

אהבת האל, וקנאתו

מאת יהודה ליבס1

מבוא

'אהבת ה'' היא יסוד היסודות של דת ישראל, ובו השקיעו את מיטב הגותם מורי היהדות וחוקריה, והעמידוהו איתן בתודעת כל בעל עניין בדת זו. אבל תודעה זו מתמקדת רק באחת משתי הטרנספורמציות התחביריות האפשריות של צירוף הסמיכות 'אהבת ה': באופן תיאורטי אפשר לראות בסומך (ה') או מושא הגיוני או נושא הגיוני של הפועל 'אהב'; או במלים אחרות, במונחי הדקדוק הלטיני, אפשר לראות בו או *genetivus obiectivus* או *genetivus subiectivus*; ובין שתי אפשרויות אלה נקטה התודעה הרגילה באופן מובהק באפשרות הראשונה.

בהמשך דבריי אנסה להראות עד כמה דווקא האפשרות השניה היא חיונית וראשונית בדת לרבדיה השונים, ושאהבת האדם את האל נגזרת מאהבת האל את האדם. ואם כן הוא הדבר, מדוע נדחקו ממרכז התודעה האל האוהב ואהבתו, ודהו והחווירו כל כך עד שברגיל שוב אין רואים בהם אלא צורות התבטאות פיוטיות או ספרותיות, בלא ממשות דתית ומיתית?

פשר הדבר נעוץ, לדעתי, בשניות הדיאלקטית שהיא לבה ומהותה של הדת. היא השניות שבין היסוד האישי והחזווייתי, המפגיש את האדם עם אלהיו, לבין היסוד הציבורי, המנסה להנחיל את חזוויית הפרט לאומה כולה. הנחלה כזאת מתאפשרת על ידי 'תרגום' של משמעות היסוד האישי

1 מאמר זה נתפרסם לפני שש עשרה שנה בכתב העת דמיון (גיליון 7 חורף תשנ"ד). מאז נוכחתי שהדברים המובעים כאן, אף שאינני חוזר בי מהם, חד צדדיים הם וזקוקים לאיזון. לפיכך כתבתי מאמר נוסף בנושא זה, והקורא יוכל למצוא שם צד שחסר כאן. מאמר שני זה נקרא 'יהדות ומיתוס', ולראשונה נדפס גם הוא בכתב העת דמיון (גיליון 14 תשנ"ז), וחזר ונדפס בספרי עלילות אלהים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט, וניתן לקריאה גם באתר האינטרנט שלי.

והחזווייתי למערכות של חוקים, של ריטואלים ושל עיקרי אמונה. בטבע הדברים, על ידי תרגום כזה מרכז הכובד עובר מאישיותו של האל לחובותיו של האדם, ופירושה העיקרי של 'אהבת ה'' הופך להיות 'אהבת האדם את האל'. שינוי כזה נובע לעתים גם ממניעים עיוניים: מן הסברה שאלהי ישראל נעלה מכדי שייחסס לו רגש האהבה, סברה שעוגנה לעתים אף בשיטה פילוסופית.

אך כל אלה לא יכלו להכרית את רעיון האל האוהב מקרב דת ישראל. כנראה גרמה לכך חיוניותו של הרעיון, כמקור היסוד הדתי שבדת, והוא שב ועולה ומבצבץ גם פה וגם שם, אף שלפעמים קשה לזהותו מרוב הסוואות וריכוכים ו'סובלימציות' שמקורם בדת המימסדית, ושנועדו להקל על עיכולו אצל העם. ולעתים אין מדובר רק על הסוואות, אלא גם על שינויים אמיתיים בגוף הרעיון. ועם כל זאת אפשר לזהות בו כמה יסודות עקשניים, השבים שוב ושוב, והם עולים כנראה מדפוסים קבועים בנפש הדתית, בצירוף עם השפעות ספרותיות ומסורות שבעל פה.

גלגוליו של הרעיון קשורים קשר אמיץ לסוג הספרותי ולרקע המזשבתי, ולרוח התקופה שבה הוא מופיע. בכל אלה אין המזשבה והדת היהודית פועלות בחלל ריק, אלא לוקחות חלק בתרבות הכללית (ולא רק 'מושפעת' ממנה). אין להבין את רעיון אהבת האל, לא בראשיתו ולא בגלגוליו המאוחרים, אלא על רקע הופעותיו בתרבות הכללית, תוך בחינת המצע המשותף שהם מציעות, שעל רקעו יתבלט גם המיוחד לכל דת ודת.

אינני נכנס לשאלה מדוע הצטיירה דמותו ואהבתו של האל בישראל בדרך שהצטיירה. יהיו בודאי שיטענו שבתיאור אישיותו זו של האל יש הד לתיאור האדם הישראלי שיצר אותו בדמותו. אך אני אשאר בתחום חקר מזשבת ישראל כפי שהיא מתבטאת במקורות הדת המצויים. כי האלהים בשמים ואני על הארץ, על כן יהיו דבריי מעטים.

אהבה וקנאה לישראל

דת ישראל מתייחדת לדעתי דווקא בעוצמת אהבתו של אלוהיה. זוהי אהבה אובססיבית ופוססיבית, שאין בה לא ויתור ולא חיוך, שמוצאה מן האין ואחריה אל מות. אהבה השורפת ומבטלת את עצמה באש של קנאה, ואתה את מושאה, ובעצם את כל הזולת: 'כי עזה כמות אהבה, קשה כשואל קנאה, רשפיה רשפי אש שלהבתייה'.

