

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות  
ע"ש חיים רוזנברג

כו

## מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים  
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים  
גדעון בוקק, רון מהגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

## הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב  
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב  
נדפס בדפוס צדוק-קינן

## תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי <b>הקדמה</b>
15	גדעון בוהק <b>פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות</b>
	<b>המיתוס וגלגוליו</b>
31	שרה קליין־ברסלבי <b>פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן</b>
73	ישראל קנוהל <b>אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית</b>
85	דלית רום־שילוני <b>"ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף</b>
137	רון מרגולין <b>פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות</b>
250	Moshe Idel <b>Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration</b>
	<b>מיתוס והיסטוריה</b>
253	אהוד קריניס <b>גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)</b>

307 מיכאל ב. מאך  
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית  
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי  
**הופעת הגוי בספרות חז"ל**

### מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן  
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":  
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס  
**מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה**

521 שרגא בר און  
**"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה**

### מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל  
**לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי**

655 גדעון בוהק  
**קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר**

671 מנחם לורברבוים  
**מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית**

710 **תקצירים באנגלית**

# פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות

## רון מרגולין

### מבוא

איתמר גרינולד עמד בהרחבה על כך שיש זיקה וקישור אורגני בין המיתוס, הריטואל והמשתמש בהם. לשיטתו, כיוון שהיהדות היא דת ריטואלית והקישור בין ריטואלים למיתוסים חיוני בעבור הריטואל והמיתוס כאחד, הרי שהיהדות כרוכה בהכרח במחשבה מיתית ובצורות ביטוי מיתיות.<sup>1</sup> מעבר לכך, לטענתו, "כל היגד המתייחס לאל חי, להבדיל מאל פילוסופי, הוא מיתי מעצם טיבו. לפיכך, כל הדיון המחקרי בדת חייב להיזקק, אם ירצה ואם לאו, לתחומי המיתוס".<sup>2</sup> עמדתו של גרינולד בסוגיית מיתוס וריטואל,<sup>3</sup> ממשיכה את עמדתם של מי שמקדימים את הריטואל למיתוס ברוח ספרו של רוברטסון סמית על דתם של השמיים.<sup>4</sup> לשיטת גרינולד טעמו המקורי של הריטואל הוא במובן הקיומי האוניברסלי המופק מעצם ביצועו, והוא מדגים זאת בניחות טקסי הכפרה המתוארים בויקרא טז. עם זאת אין הוא מפקפק בקיומם של מיתוסים מקראיים, הנלווים לריטואלים העתיקים ומשמשים להם מסגרת-הסבר מלכתת.<sup>5</sup> עמדתו העקרונית של גרינולד בדבר הכרח הקיום של מיתוסים המשמרים את הריטואלים אפשרה לו לנסח טענה הנוגדת את עמדתו של גרשם שלום בסוגיית המיתוס ביהדות. שלום ניסח את עמדתו בסוגיה זו בהירות

1 גרינולד תשנ"ח. כיוון שהגדרה זו מדירה מן המושג מיתוס אותם סיפורים שאינם קשורים לריטואל, יש לדעת גרינולד להבחין בין מיתוס לבין מיתולוגיה, שהיא אוסף סיפורים על אלים, הקיים גם ללא כל קישור אקטיבי לריטואל (שם, עמ' 188).

2 גרינולד תשס"ד, עמ' 27 (מאמר זה הוא בעיקרו תרגום מאנגלית של הפרק השלישי בספרו של גרינולד על ריטואלים ותיאוריה של ריטואל בישראל הקדום וראו גרינולד 2003, עמ' 94-138). ראו בסוגיה זו גם גרינולד תשנ"ו.

3 על תיאוריית המיתוס והריטואל ועל המקור האקסזיסטנציאלי של המיתוס ראו סיכום קצר אצל מרגולין תשע"ב, 61-64; 223-225.

4 סמית 1956 (מהדורה ראשונה 1889).

5 גרינולד 2003, עמ' 200-201.

רבה בפתח הפרק "קבלה ומיתוס", הנכלל בספרו "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה". שלום היה משוכנע שאחד מחידושיה הגדולים של הקבלה היה הדיבור המיתי על אלוהים. בדומה לרוב המכריע של חוקרי היהדות והדת במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים הוא חשב שהיהדות המקראית והרבנית היו בעיקרו של דבר אנטי-מיתיות<sup>6</sup>:

הדחף הדתי הראשוני של היהדות, שמצא את ביטויו בעל-התוקף במונותאיזם המוסרי של הנביאים ואת ניסוחו המושגי בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים, נחשב והוערך תמיד כתגובת-נגד לעולם המיתוס. בניגוד לפאנתאיזם, הכולל באחדות אחת את האלוהים, היקום והאדם במיתוס, בניגוד למיתוסי-הטבע של דתות המזרח הקרוב, ביקשה היהדות לבקוע תהום עמוק בין שלושת התחומים האלה [...] מעצם היות עבודת ה' ביהדות נעדרת צלם ודמות משתמע הויתור, ואפילו הדחייה הפולמוסית של עולם התמונות והסמלים שבהם בא העולם המיתי לידי ביטוי. היהדות ביקשה לפתוח מימד חדש – תחום ההתגלות המונותאיסטית, שממנו יסולקו כליל אמריו וביטויי הדתיים של המיתוס. במידה שונתרו עדיין, פה ושם, שרידים וספחים של דרכי-ביטוי כאלה, הריהם עשויים להופיע כדימויים ומליצות ספרותיים גרידא וללא העוצמה הסימבולית של התמונה המיתית במקורה [...] שרידים מעין-מיתיים אלה, שהפכו למיטאפורות בלבד, אין בהם כדי לפגוע במגמה הכללית של המסורת היהודית הקלאסית, המגמה לחיסולו של המיתוס ככוח רוחני מרכזי.<sup>7</sup>

שלום החזיק בתפיסה שהייתה מקובלת על רבים ולפיה ההתגלות המונותאיסטית איננה חלק מעולם המחשבה המיתי, אלא שהיא משקפת תפיסה מופשטת של האל המתבטאת באיסור על עשיית פסל ומסכה.<sup>8</sup> עמדה זו נסמכת על תפיסתם של הוגי הדעות היהודים השכלתנים ובמיוחד על תפיסתם של אלו שפעלו בגרמניה של המאה התשע עשרה. כך ניסח משה שוורץ את הנחתם של אלה: "תורת משה על חוקיה ומשפטיה, על מצוותיה ודקדוקיה, על היגדיה ותיאוריה, מקבלת את משמעותה הדתית המובהקת מן העיקר ההתגלותי של ה'בריאה יש מאין', שבו מובע רעיון החירות המוראלית כצו הקטיגורי העליון של היהדות."<sup>9</sup> כלומר, הוגים אלה תפסו את תורת

6 על ענין זה ראו אידל תשס"ד, עמ' 145.

7 שלום תשל"ו, עמ' 86-87.

8 לניתוח מקיף של תפיסת המיתוס של גרשם שלום ושל יחסו לתפיסתם של כובר ורוונצווייג ראו מרגולין תשס"ז, עמ' 251-267.

9 שוורץ תשכ"ז, עמ' 143.

משה כתבונית בניגוד למיתוסים של העולם הקדום, וזאת בגלל אופייה המוסרי, הקרוב לדעתם יותר מכל תורה דתית אחרת לתפיסת "הדת בגבולות התבונה" כשם ספרו של עמנואל קאנט.<sup>10</sup> בדומה לכומר ובהשפעתו אימץ שלום בצעירותו את תפיסתו של ניטשה, שטען בספרו הראשון, "הולדת הטרגדיה מתוך רוח המוסיקה", ש"לא מיתוס מאבדת כל תרבות את כוחה האיתן והיוצר".<sup>11</sup> שורשיה של עמדה זו נעוצים במפנה לעבר המיתוס, שחל במחשבתו הפילוסופית של פרידריך וילהלם יוסף שלינג (1775-1854) וסוכם בספרו האחרון: "הפילוסופיה של המיתולוגיה וההתגלות".<sup>12</sup> הכרתו של שלום בחשיבות המיתוס הושפעה מהגותם של שלינג וניטשה,<sup>13</sup> ועם זאת, שלום, בשונה מכומר, הושפע עמוקות גם מתפיסתו של הגל והשפעה זו משתקפת באופי הדיאלקטי של ספרו "זרמים מרכזיים במיסטיקה היהודית". יותר מכך, לדעתו, גם השלב המיסטי של הדת, שאותו שיקפה לשיטתו הקבלה, הוא שלב מאוחר, המתבסס על שלבי התפתחות קודמים. מבחינתו, תורת הספרות הקבלית הייתה מערכת של מטפורות מיתיות, שנועדה לספק מפתח לסוג של טופוגרפיה מיסטית של המציאות האלוהית, טופוגרפיה המגלה את כוחו היוצר של האל.<sup>14</sup> כציוני נלהב הבין שלום שאם העם היהודי רוצה לכוון בארץ ישראל את מדינת הלאום שלו יהיה עליו להתחבר אל היסודות המיתיים שבמקורותיו,

10 קאנט תשמ"ו.

11 ניטשה תשמ"ו, עמ' 137. "והנה מנת ערכו של עם – והוא הדין של אדם – נמדדת ביכולתו להטביע על חוויותיו את חותם הנצח: כי בזאת כמו גם נגאל מכבלי עולם הזה ומוכיח את אמונתו הפנימית הבלתי מודעת ביחסותו של הזמן ובמשמעותם האמיתית, כלומר המיטאפיסית של החיים. וההיפך מזה מתרחש, כשעם מתחיל תופס עצמו על דרך היסטורית ולהרוס את מבצרי המיתוס אשר סביבו: וכרגיל כרוכים בזה חילון מוחלט, הניתקות מהמיטאפיסיקה הבלתי-מודעת של קיומו הקדום על המסקנות המוסריות הנובעות מכך. האמנות היוונית, ובראש וראשונה הטרגדיה היוונית, השהו את חורבן המיתוס: אך היה הכרח להחריב גם אותה, כדי שיהא אפשר לחיות ללא-רסן, מנותקים מאדמת המולדת, במדבר פרוע זה של מחשבה, מסורת ומעש" (שם, עמ' 139).

12 על תפיסת המיתוס של שלינג ראו שוורץ תשל"ח, עמ' 17-196, ובמיוחד שלינג 2007, הרצאה שביעית.

13 בפתח מאמרו "קבלה ומיתוס" ביטא שלום את הערכתו לשלינג ולתרומתו של זה להבנת תפקידו של המיתוס בהגדירו את המיתוס כ"פילוסופיה מספרת". עדות ספציפית לעניינו של שלום בשלינג היא טענתו שהמהלך של האר"י בתיאור התהליך התיאוגוני באלוהות כמושגים הלקוחים מהקיום האנושי, משקף מאמץ להגיע לתפיסה חדשה של האל האישי באמצעות שכלולה של המיתולוגיה הגנוסטית. זאת בדומה לדברי שלינג על המהלך המיתי, שאותם הוא ציטט מתוך עמ' 74 בכרך השמיני של כל כתביו. שלום 1961, עמ' 412, הערה 77.

14 שלום 1961, עמ' 13.

וזאת בהתאם לטענת ניטשה בדבר מקורותיה המיתיים של המדינה.<sup>15</sup> שלום ביקש לחשוף ולהציג את היסודות המיתיים-מיסטיים הקבליים כחלק ממורשת היהדות כדי שהללו יחיו את הציונות והמדינה העתידית, שהרי הניח שהמקרא ומחשבת חז"ל אינם מיתיים בעיקרו של דבר כפי שהניחו חוקרי היהדות השכלתנים שקדמו לו ואלה שפעלו בימיו.

הנחה זו של שלום הביאתו לסתירה פנימית בשעה שהסביר את הקבלה כתגובת נגד לתאולוגיה היהודית השכלתנית של ימי הביניים, כעולה מדבריו להלן:

עניינם העיקרי של הפילוסופים והתיאולוגים היה בטירתו של מושג האל. מטרתם היתה לחלץ מושג זה ולהרחיקו יותר ויותר מכל אופני-הדיבור המיתיים, המגשימים. אולם נטייה זו להגן על האל הטראנסצנדנטי מפני כל תערובת ושילוב בסיגי המיתוס, הניסיון לשנות את משמעותו של אותן אמירות בכתבי-הקודש המגשימות ומאנישות את האל ללא כל מעצור [...] כל זה הביא לידי התרוקנותו של מושג האל. ככל שהחשש מפני הפגימה ברוממות האל על-ידי תמונות מגשימות נעשה גורם מכריע, כן פוחתת והולכת האפשרות לומר משהו בכלל על האל הזה. בקיצור, טהרתו של האל נקנית במחיר הסכנה לחיוניותו.<sup>16</sup>

לטענת שלום שם, היהדות לכודה בין שתי דרישות סותרות בעקבות טבעו המיוחד של המונותאיזם, המתאפיין מצד אחד ב"הקפדה על אחדותו הטהורה של האל והרחקתו מכל תערובת ביסודות עולם הריבוי" ומצד שני בהכרח לקיים את ישותו החיה של האל.<sup>17</sup> מסתבר שתפיסת המונותאיזם של שלום הושפעה עמוקות מזו של הפילוסופים היהודים בימי הביניים, וכמותם אף הוא מניח שמונותאיזם איננו מחייב רק איסור עשיית פסל ומסכה, כלומר איסור על איקונוקלסטיות, אלא שהוא מחייב גם הימנעות מכל ביטויי הגשמה ספרותיים סמליים.<sup>18</sup> אין פלא לפיכך ששלום חשב

15 "אף המדינה בכבודה ובעצמה אינה יודעת חוק בלתי כתוב אדיר יותר מאשר היסוד המיתי, המאמת את מוצאה של המדינה מן הדת ומן הדימויים המיתיים" (ניטשה תשמ"ו, עמ' 137).

16 שלום תשל"ו, עמ' 87. על סתירה זו בדברי שלום עמד גם יוסף דן, שהתנגד לתפיסת המיתוס ביהדות של גרינולד, אידל וליבס אך טען: "נראה לי שדבריו של שלום היו בהירים ומדויקים הרבה יותר אילו תיאר את הדת המקראית כהרחקת המיתוס של עמי הקדם במזרח התיכון ואת הדת התלמודית כהרחקת המיתוס היווני-ההלניסטי, וכך לא היה נקלע לסתירה העניינית, כאשר תיאר את הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים כהרחקת המיתוס [...] המקראי והתלמודי!" (דן תשנ"ז, עמ' 319, הערה 18).

17 שלום תשל"ו, עמ' 88.

18 שלום הכיר בתשתית המיתית של אותן המצוות שחז"ל הגדירו כחוקים משום שלא יכלו



ש"הקבלה הופיעה על במת ההיסטוריה בדרום-צרפת, כשהיא נזונה מזרמים תת-קרקעיים שמקורם הראשון היה בלי ספק במזרח"<sup>19</sup> וכוונתו כמוכּן להנחת המוצא הגנוסטי הלא יהודי של הרעיונות הקבליים. מסתבר שגם לשלום היה קשה להודות במפורש בכך שגם המקרא וגם חז"ל השתמשו בלשון מיתית המגשימה את דמות האל האחד. זאת אף שטען במפורש ששימוש זה הניע את מפעל חיסול ההגשמה של הפילוסופים היהודים בימי הביניים ושתפיסת האל הרציונליסטית שלהם היא שעוררה את תגובת הנגד המיתית של המקובלים.<sup>20</sup> מדיון זה ניתן להסיק על תפיסתו העקרונית של שלום על מהותו של המיתוס: לדעתו המיתוס מתאפיין בדיבור חי על האל באמצעות שפה של דימויים וסמלים ומכאן שהאופי הפוליתאיסטי של המיתוס הוא תוצאה של ההכרח לדבר בדיבור חי על האל ולא להיפך.

החל מסוף המאה התשע עשרה ולאורך המאה העשרים נוסחו תאוריות בתחום חקר המיתוס: אלו של אבות האנתרופולוגיה טיילור, פרייזר ורוברטסון סמית, ממשיכיהם לוי-בריהל, מלינובסקי, דירקהיים ועד לוי-שטראוס, התפיסות הפסיכואנליטיות והנפשיות קיומיות של פרויד, יונג ואף אליאדה והפוסט קאנטיאניות של ארנסט קסירר. שלום היה קרוב לאחרון יותר מאשר לכל האחרים.<sup>21</sup> אידל סבור ששלום תפס את הקבלה כסמלית ברובה בעקבות תפיסתו של יואן רויכלין וכי הוא אימץ תפיסה זו בקלות כיוון שהיה נתון להשפעת תפיסת הסמליות של גתה, ולטר בנימין וארנסט קסירר.<sup>22</sup> אולם אף ששלום מדבר על המיתוס כמונחים סמליים ברוח תפיסתו של קסירר, מדובר בשתי נקודות מוצא שונות להבנת הקבלה: הקבלה כמיתוס

לעמוד על מובנו, רש"י, ויקרא יט, יט. על דבריו של שלום בדבר המקור המיתי של המצוות שאין להן פשר רציונלי ראו שלום תשל"ו, עמ' 127.

19 שם. גרשם שלום היה משוכנע שהתיאורים המיתיים של אלוהים המופיעים ב"ספר הבהיר" הם עדות להתפרצותו של דיבור מיתי על אלוהים כלבה של יהדות-ימי הביניים, דיבור שנפתס על ידי רבים ככפירה ובשל כך עורר התנגדות עזה (שם, עמ' 89).

20 "ניתן היה לצפות להתעצמותו של הרחף הנגדי שכל עניינו בחיתו של האל היחיד המוצאת את ביטויה – ככל דבר חי – בלשון הסמלים" (שלום תשל"ו, עמ' 88).

21 בספרייתו של גרשם שלום מצויים היו ספריו של קסירר בסוגיית המיתוס, שיצאו לאור בשנות העשרים בגרמניה: Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, B.G. Teubner 1922; Idem, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-1929, 3 v.

22 אידל תשנ"ח, עמ' 48. במאמרו "מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום" (שם) אידל עומד על שני שלבים שונים בתפיסת הסמל של שלום, השלב המיטפיזי הא-היסטורי, והשלב ההיסטורי שגובש בידי שלום באמצע שנות החמישים.

והקבלה כמערכת סמלית. כפי שמעיד גם אידל, שלום לא הבהיר את היחסים בין שתי תפיסות אלה אף ששתיהן תפסו מקום מרכזי במחשבתו על הקבלה.<sup>23</sup> כתיבתו של גרינוולד בסוגיית המיתוס ביהדות מבוססת על עיוניו בחקר הדתות הכללי ופורצת במכוון את גבולות הדת ולא רק את גבולות היהדות.<sup>24</sup> מגמה זו שוברת את המסורת המחקרית שנקטו רבים מתלמידיו של שלום. בהתייחסויותיהם למונח מיתוס הם התעלמו בדרך כלל מתרומתן של התאוריות האנתרופולוגיות, הלשוניות והנפשיות להבנת המושג. התעלמות זו הובילה לשימוש במושג 'מיתוס קבלי' ללא דיון בקיומו או אי-קיומו של קשר בינו לבין מיתוסים אחרים.<sup>25</sup> ככלל ניתן לטעון שמרבית חוקרי המקרא, חוקרי ספרות חז"ל וחוקרי הקבלה המשיכו במאה העשרים לדבר על מיתוס כעל מושג המתייחס לתכנים ספציפיים ובהם סיפורי האלים המצויים במיתולוגיה היוונית, המסופוטמית או המצרית.<sup>26</sup>

בדור האחרון נע הדיון במיתוס ביהדות בין שתי מגמות: מצד אחד המרחיבים ביותר ומצד שני המצמצמים ביותר. גרינוולד בחר להשתית את דיונו במיתוס במקורות היהודים על תפיסות תרבותיות אוניברסליות רחבות ביותר ולא על תפיסות דתיות תאולוגיות.<sup>27</sup> לעומתו, טען יוסף דן שיש לסווג מיתוסים על פי הקורפוס הספרותי שבו הם כלולים, מתוך הטלת ספק בקיומו של מכנה משותף כלשהו בין מיתוסים מקורפוסים שונים.<sup>28</sup> המגמה המרחיבה והמגמה המצמצמת, שתיהן כאחת אינן מאפשרות לבחון את הבעייתיות שעולה מן הסתירה הפנימית שבדברי שלום. סתירה זו היא בעיה דתית-תאולוגית במהותה ולכן היא מחייבת דיון בהקשרים הדתיים של המושג מיתוס ושתי המגמות הנ"ל נמנעות מלעסוק בהם. הקשר מרכזי אחד של בעיה זו הוא אופיו המקודש של המיתוס. בלשונו של מלינובסקי: "יש בנמצא

23 אידל תשנ"ח, עמ' 65, הערה 74.

24 "מכיוון שאינני קושר את המיתוס לתחום הדתי בלבד, אינני זקוק להגביל את פעולתו לתחום הקדושה דווקא, כפי שעושה אליאדה. אין ספק שההתנהגות האנושית בתחום הדתי מעוצבת בצורות מוגדרות, היינו בריטואלים, ואלם אין לדת 'זכויות בעלות' בלעדיות על ריטואלים. והוא הדין בכל הקשור למיתוס" (גרינוולד תשס"ד, עמ' 35).

25 להצדקה ולניסוח עקרוני של גישה זו ראו דן תשנ"ז, עמ' 155-178.

26 ראו להלן הערה 109 על עמדתו השונה של חוקר המזרח הקדום פרנקפורט ועל השוואתה לעמדתו של קויפמן.

27 ראו על כך בהרחבה גרינוולד 2003, עמ' 139-201. בהגדרת ה"אתוס" מתבסס גרינוולד בין היתר על גירץ 1990, עמ' 123-137.

28 "המונח מיתוס איבד כיום כל משמעות, והשימוש בו מחוץ להקשר מדויק הוא השחתת דיו לריק [...] חשיבותו של מונח זה כשהוא נתון בהקשר: מיתוס יווני ומיתוס אינדיאני, מיתוס שומרי ומיתוס אצטקי – אלה מושגים חשובים ומועילים; וכמותם מיתוס מקראי ומיתוס תלמודי, מיתוס זוהרי ומיתוס לוריאני" (דן תשנ"ז, עמ' 171).

סוג מיוחד של סיפורים בעלי תוקף של קדושה, הנשזרים במוסר ובאירגון החברתי והם חלק מהותי מתרבויות העמים הפרימיטיביים. סיפורים אלה מתקיימים לא באמצעות התעניינות שטחית וחיזונית ואף לא בהיותם תיאורים פיקטיביים או 'אמיתות', אלא בהיותם תיאורה של ממשות עליונה וחשובה, הקובעת את גורלו ופועלו של המין האנושי וידיעתם היא היסוד לפעילות מוסרית ופולחנית".<sup>29</sup>

ההקשר השני שלה הוא שאלת טיבו של היחס בין הפן המאניש והאימננטי של הממד האלוהי, האופייני לשפת המיתוס, לבין הפן הנעלם והטרנסצנדנטי של הממד האלוהי, הנוטה בטירתו להימנעות מהבעה מילולית. בלשונו של חוקר המיתולוגיה היוונית ולטר אוטו: "כפי שמוכח משירת הומירוס, מלה זו [מיתוס] אינה רק קדומה יותר מן המלה לוגוס, אלא היא אף תואמת מושג קדום יותר: את האמירה או את הדיבר כחינת עדות בלתי-אמצעית על מה שהיה, הווה ויהיה, על ההתגלות העצמית של ההוויה במשמעות הקמאית, שאין בה ההפרדה בין הדיבר לבין ההוויה".<sup>30</sup> כלומר, המיתוס מתאפיין בטשטוש הפער שבין הדיבור האנושי לבין מה שהוא כינה ההתגלות העצמית של ההוויה. הן מלינובסקי הן ולטר אוטו חקרו תרבויות ספציפיות. הראשון חקר שבטים פרימיטיביים בגינאה החדשה והשני חקר את המיתולוגיה היוונית, אולם שניהם הציעו הגדרות אוניברסאליות למיתוס הדתי. זאת בעקבות התרשמותם שיש מכנה משותף לכל אותן תופעות תרבותיות שכונו בפיהם מיתוסים. ברור שכל דיון במקורות מקראיים ויהודיים בהקשר מיתי מחייב דין וחשבון בהיר הן על טיבו של המושג בעיני המתדיינים הן על אופיו הדתי או החילוני של מושג זה. להגדרות הרחבות שאינן מבחינות בין הקשר דתי להקשר חילוני יש ללא ספק משמעויות אנתרופולוגיות מעניינות. כך למשל, אם האדם הדתי נתפס בעיני רבים כאדם ריטואלי בשונה מהאדם החילוני, הרי שהגדרת הריטואל כצורת התנהגות ספציפית ללא תלות בתכנים דתיים, פותחת צוהר להבנת האופי הריטואלי של החיים האנושיים בכלל. אולם הדיון בטקסטים דתיים כמו אלה שבמקורות היהדות ובשאלת היחס בינם לבין טקסטים דתיים אחרים המוגדרים בפניו כטקסטים מיתיים, נזקק בהכרח להגדרות הקושרות את המיתוס להקשרים דתיים כמו אלו של האנתרופולוג מלינובסקי ושל חוקר הדת היוונית ולטר אוטו.

29 מלינובסקי 1948, עמ' 108 (התרגום לעברית על פי הציטוט אצל שוורץ תשכ"ז, עמ' 146).

30 אוטו 1959, עמ' 71. (התרגום לעברית על פי הציטוט אצל שוורץ תשכ"ז, עמ' 147).

## א. המחלוקת המחקרית על היחס בין המיתוס הקבלי ליסודות מיתיים מקראיים ומדרשיים

שאלת המשמעות הדתית של הטיעון שמיתוסים מקראיים ומדרשיים הם שהזינו את המיתוס הקבלי, הועלתה במפורש במאמרו של שלום רוזנברג "מיתוס המיתוסים".<sup>31</sup> במאמר זה יצא רוזנברג בחריפות כנגד השימוש הרב משמעי במושג 'מיתוס', שהתעצם לדעתו במדעי היהדות במהלך שנות התשעים של המאה העשרים.<sup>32</sup> המאמר הנ"ל נכתב כוויכוח עם תפיסותיהם של אידל וליבס. רוזנברג יוצא כנגד טענתו של אידל בספרו "קבלה: היבטים חדשים" שאין צורך לתלות את מקור התאורגיה הקבלית במקורות גנוסטיים ימי ביניים כטענת שלום אלא במאמרי חז"ל מפורשים, וכן כנגד תפיסת המיתוס היהודי של יהודה ליבס, שנוסחה בהרחבה במאמרו "de Natura Dei" – על המיתוס היהודי וגלגולו.<sup>33</sup>

משה אידל היה הראשון מבין חוקרי הקבלה ממשיכו של גרשם שלום ששב וערער מפורשות על תפיסתו של שלום. ערעור זה התבטא בקביעתו של אידל שהטענה שהיהדות הרבנית ניצחה את המיתוס נותרה בלתי מוכחת.<sup>34</sup> לדבריו, כדי

31 רוזנברג תשנ"ח.

32 רוזנברג פקפק בערכו של המפנה, שעליו כתב איתמר גרינולד במאמר שפורסם בעתון "הארץ" שנים אחדות קודם לכן ובו הגן על ספרו של משה אידל "קבלה היבטים חדשים". ואלה דבריו של גרינולד: "מדעי היהדות עומדים היום לפני מפנה דרמטי, שעיקרו נטישתה של בלעדיותה של שיטת המחקר הפילולוגית-היסטורית הנוקשה [...] הטקסטים הנחקרים במדעי היהדות הם כאלה שיש להם מסרים ברורים, המחקר ההיסטורי והפילולוגי נוטה להדגיש את הפן הפורמלי של הטקסט הנחקר. מהו הנוסח המדויק של הדברים ומהו הקונטקסט ההיסטורי שלהם. אולם מעבר לזאת עומדת השאלה האינטלקטואלית המכרעת: מה טיבם של המסרים הנמסרים בטקסטים אלו וכיצד יש להבינם ולהתייחס אליהם" (גרינולד, "מחלוקת שאינה לשם שמים", "הארץ", 29.10.93).

33 מאמר זה נדפס לראשונה בתשנ"ד ב"משואות מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל" ונכלל בליבס תשס"ט, עמ' 121-35. בדבריי הלהן אציג תפיסה המבקרת את התכשורת של רוזנברג לעצם קיומו של מיתוס יהודי המעניק משמעות לריטואלים היהודים החל בקרבנות וכלה בחידושי המקובלים במאה השש עשרה. יחד עם זאת לא מצאתי במאמריו השונים של יהודה ליבס בסוגיה זו תשובה מספקת לטענותי העקרוניות של רוזנברג בדבר התעלמותו של ליבס ממרכזיותו של היסוד המוסרי ביהדות ודבר סברתו של רוזנברג שאין להבין את היהדות ללא שילובו העמוק של יסוד זה בהיבטים אחרים שלה. על עמדתו של ליבס הגבתי לראשונה במאמרי על המיתוס היהודי במאה העשרים (מרגולין תשס"ז, עמ' 275-276), בדברים הבאים ארחיב בין היתר את טיעוניי בעניין זה.

34 מבין החוקרים הקודמים שטענו לאופיין המיתי של ספרות המקרא וספרות חז"ל מן הראוי להזכיר את האנתרופולוג רפאל פטאי, ראשון מקבלי תואר דוקטור באוניברסיטה

להקנות מובן לקיום המצוות עבדו המקובלים ושחזרו מיתוסים מובלעים הפזורים בתלמודים ובמדרשים ואף מסורות לא־גנוסטיות קדומות שנמסרו בעל־פה או בחיבורים שאבדו.<sup>35</sup> אידל הרחיב את טענתו במאמרים נוספים ובהם הדגים כיצד התפתחו מיתוסים תלמודיים לכדי מיתוסים קבליים כמו במקרה מטטרון והלווייתן, שמקורם בחומרים מיתיים שבספרות האגדה.<sup>36</sup> בכל המאמרים הללו התבסס אידל על הגדרת המיתוס של פול ריקר בפתח ספרו על הסמליות של הרע:

מיתוס ייתפש כאן כנושא את המשמעות שמוצא בו כיום חקר תולדות הדתות: לא הסבר כוזב שניתן באמצעות דמויות ומשלים, אלא סיפר מסורתית, שמתייחס לאירועים שהתרחשו בראשית הזמן; סיפר שמטרתו להסביר את פעולותיהם הטקסיות של בני־אדם כיום, המבסס באופן כללי את דרכי המחשבה והפעולה שבאמצעותן מבין האדם את עצמו בעולמו.<sup>37</sup>

הגדרה זו משלבת את הדגשת הקשר בין מיתוס וריטואל עם התייחסות אל המובן האקזיסטנציאלי שלו, ולפיכך היא תואמת את תפיסתו של אידל בדבר השימוש שעשו המקובלים בחומרים מיתיים, שמצאו בספרות האגדה ובמסורות שבעל פה. גם לדעת אידל צדק שלום בהדגישו את התגברות היסודות המיתיים בקבלה<sup>38</sup> לאור הצורך הגובר והולך במתן משמעות עמוקה יותר למצוות. אולם הוא לא מצא כאמור כל צידוק לתאוריה של שלום בדבר מקורותיה הגנוסטיים הימי בניימיים של הקבלה. לשיטתו מצויים היו בתוך ספרות האגדה מספיק מקורות מיתיים המסבירים את התעצמותו של המיתוס בקבלה. עמדתו זו של משה אידל, שיש לעמוד על טיבם המיתי של מקורות מדרשיים, הורחבה מאד במחקריו של יהודה ליבס והשיבה למוקד תשומת הלב עמדות דומות של חוקרים שקדמו להם ונדחקו לקרן זוית.<sup>39</sup> חוקרים נוספים החלו בעשורים האחרונים לעמוד בהרחבה על טיבם

העברית. ראו למשל פטאי תרצ"ו; פטאי תש"ב-תש"ג.

35 אידל תשנ"ג, עמ' 172-187. בעמודים שלאחר מכן עוסק אידל בתיאורגיה הקבלית בכדי להדגים עד כמה יונקת תפיסת המצוות כמשפיעות על האל האופיינית לקבלה ממדרשי חז"ל נודעים (שם, עמ' 188-212). ראו גם בהקשר זה את ניתוח התפיסה הפנומנולוגית של גרשם שלום את היהדות, אידל תשנ"ז.

36 ראו אידל תשנ"ו; אידל תשס"ד.

37 ריקר 1969, עמ' 5. פול ריקר הבחין בין שתי גישות שונות מהותית בהבנת המיתוס. 'גישת ההתגלמות' המדגישה את ההבנה הסמלית של הטבע כמו תפיסתו של מירצ'ה אליאדה וגישתו שלו המכונה בפיו 'גישה הצהרתית'. ראו ריקר 1995, עמ' 48-67.

38 אידל תשנ"ג, עמ' 172.

39 ראו למשל מרמורשטיין 1927-1937; בער תשכ"ט (במיוחד עמ' 81-98); בויראין תש"ן.

המיתי של מקורות מדרשיים. למעשה חוללו עבודותיהם של יאיר לורברבוים,<sup>40</sup> חביבה פדיה<sup>41</sup> ומיכאל פישביין<sup>42</sup> שינוי עמוק בהבנת היסוד המיתי שבמחשבת חז"ל וגלגולו במחשבת הקבלה.<sup>43</sup>

שלום רוזנברג התאמץ לסתור את טענתו של אידל שמקורותיה של התפיסה התאורגית בקבלה מצויים בדברי המדרש, "כל זמן שהצדיקין עושין רצונו של

40 לורברבוים תשס"ד; לורברבוים תש"ע.

41 ראו למשל פדיה תשנ"ו; פדיה תשנ"ז; פדיה 2002.

42 ראו פישביין 2003. פישביין, למשל, הגדיר את המונח מיתוס בספרו "מיתוס מקראי ויצירת המיתוס הרבנית", כמתייחס לתיאורי מעשים ודמויות של אלים וגיבורים (במהלך האירועים שעיצבו את הזמנים הקדומים או במהלך מעשים והתערבויות היסטוריות מאוחרות יותר של דמויות אלה), אשר כוננו את יסודות התרבות והריטואלים שלה. ראו שם, עמ' 11. על שאלת ההגדרות השונות וטיבן אעמוד בהרחבה בהמשך.

43 דוגמות נוספות למחקר מסוג זה ראו למשל וולפסון 1997 ולאחרונה ישראלי תשע"ג. למפנה זה במחקר הייתה גם השפעה ספרותית תרבותית. ראו למשל דגן תשס"ג – ספר זה שכתרתו "מיתולוגיה יהודית" יצא לאור בסדרה "מיתוסים", שערך דן דאור, ובו שכתב דגן בשפה עכשווית ובאופן יצירתי "מיתוסים יהודיים" סביב עשרים ושניים נושאים. בין התימות המיתיות הנידונות בספר: אלוהים, האישה האלוהית, תורה, בריאה, העולם הבא, האבות ודמויות מקראיות נוספות, חורבן וגלות וכן גאולה. דגן שזור יחזיר את הסיפר המקראי עם מדרשי חז"ל, עם מחשבת ימי הביניים ועם הקבלה כולל ההגות היהודית המודרנית ומתבסס באופן עקבי על המחקרים בני ימינו הדנים במיתוס היהודי. באחרית הדבר של הספר כתב דגן: "המושג 'מיתולוגיה' הובן כאן באופן הבא: על החומרים הנכללים בגוף המילולי הזה להיות סיפורים, או תכנים אידיאיים-תיאוריים בעלי פוטנציאל סיפורי, כלומר כאלה היכולים להתנסח כסיפור מבלי שתוכנם ייסתר או ייפגע באופן מהותי, וכאלה המכילים גרעין סיפורי או ציורי [...] מכלול הכתבים היהודיים כולו שימש לי כמאגר של חומרים מיתיים. במובן זה הלכתי בעקבות חוקרים כיהודה ליבס ומשה אידל התופסים אותו כך, ולא בעקבות חוקרים כקויפמן שניסה להבדיל בין מיתוס למונותאיזם, או גרשם שלום שניסה להבדיל בין מיתוס יהודי (קבלי בדרך כלל) לבין אנטי-מיתוס רבני ופילוסופי. לא השתכנעתי גם שעמדות הנתפסות בדרך כלל כלא מיתיות או כשוללות מיתוס אינן מיתיות מבחינות מסוימות" (שם, עמ' 369-370). המאפיין הבולט ביותר של התפיסה הספרותית של דגן הוא שטרוש ההבדלים בין סוגיהם השונים של המיתוסים, בין התקופות השונות ובין התפקודים הדתיים השונים של המיתוסים ההיסטוריים והמרת כל ההבדלים בתפיסה ספרותית אחידה המסופרת בלשון עבר. זו עמדה חילונית היונקת ממפעל האגדה של ביאליק ורבניצקי ומפעלים אחרים, המתאפיינת בכתיבה סיפורית עממית נטולת פאתוס אלוהי. "זוהי ספק העלאה באוב של האגדות והמסורות היהודיות, ספק תפילת אשכבה עליהם, קדיש יתום" (שם, עמ' 379). מעניין לציין שספרו הנ"ל של דגן דומה לפרוייקט המשותף של גרייבס ופטאי משנות השישים, פרוייקט שהתמקד במיתוסים בספר בראשית, וראו גרייבס-פטאי תשכ"ז.

