



---

א' מלמד, על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה

Review by: יוסף שוורץ

*Zion* / ציון, Vol. (תשס"ה), pp. 559-565

Published by: [Historical Society of Israel](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70037008>

Accessed: 28/11/2011 02:56

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

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



*Historical Society of Israel* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

אברהם מלמד, על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, 335 עמ'

'If I have seen further it is by standing on ye shoulders of Giants'. משפט זה, מן המוכרים ביותר בתולדות המדע, נכתב בידי אייזק ניוטון במכתב לרוברט הוק (Hooke).<sup>1</sup> הוא יכול ללמד את הקורא כיום עד כמה חזקה הייתה האחיזה שקנה לו אותו דימוי מילולי שראשיתו במאה ה'י"ב ובו בחר אברהם מלמד ככותרת לספרו וכקו המנחה של דיונו. בה במידה הוא יכול אף לשמש תמרוז אזהרה לכל מי שבא לנסות לעסוק בתחום שבו מתערבבים זה מאות בשנים דימויי-אני של פילוסופים ואנשי מדע יחד עם דרישות המסורת וההיררכיות החברתיות והמוסדיות שבתוכן הם פועלים. רבים ציטטו משפט זה של ניוטון כדוגמה לצניעות או להצטנעות ולהכרה בערכם של קודמיו. דימוי זה יכול להתערער, כפי שמצביע מייקל וייט בספרו 'ניוטון – המכשף האחרון', אם לוקחים בחשבון את ההקשר המדויק של הנאמר. קריאה ביקורתית, מעבר לטון הידידותי והמנומס שבו מתנסח הכותב, תגלה שמכותבו של ניוטון היה אויבו המר ביותר באקדמיה המלכותית למדעים בלונדון מזה שנים, אדם שניוטון סירב בעקשנות להודות כי הוא חב לו משהו, ומה שחשוב במיוחד – בעל פגם פיסית שהפך אותו כמעט לגמד.<sup>2</sup> לא הוק, כפי שרמזו מן הסתם ניוטון בסרקאזם בפנייתו לאויבו, היה הענק שעל כתפיו עמד.

ייתכן כי ספרו של אברהם מלמד הוא ספר חשוב ומעורר השראה, הנוגע בנושא מרכזי ביותר לכל היסטוריה אינטלקטואלית ותרבותית, ולזו היהודית בפרט. כוונתי למתח ולהתנגשות שבין מסורת לחידוש, שבין קבלה עיוורת של סמכות הקדמונים – קבלה המסתמכת על מסורות כתובות אך לא פחות מכך על מוסדות ודרכי ארגון הידע והעברתו – לבין הצבה רדיקלית של מחשבת היחיד, בבחינת אירוע אינטלקטואלי המתרחש בהווה מתמשך. רוב ההוגים נמצאים בנקודות שונות בציר המשתרע בין הקצוות הללו. הציר הזה הוא מן היסודות המכוננים את ההיסטוריה האינטלקטואלית והוא הבונה את עיונו של מלמד במחקרו זה.

ההיבט הספציפי יותר שבו ממקם המחבר את מחקרו נובע מתחום עיסוקו הכללי, קרי תולדות המחשבה היהודית והמדע היהודי. כמקרה מבחן מציעה ההגות היהודית זווית אינטלקטואלית ייחודית ומרתקת, המדגישה במידה רבה את היסודות הבלתי פתורים של המתח האוניברסלי שבין מסורת לחידוש. מתח זה הוא תולדת המציאות ההיסטורית של היהדות כתת-תרבות של קבוצות רוב דומיננטיות, ועל כן המתח שבין הישן לחדש נתפס בה שוב ושוב גם כמתח שבין העצמי האוטנטי לבין הזר המאיים. ודוק, היות ה'חדש' לעתים קרובות גם הזר, האחר, חוזר גם בתרבויות אחרות. ואולם, כשמדובר בתהליכים תרבותיים כדוגמת זה המתחולל בעולם האירופי הליטני בשלהי העת העתיקה ובנקודות זמן נוספות בימי הביניים המאוחרים, או זה שהתחולל בעולם הערבי-המוסלמי ובעיקר

1 H. Turnbull (ed.), *The Correspondence of Isaac Newton*, I, Cambridge 1959, p. 416. מצוטט

על פי M. White, *Isaac Newton: The Last Sorcerer*, London 1997, p. 187.

