

הרהורים על המשמעות הדתית של מחקר הקבלה

יהודה ליבס

הדברים שאשמיע כאן הם אישיים ופרטיים, ולא רק משום שהם מביעים, כמו תמיד, את השקפת אומרם בלבד, אלא גם מפני שהם מתארים רק את מחקרי הקבלה שלי. כל חוקר שונה גם מבחינת המשמעות שהוא מייחס למחקרו. והפעם אכן צופה אנוכי התנגדות לא מעטה.

אני מבקש להעמיד על בעייתיות הנושא תוך עיון בעמדתו של מורי ורבי גרשם שלום, ראש חוקרי הקבלה, שהעמיק גם בשאלת המשמעות הנודעת למחקרו, ודבריו אכן מצטיינים באמביוולנטיות ההולמת היטב שאלה זו.

בראיון שנערך עמו בסוף ימיו סיכם שלום בתמציתיות: 'למצוא דרך אל המקורות [...] דבר זה ציין את מהלך חיי'.¹ מטרה דתית זו לא הצטמצמה בתחום האישי. בעיני שלום מחקר היהדות בדורו הוא חיל חלוץ בפעילות הציונית של תקומת ישראל. כך אפשר ללמוד למשל מן הביקורת הנוקבת שבמאמרו 'הרהורים על חכמת ישראל' שבגרמניה.² בניגוד לדרכו של המחקר הגלותי, מאתנו נדרש, בלשונו, 'גילוי הסוד של שיעור קומתנו האמיתי' (עמ' 399).

אומנם 'סוד שיעור קומה' זה, דרכו להתגלות דווקא בדרך החילונית של מחקר מקיף ונטול פניות, המתאפשר לראשונה עם כינון חרותו ומלאות חיו של העם. הציונות איננה כלל אידאולוגיה נרטיבית המקלקלת את שורת האובייקטיביות המדעית, אדרבא, היא היא המאפשרת, בלשונו,

לראות מבפנים [ההדגשה במקור], ללכת מן המרכז אל ההקף ללא רתיעה וללא פיזול! לבנות מחדש את כל בניין המדע לאור הניסיון ההיסטורי של היהודי היושב בתוך עמו ואשר אין לו חשבונות אחרים אלא ראיית הבעיות, המאורעות והמחשבות לפי אמיתות הוייתם, במסגרת של תפקידם ההיסטורי באומה (עמ' 398).

הסגולה העיקרית שצריכה לדעת שלום לאפיין את המחקר בדור התקומה היא האובייקטיביות, ובלשונו,

* הרצאה שנישאה בכנס 'קבלה, מיסטיקה וישראליות', במכון ון-ליר ירושלים, י"ט סיון תש"ס.

¹ 'עם גרשם שלום', נדפס בספרו *דברים בגו*, עם עובד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 16.

² 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', *דברים בגו* (שם), עמ' 385-403.

המבט צריך לחדור לכל פרט ופרט – לבדוק אותו מחדש לאור המקורות, לתוך כל בעיה לחוד – לחשוב אותה מחדש ולרדת לעומקה (עמ' 399).

אובייקטיביות זאת מוצגת כניגוד לדרכם של אנשי חכמת ישראל לכתותיהם המפורטים באותו מאמר. אי אפשר למצוא אותה באמת אצל הקברנים, אותם שביקשו לייבש ולחסל במחקרם את המורשת היהודית ורק לערוך לה קבורה הגונה (שטיינשניידר וצונק), ובוודאי לא אצל האיזאולוגים (מסוגם של גייגר וגרץ), או אצל הרבים והגרועים מהם שבאו בעיקבותיהם, - האפולוגטים הסנטימנטליסטים.

אובייקטיביות מדעית היא ערך חילוני מובהק. אך לפי מחשבתו הפרדוכסאלית של שלום, רק מן האין הזה, דווקא מחילוניות המחקר, תוכל להיאצל בימינו משמעות דתית אמתית, כאומרו שם:

הביקורת ההיסטורית, זאת הנשמה החיה של חכמת ישראל, יכלה למלא את שליחותה רק מתוך הלך רוח חילוני, אנטי-תיאולוגי בעצם. האפיקורסים הגדולים שבין ראשי בונה, שירתו שירות רב את ענין האמונה. רק אמונה שבאה עד משבר יכלה לגלות, אם נשארו בה גרעינים של חיוניות (עמ' 397).

דברים אלה, שבהם תיאר שלום את היסודות הבריאים יותר שבחכמת ישראל, משקפים גם את תודעתו בנוגע למחקרו שלו, שדתיותו נזקקה תמיד לצעיפי האובייקטיביות, אולי בדומה לכלל הקבלי הקורדוברייני המפורסם – 'הגילוי סיבת ההעלם וההעלם סיבת הגילוי'. וכך אכן אמר שלום על עצמו בראיון הנזכר שנערך עמו בסוף ימיו: 'החילוניות שלי נפגמת ביסודה, בנקודת הנקודות שלה, על ידי העובדה שאני אדם דתי'.³ והכשר מעין זה העניק באותו ראיון גם למדינה החילונית:

יכול להיות שפעם בעתיד יהיה שלטון כללי בו אסור יהיה לדבר על אלהים, אבל אז גם תתגבר האמונה בו. שלטון חילוני פותח יותר אפשרויות לגילוי הכוחות החיוביים באדם הקשורים במשהו שיש בו ניצוץ (עמ' 42).

מהכשר כזה אפשר לפתח דיאלקטיקה של חיוב דתי עקרוני של המדינה החילונית, שאינה שונה הרבה מן הדיאלקטיקה ששימשה לרב קוק לאותו צורך עצמו, הגם ששני ההוגים הוציאו ממנה מסקנות שונות מאוד הלכה למעשה.

