

מיתוס תיקון האלוהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש

מאת יהודה ליבס

היסודות הדומים

ההשוואה דלהלן בין ספר הזוהר ליונתן רטוש תבטס בעיקר על החלק העמוק, החדשני והמיתי ביותר של הזוהר, החלק הקרוי 'אידרא רבא'¹, ומצד שני על שירו הפרוגרמטי ביותר של רטוש – 'ההולכי בחושך'². סבורני שהשוואה כזאת עשויה להרים תרומה להבנת כל אחד משני המקורות ומעמד המיתוס בתוכם, ולספק דוגמא מבהירה למיתוס התיקון והתחיה ולזיקה אפשרית שבין שני האספקטים שלו – הסיפור האלהי (כלומר 'המיתוס' במובן הראשוני של המלה), והאידיאולוגיה הלאומית. ההשוואה תעסוק בדומה ובשונה שבשני המקורות, אבל מאחר שעצם הרעיון של השוואה כזאת עשוי להתמיה, ראיתי לנכון להצביע תחילה על היסודות הדומים, שיהיה מובן במה מדובר.

בתיאורו של מיתוס התיקון של אידרא רבא עסקתי באריכות במקום אחר³, לא אוכל לחזור כאן על הנאמר שם, ואסתפק בתיאור כללי של מה שנוגע לענייננו תוך הפנית הקורא למחקר האמור.

¹ זוהר ח"ג, כ"ז ע"ב – קמה ע"א. הזוהר עצמו מייחס לקטע זה עמקות למעלה משאר חלקיו שאינן 'אידרות', כפי שיוצא בפירוש מן ההקדמה הדרמאטית שבראשית אידרא רבא. הקדמה זו נידונה באריכות במאמרי רב הכמות 'המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236, ובעיקר בעמוד 118-170. על המושג 'אידרא' ועל ספרות האידרות ראה שם עמ' 78-88, 93-94.

² השיר נכתב משנת 1939 עד 1964 והתפרסם לראשונה בסתיו 1965 בחוברת השניה של 'קו'. לאחר מכן פורסם שוב בספר אחד עם 'שירי חרב', בהוצאת הדר, תל-אביב, 1977. ראה: יהושע פורת, שלח ועט בידו, מחברות לספרות, ישראל תשמ"ט, עמ' 319-323. הספר הינו ביוגרפיה מרהיבה של יונתן רטוש. על השם 'ההולכי בחושך' ראה להלן הערה 52.

³ במאמרי דלעיל בהערה 1. עוד על מיתוס זה ימצא המעיין במאמריי דלהלן בהערה 43 ובהערה 10. עוד על טבעו של המיתוס הזוהרי ראה במאמרי 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע כרך ד), עמ' 192-209.

אידרא רבא היא תיאור של כינוס ריטואלי, שעניינו תיקון דתי. בראש וראשונה תיקון האלהות עצמה, הזקוקה לכך בדחיפות. בראשית האידרא (דף קכח ע"ב) מתואר האל (בבחינתו העליונה הנקראת 'אריך אנפין' או 'עתיקא קדישא') (כפי שהיה קודם התיקון, בלתי ניתן להשגה ('לית דידע ליה')) ומכוסה בקרום שאינו נפסק. מצב זה מתואר כקלקלה – קלקלה באל העליון עצמו שממנה קלקלה בכל העולמות התחתונים, שכן, לפי פתגם פוליטי שימושי, אין עם בא על תיקונו אם אין המלך נתקן תחילה (קלה ע"א). פגם זה נראה בעיניי כמשקף את ההשקפה הפילוסופית על האל, שהוא בעיניהם מרוחק ונמנע ההשגה,⁴ ותיקונו הוא אכן בדרך של מיתזציה. במהלך האידרא מתקנים החברים את האל בהעניקם לו דמות אנתרופומורפית. הם מתארים (ובכך גם יוצרים!) את אברי פניו – כגולגולתו ומצחו עיניו ואוזניו שערו וזקנו (זה האחרון מתואר באריכות מיוחדת, על כל שלוש עשר תלתליו הנקראים תיקונים). פגם אחר ויסודי של האל היה פגם הרווקות, והוא שהביא לאסון החורבן שהאידרא באה לתקנו. ואכן האלוהות המתוקנת יש בה איזון של זכר ונקבה ('מתקלא'), ושיא תיקונה הוא בזיווגם.⁶ ושוב, הרווקות היא דרך מיתית להביע את תמונת האל הפילוסופית האנטי-מיתית, הנחשבת עקרה ומרוחקת, כי האל המיתי מצטיין דווקא במיניותו.

גם בשירו של רטוש נמצא תיקון כזה. אלהי ישראל בימיו הוא מת עקר ואנמי, וזקוק לתיקון בדרך המיתזציה. והוא התיקון המבוטא בשורות הבאות (שורות 51–69):

הוא אל חיי / זה קול אלי / נצב צופה בערפל / אשר נקומה
ונעירו / אשר נקומה ונחיו / אשר נדע בטא שמו / בפה מלא,
בהתקדש / בקול גדול ובהתגודד / ובקרוב דמים מקרב לב, /

⁴ רמז לכך אפשר למצוא גם בכינוי 'סבא דסבין' שבו מכונה פרצוף עתיקא קדישא לפני תיקונו (קכח ע"ב). בנוסף למשמעות 'הזקן המופלג' שהיא עיקר לפי הפשט, יש כאן גם רמז לשוני ל'סיבת הסיבות', שכך תוארה האלהות האימפרסונאלית של הפילוסופיה האריסטוטלית. גם בראשית אידרא זוטא (זוהר ח"ג, רפח ע"א) מתואר פרצוף זה במונחי הפילוסופיה (והפעם הניאו-אפלטונית) כמי שאינו ניתן להכרה כשהוא לעצמו, אלא רק 'בתיקוניו'. במחקרים דלעיל בהערה הקודמת עדיין לא עמדתי על הרקע 'הפילוסופי' של הפגימה באלהות.

⁵ ראה להלן הערה 59.

⁶ ראה שם עמ' 198–207.

אשר נשיב לו את אחיו / וגברותו ואת אוניו / אשר נשיב לו
נשותיו / וכל בניו בני אליים, / ואת אביהו אל הים / שכן
אפיק תהומותים, / והוא עומד צופה לאות / צופה לאלהים חיים
/ עולים מארץ ומאוב / בקרא בכח ובקול / יהוה עזוז וגבור /
יהוה איש מלחמה / קומה יהוה ויפוצו אויביך / וינוסו
משנאיך מפניך.

הביטוי בשפתיים של השם המפורש ככתיבתו הוא מסימני 'העולם
הבא', הוא עולם העתיד המתוקן, כבר בתלמוד (פסחים נ ע"א), אך
להמשך התיאור של תיקון האל בשיר ההולכי בחושך (שורות 74-81)
לא מצאנו מקבילה בספרות המסורתית אלא בזוהר ובקבלה שבעקבותיו:

מאשפות יקום אביון / וזה הדל מעפרותיו / והתנער כמו
שמשון / אשר צמחו מחלפותיו / יאחז בעמודי עולם / הוא
עולמו אשר צחה / ומקימי מעפר דל / מאשפות ירים אביון /

האל הדל הקם מעפרותיו, ואף מוקם על ידי המקובל, הוא תמונה
רגילה בקבלה. שם מתייחס ציור זה לבחינה התחתונה באלהות הנקראת
שכינה, ומכונה לעתים קרובות בכינוי 'דל'. בבוא הגאולה היא
מתנערת מעפר הגלות, וגם הזוהר משתמש כאן באותם פסוקים המצויים
ברקע שירו של רטוש: 'מקים מעפר דל מאשפות ירים אביון' (שמ"א
ב, ח)⁷ ו'התנערי מעפר קומי שבי ירושלם' (יש' נב ב).⁸ ובכך עוזר
לה גם המקובל, בשר ודם, בעת הריטואל המשיחי של 'תיקון חצות',
המתחיל בישיבה בעפר ובמהלכו מתנער ממנו המקובל.⁹

גם הסמל של צמיחת שער האלוהות בשעת תיקונה מצוי כבר לפני
רטוש. לעניין זה מוקדש חלק ניכר של ספרות האידרא ומקורות
קרובים לה.¹⁰ חברי האידרא מתקנים את שערות ראשו וזקנו של האל,
והוא עיקר תיקונו. השוואה מפורשת לשמשון לא מצאנו באידרא, אבל

⁷ למשל זוהר ח"א קע ע"א.

⁸ למשל ח"א קלד ע"א.

⁹ שני השלבים נקראים 'תיקון רחל' ו'תיקון לאה', ופותחו בקבלת האר"י. על התפתחות הריטואל ראה גרשם
שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 140-145.

¹⁰ בכך דנתי באריכות במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: ספר הזוהר ודורו (בעריכת יוסף דן)
ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), בעיקר בעמ' 41-54.

לפי ההקדמה שלפני האידרא (קכז ע"א-ע"ב) כל עניין תיקון האידרא קשור לתיקון הנזיר (לפיכך הובאה האידרא דווקא בפרשת נשא, פרשת הנזיר¹¹), שמשון משמש לו דוגמה עיקרית.

