הנוצרית.

ראוי להדגיש כי תהליך ההעברה לא התבטא תמיד בהמשך של יצירה פילוסופית. כך השפעת חיבוריו של רס"ג, כולל "ספר האמונות והדעות", במרכז היהודי של אשכנז לא הפרתה יצירה פילוסופית, אלא יצירה מיסטית. בה במידה העברת המורשת הפילוסופית של רס"ג, של הרמב"ם ושל הפילוסופים שיצרו בספרד המוסלמית נקלטה בספרד הנוצרית בשני זרמים מקבילים, מתנגשים ומשתלבים: הזרם הפילוסופי והזרם הקבלי.

הוא הדין בהעברת מורשת הפילוסופיה היהודית שנוצרה בספרד בשתי תקופותיה לכל הארצות שגולי ספרד הגיעו אליהן. ברוב הארצות הללו היא לא הפרתה יצירה פילוסופית חדשה, אלא בעיקר יצירה קבלית, אף כי אפשר להבחין ביצירה זו הראה פילוסופית המהווה מפתח חשוב להבנתה.

רק באותם מרכזים שבהם נודמנה התמודדות ישירה עם תרבות בעלת מסורת פילוסופית משלה – נקלטה מורשת הפילוסופיה היהודית הספרדית ביצירה פילוסופית מקורית שחותם הסביבה התרבותית החדשה ניכר בה. כך אירע בשני מרכזים שהתפתחו בזה אחרי זה:

תחילה באיטליה, בהשפעת תרבות הרנסנס הנוצרית-קתולית, ואחר כך בהולנד ובגרמניה בהשפעת הרנסנס הנוצרי-הפרוטסטנטי.

## ראשית המרכז הפילוסופי באיטליה

### ר' יעקב אנאטולי ור' הלל מוורונה

השפעת "מורה נבוכים", שעיצבה את היצירה הפילוסופית-יהודית האסכולית בספרד ובדרום צרפת במאה השלוש-עשרה, עוררה תגובה יצירתית גם באיטליה. מייצגים אותה שני פילוסופים יהודים שראו את שליחותם בהפצת רעיונותיו של הרמב"ם: ר' יעקב אנאטולי (נולד בשנת 1200 בערך), בעל הספר "מלמד התלמידים", ור' הלל בן שמואל מוורונה (נולד בין 1220-1235), בעל הספר "תגמולי הנפש". ר' יעקב אנאטולי עסק בעיקר בתרגום של ספרות מדעית וספרות פילוסופית כללית לעברית, ובדרשות הפילוסופיות שכינס בספרו "מלמד התלמידים", ביקש להפיץ ברבים את דעות הרמב"ם ולהגן עליו מפני מבקריו. ר' הלל בן שמואל פעל גם הוא באותה מגמה, וחיבורו "תגמולי הנפש" בא להרחיב באחת הסוגיות שבהן צימצם הרמב"ם ביותר את דבריו ונתקף על-ידי מבקריו, שחשדו בו שאין תוכו כבדו: הישארות הנפש הפרטית. ר' הלל בן שמואל הראה את ההבדל בעניין זה בין אבן-סינא לאבן-רושד, והראה שהרמב"ם הלך בדרכו של אבן-סינא, המוכיחה ייתכנות גמורה של הישארות הנפש האינדיבידואלית. התופעה החדשה הניכרת בשני ספרים אלה היא קבלת השפעתם של פילוסופים איטלקים נוצרים בני זמנם. ר' יעקב אנאטולי הושפע מן הפילוסוף הנוצרי מיכאל סקוטוס והביא מדבריו, ור' הלל בן שמואל הביא בספרו ציטטות ארוכות מחיבוריו של תומס אקווינס בצד ציטטות ארוכות מדברי אבן-רושד ומדברי החכם והמתרגם הנוצרי-ספרדי דומיניקוס גונדיסלינוס מהמאה השתיים-עשרה. בספרו ניכרת השפעה של פילוסופים נוצרים בני הזמן בצד המסורת הקלאסית המושפעת מן המסורת האסכולית הערבית-מוסלמית, שיש בה חידוש חשוב. יש בו פוטנציאל של הפריה פילוסופית יצירתית. אבל

כאמור, בעבודותיהם של חלוצי הפילוסופיה היהודית באיטליה במאה השלוש-עשרה לא ניכרת עדיין תרומה מקורית.

