

# 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 <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**

# מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית<sup>1</sup>

## מנחם לורברבוים

עָנָן וְעֶרְפֶּל סְבִיבָיו  
צֶדֶק וּמִשְׁפָּט מְכוֹן כְּסָאוֹ  
(תהלים צז, ב)

בפתיחה לספרו המונומנטאלי על המגמות המרכזיות של מיסטיקה יהודית מאפיין גרשום שלום את הקבלה כהתפרצות מיתית מחודשת בלב היהדות המונותאיסטית:

אין מקום להטיל ספק בקרבתה המסוימת מאד של מחשבה קבלית לעולם המיתוס. ובודאי שומה על אלה בינינו שבעבורם הרעיון של מרחב מיתי בתוככי היהדות נשמע זר ופרדוקסאלי, והמורגלים לחשוב את המונותאיזם היהודי כדוגמא הקלאסית של דת שניתקה את כל כבליה למיתי, שלא לעמעמם קרבה זו או לעקוף אותה בקלילות. אכן מפתיע הוא הדבר שבעצם לבה של היהדות צמחו מושגים ורעיונות שכוונתם לפרש את משמעותה [...] ושכלל זאת מייצגים חזרה מחודשת אל התודעה המיתית, או שמא, אם תרצו, החייתה של זו.<sup>2</sup>

ההרכבה הייחודית של מיסטיקה ומיתוס היא בלב אפיונו של שלום את הקבלה, והיא שמאפשרת לו להבנות את טיפוס ההיסטוריה הדיאלקטית של הדת היהודית שהוא מציע בפרק הראשון של ספרו. היסטוריה זו מציבה את הקבלה ככוח הוויטאלי של הדת אל מול הפילוסופיה. היא מציבה אותה גם אל מול מה ששלום תפס כאנטי־מיתיות מקראית וכשמרנות רציונליסטית רבנית, המשמשות מצע תרבותי לפילוסופיה היהודית.<sup>3</sup> על פי שלום, חיות ייחודית זאת של הקבלה נאמנה לעצם התופעה הדתית יותר מן הפילוסופיה ומבטאת דינמיקות שהן אותנטיות לדת היהודית

1 אני מודה לשבא סלהוב על שיחתה הנאמנה, וכן לאדם אפרטמן, ליובל ג'ובאני ולמיליה הלנר על שקראו והאירו.

2 שלום 1974, עמ' 22, תרגום שלי, מ"ל.

3 ראו את ההפניות במאמרו של משה אידל, הנ"ל תשס"ד, עמ' 146 הע' 4-7.

ומאפשרות את אותן התפרצויות של אי־נחת יסודית, המתבטאות במשיחיות ככוח מניע היסטורי.<sup>4</sup> היסטוריה דיאלקטית ודרמטית זו של התפרצות מיתית משברית משמשת כהיסטוריית־נגד להיסטוריה ההשכלתית של גרץ. זו האחרונה נתפסה בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים כדברה הרשמי של תמונת היהדות וההיסטוריה שלה. אך לדעת שלום, הנרטיב של ההיסטוריה ההשכלתית משקף את מופעיה האנמיים ביותר של הדת היהודית.<sup>5</sup>

שלום מטעים כי: "הקבלה בוודאי לא קמה כריאקציה ל'הארה' (ראה הערתו של שלום) פילוסופית; אך אמת הדבר שמהרגע שניצבה היא שמשה בפונקציה של אופוזיציה לה".<sup>6</sup> ואכן שלום ממשיך ומפתח את תפיסת האלוהות והמצוות של הקבלה תוך כרי הנגדתם לתיאולוגיה השלילית ולתפיסת טעמי המצוות של הרמב"ם במורה הנבוכים.<sup>7</sup> ההעמדה הבינארית של קבלה ופילוסופיה כמיסטיקה מול רציונליזם היא דרך הבניה מובהקת של היסטוריה רומנטית. היסטוריה זו מיוסדת בסופו של דבר על ההבחנה היסודית בין השכל לרגש, הבחנה שהיא זרה באופן מיוחד לפסיכולוגיה הימי־ביניימית.

עם זאת מרתק להיווכח ששותף לה כתמונת ראי רציונליסטית נאמנה יוליוס גוטמן. ספרו של גוטמן "הפילוסופיה של היהדות"<sup>8</sup> מיוסד על קריאה קשובה ומדוקדקת של ההוגים שבהם הוא עוסק. כמעט כל פסקה בספר מפתיעה אף היום בדקות הניואנסים המשוקעים בה. הקריאה בו מלווה בתחושה המתמדת שגוטמן התאמץ בכל מאורו לעמוד בהוראתם של חז"ל שלעולם ישנן אדם לתלמידו דרך קצר: דהיינו בהיגד מתומצת, קב ונקי. אך ענייננו כאן הוא נרטיב־העל של הספר. ההצגה של גוטמן את התיאולוגיה היהודית של ימי הביניים כפופה להבנייתה

4 ראו: "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", שלום תשל"ו, כרך א, עמ' 155-190.

5 ראו ביאל 1982 עמ' 10, 50. במקביל לדבריו של שלום תשל"ו כרך ב, עמ' 396-397, במאמרו "מתוך הרהורים על חכמת ישראל" אפשר להעמיד את התחבטויותיו של ליאו שטראוס הצעיר ביחס לליברליזם היהודי ולנציגו המובהק הרמן כהן, המתוארים במסה האוטוביוגרפית מאוחרת שלו: "Preface to the English Translation", שטראוס 1997, עמ' 1-31. יצוין כי במהדורה זו הושמטה הביקורת של שטראוס על ספרו של קרל שמיט *Der Begriff des Politischen* שהורפס כנספח למהדורות מוקדמות יותר של הספר. אולי התכוונה ההוצאה להעלים מעיני הקוראים את סוגיית קשריו של שטראוס עם הימין הגרמני ואת ביקורתו על הבורגנות הליברלית. ראו כמו כן את דיונו של משה אידל ברור המופלא הזה של אינטלקטואלים יהודים צעירים שבין המלחמות: אידל 1998.

6 שלום 1974, עמ' 24, ההדגשה במקור. שלום מפנה בהערה על אתר לספרו של יצחק יוליוס גוטמן תשמ"ג. ראו גם שלום 1990, עמ' 3-12.

7 ראו למשל: שלום 1974, עמ' 28-30; שלום 1990, עמ' 407-408.

8 גוטמן תשמ"ג.

(החלקית בהכרח) במונחים של פילוסופיה יהודית זאת. בהתאם לפרויקט העל שלו של "הפילוסופיה", בה"א הידיעה, של היהדות. תיאולוגיה קבלית לא תמצא כאן את מקומה משום שאין היא מתאימה להגדרת "הפילוסופיה".<sup>9</sup>

הפרויקט של גוטמן הוא הגליאני ברוחו לא פחות מזה של שלום, אם כי הוא פחות דיאלקטי בתנופתו וחסר כל רומנטיות ברגישותו. ההבאה לשיא של חכמת ישראל והמרד ברומנטי, מסכימים על קו החזית של הניגוד בין רציונליזם ואנטי-רציונליזם. השאלה היחידה היא באיזה צד של קו החזית ניצב ההיסטוריון.

עיקר הביקורת שמתח הדור הבא של חוקרי הקבלה על שלום היא שהוא בעצם לא הלך מספיק רחוק. שלום עצמו נקט גישה פילוסופית מדי באשר התרכז בתיאוסופיה הקבלית, נטה לראות את המאה הי"ב כקו שבר, והציב בלמים בין הקבלה לפגאניות, למאגיה ולנצרות. משה אידל, במידה מרובה בעקבותיו של שלמה פינס, הסיר את הבלמים הללו.<sup>10</sup> תיאורגיה הוכנסה כגורם מרכזי לצד התיאוסופיה, אוניו-מיסטיקה הפכה אופציה ריאליסטית למיסטיקן היהודי ושורשיה של הקבלה הוקדמו לעצם ייסודה של היהדות הרבנית. אך מבחינת טיבה של הדת היהודית הביקורת היסודית ביותר כנגד שלום היא זו שקיבלה ביטוי בדיון המחודש והאינטנסיבי על המיתוס בעשור האחרון. איתמר גרינולד הוא מנסח מובהק של הפן התיאורטי בדיון.<sup>11</sup> גרינולד הוא

9 זאת על אף טענתו כי "פילוסופיה דתית [...] (נקבעת) על ידי טיבן המיוחד של דתות ההתגלות המונותאיסטיות, אשר בעוז תביעתן על אמיתותן ובכוח עומק התוכן הרוחני שלהן הרי הן עומדות נוכח הפילוסופיה בבחינת מעצמה מיוחדת לעצמה", גוטמן תשמ"ג, עמ' 10. ראו גם את אפיונו הכללי של יונתן כהן תשנ"ז, עמ' 119-122.

10 אידל תשנ"ג. את מאמרו של פינס תשמ"ח, יש לקרוא כמאמר פרוגרמטי המתווה דרך לתמות המרכזיות של חקר ההגות היהודית בימי הביניים. יש בתפיסתו ערנות גבוהה יחסית למקומה של התיאורגיה בתיאולוגיה ובפרקסיס הדתי היהודי בימי הביניים. המאמר מאופיין אף במודעות גבוהה יחסית לקשרים הסבוכים עם הדתות הפגאניות, סבוכים יותר מכפי שההיסטוריה של ההגות היהודית ושל הדת היהודית היו מוכנים לראותם. יש לשים לב למקום שמקדיש פינס במאמר זה לרפלקסיה על ליאו שטראוס ועל גרשום שלום ולהצבעה על מחקריו של משה אידל על הגולם ועל החסידות בהערות עוד טרם הבשילו אלו כספרים.

11 תפקידו המרכזי של גרינולד ניכר בשני הקבצים המרכזיים של הדיון במיתוס: זה שנתון בספר שערך עם משה אידל ("הנ"ל תשס"ד) וזה שבמסגרת הפתיחה שכתב בפדיה תשנ"ו. התיזה של גרינולד עצמו עברה תהליך התפתחות מרתק בין שני הקבצים הללו. המאמר המאוחר יותר משקף את ההבשלה של התיאוריה שלו על ריטואלים ועל היחס שבין המיתוס לריטואל. את הדיון המחודש על המיתוס הוציא לדרך יהודה ליבס במאמרו "De Natura Dei". ההבשלה המלאה ביותר של הדיון, הכולל את ההשלכות של ההנחות התיאולוגיות המוקדמות של דורות חוקרים ועל הכנת ההלכה והאגדה הרבנית, מצויה בספרו של לורברבוים 'תשס"ד, במיוחד בעמ' 78-82.

זה שהטעים את הממד ההשוואתי הבין דתי והתופעתי שבמיתוס ובריטואל. לטענתו, שלום אימץ בתיאורי הדת המקראית את האפיונים שהציע יחזקאל קויפמן לאמונה הישראלית הקדומה. אך לטענתו של גרינולד: "לא רק לשונו של המקרא, אלא גם האקלים המושגי הכולל שלו, נוצרו במסגרות רוחניות ששלטה בהן תפיסה מיתית, מיתולוגית ומיתופויטית מובהקת. [...] אם המיתוס בטל, בטלה עמו למעשה גם ההתגלות", המיתוס על פי תפיסה זו הוא חודר כול. הוא אף לא ייחודי לדת, ובוודאי שאין להציג את המגבשים הקנוניים של הדת היהודית כמכלולים אנטי-מיתיים או מיתיים וכביטוי למומנטים אפוליניים או דיוניסיים.

לעבודתם של החוקרים הנזכרים יש השלכות חשובות על הבנת ההיסטוריה של הדת היהודית וגם השלכות על הבנתנו את הספרות שאותה נהוג לראות כפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. בדיון הנוכחי אני מבקש לפתח חלק מההשלכות הללו. להלן אציע לפתוח בדחיית התיאור של חיבורים כמו אמונות ודעות, חובות הלבבות, ספר הכוזרי, מורה הנבוכים, אור ה' ועוד אחרים כחיבורים בפילוסופיה יהודית. זאת למודע: יש משמעות למונח פילוסופיה יהודית. פילוסופיה יהודית כהנהרה של מונחי היסוד וסמלי היסוד של התרבות היהודית וכרשת הסמנה מובחנת היא אפשרית, קיימת ולדעתי היא אף הכרחית.<sup>12</sup> אין ספק שפילוסופיה יהודית על פי תפיסה זו שואבת רבות מהקלאסיקה של ימי הביניים; יתר על כן, המפעל של ימי הביניים כולל תרומות פילוסופיות מכריעות. עם כל זאת, ברי הוא כי הפילוסופיה הזו אינה משקפת את ההבנה העצמית של המפעל של ימי הביניים. אני מספק אם המחברים בתקופה זו ראו את חיבוריהם כחיבורים בפילוסופיה על אף ששאבו רבות מהספרות הפילוסופית ועל אף שחלק מהמחברים ראו את עצמם כפילוסופים. נכון יותר לדעתי לדבר על תיאולוגיה יהודית בימי הביניים.

במונח המדויק המונח 'תיאולוגיה', הוא חכמת האלוהות ובערבית עלם אל-אלהי, מתייחס לשיטות עיוניות שבמרכזן עומדים הבנת האל, יחסו לעולם, התקשרותו הנבואית עם בני אדם והנחלתו תורה לבני אדם להישרתם.<sup>13</sup> משנות הגות תיאולוגיות

12 ראו מנחם לורברבוים תשס"ב.