באשר לדרך התיקון, אומר רטוש (שורות 95-109):

אסוף את כל הניצוצות / הפח אוד ואוד בער / עד יעל תבערה גדולה / כל קדם זה החי ועד, / ואת חיי אתן באש / ואת חיי כלכם אתן / חיי בני ובני בני / בנפש חפצה אתן - / דם בכור במסדה / ודם צעיר בסף השער. // ומן האש הבערה / ובעתת עבי דם / יעלה עלה באש / ובענן אדון חיי / אדון אלים ואנשים / ...

איסוף הניצוצות הפזורים בהווה כסמל לתיקונה הוא מן הציורים הידועים ביותר של קבלת האר"י. אך מה באשר לקורבן האדם? גם רעיון זה איננו זר לאידרא, שבמהלכה יצאו בדבקות נשמותיהם של שלושה מן החברים (קמד ע"א-ע"ב), והדבר נתפס בזוהר ופותח בקבלת האר"י כתיקון האלהות, וכאמצעי הכרחי לזיווג הזכר והנקבה האלהיים.¹² אבל בכך לא תמה ההקבלה. דברי רטוש 'דם בכור במסדה ודם צעיר בסף השער' יש בהם אזכור ברור של קללת יהושע על בונה יריחו: 'בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה' (יהושע ו, כו), או של מימושה בבני חיאל בית האלי (מ"א טז, לד). אזכור כזה מצאנו גם באשר למות השלושה באידרא, וכבר היא איננה מתחשבת בנימת הקללה שבה נקט יהושע, ומתייחסת לכך כאל קרבן קדוש.

ואציג כאן עוד הקבלה אופיינית בין הזוהר ורטוש, שאיננה לקוחה מן האידרא ומן 'ההולכי בחושך', ואינה קשורה למיתוס התיקון, אלא לתיקון המיתוס ולהחייאתו. באחד ממאמריו¹³ דן רטוש בפסוק (תה' ח, ב): 'יהו"ה אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים', ובין השאר אומר בזה הלשון:

11 על נימוק נוסף למציאות האידרא בפרשת נשא ראה במאמרי (הערה 1) עמ' 208-215.

12 על כך הרחבתי במאמרי (הערה 1), עמ' 175-181 191-194.

13 המאמר התפרסם בגיליון הראשון של 'אלף', נובמבר 1948, עמ' ג, במדור 'מקרא כהיתו', ובכותרת 'אשר אלהינו'. וראה פורת (הערה 2), עמ' 362-363.

התיבה "אשר" מנוקדת בקמץ וצרה [כנראה כתב כך בטעות בהשפעת תיקונו המוצע בהמשך, וצריך להיות "חטף פתח וסגול". י"ל] כרגיל בהוראה של הקידומת "ש" ואין צריך לאמור שמלה זו "אשר" לפני מלת הציווי וההפצרה "תנה" ובסמוך אחרי הפסקה הקודמת לה כולה אין בה שום הוראה ושום טעם בשני מובניה של מלה אחרונה זו... שני הקטעים [הפסוק דלעיל וכן דב' לג, כט. י"ל] יתבררו היטב ובפשטות רק אם נזכור את האלהות, או את התואר האלהי, "אשר" (אלף קמוצה שין צרויה דוגמת השם הפרטי אשר) צורת הזכר מלשון אשרה (או אשרת) האלה הראשונה במפחרת אלי צור ואוגרת (אוגרת היא ראס שמרה מפחרת היא שם קיבוצי לאלים מעין פנתיאון), בין שנראה ב"אשר" שבפסוקים אלה אחד מתאריו של יהוה ובין שהמדובר הוא באל אחר, הנה גם שני השירים יסתברו על הלב ועל האוזן כאחת.

פירוש דומה לאותו פסוק נמצא בספר הזוהר, ועוד לפני שמצאתיו יכולתי לשער את הימצאו שם, מתוך הכרות עם דרך המחשבה והדרש של הספר. ראה זוהר ח"ב, מט ע"ב:

'ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ'... 'אשר תנה הודך על השמים'. 'אשר נתת' מבעי ליה [= היה צריך לומר. י"ל] או 'תנה הודך'. מהו 'אשר תנה הודך' אלא דא הוא רזא דנהרא עמיקא דכלא, ודוד בעא בעותיה למנגד מניה על השמים [תרגום: אלא זה הוא סוד הנהר העמוק מכל, ודוד נשא תפילתו להאציל ממנו על השמים], ודא [= וזה] הוא 'אשר', כד"א [= כמא דאת אמר = כמו שאתה אומר, שמות ג, יד] 'אהיה אשר אהיה'.

הנה גם רטוש וגם הזוהר עומדים על הקושי של שימוש במילת הזיקה 'אשר' לפני הציווי 'תנה', ושניהם פותרים זאת באותה צורה: לדעת שניהם יש לפרש 'אשר' לא לפי הקריאה הרגילה אלא כשם עצם פרטי המשמש כינוי לכח אלוהי. לפי הזוהר כוח זה הוא אחת מעשר הספירות (היא ספירת בינה המכונה כאן, כמו במקומות אחרים, 'הנהר העמוק', והיא משפיעה שפע על ספירת תפארת המכונה כאן 'השמים'), ולפי רטוש הוא האל 'אשר'. אבל גם הבדל זה מצטמצם, באשר אף רטוש מודה שאולי יש לראות ב'אשר' לא אלוהות נפרדת אלא אחד מכינויי יהו"ה. שני המקורות מסתמכים בדבריהם על מערכת חיצונית שבה משמשת המלה 'אשר' באופן זה. רטוש מגייס לעזרתו את

הספרות האוגריתית, והזוהר רומז לספרות הקבלית הרגילה לפרש כך את הפסוק 'אהיה אשר אהיה', כגון בזוהר ח"א, טו ע"א (במקום אחר, ח"ב, פה ע"א, כותב הזוהר: "אשר" אתר דכלא מאשרין ליה'. כלומר הוא מפרש את שם הספירה באופן דומה לפירוש השם הפרטי 'אשר' בבראשית ל, יג; גם רטוש רמז כאן לשם פרטי זה). להקבלה זו ומשמעותה עוד נשוב בפרקים הבאים, שבהם ישתלבו גם יסודות דומים נוספים.

במקום אחר (ח"א מט ע"א), אף מלמדנו הזוהר, בדומה לרטוש במובאה דלעיל, ש'אשר' הוא הזכר של 'אשרה', הידועה כאילה כנענית. יתר על כן: לדעת הזוהר שם גם 'אשרה', כמו 'אשר' (ואף 'בעל'), היא שם קדוש בעיקרו, וגם לכך, בודאי, לא יתנגד רטוש (אומנם לדעת הזוהר קדושתו של שם זה בטלה בגלל השימוש שעשו בו הכנענים, ובנקודה זו בודאי ייפרדו דרכיהם של השנים, הזוהר ורטוש). כידוע, הצירוף 'יהוה ואשרתו' נתגלה לאחרונה בחפירות סיני, והחוקרים החדשים מאשרים את דעת הזוהר בדבר מעמדה הקדום של האשרה כבת זוגו של אלהי ישראל.

פשר הדמיון

דמיון בולט זה, מה משמעותו האם אפשר להניח השפעה ישירה של ספר הזוהר על יונתן רטוש למרות הקושי הנובע מן האידיאולוגיה הכנענית (ונדון בו להלן), אין להוציא זאת מכלל אפשרות, שכן רטוש התעניין בקבלה. זאת אפשר ללמוד ממאמריו העוסקים בחיים נחמן ביאליק, שעיקרם (מלבד מליל – חידושו למוטיב – האהבה הזרה) חשיפת היסודות הקבליים ביצירות ביאליק (ועוד נשוב לכך בהמשך. לא אעסוק כאן בשאלה באיזה מידה צדק רטוש בהצבעתו על יסודות אלה אצל ביאליק). לשם עיון זה פרש רטוש בפרטות גם את יסודותיה התיאורטיים של הקבלה.¹⁴ אך עם כל זאת אין דבריו פרי

14 בתוך: יונתן רטוש, ספרות יהודית בלשון העברית (בעריכת ש. שפרה), תל אביב 1982, עמ' 111-170. הרצאת יסודות הקבלה מצויה שם בעמ' 134-138. רוב המאמר על ביאליק נדפס לראשונה בשנת 1975, אחרי 'ההולכי בחושך', אבל גרעינו, הנקרא 'האיש ואלהיו' (שם עמ' 149-156), נדפס לראשונה בשנת 1958. יצירות ביאליק הנידונות במחקר הן: 'מגילת האש', 'אגדת שלושה וארבעה', ו'הבריכה'.

