

מיתוס המיתוסים / שלום רוזנברג*

המיתוס העברי קם לתחייה. תחייה זאת לא מתרחשת במקדשים או בבתי המדרש של המאמינים אלא בהיכלי האקדמיה. לתחייה זאת רוצה אני להקדיש את מאמרי זה. זהו נושא המתפתח בשנים האחרונות, ולמרות היותו מעוגן בתחום ההגות היהודית, מצריך הוא התייחסות קולקטיבית של חוקרי מדעי היהדות כולם. האמנם עומדים מדעי היהדות בפני מפנה דראמטי¹? האמנם יש כאן אופקים חדשים כפי שקבצי מאמרים שיצאו באחרונה מלמדים אותנו?² קבצים אלה מראים שאין תחום שאין בו מתום. מה שה'נרטיב' עשה במדעי החברה, עתיד ה'מיתוס' לחולל במדעי היהדות, וכל מי שמדעי היהדות יקרים לו חייב להתייחס לתופעה זאת, ההולכת ומקבלת לדעתי, מימדים של היסטוריה מחקרית קולקטיבית.

במבוכת הטרמינולוגיה

הרמב"ם פתח את ספר המורה, בהסברת בעיית השמות המשותפים. נדמה לי שאין כדבריו כדי להסביר את הבעיה שלפנינו. אילו הייתי מרשה לעצמי פרפרזה לדברי הרמב"ם היית כותב בעקבות דבריו:

המאמר הזה, ענינו הראשון - לבאר ענייני השימושים בשם 'מיתוס', באו בספרי החוקרים. מהשמות ההם - שמות משתתפים, ויקחום הפתאים כפי קצת העניינים אשר יאמר עליהם השם ההוא המשתתף. ומהם - משאלים, ויקחום גם כן כפי הענין הראשון אשר הושאלו ממנו. ומהם - מספקים: פעם יחשב בהם שהם יאמרו בהסכמה, ופעם יחשב בהם שהם משתתפים. ואין הכוונה במאמר הזה - להבינם, כלומר את משמעותם כולם, כי אי אפשר לפורטם כי רבים הם, ואין דברי מכוונים למתחילים בעיון... אבל כוונת המאמר הזה - להעיר מי שעיין בחכמות החוקרים וידע מקצת ענייניהם, והציקוהו מענייני השמות ההם המשתתפים או המושאלים או המסופקים; ונשאר במבוכה ובהלה.

השם המשותף המטריד אותי הנבוכ, היום, הוא כאמור 'מיתוס'. אפילו תוך רפרוף קל במאמרים ובמחקרים שהוקדשו לנושא יוכל כל קורא להיווכח שהבעיה הראשונה העומדת בפניו היא המבוכה הטרמינולוגית וחוסר בהירותם של המושגים בהם הכותבים משתמשים. חוסר בהירות זה בא לידי ביטוי אף בדברי העורכים המביאים רשימות שלמות של הגדרות מבלי לקבוע לאסופה הגדרה מחייבת. ניתוח המאמרים לעומקם מלמד אותנו שבעצם תחיית המיתוס מתרחשת בשתי רמות שונות. מצד אחד אנו עדים לחידושם או מיחזורם של תזות הטוענות טענות היסטוריות ומהותיות בתחום המיתוס. זהו שימוש שאותו אכנה ריאלי ואכן מן הראוי להתמודד אתו. אך בעיקרו של דבר רוב רובה של תחייה זאת, מתבססת על תזות נומינליות. הוא בא לידי ביטוי בעובדה שבהרבה מאוד מן המאמרים, ניתן פשוט להשמיט את המונח הקריטי 'מיתוס' מבלי לפגוע במהותה של התיזה, ומבלי שמשוהו מהפכני יתרחש במדעי היהדות. המיתוס של מרכזיות ירושלים, של המשיח, ואף של בריאת

* רוזנברג, ש', **מיתוס המיתוסים**, מדעי היהדות כרך 38 תשנ"ח עמ' 145-179.

¹ דברי פרופ' איתמר גרינוולד, בהארץ 29.10.93, וראה מאמרו של פרופ' יהודה ליבס, כיוונים חדשים בחקר קבלה, פעמים, חורף תשנ"ב, מס' 50.

² המיתוס ביהדות, בעריכת חביבה פדיה, אשל באר שבע ד', הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב תשנ"ו; מיתוס וזיכרון בעריכת דוד אוחנה ורוברט ס' ויסטריך, מכון ון ליר בירושלים, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשנ"ז.

העולם, הם מיתוסים נומינליים מעין אלה. השימוש הנומינלי מבטא קיומה של אופנה היוצרת את האשליה שלפנינו מעין "פאן-מיתוסים". ללא יוצא מן הכלל הכל מיתוס. לכאורה אין בשימוש הנומינלי במונח 'מיתוס' פגם כלשהו, ואעפ"כ לא כך הם פני הדברים. הערפל של שיתוף השם יוצר מעין אשליית מהפכה. ואכן מאחורי המהפכה יש מיתוס, המיתוס של המיתוסים. מאחורי מיתוס זה, אף בעולם האקדמי, מסתתרים אידיאולוגיה ואינטרסים, אינטרסים רוחניים אך אינטרסים. וחובת ניתוח המיתוסים מחייב אותנו לנתח גם את המיתוס הזה. בייחוד מצערת העובדה, כי בעקבות ערוב ההגדרות, ניזונים המיתוסים הריאליים מהמיתוסים הנומינליים.³

נדמה לי שעלינו לדרוש שבמסגרת מחקר מדעי היהדות תשמר ההגדרה המצמצמת של מושג 'מיתוס'. לא אכנס כאן לבעיית הגדרת המיתוס. מבחינה אופרטיבית נדמה לי שבמסגרת תולדות המחשבה היהודית, עלינו להתנות את השימוש במושג מיתוס, בהתרחשות, בסיטואציה או בתיאור הקשורים באל. זהו "בערך" המושג המקורי, ובו עלינו להשתמש. אמנם נכון אין משמעות להתווכח על סמנטיקה, אך נדמה לי שבנידון זה צדק נתן רוטנשטרייך ע"ה, כשדרש לצמצם את השימוש במושג. בספרו 'מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום'⁴ העמיד אליעזר שבייד זה מול זה שני מיתוסים, את המיתוס האלילי ואת המיתוס המקראי, שהוא היסטורי במהותו, דוגמת סיפור 'יציאת מצרים'. בתגובה העיר נתן רוטנשטרייך שיש לייחד את המונח מיתוס [להתרחשות] בתחום האלוהי.⁵ יש הרבה טעמים לצמצום זה. כמובן שעל טרמינולוגיה אין להתווכח, אולם למרות זאת יש מספר סיבות להסתייגות הזאת. החשובה ביניהן היא, לדעתי, מעין עיקרון פופריאני מורחב, לפיו מושג שאינו מסוגל לשלול כלום אינו משמעותי. במילים אחרות, אם עורך קובץ המוקדש למיתוס מסוגל לקבל כל מאמר, פירוש הדבר שהמושג הוא ריק מתוכן.

יש אכן מאחורי השימוש הטרמינולוגי, בעיה, שכל מי שהאמת יקרה לו, לא יכול שלא לדון בה, בכובד ראש. בעיה זאת מעמידה סימן שאלה על האתיקה של מחקר ההגות היהודית. כדי שהיא תהיה מובנת ארשה לעצמי משל פרימיטיבי במקצת, אך לדעתי, מדויק. לכל אדם מותר לומר על משהו שהוא משוגע, חוץ מאשר לפסיכולוג או לפסיכיאטר. הוא חייב להיות כפוף לאתיקה של הגדרות מדויקות. לכל אדם, פוליטיקאי או איש ציבור, אידיאולוג או אינטלקטואל מותר להשתמש באופן חופשי במונח מיתוס. על חוקרי ההגות היהודית מוטלת החובה להקפיד משנה הקפדה בשימוש במונח הזה. וזאת אחרי שהגדירו אותו כדבעי.

כפי שאמרתי, עיקר ענייננו כאן יהיה עם המיתוסים הריאליים. נדמה לי שלא אטעה אם אצביע על שלושה כיוונים עיקריים בהם התמקד המחקר במושג המיתוס, בזמן האחרון:

[א] הכיוון הראשון מנסה לחשוף מסורות מיתיות שנעלמו, או שהועלמו בתולדותיה של ההגות היהודית במשך הדורות. כמו כן כולל כיוון זה חקר השקיעין המיתיים הקיימים במקורות המונותאיסטיים שלפנינו. המיתוס הוא לפי זה עניין של זרמים מחתרתיים, או צדי דרכים.

[ב] הכיוון השני, אינו מחפש את המיתוס בשבילים שאבדו, אלא טוען טענה על דרך המלך ממש. כיוון זה קורא את תשומת לבנו ליסודות המיתיים הקיימים בהגות היהודית, יסודות שעוותו, לטענתה, במשך הדורות, על ידי קריאה רציונליסטית או ניסיונות אפולוגטיים שונים.

³ השפעה רבה לכיוון זה יש ללא ספק לשימוש במושג 'מיתוס' בכתביו של רולאן בארת.

⁴ מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף ב (תשמ"ג) עמ' 32 וא"י.

⁵ על מושגים ושימוש בהם – בשולי ספרו של אליעזר שביד, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג, ניסן תשמ"ד עמ' 86 וא"י.

ההבדל בין הכיוונים לדעתי עקרוני. הכיוון הראשון מנסה לחשוף מחדש את מה שהלך לאיבוד בתאונות היסטוריות שונות. הכיוון השני חושב שהוא רשאי לקרוא קריאה מחודשת את הטקסטים הגלויים לעיני כלת.

[ג] שני הכיוונים ממשיכים את המתודולוגיה הקלאסית של חקר ההגות היהודית ואין בהם חידוש עקרוני. לכאורה, מדובר בעבודה אקדמית נאוטרלית, החפה ממחויבות והטיה אידיאולוגית כלשהן. שונה הוא הכיוון השלישי, היומרי הרבה יותר. לפנינו ניסיון לשחזר מעין מיתוס בסיסי העומד מאחורי ההגות היהודית על תופעותיה השונות. כאן מציג החוקר רעיון המסוגל להסביר את כל ההגות על פי עיקרון שלפעמים מציאותו מציאות וירטואלית.

[ד] הכיוון הרביעי עוסק במה שהייתי מכנה שאלות מסדר שני: מהו יחסה של ההגות היהודית אל המיתוס במאה הי"ט ובמאה הכ' ? מהי הדעה-מיתולוגיזציה ? אנו עוסקים כאן בחקר הרפלקסיה על המיתוס, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהגות ובחקר המחשבה היהודית.

מהו המיתוס

נראה לי שאף כשאנו מצמצמים את דיוננו במושג המיתוס, עלינו להבחין בין שני תת-מושגים שונים. נראה לי שלא אטעה אם אסכם את הגישה הקלאסית על המיתוס בישראל, כטוענת שבהגות היהודית התרחש מאבק נגד המיתוס בשני אפיקים שונים :

[א] מאבק ההאנשה, המאבק נגד האנטרופומורפיזם, בתהליך מתמיד של אבסטרקטיזציה.
[ב] מאבק הייחוד, אם להשתמש בלשונו של הרמן כהן, דהיינו המאבק המודרך על ידי האינטואיציה לפיה הקב"ה נמצא מחוץ לעולם, אינו כפוף לחוקיו ואינו מוגבל על ידי הגבלותיו.

למאבק נגד האנטרופומורפיזם היתה ללא ספק השפעה חשובה למפגש עם ההגות היוונית, אם כי נוטים, לעניות דעתי, להמעיט בהשפעתו של איסור הצלמים שתרם רבות לקונצפציה הזאת, אף בעולם המרוחק מהשפעת הפילוסופיה. על כל פנים, תולדות ההגות היהודית מלמדים אותנו שהמלחמה הראשונה, התרחשה במעין קואליציה של שם ויפת, שבאה לידי ביטוי בהגות הפילוסופיות היהודית. המאבק השני הוא אופייני להגות היהודית, והוא מבטא את המרחק הקיים בין האל לבין העולם, הוא מאבק שינק מהאינטואיציות הבסיסיות של ההגות המקראית. תיזה זאת מקורה ברמב"ם שטוען שאסור להניח קיומה של תכונה כלשהי משותפת לקב"ה ולישות כלשהי. תיזה זאת פותחה על ידי הרמן כהן, ומאוחר יותר על ידי יחזקאל קויפמן.

הבחנות אלו מאפשרות לנו להבין באופן מוחשי את חשיבותן של ההגדרות, שהן ללא ספק תלויות תיאוריה. כך למשל יכולים אנו לשאול: האם הנס הוא מיתוס ? אנו יכולים לכנות את הנס מיתוס, ויתכן וכינוי זה יהיה מוצדק. אולם, לפי הגדרותיו הצודקות של יחזקאל קויפמן דווקא קיומם של ניסים או האמונה בהם, מוכיחה שעולמו של המקרא אינו מיתי. הנס מתאר את השליטה המוחלטת של האל על העולם. ריבונות זאת באה לידי ביטוי בבריאה ולאחר מכן הנס. הגדרה זאת פירושה שעלינו לדייק גם בהיבט אחר. ושוב, ניווכח לדעת שהקביעה שתופעה מסוימת היא מיתית, היא פונקציה של ההקשר של ההגדרה והתיאוריה בה אנו משתמשים. כך למשל, האם הדמויות בסיפורי רבה בר בר חנה הן מיתיות, או שמא הן שייכות, כפי שאני חושב, לזואולוגיה פנטסטית, בלשונו של חורחה לואיס בורחס, אגדית אך לא מיתית. אין ספק שהמלחמה נגד המיתוס היא מלחמה מתמדת, והישגיה תמיד עומדים בסימן של רביזיה. התפתחותם של שני הכיוונים האנטי-מיתיים מתלכדים ומצטברים במשך הדורות. ואכן,

מוהר"ן, הראי"ה ומרטין בובר דיברו כולם על תהליך מתמיד זה. כדברי מוהר"ן עלינו לעשות תשובה על התשובה (ליקוטי מוהר"ן מהד' קמא, ו, ג):

ואפילו אם יודע אדם בעצמו, שעשה תשובה שלמה, אף על פי כן צריך לעשות תשובה על תשובה הראשונה. כי מתחלה כשעשה תשובה עשה לפי השגתו, ואחר כך בודאי כשעשה תשובה, בודאי הוא מכיר ומשיג יותר את השם יתברך. נמצא לפי השגתו שמשג עכשו, בודאי השגתו הראשונה הוא בבחינת גשמיות. נמצא, שצריך לעשות תשובה על השגתו הראשונה, על שהתגשם את רוממות אלקותו: וזה בחינת עולם הבא, שיהיה כולו שבת, היינו כולו תשובה, כמו שכתוב (דברים ל'): "ושבת עד ה' אלקיך", כי עקר עולם הבא הוא השגת אלקותו, כמו שכתוב (ירמיהו ל"א): "וידעו אותי למקטנם ועד גדולם". נמצא בכל עת שישגיגו השגה יתרה, אזי יעשו תשובה על ההשגה הראשונה:

מיתוס ותיאורגיה

מן המפורסמות הוא שדור המחקר שלפנינו, שרטט תמונה קלאסית לפיה, המקרא וספרות חז"ל ממוקדים באידיאה אנטי-מיתית, שהשתחררה בקבלה. כאן נעוץ בעצם החידוש הגדול ביותר של המהפכה שבדורנו. עלינו לקרוא מחדש את המקורות הקלאסיים, את המשנה והתלמוד, או אז ניווכח שהאלמנטים המיתיים שולטים בהם. יש לדבר זה השלכה היסטורית פרדוכסלית. השבר והקרע שבין היצירות, בין חז"ל לקבלה הופכים עכשיו להמשכיות. תמיד היה ניתן לדבר על המשכיות המתקיימת ברבדים שונים של היצירה, אלא שכאן ההמשכיות מתקבלת דווקא על ידי חשיפת היסודות המיתיים של הרובד הקלאסי. ננסה לדון על סוגייה זאת, מתוך עיון בדוגמה קונקרטית הקשורה בתיאורגיה, ודרכה נעמוד על הניסיון לגשר בין חז"ל לבין הקבלה, תוך חשיפת היסודות התיאורגיים במשנתם של החכמים.

