

de Natura Dei — על המיתוס היהודי וגלגולו*

יהודה ליבס

א. אפיזון כללי

רבים מן המתחילים הנוכחים בפודס הקבלה עומדים נרעשים ונפחדים לנוכח המצי הקבלית: האם זוהי יהדות? היכן הוא המונותאיזם הצרוף, שהורגלנו בו בלימודי המד והתלמוד, המדרש והפילוסופיה היהודית? איך קושיה זו נפתרה גם בעיזן בספרות המד און צדיך לומר שכך הוא כתבי התוקרים הרואים בקבלה נטע זר, ועניינם דווקא בהדגש של הקושיה; אך אפילו גרשם שלום, ראש תוקרי הקבלה, שעשאה לגורם מכריע בחולו הדרה היהודית, גם הוא ראה בקבלה התפוצצות חדשה של המיתוס, שראשיתה במאה הי והדגיש את ההבדל הגדול בינה ובין 'המסורת היהודית הקלאסית', שמגמתה הכללית הי ותוסלו של המיתוס ככות רוחו מוכוזה¹, ולכן, כשהיפס את סוד 'היהדות' היהודית,

מסה זו נכתבה והוקדשה לנוכח האזנה של פרופ' אפרים גוטליב, מורי המובהק שהינני בטור המי היהודי. עריי חש אנוכי את השפעתו ודחישתו גם בינה שאני עוסק בכיווני מחקר שונים משלו, ובס עצמאי שונגבש במשך השנים הארוכות מאז שפקקו לעולמנו, וסמוך אנוכי ובחש ברוחב דעת מורי ז"ל, שלא היה מתנגד לכן שהמיתוס יפנו לכיוונים אחרים לפי שורש גשמתם, ובכלל שיאנו בתורה באמונה, וישלמו את האמת נר לרללים. אכן, כיוונה של מסה זו אינו חופף את דרכו של גוטל והא הפירי בין תורת הקבלה, שרק אותה עשה מושא למחקר המדעי, ובין תלמוד דברי חז"ל ות הרמב"ם, שלמד בבית הנכנס ועשאם סודי להשקפתו הרוחני, וכאן ננסה דווקא למצוא את המשר המצוי. אמנם בדרך זו גם נחוד את ההבדלים שבין שני סוגי המקורות, ואולי חלק מקיבוציותהא גם להרגשתו של גוטליב. למשל: לעתים שמענו מפי גוטליב שהמקובלים, בניגוד לחז"ל, היו חסרי ד חומר, קבעה זו בעיקרה מקובלת גם עלי (אם נוציא מן הכלל את ספר חזונו), והיא קשורה, לפע לאופני הפרסונלי של המיתוס התלמודי לעומת היסטומטוציה תוקשה שהחלה בקבלה, כפי שנו להלן.

1. קבלה ומיתוס, פריקי יסוד בהגנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמי 87. קבתי מקבלים מצויות בניסוחים שונים במקומות רבים בכתבי שלום, ובכמה מהם לובש היחס ההיסטורי המקומות לייפוכו לבוש יחודי דיאלקטי. ואיסיף באנדרטה מאלפת, שבאוסף ספרי של שלום, הם היום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מצוי עותק של ספרו המעניין של גולדציג Goldziher, *Der Mythos bei der Hebraeen und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig 1876. על שער הספר כתב שלום בכתיב ידו: "Jugendstunden eines Grossen Gelehrten", לאמו יחסאי נצורים של מלומד גדול².

יחוד... וגם כמ"ש [= כמו שגאמר] בזה"ק [= בווהר הקדוש] [ח"א, קט ע"ב המתבסס על המאמר הידוע בכרכות לז ע"ב] במקום שבעל השו"ב [כ"ו, זמשכין לז, [= לית] כחילא יחזי, שהוא מחמת יחוד תגבורת כז, שכאשר האהבה בתגבורת מוכי' רשי איש, האהבה היא כמעלת הזהה על הכסף, היא האהבה שכבעבה כחולדתה, שונמשלה למוס⁵.

כחינת טוב מאז' אינה אלא כחינת 'ככל מאוד' כעבודה שכלב, ואם תמצא לומר — כעבודה שמכוננת כל-כולה לתקונו של הלב, שהנפש הבהמית אוטמתה כעולה ומשמטמת אותו, לביטול מתיצותו ולחזונו עם המות, עז שתשוב ותיגלה האחדות הקמאת של הוויית האדם פשלתמות הקדושה קודם שקרוונה והסתלפותה. באותה עשה תיגלה אהבתה הפנימית, המסותרת, של הנפש הבהמית בכל עוהה ותעצומותיה. לכחינת 'ככל מאוד' יכול אדם להגיע רק בצירוף האנרגיה האצורה בנפש הבהמית למאמציו הרוחניים. כחינת זו קרויה כפי רשיז' אהבה רכה, שהיא

כיתר שאח ועזו, הגבה למעלה מאהבת הנשמה טרם כוואה לעוה"ז, והיא באה דוקא על ילי התבררות נפש החיונית וביטול הרע שבה... וזהו תכלית ירידת הנשמה בעולם הזה — לכרר ללבן הרע שבנפש הבהמית ככדי שתגיע לאהבה רכה זו... בחיות ששרש נפש החיונית היא ממדונה גברה מאז, כמ"ש 'זאלה המלכים כז... ולכן כאשר נתברר ונפרד בחינת הרע שבה עי" נפש האלוהית ממלא תגיע לאהבה רכה הניל ביתר שאת כמו קודם וירדתה, וזהו (דב"א, טו) 'זהה הכן הכבוה לשניאה', שדוקא מנפש הבהמית, שהיא שונאה, 'זהה הכן הכבוה' — לפני מלך מלך⁶⁰.

הרעיון שונגבש כאן חשיבותו מורוכה: יש בו באדם ממד של הווייה קמאת, קול קדושים המתגלגל כמעמקי, אבל בניגוד לתפיסה האבולוציונית, המניחה את קיומה של יצירות חיות פסולה תחת המעטה הדק והשכיר של הרכות ערכים עילית (במישור האויוורסלי של ההתפתחות האנושית ובמישור הפרטיקולרי של הפסיכולוגיה של החידי), השרויה במאמץ מתמיד לדחוק ולדהזיק את הדחפים החייתיים, לסתום את תהומות היצרים הנועשים ולהחלל במקצתה תהליך של עידון צורך לניטימצייה, מניחה החסידות הח"דיית את ההפך: הקמאי שבאדם מכיל בקרבו עצמה אלוהית ככירה, וגדולה חיוניתו הקדושה. דווקא כפחתות מודגתו יש משום עדות על רום שורשו. ולכשיחולל כז האדם את תהליך העילוי והקידוש, ינשא גם הוא למדגתו שלמותו האמתית ויתגלה בקרבו האלוהי אשר באנושי, התורה אשר בהוויית החיזוקן של האדם.

59. לקוטי במדבר, מה, ע"ב, ד"ה: זאת תוכיח ומוכיח, לדברי רש"י ויחם שבין שתי הנפשות הוא כיתם שבין צדיק לבעל השופה: תורהה של החסידות, עמי 122-123, 128-129.

60. לקוטי דברים, לת ע"א, ד"ה: כי תהיין לאיש.

תפנימי, ובמלים אחרות: אנסה להראות, שתכונות אופיו של אלוהי המקרא וחז"ל נתלששו בלבוש הספרות הקבליה.

אבל קודם כול: מודע נסתר מבני דורנו הרצף שבמפסימת האלוהות מן המקרא עד הקבלה? ככל הנראה שורש הדבר בהשפעת רעיונות תנועת ההשכלה וגלגוליה, שגוסן, שהאל המקראי והתלמודי נעלה מכל מיתוס, כי יהדות ומיתוס סותרים זה את זה במהותם. אין סברה זו רק נחלת ההמון, אלא ננקטה גם כפי רוח דרכיה של היהדות. מפלסותם כהחזק כהן עד חוקרים ופולולוגים מובהקים כיהזקאל קויפמן ויוליוס גוטמן. ואפילו שהה דוד קאסטון, שרוב מחקריו מוקדשים להבלטת המקבילות שבין המקרא לספרות האחרונה, טרח תמיד להראות שהמקרא ממשיד את האלילות רק בצורה, ויצק לכלים הישנים תוכן חדש בלתי מיתולוגי. אם נגדיר 'מיתוס' כרעה קדומה בלתי מבוססת, הרי סברה זו בדבר אי-המיתויות של היהדות היא מיתוס גמור. ואמנם צבא שלם של חוקרים, רובם מאומות העולם, הלכו בדרך החפוכה, והאירו את המיתוס העברי כחלק מן המיתוס הכללי, אבל לא לא לא היתה השפעה רבה במחנה, ולא על חקר הקבלה, שבו לא שלחו את ידם; שכן מכתביהם עולה טשטוש של ייחודה של דת ישראל, ואין זה מחקבל על היצת, וכך גם ניתוק הטפחות המקראיות מהמטכה בספרות היהודית המאוחרת. לעתים עולה מרביריהם אף נחוח של איריאולוגיה אנטי יהודית, או בהמשך לטענת הנצרות השוללת את יסודת היהדות הרבנית להיותה היורשת הלגיטימית של הדת המקראית, או, כשמדובר בחוקרים עבריים, בהשפעת ההיסטוריוסופיה הציונית הרדיקלית, או אף 'הכנענית', שלללת הגולה.

אבל אפשר לשמור על ייחוד היהדות גם מבלי להפרידה מן המיתוס, שהוא מעיין חיוי של הדתה הרהי. המיתוס משותף לכל הדתות מצד האחד, אך הוא גם מקור ייחודה של כל דת, שכן עניינו בפרטי ובקונקטיבי ללא בכללי והמופשט. כך נובע מהגדרתו הכללית ביותר המקובלת בעיקרה על רוב החוקרים, הרואים במיתוס סיפור קדוש (מקדושותו נובעת השפעה על החיים) על האלים, המביעים מה שאין המילה המופשטת (הולגומוס) יכולה להביע⁴ (הרואים בלגומוס את חזות הכל הפכו את המלה 'מיתוס' לשם גנאי — מעין המצאות ודרכים בטלים; אך מי שסבור, שצאי המצאות כולה ניתנה לרדקציה ולגויה, יכיר במיתוס כפסגה). לכל דת המיתוס שלה, ולתוכן היא קולטת ומעכלת השפעות של דתות אחרות, וכך גם הדת היהודית. אף אופיה המונותאיסטי של היהדות אינו עומד בסתירה למיתוס. גם למונולאטים מיתוס משלן, ולך כהוכו שורשים ארוכים. אף עצם התקייסה בדבר לתנועה, ובמסגרת האסלאם כלבר.

ראה למשל הערך 'מיתוס', האנציקלופדיה היהודית לענייני דת, בעריכת מירצ'א אלארת.

4.

מצאו אלא בקבלה? עמדה כזאת משקפת גם אי אמון ביוסתרם של המקובלים לדיוחם כמלי 'קבלה', כלומר שמורי המסורת המיתית, ומעוררת את השאלה: כיצד נתקבל היודיש סכוח על דעת העם העתיק והחכם בסוף ימי-הביניים?

במאמר זה אנסה להחיות בקווים כלליים תשובה אחרת. אין הקבלה בעיקרה בריאה חדשה, אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותו מיתוס, שהוא מימות עולם לכ לה של תורת ישראל. היסוד המיתי לא התפרץ בקבלה אלא קיבל בה ניסוח סיסטמטי והוכנס למסגרות נוקשות; ובכך אפשר לראות אפילו החלשה וריסון של המיתוס החד, האישי והספונטני. עיבוד המיתוס העתיק לפי רוח הזמן אינו מייחד את הקבלה, שכן גמישות כזו היא מעצם טבעו של המיתוס. והוא מתגלגל ומשתנה לפי טעם הדורות, ונתון להשפעות גומלין מסובכות עם תרבות העמים השכנים, אך כלא לאבד את רציפותו, שכלל שהוא גמיש כך הוא שמרני ומתעבל במסורת ומתפתח בדרך של פירוש כתבים קודמים. במקרים ייחודיים של המיתוס הקבלי עסקתי במקומות אחרים², וכאן אקדיש את דברי לאופיו של הגלגול

1. שלום, דברים בנג, תל-אביב תשל"ז, עמ' 27.

2. ראה מאמרי 'המיתו של הזוהר', בתוך: שי ראה (מבא לרפוס), חרעון המשיחי בישראל (יום עיון לרגל

מלאת שמונים שנה לגרשם שלום), ירושלים תשמ"ב, בעיקר עמ' 222-232; וכן מאמרי 'מיתוס

הקבלי שכפי אוורפואיס', בתוך: אורל הורי רשביד (עורכים), ספד הויבל לשלמה פיסס במלאת לו

שמונתי שנה, חי"א (2) = מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 11, ירושלים תשמ"ז, עמ' 425-459; ויהוה בן

אמריה כהנשוה בן יוסף, בתוך: דן וחקר (עורכים), מחקרים בקבלה... מונגשים לישעיה חשבי במלאת לו

שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 1, תשמ"ד), עמ'

269-311; 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 1, תשמ"ג, עמ'

43-74; 'שלא יקל רישור וישע שר הפנים', בתוך: ין (עורך), המיסתקה היהודית הקדומה

וירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 1), עמ' 171-195; אוסף ואעיר כאן על ייחוד

אצילות מנין קבלי באיסמילייה הקדומה (מן המאה התשיעית), שדורשיו לרעס בערפל כותתי

לסקסט ספרים וחקר שי שטון Leiden and Jerusalem, *Studies in Early Isma'ism*, S. M. Stern,

3-29, עמ' 1983. הקטע דומה לקבלה גם מבחינת תורת האנוטולוגיה, וגם בדרכי הפשויות, וגם

בפרטים רבים, מהם לשוניים. כך הנאל הראשון נקרא כאן בשם 'נוני', שכפי שנאמר בסקסט במפרש

בעברית 1). גם בקבלה משמשת צורת הציווי 'יהי' כשם קודש המציין את ראשית האצילות (זוהר חי"א,

סו, ע"ב), וראה פירוש ספר יצירה המיוחד לרס"ג, פרק ב, משנה ב, ירושלים תשי"ה, מב, ע"ב),

ומצאנו גם שם הגזון מאוחיות כ"ף ונו"ן בצירוף ה"א ואל"ף (זוהר חדש יתרו מא, טור 4), אף

נאצל קרד', ואל"ף קישור בין שמו ל'כוניצוא הקדוירדנות של הזוהר. ראה השינויים שלאחר מכן אפשר,

אולי להקביל ל'יש קצוות (בעברית): יסחה חזרה, את אלה האציל כונוי' כשטעה לחשוב שאין אל

מלבדו). כמו כן נזכרים כאן שבעה כרוכים (בלבוש ערבי: 'כירוביה'), שריות נאצלת אחרות קיאות

בשמות מגבורה' (1] מפרות 1]) וגדולה (כבריא), 'צדק' (ירצואן) ומלכות (1] מלכות 1]). אמנם

בעברית נחשט מלה זו כנוונה מאל"ף, הוא 'שלא', וכן 'תפארת (עשור) וירחמים (יראפני) ויהוד

(בראא) ודבר' (אמרי) וכנסת (אאתמר). גם הסימבוליקה מוכיחה את זה הקבלית: כונוי הוא זכר

וקרד' נקבר', כונוי השמש וקרד' ירח. כונוי מנהגו אף בכינוי הקדומי 'סודו האמנותי', המתואר כאן

באופן דומה ליעץ החיים הקבלי ומנומרים כאן אף בשתיים למי שמתרגל ומחזיק (לימטרן) בו. כמו כן

מוזכרים כאן 'הארי חדיק' (אלהוא אלולטיק), חשיבות האוחיות שבוים נבוא העולם, שמתו האל

משמשים כאן, כבקבלה, כלכשויו, ואף נמצאת כאן הקבלה למילקין נו מנו ואין הואשין חסר', ולפי

עליה והם מועטים, ועוד, וכל זאת בסקסט המחזיק פחות מעשרה עמודים. חוקרים אחרים חשעוורו

הארוכים הנושבת והחל לציין את עשר המידות או ההיפוסטוזות האלהות⁶, ושלו לזני עיקר כממנה מארגנת לכל המתחם היהודי. בכל מקום שמצאו כוכבי המקרא וחזגיל-מיתוס על אחת מתכונותיו של הקב"ה, ייחסו זאת לספירה מסוימת. יחס זה נעשה למי-הביניים שהעריפו את הדיוק המודות, ובהשפעת הפילוסופיה, אף שזאת ניסתה להיטוות המיתיים מקרב היהדות. את יצירת זה לא השיגה ההתקפה הפילוסופית, היה לה בליק בשינוי פני המיתוס. לפילוסופיה היתה השפעה על המקבילים, הן באופן (כגון בתורת האחרות המיסטית והאמנציה הניאו-פלטונית, שנומנה בקרב המתחם של הרקבת והאצילים הקבלית), והן בצורך שעוררה להמנון: כרי להגן על המיתוס התקפה הפילוסופים השתמשו המקבילים כדרכי אויביהם, וניסחו את מנות האל כ יחור מושגי. קונסטאוצציה זו לעולם לא הגיעה בקבלה עד כרי דרוקציה גמורו הישויות המיתיות, המיתוס נשאר תמיד לב הקבלה, ואף זכה בשל החתולך האמור להק ולדהגשה ולהעלאת מעמדו האוטנולוגי. אבל על זאת שולם לעתים מחדר ככד: הפ נכרת באופיו היש הוזה של המתחם היהודי, כפי שניווכח לדעת בהמשך.

אין תהליך כזה מחוץ המציאות הקבלית. ארגון המיתוס כדגם עשם הספירות יש כ גם להעשיר את המיתוס ולהפחתו, כי למיתולוגמתן הכודר נוספו עתה, בדרך האחרות אסוציאציות רבות ומעניינות. כך קרה אמנם כספר הזוהר וכחזוני, הזוהר נכתב כהו עושר וכיחורן, וכמו האלטרנטיבה הפילוסופית כנה לו עולם מופלא מאבני ה המיתיות הקדומות, ששלד הקבלה החדשה והטיח הפילוסופי גרמו לחיזוקן ולא לקפי

6.

כאן התאחדו עשר ספירות בלמה של ספר יצירה עם עשרה המאמרות שבהם נבדח העל המלמד והמורשים עם ספרות אחרות המצויות בספרות הנוסטית. ראה מ. ארל, 'הספירות והספירות', חכ"ק, א' (תשמ"ב), עמ' 280-239. ובספר: *New Perspectives* — *Kabbalah*, el. 1988, pp. 112-122. באשור לאופיו של הספירות כספר יצירה ראה ספרי חסאור של א ארבעה שבמנו לפורס וטבעה של המיסטיקה החלמורית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 117; וראה כ ספרי יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש חשיד אהבתי, בתוך: ז"ן (עורך), ראשית המל והדורות בארופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבה ישראל, ג, חוברת ג-ד), עמ' 56-57. על עשרת המאמרות ומשמעותם ראה מאמר 'השפעות נוצרות', לעיל, הערה 3), עמ' 131-50. וראה מאמר 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 131-131. ואסוף, שששש המאמרות ככל הנראה, עם עשר אצבעותיו של הקב"ה; ראה המדרש, ב"ר ד, ד, המזהה אחר מן המאמר אצבעו של הקב"ה. מצאיות על עשר האצבעות מנתח ביסוד הדרשה של חשבון מכות מצרים ב של פסח, ובספר 'המשיח', ג. מישות עשר ספירות בלמה' ל'ספר עשר אצבעות', עור מן הראוי שכתבה ששש מידות החסידים. ראה ז"ן, חוגי המקבילים היראשונים, ערך לפי היראשונים, אסוף, ירושלים (כשפול), עמ' 1-20. אסוף ואעיר שתי הערות: (א) גם ביאודות, שבוותר בולט המסובך שבין העשרה הדרשים (ד' ה' אל חזום חתון...), ראה ר"ח זי, דוקא קר' ה' לב לשלש עשרה מידות הדרשים (ד' ה' אל חזום חתון...), ראה ר"ח זי, דוקא קר' ה' לב חתום (שומר טוב), ז', מ, ודוקא בשם 'זכני'; וכך גם במסורת השומרונות — ראה ז' בן (מהדיר), חנה מורח, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349. לפי מקום אחר באותו חיבור (עמ' 306) בו נודעו ישראל ועיקר הבראה והגאולה והרחמים והאש השם הגדול.