13 בדיונו על מגבלות ההכרה על פי הרמב"ם ביקש שלמה פינס דווקא לתקוע טריז בין מה שהוא כינה תיאולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם לבין ה'עלם אל אלהי'. המונח האחרון מתייחס להכרת כלל ההוויה ובאופן מיוחד לשכלים הנבדלים ולא אל שאינם ניתנים להכרה, ואילו הראשון מתייחס לאותה תמונת עולם היפותטית ביחס ל'שים אלה שהרמב"ם היה מעדיף לאמץ, וראו פינס 1997. הניתוח שלו מיוסד על אימוץ מודל קנטיאני ברוחו, המבחין בין הפן הביקורתי והפן המטפיסי של השיטה. דברי להלן אינם מתכחשים ליסוד הביקורתי במחשבתו של הרמב"ם אך מאמצים מודל וויטגנשטייני כדי להראות כיצד היא ניתנת לפרשנות ברוח ניאואפלטונית.



אופייניות לזרמי מחשבה שונים בימי הביניים ותהא אשר תהא מידת חבותם למטפיסיקה של אריסטו כמגלמת מרכזית של החכמה האלוהית.

יתר על כן, רוב חיבורי ההגות היהודית העיונית מימי הביניים מציגים את עצמם כעוסקים בחכמה האלוהית; כלומר, הם טוענים לידע שהוא מדעי ומוכנים להתווכח על הקנון של הידע. החבר של ריה"ל, או הרמב"ן למשל, סבורים שבידיהם חכמה אלוהית אמיתית, מוכנים להתווכח ארוכות עם הפילוסופים על תכניה ואינם מוכנים לוותר על איכותה האפיסטמולוגית. מאידך, האפשרות לדבקות באל או בשכלים הנבדלים תוך כדי איבוד האינדיבידואציה האישית והשגת הארה היא יעד שאף הרמב"ם מציב לעצמו. יתר על כן, כפי שהראה משה אידל ביחס למונח 'התבודדות'<sup>14</sup>, ובעקבותיו אדם אפטרמן ביחס למונח 'דבקות'<sup>15</sup>, המונחים הללו מרכזיים בתיאולוגיה קבלית ומוצאם מהשיח הפילוסופי.<sup>16</sup>

תיאולוגיה יהודית הינה אפוא מסגרת-על עיונית בתחומי היסוד של האלוהות ויחסה לעולם, והיא מאופיינת במאמץ הרמנויטי מובהק לפענוח צפונות הטקסט האלוהי. החלוקה החשובה ביותר בתיאולוגיה היהודית בימי הביניים, כך אבקש לטעון, היא בין גישות שהמוקד שלהן הוא מיסטיקה שכלית ובין אלו שהמוקד שלהן הוא מיסטיקה מיתית.<sup>17</sup> בדברי הבאים אבקש להציע אמות מידה שתבססנה

14 ראו את צמד מאמריו של משה אידל: "התבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה", (הנ"ל 1990, עמ' 118-184), "ההתבודדות כ'ריכוז' בפילוסופיה היהודית", הנ"ל תשמ"ח 1; כמו כן ראו את הערותיו בקשר לאברהם אבולעפיה באידל תשנ"ו, עמ' 33-35.

15 את משמעותו המחודשת בעברית הוא מקבל כתרגום ל'איטיצאל' הערבי. ראו בהרחבה אפטרמן תשע"א.

16 בועז הוס מבקר את הרלבנטיות של מושג המיסטיקה באשר הוא לא ניתן לאוניברסליזציה, והוא מונח ש"לא היה קיים בתרבות היהודית, ולא בתרבויות נוצריות אחרות שהמחקר מזהה בין תופעות מיסטיות". על אף הביקורת של דור תלמידיו של שלום שהוזכרה, הם "לא ערערו על הקטגוריה המכוננת של השרה – קיומה של המיסטיקה היהודית כביטוי לאומי של תופעה רוחנית אוניוורסלית", הוס תשס"ז, עמ' 13, 25. יציין כי קיומו של מונח בתרבות איננו תנאי הכרחי ואיננו תנאי מספיק לרלבנטיות האנליטית שלו. בהינתן מסגרת-העל של הקוסמולוגיה הניאור-אפלטונית כמסגרת התייחסות כוללת של התיאולוגיה הימי-ביניימית אני רואה את המונח 'מיסטיקה' ככלי אנליטי יעיל למרחב ההתנסותי-הכרתי הנדון במאמר הנוכחי. יתר על כן, מטעמים אלו המונח 'מיסטיקה' מאפשר דיון השוואתי בין תיאולוגיות של היהדות, האסלאם והנצרות, היורשות את המרחב הדיסקורסיבי הניאור-אפלטוני, ואין בכך משום טשטוש הבדלי העומק שביניהם. ראו מרלן 1969, עמ' 17-20, 77-84.

17 לניתוק הקשר שבין המיסטי למיתי, היסודי לנרטיב-העל של שלום, ראו אידל תשנ"ו, עמ'

את החלוקה הזו, ואלו הן: היחס למיתוס, היחס ללשון, תפיסת הסיבתיות ואיכויות פנומנולוגיות.

ההכרה בתיאולוגיה כמסגרת-על עיונית מצריכה שני סיוגים:

א. משמעות המונח 'תיאולוגיה' בסביבה מחשבתית יהודית שונה ממשמעותו בהגות הקתולית בימי הביניים. בהקשר האחרון התיאולוגיה היא דיסציפלינה מובחנת שתושבתה המובהקת היא הפקולטה האוניברסיטאית. התיאולוגיה מובחנת על כן מתחומי מדע אחרים אשר תושבתם המוסדית שונה. מאפיין ייחודי זה בצירוף הצרכים הייחודיים הנגזרים מדוגמטיקה טריניטארית, מאפשרים הבחנת עומק אפיסטמולוגית בין אמונה למדע שאינה הכרחית בסביבה יהודית.<sup>18</sup> לתיאולוגיה יהודית מאפיינים פנומנולוגים והרמנויטיים עצמאים.

ב. דווקא על רקע ניתוח זה, הפנימי לדיון היהודי, חשוב לציין כי בטענתו זו על התיאולוגיה כמסגרת-על אינני מבקש לטעון לקדימות העיון התיאולוגי והתיאוסופי על פני הפרקסיס הדתי או התיאורגי. המונח תיאולוגיה יכול להתיישב עם אוריינטציות שונות מבחינה זו.<sup>19</sup>

## מיתוס

בעבודתו הבשלה ביותר של גרינולד המיתוס הוא סיפור המצדיק את הריטואל. מיתולוגיה היא מיתוס שהפסיק לתפקד כך וממילא איבד את חיוניותו התרבותית והדתית. גרינולד מספק לנו מושג אנליטי לשם הערכת מקומו של המיתוס במגבשים דתיים שונים. כוחה של הגדרה זו הוא גם המגבלה שלה. שכן לדעתי יש להבחין את תפקידו של המיתוס ככלי אנליטי מן הסדר השני בשירותו של חוקר הדתות מתפקידו המצומצם יותר ככלי מן הסדר הראשון, הקרוב יותר לדעתי לתפקודו הספרותי והפנומנולוגי הפנים-דתי. גם גרינולד מודה שעל אף שהרחקת המיתולוגיה שבמקרא "לא היתה [...] טוטלית, (היא בכל זאת) משקפת מגמת-יסוד, וקשה לערער על מי שמדגיש בדבקות את קיומה".<sup>20</sup> הגדרתו של גרינולד את המיתוס היא על כן

18 ראו שורץ תשס"ב, עמ' 132, 138, 185-186.

19 השוואה אידל 2004.

20 שם, עמ' 15-16. הניסוח שלי המטעים את מסגרת-העל המשותפת של העניין התיאולוגי מאפשר להערכתו ללכת צעד מעבר לאפיונה הנוסחתי של חביבה פדיה שלפיה "הנסיון לצמצם עד למינימום את הגורמים וההקשרים בהם מופיע ההיבט המיתי והנסיון להרחיב עד למקסימום את הגורמים וההקשרים בהם מופיע ההיבט המיתי מתוך מתח עצום עם אמונת הייחוד הוא המבחין בתוך הדת היהודית את הפילוסופיה מן הקבלה", הנ"ל תשס"ב, עמ' 19. מכל מקום אדגיש כי אין בכונתי לטעון שכל התיאולוגיות הימנינימיות הן מיסטיות, אלא רק להציע פרדיגמות שערך נובע מכך שהן מאפשרות למקם את טיפוס

רחבה מדי לצורכי הערכת המקרא. שהרי לפי הגדרתו זו גם אם ספרים מסוימים של המקרא ינסו להמעיט את מקומו של המיתוס לא יוכלו להצליח בכך כי המיתוס נוכח תמיד. מהו אם כן זה שהם דוחים? הגדרתו של גרינולד טובה לצורך הניתוח מן הסדר השני של התופעה המיתית בדתות אך אני סבור שיש להציע הגדרה שונה לצורך הדיון הפנים-מקראי מן הסדר הראשון. מיתוס הוא כמשמעו, סיפור. הצעתי היא להגדיר את המיתוס כסיפור על אודות הזמן שלפני היות הזמן. על כן, המיתוס מבטא תבניות יסוד של ההווה.<sup>21</sup> כנגזרת וכהמשך, המיתוס הוא לעיתים אף סיפור הזמן שמעל לזמן או שמעבר לו.

בספר בראשית ניכרת הבחנה ברורה של סוגת המיתוס. המבנה העלילתי של הספר נע מהמיתוס אל עבר האפוס ההיסטורי, מהסיפור של כל הבריאה וסיפורו של כל אדם לסיפורו של עם. התנועה הזאת בסיפור בראשית מעוגנת באיכויות הסוגה המשתנות של המהלך העלילתי. הדמויות הולכות ומקבלות שמות פרטיים והופכות למוכחנות יותר מבחינת הזמן והמקום, בעיצובן ובאישיותן וכפועל יוצא של מיקומן וקשריהן. אחד הדברים המעניינים בהקשר של הסוגה המיתית בספר בראשית הוא דווקא מה שאינו כלול בה. המיתוס של בראשית אינו כולל תיאוגוניה. התיאוגוניה מרכזית לספרות המיתולוגית של המזרח הקדמון כמו גם לספרות היסוד בתרבויות חשובות נוספות. שהרי מה יכול להיות יסודי להוויה יותר מאשר סיפורי האלים עצמם, שמשמשים כדגמי יסוד של ההוויה בכלל ושל ההוויה העולמית בפרט. טיפוס זה של מיתוס הוא כה מרכזי לספרות העתיקה עד שהביטוי 'מיתולוגיה' כמעט והפך לסינונים של סיפורי תיאוגוניה. אך הולדת האלים איננה מושא לסיפור-העל המקראי כפי שהוא בבראשית. הולדת האלים איננה מושא בראשית. הזמן הרלבנטי מניח את קיומו של האל; הוא מצדו איננו תחת הזמן במובן עקרוני ביותר שכן אין הוא כֶּלָה. האל הזה מתנה את תהליכי הפרייון, ולכל הפחות איננו חלק גלוי ממעגלי הפרייון של העולם.<sup>22</sup> הוא מופיע כמסדר הראשי, כמבחין הראשי, אך הוא עצמו אינו תחת הסדר ואינו מובחן.

העמדות התיאולוגיות על כל שונותן.

21 הגדרה אופרטיבית זו למיתוס מתעלמת כרגע מההבחנה בין מיתוס למיתולוגיה שהציע גרינולד. עוד נשוב לבחון אותה בהמשך הדברים, וראו גרינולד תשס"ד. יתרונה של ההגדרה המוצעת בכך שהיא מתמקדת באיכות הסיפור של המיתוס, בממד הזמן של העלילה ובתפקידו המטפיזי. בכך מושם הדגש על האיכות ההכרתית של המיתוס, וכפי שאטען להלן תפיסות מרכזיות של המיתוס מתיישבות עמה היטב.

22 שאלה חשובה ביותר מבחינה זו היא פירוש היות האדם, הנברא בצלם, נברא זכר ונקבה. יושם לב שמכל מקום גם כאן ייתכן שישנה רמיזה מכללא אך אין עובדה זו מוצגת כמאפיין יסוד של עצם העשייה האלוהית בבראשית א.

בראשית א איננו הקול היחיד בסימפוזיה האלוהית של המקרא.<sup>23</sup> ישנם חיבורים מקראיים שבהם נודע למיתולוגיה משקל רב יותר. יתר על כן, מוטיבים יסודיים של ספר בראשית עצמו הינם מיתיים באיכותם; כך למשל תיאור האדם כנברא בצלם אלוהים. אך מיקומו הקנוני של ספר בראשית, ואופן אריגתו בעלילה הקנונית, מעידים לדעתי על האמביוולנטיות היסודית של התורה כלפי המיתוס. ספר בראשית מאמץ את התבנית המיתית כסוגה, אך אימוץ זה הוא אימוץ ביקורתי במסגרת מארג ספרותי שניכר כי המאמץ של דה-מיתולוגיזציה הוא מרכזי לו, לפחות מבחינת התוכן. מאידך, הסיפור האפי באשר הוא נהיה לתבנית יסוד של הקיום הלאומי בהיסטוריה ומשמש כדגם מרכזי של תיאולוגיה-פוליטית לכל התרבויות היורשות את המקרא ועוסקות בסיפור המחודש והמועתק של הדגם המקראי.<sup>24</sup> תיאולוגיה פוליטית מגלה כאן איכויות מיתיות מובהקות הקודמות לכל התממשות פוליטית בזמן ההיסטורי.<sup>25</sup>

היטיב, לדעתי, לבטא את מורכבות המיתוס בספרות המקראית פרנק מור קרוס בספרו "מיתוס כנעני ואפיקה עברית". קרוס מבקר רקונסטרוקציות של התיאולוגיה המקראית שהן ליניאריות או הגליאניות ברוחן וטוען כי:

התנועה מתבניות שהן מיתיות בעיקרן לתבניות היסטוריות בעיקרן איננה נטייה טבעית או הכרחית. עדות לכך היא התחזיה המתמדת (והנשנית) של צורות מיתיות ושפה מיתית בדת המקראית: בתיאולוגיה המלוכנית, באפוקליפטיקה, בגנוסטיקה ובקבלה.<sup>26</sup> (תרגום שלי מ"ל)

הספרות המקראית, ובמובן מסוים גם חלק לא מבוטל מתולדות הדת היהודית, מאופיינים ברצוא-ושוב מתמשך בין האימוץ של המיתוס מחד גיסא ובין מאמץ יסודי לדה-מיתולוגיזציה מאידך. רצוא-ושוב זה מתבטא כבר בעצם פתיחת הקנון

23 ראו קנהל 2003, עמ' xv-xiv.

