

מהר"ל באור חדש

זהות יהודית בסדר עולם משתנה

אורית רמון



מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי
ירושלים

המערכת המדעית

פרופ' עמנואל אטקס (יו"ר), פרופ' גור אלרואי, פרופ' אלישבע באומגרטן,
פרופ' ירון הראל, פרופ' מוטי זלקין, מר יחזקאל חובב, מר צבי יקותיאל, פרופ' יעקב שביט

מנהלת ההוצאה לאור: מעין אבינרי-רבהון

עריכה לשונית: לילך צ'לנוב
הפקה והבאה לדפוס: יחזקאל חובב וטניה שרם

ספר זה יוצא לאור בסיוע

משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות והאמנויות

האוניברסיטה הפתוחה

קרן קרדינאל קניג ללימודי אוסטרירה, האוניברסיטה העברית בירושלים

מסת"ב 4-344-227-965-978

מספר קטלוגי 185-672

© כל הזכויות שמורות למרכז ולמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ז

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem

Printed in Israel, 05/2017

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני,
לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד: אירית נחום

הדפסה: דפוס איביסי, ירושלים

תוכן העניינים

11	פתח דבר
13	מבוא
16	מונחי הדיון
18	טקסט וקונטקסט
19	מסגרת הדיון ושיטות המחקר
23	מהר"ל ומשנתו – סקירת המחקר
25	שיטתו של מהר"ל
26	מקורותיו של מהר"ל
28	מקום וזמן – טופוגרפיה של קשרים אפשריים
32	מבנה הספר
35	פרק ראשון: ר' יהודה ליווא בן בצלאל – האיש ויצירתו
37	יצירתו
38	היבטים צורניים ותוכניים בכתיבתו
38	בין פרשנות לדרשנות
43	המסגרת הפרשנית: תוכן וצורה
46	אמצעים רטוריים וספרותיים
50	בין פתיחות להסתגרות
56	פרק שני: מרדכי ואחשוורוש
56	אחשוורוש וממלכתו – חברה ופוליטיקה בארצות הכתר הבוהמי
56	מאפייני הממלכה על פי פרשנות מהר"ל למגילת אסתר
56	מונחי הדיון
60	הממלכה – הארגון הפנימי
64	הממלכה – המנגנונים האדמיניסטרטיביים
70	היקף הממלכה
73	חוק הממלכה
76	עיר הבירה

77 אוכלוסיית הממלכה
78 הממלכה – המבנה החברתי
81 דמותו של המלך על פי פרשנות מהר"ל למגילת אסתר
82 מינוי המלך והכתרתו
84 מדיניות הפנים של המלך
85 אישיותו של המלך
88 שאלת הירושה
90 נשות המלך
92 פקידות ותככי חצר על פי פרשנות מהר"ל למגילת אסתר
93 היררכיה וכללי התנהגות בחצר
96 משרתי המלך ויועציו
98 המלך, המלכות והיהודים
99 דמותו של מרדכי כיהודי חצר
103 "שבע ועשרים ומאה מדינה" – מהר"ל על הסדר המדיני
104 טבע האדם
106 השיטה המדינית – מלוכה
107 מקור הסמכות
108 תפקיד המלך
110 החוק
111 זכות ההתנגדות
112 יחסי דת ומדינה
113 היהודים והמדינה
114 המודל המדיני של מהר"ל והארצות הצ'כיות במאה השש־עשרה

125 פרק שלישי: מרדכי והמן
126 קונפסיונליזציה ופולמוס בארצות הכתר הצ'כי במאה השש־עשרה
133 המן ומרדכי – ה"אחר" והייחוד היהודי
133 המן הוא עמלק
134 הגנאלוגיה: עשו ויעקב, עמלק וישראל, המן ומרדכי
137 חטאו של עמלק
139 האיום העמלקי על ישראל
141 המאבק בעמלק

144	מיהו עמלק?
146	המן הוא עבודה זרה
148	המן הצלוב
151	צלם המן
155	מרדכי מקדש את השם
159	"ישנו עם אחד מפזר ומפרד... ודתיהם שנות"
163	מהר"ל על סדר בין-דתי, או: הקהילה היהודית כקונפסיה
169	יהודים ונוצרים בארצות הכתר הצ'כי במאה השש-עשרה
175	פרק רביעי: מרדכי ואסתר
175	מגדר וסדר חברתי במאה השש-עשרה
181	נשים ומגדר בארצות הכתר הבהמי
185	נשים יהודיות ומגדר במאה השש-עשרה
187	אסתר, ושתי וזרש
188	אסתר וושתי – "האישה האידאלית" ו"האישה הרעה"
188	אסתר הצנועה וושתי המופקרת
192	אסתר הצדקת וושתי הרשעה
194	אסתר וושתי – צעירות ויפות
196	אסתר וושתי – נשים חכמות
198	אסתר מיוחסת וענווה וושתי בעלת ייחוס בעייתי ויהירה
199	אסתר – "כבוד בת מלך פנימה"
200	אסתר הצייתנית וושתי המורדת
202	אסתר וושתי – "אשת חיל" ו"אישה זרה"
203	אסתר ורוח הקודש
204	אסתר המלכה
205	זרש – "האישה הטובה"
207	"להיות כל איש שרר בביתו" – נשים, מגדר וסדר חברתי
207	נשים – מאפיינים שליליים
208	נשים – מאפיינים חיוביים
209	הבריאה
211	חומר וצורה
212	החטא

213	בין איש לאשתו
215	"עזר כנגדו"
216	שוויון או הכנעה
217	נשים וקהילה
219	נשים, מגדר וסדר חברתי
220	"כבוד" ו"בושה"
221	"צניעות" ו"פריצות"
222	יופי "טוב" ויופי "רע"
223	"מרחב ביתי" ו"מרחב ציבורי"
224	"חכמה ארצית" ו"חכמה רוחנית"
225	הדגם הגברי
227	מהר"ל על סדר מגדרי וקיום יהודי בגלות
230	סיכום ודיון: החיפוש אחר יציבות – "סדר העולם" על פי מהר"ל
230	על המושגים "סדר" ו"שלום" אצל מהר"ל
230	"סדר" בהגות מהר"ל
231	התורה – סדר עולם ואדם
231	הסדר ההיררכי
232	סדר ושלום
237	"אור חדש" – תכנית לסדר עולם ולשלום
237	"שלום של ציפור" – הצעה לסדר מדיני
237	"שלום של נהר" – הצעה לסדר קונפסיונלי
238	"שלום של קדרה" – הצעה לסדר מגדרי
241	המאה השש־עשרה – החיפוש אחר דגמים של סדר ושלום
244	תכניות שלום בארצות הצ'כיות
247	מהר"ל והשיח בסוגיית השלום העולמי
248	מגילת אסתר, פורים וסדר – הילכו יחדיו?
253	רשימה ביבליוגרפית
283	מפתח

מבוא

האם הנך בטוח, כי הגענו
אל חוף בִּוְהַמִּיָּה הַשּׁוֹמֵם?
וְדַאי, סָר.
אוֹלָם חוֹשֵׁשׁנִי, כִּי לְחוֹף עֲלִינוּ
לֹא בְשֵׁעָה טוֹבָה. פְּנֵי הַרְקִיעַ
קוֹדְדִים וְחֵישׁ תְּגִיחַ סְעָרָה.
דוֹמְנִי, כִּי שְׁמַיִם זוֹעֲפִים
עַל מַעֲשֵׂה־יָדֵינוּ.
(אנטיגונוס והמלח מורידים את פרדיטה
בחוף מבטחים;
שייקספיר, אגדת החרף¹)

שמו של ספר זה קושר את תוכנו עם "סדר עולם", ובכל זאת, מהלכו העיקרי מבוסס על ניתוח פירושו של מהר"ל מפראג (1525?-1609) למגילת אסתר – ספר שסיפור העלילה המפותל שבו ואופיו של החג שצמח ממנו מרחיקים את הדימוי שלו מכל סדר מקובל. מהר"ל היה מודע, כמובן, לבעיית הסדר בסיפור המגילה, ואף ציין כי במעשה המגילה הכול יוצא מ"הסדר הראוי", ולמרות זאת, ספר זה מבקש להציע כי סיפור המגילה, המעורפל, העמום והאירוני, שימש בידי מהר"ל מצע דווקא לתכנית לסדר עלי אדמות, סדר שיבטיח את המשך הקיום היהודי בגלות.

מלכתחילה נכתב, כנראה, סיפור מגילת אסתר כדי לבנות מסגרת דתית-תאולוגית עבור קהילות הגולים היהודים בפרס, ומשום שמיוחסת בו חשיבות לתיאור חוויית החיים היהודיים בגולה, נקראת המגילה לפעמים "נובלת גלות" (Diasporanovelle). עם זאת, קשה להגדיר במדויק את המסר של המגילה. פרשנות מקובלת היא שהיצירה ממליצה על אורח חיים מסוים ליהודים בגולה – אורח חיים שמימוש בא לידי ביטוי בהצלחתם האישית של אסתר ומרדכי, מי שהגיעו למעמד שאפשר להם לקדם את ענייני היהודים בחצר המלכות. המסר הנובע מהכיוון הפרשני הזה הוא שעל היהודים להשתתף בחיי החברה הסובבת השתתפות פעילה, ובה בעת להיות חלק מקהילתם ולדאוג לה. גרסה מצמצמת

1 אגדת החרף, מערכה ג תמונה ג, עמ' 248. אחד מגיבוריה המרכזיים של "אגדת החרף" של ויליאם שייקספיר הוא פוליקסנס מלך בוהמיה. דמותו וממלכתו, כפי שהן מיוצגות במחזה, משקפות את הדימוי הרווח של בוהמיה באנגליה בעת החדשה המוקדמת. ראו תומס, חופי בוהמיה, עמ' 167-195.

של פרשנות מסוג זה מדגישה כי על היהודים, באין להם מדינה משל עצמם, לסמוך על כישוריהם כדי להבטיח את קידום ענייניהם אצל שליטים זרים. פרשנויות אחרות מדגישות את הקשיים שבגלות ואת המציאות שבה חיים יהודים בחרדה, כמיעוט פגיע, ומנסים לשרוד לנוכח קשיים מתמידים.