שלום אכן טווה בקנאות את מסכי האובייקטיביות, ובעזרתם הבדיל כמעט בכוח בינו לבין מושא מחקרו. במאמר אחר שלו, 'הרהורים על אפשרות

³ *דברים בגו* (שם), עמ' 51.

של מיסטיקה יהודית בימינו,⁴ טורח שלום לשלול את אפשרותה של 'קבלה חדשה' שתהיה המשך אמיתי לקבלה הישנה, מאחר שהקבלה נבנית מדרשנות מחודשת על המקראות, ופעילות כזאת תלויה באמונה בעיקר תורה מן השמים בצורתו המסורתית, שהיא לדעתו ראיית התורה כ'גוף התגלות בעל משמעות אין סופית'. מאחר שאמונה זו איננה אפשרית לאדם המודרני, הרי שמיסטיקה יהודית חדשה תהיה בהכרח 'אנרכיסטית מבחינה דתית'.⁵

כאן, דומני, הפריז שלום על המידה בצעיפי האובייקטיביות שלו. מאחורי פירוש חודר ומאיר עיניים להנחת היסוד שעליו מושתתת הקבלה העתיקה, אפשר למצוא כאן הנחה פשטנית במקצת דווקא בנוגע לקרוב יותר, לפשט הטקסטואלי המתגלה בדרך מחקרית. אפשר לשלול את גישתו גם בלי לנקוט בקיצוניות ההפוכה, בגישה האולטרה פוסט-מודרניסטית שהופכת כל ספר לטקסט בלא משמעות מצד עצמו, שכל קורא רשאי לעשות בו כרצונו. גם אנכי המתנגד בתוקף לגישה זו, וסבור שהחוקר צריך לגשת בענוה אל הספר כישות חיצונית שיש לה מה ללמד ושאינ מחקר בלי שאיפה לאובייקטיביות, גם אני מכיר בכך שהכתוב איננו נקרא מאיליו ואינו קיים כשהוא לעצמו בלבד, ושמשמעותו נקבעת גם על ידי הקורא והחוקר. הכותב והקורא שניהם שותפים ליצירה, שהיא בעצם פגישה ביניהם. נמצא אפוא שכל מחקר נוטל חלק גם ביצירת מושאו, ובכל מחקר יש גם מן המדרש, אף אם זה דרש שעל דרך הפשט.

אף 'מדעיות' יתר עשויה אכן לקלקל את השורה. זוגמה לכך אפשר למצוא בשאלת מחברו של ספר הזוהר. כידוע בראשית דרכו שלל שלום את מחברותו של ר' משה די ליאון, ואחר כך חזר בו מדעתו זו. פעם סיפר לי, במעין בדיחות דעת, שכאשר החזיק בדעתו הקודמת היה תחת השפעת תורת אחד-העם על 'שר האומה', וחשב ששר זה הוא שכתב את ספר הזוהר. אפשר אפוא שהרצון לברוח ממיתוס 'שר האומה' הוא שהכתיב לשלום את הדעה בדבר מחברותו של רמז"ל, שכן מעולם לא סתר הוא לגופן את הטענות שהביא בתחילה נגד דעה זו.⁶

כזה הוא גם יחסו של שלום כלפי המרכיב הדתי-משיחי של הציונות. ידוע ידוע כי זהו רכיב קיים ומהותי, שלא יעלם בהתעלמות מקיומו. יתר על כן. הוא אף התייחס אליו בחיוב, ולא רק בימי נעוריו, כשפקדוהו חלומות

⁴ *דברים בגו*, עמ' 71-83.

⁵ שם, עמ' 80. באופיו זה של רעיון ההתגלות בקבלה העמיק שלום גם במאמרו 'הגיגים על תיאולוגיה יהודית', *דברים בגו* (שם), עמ' 597-590.

⁶ ראה במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: י. דן (עורך), *ספר הזוהר וזוהר: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית*, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 71-1.

ויומרות נבואיות ומשיחיות,⁷ גם בבגרותו לא ויתר שלום על הכיסופים המסורתיים לגאולה. בדבריו בדיון שנערך בשנת תשכ"ג, ושנדפסו תחת הכותרת 'הגלות כיום התרוקנה מניצני הגאולה',⁸ מתמרמר שלום על כך שכמעט רק ב'מחנה שלומי אמוני ישראל' מצויים היום בעלי הכרה יהודית 'המחייבת לא רק את רציפות תולדותינו אלא גם את רציפות הפירוש שניתן לתולדות אלה באלפיים השנים האחרונות' (עמ' 219).

מאיזך גיסא, מדברי שלום בסיכום מאמרו 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', בהמשך לקביעה שהציונות 'לא מסרה את עצמה כליל למשיחיות', עולה קריאה לפעול בגבורה להגבלתו של היסוד המשיחי בציונות עד כמה שניתן. לדבריו

האם יהא או לא יהא ביכלתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הממשית בלא לכלות עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקיה – זוהי השאלה שהיהודי בן דורנו, מתוך עברו הגדול והרה-הסכנות, מציב בפני שעתו ועתידו.⁹

דברים אלה ושכמותם עוררו רבים לחשוב ששלום שולל את המשיחיות, אך הוא עצמו התקומם כנגד סברה זו בראיון הנזכר שנערך בסוף ימיו, ואמר:

לא נכון שאני אנטי משיחי, אני נתון מאוד לצד זה. אינני מתייאש מזה. אבל יכול להיות שכתבתי עוררה אותם לכתוב שאני יהודי השולל את הרעיון המשיחי, מפני שמחירו היה גבוה מדי.¹⁰

דיאלקטיקה דומה מאפיינת גם את יחסו של שלום אל הלשון העברית, כפי שאפשר ללמוד מדבריו במכתבו המפורסם לפרנץ רוזנצווייג:

אלהים לא יוותר אילם בשפה שבו השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו. המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם. הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקאליפטית הזאת, לא תגרום לאובדננו.¹¹

⁷ ראה רבקה הורוביץ, 'מאבקי גרשם שלום הצעיר', מדור 'תרבות וספרות', האלק 22.9.95. המאמר מצוי באוסף שלום שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, וסימנו ש 480.