חילקנו לעיל את המיתוס לשני כיוונים עיקריים, עליהם נחזור ונדון עוד להלן. אם נתבונן בחלוקה זאת נוכל לראות שכיוון הייחוד, נהפך לפרובלמטי ביותר בדיון בשאלת מעמדה של התיאורגיה, תפיסת העבודה כצורך גבוה. כמוכך, שגם המונח תיאורגיה הוא רב-משמעי, ואלם נשתמש בהגדרת מציעיה. משה אידל הגדיר את התיאורגיה כ"ציון פעולות שנועדו להשפיע על האלוהות, לרוב על מצבה הפנימי או על הדינמיקות הפנימיות שלה עצמה, אך לעתים גם על יחסה לאדם".⁶ התיאורגיה המיתית היא אנטי-תזה מוחלטת לרעיון הייחוד, הא-ל זקוק לאדם. אנו מעוניינים כאן לא באפשרות הפעולה של האדם על העולם, ואף לא בהשפעתו על ההשגחה האלוהית, אלא בפעולתו של האדם על צדדים פנימיים באלוהות. במילים אחרות בצורך שהאלוהים נצרך לו לאדם. העיון בסוגייה זאת היה מצריך עיון דקדקני ורחב, אך במסגרת מאמר ראשוני זה, מתכוון אני לעמוד על דוגמה קונקרטית, פרט שיכול ללמד אותנו על הכלל, ועל המקורות השונים שלכאורה מהווים מאפיינים תיאורגיים בספרות חז"ל.

לפנינו מכלול מימרות האומר דרשני. ננסה אכן להבין מה משמעותן של מימרות אלה. הדוגמה הקלאסית בה נתחיל את דיוננו קשורה בפירוש הפסוק: "צור ילדך תשי ותשכח א-ל מחללך".⁷ על פי מדרשו של ר' יהודה ב"ר סימון⁸ פסוק זה מתייחס, להתשת כוחו של הקב"ה ולרפיון הידיים הנגרם

⁶ מ' אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 173.

⁷ דברים לב, יח. תודתי נתונה לתלמידי יוסי פרבר על הערותיו בסוגייה זאת, ולהערה מחכימה מפרופ' דניאל שפרבר.

⁸ ראה ב"ז בכר, אגדת אמוראי א"י, כ"ג, ח"א, עמ' 148 ואילך.

לגבורה של מעלה.⁹ לאמרה זאת ניתן להוסיף את האנטי-תזה המייחסת לאדם את היכולת להוסיף כח בגבורה של מעלה. האמנם מדרשים אלה הם תיאוריים? נדון בהם להלן, תוך שאנו מביאים זה מול זה את הנוסחאות השונות של המדרשים מקבילים מאיכה רבה¹⁰ ומפסיקתא דרב כהנא:¹¹

איכה רבה	איכה רבה (בובר)	פסיקתא דרב כהנא
ר' עזריה בשם ר' יהודה בר' סימון אמר: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמד"א באלהים נעשה חיל,¹² ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, כביכול מתישין כח גדול של מעלן דכתיב צור ילדך תשי,⁷ ר' יהודה בר' סימון בשם ר' לוי בר' טרפון: בזמן שישראל עושין רצונו של הקדוש ברוך הוא מוסיפין כח בגבורה של מעלה כמד"א ועתה יגדל נא כח ה',¹³ ובזמן שאין עושין רצונו של הקב"ה כביכול מתישין כח גדול של מעלן, והולכין גם הם בלא כח לפני רודף.¹⁴	ר' עזריה בשם ר' יהודה ב"ר סימון: בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה הן מוסיפין כח [בגבורה], דכתיב ועתה יגדל נא כח ה',¹³ ובשעה שהן מכעיסין אותו, וילכו בלא כח לפני רודף.¹⁴	ר' עזריה בשם ר' יודה בר' סימון: כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של הקב"ה הן מוסיפין כח בגבורה, כמה דאת אומ' ועתה יגדל נא וג',¹³ ואם לאו כביכול צור ילדך תשי.⁷ ר' יודה בר' סימון בשם ר' לוי בן פרטא: כל זמן שישר' עושין רצונו של הק' הם מוסיפין כח בגבורה, כמה דאת אומר באלהים נעשה חיל,¹² ואם לאו, כביכול וילכו בלא כח לפני רודף.¹⁴

⁹ ראה א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ח"א, עמ' 75; ומ' אידל, עמ' 174–175.

¹⁰ פרשה א סימן לג, מהדורת וילנא; פרשה א פרשה א ד"ה [א] איכה ישבה, מהדורת בובר.

¹¹ פסקה כח, מהדורת מנדלבוים, עמ' 380.

¹² תהלים ס, יד.

¹³ במדבר יד, יז.

¹⁴ איכה א, ו.

מדרשים אמוראיים אלה, מתבססים על מדרש תנאי בספרי, הדין אף הוא בפסוק "צור ילדך תשי":¹⁵
 דבר אחר צור ילדך תשי,
 כל זמן שאני מבקש להיטיב לכם אתם מתישים כח של מעלה,
 עמדתם על הים ואמרתם זה אלי ואנוהו¹⁶ בקשתי להיטיב לכם חזרתם בכם ואמרתם נתנה
 ראש ונשובה מצרים¹⁷
 עמדתם לפני הר סיני ואמרתם כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע¹⁸ בקשתי להיטיב לכם חזרתם
 בכם ואמרתם לעגל אלה אלהיך ישראל¹⁹
 הוי כל זמן שאני מבקש להיטיב לכם אתם מתישים כח של מעלה.

מדרש תנאי זה הנו מדרש מבאר המפרש את דברי משה בתוכחתו לעם ישראל לקראת מותו. הוא מציע עקרון ("כל זמן"), המבוסס ומתייחס לאירועים שעברו על העם במהלך נדודיו במדבר למן יציאת מצרים. שתי הדוגמאות הניתנות כאן על-ידי בעל המדרש, קשורות בחטאי העם ובהשפעה שלילית שלהם כלפי ה'. המדרשים האמוראיים מוסיפים על המדרש התנאי, ומדברים על שני סוגים של השפעות ביחס לא-ל, חיובית ושלילית. כראיה לכל סוג מובאים שני פסוקים - האחד מן התורה המתאר את הא-ל ואת ההשפעה עליו, ואילו השני מן הכתובים מתאר את עם ישראל ואת האופן שבו ההשפעה באה לידי ביטוי.

נדמה לי שלא נטעה אם נניח שמאחורי מדרשים אלה עומדת שאלה דתית עקרונית, והיא המשמעות התיאולוגית של תבוסת ישראל במלחמות והחורבן שבעקבותיו, וממילא ניצחונם לכאורה של אלילי העמים. "וילכו בלא כח לפני רודף" (איכה א, ו) נאמר על העם, אולם ההשקפה האלילית והטרגדיות ההסטוריות נתנו לפסוק הזה גם משמעות תיאולוגית, שהרי "בא-לוהים נעשה חיל והוא יבוס צרינו" (תהלים ס יד). המדרש התנאי מחזיר אותנו אחורה אל ימי יציאת מצרים. הפסוקים שנבחרו, ואף הקשרם, מאפשר לעשות השלכה מדרשית אל התקופה הרחוקה. על ידי פסוקים אלה ניתנת התשובה. לא האלילים הוכיחו את כוחם, אלא שחטאי ישראל גרמו לכך שהקב"ה יראה כחסר אונים. זהו חילול השם הגדול שגרמנו בעוונותינו. הפלא הוא שהדברים כתובים במפורש בפסוקים: "ואמרו הגוים האלה אשר שמעו את שמעך לאמר, מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר, ועתה יגדל נא כח א-דני כאשר דברת לאמר" (במדבר יד טו-יז).

הוספת כוח בגבורה של מעלה פירושו הוא על פי זה, סיוע אלוקי לעם ישראל וגילוי כוחו, ואילו התשת כוחו של מקום פירושו מניעת הסיוע לעם ישראל, וממילא חילול שמו בעמים. מעשי בני האדם אינם משפיעים (מחלישים או מחזקים) על כוחו של ה', אלא על רצונו לסייע לישראל במלחמותיהם.²⁰

15 ספרי דברים שיט, מהדורת פינקלשטיין עמ' 365.

16 שמות טו, ב.

17 במדבר יד, ד.

18 שמות כד, ז.

19 שמות לב, ד.

20 יש לציין שגם הפסוק "ועתה יגדל נא כח ה'", מובא בהקשר העשוי ללמד שהכוונה אינה לכוחו העצמי של ה' אלא לאופן שבו הוא עשוי להיתפס ע"י האומות ("והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר. מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר. ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר". במדבר יד טו-יז). על פי זה המדרש לפסוק אינו סותר את הפשט אלא מרחיב אותו. לא רק איבוד עם ישראל חלילה על-ידי ה' עלול להיתפס באומות כחולשת כוח אצל ה', אלא גם כישלונם של ישראל במלחמותיהם.

צדק ללא ספק, א"א אורבך בדבריו הכמעט טריביאליים "מאמר זה מכוון נגד האמונה הפשטנית. חוסר גילוי כוחו של הא-ל אינו סימן להעדרו של הכוח הזה, ואין לבוא אליו בטענות 'היכן הדינמס שלך', אלא קיים קשר בין גילוי של אותו כוח לבין מעשיהם של בני האדם. מעשי בני האדם יכולים כאילו להתיש את כוחו ולמנוע את הפעלתו"²¹. ה'כאילו' שבדברי אורבך, וה'כביכול' המצוי או החסר במדרש, אינם משמעותיים. אנו עוסקים בשאלה עקרונית יותר. האם זקוק הא-ל לאדם ובייחוד לישראל, ואולי אף לשם כך בראם? או שמא העיקרון היחידי הנתון בשאלה הוא גילוי של הא-ל על ידי האדם, ובייחוד אומות העולם, וחזרתם בתשובה אליו. הגברת כוחו של הא-ל או התשת כוחו מתארים את השינויים ביחס האדם לא-לוהים, ובשום אופן ופנים לא לצדדים פנימיים בא-לוהות, נעבור עתה לאגדה נוספת משל ר' יהודה בר סימון. מדרש זה המופיע בויקרא רבה²² ובפסיקתא רבתי,²³ מהווה וריאציה לפירוש מושג התשת כוחו של הקב"ה:

ויקרא רבה	פסיקתא רבתי
ר' יהודה בר' סימון בש' ר' לוי בן פרטא:	רבי יהודה בר סימון אמר (ר' בן לוי) [בשם ר' לוי בן] פרטא: צור ילדך תשי ⁷ התשתם כחו של יוצר,
כת' צור ילדך תשי ⁷ התשתם כוחו שליוצר.	לצייר שהוא יושב וצר בלקטירים של שלטון, עם כשהוא יושב וצר באו ואמרו לו נתחלף השלטון, מיד רפו ידיו, אמר של מי נצור של ראשון או של שני,
לצייר שהיה יושב וצר איקונין שלמלך, עם כשהוא גומרה באו ואמרו לו נתחלף המלך, מיד רפו ידיו שליוצר, אמ' שלמי נצור שלראשון או שלשני, ²⁴	כך כל הארבעים יום עסק הקדוש ברוך הוא בצורת הוולד, לסוף ארבעים יום הולכת ומקלקלת עם אחר, כביכול רפו ידיו של מקום, אמר של מי נצור של ראשון או של שני,
כך כל ארבעים יום הק' עסוק בצורתו שלולד, לסוף ארבעים יום היא הולכת ומקלקלת עם אחר, מיד רפו ידיו שליוצר, אמ' שלמי נצור שלראשון או שלשני,	הוי צור ילדך תשי, התשתם כחו שליוצר
הוי צור ילדך תשי, התשתם כחו שליוצר יו"ד זעירא ולית בקרייה כוותה. ²⁵	

הבנת מדרש זה חשובה עד למאוד, כי עליה בנויה התזה מרחיקת הלכת, לפיה קיים מיתוס הבנוי על מוקד משמעות של המצוות. טענתו של אידל היא ש"גרשם" שלום צדק בהדגישו את התגברות היסודות המיתיים בקבלה, ואולם הנחתו כי היהדות הרבנית ניצחה את המיתוס, הנחה שהשתמע ממנה מתח בין הקבלה ליהדות הרבנית, נותרה בלתי מוכחת. לדעתי [מוסיף אידל], יצר שלום חלוקה פשטנית בין גנוסטיקה מיתית מובסת לבין יהדות רבנית לא-מיתית מנצחת. גם אם היהדות הקדומה לא יצרה

²¹ א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, עמ' 80. ראה שם גם בעמ' 81.

²² פרשה כג אות יב, מהדורת מרגליות, עמ' תקמז-תקמח.

²³ פרשה כד, מהדורת איש שלום, עמ' קכה.

²⁴ ההיבטים הריאליים של המשל, נידונים על ידי ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, עמ' 52-53.

²⁵ והשווה גם בתי מדרשות חלק ב - מדרש רבי עקיבה בן יוסף על אותיות קטנות וטעמיהן: "וי תשי (דברים לב יח) יו"ד קטנה התשתם כחו של יוצר"

תיאוסופיות ומיתוסים מטאפיסיים משוכללים כפי שעשו הגנוסטיקאים, היא שימרה את היסודות האלה בתפיסת המצוות שלה²⁶. קיימת אכן הקבלה בין "המחשבה מיתית לבין התפיסות של טבע המצוות". בדוגמאות שהבאנו לעיל, הגברת הכוח או החלשתו מצביעות על שאלה תיאולוגית כללית. הדוגמה שלפינו היא חשובה בגלל שהיא מתייחסת לדוגמה קונקרטית של מצווה שכנראה גורמת לתשות כוח. וכך כותב אידל: "טקסט זה מרחיב לגבי מעשה קונקרטי המרפה את הכוח העליון - ניאוף. לפיכך נראה שאת הביטוי המיוחס לר' לוי בן פרטא - אם אין ישראל עושים רצון האל - יש להבין במקרה זה כמתייחס לניאוף -- עברה על אחד מעשרת הדיברות. חשובה במיוחד לדיוננו העובדה שהביטוי "כביכול" אינו מופיע במובאה האחרונה, וכך מתאפשרת פרשנות מילולית יותר של הטקסט - החטא מרפה ממש את כוח ה"גבורה" האלוהית. יתר על כן, מתואר כאן האופן הספציפי שבו קורה הדבר, כך ששום פרשנות מטפורית לא תתאים לקטע זה. החטא סותר אפוא את הפעילות האלוהית, וגורם לאל רפיון וחולשה".

