

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 מרגולין, 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-וארבעה

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

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**

מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה

שמואל לואיס

אחת ההנחות של חוקרי הדורות הקודמים במדעי היהדות בארץ הייתה שאין מיתוס ביהדות, שהאמונה המונותאיסטית שוללת למעשה את המיתוס. קם הדור האחרון של חוקרים וערער על מוסכמה זו, וטען שבמסורת העברית – המקראית והחזו"לית – אכן קיים מיתוס.¹ מקום חשוב בערעור זה לפרופסור איתמר גרינולד משום שהוא העתיק את הדיון המתודולוגי מתחום מדעי היהדות בפרט לפרספקטיבה רחבה של מדע הדתות בכלל. גרינולד מציע תיאור חדש למיתוס. לפיו המיתוס הוא אלמנט חיוני בכל תרבות ואינו מוגבל לתחום הדת,² אבל 'הדת היא תחום שיש בו שליטה מוחלטת למיתוס'.³ הבהרת גישתו של גרינולד למיתוס והדגמת יישומה הן המוקד של מאמר זה. לאחר הצגת-ניתוח שיטתו ודיון בהשלכותיה המתודולוגיות אבקש להראות שיש לה יישום בהקשר ספרותי (חז"לי) שונה מן ההקשרים שהתייחס אליהם גרינולד עצמו ולסיום למקם את תפיסתו של גרינולד את המיתוס בשיח הפילוסופי של ימינו.

1 גדולי החוקרים בדור הקודם טענו שהיהדות הקלסית נעדרת מיתוס; כך יחזקאל קויפמן לגבי המקרא במחקרו הגדול תולדות האמונה הישראלית וכך אורבך בחז"ל: אמונות ודעות לגבי ספרות חז"ל. גרשם שלום תמך בטענות אלה וטען שהמיתוס ביהדות שמור למסורת הקבלית. בדור האחרון קמו עליהם תלמידיהם בטענה שאכן קיימים מאפיינים מיתיים מובהקים גם במקרא וגם בחז"ל. המחלוקת נסבה סביב שתי שאלות: מהו מיתוס, והאם הוא ישנו במקורות העבריים הקלסיים. ראו ליבס, מיתוס; אופנהיימר, מיתוס; הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, פרק ג; אידל, קבלה, עמ' 50-52; אידל, שלום; קנוהל, אמונות; לורברבוים, צלם, עמ' 147-151. ראו גם את שני הקבצים בעלי השם הזהה המוקדשים לעניין זה, מיתוס ביהדות (באר שבע תשנ"ו, בעריכת חביבה פדיה; ירושלים תשס"ד, בעריכת משה אידל ואיתמר גרינולד).

2 גרינולד, מיתוס, עמ' 190-191; הנ"ל, ניפוץ, עמ' 18-19.

3 גרינולד, בלתי-נמנעת, עמ' 3.

מהו מיתוס?

בשלושה מאמרים עיקריים הציע גרינולד את תפיסתו החדשה למיתוס.⁴ לפי הבנתו, למיתוס שלושה מאפיינים עיקריים. (א) המיתוס הוא גילום של דרך הכרה אנושית אוטונומית; הכישרון המיתופואטי הוא כישרון אנושי עצמאי מובהק ואין לשעבד אותו למערכת כישורים או תפיסות אחרת.⁵ (ב) תוכנו של המיתוס הוא משהו שאי-אפשר להכירו בעזרת החושים, אי-אפשר להוכיח אותו או להפריכו.⁶ משום כך הדמיון הוא גורם מרכזי בהבנת המיתוס וביצירתו, כי תוכן המיתוס קיים בדמיונו של האדם. (ג) המיתוס קשור קשר הדדי עמוק עם דפוס התנהגות מסוים, בין של ריטואל מוגדר ובין של אתוס רחב.⁷ סיפור נטול קשר הדדי עם דפוס התנהגות הוא אסתטי ולא מיתי.⁸ מדובר אפוא בתיאור מציאות שמצד אחד הוא 'רק דמיוני' (שהרי אי-אפשר לקלוטה דרך החושים, או להוכיח או להפריך את תיאורה) אך מצד שני הוא בעל תוקף ממשי, כי הוא מסביר או מצדיק צורה מסוימת של התנהגות רצויה. כלומר, אותו קשר הדדי בינו לבין ההתנהגות גורם לסיפור לתפקד כמיתוס ומעניק לו תוקף קוגניטיבי: 'מי שיש לו מיתוס, המיתוס הוא לגביו חלק מן האמת הקיומית שלו'.⁹ דרך שני המאפיינים הראשונים מנסה גרינולד לשחרר את המיתוס מן הכבלים של הפרשנות הרציונליסטית. מכיוון שגם פרשנות זו מניחה שהמתואר במיתוס לא התרחש במציאות הרגילה (הניתנת לחושי האדם), היא שואלת שאלות פילוסופיות לגבי אמיתו הריאלית. ומכיוון שהיא מניחה שהמיתוס אינו משקף אמת ריאלית היא נוקטת פרשנות מטפורית לסיפור. אבל אליבא דגרינולד פרשנות זו מחטיאה את משמעות המיתוס כי הכישרון המיתופואטי דולה מ'שכבות ידיעה והכרה שאינן יכולות לבוא לידי ביטוי באמצעי ההכרה וההבעה הרגילים העומדים לרשותו של האדם. [...] המיתוס מציין יכולת של ההכרה האנושית לחוות דברים מעבר להכרה האנושית הרגילה, המוגבלת על-ידי החושים וההכרה הרציונלית, ולתת לכך ביטוי הולם הן מבחינת התוכן הן מבחינת הצורה.¹⁰ אפשר להרגיש שיש חפיפה מסוימת

4 המוזכרים בהערות 2 ו-3.

5 בלתי-נמנעת, עמ' 5-1.

6 מיתוס, עמ' 193; ניפוץ, עמ' 31.

7 מיתוס, עמ' 188-189; ניפוץ, עמ' 18, 20, 25-26.

8 ניפוץ, עמ' 20.

9 מיתוס, עמ' 193, הערה 12.

10 בלתי-נמנעת, עמ' 4-5. גרינולד מטעים שיש כאן אלמנט מעגלי: 'עצם קיומן של שכבות ידיעה והכרה אלה מתאפשר מהעובדה שהאדם מסוגל ליצור לעצמו את הסיפור המיתי' (שם עמ' 4) מעגליות זאת מחזקת את טענתו שהמיתוס – המיתופואיסט – הוא כישרון בלתי משועבד לכל כישרון אנושי אחר.

בין הכוח המיתופואטי אליבא דגרינולד ובין הנבואה, ונחזור לזה להלן. ובמקום אחר: 'המיתוס מתייחס גם לחלקים של העולם שאינם נקלטים באמצעות החושים הרגילים ובעזרת פעולות שכליות שגרתיות', ולכן 'השאלה של האמת ההיסטורית והפילוסופית של ההיגד המיתי אינה רלבנטית'.¹¹ על-כן אין צורך בפירוש מטפורי, המיתוס נמדד על-פי ה'תכנים הסובייקטיביים המתגבשים באמצעותו ובמטרותיהם'. תכנים אלה משמשים את יוצרי (וצורכי) המיתוס 'בהגדרת הזהות העצמית והבנת מקומם ותפקודם ביקום. [...] הגדרת הזהות וההבנה העצמית [...] קובעות את צורות התייחסותם של הפרט והחברה לעולם בממדים השונים של קיומו'. פרשן המיתוס אינו צריך אפוא לחפש את משמעות הסיפור המיתי בפרשנות מטפורית אלא בתיאור המקום והתפקיד שהוא מעניק לאדם בחברה ובעולם.

המיתוס לפי גרינולד עוסק על-פי רוב בשאלות בסיסיות בנוגע למשמעות קיום האדם. אופיו של העולם קובע במידה רבה את משמעות קיום האדם בו, שהרי משמעות זו היא פועל יוצא של מערכת הקשרים וההתייחסויות שיש לאדם עם שאר הישויות הקיימות. על-כן זקוק האדם לסיפור על איך נתהווה העולם, והאדם בתוכו, שהוא למעשה נרטיב המצביע על משמעות קיום האדם. ומכיוון שטבעו של האדם לחפש משמעות 'המיתוס הוא תופעה טבעית למהות הרוחנית של האדם'¹², תופעה אוניברסלית.¹³ גרינולד מגדיר תרבות 'כמערכת כוללת של מסגרות רוחניות וחומריות המשמשות לעיצוב דפוסי-חיים, אמונות והשקפות של חברה מסוימת'. ואז הוא קובע כי כל תרבות נזקקת ל'סיפור', או למערכת 'סיפורים', שיעגנו את מרכיביה השונים במסגרת בעלת משמעות ערכית. "סיפור" כזה הוא המיתוס.¹⁴ משמע מדברי גרינולד שבניית מסגרת ערכית זו זקוקה למיתופואסיס, שבלעדו מימוש כישרון זה לא תצליח תרבות לבנות לעצמה מסגרת בעלת משמעות ערכית. מכיוון שהכישרון המיתופואטי ניוון מחוויית דברים שהם 'מעבר להכרה האנושית הרגילה, המוגבלת על-ידי החושים וההכרה הרציונלית', אותם תכנים מתגלים רק בפנימיות האדם. לכן 'הריאליות של המיתוס אינה יכולה להימדד באמות-המידה שנמדדת בהן הריאליות של החושים. הריאליות של הדת ושל המיתוס היא אפוא קטגוריה בפני עצמה'.¹⁵ אבל אין זה אומר שהיא נחוות באופן קלוש או מעורפל, כמו חלום. אדרבה: 'לדבריהם הנרקמים במיתוס ובצורות ההבעה הייחודיות שלו יש להם

11 שם, עמ' 1, וכן כל הציטוטים עד סוף הפסקה.

12 מיתוס, עמ' 188.

13 בלתי-נמנעת, עמ' 4.

14 שם, עמ' 3.

15 שם, עמ' 5.

ממדים של אינטנסיביות ועוצמה שהם עצמם יוצרים דימוי של תוקף וריאליות.¹⁶ ודווקא התוקף והריאליות גורמים לכך שהפרשנות המטפורית מחטיאה את משמעות האמיתית של המיתוס. גרינולד נותן דוגמה פשוטה: 'האם [...] ביטויים כמו אלו הקשורים לחרון-אפו של האל הם מיטפורות ספרותיות המציינות אי שביעות-רצון מבחינה מוסרית כללית, או שלפנינו תיאור חי של התנהגותו של האל באמות-מידה הלקוחות מאוצר החוויות הרגשיות של האדם. במקרה הראשון לפנינו מיטפורה ספרותית בלתי-מחייבת, ובמקרה השני בביטוי מיתי מובהק עסקינן.'¹⁷ לאדם שחווה את (תיאור) האל כמיתי, עצמת חרון אפו הוא דבר שנחווה באופן ריאלי ביותר. גרינולד מתאר חווייה זו כמזיג הסובייקטיבי עם האובייקטיבי: 'המיתוס נוצר כדיאלוג שאדם מקיים בין צורות ההכרה הסובייקטיבית והאובייקטיבית. דיאלוג זה מעניק בסופו של דבר למושאי ההכרה הסובייקטיבית מעמד כמו-אובייקטיבי.'¹⁸

טענה זו של גרינולד עולה בקנה אחד עם הבחנה שעשה קליפורד גירץ בין אמונות דתיות לאמונות מדעיות ופילוסופיות. לפי גירץ המאפיין הבסיסי של אמונות דתיות, שמבחינתן אותן מאמונות מדעיות או פילוסופיות, הוא שאינן מסקנות שהוסקו מן החוויה – מרפלקסיה על המציאות או מניתוחה – אלא הן קודמות לה. עבור המאמינים, אמונות דתיות אינן אינדוקטיביות אלא פרדיגמטיות: העולם אינו מעיד על אמיתותן, הוא מדגים אותה.¹⁹ אפשר אפוא להבין את עומק ההבדל בין אמת המבוססת על התבוננות בעולם וניתוח שכלי לבין אמת המבוססת על התגלות האל: הראשונה היא מסקנה של פעילות אנושית שכלית; השנייה היא חוויה מיידית. במינוח של גרינולד אפשר לומר שהמסקנה שהוסקה מפעילות שכלית נתפסת כאובייקטיבית, והחוויה הדתית המיידית שמדגימה את המציאות היא שילוב, או מיזוג, של האובייקטיבי והסובייקטיבי. אבל חוויה מיידית (סובייקטיבית) זו אינה ניתנת להשגה תמיד, או אפילו בכל עת שירצה האדם לחוותה; לשם כך נוצרת הספרות הדתית והפרקסיס הדתי (האובייקטיביים), שמנסים להכיל את התוכנות הגלומות בחוויה הנעדרת. וזה מביא אותנו למאפיין השלישי של גרינולד למיתוס. יותר מכל מדגיש גרינולד הקשר בין מיתוס לריטואל. למעשה, אין מיתוס ללא ריטואל ואין ריטואל ללא מיתוס; המיתוס והריטואל מקיימים זה את זה באופן

16 שם.

17 גרינולד, מאגיה, עמ' 17.

18 מיתוס, עמ' 193.

19 גירץ, איסלם, עמ' 98. ראו דברי גרינולד, מיתוס, עמ' 192: 'ההיבט הפסיכולוגי במקרה המיתוס הוא מורכב. מצד אחד, פועלת בו מערכת התייחסות הנשענת בעיקרה על הדמיון ועל עולם הרגשות המופנה לעולם פנימי זה, ומצד אחר, ישנם המאמינים במושאה כוודאות שהיא אולי הוודאית והחשובה ביותר בחייהם.'

הדרדי-מעגלי.²⁰ 'מרכיביו של הסיפור המיתי הם תכנים סובייקטיביים, השואפים בדרכים שונות להגיע לידי קיום אובייקטיבי.'²¹ השלב הראשון במימוש שאיפה זו הוא שתכנים פנימיים אלה מתעצבים ומתגבשים 'בלבוש של סיפור'; הסיפור הוא כבר קיום אובייקטיבי יחסית לתכנים סובייקטיביים. אבל בלי זיקת גומלין עם ריטואל יישאר הסיפור אסתטי ולא מיתי. ההתקשרות עם ריטואל מסוים מעצים את האובייקטיביות של התכנים הסובייקטיביים (המיתיים). 'ריטואלים [...] משחזרים את המיתוס באמצעים התנהגותיים.'²² גרינולד מבהיר פעמים רבות שלמרות הדגש שהוא שם על ריטואלים,²³ אפשר לומר אותם הדברים על 'אתוס מסוים'. הוא מאפיין אתוס כ'מערכת הנורמות החברתיות, המוסריות, האידיאיות (כולל הדתיות), ולעתים גם הכלכליות, שחברה מסוימת מעצבת. [...] הן ריטואל הן אתוס ניכרים בקביעות של הזמן (ולעתים גם המקום) ובחזרה השיטתית שהם מעניקים לכל מה שהם מתייחסים אליו.'²⁴ מתברר אפוא שהמיתוס והאתוס הם שני צדדי התרבות – הלשוני-נרטיבי והמעשי – שמקיימים ביניהם זיקת גומלין לתת ביטוי ומימוש אובייקטיבי לתכנים פנימיים יצירתיים השואפים לגלות משמעות ולמסדה ב'מבנה האקזיסטנציאלי של האישיות'.²⁵

לגישת גרינולד השלכות ישירות לגבי הדת. כל היגד הקשור לאמונה באל פרסונלי וליחס פעיל ודרסטרית אתו – הוא היגד מיתי.²⁶ הוא פרי דמיון אנושי (מיתופואטי) שמעצב, או מחייב, צורות של התנהגות. יתר על כן, בהקשר של אמונה בדמות אלוהית 'המיתוס הוא צורת המבע העיקרית שתוכל למלא תפקיד קוגניטיבי יעיל'.²⁷ מכיוון שתוכן המיתוס הוא מציאות דמיונית, שאי-אפשר להכיר אותה בעזרת החושים או באמצעות ניתוח רציונלי מחייב של המציאות האמפירית, מחויבות האדם כלפיו (אמונתו בו) והבנתו אותו מתחזקות ומתעמקות באמצעות

20 יש מקרים שהסיפור קדם וכאשר נוצר ריטואל לקיימו הפך הסיפור למיתוס. ויש מקרים שהמעשה קדם וכאשר נוצר סיפור לתת לו משמעות קיומית – הפך המעשה לריטואל.

גרינולד, ניפוץ, עמ' 20.

21 שם, עמ' 19.

22 שם, עמ' 20.

23 כנראה שהעניין שלו במיתוס התעורר מתוך חקר הריטואל. במבוא לספרו באנגלית (גרינולד, ריטואל) כותב גרינולד שהעניין שלו בתאוריית הריטואל התעורר ב-1996. רוב המאמרים שלו על המיתוס פורסמו לאחר תאריך זה, והמאמר הגדול ביותר שלו ('מיתוס') הוא תרגום ועיבוד מאנגלית של הפרק הרביעי של ספרו על הריטואל.

24 מיתוס, עמ' 190-191. ראו גם ניפוץ, עמ' 22.

25 מיתוס, עמ' 188.

26 שם, עמ' 192, 193; ראו גם ניפוץ, עמ' 34.

27 ניפוץ, שם.