עיסוק עצמאי במקורות הקבלה. כפי שהוא מעיד בפירושו במכתב שכתב לפרופ' תשבי לשם התייעצות על פרט מסוים במחקר ביאליק,¹⁵ הוא קרא שניים מספרי שלום (אחד מהם הוא *Major Trends in Jewish Mysticism*¹⁶) ו'משנת הזוהר' של תשבי, וכן ספר 'שערי אורה' לר' יוסף ג'יקאטילה, שנחשב על ידו (כמו על ידי רבים אחרים, ושלא בצדק) כמין מילון גרידא להבנת הסמלים הקבליים, והוא הסתפק ברפרוף דרכו, כפי שהעיד בעצמו: 'עיינתי במדת מה בכמה ספרי מפתח בקבלה',¹⁷ והוא מודה כי כדי להבין את ביאליק על בוריו 'אולי צריך אדם לקנות בקיאות שלמה בתורת הסוד של המקובלים... והוא הרבה יותר ממה שהגעתי אליו אני וממה שאומר אני להגיע אליו'.¹⁸ את הסיכום הנזכר על יסודות הקבלה ערך רטוש, כפי שהוא מעיד בעצמו, 'בעיקר לפי ספרו של ישעיהו תשבי "פרקי זוהר", ובמידה רבה פחות או יותר בלשונו'. אך דא עקא, דווקא קטעי התיקון של האידרא אינם תופסים מקום חשוב בספרי שלום ותשבי, והקטעים הנוגעים לענייננו אינם מתורגמים בספרו של תשבי. ובכלל, האלמנט המשיחי של האידרא לא עלה במחקר אלא במאמרי שנתפרסם בשנת תשמ"ב,¹⁹ ואיננו מצוי בספרי שלום ותשבי. ועוד, נראה שהעיון הסיסטמאטי של רטוש בספרים אלה, זמנו סמוך למכתב אל תשבי, כלומר בשנת 1973 זמן רב אחרי 'ההולכי בחושך', בכל זאת, כמה ביטויים בשיר נלקחו ישירות ובמודע מן הקבלה. המדובר במונחים קבליים מפורסמים כמו איסוף הניצוצות שנזכר לעיל (על מוטיב קבלי זה מדבר רטוש גם במחקרו על ביאליק), ואולי גם ההתנערות מהעפר שרטוש יכול היה לדעת עליה מתוך השיר 'לכה דודי', אף שאולי אין כאן אלא שימוש במליצה המקראית. צירוף אחר בשיר שמקורו בודאי בספרות המיסטיקה היהודית הקדומה

15 המכתב התפרסם באותו ספר, עמ' 203-204, והוא עוסק במשמעותו הקבלית של 'יער'. תוכן תשובת תשבי הובאה במאמר של רטוש, שם, עמ' 162 (על דברי תשבי שם אפשר להוסיף את דברי ר' משה קורדובירו, אור יקר, ירושלים תשל"ד, עמ' לו).

16 הספר נזכר הן במכתב והן במחקר על ביאליק, שם, עמ' 162.

17 שם, עמ' 158.

18 שם, עמ' 163.

19 הנזכר לעיל בהערה 1.

שמתקופת התלמוד הוא 'אני צופה אל הכבוד' (שורה 37), כי הצפייה בכבוד היא מונח טכני חשוב ביותר בספרות זו. (והשווה את הכותרת 'שירי התגלות' שנתן רטוש לחטיבה אחת שבקובץ 'שירי חרב').

אך עיקר הדמיון בין שני הטקסטים, יש לתלותו לא בהשפעה ישירה אלא בקרבה שברוח. לשניהם משותפת שאיפת התחייה ונטייה אל המיתוס, ואפשר לצפות ששיכורי תחיה בדרך המיתוס יצמיחו פירות דומים. ואף הרבה יותר מכך. גם הזוהר (שהוא פירוש לתורה ולמגילות) וגם רטוש, לפי האידיאולוגיה שלו, מתכוונים לחיות מיתוס המצוי בטקסט משותף, הוא המקרא. אין להתפלא אפוא אם שתי נשמות שנגזרו משורש המיתוס הגיעו לדברים דומים, שחלקם באמת גנוזים במקרא. רטוש אף נעזר לשם כך במחקר החדש של המקרא וארצות הקדם, ולזוהר, בנושאים רבים, היתה מסורת חיה שהיה יכול לעוררה ולפתחה.²⁰ דוגמא לדמיון שמקורו בכך אפשר לראות בהתייחסות החיובית, שהובאה לעיל, שנוקטים שני המחברים כלפי מות בניו של מייסד יריחו, וראיית מות זה כקרוב, ולא כעונש, כפי שמוצג העניין במקרא. ואכן חוקרי המקרא מצאו כאן שריד למנהג קרבן אדם בעת יסוד עיר, ורמזים להתייחסות חיובית לעניין זה נמצאים גם בספרות התלמודית.²¹ דוגמאות נוספות לעניין זה נראה להלן, כשנדון במעמדם של אלי כנען.

ענין הפירוש דלעיל על 'אשר תנה הודך על השמים' הוא בודאי מסוג זה. רטוש לא ראה את דברי הזוהר, ואיננו אלא מנסה לרדת לעומק השכבה המיתית שמעבר למה שמקובל לחשוב כפשט המקרא, ממש כמו שעשה הזוהר, ובאותה שיטה פרשנית! כאן רטוש עוד הרחיק לכת

²⁰ גרשם שלום ראה במיתוס הקבלי תחיה מחדש של המיתוס העתיק, בלא מסורת המקשרת ביניהם. ראה מאמרו 'קבלה ומיתוס', בספרו (הערה 9), עמ' 86-112. הראיה האחרת, הרואה בקבלה גלגול של המיתוס היהודי, פותחה על ידי משה אידל ועל ידי ראה למשל: Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, pp. 112-199. וראה מאמרי: 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו, משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297. וראה גם מאמרי דלהלן (הערה 43).

²¹ ראה מאמרי (הערה 1) עמ' 175 הערה 305.

ביומרת האמפתיה שלו עם השכבה הראשונית של המקרא. בהמשך לדבריו שצוטטו לעיל בפרק הקודם, הוא כותב:

מאחר שהפסוק הראשון [תה' ח, ב] הוא פתיחה למזמור בתהלים, כאמור, וחלקו הראשון מ'יהוה' עד 'הארץ' משמש סיום למזמור זה, יש מקום לסבור כי לפנינו נוסח מקובל של פתיחת מזמור וסיומו. על כל פנים אנסה לערוך את הפסוק מן הברכה [דב' לג, כט] בתוך נוסח פתיחה וסיום זה. והרי הקטע:

כאן מביא רטוש שילוב של הפסוק מדברים בתוך הפסוק מתהלים, כששני הפסוקים מפוסקים ומנוקדים לפי ההוראה החדשה, ויוצרים כעין מזמור. אמנם בדברים דלעיל רטוש אף לא טען שמזמור כזה היה אי פעם בנמצא, שכן אין לו שמץ של ראיה לכך, וציין במפורש שזה שילוב עצמאי שלו ('על כך פנים אנסה לערוך'), אבל לאחר שהביא את המזמור הערוך הוא מתייחס אליו כאל חידוש של מזמור עתיק ומקורי, ואומר:

דומה שאבותינו הקדומים עובדי יהוה ואשר הטיבו אף השכילו לערוך דברי שיר בני טעם וקצובים יפה. ואם רק לא נחשוש לקרוא את הדברים כפשוטם, רשאים בעלי המנגינות שלנו אף לחבר מנגינה לזמר מלחמה קדום וחגיגי זה המובא למעלה. הוד קדומים לו.

אכן, רטוש כלל שיר זה גם בקובץ 'שירי חרב' שלו, ושם קרא לו בפשטות בשם: 'זמר מלחמה עתיק'. וזהו פרט המעיד על הכלל: לעיתים קרובות נראים חלקים משירת רטוש, במידה זו או אחרת. כניסיון של כתיבת מחדש של שירים עתיקים שאבדו.

מקרה מובהק של חדירה כזאת מצד רטוש אל לפניו מפשט המקרא נמצא גם בראשית השיר 'ההולכי בחושך'. השיר פותח בהתגלות 'כבוד יהוה' לעיני המשורר בהיותו בעמק הירדן.²² האל מתגלה לו בתופעת טבע, בענן התלוי מעל הרי הגלעד, ומואר באור השמש השוקעת. בתיאור מקסים זה מושפע המשורר גם מן התפיסה התנכית, כפי

²² 'במלחמה היפה' (שורה 4), היא המושבה הנקראת היום מנחמיה, שם ביקר רטוש בשנת 1939. ראה פורת (הערה 2) עמ' 319.

שהוארה על ידי חוקרים בעזרת מקבילות אוגריות ואחרות, של האל התנכי, שמרכבתו העננים, ותיאוריה הם תיאורי ענן.²³

הפער האידאולוגי

כל זיקה בין רטוש לבין הקבלה תמוהה היא מלכתחילה, שהרי היא עומדת בניגוד לאידאולוגיה 'הכנענית', השוללת את כל יצירת הגלות 'היהודית'. רטוש היה מודע לכך, וחשיפתו את היסודות הקבליים אצל ביאליק²⁴ שימשה לשם הוקעתו של ביאליק כסופר 'יהודי', ומכאן בלתי רלוואנטי לספרות העברית החדשה. טענות כאלה, הרגילות במאמריו הספרותיים של רטוש, מתבטאות גם בשם הקובץ המכיל אותם: 'ספרות יהודית בלשון העברית'.²⁵ אבל הקורא בזהירות את מחקרי ביאליק עשוי להתרשם שאהבת המיתוס קלקלה לעתים את שורת האידאולוגיה, ובניגוד לעמדתו המוצהרת, האלמנט הקבלי נחשף כאן לעתים מתוך אהבה, במשפטים כגון: 'בסמולת המינית של הקבלה מהדהד המיתוס של האלים בתור כוחות עליונים של ההפראה והלידה'.²⁶ רטוש הרגיש כנראה שיש משהו משותף בינו לבין הקבלה, המדגישה כמוהו את המיתוס והתחייה.

