

De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו

יהודה ליבס

א. אפיון כללי

רבים מן המתחילים הנכנסים בפרדס הקבלה עומדים נרעשים ונפחדים לנוכח המיתוס הקבלי: האם זוהי יהדות? היכן הוא המונותאיזם הצרוף, שהורגלנו בו בלימודי המקרא והתלמוד, המדרש והפילוסופיה היהודית? אין קושיה זו נפתרת גם בעיון בספרות המחקר. אין צריך לומר שכך הוא בכתבי החוקרים הרואים בקבלה נטע זר ועניינם דווקא בהדגשתה של הקושיה; אך אפילו גרשם שלום, ראש חוקרי הקבלה, שעשאה לגורם מכריע בתולדות הרוח היהודית, גם הוא ראה בקבלה התפרצות חדשה של המיתוס, שראשיתה במאה הי"ב, והדגיש את ההבדל הגדול בינה ובין 'המסורת היהודית הקלאסית', שמגמתה הכללית היתה 'חיסולו של המיתוס ככוח רוחני מרכזי'¹, ולכן, כשחיפש את סוד 'החיות' היהודית, לא מצאו אלא בקבלה². עמדה כזאת משקפת גם אי אמון ביומרתם של המקובלים להיותם בעלי 'קבלה', כלומר שומרי המסורת המיתית, ומעוררת את השאלה: כיצד נתקבל חידוש שכזה על דעת העם העתיק והחכם בסוף ימי-הביניים?

במאמר זה אנסה להתוות בקווים כלליים תשובה אחרת. אין הקבלה בעיקרה בריאה חדשה, אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותו מיתוס, שהוא מימות עולם לב לבה של תורת ישראל. היסוד המיתי לא התפרץ בקבלה אלא קיבל בה ניסוח סיסטמתי והוכנס למסגרות נוקשות; ובכך אפשר לראות אפילו החלשה וריסון של המיתוס החי, האישי והספונטאני. עיבוד המיתוס העתיק לפי רוח הזמן אינו מייחד את הקבלה, שכן גמישות כזו היא מעצם טבעו של המיתוס, והוא מתגלגל ומשתנה לפי טעם הדורות, ונתון להשפעות גומלין מסובכות עם תרבות העמים השכנים, אך בלא לאבד את רציפותו, שכל שהוא גמיש כך הוא שמרני ומועבר במסורת ומתפתח דרך של פירוש כתבים קודמים. בקשרים 'החיצוניים' של המיתוס

* מסה זו נכתבה והוקדשה לזכרו האהוב של פרופ' אפרים גוטליב, מורי המובהק שהכניסני בסוד המיתוס היהודי. עדיין חש אנוכי את השפעתו ודחיפתו גם בעת שאני עוסק בכיווני מחקר שונים משלו, ובסגנון עצמאי שנתגבש במשך השנים הארוכות מאז שבקנו לעולמנו, וסומך אנוכי ובוטח ברוחב דעתו של מורי ז"ל, שלא היה מתנגד לכך שתלמידיו יפנו לכיוונים אחרים לפי שורש נשמתם, ובלבד שישאו ויתנו בתורה באמונה, וישימו את האמת נר לרגליהם. אכן, כיוונה של מסה זו אינו חופף את דרכו של גוטליב: הוא הפריד בין תורת הקבלה, שרק אותה עשה מושא למחקרו המדעי, ובין תלמוד דברי חז"ל ותורת הרמב"ם, שלמד בבית הכנסת ועשאם יסוד להשקפתו הדתית, וכאן ננסה דווקא למצוא את הגשר בין השניים. אמנם בדרך זו גם נחזק את ההבדלים שבין שני סוגי המקורות, ואולי חלק מקביעותינו יתאימו גם להרגשתו של גוטליב. למשל: לעתים שמענו מפי גוטליב שהמקובלים, בניגוד לחז"ל, היו חסרי חוש הומור. קביעה זו בעיקרה מקובלת גם עלי (אם נוציא מן הכלל את ספר הזוהר), והיא קשורה, לדעתי, לאופיו הפרסונאלי של המיתוס התלמודי לעומת הסיסטמטיזציה הנוקשה שחלה בקבלה, כפי שנתאר להלן.

¹ ג' שלום, 'קבלה ומיתוס', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 87. קביעות מקבילות מצויות בניסוחים שונים במקומות רבים בכתבי שלום, ובכמה מהם לובש היחס ההיסטורי בין המיתוס להיפוכו לבוש יותר דיאלקטי. ואוסף כאנקדוטה מאלפת, שבאוסף ספריו של שלום, המצוי היום בבית-הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מצוי עותק של ספרו המעניין של גולדזיהר: I. Goldziher, *Der Mythos bei der Hebraeern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1876. על שער הספר כתב ידו: 'Jugendstudien eines Grossen Gelehrten', לאמור: 'חטאי נעורים של מלומד גדול'.

² ג' שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 27.

הקבלי עסקתי במקומות אחרים³, וכאן אקדיש את דברי לאופיו של הגלגול הפנימי, ובמלים אחרות: אנסה להראות, שתכונות אופיו של אלוהי המקרא וחז"ל נתלבשו בלבוש הספרות הקבליות.

אבל קודם כול: מדוע נסתר מבני דורנו הרצף שבתפיסת האלוהות מן המקרא עד הקבלה? ככל הנראה שורש הדבר בהשפעת רעיונות תנועת ההשכלה וגלגוליה, שגרסו, שהאל המקראי והתלמודי נעלה מכל מיתוס, כי יהדות ומיתוס סותרים זה את זה במהותם. אין סברה זו רק נחלת ההמון, אלא ננקטה גם בפי רוב דובריה של היהדות. מפילוסופים כהרמן כהן עד חוקרים ופילולוגים מובהקים כיחזקאל קויפמן ויוליוס גוטמן. ואפילו משה דוד קאסוטו, שרוב מחקריו מוקדשים להבלטת המקבילות שבין המקרא לספרות האוגריתית, טרח תמיד להראות שהמקרא ממשיך את האלילות רק בצורה, ויוצק בכלים הישנים תוכן חדש בלתי מיתולוגי. אם נגדיר 'מיתוס' כדעה קדומה בלתי מבוססת, הרי סברה זו גופה היא מיתוס גמור. ואמנם צבא שלם של חוקרים, רובם מאומות העולם, הלכו בדרך ההפוכה, והאירו את המיתוס העברי כחלק מן המיתוס הכללי, אבל לאלה לא היתה השפעה רבה במחננו, ולא על חקר הקבלה, שבו לא שלחו את ידם; שכן מכתביהם עולה שטטוש של ייחודה של דת ישראל, ואין זה מתקבל על הדעת, וכך גם ניתוק הספרות המקראית מהמשכה בספרות היהודית המאוחרת. לעתים עולה מדבריהם אף ניחוח של אידיאולוגיה אנטי יהודית, או כהמשך לטענת הנצרות השוללת את יומרת היהדות הרבנית להיותה היורשת הלגיטימית של הדת

³ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר', בתוך: ש' ראם (מביא לדפוס), הרעיון המשיחי בישראל (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום), ירושלים תשמ"ב, בעיקר עמ' 222-232; וכן מאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפאוס', בתוך: אידל הרוי ושבדי (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, ח"א (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז), ירושלים תשמ"ח, עמ' 425-459; 'יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף', בתוך: דן והקר (עורכים), מחקרים בקבלה... מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג [תשמ"ד]), עמ' 269-311; 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 43-74; 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', בתוך י' דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), עמ' 171-195. אוסיף ואעיר כאן על תיאור אצילות מעין קבלי באיסמעיליה הקדומה (מן המאה העשירית), ששורשיו לוטים בערפל. כוונתי לטקסט שפרסם וחקר ש' שטרן S.M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem and Leiden, pp. 3-29, 1983. הקטע דומה לקבלה גם מבחינת תורתו האונטולוגית, וגם בדרכו הפרשנית, וגם בפרטים רבים, מהם לשוניים. כך הנאצל הראשון נקרא כאן בשם 'כוני', שכפי שנאמר בטקסט במפורש הוא גזור מצורת הציווי של הפועל 'כאן' (=היה). בתוספת האותיות י' ו-ו' (הן נמצאות בשם האל רק בעברית). גם בקבלה משמשת צורת הציווי 'הי' כשם קודש המציין את ראשית האצילות (זוהר ח"א, טז, ע"ב), וראה פירוש ספר יצירה המיוחס לרס"ג, פרק ב, משנה ב, ירושלים תשכ"ה, מב, ע"ב), ומצאנו גם שם הגזור מאותיות כ"ף ונו"ן בצירוף ה"א ואל"ף (זוהר חדש יתרו מא, טור ג), אף שהקבלת שם זה ('אנכי') ו'כוני' אינה אלא מקרה, יכולה היא לשמש דוגמא לדמיון שברוח. מ'כוני' נאצל 'קדר', ואולי יש קשר בין שמו ל'בוצינא דקדרינותא' של הזוהר. את הישויות שלאחר מכן אפשר, אולי, להקביל ל'שש קצוות' (בערבית: 'סתה חדוד'. את אלה האציל 'כוני' כשטעה לחשוב שאין אל מלבדו). כמו כן נזכרים כאן שבעה כרובים (בלבוש ערבי: 'כרוביה'). ישויות נאצלות אחרות נקראות בשמות כ'גבורה' ('ג'ברות' [!]) וגדולה ('כבריאא'), 'רצון' ('רצואן') ו'מלכות' ('מלכות' [!]). אמנם בערבית נתפסת מלה זו כגזורה מ'מלך' הוא 'מלאך', וכן 'תפארת' ('עזה) ו'רחמים' ('ראפה') ו'הוד' ('בהאא') ו'דבר' ('אמר') ו'כנסת' ('מאתמר'). גם הסימבוליקה מזכירה את זו הקבלית: 'כוני' הוא זכר ו'קדר' נקבה, 'כוני' השמש ו'קדר' ירח. 'כוני' מכונה גם בכינוי הקוראני 'סדרה אלמנתה', המתואר כאן באופן דומה ל'עין החיים' הקבלי, ומופיעים כאן אף שבהים למי שמגיע ו'מחזיק' (יתמסך) בוץ כמו כן מוזכרים כאן 'האור הדק' ('אלהואא אללטיף'), וחשיבות האותיות שבהן נברא העולם. שמות האל משמשים כאן כקבלה, כלבושיו, ואף נמצאת כאן הקבלה ל'מדליק נר מנר ואין הראשון חסר', ול'בני עליה הם מועטים', ועוד, וכל זאת בטקסט המחזיק פחות מעשרה עמודים. חוקרים אחרים התעוררו כבר על קשרים הדדיים בין האיסמעיליה לקבלה הקשורים לנושאים שונים, כגון לתורת העולמות ועשרת המאמרות ולתורת הצדיק הנסתר ולמחזוריות הזמן. והדבר דורש סיכום ומחקר שאין כאן מקומו. אסתפק בציון מאמרו של ש' פינס: S.Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251. קשרים היסטוריים בין האיסמעיליה והיהדות ידועים למשל ממגילת אחימעץ, ומכתבי הקראי יפת בן עלי, והתעמלן האיסמעילי אל-כרמאני. סבורני שבעזרת קשרים אלה אפשר להתקדם לפתרון הבעיה הגדולה של הופעת האיסמעיליה, בעיה שאיננה מוצאת פיתרון נאות בתיאורים ההיסטוריים 'הרשמיים' של התנועה, ובמסגרת האסלאם בלבד.

המקראית, או כשמדובר בחוקרים עבריים, בהשפעת ההיסטוריוסופיה הציונית הרדיקלית, או אף 'הכנענית', שוללת הגולה.

אבל אפשר לשמור על ייחוד היהדות גם מבלי להפרידה מן המיתוס, שהוא מעיין חייו של הדחף הדתי. המיתוס משותף לכל הדתות מצדו האחד, אך הוא גם מקור ייחודה של כל דת, שכן עניינו בפרטי ובקונקרטי ולא בכללי ובמופשט. כך נובע מהגדרתו הכללית ביותר המקובלת בעיקרה על רוב החוקרים, הרואים במיתוס סיפור קדוש (מקדושתו נובעת השפעה על החיים) על האלים, המביע מה שאין המלה המופשטת (הלוגוס) יכולה להביע⁴ (הרואים בלוגוס את חזות הכול הפכו את המלה 'מיתוס' לשם גנאי – מעין המצאות ודברים בטלים; אך מי שסבור, כמוני, שאין המציאות כולה ניתנת לרדוקציה לוגית, יכיר במיתוס כפסגתה). לכל דת המיתוס שלה, ולתוכו היא קולטת ומעכלת השפעות של דתות אחרות. וכך גם הדת היהודית. אף אופיה המונותאיסטי של היהדות אינו עומד בסתירה למיתוס. גם למונותאיזם מיתוס משלו, ולו בתוכו שורשים ארוכים. אף עצם הקביעה בדבר אחדותו של האל היא קביעה מיתית במקורה, ואין היא הופכת את האל, למרות דעתו של הרמב"ם, לרעיון מופשט או בלתי ניתן להשגה. היסודות המיתיים ביהדות אינם דווקא פרי השפעה פוליתאיסטית: נהפוך הוא, ההפשטה הפילוסופית נוצרה דווקא בדת היוונית הפוליתאיסטית, והוגים כדוגמת הרמב"ם ניסו בדי עמל להרכיבה על הטקסטים המונותאיסטים (כפי שעוד נראה, הרכבה כזו גרמה לעתים לא לביטול המיתוס אלא דווקא לחיזוק תוקפו). לא בכדי נותרה האקדמיה האפלטונית כמבצר האחרון של הדת 'הפגנית' בתקופת השתלטותה של הנצרות.

על היסוד המיתי בדת המונותאיסטית הצביעו כבר חוקרי מדע הדתות כרודולף אוטו ומירצ'א איליאדה, והגדיל לעשות מרטין בובר שקבע את המיתוס המונותאיסטי כיסוד לתפיסת היהדות שלו.⁵ אמנם בעיני בובר העיקר הוא ההתייחסות האנושית אל האלוהי כאל ישות מיתית שאפשר לקיים אתה דיאלוג, ולא אל תכונותיו המיתיות של האל כשהוא לעצמו, שהם שעניינו את המקובלים. לפיכך, אף-על-פי שבובר חייב את המיתוס, הוא שלל את 'הגנוזיס' (=ידיעת נסתרות האל) של הקבלה. במאמר זה אעסוק דווקא בתכונותיו המיתיות של האל האחד, שהן אנלוגיות לתכונות האדם שנברא בצלמו, וכך מאפשרות את הדיאלוג. אין בכך, לדעתי, משום פגיעה בגדלות האל, אדם עליון או 'אדם עילאה' בלשון הזוהר נעלה הוא על רעיון עליון. ועוד אראה איך תכונות אלה הן שעומדות ביסוד 'הגנוזיס' הקבלית השנואה על בובר. אמנם בבושו הקבלי המיתוס היהודי יש בו כדי להרתיע. אפשר, אולי, להתייחס לתיאורי האל האישיים בתנ"ך ובספרות חז"ל בקלות דעת מסוימת כאל סיפורי אגדות, המעצבים את היחס האישי כלפי האל, אך הקבלה מייחסת לתכונות האלוהיות משמעות אונטולוגית מוגדרת יותר, התוחמת אותן בעולם מושגים (אף שאינם ניתנים להשגה שכלית) ומחלישה את הקרבה בנוסח 'אני – אתה'. המיתוס המקראי יכול להתקבל על הלב, בלי להכריח את הדעת להאמין בו אך לקבלה תביעות חמורות יותר, המגיעות גם לתחום

⁴ ראה למשל הערך 'מיתוס', האנציקלופדיה החדשה לענייני דת, בעריכה מירצ'א איליאדה.

⁵ ראה למשל מ' בובר, 'המיתוס היהודי', תעודה וייעוד, א, ירושלים תש"ד, עמ' 80-88. לניתוח של עניין זה אצל בובר ואצל הוגים אחרים – ראה מ' שוורץ, שפה מיתוס אמנות, ירושלים ותל-אביב תשכ"ז. גם פראנץ רוזנצווייג החשיב מאוד את המיתוס, ומאחר שבתחילת דרכו לא מצאו ביהדות מחמת ההשקפה המשכילית הרווחת בזמנו, אמר למוצאו בדת הנוצרית, וכמעט שהשתמד; ראה M. Idel, 'Franz Rosenzweig and the Kabbalah', in Paul Mendes-Flohr (ed), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover and London 1988, p. 171.

הרציונאלי, ומכאן, כנראה, ההסתייגות כלפיה בחוגים רחבים, הנהנים מחיי הפרדה נוחים בין תחומי השכל ובין המיתוס, ואלה מאוימים על-ידי הקבלה. וזאת נוסף על הסיסטמטיזציה השוררת בקבלה (כפי שאסביר מיד), שיש בה מידה של יובש ושרירותיות שיכולים לעורר תחושה של ניכור.

אופי זה של המיתוס הקבלי נעוץ, לדעתי, בדרך הפרשנות הקבלית למדרשי חז"ל – פרשנות שהיא רובה של הקבלה הקדומה, והיא דרך יצירתה; שלא כפרשנות המדרש הפילוסופית הפרשנות הקבלית, אין המקובלים מפרשים שיטה אחת לפי שיטה קיימת אחרת, אלא עצם השיטה הקבלית נוצרה על ידי פירוש המדרשים, ובדרך זו טיפחו המקובלים אחד מן המיתוסים היהודיים, הוא המיתוס של 'עשר הספירות' שבגלגוליו הארוכים התגבש והחל לציין את עשר המידות ההיפוסטזות האלוהיות⁶, ושיוו לו מקום עיקרי כמסגרת מארגנת לכל המיתוס היהודי. בכל מקום שמצאו בדברי המקרא וחז"ל דברי מיתוס על אחת מתכונותיו של הקב"ה, ייחסו זאת לספירה מסוימת. ייחוס זה נעשה ברוח ימי-הביניים שהעדיפה את הדיוק המושגי, ובהשפעת הפילוסופיה, אף שזאת ניסתה לעקור את היסודות המיתיים מקרב היהדות. את יעדה זה לא השיגה ההתקפה הפילוסופית, אבל היה לה חלק בשינוי פני המיתוס. לפילוסופיה היתה השפעה על המקובלים, הן באופן ישיר (כגון בתורת האחדות המיסטית והאמנציה הניאו-פלטונית, שנמזגה בקרב התיאור המיתי של הדבקות והאצילות הקבלית), והן בצורך שעוררה להתגונן: כדי להגן על המיתוס מפני התקפת הפילוסופים השתמשו המקובלים בדרכי אויביהם, וניסחו את תכונות האל באופן יותר מושגי. קונצפטואליזציה זו לעולם לא הגיעה בקבלה עד כדי רדוקציה גמורה של הישויות המיתיות. המיתוס נשאר תמיד לב הקבלה, ואף זכה בשל התהליך האמור להקשחה ולהעלאת מעמדו האונטולוגי. אבל על זאת שולם לעתים מחיר כבד: הפחתה ניכרת באופיו האישי והחי של המיתוס היהודי, כפי שניווכח לדעת בהמשך.

אין תהליך כזה מחויב המציאות הקבלית. ארגון המיתוס בדגם עשר הספירות יש בכוחו גם להעשיר את המיתוס ולהפרותו, כי למיתולוגומנון הבודד נוספו עתה, בדרך האיחוד, עוד אסוציאציות רבות ומעניינות. כך קרה אמנם בספר הזוהר ובחוגו⁷. הזוהר נכתב בהרגשת

⁶ כאן התאחדו 'עשר ספירות בלימה' של ספר יצירה עם עשרת המאמרות שבהם נברא העולם לפי התלמוד והמדרשים ועם מסורות אחרות המצויות בספרות הגנוסטית. ראה מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות', תרכ"ז, נא (תשמ"ב), עמ' 239-280. ובספרו: M. Idel, *Kabbalah – New Perspectives*, New Haven 1988, pp. 112-122. באשר לאופיין של הספירות בספר יצירה ראה ספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 117; וראה מאמרי 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר אהבתך', בתוך: י' דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ו (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, חוברת ג-ד) עמ' 92-97. על עשרת המאמרות ומשמעותם ראה מאמרי 'השפעות נוצריות' (לעיל, הערה 3), עמ' 56-57 והערה 50; וראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 130-131. ואוסף, שעשרת המאמרות זוהו, ככל הנראה, עם עשר אצבעותיו של הקב"ה; ראה המדרש, בר"ר ד, ד, המזהה אחד מן המאמרות עם 'אצבעו של הקב"ה'. מציאותן של עשר האצבעות מונחת ביסוד הדרשה של חשבון מכות מצרים בהגדה של פסח, ובספר יצירה א, ג מושוות 'עשר ספירות בלימה' ל'מספר עשר אצבעות'. עוד מן הראוי לציין שבראשית הקבלה (בעיקר ב'חוג העיון') התחרו ביניהן על הבכורה מערכת עשר הספירות עם מערכת שלוש עשרה מידות הרחמים. ראה י' דן, חוגי המקובלים הראשונים, ערך לפי הרצאות י' אגסי, ירושלים תשל"ו (בשכפול), עמ' 1-20. אוסף ואעיר שתי הערות: (א) גם ב'אידרות' שבזוהר בולט היחס המסובך שבין העשרה והשלושה עשר; (ב) היו מי שמונו בשמ' לד, ו-ז, הפסוק המשמש כרגיל יסוד לשלוש עשרה מידות הרחמים ('ה' ה' אל רחום וחנון...'), ראה ר"ה יז, ע"ב), דווקא עשר. כך במדרש תהילים ('שוחר טוב') צז, ה, ודווקא בשם 'רבנן'; וכך גם במסורת השומרונים – ראה ז' בן חיים (מהדיר), תיבת מרקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349. לפי מקום אחר באותו חיבור (עמ' 306) בעשרה נודעו ישראל ועיקרי הבריאה והגאולה והרחמים וראש השם הגדול.

⁷ על החוג שבו נתחבר ספר הזוהר ראה מאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית – ספר הזוהר, ירושלים תשמ"ט (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), עמ' 1-71.

עושר וביטחון, וכנגד האלטרנטיבה הפילוסופית בנה לו עולם מופלא מאבני הבניין המיתיות הקדומות, ששלד הקבלה החדשה והטיח הפילוסופי גרמו לחיזוקו ולא לקפיאתו. ספר זה מטשטש את הגבולות בין הז'נרים, ולא בכדי נכתב במתכונת של מדרש עתיק. לעיתים קרובות ממשיכים מחבריו לחרוז וליצור מיתוסים חיים בדרך הקדומה, והם משלבים את תורת הספרות הקבליות במידת הצורך ובמינון הנכון, לא לשם סיסטמטיזציה אלא לשם העמקה במיתוס הישן בעיון חדש, שכן הזוהר מכיר בחופש היצירה המיתית. חופש זה ניתן רק למקובל 'הנאמן' לנשמת הדת, ולא למי שפורץ את גדרה ואורג 'רקיעים של תוהו' (כפי שעשו אמנם אחדים ממשכי הזוהר ומחקיו)⁸, ולשם כך הזוהר עומד על המשמר ושרוי במתח פורה בין הצורך להפיץ את דבריו ובין הצורך להסתירם⁹. אלה קצות דרכי הספר, ומכאן הקסם שהילך על קוראיו מאז נכתב ועד ימינו. חלק גדול מן היצירה הקבלית שלאחריו אינו אלא ניסיונות סיסטמטיזציה של המיתוסים הזוהריים. גם זאת, אמנם, אינה נטולת מעוף ויצירה כאשר נעשית בידי נשמה גדולה, והא ראייה: בעיסוק כזה בספר הזוהר נולדה שיטתו המופלאה של האר"י מצפת.

אין ההנחה דלעיל בדבר סולם של תוקף אונטולוגי למיתוסים צריכה להתמיה. בין אגדות ומשלים ובין מציאות אובייקטיבית ממש, שיש לקבל בה כל תג כפשוט, משתרע טווח רחב של אפשרויות. לא תמיד דורש המיתוס לעצמו תוקף אונטולוגי מוחלט, וזה משתנה במידה רבה בהתאם לז'נרים הספרותיים. כאשר דת מבוססת על 'כתבי קודש' קנוניים, יש לשער שהתוקף המיתי שבה יהיה גבוה במיוחד. לפיכך, לדעתי, מעמד המיתוס ביהדות, בנצרות ובאסלאם גבוה אף מזה שבמיתוס היווני – המקור למלת 'מיתוס'. גם ביוון המיתוס עמד כמובן בבסיס הפולחן ונחשב לאמת דתית, אבל מאחר שלא נמצא בדת זו 'כתבי קודש' במלוא מובן המלה, תוקפו האונטולוגי נמוך יותר, ואפשר לעקוב אחרי השתנותו בין הז'נרים הספרותיים של דת זו. גם לפי תודעת מחבריהם, וגם לפי ההתייחסות אליהם בדורות מאוחרים. אין דומה מעמדו של המיתוס בכתבי הומרוס, שהיחס אליהם היה הקרוב ביותר ל'כתבי קודש', או בתיאור תולדות האלים אצל הסיודוס ואורפיאוס, למעמדו בטרגדיות הקלאסיות, שמחבריהן שינוהו וגיוונוהו לפי צרכיהם ונטיותיהם, וכל אלה אינם דומים למעמד המיתוס המשולב בתוך כתביו הפילוסופיים של אפלטון¹⁰. וכך גם אצלנו: אינו דומה מעמדו המיתי של סיפור הבריאה או יציאת מצרים שבתורה להרחבות של אלה במדרשים; לא מבחינת דרך התיאור, שבתורה שבכתב לפנינו סיפור רצוף ומפורט שאינו נשען על שיקולים ואסמכתאות, ולא מבחינת סמכות המקור, שבתורה נאמרו הדברים מפי הגבורה או מפיו של משה רבנו (כך מוצגים הדברים בטקסט המקראי עצמו, ונתאשרו ביתר שאת בהלכה המאוחרת), ואילו מדרשי חז"ל נאמרו מפי חכמים שונים, שלעיתים קרובות הם חלוקים ביניהם גם בשאלות אלה. (אמנם גם המיתוסים של חז"ל גופם נבדלים ביניהם מבחינה זאת. יש שנוסחו ניסוח מיתי מובהק מטעמים ספרותיים כדי להעביר מסר שבעיקרו אינו מיתי, כפי שהראיתי במקום אחר¹¹, ולעומתם אחרים שלהם אופי מיתי מובהק, ויידונו להלן.)

⁸ על כך ראה במאמרי 'המשיח של הזוהר', (לעיל, הערה 3), עמ' 182-191.

⁹ ראה שם, עמ' 138-145.

¹⁰ ראה G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Aylesbury 1974; P. Veyne, *Did Greeks Believe in their Myths?* Chicago 1988.

¹¹ בספרי, חטאו של אלישע (לעיל, הערה 6), עמ' 142-146.

אבל גם המיתוס המקראי אינו בשיא הסולם האונטולוגי. גם אותו אפשר להוציא מפרוטו ולפרשו פירוש אלגורי או אחר, והאמונה בפרטיו אינה עיקרה של הדת היהודית אלא המעשה (אכן גם זה אינו מנותק מן המיתוס, כפי שנראה בהמשך). מבחינה זו, את כתר הדת המיתית ביותר יש להעניק לנצרות, שפרטי המיתוס שלה נוסחו בדייקנות רבה ומתוך ויכוחים ואף פילוגים ומלחמות, ונקבעו כעיקרים החייבים בשינון. אופי זה נולד לה מן ההתמודדות עם הפילוסופיה, ואימוץ מושגיה¹², בדומה לתהליך שהזכרנו לעיל בדברינו על הקבלה. אבל השיא שייך לא לקבלה אלא דווקא לנצרות בגלל המיזוג המסוכן שהתמזגו בה היסודות הפילוסופיים עם העיקרון הפאוליני של האמונה, המחליפה את המצוות, ושבה תלויה ישועת הנפש. ואכן מצינו, שהקיסר יוליאנוס הכופר, בספרו נגד הגליליים, מעדיף את המיתוס הפגני על המיתוס הנוצרי, בטענה שאין המיתוס הנוצרי, בניגוד לפגני, סובל פרוש אלגורי.