7.

על החנו שבחמכר ספר הזוהר ראה מאמר 'יציר נחמכר ספר הזוהר', דברי הנכס הכרניאופי דע לתולדות המיסטיקה היהודית — ספר הזוהר, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת יע (ח), עמ' 71-1.

אחדותו של האל היא קביעה מיתית במקורה, ואין היא הופכת את האל, למרות דעתו של הרמב"ם, לרעיון מופשט או בלתי ניתן להשגה. היסודות המיתיים בהדרות אינם דוקא פרי השפעה פוליתאיסטית; נהפוך הוא, ההפשה הפילוסופית נוצרה דוקא בדת היהוית הפוליתאיסטית, והוגים כדוגמת הרמב"ם ניסו כרי עמל להרכיבה על הסקסטים המונותאיסטים (כפי שעוד נראה, הרכבה כזו גרמה לעתים לא לכיסול המיתוס אלא דוקא לחיזוק תוקפו). לא בכרי נותרה האקרימה האפלטונית כממצר האחרון של הדת 'הפגנית' בתקופת השתלטותה של הנצרות.

על היסוד המיתי בדת המונותאיסטית הנציעו ככד חוקרי מדע הזרות כוודולף אוטו ומריצ'א איליאדה, והנגרל לעשות מוטיב כוכב שקבע את המיתוס המונותאיסטי כיסוד לתפיסת היהדות שלילי. אמנם בעניי כוכב העיקר הוא ההתייחסות האנושית אל האלוהי כאל ישות מיתית שאפשר לקיים אתה דיאלוג, ולא אל תכונותיו המיתיות של האל כשהוא לעצמו, שהם שעניינו את המקבילים. לפיכך, אף-על-פי שבוכר חריב את המיתוס, הוא שלל את 'המנוחיס' (= ריעת נסתרות האל) של הקבלה. במאמר זה אעטוק דוקא במכונותיו המיתיות של האל האחד, שהן אולגויות לתכונות האדם שבכרא בעלמו, וכך מאפשרות את הדיאלוג. אין ככד, לדעתי, משום פגיעה בגדלות האל, אדם עליון או 'אדם עילאה' בלשון הזוהר, נגלה הוא רעיון עליון. ועוד אראה איך תכונות אלה הן שעומדות ביסוד 'המנוחיס' הקבלית השנואה על כוכב. אמנם בלבשו הקבלי המיתוס היהודי יש בו כרי להרחיע. אפשר, אולי, להתייחס להיאור האל האישי האישי בהג"ך ובספרות חז"ל בקלות דעת מסיימת כאל סיפורי אגדות, המעצבים את היחס האישי כלפי האל, אך הקבלה מייחסת לתכונות האולתיות משמעות אונטולוגית מוגדרת יותר, והתחמת אותן כעולם מושגים (אף שאינם ניתנים להשגה שכלית) ומחלשה את הקרבה כנוסח אני — אתה, המיחס המקראי ככל להתקבל על הלב, כלי להכריח את הדעת להאמין בו, אך לקבלה תביעות תמורות יותר, המגיעות גם לחתום הריצונול, ומכאן, כנראה, התייחסות כלפיה בהוגים רחבים, הנהנים מח"י הפרדה נוחים בין החתום הריצונול, ומכאן, כנראה, התייחסות כלפיה בהוגים רחבים, הנהנים מח"י הפרדה נוחים בין החתום השורר בקבלה (כפי שאסכר מיד), שיש בה מידה של ירכש ושריוותיות שיכולים לעורר חתושה של ניכור.

5.

אופי זה של המיחסות הקבלי נציען, לדעתי, בדרך הפרשנות הקבלית למדרשי חז"ל — פרשנות שהיא רובה של הקבלה הקדומה, והיא דרך יצירה; שלא כפרשנות המדרש הפילוסופית הפרשנות הקבלית, איך המקבילים מפרשים שיטה אחת לפי שיטה קיימת אחרת, אלא עצם השיטה הקבלית נוצרה על ידי פירוש המדרשים, וכדרך זו טיפחו המקבילים אחד מן המיחסים היהודיים, הוא המיחסות של עשר ספירות' שבמגלוגליו ראה למשל מ. כוכב, 'המיתוס היהודי', העודה ויער, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' 80-88. לזיחות על יציון זה אצל כוכב ואצל הוגים אחרים — ראה מ' שוורץ, שפה מוחס אמנות, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, ג. פנאק ודונותיו החשיב מאיר את המיתוס ומאור שבחחילת דרכו לא מצאו כבהדות חומת ההשקפה המיתית הרווחת בזמנו, אמר למוצא אמר למוצא, ומכטט שהשומר; ראה M. Idel, 'Franz Rosenzweig and the Philosophy of Franz Rosenzweig', in: Paul Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover and London 1988, p. 171.

להלן.) אבל גם המיתוס המקראי אינו כשיא הטולם האונטולוגי. גם אותו אפשר לזהות מפשוטו ולפרשו פירוש אלגורי או אחר, והאמונה בפריטי אינה עיקרה של הדת היהודי אלא המעשה (אכן גם זה אינו מנתק מן המיתוס, כפי שנראה בהמשך). מבחינה זו, את כו הדת המיתית ביותר יש להעניק לנצרות, שפירטי המיתוס שלה נוסחו בדייקנות רבה ומה ויכוחים ואף פילוגים ומלחמות, ונקבעו כעיקרים החייבים ששונן. אופי זה נולד לה להתמודדות עם הפילוסופיה, ואמנן מלשונגה¹², בדומה לחהליך שהזכרנו לעיל בדכרינו הקבלה. אבל השיא שייך לא לקבלה אלא דווקא לנצרות בגלל המיוזג המסוכן שהמזונג היסודית הפילוסופיים עם העיקרון הפאולני של האמונה, המחליפה את המצוות, וש תלויה ישעוה הנפש. ואכן מיצני, שהקיסר יוליאנוס הכופר, בספרו נגד הגליליים, משו פירוש אלגורי. את המיתוס הפגני על המיתוס הנוצרי, בטענה שאין המיתוס הנוצרי, בניגוד לפגני, מו פירוש אלגורי.

המקובלים עצמם היו צרים למעמד הגבוה של המיתוס שלהם. ומודעות זו הליכה וגב כמרצת ההיסטוריה, והגיעה לשיאה בתקופת ההתעוררות המשיחית הקבלית במי שנו צבי. בעיני הכותבים ההצבעה המדויקת על זהותו של האל האמיתי (אלהי אמת) בלשן זהות חלק חשוב ביותר של פעולתם. כך כבר אצל שבתי צבי עצמו, אך זה לא יכול ל לאלהו ניסוח מדויק בלבד אופיו הפרסונלי שאינו ניתן להגדרה¹³. ניסוח כזה היה ענייניו של נתן העזתי, וכיאו של שבתי צבי, שבספריו, שהם עמוקים ורבי כמות (רובם נרפסו). יצר שישה קבלית חדשנית, שבה דמות האל המשיה קשורות זו בזו, ומעוצבו בהשפעת זו. אבל גם אצל נתן ההגדרה התאורטית אינה עשוקר, אלא הקשר האמנונילי אמונה ואהבה בין המאמינים ובין האל והמשיח. מי שהעלה את ההגדרה התאורטית למט תכלית משיחית היה החתולוג השבתי אברהם מיכאל קרדונו, שהקדיש לך את כה המרכיבים, וממקיפיו¹⁴. אצלו אף מצאתי בפעם הראשונה בספרות הקבלה, שעיקר מנוסחים כמנוגן של עיקר אמונה (credo) נוצרי, וזה לשון פתיחתו: 'וזרי אני מאמין מא באמונה שלמה באמונה עלת על כל העלות שהוא אחד יחיד ומיוחד... הוא המאיר בעי ספירות דאצילות...'¹⁵.

מנוגן של עיקר אמונה, שתהילתו כשבחאונה, נמצא לעתים גם בקבלת החרוה האחר

12. ראה H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Ma. 1970 עמ' 267–267.
13. ראה מאמרי יחסו של שבתי צבי לומר דתו, ספרות סודת חידת, ב (צ) (תשמ"ט), עמ' 267–267 וכן מאמרי 'אמונת הדתות של שבתי צבי', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסתטולוגיה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 293–299; ומאמרי 'דמויות השבתאית', פעמים, 40 (תשמ"ט), עמ' 4–20.
14. ראה מאמרי 'גיכאל קרדונו – מחברו של ספר "דוא דמיונותא" המיוחס לשבתי צבי וזה בייחוסה של איגרת מנון אברהם לקרדונו', קריית ספר, תל (תשמ"ט), עמ' 603–616, ותוספת בקורת נו (תשמ"א), עמ' 373–374; וכן מאמרי 'היסוד האיראולוגי שבפולמוס חז"ן', דברי הקונגרס הע השמיני למדעי היהדות, חטיבה ג (תשמ"ד), עמ' 129–134.
15. מלכו יאן, 'מאריאלין', אגרות אוטוביוגרפיות של קארדונו, ספר שד"ר, ירושלים תשי"ט, כ (ספרות, ג, ד), עמ' רלח. יש לעיין שאמונה קרדונו מנוסחת כאן באופן מוניסטי מתוך משטת היסוד והואליסטי המודיש ברכים מתביי האחרים. אמנם גם בכמה מקומות אחרים קרדונו רכברו באופן מוניסטי (ראה מאמרי 'מרכאל קרדונו... הנכר בהצורה הקודמת', עמ' 609–610), אך האל האחד הוא מלכא קיישא, ולא 'עלת על כל העלות'.

ספר זה מטשטש את הגבולות בין הזניעים, ולא בכרי נכתב במתכונת של מודש עתיק. לעתים קרובות ממשכים מחבריו לחרוה ליצור מיתוסים חיים בדרך הקדומה, והם משלבים את תורת הספירות הקבלית במידת הצורך וכמיוג נתון, לא לשם סיסטמטיזציה אלא לשם העמקה במיתוס הישן בעיני חדש, שכן הוזה מניר בחופש היצירה המיתית. חופש זה ניתן רק למקובל 'זנאמן' לנשמת הדת, ולא למי שפוזין את גרדה ואורג 'קדיעים של חוזה' (כפי שישו אמנם אחרים ממישיי הוזה ומחוקיו)⁸, ולשם כך הוזה עומד על המשמר ושורי במתח פורה בין הצורך להפיץ את דבריו ובין הצורך להסתורם⁹. אלה קצות דרכי הספר, ומכאן הקיסם שהלך על קוראיו מאז נכתב ועד ימינו. חלק גדול מן היצירה הקבלית שלחאריי אינו אלא ניסוחות סיסטמטיזציה של המיתוסים החוריים. גם זאת, אמנם, אינה נטלת מעוף היצירה כאשר נעשית בדיי נשמה גדולה, והיא ראוה: בעיסוק כזה בספר הוזה נולדת שיטתו המופלאה של הארי"י מצפת.

אין ההנחה דלעיל בדבר סולם של חוקף אונטולוגי למיתוסים צריכה להחמיה. בין אגרות ומשלים ובין מציאות ארכייקטיבית ממש, שיש לקבל בה כל תג כפשוטו, משתדע טווח רחב של אפשרויות. לא המיד דורש המיתוס לעצמו חוקף אונטולוגי מוחלט, וזה משתנה במידה רבה בהאמם לזניעים הספורותיים. כאשר דת מבוססת על 'כתבי קודש' קנוניים, יש לשר, שהחוקף המישי שבה יהיה גבוה במיוחד. לפיכך, לדעתי, מעמד המיתוס בהדרת, בנצרות ובאסלאם גבוה אף מזה שבמיתוס היווני – המקור למלת 'מיתוס'. גם ביוג המיתוס עמד כמובן בכסיס הפולחן ונחשב לאמת דתית, אבל מאחר שלא נמצא בדת זו 'כתבי קודש' במלוא מובן המלה, חוקפו האונטולוגי נמוך יותר, ואפשר לעקוב אחרי השתנות בין הזניעים הספורותיים של דת זו, גם לפי תודעת מחבריהם, וגם לפי ההתייחסות אליהם כדורות מאוחרים. אין דומה מעמדו של המיתוס בכתבי חומרוס. שזיחס אליהם היה הקרוה כיותר ל'כתבי קודש', או כתיאור תולדות האלים אצל הסידוס ואופיאוס, למעמדו בטרמגריית הקלסיות, שמחבריהיון שיונה וגיוונוהו לפי צריכה ונטייתיהם, וכל אלה אינם דומים למעמד המיתוס המנדולב בחוף כתבי הפילוסופיים של אפלטון¹⁰. וכך גם אצלנו: אינו דומה מעמדו של סיפור הכריאה או יציאת מצרים שבחורה להרחבת של אלה במדרשים. לא מבחינת דרך התיאור, שבתורה שבכתב לפנינו סיפור רצוף ומפורט שאינו נשען על שיקולים ואסמכתאות, ולא מבחינת סמכות המקור, שבתורה נאמרו הדברים מפי הגבורה או מפיו של משה רבנו (כך מוצגים הדברים בסקסט המקראי עצמו, ונחאשר בחר שאח בתכלה המאורחות), ואילו מדרשי חז"ל נאמרו מפי חכמים שונים, שלעתים קרובות הם חלוקים ביניהם גם בשאלות אלה. (אמנם גם המיתוסים של חז"ל גופם נבדלים ביניהם מבחינה זאת. יש שנוסחו ניסוח מיתי מובהק מטעמים ספרותיים כדי להעביד מסר שבפיקוד אינו מיתי, כפי שהראיתי במקום אחר¹¹, ולעומתם אחרים שלהם אופי מיתי מובהק, ויידונו

8. על כך ראה במאמרי 'המשיח של הוזה' (לעיל, חטיבה ג), עמ' 182–191.
9. ראה שם, עמ' 138–145.
10. ראה G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Aylesbury 1974; P. Veyne, *Did Greeks Believe in their Myths?*, Chicago 1988.
11. בספרי חסאו של אלישע (לעיל, חטיבה ג), עמ' 142–146.

אבל המודעות לחשיבותו האוטונומית של המיתוס מצויה כבר אצל ראשוני המקובלים גם אם לא קבעוהו כדוגמה, ולא הכניסוהו לליטורגיה המהימנה (כליטורגיה כוונתי למשי ולמילים ולא לכוונות, שהן כמותן עקר הקבלה הראשונה, ולא למנהגים נוספים הנהגים בחוגים סגורים, שגם אלה החלו להתפתח בשלב קדימם¹⁸). מודעות זו מתבטאת כבר בקביעת תורת הסוד כשלב מיוחד בהבנת הדת, נפרד מן הפשט או מן הדרוש; ובכינו שונכונמת בהם, כגון דרך האמת (כפירוש הרמב"ן על התורה), או 'אורח קשיתי', דתמכתא' או 'זוהר דמהמנותא' (בוהרי); ובדרכי הזיהירה וההסתרה שתבעו ראי המקובלים לנהוג בחורמים¹⁹; ובחליצתם העקרונית מכל חידוש בתחום זה שלא שמו מרחבתיהם (זו דרם של מקובלי חוג גירונה ובראשם הרמב"ן²⁰), והיא מנוגדת ליצירת הנרכה לעיל של הזוהר החונג).

ענייני במאמר זה במיתוס כשהוא לעצמו כפי שהוא מתגלה בספרות, ולא בתפס הסיציונולוגי או הפסיכולוגי, ולא בסטרוקטורה השכלית שיצרה אותו. לפיכך לא אדקק תחת המחקר העוסק בתפסו כזה ובסטרוקטורה כזאת, מיינג וער לוי-שטראוס ותלמיז ומתנגדיהם, שבו נעשתה כדורות האחרונים עבודה עצומה. המיתוס מעורר את ענייני ד מצד מה שאינו ניתן לדדוקציה למושגים כלליים. כמו כן אוני משתמש במלה 'מל באופן המרחיב, הנופך במדעי החברה, הכולל גם רעיונות ואידיאולוגיות ומבנים נפי אחרים, שימוש כזה ישתמש את כוונתי. אני רבך במשמעות המקורית של המלה, שע דווקא סיפור האלים וטבעם, עם ההתאמה המתחייבת מאופי הדת היהודית, המדברת ע אחר. יחידותו של האל קובעת את אופיו, ויש לה גם גילוי מיתי, וזה, לדעתי, מקור חייו דת ישראל.

ב. תלמוד וקבלה; פעולת האל במידותיו

בראשונה נציין בכמה קטעים מספרות חז"ל שבהם מתגלים אופיו ומידותיו של התלמודי, ונדגים את ההמשכיות ואת השוני שצוינו לעיל בינם ובין הקבלה. כמוכן, לא אלא לגעת בספרות עצומה ורב-גונית זו, שנוצרה בידי חוגים רבים ושונים לאורך ו שנים (מטעמי נוחות אני נוקט מלת 'חז"ל' המקובלת, אף שהגדרת גבולותיהם של יז וספרותם היא משימה כבדה, וזאת מכל הבחינות: הגדרת התקופה, הגדרת החברה, הגדרת היקף הספרות הרלבנטית והזניר הספרותי והגדרת האמונות וזה הדוגמאות שלפנינו יובאו ברובן מן התלמוד הבבלי (ומן הכריזמות התנאיות שנ דרכו), וזאת מהיותו מקור מרכזי ביותר בספרות ישראל, וגם בגלל פשטותו וראשוניותו

18. רוב המנהגים הקבליים נוצרו במאה הטי"ז, אבל ראשיתם של כמה מהם, כגון תיקון ליל שבועות כנואה, בקבלה הקדומה, ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 208–215.
19. ראה ג' שלום, 'תעודה חדשה לחולדות ראשי הקבלה', ספר ב'אלק, תל אביב תרצ"ד, עמ' 141.
20. ראה 'We Have no Tradition on This', in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Maimonides (Ramban). Exploration in his Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (Ma.) and London 1983, pp. 51–73.

ואף בירת תוקף, ולניסוח העיקר מתלווה גם הזרחה ריטואלית, הממליצה לאומרו ככל יום. מעניין שדודיקא בעת ירידת השפעתה הכללית דורשת הקבלה למיתוס שלה סמכות מעין זו. כזאת מצאתי בספר עיר יוסף לר' יוסף חיים בן אליהו אלהם, המקובל הבבלי בן המאה הטי"ט¹, הפרוזה בזה הלשון:

יזרה כל אדם לומר בכל יום הן בשבת וי"ט קודם פרשת העקדה מזהיר זו, ויש בה צורך גדול בנסתר זה תוארה: הנה אנכי מאמין באמונה שלמה ונגמרה כי יהי אלהינו הוא עלת כל העלות, דעבר עשר ספירות שהם כמו חכמה וכונה חסד גבורה ותפארת ונצח הוד ויסוד ומלכות ונהודיה סמור ונגזר בכתי עילון, ומנינה אתפשת נהודיה על י"ד דאיהו חכמה...

ואחרי התיאור הקבלי נאמר שם: 'זהרני מגלה דעתו ורצוני לפני הקב"ה בלב שלם ובנפש תפיצה לבטל ביטול גמור ושלם כדון וכללכה כל מחשבה וזה פגומה ופסולה ואסורה וכל מחשבה שיש בה כפנות ח"י וכל מין חרהור רע וכל ציור רע פגום ופסול ואסור...'² ואחר-כך מופיעים הפרטים החלכתיים הנוגעים לדרכי 'ביטול' מחשבת הכפירה, ורק הנופצה מדיני ביטול חמין: עד כמה שיכולתי לברר, 'מודעה' זו לא נרפסה בסידורים, ורק הנופצה בקונטרס מיוחד שנרפס כמה פעמים ביודשלים בלב שנת דפוס, ואולי גם מכאן נכלל ללמוד שלמרות המעמד האוטונומי הגבוה שייחסו המקובלים לקבלתם, לא נתקבלה האמונה בה כנורמה מחייבת בקרב הצבור הרחב ומנהיגיו. מעמדו הנורמטיבי של המיתוס הקבלי נמוך יותר מזה של שלושה-עשר עיקרי האמונה של הרמב"ם, שאופיים איננו מתי מוכהק, ושנוקבלו גם בליטורגיה.