ביצוע ההתנהגות שהמיתוס מכתוב. עומק הקשר ההדדי בין המיתוס להתנהגות מתבהר כאשר רואים שהקשר הסיבתי ביניהם אינו בהכרח חד־כיווני. סיפור יציאת מצרים, למשל, הוא הסיפור המיתי הרצוף הארוך ביותר במקרא. אמנם, 'כפי שסיפור יציאת מצרים מובא במקרא, הרי תכליתו קשורה מלכתחילה בשחזורו העתידי כריטואל. "פסח מצרים" ו"פסח דורות" שזורים היו למעשה זה בזה מראשית גיבושו של הסיפור ההיסטורי'.²⁸

המיתוס מתפקד במישור אחר לגמרי מן הסיפור האסתטי. באמצעות המיתוס עולמו הפנימי של האדם (מה שקיים בדמיונו) מקבל מעמד שווה לזה של העולם החיצוני החומרי. בהתנהגות המוכתבת על ידי המיתוס העולם הסובייקטיבי אינו מובחן למעשה מהעולם האובייקטיבי:

אנשים רבים חיים באופן אינטנסיבי דווקא את המציאות של עולמם הפנימי. אין מדובר כאן בפסיכופטים, אלא באנשים החיים באינטנסיביות יצירתית, ותעצומות־הנפש שלהם מבקשות מרחב קיומי מעשי. המיתוס יוצר אפשרות כזו, ובהיותו מקושר בריטואל²⁹ כפי שמאפיין את חיי הדת, הוא יוצר תמונת עולם ("קוסמולוגיה") שיש בה סדר וצורה, דהיינו יסודות פורמליים של משמעות.³⁰

תפקיד הזיקה המיתית־ריטואלית אינו רק שימור והנצחה של היבטים מסוימים של הקיום האנושי והחברתי; באותה אחדות־הרדיות של הפנימי והחיצוני בתפקוד יעיל ומלא של המיתוס יש גם כוח טרנספורמטיבי.³¹ באמצעות דפוס התנהגותי והפנטמת המיתוס נהיה האדם לאדם אחר.

מיתוס ומדרש אליבא דגרינולד

'יתרונה היחסי' של דרכו – כך כותב גרינולד – הוא 'כי אין היא צריכה להצדיק את התוכן הסובייקטיבי של המיתוס'.³² כלומר, אין החוקר־פרשן של הטקסט המיתי צריך לעסוק בפרטי האירועים כאילו הם אכן התרחשו במציאות הנתפסת על פי החושים והחשיבה הרציונלית, אלא לבחון את השלכותיהם בחיי האדם והחברה, שהן הן המשמעות של מה שמתואר בהם. 'על־פי הגדרתי, המעמד המיתי יכול [...]'

28 מיתוס, עמ' 202; ראו גם ניפוץ, עמ' 41.

29 אמנם גרינולד מזכיר כאן ריטואל דווקא, אך במקומות הרבה הוא מציין שהמיתוס מקושר להתנהגויות שאינן דווקא ריטואליות.

30 מיתוס, עמ' 194.

31 שם, עמ' 198.

32 שם, עמ' 205.

להיקבע בהקשר [...] תפקודי במהותו. כאשר אני רואה בסיפור [...] מיתוס, אינני מבקש להתייחס כלל לאמת ההיסטורית, המצויה או אינה מצויה בו, אלא לקבוע את משמעותו של הסיפור ברמתו התפקודית בלבד.³³ בכל 'טקסט דתי ניתן למצוא נרטיב כפול: חיצוני ופנימי.³⁴ הנרטיב החיצוני הוא סדרת האירועים המתוארים כאילו התרחשו, שגריןולד איננו מתעניין באמיתותו ההיסטורית. הנרטיב הפנימי הוא אותם 'תכנים סובייקטיביים המתגבשים באמצעותו ובמטרותיהם.³⁵ אבל לתכנים אלה אין קיום אובייקטיבי (מעבר לזיקה המיתית-ריטואלית) ולכן הכלים הפרשניים הלקסיקליים והפילולוגיים הסטנדרטיים אינם מספיקים.

גריןולד אומר דברים דומים לגבי המדרש. לתפיסתו מכנה משותף בסיסי בין המיתוס והמדרש: שניהם ניזונים ומתהווים מן הכישרון המיתופואטי, שמטרתו העיקרית היא יצירת משמעות. כשם שאין המיתוס עוסק בהתרחשויות היסטוריות אלא מתאר אירועים שהם מעבר להכרה השגרתית, כך אין המדרש עוסק בהבנת הטקסט שהוא דורש אלא בקביעת משמעותו בחיי האדם. לכן, כשם שאין לעסוק ברמה ההיסטורית-אקטואלית של הסיפור המיתי אין להתייחס למדרש כאילו הוא פירוש המילים של הטקסט הנדרש.³⁶ פרשן המדרש או המיתוס נדרש לחשוף את הנרטיב הפנימי – את אותם תכנים סובייקטיביים שמתגבשים בכוח המיתופואטי היוצר את הטקסט (המיתוס או המדרש) – ואת משמעותו. יש אפוא יסוד בלתי נמנע של סובייקטיביות בעבודתו; אין הוא יכול להימנע מלהפעיל מניפולציות על הטקסט.³⁷ שהרי אין המסר, העומק הרעיוני, של הטקסט נמצא במילותיו לבר אלא ביצירת משמעות מיתופואטית שמתקיימת במקום שאין השימוש השגרתית של המילים מגיע אליו.

גריןולד דוחף לשימוש בכלים פרשניים והלכי מחשבה לא שגרתיים בפרשנות המיתוס, אבל אין הוא מפרט מהם בדיוק. דומה שהסיבה לכך היא כי המיתוס (או המדרש) מתהווה מתוך שכבות הכרה וידיעה שהן מעבר לשכבות ההכרה היוצרות את השפה (ולכן הוא מתאר דברים שאין להם מובן פשוט ברמה האמפירית), ועל כן השפה עצמה חסרה בתור כלי פרשני. הקשר בין מיתוס לריטואל ממחיש דבר זה. שכן הפיכת סיפור למיתוס איננה יכולה להיעשות אלא באמצעות דפוסי התנהגות; אין שימוש במילים גרדא, אין פרשנות לשונית, שיהפוך סיפור למיתוס. משמעות המיתוס נמצאת דווקא בזיקה המיתית-ריטואלית משום שהיא מאפשרת 'קומוניקציה

33 שם, עמ' 206.

34 בלתי-נמנעת, עמ' 7.

35 שם, עמ' 1.

36 ראו גריןולד, מדרש, עמ' 7, 9, 11, 15, 19.

37 בלתי-נמנעת, עמ' 8.

בין ההכרה האובייקטיבית והסובייקטיבית של האדם.³⁸ מכיוון שהמיתוס הוא קטגוריה הכרתית אוטונומית כל ניסיון לתרגם אותה לשפה של קטגוריה הכרתית אחרת (להתייחס אליו כמטפורה, למשל, או לתת לו פירוש סימבולי או אלגורי) יחטיא את היצירתיות והמקוריות של המיתופואסיס. לכן המילה 'פרשנות' בעייתית בהקשר זה. כדי לפרש יצירה מיתופואטית יש צורך בכוח מיתופואטי. קיימות שתי תגובות אותנטיות למיתוס שאפשר לכנותן 'פרשנות' בדרך השאלה. האחת היא מדרש – שאינו מנסה להסביר את הטקסט המיתי אלא מפעיל עליו כוחות מיתופואטיים חדשים כדי ליצור משמעות חדשה. כלומר, הפרשנות המתאימה למיתוס היא פיתוח המסורת המיתית בהצעת משמעויות חדשות על פי (או מתוך) המיתוס המקורי. התגובה האותנטית השנייה למיתוס היא קביעה של דפוס התנהגות חדש למיתוס, כינון זיקה מיתית-דיטואלית חדשה. יצירת זיקה להתנהגות אחרת גם היא פיתוח המסורת המיתית. למעשה, שתי תגובות אלה קשורות באופן מהותי כי אם המדרש אינו מזמין דפוס התנהגות כמקיים ומממש את המשמעות שהוא רוצה לקדם אותה, הטקסט שהוא דורש יהפוך ממיתי לאסתטי בסופו של דבר.

בהמשך אפרש מקורות חז"ל בעניין גסות הרוח והענווה בדרך שנגזרת, לדעתי, מתפיסתו של גרינולד. אנסה להראות ש'סוגיות הענווה' (סוגיות שעיקר מטרותן להעמיק ולהבהיר את אידאל הענווה) מגלמות שתי תגובות אלה למיתוס המקראי. הדרשות והסיפורים שבהן הם פיתוח ספרותי של מיתוס הבריאה במקרא, ובו בזמן צורת ההתנהגות (האידאלית) שהן מקדמות אותה היא מעשה שמתפקד כעין 'דיטואל' למיתוס שהן מפתחות. סוגיות הענווה מציבות אידאל מוסרי חדש המעוגן היטב במסורת הספרותית-מיתית המקראית, ובכך מפתחות אותה הן בצורות מילתיות (הטקסטים עצמם) הן בהצבת דפוסי התנהגות שמהווים הקשר הדיטואלי-מיתי שלהן. על מנת למזער את החטאת הממד המיתי של הדברים אקדים עוד משהו בעניין המדרש ופרשנותו, לאו דווקא מתוך מחקריו של גרינולד אבל לרוחו (לדעתי). המקורות שעוסקים בגסות הרוח ובענווה עוסקים בענייני ועיסוקיו של האלוהים. כאמור, כל טקסט כזה הוא אוטומטית מיתי. אבל במקורות – בין מן המקרא ובין מחז"ל – העוסקים באופיו והתנהגותו של אל ובפער שבין האל לאדם, הבלדים בז'אנר הספרותי מחפים על דבר משותף עמוק יותר: ביסוד התהוותם יונקים הנבואה והמדרש מאותו שורש, מאותו כוח מיתופואטי שיוצר משמעות. תפיסה זאת שונה מתפיסתו של א"א אורבך. י' זוסמן מסכם את גישת אורבך כך: 'הקו שמבחין, לדעת אורבך, בין עולם המקרא לעולמם של חז"ל (וכן בין חז"ל לכיתות המרוכות של ימי בית שני!),' הוא התחושה הברורה של סיום תקופת המקרא והפסקת הנבואה,

כלומר הוויתור מדעת על ההתגלות הישירה כמקור לגילוי רצונו של האל. אינטלקט במקום השראה, חכם במקום נביא, הלכה במקום נבואה.³⁹ בהמשך סעיף זה אבהיר את מה שעומד ביסוד תפיסתו של גרינולד את המדרש, לדעתי, ובכך אחרד במה היא שונה מתפיסתו של אורבך.

טענה רווחת בספרות חז"ל שאחר חגי, זכריה ומלאכי פסקה הנבואה.⁴⁰ אורבך הסיק מזה שאינטלקט החליף השראה, בניסוח גס יותר – חז"ל ניטרלו את האל והעמידו את הטקסט (על-פי פרשנותם) במקומו. אבל אפשר להבין אחרת את משמעות הפסקת הנבואה. תוצאת הפסקת הנבואה היא חתימת המקרא, ופירושה שהטקסט המקראי הופך לטקסט סגור וממצה, ותובנות חדשות עולות רק מתוכו: 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' (אבות ה,כב).⁴¹ מעתה הידע הדתי כולו נמצא בתוך הטקסט, וכדי לגלותו תופס הדרשן את הטקסט כשלם ואחיד: ככל דיבור טמון המפתח לפיענוחו של כל דיבור אחר.⁴² להאדרת הסמכות והכוליות של הטקסט נודעת גם תוצאה אחרת, פרדוקסלית; מעתה ניטלה הסמכות ממחברי הטקסט (הנביאים) והועברה לדרשניו (החכמים):⁴³ 'חכם עדיף מנביא' (בבא בתרא יב ע"א). אבל מה עושה החכם-הדרשן עם הטקסט? אילו כוחות הוא מפעיל עליו?

טקסט שהכול בו הוא לא רק טקסט שלומדים אותו; הוא עצמו נושא החוויה הדתית, האל נוכח בו. ללמוד אותו משמעו לפגוש את האלוהות.⁴⁴ עם חתימת המקרא החוויה המיידידת מועתקת מחוויית העולם (ונוכחות האל בתוכו) לחוויית הטקסט (ונוכחות האל בתוכו), מנבואה למדרש. הדרשן החז"לי פוגש את האלוהים בדברי נביאיו. וכמו שאמר גרינולד, מטרת פגישה זו איננה לפרש את הטקסט אלא לדרוש אותו, ליצור באמצעותו משמעות חדשה בשם האל הנוכח בו. הכישרון הנדרש לעשות זאת הוא כישרון מיתופואטי. משפסקה הנבואה הדרך להבנת המציאות איננה שמיעת דבר ה' מפי האל, אלא יצירת משמעות מתוך דבריו הכתובים. מעשה

39 זוסמן, אורבך, עמ' 64, הערה 110 (בסוף). אפשר לכלול במחלוקת זו גם דרשות הלכתיות שיוצרות דינים שונים מדיני המקרא. אינני יודע אם גרינולד היה מסכים לזה, ומכיון שטענה זו אינה חיונית לנושא המאמר אסתפק בהתייחסות למדרשים (אגדיים) שעוסקים בפירוש בהתנהגות האל כלפי בני אדם ובהערכת מעמדיהם השונים של האל והאדם בעולם.

40 ראו אורבך, נבואה.

41 ראו פישביין, דמיון, עמ' 12.

42 קוגל, פרשנות, מתאר את תהליך היווצרותה של תפיסה זו בתקופת בית שני.

43 ראו הלברטל, קנון, עמ' 19.

44 שם, עמ' 8.

המדרש הוא ה'ריטואל' שמחדש משמעויות חדשות במיתוס המקרא ומתאים אותו לזמנו וחיייו של הדרשן.

דרשותיהם של חז"ל מחיות מחדש את התוכן של החוויה הדתית המיידית, גם אם נעדרת מהן החוויה הנבואית עצמה. המדרש אומר שהאלוהים 'היה מביט בתורה ובורא העולם'⁴⁵; על-כן הדרשן המסתכל גם הוא בתורה חושף את המציאות הנשקפת מנקודת ראותו של האל.⁴⁶ הניסוח 'תיאור המציאות הנשקפת מנקודת ראותו של האל' תופס את המשותף בין הנבואה והמדרש, ומאפיין את הממד המיתי של שניהם. הנביא שומע את דבר האל המתאר את מה שהאל חש, והחכם דורש את דברי הנביא. אין כאן קליטת העולם המוחשי-אמפירי בעזרת חושים או ניתוח רציונלי של הנקלט. מתחילתו ועד סופו, משמיעת הנביא את דבר האלוהים עד דרישת דברי הנביא בידי החכמים, מתרחש התהליך בדמיון – המיתופואטי – של האדם. משה אידל העיר שטקסט התורה בעבור הדרשן החז"לי אינו טקסט בעל תאולוגיה שיטתית ומסודרת אלא טקסט ספרותי. מכיוון שהתאולוגיה של הדרשן מדגישה את רצון האל, גורם חי ולא מקובע שהשאיר את אותותיו בכתוב, ומגמת התאולוגיה שלו היא לחשוף רצון זה, היא איננה מחויבת לשיטתיות תאולוגית או לטענות המחייבות הסכמה, ואי-אפשר להפריך אותה בטיעון רציונלי.⁴⁷ המציאות הנשקפת במבט האל תלויה ברצונו ולכן היא מציאות נזילה. לפיכך, הדרשן חופשי להפעיל על הטקסט המקראי סוג של מניפולציות שנמנע מן הפילוסוף כלפי הטקסט של מייסד האסכולה, המחויב לקוהרנטיות פנימית רציונלית.⁴⁸ החשיבה של הדרשן

45 על-פי בראשית רבה א,א. לניתוח משמעות דרשה זו לגבי מפעל המדרש בכלל, ראו לואיס, ענווה, עמ' 33-39.

46 ניסוח זה תקף במיוחד לגבי דרשות העוסקות בעיסוקיו של האל, כמו אלה המתארות ענוותנותו של האל; ראו לואיס, ענווה, בפרק ה.

47 אידל, מדרש, עמ' 53. כזכור, גרינולד טען טענה דומה (בעניין חוסר יכולת ההפרכה) לגבי תוכן המיתוס.

48 השוואה בין דרך הפילוסופיה העתיקה לבין המדרש תעזור להבהיר עניין זה עוד. פייר הדו מעלה טיעונים משכנעים שהפילוסופיה העתיקה הייתה לוגית-שכלתנית פחות ממה שמשתקף במחקר שקדמו. הדו הראה שעיקרה של הפילוסופיה העתיקה איננו בניית מערכת שכלתנית שיטתית המספקת תשובות לשאלות מופשטות על-פי התבוננות במציאות וניתוח הנראה מתוכה. פילוסופיה עתיקה היא בעיקר דרך חיים, ועל מנת לממש דרך זו חייב האדם לעבור טרנספורמציה נפשית עמוקה וטוטלית. הדו, פילוסופיה, עמ' 102, 104. להיות פילוסוף אין פירושו להיות מלומד, אלא לנהל חיים בהתאם לטבע האמתי של האדם, על-פי דרכה של אחת האסכולות הפילוסופיות. שם, עמ' 60. כל האסכולות הפילוסופיות סבורות שמצב האדם לפני תמורה פנימית זו הוא מצב של אי-נחת וסבל. האדם במצבו החברתי השגרתי נתון לרצונות, תאוות ושאיפות המונעים ממנו

איננה לוגית אלא 'מדרשית'; גרינולד כותב ש'מדרש הוא צורה של קוגניציה' ('Midrash is a mode of cognition')⁴⁹. חשיבה מדרשית זו, שאיננה לוגית או שיטתית, מקשה על החוקר אותה למצוא כלי אחד מגובש ומלוטש שמותאם דווקא לפרשנות המדרש. החופש שניתן לדרשן מחייב את החוקר אותו לגלות גמישות ולהשתמש במגוון כלים פרשניים.