⁸ 'הגלות כיום התרוקנה מניצני הגאולה', *דברים בגו* (שם), עמ' 217-221.

⁹ *דברים בגו* (שם), עמ' 190. תרגם מאנגלית מ. מייזלש.

¹⁰ *דברים בגו*, עמ' 33.

¹¹ גרשם שלום, 'הצהרת אמונים לשפה שלנו', מכתב לפרנץ רוזנצווייג 26.12.1926, תרגום אברהם הוס, בתוך: גרשם שלום, *עוד דבר*, עם עובד, תל-אביב תש"ן, עמ' 60.

כותרתו של המכתב, שמסיומו נלקחה פסקה זו, היא 'הצהרת אמונים לשפה שלנו'. אך דומה שהסכנה ששלום מצביע עליה בפסקה זו כמעט גרמה לו לוותר על אמוניו לשפה, גם אם חלק גדול מכתביו כתובים עברית (חריג בולט הוא ספרו העקרוני והכללי ביותר *Major Trends in Jewish Mysticism*, שכפי שידוע לי שלום התנגד לכל ההצעות לתרגמו).

אך הבעיה האמיתית היא במקום שבו משתמע מדברי שלום כאילו הלועזות, ואף הנוכריות, היא מטבעו של המחקר האמתי. כוונתי למסתו הגרמנית 'על מחקר הקבלה מרויכלין ועד ההווה'¹², שבה העמיד הוא את עצמו כחוליה בשלשלת מחקר הקבלה שראשיתה יוהנס רויכלין (בראשית המאה השש-עשרה). כאן עומד הקורא נרעש – במה זכה רויכלין להיחשב חוקר יותר מאשר, למשל, הרמ"ק, המקובל היהודי בן אותה תקופה, ופרשן הספרות הזוהרית? האם טובה יותר ידיעתו במקורות העבריים? או האם אובייקטיבית יותר גישתו של מקובל נוצרי זה, שמוצא למשל בשם המפורש (בתוספת האות שין) את שמו של ישו?

בעיה זו אינה מיוחדת רק לשלום (שאני מבקש להניח עתה את הדיון בו). גם היום קיימת דעה משונה כזו, אלא שהיום נשמעת היא לא מפי חסידים דיאלקטיים כשלום, אלא מתוך אינדיפרנטיות אמיתית. הכינוי 'מקובל' אף שימש כשם גנאי בוויכוח בין חוקרי הקבלה לפני שנים מועטות. ולא זו בלבד, לא מכבר שמעתי שדוברים בכנס מדעי מצאו פגם בכך שרוב חוקרי מדעי היהדות יהודים הם, וחלקם אפילו שומרי תורה ומצוות. דעתי ממש הפוכה. החוקר שאין לו אמפתיה עם נושא מחקרו לא יוכל להבין את אשר לפניו. כמובן, חסיד שוטה אסור לו להיות. עליו לקבל על עצמו גם הסתכלות מבחוק, ואסור לו להכפיף את דעתו לדעות קדומות ולשום אותוריטה של בשר ודם. הזדהות תוכנית יכולה אומנם לקלקל את השורה, אבל לא כך האהבה. אין לעסוק אלא במה שאוהבים. אם מישהו יזהה יסוד של אהבה למשל במחקרי *הזוהר* שלי, אודה על האמת. ולא אראה בכך חוסר מדעיות.

גם קשר אישי אל המסורת ועולמה עשוי רק לעזור, כפי שאפשר ללמוד מדוגמאות רבות. כאן אני נזכר במורי ורבי אפרים גוטליב ז"ל, שבצד היותו חוקר קבלה מצוין היה גם מקפיד על קלה כבחמורה. אני אף סבור שהרקע המסורתי ואף האוירה המיסטית של הרי הקרפטים שבהם נתגדל משה אידל, גדול חוקרי הקבלה בדורנו, פועלים את פעולתם ביודעין או בלא יודעין, ותורמים להשגיו הכבירים. וכך הוא בודאי במחקריה העמוקים של חברתנו

¹² Gershom Scholem, 'Die Erforschung der Kabbala, von Reuchlin bis zur Gegenwart', in his *Judaica* III, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, pp 247-263

חביבה פדיה, שעוצמתם הייחודית קשורה בוודאי לשילוב בין המדעיות הקפדנית למסורת הקבלה החיה במשפחתה, מאז אבי זקנה ר' יהודה פתיה, גדול המקובלים שבדורות האחרונים.