## ר' יהודה מסר-לאון

במאה החמש-עשרה התבלטה פעולתו הספרותית, המדעית והפילוסופית של ר' יהודה בן יחיאל מסר-לאון. אך גם היא בעיקרה לא היתה יצירתית-מחדשת, אלא מכוונת להפצת השכלה הומניסטית בקרב היהודים. חיבוריו הרבים, שרק כמה מהם הגיעו לדפוס ושרדו, עסקו ברטוריקה ובדקדוק, בתורת ההיגיון ובפירושים לחיבורים משל אריסטו, משל אבן-רושד ומשל הרמב"ם. כחיבורים אלה ניכרת השפעת ההומניזם האיטלקי, אבל עדיין לא ניכרת בהם תרומה יהודית מקורית.

## השפעת הרנסנס באיטליה

### אליהו דל מדיגו

אם בעבודותיהם של הפילוסופים הללו אפשר לציין השפעה גלויה ופתוחה של סכולסטיקה נוצרית, הרי לקראת סוף המאה החמש-עשרה וראשית המאה השש-עשרה, בעיצומו של הרנסנס האיטלקי, נראה שהתערותם של יהודים בחיים האינטלקטואליים של איטליה הגיעה לרמה של השתתפות פעילה, שיש בה נתינה ולא רק קבלה. הדבר נבע מאופיה של תרבות הרנסנס, מן השאיפה להיקף דעת אוניברסלי ולסינתזה מקיפה של רעיונות פילוסופיים ושל רעיונות דתיים. מתוך מגמה זו גילו הוגי הדעות הנוצרים באיטליה עניין רב במסורות המיוחדות של דתות אחרות, לרבות היהדות, ופנו אל חכמים יהודים כדי ללמוד מפיהם. הדוגמה המפורסמת והפורייה ביותר היא זו של פיקו דלה מירנדולה (1463-1494) שהתעניין בפרשנות היהודית הפילוסופית ובקבלה. בקשר עימו עמד ר' אליהו דל מדיגו (1460-1497), בעל ספר "בחינת הדת". אכן, גם חיבור זה אינו יצירה פילוסופית מקורית, אך הוא מצטיין בשיטתיות ובגבישיות של מסכם מעולה. ההסתכלות המקפת בבעיית היחס שבין

הפילוסופיה ובין התורה היא שמבליטה אותו כאיש הרנסנס. מתוך ההסתכלות הגיע כנראה לגרסה זהירה של תורת "האמת הכפולה", שלפיה יש להבדיל בין האמת הפילוסופית ובין האמת התורנית ולקבל כל אחת מהן בתחומה ועל-פי הדיסציפלינה שלה גם אם יש ביניהן סתירה.

להשקפה זו היו מהלכים בין תלמידי אבן-רושד (ה"אברואיסטים") בספרד ובאיטליה. אך לפי דל מדיגו מותר ללכת בדרך זו רק בנושאים שאינם מעיקרי הדת, שכן בכל הנוגע לעיקרים, חייב כל מאמין לקבל את דעת התורה כפשוטה גם אם אינו יודע ליישב אותה עם הפילוסופיה.

## ר' יהודה אברבנאל

גדול הפילוסופים היהודים באיטליה של תקופת הרנסנס היה ר' יהודה אברבנאל, בנו הבכור של ר' יצחק אברבנאל (מ-1460 עד כמה שנים אחרי 1521). הוא התחנך על-ידי אביו, וכבר בפורטוגל הגיע למעמד של רופא ומלומד בזכות עצמו. עם אביו הגיע לאיטליה והתקרב לחוגי האקדמיה האפלטונית בפירנצה, יצר קשרים אישיים הדוקים עם טובי הוגיה, וייתכן שכתב ספר שלא הגיע לידינו על "ההרמוניה של השמים" לבקשת פיקו דלה מירנדולה. עם פרסום ספרו הפילוסופי המקורי: "הוויכוח על האהבה" באיטלקית לאחר מותו, נעשה יהודה אברבנאל (ליאונה היבראו) לאחד הפילוסופים האפלטונים המקוריים והמשפיעים ביותר בפילוסופיה של הרנסנס האיטלקי בזמנו.