מחקר המדרש והמיתוס: מקרה הענווה

נפתח את הדיון בציטוט מגרינולד:

פעמים רבות הפרשנות היא החושפת, ולעתים אף קובעת, את המימד המיתי בחומר העומד לעיון ולדיון. אחת המלאכות היותר חשובות של פרשנות

אושר אמתי, מפני שאיננו חי בהתאם לטבע האמתי של האדם והעולם. כדי להגיע לאושר עליו להפוך לפילוסוף. מכיוון שמגמת המורה הפילוסוף היא לגרום לאותה טרנספורמציה, ההוראה הפילוסופית מתנהלת בעל פה, כי רק כוחה החי של המילה המדוברת יכול לחולל תמורה נפשית זו. למילה הכתובה תפקיד וחשיבות משניים. שם, עמ' 63-62. במאה הראשונה לפני הספירה נחרבו אקדמיות אלה באתונה (לאחר קיום רצוף של שלוש מאות שנה) ותלמידיהן נתפזרו. כתוצאה מכך נעלמה המסורת שבעל פה הפנימית לכל מוסד, ומעתה התמקד הלימוד בטקסטים כתובים של מייסדי האסכולות. הלימוד הפך מהדרכה אישית בדרך חיים ובאוריינטציה הקיומית המבססת אותה לפרשנות טקסטית. אמנם בפרשנות טקסטית אין הפילוסוף ממציא בודד ואוטונומי של הגות פילוסופית אלא חוליה במסורת פרשנית: 'הפילוסוף חושב בתוך מסורת'. שם, הקדמה (של דייווידסון), עמ' 5. ברורה, אם כן, הקרבה בין תלמיד החכמים לפילוסוף בגרסת הדו. במרכז חיי שניהם עמד עיצוב של אורח חיים נכון (הדו אמנם לא התייחס לחז"ל, אולם אני מציע את נקודות ההשקה בין הפילוסוף לפי תפיסתו ובין החכם היהודי על מנת לחדד גם את ההבדל ביניהם). אצל שניהם הבנת אורח חיים זה תלויה בעיקר בפרשנות טקסטית מסורתית; אבל הנימוקים המוצעים – והמתקבלים – בפרשנותם של השניים שונים מאוד. הקשר בין תמונת העולם לדרך החיים בעיני הפילוסוף הוא קשר שכלי בעל תוכן לוגי-תבוני, ופעילות הפילוסוף הייתה בעיקר ניסיון להעלות טענות המחייבות הסכמה שכלית. שהרי ביסוד תפיסות עולמן של כל האסכולות עמדה ההנחה שטבע העולם והאדם הוא אוניברסלי ופועל על-פי כללים תבוניים אימננטיים, וחכמה משמעה הבנת טבע זה על בוריו. החכם ידע, אם כן, איזו דרך חיים היא אמיתית וכיצד להוכיח זאת. שם, עמ' 57-58. גם אם הטקסטים המסורתיים היו בעלי סמכות, תוכן השיטה דרש הוכחה שכלית מחוץ לכתוב בטקסט. הפילוסוף, בניגוד לדרשן אליבא דגרינולד, אכן רצה לפרש את הטקסט. במדרש החכמים כמעט ולא נמצאים טיעונים המתמקדים לחייב הסכמה על-פי קני מידה תבוניים. ההנמקה של הדרשן שונה מזו של הפילוסוף, שכן מקור השראתו של הדרשן שונה מן המקור השכלתני של הפילוסוף.

הטקסטים בכל רמה שהיא, היא חשיפתו של ההקשר המיתי של החומר, כלומר: תפקודו בהקשר הריטואלי. לעתים קרובות נקיטת העמדה הפרשנית היא גם זו המאפשרת לפרשן להיכנס למיתוס ולהשתתף בו.⁵⁰

חשיפת הממד המיתי פירושה להראות שטקסט מסוים אינו רק אסתטי או דיקטטי אלא שמובלעת בו זיקה בין התנהגות מסוימת לסיפור שפרטיו אינם ברי השגה במישורי ההכרה השגרתיים – בין אתוס למיתוס. גרינולד קושר מיתוס לריטואל ולא אתוס שנוהגים בפועל, ברצוני להוסיף שגם אידאל מוסרי שקיים רק בייצוג ספרותי יכול לשמש בהקשר מיתי במקום הריטואל או האתוס הקיים בפועל. האידאל המוסרי המוצג הוא פן אחד של זיקה מיתית-התנהגותית. הבנתנו דפוס התנהגות אידאלי שאינו נהוג בחברה, אלא רק בייצוגו הספרותי, תובהר ותועמק כשנשיכל לראות שהוא פועל במקביל לריטואל בשיטתו של גרינולד. טענתי היא שהעניו, כפי שהוא מוצג בסוגיות בספרות חז"ל שמטרתן להציג את הענווה כאידאל מוסרי ולהעמיק את הבנתנו אותה, הוא סוג האדם שתיאר גרינולד: אדם שחי 'באינטנסיביות את מציאות עולמו הפנימי', שכאשר 'תעצמות-הנפש שלו מבקשות מרחב קיומי מעשי'⁵¹ הן מוצאות אותו בענווה. הווה אומר: צורת חייו החיצונית מותאמת לעולמו הפנימי בכך שהוא עניו.

המטרה העיקרית בהמשך המאמר היא גילוי המיתוס הקשור למידות גסות הרוח והענווה, כלומר תיאור אותה מציאות פנימית שהיא הצד הסובייקטיבי של הענווה וגסות הרוח. אבל תיאור עולמו הפנימי של העניו אינו מתבצע במונחים פסיכולוגיים. המטרה היא לתאר אותה מציאות דמיונית שהיא גם העולם האובייקטיבי מבחינתו, מציאות רוויה משמעויות ערכיות, מוסריות ורוחניות, מציאות שממלאת את דמיונו ופורצת החוצה באמצעות הענווה או הימנעות מכל שמץ של גסות הרוח. אבל, כפי שמתבקש מתיאורו של גרינולד את המיתוס, אין הענווה רק מציאות פנימית; היא נמצאת ביחסי הגומלין שבין תיאור העולם בדמיונו של העניו ובין התנהגותו החיצונית, שיחד מהווים את הענווה, שכן הענווה איננה סוג של תודעה לחוד או אופן של התנהגות לחוד אלא השילוב ביניהם.

גילוי שילוב זה מקביל למאפיין כללי בחקר מידות מוסריות. תכני המוסר של כל חברה מסוימת עומדים ביחסי גומלין עם תפיסה כללית לגבי מהות העולם והאדם, בכל תרבות מזינים המוסר והקוסמולוגיה זה את זה. לא הרי התפיסות המוסריות של חברה המאמינה באל אחד, שמרצונו החופשי ברא את הכול ושולט בכול, כהרי התפיסות המוסריות של חברה המאמינה שהעולם היה קיים תמיד וששולטים בו

50 מיתוס, עמ' 201.

51 שם, עמ' 194. ראו לעיל עמ' 486.

חוקים אימננטיים נצחיים ורציונליים. ולא הרי היסודות המוסריים של חברה המאמינה שהידע החשוב והמשמעותי לגבי העולם מגיע דרך התגלות הבורא כהרי היסודות המוסריים של חברה הסבורה שידע כזה הוא פרי התבוננות שכלית ביקום על מנת לחשוף את חוקיו הרציונליים האימננטיים. חלק גדול מהבנת המוסר של חברה עתיקה ושל המסורת הספרותית שלה תלוי בהכרת הקשרים האלה. הבדלים בין תפיסות מוסריות שונות אינם בחירות שונות מתוך נתונים משותפים – הם תיאורים שונים של הנתונים עצמם.⁵²

לדעת גירץ, הרוב המכריע של האנושות מסיק תמיד מסקנות נורמטיביות מנתונים עובדתיים, ומסקנות עובדתיות מנתונים נורמטיביים – כלומר, היחס בין מוסר לתמונת עולם הוא מעגלי.⁵³ והוא מפרט את יחסי הגומלין ביניהם: לאורח החיים (קרי: המוסר) מוענק תוקף הגיוני בהיותו מוצג ונתפס כמותאם למצב העניינים הממשי המתואר בתמונת העולם; ומוענק לתמונת העולם אישור רגשי בהיותה נתפסת ונחווית כתיאור של מצב עניינים המבוטא באופן טבעי ואותנטי באורח החיים.⁵⁴ גירץ מוסיף שאף כי מבחינה תאורטית אפשר לרמיץ חברה היוצרת מערכת ערכים שאינה תלויה בכל ייצוג מטפיזי שהוא – הווה אומר, אתיקה בלי אונטולוגיה – חברה כזאת אינה קיימת בפועל.⁵⁵

צ'רלס טיילור טוען שניתן להסביר מצב זה מבחינה פילוסופית. הוא כותב שבכל חברה המוסר הוא בעל 'הערכות חזקות'. הערכות חזקות מכריעות בין צודק ללא צודק, טוב יותר לטוב פחות, גבוה יותר לגבוה פחות, בלי שתהייה תלויות ברציות, בנשיות או בבחירות שלנו או מוצדקות בעזרתן. הן עצמן אמות המידה שלפיהן נשפוט רציות, נשיות ובחירות אלה.⁵⁶ הערכות חזקות מבטאות את ערכם ה'אמתי' של הדברים ולא את ההעדפות שלנו.⁵⁷ טיילור טוען שלא ניתן להסביר, וכל שכן להצדיק, הערכות חזקות מהותיות בלי פנייה לתמונת עולם מסוימת. אי-אפשר להסביר את הכבוד העמוק כלפי חיי אדם ואת הרתיעה המוסרית האינטואיטיבית מן הרצח, למשל, בלי לנסח משהו על מהות האדם – שהוא נברא בצלם אלוהים, או שהוא בעל נשמה נצחית, או שהוא גורם רציונלי אוטונומי, ולכן אסור לרצוח

52 ראו מורדוך, חזון, עמ' 82.

53 גירץ, אתוס, עמ' 141.

54 גירץ, שם, עמ' 126-127; הנ"ל, דת, עמ' 89-90.

55 גירץ, אתוס, שם. בדת, עמ' 90, הוא כותב שאחת המטרות העיקריות בחקר אנתרופולוגי של הדת אמורה להיות ניסיון להסביר איך התאמה זו מבוצעת בפועל.

56 טיילור, האני, עמ' 4; הנ"ל, אתנוצנטריות, עמ' 120.

57 ראו הנ"ל, מה, עמ' 16, 23-24.

אותו.⁵⁸ גם אם התגובות המוסריות שלנו נחוות ככאות 'מן הבטן', הרי ברגע שננסה להסביר אותן, וכל שכן להצדיק אותן, ייחשפו טענות לגבי אופיים או מהותם של מושאי תגובות אלה.⁵⁹ טיילור קורא לטענות אלה 'תמונת הרקע'⁶⁰ או 'האונטולוגיה המוסרית'⁶¹ של האינטואיציות המוסריות, וטוען שתמיד קיימת מסגרת רעיונית-השקפתית כזו, גם אם איננה מנוסחת או מודעת.⁶²

חיפוש אחר היסוד המיתי במקורות חז"ל בעניין הענווה, כלומר אחר ההתאמה העמוקה בין העולם הקיים בדמיונו של דמות העניו כאילו הוא עולם אובייקטיבי לבין מעשי הענוותנות שלו, הוא אפוא השתקפות של חקר מידות מוסריות בכלל, שצריך לעסוק בהתאמה בין תמונת עולם ומוסכמות מוסריות. שהרי ענוותנותו של העניו היא השילוב של אורח חייו ותמונת עולמו. אבל תמונת עולמו של העניו איננה נכס תרבותי משותף. מכיוון שתמונת עולמו היא עצמה חידוש מיתי שלו (או ליתר דיוק: של הדרשנים שיצרו אותו) לא מדובר בחקר התרבות שהוא חי בה בפועל אלא בחקר אידאל 'ספרותי' שעומד במתח עם התרבות הקיימת. המיתוס החדשני של העניו – כמו תכנים מוסריים הנהוגים בפועל – מובנה מיחסי הגומלין שבין תמונת עולם ואורח חיים.

הבנה זו מחייבת שיטה פרשנית מסוימת: המקורות של 'סוגיות הענווה', טקסטים שבהם הענווה היא הנושא העיקרי ומטרתם העיקרית היא להסביר ולהעמיק את הבנתנו אותה, אינם טקסטים דידקטיים בלבד. מכיוון שגיבוריהם הענווים הם דמויות שחיות במציאות מיתית, אין להסתפק בתיאור התנהגותם המאלפת והעמדתה כמודל לחיקוי, אלא חובה לחפש אחר הממד 'אובייקטיבי', כלומר: התוכן של דימוי העולם הפנימי שלהם ואיך הוא מותאם להתנהגותם הנעלה. אם הלל הזקן או האל עצמו מוצגים כאבות-טיפוס של העניו, אין הסבר בחירה זו ממוצה בטענה שמעמדם המיוחד עושה אותם מודלים דידקטיים מוצלחים יותר מאחרים; העמדתם כענווים אידאליים היא בעלת משמעות מהותית שקשורה דווקא אליהם ולעולמם הפנימי.⁶³

58 הנ"ל, האני, עמ' 5.

59 שם, עמ' 7.

60 שם, עמ' 3.

61 שם, עמ' 8.

62 שם, עמ' 21.

63 העמדת האל כאב-טיפוס של העניו מחייבת עיון מיוחד, נוכל רק לגעת בה בפרמטרים של המאמר. לדיון נרחב ראו לואיס, ענווה, פרק ה. הדוגמה של הלל חזקה במיוחד, שכן מספר הסיפור הכיר סיפור קדום יותר שהיה באמת רק סיפור עממי-דידקטי וגיבורו היה אחר. החלפת הגיבור בהלל היא חלק מהפיכת הסיפור מסיפור דידקטי לסיפור מיתי. נוכל רק לגעת בעניין זה בתוך המאמר. לדיון נרחב ראו שם פרק ו.

הטענה שבירור המסר הדידקטי ממצה את משמעות הטקסט פירושה שפרט זה או אחר בטקסט אינו מהותי, שהוא נמצא בו רק מטעמים רטוריים-פסיכולוגיים וכדי שהמסר הדידקטי יועבר במשנה תוקף. בהמשך תידון דרשה האומרת 'כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודה זרה'. הנטייה לראות בהיגדים כאלה אמירה רטורית בלבד, ניסוח שאין בו תוכן ממשי אלא מגמה רטורית להדגיש עד כמה חמורה היא גסות הרוח, חזקה במיוחד. אבל משהבנו שמדובר במקורות בעלי הקשר מיתי, החיפוש הוא אחר המשמעות הממשית המשותפת לגסות הרוח ולעבודה זרה. הנחה זו מתאשרת מכך שמקורות אלה בסגנון ה'כאילו' אינם רק היגדים – הם דרשות, כלומר האוון המיתופואטית של הדרשן שומעת את השוואת הדברים בכתוב, לא דמיון בעל המימרה הוא זה שמשווה ביניהם אלא דברי הנביא. הממד המיתי של המקורות מחייב אותנו לחפש את התוכן הדמיוני-פנימי שמסביר את מאמר החכם או מזין את התנהגות העניו, אותו איחוד בין הסובייקטיבי לאובייקטיבי שמתגלה בהתנהגות המתוארת, ולכן יש להתייחס ברצינות לכל פרטי הטקסט.

לפי הברירה הפרשנית הדידקטית מתמצה המסר של הטקסט בעידוד רגשי, כאילו הוא פונה רק למצפוננו של השומע (הקורא) ולא לשום היבט קונגטיבי שלו. אבל תפיסה כזאת עולה רק כאשר ההקשר המיתי נעלם מעיני הפרשן. דבר זה דומה להבחנה שגריןולד מציע בין מיתוס למיתולוגיה. מיתולוגיה כוללת את הסיפורים שהיו מיתיים בעבר אבל איבדו את שייכותם לאותה התנהגות שהקשר ההדדי איתה הוא מה שהגדיר אותם כמיתיים מעיקרא.⁶⁴ בלי קשר זה נותר רק סיפור 'מנותק' בעל רמה זו או אחרת של יופי אסתטי וכוח חינוכי. הוא הדין בענייננו. כשם שתיאור ענוותנותו של הקב"ה המציג התנהגות מוסרית מסוימת כמעוגנת במציאות האלוהות היה – ללא הממד הפרדיגמטי-מעשי שלו – רק מיתולוגי ולא מיתי,⁶⁵ כך תיאור ענוותנותו של הלל בלי הבנת מקורה בדמיונו של הלל, בלי גילוי תעצומות הנפש שלו המבקשות מרחב קיומי מעשי ומוצאות אותו במעשי ענוותנות – נשאר רק דידקטי ולא מיתי.

תפיסת מלאכת הפרשנות כתיאור יחסי הגומלין בין המיתוס והתנהגות שיחד מהווים את הענווה מאירה גם את דמיונה של מלאכה זו למלאכת האנתרופולוג. מכיוון שהמטרה היא חשיפת ההקשר המיתי של המקורות, מדובר לא רק בהבנת

64 ניפוץ עמ' 20, 31; מיתוס, עמ' 197.