24 על רעיון הסיפור מחדש של דגם היסוד המקראי ראו מיכאל וולצר 1993, עמ' 17-28. פרשנותו של וולצר מעוגנת במהלך יסודי על אודות הסיפור הלאומי בספרות של הלאומיות המודרנית ראו על כך וולצר 1990. על התפקיד המעצב של תרגום הוורנקולרי של המקרא בלאומיות המודרנית ראו גרינפילד 1993, עמ' 51-54, וכן השוו בנידקט 1991, עמ' 70-71.

25 על המשמעויות השונות של תיאולוגיה פוליטית ראו לורברבוים תשס"ב 1. מתוך הדיון במאמר זה מתבהר גם השימוש כמונח 'מיתוס' לתיאור המעבר מטבע לתרבות בתפיסות סטרוקטורליסטיות ופוסט-סטרוקטורליסטיות; ראו למשל בירת 1972, עמ' 11, 109-117.

26 מור קרוס 1973, עמ' 87.

בבראשית באימוץ המבוקר של המיתוס כסוגה. דומני שהגדרתו הרחבה של גרינולד מסתירה מעיינינו דווקא את האמביוולנטיות הזאת.

המאמץ לעריכת דה־מיתולוגיזציה ניכר בתורה לא רק במעבר הסוגות לאפוס היסטורי אלא גם במשקל המרכזי של החוק כסוגה. המיתוס מאוזן על ידי הנומוס המאופייין במקצבו האפודיקטי ובהזדקקותו לטעמים. אכן התודעה המשפטית, כפי שהראה מקס וובר, מציבה חלופות עומק לאורקל ולהתגלות בתבניות הסמכות הרציונליסטיות האופייניות לה.<sup>27</sup>

יהודה ליבס טוען כי "הקבלה איננה בעיקרה בריאה חדשה, אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותו מיתוס, שהוא מימות עולם לב לבה של תורת ישראל". טיעון זה מעוגן בטיעון רחב יותר על אודות הדת היהודית שאף גרינולד שותף לו:

אפשר לשמור על ייחודה של הדת היהודית גם מבלי להפרידה מן המיתוס, שהוא מעיין חייו של הדחף הדתי. המיתוס משותף לכל הדתות מצדו האחד, אך הוא מקור ייחודה של כל דת, שכן עניינו בפרטי ובקונקרטי ולא בכללי ובמופשט. [...] אופייה המונותאיסטי של היהדות איננו עומד בסתירה למיתוס. גם למונותאיזם מיתוס משלו.<sup>28</sup>

המיתוס היסודי ליהדות הינו, לפי ליבס, האל הפרסונאלי. אך העמדה זו של הדת כולה על המיתוס מעקרת לדעתי את האפשרות לנצל את רעיון המיתוס ככלי אנליטי. על כן נכון יותר לומר שהתיאולוגיה היהודית לדורותיה יורשת את המורכבות היסודית של היחס למיתוס המצוי בטקסט המכוונן שלה, התורה. האימוץ המבוקר של המיתוס כסוגה לצד המרכזיות של ההיסטוריה והחוק כשתי הסוגות המהותיות לתורה מנחיל אמביוולנטיות יסודית לתיאולוגיה היהודית. היסטוריה של התיאולוגיה היהודית בימי הביניים צריכה אפוא לדעתי לבחון את השיטות השונות מנקודת־העל של ההיסטוריה של הדת היהודית כמרובת קולות מְסודה בשאלת מקומו של המיתוס. אבל גם היחס לחוק נתון באמביוולנטיות בין הממד האלוהי שבו לממד הרציונלי המובהק שלו. אין סיפור המטיב לבטא אמביוולנטיות זו מהסיפור המפורסם על תנורו של עכנאי (בבלי בבא מציעא נט ע"ב). פרשנים אנטי־מסורתיים נוטים בדרך כלל להתמקד בהכרזתו של ר' יהושע שהתורה "לא בשמים היא".<sup>29</sup> אך נקודת המבט

27 וובר 1978, כרך I עמ' 215–216.

28 ליבס תשנ"ד.

29 כך למשל דוד הרטמן תשס"ז, עמ' 189: "ניתן אמנם לפרש מדרש זה בכמה דרכים, אך בכל אחת מהן הוא מביע את ההעדפה הברורה לנהלים מסודרים של הכרעה משפטית על פני התערבויות לא־רציונליות של נסים ושל קולות אלוהיים בבתי המדרש. התערבויות על־טבעיות מערערות את מרכזיותו של דיון רציונלי בפירושו ובפיתוחו של החוק". קריאה

של המספר היא אחרת. הסיפור נתון במכלול אגדות בתלמוד המציגות את מיתוס יבנה כסיפורו של בית המדרש המכונן של היהדות הרבנית, המבקשת לאשש את ההגמוניה שלה באמצעות התלמוד הבבלי. מנקודת מבטו של המספר לסיפור שני גיבורים: ר' אליעזר ור' יהושע. השניים מבטאים שתי עמדות והמספר אינו מוכן לוותר על אף אחת מהן, הגם שהקדימות להלכה תינתן לר' יהושע. בדיוק כשם שהמשנה וכמוה הבבלי, אינם מוכנים לוותר ככלל על הקול של בית שמאי על אף שהלכה כבית הלל. ולמעשה הבאת עמדתו של ר' אליעזר נובעת מדפוס זה ממש שהרי ר' אליעזר הוא מבית שמאי. בית המדרש של יבנה מוצג בסיפור זה כבית המדרש הנטוי של יבנה. אין הוא עומד זקוף מכבודו של ר' אליעזר ואין הוא מט מכבודו של ר' יהושע.

יתר על כן, ר' אליעזר איננו רק גיבור העמדה המסורתנית בין התנאים ומי שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבותיו.<sup>30</sup> הוא גם הַדְּבָר המובהק של בת הקול האלוהי הממשיכה להדהד בין כתלי בית המדרש כאות להתגלות שלא תמה.<sup>31</sup> ור' יהושע איננו רק מייצגה של עמדה אנטי-מסורתנית אלא שהוא מייצג גם את הדרת ההתגלות מבית המדרש. לר' יהושע טעמים הרמנויטיים ומשפטיים כבדי משקל. מבחינה הרמנויטית הוא ער לכך שכרגע מכונן הדיבר האלוהי המחייב הוא זה שמתווך בסני – וזו משמעות ההזדקקות לאמירה בברית ערבות מואב שהתורה איננה בשמים. קריאתו של ר' יהושע את הפסוק, ההופכת אותו לסיסמא, היא קריאה מדרשית. כך האמירה שהתורה לא מצויה בשמים, במרחק גדול, שאין להשיגו, הופכת לאמירה שהתורה איננה בידי שמים. אך קריאה מדרשית זו נאמנה בסופו של דבר לתנאי הברית המפורשים בדברים כט, ועל פיהם רק הגלוי והמושג

מקבילה מוצעת על ידי מנחם פיש 1997, עמ' 87: "I understand the philosophical point of the story to be [...] that the halakhic development of the Oral Torah is a task to be ascribed exclusively to the human learner [...] R. Eliezer's traditionalism [...] and the heavenly voice's' attempt to reveal the truth here and now are both firmly dismissed as inadmissible evidence, as irrelevant to the deliberations of the *Bet midrash*" השוו לניסוחו המורכב יותר של אורבך תשמ"ח, "הלכה ונבואה", עמ' 30-33.

30 בבלי סוכה כח ע"א.

31 ובאופן הפרדוקסאלי ביותר בעצם קביעתה שהלכה כבית הלל! ראו בבלי עירובין יג ע"ב. השוו תוספות יבמות יד ע"א ד"ה ר' יהושע, דיון ששורשיו בספרות הגאונים; ראו אורבך, שם. אורבך גם מציע כי ייתכן שבת הקול רלבנטית רק לבית שמאי אליבא דשיטתם כפי שיוצא מדברי ר' אליעזר ושהיא באה לשריין את קבלתם את ההכרעה שהלכה לבית הלל. אך אין היא משקפת את עמדתם של בית הלל ביחס למקור סמכות הלכתם.

הוא מושא לאחריות.<sup>32</sup> אחריות זו נמשכת לפרשנות הטובה ביותר העומדת לרשותו של הפרשן בעבור אותה התגלות מחייבת. הברית איננה נכרתת ביחס להתגלויות העתידות לבוא אלא ביחס לזאת שבהווה.

מההיבט המשפטי, ר' יהושע ער לכך שההתפרצות הכריזמטית חותרת תחת האפשרות לסמכות ההיררכית של האינסטנציות המשפטיות. שיקול משפטי זה מקבל ביטוי בדבריו של רבן גמליאל, האומר בסוף הסוגיה שהוא כנשיא פעל כדי שלא תרבה מחלוקת בישראל.<sup>33</sup> אך המספר, בשונה מר' יהושע ומרבן גמליאל, מבין להערכתו, שהדרת ההתגלות כאפשרות מתמשכת היא בעייתית מאד בחתרה תחת עצם אופייה של התורה כאלוהית.

אינני טוען שלא ייתכן מענה לחרדה זו של המספר מצדו של ר' יהושע אך מענה אפשרי זה איננו מעניינו של הסיפור. בעיני הסיפור בית המדרש של יבנה נמצא בפני דילמה שאיננה פתורה, ודילמה זו מלווה את כל מפעלם של חכמים. האם אפשר לחיות עם המחיר של עדיפותו של החכם על פני הנביא? פירושי הראשונים למימרה המפורסמת בבבלי כבא בתרא (יב ע"א) מדגימים באופן מובהק שהדרת ההתגלות מבית המדרש היא עניין לוויכוח מתמשך בימי הביניים.<sup>34</sup>

אני מציע שנתייחס לאמביוולנטיות היסודית בשאלת טיבה של התורה האלוהית ובאפשרות הדרת ההתגלות המתמשכת כתואמת מכיוון אחר את האמביוולנטיות היסודית שראינו ביחס למיתוס במקרא. בספרות חז"ל הקול הדומיננטי מבקש להדיר את ההתגלות ובתורה הקול הדומיננטי מבקש להדיר את המיתוס. אך אל מול הקולות האלה ניצב קול נגדי שמשקלו הקונוני הוא גלוי ומגובש, ועל כן

32 עמדתו של ר' יהושע נעשתה מובנת יותר דווקא על ידי הפיתוח המרתק של ההרמנויטיקה במאה העשרים. לסיכום ראו את דיונו של משה הלברטל תשנ"ט, עמ' 13-41.

33 הכרזה זו משתלבת בניסוח הברייתא של ר' יוסי בבבלי סנהדרין פח ע"ב, והיא גם מסבירה מדוע אין לר' יהושע ברירה אלא לקבל את גזירתו של רבן גמליאל בעניין חישוב התאריך של יום כיפור במשנת ראש השנה ב, ה-ט. הבעיה של הסיפור שם נעוצה בהשפלתו של ר' יהושע ואיננה קשורה לעצם עמדתו של רבן גמליאל. יצוין שגם השפלתו של ר' אליעזר בתנורו של עכנאי לא נסלחת כפי שאנו רואים בסיפור מותו בבבלי סנהדרין סח ע"א. ההתקפה של ר' אליעזר שם על ר' עקיבה חריפה במיוחד, ולא משום שר' עקיבה היה נושא בשורת הנידוי לר' אליעזר, אלא משום שר' עקיבה ביקש לרשת את מקומו של רבן יוחנן בן זכאי, מייסד בית המדרש של יבנה, שהצליח לגשר על הפער שבין שני הבתים ביסוד בית המדרש. ר' אליעזר מצדו איננו מוכן לראות בר' עקיבה את מי שיוכל להכיל את המסורת של שני הבתים ורואה אותו כעומד מול בית שמאי גם אם איננו איש בית הלל מובהק, אלא רק מבטא דרך מדרשית חדשה ורדיקלית יותר.

34 ראו וולצר, לורברבוים ווהר, עמ' 184-186; לדיון בעמדת הרמב"ן ראו הלברטל תשס"ו, עמ' 203-204.