המקובלים עצמם היו ערים למעמד הגבוה של המיתוס שלהם, ומודעות זו הלכה וגברה במרוצת ההיסטוריה והגיעה לשיאה בתקופת התעוררות המשיחית הקבלית בימי שבתי צבי. בעיני השבתאים ההצבעה המדויקת על זהותו של האל האמיתי ('אלהי אמת' בלשונם) היתה חלק חשוב ביותר של פעילותם של פעילותם כדבר אצל שבתי צבי עצמו, אך זה לא יכול לתת לאלוהיו ניסוח מדויק בגלל אופיו הפרסונאלי שאינו ניתן להגדרה¹³. ניסוח כזה היה עיקר עניינו של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, שספריו, שהם עמוקים ורבי כמות (רובם לא נדפסו), יצר שיטה קבלית חדשנית, שבה דמויות האל והמשיח קשורות זו בזו, ומעוצבות זו בהשפעת זו. אבל גם אצל נתן ההגדרה התיאורטית אינה העיקר, אלא הקשר האמוציונאלי של אמונה ואהבה בין המאמינים ובין האל המשיח. מי שהעלה את ההגדרה התיאורטית למטרת תכלית משיחית היה התיאולוג השבתאי אברהם מיכאל קרדונו, שהקדיש לכך את כתביו המרובים, וממשיכיו¹⁴. אצלו אף מצאתי בפעם הראשונה בספרות הקבלה, שעיקרה מנוסחים בסגנון של עיקר אמונה (credo) נוצרי, וזה לשון פתיחתו: 'הרי אני מאמין באמונה שלמה באמונת עילת על כל העלות שהוא אחד יחיד ומיוחד... הוא המאיר בעשרה ספירות דאצילות...'¹⁵.

סגנון של עיקר אמונה, שתחילתו בשבתאות, נמצא לעתים גם בקבלת הדורות האחרונים, ואף ביתר תוקף, ולניסוח העיקר מתלווה גם הוראה ריטואלית, הממליצה לאומרו בכל יום. מעניין שדווקא בעת ירידת השפעתה הכללית דורשת הקבלה למיתוס שלה סמכות מעין זו. כזאת מצאתי בספר עוד יוסף לרי' יוסף חיים בן אליהו אלחכס, המקובל הבבלי בן המאה הייט"ט¹⁶, הפותח בזה הלשון:

יזהר כל אדם לומר בכל יום הן בשבת ויו"ט קודם פרשת העקדה מודעה זו, ויש בה צורך גדול בנסתר וזה תוארה: הנה אנכי מאמין באמונה שלמה וגמורה כי ה'

¹² ראה H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Ma. 1970.

¹³ ראה מאמרי 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו'; 'אמונתו הדתית של שבתי צבי'; 'המשיחיות השבתאית'. המאמרים כלולים בספרי **סוד האמונה השבתאית**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה.

¹⁴ ראה מאמרי 'מיכאל קרדונו – מחברו של ספר "רזא דמהימנותא" המיוחס לשבתי צבי והטעות בייחוסה של איגרת מגן אברהם לקרדונו'; 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון'. גם מאמרים אלה כלולים בספר הנזכר בהערה הקודמת.

¹⁵ 'ל' מלכו וא' אמאריליין, 'אגרות אוטוביוגרפיות של קארדונו', ספר שז"ר, ירושלים תשי"ט-תש"כ (=ספונות, ג-ד), עמ' רלח. יש לציין שאמונת קרדונו מנוסחת כאן באופן מוניסטי מתוך טשטוש של היסוד הדואליסטי המודגש ברבים מכתביו האחרים. אמנם גם בכמה מקומות אחרים קרדונו מנסח דבריו באופן מוניסטי (ראה מאמרי 'מיכאל קרדונו... הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 609-610), אבל שם האל האחד הוא 'מלכא קדישא' ולא 'עלת על כל העלות'.

¹⁶ עוד יוסף חי, חלק ההלכות, תחילת פרשת מקץ, ירושלים תש"י, ל, טוב ב.

אלהינו הוא עלת כל העלות. דעבד עשר ספירות שהם כתר חכמה ובינה חסד גבורה ותפארת ונצח הוד ויסוד ומלכות ונהוריה טמיר וגניז בכתר עיליו, ומיניה אתפשט נהוריה על יו"ד דאיהו חכמה....

ואחרי התיאור הקבלי נאמר שם: 'והריני מגלה דעתי ורצוני לפני הקב"ה בלב שלם ובנפש חפצה לבטל ביטול גמור ושלים כדין וכהלכה כל מחשבה זרה פגומה ופסולה ואסורה וכל מחשבה שיש בה כפרנות ח"ו וכל מין הרהור רע וכל ציור רע פגום ופסול ואסור...'¹⁷ ואחר-כך מופיעים הפרטים ההלכתיים הנוגעים לדרכי 'ביטול' מחשבת הכפירה, והשאולים מדיני ביטול חמץ. עד כמה שיכולתי לברר, 'מודעה' זו לא נדפסה בסידורים, ורק הופצה בקונטרס מיוחד שנדפס כמה פעמים בירושלים בלא שנת דפוס. ואולי גם מכאן נוכל ללמוד שלמרות המעמד האונטולוגי הגבוה שייחסו המקובלים לקבלתם, לא נתקבלה האמונה בה כנורמה מחייבת בקרב הציבור הרחב ומנהיגיו. מעמדו הנורמטיבי של המיתוס הקבלי נמוך יותר מזה של שלושה-עשר עיקרי האמונה של הרמב"ם, שאופיים איננו מיתי מובהק, ושנתקבלו גם בליטורגיה.

עדות אחרת על המעמד הגבוה של המיתוס הקבלי תמצא בשימושו הליטורגי, הנכנס והולך לסידורי התפילה באופן מסיבי מן המאה הט"ז. בתקופה זו החלו להיכנס לסידור התפילה קטעים קבליים מובהקים, מהם רמזים קצרים כמו נוסחאות ה'לשם יחוד' הנאמרות לפני קיום המצוות, ומהם קטעים ארוכים המתארים את האמונה הקבלית בדיוק רב. רבים מקטעים אלה מקורם בספר הראשון של אוסף הליטורגיה הקבלית, הוא ספר שערי ציון לר' נתן נטע הנובר, שנתחבר ערב הקמת התנועה השבתאית. שם נמצא למשל את הקטע 'פתח אליהו' שמהקדמת תיקוני זוהר, שנאמר בפי הספרדים לפני התפילות, והוא סיכום כולל של המיתוס הקבלי, אף שאינו מנוסח בניסוח של עיקר אמונה. ולכאן יש לשייך גם את דרכו של הספר הנפוץ חמדת ימים (שהוא שבתאי בלא ספק), להפוך את הכוונות הקבליות לטקסט הנאמר בפה ולא רק בלב. אמנם תחילתו של התהליך מוקדמת יותר, ויעידו עליה הפיוטים הקבליים הרבים שנאמרו בהזדמנויות שונות. לאלה אמנם תוקף ליטורגי נמוך יותר, אך כמה מהם גם נדפסו לעתים בסידורי התפילה.

אבל המודעות לחשיבותו האונטולוגית של המיתוס מצויה כבר אצל ראשוני המקובלים, גם אם לא קבעוהו כדוגמה, ולא הכניסוהו לליטורגיה המחייבת (בליטורגיה כוונתי למעשים ולמלים ולא לכוונות, שהן כמובן עיקר הקבלה מראשיתה, ולא למנהגים נוספים הנוהגים בחוגים סגורים, שגם אלה החלו להתפתח בשלב קדום¹⁸). מודעות זו מתבטאת כבר בעצם קביעת תורת הסוד כשלב מיוחד בהבנת הדת, נפרד מן הפשט או מן הדרש; ובכינויים שנתכנתה בהם, כגון 'דרך האמת' (בפירוש הרמב"ן על התורה), או 'אורח קשוט', 'רזא דחכמתא' או 'רזא דמהימנותא' (בזוהר); ובדרכי הזהירות וההסתרה שתבעו ראשוני המקובלים לנהוג בתורתם¹⁹; ובהימנעותם

¹⁷ נוסח קטע אחרון זה נלקח ושונה מעניין אחר: ממודעה שהיו ישראל מוסרים לבטל את הכפירה בדת שהם עלולים לבטא בשעת רדיפות שמד. ראה מאמרי 'חלום ומציאות: לדמותו של הקדוש המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 101-103. וראה תגובתו של י' כ"ץ, שם, עמ' 661, ותשובתי בעמ' 663.

¹⁸ רוב המנהגים הקבליים נוצרו במאה הט"ז, אבל ראשיתם של כמה מהם, כגון תיקון ליל שבועות, היא, כנראה, בקבלה הקדומה. ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 208-215.

¹⁹ ראה ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 141-162.

העקרונית מכל חידוש בתחום זה שלא שמעוהו מרבותיהם (זו דרכם של מקובלי חוג גירונה ובראשם הרמב"ן²⁰), והיא מנוגדת ליצירתיות הנזכרת לעיל של הזוהר וחוגו).

ענייני במאמר זה במיתוס כשהוא לעצמו כפי שהוא מתגלה בספרות, ולא בתפקידו הסוציולוגי או הפסיכולוגי, ולא בסטרוקטורה השכלית שיצרה אותו. לפיכך לא אזדקק לכל תחום המחקר העוסק בתפקיד כזה ובסטרוקטורה כזאת, מיונג ועד לוי-שטראוס ותלמידיהם ומתנגדיהם, שבו נעשתה בדורות האחרונים עבודה עצומה. המיתוס מעורר את ענייני דווקא מצד מה שאינו ניתן לרדוקציה למושגים כלליים. כמו כן אינני משתמש במלה 'מיתוס' באופן המרחיב, הנפוץ במדעי החברה, הכולל גם רעיונות ואידיאולוגיות ומבנים נפשיים אחרים, שימוש כזה יטשטש את כוונתי. אני דבק במשמעות המקורית של המלה, שעניינה דווקא סיפור האלים וטבעם, עם התאמתה המתחייבת מאופי הדת היהודית, המדברת על אל אחד. יחידותו של האל קובעת את אופיו, ויש לה גם גילוי מיתי, וזה, לדעתי, מקור חייה של דת ישראל.

ב. תלמוד וקבלה; פעולת האל במידותיו

בראשונה נעיין בכמה קטעים מספרות חז"ל שבהם מתגלים אפיו ומידותיו של האל התלמודי, ונדגים את ההמשכיות ואת השוני שצוינו לעיל בינם ובין הקבלה. כמובן, לא נוכל אלא לגעת בספרות עצומה ורב-גונית זו, שנוצרה בידי חוגים רבים ושונים לאורך מאות שנים (מטעמי נוחות אני נוקט מלת 'חז"ל' המקובלת, אף שהגדרת גבולותיהם של 'חז"ל' וספרותם היא משימה בלתי אפשרית, וזאת מכל הבחינות: הגדרת התקופה, הגדרת החוג החברתי, הגדרת היקף הספרות הרלבנטית והז'נר הספרותי והגדרת האמונות והדעות). הדוגמאות שלפנינו יובאו ברובן מן התלמוד הבבלי (ומן הברייתות התנאיות שנמסרו דרכו), וזאת מהיותו מקור מרכזי ביותר בספרות ישראל, וגם בגלל פשטותו וראשוניותו של התלמוד הבבלי, המושפע פחות מהלכי מחשבה חיצוניים ונוטה יותר אל המיתוס. בדרך הבאת דוגמאות אראה כיצד הן משתלבות אלה באלה ויוצרות מיתוס בעל תווים אחידים, הגם שאינם עיקר אמונה קבוע ומנוסח, והם לובשים צורה ופושטים צורה לפי אופיו וצרכיו של הדורש, ובהתאם למידת ה'יתוקף המיתולוגי' של דבריו. הישנותם של תווים אלה ושילובם ההדוק בתורת ההלכה ובמוסר הדתי, וכן ההמשכיות אל הקבלה ומן התנ"ך (שבו ניגע בפרק האחרון), יוכיחו שאין כאן דיבורים בעלמא, כפי שסבורים 'מטהר'י הדת ומטשטשיה, אלא מיתוס במלוא מובן המלה. עם זאת אינני טוען שמיתוס זה הוא 'דעת חז"ל'; אין דבר כזה. אפשר ואפשר למצוא בספרות זו, ואף בתלמוד, מאמרים ואנשים בעלי מגמה שונה ואף הפוכה. אינני מתכוון אלא להצביע על מציאותו של המיתוס, שממנו צמחה הקבלה, ולתארו. תיאור כזה לא מצאתי בספרות הרבה העוסקת באמונות חז"ל. וזאת משום שגם רבים מחוקרי התלמוד, ביניהם כנים ורציניים, לא נמלטו לחלוטין מהשפעת הדעות הקדומות בדבר אופיה הלגיסטי של היהדות הרבנית, המנוגד למיסטיקה ולמיתוס (הראשונים להפצת דיבה זו, שיהודים רבים קיבלוה כשבת, היו הנוצרים מימות פאולוס ואילך). לפיכך, במרבית המקרים שבהם עסקו החוקרים בתיאורים מיתיים כגון אלה שיובאו להלן, הם לא צירפום יחד

²⁰ ראה M. Idel, 'We Have no Tradition on This' in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Ma.) and London 1983, pp. 51-73.

למיתוס שלם ואמין, ופעמים רבות ראו בהם, במפורש או במשמע, רק צורות ביטוי של מסר השייך לתחום האנושי (אמנם, בשנים האחרונות נשמעים גם קולות המחייבים, בדרכים שונות, את המיתוס התלמודי). אנו נלך בדרך ההפוכה וניתן לעליונים את זכות הבכורה, ונראה שלפי תודעת החכמים, על ההתנהגות הדתית האנושית לנבוע מן הטבע האלוהי המיתי. אמנם, לדעתי, אין טענה זאת זקוקה כלל לראיה: הטוען שחכמי ישראל נהגו קלות ראש דווקא כשתיארו את אלוהיהם, נטל ההוכחה מוטל עליו.

הדוגמה הראשונה תשמש גם קשר בין ז'נרים שונים בספרות התלמודית-מדרשית וכן בין ספרות זו ובין הקבלה. והיא בתלמוד הבבלי, ברכי' ז, ע"א:

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: יהיה רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותיכנס להם לפני משורת הדין, ונענע לי בראשו.

קטע זה לא היה נוח לשיטתם של כמה חוקרים. המקיף והממצה ביותר מבין חוקרי אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל בדורנו, א"א אורבך, במאמרו המבקש להגדיר ולהגביל את מקומו של היסוד המיסטי של חז"ל, פתר את הקטע הזה כחלק מספרות ההיכלות וה'סודות של צופי מרכבה, שהיו רחוקים מדרכם של התנאים הראשונים²¹. ובאמת, קטע זה קשור למסורתם של בעלי ההיכלות, כפי שאפשר ללמוד גם משמם של שני גיבוריו: האלוהי (אכתריאל יה...). והאנושי (ר' ישמעאל בן אלישע הכהן הגדול), וכך הראה אורבך. ספרות ההיכלות דומה מבחינות שונות לספרות הקבלה, אך דווקא משום כך לא נעסוק בה במיוחד במאמר זה, שעניינו בזרם המדרש המרכזי ביסוד הרציפות שממנו ועד לקבלה. בחרתי בקטע זה כדי להראות, שההצבעה על זיקתו לספרות ההיכלות אין בה די להפקיעו מעולמם של חכמים. להלן נשווה את הקטע לקטעים אחרים, שהם בעליו אופי 'מדרשי' מובהק. כך נוכל להבין טוב יותר את משמעותו של הקטע: הן את היסוד המייחד אותו ואת הרצף המקשר בינו ובין אותם קטעים.

אמת, לקטע זה אופי כמו-קבלי יותר מן הרגיל בתלמוד: מידותיו של האל²² דומות לישויות עצמיות, 'הנגלות' זו על זו ו'הכובשות' זו את זו, והשליטה בהם נתונה דווקא בידי האדם – ר' ישמעאל, וממש כמו בקבלה המדברת על עשר ספירות הניתנות להשפעה בידי המקובל. אמנם כבר במבט ראשון נראה, שדמות האל אינה קבלית במלוא מובן המלה, כי מעל המידות מתגלה לר' ישמעאל אל פרסונאלי המבקש ברכה, ולא כמו בקבלה, ששם בדרך כלל אין האל אלא הספירות, כי 'אין סוף' המאציל אינו דמות פרסונאלית ואינו מושא ליחס דתי²³. בהבדל זה אפשר להיווכח גם מפירושי המקובלים לקטע שלפנינו: הם לא הסתפקו בהתאמה הקלה בין המידות שכאן

²¹ א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', בספרו: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 505-508. ובאמת מאמר חז"ל זה מופיע גם בספרות ההיכלות, - Peter Schäfer (ed.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr, Tübingen 1981, p. 66 §151. ביקורת על מאמרו של אורבך וכיוונו ראה בספרי (לעיל, הערה 6), עמ' 9-10, 122-125. אידל, לעומת זאת, ראה מאמר חז"ל זה בעיניים דומות לשלי; ראה להלן הערה 37. אגב, מקבילה למאמר זה מצאתי בספרות החדית הערבית, שגם בה גזור האל על עצמו שיכבשו רחמי את כעסו, אבן ח'זימה, כתאב אלתוחיד, בירות 1978, עמ' 8.

²² עליהן ראה גם א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 96-407.

²³ אמנם גם המקובלים חלוקים ביניהם בשאלה זו, המפורסמת בקבלה בכינוי שאלת 'עצמות וכלים'. יש גם מקובלים שמצאו אל פרסונאלי בתוך הספירות, אף שאין זו עמדת קבלית אופיינית. דוגמה מובהקת לתפיסה פרסונאלית כזאת תמצא בקטע 'פתח אליהו', בהקדמת ספר תיקוני זוהר (ראה לעיל, אחרי הערה 1).

לספירות שלהם, אלא שיבצו גם את 'אכתריאל' עצמו בתוך המערכת, ודווקא כספירה התחתונה שהיא מתחת למידות²⁴.

אבל האם המידות הן באמת ישויות עצמאיות, הנפרדות מן האל? נדון בשאלה זו בעזרת הקטע שמובא שם בתלמוד בדיוק לפני 'תניא אמר ר' ישמעאל': 'אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי... מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל. מאי מצלי [מה מתפלל]? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מידותי ואתנהג עם בני במידת רחמים ואכנס להם לפני משורת הדין'.

קטע זה כבר משתלב הרבה יותר טוב באווירה התלמודית הכללית. אין כאן 'אכתריאל' ולא 'ר' ישמעאל כהן גדול', הלקוחים מספרות ההיכלות, אלא מאמר רגיל הנאמר מפי אמורא מפורסם. אף השפעת אדם על המידות האלוהיות אין כאן, אמנם נוסח ברכתו של ר' ישמעאל מובא גם כאן, מלה במלה, אבל כתפילה שמתפלל הקב"ה בעצמו לפני עצמו למען עצמו. האם אפשר גם כאן להוסיף ולהחזיק בתיאור המידות כישויות עצמאיות המקיימות ביניהן קשר מכניסטי? במקרה כזה היה על הקב"ה לפעול ישירות על המידות, ולא להתפלל על עצמו 'יהי רצון מלפני'. אם כן, כך הוא ודאי גם בברכתו של ר' ישמעאל, כי גם הוא מברך, 'יהי רצון מלפניך...'. בראשונה יכולנו להתעלם מלשון זו שנראתה ניסוח מנומס יותר כלפי מעלה, הבא לכסות על אינטרפולציה ישירה של האדם במידות האל, אך עתה נוכחנו שגם האל עצמו מבקש 'יהי רצון מלפני', ולגביו אין הנימוק של לשון נקייה תופס. מתפילה עצמית כזאת אפשר ללמוד, שאין המידות הללו אלא תכונות פסיכולוגיות, כשל אדם הנתון ליצרים ולמצבי רוח ככעס ורחמים, והוא צריך למאמץ רב כדי להתגבר עליהם. ואם מידות אלה מצוירות לעתים כישויות עצמאיות – כך נהגו חז"ל גם באשר ליצר לב האדם, המצויר כזבוב היושב בין מפתחי הלב (ברכ' סא, ע"א), או כשמדובר ביצר הרע הקולקטיבי של עם ישראל, כגור אריה של אש הגר בקודש הקודשים שבמקדש (יומא סט, ע"ב).

אך... המותר לדבר על יצר הרע של הקב"ה? כן. אפשר אמנם להבין מדוע ר' ישמעאל בחר שלא לעשות כן, מפני שאין כבודו של מלך להזכיר מלה זו לפניו בשעה שמברכים אותו, ואין המונח מתאים לאווירה הנשגבת של הקטע. אבל במקום אחר נאמרה לשון זו במפורש:

אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה' – שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר [דבי' י, יז]: 'האל הגדול הגבור והנורא'. אתא ירמיה ואמר: נכרין מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו? לא אמר נורא²⁵. אתא דניאל אמר: נכרים משתעבדין בבניו, איזה גבורותיו²⁶? ולא אמר גבור²⁷ אתו אינהו ואמרו: אדרבא, זוהי גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפיים לרשעים. ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבנן [הכוונה לירמיהו ולדניאל] היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא

²⁴ ראה טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, על אתר, ורשה תרל"ט, ד, טור ג-ד. השם נדרש אמנם מלשון 'כתר' (קרוב לוודאי שזו גם האטימולוגיה הנכונה), אף שהוא מציין, כאמור, את הספירה התחתונה (מלכות), וזאת בגלל הקשר בין ספירה אחרונה זו (מלכות הנקראת גם 'עטרה') ובין הספירה הראשונה הנקראת כתר. ראה להלן, הערה 110.

²⁵ יר' לב, יח: 'האל הגדול הגבור'.

²⁶ בירוש' ברכ' פ"ז, ה"ד (י, ע"ג) מנוסחת שאלתו של דניאל כך: 'בניו מסורין בקולרין, היכן היא גבורתו?'

²⁷ דנ' ט, ד: 'אנא אדני האל הגדול והנורא'.

דתקין משה? אמר רבי אלעזר מתוך שיודעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו (יומא סט, ע"ב).

הלשון 'יצרו' קשה היתה לכמה מעתיקים שגרסו במקום 'כעסו', ולגאון מוילנה שהגיה 'רצונו', אך עדיין היא קיימת כגרסת הדפוס העיקרית ונכונותה מוכחת גם מן המקבילה (אב' ד, א): 'איזהו גבור? הכובש את יצרו'²⁸. ואכן, השורש 'כבש' מופיע גם בברכתו של ר' ישמעאל בן אלישע ('יכבשו רחמך את כעסך'), ומן המקבילה שבקטע שלפנינו מסתבר שגם שם אין הכוונה לכיבוש חיצוני דווקא. וכמו כן אף לשורש 'גלל' שנקט ישמעאל ('יגולו רחמך על מידותיך') אין קונוטציה מכניסטית דווקא של המידות. גם את הצירוף 'נכמרו רחמיו' (בר' מג, ל; מדובר בבשר ודם, הוא יוסף) תרגם אונקלוס 'אתגוללו רחמוהי'.

מן המקרא לתקופת חז"ל נשתנה המיתוס היהודי, ובקטע זה ניכרת מודעות לשינוי זה, המיוחס לתקופת הכנסת הגדולה. בימי המקרא עדיין היו לקב"ה אויבים חיצוניים. אמנם, איש מהם לא היה גדול וחזק כמוהו (שמי' טו, יא: 'מי כמכה באלים ה') ולא יכול לו, אבל בכל זאת עדיין בנצחונותיו עליהם תפארתו של האל, ועל נצחונות העבר והעתיד מקלסים אותו אנשי המקרא. כגון 'אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה ביס' (שמי' טו, א), או: 'ביום ההוא יפקד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויטן נחש בריח ועל לויטן נחש עקלתון והרג את התנין אשר ביס' (יש' כז, א). לא כך אצל בעלי המדרש. בעיניהם גם האויבים בשר ודם וגם מפלצות היס כבר ירדו מגדולתם ואינם יריב ראוי לשמו עוד. המלחמה עם הלווייתן מועברת לגבריא, וכשמתערב הקב"ה, תם הקרב ונשלם (ב"ב עד, ע"א-עה, ע"ב: 'עתיד גבריא ליעשות קניגיא עם לויטן... ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו'). אמנם מצויים עדיין מלאכים ופמליה של מעלה, ואלה מתווכחים לעתים עם בוראם (בעיקר בגלל קנאתם בבני-האדם), אבל אלה, כל טיבם הוא לשרת, והוויכוחים עמם יכולים אולי להביא את האל לידי לבטים פנימיים, אבל לא למלחמה חיצונית. כלפי חוץ האל הוא כול-יכול (אמנם כך כבר גם בכמה מקומות במקרא), ואין לו מלחמות אמיתיות אלא בינו לבין עצמו.

מאחר שכך, לפי המאמר שלפנינו, כשראו ירמיהו ודניאל את מה שנראה בעיניהם כמפלת האל לפני האויבים, הפסיקו את השבח, כיוון שאין בו אמת, ולא רצו 'לכזב באל האמיתי', או לפי נוסח הירושלמי – להחניף לו²⁹, שהרי זה המשך השבח של משה: 'האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' (דב' י, יז). אנשי כנסת הגדולה שינו אפוא מדרכי הנביאים וחזרו והנהיגו לומר את הנוסח השלם: 'האל הגדול הגבור והנורא'³⁰. מה ראו? היה אפשר לפרש גם זאת בהתאם לרוח המיתוס המקראי ולייחס זאת לשיפור המצב הפוליטי והדתי עם שיבת ציון, אך לא זו דרך חז"ל. אמנם, בניגוד לנביאים, בשביל אנשי כנסת הגדולה אין מפלת האל בידי האויבים עולה כלל על הדעת, אך גם ההתגברות עליהם אינה מעשה גבורה לדידו, וכדי להיקרא 'גיבור' על הקב"ה להתגבר. על מה אפוא יתגבר? באו אנשי כנסת הגדולה במיתוס הפסיכולוגי שלהם,

²⁸ באבות דרבי נתן, נוסח א, פרק כג, מהדורת שכטר, ניו-יורק תשכ"ז, לח, ע"א: 'איזהו גבור שבגבורים זהו הכובש את יצרו'. ודומה בגמרא שלפנינו: 'גבורת גבורתו' (אמנם בהרבה כתבי-יד רק גבורתו). ואולי כבר במקור שבפרקי אבות הכוונה בעיקר כלפי מעלה. ואציין, שבסדר אליהו רבא, פרק א, מהדורת איש שלום, וילנא תרס"ב, מכונה הקב"ה 'עשיר ושמח בחלקו', והשווה 'איזהו עשיר השמח בחלקו' המובא באבות שם.

²⁹ במקום הנזכר לעיל בהערה 26: 'אמר ר' יצחק בן אלעזר (כנראה בנו של בעל האמרה המקבילה בתלמוד הבבלי) יודעין הן הנביאים שאלוהן אמיתי ואינן מחניפין לו'.
³⁰ כנראה לפי נחמ' ט, לב.

ו'החזירו עטרה ליושנה', החזירו ליושנה את עטרת מיתוס גבורת האל: אם בימי המקרא היתה לאל גבורה, הרי עתה יש לו גבורה דגבורה, כי 'איזהו גיבור – הכובש את יצרו'. ומהו כיבוש היצר? דווקא 'נתינת ארך אפיים לרשעים' (נחזור ונפגוש ביטוי זה להלן במקבילה מסנהדרין), כאשר האל מניח לאויב לשלוט בביתו ובעמו, ונראה כאילו נוצח.

מעניין שהתלמוד הירושלמי מסויג גם כלפי מיתוס כזה, ומייחס אותו לירמיהו הנביא (אמנם בצורה מעודנת יותר, בלא מלת 'יצרו'). ירמיהו, שלא כדניאל, אמר את התואר גיבור, שכן לפי הירושלמי שם: 'לזה נאה לקרות גיבור שהוא רואה חורבן ביתו ושותק'. לפי הירושלמי אנשי כנסת הגדולה דווקא לא החזיקו בדרכו של ירמיהו מטעם תאולוגי מופשט, המתנגד לכל מיתוס: אין אדם יכול לרדת לסוף דעתו של האל או בלשונם: 'בשר ודם יש בו כח ליתן קצבה לדבריו הללו?!' וברוח כזאת התבטאו גם חכמי התלמוד הבבלי, כאשר דנו במקום אחר בנוסחת 'האל הגדול הגבור והנורא', כשהם שופכים חרונם על מי שהוסיף לשלושה אלה שרשרת של כינויים ברוח ספרות ההיכלות, וקבעו, שגם הם 'לולא אמרם משה בתורה ובאו אנשי כנסת הגדולה והתקינום בתפילה לא יכולנו לאומרם'³¹. וכדאי להעיר כאן לדרכו של רב סעדיה גאון. גם הוא משווה את דברי ירמיהו ודניאל עם הפסוק מן התורה ודן בחסרון 'הגבור והנורא', ואף ששאלה זו בוודאי מן התלמוד באה לו, בכל זאת הוא מתעלם לחלוטין מדברי חז"ל, ומיישב אותה באופן בלתי מיתי לחלוטין!³²

בתקופת המקרא, שבה עדיין לא כלו אויביו החיצוניים של האל, אפשר היה לו לבקש עזרה מן האדם, ולפחות על דרך המליצה העתיקה, כגון 'יורא כי אין איש'³³ וישתומם כי אין מפגיע ותושע לו זרעו וצדקתו היא סמכתהו. וילבש צדקה כשרין וכובע ישועה בראשו, וילבש בגדי נקם תלבשת, ויעט כמעיל קנאה. כעל גמלות כעל ישלם חמה לצריו גמול לאיביו לאיים גמול ישלם' (יש' נט, טז-יח). ומהי העזרה שהאל יכול לקבל מבשר ודם, הווי אומר עידוד מילולי, מסוגם של דברי הנביא: 'עורי עורי לבשי עז זרוע ה' עורי כימי קדם דרות עולמים הלוא את היא המחצבת רהב מחוללת תנין. הלא את היא המחרבת ים מי תהום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבור גאולים' (יש' נא, ט-ז).