קריאה אחרת לגמרי של המגילה מדגישה את ההתקפה האלימה של היהודים על אויביהם. דווקא עוצמתם של היהודים, ולא חוסר האונים שלהם, היא שמותירה רושם עמוק, והנקמה הקשה של היהודים בשכניהם נראית מיותרת, ואולי גם לא מוצדקת. קריאה זו יכולה אמנם לתת לגיטימציה לפגיעה של יהודים בלא־יהודים, אך היא יכולה להיות מובנת גם כביקורת על התנהגות היהודים ולא כתמיכה בה.²

בחינה מעמיקה של סיפור המגילה מגלה כי הסיפור מאופיין בעמימות בכל אחד מכיווני הפרשנות הנוכריים, והטון השולט בטקסט איננו בשום אופן טון דידקטי חמור סבר. ואולי דווקא בשל העמימות, יש הרואים בסיפור מגילת אסתר, שבמרכזו מערכות הקשרים שבין יהודים לסביבתם, סיפור המציג לפני היהודים, הן כפרטים הן כקהילה, אפשרות של חיים בסביבה זרה, וטוענים שסיפורם של מרדכי ואסתר היה, למרות הכול, סיפור הצלחה ששימש מקור לניחומים והשראה. משום כך דיבר הסיפור במיוחד אל לבם של היהודים באירופה בימי הביניים ובעת החדשה המוקדמת: עד סוף המאה החמש־עשרה ידועים עשרים ושמונה פירושים למגילה, ומהמאה השש־עשרה בלבד ידועים לנו תשעה־עשר פירושים נוספים.³

גם מהר"ל בחיבורו "אור חדש" – הפירוש שכתב למגילת אסתר והחיבור האחרון שפרסם בחייו (בשנת 1600) – הציג אפשרות לחיים יהודיים בגלות, ובאמצעות פירוש לסיפור המגילה שרטט תכנית המגדירה מקום ברור ובטוח לקהילה היהודית בשלושה תחומים: תכנית מדינית, שיישומה יבטיח סדר ויציבות בעולם, וגם את המשך קיומה המובחן של הקהילה; מודל לקשר הראוי עם החברה הסובבת ועם התרבות הנוצרית, שיבטיח את שמירת ייחודה של הקהילה היהודית בתוך רוב נוצרי; ומודל לסדר מגדרי, שיאפשר שמירה על הארגון הפנימי של הקהילה, ובעיקר על גבולותיה התרבותיים והחברתיים. תכנית זו, על פי מהר"ל, תבטיח לא רק את המשך הקיום היהודי הקיבוצי והחברתיים. תכנית זו, אלא גם את השתלבותה של הקהילה כגוף קיבוצי בסביבה הלא־יהודית. כל אלו נועדו לשרת את המטרה שנראתה למהר"ל חשובה מכול: שמירה על זהות

2 גרואן, עמ' 163–164.

3 וולפיש, עמ' 3; כהן, מגילת אסתר. עדות נוספת לכך שסיפור המגילה דיבר אל לבם של יהודים בפראג בעת החדשה המוקדמת היא ריבוי כתיבתן של מגילות פרטיות שסיפרו סיפור משפחתי של הצלה. ראו גרינבלט, זיכרון, עמ' 310–330.

הקהילה היהודית בגולה עד בוא הגאולה, מחשש "שיהיה מחויב אחד משני דברים", או שתבוא גאולה "ויהיה הגלות בטל", או "חס ושלו"ם" שתיעלם הקהילה היהודית בגלות ותאבד זהותה לגמרי.⁴

במאה השש־עשרה התחוללו שינויים גדולים בתחומי חיים רבים. שינוי עמוק חל גם באופן הגדרת הזהויות, הן של היחיד, הן של הכלל,⁵ ואולי גם משום כך סוגיית הגילוי וההסתרה בסיפור המגילה, שנתגלגלה אל מנהגי פורים, היא שדיברה אל לבם של אנשי התקופה.⁶ הצפתה של אירופה בידיעות מ"העולם החדש" החולך ומתגלה, ההגירה והמעבר ממקום למקום, התגברות המתח הדתי וחשדנות הרשויות, התרחבות המסגרות היישוביות בכלל והעירוניות בפרט ואובדן האינטימיות הקהילתית, ערערו את מסגרות הזהות הישנות והובילו להתרחבות תופעת ההתחזות מצד אחד, ולהתגברות הצורך בזיהוי ברור מצד אחר. מתחזים למיניהם – פרטים וקהילות – נחשבו, כמוכּן, למערערים את הסדר הציבורי, ולעומת זאת, הגדרתה של זהות ברורה נתפסה ככלי בשמירה עליו.⁷ בעידן שבו שלטו עדיין זהויות קולקטיביות וחשיבות רבה ניתנה להשתייכות הפרט למסגרות חברתיות־דתיות ברורות, התגבר הצורך להגדיר מחדש גם גבולות קהילתיים.⁸ בה בעת התגברו גם המודעות והצורך לעצב את זהותו של האדם בהתאמה למסגרת החברתית־הדתית וכחלק מתהליך סימון גבולותיה.⁹

פריצת המסגרות הישנות, שטשוט גבולות הזהות היהודית במאה השש־עשרה והצורך להגדיר אותם מחדש היו הנושאים שהטרידו גם את מהר"ל, כי הרי "אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה", הוא כתב, "ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי? דבר זה אינו [אפשרי] כלל".¹⁰

- 4 נצח ישראל, פרק כד, קכב ע"ב.
- 5 גרינבלט, רנסנס, עמ' 2; רודמן, היסטוריה תרבותית, עמ' 159–160.
- 6 ראו גם גרוסמן, אסתר, עמ' 1–8.
- 7 אליאב־פלדון, מתחזים, עמ' 1–16; מילר, חברות עירוניות, עמ' 3–5, 36–40.
- 8 מילר, שם, עמ' 59–61.
- 9 גרינבלט, רנסנס, עמ' 2–3. ראו גם שטראוס, לותר, עמ' 22, 39–41. על הקשר בין חלוקה לקבוצות לבין זהות הפרטים בהן, ראו גם סיכום אצל פיסקה ואחרים, ב, עמ' 1028–1030.
- 10 גבורות השם, עמ' שלג ע"א. רבקה ש"ץ קשרה בין תפיסתו זו של מהר"ל לבין שינוי מפת הפזורה היהודית במאה השש־עשרה. הפיזור הגדול העלה את שאלת הקיום והזהות היהודית מחדש. ראו ש"ץ, תורת המהר"ל, עמ' 301–302.

מונחי הדיון

השימוש המגוון והרחב במושג "זהות", הן במדעי החברה הן במדעי הרוח, הפך אותו למושג עמום וחמקמק. למרות ההצעות להשתמש במושגים חלופיים ועמומים פחות, נותר המושג הכרחי בכל דיון בחברה או בפרט, וחוקרים נוטים להתאים את הגדרתו למושאי מחקרם. בחיבור הזה ישמש המושג "זהות" במשמעות הקיבוצית ה"קשה" יותר שלו, היינו מונח המגדיר לא רק תרבות משותפת, אלא גם פרקטיקות היוצרות את הכלל ואת ההיררכיה השלטת בו, ברוח רעיונותיו של פייר בורדייה.¹¹ תפיסה זו של המושג טוענת לקיומה של דומות (sameness) אובייקטיבית או סובייקטיבית לאורך זמן בין הפרטים השייכים לכלל מסוים, ושדומות זו מונגדת להגדרות של זהויות חיצוניות לה כדי לבסס את הארגון מבית, כדי לגבש סולידריות וכדי להצדיק פעולה משותפת על פי קווים מוגדרים.¹²

ההנחה הרווחת במחקר הייתה שתודעה "חזקה" של זהות בקרב קבוצות חברתיות ותרבויות מובילה בהכרח להתעלמות מתרבויות וחברות שכנות או להסתגרות מפניהן. עדיין מקובלת גם העמדה שבידוד והפרדה גאוגרפית וחברתית יוצרים קרקע נוחה לשימור מגוון רחב של תרבויות. אולם ממחקרים סוציולוגיים ואנתרופולוגיים שנעשו בעשורים האחרונים עולה כי גם במקומות שבהם יש תנועה של בני אדם מהקשר אתני או תרבותי אחד להקשר אחר, גבולות תרבותיים ואתניים נשמרים.¹³ כלומר, זהות אתנית או תרבותית מובחנת אינה תלויה בהכרח בהיעדר מוביליות, בהיעדר קשר או בהיעדר העברת מידע. עוד התברר שדווקא קשרים חברתיים יציבים ומתמשכים משני צדדיו של גבול תרבותי או אתני מבוססים לא פעם על שוני חברתי-תרבותי.

חשובה במיוחד בהקשר זה עבודתו של פרדריק בארת'. בארת' עסק באנתרופולוגיה חברתית, וב-1969 הוא פרסם אסופת מחקרים ושמה: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* וצירף לה מבוא, ששימש מאז פרסומו מחקרים רבים שעסקו ביחסים בין קבוצות.¹⁴ בארת' טען כי זהות אתנית אינה תלויה רק בתוכן תרבותי פנימי וייחודי של הקבוצה, אלא יש חשיבות עליונה לגבולות שבין הקבוצות האתניות, ושהם משמשים זירה ליחסי גומלין בלתי פוסקים בין הקבוצות,

11 בורדייה, מתווה לתאוריה, בעיקר הפרק השלישי.

12 ראו דיון אצל ברובייקר, עמ' 28-63, והגדרה בעיקר בעמ' 34, 38.

13 שם, עמ' 37.

14 בהקשר היהודי משמשים המחקר האנתרופולוגי ואנתרופולוגיית האתניות בעיקר את השיח על זהות יהודית מודרנית. ראו, למשל, אסופת המאמרים בעריכת גלן וסוקולף.