אילו ידע רטוש את הקבלה ממקורות ראשוניים, אולי היה מרכך את עמדתו כלפיה. אבל רתיעתו הראשונה גרמה לו להיזקק לה רק ממקורות משניים, ולעתים תוך התנצלות אף על עצם ההיזקקות.²⁷ ספרי העזר והסיכום, כגון אלה של שלום ותשבי, מעצם טבעם אינם רק גשר אלא גם מחסום. הקורא בזוהר גופו יגלה לפניו מיתוס זוהר הצומח אורגנית מן השכבות המיתיות העמוקות שבמקראות. אבל התיאור העיוני של תורה זו אינו אלא 'משנת הזוהר', הרצוף הנחות

²³ ראה נפתלי הרץ טור סיני, הלשון והספר: כרך האמונות והדעות, ירושלים תשט"ז, עמ' 62-77.

²⁴ במקום דלעיל, הערה 14.

²⁵ לא ברור לי אם רטוש עצמו נתן לקובץ את שמו, או שהוא משל העורכת, המשוררת ש. שפרה, שהוציאה לאור את הקובץ זמן מועט לאחר פטירתו של רטוש.

²⁶ שם, עמ' 138.

²⁷ ראה למשל הכרזתו דלעיל (ליד הערה 18) שגם בעתיד איננו מתכוון להעמיק כראוי בחקר הקבלה.

עיוניות וסכמות הנראות כשרירותיות למדניות יבשות.²⁸ מזווית
 כזאת של הסתכלות על הקבלה יכול היה רטוש להגיע למסקנה שכל
 יצירה המושפעת ממנה לא תוכל לדבר אל הנוער העברי, ואינה אלא
 עניין למלומדי האוניברסיטאות. ומסקנה זו בדיוק הסיק לגבי
 יצירת ביאליק, כתוצאה מחשיפתו את האלמנטים הקבליים שבתוכה.²⁹
 לו רצה, יכול היה רטוש לרכך גם את משפטו לגבי החו"ליות
 של הקבלה. ספר הזוהר נכתב אומנם בספרד, אבל לא במקרה יוחס על
 ידי מחברו לתנא ארץ ישראלי, ר' שמעון בר יוחאי, והתיימר
 להיכתב בארץ.³⁰ ואולי קצת כמו רטוש עצמו, שאף על פי שנולד
 בחו"ל ושם עברו עליו עשר שנותיו הראשונות, טרח לציין שהוא
 'מגידולי הארץ', ולהרחיב את הגדרת העם העברי כדי שתכלול גם
 אותו: לא רק 'ילידי הארץ' שייכים לעם זה אלא גם 'גידוליה'.³¹
 הוא אף התהדר בכך שלא דיבר בילדותו אלא עברית, אף שהאמת היתה
 שונה במקצת.³² ויותר מכך אפשר לומר על קבלת האר"י, פסגתה השניה
 של הקבלה. זאת אמנם נוצרה בארץ ישראל, ולא במקרה: מחוללה עלה
 ארצה ממצרים (לשם ירד עם אמו בילדותו) כדי ליצור קבלה זו,
 ומתוך הזדהות עם ר' שמעון בר יוחאי.³³
 אמנם ברוב יצירות רטוש אין מקום רב לחיפוש אחר זיקה
 קבלית, אבל 'ההולכי בחושך' מתאים לכך יותר. שכן בזה השיר, עם
 עמדתו המהפכנית כנגד הדת היהודית המקובלת, אפשר להבחין גם
 יסוד של המשך ותיקון של דת זו, גם אם רטוש היה מתכחש לכך

²⁸ ביקורת מפורטת על דרכם של שלום ותשבי בפירוש הזוהר ראה במאמרי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה',
 פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170.

²⁹ שם (הערה 14), עמ' 143, 158.

³⁰ 'זיקת הזוהר לארץ ישראל', ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח (בעריכת זאב הרוי, גלית חזן-רוקם,
 חיים סעדון, אמנון שילוח), משגב ירושלים, ירושלים תשס"ב, עמ' 31-44.

³¹ ראה פורת (הערה 2), עמ' 249.

³² ראה פורת, עמ' 18, 169-173.

³³ ראה מאמרי "תרין אורזילין דאיילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, קבלת האר"י: דברי הכנס
 הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס),
 ירושלים תשנ"ב (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), עמ' 113-169.

לחלוטין, כפי ששלל כליל את הטענות שהאידיאולוגיה 'הכנענית' אינה רק שלילת הציונות אלא גם פיתוחה הקיצוני.³⁴ רציפות זו מתבטאת בזהותו של האל העיקרי שעליו מדובר בשיר זה (כמו ברוב הקובץ 'שירי חרב') שאינו הבעל ואלי כנען המאכלסים בדרך כלל את שירי רטוש, אלא יהו"ה (גם אם חלק מתיאוריו מושפעים מתיאורי הבעל הכנעניים), ושרוב המקורות ושיבוצי הלשון שבו הם מקראיים, ואף מן היהדות המאוחרת, ולא כתבי אוגרית.³⁵ ייתכן שפשר הדבר בפרגמטיות מסוימת שנקט בה רטוש בשיר זה, שהוא פרוגרמטי ביותר, וייתכן גם שהמחשבה השיטתית שחויב בה בשיר פרוגרמטי כזה, דינה שתביא לתוצאות מסוג זה. ויש לזכור שתנועתו של רטוש נתכנתה בפיו 'עברית' ולא 'כנענית'.³⁶ מכל מקום, הקבלה פורצת לתוך השיר, גם במודע וגם בלי ידיעת המחבר.

וכאן ישאל השואל: אמנם יהו"ה הוא האל העיקרי ב'ההולכי בחושך', אבל איננו האל היחיד! רטוש מצרף אליו פנתיאון שלם (שורות 198-216):

ואיש ואיש ואלהיו / ועיר ועיר ואלתה / בכל גבעה, עם כל מעין / על אילנות הקדמונים / עלי במות הראשונים / עשתרת³⁷ לנפש נערה³⁸ / ואשרת לאם הבית / וענת עזוזת לב / לגדוד יוצא למלחמה - / אלי דמשק וצידון / חלב, כלנה וכרכמיש / וסלע, קיר, רבת עמון / וכל אלי ערי חופי / אלי הרי, בקעה

³⁴ ראה פורת (הערה 2), עמ' 371. אכן, דרכו של רטוש עצמו, מן הציונות הרדיקאלית אל 'הכנענות', יש בה תימוך מה לטענת הרציפות.

³⁵ על רכיבי הלשון השונים בשיר ראה: ידידיה יצחקי, 'עיון בשיר "ההולכי בחושך" - יונתן רטוש בין האידיאולוג למשורר', בתוך: יונתן רטוש: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו (בעריכת דן לאור), תל אביב תשמ"ג, עמ' 230-254.

³⁶ הכינוי 'כנענים' כשם תנועתו של רטוש החל ככינוי גנאי שמחוללו אברהם שלונסקי-ראה פורת (הערה 2), עמ' 200. וראה עוד שם, עמ' 345 - רטוש לא התנגד לעצם ה'כנענות', ורק סבר שזה ביטוי מצמצם, והכינוי 'עבריות' כולל גם אותו. רק בשנת 1967 השלים רטוש, מטעמים פראקטיים, עם הכינוי 'כנענים'.
³⁷ הריש בשוא.

³⁸ השוה סוף השיר 'כר' בקובץ 'חופה שחורה': 'בי עשתורת. חוני. חוני. / היבא דודי מחר?'

ועמק / ואלהי כל מישורי / אלי פרת ראש נהרים / וכל אלי
נהרותי / כל נועדי בהר מועד / אשר בירכתי צפון.

ולפני כל אלה, כפי שכבר ראינו, משיב רטוש ליהו"ה את משפחתו
(שורות 60-65):

אשר נשיב לו את אחיו / וגברותו ואת אוניו / אשר נשיב לו
נשותיו / וכל בניו בני אלים, / ואת אביהו אל הים / שכן
אפיק תהומותים, / ...

בודאי, סינקרטיזם פוליתימסטי כזה שונה הוא מאוד מתורת הקבלה,
שעניינה שימור ופיתוח של המסורת המיתית היהודית. אבל כדי
להגדיר בדיוק את ההבדל, יש לציין גם את הדמיון, שגם מכאן אינו
נעדר. שהרי גם הקבלה, במובן ידוע, החזירה לאל את משפחתו -
נשותיו ובניו, אביו ואמו. מערכת האלהות הקבלית מצוירת כמשפחה
הכוללת אב ואם בן ובת, כפי נאמר בפירוש רב באידרא זוטא (זוהר
ח"ג, רצא ע"א): 'י"ה אב ואם... בן ובת ו"ה'. כאן, אמנם, השם
המפורש יהו"ה כולל את המשפחה כולה, ולא כמו אצל רטוש. אבל
ברוב המקורות הזוהריים והקבליים השם המפורש מיוחד דווקא לבן.
כידוע, גם קשריו הסקסואליים של הבן אינם נפקדים מן הקבלה, שכן
ה'בת', הנקראת גם 'שכינה', אינה רק אחותו של הבן, אלא גם בת
זוגו. דווקא קשר אחרון זה הוא עיקר העניין הקבלי, כפי שהטיב
לסכם רטוש בעצמו: 'המליל המרכזי ב"זוהר" הוא סוד הזיווג'.³⁹ גם
לשון הרבים של 'נשותיו' יש מקבילה בספר הזוהר, המדבר לעתים
על שתי שכינות, ועל האל הזכרי כמצוי בין שתי נקבות, (ובדוגמתו
גם הצדיק בשר ודם).⁴⁰

שלא כרטוש, הקבלה מדגישה שמעבר לריבוי משפחתי זה מצויה אחדות
הרמונית, ההופכת את המשפחה לדמות אחת (או העתידה לאחד ביניהם
בימות הגאולה). אמנם, בנוגע לכמה וכמה ציורים מיתיים שבזוהר
פירוש הרמוניסטי זה איננו עולה בנקל, למרות מאמציהם המרובים
של המקובלים שבאו אחריו, ושעיקר עיסוקם לא היה ביצירת המיתוס
אלא בפרשנותו. מעניין שהיו גם בתוך המסורת הקבלית מי שקדמו

³⁹ בספרו (הערה 14), עמ' 138.

