

דב שוורץ

תבונה נגד עצמה

תבניות ודפוסים בהגותו של
מהר"ל מפראג



הסדרה לפילוסופיה יהודית

עורך הסדרה:
פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' זאב הרוי
פרופ' חנוך בן-פז

דב שוורץ

תבונה נגד עצמה

תבניות ודפוסים בהגותו של
מהר"ל מפראג

הוצאת אֶדְרָא, תל אביב

Dov Schwartz

Reason Against Herself
Forms and Patterns in The Thought of Maharal of Prague

עיצוב העטיפה: **אבי אליקים**

מסת"ב: 978-965-7773-01-7 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתיתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תש"פ – 2019

© Copyright 2019 by Idra Publishing

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:

א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

לנכדי שילה נחום, באהבה ובפליאה

תוכן העניינים

מבוא:	דרכו של מהר"ל	9
פרק א:	תורה וסביבותיה	67
פרק ב:	סיבתיות וסדר	127
פרק ג:	מציאות ומדרג	181
פרק ד:	העניין האלוהי	227
פרק ה:	הכנה	261
פרק ו:	נפש אלוהית	297
פרק ז:	זמן ונצח	331
פרק ח:	נבואה ונבדל	371
סוף דבר		409
ביבליוגרפיה נבחרת		421
מפתח עניינים		433
מפתח שמות		441

דרכו של מהר"ל

הערכת דמותו של הוגה נעשית בכמה וכמה דרכים. היא נמדדת במערכת המונחים שההוגה בורר לו, במסורות הרעיוניות שהוא נמנה עם נושאיהן ובסביבה ובאקלים הרוחני שבמסגרתם הוא טווה את רעיונותיו. הוגה עומד בפני מערכות קואורדינטות הגותיות, בפני קהילות מגוונות ולנוכח רפובליקות אחדות של קוראים. לעתים הוא נע ביניהן ועל פי רוב הוא בוחר לו מערכת אחת יסודית או שתי מערכות כאלה ומביע את רעיונותיו בסביבתן. הוגה נאמד על פי התכנים והחידושים שהוא מציג אך גם באופן שבו הוא מתמודד עם הגישות המצרות לו. חדשנות ופולמוס כרוכים זו בזו. הגות מתקדמת ומתפתחת מתוך חיכוכים עם העבר וההווה, עם עמיתים למחנה ועם מחנות מצרניים ותחרותיים.

כשבאים להפוך בהגותו של יוצר ואיש רוח ולהציגה לציבור הקוראים יש להעמיד שני קריטריונים לפחות לנגד עינינו:

- (א) מקורות. כל הוגה הוא "תבנית נוף מולדתו" (כלשונו של טשרניחובסקי). לכל הוגה על ספה של העת החדשה יש ספרייה, לאמור מערכת מקורות שממנה הוא שואב. כל הוגה נוכח בפני שרשרת של אירועים בסביבתו הקרובה ושל הדים בסביבתו הרחוקה. הוגים רבים הסתפקו בספרייה של מקורות יהודיים בלבד, ומכל מקום אין ראיה חותכת לגביהם שהם השתמשו במקורות אחרים. אולם כולם חיו בסביבה מסוימת, שהדי התהליכים והאירועים התאולוגיים שהתרחשו בה הגיעו לאוזניהם.
- (ב) אמירה ומסר. כל הוגה מתאמץ להביע רעיון ומגמה כלשהם. על פי רוב הרעיון והמגמה אינם ניתנים לניסוח ישיר או מפני שהם מורכבים או מפני שהם קיצוניים ומהפכניים מבחינות חברתיות ודתיות שונות,

והמחבר חושש לתת להם מבע יסיר. אפשרות אחרת היא, שהמחבר איננו מודע לרעיונות ולמגמות החדשניות מפני שהוא מתחפר בפרטים המייגעים ובאופן פרדוקסלי מתקשה בעצמו לראות את המסר הכולל או מחמיץ אותו. כשם שמבקרי מוסיקה מעדיפים לעתים ניצוח של מנצח מקצועי על יצירה על פני ניצוח של המלחין עצמו כך לעתים ביקורת הטקסט מגלה משמעויות שאפשר שהמחבר עצמו לא תמיד היה מודע לכולן.

לעתים נדירות עומדים החוקר והלומד בפני האמירה של ההוגה באופן מִיָּדִי. לעתים הם מתייגעים בדברי ההוגה עד שהמסר מתגבש, נחשף, מתלבן ומתנסח בטהרתו. על כן ציינתי את שני הקריטריונים הנזכרים לעיל בסדר זה. מתוך הבירור הפילולוגי צצה אט אט הבשורה של ההוגה הנחקר והנלמד. כדי שהקורא לא יהיה קצר רוח הענקתי לחיבור את הכותרת המעידה לעניות דעתי על המסר של הגות ר' יהודה ליווא (מהר"ל), "תבונה נגד עצמה". ברור לי, שמהר"ל הציב לעצמו שורה של יעדים, ובראשם עומדים שני יעדים שליליים גדולים או ליתר דיוק שלילה חריפה אחת ואדישות אחת:

(א) שלילת התיווך. מהר"ל קרא לשיבה למקורות העתיקים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ללא תיווך של זרמים רעיוניים שהופיעו במשך הזמן בקרב ההגות היהודית השיטתית, והם שכלתנות יהודית וקבלה, דהיינו תורת הסוד שהופיעה בשלהי המאה השתיים עשרה. מהר"ל סבר שכתבי הקודש והמסורות העתיקות מדברים בעד עצמם, ואינם זקוקים לגיבוב של תבניות רעיוניות (בכך היה הוגה טיפוסי של תקופת הרפורמציה, כפי שידובר עוד להלן). בין שתבניות אלה פסולות מיסודן, כמו הפילוסופיה השכלתנית של ימי הביניים, ובין שתבניות אלה מתקבלות לרצון באופן סמלי למצער כמו הקבלה, הן כשלעצמן מיותרות. כשהתייחס מהר"ל לסוגיית עולם הבא כתב, כי רבים "לקחו המאמר הזה ונתנו לו פירושים הרבה מאוד, זה אומר בכה וזה אומר בכה, עד שנתרבו הפירושים. ואתה לא כן תעשה, כי בתמים תלך בדברי חכמים".¹ כלומר הבשורה

1 גור אריה לבר' א, כא. אשר לרוב חיבורי מהר"ל בכוונתי להפנות למהדורת לונדון 1960, שחזרה ונדפסה פעמים רבות בדפוס צילום. כרכים אחדים יצאו לאור במהדורת ח' פרדס. על אף שמצוין שם שנבדק הנוסח לא מצאתי ב"תפארת ישראל", כדוגמה, שינויי נוסח משמעותיים.

היא לשוב לדברי התנאים והאמוראים. לתורה שבכתב ושבעל פה היגיון משלהם, שלדידו של מהר"ל חופף בדרך כלל את ההיגיון הבריאי (שלו), ושניתן להציג את כלליו בניסוח בהיר, הנשען על מינוח מדעי קיים ונתון. באחת: תורה "דבריה מבוררין ונכרין מאד".² על כן מהר"ל תקף את הזרם הראשון, השכלתנות, וגילה אדישות מפליאה לזרם השני, הקבלה.³ אדרבה, הוא "שיחק" בקורא בכך שגילה במכוון ידע שטחי וחלקי של הקבלה (למשל בשמות הספרים תפארת ישראל, נצח ישראל, גבורות השם, הרומזים אולי לספירות תפארת, נצח ודין); אך אין בידע זה תוכן קבלי ממשי מעבר לתבניות כוללניות של ספירות ומעבר לשימוש בסמלים אלמנטריים. מבחינתו של מהר"ל ספר הבהיר והזהר אינם אלא מדרשים, ועל כן הם כמו אגדה, שהיא גורם מפתח בהגותו.⁴ אולם אין בהם מידה יתרה של משמעות מעבר להגדרתם כמדרש ואגדה. בשימוש בתבניות אלה שבה מהר"ל את לב הקורא, השרה אצלו אווירה של שימוש נינוח במונחים מסורתיים, אך הוביל אותו בעצם לייתורם המוחלט. שלילת התיווך בין אדם לבין התורה (שבכתב ושבעל פה) היא העיקרון השיטתי הגדול של הגות מהר"ל.⁵

בדקתי גם את מהדורת י"ד הרטמן, המציינת במפורש חילופי נוסחאות. במהדורה זו ציון יעיל אך לעתים מטריח של מקבילות ומראי מקומות. מכל מקום מבחינת הנוסח אין על פי רוב שינויים משמעותיים. על ההוצאות המחודשות של ספרי מהר"ל ראו א' גורפינקל, "ספרי המהר"ל במהדורת יסוד חדשה", המעין 202 (תשע"ב), עמ' 57-62.

2 תפארת ישראל, פרק כ, סב טור א.

