

שפינוזה – היהודי המודרני הראשון?

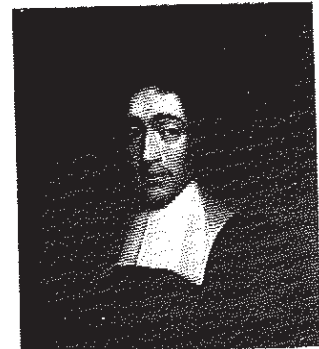
יוסף בן-שלמה

או בעתיד. למרבה האירוניה – בשביל אלה המבקשים לראות בשפינוזה אב-טיפוס של יהודי חילוני שפרק מעליו את עול ההלכה – הרי למעשה ניתן לזהותו כיהודי אך ורק לפי הגדרת ההלכה. ואילו במידה שמבחינים בתורתו יסוד יהודי, כפי שעושה, למשל, הגל, הרי זהו דווקא האופי הרליגינזי, ולא החילוני, של תורתו. לענין זה נחזור להלן.

שפינוזה הוא פילוסוף לא-מודרני מובהק. ואיני אומר זאת לגנאי, אולי להיפך. תורתו היא השיטה הגדולה האחרונה שלפני המהפכה הקופרניקאית של קאנט, שבאורה – או בצילה – עומדת לא רק הפילוסופיה החדשה, אלא התרבות, ואפילו המנטליות, של העולם המודרני. יסודה של זו הוא הויתור, מתוך ייאוש, או תוך אהת רווחה, על עצם אפשרותה של המיטאפיסיקה, והתרכזות בבעיות האדם וההכרה האנושית. שיטתו של שפינוזה לא זו בלבד שהיא מיטאפיסית, אלא היא מוניסטית, לעומת השניות האפיסטמולוגית המודרנית של מדע ופילוסופיה, אדם ועולם, טבע והיסטוריה, החברה והיחיד, הכרח וחופש. השפינוציזם זר לגמרי ברוחו לזרמים השונים והמנוגדים שצמחו מן המהפכה הקאנטית – הגליאניזם, פוזיטיביזם ואכסיסטנציאליזם. גם בתורת האדם והמדינה של שפינוזה חסרות לחלוטין – מצד אחד – ההדגשה על מעמדו של הסובייקט האנושי, ומצד שני – התורות החברתיות וההיסטוריוסופיות (ולכן בחלקן גם מהפכניות) המאפיינות את המחשבה הפוליטית המודרנית. שפינוזה, כמו הפילוסופים היווניים, הוא בעל תורה מדינית, ולא סוציאלית. ניתן לומר ששיטת שפינוזה בכללה היא גילוי מיוחד במינו בתקופתו, והיא דומה באפיינה לשיטות הקלאסיות הגדולות יותר מאשר לפילוסופיות של תחילת העת החדשה. הסימן הבולט היחיד להקשרה המודרני מתגלה בזיקה להתפתחות מדעי הטבע באותה תקופה, ובתפיסה המתמטית והמיכניסטית של העולם המאפיינת התפתחות זו. אבל זוהי שיטה שונה לגמרי בתכנה ובמגמתה מן המגמות הכלליות שנשתררו בפילוסופיה בסוף המאה ה-17 ובמאה ה-18, והיא רחוקה מן הבעיות העומדות במרכזה של הפילוסופיה עד היום שהן, כאמור, בעיקרן אפיסטמולוגיות וחברתיות.

הבעיות היסודיות שעמדו בפני שפינוזה היו אחרות, ופתרון המיוחד שייך כולו למחשבתו המקורית. מובן מאליו ששום שיטה אינה צומחת בחלל הריק, אך יש להבחין בין הצורה החיצונית שהיא לובשת, המונחים שבהם היא משתמשת וסוגי

ב-21 בפברואר 1927 הושמעה מעל פסגת הר הצופים קריאה נרגשת בזו הלשון: "לשפינוזה היהודי נקרא מתוך מקדש המעט שלנו, האוניברסיטה העברית בירושלים, הותר החרם! סר עוון היהדות נגדך, חטאתך לה תכופר. אחינו אתה! אחינו אתה! אחינו אתה!"



השאירה הזו, להחזיר אל חיק עמו את הבן האובד, את "בנדיקטוס מלדיקטוס" – "ברוך הארור" – מתגלה בזמננו בצורה פחות מגוחכת, אך לא פחות מוטעית, בנסיגה של חוקרים שונים להציג את שפינוזה כיהודי המודרני הראשון, וביתר ייחוד – כיהודי המודרני החילוני הראשון. האינטרס החוץ-פילוסופי במגמה זו גלוי לעין: הנה לפנינו יהודי שניתק עצמו מן המסגרת הדתית-האורתודוקסית, יצר תורה גדולה שאינה אידיאולוגיה אלא תרומה חשובה לתרבות האנושית הכללית, ועם זאת – לא נתבטלה שייכותו לעם היהודי. הריחו מציב דוגמה – ביחד עם יהודים כמו פרויד וקפקא (כדברי גירגי סטיינר) לאופציה יהודית חדשה. בדברי הבאים לא אתיחס למשמעויות האקטואליות האלה, הרמוזות בגישה זו, אלא אדון בשאלת מקומה של הפילוסופיה השפינוציסטית בתולדות המחשבה המודרנית ובעמידתה נוכח היהדות.