65 למעשה, במקרה זה הרברים מורכבים עוד יותר. הצבת ענוות האל כמודל לחיקוי גורמת לתיאורים אלה להיות דידקטיים; טענתי היא שהיא גורמת גם להיותם מיתיים, כלומר: תפיסת האל כעניו הופכת לחלק מתמונת עולמו של העניו, וענוותו משקפת אפוא לא חיקוי (עיוור או סתמי) של האל אלא הפנמת המשמעות של היות האל דווקא העניו האולטימטיבי.

טקסט אלא בפרשנות של התנהגויות מסוימות רוויות משמעות תרבותית-ערכית (רחויה או נערצת). בקשת משמעות כזאת היא למעשה עבודת האנתרופולוג, שהרי עיון זה במידת הענווה הוא ניסיון לתאר נדבך מרכזי בעולמם הרוחני של בני תרבות אחרת, גם אם קיומו של נדבך זה הוא בעיקר ספרותי.⁶⁶ מטרת פרשנות כזאת איננה הסבר מאמר ספציפי של חכם פלוני (או אפילו קבוצה של מאמרים), אלא ציור רחב של אותו עולם רוחני שמככב בו אידאל הענווה עד שהוא מיוחס גם לקב"ה עצמו. נעבור עכשיו לפירושו כמה מקורות, ואנסה להראות שראיית הממד המיתי שלהם היא המפתח להבנת עומקם.

גסות הרוח שווה עבודה זרה

המשמעות המוסרית והרוחנית של דימוי הגובה במקרא מורכבת. בהקשרים חברתיים דימויים של גובה מציינים מעמד נכבד, כוח ועושר. יש גם שימושים מוסריים ופסיכולוגיים המצביעים על עמדות, מידות, רגשות (בעיקר בצירוף חלקי הגוף: לב, עיניים, אף או רוח); ויש שימושים המתייחסים לאל.⁶⁷ כל גובה המיוחס לתודעת האדם הוא בעל משמעות שלילית; לדימוי הגובה במישור המוסרי-רוחני יש ערך חיובי רק כשהוא מתייחס לה', משפיל הגאים ומגביה השפלים.⁶⁸ דימוי הגובה הוא הדימוי הבסיסי לחטא בשפה המוסרית המקראית:⁶⁹ שאיפת האדם 'להתגאות' מסמנת

66 מכיוון שלא מדובר בתרבות חיה אלא בשרידים כתובים שנותרו ממנה, נשענת העבודה המעיין-אנתרופולוגית על שילוב של כלים ספרותיים, פילולוגיים, היסטוריים, אנתרופולוגיים ופילוסופיים. לדיון בכלים אלה, ראו לואיס, ענווה, עמ' 48-55.

67 שורשים רבים קשורים למשמע 'גובה' בלשון המקרא – 'גבה', 'גאה', 'רום', 'נשא', 'גדל', 'קום', 'שגב'. החשובים לענייננו הם בעיקר 'גבה' ו'גאה'. להצגה לקסיקוגרפית מלאה ראו קלרמן, גאה; שטאהלי, גאה; הנ"ל, 'גבה'; הנטשקה, גבה. ראו גם BDB גאה, גאוה, גאון ו'גאות', עמ' 144-145, גבה, עמ' 146-147; גוואן, אדם, עמ' 23-20.

68 הסיוגים 'לתודעת האדם' ו'במישור המוסרי-רוחני' ננקטים כאן משום שיש אמנם במקרא ייחוסים חיוביים של גובה לבני אדם, אך הם קשורים לגובה שיהיה לשפלים לאחר שה' מגביה אותם. ראו למשל ישעיה נב, יג, יחזקאל יז, כד, תהלים צב, יג. לתיאורי גובה פיזי, כמו זה של שואל בשמואל א ט, ב, אין קונטציה תודעתית או חברתית-מוסרית ולכן אינם קשורים לענייננו.

69 ראו למשל יחזקאל טז, ז: 'ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני'. בספר תהלים הרשע דולק, רודף את העני ב'גאותו' (יב, ו) 'בגובה אפו' סובר שאין האל משגיח על מזימתיו (שם, ד); במזמור קמ 'גאים' טומנים פח לבעל המזמור. במזמור לא מבקש המשורר 'תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה וכו' (פס' יט), ומשבח את ה' אשר 'משלם על יתר עושה גאוה' (כד). במזמור יז מבקש המשורר הצלה מאויביו אשר פיהם 'דברו בגאות' (י); במזמור לו: 'אל תבואני רגל גאוה' (יב); ובמזמור צד: 'השב גמול על גאים' (ב).

משגה ביחסו לאל, משגה שפירושו אי־הכנת הפער הקיומי שבין האל לבין האדם, וכתוצאה מכך איבוד תודעת התלות באל והתכחשות לכפיפות אליו.⁷⁰ הגאווה במקרא היא בעיה מעמדית־חברתית שיש לה השלכות מוסריות ותאולוגיות. הגאים במקרא עומדים בראש ההיררכייה האנושית, נתון המטעה אותם ביחס למעמדם בעולם בכלל. הם שוכחים את ה' ואת ריבונותו הבלעדית בעולם, משעבדים וחומסים בני אדם אחרים ומשתחווים למעשי ידיהם. כשהם עומדים בראש אימפריה הם עלולים אף לאמץ לעצמם את תואר האלוהות.⁷¹ סופם ברור לכותב המקראי: הגבוהים יושפלו והשפלים יוגבהו, ומעל כולם ישגב ה'. גם חז"ל מתייחסים לבעייתיות השלטון והכוח, אבל החידוש המרכזי שלהם בעניין הגאווה הוא דווקא נטייתם לכייט (to domesticate) אותה. לדידם, גם האדם הפשוט יכול להיכשל בשכחת האל המאפיינת את גבה הלב המקראי, ואין אדם חייב להיות גבוה במישור החברתי כדי להיות גאה במישור הרוחני. השקר המאפיין את תודעתם של גבוהי הלב המקראיים מנותק בספרות חז"ל מהקשרו החברתי המקראי ומעמיד בגילומו החדש אדם החי את חייו השגרתיים היומיומיים בדרך שחז"ל מכנים 'גסות הרוח'. סוגיה ארוכה בסוטה ד ע"ב – ה ע"ב עוסקת באופן מרוכז בגסות הרוח. כמעט כל דרשה העוסקת בגסות הרוח בסוגיה זו נסמכת על לשון 'גבה' או לשון 'רום' במקרא. מכאן, שבלשון חז"ל 'גסות הרוח' מחליפה את הביטויים 'גבה לב', 'גבה עינים', 'רום עינים' ודומיהם במקרא.⁷² המשמעות התאולוגית של דימויי הגובה עומדת גם ביסוד 'גסות הרוח' בסוגיה בסוטה, אבל מבדיקת פרטי הדברים מתברר שלא מדובר במידה השייכת דווקא לגבוהים מבחינה חברתית וכלכלית כמו במקרא.

ככל המזמורים הללו מזוהים 'גאים' אלו בפסוקים אחרים כרשעים, אנשי חסם ואוון; כלומר, מעבר למונחים סתמיים כמו 'רשע' או תיאוריים כמו 'חמס' ו'אוון' (המפרטים את חטאיהם) מתוארים רשעים אלו בדימויים של גובה וגאות, דימויים התואמים את התיאורים החוזרים של הכחשת השגחת האל. בספר משלי גבהות הלב מכיאה את מפלתה אתה (טז, יח; יז, יט; יח, יח; כט, כג), וגם ה' שונא 'גאה וגאון' (ח, יג), יסח וישפיל בית גאים (טו, כה), ומתעב גבה־לב (טז, ה). גבהות הלב בספר משלי איננה רק התרברבות בין בני אדם, היא גם התעלמות מהתלות בה' – ראו יח, יב.

70 לדין נרחב במרכזיותה של תחושת התלות באל וכפיפות האדם אליו במקרא, ראו גרינברג, עידון.

71 ראו למשל ישעיה יד, יג-יט; יחזקאל כח, ב-י. ראו גם בראשית רבה ט, ט (עמ' 70).

72 חילוף זה נמצא כבר בטקסטים תנאיים. על סמך הנאמר על עזויהו בדברי הימים ב כו, טז – 'וכחזקתו גבה לבו' [. . .] והצרעת זרחה במצחו [. . .] ויהי עזויהו המלך מצרע עד יום מותו' – אומר רבי שמעון בן אלעזר שנגעים באים על גסות הרוח. ראו ספרא מצרע, פרשה ה, פרשתא ה, ט (עמ' עא ע"ב) ותוספתא נגעים ו, ז.

חוט השדרה של הסוגיה הוא שורת שטים עשרה מימרות הפותחות בנוסחה 'כל אדם שיש בו גסות הרוח . . .'. נביא שטים מהן, נפרשן ונצביע על ההקשר המיתי שלהן.

א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי: כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים,

כתי' הכא: (משלי טז,ה) תועבת ה' כל גבה לב,

וכתיב התם: (דברים ז,כו) ולא תביא תועבה אל ביתך.

ורבי יוחנן דידיה אמר: כאילו כפר בעיקר,

שנאמר: (דברים ח,יד) ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך וגו'.

חשיפת ההקשר המיתי תלמד שאין דרשות ה'כאילו' רק מליצות המצביעות באופן רטורי וכללי על חומרתה של גסות הרוח; הן מנסות גם לאפיין את מהות חומרתה. וכדברי גרינולד שהבאנו לעיל, אפשר לומר שבחירת הפרשן שמדובר כאן בביטוי של ממש היא שמעניקה את הממד המיתי לטקסט.

הדגשת הנוסחה 'כל אדם שיש בו גסות הרוח' והיותה מופשטת מכל הקשר חברתי מוגדר רומזות שגסות הרוח שייכת לכל הקשר, וזה הופך אותה למידה רוחנית שהיא בעיקרה תודעה פנימית. מהלך זה מאפשר את זיהוי גסות הרוח כמרכיב קבוע כמעט בכל חטא. לכן העבודה הזרה שב'כאילו עובד עבודה זרה' והכפירה בעיקר שב'כאילו כפר בעיקר' אינן מתגלמות בפועל בביטויי הגאווה המקראיים דווקא – השתחוות הגאה למעשה ידי או חמס החלש מתוך אמונה שאין ה' רואה. שימוש של רבי יוחנן בדברים ח,יד ('ורם לבבך ושכחת את ה') כאסמכתא לכך שגס הרוח 'כאילו כופר בעיקר' עובר בחדות מפועל מקראי פסיבי-קלוש ('שכח') לפועל דרשני אקטיבי-חזק ('כפר'). לפי פשוטו של מקרא שם, שכחת ה', הנובעת מרום הלב, מביאה ישירות לאי-שמירת מצותיו ומשפטיו וחקותיו ('פס' יא) ולעבודת 'אלהים אחרים' ('פס' יט). 'קפיצת' רבי יוחנן מ'שכח' ל'כפר' הופכת את עזיבת מצוות ה' המתוארת בכתוב לאקט רצוני פעיל, ורומזת ששכחת-כפירת ה' – שהיא 'כאילו' גסות הרוח – טמונה בכל עברה. כך רומזת דרשת רבי יוחנן שמקורו של כל חטא בגסות הרוח בלי להתרחק מפשוטו של מקרא. תודעה תקינה לגבי מעמד האדם בפני האל, תודעה שאין בה רום הלב המביא לשכחת ה', מגנה על בעליה מפני החטא, ולעומתה התודעה המעוותת, המתבטאת בגסות הרוח, מזמינה את בעליה לחטא. גבוהי הלב המקראיים (דוגמת פרעה, סנחריב, נבוכדנצר, חירם מלך צור וסתם גבוהי רוח אנונימיים כמו בתהלים י' או צ"ד) ביטאו במפורש את מרידתם באל. לפי דרשת רבי יוחנן, די בחטא עצמו לחשוף את המציאות הפנימית של רום הלב-גסות הרוח.⁷³

73 דומה שגסות הרוח, כשהיא נתפסת כאי-כפיפות לאל, הופכת למוצא (ומצע) כמעט לכל

דרשת רבי שמעון בן יוחי ('כאילו עובד עבודה זרה') בנויה על גזרה שווה המבוססת על המילה 'תועבה' במשלי טז, ה ('תועבת ה' כל גבה-לב') ובדברים ז, כו ('ולא תביא תועבה אל ביתך'). 'תועבה' מביעה סלידה וניכור עמוקים וקשים. ג'פרי סטאוט כותב ש'תגובות של תיעוב אינן עניין של רגש עיוור, הן מעוצבות לגמרי באמצעות קטגוריות קוגניטיביות. הקטגוריות של שפה מוסרית חדרות הנחות קוסמולוגיות וסוציולוגיות'.⁷⁴ ככל שמעשה מסוים חורג מהנחות אלה הוא יעורר סלידה; וכאשר חריגתו מגיעה לסף המאיים על הסדר החברתי או הקוסמולוגי, הוא נחשב תועבה.⁷⁵ תועבות מתמקדות בדרך כלל בתחום המיני ובתחום האכילה, משום שהמושאים של שתי פעולות החרדה אלה – הזולת שהאדם חודר לתוכו בעת המשגל והאוכל שהוא מחדיר לתוך פיו ובטנו – מבחינים אותו הבחנה ערכית-מהותית ממינים אחרים. תרבות המניחה הבדל ערכי עמוק ומהותי בין האדם לבין שאר בעלי החיים תתעב גם קניבליזם וגם משכב בהמה;⁷⁶ ותרבות המבחינה הבחנה מוסרית וחברתית (ואולי אף 'קוסמית') חדה בין המינים תתעב משכב זכור.⁷⁷ המקרא מכנה עבודה זרה (גם האקט וגם האובייקט) בשם 'תועבה',⁷⁸ בגלל שטשוש ההבחנה המוסרית החדה בין תופעות הטבע (מעשי ה') או צלמים (מעשי האדם) לבין האל. דרשת רבי שמעון בן יוחי משווה את גסות הרוח לתועבת עבודת אלילים כי היא מאיימת על הבחנה מהותית בקיום המוסרי של העולם – זו שבין האדם לאל. גזרה שווה של 'תועבה-תועבה' מעבודה זרה לגסות הרוח מתפרשת כך: בעומקה ובעצמתה של

חטא, שהרי האדם העומד ביחס תקין כלפי האל אינו עלול לחטוא אלא אם כן יצרו מתגבר עליו. אבל גם הרוח עלול לחטוא גם בלי התגברות היצר, כי גסות רוחו עצמה מאפשרת (אם לא מזמינה) את מעשה החטא, שהרי אינו תופס את עצמו ככפוף למצוות האל. על מוטיב הכפירה בעיקר כפריקת הכפיפות לציווי ה' ראו בירושלמי בבא מציעא ה, ח (י ע"ד).

74 סטאוט, בבל, עמ' 157.

75 שם, עמ' 150. לדין נרחב בעניין המשמעות המוסרית של המושג 'תועבה' ראו כל פרק ז שם.

76 ראו שם, עמ' 151-152. המקרא הוא דוגמה להסבר זה לגבי משכב בהמה: ויקרא יח, כג מכנה משכב אדם – בין איש ובין אישה – עם בהמה 'תבל'. BDB, עמ' 117, מגדיר 'תבל' שם וביקרא כ, יב (השוכב עם כלתו): confusion, violation of nature, or the divine. order.

77 סטאוט, בבל, עמ' 153-154. בויקרא יח, כב הניסוח עצמו מבהיר שהטשוש בין המינים הוא האלמנט המתועב במשכב זכור: 'ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא'. הבחנה בין המינים, עמוסת ערך חברתי, נעוצה כבר בסיפור הבריאה (ולכן היא גם הבחנה בעלת משמעות 'קוסמית'). ראו גם בדברים כב, ה.

78 לדוגמאות ראו BDB, תעב, עמ' 1072-1073.

חריגתו מן ההנחות החברתיות והקוסמולוגיות המארגנות ומבססות את הבריאה והחברה, מקביל טשטוש ההבחנה בין האדם לאל, המונח ביסוד תודעתו של גס הרוח, לטשטוש ההבחנה בין הטבע ומעשה האדם לבין האל, שמגולם בעבודה זרה. הבחירה הפרשנית למלא את המונח 'תועבה' במשמעות ממשית אחת שמשמשת את שני צדי הגזרה שווה (גסות הרוח – עבודה זרה) כבר מעניקה מעמד מיתי, ולא רק רטורי, לטקסט. שהרי תוכן המשמעות המשותפת לגסות הרוח ולעבודה זרה קשור לקשר בין האדם לאל, וכפי שראינו, כל קשר אדם-אלהים קשור למיתוס, שאין האל ישות שאפשר להבחין בה דרך החושים ואי אפשר להבינו בחשיבה רציונלית. אבל כדי לפרש את הטקסט פרשנות מיתית מלאה עלינו לזהות את המיתוס שהוא ניוון ממנו ואת הקשר שלו עם ריטואל.