הקב"ה הן מוסיפין כח בגבורה", המובאים בפסיקתא דרב כהנא בשם ר' יודה בר סימון.<sup>44</sup> לטענתו "מעשי בני-האדם אינם משפיעים (מחלישים או מחזקים) על כוחו של ה', אלא על רצונו לסייע לישראל במלחמותיהם".<sup>45</sup> אולם המרת המלים איננה עיקר טיעונו של רוזנברג משום שבהמשך הוא קובע ש"הגברת כוחו של האל או התשת כוחו מתארים את השינויים ביחסו של האדם לאלוהים, ובשום אופן ופנים לא לצדדים פנימיים באלוהות".<sup>46</sup> הבחנה זו מניחה שדיבור אנתרופומורפי על יחסי האל והאדם, המצוי במיתוסים הפגאניים, במקרא ובחז"ל, איננו בגדר מיתוס ואילו דיבור אנתרופומורפי על חייהם הפנימיים של האלים או על המתרחש בתוך האל היחיד הם המעידים על קיומו של מיתוס. בעמדה זו נאמן רוזנברג לעמדה השציג רוזנצווייג במאמרו על האנתרופומורפיזם במקרא, המבחינה בין דיבור על אלוהים כאישיות בבחינת אמצעי לתיאור היחס בינו לבין האדם (האופייני למקרא), לבין הדיבור המיתי הפגאני שבו האנתרופומורפיזם נועד לתיאור החיים הפנימיים של האלים.<sup>47</sup> למעשה מדובר בפיתוח עמדתו הנודעת של ר' ישמעאל, "דברה תורה בלשון בני אדם", עמדה המצדיקה את התיאור האנתרופומורפי כהכרח אנושי אך לא מייחסת לו ממשות אונטולוגית. לשיטתם של בובר ורוזנצווייג הדיבור האנתרופומורפי במקרא נועד לכונן את הזיקה הממשית בין אדם ואלוהים ואין בו כדי אמירה על האל עצמו. אולם זיקוקם של התיאורים האנתרופומורפיים במקרא ובמדרשי חז"ל לכדי ביטויי זיקה בין האדם לממשות אינה מבטלת את העובדה שתיאורים אלה מייחסים לאל היחיד תכונות אנושיות מובהקות. מערכת היחסים המורכבת המתקיימת במקרא ובמחשבת חז"ל בין האל לאדם מניחה את אישיותו של האל ותכונותיו השונות כפי שהבהיר יוחנן מופס.<sup>48</sup> ההבדל בין הסיפורים על חייהם של אלים מספר, המנהלים יחסים בינם לבין עצמם ובינם לבין בני האדם, לבין הסיפורים על יחסים בין בני אדם לבין ישות אלוהית אחת בעלת מגוון תכונות אנתרופומורפיות הוא משמעותי אך לא מהותי.<sup>49</sup> חוקר המיתולוגיה היוונית קירק נודע בעמדתו הרדוקציוניסטית ביחס לאפשרות קיומם של מאפיינים כלליים לכל

44 פסיקתא דרב כהנא, פסקה כה, מהדורת מגדלבוים, עמ' 379-380; איכה רבה א, לג, מהדורת וילנא (פרשה א, ד"ה: איכה ישבה, מהדורת בובר).

45 רוזנברג תשנ"ח, עמ' 152. ראו את תגובתו החריפה של ליבס הטוען שכוח הוא כוח ואין להמירו ברצון, ליבס תשנ"ח, עמ' 181-183.

46 שם.

47 רוזנצווייג תשל"ח, עמ' 34-40.

48 מופס תשס"ז.

49 על סוגיית האנתרופומורפיות בחקר ספרות חז"ל ראו לורברבוים תשס"ד, עמ' 27-104. על האנתרופומורפיות וגופי האל השונים במקרא, במסופוטמיה ובכנען ראו זומר 2009.

המיתוסים. לדבריו, אין לטעון שהמיתוס היווני מתמקד רק בסיפורים על חיי האלים ועל היחסים שביניהם ולשיטתו, המושג מיתוס מתייחס לסיפור מסורתי כמובנו המילולי של המושג ביוונית, שהרי המיתולוגיות הקלאסיות ובראשן זו היוונית כוללות גם סיפורים על גיבורים היסטוריים ולא רק על אלים.<sup>50</sup> המיתולוגיה היוונית כוללת סיפורים מקודשים על אלים, על גיבורים קדומים או על מקומות גאוגרפיים וגם המקרא וספרות חז"ל כוללים סיפורים מקודשים על האל האחד ומגוון הופעותיו ועל יחסיו עם בני האדם, על גיבורים קדומים ועל יחסיהם עם אל זה ועל הקשר שבין מקומות מיוחדים לבין אירועים מיוחדים שהתרחשו בהם.

אולם, גם מי שישתכנע מטיעונו של רוזנברג בעניין ספציפי זה, יצטרך להמשיך ולהשיב על שאלות עקרוניות אחדות: (א) האם גישות אנטי מיתיות או אנטי אנתרופומורפיות, המצויות בספרות המדרש בשם חכמים מסוימים, מעידות על הכלל? או שמא עצם ייחוסן של תכונות אנושיות לאלוהים הוא עניין המצוי במחלוקת בעולמם הרעיוני המגוון של חכמים? (ב) האם עמדות אנטי מיתיות בספרות המדרש הממתנות את היסוד המיתי, תואמות תמיד את פשט הכתוב המקראי בכל הנוגע לתורת הקרבנות ולכלל הפולחן במשכן ובמקדש? (ג) האם החלופות המוצעות במדרש הן באמת אנטי מיתיות או שמא הן מציעות מיתוסים חלופיים?

#### א.1 תורת הקרבנות כדוגמה למיתוס מקראי וגלגוליה במחשבת חז"ל

ברצוני להציב מדרש שונה מזה שהציב אידל כבסיס לדיון בסוגיית המיתוס והמיתוס התאורגי במחשבת המקרא ובמחשבת חז"ל. כוונתי לדברים המובאים במדרש ספרי על הנוסחה המקראית "אשה ריח ניחוח לה".<sup>51</sup>

נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני. שמעון בן עזאי אומר בוא וראה בכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי ולא צבאות אלא יו"ד ה"י שם המיוחד שלא ליתן פתחון פה למינים לרדות. ללמדך שאחד מרבה ואחד ממעיט לפני הקב"ה <שכשם> שנא' ריח ניחוח בשור כך נאמר בבן הצאן וכך נאמר בבן העוף ללמדך שאין לפניו אכילה ושתייה אלא שאמר ונעשה רצונו. וכה"א [וכן הוא אומר] "אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלאה" (תהלים נ יב) "ידעתי כל עוף הרים וזיו שדי

50 קירק 1974, עמ' 13-29.

51 נוסחה זו מופיעה חמש עשרה פעמים בהקשר של קרבנות עולה (שמות כט יח, מא; ויקרא א ט, יג, יז; ח כא, כח; כג יח; במדבר כח ו, ח, כז; כט ב, ח, יג, לו. מתוכם שש פעמים בהקשר של קרבנות שלמים (שמות כט כה; ויקרא ג ה, טז, יז ו; במדבר יח יז) ושמונה פעמים בהקשר של קרבנות מנחה (במדבר טו ג, ז, יג, יד; כח יג, כד; כט ו). ראו גריי 1971 [1925], עמ' 77-81; מילגרם 1991, עמ' 161-163.



עמדי" (שם יא) שומע אני <שיש> לפניו אכילה ושתייה ת"ל "האוכל בשר אכירים ודם עתודים אשתה" (שם יג) אלא מפני מה אמרתי לך זבח לי? בשביל לעשות רצונך, וכן הוא אומר וכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו (ויקרא כב ט).<sup>52</sup>

עיקרו של דיון מדרשי זה נסמך על ביקורת הקרבנות החרیפה העולה מתהלים נ. על פי פרק זה אלוהים אינו זקוק למזון הקרבנות שחסידיו מקריבים לפניו, שהרי כל בעלי החיים הם שלו ממילא, אלא שהזבח הרצוי לאלוהים היא תפילת הודיה וההכרה בו: "זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך. וקראני ביום צרה אחלצך ותכבדני" (תהלים נ יד – טו). כבביקורת הפולחן הנבואית מתנגד מחבר המזמור לצביעות המוסרית של המתחסדים: "ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי-פיך. ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחרוך. אם ראית גנב ותרץ עמו ועם מנאפים חלקך. פיך שלחת ברעה ולשונך תצמיד מרמה. תשב באחריך תרבר בכן-אמך תתן דפי" (שם, טז-כ). בשונה מהמזמור הרדיקלי, הנוטה להעדיף תפילה והודיה על זבחים, המדרש בספרי, הנסמך על במדבר כח ה, איננו שולל לחלוטין את ההבנה המיתית של הקרבנות כמזון לאל, שעל עצם אפשרותה המזמור יוצא להתנגח כפי שהוא עצמו מעיד.<sup>53</sup> למעשה, לשיטתו של מחבר המדרש, אין משמעות

52 ספרי במדבר, על במדבר כח ה, סוף פיסוקה קמג. (מהדורת האראוויטץ, עמ' 191 – 192). על מדרש זה כחלק מתפיסת הכוונה בקדשים של חז"ל, ראו גולדשטיין תשל"ז, עמ' 1-53 וראו הדיון בספרי הדת הפנימית בסוגיה זו בעקבות עבודתו של גולדשטיין – מרגולין תשע"ב, עמ' 81-82.

53 מחשבת חז"ל כוללת גישות שונות וסותרות לשאלת טיבם המיתי של הקרבנות כמזון לאל. פסיקתא דרב כהנא נפתח במדרש על הפסוק "באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם חלבי" (שיר השירים ה א): "באתי לגני אחותי כלה. ר' עזריה בשם ר' סימון אמר למלך שכעס על מטרונא וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו, לאחר זמן ביקש להחזירה, אמרה יחדש לי דבר ואחר כך הוא מחזירני. כך לשעבר הקב"ה מקבל קורבנות מלמעלה, שנא' 'וירח ה' את ריח הניחוח (בראשית ח כא), ועכשו הוא מקבל מלמטה, 'באתי לגני אחותי כלה'. פסיקתא דרב כהנא, ויהי ביום א, מהדורות מנדלבוים תשכ"ב, עמ' 1. לעומת זאת בספרי זוטא שוללים לגמרי את התפיסה שהקרבנות הם צורך גבוה אלא רק "בשביל להרבות שכרן של ישראל" ספרי זוטא במדבר, מהדורת האראוויטץ, עמ' 322. ושוב לעומת זאת בהמשך נפסלת האופציה הזו: "מלמד שהיא לריח ניחוח ושהריח נחת רוח לפני הקב"ה" (שם, עמ' 324), כלומר הריח הוא למען הנאתו של האל ולא לצורך בני האדם. העמדה הנידונה לעיל מספרי במדבר ביחס לבמדבר כח ה "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" היא פשרה בין שני הקצוות. הריח הוא נחת רוח שנגרמת מכך שעשו את רצוני בעצם קיום המצוות. אני מודה לפרופ' ישי רוזן-צבי שהעמידני על שלל העמדות הללו.

רבה לפרטים השונים של תורת הקרבנות, כי כולה משרתת עניין אחד: הבעת כניעה לרצון האל. הוא מבסס רעיון זה על הוצאת הפסוק בויקרא כב כט מהקשרו. בפרק כב בספר ויקרא יש הבחנה ברורה בין רצון האל לבין רצון המקריבים. פסוקים אחדים קודם לכן נאמר: "לרצונכם תמים זכר, בבקר בכשבים ובעזים. כל אשר בו מום לא תקריבו, כי לא לרצון יהיה לכם" (שם, יט – כ). כלומר אתם רשאים לבחור כרצונכם אם להקריב מן הבקר, הכשבים או העזים אולם זכרו שבעל מום איננו לרצון ה'. הפסוק המצוטט מתייחס לסוג דומה של הבחנה: "שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. ושור או שה, אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. וכי תזבחו זבח תודה לה', לרצונכם תזבחו. ביום ההוא יאכל, לא תותירו ממנו עד בקר, אני ה'" (שם, כז – ל). על פי רצונכם אתם יכולים לבחור כקרבן לזבח תודה שור, כבש או עז, אך דעו לכם שיש דברים אחדים שאינם לרצון ה'. אין זה רצון ה' שתשחטו בעל חי לפני יומו השמיני, כלומר שלא הספיק להיות עם אמו אפילו שבוע. אין לשחוט באותו יום אב ובן וכן אין להותיר מן הקרבן עד הבוקר. כלומר הרצון המוזכר בתורה מתייחס לענין פרגמטי ולא לכוונת הקרבן שהרי מדובר בקרבנות תודה שהכוונה שבהקרבנות נתונה למצב האישי של המקריב שגרים להקרבנות. בן עזאי מוציא את הכתובים מהקשרם והופך את מילוי רצונו של האל לתכלית הקרבנות כולם. יש כאן דחייה של האפשרות שאלוהים נזקק לקרבנות כמזון והמרתה בתפיסה שהקרבנות, ולמעשה כל המצוות, תכליתן האחת היא לגרום נחת רוח לאלהים על ידי השתעבדות לרצונו. בשני המקרים מדובר במחשבות המשקפות את יחסי האל והאדם. ההבחנה של רונצווייג איננה תורמת דבר להבנת ההבדל שבין המחשבה הנדחית לבין המחשבה המחליפה אותה שהרי בשני המקרים מדובר ביחסים שבין האל לאדם. השינוי שנוסח ביתר חריפות כבר בתהלים נ קשור בהתנגדות לרעיון שאלהים נזקק לקרבנות כמזון, אולם בן עזאי איננו מקבל את הפתרון של תהלים נ , שהרי לו היה מאמץ אותו היה בוודאי יוצר מדרש אחר ברוח תהלים נ כגון מדרש שממנו היה משתמע שריח הניחוח, שאותו רוצה אלוהים, הוא מעשיו הטובים של האדם. מדרש שכזה היה מעקר בדרך ספרותית את המובן המילולי של הכתובים כפי שידעו חז"ל לעשות במקרים אחרים כמו בסוגיית עין תחת עין הנדונה בבבא קמא פג ע"ב. מכאן אנו למדים שהמדרש הנ"ל לא המיר את המובן המיתי-אנתרופומורפי של הקרבנות כמזון האל במובן רציונלי אנטי-מיתי אלא במיתוס רך יותר: האל בורא העולם הוא ישות רוחנית ואין הוא נזקק למזון אנושי, הנאותיו הן רוחניות יותר, וצפייתו בכניו המתאמצים לקיים את הוראותיו, הן מצוותיו, היא שגורמת לו לינחת רוח'. המהלך המרחיב הזה מזכיר מהלכים מרחיבים דומים אך שונים בעולם היווני.

בסמוך לדיונו בהבדל בין קרבנות העולה הנשרפים כליל לבין הזבחים שנאכלים בחלקם בידי המקריבים והכהנים, עמד רוברטסון סמית על כך שהיוונים החלו במאה השביעית לפנה"ס לשרוף את המתנות, שקודם לכן נהגו לקוברם לצד המתים, כפי שמסופר בסיפור על פריאנדר ומליסה.<sup>54</sup> להערכתו, הם הניחו שגופו של המת הופך לנשמה שמהותה אתרית ולפיכך נשמת המת לא יכולה ליהנות מהמתנות הנקברות לצידו, אלא רק מהריח שעולה מהמתנות הנשרפות בתהליך האתריזציה שלהן. רוברטסון סמית מציע אנלוגיה בין תיאור זה לבין הנוהג של שריפת הקרבנות, משום שגם האלים כישויות אתריות החיות בעולם העליון נתפסו כמי שטיבם הרוחני מאפשר להם ליהנות רק מעשן הקרבנות העולה לשמים ולא מן הבשר החי.<sup>55</sup> מחבר תהלים נ לא הסתפק בהרחנת מיתוס הקרבן, ובענינו כוזבת הנוסחה "אשה ריח ניחוח לה", הקרובה לתפיסה היוונית. אלהים לא זקוק להנאה מריחות הקרבן אלא להכרת תודה על הטוב שהוא מעניק לאדם ולעשיית טוב אנושי המחקה את הטוב האלוהי. לעומתו, המדרש הנדון המיר את מיתוס הזנת האל ברוח הנוסחה "אשה ריח ניחוח לה" ואתה הוא דורש במישרין. אולם לשיטתו האל איננו נהנה מריח הניחוח, העולה מן הקרבנות, מן העשן עצמו, אלא שעשן הקרבנות מעיד בפני האל על מילוי רצונו בידי בניו. למעשה אין זו טעות גסה לומר שהרחת האל מוחלפת בפרשנות המדרש שלנו בראייתו של האל המשקיף משמים על המתרחש בארץ כמו בתפיסה העולה מהמתואר בפרשת סדום ועמורה: "ארדה נא ואראה הכצעקתה" (בראשית ב כא). תפיסת הקרבנות כולם כביטוי לכניעת האדם לרצון האל, המורחבת במחשבת אחרים מן החכמים על כל מצוות התורה, היא בחירה בחשיבה מיתית חלופית, המזינה את המחשבה הדתית היהודית עד ימינו ומוותרת על אפשרויות אחרות העולות מכתובים מקראיים ומדרשיים רבים, שבהן אדון בהמשך. בדיוני עד כאן ערערתי על חלק מהנחות היסוד שבבסיס ביקורתו של רוזנברג, אולם עדיין אין בכך כדי להשיב על טענתו שאין כל אפשרות למצוא תשתית מדרשית לחשיבה התאורגית הקבלית, המניחה שבני אדם בכלל וישראל בפרט משפיעים על

54 על פי הרודוטוס, ספר v 92.

55 ראו סמית 1956, עמ' 236. הומרוס תשע"ב, פרק ראשון, שורות 316-317, עמ' 50-51: "בן אטראוס ציווה את החיילים להיטהר, והם נטהרו, השליכו חרפתם לים והקריבו לאפולון הקטומבות שלמות, פרים ועזים, לצד חוף ים השממה. ניחוח העולה הסתחרר, היתמר בעשן והגיע לשחקים." האלים ההומריים מתוארים במקומות רבים באופן לא אתרי אלא כמי ששותים נקטר, נפצעים בקרב, מזדווגים וכיו"ב, ולפיכך מן הראוי לסייג את ההצעה ולזכור שבעולם ההומרי כמו בעולם היהודי הקדום שכנו תפיסות מיתיות לצידן של תפיסות ממותנות ואף אנטי-מיתיות.

כוחו של האל.<sup>56</sup> רש"י בפירושו לביטוי ריח ניחוח מצטט את לשון המדרש הנ"ל: "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (רש"י על שמות כט יח), ולפיכך גם הוא אינו מוצא מקום לנתון תאורגי הנרמז בנוסחה הנ"ל, שהרי אין הביטוי 'נחת רוח' מחייב שינוי באל בעקבותיו. אולם המקום היחיד בתורה שבו נפרש הסבר רעיוני מלא לעניין הרחת הקרבנות המוקטרים, כלומר הנשרפים כליל לה', מצוי בפרשת נח בתיאור יציאתו של נח מן התיבה. הסבר זה מניח שהמעשה מחולל שינוי משמעותי בהתנהגותו של האל. "ויבן נח מזבח לה', ויקח מכל בהמה הטהרה ומכל העוף הטהור ויעל עלת במזבח. וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו: לא אסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעריו, ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי" (בראשית ח כ – כא). רש"י בפירושו לפרשת נח התעלם מן הרישא של פסוק כא, המדברת במפורש על הקשר שבין הרחת ריח הניחוח של הקרבן לבין השינוי העמוק במצב רוחו של האל.<sup>57</sup> אולם, אבן עזרא בפירושו שם מסביר שריח קרבן העולה מניח את זעפו של האל, משקיט את כוחו-זעפו למרות הסתייגותו המפורשת מפרשנות מגשימה ולפיכך מיתית. לפי אבן עזרא השפעת ריח ניחוח היא יותר מאשר גרימת נחת רוח לאל על שום שנעשה רצונו, שהרי בפרשת נח אין משמעות להבטחת האל "לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם", אלא אם כן מודים בכך שבריח הקרבן יש נתון המאפשר לאלוהים להשקיט את כעסו על חטאי האדם, לנוח ולהירגע מזעפו. מבחינה ספרותית חשוב לשים לב לכך שפסוקים כא – כב בפרק ח סוגרים את המעגל שנפתח בפסוקים ה – ז בפרק ו. הרקע למבול הוא הנאמר בפסוקים ה – ז בפרק ו: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם". סופה של הפרשה עם יציאת נח

56 הברור שלהלן שונה מאד מדרכו של איתמר גרינולד בניחוח ריטואל הקרבנות המקראי, וראו גרינולד 2003. הסבריו של איתמר גרינולד ביחס ליסוד הקיומי-אנושי שבתורת הקרבנות, המודגמים בהסברו לתורת הכפרה בויקרא טז (שם, עמ' 180-230), מבהירים מנקודת מבט פסיכולוגית את משמעותם של הטקסים הקרבניים בעבור נפש היחיד ובעבור הקולקטיב המקראי. כפי שציינתי כבר לעיל גם לדעת גרינולד ההסבר המיתית-אולוגי הנלווה לטקסים, מעניק להם מסגרת של משמעות כוללת וברור שהוא מכוון לבסס את היסוד הריטואלי הראשוני. ענייני כאן הוא בחלופות הדתיות השונות המתרוצצות בין הכתובים המקראיים והמדרשיים ולפיכך ענייני דוקא בבחינת ההסברים 'המיתיים-אולוגיים' כלשון גרינולד, אולם אין בכך כדי לסתור הסברים פסיכולוגיים ואוניברסליים כלליים מסוג אלה שנוקט גרינולד בדונו בריטואל היהודי הקדום.

57 רש"י מתייחס להרחת האל את ריח הניחוח רק בפירושו לשמות כט יח, הנזכר לעיל, ושם הוא מצטט את המדרש בספרי על במדבר כח ח.

מהתיבה לאחר הקרבת העולות בידי נח: "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי" (שם, ח כא). השינוי שהתחולל לא היה באדם, שמתואר לפני המבול ולאחריו כמי שכל מה שהוא יוצר במחשבתו הוא רע.<sup>58</sup> השינוי התחולל במחשבתו הפנימית של האל, במה שמכונה בשני הפסוקים 'לבו'. ריח הניחוח של הקרבנות יש בו כוח לנחם ולהרגיע את האל שקודם לכן ניחם, כלומר הצטער על מה שברא; שהרי ניחם בבניין נפעל משמעו הצטער וניחם בבניין פעל משמעו "הביא לו תנחומים, הניח את דעתו והחליש את צערו".<sup>59</sup> הקרבן, המוקטר ונשרף כולו לה', מחליש את צערו של האל, המתבונן בעולות האדם ומצטער על בריאתו. אפשר לראות מהלך זה כעדות לצמצום כוחו של האל באמצעות מעשי ההקרבה, כעדות לפיוסו ולהרגעתו. על אנושיותו של האל המקראי, המוכן לכך שבני האדם ישקטו את זעמו, כתב חוקר המקרא והמזרח הקדום יוחנן מופס: "האל המחוקק הוא אנושי ביותר – אנושי מדי – בתשוקתו להגשים את החוק, בתסכולו ובזעמו על אי-הגשמתו, ובכונותו להתיר לבני תמותה לרסן את זעמו כדי למנוע ממנו להחריב את העולם".<sup>60</sup>

בעולם של חז"ל מוכרת התפיסה הרואה באל החלש ביטוי להתגברות עצמית, המשולה להתגברותו של אדם על יצרו, כמאמר המובא במסכת אבות "איזהו גיבור הכובש את יצרו".<sup>61</sup> דיונים של חכמים במסכת יומא סט ע"ב בנוסח התפילה "האל הגדול הגיבור והנורא", שתיקנו חכמי כנסת גדולה בפתח תפלת העמידה, פותח בעיסוק בטיבו של יצר המין, בחיוניותו ובסכנות הכרוכות בו.<sup>62</sup> בדיונים בצמד המלים 'האל הגיבור' נאמר: "אתא דניאל אמר נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו? לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו אדרבה זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו שנותן ארך אפים לרשעים ואלו הן נוראותיו וגו'".<sup>63</sup> האל המתגבר על יצרו ומאפשר

58 קאסוטו תשי"ג, עמ' 208; קאסוטו תש"ט, עמ' 82-83. ראו גם רוזן צבי 2011, עמ' 3.  
59 בן יהודה 1948, כרך ז, עמ' 3607. על כוחו המנחם של ריח הניחוח בפרשת המבול והקשת ראו לורברבוים תשס"ט, עמ' 11-12.

60 מופס תשס"ז, עמ' 62. על תפילתם של הנביאים כדרך לריסון החמה האלוהית ועל מקבילותיה במזרח הקדום ראו מופס תשס"ב [1992], עמ' 9-41.  
61 אבות ד א.

62 ראו דיונו של בויארין בטקסט זה – בויארין תשנ"ט, עמ' 68.  
63 ראו יומא סט עב. על הסיפור המקדים טקסט תלמודי זה ודן ביצר הרע אומר בויארין: "זו אולי הדוגמה הטובה ביותר בכל התלמוד לאופן החשיבה והביטוי המיתי במהותו של תרבות חז"ל. אני נוטה לחשוב, שסיפור זה הוא מיתוס במשמעות המלאה של המונח, כלומר סיפור שאיננו לא בדיון (פיקציה) ולא סיפור היסטורי, שמעניק ביטוי למשמעויות העמוקות ביותר בעולמה המשותף של הקהילה ולהבנה העמוקה ביותר שלו" (בויארין

לרשעים להתקיים, הוא גם אלוהיו של נח, האל אשר נרגע מכעסו וחזר בו מרצונו למחות את בני האדם לאחר שהריח את ריח הניחוח של העולות שהוקרבו בפניו. אבל האל שבסיפור נח "מתגבר על עצמו" בזכות הרחת הניחוח. הקרבן מרגיע את האל המקראי בסיפור זה,<sup>64</sup> ואילו התהליך המתואר במדרש מתואר כתהליך פנימי בתוך האל, תהליך שאיננו מושפע מעשייה אנושית שנועדה לרצות אותו בקרבנות. כלומר בפתח דיונו של התלמוד ביצר הרע המיני מסופר על פתקה שנפלה מהרקיע ובה היה כתוב: "אמת", ובהמשך הדברים מובאת אמרתו של רב חגיגא "חותמו של הקב"ה אמת". העובדה שהרוע מתקיים בעולמו של הקב"ה היא האמת שאֵתה מתמודדים החכמים, משום שהם מחויבים להסביר עובדת חיים זו לא רק מנקודת המבט האנושית אלא גם מנקודת המבט האלוהית. כוח בעולמם של חז"ל הוא לאו דווקא כוח פיזי, אלא שהוא יכולת להשתלט על הכוחות ההכרחיים לקיומו של העולם מבלי לחסלם. סודה של עבודת הקרבנות מאז ומתמיד היה סוד ההשקטה וההרגעה של הכוחות האלוהיים הפועלים בעולם.<sup>65</sup>

שאלה גדולה בחקר הדתות בכלל ובחקר היהדות בפרט היא האם תהליכי הפנמה פולחנית מבטלים בהכרח את העניין בקיום השגרת, החיצוני ולרוב הראשוני, של הפולחן. בחקר המקרא נשאלה שאלה זו ביחס לביקורת הקרבנות הנבואית,<sup>66</sup> והיא כמובן עומדת בעינה גם ביחס לדברי חז"ל כמו במדרש "נחת רוח לפני שאמרת ונעשה רצוני", שיש בו ממד מובהק של הפנמה פולחנית. מדרשי הפנמה נאמרו בצד דיונים מפורטים בדיני קדשים, שאותם המשיכו ללמוד גם לאחר חורבן בית המקדש. הלימוד המתמשך מעיד על כך שחז"ל חייבו את הקרבנות ולא ראו בחורבן המקדש סיבה לשלילתם. שאלה זו בדבר היחס שבין הפולחן להפנמתו, עולה ביתר חריפות לנוכח הפער הגדול לכאורה שבין עבודת המקדשים והקרבנות, המתנהלת כבימי קדם ברחובות עריה של הודו גם כיום, לבין הפנמה הפולחנית העמוקה, העולה מהספרות הענפה שמלמדים באשראמים נזירים ומורים רוחניים, המקיימים גם

תשנ"ט, עמ' 68).

64 ראו למשל דברי דוד לשאול: "אם ה' הסיחך בי ירח מנחה" (שמואל א כו יט). אני מודה לפרופ' גידי בוהק שהסב את תשומת ליבי לפסוק זה ולדמיונו לפרשת נח.

65 ראו הציטוט מהומרוס בהערה 55 לעיל וכן הומרוס תשע"ב, ספר ראשון, שורה 65-66, עמ' 41: "הימצא בנו דופי בשל נדר או הקטומבה שלא שולמו? אולי ירצה להסיר מעלינו המגפה, לאחר שיגיע לאפו ניחוח עולת שיים ועזים טהורות". ראו גם שם, ספר תשיעי, שורה 500, עמ' 225: "בני אנוש יהפכו את לב האלים, יחלו פניהם בקורבנות, בתפילות ענוגות, בנסכים ובניחוח עולות". הפניות למקבילות נוספות ראו אצל מילגרום 1991, עמ' 162.

66 ראו דיוני הקצר בנושא והפניות לחוקרי המקרא הדנים בו: מרגולין תשע"ב, עמ' 97-98.

את הפולחן המסורתי.<sup>67</sup> ביטוי טקסטואלי לדו־קיום בשלום בתרבות ההינדואיסטית בין הפנימיות לחיצונית המצדיק המרה מוחלטת של הדרך החיצונית הריטואלית בדרך הפנימית ניתן למצוא בשווה פוראנה<sup>68</sup>:

או אלים, אנשים היודעים את בראהמאן באמצעות למידה טהורה אינם צריכים לבצע טקסים כלשהם. הם משוחררים מאושר או מאומללות, מהתנהגות מוסרית ראויה או מרוע, מקרבן או מתפילה ריטואלית (Japa). התבוננות (meditation) או חוקים (rules) נחשבים באותה מידה. על ידי סגולת לימודם הם משוחררים מתשוקות שפלות, משינויים פיזיים ומניוון. הלינגה [Linga] היא הסמל הפאלי של האל שיווה המסמל את אנרגיית היצירה והפיריון המצוי במרכזו של כל מקדש לאל שיווה כשהוא ישוב על יוני Yoni היא אבן המסמלת את אבר המין הנשי, השוכנת בליבוניהם של היוגים היא הטהורה ביותר, המאושרת ביותר, המוצלחת ביותר, הנצחית, החודרת כול והזכה.

או בראהמינים, יש שני סוגי לינגה: חיצונית ופנימית. החיצונית היא גשמית [gross, גסה] והפנימית היא רוחנית [subtle, עדינה]. אלה העוסקים בקרבנות ריטואליים ועושים את עבודת הקדש היומיומית ללינגה הגשמית, אינם מסוגלים להשקיט את מוחם באמצעות התרכזות בלינגה הרוחנית ולכן הם משתמשים בלינגה הגשמית. מי שאינו בקיא בלינגה התודעתית (linga of the mind), הרוחנית יותר, חייב לבצע את עבודת הקודש באמצעות הלינגה הגשמית ולא בשום צורה אחרת. הלינגה הרוחנית הטהורה והנצחית נתפשת תמיד על ידי מורי הידע האמתי באותו אופן שבו זו הגשמית נתפסת כמצוינת בידי אלה שאינם יוגים.<sup>69</sup>

השווה פוראנה שבניגוד לכל טקסט יהודי מוכר משחררת את אנשי הרוח, היוגים, ממחויבות לריטואלים דתיים, קובעת לבסוף שמעמדם של הריטואלים

67 מלילה הלנר־אשד היטיבה לתאר את הרושם העז שפולחן המקדשים המתקיים בהודו יכול לעורר ביהודים בני ימינו. הללו יכולים להציץ באמצעותו מבעד למסך ההיסטוריה על עולם דתי, המזכיר מאד בריטואליות שלו את העולה מן המקרא ומעולמם של התנאים למרות ההבדל שבין הפוליטיאזים ההודי והמונותאיזם המקראי־יהודי. ראו הלנר־אשד תשס"ו, עמ' 53-60.

68 הפוראנות הם טקסטים הינדואיסטיים שנכתבו בסאנסקריט במאות השלישית עד החמישית לספה"נ ומשוקעים בהם חומר רב על האלים, אגדות על בריאת העולם ותולדות המושלים הקדמונים. הן מכילות חומר היסטורי שמתייחס לתקופה שבין 500 לפסה"נ ועד ל-300 לספה"נ.

69 שאסטרי 2005, כרך 1, עמ' 228, פסקאות 48-54 (תרגום שלי מאנגלית, ר' מ').

הדתיים הגשמיים שווה ערך לעבודה הרוחנית הפנימית הגבוהה של היוגים. מובן שהשוואה בין ספרות הודית דתית מן התקופה המקבילה לתקופת חז"ל היא השוואה פנומנולוגית בלבד, אולם בכוחה של השוואה כזו להצביע על האפשרויות הרוחניות הגלומות בעולמות דתיים, שבצד החיים הריטואליים מתקיימת בהם מערכת של הפנמה מובהקת. להערכתו מדובר כאן בלימוד של קל וחומר, שהרי בהודו הגיעו החיים הדתיים הפנימיים למעמד שווה ערך לחלוטין לאלה הריטואליים, שווה ערך עד לכדי שחרורם של היוגים מן החובות הריטואליות. בעולמם של חז"ל עוצבו החיים הדתיים מחדש סביב הריטואל הדתי לאחר חורבן המקדש. הלימוד בעולמם של חז"ל, המקביל לכאורה ללימוד היוגי, הוקדש במידה רבה לעניינים הלכתיים ריטואליים ומשפטיים. לפיכך אין סיבה להניח שמדרשים, המשקפים מגמות של הפנמה פולחנית בתפיסת הקרבנות ומעט גם בתפילה הפולחנית, דחקו בעולם ההלכתי את המובן הראשוני הפשוט של הפולחן וביטלו במידה רבה את ממד ההשפעה על האל, שבלעדיו אין להבין כלל את הפולחן הריטואלי המקראי, זה שעליו בנו חז"ל את עולמם הפולחני החלופי. ביטוי אחר למגמה זו של קיום הריטואל בצד העיסוק העיוני בלימוד תורה הוא הכרעתם של חז"ל: "תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה"<sup>70</sup> גם אם צודק גרינולד, בטענו שבחיים הריטואליים הדתיים הטעם הקיומי הגלום בתועלת הנפשית של ביצוע הריטואל קודם לכל, הרי שאין טעם אחד מבטל את משנהו. החשיבה התאורגית התאורטית שמנוסחת בספר הזהר מבוססת על הנתון המאגי המצוי בתאורגיה כמו גם על תפיסות עממיות יותר של השפעת הריטואל הדתי על האל, שמקורן בשכבות קדומות ביותר כמו זו שנידונה לאור הפסוקים מפרשת נח. ההתקפות החריונות כנגד משה אירל בשל טענתו כי לתאורגיה הקבלית יש שורשים בעולמם של חז"ל (ולטענתי עוד יותר מכך בפשוטו של מקרא), מעידות על קיר הברזל המפריד בינינו לבין המקרא מצד אחד ועל האופן האנכרוניסטי שבקריאת חז"ל. קריאה שכזו מונעת כל אפשרות להכיר בממדים המיתיים שבמחשבת חז"ל ובמקרא וממרת לייחס דה־מיתולוגיזציה מלאה לכל מהלך של מיתון או המרה של מיתוס במיתוס.<sup>71</sup>

70 קידושין מ ע"ב.