אין צורך ואין שחר גם בבריחה מבחינת התלמוד-תורה שבהכרח מתלווה למחקר. המחקר אומנם מתבצע באופן בלתי ריטואלי, ועילתו אינה דווקא תוקפה ההלכתי של מצוות הלימוד, אך גם כך אפשר עוד לחוש בו משהו מתלמודם של ראשונים. עיסוק זה הוא חיינו ואורך ימינו ובו נהגה יומם ולילה, ובלעדיו אנו כדגים מחוץ למים, כדברי המשל המפורסם של ר' עקיבה. יכול אני אף לחזור בהזדהות גמורה על דברי משורר התהלים, 'לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעוניי'. זה היסוד והשורש של עיסוקי, וכל 'משמעות' תיאורטית שאמצא לו אינה אלא 'הרהורים' שבדיעבד.

לפיכך אינני שותף לקולות ההסתייגות מן המקום המרכזי שמייחד המחקר לטקסט, כי דווקא כאן יכול החוקר להתקרב קרבה יתרה למחקרו, שהרי היצירה היהודית היא תמיד פרשנות של טקסטים קודמים, והחוקר אינו אלא כמוסיף נדבך פרשני נוסף. חוץ מזה, בלימוד הספרים מכבד החוקר את תודעתם ורצונם של הנחקרים, כי ביצירה הספרותית של חכמי ישראל ובתוכם המקובלים, שהיא מדהימה אף בקפפה וממשיכה להיכתב גם היום, הם עצמם מצביעים על הדרך שבה מבקשים הם להילמד, ומה גם כשמדובר בחכמים מדורות קודמים שהטקסט הוא הדרך היחידה מאתנו אליהם.

אכן, אין גם לטשטש את הגבולות שבין תלמוד תורה מסורתי לבין המחקר האקדמי, אך יש לשאוף להבנה מקסימלית בהתערבות חיצונית מינימלית, ולהימנע גם מהתנשאות מרוחקת וגם ממניפולציה טפילית. אינני מעריך מאוד את המחקר הסוציולוגי-אנתרופולוגי-פסיכולוגי, שנוטה להידרדר לפובליציסטיקה מגמתית, אלא אם כן מדובר בהבהרת נושאים אלה בתורת המקובלים עצמם, כגון האר"י הקדוש, שכאן מצוי מוקד קבלתו, וכבר ניסיתי להפנות לכך את זרקורי המחקר במאמרי המתודולוגי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה'¹³.

כמובן, על המחקר לשאול את הטקסט שאלות רחבות יותר מאלה הנשאלות בבית המדרש, ולהציג את התרבות היהודית בקונטקסט היסטורי-גיאוגרפי, הן בהתפתחותה הפנימית והן כחלק מן התרבות העולמית. לשם כך יש ללמוד הרבה שפות ותרבויות, ושלא כדברי ר' ישמעאל, שהתיר ללמוד חכמה יוונית רק ב'שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה' (מנחות צט ע"ב), בשבילנו גם על אלה נאמר 'והגית בו יומם ולילה'.

¹³ פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170.

ואין הכוונה רק לחיפוש במקורות זרים לשם הבנת היהדות, אלא להתעמקות לשמה בתרבויות העולם, שהיהדות נוטלת בהן חלק. זאת בתנאי שלא נטשטש את הייחוד היהודי, כפי שנעשה חוששני בתכנית כנס זה המוקדש לקבלה, והריטואל המסכם שלו הוא ד'כר צופי. יתר על כן, נקודת המוצא הראויה לכל לימודי נְכַר היא תרבותנו שלנו, כמשתמע מדברי שלום דלעיל, שביקש 'לראות מבפנים, ללכת מן המרכז אל ההקף', ובהתאם לגישה הציונית ההרצליאנית, שביקשה לחזור אל חיי העולם דרך חזרה אל העצמי. מנקודת ראות כזאת, יש לציין, כל פוסט-ציונות היא גם פוסט-אנושות.

הדרישה שחוקר יהדות ירכוש לו תרבויות ולשונות זרות, איננה כרוכה, אם כן, בהשקפה הרווחת שכל התרבויות שוות. הדרך הנכונה היא להתחיל מן הלשונות שמהן עלתה התרבות המודרנית ואף היהודית, והן יוונית, לטינית וערבית, ומן התרבויות והדתות היותר רלוונטיות, כלומר לא הינדואיזם ובודהיזם אלא הקלאסיקה, הנצרות והאסלאם. הערבית והאסלאם ראויים להעמקה בזכות עצמם ומקומם בתולדות היהדות, ואינם זקוקים לאידאולוגיה שדורשת להם בלעדיות. אנטי-אָרוצנטריזם כגון זה יכונה בצדק - ברבריות.

וגם על אינטרדיסציפלינאריות אינני ממליץ. זו משקפת יותר סגירות מאשר פתיחות, בהניחה שיש קיום לדיסציפלינות שונות, שאלביא דאמת אינן אלא אמצעי דידקטי בראשית חינוכו של תלמיד (דיסציפולוס בלטינית) שעדיין לא גיבש את דרכו. שום אמת לא תצמח מאיליה משטח ההפקר שלא נכבש בידי הידיעה. גם דיאלוגים בין-דתיים אינם פוריים בעיני. אלה מטבעם או חנפניים או תוקפניים, או מטשטשים את הגבולות בין הדתות או מחדדים אותם יותר מדי, ובאים בדרך כלל במקום התעמקות במקורות.

וכאן אשים את נפשי בכפי ואביע התנגדות אף לקודש הקודשים – נסיעה מרובה לחו"ל לשבתונים ולכינוסים, אשר מרבים לא העמקה אלא תלישות מחקרית ותרבותית, בהופכם את הסביבה המקצועית הבין לאומית למולדתם האמתית של החוקרים. הרצון להשתלב בסביבה זו ולמצוא חן בעיניה הוא לדעתי מן הגורמים העיקריים לפוסט-ציונות הרווחת בחוגים אקדמאיים.