האל הבורא המקראי איננו חלק מן העולם. הבריאה מתבצעת 'בדבר ה'";⁷⁹ אין האל מקור חומרי לכל ישות נבראת. אין במקרא 'שותפות החומר' בין האל לעולם שמאפיינת את עולם המיתוס השמי הקדום.⁸⁰ העדר קשר 'אונטולוגי' בין האל וברואיו⁸¹ מוצא ביטוי בכך שהנושא הבלעדי של הפועל 'ברא' במקרא הוא

79 תהלים לג, ובפסוק ט שם ב'אמירה' וב'ציווי', וב-קמחה ב'ציווי'. נראה שפסוקים אלה רומזים לבראשית א, שבו אלוהים 'אומר ועושה'. משמעות הבריאה בדבר ה' שרויה במחלוקת: ויינפלד, הבורא, עמ' 111-113, מפחית במשמעותה כי מצא תופעה מקבילה במקורות מיתיים מהמזרח התיכון שרואים ברוח פיו של האל מקור (פיזי) לנבראים. פורסטר, ברא, עמ' 1010, רואה במקבילות אלה רעיון מאגי שהוא זר למקרא, ומן הסתירה הפנימית שבעצם מושג הבריאה במאמר (כי אפשר לצוות רק על משהו שכבר קיים) הוא רוצה להסיק מסקנות תאולוגיות לגבי ייחודיות האקט האלוהי ונשגבותו, שהיא מעל להבנת אנוש. דומה שהוא גם שומע ברעיון הבריאה במאמר רמו לבריאה יש מאין (שם, עמ' 1012).

80 ראו קויפמן, תולדות ב, עמ' 435-457; פורסטר, ברא, עמ' 1010-1011. בזמן האחרון הציע קנוהל (אמונות, עמ' 39, לפרטים ביבליוגרפיים, ראו הערה 1) כי אפשר למצוא במסורות הבריאה שבראש ספר בראשית הד לקיום הבחנה מגדרית ומודעות מינית באלוהות. אם כי הוא מדיגש שמסורות אלה מקפידות להימנע 'מקישור פעולת הבריאה האלוהית כמעשה של זיווג מיני והולדה'. ראו בהרחבה שם, עמ' 24-39.

81 לניתוק אונטולוגי זה השלכות רחבות ומרחיקות לכת בענייני הפולחן, המגיה, הכהונה, הנבואה, ואף הפוליטיקה והמוסר. אחת המגמות של אופנהיימר היא ליכון הברלים אלה. מעניינת במיוחד טענתו שמוסד המלוכה כפי שהתגבש בישראל התאפשר רק כתוצאה מניתוק זה, כי כל עוד היה קשר אונטולוגי בין האלים ובין העולם (בני האדם) היה המלך גילום של האל ואי-אפשר היה לסייג אותו ולהכפיף אותו לאל או לנביא כמו בחוק המלך בישראל. ראו אופנהיימר, מיתוס, עמ' 155-156. אבל ויינפלד, הבורא, עמ' 126, טוען שרעיון בריאת האדם בצלם אלוהים בספר בראשית הוא רעיון מיתי המבטא את התפיסה 'שארם שייך ל-*genus* (סוג, משפחת) האלים'. ויינפלד אמנם טוען שישעיה השני מתנגד

ה'. השימוש במונח ייחודי שמסמן אך ורק את כוח היצירה האלוהי ומימושו מנתק כוח זה ופעולותיו מכל אנלוגיה לעשייה או ליצירה אנושית.⁸² כך מועתק רעיון הבריאה אל מעבר לכל תפיסה אנושית, והפועל 'ברא' אינו מלמד דבר על אופי הבריאה.⁸³ אקט הבריאה הוא אירוע יחיד במינו, והוא מעיד על רצונו הבלתי מסויג ועל כוחו הבלתי מוגבל של האל ומבטא את גדולתו. הואיל ופעולת הבריאה היא מעבר להשגת אנוש ומציאות האל היא מציאות מסוג אחר ממציאות העולם, אין ההתבוננות במעשי בראשית יכולה ללמד על אופיו של האל. לעומת הפילוסוף היווני שהסתכל בעולם והסיק מסקנות לגבי (מהות) האל⁸⁴ יכול האדם המקראי להסיק מתוך הסתכלות בעולם רק את גדולתו של האל. העולם מעיד על כוחו, על רחמיו ועל רצונו של בורא אבל אין הוא חושף את מהותו.⁸⁵ פער זה בין בורא לנברא הוא מקור הדחף לשבח את האל:⁸⁶ הנברא – בין אם האדם בין אם הטבע – חש את שונותו ואת גדולתו של הבורא ופורץ בשירת 'הללויה' לכבודו.⁸⁷

דווקא בשל שונותו של האל המקראי, בעל המעמד האונטולוגי הייחודי, טענו חוקרים בדרורות הקודמים שאין מיתוס במקרא. אולם לאל המקראי ולסיפורים עליו

לתפיסה מיתית זו ומנסה 'לטהר' אותה. ראו שם, עמ' 136-137.

82 שמידט, ברא, עמ' 255.

83 שם. ראו גם פורסטר, ברא, עמ' 1008; רינגרן, ברא, עמ' 246.

84 כי האל הוא מציאות מטפיזית המהווה תנאי לקיומו המסודר של הקוסמוס. ראו קליינקנט, תאוס, עמ' 79. כתוצאה מתפיסה זו ידיעת האל מושגת רק דרך השכל (נואוס). ראו שם, עמ' 73.

85 דילה, רצון, עמ' 15. בתפיסה השמית בכלל אין האלוהות נתפסת כאימננטית או כטרנסצנדנטית אלא כישות שולטת, מושלת, ובמובן זה נמצאת מעל העולם. כינויי האלים בספרות השמית אינם מצביעים על מהות-מציאותו של האל, כמו מושגים מקבילים בדת היוונית. הם הבעות של יחס שמצביעות על כוחו של האל בהיותו מושל ושולט. ראו שטאופר, תאוס, עמ' 113.

86 פורסטר, ברא, עמ' 1011. ברפילד, הופעות, עמ' 107-115, עומד על כך שלעומת התפיסה המיתית, המשבחת את העולם בתור גילוי ואף בתור התגלמות האלוהות, רואה המקרא בעולם רק נבראים המעידים על כוחו ועל גדולתו של מי שברא אותם (אך אינם מגלמים אותו). הוא מדגיש גם שכתוצאה מכך, ובניגוד למסורת הפילוסופית היוונית, אין ידיעת הבריאה הופכת במקרא לידיעת (אופיו או מהותו של) הבורא. ברפילד מייחס לעניין זה את האיסור המוחלט על עשיית צלמים. יונס, פילוסופיה, עמ' 27-28, מטעים שהתפיסה שהעולם הוא מעין 'התפשטות' (extension) הטבע האלוהי ושניהם, האל והעולם, שותפים ביסוד רציונלי מחייב אחד קשורה בלי הפרד במשמעות הפילוסופית של קדמות העולם בפילוסופיה הקלטית. לדבריו, תפיסת הבריאה המקראית 'התפרצה' לתוך תאוריה פילוסופית זאת של העולם והאלוהות.

87 ראו למשל תהלים, מזמורים ח, קד, קמח.

כל המאפיינים המובהקים של מיתוס לפי גרינולד. הוא ומעשיו נודעים רק בכישרון מיתופואטי, לא פחות מן האלים הפגאניים בעלי שותפות החומר עם האנושות. ולא פחות מן האלים הפגאניים מקיים האל ה'מנותק' מבחינה אונטולוגית קשר רצוני-וולונטרי עם עולמו.⁸⁸ וכאן אנו עוברים מבראשית פרק א לבראשית פרקים ב-ג, שלאורם אפשר לראות את ההקשר הריטואלי של הגזרה שווה 'תועבה-תועבה: גסות הרוח-עבודה זרה'.

כאשר החליפו חז"ל את גבהות הלב המקראית בגסות הרוח הם הפשיטו ממנה את הקשרה החברתי. בעולם של הלכה המסתעפת לרוב תחומי החיים ומנחה את האדם בכל מעשיו, אין לאדם צורך במעלה חברתית כדי לגלות שאין הוא מקבל את מרות ה'; גם האדם השפל מבחינה חברתית יכול להתנגד לרצון האל ולחטוא מתוך אי-קבלת מרותו. המידה המזינה חטא כזה היא גסות הרוח. מעכשיו גסות הרוח איננה מידה המאפיינת גבוהים-עריצים, היא מידה האורבת לכל יהודי בקשר ליחסו עם אלוהיו.

האנתרופולוגיה המקראית והחז"לית מתחילה בסיפור גן עדן. בלשונו של משה גרינברג:

לפי תפיסת המקרא, האדם נברא כשליט על העולם, כפוף לרצון האל בלבד. כפיפות זו היא תחומו, והודאתו בה היא תנאי לשלומו. בסיפור גן עדן ההודאה בכפיפות מתבטאת במצוות לא תעשה אחת [...] אבל משעורר בו [באדם] הנחש את יצר פריקת העול היא נראית בעיניו כמגבלה בלתי נסבלת. הנחש עורר את האדם להתעלם מכפיפותו, לנצל את חירותו כדי לעבור את התחום המפריד בינו לבין האל.⁸⁹

הצד האחר של כפיפות האדם הוא ריבונות האל. האדם המקראי חווה את ריבונות האל (אם חווה אותה) בשני מישורים, בטבע ובהיסטוריה, ובעיניו לא היה הבדל מהותי ביניהם: שניהם היו עדות לריבונות ה' בעולם. אבל בשגרת הימיום האל היה נעדר. כדי לחוות את ריבונות האל בטבע באופן יומיומי זקוק אדם לרגישות דתית נדירה, שכן תופעות טבע אדירות הן מקרה נדיר. הבטחות האל בענייני העולם הזה לבני ישראל כקולקטיב מאפשרות לריבונות להיות נודעת (נחווית) דרך ההיסטוריה, אבל הדבר קורה רק כאשר ה' נוקם באויביו או מגלה את בניו ומחריב את ארצם. רוב הזמן האדם המקראי קווה להתגלות ריבונותו של האל הנעדר. הדרשות על גסות הרוח משקפות תפיסה חדשה של ריבונות האל. מערכת המצוות שעצבו חז"ל מחליפה את המצווה הבודדת שבגן עדן ומחדירה את מרות

88 אופנהיימר, מיתוס, עמ' 149.

89 גרינברג, גן-עדן, עמ' 218-219.

האל לפרטי היוםיום. מעתה אין ה' ריבון 'רק' על הטבע ועל ההיסטוריה, הוא ריבון על כל מעשי האדם. זו משמעות מערכת ההלכה שפיתחו חז"ל מתוך מצוות התורה, היא מאפשרת לאדם לחוות את מרות האל בכל תחומי היוםיום. אבל מרות זו היא 'עול', וייתכן שהאדם ירצה לפרוק אותו מעליו. רצון זה הוא ביטוייה המובהק של גסות הרוח. ההלכה החז"לית יוצרת אפוא סוג חדש של דחיית מרות האל – לא בעבודה זרה או בחמס אלא בחוסר רצון לקיים את פרטי מצוותיו, בסירוב לקבל את מרותו בכל פינות החיים.

עכשיו ברור לא רק ההקשר המיתי של דרשות גסות הרוח מבחינת הסיפור המיתי אלא גם מבחינת הקשר עם ריטואל. ההקשר הריטואלי של גסות הרוח הוא מערכת ההלכה באופן כללי, כי כל פעם שאדם מקיים מצווה או נזהר מלעבור עברה הוא מסמן את כפיפותו לאל והודאתו שהיא, בלשונו של גרינברג, 'תנאי לשלומי'. דרשות ה'כאילו' בוודאי רוצות להרחיק את האדם מגסות הרוח, ובשל כך הן דידקטיות. אבל גילוי הקשרן המיתי חושף רובדי משמעות מהותית ומעיד על המצב המיוחד שנמצא בו פרשן המיתוס והמדרש. המדרש והמיתוס מתהווים מן הכישרון המיתופואטי שמטרתו העיקרית היא יצירת משמעות, ושניזון משכבות הכרה שהן מעבר לשכבות ההכרה השגרתיות, ועל כן כל ניסיון לתרגם אותם לשפה של קטגוריה הכרתית אחרת (מטפורית או דיסקורסיבית, למשל) יחסר, ויחטיא את המשמעות שהם יוצרים. כתבנו למעלה ששתיים הן התגובות הפרשניות המותאמות למיתוס. האחת היא מדרש – שאינו מנסה להסביר את הטקסט המיתי אלא מפעיל עליו כוחות מיתופואטיים חדשים כדי ליצור ממנו משמעות חדשה. כך דרשות גסות הרוח פיתחו את המסורת המיתית המקראית בהצעות משמעויות חדשות על פי (או מתוך) הטקסט של המיתוס המקורי. גבהות הלב המקראית שהיא תועבה (משלי טז, מולידה את גסות הרוח התלמודית. במיתוס המקראי התחום המפריד בין האל לבין האדם התבטא בשני דברים: בנאמנות בלעדית לאל ועבודתו ובהימנעות משליטה ריבונית של האדם על האדם. לשני פנים אלה צד אמוני משותף: מחויבות לריבונות הבלעדית של האל. מחויבות זו מתבטאת בפן הדתי באיסור מוחלט על עבודת אלים אחרים,⁹⁰ ובפן החברתי-מוסרי בשלילת האלהת האדם.⁹¹ גבה הלב המקראי עבד את מעשי

90 למשל שמות כג, ה; כביט; לד, יד; דברים ה, ז-ט. לדיון נרחב בעניין המשמעות של איסור עבודת אלוהים אחרים אצל הנביאים ראו הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, עמ' 23-9.

91 למשל דין היובל בויקרא כה, נה: ישראל שנפל לעברות ביד גר תושב ולא נמצאת דרך לקנות את 'גאולתו' יוצא לחופשי בשנת היובל 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם'. אופנהיימר, מיתוס, עמ' 155, כותב ש'המגמה המרכזית של חוק זה היא הבטחת חירות אנושית במלכות האל, שבה האל הוא השולט הבלעדי'. (חירות אנושית זו מוגבלת בספר ויקרא לבני ישראל, כמו שלמדים

ידיו וחמס את עניי העם, וחטא בשני הפנים גם יחד. בהחלפת גס הרוח התלמודי את גבה הלב המקראי יצרו הדרשנים משמעות חדשה לממשות היחס המתבקש – ומבטא את התחום המפריד – בין האדם והאל הבורא שאינו חלק מן העולם. בכך הם שיוו משמעות דתית לכל מערכת ההלכה שהתחדשה בין תקופת המקרא לזמננו. כל מערכת המצוות של חז"ל רוכשת אפוא הקשר מיתי וכל פרט בתוכה קיים בתוך (בצל) מיתוס הבריאה.

התגובה הפרשנית השנייה שמותאמת למיתוס היא קביעה של דפוס התנהגות חדש לסיפור המיתי, קביעת זיקה מיתית־ריטואלית חדשה. יצירת זיקה להתנהגות אחרת (חדשה) היא גם פיתוח המסורת המיתית. בסעיף הבא נדון ביצירת אידאל מוסרי חדש ששואב את כוחו גם הוא מן הקשר שיש לו עם מיתוס הבריאה.

ענותנותם של הלל והקב"ה

גם המשמעות של דימוי השפלות שבלשון 'ענווה' במקרא מורכבת. המילים 'ענווים' ו'ענווה' נגזרות מן השורש ענ"ה/ענ"י,⁹² שמשמעותו הבסיסית היות ירוד ושפל, עם משמעות נלווית של היות כפוף ונדכא. בהקשרים חברתיים ירוד או שפל ('עני', 'עניים'/'ענויים') נושא משמעות של הורדה או השפלה שנגרמה לאדם.⁹³ בתפיסה המקראית 'שפל' פירושו מושפל, נתון לדיכוי מצד הזולת, מצב שראוי לתקן.⁹⁴

מחוק העבד הלא־ישראלי ביד ישראל, שם כה, מד-מו).

92 'ענווה' מופיעה שש פעמים: צפניה ב,ג; תהלים מה,ה; תהלים יח, לו ('וענותך'); משלי טו,לג; יח,יב; כב,ד. 'עניו' מופיע רק פעם אחת: במדבר יב,ג. הצורה 'ענווים' מופיעה כעשרים פעם.

93 ראו BDB, 'ענה', עמ' 776: be bowed down, afflicted; מרטיין־אכרד, ענה II, עמ' 931, מתרגם to be bowed down, oppressed. כל המקבילות בשפות השמיות המובאות בשני מילונים אלה נושאות קונוטציה של לחץ חברתי או עושק. באמל, עוני, עמ' 888, מנסה לקשר בין שני המשמעים של 'ענה' – מנמיך ומשיב. הוא טוען שהעני הוא מי שמעמדו נמוך. מולו ניצב הזולת שמעמדו גבוה, והוא דורש מענה מן העני התלוי בו.