3 בראון ציין אל נכון, שהחוויה המיסטית נעדרת כמעט לחלוטין מכתבי מהר"ל. מהר"ל אף לא נקט בכתיבה קבלית, ואין הכרח ממשי לכונן את דבריו על הקבלה. הכינוי "חכמי האמת" בדבריו מתייחס בדרך כלל לבעלי התלמוד והמדרש. ראו ב' בראון, "שני מיני האחדות: מהר"ל, ה'שפת אמת' והמפנה הדואליסטי בחסידות פולין המאוחרת", בתוך א' ריינר (עורך), מהר"ל: אקדמות, פרקי חיים, משנה, השפעה (להלן אקדמות), ירושלים תשע"ה, עמ' 415-417. לא מן הנמנע שההסתייגות המוסווית של מהר"ל מהקבלה שורשה בעיסוק הנוצרי בקבלה, שאפיין את תקופת הרנסנס (מרסיליו פיצי'נו, פיקו דלה מירנדולה, יהונס רויכלין ועוד). אולם שורש ההסתייגות הוא משלילת הצורך בתיווך של תורות שונות בין המקורות לבין איש המאה השש עשרה או זמן אחר. העובדה שבן דורו כינה אותו "הפילוסוף האלהי" אף היא תומכת בעובדה שהוא לא נתפס כמקובל מובהק. ראו י' יודלוב, "מהר"ל מפראג, חייו ויצירתו הספרותית", אקדמות, עמ' 56.

4 ראו א' גורפינקל, "התבנית הקבלית של כתבי המהר"ל", קבלה לו (תשע"ז), עמ' 261-301 (להלן גורפינקל).

5 ראו להלן עמ' 74-89.

(ב) חוסר עניין במטאפיסיקה. מהר"ל גילה חוסר עניין מרשים וזועק במבנה העולם הטֵרנסצנדנטי כשלעצמו ("הנבדל"). חוסר עניין הוא לעתים חמור ומבזה הרבה יותר מאשר שלילה של דיון במטאפיסיקה. היינו מצפים מאדם שעמדו לפניו מסורות מטאפיסיות (פילוסופיות וקבליות) רבות שנים ועתירות כתבים שיתחשב בהן ואף ישתלב בהן. ועוד היינו מצפים שאדם שפעל במקום שבו נפגשו מסורות מטאפיסיות מגוונות (פראג) שייקח אותן לתשומת לבו. לא כך היה. בכתביו של מהר"ל מופיעה בין השורות דחייה מוחלטת של הדיון המטאפיסי, כאשר במונח מושאל זה, "מטאפיסיקה", אני כולל דיון בספירות, במלאכים, במדרגים של העולם האלוהי וכדומה. בפועל סבר מהר"ל שהדיון המטאפיסי חסר ערך, ולכן לא נכנס לפרטיו. מהר"ל קבע שורה של קביעות המעידות על חוקיות שיצר מתוך העדר עניין ברכיביה. למשל, את ייחוד דמותו של משה נימק ב"תפארת ישראל" פרק כב בהקבלתה לכיסא הכבוד. הוא בירר, מדוע יש צורך בנותן תורה, שהוא דמות ייחודית וחד-פעמית? וכי לא צדק קורח בכך שכל האומה היא ייחודית ואין צורך בהבלטת דמות מיוחדת? התשובה שנתן מהר"ל מתמצית בקביעה: כשם שכיסא הכבוד הוא מובחן מתוך שאר ההווים (קביעה "מטאפיסית") כך אף היה צורך בהבחנת משה משאר בני האדם (קביעה "חומרית"). מה טיבה של קביעה כזו על הנבדל? צא וראה: מהר"ל לא גילה עניין במהותו של כיסא הכבוד אף לא באפיוניו ובדרכי פעולתו. הוא לא טרח להגדיר את ההבדלים וההבחנות שבין כיסא הכבוד לשאר האובייקטים. די היה לו בקביעות כלליות על הכיסא כמבטא את המלכות וכמקומם של צדיקים וכדומה, קביעות שכולן מעוגנות במדרשי חז"ל. הוא פטר אותן ב"סודי תורה".⁶ מהר"ל הסתפק בכך שהמקורות המקודשים מזכירים את הכיסא כהוויה נבדלת, טרנסצנדנטית, ודי לו בכך שיישב באמצעותה של הוויה זו את התמיהות שהיו לו. הרי לנו חוק תחליפי לחוקיות המדעית, שמהר"ל ניסח אותו בלא לגלות עניין אמתי ברכיביו ובתכניו. "נבדל" הוא בדיוק הוראת המונח, לאמור שלילה. נבדל הוא תלוי אובייקט, ובמקרה זה החומר. "נבדל" משמעו משולל מחומריות. באופן פרדוקסלי מיקד מהר"ל את מלוא דיוניו במעורבותו של העולם הטֵרנסצנדנטי במתרחש בעולם הארצי. כלומר עצם מציאותו של

העולם המטאפיסי חשובה ביותר ומכוננת את החיים הדתיים. אך תכניו וטיבו של עולם זה כשלעצמו אינם מעניינים כלל. העניין ממוקד בתבנית של מעורבות המשולל בחומר בעולם החומרי. למעשה מהר"ל המיר את המטאפיסי (במובן מדעי) בטרנסצנדנטי. את מקום הידיעה המדעית תופסת ההתנסות הפרקטית והחווייתית. וכפי שכבר ראינו בשלילה הקודמת: את מקום הפילוסופיה השכלתנית והקבלה תפסו מדרשי חז"ל ואף הכתובים.

סוגה

כדי לקבוע קביעות כאלה יש צורך לנבור ברעיונותיו של מהר"ל, בסגנונו, ובאופן שבו הפנים את מערכת המקורות שעמדה לפניו. הטענה שלי היא, שניתוח הרעיונות של מהר"ל איננו מוביל למשנה הגותית, כפי שטענו קודמיי, אלא לשלילת משנה הגותית כלשהי. אני סבור, שריבוי הכתיבה וסרבול הסגנון נועד לכפור בסמכות של תורות כמו פילוסופיה שכלתנית ובסמוי גם קבלה. מגמה ביקורתית זו מגלה את רישומי השפעת הגותו של ר' יהודה הלוי על מהר"ל כפי שנראה להלן.

מהר"ל כתב חיבורים רבים, שהמאפיין של חלקם הגדול הוא המתח בין החזות לבין התוכן. מבחינת הסוגה חיבורי מהר"ל הם למראית עין ברובם מונוגרפיות. חיבורים אלה סובבים סביב נושאים, ונושאים אלה נידונים על פי סדר של פרקים. כל פרק דן בהיבט אחד או יותר של הנושא המרכזי. מבחינה שיטתית רוב כתבי מהר"ל הם פירוש מקיף לאגדה ולדרשות החכמים. כל פרק כולל מאמרים אחדים מתוך המשניות, התלמוד או המדרש, המתפרשים על פי דרכו של מהר"ל. עד מהר"ל התחברו בעיקר פירושים שכלתניים לאגדות (למשל פירושיהם של ר' יצחק בן ידעיה ור' שם טוב אבן שפרוט) ופירושים קבליים (פירושיהם של ר' עזריאל מגרונה ור' טודרוס הלוי אבולעפיה). מהר"ל חיבר פירוש רחב יריעה המושתת על הגות מטיפוס חדש. הגות זו איננה שכלתנית (יותר נכון, היא אנטי-שכלתנית) ואיננה קבלית. מבחינתו של מהר"ל זוהי הגות הנתלית בפשט, מעין עומק הפשט, אף שברור הוא שהגות כזו איננה פשטית. מהר"ל חתר אפוא ליצור סוגה חדשה. לפי סוגה זו את האגדה יש לפרש על פי כללים הנבנים מתוך האגדה עצמה.⁷ בהיעדר

7 סוגיית ההבחנות בין ההלכה לאגדה בהגותו של מהר"ל טעונה עיון נפרד. ראוי לציין כי לפי

מערכת מונחים אחרת לאותם כללים השתמש מהר"ל במינוח המדעי הקיים. אך אין אלה כללים מדעיים, והמשמעויות של המינוח אינן על פי רוב מדעיות. להלן נרחיב על מתודה זו.