ומעצבים במידה רבה את הגדרת הזהות של כל אחת מהן. קבוצות תלויות זו בזו בהגדרת זהותן, הנוצרת באמצעות תהליכים ומנגנונים של הכלה והדרה.¹⁵

הקבוצות שהגדירו את עצמן, זו לצד זו וזו כנגד זו, במרכז אירופה ובמזרחה בעת החדשה המוקדמת היו "קונפסיות", ואחד מסימני ההיכר שלהן היה הצהרות האמונה (confessio) הייחודיות של כל אחת ואחת. המושג "קונפסיה" צמח מתוך חקר הדת והחברה בעת החדשה המוקדמת בגרמניה, וציין, כאמור, בראש ובראשונה, הצהרת אמונה פרטית או קבוצתית. ואולם, במחצית השנייה של המאה השש־עשרה הוחל המושג לא רק על הצהרות אמונה קולקטיביות של הקבוצות הנוצריות למיניהן, אלא בעיקר על המסגרת הארגונית, הכנסייתית והקהילתית שהחזיקה בעיקרי האמונה שב"קונפסיה". הדיון בקונפסיות במחקר החל בראשית המאה העשרים בבחינת הקונפסיות הפרוטסטנטיות, ובמחצית השנייה של המאה התרחב גם אל הקתוליות – בעיקר הקתוליות שלאחר ועידת טרנט (1545–1563). בסוף שנות השבעים של המאה העשרים הציעו היינץ שילינג וולפגנג ריינהרד, כל אחד בנפרד, הגדרה של תהליך "קונפסיונליזציה". שילינג הציע הגדרה חברתית, ואילו ריינהרד דתית־כנסייתית. שניהם עסקו בתהליכים שעברו על החברה הנוצרית באימפריה הגרמנית במחצית השנייה של המאה השש־עשרה ובראשית המאה השבע־עשרה, וקשרו את ממצאיהם לדיון בתהליכי יצירתה ועיצובה של המדינה המודרנית ולתהליכי חילון בעת החדשה המוקדמת.¹⁶ מאז התפרסמו מחקרים רבים נוספים שעשו שימוש במושגים האלה בהקשר לנושאים הקשורים באימפריה הגרמנית, אך גם כדי להשוותם לתהליכים שהתחוללו בקהילות אחרות ובאזורים אחרים באירופה, בין היתר, בארצות הצ'כיות.¹⁷

חוקרי החברה היהודית בעת החדשה המוקדמת פנו למושג הזה רק בעשור האחרון. היו שנעזרו במושג כדי לדון בהבניה של זהות הקשורה בהתפתחויות פנימיות בחברה היהודית, בתהליכי חילון או בהסתגרות קהילתית,¹⁸ והיו שדנו בהשפעת תהליך הקונפסיונליזציה בחברה הנוצרית על יחסי יהודים־נוצרים.¹⁹

15 ברת', עמ' 9–11, 21, 31.

16 פרסומיהם הראשונים היו: ריינהרד, חברים (1979), ומאוחר יותר באנגלית: ריינהרד, רפורמציה (1989); ושילינג, עימות קונפסיונלי (1981), ובאנגלית: שילינג, דת ותרבות פוליטית (1992).

17 ראו, למשל, בספרם של קרציון, גיטה ומורדוק, ובעיקר המאמרים של תומס פאדג', לותר, ושל כריסטה זך, קטכיזם, ורשימת המאמרים שהתפרסמו בנושא זה בכתב העת *Bohemian Reformation and Religious Practice* מ־1996. ראו גם דוונטר, עמ' 418–420; דוד, דרך האמצע, עמ' 234–235.

18 למשל, יוסף קפלן בהרצאה ושמה "קונפסיונליזציה וחילון בפעורה הספרדית המערבית בעת החדשה המוקדמת", שנישאה במכון לאו בק במסגרת סדרת הרצאות לזכרו של פרופ' יעקב כ"ץ ב־6 ביולי

ספר זה מניח נדבך נוסף בדיון בהבניה של זהות יהודית במציאות קונפסיונלית בעת החדשה המוקדמת, לא רק בקשר לניסוח מחדש של התוכן התרבותי היהודי בכלים קונפסיונליים, אלא גם בקשר להגדרה המחודשת של המסגרות הארגוניות, יצירת הלכידות של הקהילה היהודית מבית והגדרת גבולות הקהילה כלפי חוץ. חשוב להדגיש כי הדיון בספר מוקדש לתכנית לקונפסיונליזציה יהודית, אך לא בהכרח ליישומה.²⁰

טקסט וקונטקסט

עצם הדיון בתכנית לסדר עולמי במסגרת כתיבה פרשנית על מגילת אסתר מעלה את שאלת הקשר בין הטקסט הכתוב לבין הקונטקסט שבו הוא נכתב. למרות הנטייה לצמצם את האפשרות לדון במשמעותם של טקסטים מתוך קריאתם בתוך ההקשר שבו נכתבו,²¹ בעיקר בהשפעת תאוריות לשוניות ותאוריות של ביקורת הספרות, מציב ספר זה במרכזו את הקונטקסט ההיסטורי, הכתוב והלא-כתוב, ככלי מרכזי וחשוב בפענוח הטקסט הפרשני.

הניסיון לזהות בתוך כתיבתו של מהר"ל את הקונטקסט האינטלקטואלי לפרשנותו מצד אחד, ואת הקונטקסט הפוליטי, הדתי והחברתי בארצות הצ'כיות במאה השש-עשרה מצד אחר, הוא יעד מרכזי בספר זה. אולם עיקר הצעתו של הספר היא שאת תכניתו ל"סדר" ניסח מהר"ל לא רק מתוך עמדות תאולוגיות, תפיסות מטפיזיות ועולם מושגים מסורתי, אלא גם מתוך קריאה וניתוח של המציאות החברתית, הדתית והפוליטית המקומית בארצות הכתר הבוהמי שבהן חי, ומתוך התמודדות עם הבעיות שהציבה המציאות הזאת להמשך הקיום היהודי הייחודי בה.

מהר"ל הקביל בין סיפור המגילה וגיבוריה לבין המציאות המוכרת לו, ו"השתמש" במציאות זו כדי לקרוא מחדש את הסיפור המקראי, על מטען הפרשנות היהודית הכרוך בו, וכדי לעשותו רלוונטי ובעל משמעות לקוראים בני זמנו. בעזרת הקבלה זו הוא גם

2012. הדברים פורסמו אחר כך בכתב, קפלן, קונפסיונליזציה. על החברה האשכנזית, ראו לאוור; בל, קונפסיונליזציה בגרמניה.

19 למשל, קפלן, יהודים ונוצרים בשטרסבורג; קפלן, קונפסיונליזציה והיהודים, בעיקר עמ' 141–146; בל, זהות יהודית, בעיקר עמ' 104–110.

20 הפער בין הניסיונות להגדיר גבולות קונפסיונליים ברורים לבין קשרים בין-קונפסיונליים עולה בבירור ממחקרו של דיויד פריק על הפרקטיקה של החיים במציאות מולטי-קונפסיונלית בוויילנה במאה השבע-עשרה. ראו פריק.

21 ראו וייט, נרטיבים וייצוגים, עמ' 185–189, 212–213. לסקירת הדיון התאורטי והקשר למחקר ההיסטורי, ראו קלרק, במיוחד עמ' 130–155.

ניסה לנתח את עולם התופעות הפוליטיות והחברתיות שבתוכו הוא חי – ניתוח ששימש אותו כחומר גלם לפיתוח רעיונותיו. עיקרה של הקריאה הצמודה בפירוש מהר"ל למגילה, ועיקר החידוש בדיון בדמותו ובהגותו בספר זה, הוא הניסיון לקרוא את המגילה ואת הפירוש לא רק בתוך ההקשר הפרשני־ההגותי היהודי, אלא כטקסט פוליטי־חברתי אקטואלי בתוך הקונטקסט הרלוונטי לו בארצות הצ'כיות. כל זאת ברוח הדברים שכתב רוברט דרנטון בסוף ספרו "טבח החתולים הגדול" (*The Great Cat Massacre*):

אני יכול רק להעיד על חשיבותה של התנהלות הלוחך ושוב בין טקסטים להקשרים. אולי אין זו מתודולוגיה במלוא מובן המילה, אך יש לה יתרונות [...] הדקדוק הכללי של תרבויות אחרות משוקע בתעודות שתבויות אלה שאירי אחריהן, ואנו אמורים לחפור ולגלות אותו. אולי חופרים אחרים יצליחו במקום שבו לא עלה הדבר בידי.²²

מסגרת הדיון ושיטות המחקר

הדיון בפירוש מהר"ל למגילת אסתר והניסיון לעמוד על התחומים שלדעתו מרכיבים את הסדר והשלוש הארציים מפגישים כמה מגמות ותחומי מחקר, כמה מהם חדשים: חקר המהר"ל ומשנתו, המחקר ההיסטורי של פרשנות המקרא, חקר ההגות המדינית היהודית והדיונים המחקריים בפולמוס היהודי־הנוצרי ובשאלות מגדר בחברה היהודית בעת החדשה המוקדמת.

קשה להפריז בהערכת מקומו של המקרא בחיים הפוליטיים והחברתיים של יהודים ונוצרים בכלל, ובמאה השש־עשרה בפרט, וקשה עוד יותר להבין את החיים הדתיים והאינטלקטואליים ללא היכרות עם היקף הפרשנות למקרא שכתבו תאולוגים והומניסטים. ולמרות זאת, היסטוריונים ראו בפרשנות המקרא ייצוג של כתיבה תאולוגית לא מסודרת ולכן נגישה פחות, והיא נדחקה לשולי התעניינותם.²³ גם המחקר ההיסטורי של פרשנות המקרא היהודית נדחק לשוליים, וכמו בהקשרים הכלליים, כשנכתב התמקד המחקר הזה בעיקר בהיסטוריה של רעיונות.²⁴

פרשנות המקרא לא הייתה דרך הביטוי הנפוצה בכתיבה היהודית בעת החדשה המוקדמת, ולכן עצם הבחירה של מהר"ל בסוגה זו לשם הצגת תפיסת עולמו מעידה על עמדתו כלפי המקרא וכלפי חשיבותה של הפרשנות בעיניו. מכאן, מחקר זה בוחן את

22 ראו דרנטון, עמ' 248–249.

23 ראו שטיינמן.

24 ראו, למשל, כהן, טקסט מקראי.