94 מרטיין־אכרד, ענה II; באמל, עוני, עמ' 888–893. השם 'ענווים' בנבואות עמוס וישעיה אינו מציין אנשים בעלי מידה מוסרית מסוימת, אלא חברי שכבה חברתית נמוכה שמעמדם הנחות הוא תוצאת דיכוי מחושב שמגמתו להעשיר את השכבה העליונה (ראו: עמוס ב,רח; ח,ד-ו; ישעיה יא,ד; כט,ט-כב). האנשים המנוגדים לענווים אינם עשירים אלא עריצים (ישעיה יג,יא; כט,כ). חיי הכבוד והפאר שלהם אינם משקפים מעלה אמיתית; כדי לראות את האמת המוסרית יש להסתכל מן הפרספקטיבה (והחוויה) של השפלים, פרספקטיבה החושפת את המוסר המושחת של השולטים בחברה. הנביא מאמץ את נקודת ראותו של ה' וחושף בד בבד את חטאי העשירים ואת ערך הענווים. בעל הכוח הוא שקובע את הערכים. הנביא זועק שמצב שבו 'גבוהי החברה', בני המעמד הגבוה בעלי ההון והכוח,

הענווים בספרי הנביאים ובספר תהלים אינם בעלי תכונה מוסרית מסוימת, הם בני שכבה חברתית-כלכלית מוגדרת: העניים העשוקים, חסרי הכוח ודלי המשאבים.⁹⁵

קובעים את המערכת הערכית הוא שקרי כי כוחם כוח מדומה, רק האל הבורא ומנהיג את הכול הוא בעל הכוח לקבוע את ערך ברואיו (עמוס ד, יב-יג; ח, ט-ו). ניסיון ברואים בעלי כוח ועושר לנהל חברה שבה האינטרסים וההנאות שלהם מכריעים את סדר היום הכלכלי (וכתוצאה מזה גם הערכי) הוא 'גאון מתואב' (עמוס ו, ח). הבשורה בדבר היפוך הסדר החברתי והשוואת הענווים עם העריצים היא אפוא היגד חברתי ותאולוגי כאחד: העמדת העריצים 'במקומם' היא הבהרת היחסים בין הבורא לברואיו. 'רם ונשא' ושוכן במרומים נמצא 'את רכא ושפל-רוח' (ישעיה נז, טו, פסוק זה מתייחס לעם ישראל בגולה) וגילוי החיבה מבהיר את אופיו של הפער בין הבורא לברואיו: כוחו מתבטא בתמיכה ולא בדיכוי. לפי התאולוגיה של ישעיה היות שפל אין פירושו היות מושפל אלא היות במחיצתו של 'שכן עד וקדוש שמו' (שם). בצפניה ב, ג (פסוק שהוא כנראה תוספת מאוחרת; ראו מרטין-אכרד, ענה II, עמ' 934) נעשית הקפיצה מסוציולוגיה בעלת פן תאולוגי למוסר אישי. העניו כבר איננו מנוגד לעושו רק במישור הכלכלי-חברתי, הוא גם ניגודו המוסרי. לסיכום שימוש הנביאים במילה 'ענוים' ראו ונגסט, ענווה, עמ' 22-16.

95 היו חוקרים שהבחינו בין 'עניים' ל'ענוים' במקרא. הם טענו שהמילה 'ענוים' מופיעה רק בטקסטים מאוחרים (לאחר גלות בבל), ואפילו אם בתחילה נבדלו שתי המילים זו מזו בכתיב בלבד נוצר ביניהם בידול סמנטי, ו'ענוים' קיבלה משמעות של ציות וצניעות יותר מנחיתות כלכלית-חברתית – ספיריטואליזציה של העוני. לסיכום דעה זו והפניות לספרות המחקר ראו מרטין-אכרד, ענה II, עמ' 932; באמל, עוני, עמ' 888. דיקסון ורוזנר, ענווה, עמ' 462, מבחינים בין 'עני' במשמעות של אביון ל'ענו' במשמעות של כנוע כלפי האל, אבל הם מציינים את היוצאים מן הכלל הרבים (שם, הערה 14) ומסמכים יתר על המידה על תרגום השבעים. העובדה שהמילה מופיעה תמיד בלשון רבים (חוץ מבמדבר יב, ג) הוסברה בעזרת הטענה שהמילה 'ענוים' מציינת קבוצה בעלת זהות מוכרת, אולי אפילו 'תנועה' של עניים-צנועים. ראו מרטין-אכרד, שם; באמל, שם, עמ' 892-893. אולם, הגישה הרווחת היום היא שהמילה 'ענו' במקרא אינה אלא וריאציה של 'עני' ואין הברל בין השתיים (מרטין-אכרד, שם, עמ' 932, 934; BDB, 'ענו', עמ' 776), והיא נתמכת בתשעה פסוקים במקרא שיש בהם חילופי כתיב-קרי בין 'עניים' ל'ענוים'. דומה שאין לקבוע מסמרות ברעיון של הבחנה או של חוסר הבחנה. ביסודה מסמנת המילה בשתי צורותיה מצב כלכלי-חברתי. ייתכן שטקסטים מאוחרים מסוימים משקפים תאולוגיה של העוני, ואפילו כשכתוב 'עניים'. יעקב ליכט, במבוא למגילת הודית (עמ' 47 הערה 16), מבחין בין שלוש משמעויות של 'ענוים' במקרא: (א) 'העניים והעשוקים של ממש, שכבה חברתית המשמשת נושא לתביעת הצדק החברתי'; (ב) אנשים המכנים את עצמם כך ('עני ואביון') 'להצביע על תלותו בחסדי האל [...] כעני בפתח'; (ג) 'קבוץ אנשים הזקוקים במיוחד לחסותו של האל [...] חבורת הדבקים באל והמייחלים לחסדו. אפשר שמוצאם מדלת העם ואפשר שאינו כן; בהופעתם לא דלותם העיקר אלא קרבתם לאל'. ליכט מציע להבחין 'בנטייה קלה להרבות בשימוש אחרון זה בצורת 'ענוים''. אכן, לפי ההבחנה שהוא עושה כל הענוים/עניים זקוקים במיוחד לחסדי האל. גם אם

הענווים של תהלים מתמודדים עם עושק חברתי וכלכלי ונדרשים לתגובה במישור האמוני והרגשי. העניו כמה להבין את דרכי האל הנעלמות ממנו, אבל גם בהיעדר הבנה זו הוא נדרש לקבל אותן באהבה ובכיסחון. למרות הסתר הפנים קוראים משוררי תהלים לענווים הנדכאים להמשיך לדרוש את ה' מתוך אמונה ותקווה. ועוד יותר, מצבם השפיל הוא למעשה הזדמנות (רוחנית) להכיר בתלותם באל ובהיותם כפופים לרצונו.

ענווי תהלים אינם מאופיינים במידה מוסרית, אך הם נדרשים לפתח התייחסות הולמת לאל מתוך מצוקתם. מדרשי חז"ל הופכים ענווים אלה לבעלי מידה מוסרית-רוחנית. המכילתא⁹⁶ מקישה ממשא רבנו 'העניו מכל אדם' לענווי ספר ישעיה ואמרת: 'מגיד הכתוב שכל מי שהוא עניו, סופו להשרות שכינה עם האדם בארץ'.⁹⁷ לראיה מביא הדרשן פסוקים מישיעה שבהם מצהיר האל הנשגב על קרבתו לשפלי הרוח הענווים, ומבשר את ישועתם. אותם ענווים בספר ישעיה הם בני ישראל הגולים בבבל, הנדכאים והמיואשים. המדרש מחולל כאן שני מהפכים: הראשון, הזדהות ה'

אין מוצאם מדלת העם, הם אנשים מעונים הזקוקים לישועה. לכן גם אם נקבל את מיונו של ליכט הענווים הם עדיין קבוצה של אנשים מעונים בידי אחרים שנדרשים לפתח יחס מסוים למצבם המעונה.

96 מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש יתרו פרשה ט (עמ' 238):
ומשה נגש אל הערפל (שמות כ, יח). מי גרם לו, ענותנותו, שנאמר (במדבר יב, ג) והאיש משה ענו מאד.

מגיד הכתוב שכל מי שהוא עניו, סופו להשרות שכינה עם האדם בארץ,
שנ' (ישעיה נז, טו) כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקודש שמו וגו',
ואומר (שם, סא, א) רוח ה' אלהים עלי יען משה ה' אותי לבשר ענוים וגו',
ואומר (שם סו, ב) ואת כל אלה ידי עשתה וגו',
ואומר (תהלים נא, יט) זבחי אלהים רוח נשברה.

וכל מי שהוא גבה לב גורם לטמא את הארץ ולסלק את השכינה,
שנא' (שם קא, ה) גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל;
וכל גבהי לבב קרויים תועבה, שנאמר (משלי טז, ה) תועבת ה' כל גבה לב;
עבודה זרה קרוייה תועבה, שנאמר (דברים ז, כו) ולא תביא תועבה אל ביתך.
כשם שעבודה זרה מטמאה את הארץ ומסלקת את השכינה
[כך כל מי שהוא גבה לב גורם לטמא את הארץ ולסלק את השכינה].

97 במדרש חכמים כתוב כאן 'עליו' במקום 'עם האדם'. לפי גרסה זו משרה העניו את השכינה על עצמו ולא על כל בני האדם (בכ"י מינכן כתוב 'בני אדם' במקום 'אדם'). גרסה זו עולה בקנה אחד עם טענתו של דוד פלוסר, המזהה 'שכינה' במדרש זה עם 'רוח הקודש' ואם כן לפי הדרשן זוכים הענווים לרוח הקודש. ראו פלוסר, אשרי, עמ' 211, 214. דומים לזה דברי מנחם הירשמן, שענווה היא מידה המקדימה לזכייה ברוח הקודש. ראו הירשמן, עניו.

עם צרתם של נשברי הלב בדברי הנביא והבטחתו להושיעם הופכות במדרש לשריית ה' עמם, והשני, גולים עניים ומדוכאים אלה הופכים לענוותנים, שמירת ענוותנותם כמידת ענוותנותו של משה רבנו, שסופה 'להשרות השכינה עם האדם בארץ'.
האישים המתוארים בספרות חז"ל במפורש כענווים רחוקים מרחק רב מענווי/עניי המקרא הנעשקים והשפלים; לְכִינּוּי 'ענווים' זוכים רק מנהיגי העם – מלכיו, נשיאיו וגדולי חכמיו.⁹⁸ ענוות גדולי העם במקורות אלה היא התייחסות מנהיג לאדם פשוט שיש בה צירוף של ויתור על גיגנו מעמדו הרם עם הענקת הטבה לאותו אדם, כשהוויתור הוא חלק בלתי נפרד מן ההטבה.⁹⁹ התעלמות האדם הגדול ממעמדו הרם והתייחסותו האכפתית¹⁰⁰ מעניקות כבוד לאותו אדם פשוט. עיקר הענווה אינו במתן הסיוע אלא במתן הכבוד, פנכונות הרם להשוות את מעמדו עם זה של הנמוך ממנו. יסוד מידה זו הוא ראיית השווה בין בני האדם, שפירושה הרחקת משמעות ערכית ומוסרית מן ההיררכיה החברתית.

רעיון זה מגיע לשיאו התוכני והספרותי בדרשות על ענוותנותו של הקב"ה. העמדת הקב"ה כאב־טיפוס העניו היא סופו של מהלך פרשני דיאלקטי אשר בכיצועו קיבלו המונחים 'עניו' ו'ענווה' משמעויות שעומדות בניגוד למשמעויותיהם המקראיות המקוריות, אבל מממשות פוטנציאל רוחני עמוק הטמון בהן. המשותף לכל הדרשות על ענוות הקב"ה הוא התנהגותו של האל בניגוד לנורמות הכבוד. בדרשה על כך שאין תיאור הבריאה בראשית התורה פותח במילה 'אלוהים', אלא אומר קודם שהוא ברא ורק אחר־כך מזכירו בשם אלוהים, משווה רכי יודן בשם אקילס בין המלך הרומאי לבין האל המקראי:

בנוהג שבעולם מלך בשר ודם מתקלס במדינה

ועדיין לא בנה להם דימוסאות ועדיין לא נתן להם פרקטיאה.¹⁰¹

98 הרשימה כוללת יעקב אבינו, משה, שאול, יונתן בן שאול, (דוד המלך במקורות מאוחרים יותר), חזקיהו המלך, בני בתירה, שמעון בן שטח, הלל הזקן, רבן שמעון בן גמליאל, רבי יהודה הנשיא, רבי יהושע בן לוי, רבי אבהו. הרמויות הפחות בולטות הן: גדעון, שמואל הקטן, יהודה בן בבא ורבי אבא דמן עכו.

99 ראו למשל פסיקתא דרב כהנא יח, ה (עמ' 297-296).

100 כלומר, מתוך concern או compassion ולא מתוך pity. גם האריסטוקרט המתיהר יכול להתפעל מעליבותו של אדם עני ולחמול עליו, אבל אין בכך ענווה. אדרבה הרגישות לעליבות היא תסמין של הזדהות העשיר עם מעמדו הרם. ראו קומטה-ספונגיל, מידות, עמ' 110, 114-115.

101 בראשית רבה א, יב. באכר גורס 'פרוקופה' (מקדמה) במקום 'פרקטיאה'; ראו פירוש תיאודור-אלבק שם.

חלוקת השבחים לַמֶּלֶךְ לַפְּנֵי שֶׁהוּא עוֹשֶׂה מַעֲשִׂים בְּפוּעֵל שֶׁמְצַדִּיקִים אוֹתָם הִיא מַעֲיִן מִקְדָּמָה הַהוֹפֵכָת אֶת הַמֶּלֶךְ לְבַעַל 'חֹבֵב'; הִיא מְשַׁקֶּפֶת אֶת רִצּוֹן הַמֶּלֶךְ – אֵת הַצּוֹרֵךְ שֶׁלּוֹ – בַּתְּהִילָה. הַרִצּוֹן בְּכַבּוֹד הוּא הַמְּנִיעַ הַעֵיקָרִי שֶׁל אוֹתָם מַלְכִים שֶׁאֵקִילִס מְכִיר בְּפוּעֵל, הוּא הוֹפֵךְ אוֹתָם לְחַלְשִׁים וְחוֹשֵׁף אוֹתָם לְפַעֲלוֹת מְנִיפּוֹלִטִיבִית שֶׁל אֱלֹהִים שֶׁהֵם מוֹשְׁלִים עֲלֵיהֶם. בְּנִיגוּד לָהֶם הַקַּב"ה אֲרִישׁ לְכַבּוֹד, וְאֲרִישׁוֹתָיו זֶה הִיא כּוֹחוֹ. לְכֵן פּוֹתַח אֵקִילִס אֶת מֵאֲמָרוֹ בְּקִרְיָאָה 'לְזֶה נָאָה לְקִרְוֹת אֱלֹהִים'.

רוב הדרשות על ענוותנותו של הקב"ה מדגישות את ההטבה לאדם הכרוכה בויתור הקב"ה על כבודו. בבבלי (מגילה לא ע"א) מובאת דרשה זו בשם רבי יוחנן:

כל מקום שאתה מוצא גבורתו [בכ"י: גדולתו] של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו;

דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים.

כתוב בתורה – (דברים י, יז) כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים, וכתוב בתריה (שם יח) עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאֶלְמָנָה.

שנוי בנביאים – (ישעיהו נז, טו) כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש [שמו מרום וקדוש אשכון],

וְכַתִּיב בַּתְּרִיָּה (שם) וְאֵת דְּכָא וּשְׁפַל רוּחַ.

משולש בכתובים דכתיב (תהלים סח, ה) סִלּוּ לְרִכָּב בְּעִרְבוֹת בֵּיה שְׁמוֹ,

וְכַתִּיב בַּתְּרִיָּה (שם ו) אֲבִי יְתוּמִים וְדִין אֱלֹהִים בְּמַעוֹן קִדְשׁוֹ.

במבנה ההיררכי של החברה השפלים והנדכאים אינם רק בתחתית המדרג – הם מחוצה לו; באין להם כבוד ובאין להם משאבים אי-אפשר להקצות להם מקום בתוך ההיררכייה החברתית. אבל באופן פרדוקסלי, דווקא בשל היותם מחוץ לחברה הם מייצגים את היסוד האנושי עצמו.¹⁰² לכן, אפשר לנסח את חידושו של רבי יוחנן כך: התערבות האל המובטחת במקרא בתיקון עוולות חברתיות הקשורות ביחסים בין המעמדות הופכת לענוותנות, שפירושה מעורבות-הזדהות עם האנושות בכלל. האל נוכח בעולמם של בני האדם, והימצאותו נבחנת-נמדדת דווקא ביחס לשפלים, שנמצאים מחוץ למעגל החברתי מבחינת המבנים ההיררכיים הערוכים על פי הכבוד: הם רק בני אדם, מופשטים מכל זהות המוקנית לאדם מתוקף תפקיד או מעמד בתוך החברה. המסקנה המתבקשת מכך היא שמבנים הייררכיים הערוכים על פי הכבוד מרחיקים את האל, והיעדרם גורם לאל 'להשרות את השכינה עם האדם בארץ'. המשותף לענוותם של ענווי המקרא, לענוות המנהיגים ולענוותנות הקב"ה הוא חריגותן ממבני כבוד חברתיים הייררכיים היוצרים הבחנה (ערכית) בין אדם לחברו.

102 ראו טרנר, דרמות, עמ' 234; הנ"ל, ריטואל, עמ' 184. ראו גם דייזיס, טבע, עמ' 365.

הדרשות על ענוותנות הקב"ה מגיעות לעיצוב קונקרטי ביותר בדרשות על הביטוי בתהלים (יח, לו): 'עֲנֹתֶךָ תִּרְבְּנִי'. מקור דרשות אלה הוא כבראשית רבה והן זכו לפיתוח נרחב במדרשי התנחומא. המשותף לכולן הוא הצגת האל כבעל התפקיד הבכיר בתוך מבנה הייררכי ותיאור התנהגותו כלפי הנחות ממנו בניגוד למצופה: הוא מוותר על הכבוד המגיע לו ומשרת את מי שאמור לכבדו. הנה דוגמה (תנחומא, בוכר, בראשית ד):

וענותך תרבני, אמר ר' שמעון בן זירא מי עניו כהקב"ה,
התלמיד אומר לרבו, רבי למדני פרק אחד, והוא אומר לו לך וקדמני במקום
פלוגי,
אבל הקב"ה אמר ליחזקאל קום צא אל הבקעה [ושם אדבר אותך] (יחזקאל
ג, כב),
וַיֵּצֵא יחזקאל ומצאו להקב"ה שֶׁקָּדְמוּ לָשֵׁם, שְׁנֵאמֹר
וְאָקוּם וְאֵצֵא אֶל הַבְּקָעָה וְהִנֵּה שֵׁם כְּבוֹד ה' עוֹמֵד (שם כג),
הוי וענותך תרבני.