טענתי תהיה ששפינוזה, כפילוסוף, לא היה יהודי, לא היה מודרני, ולא היה ראשון. כהערת פתיחה אומר, שהגדרת שפינוזה כ"יהודי מודרני" נעשית בלי לשמוע את דעתו של בעל הדבר. שפינוזה לא זיהה עצמו כיהודי; בכל אגרותיו הנמצאות בידינו אין הוא מזכיר, ולו במלה אחת, את שייכותו לעם ישראל, גם כאשר הוא מתייחס לנושאים יהודיים. הוא חסר כל תודעה יהודית לאומית, ואינו מגלה שום ענין בגורל עם ישראל בזמנו

פרופ' י. בן שלמה מלמד פילוסופיה יהודית באוניברסיטה של תל אביב. פרסם מחקרים בתולדות המיסטיקה היהודית בת זמנו. ידועים מחקריו בתורתם של ר' משה קורדובא, שפינוזה והרמן כהן. תרגום ספרי גרשום שלום זיכה אותו בפרס טשרניחובסקי. פרופ' בן שלמה עוסק במחקר מקיף על מכלול שיטתו של הרב קוק. י.ב.ש. פרסם בחוברת 2/88 של נתיב.

עם ההבדלים השיטתיים בין שפינוזה לברונו, שלא אעמוד עליהם כאן, הרי אפשר אולי לראות ברעיונותיו של ברונו – ובעיקר באווירה הנלהבת השוררת בהם – מקור השראה לשפינוזה הצעיר, ונקודת מוצא להתפתחותו העצמאית. אלא שכאן אנו נוגעים באחת השאלות החשובות ביותר במחקר שפינוזה: מה היו המקורות שמתוכם נתהוותה תורת שפינוזה ומה היו ההשפעות המיוחדות שהפעילו ועיצבו את מחשבתו? קשה לענות על השאלה הזו, שנחלקו בה החוקרים, משום ששפינוזה ממעט מאד בהתייחסות לפילוסופים אחרים, ומסתבר גם שהשכלתו הפילוסופית לא היתה רחבה ביותר. ההשפעה ההיסטורית היחידה הידועה לנו בוודאות היתה זו של דקארט, וכן ניכרות במידה מסוימת השפעות של הסטואיקנים ושל הֶפֶסֶט. בראש ובראשונה הושפע שפינוזה מן הרציונליזם של דקארט, כשהוא מעלה אותו לרמה ספיריטואלית ומיסטית, כפי שעשו כמה וכמה רציונליסטים בתולדות הפילוסופיה. אבל בין שני הפילוסופים קיימים הבדלים עקרוניים בתפיסת האלוהות, בתורת גוף ונפש, בשאלת חופש הרצון, בתורת ההכרה ובתורת המוסר; בכל אלה נוקט שפינוזה בעמדה הפוכה מזו של דקארט. עם זאת, אין כל ספק שלא היה פילוסוף יחיד שהשפיע על שפינוזה יותר מדקארט. כמה פרשנים, כמו קונוֹ פִּיֶּשֶׁר ומֶרְטִינֵנוֹ, מנסים אף להסביר את השפינוציזם כולו כמסקנה עקבית של הפילוסופיה הקרטזיאנית – מסקנה שהביאה בהכרח לעמדה הפוכה מזו של נקודת המוצא. לפי גישה זו קיבל שפינוזה מדקארט את האידיאל של שיטה פילוסופית אחידה המבוססת על הכרות אָוּוִידֵנטִיּוֹת, דוגמת המתמטיקה, אלא ששפינוזה ראה ששיטה כזו אינה יכולה להישאר דואליסטית – הן ביחס שבין אלוהים לעולם והן ביחס שבין גוף ונפש. כנקודת מוצא מיטאפיזית להתגברות על הדואליזם הזה יכול היה לשמש מושג ה"עצם" של דקארט, שהגדרתו כבר טומנת בתוכה את הזרע שממנו יצמח המוניזם של שפינוזה. הוא הדין לגבי רעיונות קרטזיאניים אחרים המוצגים כהכנה לפנתאיזם של שפינוזה, כגון תורת הבריאה המתמדת (creatio continua). כך אומר בלצר, שרק צעד אחד מתורה זו עד לפנתאיזם השפינוציסטי. קשה להסכים לדעה זו, לא רק מפני שתורת הבריאה המתמדת אינה מיוחדת לדקארט והיא חלק מהתיאולוגיה המסורתית, אלא משום שכל תפיסת אלוהים והיחס בינו לבין העולם והאדם מונגדת אצל דקארט מלכתחילה לזו של שפינוזה. דקארט היה קתולי מאמין, אלוהיו הוא אל פרסונלי, ותורת האלוהות שלו היא תיאוסטית לגמרי. אפשר לומר שכל שיטתו הפילוסופית של דקארט בנויה על יסודות הבאים למונח כל אפשרות של פנתאיזם: החל מנקודת המוצא ב"אני", בעל הרצון החופשי המטיל ספק, דרך הדואליזם של חומר ורוח, ועד לתפיסת העולם החמרי כנברא.

איני יכול לדון במסגרת זו בכל שאלת מקורותיו האפשריים של שפינוזה – שאלה שבה הארכתי במבוא ליימאמר הקצר על אלוהים, אדם ואושרו של שפינוזה. ספר קדום זה, שנתגלה רק במאה שעברה, הוא בעל חשיבות מרובה גם לביורו זיקתו של שפינוזה למקורותיו היהודיים, כי בזמן חיבורו היה שפינוזה קרוב לספרות התיאולוגית יותר מאשר בזמן כתיבת ה"אתיקה". בספר זה אנו מוכנסים כאילו אל מאחורי הקלעים של השיטה

הטיעונים שעליהם היא מתבססת, לבין גרעינה הפנימי, המבטא את תפיסתו היסודית של הפילוסוף, את הממשות. כדברי ברגסון על האינטואיציה הפילוסופית – "הפילוסוף יכול היה שיקדים לבוא כמה וכמה דורות לפני זמנו. אז היה מוצא לפניו פילוסופיה אחרת ומדע אחר, והיה מתבטא בנוסחאות אחרות. אפשר שאף פרק אחד מספריו לא היה אז מה שהוא עתה, ואף על פי כן היה אומר אותו דבר עצמו. אילו חי שפינוזה לפני דקארט היה כותב בלי ספק משהו שונה ממה שכתב; אבל בהיות שפינוזה חי וכותב, ודאי שהיה מנחיל לנו בכל זאת את השפינוציזם".