עדות אחרת על המעמד הגבוה של המיתוס הקבלי תמצא בשימושו הליטורגי, הנכנס והולך לסדרות התפילה באופן מסוכי מן המאה הטי"ז. בהקופה זו החלו להיכנס לסידור התפילה קטעים קבליים מובהקים, מהם נחזים קצרים כמו נוסחאות ה'לשם יחוד' הנאמרות לפני קיום המצות, ומהם קטעים ארוכים המתארים את האמונה הקבלית בדיוק רב. רבים מקטעים אלה מקודם בספר הראשון של אוסף הליטורגיה הקבלית, הוא ספר שצירי ציון לר' נתן נטע הנובר, שנחבר ערב הקמת התנועה השבתאית. שם נמצא למשל את הקטע 'פנת אליהו שמהקדמת תיקוני זוהר, שזאמר כפי הספרדים לפני התפילות, והוא סיכום כולל של המיתוס הקבלי, אף שאינו מנוסח בניסוח של עיקר אמונה. ולכאן יש לשייך גם את דרכו של הספר הנפוץ חמדת ימים (שהוא שבתא בלב ספק), להפוך את הכוונות הקבליות לטקסט הנאמר כפה ולא רק בלב. אמנם תחילתו של התחליף מוקדמת יותר, ועירוי עליה הפיזיים הקבליים הרבים שנאמרו בהדומותיו חונות. לאלה אמנם תוקף ליטורגי נמוך יותר, אך כמה מהם גם נרפס לעתים בסידורי התפילה.

16. עיר יוסף חי: חלק ההלכות, תחילת פרשת מקץ, יושלים תשי"ז, ל' טור ב.
17. נוסח קטע אחרון זה נלקח ושונה מעניין אחר: מודעה יהודי ישראל מוסרים לבטל את הכפירה בדת שהם עלולים לבטל בשעת ידידות שמי. ראה מאמרי 'חלום ומציאות: לדמותו של הקודש המקובל' שמופץ מאוסטרופורוליה, תרביץ נב (תרשמ"ג), עמ' 101–103. וראה הנחבות של י"ץ, שם, עמ' 661, ותשובתי בעמ' 663.

(אכתרילת יד...), והאנשי (ר') ישמעאל בן אלשיע הכהן הגדול¹), וכך היראה אורבך. ספרות ההכללות דומה מבחינת שונות לספרות הקבלה, אך דיוקא משום כך לא נעסקו בה במיוחד במאמר זה, שעניינו בזרם המדליש המרכזי וביסוד הרצפנות שממנו ועד לקבלה. בחוהי בקטע זה כויל להראות, שהדבצבעה על זקתו לטפרות ההיכלות אין בה די להפריעו מעולמם של חכמים. לחיל נשורה את הקטע לקטעים אחרים, שהם בעלי אופי 'מדרישי מוהבן. כך נוכל להביי טוב יותר את משמעותו של הקטע: הן את היסוד המיוחד אותו ואת הרצף המקשר בינו ובין אותם קטעים.

אמת, לקטע זה אופי כמזיקלי יותר מן הרגיל בחלמלמ: מידותיו של האל²² דומות לישריות עצמותיו, הנוגלות זו על זו והרכבוטו'ת זו את זו, והשליטה בהם נחונה דווקא ברי האדם — ר' ישמעאל, וממש כמו בקבלה המדוברת על עשר ספירות הניתנות להשפעה ברי המקובל, אמנם כבר במכת ראשון נראה, שדמות האל אינה קבלת במלוא מוהב המלה, כי מעל המידות מתגלה לי' ישמעאל אל פוסטולי המבקש ברכה, ולא כמו בקבלה, ששם בדרך כלל אין האל אלא הספירות, כי אין טו'י המאציל אינו דמות פוסטולית ואינו מושא לחדס דתי²³. בהבדל זה אפשר להיווה גם מפירושי המקובלים לקטע שלפנינו: הם לא הסתפקו בהתאמה הקלה בין המידות שכאן לספירות שהיא מתחת למידות²⁴.

בתוך המערכת, דווקא כספירת התחתונה שהיא מתחת למידות²⁴, אבל האם המידות הן באמת ישויות עצמאיות, הנפרדות מן האל? נרנן בשאלה זו בעזרת הקטע שמובא שם בחלמור ברייק לפני 'נציא אמר ר' ישמעאל': אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי... מכלן שהקודש ברוך הוא מתפלל. מאי מצלי [מה מתפלל]? אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מידותי ואתנהג כמי במידת רחמים ואכנס להם לפנים משורה הדין'.

קטע זה כבר משתלח הוהב יותר טוב באווירה התלמולרית הכללית. אין כאן 'אכתרילת' ולא ר' ישמעאל כהן גדול, חלקותים מספרות ההכללות, אלא מאמר רגיל הונאמר מפי אמורא עצורסם. אף השפעת אדם על המידות האלוהיות אין כאן, אמנם נוסח ברכתו של ר' ישמעאל מובא גם כאן, מלה במלה, אבל כחפילה שמתפלל הקב"ה בעצמו לפני עצמו למען עצמו. האם אפשר גם כאן להוסיף ולהחזיק בחיאר המידות כישויות עצמאיות היקיימות בנירנן קשר מוכסיטי? במקרה כזה היה על הקב"ה לפעול ישירות על המידות, ולא להתפלל על עצמו יהי רצון מלפני'. אם כן, כך הוא דאי גם בברכתו של ר' ישמעאל, כי גם הוא

22. עליהן ראה גם א"א אורבך, חז"ל — פריק אמונות ודתות, ירושלים תשי"ט, עמ' 396–407.
 23. אמנם גם המקובלים חלוקים בניהם בשאלה זו, המפורסמת בקבלת בנינו שאלת 'עצמות וכלים'. יש גם מקובלים שמאנו אל פוסטולי בתוך הספירות, אף שאין זו עמוד קבלתי אופיינית. דוגמה מובהקת לתפיסה פוסטולית כזאת תמצא בקטע 'שפת אליהו' בהקדמת ספר תיקוני זוהר (ראה לעיל, אחרי הערת 1).
 24. ראה סדרות אבולפפיה, אוצר חכבד, על אתר, ורשה תל"ש, ד, טו' ג–ד. השם נרדש אמנם מלשון 'צתי' (קרב לוודאי שוו גם האטימולוגיה הנונה), אף שהוא מציין, כאמור, את הספידת התחתונה (מלכות), ואת מכלל הקשר בין ספידת אחרונה זו (מלכות תנקיאת גם 'עשרה') ובין הספידת הוראשונה תנקיאת כתי, ראה חז"ל, הערת 108.

החלמור הבבלי, המושפע פחות מהלכי מחשבה חיצוניים ונוטה יותר אל המיתוס. בדרך תבאח הדוגמאות אראה כיצד הן משולבות אלה באלה ויוצרות מיתוס בעל תווים אחידים, הנה שיאינם עיקר אמונה קבוע ומנוסה, והם לובשים צורה ופיוסיים צורה לפי אופי וצרכי של הדורש, ובהתאם למידת היתוף המיתולוגי של דבריו. הישנותם של תווים אלה ושיילובם ההדוק בתורת ההלכה ובמוסר הדתי, וכן ההמשכיות אל הקבלה ומן התנ"ך (שבו ניגע בפרק האחרון), יוכיחו שאין כאן דיבורים בעלמא, כפי שסבורים 'מטהרים' הדת ומטשטשים, אלא מיתוס במלוא מוהב המלה. עם זאת אינוי טוען שמיחוס זה הוא 'דעת חד"ל'; אין דבר כזה. אפשר ואפשר למצוא כספרות זו, ואף בחלמור, מאמרים ואנשים בעלי מגמה שונה ואף הפוכה. אינוי מתכוון אלא להצביע על מציאותו של המיתוס, שממנו מצאה הקבלה, ולחאר. תיאור כזה לא מצאוי כספרות הרבה העוסקת באמונות חז"ל. ואת משום שגם רבים מחוקקי התלמוד, ביניהם בניס ורציניים, לא נמלטו להלוסיץ מהשפעת הדעת הקדומה בדרך אופיה הלגסיטי של היהדות הרבנית, המוגדר למיסיטיקה ולמחוס (הראשונים להפצה ריבה זו, שהדורים רבים קיבלה כשבת, היו הנוצרים מלמות פאלוס ואל"ך). לפיכך, במרכיב המקריים שבהם עסקו החוקרים בחילאורים מיתיים כגון אלה שיוכאו לחלן, הם לא צוררות בטוי של מטר השייך לחחוס האנושי (אמנם, בנינים האחרונות במשחמעי, רק צורות כטוי של מטר השייך לחחוס האנושי (אמנם, בנינים האחרונות נשמעים גם קולות המיזיכים, בדרכים שונות, את המוחס התלמודי). אנו נלך בדרך ההפוכה וניתן לליונים את זכות הכבודה, ונראה שלפי תודעת החכמים, על ההתנגות הדתית האנושיות לכבוד מן הטבע האלוהי המיתי. אמנם, לדעתי, אין טענה זאת זקוקה כלל לראיה: הטוען שתכימי ישראל נהגו קלות ראש דווקא כשתיאר את אלוהיהם, ונל החוכמה מוטל עליו.

הדוגמה הראשונה חשמה גם קשר בין זגורים כספרות התלמודית-מרדרית וכן בין ספרות זו ובין הקבלה. והיא בחלמור הבבלי, ברכ' ז, ע"א:
 אמר רבי ישמעאל כן אלישיע: פעם אחת נכסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא, ואמר לי: ישמעאל בני ברבני; אמרתי לו: יהי רצון מלפני שיכבשו רחמך את כעסך ויגולו רחמך על מידותיך ותמנהג עם בניך במדת הרחמים ותיכנס להם לפנים משורות הדין, ונענע לי בראשו.

קטע זה לא היה נוח לשיטתם של כמה חוקרים. המקור והממצה ביותר מבין חוקרי אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל בדרבנן, א"א אורבך, במאמרו, המבקש להגדיר ולהביל את מקומו של היסוד המיסיטי של חז"ל, פתר את הקטע הזה כחלק מספרות ההיכלות ו/או סדרות של צופי מרכבה, שהיו רחוקים מדרכסם של התנאים הראשונים²¹. וכאמת, קטע זה קשור למסורתם של בעלי ההיכלות, כפי שאפשר ללמוד גם משמם של שני גיבוריו: האלוהי

מן המקרא להקופת חז"ל נשמנה המתחם היהודי, ובקטע זה ניכרת מודעות לשינוי זה המתחם לתקופת הכנסת הגדולה. בימי המקרא עדיין היו לקיב"ה אויבים חיצוניים. אמנם איש מהם לא היה גדול ותוקן כמותו (שמי טו, יא: מי כמכה באלים ה') ולא יכול לו, אפי' ככל זאת עדיין נצטווונותיו עליהם תפארתו של האל, ועל נצטווונות העבר והעתיד מלקטיו אותו אנשי המקרא. בגן 'אשריה ליה' כי גאה גאה טוס ורוכבו רמה בימי' (שמי טו, א), או יכיום ההוא יפקי ה' בחורבו הקשה והגדולה והחזקה על לוימן נחש בויח ועל לוימן נחש עקלתון והרג את החנין אשר בימי' (יש' כז, א). לא כך אצל בעלי המדרש. בעיניהם זו האויבים בשך דום וגם מפלצת הים כבר ירדו מגדולתם ואינם יריב ראוי לשמונו המלחמה עם הלוימן מועברת לגבריאל, וכשמעברת המקי"ה, הם הקרב ונשלם (ע"כ עז ע"א-ע), ע"ב: עתיד גבריאל לעשות קנייני עם לוימן... ואלמלא הקי"ה עזרד אין כו (לר'). אמנם מצויים עדיין מלאכים ופמליה של מעלה, ואלה מתווכחים לעתים עם בורא (בעיקר בגלל קצאתם ככני-האדם), אבל אלה, כל טיבם הוא לשרת, והוויכוחים נעם ויכלי אולי להביא את האל לירי לכטיס פנימיים. אבל לא למלחמה חיצונית. כלפי חוץ האל הו כול-יכול (אמנם כך כבר גם בכמה מקומות במקרא), ואין לו מלחמות אמיתיות אלא בין לבין עצמו.

מאחר שכך, לפי המאמר שלפנינו, כשראו ידמיהו ודניאל את מה שנראה בעיניה כמפלגת האל לפני האויבים, הפסיקו את השבת, כיוון שאין בו אמת, ולא רצו לכוזב בא האמת²⁵, או לפי נוסח הירושלמי — להחניף לוי²⁶. שהרי זה המשך השבת של משה: 'וזא הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' (דב' י, יז). אנשי כנסת הגדולה שון אפוא מדרכי הנביאים וחזרו והנהיגו לומר את הנוסח השלם: 'האל הגדול הגבור והנורא'²⁷. מה ראו? היה אפשר לפרש גם זאת בהתאם לרוח המיתוס המקראי ולייתם זאת לשפן המצב הפוליטי והדתני עם שיבת ציון, אך זו דרך חז"ל. אמנם, בניגוד לכביאם, כשבי אנשי כנסת הגדולה אין מפלת האל כירי האויבים עולה כלל על הדעת, אך גם ההתמכרה עליהם אינה מעשה גבורה לרדיו, וכדי להקרא יצבור' על הקי"ה להתגבר. על מה אפר יתגבר? כאן אנשי כנסת הגדולה במיתוס הפסיכולוגי שלהם, והחזויה עזרה ליושנה החזויה ליושנה את עטרת מיתוס גבורת האל: אם בימי המקרא הייתה לאל גבורה, הרי עת יש לו גבורה דגבורה, כי 'איוהו גבור' — הכובש את יצור'. ומזה כיבוש היצר? דווקא יצירתו אך אפיים לרשיעים' (נחזרו ונפגשו בישי זה לחלן במקבילה מסנהדרין), כאשר תא מניח לויב לשלוט בביתו וכעמו, ונראה כאילו נוצח.

מעניין שהלחמד הירושלמי מסויג גם כלפי מיתוס כוח, ומייחס אותו לירמיהו הנביא (אמנם בצורה מעודנת יותר, כלא מלת 'יצור'). ירמיהו, שלא כדניאל, אמר את החזון גבור שכן לפי הירושלמי שם: 'לוח גאה לקרות גיבור, שהוא רואה חורבן ביתו ושוחק'. לפ הירושלמי אנשי כנסת הגדולה דווקא לא החזיקו בדרכו של ירמיהו מטעם תאולוגי מופשט במקום הנזכר לעיל בהערה 26: 'אמר ר' יצחק בן אלעזר (נראה בנו של בעל האמרה המקביל בהלכות הבבלי) חרצין הן תביאם שאלותן אמיתי ואין מתניפין לר'. כנראה לפי נחמ' ט, לב. 30.

מכר, 'יהי רצון מלפניך... בראשונה יכולנו להתעלם מלשון זו שנראתה ניסוח מנומס יותר כלפי מעלה, הבא לכסות על אינטרפולציה ישירה של האדם במידות האל, אך עתה נוכחנו שגם האל עצמו מבקש 'יהי רצון מלפני', ולגבוי אין הנימוק של לשון נקיה תופס. מתפללה עצמית כזאת אפשר ללמוד, שאין המידות הללו אלא תכונות פסיכולוגיות, כשל אדם הנתון ליצרים ולמצבי רוח ככנס ורחמים, והוא צריך למאמץ רב כדי להתגבר עליהם. ואם מידות אלה מצוירות לעתים כישויות עצמאות — כך נהגו חז"ל גם כאשר ליצר לב האדם, המצויר כוכוב היושבת בין שפתיה הלב (כר' סא, ע"א), או כשמדובר ביצר הרע הקולקטיבי של עם ישראל, כגון אריה של אש הגר בקודש הקודשים שבמקדש (יומא סט, ע"ב).

אך... המתור דובר על יצר הרע של הקי"ה? כן. אפשר אמנם להבין מודע ר' ישמעאל בחר שלא לעשות כן: מפני שאין כבודו של מלך לחזירי מלה זו לפניו בשעה שמבוכים אותו, ואין המונה מתאים לאווירה הנשגבת של הקטע. אבל במקום אחר נאמרה לשון זו במפורש:

אמר ר' יהושע בן לוי: למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה' — שהחזירו עטרה לירשנה, אחא משה אמר [דב' י, יז]: 'האל הגדול הגבור והנורא'. אחא ירמיה ואמר: נכרין מקרקרין בהיכלו, איה נוראותו? לא אמר נורא²⁸. אחא דניאל אמר: נכרים משתעבדין בבני, איה גבורותו?²⁹ לא אמר גבור²⁷ אתו איהו ואמר: אדרבא, זוהי גבורת גבורתו שכובש את יצור, שנותן ארץ אפיים לרשיעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקי"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבן [הכונה לירמיהו ולדניאל] היכי עברי הכי ועקרי תקנתא דיוקא של המידות. גם את היצורף נכמר אלעזר מתוך שירדעין בהקדוש ברוך הוא, לפיכך לא הכובו בו (יומא סט, ע"ב).

הלשון 'יצור' קשה היתה לכמה מעתקים שגויסו במקום 'כעסו', ולגאון מוילנה שהגיה 'יצונו', אך עדיין היא קיימת כנרסת הדפוס העיקרית. ונכונותה מוכחה גם מן המקבילה (אב' ד, א): 'איהו גבור? הכובש את יצור'²⁸. ואכן, השורש 'ככש' מופיע גם בכרבו של ר' ישמעאל בן אלישע (יכבשו דחמיק את כעסך), ומן המקבילה שבקטע שלפנינו מסתבר שגם שם אין הכוונה לכיבוש חיצוני דווקא. וכמו כן אף לשורש 'גלל' שנקט ישמעאל (יגולו רחמיק על מידותיה) אין קונוציה פנימית דווקא של המידות. גם את היצורף נכמר רחמיק (כר' מג, ל: מדרוב בכשר דם, הוא יוסף) חוגג אונקלוס 'אונוללו רחמיה'.

25. ר"ל, ח: 'האל הגדול הגבור'.

26. בירוש' כר' פ"ז, ה"ד, ל' (ע"כ) מנוסחת שאלתו של דניאל כד: 'בינו מסורין בקולין, היכן היא גבורותי?'

27. ד' ט, ד: 'אנא אדני האל הגדול הגבור'.

28. בבבלי דרבי נתן, א, נוסח א, פ"ק כג, מהחזרות שכתר, גיר' ירוק חספ"ז, לח, ע"א: 'איהו גבור שבכווריס וזו הכובש את יצור'. והנמה גבורותו (אמנם בהרבה בחי' י"ד רק גבורותו).

29. ואלו כבר במקור שפירקי אבות הכונה בעיקר כלפי מעלה, ואצ"ל, שבסדר אליהו רבא, פ"ק א, מהחזרות איש שלום, וילנה חרס"ב, מכונה הקי"ה 'ישור ושמת בחלקי', והשורה 'איהו עשר השמת בחלקי' המוכה באבות שם.

ברכתו של רבי ישמעאל חודרת אף לתפילת הכלל, והיא נאמרת אחרי קריאת פירשת ער יצחק בתפילת שחרית ושם, לותספת עידוד כלפי מעלה, מוצגת לפני האל דמות אברהם, ולראו לזיכרון לשם תגמול על מעשהו, אלא גם כדוגמה למופת של התגברות היצר: רכוננו של עולם, כמו שכבש אברהם אבינו את החמיר לעשות רצונך בלב שלם יכבשו רחמך את כעסך מעלינו, ויגולו רחמך על מירוחך, ותתגבר עמנו ה' אליהנו כמ החסד ובמידת הרחמים, וכטובך הגדול שוב חרוך אפך מעמד ומעריך ומאצד ומנחלון ואף עדיין לא סו הספק מן המלך שמה לפנינו מוטוב יוצא דופן בספרות הח"ל, ומצוי רק בגלל הזקנה דלעיל של סיפור אכריתאל לספרות ההיכלית, אפשר, כמדומני, להסיר כע מקבלה מעניינת בקטע אחר, שהתעוררת ברוח המודש אינה מוטלת בספק:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום מצאו להרודש בוך הוא ש קושר כתרים לאותיות אמר לו: משה, אין שלום בעידך? אמר לפניו: כלום יש שנותן שלום לרבו? אמר לו: היה לך לערובי. מיד אמר לו [במ' יד, יז]: 'עמה יגד כח ה' כאשר דברתי' (שבת פט, ע"א).