האמנם זאת היא משמעותה של האגדה הזאת? כדי להבין את הסוגייה התיאולוגית הנדונה עלינו לעיין בסוגייה אחרת (עבודה זרה נד ע"ב):

משנה שאלו את הזקנים ברומי אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה אמרו להן אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין היה מבטלו הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות יאבד עולמו מפני השוטים אמרו להן אם כן יאבד דבר שאין צורך לעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו אמרו להן אף אנו מחזיקין ידי עובדיהן של אלו שאומרים תדעו שהן אלוהות שהרי הן לא בטלו.

גמרא תנו רבנן שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי אם אלוהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים מפני מה אינו מבטלה אמרו להם אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי הוא מבטלה הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות יאבד עולם מפני השוטים אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין דבר אחר הרי שגזל סאה של חטים [והלך] וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין דבר אחר הרי שבא על אשת חברו דין הוא שלא תתעבר אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין והיינו דאמר ריש לקיש אמר הקדוש ברוך הוא לא דיין לרשעים שעושין סלע שלי פומבי אלא שמטריחין אותי ומחתימין אותי בעל כרחי.

גמרא זאת מלמדת אותנו את הטרוניא של הקב"ה שהחוטא מכריח אותו לשתף פעולה עם הרע בעל כורחו. יש וריאציות רבות לשאלה הזאת. ריש לקיש היה ער במיוחד לשאלה זאת. וכך קוראים אנו במקום אחר (בבלי, יומא לח ע"ב):

אמר ריש לקיש מאי דכתיב (משלי ג לד) אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא לטמא פותחין לו בא לטהר מסייעין אותו תנא דבי רבי ישמעאל משל לאדם שהיה מוכר נפט ואפרסמון בא למדוד נפט אומר לו מדוד אתה לעצמך בא למדוד אפרסמון אומר לו המתן לי עד שאמדוד עמך כדי שנתבסם אני ואתה.

²⁶ אידל, פרק ז, עמ' 172.

ריש לקיש, בעקבות התנא דבי רבי ישמעאל, טוען שהיחס הא-לוהי לפעולת האדם איננה סימטרית. כיחסו של המוכר לקונה נפט, כך יחסו של הקב"ה לפושע. אמנם, כדברי רבי עקיבא (משנה, אבות ג, טז) החנות פתוחה והחנוני מקיף, אולם אין הקב"ה מזהם את ידיו בנפט. הרשות נתונה, אלא שהקב"ה רק מאפשר את המעשה מבלי לשתף פעולה עם החוטא. לא כך יחסו אל הצדיק. כבמכירת אפרסמון המוכר מעוניין להשתתף עם הצדיק בעשיית המעשים הטובים.

אכן, סוג השאלה שנשאלה כאן אינה קשורה לשאלת התיאורגיה, והיא באה לידי ביטוי גם במדרש שלפנינו. המדרש בנוי ללא ספק על הדמיון האטימולוגי בין "צור" ו"יוצר", ומכאן האפשרות לפרש את הביטוי "צור ילדך" כמתייחס לא-ל היוצר את הולד במעי אמו. אלא שכדי לדייק בהבנת המדרש עלינו להעיר על הרקע הביולוגי של הטקסט, בברייתא במסכת ברכות (ס ע"א), הדנה בתפילה שאדם מתפלל על אשתו המעוברת:

שלשה ימים הראשונים - יבקש אדם רחמים שלא יסריח, משלשה ועד ארבעים - יבקש רחמים שיהא זכר, מארבעים יום ועד שלשה חדשים - יבקש רחמים שלא יהא סנדל,²⁷ משלשה חדשים ועד ששה - יבקש רחמים שלא יהא נפל, מששה ועד תשעה - יבקש רחמים שיצא בשלום.

חז"ל סברו שלמן היום הארבעים לעיבור האישה, ועד סוף החודש השלישי, היא עלולה להתעבר בולד נוסף הפוחת את צורתו של העובר הראשון, אותו היא נושאת כבר ברחמה. דבריו של רבי סימון עוסקים כאן במקרה שלפנינו עוסק במקרה שבו אישה מעוברת נואפת בתקופה זו של הריונה. הקב"ה עומד אז כביכול בפני התלבטות האם להמשיך וליצור את העובר הראשון הכשר, או ליצור את העובר השני הממזר שיפחות את צורתו של הראשון.²⁸ אין לנו כאן עסק בהתשת כוחו מפני ניאוף, אלא בהכרח לשתף פעולה על החוטא, כביכול נגד "מצפוננו" של הקב"ה.²⁹ בהמשך המדרש, קוראים אנו את דברי ר' יצחק: אמר ר' יצחק מצינו כל עוברי עבירות הגונב נהנה והנגנב מפסיד הגוזל נהנה והנגזל מפסיד ברם הכא שניהם נהנין מי מפסיד הקב"ה הוא מאבד סימניו.

לכאורה אנו עומדים בפני אותו המוטיב שמצאנו במסכת עבודה זרה. אלא, שמקרה מחוכם זה שפותח על ידי רבי יהודה בר' סימון קשה יותר. הוא מהווה מעין הפרכה של גישתו של ריש לקיש, שהרי הקב"ה אינו יכול להסתתר מאחורי פעולת הטבע, כמשתף פעולה פסיבי עם החטא. כאן פעולתו היא אקטיבית, הוא צריך להחליט באיזה דרך ללכת.

הבנה פשוטה זאת של דברי רבי יהודה בר' סימון כתובה במפורש במקבילה המצויה בכמדבר רבה

(ט, א) אותה אביא עתה כמעט במלואה:

איש איש כי תשטה אשתו וגו' הה"ד (דברים לב) צור ילדך תשי וגו' צור ילדך הה"ד (איוב כד) ועין נואף שמרה נשף וגו' הנואף אומר אין בריה יודעת בי לפי שכל מעשיו אינן אלא בחשך... וכה"א (איוב כד, טו) "וְעֵין נֹאֵף שְׁמֶרָה נֶשֶׁף לֹא אָמַר לֹא תִשְׁוֹרְנִי עֵין וְסֶתֶר פָּנִים יָשִׁים" וְעֵין נֹאֵף שְׁמֶרָה נֶשֶׁף לֹא אָמַר לֹא תִשְׁוֹרְנִי עֵין אֵינוֹ אֹמֵר לֹא יִרְאֵנִי אָדָם אֵלָּא לֹא

²⁷ רש"י מפרש: "שלא יהא סנדל - שלא תתעבר אשתו ולד אחר, ויהיה פוחת צורתו של ראשון, ודומה לדג של ים ששמו סנדל, הכי אמרינן במסכת נדה (כה ע"ב): סנדל דומה לסנדל של ים, ומתחלתו ולד היה אלא שנרצף, משל לאדם שסטר את חבירו והחזיר צורתו לאחוריו".

²⁸ מקבילה נוספת למדרש זה שאינה מובאת בשמו של ר' יהודה ב"ר סימון, מופיעה במדבר רבה (וילנא) פרשה ט "א"ר יצחק הנואף הזה כביכול מרשל כח השכינה כיצד העובר שהיא מתעברה מן האיש צר צורתו בתוך מ' יום לאחר מ' יום הנואף בא עליה והקב"ה עומד ותוהה ואומר של מי אצור של צורת הבעל או של צורת הנואף כביכול צור ילדך תשי".

²⁹ רעיון כזה מופיע במדרש שהצמיד העורך אחרי מדרש זה.

תשורני עין' לא עין של מטה ולא עין של מעלה מהו 'וסתר פנים ישים' הקב"ה שהוא יושב סתר ישים פנים של נואף באותו העובר לפי שהנואף והנואפת רוצין שלא תתעבר אלא שיעשו תאותן בלבד והקב"ה מפרסמן בעולם כדי שידעו הבריות ויאמרו פנים של זה הם פני הנואף שצר צורת העובר בדמות הנואף הוי 'וסתר פנים ישים' ולפיכך נקרא זמה לפי שהן כופרין שניהם ואומרים לא עברנו עבירה והבריות אומרים א"כ זה מהו. ולא תאמר בזמן שהיא מתעברת מן הנואף אותה שעה דומה צורת הולד לצורת הנואף אלא אפילו היא מעוברת מבעלה ובא עליה הנואף הקב"ה מהפך צורת הולד לצורת הנואף וכה"א (דברים לב) צור ילדך תשי.

א"ר יצחק הנואף הזה כביכול מרשל כח השכינה כיצד העובר שהיא מתעברה מן האיש צר צורתו בתוך מ' יום לאחר מ' יום הנואף בא עליה והקב"ה עומד ותוהה ואומר של מי אצור של צורת הבעל או של צורת הנואף כביכול צור ילדך תשי יו"ד של תשי זעירה תשי ידי הצייר.

אמר ר' אבהו למה"ד לצייר שהיה צר איקונין של מלך בא לגמור הפרצוף אמרו לו מת המלך ועמד מלך אחר כיון ששמע הצייר כך נתרשלו ידיו התחיל אומר מה אעשה מאלו הסימנים אם אצור אותו בצורת המלך הראשון או בצורת השני התחיל תמה, כך האיש משמש הקב"ה צר צורת העובר בדמות אביו חזר הנואף ובא עליה הרי נתעברו הסממנים הה"ד (הושע ד) אלה וכחש ורצוח וגנוב ונאוף פרצו ודמים בדמים נגעו מה עשה הקב"ה כביכול חזר והפך את הצורה שצר בתחלה בדמות האיש לדמות הנואף לקיים מה שנאמר וסתר פנים ישים הוי צור ילדך תשי ותשכח א-ל מחוללך...³⁰

בין תיאולוגיה למיתוס

התיזה המרכזית שברצוני להעלות כאן טוענת אכן, שהטקסטים המעין-תיאורגיים המצויים במקורות החז"ליים אינם קשורים כלל למצוות, אלא לשאלות התיאולוגיות הקשורות עם תבוסתם של ישראל בשדה הקרב. אכן, נראה לי שנוכל להווכח שחיפוש המיתוס לא איפשר לראות את הדיון המודע בסוגייה. כך קוראים אנו בספרי (בהעלותך, כו):

וכן הוא אומר (ישעיה סג) בכל צרתם לו צר. אין לי אלא צרת צבור צרת יחיד מנין ת"ל (תהלים צא) יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה. וכן הוא אומר (בראשית לט) ויקח אדני יוסף אותו ויהי ה' את יוסף. וכן הוא אומר (ש"ב ז) מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו. ר' אליעזר אומר עבודה זרה עברה בים עם ישראל ואיזה זה פסלו של מיכה. רבי עקיבא אומר אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו אמרו ישראל לפני המקום פדית את עצמך. את מוצא שכל מקום שגלו שכינה עמהם... וכשהם חוזרים שכינה חוזרת עמהם שנא' (דברים ל) ושב ה' אלוהיך את שבותך והשיב לא נאמר אלא ושב ה'. ואומר (שה"ש ד) אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי...

הפדות היא מוטיב המופיע פעמים רבות בהגותם של התנאים.³¹ מה פירוש הפדות הזאת? הרצון לתפוס את המיתוס המונח לכאורה ביסוד הגותם של חז"ל מנעה את שמיעתם של קולות אחרים, ובייחוד, למודעות העצמית לסכנות המיתוס כפי שהיא מופיעה במפורש בדברי התנאים. בקטע שהובא עתה,

³⁰ וכן בתנחומא נשא, פרק ד'.

³¹ ועמד על כך אברהם יהושע השל, בספרו תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, עמ' 66 וא"י.

מייחס ר' עקיבא לישראל טענה "פדית את עצמך". כיצד אנו מבינים זאת? הדברים כתובים מפורשות במדרש רבה (שמות פרשה מב פסקה ג), כפירוש לכתוב (הושע ז, יג) "אוי לָהֶם כִּי נִדְדוּ מִמֶּנִּי שֹׁד לָהֶם כִּי פָשְׁעוּ בִּי וְאֶנְכִי אֶפְדֶּם וְהֵמָּה דִּבְּרוּ עָלַי כְּזָבִים":

כי שחת עמך וכי עמו של משה היו אלא זהו שאמר הכתוב (הושע ז) אוי להם כי נדדו ממני שוד להם כי פשעו בי ואנכי אפדם והמה דברו עלי כזבים: ממני היו פורשים שנא' אוי להם כי נדדו ממני יש אדם מחליף דבר רע בדבר טוב אדם שנותנין לפניו מרגליות ושיחור מניח המרגליות ונוטל השיחור והם מניחים לחיים של עולם ובוחרים במתים שנאמר (תהלים קטו) עינים להם ולא יראו שוד להם שבר עתיד להגיעם והמה דברו עלי כזבים ומה כזבים דברו על הקב"ה?

דרש רבי עקיבא אמרו וכי עמנו היה עסוק עם עצמו היה עסוק לעצמו פדה ולא פדה אותנו שנאמר (ד"ה א ט) מפני עמך אשר פדית ממצרים גוי ואלוהיו. רבנין אמרי זה אלוהיך פדה אותנו.

ר' חגי בן אלעזר אומר זה אלוהיך אין כתיב כאן אלא אלה אלוהיך שיתפו אותו עמהם ואמרו אלוה וזה העגל פדה אותנו ומכזבים בי ואנכי אפדם והמה דברו עלי כזבים אף אני אומר שאינם עמי לכך נאמר כי שחת עמך.

ניתן לכאורה למצוא מקבילות רבות לרעיון של פדות הקב"ה, אולם הקטע הזה מלמד אותנו להפתעתנו שרבי עקיבא חשב שחטאם של אנשי העגל היא האמונה שהקב"ה פדה את עצמו.³² אם אנו מחברים את אמירותיו השונות של ר"ע, נוכל לומר שהוא קובע כאן את הגבול המאפשר לאדם להיכנס בשלום ולצאת בשלום מהדיון התיאולוגי. זהו הגבול שבין האמונה הנועזת מבית מדרשו של רבי עקיבא, למיתוס שמחוץ למחנה.

נעבור עתה לקטע נוסף, הקשור לדעתי בתודעה העצמית של החכמים, תודעת המוטיבים התיאורגיים והסכנה הכרוכה בהם. נוכל לעמוד על שאלה זאת לפי קטע בפסיקתא דרב כהנא – (פסקא כה אות א)³³, קטע שהובא כמה פעמים בהקשר התיאורגיה:

ויאחז צדיק דרכו וטהר ידים וג' (איוב יז ט) צדיק זה הקב"ה דכת' ביה כי צדיק ה' צדקות אהב (תהלים יא ז) וטהר ידים זה הקב"ה דכת' טהור עינים מראות ברע (חבקוק א יג) יוסיף אומץ (איוב שם) זה הק' שהוא מעצים כוחן של צדיקים שיעשו רצונו ד"א ויאחז צדיק זה משה וצדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל (דברים לג כא) וטהר ידים זה משה דכת' ביה לא חמור אחד מהם נשאתי (במדבר טז טו) יוסיף אומץ זה משה שהוא מעצים כוח גבורה כמה דאת אומ' ועתה יגדל נא כוח ה' (שם יד יז) ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוסה בר' חנינה ורבנין אמרין בשם ר' יוחנן יתקף חיילהון דרחמך הגבר מידת רחמים על מידת הדין כמה דאת אומ' ועתה יגדל נא כוח ה' (שם) א"ר יודן לגיבור שהיה מתגושש באבן של משית ועבר אחד וראה אותו א' לו יפה כוחך לבב כוחך גיבור כמה דאת אמ' ועתה יגדל נא כוח ה' (שם)

הקטע של ר' יודן הושמט מהדיונים על התיאורגיה, שהרי קטע זה יכול היה ללמד על הקטעים הקודמים. האם מתרחש כאן תהליך הדומה, למה שאחד החוקרים מייחס לגרשם שלום, השמטה "אולי על מנת לחזק את הרושם"³⁴? על כל פנים קטע זה חשוב הוא עד למאוד. עקרונות הרקע הריאלי ברור,

³² כפי שהעירני פרופ' אביגדור שנאן כתבי היד של המדרש מאששים את העובדה שאלו הם דברי ר' עקיבא.