### אופיו הספרותי של "הוויכוח על האהבה"

השפעת הלכי הרוח של הרנסנס האיטלקי על מחשבתו של ר' יהודה אברבנאל מתבטאת קודם-כול באסתטיות הצורנית של ספריו: עיבוד סימבולי של צורת הדיאלוג האפלטוני. נושא האהבה מתפתח בשיחה בין פילוסוף (אוהב החוכמה) הנקרא בשם: "פילוני" (אוהב, או בתרגום העברי: חובב) ובין נערה (שגם היא משכילה ושוחזרת דעת) הנקראת בשם "סופיה" (חוכמה). השניים עורגים זה לזה, אבל עדיין אינם ראויים זה לזה, ושיחתם היא חיפוש הדרך אל האהבה האמיתית.

הגבר הוא המורה, הנערה היא התלמידה, וברור ששלבי ההוראה הם גם שלבי החיזור של הפילוסוף אחרי הנערה היפה המשכילה, ובשלבים הראשונים החיזור הוא בעל אופי ארצי לא "אפלטוני" כלל וכלל. אולי דווקא משום שאהבתו אינה מכוונת עדיין כראוי אל "הסופיה" האמיתית, אין החיזור מצליח, וראוי להדגיש את המשמעות האלגורית של עובדה זו, שתתברר להלן, וכן שהספר אינו שלם, וסביר להניח שבחלק האחרון היתה האהבה מגיעה אל שלמותה ההרמונית.

התבנית הסיפורית של הדיאלוג מחייבת שימת לב לשני מאפיינים של חידוש רב-משמעות. ראשית, התבנית הקלאסית של הדיאלוג של ימי הביניים – שיחה בין תלמיד שוקק-דעת השואל שאלות, למורה מגובש בידיעותיו המרצה את דבריו "אקס-קתדרה", נשמרת גם בדיאלוג הזה, אבל היא "מתרככת" מאוד ומתקרבת יותר אל הדוגמה האפלטונית, שבה יש לבני השיח השונים מה לומר על-פי תכונתם האישית ועל-פי מדרגת השכלתם, ויתר על-כן: הסיפור והדמויות שבתוכו על מכלול היחסים ביניהם יש לו חלק בפיתוח המשנה העיונית, מפני שהסיפור על כל מרכיביו הוא סיפור אלגוריי-יצוגי: הנערה מציגה את העיקרון הנקבי של החומר: הפילוסוף את העיקרון הזכרי של הצורה. לחומר יש תשוקה אל הצורה, אבל אין הוא יכול להישאר נאמן לה. לצורה יש תשוקה אל החומר, אך אין היא יכולה להשיגו בהחלט. שני האנשים שהם בשר ודם מייצגים אפוא באהבתם את הדרמה הקוסמית בכל מערכת יחסיהם ומחשבותיהם. האווירה של הרנסנס משתקפת כאן בשימת הלב לעיקרון הצורני – ליופי של הדיאלוג הפילוסופי, שהוא שוב – אחד הנושאים החשובים שהדיאלוג דן בהם, מפני שכל אהבה היא האהבה ליפה, וכפנייה אל תפישת מציאות שבה האלגוריה משקפת את מבנה היקום.

העובדה השנייה שרצוני להפנות אליה את תשומת הלב היא השינוי המודגש ביחס אל האהבה הארצית ואל החיים הארציים בכלל. אי-אפשר לומר שהספרות היהודית הספרדית הצטיינה במידת ההינזרות מתשומת הלב לארצי. אבל עובדה היא בכל זאת שאפילו ספרות העיון של יהדות ספרד המוסלמית איננה מציגה דוגמה כגון זו, שבה משקפת האהבה הארצית את האהבה השמימית לא כאלגוריה,

כי אם כפשוטה ממש, ובכל צביונה וגינוניה של אהבה ארצית. שיקוף כגון זה נחשב ראוי ונאות בשירה, אבל לא בספרות העיון, שבה היחס אל החומר הוא יחס של פרישות והיטהרות. ב"הוויכוח על האהבה" של יהודה אברבנאל השינוי בכיוון הלגיטימיות של החושנות בולט: הוא מגלה את היופי הרוחני של האהבה הארצית, ומרשה לעצמו גילוי לב נועז בתיאור האהבה הארצית ובשבחיה.