הוא משתתף בגלוי בעיצוב הכולל של המגבש הקנוני. ההדרות הן אפוא חלקיות בלבד, ובחיבורים שההדרה מרכזית להם הרי שההכלה המבוקרת של המודרים היא הנורמה הקנונית.<sup>35</sup>

הרמב"ם יורש את המאמץ לדה-מייתולוגיזציה שבספרות הגאונים. זו, ניכרת למשל במפעלו הכלאמי של רס"ג ובתשובתו המפורסמת של רב האי גאון ביחס לארבעה שנכנסו לפרדס.<sup>36</sup> במורה הנבוכים משכלל הרמב"ם את המאמץ הזה לכלל ביקורת שיטתית של השפה הדתית המקראית מתוך מטרה לשחרר את הדמיון הדתי מאחיזתה של שפה דתית זו. נקודת השיא של ביקורת זו היא הדיון בשם המפורש, ושם בן מ"ב ושם בן ע"ב, וביקורת התפיסה המאגית של השם ("מורה נבוכים" א, סא-סג). אך כפי שאבקש לטעון להלן דה-מייתולוגיזציה זו איננה ביטוי לעמדה אנטי-מיסטית, אף כי בוודאי נכון לומר שהרמב"ם עוין מיסטיקציות מיסטיות או תיאולוגיות.<sup>37</sup>

הרמב"ם מביא לידי גיבוש שיטתי את תהליך הרציונליזציה של החוק האלוהי ומעגן אותו בהגדרה מחודשת של טיבה האלוהי של התורה. וכך הוא מגדיר "חוק אלוהי":

כאשר אתה מוצא תורה<sup>38</sup> אשר כל הנהגותיה דואגות לתיקון המצבים הגופניים וגם לתיקון האמונה [...] ושואפות לתת ראשית כול דעות נכונות על האל יתעלה ועל המלאכים, ושואפות להחכים את האדם, ללמדו בינה ולעודד אותו ללמוד את המציאות כולה בצורתה האמיתית – תדע שהנהגה ההיא היא מלפניו יתעלה ושהתורה ההיא אלוהית.<sup>39</sup>

- 35 ראו למשל את הדוגמאות המנויות אצל אורבך, שם, עמ' 41-42. לענייננו חשוב גם לעמוד על החלחול של הקולות השונים הללו לנורמות הקריאה של המסורות הנרונות כאן הן בתיאולוגיה היהודית והן במחקר. ראו על כך את דיונו של גילר 2001, עמ' 30-33.
- 36 לוי'ן תרצ"ב כרך ד, חגיגה, עמ' 14-15. ראו כמו כן את תשובתו של רס"ג לשאלת האותנטיות של 'שיעור קומה', וכן את פירושו של רבינו חננאל לסיפור ר' ישמעאל שנכנס לפני ולפנים בסוף אוצר הגאונים, חיפה, תרפ"ח, כרך א, ברכות עמ' 3-5. לניתוח הפנמת העלייה לרקיע בתשובת רב האי ראו וולפסון 1994, עמ' 144-148.
- 37 הקישור הביקורתי בין 'מיסטיקה' ל'מיסטיקציה' מצוי בראסל 1953. התשובה הנגדית לעמדות של ראסל נמצאת כמובן בסיומת הדרמטית של המאמר הלוגיפילוסופי של לודוויג ויטגנשטיין. ראו עוד להלן.
- 38 בערבית: "שריעה", "מורה הנבוכים" (קאפח), כרך ב, חלק ב פרק מ, עמ' תיח. על תרגום המונח ראו לורברבוים, תרגום שבכת לשון וסיפר, עמ' 561-661..
- 39 "מורה נבוכים" (שוורץ), חלק ב, פרק מ, עמ' 399.



הרציונליזציה של התורה האלוהית מתבטאת לא רק בהגדרת תכליותיה של התורה כהטמעת דעות אמתיות, אלא גם במשטור הרציונלי של המסורת ההלכתית בשיטה טוטאלית ומיסודת על תורת משפט המארגנת את כלל הנורמה ההלכתית כמערכת. מפעל הרציונליזציה של החוק האלוהי מורכב אפוא משלושה מהלכים: שכליות מהותית, שיטתיות סינופטית ומערכתיות משפטית. בין שני הרכיבים האחרונים קיים לדעתי קשר מהותי הנוגע לקשר שבין קודיפיקציה וסמכות. על פי הרמב"ם "בית הדין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה" (הלכות ממרים א, א). כפי שעמד על כך יעקב בלידשטיין, הרמב"ם מגדיר את התורה שבעל פה לא כגוף ידע אלא כמפעל של מוסד.<sup>40</sup> משנה תורה, כהסדרה קודיפיקטיבית של המסורת ההלכתית הפוזיטיבית, מבקש לפצות באמצעות קוד על העדרו של המוסד. הקוד נועד להחליף את המוסד.<sup>41</sup>

רבים חשו שמעמדו של הרמב"ם כבעל הלכה הוא שסלל את הדרך למורה הנבוכים וחייב את ההתמודדות עמו. לכל הפחות אי אפשר היה להישאר אדיש כלפי המורה. אך לדעתי הצגה זו איננה מספקת. הרמב"ם לא היה רק פוסק גדול, אלא שבמשנה תורה כתב כביכול מחדש את התורה לאור הבנתו את טיב האלוהות של התורה. "היד החזקה" הוא 'משנה תורה' במובן המדויק של המונח.

המקום המובהק ביותר של המיתוס במורה הנבוכים הוא המקום שמיעד לו אפלטון בפוליטיאה. ומה שמכונה שם "שקר אצילי" מכונה כאן בזהירות רבה יותר בשם "אמונה הכרחית".<sup>42</sup> לדעתי הסיבה לכך היא זו שעמד עליה ליאו שטראוס, והיא שהפילוסופים של ימי הביניים האמינו שהחוק האלוהי שבידם הוא מימוש בפועל של מה שנשאר כשרטוט אידיאלי אצל אפלטון.<sup>43</sup>

הזוהר הוא הקוטב הנגדי. הדרשה הפותחת של הזוהר במהדרות הדפוס היא זו המבקשת להשיב אותנו לתיאוגוניה, למציאות שלפני היות הבי"ת של בראשית. "בְּרָא נְהוּרָא לְנְהוּרִיָּה, וְאֵתְלַבֵּשׁ דָּא בְּדָא, וְסִלִּיק בְּשֵׁמָא עֲלָאָה; וְעַל דָּא 'בְּרָאשִׁית

40 בלידשטיין תשס"ב, עמ' 17-32.

41 ראו מסי 1986, עמ' 205-232.

42 ראו את דיונה של כשר תשנ"ו וההפניות שם בהערות בראשית המאמר. היקף האמונות ההכרחיות איננו ברור די הצורך. הדוגמה המובהקת של הרמב"ם היא הייחוס של רגשות כעס לאל. אך לא מן הנמנע שמעמד הנרטיב ההיסטורי המשוקע ב"משנה תורה" הוא סוג אחר של מרקם אמונה הכרחי. ואין בכך סתירה הכרחית לעמדה המיחסת לרמב"ם אמונה בהיסטוריה דתית במלוא מובן המלה – כלומר בתהליך היסטורי שבו חלה התקדמות משמעותית בידעת האל על ידי חוג גדל והולך של בני אדם. ראו: פונקנשטיין 1991; רביצקי 1991, "כפי כוח האדם" – ימות המשיח במשנת הרמב"ם, עמ' 74-104. הסוגיה כולה זכתה לאחרונה לדיון מפורט בחיבורו של גודמן תש"ע, עמ' 15-144.

43 שטראוס 1973.

ברא אלהים' – דא אלהים עלאה" (ב ע"א). זו היא שיבה נועזת ודרמטית אל המיתוס במלוא עוצמתו בעצמה העולה במידה רבה על הנוסח המבוקר והצנוע של המקרא. "בראשית ברא אלוהים", פירושו בראשית נברא 'אלוהים'. בעיני חבורת הזוהר זו היא תשובה מאהבה שעניינה ההוצאה לאור יום של הדרמה היוצרת הארוטית בכל תפארתה. הוצאה לאור זו היא הקישוט של הכלה בידי שושביניה האנושיים הקשובים בכל רגע ורגע ל־hieros gamos שבין שמים וארץ.<sup>44</sup>

נדמה כי מי שהוציאו לאור את הזוהר כספר היו ערים לכך שהאתגר שלהם הוא לעצב מחדש את התורה כממשת המילוא האלוהי וכי זה אפשרי רק אם הזוהר יופיע כממש המיתי־מיסטי של מילוא זה. הרמב"ן בפירושו לתורה מצביע על המילוא הזה של התורה כשמותיו של הקב"ה, אך עושה זאת בצנעה. ההצבעה על דרך האמת היא מארג פנימי של פירושו ואין הוא מיועד להצגה פומבית.<sup>45</sup> הזוהר הוא על כן החלופה היסודית ביותר למפעל הרמב"ם. אך ההעמקה בנקודה זו מחייבת דיון בממדים הלשוניים של שני הקטבים המופלאים הללו של התיאולוגיה היהודית בימי הביניים.

## לשון

אפשר לטעון כי היחס האמביוולנטי הניכר כלפי המיתוס נגזר מהעובדה התיאולוגית המכוננת של הסיפור המקראי בבראשית, היא הדיכור האלוהי. הדיכור הראשוני מצמצם את האלוהות לרגע של מפורשות לשונית. הצמצום הזה מתעל את העוצמה היוצרת האלוהית לאירוע שהוא סמנטי באיכותו ויצירתי בתוצאתו. האיכות הסמנטית היא רגע ממשמע והיא מאפשרת את המעבר מהכול יכולות העלומה לרגע יצירתי.

44 ראו הלנר־אשד 1995, עמ' 71-91.

45 קשה לבטא את המשפט הזה מבלי להציג מיד את פרדוקס האזוטריות שעליו עמד הלברטל תשס"א, עמ' 63-69, וראו גם את הדיון של הנ"ל תשס"ו, עמ' 333-792. מכל מקום נראה כי התשתית לעיצוב חלופה מקפת לתפיסת התורה של הרמב"ם נעוצה בסופו של דבר ברכיב של ביקורת הרמב"ם במפעלו ההלכתי, הקבלי והפרשני של הרמב"ן:

"The few statements of Nahmanides in his *Commentary to the Torah*, and in his other writings, together with the emergence of a literature of super-commentaries on his Commentary, represent the one single most efficacious critique and at the same time were an integral part of a speculative alternative to the Maimonidean edifice," Moseh Idel, "On Maimonides in Nahmanides' School" (unpublished). אני מודה למשה אידל על שהואיל לחלוק עמי את מאמרו זה שעודנו בכת"י.

ה"ויאמר" הופך אור ומובחנות בזכות האיכות הסמנטית של השפה. אם כי נציין מיד שהאיכות הסמנטית הזאת איננה ממצה את מרחב האפקטיביות הלשונית.<sup>46</sup> היכולת למשמע על ידי סימון בצלילים היא באמת פלא. ההתמקדות באיכויות הפועלות של הצלילים עד כדי דחיקת איכותם הסמנטית היא מהמאפיינים החשובים של טכניקת העלייה לרקיע, לעולם שמעל, במיסטיקה המיתית הקדומה, בספרות ההיכלות. כך מנסחת את הדברים נעמי ינוביץ' בניתוח הפרקסיס הלשוני של החיבור המכונה "מעשה מרכבה":<sup>47</sup>

התיאור הטוב ביותר של מושג העלייה העולה מהניתוח הזה איננו במונחים של קשר סיבתי; כלומר ביחסים פשוטים של סיבה ותוצאה. עלייה איננה דבר נפרד מההמנונים, איננה מקום מעבר להם הבא בעקבות דקלום. [...] [שכן] הדקלום אינו רק סיבת העלייה – הוא הוא העלייה. השבח ש"גורם" עלייה הנו אותו השבח בעת העלייה והוא זה האמור לאמת את העלייה. [...] [מחברי "מעשה מרכבה"] בנו עולם שלם של מילים, שבו מהותו של כל משתתף הוא מה שהוא עושה בכך שהוא מדבר. הדיבור הנו אפוא הפעולה ה"מציאותית" [הממשית] ביותר. אין הוא מורה באופן אינדקסיקאלי על הממדים החיצוניים של האיש אלא מהווה ראיה על עצמיותו הפנימית ומעמדו האלוהי.<sup>48</sup>

חיבורים דוגמת "מעשה מרכבה" מרתקים דווקא משום הכפילות המדהימה המאפיינת אותם כחיבורים מיסטיים והיא הטבילה בלשון בכל הגודש הצלילי שלה, טבילה שהיא בעת ובעונה אחת, ובה ובעצמה, ההזדמנות לעלייה להיכלות הרקיע.<sup>49</sup> וכל זאת תוך כדי ההדהוד המשלים אהדדי של שירת העירין הקדושים ושירתם של בני האדם.<sup>50</sup>

המדרש המיסטי של הזוהר הוא ההמשך הישיר של מיסטיקה לשונית זו. הזוהר כמדרש על התורה מממשת את התורה כמילוא הלשוני שהוא המעקף של המילוא

46 הרמב"ם לשיטתו מטעים כי: "כל מה שמופיע במעשה בראשית: ויאמר [...] ויאמר משמעותו חפץ או רצה" ולא פעולות דיבור, מורה נבוכים א, סה (עמ' 168). על גישתו של הרמב"ם למעמד השפה בכלל ראו עתה קלנר 2006, עמ' 155-178.

47 את השם נתן גרשום שלום שאף הוציא את החיבור לאור כנספח בספרו, שלום 1965, עמ' 101-102. לניתוח החיבור ראו גרינולד 1980, עמ' 77-95; שפר 1992, עמ' 181-187. על שם החיבור מעיר שפר בעמ' 77 הע' 1.

48 ינוביץ' 1989, עמ' 99.

49 זאת מלבד פנומנולוגית המראה והדיבור שעליה עמדה פריה תשס"ב, עמ' 46 ואילך.  
50 ראו את דיונו של מיכאל מאך תשנ"ד על צמצום הפער שבין הקדושים, המלאכים בני האדם.