תוכנו של קטע זה הוא כחוננו של סיפור אכריתאל וישמעאל, אבל מבחינת דרכם הספרו מנוגדים שני הקטעים לחלוטין. שם, כרגיל בספרות ההיכלית, שלטת הנימה המיס הפרמולית היוצרת ריחוק בין האל ובין ברוחיו, ולכן הגיבורים הם אכריתאל וישמעאל. ספרות ההיכלית: כאן מדובר במודש שגיבוריו ידועים וקרובים לכל איש ישראל הקב"ה ומשה רבינו, וזהו זר קושר הדוק לאופי הסיפור: שם מדובר ברוח הרל הננוט, ולפנים להקטיר קטורת וואל פונה אליו רשמית בבקשת ברכה; כאן מדובר בש אינטואיטיב בין האל ובין משה, המתנהלת כמאבק פסיכולוגי הציף החבלות וטעו בספור אכריתאל וישמעאל, וכשאן סיפורי העלייה לשמים בספרות האפולוטיפית ובספ ההיכלית, טבעו של האל מוגלה דווקא בהיגד הישיר על מידותיו או על הישיות של מע שהוא לכאורה עיקר 'התוכן' של הסיפור. אבל כאן, במיתוס האישי, היילמה הפסיכול של הקב"ה מוכעת כחריפות רבה גם בסיפור המסמרת, סיפור פגישת משה והקב הקב"ה מנשר גם לשמור על כבודו כאל וכאדון וגם להשיג את עזרתו של משה, לכן מבקש את ברכתו בנעדר, המנוסחת, כמדומה, בלשון עממית ופשוטה במיוחד: 'משה, שלום בעידך?'. כלומר במקום שהתחננה בו אין נהגין לכוך בשלום?; משה סו שהקב"ה מוכש באמת לשמור על כבודו, ואינו נרמז שהוא מבקש דווקא את עזרתו, ו הוא עונה לכאורה ברוח גערותו של הקב"ה: 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?'. כאן ר הקב"ה שאינו יכול להסתפק ברמו, ומפסיל עצמו ומביע במפורש את בקשתו: 'זהה לערובי'. רק עתה מבין משה את המתבקש ממנו, ומברך את האל בלשון הפסק בנגילת המזוהה עם מידות הרחמים (אלה מנויות בהמשך בספוק הבא, ועל הקווא בתל להשילימו כמתשבת: 'עמה יגול נא כח ה' כאשר דברת לאמר: ה' אור אפיס ורב חסד. הזכרת מידות הרחמים מעדיה, שם כאן חכונה לגולל את הרחמים על המידות'; וזהו עמ' כוח ה' יכול להשיג שהדון חכונותו של האל, ואינו נפרדות כפי שיש להשוב בספור אכריתאל. עצם הבאת המידות כצטוט של פסק יש בו כדי לרכך את הס

המתנגד לכל מיתוס: אין אדם יכול לרדת לסוף דעתו של האל או בלבטונו: 'בשר דם יש בו כח ליתן קצבה לרברי הללו?'. וברוח חזאת התבטאו גם חכמי התלמוד הבבלי, כאשר דנו במקום אחר בנוסחת האל הגדול הגבור והנורא, כשהם שופכים חרונום על מי שחוספו לשלישה אלה שרשרת של כניינים ברוח הניחלות, וקבעו, שגם הם 'גולא אמאם משה במוה רבאו אנשי כנסת הגדולה והתקנינום בתפילה לא יכולנו לאומרים³¹. וכדאי להעיר כאן לרוב של רב סעדיה גאון, וגם הוא משורה את דברי רימחו ורינאל עם הפסוק מן התורה ודן בוטרון 'הגבור מדברי הח"ל, ומיישב אותה באופן בלתי מתי' לחלוטין³²: הוא מתעלם לחלוטין מדברי הח"ל, ומיישב אותה באופן בלתי מתי' לחלוטין³²: בתקופת המקרא, שבה עדיין לא כלל אויביו החיצוניים של האל, אפשר היה לו לבקש עזרה מן האדם, ולפחות על דרך המליצה העתיקה, כגון 'זירא כי אין איש³³ וישתומם כ אי מפני ותושע לו וענו וצדקתו היא סמכתה. וילבש צדקה כשרין וכוכע ישירות כראשו, וילבש בגדי רקם תלבשת, ויעט כמעיל קנאה, כעל נמלות כעל ישלם תמה לצרי נמול לאיביו לאיים נמול ישלם' (יש' נט, טז-יח). ומהי העודה שהאל יכול לקבל מבשר דם, הווי אומר עידוד מילולי, מסוגם של דברי הנביא: 'עורי עורי לכשי עו דרועי ה' עורי כמי קדם דרות עולמים הלא את היא המתצבת רהח מחוללת תנין. הלא את היא המתוכבת ים מי תתום רבה השמה מעמקי ים דרך לעבר גאולים' (יש' נא, ט-י).

אבל מה הפקידו של ר' ישמעאל? האם גם כיומי חז"ל מתבקש האדם לסייע לאל? ואיך יוכל להתערב במידות האל? גם האל התלמודי מבקש עזרה מן האדם, וזו עזרה חשובה ומשמית ביותר, אף אם אינה נוחה לשיטתם של רבים מחוקרי התלמוד. גם כאן העודה מתבטאת כדברי עידוד, אף שכאן מדובר במאבק של הקב"ה כנגד מידותיו שליו. כשם שאדם נלקח לעודה ולעידוד גם במאבק כנגד יצרו כך הקב"ה. הקבלה זו נאמרה במפורש כסוכום סוגיית אכריתאל וישמעאל: 'וקמשמע לן שלא ברכת הדרכים הנואחת שבין אדם כלומר מבקשתו של הקב"ה אנו למדים על טבע האדם ועל הדרכים הנואחת שבין אדם לחיבר (כלל זה גופו גלמוד במקום אחר שבהלמוד מסיפורים על אישים מקראיים³⁴), כי האתוס של הח"ל מבוטס על המיתוס שלהם, ולא בא במקומו כפי סכרת הסוכרים. (וישם אל לב שאפילו מדרך הקוץ הפרוצופים העליונים, המיתוס המוכהק בוחת של האדודות, לומר חזותו סודי מדינה. לפי מיתוס זה הפרצוף העליון, והוא אורז אנפין, נתקן מחילה, ונעיר אנפין לאחוריו; ועל כך מעיר חזותו: 'סכאן אולילפנא כל וישא דעמא דלא אתחקן הווא בקריתא לית עמא מתקנא, ואי איהו מתקן כלתו מתקנן'³⁵).

31. ברי' לז, ע"ב. במקור: 'אי לאו דאמריננה משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוין יכולין לממור לחי'.
 32. ראה יוסף קאפח (מודר), דניאל עם פירוש רבינו סעדיה בן יוסף פינמי וע"ל, 'ירושלים תשמ"א, עמ' קטו-קסד (על ד' ט, ד). וראה הערה 8 של המהדור.
 33. גם זאת יש אולי להשוות לאב' ב, ה: 'במקום שאין אנשים השתול ליהודי איש'.
 34. מג' טו, ע"א: 'זאמר רבי אילנא אמר רבי תניא: לעולם אל תחא ברכת חודים קלת בעיניך, שהרי שני גדולי הדור ברכום שני הדיישות ותתקניהו בהן, ואלו הן דוד והניאל... אל תחא קלת הדייש קלת בעיניך, שהרי אביהו קלל את משה... ותקניו בורשי'.
 35. זוהר ח"ג, קלה, ע"א, אידרא רבא.

דחניא: כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיישב וכותב איך אפיס, אמר לו רבנו של עולם, אך אפיס לצדקים? אמר לו: אף לרשעים³⁸. אמר ליה: ר' יאבדו. אמר ליה: השתא חיות מה למבעי לך [= עתה ראתה מה שדורש לך]. בש ישראל אמר לו: לא כך אמרת לי, אך אפיס לצדקים? אמר לפניו: רבנו של לא כך אמרת לי אף לרשעים? והיינו דכתיב: 'ועתה יגדל נא כח ה' באשר לאמר' (סנה' קיא, ע"א-ע"ב).

יחסיים אלה בין משה להקב"ה נראים כאן מסובכים ועדינים יותר מאשר במקרא וירישיה כוח מתאים לסגנון המיתוס המקראי, שהוא יותר מרוחק וחד-משמעי. שם ושמשה עמד חמיד בצד הרחמים, בכחוב: וייאמר להשמידם לולי משה בחייו עמד לפניו להיירב חמתו מהשתחית' (מד' קו, כג). ואף מצאנו את הקב"ה מבקש ממשה: ממני ואשמידם ואמחה את שמש מחתם השמים ואעשה אותך לגוי גדול' (דב' ט, יד). ובינו מניח אלא, עשה דברי של אל כאלו איני, לפי הניסוח שנפגש בהמשך. החי בדרכו, הוסף לכאן ציור מיתי נוע: 'אמר רבי אבהו: אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לו [לשון] זו משמשת בין היתר להמשיך ולפתח את המיתוס המקראי בצורה נועזת כ לכיוון הגלום כבר בפשט הכתוב, אך בקונטרסיו מופלגה של המלה 'הרף': ו שתפסו משה להקדוש ברוך הוא באדם שהוא תופס את חברו כבגדו, ואמר לפניו: רבו עולם אני מניחך עד שתמהל ותסלח להם' (ברכ' לב, ע"א). והזוהר המשיך ופיתח בעזרת הסימבוליקה הקבלתית, שבספר זה היא מוספה למיתוס ואינה מפתחה מעו האישי, והיא את משה כמתחבק וממאבק בגוף המלך ותופס בוועותיו לכל יונקו שמ לג-לד, כאשר נגדו על ישראל שלא ירד האל בקרבם, אילן משה את הקב"ה לג את סוד הדידות הרחמים שבפניו. אפשר לגרום לקב"ה לשנות את גורמו. דומני שבו מקרא זה מצויים כבר כל גורמיו המיתוס הבוטה שעליו נוסד רישאל הסלחנות: 'אמ יותנו: אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומר: מלמד שנחתק הקדוש ברוך הוא כ צבור, והואה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישאל חטאת יעשו לפני כסדו ואני מוחל להם... ברית כרחה לשלש עשרה מדות שאין חוזרות ורקם' (ר"ה יז, ע לעומת זאת, בגמרא אין דבקות של משה במידת הרחמים חד-משמעית, כפי שו כרי להבין את שורש הרב יש לעין עוד בדמותו של משה שבהלמוד. שם מצוי תיאור של עלייתו של משה ופגישתו עם הקב"ה:

אמר רב יהודה אמר רב: בשנה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיישב ו כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבנו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם

38. כך נלמד כנראה מצורה הזו 'אפיס', לפי ירוש' תענית פ"ב, ה"א (סנה' ע"ב), ר"ב שמואל ב בשם רבי נתן: 'אין אף, אין כתיב כאן אלא 'אך אפיס', מאריך וחתם עם הצדקים ומאריך דו הרשעים'.

39. זוהר ח"ב, קצ"ג, ע"א. וראה בספרי פוקים במילין ספר זוהר, ירושלים תשל"ז (רפוס צילן תשמ"ד), עמ' 199.

הפורמלי והחירוב המיתי שבלשון ר' ישמעאל (יגדל ורחמד על מדרותיך), ולעומת זאת סגנון ה'אנדרסטייטמני' שבפגוש משה עם הקב"ה נותן למיתוס אופי יותר ראשוני (בלעז: פרימיטיבי), ואישי (בלעז: פרסונלי). דומה שסיפור אכתריאל אינו אלא ניסוח נשגב ופורמלי והפשה קונטפוזואלית של מיתוס ראשוני זה, כרי לכסות על 'חולשותיו האנושיות של האל בפגשה כבוד מרומה, ולהתאימו לסגנון המיסטי של ספרות ההיכלית. האפשרות ההפוכה, שמישהו ישנה את סיפור אכתריאל וכתוב אותו כמיתוס אישי, איננה מתקבלת על הדיעה (אמנם גם בספרות ההיכלית אנו מוצאים לעתים ביטויים של קשר אינטימי בין האל ובין חסידיו, ולעתים קרובות למרות רווח של המלאכים המשתדלים, וא ניצור קונטסט בעקבות פריצת מעטה ההיחזק, וזה מוסיף על רושם הקשר הזה; להלן, בפרק ג, ניווכח לעית שגם במדרשי חז"ל משמשים המלאכים בתפקיד ספרותי דומה).

לפי הנחות המרוחק של סיפור אכתריאל ושמעאל השפעה מיסטיקאית על המידות האלהיות נראית כפעולה מעין מניח (או יחד נכון: מעין תאורגית). אבל בסיפור האישי נראה יותר, שמשה משפיע על אלוהיו בדברי עיידו. וכך מצינו במפורש במקביל קדומה לסיפור זה, המשווה את דברי משה אל האל (ועתה יגדל נא...) לקריאות עידוד שמשמיע צופה לעבר אתלט בידיה:

'יוסף אומי' [איוב יז, ט]... זה משה שהוא מעצים כוח גבורה, כמה דאת אומר 'ועתה יגדל נא כח ה'... הגבר מידת רחמים על מידת הדין... ליכור שהיה מתגושש באבן של משיח ועבר אחד וראה אותו, אמר לו: יפה כוחך! — לכך כוח נכבד. כמה דאת אומר 'ועתה יגדל נא וגו'. ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון: כל זמן שהצדקים עושין רצונו של מקום הן מוסיפין לו כח בגבורה, כמה דאת אומר 'ועתה יגדל נא', ואם לאו ככיוכל [רב' לב, יח] 'צור ילדך תשיעו' (פסוד"ב, פסקא כה)³⁷.

כמשפט שלפני קטע זה הביא המדרש גם אפשרות אחרת: 'יוסף אומי' זה הקי שהוא מעצים כוחם של צדקים שיעשו רצונו'. ואכן, גם בנוסח סיפור עליות משה שהכאנו ממסכת שבת נמדת הצדדים אין חד-משמעיות. האל הואם שלובים זה בוח חוקקים זה לזה. אין זה רק הקב"ה שצריך חזק ממש שיעצ מהשפעת מידת הדין ויאחו במידות הרחמים, אלא גם משה צריך חזק מן הקב"ה, שיעודדו מתדמנתו ויצביע לפניו על הצורך ברחמים, תחילה ברמז (אין שלום בעידיך), ואחר כך במפורש (יהיה לך לעזרתי).

עניין זה גלוי יותר במקבילתה תלמודית נוספת על פגישת משה והאל, שגם בה אמר משה את מידות הרחמים לפי אותו פסוק, וכך מפורש שדווקא לאל שמוזה וכות היצורים על רעיון הרחמים:

36. על פסוק זה ראה לעיל, הערה 20.

37. הוצאת מהלברום, ניר-ירוק תשכ"ב, עמ' 379-380. על קטע זה רעל מקבולותיו (ביניהן גם עניין אביריאל) דן אדלר בספרי (לעיל, הערה 6), עמ' 156-166. אדלר מסביר שם את אופי התאורגית וממילא המית, של חקטע, גם הוא מניע למסקנה, שהרעיון הנובע כאן אינו רחוק מן הדרך הקבלתית. אך הוא מודיש פחות את אופיו הפוסטונו-הגמלי של מיתוס זה.

זו, ומתקנת: 'צדיק וטוב לו' — צדיק גמור... אך לרצת אחרים לא זכה משה לכל תשובה בעניין זה, והשאר בגדר זכות הנוניה השרירותית של הקב"ה: 'זפלגא דרבי מאיר. דאמי רבי מאיר: שיתם נתנו לו ואתה לו נתנו לו. שנאמר [שמי, לג, יט]: 'ותתתי את אשר אחריך' — אף על פי שאינו הגון, 'ורחמתי את אשר ארחם' — אך על פי שאינו הגון. אבל בניגוד לעמדתו של משה, לא התלונן רבי עקיבא גופו כלל על אי הצדק שביסוד מיתתו, כמסופר בתלמוד במקום אחר:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה ומן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, ויהי מקבל עליי עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עו כאן? אמר להם: כל ימי חייתי מצטייר על פסוק זה [דב' ו, ה] 'וכל נפשך' — אפילו נוטל את גשמתך. אמרת: מתי יבוא לידי ואקיימו. ועכשיו כשבא לידי לא אקיימו. היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה כח קול ואמרה: 'אשרך רב עקיבא שיצתה נשמתך באחד'. אמרו מלאכי השרה: זו חורה וזו שכרה? 'למה אתה ירד? מהמים מחלי' [מ"ד, יד]; אמר להם [שם]: 'חלקם בחיים'. יצתה כח קול ואמרה: 'אשרך רבי עקיבא שאתה מוזמן להי' העולם הבא (ברכ' סא, ע"ב).

משה רבינו היה אפוא כמדומה המלאכים. גם אלה שאלו על מיתתו של רבי עקיבא: 'זו חורה וזו שכרה', וגם להם השיב הקב"ה מה שהשיב (השכר בעולם הבא). אך לא כן רבי עקיבא עצמו, הוא אינו דודש צדק מן הקב"ה, מיתת הייסורים היא ביטוי לאהבתו (הפסוק השלם שעליו הצטייר הוא: 'ואהבת את ה' אלהיך... בכל נפשך...'). ככל הנראה, מיתתו זו היא אך ביטוי לאהבתו של אלוהי ישראל, שלרבי עקיבא נודעו 'ידרכי' המיתות, יותר מלמשה איש הצדק, ולפיכך התשובה היחידה שיכול משה לקבל מן הקב"ה על אודות מיתתו של רבי עקיבא הינה: 'שתוק כך עלה במחשבה'. הדבר איננו בחתום הרצינוני, ועליך, שאיך חודר למסתר אהבתו ותאוותו של הקב"ה, לקבל אותו כקפריזה שרירותית.

ויאור כזה של רבי עקיבא מתאים לו גם לפי מקומות אחרים. בספר שהקדשתי למעשר התלמודי של 'ארבעה שונבנס פירדים' (מגינה יד, ע"ב—טז, ע"א)⁴¹ הראתי, שרבי עקיבא הנתשב כאן למסטיקאי המושלם (עלייתו לרקיע דומה לזו של משה), מתואר בהקבלה נוצרית לאלשיש בן אבויה (הוא 'אחרי'), ואת זה הכשילה דווקא דרישת הצדק הפורמלי שלו. במקום אחר ניתחתי את דמותו של הניבא יונה בן אמיחי והראיתי שגם הוא נמנה עם אנשי טרוד של האל, המתנגדים לרציון הצדק, וכך גם אברהם אבינו, שלשם הוכחה עניין זה נכתב בסיון עקרת יצחק⁴².

ובאשר לאהבה כזו מצד הקב"ה. לא היתניתי לפרש כן, לולא פורש הדבר בתלמוד: אמר רבא ואיתימא רב חסדא: אם רואה אתם שיסורין באים עליי — יפשפש במעשתי... יפשפש ולא מצא — יתלה בביטול חורה... ואם תלה ולא מצא — בידע

41. ראה לעיל, הערה 6.
42. ראה מאמר 'יונה בן אמתי כמשה בן יוסף' (לעיל, הערה 3), עמ' 304—311.

יש ששתדו להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, ששתדו לדרוש על כל קורן וקורן תלין של הלכות. אמר לפני: הראה לי. אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשב כוחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתייבה דעתו. חזר ורא לפני הקב"ה, אמר לפני: ריבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נתת את החורה על ידי? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני. אמר לפני: ריבוננו של עולם, הראתני חרות, וראני שכרו. אמר לו: חזור לאחריך. חזר לאחוריו, ראה ששוקלן בשירי במקליך. אמר לפני: רבוננו של עולם, זו חורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה (מ"ג, כט, ע"ב).