⁴⁰ ראה מאמרי (הערה 1), עמ' 205. וראה למשל זוהר ח"א, קנג ע"ב.

לרטוש והבליטו דווקא את היסודות הפוליתאיסטים שבזוהר, והם המקובלים השבתאיים. אצל אחדים מאלה מצינו מיתוס בוטה ביותר הכולל בין השאר תחרויות סקסואליות בין בני הזוג האלוהיים, מעשי אונס הומוסקסואליים וכדומה.⁴¹ אחרים, כוונתי לאסכולה של השבתאי מיכאל קרדוזו, נשארו צמודים ביותר לפרשנות הזוהר, וכל חטאם היה שהסיקו במפורש את המסקנות המשתמעות מכמה מיתוסים זוהריים.⁴²

בוודאי, לא נמצא בקבלה את הסינקרטיזם המפורש והבוטה של רטוש, הכולל את שמות האלים שהוא מבקש לצרף ליהו"ה. אמנם גם הזוהר הרשה לעצמו לפתח את המיתוס שלו בעזרת השפעות מבחוץ, כגון מן הדת הנוצרית, אבל אלו נבלעו והפכו למקשה אחת עם תורתו הקבלית.⁴³ הזוהר יכול היה להיעזר כאן ביסודות המשותפים ליהדות ולנצרות, ואף גם רטוש הסתמך הרבה על המצע המשותף של הספרות המקראית והאפוס הכנעני. אכן גם מצע משותף זה שב ועולה אף בספר הזוהר, שהמיתוס המונותאיסטי שלו כולל יסודות רבים, שניתן לזהותם במיתולוגיות של עמים עתיקים אחרים בתקופה העתיקה. כך למשל צף ועולה בזוהר רמז רחוק למלחמות האלים העתיקות, העברת הירושה מדור אחד של אלים למשנהו, ומלחמות הטיטאנים. אבל כל זה איננו בדרך של שאילה סינקרטיסטית, אלא העלאת השורשים המיתיים בתוך הדת היהודית. מי שיחפש בזוהר את שמו של 'אל' לעומת 'בעל' ו'ענת' לא ימצאם כאן, אלא רק את מקבילתם היהודית, בעלת האופי המונותאיסטי, בדבר 'עתיקא קדישא', 'זעיר אנפין' ו'השכינה'. ובמקום הטיטאנים – 'מלכי אדום'.⁴⁴ וכדאי לציין שגם האופי

41 מיתוסים אלו הובאו ונידונו במאמרי הארוך 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', בספרי סוד האמונה השבתאית, ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 103-197. שם הראיתי גם כיצד הם משתלשלים מקבלת הזוהר.

42 ראה מאמרי 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון', בספרי, שם, עמ' 49-52.

43 ראה מאמרי 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, תשמ"ג, עמ' 43-74.

44 ראה מאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', ספר היובל לשלמה פינס, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז), עמ' 425-459.

המונותיאיסטי של מיתוסים אלה איננו מיוחד ליהדות באופן בלעדי, ומצוי גם בדתות אחרות, גם אם נחשבות הן ל'פגאניות'.⁴⁵

מיתוס ואידיאולוגיה

אבל נותרה עוד שאלה, והיא עקרונית ונוקבת אף יותר מן הקודמת שבדבר הפער האידיאולוגי בין המיתוס של רטוש למיתוס הקבלי. האם המיתוס בשירת רטוש הוא בכלל מיתוס במובנה הדתי של המילה? האם רטוש מתייחס 'ברצינות' וביחס דתי אל האלים המאכלסים את שיריו, או שאין זו אלא צורת התבטאות לבטא אידיאולוגיה לאומית מסוימת, או השקפה על בעיה אנושית אחרת. ובאמת כל חוקרי רטוש שראיתי שנגעו בשאלה זו, ענו עליה בשלילה, ולא ייחסו למיתוס הרטושי משמעות דתית אמיתית. וכך כתב, למשל, ידידיה יצחקי, במאמרו על 'ההולכי בחושך':⁴⁶

גם רטוש מכוון לתחיה לאומית, על פי דרכו, בעקבות תחיית המיתוס. ברם, קשה להניח שהוא אכן רואה במיתוס הכנעני נוכחות דתית, ממש שבממש, כפי שרואה קורצווייל את המיתוס היהודי אצל א.צ. גרינברג. יש להניח שרטוש, עם שהוא מבקש להעניק לה משמעות פוליטית, רואה בתחיית המיתוס העברי-כנעני סמל אידיאלי, ההופך בשירתו לאמצעי אומנותי רב עוצמה. לא רק המיתוס עצמו, ולא רק ההיסטוריה הם סמל לאידאה ולהשקפת עולמו של רטוש, גם תחיית המיתוס וניכוח ההיסטוריה משמשים בידי סמל פוליטי ואמנותי כאחד. אפשר להניח שרטוש מבקש להחיות, בפועל, את תודעת המיתוסים העבריים והפיכתם לגורם תרבותי פעיל, שימש יסוד לתרבות עברית חדשה, מתפתחת, בדומה לתפקידו של המיתוס היווני בעיצוב תרבות אירופה. לזאת, כנראה, מכוון השימוש האינטנסיבי במוטיבים מיתולוגיים בשירת רטוש בכללה, ובשיר "ההולכי בחושך" בפרט.

45 כוונתי לדת האורפית ולדת סרפיס. ראה שם, עמ' 437. לאלה אפשר להוסיף גם את דתו של יוליאנוס 'הכופר'.

46 דלעיל (הערה 35), עמ' 247.

אלא שאין בכך די כדי להפוך את המיתוס לממש, למציאות, והוא נשאר בגדר פיקציה, וככל הנראה גם לגבי רטוש עצמו.

יעקב שביט ייחס למיתוס הרטושי ממשות גדולה יותר מאשר אצל שאר החוקרים. הוא מתפלמס כנגד דן מירון שסבר שהמיתוס אצל רטוש משמש רק כעולם דימויים ומטפורות לביטוי עמדתו האישית ולהגדרה של מצבים אנושיים 'מודרניים', וקובע לעומת זאת ש'המיתוס בשביל רטוש הוא רב תפקודי, שכן הוא עולם מלא, לגיטימי ורלוונטי לביטוי חזיונותו ותודעתו של האדם העברי-המודרני'.⁴⁷ אבל בין 'תפקודיו' הרבים של המיתוס גם שביט לא מנה את זה הדתי. גם בשבילו אין המיתוס הרטושי מיתוס במשמעות הראשונה של המלה.

לא אכחד, למיתוס בשירת רטוש תפקודים רבים. הן 'אנושיים מודרניים' והן אידיאולוגיים. התפקוד הלאומי האידיאולוגי בולט במיוחד בשיר 'ההולכי בחושך', שהוא, כאמור, שיר פרוגרמטי ביותר, ומוקדש לתחייה הלאומית העברית, ורב מניינו של השיר (או של ה'מזמור', כפי שכינהו רטוש), אינו עוסק בצד המיתי, ואפשר לומר שהאידיאולוגיה היא עיקר השיר, והמיתוס אלמנט משני, בעל תפקיד באידיאולוגיה הלאומית. ובכלל, האידיאולוגיה היתה עיקר אצל רטוש, והוא החשיב אותה אף יותר מאשר את שירתו (ולא כמו מבקריו), כפי שכתב במפורש לעדיה גור חורון (= אדולף גורביץ).⁴⁸ ואף השקפתו על ההיסטוריה – גם היא 'מיתוס' במשמעות של המונח הרגילה במדעי החברה – לא שלטה על האידיאולוגיה שלו, שהצטיינה תמיד ברציונליזם, אלא נשלטה על ידה. בניגוד לחורון, האידיאולוג השני של 'הכנעניות', שהגיע לכך מתוך מחקר ההיסטוריה, רטוש אימץ את ההיסטוריולוגיה (כך כינה זאת רטוש עצמו במכתב הנזכר) של חורון כיוון שהתאימה להשקפתו

⁴⁷ יעקב שביט, 'היחסים בין אידאה לפואטיקה בשירתו של יונתן רטוש', בתוך: לאור (לעיל הערה 35), עמ' 217. דברי מירון נתפרסמו במאמרו 'על שירת יונתן רטוש', בתוך ספרו: ארבע פנים בספרות העברית בת-ימינו, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 111-174. חלק ממסתו של מירון נתפרסמה גם בקובץ זה שבעריכת לאור, עמ' 76-98.

⁴⁸ המכתב התפרסם בתוך: יונתן רטוש, מכתבים (בעריכת י. עמרמי [יואל]), תל אביב 1986, עמ' 301. שם הוא שולל את הגדרתו כמשורר, ומגדיר עצמו 'מהפכן עברי'. אגב, במכתב זה הוא מוציא מן הכלל לטובה את השיר 'הולכי בחושך' ואת 'שירי חרב', שהם היחידים שנתחברו בכוונת מכון.