2 ראו: וייט, שם, עמ' 186–188. אני מודה לירון שור שהפנה את תשומת לבי לכך.

בבגדאד של השושלת העבאסית<sup>3</sup> – הרי שמדובר במפעלים תחומי זמן, המבטאים תחושה של עצמה פוליטית וחברתית ומופנמים מהר למדי אל תוך השיח ההגמוני של התרבות המתרגמת. משכרים ופולמוסים הנוצרים עקב כך יותר משהם מבטאים מצוקה אמיתית, הם מבטאים מנגנונים של סלקציה, המאפשרים להבחין בין השיח הלגיטימי ובין השיח המעמיד בסכנה את זהותה העצמית של הקהילה המקבלת. דחייתו החלקית של אבן רושד בעולם המוסלמי או הגינויים לאריסטוטליות הרדיקלית בעולם הלטיני אין פירושם נסיגה לאחור אל התודעה שקדמה למפגש עם המדע ההלניסטי, אלא יצירת שפה מתאימה המאפשרת להוסיף ולהשתמש במדע זה מבלי להיחשף לסכנותיו. שונה הדבר כאמור בתרבות המיעוט היהודית, החייבת תמיד לאמץ תכנים של התרבויות הסובבות אותה והמוצאת עצמה שוב ושוב בפני הצורך לאזן בין זרימה של ידע לבין אסימילציה תרבותית. לא בכדי כורך מלמד את דיונו בשאלת המסורת עם דיון מפורט ביחס למעמדן של 'החכמות החיצוניות' ביהדות.

בפרק הראשון מנתח מלמד את המסגרת התמטית של העיסוק בנושא בהדגישו שתי נקודות: מחשבה דתית המתבססת על רעיון ההתגלות ועל מסירת ההתגלות בכתבי הקודש נוטה מטבעה לקבע מקורות של סמכות דתית (auctoritas) שאין לערער עליהם. אלא שבאופן פרדוקסלי, דווקא קיומם של טקסטים מכוננים שכאלה מזמין ואף מחייב מעשה פרשני מתמיד. שהרי אם ההתגלות היא שמבססת כל ידע, אזי שומה על המאמין להשקיע את כל מרצו בהבנת דבר ההתגלות המקורי, כמו גם בתרגומו – אם תרגום לשוני המיועד להתאים את הדיבור המקודש למציאות לשונית משתנה ואם תרגום רעיוני המאפשר לו לספק תשובות לשאלות שלרוב לא היו קיימות בזמן שנתחבר. ואולם מעשה פרשני מתמיד זה מחייב, במובלע או במפורש, את חירותו ההכרחית של הפרשן. מכאן שכבר מסורת ההתגלות עצמה טומנת בחובה את המתח שבין מסורת לחידוש מאותו הרגע שבו הפכה חויית ההתגלות הראשונית ל'מסורת', כלומר למן הרגע שבו נכנסה אל המהלך המתמשך של ההיסטוריות. כפי שהמחבר שב ומורה לאורך הספר, מתח זה רחוק מלאפיין בשיח הימי ביניים את ההרמנויטיקה הדתית לבדה. לאמיתו של דבר קשה להצביע על שדה שיח שאינו שיח פרשני, והדבר נכון לכל אחד ואחד מתחומי המדע.<sup>4</sup> אמנם לכאורה אין מעמדו של דבר האל כמעמד המדעי של אריסטו, תלמי או גליוס. ואולם ההפרדה בין התחומים קשה מכפי שניתן להעריך במבט ראשון.

המסורת עצמה מעוררת אפוא שורה ארוכה של בעיות שניתן לסכמן בנקודות הבאות:

(א) שאלת מקור האמת. האם תיתכנה מסורות שונות, שלכל אחת מהן תוקף של אמת משלה? מאחורי תשובה חיובית לשאלה זו תסתתר תפיסה כזו או אחרת של ריבוי אמיתות או של אמת כפולה, בהנחה שכל דיסציפלינה מבססת עצמה על מסורותיה שלה. תפיסה שכזו תעורר בנקל את התנגדותם של נאמני האורתודוקסיה, והם ידחו את היומרה של כל מקור סמכות מתחרה. ואולם היא יכולה באותה מידה לעמוד בסתירה להשקפתם של רציונליסטים המחזיקים בעמדה של מציאות אחת וגוררים ממנה תודעה אחת מושלמת. בהגות היהודית תתווסף לכך בעיית העיסוק בחכמות חיצוניות, בחינת

3 ראו: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abasid Society*, London-New York 1998

4 ראו: י' שורק, מהמנור אל האוניברסיטה: בין תאולוגיה לפילוסופיה בימי הביניים, תל אביב תשנ"ט, עמ' 117-133; ג' פרוידנטל, 'שלמה מימון: פרשנות כשיטת התפלספות', דעת, 53 (תשס"ד), עמ' 125-160, בעיקר עמ' 133-143.