³³ הטקסט בפסיקתא דרב כהנא, מהד' מנדלבוים עמ' 379? 329?

³⁴ מיתוס וזיכרון עמ' 78.

למרות הקושי להבין את הפרטים עד סופם. מדובר כאן כנראה, באתליט המתגושש, כלומר מתעמל המנסה להרים אבן "מסית", דהיינו העוסק במעין הרמת משקולות. לפניו עומד אדם המעודד אותו. אדם זה קורא אליו "ועתה יגדל נא כוח ה'". אלו הן גבולות התיאורגיה. אין האדם מוסיף כוח ממשי באקט מאגני, אלא בקריאת העידוד שלו. לפנינו תפילה שאיננה מגיה. נראה שזהו הפירוש הנכון, אם כי אין להוציא מכלל אפשרות את הסברה שהדברים נאמרו באירוניה. על כל פנים, האמנם זאת היא העזרה שהאדם נותן לקב"ה?³⁵

אין כוונתי לשלול כאן את קיומם של שורשים קדומים לקבלה ולמיסטיקה. כמובן, שאין אני טוען שאין אופקים חדשים למחקר הקבלה. אני דן כאן בטענה היסודית, כלומר בייחוס תיאורגיה למשנתם של חז"ל. זהו ייחוס המעגן את הקבלה בעולמם של החכמים במחיר קריאת משנתם לפי מפתח מיתי. דבר זה איננו נכון, כפי שניסיתי להראות. אפכא מסתברא. אולי יש לקרוא קריאה אחרת רבים מן הקטעים התיאורגיים המאוחרים. עמדתו על צורך זה במאמרי על נפש החיים³⁶. אעמוד על דברים אלה כאן בגלל חשיבותם ומרכזיותם, ובגלל שיכולים ללמד הם אם לא על הכלל, לכל הפחות על חלקו.

התיאורגיה בחסידות ובהתנגדות

מה משמעות המושג 'עבודה צורך גבוה'? ההבנה המיתית ברורה מאליה, האלים החלשים יצרו את האדם כדי להיעזר בהם. עמדה זאת מחזירה אותנו אל עולם המיתוס ואף אל דתות הודו. האם אימפליקציות מיתיות אלו היו מודעות לחכמים? אין לי ספק שאמנם כך היו פני הדברים. הם היו מודעים ויש לנו עדויות ברורות להתנגדות לפרשנות מיתית זו. מבלי לעסוק בכלל הסוגיה ותוך הסתפקות בהשקפה בלבד, אומר שדבר זה בולט בחסידות ובהתנגדות גם יחד.

ר"ח בעקבות הגר"א הוא ללא ספק, הלוחם האנטי-מיתי הגדול, הנלחם כנגד התפיסה הזאת שנראתה לו פסולה. הוא תופס את ה'עבודה צורך גבוה' כיסוד בהבנת פעולתה של מערכת המצוות. אך הפעולה איננה על הא-ל אלא על מערכת עולמות מסתורית שקיומה וטובה תלויים במעשי האדם:

כן בדמיון זה כביכול, ברא הוא יתב' את האדם והשליטו על רבי רבוון כחות, ועולמות אין מספר, ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם על פי כל פרטי תנועות מעשי

³⁵ במדרש מאוחר יותר מוצאים אנו את פיתוח הרעיון. ברור שאין בו כל אלמנטים מיתיים. בגלל העניין שבו אני אצטט את החלק הרלבנטי ממנו (בתי מדרשות חלק א - מדרש יתברך): "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שהוא חי וקיים לעלם ולעלמי עלמיה וכן הוא אומר ואולם חי אני ואומר וה' אלוהים אמת רואה נולדות ויודע מה שעתיד להיות דכתיב מגיד מראשית אחרית ואין מי למחות בידו... וכשהצדיקים עושים רצונו הם מוסיפין כח וגבורה כמה דאמר ועתה יגדל נא כח ה' מהו יגדל ישר כחו וכן הוא אומר אמרו לאלוהים מה נורא מעשיך אמרו לפניו טאבא מה טבא אינון עובדין דידך מה דחילון אינון (מנ) מנגניא דידך מאן יכיל לשיזבי גרמיה מן יומא דדינא רבא דכתיב מי יאמר זכיתי לבי טהרתי מחטאתי ואומר אנה אלך מרוחק ואומר אם אסק שמים ואומר אשר בידו נפש כל חי ולא ברא הקדוש ברוך הוא עולמו אלא בשביל ישראל שיהיו יראים ממנו שנאמר למען תירא את ה' ואומר והאלוהים עשה שיראו מלפניו (וכשצדיקים עושים רצונו הם מוסיפים כח וגבורה שנאמר ועתה יגדל וגו') ואם לאו כביכול צור ילדך תשי ואומר הוגעתם ה' בדבריכם ואומר ולא אותי קראת יעקב כשישראל עושין רצונו של מקום הם עושים שמאל ימין שנאמר ימינך ה' נאדרי בכח וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום הם עושים ימין שמאל שנאמר השיב אחור ימינו מפני אויב כשישראל עושין רצונו של מקום אין חימה לפניו שנאמר חימה אין לי וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום כביכול חימה לפניו שנאמר וחרה אף ה' כשישראל עושין רצונו של מקום אין שינה לפניו שנאמר הנה לא ינום וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום כביכול ויקץ כישן ה' כשישראל עושין רצונו של מקום הוא נלחם להם שנאמר ה' ילחם לכם וכשאין עושין רצונו של מקום הוא נלחם בכם שנאמר ויהפכו להם לאויב והוא נלחם בם כשישראל... ואין הקדוש ברוך הוא מניח את ישראל לעולם אלא מרחם להם כאב שנאמר כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא ואומר כרחם אב על בנים והמקום ירחם עלינו ועל כל ישראל ואמרו אמן.

³⁶ תורת הקבלה ב'נפש החיים', שנה בשנה, ירושלים, תשנ"ח.

ודבוריו ומחשבותיו, וכל סדרי הנהגותיו, הן לטוב או להיפך ח"ו... כי בצלם אלוהים עשה וגו' שכמו שהוא ית' שמו הוא האלקים בעל הכוחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו. כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כוחות ועולמות, על פי כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, כאלו הוא גם כן הבעל כח שלהם כביכול.

העולמות עליהם שומרות המצוות והחובות הדתיות בכלל, אינם העולמות שהקוסמולוגיה דנה בהם. הם נסתרים מעיני המדען, אך נגלים הם לעיני איש האלוהים. דברי הקבלה על העולמות העליונים מקבלים עתה פרשנות שונה. אין הם עולמות האלוהות הזקוקים לאדם, אלא עולמות של קוסמוסים נסתרים. עד כאן ה'גובה' שהעבודה מגיעה אליה.

בחסידות מצוי מודל אחר של התייחסות לתיאורגיה. וההבדל בין המודלים הוא משמעותי ויכול ללמד על שתי הגישות. נוכל להוכיח זאת תוך קריאה בתורה מפתיעה ב'מגיד דבריו ליעקב' לר' דב בר המגיד ממזריץ'³⁷:

יהי כבוד ה' לעולם... ישמח ה' במעשיו, שרוצה לשמוח במעשיו, כדמיון אב שיש לו בן קטן, והבן קטן רוצה ליקח מקל ולרכוב עליו כמו על סוס, אף על פי שדרך הסוס להנהיג את האדם, והוא מנהיג אותו, מכל מקום יש לו תענוג בזה, ואביו עוזר לו, ונותן לו מקל למלאות תאוות הבן, כך הם הצדיקים רוצים להנהיג את העולם, וברא הקב"ה את העולמות כדי שיתענגו בהנהיגם, וכבוד עצמיותו אין אנו משיגים אך כבודו שבעולמות אנו משיגים. לפיכך צמצם את עצמו בעולמות, כדי שישתעשע בהתענג של הצדיקים שיש להם תענוג מהעולמות, וזהו רצון יראיו יעשה, שבאין סוף לא שייך הרצון, רק הרצון יראיו עושים שהם הצדיקים, על דרך במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים.

בקטע זה לומדים אנו את האינטואיציה המדהימה שהתיאורגיה אינה אלא משחק. הילד הופך את המקל לסוס. הוא יוצר את האשליה שהסוס נושא אותו, אולם הוא נושא את הסוס. כוח פעולתו של האדם בעולם אינה לא יותר מאשר משחק שהאלוהים מאפשר לאדם. אלוהים רוצה שהאדם יחשוב שהוא, ה'כל יכול', זקוק לבשר ודם. עבודת האדם היא ריאליזציה מבחינתו של האדם ואף מבחינת העולם. מבחינה אלוהית איננה אלא משחק, סוס עץ. האירוניה החסידית כאן ברורה. אם בני האדם רוצים להשפיע על העולמות העליונים, שישפיעו. ניתן לבנות עבורם מציאות מדומה, עולם של משחק, שבו יחשבו בני האדם שהמיתוס הוא ריאלי, ויתקנו את העולם: homo ludens.

מיתוס ופא; תוס

נעבור עתה אל המיתוס מהסוג השלישי. כאן החוקר וההוגה מנסה לנסח מיתוס-על המסוגל לאפיין את ההגות היהודית כולה. לדעתי הדוגמה הקלאסית נמצאת לדעתי בשיטתו של א"י השל, אשר כינה את הגישה מהסוג הזה, הפאתוס האלוהי. בימינו ניתן היסט מיוחד לכיוון זה על ידי יהודה ליבס. נדמה לי

³⁷ מהד' רבקה ש"ץ תורה ז', מהד' ירושלים תשל"א תורה ט', ז ע"ב.

שלא אטעה אם אקבע שמיתוס זה מתבסס על ניסיון להבין מה שהייתי קורא התיאור-פסיכולוגיה, ה'פסיכולוגיה' האלקית.³⁸

במרכז התיזה מצוי רעיון האהבה. ניתן לקבל במלואה את הקונצפציה לפיה האלוהים אוהב. אוהב את האדם, ובמיוחד אוהב את ישראל. אולם אהבה זאת נגועה בקנאה. זאת קנאה הדורשת מהאדם התמסרות טוטלית, ועינה צרה בכל אהבה אחרת שהאדם מסוגל לעבוד.³⁹ הדוגמה הקלאסית נמצאת לדעת מציעיה, בעקידה. אם אני מבין נכונה את האינטואיציה הבסיסית של הכיוון הזה, הרי שאלוהים נתפס כאן בדומה לבעל האוהב את אשתו אהבה נאורונית. אשתו האהובה יולדת לו בן, והנה עתה מתעורר פרדוקס נורא. פרי האהבה הופך לנשוא הקנאה. האם מסוגל הבעל לסבול את אהבת אשתו לבנו? או שמא קנאתו בפרי בטנו לא יביא אותו לדרוש מאשתו את ההוכחה האחרונה והאבסורדית לדרוש ממנו שהרוג היא עצמה, את פרי בטנה. למרות האריאציות בפרטים, זאת היא לדעתי תורף השיטה כולה, שבמרכזה האהבה הבאה לידי ביטוי במצוות העקדה. לדעתי, יש בקונספציה זאת הנחות יסוד מסוימות שאין ברצוני לקבלן. הבעיה המרכזית שבשיטה, היא שהמתודולוגיה שעליה היא בנויה, מכשילה אותה כמה פעמים:

[א] הבעייה המתודולוגית הראשונה קשורה עם עצם בניינו של המיתוס. ניתן בקלות לבנות מיתוס על ידי הטלתם של טקסטים שונים. המיתוס יכול להתקבל על ידי יצירת קולאג', דהיינו על ידי תמונה המתקבלת מחיבורם של כתבים שונים מבלי שזאת מצויה בטקסטים המקוריים. זאת ועוד, אף אם הקולאג' מכיל בתוכו יסודות אותנטיים, יש להוכיח שהוא מייצג את דרך המלך של ההגות אותה אנו מנסים לתאר.

[ב] לפנינו ניסיון למצוא מעין מפתח אוניברסלי לתופעות השונות של התרבות היהודית. פלא בעיני, שאחרי כל כך הרבה שנות מחקר במדעי היהדות עדיין ניתן לחשוב על קיומו של הסבר כוללני. הביקורת שהתלוותה באקדמיה לכל דיבור על "היהדות" כמושג כולל, נתנה מקום עכשיו לדוגמטיות של המיתוס שיכול לכאורה להסביר את כל ההיסטוריה הרוחנית היהודית!

[ג] שתי ההערות הקודמות נוגעות לשאלות המתודולוגיות. כל טענה מתודולוגית היא סעיף בביקורת המדעית עליה יש להתווכח בכלים מדעיים. אולם פיתוח של מיתוס איננו מדעי בלבד. יש בו מימד נוסף המביא אותי לטענתי השלישית - הקיומית. הטענה הקיומית שייכת לתחום אחר. כדי להסביר את משמעותה של טענתי, ארשה לעצמי להשתמש בהבחנה הנפוצה בפילוסופיה האנליטית. לפנינו שתי צורות דיבור שונות הדיבור הפורמלי - הצורני, והדיבור המטריאלי - התוכני. תוך שינוי מה, איישם הבחנה זו בסוגייה שלפנינו. בשיח הראשון - הצורני, החוקר - מתייחס לתמונת הא-לוהים כפי שהיא מצטיירת בעולמם של המאמינים, כשהכותב שומר מרחק אקדמי מהם. בדיבור השני - התוכני, השיח מתייחס לא-לוהים ממש מבלי לשמור על אשליית החיץ, תפיסת המאמינים. רק תכונה זאת מסבירה את הוצאת הדיון ממגדל השן של הפרסום האקדמי אל התרבות הכללית. השיח החומרי עושה את פיתוח

³⁸ "De natura Dei", המיתוס היהודי וגילגולו", בתוך אורון וגולדרייך (עורכים) משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד, עמ' 29 וא"י.

³⁹ יש לדעתי חוסר עקביות בשימוש במושג 'קנאה' בדיבורים על המיתוס המונותאיסטי. לפעמים משמשת היא קנאה של גבר לאשתו לפעמים קנאה באדם שיכול להגיע להיות כאלוהים.

המיתוס למקסים ולמסוכן גם יחד. הכיוונים הראשונים הם פרי יצירתם של אנשי אקדמיה, רציונליסטים, אגנוסטיים, סקפטיקנים, המתארים את עולמם הפרימיטיבי של המאמינים. שיחזור המיתוס שלפנינו נוצר עם הפאתוס של מאמין החי את המיתוס. המיתוס פרץ אל מעבר מגבולות האקדמיה, ואף השיל מעצמו את המחלצות העוטפות את מהותו המחתרנית.