אולי צדקו אותם שראו במונותיאיזם את ייחודה של דת ישראל, אבל אין זה, כפי שהגדירו אחדים, 'מונותיאיזם מוסרי' (איפכא מסתברא), ואף לא מונותיאיזם אונטולוגי או פילוסופי (תמונת עולם זו הולדתה דווקא בדת 'הפגאנית' – בפילוסופיה האפלטונית והאריסטוטלית ובמיתוס האורפי, ואחיזתו בדת ישראל מעולם לא היתה איתנה). המונותיאיזם היהודי הוא, ביסודו, דווקא עניין מיתי מובהק. הוא מציין את תכונות הנפש של האל, כלומר את עוצמת אהבתו וקנאתו, ואת הדרישה הטוטאלית להיענות: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'.

מכאן, בעיקר, נגזר גם אופיה ההלכתי המובהק של הדת היהודית. האל האוהב אינו יכול לסבול כל הסחת דעת ממנו. מכאן ריבוי המצוות האופפות את האדם בכל צעדיו ובכל ימיו. המצב הרצוי בעיני האל הוא מצב של תלות מוחלטת מצד עמו, רעייתו; וכמאמר הנביא: 'זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. קודש ישראל לה' (ירמיהו ב, ב-ג). כל הסחת דעת הוא כעין בגידה, ויש בה משהו מן החטא החמור שבכל החטאים הוא חטא עבודה זרה. חטא זה איננו, בעיקרו, טעות בסברה אונטולוגית (הכחשת קיומם של אלים אחרים אינה משותפת לכל המקורות, וכפי שאמר למשל השופט יפתח למלך בני עמון: 'הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש ה' אלהינו מפנינו

אותו נירש'; שופטים יא, כד). עבודה זרה היא חטא של חוסר נאמנות, המתואר לרוב בתורה ובנביאים בתיאורים בוטים של זנות אשה. ולא בכדי פותחים עשרת הדברות, יסוד הדת, במלים אלה: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ. לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי. ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי' (שמות כ, ב-ו).

תולדות עם ישראל, לפי תיאורי מקורות הדת, אינם אלא תיאור אהבתו | קנאתו-שנאתו של האל. תיאורי האהבה המקראיים, שנתחזקו עוד בדברי חז"ל (כגון בדרשנות האליגוריסטית על ספר שיר השירים), מלווים לרוב בתיאורי קינאה-שנאה. לאחר חטא העגל, ראש וראשון לזנויות ישראל, שהיו אז כ'כלה שזינתה בתוך חופתה' לפי ניסוחם של חז"ל, אומר האל למשה: 'הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול' (שמות לב, י). ואם לא כילם בהזדמנות זו, הרי כמה פעמים במהלך ההסטוריה לא נשאר מהם אלא שריד מועט. וזה נשאר בגלל המתח הפנימי בנפשו של האל, שגודל האהבה מוליד בה קנאה המולידה שנאה, וגודל השנאה מעוררת את האהבה; כי אם יושמד ישראל כולו, על מי תחול האהבה? לכך מצאנו ביטוי חריף בדברי הנביא יחזקאל: 'והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כמשפחות האדמה לשרת עץ ואבן. חי אני נאום ה' אלהים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם' (יחזקאל כ, לב).

בריאת העולם ותולדותיו

אהבת האל וקנאתו אינה מתחילה עם עם ישראל, אלא עם בריאת העולם, ולפניו. התורה איננה מספרת לנו מה ראה הקב"ה לברוא את עולמו (על

הטעם לכך עמדו חז"ל באומרם שאין לדרוש במה שהיה לפני בריאת העולם, מפני כבוד האל – חגיגה ב משנה א), אך אפשר להסיק זאת מהתנהגותו של האל לאחר הבריאה. טעם הבריאה היה כנראה בדידותו של האל והיזקקותו לאהבה. חז"ל נתנו לכך ביטוי חזק במדרש הבא: 'למה אמר "יום אחד"?' שעד שהקב"ה היה יחידי בעולמו נתאוה לדור עם בריותיו בתחתונים' (במדבר רבא יג). רעיון זה קיבל בימי הביניים ניסוחים המרכיבים את הצד הפסיכולוגי שבו, ומוסיפים לו 'שיטיות', כגון, שהקב"ה ברא את עולמו כי 'אין מלך ללא עם', או כי 'טבע הטוב להטיב'. אך בשיטת המקובל הגדול, רבי משה קורדובירו, חזר המוטיב הסקסואלי של אהבה-קנאה וכבש לו את פסגתו. לדעת הרמ"ק האהבה היתה המניע לפעילותו של האל, תחילה עסק ב'שעשוע' שהיא תנועה אוטו-אירוטית, שתוצאותיה היו חקיקת התורה בעצמותו של האל, ובהמשך התהליך נחקקו הויות ועולמות שנתרחקו יותר ויותר מן העצמות המקורית, עד שיכלו לספק את שאיפת האהבה למציאותו של זולת. אבל משנקבעה מציאות נפרדת זו, על 'הזולת' לפעול פעילות מיסטית למען היכללותו המחודשת בעצמות האל (אמצעי לכך משמשת התורה החקוקה בעצמותו כמו בעצמות האל), ובכך תושלם כוונת הבריאה, שהיא אהבה שאינה מגיעה אל סיפוקה אלא בתהליך דיאלקטי ובפעימות רצוא-ושוב, כאשר היא יוצרת את מושאה ושבה ומכלה אותו.