אבל מה תפקידו של ר' ישמעאל? האם גם בימי חז"ל מתבקש האדם לסייע לאל? ואיך יוכל להתערב במידות האל? גם האל התלמודי מבקש עזרה מן האדם, וזו עזרה חשובה וממשית ביותר, אף אם אינה נוחה לשיטתם של רבים מחוקרי התלמוד. גם כאן העזרה מתבטאת בדברי עידוד, אף שכאן מדובר במאבקו של הקב"ה כנגד מידותיו שלו. כשם שאדם נזקק לעזרה ולעידוד גם במאבקו כנגד יצרו כך הקב"ה. הקבלה זו נאמרה במפורש כסיכום סוגיית אכתריאל וישמעאל: 'וקא משמע לן שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך'. כלומר מבקשתו של הקב"ה אנו למדים על טבע האדם ועל הדרכים הנאותות שבין אדם לחברו (כלל זה גופו נלמד במקום אחר שבתלמוד

³¹ ברכ' לג, ע"ב, במקור: 'אי לאו דאמרינהו משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו'.

³² ראה יוסף קאפח (מהדיר), דניאל עם פירוש רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל, 'ירושלים תשמ"א, עמ' קסו-קסז (על ד' ט, ד). וראה הערה 8 של המהדיר.

³³ גם זאת יש אולי להשוות לאב' ב, ה: 'במקום שאין אנשים השתדל להיות איש'.

מסיפורים על אישים מקראיים³⁴), כי האתוס של חז"ל מבוסס על המיתוס שלהם, ולא בא במקומו כפי סברת הסוברים. (יושם אל לב שאפילו מדרך תיקון הפרצופים העליונים, המיתוס המובהק ביותר של האידרות, לומד הזוהר סדרי מדינה. לפי מיתוס זה הפרצוף העליון, הוא אריך אנפין, נתקן תחילה, וזעיר אנפין לאחריו; ועל כך מעיר הזוהר: 'מכאן אוליפנא כל רישא דעמא דלא אתתקן הוא בקדמיתא לית עמה מתתקנא, ואי איהו מתתקן כלהו מתתקני'³⁵).

ברכתו של רבי ישמעאל חדרה אף לתפילת הכלל, והיא נאמרת אחרי קריאת פרשת עקדת יצחק בתפילת שחרית. ושם, לתוספת עידוד כלפי מעלה, מוצגת לפני האל דמותו של אברהם, ולא רק לזיכרון לשם תגמול על מעשהו, אלא גם כדוגמה למופת של התגברות על היצר: 'רבונו של עולם, כמו שכבש אברהם אבינו את רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיך את כעסך מעלינו, ויגולו רחמיך על מידותיך, ותתנהג עמנו ה' אלהינו במידת החסד ובמידת הרחמים, ובטובך הגדול ישוב חרון אפך מעמך ומעריך ומארצך ומנחלתך...'. ואם עדיין לא סר הספק מן הלב שמא לפנינו מוטיב יוצא-דופן בספרות חז"ל, ומצוי רק כאן בגלל הזיקה דלעיל של סיפור אכתריאל לספרות ההיכלות, אפשר, כמדומני, להסירו בעזרת מקבילה מעניינת בקטע אחר, שהתעוררו ברוח המדרש אינה מוטלת בספק:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו: משה, אין שלום בעריך? אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? אמר לו: היה לך לעזרני. מיד אמר לו [במד' יד, יז]: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברתי' (שבת פט, ע"א).

תוכנו של קטע זה הוא כתוכנו של סיפור אכתריאל וישמעאל, אבל מבחינת דרכם הספרותית מנוגדים שני הקטעים לחלוטין. שם, כרגיל בספרות ההיכלות, שלטת הנימה המיסטית הפורמאלית היוצרת ריחוק בין האל ובין בראיו, ולכן הגיבורים הם אכתריאל וישמעאל, ילידי ספרות ההיכלות; כאן מדובר במדרש שגיבוריו ידועים וקרובים לכל איש ישראל – הקב"ה ומשה רבנו. לזהות זו קשר הדוק לאופי הסיפור: שם מדובר בכוח גדול הנכנס לפני ולפנים להקטיר קטורת והאל פונה אליו רשמית בבקשת ברכה; כאן מדובר בשיחה אינטימית בין האל ובין משה, המתנהלת כמאבק פסיכולוגי הרצוף תחבולות וטעויות. בסיפור אכתריאל וישמעאל, ובשאר סיפורי העלייה לשמים בספרות האפוקליפטית ובספרות ההיכלות, טבעו של האל מתגלה דווקא בהיגד הישיר על מידותיו או על הישויות של מעלה, שהוא לכאורה עיקר 'התוכן' של הסיפור. אבל כאן, במיתוס האישי, הדילמה הפסיכולוגית של הקב"ה מובעת בחריפות רבה גם ב'סיפור המסגרת', סיפור פגישת משה והקב"ה: הקב"ה מנסה גם לשמור על כבודו כאל וכאדון וגם להשיג את עזרתו של משה, לכן הוא מבקש את ברכתו בגערה, המנוסחת, כמדומה, בלשון עממית ופשוטה במיוחד: 'משה, אין שלום בעריך?!' כלומר במקום שהתחנכת בו אין נוהגין לברך בשלום?! משה סבור, שהקב"ה מבקש באמת לשמור על כבודו, ואיננו נרמז שהוא מבקש דווקא את עזרתו, ולכן הוא עונה לכאורה ברוח גערתו של הקב"ה: 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?!' כאן רואה הקב"ה שאינו יכול להסתפק ברמז, ומשפיל עצמו ומביע במפורש את בקשתו: 'היה לך

³⁴ מג' טו, ע"א: 'ואמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: לעולם אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך, שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיוטות ונתקיימה בהן, ואלו הן דוד ודניאל... אל תהא קללת הדיוט קלה בעיניך, שהרי אבימלך קלל את שרה... ונתקיים בזרעה'.

³⁵ זוהר ח"ג, קלה, ע"א, אידרא רבא.

לעזרני'. רק עתה מבין משה את המתבקש ממנו, ומברך את האל בלשון הפסוק בגדילת כוחו המזוהה עם מידות הרחמים (אלה מנויות בהמשך בפסוק הבא, ועל הקורא בתלמוד להשלימו במחשבתו: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר: ה' ארך אפים ורב חסד...'). הזכרת מידות הרחמים מעידה, שגם כאן הכוונה 'לגולל את הרחמים על המידות', אבל זיהוין עם 'כוח ה'' יכול להעיד שהן-הן תכונותיו של האל, ואינן נפרדות כפי שיכולנו לחשוב בסיפור אכתריאל. עצם הבאת המידות כציטוט של פסוק יש בו כדי לרכז את הסגנון הפורמאלי והחיוב המיתי שבלשון ר' ישמעאל ('יגולו רחמך על מידותיך'), ולעומת זאת סגנון ה'אנדרסטייטמנט' שבמפגש משה עם הקב"ה נותן למיתוס אופי יותר ראשוני (בלעז: פרימיטיבי), ואישי (בלעז: פרסונאלי). דומה שסיפור אכתריאל אינו אלא ניסוח נשגב ופורמאלי והפשטה קונצפטואלית של מיתוס ראשוני זה, כדי לכסות על 'חולשותיו האנושיות' של האל במעטה כבוד מרוחק, ולהתאימו לסגנון המיסטי של ספרות ההיכלות. האפשרות ההפוכה, שמישהו ישנה את סיפור אכתריאל ויכתוב אותו כמיתוס אישי, איננה מתקבלת על הדעת (אמנם גם בספרות ההיכלות אנו מוצאים לעתים ביטויים של קשר אינטימי בין האל ובין חסידיו, ולעתים קרובות למורת רוחם של המלאכים המשרתים, ואז נוצר קונטרסט בעקבות פריצת מעטה הריחוק, וזה מוסיף על רושם הקשר הזה; להלן, בפרק השלישי, ניווכח לדעת שגם במדרשי חז"ל משמשים המלאכים בתפקיד ספרותי דומה).

לפי הנוסח המרוחק של סיפור אכתריאל וישמעאל השפעת המיסטיקאי על המידות האלהיות נראית כפעולה מעין מאגית (או יותר נכון: מעין תאורגית). אבל בסיפור האישי נראה יותר, שמשה משפיע על אלוהיו בדברי עידוד. וכך מצינו במפורש במקבילה קדומה לסיפור זה, המשווה את דברי משה אל האל ('ועתה יגדל נא...') לקריאות עידוד שמשמיע צופה לעבר אתלט בזירה:

'יוסיף אומץ' [איוב יז, ט]... זה משה שהוא מעצים כוח גבורה, כמה דאת אומר 'ועתה יגדל נא כח ה'... הגבר מידת רחמים על מידת הדין... לגיבור שהיה מתגושש באבן של משית ועבר אחד וראה אותו, אמר לו: יפה כוחד! – לבב כוח כגיבור. כמה דאת אמר 'ועתה יגדל נא' וגו'. ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון: כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של מקום הן מוסיפין לו כח בגבורה, כמה דאת אומ' 'ועתה יגדל נא', ואם לאו כביכול [דב' לב, יח] 'צור ילדך תשי' ³⁶ (פסדר"כ, פסקא כה) ³⁷

במשפט שלפני קטע זה הביא המדרש גם אפשרות אחרת: "'יוסיף אומץ" זה הק' שהוא מעצים כוחן של צדיקים שיעשו רצונו'. ואכן, גם בנוסח סיפור עליית משה שהבאנו ממסכת שבת עמדות הצדדים אינן חד-משמעיות. האל והאדם שלובים זה בזה וזקוקים זה לזה. אין זה רק הקב"ה שצריך חיזוק ממשה שיצא מהשפעת מידת הדין ויאחז במידת הרחמים, אלא גם משה צריך חיזוק מן הקב"ה, שיעוררו מתרדמתו ויצביע לפניו על הצורך ברחמים, תחילה ברמז ('אין שלום בעירך'), ואחר-כך במפורש ('יהיה לך לעזרני').

³⁶ על פסוק זה ראה לעיל, הערה 20.

³⁷ הוצאת מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 379-380. על קטע זה ועל מקבילותיו (ביניהן גם עניין אכתריאל) דן אידל בספרו (לעיל, הערה 6), עמ' 156-166. אידל מסביר שם את אופיו התאורגי, וממילא המיתי, של הקטע, וגם הוא מגיע למסקנה, שהרעיון המובע כאן אינו רחוק מן הדרך הקבלית. אך הוא מדגיש פחות את אופיו הפרסונאלי והגמיש של מיתוס זה.

עניין זה גלוי יותר במקבילה תלמודית נוספת על פגישת משה והאל, שגם בה אמר משה את מידות הרחמים לפי אותו פסוק, ובה מפורש שדווקא לאל שמורה זכות היוצרים על רעיון הרחמים:

דתניא: כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וכותב 'ארך אפים'. אמר לפניו: רבונו של עולם, ארך אפים לצדיקים? אמר לו: אף לרשעים³⁸ אמר ליה: רשעים יאבדו. אמר ליה: השתא חזית מה דמבעי לך [=עתה רואה אתה מה שדרוש לך]. כשחטאו ישראל אמר לו: לא כך אמרת לי, ארך אפיים לצדיקים? אמר לפניו: רבונו של עולם, לא כך אמרת לי אף לרשעים? והיינו דכתיב: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמרי' (סנה' קיא, ע"א-ע"ב).

יחסים אלה בין משה לקב"ה נראים כאן מסובכים ועדינים יותר מאשר במקרא. אין דו-שיח כזה מתאים לסגנון המיתוס המקראי, שהוא יותר מרוחק וחד-משמעי. שם נראה, שמשה עמד תמיד בצד הרחמים, ככתוב: 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית' (תה' קו, כג). ואף מצאנו את הקב"ה מבקש ממשה: 'הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים ואעשה אותך לגוי גדול' (דב' ט, יד), ומשה איננו מניח אלא 'עשה דבריו של אל כאילו אינך', לפי הניסוח שנפגוש בהמשך. התלמוד, כדרכו, הוסיף לכאן ציור מיתי נועז: 'אמר רבי אבהו: אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו [לשון זו משמשת בין היתר להמשיך ולפתח את המיתוס המקראי בצורה נועזת ביותר, לכיוון הגלום כבר בפשט הכתוב, אך בקונקרטיזציה מפליגה של המלה 'הרף']: מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חברו בבגדו, ואמר לפניו: רבונו של עולם אין אני מניחך עד שתמחל ותסלח להם' (ברכ' לב, ע"א). והזהר המשיך ופיתח זאת, בעזרת הסימבוליקה הקבלית, שבספר זה היא מוסיפה למיתוס ואינה מפחיתה מעוצמתו האישית, ותיאר את משה כמתחבק ומתאבק בגוף המלך ותופס בזרועותיו לבל ינועע³⁹. לפי שמי' לג-לד, כאשר נגזר על ישראל שלא ירד האל בקרבם, אילץ משה את הקב"ה לגלות לו את סוד מידות הרחמים שבעזרתן אפשר לגרום לקב"ה לשנות את גזרתו. דומני שבתיאור מקראי זה מצויים כבר כל גרעיני המיתוס הבוטה שעליו נוסד ריטואל הסליחות: 'אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו: מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפילה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם... ברית כרותה לשלוש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם' (ר"ה יז, ע"ב).

לעומת זאת, בגמרא אין דבקותו של משה במידת הרחמים חד-משמעית, כפי שראינו. כדי להבין את שורש הדבר יש לעיין עוד בדמותו של משה שבתלמוד. שם מצוי תיאור נוסף של עלייתו של משה ופגישתו עם הקב"ה:

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו.

³⁸ כך נלמד כנראה מצורת הזוגי 'אפיים', לפי ירוש' תעניות פ"ב, ה"א (סה, ע"ב), 'רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: "ארך אף" אין כתיב כאן "ארך אפים", מאריך רוחו עם הצדיקים ומאריך רוחו עם הרשעים'.
³⁹ זוהר ח"ב, קצג, ע"א. וראה בספרי פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ז (דפוס צילום – תשמ"ד), עמ' 199.

כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: ריבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן את התורה על ידי? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני. אמר לפניו: ריבונו של עולם, הראתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחור. חזר לאחוריו. ראה ששוקלין בשרו במקולין אמר לפניו: רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה (מני כט, ע"ב).

קטע מפורסם זה, שרבים עשאוהו בניין אב לשאלת יחסה של תורה שבעל-פה לתורה שבכתב, חוזר על הסיטואציה של שני הקטעים הקודמים. (לצם החזרה על סיפור אחד בשלוש גרסאות שונות מעיד על דרגת 'תוקפו המיתי', המתאים לאגדה פרסונאלית ורחוק ממדרגת 'עיקר אמונה'). הוא פותח כמו הקטע ממסכת שבת: משה פוגש את הקב"ה כאשר הוא קושר כתרים לאותיות. אבל במסכת מנחות עניין הכתרים הוא תוכנו של הקטע, ואילו במסכת שבת אין חוזרים לעניין זה. אך אם נחבר לכאן גם את עניין 'ארך אפיים' שבמסכת סנהדרין נוכל להבין מה עניין כתרים אצל מסכת שבת. הכתרים הם תוספת לאותיות, כפי שמידת הרחמים תוספת לשורת הדין, ואת כל אלה לא יכול משה להשיג. משה מוצג במנחות כאדם מוגבל במקצת. לא רק שאינו מבין את משמעות הכתרים, ונזקק לתצוגה בנוסח 'מנהרת הזמן' המתבצעת בטכניקה של 'חזור לאחור', הוא גם אינו מבין את דברי ר' עקיבא ותלמידיו, עד שיתשש כוחו. (מעניין שהגמרא משתמשת כאן דווקא בביטוי זה, המשמש גם כלפי הקב"ה⁴⁰). אבל כשהוא שומע שמצטטים זאת משמו, מיד 'נתיישבה דעתו'. עם זאת, חוש הצדק שלו מחייבו לחזור אל הקב"ה ולבקש שהתורה תינתן על-ידי ר' עקיבא החכם ממנו. והקב"ה משיב שאין הדבר מסור לצדק: 'שתוק, כך עלה במחשבה'. ותשובה זו חוזר הקב"ה ומשיב לתלונה הקשה יותר, המבוססת גם היא על חוש הצדק, שהתלונן משה כשראה את ייסורי מיתתו של ר' עקיבא: 'זו תורה וזו שכרה'.

גם במקום אחר בתלמוד מוצג משה רבנו כמי שאינו יכול להסכים ולקבל כעובדה שהקב"ה חורג מעקרון הצדק:

ואמר ר' יוחנן משום ר' יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא, ונתן לו... בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה, ונתן לו, שנאמר [שמי' לג, יג]: 'הודיעני נא את דרכיך. אמר לפניו: מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו – צדיק בן רשע, רשע וטוב לו – רשע בן צדיק, רשע ורע לו – רשע בן רשע (ברכי' ז, ע"א).

אמנם השיב כאן הקב"ה תשובת-מה על שאלתו של משה, אבל הגמרא אינה מקבלת תשובה זו, ומתקנת: 'צדיק וטוב לו – צדיק גמור...'. אך לדעת אחרים לא זכה משה לכל תשובה בעניין זה. הנשאר בגדר זכות החנינה השרירותית של הקב"ה: 'ופליגא דרבי מאיר. דאמר רבי מאיר: שתיים נתנו לו ואחת נתנו לו. שנאמר [שמי' לג, יט]: "והנתי את אשר אחון" – אף על פי שאינו הגון, "ורחמתי את אשר ארחם" – אף על פי שאינו הגון'.

אבל בניגוד לעמדתו של משה, לא התלונן רבי עקיבא גופו כלל על אי הצדק שבייסורי מיתתו, כמסופר בתלמוד במקום אחר:

⁴⁰ ו"ר כג, יב: "צור ילדך תשי" (דב' לב, יח) – התשתם כוחו של יוצר'.

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבנו, עד כאן?! אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה [דב' ו, ה] 'בכל נפשך' – אפילו נוטל את נשמתך. אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו. ועכשיו כשבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: 'אשריך רבי עקיבא שיצתה נשמתך באחד'. אמרו מלאכי השרת: זו תורה וזו שכרה?! 'ממתים ירך ה' ממתים מחלדי [תה' יז, יד]?! אמר להם [שם]: 'חלקם בחיים'. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא (ברכ' סא, ע"ב).

משה רבנו היה אפוא במדרגת המלאכים. גם אלה שאלו על מיתתו של ר' עקיבא: 'זו תורה וזו שכרה', וגם להם השיב הקב"ה מה שהשיב (השכר בעולם הבא). אך לא כן רבי עקיבא עצמו, הוא אינו דורש צדק מן הקב"ה. מיתת הייסורים היא ביטוי לאהבתו (הפסוק השלם שעליו הצטער הוא: 'ואהבת את ה' אלהיך.. בכל נפשך...'). ככל הנראה, מיתתו זו היא אף ביטוי לאהבתו של אלוהי ישראל, שלרבי עקיבא נודעו 'דרכיו', המיתיות, יותר מלמשה איש הצדק, ולפיכך התשובה היחידה שיכול משה לקבל מן הקב"ה על אודות מיתתו של רבי עקיבא הינה: 'שתוק כך עלה במחשבה'. הדבר איננו בתחום הרציונאלי, ועליך, שאינך חודר למסתרי אהבתו ותאוותו של הקב"ה, לקבל אותו כקפריזה שרירותית.

תיאור כזה של רבי עקיבא מתאים לו גם לפי מקומות אחרים. בספר שהקדשתי למעשה התלמודי של 'ארבעה שנכנסו בפרדס' (חגיגה יד, ע"ב-טז, ע"א)⁴¹ הראיתי, שרבי עקיבא, הנחשב כאן למיסטיקאי המושלם (עלייתו לרקיע דומה לזו של משה), מתואר בהקבלה ניגודית לאלישע בן אבויה (הוא 'אחר'), ואת זה הכשילה דווקא דרישת הצדק הפורמאלי שלו. במקום אחר ניתחתי את דמותו של הנביא יונה בין אמיתי והראיתי שגם הוא נמנה עם אנשי סודו של האל, המתנגדים לרעיון הצדק, וכך גם אברהם אבינו, שלשם הוכחת עניין זה נבחן בנסיון עקדת יצחק⁴².

ובאשר לאהבה כזו מצד הקב"ה. לא ההינותי לפרש כך, לולא פורש הדבר בתלמוד:

אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באים עליו – יפשש במעשיו... פשפש ולא מצא – יתלה בביטול תורה.. ואם תלה ולא מצא – בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר [מש' ג, יב]: 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו – מדכאו ביסורין, שנאמר [יש' נג, י] 'וה' חפץ דכאו החלי'. יכול אפילו לא קיבלם מאהבה – תלמוד לומר [שם] 'אם תשים אשם נפשו', מה אשם לדעת אף יסורים לדעת (ברכ' ה, ע"א).

במקומות רבים עוסקים חז"ל במעלת הייסורים, ודבריהם סוכמו על-ידי החוקרים⁴³. אבל לא ראיתי שביארו כל צורכה את המעלה הגבוהה הזאת, מעלת 'יסורים של אהבה', השמורה רק ליחידים כר' עקיבא וכ'עבד ה'" שעליו נאמר הפסוק מישעיהו. יסורים אלה אינם קשורים לכל

⁴¹ ראה לעיל, הערה 6.

⁴² ראה מאמרי 'יונה בן אמתי כמשיח בן יוסף' (לעיל, הערה 3), עמ' 304-311.

⁴³ ראה א"א אורבך, 'אסקזים וייסורים בתורת חז"ל', בספרו (לעיל, הערה 21), עמ' 437-458; אורבך (לעיל, הערה 22), עמ' 371-396. א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון-ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 93-113.

חטא (בניגוד לדעת ר' אמי, הדומה לדברי רעי איוב 'אין יסורין בלא עוון' – שבת נה, ע"א), כפי שמסתבר מתחילת הקטע, וכן בעמוד הבא: 'נגעים... מזבח כפרה הו, יסורים של אהבה לא הווי'. יסורים של אהבה נקראים כך לא בגלל אהבת המתייסר, אלא בגלל אהבתו של הקב"ה, שהיא מקורם וסיבתם (חוץ מן הייסורים הנגרמים בעקיפין, מחמת קנאת המקנאים באהבה זו, ראה, למשל, זוהר ח"א קפב, ע"ב). אומנם לפי סוף הקטע גם על המתייסר להחזיר אהבה, כמו רבי עקיבא, אבל בעצם העמדת השאלה 'יכול אפילו לא קיבלם מאהבה', שבים ומדגישים שהאהבה העיקרי הוא האל מעניין להשוות זאת להסבר הקבלי של המונח 'יסורים של אהבה'. לפי הזוהר (ח"א קפא, ע"א) ה'אהבה' שבצירוף זה היא השכינה הנקראת 'אהבה זוטא', והיא המתייסרת בשל פירודה מן האלוהות הזכרית, הכוללת 'אהבה רבה' (כנראה ספירת חסד). יסורים אלה פוגעים גם בבני-אדם, במי שנולד בפגם הלבנה, המסמלת את השכינה, וגורלו להתייסר בייסוריה, ובחידושה הוא עתיד להתחדש כמותה.

תיאור כזה של אהבת האל אינו מקרה שולי. זה חלק אינטגרלי וחשוב של המיתוס היהודי בכלל, אף שלא הכולל ימצאוהו, מפני שנהגו בו צנעה מפני הכבוד. בפרק האחרון נראה שתיאור זה עולה בקנה אחד עם דמות האל המקראית, וגם במקומות אחרים בתלמוד הוא מבצבץ ועולה. כך מצינו, שהקב"ה מייסר לעתים את הצדיקים רק מפני שהוא מתאוה לתפילתם (יבמות סד, ע"א), וזה כנראה גם מה שעומד מאחורי הקביעה כי 'צדיקים נתפסים על הדור' (שבת לג, ע"ב), שהתגלגלה בנצרות לקורבנו של 'בן האלהים'. וכך נאמר במדרש שיר-השירים-רבא על שיר-השירים ו, ב: "'דודי ירד לגנו לערוגות הבשם'... 'דודי' זה הקב"ה, 'לגנו' זה העולם, 'לערוגות הבשם' אלו ישראל, 'לרעות בגנים' אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות, 'וללקוט שושנים' לסלק את הצדיקים מישראל'. ובצורה בוטה ודרמטית נאמר הדבר בהספד שהספיד 'ההוא ינוקא' (כנראה שלנער אנונימי מותר לומר יותר!) את רבא בר הנא: 'קצף על עולמו וחמס ממנו נפשות ושמח בהם ככלה חדשה, רוכב ערבות שש ושמח בבא אליו נפש נקי וצדיק' (מו"ק כה, ע"ב).

דוגמתו של רבי עקיבא חיזקה מאוד את הקו המיתי הזה במסורת ישראל, שהרי מקדשי השם בכל הדורות ראו בו דוגמה מובהקת, בצד עקדת יצחק, ובעקבותיו הפכה קריאת שמע לסיסמתם האחרונה ולעדות על אמונתם⁴⁴. סיפור מותו נארג לתוך מיתוס 'עשרה הרוגי מלכות',

⁴⁴ אני מבקש להפנות את תשומת-הלב למקבילה מעניינת בדת האסלאם. המשפט 'לא אלאה אלא אלה ומחמד רסול אלה' (=אין אלוה אלא אלה ומחמד שליח אלה) משמש כהצהרת אמונה הנאמרת בכל יום בפי המוסלמי, ובכך היא מקבילה לקריאת שמע ביהדות. אבל יש לה גם תפקיד נוסף – היא הצהרתם של מקדשי השם, ממש כפי שהפכה קריאת שמע מאז רבי עקיבא. באסלאם קשור הדבר לכפל משמעות לשוני: משפט זה נקרא 'שהאדה', כלומר עדות (השווה 'סהדותא' הארמית), היא העדות על האמונה. אבל גם המיתה על קידוש השם נקראת 'שהאדה', שכן 'שהאדה' פירושה גם תכונת ה'שהיד', שפירושו אינו רק עד אלא גם הנהרג על קידוש השם (כך כתרגום של המלה martyr, שפירושו ביוונית עד, וקיבלה בנצרות את המשמעות המודרנית של 'מרטיר' שכן במיתתו הוא מעיד על אמונתו). ראה: *First Encyclopedia of Islam*, s.v. Shahada. לכך נתפסה קריאת שמע כעדות בכמה מקומות בספרות חז"ל. ראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה לשבת, עמ' 263. ואולי יש לקשור לכאן גם את המסורה הקובעת, שהאות ע"ן בסוף מלת 'שמע' והאות דל"ת בסוף המלה 'אחד' שבפסוק 'שמע ישראל' צריכות להיכתב גדולות ('אותיות רבתי'), שכן בצירוף שתי אותיות אלה מתקבלת המלה 'עד'. אמנם עדות להסבר כזה להוראת המסורה לא מצאתי קודם לפירוש בעל-הטורים על דברים ו, ד (פסוק קריאת שמע): 'עין ודלת גדולה הרי 'עד' וזהו [יש' מג, י] 'אתם עדי נאם ה'', וגם הקב"ה הוא עד לישראל, כדכתיב [מל"ג, ה] 'והייתי עד ממהר''. עניין זה נמצא בפירוש שהאותיות לר' יעקב בן יעקב הכהן, שפרסם גרשם שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', מדעי היהדות ב, ירושלים תרפ"ז, עמ' מו. כן נמצא הדבר כמה פעמים בספר הזוהר (כגון ח"ב קס, ע"ב), אך שם תמיד האל הוא המעיד על האדם, וראה גם משה די ליאון, שקל הקודש, לונדון תרע"א, עמ' 100-101. וכן בספר הרימון, מהדורת וולפסון, אטלנטה 1988, עמ' 73. וכן נמצא הדבר בספר אור זרוע, לר' משה די ליאון ובסדר המעלות, ראה אסי פרבר, 'למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר' משה די ליאון', ספר תשבי א, ירושלים תשמ"ד (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג), עמ' 78. יש לציין עם זאת שה'שהיד' המוסלמי שונה באופיו ממקדש השם היהודי ומן המרטיר הנוצרי, שכן איננו נהרג באופן פסיבי, כאורה, אלא בהילחמו במלחמת מצווה (ג'האד) כנגד הכופרים.