'למד האמת ממי שאמרה'. כאשר מדובר במסורת של שיח מדעי, יכולה להופיע גם עמדה המחייבת את הוויכוח והסתירה כאופנים של שיח פורה המקדמים את החקירה המדעית.

(ב) גם אלה הפועלים במסגרתה של מסורת אקסקלוסיבית שאינה נאלצת להתחרות באחרות נגררים בנקל לסתירות פנימיות, למשל כאשר שוב ושוב מתגלות בעיות הנובעות משיבושים ומסתירות והמציבות שאלה דחופה ביחס לדרכים המוסמכות של קביעת המסורת.

(ג) הן אפשרות קיומן של מסורות מקבילות בעלות סמכות דומה (נקודה א) הן הצורך לברור בין מקורות סותרים לצורך קביעת המסורת האמיתית (נקודה ב) שבים ומציבים את היחיד במרכז הדיון, כמי שמפעיל את שיקול דעתו לצורך קביעת המסורת. בכך מתעורר המתח שעליו עמדתי לעיל, זה שבין ההטרונומיות של המסורת הקבועה והמחייבת לבין האוטונומיות של הסובייקט התבוני המפרש, בורר ושופט בין מקורותיו השונים.

בהתאם לכך מתעכב מלמד באריכות בפרק המבוא על סוגיית היחס לחיבורם של ספרים בעניינים מדעיים ופילוסופיים ועל הצגה כללית של העיסוק האינטלקטואלי בז'אנר הימי ביניימי של הקומנטר. הוא כורך את סוגיית החדשנות בשאלה נוספת: תפיסת אופייה היסודי של ההתפתחות ההיסטורית, בין ראייתה כביטוי להתקדמות מתמדת מתוך הצטברות של ידע לבין תפיסתה כביטוי להתרחקות ממקור ידע מושלם, בחינת התדרדרות הדורות. הוא עומד על כך ש'דיונים של המלומדים היהודים בנושא זה נבע מבעיות פנימיות של התרבות היהודית, ולא היה פועל יוצא של השפעות חיצוניות' (עמ' 31), טענה בעייתית שכמדומני קשה מאוד לספק לה הוכחה חד משמעית.

נושא נוסף שבו נוגע מלמד בפרק הראשון הוא כאמור הדיון המתמשך בתוך המסורת היהודית בנוגע למעמדן של ההכמות 'החיצוניות'. מלמד קושר בין התחומים לא רק במישור הכללי, שעליו כבר עמדתי לעיל, אלא גם בהנחה היסודית כי 'מי שתמכו בעיסוק המדעי היו גם אלה שנטו בדרך כלל לתמוך בחופש הביקורת של האחרונים' (עמ' 33). ואולם גם בעניין זה יש להפריד בין שני תחומים שונים, כפי שעולה מהמשך דיונו של מלמד עצמו: הצורך לאפשר ביקורת בתוך המסורת היהודית כלפי ראשונים שהתנגדו למדע או – מה ששכיח יותר במסורת התלמודית – לא גילו בו כל עניין אינו מוביל מניה וביה לפיתוחה של גישה ביקורתית כלפי ראשונים בתחומי המדע עצמו. המדע הימי ביניימי נוטה לעתים לגבש דפוסים דוגמטיים ביותר של מחשבה ובו בזמן להיאבק על האוטונומיה של שדה השיח המדעי. המחבר מודע לכך ומנסה לעקוב בו זמנית אחר שני ההיבטים הללו.