בהסברת המקור לגרעין הפנימי של השפינוציזם אין אנו יכולים אלא להצביע על אותו גורם יסודי שאינו ניתן להגדרה על ידי נסיבות הזמן והמקום, והוא הגניוס של האיש יוצר השיטה. הגרעין הפנימי הזה, מקורו בחוויה אישית עמוקה של האחדות התדורה בעולם, ובלשון שפינוזה: "אחדות שמחוצה לה לא ניתן לשער מאומה".

אך באינטואיציה זו שפינוזה אינו ראשון – לא בתולדות הפילוסופיה ולא בתולדות הדת. אמנם אינני מסכים לתיאורו המפורסם של וולפסון את היווצרות תורת שפינוזה כולה מפיסות-פיסות של מקורות בפילוסופיה היוונית ובימי הביניים, שהורכבו מחדש במסגרת אחת. אבל וודאי שלתפיסתו האחדותית, הפנתאיסטית של שפינוזה, קדמו תורות לא מעטות, במיוחד במיסטיקה, כמו אלה של מייסטר אקהרדט או ניקולאוס קוואנטי, ואפילו של מיסטיקנים יהודיים מסוימים, שאף אם לא השפיעו על שפינוזה באופן היסטורי, הרי קיים ביניהם דמיון פנומנולוגי רב. גם שימושו של שפינוזה במונחים ובמושגים דתיים, תוך שהוא משנה באופן עקרוני את מובנם המקורי, אינו חדש: זאת עשו כבר המיסטיקנים עצמם. אם נתקרב יותר לזמנו של שפינוזה, אין ספק שאפשר לראות במגמה הפנתאיסטית ביטוי למסורת הניאוראפלטונית אשר התעוררה לחיים חדשים בתקופת הרנסאנס ומילאה תפקיד חשוב גם בעיצוב תורתיהם של ראשוני מדעי הטבע החדש במאה ה-17. יש חוקרים, כמו דילטאי, קסירר, דוניץ-בורקובסקי ואחרים, המצביעים אפילו על השפעה ישירה או עקיפה של אחד מהוגי הרנסאנס, הוא ג'ורדנוֹ בְּרוּנוֹ, ששילם על הבעת דעותיו לא בחרס אלא בחייו. לפי השערה זו שאב שפינוזה מתורת ברונו את תפיסת אי-סופיות העולם שמתוכה יכול היה לפתח את הפנתאיזם שלו. ואכן, במחשבתו של ברונו שוררת מגמה מוניסטית: כל הדברים מהווים אחדות אחת המלוכדת על ידי מה שהוא קורא "עקרון ראשון". אחדות זו מכונה אצל ברונו בשם "עצם" (סובסטנציה) ו"עצם" זה הוא נצחי, מעבר לתמורות של האופנים הנוצרים על ידו בהכרח. העקרון הראשון הוא בעל תארים אי-סופיים, והוא אימננטי בעולם. העולם עצמו מתחלק ל"עצם מתפשט" ו"עצם חושב", אך שניהם מאוחדים בשרשם ומהווים באמת יישות אחת. מכאן, שהחמירות – כעקרון כל הדברים הגופניים – אף היא כלולה באלוהות, והיא משתקפת כולה במציאות הרוחנית, כשם שכל מציאות נחשבת מתממשת בעולם החומרי, כי כל אפשרות הופכת לממשות. הטבע, לפי ברונו, מהווה אימננט פולִיִּית אי-סופית המקיפה כל הנמצא; הוא יישות אחת שלמה הנמצאת מתוך עצמה, ולעומתה – כל דבר סופי ומשתנה אין לו מציאות אמיתית.

אחדות השכל, המשכיל והמושכל. אם קשה להוכיח קשר ספרותי ברור בין שפינוזה לקבלה הקלאסית, הרי ייתכן מאד ששפינוזה הכיר מקרוב את תורתו של מקובל שחי באמסטרדם סמוך לזמנו, ושסביב תורתו התחולל פולמוס ער. זהו אברהם הֶרְרֶה שנפטר בשנת 1635, אשר את ספרו "שער השמיים" יכול היה שפינוזה לקרוא במקורו הספרדי. יש חוקרים הטוענים ששפינוזה הצעיר הושפע מספר זה שדיבר אליו "בלשון חדשה ובניסוחים שיכול היה לקבלם", כדברי דונין-בורקובסקי. אבל הרעיונות היסודיים של הררה אינם שונים עקרונית מאלה של הקבלה בכלל: הכל תלוי בפירוש הניתן לרעיונות אלה; ושפינוזה בבירור לא נתן להם פירוש המתאים לתורתו. אשר למקבילות הטכסטואליות בין דברי שפינוזה וספר "שער השמיים", כבר הראה גרשם שלום במסתו על הררה שאין הן אומרות דבר וחצי דבר על התאמה רעיונית. העדות הבולטת ביותר להיכרותו של שפינוזה עם ספרו של הררה מופיעה ב"מאמר הקצר", בפרק הדין בשאלת פעולתו ההכרחית של אלוהים. שפינוזה, כידוע, שולל לחלוטין את חופש רצונו של אלוהים, ובמהלך הדיון הוא מזכיר דעות המיחסות לאלוהים רצון חופשי בבריאה וטוען נגדן באריכות. דעות אלה, שהוא מתנגד להן, מנוסחות באמת בלשונו של הררה ב"שער השמיים", ועליהן אומר שפינוזה: "יש אנשים הרואים בשלילת רצון האלוהים חילול הקודש והמעטת דמות האל". זוהי דוגמה נאה להסקת מסקנות על השפעה וקירבה רעיונית, כביכול, מתוך השוואה חיצונית גרידא; טעות שמופיעה פעמים רבות בספרו הגדול של וולפסון.