שסופר בהרבה נוסחים, מהם מנוסחים כמדרשים, מהם כחלק מספרות ההיכלות ומהם כפיוטים. כל ניסיון לתאר מיתוס זה, שהפך להיות חלק מלב-לבה של הדת היהודית, יחייבני בכתיבת ספר עב כרס. כאן נסתפק בהערה הנוגעת לעניינינו – ונראה בקיצור נמרץ איך התגלגל מיתוס זה לספרות הקבלה.

בספר הבהיר, הנחשב לטקסט הראשון של ספרות זו, הובאה שאלתו של משה בזו הלשון:

אמר ר' רחומאי: כך קבלתי: כשבקש משה לידע ידיעת השם הנכבד ואמר [שמי לג, יח] 'הראני נא כבודך', בקש לדעת מפני מה צדיק וטוב לו צדיק ורע לו ורשע וטוב לו ורשע ורע לו, ולא הודיעוהו. ולא הודיעוהו סלקא דעתך? אלא לא הודיעוהו מה שבקש. וכי תעלה על דעתך שמשה לא היה יודע סוד זה? אלא כך אמר משה: דרכי הכוחות אני יודע אבל איני יודע איך המחשבה מתפשטת בה [כנראה צריך להיות: בהם], יודע אני שבמחשבה האמת, אבל לא ידעתי חלקיו, ואבקש לדעת. ולא הודיעוהו⁴⁵.

בשמות לג מבקש משה שתי בקשות: הראשונה (בפסוק יג) 'הודעני נא את דרכך' (הרי"ש בקמץ, לשון רבים), והשנייה (בפסוק יח) 'הראני נא את כבודך'. את הראשונה קיבל, ולכן אמר: 'דרכי כוחות אני יודע', ואת השנייה לא קיבל, ואמר: 'אבל איני יודע איך המחשבה מתפשטת בהם'. המלה 'כבודך' מתפרשת כאן על עצמות האל, כפי שפונים לכבוד בלשון 'כבודך' במקום אתה, ועצמות זו מכונה כאן 'המחשבה' (לפי: 'שתוק כך עלה במחשבה' שבתלמוד), ולכן אמר: 'יודע אני שבמחשבה האמת'. ובדומה לרמב"ם (הלכות יסודי התורה א, י) שפירש 'כבודך' שבכאן על 'אמיתת הימצאו של הקדוש ברוך הוא', וקבע 'שאינ כח בדעת האדם החי להשיג אמיתת דבר זה על בוריו' (ולא כרב סעדיה גאון שתרגם 'כבודך' – 'נורך', כלומר אורך, הוא הכבוד הנברא)

בעיני ספר הבהיר יש למשה בעיה אופיינית למקובל: הוא מבין את מידותיו של האל שהפכו לישויות כעין מכניות: 'דרכי כוחות' הפועלות כל אחת את פעולתה המיועדת לה, להיטיב או להרע. אבל עצמות אל או מחשבתו הפרסונאלית אינה ניתנת לצפייה מראש, ואין להבין מדוע שם 'צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו'. הבדל זה בין המידות ובין העצמות הוא קבלי ולא תלמודי, אבל הוא מתאים כניסוח מושגי של ההבדל שראינו לעיל בין התפיסה הכמו מכניסטית של מידות האל אצל משה ובין גישתו הפרסונאלית של רבי עקיבא.

עם זאת, ראוי לציין, שספר הבהיר ער למציאות עצמות האל הפרסונאלית מעל למידות או לספירות. ובכך מתבטא מעמדו המיוחד בין מדרש לקבלה. אמנם יסוד כזה מצוי גם בהמשך ספרות הקבלה⁴⁶, אבל המגמה העיקרית של ספרות זו דבקה יותר ביסוד החוקיות. המקובלים העפילו אפילו למה שלא ניתן למשה רבנו, ואף הסבירו, אמנם בסודי סודות, את דרכי התפשטותה של המחשבה האלוהית שגרמה את מיתתם של עשרת הרוגי המלכות, ואת פרטי אהבתו האכזרית של האל לר' עקיבא (גם ראשיתו של פירוש זה מצויה אולי בספר הבהיר). אהבה זו נשארה בתחום

⁴⁵ ספר הבהיר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"א, פז, ע"א, ס קצד. עם תיקונים מכתב יד מינכן 209 (סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בירושלים – ס' 1625).

⁴⁶ ראה, למשל, בקטע האחרון של ספר שערי צדק לר' יוסף ג'יקאטיליה שפרסם אפרים גוטליב בתרביץ לט (תש"ל) (=מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 135-138). בקטע זה, שמקבילות רבות שלו – אך מפורטות פחות – בכתביו האחרים של ג'יקאטיליה, דן המקובל בפירוט בהשגתו של משה, ובמידות לעומת העצמות השרירותיות. אמנם גם עצמות האל היא כאן חלק ממערכת הספירות: היא הספירה העליונה הנקראת כתר.

הנפש בלבד, והפכה כאן לצורך אלוהי פיסיוולוגי סקסואלי. מיתתו של רבי עקיבא וחבריו, כמו אחרים אחריהם, משמעותה העלאת 'מיין נוקבין', הם הנוזלים המאפשרים את הזיווג בין היסוד הזכרי לנקבי באלוהות⁴⁷ (הצירוף 'קידוש השם' פורש אולי מלשון 'קידושין'). ועוד, המלים 'כך עלה במחשבה', שבהן ביטא הקב"ה את אהבתו, קיבלו כאן משמעות טכנית ומיתתם של עשרת הרוגי מלכות הפכה להיות למיתוס של קתרזיס, כלומר תיקון העולמות באמצעות טיהור המחשבה האלוהית מסיגיה (שהוא רעיון יהודי עתיק, שהתפתח, לפי דעת משה אידל, בהשפעת הדת הפרסית). עשרה אלה קיבלו משמעות קוסמית כמייצגים את הספירות, ומטהרים אותן במשך הדורות, ולשם כך אוחד מיתוס עשרה הרוגי מלכות עם מיתוס חורבן העולמות ומות מלכי אדם⁴⁸. זה אפוא אחד המקרים שבהם הלכה הדת היהודית בדרך הידועה בתולדות הדתות, ושילבה בני-אדם לתוך המיתוס האלוהי⁴⁹. ועם כל זאת לא הופקעה ממשותם כבשר ודם, והם נחשבו כמתגלגלים בגלגול נשמות במשך הדורות, מימי אחי יוסף (שבחטאם נגזרה מיתתם של עשרת הרוגי מלכות לפי המדרשים⁵⁰), דרך חברי רבי שמעון בר יוחאי באידרא שבזוהר, ועד האר"י וחבריו. כבר ספר הבהיר, בקטע שבא מיד לאחר הדיון דלעיל בהשגתו של משה, הסביר את חלקם של 'צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו' לפי מעשיהם בגלגוליהם הקודמים. ספר הבהיר אולי ייחס הסבר זה לא להתפשטות המחשבה אלא ל'דרכי הכוחות' שנודעו למשה (אם יש בכלל התאמה בין הקטעים הללו שבספר). אבל מקובלים אחרים איחדו בין השניים והפכו את ההריגה ואת הגלגול לדרך טיהורה של המחשבה האלוהית.

גם היחס הנידון בין ר' עקיבא ובין משה מעובד לתוך פרטי המיתוס הקבלי, וכוונתי בעיקר לקבלה הלוריאנית, ששם הגיע למלוא פיתוחו. ואכן, לרבי עקיבא שמור שם מקום גבוה יותר מאשר למשה רבנו (כך בעיקרו של דבר, אף שלעתים מתהפכים היוצרות בסיבוכי תורות הגלגולים וניצוצות הנשמה). משה רבנו הוא במדרגת ספירת תפארת, שהיא מדרגה 'גופנית', וזיווגו הוא זיווג גופני באמצעות היסוד, ואילו ר' עקיבא הוא במדרגת הבינה, וזיווגו בנשיקה שהיא אהבה רוחנית ונעלה יותר, וניתנת בפה. כי לא בכדי הוא עיקרה של 'תורה שבעל פה', הנחשבת כאן למדרגה גבוהה יותר מ'תורה שבכתב', שמייצגה הוא כמובן משה רבנו.⁵¹ המקובלים למדו שמשה לא הגיע לספירת הבינה מן הגמרא: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן ניתנו למשה חסר אחד' (ראש השנה כא, ע"ב). ואולי גם כאן יש פיתוח טכני קבלי של רעיון מדרשי, כי אם נשווה את המשפט הזה עם מה שראינו קודם, שלמשה לא ניתנה הבנת 'צדיק ורע לו... ואת סוד ייסוריו של רבי עקיבא, נוכל להגיע למסקנה ששער הבינה החמישים הוא הבנתו הנכונה של עניין זה, והוא ניתן לרבי עקיבא. השער שנמנע ממשה נקרא בפי כמה מקובלים 'שער הדממה'⁵², אולי לפי 'שתוק כך עלה במחשבה', והשווה: 'סוד "אלה המלכים אשר מלכו בארץ אדם" דהיינו

⁴⁷ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 3), עמ' 179.

⁴⁸ ראה מ' אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 356-364. לעניין זה הקדשתי את הנספח למאמרי הנזכר לעיל, הערה 7.

⁴⁹ הסבר כזה להיווצרות המיתוס נמצא כבר אצל אוהמרוס וקריו על שמו (Euhemerism), והובא גם על-ידי קיקרו: Marcus Tullius Cicero, *De Natura Deorum*, II, 24 הוא נכון בחלקו באשר למיתוס הפגאני, ויותר מזה בנצרות (האלהת ישו), ואף ביהדות שמור לו מקומו, אם כי במידה קטנה יותר. מיתוסים כאלה נרקמו למשל גם סביב ר' שמעון בר יוחאי, ואולי אף סביב 'האשה ושבעת בניה'... – כך בספר מקבים הרביעי, כפי שהראיתי במאמרי (לעיל, הערה 7), הערה 297.

⁵⁰ יש התולים בחטא מכירת יוסף גם את האשם בגלויות ישראל ובכל צרותיהם, ויש זיקה מעניינת בין עניין זה ובין הרעיונות הנוצריים בדבר חטא אדם הראשון וחטא צליבת ישו. ראה מאמרי 'באזורי הגבול של הקבלה' תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 135.

⁵¹ ראה שער הכוונות, עניין נפילת אפיים, דרוש ה, ירושלים תרס"ב, מח טור ג. והשווה לעניין קריאת שמע, דף כג-כד, ועוד.

⁵² ראה יוסף אנגלט, לבנת הספיר, ירושלים תרע"ג, ד, טור ב. בסוף השיר 'הציץ ומת' לחיים נחמן ביאליק מכונה שער זה 'מפתן הבלומה'.

במקום הדממה, שתוק כך עלה במחשבה⁵³, (ומכאן, אולי, גם פתח להבנת הכינוי 'משא דומה' לידעת [או דת] אדום הקדושה של יעקב פראנק⁵⁴). אצל האר"י, כרגיל, המיתוס האונטולוגי לובש גם צורת גלגולי נשמות: האר"י ראה עצמו כמשה רבנו, ואת תלמידו ר' חיים ויטל ראה כגלגול של רבי עקיבא⁵⁵.

ג. תלמוד וקבלה: מהות המידות האלוהיות

נוסיף ונעיין במידותיו של האל לפי מקומות אחרים בספרות חז"ל, ובהשוואה לספרות הקבלה. עיון כזה יגלה ניואנסים שונים באשר לניסוח מהות המידות ויחסן לאל עצמו, ויספק הסבר ודוגמה לאופיו של המיתוס התלמודי, שגמישותו מעידה רק על חיוניותו. המידות מתוארות לעתים כמכשירים חיצוניים, שהאל שוקל בדעתו באיזה מהם לבחור:

ה' אלהים – למלך שהיו לו כוסות דקים. אמר המלך: אם אני נותן בהם חמין הן נבקעים. צונין – הן מקריסין. מה עשה המלך? ערב חמים בצונין ונתן בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במידת רחמים הוי חטוייה סגין, במידת הדין – אין העולם מתקיים. אלא הריני בורא במידת הדין ובמידת רחמים והלווי יעמוד (בר"ר יב, טו).

תיאור זה היה קרוב לרוחם של המקובלים, ועליו השתיתו את בנייניהם, כגון את רעיון העולמות הקדומים שנחרבו (הם מלכי אדום שמתו), מחמת שהיו דינים בלתי ממותקים. בקבלה לא מדובר רק על שיקול תאורטי, אלא על עולמות שנבנו ונחרבו ממש. אבל בתיאור כזה אולי הוציאו המקובלים אל הפועל את הגנוז ורמוז במדרש שלפנינו. הרי המדרש מסתמך על 'השם המלא' יהי אלהים' שהתורה נוקטת בתיאור הבריאה שבספר בראשית פרק ב', ומפרש כדרכו את 'הי' על מידת הרחמים ו'אלהים' על מידת הדין. אבל לא ייתכן שנעלם ממנו שלפני פרק ב' מצוי פרק א'; ושם מצוי סיפור בריאה אחר, ובו נוהג השם 'אלהים' בלבד (כפל זה שימש כידוע גם בסיס לחקר המקרא על-פי תורת התעודות). אפשר אפוא שגם בעל המדרש שלפנינו חשב על בריאה קודמת, במידת הדין, שלא החזיקה מעמד, ובאמת מצאנו באותו אוסף מדרשי (בר"ר ג, ז) 'היה הקב"ה

⁵³ משה קורדובירו, שיעור קומה, ורשה תרמ"ג (דפוס צילום – ירושלים תשכ"ו), סה, טור ד. אמנם לא מצאתי מקור קודם לזה המסביר 'אדום' מלשון 'דממה', כפי שלא מצאתי את מקורו של ספר 'לבנת הספיר' בעניין 'שער הדממה' (דלעיל, בהערה הקודמת), ואי אפשר לומר בביטחון ששני מוטיבים אלה נוצרו יחד.

⁵⁴ 'דעת אדום' היא ההתנצרות, ו'משא דומה' מבטא את מסך השתיקה שיש לאפוף בו את העניין ואת משמעותו; ראה ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 56. שלום איננו מציין מקורות לכינוי זה. ביסודו עומד דבר הנביא ישעיהו וכבר במקורו קשור לאדום: 'משא דומה אלי קורא משעיר' (כא, יא). הזוהר (ח"ג, כב, ע"א) מפרשו מלשון שתיקה: 'וגלותא דאדום הוא משא דומה דלא אתגלייא ולא אתיידע כאינון אחרים'. כוונת הזוהר היא להיעלמות מועד קץ הגלות הנוכחית, יותר מאשר בגלויות קודמות, אך בלא כל קושי יכול היה פראנק לדרוש זאת על עניין הסוד שבהתנצרות. זה מקור טבעי לפראנק, שחייב מאוד את ספר הזוהר והתנגד לרוב ספרות הקבלה. אך עם את אין להוציא מכלל אפשרות שדברי קורדובירו הנזכרים, הוסיפו נופך קבלי לסוד זה. וביותר כאשר נזכור ש'אדום' הוא סמל לפרצוף האלוהי העליון בחוג הספר השבתאי 'ואבוא היום אל העין' שהיה נערץ על תלמידי פראנק, ראה מ"א פרלמוטר, ר' יהונתן איבשיץ ויחסו אל השבתאות, ירושלים ותל-אביב תש"ז, עמ' 91-90.

⁵⁵ ליתר דיוק, בשנת השל"א, כשהיה ר' חיים ויטל בן עשרים ותשע, אז 'נתעברה' בו נשמת ר' עקיבא. ראה חיים ויטל, ספר החזיונות, מהדורת זאב אשכולי, ירושלים תשי"ד, עמ' קלה. לדעתו, יש לפרט זה חשיבות רבה לתולדות קבלת האר"י. וראה מאמרי 'תריין אורזילין דאילתא – דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, בתוך: אליאור וליבס (עורכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך י), עמ' 113-169).

בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו' (אמנם לפי ההמשך אין סיבת הדבר במידות חיצוניות של הקב"ה, אלא ברצונו השרירותי: 'אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי'). מצד אחר, גם אצל המקובלים נותר גם יסוד שיקול הדעת של המלך ('מלכי אדום' מתפרשים לעתים מלשון 'נמלך בדעתו'), וחורבן העולמות מתרחש בתוככי המחשבה האלוהית⁵⁶.

במקום אחר מתוארות המידות לא כתכונותיו של האל, אלא כמקומות שונים למשכנו (ובדומה לתיאורם, במקומות אחרים ככסאות ישיבה בעת משפט⁵⁷). תיאור כזה קרוב הוא לרוחם של המקובלים בעלי תורת הספירות ככלים, שלא ראו בספירות את עצמות האל. ואולי לפי ההוראה הראשונה של המלה 'מדה' שהיא כלי קיבול למדידה, ואם כאלה הן המידות, אפשר למצוא חוקיות קבועה לפעולתן:

תני בשם רבי מאיר: 'כי הנה ה' יוצא ממקומו' [מ"י א, ג] – יוצא לו ממידה למידה. יוצא לו ממידת הדין ובה למידת רחמים על ישראל... רבי שמואל בר נחמן: אמר הקב"ה לעשות טובה – 'לא איש אל ויכזב' [במ' כג, יט], אומר לעשות רעה – 'הוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה' (שם)⁵⁸.

אך בהמשך קמו על כך חולקים, הסבורים שאין פעולות האל נובעות מחוקיות המידות, אלא מיחסיו עם האדם: 'ורבנן אמרי: לא איש הוא שעשה דבריו של אל כאילו אינן?!' – "למה ה' יחרה אפך בעמך" [שמי לב, יא]. "ובן אדם ויתנחם" [במ' כג, יט] – לא בן עמרם הוא שעשה לאל שיתנחם?! – "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו" (שמי לב, יד). וזה גם כיוונו של התלמוד הבבלי: 'אמר רבי אליעזר: למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר⁵⁹? לומר לך: מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממתת אכזריות למדת רחמנות' (סוכה יד, ע"א).

גם מאמר זה מקביל 'מקומות' ל'מידות' אבל אין לפקפק באופיין הפרסונאלי. הן חלק מ'דעתו של הקב"ה', ואינן נקראות בשמות הטכניים 'מידת הדין ומידת הרחמים', אלא בלשון פסיכולוגית 'מידת אכזריות ומידת רחמנות', והצדיקים משפיעים עליהן בעזרת תפילה. אבל השפעת האדם כאן נוגעת רק לביטול מידת הדין, וכן בדברי 'רבנן' הנוגעים למשה. כאן נשמרת אפוא החוקיות של מידות הרחמים, שכמוה כבר ראינו בעבר, כשהובטח למשה ש'ברית כרותה לייג מידות שאינן חוזרות ריקם'. ייתכן, אמנם, שברית שלוש-עשרה המידות לא נתפסה באופן מאגי מוחלט, וגם בה יש מקום לבחינה פרסונאלית של האל (ראה נוסח הסליחות: 'זכור לנו היום ברית שלוש עשרה', שאינו משגיח בסתירה שבין בקשת הזכירה ובין חוקיותה של הברית). ובאמת במקום אחר מצאנו גם אפשרות של ביטול מידת הרחמים, ודווקא מפיו של אותו אמורא, ר' שמואל בר נחמן, שקבע את הכלל ההפוך, כזכור:

⁵⁶ ראה לעיל, הערה 48. רעיון מיזוג המידות שבקטע המדרשי דלעיל השפיע גם על מבנה הספירות הקבליות בכלל. לדעת המקובלים ספירת התפארת, הנקראת גם רחמים, היא מידה ממוזגת מן החסד והדין. אבל לדעה מקובלת זו קדמה כנראה הסברה, הקרובה יתר לקטע המדרשי, שדווקא מידת החסד היא הממוזגת מדין ורחמים. על כך ראה מ' אידל, 'הערות בשולי היוכוח היהודי נוצרי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 690-695; ותוספת למאמר, שם, ד (תשמ"ה), עמ' 219-222.

⁵⁷ ראה להלן, הערה 90.

⁵⁸ ירוש', תעניות פ"ב, ה"א (סה, ע"ב). וראה גם בר"ר נג, ד.

⁵⁹ הוא מכשיר חקלאי שעניינו מובן ממובאה זו. הקשר אל תפילת הצדיקים הוא בפסוק: 'ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה הוא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו' (בר' כה, כא).

אמר רבי שמואל בר נחמן: אוי להם לרשעים שהופכין מידת רחמים למידת הדין. בכל מקום שנאמר 'יהי מידת רחמים – יהי ה' אל רחום וחנון' [שמי' לד, ו], וכתוב [ברי' ו, ה] 'וירא ה' כי רבה רעתו וגוי' וינחם ה' כי עשה' [שם שם, ו], ויאמר ה' אמחה את האדם' [שם שם, ז]. אשריהם הצדיקים שהופכין מידת הדין למידת רחמים. בכל מקום שנאמר 'אלהים' מידת הדין – 'אלהים לא תקללי' [שמי' כב, כז], 'עד האלהים יבא דבר שניהם' [שם שם, ח]⁶⁰ וכתוב 'וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו' [שמי' ב, כד], ויזכר אלהים את רחלי' [ברי' ל, כב], ויזכר אלהים את נחי' [ברי' ח, א]. (בר"ר ל, ג).

כאן אין מדובר עוד על האל העובר ממידה למידה, אלא המידה גופה משתנה: מידת הרחמים עצמה מתנהגת בדין, ומידת הדין עצמה מתנהגת ברחמים. אפשר לפרש זאת בשתי דרכים: או שלכל מידה אישיות אונטולוגית משלה, מחוץ לאיכות הדין והרחמים, או שאין מדובר כאן אלא על מצבי רוחו של הקב"ה עצמו: הוא מכונה בשם הדין 'אלהים' גם אם שינה דעתו ברגע האחרון, וכן בשם 'ה', אף אם קפץ עליו פתאום רוגזם של הרשעים. המקובלים, שקיבלו מכאן את תורתם, לא היו מסוגלים לגמישות כזאת וכך נמצא אותם אומרים:

תמצא פעמים בפסוק הרחמים של אלקי המורה על הדין... וכן בפסוקי הזעם שם בן ד' המורה באותיותיו על הרחמים... כי בהיות האדם צדיק נותן הדין היות טוב לו ולמה יצא מעוקל משפטו, ובהיות רשע רחמים וראוי הוא לכלותו. אמנם עמקי הדברים לבעלי העבודה [כלומר: למקובלים] הם מסורים⁶¹.

החוק באשר לאי ביטול מידת הרחמים, לעומת אפשרות ביטולה של מידת הדין, מנוסח גם באופן אחר, במיתוס פרסונאלי, וגם בו כלולה, כיוצא מן הכלל, גם האפשרות המנוגדת:

דאמר רבי אחא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מידה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה חוץ מדבר זה, דכתיב [יחזקאל ט, ד] 'ויאמר ה' אליו עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה', וגוי'. אמר לו הקב"ה לגבריאל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תינו של דיו, שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה⁶². אמרה מידת הדין לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים! אמרה לפניו: רבוננו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו. אמר לה: גלוי וידוע לפני, שאם מיחו בהם – לא יקבלו מהם. אמר לפניו: רבוננו של עולם, אם לפניך גלוי – להם מי גלוי? (שבת נה, ע"א).

בתחילת הקטע מדובר רק בקב"ה עצמו, שיכול לחזור בו או שלא לחזור בו כרצונו. אמנם בהמשך מסתבר שהחזרה היא בעטיה של מידת הדין. אבל מידת הדין שבכאן איננה מבנה מכני, אלא בעלת אישיות משלה המשכנעת את ריבונה בנימוקי היגיון. לפי הקביעה ההתחלתית ('מעולם לא...') אפשר להסיק שהשכנוע איננו אוטומטי, ולעתים יחזיק הקב"ה בדעתו. ואמנם מצאנו

⁶⁰ הפסוקים האלה פורשו על שופטים בשר ודם.

⁶¹ מערכת האלהות, מנטובה שי"ח (דפוס-צילום, ירושלים תשכ"ג), ז ע"א-ע"ב. לפי המפרשים שנדפסו על הדף הרמז על 'עמקי הדברים' נוגע לסוד גלגול הנשמות.

⁶² ראה ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 142-147.

מקרה כזה במקום אחר בתלמוד, ששם טוענת מידת הדין עם הקב"ה באותה לשון ממש (י'מה שנתנו אלו מאלו? – ישראל מאומות העולם), והקב"ה איננו מקבל את דעתה⁶³.

אופיה הפרסונאלי של מידת הדין יתחזק עוד יותר אם נכיר בכך שאיננה אלא המלאך גבריאל, שבו פתח הסיפור. כך מסתבר מן ההיגיון הפנימי של מהלך המאורעות. דברי מידת הדין הם תגובה על דברי השליחות שמסר הקב"ה לגבריאל. וזיהוי זה עוד יתחזק לפי נוסח אחר של הסיפור שבמקום גבריאל מופיע 'מלאך המוות'⁶⁴. ועוד זכר לדבר: בתשובתה האחרונה של מידת הדין לקב"ה כתוב 'אמר לפניו', ולא 'אמרה לפניו'⁶⁵ ואין זה המקרה היחיד של חילופי נוסח בין מידת הדין ובין המלאכים. כך מצאנו בסנה' קג, ע"א, שהקב"ה עשה למנשה יכמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין, ואילו במקורות מקבילים אין מדובר על מידת הדין אלא על המלאכים, שסתמו את החלונות שלא תוכל תפילת מנשה לעלות לשמים⁶⁶.

מצד אחד מזוהה אפוא המידה עם המלאך (לכך עוד נשוב בהמשך), ומצד אחר אין היא אלא תכונתו הנפשית, או יצר הרע של האל. במדרש אבות דרבי נתן אכן מצינו תכונות נפשיות של האל, שמתוארות כמלאכים המשמשים לפני כיסא הכבוד: 'שבעה מדות משמשות לפני כסא הכבוד אלו הן: חכמה צדק ומשפט חסד ורחמים אמת ושלוש'⁶⁷. כאן המידות דומות ביותר לספירות הקבליות המכונות כידוע באותם שמות. ולכך יש להוסיף גוון נוסף: המידה והמלאך הם גם אברי גופו של הקב"ה. להלן נמצא לכך רמזים בגמרא. אבל הדבר מפורסם בעיקר בקבלה, וכבר בספר הבהיר:

שבע צורות קדושות יש לו להקב"ה וכולם כנגדם באדם שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' [ברי' ט, ו], 'בצלם אלהים ברא אותו ונקבה ברא אותם' [ברי' א כז]. ואלו הן: שוק ימין ושמאל יד ימין ושמאל גוף בבריתו⁶⁸ וראש הרי שש. והא אמרת שבע? שבעה הוי באשתו, דכתיב 'והיו לבשר אחד' [ברי' ב, כב], והא מצלעותיו נלקחה...⁶⁹

שבע צורות ואברים אלה הן בוודאי המידות האלוהיות. כך אפשר להסיק גם ממקומות אחרים בספר זה. במאמר מקביל בסימן פב הם מכונים 'כוחותם בשמים' של שבעת אברי האדם. ואף מידת הדין מתוארת כאן כאחת מאלה, כידו של הקב"ה: 'ומאי ניהו השטן, מלמד שיש להקב"ה מדה ששמה רעה והיא לצפוננו של הקב"ה... ומאי ניהו מדה⁷⁰ היא צורת יד, ולה שלוחים⁷¹ הרבה, ושם של כולם רע רע... וכל יצר הרע שיש באדם משם הוא בא. ולמה ניתן בשמאל? מפני שאין לו רשות בכל העולם אלא בצפון... (סימן קסב-קסג). בגמרא לא מצינו אמנם שמידת הדין היא ידו של הקב"ה, אבל נראה שכך הוא לגבי מידת הרחמים: 'אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה

⁶³ מג' טו, ע"ב.

⁶⁴ בראש 'אותיות דרבי עקיבא' נוסח ב', בתוך: א' ורטהיימר (עורך), בתי מדרשות, ב, ירושלים תשט"ו, עמ' שצו.

⁶⁵ תוקפה של גרסה זו מתחזק דווקא מהערת 'מסורת הש"ס' בגיליון: 'צ"ל אמרה'. ולשון 'אמר' במקום 'אמרה' מצוי גם במקבילה שצוינה לעיל, מג' טו, ע"ב.

⁶⁶ ראה אורבך (לעיל, הערה 22), עמ' 407. וראה במהדורה השנייה של ספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס, וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, פרק ג.

⁶⁷ אבות דרבי נתן, נוסחא א, מהדורת שכטר, ניו יורק תשכ"ז, פרק לז, נה, ע"ב.

⁶⁸ כך לפי כתב-יד מינכן. ובנדפס: ברית. ונוסחה זו תשבש את החשבון, אחדות הגוף והברית מובעת בפירוש במאמרים המקבילים, סימן פב, קסח.