כאן ימצא גם הסבר למוטציה המשונה של חוקרים ישראליים במדעי היהדות שמפרסמים מחקרים ראשוניים דווקא באנגלית. הם אינם נוהגים כך מחמת החשש שהביע שלום; לא הסכנה שבמתח הדתי שבלשון העברית מביאה אותם לכך אלא התממשותה של הסכנה ההפוכה - חומר הנפץ שבלשון כבר נוטרל אצלם עד גמירה, ואין הם חשים בזיקה בין לשון כתיבתם ללשון המקורות, ולא במשמעות מיוחדת לעיסוק ביהדות ובלשון העברית, ואף לא בזיקה לארץ וליושביה.

זאת יש לראות כחלק מתהליך רחב, שמצד אחד הופך את העולם למעין כפר וירטואלי, ומאיזך גיסא מעניק חשיבות יתר לאני ולפרט, שבין כך ובין כך נגרם לו עוול כבד, כי הפרט הולך לאיבוד גם בפרטיותו המבודדת וגם בקרב המון פרטים מנותקים ממכנה משותף אמיתי. מציאות זו קוראת היום, אף יותר מאשר בימי שלום, לחזור ולהדגיש את תפקידו של מחקר מדעי היהדות בתוך המפעל ההולך ונשכח (או אף מושכח) של תחיית האומה. וכאן יש לדעתי תפקיד חשוב במיוחד דווקא לתורת הסוד, שכן זו חורגת מן העולם האינטלקטואלי גרידה, וכוללת גם את שאר שכבות הנפש ואת מלאות החיים.

אמרתי 'תורת הסוד' כי לדעתי המלה 'מיסטיקה' קולעת פחות בהקשר היהודי, שבו כרוכה בדרך כלל הרוחניות הדתית ביסוד הלאומי. כך הוא בזרמים העיקריים של הקבלה, ובראש וראשונה בספר הזוהר, שלתיאור הרוחניות שלו, שבזוהר עצמו נקראת 'זוהר', הצעתי את המלה הלועזית 'אָרוֹס', בהדגישי את הצד הפרסונאלי והקבוצתי שבפעילות הקבלית.¹⁴ ואם בכל זאת נדבר על מיסטיקה, אני ממליץ להחליף את 'מיסטיקה יהודית' ב'יהדות מיסטית', כשהיהדות היא העצם והמיסטיות היא תוארו ולא להפך, גם אם בכך נרד ברייטינג אצל מי שתרים בין המיסטיקות השונות, כשיתברר שבשביל קבלה צריך הרבה תלמוד. על מחקר הקבלה גם לעודד העמקה מיסטית וגם להציב לה גבולות, כי לא עם הארץ חסיד ומיסטיקאי.

המונח 'מיתוס' מתאים יותר להבנת עניינה של תורת הסוד היהודית, ולחשיבותה בימינו. המיתוס הוא סיפור האלהות, המתחדש תמיד ונשאר בקדמוניותו, ולעולם נשמר בו לאל היסוד הפרסונאלי והפרטיקולארי, שאיננו ניתן לרדוקציה מושגית, ומעניק, מניה וביה, השגחה פרטית גם לזהותם העצמית של עובדיו. בניגוד לדיבת רבים המיתוס הוא מאושיות הדת היהודית (באשר היא דת), ואף אינו מיוחד דווקא לקבלה, כפי שאני עצמי הוטעיתי לחשוב בתחילת דרכי. אדרבא, המקרא והתלמוד מיתיים יותר,¹⁵ כי בהם המיתוס חי יותר ופחות מודע לעצמו.¹⁶

העיסוק במיתוס והפנמתו בחיים ובתרבות, אכן מתאימים במיוחד לימי שיבת ציון. יכולתי להצביע על תודעה כזאת בספר הזוהר, שביקש לחבר בין הגאולה הלאומית לבין תיקון האלהות, שהוא החזרת ממדיה המיתיים. יכולתי אף להשוות זאת בכללים ובפרטים עם תודעתו של יונתן רטוש,

¹⁴ ראה מאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

¹⁵ 'De Natura Dei': המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדריין (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 339-342.

¹⁶ כך שאפשר לראות למשל בדמותו של השופט שמשון, הקרוס היהודי הדומה להרקולס, שהתלמוד אינו מהסס לציין שדרך שפיטתו דומה לדרכו של האל (סוטה י ע"א).

משורר גדול של תחייתנו, שלא חלם על השוואה כזאת, בהיותו מורד ביהדות, שכמו רבים הוטעה לחשוב שהיא בלתי מיתית.¹⁷

ככל שרב-גוני הוא המיתוס היהודי, תמיד ניכר בו היסוד הלאומי. המימדים האלהיים שמעניק הוא לגלות ולגאולה עשויים להאציל מרוחניותם גם על חיי העם בארצו ועל רצון החיים, שהתרופף בזמן האחרון. אין אמת בסברה הליבוּביצ'יאנית שאין אנשים קדושים ומקומות קדושים ולא יכולה להיות קדושה בממסדים שלטוניים, אך לפתח זה רובצת כידוע גם הטעות ההפוכה, חילול הקודש והפיכתו כלי למטרות ארציות. מתבקשת אפוא העמקה בהבנת מהות המיתוס הדתי, שהוא, כפי שביקשתי להראות במסתי 'יהדות ומיתוס',¹⁸ איננו קבוע אלא משתנה תדיר, ואיננו קונקרטי עד גמירה, ומקומו בתוֹך הדיאלקטי שבין הגשמי לבין המופשט, בין הפרטיקולארי לאוניברסאלי, בין האישי ללאומי. כפי שאפשר להורגו בהפשטות, כך אפשר לעשות זאת גם בשיטוח של קונקרטיזציה, כמו שעשו לפי *הזוהר* עובדי עגל הזהב, שהסתפקו בקונקרטי, 'אלה אלהיך ישראל', והרחיקו מכאן את מילת השאלה 'מי'. כי רק צירופם של 'אלה' ו'מי' נותן 'אלהים'.

