

יהדות ומיתוס

מאת יהודה ליבס

אבקש לפתוח בנימה אישית. המיתוס הוא זה אשר משכני בחבלי קסם אל מקורות היהדות מיום שעמדתי על דעתי ועד היום הזה, ולו אני עמל, ומנסה להסבירו במחקריי. אבל בעודי שוטח את הפרטים, נתקל אני בחוסר-הבנה בנוגע לכלל - בנוגע להבנת טבעו של מיתוס ומקומו ביהדות. זה, מסתבר, עניין קשה הן מצד המושג והן מצד המשיג, כי אל מושג המיתוס יש לגשת בכלים עדינים אך בלי דעות קדומות. נדמה לי שדימוי (שם פורסם המאמר לראשונה) הוא הבמה המתאימה לעיון שכזה, וכבר פרסמתי כאן בעבר מחקר העוסק במיתוס היהודי, בשם "אהבת האל, וקנאתו".¹ אומנם, לפרסום המאמר קדמה התלבטות קשה מצד מערכת כתב העת, ואחרי שפורסם (עם, לאיזון, קצת הערות נוזפניות) עורר הוא גם תגובות קשות מצד כמה קוראים. אך ההחלטה לפרסם, ואף הפניה המחודשת אליי לשוב עתה לסוגיה זו, מצביעות על אומץ ופתיחות. גם עצם להט הפולמוס חשוב בעיניי ומעיד עד כמה נוגע הדבר בנפשם של קוראי דימוי. אני מקוה שהדברים דלהלן יסלקו אי-הבנות ויעזרו למקד את המחשבה בגופו של עניין כביר ונורא זה. במהלך הדברים אפנה לעתים למחקרים אחרים שכתבתי, אני נאלץ לעשות כן כי מאמר זה הוא גיבוש תאורטי של מחקרים טקסטואליים, שלא יוכלו להיכלל בו.

מהו מיתוס

"מיתוס" הוא מילה יוונית שפירושה סיפור; בעיקר סיפור על עניינים נעלים, על מעשים מימי קדם של אלים וגיבורים, כי סיפורים כאלה

¹ דימוי 7 (חורף תשנ"ד).

העדיפו היוונים, כי הם מעלים את האדם מעל חיי היום-יום.² מונח זה הינו בעיניי המלה הנכונה לציון אופן מציאותו של אלוה, כי אדם כמוני, שלא זכה להתגלות מלמעלה, אינו פוגש אלהים אלא בסיפורי בשר ודם; במקורות ספרותיים, בשירה ובפרוזה.

אמנם אפשר ללמוד משהו על האלהות לא רק מסיפורים אלא גם מדיונים פילוסופיים מופשטים, אבל דומה שאת מושג האל שואבים אף אלה מתוך מיתוס. אלמלא המיתוס לא היו הפילוסופים אף מזכירים שם אלוה. אלהי הדתות אינם מושגים מופשטים. לא תיתכן חפיפה שלמה בין מיתוס לבין תוכנה של מחשבה. המחשבה היא כללית ואוניברסלית, ולעולם לא תוכל לשחזר את הסיפור המיתי המסוים, המתאר מאורעות פרטיים ודמויות אינדיבידואליות. המיתוס הוא יסודה של הדת. במהלך תולדותיה הוא פושט צורה ולובש צורה, אך לעולם אינו כלה, ואם כלה, בכליונו כלתה הדת כולה. כאשר יאבד האל את היסוד האישי שבו, היסוד האינדיבידואלי והחד פעמי, יחדל גם מלהיות אל. פרשנות פילוסופית עקבית ורדיקלית תסתור את הדת מיסודה.

סכנה כזאת נשקפת לדת גם מן הכיוון ההפוך. גם הגשמה וקונקרטיזציה שלמה נוגדת את המיתוס וסותרת את הדת. סיפור על אודות אלוה איננו סתם סיפור, כפי שהאל איננו סתם גיבור ספרותי. לא אעז להגדיר את האלהי, אסתפק בהצבעה על מציאותו של הבדל יסודי בין אל לבין מה שאינו אל. הבדל זה, שמקנה לאל את תואר האלהות, נקרא קדושה, ולו הקדישו הדתות את רוב מעייניהן. החטא החמור ביותר שמכירה הדת הוא פגיעה בכבוד האל וחילול קדושתו. ואף האל שבמיתוס קדוש הוא ומקודש.

גם הפילוסופיה הדתית נוטלת חלק בשמירת קדושת האל, כי היא מבססת בביסוס תאורטי את רום מעלתו מעל הבריות. למרות הסברה המקובלת, אין בכך משום פגיעה במיתוס אלא דווקא חיזוק לו, כפי שנראה בהמשך כשנדון במיתוס היהודי. כי מושגי קדושת האל ונבדלותו, גם אם יצטרפו היטב בכור הפילוסופיה, אם לא כבתה בה אש הדת, עדיין טבועים הם בחותם המיתוס ולא יהפכו את האל ל"אחר לחלוטין", כפי שסוברים כמה חוקרים.³

² ראה הסידוס, תאוגוניה, שורות 53-55, 98-103. ובתרגומי, חדרים 12 (אביב 1996), עמ' 24-26.

³ ראה: Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, New York 1958, pp. 30-25.

ככול שיתעלה האלוה מעל מדרגת האדם, אף העילוי גופו תכונה אנושית היא ומעידה על מכנה משותף בין אדם ובין אל, כי עצם מושגי הנעלה והטוב גזורים מן התחום האנושי. או שמא תכונות אלה גם בהופעתן בתחום האנושי גזורות הן מן האלהי, אם נעדיף לבטא רעיון זה בלשון המיתוס היהודי הקובע שהאדם נברא בצלם אלהים. "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה" (יח' א, כו), פרושו: האל אינו אדם אבל "דמות כמראה אדם", ובכך הוא "עליו מלמעלה".

ההבדל הבסיסי בין האל לאדם קובע את היחס הדתי, שצורתו הנעלה ביותר היא יראת הרוממות - יראה שנובעת כולה מהבדל זה. ועם זאת, גם יראת הרוממות דומה ליראה מפני מלך בשר ודם, כפי שהלשון הדתית אינה חדלה לומר. בתלמוד מצאנו לכך אפילו ניסוח תאורטי: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (בר', נח ע"א). אם יראת הרוממות, שתחושת ריחוק ביסודה, אנלוגית היא ליחסים אנושיים, על אחת כמה וכמה אותן מידות המצביעות על קרבה, כחסד רחמים ואהבה.

ממהותו של אלוה שהוא בבת אחת אנושי ובלתי אנושי, טבעי ובלתי טבעי, לפיכך אין הוא נראה לעיני בשר ודם אלא לעתים נדירות. כך הוא בדתות בדרך כלל, ולא כל שכן ביהדות, שבה, כפי שנראה בהמשך, המתח המיתי חזק ביותר. כאן ראיית האל, לכל הפחות מצד פניו, מסוכנת היא וכרוכה במות: "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ); "מות נמות כי אלהים ראינו" (שופ' יג, כב), אף שייטכנו יוצאים מן הכלל: "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד, יא).

למה אין לראות אל האל? ראשית, מפני הכבוד. בעצם הראייה וההסתכלות באל יש משום פגיעה בכבודו. כך בפירוש קבעה המשנה: "כל המסתכל... ראוי לו כאילו לא בא לעולם, וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם" (חגיגה, ב, א). כיוצא בכך מצינו, להבדיל, גם בחצרות מלכים. הסולטן התורכי למשל היה יושב בישיבות הקבינט מאחורי מסך, רואה ואינו נראה.

אומנם, בעיני הוגים רבים הסיבה נעוצה בטבעו הרוחני של האל, שמעצם מהותו איננו ניתן לראייה בעיני בשר. הרמב"ם אף פירש כך, בחזקת היד, את הפסוק "לא יראני האדם וחי" (שמונה פרקים, ז). פירוש כזה, גם אם יבקש להיות אנטי-מיתי, הוא עצמו חלק מן המיתוס הדתי ומעיד על טבעו החמקמק: האל המיתי ניתן לראיה, ועם זאת אינו ניתן.

ספר הזוהר מביע זאת כמה פעמים בלשונו הפרדוקסלית "קב"ה סתים וגליא" (ח"א סד, ע"ב), ובעברית, בלשון אחד מחברי חוג הזוהר, "נראה ואינו נראה".⁴

מצב ביניים זה עומד ביסודה של המיסטיקה היהודית. המיסטיקאים השתמשו דווקא במידת הענוה, ומתוך אי ראייה הגיעו לראיית האל. לא ארחיב פה את הדיבור בפרדוקס זה, שהוא עדין וקשה להבנה,⁵ ואפנה את המעוניין לספר שהקדשתי לכך.⁶ ערכה הדתי של הענוה מצוי כמובן גם בדתות אחרות, כגון בדת היוונית, שבעיניה אין לבני תמותה חטא חמור יותר מן הרהב (ביוונית היבריס).