⁶⁹ ספר הבהיר (לעיל, פרק ב הערה 25), סימן קעכ.

⁷⁰ כך בכ"י מינכן. ובנדפס נוסף: אחת.

⁷¹ כך בכ"י מינכן. ובנדפס: שליחים.

נשיאה: מאי דכתיב [יח' א, ח] 'וידי אדם מתחת כנפיהם?' "ידו" כתיב זה ידו של הקב"ה שפרוסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מדת הדין' (פסח' קיט, ע"א). ואולי יש לדקדק ולפרש בהקשר זה 'מיד' שבצירוף 'מיד מידת הדין' לא כמלת יחס אלא כמרמזת על יד ממש. אמנם מצד אחר נראה, שאין מידת הדין שכאן אלא כנפי החיות הסוככות ומונעות את העלייה, והקב"ה העביר ידו כדי לתת דרך לבעלי התשובה לעבור, וכמו שמצינו במחתרת שחתר למנשה כנגד המלאכים⁷². בספרות הקבלה, מכל מקום, מידת הרחמים ומידת הדין הן שתי הידיים, יד ימין ויד שמאל.

כמו המידות בגמרא, הצורות של ספר הבהיר אינן רק אברי האל, אלא גם מלאכיו. כך הוא לגבי מידת הדין הנקראת כאן השטן, ובהמשך הקטע הוא מתואר בתיאור אישי ביותר. וכך גם באופן כללי: המונח 'צורות קדושות' מופיע בספר הבהיר גם ככינוי למלאכים, כפי שמסתבר בהיותם ממונים על אומות העולם ושומרי גן עדן (סימן זה, צח). ואין לומר שבשני סוגים שונים של צורות עסקינן, כי בעל ספר הבהיר משתמש בשבעת הצורות - האיברים כדי להשלים את מניינן של הצורות - המלאכים, למניין שבעים ושתיים⁷³.

בספר הבהיר הדברים מגובשים ומפורשים, אבל עיקריהם מצויים כבר בתקופה העתיקה, ולא רק ברמזי התלמוד שאנו מפרשים והולכים. מקבילות מדויקות לדברי הספר על צורות האל כמידותיו וכמלאכיו מצאו החוקרים בספרות היהודית הקדומה, במגילות ים המלח ובספרות החיצונית, וכן בספרות הגנוסטית ובספרות אבות הכנסייה המושפעות מיהדות תקופתן, ואף בספרות שיעור קומה, שעניינה בתיאור אברי האל, ואלה נתפסים שם גם כמלאכים⁷⁴. אבל נראה, שבספר שיעור קומה תפיסת האברים קודמת ומחייבת, כמו תורת הספירות בקבלה, ואילו בתלמוד אין זה אלא קו נוסף המגוון את המיתוס הפרסונאלי המשתנה, כפי שנוסיף ונראה בעיון בקטעים נוספים.

אבל לפני שנמשיך בדיון הטקסטואלי, נעצור נא ונתבונן במשמעות הממצא התלמודי שהועלה. וכאן נשאלת שאלה חמורה: אפילו אופיו של המיתוס התלמודי מרשה שינויים וגיוונים. מה פשר הפיכת מידות האל הנפשיות למקומות ולכסאות⁷⁵, ואף למלאכים ולאברים? ותשובתי: מקור הדבר הוא ביחס הדו-ערכי של חז"ל כלפי האל. מצד אחד הם חשו כלפיו אינטימיות יתרה שאפשרה להם לדקדק בסתרי מידותיו, ומצד אחר חששו לכבודו של המלך, ולשם כך נבראו המלאכים, שנקל לדבר בהם מלפתוח פה באלוהות עצמה, והם שומרים על הדיסטנץ הראוי (זה גם תפקידם בספרות ההיכלות). אבל המלאכים, כבריות ברואות וחיצוניות, לא צלחו לבטא את עומק הדילמה האלוהית, שאפשר לשאול לכאורה: האל כול-יכול הוא, ומדוע עליו להתחשב במלאכים? ואיך עולה ביד ברואים שכאלה לעכב את האל מלבצע את רצונו? כן גם המקומות והכסאות

⁷² ראה לעיל, הערה 66.

⁷³ כך הראה מ' אידל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 58. וכן בספרו (לעיל, הערה 6), עמ' 124.

⁷⁴ ראה אידל, במאמרו שם, עמ' 55-72; ובספרו, שם, עמ' 122-128. וראה מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרים בקבלה... מוגשים לישעיהו תשבי (לעיל, הערה 3), עמ' 1-6. וראה G. Stroumsa, 'Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ', *Harvard Theological Review* 76:3, pp. 269-288, (1983) ראה M. Fishbane, 'Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought'; in: Neusner, Frerichs, Sarna (eds.), *From Ancient ISRAEL to Modern Judaism – Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta 1989, pp. 261-270.

⁷⁵ על כסאות, ראה להלן, הערה 90 ולידה.

שאינם מבטאים אלא את דרך הביצוע של גזרות האל ולא את ההתלבטות הקודמת להן. כדי לקיים את התביעות המנוגדות, שמירת כבוד האל בלי להמעיט בערך המאבקים הפנימיים שלו, זוהו המלאכים עם האיברים, שמעמד ביניים להם: אין הם כה קרובים כמידות הנפש, אך גם לא כה נבדלים כמלאכים. הדילמה הזאת, בין גילוי אינטימיות ובין ההיסתרות וההרחקה, אופיינית לא רק למנסחי המיתוס התלמודי, אלא גם לאל המנוסח במיתוס זה. כך כבר ראינו בפרק הקודם בניית מעשה אכתריאל וישמעאל, ונוסיף ונראה כזאת גם בקטעים שאביא עתה.

ראיה להבדל שבין אברי האל, הם מלאכיו, ובין עצמותו, מצאנו במקום אחר: 'מאי יום נקם בלבי' [יש' סג, ד]? אמר רבי יוחנן: ללבי גליתי לאברי לא גליתי. רבי שמעון בן לקיש אמר: ללבי גליתי למלאכי השרת לא גליתי (סנה' צט, ע"א). שתי הדעות נראות כניסוחים שונים של אותו רעיון. שני האמוראים אינם חולקים, הם איברים הם מלאכים. אבל כל אחד מהם נזקק למיתוס בעל אופי שונה. דברי ר' שמעון בן לקיש על המלאכים, שאין הקב"ה מגלה להם את סוד הקץ, מתקשרים למוטיב הידוע של קנאת המלאכים בבני תמותה. כשם שהמלאכים התנגדו לבריאת אדם הראשון ולנתינת התורה למשה ולעליית התנאים שנכנסו לפרדס⁷⁶, כך מתנגדים הם גם לגאולה. אפשר שהתנגדותם מבוססת גם על עקרון הצדק והדין, שלפיו אין ישראל ראויים לגאולה, בנוסח השגור על-פיהם שהובא למעלה ('מה נשתנו אלו מאלו'), שכן המלאכים, כבדרך כלל, אינם אלא ביטוי אחר למידת הדין של מעלה, או מוטב בניסוח יותר כללי, לצד הרציונאלי שבאופי האלהי. אך בגרסתו של ר' יוחנן אנו עוסקים במאבק נפשי פנימי של הקב"ה. 'יום הנקם' צפון בלבו, כלומר בתת-מודע שלו (על לבו של הקב"ה עוד נדבר בהמשך⁷⁷), והוא חושש להעלותו אל סף התודעה ולגלותו לאיבריו או לבטאו בשפתיו, כי הביטוי בפה מלמד על הפיכת הרגש העמום לתוכנית מודעת ומגובשת. וכן פירש רש"י: 'שלא הוצאתי דבר מפי שהיו איברי יכולין לשמוע, אבל בלבי היה טמון הדבר'; ופירוש כזה מתאשר ממקבילה המחליפה את האיברים בפה: 'ר' שמואל מתני בשם ר' יהודה: אם יאמר לך אדם מתי קץ הגאולה באה, אל תאמין בו, לפי שכתוב "כי יום נקם בלבי", לבא לפומא לא גלי, פומא למאן גלי?⁷⁸

מה סיבת החשש לגילוי יום הנקם לאיברים? קשה לחשוב שהוא מפחד מ'ריגול', שמא יגלו את תוכניותיו לאומות העולם. ראשית אין המלאכים או האיברים פועלים בניגוד לרצון האל, ושנית, מי יוכל להניא את האל מרצונו, אפילו תתגלה תוכניתו. הסיבה היא אחרת. מן הראוי לרגש הנקם להישאר עניין שבלב, כי ביטוי מפורש של תוכנית נקמה עשויה לגרום לפקפוקים ולספקות בקרב האלוה, ולהעלאת טענות סותרות מפי מידות הדין והרחמים, המזדהות כאמור עם המלאכים והאיברים. וזו סיבה אמיתית, כי כפי שנראה בהמשך, באמת יש לאל התלבטות חמורה בדבר הגאולה, ולעתים נראה שהתלבטות זו מונעת כל אפשרות להתגשמותה בפועל, ודעה כזאת מובעת דווקא בפי ר' יוחנן⁷⁹, בעל המאמר דלעיל על הלב והאיברים. וסיבה שנייה, הקשורה בראשונה: גילוי רגשות, כגון רגש נקם, אינו מתאים לכבודו של מלך, ולפיכך הוא מסתירו. ופירוש זה יעלה בבירור מן המקבילה הזאת:

⁷⁶ ראה ספרי (לעיל הערה 6), עמ' 34-41, 98-105. ושם, בעמ' 38 ערה 1, ימצא המעיין הפניות לספרות המחקר הרבה על נושא זה.

⁷⁷ להלן, פרק ד, אחרי הערה 96.

⁷⁸ מדרש תהלים ("שוחר טוב"), ט, ב, ומקבילות.

⁷⁹ להלן, ליד הערה 86. מפי ר' יוחנן נמסרו דעות רבות על מידותיו של הקב"ה, ומקצתן פגשנו כבר לעיל בפרק השני, וניתקל בו גם בהמשך.

ו'אם לא תשמעוהו במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' [יר, יג, יז]. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב: מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו. מאי 'מפני גוה'? אמר רב שמואל בר יצחק: מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לנכרים. רבי שמואל בר נחמני אמר: מפני גאוותה של מלכות שמים. ומי איכא בכיה קמיה הקדוש ברוך הוא? והאמר רב פפא: אין עציבות לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר [דה"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו? לא קשיא: הא בבתי גואי, הא בבתי בראי. ובבתי בראי לא? והא כתיב [יש' כב, יב] ויקרא אדני ה' צבאות ביום ההוא לבכי ולמספד ולקרחו ולחגור שקי'. – שאני חורבן בית המקדש שאפילו מלאכי שלום בכו, שנאמר [יש' לג, ז] 'הן אראלם צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון' (חגי ה, ע"ב).

כאן, לא בלבו מחביא הקב"ה את רגשותיו, אלא במקום סודי. אבל גם סודיותו של זה היא מפני המלאכים. אמנם אין אלה רגשות של נקם באומות העולם, אלא של רחמים על ישראל, אך לענייננו אין חילוק בדבר. שתי סיבות ניתנו להסתרה זו: 'מפני גאוותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לנכרים', ו'מפני גאוותה של מלכות שמים'. שתי סיבות אלה מצויות כאן בסמיכות ובהקבלה לשונית, שמטעה את הקורא לחשוב שיש כאן גם הקבלה עניינית⁸⁰, אבל נראה לי, שהקבלה זו היא הסוואה מכוונת כדי להגן על גאוותה של מלכות שמים. לא נאמר כאן 'מפני גאוותה של מלכות שמים שניטלה'. אמנם מצאנו שהקב"ה חושש מלעג הגויים (כך גם במקבילה שתובא מיד), אך אין זה חשש רציני, גאוות מלכות שמים איננה ניטלת ביד האויב מיום שאנשי כנסת גדולה 'החזירו עטרה ליושנה'⁸¹. גאוותה של מלכות שמים איננה מובאת פה כסיבה לבכי, אלא כסיבה להסתרה. הבכי בפומבי יפגע בכבוד שמים, ולכן הקב"ה בוכה במסתרים, ובבתי גואי, כלומר במקומות הפנימיים, ולא בבתי בראי⁸² - המקומות החיצוניים, המזוהים עם המלאכים. יוצא מכלל זה הוא יום חורבן בית המקדש, שאז מחל הקב"ה על כבודו והותרה גם הבכייה בפרהסייה.

הסבך הדיאלקטי בקשר לפגיעה בכבוד הכרוכה בבכי מפותח במקבילה, וזו תעיד גם על נכונות פירושנו:

באותה שעה [בזמן החורבן] היה הקב"ה בוכה ואומר אוי לי מה עשיתי, השריתי שכינתי למטה בשביל ישראל ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון, חס ושלוש שהייתי שחוק ולעג לבריות. באותה שעה בא מטטרון ונפל על פניו, ואמר לפניו: רבונו של עולם, אני אבכה ואתה לא תבכה. אמר לו: אם אין אתה מניח לי לבכות עכשיו אכנס למקום שאין לך רשות ליכנס ואבכה; שנאמר 'ואם לא תשמעוהו במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' (איכה רבתי פתיחתא כד).

כאן התהפכו היוצרות: המלאך, שרוצה להגן על כבוד האל, מציע לבכות במקומו, והקב"ה מסרב ומאיים לבכות במסתרים. וכיוצא בכך גם בהמשך הפרק הזה שבמדרש, האל הוא שמבקש להרוס את כבודו בגלל צער ישראל (אמנם הפרק מדבר על יום החורבן, שבו גם לפי הגמרא דלעיל הותרו

⁸⁰ המקובלים יכלו למצוא בהקבלה זו את הזהות בין 'מלכות שמים' ל'כנסת ישראל'. ראה למשל בספר אוצר הכבוד על אתר. אך לא כך לפי הפשט, כפי שאני מפרש והולך.

⁸¹ ראה לעיל, ליד הערות 25-32.

⁸² אינני מסכים עם בעל אוצר הכבוד, שם, שהמלים 'בתי בראי' הם טעות סופר.

כללי הכבוד). וכך מצאנו שם את הקב"ה מדגים למלאכים את הלכות הספידה, ופושט את בגדיו למעט חגור על החלציים. והוא צועק, בתמונה המזכירה את השתטותו של המלך ליר: 'אוי לו למלך שבקטנותו הצליח ובזקנותו לא הצליח', ואף, וכפי שמתבטא שם המדרש 'אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו', המלאכים אף קשרו מספד על הקב"ה עצמו 'כאדם שמתו מוטל לפניו', והוא תקדים למי שאמר שהקב"ה נספה באושוויץ.

'מסתרים' הוא 'מקום' פנימי של הקב"ה (בדומה לשימוש הרגיל במלה 'אתר' בספר הזהר). אך גם במקומות מסוג אחר נוהג הקב"ה להסתתר מאותה סיבה. כפי שלמדנו:

תניא, אמר ר' יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שסיימתי תפילתי. אמר לי: שלום עליך רבי. ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומורי. ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו להתפלל. ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך. ואמרתי לו: מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי: היה לך להתפלל תפילה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלושה דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה. ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו: ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת: אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות. ואמר לי: חייך וחיי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום שלוש פעמים אומרת כך. ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין 'יהא שמיא הגדול מבורך', הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם (ברכ' ג, ע"א).

מדוע בא אליהו, ומדוע הוא מוכיח את רבי יוסי בכל התוכחות הללו, על שנכנס לחורבה, ולא התפלל תפילה קצרה בדרך? האם הלכות אלה חשובות כל כך? ואפילו כן, האין כל קשר בין עניין זה ובין סיפור בת הקול בחלק השני? לדעתי, האיסור להיכנס לחורבה, וההלכות הקשורות בו, באו כאן מטעם זה: אין להיכנס ולהפריע את התבודדותו ובכייתו של הקב"ה. אמנם בהמשך נותנת הגמרא טעמים אחרים לאיסור הכניסה לחורבה: 'תנו רבנן: מפני שלושה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד, ומפני מפולת ומפני המזיקין, אבל זה קטע חדש, והובא כאן מפני שהוא עוסק באותו עניין, ואין ממנו ראייה שאלה היו גם נימוקיו של אליהו הנביא. ואלי הקטע הזה בא לשם הסוואה. שכן, גם פירוש האיסור לפגוע בכבוד המלך יש בו פגיעה שכזאת.

אמנם לא תמיד מקפיד האל להיסתר בשעה שהוא בוכה על בניו. אף מצאנו שבכיו וצערו ניתכים בעוז על הארץ, ומשפיעים על היקום כולו. במקום אחד מצאנו תיאור זה של תופעת הטבע הנקראת 'זוועות', שלפי הפירוש המקובל היא רעידת האדמה (מלשון 'זוע'), ולפי התיאור שבתלמוד וההשוואה לערבית⁸³, היא קשורה אולי גם בברקים ורעמים או במטאורים היורדים מן השמים:

⁸³ בערבית 'זוועה' היא סופה.

רב קטינא הוה קאזיל באורחא, כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהה. אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו? רמא ליה קלא: קטינא קטינא אמאי לא ידענא? בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא. אמר רבי קטינא: אובא טמיא כדיב הוא ומליה כדיבין. אי הכי – גוהא גוהא מיבעי ליה! ולא היא, גוהא גוהא עביד. והאי דלא אודי ליה – כי הכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה. ורב קטינא דידיה אמר: סופק כפיו, שנאמר [יח' כא, כב] 'וגם אני אכה כפי אל כפי והניחותי חמתי'. רבי נתן אומר: אנחה מתאנח, שנאמר [יח' ה', יג] 'והניחותי חמתי במ והתנחמתי'. ורבנן אמרי: בועט ברקיע, שנאמר [יר' כה, ל] 'הידד כדורכים יעלה אל כל יושבי הארץ'. רבי אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד, שנאמר [יש' סו, א] 'כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ברכ' נט, ע"א).

לפנינו מיתוס במלוא מובנה של המלה ודווקא מן הסוג הפרימיטיבי (כלומר ראשוני) ביותר, שבא להסביר את תופעות הטבע. ולא בכדי הושם בפיו של מכשף ובעל אוב מאומות העולם. והחכמים הכירו בצדקתו ולא חלקו על דבריו אלא למראית העין, כדי שלא יטעו אחריו כל העולם. לגופו של דבר, אין דעתו שונה מדעתם יותר משדעותיהם שונות זו מזו (גם הדמעות היודות מעיני הקב"ה על גלות ישראל נזכרו במקום אחר בדברי החכמים – חגיגה ה, ע"ב), ועיקר ההבדל הוא בסגנון המיתי, המשנה את אופיו. בניגוד לבעל האוב המסתמך רק על עצמו, החכמים מקפידים לסמוך דבריהם לפסוק. מעניין להשוות מיתוס זה עם גלגולו בקבלה, ולהיווכח עד כמה איבד שם מראשוניותו. הדמעות היורדות לים אינן עוד ברקים או מטאורים, אלא הפכו ליסודות הדין הנידונים לפרטיהם, והמתמקקים בים של ספירת מלכות או ספירת חכמה⁸⁴.

הסבר דומה לזוועות, מצאו חכמים גם למשמרות הלילה: 'אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב: שלוש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר: אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם' (ברכ' ג, ע"א). גם זה מיתוס גמור ותמים, ורב אף נוקט בו את דרכו של אובא טמיא ואיננו מסתמך על כל פסוק⁸⁵. קורא קל דעת יוכל לומר, שאין זה אלא סיפור נאה המבטא את צערו של המספר על קושי הגלות, ואין כאן מיתוס אמיתי הנוגע לטבע האל. שהרי האל כול-יכול, והוא הגלה את ישראל מרצונו, ולו חפץ בכך היה שב ומחזירם, בלא בכיות, אנחות או שאגות. על כך אשיב, שזה מיתוס של ממש, כי הוא מעוגן היטב בדמותו של האל התלמודי, שבעשרות מקומות מצטייר כמי שישראל הם כל עולמו, ואין לתמוה על כך שהוא מצטער בצערם. להלן, בסוף פרק ד, עוד ניווכח לדעת, שאין כאן רק צער של סימפתיה (כפי שימוש המלה היוס), אלא שעבוד העם הוא שעבוד האל, וגאולתם היא גאולתו. ומעשה הגאולה קשה עליו באמת, וזאת מחמת קשיים

⁸⁴ ראה זוהר ח"ב יט, ע"ב, מדרש הנעלם: 'בעשרה כתרי מלכא אית תרין דמעין לקב"ה והן שתי מידות הדין שהדין בא משתיהן... ושהקב"ה זוכר את בניו הוא מוריד אותן לים הגדול שהוא ים החכמה להמתיקן'. וראה זוהר ח"ג קלב, ע"א אידרא רבא. בזהר יש גם תיאורים ריאליסטיים יפהפיים, המפתחים את המיתוס הקדום בלא לפגוע בו, כגון זוהר ח"ב ט ע"א, מדרש הנעלם; או ח"ב קצו, ע"א. בכתבי האר"י, לעומת זאת, מסתבך המיתוס לאין שיעור, ומוגדר לפי גודש הבחינות הרגיל בקבלה זו. ראה שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט, ה, טור א.

⁸⁵ קצת לפני כן מובא העניין מפיו של ר' אליעזר, אבל במקום דברי הקב"ה נאמר שם: שנאמר 'ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג על נוהו' (יר' כה, ל). המשכו של פסוק זה, 'הידד כדורכים יענה אל כל יושבי הארץ', הובא לעיל בתיאורן של הזוועות.

פסיכולוגיים ולבטים עמוקים. המניעה לגאולה אף איננה תמיד מצד מידת הדין, גם מידת הרחמים יכולה לפעול בצורה כזאת, כפי שנלמד מן הקטע הזה:

דכתיב [יר' ל, ו] 'שאלו נא וראו אם יולד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו כילודה ונהפכו כל פנים לירקון'. מאי 'ראיתי כל גבר'? אמר רבא בר יצחק אמר רב: מי שכל גבורה שלו. ומאי 'ונהפכו כל פנים לירקון'? אמר ר' יוחנן: פמליא של מעלה ופמליה של מטה⁸⁶ [פירוש רש"י: מלאכים וישראל]. בשעה שאמר הקב"ה: הללו מעשה ידי והללו מעשי ידי [לפי פירוש רש"י: הגויים וישראל], היאך אאבד אלו מפני אלו? (סנה' צח, ע"ב).

קטע זה בא כדי להסביר את מהות 'חבלו של משיח', שנזכר ותואר בשורות שלפניו. גם שם נתפס החבל כמשמעו הראשון, חבלי הריון ולידה, ולפיכך נקב זמנו לתשעה חודשים, אבל שם לא נאמר מי היולדת. כאן ברור הדבר, הוא הקדוש ברוך הוא בעצמו, שרק עליו אפשר לומר 'מי שכל גבורה שלו' (השווה שהש"ר א, יא: "' במלך שלמה" – במלך שהשלום שלו) וכך נפרש עם רש"י, ולא נחשוש לאזהרת הרמ"ה, שהמפרש כך יעמיד ליתן את הדין⁸⁷. ברקע המאמר נמצאים אולי דברי הנביא ישעיהו (סו, ז-ט) שהם כנראה המקור לצירוף 'חבלי משיח', ושם האל הוא המוליד, אף כי היולדת היא 'ציון'. (והשווה אפוס גילגמש, לוח יא טור ב, שם צועקת האלה אשתר כילודה, כשהיא מתחרטת על המבול שהביאה עמה.) בקבלה הפך העניין לחלק ממיתוס גדול ומרשים, בדבר האיילה, היא השכינה, היולדת את המשיח בעזרת נחש הנושך ברחמה⁸⁸; אבל בתלמוד צירי הלידה מבטאים לבטים קשים של האלוהות, דרמה פסיכולוגית פנימית, ונסבים על המחיר הכרוך בגאולת ישראל, ושוב לא כדברי הרמ"ה באותו מקום, הסבור שהקב"ה מתנצח כאן עם מידת הרחמים הברואה והשונה מעצמותו. וראיה לדבר המקבילה המפורסמת, שלפיה גער הקב"ה במלאכי השרת בזמן קריעת ים סוף, ואמר להם 'מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה', 'לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים' (מג' י, ע"ב). כלומר – המרחם הוא האל עצמו, והעומדים נגדו בוויכוח הם המלאכים הממלאים כאן את מקומה של מידת הדין דווקא. הסיטואציה של שני הסיפורים אחת היא, ושניהם נאמרו מפי אותו חכם – ר' יוחנן, ובשניהם משמש הלשון 'מעשי ידי' באותו שימוש. אמנם במקבילה מדרשית מאוחרת⁸⁹ מצאנו ששרם של מצרים ושרם של ישראל הם המתנצחים ביניהם בשאלת טיבוע המצרים, ורק כשניצח שר ישראל, פעל האל במידת הדין, וגם זאת לא תוארה כאן כתכונת נפש של האל, אלא ככיסא שעליו עבר לשבת. מיתוס האל היושב על כיסא הדין ועל כיסא הרחמים לסירוגין שכיח בספרות חז"ל⁹⁰. אך כאמור, אין תיאור אחד מאלה סותר את חברו, וגם אין לקרוא תיאור אחד בעיניו של האחר. כל אלה וריאציות לגיטימיות במסגרת המיתוס התלמודי החי, ומשקפות את טעמם האישי ואת

⁸⁶ כנראה פירש 'פנים' מלשון 'פמליא' הדומה לו בצלצולו.

⁸⁷ מאיר בן סודרוס הלוי אבולעפיה, יד רמה על סנהדרין, ורשה תרנ"ה, פה, ע"ב. והשווה התמונה הדומה בברכ' כט, ע"ב: 'אפילו בשעה שאתה [=הקב"ה] מתמלא עליהם עברה כאישה עוברה – יהיו כל צרכיהם לפניך'.

⁸⁸ ראה במאמרי הנזכר לעיל בהערה 55, עמ' 126-148, 166-169. על מיתוס זה בשבתאות ראה בספרי הנ"ל בהערה 13, עמ' 177-178. השבתאים קשרו עניין זה גם עם בקיעת האות מ"ם הסתומה, ועליו ועל מקורותיו ראה שם, עמ' 166-158. מקורו הראשון בדברי הגמרא שיובאו להלן בראשית הפרק הבא, ולפיהם נסתמה אות זו כשנתבטלה משיחיותו של המלך חזקיהו.

⁸⁹ מדרש ויושע, א' יעללינעק (מהדיר), בית המדרש, ח"א, לייפציג תרי"ג (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ז), עמ' 39-40.

⁹⁰ ראה למשל פסד"כ כג, ג, מהדורת מנדלבוים, עמ' 336-337. וראה סנה' לח, ע"ב. כסאותיו של עתיק יומין (דנ' ז, ט), מוזהים כאן: 'אחד לדין ואחד לצדקה'. אמנם פירוש זה שנוי שם במחלוקת ומעורר תרעומת.

מגמותיהם של בעליהם, כפי שהוסברו לעיל. ובהמשך נוסיף ונסקור את גבולות הגמישות האפשרית במיתוס מסוג זה.

התלבטויותיו של הקב"ה בגמרא משקפות את לבטי החכמים עצמם. האל המתלבט ומתייסר נאה ויאה לעם מתלבט ומתייסר כעם היהודי. בדפים הסמוכים מובאות כל ההשקפות שייתכנו בעניין הגאולה; החל באותם המחכים כל ימיהם לגאולה, ורואים בה את האידיאל הקוסמי החורג מגדר הטבע, וקובעים לה קץ קבוע, וכלה במי שאומר: 'אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה' (סנה' צח, ע"ב). בין אלה לאלה יש הרבה דרגות ביניים, כגון הדעה ש'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [נוסח אחר: גלויות] בלבד' (סנה' צט, ע"א), או הדעה שנותנת את הגאולה עניין לבעלי בתים הגונים בלבד ולא לתלמידי חכמים: 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיח בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיה לתלמיד חכם ולמנהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמן – "עין לא ראתה אלהים זולתך" (יש' סד, ג) (סנה' צט, ע"א). בין הדעות האלה מצויות גם דעות פרדוקסאליות ביותר, כגון זו, שלפיה דווקא מתוך תשוקה לביאת המשיח אסור לחשוב עליו, כי המחשבה מרחיקה אותו, כי 'שלשה באין בהיסח הדעת: משיח מציאה ועקרבו' (סנה' צז, ע"א). וכן מצאנו את הדעה ההפוכה, שלפיה הציפייה למשיח היא ציפייה לשמה, שלא תתגשם לעולם, וערכה הוא אך כמצווה בפני עצמה (השווה את השאלה 'ציפית לישועה' שנשאלת הנשמה אחר המוות – שבת לא, ע"א). לפי דעה זו גם הקב"ה עצמו עסוק בציפייה זו. אבל אצלו היא כרוכה במאבק פסיכולוגי פנימי הגורם לחוסר אפשרות להגשים את הציפייה. מאבק זה דומה למה שראינו בקטע הקודם, שם אמנם לא נאמר במפורש אם המאבק הוכרע או עתיד להיות מוכרע, אף שהדעת נוטה לתשובה השלילית, אם מימי ירמיהו הקב"ה מתלבט בכך (יש' לשים לב ללשון העבר 'בשעה שאמר הקב"ה'), קשה לחשוב שהוא עתיד להגיע לידי הכרעה. כאן, לעומת זאת, התשובה השלילית היא כמעט מפורשת. שם היו לאל בעיות עם רחמיו, וכאן מקור העיכוב הוא מידת הדין:

מאי 'ויפח לקץ ולא יכזבו' [חב' ב, ג] – אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמן⁹¹ של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא, שוב אינו בא. אלא חכה לו שנאמר [שם] 'אם יתמהמה חכה לו'. שמא תאמר אנו מחכים והוא אינו מחכה – תלמוד לומר [יש' ל, יח] 'ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום [בערבית = ירצה] לרחמכם'. וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה, מי מעכב? מידת הדין מעכבת וכי מאחר שמידת הדין מעכבת אנו למה מחכין? לקבל שכר, שנאמר [שם] 'אשרי כל חוכי לו' (סנה' צז, ע"ב).