ענווה כאן פירושה היפוך נורמות הכבוד, או בניסוח חריף יותר: שבירת מבני הכבוד. כבוד וענווה הם צמד מושגים קוטביים שביניהם שורר מתח מהותי. בכל ההקשרים של דרשות אלה כבוד קשור למבנה חברתי הייררכי, מבנה אשר המשתתפים בו מקבלים את זהותם כבודם לפי מעמדם. ענוות האל נותנת ביטוי למציאות שאיננה מעמדית, אלא שאי-אפשר להציג מציאות זאת אלא באמצעות שלילת המציאות ההייררכית המוכרת. על-כן פותחות הדרשות בתנחומא בתיאור מבני נורמטיבי, ורק אחריו בא תיאור התנהגותו של הקב"ה הנפתח במילת 'אבל'...

ענוות האל בהקשר של יחסי רב-תלמיד מיטיבה עם התלמיד, וענוותנות הקב"ה בדרשת רבי יוחנן מיטיבה עם היתומים והאלמנות. לגבי היתומים והאלמנות מדובר בהטבה קונקרטית: חסות והגנה. אבל ההטבה שזוכים לה התלמידים היא מופשטת, סימבולית. באופן פרדוקסלי הטבה זו היא למעשה סוג של כבוד – אישור ערכם, ולא בזכות מעמדם אלא למרות מעמדם. כך כנראה דורשים דרשני ענוות הקב"ה את המילה 'תרבני' בפסוק 'ענוותך תרבני': ענוות ה' מגדילה אותי, מעלה אותי למעמד גבוה מזה של האל עצמו, ובכך מאשרת את חשיבותי, את ערכי. אמנם אישור החשיבות והערך מתבטא דווקא באמצעות אותו מבנה שהוא אמור למחוק: ויתור על כבודו של המורם ילווה תמיד במתן כבוד לזה שעבורו ויתר, וכשמדובר באל עצמו, באופן פרדוקסלי מעניק ויתורו לשפל מקום נכבד יותר באותו מבנה חברתי שהאל קורא עליו תיגר. ענוות הקב"ה מסמנת את גבול יכולת המבנה החברתי לשאת משמעות ערכית; היא אנטי-מבנית בכך שהיא מערערת את היחסים המעמדיים

התדירים ומעמידה במקומם יחס שאינו יכול להיות אלא ספונטאני וחולף, אבל מגלם ערך עמוק יותר מזה שיכול המבנה המעמדי להכיל. בעולם המושגים של חז"ל אין דרך חריפה יותר להביע את יחסם לכבוד הרב הזה הניתן לאדם בזכות היותו אדם מלכנותו 'ענוותנותו של הקב"ה'.

הלל הזקן מפורסם בספרות חז"ל עבור שני דברים. (א) הוא בעלה המובהק ביותר של הגישה האיקונית להיבראות האדם בצלם אלהים, שפירושה שהאדם הוא מקום נוכחות האל ולכן כל פעולה המופנית לאדם מופנית למעשה גם לאל.¹⁰³ (ב) בסיפורי חז"ל בולט קו התנהגות אחד אצל העניו – הימנעות מוחלטת מקפדנות: אין העניו מגיב כבעס על פגיעה בכבודו. והלל הזקן הוא הדוגמה המובהקת לענוותנות קיצונית זאת. ניתוח עשרות אנקדוטות בתלמוד הבבלי על חכמים שמקפידים בכבודם¹⁰⁴ מלמד שאותה קפדנות שהענוותן נמנע ממנה היא ניסיון אדם במעמד של רב להשיב את כבודו שנפגם כתוצאה מהתעלמות הזולת ממעמדו. אבל בניסיון זה מגולמת פגיעה בכבוד המקניט הראשון: המקפיד משחזר את מעשה הפגיעה בכיוון ההפוך, הוא מעמיד את הפוגע על מקומו ובכך משיב לעצמו את כבודו. כל ההתרחשות מקבלת את משמעותה רק מתוך מבנה הכבוד. אבל ברומה לקב"ה, הענוותן שנמנע מלהקפיד מתעלם ממבנה הכבוד. לעומת הכבוד הנמדד לפי המקום בהיררכייה חברתית, המדרגת את בני האדם, הכבוד הנובע מהיות האדם נברא בצלם משווה בין אדם לאדם. ועוד, מכיוון שקפדנות היא ניסיון להמעיט בכבוד הזולת, לפגוע

103 ראו ויקרא רבא לד, ג (עמ' תשעו-תשעז); אבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק ל (עמ' 66). לפרשנות, ראו לורברבוים, צלם, עמ' 306-314.

104 בתלמוד הבבלי השימוש הנרטיבי של הפועל הקפיד (בארמית: איקפד) עקיב לגמרי. הוא מופיע בתיאור עשרות אירועים בהקשר לוויכוחים הלכתיים בין החכמים ובמתרחש בבתי מדרש של האמוראים. ה'סיפורים' על אירועים אלה אינם מעשי אמנות ספרותית אלא דיווחים על מעשים שהיו. ככולם נאמר שפלוני 'איקפד', ותוכנם קשור למשא ומתן ההלכתי שהם משולבים בתוכו. דווקא מפני שאינם מעשי אמנות אלא תיעוד מעשי חכמים שהקפידו עם חבריהם הם מספקים לנו את ההיבט האנושי (ההוויי) של הוויכוח ההלכתי. כל המקפידים הם אמוראים מדור הראשון עד דור הרביעי. סיבות טיפוסיות להקפדה הן: הנהגת היתר בעניין מסוים בתוך ביתו של חכם בניגוד לדעתו (שבת מו ע"א); הנהגת חכם חשוב קולא בפרהסיא, אף על פי שזו שיטת רבותיו (שבת נא ע"א); אי-ציות להוראת החכם המקפיד (ראש השנה כא ע"א, תענית יב ע"ב, מועד קטן כד ע"ב); הנהגת היתר על פי דעתו של החכם המקפיד בנסיבות שלא התכוון אליהן (יומא פא ע"ב); אי-אמירת המסורת בשם אומרה (מועד קטן כד ע"ב, יבמות צו ע"ב, מנחות צג ע"ב, בכורות לא ע"ב); הקלה בכבודו של אדם בניגוד למתבקש לפי מעמדו (ברכות נ ע"א, יומא פז ע"ב, קידושין לב ע"ב-לג ע"א), ועוד.

בו, היא מצטיירת בעיני ענוותן כמו הלל, הרואה בכל אדם משכן לשריית האל, כאקט תוקפני, כסוג של עלבון המופנה כלפי האל.

הלל עצמו נתן ביטוי מושלם לסוד ענוותנותו (ויקרא רבה א,ה):

וכן היה הלל אומר השפלתי היא הגבהתי, הגבהתי היא השפלתי.

מה טעם המגביהי לשבת המשפילי לראות (תהלים קיג,ה-ו).¹⁰⁵

מאמר דיאלקטי זה משחק בשתי משמעויות שונות של שפל וגובה:¹⁰⁶

'השפלתי היא הגבהתי': 'השפלתי' פירושה ענוותנותי, התעלמותי מאותה הייררכייה חברתית המודדת כל אדם בקנה מידה שהוא מעשה אדם; והיא 'הגבהתי' מכיוון שבהתעלמות זו אני נמדד בקנה מידה אחר המקנה לי ערך אחר, ולפיו אני משכן לנוכחות האל. אם כן אף שהשפלתי משווה אותי עם כל בני אנוש היא מעלה אותי לרמה אלוהית, וזו היא 'הגבהתי'.

'הגבהתי היא השפלתי': 'הגבהתי' פירושה גאוותי, עמידתי הנוקשה על ההכרה בדרגתי בהייררכייה חברתית המודדת כל אדם לפי קנה מידה שאינו מעשה אלוהים; והיא 'השפלתי' מכיוון שגאוותי זאת מקבעת את ערכי לפי קנה מידה שכל כולו מעשה אנוש. הגבהתי אמנם מעלה אותי בסולם החברתי אך למעשה היא מתעלמת מן הכרה בערכי כמשכן לנוכחות האל, והתעלמות זו היא 'השפלתי'.

ענוותנותם של האל ושל הלל דומות בכך שביסוד שתיהן רגיעה ממבני כבוד הייררכיים. מבנים אלה מעצם הווייתם מעניקים לבני אדם רמות שונות של כבוד ויוצרים דירוג, שהמשתתפים בו תופסים אותו כבעל משמעות מוסרית, כמצייין הבדלי ערך בין אדם לאדם.

הענווה בספרות חז"ל מתבטאת בהתנהגות חברתית, ועומקה הרוחני מתבטא בתפיסה מסוימת של הקשר בין האלוהות לאנושות. אפשר לתאר את התמונה העולה ממקורות אלה באופן כללי כך: קיימות שתי 'מציאויות', האחת היא המציאות החברתית המוכרת, זו שרוב בני האדם חיים בתוכה, מבנה הייררכי שהמעמד בו משקף את חשיבותו של בעליו ומכתיב התייחסות דיפרנציאלית לבעלי מעמדות שונים.

105 מאמר זה שולב בתוך מדרש העוסק בשאלות חברתיות ותועלתניות, ועקב כך ניתנו לו פירושים חברתיים-תועלתניים. גם מרגליות פירש כך וראו הערותיו על אתר. אבל פלוסר, שתי, עמ' 77-78, וספראי, מימרות, עמ' 327-330, טוענים שהמשמעות המקורית של המימרה היא דתית-אישית, דומה לכיוון שנקטתי. פרנקל, דרכי, עמ' 660 הערה 20 מציין את 'חריפות' ניסוחו של הלל, אבל מסתפק בין שני סוגי הפרשנות.

106 דומה שהלל עיצב את מימרתו כך גם בהשראת יחזקאל כא,לא: 'כה אָמַר אֲדָנָי ה' [אלהים] הַסִּיר הַמְצַנְנֶת וְהָרִים הָעֵטָרָה זֹאת לֹא זֹאת הַשְּׁפֹלָה הַגְּבֵהַ וְהַגְּבֵהַ הַשְּׁפִיל'. ראו גם יחזקאל יז,כד.

ה'מציאות' האחרת היא זו הנשקפת מנקודת ראותו של האל, מציאות שההייררכיה החברתית שבה נעדרת משמעות ערכית או מוסרית, וכל בני האדם נהנים בה מכבוד שווה כצלמי אלוהים. זוהי המציאות שהאל – והעניו – חיים ופועלים בתוכה ועל כן מכבדים כל אדם באופן ספונטני ולא דיפרנציאלי.

אידאל הענווה בסוגיות הענווה הוא למעשה פרשנות של משמעות מיתוס בריאת העולם והאדם באמצעות ייצוגים ספרותיים. אידאל הענווה יכול להתפתח רק מתוך תמונת עולם בעלת שני מאפיינים המקיימים ביניהם יחס דיאלקטי: מצד אחד עולם שהאלוהות בו היא מציאות מסוג שונה בתכלית ממציאות האדם ולכן אין האדם יכול להשיג מעלה אלוהית, ומצד אחר עולם שניתנה בו לאדם – באשר הוא אדם – מעלה אלוהית. שוויון בני האדם לפני האל הוא כפול פנים: הכול שווים בפער האונטולוגי שאין לגשר עליו בין הנברא (האדם) לבין בוראו, והכול שווים בהיותם נבראים בצלם האל. כל אחד ואחד הוא מעין כלי לנוכחותו הממשית של האל ולכן בעל ערך מיוחד בתוך הבריאה כולה. תוצאת כפילות זאת היא שאין שום מעמד אנושי חברתי שיכול להעניק ערך (אונטולוגי) מוסף לבעליו, הוא נשאר יציר כפיו של האל. על כן על כל אדם איסור מוחלט לבזות אדם אחר, בפרט על המורס כלפי השפל. הפנמת תמונת עולם זו מביאה להתנהגות המכבדת כל אדם ומערערת את הנטייה לייחס משמעות מוסרית למעמד החברתי.

המאפיין הבולט בתודעת מי שאינו מכיר במשמעות הערכית בהייררכיה אנושית הוא חסינותו מפני תחושת השפלה שמקורה במבנה ההייררכי. מי ש'משפיל' את עצמו, מי שמזדהה אך ורק עם הממד האלוהי שבו, שרואה את כל כולו כצלם בלבד – אינו יכול להיפגע מאקט מבזה משום שהאלוהות שבו אינה נפגמת בגלל עלבון; זלזול ובוז אפקטיביים רק במישור החברתי. הבחנות דיפרנציאליות לגבי ערך האדם מוכנות במבנה ההייררכי של החברה והן מזמינות תגובות רגשיות וקונצפטואליות. כבר בילדותו לומד אדם להרגיש איזו התנהגות כלפיו משפילה אותו ואיזו התנהגות שְלו משפילה את הזולת.¹⁰⁷ מטען של הבחנות בעלות משמעות מוסרית הקשורות במבנה החברה הוא חלק בלתי נפרד מן החברות בחברה כלשהי. העניו הוא אדם שחמק מן המכש הקונגיטיבי החברתי, המעמיס על האדם מסגרת תפיסות ערכיות שמקורן בהבחנות אלה.¹⁰⁸ בעוד אחרים מפנימים את הערכים הגלומים בפועל

107 לדיון ולספרות בהתפתחויות רגשות בילדים ראו נוסבאום, התפרצויות, פרק ד; שרמן, אחריות.

108 סרבין, רגש, עמ' 88, טוען שאדם לומד מושג כמו 'עלבון' מן התרבות שהוא שייך אליה. הוא לומד שעלבון מאיים על הכבוד העצמי שלו, שהתקפה נגדית היא חלק בלתי נפרד מן המושג עלבון ושכעס הוא התגובה ההולמת. הוא מוסיף שיתכן גם שהאדם הפנים מטפורה מן התרבות הסובבת שהגוף הוא מכל עם תכולה שמגיבה לחוס וללחץ. מזוין

במבנה החברה ובנהליה מפנים העניו את משמעות מיתוס בריאת העולם על ידי אל שאינו חלק מן העולם ובריאת האדם בו בצלמו. ערכו העצמי אינו תלוי כלל בעולם האדם אלא בעולם האל. הוא אינו משקיף על העולם מנקודת ראותם של האנשים שהוא חי בחברתם אלא מנקודת ראותו של האל שברא את הכול. בדומה לאל הוא מרגיש כאב כשאדם מושפל, אבל אין הוא חווה השפלה ביחס לעצמו. ענוותנותו של העניו היא התייחסותו הספונטנית והלא־דיפרנציאלית שמכבדת כל אדם אפילו כשהלה פוגע בו, והיא פרשנותו בפועל של תמונת עולמו.

תמונות עולם, מוסר ומיתופואסיס

גס הרוח חי ופועל באשליה שאין עליו גורם אלוהי שהוא תלוי בו. שפל הרוח חי ופועל בתודעת תלותו באל שאינו חלק מן העולם אלא בראו בכברו. מידות אלה באות לידי ביטוי בשלל של מעשים ודפוסי התנהגות, מצוות עשה ולא תעשה, שמבטאים כפיפות (או אי־כפיפות) לאל הבורא, הגואל והמצווה. העניו חי ופועל בתודעה שהוא וכל בני האדם נבראים־קיימים בצלם אלוהים. תודעה זו מתבטאת בהתנהגות חברתית מיוחדת של הבלגה ומתן כבוד באופן ספונטני ושווה לכל אדם. כל זה מתאים עם תפיסתו של גרינולד את המיתוס. מדובר בסיפור שמתאר מציאות שאינה ניתנת לקליטת החושים, סיפור שמתהווה מן הכישרון המיתופואטי, ובמעשים מסוימים שמשחזרים את המשמעות התאולוגית והמוסרית שלו. כל זה נכון לגבי רובד הפרט וחיי הנפש שלו.

פרשנות זו של הענווה על־פי דרכו של גרינולד חותרת אחר התיאום בין האתוס והמיתוס, והיא מדובבת את המקורות "מבפנים". אולם לגבי התפקוד החברתי של המיתוס זקוקים אנו לשאול שאלות מבחוץ כגון – מה מניע את יצירת המיתוס המסוים הזה ואת מי הוא משרת? וכאן הדברים מורכבים יותר. מיתוסים, כותב גרינולד, 'מהווים סיפורים מכוננים, הבונים את תוכני התרבות; הם תומכים בדרכי

בשתי תפיסות אלו – עלבון וגוף כמכל של חומר נפיץ – עלול האדם לחוות את כעסו כ'אירוע' שהוא אינו הגורם לו. תפיסתו העצמית של הלל את עצמו (ואת העומד מולו) כנברא בצלם מאפשרת לו להשתחרר מן התסריט התרבותי המכתיב כעס במצבים כאלה. דניאל סטטמן טוען שתחושת ערך האני של כל אדם מעוצבת בעיקר על פי התייחסותם של האחרים כלפיו. אשליה היא לחשוב שהאדם עצמאי דיו כדי להעניק ערך לעצמו. הנוקט השפלה מנצל נתון זה ומשרד הפליה והדרה (exclusion). סטטמן מוסיף: 'אין אדם נורמלי המחוסן מפני תוצאות שידורים אלה'. ראו סטטמן, השפלה, עמ' 535. העניו אינו 'אדם נורמלי', הוא מחוסן מפני השפלה כי הוא הפנים את ערכו כדבר בלתי תלוי ביחס הזולת אליו. וורנר, כעס, עמ' 144, טוען שהאדם הכועס חווה עלבון כפגיעה עמוקה a) (deep violation) במהותו כאדם. ברור שענוותן כמו הלל אינו חווה עלבון כך.