בפרקים השני-הרביעי מציע המחבר סקירה היסטורית של סוגיית היחס בין ראשונים לאחרונים בימי הביניים. הצצה ראשונה במבנה של שלושת הפרקים יכולה ללמד על גישתו היסודית, שבמסגרתה נתפסת דמותו של הרמב"ם כמאפילה על כל היתר וכציר מרכזי שסביבו נבנה הדיון. אכן רק עשרים וחמישה עמודים מוקדשים לדיון בהתפתחות הרעיונית שחלה בנושאים אלה לפני הרמב"ם (עמ' 37–61). את הדיון בתקופה הקודמת לרמב"ם ממקד מלמד במפעל התרגום מהשפה הערבית לעברית. מפעל זה פרץ גבולות שהיו קיימים קודם לכן בין מזרח למערב ובין נחלתה של אליטה מדעית לתכנים המוכרים לשכבות רחבות יותר.

לעומת זאת שבעים עמודים מוקדשים לדיון ברמב"ם (62–137) ושוב עשרים וחמישה עמודים דנים בתקופה שלאחר הרמב"ם, אם כי חלק לא קטן מהם שב ונוגע בפולמוסים השונים סביב תורתו ומעמדו של הרמב"ם (138–162). לטיפול בדמותו של הרמב"ם אשוב בהמשך הדיון. כאן אקדים ואומר כי המחבר הציב לעצמו מטרה שאפתנית במיוחד: ליצור מחקר משווה הבוחן את גישתו של הרמב"ם

לשאלה הכללית של מסורת מול חידוש כפי שהיא באה לידי ביטוי באמירות מפורשות וברמזים בתחומי עיסוקו השונים – בהלכה, בפרשנות, בפילוסופיה, במדע וברפואה.

מדרכו של השיח הספרותי הפרשני שהוא מרבה להסתמך על המקורות הכתובים הקודמים לו. ככל שהוא מייחס מרכזיות לדבריו הכתוב של האל כך אין הוא יכול להימנע מציירת עוד ועוד חיבורים בעלי סמכות מקודשת, המצטרפים לכלל קנון הולך וגדל. במקביל אפשר לומר כי ככל שהשיח הופך מדעי יותר בניסוחיו ובכללים המנחים אותו, כללים שאותם הוא משליך לאחור גם על כתבי קודמיו, כך הוא הולך ומפתח מנגנונים המחזקים את הסתירות שבכתבי הראשונים וכך הוא גם מסוגל פחות להכילן.

עניין זה בא לידי ביטוי אצל מלמד בטיפולו בסוגיית 'המחלוקת' והאופן שבו היא הופכת מושא לדיון ביקורתי, למן המאה ה'י"ב. הוא בוחר להציגה בפני הקורא דרך ניתוח ביקורתי של ר' יהודה הלוי בספר ה'כוזרי' על הפילוסופיה, בשל המחלוקות הרבות המתגלות בין הפילוסופים (עמ' 59). טענתו זו של ריה"ל אינה שונה באופן מהותי מן הטענה שאותה אנו עתידים לפגוש לאחר מכן במסגרת ההגות הסכולסטית. הניסוח המובהק ביותר לטענה זו בהגות האירופית הנוצרית של המאה ה'י"ג נמצא לנו אצל תומס אקווינס. גם תומס, כמו ריה"ל, מבסס את ביקורתו על הנחת אורגן הכרה הנעלה על זה שעומד לרשות הפילוסופים והניצב בזיקה ישירה למסר של כתבי ההתגלות.<sup>5</sup> המצב מתהפך ברגע שההוגה הדתי מבסס את תורתו על הנחה של כלי הכרה אחד העומד לרשותו של הפילוסוף, כמו גם של הנביא, איש ההלכה או התאולוג. מתוך נקודת מוצא שכזו אפשר לאתר בחינה ביקורתית של הסתירות והמחלוקות בתוך מסורת ההתגלות המחייבות פיתוח כלים תבניניים המצויים מחוצה לה ומעליה.<sup>6</sup> בן זמנו של ריה"ל, אבלר, בחיבורו 'כן ולא', משתמש בדיוק בהיגיון מעין זה בבואו להציע כלים לקריאה ביקורתית של סמכויות מקודשות. גם 'הדיאלוג בין היהודי הנוצרי לפילוסוף', שזמן חיבורו מקביל לחיבור 'הכוזרי', מצביע על חילוקי הדעות שבין מסורות ההתגלות השונות כמצב המאפשר ואף מחייב את פעולת השיפוט הדיאלקטי של אבלר. כוחו של אבלר לשפוט ולהכריע בסוגיות פילוסופיות ותאולוגיות לא מוקנה לו בזכות היותו נוטל חלק במערך אמונה קונקרטי, במקרה שלו נוצרי, אלא בזכות היותו מצוי בשיטת הדיון הדיאלקטי. כמו הרמב"ם, המבחין שוב ושוב בין המחלוקת ההכרחית ובעלת הערך לבין זו הפסולה,<sup>7</sup> כך גם אבלר מדגיש את נחיצותו של הדיון הדיאלקטי ככלי לחקירה מתמדת אחר האמת.<sup>8</sup> גורלו של אבלר בעולם האינטלקטואלי שנשלט באורח