קטע מפורסם זה, שרבים עשאוהו בניין אב לשאלת יחסה של חורה שבעל-פה לחורה שבכתב, חוזר על היסטוריה של שני הקטעים הקודמים. (עצם החזרה על סיפור אחד בשלש גרסאות שונות מעיד על דרגת 'תקפו המיתי', המתאים לאגדה פרטולית ורחוק ממדרגת 'עיקר אמונה'). הוא פותח כמו הקטע ממסכת שבת: משה פוגש את הקב"ה כאשר הוא קורש כחרים לאותיות. אבל במסכת מנחות עניין הכתרים הוא תוכנו של הקטע, ואילו במסכת שבת אין חוזרים לענין זה. אך אם נחבר לכאן גם את עניין 'ארך אפיים' שבמסכת סנהדרין, נוכל להוכיח מה עניין כתרים אצל מסכת שבת. הכתרים הם תוספת לאותיות, כפי שמירת הרוחמים תוספת לשורת הדין. ואת כל אלה לא יכול משה להשיג. משה מוצג במנחת כהן מוגבל במקצת. לא רק שאינו מכין את משמעות הכתרים, תוקף להצגתו בנוסח 'מנהרת המין' המתבצעת בכניקיה של 'חזור לאחריך', הוא גם אינו מכין את דברי ר' עקיבא ותלמידיו, עד שיתפש כוחו'. (מעניין שהגמרא משתמשת כאן דווקא בכינוי זה, המשמש גם כלפי הקב"ה⁴⁰). אבל כשהוא שומע שמצטטים זאת משמו, מיד 'נתייבה' עקיבא החכם ממנו. והקב"ה משיב שאין הדבר מסור לצדק: 'שתוק כך עלה במחשבה', ומתובה זו חזור הקב"ה ומשיב לחלונה הקשה יותר, המבוססת גם היא על חוש הצדק, שהתלונן משה כשראה את ייסורי מיתתו של ר' עקיבא: 'זו חורה וזו שכרה'. גם במקום אחר בתלמוד מוצג רבינו כמי שאינו יכול להסכים לקבל כעובדה שהקב"ה חורג מעיקרון הצדק:

ואמר ר' יוחנן משום ר' יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא, ונתן לו... בקש להודיעו דרכיו של הקב"ה, ונתן לו, שנאמר [שמי, לג, יט]: 'הודיעני נא את דרכיך'. אמר לפני: מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו — צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו — צדיק בן רשע (ברכ' ג, ע"א). אמנם השיב כאן הקב"ה תשובת-מה על שאלתו של משה, אבל הגמרא אינה מקבלת תשובה

40. י"ד, כג, יב: "צור לידך תשיר" (רב, לג, יח) — החתמה כותו של יוצר.

השם בכל הדורות ראו בו דוגמה מובהקת, בצד עקרת יצחק, ובעקבותיו הפכה קריאת שם ליסימאס האחרונה ולעדות על אמונתם⁴⁴. סיפור מותו נאגד לתוך מיתוס יעשרה הוד מלכות, שוטפו בהורב גוסחים, מהם גוססחים כמדדשים, מהם חלק מספרות ההיכל ומהם כפיטוים. כל ניסיון לחזר את המיתוס זה, שהפך לחיות חלק מלב-לבה של הזיהוי, יחייבו כפיחבה ספר עב כרס. כאן נסתפק בתערת הנוגעת לעניינינו — ונוד בקיצור נמרץ איך התגלגל מיתוס זה לספרות הקבלה.

בספר הכהן ר', התחשב לסקסט הראשון של ספרות זו, הוכחה שאלתו של משה נ הלשון:

אמר ר' רחומאי: כך קבלתי: כשבקש משה לידע ידיעת השם הנכבד ואמר [שמר?] [ח] הראני נא את כבודי, בקש לידע מפני מה צריך וטוב לו צריך ורע לו וזל וטוב לו ורשע ורע לו, ולא הודיעוהו. ולא הודיעוהו סלקא דעתך? אלא לא הודיעו מה שבקש. וכי תעלה על דעתך שמשך לא היה יודע סוד זה? אלא כך אמר משה דרכי הכהות אני יודע אבל אני יודע איך המהשבה מתפשטת בה [כנראה צר להיות: בהם]. יודע אני שבמהשבה האמת, אבל לא ידעתי חלקי, ואבקש לדעת. וי תרדעוהו⁴⁵.

בשמות לג מבקש משה שתי בקשות: הראשונה (בפסוק ג) 'והראני נא את דרכי' (ר"ח) בקיץ, לשון רבים, והשנייה (בפסוק יח) 'והראני נא את כבודי', את הראשונה קיבל, ול אמר: 'דרכי כוונתו אני יודע', ואת השנייה לא קיבל, ואמר: 'אבל אני יודע איך המהשבו 44. אני מבקש להפנות את תשומת-הלב לומביה מעניינת בדת האסלאם, המשפט 'לא אלה אלא אל ומחמד וסל אלה' (=א) אלה אלא אלה ומחמד שליו אלה) משמש כהצגות אמונה הוגמה בכל יום בפי המוסלמי, ובכך היא מקבילה לקריאת שמע בהדות, אבל יש לה גם המקור נוסף — ו הנהגתם של מקדשי השם, ממש כפי שהמכה קריאת שמע מאז רבי עקיבא. באסלאם קשור הדבר לכ המשמעות של משיח: מושפט זה נקרא 'שהאדה', כלומר עדות (תשוה) 'שהאדה' האומרת, הוא העדות האמונה. אבל גם המיתה על קידוש השם נקראת 'שהאדה', שכן 'שהאדה' פירושה גם תפוח השיה שפירושו: אני רק יד אלא גם הנהגה על קידוש השם (כך בהנהגה של המלה *shehada*, שפירושו ביה ער, וקבילה בצורתו את המשמעות המודרנית של 'מטריד' שכן במיתותו הוא מעיד על אמונתו). רא וקבילה בצורתו את המלה *First Encyclopedia of Islam, s.v. Shahada* בכתובת חז"ל, ראה ש' ליהודים, תוספתא כפיטשה דל"ת בסוף המלה 'אח' שבפסוק ש המטרה המקומת, שהוא ע"ת בסוף מלה 'שמע' והוא דל"ת בסוף המלה 'אח' שבפסוק ש ישאל, צריכה להיות גדולות (אחותי רבתי), שכן בצירוף שאי אחיות אלה מהקבלה המלה ע אמנם עדות לרסבר בה לזוהאת המטרה לא מצאתי קודם לפירוש בעל-הטורים על דברים ג, ד (פס קריאת שמע); ע"ן ורלה גדולה הרי ע"ד" והו ניש מג, ז' 'אתם עירי גאם ה' וגם 'הקרי' הוא ליישאל, כדרכה מפל ג, ה' 'והייתי ע"ל ממה'". וכן נמצא הדבר כמה פעמים בסוס הזוהר (כותרת קס, ע"ב), אך שם תמיד האל הוא המעיד על האדם, וראה גם משה ר' ליאון, שקל הקורש, לנו תרע"א, עמ' 100–101. וכן בספר הרמון, מהדורת וולפסון, אטלנטה 1988, עמ' 73. יש לציין גם זה שהשדה' המסלמי שונה באופיו ממקדשי השם היהודי וכן המטריד הנוצרי, שכן אינו נהרג באו פסוק, לאוהר, אלא בהולמו במלמח מצוה (ג'האד') כנגד המופרים.

45. ספר הבהיר, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"א, פ"ו, ע"א, ס קצ"ד. עם תיקונים מהם ר' מיי 209 (ס'תמו במכרן לתלמידי כהן-ר' בירושלים — ס' 1625).

ייסורין של אהבה הם, שונאמו [משי' ג, יב]: 'כי את אשר יאהב ה' יוכח, אמר רבא אמר רב סוחרה אמר רב הונא: כל שהקודש ברוך הוא חפץ בו — מוכחו בייסורי, שונאמו [יש ג, ז] 'זה' חפץ רבאו החלי, יכול אפילו לא קיבלם מאהבה — תלמוד לומר [שם] 'אם תשיא אשם נפשו', מה אשם לדעת אף יסורים לדעת (ברכ' ה, ע"א), במקומות רבים עוסקים ח"ל במעלת הייסורים, ודבריהם סוכמו על-ידי החזקוני⁴⁶, אבל לא באהבה לא הווי, 'יסורים של אהבה' נקראים כך לא בגלל אהבת המתיייר, אלא בגלל אהבתו של הקב"ה, שהיא מקורם וסיבתם (חזק מן הייסורים הנוגעים בעקיפין, מחמת קאאת המקנאים באהבה זו; ראה, למשל, זוהר ח"א קפב, ע"ב), אמנם לפי סוף הקטע גם על המתיייר להחזיר אהבה, כמו רבי עקיבא, אבל בעצם העמדת השאלה 'יכול אפילו לא קיבלם מאהבה', שבים ומדגישים שהאהבה העיקרי הוא האל. מניין להשוות זאת להסבר הקבלי של המונח 'יסורים של אהבה': לפי זוהר (ח"א קפא, ע"א) 'האהבה' שבצירוף זה היא השכינה הנקראת 'אהבה זוטא', והיא המתייירת כשל פירושה מן האלוהות הזכרית, הכוללת אהבה רבה' (כנראה ספירת חסד). 'יסורים אלה פוגעים גם בכני-אדם, במי שנוגד בפנס הלכנה, המסמלת את השכינה, ונוולו להתיייר בייסוריה, וכתיידישה הוא עמיד להתחדש כמותו.

תיאור כזה של אהבת האל אינו מקרה שולי. זה חלק אינטגרלי חשוב של המיתוס היהודי בכלל, אף שלא הכול ימצאוהו, מפני שנהגו בו נצעה מפני הכבוד. בפרק האחרון נראה שתיאור זה עולה בקנה אחד עם דמות האל המקראית, וגם במקומות אחרים בתלמוד הוא מבטבב ועולה. כך מצינו, שהקב"ה מייסר לעתים את הצדיקים רק מפני שהוא מתאוה לתפלתם (כמות סד, ע"א), וזה כנראה גם מה שעומד מאחורי הקביעה כי 'צדיקים נתפסים על הדודי' (שבת לג, ע"ב), שהתגלגלה בצורות לקורבנו של 'כן האלהים'. וכן נאמר במדרש שיר-הישרים-רבא על שיר-הישרים ג, ב: 'דודי יוד לגנו לערונות הבשים'... 'דודי' זה הקב"ה, 'לנו' זה העולם, 'לערונות הכשים' אלו ישראל, 'לדעות בניגים' אלו כתיב כנסיות וכו' מדרשות, 'ולקוט שושנים' לטק את הצדיקים מישיראל, וכעוד אלה דרמות נאמר הדבר בהספר שהספיד 'הוא נוקא' (כנראה שולנו אנטימי מותר לומר יותר?) את רכא בר הנא: 'קצף על עולמו חתמס ממנו נפשוה ושמה בהם ככלה חדשה, ורכב ערבות שש ושמה כבא אליו נפש נקי וצדיק' (מ"ק כה, ע"ב).

דוגמתו של רבי עקיבא חזקה מאוד את חקו המייתי הוה במסורת ישראל, שהרי מקדשי 43. ראה א"א אורבן, אקסיוס וייסורים בתורת חז"ל, בספר (לעיל) הערה 21. עמ' 437–458; אורבן (לעיל) הערה 22, עמ' 371–396. א"י השל, תורת מן השמים באספקלרייה של הורודן-א, לונדון-ניר- יודק תשכ"ב, עמ' 93–113.

הירידה בתולדות הדתות, ושילבה בני-אדם לתוך המיתוס האלוהי⁴⁹. ועם כל זאת ל הופקצה ממשותם כשור דים, והם נחשבו כמגלגלים בגלגול נשמות במשך הדרדות, מין אחי יוסף (שבחשאים נגודה מיתתם של עשרת הרוגי מלכות לפי המדרשים⁵⁰), דרך הכריתו שמעון בר יוחאי באיריא שבוהדו, ועד האר"י וחכמינו. כבר ספר הבהיר, בטעם שבא מ לאחור היריין דלעיל בהשגתו של משה, הסביר את חלקם של צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רע וטוב לו רשע ורע לו רע לפי מעשיהם בגלגוליהם הקודמים. ספד הבהיר אולי ייחס הסבר לא להתפשטות המחשבה אלא ליריב הכוחות שנוצרו למשה (אם יש בכלל התאמה נ הקטעים הללו בספר). אבל מקובלים אחרים יאחדו בין השניים והפכו את ההירייה ה גלגול לדרך טיחורה של המחשבה האלוהית.

גם היחס הנודון בין ר' עקיבא ובין משה מעובד לתוך פירי המיתוס הקבלי, וכוון בעיקר לקבלה הלוריאנית, ששם הגיע למלוא פיתוחו, ואכן, לרבי עקיבא שמור שם מק גבוה יותר מאשר למשה רבינו (כך בעיקרו של דבר, אף שלעמים מתהפכים היוצו בסרכוב תורות הגלגולים וניצוצות הנשמות). משה רבינו הוא במדרגה ספירת תפארת, שו מדרגה נופנית, וזיווגו הוא זיווג נופני באמצעות היסוד, ואילו ר' עקיבא הוא במדר הבניה, זיווגו כנשיקה שהיא אהבה רוחנית ונעלה יותר, ונחנת כפה. כי לא ככר ד עיקרה של זרתה שכל פה, הנחשבת כאן למדרגה גבוהה יותר מתורה שכתב, שמייז הוא כמובן משה רבינו⁵¹. המקובלים למדו שמשה לא הגיע לספירת הבניה מן הגמר ומשיים שצרי בינה נבראו בעולם, וכולן נחמו למשה חסר אחד' (ראש השנה כא, ע" ואילו גם כאן יש פירוש טכני קבלי של רעיון מודרשי. כי אם נשווה את המשפט הזה עם שראינו קודם, שלמשה לא נחנת הבנה צדיק ורע לו... ואת סוד יסודיו של רבי עקי נוכל להגיע למסקנה ששער הבניה החמישים הוא הבנתו הנכונה של עניין זה, וזוהו נ לרבי עקיבא. השער שנוגע במשה נקרא כפי כמה מקובלים ישער הדומה⁵², אולי י שחתך כך עלה במחשבה, והשווה: סוד "אלה המלכים אשר מלכו בארץ אדם" דה במקום הדומה, שחתך כך עלה במחשבה⁵³, (ומכאן, אולי, גם פתח להבנת הכינוי מ

49. הסבר כזה להיווצרות המיתוס נמצא כבר אצל אוהמרוס וקרוי על שמו (Euhemerism), ותורב על-ידי קוקר: *De Natura Deorum*, II, 24. הוא נכח בחלק באשר למי הפיגו. וזוהו מזה בעצרת (ראותו ישו), ואף בהדרת שמור לו מקומו, אם כי במידה קטנה י מיתוסים כאלה נרקמו למשל גם סביב ר' שמעון בר יוחאי, ואולי אף סביב דאשה ופשת בניה. — בספר מקבים הרביעי, כפי שהראיתי במאמרי לעיל, הערה 7), הערה 297.

50. יש החולקים בתשאל מכירת יוסף גם אם האדם בלויית ישראל וכלל צרותיהם, ויש דוקה מעניינת בין זה ובין הרעיונות הנוצריים דרכי חסא אדם הראשון חטא צלבת ישו, ראה מאמר 'באור הגבול הקבלה' תרבי"ט, ס (תשי"א), עמ' 135.

51. ראה יוסף הכוונה, עניין נפילה אפיס, דרוש ה' ירושלים תרס"ב, מה טור ג. והשווה לעניין קר שמעו דף כג-כד, ועוד.

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

53. משה קורדובי, שיעור קומה, ורשה תומ"צ (רפוס צילום) — ירושלים תשי"ז), סה, טור ד. אמנר מצאתי מקור קודם לזה המסביר אודים מלשון 'דממה', כפי שלא מצאתי את מקורו של ספר ל

מתפשט בהם, המלה 'כבוד' מתפרשת כאן על עצמות האל, כפי שפונים לנכנס בלשון 'כבוד' במקום אחר, ועצמות זו מכונה כאן 'המחשבה' (לפי: שחוך כך עלה במחשבה' שבבלמוד), ולכן אמר: 'יודע אני שבמחשבה האמת', ונדומה לרמב"ם (הלכות יסודי התורה א, ז) שפירש 'כבוד' על 'אמיתת הימצאו של הקדוש ברוך הוא', וקבע שאין כח ברעת האדם החי להשיג אמיתת דבר זה על כורויו (ולא כרב סעדיה גאון שחונג 'כבוד' — עורך, כלומר אורך, הוא הכבוד הגבוה).

בעיני ספד הבהיר יש למשה בעיה אופיינית למקובל: הוא מבין את מידותיו של האל שהפכו לשויות כעין מנוניות: 'דרכי כוחותי הפועלות כל אחת את פעולתה המיוערת לה, להיטיב או להרע. אבל עצמות האל או מחשבתו הפוסטולנית אינה ניתנת לצפייה מאיש, ואין להבין מודע שם צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו רע. הכול זה בין המידות ובין העצמות הוא קבלי ולא תלמודי, אבל הוא מואז כניסוח מושגי של ההבדל שריאנו לעיל בין התפיסה הכמו מכוניטיות של מידות האל אצל משה וכן גישתו הפוסטולנית של רבי עקיבא.

עם זאת, ראוי לציין, שספד הבהיר ער למציאות עצמות האל הפוסטולנית מעל למידות או לספירות. ובכך מתכנס מעמדו המיוחד בין מדרשי מקבלה. אמנם יסוד כזה מצוי גם במקובלים העפילו אפילו שלמה שלח ניחן למשה רבינו, ואף הספיר, אמנם כוונתו סודית, את דרכי התפשטותה של המחשבה האלוהית שנוגמה את מיתתם של עשרת הרוגי המלכות, ואת פירי אהבתו האכריות של האל לר' עקיבא. אהבה זו לא נשארה בתחום הנפסו בכלר, והפכה כאן לצורך אלוהי פיסילוגי סקסואלי. מיתתו של רבי עקיבא וחכמינו, כמו אחרים אחרים, משמעותה העלאת מיין נוקבין, הם הנוולים המאפשרים את הזיווג בין היסוד הזכרי לנביב באלהות⁵⁴ (הצירוף קידוש השם) פורש אולי מלשון 'קידושין'). ועוד, המלים 'כך עלה במחשבה', שבוין ביטא הקב"ה את אהבתו, קיבלו כאן משמעות טכנית ומיתתם של עשרת הרוגי מלכות הפכה להיות למוחזס של קמרוזים. כלומר תיקון העולמות באמצעות טיחור המחשבה האלוהית מסיגיה (שהוא רעיון יהודי עתיק, שהתפתח, לפי דעת משה אידל, בהתפשטת הדת הפורסית). עשרה אלה קיבלו משמעות קוסמית מייצגים את הספירות, ומטהררים אותן במשך הדרדות, ולשם כך אוחד מיתוס עשרת הרוגי מלכות עם מיתוס חורבן העולמות ומות מלכי אדום⁵⁵. זה אפוא אחד המקרים שבהם הלכה הודת היהודית בדרך

46. ראה, למשל, בקטע האחרון של ספר שצרי צדיק לר' יוסף ג'קאסיליה שפירס אפרים גוטליכ בתרבי"ט (תש"ל) (= מקורים בספוס הקבלה, הל' אביב תשי"ז, עמ' 135-138). בקטע זה, שמקובלות רבות שלו — אך מפורטות פחות — בכתיב האחרים של ג'קאסיליה, דן המקובל בפירוט בהשגתו של משה, ובמידות לעומת העצמות השיריות. אמנם גם עצמות האל היא כאן חלק ממערכת הספירות: היא התפירה העליונה התקראת כהר.

47. ראה מאמר 'המשחה של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 179.

48. ראה מי אידל, 'המחשבה העדה של האל', תרבי"ז, מט (תש"ט), עמ' 356-364. לעניין זה הקדשתי את הנספח למאמרי הנזכר לעיל, הערה 7.

ב', ומפרש בדרוכו את ה' על מידת הרחמים ואלהים, על מידת הדין, אבל לא ייתכן שנטי ממנו שלפני פסק ב' מצוי פרק א'; ושם מצוי סיפור בריאה אחר, ובו נודגו השם 'אלהי בלבד' (כפל זה שימש כידוע גם כסיס לחקר המקרא על-פי חרות התעודות). אפשר אפ שגם בעל המדרש שלפנינו השב על בריאה קודמת, במידת הדין, שלא החזיקה מעט וכאמת מצאנו באותו אוסף מדרשי (בר"ר ג, ז) 'שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחליכן שבא את אילן (אמנם לפי ההמשך אין סיבת הדבר במידת היצוניות של הקב"ה, א ברצונו המשוויותי: אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי'). מצד אחר, גם אצל המקובלים נו גם יסוד שיקול הדעת של המלך (מלכי אדום) מתפרשים לעתים מלשון 'מלך ברעתו וחורכן העולמות מהרשת בתוככי המחשבה האלוהית'⁵⁶.