### תוכנו הפילוסופי של הדיאלוג

הזיקה אל הדיאלוג האפלטוני מייצגת את התפנית שחלה ברנסנס האיטלקי מן הדומיננטיות של הפילוסופיה האריסטוטלית, שאיפיינה את המורשת של הפילוסופיה הערבית, אל הדומיננטיות של הפילוסופיה האפלטונית. הרעיון האפלטוני המהווה את ציר השיטה הוא קלאסי, ורישומו ניכר היטב גם במסורת של האריסטוטליות שקלטה יסודות אפלטוניים. החידוש הוא בפיתוח ובפירוט השיטתי של הרעיון שאהבת הגומלין בין הרוחני ובין הגופני ביקום היא הכוח המניע את כל תהליכי היצירה בטבע, בתרבות ובספירה העל-ארצית של היקום, והדגש בכך שזוהי אהבת גומלין: משיכת הרוחני אל הגופני לא פחות ממשיכת הגופני אל הרוחני. יהודה אברבנאל פירש בדרך זו את תורת אריסטו על היחס שבין חומר לצורה בעקרונות היסוד של היקום: האהבה בצורתה העליונה, שהיא לדעת אברבנאל, הצורה הגברית, האקטיבית שלה. האל שואף להתאחד עם החומר כדי ליצור איתו את השלמות הגופנית הרוחנית, שהיא הגשמת האידאל של היפה.

האל מביע בכך את אידאל היופי הגלום בו. ברור כי בשאיפתו להתמזג עם היקום הנברא כדי לחיותו אין הוא מבטא צורך להשלים את עצמו, כי האל הוא שלם בתכלית בעצמו ומספיק לעצמו. זוהי אהבה טהורה הנובעת מן השלמות האין-סופית, כמו האור הקורן מן השמש שההארה (האהבה, היופי) היא טבעה. אהבת האל קורנת אפוא דרגה אחר דרגה מן האל ליקום הארצי, וכשהיא מגיעה אל קרקעיתה, היא מתהפכת על ציר עצמה ונעשית לאהבה בצורתה השנייה, הנמוכה, ה"נקבית" המשתוקקת לחיזור כדי להתמלא בשפע של האהבה הגברית, להתמזג ולהשתלם בה מדרגה אחר מדרגה עד

שהיא נעשית לאהבת השכלים הנפרדים המשתוקקים להתמזג באידאל היופי האלוהי.

האהבה הגברית היא השאיפה לתת, ואילו האהבה הנקבית היא השאיפה לקבל, יחד הם יוצרים מעגל שלם שמקורו באל וסופו באל, ואילו האל עצמו – מקור הכול – הרי זו התנועה הפנימית של האהבה היוצאת ממנו וחוזרת אליו, אהבת האל לשלמות עצמו, שעל-ידה הכול נאצל ממנו וחוזר ונמשך אליו.

ציור זה של אחדות היקום, שמקורו באל וסופו באל, מזכיר את ציור היקום של ספר "מקור חיים" לר' שלמה אבן-גבירול. אולם נראה לי כי לא מקרה הוא שר' שלמה אבן-גבירול אינו מדבר על כוחה של האהבה המתגלה בויקתם של חלקי המציאות למדרגותיהם השונות, אלא על הרצון שתנועתו מלכדת את המציאות כולה: הרצון מייצג אתוס, כלומר אהבה במשמעותה של זיקת גומלין מוסרית, ואילו מושג האהבה של אברבנאל מייצג ארוס, שהוא זיקת גומלין אסתטית מובהקת. השוואה זו שופכת אור על החידוש רב-המשמעות בתפישת העולם הרנסנסית של ר' יהודה אברבנאל. השקפת עולמו של רשב"ג היתה ביחסה לעולם הזה רוחנית-פרישותית הגובלת בנזירות, והאחדות ששאף אליה היא רוחנית-טרנסצנדנטית עד כדי עשיית הגשמיות לרוחנית. ואילו תפישת העולם של אברבנאל ניתנת להגדרה כחילונית ארצית. אין זו שאיפה להתמזג בעל-ארצי, כי אם להפך – למזג את הרוחני בארצי.