לסיכום ענין קביעת יהדותו של שפינוזה על יסוד זיקתו למקורות יהודיים נוכל לומר שאין שום הוכחה משכנעת שידיעתו את תרבות עמו מילאה תפקיד חשוב כלשהו בעיצוב אישיותו ודעותיו. אולם, אולי ניתן לראות את תורתו של שפינוזה עצמה, (בין אם הוא אישית התכוון לכך ובין אם לאו), כביטוי לרוחה הפנימית של היהדות, המשוחררת מעול הפולחן והמימסד הדתי. זיהוי כזה עשו, כמובן מאליו וכמצופה, שונאי ישראל ומשמיצי שפינוזה, שקראו לו "היהודי הארור", וכדומה. אבל אני מתכוון להערכות פילוסופיות יותר. כבר הגל הגדיר את שיטת שפינוזה כ"מונותיאזים המועלה למישור המחשבה", כלומר, המוניזם השפינוציסטי, אשר בקנאות כמו זו של נביא עברי קדום דוחה כל שניות, הוא גילוי פילוסופי של אמונת הייחוד היהודית, כשהיא מטהרת מן היסודות ההיסטוריים והפוזיטיביים שבה. או, בניסוח הכללי של סנטאיאנה: "העבריות הטחורה, כשהיא מפורשת באופן פילוסופי, נעשית פנתיאזים".

לפי תפיסה זו מביאה ראיית האחדות המוחלטת של ההויה בהכרח לפנתיאזים – הפנתיאזים השפינוציסטי, המזהה את אלוהים עם הטבע, או עם הממשות כולה – וממילא מבטלת את מציאותו של עולם נפרד מאלוהים. וכך אפשר לראות את מושג אלוהים של שפינוזה כמסקנה חקיצונית והעקבית של המושג התיאטיסטי; כלומר, שפינוזה מקבל ברצינות את הקביעה התיאולוגית על יחידותו ואיך-סופיותו של אלוהים; אם אלוהים הוא אכן יחיד ואיך-סופי, הרי אז באמת "אין עוד מלבדו".

הבשלה, ורואים אותה בהתהוותה. אילו היה יסוד יהודי חשוב בתהליך התהוות זה, כאן היינו צריכים למצוא אותו. אבל מה שאנו מוצאים כאן אינו זיקה ליהדות אלא דווקא לנצרות, ועוד אחזור לכך בסוף דברי. שפינוזה הכיר, כמובן, כמה מהפילוסופים היהודיים בימי הביניים, ובעיקר את הרמב"ם, אך התייחסותו אליהם היא שלילית. יוצא מכלל זה "יהודי אחד ששמו רבי חסדאי", בלשון שפינוזה, שהוא כמובן ר' חסדאי קרשקש, שאותו מזכיר שפינוזה כמי שהבין נכונה את ההוכחה הרגרסיבית למציאות אלוהים. אך מנין שאב שפינוזה את היסוד "המיסטי" שבתורתו השונה כל כך מעולם המחשבה של דקארט? אחת התשובות הישנות לשאלה זו, שמשכה תמיד את ליבם של אנשים שונים, ואף משונים, רואה כמקור השראה לשפינוזה את תורת הסוד בישראל – הקבלה. כבר בשנת 1699 יצא באמסטרדם ספר מאת יוהן גיאורג וכטר הקובע את הקשר בין שפינוזה והקבלה – והמגנה את שניהם. וכן כותב גם לייבניץ: "אמת, נכון הדבר, ששפינוזה השתמש לרעה לקבלת היהודים". מצד שני כותב לייבניץ, ששפינוזה העמיק לחדור "לקבלה של המחברים בני עמו" (זוהי התבטאות טיפוסית ללייבניץ שהיה דיפלומט גדול וידע יפה לא לגלות את דעותיו האמתיות). השוואת שיטת שפינוזה לקבלה מופיעה אפילו בפולמוס המפורסם בין מנדלסון ועקובי על האתיאיזם של שפינוזה, ושלמה מיימון קובע בבטחון ש"הקבלה אינה אלא שפינוציזם מורחב". גם חוקרי שפינוזה מאוחרים יותר מדברים על השפעת הקבלה; כך זיגוארט, פרוידנטל, דונין-בורקובסקי ואחרים. אין ספק ששפינוזה הכיר עוד בצעירותו כמה מכתבי המקובלים, אך הוא מבטל לחלוטין את ערכם; כך הוא אומר במאמר התיאולוגי-מדיני: "קראתי וגם הכרתי כמה מקובלים דוברי הבלים, ומעולם לא יכולתי להשתאות דיי על שטותם". אולם דברים קשים אלה לא הרתיעו את החוקרים מהצבעה על הקירבה הרעיונית שבין שפינוזה והקבלה; "הבדלים מהווים לעתים קרובות מקור לגירוי והתעוררות", אומר החוקר הישועי דונין-בורקובסקי.

אמנם, בעיה לעצמה היא, אם באמת ניתן למצוא בקבלה תורות פנתיאטיסטיות ממש, אם כי מגמה כזו ודאי קיימת בה, והיא אף חזקה אצל כמה מקובלים. מכל מקום, רוב ההשוואות בין הקבלה ותורות ספציפיות של שפינוזה מוזרות למדי. למשל, השוואת מושג ה"שכל האיך-סופי" של שפינוזה ל"אדם קדמון" בקבלה. מפוקפקת היא גם השוואת היחס שבין איך-סוף לספירות ליחס שבין העצם והתארים אצל שפינוזה. כמה חוקרים מסתמכים על דבריו המפורסמים של שפינוזה על "אי-אלו מבני ישראל אשר ראו כמבעד לערפל שאלוהים ושכל אלוהים והדברים המושכלים על ידו הם דבר אחד" – דבריו המפורסמים ב"אתיקה". לדעת חוקרים אלה רומז כאן שפינוזה לדבריו של ר' משה קורדוברו בספרו "פרדס רימונים". אך אין כל צורך להניח השערה זו, כי מסתבר מאד ששפינוזה מתכוון לדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" או ב"ספר המדע", ומכל מקום, אותם בני ישראל בוודאי שלא נתכוונו לתת משמעות פנתיאטיסטית לתורה זו על