במקום אחר מתוארות המידות לא כתכונותיו של האל, אלא כמקומות שונים למש (וברומה לחיזורים, במקומות אחרים ככסאות ישיבה בעת משפטי⁵⁷). תיאור כזה קרוב לרוחם של המקובלים בעלי חרות הספירות ככלים, שלא ראו בספירות את עצמות ה: ואולי לפי החוראה היראשונה של המלה 'מדה' שהיא כלי קיבול למדידה, ואם כאלה המידות, אפשר למצוא חוקיות קבועה לפעולתן:

תני בשם רבי מאיר: 'כי הנה ה' יוצא ממקומו' [מ"א, ג] — יוצא לו המידה למין יוצא לו המידת הדין וכן למידת רחמים על ישראל... רבי שמואל בר נחמן: א הקב"ה לישות טובה — ילא איש אל ויכוז' [במ' כג, יט], ואמר לעשרת רעה יהוה אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימה' [שם]⁵⁸.

אך בהמשך קמו על כך חולקים, הסבורים שאין פעולות האל נובעות מחוקיות המידות, א מיחסים עם האדם: 'זרובן אמרי: לא איש הוא שעשה דבריו של אל כאלו אין? — יל ה' יהיה אפך בעמך' [שם' לב, יא]. 'זכן אדם ויתנהם' [במ' כג, יט] — לא כן עמרו ו שעשה לאל שיתנהם? — י'ינתנה ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו' [שם' לב, יד]. גם כיוונו של התלמוד הבבלי: 'אמר רבי אליעזר: למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעטר לומר לך: מה עתר זה מהפך את החבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדי מהפכת דעתו של הקב"ה מידת אכזריות למדת רחמנות' (סוכה יד, ע"א).

- 56. ראה לעיל, הערה 48. רעיון מיווג המידות שבקטע המדרשי רעיל השפיע גם על מנחת חסד הקבילת כבלל. ליעט המקובלים ספרות הפואמה, הנקראת גם רחמים, היא מידת ממוגת מן ה וודין, אבל ליעט מקובלת זו קדמה כנראה הסברה, הקרובה יותר לקטע המדרשי, שחוקא מידת ה מידת הממוגת מדין ורחמים, על כן ראה מ' אדל, 'הערת בשולחן הירחוד הוצר', מחקר יוחת במחשבת ישראל ג, (תשמ"ד), עמ' 690–695; ותוספת למאמר, שם, ד (תשמ"ה), עמ' 219–22 ראה להלן, הערה 53.
- 57. ידשי, הערות פ"ב, ה"א (שם, ע"ב), וראה גם בר"ר ג, ו.
- 58. ראה מנחם חקלאי שעינו מוכן מופרחה זו. הקשר אל תפילת הצדיקים הוא בפסוק: 'יעתר יצחק לבנה אשתו כי יקרה הוא יצטרך לו ה' וחתו רבקה אשתו' (בר' כה, כא).

דומה ל'יעתי' [או: דת] אדום הקרדושה' של יעקב פראנק⁵⁴, אצל האר"י, כנגל, המיתוס האוטונומי לגי לובש גם צורת נגלגולי נשמות: האר"י ראה עצמו כמשה רבינו, ואת תלמידו ריים ריטל ראה כנגלגול של רבי עקיבא⁵⁵.

ג. תלמוד וקבלה; מדות המידות האלוהיות

נוסף נעניין במידותיו של האל לפי מקומות אחרים בספרות ה"ל, ובהשוואה לספרות הקבלה. עיין כזה נגלה ניואנסים שונים באשר לינסוח מהות המידות וחסן לאל עצמו, ויספק הסבר ודוגמה לאופיו של המיתוס התלמודי, שגמישותו מעידה רק על חיותו. המידות מתוארות לעתים כמשישים היצוניים, שהאל שוקל ברשתו באיזה מהם לכתור: ה' אלהים — למלך שהיו לו כוסות דקים. אמר המלך: אם אני נתן בהם חמין הן נבקיעים צונן — הן מקריסין. מה עשה המלך? ערב חמין בצונן ונתן בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במידת רחמים הוי חיווייה סנין, במידת חדין — אין העולם מתקיים. אלא הורני בוראו במידת הדין ובמידת רחמים והלוי יעמד (בר"ר יב, טו).

תיאור זה היה קרוב לרוחם של המקובלים, ועליו השתתחו את בויניניהם, כנון את רעיון העולמות הקיוניים שנוכחו (הם מלבי אדום שמתו), מחמת שהיו דינים בלתי ממוחקים. בקבלה לא מדובר רק על שיקול תאורטי, אלא על עולמות שנוכחו ונחרכו ממש. אבל בתיאור כזה אולי הוציאו המקובלים אל הפועל את הגוון רומז כמדרש שלפנינו. הרי המדרש מסתמך על השם המלא 'ה' אלהים' שהתוודו נקטת בתיאור הבריאה שבספר בראשית פרק

- הספרי בעניין ישער הדומה' (רע"ל, בתעודת הקודמת), ואי אפשר לומר כביטחון ששני מוטיבים אלה נוצרו יחד.
- 54. דעת אדום היא ההתנגדות, ימשה דומה' מטא את ספר השתקפה שיש לאפוף בו את העניין ואת משמעותו; ראה ג' שלום, מצדה הבאה בעבדיה', מחקרים ומקורות לחולות השבתאות ונגלגול, ירושלים תשל"ד, עמ' 56. שלום אנו מציין מקורות לכינוי זה. ביסוד עמוד דבר הנביא ישעיהו וכבר במקורו קשור לאדום: 'משא דומה אלי קורא משעיר' (כא, יא). הוזהר (ח"ג, כב, ע"א) מפרשו מלשון שתקף: 'זלזותה אדום הוא משא דומה דלא אתגליא ולא אחידע כאתון אחרי'. כוונת הוזהר היא ליריעולת מעמד קד מגלות ותוכחה, יותר מאשר בגלויית קודמת, אך בלא כל קישר יכול היה פתאק לדורר זה על עניין יסודי שבהתנגדות. זה מקור טבעי לפראנק, שחיכב מאור את ספר הוזהר נפח לרוב ספרות הקבלה. אך עם זאת אין להוציא מכלל אפשרות שדברי קודמכירי הנוכחים, הוסיפו נפח קבילי יסוד זה. וביחוד ראשו נוכח של אדום, הוא סמל לפיצוץ האלוהי העליון בחוג הספר השבתאי יאבולז' וזוהי אל העיך שהיה נערך על תלמידי פראנק, ראה מ"א פולמטר, ר' יחונתן איבשיץ ויחסי אל השבתאות, ירושלים ותל אביב תש"ז, עמ' 90–91.
- 55. לית דיין, בשנת השל"א, כשהיה ר' חיים ויטל בו עשרים השנה, אז 'נתמכרה' בו נשמת ר' עקיבא, ראה חיים ויטל, ספר החינוכות, מהדורת זאב אשכולי, ירושלים תשי"ד, עמ' קלה. לדעתו, יש לפרש זה תשובת רבה לחולות קבלת האר"י, וראה מאמרי זימן אוורילין דאילתא — דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, בבית: אלא אור ליליב (ערוכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב (=מחקר ירושלים במחשבת ישראל, כרך י', עמ' 113–169).

והתורה תו על מצותות האנשים הנאמרים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכו וגוי. אמר לו הקב"ה לגבריאל: לך והשום על מצותן של צדיקים תרו של דיו, של ישטו בהם מלאכי חבלה⁶². אמרה מידת הדין לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, נ נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים: אמו לפני: רבוננו של עולם, הרה בידים למחות ולא מוח. אמר לה: גלוי וירוע לפני, שא מידתו בהם — לא יקבלו מהם. אמר לפני: ריבוננו של עולם, אם לפניך גלוי — לו מי גלוי? (שבת נה, ע"א).

בתחילת הקטע מדובר רק בקב"ה עצמו, שיכול לחזור בו או שלא לחזור בו כרצונו. אם בהמשך מסתבר שהחזרה היא בעטייה של מידת הדין. אבל מידת הדין שבכאן איננה מב מני, אלא בעלת אישיות משלה המשכנעת את ריבונה בנימוקי היגיון. לפי הקריב התחלתית (מעולם לא...) אפשר להסיק שהשכנוע אינו אוטומטי, ולעיתים יחזיק הקב כרעתו. ואמנם מצאנו מקרה כזה במקום אחר בתלמוד, ששם טוענת מידת הדין עם הקב באותה לשון ממש (מה נשתנו אלו מאלו? — ישראל מאומות העולם), והקב"ה אי מקבל את דעתו⁶³.

אופיה הפרוטנלי של מידת הדין יתחזק עוד יותר אם ניזכר בכך שאיננה אלא המל גבריאל, שכן פתח הסיפור. כך מסתבר מן ההיגיון הפנימי של מהלך המאורעות, דברי מי הדין הם הגובה על דברי השילוחות שמסר הקב"ה לגבריאל, ויהיה זה עוד יחזוק לפי ננו אחר של הסיפור, שבמקום גבריאל מופיע מלאך המוות⁶⁴. ועוד זכר לדבר: בתשוב האחרונה של מידת הדין לקב"ה כותב: אמר לפני, ולא אמרה לפני⁶⁵. ואין זה המק היהודי של חלופי נוסח בין מידת הדין ובין המלאכים. כך מצאנו כסנה קב, ע"א, שהקב עשה למנוש כמין מחתרת בקיט כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין, ואלו במקור מקבילים אין מדובר על מידת הדין אלא על המלאכים, שסתמו את החלונות שלא תו תפילה מנשה לעלות לשמים⁶⁶.

מצד אחד מווחה אפוא המידה עם המלאך (לכך עוד נשוב בהמשך), ומצד אחר אין ו אלא חכונות הנפשית, או יצר הרע של האל. במדרש אבות דרבי נתן אין מציינו תבו נפשיות של האל, שמתוארות כמלאכים המשמשים לפני כיסא הכבוד: 'שבעה מז משמשות לפני כיסא הכבוד אלו הן: חכמה צדק ומשפט חסד ורחמים אמת ושלוש⁶⁷, נ המידות דומות ביותר לספרות הקבליות המכונות כידוע באותם שמות. ולכן יש לתו

62. ראה ש' ליכטמן, 'יונות ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשי"ג, עמ' 142-147.
 63. מג טו, ע"ב.
 64. בראש אחריות דרבי עקיבא נוסח ב', בתוך: א' ויטהיימר (עורך), בתי מדרשות ב', ירושלים תשנ טע
 עמ' שצו.
 65. תקיפה של גיטה זו מחזק דווקא מהערת 'מטורת השי"ש' בגיליון: 'צ"ל אמרה: ולשון 'אמר' במי אמרה' מצוי גם במקבילה שציינה לעיל, מג טו, ע"ב.
 66. ראה אורבך [לעיל, הערה 22], עמ' 407. וראה במהדורה השנייה של ספרי חטאת של אלישע, ארב שנסבו לפירוש, ותעפה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תשי"ז, פרק ג.
 67. אבות דרבי נתן, נוסח א, מהדורת שכטר, ני ירוק תשכ"ז, פרק לו, תו, ע"ב.

תפילה. אבל השפעת האדם כאן נוגעת רק לכיטול מידת הדין, וכן בדברי 'רבני' הנוגעים למשה. גם כאן נשמרת אפוא החוקיות של מידת ההחמים, שכמורה כבר ראינו בעבר, כשהבטח למשה שיברית כולחה לייג מידות שאין חוזרות רקים'. ייתכן, אמנם, שברית שליש-עשרה המידות לא נתפסה באופן מאגי מוחלט, וגם בה יש מקום לכהונה פרטנוגלית של האל (ראה נוסח הסלחות: 'זכור לנו היום ברות שלוש עשרה', שאינו משגיח בסתירה שבין בקשת ההכירה ובין חזקתה של הכרית). ובאמת במקום אחר מצאנו גם אפשרות של כיטול מידת החתמים, ודווקא מפני של אותו אמורא, ר' שמואל בר נחמן, שקיב את הכלל: 'התפין, כוכב':

אמר רבי שמואל בר נחמן: אי ליה לרשעים שהתפין מידת החמים למידת הדין. כלל מקום שואמר 'ה' מידת החמים — 'ה' אל רחום וחנין [שמ' לר', ת]. וכתיב [בר' ו', ה] וירא ה' כי רבה רעיו ויגוי וייתה ה' כי עשהו [שם שם, ו], ויאמר ה' אמחה את האדם [שם שם, ז]. אשריהם הצדיקים שהתפין מידת הדין למידת החמים בכל מקום שואמר 'אלהים מידת הדין — 'אלהים לא תקלל [שמ' כב, כז], יעד האלהים יכא דבר שניהם [שם שם, ח],⁶⁸ וכתיב וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את ברייתו [שמ' כ, כד], ויזכר אלהים את רחל [בר' ל', כב]. ויזכר אלהים את נח' [ב' ת, א] [בר' ל, ג].

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

חמצא פעמים בפסוק החתמים של אלקי המורה על הדין... וכן פעמים בפסוקי הזעם שם בן ד' המורה באחריותו על החתמים... כי בהיות האדם צדיק נותן הדין היות טוב לו ולמה יצא מעיקל משפטו, ובהיות רשע החתמים וראוי הוא לכלותו. אמנם עמקי הדברים לכעיל העבודה [כלומר: למקובלים]: הם מסורים⁶⁹.

החוק באשר לאי כיטול מידת החתמים, לעומת אפשרות כיטולה של מידת הדין, מנוסח גם באופן אחר, במיתוס פרטנוגלי, וגם בו כללה, כיוצא מן הכלל, גם האפשרות המנוגדת: דאמר רבי אחא אהא ברבי חנינא: מעולם לא יצתה מידה טובה מפי הקב"ה חזרו בה לרעה תוך מרבד זה, דכתיב [חזקאל ט, ד] ויאמר ה' אלי עבדו כתיב העיר כתיב ירושלים

68. הפסוקים האלה פורשו על שפתים בשר רום.
 69. מערכת האלהות, משובה שי"ח (רפ"ס-צילום, ירושלים תשי"ג), ע"א-ע"ב. לפי המפרשים שנרשפו על הדף הדמו על עמקי הדברים נוגע לסדר נלול הנשמות.

כספר הבהירה הדברים מגובשים ומפורשים. אבל עיקריהם מצויים כבר בתקן העתיקה. ולא רק ברמזי המלמוד שאנו מפורשים ותולכים. מקבילות מודרניות לזכר היס על צורות האל כמירודיוזי ומלאכיז החוקרים בספרות היהודית הקדומה, במגילות המלה ובספרות החינוך, וכן בספרות הנונסיות ובספרות אבות הנונסיה המושפני מיוחדות תקופתן, ואף בספרות שיעור קומה, שעניינה בחיבור אבירי האל, ואלה נפני שם גם כמלאכים⁷⁴. אבל נראה, שבספר שיעור קומה תפיסת האברים קודמת ומחיי כמו תורת הספירות בקבלה, ואילו בתלמוד אין זה אלא קו נוסף המוון את המי הפרוטלי המשתנה, כפי שנוסוף נראה בעיניו בקטעים נוספים.

אבל לפני שנמשיך בדין הטקסטואלי, נעצור נא ונבחון במשמעות הממצא החלש שהועלה. וכאן נשאלת שאלה חמודה: אפילו אפיו של המיתוס החלמודי מרשה שנו וגיזונים, מה פשר תפיסת מידות האל הנפשיות למקומות ולכסאות⁷⁵, ואף למלא ולאיברים? והשובתי: מקור הדבר הוא ביחס הדו-ערכי של הז"ל כלפי האל. מצד אחד תשור כלפיו אינטימיזם יחדה שאפשר להם לדקדק בסתרי מידותיו, ומצד אחר תשור לכבודו של מלך, ולשם כך נבראו המלאכים, שנקל לדבר בהם מלפתחת פה כאלהות עצו והם שומרים על הריסטוני הראוי (זה גם תפקידם בספרות ההיכלות). אבל המלאכ שכאלה לעכב את האל מלבצע את רצונו? כן גם המקומות והכסאות שאינם מכסאים? את דרך הכביע של גזרות האל ולא את ההתלככות הקודמת להן, כד"ל לקיים את התמי המנוגדות, שמדת כבוד האל כלי להמעט בערך המאבקים הפנימיים שלו, וזהו המלא עם האברים, שמעמד בנינים להם: אין הם כה קרובים כמידות הנפש, אך גם לא כה נכר כמלאכים. הדילמה הזאת, כדן גלוי אינטימיזם וכדן הדיסטורט וההתקנה, אופיינית לא למיתוס המיתוס החלמודי, אלא גם לאל המנוכס במיתוס זה. כך כבר ראינו בפרק הקו בניתוח מעשה אכתריאל ושמעאל, ונוסף נראה כואת גם בקטעים שאביא עתה.

ראית להכבדל שבין אבירי האל, הם מלאכי, ובין עצמותו מצאנו במקום אחר: 'מאי' נקם בלבי' ויש' סג, ד' אמר דבי יוחנן: ללבי גליתי לאברי לא גליתי. רבי שמעון בן ל אמר: ללבי גליתי למלאכי השורה לא גליתי' (סנה' עט, ע"א). שתי הדעות נראות כיסוח שונים של אותו רעיון. שני האמוראים אינם חולקים, הם אברים הם המלאכים, שאין הקו מדם נוקם למיתוס בעל אופי שונה. דברי ר' שמעון בן לויש על המלאכים, שאין הקו מגלה להם את סוד הקן, מהקשרים למוטיב הידוע של קנאת המלאכים כבי תמונה. כ

74. ראה אירל, במאמרו שם, עמ' 55-72, וינספרי, שם, עמ' 122-128. וראה מ' אירל, 'עולם המלא ברמת ארס', מחקרים בקבלה... מוגשים לשיעורו תשבי (לעיל, הערה 3), עמ' 1-6. וראה, *Harvard Theological Review* 76:3 (1983), pp. 269-288. *From Ancient Fishbone, Some Forms of Divine Thought*, in: Neuser, Fritsch, Sana (eds.), *From Ancient Zeal to Modern Judaism — Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta 1989, pp. 261-270. על כסאות, ראה להלן, הערה 35 ולידה. 75.

גזון נוסף: המידה והמלאך הם גם אבירי גופו של הקב"ה. להלן נמצא לכך רמזים בגמרא, אבל הדבר מפורסם בעיקר בקבלה, וכבר בספר הבחיר: שבע צורות קודשות יש לו להקב"ה וכולם כנוגס באדם שואמר י"ר בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט, י), 'צלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם (בר' א, כז). ואלו הן: שוק ימין ושמאל יד ימין ושמאל גוף בבריתו⁶⁶ וראו הרי שש. והא אמרת שבע? שבעה הרי באשתו, דכתיב יזרתי לכשר אחד (בר' ב, כב), והא מצעולותיו נלקחה⁶⁹...

שבע צורות ואברים אלה הן כוונת המידות האלוהיות. כך אפשר לסיק גם ממקומות אחרים בספר זה. במאמר מקביל כסמך פה הם מכונים 'כוחותם בשמים' של שבעת אברי האדם. ואף מידת הדין מתוארת כאן כאחת מאלה, כדו של הקב"ה: 'ומאי יהיה השין, מלמד שיש להקב"ה מדה ששמה רעה והיא לצפונה של הקב"ה... ומאי יהיה מדה⁷⁰? היא צורת די, ולה ש'הותו⁷¹ הרבה, ושמה של כולם רע רע... וכל יצר הרע שיש באדם הוא בא. ולמה ינתן בשמאל? מפני שאין לו רשות בכל העולם אלא בצפון... (סימן קסב-קסג). בגמרא לא מצינו אמנם שמידת הדין היא ידו של הקב"ה, אבל נראה שכך הוא לגבי מידת הרחמים: 'אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה: מאי דכתיב (וי' א, ט) וידי אדם מתחת כנפתו יד ימין זה ידו של הקב"ה שפורסה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מיד מידת הדין' (פסח' קיט, ע"א). ואילו יש לדקדק ולפרש בהקשר זה 'ידי' שבעצורף ימין מידת הדין לא כמלמדה אלא כמדות על יד ממש. אמנם מצד אחר נראה, שאין מידת הדין שכאן אלא כנפי החיות הסוככות ומנוגות את העלילה, והקד"ה העברי ידו כדי לתת דרך לבעלי התשובה לעבור, וכמו שמצינו במחנה שוחר למנשה כנגד המלאכים⁷². בספרות הקבלה, מכל מקום, מידת הרחמים ומידת הדין הן שתי הידיים, יד ימין ויד שמאל.