היהדות הרחיקה לכת: לא די שאין לראות את האל, גם אסור להציגו בדמות פסל ותמונה. ושוב, אין זה מחמת אופיה המופשט של הדת היהודית (אף שהיו כאלה שהבינו זאת כך), אלא לשם כבוד האל ומפני קנאתו, שהיא תכונה אופיינית ביותר לאל זה ולדתו (כך הראיתי במאמרי הנזכר על אהבת האל וקנאתו). אלהי ישראל מקנא אפילו בכבוד החפץ שאמור לסמל את דמותו. תכונה זו אינה נעדרת כמובן גם מדתות אחרות. כיוצא בזה מצינו גם בראשית הסיפור הידוע פסיכה וקופידו מאת אפוליאוס: האלה ונוס התמלאה קנאה בפסיכה על הערצת העם אליה, ודווקא מפני שהעם העריץ בה את דמותה של ונוס עצמה! ואולי אין כאן קנאה גרידה, אלא גם טרוניה מוצדקת: ככל שיפה יהיה הפסל, כולו גנאי וכיעור בהשוואה לאל עצמו.

נוסף על כך: בעשיית פסלים ותמונות יש משום קונקרטיזציה מוגזמת ובנליזציה של המיתוס. אמנם המיתוס קונקרטי מטבעו, אבל לא עד גמירה. קונקרטיזציה גמורה אינה מיתוס אלא פטישיזם. משהו מזה מצינו גם בדתות אחרות, אף שאינן אוסרות על פסל ומסכה: סביב תמונותיהם של אלים תימצא לעתים מעין הילה שתפקיע אותם במקצת מן הארצי והמוחשי, ואלי הודו המצוירים אינם עומדים איתן על קרקע המציאות, ואפשר להבחין בצוירים כעין רוח מתחת כפות רגליהם.

⁴ ביטוי זה חוזר הרבה בכתבי המקובל ר' יוסף הבא משושן הבירה.

⁵ אי הבנה כזאת מאפיינת ספר עב כרס ומלא למדנות שהתפרסם לאחרונה בנושא ראיית האל במיסטיקה היהודית: Elliot R. Wolfson, *Through Speculum that Shines*, Princeton 1994.

⁶ חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

עיון נוסף יקשר בין שני ההסברים שראינו לאיסור פסל ומסכה - הצורך בשמירה על כבוד האל, ודרגת המציאות של המיתוס. מאחר שהמיתוס הוא סיפור, רמת המציאות המסופרת נקבעת במידה רבה בפי המספר ובתודעתו. כאשר המספר מלא יראת שמים, תאציל יראתו על המסופר ותעלה את רמת המציאות שלו. כי הדבר שמקנה לאל את אלהותו הוא ההתייחסות אליו כאל אל; כפי שאכן אמרו חז"ל: "כשאתם עדיי אני אל וכשאין אתם עדיי אין אני אל",⁷ וכך גם בנוגע לשאר תארייו: "כשאני מודה לו הוא נאה... אלמלי אני לא היית יושב בשמים" (ספרי, וזאת הברכה, שמ"ו).

כך הוא, קל וחומר, גם במיתוסים הקלאסיים. קורא אדם בספר מטמורפוזות לאובידיוס, ומחייך בייאוש למקרא חוסר האונים של יופיטר, מלך האלים, שאינו יכול, למשל, להציל את אהובותיו מזעמה של יונו אשתו. אך כאשר המשורר נפנה לתאר מה שבכל זאת מצליח אל זה לעשות, הוא פותח לעתים במשפט "אך האב הכול-יכול" (at pater omnipotens). זכורני שכאשר קראתי לראשונה מילים אלה נמלאתי הרהורי תשובה וחרטה ובושה על מחשבותיי הראשונות. אם בעיני יוצר המיתוס כול-יכול הוא האל, זו האמת לאמתה, ששאר העובדות המסופרות בפי אותו יוצר אינן עשויות להחלישה, ועל הכופר בה לחשוש מנקמתו של כול-יכול.

זאת ועוד. גם אם אין זאת כל האמת; גם במקרים שהמציאות האובייקטיבית, לפי תודעת המאמין, סותרת כביכול את כבוד האל ושלמותו, בעיני איש הדת כבוד האל עדיף. אלהות האלוה היא קנה המדה, ולא עובדה חיצונית בקשר אליו, תהיה שקר או אמת. אם האמת מכילה, חלילה, דבר גנאי או חרפה, "אמת" שכזאת חטא היא ואף סוג מסוגי השקר. צריך אדם לדעת איך יעסוק, אם בכלל, באמת כזאת, ואיך יביע אותה, כדי להימנע מפגיעה באל ומחמת זעמו; כפי שאמר החכם מכל אדם: "אל תבהל על פוך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים" (קהלת ה, א). המיתולוגיה היוונית-רומית מלאה בסיפורים על אנשים שהרהיבו עוז להתחרות עם אלים ונענשו קשות. רוב המתחרים הפסידו, כמובן, בתחרותם, אבל העונש חל גם במקרים שבהם ניצחו בני האדם

⁷ הפילוסוף הגרמני גיאורג היגל, שלא ידע את המדרש, מדבר בספרו מבוא לתולדות הפילוסופיה על הרוח האנושית כמי שגם מעידה (zeugt) וגם מציגה (zeigt) וגם מולידה (erzeugt) את עצמה, ובכך יוצרת את המיתוס.

ו"הוכיחו" לכאורה שהצדק אתם. הניצחון הוא חטא לא פחות מן ההפסד. ארכנה למשל שילמה ביוקר על ניצחון כזה. היא העזה להתחרות עם האלה אתנה במלאכת האריגה, ואף לעלות על האלה ביכולתה, ולכן הפכה לעכביש.⁸

מעין זה מצאנו גם ביהדות בנוגע ליצירת גולם, כפי שהראיתי בפרטות במקום אחר.⁹ יצירת הגולם כרוכה בחטא, שכן היא מעידה על כושר הבריאה של בשר ודם, שאינו נופל מכושרו של האל. כך למדנו ישירות מפי אחד הגלמים שנבראו שטען ביאוש כנגד יוצריו: "הקב"ה... יצר את העולם והמליכוהו כל בריותיו. וכשבאתם ועשיתם כמותו, מה תהא באחרית הדבר? יניחוהו ויחזרו לכם! מי שיצר אתכם מה תהא עליו?!" להמחשת הדבר ביקש הגולם אף למחוק את האות אלף שבמלה "אמת" שבפסוק "וה' אלהים אמת" (ירמיהו י, י) שהיה חקוק על מצחו. אך החכמים היוצרים הבינו עד להיכן הדברים מגיעים, חזרו בהם והשיבו את הגולם לעפרו.

בתחום המיתוס הדתי אין אפוא גבול חד וברור בין תוכן לצורה, בין מה שאומרים לבין איך שאומרים זאת. רוח הדברים וכוונתם הן תוכן המיתוס, ומי שיבודד את "העובדות", או את חומרי הבניין המיתיים (מיתולוגמנה), מן ההקשר הספרותי והרוחני שבו נאמרו, יטעה טעות חמורה.

טעות כזאת היא נחלתם של חוקרים לא מעטים של המיתוס היהודי. בצד הכיוון המחקרי הישן ששם לו למטרה להפשיט את היהדות מן המיתוס, לאחרונה נעור גם הכיוון ההפוך: הצגת המיתוס היהודי בהגשמה חד צדדית, בלא רגישות למתח העולה מן המקורות. כיוון מחקרי זה מתרכז באספקט המיני שבמיתוס, וניכרת בו גם מגמתיות אידאולוגית. הפעם אין מדובר באפולוגטיקה אלא בהפכה: החוקרים מנסים להראות עד כמה הדת היהודית היא דת של סקס, "סקסיסטית" ו"פאלוצנטרית",¹⁰ בחינת "כל מכבדיה הזילוה כי ראו ערותה" (איכה א,

⁸ אובידיוס, מטמורפוזות ספר 6, שורות 129-145.

⁹ "גלם בגימטריא חכמה", קרית ספר סג, עמ' 1308-1312.