המיתוס איננו נְכָטִיב סובייקטיבי.¹⁹ הוא אינו רק תלוי בדת ובתרבות הוא גם יסודן, ודקונסטרוקציה בלתי קונסרוקטיבית שלו היא בבחינת התאבדות אישית ולאומית. המיתוס היהודי איננו נתון לאדם שיעשה בו כרצונו, כי יש לו 'דרכים' משלו (כלשון *הזוהר*), תורה הוא ולימוד היא צריכה. אך גם איננו קפוא וחד משמעי, אלא מעודד חידוש ויצירתיות, כי מקומו גם בין הטרנומיות לאוטונומיות. יכולתי להראות שמקורות רבים (כתבי חז"ל, *ספר הזוהר* והקבלה וכן ר' נחמן) מפגינים מודעות לכך שהאל אינו רק בורא את האדם בצלמו אלא גם נברא על ידיו (ושוב בצלם). אך דומה שעתה הגיע הזמן דווקא להדגיש את ההפך, שהאל אינו רק נברא אלא גם בורא.

העמקה כזאת במקורותינו נחוצה דווקא היום, כאשר תש כוחו של הקונקרטי גרָדה, כשעצם הפעילות ההתיישבותית כבר אין בה כדי למלא את הנפש, כפי שהיה בתחילה. אולי צדק הרב קוק שראה בחילוניותם של ראשוני הציונות צורך דתי, כסם שכנגד ניוון הדת. אך לא כן היום, כשלמרבה הצער

¹⁷ ראה במאמרי 'מיתוס תיקון האלהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש', *אלפיים 7* (תשנ"ג), עמ' 9-26.

¹⁸ *דימוי יד* (חורף תשנ"ז), עמ' 6-15.

¹⁹ לנושא זה הוקדשה הרצאתו של אליעזר שביד (שלכבודו פורסם המאמר הנוכחי בראשונה), 'ההיסטוריה בין מיתוס לנרטיב', שנישאה בכנס לחקר המיתוס באוניברסיטת תל-אביב, בחורף תש"ס.

הוכחה כחסרת יסוד האופטימיות של הרב, שהניח שהסינתזה בין הרוחני ובין הגשמי תבוא בהכרח, וכמעט מאיליה.

במקרים שבהם התקיימה סינתזה כזאת נשאה היא בדרך כלל זיהוי פשטני חד-חד-ערכי של המציאות הפוליטית והמיתוס הדתי, מה שגרם להגשמתו והרדדתו. אולי אשם בכך גם אופיו הבלתי פרסונאלי של המיתוס התיאולוגי הקוקיסטי, שגרם לאנשים להניח שהתוכנית האלהית מונחת בכיסם. אך בתקופה האחרונה התגשמה ביתר שאת הסכנה ההפוכה - ההשתקעות בקונקרטי גרמה באופן דיאלקטי, עם ההתפתחות הטכנולוגית העכשווית (ובמיוחד האינטרנט), דווקא התרחקות מיסוד הקונקרטי עצמו, מן האדמה ומן העבודה, מעונות השנה, מאחריות חברתית ואף מעצם המקום הפיזי. ואף כשלא הגיעו הדברים לידי התנתקות גופנית - ירידה מן הארץ - חלה לעתים קרובות התנתקות רוחנית קוסמופוליטית, העשויה להביא להתרחקות מן הדת והתרבות היהודית עד כדי התנערות מן הזהות הלאומית, או לחילופין אימוץ דתיות לא-ציונית.

מול כל זאת יוכל אולי המיתוס העתיק לשמש בסיס לתנועות של תחיה רוחנית, בתנאי שיוצג ויובן באופן נכון, כבעל חוט שדרה שהוא גם חזק ואחדותי, וגם גמיש ורב-אפשרויות. שניות זו נחוצה כדי לשמור על עומק המיתוס מפני הדרדרות אל אידאולוגיות הצהרתיות פונדמנטליסטיות ואורתודוכסיות המנוגדות בעצם לטבעו (יש לזכור שהדוגמאטיקה היהודית נוצרה בעיקרה דווקא לשם מאבק נגד המיתוס על-ידי הזרם הרציונאליסטי ובראשו הרמב"ם).²⁰

עלי להבהיר שהתנגדותי לאורתודוכסיה המחשבתית (האנטי-מיתית), אין בה שמץ של התנגדות לדבקות בדת ומצוותיה. אדרבה, מכיר אני טובה לחרדים, המשמרים בקפדנות כזו את המבנה העצום של ההלכה, שבבנינו השקיעו כל כך הרבה חכמים כל כך הרבה דורות כל כך הרבה אנרגיה. לולי הם בוודאי לא היה לי מנוס אלא ליטול על עצמי תפקיד זה על כל פרטיו ודקדוקיו. ההלכה היא הדת והיא גם היכל המיתוס, שאין לו קיום בלי שומריה. הדת הלא תופעה חברתית היא. אין דת בלי דתיים ובלי ממסדים דתיים, טובים יותר או טובים פחות. אלה אף משמשים רקע הכרחי ובסיס דיאלקטי לכל אנארכיזם דתי או רליגיוזיות בלתי ממסדית.