אך ככל שכהן הולך וחוזר אל היהדות, כן הולך ונעשה הפולמוס נגד הפילוסופיה המוטעית של שפינוזה למלחמת חרמה נגד "האויב הגדול שיצא משורותינו, שהשמיץ את היהדות בפני העולם הנוצרי מתוך פגם בטיבו המוסרי והדתי, בוגד בעמו, עריק ומשומד" (כך אומר כהן, למרות ששפינוזה לא המיר את דתו). אל נא נשכח מי היה האיש הכותב דברים כאלה; אין זה רב "תשוך" אלא מתשובי הפילוסופים הרציונליסטים של ראשית המאה שלנו, מייסד אסכולה בפילוסופיה האירופית המודרנית ופילוסוף מובהק של היהדות הליברלית; ובכל זאת חוזר כהן ומעלה את שפינוזה כניגוד הקוטבי ליהדות, ובכל מקום שהוא מתייחס אליו מופיעה בדבריו נימה של זעם שאינה מצויה בדיוניו האחרים. גם כהן, כמו הרב קוק, מדגיש את המשמעות הלא-מוסרית של תורת שפינוזה, המוחקת את האבחנה בין הנמצא והראוי. המוסר של שפינוזה אינו מוסר של חובה, ולכן אין בו מקום לאשמה ולחטא, כי מוסר של חובה מניח חופש רצון ודורש מימד פתוח של תענית. שיטתו של שפינוזה שוללת הנחות אלה, ולכן מאשים כהן את שפינוזה בנטורליזם: ביטול האבחנה בין טבע לאלוהים פירושו ביטול ההבדל בין טבע למוסר, וטוב ורע אינם ערכים מוחלטים שמקור האבחנה ביניהם הוא בטבעו המוסרי של אלוהים. מוסר נטורליסטי זה נובע מתורתו המיטאפיסטית של שפינוזה שאינה מודה לא באל טרנסצנדנטי ולא בבריאה. וכיוון ששפינוזה אינו מאמין בבריאה הרי אין הוא מכיר גם בקיומה של תבונה מוסרית אוטונומית של האדם, כי התבונה האנושית אינה אצלו אלא אופן מאופנני של האל.

המסקנה הפוליטית והחברתית מתוך תורת שפינוזה קובעת הבדל שאינו ניתן לבטול בין דרגת ההכרה של אליטה אינטלקטואלית לבין הדת כאילוף לצייתנות של ההמון, אשר כלפיו, אומר כהן, "לא הרגיש שפינוזה אלא בוז בלבד". כהן אף מטיל על שפינוזה אחריות בסיוע לאנטישמיות המודרנית. דעותיו של שפינוזה על היהדות הן שקבעו את דמות היהדות אצל פילוסופים רבי השפעה כמו קאנט והגל, ותפיסתו את היהדות כחוקה מדינית בלבד, ללא שום תוכן עיוני ורוחני בעל ערך, תוזרת ונשנית בספרות ההשכלה. המקור הראשון של דעה זו, אומר יוליוס גוטמן, נמצא בתיאור שתיאר שפינוזה את הדת שפנה לה עורף – "תיאור, שעם כל שלותו ותכלתו הצוננת, רווי הוא שנאה לזהות".

ואכן, מי שקורא כמה וכמה מהתבטאויותיו של שפינוזה על היהודים והיהדות, אינו יכול שלא להרגיש אינחוחות רבה לנוכח חוסר ההגינות של הפילוסוף הגדול. כך, למשל, כשהוא מצטט, כביכול, את דברי התורה לפי הנוסח שבברית החדשה – "ואהבת לרעך ושנאת לאויבך", או כשהוא מתאר את הפרושים בכל הארסיות של האוונגליונים, ולעומת זאת הוא מהלל ומשבח את הנצרות ואת הנוצרים הראשונים. על נביאי ישראל הוא אומר שכתבו חוקים בשם אלוהים, כלומר, שלא תפסו את החלטות אלוהים כהויות, כ"אמיתות נצחיות". אך לא כן ישו הנוצרי: מכיון שנשלח לכל האנושות ולא רק אל היהודים, הרי "לא היה די בכך שרוחו תסגל עצמה להשקפות

סיד גדול של תורת שפינוזה, לפי פרשנות זו הרואה בה שלב עליון של רוח היהדות, היה משה הס. במוניזם השפינוציסטי ראה הס את הנצחון הגדול של היהדות על השניות הנוצרית שהשתלטה על רוח אירופה. וכך הוא אומר (ב"רומי וירושלים"): "כאשר השניות המודרנית של חומר ורוח, זו שהמיתה – מאז פרשה הנצרות מן היהדות – את אחדות החיים, מאז שפילוסופיה זו הגיעה לכלל ביטוי קלסי בדקארט, הפילוסוף הנוצרי האחרון, הנה קמה שנית ועלתה מתוך היהדות בכל עצמת עוזה הקדום, האמונה בנצח שבטבע ובתולדה האנושית; היהדות אינה נותנת לכיתות ספיריטואליסטיות או מטריאליסטיות להתקיים בקירבה. החיים היהודיים אחדותיים הם, כמו האידיאל האלוהי שלהם, והחיים האחדותיים האלה הם-הם העומדים כתריס בפני המטריאליזם המודרני, שאינו אלא הצד השני של הספיריטואליזם הנוצרי".