השאלה 'וכי מאחר שמידת הדין מעכבת אנו למה מחכים?' מניחה שהעיכוב הוא נצחי. ואף התשובה אינה חולקת על כך, ואיננה נותנת קצבה לעיכובה של מידת הדין⁹². ומסתבר שהקללה על מחשבי הקיצין שאמרו 'שוב אינו בא' איננה בגלל שדבריהם אינם אמת, אלא בגלל שאמרו זאת, והפסיקו לחכות. אמנם חבוק הנביא אמר את ההפך. הוא לא הסתפק ב'אם יתמהמה חכה לו', והמשיך 'כי בא יבא לא יאחר', אך חכמי הגמרא מביאים רק את החצי הראשון של הפסוק, ואת

⁹¹ נוסח אחר: רוחן. ואצל הרמב"ם (ראה להלן בנספח): תפוח דעתן.

⁹² היא נקראת 'שאור שבעיסה' במאמר מקביל: 'ומי מעכב? שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות' (ברכ' יז, ע"א).

התנאי שבראשיתו הם מפקיעים מתנאו, וקוראים אותו בדרך החיווי. וכך קרא את הפסוק גם הרמב"ם, שהושפע מן הגמרא שלפנינו בעיצוב עיקר ביאת המשיח שלו⁹³.

ד. תלמוד וקבלה: כנסת ישראל

במקום אחר באותו פרק בגמרא אנו למדים איך פועלת מידת הדין, ואיך היא מעכבת את הקב"ה מלהביא את הגאולה, ומכאן נלמד גם על מי שמתייצב למולה:

'לסרבה המשרה ולשלום אין קץ' [יש' ט, ו]. אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי: מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוחה, וזה סתום? ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מידת הדין לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, מה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך – לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח? לכך נסתתם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רבוננו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו, שנאמר [יש' כד, טז] 'מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיקי' וגו'. אמר שר העולם לפניו: רבוננו של עולם, צביונו עשה לצדיק זה. יצאה בת קול ואמרה 'רזי לי רזי לי' [שם]. אמר נביא: 'אוי לי' [שם], אוי לי עד מתי? יצאה בת קול ואמרה: 'בוגדים בגדו ובגד בוגדים בגדו' [שם]. ואמר רבא ואיתמא רבי יצחק: עד דאתו בזוזי ובזוזי דבזוזי (סנה' צד, ע"א).

כאן מידת הדין מחמירה במיוחד. החטא שהיא מקטרגת עליו – אי אמירת שירות ותשבחות – לא הוזכר בתורה כלל, ואיננו נתפס בעינינו כחטא ממש (חוץ מאשר לפי הקבלה הלוריאנית, שאמירת השירות משמשת בה להעלאת מיין נוקבין' ולתיקון העולם). מידת הדין לומדת חטא זה רק ב'קל וחומר', נקרני: 'מה דוד...!', ואולי גם לכן היא נקראת כאן 'מידת הדין', שכן מידת קל וחומר נקראת בדרך כלל 'דין' ('הלא דין הוא!'). עם זאת העונש כאן חמור מאין כמוהו – מניעת הגאולה. ואולי לא רק מניעתה בימי חזקיהו, אלא לעולם, כמו שראינו במקרים הקודמים, והביטוי 'עד דאתי בזוזי ובזוזי דבזוזי', אינו מתייחס רק לשני דורות של בוגדים ושוודים, אלא יש להבינו: 'עד עולם'. חיזוק להשערה זו ימצא כמה דפים אחר כך: 'רבי הלל אומר: אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו'. מהזכרתו של המלך חזקיהו (זיהוי זה מפורש בדברי הוויכוח הבאים אחר-כך) אפשר לשער שכוונתו של ר' הלל לאגדה שלנו.

לא מידת הרחמים היא שמנסה לעמוד כאן כנגד מידת הדין (לצערנו, בלא כל הצלחה), אלא 'הארץ'. זו מגיעה אמנם מן הפסוק הנדרש, אבל בכל זאת, המתאימה היא לשמש כמשקל נגד למידת הדין? מקצת מן הקושי יוסר אם נכיר בכך ש'הארץ' כאן זהה עם 'שר העולם'⁹⁴, שכן המלים 'אמר שר העולם לפניו: רבוננו של עולם צביונו עשה לצדיק זה', אינם אלא פרפרזה פרשנית של המלים הקודמות, המשתמשות בלשון הפסוק, ומהוות חוליית ביניים פרשנית בינו ובין הנוסח

⁹³ ראה להלן, בנספח בסוף המאמר.

⁹⁴ ראה לכך אפשר להביא גם מ'מדרש פטירת משה', אהרן יעללינעק, בית המדרש א, לייפציג תרי"ג, עמ' 123: 'הארץ פתחה פיה ואמר' "נער הייתי גם זקנתי" (תהלים לז, כה); והשוה בתלמוד יבמות טז ע"ב: 'פסוק זה שר העולם אמרו "נער הייתי גם זקנתי"'.
זקנתי".

דלעיל בדבר שר העולם: 'מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רבוננו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו, שנאמר "מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק"'. לפני דעתי, פירוש כזה מתחייב גם ממהלך הסיפור, שאין בו מקום לשתי דמויות שונות, אחת 'הארץ' ואחת 'שר העולם'. ועוד, שהכינוי 'שר העולם' מתאים ל'ארץ'. כי בלשון חז"ל 'עולם' הוא, בקירוב, 'הארץ' בלשון המקרא.

שר העולם מתאים כבר יותר לעמוד מול מידת הדין, שכן הוא מלאך ('שר') כפי שגם היא מצוירת לעתים, כפי שראינו. ועוד, בתפקידו כממונה על העולם יש להניח שירצה גם בביאת המשיח, ויותר מכך אם נצרף לכאן את המסורות העתיקות (שאינן מפורשות, אמנם, בגמרא גופא) המזהות את 'שר העולם' עם מיכאל, שרם של ישראל, ואחר-כך עם מטטרון⁹⁵, הממונה על 'זכויותיהם של ישראל' ועל ענישת הגויים⁹⁶.

לאחר שביססנו את זהות 'הארץ' עם 'שר העולם', ייפקחו עינינו למצוא אישיות מיתית זו גם במקומות אחרים בדברי חז"ל, ש'הארץ' מופיעה בהם. כך למשל בחגיגה יב, ע"ב, שם הקדימה הגמרא את הקבלה בהציגה את הארץ כדמות נקבית לעומת השמים הזכריים; או למשל בבראשית רבא לה, ג, שם הקדים המדרש את הקבלה בזיהויה של 'נפש חיה בכל בשר על הארץ' (ברי' ט, טז) עם מידת הדין של מטה שהיא רפה, ובניגוד ל'אלהים' שהיא מידת הדין הקשה של מעלה; וכך למשל בבראשית רבה לא, ז:

'הנני משחיתם את הארץ' [ברי' ו, יג]. ר' הונא ור' ירמיה בשם רב כהנא: אפילו שלשה טפחים שמחרישה שולטת בארץ נמחו. לבן מלכים שהיה לו פידגוג, כל זמן שהיה סורח היה הפידגוג שלו נרדה; לבן מלכים שהיה לו מניקה, כל זמן שהיה סורח היתה מניקתו נרדה. כך אמר הקב"ה: 'הנני משחיתם את הארץ', האנא מחבל להון וארע עימהון.

נכון, הפדגוג והמניקת אינם אלא משל לארץ. אבל הארץ הנמשלת לפדגוג ולמניקת הראויים לעונש עם בן טיפוחם⁹⁷, גם בנמשל חורגת היא ממעמדה החומרי גרידא. ובעיקר כאשר מצאנו באותו מדרש (ברי' כז, ד) באותו הקשר (שיתוף גורם נוסף בזמן השמדת בני-האדם במבול), כמעט אותו משל, אבל הפעם הנמשל אינו 'הארץ' אלא 'לבו' של הקב"ה, כאומרו: "ויתעצב אל לבו" (ברי' ו, ו). אמר ר' ברכיה: למלך שבנה פלטין על ידי ארדיכל, ראה אותה ולא ערבה לו, על מי לו להתרעם, לא על ארדיכל? לבו של הקב"ה נראה כאן כאילו הוא דמות נפרדת, מתווכת בינו ובין הבריאה (ואמנם במקום מקביל [ברי' ח, ג] הלב האלוהי נמשל גם ל'סרסור', ושם הובעה גם הדעה שהשמים והארץ היו שני יועצי הבריאה של הקב"ה). הקב"ה ברא את העולם על ידו, והוא נפרע ממנו כאשר הבריאה אינה עולה יפה. מציאות של דמות מתווכת כזאת אינה יכולה שלא להעלות על הדעת את הדת הגנוסטית, השלוחה הנוצרית ההריטית, בת אותה תקופה, שעיקרה ההבדל שבין האל העליון לאל הבורא הנקרא דמיורגוס. בדת זו מצינו גם 'ארץ' בתור כינוי לכוח של מעלה. מי אידל הביא מקורות גנוסטיים בעניין הארץ והראה את הדמיון שבינם ובין כתבי

⁹⁵ ראה G.G. Scholem, *Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New-York 1960, pp. 44-49.

⁹⁶ ראה חג' טו, ע"א. וראה ספרי (לעיל, הערה 6), עמ' 40-45.

⁹⁷ גם אצל היוונים מצוי המיתוס על הארץ הנענשת בשל בנה. ראה הומרוס, אליאדה ב שורות 785-780.

הקבלה העוסקים בסמל זה⁹⁸. אין ספק בדמיון זה, אך מקורו, כפי שמציין אידל, לא בקשר ישיר בין הגנוסיס ובין הקבלה, אלא במקורות היהודיים של הדת הגנוסטית. כאן אדון בדרך המלך של ההתפתחות הקבלית, כלומר במוצאה מתוך המיתוס התלמודי.

ראיית הלב כישות מתווכת בין האל לעולם, היתה לשר ולארץ, אינה כל האמת העולה מן המקורות התלמודיים שהובאו. 'לבו' של הקב"ה הוא גם כלב האדם, חלק בלתי נפרד ממנו, ואם הוא החלק שנברא בו העולם אין זה אלא מפני שגם באדם לפי השקפת חז"ל, הלב הוא החלק המצייר והיוצר, כאומרים: 'לב מבין' (ברכות סא, ע"א). ואם נמשל כסרסור, כך גם לבו של האדם⁹⁹. אמנם הוא מזדהה עם הארץ, שהיא שר העולם, ופועלת כמידת הרחמים הפועלת לשם ביאת המשיח; אבל במאמר אחר, שראינו לעיל¹⁰⁰, ימות המשיח קשורים ישירות בלבו של הקב"ה, ובלי הזכרת 'הארץ', ושם הלב הוא 'הבלתי מודעי' של האל, ומוצג כחלק מעצמותו הרוחנית, בניגוד למלאכים שהם האיברים, כי מהם הסתיר האל את סוד הקץ, ורק ללבו גילהו. מצד אחר מאמר זה מעיד על תקפותו של הקשר שבנינו בין הלב ובין ימות המשיח, אבל מצד אחר הוא מפריע לזיהוי בין הלב לישר העולם ו'לארץ'. אבל אין זאת אלא סתירה מדומה, שמקורה בדקדוק מושגי, שאינו הולם את המיתוס התלמודי החי, שאין בו רפלקסיביות גמורה, ותוקפו האונטולוגי אינו מוגדר לחלוטין. וכמו שהמלאכים, בצד היותם ישויות חיצוניות המשרתות לאל, יכולים להיתפס גם כאיברי האל וגם כמידותיו, כך גם הלב, פנימיותו הרוחנית של האל, עם ניגודו לאיברים ולמלאכים, יכול להיתפס בהקשר אחר גם כ'ישר העולם', למרות אופיו המלאכי של זה, ועל אף היותו מזוהה עם הארץ. ובמקבילה עתיקה למאמר הזה תופס בן האלוהים את מקום הלב. כוונתי לדברי ישו בברית החדשה (מתי כד, לו; מרקוס יג, לב): 'ואת היום ההוא ואת השעה ההיא (=את אחרית הימים) אין איש יודע, גם לא מלאכי השמים, וגם לא הבן אלא האב לבדו'. בניגוד למאמר התלמודי, כאן אפילו לבן אין מגלים את הסוד, אך הוא ממלא כאן את התפקיד של ישות ביניים, הראויה לידיעה יותר מן המלאכים. הווריאציות של מיתוס זה הן אפוא מגוונות מאוד, ואפילו נעדיף להתעלם ממקבילה אחרונה זו בגלל מקורה הספרותי השונה.

את גמישותו זו איבד המיתוס בקבלה. לעיל טענתי שהקבלה לא חידשה את המיתולוגומנה אלא רק הכניסה אותם למסגרת המושגית של עשר הספירות. וכאן תימצא לכך דוגמה מובהקת: הספירה האחרונה מעשר הספירות נקראת 'מלכות' או 'שכינה'. מושג זה הוא פרי פיתוח איטי, מאז האספקט האימננטי של האלוהות השוכן במשכן בספרי התורה, ועד להיותה אישיות אלוהית נבדלת אצל המקובלים¹⁰¹. אבל גם המקובלים שימרו לשכינה משהו מהווייתה הראשונית כאספקט אלוהי בלתי נפרד, וכך שימשה היא להם להגדרת השניות שמצאנו בתלמוד. מצד אחד השכינה היא חלק מן העולם האלוהי, עשר הספירות המכוננות בזוהר 'עלמא

⁹⁸ ראה M. Idel, 'The Land of Israel in Medieval Kabbalah', in: L.A. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre-Dame – Indiana 1986, pp. 170-187. וראה עוד במאמרו של אידל (לעיל הערה 73), עמ' 66-67.

⁹⁹ ירוש' ברכ' פ"א, ה"ה (ג, טור ע"ג), ומקבילות.

¹⁰⁰ בפרק ג, אחר הערה 75.

¹⁰¹ ראה ג' שלום, 'השכינה', בתוך ספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 259-307. דומה ששלום חידד מעט מן הדרוש את הפער שבנושא זה בין הספרות הקבלית ובין הספרות שקדמה לה. זו גם דעתו של משה אידל, והוא הביעה לפני בעל-פה. וראה גם בספרו (לעיל, הערה 6), עמ' 128-136. ניסיון של תיאור רציף של התפתחות מיתוס השכינה למן המקרא ועד הקבלה יימצא בספרו של פטאי: R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New-York 1978. לעומתו, ספרו הקלאסי של אבלסון מעוניין דווקא ברעיון המופשט ולא במיתוס. שהוא בעיניו 'פרסוניפיקציה'. ראה J. Abelson, *Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912.

דיחודא', ומצד אחר היא ראשית עולם הפירוד¹⁰². היא אבן עליונה מאבני האלוהות שינמאסה' למעלה על-ידי 'הבונים' (הם הספירות העליונות) והפכה 'לראש פינה' של העולם התחתון¹⁰³. על ספירה זו פירשו המקובלים את כל המדרשים שהובאו לעיל על 'הארץ', וגם מקומות אחרים בדבר חז"ל המשקפים מיתוסים דומים¹⁰⁴, ולפיכך היא נקראת 'ארץ' (או 'ארץ ישראל')¹⁰⁵ וגם 'שר העולם' או המלאך מטטרון¹⁰⁶, וכמו כן נשתלבו בספירה זו גם המדרשים האחרים על 'הלב' המינקת, הסרסור והאדריכל¹⁰⁷. המקובלים לא פתרו אפוא את השניות בתיאורים המדרשיים על לבו של הקב"ה, אבל הקצו לשניות (או כפי שנכון יותר: רב ערכיות) זו 'מקום' קבוע ומיוחד, הוא ספירת המלכות. גם בהקצאה כזאת אפשר לראות את מיסודה של השניות, והעלאתה בדרגת התוקף האונטולוגי.

הסמל החשוב ביותר של השכינה בקבלה הוא היותה בת-זוגו של הקב"ה. בת זוג היא אישיות נפרדת ולא כלבו של אדם, אבל בזיווגה היא מתאחדת אתו ייחוד שהוא כמעט אורגני, ושניהם יוצרים יחד 'אדם' אחד¹⁰⁸. ההבדל בין שני סוגי המקורות הוא בעיקרו הבדל של הדגשה: במדרש דובר על חלק אינטגרלי מאישיותו של הקב"ה, שיכול להיתפס גם כ'שר העולם', ואילו בקבלה מדובר על דמות נפרדת בעיקרה. אבל מידת פירודה משתנה גם כאן: מצד אחד היא מצוירת כבת-זוג] ומצד אחר יא יכולה להיחשב גם כ'לבו' של האל. מכל מקום, אין לטעות ברציפות שמן המדרש עד הקבלה, ואין לראות בזו האחרונה ברייה חדשה. בהמשך נראה שגם הדימוי הארוטי לא צמח בקבלה יש מאין, והוא שיאו של תהליך התגבשות איטי.

השכינה בקבלה נקראת גם 'כנסת ישראל'. היא השוכנת בקרב ישראל, נושעת בתשועתם וסובלת בסבלם. גם לסמל זה מתקשרים בקלות המיתוסים התלמודיים והמדרשיים דלעיל, כגון אלה העוסקים בדמות 'הארץ' הנענשת בשל חטאי האדם בדור המבול, ומבקשת על ביאת המשיח, וטבעה הלאומי ברור עוד יותר כאשר היא נקראת 'ארץ ישראל'. בנוסף לכינוי זה, השכינה בקבלה היא גם העיר ירושלים, ובכך ירשה את הרעיון העתיק של 'ירושלים של מעלה', הנפוץ בנצרות הקדומה ובגנוזיס ומצוי גם בספרות התלמודית¹⁰⁹. והוא הדין באשר למוטיבים לאומיים

¹⁰² ראה זוהר ח"א קנה, ע"א, ובמקבילות רבות.

¹⁰³ ראה ספר מערכת האלהות (לעיל, הערה 61) צב, ע"א; והר ח"א כ, ע"א.

¹⁰⁴ דוגמא אחרת תימצא במדרש פרקי דר' אליעזר, סוף פרק לד, וגרעין העניין נמצא כבר בירוש', ברכ' פ"ה, ה"ב (ט, ע"ב): כדי שתפלוט את הקבורים בה בתחיית המתים הקב"ה צריך תחילה 'לרפא' את הארץ. עניין זה נדרש בהרחבה בזוהר ח"א קפא, ע"ב-קפב, ע"א, ושם הארץ היא גם השכינה, שהשפע שתקבל בזמן הגאולה יאפשר לה לתת נשמות במתים (לעתים נראה שמהארץ התחתונה יוצאים הגופים והשכינה היא מקור הנשמות, ולעתים נראה שאין התחתונה אלא בחינה בשכינה). הקטע הוא פיתוח קבלי של מה שמובא במדרש הנעלם, זוהר ח"א קכד, ע"א-קכו, ע"ב. בשני המקומות נדרש סיפור שליחת עבד אברהם, המזוהה בשניהם עם המלאך מטטרון, לחפש אשה – כלומר להחיות את הגוף, לבנו – כלומר לנשמה. אבל שלא כבמדרש הנעלם בגוף הזוהר העבד הוא גם השכינה, ובהתאם לכך מתפרש גם כל השאר לפי סימבוליקה קבלית.

¹⁰⁵ ראה אידל (לעיל הערה 97).

¹⁰⁶ כך בקבלת הראשונים ובגוף הזוהר (למשל זוהר ח"א קפא, ע"ב). אמנם בספר תיקוני זוהר מטטרון הוא ישות נמוכה יותר המשמש כעבד את השכינה.

¹⁰⁷ מערכת האלהות (לעיל, הערה 61) קי, ע"א-ע"ב.

¹⁰⁸ ראה בספרי (לעיל, הערה 39), עמ' 33, סימן 26, ובמקומות אחרים שמצוינים שם.

¹⁰⁹ ראה מחקרו של 'אידל' 'ירושלים בהגות היהודית בימי הביניים', 'יהושע פראוור והגי בן-שמאי (עורכים), ירושלים תשנ"א, עמ' 264-286; וכן חביבה פדיה, 'פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק סגיא נהור', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 229-233. שני החוקרים מצביעים על הרציפות שבין הרעיון הקבלי למדרשי, ומפרשים ברוח זו גם את דברי הגמרא, תע"ה, ע"א: 'אמר רבי יוחנן: אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה'. על סמך המסורת הקבלית ועל סמך מקורות עתיקים אידל מתנגד לדברי אורבך, שצמצם את חשיבותה של ירושלים של מעלה בספרות חז"ל, ראה מאמרו 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', בספרו הנזכר לעיל (הערה 21), עמ' 376-391. אני מבקש להוסיף כאן על דבריו ולהעיר גם על דברי אורבך גופם, שכתב בראשית המאמר (עמ' 376): 'דברי ר' יוחנן... מייחסים לירושלים של מעלה תפקיד משני בלבד. כל עוד שאין הקב"ה נכנס לירושלים של מטה, והעיר החרבה, אין הוא נכנס אף

אחרים מספרות חז"ל, שקצתם ייסקרו להלן. כבר במקורם המדרשי כל אחד מאלה מביע את זיקתם ההדדית של הקב"ה וישראל בעזרת ישות מיתית. כל שהיה על המקובלים לעשות הוא לזהות את כל הישויות הללו ולאחדן בדמותה של השכינה.

אחד הכינויים החשובים של השכינה בפי ראשוני המקובלים הוא 'עטרה'. כפי שמתברר ממחקרים חדשים, סמל זה נשתלשל מרעיונות מיתיים המצויים בספרות חז"ל ובתקופתם, כגון בכתר של הקב"ה שנקשר מתפילותיהם של ישראל (חגי יג, ע"ב), ובתפילין שמניח הקב"ה ושכתוב בהן 'ומי כעמדך ישראל גוי אחד בארץ' (ברכ' ו, ע"א)¹¹⁰. סמל אחר, חשוב לא פחות, הוא הירח. במילואו ובחסרונו הוא מציין את מעמדם של ישראל¹¹¹. ודומני שגם מוטיב זה מצוי כבר בספרות חז"ל. כך למשל במיתוס המפורסם על מיעוט הלבנה:

רבי שמעון בן פזי רמי: כתיב [בר' א, טז] 'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים', וכתיב [שם] 'את המאור הגדול ואת מאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקב"ה: רבונו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: רבונו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי? אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה. אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני. אמר לה: זיל למנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה: יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא, דכתיב [שם שם, יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. זיל לקרו צדיקי בשמך, יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן. חזייה דלא קא מיתבא דעתה, אמר הקב"ה: הביא כפרה עלי שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר ר' שמעון בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו [במ' כח, טו] 'לה', אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה עלי שמיעטתי את הירח (חול' ס, ע"ב).

כבר מפשטו של מיתוס זה עולה הקשר בין הירח ובין ישראל. כפיצוי על מיעוטה נותן לה הקב"ה את הזכות שישראל ימנו בה את ימיהם, ואכן מן המפורסמות, שאומות העולם מונים דווקא לחמה, וישראל – ללבנה, ולכן ליקוי הלבנה נחשב בתלמוד כסימן רע לישראל¹¹². ועוד פיצוי נתן לה, שצדיקי ישראל ייקראו על שמה. אחד מהם הוא דוד מלך ישראל (לפי שמ"א יז, יד: 'ודוד הוא

לירושלים של מעלה; מכאן שבניינה של ירושלים של מטה קודם'. ועל כך בנה אורבך את מסקנת כל מאמרו במשפט האחרון של המאמר (עמ' 391): 'ירושלים של מעלה אינה בעיני חז"ל אלא תוצאה מגידולה ובניינה של ירושלים מטה...'. על כך אעיר: דברי ר' יוחנן נאמרו כחידוש גדול ופרדוקסאלי, המציין את הווייתור הגדול שעושה הקב"ה לישראל מפני חיבתו, שבגלל ההשתתפות בצערם אינו נכנס לעירו האהובה (לצירוף 'אבוא בירושלים' יש, אולי, כבר כאן משמעות סקסואלית מרומזת, ולזאת מקבילות בספרות הגנוסטית והיא מתפרשת אצל ראשוני המקובלים המחליפים 'אבוא' ב'אזווג', כפי שהראה אידל). ביסוד קביעתו של ר' יוחנן עולה בכירור ה'הוה אמינא' ההפוכה, הקבועה מראש בלב השומע, וסתירתה של זו היא משמעות דברי ר' יוחנן. קדימת ירושלים של מטה נמצאת דווקא במדרש תנחומא המאוחר, ראש פרשת פקודי: 'מרוב אהבתה של מטה עשה אחרת למעלה'. זאת ועוד, מכתבי אוריגנס וממקומות אחרים אפשר ללמוד שתורת השכינה הנקראת גם 'חכמה' ארץ ו'ירושלים' היתה רווחת בקרב היהודים; ראה מאמרי, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס' (לעיל, הערה 3), עמ' 457, הערה 86.¹¹⁰ ראה אסי פרב-גינת, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה'ג'; סוד האגוז ותולדותיו, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ז, עמ' 231-244. וכן אידל (לעיל, הערה 6), עמ' 191-197. וראה דעה אחרת אצל דן (לעיל, הערה 6), עמ' 159-165.

¹¹¹ ראה, למשל, פירוש הרמב"ן על התורה, בר' לח, כט; זוהר ח"א קפ, ע"ב-קפא, ע"א; וראה דברי מיכל אורון והמקורות שהביאה במהדורתה לשער הרזים לר' טודרוס אבולעפיה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 49, הערה 19.

¹¹² סוכה כט, ע"א: 'תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים [צריך להיות: לאומות העולם], לבנה לוקה – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה, ועובדי כוכבים לחמה'. ובהמשך שם: 'אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה', ודומה שאף אלהי ישראל בכלל (לפי העיקרון של 'בכל צרתם לו צר'). ובהמשך שם: 'בשביל ארבעה דברים חמה לוקה... ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה', ונראה בעיני שגם נערה זו היא הלבנה וכנסת ישראל.

הקטן, ועל קשרו עם הירח נעיר עוד בהמשך), והאחר אינו אלא עם ישראל כולו, שכן זוהי המשמעות של 'יעקב הקטן' במקום היחיד שצירוף זה מזדמן – עמוס ז, ה – 'מי יקום יעקב כי קטן הוא' (ופסוק זה אכן מובא בחולין שם, בפירוש רש"י).

גם קורבן ראש החודש שעל ישראל להביא כדי לכפר על חטאו זה של הקב"ה מרמז שמיעוט הלבנה הוא הגורם והמסמל את מצבם הרע של ישראל. וכך כמובן כתבו גם המקובלים בפירושיהם המרובים למיתוס תלמודי זה¹¹³. אבל בהבדל אופייני: לפי הקבלה, מיעוט הירח נגרם לשם תכלית כלשהי או מחמת פגם אימננטי במבנה העולמות העליונים, ואילו התלמוד נוקט מיתוס אישי: דומה שטענתה של הלבנה 'אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד' הטרידה במקצת את האל, ובלי משים פלט את התשובה 'לכי ומעטי את עצמך', ומיד לאחר מכן הבין שנהג שלא כהוגן, אך כיוון שאמר, לא יכול לחזור בו, למרות התוצאות ההרסניות הנודעות מכאן לתולדות ישראל. וממש כמו הבטחת המלך אחשורוש להמן הרשע, והרי המלך אחשורוש נדרש לעתים על מלכו של עולם¹¹⁴.