פרשנות המקרא של מהר"ל ברוח דבריו של יעקב אלבוים ש"אין לך יצירות כדרשה, כדרוש וכפרשנות, שמציאותיות של מקום וזמן קובעות בהן והן מושפעות מתנאים משתנים, שהרי זיקתן למסוים מובהקת יותר מאשר זיקת כל תחום אחר ביצירה היהודית לגילוייה", וברוח דבריה של שרה יפת שיש לבחון את הפרשנות היהודית של המקרא "כנושא בפני עצמו, שיש להתמודד עמו בכלים היסטוריים הולמים".²⁵ פירושו של מהר"ל למגילה נקרא בזיקה ל"מקום וזמן" מסוימים ומתוך בחינת מאפייניהם החברתיים-תרבותיים הרחבים, שבהם הרעיונות המופשטים הם רק חלק אחד מחוויה אנושית רחבה ומורכבת הרבה יותר. כדי לעמוד על ייחודה של פרשנות מהר"ל ועל הקשר שבינה לבין המצע ההיסטורי הקונקרטי שמתוכו צמחה, מוצג כאן פירוש מהר"ל בהשוואה לכמה וכמה מדרשים ופירושים שקדמו להוצאה לאור של "אור חדש" בשנת 1600. מכיוון שמהר"ל קיבל את אוסף המדרשים כולו כחטיבה אחת, ומשום שעניינו של ספר זה אינו בחינת השינוי שחל במהלך הזמן בפירושי המגילה, ההשוואה לפירושים האחרים אינה מבחינה בין מוקדם למאוחר. תפקידה של ההשוואה הוא להציג את מגוון האפשרויות לפירוש כדי לעמוד על ייחודו של פירוש מהר"ל. מלבד ההשוואה ל"מסכת מגילה" ול"מדרש אסתר רבה" נערכה השוואה גם לקובצי מדרשים שמהר"ל הכיר ונעזר בהם בכתבו את "אור חדש" (כמו "תרגום שני" למגילת אסתר, "מדרש פנים אחרים", "אגדת אסתר" ו"ילקוט שמעוני"), ולפירושים של מפרשים חשובים שקדמו לו (רש"י, ראב"ע, רמב"ם, ר' ישעיה מטראני, רלב"ג, ר' יוסף נחמיאס ור' יצחק עראמה). מבין מפרשי המגילה במאה השש-עשרה נערכה השוואה בין "אור חדש" ל"מנות הלוי" של ר' שלמה אלקבץ ולפירושו של הרמ"א למגילה – "מחיר יין".

בקרב חוקרי ההגות המדינית היהודית היו שהחזיקו בעמדה שעל פיה קשה למצוא במחשבה היהודית דיונים פוליטיים בעלי משמעות, משום שלא נמצא אף חיבור שהוקדש רק לעניינים פוליטיים, במשמעותו הצרה של הנושא. מצב זה הוסבר על רקע חוסר הרלוונטיות של התחום הפוליטי ליהודים שחיו בגלות ללא שלטון עצמי. על פי טענה זו, החשיבה המדינית נדחקה לעבר הרחוק המיתי או לעתיד המשיחי.²⁶ טיעון זה מתאים אולי לדיון בספרות הפילוסופית, אבל לא לפרשנות המקרא – אחד מכלי הביטוי המרכזיים, כאמור, של היהודים בימי הביניים.²⁷ בהנחה שההתגלות המכוננת ביהדות הייתה התגלות של חוק, חוק כולל המארגן את כל המרכיבים והרמות של הקיום האנושי, מן הרוחני ועד

25 אלבוים, דרשה ודרוש, עמ' 131; יפת, עמ' 39. על כיווני מחקר דומים בחקר הדרשנות-פרשנות הנוצרית, ראו או'מאלי, הקדמה, עמ' 1-11.

26 דון יחיא וויסר, עמ' 111-134; לרנר ומהדי, עמ' vii.

27 דון יחיא וויסר, עמ' 102-105; מלמד, מחשבה מדינית יהודית, עמ' 415-422.

לגשמי ביותר, דיוניהם הפוליטיים של הוגים יהודים הופיעו בהקשרים שונים בטקסטים הפרשניים, ובדיונים האלה הייתה ההתמודדות עם בעיות פוליטיות תאורטיות וממשיות.²⁸ התמודדות הכותבים היהודים עם נושאים מדיניים משקפת בדרכה הן את החברה שבתוכה חיו הפרשנים, הן את הדיאלוג המתמיד של החברה היהודית עם המציאות הפוליטית ועם מורשת ההגות המדינית הכללית.²⁹

למעשה, לא נכתב עדיין מחקר מקיף בנושא ההגות המדינית היהודית בעת החדשה המוקדמת.³⁰ המחקרים בתחום זה עוסקים ברובם בתקופות מוקדמות יותר או מאוחרות יותר. חשיבותה של בחינת ההגות המדינית היהודית בתקופה זו היא ביכולתה להאיר את דרכי ההתמודדות של היהודים עם השינויים שחלו במערכות הפוליטיות בנות הזמן ועם רעיונות מדיניים בני התקופה, וגם את מידת הקשר ותחושת השייכות של בני הקהילה היהודית לסביבתם. על סמך גישה זו נדונה כאן הגותו המדינית של מהר"ל בהשוואה להגות מדינית יהודית שקדמה לה, מתוך כוונה לבחון בעזרתה את עמדותיו בנוגע לשיטה המדינית הטובה ובנוגע למקומה של הקהילה היהודית בתוך המערכת הפוליטית הכללית. ספרו של יעקב כ"ץ "בין יהודים לגויים" היה משום פריצת דרך בחקר מערכת היחסים שבין יהודים לנוצרים באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה. בספרו טען כ"ץ כי "היחס בין יהודים לגויים הוא יחס-גומלין. התנהגותו של היהודי כלפי שכנו הלא-יהודי מותנית בהתנהגותו של הלא-יהודי כלפיו, וכן להיפך", וכי "להבנה ממשית של היחסים אפשר להגיע רק אם מתבוננים בבת אחת במה שנעשה משני עברי המחיצה החוצצת בין היהודי לשכנו הלא-יהודי".³¹ מאז נכתבו מחקרים רבים ומגוונים על מערכת היחסים שבין יהודים לנוצרים באירופה ועל הפולמוס היהודי-נוצרי, מתוך דיון ביחסי הגומלין שבין החברות,³² ובמידה רבה גם מחקר זה ממשיך להתבונן בנעשה "משני עברי המחיצה" בעת

28 מלמד, תיאולוגיה או פוליטיקה, עמ' 411; עוד בעניין זה, ראו רביצקי, תאולוגיה ופוליטיקה, עמ' 105–103.

29 פונקנשטיין, דמות השליט, עמ' 187; רביצקי, תאולוגיה ופוליטיקה, עמ' 102–103; מלמד, מחשבה מדינית יהודית, עמ' 428, 431.

30 פרט לדיון בהגותו של שפינוזה. ראו, למשל, שטראוס, ביקורת הדת (1996). לדיון בנושא זה יש להוסיף גם את האנתולוגיה שערך מיכאל וולצר, מנחם לורברבוים, נועם זוהר ויאיר לורברבוים (וולצר ואחרים, 2000), על שני כרכיה. על פי הצהרת עורכיה (א, עמ' xxiii), באנתולוגיה זו נאספו טקסטים ממרחבים גאוגרפיים, כרונולוגיים וטקסטואליים עצומים ורבים, והיא בגדר "קרבן קפיצה" להמשך המחקר בתחום המחשבה המדינית היהודית.

31 כ"ץ, יהודים וגויים, עמ' 17.

32 מחקרי היסוד העוסקים במרכזו אירופה בעת החדשה המוקדמת הם מחקריו של חיים הלל בן-ששון; בן-ששון, יהודים מול הרפורמציה, עמ' 62–116; בן-ששון, יהודים וכתות נוצריות.

ובעונה אחת, כדי להבין את מערכת היחסים שבין יהודים לסביבתם, אבל גם כדי להבין את "התנהגותו והגותו של היהודי".

ואחרון: בשלושים השנים האחרונות חלה מהפכה של ממש בחקר ההיסטוריה של נשים ומגדר. התמקדותם של היסטוריונים משנות השלושים של המאה העשרים ואילך בנושאים חברתיים וייסודו של כתב העת "אנאל" (*Annales d'histoire économique et sociale*), פעילותן של תנועות לקידום זכויות האזרח, תנועות לשחרור לאומי ותנועות פמיניסטיות היו בין הגורמים למהפכה המחקרית הזאת. תחילה נחקרו תולדות חייהן ופועלן של נשים בולטות – "גיבורות", לאחר מכן נבחנה הדרך שבה עוצב מקומן של נשים בחברה, ולבסוף נבחן גם האופן שבו פעלו נשים והגדירו את עצמן.

לצד המגמות שראו בהיסטוריה של נשים את מוקד המחקר, התפתחה המגמה שטענה שכתובת ההיסטוריה של נשים בלבד ובנפרד, וגם כתיבת ההיסטוריה של גברים בלבד, היא בעייתית, ובכל אחד מהמקרים התמונה ההיסטורית אינה יכולה להיות מלאה. על פי תפיסה זו יש לדון בהיסטוריה של כל אחד מהמגדרים מתוך בחינת הזיקות ביניהם ולא מתוך הפרדתם.³³ חשוב להדגיש כי המחקר ההיסטורי של נשים ומגדר בעת החדשה המוקדמת מתוך גישה זו הוא אך בראשיתו, ובעיקר המחקר המתמקד במרכז אירופה ובמזרח.³⁴

חקר החברה היהודית בכלל, וחקר הנשים היהודיות בפרט, התפתחו אף הם בשני העשורים האחרונים,³⁵ אולם הדיון בנשים יהודיות או בתפיסות מגדריות באשכנז בעת החדשה המוקדמת עדיין מצומצם.³⁶ מחקר זה מבקש להוסיף נדבך גם לדיון בנשים יהודיות ובמגדר בעת החדשה המוקדמת באמצעות הצגה שיטתית של עמדותיו בנושא של אחד ההוגים היהודים המרכזיים בתקופה זו בהשוואה לעמדותיהם של הוגים יהודים שקדמו לו.

33 חשובים במיוחד לעניין זה הם המחקרים של קלי, רנסנס וקלאסן, עלמות לחמות; ובעיקר מאמרה פורץ הדרך של ג'ואן סקוט: סקוט, מגדר, שפורסם ב-1986. ב-2008 הוקדש כרך שלם של כתב העת *American Historical Review* לבחינת ההשפעה שהייתה למאמר הזה, ובו התפרסמו גם דבריה של סקוט עצמה: סקוט, שאלות.

34 וונדר; ויזנר-הנקס, נשים. ראו גם את סקירת המחקר ויזנר-הנקס, נשים והרפורמציות, ובארצות הצי'יות: קלאסן, עלמות לחמות, וקופי'צ'קובה, שאלת הנשים. לסקירת הבעייתיות בחקר מגדר במזרח אירופה, ראו בוקור.

35 בין אסופות המחקרים שהתפרסמו, ראו, למשל, דוידמן וטנגבאום ומור וקפלן. לחקר ימי הביניים באירופה, ראו בסקין; גרוסמן, חסידות ומורדות, ובאומגרטן.

36 בין החיבורים שנכתבו בנושא: רוסמן, להיות אישה; ויסלר; חובב ושלמון-מאק. ראו גם אדלמן, נשים. יש לציין כי המחקר הקיים עוסק לרוב במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה ופחות במאה השש-עשרה.

גם בתחום זה, כמו בתחומי הדיון האחרים, ההשוואה בין עמדותיו של מהר"ל למציאות המגדרית בסביבתו הקרובה מאירת עיניים.