מדובר בהגות שמרנית, המבוססת על הבחנה קיצונית בין חומר, חומריות ועולם חומרי לבין העולם הטרוסצנדנטי, ולעתים גם בין חומר לבין האלוהות. הטרוסצנדנטי בהגדרה הוא שלילי, כלומר כל מה שניתן לומר עליו הוא שהוא איננו חומרי. המדרגים ופירוטי הסדרים שמופיעים לרוב בכתבי מהר"ל מתייחסים למעורבות של הנבדל בהווה הארצית ולא לנבדל כשלעצמו.⁸ המשימה המוטלת על הגות מהר"ל אינה אלא איתור חותמו של הטרוסצנדנטי בעולם החומרי. ולבסוף, גם ההגדרה של הטרוסצנדנטי איננה מתנהלת לפי ההגדרות המדעיות. הפעולה, למשל, נתפסת לעתים כטרוסצנדנטית. קבוצה מוגדרת של בני אדם יכולה להיות טרוסצנדנטית. כפי שנראה להלן המצווה האלוהית חושפת את הפעולה ה"חומרית" כטרוסצנדנטית כשם שעם ישראל נתפס כישות טרוסצנדנטית. לפיכך זו הגות אמפירית וביקורתית במובן זה שהיא מסרבת לתאר את מה שלא ניתן לתיאור, ודוחה את הפרשנויות הקיימות (שכלתנית וקבלית) או יותר גרוע מכך, אדישה להן. וכדאי להבהיר: כשאני נוקט את המונח "שמרנות" ביחס להגות מהר"ל אני מתכוון לזיקה לשכלתנות ולמטאפיסיקה כפי שהתנסחו בימי הביניים וברנסנס. אולם בערך מוחלט היה מהר"ל חדשן מבריק מבחינת היותו רפורמטור יהודי כפי שנברר להלן.⁹

הטענה שלי היא כאמור, שהפרשנות של מהר"ל מתאפיינת בשלילה, בביקורת, באדישות מצד אחד ובשיבה למקורות (תורה שבכתב ושבעל פה) מצד שני. טענה זו עומדת בחיכוך עם פרשנויות רבות שניתנו למהר"ל, וכולן סברו שיש בהגותו יסודות פילוסופיים או מתח בין משיכה אחר הפילוסופיה להתנגדות לה, וכן סברו שהיא מתכתבת באופן זה או אחר עם הקבלה. פרשנויות אלה מסייעות אמנם להכיר את ספרייתו של מהר"ל. לפי הספר המונח כעת בידי הקורא מהר"ל פיתח סוגה של ביקורתיות. כלומר לדידו מחשבת ישראל צריכה להתרכז במישור האמפירי, ולבחון את רישומי העולם

מהר"ל, מבחינה מתודית כללי האגדה שונים גם מהכללים של ההלכה, אף על פי ששני הגורמים, הלכה ואגדה, מבטאים את ההתגלות האלוהית.

8 ראו להלן עמ' 157-163 ועוד.

9 ראו להלן פרק ראשון.

הטרנסצנדנטי בתהליכיו מפני שכל הגות אחרת איננה באפשר. המגמות המרכזיות העומדות ביסוד הגותו של מהר"ל הם אפוא נושאו העיקרי של חיבורי זה.

תרבויות

בעולם של הרנסנס והרפורמציה עמדה ההגות היהודית מצד אחד לנוכח ההגות של ימי הביניים עם שלל המסורות שלה, ומצד שני מול עולם הגותי חדש שהתפתח בסביבתה של איטליה ובמידה מסוימת אירופה כולה. העולם ההגותי התפתח בד בבד עם התגליות והטכנולוגיות המדעיות החדשות והמרעישות. המצאת הדפוס, גילויים גאוגרפיים, תאוריות אסטרונומיות שקעקעו את האסטרונומיה של ימי הביניים ועוד ועוד.¹⁰ ההגות היהודית עומדת וצופה על פי רוב בדומייה אולם מתוך מעקב ער לנוכח התמורות הדתיות המתרחשות בעולם הנוצרי הסובב.

אכן הקנן הפילוסופי היה בחלקו הגדול המשך ישיר של הסוגיות והמתודות של ימי הביניים. הוגים יהודים רבים במאה השש עשרה אימצו את הרעיונות שהתקמו בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. הם התקשו להתנתק ממערכת המונחים ומדרכי החשיבה של רמב"ם, רלב"ג, ר' יוסף אלבו ואחרים. הוגים אלה היו הייצוג של הסמכות המדעית בעולם היהודי גם בשלהי הרנסנס. הוגים רבים איחדו במידה זו או אחרת חשיבה פילוסופית וקבלית, בדומה להגות היהודית במאה החמש עשרה.¹¹ במקביל חל כרסום בקרב המחשבה הרבנית בסמכות המדעית לנוכח מקורות ההתגלות, כלומר חלה נסיגה בהשפעותיה של השכלתנות של ימי הביניים.¹² המסגרת הטרמינולוגית שאימצה ההגות היהודית בשלהי הרנסנס באירופה הייתה בראש ובראשונה

10 ראו למשל A. Neher, *Jewish Thought and the Scientific Revolution of the Sixteenth Century: David Gans (1541-1613) and His Times*, Tr. By D. Maisel, Oxford & New York 1986; ד' רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, תרגם ד' לוביש, ירושלים תשס"ג (להלן רודרמן).

11 H. A. Davidson, "Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century", in B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA & London 1983, pp. 106-145 (להלן דודסון).

12 ראו למשל י' אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 248-260 (להלן אלבוים).

מסגרת ביניימית מובהקת. במקביל ניהלה ההגות היהודית עימותים עם תפיסות מצרניות של אותה הדת מחד גיסא ועם תפיסות דתיות של הסביבה התחרותית הנוצרית מאידך גיסא. היו הוגים יהודיים שנקטו בסוגה הספרותית של הפולמוס. כלומר הם חיברו כתבי ויכוחים בין דתיים במובהק. אבל רוב ההוגים שיקעו את הפולמוס בחיבוריהם השיטתיים. לעתים הפולמוס הוא גלוי ולעתים הוא סמוי, בהנחה שהקורא הנבון יעמוד על ההיבטים, ההקשרים והטיעונים הפולמוסיים. ראובן בונפיל כתב על היעדר משבר בין דת לתרבות בעולם היהודי של הרנסנס:

הגורם העיקרי שעיצב את התופעה כפי שזו התרחשה בפועל היתה הנטייה להגיב באופן אינסטינקטיבי כנגד כל חידוש שהוא, כיוון שזה נתפס כמערער על הבטחון וכגורם לסכנה; והרי זו הנטייה, שהיא לעיתים נואשת, לחזק דווקא את המסגרות הישנות. עוצמת התגובה האינסטינקטיבית בכל המקרים האלה עומדת ביחס ישר למידת הסכנה המשווערת. היהודים ראו את הסכנה בעוצמה רבה יותר מאשר הנוצרים, ועל כן היתה נטייתם ל"סגירות" אינטנסיבית הרבה יותר. בשלב ראשון נקלטה המגמה הכללית לחילון אצל היהודים "מבפנים", במסגרת תהליך מורכב של קליטה אוסמוטית, לפי דגם ימִי־ביניימי במהותו. בעייתיהם של התיאולוגים הימִי־ביניימים נותרו איפוא אקטואליות ביותר במחנה היהודי, על כל האנכרוניזם המשתמע מכך.¹³

כפי שציינו קודם, היהודים לא היו אדישים לקדמה המדעית והטכנולוגית של העולם הסובב אותם. האם הגיוני להניח שהיו סגורים לרעידת האדמה הדתית והתרבותית שחוללה הרפורמציה בסביבתם הדתית? ודאי שלא. על ההשפעה של התרבות הכללית על העולם היהודי באיטליה בתקופת הרנסנס כתב בונפיל כדלהלן:

13 ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרניסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 127-128.

נציגיה הראשיים של התרבות היהודית היו רבנים מוסמכים, ועובדה זו חשובה במיוחד משבאים אנו לאפיין את התרבות היהודית בתקופה ההיא. אין כל ספק בכך, שבסך הכול עמדו אותם מחברים בזיקה הדוקה אל הרעיונות, אל הלך המחשבה ובמידה מסוימת אפילו אל התכנים שהיו במרכז עניינם של אנשי החברה ה"אחרת", כלומר: הנוצרית [...] היצירה הספרותית בכללותה נתפסה במהותה כיצירה של תרבות יהודית שנועדה עבור היהודים. לשון אחר: הזיקה בין התוצר הספרותי היהודי לבין התוצר הלא-יהודי מתגלה במרכזו של המרחב התרבותי היהודי ולא בשוליו. אם כן, תוצר זה הריהו חלק אינטגרלי של תודעת השייכות ליהדות, סוג של השקפת עולם יהודית, מנת חלקם של נציגיו הלגיטימיים ביותר של הזרם "האורתודוקסי" של החברה היהודית דווקא.¹⁴

אני מבקש להוסיף על כך ולציין, כי פעמים רבות שההתמודדות עם תמורות הסביבה נעשתה מתוך השתקעות בסגנון של ימי הביניים. הווי אומר, שלא רק הבעיות של ההגות בימי הביניים אלא גם טכניקות סגנוניות של המשגה, הצנעה ואזוטריות המאפיינות הגות זו עיצבו במידה רבה את המחשבה היהודית במאה השש עשרה. כלומר לעתים אף התגובות כלפי הסביבה התנסחו באופן מעודן בכפל משמעות ובזהירות באמצעות ההגות של ימי הביניים. גם אם התוכן נדחה הסגנון והמתודה נותרים. דברים אלה של בונפיל, שמלכתחילה נכתבו ביחס ליהודים באיטליה, יפים במיוחד לפראג ולהגותו של מהר"ל. אני אשאף להראות שמהר"ל הושפע עמוקות מהמגמות שבסביבה, והפנים אידאולוגיות ודרכי פעולה שלה. אולם את השפה והמינוח שלו בחר בכוונה תחילה מתוך העולם של ימי הביניים. הוא לא התכוון לרגע לשמור על התכנים והמשמעות של ימי הביניים. להיפך, הוא ביקש למוטט אותם ואת הסמכויות שנתלו בהן. אך הוא לא שינה את דרכי הביטוי המסורתיות. צא וראה: מהר"ל היה יכול לבחור סגנונות שונים. כמו שרמב"ם בחר לחבר את משנה תורה בלשון המשנה כך אף מהר"ל היה יכול לבחור לחבר את כתביו בלשון קרובה למשל למדרש. אבל מהר"ל בחר להשתמש בלשונם

של שכלתנים בימי הביניים. כביכול שאף להוכיח, שההתפלספות האמתית איננה בידי השכלתנים אלא בידיו, וליתר דיוק לפי הכללים שנקבעו בידי דברי חכמים ומדרשם.