האלוהי. תפיסת התורה כגוף האלוהי מתממש כאן בעצם הפעילות הפרשנית.<sup>51</sup> מכיוון שהתורה הנה מכלול היקרויות של הדיבר האלוהי,<sup>52</sup> היטמעות זו בלשון היא היטמעות בפלרומה האלוהית. מלילה הלנר-אשד עומדת על האיכויות הלשוניות והביצועיות המיוחדות של לשון הזהר:

השפה הזוהרית מזמינה את הקורא לצאת למסע אל תוך המילים, אל מציאות הנמצאת בתנועה תמידית, והוא מוזמן אליה לא כמתבונן בלבד, אלא כשותף הכרחי במסע הפענוח; שכן רק עבודת הקורא מאפשרת לו ליצור תואם עם החבורה הדורשת בתוך הסיפור, להפוך למתבונן פעיל או אף להיענות להזמנה ולהיכנס למעגל הדורשים.<sup>53</sup>

לא רק המודל המדרשי עובר כאן שכלול אלא גם המודל התלמודי. אחת ממטרות הרמב"ם ב'משנה תורה' הייתה לנסות ולהוריד את לימוד התלמוד ממעמדו המרכזי בקוריקולום היהודי.<sup>54</sup> חבורת הזוהר בוודאי היה שותפה להכרה במעלה של העיסוק בחכמה האלוהית הגבוהה מן העיסוק בתלמוד. אך בניגוד לרמב"ם היצירה הספרותית של חבורת הזוהר מבקשת להשפיע על הקוריקולום באמצעות שדרוג הסוגה התלמודית בעזרת הדרשה המיסטית השומרת על איכויות הדיאלוג והתיאטרליות המיוחדות של הסוגה התלמודית. כוונתי במיוחד לאיכות הסוגה התלמודית המזמינה את הלומד לבצע מחדש את הסוגיה בבית המדרש בקול (ולא בשקט כקורא) בחברותא שעמה הוא מתדיין או בהתנגנות כבוד.<sup>55</sup> חבורת הזוהר בוודאי הייתה מודעת לכך שהיא מציבה פרדיגמה אלטרנטיבית לא רק לעיסוק בהלכות בתורה אלא גם לעיסוק הפילוסופי בתיאולוגיה ואף לתיאולוגיות מיתיות חילופיות קודמות.<sup>56</sup>

51 ועוד, "הדרך שבה ממלא רשב"י את תפקידו בקיום העולם הוא תורתו. רשב"י עצמו הוא כעין התגלמות של ספר תורה, ולאחר מותו ימלא ספר תורה את תפקידו (ספר הזוהר) ח"א רכה ע"א)", ליבס תשמ"ב, עמ' 123. וראו אידל תשמ"א.

52 ינוביץ 1989, עמ' 103. על העיסוק במילות התורה כתיקון ראו ליבס תשמ"ב, עמ' 183-182.

53 הלנר-אשד 1995, עמ' 223. הלנר-אשד ממשיכה ומבהירה איך עיצוב ספרותי זה תומך באירוטיזציה של הטקסט, ראו עמ' 227-228.

54 ראו טברסקי תשנ"א, עמ' 147-168 וכן הרטמן תש"מ, עמ' 36 ואילך.

55 על איכויותיו המיוחדות הללו של הטקסט התלמודי ראו הלברטל והרטמן 1998.

56 ראו את דיונו החשוב של ליבס תשמ"ב, עמ' 167-170, על תיקון התורה באידרא רבא.

הדרך, ה'טריק'<sup>57</sup> של הרמב"ם מיוסדת על תפיסה הפוכה, על ההתנערות מהלשון.<sup>58</sup> תהליך זה מתחיל מההשתחררות מאופן דיבורה של התורה בלשון בני אדם ומוביל את החניך להשתחררות מעצם לשון בני אדם.<sup>59</sup> השגת הטרנסצנדנציה ללשון איננה אלא המגע עם הטרנסצנדנטי. הרמב"ם עורך תחילה ביקורת של הלשון הפיגורטיבית העשירה של המקרא. אחר כך הוא עובר לביקורת עצם האפשרות של התיאולוגיה כמדע תיאורי של האלוהות בכך שהוא מבקר את אפשרות הפרדיקציה במשפטים תיאולוגיים. הבנת הכשל שבכל פרדיקציה היא המובילה להבנה נאותה של השלילה כמוצא היחיד הפתוח בפני המעיין (מורה נבוכים א, נט) וכמוצא הראוי היחיד (שם א, ס).

אך הקשר בין ביקורת הפרדיקציה לדרך השלילה נובע לא רק מאי־תקפותן של פרופוזיציות ביחס לאל אלא גם מהרכיב הניאור־אפלטוני המרכזי לתיאולוגיה הפילוסופית נוסח הרמב"ם. כבר עמדתי במקום אחר על כך שככל שהדבר נוגע לפסגת ההכרה האנושית עמדתו האפיסטמולוגית של הרמב"ם מאופיינת בשניים: האיכות הלא־פרופוזיציונלית של ההכרות הנעלות ביותר והאיכות ההתנסותית של הכרות אלו.<sup>60</sup> איכות התנסותית זאת נוגעת הן לאיון התודעה הן לרגעי הארה (זאת מלבד האפשרות לידע אינטואיטיבי לא רק כהארה אלא כמה שאבן סינא מכנה 'חדס', הכרות דחוסות מבחינה פרופוזיציונלית).<sup>61</sup>

כלומר, התהליך של ריקון פרופוזיציונלי הוא הבאה לשיא של תהליך השתחררות מהיטלים, מפרוייקציות על האל, ומכאן הוא מתקדם בתהליך הדרגתי לריקון הלשון מהיגדים בעלי ערך פרדיקטיבי ביחס אל האל.<sup>62</sup> יסודו של תהליך זה בהכרה שמושגי המציאות שלנו, ובהם מושג המציאות עצמו, אינם ישימים ביחס לאל, וזהו העוגן

57 הרמב"ם משתמש בכיטוי ב"מורה נבוכים" א, ס.

58 ראו את הבחנתו של יוסף שטרן בין כתיבתו המוקדמת של הרמב"ם ב"מילות ההיגיון" לעמדתו המאוחרת יותר ב"מורה נבוכים": שטרן תש"ן. גם אם נטען כנגד שטרן כי אין הרמב"ם נוקט הבחנה בין דיבור חיצוני לפנימי כהבחנה מארגנת בדיונו במורה, הרי שביקורת התחביר של הפרופוזיציות נותרת, וכך גם עיקר ההבחנה שבין הכתיבה מוקדמת למאוחרת. יתר על כן, וכפי שניסח זאת יוסף שורץ, הקורא במורה תוהה "עד כמה מצויה בו הפניה לשתיקה, כמעין מחשבה מעבר לשפה, או עד כמה מורה הרמב"ם על הדומייה כעל 'נקודת אין' טהורה, משוללת כל תוכן הכרתי", שם עמ' 190.

59 וכבר הרגיש בהבחנה שטרן שם, עמ' 151 הע' 24.

60 ראו לורברבוים תשע"ב, וההפניה שם לספרות מחקר הנאופלטוניזם בעמ' 185, הע' 71-70.

61 ראו על כך ערן 1996 וכן קליין־ברסלבי תשנ"ז, עמ' 80-84.

62 לביקורת הפרוייקציה ראו "מורה נבוכים" א, סא (עמ' 154-155); ג, נא (עמ' 658).

המטפיסי של המהלך (מורה נבוכים א, נז).<sup>63</sup> תהליך זה הוא אפופטי במובהק, תהליך דיאלקטי של דחיפת החיויים עד קצה משמעותם ("להקל בדיבור") המתקדם לעבר שלילתו העקרונית של החיוי.<sup>64</sup> עם זאת משמש מהלך זה עצמו כתהליך של ריקון התודעה כלפי האל, והאדם ניצב מולו כאחר לחלוטין כפועל יוצא ממלאות מציאותו שאיננה ניתנת להכרה או להגדה (שם א, נט).

לכן שיאו של התהליך לאחר כל השלילות הוא רגע של הארה, רגע שהוא לדעתי שיא במורה הנבוכים. הפירוש המיסטי של משנת הרמב"ם הוא תת־זרם יציב בפרשנות הרמב"ם. במחקר המודרני שורשי זיהויו נמצאים במאמרו של אברהם יהושע השל על הרמב"ם ונבואה,<sup>65</sup> וההמשך מצוי בעבודתו של דוד בלומנטל ולאחרונה בעבודתה של דיאנה לובל.<sup>66</sup> שורשיו הימי בינימיים בקריאות של פרשנים דוגמת אברהם אבולעפיה ומייסטר אקהרט. אני מצטרף למסורת זו בטענה שהאופי המיסטי של מחשבתו של הרמב"ם לא זכה להכרה הראויה. בשיא הדיון בחלק א פרק נט אומר הרמב"ם:

וכאשר הרגיש כל אדם שאי אפשר להגיע להשגת מה שבכוחנו שנשיג כי אם בשלילה, והשלילה לא תודיע דבר מאמיתת העניין אשר נשלל ממנו הדבר אשר נשללהו, ראו בני האדם כולם, העוברים והבאים, שהבורא יתעלה לא ישיגוהו הדעות, ולא ישיג מה הוא אלא הוא, ושהשגתו היא הלאות מתכלית השגתו.<sup>67</sup> וכל הפילוסופים אומרים:

נוצחנו בנעימותו

ונעלם ממנו לחוזק הראותו

כאשר יעלם השמש מן העינים

החלושים להשיגו.<sup>68</sup>

63 לניתוח ברוח ניאו־אפלטונית של מהלכו של הרמב"ם ראו איברי 1992.

64 ראו סלס 1994, עמ' 2-3, 8-9. על האופי הדיאלקטי של המורה ראו לורברבוים 'תשנ"ט ועל האופי הדיאלקטי של הפרקים הרבלנטים במורה ראו אלטמן 1987, עמ' 119-122.

65 העשיל תשמ"ב.

66 לובל 2007.

67 לדעתו של שטרן תש"ן, "לא זו בלבד שאין שום ידיעה חיובית על האלהים [...] אלא מאחר שהיגידים המייחסים תארים שוללים לאלהים מניחים מראש את ההבחנה המכשילה בין עצם או מהות לבין תואר, אף אין הם מבטאים שום ידיעה שלילית על האל. [...] הלקח שהוא מתכוון שנפיק מתורת התארים השוללים הוא שלילת אפשרותה של התיאולוגיה", שם עמ' 165. מסקנה זו גורפת מדי לדעתי. שטרן מנתח את ההיבטים הסמנטיים והסינטקטיים אך אינו לוקח בחשבון את ההיבטים הפרגמטיים של הטיעון, כמו גם את המעבר מתיאור לשיום, ואכמ"ל.

68 "מורה הנבוכים" (אבן־שמואל), חלק א, פרק נט, עמ' קיט.

רגע השיא של תהליך השלילה הוא רגע של לאות המביא הארה, ההופכת ללאות מפני הארה. ובאופן מרתק לאחד הרגעים הפואטיים ביותר ב"מורה נבוכים", המושם דווקא בפי הפילוסופים.<sup>69</sup>

את תפיסתו של הרמב"ם אני רואה כמיסטיקה רציונליסטית.<sup>70</sup> היא מיסטית משום שהיא תפיסה המביאה לידי הכרות שאינן ניתנות להתנסחות לשונית, ואינן ניתנות להמשגה שכלית, אך מתקיימות כהתנסויות אינטואיטיביות על-שכליות. לשון בני אדם מומרת בדממה רווית תוכן.<sup>71</sup> היא מיסטית באותה מדה שניתן למשל לראות את שיאו של 'מאמר לוגי-פילוסופי' של לודוויג ויטגנשטיין כמוכיל למומנט מיסטי:<sup>72</sup>

6.4321 העובדות שייכות כולן אך ורק למַטָּה, לא לפתרון.

6.44 לא איך הוא העולם הוא המיסטי, אלא זה, שהוא ישנו.

69 אני שוקד כעת על הכנת מחקר שבמרכזו ניתוח המהלך הזה של הרמב"ם והשלכותיו.  
70 למונח זה ראו מרלן 1969, עמ' 2, 20-22. מרלן עומד על ההתנסחות החלופית של מיסטיקה שכלית – intelligence mysticism, שם עמ' 82. מבחינת חקר התיאולוגיה היהודית יש לציין את מאמרו החלוצי של אלטמן 1981. אלטמן שם בעמ' 214 הע' 5 גם מטיל ספק ביעילותו של המונח 'רציונליזם' כמבחין בין פילוסופיה לקבלה. כמו כן נמצא המונח בעבודתו של יוסף סרמוניטה, ראו מאמרו: הנ"ל תשל"ו. פיתוח נוסף נמצא לאחרונה בספרה של דיאנה לובל על הצופיזם של רבינו בחיי, ראו הנ"ל 2007, עמ' 19-26. כדאי לציין גם את המונח "קבלה מושכלת" של אברהם אבולעפיה, ראו אידל תשמ"ח, עמ' 107-120.

71 אלטמן במאמרו הנזכר (1981) מציע אפשרויות שונות להגדיר מיסטיקה בראשית דבריו, אך בסופו של דבר מאמץ אמת מידה קיומית לאפיון הגותו של הרמב"ם כלא מיסטית: "In Maimonides [the] gnostic aspect of emanation and also cognition is absent. Hence the dramatic character of metaphysical cognition in the sense of a mystery of redemption is missing. The function of cognition is the completely undramatic acquisition of immortality through the actualization of man's rational capacity [...] This serene philosophy stands in diametrical opposition to that of Jewish mysticism" (p. 211-212). המאמר הנוכחי מבקש לעצב אמות מידה לשוניות ודיסקורסיביות כדי להבחין טיפוסים מיסטיים ומניב מיפוי שונה מזה שמציע אלטמן ושבמידה לא מבוטלת יאפיין אף את עבודתו של שלום אחריו. אלטמן סבור שהתיאולוגיה המימונית חסרה את המתח הדרמטי ואת העומק שמעניקה הרגישות הגנוסטית לרע ולרחיפה לישועה המצויים בקבלה, ושהם מצויים בלב אפיונה כמיסטיקה. אך גם אם נאמץ הסתכלות מעין זו יש לזכור שהשלווה שאותה אלטמן מייחס לפילוסופיה של הרמב"ם היא פועל יוצא מההשראה של הנשגב בשיטתו. לא שהתיאולוגיה המימונית חסרת מתח אלא שזהו מתח דרמטי מטיפוס אחר, זה הנובע מהנשגב. הסטואיות שבה אינה נטולת מתח דרמטי.