71 היו מי שנתלו במושג החז"ל 'כביכול' כערות לאופיה האנטי־מיתית של מחשבת חז"ל, המסייגת בכל מקום אפשרי את המשמעויות המגשימות. לגישות אחרות למשמעותו של מושג זה ראו פישביין 2003, עמ' 325-401; הפטר תשע"ג.



## 2.א. הטענה לקיומו של מיתוס מקראי אחד ומעמדו של הטוב המוסרי ביחס למיתוס זה.

הדיון בשאלת קיומם וטיבם של המיתוס המקראי ושל גלגוליו המאוחרים יותר התחדד בעשרות השנים האחרונות לאור תפיסתו הייחודית של יהודה ליבס. עמדתו של ליבס בסוגיית המיתוס ביהדות ובקבלה, נשענת על מהלכיו של אידל בחקר מקורותיה המדרשיים של התאורגיה הקבלית, אך מרחיקה לכת בהרבה מהם. היא נוסחה לראשונה במלואה במאמרו על המיתוס היהודי וגלגולו.<sup>72</sup> כבר בשנת תשנ"ב עמד ליבס על הכיוונים החדשים בחקר הקבלה, העולים ממחקריהם של משה אידל ושורה נוספת של חוקרים שהוא נמנה עמם. בדומה לעמדתו של גרינולד ביחס ליהדות המקראית והמדרשית בעניין קדימותו של הריטואל לממד התאולוגי, יצאו אידל וליבס כנגד מרכזיותו של הממד התאורטי-פילוסופי בעבודתו של שלום. לדברי ליבס:

במקום ההבדלים הרעיוניים-תיאורטיים נכון יותר להדגיש את הבדלי האינטרס הדתי בין הזרמים העיקריים שבמיסטיקה היהודית (אם לנקוט בשם ספרו האנגלי של שלום). לפי הבדלים אלה, ששורשיהם נעוצים לעיתים בהבדלים שברוח התקופות, המוטיבים העתיקים שמתגלגלים מתקופה לתקופה מקבלים משמעויות חדשות ושונות.<sup>73</sup>

אבל, ליבס טען שבקבלה יש פחות בעוצמה המיתית לעומת זו המצויה בעולם המדרש של חז"ל. זאת בשונה מאידל שלפחות עד אז הצדיק את עמדתו של שלום שלפיה, כפי שהובא לעיל, הנתונים המיתיים המדרשיים התעצמו בקבלה. טיעונו של יהודה ליבס חדשניים ומאלפים עוד יותר מאלו של משה אידל. קביעתו שדווקא במיתוס הקבלי יש הפחתה מן העוצמה המיתית שבעולם המדרש משום שהחיים הפנים אלוהיים מתוארים בו במונחים בלתי אישיים, היא טענה כבדת משקל. המיתוס בעיני ליבס: "הוא מעיין חייו של הדחף הדתי".<sup>74</sup> בשונה משלום הוא מציע:

אין הקבלה בעיקרה בריאה חדשה, אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותו מיתוס, שהוא מימות עולם לב לבה של תורת ישראל. היסוד המיתי לא

72 ליבס תשס"ט, עמ' 35-121. נוסף לשאר מאמריו בסוגיה זו, שנכללו בספר "עלילות אלוהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים", יש לציין את מאמרו "מיתוס לעומת סמל בזהר ובקבלת האר"י" (ליבס תשנ"ו).

73 ליבס תשנ"ב, עמ' 157. סוגיית המיתוס שבה אני דן כאן היא ביטוי לאחד מהכיוונים החדשים בחקר הקבלה, שעליהם עמד ליבס במאמר הנ"ל.

74 שם, עמ' 39.

התפרץ בקבלה אלא קיבל בה ניסוח סיסטמתי והוכנס למסגרות נוקשות; ובכך אפשר לראות אפילו החלשה וריסון של המיתוס החי, האישי והספונטני. עיבוד המיתוס העתיק לפי רוח הזמן אינו מייחד את הקבלה, שכן גמישות כזו היא מעצם טבעו של המיתוס, והוא מתגלגל ומשתנה לפי טעם הדורות, ונתון להשפעות גומלין מסובכות עם תרבות העמים השכנים, אך בלא לאבד את רציפותו, שכלל שהוא גמיש כך הוא שמרני ומועבר במסורת ומתפתח בדרך של פירוש כתבים קודמים.<sup>75</sup>

ליבס הדגים במאמרו הנ"ל כיצד שורה של מדרשי חז"ל, העוסקים בפעולת האל, במידותיו ובכנסת ישראל וגאולתה, הזינו מיתוסים קבליים מרכזיים שאף מיתנו את היסוד האישי שבמקורות הקדומים באמצעות הניסוח הסכמתי הקבלי. אולם חידושו של ליבס אינו רק בהצגת הגלגול אל מחשבת הקבלה של מוטיבים מיתיים מדרשיים נוספים על אלו שעליהם הצביע אידל. לטענתו של ליבס קיים למעשה מיתוס מקראי מרכזי אחד, שיש לו מקבילות בעולם היווני הפגאני למרות ההבדל שבין הפוליתאיזם היווני למונותאיזם המקראי. מיתוס זה התגלגל לעולמם של חז"ל וקיבל את הצורה המיוחדת שהם עיצבו לו ולאחר מכן התגלגל לצורתו המיוחדת בתוך העולם הקבלי. ליבס שב לכאורה לקביעתו המפורסמת של בובר בדבר קיומו של מיתוס מונותאיסטי במאמרו "המיתוס היהודי".<sup>76</sup> אולם הבנתו של ליבס את המושג 'מיתוס מונותאיסטי' שונה מאד מזו של בובר. בובר הגדיר מיתוס זה "כמיתויזציה של ההיסטוריה, אם רק שומרים אנו על ההנחה, שמיתוס אין משמעו כאן, בהבדל מן המושג השכיח בתולדות הדת, אלא סיפורו של הנלהב על אשר קרה לו".<sup>77</sup> לאור תפיסה זו של בובר ובעקבות ספרו "מלכות שמים",<sup>78</sup> טען אופנהיימר שגרעינו של המונותאיזם המקראי הוא אירוע קולקטיבי קדום שנתפס כמפגש של האומה עם האל ששחרר אותה משעבוד במצרים. ליבו של המיתוס המונותאיסטי הוא רעיון הברית שבין עם ישראל ומלכו האלוהי שהתגלה כנותן התורה, כלוחם,

75 שם, עמ' 36.

76 בובר תש"ך, עמ' 80-88. ראו התייחסותו של ליבס לענין זה: ליבס תשס"ט, עמ' 39-40, הערה 5.

77 בובר תש"ך, עמ' 14-15. על תפיסת המיתוס של בובר ראו למשל: שבייד תשנ"ז, עמ' 59-63; רוזנברג תשנ"ח, עמ' 169-174; מרגולין תשס"ז, עמ' 225-240. שבייד עמד על זכות הראשונים של שמואל הירש בניסוח המיתוס ההיסטורי של המקרא וראו: הירש 1842; שבייד תשס"ב, עמ' 50-64. על המקרא כמיתוס היסטורי בעקבות תפיסתו של בובר ראו: אופנהיימר 1982; שבייד תשמ"ג, עמ' 32-35.

78 בובר תשכ"ה.

כאב אוהב, כחתן וכבעל מסור.<sup>79</sup> ליבס דבק לטענתו: "במשמעות המקורית של המלה [מיתוס], שעניינה דווקא סיפור האלים וטבעם, עם ההתאמה המתחייבת מאופי הדת היהודית, המדברת על אל אחד. יחידותו של האל קובעת את אופיו, ויש לה גם גילוי מיתי, וזה, לדעת, מקור חייה של דת ישראל".<sup>80</sup> כלומר, אליבא דיהודה ליבס המונח היווני 'מיתוס' משמעו כפשוטו בעולם היווני, סיפור חיי האלים וטבעם.<sup>81</sup> ליבס איננו מתעניין בדיונים על המיתוס כעל צורת חשיבה סמלית ברוח טיעוניו של קסירר, שהשפיעו על שלום, ואין לו ענין במחקריהם של האנתרופולוגים שהתחקו אחר החשיבה של האדם הארכאי מימי פרייזר ועד קלוד לוי שטראוס. גישתו קרובה יותר לתפיסות הפסיכולוגיות והספרותיות בחקר המיתוס, שפרחו בעקבות התייחסותם של פרויד ותלמידיו אל המיתוסים היווניים כמשקפים את חי הנפש. הוא עומד על חיוניותו של התיאור האנושי של האל, המאפשר את השיח הישיר עמו, וזאת בשונה מן האופי הסכמטי של קבלת הספירות, המרחיק את המאמין ממגע ישיר. לדעת ליבס המיתוס המונותאיסטי, העולה מן המקרא ומהווה תשתית לגלגוליו במיתוסים היהודים המאוחרים יותר, זהה במהותו למיתוס היווני והשינוי העיקרי שחל בו נובע מאופיו המונותאיסטי:

לפי קו בולט בסיפורי התורה נגזרות תולדות העולם מאופיו וממצבי רוחו של האל, השרוי עם בריותיו ביחס אמביוולנטי של אהבה מצד אחד ושל קנאה ושנאה מצד אחר. הוא ברא את האדם והוא מקיים אותו ובוחר מזרעו את הראויים כדי לצאת מבדידותו ולתת ביטוי לאהבתו ולמלכותו, כי 'אין מלך בלא עם', לפי הפתגם השגור בפי מקובלי ימי הביניים. אך מאז הבריאה הוא שרוי בקנאה על קיומו הנפרד של יצירו, שהפקיע אותו מבלבדיותו. הוא מפחד שמא יתחרה בו האדם, ולא יעניק לו את היראה והכבוד הראויים לו כמלך, או, באשר לבחירו, שמא לא יחזיר לו את האהבה הראויה, שפירושה התמסרות מוחלטת ואף הקרבה עצמית. מצד אחר האל מכיר בכך, שמימוש קנאתו פירושו הכחדת הבריאה, והוא מספק לנבחריו הוראות מדויקות שמטרתן שיכוך החמה וסיפוק הקנאה עם התמדת הקיום הנפרד.<sup>82</sup>

79 אופנהיימר 1986, עמ' 149-168.

80 ליבס תשס"ט, עמ' 48.

81 ראו לעיל בהערה 50 על טענתו של קירק בדבר חוסר הטעם שבהגדרת המיתוס היווני כסיפור על חיי האלים, על ביקורתו החרیפה כנגד תפיסות מונוליתיות ועל ריבוי הפנים של המיתוסים היווניים.

82 ליבס תשס"ט, עמ' 108.

עמדתו העקרונית של ליבס נוסחה על ידו בבהירות במאמרו "יהדות ומיתוס", המבהיר את עוצמת המהפכנות שבטיעונו.<sup>83</sup> ליבס משווה את המונותאיזם המקראי לזה הפגאני-יווני ומוצא שהראשון עולה בעוצמתו המיתית על האחרון במידה רבה:

האחדות האונטולוגית איננה עיקר בטקסטים היהודיים. במקומות אחדים יש אפילו הודאה במציאותם של אלים אחרים (למשל, בשופטים יא, כד), ורוב המקורות מתארים ישויות מרובות, אלוהיות במידה זו או אחרת: מלאכים, שדים, שטן, מידות, בחינות, ספירות ופרצופים. המונותאיזם היהודי מדבר אפוא על אחדות אחרת: פסיכולוגית. המקורות עוסקים פחות ביחידותו של האל מאשר בכדידותו ובבלעדיות שהוא דורש מעובדיו. זה ייחוד סובייקטיבי המצוי בכוונת הלב, המנוסח בבהירות בעשרת הדיברות: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ומנומק שם באופיו של האל: "כי אני ה' אלהיך אל קנא".<sup>84</sup>

בהגדרת ייחודו של המיתוס היהודי באופיו הפסיכולוגי האישיותי, מתקרב ליבס לפיתסו של חוקר המקרא יוחנן מופס כפי שניסח אותה בדונו באנתרופומורפיזם המקראי.<sup>85</sup> מופס הצביע על שני קטבים בהבנת המונותאיזם, זה המדגיש את האי-זיהוי הקיצוני של האל עם העולם וזה המדגיש את הקוטב המאניש-אישיותי. הראשון הודגש בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים והשני במסורת המדרש היהודית. מיצגיו של הקוטב הראשון במחקר היו יחזקאל קויפמן ובמידה פחותה ו"פ אולברייט, ג"א רייט ולפניהם הרמן כהן. הקוטב השני מיוצג במחקריו של תורקילד יאקובסן על הדת המסופוטמית והשפעתה על המקרא ובמחקריהם של חוקרי דת מודרניים מפוירכך ועד בובר כולל השל, שרבוניה ומשה מייזלש.<sup>86</sup> יהודה ליבס ומשה אידל מזוהים כמובן עם המחנה השני ואילו שלום רוזנברג מזוהה עם הראשון. אולם, בניגוד למשתמע מדבריו של ליבס, מגמת ההדגשה של הפן המאניש-אישיותי של האל אינה אחידה והחוקרים השונים המדגישים אותה מציגים תמונות שונות. ליבס מתמקד ביחסי אהבה-קנאה של האל לעמו ובניו ואיננו מייחס מקום מרכזי להיבט המוסרי של יחס זה. התמונה שהוא מציג משקפת הסכמה עם הפרשנים הפילוסופים, המניחים שהתביעות המוסריות קשורות בריחוקו של האל מן העולם. זו הסיבה לכך שלשיטתו של ליבס, המדגיש את הפן המאניש של האל, הצווים האתיים אינם חלק אימננטי של פן זה. לעומת זאת פרשנים רציונליסטים כמו הרמן כהן וקויפמן,

83 שם, עמ' 7-33. מאמר זה יצא לראשונה בדימוי יד (חורף תשנ"ז), עמ' 6-15.

84 ליבס תשס"ט, עמ' 19.

85 מופס תשס"ז, עמ' 59-63.

86 מופס תשס"ב [1992], עמ' 5.

המדגישים את הפן הטרנסצנדנטי של האל המקראי, מזניחים את משמעותה של ההאנשה ומדגישים את הצווים המוסריים המיוחסים לאלוהי ישראל. לשיטתם של אלה מקורם של הצווים המסורתיים בתיאורי האל כטרנסצנדנטיות מופשטת. כידוע זיהוי זה נשען על משנתו של עמנואל קאנט ומקבל ביטוי שיטתי בספרו "הדת בגבולות התבונה בלבד", ספר שהשפעתו על חוקרי היהדות במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים הייתה עצומה.<sup>87</sup>

מתיאוריו של האל המקראי כדורש צדקה ומשפט ואוסר באופן מוחלט על רצח, על גניבה ועל ניאוף, הצווים המאפיינים מה שמכונה מונותאיזם מוסרי, משתלשלת שורה ארוכה של תביעות חוקיות-משפטיות לקיום הצווים המוסריים הדתיים. מנקודת מבט אפלטונית קיימים שני סוגי יחס בין האל לצווים המוסריים. שני סוגי היחס מתוארים בדיאלוג האפלטוני אותיפרון במלים הבאות: "החסידות היא מה שאוהבים האלים כולם, והיפוכו, מה ששונאים כל האלים, חטא הוא",<sup>88</sup> או לחלופין "האלים אוהבים את החסידות מפני שהיא חסידות" ומסכם שם סוקראטס: "אך הנך רואה שמצבם של השניים הוא מצב והיפוכו, עד שנבדלים זה מזה לחלוטין. כי האחד – טיבו שייאהב, מפני שאוהבים אותו, והשני, – מפני שטיבו הוא שייאהב, על כן אוהבים אותו".<sup>89</sup> על פי הגישה הראשונה מעשה הוא מוסרי מפני שהאל רצה בו ולפיכך רצונו של האל קובע את המוסר (ויש קשר חזק בין השניים), ואילו על פי השנייה המוסר הופך לרצונו של האל משום שגם האל אוהב את המוסר שטעמיו עצמאיים ולפיכך מעשה יכול להיות מוסרי גם מבלי שהאל ציווה עליו (כאן הקשר בין האל למוסר חלש יותר). מחויבותו של האל למוסר נובעת מכך שהוא אהוב גם עליו.<sup>90</sup> על פי אפלטון, למול הצו המוסרי, המקום מכוח האהבה לאל ובאופן בלתי תלוי בתוכנה של המוסריות עצמה, קיימת האפשרות השנייה והיא שהטוב, שהוא הראוי ובמלים אחרות המוסרי, הוא הדבר האהוב ולכן גם האל אוהב אותו. האופציה השנייה המניחה שהטוב הוא הדבר האהוב והרצוי, איננה מכפיפה את הטוב המוסרי לרצון האל אלא להיפך, היא הסיבה לכך שגם האל רוצה אותו. גם במסורת המקראית-יהודית שתי האופציות הללו קיימות במקביל. זיהוי הטוב עם הדבר האהוב והרצוי ולכן גם עם רצונו של האל שונה מהותית מזיהוי הטוב עם רצונו של האל באופן שאינו תלוי בתוכנו של רצון זה. 'הטוב'

87 ראו לעיל הערה 10. ראו גם דיונם המאלף של הלברטל ומרגלית בטעותו של קויפמן, המזהה את המילה רצון במקרא, שמשמעותה ריצוי, עם המובן העברי המודרני של מלה זו כ will, הלברטל-מרגלית 1994, עמ' 72-73.

88 אפלטון תשל"ה, עמ' 267.

89 שם, עמ' 269.

90 ראו סטטמן ושגיא תשנ"ג, עמ' 17-20 וכן לאורך כל הספר.

במקרא, כפי שהוא מתבטא בפסוקים שונים החל בפרקי הבריאה בבראשית וכלה בדרישות ספר הדרים לעשיית הטוב והישר, הוא אינטואיטיבי במהותו ואיננו פרי דיסקורסיביות שכלית. תפיסת האתיקה האינטואיטיבית שהציע הפילוסוף האנגלי ג'ורג' אדוארד מור מקמברידג' בספרו "פרינציפיה אתיקה" רלבנטית להבנת הטוב המקראי יותר מאשר תפיסתו של קאנט.<sup>91</sup> עצם הזיהוי בין דרישותיו של אלוהים לדרישות הצווים המוסריים התואמים את המוסר הטבעי, שהן אותן מצוות מוסריות העולות מפרקי תורה ומקרא רבים וכונן בפי הפילוסופים היהודים מימי רס"ג ואילך בשם המצוות השכליות, איננו בהכרח עדות לזיהויו של האל עם רציונליות כפי שנטו לחשוב חלק מהפילוסופים. תפיסה זו מעידה על קשר ישיר וטבעי בין רצון האל לבין הטוב המוסרי ובקביעת קשר זה מתגברים על מתחים בין שתי התפיסות הדיכוטומיות שהציג אפלטון: הטוב הוא רצון האל משום שהוא טוב למול הטוב המזוהה באופן בלתי מותנה עם רצון האל עצמו.<sup>92</sup> המושג מצוות שכליות מניח זהות בין השכליות המצדיקה את הטוב לבין רצון האלוהים. אולם הטוב המקראי איננו מנומק בהכרח בטיעונים רציונליים, הוא מבטא הבנה אינטואיטיבית של טוב ורע ברוח הפסוק: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך" (מיכה ו ח). ההכרעה בין שתי ההנחות, בין זו שהאלים אוהבים את החסידות לבין זו שהחסידות היא מה שהאלים אוהבים, כרוכה בתפיסת העולם שבה אוחזים ביחס לטיבם של האלים ולקשר שבינם לבין עשיית טוב. בתפיסה רציונליסטית של המוסר כמו בזו של עמנואל קאנט, נעשתה רדוקציה של הדת למוסר ולפיכך אין בה למעשה אמירה משמעותית על קשר (או על היעדר קשר) בין האל המקראי לצו המוסרי. להיפך, שיטתו של קאנט באה למלא את החלל המוסרי שנוצר עם הקמת החיץ המוחלט בין הטרנסצנדנטיות לבין העולם. כשם שמחשבת הרמב"ם יצרה משבר בעולם המחשבה היהודי המסורתי כך העמיקה את השבר השפעת היתר שנודעה למוסר הקאנטיאני על הפרשנים היהודיים מאז ועד היום. היא חרפה את הדיכוטומיה בין הטוענים לזהות של המוסר עם רצון האל באשר הוא, עמדה שנדחתה על ידי קאנט, לבין הנוטים לייחס לאל את אהבת הטוב המוסרי ולשיטתם אהבת הטוב שלו משותפת לו ולבני האדם שוחרי

91 העמדה האינטואיטיבית שהציג ג'ורג' אדוארד מור בספרו *Principia Ethica* כחלופה לאתיקה של קאנט קרובה הרבה יותר למושג הטוב המקראי. זאת על אף הביקורת שספגה שיטתו מפי פילוסופים אנליטיים בני דורנו. גם אם שיטתו של מור לא עומדת בפני הביקורת של הפילוסופים הללו מנקודת מבטו של הדיון האנליטי, הרי שהיא מסבירה את הטוב המקראי טוב יותר מאשר הפילוסופיה הקאנטיאנית, וראו מור 1966.

92 על תפיסת המצוות של רס"ג כמפשרת בין שתי המגמות הסותרות והשלכותיה על מחשבת ההשכלה במאה השמונה עשרה ראו אלטמן 1944.

הטוב. רבים מהאחרונים נוטים לזהות את תפיסתם עם המוסר הקאנטיאני ומכאן זיהוים של הצווים המוסריים המקראיים עם אתיקה רציונליסטית. השפעת המוסר הקאנטיאני החריפה את הדיכוטומיה ולא יצרה אותה משום שאין להתכחש למתח המובנה שבין האתי למיתי ולרוב היסוד האתי במקרא הוא אינטואיטיבי ולא תוצר של תפיסה קוהרנטית רציונליסטית, המחויבת לחוק הסתירה. החשיבה המיתית הארכיטיפית מטשטשת את קיומו האינדיבידואלי של הסובייקט שעליו מושתתת הדרישה האתית. מכאן שיש להבחין בין סיפורים. אתיים מובהקים, כמו למשל סיפור כבשת הרש שבו מוכיח נתן הנביא את דוד על מעשיו (שמואל ב יב א-יד), לבין תפיסות מיתיות המתבטאות בעקרון "אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה" (ירמיהו לא כב; יחזקאל יח ב). אין פלא שהרמן כהן ראה בעקרון "הנפש החטאת היא תמות" (יחזקאל כ ב) שבספר יחזקאל התקדמות גדולה בתפיסת המוסר במקרא וחלק מתהליך ההשתחררות מתפיסת האשמה המיתולוגית.<sup>93</sup>

הרמן כהן נשען על מהלכים קודמים, שהיו שותפים להם אחדים מאנשי ביקורת המקרא, זיקק את היסוד המוסרי שבמקרא ממה שתפס כסיגים המיתולוגיים שבו והכריז על דת התבונה ממקורות היהדות.<sup>94</sup> אולם חוקרים שונים כמו קויפמן, שהיו מושפעים מזיהוי היהדות עם רציונליזם, כשלו במקום שבו כהן דייק: לשיטתו, אפשר לדבר רק על דת התבונה ממקורות היהדות ולא על היהדות כדת תבונית כפי שלמעשה עולה מעמדת האחרונים. עם זאת הבעיה, הטמונה בזיקוק מוסריות תבונית מקראית מן הסיגים המיתולוגיים כבשיטת כהן, מקורה גם באימוץ סמוי של ההנחה הקאנטיאנית שהרצון הטוב, גם הוא נתון תבוני. פוסטולט זה שעליו השתית קאנט את שיטתו, אין לו בסיס תבוני גם בשיטתו המוסרית של קאנט, שבנה על הנחת קיומו של רצון טוב את תורת המוסר התבונית שלו. חולשת התפיסה של קאנט נובעת מהאי-נכונות להכיר בכך שהרצון הטוב הוא נתון אינטואיטיבי רגשי באדם בצד נתונים אחרים שבו.<sup>95</sup> התבונה יכולה להאדיר ולחזק את הרצון הטוב כבשיטתו של קאנט או להחלישו ולחסלו כפי שאכן פעלו תועלתנים, משרתי

93 על המתח שבין היסוד המיתי, הניכר בתפיסות הקרבן והאשמה במקרא, לבין היסוד המוסרי תבוני המשתחרר מהן ראו כהן תשל"ב, עמ' 202-251.

94 גונקל כותב בספרו "אגדות בראשית": "השוואת הישות האלוהית עם איתני הטבע, מאבקי הכוח בין האלים לבין עצמם והולדת האלים – כל אלה נעלמו מספר בראשית. מכאן אפשר ללמוד על אופיה המיוחד של דת ישראל. מיסודה דת זו אינה אוהדת מיתוסים שכן היא שואפת למנותאיות, ואילו לסיפורי אלים דרושים לכל הפחות שני אלים [...]. בכל אגדות בראשית הקדומות אשר נשתמרו [במקרא], שולטת רתיעה מפני המיתולוגיה" (גונקל תשנ"ח, עמ' 24-25).

95 ראו לעיל הערה 91 על מור 1966.

משטרים טוטליטריים, לאורך ההיסטוריה. רצון טוב הוא נתון אינטואיטיבי־רגשי ואיננו בהכרח נתון תבוני.

ייחוס המוסריות לאל המואנש עולה מפרקי המקרא החל מסיפורי ספר בראשית, המשך בשילוב הצו המוסרי בציווים הדתיים בעשרת הדברות וכלה בביקורת הפולחן המוסרית של הנביאים ובאחרים מפרקי תהלים. כל אלה אינם נוגדים את החשיבה המיתית ויש לראות גם בהם ייחוסים אנושיים לאלוהים האוהב את הטוב ושונא את הרע. האייכולת לשלב את הנתון המוסרי במכלול הדמות המיתית של האל המקראי ובגלגוליו המאוחרים היא עדות לכך שגם החוקרים, שהשתחררו לכאורה מתפיסות ההשכלה, נותרו שבויים בידיהן והתקשו לא פחות מבני המחנה המנוגד ליצור אינטגרציה בתפיסתם בין היסוד המוסרי ליסוד האישיותי שבדמות האל המקראית והיהודית.

יוצא דופן בקרב אנשי חכמת ישראל, שחשוב להזכירו בהקשר זה, היה שד"ל (שמואל דוד לוצאטו 1800-1865). אף שחיפש הסבר יחיד למהות היהדות ברוח התקופה ועל אף שלא השתמש במושג מיתוס וביקר בחריפות הן את הרמב"ם הן את הקבלה, הכיר שד"ל למעשה ביסוד המיתי, הניכר מן האופי הסיפורי שבו מנחילה התורה את האמונה בהשגחה: "כתבי הקודש מתארים את ה' כזועם על הרשעים וכמיטיב לטובים; כלומר השכר והעונש מוצגים כתוצאה של הפעולה הבלתי־אמצעית והעל־טבעית של אל בעל רגשות."<sup>96</sup> שד"ל ראה במקרא וביהדות הרבנית תורת חיים, המכוונת לחיזוקו של רגש החמלה בהתנהגות האנושית באמצעות חינוך לאמונה בהשגחה ובאמצעות מערכת המצוות שנועדה, לשיטתו, להעצים את יסוד החמלה בחיים<sup>97</sup>: "היהדות היא, כפי שאמרנו, תורה עיונית־מעשית, דתית־מוסרית. היא תורה, הוראה, ולא מדע. היא הוראה עיונית־מעשית, כלומר היא מתכוונת להחדיר דעות מסוימות ורגשות מסוימים, שבעקבותם יונע האדם לפעול באורח ידוע, ולא באורח אחר."<sup>98</sup> שד"ל מצדיק שכלית את אופיים האנתרופומורפי של סיפורי ההשגחה ותורת הגמול שבמקרא ואין הוא מתכחש לאופי זה:

ואמנם עם היות מדת החמלה יסוד גדול וחזק לתיקון המדות, אין כחה מספיק להמשיל את האדם ברוחו עד שיתגבר תמיד על תשוקותיו ועל מחסורו [...] לפיכך ראה נותן התורה יתברך להוסיף לתיקון המדות יסוד אחר, והוא תקות השכר ויראת העונש; כי השכר והעונש, להיותם נוגעים אל עצמו ואל בשרו של אדם, עושים בלבו רושם עמוק ויותר חזק לפעמים

96 שד"ל תשל"ו, "מהות היהדות", עמ' 50.

97 ראו מרגולין תשס"ד.

98 שד"ל תשל"ו, שם, עמ' 47-48.



מהרושם אשר יעשו בו מחסורו ותאווה, עד שימנע מלמלאות תשוקתו  
וחסרונו, ליראת העונש ולתקת השכר.<sup>99</sup>

חשיבות דבריו של שד"ל נעוצה בכך שהוא איננו חושב שהיסוד המוסרי שבתורה  
מנוסח בדרכים שכלתניות גם אם ניתן להצדיקו שכלית, אלא אדרבא, גדולת התורה  
לדעתו היא בכך שהדרישות המוסריות מנוסחות בה בכלים ספרותיים אנתרופומורפיים.  
סביר להניח שהתנגדותו של שד"ל לתפיסה הקאנטיאנית, התולה את הצו המוסרי  
בעקרון רציונלי, וטענתו שיש ליחס אותו לנתון רגשי טבעי המצוי בנפש האנושית  
אך באופן מוגבל, הן שאפשרו לו להשתחרר מכוחה הלופת של העמדה המזהה את  
הצו המוסרי עם רציונליות.

שד"ל נמנע מלעמוד על הקשר שבין אופיו המוסרי של הציווי המקראי לבין  
היבטים נוספים באישיותו של האל, המשתקפים באהבתו לעמו ובקנאתו לו. אין  
ספק שהתיאור שלו רזה ומונוליטי מדי ולכן חשוב לעיין בתפיסות רחבות יותר  
ובמסקנותיהם של חוקרי המזרח הקדום, שהשוו את הסיפורים המקראיים לסיפורים  
של עמי המזרח הקרוב, למיתוסים המסופוטמים והמצריים, שעל רקעם התהווה  
התנ"ך. לדברי מופס:

הנביא המקראי יכול לטעון תוך הסתמכות על מגוון הכלים הרציונליים  
העומדים לרשות הפרקליטי – בכללם ההיגיון המשפטי הקלוקל ופנייה  
ליהירותו של השופט. היכולת לטעון נתונה בידו משום שהאל פועל על  
פי עקרונות רציונליים פחות או יותר; הוא אינו שרירותי אלא פועל על פי  
חוקי המוסר. אם הוא מעניש מישהו, לאחרון עומדת הזכות לדרוש הצדקה  
[...] המלך הפגאני, לעומת זאת, אינו יכול לטעון באופן הגיוני, מאחר שהאל  
עשוי לפעול ללא טעם כלשהו. זאת ועוד, האל שאליו הוא [המאמין הפגאני]  
מתפלל אינו בהכרח אותו האל אשר הביא את הרעה; זה עשוי להיות אל  
אחר, שד עצמאי או אולי כוח קוסמי.<sup>100</sup>

אהבת האל במקרא איננה אהבה שרירותית ולכן גם קנאתו אינה שרירותית. לא רק  
שהאהבה והקנאה הועצמו על ידי רעיון האחדות אלא שגם עצם התביעה המוסרית  
של האל כרוכה ישירות ביחידותו. האהבה ניכרת בכך שהעולם נברא מתוך רצון  
טוב והדרישה לעשות את הישר והטוב (דברים ו יח) היא דרישה מובהקת לחיקוי  
טובו של האל, הניכר בחסדיו הרבים ובעצם רצונו הטוב לברוא את עולמו.

99 שד"ל תרע"ג, "יסודי התורה", עמ' 21 סעיף כה.

100 מופס תשס"ז, עמ' 39.

המסורת התלמודית בדבר מותו של ר' עקיבא<sup>101</sup> ופירושו הנודע, המובא שם, לפסוק "ואהבת את ה' אלוהיך" בתוך קריאת שמע (דברים ו ד-ה) היו ללא ספק מקור השראה למקדשי השם בכל הדורות. אולם הטענה שמוכנו של הסיפור הוא שצו האהבה האלוהי דורש התמסרות טוטלית עד כדי מסירת הנפש כבסיפור העקידה, כפי שטען יהודה ליבס, איננה עומדת בפני הביקורת.<sup>102</sup> על פי המתואר במסכת ברכות קידוש השם של ר' עקיבא היה על לימוד התורה, שהרי קודם לסיפור המעשה מביא התלמוד בשמו של ר' עקיבא את משל השועל והדגים האומרים: "ומה במקום חיותנו [המים] אנו מתיראין במקום מיתתנו [היבשה] על אחת כמה וכמה", והנמשל: "אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה 'כי הוא חיך ואורך ימך' (דברים ל כ) כך אם אנו הולכים ובטלים ממנה על אחת כמה וכמה".<sup>103</sup> ר' עקיבא דורש את הפסוק בדברים ל כ, המתייחס במקור לאלוהים "הוא חיך", על התורה: "כתוב בה". מכאן שמבחינתו של ר' עקיבא הנאמר על אלוהים נאמר על התורה ומכאן אהבת אלוהים היא אהבת התורה. כלומר ר' עקיבא לא מצא טעם לחייו ללא התורה. אהבת השם המקראית והיהודית איננה משקפת בהכרח רק התבטלות בפני שרירות ליבו של האל האהוב או המקנא אלא גם דבקות בערכי התורה ובמשמעות שהיא מעניקה לחיים. ר' עקיבא איננו מפריד בין הפסוק "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו ה) לבין הפסוק "למען תחיון וטוב לכם והארכתם ימים בארץ אשר תירשון" (דברים ה כט), שבו מודגשת התכלית המטיבה של התורה. הפתרון שלו לבעיה, המתגלה לנוכח המציאות ההיסטורית האוסרת עליו ללמוד תורה, הוא אקזיסטנציאלי: מוטב לסכן את החיים למען חיים של משמעות ושל לימוד תורה, מאשר לחיות חיים בטוחים ללא תורה ומשמעות. זה מוכנו של הביטוי התלמודי "שתוק כך עלה במחשבה לפני", הנאמר בתשובה לשאלה "זו תורה וזה שכרה?". ניסוח זה תואם את חלקו הראשון של מאמרו של ר' יעקב במסכת קידושין "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא".<sup>104</sup> ר' עקיבא יודע מה

101 בבלי מנחות כט ע"ב; ברכות סא ע"ב.

102 על פי רוזנברג ליבס "החיה לפנינו בצורה מרשימה את אחת האפשרויות שבהן ניתן היה במשך הדורות לתפוס את היהדות, ולדעתי, לעוות אותה. בספר התורה כפי שהוא מצוי לפנינו, נגמרת פרשת העקידה בנצחון החסד על הקנאה, במחאה כנגד קורבן־אדם ובראיית קורבנות בעלי־חיים, ובייחוד קורבן־העולה, כפעולה סמלית הבאה במקום קורבן־האדם" (רוזנברג תשנ"ח, עמ' 164).