אמנם גם בלבי ביקורת כנגד החרדים בעניין העמדות הבלתי-ציוניות שעדיין רווחות בקרבם ובנושא הגיוס לצה"ל, אך זו קלה יותר מאשר הביקורת כנגד החילוניות החדשה. בעוד שמעמדתם הטרומ-ציונית של החרדים יש דרך אל הציונות, הפוסט-ציונות, חוששני, כל באיה לא ישובון.

²⁰ ראה הלכות תשובה ג, ז-ח. וכן פירוש המשנה, הקדמת פרק 'חלק' (שלושה עשר עיקרים).

אני מעריך ביותר את חלקם של החרדים בשמירת התרבות ובפיתוחה, ונדמה לי שחלים בקהילותיהם תהליכים תרבותיים עמוקים וחשובים ומזומן להם תפקיד חיוני בתחייה הרוחנית המקווה של מדינת ישראל. אינני שותף לדעותיהם של חברים למקצוע המזלזלים במקובלים הפועלים בתוכנו - לא הרב כדורי ילמד ממני מהי קבלה, אלא עלינו החוקרים ללמוד ממנו. אגב, מצבי אינו מאפשר לי גם להלין על הכספים שניתנים ללומדי תורה, כי דומה שאני עצמי מקבל מן הקופה הציבורית יותר מבני הישיבות עבור עיסוק באותה תורה עצמה.

אני מתנגד לכל אורתודוכסיה ולא רק לדתית. אינני רותם את המיתוס לשיריון הלכי הרוח המקובלים בחברה. ממש אינני מתכווין להביא עוד כשפים למצרים. אינני שותף לנסיונות להתאים את הדת לרוח הזמן, ואף לא לזעם הקדוש של עיתונאים חילוניים המתריסים כנגד הרבנים משום שאינם משמיעים את קולם בתמיכה בכל מיני דברים שנראים כטובים וצודקים. בעיני זו חוצפה כלפי שמיא. איפכא מסתברא. הדת, בהיותה חוכמה אלהית ועתיקה, מתאימה דווקא לשמש סם שכנגד ואופוזיציה מתמדת לכל המקובל והנפוץ, הרדוד והפוליטיקלי-קורקט. חופש רב מוצא אני בדיקונסטרוקציה של ההווה הכרוכה בשקיעה במושגי העבר, וכך גם במחקר, שבהם אינני מנסה לקרב את העבר למושגי ההווה אלא להפך - לסלול דרכים מהכא להתם.

עם זאת, לא אכחיש, למחקר העבר יש גם מה לומר בשאלות השעה. אף שהקפדתי תמיד שלא להתייחס לכך לא בכתיבה אקדמית ולא בהוראה אוניברסיטאית, משהו מן המיתוס העתיק נגלה לי אף במאורעות ההווה. מלחמת ששת הימים, שבה לקחתי חלק כמש"ק בצנחנים, היתה מאורע מעצב בחיי, ועדיין לא פג ממני רושם בחינת הנס שבאותו ניצחון, למרות כל מה שמאז קרה ושנהוג היום לומר. אבל, כפי שאומר הרמב"ם, זה טבע הנס - שאיננו מתמיד. קשה להתייחס לאורך זמן למאורע ספציפי ולמציאות בשטח בגישה הדיאלקטית הראויה למיתוס, כלומר בחיוב אירוני.

בשנת 1977 אף נטלתי חלק בתנועת ההתנחלות, בגרעין שהקים את הישוב שילה, אך עזבתי אחרי חודשים ספורים וויכוחים אין קץ, שבהם ניסיתי לשכנע את חברי לגרעין להעביר את מרכז הכובד של פעילותם מן הפוליטיקה, ולסגל ערכים יותר אינדיבידואליים ואוניברסאליים, שיתבטאו בחיי הרמוניה עם הטבע ועם השכנים. בדיעבד נראה שהיתה בכך נאיביות מצדי, מפני שחשבתי ששאלת הגבולות והביטחון כבר נקבעה לטובתנו, והגיעה השעה לאזן אותה בהומניזם כלפי הערבים, שנראו אז כגרים בארצנו.

אך היום נטתה המטוטלת במידה מבהילה לצד ההפוך, והיא קוראת לי להיאבק דווקא בעד הפרטיקולריזם והטריטוריה, ובמיוחד בקרב חבני בעולם האקדמי. כשם שבכיבוש עשוי להדלדל היסוד האוניברסליסטי, כך הסכמי

השלום דוחקים את היסוד הלאומי, שהתבצר כידוע גם בתחושת הסכנה הקיומית, שהפכה עתה לבלתי לגיטימית כאילו. למען הזיהוי של שלום עם ביטחון מציגים אנשי רוח את הלאומיות כמכשול, ואפילו שנאה בסיסית כלפי היהודים ומדינתם והזדהות עם האויב קונות להן מהלכים נוספים בקרבנו.

אך, דומני, כשם שהרגשת נצחיות הכיבוש והכרחיותו גורמת לחיסולו, כך תחסל אשליה דומה גם את השלום, משנעשה זה חזות הכול. אין שלום אלא בין שתי ישויות פרטיקולריות, וכשאחת מותרת בשבילו על עצמיותה, סופה להיכבש ולהיעלם. ויתור כזה לא נמצא בלאומיות הערבית, בעוד שאצלם התנועה הפוליטית המרכזים נקראת 'אלפתח' – בערבית כיבוש, אצלנו - כמעט חושש אני מלהזכיר שגם במקורותינו 'כיבוש' היא מלה חיובית.²¹ בתנאים כאלה השלום יהיה באמת 'שלום על ישראל', כפי שהיה אחרי חורבן הבית השני לפי עדותו של יוספוס, כשאספסיאנוס קיסר שיכן את כלי בית המקדש שנלקחו מירושלים דווקא במקדש שציוה לבנות לכבוד אלת השלום.²² שום דבר לא יימשך מאיליו בכח האינרציה. פוסט-ציונות תהפוך לפוסט-מורטם. יסוד השלום הוא רצון חיים וביטחון, ואלה תלויים בתודעה לאומית, וזו מצדה בהעמקה במסורת התרבות.