בפרקי הספר המונח כעת בידי הקורא אני מבקש להאיר ולנתח את ההבניה ואת פילוס הדרך של הגות יהודית מיוחדת במפנה של הרנסנס ובעיצומה של הרפורמציה, היא הגותו של מהר"ל מפראג. מהר"ל נולד בין השנים 1512-1526, ונפטר בשנת 1609. באותה עת הייתה פראג מקום שבו נפגשו זרמים דתיים, תרבותיים ורעיוניים שונים,¹⁵ התנהלו ויכוחים ערים בעקבות התמורות ההתחממות שהתרחשו בעולם הנוצרי,¹⁶ וסביר להניח שאישיות כמו מהר"ל הייתה מודעת לצומת תוסס כזה.

הרפורמציה הייתה בעלת יחס מעורב כלפי היהודים. מצד אחד הרפורמטורים והקונפסיות (קהילות האמונה) היו בתהליך של עיצוב זהות, ותהליך כזה משמעו בראש ובראשונה דחיית האחר כמו היהודי. נוסף לכך רפורמטורים רבים היו נגועים בשנאת יהודים, ואף נתנו לכך ביטוי בפועל בחקיקת חוקים אנטי יהודיים. לותר עצמו כתב חיבורי שטנה נגד היהודים. מצד שני הרפורמטורים, לפחות בשלבים ראשונים, פנו ליהודים ללימוד עברית, שכן הבשורה לשוב לכתבי הקודש תבעה קריאתם במקורם. ההבראיוס הנוצרי, שהיו לו שורשים גם ברנסנס כמו בתופעת הקבלה הנוצרית, גרם לקרבה הדדית.¹⁷ זאת ועוד: לעתים מזומנות היו רפורמטורים הומניסטים, שניחנו במידה מסוימת של סובלנות.¹⁸ היחס המעורב הקרין על היהודים בחיוב ובשלילה כפי שנראה להלן.

אחד הביטויים לתסיסה הרעיונית בעולם הנוצרי הוא צמיחת שורה של משנות הגותיות בעולם היהודי, ומשנת מהר"ל היא הבולטת שבהן.¹⁹ האכזבה מהשכלתנות של ימי הביניים מאחדת רבות מהן, ומשנת מהר"ל

15 J. Weinberg, "The Maharal of Prague and the Republic of Letters", *Tablet Magazine* 30 December 2016

16 ראו א' רמון, מהר"ל באור חדש: זהות יהודית בסדר עולם משתנה, ירושלים תשע"ז, עמ' 127 (להלן רמון, מהר"ל).

17 ראו ד' קפלן, שטרסבורג: יהודים, נוצרים, רפורמציה, תרגם ל' לזר, ירושלים תשע"ז, עמ' 162-136.

18 שם, עמ' 33.

19 ראו י' גארב, "על מקובלי פראג והשפעתם לדורות", קבלה יד (תשס"ו), עמ' 347-383 (להלן גארב).

היא הקיצונית שבהן. פילוס הדרך של הגות המהר"ל נעשה מתוך אימוץ מערכת מונחים ענפה מתוך ההגות של ימי הביניים ומתוך שיח, אימוץ דפוסים ותבניות של הרפורמציה ואף ויכוח סמוי עם גורמים עדכניים שונים ברפורמציה. הגותו של המהר"ל היא כוללנית. גם במקום שבו נכתב ספר שלו סביב נושא מסוים הוא התפרס לסוגיות אחרות. נוסף לכך משופעים כתבי מהר"ל בהפניות הדדיות, המורות על המודעות של המחבר לכתובה שנקט. מתוך דיון במונחים של המהר"ל על רקע סביבתו בכוונתי להתעכב גם על סוגיית המקורות של מהר"ל, שנדמה כי עדיין לא באה לידי מיצוי.

סגנון ופרשנות

שימוש בלשון שכלתנית כמעשה לסתור מופיע כבר בהגות ימי הביניים. ר' יונה גירונדי, הרשב"א וחוגם, למשל, השתמשו לעתים בלשון השאולה מהשכלתנים, אולם כוונתם הייתה שונה לחלוטין, ולעתים גם הפוכה. הם השתמשו בהטיות רבות של "שכל" ו"שכלי", אך לא במובן של רכישת ידע מדעי כדרכם של רציונליסטים אלא במובן של תבונה ותבונה, דהיינו השגה מסוימת הדורשת מאמץ אינטלקטואלי בלא זיקה לחוקיות המדעית מבית מדרש הפילוסופים המוסלמים והסכולסטיקנים. במקביל יצר ר' אברהם אבולעפיה מזיגה שונה של שכלתנות ומיסטיקה, ואף הוא נטע את השימוש ב"שכל" בהוראות חלופיות לרכישת אמתות המדע.²⁰ את דרכו של אבולעפיה המשיכה שורה של הוגים, ודוגמה להם הוא ר' אלנתן קלקיש מביזנטיון במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה, שהציע לקורא שלל צירופים של המונח "שכל" במובנים שונים. זאת ועוד: לעתים הופיעו הוגים שלא גילו ידע עמוק בקבלה או שהיו אדישים לה אך היו בעלי ידע פילוסופי שכלתני מופלג, ושאימצו עמדות שמרניות. וכוונתי בשמרנות היא, היצמדות לפשוטם של כתובים ואגדות ותמיכתה בצידוק רעיוני ובטיעונים הגיוניים. דוגמה להוגה שמרן כזה היא גדול חכמי ביזנטיון במאה הארבע עשרה, ר' שמריה האיקריטי.²¹ אף שמריה לא התחשב בעקרונות האריסטוטליים בעקיבות, דחה את תפיסת הזמן האריסטוטלית בדיונו בבריאה, והעדיף את הפרשנות

20 ראו מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח.

21 ראו ד' שוורץ, רחק וקרוב: ההגות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשע"ו, פרק תשיעי.

הנובעת מההיגיון הבריא (שלו).²² כמובן, ר' חסדאי קרשקש היה מגדולי הדוחים את המדע האריסטוטלי, ובעקבותיו צעדו במהוסס הוגים כמו ר' יצחק אברבנאל. מהר"ל צעד בבטחה בדרכים כאלה. אולם הוא הגדיל מכולם בהיקף ובנאמנות ליצירת הגות מתוך פרשנות עקיבה לדברי חז"ל הנוטה לפשט ולהיגיון ולעקרונות הפנימיים העולים מתוך המקורות התלמודיים. הגות ימי הביניים הייתה אפוא שפה וכלי של התבטאות. מהר"ל התייחס תדיר להגות בימי הביניים: הן מערכת המונחים שנקט הן הדגמים הרעיוניים שאימץ הולמים את השכלתנות של ימי הביניים ולפחות מנהלים עמה דיאלוג ער וחרף. וכמה דרכים בדבר:

(א) מונחים ודפוסים

מהר"ל השתמש באופנים רבים ומגוונים במונחים שכלתניים של ימי הביניים תוך כדי שהוא יוצק בהם משמעויות חדשות ועל פי רוב מנוגדות למשמעותם המקורית. מהר"ל נמנע במכוון מלהציג לקסיקון של משמעויות. לשונו של המהר"ל שזורה בעשרות מונחים מתוך הספרות הרציונליסטית המובהקת של ימי הביניים. אמנם לעתים קרובות שימושו במונחים אלה הוא אירוני בבחינת מעשה לסתור. הסגנון האירוני בתקופת ימי הביניים ובעיקר ברנסנס עניינו שימוש במונחים במשמעות הפוכה למשמעות המקובלת.²³ מהר"ל הציג אירוניה מתוחכמת הרבה יותר: לא רק שהשתמש במונחים מתוך הספרות השכלתנית במשמעות שמרנית אלא גם עשה שימוש בתבניות ובדפוסים האופייניים לספרות השכלתנית, אך במטרה להקנות משמעויות הפוכות לחלוטין לספרות זו.

והנה למרות הנחת האירוניה העובדה היא שמהר"ל ביכר את השיח השכלתני על פני שיח מסוגים אחרים. להלן נציג שתי דוגמאות לשימוש במינוח שכלתני מימי הביניים ("שכל", "נבדל"). מהר"ל עמד מול מקורות

22 ראו להלן עמ' 334.

23 ראו 1989 D. Knox, *Ironia: Medieval and Renaissance Ideas on Irony*, Leiden. חיבור זה הדגיש פעמים אחדות שאין הבדל מהותי בין ימי הביניים לרנסנס מבחינת הכתיבה האירונית, אף על פי שהתבסס במיוחד על כותבים מתקופת הרנסנס. יתר על כן, הוא סבור שאין זיקה בין ההומניזם של הרנסנס לכתיבה האירונית. כמדומה שלעולם היהודי, שמחבריו ידעו שלא יפגשו פנים אל פנים את רוב הקוראים בשל הגלות, יש זיקה מהותית יותר לכתיבה האירונית. מהר"ל הוא מופת לכתיבה כזו כפי שמתבהר מחיבור זה.