מהר"ל ומשנתו – סקירת המחקר

לנוכח המיתוס שהתפתח סביב דמותו של מהר"ל, המחקר עליו ועל משנתו מצומצם למדי, על פירוש מהר"ל למגילת אסתר כמעט שלא נכתב דבר והחיבור כמעט שאינו מצוטט במחקרים רחבים אחרים. עד שנות החמישים של המאה העשרים גילה המחקר עניין מועט במהר"ל ובהגותו. עיצוב מחקר מדעי היהדות ברוח תנועת "חכמת ישראל" דחה את הדיון בצדדים הלאומיים והמיסטיים שבמורשת התרבותית היהודית, והדגיש את הצדדים האוניברסליים והרציונליים שבה, ובמהר"ל, גם בשל האגדות שנקשרו בשמו, דבק הדימוי המיסטי והלאומי.³⁷ בהשפעת מחקריו של גרשם שלום ובמסגרת חקר המיסטיקה היהודית ושורשי החסידות, התגבר לקראת מחצית המאה העשרים גם העניין בחיבוריו של מהר"ל. מחקר זה תרם ברובו דווקא לחיזוק הדימוי המיסטי של מהר"ל.³⁸

אף שכבר מראשית המחקר הודגשה מקוריות מחשבתו של מהר"ל, לא היו כמעט ניסיונות לבחון את המקוריות הזאת על רקע המציאות ההיסטורית שבה חי ואת יחסה לסביבתו הקרובה. שתי מגמות אפיינו את מחקר מהר"ל בהקשר הזה: האחת ראתה בהשקפות מהר"ל שלב בהתפתחות המחשבה היהודית, או חלק מדיון כללי במציאות הקיום היהודית-האשכנזית במוצאי ימי הביניים.³⁹ מסגרת מחקר זו חיזקה את הדימוי המתבדל והמנותק של מהר"ל בפרט ושל החברה היהודית בכלל מהסביבה הנוצרית. יעקב כ"ץ תיאר את עולמה של יהדות אשכנז וגם את עולמו של מהר"ל כעומדים בסופן

37 היינריך צבי גרץ, למשל, ראה במהר"ל, ששמו נקשר במיסטיקה ובאמונות תפלות, אנטי-תזה ליהודי המודרני, בעיקר בשל הוויכוח של מהר"ל עם עזריה דירוס. גרץ, ז, עמ' 361–362. גם מי שהעריך את מהר"ל, כמו שלמה יהודה רפפורט, רבה הראשי של פראג במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, דן בהגותו דיון אפולוגטי, וניסה לטעון כי למרות עיסוקו בקבלה היה מהר"ל בעיקר איש מדעי.

38 המחקרים שבהם הודגש היסוד המיסטי בתורתו של מהר"ל הם, למשל, מחקריהם של בן-ציון בוקסר ואנדרה נהר (נהר, באר הגולה). אפילו מחקרו של בירון ל' שרווין (שרווין, תאולוגיה מיסטית), שהקדיש פרק שלם לדיון ביקורתית בחקר מהר"ל, הציב לעצמו מטרה אפולוגטית למדי: להוכיח כי מהר"ל עסק בתאולוגיה מיסטית ולא בקבלה מעשית; יוצא דופן מבחינה זו הוא חיבורו של אברהם גוטסדינר, המציג את הגות מהר"ל על כל גווניה; לסקירת העמדות במחקר בשאלת הקשר בין תורת המהר"ל לקבלה ראו ויינשטיין, התיאולוגיה, עמ' 6–19.

39 כמו, למשל, מחקריהם של בן-ציון בוקסר, אבנר וייס ונילי ויינשטיין.

"הסתגרות בתוך הגטו", "התנכרות כלפי חוץ" ואדישות דתית כלפי הסביבה הנוצרית.⁴⁰ במסגרת המגמה השנייה בחקר מהר"ל נבחנה הגותו מתוך השוואה להגות הכללית, אולם הייתה זו השוואה עם "השקפות מייצגות" של ההגות האירופית בתקופתו, או עם השקפות קרובות להן, בלא ניסיון לבחון רעיונות שהושמעו בסביבתו הקרובה.⁴¹

במחקרו החלוצי על הרקע ההיסטורי למשנתו הלאומית והחינוכית של מהר"ל בחן אוטו דב קולקה את הגותו של מהר"ל על רקע סביבתו הקרובה, והציג את הדמיון הרב בין הגותו של מהר"ל להגותם של "האחים הבוהמים" – אחת מן הקהילות שצמחו מהרפורמציה הצ'כית.⁴² את הדמיון ביניהן הוא הסביר באמצעות תיאור פעילותם של יהודים מומרים ותיאור הקרבה הרבה בין הקהילה היהודית לקהילת האחים הבוהמים, בעיקר במורביה.⁴³ ממחקרו עולה אמנם עניינו המובהק של מהר"ל בהוראת דרך חיים הולמת ונפרדת לעם היהודי בגלות, אך זאת מתוך התבוננות וחיוב המציאות הדתית והלאומית המגוונת בארצות הכתר הבוהמי במאה השש־עשרה. ממסקנותיו של קולקה מתבהר כי מהר"ל עיצב את השקפותיו בדבר הקיום היהודי בגלות דווקא מתוך היכרות והתמודדות עם סביבתו הנוצרית, ולא מתוך אדישות לה וניתוק ממנה: הקהילה היהודית, לתפיסתו, היא קבוצה דתית־לאומית, אחת מגי רבות, ועליה למצוא את מקומה בתוך הריבוי הזה. במידה רבה ספר זה הוא המשכה של מגמה מחקרית זו.

מחקר חשוב נוסף הוא מחקרו של דוד סרווצקין, שבחן את תפיסת "הסדר הנבדל" בהגותו של מהר"ל, סדר המיוחד לעם ישראל בלבד, ודן ב"ארכיטקטורה של הקיום היהודי": הקומה הראשונה הארצית והקומה השנייה הנבדלת. סרווצקין זיהה את הממד הקונפסיונלי בעמדתו המתבדלת של מהר"ל מתוך בחינת הגותו גופה, וראה בה את

40 כ"ץ, יהודים וגויים, עמ' 137–138, 144.

41 כמו, למשל, הקשר שראה מרטין בובר בין הגותו הלאומית של מהר"ל להגותו הלאומית של קלווין, ראו בובר, עמ' 78–91; או הקשר שהציע אהרון קליינברגר בין משנתו החינוכית של מהר"ל למשנתו החינוכית של יאן עמוס קומניוס, ראו קליינברגר, עמ' 156–180.

42 "האחים הבוהמים" הוא שמה של כנסייה שצמחה מתוך האגף הרדיקלי של התנועה ההוסיטית מתוך עימות עם האסכטולוגיה המיליטנטית שהתפתחה בתנועה. האחים הבוהמים ראו בעצמם עדה שוויונית ושוחרת שלום שנבחרה על ידי האל להגשים בתורתה ובמעשיה את סדרי העולם של מלכות השמים. במאה השש־עשרה גברה ההשפעה הקלוויניסטית על חברי העדה, ובשל קשיי המציאות נאלצו חבריה להכיר בהבדלי מעמדות בקרבם ולהיעזר בתמיכתם ובהגנתם של בני אצולה אוהדים. שיתוף הפעולה של הקבוצה עם הזרם האוטרקוויסטי בכנסייה לאומית אחת מוכרת ב־1575 אֶפְשֶׁר את הרחבת השפעתה התרבותית בבוהמיה כולה. על התאולוגיה של האחים הבוהמים ראו ריצ'אן, עמ' 390–419; על ההשפעה הקלוויניסטית ראו, שם, עמ' 261–275; על חשיבות המקרא עבור קהילת האחים הבוהמים ראו גם סגרט, עמ' 71–80.

43 קולקה, עמ' 277–320.

ראשיתה של האורתודוקסיה המודרנית. מבלי להיכנס לדיון בשורשי האורתודוקסיה, ולמרות עמדתו המסתייגת של סורוצקין מהדיון ההיסטורי במהר"ל,⁴⁴ נראה כי עבודתו מובילה לשרטוט תמונת העולם של מהר"ל המשלימה את הכתוב בספר זה. עבודתו מציגה את שיטתו של מהר"ל כהגות הצומחת מתוך עולם המחשבה היהודית ויצרת "סדר נבדל" כדי להגדיר את הייחוד היהודי, וספר זה מציג את המסגרות החברתיות והפוליטיות האמורות לשמור על ה"נבדלות" היהודית בתוך הקשר היסטורי נתון.

שיטתו של מהר"ל

לכאורה חסרה כתיבתו של מהר"ל כל שיטתיות, ובשל האסוציאטיביות שלה קשה לעקוב אחר רעיונותיו. בכמה מחיבוריו משמשים המקורות שהוא פירש עיקרון מארגן בכתיבתו, וכך גם בפירושו למגילת אסתר. אמנם חיבורים אחרים הוקדשו לנושאים מרכזיים מסוימים ונערכו בדרך כלל על פי הנושא המרכזי, אך גם בהם מופר מהלך המחשבה המרכזי על ידי אסוציאציות ומובאות מהמקרא או מחז"ל, המסיטות את הכתיבה מהנושא הנדון. ולמרות זאת, כפי שכבר טען אהרון קליינברגר, הפיזור בהצגת הדברים בכתיבתו של מהר"ל קשור בדרך עבודתו ולא בהיעדר קוהרנטיות בהגותו. "על הקורא" – כך טען קליינברגר – "לפרק את כתיבי המהר"ל ולהרכיבם מחדש; עליו לשחק מעין משחק פסיפס, ורק אז מתברר לו, שהרעיונות הבודדים והמקוטעים, המובעים פה ושם אגב פירוש המקורות המקראיים או הרבניים, משתבצים יפה בתבנית רצופה ואחידה".⁴⁵ הגות קוהרנטית ומוגדרת היא הניצבת מעבר לעבודה הפרשנית והדרשנית של מהר"ל, והמקורות שבהם הוא דן רק משמשים אותו להבעת תפיסת עולמו הכוללת.

לדרך זו של הצגת הדברים יש, כמובן, השלכות מתודולוגיות, שחייבו איסוף שיטתי של מובאות מתוך "אור חדש" הקשורות בכל אחד מהנושאים המרכזיים שפיתח מהר"ל בפירושו, ובחינה של האופן שבו הוא עסק בנושאים האלה גם בחיבוריו האחרים. ולמרות זאת, מהר"ל חרג מדרכי הכתיבה הפרשניות המסורתיות וניסה לארגן את רעיונותיו על פי נושאים. ריכוז ותמצות שיטתי של רעיונותיו המרכזיים נמצא בכמה מקומות בספריו, מתוך ויתור על העיגון הפרשני, ונוסף על כך, כמעט בכל אחד מחיבוריו אפשר לזהות נושא מוגדר אחד העומד במרכז הדיון.