הס ראה את שפינוזה לא כפילוסוף אלא בלשונו: "כנביא האמת של היהדות המביא לעולם כולו בשורה חדשה-ישנה. הוא השלישי מבין היהודים שקבעו את שלושת השלבים בתולדות האנושות". כי ההיסטוריה מתפתחת, לפי הס, במבנה דיאלקטי של השילוש הקדוש: משה מייצג את רוח האב, ישו – את הבן, ושפינוזה – את רוח הקודש החוזרת אל האחדות היהודית המקורית: "החיים המוסריים, או – נכון יותר לומר, חיי הקדושה, נובעים אצל שפינוזה, כמו אצל משה והנביאים, מתוך מקור אחד, מתוך רעיון האלוהים, בחינת מהותה האחדותית של כל ההווה, שבלעדיו אינה אלא אֵין ובת-חלוף. הרוח היוצר הדתי של היהודים זכה לגילויים אלוהיים לא רק בזמן העתיק, בעת שנחה עליו רוח הקודש. רוח הקודש נחה על ישראל תמיד כל אימת שבא לה לאנושות שלב התפתחות חדש, גדול, היסטורי-עולמי, כל אימת שהיא עומדת בפני יצירה חברתית חדשה". יצירה חדשה כזאת חוזה הס ביהדות החדשה שתצמח על יסוד השפינוציזם.

והנה, באורח מפתיע למדי, אנו מוצאים התייחסות אל היסוד היהודי בתורת שפינוזה גם אצל רב חרדי כמו הרב קוק. אילולא הוצא שפינוזה מכלל ישראל, אומר הרב קוק, "הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלוהית נאמנים וראויים לבוא בקהל, ואין לשער את כוח הנפץ שהיה צפון בהם למעמד הרוחני והלאומי של ישראל". כי הכפירה שבתורת שפינוזה, לדעת הרב קוק, אינה מתבטאת באתיאזם; אין היא שוללת את מציאות אלוהים, אלא היא באה להשכיח את ה"קריאה בשם ה'", שבמקומה קורא שפינוזה את אותה "קריאה מהממת לעצמיות", שהיא באמת – בלשונו של הרב קוק – "קריאה לְאֵל יִכְר, לאל זר". בתפיסת אלוהים כזו אין מקום לעבודת אלוהים מלבד זו המתגדרת רק "בהגיונים יבשים", אין בה "אידיאליזם" מחייבים בתורת המוסר והמדינה, והיא נשארת תמיד "שיטה אריסטוקרטית" המוגבלת ליחיד סגולה. בכל אלה, השפינוציזם הוא בעיני הרב קוק הקוטב הנגדי לאמונת הייחוד היהודית.

מתוך אותם טעמים מגיע לאותה מסקנה, וביתר קיצוניות, פילוסוף יהודי מודרני אחר השונה לגמרי, כמעט מכל הבחינות, מן הרב קוק, והוא הרמן כהן. בפילוסופיה הכללית שלו דוחה כהן את הפנתאיזם של שפינוזה מתוך עמדתו הניארוקנטיאנית,

חסידי שפינוזה "היהודי המודרני" תלו הרבה בהערת אגב במאמר התיאולוגי-מדיני, המתוארת כהצהרה "הציונית" הראשונה בעולם המודרני. ואלה דברי שפינוזה: "אלמלא ריככו יסודות אמונתם של היהודים את נפשתיים, הייתי מאמין בהחלט כי ביום מן הימים, בבוא שעת הכושר, כפי שעניני בני אדם הם בני שינוי, שוב יקימו את ממלכתם".

כבר הראה שלמה פינס שבהעלאת אפשרות זו קדם לשפינוזה יוסף אבן-כספי בסוף המאה ה-13, שבניגוד לשפינוזה ראה את מימוש האפשרות הזו כדבר רצוי; וכדאי אולי להזכיר שלדעת שפינוזה תהיה מדינת היהודים המיוחדת הזאת, כמוכן מאליו, בעלת משטר של תיאוקרטיה, כפי שהיתה ממלכתם הקדומה. ספק גדול אם ממשיכו בימינו של "היהודי החילוני המודרני הראשון" יסכימו למין "ציונות" כזו...

האמת היא, שדווקא בהקשר ההערה הציונית, כביכול, של שפינוזה, מגיעות לשיאן זרותו לעם ישראל ואדישותו הגמורה לגורלו ההיסטורי. שפינוזה מסביר כאן את סוד הישמרותו של העם היהודי בשנאת העמים; אם תיפסק שנאה זו יועמד קיומה של האומה היהודית בסימן שאלה, ולא נראה ששפינוזה הצטער על כך. הוא מביא כהוכחה שהאנוסים בפורטוגל, שסבלו מאפליה, שמרו על יהדותם, ואילו בספרד, מקום שבו לא סבלו האנוסים מקיפוח, לא נשתמרה יהדותם. הדוגמה עצמה מופרכת מבחינה היסטורית, אך אין זה מעניינו כאן. העיקר הוא עצם שוויון-הנפש של שפינוזה כלפי קיומו ההיסטורי של עם ישראל, שאינו אלא ביטוי לניגוד המהותי והעמוק ביותר בין תורתו הפילוסופית הכללית לבין היהדות על כל זרמיה; ניגוד לא מן הצד העיוני בלבד אלא בראיית העולם הקיומית הבסיסית. לפי שיטתו של שפינוזה אין מעמד אונטולוגי למימד הזמן בכלל, ולזמן ההיסטורי בפרט. לשפינוזה יש תורת מדינה אך אין לו פילוסופיה של ההיסטוריה. שפינוזה אינו מקבל את התפיסה היהודית שאדם יכול, וצריך, לפעול בהיסטוריה לקראת הגאולה. אף בזה שייך שפינוזה למסורת היוונית הקלסית. מושג הגאולה חל אצלו על היחיד בלבד, לכן גם אין תורתו יכולה להיות מקור לאידיאלוגיות של מהפכה חברתית כפי שהיתה תורתם של הוגים שנשארו במסגרת המחשבה היהודית-נוצרית. בהתייחסות זו להיסטוריה מתגלה לא רק הניגוד המהותי שבין תורת שפינוזה ליהדות, אלא כל הגיחוך שבהצגתו כ"יהודי" במובן משמעותי כלשהו, מלבד זה הביולוגי או ההלכתי.