72 למהרורה דר-לשונית אנגלית גרמנית ראו ויטגנשטיין 1922.

6.45 המתבונן בעולם מבחינת הנצח מתבונן בו ככשֶׁלם – מוגבל. תחושת העולם כשלם מוגבל הוא המיסטי.

6.522 הלא-יאימר לכטח, ישנו. הוא מראה את עצמו; הוא-הוא המיסטי.<sup>73</sup>

לדעתו של ויטגנשטיין, ההתבוננות במכלול תנאי המשמוע איננה אפשרית מתוך העולם הממושע.<sup>74</sup> במובן אנלוגי אפשר לומר שאנו מובלים להכרת האל אליבא דהרמב"ם כהכרת מושג הגבול של כלל המציאות כפי שאנו מסוגלים להתנסות בה. זו היא דרך פילוסופית מובהקת כי היא מיוסדת על הכרת היש באשר הוא יש, אך שיאה במימוש מיסטי של הדרך הסוקרטית – לדעת שאיננו יודעים.

ההשוואה לויטגנשטיין מדגישה את האופי הלוגי של הדיון. האיכות האינאפבילית של התנסויות מיסטיות נדונה בספרות המחקר הקלאסית של המיסטיקה, אצל וויליאם ג'יימס ואולין אנדרהיל, ואף שלום עומד עליה בפתח ספרו הנזכר בראשית המאמר בניסיון לאפיין את האיכויות הלשוניות הייחודיות של מיסטיקות יהודיות.<sup>75</sup> הדיון כאן איננו מתמקד בחוויה של אינאפביליות אלא בתנאי המשמעות הלוגיים של שפה רתית ושל פרופוזיציות תיאולוגיות.<sup>76</sup> מוקד הדיון איננו היעדרה של ההלימה החווייתית של הלשון אלא חוסר משמעותם של היגדים; ולא חוסר היכולת להביע

73 ויטגנשטיין תשנ"ה, עמ' 80-81.

74 ראו צמח 1964.

75 שלום 1974, עמ' 14-18.

76 "ידיעת האידיאות או המושכלות ניתנת לתפיסה ישירה על ידי הנפש והיא עניין לחוויה אישית, אבל לא ניתן לתת לה ביטוי תואם בלשון. כל ביטוי לשוני שלה יהיה בלתי מדויק ורק יסלף אותה", קליין-ברסלבי תשנ"ז, עמ' 61; "הצורך לדבר במשלים משקף גם את אזלת ידו של המחבר, כלומר – הפילוסוף, בבואו לבטא באופן מילולי השגות דמיוניות ברק, שמעבר ליכולת הביטוי האנושי", שורץ תשס"ב, עמ' 120. ניסוחים אלו מתמקדים באיכות האינאפבילית אך לא באיכות הלוגית של טיעונו של הרמב"ם. אוסיף עם זאת ואציין כי ההגדרה הלשונית של מיסטיקה משמשת כהגדרה מינימאליסטית. ניתן לשאול מה היחס בין הגדרה זו לשתי תופעות מרכזיות אחרות: ראשית, האם יש להחשיב כל איבוד אינדבידואליזם כמיסטיקה? האם הזדהות עם השכל הפועל למשל תחשב כמיסטית, ואם כן באיזו רמת הזדהות? שאלות אלו מובילות לשאלה שנייה: האם רק החדירה לאלוהות, או הזדהות עמה, תיחשב למיסטית? ההסתפקות בהגדרה הלשונית נועדה לעקוף כרגע את העיסוק בשאלות אלו הראויות לדיון מקיף ועצמאי, ואין ספק כי טיב העמדה שנקוט ביחס אליהן תשפיע אף על הטיפולוגיות המוצעות כאן. יחד עם זאת נדגיש כי אין ההצטמצמות הנקוטה כאן שרירותית וזאת מהטעמים שהוצעו בפנים, הן הלשוניים והן המטפיסיים. לכן גם נראה לי כי נכון לתאר את רגע השיא הזה במורה כ"אירוע משמעות" (meaning event) במונחיו של סלס 1994, עמ' 9, וזאת מבלי להתחייב לאנלוגיה שהוא עורך בין האירוע הלשוני לאיחוד מיסטי.



את החוויה אלא האי־תקפות של תנאי המשמעות הרלבנטיים. התנאים הללו הם לשוניים־לוגיים ולא חווייתיים התנסותיים. על אף שאין ספק שהצבת המרחב הלשוני עשויה לאייך את טיב ההתנסות והחוויה (וכן להיפך...).

ויטגנשטיין מצביע על המיסטי במסגרת לוגית־לשונית ומתייחס לתכנים שאינם ניתנים לביטוי היגדי. הטווח הרלבנטי של המיסטי הוא כבר פועל יוצא של המטפיזיקה של ההוגה המסוים וכאן כמובן הטווח האונטולוגי של דיונו של הרמב"ם שונה מזה של ויטגנשטיין, כפי שכבר נאמר.

עמדתו של הרמב"ם רציונליסטית משום שהיא מחייבת כתנאי מהותי את מיצוי היכולת השכלית האנושית. העל־שכלי מתאפשר רק כמיצוי של השכלי, שהוא איננו רק תנאי הכרחי להשגה עצמה אלא גם בקר פנימי ההכרחי כדי להבחין את היש מהלא יש, כלומר מהפרוייקציה. אין ולא ייתכנו קיצורי דרך.

### פנומנולוגיה

הטבילה בגורדש הלשון וההתנערות מהלשון מתוות שתי גישות יסוד מיסטיות בתיאולוגיה היהודית בימי הביניים.<sup>77</sup> ובצירוף האיכות המיתית מצד אחד והמאמץ לדה־מיתולוגיזציה מצד שני, מביאים אותנו לפרדיגמות יסוד מרתקות. חבורת הזוהר מביאה לבשלות תיאולוגיה מיתית רווית לשון כתקרית המילוא האלוהי.<sup>78</sup> התיאולוגיה של הרמב"ם מתחילה בדה־מיתולוגיזציה הנתפסת כהכרחית להשתחררות התודעה מהטלים כוזבים וממשיכה לעבר השתחררות מהלשון לקראת ריקון התודעה והשגת הארה.

אמות המידה של מיתוס ולשון מאפשרות מיפוי אפיסטמי ופנומנולוגי של מפעלו של הרמב"ם ושל מפעלה של חבורת הזוהר כפרדיגמות יסוד של תיאולוגיה יהודית בימי הביניים. יכולתם לתפקד כתיאולוגיות קשורה בגורם נוסף, אך עצמאי, והוא הקוסמולוגיות המסוימות שלהן. כל אחת מהפרדיגמות האלו מחויבת לקוסמולוגיה מסוימת והיא שקובעת את תפיסת הריטואל של כל אחת מהן. לפני שאגש לאפיון פנומנולוגי של הפרדיגמות אציין בקווים כלליים את התושבות הקוסמולוגיות שלהן. הרמב"ם סבור היה שהמדע שבזמנו מסוגל לספק תיאוריה כוללת של הקוסמוס, אם כי לא מפורטת דיה. תיאוריה זו אחידה באשר היא מסוגלת לתאר את כלל היקום הלא־אלוהי באמצעות ההבחנה בין חומר וצורה כהבחנה מספקת (ראו הלכות יסודי התורה ב־ד). קווי המתאר של הידע המדעי מאופיינים בשתי מגבלות עקרוניות.

77 לניסוח אחר ראו את טיפולוגית ההתגלות שמציעה פדיה תשס"ב, עמ' 1.

78 לתרגום פלרומה כמילוא היסטוריה עצמאית מרתקת ששורשיה בספר הבהיר מחד גיסא, ובכתבי הרמב"ם הצעיר (!) מאידך; ראו אידל 2010.

האחת היא אונטולוגית ונוגעת לטבעו של עולם הטבע, העולם שמתחת לגלגל הירח. בעולם זה שלט עקרון התת-היקבעות של גלנוס הקובע כי הפער שבין החומר ובין הצורה יוביל בהכרח לאזורי ממשק שאת היקבעותם לא ניתן לחזות.<sup>79</sup> הטבע מאופיין בקונטינגנטיות מהותית ברמת הפרטים. האחרת היא אפיסטמולוגית וקשורה להבנתנו את היחסים הסיבתיים שבין ישים שכליים. המטפורה 'שפע' מביעה יחסים סיבתיים בין ישים שכליים ואין לנו יכולת הבנה הולמת של יחסים אלו:

לא ייתכן [שפועל] כסיבה של<sup>80</sup> פועל [שכלי] זה, שאינו גוף, תהיה בתוקף יחס כלשהו. שהרי אין הוא גוף העשוי להתקרב או להתרחק, או שגוף כלשהו יתקרב אליו או יתרחק ממנו, שהרי אין יחס של מרחק בין גוף לבין מה שאינו גוף. [כמו כן ברור] שאותו [השכל] הפועל אינו פועל במישרין ולא במרחק מוגדר, מכיוון שאין הוא גוף. לכן מכנים תמיד את פעולתו של [השכל] הפועל בשם "שפע". (זאת) על דרך הדימוי למעיין מים השופע מכל כיוון ואין כיוון מסוים אשר ממנו הוא מושך או (שבו) הוא מספק לזולתו, אלא הוא נובע מכל הכיוונים ותמיד (זורם) לכל הכיוונים ומרווה את הקרובים אליו ואת הרחוקים. כן אותו השכל ... פעולתו מתמדת: כל אימת שדבר מוכן, הוא מקבל את הפעולה הזאת, הנמצאת בהתמדה, הקרויה "שפע". כן גם הבורא יתעלה שמו. [...] אומרים שהעולם הוא מן השפע של האל. [...] העניין כולו הוא שפעולות אלה הן פועלו של מי שאינו גוף, והוא אשר פעלו קרוי "שפע".<sup>81</sup>

אין לנו אפוא את היכולת להמשיג באופן נאות את טיבם של יחסי הסיבתיים (שיש לנו סיבות טובות להניח את קיומם) שבין הקומות העליונות של הקוסמוס לבין עולם הטבע. מעובדה זו נובע שחלק זה בקוסמולוגיה נמצא במעמד היפותטי בלבד. למגבלה הזאת נודעות השלכות חשובות על התיאולוגיה של הרמב"ם. האחת היא תיאורטית. יושם לב כי לעיל התמקדתי בניתוח עמדתו של הרמב"ם במסגרת ביקורת הלשון הדתית. לא ניסיתי למקם את טיב ההארה שבה מדובר ביחס ליישים

79 ראו מורה נבוכים ג, יב עמ' 455, וכן גלמן 1991; פונקשטיין 1993, עמ' 139. לעומתם ראו את עמדתו של אביעזר רביצקי 1991, עמ' 100-102.  
80 ראו את דיונו של שורץ בתרגומו בעמ' 294 הע' 18. ערכתי שינויים בתרגום כדי לשמר את יחודיות הפועל שפע (תרגום פיצ'א בערבית) להלן. התרגום העברי הוא בעל תהודה מכרעת בדיון התיאולוגי והפילוסופי העברי.  
81 "מורה נבוכים" (שורץ) ב, יב עמ' 294-295.

מסוימים, למשל השכל הפועל. במילים אחרות לא ניסיתי להציע פשר אונטולוגי להתנסות במסגרת הקוסמולוגיה של הרמב"ם. זאת לא מפני שדבר זה הוא בלתי אפשרי באופן עקרוני אלא מכיוון שאני סבור שהרמב"ם לא רצה להתחייב לפשר חד משמעי מעין זה, כנראה משום שלטעמו הקוסמולוגיה שלו הייתה רעועה מדי מההיבט המדעי. ראייה לכך היא העובדה שהרמב"ם מיקם את הדיון התיאולוגי המהותי של ה־*via negativa* במסגרת ביקורת השפה הדתית ולא במסגרת הדיונים הקוסמולוגיים של מורה הנבוכים. הרמב"ם חשב שפשרים קוסמולוגיים אכן אפשריים אך הוא לא רצה להיות תלוי בפשר כזה להצגת עיקרי עמדתו התיאולוגית. יחד עם זאת אין ספק כי הערכה אונטולוגית נאותה של משמעות ההתנסות הנדונה תלויה בפשרים שיינתנו לה. כך למשל הנחת אחדות שכל משכיל ומושכל מאייכת בצורה מסוימת את ההתנסות במיוחד אם זו מתפרשת כמחויבות פנתיאיסטית, והתנסות שתתואר כהתאחדות עם השכל הפועל תהיה אחדותית חזקה ועם זאת לא־תיאיסטית באופייה, וכן הלאה.