נשוב לתיאור המקראי של בריאת העולם. האם האל היה מרוצה מעולמו אשר ברא? לכאורה כן. שהרי תיאור ששת ימי הבריאה מסתיים בפסוק: 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בראשית א, לא). אומנם, חז"ל מצאו כאן, כידוע, רמז דווקא למלאך המות, והאירוניה שבדבריהם מתאשרת לדעתי גם בפסוקים הבאים המתארים את יום השבת, שמהם אפשר גם לטעום משהו מטעם העמל המפרך והמופרך של ששת הימים שקדמו: 'ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות'.

וביתר שאת בתיאור המקביל: 'וביום השביעי שבת וינפש' (שמות לא, יז).
'וינפש' פירושו כנראה, נאנח ונשף ונשיפה של היפטרות מעמל קשה ומצער.
וקשה מאלה הוא סיפורו של האדם. האל בראו, מן הסתם, לשם חברה
ואהבה, אך משנברא מיד החל להציק לו ולצאצאיו בקנאה ושנאה. זה עיקרו
של הסיפור המקרא כולו, גם לפי פשט הכתוב וגם לפי מדרשי חז"ל,
שהמשיכו ופתחוהו עוד יותר. במקום אחד מצאו חז"ל את הקנאה והתחרות גם
במקום שאנו חשים בו דווקא חיבה ואהבה מצד הבורא. כוונתי לדברי האל
לפני בריאת האשה: 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו'
(בראשית ב, יח). כסבורים היינו שהאל מתעניין בטובת האדם, ומבקש
לחצו מבדידותו, אולי לאור נסיונו הוא בבדידות דומה, לפני שנברא
העולם. אך רש"י מפרש אחרת: 'שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה
בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים יחיד ואין לו זוג'. האשה
נבראה, אם כן, יותר כנגדו של אדם מאשר לעזר. מקורו של רש"י הוא
במדרש (פרקי רבי אליעזר פרק יב), ושם כנראה מתעוררת קנאת האל כנגד
האפשרות שהאדם יחקה את האל ויברא אדם מלאכותי (גולם). מוטיב זה,
שבורא הגולם מצוי בתחרות עם האל, מצינו הרבה במקורות ימי-ביניים
שעוסקים בבריאת הגולם. חשש זה הביא לעתים לשלילה מוחלטת של העיסוק
בבריאה כזאת, או לפחות להטלת סייג: אסור שאדם יחיד יברא את הגולם,
ועליו לשתף עמו בן זוג.

מכל מקום, גם על פי הפשט, את איסור האכילה מעץ הדעת ועץ החיים
הטיל הבורא מתוך קנאה. כך טוען תחילה הנחש, כשהוא מסית את האשה
לאכול מפרי העץ: 'לא מות תמותון. כי יודע אלהים כי ביום אכלכם ממנו
ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע' (בראשית ג, ד). טענתו
זו של הנחש מתאשרת בסופו של דבר בפי האל עצמו, בראותו כי נכזבה עצתו
והאדם אכל מעץ הדעת: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע, ועתה פן

ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם' (שם, כב). לדעת חז"ל (בראשית רבא יט ד) הנחש התכוון לקנאה שבין בעלי מקצוע, שכן על ידי העץ יוכל גם האדם לברא עולמות. גם לפי דרך זו אולי אמת היתה בפי הנחש, ואם אין מדובר כאן על בריאת גולם אפשר שמדובר על לידת בשר ודם, שכן רק כתוצאה מחטא עץ הדעת נזכרה הלידה הצפויה לאשה: 'בעצב תלדי בנים' (שם, טז). אומנם בעצב, אך על כל פנים תלדי בנים (כך למדתי מן הסופרת אריאלה דים ז"ל).

הגירוש מגן עדן לא היה אלא ראשית המאבק בין האל לבין האדם. לא עברו דורות מועטים עד שאמר ה': 'אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי ניחמתי כי עשיתים' (בראשית ו, ז). אבל בכל זאת השאיר לו האל מושא לאהבתו, כפי שנאמר בפסוק הבא: 'ונח מצא חן בעיני ה''. דורות מעטים לאחר מכן חזר הדבר בימי דור הפלגה, שעוררו את קינאת האל באומרם: 'הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ' (בראשית יא, ד). האל ניסח את חששו בברור: 'הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות' (שם, ו). ולכן סיכל את עצתם בהיותם עדיין בתחילת הדרך.

בכל הדורות הללו נראה שהאל חיפש לו אדם שעליו תחול אהבתו. תחילה מצא את חנוך, שאכן לא יכול היה להאריך ימים תחת נטל אהבה שכזאת, ואז מצא האל את 'אברהם אוהבו' (לפי ישעיהו מא, ח). לא קלים היו הייסורים שהעניק האל באהבתו לאברהם, ולא בכדי מונים חז"ל עשרה נסיונות שבהם ניסה האל את אברהם. אנו נעיין רק בניסיון האחרון, הוא עקידת יצחק. מה ראה האל לצוות על אברהם להעלות לעולה את יצחק? נדמה לי שהתשובה לכך משתמעת מנוסח הציווי: 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה' (בראשית כב,

ב). מה עניינה של החזרה 'את בנך את יחידך אשר אהבת' אני שומע כאן את קולו של המקנא: מאה שנה היה אברהם אהובו הבלעדי של האל, ועתה נולד לו בן, והוא יחיד והוא אהוב, והאל חושש מן התחרות. לפיכך הוא מנסה את אהבתו בניסיון העליון, שהוא הדרישה להקרבת בן זה למען האל ואהבתו.