¹⁰ דוגמה מובהקת לדרך זו ישמש ספרו של וולפסון, לעיל הערה 5. וולפסון מבטל את המקומות הרבים בזוהר המדברים על ארוטיקה עדינה והטרוסקסואלית בין הקב"ה והשכינה, ומפרשם באופן רדוקציוני לפי מקומות אחדים שמדברים על השכינה כעל עטרת היסוד הזכרי. בדרכו זו מתעלם וולפסון מאופיו הרב גוני של הזוהר. הוא מייחס כאן לעצמו רעיונות שמצא בכתבי אחרים (כולל החתום מטה), ומעוות אותם לשם האידאולוגיה הפמיניסטית הנ"ל (דוגמה מובהקת לכך תימצא שם בעמוד 371-372). ברוח זו נכתבו עוד

ח). על פסוק זה דרשו חז"ל: "בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, הוציאון לשוק ואמרו: ישראל הללו, שברכתם ברכה וקללתם קללה יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום" (יומא, נד ע"ב). הצד הארוטי, ואף הבחינה הסקסואלית, הם אכן עיקר חשוב במיתוס, באשר האל מוצג בו במלוא אישיותו. לא בכדי בבית המקדש, בקודש הקודשים, נמצאו כרובים בדמות זכר ונקבה המעורים זה בזה. אך ברגע שהוציאו נוכרים אל השוק וההדיוטות יכלו להצביע עליהם באצבע, מיד נשתנתה מהותם. הארוס הפך לסקס גרידא, המיתוס הפך למציאות בנלית, והברכה הפכה לקללה.

ושוב, אין זאת רק שאלה של צורת דיבור מנומסת או לשון "נקיה" ומתחסדת. בעניינים אלה הצורה היא המהות. ספר הזוהר מדבר על כך שאבר הזכר של מעלה, הנקרא יסוד עולם, שבו תלוי הידור כל הגוף, עליו עצמו להיות מוצנע,¹¹ ובעיני הזוהר דברי האהבה שבין זכר ונקבה הם הסודות הכמוסים האמיתיים (ח"ב, רנג ע"ב). כמובן, אופי זה של המיתוס הארוטי איננו סיבה להימנע מחקירתו, גם אני עסקתי בכך במאמרי "זוהר וארוס".¹² אך בניגוד למגמה החדשה ניסיתי להראות שם עד כמה הארוס, כמוהו כמו המיתוס, מנוגד מטבעו לכל הגדרה. זה מושג רב גוני, רוחני ועדין, שכולל גם את מושגי היצירתיות וההומור, והסקס אינו אלא בחינה אחת מבחינותיו.

מעיון זה עולה דבר פלא: המיתוס הוא סיפור על אלוה, ישות שנעלית מעל כל בני תמותה שמתוארים לעתים קרובות כיצירי כפיה. אבל את המיתוס עצמו יוצר בשר ודם, ומבחינה זאת הוא אף יוצרו של האל שבראו (ושממנו קיבל האדם את כוח היצירה). גם אם קיבל המשורר את המיתוס במסורת או בגילוי מלמעלה, בכל זאת הרבה עדיין מסור בידיו, וכפי שראינו, גם הצורה שבה נאמרים הדברים קובעת את התוכן. אינני אומר דברים אלה רק מנקודת ראותו של משקיף חיצוני, פרדוקס זה לא נעלם מתודעתם של יוצרי המיתוס, הן יוצרי המיתוס

כמה ספרים, ואסתפק בציון אחד מהם: Phalus, Howard Eilberg-Schwartz, God's Boston 1994. אפשר לצרף לכאן גם חיבור נוסף, הגם שאינו בעל אופי מדעי טהור, שגם הוא שמו מעיד על תכונתו, ושנדפס, לא במקרה, בכתב עת אנטי-ציוני: אודי אלוני, "יורדי מרכבה או למה קראת לתחת של אלהים פי-הטבעת", תיאוריה וביקורת 6 (1995).

¹¹ ח"ב, קפו ע"ב. וראה מאמרי: "המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 138-145.

¹² אלפיים 9 (תשנ"ד).

"הקלאסי" והן היוצרים היהודיים, שידעו שהם יוצרים את יוצרם, או לפחות "מתקנים" אותו, כפי שהראיתי שם.¹³

יחסים מורכבים אלה שבין אל ואדם, בין היוצר-הנוצר לבין הנוצר-היוצר, משווים למיתוס אופי שלא הכול מכירים בו: המיתוס איננו סיפור חיצוני, הטרנומי, הכפוי על האדם הר כגיגית. עם קדושתו ועתיקותו יש למיתוס יש גם קווי גמישות והסתגלות למציאות משתנה, היסטורית ותרבותית, וגם מידת הגמישות בעצמה שונה היא בזמנים שונים ובתרבויות שונות (כפי שנראה בהמשך).

המלה מיתוס מסוגלת לציין את אופן מציאות האל דווקא מפני שאיננה ניתנת להגדרה מדויקת. רק בעולם הבא עתידים הצדיקים להורות באצבע על אלוהיהם (תענית, לא ע"א). בעולם הזה המיתוס מצוי ונע בין קטבים מנוגדים: בין הגשמה להפשטה, בין רגשי לשכלי, בין אבסורדי להגיוני, בין אסתטי לפילוסופי, בין נתפס למיסטורי, בין נראה לנעלם, בין חומרי לרוחני, בין קונקרטי לכללי, בין אישי לאימפרסונלי, בין סקסואלי לחסר מין, בין יום-יומי לנעלה עד אין שיעור, בין קרוב ומידי לרחוק בזמן ובמקום, בין נתון ליצירתיות אנושית לבין קבוע וכפוי מלמעלה או מסור במסורת דורות, בין נוצר לבין יוצר. אופיו של המיתוס משתנה בהתאם לקרבתו אל אחד הקטבים הללו. אך אם יתבטל המתח בין הקטבים, והמיתוס יגיע ויזדהה לחלוטין עם קוטב אחד, אז יחדל המיתוס מהיות מיתוס, ויחדל האל מהיות אל, ותחדל הדת מהיות דת.

מיתוס ופגניות

יהיה בוודאי מי שיתמה על "הערבוב" שנקטנו בדיוננו, ויטען שהמיתוס אינו עניין ליהדות המונותאיסטית אלא לדתות "האליליות" בלבד. אבל לדעתי איפכא מסתברא. אחדות האל היא מיתוס איתן יותר מכל מה שאפשר למצוא בפוליתאיזם, או לפחות בנציגתו העיקרית, הדת היוונית-רומית, שממנה נטלנו את המונח 'מיתוס'. הדתות מרובות האלים הן מיתיות יותר במובן אחר של המלה: הן משופעות במיתוסים, כלומר בסיפורי-מעשיות. סיפורים אלה נחשבו אומנם דברי אמת, אך דומני שהתוקף האונטולוגי שנהגו לייחס להם מועט הוא יותר מתוקפו של המיתוס אודות האל האחד. ליוונים לא היו כתבי קודש, והמיתוסים

¹³ לעיל (הערה הקודמת), עמ' 70-80.

שלהם הובאו בתוך יצירות אנושיות שמותר גם לחלוק עליהן. היוצר קיבל אומנם במסורת חומרי בניין מיתיים מסוימים, אך נטל לעצמו רשות נרחבת לשלוח יד בחומר המסורתי, לשנות ולגרוע ולהוסיף כפי שנראה לו, או כפי ששמע מן המוזות (אף הן לא התחייבו לומר תמיד את האמת).¹⁴

בדתות מרובות אלים המיתוס הוא מטבעו גם רב פנים וכיוונים ופחות ממוקד מן המיתוס המונותיאסטי. ריבוי האלים מאפשר גם ריבוי שכבות ומשמעויות. רב-גוניות זו מעניקה למיתוס הפוליתאיסטי קסם ועומק ואפשרויות ספרותיות ומחשבתיות מגוונות, אך היא מחלישה את התוקף המיתי, המיוסד כאמור על מתיחות דיאלקטית. כאן המתח נוטה להיעלם, והמיתוס עשוי להתפרש או בדרך של הגשמה גסה, כשהסיפור המיתי נתפס כסתם מאורע, או בדרך של הפשטה פילוסופית. בשני המקרים האלהות כמעט חדלה להיות ראויה לשם זה.

העולם המיתי היווני ניתן אכן לפירושים שונים לפי נטיות לב ושיטות מחשבה. אף מלכתחילה נבדלו האלים היווניים אלה מאלה באשר למקורם ומהותם הכללית. חוץ מהדמויות האלהיות המובהקות, כגון זאוס או אתנה, יש אלים המזוהים, לפחות חלקית, עם עצמים טבעיים, כגון ארץ ושמים, שמש וירח, ונקראים בשמם של אותם עצמים. אלים אחרים מזוהים עם רוחות מנשבות, מעיינות ונהרות - לפעמים דומה שמדובר באל-נהר, ולפעמים באל של נהר. אלים אחרים נקראים בשמות עצם מופשטים, כגון 'זיכרון', 'איבה', 'גמול' או 'מזל', וקשה לקבוע מתי מדובר באלים המופקדים על מידות אלה ומתי אינם אלא תיאורי האנשה (פרסוניפיקציה) או סמלים של אותן מידות. אופיו זה של המיתוס היווני אפשר לבעלי גישות שונות לפרשו איש לפי נטיית לבו. כך נמצאו ביוון גם מי שראו באלים גיבורים קדומים בשר ודם (שיטה זו מכונה "אוהמריזם" על שם מייסדה), או אחרים שראו בכלם רק אלגוריה על תופעות טבע או על מידות אנושיות או שזיהום עם כוכבי השמים.