שדחו את הסגנון הפילוסופי לחלוטין, ודוגמה לכך היא הספר "עבודת הקודש" של ר' מאיר אבן גבאי (1480-1540), שהנגיד את "התורה" ואת "החכמה האמתית" ל"מחקר השכלי ופתייו".²⁴ לדידו הסכנה הגדולה לאמונה היא "מופתי היוני הארור והקשיו הסכליים, והיא צרעתו אשר נתפשטה ופרחה באומתינו".²⁵ הביקורת של אבן גבאי נסבה במישרין על הסגנון והטרמינולוגיה הפילוסופיים, כמו מה שחשבוהו ל"מופת". מהר"ל על פי רוב לא ביקר ישירות את המינוח האריסטוטלי, אלא אדרבה, השתמש בו, אך בדרך אירונית, רוקן אותו מתוכנו. לא אחת הוא מתח ביקורת על הערכת המדע של אריסטו, כלומר על אידאל האינטלקטואליזם שראה ערך עליון ברכישת המדעים. אולם הוא השתמש במינוח שלו, ודוגמה לכך היא "מופת".²⁶

(ב) מיסטיקה

מהר"ל שילב רמיזות קבליות כלליות ושטחיות על פי רוב, שאף אותן לא היסס לשבח במסגרת של מינוח שכלתני מובהק. כפי שציינתי קודם המחקר כבר דן בשאלת עצם היותו של מהר"ל מקובל, ולא ארחיב בעניין זה. אולם אין ספק שרשתות של מונחים קבליים נוכחות בהגותו, ולעתים הן בגדר "מוטיב מנחה" לדיוניו. אבל מהר"ל לא התחייב לתוכן קבלי כלשהו, והחשש המתגנב הוא שמהר"ל השתמש בקבלה בהוראה שלילית, דהיינו לציין את העולם הטרנסצנדנטי כעולם שונה. בניגוד לסקרנות הקבלית להכרת העולם האלוהי מהר"ל הפגין חוסר סקרנות כזו. ההיגד הרווח על העולם האלוהי הוא השלילי, ומבחינה זו היחס לקבלה דומה ליחס לשכלתנות: הוא משתמש במונחים שלהן אך לא מתוך קבלת גישתן אלא כדי להבהיר שהדיון שלהן איננו תורם במאומה להבנת הדרך האמתית. יותר נכון, היחס לקבלה הוא אדיש. כלומר מהר"ל השתמש במינוח הקבלי הרמוז בכתביו כדי להביע את הרעיון, שמיפוי העולם האלוהי איננו מוסיף להבנת האמת. על כן הדגיש שוב ושוב, שמערכת היחסים היא בין אדם לבין אלוהים באופן

24 עבודת הקודש, חלק התכלית, פרק א, מהדורה חדשה עם הגהות יעב"ץ, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' רב. ראו R. Goetschel, *Meir Ibn Gabbay: Le Discours de la Kabbale Espagnole*, (להלן גטשל). Leuven 1981, pp. 59-73.

25 עבודת הקודש, שם, עמ' רג.

26 ראו להלן עמ' 100-123.

ישיר. המדרגים של העולם הרוחני הם לא רלוונטיים. הוא נקט דגמים של אב ובן, מלך ונתין וכדומה, ונמנע מתיאור העולם האלוהי כמו שעשו זאת המקובלים. כפי שהדגשתי בדרך הקודמת, מהר"ל פנה לספרייה השכלתנית ולא לספרייה הקבלית כדי לברור ממנה את סגנונו ואת מונחיו. הוא דחה את השיח המיתי ופנה לשיח הפילוסופי. בכך יצר גישה מיוחדת כלפי הקבלה: הוא אימץ במידה מסוימת את התכנים והסמלים של הספרות הקבלית אך הסתייג מהקשרים המיתיים המאפיינים אותה. בניגוד להוגים כמו ר' משה איסרליש (1530-1572, ידוע כרמ"א), ששילבו את השיח הקבלי בתדיר בניסוח רעיונותיהם, מהר"ל התרחק מכך. לגלות שביבי ידע קבלי – היה מוכן; להרשים את קוראיו בכך שהוא שולט בקבלה – קיבל על עצמו ברצון; לאמץ את דרכם של המקובלים – לא אבה.

(ג) מסורת

מהר"ל הציב את השכלתנות של ימי הביניים כבת שיח וכמוקד ויעד לעימות חריף. הדברים יפים הן למערכת המונחים שאותה נקט הן לבני השיח שאותם בחר. לפחות על פני השטח הדיונים שלו מתנהלים עם הגותו של רמב"ם ורלב"ג למשל, ופחות עם ההגות היהודית באיטליה במאה החמש עשרה או עם המקובלים. האחרונים זכו רק לציון מקוטע של סמלים ספורים של ספירות ודגמים אלמנטריים אחדים. בתודעתו הוא ממשיך לנהל שיח חריף ותוקפני בשורה אחת עם מתנגדי השכלתנות של ימי הביניים. וכמו מתנגדים אלה גם השיח שלו נטול מעמדת היריב השכלתני. כלומר הוא מתאמץ להכות אותו בלשונו. להלן אנסה לאפיין את סגנון פולמוסו של מהר"ל, אך ברור שפולמוס זה נעשה מתוך דיאלוג עם השכלתנות של ימי הביניים.²⁷

(ד) רשת משמעויות אלטרנטיבית

מהר"ל ביקש ליצור רושם של מדע חלופי למדע של הרציונליזם של ימי הביניים. הוא נקט סגנון פסקני, היוצר אצל הקורא רושם שהוא מניח יסודות של רשת אלטרנטיבית וצפופה של מושגים מדעיים ושל קשרים

ביניהם. היגדים מכוננים ותבניתיים על מושגים מדעיים תאורטיים פסיקליים ופסיכולוגיים כמו "הכנה", "תכלית", "סיבה", "התחלה" (פרנציפ) ו"ציור מושכל" מופיעים לרוב בכתבי מהר"ל, ומתנסחים בפסקנות ובהיגדים קצרים וקצובים ממש כמו ניסוח של חוקים מדעיים.²⁸ לו היינו מחלצים את ההיגדים הפסקניים על חוקיות העולם הגשמי, למשל, היינו יכולים להציג ספר פסיקה (אנטי) אריסטוטלי חלופי.

נציג כעת שורה של דוגמאות למערכת החוקים החדשה שהשריש מהר"ל בכתביו לגבי המושגים "צורה" ו"חומר":

וצריך שתהיה הצורה נמצא עם דבר שהוא לו צורה, כי הצורה
נותן המציאות כל זמן שהוא בנמצא.²⁹

כי הצורה בעת שנולד הנער – יותר גובר החומר.³⁰
וכאשר החומר נחלש ביותר מתדבק הנפש והרוח בכח
קדוש.³¹

ומה שהוא משלימות הצורה לא ימשוך אחריו חסרון ולא
פחיתות.³²

כי האחד רק כנגד מדריגת החומר שאין בחומר ענין מבורר
כי הצורה נותנת היכר ורשימה לנמצא, ואין בחומר קיום כלל.³³

"צורה" מבטאת אצל מהר"ל מציאות, ואילו המונח "מהות" מבטא בהגותו ניגוד לגשמיות ולחומריות.³⁴ הקשר של מונחים אלה למובנם המדעי רופף למדי. ניתן דוגמה נוספת: מהר"ל כתב, "המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח".³⁵ הרושם הסגנוני

28 על השוואה לר' יהודה הלוי ראו עמ' 52, 58-59.

29 גור אריה לשמ' יח, א.

30 גבורות ה', פרק יא, סג טור א.

31 שם, פרק טו, עב טור ב. הדרגה שבה השכל האנושי הדבק בשכל הפועל משיג את האמתות ללא מאמץ נקראת בכתבי אבן סינא ואלגזאלי "שכל קדוש". ראו H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect & Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, p. 139.

32 גבורות ה', פרק טז, עז טור ב.

33 דרך חיים לאבות ג, ו, קצו טור א.

34 באר הגולה, באר שיש, קיד טור א.

35 תפארת ישראל, פרק יח, נז טור ב. ראו למשל שרוין, עמ' 70-71.

הוא שמדובר בחוק מדעי שעוסק בתורת האופניות (מודליות) או בתורה פסיקלית אחרת. אבל אין שום קשר בין ה"חוק" לבין המדע. מהר"ל ביקש להסביר בו, שקורח אבד מפני שכפר בתורה מן השמים. מאחר שהתורה היא הכרחית,³⁶ הרי מי שמכחיש אותה אינו יכול להתקיים. על כן ניסח את ה"חוק", שלהכרחיות יש משמעות אונטולוגית לא רק מבחינה עצמה אלא גם מבחינת זולתה. היא מאיינת את המכחיש אותה. מהר"ל ביקש להבהיר בכך, שלפשוט ולדרש החז"ל יש היגיון משל עצמם, ולמעשה גם הנחת יסודות לחוקיות מדעית אלטרנטיבית.