הקשר בין הלבנה לישראל מצוי פעמים רבות במדרש. כך מצאנו בשמות-רבה טו, כו, שבזמן המלך שלמה, המלך השלם שבנה את בית-המקדש, 'נתמלא דסקוס של לבנה'. והוא הרעיון הנפוץ בקבלה, ורק השתכלל עם זיהוי שלמה עם ספירת יסוד¹¹⁵. ביטוי נוסף ועז לקשר כזה מצוי בנוסח ברכת קידוש הלבנה כפי שניסחו האמורא הבבלי רב יהודה (סנה' מב, ע"א), ובתוכו נמצא המשפט הזה: 'וללבנה אמר שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידים להתחדש כמותה'. ופירש רש"י: 'וללבנה אמר הקב"ה שתתחדש בכל חודש, עטרת תפארת היא לעמוסי בטן [הם ישראל]¹¹⁶', סימן היא להם שאף הם שמונים להם¹¹⁷ עתידים להתחדש בגלותן כמותה'. המקובלים פירשו זאת בקלות על חידוש השכינה¹¹⁸, וכדאי לשים לב שמצד אחר כבר בתלמוד שם הושוותה הלבנה לאל: 'אמר ר' יוחנן: כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה. כתיב הכא [שמי' יב, ב] "החדש הזה" וכתוב התם [שמי' טו, ב] "זה אלי ואנוהו". תנא דבי רבי ישמעאל: אילמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים פעם בחודש דיים. אמר אביי: הלכך נימרינהו מעומדי'.

בנוסח המסורתי של ברכת הלבנה חותמים במשפט 'דוד מלך ישראל חי וקיים'. אמנם לא שם מקור המשפט, אבל מכל מקום הוא קשור ללבנה. במקורו, בר"ה כה, ע"א, שימש כסימן סתר על קידוש החודש: 'אמר ליה רבי לרבי חייא: זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא: דוד מלך ישראל חי וקיים'. רש"י מקשר בין דוד ובין הירח בעזרת הפסוק 'כירח יכון עולם' (תהי' פט, לח). אבל בפסוק הקודם נמשל כסאו של דוד דווקא לשמש. ונראה שהקשר ללבנה חזק יותר ממה שיימצא שם, וכבר ראינו לעיל ש'דוד הקטן' קרוי על שם הלבנה. אולי הפעם קלע דווקא הזוהר, המוסיף כאן את המוטיב המשיחי, לרוחו המקורי של מאמר הגמרא: 'בשעתא דאתחדש סיהרא

¹¹³ ראה, למשל, זוהר ח"ג עט, ע"ב. מערכת האלהות (לעיל, פרק ג, הערה 6), קו, ע"א-קט, ע"א. וראה פרדס רמונים, שער יח, הנקרא 'שער מיעוט הירח'; וכן עץ חיים לאר"י, שער לו, הנקרא גם הוא 'שער מיעוט הירח' וראה המקורות שהובאו לעיל, בהערה 16.

¹¹⁴ ראה, למשל, מג' טו, ע"ב.

¹¹⁵ ראה, למשל, זוהר ח"ג קפא, ע"ב.

¹¹⁶ לפי יש' מו, ג: 'שמעו אלי בית יעקב וכל שארית בית ישראל העמסים מני בטן הנשאים מני רחם'.

¹¹⁷ כלומר שהגויים מונים להם ולוחצים אותם. אבל נראה לי שצריך להיות 'לה'. כלומר ישראל שמונים ללבנה.

¹¹⁸ ראה, למשל, רעיא מהימנא, בזוהר ח"ב קפו, ע"ב-קפח, ע"א. האר"י, מאמר פסיעותיו של אברהם אבינו, ירושלים תשמ"ח, עמ' ה (נכרך עם כתבים אחרים בתוך הקובץ הנקרא כתבים חדשים מרבנו חיים ויטאל זלה"ה, ירושלים תשמ"ח).

דוד מלך ישראל חי וקיים' (זוהר ח"א קצב, ע"ב). על כך יעיד מעטה הסודיות האופף בגמרא את כל עניינו של עיבור החודש והשנה (יסוד העיבור) שסיסמה זו היא חלק ממנו. העיבור נחשב למביע את הריבונות, ולכן הקפידו החכמים שייעשה רק בארץ-ישראל, ונקטו תחבולות כנגד השלטון הרומאי שניסה כנראה לבטל סמל זה של ממלכתיות יהודית¹¹⁹.

תפיסות אלה של חז"ל התקבצו והתפתחו לאטן עד שהגיעו למלוא משמעותן הקבלית. ואכן מצאנו את הרעיון הקבלי כולו (כמעט) במאמר אחד של חסידי אשכנז, שהוכרו על-ידי החוקרים כחוליית מעבר בין חז"ל לקבלה¹²⁰. וזה לשונו:

כשגזרין שמד על שונאיהם של ישראל הלבנה לוקה¹²¹ על שם [יר', לא, טו] 'רחל מבכה על בניה'. ולמה נמשלה האשה לירח? לומר לך מה הירח הולך ומתגדל חצי החודש וחצי החודש מתחסר, כך חצי החודש האשה בתוקפה עם בעלה וחצי החודש גלמודה מבעלה בנדתה. ומה הירח נוחה בלילה כך האשה 'בערב היא באה' [אס' ב, יד]¹²² (ספר חסידים, סימן תתשנ"ד¹²³).

במאמר זה קיבלה הלבנה גם את האפיונים הסקסואליים של הנקבה, ובראש ובראשונה ההשוואה בין המחזור החודשי של האשה ובין מחזור הלבנה השוואה זו מקורה כנראה במדרש פרקי דרבי אליעזר, פרק מה: 'שמעו הנשים ולא רצו ולא קבלו עליהם ליתן נזמיהן לבעליהן [כדי לעשות את עגל הזהב]... ונתן להם הקב"ה שכרן בעולם הזה, שהן משמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים, ונתן להם שכר לעולם הבא שהן עתידות להתחדש כמו ראשי חודשים'. מדרש זה עשה, כנראה רושם באשכנז בימי הביניים, וזה יסוד המנהג שהנשים אינן עושות מלאכה בראשי חודשים¹²⁴, ור' יצחק בן משה מוינה, בעל ספר אור זרוע, מראשי בעלי ההלכה האשכנזיים במאה הי"ב והי"ג, שלא ידע דבר על תורת הקבלה, הוסיף לכך עוד הסבר זה¹²⁵: 'לפי שבכל חודש וחודש האשה מתחדשת וטובלת וחוזרת לבעלה והיא חביבה עליו כיום החופה, כשם שהלבנה מתחדשת כך בכל חודש והם מתאווים לראותה, כך האשה מתחדשת כל חודש לבעלה ומתאוה עליה כאלו היתה חדשה, ולכך הוי ראש חודש יום טוב של נשים'.

אבל המאמר של ספר חסידים עושה צעד קדימה. הוא איחד את הזיקה הזאת שבין הירח ובין האשה עם זיקת הירח וישראל, וכך התאחדו הלבנה וליקויה והאשה בנידתה עם גורל ישראל. כך ממש עשו גם המקובלים, שזיהו את שני הליקויים עם פגם השכינה, היא כנסת ישראל¹²⁶. ועוד

¹¹⁹ ראה ברכ' סג, ע"א-ע"ב; כת' קיא, ע"א; ועוד. ועיין פרקי דרבי אליעזר פרק ה; שמו"ר טו. ¹²⁰ כך במקומות אחדים במחקרי אידל, ובעבודת הדוקטור של אסי פרבר (לעיל, הערה 110). על הדמיון וההבדל שבין שתי השכבות ראה י' דן "הקבלה האשכנזית": עיון נוסף, ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 125-139.

¹²¹ ראה לעיל, הערה 112.

¹²² השווה שמו"ר טו, ו: 'ואם רצונך לידע שנדמית אסתר ללבנה, כשם שהלבנה נולדה לשלשים יום כך אסתר...'. ¹²³ בולוניה רצ"ח קיט, ע"ב. במהדורת מוסד הרב קוק, 'ירשלים תשל"ג, עמ' תקעא-תקעב, סימן תתשמ"ה. אמנם קטע זה שייך לחטיבה שמקורה בספר חכמת הנפש לר' אלעזר מוורמס (ראה למשל בהקדמת איבן מרקוס להוצאה הפקסימילית של ספר חסידים כתב יד, 'ירושלים תשמ"ה, עמ' י), אבל את הקטע הזה לא מצאתי בספר חכמת הנפש, לא בנדפס ולא בכתב-יד. אך אפילו בכתב יד אלעזר יסודו של הקטע, עדיין הוא שייך לספרות חסידות אשכנז.

¹²⁴ ראה רש"י ותוספות מג' כב, ע"ב; חג' יח, ע"א; ר"ה כג, ע"א. וראה טור ושולחן ערוך אורח חיים, סימן תיז.

¹²⁵ הובא ב'דרכי משה' על הטור שם.

¹²⁶ ראה זוהר ח"ג עט, ע"א-ע"ב.

דמיון חשוב בין שני המקורות יימצא בדמותה של רחל ובשימוש הפסוק 'רחל מבכה על בניה'. כבר בספר חסידים רחל מייצגת את כנסת ישראל, וכך רגיל בקבלה¹²⁷.

אך הבדל אחר נשאר בין ספר חסידים ובין הקבלה. הירח והנקבה מסמלים אולי את 'כנסת ישראל', אך לא את 'השכינה', כישות אלוהית. אבל לאור מה שהראינו לעיל¹²⁸, עיקר החידוש הקבלי במושג השכינה איננו נוגע לתוכן המיתי, אלא לגיבוש הניסוח לשינוי הסטטוס האונטולוגי. וכך גם במקרה זה. מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה, שעם ישראל נמשל בדברי הנביאים לרעייתו של הקב"ה. כבר למשלים אלה יש תוקף אונטולוגי משתנה. אינו דומה 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך' (יר' ב, ב), לתיאורים המפורטים של יחזקאל בפרק טז ובפרק כג, ולפרקים הראשונים בספר הושע, המצריכים את הנביא למעשים סמליים ארוטיים. חז"ל עשו צעד נוסף בפרשם את כל שירי האהבה של שיר השירים על אהבת האל וכנסת ישראל, והקורא ברציפות את מדרש שיר-השירים-רבה, יתקשה ביותר לאורך כל הדרך להיות נאמן להנחתו הראשונה, שלמד ממוריו, שאין כאן אלא אלגוריה בלבד. רושם זה עוד יתחזק ביותר במקומות אחרים בספרות חז"ל, כגון בתיאורם את הכרובים בבית-המקדש כזוג נאהבים המתאחדים ומתפרדים לפי יחסי האל ועמו¹²⁹.

האל המקראי הוא רווק. בבראשית א, כז נאמר אמנם: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם', ומכאן אפשר אולי להסיק, עם המקובלים ועם הממצאים הארכאולוגיים¹³⁰, שצלם אלהים כולל זכר ונקבה, ורמזו משלים אפשר למצוא בלשון הרבים שבפסוק הקודם: 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', אבל גם אם זה היה הפשט הקדום, אין לו זכר בהמשך התודעה המקראית. הרווקות היא מצב קשה, כפי שנוכל ללמוד מדברי האל עצמו, בראשית ב, יח: 'לא טוב היות האדם לבדו', ולתיקון מקבילו העליון של פגם זה ברא הקב"ה את האדם, ובעיקר את ישראל¹³¹. מכאן, לדעתי, הגוון הארוטי שבהתייחסות לישראל ב'משלים' של הנביאים, ומכאן השתלשל גם יחס חז"ל המתבטא במדרשים על כנסת ישראל הרחוקים עוד יותר מהגדרת המשל, ואף בהתבטאויות אחרות שלהם, כגון על נשמת הצדיק, שהקב"ה שש עליה כעל 'כלה חדשה'¹³². אם כך, לא גדול כל כך הצעד שעשו המקובלים בכך שאיחדו את הדמות המואנשת של 'כנסת ישראל' שבדברי חז"ל (או של 'בתולת בת ישראל' המקראית) עם השכינה, בת-זוגו של הקב"ה.

גם בלא היחס הארוטי, עם ישראל הוא בראש מעייניו של האל התלמודי. כך ראינו כבר לעיל בהרחבה כשניתחנו את המיתוסים התלמודיים שעסקו במצוקתו עקב הגלות וכיו"ב. איש לא תיאר דמות של אלוה נוכרי ואדיש לגורלנו. התיאורים המיתיים עסקו כולם ביחסו של האל לנבראים, ובראש ובראשונה לעם ישראל, שכן היחסים ההדדיים שבין האדם לאלוהיו הם-הם

¹²⁷ ראה, למשל, זוהר ח"ג קפז, ע"ב: 'ליעקב לא אתחזי הכי אלא בדוגמה, דכתיב (בר' כט, ט) "ורחל באה", דא דיוקנא דרחל אחרא, דכתיב: "קול ברמה נשמע... רחל מבכה על בניה". וראה בספרי (לעיל, הערה 108), עמ' 182-183.

¹²⁸ הערה 101 ואילך.

¹²⁹ ב"ב צט, ע"א; יומא נד, ע"א-ע"ב. על העניין, על משמעותו על מקבילותיו ועל השפעתו בקבלה – ראו בספרו של אידל (לעיל, הערה 6) עמ' 165. וראה מאמרי (לעיל, הערה 88), עמ' 337-339.

¹³⁰ ראה לעיל, הערה 108. יש לצרף לכאן את התעודה המפורסמת שנתגלתה בכונתילת עג'רוד שבסיני ומזכירה ומציירת את 'יהוה ואשרתו'. 'אשרה' נתפסה כבת זוגו של אלהי ישראל גם בספר הזוהר וגם בשירת רטוש. ראה מאמרי: 'מיתוס תיקון האלהות – קבלת הזוהר ושירת רטוש', אלפיים, 7 (תשנ"ג), עמ' 11-15.

¹³¹ וראה עוד להלן, בפרק הבא.

¹³² ראה לעיל, פרק ב אחרי הערה 43.

התוכן של המיתוס היהודי, ואף פירוש שמו של האל (ראה פירוש רש"י לשמות ג, יד, המבוסס על ברכ' ט, ע"ב). תיאורים אלה שימשו מקור נוסף לציור השכינה בקבלה כ'כנסת ישראל': בעזרת סמל זה צומצמה והוגדרה תכולתם של המיתוסים הללו, אבל גם כך הם נתקיימו בידי המקובלים ביתר תוקף מיתי, ואף ניתן עליהם דין-וחשבון מושגי: סבל האלוהות בקבלה נגרם לא ירקי בשל אמפתיה עם סבל ישראל, אלא בשל שבר באלוהות עצמה, שהוא ניתוק השכינה מן הספירות שמעליה. הסבל, שבתלמוד נוגע לאל בכללו, ממוקד כאן דווקא בשכינה, אמנם הוא נוגע גם לספירת תפארת (וגם לספירת יסוד הקשורה בה) שהיא המשפעת עליה מלמעלה, ומצוירת כן-זוגה, שכן אין מים עוברים דרך צינור הסתום במוצאו התחתון, ואם הוא גם אילן (עץ החיים), הריהו נובל¹³³. וכך הגירושין משפיעים לרעה גם על הבעל המגרש, ואז 'משחת מראהו', והוא יאובד¹³⁴.

ניתוק זה הוא הנקרא בקבלה 'גלות השכינה'. גם רעיון זה מקורו במיתוס המצוי בגמרא:

תניא. רבי שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו – שכינה עמהן. גלו למצרים – שכינה עמהן, שנאמר... ואף כשהן עתידין להיגאל שכינה עמהן, שנאמר [דב' לג, ג] יושב ה' אלהיך את שבותך, 'והשיב' לא נאמר אלא 'ושב', מלמד שהקב"ה שב עמהן מבין הגלויות (מגילה כט ע"א).

רעיון זה מצוי בדברי רז"ל בווריאציות שונות¹³⁵. ממקומות אחרים מסתבר שהאל אינו רק מלווה את ישראל בגלותם. אלא סבלם הוא סבלו ובישועתם ישועתו. כך, למשל, בתיאור טקס ההושענות לפי התלמוד הירושלמי (סוכה פ"ד, ה"ג, נד, ע"ג). לפי אחת הדעות שבמשנה בזמן הקפת המזבח היו אומרים 'אני והוא הושיעה נא' (זאת גרסת הירושלמי במקום 'והו' שבבבלי), ומפורש בגמרא, שהאל עצמו זקוק לישועה עם עמו, ולראיה מובאים שם פסוקים רבים המעידים על שעבודו בכל הגלויות. על כך נתייסד הפיוט 'כהושעת' הנאמר היום בעת הושענות. וכן גם בשמות-רבה ל, לא – האל איננו מושיע אלא 'נושעי' (לפי זכ' ט, ט), ובפסיקתא דרב כהנא (יז, ה, מהדורת מנדלבוים, עמ' 287) גאולת ישראל תבוא בד בבד עם גאולת יד ימינו של הקב"ה, הכפותה ומשועבדת בשעבודם; והיא מסתמא, השכינה.

גם מיתוס זה עבר את התהליך הנזכר. הלשון 'שכינה עמהן', שבקטע המצוטט לעיל, עזרה לזיהוי האל הגולה עם ספירת המלכות דווקא, והגלות היא ניתוקה מן 'הקדוש ברוך הוא' (הוא ספירת תפארת) אף-על-פי שהתלמוד כאן מזהה ביניהם במפורש. מציאותה של השכינה בארצות הגויים מצטיירת גם היא בקבלה באופן מושגי יותר: בגלות אין השכינה יונקת במישרים מן הקב"ה, אלא דרך שרי האומות, שבמצב תקין היו צריכים להיות מתחתיה ולקבל דרכה¹³⁶.

בתלמוד מצאו גם מיתוס אחר הראוי לכינוי 'גלות השכינה':

¹³³ ראה ספר הבהיר (לעיל, הערה 45), סימן קב, קיג, קיט. ראה יוסף ג'יקאטיליה, שערי אורה, ורשה תרמ"ג (דפוס צילום – ירושלים תש"ד), יט, ע"א-כ, ע"א.

¹³⁴ ראה זוהר ח"א קפב, ע"א.

¹³⁵ ראה אורבך (לעיל, הערה 22), עמ' 42-44.

¹³⁶ ראה שערי אורה (לעיל, הערה 133), מח, ע"א-נב, ע"א.

אמר רב יהודה בר אידי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי, מכפורת לכרוב ומכרוב לכרוב ומכרוב למפתן וממפתן לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה, שנאמר [הו' ה, טו] 'אלך אשובה אל מקומי... וכנגדן גלתה סנהדרין... (ר"ה לא ע"א).

וציור דומה לזה מצאנו במדרש:

וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום' [בר' ג, ח]. אמר ר' אבא בר כהנא, 'מהלך' אין כתיב כאן אלא 'מתהלך' – מקפץ ועולה. עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה לרקיע הראשון, חטא קין עלה לרקיע השני, חטא דור אנוש עלה לשלישי, חטא דור המבול לרביעי, דור הפלגה לחמישי, סדומיים לשישי, מצריים בימי אברהם לשביעי, וכנגדם עמדו ז' צדיקין אברהם יצחק יעקב לוי קהת עמרם משה והורידו אותה לארץ, אברהם משביעי לשישי... (בר"ר יט, ז).

המקובלים חיברו גם תמונה זו אל המיתוס המקיף שלהם. כאשר הצינורות מתוקנים קומת האלוהות שלמה ומגיעה עד הארץ, וכאשר הם נשברים, בשל מעשי האדם, מתרוממת השכינה וחוזרת למקורה בעולם האצילות¹³⁷. אצל ראשוני המקובלים אין תמיד התאמה בין ציור השכינה היורדת לארצות העמים ובין זו העולה למקומה. אך עם השתכללות תורת הקבלה, נקבצו גם ציורי גלות השכינה לתוך תכנים מושגיים קשוחים יותר¹³⁸. ותהליך זה הגיע לשיא שכלולו בהיווצרות המכונה האלוהית המסובכת של האר"י, שכל ציור מצא בה את מקומו. בחינות מסוימות בשכינה נפלו למטה והן בגלות, ובחינות אחרות חזרו למקורן. ואף הקב"ה (הנקרא בקבלה הלוריאנית בשם 'זעיר אנפין'), מוצא עצמו לעתים חוזר לבחינת עיבור, למעי אמו בספירת הבינה (זאת, לדעת האר"י, משמעותו של שעבוד מצרים)¹³⁹. עליית ספירת תפארת מצטיירת בקלות כהשלמת הניתוק שבירידת ספירת המלכות. כך שימרה הקבלה גם את הרעיון המובע במיתוס התלמודי, וגם את ציוריו. עיקר חידושה הוא אפוא בשינוי אופיו ומעמדו האונטולוגי של מיתוס זה.

ה. הרקע המקראי ותוצאותיו¹⁴⁰

תיאור זה של המיתוס התלמודי והקבלי, שעיקרו מלחמה פנים אלוהית באשר לגורל ישראל, יכול להיראות בעיני רבים כבלתי מתאים ליהדות המוכרת ממקורות אחרים. לדעתי, אין כאן אלא גלגול ושינוי אופי של דמות האל המקראית שממנה תוצאות לכל פינות דת ישראל. כמובן, לא נוכל במסגרת זו להיכנס לעובי מחקר ספרות המקרא, שהיא רב-גונית ומסועפת, ולמחקרה אין חקר.

¹³⁷ ראה אוצר הכבוד על ראש השנה לא, ע"א; שערי אורה (לעיל, הערה 133), ח, ע"א-ט, ע"א. וראה בספרו של אידל (לעיל, הערה 6), עמ' 166-170.

¹³⁸ ראה ברכה זק, 'גלות ישראל וגלות השכינה בספר אור יקר לר' משה קורדובירו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך א, חוברת ד (תשמ"ב), עמ' 157-178.

¹³⁹ ראה שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, עט טור א-פ טור ג; עניין הפסח דרוש א. על רעיונות אלה ופיתוחם בשבתאות ראה במאמרי (לעיל, הערה 88), עמ' 191-294.

¹⁴⁰ פיתוח של פרק זה יימצא במאמרי 'אהבת האל וקנאתו', דימוי 7 (חורף תשנ"ד), עמ' 30-36.

אסתפק כאן בסקירה התרשמותית כללית של קווי אופי אופייניים לאלהות המקראית, המתגלים במידה שונה של הדגשה, ובצורות משתנות, במקומות שונים במקרא, ובעיקר בחלקיו הסיפוריים, ושאת לגוליהם אפשר לראות בתיאורים התלמודיים והקבליים שנסקרו.

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

רושם כזה מתקבל מקריאה פשוטה ורצופה, והוא רחוק מלהיות חידוש. כך נתפסו פשטי המקראות בעיני רוב הקוראים, מאז העת העתיקה, גם בעיני אלה שדמות אלוהית כזאת היתה מנוגדת להשקפותיהם. חלק מאלה הפכו בעקבות פשט זה לשונאי האלוהות המקראית (כגון הגנוסטיקאים מאסכולת מרקיון או מעריצי הנחש או מעריצי קין), או למתנגדי הדת המקראית (כגון הקיסר יוליאנוס 'הכופר', שניסה להחיות את הדת הפגנית היוונית, שלטעמו הדת המקראית היתה יותר מדי מיתית!¹⁴¹), וחלק נאבקו במודע עם הפשט וכדי להציל את עצם סמכות הכתובים פירשו אותם לפי שיטות פילוסופיות (כגון פילון האלכסנדרוני והרמב"ם). אך לא כן חז"ל, להם לא היה כל קושי עם המיתוס המקראי, והם הוסיפו עליו הרבה משלהם, כשהם מתעמקים באופיו של האל, ומתארים אותו במיתוסים כגון אלה שסקרנו בפרקים הקודמים, שבהם המיתוס מפורש ובוטה יותר מאשר במקרא, הנוהג ריחוק וכבוד במיתוס שלו ותוקפו האונטולוגי רב יותר. כפי שראינו, כשהתעמקו חז"ל בפירוש מידותיו של האל, נהגו לצורך זה בפרסוניפיקציות משתנות של המידות, ודרכם זאת קיבלה ביסוס וקביעות בקבלה. לא זו דרך המקרא, השומר תמיד על אחדות הדמות האלוהית, ואם יזכיר שמות עצם כגון 'חמתו' של האל הנשפכת על שונאיו, אין זו אלא דרך דיבור הנוהגת גם לגבי אדם, בעיקר המלך, שמפני כבודו אין מזכירין את עצמותו אלא את פעולותיו. ואכן, דווקא החלפת שמו של האל בשמות פעולותיו מפני הכבוד (כגון קריאתו בשם 'גבורה' או 'שכינה'), הקלה בשלב מאוחר יותר את העיסוק המיתי במידות, הגם שאפשר לחוש בו מגמה הפוכה מן ההרחקה המקורית. לפיכך מותר להיעזר בדברי חז"ל להבנת תוכן המיתוס המקראי. אין בעצם היותם 'דרש' כדי לשלול את ערכם הפרשני, כי לעתים קרובות, עם ההבדל בז'נר ובחירות הביטוי, המיתוס של חז"ל מפתח ומוציא לפועל את המרומז בסיפור המקראי, ובעל עיניים חדות והבנה דקה ידע באילו מדרשים להשתמש, ואיך לנצלם. דבר זה אמור ביתר תוקף בפירוש רש"י, שנבחר בידי העם כמשקף את תודעתו. גם רש"י מקבל את המיתוס, ובפשטות, בלא כל אידיאולוגיות בעד או נגד. פשטות מיתית כזאת לא מצאנו גם בספרות הקבלה, שהמיתוס המפורסם שלה כבר רפלקסיבי ומודע לעצמו, ובמידה ידועה גם פולימי¹⁴². ממנהגו של רש"י,

¹⁴¹ בספרו נגד הגליליים. אמנם יוליאנוס איננו מוציא מכלל אפשרות שגם למיתוסים המקראיים משמעות עמוקה, אם יוצאו אותם מפשטם, מה שהיהודים והנוצרים אינם עושים.

¹⁴² ראה 7-8 pp. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961.

בעזרת המדרשות שבוחר, לחדד את הצד המיתי הפסיכולוגי (ואף הסקסואלי) גם במקומות שלא היינו מפרשים אותם כך בעצמנו או במקומות שהתורה הסתפקה ברמז מפני הכבוד, כך למשל, בבר' ב, יח – 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו', היינו מפרשים, לא טוב לו לאדם שיהיה שרוי לבדו ללא אשה, אבל רש"י מייחס את התלונה דווקא למצב האל המאויס על-ידי מתחרה: 'שלא יאמרו: שתי רשויות הן, הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג' (ועיין: פדר"א, פרק יב). אך גם בלי רש"י, אם נפרש פסוק זה רק על מצוקת הבדידות של האדם, לא יחסרו עדויות על בעייתו הנזכרת של הבורא. באומרו 'לא טוב היות האדם לבדו מעיד האל, אולי, גם על נסיונו שגרם לו לברוא את האדם¹⁴³, אבל גם פקפוקים וחרטות על בריאה זו אינם חסרים בפרקי הבריאה (חז"ל ובעלי הספרות האפוקליפטית וספרות ההיכלות הפכו, כדרכם, פקפוקים אלה לזיכרון עם המלאכים, המתנגדים לבריאת האדם).

חשש זה מתגלה באיסור האכילה מעץ הדעת. אמנם טעם האיסור לא פורש אלא בדברי הנחש (בר' ג, ה): 'כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', אך הוא מתאשר גם בפי האל, שמשמש בו גם כטעם הגירוש מגן עדן (שם שם, כב) 'ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם'. והעניין פותח עוד בדברי חז"ל, ששמו בפי הנחש את הקביעה שהאל מפחד שבעזרת עץ הדעת יברא האדם גם הוא עולמות, כי כל אומן שונא את בני אומנותו, ותחזית זו נתאמתה כשידע האדם את אשתו והוליד ממנה בנים¹⁴⁴. בעיני חז"ל חשש זה הוא גם היסוד של האיסור לעסוק ביחיד בעניינים מיסטיים, ובעיקר בספר יצירה ובבריאת גולם.¹⁴⁵

מכאן והלאה מתחילה ההיסטוריה האנושית הארוכה שבני-אדם אינם נוהגים לפי רצון האל והוא מענישם, ובוחר מתוכם את היחידים האהובים עליו. סיבת הכעס לא תמיד מפורשת, אבל נראה שחטא כל החטאים הוא המרד בבורא העולם. את חטא דור המבול סתם הכתוב במלים הכלליות 'רעה', 'רע' (בר' ו, ה) א' 'חמס' (שם שם, יא), אבל מסתבר שהסיבה העיקרית כלולה בראשית הפרק, בביאת בני האלוהים אל בנות האדם ובלידת הגיבורים אנשי השם, שסיכנו את מעמדו של האל. עניין זה מפורש יותר בסיפור דור הפלגה, ומהם נוכל ללמוד גם על דור המבול. כוונת דור הפלגה מפורשת בדבריהם: 'ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם (השווה 'אנשי השם' דלעיל) פן נפוץ על פני כל הארץ, (בר' יא, ד). והאלוה מביע את חששו: 'ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות' (שם שם, ו).