חיבורם של שלוש בעיות אלו מביא אותנו להסיק מסקנה שיש בה אזהרה. אם ננסח זאת בשפה הפילוסופית נוכל לומר שלא תמיד ניתן לב לרמה האינטנציונלית, כלומר כפי שהיא נתפסת בעולמו הפנימי של האדם. האלוהים האחד אינו אחד מבחינת המאמינים. תפיסת האלוהים שונה בתקופות שונה אצל מאמינים שונים, אף במסגרת אותה מסורת דתית או פילוסופית. ומכאן שאין לחברם באופן אוטומטי לתמונה האחת. הדוגמה הקלאסית לכשל מעין זה נמצא לדעתי, בספרו של פרויד על משה והדת המונותאיסטית. הנחת היסוד המובלעת היא הלגיטימיות לדון על האלוהים ולהכניס ל'אלוהי ישראל' תכונות שיתגלו לאחר דורות אצל מאמינים נוצרים. בצורה זו או אחרת, חוזר כשל זה בניסיונות שונים למצוא את הנקודה הארכימדית להבנת תרבות.

אולם, נראה לי שיהיה זה מן הנכון להתעלם מהבעיות המתודולוגיות הכלליות ולדון לגופו של דבר בתזות. המיתוס הזה הוא אכן ניסיון לשרטט תיאור-פסיכולוגיה. ניסיונות שונים נעשו בכיוון זה. את הבכורה בתחום זה רוצה אני לייחס למחברו של 'קול סכל' התיאור-פסיכולוג הראשון בתקופה החדשה, שכנגד התורות הקלאסיות על תכלית הבריאה, העלה היפותזה חדשה:⁴⁰ "יושב השמים ישחק כמלך בשר ודם לא יתענג בעבדיו הישרים גם לא במשרתיו הפחותים כי אם בכלב קטן, קוף או צפור או סוס, פעם יעשה מעשה האדם ופעם כבהמה, והגיד זה שלמה בחכמתו ברור, ר"ל שברא ה' עולמו להתענג בבני אדם, באמרו מדבר על חכמת הבורא ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת משחקת בתבל ארצו ושעשועים את בני אדם": teo ludens.

הדוגמה הקלאסית ליצירת מיתוס מסביר מעין זה מצוי ללא ספק בספרו של קארל יונג על איוב.⁴¹ יש מקבילה מעניינת בין הספקולציות של יונג לבין דברים מסוימים שאנו קוראים במחקר ימינו. התיאור-פסיכואנליזה של הא-ל קדמה לביוגרפיה שלו. מוקד הדיאגנוזה שלה מצביעה על הסיבה המרכזית, בדידותו של הא-ל המונותאיסטי. אמנם לפעמים הם מזכירים שהמקרא הוא לא בדיוק מונותאיסטי, מה שהיה יכול לבדר את רוחו במלחמת אלים בריאה המעניקה את הנקטר של האדרנלינה השמימית. אולם, מוטיב זה איננו מעסיק יותר מדי את התיאור-פסיכולוגיה.⁴² היא רואה את דמותו של הא-ל כדמותו של רווק בודד נאורוטי. במחקר המודרני מתואר הוא כרווק המטריד "מינית" את עם ישראל'. כדברי אחד החוקרים: "בהיעדרה של בת-הלוויה האלוהית של המיתולוגיה הקדומה, בחר אלוהי ישראל בעם שלם, עם ישראל, להיות לו לעזר כנגדו".⁴³ בתיאורו של יונג, מוצא אלוהי ישראל, הא-ל הטרגי של איוב, את ישועתו בדמות הנשית של החכמה, שעתידה להוולד בספרות שלאחריו ולבשר על ידי כך את הנשיות שבנצרות. ישועה זאת לא יכולה לנחמנו. הועמד אכן כאן לפנינו מיתוס של הא-ל האוהב והמקנא הקשור באהבתו זאת לעם ישראל.⁴⁴

⁴⁰ בחינת הקבלה ליש"ר, 1852 עמ' 9.

⁴¹ C. G. Jung, Answer to Job, London, 1954.

⁴² מיתוס וזכרון עמ' 255.

⁴³ בקובץ מיתוס וזכרון (בערכית דוד אוהנה ורוברט ס' ויסטריד), ירושלים תשנ"ז, עמ' 79.

⁴⁴ תיאור המיתוס המונותאיסטי שהחוקרים מציעים אינו ברור כלל. לפי אחת הגרסאות זהו מיתוס של אהבת ה' ועם ישראל. לפי גרסה אחרת זהו מיתוס ההתפתחות מהבדידות של האריך אנפין לזוג של הזעיר אנפין והשכינה. אלו הם כמובן שני מיתוסים שונים לחלוטין. לעניות דעתי השני מבטל את הראשון.

אכן, רבות נכתב על המאבק הפילוסופי המרתק של הלוגוס והמיתוס לאורך הדורות. א"י השל הוסיף את הפאתוס, תכונה המבטאת לפי דבריו את הנבואה. אליהם יש להוסיף אולי את האתוס, את הרובד המוסרי. כאן מצאנו אכן את ארבעת המתמודדים שבפרדס ההגות. האתוס הוא המוקד שבהגותו היהודית של הרמן כהן, שבעקבות קאנט סבר שדרך הלוגוס לדת סגור, ומאידך וודאי חשב שהכנסת אינטרס נוסף לקב"ה, מעבר למוסר, יש בו משום פגיעה בגבורה של מעלה: "הדת נשארת במעגל המיתוס כל עוד היא מייחסת למהות הא' מושג של אישיות"⁴⁵ אנו עוסקים עכשיו בצלע האחר, היחס אל הפאתוס. אך קודם אקדים דברים הנראים לי עקרוניים.

נדמה לי שלא אעשה צדק עם פרופ' יהודה ליבס, אם לא אודה בכל הכנות על התרומה החשובה של רעיונותיו. הוא החיה לפנינו בצורה מרשימה את אחת האפשרויות בהן ניתן היה במשך הדורות לתפוס את היהדות, ולדעתי לעוות אותה. בספר התורה כפי שהוא מצוי לפנינו, נגמרת פרשת העקידה בניצחון החסד על הקנאה, במחאה כנגד קרבן אדם, ובראיית קורבנות בעלי חיים, ובייחוד קרבן העולה, כפעולה סמלית הבאה במקום קרבן האדם. מדברי הנביאים יכולים אנו ללמוד שכנראה היו כאלה אשר לא קיבלו את סיום הפיוס שבעקידה ולימדו שאכן הקב"ה מבקש את הקרבתו של בכור האדם ופרי בטנו. עבורי פתח המיתוס של ליבס אשנב להבין את עולמם הנפשי של אותה סטייה. על כך חייב אני לו תודה. אך נסער אני עד עומקי נשמתי כנגד הטענה שזאת היא עיקרה של היהדות ההיסטורית.

כיצד יכולים אנו לבדוק דבר זה? נראה לי שפרופ' ליבס עצמו הציע בוחן אפשרי אחד. אך לפני זה אחזור על הדברים כדי לדייק בהם, ומתוך כך לחדד את הגבולות. התפיסה הזאת על אהבה-קנאה שונה יסודית מהתפיסה הוולונטריסטית הקלאסית על הרצון השרירותי של האלוהים. על התפיסה הוולונטריסטית אין לסמוך שום פסיכולוגיה. מול תפיסה זאת הבנויה על הרצון עומדת תפיסה הבנויה על האהבה, אלא שזאת אהבה פוססיבית, בעלת קפריזות, ונתונה למצבי רוח. למרות ששתי הגישות הללו רחוקות האחת מהשנייה, וההבדלים ביניהן גדולים ועקרוניים, יש ביניהם צד שווה, הניגוד לרציונליזם. ביטוי הגדול לניגוד זה היא סוגיית התיאודיצייה, צידוק הא-ל או בלשוננו צידוק הדין. אין לצידוק זה שום משמעות במערכת בה שולטת השרירות האלקית.⁴⁶ היהדות רבות עסקה בסוגייה זאת ועיסוק זה מלמד אותנו על הגישה העקרונית שבה. גם מיתוס האהבה הפוססיבית בוחל בתיאודיצייה אלא שהתנגדות זאת אין מקורה ברצון נעלם, אלא בקפריזות ומצבי רוח בלתי מוסברים, בנאורוזה הקדושה. סוגיית התיאודיצייה היא דוגמה נאה לבדיקת מיתוס-העל להבנת התרבות היהודית. אלא, שלדעתי זאת גם דוגמה לכשלון השיטה. המנסה לשלול את התיאודיצייה יצטרך להכחיש את המוחש, ולמחוק דפים רבים וחשובים מספרי ההגות היהודית. לסוגייה זאת אחזור עוד להלן.

עתה יכולים אנו לראות את העימות בין מיתוס, אתוס ופאתוס. היהדות ההיסטורית נתפסת כממוקדת באהבת ה' ובמוסר. המחלוקת הברורה בין הגישות יכולה להתנסח בצורה ברורה: האם האתוס הא-לוהי הוא תוצאה של הפאתוס או שמא כפי שלימדנו השל, הפאתוס הוא תוצאה של האתוס, כלומר של המוסר? נדמה לי שניתן לענות על השאלה הזאת לאור הדברים שראינו לעיל, שהרי לתיאודיצייה-פסיכולוגיה יש השלכות הגותיות ישירות, שאותן ניתן לבדוק בתחום הקונקרטי. מכאן

⁴⁵ ראה על סוגייה זאת את מחקרו של א' ישפה:

Alfred Jospe, Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei H. Cohen und E. Cassirer, 1932.

⁴⁶ ראה מאמרו של יהודה ליבס, העל אלוה לבקש הצדקה? הארץ 5.9.94 עמ' 7. אעיר כאן דרך אגב על פרט אחד הנראה לי חשוב. כנגד דבריו של אליעזר שביד בספרו 'להגיד כי יש ה': הצדקת אלוהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה', בת-ים תשנ"ד, וכנגד דבריו של יהודה ליבס, רוצה אני לטעון שספר חסידים הוא במובהק ספר תיאודיצייה. @@@

חשיבותה של שאלת התיאודיציה, עליה עמד בצדק ליבס. אנסה להוכיח את עמדתו בדוגמה מתחום זה, דוגמה שאינה לקוחה מהספרות הפילוסופית ילידת השידוך המפוקפק (?) שבין ירושלים ואתונה, אלא מעולמם של חז"ל. דוגמה זאת תהיה קשורה לדמות שהקסימה רבים, דמותו של רבי עקיבא. במקרה זה אנו בני מזל, ואם כי דברי אגדה עניים הם על פי רוב, הטקסט שלפנינו עשיר. אנו יכולים להציץ דרכו על ויכוח מסביב לסוגייה זאת, ויכוח בין המוסר והפאתוס, ואנו אפילו יכולים לדעת את שם החכם שאכן האמין בקיומו של הפאתוס הקפריזי של הא-ל. חכם זה היה פפוס או אולי רבי פפוס. וכך קוראים אנו במכילתא (בשלח ו):

דרש פפוס איוב כ"ג והוא כאחד מי ישיבנו ונפשו אותה ועיש דן יחידי לכל באי העולם ואין מי ישיב על דבריו. אמר לו ר' עקיבא דייך פפוס. אמר רבי פפוס ומה אתה מקיים והוא באחד ומי ישיבנו. אמר ליה אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם אלא דן הכל באמת והכל בדין.

ובמקבילה בתנחומא שמות (יח, יח):

וילך משה וישב אל יתר חותנו זש"ה והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ועיש (שם כג) דרש רבי פפוס לפי שהוא יחיד בעולם ואין מי שימחה בידו כל מה שרוצה לעשות עושה ונפשו אותה ועיש א"ל ר"ע חייך פפוס אין דורשין כן א"ל ומהו והוא באחד ומי ישיבנו א"ל כשם שהשואל שואל למטן כך למעלן מנין דכתיב בגזרת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא עד דברת די ינדעון חייא די שליט עלאה במלכות אנשא ולמן די יצבא יתננה ושפל אנשים יקים עלה (דניאל ד) כשם שנושאין ונותנין בהלכה למטן כך נושאין ונותנין בהלכה למעלן והכל במשפט שנא' אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת (שם י) והקב"ה נושא ונותן במשפט ואומר היאך יצא משפט פלוני והם אומרים כך וכך יצא והקב"ה מסכים עמהן ממי את למד ממכיה ראה מה כתיב ויאמר מיכיהו לכן שמעו דבר ה' ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו (מלכים א כב) וכי יש שמאל למעלן אלא אלו מימינים מטין לכף זכות ואלו משמאלים מטין לכף חובה ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמות גלעד ויאמר זה בכה וזה בכה ללמדך שהכל במשפט שנושאין ונותנין בדין והקב"ה נושא ונותן עמהן ומה הוא והוא באחד ומי ישיבנו שמשגמר הדין הקב"ה נכנס למקום שאין להם רשות ליכנס וחותרם את הדין שנאמר והוא באחד ומי ישיבנו והוא יודע דעת כל בריותיו ואין מי שישב על דבריו.⁴⁷

47

(11) מדרש רבה שיר השירים פרשה א פסקה מח

(ג) דרש רבי פפיס (תהלים קו) וימירו את כבודם בתבנית שור שומע אני בשור של מעלן ת"ל אוכל עשב אמר לו רבי עקיבא דייך פפיס אמר לו ומה אתה מקיים וימירו את כבודם בתבנית שור בשור של שאר ימות השנה ת"ל אוכל עשב אין לך מנוול ומשוקץ כשור בשעה שאוכל עשב רבי יודן בשם ר' אחא אומר חרטומי מצרים עשו להם כשפים והיה נראה כמרטט לפניהם המד"א (ירמיה מט) רפתה דמשק הפנתה לנוס ורטט החזיקה:

(41) מדרש רבה שיר השירים פרשה א פסקה מט

(ד) דרש רבי פפיס לסוסתי ברכבי פרעה לססתי כתיב אמר הקב"ה כשם שששתי על המצריים לאבדן בים כך ששתי לאבד שונאיהם של ישראל ומי גרם להם להנצל מימינים ומשמאלם בזכות התורה שעתידין לקבל מימינו של הקב"ה שנא' (דברים לג) מימינו אש דת למו ומשמאלם זו מזוזה ד"א מימינים זו ק"ש ומשמאלם זו תפלה אמר לו רבי עקיבא דייך פפיס כל מקום שנא' ששה כתיב בשי"ן וכאן בסמ"ך אמר ליה ומה את מקיים לסוסתי ברכבי פרעה אלא רכב פרעה על סוס זכר וכביכול נגלה הקב"ה על סוס זכר הה"ד (תהלים יח) וירכב על כרוב ויעוף אמר פרעה מה חסוס זכר הזה הורג בעליו במלחמה אלא הריני רוכב על סוסה נקבה הה"ד לסוסתי ברכבי פרעה חזר ורכב פרעה על סוס אדום על סוס לבן או בשחור כביכול נגלה הקב"ה על סוס אדום לבן שחור הה"ד (חבקוק ג) דרכת בים סוסיד סוסוון פגיין יצא פרעה הרשע בשריון וכובע כביכול הקב"ה כן שנא' (ישעיה נט)

נדמה לי שבקטע זה אנו עדים גם ללידתו של מושג מרכזי בספרות התלמודית. הישיבה של מעלה מתארת את הצדק האלוהי. בני אותה ישיבה חייבים לתת את הגושפנקא לפעילותו המוסרית של האלקים. הפאתוס נקבע על ידי האתוס.