במרכז הפירוש שכתב למגילת אסתר עומד, כאמור, הדיון בגבולות הזהות של הקהילה

44 ראו סורוצקין, עמ' 145–146.

45 קליינברגר, עמ' 14.

היהודית בגלות ובסדר עולם, דיון המבוסס על תכניות לסדר מדיני, דתי וחברתי. משום כך, ולהבדיל משיטת העבודה הרווחת בחקר הגות מהר"ל, שעל פיה נבחנו נושאים מרכזיים בהגותו מתוך "בחינת רוחב" של חיבוריו,⁴⁶ יעמוד במרכזו של מחקר זה חיבור אחד – "אור חדש". מחקר זה ינסה לבחון את הקשר בין השקפותיו של מהר"ל בתחומים שונים, כפי שהוא פיתח אותן בחיבור אחד, מתוך ההנחה שאם מהר"ל עצמו בחר להציג את עמדותיו בדרך משולבת זו, גם לאופן הצגתו את השקפותיו יש משמעות. כדי לעמוד על ייחודם של רעיונותיו הנדונים בפירושו למגילת אסתר, וגם לשם חידודם והבהרתם, נבדק, כאמור, גם האופן שבו מוצגים הרעיונות האלה בחיבוריו האחרים, ומראי מקום מפנים אליהם במהלך הספר. כאמור, חיבור זה של מהר"ל היה החיבור האחרון שהתפרסם בחייו (בשנת 1600), והרושם הוא שהחיבור הוא מעין סיכום של מרכיבים רבים בהגותו לכדי תמונה אחת שלמה של הסדר הראוי בעולם, ולו רק משום ש"בדורות אלו", כפי שכתב, "כל מה שאפשר להיות הפך הסדר הכל הוא אצלינו".⁴⁷

חשוב להדגיש כי בכתביתו של מהר"ל משוקעים מקורות ורעיונות שהיו ידועים בעולם היהודי, אך יש לזכור גם כי השאילה ממקורות העבר לשם יצירה חדשה הייתה מרכיב בלתי נפרד בתהליך היצירה בעת החדשה המוקדמת בכלל, וביצירתו של מהר"ל בפרט. ביוצרים בתקופה זו יש לראות מעין עורכים, שליקטו חומרים ישנים ועיבדו אותם ליצירה חדשה משלהם. ליקוט הרעיונות וארגונם מחדש היה לעיקרה של הפרשנות החדשה בכלל, ושל פרשנותו של מהר"ל בנושאים הנדונים בפרט.⁴⁸

מקורותיו של מהר"ל

כמו שיטתו, גם מקורותיו של מהר"ל רבים ורחוקים מאחידות: רמב"ם, ר' יהודה הלוי, רמב"ן, קבלת הזוהר, ר' יוסף אלבו, ר' יצחק אברבנאל, תורת חסידות אשכנז, הוגים יהודים איטלקים, ר' יהודה מוסקטו, ר' עובדיה ספורנו ואחרים. מהר"ל הכיר בניגודים שבין מקורותיו, אך ראה בהם צדדים שונים של אחדות דיאלקטית אחת. השאיפה לסדר

46 קליינברגר עסק במשנתו החינוכית, נהר דן בהגות ההומניסטית של מהר"ל, בוקסר דן ביסודות הקבליים במשנתו, וייס בתורת המוסר של מהר"ל ועוד.

47 תפארת ישראל, פרק נו, קע ע"א.

48 פריי, עמ' 95-98. השימוש בכל תחומי הידע כולם והדגשת הקשר ביניהם – קשר שיצר תפיסת עולם כוללת הנשענת על כל המתודות ויכולה להסביר כל תופעה – היו נחלתם של הוגי הרנסנס, וכמו ההומניסטים בני תקופתו, ניסה גם מהר"ל להפנות את התובנות האינטלקטואליות שהציג לעשייה. בריל, עמ' 49, 58; טוד, עמ' 22.

ולהרמוניה הניכרת בדיונו בבעיות בנות זמנו מאפיינת גם את השימוש שעשה במקורות, והיא גם המפתח להבנת הדרך שבה שיבץ בהגותו, המעוגנת כל כולה במסורת, יסודות חדשים.⁴⁹

פרט למקורות יהודיים, אין ספק שמהר"ל הכיר גם מקורות לא-יהודיים.⁵⁰ הוא עצמו חייב את לימוד "חכמת האומות", בעיקר את החכמה העוסקת במציאות ובסדר העולם. הוא גם חייב היכרות עם דברי "חכמי האומות" לצורכי פולמוס, ותיאר מפגשים וויכוחים שהיו לו אתם.⁵¹ חיוב זה היה תקף כל עוד לא "יסמוך האדם על דבריהם מה שהוא כנגד תורתנו או כנגד חכמים".⁵² ולמרות זאת הקפיד מהר"ל במיוחד שלא להביא דברים בשמם של "חכמי האומות" ויצא נגד מי שמפנים בחיבוריהם אל מקורות לא יהודיים:

ויותר מזה שהם מביאים דבריהם בשמם בחבורם, ולא די שהם למדו מהם רק שגורמים שגם אחרים ילמדו מהם שאומרים דבר בשמם, ולמה להם דבר זה והרי אפשר להביא דבריהם סתם ולא בשמם, ואין מביאים גאולה בזה שאמרו דבר בשמם רק להאריך הגלות, ועל דבר זה דוה נפשי שנותנין כבוד והדר זה לכופרים לומר דבר חכמה בשמם.⁵³

בנסיבות האלה, שבהן לא "הסגיר" מהר"ל בעצמו את מקורותיו, קשה לדעת אילו חיבורים נוצריים הכיר ואילו שפות נוספות דיבר או קרא.⁵⁴ מתוך כך קשה גם להראות קשר ישיר בין הגותו לבין הגות בת זמנו. ולמרות זאת, נראה שלנוכח האופן שבו הזכיר מהר"ל את דבריהם של "חכמי האומות", ולנוכח האפשרות הפתוחה שהוא השאיר לצטט מדבריהם מבלי להזכיר את שמם ואת תיאור מפגשיו אתם, אפשר להניח בסבירות רבה למדי כי גם אם לא קרא חיבורים נוצריים בוודאי הכיר אותם. אלן בריל, למשל, הציע כי פרט לאנציקלופדיות שהתפרסמו בעברית ואפשרו היכרות עם רעיונות ותחומי דעת

49 שבייד, תולדות ההגות, עמ' 90–91; בריל, עמ' 69–73; נהר, באר הגולה, עמ' 44–45.

50 בכמה מקומות כתב מהר"ל בבירור: "ואף חכמי האומות והם חכמי המחקר הסכימו על זה". באר הגולה, הבאר השביעי, קנ ע"ב; באר הגולה, הבאר החמישי, פז ע"א; תפארת ישראל, פרק טז, נא ע"ב.

51 תפארת ישראל, פרק סט, ריד ע"א; נצח ישראל, פרק כה, קכו ע"ב; באר הגולה, הבאר הרביעי, נט ע"ב – ס ע"א. ראו גם בוקסר, עמ' 147–178; דוד, מהר"ל בוויכוח, עמ' 1433–1434.

52 ראו דיון בהמשך; וגם קולקה, עמ' 304–306. את עיקר טענותיו ביחס לחכמה חיצונית ניתן למצוא בנתיבות עולם, נתיב התורה, פרק יד, נט ע"ב – ס ע"ב.

53 נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק ט, לח ע"ב.

54 גוטסדינר טען כי פרט לעברית ידע מהר"ל "לשון אשכנז וצ'כית ואולי היו לו ידיעות גם בשפה הרומית כי קרא בספרי חכמי האומות" (גוטסדינר, עמ' נג).

חדשים,⁵⁵ קרא מהר"ל כנראה גם תרגומים לעברית של חיבוריהם של ז'ן קלווין⁵⁶ ושל מרסלו פיז'ינו. בחיבוריו משתקפים גם רעיונות שהופיעו בדרשותיהם של ישועים בני זמנו (דרשות שיהודים וקהילות רפורמה רדיקליות נוצריות בפראג נדרשו להקשיב להן).⁵⁷ אמנם הטענה שהגותו של מהר"ל משקפת מציאות של התבדלות והסתגרות מהסביבה נשענת על העמדות שהביע ועל המקורות שהיה מוכן לציין בשם,⁵⁸ אולם היא מתעלמת, כך נראה, מהערותיו של מהר"ל עצמו בנושא, ובעיקר היא מתעלמת מהמציאות הסוערת והמורכבת בארצות הצ'כיות במחצית השנייה של המאה השש־עשרה. ארצות אלו היו ארץ מקלט לקהילות דתיות רבות ומגוונות, כפי שראינו בציטוט מ"אגדת החרף" לשייקספיר המובא בפתיח, וגם הן היו עסוקות בשאלות זהות וקיום ייחודי. הפתח שנפתח לטשטוש גבולות הזהות הוא שהצריך הבעת עמדות מתבדלות מצד מהר"ל. מציאות זו, שתדון להלן בהרחבה, הייתה מאתגרת מבחינה תרבותית ובעלת השפעה בלתי נמנעת בדרכים ישירות או עקיפות על תפיסת עולמו של כל אדם, ועל אחת כמה וכמה על תפיסת עולמו של אינטלקטואל תאב דעת כמו מהר"ל.

מקום וזמן – טופוגרפיה של קשרים אפשריים

מספר לא מועט משנות חייו של מהר"ל בפולין, אולם את רוב שנותיו העביר בארצות הכתר הבוהמי. מרחב גאוגרפי ופוליטי זה היה בימיו חלק מ"האימפריה הרומית הקדושה של העמים הגרמניים" (מלך בוהמיה היה אחד הנסיכים הבוחרים את המלך הגרמני), וגם חלק מהממלכה ההבסבורגית (מ־1526), ולמרות ההשתייכות לישות פוליטית אחת, כפי שאראה בהרחבה בהמשך, שררה באזורים האלה מציאות דתית־לאומית־פוליטית מיוחדת. בבוהמיה, ובעיקר במורביה, התהוותה במהלך המאה השש־עשרה, בעקבות

55 כמה וכמה אנציקלופדיות עבריות מסוג זה היו בנמצא במאה השש־עשרה. ראו מלמד, אנציקלופדיות עבריות, עמ' 443–447.