לסיכום, נוכל להסכים עם דבריו של יוליוס גוטמן בספרו "הפילוסופיה של היהדות", ששיטתו של שפינוזה "אין מקומה בתולדות הפילוסופיה היהודית, אלא בהתפתחותה של המחשבה האירופית. הפילוסופיה שלו שרויה ועומדת בניגוד עמוק ביותר כלפי הדת היהודית, לא רק בצורתה הדוגמטית המסורה, אלא גם לפי הכרותיה היסודיות. שפינוזה עצמו ראה והכיר ברורות את העובדה הזו מלכתחילה, וויתר על הנסיון ליישב את הניגוד הזה בדרך של התאמה או סינתזה. הביקורת שמתח על נסיונות התאמה כאלה משמשת ביטוי להכרה הפנימית השולטת בכל עבודתו הפילוסופית".

היהודים, אלא להשקפות ולתורות המשותפות לכל האנושות, כלומר, למושגים משותפים אמיתיים". בניגוד לנביאי ישראל, הרי "אל ישו דיבר אלוהים כרוח אל רוח", אומר שפינוזה, "ומן העובדה שאלוהים נתגלה לכריסטוס, או לרוחו, באופן בלתי אמצעי, לא באמצעות מלים ותמונות כמו לנביאים, אין בידינו להכיר כל דבר אחר אלא זה שכריסטוס תפס את הדברים הנגלים לאמיתם, כלומר – הכירם".

הסבר חלקי ליחס האיפה ואיפה שמגלה שפינוזה כלפי הנצרות והיהדות ניתן למצוא בוודאי בכך שדברים רבים שלא יכול היה להרשות לעצמו לכתוב על הנצרות, הרשה לעצמו לכתוב על היהדות. אך גם כאשר הוא מנסח את מושגיו הפילוסופיים במונחים תיאולוגיים, במיוחד ב"מאמר הקצר", הוא בוחר בלשון נוצרית, כשניתן היה לעשות זאת בנקל במונחים יהודיים. את "האידיאה האין-סופית של אלוהים", למשל, אחד המושגים החשובים בפילוסופיה של שפינוזה, הוא מזהה עם ישו, ש"ירחו נשגבה ונעלה בהרבה על רוח אנוש, כי כריסטוס – יותר משהיה נביא, היה פי האלוהים, ובמובן זה אנו רשאים גם לומר שחכמת אלוהים לבשה טבע אנושי בכריסטוס, וכן שכריסטוס היה דרך הישועה".

מובן מאליו שכל הדברים האלה אינם עושים את שפינוזה לנוצרי, או למאמין בנצרות, אך ליהודי מודרני, או לא-מודרני, בוודאי שאינם עושים אותו, אלא אם מזהים את היהודי החילוני המודרני כאדם המתנכר לחלוטין לתרבותו הלאומית והמבטא את השקפת עולמו במושגי התרבות העיונית את בני עמו ותרבותו.

רק במקום אחד באגרותיו נדמה לרגע שמתעורר בליבו של שפינוזה איזה זיק של סולידריות עם בני עמו. כאשר הוא מתווכח עם הטענה הקתולית שריבוי המאמינים ונאמנותם לכנסייה מעיד על אמיתות האמונה הנוצרית, הוא מביא נגד טיעון זה ראייה מן היהודים: "הדבר שבו הם [היהודים] משתבחים ומתפארים ביותר הוא מנינם הגדול של מקדשי השם, שאין דומה לו בשום אומה אחרת; ויום יום עדיין הולך ומתרבה מנינם של אלה המקבלים עליהם יסורים ברוח איתנה ומופלאה מאד, כדי לקדש את שם אמונתם. והדבר הזה לא שקר הוא. אני בעצמי ידעתי, בין השאר, אחד – יהודה שמו, שהם קוראים לו 'הנאמן' – אשר בתוך להבות האש, כשחשבוהו כבר למת, התחיל לומר את השיר הפותח במלים 'בידך אפקיד רוחי', ותוך כדי זימרה יצאה נשמתו".

אבל מתברר ששפינוזה לא העריך כלל מעשי גבורה כאלה, אלא ראה בהם רק תוצאה של אמונות תפלות, והמיתה על קידוש השם היא בעיניו גילוי של גאווה: "כמו שנראה אצל אותם המדמים, או שדימו למצוא, חן מיוחד בעיני האלוהים, ומפני זה הם באים באש ובמים, ובאופן זה הם מתים לרוב מיתה עלובה, כי בהיותם מלאי בטחון אינם נזהרים משום סכנה שבעולם". ומאותו טעם מתנגד שפינוזה לתנועת התשובה אל היהדות שהתפשטה בזמנו בין אנוסי פורטוגל, כי לדעתו "בעל אצילות הרוח" שומר את נפשו ואינו מסכן את חייו בגלל אמונתו.

שונה משפינוזה – ניטשה – היה ממעריציו של שפינוזה. וכך, כשאמרנו ששפינוזה אינו פילוסוף יהודי מודרני, הרי כוונתנו שתורתו מהווה אחד הגילויים הגדולים, העל-זמניים במובן מסוים, של המחשבה האנושית, כשהיא באה לחשוב באופן עקבי על הממשות ועל מקומו של האדם בתוכה. תורה שאינה מקבלת את הנחות היסוד המשותפות לדתות ההיסטוריות, ובמקומן מעמידה בפני האדם דרך אחרת שהוא יכול ללכת בה כדי להגיע לגאולת נפשו. במקום לראות בשפינוזה את היהודי המודרני הראשון ראוי להתיחס אליו כאל אותו האיש שעלו ניבא אחד הרומנטיקנים: "אם תתקיים האנושות עוד שנים רבות תיעשה תורת שפינוזה לדת העולם".