103 ברכות סא ע"ב.

104 קידושין לט ע"ב. ר' יעקב עצמו הניח, כפי שעולה ללא ספק מהמשך דבריו שם, ששכר המצוות הוא בעולם הבא בלבד "למען יטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך לעולם שכולו ארוך" (שם).

צפוי לו אם ייתפס והוא מודע לכך ששכר חיצוני לא מובטח לו, אולם המשמעות הפנימית שמקנה לימוד התורה, המבוטאת במאמרו של בן עזאי במסכת אבות "שכר מצוה מצוה"<sup>105</sup>, איננה יכולה להילקח ממנו. הוא בוחר בחיים הפנימיים, אף שבחירה זו עלולה לסכן את החיים החיצוניים, משום שהללו איבדו את משמעותם מרגע שנשללה ממנו על ידי מערכת השלטון הרומי האפשרות ללמוד תורה. מובן מאליה שהסבר זה לעמדתו של ר' עקיבא איננו מערער על לקחם של סיפורים רבים אחרים, הכלולים בספרות חז"ל לסוגיה ומחייבים שכרן של מצוות בעולם הזה, שלא לדבר על סיפורים ומדרשים רבים על שכר העולם הבא.

בעמדתו של יהודה ליבס יש קסם רב, שהרי מעתה ניתן הסבר לכאורה לשורה של נתונים קשים לעיכול במסורת היהודית כמו קנאתו של האל המקראי, המשתקפת בסיפור עקידת יצחק, במצוות הבכורות (שמות יג א-טז) ובמקומות נוספים. במיוחד יש בדברי ליבס כדי להאיר באור חדש את המקרים הרבים של קידוש השם בתרבות היהודית המאוחרת, שמצאו השראה באגדת עשרת הרוגי מלכות ובמיוחד בסיפור מותו של ר' עקיבא בתלמודים.<sup>106</sup> שלום רוזנברג חושב שהסברו של ליבס מסביר את עולמם של כל מי שסירבו להכיר במרכזיותו של האתוס המוסרי המקראי ופירשו למשל את העקידה כמחייבת את הקרבת הבן.<sup>107</sup> המקרה של ישעיהו ליבוביץ יכול לחזק דעה זו שהרי לשיטתו עיקר היהדות היא קבלת עול מלכות שמים בבחינת ביטול הרצון האנושי בפני זה האלוהי באופן שממדר לחלוטין את הציווי המוסרי מרצון האל.<sup>108</sup> תפיסות אלו מקצינות עד אבסורד את מיתוס הרצון שבמדרש ספרי על הפסוק "אשה ריח ניחוח לה" במדבר כח ה. אולם חשיבותו הגדולה יותר של הסבר זה היא בכך שהוא חושף את אופייה המיתי ואת מהותה של התפיסה ההטרונומית של היהדות, שהיא נחלתם של רבים אם לא של רוב גדול בקרב שומרי ההלכה והיא גם נחלתם של רבים מן החילונים, הרואים בעמדה ההטרונומית את לב היהדות, כפי שארחיב להלן.

עמדתו של ליבס נתמכת לכאורה בדבריו של הנרי פרנקפורט, ארכיאולוג המזרח הקדום הנודע, שהשווה בין המקרא למיתוסים הגדולים של מצרים וארם נהריים וטען שלמרות ההבדלים הגדולים:

105 אבות ד ב.

106 ייתכן וקסמו של ההסבר הליבסי קשור גם בטעם הדתי שהוא מעניק לגלגולו הנוכחי של קידוש השם המסורתי בדמות מסירות נפשם של לוחמים במסגרת שירותם הצבאי בצה"ל.

107 רוזנברג תשנ"ח, עמ' 164.

108 ראו שגיאתשס"ו, עמ' 15-28.

תהליכי המחשבה המיתופאית מכריעים הם לגבי הרבה חלקים במקרא [...]. אפילו התפיסה הגדולה של אל יחיד וטראנסצנדנטאלי לא היתה נקיה לגמרי מן המיתוס, שכן לא היתה פרי ספיקולציה מתוך ריחוק-הדעת אלא פרי חוויה לוחטת ודינאמית. המחשבה העברית לא התגברה לגמרי על המחשבה המיתופאית. למעשה יצרה מיתוס חדש – המיתוס של רצון האלוהים.<sup>109</sup>

בשונה מליבס טען פרנקפורט שמיתוס הרצון האלוהי המקראי התמקד בבני עם אחד והוא מניח שעם זה נבחר לשאת בנטל מוסרי מפחיד, שהתפתח מאוחר יותר למיתוס של מלכות האלוהים:

109 פרנקפורט תשכ"ח [1948], עמ' 232. בנקודה זו מעניין להשוות את תפיסתו של פרנקפורט לזו של קויפמן. בספרו "תולדות האמונה הישראלית" קובע קויפמן: "האידיאה המטפיסית היסודית של האמונה הישראלית לא נולדה מתוך הגיון במערכת העולם וסדרי תופעותיו וקשרי הסבות והמבוסבים אלא מתוך אינטואיציה דתית ראשונית חדשה, שתלתה את כל ההויה כולה ברצון אלהי עליון ומוחלט. רעיון-האחדות הישראלי לא נבע מתוך חקר טבע ההויה ומהות האלהות. הנתבי אל רעיון האחדות מתוך חקר זה עובר בהכרח דרך ההפשטה. הרעיון ההוא נולד מתוך הרגשה דתית חדשה, הברקה של האמונה באלהים, שהעלתה את האידיאה של רצון אלהי עליון ושליט [...] עדות מונומנטלית על שרשיותה של האידיאה הזאת ועל מעמקי פעולתה היא העובדה שאין לה' כל מיתוס [...] אין 'גורל' שולט בו. אין 'תולדה' לאל, אין חמדה, לידה, פריה, גדול, מיתה וכו'. אין שום מידה מיתולוגית בו" (קויפמן תשכ"ט, כרך א', עמ' 244-245). כלומר, האמונה המקראית ברצון האל, שתוארה על ידי פרנקפורט כמיתוס חדש, הוגדרה על ידי קויפמן כעדות לאי-קיומו של מיתוס מקראי. מובן שאפשר לטעון שההבדל מקורו בהגדרות שונות של המושג מיתוס ואין ספק שקיים הבדל שכזה. אולם קויפמן עומד שם על כך שמדובר ברעיון בלתי מופשט, ברגש דתי ולא בעקרון שכלתני. אמונת הרצון המקראית אליבא דקויפמן היא סוג של רגש דתי אינטואיטיבי שאינו תוצר של חשיבה מופשטת כמו זו של הפילוסופים היוונים (ראו דיונו שם, עמ' 221-244). מכאן שגם לפי קויפמן, אין הבדל מהותי בין האמונות הדתיות הרגשיות של עמי המזרח הקדום לבין אלה של האומה הישראלית, שהרי אלה וזו כאחת מושתתות על אינטואיציות רגשיות ולא על חשיבה שכלית מופשטת. הרושם המתקבל מכאן הוא שגם לשיטתו של קויפמן, המגדיר את המיתוס על פי התוכן הספציפי של המיתוסים המוכרים לנו מן העולם העתיק, אמונות המקרא אינן שונות מהותית מאמונות העולם העתיק אלא בתכניהן בהיותן פרי חוויות רגשיות אינטואיטיביות. כרי להישאר נאמן לשיטתו הלאומית הגורפת שאין מיתוס במקרא, מוכן קויפמן לקבוע שהשינוי בתכנים מקורו בהבדלים במזג הרגשי של העמים ולא בחדירתן של מחשבות מופשטות המעוררות ספק באמיתותן של האמונות המיתיות הקדומות. מדבריו עולה שלמרות הגדרתו התכנית למושג מיתוס, הוא טען שעולם האמונות המקראיות, בדומה לכלל העולמות המיתיים, הוא תוצר של חוויות רגשיות קולקטיביות ולא של צורות חשיבה לוגיות ומופשטות יותר.

לא תופעות-הקוסמוס אלא ההיסטוריה עצמה היא שנעשתה כאן הרת-משמעות; ההיסטוריה נעשתה התגלות רצונו הדינאמי של האלוהים. בן אדם לא היה סתם עבד האלוהים כהיותו בארץ-הנהריים; הוא גם לא הוצב כמו במצרים, במקום נגזר-מראש ביקום סטאטי, שאין צורך – ובעצם, אין אפשרות – להרהר אחריו. האדם, בהתאם למחשבה העברית, היה פרשנו ועבדו של האלוהים; הוא אפילו נתכבד במשימה של סיוע להגשמת רצונו של אלוהים. הנה כך נגזר על האדם לעשות מאמצים שאין להם קץ, אשר נועדו לכשלוך בגלל חסרונותיו. במקרא מוצאים אנו את האדם והנה חירות חדשה בידו ונטל חדש של אחריות על שכמו. שם אנו מוצאים גם היעדר חדש וגמור של 'אוידימוניה', של הרמוניה – בין עם עולם-התכונה ובין עם עולם-התפיסה.<sup>110</sup>

בהמשך לתיאורו של פרנקפורט אפשר לומר שמיתוס הרצון האלוהי במקרא, שבמרכזו פסוקים כמו "והייתם לי סגולה מכל העמים" (שמות יט ה) או "קדשים תהיו כי קדש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט ב), התפרש בעולמם של חז"ל בשתי דרכים שונות, כפי שכבר רמז על כך אורבך.<sup>111</sup> האחת נשארה נאמנה לתפיסת המצוות שבספר דברים, "ושמעת ישראל ושמרת לעשות אשר ייטב לך" (דברים ו ג), בקבעה שהמצוות ניתנו כדי לצרוף בהן את הבריות.<sup>112</sup> עמדה זו ניסח אורבך במלים הבאות: "כי אין המצווה צורך למצווה, אלא שעצם המצווה באה לטובתו של האדם".<sup>113</sup> תפיסה זו משמרת את הממד האוטונומי שמצוי במערכת המצוות המקראית. הדרך השנייה הייתה בנוסח המדרש למיתוס בדבר קיום המצוות לשם עשיית "נחת רוח לפני, שאמרת ונעשה רצוני", כלומר קיום רצונו של האל המצווה. עמדה זו מדגישה את אופיין ההטרונומי של המצוות. מכאן שעל פי הפרוש השני קבלת עול מלכות שמים

110 פרנקפורט תשכ"ח [1948], עמ' 233.

111 אורבך תשמ"ו, עמ' 320-321. דבריו של אורבך שם מסייגים את אמירתו המפורסמת עמודים אחדים קודם לכן ש"אין אוטונומיה. בניגוד לתורת המוסר של קאנט [...] הרי שבמשנתם של חז"ל נשאר אלהים תמיד מקור המצווה ונותנה" (שם, עמ' 294). הסתייגותו נובעת מהבנתו שהשקפה הטרונומית איננה נזקקת לטעמים למצוות, שהרי כולן נועדו למלא את רצון האל המצווה, אולם מחשבת חז"ל רבת פנים ומכילה גם טעמים (שם, עמ' 320).

112 "רב אמר: לא נתנו המצוות אלא לצרוף את הבריות בהם. וכי מה איכפת לו להקב"ה, מי ששוחט מן הצואר ומי ששוחט מן העורף, הוי לצרוף את הבריות" (בראשית רבה מד א). לדיון במאמר זה, המצדיק את פירושו של אורבך ורואה בו מאמר שנועד להדגיש את התכלית האנושית של קיום המצוות ראו שגי' 1998, עמ' 41-44.

113 אורבך תשמ"ו, עמ' 321.

משמעה ביטול הרצון האנושי בפני הרצון האלוהי. אם נשוב להצעתו של ליבס, ניתן לומר שהיו מי שהבינו את צו האהבה המקראי כקריאה ליחס דיאלוגי בין אוהבים, והיו מי שהבינו ציווי זה כדרישה לאהבה אובססיבית של האל, המחייבת התבטלות של האהוב. הדרך האחת משמעה עמדה הרואה בקיום המצוות מעשה אוטונומי, היענות אנושית לדרישה האלוהית ומכאן שהמצוות נתפסות בה ככלי לרבקות האדם בכוראו.<sup>114</sup> הדרך השנייה מבנה את התפיסה ההטרונומית של המצוות.<sup>115</sup> אולם, התפיסה האוטונומית, הנלמדת מעמדתם של הלל ור' עקיבא, איננה עמדה תבונית כבשיטתו של קאנט אלא שמקורה במיתוס המונותאיסטי המוסרי של המקרא, המניח שרצונו של האל הוא רצון טוב ומשפטו הוא משפט צדק ומוטל על האדם לחקותו בכל מעשיו. העמדה ההטרונומית מעצבת מיתוס חדש על רצונו המוחלט של אלוהים, שלפיו כל מצוות התורה נועדו להאדירו ולבטא את הכניעה לו. עמדתו של יהודה ליבס מסבירה את העמדה ההטרונומית באמצעות מיתוס אהבת האל, שאותו הוא תופס כמיתוס המקראי העיקרי אם לא היחיד. הנחת קיומו של מיתוס מקראי אחד נובעת מעיקרון האחדות של המחשבה המונותאיסטית. כשם שהמתנגדים לקיומו של מיתוס מקראי הניחו שעצם האמונה המונותאיסטית פוסלת את קיומו של מיתוס כזה משום שאין היא מאפשרת סיפורים על יחסים פנים אלוהיים, כך המצביעים על המיתוס המקראי היחיד מניחים שאמונה מונותאיסטית פוסלת את קיומם של נראטיבים מיתיים אחדים, המיוחסים לאל זה וליחסיו עם העולם ובני האדם.<sup>116</sup> מובן שההנחות המוקדמות השונות כרוכות גם בהגדרת המיתוס של כל אחד מהצדדים, ולפיכך בטרם אציע נקודת מבט משלי על אופיים המיתי של המקרא ומקורות היהדות אדון בעמודים הבאים בהיבטים מתודולוגיים אחרים של הנושא.

### ב. הגדרת המיתוס

כיוון שבדברים הבאים ברצוני לטעון לבעייתיות אוניברסלית המסבירה את תהליכי היווצרותם, פרשנותם והיעלמותם של מיתוסים, מוטלת עלי החובה בשלב זה להבהיר

114 על הפרשנות הרבנית לפסוקי הדבקות ראו אפטרמן תשע"א, עמ' 22-29. על תפיסת המצוות כאמצעי להתעלות עצמית בכתבי מורי החסידות הראשונים ראו מרגולין תשע"ב, עמ' 94-96.

115 על התפיסה ההטרונומית והתפיסה האוטונומית במסורת היהודית ראו שגיא 1998, עמ' 55-101 וכן לאורך כל הספר.

116 גם פרנקפורט בדברו על מיתוס הרצון האלוהי במקרא, מתמקד במיתוס מרכזי אחד ומתעלם מהאופי המיתי של עשרות ומאות פרקים מקראיים, סיפורי אגדה ומדרשים, הכוללים סיפורי נסים פנטסטיים וסיפורים אטיולוגיים למכביר.

מה משמעותו של המושג לשיטתי. הגדרת המיתוס על פי תכנים ספציפיים כבמאה התשע-עשרה איננה עומדת בפני הביקורת לאור התעלמותה מהידע הרב שנצבר במאה העשרים על טיבם הצורני של מיתוסים שונים. הגדרתי שואפת לסינתזה בין תאוריות שונות ועל פיה מיתוס משמעו סיפור המבוסס על תכנים חווייתיים של יחיד או קבוצה, סיפור המסופר בכלי ביטוי חווייתיים כמו שפת החלומות, רמזים, מטפורות וביטויי רגש, שהושלכו על המציאות החיצונית העולמית ונקבעו לדורות כתיאור מקודש של מה שהתרחש וממשיך להשפיע על המציאות החיצונית. סיפורים אלה מעניקים טעם לריטואלים הקשורים בהם ומשמעות לחייהם ולפעילותם של מאמיני המיתוס. האובייקטיביזציה והקולקטיביזציה האפייניות למיתוסים מאפשרות להם לשמש הסבר ומניע לריטואלים הקולקטיביים. גרינולד כרכים לפניו עמד גם הוא על כך ש"מרכיביו של הסיפור המיתי הם תכנים סובייקטיביים, השואפים בדרכים שונות להגיע לידי קיום אובייקטיבי".<sup>117</sup> עמדות אלה מניחות שמקור התביעה של המיתוס להיחשב כאמת הוא הניסוח האובייקטיביסטי שלו גם אם אין לו תשתית היסטורית, כיוון שהוא פרי יצירתו של הדמיון הספרותי. במלים אחרות המיתוס הוא החצנה של תכנים פנימיים ומכוחה של ההחצנה הוא מסופר כסיפור עובדתי כטענתו של הנס יונס.<sup>118</sup> ק.ג. יונג הסביר מהלך זה של אובייקטיביזציה באמצעות תורת הארכיטיפים שלו.<sup>119</sup>

מנקודת מבטה של הגדרה זו, ההבדלים בין סיפור על האלים וחייהם הפנימיים לבין סיפור על אל יחיד ויחסיו עם האדם וההבדלים בין סיפור על עבר קדום או על היסטוריה קדומה לבין סיפור על חוויות אישיות וחברתיות מכוונות, שני סוגי ההבדלים כאחד הם שוליים גם אם הם משמעותיים. כיוון שמיתוסים נבנים מחומרים נפשיים הם מנוסחים פעמים רבות בלשון הסמלים של החלומות והלא מודע ונוטים אל הפנטסטי. הגדרה זו מהווה סינתזה של הגדרות מספר ונמנעת מהגדרות שמחקרים ביקורתיים מצאו כי הן צרות מדי כמו הגדרתו של אליאדה ומכאלה שנמצאו רחבות מדי כהגדרתו של לוי שטראוס.<sup>120</sup>

117 גרינולד תשס"ד, עמ' 19. ניסוח אחר התואם יותר את מובנו של המיתוס בעבור האדם המאמין הוא ש"מבחינה פסיכולוגית, אפשר לומר שהמיתוס מעניק מעמד של עובדה למה שאינו ניתן ליריעת השכל" (שם, עמ' 20).

118 יונס 1974, עמ' 291-292.

119 גם אם טענתו של יונג לקיומו של לא-מודע קולקטיבי איננה עומדת בפני הביקורת המדעית, הרי שלהבחנתו בין תכונות אנושיות-אישיות לבין תכונות מיתולוגיות יש חשיבות רבה לענייננו. ראו למשל יונג תשמ"ז, עמ' 77-98.

120 ראו להלן ליד ציון הערה 123.

במיתוסים הקלאסיים בדרך כלל משולבים זה בזה מישורים נפשיים שונים, הכוללים נתונים יצריים-חייתיים, נתונים אנושיים, המשקפים את האגו ומאבקיו, נתונים בין-אישיים ונתונים על-אנושיים. במושג 'נתונים על-אנושיים' אני מתכוון לכוחות ולמשאלות שמכוונים לפרוץ אל מעבר לאנושי, אל שלמות, אל הטבה ללא גבול, אל צדק מוחלט, אל העל-טבעי. במיתוסים הקלאסיים היו הנתונים השונים שלובים זה בזה והם נצבעו בדרך כלל באור דתי. במאה העשרים הרבו לדבר על מיתוסים לאו דווקא בהקשר דתי, אלא גם בהקשרים אנושיים וקבוצתיים לא-דתיים כמובהק.<sup>121</sup> המיתוס החילוני עונה על כל הקריטריונים שמנינו אך אין בו מקום לקשר עם כוח אלוהי על-אנושי, והוא מתאר כוחות אנושיים וכוחות חייתיים יצריים בלבד. המיתוס הדתי כולל בדרך כלל החצנה ואובייקטיביזציה של מפגשים נפשיים עם יסוד על-אנושי, המתגלה לאדם בדרך כלל בחלום ולפעמים אף בהקיץ. המיתוס החילוני מתייחס אל העל-אנושי כחלק מן האנושי ואילו המיתוס הדתי מבחין ביניהם, נוטה להשליך את היסוד העל-אנושי כלפי חוץ ומעניק לו משמעות אובייקטיבית החיצונית לאדם.

חשוב להבחין בין מיתוסים חילוניים לבין הסברים חילוניים למיתוס. לודביג פויירכך טען שהמפגש עם האלוהי בתוך האדם, הוא מפגש של האדם עם הממד הגבוה שבו, המוחצן בדת לרמות אובייקטיבית חיצונית או לדמויות אחדות כגון זו. מנקודת מבטם של קרל מרכס ואחרים היה פויירכך מאבות החילון העמוק ביותר שהתרחש באמצע המאה התשע-עשרה, אולם פויירכך היה גם מגדולי התאולוגים הנוצרים במאה התשע-עשרה ואפשר להבין את דבריו כקביעה שאפשר לומר בבטחה שהאלוהי מתגלה בתוך נפשנו פנימה, אף שלאחר קאנט הפך הדיבור המטאפיזי לבלתי אפשרי.<sup>122</sup>

נטייתו של קלוד לוי-שטראוס להרחיב יתר על המידה ניכרת בכך שבמחקריו הרבים על המיתוסים של השבטים הפראיים בדרום אמריקה הוא ניסה להוכיח שהמיתוסים מתווכים בין הטבע לתרבות. השערת המחקר שלו הייתה כי:

אנשים אלה, שאנו תופסים בדרך כלל כמי שנשלטים לגמרי בידי הצורך שלא לגווע ברעב, הנתונים בתנאי קיום דוחקים בסביבה חומרית קשה מאוד, מסוגלים בהחלט לחשיכה נטולת מניע תועלת, כלומר, הם מונעים בידי צורך או תשוקה להבין את העולם הסובב אותם, על הטבע והחברה

121 באתר תשנ"ח; אוחנה-ויסטריך תשנ"ז.

122 על תרומתו הגדולה של פויירכך למחשבה הדתית שלאחר היגל ראו הרוי 1995.



שבהם הם חיים. ועל־מנת להצליח בכך, הם משתמשים בשכלם ממש כמו שהפילוסוף, או אפילו במידה מסוימת המדען, היה משתמש בו.<sup>123</sup>

שלמה גיורא שוהם הוסיף להסבר זה ממדים אקזיסטנציאליסטיים מובהקים, המסבירים את התיווך של המיתוס בין הטבע לתרבות כמתן משמעות, ובכך העניק שוהם מובן חדש למהלכו של פויירבך. שוהם ניסח את תפיסתו במסגרת דיון שערך במתן השמות לחיות בידי האדם בכראשית ב יט-כ:

מיתוסים אותנטיים – והתנ"ך הינו דוגמה ראשונה במעלה להם – הינם, בין היתר השלכות של התנסויות התפתחותיות. לפיכך, מאחר שהאדם הינו המקור למשמעויות ולערכים, האל במיתוס אמיתי מביא את צורות החיים אל האדם כדי שיעניק להן זהות בעלת משמעות. ושוב, האדם לברו, כמתווך האנתרופי, מעניק משמעות הן לחיים והן לאל.<sup>124</sup>

ספרות מודרנית, הנכתבת מנקודת מבט אישית של הכותב ואשר אין בה ניסיון לאובייקטיביזציה, אינה שייכת לתחום המיתוס. היצירות הללו אינן מיתיות כיוון שגם כשהן נכתבות בלשון פנטסטית, פלאית ביותר, בדומה לזו של המיתולוגיות העולמיות השונות, הן מתוארות בדרך כלל באופן סובייקטיבי כחוויה אישית ולא כהתרחשות שפרצה מן הסובייקטיביות לאובייקטיבית, מחיי היחיד לחיי רבים בדורות הבאים. אין היוצר המודרני משליך באופן נסתר את עולמו הפנימי על העולם החיצוני ואין הוא חושב שהחוויות המשקפות את המתרחש בחייו הפנימיים זהות למה שמתרחש בעולמם של בני אדם אחרים או שהן מחייבות בני אדם אחרים, אלא שלכל היותר הן דומות לאלה של אחרים בנקודות מסוימות. יש מי שטוענים שהפער בין המיתוסים העתיקים לתפיסות העולם שלנו הוא קטן וכי לרבות מהתאוריות המדעיות שלנו יש בעולמנו מעמד, הדומה לזה של המיתוסים הקדומים בעולמם של הקדמונים.<sup>125</sup> אולם למרות טענתו החשובה של ניטשה בדבר הפונקציה הנפשית שממלא המדע בחיים המודרניים, אין לשכוח שתאוריות מדעיות בנות ימינו מנסווחות בידי אנשים המכוונים להפרדה מודעת בין ערכים לבין תיאור של העולם, שהן מתימרות להיות נקיות מכל ניסיון לחולל אובייקטיביזציה של חוויות וערכים אישיים ושתקפותן המדעית עומדת להן כל עוד לא נמצאו תאוריות טובות יותר הנקיות עוד יותר מהטיות סובייקטיביסטיות. מכאן שמיתוס נבדל

123 לוי-שטראוס תש"ע, עמ' 34.

124 שוהם תשס"ב, עמ' 228.

125 רעיונות כאלה נוסחו כבר בידי ניטשה בספרו "המדע העליון". ראו ניטשה תשמ"ו, עמ'

208, פסקה 37; עמ' 325-326, פסקה 300.

מתאוריות מדעיות המניחות, גם אם כאשלייה, את היותן משוחררות מהתניות סובייקטיביסטיות. כאמור לא כל תיאור והסבר של העולם הוא מיתוס בפוטנציה. תנאי הכרחי למיתוס הוא קיומם של רכדים נפשיים-סמליים, הכלולים בו ומשמשים לטיעון המתיימר לאובייקטיביות. הגדרה זו איננה מבחינה בין מיתוס דתי לחילוני ולפיכך היא מחייבת הגדרת משנה בעניין זה.

### ג. המיתוס ושברו או המיתוס ככוזב

המהלך שהחלו שלינג וניטשה לקראת הבנה פוזיטיבית של המיתוס, התבסס על תפיסת המיתוס כאופן חשיבה ולא כחשיבה על תכנים ספציפיים, המתמקדים בישויות דמיוניות כמו רוחות, אלים ומפלצות שאפינה את דרך המלך בסוגיה זו קודם לכן. בעבור ניטשה הנס הוא הביטוי המובהק ביותר למיתוס ומנקודת המבט הזו הספרות המקראית מדרשית היא מיתית:

הרוצה לבחון את עצמו בקפידה, מה מידת קירבתו אל המאזין האסתטי, או אל עדת בני-האדם הסוקראטיים-בקורתיים, שאול ישאל את נפשו בלי לב ולב, מהי הרגשתו כשעל הבימה שלנגד עיניו מוצג הנס. אם מרגיש הוא כאילו פגעו בטעמו, טעם התפיסה ההיסטורית של סיבתיות פסיכולוגית חמורה, או שהוא מקבל את הנס ברוח טובה וסלחנות, כדבר שאמנם עתה הוא זר לנפשו, אך קרוב הוא ללבה של ילדות; או שמא בשעת מעשה הוא נפעם בהרגשה אחרת לגמרי. כי הנה בזאת הוא נבחן, באיזו מידה הוא בכלל מסוגל להבין את המיתוס, את תמונת העולם המרוכזת, באשר המיתוס שהוא בבחינת סוד צמצומה של התופעה, נזקק בהכרח לנס. אך הקרוב ביותר לאמת הוא, שבכחינה מחמירה ירגיש עצמו כמעט כל אחד מאתנו כמפורר בידי הרוח הביקורתית-היסטורית של השכלתנו, עד לבלי יכולת עוד לקלוט את קיומו של המיתוס הקדמון כדבר המתקבל על הלב, אלא אם כן על דרך-מלומדים, במיצוען של הפשטות.<sup>126</sup>

דבריו האחרונים של ניטשה משקפים את הקושי הרציוליסטי למול המיתוס וצורת החשיבה המיתית. אפילו מי שקיבלו את עמדתם של שלינג וניטשה, כמו בובר בקשר למקרא וכמו שלום ביחס לקבלה, נזקקו לממד ההיסטורי כדי להתגבר על התפוררותו של המיתוס במהלך החשיבה ההיסטורית-ביקורתית.<sup>127</sup> לעומת זאת,

126 ניטשה תשמ"ו, עמ' 136-137.

127 לבובר, בדברו על המונותאיזם המוסרי כמיתוציה של ההיסטוריה בהמשך למהלכו של שמואל הירש באמצע המאה התשע-עשרה, היה חשוב להרגיש שמדובר בחוויה המבוססת

בעיני מאמינים שאלת המיתיות של סיפורי המקרא, של הגותם של חז"ל או של רעיונות הקבלה מערערת את מידת אמתותם של הטקסטים המקודשים. לא פלא שאחת הדרכים הידועות להצלת טקסטים מקודשים מפני ערעור זה היא הכחשת כל קשר בינם לבין טקסטים מיתיים.

כאשר מייחסים לתכנים נפשיים, למשאלות לב ולחוויות פנימיות של יחידים עובדתיות כלליות, המשקפת אירועים חיצוניים, סביר להניח שיתגלה לבסוף פער בין החוץ לפנים. זאת כיוון שהמציאות החיצונית איננה מתנהלת בהתאם למשאלות נפש של בני אדם. יותר מכך, כל אימת שהסיפור, המכונה בפניו סיפור מיתי, נתפס כיציר הדמיון בלבד בגלל ההתנגשות שבין תכניו למציאות החיצונית הוא הופך בעיני שומעיו לסיפור כוזב.

השימוש המודרני במושג מיתוס מניח מראש שמדובר בסיפור דמיוני ומכאן ההנחה הגלויה או הסמויה שמדובר בסיפור כוזב. פרדריק אלברט לנגה, בספרו "ההיסטוריה של המטריאליזם" משנת 1865, עמד על כך שהמיתוס מזייף את המציאות ולכן "איננו יכול להציע שירות כלשהו לידע".<sup>128</sup> עמדה טיפוסית זו מהדהדת בכתביהם של רבים עד היום. גם הטוענים לקיומו של מיתוס מונותאיסטי לא היו משוחררים מטענה זו. מרטין בובר כרבים אחרים עמד על כך שבמיתוס ניתן להאמין כל עוד חושבים שהוא איננו מיתוס.<sup>129</sup> אינני רוצה להיכנס לשאלה אם היוונים האמינו במיתוסים שלהם,<sup>130</sup> אולם ובשיח על מיתוסים המתקיים בתרבות המודרנית קשור המושג מיתוס בערעורה של אמת שמאמינים בה ומתוך האמונה בה היא הופכת לסיפור מיתי.

טענתם של פילוסופים של הלשון בני ימינו בדבר מרכזיותן של מטפורות בלשון ככלל, בחיי היום יום כמו גם בשפת המדע, ולא רק בטקסטים ספרותיים ומיתיים הביאה למהפכה בהבנתנו את השפה המיתית.<sup>131</sup> השלכותיו של גילוי זה קריטיות

על התרחשות היסטורית גם כשהוא דן בנס על הים, כלומר בקריעת ים סוף: "בשיר לא ניתן לנו הרבה מצור מציאות היסטורית, אבל דיינו במה שניתן לנו: ים ועל שפתו צבא-סוסים של אויבי ישראל – גדוד פרישים או בעלי רכב – וטביעתם בגלים מסיבה שאין ליחסה לכוחות אנוש. שלב זה של היציאה ניתן לו כאן מה שנעדר מהשלב הראשון: תעודה לעובדה המוצקת, שסביבה נתרקם ונתגבש אותו זכרון-העם היוצר, שהוא נאמן ומשנה כאחד" (בובר תש"ו, עמ' 61).

128 המיתוס הוא "ביטוי טבעי של הדמיון האנושי" (גרינוולד תשס"ד, עמ' 20), וראו גם דאודן 1992, עמ' 3. על תפיסת המיתוס כסיפור כוזב עמדו רבים. ראו למשל לנגה 1950, ספר שני, חלק ג, עמ' 344.

129 בובר תשכ"ב, עמ' 273.

130 ראו בהקשר זה ויין 1988; דאודן 1992, עמ' 3-4.

131 לייקוף-ג'ונסון 2003.

ביחס לתקפותו של הטיעון לאמת, שהיה מבוסס על הבחנה מהותית בין משפטים אובייקטיביים לכאורה למשפטים סובייקטיביים.<sup>132</sup> בעקבות טיעוניהם של קסירר מצד אחד ושל הסטרוקטורליסטים מבית מדרשו של לוי־שטראוס מצד שני ובעקבות גילוי זה השתנתה התייחסותנו אל המיתוס. הטענה של הפוזיטיביסטים אנשי החוג הווינאי, שתקפותו של משפט מותנה אך ורק באימותו ומכאן שכל מיתוס הוא בדיה, נראית היום מוגבלת וצרה גם לפילוסופים של הלשון. לכאורה שינוי זה מערער את הצגתו של המיתוס כבדיון, אולם בעיית המיתוס ושברו נותרה בעינה משום שמקורה בכך שהוא מתחולל בכל פעם שנוצר מחדש פער בין המציאות הפנימית, אמתית ככל שתהיה, לבין המציאות החיצונית שהמיתוס מתיימר לתארה באמצעות החצנת התכנים הנפשיים האופיינית לשפה המיתית.<sup>133</sup>

תופעה זו איננה אופיינית רק לעולם המודרני, שהרי העיון במקרא מוכיח שגם רבים מפרקי המקרא משקפים משבר באמונתם של אנשי המקרא במיתוסים שהיו קיימים בסביבתם. פרק תהלים נ שנידון לעיל, פסוק כז בספר מלכים א פרק ח – "האמנם ישב אלהים על הארץ הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך" – ופסוקים רבים אחרים מעידים על שבר אמון של הכותב ביחס לאמונה נפוצה וקדומה על תפקידם של הקרבנות והמקדש.<sup>134</sup> פרקי המקרא הרבים ודיוני המדרש בשאלות של צידוק הדין ושל שבר ועונש בעולם הזה ובכא משקפים כולם שבר באמונה השלטת במקרא בשכר ועונש ארציים לנוכח מציאות בלתי נסבלת של צדיק ורע לו. מדובר, אם כן, בתופעה עקרונית שראשיתה בעולם העתיק עצמו ובכל תקופה ותקופה היא שבה ומתרחשת מחדש בהתאם לגורמים המערערים הייחודיים לה. חלקם חוזרים על עצמם כמו סוגיית צידוק הדין וחלקם חדשים כמו למשל ערעוריה של הפילוסופיה החדשה וערעורי המדע המודרני על האמונות הדתיות הימי ביניים.

132 שם, עמ' 159–228.

133 ברגר 1980.

134 בשונה מהתיאור המגשים והמאניש של האלים בעולם הפגאני נוקט המקרא עמדה מורכבת. האל מוגשם ואיננו מוגשם. הוא רואה בלי עיניים שניתן למששן ושומע ללא אזנים שניתן לגעת בהן. יש לו דמות הגוף ואולי אף דמויות גוף שונות כטענת זומר 2009, אך הן המקמקות. לורברבוים המניח בניגוד למה שהיה מקובל, כי קיים דמיון עמוק בין האדם לאל "כי המידמה הוא בדמות האל" (ראו לורברבוים תשס"ד, עמ' 469–475), מסביר כי איסור עבודת הצלמים, הוא איסור העבודה הזרה, מונע מהאדם שנברא בצלם להנכיח את האל במשהו שהוא פחות מהאדם עצמו. דימוי האל לאדם, שחל איסור מוחלט על המחשתו הפיזית הוא אנושי ועם זאת האי־יכולת לתת ביטוי לממד הפיזי של קיומו, מרחיקה אותו מן הדימוי האנושי. זה הוא מקור כוחו של המיתוס המקראי: בה בשעה שבקרוב יוצרי המקרא התערער האמון במיתוס האלילי, שהרי פה להם ולא ידברו, הצליח המיתוס המקראי לעורר בקרב שומעיו אמון עמוק.

גם בתרבות בת ימינו נוצרות אמונות בעלות אופי מיתי, שהוא בדרך-כלל חילוני, ובהן מושלכות על המציאות החיצונית חוויות אישיות חד צדדיות לרוב של קבוצה אחת מתוך כלל האוכלוסייה. אלה מתערערות לאחר שהן מאומתות עם המציאות הריאלית.<sup>135</sup> למרות הנאמר כאן על המשותף לאמונות מיתיות קדומות ובנות ימינו אין ספק ששברן של האמונות המיתיות הדתיות הוא ממאפייניה של המודרנה.<sup>136</sup> לשבר זה, שחוזר ונשנה במהלך התרבות, יש שלוש תגובות אפשריות.