אולי מתקשר לכאן גם חטא הפנייה אל ישות עליונה זולת האל, שעליו נדבר להלן, שבנוסף למרד באלוהותו יש בו גם בגידה באהבה. אולי גם מפני כן כעס האל על זרע בני האלוהים ובנות האדם ולעומתם 'ונח מצא חן בעיני ה'... את האלהים התהלך נח' (בר' ו, ח-ט). את בחיריו, אהוביו, המתהלכים אתו, רוצה האל לעצמו בלבד. לפיכך 'ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי

¹⁴³ ראה לעיל, פרק ד, ליד הערה 130. רעיון דומה מצאו חז"ל גם בבר' א, ה: "'יום ראשון' אין אומר אלא "יום אחד" ... שעה שהקב"ה היה יחידי בעולמו נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים' (במ"ר יג ג, ו, ומקבילות). זה מיתוס אישי הרבה יותר מן המיתוס הקבלי הרווח – 'אין מלך בלא עם'.

¹⁴⁴ ראה בר"ר יט, ד. וראה אריאלה דים, זאת הפעם: עשר נשים מתוך התנ"ך (ערך מעזבון המחברת והוסיף מבוא: יהודה ליבס), ירושלים תשמ"ו, עמ' 18-20.

¹⁴⁵ ראה ספרי (לעיל, הערה 6), עמ' 148-158. וראה מאמרי 'גלם בגימטריא חכמה', קרית ספר, סג, תש"נ-תשנ"א, עמ' 1309-1312.

לקח אתו אלהים' (בר' ה, כב). וכן אברהם, הנקרא אוהבו (ראה יש' מא, ח), אותו אין הקב"ה לוקח לשמים, אלא מרחיק אותו מארצו וממולדתו ומבית אביו, להיות לו לבדו (בר' יב, א), ולאחר מכן מצווהו 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך' (בר' כב, ב). דומני שההסבר המתבקש לצו זה הוא חששו של האל, שאהבתו של אברהם הוסטה עתה ממנו אל בנו יחידו.

מאהבת האבות נבחרו הבנים, הם ישראל, להיות עמו של האל. עתה נתבעת האהבה מן העם כולו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' (דב' ו, ד-ה). נדמה לי שדברי רבי עקיבא, שראה בכך תביעה לתת את הנפש¹⁴⁶, אינם רחוקים מרוח הפסוק. אבל אין תביעה כזאת יכולה להשתלב עם קיום חברתי ופוליטי של עם שלם. העם כולו שומר את התביעה הזאת כאידיאל בלבד, ונוטה להסתמך על זכות האהבה וההקרבה של אבותיו, ובעיקר על עקדת יצחק, במקום להחיל את חובת ההקרבה על כל יחיד ויחיד. אבל גם אידיאל פועל את פעולתו, ולו בקרב יחידים, ותביעת ההקרבה לא חדלה מעולם. מכאן האמביוולנטיות השוררת בתנ"ך באשר לקרבן אדם¹⁴⁷. על החיוב הראשוני יעידו הפסוקים המרמזים על קידוש הבכורות והקרבתם שנהגה מלכתחילה, ופדיונם עם התפתחות ההלכה המקראית¹⁴⁸, ואף המרת עבודתם בעבודת הלויים לא נתבצעה אלא כאשר הלויים 'מלאו ידיהם' איש בבני משפחתו (שמי' לב, כט). בכל ימי הבית הראשון נמשכה ההתרוצצות בשאלה זו, היו שנהגו לשרוף את בניהם 'למולך', שאיננו שם עבודה זרה אלא סוג של קורבן לה'¹⁴⁹, והיו שנמנעו מכך. יש נביא שסבור שזה מנהג רע, אך ה' הוא שציווהו כדי להעניש את ישראל (יח' כ, כד-כו), ויש נביא שצועק על מנהג זה, בשם ה', שהוא מנהג 'אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי'¹⁵⁰, כפי שהוא אומר גם על שאר הקורבנות¹⁵¹, ונביא אחר יודע, שזה מנהג מקובל השווה בתוקפו לשאר הקורבנות, והוא שולל את כולם (מ"ו, ו, ו-ח). אכן רבים מקורבנות הבהמה (בעיקר קורבנות הכפרה) הם תחליף לקורבן האדם, ממש כמו ברית מילה, כמסתבר למשל מתיאורו של פילון מגבל¹⁵². וגם עם הנהגת תמורות שכאלה לא בטלה הקרבת האדם בעת נדר¹⁵³, וזאת המשיכה לפעול את פעולתה על האלוהות¹⁵⁴. האמביוולנטיות באשר לקורבן אדם התגלגלה במשך הדורות באמביוולנטיות דומה באשר לקידוש השם¹⁵⁵. עניין זה נשאר הלכה ליחידים, ואין מורין כן, וכמו שראינו לעיל (בפרק ב') בעניין רבי עקיבא, שכן על תגובת האדם המצווה לשקף את רוחו של האל המצווה.

¹⁴⁶ ראה לעיל, פרק ב, אחרי הערה 40.

¹⁴⁷ ראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תש"ך, א, עמ' 666; ג, עמ' 509-510, ושם "קרבן אדם בישראל הוא... פרי מבוכה פנימית של האמונה הישראלית".

¹⁴⁸ ראה שמ' יג, ב; שם יב-יג.

¹⁴⁹ ראה נ"ה טור סיני, הלשון והספר, א, ירושלים תשי"ד, עמ' 81-122.

¹⁵⁰ יר' ז, לא; יט ה; לב, לה.

¹⁵¹ יר' ז, כא-כג. דעה זו מופיעה כידוע גם אצל נביאים אחרים, כגון הושע.

¹⁵² הובא אצל Eusebius, Praeparatio Evangelica I 10, 33 וראה עוד שם IV 16, 11; I 10, 44.

¹⁵³ ויק' כז, כט: שופ' יא, ל-מ.

¹⁵⁴ ראה מל"ב ג, כו-כז.

¹⁵⁵ דוגמה טובה לאמביוולנטיות זו תשמך דעת הרמב"ם, כפי שנוסחה בהלכות יסודי התורה, פרק ה; בספר המצוות, עשין ט; באגרת השמד ובאיגרת תימן. והנושא נרחב מכדי לעמוד עליו כאן. אסתפק ברמז: גם כאשר ממשיל הרמב"ם א הסבל בעת השמד לקורבן על המזבח, הוראתו היא לא לחוס על ממון ועל ישיבת המולדת, ואינו מזכיר את ההריגה על קידוש השם, ראה סוף פרק א של איגרת תימן.

צדה האחר של האהבה הוא הקנאה, למעלה כמו למטה. על רקע זה יוסבר תוקף האיסור של עבודה זרה, שהוא החטא העיקרי במקרא, וכך פורש בכתובים פעמים רבות, כגון בדיבר השני שבעשרת הדיברות (שמי' כ, ג-ו), שם מכנה האל את עצמו 'קנא' ואת העובדים עבודה זרה בכינוי 'שונאי' ואת הפניהם בכינוי 'אוהבי'. מכאן השימוש הקבוע בשורש 'זנה' כדי לתאר את הנהייה אחר אלוהים אחרים, השכיח בתורה ובנביאים ומלווה בתיאורים ארוכים ומוחשיים של מעשי הזנות עם אלוהי הנכר לעומת יחס הנאמנות של הנישואים או האירוסים לאלוהי ישראל. האינטנסיביות של דימוי זה (אצל הנביא הושע מיתוספים לו, כידוע, גם מעשים סמליים), מפקיעה אותו ממעמד של דימוי בלבד. ובאמת מלכתחילה אין כאן דימוי – השורש 'זנה' נראה כראשוני וכמקורי בין כינויי עבודה זרה, ואינו תחליף ציורי לפועל אחר.

זה המקום להעיר על ספר הזוהר, המיטיב להעלות אל פני השטח את הרגשות המיתיים הקדומים והקמאיים וליישמם במסגרת הקבלית. הזוהר מדגיש מאוד את הקשר ההכרחי שבין הקנאה לאהבה, למטה ולמעלה, ואף מהין להשתמש בקנאה של מעלה לשם חיזוק האהבה. רמז לדבר מצא הזוהר בפסוק 'והקימותי את בריתי אתך' (בר' ו, יח): הברית שכאן רומזת, לפי הזוהר, לאיבר הזכר, והפסוק כולו מביע את הרעיון שאהבת הצדיק לשכינה מעוררת את קנאתו של הקב"ה, וכתוצאה מכך הוא מתעורר לזיווג עמה¹⁵⁶.

אף עצם המונותאיזם, ככל הנראה, אינו אלא פיתוח של עניין קנאת האל, והקנאה קדמה והיא שהולידתו: המאמצים לפייס את האל המקנא, הם שהולידו במשך הזמן את הרעיון, שהאלוהים האחרים אינם קיימים כלל בנמצא. רעיון זה, שאיננו ידוע כלל לאישים כגון יפתח ודוד¹⁵⁷, החל מתגבש אצל נביאי הכתב בסוף ימי בית ראשון, והתבסס בכתבי ישעיהו השני ומלאכי (כנראה בהשפעת הדת העולמית הפרסית¹⁵⁸). השתלטותו של רעיון המונותאיזם האונטולוגי (כלומר המכיר רק במציאותו של אל אחד בניוד למונותאיזם הדתי, המצווה על עבודה לאל אחד בלבד, שהוא עיקר גדול בכל הדת המקראית, כמובן) ביהדות המאוחרת, גרמה בסופו של דבר להחלשת רעיון הקנאה שהוליד אותו, כי עם ביטול מציאותם של שאר האלים, לא נותר עוד במי לקנא.

בצד הקנאה נמצא הזעם, ואף יראתו עיצבה חלק גדול של דת ישראל ומצוותיה, אלה שתכליתן פיוס והשקטה, כגון המצוות הנקראות אותות, כברית המילה¹⁵⁹ והתפילין¹⁶⁰ והמזוזה¹⁶¹. את ברית המילה הזכרנו כבר למעלה, ואין כאן סתירה. כפי שהפרדה בין מידות הנפש איננה אלא הפשטה, ובמציאות הן אחוזות זו בזו, כך גם התגובות הדתיות על מידות האל, וכך 'תחליפי האהבה' כקורבנות הכפרה נחשבים גם לאמצעי התגוננות מפני זעמו של מי שלא קיבל את המגיע לו. הקשר בין האהבה ולהתגוננות נמצא בצורה חדה ביותר באחת מכוונות 'נפילת

¹⁵⁶ ראה זוהר ח"א טו, ע"ב; זוהר ח"א רמה, ע"א. העניין המכוסה כאן בערפל של סודיות מתפרש בחיבורו העברי ל'ר' משה די ליאון 'סוד עשר ספירות בלימה', מהדורת שלום, קובץ על יד, ח (תשל"ו), עמ' 381. כל העניין ומקורותיו נידונו באריכות בספרי דלעיל בהערה 13, עמ' 323.

¹⁵⁷ ראה למשל, שמי' טו, יא; שופ' יא, כד; שמי"א כו, יט.

¹⁵⁸ לדעת הנביא מלאכי (א, יא), כל העולם של ימיו עובד את האל. והשווה לשון המלך כורש בהצהרתו (עז' א, ב). אמנם לישעיהו השני השקפה אחרת במקצת, ראה יש' מה, ד.

¹⁵⁹ ראה בספרי הנ"ל, עמ' 253.

¹⁶⁰ פירוש שמן היוני, פילקטריון, הוא קמיע לשמירה. והשווה בר' ד, טו.

¹⁶¹ ראה שמי' יב, כב-כג.

אפיים' בספר הזוהר. בנפילתו מוסר המתפלל את עצמו למיתה, ועל-ידי כך ניצל מן השכינה המבקשת להורגו ממש. יש 'לפתות' את האל, אבל בלב שלם ובלא מחשבת רמייה¹⁶²!

אמנם לעתים מדובר על הגנה לא מזעם הקב"ה אלא מן השטן או מן המזיקים. אבל, כפי שראינו בפרק ג דלעיל, לעתים אין השטן אלא העצמה של מידת הדין האלוהית. ואף המקרים שמקורם בשריד מיתולוגי בלתי מונותאיסטי, או חלק מן הדמונולוגיה הבין-לאומית, בתודעה הדתית נבלעים גם אלה בדרך כלל בהדרגה בתוך הסכמה המיתית המיוחדת ליהדות. לפיכך קשה מאוד להגדיר את מעמדו של הרע בקבלה, כי אותה שיטה עצמה מצטיירת לעתים כדואליסטית ולעתים כמוניסטית¹⁶³, ואולי נסיון ההגדרה עצמו איננו לגיטימי, שכן התרוצצות המגמות היא אימננטית למיתוס היהודי, לפי ההתרוצצות באלוהות בעצמה. וכך חלק מן הקורבנות, כגון השעיר לעזאזל¹⁶⁴, או קורבן המילואים¹⁶⁵, מתוארים בדברי חז"ל כשוחד לשטן, וכן גם בקבלה. אך זו תופסת כך לעתים את כל הקורבנות כולם, שרק הכוונה שבהם עולה לגבוה, ובשרם משמש לדחיית הרע¹⁶⁶. ולעתים מתפרשת גם הדחייה הזו על דרך בניית הקומה האלוהית השלמה שבה כל דבר נמצא במקומו הראוי לו¹⁶⁷. לפיכך הזוהר מוצא פגם במי שהוא 'סר מרע' ואינו נותן לסטרא אחרא את חלקו, וטוען שאפשר לתאר את 'מעשי בראשית', כלומר את השתלשלות האלוהות, לפי 'סוד התנין הגדול', שהוא 'סטרא אחרא' או השטן¹⁶⁸.

זעם האל אינו רק כקנאת גבר, אלא גם כקנאת המלך במורדיו, כי הוא גם מלך על עמו, בצד יראת העונש מפניו מצויה מאז ראשיתה של הדת גם יראת הרוממות. תכונה דתית זו נמצאה במאבק בלתי פוסק עם האהבה האינטימית אל האל, וביותר בלבם של המיסטיקאים והחסידיים, שחשו עצמם קרועים בין שתי החובות הדתיות: הרצון להתקרב ולדעת ולהיכנס למסתורי האלוהות, ולעומתו החובה לשמור על כבוד המלך ועל ריחוקו¹⁶⁹. בספרות ההיכלות גברה נטייה זו, ומכאן מגמתה להעלאת האל אל המרומים הבלתי מושגים ולהצבת עולם ההיכלות במקומו כמושא להשגה המיסטית, ומכאן הניגוד בינה ובין המיתוס התלמודי, כפי שראינו לעיל בפרק השני. יראת הרוממות פתחה את השער גם להיקלטותם של הרעיונות הפילוסופיים, האנטי מיתיים, ביהדות. אבל להיקלטות זו יש גם סייג חשוב: הפילוסופיה יכלה להיות חלק מן היהדות כל עוד חיזקה את מיתוס מלכות האל ואת רגשות היראה והאהבה המתלווים אליו בהילחמה נגד שאר המיתוסים (כפי שניכר בכתבי הרמב"ם). אבל כאשר החלה הפילוסופיה, מתוך הגיונה הפנימי, להפקיע גם עניין זה מן היסוד המיתי שבו, והאל הפך לרעיון מופשט, יצאה כנגד מטרתה

¹⁶² זוהר ח"ג קכ"א, ע"א. וראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 177-178 והערה 311.

¹⁶³ ראה י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' רפה-רצה. תשבי מדבר על 'המגמה הדואליסטית', ועל 'סייגי השניות'. לעומתו, טענה דורית כהן אלורו, בהרצאה שנשארה בשנת תשמ"ח בכינוס לחקר הזוהר באוניברסיטה העברית בירושלים, שיש לדבר על 'מגמה מוניסטית' ועל 'סייגי האחדות'. וראה גם י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג. גם כאן מכריע תשבי לצד השניות, אבל מציין, שהיא מסויגת בסייגים רבים ותאוריות מוניסטיות.

¹⁶⁴ ראה פדר"א, פרק מו, המכנה את השעיר 'שוחד' לשטן. וכך הרבה בזוהר, כגון ח"א קיד, ע"ב.

¹⁶⁵ ראה ת"כ, ראש פרשת שמיני, וראה פירוש הרמב"ן לוי' ט, ז.

¹⁶⁶ ראה זוהר ח"א סד, ע"ב-סה, ע"א.

¹⁶⁷ השווה רעיון הזיכרון האלוהי הקשור למות עשרת הרוגי מלכות, לעיל, פרק ב, הערה 28, 29.

¹⁶⁸ ראה זוהר ח"ב לב, ע"ב-לה, ע"ב. וראה במאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 123-126.

¹⁶⁹ על כך ייסדתי את ספרי (לעיל, הערה 6), והראיתי שהוא עומד ביסוד המיסטיקה התלמודית וסייגיה, ולפיו יתבררו חטאיהם של אלישע בן אבויה ושאר הנכנסים לפרדס לעומת רבי עקיבא שרק הוא ידע לחבל את האהבה במידת היראה הנכונה. על השניות הזו בספר הזוהר ובספר הבהיר ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 150-157. לדעתי זה היה גם הרקע לפולמוס חיון, הקשור למאבק כנגד השבתאות, ראה במאמרי 'הרקע האידיאולוגי לפולמוס חיון' (לעיל, הערה 14).

היהודית המקורית, והענף שעליו ישבה, וחדלה להיות חלק אורגני של דת ישראל (ראה למשל: מקרה שפינוזה); כי דת זו מיוסדת כולה על הברית ועל החסד שבין אדם תתאה ובין אדם עילאה.

נספח (להערה 93)

המשיחיות אצל הרמב"ם

השווה לכאן את לשון הרמב"ם בעיקר הי"ב משלושה-עשר העיקרים שלו – עיקר 'בית המשיח' (בפירושו למשנה, בראש הפרק העשירי של מסכת סנהדרין הוא פרק 'חלק', שמהגמרא שלו לקוחה הפסקה דלעיל). במרכזו של עיקר זה עומד אותו פסוק מחבקוק, ודרך הבנתו מושפעת, לדעתי, ממאמר זה שבגמרא. וזה לשון ראשית העיקר במקורו הערבי: 'ואלקאעדה אלת'אניה עשר ימות המשיח. והו אלאימאן ואלתצדיק במגיה. ולא יסתבטי אם יתמהמה חכה לו, ולא יצירב לה אגיל, ולא תתאול אלנצוץ לאכ'ראגי וקת מגיה, אלחכמים יקולון תפוח דעתן של מחשבי קצין. ואן יעתקד פיה מן אלתעטיים ואלמחבה ואלדעא להו¹⁷⁰. ותרגומו (לפי קאפח): 'והיסוד השנים עשר של ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שיבא ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה חכה לו, ואין לקבוע לו זמן, ולא לפרש את המקראות כדי להוציא מהן זמן בואו, אמרו חכמים תפוח דעתן של מחשבי קצין. ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל לבואו.'

שלא כבקטע התלמודי, הרמב"ם נותן כאן דין-וחשבון גם למלים 'ולא יאחר' שבהמשך הפסוק, אבל הוא מוציא אותן מפשוטן. הן נרמזות כאן ב'ולא יסתבטי' שפירושו 'ולא יטען (או יתלונן) על האיחור'. 'לא יאחר' חדל להיות קביעה עובדתית בקשר לבניאת המשיח, והופך לדרישה דתית המוטלת על המאמין. וכך מקויים גם הפירוש של הגמרא על 'אם יתמהמה', ודבר זה הובן היטב אצל בעל הפרפראזה המפורסמת מסוף ימי-הביניים, שנדפסה בסידורי האשכנזים, שניסח את 'שלושה עשר העיקרים' כלשון Credo: 'ואף על פי שיתמהמה' (ספק אם כך הובן הדבר בפי מי שהפכו עיקר זה בנוסח זה לשיר ציוני).

פירוש זה מתחזק בהמשך לשון הרמב"ם: את הלשון 'ואן יתעקד פיה מן אלתעטיים ואלמחבה', יש לתרגם 'ושיאמין בו [אמונה שיש בה] מן הגדולה [או 'השבח'] והאהבה¹⁷¹, או: 'להאמין בו [יש בכך] מן השבח והאהבה', השבח הוא למאמין או לאמונתו, ולא למשיח, ואם לא

¹⁷⁰ כך לפי האוטוגרף (האותנטיות שלו מקוימת אצל רוב החוקרים), במהדורתו הפקסימילית של משה ששון, פירוש המשנה לרבי משה בין מימון, קופנהגן תשכ"א, ח"ב, עמ' 304. ונדפס עם תרגום חדש במהדורת יוסף קאפח, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, מקור ותרגום, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' רטז.
¹⁷¹ ידידי ד"ר עמוס גולדרייך, שנועצתי בו, סבר לתרגם כך.

נפרש כך לא נוכל לפרנס את המלה 'אהבה'. ולא כפי שנדפס בתרגום המקובל, שאכן שינה 'אהבה' לכבודי והוסיף כמה מלים כדי לתת משמעות לדבריו: 'ושיאמין בו שיהיה לו יתרון מעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם'¹⁷².

אם כן, לדעת הרמב"ם הציפייה לביאת המשיח היא מעלה בפני עצמה, ואיננה תלויה בביאתו בפועל. והדבר עולה בקנה אחד עם דבריו בספר משנה תורה, הלכות מלכים, יא, א, המגנה ככופר¹⁷³ לא רק את 'מי שאינו מאמין בו', אלא גם את 'מי שאינו מחכה לביאתו'¹⁷⁴, והדבר נשנה גם בפרק יב, ה"ב. ועוד כתב הרמב"ם שם – (יב, ב) – שאין להתעסק בפרטי האגדות הנוגעים בתיאורי העתיד לקרות בימות המשיח מפני 'שאין להתעסק בפרטי האגדות הנוגעים בתיאורי העתיד לקרות בימות המשיח מפני שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה', ומכאן שהתכלית היחידה של האמונה המשיחית היא היראה והאהבה¹⁷⁵. לכאן יש להוסיף גם את איגרת תימן, שעיקרה בהפחתת החשיבות של ימי הקץ ושל ההצלחה הארצית לעומת נצחיות העם והתורה והדבקות בה והציפייה לגאולה (אמנם איגרת זו, המיועדת לנחמת המון העם, מקלה בהתנגדות לחישובי קצין, ואף עוסקת בכך בעצמה, ורק מגבילה את מידת האמינות שיש לייחס להם, ורואה בהם אמצעי להתמדת הציפייה. ולפיכך גם הפסוק מחבקוק מפורש בה באופן אחר¹⁷⁶). חשיבותם של ימות המשיח היא בהיותם אידיאל שהציפייה לו והניסיון לקרבו משפיעים על חיי הדת בעולם הזה. ודווקא מכאן האופי הארצי והטבעי של ימות המשיח אצל הרמב"ם – אופי זה מאפשר את הנסיונות להגשים את האידיאל (יש לראות ניסיון כזה גם בכתיבת ספר משנה תורה לרמב"ם, הוא חוקת המדינה האידיאלית), ואיננו ערובה להצלחתם.

אכן, אפשרות התגשמות הציפיות המשיחיות איננה נשללת בתורת הרמב"ם, הוא אף מספק לכך שני תיאורים סותרים: לפי הלכות מלכים פרק יא, מלך המשיח, המצויר כאיש מלחמה בדמות דוד, עתיד להביא את ימות המשיח בדרך של כפייה ומלחמה; ואילו בפירוש המשנה, תחילת פרק 'חלקי'¹⁷⁷ מלך המשיח מצויר בדמות המלך שלמה, והייעודים המשיחיים יושגו מתוך שכנוע פנימי והכרה עולמית (וכן הוא בהלכות תשובה ט, ב, ובלי הזכרת השם שלמה – במורה נבוכים ג, יא). אין לומר שהסבר שני זה איננו מציאותי שכן תיאור זה מתאים לתכלית קיום האדם לפי השקפת הרמב"ם (כך נאמר בפירוש במורה נבוכים, שם), ואף מאחר שלפי דעת הרמב"ם לא יכלה העולם לנצח (ראה מורה נבוכים, ב, כז-כט), יש לשער שגם האפשרות הגלומה בתכלית האדם תצא אל הפועל בזמן מן הזמנים, וכך הוא לפי הפילוסופיה האריסטוטלית¹⁷⁸. אבל

¹⁷² המתרגם הוא, כנראה, שלמה אבן יעקב. ראה מ' גושן-גוטשטיין, 'י"ג העקרין לרמב"ם בתרגום אלהריזי', בתוך: מ' אידל (עורך), ליקוטי תרביץ, ה, מקראה בחקר הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 309. ואלהריזי תרגם תרגום נכון יותר: 'וצריך להאמין במשיח ולרוממו ולאהבו, גושן-גוטשטיין, שם, עמ' 319. והתרגום השלישי, המובא בראש ספר ראש אמנה לדון יצחק אברבנאל, נראה כאן משונה ביותר: 'וצריך לזכר הגאולה [כנראה שיבוש במקום 'הגדולה'] ואהבת השם'. וקאפה תרגם תרגום מילולי: 'ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה', וכך לא הכריע בשאלה שלנו.

¹⁷³ = כופר בתורה ובנביאים. אבל בעיקר שבפירוש סנהדרין הוא מכונה גם כופר באל.

¹⁷⁴ על כך העירני ידידי פרופ' אביעזר רביצקי.

¹⁷⁵ לכך הפנה את תשומת לבי ידידי פרופ' זאב הרוי.

¹⁷⁶ ראה י' שילת (מהדיר), איגרות הרמב"ם, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' צט-ק.

¹⁷⁷ מהדורת קאפה (לעיל, הערה 170), עמ' רז-רח.

¹⁷⁸ רבים העירו שתיאור ימות המשיח אצל הרמב"ם מושפע מאיגרתו של אריסטו אל אלכסנדר הגדול, שנשתמרה בתרגום ערבי, וכבר לפני הרמב"ם, אצל ר' משה אבן עזרא, פורשה על ימות המשיח. ראה S.M. Stern, *Aristotle on the World*. State, Columbia S.C. 1970. לדעתי, מדברי אבן עזרא מסתבר שכבר לפניו היה מי שתיאר את ימות המשיח כעניין טבעי, והסתמך על איגרת אריסטוטלית זו, שכן אבן עזרא משלב אותה במקום בלתי מתאים, מיד לאחר שהוא מתפלמס עם מי שמוציא מידי פשוטם את התיאורים הנסיים של ימות המשיח. מסתבר אפוא שאת האיגרת העתיק מבעל דבבו, בלא שהרגיש

ככל הנראה אין כאן ציפייה אקוטית, שכן אפשרות זו איננה מתגשמת אלא בתהליך ממושך מאוד. זאת אפשר ללמוד מטענתו של הרמב"ם, בפירוש המשנה שם, שימות המשיח ייארכו זמן רב לפי שאמרו כחכמים [הכוונה לאפלטון¹⁷⁹] שכאשר יצטרף צירוף נעלה, לא ישוב יתפרד אלא בקושי¹⁸⁰.

אבל ההגשמה בפועל איננה עיקר בתורת הגאולה של הרמב"ם. זאת אפשר להסיק גם מתיאור ימות המשיח, שבצד הצדדים הריאליסטיים יש בהם גם צד אוטופי¹⁸¹. בצד זה הרמב"ם מושפע מן הקטע דלעיל ממסכת סנהדרין, גם אם הוא משנה אותו לפי ההשקפה המיוחדת לו. הוא מרכז את הקביעה בדבר אי האפשרות של ביאת הגאולה, ומבטל כמובן את ההסבר המיתי לכך – קטרוגיה של מידת הדין. וזאת לא רק בגלל תורת האלוהות שלו: ימי המשיח יחולו לפי דעתו רק אחרי שישנו בני-האדם את טיבם יחדלו כל הריבים והשנאות שמקורם החומר וההעדר, ואת מקומם תתפוס ידיעת האל (ראה בעיקר מורה נבוכים, ג, יא; הפרק הקצר ורב הרושם), ואז מה טענה תיוותר עוד למידות הדין והרחמים? גם אם מצב כזה לא יוגשם בפועל, לציפייה לבואו יש משמעות רבה בחיי האדם, ובנקודה אחרונה זו אין הבדל בין דעת הרמב"ם ובין מקורו בגמרא.

שהיא מכילה את היפך כוונתו. ראה א"ש הלקיין (מהדיר), אבו הרון משה בן יעקב אבן עזרא, כתאב אלמחאצ'רה' ואלמד'אכרה, ירושלים תשל"ה, עמ' 268-271.

¹⁷⁹ ראה פוליטיאה ח, 546, ע"א. על מקור זה העירו יואל קרמר וזאב הרוי.

¹⁸⁰ תרגום שלי. והמקור: 'לאן אלחכמא קד קאלוא אן אלג'מע אלפאצ'ל אד'א אג'תמע קליל אן יפתרק'.

¹⁸¹ ראה א' רביצקי, "כפי כח האדם" – ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 191-220.