קורבן הבכור

אכן קורבן אדם, ובעיקר קורבן הבן (או הבת), הוא המענה הנאות לאהבה כה תובענית. ולפיכך כדאי לעיין מעט בייחסה של הדת היהודית לקורבן מעין זה. אנו חונכנו לחשוב שהיחס הזה הוא שלילי לחלוטין, וכן נראה גם בעיון שטחי במקורות. למשל, כאשר התורה מבקשת לציין את תועבותיהם של העמים יושבי הארץ לפני הכיבוש הישראלי היא מביאה דוגמה זו: 'כי כל תועבת ה' אשר שנא עשו לאלהיהם, כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם' (דברים יב, לא). אבל בעיון נוסף נראה שהיחס הוא מסובך ואמביוולנטי (וכבר עסקו בו חוקרים רבים, איש איש לפי דרכו). סיבוד זה מקורו, לדעתי, בשניות שעליה הצבענו לעיל, בין הדת האישית המקורית והספונטאנית לבין גילויה הציבורי והמוסד.

לפי מדרשים רבים אברהם אבינו אכן הקריב בפועל את בנו יצחק, שאחר כך שב וניעור לתחייה. זה איננו, כמובן, פשט הכתוב, אבל ממקומות רבים אחרים אפשר ללמוד שקרבן הבן הבכור היה נוהג בישראל הלכה למעשה, כשם שנהג גם בדתות השכנות. על מלכי יהודה אחז ומנשה מסופר שהעבירו את בניהם באש' (מ"ב טז, ג; כא, ו), ומנהג זה, שהמלך יאשיה ביטלו (מ"ב כג, י), נזכר גם בתורה (ויקרא כ, א-ו) ובדברי הנביאים. אומנם מקורות אלה מציינים מנהג זה לגנאי, אבל בודאי היו בנמצא גם מקורות נגדיים, של בעלי אותו מנהג. על מציאותם ותוכנם של מקורות אבודים אלה

אפשר ללמוד מדברי מתנגדיהם. כגון ירמיהו הנביא שאמר: 'ויבנו את במות הבעל אשר בגיא בן הנם להעביר את בניהם ואת בנותיהם למלך, אשר לא צויתים ולא עלתה על לבי' (ירמיהו לב, לה). במלים 'אשר לא צויתים ולא עלתה על לבי' ניכרת נימת הפולמוס, שכוון בוודאי כנגד נוסחים אחרים של ספר התורה, שבהם היתה מצוה כזאת מפורשת. אין גם לטעות במלים 'בעל' ו'מולך'. ככל הנראה (וכפי שצינו חוקרים רבים) אין הכוונה לשם של אלהות אחרת, אלא 'הבעל' היה גם מכינויו של אלהי ישראל (והוא כינוי שכותבי המקרא ניסו לשרש), ו'מולך' שכאן אינו אלא סוג של קורבן, כפי שאפשר ללמוד מכתובת פוניות (הניקוד המקורי של האות למד ב'למולך' היה כנראה שבא, כמו 'לעולה').

על מעמדו ההלכתי הקדום של מנהג זה נלמד ביתר שאת מדברי הנביא מיכה (ו, ו-ח): 'במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום האקדמנו בעולות בעגלים בני שנה. הירצה ה' באלפי אילים ברבבות נחלי שמן האתן בכורי פשעי פרי בטני חטאת נפשי. הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך'. נביא זה שייך בבירור לאותם שהתנגדו לפולחן בכלל, וכפרו במצוות הקורבנות ('כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח' - ירמיהו ז, כב), אך החשוב לענייננו שהוא מעמיד באותו מישור ממש את קורבן הבן הבכור וקורבנות הבהמה, שהיו כתובים לפניו בוודאי באותו מקור והסתמכו על אותו היגיון דתי. מעניינת ביותר היא עמדתו של הנביא יחזקאל (כ, כה-כו). זה לא יכול היה לפסול מעיקרה את מצוות הקרבת הבכור, שהיתה בוודאי בנוסח שראהו כמוסמך, לפיכך הודה בכך שזאת מצוות האל, אבל טען שהיא מצוה רעה שניתנה כעונש: 'וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם. ואטמא אותם במתנותם בהעביר כל פטר

רחם'. ובאמת, משהו ממצוה זו שרד גם בנוסח התורה שבידינו: 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת' (ויקרא כז, כט).
אך החשובים ביותר הם הסיפורים הפרטיים של הקרבת בכורות, ומהם נלמד לא רק על ההלכה האנושית, אלא גם יחסו של האל עצמו אל הקרבת הבכורות: כאשר ראה מלך מואב 'כי חזק ממנו המלחמה' בישראל, 'ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עולה על החומה ויהי קצף גדול על ישראל ויסעו מעליו וישובו לארץ' (מ"ב ג, כו-כז). כאן, אומנם, קשה לקבוע מיהו הקוצף שקיבל את קורבן הבכור, האם ה' אלהי ישראל, או אולי כמוש אלהי מואב (כנראה במכוון סתם זאת הכתוב בלשון 'ויהי קצף').
אבל אין כל ספק כזה במקריה של בת יפתח.

בת יפתח

אכן סיפור בת יפתח ראוי לעיון יותר מפורט:
וידר יפתח נדר לה' ויאמר אם נתון תתן את בני עמון בידי. והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום מבני עמון והיה לה' והעליתיהו עולה. ויעבר יפתח אל בני עמון להלחם בם יתנם ה' בידו... ויבא יפתח המצפה אל ביתו והנה בתו יוצאת לקראתו בתפים ובמחולות ורק היא יחידה אין לא ממנו בן או בת. והיה כראותו אותה ויקרע את בגדיו ויאמר אהה בתי הכרע הכרעתי ואת היית בעוכרי ואנכי פציתי פי אל ה' לא אוכל לשוב. ותאמר אליו אבי פצית את פיך אל ה' עשה לי כאשר יצא מפיו אחרי אשר עשה לך ה' נקמות מאויביך מבני עמון.