כמו המידות בגמרא, הצורות של ספר הבהיר אינן רק אבירי האל, אלא גם מלאכי. כך הוא לגבי מידת הדין והקראת כאן השין, ובהמשך הקטע הוא מתואר בתואר אישי ביותר. וכך גם באופן כללי: המונח 'צורות קדשות' מופיע בספר הבהיר גם כנינוי למלאכים, כפי שמסתבר מהיחס המוניים על אומות העולם ושומרי גן עדן (סימן צה, צח). ואין לומר שבינוי סוגים שונים של צורות עסקיני, כי בעל ספר הבהיר משתמש בשבעת הצורות האיברים כדי להשלים את מניינין של הצורות המלאכים למניין שבעים ושתיים⁷³.

68. כך לפי תב"ד מיינן. ובנוסף: בריית גיטין וזו תשובתו את החשבון, אחרות הגוף והכרית מוכנה כפופה במאמרו המקבילים, סימן פה, קסח. 69. שיעור במאמרו (לעיל, עמ' 25), סימן קעב. 70. כך כבי מיינן. ובנוסף נוסף: אחת. 71. כך כבי מיינן. ובנוסף: שלחיים. 72. ראה לעיל, הערה 66. 73. כך הוא מ' אירל, 'לבייית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 58. וכן בספר (לעיל, הערה 6), עמ' 124.

כבר, שנאמר [יש' גלג, ז'] הן איראלם צעקן חוצה מלאכי שלום מזי וכבדתי' (חג ע"ב).

כאן, לא בלבד מתביא הקב"ה את רגשותיו, אלא במקום סודי, אבל גם סודיותו של זה: מפני המלאכים. אמנם אין אלה רגשות של גיבס באומות העולם, אלא של החמים על ישר אך לענייניו אין חילוק ברכי. שתי סיבות נחגו להסתרה זו: מפני גאונותן של ישו שינטלה מהם ונתנה לכריזם, ומפני גאונותה של מלכות שמים'. שתי סיבות אלה מצו כאן בסמיכות ובהקבלה לשונות, שמטעה את הקורא להשוב שיש כאן גם הקבלה עניינית אבל נראה לי, שהקבלה זו היא הטוואה מכוונת כדי להגן על גאונותה של מלכות שמים. נאמר כאן מפני גאונותה של מלכות שמים שניטלה'. אמנם מצאנו שהקב"ה חושש מ הגויים (כך גם במקבילה שתובא מיד), אך אין זה חשש ויציני, גאונות מלכות שמים א נישלת בידי האויב מיום שאנשי כנסת גדולה 'החזירו עטרה לילשנה'⁸¹. גאונותה של מל שמים איננה מובאת פה כסיבה לכפי, אלא כסיבה להסתרה. הכפי בפומבי יפגע בכ שמים, ולכן הקב"ה נוכח במסתרים, וכבתי גואי, כלומר במקומות הפנימיים, ולא ב בראייה⁸² — המקומות החיצוניים, המזוהים עם המלאכים. יוצא מכלל זה הוא יום חורבן המקדש, שאז מחל הקב"ה על כבודו והותרה גם הבכייה בפדחסיה.

הסברך הדיאלקטי בקשר לפגיעה בכבוד הכרוכה בכפי מופתח במקבילה, וזו תעיד ג נכונות פירושו:

באותה שעה [בזמן החורבן] היה הקב"ה בוכה ואומר אוי לי מה עשיתי, הש שכינתי למטה כשבל ישראל ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון. חס ומ שרהייתי שחוק ולעג לכוירתי. באותה שעה בא מטטרון ונפל על פניו, ואמר לו רכוננו של עולם, אני אכבה ואהה לא חכבה. אמר לו: אם אין אתה מניח לי לב עכשיו אבנס למקום שאין לך רשות לכנס ואכבה; שנאמר 'אם לא תשע במסתרים תכבה נפשי מפני גוה' (איכה רבתי פתיחתא, כד).

כאן התהפכו הרוצות: המלאך, שרוצה להגן על כבוד האל, מצייע לכבות במקומו, ורק מסוב ומאיים לכבות במסתרים. וכיצא בכך גם בהמשך הפרק הזה שבמדוש, האל שמבקש להרוס את כבודו בגלל צער ישראל (אמנם הפרק מדבר על יום החורבן, שוב לפי הגמרא דלעיל הותרו כללי הכבוד). וכך מצאנו שם את הקב"ה מדגים למלאכיכ הלכות הפסידה, ופושט את בגדיו למעט חגורו על החלצים. והוא צועק, בהמנוה המזו את השחתתו של המלך לוי: 'אוי לו למלך שבקטנתו הצליח ובהקנתו לא הצליח', ו וכפי שמבטאת שם המדרש 'אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו', המלאכים אף ק

שהמלאכים התנגדו לבריאת אדם הראשון ולנתינת החורה למשה ולעליית התנאים שנבנסו לפרס'י, כך הם ממגדלים גם לגאולה. אפשר שהתנגדותם מבוססת גם על קריון הצדק והדין, שלפיו אין ישראל ראיים לגאולה, בנוסח השגור על-פיהם שהוחב למעלה (מה נשתנו אל מאלה), שכן המלאכים, כבדרך כלל, אינם אלא ביטוי אחרי למידת הדין של מילה, או מוטב בביטוח יותר כללי, לצד הרציונלי שבאופי האל. אך בגרסתו של ר' יוחנן אנו עוסקים במאבק נפשי פנימי של הקב"ה. יום הנקם צפון בלב, כלומר בתחמ"דע של (על לבו של הקב"ה עוד נזכר בהמשך⁷⁷), והוא חושש להעלותו אל סף החרדה ולגלותו לאיבודו או לכטאן בשפתיו, כי הביטוי כפה על הפכת הרגש העמום לתוכנית מודעת ומנובשת. וכן פירש רש"י: 'שלא הוצאתי דבר מפי שהיו איברי יכולין לשמוע, אבל בכי היה סמוך הרכי'; ופירש יחד מאתו ממקבילה המתחלפה את האוכרים כפה: 'ר' שמואל מתני בשם ר' יהודה: אם יאמר לך אדם מהי קץ הגאולה באה, אל תאמין כן, לפי שכתוב ירי יום נקם בלבי', לבא לפומבי לא גלי, פומא למאן גלג?⁷⁸

מה סיבת החשש לגילוי יום הנקם לאיכרים? קשה לחשוב שהוא מפחד מ'דינוני, שמא יגלו את תוכניתו ל'אומות העולם. ראשית, אין המלאכים או האיכרים פועלים בניגוד לרצון האל, ושנית, מי יוכל להניא את האל מרצונו, אפילו תתגלה תוכניתו. הסיבה היא אחרת. מן הראוי לרגש הנקם להישאר עניין שבלב, כי ביטוי מפורש של תוכנית נקמה עשויה לגרום לפקפקים ולספקות בקרב האלה, ולהעלאת טענות סותרות מפי מידות הדין והרחמים, המודדות כאמור עם המלאכים ודאיכרים. וזו סיבה אמיתית, כי כפי שנוראה בהמשך, באמת יש לאל התלבטות מורה ברכי הגאולה, ולעיתים נראה שהתלבטות זו מונעת כל אפשרות להגשמתה בפועל, ודעה כזאת מוכעת דוקא כפי ר' יוחנן⁷⁹, בעל המאמר דלעיל על הלב והאיכרים. וסיבה שנייה, הקשורה בראשונה: גילוי רגשות, כגון רגש נקם, אנוי מאזים לכבודו של מלך, ולפיכך הוא מסתיר. ופירוש זה יעלה כבודו מן המקבילה הזאת:

יזאם לא תשמעהו במסתרים תכבה נפשי מפני גוה' [יר' גז, יז]. אמר רב שמואל בר איביא משמיה דרב: מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו. מאי 'מפני גוה'? אמר רב שמואל בר יצחק: מפני גאונותו של ישראל שניטלה מהם ונתנה לנכרים. וכי שמואל בר נתמני אמר: מפני גאונותה של מלכות שמים. ומי איכא כביה קמיה הקודש ברוך הוא? והאמר רב פפא: אין עציבות לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר [וד"א טז, כז] 'הוד הודר לפני עזו וחדוה במקומו'; לא קשיא: הא כבתי גואי, הא כבתי בראי. וכבתי בראי לא: והא כתב [יש' כב, ז'] 'ויקרא אורי ה', צבאות כיום יהוה כלכי ולמספר ולקדוה ולתגור שקי'. — שאני חורבן בית המקדש שאפילו מלאכי שלום

80. המקובלים יכלו למצוא בהקבלה זו את החזות בינן 'לילות שמים' ל'כנסת ישראל', ראה למשל ו אוצר הכבוד על אחר. אך לא כך לפי הפשט, כפי שאני מפרש וחולק.
81. ראה לעיל, ליד הערות 25-32.
82. איני מסכים עם בעל אוצר הכבוד, שם, שהמלים 'בתי בראי' הם שעות סופר.

76. ראה ספרי לרעיל, הערה 6, עמ' 34-41, 98-105. ושם, בעמ' 38, הערה 1, ימצא המעריך הפניות לספרות המחקר הורב על נישא זה.
77. להלן, פרק ד, אחרי הערה 95.
78. מדרש תהלים (שודור טוב), ט, ב, ומקבילות.
79. להלן, ליד הערה 86. מפי ר' יוחנן נמסר דעות רבות על מידותיו של הקב"ה, ומקצתן פגשו כבר לעיל בפרק השני, ונתקל בו גם בהמשך.

ירע אובא טמא היא גוהא מוהז? רמא ליה קלא: קטינא קטינא, אמאי לא ירע בשעה שהקטינא זוכר את בניו ששוריים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמ לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, וחייו גוהא. אמר רבי קטינא: א טמא כריב הוא ומליה כריבין, אי הכי — גוהא גוהא נוחא מיבעי ליה! וליא היא, ג גוהא עביד. והאי דלא אורי ליה — כי הכי דלא ליטעי כולי עלמא אבהתי. קטינא דייהא אמר: סופך כפין, שגאמר ריח' כא, כב. יוגם אני אכה כפי אל הניחתי תמתי'. רבי נתן אמר: אנהא מחאנה, שגאמר ריח' ה, יג. ויהיחתיח' כם התיחתי'. ורבנן אמרי: בוטס בקיע, שגאמר ויר' כה, ל. וירד כרודים יעלו כל ישיבי הארץ'. רבי אחא בר יעקב אמר: דוחק את רגליי תחת כסא הכבוד, שו (יש טו, א) כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ברכי נט, ע"א).

לפנינו מיתוס במלוא מובנה של המלה, ודווקא מן הסוג הפרימיטיבי (כלומר, ראי ביותו, שבא להסביר את תופעות הטבע. ולא ככדי הושב בפיו של מבשר וכעל אוב מאו העולם, והתכמים הכירו בצדקתו ולא חלקו על דבריו אלא למראית העין, כרי שלא י אחרייו כל העולם. לנופו של דבר, אין דעתו שונה מדעתם יותר משרדעוהיה שונות זו (גם הדמעות היורדות מעיני הקב"ה על גלות ישראל נזכר במקום אחר כדברי החכמים חגיגה ה, ע"ב), ועיקר ההבדל הוא בסגנון המיזי, המשנה את אופניו. בניגוד לבעל ז המסתמך רק על עצמו, חכמים מקפידים לסמוך דבריהם לפסוק. מעניין להשוות מיתו עם גלגליו בקבלה, ולהיווכח עד כמה איבד שם מראשונותו. הדמעות היורדות לים עוד כריקים או מאאורים, אלא הפכו ליסודות הדין הנידונים לפריטיהם, והמתמקתים בניו ספירת מלכות או ספירת חוכמה.⁸⁴

הסבר דומה לוועות, מצאנו חכמים גם למשמרות הלילה: אמר רב יצחק בר שז משמיה דרב: שלוש משמרות היו הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקודש בדרך ושואג כארי ואומר: איי לבנים שבעותוהיהם החוכמי את ביהי ושרפתי את הכלי ההגל לבי אומות העולם' (ברכי ג, ע"א). גם זה מיתוס גמור ותמיים, ורב אף נוקט בו אלא סיפור אובא טמא ואינו מסתמך על כל פסוק.⁸⁵ קרא קל דעת זכר לומר, שאין זה אלא סיפור המבטא את צערו של המספר על קושי הגלות, ואין כאן מיתוס אמיתי הנוגע לטבעו שהרי האל כולל-יכול, והוא הגלה את ישראל מדינותו, ולו הפך בכך היה שב ומחזירם, כבירות, אנהות או שאגות. על כך אשיב, שזו מיתוס של ממש, כי הוא מעוגן היטב בר

84. ראה זוהר יט, ע"ב, מדרש הנעלים: 'בעשרה כתי מלכא אתי תריז דמעין לקב"ה והן שתי מידות שהדין בא משתתין... שהקב"ה זוכר את בניו הוא מוריד אותן לים הגדול שהוא ים החכמה לפתחו וראה זוהר ח"ג קלב, ע"א, אידרא רבא. בזהו יש גם תיאורם היאלטיטיים יפופיים, המפתח מיתות הקודש ללא פמתינו, כגון זוהר ח"ט ט, ע"א, מדרש הנעלים: או ח"ב קצ"ג, ע"א, בכתבי ה לעצמות זאת, מסומך המיתוס לאין שיעור. ומגוד לפי גודש הכחונות חריל בקבלה זו, ראה מאמרי רש"י, ויטלים חש"ט, ת, טור א.

85. קצת לפני כן מובא העניין מפיו של ר' אליעזר, אבל במקום דברי הקב"ה נאמר שם: שגאמר יד' נ ישא וממעין קדשו יתו קולו שגאג על נהו' (ירי כות, ל). המשכו של פסוק זה, וירד כרודים אל כל ישיבי הארץ, הובא לעיל בהתארה של הזוועות.

מספר על הקב"ה עצמו יכארם שמתו מוטל לפניו, והוא תקיים למי שאמר שהקב"ה נספה באשוריים. מסתתרת הוא 'מקום' פנימי של הקב"ה (ברומה לשימוש הרגיל במלה 'אתי' בספר הזהרה). אך גם במקומות מסוג אחר נודג הקב"ה להסתתר מאחיה סיבה. כפי שלמדנו:

תניא, אמר ר' יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח והמתין לי עד שישמתי תפילתי. אמר לי: שלום עליך רבי. ואמרתי לו: שלום עליך רבי ומרי. ואמר לי: בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו? אמרתי לו: להתפלל. ואמר לי: היה לך להתפלל בדרך. ואמרתי לו: מתיא הייתי שימא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי: היה לך להתפלל תפילה קצרה. באותה שעה למדתי ממוני שלוש דברים: למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה. ואמר לי: בני, מה קול שמעת בחורבה זו? ואמרתי לו: שמעתי בת קול שמהמהה כיונה ואומרת: איי לבנים שבעותוהיהם החוכמי את ביהי ושרפתי את הכלי והגלגלים לבי האומות. ואמר לי: חייך ואשך, לא שעה זו כלב אומר כן, אלא בכל יום שלוש פעמים אומרת כך. ולא זו בלבד, אלא בשעה שיראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין ידא שמיה הגדול מבורך, הקודש בדרך הוא מעצמו ראשו ואומר: אשיי המלך שמקלסין אותו כביתו כך, מה לו לאב שהגלה את בניו, ואוי לים לבנים שגלו מעל שולחן אביהם (ברכי ג, ע"א).

מדוע בא אליהו, ומדוע הוא מוכיח את רבי יוסי בכל החוכחות הללו, על שוכנס לחורבה, ולא התפלל תפילה קצרה בדרך? האם הלכות אלה חשוכות כל כך? ואפילו כן, האין כל קשר בין עניין זה ובין סיפור בת הקול השני? לדעתי, האיטור להכנס לחורבה, וההלכות הקשורות בו, באו כאן משעם זה. אין להיכנס ולהפריע את המתבודדות וכייתו של הקב"ה. אמנם בהמשך נותנת הגמרא טעמים אחרים לאיסור הכניסה לחורבה: יתנו רבנן: מפני שלוש דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשי, ומפני מפולת ומפני המזיקין, אבל זה קטע חדש, והוא כאן נכנסין לחורבה: עוסק באותו עניין, ואין ממנו ראה שאלה היו גם נמקוד של אליהו הנביא. ואולי הקטע הזה בא לשים חסוואה. שכן, גם פירוש האיטור לפנות ככבוד המלך יש בו פגיעה שבזאת.

אמנם לא המיד מקפיד האל להיחסר בשעה שהוא בוכה על בניו, אף מצאנו שבכיו וצטור נחרכים בעוד על הארץ, ומשפיעים על היקום כולו. במקום אחד מצאנו תיאור זה של תופעת הטבע התקראת 'זוועות', שלפי הפירוש המקובל היא ריעדת האדמה (מלשון 'זוע'), ולפי התיאור שכתלמור וההשוואה לערבית⁸³, היא קשורה אולי גם בכריקים ורפמים או במטאורים היורדים מן השמים:

רב קטינא הוה קאויל באורחא, כי מטא אפתחא דכי אובא טמא גנה גוהא. אמר: מי

83. בערבית 'זועות' היא סופה.

טובעים בים ואתם אומרים שידר', לפי שאין הקב"ה שמת במפתן של רשעים' (מג' ע"ב). כלומר — המרתם הוא אל עצמו, והעומדים נגדו בוויכוח הם המלאכים הממלאים כֹּהֵן את מקומה של מידת הדין דווקא. הסיטואציה של שני הסיפורים אחת היא, ושניה נאמרו מפי אותו חכם — ר' יוחנן, וכשניהם משמש הלשון 'מעשי ידי' באותו שימוש. אמו במקלה במדרש מאוחרת⁸⁹ מצאנו ששרם של מצרים ושרם של ישראל הם המיתנות המהפכניות בשאלת טכניקת המצרים, ורק כשנציח שר ישראל, פעל האל במידת הדין, וגם זה ביניהם באין כהנחה נפש של האל, אלא כביסא שעליו עבר לשבת. מיתוס האל היושב על התאורה באין כהנחה נפש של האל, אלא כביסא שפרות חז"ל⁹⁰. אך כאמור, אין תיאור או כיסא הדין ועל כיסא הרחמים לסיווגין שכיח בספרות חז"ל⁹¹. כל אלה וריאציות מאלה סותרו את חכר, וגם אין לקרוא תיאור אחד בעניין של האחר. כל אלה וריאציות לגיטימיות במהגרות המיתוס ההלמודי החי, ומשקפות את טעמים האישי ואח מגמולותיהם על בעליהם, כפי שהוסברו לעיל. ובהמשך נוסף ונסקור את גבולות הגמישות האפשרי במיתוס מסוג זה.

ההלכותיות של הקב"ה בגמרא משקפות את לכטי החכמים עצמם. האל המתלחץ ומתייחס נאה ויאה לעם מהלכת ומתייחס כעם היהודי. בדפים הסמוכים מובאות ההשקפות שייכנו בענין הגאולה. חתל באותם המתכדים כל ימיהם לגאולה, ורואים בהן האיריאל הקוסמי החורג ממד הטבע, וקובעים לה קץ קובע, וכלה במי שאומר: 'אין משל ישראל שכבר אלוהו בימי חזקיה' (סנה' צט, ע"ב). בין אלה לאלה יש תרבה דוג כיינים, כגון הדעה שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות [נוסח אח גלויית] לבלד' (סנה' צט, ע"א), או הדעה שנותנת את הגאולה עניין לכעל כהנים הגוים כלבד ולא לתלמידי חכמים: 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד ח' ולעושה פרוקמטיה לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצ — 'עין לא ראתה אלהים זולתך' (יש סד, ג) (סנה' צט, ע"א). בין הדעות האלה נמצאו דעות פרוקסיליות ביותר, כגון זו, שלפיה דווקא מתוך תשוקה לביאת המשיח אסור לחוש עליו, כי המחשבה מרחיקה אותו, כי 'שלשה באין בהיסח הדעת: משיח מציאה ועקו (סנה' צנ, ע"א). וכן מצאנו את הדעה החופנה, שלפיה הציפייה למשיח היא ציפייה לשלש חגגשים לעולם, וערכה הוא אך כמצווה בפני עצמה (השווה את השאלה 'עין לישועה' שנשאלה הנשמה אחר המוות — שבת לא, ע"א). לפי דעה זו גם הקב"ה עצ עסיק בציפייה זו. אבל אצלו היא כרוכה במאבק פסיכולוגי פנימי הגורם לחוסר אפשו להגשים את הציפייה. מאבק זה דומה למה שראינו בקטע הקודם, שם אמנו לא נא במפורש אם המאבק הוכרע או עתיד להיות מוכרע, אף שהדעת נוטה לחשובה השלילי. אם מימי ירידתו הקב"ה מתלבט בכך (ש' לשים לב ללשון העבר 'בשעה שאמר הקב"ה

89. מדרש ורשעי, א' ערללנעק (מהדר), בית המדרש, ח"א, לייציג תרי"ג (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ט).