האידיאולוגית.⁴⁹ דוגמא מעניינת להבדל זה שבין שני השותפים אפשר למצוא במחלוקת שביניהם בעניין חניבעל, שחורון ראה בו גיבור עברי, מתוך השקפתו ההיסטורית, ורטוש שלל תואר זה ממנו מכיוון שלא היה בן הארץ.⁵⁰

עם כל זאת אינני מסכים לדעת החוקרים הנזכרים. שם התואר 'חילוני' המתקשר תמיד לרטוש ולתנועתו לפחות איננו מדויק. רטוש הוא יוצרו של מיתוס דתי חדש, ובכך הוא אולי דתי יותר מהרבה דתיים. הדרישה המשתמעת מדברי החוקרים, שמיתוס דתי 'ממשי' צריך להיות מנותק מתפקוד אנושי, היא השקפה רומנטית של מי שאין עיסוקם בחקר המיתוסים הקלאסיים גופם, ואין הם יודעים, כי אלה תמיד משמשים גם 'תפקודים' אנושיים. כך בוודאי כשמדובר במיתוס היהודי ובאידיאולוגיה של תחייה לאומית. המיתוס היהודי קישר תמיד בין מצב האומה למצב האלהות, כך במקרא ובדברי חז"ל ובקבלה,⁵¹ ואף לתיקון שבאידרא נודעת משמעות של תיקון לאומי ומשיחי.⁵² ומאידך גיסא גם בשיר 'ההולכי בחושך', בצד תקומת העם מדבר רטוש – ומתכוין לדבריו! – גם על תקומת האל. ובהקשר זה אציין ששם השיר 'ההולכי בחושך' מציין, לפי דעתי, בראש ובראשונה את האל, ולא את העם, כפי שסבר יהושע פורת;⁵³ וכן

⁴⁹ ראה פורת (הערה 2), עמ' 120-157. פורת טוען באופן משכנע, שהשפעת חורון על רטוש היתה קטנה הרבה יותר מאשר היא מצטיירת בפי רטוש עצמו.

⁵⁰ על פרטי המחלוקת ראה פורת, שם, עמ' 183.

⁵¹ ראה מאמרי: 'De Natura Dei' (הערה 20).

⁵² ראה מאמרי (הערה 1), ובפרט עמ' 194-197.

⁵³ פורת (הערה 2), עמ' 320, כותב בזו הלשון: 'שם השיר לקוח, כמובן, מהפסוק בישעיהו ט' 1: "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול." אלא שאוריאל [הוא רטוש. י.ל.] עיבד את צורת הפועל "הולכים" והפכו ל"הולכי", שזוהי, כפי שהראה צבי רין [הוא אחיו של רטוש. י.ל.] צורת הריבוי הקדומה, אם כי אינה מופיעה במקרה זה במקרא. בכך הפגין אוריאל כבר בשם השיר את מגמתו לשוב ולהשתמש ברבדים הקדומים של הלשון, ולשוות הוד קדומים לשיר כולו! אני חולק על פירוש זה מן הנימוקים הבאים: מאמרו של רין עסק בצורן ריבוי המנוקד בצירי לפני הויד, ולא בחיריק, ורק דרך אגב הזכיר גם את אפשרות החיריק (בנוסף לנוסח האנגלי של המאמר, שרק אותו מזכיר פורת, המאמר התפרסם גם בעברית, לשוננו כה, תשכ"א, עמ' 17-19. אפשרות החיריק נזכרת שם רק בהערה 8, ובנוסח האנגלי בהערה 9). לו רצה רטוש להסתמך על

הכינוי 'מזמור', שקבע רטוש לשיר זה בכותרת משנית, מעיד על האופי הדתי שביקש המשורר לשוות לשירו. המשמעות הלאומית של המיתוס אינה מפחיתה את הצד הדתי שבו אלא מחזקת אותו, כי אל של עם, הקם לתחייה בתחייתו, עושה רושם ממשי יותר מדימוי פרטי של משורר. אמנם בזהר הצד הדתי המיתי הוא העיקר, והאספקט הלאומי נלווה אליו, ואצל רטוש ההפך הוא הנכון, והוא מוסיף נופך דתי לאידיאולוגיה הלאומית שלו.⁵⁴ בכך מאפיינים שני המקורות את תקופותיהם: בימי הביניים הדת היתה העיקר, ובמאה האחרונה – האידיאולוגיה הלאומית והחברתית. כידוע, גם תנועת לאומיות אחרות בזמן החדש ליוו את האידיאולוגיה שלהן בהחייאת המיתוס הקדום. אבל בשאלת ממשותם הדתית של מיתוסים אלה, יש לבדוק כל

מאמר זה היה קורא לשירו 'ההולכי בחושך' בכף צרויה, ואז קורא משכיל, האמון על המקרא היה מבין את משמעותו. ספק בעיני אם רטוש היה משנה את צורן הריבוי המקראי, בפסוק שהוא מצטט, לצורך שספק אם נמצא במקרא בכלל, ובודאי שלא בתודעת הקוראים. לפי דעתי בשנותו את 'ההולכים' ל'ההולכי' שינה רטוש את המשמעות מרבים ליחיד. גם צורת היחיד הזאת היא ארכאית, ומשווה הוד קדומים, והיא נמצאת במקרא לעתים רחוקות, ולעתים דווקא כאשר הכוונה לאל, כגון (תה' קיג, ה-ט): 'מי כה' אלהינו המגביה לשבת: המשפילי לראות בשמים ובארץ: מקימי מעפר דל מאשפת ירים אביון: להושיבי עם נדיבים עם נדיבי עמו: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה!'. גם 'ההולכי בחושך' כוונתו העיקרית היא לאל, שהוא מתואר בראשית השיר. ואכן הפסוק 'מקימי מעפר דל מאשפתות(!) ירים אביון' מצוי גם בשיר (שורות 80-81), וגם כאן, כמו בשם השיר, חלה אותה סטיה מפשט הפסוק, והנדכה העתיד להיגאל הופך להיות האל עצמו. ועם זאת, אולי יש גם צדק בדברי פורת, ובנוסף למשמעות הראשית, רמז רטוש במילת 'ההולכי' גם לעם, לפי הפסוק ולפי ההערה הנ"ל במאמרו של אחיו. שהרי גאולת העם וגאולת האל גאולה אחת היא. כמו כן (וזאת אני מוסיף בעיקבות הערה של הסופר אהרן אמיר), 'ההולכי בחושך הוא גם המשורר עצמו, שהליכתו בחושך מתוארת בשיר, ובעיקר בשורות 149-150: 'ובחושך אבוא ובחושך אלך / ובחושך שמי יכוסה'. אך אין זה מפקיע את תוקף הפירוש דלעיל, כי לדעתי במלים אלה הביע המשורר את האמפתיה שלו עם אלהיו.

⁵⁴ ראה למשל בשיר 'פורה' בקובץ 'חופה שחורה': 'רק יום דוד, כי בור קברי יפרח / יטה נא בן אל קבר אב נידח / יבוא עשן בהוד יהו מלך / אמושנו נא כרגב חם'. הצירוף המקראי 'יום ה' הפך כאן ל'יום דוד', שהוא חילוני בעיקרו. אבל יום זה מאופיין גם ב'הוד יהו מלך'. היא מלכות 'הו"ה' של 'ההולכי בחושך'. ובשני המקומות, כמו בשירים אחרים ('בשלכת', 'קרבת מנחה'), עבודתו היא כעבודת המולך. אמנם, בשיר 'קרבת מנחה', עבודת המולך המודרנית הופכת לעבודת אדם אתיאיסטית - ראה להלן ליד הערה 58. עוד על 'פורה' ראה להלן הערה 66 ולידה.

מקרה לגופו. כי הדמיון התרבותי והשפעת הסביבה אינם אלא רקע להופעת היחיד, וידיעתם לא תמצה את יצירתו.

אפשר לטעון בצדק שממיתוס אמיתי לאומי חברתי יש לצפות שיווצר גם אתוס, ריטואל או פולחן. אכן, קבלת ספר הזוהר הצמיחה יבול רב בשטח זה: ההנהגות הכוונות והתפילות הקבילות, ששינו את פרצופה של הדת היהודית במאות השנים האחרונות,⁵⁵ ואין לכך מקבילה אצל רטוש. אבל חיסרון זה נעוץ לא בכוונתו של רטוש, אלא בחוסר הצלחה החברתית של 'דתו', ועל הסיבות לכך נצביע בהמשך. רטוש עצמו רצה כנראה ליצור גם אתוס דתי (עם ההסתייגות שתובא להלן). התחלה צנועה בכיוון זה אפשר לראות בשירו 'את נשמת' (בתוך הקובץ 'בארגמן'), הפונה אל פנתיאון אלי כנען, ונכתב כעין תפילת 'רקוויים' לעילוי נשמת אביו, ושחוגים חילוניים מסויימים אימצוהו כתחליף ל'אל מלא רחמים'.⁵⁶ ואפשר גם לצרף לעניין זה את 'זמר המלחמה העתיק' שנידון לעיל, שרטוש שילב מפסוקי התנ"ך המזכירים את 'אשר', והציע, כזכור, ל'בעלי המנגינות שלנו' לחבר לו מנגינה. ועוד נזכור ששם המאמר שבו הציע רטוש את פירושו לפסוקים אלה הוא 'אשר אלהינו'.