**א. כפירה** – לאחר שהמאמין באמיתות הסיפור נוכח שהוא מתנגש עם המציאות האובייקטיבית הוא כופר בו. האמונה הופכת למיתוס בבחינת סיפור כוזב. כפי שאמר ריה"ל שורש האמונה הוא שורש הכפירה. ספרי איוב וקהלת מערעים על האמונה המקראית בהשגחה והמסורת על אלישע בן אבויה, שאיבד לחלוטין את אמונתו בתורת ההשגחה המקראית, היא אב טיפוס לכפירה שכזו.

**ב. פרשנות** – ערעור האמונה באמיתות הסיפור מדרבנת לפרשו בצורה שאיננה סותרת את תפיסת המציאות האובייקטיבית, והפרשנות יוצרת למעשה סיפור חדש, ששוב ניתן להאמין באמתותו, מהלך זה תואר רבות בדיונים השונים על היהדות כתרבות פרשנית. למעשה, יש מידה של דה־מיתולוגיזציה בכל פרשנות השואפת לצמצם או לבטל את המתח שנוצר בעקבות הפער הרוחני־תרבותי בין הסיפור המקודש לתפיסת המציאות.<sup>137</sup>

**ג. הפנמה** – בתגובה לפער הנ"ל ייתפס הסיפור כהשלכה כלפי חוץ של התרחשות אמיתית בעולמם הפנימי של המספר ומאמיניו, של התרחשות נפשית שהמאמין מכיר מהתנסויותיו האישיות. לכאורה מדובר באחת מדרכי הפרשנות, אולם כיוון שמדובר בפירוק של המיתוס באמצעות העברת תכניו, המנוסחים בלשון אובייקטיבית, אל תכנים נפשיים סובייקטיביים, אין זו רק הטענה חופשית של מובן חדש בדרך הפרוש, אלא שזו קריאה חדשה של הסיפור המיתי, המבטלת את אופיו המיתי באמצעות ההפניה אל החיים הנפשיים הסובייקטיביים. זהו מהלך הפוך להחצנה הנובעת מן האובייקטיביזציה של התכנים המאפיינת את החשיבה המיתית. האמון בסיפור ניצל למרות החלשות תוקפו כתיאור אובייקטיבי של המציאות החיצונית, בהתפסו כמשקף מציאות פנימית אמיתית. פיטר ברגר בספרו "צו הכפירה" הציג את ההפנמה כחלופה לכפירה הדתית המודרנית.<sup>138</sup> הנס יונס, במאמרו על שיטת

135 בירת תשנ"ה; אוחנה־ויסטרין תשנ"ז.

136 ברגר 1980, עמ' 1-31.

137 על תפיסת הדה־מיתולוגיזציה של בולטמן ועמדת אחדים ממתנגדיו ראו בירת 1961.

138 שם, עמ' 168-181.

הדה-מיתולוגיזציה של מורו ורודולף בולטמן, הציג גם הוא את אפשרות ההפנמה כפתרון חלופי לכפירה הכרוכה בדה-מיתולוגיזציה.<sup>139</sup> לא כל הפנמה היא פסיכולוגיזציה כמו זו שביצע פרויד בעבודותיו על מיתוסים יוונים. לטענת פרויד:

המיתוס הראשון היה ודאי המיתוס הפסיכולוגי, מיתוס הגיבור, ואין ספק, כי המיתוס שתכליתו היא להסביר את תופעות הטבע בא זמן רב מאוד אחריו. המשורר שעשה את הצעד ההוא, וכך נתנתק בדמיונו מן ההמון, ידע בכל זאת במציאות את הדרך לחזור אליו. ביסודו של דבר אין הגיבור אלא הוא גופו, המשורר. כך יורד הוא אל הממשות ומעלה את מאזיניו למרומי הדמיון. אבל המאזינים מבינים ללבו של המשורר, ומכיוון שזיקתם טבעה באותם הכיסופים אל האב הקמאי יש לאל ידם להזדהות עם הגיבור.<sup>140</sup>

המהלך הבולט ביותר שעשה פרויד בהקשר זה הוא כמובן הפיכתו של המיתוס על אדיפוס לתסביך האדיפאלי. בספרי הדת הפנימית עמדתי בהרחבה על האופנים השונים של ההפנמה הדתית.<sup>141</sup>

חשיבותה של אפשרות ההפנמה גדולה לא רק משום שהיא אחת משלוש דרכי התגובה האפשריות, אלא גם משום שהיא מסייעת לנו לחשוף את היסודות החווייתיים הסובייקטיביים, הטמונים בסיפור המיתי המנוסח כסיפור אובייקטיבי. ההפנמה מאפשרת להחזיר את תוכנו של המיתוס אל העולם הנפשי ולהקנות לו מחדש את תקפותו במסגרת הבנת החיים הנפשיים-רוחניים שלנו. בדרך זו מתבטלת טענתו של לנגה שהובאה לעיל, כיוון שהפער בין הידע על העולם החיצוני לבין החוויה הנפשית שמשקפת במיתוס הופך לאמת נפשית גם אם איננו הופך לטענת אמת על העולם החיצוני. הפנייה אל המובן הנפשי של התיאורים המיתיים, מחלישה את עוצמת הסיפור שמקורה בניסוחו האובייקטיבי, ועם זאת היא מאפשרת ליחיד לאחוז במסורות שאיבדו את תוקפן בעולם החיצוני.

כשם שתיאורי האלים ומעשיהם במיתולוגיות של העמים השונים נדחו כנראה בשלב מסוים בעיני העלית הרוחנית בימי המקרא והומרו למשל בתיאורי הבריאה, כך הפך גם הסיפור על האל היחיד המוציא את עמו ממצרים, קורע להם את הים ונותן להם את התורה לסיפור דמיוני בעקבות השינוי בתפיסת ההיסטוריה בתקופת ההשכלה ובעקבות גורמים נוספים. כך קורה גם למיתוסים לאומיים שאין בהם

139 יונס 1996, עמ' 144-164 ושם במיוחד עמ' 162 ואילך. על חיי הדת הפנימיים ראו מרגולין תשע"ב.

140 פרויד תשמ"ח, "פסיכולוגיה של ההמון ואנאליה של האני", עמ' 71.

141 ראו מרגולין תשע"ב.

נתון אלוהי מובהק. דוגמה למיתוס מעין זה היא אמונתו של עם שזכה בעצמאותו משום שנלחם בחירוף נפש מלחמת מעטים מול רבים, אמונה המבוססת על חוויתם הסובייקטיבית של הלוחמים. אמונה זו יכולה להתפוגג ולהפוך לסיפור בלבד לנוכח חשיפתן של עובדות היסטוריות, המצביעות על כך שהאויב חירף אף הוא את נפשו ועל כך שכוחו הצבאי האמתי היה קטן יותר ממה ששיערו. חוויות הסובייקטיבית של הלוחמים יכולה להביאם לראייה מוטעית של המציאות האובייקטיבית.

בתפיסות המיתוס של חלק מן החוקרים כמו בתפיסתו של איתמר גרינוולד מטושטש ההבדל שבין מיתוס דתי למיתוס חילוני. שברם של שני סוגי המיתוס מתחולל בשל פער בין תפיסת המציאות האובייקטיבית לבין מה שהאמונה אומרת על מציאות זו. האם יש הבדלים בין בתהליכי השבר בשני סוגי המיתוס? השבר באמונות דתיות נובע מפער בהבנת ההיסטוריה או מפער בין תפיסת המציאות כמופעלת על ידי כוח אלוהי או כמכילה אותו לבין תפיסת המציאות החיצונית כפועלת על פי חוקיות של טבע, הנטול מובן אלוהי, או כשרירותית וחסרת כל פשר. השבר באמונות חילוניות חמור לא פחות כפי שהוכח במאה העשרים בהקשרים של שבר האידיאולוגיות הגדולות: הקומוניזם, הלאומיות והמדינה. עם זאת אני סבור ששבר באמונה חילונית שונה משבר באמונה דתית. כמו הדת גם האמת הקומוניסטית הפכה בעיני אזרחי בריה"מ לשעבר ממדע למיתוס המשקף משאלות לב לשוויון, שרצוי להשתחרר מהן ולהחליפן בכלכלה קפיטליסטית משום שזו מביאה להעלאה מובהקת ברמת החיים. משנשברו האידיאולוגיות הגדולות הן הוחלפו במיתוסים חילוניים כמו המיתוס המכונה "החלום האמריקאי" וכמו השיבה למיתוס הקדמה הטכנולוגית על אף שאין להכחיש את נזילותם וחולשתם של מיתוסים אלה למול עוצמת האידיאולוגיות שהחליפו. עם זאת ולמרות הדמיון בתהליך היווצרות השבר יש הבדל עקרוני בין משבר אמונה במיתוסים דתיים לבין משבר אמונה במיתוסים חילוניים. בעקבות השבר בשיטות הפוליטיות ממירים שיטה אחת באחרת, אך לשבר הדתי אין תחליף דתי שווה ערך. לדיבור המיתי על אלוהים אין כיום תחליף פילוסופי מלא או חלקי כגון זה שהיה בימי הביניים, והאיסור על המטפיזיקה מאז קאנט הפך את הדיבור על אלוהים לבעייתי ולמעשה לבלתי אפשרי.<sup>142</sup> הפונדמנטליזם, הדה-מיתולוגיזציה, החווייתיות וההפנמה, ארבעה המצבים שתוארו ברגר כתוצרי

142 על רקע זה טען הנס יונס חוקר המיתוס של הדת הגנוסטית, שעל אלוהים אי-אפשר לדבר אלא בשפה מיתית, וזאת בניגוד מוחלט לעמדת מורו רודולף בולטמן (יונס 1996, עמ' 151-164). לפי יונס כל דיבור משמעותי על אלוהים הוא בהכרח דיבור מיתי, שהרי השפה הלוגית מדעית לא מאפשרת דיבור עליו. עם זאת טענו יונס ואחרים שאין לקבל את הטענה הירועה, שדיבור מיתי הוא חסר משמעות רק משום שאינו תיאור מדעי לוגי של העולם.

ההתמודדות עם משבר הדת שיצרה המודרנה,<sup>143</sup> ממירים את המיתות המקורית בחלופה שאיננה מיתית במהותה. אפילו התגברות הפונדמנטליזם הדתי איננה מעידה על תחייה דתית-מיתית, אלא על מצוקה עמוקה לנוכח שברן של האמונות הדתיות בעקבות המודרנה, שבר המביא עד לכדי הסתגרות ושחזור מלאכותי של העבר מתוך תקוה שבדרך זו תוחזר עטרה ליושנה.

השפה הדתית היהודית נשענת על המקרא, ששמר על עקרונות יסוד של השפה המיתית וניסח עולם מיתי מונותאיסטי למרות התרחקותו המובהקת ממאפיינים שונים של המיתוסים הפגאניים. כיוון שכך ולאור הגדרת המיתוס שהבאתי לעיל, אני טוען שרבים מהתכנים היהודיים המרכזיים מיתיים במהותם ומשקפים התמודדויות תקופתיות בין מיתוסים שסר חינום למיתוסים חלופיים ובין שני הסוגים הללו לשיטות הרמנויטיות שונות ולניסיונות מובהקים של הפנמה. בניגוד לעמדות של שלום ושל ההולכים בשיטתו, שראו כאמור בקבלה התפרצות חיצונית של סמלים מיתיים לתוך היהדות או התעצמות של המיתוס ביהדות הימי ביניימית, אני סבור שהכתבים הקבליים הם רק בגדר התמודדות מאוחרת עם אופיים המיתי של הסיפור והפולחן המקראי כמו גם עם עולם האגדה והמחשבה של חז"ל. במקום לדבר על התעצמות המיתוס ביהדות ימי הביניים יש להמשיך ולבחון את התפתחות המחשבה היהודית כמהלך שראשיתו במיתוס המקראי המתוחכם ובהמשכו התפתחו דרכי תגובה שונות שנועדו להחיותו ולשמרו כל אימת שמרכיבים מרכזיים בו נחלשו או נקלעו לסכנת ערעור כמו שאירע לאמונת ההשגחה ולאופיו המיתי של הפולחן. בעמודים הבאים בכוונתי להדגים את טענותיי על גלגוליו של המיתוס המקראי עד להפנמה החסידית באמצעות מקרה מבחן אחד והוא סיפור גן-עדן.

#### ד. סיפור גן עדן כסיפור מיתי

כידוע המסופר על גן-עדן מקדם בבראשית ב ח-ג כד, הוא חלק בלתי נפרד מהתיאור השני של בריאת העולם והאדם, המובא בפתיחת פרק ב בפסוקים ד-ז. לפי סיפור הבריאה השני, גן-עדן בספר בראשית הוא הגן הקדמון שנטע האל לאחר בריאת הארץ והשמים, המים והאדם הראשון ובטרם נבראו כל צמח וחייה: "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה וגו'." (בראשית ב וז); "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר. ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע". (בראשית ב ח-ט). קאסטו השווה את תיאור גן-עדן בבראשית עם אזכורי גן-עדן ביחזקאל (שם, כח יא-יט וכן לא ח-ט, טז-יח) וטען



שהתיאורים העולים מספר יחזקאל, אשר לפיהם בגן־עדן מצויים עצים פלאיים הנושאים אבנים טובות במקום פירות, הם מיתיים יותר מאלה שבכבראשית ומשקפים את מסורת שירת העלילה הישראלית הקדומה. לעומת זאת, לדבריו, מעיד תיאור הגן שבספר בראשית שהתורה: "דחתה את כל היסודות המיתולוגיים שבמסורת השירית, וכן דחתה את רוב היסודות המשונים והדמיוניים שבה, ולא השתמשה אלא במה שהיתה דעתה נוחה ממנו ומצאה אותו ראוי לשרת לה כאמצעי להביע את רעיונותיה ולמסור את הוראותיה, לשם מטרתה החינוכית".<sup>144</sup>

קאסוטו וחוקרי מקרא נוספים טוענים שסיפור גן־עדן בספר בראשית מעיד על סילוקם של מוטיבים מיתיים קדומים, אולם, לתפיסתי, סיפור תמציתי זה, שנכתב ללא תלות ישירה במיתוסים הקדומים, כולל ארכיטיפים מיתיים מובהקים: האדמה כמחיה והקשר בין ארכיטיפ האדמה לזה של האישה והפוריות;<sup>145</sup> המים;<sup>146</sup> הצמיחה, עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע;<sup>147</sup> הנחש<sup>148</sup> וקול אלוהים המתהלך בגן.<sup>149</sup> כמו כן עוסק הסיפור בסוגיות יסוד של החיים האנושיים: הזיווג למול ההולדה, העבודה ככרחה והעבודה כקללה, הציווי האלוהי, החטא, הבושה והאשמה, השלכת האשמה והעונש. מוטיבים אלה מזינים את המחשבה המקראית כולה ברמות שונות של אינטנסיביות ומהווים מקור השראה להתפתחויות מורכבות בדורות שלאחר תקופת המקרא. כך למשל הורכבה על גבי התיאור המקראי של הגן הקמאי הארצי, שמקומו 'מקדם', התפיסה היהודית־נוצרית המאוחרת שאליה אתיחס ביתר פירוט בהמשך ולפיה גן־עדן הוא מקום אלוהי, כנראה בשמים, מקום שבו שוררים לנצח רק חסד וטוב.

- 144 קאסוטו תשי"ד, עמודה 535 וכן כל הערך שם, עמודות 531-536.
- 145 על ארכיטיפ האדמה, האישה והפוריות ראו: אליאדה 1996 [1958], עמ' 239-264; נוימן 2007, עמ' 79-131. על מוטיב אמא־אדמה במקורות היהדות ראו שטיין תרצ"ח; פטאי תש"ב-תש"ג. על מוטיב הארץ האמיתית, 'היפרבוראה' במיתולוגיה היוונית, ראו קוליאנו 1983, עמ' 39.
- 146 על ארכיטיפ המים ראו אליאדה 1996 [1958], עמ' 188-215. על ארכיטיפ המים ביהדות ראו פטאי תרצ"ו. על הקשרו המקדשי של מוטיב זה ראו מזור תש"ע; פריה תשנ"ז.
- 147 על ארכיטיפ הצמחייה והעץ הקדוש ראו אליאדה 1996 [1958], עמ' 265-330. על גילגולי מיתוס עץ החיים מן המקרא לקבלה ראו: ישראלי תש"ס; אנגרט תשמ"ג.
- 148 על הנחש ראו: אליאדה 1996 [1958], עמ' 164-171; נוימן 2007, עמ' 103-106, 110. על הנחש בגנוסיס ראו רודולף 1987, עמ' 84-86, 94-97, 247-248.
- 149 "רק הצד הנחות והירוד של הנשמה שייך לאדמה, בעוד שמהותה האמיתית ה'הרוח', שמקורה הוא בצד הגברי־שמימי, כלומר ב'אלוהים' או בעולם העליון. תפיסת הטבע האנושי במושגים ניגודיים, כפי שהייתה נהוגה בימי הביניים, נובעת אמנם מן הדימויים של סיפור הבריאה התנ"כי, כלומר מן הרוח השמימית שנתן אלוהים בגוף האדם, שנוצר מן האדמה" (נוימן 2007, עמ' 82-83).

פרשנים וחוקרים שונים עמדו על כך שבסיפור עצמו לא ברור לחלוטין מה היחס בין עץ החיים לבין עץ הדעת טוב ורע. יאיר זקוביץ' בדונו בסוגיה זו,<sup>150</sup> הראה שכבר רבינו בחיי בפירושו לבראשית ב, ט הבחין בבעיה: "היו בכאן למטה אחד ולמעלה שנים, כי חיבורן אחד מלמטה והולכים ומתרחבים למעלה, וכן היו שניהם באמצע הגן ממש".<sup>151</sup> הציווי האלוהי המופיע בפסוקים טז-יז לא מתייחס כלל לאיסור אכילה מעץ החיים אלא רק מעץ הדעת טוב ורע, וחה בשיחתה עם הנחש מדברת על עץ אחד בלבד: "ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמתון" (בראשית ג ג). מכאן יש המבינים את האיום "כי ביום אכלך ממנו מות תמות" כאיום בעונש חמור על הפרת האיסור, כאיום שלא ניתן להבין ממנו שלולא אכל אדם מן העץ לא היה מת. הפסוק: "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (בראשית ד כב) אפשר בדורות מאוחרים יותר לייחס לגן-עדן משמעות נוספת ולהפכו לגן שמימי, שבו מובטחים חיי נצח.

אלוהי המקרא נשמע הרבה יותר מאשר הוא נראה, קולו של האל הבלתי נראה בסיפור גן-עדן ממחיש זאת. זהו דיבור מרמז יחסית לתיאורים הפלסטיים הנהוגים במיתוסים העתיקים, אך גם אם מדובר ב'מיתוסים חיוורים' כטענת גונקל, עדיין מדובר בתיאור אנתרופומורפי מובהק. ההאנשה, הניכרת בדיבור על האל ועל יחסיו עם האדם, היא אחד המכנים המשותפים בין סיפור זה למיתוסים של העולם העתיק למרות ההבדלים המובהקים שבינו לבינם. אולם האופי הסימבולי-חלומי שלו הוא שהופך את הסיפור הזה למיתי יותר מכל. הסיפור מסופר בשפת הסמלים ודמות האל שבו היא למעשה אחד הסמלים. הסיפור סימבולי לחלוטין ומן הראוי להיעזר בכלים פסיכואנליטיים בניתוחו.

סיפור גן-עדן המקראי דן במורכבותה של המיניות האנושית, בקשר בינה לבין תחושות הבושה, החטא והאשם ובקושי לשאת באחריות. גן-עדן שממנו סולק האדם הוא סמלו של מצב תודעתי שאבד למין האנושי, מצב תודעה של הרמוניה מוחלטת ילדותית ותמימה הניכרת בחוויית הדבקות האישית שבין גבר ואישה ומתגברת לחלוטין על חוויית הברידות. האכילה מעץ הדעת מסמלת את השינוי התודעתי שנגרם כתוצאה מפריצתה של המודעות המינית הכרוכה ברגשי אשם, הדחקה והכחשה. הגירוש מגן-עדן מסמל את קשיי החיים, את העמל שבעבודה, את הסבל שכרוך בהולדה ובגידול. סכנות החיים וחרדת המוות מסומלים על ידי הנחש

150 זקוביץ' תש"ע.

151 רבנו בחיי תשל"ד, עמ' 30.

הארסי שהפך לחיה מאיימת הזוחלת על פני האדמה, כל אלה מוסברים כתוצרי לוואי של הפיכחון התודעתי.

### 1.1 סיפור גן־עדן בשלהי הבית השני ובמחשבת חז"ל

בספרותם של חז"ל ניכרת ההתעצמות במעמדו המיתי של גן־עדן המקראי ועם זה ניכרים בה מיתון ועידון של היסודות המיתיים. גירוש אדם וחוה מגן עדן מתואר בספר בראשית כגירוש סופי. הכרובים ולהט החרב המתהפכת המתוארים בפרק ג פסוק כד נועדו למנוע כל אפשרות של שיבה לגן־עדן וכל סיכוי שבני האדם יוכלו לאכול מעץ החיים שבתוך הגן לשם זכייה בחיי נצח.

אולם בספרות התנאים מופיע גן־עדן בהקשר חדש. הוא הופך למקום חיותם של הצדיקים שיזכו לחיי נצח לאחר מותם. במסכת אבות נאמר: "עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן"<sup>152</sup> וכן: "תלמידיו של בלעם יורדין לגיהנם, ונוחלין באר שחת—שנאמר 'ואתה אלוהים, תורידם לבאר שחת—אנשי דמים ומרמה . . .' (תהלים נה כד); אבל תלמידיו של אברהם יורשינן גן עדן, שנאמר 'להנחיל אוהביי, יש; ואוצרותיהם אמלא'" (משלי ח כא).<sup>153</sup> במסכת ברכות נמסר על ר' אלעזר שלאחר שהיה מסיים את תפילתו היה אומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשכן בפורינו אהבה ואחזה ושלוש וריעות, ותרבה גבולנו בתלמידים, ותצליח סופנו אחרית ותקוה, ותשים חלקנו בגן עדן וגו'".<sup>154</sup> חטאם של אדם וחוה בגן־עדן היה חטא סימבולי, האכילה מפרי העץ שבתוך הגן, ואילו החטאים והזכויות בעולמם של חז"ל, אלה שעל פיהם ייקבע מי לגן־עדן ומי לגיהנום, נקבעים על פי הציות למצוות התורה וגם על פי הציות לחידושיהם הפולחניים של החכמים עצמם: "אמר ר' אלעזר מאי דכתיב: 'כן אברכך בחיי בשמך אשא כפי' (תהלים סג ה) 'כן אברכך בחיי' זו קריאת שמע, 'בשמך אשא כפי' זו תפלה. ואם עושה כן עליו הכתוב אומר: 'כמו חלב ודשן תשבע נפשי' (שם ו) ולא עוד אלא שנוחל שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, שנאמר 'ושפתי רננות יהלל פי'".<sup>155</sup> ר' אלעזר הוא זה שמקווה בתפילתו האישית שיהיה חלקו עם הזוכים לגן־עדן, ומכאן עולה שגן־עדן הוא המקום שאליו מגיעים המתים הזוכים לחיי עולם הבא. חידוש זה בספרותם של התנאים כרוך בשתי הרחבות מיתיות, שאינן תלויות זו בזו. שתי ההרחבות התחוללו בשלהי ימי הבית השני ונקשרו זו בזו רק בעולמם של הפרושים.

152 אבות ה כג.

153 אבות ה יז.

154 ברכות טז ע"ב.

155 שם.

ההרחבה האחת קשורה באמונה בחיי העולם הבא, אשר עדויות ישירות לקיומה בימי הבית השני מצויות בספרים החיצוניים, שנכתבו במאות הראשונות לפני הספירה. ההרחבה השנייה כרוכה באמונתם של התנאים בתחיית המתים שנגדה את דעתם של הצדוקים. במחלוקת ביניהם בסוגיה זו עוסקים המדרשים השונים שמובאים בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין פרק יא. שם נידונה המשנה הידועה המשקפת את שילובן של שתי האמונות לעיל במחשבת התנאים: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר' (ישעיה ס כא). ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר: אין תחית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. רבי עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה וגו'".<sup>156</sup> על פי ניתוחו של ישי רוזן צבי, במשנה זו לא מדובר כלל בחיי הנשמות שלאחר המוות אלא בתחייה הגופנית הצפויה ולפיכך 'עולם הבא' במשנה זו הוא מושג זהה למושג 'תחיית המתים'.<sup>157</sup> ממשנה זו ברור שכבר לפני דורו של ר' עקיבא שילבו התנאים בין האמונה בחיי עולם הבא לבין האמונה בתחיית המתים. אולם, טיבו של הקשר בין שתי אמונות אלה כמו גם טיבם וזמנם של החיים לאחר המוות בגן-עדן ובגיהנום אינו מובהר במאמרי חז"ל השונים. למעשה מתקבלות סתירות בין מערכת רעיונית אחת לבין המסקנות העולות מן המערכת האחרת ובדורות הבאים ניסו לפתור את הסתירות והציעו שיטות המשלבות את המערכות.<sup>158</sup> אורבך מנסח הבהר זה בבחירות רבה: "זו (האמונה בתחיית המתים) פירושה חזרת הנפש לגוף והחייאתו, והיא מתבססת על רעיון האחדות של הגוף והנפש, ואין לה ולהשקפות ההלניסטיות על הנפש בת האלמוות ולא כלום. ביסודן של אלו (האמונה בעולם הבא) מונח דווקא הניגוד המוחלט בין הנפש לגוף, שאינו אלא בית כלא, שהנפש שואפת להשתחרר ממנו. והשקפה זו מונחת ביסוד המיתוס האפלטוני של גלגולן של הנשמות".<sup>159</sup> אם האמונה בעולם הבא היא מיתית קל וחומר האמונה בתחיית המתים.

אין ספק שהספרים החיצוניים משקפים יותר מכל את חזירתו של מיתוס העולם הבא לעולם היהודי של שלהי הבית השני.<sup>160</sup> העובדה, שספר היוכלים, חנוך א וצוואת השבטים נמצאו בעברית או בארמית בין מגילות מדבר יהודה, מעידה על כך שלפחות חלק מספרות זו היה מוכר ליהודים בארץ ישראל כפי שמעיד גם

156 משנה סנהדרין י א.

157 רוזן-צבי 2012, עמ' 80-81. ראו מיליקובסקי תשמ"ו, עמ' 320-321; 327.

158 אורבך תשמ"ו, עמ' 3, רוזן-צבי 2012, עמ' 79-88.

159 אורבך תשמ"ו, עמ' 589.

160 על התפתחויות מסורת גן-עדן בשלהי העת העתיקה גם בעולם הנוצרי ראו פייגלס 1989;

סטון 1992; אנדרסון, סטון וטרומפ 2000.

יוסף בן מתתיהו.<sup>161</sup> בספרות זו מופיעים תיאורים של שני אישים מקראיים יוצאי דופן, חנוך בן ירד ומלכי צדק, שזכו לחזור לגן-עדן, הקיים מאז ימי בראשית ובו חיים הצדיקים חיי נצח.<sup>162</sup> תיאורים אלה, תיאורי גן-עדן בספר היובלים כמקום קדוש ואף קדוש הקדשים וכמקום הקטורת<sup>163</sup> ותיאוריו בספר אדם וחווה,<sup>164</sup> כל אלה משקפים עולם יהודי שקדם לתקופת התנאים, עולם שבו הפך גן-עדן המקראי למקום מיתי מקודש ושמימי, המשמש למשכנם הנצחי של הצדיקים לאחר מותם. למרות דחייתם של הספרים החיצוניים בידי חז"ל, הופכים חז"ל את גן-עדן למשכן הקבע של הצדיקים בעולם הבא ומציבים את הגיהנום, שלא כלול בסיפור שבספר בראשית, כהיפוכו של גן-עדן המיועד לרשעים.<sup>165</sup>

מאז אמצע המאה השלישית לפני סה"נ נודע גן-עדן גם כפרדס. בתרגום השבעים תורגמה המלה 'גן' שבפרקים ב-ג בבראשית למילה היוונית *παράδεισος* "פרדס", וזו הושאלה ללשונות האירופיות בצורת Paradise. המילה לקוחה מפרסית והיא מופיעה כבר אצל קסנופון, במשמעות של גן שעשועים ופאר (גנים מלכותיים כאלה, שהיו בהם עצים רבים ואקוטיים, וגם בעלי חיים נדירים, היו למלכים התלמיים. הגן שנטע ה' נראה בעיני המתרגם בדמות הגנים של מלכי בשר ודם). בפרק ג כג-כד תורגמה בתרגום השבעים המלה "עדן" כשם-עצם כללי שהוראתו "עידון". מושג זה, 'עידון', 'תפנוקים', היה דרך חיים, אידיאל בעולם ההלניסטי.<sup>166</sup> סביר להניח שמוכנו של הפרדס בברייתא שבמסכת חגיגה יד ע"ב על ארבעה שנכנסו לפרדס הוא העולם השמימי, שאליו עולים החכמים כבתיאור שבעת הרקיעים שבספר חנוך.

161 יוסף בן מתתיהו ייחס את האמונה בתחיית המתים לכת הפרושים ואת האמונה בהישארות הנפש, הנמלטת לחופשי מעבודת ארוכה ומתנשאת "בשמחה למרום", לכת האיסיים, שהושפעו לשיטתו מהשקפת ההלנים (יוסף בן מתתיהו, "מלחמות היהודים ב", ח, יא ושם יד; "קרמוניות" יח א, ג).

162 על חנוך שהובל לגן-עדן ראו היובלות ד כד (מהדורת כהנא, תל אביב 1956, כרך א עמ' רל). עוד על עליית חנוך לגן-עדן שברקיע השלישי ראו חנוך ב (חנוך הסלבי), יג לב-לד (מהדורת כהנא, כרך א, עמ' קכה). על מלכי צדק ראו ספר חנוך ב (חנוך הסלבי), כג, כג, סג (מהדורת כהנא, כרך א, עמ' קמ); שם, יג לב-לד (מהדורת כהנא, כרך א, עמ' קכה).

163 ראו ספר היובלים ג ט-יב; שם ח יט; שם ד כג – כו. על גן-עדן קדוש הקדשים ומשכן ה' בספר היובלים ובחזון חנוך ראו אליאור תש"ס, עמ' 106-125.

164 על גן-עדן בספר זה ראו וורסמן תש"ס.

165 כדברי בית הלל במסכת ראש השנה: "אבל המינין, והמסורות, והמשומדים והאפיקורסים, שכפרו בתורה, ושכפרו בתחית המתים, ושפירשו מדרכי צבור, ושנתנו חיתתם בארץ חיים, ושחטאו והחטיאו את הרבים, כגון ירבעם בן נבט וחביריו – יורדין לגיהנם" (ראש השנה יז ע"א). על הגיהנום במחשבת חז"ל ראו מיליקובסקי תשמ"ו, עמ' 313-320.

166 ראו צפור תשס"ו, עמ' 81.

תיאור זה קרוב לתיאור עולם הבא במאמרו של רב, ראשון אמוראי בבל, שבו נתלו רבים בימי הביניים ובראשם הרמב"ם: "מרגלא בפומיה דרב: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד יא).<sup>167</sup> למרות הדימוי הרוחני של עולם הבא העולה מפירושו של רב, דימוי המטשטש לכאורה את הקיום הגשמי בעולם הבא, ברור שעל פי תפיסת החכמים משמעות האמונה בגן-עדן היא שבעולם הבא יימשך הקיום האינדיבידואלי, לפחות זה של הצדיקים, והם ימוקמו בגן האלוהי שבו חיו אדם וחווה בטרם ידעו טעם חטא. מוטיב האיסור על האכילה מעץ החיים נדחק לחלוטין ובמקומו מאפשרת האמונה החדשה בחיים שלאחר המוות לראות את גן-עדן כמקום מושבם הנצחי של הצדיקים.

האמונה החדשה היוותה השראה גם להיווצרותו של מיתוס חדש שמילא את מקומו של החלל הפולחני שנוצר עם החורבן, בכל הנוגע לתוכניהם של ראש השנה ויום הכיפורים.<sup>168</sup> יום הכיפורים היה טקס הטהרה הקולקטיבי והתקיים בבית המקדש מדי שנה ולאחר החורבן הפך בידי החכמים ליום דיין אישי, המתקיים בכל שנה מחדש כשבמרכזו רעיון התשובה. כך, ההתרחשות השנתית מקדימה את ההתרחשות ביום המיתה ומקדימה את המאורע הסופי.

מסורת זו נאמרה בשם ר' יוחנן ועל פי הדיון התלמודי במסכת ראש השנה<sup>169</sup> היא נסמכת על עמדות בית הלל ובית שמאי בנוגע ליום הדין שיתקיים באחרית הימים.<sup>170</sup> מיתוס יום הדין של אחרית הימים הועתק ליום הכיפורים והפך למיתוס המכונן את הימים הנוראים, המתקיימים מדי שנה בין ראש השנה ליום הכיפורים. המיתוס על גן-עדן השמימי, המיועד לחיי העולם הבא, הוסב אל החיים כאן ועכשיו, והצדיקים הראויים לזכות לאחר מותם בחיי גן-עדן זוכים ביום הכיפורים לחיים בעולם הזה. מבלי לערער על תוקפו של המיתוס המקורי, מיתוס אחרית הימים והגאולה שנותר על תילו, קיבל גן-עדן גם מובן ממותן של חיוב המשך החיים בעולם הזה. בין דפי התלמוד מתנהל למעשה מאבק סמוי בין המיתוס הפנטסטי של חיי

167 ברכות יז ע"א.

168 "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים – תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה" (ראש השנה טז ע"ב).

169 ראו מיליקובסקי תשמ"ו, עמ' 328.

170 ראש השנה, טז ע"ב – יז ע"א.

עולם הבא בגן-עדן ובגיהינום לבין הפנייתו לעבר חיזוק החיים הראויים בעולם הזה באמצעות רעיון התשובה המהפכת חייבים לזכאים גם בחיי העולם הזה.<sup>171</sup> פיתוחו של המיתוס המקראי ניכר בין היתר בכך שחטא האכילה מעץ הדעת מסמל מעתה את כל החטאים האפשריים עליהם נידונים כל שנה ושנה. ר' עקיבא אומר: "כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם, זכה צדיק – נטל חלקו וחלקו חברו בגן עדן, נתחייב רשע נטל חלקו וחלקו חברו בגיהנם."<sup>172</sup> זכויותיו וחובותיו של אדם בגן-עדן ובגיהנום הם כפיקודנות לטווח ארוך, המתקיימים כחשבון פתוח בעולם הזה ומתממשים סופית בעולם הבא. האמונה הנמסרת בשמו של ר' יוחנן על הספרים הנפתחים בראש השנה ונחתמים ביום הכיפורים, יוצרת נדבך על גבי נדבך מיתוס חדש, שתוקפו רב משל קודמיו כי הוא מוסב הן על החיים בעולם הזה הן על החיים בעולם הבא.