גמישותו זו של המיתוס היווני הותירה מקום גם להתפתחות הפילוסופיה, שגם היא עניין יווני בעיקרו.¹⁵ רעיון מרכזי במחשבה

¹⁴ ראה: הסידוס, תאוגוניה, שורות 26-28. וראה במאמרי 'לפני תולדות האלים', מבוא לתרגום חדש משלי לשיר הפתיחה של התאוגוניה, חדרים 12 (אביב 1986) עמ' 18-27.

¹⁵ דיוגנס לארטיוס, ביוגרף הפילוסופים בן המאה השלישית לספירה, בפתיחת ספרו, לאחר דחיית ההשערות בדבר מקורה הזר של הפילוסופיה, הוא קובע: "אף עצם שמה של הפילוסופיה מסרב להיתרגם

הפילוסופית היוונית מראשיתה היה אחדותו של היקום וטבעו השכלי. רעיון זה סותר אומנם את המיתוס המסורתי כפי שהוצג למשל בכתבי הומרוס, אבל הפילוסופים יכלו להתגבר על כך. גמישותו של המיתוס היווני אפשרה לו אפילו להפוך לשכלתנות מונותאיסטית. הפילוסוף קסנופנס מקולופון למשל יכול היה כבר במאה הששית לפני הספירה ללגלג על מי שמתאר אלים בדמויות אדם, ולדבר על אחדות האל ונצחיותו. הדת היוונית יכלה לקבל על עצמה את הפירוש הפילוסופי בלי זעזועים קשים במיוחד (חוץ ממקרים בודדים דוגמת הריגתו של סוקראטס), ולדגול למעשה במונותאיזם שכלתני, המתואר במטפורות וקישוטים של מיתוס פוליתאיסטי.

המונותאיזם הפילוסופי, זה ששולל מן המיתוס את תוקפו האונטולוגי, ושולל מן האל כל דמות אנושית, ורואה בו את הישות היחידה הקיימת באמת, מונותאיזם כזה מאפיין אפוא לא את דת ישראל אלא דווקא את הדת היוונית, אף על פי שהדת היהודית היא מונותאיסטית, והדת היוונית פוליתאיסטית ורבת מיתוסים. כי המונותאיזם היהודי אינו פילוסופי אלא מיתי, והמיתוס היווני חלש הוא יותר מבחינת תוקפו האונטולוגי. אפיון זה אינו המצאה שלי. הוא מילא תפקיד חשוב בפולמוס שהתחולל בין הדת היוונית "הפגנית", לבין היהדות והנצרות במאות הראשונות לספירה. כך מצאנו למשל בדברי הקיסר יוליינוס "הכופר" (זה שעזב את הנצרות וניסה להחיות את הדת "הפגנית", במאה הרביעית לספירה), בספרו נגד הגליליים, ספר הוויכוח שלו כנגד היהדות והנצרות. יוליינוס חזר וטען שהמיתוס היהודי והנוצרי אינו הגיוני, ואיננו ניתן לפירוש פילוסופי, ואילו המיתוס היווני ניתן לפירוש כזה. כך אכן פירש את המיתוס היווני ידידו של אותו קיסר, סלוסטיוס, בספרו על האלים והעולם.¹⁶ לא בכדי היתה הפילוסופיה הניאו-אפלטונית, שנתנה פירוש פילוסופי למיתוס היווני, המעוז האחרון של "הפגניות" נוכח הנצרות המתפשטת.

אבל גם מלחמת הגבורה של הפילוסופים לא הצליחה להציל את הדת היוונית. זו הרימה ידים, ובני יוון עברו לדת הנוצרית ילידת היהדות, שאף עלתה על אמה הורתה בתוקף האונטולוגי ובקשיחות ששיוותה

ללשונות הברברים". והצדק עמו: גם בעברית וגם בערבית, גם באנגלית וגם בגרמנית, כל השפות נזקקות למלה היוונית "פילוסופיה".

¹⁶ תרגום אנגלי וניתוח של ספר זה ימצא בחלק האחרון של ספרו של: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, London 1935.

למיתוס שלה: הנוצרים היו מוכנים אף להרוג זה את זה בגלל חילוקי דעות בהבנת טבעו המדויק של אלהיהם, שחציו אל וחציו אדם. לא אופיה המיתי של הדת היוונית גרם לכישלונה אלא ההפך מזה: דווקא חולשתו של המיתוס היווני, שבקלות רבה מדי נתן עצמו לפירושים ספקולטיביים, וויתר על מלחמה אמיתית. הנוצרים חשו בכך, ואפילו לא ראו במיתוס היווני יריב ראוי לשמו. הם היו אלה שכינו את המחזיקים בדת הקודמת בשם "פגנים", כלומר אזרחים היושבים בנחת בנחלתם בלטינית (pagus), ואינם נחלצים למלחמת האל והדת, שלא כמו הנוצרים שהם חיילי האל (milites dei). (אגב, הנוצרים היו הראשונים שחשו בצורך לתת שם לדת הקודמת, שקודם רק נכללה בכינוי הלניות, כלומר דרכם של היוונים). לפיכך לא חששו הנוצרים גם להמשיך וללמוד את המיתוס הפגני ולהשתמש בו לצרכים אמנותיים וספרותיים, ואף לקלוט מתוכו את האמת הפילוסופית-אלגורית שבו.

מיתוס ויהדות

דברינו על המונותאיזם כמיתוס, ועוד כמיתוס איתן במיוחד, בוודאי דורשים הסבר. הלא לפי הסברה הרווחת, הנשמעת בגני הילדים ובקתדראות האוניברסיטאות, המונותאיזם היהודי הינו דווקא אויב המיתוס ושלילתו הגמורה. אציג אפוא, בשורות הבאות, את דעתי המנוגדת.

נעיין נא בעצם הצירוף "הדת היהודית": הוא מורכב משני יסודות, הראשון מכליל והשני מייחד. הראשון מודיע לנו שאנו עוסקים ב"דת", כלומר במי שיש לה צד משותף עם שאר הדתות בהיותה נוטלת חלק בהגדרה הכללית של דת. מכאן שליהדות גם חלק במיתוס, שהוא כאמור מרכיב חיוני בהגדרה כזאת (לפי הזוהר, ח"ב צו ע"א, השם 'אלהים' מציין את המשותף שבין אלהי ישראל ואלהי העמים). היסוד השני, התואר "יהודית", בא להגדיר את הקווים המיוחדים למיתוס של דת זו. מקובל להגדיר ייחוד זה במלה "מונותאיזם", וגם אנו לא נימנע מהגדרה זו. אבל בכך אין די, שכן המונותאיזם מצוי גם בדתות אחרות, ולעיל מצאנוהו אפילו אצל הפגנים. מהו אפוא ייחודו של המונותאיזם היהודי?

לעומת המונותאיזם הפגני הפילוסופי-אונטולוגי, המונותאיזם היהודי הינו כאמור בעל אופי מיתי. האחדות האונטולוגית איננה עיקר בטקסטים היהודיים. במקומות אחדים יש אפילו הודאה במציאותם של

אלים אחרים (למשל, בשופטים יא, כד), ורוב המקורות מתארים ישויות מרובות, אלוהיות במידה זו או אחרת: מלאכים, שדים, שטן, מידות, בחינות, ספירות ופרצופים. המונותאיזם היהודי מדבר אפוא על אחדות אחרת: פסיכולוגית. המקורות עוסקים פחות ביחידות של האל מאשר בבדידותו ובבלעדיות שהוא דורש מעובדיו. זה ייחוד סובייקטיבי המצוי בכוונת הלב, המנוסח בבהירות בעשרת הדיברות: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ומנומק שם באופיו של האל: "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא" (בכך עסקתי במאמרי הקודם בדימוי - "אהבת האל, וקנאתו").

הבלעדיות הטוטאלית שתובעת הדת לאלהיה עוד מתחזקת ומתבצרת בעזרת ניסוחיה האוניברסליסטיים. אוניברסליות זו משנית היא לגבי הפרטיקולריות, ומחזקת אותה, כשהיא יוצרת את המתח המאפיין את המיתוס, כפי שתיארנו לעיל. האל היהודי הוא אל מיוחד לעם אחד, שבחר בישראל ונבחר על ידם, ובעת ובעונה אחת הוא גם אל אוניברסלי, בורא העולם ומלכו, שכל העמים עתידים להכיר בו לעתיד לבא. מבחינה הגיונית אולי יש כאן סתירה (ובוודאי לפי הגיונם של הגויים), אך דווקא כאן המיתוס מתגבר. היסוד האוניברסליסטי מחזק את היחס הפרטיקולרי: איך אפשר לבגוד באל המיוחד לך בלבד, כאשר הוא זה שאף ברא את העולם כולו? ושוב: תיאור האל באופן אוניברסליסטי, מרוחק ורוחני, אין בו רדוקציה וביטול המיתוס, אלא דווקא סיוע לשמירת כבוד האל והמתח המיתי. נעיין נא למשל במעשה בראשית: האל ברא את העולם לא במעשה כי אם בדיבור. תאור זה מצטיין בטוטאליות ובאוניברסליות וברוחניות, ועם זאת הוא עדיין תיאור מיתי-פרסונאלי מובהק, שכל קריאה מושגית תוציא אותו מפשרות. מיתוס הבריאה המקראי זכה אכן לתוקף אונטולוגי רב, ונשאר תקוע באמונת עמים רבים מאות ואלפי שנים.