התנהגות מוכּוּנָה, היינו, בדרכי התנהגות קבילות מבחינה חברתית.¹⁰⁹ מיתוס אליבא דגרינולד הוא גורם מקיים (או מייסד) תרבות קיימת. השלכת תוכנה זו של גרינולד לגבי מיתוס גסות הרוח ומיתוס הענווה פירושה שלמרות הנשגבות שיש בהם, למעשה הם בעלי אופי שמרני ומשרתים את הנתונים (והאינטרסים) הדתיים והחברתיים הקיימים. כלומר, מיתוס גסות הרוח תומך במערכת ההלכה המכפיפה את רצון האדם לרצון האל ומטיף נגד סטייה ממנה, ומיתוס הענווה תומך בקבלת הנתונים המעמדיים בחברה ללא ערעור.

דומה שהשלכה זו איננה פשוטה, בשני המקרים הדברים עדינים ומורכבים. אמנם הדגשתי את ההיבט החדש בגסות הרוח החזו"לית התומך במערכת ההלכה, ומערכת ההלכה אכן מכפיפה את רצון האדם לרצון האל. אבל יש מקום לשאול כמה דרשות אלה הן שמרניות במובן שהן מנסות לקיים 'דרכי התנהגות קבילות מבחינה חברתית' (כלשונו של גרינולד). שכן לא ברור מה היה מקום ההלכה בחברה בזמן ובמקום שדרשות אלו נאמרו.¹¹⁰ אולי אימוצן-המרתן של המיתוס המקראי היה ניסיון לייסד אורח חיים חדש, אחר. ועוד, המעיין בסוגיה בסוטה שם יגלה שהרובד המקראי (=גבהות הלב המתאפיינת בחמס ועבודה עצמית) לא נעלם ממנה, ועל-כן נשמרת במיתוס גסות הרוח אזהרה נגד נטייתה לחמוס ולעשוק של מנהיגות ששוכחת את מעמד האדם – מורם ככל שיהיה – כלפי האל.

טענת גרינולד בעניין התפקוד החברתי השמרני של המיתוס אינה ישימה לגבי מיתוס הענווה משום שהריטואל הקשור אליו אינו מעשה (שגרתי) שהמאמינים במיתוס עושים בפועל. כיוון שמיתוס הענווה קיים רק בייצוגו הספרותי וה"ריטואל" שהוא עומד אתו בזיקת גומלין הוא אידאל מוסרי-רוחני, שמגלמיו גם הם דמויות ספרותיות, הוא חורג מתיאור התפקוד החברתי הסטנדרטי של המיתוס אליבא דגרינולד. חברת החכמים הייתה חברה אליטיסטית, אינטלקטואלית, תחרותית ומעמדית, וכמו כל חברה כזאת נטתה לפתח את השאיפה לכבוד מעמדי אצל חברה. דומה, אם-כן, שממבט חיצוני מטרת מיתוס-אידאל הענווה (הספרותי) הייתה למתן את רדיפת הכבוד בתוך עולמם של החכמים ולמתן את ביזוי עמי הארץ מצד האליטה האינטלקטואלית. שימוש הדרשן-העניו במיתוס הבריאה ודפוס ההתנהגות שהוא גוזר ממנו קוראים תיגר על הנחות ערכיות מקובלות הטמונות במבנה ההיררכי של החברה. בעוד מיתוס וריטואל קלסיים תומכים בסדר החברתי וערכיו, מדרשו של העניו, דמות ספרותית שאינה קיימת במציאות החברתית המוכרת, הופך את מיתוס הבריאה למקור לאידאל מוסרי שקיים במתח ובבקרה תמידיים עם הנהוג

109 ניפוך, עמ' 19.

110 ההיסטוריונים חלוקים בדעתם בעניין זה. ראו למשל, שוורץ, חברה.

בחברה. בשביל חברה בעלת הייררכייה רווית משמעות ערכית כמו חברת תלמידים החכמים בבית המדרש (וכמו כל חברה בעולם העתיק וכמעט כל חברה בימינו) טמון באידאל הענווה מוסר מהפכני.

חז"ל לא עסקו בעיצוב מבנים חברתיים ופוליטיים או בהפיכתם למעשה אלא במשמעויות המבנים הקיימים. מיתוס גסות הרוח מופנה ליחידים (מנהיגים ואנשים פשוטים כאחד) ומזכיר להם את מעמדם הכפוף והתלוי כלפי האל (למרות מעמד חברתי עליון), את הצורך לקיים מצוותיו ולרסן את יצריהם הטבעיים ואת כוחם החברתי. מיתוס הענווה מופנה למנהיגים וחכמים כדי להזכיר להם את מעמדם השווה של כל בני האדם בעיני האל ואת היעדרה של משמעות מוסרית ממעמדם החברתי המורם. העניו גילה משמעות מוסרית מהפכנית במיתוס הבריאה המקראי, משמעות שהפכה לנכסי צאן ברזל של התרבות המערבית הליברלית (ומבקשת כעת לכבוש את האנושות כולה).¹¹¹ בכל רובדי החיים, כל כך שגרתיים אצלנו דפוסי התנהגות פוליטיים וחברתיים שמגלמים את ערכי השוויון והדמוקרטיה שאיננו מתייחסים לסיפורים העומדים ביסודם כ'מיתוסים'.¹¹² אנחנו מדברים בדרך כלל על 'תמונות עולם'. גם גרינולד משתמש בלשון זו: 'כל מערכת של כללי מוסר פועלת על פי קוסמולוגיה משלה – המיבנה המיוחד שלה מניח את קיומה של תמונת עולם'.¹¹³ אמנם גרינולד ממשיך שם עם דוגמה מן הרמב"ם בעניין 'האיחוד האפשרי של השכל הנקנה של בני האדם והשכל הפועל של האל' ומוסיף כי 'אדם בן ימינו בוודאי יגדיר תמונת עולם כזאת כ"מיתוס"'. אבל תפיסתו של גרינולד מעוררת שאלה חשובה בהקשרים קרובים לנו בהרבה: האם תמונת העולם של 'אדם בן ימינו' אינה גם מיתוס? האם המציאות המבססת את שוויונם הערכי של כל בני אנוש בתמונת העולם המקובלת על 'אדם בן ימינו' קליטה דרך החושים וניתנת לניתוח בכלי חשיבה רציונליים? האם נוח לנו לבסס את אמונות השוויון שלנו על מחקר מדעי גרדא – אנתרופולוגי, ביולוגי, ניורולוגי וכדומה? האם אין אנחנו נמשכים להישען גם על תמונת עולם מיתופואטית?

111 כמובן שיש גורמים אחרים (יווניים וסטואיים) לרוח השוויונות שביסוד תפיסות פוליטיות דמוקרטיות מערביות, אבל קשה להכחיש את חשיבותו של מיתוס הבריאה המקראי בעניין זה.

112 זה דוגמה יפה לטענת גרינולד שככל שקיימים דפוסי התנהגות שמשחזרים את מסר המיתוס – המיתוס עצמו נחוה כ'אמת קיומית', ולא כסיפור דמיוני.

113 ניפוך, עמ' 23. ראו גם טיילור, חילוני, עמ' 173, שמסביר שרוב ההתנהגויות החברתיות עומדות ביחסי גומלין עם תמונת רקע מסוים: הן שואבות את משמעויותיהן ממנה אך בו בזמן מעצבות אותה.

גרינולד השתמש כאן במילה 'קוסמולוגיה'. היא מילה חשובה כי כל ניסיון להבין את אופיו של היקום כולו – את כל ה'יש' כמכלול ולא רק כהרכב של פרטים, את סיבת התהוותו (או קיומו הקדמון), את סוד ארגונו – וקל וחומר את משמעות הווייתו – זקוק לדמיון ונשען על אמונה במשהו שאינו ניתן להוכחה או להפרכה. מכיוון שכל מערכת מוסרית פועלת על פי קוסמולוגיה משלה, אין מוסר ללא מיתוס. אמנם, אלה הטוענים שאפשר להסביר את סודות היקום והאדם רק על סמך מידע שקולטים דרך החושים ומניתוחו בחשיבה רציונלית יטענו גם שאין שום צורך במיתוס נוסח גרינולד, שתמונת עולם שקיימים בה רק נתונים חומרניים היא שצריכה לעמוד ביסוד המוסר ומדע גם יחד. אך טיעון זה מעורר שאלה נוספת: האם אפשר בכלל לבסס מערכת מוסרית ולקיימה על בסיס תמונת עולם מטריאליסטית לחלוטין? מה יעלה בגורל האנושות ללא שימוש פעיל במיתופואסיס?

כתבי עת, סדרות ומילונים

BDB = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907

TDNT = G. Kittel, G. Friedrich, and G. W. Bromiley (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I-IX, Grand Rapids, Mich. 1965-1974

TDOT = G. J. Botterweck, H. Ringgren, and H. -J. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, I-XV, Grand Rapids, Mich. 1977-2006

TLOT = E. Jenni, C. Westermann (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, I-III, trans. by M. E. Biddle, Peabody, Mass. 1997

VT = *Vetus Testamentum*

רשימת ספרות

B. Uffenheimer, 'Myth and Reality in Ancient Israel', S. N. = מיתוס = Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986, pp. 135-168

אורבך, חז"ל = א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח
אורבך, נבואה = "מתי פסקה הנבואה?", תרביץ יז, תש"ו; פורסם גם בתוך מעולמם של
חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-20.

M. Idel, 'Midrashic versus Other Forms of Jewish Hermeneutics: Some Comparative Reflections', M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination:*

Jewish Exegesis, Thought and History, Albany 1993, pp. 45-58

אידל, קבלה = מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 50-52

- אידל, שלום = 'Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism', *Modern Judaism* 11, 1991, pp. 281-296
- באמל, עוני = E. Bammel, 'πτωχός', *TDNT*, VI, pp. 888-915
- ברפילד, הופעות = O. Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, Middletown 1988
- גירץ, איסלם = C. Geertz, *Islam Observed*, Chicago 1968
- גירץ, אתוס = C. Geertz, 'Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols', גירץ, תרבויות, עמ' 141-126
- גירץ, דת = C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', גירץ, תרבויות, עמ' 125-87
- גירץ, תרבויות = C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973
- גרינברג, גן-עדן = מ' גרינברג, 'על משמעות סיפור גן-עדן', הנ"ל, על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשמ"ו, עמ' 220-218
- גרינברג, עידון = מ' גרינברג, 'על עידון מושג התפילה במקרא', הנ"ל, על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשמ"ו, עמ' 217-177
- גרינולד, בלתי-נמנעת = א' גרינולד, 'נוכחותו הבלתי-נמנעת של המיתוס – מסת פתיחה', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 14-1
- גרינולד, מאגיה = א' גרינולד, 'המאגיה והמיתוס – המחקר והמציאות ההיסטורית', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 28-15
- גרינולד, מדרש = I. Gruenwald, 'Midrash and the "Midrashic Condition": Preliminary Considerations', M. Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany 1993
- גרינולד, מיתוס = א' גרינולד, 'המיתוס במציאות ההכרתית, ההיסטורית והמחקרית', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 210-187
- גרינולד, ניפוץ = א' גרינולד, 'מיתוס ואמת היסטורית: האם אפשר לנפץ מיתוסים?', מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 52-15
- גרינולד, ריטואל = I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden and Boston 2003
- דייוויס, טבע = W. Davis, 'Natural Law and Natural Right: The Role of Myth in the Discourses of Exchange and Community', F. E. Reynolds and D. Tracy (eds.), *Myth and Philosophy*, Albany 1990, pp. 349-379
- דילהה, רצון = A. Dilhe, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982
- דיקסון ורוזנר, ענווה = J. P. Dickson and B. S. Rosner, 'Humility as a Social Virtue in the Hebrew Bible?', *VT*, 54, 4 (2004), pp. 459-479
- הדו, פילוסופיה = P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, edited by A. Davidson, Oxford 1995
- הירשמון, עניו = מ' הירשמון, 'עניו ותלמיד', צ' גרונר ומ' הירשמון (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, שהתקיים בט"ז בכסלו תשמ"ח, חיפה תש"ן, עמ' 65-59

- M. Halbertal and A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge, = עבודה זרה, הלברטל ומרגלית, Cambridge, Mass. 1992
- M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, = קנון, הלברטל, Cambridge, Mass. 1997
- R. Hentschke, 'גבה' *TDOT*, pp. 356-360 = הגנטשקה, גבה
- C. T. Warner, 'Anger and Similar Delusions', R. Harre (ed.), *The Social =* כעס, *Construction of Emotions*, Oxford 1986, pp. 135-166
- ווינפלד, הבורא = מ' ווינפלד, 'האל הבורא בכראשית א ובנבואת ישעיהו השני', תרכיץ, לז (תשכ"ח), עמ' 117-146
- K. Wengst, *Humility: Solidarity of the Humiliated*, Philadelphia 1988 = ענווה, ונגסט, זוסמן, אורבך = י' זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', ג' רוטנשטייך, י' זוסמן, ב' בן-שמאי (עורכים), אפרים אלימלך אורבך: ביו-ביבליוגרפיה מחקרית (מוסף מדעי היהדות, א), ירושלים תשנ"ג, עמ' 7-116
- C. Taylor, 'Understanding and Ethnocentricity', idem, = טיילור, אתנוצנטריות, *Philosophy and the Human Sciences* (Philosophical Papers, 2), Cambridge 1985, pp. 116-133
- C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, = טיילור, האני, Cambridge, Mass. 1989
- C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007 = טיילור, חילוני
- C. Taylor, 'What is Human Agency?', idem, *Human Agency and =* מה, טיילור, *Language* (Philosophical Papers 1), Cambridge 1985, pp. 16, 23-24
- V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human =* טרנר, דרמות, *Society*, Ithaca 1975
- V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969 = טרנר, ריטואל
- H. Jonas, 'Jewish and Christian Elements in Philosophy: Their = יונס, פילוסופיה, Share in the Emergence of the Modern Mind', idem, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs 1974, pp. 21-44
- לואיס, ענווה = ר' לואיס, 'ולפני כבוד ענווה: עיון באידאל הענווה כיסוד בשפתם המוסרית של חז"ל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח
- לורברבוים, צלם = י' לורברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד
- ליבס, מיתוס = י' ליבס, 'על המיתוס היהודי וגלגולו', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-297
- ליכט, הודיות = מגילת הודיות, מהדרת י' ליכט, ירושלים תשנ"ו
- I. Murdoch, 'Vision and Choice in Morality', idem, *Existentialists =* מורדוך, חזון, *and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, edited by P. Conradi, New York 1998, pp. 76-98
- ,R. Martin-Achard II' ענה II, *TLOT*, II, pp. 931-937 = מרטיין-אכרד, ענה II

- M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence = התפרצויות of the Emotions*, Cambridge 2001
- J. Stout, *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their = כבל Discontents*, Boston 1988
- D. Statman, 'Humiliation, Dignity, and Self-respect', *Philosophical = השפלה Psychology*, 13, 4 (2000), pp. 522-540
- C. Safrai, 'Sayings and Legends in the Hillel Tradition', J. H. = מימרות Charlesworth and L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, pp. 306-320
- T. R. Sarbin, 'Emotion and Act: Roles and Rhetoric', R. Harre (ed.), = רגש *The Social Construction of Emotions*, Oxford 1986, pp. 83-97
- M. Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and = דמיון Theology*, Cambridge, Mass. 1998
- W. Foerster, 'κτιζω', *TDNT*, III, pp. 1000-1035 = פורסטר, ברא
 פלוסר, אשרי = ד' פלוסר, 'אשרי עניי הרוח ...', 'הנל', יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב
 תשל"ט, עמ' 210-225
- D. Flusser, 'Hillel and Jesus: Two Ways of Self-Awareness', J. H. = שתי Charlesworth and L. L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, pp. 71-107
- פרנקל, דרכי = י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991
- J. Kugel, 'Ancient Biblical Interpretation and the Biblical Sage', J. = פרשנות Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge, Mass. 2001, pp. 1-26
- קויפמן, תולדות = י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א-ד, ירושלים ותל אביב תשכ"ג
- A. Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues*, = מידות New York 2001
- H. Kleinknecht, 'θεός', *TDNT*, III, pp. 65-79 = קליינקנכט, תאוס
 D. Kellerman 'גאה', *TDOT*, II, pp. 344-350 = קלרמן, גאה
 קנוהל, אמונות = י' קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים תשס"ז
 H. Ringgren 'ברא', *TDOT*, II, pp. 242-249 = רינגרן, ברא
- S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 650 = חברה C.E.*, Princeton and Oxford 2001
- H.-P. Stähli, 'גאה' *TLOT*, I, pp. 285-287 = שטאהלי, גאה
 H.-P. Stähli, 'גבה' *TLOT*, I, pp. 296-299 = שטאהלי, גבה
 E. Stauffer, 'θεός', *TDNT*, III, pp. 94-121 = שטאופר, תאוס
 W. H. Schmidt, 'ברא', *TLOT*, I, pp. 253-256 = שמידט, ברא
- N. Sherman, 'Taking Responsibility for Our Emotions', *Social = אחריות Philosophy and Policy*, 16, 2 (1999), pp. 294-323