אביא עוד דוגמה אחת חשובה ומעניינת במיוחד, שעלתה בדיונים על המיתוס (ברכות ז ע"א):
אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי תפלתם לא נאמר אלא תפילתי מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין תניא אמר רבי ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפנים משורת הדין ונענע לי בראשו וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך.

מה מלמדת אותנו תפילה זאת של הקב"ה. המנס היא מביעה את עמדתו של מי שיודע שהוא לא יכול לכבוש את מידותיו הקפריזיות והמסוכנות, ולפיכך מבקש ממשהו אחר שיתפלל עבורו?
אמנם כן, זאת היא עמדה מיתית. אולם, קיימת אפשרות אלטרנטיבית. נראה לי מעיון בטקסט שלא מדובר כאן על כיבוש הקפריזות, אלא על קיומה ופתיחתה של אפשרות בלתי ניתנת לצפייה של חנינה לפנים משורת הדין, אף אחרי שהדין והצדק קבעו את מה שקבעו. כעסו של הקב"ה "מגובה" על ידי הדין והמשפט, אלא שעדיין פתוחה האפשרות למה שמצוי מעבר לשורת הדין. הטקסט מדבר אכן על אפשרות חנינה שאינה ניתנת לצפייה מראש, חנינה השוכרת את כל המידות של צדק. התודעה הזאת מסבירה את הצורך בתפילה, שהרי לא מדובר כאן על יצירתם של מידות אחרות, אלא על הפעלתו של כושר המצוי מעבר למידות. ונראה לי שלא לחינם נאמרו דברים אלה על ידי ר' יוחנן שהרי הוא הקובע על יסוד ההדמות לאלוהים, את הקשר שבין ה'לפנים משורת הדין' האנושי וה'לפנים משורת הדין' האלוהי, כאשר הוא אומר (בבלי, בבא מציעא דף ל ע"ב): "אשר יעשון זו לפנים משורת הדין דאמר רבי יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה אלא דיני דמגיזתא לדיינו אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין".
כפי שהראיתי במאמר אחר העתיד לראות אור בקרוב, על ההומניזם התיאולוגי על פי חז"ל, אנו נמצאים לפני פרדוקס. וכך קוראים אנו בירושלמי (מגילה דף כז ע"א, והשווה ברכות נה ע"א, ויומא סט ע"ב):

וילבש צדקה כשרין הביא נפט כביכול הקב"ה כן שנאמר (תהלים יח) עביו עברו ברד וגחלי אש הביא אבני בליסטרוס כביכול הקב"ה כן שנאמר (שמות ט) וה' נתן קולות וברד חרבות ורמחים כביכול הקב"ה כן שנאמר (תהלים יח) וברקים רב הביא חצים כביכול הקב"ה כן שנאמר (שם) וישלח חצים א"ר לוי וישלח חצים ויפיצם שהיו החצים מפזרים אותם וברקים רב ויהמם מלמד שהיו מערבין אותם עירבן הממן נטל סגניות שלהם ולא היו יודעים מה הם עושים יצא פרעה קטטרטים כביכול הקב"ה כן שנא' (ישעיה מב) ה' כגבור יצא הרעים קולו כביכול הקב"ה כן שנאמר (שמואל ב כב) ירעם מן שמים ה' לבלב בקולו כביכול (שם) ועליון יתן קולו יצא פרעה בזעם כביכול (חבקוק ג) בזעם תצעד ארץ בקשת כביכול (שם) עריה תעור קשתך בצנה ומגן כביכול החזק מגן וצנה בברק חנית כביכול לנוגה ברק חניתך רבי ברכיה בשם ר' שמואל בר נחמן כיון שכלה פרעה כל כלי זיין שלו התחיל הקב"ה מתגאה על

ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי למה נקראו אנשי כנסת הגדולה שהחזירו את הגדולה ליושנה א"ר פנחס משה התקין מטבע של תפלה האל הגדול הגבור והנורא ירמיה אמר האל הגדול הגבור ולא אמר נורא ולמה הוא גבור לזה נאה להקרות גבור שהוא רואה חורבן ביתו ושותק ולמה לא אמר נורא אין נורא אלא בית המקדש דכתיב נורא אלהים ממקדשיך דניאל אמר האל הגדול והנורא ולמה לא אמר גבור בניו מסורים בקולרין איכן היא גבורתו ולמה הוא אמר נורא לזה נאה להקרות נורא בנוראות שעשה עמנו בכבשן האש וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו את הגדולה ליושנה ועתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא שומר הבטחה והחסד אל ימעטו לפניך וגו' בשר ורם יש בו כח ליתן קצבה בדברים הללו א"ר יצחק בר לעזר יודעין הן הנביאין שאלוהן אמייתו ואינן מחניפין לו.

הקטעים הראשונים של הטקסט שלפנינו מלמד אותנו על דעותיהם של החכמים הסוברים שאכן קיימת מידת חנינה אצל הקב"ה המקלקלת את הדין והמשפט. קטע זה הוא אחד מיני רבים הסותר את המיתוס הפסיכולוגי. לפנינו יצר חנינה המכוון אל הגויים ולא אל היהודים. החכמים שואלים כאן את השאלה ההפוכה, למה אין הקב"ה נשמע למידת הדין? אכן אין אנו יכולים להבין את התוכנית ההיסטורית האלוהית דווקא "מטעם תיאולוגי מופשט המתנגד לכל מיתוס".⁴⁸

הפאתוס האלטרנטיבי

האם יכול עיון במקורות להפריך מיתוס-על? אינני אופטימי, ואינני מאמין שהצלחתי לשכנע את המשוכנעים. אלא שאם יש אמת בכך שלכל עמדה דתית יש פאתוס משלה, ואנו חייבים לגלות את הפאתוס הזה, כלום לא יתכן שקיים פאתוס אלטרנטיבי השונה לחלוטין מהפאתוס שעלה במחקר. אכן, מהי האינטואיציה הבסיסית של היהדות ההיסטורית, לא בצידי הדרכים, אלא בדרך המלך שהיא הלכה? אנסה להסביר זאת על ידי מיתוס אלטרנטיבי משלי, או אם תרצו סתם משל בדיוני, שלדעתי מצוי בבסיס פרקים רבים של ההגות היהודית, ואולי גם בקדשי הקדשים של ההגות הקבלית עצמה. נתאר לעצמנו יוצר, סופר למשל, היוצר דמויות, המסוגל בדרך נס להעניק להם כוח בחירה ועצמאות, ומסוגל גם לחיות את חוויותיהם יחד איתם. נוכל ללא ספק לכנות מציאות בדיונית זאת כפאנתאיסטית או כפאנאנטיאיסטית. הסופר נוכח עם יצירתו ועם כל אחד ואחד מהדמויות שבו. נוכחות זאת מאפשרת ליוצר להשתתף איתם בהנאותיהם ובתאוותיהם. תאור זה מהווה מודל להשקפה אחת הנוגעת ליחס אל-עולם. מעמדו של סופר זה יוצר עולם פנתיאיסטי, קוסמוס אלילי עצום, בו האל נהנה מפעולותיו של האדם, אך גם סובל איתו.

מה יותר נאות מאשר דת בה הא-ל נהנה בהנאותיו של בן האדם. איזה עולם מאושר. אלא שהמיתוס הבסיסי של היהדות שונה במקצת. הנאתו של הקב"ה קשורה לא בתאוותיו והנאותיו הארוטיות של האדם, אלא דווקא בעשיית חסד ואמת, וחסד של אמת, פעילות אידיאליסטית לשמה. זאת היא החוויה העמוקה העומדת ביסוד העיקרון של "עבודה צורך גבוה". זאת היא עבודה לשמה, לעשות נחת רוח לקב"ה. אך, דא עקא, שהיא יכולה להתרחש רק תוך ניצחון על האגואיזם האנושי, תוך היפוך יסודי של מגמותינו הטבעיות.

אינני יודע אם מיתוס אלטרנטיבי זה עונה על כל הדרישות שעלינו לדרוש ממיתוס על. על כל פנים, הרגשתי בו כשקראתי טקסטים קבליים. ואכן, יש מאבק בין שני המיתוסים. לפי הקריאה

⁴⁸ טבע, עמ' 255.

האלטרנטיבית, הסופר אוהב את הדמויות שהוא יצר. ואמנם כן, אהבת ה' לאדם הוא מוטיב הקיים במסורת ההגותית היהודית. ביטאו אותם בצורה מופלאה ר' יוסף אלבו בהגות היהודית הקלאסית, ופרנץ רוזנצווייג בהגות היהודית המודרנית. לפנינו מודל בו הא-ל הוא לא רק אהוב אלא גם אוהב, הוא לא רק מושא האהבה אלא גם נושא.⁴⁹ האהבה האנושית היא דגם נאות. אולי לא לחלוטין טעה בעל ה'קול סכל' כשדיבר על השעשוע כתכלית העולם. אלא שזהו שעשוע של אהבה. זהו שעשוע של קשר בין שנים ולא אושר, כפי שאריסטו ייחס לא-ל, אושר של בדידות ואוננות הרוחנית. כאן מגיעים אנו למימד אחר, האם גיבור הספר שאינו יכול לצאת מהספר, יכול להגיע למחבר? זאת שאלת הדבקות המיסטית. האם היא אפשרית? על כך חלוקות הדעות, וכאן נפתח דף חדש בהגות היהודית. דברי הזוהר לפיהם משה הגיע לדבקות עם השכינה בהיותו בגופו, היא הגרסה הקבלית של אפשרות הדבקות.

אמנם כן, חזק הוא רצון האדם לאהוב את אשתו ולהרגיש את אהבתה, אפילו אחרי הולדת בנו או בתו. אך אין זאת האהבה ההרסנית, השואפת לקרבן הבן כסימן אהבה. אם אמנם יש מיתוס-על, מנין שאין שניים. וכאשר הקבלה הסבירה שבעקדה, החסד עקד את הגבורה, התכוונה היא בעצם לומר, שסיום העקדה מהווה ניצחון של המיתוס של החסד, על פני המיתוס של האהבה האובססיבית.

מיתוס ואנטרופומורפיזם

לא אכנס כאן לשאלת האנטרופומורפיזם עליה אחזור אי"ה במקום אחר. ארמוז רק על שאלה חשובה אחת שתהא דוגמה לכלל. הוזכר לעיל הביטוי "רפיון ידיים". כיצד יש להבינו? אין לדעתי ספק שהוא מובא כמשל⁵⁰ שהרי גם כשהוא מיוחס לאדם יש להבינו פעמים רבות בהשאלה.⁵¹ השימוש במונח 'כביכול' הכתוב או לא, אינו רלבנטי כאן. ככלל יש לומר שאף אם כתבי היד ימחקו את כל ה'כביכול' שבדברי חז"ל,⁵² לא יעלה הדבר ולא יוריד, שהרי קיימים ביטויים אלטרנטיביים רבים כל כך, ששום עדי נוסח עוינים לא יוכלו לבטל את עדותם או להכחישם. על כל פנים מסוגייה רחבה זאת, אעסוק כאן לא בסוגיות ההיסטוריות הסבוכות והמעניינות אלא דווקא לדיון בנושא בהגות המודרנית, במשנותיהם של הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר.

נדמה לי שהדיון הזה נגוע בבעיה מתודולוגית חמורה המטילה סימני שאלה על רבים מהדברים שנכתבו בתחום זה. תולדותיה של ההגות היהודית המודרנית מתוארות כמעין תהליך של שפל וגאות. שפל במפעל הדד-מיתולוגיזציה של הרמן כהן שהפך לדמות המפוקפקת בתולדות הסוגייה, מול הגאות הנגדית הברוכה של רוזנצווייג ובייחוד בובר, במאמרו הקלאסי על המיתוס.

לפנינו מלכודת. יתכן והדגש על השפעתה על הדד-מיתולוגיזציה נכון הוא, אלא שהכותבים המכובדים לא תפסו את מלוא הפרדוכסליות של הסיטואציה המחקרית. אפכא מסתברא, הדד-

⁴⁹ ראה מאמרו של י' ליבס, אהבת האל וקנאתו, דימוי גיליון 7 (תשנ"ד) עמ' 30 וא"י. מן הראוי להדגיש את שני היסודות המתודולוגיים האיתנים שבדבריו של ליבס: [א] השמירה על המשמעות המצומצמת והחזקה של מושג המיתוס, ו-[ב] הרעיון שעלינו לדבר על מיתוס מונותאיסטי, דהיינו אי חשיבותם של השקיעין הפגניים.

⁵⁰ השווה למשל לבבלי סנהדרין קג ע"א "אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה". גם כאן כבמקומות רבים אחרים אצל חז"ל מובא הביטוי בהשאלה.

⁵¹ אידל בעמ' 175 נתלה בכך שהביטוי "כביכול" אינו מופיע במדרש המובא לעיל (בויק"ר), ובכך שמתוארת התנהגות ה' באופן ספציפי(?), כדי לטעון שמתאפשרת כאן פרשנות מילולית יותר של הטקסט (בייחוד של הביטוי רפיון ידיים).

⁵² כדברי משה אידל "חשובה במיוחד לדיון העובדה שהביטוי 'כביכול' אינו מופיע במובאה האחרונה, וכך מתאפשרת פרשנות מילולית יותר של הטקסט" (קבלה: היבטים חדשים עמ' 174). השווה מאמרו של מנחם צבי פוקס, 'כאילו באצבע' – תולדות הנוסח של ביטוי להרחקת ההגשמה, תרביץ מט (1980) עמ' 278-291.

מיתולוגיזציה משמעותה דווקא ההכרה בקיומם של יסודות מיתיים במקורות והחלטתנו אנו לערוך מעין 'רפורמה' הגותית בעתיד. הרמן כהן הפילוסוף שולל את מה שהרמן כהן החוקר או תלמיד החוקרים חושף. הגבולות בין המיתוס והלוגוס במקורות יתכן ויעמדו במחלוקת, אולם אין הדבר משנה את המצב העקרוני.⁵³ הסכימה ההיסטוריוגרפית של גאות ושפל צריכה רביזיה מוחלטת, בכל הנוגע למדעי היהדות, כלומר לחקר העובדות. היחס למיתוס של הרציונליזם של המאה הי"ט, בתקופת השפל, לא שינה באופן עקרוני את שאלת הכרת העובדות. היחס בא לידי ביטוי אחרי הכרת העובדות, בדחייה או בסלקציה של הטקסטים, או בהערכת משמעותם האקטואלית. האשמת חוקר באפולוגטיקה ובהטיה אידיאולוגית היא פעמים רבות מפלטם של מי שאין לו טיעונים חזקים יותר. הרבה מאלה היודעים להסביר את התפתחות היחס למיתוס, רק יוצרים את הרקע לניתוח ההיסטוריוגרפי שיתרחש אולי בעוד חמישים שנה, כשיגיע הזמן לשים בשולחן הניתוחים את תרומתו של דורנו אנו. ואולי יתכן שלמרות הכל גם אנו נהיה מודעים למעשי ידינו. אדגים את דברי בדוגמה פשוטה. במאמרו הקלאסי של בובר 'מיתוס היהודים',⁵⁴ קוראים אנו: "תולדות התפתחותה של דת ישראל הן, לעצמו של דבר, תולדות המלחמות שבין יצורה הטבעי של דת העם המיתית-מונותיאיסטית ובין יצורה השכלתני של דת בעלי-התלמוד השכלתנית-מונותיאיסטית".⁵⁵ מקום מצא לו כאן בובר להכות ביהדות התלמוד, בו "פועלים, כמו במקרא, גורמים שונאי המיתוס, כגון חומרתם של חוקים ופלפול של בעלי התלמוד". כך מוסיף בובר הצעיר גוון חדש לביקורת המשכילית הקלאסית: .