עדות נוספת ליסוד המיתי-גשמי שבאמונת חז"ל בחיי עולם הבא, בגן-עדן ובגיהינום היא השילוב שבין אמונה זו לבין האמונה החדשה בתחיית המתים כמשתמע למשל מן המשנה בסנהדרין י א.<sup>173</sup> תחיית המתים היא כאמור אמונה המבוססת על הקשר שבין החומרי לרוחני, בין גוף ונפש, ולפיכך סביר להניח שהאמין בחיי עולם הבא שלאחר תחיית המתים יניח גם את קיומה של משמעות גופנית כלשהי לחיים בעולם הבא. מתברר שלהפרכתו של גן-עדן למקום החיים הנצחיים לאחר תחיית המתים יש היבט גופני מובהק גם אם מדובר בגופניות השונה מזו שבעולם הזה. אופייה הגופני של אמונה זו תואם את תפיסתם של חז"ל, המשתקפת במשל שהמשיל רבי לאנטונינוס ולפיו הנשמה והגוף כרוכים ותלויים האחד בשני.<sup>174</sup> התפיסה הפסיכו-פיזית של חז"ל מחזקת את ההבנה שאמונותיהם בחיי גן-עדן, בעולם הבא ובתחיית המתים הן הרחבות מיתיות של סיפור גן-עדן בבראשית. גם בגן-עדן שבמקרא מתוארים חיים פיזיים השונים מן החיים הפיזיים שלאחר הגירוש.

171 על התשובה כמהלך הפנמתי במקרא ובמחשבת חז"ל ראו מרגולין תשע"ב, עמ' 111-112, 335-334.

172 חגיגה טו ע"א.

173 ראו לעיל לפני ציון הערה 156.

174 סנהדרין צא ע"א – ע"ב. ראו מקבילה בויקרא רבה פ"ד ה, עמ' פח (מהדורת מ. מרגליות, ירושלים תשי"ג-תשי"ח); ראו גם איזכור המשל במכילתא דר' ישמעאל (מס' דשירה פ"ב עמ' 125 מהדורת ח.ש. האראוויטץ – י.א. רבין, פרנקפורט, תרצ"א). משל זה מופיע גם באפוקריפון של יחזקאל המצוטט על ידי אפיפניוס בספרו *Against Heresies* בתוך: *Epiphanius: Ancoratus und Panarion*, ed. K. Holl (GCS: Die griechischen christlich Schriftsteller der erster drei Jahrhunderte 31; Leipzig 1915) vol. 2, pp 515-517, 64.70 ראו צ'ארלסוורס 1983, עמ' 492-493 (תורה לפרופ' גידי בוחק שהסב את תשומת ליבי למקבילה זו).

אולם ייחודם של אלה הוא בכך שמתקיימת בהם הרמוניה מושלמת ואין דיכוטומיה כלשהי שבין גוף ונפש. דימויי החיים האינדיבידואליים שלאחר המוות שואבים מן ההרמוניה הראשונית שבתיאור גן־עדן ומן המשאלה המודחקת לשחזורם בעתיד לבוא. אולם אופייה המיתי של האמונה בתחיית המתים ומקורותיה בסיפור גן־עדן המקראי מאלפים עוד יותר. העובדה שחזו"ל שילבו בתפילת שמונה עשרה בברכה השנייה על תחיית המתים, בקשה על הגשמים בחורף ועל הטל בקיץ, ממחישה את הקשר שבתודעתם המיתית בין מים, ארמה ולידה מחדש. שלושה נתונים מיתיים אלה מקורם בסיפור הבריאה בגן־עדן, שבו שלובים יחד שפע אדיר של מים, ראשית הצמיחה העולמית ויצירת החיים מן האדמה.<sup>175</sup>

הגדרת המיתוס כסיפור אלים מאפשרת לבוחרים בדרך זו לראות באמונות כמו האמונה בתחיית המתים אמונה בלתי מיתית, אולם ברירה שרירותית זו איננה מתקבלת על דעת בלתי משוחדת. האמונה בתחיית המתים היא אמונה פנטסטית, המבטאת משאלות לב בלתי רציונליות שנראה כי גברו לנוכח מקרים רבים של מוות לא טבעי, שהתרחשו תחת השלטון הרומי. המשאלה האנושית המודחקת להחי נצח, הניגפת למול מציאות המוות וסופיות החיים, התפרצה בעולמם של הפרושים בעוצמה יוצאת דופן באמצעות אמונתם בתחיית המתים, אמונה שלא הייתה לה אחיזה של ממש במסורת האבות או בסביבתם התרבותית־רומית. הפיכתו של נתון נפשי בחיי יחידים לאמונת יסוד, שכל הכופר בה מוצא מן הכלל, כפי שעולה במפורש מן המשנה במסכת סנהדרין, היא ללא ספק ביטוי להתפרצות מיתית.<sup>176</sup> התפרצות זו היא חלק מן ההתפרצות המיתית המשיחית הכללית, שמאפיינת את היהדות בסוף ימי הבית השני. עם זאת, העימותים החריפים בסוגיה זו בין הפרושים למתנגדיהם הצדוקים והתקבלות האמונה בתחיית המתים בקרב הנוצרים הראשונים מעידה

175 ראו לעיל הערות מספר 145-148.

176 אורבך מודה בכך שאמונתם של חכמים בתחיית מתים כללית באחרית הימים שונה לחלוטין מן האפשרויות להחיות מתים המוזכרות בספרות הנבואה. יחד עם זאת דיונו הקצר בנושא מאופיין בנימה אפולוגטית. אורבך טוען שדרכי המשנה בסנהדרין כוונו "כנגד אנשי כיתות בעלי השקפות מסויימות" (אורבך תשמ"ו, עמ' 588). זאת לאור העובדה שכבר בספר מקבים ב מוזכרת אמונה זו לראשונה: "נבחר לסבול המוות מידי בני אדם ולצפות לתקוות שניתנו מאת האלהים, כי על ידו נשוב לתחייה, ולך לא תהיה תקומה לחיים" (מקבים ב, ז, יג – יג). גישה זו הורחבה בידי בויאריין בדונו במשנה זו כמשקפת את התפתחות ההרסילוגיה של האורתודוקסיה היהודית, וראו בויאריין 2004, עמ' 58-63. טענתי להתפרצות מיתית אינה נסמכת על המשנה בסנהדרין אלא על כך שהיא חלק ממערך שלם של מקורות כמו אלה המובאים שם בהמשך הגמרא במסכת סנהדרין צ ע"א – צא ע"א ובהם התנצחויות ברורות בסוגיה זו עם הצדוקים. להערכתי מקורות אלה מעידים על כך שמדובר במחלוקת חריפה ביותר.



שמדובר בהתעצמות היסוד המיתי בקרב יהודים ושאינם יהודים למול בני דורם המשתאים. התלמוד הבבלי מציג את התנגדותם של הצדוקים לאמונה זו כוויכוח על פרוש פסוקי מקרא, אך בתלמוד עצמו יש עדות לכך שהרומאים היו שותפים להתנגדות הצדוקים.<sup>177</sup> הרושם המתקבל הוא שהלך הרוח הכללי בעולם הרומי דחה את האמונה בתחיית המתים כאמונה פנטסטית ובלתי מתקבלת על הדעת. באיגרת הראשונה אל הקורינתיים מביא פאולוס את שאלתם של אנשי הקהילה הנוצרית בקורינתוס: "וכי יאמר איש איך יקומו המתים וכשישובו מה גופם".<sup>178</sup> גם התלמוד הבבלי מעיד על כך: "שאלו רומיים את ר' יהושע בן חנניה מנין שהקב"ה מחיה מתים ויודע מה שעתידי להיות. אמר להו תרוייהו מן המקרא הזה שנאמר: 'ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה' (דברים לא טז). ודלמא 'וקם העם הזה וזנה' אמר להן נקוטו מיהא פלגא בידייכו דידוע מה שעתידי להיות".<sup>179</sup> בניגוד לפשט הכתוב שעל פיו המילה "וקם" מתחילה פסוקית חדשה, ר' יהושע בן חנניה קורא את המילה הזו באופן דרמטי כמרמזת על כך שמשוה יקום מן המתים וכמורה על התנהגותו העתידית של העם. מדרשו של ר' יהושע כמו גם תוכן אמונתו הם פנטסטיים ובלשון אחרת מיתיים עד כדי כך שהוא עצמו מציע לבני שיחו הרומיים ש"יחזיקו על כל פנים חצי בידם", כלומר שיאמינו על סמך הפסוק לפחות בידעית העתיד האלוהית אם לא בתחיית המתים.<sup>180</sup> דווקא על רקע ההתנגדות של הסביבה אי אפשר להבין אמונות אלה אלא כהתפרצות של משאלות נפש לא מודעות אל התודעה והפרכתן לאמונות אובייקטיביות בעתיד פלאי שבו יקומו המתים לתחייה. מעיון בוויכוחים המובאים בתלמוד ניתן לחוש בתגובה אירונית של הנוכחים כלפי אמונה יהודית זו.<sup>181</sup> התפיסה הגשמית והממשית של חז"ל, המאפיינת את אמונתם בתחיית המתים תואמת גם את התפיסה של הנוצרים הראשונים, שראו בסיפורי ההחייאה של ישו עדות לאלוהיותו והחזיקו כבאמת ריאליסטית בסיפור על תחייתו מן המתים של ישו. ראיות אלה ואחרות על אופייה הגשמי של אמונת תחיית המתים של חז"ל מאפשרת להסיק קל וחומר על אופייה הממשי של אמונתם

177 ראו סנהדרין צ ע"ב – צא ע"א.

178 האיגרת הראשונה אל הקורנתיים טו לה. ראו על תשובתו של פאולוס ותפיסת תחיית המתים שלו שם בהמשך האיגרת אצל מרטין 1999, פרק 5.

179 סנהדרין צ ע"ב.

180 על אופיים האמביוולנטי של דרשות אלו ראו הייס 1998.

181 "שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר, אמרה ידענא דחיי שכבי, דכתיב 'ויצייצו מעיר כעשב הארץ' (תהלים עב טז), אלא כשהן עומדין, עומדין עומדין או בלבושיהן עומדין? אמר לה: קל וחומר מחיטה, ומה חיטה שנקברה ערומה, יוצאה בכמה לבושין, צדיקים שנקברין בלבושיהן – על אחת כמה וכמה" (סנהדרין צ ע"ב).

בעולם הבא, בחיי גן־עדן ובגיהנום. קיומן של מגמות מיתיות בולטות אינו עומד בסתירה לקיומן של מגמות אנטי מיתיות או מגמות ממתנות בעולמם של חז"ל. כפי שטענתי לעיל, פיתוחה של המסורת בדבר שלושה ספרים של צדיקים, בינונים ורשעים, הנפתחים בראש השנה, מסיטה את המוקד מן העולם הבא אל החיים בעולם הזה. כוחו הגדול של מיתוס זה בהעצמתו של עקרון התשובה ובהפיכתו לערך המרכזי של יום הכיפורים ושל עשרת ימי התשובה שלפניו. מהלך זה הוא, למעשה, מיתון האופי המיתי של האמונה בחיי עולם הבא באמצעות בניית מיתוס חדש המכוון לשנות את החיים הריאליים בעולם הזה. גם למאמרו המרחיב של רב יש כפל משמעות: הוא אומנם משחרר את הצדיקים בעולם הבא מעיסוקים גשמיים כאכילה, שתיה, זיווג, מסחר ורגשות בין אישיים שליליים, הנובעים מגשמיותם של בני אדם, אולם הוא מניח קיום פיזי חלופי ואישי, שהרי "צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר: ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד יא).<sup>182</sup> הסתירה בין דברי רב, שאין שם אכילה ושתיה, לבין הפסוק שעליו הוא נסמך, הכולל גם אכילה ושתיה, מרמזת על אי־עקביות מסוימת, אולם ברור ללא ספק שגם על פי רב מדובר בקיום אינדיבידואלי שיש בו הנאה רוחנית אישית.

## 2.2 עמדותיו של הרמב"ם בסוגיית העולם הבא ותחיית המתים

השילוב בין יסודות מיתיים ליסודות אנטי־מיתיים וממתנים, האופייני לעולם האגדה והמדרש של חז"ל, לא יכול היה לספק את מצוקתם הרוחנית של נבוכי ימי הביניים כפי שעולה בצורה חריפה מכתבי הרמב"ם. הדברים ניכרים היטב בדיונו בהלכות תשובה במאמרו הממתן של רב:

העולם הבא אין בו גוף וגווייה, אלא נפשות הצדיקים בלבד, בלא גוף כמלאכי השרת [...] ולא יארע בו דבר מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה, כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן [...] וזה שאמרו צדיקים יושבין, על דרך החידה כלומר נפשות הצדיקים מצויין שם, בלא עמל ולא יגע. וכן זה שאמרו עטרותיהם בראשיהם כלומר דעה שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עימהן, והיא העטרה שלהן, כעניין שאמר שלמה "בעטרה, שעטרה לו אימו" (שיר השירים ג, יא) [...] ומה הוא זה שאמרו, ונהנין מזיו השכינה—שיודעין ומשיגין מאמיתת הקדוש ברוך הוא, מה שאינן יודעין והן כגוף האפל השפל.<sup>183</sup>

182 ברכות יז עא.

183 משנה תורה, הלכות תשובה ח ב.

בשיטתו האלגורית עוקר הרמב"ם כל אפשרות להבנה דו־משמעית של דברי רב, שלפיהם אין הנאות חומריות בעולם הבא אך הצדיקים ממשיכים להתקיים שם בגופם. לא רק שהוא מבהיר שמדובר אך ורק בנפשותיהם של הצדיקים ולא בגופם, אלא שהוא גם טורח לבאר אלגורית מושגים כמו 'עטרות' כדעה ומבהיר שדעת הנפשות בעולם הבא שונה לחלוטין מהדעה המתאפשרת בזמן הקיום הפיזי בעולם הזה. הנפש בעניין זה, קובע הרמב"ם בהמשך הלכות תשובה, היא מהות רוחנית בלבד: "כל נפש האמורה בעניין זה, אינה הנשמה שהיא צריכה לגוף, אלא צורת הנפש, שהיא הדעה שהשיגה הבורא כפי כוחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים."<sup>184</sup> מושג הנפש המקראי והחז"לי הותאם לתפיסת הנפש האריסטוטלית, שבה החזיק הרמב"ם, ולאורה האפשרות היחידה לקיום רוחני אחרי המוות היא קיום נטול כל קשר למציאות גופנית חומרית כלשהי. מפירושו של הרמב"ם לסיפור גן־עדן במורה נבוכים א ב ובמורה נבוכים ב ל עולה במפורש שלא ניתן להבין סיפור זה כפשוטו. נראה שגם הרמב"ם הכיר באופיו המיתי של הסיפור במובן שהענקתי לעיל למושג מיתוס, שהרי הוא קובע שמדובר בסיפור סימבולי ולא ריאליסטי, המושגת על השלכה אובייקטיבית של תכנים נפשיים־הכרתיים. פרשנותו האלגורית לסיפור גן־עדן, המוכתבת על ידי הגותו הפילוסופית ותורת החומר והצורה האריסטוטלית שבה אחר, מעידה על הקשיים הגדולים שלו בקבלה של סיפור גן־עדן כפשוטו<sup>185</sup> כמו גם בקבלת ההרחבות המיתיות של חז"ל המתבטאות באמונותיהם בעולם הבא, בשיבה לגן־עדן, בגיהנום ובתחיית המתים. תפיסת עולמו אפשרה לרמב"ם לדבר על חיי עולם הבא במובן של הישארות הנפש שבה דגל. לשיטתו, "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין עמה רעה", והגיהנום מבחינתו משמעותו "שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה".<sup>186</sup> כשם שאין מבחינת הרמב"ם אפשרות להניח קיום פיזי כלשהו של גן־עדן או של הגיהנום,

184 שם, ג. ב"הלכות יסודי התורה" קובע הרמב"ם: "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעת היתרה מצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו [...] אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות כדי שתפרד להם, ואינה מכח הנשמה עד שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף. אלא מאת ה' מן השמים היא. לפיכך כשיפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה מפני שאינה מצויה אלא עם הגוף וצריכה לגוף בכל מעשיה לא תכרת הצורה הזאת. לפי שאינה צריכה לנשמה במעשיה וגו'" (הלכות יסודי התורה, ד ח – ט).

185 למחקרים על פרשנות זו של הרמב"ם ראו: ראו ברמן 1980; הרוי תשמ"ד; פינס 1990; קליין ברסלבי תשמ"ז, עמ' 37-261; קליין ברסלבי תשמ"ג.

186 משנה תורה, הלכות תשובה, ח א.

הפכה האמונה בתחיית המתים לפרובלמטית ביותר בעבורו: מצד אחד אין הרמב"ם מתייחס לאמונה זו במורה נבוכים ומצד שני הוא כתב לחכמי תימן את אגרת ההתנצלות המובהקת, המכונה "מאמר תחיית המתים". למעשה, עיקר הרמב"ם גם את משמעות המושג "נהנים מזיו השכינה", המבטא בלשונו של רב את שכרם של הצדיקים בעולם הבא. לשיטתו, הנאה זו משמעותה "שיודעים ומשיגיין מאמתת הקב"ה מה שאינן יודעים והן בגוף האפל השפל". אולם הדברים הברורים שהוא אומר בהמשך מבהירים שלמעשה מדובר בקיום הנצחי של הידיעה הזו ולפיכך שעצם קיומה הוא שכרה, וזו משמעות קביעתו שהטובה הצפונה לצדיקים היא החיים. "חיים אלו—לפי שאין עמהם מוות, שאין המוות אלא ממאורעות הגוף ואין שם גוף, נקראו צרור החיים, שנאמר "והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמואל א כה, כט). וזה הוא השכר שאין שכר למעלה ממנו, והטובה שאין אחריה טובה; והיא שהתאוו לה כל הנביאים וגו'".<sup>187</sup>

### 3.ד שער הגמול של הרמב"ן ותפיסת גן־עדן בקבלה

"שער הגמול", המהווה את הפרק השלישי והאחרון בספרו של הרמב"ן "תורת האדם", כולל התדיינות מפורטת עם תפיסת הרמב"ם שתוארה לעיל ושימש בסיס עיקרי לעיצוב החשיבה הקבלית בסוגיית חיי העולם הבא ומהותם של גן־עדן וגיהינום. המאמר נחתם בידי הרמב"ן בעיון בדברי הרמב"ם בסוגיית תחיית המתים על רקע המחלוקת הגדולה שהם עוררו,<sup>188</sup> ובסופו הוא מסכם את עמדתו השונה. "והכל מודים בתחיית המתים ובקיום הזמן ההוא בכלליו ופרטיו כמו שפירשתי, זולת דעת הרב רבי משה ז"ל שנותנת קצבה לזמן התחיה, ומחזיר הכל לעולם הנשמות כמו שנזכר למעלה, ואנחנו מקיימים אנשי התחיה לעדי עד מימות תחיית המתים לעוה"ב שהוא עולם שכולו ארוך".<sup>189</sup> קביעה חד־משמעית זו מכסה במידה מסוימת

187 משנה תורה, הלכות תשובה ח ג. דבריו של הרמב"ם כנגד מי שמניח קיום פיזי בעולם הבא הם חריפים וחד־משמעיים: "שמא תקל בעיניך טובה זו, ותדמה שאין שכר המצוות והוית האדם שלם בדרכי האמת, אלא להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות ובוועל צורות נאות ולובש בגדי שש ורקמה ושוכן באוהלי שן ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו, כמו שמדמין אלו הערביים הטיפשים האווילים השטופים בזימה. אבל החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הן, ואין בהם תועלת ואינם טובה גדולה אצלנו בעולם הזה, אלא מפני שאנו בעלי גוף וגוויה; וכל הדברים האלו, צורכי הגוף הם, ואין הנפש מתאוה להם ומחמדתן אלא מפני צורך הגוף, כדי שימצא חפצו ויעמוד על כורו. ובזמן שאין שם גוף, נמצאו כל הדברים האלו בטלים וגו'" (שם, ו).

188 ראו רמב"ם, "מאמר תחית המתים", פרק ד.

189 רמב"ן תשנ"ד, "שער הגמול", עמ' שי"א. דיון מחקרי על הגוף ותחיית המתים ב"שער

על הקרבה הגדולה שבין מהלכיו של הרמב"ן לבין אלה של הרמב"ם. אף שמהלכיהם דומים, הרמב"ן מחייב אפשרות של קיום גופני דק, המתמשך לאחר המוות, בניגוד לעמדת הרמב"ם. למרות הכול ברור שהרמב"ן מסכים עם דעת הרמב"ם וחכמי התקופה שחיי עולם הבא הם חיים רוחניים בעיקרם, אולם הם נחלקים בהבנתה של רוחניות זו. עמדה זו מקבלת ביטוי ברור בדבריו של הרמב"ן על גן-עדן והגיהנום:

אלא כך היא קבלת רבותינו ז"ל: שהקב"ה ברא נפשותיהם של צדיקים והיא בלא ספק רוח זכה ודקה ביותר, אינה גוף ולא נגבלת ולא נגדרת במקום, ולא נתפשת כשאר הרוחות שתופסין אותן בנודות, אלא מכת המלאכים ונעלית ביותר, אין כאן מקום לפרש כל המושג ממנה, והכתוב מעיד עליה שנאמר "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב ז) יאמר כי מנשמת אלוה נתנה ולא מהשתלשלות [...] והוא יתברך שמו ברא המקום שנקרא גיהנם, וברא בו אש דקה מן הדקה שאינה גוף ממש נתפס, תופסת בדברים הדקים ותכלה אותן, ושם כח באש הזו באותו מקום הנזכר כאשר שם כחות השכליים הנבדלים, שהם מלאכים, לכתותיהם בשמים, והפרישו רבותינו ז"ל בין האש שבעולם הזה ובין האש שהוא בהפרש גדול וגו'.<sup>190</sup>

היטיב להסביר זאת משה הלברטל. לדבריו, לפי הרמב"ן לגמול ולגאולה יש מאפיינים נטורליסטיים ספיריטואליים אף שגן-עדן וגיהנום מתקיימים בחלל ובזמן:

הרמב"ן עושה זאת על ידי דחייה של הניגוד הפילוסופי שבין מופשט לגשמי לטובת ניגוד אחר שהוא מעמיד, בין הדק למעובה. בתורת הבריאה של הרמב"ן תהליך הבריאה הוא מעבר הדרגתי מהוויה דקה ולא מובחנת להוויה מובחנת ומעובה, וככל שאנו יורדים בשרשרת ההוויה, כך הישים נעשים מובחנים ומעובים יותר. כל רוכד שומר על יחסים סימבוליים עם הרוכד שמעליו, ולפיכך ככל שיוורדים בשרשרת ההוויה, כך אופיים הסימבולי של האובייקטים נעשה שקוף פחות. המבנה הזה של מעבר מהדק אל המעובה מאפשר ספיריטואליזציה ללא הפשטה וללא אלגוריה, ודוגמה מובהקת לכך יש בעיסוקו של הרמב"ן בגיהנום ובאש הגיהנום.<sup>191</sup>

מדברים אלה ניכר במפורש שכמו הרמב"ם גם הרמב"ן איננו יכול לקבל את המיתוס כפשוטו למרות ההבדל שבין הפירוש האלגורי של הראשון לזה הספיריטואלי יותר של המקובל. בדבריו על גן-עדן מקבלת ביטוי מובהק עמדתו הכפולה, המניחה

הגמול" ראו: פדיה תשס"ג, עמ' 314-332; הלברטל תשס"ו, עמ' 134-139.

190 רמב"ן תשכ"ד, עמ' רפה – רפו.

191 הלברטל תשס"ו, עמ' 136.

שכבות שונות של דקות חומרית או עבי חומרי כדי שיוכל לטעון לקיומם הריאליסטי-גשמי של המושגים גן-עדן, גיהנום ותחיית המתים ועם זאת להישאר נאמן לתפיסה המקובלת עליו ועל משכילי דורו, תפיסה המזהה את האלוהי עם רוחניות מופשטת לחלוטין. כפי שהראתה חביבה פדיה, בתפיסת גן-עדן הכפול של הרמב"ן מובן מאליו קיום גן-עדן הרוחני ולפיה נדרש מאמץ כדי להצדיק, להוכיח ולאשש את קיומו הממשי בעולם<sup>192</sup>: "ומה שכר ועונש יש לנפשות הצדיקים בגן הזה, דבר זה עיקרו בתורה ופירושו מדברי סופרים, שגן עדן מצוי הוא בעולם הזה במקום ממקומות הארץ, ושארבע נהרות יוצאין משם, ואחד מהם הסוכב ארץ ישראל כל מה שבא בכתוב מפשרוטי סדר בראשית הכל אמת אין מקרא מהן יוצא מידי פשוטו וגו'"<sup>193</sup> לכאורה הוא מציג תפיסה מילולית ריאליסטית, הסותרת לחלוטין את תפיסתו הרוחנית של הרמב"ם, אולם מיד בהמשך מתברר לחלוטין שבעייתו של הרמב"ם היא גם בעייתו של הרמב"ן:

ואם תאמר כיון שהענין על דרך הנזכר ומכל מקום גן עדן בעוה"ז התחתון הוא, מה שכר הנשמות שם והן אין תועלתם בדבר גשמי ולא במקום ממקומות הארץ ועולם התחתונים, כבר פרשנו שהענין כפול, וזה הגן והעדן התחתונים הן ציורין לסודות העליונים, והדברים ההם העליונים הרמוזים באלו גם כן נקראין גן ועדן, שאלו התחתונים מהם תופסין השם הזה. כיצד יש בעליונים השגה שנקראת בדברי רבותינו גן, ברמזו והשגה למעלה ממנה שהיא הנקראת עדן, והוא הנקרא צרור החיים. וסודם עמוק ותפוס ביד מקבלי האמונה. אבל פירשו לנו חכמים מקום הנפשות, אמרו במסכת שבת (שבת קנב עב): "נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך" (שמואל א כה כט) וגו'<sup>194</sup>.

הרמב"ן שותף לחלוטין לתפיסתו של הרמב"ם שלנשמות אין שום תועלת בדברים גשמיים, שטיבן הוא רוחני לחלוטין ושיש מתח אינהרנטי בין החומריות הגופנית לרוחניות הנפשית. מנקודת מבט קבלית כל המציאות הפיזית החיצונית היא רמז למציאות הרוחנית העליונה שנמצאת מעבר לגשמיות העולם. הרמב"ן מחיל תפיסה עקרונית זו גם על סיפור גן-עדן שבספר בראשית. לשיטתו, גן-עדן הריאלי שמתואר בספר בראשית מרמז על השגה גבוהה מההשגה השכלית הרגילה, זהו מקום היווצרותן של הנפשות, של החלק האלוהי הרוחני הגבוה ביותר שבאדם, שאנו בחיינו מתקשים לתפסו ולהשיגו. פרוש זה שואב במישרין מדברי הרמב"ם

192 פדיה תשס"א, עמ' 271-273.

193 רמב"ן תשכ"ד, עמ' רצה.

194 שם, עמ' רפז.

בפרק ח הלכה ג של "הלכות תשובה", שהובא לעיל. לכאורה שניהם נשענים על דברי האגדה והמדרש, העוסקים בשיבת נשמות הצדיקים למקורן האלוהי למול עתידן של נשמות הרשעים: "תניא רבי אליעזר אומר: נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד שנאמר 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים' (שמואל א כה כט) ושל רשעים זוממות והולכות ומלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר עומד בסוף העולם ומקלעין נשמתן זה לזה, שנאמר 'ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע'<sup>195</sup>. בפשט הפסוק הנדון, הנדרש על ידי ר' אליעזר וחכמים במסכת שבת, המושג 'נפש' איננו מתייחס לחיי הנשמה אחרי המוות אלא להיפך לחיי אדם בעולם הזה. "והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלוהיך" היא ברכת החיים וחז"ל משתמשים במלים אלה להורות על כך שלאחר מות אדם צדיק, רוחו, היא נשמתו, שבה אל מקורה האלוהי, ואילו נשמת הרשעים איננה מוצאת לעצמה מנוח לאחר המוות. כלומר, עמדתם של החכמים בסוגיית טיבה הגשמי של הנשמה לאחר המוות משתמעת לשני פנים, פן מיתי ופן ספיריטואלי. במדרש חז"ל 'צרור החיים' הוא מקום של מנוחה בניגוד ל'כף הקלע' שמשמעו חוסר מנוחה. להבחנה זו יש היבט פיזי מובהק, אף שחז"ל עומדים במפורש על כך שבמוות נפרדים הגוף והנשמה: "על גופן של צדיקים אומר 'יבא שלום ינוחו על משכבותם' (ישעיהו נב ז) ועל נשמתן הוא אומר 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים' (שמואל א כה כט)".<sup>196</sup> יחד עם זאת ברור שהנשמה ממשיכה להתקיים באופן אינדיבידואלי לאחר המוות, שהרי על הרשעים נאמר שנשמותיהן אינן יודעות מנוח: "על גופן של רשעים הוא אומר 'אין שלום אמר ה' לרשעים' (ישעיהו מח כב) ועל נשמתן הוא אומר 'ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע' (שמואל א כה כט)".<sup>197</sup> כשחכמי ימי הביניים נדרשים למדרש זה חשוב להם להדגיש ביתר שאת שאין לנשמה קיום גשמי כלשהו בעולם הבא. מדברי הרמב"ן ב"שער הגמול" ברור שהוא נוטה לעבר המשמעות הרוחנית המופשטת שמעניק הרמב"ם בהלכות תשובה למושג 'צרור החיים'. המובן של המושג במחשבת הרמב"ם הוא סימבולי לחלוטין, אין הוא מייחס למושג משמעות פיזית של מקום, ולפיכך הוא שולל בלעג את תפיסתם הגשמית של המוסלמים המתארים את העולם הבא במונחים גשמיים. לדברי הרמב"ן, 'צרור החיים' הוא המקור הרוחני הגבוה של הנשמות והוא סוד החיים האלוהיים המופשטים, וגם הוא דוחה בלעג את התפיסות המוסלמיות המגשימות. אולם בשונה מהרמב"ם הוא מתאמץ ליישב את הסתירה בין מאמרי חז"ל החצי-גשמיים לתפיסה המורחנת לחלוטין של הרמב"ם

195 שבת קנב ע"ב.

196 ש"ב.

197 ש"ב.

ושלו עצמו. לשם כך הוא נזקק לדברי האגדה שבהמשך דברי התלמוד שם, כפי שעולה מדבריו ב"שער הגמול":

אבל עוד יאמינו רבותינו לפי דבריהם באגדות שזה גן עדן התחתון שהזכרנוהו יש לנשמות בו חלק בשכר ועונג ואע"פ שאינן גוף, וכבר שמו להם מקום עם העליונים, ותקון הענין הזה כך הוא: לפי שאמרו חכמים (שבת קנב עב) "עד שנים עשר חדש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת, לאחר שנים עשר חדש גופו בטל ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת". ופירוש הקבלה הזו, כי כל שנים עשר חדש עדיין כח הגוף קיים והנשמה נוטה לדעתו ולמעשיו כאשר היתה באמנה אתו בהצטיירות מחשבות גשמיות, ואע"פ שעולה לידיעת עולם הנשמות יורדת היא לענין שהיה כבר, לאחר שנים עשר נתעלית מדעות גשמיות ולבשה מלכות ונתעטרה בעטרה של עולם הבא.<sup>198</sup> ואין הכוונה במה שאמרו גופו קיים, בין שיהא הגוף נשרף לסיד או שיהא מן החנוטין שגופם מתקיים, אלא הכוונה למה שכתבנו [...] וזה מה שמספרין רבותינו באגדה בצדיקים דסלקי ונחתי למתיבתא דרקיעא (בבא מציעא פה עב), העליה היא השגת הנפש ודבקותה בעליונים, והירידה היא להשגה מה שיגיעו סגולת התחתונים בחייהון כגון הנביאים.<sup>199</sup>

כשם שפרשנותו של הרמב"ם לרעיונות מרכזיים בעולם האגדה של חז"ל נדרשה לאלגוריה ולפרשנויות פילוסופיות כך גם המקובלים, שדחו חלק גדול מדרכו, נדרשו לפרשנות הספיריטואלית שלהם לעולם האגדה של חז"ל. הרמב"ן כמקובל אינו רחוק מרחק רב מעולמו של הרמב"ם בסוגיה זו.<sup>200</sup> הוא זהיר יותר בכבוד החכמים ומתאמץ יותר לגשר בין דבריהם לבין מחשבת ימי הביניים הרוחנית יותר. הכפילות שהוא מציע בין גן-עדן התחתון לגן-עדן העליון, היא התשתית להבדל בהתמודדות של הפילוסופים והמקובלים עם הקושי המשותף שלהם למול האופי המיתי של מדרשי חז"ל על חיי העולם הבא. בשונה מתביעתו החד משמעית של הרמב"ם לקרוא את המיתוס כאלגוריה לרעיונות מופשטים, נמנע הרמב"ן מלערער על אופיים הריאלי של התיאורים המיתיים ועם זאת הוא טוען שהם מרמזים ומורים על משמעות עליונה רוחנית, מופשטת וגבוהה יותר. מבחינתו גן-עדן העליון ועליות נשמות הצדיקים מצביעים על מציאות רוחנית לחלוטין שבה החומר דק עד כי אין אפשרות להבחין בממד פיזי. תפיסת הרמב"ן איננה נבדלת מזו של הרמב"ן בעקרון ההבחנה בין המציאות הפיזית גשמית למהות הרוחנית הבלתי גשמית, ששניהם

198 על פי ברכות יז ע"א: "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם".

199 רמב"ן תשכ"ד, עמ' רצח.

200 ראו אידל 1990.



אוחזים בו אלא בהסברים השונים לקשר ביניהן. התפיסה האריסטוטלית שבה אחז הרמב"ם מבחינה בין חומר לצורה, המקבילים זה לזה, ואילו התפיסה של המקובלים קרובה יותר לתורת ההשתלשלות הניאופלטונית, המניחה שהחומר הגשמי הוא תוצר של השתלשלות מן הרוח המוחלטת בתהליך הדרגתי של התעבות, הגוברת והולכת ככל שיורדים מטה אל עולם החומר.

בדיונו במעשה מרכבה בספר הזהר, עמד ישעיה תשבי על כך שספר הזהר התאים לתפיסת עולמו הקבלית את התיאורים שבספרות ההיכלות, המציירים בעקבות מראות יחזקאל את המלך העליון יושב על כיסא כבוד ומתחתיו, בשבעה היכלות זה מתחת לזה, שוכנים חיות ואופנים ושאר סוגי מלאכים המשבחים ומשרתים את המלך. בספרות ההיכלות חפצה הנשמה להתעלות למרומים כדי לחזות בזיו השכינה ובהודו של הקב"ה והדרך לשם היא דרך חתחתים מלאה סכנות. חוג גירונה נוטה לעיון קונטמפלאטיבי ואילו ספר הזהר מכיל תיאורים מגוונים של מעשה מרכבה ומבחין בין מרכבה עליונה ומרכבה תחתונה. להערכתו, תיאורים אלה הם ברוח טיעון הכפילות של הרמב"ן בסוגיית גן-עדן עליון ותחתון.<sup>201</sup> כוחות המרכבה מתוארים במאמר הזהר על ההיכלות ובייחוד במאמרים המקבילים שבפרשת בראשית (ח"א מא ע"א – מה ע"ב) ובפרשת פקודי (ח"ב רמד ע"ב – רסב ע"ב). על כך כותב תשבי:

היכלות אלו הם מדורות גן-עדן העליון, מקום עידוני הנשמות אחרי המות, וכנגדם שבעה היכלות בגן-עדן התחתון. כאן היה משכנו של אדם הראשון לפני שנכשל בחטא [...] הנשמות היורדות לעולם עוברות דרך ההיכלות בצאתן מתחום האלהות. התחנה הראשונה היא ההיכל השביעי. משם הן נכנסות להיכל החמישי, שהוא אוצר הנשמות, ושוהות בו עד שיורדות להיכל הראשון, כשמגיעה שעתן להתלבש בגוף.<sup>202</sup>

תשבי הניח שלתיאורי ההיכלות שבספר הזהר היה מקור ספרותי שנעלם וכי מקור זה היה בידי ר' עזריאל מגירונה, כפי שעולה מפרוש התפילות שלו, שגם בו נזכרים ההיכלות ברמיזה באופן דומה לאלה שבספר הזהר ובו כל היכל תואם ספירה מסוימת.<sup>203</sup> במקום אחר הוא קובע: "עצם האמונה בקדמות הנפש אינה בגדר שאלה בספר הזוהר. המחבר מתאר בהרחבה את חיי הנפש ועידוניה בגן-עדן קודם ירידתה לעולם הזה [...] אך פרטי האמונה כרוכים בקשיים, בייחוד מבחינת זמנה של ההוויה הקדומה ומעמד הנפש בראשית הוויתה."<sup>204</sup> לדעתו אחד הטקסטים בגוף

201 תשבי תשמ"ב, עמ' תטו – תטז.