השלכה שנייה חשובה לעמדה קוסמולוגית זו של הרמב"ם היא: נראה שאין לבני אדם יכולת לבצע מניפולציה על יחסים סיבתיים אלו כפי שהם אכן מסוגלים לעשות ביחס לסיבתיים טבעיים.<sup>82</sup> השלכה זו קשורה באופן ישיר להגדרה שנותן הרמב"ם לעבודה זרה של אינטלקטואלים. לפיו, בעוד שהעבודה הזרה של ההמון מאופיינת בייחוס גוף לאלוהים (מורה נבוכים א, א) או בייחוס רגשות לאלוהים (שם ג, כח), עבודה זרה אינטלקטואלית קשורה בתמונה קוסמולוגית מסוימת. וכך מגדיר הרמב"ם את העבודה הזרה זו:

אני מתכווין לאמונה בישויות רוחניות [אעתקאד אלוהניא] ובאפשרות  
 "להוריד" את הישויות האלה, ולעשיית הטליסמאות.<sup>83</sup>

הרמב"ם היטיב לתאר פה את הקוסמולוגיה הנגדית שמוצאת מבע מובהק בתיאולוגיה של החבר בספר הכוזרי ובתיאורגיה הקבלית. הרמב"ם מתאר בלשון מטפורית מאופקת

82 הרמב"ם מדגיש כי על אף האופי המערכתי של היקום הוא שונה מאורגניזמים פרטיים בכך "שהאבר הראש מכל בעל־חיים שיש לו לב יקבל תועלת באברים שתחת ידו ותשוב עליו תועלתם" (א:עב, ת עמ' קסו). כלומר, יש היוון חוזר בין האברים הנמוכים בהיררכיה לגבוהים שבה. "ואין במציאות הכללי דבר כן, אבל מי שישפיע ההנהגה או יתן כוח, לא ישוב אליו תועלת כלל מאשר תחת ידו, אבל ניתנתו מה שיתנהו – כנתינת המיטיב החונן, אשר יעשה זה לנדיבות טבעיים ולמעלתם, לא לתוחלת – כל זה להדמות לאלוה ית'".  
 האתוס היסודי של היקום הוא היררכיה המאופיינת ב־*noblesse oblige*. עצם עקרון ההיררכיה משמעו שהיש הנכבד: "בטוח עליו מלקבל המעשה מזולתו".

83 שם, א, סג עמ' 162; "מורה נבוכים" (קאפח), עמ' קסד.

את זרימתו השופעת של הנהר היוצא מערן להשקות את הבריכה העליונה ולהרוות את העולם כולו. המונח המארגן של המטפיזיקה של הרמב"ם הוא מציאות ואילו המונח המארגן של התמונה החלופית הוא חיים או ברכה. ובין הקומות השונות של היקום מקשר ציר העולם, ה־axis mundi, הוא עמודו של עולם בלשונם של חכמים. סולמו השכלי של הרמב"ם, שהוא שלשלת ההוויה הגדולה בקוסמולוגיה שלו ("מורה נבוכים" א, טז), מומר כאן בצינור הרוחניות השופעת, הניתן לוויסות ולהגברה בפעולה ריטואלית אפקטיבית חשוב להגיש שלא כל תיאורגיה היא מיסטית, אף שיש מיסטיקות תיאורגיות.<sup>84</sup> לכן הרכיב הקוסמולוגי אינו קריטריון להבחנת הפרדגמטית של התפיסה על אף היותו חשוב מאד מבחינת התושבת של התפיסה המיסטית המסוימת.

איתמר גרינוולד עמד כאמור על הקשר העקרונני שבין מיתוס לבין ריטואל. לשיטתו, המיתוס הוא סיפור יוצר ריטואל המובחן מהמיתולוגיה: "סיפור שאינו מתקשר [יותר] באופן פעיל לריטואל". יתר על כן: "יכולתו של מיתוס לתפקד תלויה באופים של הקשרים שהוא יוצר בין הריטואל לבין מקומו בחיים".<sup>85</sup> אם נאמץ את הניתוח הזה נוכל להסביר מדוע הגברת הממד המיתולוגי איננה אלא מהלך של הגברת מעמדו של הריטואל, ואילו דה־מיתולוגיזציה הינה מהלך של ריקון הריטואל מחיות וצמצום תפקידו המכונן בדת נתונה. אכן, הקבלה מתאפיינת בהגברת מעמד המיתוס והריטואל. הרכיב הימני־בינימי המובהק של תיאולוגיה מיתית זו הוא העיבוד של חוליית ביניים קוסמולוגית, המספקת מפה אונטולוגית שהיא תחליף למדע השולט, תחליף שנועד לשמש בתפקיד זהה למדע השולט, המאפשר לתת פשר לאפקטיביות של הריטואל. הקבלה הימני־בינימית הזו איננה רק מחייה את המיתוס אלא גם מתחרה על טיבו ואופיו של המדע השולט.<sup>86</sup> סימני ההיכר של תחרות זו הם התובנות על אודות רוחניות וכוח<sup>87</sup> כמו גם הגודש הסמיטי המיוחד שלה או בלשונו של הרולד בלום, היקבעות־היתר הסימבולית שלה.<sup>88</sup> יצוין, כי מנקודת מבט ביקורתית אין הבדל בין הפרדיגמות הנדונות בעצם הכמיהה הכללית להעצמה (empowerment) אלא באופני ההעצמה. דבקות, חיי נצח והזדהות עם השכל הפועל מבטאים בקשת כוח לא פחות מאשר מגיקה, תיאורגיה או הזדהות

84 גלמן מיסטיקה.

85 שם, עמ' 20-21.

86 אגב, גם אם יש למיתוס שורשים מקראיים מובהקים וגם אם נקבל את התיאוריה של ליבס על אודות מרכזיות המיתוס החי לחז"ל הרי שמהלך פרשני מרכזי של הריטואל בספרות חז"ל הוא משפטי ושקיפותו למיתוס הוא בעיה יותר מאשר אמת מידה שקופה.

87 ראו גארב תשס"ה, עמ' 11-74.

88 בלום 2005, עמ' 13.

עם ספירת חכמה, הגם שביטויים של אלה שונה. אך טיפוס הקשר שבין מיתוס לריטואל שונה מאד בשתי הפרדיגמות.

לפיכך אין צורך לעמת באופן קטיגורי 'תיאולוגיה' ו'מיתוס' כטענתו של גרינולד.<sup>89</sup> ישנן תיאולוגיות המתאפיינות דווקא בהגברת הרכיבים המיתיים והריטואליים שברת ולעומתן יש תיאולוגיות מעקרות. עם זאת, החלשת מקום המיתוס והריטואל בתיאולוגיה הפילוסופית אין משמעותו עיקור הרכיב המיסטי של הדת או ויתור על מושג העבודה כמושג מארגן של הדת, כשיטת משטור של החיים.<sup>90</sup> המיסטיקה המיתית מתחברת עם תפיסת הריטואל הפועל העתיקה, ואילו הרמב"ם מציע, נאמן לתפיסתו, תפיסת מדיטיטיבית של עבודה שבלב. כך הוא מפרש את תהילים יט: "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע [...] אין אִמָּר ואין דברים בלי נשמע קולם" (פסוקים 2, 4):

הגלגלים חיים ובעלי שכל – כוונתי: משיגים [...] וכפי שאמרו הפילוסופים – בעלי־חיים המצייתים לריבונם, משבחים אותו ומפארים אותו שבה מופלג ופיאור מופלג [...] הרי ש[משורר התהילים] הבהיר ואמר במפורש שהוא מתאר את עצמותם שהם משבחים את האל ומספרים את נפלאותיו בלי דיבור שפתיים ולשון. והוא הנכון, כי המשבח בדיבור רק מספר את אשר צייר. וציור זה עצמו הוא השבח האמיתי.<sup>91</sup>

השתיקה המדיטיטיבית המתבוננת היא הדומייה הרוויה של עבודתו של משיג האמיתות המיוחדות שבאלוה. זו היא מיסטיקה אפופטית שהשראתה היא השגב של הקוסמוס שהוא רק המבואה לשגב של האל הנעלה מכל. וכאשר מיסטיקה זו מלווה בתודעת דרך השלילה הדבר מביא להתבוננות במציאותנו הקונטינגנטית התלויה באופן מוחלט ביש האמתי היחיד – 'זה' אלוהים אמת" (ירמיה י, י).<sup>92</sup> תלות מוחלטת זו היא שנתנת לדעת את הנופך הצופי המיוחד למיסטיקה המיימונית. הרמב"ם אכן דומה מאד לרבינו בחיי אבן פקודה, מיסטיקן צופי לא מיתי ובעל אופי רציונליסטי. כך מתאר בחיי את אהבת האל בשער העשירי, שער השיא של "חובות הלבבות":

וכאשר יהיה לב המאמין ריק מאהבת העולם ופנוי מתאוותיו מצד הכרה ובינה, תתישב אהבת הבורא בלבו ותהיה תקועה בנפשו כפי הכספו לו

89 גרינולד תשס"ד, עמ' 26.

90 ראו "מורה נבוכים" ג, לב לדירוג העבודה וכן ג, נא לעבודת משיג האמתות, ואת הערותיו החשובות של הרמב"ם על הפעולות הדתיות ב"מורה נבוכים" ג, נד, ר"ג, נד. כמו כן ראו את דיונו של גולדמן תשנ"ז, ובאופן כללי: בנור 1995.

91 שם ב, ה עמ' 275–276.

92 ראו את ביאורו של הרמב"ם לפסוק זה בהלכות יסודי התורה א, ד.

והכרתו אותו [...] עניין האהבה באלוהים הוא כלות הנפש ונטותה בעצמה אל הכורא, כדי שתדבק באורו העליון [לתצל כנורה אלאעלי]. והוא, שהנפש עצם פשוט רוחני [...] וכשתרגיש הנפש בעניין שיוסיף לה אור בעצמה וכוה כנפשה, תיטה במזימתה אליו, ותדבק בו במחשבתה, ותעבירהו ברעיוניה, ומתאוה אליו, וכוספת לו, וזאת תכלית האהבה הזכה.<sup>93</sup>

התבנית ההתנסותית היסודית דומה מאד לזו של הרמב"ם אם כי כאן המוקד הוא "הלב" ולא השכל.<sup>94</sup>

עם זאת ההשוואה לתיאורו של בחיי מדגישה דווקא את השוני שבינו ובין הרמב"ם מבחינה פנומנולוגית. על שוני זה ברצוני להרחיב מעט ולהצביע על שני טיפוסים מיסטיים שונים. אני מציע להבחין בין מיסטיקה חמורה וקפודה, ובאנגלית *austere mysticism*, ומיסטיקה של רחבות ועונג, ובאנגלית *expansive mysticism*. הבחנה זו מקבילה במובן מסוים להבחנה שהציע סטייס בין טיפוסים מיסטיקה מופנמים ומוחצנים. אך ההבחנה המוצעת כאן צנועה יותר מבחינת מרחב חלותה. אין כאן ניסיון להציע טיפולוגיה כללית לתופעת המיסטיקה, אלא לקדם את הפנומנולוגיה שלנו על ידי אבחנה בין טיפוסים טמפרמנט תודעתי.<sup>95</sup>

המיסטיקה המיימונית היא מיסטיקה חמורה וקפודה וזו של הזוהר היא מיסטיקה של רחבות ועונג. העוצמה הפרדיגמטית של המיסטיקה המיימונית היא פועל יוצא מהצירוף יחד של מאמץ יסודי וכולל לדה-מיתולוגיזציה עם התנערות לשונית כדי ליצור תודעה מיסטית מוארת, אך חמורה וזהירה, הרואה כל התנסחות מיותרת כמסוכנת. העוגן הדתי של המיסטיקה המיימונית הוא בעיצוב המחודש של התורה בראי ערכיה. התושבת שלה בעולם היא כתפיסה קוסמולוגית יציבה אך מודעת היטב לגבולותיה; שכן בעיניה, הפעילות הפרויקטיבית הבלתי נמנעת של בני אדם, המבקשים עוגן משמוע בעולם בדומה להם, היא המזינה התמידית את יצר העבודה הזרה. ההתלכדות של כל המוטיבים הללו יוצרת את העוצמה הפרדיגמטית. וכך גם ביחס לזוהר. מפעל הזוהר מצרף יחדיו תעופה מיתית והתענגות על גודש לשון שהוא הוא המילוא האלוהי הממומש של הדיכור האלוהי. התושבת שלה בעולם היא בזרימה הרוחנית של ציר התבל שבה נע המיסטיקן ושבאמצעותה הוא חודר עד למעמקי האלוהות. פרי מובהק שלה יהא השפיעה המיתופויטית של יוצריה, והסכנה הגדולה

93 "חובות הלבבות" השער העשירי, פתיחה, פרק ראשון, עמ' תסב-תסג; הערכית על פי "ספר תורת חובות הלבבות", עמ' תט-תיא.

94 ראו לורברבוים, נצחנו כנעיותו, עמ' 176-192.

95 השוו לביקורת של פריה על הבחנה זו ולדיונה במונח 'התפעמות', הנ"ל תשס"ב, עמ'

ביותר לגביה היא טעות בהתכוונות או בפעולה שתביא לקיצוץ בנטיעות.<sup>6</sup> סכנה זו של אבדן דרך ממשית בעיקר באונטולוגיה הסימבולית המאופיינת בהיקבעות-יתר סמלית, המגיבה עושר העשוי לעמוד לרועץ בכיורוקרטיה האלוהית הנלווית לה. התועלת שבמיפוי הפרדיגמטי הזה הוא גם בכך שהוא מאפשר הבנה של ניואנסים מפותחים יותר בידי תיאולוגים נוספים. רבינו בחי איננו מיתני והוא רואה את מיצוי היכולות השכליות של האדם כתנאי חשוב ב'טריק'. אך הרגע הנעלה שלו הוא רגע של התענגות אהבה. הרמב"ן לעומתו משלב תמונת עולם מיתית ביסודה עם קוסמולוגיית הרוחניות אך הוא טיפוס חמור וקפוד.

פרדיגמות אלו משמעותיות במסגרת הגג הכוללת של פרויקט התיאולוגיה היהודית בימי הביניים. זהו הניסיון להעמיד חכמה שתסביר לכני אדם את האלוהות ואת קשרה לעולם כקשר ממשמע ומזין בשפע, ברוחניות ובהארה.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

אורבך תשמ"ח = אפרים א' אורבך, "הלכה ונבואה", הנ"ל, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים, מאגנס, תשמ"ח.

איברי 1992 = Alfred Ivry, "Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response," *Neoplatonism and Jewish Thought*, Lenn E. Goodman (ed.), Albany, SUNY 1992, pp. 137-156.

אידל תשמ"א = משה אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.

אידל תשמ"ח = משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים, מאגנס, תשמ"ח.