### המקורות הפגניים למשנתו של ר' יהודה אברבנאל

אכן, אין זו הנקודה היחידה שבה נמצא קירבה והבדל בין יצירתו של ר' שלמה אבן-גבירול ליצירתו של יהודה אברבנאל. צד אחר בהשוואה שביניהם הוא יחסם למקורות יהודיים ולפרובלמטיקה דתית-יהודית ספציפית. על שניהם אפשר לומר שהם יצרו בתקופה של מגע פתוח בין עילית לא-יהודית לעילית יהודית, שניהם שמרו אמונים ליהדותם, ובאדיקות שאין להטיל בה ספק, אבל יצרו יצירה שאין בה ייחודיות יהודית, והשפעת שניהם נקלטה דווקא בסביבה הנוצרית.

אך גם מבחינה זו ניכר ביניהם הבדל מהותי: בפרק הדין במשנת

## מספרד לאיטליה | 469

רשב"ג הצבענו על כך שיצירותיו מעידות על השתקעות עמוקה בספרות המסורתית – המקרא, המדרש והתפילה. הוא לא הזכיר ביצירתו הפילוסופית ולא טרח להוכיח התאמה בין האמת שהוא מרצה כפילוסוף לאמת של כתבי הקודש. אך אין ספק שהוא הניח את ההתאמה כדבר המובן מאליו. לא כן אברבנאל. בהשוואה לאבן-גבירול הריהו פילוסוף שמרני, הטורח להוכיח מדי פעם בפעם שהרעיונות האפלטוניים והרעיונות האריסטוטליים שהוא משתמש בהם נמצאים במקרא, וכשהוא עומד על הבדלים בין המקרא לפילוסופים, כגון בעניין חידוש העולם, מובן מאליו שהוא מקבל את השקפת המקרא, והוא מעיר שקל יותר ליישב את דעת התורה עם הפילוסופיה של אפלטון מאשר ליישבה עם הפילוסופיה של אריסטו, ולכן היא עדיפה בעיניו. אף-על-פי כן, אפשר לקבוע שהשפעת המקורות הלא-יהודיים, שאפשר להגדירם בפירוש כאליליים, על מחשבת יהודה אברבנאל בולטת וברורה.

הספר "הוויכוח על האהבה" נזקק בשפע ובגלוי למקורות ספרות אליליים, ואין הוא נרתע מהסתמכות שופעת על סיפורים מן המיתולוגיה היוונית, שאמנם, הוא מפרש בדרך אלגורית, אבל בעיני פילוסופים מן האסכולה האריסטוטלית-יהודית הם היו נחשבים למוקצים מחמת אליליותם הגסה. לעומת זאת אברבנאל אינו מפגין שום היסוס ואף אינו מתנצל. אדרבא. הוא דורש סיפורי אלילים כאילו היו סיפורי התורה, ולפעמים הוא אפילו עורך הקבלות בין המיתולוגיה היוונית לסיפורי התורה. דבר כזה באמת לא היה עולה על הדעת בשום תקופה קודמת. הוא נתאפשר אך ורק על רקעה של תרבות הרנסנס הנוצרי. אבל מוכרחים בכל זאת לציין כי שאיבתה של אמנות ושל הגות נוצרית ממיתולוגיה פגנית נראית אורגנית יותר משאיבתה של הגות יהודית ממיתולוגיה כזאת. הדיסוננס הוא כאן חריף ביותר. מכל מקום – יהודה אברבנאל אינו רגיש לזה. ניכר בו שהוא נלהב מן הגילוי לא פחות משהיה נלהב מגילוי הלגיטימיות הפילוסופית של האהבה הארצית. ויותר מכך: את סיפורי המקרא עצמם הוא מפרש באופן קרוב לפירוש המיתולוגיה, ותר בהם אחר יסודות מודחקים של מיתוס. אכן ההשפעה הפגנית איננה מסתיימת בשימוש במוטיבים מיתולוגיים. היא חודרת אל השיטה עצמה, וכאן