קו מחשבה כזה נחשף מתוך היגיון בריא, לאמור משמעות מילולית של הכתובים והמדרשות. כביכול הטקסטים המקראיים והרבניים מתפרשים מתוך עצמם, ומתוך פרשנות כזו ניתן לשחזר את חוקי הטבע כפי שראינו לעיל בדוגמת הצורה והחומר. על כן אין צורך בתיווך של תורות פילוסופיות או אחרות, שכן האגדה והמדרש שקופים ובהירים.³⁷ על אף שהוא משתמש בפרשנות לסמלי האגדה, ודורש אלגוריות למכביר, נראים לו פרשנות ודרשנותו כעומק הפשוט או לפחות כפרשנות המסתברת והשקופה ביותר. אתן דוגמה, אחת מני עשרות רבות המבטאת את השימוש במונחי החומר והצורה. מהר"ל כתב על אופי המלאכים, שאנו מזכירים אותם לא מעט מאחר שהם משקפים את הממד המטאפיסי לכאורה של הגות מהר"ל. דבריו מתנסחים על דרך חוק מדעי מטאפיסי:

- (א) המלאכים הם מקבלים מלכותו יתברך ואלהותו, ודבר זה יותר ממדרגת עצמם מה שנקרא השם עליהם³⁸ [...]
- (ב) המדרגה הזאת מה שמקבלים אלהותו יתברך הוא נבדל מעצמם שלהם ואינו מעורב עמהם³⁹ במדרגה העליונה הזאת אשר שמו יתברך חל עליהם [...]

36 מהר"ל הוסיף לכוון אותה במונח מדעי אחר, "עצמות" (סובסטנציאליות). ראו להלן עמ' 203.

37 יש בגישת המהר"ל מתח מסוים עם תפיסות שכונו את האגדה על הסוד ועל הנסתר. ראו ד' שוורץ (בשיתוף עם נ' פרימר), הגות בצל האימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 57-61. המדובר לא רק בתפיסות האגדה של ימי הביניים בפילוסופיה ובקבלה אלא גם בגישות מחקריות. ראו למשל ב' ליפשיץ, "אגדה" ומקומה בתולדות תורה שבעל-פה", שנתון המשפט העברי כב (תשס"א-תשס"ג), עמ' 233-328.

38 כלומר הסימויות של שמות המלאכים מציינות "אל" (מיכאל, גבריאל, רפאל וכו').

39 על העירוב בניגוד למציאות ראו להלן פרק חמישי.

(ג) המלאכים יש להם עוד מדרגה יותר עליונה שהשם יתברך
נקרא עליהם כי במה שהם מלאכי מרום יש להם צירוף
אל השם יתברך.⁴⁰

את ההיגדים המנוסחים בלשון חוקים מטאפיסיים, שאב מהר"ל מפרשנות
ישירה לדברי המדרש המאוחר ילקוט שמעוני.⁴¹ במדרש נכתב,

אמר ריש לקיש טבלא יש לו על לבו של כל מלאך ומלאך
ושמו של הקדוש ברוך הוא משותף בשמו של מלאך מיכאל
גבריאל רפאל.

ה' בם (תה' סח, יח) – אדנותו בהם, ואל תאמר בהם בלבד
אלא אף בשעה שבא ליתן תורתו בלשון הזה נתנה ופתח בו
אנכי ה' אלהיך (שמ' כ, ב).

מהר"ל פירש את דברי המדרש באופן כזה: לשון המדרש נוקטת "לב"
מאחר שהלב מצד אחד נבדל מן הגוף, אך מצד שני הוא מקבל את החיות
והחיוניות. באותה מידה מלאך נבדל מצד אחד מהיקום החומרי למרות
הקשרו אליו, ומצד שני הוא מקבל את הציווי האלוהי ישירות. זהו פשר
ה"צירוף" לאלוהות, שאיננו מבטא נוכחות פנימית על אף לשון הכתוב (ה'
בם). לכאורה יש בלשון המדרש דימוי. אולם מבחינת מהר"ל הדימוי איננו
פתוח, ואיננו מאפשר פרשנויות שונות. הדימוי עצמו הוא "אנטומי" ומובנה,
ומשמעותו קבועה. החוקיות של המלאכים נגזרת מהחוקיות האנטומית
של הלב. המדרש המשיך והשווה את עם ישראל למלאכים, ואכן שניהם
שותפים בעצם היותם טרנסצנדנטיים. הן מלאכים הן עם ישראל כפופים
ישירות לציווי האלוהי.

וכאן אנו מגיעים למונחי החומר והצורה. מהר"ל הקשה, כיצד יכול
עם ישראל, שהוא חומרי, להיות כפוף ישירות לציווי האלוהי שכולו נבדל
מן החומריות? התשובה מתנסחת אף היא במינוח של חוקיות פיסיקלית,
הנדרשת למונחי החומר והצורה:

40 תפארת ישראל, פרק לז, קח טור א.

41 יתרו, רמז רפו. ומקבילות בפסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, בחדש השלישי, יב; מדרש
תהלים, מהדורת בובר, יז, ג; שם סח, י.

- (א) כל משועבד הוא חמרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה; והפך זה הצורה היא בת חורין [...] (ב) כי ראוי שיהיה השכל בן חורין בלתי משועבד, שאין ראוי שיהיה שעבד רק אל החומר.⁴²

שני ה"חוקים" הללו מבהירים מדוע עם ישראל הוא טרנסצנדנטי. שחרורו ממצרים הוא גם יציאה לחירות, ויציאה לחירות היא בגדר נבדל, שכן השעבוד הוא חומרי, והיציאה ממנו מבטאת טרנסצנדנטיות. החומר והצורה, שהם מונחים פסיקליים מובהקים, עוברים כעת להקשר שונה לחלוטין, העבדות והחירות. החירות אין משמעה חומרי בלבד, דהיינו שחרור מכבלי העבדות, אלא גם שינוי מעמד של השכל. עם ישראל ניתן אפוא באותו יתרון של המלאכים, שמיעת הציווי האלוהי, ושניהם "מצורפים" לאלוהות. אלא שהמלאכים מלכתחילה אינם גשמיים (במעמד הלב) ועם ישראל הוא גשמי. והנה השחרור מהשעבוד הופך את אנשי החומר לאנשי צורה, לאמור הם נחלצים מהחומר ושומעים את הציווי האלוהי. באופן כזה הן עם ישראל הן המלאכים נבדלים מחומר.⁴³

לדידו של מהר"ל המדרש הוא שקוף, וחוקים קוסמיים ו"פסיקליים" נגזרים ממנו במישרין ובמעט פרשנות אלגורית הנתפסת טריוויאלית בעיני מהר"ל. אין זה אומר שהמדרשים לא מכילים מסרים מופשטים ועמוקים. אבל אין צורך לקוד מדעי או מיסטי כדי לפענח מסרים אלה. מהר"ל השתמש פעמים אחדות בניסוח של "דברים אלו עמוקים וברורים מאד",⁴⁴ וכן "והדברים ברורים מאוד מאוד, עם כי הדברים הם הם יותר עמוקים, אי אפשר לכתוב יותר מזה".⁴⁵ עמקות אין משמעה ערפול, וסוד אין משמעו ניסוח לא ברור. עמקות וסוד משמעם מסרים חשובים ומופשטים. המקראות והאגדות חושפות כללי מחשבה וחוקיות טבעית אימפליציטיים. מהר"ל ביטא זאת בכך שחיקה את הניסוח המדעי של מרכיבי האובייקט (חומר וצורה),

42 תפארת ישראל, פרק לו, קח טורים א-ב.

43 שם קט טור א.

44 שם, פרק כה, עו טור ב.

45 חידושי אגדות, שבת, נה טור ב. סגנון הסודות מלבד המורשת השכלתנית של ימי הביניים הוא גם רישומה של הגות הרנסנס (secretum). ראו למשל C. Wirszburski (ed.), *Flavius Mithridates sermo de Passione Domini*, Jerusalem 1963, p. 53. ראו עוד W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature*, Princeton, NJ 1994.