והכול עומד על הקרקע, כפי שחובה להדגיש דווקא בשעה זו של עייפות מ'בעיית השטחים' ורצון להיפטר ממנה במקום להיאבק על פתרונה. בהחלט יש זיקה בין ארץ נְרוּחַ. אפשר ללמוד זאת מסולון, שהיה ראשון למשוררים האתונאים, וגם כידוע המחוקק של אתונה, שחוקתו היתה יסוד ומצע לדמוקרטיה, לפילוסופיה ולתרבות בכלל. לפי הביוגרפיה שכתב עליו פלוטרכוס, כך היתה ראשיתו של סולון:²³ בימיו נתעייפו כבר האתונאים מהמלחמות הבלתי פוסקות שניטשו ביניהם לבין אנשי מְגֶנְהָה על האי סְלֶמִיס. לאי זה, השוכן ממש מול פיראוס נמלה של אתונה, נודעה חשיבות איסטרטגית ממדרגה ראשונה, לא פחות מאשר לרמת הגולן, ואכן שם כידוע ניגף הצי הפרסי לפני הצי היווני (האתונאי בעיקרו) כמאה שנה אחרי תקופתו של סולון. אך כאמור בימי סולון התעייפו האתונאים והחליטו להשאיר את האי בידי המגארים, ואף אסרו בעונש מוות על כל אדם להעלות על דל שפתיו את התביעה האתונאית על האי. עד כדי כך, ברוך השם, אצלנו עדיין לא הגיעה עוצמתו של הפוליטיקלי-קורקט.

²¹ ראה למשל את הויכוח בשאלה אם 'כיבוש יחיד שמיה כיבוש', גיטין ח ע"ב.

²² יוספוס פלאוויוס, *מלחמות היהודים*, ספר ז, פרק ה, פסקה ז.

²³ פלוטרכוס, *חיי אישים: אנשי יוון*, תרגם א. א. הלוי, ביאליק, ירושלים תשל"א, עמ'

צעירים רבים ביקשו אומנם לעורר את דעת הציבור האתונאי לטובת סלמיס, אך פחדו, עד שהחליט סולון לשמש להם לפה. הוא עשה עצמו משוגע, חבש כיפה על ראשו ורץ אל כיכר העיר כשהוא מושך אחריו המון סקרנים, ושם דיקלם בפניהם שיר אלגי בן מאה שורות, הפותח בדו-טור הבא (בתרגומי):

בְּאֵתִי אֲנִי כְּכֶרוֹז שְׁשֻׁלְחָה סְלִמִּיס הַנְּכֻסָּפֹת
נְדָר מְלִים, כְּלוֹמֵר שִׁיר, שְׁמִתִּי לִי תַחַת נְאוֹם.

שיר זה דווקא כן פעל את פעולתו, והאתונאים מינו את סולון לשר הצבא ששב וכבש את סלמיס.

סולון אף הביע את דעתו בדבר האידאל האנושי. לפי עדות הרודוטוס,²⁴ כשקרויסוס מלך לוד שאל את סולון מדוע אינו רואה בו את המאוסר באדם, ענה סולון, שהאוסר האנושי ניכר רק בשעת המיתה.

אינני חולם על השוואה עם סולון, אני מסתפק בפעילות מחקרית ותרבותית צנועה. גם לשום מפלגה פוליטית אינני משתייך. אך ברוח דברים אלה, דומני שנוטה אני דווקא לתנועת הטֵלֶבָּאן, ששמה הפרסי-ערבי פירושו 'דורשי החכמה',²⁵ ובעברית הוא ראשי תיבות של טוב למות בעד ארצנו.

²⁴ הרודוטוס, *הסטוריה*, א 32-30. תרגום בנימין שמרון ורחל צלניק-אברמוביץ, פפירוס, תל-אביב 1998, עמ' 48-50.

²⁵ 'טאלבאן' מקורו במלה הערבית 'טאלב' בתוספת סיומת הריבוי הפרסית 'אן'. 'טאלב' בערבית הוא בינוני פועל של הפועל 'טלב', שפירושו שאל ודרש, ומכאן 'טאלב' בערבית ובפרסית פירושו סטודנט, ממש כמו המלה 'סטודנט' בעצמה, שמקורה בלטינית *studens*, שהיא בינוני פועל של הפועל *studeo*, שפירושו 'שואף אני'. נושא השאיפה המובלע כאן הוא בוודאי הידע או החכמה, וכך דומה שהמקור הראשון של 'טאלב' ו'סטודנט', הוא במלה היוונית 'פילוסופוס', שפירושה המילולי והראשון הוא 'אוהב החכמה', וכך שימשה בפי מחדשיה, פיתגוראס ואחריו אפלטון, לפני שניתנה עניין ל'פילוסוף' במשמעו הטכני. אגב, בפרסית משמשת גם מלה נוספת במשמעות סטודנט, וגם היא מלה מורכבת שמשמעה הראשון הוא דורש התורה, והיא 'דְאָנְשָׁג'.