נוכל להבהיר יותר את הרושם הכללי שצוין קודם לכן על ההבדל שבין עולמו של רשב"ג לעולמו החילוני של יהודה אברבנאל: אמנם, האל של יהודה אברבנאל שואף להשלים את הבריאה, אבל האהבה הנולדת ממנו היא אהבתו לעצמו, ליופי שמקורו ממנו ובו. זוהי תנועה פנימית באל המולידה את העולם, ומכאן ואילך יחס העולם לאל הוא יחס ההימשכות התכליתית אל השלמות, האל עצמו נשאר בזיקתו לעולם אימפרסונלי. לאמור: יש אימננטיות אלוהית אימפרסונלית בעולם, כוח ארוטי נאצל המניע את היקום כולו. זוהי תפישה פגנית במהותה, ולמרות הדמיון שאפשר למצוא בין אברבנאל לקרשקש, שגם הוא תפש את האל כשפע של אהבה ורצון מיטיב, הרי אצל קרשקש זוהי האהבה הפרסונלית של האל הטרוסצנרנטי לעולמו ולכל פרטי עולמו, אהבה התופסת את האדם כיחיד לפני אלוהיו בזיקה של הצטווה, ואילו אצל יהודה אברבנאל זוהי שפיעה כוללת, אימפרסונלית, החוזרת ומתגלה כהשתוקקות של המציאות הנמוכה להשלים את הרוחניות האימננטית בה. דומה שיש קשר הדוק בין השימוש במיתולוגיה יוונית, ביו החיוב של האהבה הארצית ובין תפישה זו של האלוהות האימפרסונלית. ככולם מתגלה אותה נטייה אל התרבות החילונית הכללית, אף שהקשר הפורמלי ליהדות נשאר מוצק.

### סיכום

התכונה שייחדה את היצירה הפילוסופית של המרכז היהודי-איטלקי היא הפגשת המסורת היהודית-ערבית של ספרד עם המסורת של הסכולסטיקה הנוצרית והרנסנס. ציינו בה שלושה שלבים:

- א. קבלת השפעה ישירה של סכולסטיקנים נוצרים, בייחוד של סקוטוס ושל תומס אקווינס.
- ב. הנחלת המסורת היהודית-ערבית להוגי דעות של הרנסנס, בייחוד של פיקו דלה מירנדולה.
- ג. לבסוף – ניסיון של סינתזה בין השפעת הרנסנס להשפעה היהודית-ערבית ביצירה פילוסופית מקורית ומחדשת.

## מספרד לאיטליה | 471

בכל השלבים הללו בלטה העובדה שהתרופפו המחיצות בין העילית הרוחנית היהודית לעילית הרוחנית הנוצרית, ונתאפשר מגע חופשי עם תרבות הסביבה עד כדי כך שהפילוסופים היהודים יכלו להרשות לעצמם להשתלב בתנועה הפילוסופית-דתית הכללית, ולדון גם בסוגיות היחס שבין פילוסופיה לדת מפרספקטיבה כללית, יהודית ונוצרית משותפת, בלי לחשוש לזהותם היהודית הייחודית, שהיתה בעיניהם ברורה ומובנת מאליה. מבחינה זו אפשר לראות בפילוסופיה היהודית המשולבת ברנסנס האיטלקי, ובייחוד בפילוסופיה של ר' יהודה אברבנאל, כעין הטרימה של המגמות הפילוסופיות שאיפיינו את הפילוסופיה היהודית מתקופת ההשכלה ואילך, הן מבחינת ההשתלבות הישירה בפילוסופיה הכללית והן מבחינת היחס למלאות היצירה התרבותית החילונית, כולל המקורות הפגניים המובהקים שלה. אבל המסגרת החברתית-מדינית, שהבדילה את הקהילה היהודית מן הסביבה הנוצרית, נשארה בכל חזקה ומנעה התבוללות, ותודעת ההזדהות היהודית היתה איתנה. מבחינה זו ניכר הבדל חד בין יצירתו של המרכז היהודי-איטלקי בתקופת הרנסנס ובין היצירה הפילוסופית שהחלה להתהוות בארצות הפרוטסטנטיות בתקופה מאוחרת יותר, הבדל שבא לידי ביטוי גם באופני ההתייחסות העקרונית אל היהדות. מתברר כי העת החדשה בתולדות הפילוסופיה היהודית התחילה בנקודה שבה התפרקו המסגרות החברתיות המסורתיות שקיימו את סמכות הקהילה היהודית ואורחות חייה על-פי ההלכה. תהליך זה נשקף באורח בולט ביותר בחייו ובהגותו של ברוך שפינוזה. הפילוסופיה שלו היא שסיכמה באורח ביקורתי את מורשת הפילוסופיה האסכולית של ימי הביניים והציגה בפני הפילוסופים היהודים שבאו אחריו את האתגרים הגדולים והקשים של הזמן החדש, שאליו שייכת משנתו.