5 באופן מעניין היא מאפשרת גם השוואה ישירה בין תומס לבין הרמב"ם, שאינו מניח אורגן הכרה מעין זה. וראו לעניין זה: א' וולמן, 'מאמונה לאמונה על דרך התבונה', עיון, 35 (תשל"ג), עמ' 212-239; י' שורץ, 'לך דומיה...': מייסטר אקוהרט קורא במורה הנבוכים, תל אביב תשס"ב, עמ' 57-58; Y. Schwartz, 'Zwischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert: Halevi, Ibn Daud und Maimonides', *The Relation between Metaphysics and Theology in the Philosophical Discussion of the 12<sup>th</sup> Century*, eds. A. Fidora & A. Niederberger, Turnhout 2004, pp. 113-135, esp. 128-133.

6 ראו: י' שורץ, 'הפילוסופיה בוויכוח הדת: בין ימי הביניים לעת החדשה', ביקורת ופרשנות, 37 (תשס"ג), עמ' 85-108.

7 ראו: מלמד, עמ' 97-98, 136.

8 ראו למשל: Petrus Abaelardus, *Prologus in Sic et Non*, *Migne Patrologia Latina*, Tom. 8

יותר ויותר ריכוזי בידי מוסדות הכנסייה לא שפר עליו. ואולם השיטה שעליה הצביע הפכה לשיטה הדומיננטית במערב והכתיבה את אופיו של הדיון הסכולסטי.

בפרק השלישי עוסק המחבר ביחסו המורכב של הרמב"ם לעניינים אלה. הוא טוען בצדק שסיפורי הבריאה והחטא כפי שהם מתוארים בפרקים הראשונים של ספר בראשית הם לדעת הרמב"ם בגדר משל על מצבו הקיומי של המין האנושי המשתקף במצבו הקיומי של כל אחד ואחד מפרטיו. האדם שנברא בצלם האל נולד כפרט מושלם של מינו וחותר מאז להשגתה של השלמות האבודה. ראוי היה להבהיר כאן יותר את הבעיה הפילוסופית שממנה יוצא הרמב"ם, זו של השלמות (האנטלכיה) התכליתית של העצם הקונקרטי בעולם היסודות ויחסה לפוטנציאל ולמימוש. המהלך הזמני שבא לידי ביטוי בחיי אדם על פני אדמות וביציאתו מן הכוח אל הפועל וממצב של בערות למצב של ידיעה כבר מניח ביסודו מושג של תבונה אנושית שלמה. מלמד טוען שהמודל של אברהם מספק לרמב"ם דוגמה לעיון עצמאי, המוביל לעמדה של ראשוני הראשונים. ואולם, כאמור, גם דוגמה זו צריכה להיתפס כמשל. עיונו של אברהם הוביל אותו אל האמת העל־זמנית, ומתוך כך גם קירב אותו למחשבתם של האישים השלמים שקדמו לו. באותה מידה יכול הרמב"ם להציב עצמו כפרשנו של משה וכמי שמפענח את כוונתו על דרך האמת, ולא על סמך מסורת שבידו אלא על סמך ההנחה המוקדמת כי משה מחבר התורה היה גדול הפילוסופים.

בנושא הסבוכ של בירור עמדת הרמב"ם ביחס לתפיסה של התדרדרות התבונה האנושית, לצד תפיסה של התקדמות הידע, מציע מלמד שורה של תובנות שקצתן נראות לי דורשות עיון נוסף. כך, למשל, הוא לומד על תפיסתו הפסימית היסודית של הרמב"ם ביחס לתהליכי הידע של זמנו מטענותיו של הרמב"ם בדבר אבדן הידע בעם ישראל כהצדקה להעלאת מסורות אוטוריות על הכתב (עמ' 84). בנקודה זו מלמד מתעלם מן העובדה שהרמב"ם עושה שימוש בדפוס רטורי של הצדקה החוזר על עצמו במסורת היהודית. נדמה לי שאפשר למצוא אסמכתאות רבות לטענה ההפוכה, שהרמב"ם לא חש עצמו כמי שחי בתקופה של נסיגה אינטלקטואלית אלא דווקא כמי ששותף לרנסנס האנדלוסי של הלימוד והידע, גם אם המצב הפוליטי אילץ אותו לנדוד למקומות אחרים. מבחינה זו אני מתקשה לקבל גם את טענתו של מלמד (עמ' 101), שהרמב"ם חורג במודע מן הנורמות של ההסתרה שבהן האמין בשל מצוקת השעה. יותר נכון יהיה לומר שהרמב"ם מחיל את המסורת האוטורית הרבנית על תחומים שכלל לא היו כלולים בה ואז ממחר לחרוג מכך.<sup>9</sup>