אמנם שקדו בסלי התלמוד בשאיפתם העיוורת לעשות סייג ליהדות, להתקין אמונה ש"טוהרה" מן המיתוס; אולם לא העלו אלא גולם עלוב... תחת ידו העריצה נאלץ היה כוחה החי של חוויית אלוהים יהודית, המיתוס, למלט עצמו במגדל הקבלה... או לברוח מבין חומות הגיטו אל רחבי העולם. סבלוהו בחינת חכמה נסתרת או בזן לו כלאמונה תפלה או נידו אותו כדברי מינות. עד שבאה החסידות והושיבה אותו על כסאו; כסא ליום אחד קצר; ממנו הוא הודח, ושוב תעה כחוזר על הפתחים בתוך חלומותינו מלאי העצב ולמרות זאת הוא הוא שבזכותו באה לה ליהדות שלמותה הפנימית בעת צרה ומצוקה. בוא וראה, לא יוסף קארו אלא האר"י במאה הט"ז, לא הגאון מווילנה, אלא הבעש"ט במאה הי"ח, הם שביצרו את היהדות ביצור של אמת ותחמו לה תחומיה; עד שהעלו את אמונת הסם לדרגת כוח בישראל וחידשו את אישיות-העם משרשי המיתוס שלו. ואם קשה להם ליהודים המשוחררים שבדורנו אנו. למזג את יראתם האנושית עם יהדותם לכלל אחדות. הרי בא הדבר בעטיה של הרבניות שסירסה והתישה את כוח האידיאל היהודי; אולם אם לא נחסמה עדיין הדרך לאחדות וניתן בידנו לקנות את לאומיותנו, עם השלמה שאנו משלימים את האנושיות שבנו. ולשמוע את משק כנפי רוח ישראל לראשינו עם שאנו מעריצים את היסוד האלוהי מתוך הרגש שבלבנו. הרי בא הדבר בזכותו הנעלה של המיתוס שלנו.

⁵³ יתכן ותהליך הדח-מיתולוגיזציה הפך למיתוסים הרבה אמונות שלא יתקבלו כמיתויות על ידי המאמינים. נדמה לי שזה קורה אכן בשיטתו של בולטמאן. עמדתם של האנתרופולוגים אינה רלבנטית לחלוטין, ויתכן והיא אף שלילית. האנתרופולוג מקבל את המיתוס כאובייקט מחקר, לא כך התיאולוג או הפילוסוף הדנים על ערכו העצמי של המיתוס. בובר רואה בכמה מן המיתוסים עדות של חווית המפגש עם ישות או תוכן.

⁵⁴ מיתוס היהודים, תעודה וייעוד, כרך א' ירושלים תש"ט עמ' 80.

⁵⁵ מיתוס היהודים עמ' 83.

המהפכה המתרחשת כאן הנתפסת כבשורת שלב הגאות המיתית, היא מהפכה בהתייחסות למיתוס, ולא בתיאור העובדות. הסכימה של בובר אינה בדיוק זו של גרשום שלום, אך ההבדלים הם משניים. ולמרות זאת, אין משנתו של בובר תואמת את מה שפרשנו בני זמננו מיחסים לו.

הערה נוספת היא הכרחית, הערה היסטורית במהותה. מאבקו של בובר לתחיית המיתוס העברי, אינו כלל תגובה לעמדותיו של הרמן כהן, אלא למפעלו הפופולרי והטראומטי של ארנסט רנאן שלימד שהמונתיאיזם המקראי אינו תוצאה של שלב התפתחות גבוה יותר, אלא דווקא של חסך קשה של כוח הדמיון, חסך בו סובלים בני שם, בצורה המייצגת אולי נאמנה את השיממון המונוטוני של המדבר.⁵⁶ זאת היתה האשמה קשה מסוכנת הרבה יותר מאשר כל מה שנאמר או לא נאמר על ידי הרמן כהן, האשמה שהדהדה בתודעה הציבורית האירופאית. על רקע זה בולטים בדבריו של בובר הטוען "שכאן אין אמת כלל בדבר ... [ש]בעל תפיסה מונותאיסטית על כורחו חסר הוא את כוח יוצר מיתוסים!". בובר יוצא להגנת ה'שמיות' שהואשמה באימפוטנציה, בחוסר כוח הפנטזיה המוליד מיתוסים ואמנות. מכאן העניין של בובר בקיומה של מסורת אלטרנטיבית, מחתרית, המעידה על קיומו של מיתוס עברי. בני שם אינם סריסים. מאידך עיון מדוקדק של המאמר מלמד אותנו על קיום שתי שכבות בו. אחרי

⁵⁶ וכך כותב ארנסט רנאן בספרו, Histoire du Peuple d'Israel des origines à l'époque romaine, 1887-1893, אני מצטט להלן מתוך התרגום האנגלי, לונדון 1888 כרך א, פרק ד המוקדש לחסך המיתוס במונתיאיזם המקראי, עמ' 38 וא"י: ... The fundamental idea of this [Semitic] religion was the supremacy of one common master in heaven and earth... was the character of the nomad life which impresses upon all races without distinction so deep a mark. One very decisive proof of this was the little liking which nomads as a rule leave for figures in painting or sculpture.. Nomad life made impossible the paraphernalia necessary for an idolatrous worship; the pantheon must be as portable as the *douar*; and the Bedouin's habits limited him to a few insignificant *theraphim*, and a portable ark in which the sacred objects were enclosed. What was wanting in the Semite far more even than a taste for the plastic arts was mythology, which quite as much as painting and sculpture, is the mother of polytheism. The principle of mythology is the investing of words with life; whereas the Semitic languages do not readily lend themselves to personifications of this kind. A feature in the peoples who speak them is a waste of fertility both of imagination and language. Each word was, to the primitive Aryan: pregnant, if I may so speak, and comprised within itself a potent myth... In the eyes of the Semite, upon the contrary, all the facts the cause of which is unknown have one same cause. All phenomena, more especially those of meteorology were ascribed to the same being.

וכן להלן המ' 40-41:

Nearly all the roots of the Aryan languages thus contained an embryo divinity, whereas the Semitic roots are dry, inorganic, and quite incapable of giving birth to a mythology... It would be idle to attempt to derive a theology of the same order from the most essential words of Semitic languages... The roots in this family of languages are, if I may say so, realistic and non-transparent; they did not lend themselves to metaphysics or mythology. The difficulty of explaining in Hebrew the simplest philosophical notions in the Book of Job and in Ecclesiastes is something quite astonishing. The physical imagery which, in the Semitic languages, is still almost on the surface, obscures abstract deduction and prevents anything like a delicate background in speech.

The impossibility of the Semitic languages to express the mythological and epic conceptions of the Aryan peoples is not less striking. One fails to realise what Homer or Hesiod would be like if translated into Hebrew. This is because, with the Semites, it is not merely the expression, but the train of thought itself which is profoundly monotheistic. The foreign mythologies become transformed under Semitic treatment into dull historical narratives.

הדה-מיתולוגיזציה אינה תוצאה של רמת התפתחות גבוהה, אלא של נחיתות של השפה, ושל חסך תרבותי. אין לי ספק שספרו של ארנסט רנאן עמד בפני בובר והיווה מוקד התייחסות, השפעה וכמובן עימות. ההסתכלות על השם 'אלוהים', כמתאר 'ריבוי אלוהות'... שאינו מתפרט לדמויות שונות... מעין ענן אלים העובר על פני הארץ" יש לו מקבילה בדבריו של רנאן. אין לי ספק שגם גישתו של רוזנצווייג הושפע מגישה זאת, לפיה האיסלאם הוא מונותאיזם שלא צמח ממסגרת היהדות הושפע מתיאורו של רנאן, ואחרים הדומים לו.

הלאה והלאה.

הקטעים הראשונים בהם מוצג כתב ההגנה על הדמיון היהודי ופרי ההילולים שלו, המיתוס, מסיט בובר את כיוון הדיון וממילא גם את ההגדרה האופרטיבית של מושג המיתוס. המיתוס מתאר עתה את פריצת הטרנסצנדנטי לתוך המציאות האימננטית. "פתחנו והגדרנו את המיתוס כסיפור על התרחשות אלוהית בתורת מציאות חושנית". את זאת בובר שולל, ומוסיף הגדרה משלו המכשירה את המיתוס: "קוראים אנו בשם מיתוס כל סיפור על התרחשות חושנית ממשית, סיפור הרואה אותה כהתרחשות אלוהית ומוחלטת ומתאר אותה בתורת שכזו". קבלת המיתוס במובן זה, מחייב אותנו להסתכלות אחרת על הקטגוריה הבסיסית ביותר של האדם: הסיבתיות. בצורה זאת הופכים ההשגחה והנס מיתוסים, גם הגדרת המיתוס עברה תהליך של דה-מיתולוגיזציה.

גישתו של בובר למיתוס במשמעותו המצומצמת, כפי שהגדרנו אותה לעיל, מסובכת עוד יותר. אם אנו מעיינים בכתבים המאוחרים יותר, אנו עדים לתפיסה ריאליסטית של המיתוס, כלומר המיתוס מתייחס לסיפור על האלים. בובר אינו מודה בקיומם של מיתוסים מקראיים רבים. דבר זה נאמר במפורש כבר במאמרו הראשון: "והדימויים המיתיים הקדומים, שבהם באים לפארו, שוב אינם אלא סמל ומשל למה שאין הפה יכול לבטא".⁵⁷ במילים אחרות הגדרת המיתוס אצל בובר זהה להגדרת הסמל אצל ג' שלום. המהפכה היתה ענקית, אבל עבורנו היום אין ההבדלים אלא גוונים סמנטיים בלבד.

בכתבים המאוחרים מדגיש בובר שאולי ישנם שרידים של עולם המיתוס במקרא, ולמרות זאת המקרא אינו מיתי. דבר זה מלמד אותנו רבות, והוא נכון לא רק לגבי בובר, אלא לגבי אסכולה שלמה של חוקרים. משל למה הדבר דומה, למבנה מימי הביניים אשר בונו השתמשו בעמודים ובאבנים מהתקופה הרומאית, או לבית מהתקופה המוסלמית שבו משוקעים אבנים מימי הבית השני. כיצד אנו מתארים בתים אלה? הסגנון אינו נקבע על ידי השקיעין, למרות חשיבותן. השקיעין מלמדים אותנו על הפר-היסטוריה, הסגנון על ההיסטוריה. דרך אגב, יתכן ורק כך יש להבין את הגילוי מחדש של היסודות הללו בעולם הקבלה. לא מתוך קיומה של מסורת רציפה, אלא מתוך קריאה רגישה לשפת הטקסט, לשקיעין או לאוטונומיה של הדמיון השולט חופשי בשפה.

אולם, לבובר, יש עניין נוסף בדיונו על המיתוס. כשם שהוא מדגיש את המקור ההיסטורי של הסיפורים, כך מדגיש הוא את המקור הפנומנולוגי של המיתוס, וכוונתי למיתוסים האלייליים. הדוגמה היפה ביותר מצויה בחיבורו 'תמונות של טוב ורע', בדיונו על המיתוסים הפרסיים. אסיים את דברי על בובר במשל שיכול להדגים לנו יותר מכל את עמדתו. לשם כך אשתמש במשפט שכמוהו נוכל למצוא עד אינספור. לא חשוב כאן מי כתבו ועל מה כתבו, הוא מדבר בשם עצמו: "מצד שני... התפתחה כבר בתקופת המקרא מגמה אחרת, עממית, שנחזה במיתוסים שונים, למרות תוכחת הנביאים, מפני שאי אפשר לו לעם בא-לוהות "מופשטת", והוא זקוק לחווית נוכחות של א-לוהות חיה". ההבדל בין הטענה הפסיכולוגית המתנשאת "והוא זקוק", לבין החוויה הדתית האוטנטית, זהו בדיוק ההבדל בין שיטות רדוקציונליסטיות של הדת לבין עמדתו הפנומנולוגית של בובר, עבורו החוויה הדתית היתה עובדה, שממנה נולדו הנרטיבים השונים.

רוזנצווייג והמיתוס

מקום מיוחד במינו תופס המיתוס ב'כוכב הגאולה' לפרנץ רוזנצווייג. גם כאן יש לדעתי אי הבנה של הקונצפציה היסודית המצויה מאחורי דבריו. המיתוס מקבל כאן משמעות טכנית ומדויקת. המיתוס מתאר דווקא את המזרח הקרוב ואת תרבויות הים התיכון ובייחוד את יוון, כמנוגדים לתרבויות המזרח:

⁵⁷ תעודה ויעוד כרך א, עמ' 85.

הודו וסין. המערב נולד לפני "המסורת היודאית-נוצרית". התרבות הים-תיכונית פיתחה את עולמה מסביב לשלושה מוקדים המתאימים לשלושת קדקדי המשולש הראשון בכוכב הגאולה: האל המיתי, העולם הפלאסטי והאדם הטרגי. המיתוס האלילי אינו תופעה שולית ב'כוכב הגאולה'. המיתוס הוא עדות לראיית האלים כניתנים מתחת לדיאלקטיקה של מהות וחרות. דיאלקטיקה זאת נגזרת מחוקי הלוגיקה התלת ערכית והיא מבוטאת בתולדות התרבות. רק עולם כזה היה ראוי ומוכן להופעת הנבואה המקראית, כתופעה דיאלקטית. דיאלקטיקה זאת היא מהותה של ה'מיטא-פיסי'. זאת הסיבה העקרונית שבגללה המונותאיזם הופיע כאן, ולא שם. המיתוס אפשרי בגלל שהאלים נתפסים בדו-המימדיות שבהם, דו-מימדיות המתארת את החיים (א-לוהים חיים). לעומת זאת, אלוהי המזרח, בהגות המפותחת והנעלה של הודו וסין, הם חד-מימדיים, ולפיכך לא מיתיים. בזכות הכרה זאת יכלה הנבואה והמקרא להופיע בעקבות המיתוס. המיתוס האלילי אינו מתחלף למיתוס מקראי. המקרא יכול היה להוולד רק על רקע המיתוס, אך הוא כבר לא מיתוס.

רוצה אני לסיים את דברי בהערה נוספת המחזירה אותנו אל בעיית האנטרופומורפיזם. דבריו השקולים יש להם ערך כפול. גם ללמד על עצמם באו, דהיינו על שיטתו של רוזנצווייג. אך גם ללמד על ההסתכלות המאוזנת על המקרא, הסתכלות שגם המחקר יכול ללמוד ממנה. האלטרנטיבה אינה רציונליזם רמב"ם או מיתוס. דרך נוספת הועלתה על ידי רוזנצווייג במאמרו על האנטרופומורפיזם, מאמר מופלא שנכתב בעקבות הערך על הנושא שהופיע באנציקלופדיה היהודית בשפה הגרמנית.⁵⁸ האנטרופומורפיזם הוא תוצאה של מהות חוויית המפגש. הנבואה מבוססת על אפשרותו של הכל-יכול "להוועד עם גופניותו ועם נפשיותו, עם גופניותו ועם נפשיותו של כל הנברא תמיד, בכל עת ובכל שעה; להיוועד בגוף ובנפש, בדמות הגוף ובדמות הנפש". עמדה זאת, שהתקבלה גם על ידי מרטין בובר, מלמדת אותנו שלמרות הכל אין לבנות צלמים, לא מפני קנאת הא-ל מהצלם ולא מפני שאי אפשר לכבד אותו כראוי, אלא מפני שחיבורם של חוויות חלקיות הופכת לאבסורדית. וכך רוזנצווייג.