אמנם לא כל 'תפקודו' של המיתוס אצל רטוש הוא במישור הלאומי. צד זה, שמובלט יותר בשיר 'ההולכי בחושך', איננו עיקר בשירים מיתיים אחרים של רטוש, וביניהם כאלה שהגיעו לרמות שירה נשגבות בהרבה על 'ההולכי בחושך', שהוא השיר הפרוגרמטי ביותר, אבל איננו הטוב שבשירי רטוש. בשירים אלה משמש המיתוס גם מטרות אחרות, כגון לשם הדגשת מצבו הקיומי של האדם בכלל או הארוס ויחסי שני המינים בפרט, וכבר הצביעו על כך החוקרים.⁵⁷ יתרה מזאת, בתחילת דרכו של רטוש מצאנו שהמיתוס שימש לו אפילו לשם אידיאולוגיה אתיאיסטית. כך בשיר 'קרבן מנחה' (בקובץ 'חופה שחורה'), ששם, במקביל לאל הנילוס ולמולך העתיקים, היום: 'לא

⁵⁵ ראה גרשם שלום, 'מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים', בספרו (הערה 9), עמ' 113-152.

⁵⁶ ראה פורת (הערה 2), עמ' 185, 228.

⁵⁷ ראה לעיל הערה 46.

אב ולא רבון! אני רבון ואב, / דורך במתי-עב, 58 קובע מזלות! י. 59
אבל רב גוניות מטרותיו של המיתוס גם היא מיסודות מהותו, ובשיר
זה עסקינן במיתוס של האלהת האדם, ולא ברעיון המופשט של
האתיאזם. לשם רעיון מופשט אין צורך במיתוס, ומיתוס שכולו
מגויס לעניין אחד איננו מיתוס. כך אשיב גם למי שיטען כנגד
הסתירות בפרטי המיתוס של רטוש: במיתוס אין לחפש עקביות, לא
אצל רטוש ואף לא בספר הזוהר. לרטוש יש כמובן תודעה של מי
שבעצמו יצר את המיתוס, כפי שאפשר ללמוד הן מעצם דרכו השירית
והן מהגדים מפורשים כגון זה דלעיל: 'אני רבון ואב, דורך במתי
עב, קובע מזלות'. את ההשראה ליצירה כזאת קיבל רטוש משיכרון
המלים שלו וההיעזרות בחומרים העתיקים, כשכבות המיתיות שבתנ"ך
ובכתבי אוגרית, והן בהשגה בחלום לילה, כפי שאפשר ללמוד משירו
'חלום', בקובץ 'שירי חרב', ששם קבע רטוש כי החלום 'בורא חיים
/ אלים ואנשים'.

גם בתודעה זו יש אמנם כדי להחליש את תוקף המיתוס בעיני
כמה קוראים, אבל באמת לא קשיא: אפילו יומרתו של אדם ליצור
מיתוס, אין בה כשלעצמה סתירה לממשותו, שהרי גם המיתוסים
העתיקים נוצרו בידי אדם, וחודשו במודע. כך, למשל, מחברי
הטראגדיות העתיקות, כסופוקליס ואוריפידס, לא היססו לשנות את
המיתוסים העתיקים ולהתאימם לצורכם. וכן גם ספר הזוהר, שלא רק
נהג כך למעשה, אלה גם ניסח תיאוריה, מיתית אף היא, המוכיחה את
מודעותו ליסוד החידוש והיצירה שבמיתוס: המילה המתחדשת מפיו
של המקובל הנאמן יש בה כוח לארוג וליצור שמים חדשים וארץ
חדשה.⁶⁰ אכן, גם על רטוש אפשר אולי לומר מה שאמר הזוהר על
גיבורו (ח"ג, עט ע"ב): 'עליה כתיב [= עליו נאמר, קהלת י, יז]
"אשריך ארץ שמלכך בן חורין". מהו "בן חורין" דזקיף רישא לגלאה

58 לפי ישעיה יד, יד: 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון'. מעניין להשוות את הכרזת רטוש כאן לשבתי צבי
שקרא על עצמו פסוק זה גם לפי נוסחו הכתוב, וגם בנוסח 'אב' במקום 'עב'. ראה גרשם שלום, שבתי צבי
והתנועה השבתאית בימי חייו, תל אביב תשי"ז, עמ' 786 787.

59 ראה לעיל הערה 53.

60 זוהר ח"א, ד ע"ב - ה ע"א. כבר דנתי בכך באריכות במאמרי (הערה 1), עמ' 182-191. ואוסף, שלפי
הזוהר לא רק הדיבור אלא גם שתיקה עשויה לבנות 'שני עולמות' - ח"א, ב ע"א.

ולפרשא מלין ולא דחיל [תרגום: שמרים ראש לגלות ולפרש דברים ואינו ירא]. מהו "מלכך" דא הוא רשב"י מאריה דאורייתא מאריה דחכמתא [= זה הוא ר' שמעון בר יוחאי בעל התורה בעל החכמה].⁶¹ 'בעל' פירושו כאן: מי שעושה ברכושו, ואף באשתו, כרצונו.

ועוד גורם חשוב מחשיך את העיניים מלראות את היסוד הדתי אצל רטוש. הנטייה למחשבה במסגרות וקטגוריות חברתיות קבועות, וחוטר אמון במי שחורג מהן. בעיני הציבור שלנו אין 'דתי' אלא התומך בדת היהודית, והמתנגד לה הריהו 'חילוני', ואם הוא מדבר על אלי כנען – שידבר. חוטר הבנה כזה מצינו גם בהתייחסות לאידיאולוגיה המיוחדת של רטוש, שבדרך כלל לא הוכרה ככזאת, ועשאוה סניף לאויביה המובהקים, כגון קורצווייל שראה בה ביטוי קיצוני של הציונות החילונית,⁶¹ או אחרים שסיפחוה ל'פעולה השמית'.⁶²

קביעתי בדבר מעמדו של המיתוס אצל רטוש נשענת בראש ובראשונה בפשטות גמורה על דברי רטוש עצמו, ועל המיתוסים שהוא מביא בשיריו. לדעתי הרוצה לכפור בממשותם הוא המוציא מחברו ועליו הראיה. אמון זה מתחזק עם הצלחת ההשוואה דלעיל בינו לבין המיתוסים הקלאסיים, כגון זה של הזוהר, ובמיוחד כאשר השוואה זו העלתה קרבה שברוח יותר מאשר שאילה ספרותית. אם המיתוס של רטוש מתאים לקטגוריות הקלאסיות, אין כל סיבה לנהוג בו בשונה ממה שאנו נוהגים בהם. אמנם, בכל אלה אין הוכחה גמורה, כי זו איננה אפשרית במקרים כאלה, התלויים בראש וראשונה בהתרשמותו האישית של הקורא מן האמת הפנימית שבמקור. ואכן, מכורתה של קביעתי היא ברושם שהשאירה עלי יצירת רטוש בכללה, ובפרט השירים המיתויים. מאז שעמדתי על דעתי מיתוסים דתיים מוצאים מסילות לנפשי, וכבר בימי נעוריי התלהבתי מן המיתוס שבשירי רטוש, וחשתי בהם אמת דתית, כלומר נוכחות של אישיות אלהית, ואיני יכול שלא להתקומם כנגד הקביעה שאין אלה אלא 'פיקציה'.

⁶¹ ברוך קורצווייל, 'מהותה ומקורותיה של תנועת "העברים הצעירים" ("כנענים")', בתוך: לאור (הערה) (35), עמ' 48-69.

⁶² ראה פורת (הערה 2), עמ' 305-310.

ועוד. השיר 'ההולכי בחושך' פותח, כאמור, בהתגלות דתית, ובציון נסיבותיה האישיות, הזמן והמקום. וגם עדות זו קשה לפתור בלא כלום. וזה לשונה:

אני ראיתי את כבוד יהוה / בירח התמוז / בשחר ליל אהבים /
במלחמיה היפה / אשר בעמק הירדן / ...

ציון הזמן והמקום אופייני להתגלויות מיסטיות, וראש לכולן מראה מרכבת יחזקאל הפותח במלים (יח' א, א):

ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה לחודש ואני בתוך הגולה על
נהר כבר נפתחו השמים ואראה מראות אלהים.

הד להתגלות זו נמצא גם לקראת סוף 'ההולכי בחושך', בתיאור תקומתו העתידה של האל (שורות 724–733):

אז דורש דמים ירח מנחה / והופיע אור עננו / ודרך במתי ארץ
/ ראשי מצוקים יפסע / כגיבור מתרונן מיין / כאביר שוטף
במלחמה / בסופה ובשערה דרכו / ועל אויביו יתרונן / ההרים
ירקדו כאלים / גבעות כבני צאן.