ועוד יסוד מגביר את כח המיתוס היהודי: כבר בתקופה מוקדמת התגבש ביהדות קאנון, כלומר אסופת כתבי קודש שיש לקבל את הכתוב בהם. לפיכך המיתוס היהודי אינו נוצר "יש מאין". כמעט ולא ימצאו מיתוסים, סיפורים אודות האלוה, שאינם פירושים או דרשות על כתבי הקודש; שאינם מסתמכים על פסוקי מקרא, או מביאים פסוקים כראיה. בדרך כלל אישוש זה אינו אסמכתא בעלמא, אלא המיתוס החדש אכן קשור במידה זו או אחרת אל המקראות ומהן הוא יונק את חיותו. היהדות החשיבה מאוד גם את המסורת שבעל פה ואת סמכותם של חכמים שאחרי המקרא, שכל הרוצה לחדש חייב להסתמך גם עליהם.

לא בכדי נקרא הענף המרכזי של המיתוס היהודי בימי הביניים בשם "קבלה", כלומר מסורת. כך שמר המיתוס היהודי על מידה של אחידות והתפתח לאור כמה קווי התפתחות אופייניים. כבודם של כתבי הקודש וסמכות המסורת העתיקה הועילו לחזק את תוקפו.

אך המיתוס היהודי שמר גם על חיותו ולא הפך למסורת קפואה ומאובנת. היחס לכתבי הקודש ולמסורת לא החליש את היצירתיות המיתית. אדרבא, דומה שאלה שימשו דווקא שלבים בסולם העלייה וסייעו כקרשי קפיצה למחשבה היצירתית. כתבי הקודש בעצמם אינם אחידים ולא חד-משמעיים, וניתנו להתפרש בחרות רבה לפי רוח התקופה ולפי נטיות לבו של היוצר. כך לא רק למעשה, אלא גם לפי התודעה. חז"ל אמרו: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כולן נאמרו למשה בסיני" (וי"ר כב, א); וכך גרסו גם המקובלים, אמנם לא בעלי הנטייה השמרנית מסוג הרמב"ן, אלא המחדשים הגדולים מסוגם של הזוהר והאר"י. היו אף שהרחיקו לכת בדרך זו, דרך חרות היצירה הפרשנית, וקבעו שלתורה יש ששים רבוא פירושים שונים, כמספר נשמות ישראל, ולכל נשמה פרשנות ייחודית ולגיטימית משלה.¹⁷ מצינו אף השוואה בין דרך פירושם של דברי תורה לבין פשר חלומות, שמשמעותם נקבעת בפיו של המפרש, וכפי שיגזור כן יהי. אך להשוואה זו הוסיף הזוהר אזהרה מאלפת: כך הוא רק במידה שהפרשן נאמן ל"דרכי" התורה, המכונות "דרך האמת."¹⁸ כי בסוף כל הפירושים נמצא הפשט, הגרעין הקשה של המשמעות הראשונית של התורה, כפי שהיא מציגה את עצמה במערומיה (בפשיטותה) לפני אהובה, הפרשן המחדש הנאמן (ראה זוהר, ח"ב, צט).

דברים אלה כוחם יפה גם לענייננו שלנו, לדרך המחקר בשאלת "יהדות ומיתוס". היסוד המיתי שביהדות יזדקק לעין אם נקרא את רוב המקורות כפשוטם, עם נכונות נפשית להודות בכך שמה שכתוב אכן כתוב. דרך פשט ישירה זו ככל הנראה אינה פשוטה מבחינה פסיכולוגית, ועליה להתגבר על הרבה מוסכמות תרבותיות וחינוכיות. בעיה זו איננה חדשה, ולמרבה הפליאה היתה קיימת ומודעת כבר בימי חז"ל. בתלמוד (שבת, סג ע"א) מבקשת הגמרא להוכיח שכלי נשק נחשבים תכשיטים, ומותר לצאת בהם בשבת, ומביאה ראיה מן הפסוק:

¹⁷ ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 65-66.

¹⁸ ראה (לעיל הערה 12), עמ' 87-88.

"חגור חרבך על ירך גיבור הודך והדרך" (תה' מה, ד). על כך תמה רב כהנא (בתרגום פרפרסטי מארמית): "הכי מדובר כאן על חרב ממש? הרי אין זו אלא משל לדברי תורה". ענה לו בנו של רב הונא (בזו הלשון): "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". תמה רב כהנא (בארמית): "כבר בהיותי בן שמונה עשרה למדתי את כל התלמוד, ועד היום לא נודע לי שאין מקרא יוצא מידי פשוטו". ומכאן מסיקה הגמרא: "דליגמר איניש והדר ליסבר", כלומר, אחרי שלמד אדם עליו לחזור ולהבין את תלמודו. מעניין שדווקא שלב הלימוד הראשוני כולל פירושים אלגוריים (כשחרב הופכת לדברי תורה), ושלב "הסברה" הוא שלב הפשט!

אנטי מיתיות ביהדות

נשאלת אפוא השאלה: אם המיתוס הוא הפשט, איך הצליח להסתתר? איך דבק בה ביהדות, הדת המיתית המובהקת, הדימוי של דת מופשטת חסרת מיתוס? למה פורש המונותאיזם היהודי המיתי-פרסונאלי ברוחו של ניגודו, המונותאיזם הפילוסופי-פגני?

לדעתי, דימוי זה של היהדות אכן מקורו בסופרים "פגניים", פילוסופים יוונים שנפגשו פגישה שטחית עם היהדות, וכשנוכחו לדעת שהיהדות מתנגדת להצגת האל בתמונות ופסלים, ששו לפרש זאת על דרך הפילוסופיה. ואכן, לפי העדויות הראשונות על היהודים הנמצאות בספרות היוונית, היהודים אינם עם אלא כת של פילוסופים בקרב הסורים, והאל שלהם זהה עם השמים, העולם, או עם הטבע. עדויות כאלה החלו נשמעות בראשית התקופה ההלניסטית (בין ראשוני המעידים על היהדות, וברוח כזאת, נמצא את אריסטו [כך לפי עדות תלמידו קליארכוס], את תלמידו תאופראסטוס, ואת בני דורם הקאטיוס מאבדירה ומגאסתנס. עדות שלמה ביותר מצויה אצל הגאוגראף סטראבון, איש המאה הראשונה לפני הספירה).¹⁹ דימוי זה של היהדות מצא חן גם בעיני יהודים בני התרבות ההלניסטית, כגון פילון

¹⁹ כל המקורות היווניים בתוספת תרגום אנגלי והערות יימצאו באסופתו של מנחם שטרן הי"ד: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, Jerusalem 1976. דיון וניתוח ראה: מנחם שטרן, מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א; יוחנן לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תש"ך; יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, כרך א, ירושלים תשכ"ט.

האלכסנדרוני, והם אימצוהו לעצמם באופן חלקי (אצל פילון להפשטה יש עדיין גוון מיסטי השומר על אלמטים מיתיים, כפי שיתואר בהמשך).