(שופטים יא, ל-לו)

לדעתי, יפתח בשעת נדרו לא חשב על קורבן בהמה. הלשון 'אשר יצא מדלתי ביתי לקראתי' מכוון לאדם שמקבל בברכה את המנצח. ככל הנראה לא חשב יפתח (בתודעתו או בתת תודעתו) אלא על בתו זו, שהרי 'היא יחידה אין לו ממנו בן או בת'. ואין ללמוד את ההפך מצערו והפתעתו בשעה שראה אותה לפניו בעיניו, וכאשר כבר לא היה לו לחשוש עוד מבני עמון. בזכות נדרו זה העניק לו האל את הניצחון, ובכך מכירה גם הבת בגבורתה. על אמיתות פירוש זה יעידו מקבילות רבות בדתות הקדם. כך אנו למדים מתיאורי המיתולוגיה הכנענית של פילון מגבל, וכך מצינו גם בספרות היוונית, כגון בסיפורה של איפיגניה (במחזהו של אייסקילוס) שאביה, אגממנון, מצביא חילות יון, העלה אותה לקורבן ובכך הבטיח ליוונים את דרכם חזרה מטרואיה (דברי ההסכמה של איפיגניה דומים מאוד לדבריה של בת יפתח), או בסיפור 'אתיופיקה' להליודורוס, שמלך אתיופיה נושא שם נאום נלהב בזכות הקרבת בתו. דומה ביותר הוא הסיפור על אידומניאוס הגיבור והמצביא של כרתים, שנשבע להקריב לפוסידון את היצור הראשון שיפגוש בשובו בשלום מן הים, וזה היה בנו יחידו. אבל, כיצד נתפס סיפור בת יפתח בקרב ישראל בדורות המאוחרים? כאן אפשר להצביע בבירור על שתי המגמות שנידונו לעיל, המגמה הממסדית והמגמה האישית. מדרשי חז"ל על פרשה זו שייכים באופן מובהק למגמה הראשונה. בדיון ארוך בעניין זה המצוי במדרש בראשית רבה (ס, יד) חז"ל אף אינם מעלים על דעתם שבשעת הנדר יכול היה יפתח להתכוון לבתו. בעיניהם יפתח חטא בכך שלא הביא בחשבון בעת הנדר שלא רק בהמה טהורה יכולה לצאת מביתו אלא גם בהמה טמאה האסורה לקורבן. לדבריהם, גם לאחר שנדר לא היה חייב לשלם את נדרו, והם נחלקו ביניהם האם היה חייב בתשלום כסף תמורת הנדר, או שהיה פטור אף מכך. גם כאן נקודת המוצא של שני הצדדים במחלוקת זו היא גזירה שוה בין דין הבת לבין דין בהמה

טמאה או בעלת מום. ונוסף על כל זאת, לדעת חז"ל על יפתח היה להתיר את נדרו אצל פינחס, גדול הדור, וחטא בכך שנמנע מהתרת הנדר. המניע להימנעות זו היתה הקפדה על כבודו האישי, ועל חטא זה נענשו שניהם, יפתח ופינחס. הכלל: חז"ל רחוקים כאן מאוד מלהעלות על דעתם ועל דל שפתיים את האפשרות שהאל הוא שחפץ בבת יפתח לקורבן עולה.

אך למרבה המזל יש בידינו גם מקור אחר העוסק בשאלה זו. כוונתי לספר 'קדמוניות המקרא' (LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM). ספר זה נכתב בידי יהודי, כנראה בסוף המאה הראשונה לספירת הנוצרים. הספר נכתב עברית וניתרגם ליוונית וממנה ללטינית, המקור והתרגום היווני אבדו ואינם, אבל הלשון העברית בוקעת ועולה גם מן הנוסח הלטיני. הספר יוחס פעם לפילון האלכסנדרוני, אבל מוסכם על הכול שייחוס זה בטעות יסודו. ואכן דרכו של 'קדמוניות המקרא' הפוכה ממש מזו של פילון. כאן לא נמצא אליגוריות פילוסופיות מתוחכמות, אלא רגש דתי אישי ופשוט היוצא מן הלב.

ואכן, בספר 'קדמוניות המקרא' (פרק מ) נושא סיפור בת יפתח אופי שונה לחלוטין. הנערה מיועדת לקורבן מטבע בריאתה, והיא אף נקראת כאן בשם המעיד על יעוד זה 'שאילה' (Seila). וכפי שאומר יפתח, (בתרגום שלי מן הלטינית): 'בצדק נקרא שמך שאילה, כדי שתוקרבי לקורבן'. ואכן שם זה (אולי צורתו המקורית היתה 'שאולה'), מתאים לילדה המוקדשת לה' (ראה ש"א א, כ-כח, ולהלן נראה שהשירות בבית ה' הוא תחליף לקורבן). בשומעה על נדרו של אביה, הנערה נושאת כאן נאום נלהב לחיזוק רוחו ולקיום נדרו. בנאום זה היא עוסקת תחילה במוטיב הכרת התודה על ישועת העם. כזאת מצאנו כבר בדברי בת יפתח במקור המקראי, אבל כאן נוספה להם נימה של התלהבות מיוחדת: 'מי הוא זה שיצטער על מותו, בשעה שהוא רואה בישועת העם?' אך היא איננה מסתפקת בנימוק זה, ונוגעת גם

בערך הדתי העצמאי של מעשה קורבן הבכור: 'האינך זוכר את הדברים שנעשו בימי אבותינו, כאשר האב היה עורך את בנו לעולה, וזה לא הביע לו התנגדות, אלא הסכים לו בחגיגות. המוקרב היה מוכן, והמקריב היה שמח?' בדברים אלה כלול בודאי אזכור של עקידת יצחק, אבל יש לשים על לב שהדברים מנוסחים באופן כללי, כאילו כך היה המנהג בימי אבותינו, וסיפור עקידת יצחק אינו אלא מקרה פרטי.