האמון במיתוס של רטוש נשען גם על עמוד נוסף. לדעתי, רטוש לא יכול היה להתמיד ברדיקאלית האידיאולוגית שלו בלא אמונה דתית. הוזים אידיאולוגיים קיצוניים לא חסרו אמנם בימי תחיית עמנו, אבל אף אחד מהם גם אינו מתקרב לדרגתו של רטוש. רטוש התכוון לא רק לשכנע את הישוב לוותר על זיקתו היהודית, אלא אף לכבוש את המזרח התיכון כולו, עד לנהר הפרת, ולהטמיע את כל תושביו הערביים בתרבות העברית החדשה. וזאת על בסיס הישוב העברי הקטן בלא כל סיוע של עלייה חדשה, שלא האמין באפשרותה, כי כפר באידיאולוגיה הציונית ובכוחה. באמונה זו, הבזה לניחומי הנוסטלגיה של העבר הקרוב וקשרי המשפחה, ונקייה לחלוטין (יותר מכל אידיאולוגיה אחרת במחננו) מכל שמץ של גזענות, באמונה זו נשאר רטוש כל חייו, ולא נטשה, ולא הסכים לכל פשרה, אף שנוכח שהוא כמעט בודד במערכה. אופיו העיקש של רטוש לא יספק אלא חלק של ההסבר. לפנינו אמונה דתית ונאמנות דתית. ולא רטוש לבדו נזקק לסיוע דלעילא – שהרי איך יכבשו החיילים העבריים המועטים את המזרח כולו, ודאי בעזרתו של 'יהוה עוז וגבור' / יהוה איש מלחמה / קומה יהוה ויפוצו אויבך / וינוסו משנאיך מפניך'

(ההולכי בחושך' שורות 70-73).⁶³ ואולי בעזרת אחותו, בתולת ענת יבמת לאומים: 'וענת עזוזת לב / לגדוד יוצא למלחמה - / אלי דמשק וצידון / ...' (שם שורות 205-207). 'אלי' מנוקד באלף צרויה, אבל לדעתי נרמזת כאן גם משמעות הקריאה ההומופונית בחטף סגול).

ובכל זאת יש משהו בהרגשה הכללית, שממשות המיתוס הרטושי פחותה בהרבה מממשותו המיתוס הזוהרי. אבל אין די בכך כדי לבטל כליל את הממשות המיתית אצל רטוש. ושוב, ביטול כזה מקורו באי הבנה נכונה של אופי המיתוס בכלל. כאשר מדובר במיתוסים אין להסתפק בקביעה אם הוא 'ממשי' או לא, באלה יש להבחין בדרגות שונות של תוקף אונטולוגי. בעניין זה עסקתי באריכות במקום אחר, ושם ניסיתי לסווג את גלגוליו של המיתוס היהודי במקורותיו הקלאסיים לפי מידת תוקפו האונטולוגי של כל שלב.⁶⁴ מעמדו השולי, האינסטרומנטאלי, המשתנה והשרירותי משהו של המיתוס אצל רטוש יסווג אותו בלא כל ספק בתחתית הסולם הנ"ל, ועם זאת, סבורני, רטוש הוא מן היוצרים בעלי דרגת המיתיות הגבוהה ביותר בספרות העברית החדשה.

עם היותו של המיתוס מרכיב חשוב בעולמו הרוחני של רטוש, גם הוא חש כנראה בחולשתו האונטולוגית היחסית. לפיכך רטוש לא עשה מאמצים רבים להנחיל את תחושתו הדתית לחסידיו, שכנראה לא היו מוכשרים לכך, והמיתוס הדתי לא היה ליסוד מהותי באידיאולוגיה של התנועה 'הכנענית', ונשאר כנופך אישי בלתי מחייב המיוחד למשורר יונתן רטוש. ואכן מצינו באחד מגליונות 'אלף' (נובמבר-דצמבר 1950) תשובה לשאלה 'המטיפים אנו לחידוש פולחן בעל ועשתורת'. התשובה היא שלילית, והמיתוס הכנעני מוצג רק כמורשת תרבותית לאומית שיש לדעתה. התשובה איננה חתומה וכנראה איננה של רטוש, שלא השתתף כלל באותו גיליון (אולי המשיב הוא אהרון אמיר).

⁶³ במדבר י, לה. פסוקים כאלה, בשינויים קטנים מן המקור, משמשים באופן דומה גם בכמה שירים שבקובץ 'שירי חרב'. כך בשיר 'שלום' (לפי תה' כט, יא): 'יהוה עז לאישו יתן / יהוה יברך את עמו / בשלום'. וכך גם בשיר 'זמר מלחמה עתיק' שנידון למעלה.

⁶⁴ במאמרי 'De Natura Dei' (הערה 20).

כאן יימצא גם השורש להבדל הגדול בהצלחתו ההיסטורית של המיתוס של רטוש לעומת המיתוס של ספר הזוהר. בעוד שהזוהר השפיע עמוקות על הרגשתם הדתית של דורות רבים, וגרם לשינוי מעמיק של הדת היהודית, הרי המיתוס של רטוש, עם גאוניותו של האיש ועומק החוויה שביטא, השפיע על מעטים בלבד, והשפעה חיצונית בלבד. האידיאולוגיה 'הכנענית' נחלה כישלון חרוץ בציבור הישראלי, ולא כל שכן ניצני הדת הרטושית, שאף עצם קיומה לא הוכר אפילו אצל החוקרים. אין כאן המקום לתיאור הסיבות לכישלון זה הנעוצות ברובן בהלכי הרוח של החברה. אבל מקצת האשם תלוי ביצירת רטוש בעצמה, וההשוואה לזוהר תעזור לחידוד העניין ובירורו. המיתוס של הזוהר, עם מהפכניותו והתנערותו, צומח אורגנית מן המסורת הקודמת, והתגבש על ידי קבוצה חשובה של מקבלי המסורת ומוסריה,⁶⁵ בלב היהדות. מצב זה התבטא גם באידיאולוגיה של בני הקבוצה, שאת חידושיהם כינו בשם 'דברים חדשים-עתיקים',⁶⁶ ואף בשם שקראו לעצמם: 'מקובלים', כלומר: מקבלי מסורת. שינוי אורגני כזה, בעל שורשים עמוקים, כאשר נעשה בידי יוצרים בעלי השראה, הוא שגרם את השינוי ביהדות. ולא רק הזוהר, אלא אפילו שבתי צבי, המהפכן הרדיקלי של היהדות, צמח מתוך מעמקי המסורת היהודית והסתמך עליה, ומכאן ההצלחה הגדולה שנחלה תנועתו בראשיתה. לא כך אצל רטוש. עם כל גאון רוחו, הריהו איש אחד. והאידיאולוגיה הקיצונית שלו, שהעבר הקרוב ביותר שהיא מכירה בקשר עמו הוא מלפני אלפיים וחמש מאות שנה, קשה לה להתקבל על דעתה של אומה אורגנית, המקיימת מגע מתמיד עם עברה. התנועה הרוחנית 'הכנענית' היתה יכולה להיות מורכבת רק מאנשי רוח מרמתו של רטוש, המסוגלים ליצור תרבות כמעט יש מאין (אכן, בשירת רטוש מצאנו גם ביטויים רבי עוצמה של מודעות ליחידותו, שהוא מתייחס אליה באופן אמביוולנטי: בתחושת חטא מהולה

⁶⁵ לברור עניין זה הקדשתי את מאמרי (הערה 10).

⁶⁶ ראה: דניאל מט, 'מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר', בתוך: דברי הכנס (הערה 10), עמ'

בגאווה⁶⁷). בשביל הציבור הרחב, אידיאולוגיה כזאת פירושה היחיד הוא חוסר כל תרבות, וזהות לאומית המושתתת על כוחניות ואדמיניסטרציה בלבד. אידיאולוגיה זו לא חסרה גם פרכה פנימית גלויה לעין: התרבות העתיקה לא יכלה לקום לתחייה אלא בתיווך של ההיסטוריה התרבותית היהודית, שלולי היא, אפילו השפה העברית לא יכלה להיות שפתו של רטוש. מסיבה זו, אפילו חלק ניכר מתלמידי רטוש המובהקים נטשוהו לטובת אידיאולוגיות פחות רדיקאליות, המכירות ברציפות כלשהי בין היהדות והציונות לבין התחייה העברית (כנראה, גם הם לא ייחסו רצינות לאמונתו הדתית).⁶⁸ וכפי שראינו, רטוש עצמו לא יכול לעמוד בתביעה זו, ויש ביצירתו יסודות רבים מן היהדות המאוחרת. מכל מקום, אין לפקפק בעוצמתה של יצירת רטוש, ולא בעצמת המיתוס שלו – מיתוס תיקון האלהות, שעל ממשותו המיתית למדנו מן האידרא, כפי שנלמד מרטוש פרק על האידיאולוגיה של התחייה הכרוכה במיתוס זוהרי זה. אין להירתע מהשוואות בין יוצרים בעלי נטיות דומות גם אם הם שייכים לתקופות רחוקות זו מזו והם בעלי רקע רוחני שונה בתכלית. השוואה כזאת, אם תביא בחשבון את כל ההבדלים שברקע ובאישיות, תוכל להעמיק את הבנתנו את היסוד המיתי והדתי, שלעולם איננו חדל מרוח האדם.

⁶⁷ כך בשיר 'פורה' שבקובץ 'חופה שחורה': 'פורה / דרכתי לבדי / ומאחים אין איש אתי / פורה / ומתי בחטאי / היי שלום, בתי.' אבל למרות תחושת הלבדיות החטא והאובדן השזורה לאורך כל השיר, המחבר מאמין שאחרי מותו, בדרך כלשהי, יגיע גם יום הניצחון לאידיאולוגיה הלאומית והדתית שלו, 'יום דוד' ו'הוד יהו מלך': ראה לעיל הערה 53. על מצבו האישי של המחבר בעת כתיבת השיר, שאף לו יש חלק בתחושת הבדידות, ראה פורת (הערה 2), עמ' 179.

⁶⁸ ראה הערה 61.