השפעה חיצונית אחראית במידת-מה גם להתעוררות הרציונליות היהודית בימי הביניים, בתקופת הגאונים. במאה התשיעית לספירה עלתה בעיראק קרנה של כת המועתזילה הרציונליסטית. זו השפיעה מאוד על הקראות המתהווה, שנראתה אז כאיום של ממש על היהדות הרבנית. הקראים התקיפו קשות את המיתוס הרבני, ודוברי היהדות הרבנית, ובראשם רב סעדיה גאון, הגיבו במגננה, וכפרו בעצמם בהרבה מיסודות המיתוס היהודי. תגובה זו השתלבה גם בצרכים רוחניים אחרים, פנימיים יותר (נזכרים בפרק הבא בקשר עם הרמב"ם), והופנמה. התרבות המופשטת, הבלתי-מיתית, התאימה ביותר לחוגים שהיו קרובים לחצרות השליטים ומעורים בתרבות הכללית, תחילה בקרב המוסלמים ואחר כך בקרב הנוצרים בספרד; שכן היסודות המיתיים הם הפרטיקולריים, הייחודיים, המבדילים בין הדתות, ואילו היסודות המופשטים והשכליים אוניברסליים הם מטבעם, ומתאימים לצורכי מי שנוטה להתבוללות. ואכן, בימי האונס בספרד, משנת קנ"א עד שנת רנ"ב, רב היה חלקם של המשכילים הרציונליסטים בין אלה שהמירו דתם. עובדה זו, והכישלון הסופי של ניסיון הסימביוזה היהודית-נוצרית שהופגן בגירוש ספרד, גרמו לפריחת המיתוס, שנציגיו הבולטים היו המקובלים ובראשם אנשי צפת. גם הפילוסופיה שנותרה הפכה להיות יותר נוחה ליסודות הפרטיקולריסטיים והמיתיים.²⁰

ראשיתו של הדימוי האנטי-מיתי של הדת היהודית בדורות האחרונים קשורה לגל נוסף של רציונליזם יהודי, זה שהחל עם תנועת ההשכלה במערב אירופה במאה הי"ח. היהודים אימצו אז בהתלהבות את הפילוסופיה הרציונליסטית האנטי-מיתית. ביטול הפרטיקולריזם המיתי, כך סברו, יביא גם לביטול המחיצות הבין-דתיות, לביטול היבדלות היהודים, ולביטול הפלייתם ושנאתם. ואכן, עם ביטול המיתוס ביטלו גם את הצדדים הלאומיים שבדת, ובכללם את הרעיון המשיחי.

גם תחייתה של הלאומיות היהודית הושתתה על יסודות אוניברסליסטיים, ואף חילוניים בעיקרם, וגם אם נשזרו בה גוונים רומנטיים, לא הביאה לתחייה אמיתית של המיתוס הדתי. אידאולוגיות

²⁰ תהליך זה ניכר כבר אצל הפילוסוף הגדול ר' חסדאי קרשקש, שבעיקבות גזירות קנ"א שינה את דרכו האריסטוטלית, וסיגל לעצמו פילוסופיה המאפשרת גם את המיתוס.

אנטי-מיתיות עדיין נפוצות. בצד הרציונליזם נשמע גם קולו של הליגליזם האידאולוגי, זה שאימץ לעצמו כדבר שבח את הדיבה האנטישמית הנוצרית, שמקורה בכתבי פאולוס, שלפיה היהדות היא דת חוק חסרת מיתוס ויבשה מכל רוחניות. אפילו הוגים וחוקרים שנמשכו אל המיתוס לא העזו לקיימו כפשוטו. בובר, למשל, הרבה לדבר על המיתוס, אך ספק בעיניי אם יש בשיטתו מקום אמיתי לאלוהי אישי, ולא רק תביעה ליחס אישי כלפי האלוהות מצד האדם. אישיות אלוהית אמיתית אינה מקוימת גם בשיטותיהם של הגל פרויד ויונג וממשיכיהם שבתוכנו, שהמיתוס אצלם אינו חורג מנפש האדם או ממחשבתו. אפילו חוקר תנ"ך כקסוטו, שהמיתוס משכו בחבלי קסם, ושהקדיש את מעייניו למקבילות שבין המיתוס הכנעני (האוגרית) והעברי, גם הוא מצא לנכון להרבות בהסתייגויות, כאילו אין בתנ"ך אלא שרידים של מיתוסים קדומים שכבר איבדו את חיותם.

אוניברסליזם יהודי

אין להסיק מן התיאור הקודם שאוניברסליזם והשפעה מבחוץ הם כשלעצמם אויבי המיתוס הדתי. האוניברסליזם, כפי שראינו, עשוי גם לחזק את המיתוס, והשפעה חיצונית יכולה להוסיף קצת מלח לאותנטיות היהודית. דת ישראל היתה תמיד חלק מן התרבות העולמית, וכמו שאפשר למצוא בה קוים פנימיים שנמשכים מדור לדור, כך אפשר למצוא בכל תקופה קוים שמקשרים (בשני הכיוונים) בין היהדות ובין התרבות הכללית. המתח שבין שתי הקואורדינטות, הדיאכרונית והסינכרונית, הוא שנותן ליהדות המתפתחת את אופיה המיוחד. גם כאן התגברות מוגזמת של אחד הקטבים תביא את הדת לידי התנוונות.

לא כל דמיון בין-דתי נושא אופי אוניברסליסטי. גם המיתוס המובהק ביותר עובר לעתים מדת לדת. דת ישראל נולדה למשפחת דתות המזרח והים התיכון, ועם ייחודה, אפשר להבחין גם במצע משותף לה ולהן. קרבה זו כוללת גם יסודות מיתיים פרטיקולרסטיים, שחלקם שבו ועלו על פני השטח בתורת הקבלה.²¹ לסוג זה יש לשייך גם את יחסי היהדות והנצרות. כאן מדובר במיתוסים מקבילים בעלי מוצא משותף, שנפרדו זה מזה בתהליך ארוך ומפותל, והמשיכו לחיות זה בצד זה וזה בתוך זה, ומעולם לא חדלו ביניהם יחסים של שנאה ומשיכה,

²¹ ראה מאמרי: "המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז' (תשמ"ח).

כשכל אחד היווה בעיה בדתו של השני, והגדיר עצמו בעזרת השני וכנגד השני. זאת נסיתי להבהיר (או יותר נכון - לסבך) בסדרת מחקרים,²² המראים עד כמה קשה להתוות את הגבולות בין המיתוסים (כאשר ישו מצוי בתפילת שמונה עשרה, או מתגלגל במלאך מטטרון), ואיך אלמנטים מיתיים נוצריים, שמקורם ביהדות, נקלטו במיתוס היהודי הקבלי בימי הביניים, ולאחר עיכול שבו לנצרות בדמות "הקבלה הנוצרית", וחוזר חלילה. אלמנטים אלה לא נתפסו כאוניברסליסטים ולא סייעו לאהבת הגוים. מאחר שהאוניברסליזם הנוצרי כוון דווקא כנגד היהדות, הוא השפיע בעיקר על מי שביקש להתבולל, ולא על יוצרי המיתוס היהודי, שביקשו את ההפך מזה.

לא כך במקרים אחרים. השפעה חיצונית אוניברסליסטית מילאה תפקיד אפילו בגיבושה הראשוני של דת ישראל, עוד לפני יציאת מצרים, אם נאמין לחוקרים שהבחינו בהשפעת הרפורמה הדתית של פרעה אח'נאתון על התהוות המונותאיזם היהודי. השפעה כזאת ניכרת אולי גם בימי שיבת ציון ושלטון פרס, ולה אפשר לייחס את האוניברסליזם המשתמע מדברי הנביא "ישעיהו השני", ואת הסתייגותו מן האנתרופומורפיזם (יש' מ, כה: "ואל מי תדמוני ואשוח יאמר קדוש"). נביא זה פעל בימי כורש מלך פרס, שאותו העריץ כמשיח ה' (יש' מה, א). הוא כורש אשר מלך אחרי המהפכה הדתית של זרתוסטרא, ששיוותה לדת הפרסית אופי מופשט יותר ואוניברסלי (על רקע זה אפשר כנראה להסביר את הרס פולחנות האלים ופסיליהם בידי בנו של כורש, קמביזס כובש מצרים).²³ בימים ההם הורגשה כנראה זהות, או התאמה, בין הדתות היהודית והפרסית. כך מן הצד הפרסי, כפי שאפשר ללמוד מהצהרת כורש: "כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה" (עזרא א, ב), וכן גם מצד היהודים, כפי שאפשר ללמוד למשל מדברי נביא בן התקופה: "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות" (מלאכי א, יא). אך כל

²² "מצמיח קרן ישוע", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), ד (תשמ"ה); "מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ו); "השפעות נוצריות על ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג); "על כת סודית יהודית נוצרית שמקורה בשבתאות", בספרי: סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה.

²³ ראה תיאורו של הרודוטוס, ספר ג, 27-29, 37-38. טעמיו הדתיים של קמביזס נפלאו מהרודוטוס, והוא מייחס לו שיגעון כי לא כיבד את המנהגים הדתיים של הזולת, שלא כרגיל אצל היוונים.

זה לא הביא לביטולו או להחלשתו של המיתוס בדברי הנביא "ישעיהו השני", אלא רק לעידונו ועילויו. דבריו מלאים פתוס מיתי מן החזקים שבספרותנו. האל המתואר בדבריו הוא פרסונלי ומעורר אמפתיה ("ואביט ואין עוזר ואשתומם ואין סומך" יש' סג, ה), ועם האוניברסליות יש לו יחס מיוחד לעם ישראל, שנגאל על ידו באותו דור, ושגאולתו השלמה תתבצע בעזרת הגויים (יש' מט, כב).