לענייננו חשוב ביותר להביא כאן את דברי האל עצמו, שתגובתו

איננה מובאת במקרא או במדרש. וכך מסופר ב'קדמוניות המקרא':

וה' הרהר על אודותיה בלילה, ואמר: הנה עתה סתמתי את לשון חכמי עמי בדור זה, כדי שלא יוכלו לענות לבת יפתח על דבריה, כדי שיימלא דברי, ולא תופר עצתי אשר זממתי. ואותה ראיתי חכמה יותר מאביה והיא בתולה ונבונה יותר מכל אלה המצויים כאן כחכמים.

מכאן אנו למדים שזה מכבר התאוה האל לקבל כקורבן את בת יפתח, ועתה הוא שמח על כך וחושב עליה בהנאה בשעות הלילה. הוא שמח גם על חוכמתה של הבת שבעזרתה יכול היה לסתום את פיות חכמי הדור, שהיו עלולים לסכל את עצתו זו. לאיזה חכמים מתכוון כאן האל, ומהם דבריהם? לחידה זו יש לדעתי רק פיתרון אחד. מדובר על חכמי הדת המוסדית, כדוגמת החכמים של בראשית רבא, שקרבן כזה איננו מוצא חן בעיניהם, והם מצאו כזכור כל מיני תחבולות הלכתיות שבעזרתן יפתח יכול היה (והיה צריך) להימנע מן הקורבן. אמנם ספר 'קדמוניות המקרא' קדם ככל הנראה קדם לחכמי המדרש המצוטטים בבראשית רבא, אך מסתבר כי גם בימיו נשמעו דעות כאלה, וכנגדם הוא שם בפיו של הקב"ה את הדברים ששמענו.

תמורות ממסדיות לקרבן הבן

כידוע, אברהם לא הקריב את בנו לעולה, ובמקומו נזדמן לו איל. מכאן בניין אב לדרכה של הדת הממסדית, שמצאה תמורות שונות, תחליפים וריכוכים לעניין קורבן הבן (כפי שלא נעלם מעיני החוקרים). בתמורות אלה נשאר משהו מן הרעיון והרגש המקורי, אבל בלי הקרבת הבן בפועל. וכך, אחת המצוות הראשונות שבתורה היא 'קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה לי הוא' (שמות יג, ב; השוה: שמות כב, כח). אפשר כאן בהחלט לגזור גזירה שווה בין הבהמה לבין האדם, מה זאת לקורבן כן גם זה. אלא שכאן הופעל ריכוך: במקום העלאת הבכור לקורבן יש למסור אותו לשירות, לעבוד בבית ה'. לאחר זמן נמצאו תחליפים גם לכך, הלויים עבדו תחת בכורות ישראל, והבכורות העודפים במספרם על מספר הלויים נפדו בכסף (במדבר ג, יב, מ-נא. ולפי שמות יג, יג, כל הבכורות בכסף נפדים). אבל בכל זאת, בלא הרג ודם אי אפשר. תמורה לקורבן עולה תמימה נמצאה בהריגה של אדם רשע בעת המלחמה. האל זכה בבכורות ישראל בהכותו את בכורי מצרים (שמות יג, טו; במ' ג, יג), ואפשר גם שבהכאת בכורי מצרים נפדו בכורי ישראל מן המיתה. גם הקדשת הלויים ('מילוי ידיהם') לא עברה בלא הרג, וכאן שוב מדובר דווקא על הרג בנים (ואחים), אותם שעבדו לעגל: 'מלאו ידכם היום לה' כי איש בבנו ובאחיו ולתת עליכם היום ברכה'. גם ברכת הכהונה של פינחס נתנה לו דווקא בעיקבות הרג (במדבר כה, י-יג). מעניין שכאן הרחיקה הדת המוסדית לכת בנסיונה לשרש עניין זה, וקבעה את ההלכה המנוגדת: 'כל כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו'. (ברכות לב ע"ב).