והערה לסיום:

בדברים האלה (שהשמעו במסגרת "האוניברסיטה הפתוחה"), ניתן למצוא רמז לבעיות הפילוסופיות הכרוכות בנושא "יהדותו" של שפינוזה וה"מודרניות" של תורתו. נושא זה עלה לאחרונה לדיון בספרו של ירמיהו יובל "שפינוזה וכופרים אחרים", אשר זכה לפרסום, ואפשר לומר – מסע פרסומי, החורג מן המקובל לגבי ספרים בפילוסופיה. הנושא המרכזי שבו עוסק הספר ראוי היה לטיפול רציני יותר, שהרי אין מדובר באחד מחלקי השיטה של שפינוזה, במיטאפיזיקה, תורת ההכרה, תורת המוסר או תורת המדינה, אלא בגרעין העמוק ביותר של האיש ותורתו כאחת, הנוגע, אכן, לשאלת מעמדו של שפינוזה כ"יהודי המודרני החילוני הראשון" ולבעית היחס שבין תורתו לבין היהדות והנצרות. אולם הדיון בנושאים אלה צריך להתבסס על חקירת המקורות הפילוסופיים של השיטה, שלא נעשתה בצורה הולמת בספרו של יובל.

גם בענינו המרכזי של הספר הוא מתמין את העיקר – הסברת עצמותו של השפינוציזם שאינה מוצאת ביטוי במונח "הפילוסופיה של האימנציה", שבו מגדיר יובל את מהות השיטה. תיאורה על פי "העקרון הרואה בהוויה הארצית [כך:] את מלוא אופקה של ההוויה בכללי" אין בו כדי להסביר, למשל, מדוע גאון כגון ומשוררים רומנטיים כה העריצו את שפינוזה. מתיאור זה אף קשה להבין מדוע זהו "עקרון פילוסופי חדש רדיקלי במודרניות שלו", כדברי יובל. אבל דיון ביקורתי מפורט בכל הנושאים האלה תורג בתכנון ובהיקפו ממסגרת כתב-עת כ"נתיב" ועליו להתנהל במקומו המתאים ■

הנה, דווקא בנקודה זו אפשר, אולי, למצוא את ייחודו של שפינוזה כאדם ממוצא יהודי שאינו מזהה את עצמו עם יהדותו. אמרנו, שביסוד השפינוציזם פועל דחף רליגינזי או מיסטי עמוק. יש אמת באמירתו הנלהבת של נובאליס: "שפינוזה הוא שיכור אלוהים; תורתו רוויה אלוהות". שפינוזה היה הפילוסוף היחיד בתקופתו, ובמשך זמן לא מועט אחרי תקופתו, שנתן ביטוי מפורש למיטאפיזיקה כזאת, ללא קשר עם דת מוסדית כלשהי. דבר כזה לא יכלו, או לא העזו, לעשות פילוסופים כלייבניץ והגל. שפינוזה, שעזב את דתו ואת עמו, היה במצב אישי מיוחד בזמנו, בהשוואה לפילוסופים כמו דקארט או מאלברנש; אנשים אלה היו קתולים מאמינים, ואמונתם הורתה להם את הדרך לגאולת הנפש, הפתוחה בפני כל נוצרי, במסגרת הכנסייה. שפינוזה, המנותק מכל וכל מן הדת הפוזיטיבית שבה גדל, יכול היה לבטא את דתיותו בשיטתו הפילוסופית בלבד. היה זה שפינוזה שדחה באופן גלוי כל כך את הדת ההיסטורית ולא ניסה להציגה כביטוי חלקי, או נמוך, של האמת הפילוסופית, או לעשות סינתיזה ביניהם, ועל כך יצא שמו לשימצה, יותר משמו של כל פילוסוף אחר. "בין האנוסים", אומר קרל גבהרדט, "עמד שפינוזה בפני המשימה העצומה ליצור לעצמו דת; הוא יצר אותה, תוך דחיית האמונות התפלות של בני עמו בפילוסופיה שלו. או, יותר נכון, הוא יצר לעצמו את הפילוסופיה כדת".

שילת זהותו היהודית של שפינוזה לא מפחיתה, כמובן, כמלוא הנימה מחשיבותו וגודלתו כבעל שיטה שעליה אמר הגל: "המחשבה מוכרחה להתחיל מנקודת המוצא של שיטת שפינוזה. ההתחלה האמיתית של כל פילוסופיה היא בהליכה בעקבותיו של שפינוזה". אדרבא, דווקא ניתוקו מן היהדות ומכל מה שהיא מייצגת מעניק לו את מעמדו המיוחד בתולדות הפילוסופיה. כדברי יעקובי, אחד ממתנגדיו הגדולים של שפינוזה, "שפינוזה הוא הפילוסוף היחיד שהיה לו האומץ לקחת את הפילוסופיה ברצינות. אם רצונו להיות פילוסופים, אנו יכולים להיות רק שפינוציסטים". שיטתו של שפינוזה, ושפינוזה האיש, מציבים בפנינו לא אופציה של יהודי חדש, אלא אופציה שונה מזו של היהדות ההיסטורית, ומציעים לנו השקפת עולם אלטרנטיבית לדתות המערב, החל מתפישת אלוהים ועד לתפישת האדם, המוסר וההיסטוריה. אולי אין זה מקרה שהיה זה אדם ממוצא יהודי שניסח את התורה שהיא אנטייתזה ליהדות, מקורן של הדתות המונותאיסטיות. ואין זה פלא שפילוסוף ואדם כה