האופניות וחוקים פסיקליים נוספים. זאת ועוד: הוא הציג גישה זו כהישג של השכל "שקונה המושכלות".⁴⁶ כלומר לא רק החוק מנוסח באופן מדעי אלא אפילו המסגרת האפיסטמית שלו: רכישת המושכלות. מהר"ל עוטף את ניסוחיו בסגנון מדעי המאפיין את השכלתנות של ימי הביניים. מבחינת מהר"ל הוא מעמיד מראה מול האגדה, המכילה מסרים אובייקטיביים הניתנים בקלות ולדידו בקורטוב של פרשנות אלגורית להנהרה.⁴⁷

מערכת מושגית מדעית זו, שהבאנו דוגמאות אחדות בלבד מתוכה, עומדת בצד חוקים שהביא מהר"ל לפרקים מתוך הספרות המדעית המקובלת. דבר אחד ברור: יש למערכת החוקים החדשה שיצר מהר"ל עדיפות על המערכת המדעית. המערכת האלטרנטיבית של מהר"ל מסתמכת על ההיגיון התאולוגי שלו, והיא נועדה לדחות את ההיגיון המדעי הפילוסופי. מהר"ל הביע פעם נוספת את הגישה, שהמקורות ההתגלותיים אינם צריכים לשכבות פרשניות נוספות מאחר שהם עצמם, במשמעם המילולי, שקופים. די בהיגיון הפנימי הפשטי שלהם, שאותו ניסח בשימוש אירוני למדי במונחים מדעיים אריסטוטליים, כדי לפענח את משמעויותיהם. בהתבטאות לא שגרתית על קריאתו במדרשי החכמים כתב מהר"ל:

כל הדברים אשר נאמרו כאן מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושאלת המלאכים ותשובת משה אינו ויכוח דברים, רק מה שמתחייב מן השם יתברך נקרא שכן אמר השם יתברך, ומה שמתחייב מן המלאכים נקרא שכן אמרו המלאכים, ומה שמתחייב מצד משה נקרא שכן אמר משה.⁴⁸

הדברים נסבים על הדרש שבבבלי שבת פח עב, המתאר שיח בין הקב"ה למשה ולמלאכים. בעיני מהר"ל מובן מאליו שהשיח אינו ממשי, אלא הוא מתאר אפיונים ותכונות. כלומר מדובר כאן באלגוריה מובהקת. אף על פי כן מבחינת מהר"ל מדובר בהיגיון פנימי של הטקסט. כאמור, מהר"ל

46 תפארת ישראל, פרק יח נו טור ג.

47 מבחינתו האגדה היא טקסט עובדתי ולא ספרותי. ראו למשל י' פרנקל, "שאלות הרמנוטיות בחקר ספורה-האגדה", בתוך א' שנאן (עורך), מיקראה בספרות האגדה (ליקוטי "תרביץ", ד), ירושלים תשמ"ג, עמ' 329.

48 תפארת ישראל, פרק כד, עב טור ב.

הביע גישה זו בכך שנקט סגנון מדעי לכאורה. הקורא מבין שהסמכות של ההתגלות היא "מדעית" כשלעצמה, לא פחות מגישתם של המדענים ואף עולה עליהם לאין ערוך כעדיפות האמת על השקר. גישה כזו חייבה את מהר"ל ליחס של רצינות תהומית כלפי דברי החכמים. הוא לא קיבל את הביקורת של הגאונים אף לא את היחס המורכב של שכלתנים בימי הביניים כלפי האגדה והמדרשות. כל כך משום שחשב שהם משקפים מערכת חוקים קוסמית עצמאית. ואכן לדחיית גישה כזו הקדיש מהר"ל את הבאר השישי מתוך הספר "באר הגולה".⁴⁹

נשוב ונקבע: דוגמאות לניסוח פסקני של חוקיות חדשה בדברי מהר"ל מצויות למכביר לגבי מונחים נוספים מתוך הפיסיקה, כגון עילה ועלול, מקריות ועצמיות או הכרחיות, תנועה ומנוחה, פעולה ופוטנציאליות ("בכוח"). דוגמאות רבות נוספות ניתן למצוא גם בתחומים נוספים כגון פסיכולוגיה, תורת השכל, מטאפיסיקה ונומרוולוגיה נאופיתגוראית. כל ה"חוקים" הללו מתנסחים כאמור בסגנון של ימי הביניים, אולם חלקם הגדול מטיל במונחיו משמעות חדשה; וחלקם, אלה ששמרו על המשמעות המקורית, מגויסים בסופו של דבר למוטט אותה. בפרקים הבאים נעסוק בהרחבה בתבניות הימיות ביניימיות של החוקים החדשים, ונעמוד על דרך השימוש של מהר"ל בחומר המדעי.

נקל לעמוד על תבניות המחשבה של המהר"ל. חלקן הגדול אמנם נטוע עמוק בהגות של ימי הביניים, אך הוא רתם אותן לצרכיו ולסביבתו הרעיונית. מהר"ל העלה את השימוש האירוני במונחים שכלתניים לגבהים שלא נודעו קודם לכן. אני מניח בפרקי חיבור זה, שמדובר במהלך מתוכנן היטב. המסיבות של השימוש בלשון השכלתנית מלמד על דרכי הפולמוס של המהר"ל ועל טיב הטיעונים שנקט.

מינוח: (1) שכל

מהר"ל השתמש פעמים רבות במונח "שכל" או בתואר "שכלי" אף שלרוב לא התכוון לרכישת ידע במובן הרציונלי כי אם להפנמת התורה ("שכל נאצל", "שכל עליון", "שכל אלוקי", "שכל כללי" ועוד) ולמובנים דומים

49 Ch. Eisen, "Maharal's Be'er ha-Golah and His Revolution in Aggadic Scholarship ראו – in Their Context and on His Terms", *Hakirah* 4 (2007), pp. 137-194

באותו הסגנון. למשל, השכל מבטא את הסימטריה המושלמת, ולכן שני חלקי הלוחות היו מקבילים.⁵⁰ כן השתמש מהר"ל במונח "שכל" או "שכלי" כדי לציין את ההנהגה העל-טבעית ואת העולם הטרנסצנדנטי. שימוש זה הוא פרדוקסלי, מאחר שההנהגה העל-טבעית היא גם על-שכלית. אבל בכך לא תם האבסורד. מהר"ל לא היסס להשתמש במונח "שכל" כדי לציין באופן פרדוקסלי את הפרקסיס, כלומר את קיום המצוות. "כי המצות כלם שכליות אלהיות, שכך סדר השם יתברך לא מה שחייב שכל האדם רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו, ולכך הדבק במצות דבק בשכלי והוא השכל האלהי העליון".⁵¹ ועוד כתב על "מדרגת התורה שהוא שכל לגמרי".⁵² כלומר לדידו של מהר"ל "שכל" משמעו "שכל אלוהי" שהוא למעשה "סדר אלוהי" ולא שכל אנושי. ה"סדר האלוהי" משמעו החוקיות הטרנסצנדנטית שעל פיה מגיע אדם לשלמות, קרי לעולם הטרנסצנדנטי, שלהלן נעסוק במינוח הטיפוסי שלו, "נבדל". על כן "שכלי" הוא באותה מידה טרנסצנדנטי ופרקטי, מאחר שקיום המצוות נובע ישירות מהתבונה האלוהית. דרך אגב בכך סתם מהר"ל את הגולל על טעמי מצוות. ייעודן של מצוות להעביר את המקיים למישור הטרנסצנדנטי, והן בעצמן ביטוי של המישור האחר. בכך אין משמעות לטעמים המתייחסים למישור הארצי. די בכך שהמצוות מוליכות לדבקות בעולם משולל תארים ומיפוי.

50 תפארת ישראל, פרק לה, קב טור א.

51 תפארת ישראל, פרק ט, לא טור ב. תפיסת המצוות כפעולות שדרך השפעתן עלומה מופיע למשל בהגותו של ר' מאיר אבן גבאי, הוא התייחס לממד התאורגי בקבלה, וכתב "קצרה יד השגתנו למצא טעם ולדעת איך ימשך ויבא זה הייחוד מזאת התורה ומאלו המצוות" (עבודת הקודש, הקדמה, א, עמ' ג. ראו גטשל, עמ' 276-284). ניצני סגנון כזה הופיעו בסביבת מהר"ל. ר' שלמה אפרים מלונטשיץ, למשל, כתב על המצוות "שהמעשים הרוחניים הם קנין דבק בעצמותו של אדם עד שאין כח בשום אדם לכלוא הרוחניות שבו מצד היותם דביקים בו" (עוללות אפרים, ירושלים תשנ"א, א, עמ' לג). שרווין (עמ' 75-76) טען, כי "שכל" רומז לספירת חכמה בקבלה, מאחר שהתורה נתפסת כביטוי של חכמה בקבלה הקדומה. ראו B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent*, Rutherford 1982, pp. 75-76. אכן שרווין עצמו כתב שם, כי הכותרת "תפארת ישראל" לספר העוסק במעלת התורה ניתנה מפני שהתורה מבטאת את ספירת תפארת בקבלה. בין כך ובין כך אין השימוש התדיר במונח "שכל" ובכל הטיותיו מאפשר המרה עקיבה לסמל הקבלי. למשל, אנו נראה להלן בפרק השלישי, ש"שכלי" משמעו משולל תארים. ובפרקים החמישי והשישי ניווכח לדעת שמהר"ל היה מעורה בתורת השכל בימי הביניים. הסגנון הרווח מקשר את ה"שכל" דווקא לסביבה הרציונליסטית, במגמה לקעקע אותה לחלוטין, כפי שנבהיר בפרקי חיבור זה.

52 תפארת ישראל, פרק כה, עח טור ב.