בתקופה ההלניסטית ההתנגשות בין המיתוס היהודי לבין האוניברסליזם היתה קשה יותר ומודעת יותר, כידוע מתוך הביטוי המפורסם שלה - מלחמת המכבים והמתיוונים. ההתיוונות הקיצונית אף הביאה בסופו של דבר להכרתת ענפים שלמים של העם היהודי, ובראשם יהדות אלכסנדריה, שהיתה אז רוב מניינו של העם. אך גם ההשפעה היוונית לבשה גם צורה מעודנת, עמוקה ואינטגרלית. גם בקרב החסידים והחשמונאים, המתנגדים המוצהרים ל"התיוונות", מורגשת השפעתה של הרוח היוונית ואף מודעות להשפעה זו.²⁴ רוח זו חילחלה אפילו לספרות חז"ל, שרבים מדובריה, מאז אנטיגונוס איש סוכו תלמידו של שמעון הצדיק, נושאים שמות יוונים, ולדבריהם אפשר למצוא מקבילות רבות בספרות יוון.²⁵

בסוף התקופה ההלניסטית היה גם ניסיון מצד הדת "הפגנית" לחקות את דרכו של כורש מלך פרס, ולאפשר ליהדות לקיים את ייחודה במסגרת השקפת עולם דתית הלניסטית. כוונתי לנסיונו של הקיסר יוליינוס לבנות את בית המקדש. אומנם בספרו נגד הגליליים דלעיל שלל יוליינוס את המיתוס היהודי-נוצרי בלי להבחין ביחוד של שני חלקיו. אבל מאוחר יותר הגיע הוא למסקנה שבניגוד לנצרות היהדות שומרת על מסורת עתיקה, ויש לקומם גם אותה במסגרת החזרה לפולחנות העתיקים.²⁶ אבל בניגוד לכורש, ניסיונו של יוליינוס לא עורר בקרב היהודים הד שהגיע לאוזניו. ייתכן שלא היה סיפק בידם, כי חודשים מעטים לאחר ההכרזה על בניין בית המקדש (בשנת 363) נפל יוליינוס בקרב עם חיל פרס (ויש אומרים: נרצח בידי אחד מקציני צבאו הנוצרים),

²⁴ ראה למשל את נאומיהם של אלעזר ושל האשה ושבעת בניה (מקבים ב, פרק ו-ז; מקבים ד). הנימוקים שבפיהם שופעים רוח הלניסטית. המחבר אף מאשים את רודפיהם שאינם נוהגים כיוונים אמיתיים אלא כמו הסקיתים הברברים - מקבים ב, ז, ד.

²⁵ לספרות המחקר העצומה העוסקת בכך מבקש אני להוסיף דוגמה שעוד לא צוינה, כמדומני. השוה משנה סוטה א, ד והקומדיה סמיה למננדר, שורות 339-342.

²⁶ ראה "יוליינוס קיסר ובנין הבית", בספרו של לוי, לעיל הערה 19.

אבל ככול הנראה היהודים גם לא ששו הפעם לשתף פעולה, מפני שבימים ההם כבר חדלה לחלוחית מיתית מקרב הדת "הפגנית", והיא נדונה לכליה.

מיתוס ומיסטיקה

לעתים מה שנראה כהפשטה וכהרחקה של המיתוס טומן בחובו דווקא קרבת אלהים מיוחדת, היא הדבקות המיסטית. המיסטיקה, שפירושה סוד האיחוד, שונה היא מן המיתוס מצד אחד וקרובה אליו מצד אחר. בשונה מן המיתוס הקשר המיסטי בין האדם לאלהות עשוי להיות אימפרסונלי. בעוד שהמיתוס מספר על יחסים בין שני "אישים" אוטונומיים, עוסקת המיסטיקה בביטול ההויה האנושית בהתמזגותה עם האלוהי. מאידך גיסא, המיסטיקה והמיתוס קרובים זה לזה, כי שניהם מבטאים קשר בלתי אמצעי בין אדם לבין אל. אומנם המיסטיקה נוטה לתאר גם את האל במושגים מופשטים (לרוב בהשפעת הניאו-אפלטוניות), אך במיסטיקה הדתית (בניגוד ל"טבעית") היסוד המיתי לא חדל לחלוטין מדמות האל: הדחף אל האיחוד המיסטי מתואר בה בדרך כלל במונחים של אהבה ויראה, והאיחוד עצמו כזיווג סקסואלי.

המיסטיקה מופיעה ביהדות כשהיא מזוגה במיתוס במינונים משתנים. גם המיתוס האישי רווי בדרך כלל באהבת האל ובתשוקת קרבתו, אבל שם נכרך הדבר ביתרונות נוספים, ברוחניות ובגשמיות. האל האישי הקרוב והנוח לבריות אמור לסייע לאהובו בשטחים שונים: בריאות, משפחה, פרנסה ולימודים. אך יש גם יוצאים מן הכלל כרבי עקיבא (ברכות, סא ע"ב), שנשרף כולו באש האהבה, שכל השאר בטל לנגדה. האידאל המיסטי מוצא מקום אפילו במישור הלאומי: ימות המשיח מצטיירים במקורות רבים כימי נבואה וחכמה וקרבת אלהים, אך כאן נמזג האידאל המיסטי באידאלים אחרים, מיתיים במובהק, כגון גאולת ישראל מכף אויביו, ואף גאולתו של האל הגואל, שגורלו וגורל עמו שזורים זה בזה. במיתוסים שאופיים פחות אישי עשויה המיסטיקה להתגבר ביותר, כגון בספרות שיעור קומה ובקבלת האר"י, שלמרות האנתרופומורפיות המופלגת, האל שבתוכן איננו פרסונלי. אומנם בשיטות כאלה היסוד המיסטי מלווה בדרך כלל ביסוד מאגי-תאורגי.

מיסטיקה במינון גבוה במיוחד מצינו בכמה מזמורי תהלים, למשל: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות

בנועם ה' ולבקר בהיכלו" (תה' כז, ד). מעניין שהעונג המיסטי האישי כל כך כרוך כאן בישיבה במקדש הרשמי והלאומי. ואכן, כפי שהראה לאחרונה ישראל קנוהל,²⁷ הנטייה המיסטית אופיינית דווקא לרובד "ספר כוהנים" שבתורה. הטקסים הפולחניים המתוארים ברובד זה באו לרומם ולשגב את מעלת האל, ובעת ובעונה אחת גם לקרבו לעמו, בהשכנתו במשכן שבקרבתו. אינני מסכים, עם זאת, לדעת קנוהל שברובד הכוהני האל איננו מיתי. אלהות מופשטת אינה מתאימה למי שכל מעייניהם לספק משכן הולם לאלוה וללהקריב לפניו את קורבנו-לחמו. לא הפשטה יש כאן, אלא רוממות טקסית, שרק מפני הכבוד נמנעה מתאורים מיתיים. כמו כן אינני בטוח שהאידיאל של קרבת האל כולל ויתור גמור על עזרתו בחיי המעשה. אף בתה' כז דלעיל לישיבה בבית ה' נודע גם ערך ביטחוני, כמתואר בפסוקי הפרק הראשונים. אומנם הקשר המיסטי עיקר והשאר טפל, ואני מסכים לדעת קנוהל שיש ניגוד בין רובד זה שבתורה לרובד "הקדושה" וספרי הנבואה המצטיינים במיתות ישירה, ובאל פרסונלי.

אינני יכול לפסוק אם הצדק עם קנוהל, שלדעתו "הכהונה" קדמה ל"קדושה", או עם החוקרים הקודמים, שסברו את ההפך. שתי הדעות אפשריות הן. אם יש בכלל זיקה של התפתחות בין גישת "הכהונה" לגישת "הקדושה", אפשר לתאר איך כל אחת מהן נובעת מסתירתה של האחרת. אפשר לשער תהליך שבו הטקסיות גוברת על היסוד הרוחני המיסטי במידה כזאת, עד שהיא מעוררת ריאקציה "נבואית" המחפשת את האל האישי המיתי שהלך לאיבוד; ואפשר לתאר גם תהליך הפוך: כאשר המיתוס מידרדר להגשמה בנלית ולאמונות טפלות, קם מי שקורא לטיהור ועילוי בדרכ של הרחקה פולחנית ומיסטית.

אפשר להביא דוגמאות מתולדות מחשבת ישראל לכל אחד משני התהליכים. אחת תימצא במפעלו של הרמב"ם. את מלחמת החורמה שלו נגד המיתוס אפשר להבין על רקע תקופתו (בלי לקפח גם את משקל אישיותו). המיתוס היהודי, שבתקופת חז"ל היה מלא חיים ונוכחות אלוהית, קפא במשך הדורות, והועבר כמות שהוא במסורת מלומדת, שהפכה את היהדות לגל של פרטי אמונה מגושמת הכפויה על הנפש מבחוץ, והנתונה לביקורת מצד גורמים מבחוץ, כגון הקראים, או פילוסופים נטולי זיקה ומחויבות דתית. הרמב"ם בא לתקן זאת, ביד

²⁷ דבריו מנוסחים בחדות בספרו ריבוי פנים באמונת הייחוד, אוניברסיטה משודרת, תל-אביב תשנ"ה.