אידל תשמ"ח 1 = משה אידל "ההתבודדות כ'ריכוז' בפילוסופיה היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז (תשמ"ח), חלק א, עמ' 39-60.

אידל 1990 = משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים, אקדמון, 1990.

אידל תשנ"ג = משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשנ"ג.

אידל תשנ"ו = משה אידל, "מטטרון – הערות על התפתחות המיתוס ביהדות", אשל באר-שבע ד (תשנ"ו), עמ' 29-44.

אידל 1998 = Moshe Idel, "Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism," David N. Meyers and David B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven and London, Yale University Press, 1998, pp. 39-76.

96 אם כי אף נכון הוא לומר עם מלילה הלנר-אשד כי "המיסטיקה הזוהרית מתייחדת בהיותה מוכלת יותר מאשר מתפרצת". שם, עמ' 380.

- אידל תשס"ד = משה אידל, "לריתן וכת זוגו" – ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים", **המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות ספרות**, משה אידל ואיתמר גרינולד (עורכים), ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 145-186.
- אידל 2004 = Moshe Idel, "On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship," Yossef Schwartz and Volkhard Krech (eds.) *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, Tubigen, Mohr Siebeck, 2004, pp. 123-174
- אידל 2010 = Moseh Idel, "On Maimonides in Nahmanides' School," E. Kanarfogel and M. Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, New York, 2010, pp. 131-164
- אלטמן 1981 = Alexander Altmann, "Maimonides' Attitude toward Jewish Mysticism," Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought*, Detroit, Wayne State University Press, 1981, pp. 200-219
- אפטרמן תשע"א = אדם אפטרמן, **דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים**, לוס אנג'לס, כרוב, תשע"א.
- בארט 1972 = Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Annette Lavers, New York, Hill and Lang, 1972
- ביאל 1982 = David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Harvard University Press, 1982
- בלום 2005 = Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, New York, Continuum, 2005
- בלידשטיין תשס"ב = יעקב בלידשטיין, **סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם**, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, תשס"ב.
- בנדיקט 1991 = Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London and New York, Verso, 1991
- בנור 1995 = Ehud Benor, *Worship of the Heart*, Albany, SUNY, 1995
- גארב תשס"ה = יהונתן גארב, **הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת**, ירושלים, מאגנס, תשס"ה.
- גודמן תש"ע = מיכה גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, תל-אביב, דביר, תש"ע.
- גוטמן תשמ"ג = יצחק יוליוס גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ערך: צבי וויסלבסקי תרגם י' ל' ברוך, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ג.
- גולדמן תשנ"ז = אליעזר גולדמן, "העובדה המיוחדת במשיגי האמתות – הערות פרשניות למורה הנבוכים חלק ג פרקים נא-נד", אליעזר גולדמן, דני סטמן ואבי שגיא (עורכים), **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים, מאגנס ועין-צורים, מרכז יעקב הרצוג, תשנ"ז, עמ' 60-86.
- גילר 2001 = Pinchas Giller, *Reading the Zohar*, New York, Oxford University Press, 2001
- גלמן מיסטיקה = Jerome Gellman, "Mysticism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism>, 2.3 "Theurgic vs. Non-Theurgic Mysticism".



- Jerome Gellman, "Maimonides' 'Ravings'," *Review of Metaphysics* = 1991 גלמן  
 .45 (1991), pp. 309-328
- Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden, = 1980  
 Brill, 1980
- גרינוולד תשנ"ו = איתמר גרינוולד, "נוכחותו הבלתי־נמנעת של המיתוס – מסת פתיחה",  
**אשל באר־שבע** ד (תשנ"ו), עמ' 1-14.
- גרינוולד תשנ"ו = 1 איתמר גרינוולד, "המאגיה והמיתוס – המחקר והמציאות ההיסטורית",  
**אשל באר־שבע** ד (תשנ"ו) עמ' 15-28.
- גרינוולד תשס"ד = איתמר גרינוולד, "מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים?",  
 משה אידל ואיתמר גרינוולד (עורכים), **המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות ספרות**,  
 ירושלים, מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 15-52.
- Leah Greenfeld, *Nationalism*, Cambridge, Mass. Harvard, 1993 = 1993 גרינפילד  
 הוס תשס"ו = בועז הוס, "המיסטיקציה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית",  
**פעמים** 110 (תשס"ז), עמ' 9-30.
- Moshe Halbertal and Tova Hartman Halbertal, "The Yeshiva," = 1998  
 Amelie Oksenberg Rorty (ed.) *Philosophers on Education*, London, Routledge  
 .1998, pp. 458-469
- הלברטל תשנ"ט = משה הלברטל, **המפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים, מאגנס, תשנ"ט.  
 הלברטל תשס"א = משה הלברטל, **סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו כמסורת היהודית בימה"ב**,  
 ירושלים, תשס"א.
- הלברטל תשס"ו = משה הלברטל, **על דרך האמת**, ירושלים, מכון הרטמן, תשס"ו.
- הלגרנר־אשד 1995 = מלילה הלגרנר־אשד, **ונהר יוצא מעדן**, תל אביב, עלמא ועם עובד, 1995.  
 העשיל תשמ"ב = אברהם יהושע העשיל, "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?", **יהודה אבן־**  
**שמואל** (עורך), **ספר מורה הנבוכים בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון**, ירושלים,  
 מוסד הרב קוק, תשמ"ב.
- הרטמן תש"מ = דוד הרטמן, **הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה**, תל אביב, עם עובד, תש"מ.  
 הרטמן תשס"ז = דוד הרטמן, "המסורת הפוליטית היהודית", מיכאל וולצר, **מנחם לורברבוים**  
 ונעם זהר (עורכים), **יאיר לורברבוים (עורך משנה)**, **סמכות**, כרך א, ירושלים, מכון  
 הרטמן, תשס"ז עמ' 188-191.
- Max Weber, *Economy and Society*, G. Roth and C. Wittlich (eds.), = 1978  
 Uober Berkeley, University of California, 1978
- Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines*, Princeton, = 1994  
 Princeton University Press, 1994
- Michael Walzer, *Nation and Universe*, The Tanner Lectures on Human = 1990  
 Values, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990
- וולצר, לורברבוים וזהר = מיכאל וולצר, **מנחם לורברבוים ונעם זהר (עורכים)**, **יאיר לורברבוים**  
 (עורך משנה), **סמכות**, ירושלים, מכון הרטמן, תשס"ז.

ולצר 1993 = מיכאל וולצר, **יציאת מצרים כמהפכה**, תרגמה שושנה צינגל, תל אביב, פפירוס, 1993.

*Tractatus Logico-Philosophicus*, by Ludwig Wittgenstein, German= 1922 text with an English translation en regard by C.K. Ogden; with an introduction http://www. by Bertrand Russell, Routledge and Kegan Paul, London 1922, kfs.org/~jonathan/witt/about.html

ויטגנשטיין תשנ"ה = לודוויג ויטגנשטיין, **מאמר לוגי-פילוסופי**, תרגם עדי צמח, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה, עמ' 80-81.

"חובות הלכות" = **חובות הלכות**, תרגם ר' יהודה אבן תיבון, ירושלים, אשכול, תשל"ח. טברסקי תשנ"א = יצחק טברסקי, **מבוא למשנה תורה של הרמב"ם**, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים, מאגנס, תשנ"א.

ינוביץ 1989 = Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent*, Albany, SUNY, 1989

כהן תשנ"ז = יונתן כהן, **תבונה ותמורה**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשנ"ז.

כשר תשנ"ו = חנה כשר, "מיתוס האל הכועס" במורה הנבוכים, חביבה פדיה, **המיתוס ביהדות**, אוניברסיטת בן-גוריון, תשנ"ו, עמ' 95-111.

לובל 2007 = Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007

לוין תרפ"ח = בנימין מ. לוין, **אוצר הגאונים**, א חיפה, תרפ"ח.

לוין תרצ"ב = בנימין מ. לוין, **אוצר הגאונים**, ד ירושלים, האוניברסיטה העברית, תרצ"ב. לורברבוים תשס"ב = מנחם לורברבוים, "על אפשרותה של פילוסופיה יהודית", **תרבות יהודית בעין הסערה**, ערכו אבי שגיא ונחם אילן, הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקוב הרצוג, תשס"ב, עמ' 423-430.

לורברבוים תשס"ב = מנחם לורברבוים, "שובו של לוייתן: על התאולוגיה הפוליטית של הובס", **תרבות דמוקרטית** 6 (תשס"ב), עמ' 99-107.

לורברבוים, נצחנו בנעימותו = מנחם לורברבוים, **נצחנו בנעימותו**, ירושלים מכון בן-צבי תשע"א

לורברבוים, תרגום שבכת לשון וסיפר = מנחם לורברבוים, "המורה שבכת לשון וסיפר", בנימין בראון, מנחם לורברבוים, אבינועם רוזנק, ידיה צ' שטרן (עורכים), **על דעת הקהל**, ירושלים, המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שז"ר, תשע"ב, עמ' 157-190. לורברבוים י' תשנ"ט = יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית: על הסתירות במורה הנבוכים" – עיון מחודש, **תרביץ**, ס"ח (תשנ"ט), עמ' 211-237.

לורברבוים י' תשס"ד = יאיר לורברבוים, **צלם אלוהים**, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשס"ד. ליבס תשמ"ב = יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", **הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום**, הביא לדפוס שמואל ראם, ירושלים, האקדמיה הישראלית למדעים, תשמ"ב, עמ' 87-236. ליבס תשנ"ד = יהודה ליבס, *de Natura Dei* – על המיתוס היהודי וגלגולו", מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), **משואות מחקרים בספרות הקבלה וכמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל**, ירושלים, מוסד ביאליק בשיתוף

בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 244-245.

מאך תשנ"ד = מיכאל מאך, "קדושים מלאכים – האל והלטרורגיה השמימית", **משואות מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל**, ירושלים, מוסד ביאליק בשיתוף בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 298-310.

"מורה הנבוכים" (קאפח) = מורה הנבוכים, דלאלאה' אלאחאירין, מקור ותרגום לעברית יוסף קאפח, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשל"ב.

"מורה הנבוכים" (אבן-שמואל) = ספר מורה הנבוכים בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון, ערך יהודה אבן-שמואל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ"ב.

"מורה נבוכים" (שורץ) = מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תרגום מיכאל שורץ, ערך דוד צרי, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.

מסי 1986 = Jeffery Macy, "The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, Al-Farabi and Maimonides," W. M. Brimmer and S. D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta, 1986, pp. 205-232.

מרלן 1969 = Philip Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

סלס 1994 = Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1994.

"ספר תורת חובות הלכות" = בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר תורת חובות הלכות : מקור ותרגום, תרגום לעברית: יוסף קפח, ירושלים, תשל"ג.

סרמוניטה תשל"ו = יוסף סרמוניטה, "יהודה ועמנואל הרומי – ראציונאליזם שסופו אמונה מיסטית", משה חלמיש ומשה שורץ (עורכים), התגלות, אמונה ותבונה, רמת-גן, בר-אילן, תשל"ו, עמ' 55-70.

ערן 1996 = עמירה ערן, "תפישת ה'חדש' אצל הרמב"ם וריה"ל", **טורא ד** (1996), עמ' 117-146.

פדיה תשנ"ו = חביבה פדיה, המיתוס ביהדות, אוניברסיטת בן-גוריון, תשנ"ו.

פדיה תשס"ב = חביבה פדיה, המראה והדיבור, לוס אנג'לס, כרוב, תשס"ב.

פונקנשטיין 1991 = עמוס פונקנשטיין, "תפיסתו ההיסטורית של הרמב"ם", הנ"ל, **תרמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל אביב, עם עובד, 1991, עמ' 103-156.

פונקנשטיין 1993 = Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, Los Angeles and Oxford, 1993.

פינס 1997 = Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides," Warren Zev Harvey and Moshe Idel (eds), *Studies in the History of Jewish Thought*, Jerusalem, Magnes, 1997, pp. 415-426.

- פינס תשמ"ח = "על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי", תרכ"ץ נז (תשמ"ח), עמ' 511-534.
- Menachem Fisch, *Rational Rabbis*, Bloomington, Indiana: Menachem Fisch, University Press, 1997
- Eddy Zemach, "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical," *Review of Metaphysics* 18 (1964), pp. 39-57
- קליין-ברסלבי תשנ"ז = שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים, מאגנס, תשנ"ז.
- Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Oxford and Portland, Littman, 2006
- Israel Knohl, *The Divine Symphony*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2003
- Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Harvard University Press, 1973
- Bertrand Russel, "Mysticism and Logic," *Mysticism and Logic and Other Essays*, Hammersworth, Pelican, 1953, pp. 9-37
- רביצקי 1991 = אביעזר רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים, כתר 1991.
- שורץ תשס"ב = יוסף שורץ, "לך דומיה...": מייסטר אקהרט קורא כמורה הנבוכים, תל אביב, עם עובד, תשס"ב.
- Leo Strauss, "Maimonides' Statement on Political Science," *What is Political Philosophy?*, Westport, Greenwood Press, 1973, pp. 157-159
- Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, translated E. M. Sinclair, Chicago, University of Chicago Press, 1997
- שטרן תש"ן = יוסף שטרן, "התחביר הלוגי כמפתח לסוד ב'מורה הנבוכים'", עיון לח (תש"ן), עמ' 137-166.
- Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary, 1965
- Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken, 1974
- שלום תשל"ז = גרשום שלום, דברים בגו, תל אביב, עם עובד, תשל"ז.
- Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press, 1990
- Peter Schaefer, *The Hidden and the Manifest God*, Albany, SUNY, 1992, pp. 77-95