בהמשך מתעכב מלמד בהרחבה על יחסו של הרמב"ם לאפשרות הפרוגרס בתחומי המדעים (עמ' 103–129). על פי תיאורו, מציב הרמב"ם את אריסטו כמודל לחיקוי בתחומי המדע לא בשל ידיעותיו אלא בשל דרך עבודתו המדעית, המכירה במגבלות השכל האנושי ומתוך כך מניחה את אינסופיות הידיעה. הקורא בן ימינו מוצא עצמו למעשה בדילמה, עד כמה צריך להרחיק לכת בהבנת כוונתו של הרמב"ם ביחס לפרוגרס המדעי. כמו רבים אחרים במחקר הפילוסופיה היהודית בדור האחרון, גם

178, 1347C: 'Quod genus Litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est'; 1349B: 'Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus' (= 'ש' לקרוא בכתבים מעין אלו לא מתוך החובה להאמין אלא מתוך החירות לשפוט'; 'דרך הספק מגיעים אנו אל החקירה ומתוך החקירה תופסים אנו את האמת').

9 ראו: מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים (יריעות, ב), ירושלים תשס"א.

מלמד מאמץ את תפיסתו המאוחרת של פינס ביחס לספקנות של הרמב"ם.<sup>10</sup> אני כשלעצמי סבור שמקור המשיכה של התזה שהעלה פינס נעוץ יותר בתודעה העכשווית ובשיח האופנתי בפילוסופיה החדשה מאשר בכוחה לנתח באופן הנכון ביותר את הטקסט הרמב"מי. טקסט זה מגלה בבירור אידאל אנושי אינטלקטואלי לצד תודעה חריפה של הפער בין המצוי לרצוי, הנובע מן המצב החברתי והפוליטי של הזמן, תוך החזקה באידאל משיחי פרוגרסיבי של התקדמות הידע כבאידאה רגולטיבית של החוקר ושל המנהיג הפוליטי האידאלי.

כפי שנרמז גם בסיכומי של מלמד לדיון עשיר זה (עמ' 135), מותירה אותנו משנת הרמב"ם עם השאלות הבאות: האם הרמב"ם האמין באמת בידע מושלם שהיה קיים ואבד? האם כדברו על התדרדרות ועל אבדן ידע הוא מכוון למצב האנושי בכלל או מגביל את דבריו למצב הקהילה היהודית בת זמנו? האם הרמב"ם אכן החזיק בתפיסה כה חמורה של מגבלות הידע האנושי? האם הפרוגרס המדעי המתחייב מגישה זו הוא מקיף ומשתרע לאינסוף או שהוא מוגבל בהיקפו ובממדיו? שאלות אלה יוסיפו מן הסתם להעסיק את החוקרים גם הלאה.

הפרק החמישי מוקדש לבחינתם של טיעונים פילוסופיים שנעשה בהם שימוש בספרות ההלכתית, ואילו הפרק השישי בוחן את המעבר לרנסנס ולראשית העת החדשה. שני הפרקים הללו מרכיבים למעשה את חלקו השני של הספר, העוקב מקרוב אחר גלגוליו של המשל – או של המטפורה הספרותית – על הנסים הרכובים על כתפי ענקים, מרגע שזה הופיע בספרות העברית בימי הביניים ועד לגלגוליו המאוחרים במחשבה היהודית בעת החדשה המוקדמת. פרקים אלו מתחברים אפוא אל המטפורה המובילה שמעניקה לספר את כותרתו ואל המניע המחקרי העומד בבסיסו.