גם המנהג הידוע בארצות הקדם של חניכת עיר חדשה בקורבן בניו של המייסד, התגלגל בפי יהושע לקללה כנגד בניין העיר: 'ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב

דלתייה' (יהושע ו, כו), אך מימוש דברי יהושע מתואר שוב כמנהג: 'בימיו
[של אחאב] בנה חיאל בית האלי את יריחה באבירם בכורו יסדה ובשגוב
צעירו הציב דלתייה כדבר ה' אשר דבר ביד יהושע בן נון'. וגם ספר הזוהר
מתייחס לכך כאל קורבן מבורך (ח"ג, קמד ע"ב, אדרא רבא).
גם בברית המילה יש לראות בחינת תחליף להקרבת הבן, ובאמת מצאנו
שבמקורות יהודיים רבים מכנים את טקס הברית בכינויי קורבן. ראייה
עתיקה לעניין זה אפשר למצוא בדברי פילון מגבל על הדת הפיניקית. אצל
פילון, בעת צרה, לעתים הקריבו את הבכור, ולעתים הסתפקו במילת
עורלתו. (אבסביוס, PREPARATIO EVANGELICA I 10, 33). וכך יובן גם
הסיפור המופלא של חתן דמים: 'ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש
המיתו. ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן
דמים אתה לי. וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות' (שמות ד, כד-כו).
מה ראה האל להרוג את משה? כנראה מתוך אהבה, ואם את בנו התכוון
להרוג, ודאי מתוך קנאה על אהבת אביו, וכמו שמצינו באברהם.
פירוש זה מתאשר לפי הפסוק הקודם, שבו מודגשת היריבות בין האל
לבין משה, בנוסף לזעם האל על משה שלא נכנע לדבריו: 'ואמר אליך שלח
את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הרג את בנך בכרך'. פסוק זה
מכוון למשה, שמאן קודם לקבל את שליחותו, יותר מאשר לפרעה, שעדיין לא
מאן לשלח את העם, וגם אחרי כן משה לא אומר לו כדברים האלה.

מיתת נשיקה וייסורים של אהבה

אכן, משתי סיבות אלה מתאווה האל למות האדם, הקנאה והאהבה. מצד אחד
במוות כזה מוכיח האדם, הן המוקרב והן המקריב, שאין לפניו אהבה מעל
אהבת האל, ובכך הוא משכך את קנאתו; ומצד שני, יציאת הנשמה היא היא

מעשה האהבה הטוטאלית, בחינת ייחוד וזיווג. כאן מגיעה האהבה לשיאה, הן מצד האל, והן מצד האדם המוסר את נפשו בחפץ לב, ובאקסטאזה מיסטית הדומה לאורגזמה. זוהי משמעותה של מיתת נשיקה שזוכים לה צדיקים דוגמת משה רבינו לפי דברי חז"ל (ב"ב יז ע"א), שפותחו מאוד בספרות המיסטית של ימי הביניים. וזה משמעות הפסוק 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' שנאמר על מיתתו של בן עזאי, אחד מארבעה שנכנסו לפרדס (חגיגה יד ע"ב). ואם מעלתו נדרשת שם גם לגנאי, הרי אין כאן אלא ביטוי נוסף למתח שבין הדת האישית לדת הממסדית. וכן מצינו במות שני בני אהרן: מצד אחד, הם מתו בעוונם, אך מצד שני הוסברה מיתתם דווקא במעלתם, בלשון 'בקרובי אקדש' (ויקרא י, ג), היא המליצה המקראית שעומדת ביסוד הצירוף 'קידוש השם'.

אבל לא תמיד האל מסתפק במיתת נשיקה, לעתים הוא מתאוה שמיתת הצדיק תהיה דווקא בייסורים, שהרי בכך יש ביטוי שלם יותר של מסירות ואהבה, ואולי היא גם מתאימה יותר לטבע המיניות האלהית. עניין זה לא מצינו רק בתיאור יסוריו של ישו הנוצרי, הוא בא לידי ביטוי עז גם בספרות חז"ל, כגון ברעיון ה'ייסורים של אהבה'. רגילים להבין צירוף זה כאילו משמעו ייסורים שעל האדם לקבל מאהבה, כי הם לטובתו, לצורך כפרת עוונותיו, וכו'. אך לא בכל מקום ממצה פירוש זה את עומק המושג. שלמדנו:

אם רואה אדם שייסורים באין עליו - יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא - יתלה בבטול תורה... ואם תלה ולא מצא - בידוע שייסורים של אהבה הם, שנאמר [משלי ג, יב] 'כי את אשר יאהב ה' יוכיח'.

(ברכות ה ע"א)

כלומר, אלה ייסורים בלא כל עוון, ואינם אלא ביטוי לאהבתו של ה'. וכפי שמוסיף שם התלמוד: 'כל שהקב"ה חפץ בו, מדכאו בייסורים'. ובעמוד הבא מבחין התלמוד במפורש בין 'מזבח כפרה' לבין 'ייסורים של אהבה'. בהקשר של מיתת ייסורין ואהבה אי אפשר שלא להזכיר את מיתתו של ר' עקיבה ש'היו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל', ואמר: 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "[ואהבת את ה' אלהיך] בכל נפשך" - אפילו הוא נוטל את נפשך. אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו?' (ברכות סא ע"ב). להשגה זו לא זכה משה רבינו: כשמשה ראה את מיתתו של ר' עקיבה בא בטרוניה: 'זו תורה וזו שכרה?!' (מנחות כט ע"ב). משה העמיק פחות מר' עקיבה בסודות הארוטיקה של הקב"ה, ולא הבין שהייסורים הם שיא האהבה (לפיכך גם התלבט בסוד 'צדיק ורע לו', בלי שירד לעומקו, ראה ברכות ז, ע"א), ולכן לו ניתנה מיתת הנשיקה הקלה, ולר' עקיבא מיתת הייסורים, שיא העונג האלהי.

קידוש השם

ר' עקיבה, שיצאה נשמתו באחד, נחשב ראש ודוגמה למקדשי השם בדורות שלאחריו. אכן, לא תמיד קיבלו היהודים את הרדיפות נגדם כעניין שלילי, שבו הם משמשים אובייקט פסיבי. לעתים ראו הם בכך הזדמנות להגשים את התכלית האנושית והאלהית, היא אהבת ה'. הגויים נחשבו בעיניהם רק ככלי ומכשיר להשיג מטרה זו, וכפיתרון למתח האמור שבין השאיפה הדתית למיתת אהבה לבין הציווי של המשך החיים והחברה, שעליו מבוססת הדת הציבורית.