נשוב ונקבע: אין משמעותו של "שכלי" מופשט (אף לא במובן של הפשטת צורה במינוח הטכני של תורת ההכרה בימי הביניים). על כן קבע מהר"ל באופן חד משמעי, "התורה היא שכלית".⁵³ האגדות השונות המקדימות את התורה לבריאת העולם מצביעות על הטרנסצנדנטיות של התורה.⁵⁴ פרדוקס המצוות הוא בריח התיכון של משנת מהר"ל: המעלה הטרנסצנדנטית או הרוחנית מושגת באמצעות עשייה פרקטית. יתר על כן: בעשייה ובפעילות יש נוכחות אלוהית כשם שבאדם מקננת נשמה.⁵⁵ ולבסוף, המצוות עצמן הופכות ל"שכליות". מהר"ל התמודד עם פרדוקס זה בגלוי ובסמוי לאורך כל כתביו. ניתן אפוא לקבוע, כי בלקסיקון של מהר"ל "שכל" משמעו:

- (1) מעלה מוסרית ודתית הנקנית באמצעות שמירת מצוות.
- (2) שמירת המצוות כשלעצמה.
- (3) למדנות, כשהוא מתייחס ללימוד תורה.
- (4) מאפיין מטאפורי של המציאות הטרנסצנדנטית, שהיא באופן פרדוקסלי אנטי שכלית, וליתר דיוק אדישה לחלוטין לחשיבה מטאפיסית.

מכאן שהמכנה המשותף לכל המשמעויות הוא השלילה: שלילי איננו מציין מטאפיסי, דהיינו שכלי איננו בשום פנים ואופן הנחת ישויות מופשטות כטעם להתנהגות העולם החומרי. ובאותה מידה השכלי איננו טעם הגיוני לקיום המצווה. מהר"ל טרח להדגיש, שהתורה איננה הולמת את החוק האנושי ("נימוסית") ואף איננה הולמת את אישיותו ואת סביבתו ("טבעית"). היא שכלית מפני שהיא אוטרקית ואיננה כפופה לחוק ולטבע. זו הסיבה שהיא נתנה במדבר המרוחק ממקום יישוב ומאופיו.⁵⁶ לאור המשמעויות הללו,

53 נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק ד, א, יט טור ב.

54 תפארת ישראל, פרק ל, פט טור א.

55 ראו להלן פרק ראשון. על החשיבה הפרדוקסלית של מהר"ל ראו שרווין, עמ' 70-75. אולם נראה לי ששרווין הפריז ביחסו סינתזה לפרדוקסליות של המהר"ל. נראה לי שהוא לא פתר פרדוקסים כמו הטרנסצנדנטיות של הפרקסיס. מטרתו של מהר"ל הייתה בסופו של דבר למוטט את השכלתנות, והפרדוקסים היו כלי לצורך מטרה זו.

56 תפארת ישראל, פרק כו, פ טורים א-ב. הוא כינה את התורה "אלוהית" בהתאמה מסוימת לריה"ל, שכונה את המצוות הלא מובנות "אלוהיות" (כוזרי ב, מח). אלא שמהר"ל הקצין הרבה יותר מריה"ל, שכן האחרון אפשר לנמק קבוצות של מצוות בנימוקים חברתיים והגיוניים בעוד שמהר"ל דחה הנמקה כזו.

שיש ביניהן הצלבות (התורה היא טרנסצנדנטית וכן הלאה), ברור שמהר"ל השתמש במונח במובנים שונים ואף מנוגדים לאופן שהשתמשו בו השכלתנים בימי הביניים. בעצם השימוש בשכל בהוראה של מופשטות או רוחניות לא היה מהר"ל בודד.⁵⁷ אבל הוא השתמש בהוראה זו לצורך הפולמוס עם הרציונליזם הביניימי והאירוניה המאפיינת פולמוס זה. על כן פעמים רבות כינה את התורה "שכל אלוהי" וטען שהיא נעלית על "החכמה",⁵⁸ ללמדנו שההשכלה האמתית נעוצה בהוראות המעשיות הנורמטיביות ובלמוד התורה ולא במדעים. מתן תורה מתואר כ"שכל נבדל" שירד לעולם החומרי.⁵⁹ דוק ותמצא: אין זו ירידה במובן של האצלה או מדרג כלשהו, אלא טרנסצנדנטי "שבא לעולם הגשמי".⁶⁰ שימוש במונח "שכל" בהוראות לא רציונליסטיות היה קיים באקלים הרוחני שבו פעל מהר"ל. דוגמאות לכך הן סגנונם של ר' מאיר אבן גבאי ושל ר' שלמה אפרים מלונטשיץ (1550-1619). אבן גבאי כתב על האדם, "שהוא השכל, והעליונים נכנעים ונשמעים אליו, לפי שגם הם שכל". ועוד ציין "כבוד עניינו השכל אשר הוא יסוד כל בנינו המושפע עליו מהחכמה העליונה".⁶¹ ושלמה אפרים כתב על שתיקת אהרן לאחר מות שני בניו ("ידם אהרן", וי', ג), "לפי שדמימה זו היא הוראה שאינו מתפעל בכל המאורעות שבגופות, ובודאי כולו שכלי כאחד מצבא המרום, כי מצד השכל אין האדם מתפעל מהם".⁶² "שכלי" עניינו כאן שמיימי.

עצמת התנגדותו של מהר"ל לשכלתנות ניכרת במיוחד בהתייחסותו למונח "נבדל" כפי שנראה להלן.

57 ראו למשל: "כבר אמרנו שהמן היה מאכל רוחני והיה מתיחס לאור השכלי" (כלי יקר לשמ"ט, ו, מהדורת ש"ה מרמרוש, בני ברק תשמ"ה, א, עמ' רג).

58 למשל התורה מוגדרת כ"שכל האמתי המחייב" (תפארת ישראל, פרק יח, נט טור א).

59 תפארת ישראל, פרק ל, פט טור א.

60 שם.

61 עבודת הקודש, חלק התכלית, פרק ט, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' רלא. הכבוד מבטא בהקשר זה את ספירת הבינה, ואבן גבאי כינה אותו במונחים שכלתניים. ראו גושל, עמ' 310 ועוד. אבן גבאי אף זיהה את ה"עליונים" עם השכל, זיהוי העתיד להשפיע על המינוח של מהר"ל.

62 כלי יקר לוי', י, ט (שם, ב, עמ' שצא).

מינוח: (2) נבדל

שימושו של מהר"ל במונח "נבדל", שאף מקורו בספרות השכלתנית, מגלה היבט נוסף של אופי כתיבתו של מהר"ל. מקומו המרכזי של "נבדל" בימי הביניים התייחס למניעים השכליים של גלגלי השמיים ("שכלים נבדלים") ובלשון התאולוגים "מלאכים".⁶³ "הנבדלים" היו על פי רוב שם נרדף ל"נפרדים" (מחומר). הוגי ימי הביניים יצקו במונח זה מובן חיובי. הניתוק מהחומר משמעו המצומצם הוא טרנסצנדנטי, אולם בעיני ההוגה העתיק והימי ביניים הוא מבטא תחום אונטולוגי מובחן וברור, שהוא הערובה לפעילות של העולם התת ירחי. במאה החמש עשרה נמתחה ביקורת על תורת השכלים והוטלו בה ספקות כבדים. הוגים כמו ר' חסדאי קרשקש ור' יצחק אברבנאל ערערו את יסודותיה.⁶⁴ אף על פי כן היה קשה להתנתק מתורה זו לחלוטין. על כן מהר"ל הותיר את המינוח על כנו, אך הפקיע ממנו את משמעויותיו המקוריות. הוא השתמש בביטוי "נבדל" בתדירות, אך במובן ביקורתי, לעומתי ודסטרוקטיבי כפי שנראה להלן. משמעותו של הביטוי היא שלילית: מדובר במה שאיננו חומרי, לאמור הוויות טרנסצנדנטיות. מהר"ל שייך לתחום הנבדל לא רק את האל ומלאכיו אלא גם הווים כמו תורה, צדיק ועולם הבא.

ראוי לציין, כי באותו הזמן ובסביבת המהר"ל התפשטה אמונת ההמונים במלאכים ובקדושים, אמונה שהרפורמטורים יצאו כנגדה בין שאר התנגדויותיהם למשטר הכנסייתי והאפיפיורי. ג'ון קלווין (1509-1564), למשל, דן באריכות בסוגיית המלאכים ב"דרשות על איוב" שחיבר, ולא היסס להיכנס לדירוג אונטולוגי שלהם. דוגמה לכך היא הסברו למיתוס המלאכים הנופלים בתאולוגיה הנוצרית, שלדידו לא היו באמת חוטאים כשלעצמם (חטאים "רוחניים", שכן המלאכים אינם גשמיים), אלא שבהשוואה לשלמות האלוהית הם נחשבו כאלה. קלווין חילק בין מלאכים שנפלו ומלאכים שאינם נופלים. האחרונים הם כאלה אך ורק הודות לחסד האלוהי שמונע את נפילתם.⁶⁵ מהר"ל סירב לדון במדרגים של מלאכים, וכלל אותם בתוך המציאות שמעבר

63 ראו להלן עמ' 371-378.

64 ראו למשל ד' שוורץ, "עיון בתורת הבריאה של אברבנאל", דעת 23 (תשמ"ט), עמ' 137-138; הנ"ל, אמונה ותבונה, דרכי הוויכוח בהגות היהודית בימי הביניים, תל אביב תשס"א, עמ' 152.

65 ראו P. Helm, *John Calvin's Ideas*, Oxford 2004, p. 295. (להלן הלם).