לשם סיכום דברי אנסה לומר, כיצד היתה מתנסחת הפסקה הנידונה של הערך הנידון. אילו כבך גמל המחשב החדש לכדי מעמד אנציקלופדי :

...' ה"אנתרופומורפיזם המקראיים אינם נופלים תחת הגדרה זו ; מוצאם מן הדעת הבלתי-מעוררת על דרך ויעודו של אלוהים עם אדם: שהוא נכנס אל הממשות המוחשית, הגופנית-הנפשית הנוכחית של היצור בהיוועדות גופנית-נפשית נוכחית-מוחשית אף היא, לפיכך אין "אנתרופומורפיזם אלה מצטרפים לעולם לדיוקן או לתיאור, אלא בהתאם לאופיים המוחשי- הנוכחי בכולו הם מתייחסים אל היציר-העומת בלבד ואל רגעו הנוכחי הזה בלבד. ההנחה המקופלת בהם אינה אלא זו המקופלת במקרא בכללו, הנחה אחת שהן שתיים : שאלוהים יכול מה שהוא רוצה (מכאן שהוא יכול גם להיוועד עם יצירו פעם בפעם במלוא הממשות הגופנית והרוחנית) ושהיציר יכול מה שהוא מצווה (מכאן שיכול הוא גם להכיר ולהשיג במלואו את יישומו העצמי או את ריחונו העצמי של אלוהים הנועד אליו). לגבי האדם; אם ננקוט גם אנו לשון פסיכולוגית, ה"אנתרופומורפיזם" הם הערובה היחידה כנגד נסיגה אלילית; שכן אין האלילות אלא הקרשתה של התגלות אמיתית בת-רגעה של אלוהי-האמת בדיוקן-אל בר-קיימא, העומד מכוח קיומו זה בפני רצון ההתגלות המתחדש-והולך של האלוהים, ואם נשאל מה הם לגבי אלוהים עצמו. הרי טפח מכך אפשר מתגלה במימרה התלמודית. שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות'.

⁵⁸ נהריים, ירושלים 1977 עמ' 31-40.

ברם ערך מעין זה - האומנם כבר היום ימצא מי שיבינו ?' ולוואי שיבינו אותן קוראיה של רשימה זן,

גישתו זו של רוזנצווייג מהווה מוצא מהדילמה שעמדה בפני ההגות היהודית בשלהי התקופה העתיקה. שתי אפשרויות עמדו בפניה, ייחוס צורה גופנית לקב"ה מחד, דוגמת 'שעור קומה', או ייחוס של הצורות לישות ביניים דוגמת ה'לוגוס' הפילוני, והטרנספורמציות הנוצריות שלו. שתי התשובות היו בעייתיות וגרמו התפתחותם של כיוונים שונים שגרמו קונפליקטים רבים, או אף נדחו לאחר מכן, בהתפתחות המאוחרת של ההגות היהודית. גישתו של רוזנצווייג ובעקבותיו בובר, מהווה דרך שלישית המוציא אותנו מהדילמה. החוויה ההתגלותית קיימת, אך אין היא תמיד חלקית ואינה מאפשרת ליצור דמות כוללת של הא-ל. גישה זאת מתקשרת עם האמור לעיל הרואה במיתוס עדות למפגש שלא מצא אמצעים אחרים להתבטא. זהו מפגש עם הא-ל, אך זהו גם מפגש כללי יותר, למשל המפגש עם הרוע, כפי שבובר תיארו בחיבורו 'תמונות של טוב ורע'. דבר זה פותר את התמיהה על מקום ההיסטוריה במשנתו של רוזנצווייג.⁵⁹ חוויה זאת היא מתמדת והיא גם שייכת בצורה זו או אחרת אל הכאן והעכשיו. ההיסטוריה היא עדות לה.

על הפוליטיקה של המיתוס

את הערותיי האחרונות רוצה אני להקדיש למימד נוסף של הבעיה, בה נסגור את מעגל דיונונו. עמדתי לעיל על בעיות הגדרת המיתוס. כפי שכתבתי לעיל, במקום הגדרה מצומצמת ופחות או יותר מדויקת, אנו עדים בימינו לריבוי ההגדרות שאינן מאפשרות דיון רציני ונזקן רב מתועלתן. אלו הן תולדות שנולדו מהגדרת-האב הראשונה, אך "תולדותיהן לאו כיוצא בהן". נראה לי שמההגדרה המצומצמת נולדו שלושה כיווני הגדרה שונים שלקחו מרכיבים שונים של ההגדרה המצומצמת והתמקדו בו. יסודות אלה שונים ורבים, אך העיקריים לדעתי הם: [א] מהותו הסיפורית של המיתוס, ו-[ב] המיתוס כמהווה בסיס להתנהגות. אולם מאחורי שני יסודות אלה מסתתר יסוד שלישי: [ג] המהות הבדיינית של המיתוס.

מהותו הסיפורית של המיתוס היא מרכיב יסודי. עיון בשימוש זה מלמד אותנו שאנו עומדים בפני מתח חדש בין המיתוס והלוגוס. מתח זה נראה לי כקשור אל שני סוגי הסבר אפשריים שונים. מבלי להיכנס להבחנות הטכניות המדויקות, אומר שניתן להבחין באופן ברור בין שני סוגי הסברים: ההסבר הרגיל בפיסיקה, הסבר המושרש בחוקים ובתיאוריות לבין ההסבר בגיאולוגיה, המושרש באירועים. ההסבר הגיאולוגי הוא לפי הגדרתו הסבר מיתי במהותו, ליתר דיוק מיתוס אטיולוגי.

זאת ועוד. מהותו הסיפורית של המיתוס אינה מוגדרת כלל וכלל. הפיכת המיתוס לקטגוריה כוללת מדי, מוחקת את ההבחנה ההכרחית בין מיתוס, המתייחס לעבר, אידיאולוגיה המתייחסת להווה, ואוטופיה המתייחסת לעתיד. האם ניתן לדבר על המיתוס המשיחי (או שמא מיתוס השלום?) כשם שמדובר על מיתוס מצדה? כשהאוטופיה הופכת למיתוס אין ספק שהמרכיב הבדייני מעורב בזה. הוא הדין לגבי המרכיב השני, הקשר שבין מיתוס לפולחן, כלומר בין הנרטיב לבין המעשים הנולדים ממנו. אנו מדברים כאן על תכנים שצריכים להביא לגיוס תמיכה או להרתעה. כיצד להבדיל בין מיתוס לאידיאולוגיה. או שמא חי המיתוס על פגרה של האידיאולוגיה?

⁵⁹ ראה יהודע עמיר ממיתוס אלילי למיתוס מקראי – הפילוסופיה של פראנק רוזנצווייג, בקובץ המיתוס ביהדות, עמ' 381.

חשוב עד למאוד הוא המרכיב השלישי של המיתוס. נדון בו תוך התייחסות להערתו מרחיקת הלכת של רוזנצווייג שאמר שאלוהים הוא שענה לעובדי האלילים בשעה שהם קראו לאליהם.⁶⁰ שני מימדים מתערבבים יחד בהערה זאת: התודעה והאמת, התודעה הסובייקטיבית של המאמין במיתוס או היוצר אותו, ואמת, תודעתו של החוקר. כבר רמזנו לעיל שחיבורים 'מחקריים' שונים כתובים כאילו בהמשך למיתוס. כך הם פני הדברים ללא ספק לגבי התייחסותו של קארל יונג לא-לוהי איוב המתערב עם השטן. ועלינו לדייק: אם החוקר מאמין במיתוס, אין זה מיתוס. אך גם אם הנחקר אינו מאמין במיתוס, אין זה מיתוס. המיתוס זקוק לתמימות של האמונה, אף אם תהיה תפלה שתהפך לאובייקט לחקירה, אף אם היא תהיה חסרת שחר. כבר העיר בובר על המיתוס של 'השביתה הכללית' של סורל, שתנאי קיומו של המיתוס היא חוסר התודעה שהוא מיתוס.⁶¹

למרות דברי ההתחסדות של חוקרים רבים, המילה מיתוס שומרת עדיין על קונוטציה הראשונית של פיקציה ואי ריאליות. ניתן לטעון ש"אין להגדיר מיתוס באמצעות קטגוריות של אמיתי או שיקרי, אלא אפשר להתייחס אליו או בתור 'מת' או בתור 'חי'".⁶² ולמרות זאת, המונח 'מיתוס' אינו נאוטרלי, על אף העמדת הפנים או ההתעלמות המדעית מהקונוטציה המתלווה אליו. נראה לי שהשימוש הרווח עתה במושג הזה, ואופן השימוש בו, מלמד אותנו שהמיתוס 'חי', אך חיים אלה הם, כפי שאמרנו, פונקציה של פרדוקס המתח שבין שני צדדים במיתוס, בין המיתוס מלגו לבין המיתוס מלבר. המיתוס מצריך אקט של אמונה,⁶³ חייב להיתפס על ידי המקבל אותו כאמיתי, אך בה בעת הוא חייב להיות נתפס כשקרי על ידי החוקר הדן בו. אף אם נשנה את ההגדרה, הסטרוקטורה לא תשתנה. על כל פנים חייב הוא להיתפס כתוצאה של מניפולציה, של שימוש למטרות פרגמטיות. של סיפור המשרת את הפולחן, בפרט ואת העשייה בכלל. המיתוס מלגו הוא אמת, המיתוס מלבר הוא שקר, בדיה, ואולי מניפולציה. על כל פנים עגלת הפולחן קודמת לסוסי המיתוס, כפי שהערך 'מיתוס' באנציקלופדיה העברית משיח לפי תומו: "קיימות גם אמירות פוליטיות... שאף הן אינן תואמות את דרישות האמת, ובכל זאת, בהתיימרותן לאמת, השיגו כוח השפעה. מבחינה פורמאלית אלה הן, והיו מיתוסים".

מן הראוי להדגיש בהקשר זה, את ההבדל הפנומנולוגי הבסיסי בין מיתוס לבין אגדה. לא ניתן לדבר על מיתוס 'סופרמן', אלא באופן מאולץ לחלוטין, שהרי הוא מובחן במפורש על ידי בני התרבות השפויים. כמובן שהבחנה זאת מתווספת להבחנה היסודית שאסור לשכחה בתוכנו של המיתוס. האם למשל האגדות על עוף החול, הן מיתוס או פרק בזואולוגיה פנטסטית כפי שכבר רמזנו לעיל. כאן מגיעים אנו שוב לשאלת היחס שבין המיתי לסמבולי. זאת היא הבחנה קשה מאוד, וללא ספק היא לדעתי, פונקציה של תודעת המאמין. אין לנו, לדעתי, בוחן אחר. כיצד יכולים אנו להבחין בין זיווג

⁶⁰ נהריים – מבחר כתבים מאת פראנץ רוזנצווייג, תרגם יהושע עמיר, ירושלים 1960, עמ' 226.

⁶¹ חוסר תודעה זאת מהווה תנאי הכרחי למיתוס. הקורא יכול לעמוד על מרכזיותה של שאלה מעניינת זאת, תוך עיון במאמרו של יהודה ליבס: "מיתוס תיקון האלוהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש, אלפיים 7, 1993, עמ' 27-9, ותגובתו של ידידיה יצחקי, המיתוס ה"כנעני" – דת או תרבות?, אלפיים 8. האם לפנינו מיתוס או שימוש במוטיבים מיתיים בבניית התיזה האידיאולוגית, או החוויה הקיומית של האדם? נראה לי שלא ניתן לענות על השאלה אלא תוך הנחת היפותזה, שקשה להוכיחה, על עולמו הפנימי של המשורר. על כל פנים ההיפותזה נחלשת כשהיצירה היא תוצאה של עיבוד טקסטים המצויים לפני היוצר, ואינם תוצאה של פעולתו האותנטית. מבחינה זאת, ניתן לומר שהזוהר "חשוד" על מיתיות, בעוד שהסיכויים הם רבים שרטוש הלבניש בבגדי המיתוס את המוטיב הניטציאני של המהפכה ביחס לכוח ולעצמה, תוך שהוא חוזר לרבדים הקמאיים של המקרא, שעבורו היו אליילים.

⁶² טורא – אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל, אורנים תשמ"ט עמ' 306.

⁶³ השווה דבריו של עמנואל סיוון, גיהאד: מיתוס והיסטוריה, אלפיים 11, תשנ"ה עמ' 15.

מיתי לבין זיווג סימבולי כששניהם מתוארים על ידי השפה, ואין לנו חוויה שתתן לנו בוחן פנומנולוגי שבו נוכל לבדוק את ההבדל ביניהן. על כל פנים הטשטוש בין התחומים, מחיקת ההבחנות שביניהן איננה מקדמת את הבנת המקורות. כפי שכבר רמזתי לעיל המיתוס במשנתו של בובר קרוב או אף זהה לסמל במשנתם של חוקרי החסידות. אם להשתמש בהגדרתו של ישעיהו תשבי, "הסמל הוא נציגו של עצם, או תהליך נעלם, שמצד עצמו אינו בא לידי גילוי כלל ואינו בגדך ההבעה הישירה".⁶⁴ סיפור מזרחי קלאסי מתאר לנו אדם המצביע על הירח. הוא בא ללמד אותנו שמי שבעקבות הצבעה זאת מסתכל על הירח הוא חכם, מי שמסתכל על האצבע הוא כסיל. תמיד פקפקתי בלקחו הסיפור הזה. הכרתי חכמים שנונים שהסתכלו דווקא על האצבע המורה, עסקו במיטא-שפה. על כל פנים, הזוהר לא סיפר את הסיפור הזה, ולמרות זאת, משום מה הקדים לחלק המיתי ביותר שלו, האדרא רבא, את אזהרת התורה: "פתח ואמר ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר", וענו כולם ואמרו אמן.

אסיים דברי בזיכרון נוסטלגי. את השיעור החשוב ביותר בתחום זה קיבלתי ממורי נתן רוטנשטרייך ע"ה. בהרצאה שנשאתי לפני שנים בבית הנשיא, בכנס בו השתתף גם רוטנשטרייך, דנתי בבעיות הקשורות עם מימדי הזהות היהודית בעידן זה של תמורות. מרכזיותם של המרכיבים השונים השתנו במרוצת השנים. מרכיבים שונים שקעו ונעלמו, כשאצל יהודים רבים נשאר – כך אמרתי – רק מרכיב אחד חשוב ומרכזי, מיתוס השואה. כשהמושג הסתיים פנה אלי רוטנשטרייך וייסר אותי על השימוש בצירוף הזה: 'מיתוס השואה', בעולם בו מכחישי השואה. אין לי ספק, שיישום המושג מיתוס במקרה זה, היה תקין לחלוטין, ויצא ידי חובת ותנאי ההגדרות שלפנינו. השתמשתי במושג מיתוס לפי ההגדרות המקובלות, המרחיבות. תגובתו של רוטנשטרייך היתה עבורי פתח להבין את משמעות החיבור, שנראה לכאורה מדעי ונאוטרלי. היה זה עבורי שיעור חשוב בשמירת הלשון.

⁶⁴ י' תשבי, "הסמל והדת בקבלה", נתיבי אמונה ומינות, רמת-גן תשכ"ד, עמ' פו.