על הפיכת קידוש השם לאידאל יעידו למשל הפיוטים העזים שנכתבו בימי גזירות תתנ"ו (מסע הצלב באירופה), ששם מוצג קידוש השם כריטואל נשגב, המצריך ברכה ותודה. ואף בזמנים שבהם המיתה על קידוש השם לא

היתה חיזיון שכיח, לא חדלו מיסטיקאים להתגעגע אליה. כך נמצא למשל ביומנו האינטימי של ר' יוסף קארו, הוא האיש שמצדו האחר היה מחבר ספר 'שולחן ערוך', סמלה של הדת המוסדית. ביומן מיסטי זה (הנקרא 'מגיד מישרים') ר' יוסף חוזר ומתגעגע שיזכה לעלות כקורבן עולה על המוקד, כפי שזכה לפניו שלמה מולכו. בתנועת חסידות הבעש"ט מצאנו כזאת לעתים בתור הנהגה לכלל: בכל עת ובכל שעה על האדם לשאוף למסור את נפשו על קידוש השם, כי זה כל האדם (ראה למשל 'צעטל קטן' לר' אלימלך מליז'אנסק). וכך נקבע בכוונת קריאת שמע של האר"י הקדוש: בכל יום ויום חייב כל אדם להתכוון למסור עצמו על קידוש השם, ובזמנים מסויימים אין די בכוונה זו, ויש צורך גם בהריגה בפועל.

בכוונות האר"י ובספר הזוהר נשמת הצדיק שיוצא בדרך זו אל אלוהיה מקיימת משימה חשובה בחיי המין של האלהות: הנשמה היא 'מים נוקבין', הזרע שמעלה הנקבה לעומת זרעו של הזכר, ושמאפשר את הזיווג בין הקב"ה לבין השכינה (זוהר ח"א ס ע"ס; רמד ע"ב). תיאור פיזיולוגי זה מתאים דווקא לדרך המחשבה הקבלית של ימי הביניים, אבל גם בדברי חז"ל אנו מוצאים הד עז לתפקיד שממלא מות הצדיק בחיים האירוטיים של האל, כוונתי לדברי הספד שנישא אחרי מותו של אחד החכמים: 'קצף על עולמו וחמס ממנו נפשות ושמח עליהם ככלה חדשה, רוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק' (מו"ק כה ע"ב). וכמדומני שראיתי גם שהיו שפרשו את עצם המושג 'קידוש השם' מלשון קידושי אשה.

מיתת כפרה וגאולה

עיקר כוונת מיתתו של הצדיק היא למען האל ואהבתו, אבל למיתה זו יש גם תוצר לוואי לטובת התחתונים הנשארים בחיים. כאשר בא האל על סיפוקו באהבו, הוא נרגע מזעפו וזעמו שוכך, ובאה כפרה וגאולה לעולם. וכך

קורבן הבן הביא את הניצחון או את ההצלה במקרים שהובאו לעיל: מקרהו של מלך מואב ושל בת יפתח ובאותו מקרה הנזכר אצל פילון מגבל. במקרה האחרון יש לציין שאף מי שהקריב את בנו היה אלוה בעצמו (האל 'אל'). וכך מצאנו גם באחת משלושותיה של היהדות: 'כי אהבה רבה אהב האלהים את העולם עד אשר נתן את בנו את יחידו' (ברית החדשה, בשורת יוחנן ג, טז). בהצגה כזאת של קורבן ישו הופכת האהבה הרצחנית לאהבה אלטרואיסטית מצדו של האל.

רעיון מיתת הצדיק למען כפרת הדור איננו מיוחד לנצרות. רעיון זה מצא לו ביטוי נאמן אצל חז"ל בציינם ש'צדיקים נתפסים על הדור' (שבת לג ע"ב). והגיון הדברים דומה: האל מוכן לסבול את חטאי בני האדם ואת אי נאמנותם, אם תתמצה אהבתו אל אהובו האחד, וישיב אליו את נשמתו.

מכאן רק כפשע אל זיהוי האהבה עם הגאולה המשיחית. זיהוי זה רווח בספרות חז"ל (כתובות קיא ע"א) ובספר הזוהר (ח"ב ט ע"א). הגאולה אינה יכולה לבוא לעולם עד שיתגבר האל על לבטיו הפנימיים. בדברי חז"ל אף מצאנו את הדעה שהאל לא יוכל להתגבר לעולם על לבטים אלה, ויישאר לעד כאשה המתייסרת בחבלי לידתה, הם חבלי משיח (סנהדרין צח ע"ב).

אכן, לפי תורת הקבלה עיקרה של הגאולה היא גאולתו של האל, ומימוש אהבתו בצורה הרמונית שלווה ונצחית. מטרה זו לא תוכל להתגשם בלי שינוי יסודי באופיו של האל. וכך, לפי תורת האידרות שבזוהר, בימי הגאולה לא ישלוט בעולם הפרצוף האלהי הנוכחי, הנקרא קצר אפיים (זעיר אנפין), שהוא עצבני ומסוכסך ומלא ארוס וזמה. ימות המשיח הם ימי שלטונו של ארך אפיים (אריך אנפין), שהוא זקן מלא רחמים ואהבת חסד, אחדותי ומיושב בדעתו. ואנו אין לנו אלא לחכות ולראות.