202 שם, עמ' תיט – תכ.

203 שם, עמ' תכ.

204 תשבי תשל"ה, עמ' כז.

ספר הזהר הוא מפתח להסדרת שאלות אלה: "מן היום שעלה במחשבה לברוא את העולם ועד שלא נברא העולם כל רוחות הצדיקים היו גנוזות במחשבה לפניו, כל אחת ואחת בדיוקנה. כיון שצייר את העולם נתגלו כולן ועמדו בדיוקנותיהן לפניו ברומי מרומים. אחר־כך נתן אותן באוצר אחד בגן־עדן, ואותו אוצר אינו מלא לעולם [...] ואין תשוקה וכיסוף לאוצר זה אלא להריק בו נשמות תמיד".<sup>205</sup> לדעת תשבי מדובר כאן בהתפתחות כשבשלב הראשון קיום הנשמות בשרשן וכולן גנוזות:

נראה לי, שהכוונה לקיומם של ציורים אישיים אידיאיים במחשבה האלהית, ללא מציאות אונטולוגית. ההוויה האונטולוגית מתוארת בשלבה השני, בכריאת העולם, והשינוי שחל באופן הקיום מובלט במלים "נתגלו...ועמדו" כנגד "גנוזות" שבשלב הראשון. תחום הקיום בשלב השני נסתם בציון "מרומי מרומים", אבל בוודאי הכוונה לאחת הספירות שלמטה מחכמה, וכנראה גם למטה מבינה. בשלב השלישי, לאחר הבריאה, נתונות הנשמות באוצר וגו'.<sup>206</sup>

מסתבר שבספר הזהר, גן־עדן כמקום 'אוצר הנשמות' הוא שלב שבו קיום הנשמות הוא אינדיבידואלי יותר מאשר בתיאורי הרמב"ן המקוריים של גן־עדן העליון. אופן קיום זה מזכיר יותר את המשתמע ממדרשי חז"ל ואולי הוא אף מחדד יותר מהם את קיומן העצמאי והמעין חומרי.

גרשם שלום ובעקבותיו ישעיה תשבי הניחו שבדיונים במהות הנפש ומוצאה מתבטא השינוי שעבר ר' משה די ליאון, שחיבר לשיטתם את מרבית חלקי ספר הזהר פרט ל"רעיא מהימנא" ו"תיקוני זהר". השלב הראשון, שניכר בחלק המכונה "מדרש הנעלם", משקף את השלב שבו היה די־ליאון נתון להשפעת הפילוסופיה ואילו השלב השני שבגוף ספר הזהר משקף הפניית עורף לרעיונות הפילוסופיים ומעבר אל קבלה מיתית־גנוסטית.<sup>207</sup> אם צודקים שלום ותשבי הרי שהקבלה, שבראשיתה שיקפה בעייתיות ביחס לתיאורים המיתיים של עולם הבא כמו זו של הרמב"ם, השתחררה מהחשש מפני תיאורים גשמיים מדי של העולם הרוחני ואימצה צורת חשיבה מיתית. אולם אין ספק שהכפילות, ההבחנה המקורית של הרמב"ן בין גן־עדן תחתון וגן עליון, שנשברה לכאורה, הועברה להבחנה בין השלב שקדם לבריאה לשלב שלאחר הבריאה. נראה לי שהמיתוציה של המחשבה הקבלית לא הייתה מלאה מעולם ולא השתחררה אף פעם מהסייגים הרבים אף שהלבישה את מושגי ההרחנה הניאופלטוניים בציורים מוחשיים. הללו הם שאפשרו את החיאתם המחודשת של היסודות המיתיים, שהיו טמונים במדרשי חז"ל בסוגיית עולם הבא

205 זהר ח"ג שג ע"ב (בהשמטות) מובא אצל תשבי, שם, עמ' כח.

206 שם, עמ' כט.

207 שלום 1961, עמ' 178-182; תשבי תשמ"ב, עמ' 104; תשבי תשל"ה, עמ' לח.

כמו גם בסוגיות רבות אחרות. הטקסט הבא הלקוח מגוף ספר הזהר בתרגומו של תשבי יכול להמחיש בדרך נוספת את מורכבותה של המיתות בספר זה. כיוון שהוא קריטי לנושא דיוננו אני מביאו כאן בשלמותו בתרגומו של תשבי:

רבי אלעזר ורבי אבא היו מהלכים מטבריה לצפרי. עד שהיו מהלכים פגע בהם יהודי אחד. התחבר אתם. אמר רבי אלעזר: כל אחד יאמר דבר תורה. פתח הוא ואמר: "ויאמר אלי הנבא בן אדם הנבא אל הרוח ואמרת אל הרוח" וגו' (יחזקאל לז ט). מפסוק זה ידענו את המקום, שהרוח יוצאת משם. וכי יכול היה יחזקאל להתנבא על הרוח, והרי כתוב: "אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח"? (קהלת ח ח) אלא בן־אדם אינו יכול לשלוט ברוח, אבל הקדוש ברוך הוא שולט בכל, ובמאמרו היה מתנבא יחזקאל. ועוד, שהרי אותה רוח היתה בגוף בעולם הזה, ומשום כך התנבא עליה: "מארבע רוחות בואי הרוח" (יחזקאל שם), מאותו מקום, שנתחם באדניו בארבע רוחות העולם. קפץ אותו יהודי לפניו. אמר לו רבי אלעזר: מה ראית? אמר: דבר ראיתי. אמר לו מה הוא? אמר לו: רוח בני־אדם, אם היא מתלבשת בגן עדן בלבוש הדיוקן שבגוף של העולם הזה – היה לו לכתוב: כה אמר ה' מגן עדן בואי הרוח, מהו "מארבע רוחות"? אמר לו: הרוח אינה יורדת לעולם הזה עד שהיא עולה מגן הארץ לתוך הכסא העומד על ארבעה אדנים. כיון שהיא עולה לשם, היא שואבת מתוך כסא המלך ויורדת לעולם הזה. הגוף ניטל מארבע רוחות העולם, הרוח אף היא ניטלת מארבע רוחות הכסא, שהוא מותקן עליהן.

אמר לו אותם אדם: הקפיצה שקפצתי לפניכם [מפני ש]ראיתי דבר מצד זה. משום שיום אחד הייתי מהלך במדבר וראיתי עץ נחמד למראה ומערה תחתיו, קרבתי אליו וראיתי אותה מערה, שהיא מעלה ריחות מכל מיני הריחות שבעולם. החזקתי עצמי ונכנסתי באותה מערה וירדתי במדרגות ידועות לתוך מקום אחד, שהיו בו אילנות רבים וריחות ובשמים שלא יכולתי לסבול. ושם ראיתי אדם אחד ושרביט בידו, והיה עומד בפתח אחד. כיון שראה אותי, תמה וקם לקראתי. אמר לי: מה אתה כאן ומי אתה? אני פחדתי מאד. אמרתי לו: אדוני, מן החברים אני [...] בטש בי באותו שרביט ונרדמתי. בינתיים ראיתי כמה צבאות ומחנות בשינה, שהיו באים בדרך לאותו מקום, ואותו איש בטש בשרביט ואמר: בדרך האילנות לכו. עד שהיו הולכים פרחו באוויר ועלו ולא ידעתי לאיזה מקום, ושמעתי קולות של מחנות רבים ולא ידעתי מה הוא. התעוררתי ולא ראיתי דבר ופחדתי באותו מקום. בינתיים ראיתי אותו אדם. אמר לי ראית דבר? אמרתי לו: ראיתי בשינה כך וכך.

אמר: באותו דרך הולכות רוחות הצדיקים בתוך גן העדן להיכנס שם [...]. וכמו שהגוף נבנה בעולם הזה מקשר של ארבעה יסודות ומצטייר בעולם הזה – כך גם הרוח מצטיירת בגן מקשר של ארבע רוחות העומד בגן, ואותה רוח מתלבשת שם ומצטיירת מהן בציור של דיוקן הגוף המצטייר בעולם הזה. ואלמלא אותן ארבע רוחות, שהן אווירי הגן, לא נצטיירה הרוח בציור כלל ולא נתלבשה בהן. אותן ארבע רוחות קשורות אלו באלו כאחד, ואותה רוח מצטיירת ומתלבשת בהן, כמו שהגוף מצטייר בקשרי ארבעה יסודות העולם. ומשום כך 'מארבע רוחות בואי הרוח', מאותן ארבע רוחות של גן-העדן, שנתלבשה ונצטיירה בהן.<sup>208</sup>

הפסוק הראשון, שבו מתחיל ר' אלעזר את הדיון, לקוח מחזון העצמות היבשות ביחזקאל לז, שהינו ללא ספק מקור ההשראה המקראי לאמונת תחיית המתים של חז"ל. ר' אלעזר מכריז שמפסוק ט ביחזקאל לז לומדים מהו המקום שממנו יוצאת הרוח, המתלבשת בגופו של אדם. במלים אחרות הטקסט שלפנינו דן בשאלת ירידת הרוח אל הגוף החומרי ובאופן עקרוני יותר בטיב היחס שבין הרוחניות לגופניות, העולה ממדרשי חז"ל על קיום הנשמות בעולם הבא. שאלה זו היא כמובן מקור המתח והקושי בקבלת אמונות מיתיות אלה כפשוטן. הקביעה שמקור הרוח הוא "מארבע רוחות", משמעה שמקור הרוח הוא מקום מוגדר ותחום, כפי שמשמע מהמושג 'ארבע רוחות'. חזונו של היהודי, שפגשו ר' אלעזר ור' אבא, מקביל לחזונו של יחזקאל ומתאר את גן-עדן שהוא ראה. תיאור זה בא לאשר את טענתו של ר' אלעזר: "הרוח אינה יורדת לעולם הזה עד שהיא עולה מגן הארץ לתוך הכיסא העומד על ארבעה אדנים. כיון שהיא עולה לשם, היא שואבת מתוך כסא המלך ויורדת לעולם הזה. הגוף ניטל מארבע רוחות העולם, הרוח אף היא ניטלת מארבע רוחות הכסא שהוא מותקן עליהם". כלומר, תפיסת הזהר מעוגנת בדיכוטומיה של חומר ורוח, האופיינית למחשבה הימית ביניימית. הגוף נוצר מהחומר שמסומן בביטוי 'ארבע רוחות העולם' כלומר מהעולם הארצי, שעל פי המשך הכתוב מובנו ארבעה יסודות החומר. לעומת זאת הנשמות הרוחניות, המצויות ככמאגר באוצר הנשמות המכונה גן-עדן, אין בהן ממשות פיזית אלא שהן דיוקנות שנטענות ברוחניות נוספת באמצעות העלייה לכיסא הכבוד לפני ירידתן לחומריות של העולם הזה. אם צודק תשבי, שעל פי המדובר כאן אוצר הנשמות שבו הן גנוזות הוא גן-עדן תחתון, הרי שזהו מחירף את המהלך שבו החל הרמב"ן. המהלך נועד אמנם לשמר את ממשותם של מדרשי חז"ל, אך ההבחנה הראשונית בין גן-עדן תחתון בעולם הזה לגן-עדן עליון רוחני מועברת אל עבר ההבחנה בין גן-עדן תחתון, שבו לנשמות יש דיוקן

אבל לא ממשות פיוזית, לבין גן-עדן עליון, מקור הרוח, כיסא הכבוד שבו הרוחניות מופשטת לחלוטין. על פי מה שמובא בשמו של היהודי, העץ והמערה, שראה במדבר ומהם עלו ריחות בשמים, אף לא מכוונים בספר הזהר גן-עדן תחתון אלא 'גן'. גן זה הוא המקום שממנו התאפשר ליהודי לראות בחלומו את המתרחש בעולם העליון: "באותו דרך הולכות רוחות הצדיקים בתוך גן העדן להיכנס שם". לנשמות בגן-עדן יש דיוקן של העולם הזה, המקביל למראה הפיזי חומרי בעולם הזה, אך זהו דיוקן רוחני: "בציור של דיוקן הגוף המצטייר בעולם הזה". קשה למצוא תיאור מוצלח יותר לתפיסת החומר והצורה האריסטוטלית ששולבה כאן בתוך תפיסת העולם הניאופלטונית. סיכום הדברים שם בעקבות המראה שראה היהודי הוא שהרוח באה "מארבע רוחות", "מאותן ארבע רוחות של גן-העדן, שנתלכשה ונצטיירה בהן". התיאור שמובא כאן הוא שילוב של תפיסות אריסטוטליות וניאופלטוניות, שנועד להדגיש את המקור הרוחני של הנשמות, המקביל בבחינת דיוקן למציאות הגשמית-פיזית. יש בסיפור זה גם רמיזה ביחס למהות האמונה בתחיית המתים, אם כי הדברים אינם נאמרים במפורש ולכאורה מוקד העניין הוא ירידת הרוח אל הגופים. תחיית המתים, שלדעת כל חכמי ימי הביניים מקדימה את חיי הנצח בעולם הבא, היא למעשה השתמרות הדיוקן הרוחני של המתים ואין להבינה כמציאות גשמית. מתיאור זה עולה שספר הזהר מציע למעשה תחליף לסיפור הבריאה המקראי על יצירת האדם בבראשית ב ז: "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", והתחליף קרוב מאד לרוח המחשבה הפילוסופית היוונית, שהזינה את משכילי ימי הביניים לסוגיהם. בפסוק המקראי הגוף הפיזי קודם להכנסת הרוח ואילו בתיאור בספר הזהר בריאת האדם היא תוצר של ירידת דיוקן רוחני, המועצם על ידי הרוח האלוהית, מכיסא הכבוד אל הגוף הפיזי, וזה עשוי בדמותו מארבעה היסודות המרכיבים את העולם הפיזי. התפיסה האריסטוטלית של חומר וצורה והתפיסה הניאופלטונית בדבר האצלת החומר מן הרוח מתערבבות יחד לכדי תיאור שיוכל להתגבר על הקושי שבתיאור המיתי המקראי ובמיתיות למחצה של מושגי חז"ל על חיי עולם הבא. הרושם המתקבל הוא שהמיתיות של התיאור בספר הזהר היא מיתיות לכאורה בלבד. הסמלים המיתיים בספר הזהר נוטים להרחנה עמוקה. הרחנתו של המושג גן-עדן, למשל, מאפשרת למקובל, החושב במושגים של דיכטומיה חמורה בין חומר ורוח, להמשיך ולאחוז בסיפור המקראי בבראשית ב ובהרחבות המיתיות והחצי-מיתיות של חז"ל, על אף התנגשותם של אלה עם השקפת עולמו הספיריטואלית. ייתכן שהדגשת היתר שנקטו שלום ורבים מתלמידיו בדבר האופי המיתי של ספרות הקבלה והנגדתה הקיצונית של זו למחשבה הפילוסופית בימי הביניים, נועדו לשרת אידיאלוגיות מודרניסטיות ביחס לחשיבות היסוד המיתי ביהדות במחיר טשטוש אופיו הספיריטואלי של עולם

הקבלה. עובדה זו מנעה מרכים מחוקרים אלה להבין את עומקו של השינוי ביחס אל טיבו של העולם החומרי, שארע בראשית החסידות. נכון הדבר ששורשיו של מהלך זה במספר ספרי קבלה מובהקים ובמיוחד בספריו של ר' משה קורדוברו בעל "פרדס רימונים", אולם הבשלתו החלקית של המהלך אירעה רק בראשית החסידות כפי שהראיתי בהרחבה בספרי "מקדש אדם". הפרק האחרון של מאמר זה ידגים כיצד הפנמת העיון בגן־עדן במקורות מראשית החסידות מצביעה על התמודדות שונה עם אופיים המיתי של המקורות המקראיים והמדרשיים.

#### 4.4 תפיסת גן־עדן במחשבת החסידות

משה חיים אפרים מסדילקוב נכד הבעש"ט, חותם את הדרוש שלו לשבת תשובה בספרו "דגל מחנה אפרים" בהסבר למאמר התלמוד במסכת ראש השנה על שלושה ספרים הנפתחים בראש השנה. הדרוש כולו הוא משיאיה של ההפנמה הדתית במחשבת החסידות ונשען על תורות מקוריות ששמע הנכד מסבו.<sup>209</sup> בסיכומו פונה הדרשן אל הסיפור המכונן של ראש השנה ובפירושו הוא יוצר אפשרות לאחיזה מחודשת וממשית בסיפור זה תוך נטרול המשמעות המיתית של הסיפור התלמודי, שעליו ביססו חז"ל את תוכנו של החג. גזר דינו של האדם איננו מתייחס לחיים ומוות פיזיים אלא לחיים ומוות רוחניים והוא לא מתקיים בבית משפט עליון שבשמים אלא כאן ועכשיו:

וזהו שאיתא בש"ס שלשה ספרים נפתחים בר"ה וכו' צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים פי' כשהצדיקים עומדים לבקש ולהתפלל להקב"ה כל מגמותיהם לקרב אליו להיות שורה בתוכם ונעשה חומר לחותם לאמת וחיים לאלתר. ורשעים להיפך פי' שאינם עושים עצמן כלי לא אל הקב"ה ולא אל הצדיקים והחותם אין לו על מה שיחתום את עצמו שהם אינם מתיצבים כמו לכוש שאינם רוצים בזה לכן נחתמים לאלתר למיתה שהוא היפך חיים ונחתמין בחותם אשר לעומת החיים אשר עשו עצמן לכוש וחומר אליו ובינונים תלויים ועומדים עד יום הכיפורים.<sup>210</sup>

אופיו המיתי של הסיפור החזל"י ניכר באובייקטיביזציה שהוא מחולל במעמדו של החטא האישי. חטאיו של אדם וזכויותיו נשקלים במאזני הצדק האלוהיים והתוצאות נרשמות על גבי ספרים אלוהיים. עשרת ימי תשובה הופכים לימים שבהם מועצמת אחריותו של האדם לעתידו, שהרי עתיד זה נקבע על ידי מעשיו, אולם ההכרעה

209 על ההפנמה בדרוש של בעל "דגל מחנה אפרים" ראו מרגולין תשס"ה, עמ' 349-350.

210 אפרים מסדילקוב, תשכ"ג, "דגל מחנה אפרים", דרוש לשבת תשובה, עמ' רסט.

עצמה איננה בשליטתו משום שהיא תלויה בהכרעתו של השופט העליון, הבודק מי לחיים ומי למוות. החטא בבראשית הוא תודעתי־נפשי, חטא התאוה והפירוד הפנימי, אולם הוא נתפס כאי ציות לאיסור חיצוני משום שהוא מתואר באמצעות אובייקטיביזציה סמלית־מיתית הכוללת איסור אלוהי חיצוני. האי־ציות לצו האל החיצוני, התשתית של תפיסת החטא המקראית, מועצם בעולמם של חז"ל, וחיי ומותו של אדם נקבעים לאור מצב זכויותיו וחובותיו. הספרים בסיפור של חז"ל מעמיקים את אופיו המיתי של מובן החטא המקראי. הם מעצימים את תפיסת השכר ועונש המקראית ועם זאת ממקדים אותה בחיי הפרט. מצד אחד הם מחלישים את האופי הקולקטיבי של תפיסת השכר ועונש המקראית ומן הצד השני הם מחריפים את המתח שמחוללת הסתירה בין האמונה בשכר ועונש אישי לבין המציאות, שבה פעמים רבות מתקיים הפסוק "צדיק ורע לו".<sup>211</sup> הדרוש החסידי הוא מהלך של הפנמה רעיונית של המיתוס,<sup>212</sup> מהלך של העברת הדגש מן ההתרחשות השמימית אל חיי האדם ומן המובן הפיזי של המושגים חיים ומוות אל מובנם הנפשי. בעל "דגל מחנה אפרים" מפנה שם את קוראי הדרוש שלו לשבת תשובה לדבריו בפרשת פנחס:

הצדיקים הדבקים בה' נקראים חיים כמו בן איש חי (ש"ב כג כ) כדברי רז"ל (ברכות יח ע"ב) שהם מדבקים עצמם להקב"ה לשורשם שהוא חי לכל החיים ולכן אפילו במותם נקראים חיים וזהו גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם פי' כי בחייהם הם מצומצמים בגופם לאפוקי לאחר מותם הם באים לבחינת גדלות ולכן יש צדיקים שזוכים לזה בחייהם כמו עולמך תראה בחייך כי הם מזככים גופם וכל מעשיהם הגשמיים לחי החיים ב"ה וזוכין לבחינת הגדלות בחייהם והוא עולמך לשון העלם מה שנעלם ומופלא ומכוסה תראה בחייך (שם יז ע"א) לכן דרשו חז"ל שעתידים צדיקים להחיות מתים וכל מעשי ה' יהיה בידם (ב"ר עז ע). כי הצדיקים מחיים מתים תמיד דהיינו נשמות שנפלו הנקראים מתים הם מחיים אותם [...] הצדיק נקרא תמיד חותם הקב"ה שאינו משנה לעולם דיוקנו שהוא בצלם אלקים והנה דרך החותם כשחותמין אותו על השעוה אזי נתהפכים האותיות הבולטים בתוך השוקעים והאותיות השוקעים הם לבושים אל אותיות הבולטים ומלבישים אותם והם נוקבין אל הבולטים ומגבילים אותם ולכן כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה (ברכות ו ע"ב) שהוא צדיק היינו לצוות ולחבר

211 ראו שאלת התלמוד לנוכחו הוצאתו להורג של ר' עקיבא "זו תורה וזה שכרה" בבלי מנחות כט ע"ב; ברכות סא ע"ב.

212 ראו מרגולין תשע"ב, עמ' 227-283.

ולייחד את זה שהוא צדיק כי כשהעולם מחוברים אל הצדיק נעשה יחוד וזה תתהפך כחומר חותם.<sup>213</sup>

הצדיקים והדבקים בה' זוכים בחייהם בעולם הזה להתחבר אל חי החיים, אל הקב"ה, הם אנשים שהחיות האלוהית שוכנת בהם ולכן יש בכוחם להחיות אנשים הרחוקים ממקור החיים ומכונים 'מתים בחייהם'. תחיית המתים הופכת בעולמם של תלמידי הבעש"ט לפעולה רוחנית בעולם הזה. הקריאה של הצדיקים אל אנשי ההמון, המכונים 'עולם' להתקרב אליהם, נועדה להחיות אותם, להכניס בהם מן החיות שבה זוכים הצדיקים מכוח דבקותם באלוהים. לכאורה החידוש הבולט לעין של החסידות הוא בהנהגה הצדיקית כפי שעולה גם מדברי נכד הבעש"ט,<sup>214</sup> אולם זה רק הביטוי החיצוני של החידוש הרוחני, שעיקרו בהפנמת המיתוס ובהדגשת המשמעות הנפשית של חיי הדבקות הדתיים כאן ועכשיו. המתח בין המציאות האובייקטיבית למיתוס נחלש ועיקרו של עונש המוות אינו פיוזי אלא רוחני – הרשעים מתים לאלתר מוות רוחני גם כשהם מאריכים חיים מבחינה פיזית. לעומתם הצדיקים, היודעים להשרות את האלוהי בתוכם,<sup>215</sup> זוכים לאלתר בחיות רוחנית ובכוחם להעניקה גם למי שדבקים בהם באופן אישי, לחסידים.

המהלך הרעיוני שתואר לעיל עולה בקנה אחד עם הפנמת מיתוס גן-עדן האופיינית לדרושים חסידיים. המגיד דב בער ממזריטש דן בגן עדן בספרו "מגיד דבריו ליעקב":

"ועין החיים בתוך הגן" (בראשית ב, ט) ר"ל [רוצה לומר] כי הנה איתא 'כשאדם לומד או מתפלל יחשוב בעצמו כאילו הוא בגן עדן אשר אין שם לא קנאה ולא תאוה ולא גאוה', ובוהו הוא ניצול מן הפניות, אך צריך להבין כי איך יחשוב זאת, והוא יודע בעצמו שהוא בזה העולם בין אנשים ידועים, אך הענין הוא כשאדם לומד או מתפלל בדחילו ורחימו, ומדבק ומקשר מחשבתו בכורא ית"ש, ומחשב שמלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מניה, והכל מלא מחיות הבורא ב"ה, נמצא כל מה שרואה הוא רואה רק חיות הבורא ב"ה הנמשך בו, דרך משל אם רואה בני אדם הוא רואה תבניתו ושומע קולו, ודיבורו וחכמתו הוא הכל חיות הנמשך בו, וכן כל דבר שרואה ושומע קולו, כי בכל דבר יש תבנית ותועלת למה שהוא מסוגל, או מראה או ריח, וזהו הכל חיות הבורא ית"ש, ונמצא כשאדם לומד או מתפלל בדחילו

213 אפרים מסדילקאב תשכ"ג, דגל מחנה אפרים, פרשת פנחס, עמ' ריד – רטו.

214 ראו פייקאז' תשנ"ט.

215 ראו דיונו של בעל "דגל מחנה אפרים" על התעוררות מן השינה הרוחנית בדרוש לשבת תשובה, אפרים מסדילקאב תשכ"ג, עמ' רסז, מרגולין תשס"ה, עמ' 349-350.



ורחימו בודאי הוא זריז ונזכר בזה מאד, מחמת שהוא מקושר מאד במחשבתו בהבורא ב"ה, אינו רואה ואינו שומע כי אם חיות הבורא ב"ה שבכל דבר, כי הכל ממנו ית"ש, רק שהוא מלוכש בכלים מכלים שונים כביכול, ואיך אפשר שיבוא על מחשבתו שום פניה לתאות העולם, כשאינו רואה לפניו רק חיות הבורא ותענוג רוחני שבכל דבר. ואפשר לזה רמזו חז"ל "עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה רק צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנים מזיו השכינה" [ברכות יז ע"א], ר"ל כשחושבין בבורא ית"ש שהוא מסבב כל עלמין, וזהו ועטרותיהן בראשיהן, אז הם נהנים מזיו השכינה, ר"ל שהם מתעדנים מן התענוג הרוחני חיות הבורא השוכן בכל מקום, והוא על דרך אמרם ז"ל "עולמך תראה בחיך" (שם) כי גם בזה העולם יש להשיג תענוג גן עדן, וזהו "ועץ החיים", ר"ל עצה של חיים, שתהיה דבוק תמיד בחיים, הוא בתוך הגן, ר"ל שיחשוב כנ"ל ויהיה בתוך הגן.<sup>216</sup>

המגיד ממזריטש דורש את המושגים 'גן-עדן' 'עולם הבא' ו'עץ החיים' כמורים על התרחשויות בעולם הזה. הרבקות הדתית משמעה מודעות עמוקה לחיות האלוהית, המצויה בכול וממלאה את הכול. אין מדובר כאן בדימוי עולם הבא כמקום פנטסטי אלא בהבנה שבכוחו של אדם להתקשר בתודעתו הפנימית לחיות האלוהית, המקיימת את הכול והנרמזת במוטיב החיים שבסיפור גן-עדן כמו גם בתמונות הגן בסיפור המקראי. כשהמגיד דן בביטוי 'עץ החיים' הוא משתחרר מן הקריאה המילולית של הסיפור ומטעין את המושג במשמעות אחרת. שיבת הצדיקים אל גן-עדן והאכילה מעץ החיים לא חייבת להתרחש בעולם הבא לאחר המוות ואין היא מותנית בספיריטואליזציה המוחלטת, המוקנית לה בפרשנות הקבלית. במחשבת החסידות דווקא הייחוד, כלומר החיבור, שבין הרוחני לגשמי הוא סוד החיים, המודעות לרוחניות, המקיימת את הגשמיות כפי שמבטאת הקריאה לאדם להיות "מרבק ומקשר מחשבתו בבורא ית"ש, ומחשב שמלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מניה, והכל מלא מחיות הבורא ב"ה". המודעות לרוחניות היא המפתח לשיבה אל גן-עדן בעולם הזה. המודעות האנושית לחיות האלוהית, המוקנית בדרכים שונות וגם במהלך התפילה והלימוד החסידיים ב'דחילו ורחימו', כלומר מתוך קשב לחיות, שבאותיות הנהגות בתפילה ובלימוד,<sup>217</sup> מאפשרת לחוות באופן תודעתי פנימי את

216 דב בער ממזריטש תש"ן, "מגיד דבריו ליעקב", סימן ר, עמ' 325-326. ראו הדיון בדורש זה בספרי "מקדש אדם", מרגולין תשס"ה, עמ' 212-213 וההשוואה שם למקור בספר "ראשית חכמה", שער הקדושה ד כג.

217 ראו מרגולין תשס"ה, עמ' 202-204.

חווית 'גן-עדן'. תלמידו של המגיד ר' שמלקי מניקלשבורג דרש על ההבחנה שבין גן-עדן תחתון לגן-עדן עליון והציגם כשתי מדרגות בעבודת השם:

הענין שיש גן עדן העליון וגן עדן התחתון, כי התורה נקראת גן, כדכתיב ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ואמר בזוהר אלו ג"ן סדרי אורייתא (תיקוני זוהר, תיקון נב), והאדם רואה אותיות, רק שמשפיע נהר ההשפעה מעדן החכמה ומשקה הג"ן סדרים, ומשכיל ולומד וזה נקרא תחתון, ויש ג"ע העליון, ר"ל כשאדם לומד לעומק גדול והוא דק מאוד עד שיודע שאי אפשר להבין שהוא דן מן הדק והוא בשכלו ברצוא ושוב ומתעדן מאוד בעומק הסברא, רק שהוא דק שאי אפשר להכניס באותיות שהוא רק קול ואינו בא לבחינת אות כלל. והנה צריך לבוא לשתי בחינות אלו ואי-אפשר לבוא כי אם על ידי יראה שהוא עמורא דאמצעייתא גנתא (זוהר ח"א כז ע"א) שעל ידו עולים מתחתון לעליון כמבואר בזוהר. והנה כשבאה לאדם יראה גדולה מסתלק השכל והבנתו ונשאיר בחינת הסתלקות, אך על ידי זה בא אחר-כך למדרגה גדולה גן עדן העליון וגו'.<sup>218</sup>

על פי ר' שמלקי, לימוד תורה, כלומר לימוד הש"ס המסורתי, משול להימצאות בגן-עדן התחתון ואילו לימוד מעמיק, כלומר עיון בסברות ובקושיות עמוקות, הוא לימוד עדין יותר ולכן משול לגן-עדן עליון. אולם סופה של הדרשה מרמז שגן-עדן העליון כרוך במצב תודעתי אחר, בהסתלקות השכל כתוצאה מיראת השם העמוקה. בדומה לדרשות המגיד, גם התלמיד מפרש את גן-עדן כמצב תודעתי גבוה אך למעשה הוא נותן בדבריו סוג של הסבר לטיבה של חווית גן-עדן בלימוד החסידי ב'דחילו ורחימו', כלומר ביראה ואהבה שעליהן דיבר המגיד ממזריטש. הלימוד ב'דחילו ורחימו' מפרק את המלים ממשמעותן ומתקשר לחיות האלוהית שבכל אות ואות. עמידה זו מול החיות שבכל אות מתוך יראה ואהבה היא המדרגה שמעל הלימוד העיוני הגבוה, תודעה של קרבת השם סילוק התודעה הרגילה ושהייה מסוימת באלוהות, כפי שעולה מתורות שונות של מורי החסידות הראשונים.<sup>219</sup> פאול טיליך עמד על כך שהמיסטי מרוקן את המיתי.<sup>220</sup> דברי ר' שמלקי מניקלשבורג, המסביר את הפן החווייתי שבתפיסת המגיד את גן-עדן כמה שמתקיים בתודעתו הדתית של הצדיק בעולם הזה, ממחישים טענה זו. החוויה של גן-עדן העולה מדבריו אלו, המתקרבת

218 קלפהולץ תשכ"ט, חלק שני, עמ' קמא – קמב, מועתק מתוך כתב יד של רב' ר' שמעלקי מניקלשבורג, כתב יד 3282-80 בבית הספרים הלאומי.

219 על הקרבה של תפיסה זו לקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה ראו אידל תשס"א, עמ' 273-284.

220 טיליך 1969, עמ' 102-103.

למונח 'חוויה מיסטית', מתגברת על הקושי שבתיאור המיתי, שהרי החוויה מחזירה את המושג המיתי אל הנפש, בהעניקה לו מובן חוויתי פנימי.

תלמיד נודע אחר של המגיד ר' לוי יצחק מברדיצ'ב דורש את הפסוק "ונהר יוצא מעדן" ומעמיק עוד את מגמת ההפנמה שתוארה לעיל. הוא הופך את כיוון הזרימה של השפע האלוהי, במקום לזרום מן האל לעולם ולאדם וזרם השפע מן האדם אל האל. האדם ברוחניותו הגשמית הוא זה שמענג את האל ובכך משפיע שפע לעולמות העליונים. הרעיון התאורגי, שעליו עמדתו בפתח מאמר זה, מתואר על ידי ר' לוי יצחק במונחים נפשיים של עונג אך הוא מקשר אותו להתנהגויות אתיות יום יומיות ולא רק לעונג רוחני הקשור במודעות רוחנית פנימית לחיות האלוהית:

יבואר בפסוק "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן" כי ידוע הוא שצריך כל איש הישראלי להתדבק תמיד במדות טובות ובמדות ישרות לעשות נחת רוח להבוב"ה<sup>[1]</sup>. והעבודות ההוא יהיה בכדי שיתפאר עמו הש"י כמו שאית' בפרקי אבות רבי אומר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" וזה שאמרה המשנה במתק לשונה כל שהוא תפארת לעושיה דהיינו כדי שיתפאר עמו הש"י שהוא עושה הכל<sup>[2]</sup>. אבל באמת לכאורה קשה מה זה להש"י לבני אדם<sup>[3]</sup>? והלא יש לו כמה מלאכי מעלה אשר הם משבחים להבורא<sup>[4]</sup>. אלא שזהו עיקר בחירתו בעמו ישראל שאע"פ שהם בדיטא התחתונה אע"כ מתמידים תמיד לעבודתו וז"ש "ותפארת לו מן האדם" דהיינו שאע"פ שהאדם הוא בבחי' [נה] קטנה שבקטנו<sup>[5]</sup> [ת] ואע"כ עובר את הש"י וראי הבוב"ה מתפאר עמו<sup>[6]</sup>. וזהו ותפארת לו מן האדם דהיינו מן האדם מגיע אליו תענוג וע"ז מתפאר עמו וכשאדם מחשב בעצמו בחי' זו אז מגיע תענוג להבורא ואז גורם השפעה טובה לכל העולמות<sup>[7]</sup>. וידוע הוא שנהר הוא השפע' וע"ז אמר הכתוב ונהר יוצא מעדן להשקות דהיינו מזה העדן והתענוג שמגיע להש"י<sup>[8]</sup>, יוצא נהר דהיינו השפע' טובה להשקות את הגן דהיינו העולמות<sup>[9]</sup>, כי העולמות נקראים גן.<sup>221</sup>

עבודת השם במידות טובות וישרות היא פאר ועונג לקב"ה, "כשאדם מחשב בעצמו בחינה זו אז מגיע תענוג לבורא". ההבנה האנושית העצמית שלמרות היות האדם ברייה "קטנה שבקטנות" ביכולתו להתעלות במעשיו על עצמו ולעבוד את ה' ובמיוחד במידות טובות, היא שפע רוחני, היוצא מן האדם ל"עולמות" ומקיימם. גן-עדן מתקיים מכוחם של מעשי בני אדם, הדבקים בשם במידותיהם הטובות. נחת הרוח שבעשיית המצוות איננה מזון רוחני מיתי המקיים את האל, אלא שפע

221 לוי יצחק מברדיצ'ב, קדושת לוי, בראשית, עמ' ז.