56 קולקה הצייע שמהר"ל התוודע לקטכזים הקלוויניסטי דרך תרגומו לעברית, שנעשה בידי המומר עמנואל טרמליאוס. התרגום יצא לאור בז'נבה ב־1554 בשם "ספר בחורי יה" והגיע למורביה על ידי האחים הבוהמים שהיו תלמידיו של טרמליאוס בהיידלברג. קולקה, עמ' 288.

57 בריל, עמ' 69–73. מרכזי לדיון בספר הזה הוא הדגש על סדר המציאות בדרשותיהם של הישועים. ראו את תמצית הרעיונות אצל או'מאלי, רנסנס, עמ' 125, ובעיקר עמ' 123–155. לעניין חובת הנוכחות בדרשות הישועים, ראו גוטסדינר, עמ' לא.

58 כ"ץ, יהודים וגויים, עמ' 144.

הרפורמציה הצ'כית ומלחמות ההוסיטים, מציאות שבה התקיימו זו לצד זו קבוצות דתיות רבות ומגוונות במיוחד.⁵⁹

מיקולוב (Mikulov), ובשמה הגרמני ניקולסבורג),⁶⁰ למשל, הייתה עיר המקלט שאלה בחר להגיע כבר ב־1526 בלתור הובמיייר (Hubmaier) – המנהיג האנאבפטיסטי הראשון שהשתקע במורביה.⁶¹ הובמיייר הקים במיקולוב קהילה אנאבפטיסטית פעילה, ואלה הצטרפו גם פליטים אנאבפטיסטים שהגיעו משווייץ בהנהגתו של הנס הוט (Hut). אמנם הוט הקיצוני גורש מהעיר על ידי אדוניה, אך קהילת מאמיניו נותרה בה. במיקולוב כבר התקיימה ממילא אחת הקהילות הגדולות של האחים הבוהמים, והיא הייתה גם מקום מגוריו של מהר"ל. מהר"ל היה רבה של הקהילה היהודית במיקולוב במשך עשרים שנה לפני הגעתו לפראג ב־1573.

כבר ב־1528 פרשו כמאתיים איש מהקהילה האנאבפטיסטית במיקולוב לטובת יסודה של קהילה שיתופית אפוסטולית בסלבקוב (Slavkov, אוסטרליץ), שאלה הצטרפו עוד קהילות של זרמים אנאבפטיסטיים אחרים שברחו מרדיפות באזור הריין, טירול ושלזיה.⁶² גם בסלבקוב הייתה קהילה של האחים הבוהמים, וגם קהילה יהודית, שהייתה בקשר עם מהר"ל מתוקף היותו "רב המדינה".

הדוגמאות לחיים של קהילות דתיות מגוונות בעריה של מורביה, לרבות קהילות יהודיות זו לצד זו, הן רבות.⁶³ במציאות האינטימית למדי של ערים אלו, ומתוך הנחה שבתחומי הקיום הפיזי היו חיים של יהודים שלובים בחייהם של לא־יהודים, בדיוק כפי שהיו חייהן של הקהילות הנוצריות למיניהן שלובים זה בזה,⁶⁴ נראה לי כי מתבקש להכיר ביחסי הגומלין החברתיים ובהיכרות של אלה עם עולמם התרבותי של אלה. הקהילה היהודית הייתה קשורה אמנם במרכזים תרבותיים בערים גדולות יותר מחוץ למורביה,

59 שטייר, עמ' 260; פקול, עמ' 66. יאן הוס (1415–1369) היה הוגה דתי ומהפכן חברתי צ'כי שמתח ביקורת נוקבת על השלטון ועל הכנסייה בימיו. הוא הועלה על המוקד באשמת מינות ותומכיו נרדפו. המגמה במחקר כיום היא לראות בתנועה ההוסיטית הצ'כית תנועת רפורמציה שקדמה למרטין לותר.

60 כדי למנוע סרבול יתר מופיעים שמות המקומות, האנשים והמונחים הנוכחים בפרק בתעתיק הלועזי על פי הקשרם: בהקשר צ'כי – שמות בצ'כית, בהקשר גרמני – שמות בגרמנית.

61 שטייר, עמ' 261. אנאבפטיזם (הטובלים מחדש) הייתה תנועה נוצרית רדיקלית שצמחה במאה השש־עשרה וחיבה טבילת מבוגרים לנצרות מתוך פירוש כתבי הקודש וקבלה מרצון של הסקרמנט. על הדמיון והקשר בין אנאבפטיסטים ליהודים ראו דרידגר.

62 שטייר, עמ' 262; פקול, עמ' 55–66.

63 ראו אזור מספר 1.

64 מילר, חברות עירוניות, עמ' 61–66, 76–81; פקול, עמ' 73–74. ראו גם פריק, עמ' 411–418; יובל, שני גויים, עמ' 44.



כמה מן היישובים במורביה שבהם חיו זו לצד זו קהילות יהודיות, קהילות אנאבפטיסטיות וקהילות של אחים בוהמיים. על פי: J.A. Comenius, *Marchionatus Moraviae*, Excudit Henricus Hondius, Amstelodami 1636 (אוסף המפות ע"ש ערן לאור, הספרייה הלאומית), ועל פי נתונים מתוך זמן, עמ' 289–298; פידלר (על פי שמות יישובים). באדיבות אוסף המפות ע"ש ערן לאור, הספרייה הלאומית.



1. סטרונ'ליצה
2. בונץ
3. הודונון
4. פודיבין
5. קרומרז'
6. פרוסטיוב
7. וישקוב
8. סלבקוב
9. ניקלסבורג-מיקולוב
10. פוהורו'ליצה
11. קרומלוב
12. איוונצ'ליצה
13. טרו'ביץ'
14. איכלבה

כמו פראג וקרקוב, אבל עבור קהילת האחים הבוהמים והקהילות האנאבפטיסטיות היו הערים שבמורביה, מיקולוב ואיוונצ'יצה (Ivančice, אייבנשיץ), מרכזי הפעילות והיצירה התרבותית – שם נכתבו הקונפסיות (הצהרות האמונה), שם תורגם התנ"ך לצ'כית ושם גם הודפס,⁶⁵ כמו כל כתביהן האחרים. במציאות זו קשה להניח שמהר"ל יכול היה להתעלם מהפעילות התרבותית שהתרחשה קרוב כל כך אליו, מה גם שמגע בין מהר"ל לנוצרים ולספרותם משתמע, כאמור לעיל, מתוך כתיבתו שלו.

אין בכוונתי לטעון כי מהר"ל אימץ רעיונות שקרא או שמע בסביבתו במלואם, אלא כי ניתוחו של מהר"ל את המציאות שבה חי בארצות הכתר הבוהמי במאה השש־עשרה ואת הנוכחות היהודית במציאות זו נעשה, בין היתר, בהשראת מסגרות ארגוניות ורעיונות חדשים שנראו או נשמעו בסביבתו הקרובה. מבחינה זו עולה כי מהר"ל קרא את המציאות ואת ההגות בנות זמנו דרך משקפיים יהודיים פריטיקולריסטיים – בדיוק כפי שקראו אותן בני הקהילות הנוצריות השונות בסביבתו. הוא אמנם היה הוגה מסורתי ודאג לעגן את דבריו בטקסטים יהודיים מוכרים, אך בה בעת היה גם בן נאמן לתקופתו.

מבנה הספר

הספר נפתח בהצגה מסודרת של תולדות חייו של מהר"ל מפראג ושל יצירתו. הדיון בחלק זה הוא בדרכי עבודתו של מהר"ל, בתכנית הכתיבה שלו, ובעיקר בתפיסתו של מהר"ל עצמו את הקשר שבין כתיבתו הפרשנית לבין ההשלכות המעשיות, התרבותיות והחברתיות של הכתיבה. כל אלו נועדו לעגן את הדיון בפירוש מהר"ל למגילת אסתר, הן בקורפוס היצירה הרחב יותר של מהר"ל, הן במציאות החברתית והתרבותית שבה הוא חי. הפרקים הבאים בחיבור זה בוחנים את תפיסת סדר העולם של מהר"ל בשלושה מעגלים – מהרחב אל הצר: הדיון מתחיל בסוגיות מדינה, חברה וסדרי המשטר הראויים, עובר למעגל החברתי־קהילתי ולדיון בסדר הקונפסיונלי, ומסתיים במעגל הגרעיני של משפחה ומגדר. הדיון בכל אחד מהמעגלים מסודר אף הוא במעגלים: מדיון רחב במציאות באירופה בכלל ובארצות הצ'כיות בפרט, דרך דיון בהקשרים היהודיים בכל אחד מהתחומים, ועד הצגת עמדותיו של מהר"ל מתוך קריאה צמודה של פירושו למגילה. הפרק האחרון בספר מוקדש לסיכום תפיסת עולמו של מהר"ל בכל הנוגע לסדר המדיני, הקונפסיונלי והמגדרי. פרק זה שזור את עמדותיו של מהר"ל בכל אחד מהתחומים הנדונים בספר לכדי תמונת עולם מסודרת וקוהרנטית אחת של סדר ושלוש עולמי, וגם כאן הדיון

65 את הדפסתו של תנ"ך קרליצה בצ'כית השלימו האחים הבוהמים באיוונצ'יצה, בין השאר, בסיוע יהודים מוזרים.

נערך מתוך בחינה של תכניתו הכוללת של מהר"ל והשוואתה לתכניות אחרות שנכתבו בתקופתו.

כדי לעמוד על ייחודה של עמדת מהר"ל בכל אחד מהתחומים הנדונים נדרשת, כאמור, השוואה שיטתית של דרך הפרשנות שלו ושל מסקנותיו, הן לדיון שערך מהר"ל באותם נושאים בחיבוריו האחרים, הן למורשת הפרשנות וההגות היהודית שקדמה לו בכל אחד מהנושאים, הן לדיון בנושאים האלה בסביבתו הלא־יהודית. כדי למנוע סרבול בדיון במהר"ל עצמו ובעמדותיו מצוינים בגוף הטקסט מרכיבי ההשוואה החשובים להבנת ייחודו של מהר"ל, אך המרכיבים החורגים מהדיון המרכזי מצוינים רק בהערות השוליים. הספר מסתיים בהערה מסכמת בשולי הדיון, ובה ניסיון לענות על השאלה שפתחה אותו: שאלת הקשר בין מגילת אסתר, פורים וסדר.

והערה אחרונה: ההפניות לחיבורו של מהר"ל "אור חדש" המופיעות בגוף הטקסט הן לחיבור בהוצאת "יהדות" בני ברק, תשל"ב. כל הציטוטים הושוו לדפוס ראשון של החיבור שהדפיס משה כץ, פראג ש"ס.