חזקה, בעזרת הרציונליזם המיסטי שלו. ואכן עלה בידו לעצב את היהדות יותר מכל אדם מאז משה רבינו, באמצעות החריזמה המלכותית-הלכתית עם חופש היצירה שאפיינו את אישיותו, שלא קם כמוהו. הרציונליזם של הרמב"ם, עם כיוונו האנטי-מיתי והאוניברסליסטי, ניזון מרגש מיסטי של קרבת אלהים²⁸ שהיא בעיניו תכלית האדם ("העולם הבא"), ואף מתחושת ייחודה של דת ישראל.²⁹ במאות הבאות הידרדרה שיטת הרמב"ם, כפי שראינו, כאשר יסודות אלה הוזנחו אצל אלה שהתיימרו להמשיך בדרכו. אבל התעוררויות מיסטיות שבאו לתקן עיוותים דומים, חזרו ונעורו גם בהזדמנויות אחרות בתולדות ישראל, כגון בימי חסידות הבעש"ט ובתורת הרב קוק.

תחיית המיתוס והגאולה

וגם למיתוס מרידות משלו. הוא מתקומם כאשר ההרחקות וההפשטות המתיימרות לשמור על כבוד האל מייבשות את הדת מן הנוכחות האלוהית. המשנה מספקת דוגמה מובהקת: "התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם... 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תה' קיט, קכו)" (סוף ברכות). כלומר: מכיוון שהופרה התורה יש לעשות לה', או אפילו - יש להפר את התורה ואת כלליה הנוגעים לכבוד שמים, כיוון שיש לעשות לה', לאל המיתי והאישי. לקרוא בשם ה' אינו רק לעשות "למען" ה', אלא גם לעשות את ה'; יש לפרש את הלמד של "לה" כסימן למושא ישיר, כמו הלמד של "ואהבת לרעך כמוך", כפי שפרשו זאת המקובלים. כי הוא שמו ושמו הוא, - המיתוס הוא המציאות האלוהית.

משנה זו תעיד גם על מודעות לקוטב ההפוך: אמירת שם האל יש בה משום הפרת התורה. כדי לשמור על המיתוס יש לעסוק בו בזהירות ובצנעה. לא בכדי העיסוק המיתי בתלמוד מובא דווקא כעיון בהגבלות המשנה כנגד עיסוק כזה (חגיגה ב, א), שראוי לו להיות בחינת "רצוא

²⁸ ראה למשל תיאור מיתת נשיקה, מורה נבוכים ג, נ"א, שהוא מן התיאורים המיסטיים המובהקים בספרותנו, ושימש מקור והשראה למקובלים יהודים ונוצרים.

²⁹ ראה למשל יחסו לאסלאם לפי איגרת תימן: מבחינה תאולוגית אין פגם באמונה המוסלמית, שהיא "ייחוד שאין בו דופי", ובכל זאת האסלאם הוא כפסל נטול רוח חיים לעומת הגוף החי של היהדות. מפעלו ההלכתי של הרמב"ם מעיד כמאה עדים על החיוניות שייחס לדת.

ושוב", כפי שמתאר זאת ספר יצירה, ספר היסוד של היצירתיות היהודית.³⁰

ספרות חז"ל מייצגת לדעתי את נצחוננו של המיתוס, שבדרך כלל מופיע בה בלי הרבה רפלקציה. היא מצטיינת בלשון פשוטה, חיה, ישירה ועממית, מלאת דמיון ומעוטת תיאוריות והפשטות. המיתוס המקראי לא עורר כאן בעיות תאולוגיות מיוחדות. אדרבא, הדמיון נאחז בו והעצימו עד כמה שאפשר. לאל יש דמות אדם, בלי צורך בהסברים והתנצלויות, ואפילו במקומות שהדבר אינו נמצא בפשט הכתוב המקראי. כך, למשל, כאשר אמורא מבקש להוכיח שאסור ליצור פסל דמות אדם, הוא מצטט את הפסוק (שמות כ, יט) "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב", ומפרש "אתי" כמו "אותי", ומניח כמובן מאיליו, עד שאפילו אין צורך לומר זאת במפורש, ש"לעשות את האל" פירושו לעשות דמות אדם. הדמיון בין צורת גופו של אדם שנברא בצלם לבין צורת האלהות עומד גם ביסודן של הלכות רבות נוספות (כגון דיני מיתות בית דין), כפי שמוכח עתה במחקר מפורט,³¹ וגם תכונותיו הנפשיות של האל לא הוזנחו, ותוארו במפורט בספרות התלמודית, במיתוס עשיר ורב גוני.³²

ספר הזוהר, לעומת זאת, דווקא מפגין מודעות לאופיו המיתי. מחברי הספר התמודדו עם אותה בעיה כמו הרמב"ם, ויצאו למרד כנגד הדת הפשטנית והמאובנת. אין לך כמעט מאמר זוהר שאינו פותח בטרזניה כנגד בעלי הפשט שאינם מודעים לשכבות העמוקות של התורה. אבל הפיתרון שמציע הזוהר אינו פילוסופי-מיסטי אלא מיתי ויצירתי, המפתח בחדוה והתלהבות דווקא את היסודות האנתרופומורפיים, הגופניים והארוטיים אשר בעולם האלהות (עם זאת המיתוס הרב-גוני של הזוהר מכיל בקרבו גם יסודות מיסטיים ואפילו פילוסופיים). הזוהר רואה עצמו כרנסנס, תנועת תחייה של המיתוס החי

³⁰ ראה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"ב.

³¹ יאיר לורברבוים, צלם אלהים, שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשס"ד. ראה ביקורת על ספר זה, 'להחזיר לאל את פניו', דימוי 25 (אביב תשס"ה), עמ' 50-53.

³² ראה מאמרי: 'De Natura Dei': המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: אורון וגולדרייך (עורכים), משואות: לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים, תשנ"ד. וראה: משה אידל, קבלה: הבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג, פרק ז. נושא זה נידון והולך גם במחקריו של מיכאל פישביין.

מתקופת התנאים, ולכן אף שם הוא את דבריו בפי התנא ר' שמעון וחבריו.³³

אך למעשה שונה דרכו של הזוהר מרוח התנאים: אינו דומה המקור הפרימיטיבי (כלומר: הראשוני) לניסיונות המודעים להחיות אותו, ובעזרת כלים חדשים כגון מונחי תורת הקבלה.

הזרם היצירתי בקרב הקבלה אכן מצטיין במודעות עצמית. במקרים לא מעטים יכולתי להראות שלדמות היוצרים יש מקום חשוב גם בתוכן המיתוס הנוצר. כך הוא בזוהר: לתיאורי רשב"י וחבורתו, המשקפים בוודאי את הוואי החבורה שיצרה את הזוהר למעשה, זיקה עמוקה לתוכן הדרשות הקבליות המתחדשות מפיהן; ויותר מכך בקבלת האר"י שבעיניו נשמתו ונשמת חבריו הן הן "פנימיות העולמות" שתיאר.³⁴ חבורת המקובלים השתלבה בשלמות בעולמות המיתיים, עד שהיטשטש אצלם ההבדל בין עולם המיתוס לבין העולם הזה.³⁵ בתקופות פריחתה היתה אפוא הקבלה, למרות שמה, מיתוס חי מאין כמוהו.

תחיית המיתוס, היא תחיית הדת, קשורה גם לתחייה לאומית. כך הוא בזוהר ובקבלת האר"י, שהמיתוס שלהם נועד לקרב את הגאולה, וכך אצל שבתי צבי, שגאולת ישראל היתה בעיניו טפלה לגאולתו ולתחייתו של האל המיתי והפרסונאלי.³⁶ בתנועת התחייה הלאומית החדשה הנציג המובהק ביותר של רעיון חידוש המיתוס הדתי הוא המשורר יונתן רטוש. הוא אומנם התנכר ליהדות ולמורשתה (אולי גם מפני שהאמין בדיבה המייחסת אנטי-מיתיות ליהדות), אך בלי משים התקרב מאוד לרוח הזוהר, כפי שניסיתי פעם להראות.³⁷

³³ ראה מאמרי 'הזוהר כרנסנס', דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 5-11; 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרו הזוהר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב), עמ' 251-301.

³⁴ ראה מאמרי: "תרין אורזילין דאיילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו", מחקרי ירושלים למחשבת ישראל י (תשנ"ב).

³⁵ על רקע זה יש להבין את חזרתו לחיים של ר' יעקב ישראל אלגאזי, עליה מצביע מאיר בניהו בראיון בעיתון יומי.

³⁶ ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, פרקים א וב. בפרק יא נטענת שם טענה דומה גם בנוגע לר' נחמן מברסלב.

³⁷ "מיתוס תיקון האלהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש", אלפיים 7 (תשנ"ג).