רוחני המקיים את העולם, גן-עדן נעשה תלוי באדם. פירושו של לוי יצחק מראה שלמרות הטענה, שהבאתי לעיל בשם טיליך, שהמיסטי מרוקן את המיתי, הרי שבצד הפרשנות החווייתית-מיסטית, שלוי יצחק הכיר היטב, הוא מציע פירוש רוחני לעשייה האתית הדתית, פירוש המתגבר על המיתיות הפנטסטית ומחזיר את האדם הדתי אל פעילות בתוך העולם.

## סיכום

לחשיבה מיתית דתית, המשתקפת במיתוסים עתיקים, ולחשיבה מיתית חילונית, המשתקפת במיתוסים לאומיים בני ימינו ישנו מכנה משותף משמעותי. כל חשיבה מיתית נשענת על סיבתיות שאינה מחויבת לחשיבה סיבתית-לוגית ועם זאת היא מחזקת את משמעות החיים של המחזיקים בה ומעניקה תוכן וטעם לריטואלים. אלה מגבשים ומלכדים את קיומם החברתי והאישי של האוחזים בה. המיתוס הדתי לסוגיו מתייחד מן המיתוס החילוני בהיותו קשור תמיד למציאותה של מהות אלוהית על-טבעית. הטענה שמיתיות מאפיינת רק תפיסות פגאניות, המניחות מאבקים בין כוחות אלוהיים וקדומים, בניגוד לחשיבה מונותאיסטית המניחה את אחדותו של האל, משקפת עמדות של רציונליסטים, המבקשים להדגיש את עליונותן של אמונות מונותאיסטיות על פני אמונות פגאניות.<sup>222</sup> הניתוח הפסיכולוגי של מיתוסים יווניים הוכיח עד כמה המאבקים בין האלים משקפים מצבי נפש אנושיים וכך גם בהאנשה של האל האחד ובמערכות היחסים המורכבות בינו לבין בני האדם משתקף חומר פסיכולוגי עשיר. הצורך הטבעי במיתוסים בבחינת סיפורים המעלים את האדם מעל חיי היום-יום והמעניקים משמעות לחיי היחיד והקולקטיב לא פסק בימינו. כשמעמידים מיתוסים חילוניים כמו אלה הלאומיים למול המיתוסים הדתיים, מתגמד ההבדל שאין להכחישו בין מיתוס פגאני למיתוס מונותאיסטי והמשותף להם מתעצם. שני סוגי המיתוסים הללו, הפגאני והמונותאיסטי, מתייחסים לקיומו של ממד על-טבעי, על-אנושי, המקיים יחס מורכב עם החיים האנושיים והביולוגיים, וממד זה חסר במיתוסים החילוניים. קיומם של מיתוסים חילוניים מודרניים כמו מיתוס הלאום, מוכיח שגם בזמננו ההסבר של החשיבה המדעית אינו מסוגל להציע משמעות מספקת לחיי אדם וחברה. החברה החילונית המודרנית מייצרת כל העת מיתוסים, המעניקים בדרגות שונות של הצלחה משמעות לחייהם של חבריה.<sup>223</sup> אולם,

222 מקרה מאלף הוא ספרם של הלברטל ומרגלית, המושתת על ידע נרחב והכולל ביקורת משמעותית על גישתם של קויפמן והרומים לו. עם זאת המחברים נצמדים להבחנות הישנות שמתערערות לחלוטין על ידי טיעוניהם. ראו הלברטל-מרגלית, עמ' 67-107.

223 ראו קולקובסקי תשל"א. ניסיון יוצא דופן ליצירתו של מיתוס מודרני על היווצרותה

בעולם שבו נחלש עד מאד הרגש העל-טבעי, שבו ההתוודעות העיקרית למהות זו אינה מתרחשת באמצעות חוויות אישיות אלא שהיא מבוססת על קריאת המיתוסים העתיקים, עולה במלא חריפותה השאלה: האם יכולים המיתוסים הדתיים בכלל ואלה של היהדות בפרט להעניק לאדם בעל חשיבה ביקורתית משמעות עמוקה לחייו. במאמר זה חלקתי על דעתם של חוקרים שונים: על דעתם של אלו שטענו לחוסר מיתיות של המקרא ומחשבת חז"ל, על דעתם של אלה שצמצמו מיתיות זו למוכח אחד בלבד ואף על דעתם של מי שטענו שהיסוד המיתי ביהדות התעצם דווקא בימי הביניים. אינני משתכנע מטענתו של קויפמן, שאמונת הייחוד המקראית איננה כרוכה בתהליכים של הפשטה והיא תוצר של רוח העם הישראלי. המקרא עצמו מעיד שוב ושוב שטענה זו היא פרי רוחם של משכילים בני המאה התשע עשרה, שעיצבו את הבנת המקרא שלהם לאור צרכיהם האידיאולוגיים. הנבואה המקראית לא הפסיקה לרגע להיאבק במשיכתם של בני התקופה לאמונות ולמנהגים האלייליים, ומכאן שהנחת טיבו המונותאיסטי של 'רוח העם הישראלי' מופרכת מעיקרה. רוח המקרא עוצבה בידי כותביו ולא דווקא בידי רוח העם והם שמינתנו את המיתוסים הקדומים, פרקו אותם למרכיביהם והשתמשו ביסודותיהם באופן סלקטיבי ביותר לשם בניית מיתוסים חדשים, המתאפיינים בנטייה לחשיבה מופשטת יותר ומעודנת יותר. אך זאת באופן מוגבל בלבד. המיתוסים המקראיים הם מיתוסים שהוכפפו למגבלות מחשבה ידועות. בשונה מן הפילוסופיה היוונית שהבחינה בין שפת הסמלים הרציונליים לשפת הסמלים הדימויים כעולה מכתבי אפלטון, במקרא אין הפרדה בין המיתי ללא מיתי. היסודות המיתיים העמוקים של מחשבת המקרא המתבטאים באמונות היסוד בבריאה האלוהית, בהשגחה האלוהית, ברצון האלוהי ובתורה האלוהית שולבו באופן מלא עם תפיסות היסטוריות מתקדמות, עם מערכות חוק ומשפט, עם שירה ועם כתיבה ספרותית ייחודית. אי-הפרדה זו היא סוד כוחו של המיתוס במקרא, שהרי מאמיניו לא מתייחסים למקרא כאל מיתוס אלא כאל אמת. שיאה של המחשבה המיתית המקראית הם סיפורי הבריאה, מרכיבים בסיפורי האבות, יציאת מצרים, קריעת ים סוף ומתן תורה בסיני. אלוהים מתפקד בסיפורים אלה כגיבור עליון ותיאורי ההגשמה והכוח שלו רבים. רעיונות היסוד המוצגים בסיפורים אלה הם התשתית של החשיבה הדתית המקראית – מושגי השכר ועונש,

של הנפשיות האנושית הוא המיתוס שברו ועיצב חוקר הגנוזים והפילוסוף האנס יונס. מיתוס זה מהווה השערה חזותית אך אמינה מבחינת המדע המודרני בתחום שמעבר לניתן לידיעה כהגדרתו של יונס עצמו (ראו יונס 2004, עמ' 69-73). ניסיון ייחודי להציג קשרים עקרוניים בין מיתוסים יווניים, גנוסטיים וקבליים ובין תורת אישיות פסיכולוגית ראו אצל: שוהם תשס"ב; שוהם 2004.

התורה והמצווה, ההשגחה והגאולה. הדיבור על מיתוס מקראי אחד הוא רדוקציוניסטי ומדגיש היבט אחד על חשבון היבטים אחרים.

בעולמם של חז"ל מתרוצצות שתי מגמות סותרות בסוגיה זו. מצד אחד ניכר בעולמם הרעיוני צורך עז להעצים מיתוסים, שהודחקו ונעלמו בתקופת המקרא, וניכר גם הכוונה ליצור מיתוסים חדשים לאור השינוי הדרסטי באופייה של הדת היהודית לאחר חורבן המקדש, שהיה לב החיים הדתיים של היהודים בתקופת הבית השני. מצד שני נטייתם המובהקת של הפרושים לעיצוב לגליסטי של מערכת המצוות התורנית לשם העמקת רעיון התורה כספר מצוות, פיתחה את חשיבתם הסיבתית-לוגית והעמיקה את מודעותם לבעיות של הגשמה והפשטה. הדיון בדוגמה של האמונה בחיי עולם הבא ובתחיית המתים ממחיש את המצב המורכב של המיתות בעולמם של חז"ל. את המורכבות הזו, או יותר נכון את חוסר הקוהרנטיות הזו, ניסו לפתור חכמי ימי הביניים. אולם מחשבת ימי הביניים מתאפיינת לא רק בהעצמת השיטתיות במחשבת חז"ל ההלכתית והרעיונית אלא גם בהשפעה עמוקה שנודעה לבתי המדרש המרכזיים של הפילוסופיה היוונית. זו חדרה למחשבת היהדות באמצעות התרגומים הערביים של הטקסטים היווניים. האלגוריה הפילוסופית של היסודות המיתיים במחשבת המקרא ובמחשבת חז"ל עיקרה את טעמם של הריטואלים היהודיים, הנובעים מהיסודות המיתיים והמוצדקים על ידם. סוד הצלחתה של המיתויזיה הקבלית הוא בהחייאתם של הריטואלים, אולם המיתויזיה הקבלית היא מבחינות מסוימות פסבדו-מיתויזיה. דוגמת הדיון במוכנס של חיי עולם הבא, גן-עדן וגיהנום במחשבה הקבלית מראה עד כמה המכנים הציוריים המחודשים תלויים במוכנס הספיריטואלי שמעניקה להם מחשבת הקבלה, המושתתת על עקרונות החשיבה הניאופלטונית ולעתים אף האריסטוטלית. במחשבה הקבלית נשמרת הדיכוטומיה המועצמת שבין חומר ורוח, המאפיינת את הפרשנות הפילוסופית היהודית בימי הביניים. ההשלכה של נתונים נפשיים על העולם החיצוני, המאפיינת את החשיבה המיתית, סותרת את הדיכוטומיה הזו. זו האחרונה היא המניעה את השאיפה לביטול השניות באמצעות הרחנה מוחלטת או באמצעות הפשטה אריסטוטלית של יחסי חומר וצורה, שהביאה לידי משבר דתי כבר בעקבות פרשנותו של הרמב"ם. התאוסופיה הקבלית ובמרכזה תורת הספירות היא השלכה ממותנת באמצעות סכמתויזיה של תכונות אנושיות על עולמות אלוהיים. עם זאת, המיתון של המיתות בקבלה הוא גם תוצר של הישענות היצירה הפסבדו-מיתית הקבלית על הרחנה עמוקה של המושגים ולפיכך על 'כפילות' עקרונית. הנחת הכפילות שהציג הרמב"ן בפירושו לגן-עדן היא דוגמה אופיינית לגבולותיה של המיתויזיה הקבלית, המתאפיינת בסכמטיזציה קיצונית ובעושר מטפורי רב כאחד.

הפרשנות החסידית שנידונה כאן מעידה על שינוי משמעותי בדרך ההתמודדות הדתית עם בעיית המיתוס ושברו. דרכי ההפנמה השונות שניתן למוצאן במקורות היהדות ההיסטוריים,<sup>224</sup> הפכו בעבור מורי החסידות למקורות השראה ליצירה של פרשנויות מפנימות, המעבירות את תשומת הלב הדתית אל האדם הן כבעל תודעה פנימית הן כמי שפועל בעולם הזה. ניתן לומר שהעיסוק בתאולוגיה ובתאוסופיה הומר בעיסוק באנתרופולוגיה דתית ומכוח זה השיגה החסידות מחדש, גם אם לפרק זמן קצר, התחדשות של הריטואליות הדתית. העצמת החיים הדתיים מכוח מהלך זה התבטאה גם בהמצאתם של ריטואלים דתיים חדשים רבים, אולם אלה חיזקו את מעמדו המיתי של הצדיק בעיני ההמון והביאו להתגברות מחודשת של היסוד המיתי ביהדות. רבים מתלמידיו של המגיד ממזריטש, המורה הרוחני שהורה לתלמידיו שיטות שונות של הפנמה דתית, עיצבו דגם חדש של מנהיגות בעלת מאפיינים מיתיים מובהקים. כוחם הגדול של המיתוסים הדתיים נובע מן הנתון האלוהי שבהם. כאשר נתון זה מומר בדעת חכמים, באמונה בלתי מסויגת בצדיקים או במחויבות קיצונית למסורת האבות בלבד, אורבת למסורת הדתית סכנה שתהפוך לדת ללא דתיות.<sup>225</sup>

### הקיצורים הביבליוגרפיים

- אוחנה וויסטרין תשנ"ו = אוחנה דוד וויסטרין רוברט (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשנ"ו.
- Otto Walter F., *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959
- אופנהיימר 1982 = "Theology and Monotheistic Myth," *Immanuel* 14, 1982, pp. 7-26
- אופנהיימר 1986 = "Myth and Reality in Ancient Israel" in Eisenstadt S.N., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, SUNY press, Albany, 1986, pp. 135-168.
- אידל 1991 = "Maimonides and Kabbalah," in Isadore Twersky, *Studies in Maimonides*, Harvard University Press, 1990, pp. 31-81.
- אידל תשנ"ג = אידל משה, **קבלה: היבטים חדשים**, שוקן, ירושלים ותל אביב, תשנ"ג.
- אידל תשנ"ו = אידל משה, "מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות", חביבה פדיה (עורכת), **המיתוס ביהדות** (אשל באר שבע ד), אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 29-44.

224 ראו מרגולין תשע"ב.

225 בובר תש"ך, עמ' 70-79.

אידל תשנ"ז = אידל משה, "כרחוק מזרח ממערב: רבנים ומקובלים בתפיסתו הפנומנולוגית של גרשם שלום את היהדות", דוד אוהנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 73-87.

אידל תשנ"ח = אידל משה, "מקומו של הסמל בהגותו של גרשם שלום", **מדעי היהדות** 38, (תשנ"ח), עמ' 43-72.

אידל תשס"א = אידל משה, **החסידות בין אקסטזה למאגיה**, תרגם עזן ידין, ירושלים ותל אביב, תשס"א.

אידל תשס"ד = "לויתן ובת זוגו: ממיטוס תלמודי למיתוסים קבליים", משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), **המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות**, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, תשס"ד, עמ' 145-186.

Altman Alexander, "Saadya's Conception of the Law," *Bulletin of the John Rylands Library* 28 (1944), pp. 320-339.

Eliade Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, Trans. = [1958] 1996 Rosemary Sheed, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996 [1958]

אליאור תש"ס = אליאור רחל, "גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא", רחל אליאור (עורכת), **גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים**, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 105-141.

אנגרס תשמ"ג = אנגרס יהודית, "עץ החיים ועץ הדעת, משמעותם בספר בראשית וזיקתם למקורות חוץ מקראיים", **החינוך וסביבו ו-1** (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 312-318.

Anderson Gary, Stone Michael and Tromp Johannes = 2000 (eds.) *Literature on Adam and Eve: Collected Essays*, Leiden, 2000

אפרמן תשע"א = אפרטמן אדם, **רבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים**, לוס אנג'לס, הוצאת כרוב, תשע"א.

אפרים מסדילקאב תשכ"ג = משה חיים אפרים מסדילקאב, **דגל מחנה אפרים**, ירושלים, מפעלי ספרים ליצוא, תשכ"ג.

בארת תשנ"ח = בארת רולאן, **מיתולוגיות**, תרגם עידו בסקו, תל אביב, הוצאת כבל, תשנ"ח. בארתש 1961 Bartsch Hans Werner (ed.), *Kerygma and Myth; A Theological Debate*, translated by Reginald H. Fuller, New York, Harper and Brothers, 1961

בובר תש"ו = בובר מרטין, **משה**, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תש"ו.

בובר תש"ך = בובר מרטין, **תעודה וייעוד**, כרך א, ירושלים, הספריה הציונית, תש"ך.

בובר תשכ"ה = בובר מרדכי מרטין, **מלכות שמים**, תרגם מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ה.

בובר תשכ"ב = בובר מרדכי מרטין, **פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ב.



- בויאריין תש"ז = בויאריין דניאל, "התוכן של הצורה: מיתוס ואגדה אצל התנאים", צבי גרונר ומנחם הירשמן (עורכים), *מחשבת חז"ל*, דברי הכנס הראשון, חיפה, תש"ן, עמ' 37-44.
- בויאריין תשנ"ט = בויאריין דניאל, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד*, תרגם עדי אופיר, תל אביב, עם עובד, תשנ"ט.
- בויאריין 2004 = Boyarin Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004
- בחיי תשל"ד = רבנו בחיי על התורה, מהדורת חיים דב שעוועל א, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשל"ד, עמ' 30.
- בן יהודה 1948 = בן יהודה אליעזר, *מלון הלשון העברית*, כרך ז, ירושלים, בן יהודה, 1948.
- ברגר 1980 = Berger Peter, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London, Collins, 1980
- ברמן 1990 = Berman Lawrence V., "Maimonides on the fall of Man," *AJS Review*, 5 1980, pp. 1-15
- גולדשטיין תשל"ז = גולדשטיין נפתלי, "מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז.
- גונקל תשנ"ח = גונקל הרמן, *אגדות בראשית: מבוא לספר בראשית; ספרות המקרא, שמואל אחיטוב* (עורך), ספריית האנציקלופדיה המקראית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ח (אגדות בראשית, המבוא לפירושו של גונקל לבראשית, יצא לאור לראשונה בגרמנית ב-1922, *ספרות המקרא יצא לאור לראשונה בגרמנית ב-1906*).
- גירץ 1990 = גירץ קליפורד, *פרשנות של תרבויות*, ירושלים, כתר, 1990.
- גריי 1971 [1925] = Gray George Buchanan, *Sacrifice in the Old Testament*, New York, Ktav Publishing House, 1971 [1925]
- גרייבס-פטאי תשכ"ז = רוברט גרייבס ורפאל פטאי, *מיתוסים עבריים: ספר בראשית*, תרגם מאנגלית משה אראל, תל אביב, מסדה, תשכ"ז.
- גרינולד תשנ"ו = גרינולד איתמר, "נוכחות הבלתי-נמנעת של המיתוס – מסת פתיחה; המאגיה והמיתוס – המחקר והמציאות ההיסטורית", חביבה פדיה (עורכת), *המיתוס ביהדות*, (אשל באר שבע, ד), ירושלים, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשנ"ו, עמ' 1-28.
- גרינולד תשנ"ח = גרינולד איתמר, "המיתוס במציאות ההכרתית, ההיסטורית והמחקרית", *מדעי היהדות* 38 (תשנ"ח), עמ' 187-210.
- גרינולד תשס"ד = גרינולד איתמר, "מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים?", משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), *המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות*, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשס"ד, עמ' 15-52.
- גרינולד 2003 = Gruenwald Ithamar, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden & Boston, Brill, 2003
- דאודן 1992 = Dowden Ken, *The Uses of Greek Mythology*, London and New York, Routledge, 1992

דב בער ממזריץ' תש"ן = דב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים, מאגנס, תש"ן.

דגן תשס"ג = חגי דגן, המיתולוגיה היהודית, תל אביב, מפה, תשס"ג.

דן תשנ"ז = דן יוסף, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים, מאגנס, תשנ"ז.

הומרוס תשע"ב = הומרוס, איליאדה, תרגום מיוונית אברהם ארואטי, ירושלים, מאגנס, תשע"ב.

הייס Hayes Christine E., "Displaced Self-Perceptions: The Deployment of = 1998 *Mînim* and Romans in B. Sanhedrin 90b-91a," in H. Lapin (ed.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, Bethesda, MD: University of Maryland Press, 1998, pp. 249-289

הירש Hirsch Samuel, *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig, 1842 = 1842 הירשפולד תש"ס = הירשפולד נורית, "מאיזה אילן אכלו אדם וחוה בגן עדן? קריאה בבראשית רבה פרשה טו", רחל אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 191-204.

הלברטל תשס"ו = הלברטל משה, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים, מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

הלברטל-מרגלית Halbertal Moshe and Margalit Avishai, *Idolatry*, Cambridge = 1994 and London, Harvard University Press, 1994

הלנר-אשד תשס"ו = הלנר-אשד מלילה, "בהודו אפילו התיירים מאמינים באלוהים", אלהנן ניר (עורך), מהודו ועד כאן: הוגים ישראלים כותבים על הודו והיהדות שלהם, ירושלים, ראובן מס, תשס"ו.

הפטר תשע"ג = בתיה הפטר, "המונח 'כביכול' בספרות חז"ל", מכלול כ"ח (תשע"ג), עמ' 35-58.

הרוי תשמ"ד = הרוי זאב, "פירוש הרמב"ם לבראשית ג, כב", דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 5-21. וולפסון Wolfson R. Elliot, "The Face of Jacob in the Moon: Mystical = 1997 Transformations," in Daniel Breslauer (ed.) *The Seductiveness of Jewish Myth: Challenge or Response?*, State University of New York, Albany, 1997, pp. 235-270

הרוי Harvey Van A., *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge, = 1995 Cambridge University Press, 1995

וורסמן תש"ס = וורסמן חנה, "פיתוי וחטא בספר אדם וחוה", רחל אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 173-190.

ויין Veiny Paul, *Did the Greeks Believe in their Myths?* Chicago, 1988 = 1988 זומר Sommer Benjamin D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009

זקוביץ תש"ע = יאיר זקוביץ, "עץ הרעת הוא עץ החיים?", רחל אליאור (עורכת), גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 63-70.

- Tillich Paul, *What is Religion?*, New York, Evanston and London, = 1969 טיליך  
Harper and Row, 1969  
יונג תשמ"ד = יונג קרל גוסטב, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, תרגם חיים איזק, תל אביב,  
הוצאת דביר, תשמ"ז.
- Jonas Hans, *Philosophical Essays: From Ancient Creed To Technological Man*, Englewood, Prentice-Hall, 1974 יונס  
1974
- Jonas Hans, *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, = 1996 יונס  
Lawrence Vogel (ed.), Evanston, Northwestern University Press 1996
- יונס 2004 = האנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, תל אביב, 2004.  
ישראלי תש"ס = ישראלי עוֹד, "עץ החיים ושורשיו – הולדתו ולידתו של סמל קבלי",  
רחל אליאור (עורכת), **גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים, ירושלים,**  
מאגנס, תש"ע, עמ' 269-289.
- ישראלי תשע"ג = ישראלי עוֹד, **פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים,**  
מאגנס, תשע"ג.
- כהן תשל"ב = כהן הרמן, **דת התבונה ממקורות היהדות, תרגמו צבי וויסלבסקי וחנוך**  
קלעי, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ב.
- לוי יצחק מברדיצ'ב תשל"ח – לוי יצחק מברדיצ'ב, **ספר קדושת לוי השלם, ירושלים,**  
הוציא לאור זאב דרברדימדיקר, תשל"ח.
- לוי-שטראוס תש"ע = לוי-שטראוס קלוד, **מיתוס ומשמעות: פענוח קוד התרבות, תרגם**  
נמרוד בר עס, תל אביב, ככל, תש"ע.
- לורברבוים תשס"ד = לורברבוים יאיר, **צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב,**  
שוקן, תשס"ד.
- לורברבוים תשס"ט = לורברבוים יאיר, "הקשת בענן: מנגנון שליטה בחרון", דרור ינון,  
יאיר לורברבוים, עדיאל שרמר (עורכים), **ראשית: עיונים ביהדות, כרך 1 (תשס"ט),**  
עמ' 5-29.
- לורברבוים תש"ע = לורברבוים יאיר, "נראתה הקשת בימיו?" – על אישיות האל במדרש",  
דרור ינון, יאיר לורברבוים, עדיאל שרמר (עורכים), **ראשית: עיונים ביהדות, כרך**  
2 (תש"ע), עמ' 5-24.
- ליבס תשנ"ב = ליבס יהודה, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", **פעמים 50 (תשנ"ב), עמ'**  
150-170.
- ליבס תשנ"ו = ליבס יהודה, "מיתוס לעומת סבל בווהר ובקבלת האר"י", חביבה פדיה  
(עורכת), **המיתוס ביהדות (אשל באר שבע, ד), ירושלים, אוניברסיטת בן גוריון**  
בנגב, תשנ"ו, עמ' 192-209.
- ליבס תשנ"ח = ליבס יהודה, "מיתוס ואורתודוקסיה, תשובה לשלום רוזנברג", **מדעי היהדות**  
38 (תשנ"ח), עמ' 181-185.
- ליבס תשס"ט = ליבס יהודה, **עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, ירושלים,**  
כרמל, תשס"ט.

- Lakoff George and Johnson Mark, *Metaphors We Live By*, = 2003 Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003.
- מופס תשס"ב [1992] = מופס יוחנן, **אהבה ושמה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל**, תרגם אביב מלצר, ירושלים, מאגנס, תשס"ב.
- מופס תשס"ז = מופס יוחנן, **אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל**, תרגם אור שרף, ירושלים, מכון שלום הרטמן וכתר, תשס"ז.
- מור Moore George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, = 1966 Cambridge 1966 (first edition 1903).
- מזור תש"ע = לאה מזור, "מסע נחל הפלאים מן המקדש אל הים (יחזקאל מז, א-יב) – סילוק התווה ובריאה חדשה", רחל אליאור (עורכת), **גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים**, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 81-104.
- Milgrom Jacob, *Leviticus 1-16 A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, London & Toronto & Sydney & Auckland, Doubleday, 1991
- מיליקובסקי תשמ"ו = מיליקובסקי חיים, "גיהינום ופושעי ישראל על פי 'סדר עולם'", **תרכיץ נ"ה (תשמ"ו)**, עמ' 311-343.
- מינוב תש"ע = מינוב סרגיי, "המיניות בגן עדן בראי פרשנות המקרא בשלהי העת העתיקה – בין חז"ל לאבות הכנסיה", רחל אליאור (עורכת), **גן בעדן מקדם: מסורות גן עדן בישראל ובעמים**, ירושלים, מאגנס, תש"ע, עמ' 158-172.
- מלינובסקי Malinovsky Bronislav, *Magic, Science and Religion*, Garden City, Doubleday Anchor Book, 1948
- מרגולין תשס"ד = מרגולין רון, "תפקידו ומקומו של רגש החמלה בהגותו של שמואל דוד לוצאטו", בתוך: ראובן בונפיל, יצחק גוטליב וחנה כשר (עורכים), **שמואל דוד לוצאטו: מאתיים שנה להולדתו**, איטליה, מוסף 2, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ד, עמ' קטו – קמג.
- מרגולין תשס"ז = מרגולין רון, "המיתוס היהודי במאה העשרים – בין מחקר להגות", חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה**, באר שבע, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ז, עמ' 225-276.
- מרגולין תשע"ב = מרגולין רון, **הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות**, רמת גן וירושלים, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן, תשע"ב.
- מרטיץ Martin Dale, *The Corinthian Body*, New Haven, Yale University Press, = 1999 Press, 1999
- מרמורשטיין Marmorstein Arthur, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, = 1927-1937 Oxford University Press, London, 2V, 1927-1937
- נוימן 2007 = נוימן אריך, "משמעותו של ארכיטיפ האדמה בעת החדשה", בתוך הנ"ל, **האדם המיסטי**, רסלינג, תל אביב, 2007, עמ' 79-131.

ניטשה תשמ"ו = ניטשה פרידריך, הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון, תרגם ישראל אלדר, תל אביב וירושלים, הוצאת שוקן, תשמ"ו.

סטון 1992 = Stone Michael, *A History of the Literature of Adam and Eve*, Atlanta 1992 = סטטמן ושגיאתשנ"ג = סטטמן דניאל ושגיאת אבי, דת ומוסר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ"ג.

סמית 1956 = Smith William Robertson, *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, New York, Meridian Books, 1956, [Cambridge 1889]

ספרי = ספרי דברי רב על ספר במדבר וספרי זוטא, מהדורת חיים שאול האראוויטץ, ירושלים, ספרי ואהרמן, תשכ"ו.

פדיה תשנ"ו = פדיה חביבה, "שבת, שבתאי ומיעוט הירח: החיבור הקדוש, אות ותמונה", חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר שבע, ד), ירושלים, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשנ"ו, עמ' 143-191.

פדיה תשנ"ז = פדיה חביבה, "תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110.

פדיה תשס"א = פדיה חביבה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים, מאגנס, תשס"א.

פדיה תשס"ב = פדיה חביבה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסותיון היהודי, לוס אנג'לס, הוצאת כרוב, תשס"ב.

פדיה תשס"ג = פדיה חביבה, הרמב"ן: התעלות, זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב, עם עובד, תשס"ג.

פטאי תרצ"ו = פטאי רפאל, המים: מחקר לידיעת הארץ ולפולקלור ארצישראלי בתקופת המקרא והמשנה, תל אביב, דביר, תרצ"ו.

פטאי תש"ב-תש"ג = פטאי רפאל, אדם ואדמה: מחקר במנהגים, אמונות ואגדות אצל ישראל ואומות העולם, כרכים א-ב, ירושלים, הוצאת ירושלים, תש"ב-תש"ג.

פייגלס 1989 = Pagels Elaine, *Adam and Eve and the Serpent*, New York, Vintage = 1989 Books, 1989

פייקאז' תשנ"ט = פייקאז' מנדל, ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים, תשנ"ט.

פינס 1990 = Pines Shlomo, "Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed, 1, 2," in Isadore Twersky, *Studies in Maimonides*, Harvard University Press, 1990, pp. 95-157

פישביין 2003 = Fishbane Michael, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, New York, Oxford University Press, 2003

פסיקתא דרב כהנא = פסיקתא דרב כהנא על פי כתב יד אוקספורד, מהדורת מנדלבוים, ניוארק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב.

פרויד תשמ"ח = פרויד זיגמונד, תרבות בלא נחת ומסות אחרות, תרגם אריה בר, תל אביב, דביר, תשמ"ח.

פרנקפורט תשכ"ח [1948] = פרנקפורט ה. וה. א., וילסון, ג'. א., יעקבסון ת., לפני היות הפילוסופיה, תרגם אהרן אמיר, תל אביב, הוצאת יחדיו, תשכ"ח [1948].

Charlesworth James H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, = 1983  
*Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Darton, Longman and  
 Todd, London 1983

צפור תשס"ו = משה צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת גן תשס"ו.  
 קאנט תשמ"ו = קאנט עמנואל, הדת בגבולות התבונה בלבד, תרגם והוסיף מבוא נתן  
 רוטנשטרייך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ו.

קאסוטו תש"ט = קאסוטו משה דוד, מנח עד אברהם, ירושלים, מאגנס, תש"ט.  
 קאסוטו תשי"ג = קאסוטו משה דוד, מאדם עד נח, ירושלים, מאגנס, תשי"ג.  
 קאסוטו תשי"ד = קאסוטו משה דוד, הערך "גן עדן" בתוך: אנציקלופדיה מקראית, כרך  
 ב, ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"ד, עמודות 531-536.

קוליאנו 1983 = Culiuanu Ioan Petru, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence  
 Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Brill, Leiden, 1983

קויפמן תשכ"ט = יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרכים א-ד, הרפסה שמינית,  
 ירושלים ותל אביב, מוסד ביאליק ודביר, תשכ"ט.  
 קולקובסקי תשל"א = קולקובסקי לשק, נוכחותו של המיתוס, ספרית פועלים, תל אביב,  
 תשל"א.

קירק 1974 = Kirk Geoffrey S., *The Nature of the Greek Myths*, London, Penguin  
 Books, 1974

קליין-ברסלבי תשמ"ג = קליין-ברסלבי שרה, "לזיהוי הדמויות 'נחש' ו'סמאל' בפירוש  
 הרמב"ם לסיפור גן העדן", דעת 10, תשמ"ג, עמ' 9-18.  
 קליין-ברסלבי תשמ"ז = קליין-ברסלבי שרה, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת  
 בראשית, ירושלים, הוצאת ראובן מס, תשמ"ז.

קלפהולץ תשכ"ט = תורת המגיד, סידר ולקט ישראל קלפהולץ, תל אביב, הוצאת פאר  
 הספר, תשכ"ט.

קנוהל תשס"ז = קנוהל ישראל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים,  
 מאגנס, תשס"ז.

רודולף 1987 = Rudolph Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. = 1987  
 Robert McLachlan Wilson, San Francisco, Harper, 1987

רוזן-צבי 2011 = Rosen-Zvi Ishay, *Demonic Desires*, Philidelphia, Penn, 2011  
 רוזן-צבי 2012 = רוזן-צבי ישי, גוף ונפש בהגות היהודית העתיקה, בן שמן, מודן ומשרד  
 הביטחון, 2012.

רוזנברג תשנ"ח = רוזנברג שלום, "מיתוס המיתוסים", מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ'  
 145-179.

ריקר 1969 = Ricoeur Paul, *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press, 1969

ריקר 1995 = Ricoeur Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, = 1995  
 David Pellauer tr., Mark I. Wallace, ed., Minneapolis, 1995

רמב"ם תשס"ג = רמב"ם, מורה נבוכים כרכים א-ב, מהדרות מיכאל שורץ, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

רמב"ן תשכ"ד = רמב"ן, שעד הגמול בתוך תורת האדם, כתבי רבנו משה בן נחמן, ירושלים, הוציא לאור חיים דוב שעוועל, מוסד הרב קוק, תשכ"ד.

שאסטרי J.L. (Ed.), *Ancient Indian Tradition and Mythology, The Śiva-Purāna*, translated and annotated by board of scholars, Volume 1, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 2005

שבייד תשמ"ג = שבייד אליעזר, מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל מוסף ב (תשמ"ג), ירושלים, מאגנס, תשמ"ג.

שבייד תשנ"ז = שבייד אליעזר, "מיתוס וזיכרון היסטורי במחשבת ישראל בזמן החדש", דוד ואחנה ורוברט ס' ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשנ"ז, עמ' 41-72.

שבייד תשס"ב = שבייד אליעזר, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש: חכמת ישראל והתפתחות התנועות המודרניות, כרך ב, תל אביב, עם עובד ומכון שכטר, תשס"ב.

שגיא 1998 = שגיא אבי, יהדות: בין דת ומוסר, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון הרטמן ומרכז יעקב הרצוג, 1998.

שגיא תשס"ו = שגיא אבי, המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים, מכון שלום הרטמן, תשס"ו.

שר"ל תרע"ג = לוצאטו שמואל דוד (שר"ל), מחקרי היהדות א, ורשה, תרע"ג.

שר"ל תשל"ר = לוצאטו שמואל דוד (שר"ל), כתבים כרך א, ההדיר וצירף מבוא והערות מנחם עמנואל הרטום, ספריית דורות, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ו.

שוהם תש"ע = שוהם שלמה גיורא, הדיאלוג בין המיתוס והכאוס, תל אביב, רמות, תשס"ב. שוהם 2004 = שוהם גיורא שלמה, "ניצחון המובסים: גנוסטיקה, מיתוסים ותורת האישיות", בתוך שחר ארזי, מיכל פכלר, ברוך כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב, 2004, עמ' 271-312.

שוורץ תשכ"ד = שוורץ משה, שפה מיתוס אמנות: עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תשכ"ז.

שוורץ תשל"ח = שוורץ משה, מיתוס להתגלות, תל אביב, אוניברסיטת בר אילן והקיבוץ המאוחד, תשל"ח.

שלום 1961 = Scholem Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken books, 1961

שלום תשל"ו = שלום גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ו. Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Trans. Richey Mason and Zisselsberger

Markus, Albany, State University of New York 2007, [1842]

תשבי תשל"ה = תשבי ישעיה, משנת הזוהר, כרך שני, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ה. תשבי תשמ"ב = תשבי ישעיה, משנת הזוהר, כרך ראשון, ירושלים מוסד ביאליק, תשמ"ב.