Maharal in New Light

Jewish Identity in a Challenged World Order

Orit Ramon



The Zalman Shazar Center
Jerusalem

Editorial Board

Prof. Immanuel Etkes (chair), Prof. Gur Alroey, Prof. Elisheva Baumgarten,
Prof. Yaron Harel, Mr. Yehezkel Hovav, Prof. Yaacov Shavit, Mr. Zvi Yekutiel,
Prof. Motti Zalkin

Director of Publications: Maayan Avineri-Rebhun

Hebrew editing: Lilach Tchlenov

Production editors: Tanya Schramm and Yehezkel Hovav

The publication of this book was made possible by grants from

The Ministry of Culture and Sport – Culture Authority

The Open University of Israel

Cardinal Koenig Fund in Austrian Studies, The Hebrew University of Jerusalem

ISBN 978-965-227-344-4

Catalogue No. 185-672

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem

Printed in Israel, 05/2017

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Typesetting: Irit Nachum

Printing: ABC Jerusalem

Contents

Preface	11
Introduction	13
Terminology	16
Text and Context	18
Scope of the Research and Methodology	19
Maharal's Philosophical Approach – Current State of the Research	23
Maharal's Methodology	25
Maharal's Sources	26
Time and Place – A Topography of Possible Encounters	28
An Outline of the Book	32
Chapter 1: Rabbi Judah Loew ben Bezalel – The Man and His Work	35
His Work	37
Content and Form in His Writing	38
Exegesis and Preaching	38
Exegesis: Content and Form	43
Literary and Rhetorical Tools	46
Integration or Isolation?	50
Chapter 2: Mordechai and Ahasuerus	56
Ahasuerus and His Kingdom – Society and State in the Czech Lands	56
The Kingdom according to Maharal's Commentary on the Book of Esther	56
The King according to Maharal's Commentary	81
Courtiers and Court Intrigues according to Maharal's Commentary	92
“A hundred and seven and twenty provinces” – Maharal on Political Order	103
The Nature of Man	104
The Political System – Monarchy	106
The Jews and the State	113

Maharal's Political Model and the Czech Lands in the Sixteenth Century	114
Chapter 3: Mordechai and Haman	125
Confessionalization and Polemics in the Czech Lands in the Sixteenth Century	126
Haman and Mordechai – The “Other” and Jewish Uniqueness	133
Haman is Amalek	133
Haman is Idolatry	146
“There is a certain people scattered abroad and dispersed . . . and their laws are diverse”	159
Maharal on Interreligious Order, or: The Jewish Community as a Confession	163
Jews and Christians in the Czech Lands in the Sixteenth Century	169
Chapter 4: Mordechai and Esther	175
Gender and Social Order in the Sixteenth Century	175
Women and Gender in the Czech Lands	181
Jewish Women and Gender in the Sixteenth Century	185
Esther, Vashti, and Zeresh	187
Esther and Vashti – The “Ideal Woman” and the “Bad Wife”	188
Zeresh – The “Good Wife”	205
“Every man should bear rule in his own house” – Women, Gender, and Social Order	207
The Negative Characteristics of Women	207
The Positive Characteristics of Women	208
The Creation	209
Matter and Form	211
The Sin	212
Between Man and His Wife	213
Women and the Community	217
Women, Gender, and Social Order	219
The Masculine Model	225
Maharal on Gender, Social Order, and Jewish Existence in Exile	227

Summary and Discussion: In Search of Stability – The “Order of the World” according to Maharal	230
“Order” and “Peace” according to Maharal	230
“Order” in the Thought of Maharal	230
The Torah – Human and World Order	231
The Hierarchical Order	231
Order and Peace	232
<i>Or Hadash</i> (New Light) – A Plan for Peace and World Order	237
“Peace of a Bird” – A Proposal for Political Order	237
“Peace of a River” – A Proposal for Confessional Order	237
“Peace of a Pot” – A Proposal for Order by Gender	238
The Sixteenth Century – In Search of Models of Peace and Order	241
Plans for Peace in the Czech Lands	244
Maharal and the Discourse on World Peace	247
The Book of Esther, Purim and Order – Will They Walk Together? (Amos 3:3)	248
Bibliography	253
Index	283

MAHARAL IN NEW LIGHT: JEWISH IDENTITY IN A CHALLENGED WORLD ORDER

ORIT RAMON

In summarizing his discussion of peace in his book *Netivot Olam*, Maharal presented his plan for world peace as a commentary on *Brachot*, 56:2: “Rav Hanan said: There are three (kinds of peace), namely, a river, a bird and a pot.” Maharal explained the bird as the peace of a monarchy: the monarch, like a bird, shelters his people and nation under his wings; the river: just as all rivers flow into one, the “river” symbolizes peace within the community and between man and his fellow; and the peace of a “pot”: the harmony between husband and wife, united like all the ingredients in a stew (*Netivot Olam*, Netiv Hashalom, ch. 3, pp. 227a–228a).

This study contends that Maharal’s commentary on the Book of Esther, *Or Hadash* (Prague, 1600) develops these three aspects as a practical plan for peace and world order. Moreover, this study argues that his plan was based on the political, religious and social reality in the Czech lands in the sixteenth century.

It is worth mentioning that from the outset, the story of the Book of Esther posed a model for life in exile. Though surely aimed at the communities in the Persian Diaspora, precisely because it offered an example of preserving Jewish life in exile, the story touched the hearts and minds of Jews in Europe in the Middle Ages and the Early Modern Era. The vivid descriptions of King Ahasuerus, his court and advisors, and their relations with the Jews, enabled generations of Jewish commentators to use the Book of Esther to discuss the particular political age in which they were living and their relations with the surrounding society. The central role played by women in the story offered an opportunity to discuss matters of gender, which Maharal did as well in an exceptional way in *Or Hadash*.

The “Peace of a Bird” – Political Order

Maharal used the kingdom of Ahasuerus as described in the Book of Esther to demonstrate many of the characteristics of the “appropriate” (to use Maharal’s term) political regime. Surprisingly, Maharal viewed Ahasuerus as a model for the earthly king who rules and prospers by divine command. His description of Ahasuerus as king and his realm as a giant kingdom in which the political identities of the (127) provinces within it are maintained, where “homeland” does not necessarily reflect national identity (i.e., religious or cultural), and tolerance is a political tool of the central authorities to rule a multi-national empire, suggests that it is firmly tied to the political reality in the lands of the Czech crown under Rudolf II of Habsburg.

A kingdom composed of many ethnic and religious groups, ruled by a legitimate monarch who will maintain a regime of tolerance enabling the different communities to preserve their unique national-religious identity is at the core of Maharal’s plan for the achievement of stability and peace. Under such a regime, the Jewish community may become part of a general political order, and at the same time continue to be a separate and defined sector within it.

The “Peace of a River” – Confessional Order

Preserving the uniqueness of all nations is the fundamental condition for stability and peace, and is within the purview of the king; but according to Maharal, this responsibility is not the king’s alone. It is the obligation mainly of the communities themselves, and each should defend its own religious and linguistic boundaries as Mordechai did, because: “Each and every nation is unique in its religion, and by that religion—it is a nation” (*Be’er Hagola*, 148a).

In the Czech lands in the sixteenth century, defining religious and linguistic boundaries was not just a Jewish desideratum. Tensions were high as a result of the Lutheran and Calvinist reformations, which added to the division already created by the Czech reformation in the Czech lands, with language (especially Czech versus German) as a crucial denominator

of identity. Christian communities felt the need to define their articles of faith (*confessio*) and identity vis-à-vis other religious communities and the growing power of the Catholic Habsburg state. This led to consolidation into coherent confessions, each living in accordance with its own theological and moral values.

Maharal favored this process of confessionalization and argued that a lasting peace that will benefit the political order and stability of the kingdom in general and the continuing existence of the Jewish community in particular, will come about only if and when the confessional boundaries of every community will be defined and preserved—by king, community, and private subject, Jewish and Christian alike.

The “Peace of a Pot”—Order by Gender

Fear of conversion and the drift of community members from one confession to another created a need for fathers to exert ever stricter control over the family. Men’s authority was intended especially for enforcement of religious standards within the household, but it affected community coherence as well as state control. Obedience in general and to the head of the family in particular became a central tool in defining identity boundaries, and the demand for obedience was directed first and foremost towards women. In *Or Hadash*, Maharal called for obedience to male authority to maintain the social order, by formulating a hierarchy of the female archetypes based on the women of the story—Esther, Zeresh, Haman’s wife, and Vashti, Ahasuerus’s queen—each of whom represents a different female model. Esther represents the ideal woman who submits to Mordechai’s authority (or to the Holy Spirit), and does not act independently. Zeresh is the “good wife” and Vashti the bad one. Order, for Maharal, requires a woman’s obedience to her husband, her loyalty to his “language”, and the definition of her status as his “facilitator”, in addition to profound recognition of all that a woman does for the family.

Maharal was concerned by a lack of order that could lead to instability and political upheaval, as he explicitly wrote in *Tiferet Israel*: “In these generations everything is contrary to order in our places” (ch. 56, 170a).

He believed that peace will prevail and Jewish existence in exile will be safeguarded until the redemption, if every person will fulfill his or her role in the earthly order (according to the order of Creation)—man, woman, king, sage or the entire community, Jewish or other.

Maharal was not alone in his concern about the upheavals in the world order, nor was he the only one at that time to devise a plan for world peace in order to ensure the existence of a defined community. In examining Maharal's plan for peace within the context of his time, this study shows the similarity between the basic principles and concepts he put forward and those devised by other groups in the Czech lands, notably the "Bohemian Brethren"—the radical wing of the Czech reformation—with which Maharal was familiar. Like Maharal, the Brethren's goal was to secure the preservation of their community's unique identity within a stable political-monarchic framework. The welfare of the confession, according to their plans, ensured the wellbeing of the state and not vice versa.

This study does not claim that Maharal "adopted" an existing plan for world peace, rather, it suggests that Maharal regarded the political, confessional, and social reality as consolidated in the Czech lands during the sixteenth century as the appropriate foundation upon which contemporary global and Jewish matters could be resolved. The Jewish community was only one of many at the time whose leadership was interested in internal consolidation as a means to instituting world peace and stability.

This study argues that Maharal identified the potential of a multi-confessional centralized political system as a successful paradigm for integrating the "peace of a bird, a river, and a pot." It was the "appropriate" model for the integration of the Jewish community that would assure its continued unique existence in exile.