אברהם מלמד יודע ואף מורה על כך שהבעיה שהציב כנושא מחקרו היא בעיה המשותפת לכל דתות ההתגלות בימי הביניים. הוא בוחר במודע לצמצם את מחקרו לעולם היהודי. הבעייתיות שבהחלטה זו עולה כבר במוטיב שנבחר כציר מוביל של הדיון: זה של הנסים העומדים על כתפי הענקים ומשקפים למרחק. והנה, אם חוקרים אירופים שעסקו בכך ואל מחקריהם מרבה מלמד להפנות יכלו להתחקות אחר שורשיה במסורת האירופית, הרי מלמד נאלץ להמתין עד לדור שאחרי הרמב"ם ועד למעבר של העיסוק הפילוסופי-המדעי מן המזרח הערבי למערב הלטיני כדי שיוכל להתחיל לעקוב אחר גלגוליו של המוטיב בספרות העברית.<sup>11</sup> מבחינה זו סובל המחקר מפיצול מבני, המשקף את הפיצול התרבותי החוצה את המחשבה היהודית בימי הביניים.

ככל שהדיון מתקדם ל'משל' הננס והענק הולכות ומתחדדות לדעתי שתי בעיות:

(א) לא קל לתת דין וחשבון מלא על הפער שבין הרטוריקה לבין המעשה. המחבר מתאמץ ולעתים אף מצליח להצביע הן על הפרקטיקה הפרשנית הן על האידאולוגיה שמאחוריה. ואולם החלוקות עדיין נותרות נוקשות מדי, שהרי גם החדשן הגדול ביותר אינו נמלט בפועל משימוש ברעיונות ובגליונים

10 ראו: S. Pines, 'The Limitation of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides', *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1979, pp. 82–109

11 תוך שהוא מראה אמנם על יוצא דופן אחד שניתן לפרשו כשימוש מוקדם במוטיב דומה – בכתביו של ר' אברהם בן עזרא. וראו: מלמד, עמ' 182–183.

של קודמיו, וגם החדשן הרדיקלי ביותר לא יוכל להימנע משימוש בדברי קודמיו, ויתרה מזו, להימנע מיצירת מקורות סמכות חדשים.

(ב) הסכמה הכללית של המעבר מימי הביניים לרנסנס ולעת החדשה המוקדמת אינה מצליחה לשקף את מורכבות הדיון באותו אופן שבו נעשה הדבר בחלק הראשון שדן בימי הביניים. כמדומני שמוגבלותו של הדיון בשלב זה, שבו דווקא יש למחבר אפשרות להעיר את עיני הקורא בפרטים רבים שהוא אמון עליהם ומוכרים פחות לקהל הרחב, נובעת מן העובדה שמציאותו בפועל של משל הנסים בספרות העברית של תקופה זו מאפשרת מעקב מדויק יותר אחר גלגוליו של המשל. כך מתחלף הדיון הכללי והמפורט שפרש המחבר בפני הקורא בחלק שהתמקד בימי הביניים בדיון ממוקד, המנסה לדלות את מסקנותיו מהבדלים לשוניים דקים בין הנוסחים השונים של המשל אצל המחברים שעושים בו שימוש. קשה להימלט בשלב זה מתחושה לא נוחה, שהמחבר מפעיל מאמץ פרשני מוגזם על יחידה טקסטואלית קטנה, או לחלופין, שהוא בחר כציר מכונן של דיונו תופעה רטורית שלא בהכרח יכולה לשאת את כל כובד הדיון על כתפיה. אין ספק שהמתח שבין ראשונים לאחרונים מוסיף לשמש סוגיית מפתח במחשבה היהודית עד לנאורות ואף לאחר מכן. כמו כן אין ספק שמטבע הלשון של נסים וענקים שב ועולה בהקשר זה מרגע שחדר לתחומיה של הכתיבה העברית. ואולם נראה שדיון המתחקה כמעט אך ורק אחר מוטיב ספרותי זה מתקשה להשתוות ברמתו לדיון המפורט שהוצע לקורא בחלקו הראשון של המחקר.

עם זאת, וכפי שאמרתי בפתיחת הדברים, לקורא העברי שאינו אמון על הדיון האירופי בסוגיות אלה, או למי שמחפש אחר השתקפויותיו במסורות יהודיות מקבילות, יכול ספרו של מלמד לשמש מבוא מצוין ומלומד לסוגיה חשובה ביותר בהיסטוריה הארוכה של הרעיונות.

יוסף שוורץ