עמ' 39–40.

90. ראה למשל פסל"ד כנ"ג, מהדורת מנדלבוים, עמ' 336–337. וראה סנה' לוח, ע"ב, כסאותו של עו יומין (דף ז, ט), מהווים באי: 'אחד לדין ואחד לצדקה', אמנו פירוש זה שנוי שם במתולקת ומע תרעומת.

של האל ההלמודי, שבעשרות מקומות מצטייר כמי שישיראל הם כל עולמו, ואין לתמה על כך שהוא מצטער בצערם. להלן, בסוף פרק ד, עוד נדווח לדעת, שאין כאן רק צער של סימפטיה (כפי שימוש המלה היום), אלא שעבוד העם הוא שעבוד האל, וגאולתם היא גאולתו. ומעשה הגאולה קשה עליו באמת, וזאת מחמת קשיים פסיכולוגיים ולכבים עמוקים. המניעה לגאולה אף איננה תמיד מצד מידת הדין, גם מידת הרחמים יכולה לפעול בצורה כזאת, כפי שנגמלד מן הקטע הזה:

דכתיב [וי' ל, ו] 'שאלו נא וראו אם יולד זכר מודע ראיתי כל גבר ידני על חלציו כילדה ונהפכו כל פנים לירקון', מאי יראיתי כל גבר? אמר רבא בר יצחק אמר רב: מי שכל גבורה שלו, ומאי ינהפכו כל פנים לירקון? אמר ר' יוחנן: פמליא של מעלה ופמליה של מטה⁸⁸ [פירוש רש"י: מלאכים וישראל]. בשעה שאמר הקב"ה: הללו מעשה ידי והללו מעשי ידי [לפי פירוש רש"י: הגויים וישראל], היאך אאבד אלו מפני אלו? (סנה' צת, ע"ב).

קטע זה בא כדי להסביר את מהות 'חבלו של משיח', שנוכח ומואר בשורות שלפניו. גם שם נחפס החבל כמשמעו הראשון, חבלי הדין והלילה, ולפיכך נקב זמנו להשעה חרושים, אבל שם לא נאמר מי הילדה. כאן ברור הדבר, הוא הקודש ברוך הוא בעצמו, שרק עליו אפשר לומר 'מי שכל גבורה שלי' (השווה שהש"ר א, א: "במלך שלמה" — במלך שהשלים שלו) וכך נפרש עם רש"י, ולא נחשוש לאהרהת הרמיה, שהמפורש כך 'עתיד ליתן את הדין'⁸⁹. ברקע המאמר נמצאים אולי דברי הנביא ישעיהו (סו, ז–ט) שהם כנראה המקור לציירוף 'חבלי משיח', ושם האל הוא המוליד, אף כי הילדה היא 'ציון' (השווה אפסו גלגומש, לוח יא טור ב, שם צועקת האלה אשתו כילדה, כשהיא מתחרטת על המבול שהביאה עמה). בקבלה הפך העניין לחלק ממיחוס גדול ומרשים, בדבר האיילה, היא השכינה, הילדה את המשיח בעזרת נחש הנרשך בהמה⁹⁰: 'אבל בתלמוד צירי הלידה מכטאים לכטים קשים של האלוהות, לא כדברי דרמה פסיכולוגית פנימית, ונכבים על המחיר הכרוך בגאולה ישראל, ושוב לא כדברי הרמ"ה באותו מקום, הסבור שהקב"ה מתנצח כאן עם מידת הרחמים הכרזאה והשונוה מעצמו. וראיה לדבר המקבילה המפורסמת, שלפיה גער הקב"ה במלאכי השרת בזמן קריעת ים סוף, ואמר להם 'מעשי ידי עניין זה בקבלת האר"י ובספר הזהר' ראה מאמר הזהר לעיל בהערה 55.

86. כנראה פירש 'שנים' מלשון 'פמליא' הדומה לו בעלצול.

87. מאיר בן סודרוס הלוי אבולעפית, 'יד רמה על סנהדרין', ורשוה התמונה הדומה

בברכי כטי, ע"ב: 'אפילו בשעה שאהא [= הקב"ה] מתמלא עליהם עבודת כשישה עבודה — היוו כל צרכיהם לפניה'.

88. על מיהות זה בהשבתאות ראה במאמר 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מוזנו של ר' יהונתן אייבשיץ',

מקור ירושלים במחשבת ישראל ה' (תשמ"ו), עמ' 309–312. שם הערה גם על מקורות העניין בספרות המקבלת והמדרשית והפנימי, בהערה 44, לספרות מקור נוספת. השבתאים קשור עניין זה עם בקימת האות מ"ם הסתומה, תלוי ועל מקורותיו ראה שם, עמ' 291–292. מקורו הראשון בדברי הגמרא שרובאו להלן בראשית הפרק הבא, ולפיהם נסתמה אות זו כשנתמלה משהדווחו על המלך חזקיה. על עניין זה בקבלת האר"י ובספר הזהר ראה מאמר הזהר לעיל בהערה 55.

מתני יצאה בת קול ואמרה: 'בגודים בגוד ובגוד בגודים בגוד' [שם]. ואמר רבא ואיתימא רבי יצחק: ער דאתו בוויזי ובוויזי דבוויזי (סנה' צד, ע"א).

כאן מידת הדין מתמירה במיחוה. חקטא שהיא מקטרגת עליו — אי אמורת שירות והשבחות — לא הוזכר בתורה כלל, ואינו נתפס בעיניו כחטא ממש (חזק מאלו לפי הקבלה הלוריאנית, שאמירת השירות משמשת בה להעלאת מייס נוקביז' ולחזקון העולם). מידת הדין לומדת חטא זה רק בקול הומו' נקרוני: 'מה דוד... וואלי גם לכן היא נקראת בא' מידת הדין', שכן מידת קול הומו' נקראת בדרך כלל 'דין' (הלא דין הוא?). עם זאת העונש כאן חמור מאד כמחרו — מניעת הגואלה. ואולי לא רק מניעתה בימי חזקוהו, אלא לעולם כמו שאינו במקרים הקודמים, והביטוי 'ער דאתי בוויזי ובוויזי דבוויזי' אינו מתייחס רק לשני דורות של בגודים ושודדים, אלא יש להבין: 'ער עולם'. חזקון להשערה זו יימצא כמו דפים אחר כך: 'זכי הלל אומר: אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקוהו מהחכרותו של המלך חזקוהו (ויהי זה מפורש כדברי הורוכוהו הבאים אחר-כך) אפשר לשע' שכוונתו של ר' הלל לאגדה שלו.

לא מידת הרתמים היא שמנסה לעמוד כאן כנגד מידת הדין (לצערנו, בלא כל הצלחה) אלא 'הארץ'. זו מניעה אמנם מן הפסוק הנרדש, אבל בכל זאת, המתאמה היא לשמי כמשקל נגד למידת הדין? מקצת מן הקישי יוסר אם וכי בכך ש'הארץ' כאן זהה עם יש העולם, שכן המלים 'אמר שר העולם לפני: רכונו של עולם צבינו עשה לצדיק זה', אינו אלא פרפרזה פרשנית בני ובין הנוסח ולעיל בדבר שר העולם: 'מיד פתחה הארץ ואמרה לפני בניי פרשנית בני ובין הנוסח ולעיל בדבר שר העולם: 'מיד פתחה הארץ ואמרה שיר רכונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שיר לפני, שונאמר "מכנף הארץ ומיירות שמענו צבי לצדיק"'. לפי דעתי, פירושו כזה מתחייב ג ממהלך המספור, שאין בו מקום לשתי דמויות שונות, אחת 'הארץ' ואחת 'שר העולם', ועוד שהכינוי 'שר העולם' מתאים ל'ארץ' כי כלשון חז"ל 'עולם' הוא, בקורבן, 'הארץ' בלשו חמקרא.

שר העולם מתאים כבר יותר לעמוד מול מידת הדין, שכן הוא מלאך (שר) כפי שגם היו מצוירת לעתים, כפי שרדאינו. ועוד, בהפקידו כמנוה על העולם יש להניח שרצה גם בבאי המשיח, ויותר מכך אם נצרך לכאן את המסורות העתיקות (שאין מפורשות, אמנם, בגמר גופא) המזוהות את שר העולם, עם מיכאל, ישראל, ואחר-כך עם מטטרון⁹⁴

המנוה על 'זכויותיהם של ישראל' ועל ענישת הגויים⁹⁵. לאחר שביטנו את זהות 'הארץ' עם 'שר העולם', יפקחו עינינו למצוא אישיות מיתית גם במקומות אחרים בדברי חז"ל, ש'הארץ' מופיעה בהם. כך למשל בהגדה יב, ע"ב. ש הקרימה הגמרא את הקבלה בדצינה את הארץ כדמות נקיבת לעומת השמים הוכיחים; למשל בבראשית רבא לה, ג, שם הקדים המדרש את הקבלה בוויזיה של 'עפ חיה כח

קשה לחשוב שהוא עתיד להגיע לירי הכרעה. כאן, לעומת זאת, התשובה השלילית היא כמעט מפורשת. שם היו לאל בעיות עם רחמיו, וכאן מקור העיכוב הוא מידת הדין:

מאי זיפח לקץ ולא יכוב' [חב' ב, ג] — אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמין⁹⁶ של מחשבי קוצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ לא בא, שוב אינו בא. אלא חכה לו שונאמר [שם] אם יהמהמה חכה לי, שמא תאמר אנו מחכים והוא אינו מחכה — תלמוד לומר ויש' ל, [ח] זולקן יזכה ה' להחנכם ולכן ירום [בערבית = ירצה] לרחמכם, וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה, מי מעכב? מידת הדין מעכבת. וכי מאחר שמידת הדין מעכבת אנו למה מחכין? לקבל שכר, שונאמר [שם] 'אשרי כל חוכי לוי (סנה' צד, ע"ב).

השאלה זכי מאחר שמידת הדין מעכבת אנו למה מחכים? מניחה שהעיכוב הוא נצחי. ואף המשוכה אינה חולקת על כך, ואיננה נותנת קצבה לעיכובה של מידת הדין⁹⁷. ומסתבר שהקללה על מחשבי הקצין שאמרו 'שוב אינו בא' איננה בגלל שדבריהם אינם אמתי, אלא בגלל שאמרו זאת, והפסיקו לחכות. אמנם חבוקן הנביא אמר את הדפן. הוא לא הסתפק ביאם יהמהמה חכה לי, והמשיך 'כי בא יכא לא יאחר', אך חכמי הגמרא מביאים רק את החזק' הראשון של הפסוק, ואת התנאי שבראשיתו הם מפקיעים מתנאו, וקוראים אותו בדרך החזווי. וכך קרא את הפסוק גם הרמב"ם, שהושפע מן הגמרא שלפניו בעיצוב עיקר ביאח המשיח של⁹⁸.

ד. תלמוד וקבלה: כנסת ישראל

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

לסרכה המשרה ולשלום אין קץ' [יש' ט, ו]. אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא כצפורי: מפני מה כל מ"ם שבאמצע חיבה פתחה, חיה סתום? בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסתריב נוג ומנוג. אמרה מידת הדין לפני הקב"ה: רכונו של עולם, מה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות והשבחות לפניך — לא עשהו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח? לכן נסתחם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפני: רכונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפני, שונאמר [יש' כד, טז] 'מכנף הארץ ומיירות שמענו צבי לצדיק' וגו'. אמר שר העולם לפני: רכונו של עולם, צבינו עשה לצדיק זה. יצאה בת קול ואמרה: רזי לי רזי לי' [שם]. אמר נביא: 'אוי לי [שם], אוי לי ער

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

95. ראה חגי טו, ע"א. וראה ספיר (לעיל, הערה 6), עמ' 40-45.

91. נוסח אחר: רוחו. ואתל הורב"ם (ראה להלן בנסת): תפוח דעתו.

92. היא נקראת 'שאר שביעסי' במאמר מקביל: 'זמי מעכב? שאור שביעסי' ושעבוד מלכותו (ברכ' יז, ע"א).

93. ראה להלן, בנסת סוף המאמר.

למוטביכים לאומיים אחרים מספרות הזוילי, שקצתם ייסקרו לחלוץ. כבר במקורם המדושי כל אחד מאלה מכינה את זיקתם ההדדית של הקב"ה וישראל בעזרת ישות מיחית. כל שהיה על המוקבלים לעשות הוא להוות את כל הישריות הללו ולאחד בדמותה של השכינה. אחד הכניינים החשובים של השכינה כפי ראשוני המוקבלים הוא 'עשרה', כפי שמתברר ממחקרים חדשים. סמל זה נשתלשל מרעיונות מיתיים המצויים בספרות הזוילי ונתפסו כגון בכתב של הקב"ה שנקשר מתפילותיהם של ישראל יג' ע"ב), ובתפילין שמורה לקב"ה ושכתוב בהן 'זמני כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (ברכ"ו, ע"א)¹⁰⁸. סמל אחד, חשוב לא פחות, הוא היריה. במילואו ובחטרוננו הוא מציין את פעמדם של ישראל¹⁰⁹. ודומני שגם מוטיב זה מציין כבר בספרות הזוילי. כך למשל במיתוס המפורסם על מיעוט הלכות:

רבי שמעון בן פויזי רמי: כתיב [בר"י, א, טז] ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, וכתב [שם] את המאור הגדול ואת המאור הקטן. אמרה ירה לפני הקב"ה: רבנו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתב אחד? אמר לה: לך ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: ורבנו של עולם, הואיל ואמרת לפניך דבר הגון אמעטי את עצמי? אמר לה: לך ומשל בניי ובלילה, אמרה ליה: מאי רבותיה, דשרגא כתרוא מא אחי. אמר לה: ויל למנוי בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה: וימאי שנים? ולא מנוי בה תקופתא, דכתיב [שם שם, יד] ויהי לאותות ולמוצרים וימאי שנים? ויל לקור צדיקי בשמן, יעקב הקטן שמואל הקטן דוד הקטן. חזייה דלא קא מרחבא דעוא, אמר הקב"ה: הביא כפרה עלי שמעיתיה את היריה. וחיינו דאמור ר' שמעון בן לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש שואמר בו [במ' כח, טז] 'לה', אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה עלי שמעיתיה את היריה (תול' ס' ע"ב).

של מטה, זו העיר החריבה, אין הוא נכנס אף לירושלים של מעלה: מבאן שבנייה של ירושלים של מטה קודם. ועל כך בה אורכו את מסקנו כל מאמר במשפט האחרון של המאמר (עמ' 391): 'ירושלים של מעלה אינה בנייה חזיל אלא תוצאה מגדולה ובנייה של ירושלים של מטה...'. על כך אעיר: ובר"י יתנו נאמר בחיזיון גדול ופרדוקסלי, המציין את הויתור הגדול שנישה הקב"ה לישראל לפני חיבתו שבגלל ההשתתפות בצעדים אנו נכנס לעיר האהבה (לציון אבא בירושלים יש, אולי, כבר כאן משמעות מסואלית מרומת, ולואת מקבילות בספרות הגנוסטיקה ותיא מתפרשת אצל ראשון המוקבלים המסיליפים 'אבא, ביאורו, כפי שהדאה ארזל) ביסוד קביעתו של ר' יוחנן עולה בכיור היריה אמנה הפוכה, הקבירה מראש בלב השומע, וסחייתה של זו היא משמעות דברי ר' יוחנן. קיימת ירושלים של מטה נמצאת דוקא במדרש תנחומא המאוחר, ראש פירוש פקודי: 'מורה ארובה של מטה עשה אחרת למעלה'. זאת ועוד. מפתח אורגני ומקומות אחרים אפשר ללמוד שנתוס השכינה הנקראת גם 'חכמה', אף 'ירושלים' היתה רווחת בקרב היהודים: ראה מאמר, 'המיתוס הקבלה שפי אורפיאוס' (לעיל, הערה 3), עמ' 457, הערה 86.

108. ראה איה פורב'ר גינר, תפיסת התוכחה בתורת הסוד במאה ה'ג': סוד האגו ותולדותיו, עבודה לישם קבלת התאור דקטור לפלוסופיה של האוטוטיה העברית בירושלים תשמ"ז, עמ' 231-244. וכן ארזל (לעיל), הערה 6, עמ' 191-197. וראה ערה אחרת אצל דן (לעיל, הערה 6), עמ' 159-165. ראה, למשל, פירוש המובא על החזרה, בר' לז, כט; זוהר ד"א קפא, ע"א; וראה דברי מירל אורן המקורות שהתבאר במהדורות לשער הודים לר' סודרוס אבולעפיא, ירושלים תשמ"ט, עמ' 49, הערה 19.

ארץ' (או ארץ ישראל)¹⁰⁹, וגם ישר העולם, או המלאך מטטרון¹⁰⁴, וכמו כן נשתלבו בספירה זו גם המדרשים האחרים על הלב' המינקת, הסיסור והארזלי¹⁰⁵. המוקבלים לא פתרו אפוא את השניות בתראורים המדרשיים על לבו של הקב"ה, אבל הקצו לשייח (או כפי שנוכח יותר: רב ערכיני) זו 'קום קבוע ומיוחד', הוא ספירת המלכות. גם בהקצאה כזאת אפשר לראות את מיסודה של השניות, והעלאה כדרכת התקף האוטונולוני. הסמל החשוב ביותר של השכינה בקבלה הוא הייתה בת-זונו של הקב"ה. בת זוג היא אשיות נפרדת, ולא כלכו של אדם, אבל ביוונה היא מתאחדת אתה ייחוד שהוא כמעט אורגני, ושניהם יוצרים יחד 'אדם אחד'¹⁰⁶. ההבדל בין שני סוגי המקורות הוא בעיקרו הבדל של הרגשה: במדרש דובר על חלק אינטגרלי מאישיותו של הקב"ה, שיכול להיות גם כשר העולם, ואילו בקבלה מדובר על דמות נפרדת בעיקרה. אבל מידת פירושה משתנה גם כאן, מצד אחד היא מצויה כבת-זוג, ומצד אחר היא יכולה להרחיב גם כלכו של האל. מכל מקום, אין לטעות בציטוטה שמן המדרש עד הקבלה, ואין לראות בזה האחרונה כרייה חדשה. בהמשך נראה שגם הדימוי הארזלי לא צמח בקבלה יש מאין, והוא שאנו של תחילת התגבשות איטי.

השכינה בקבלה נקראת גם 'כנסת ישראל'. היא השוכנת בקרב ישראל, נושעת בהשתדוטה וטובלת בסבל. גם לסמל זה מתקשרים בקלות המיתוסים התלמודיים והמדרשיים ולעיל, כגון אלה העוסקים בדמות 'הארץ' הנעשית בשל חטאי האדם בדור המבול, ומבקשת על ביאת המשיח, וטבעה הלאומי ברור עוד יותר כאשר היא נקראת 'ארץ ישראל'. בנוסף לכינוי באת השכינה היא גם העיר ירושלים, וכך ירשה את הרעיון העתיק של 'ירושלים של זה', הנפיק בצורתו הקדומה ובנווריס ומצוי גם בספרות התלמודית¹⁰⁷. והוא הדין כאשר מעלה, הנפיק בצורתו הקדומה ובנווריס ומצוי גם בספרות התלמודית¹⁰⁷. והוא הדין כאשר מעלה, הנפיק בצורתו הקדומה ובנווריס ומצוי גם בספרות התלמודית¹⁰⁷.

103. ראה ארזל, הערה 96.
104. כך בקבלה הראשונים ובגוף הוזהר (למשל זוהר ד"א קפא, ע"א), אמנם בספר חיקוני זוהר מטטרון הוא ישות נמרכה יותר המשתש כעבר את השכינה.
105. מנרבת האליות (לעיל, הערה 61), קי, ע"א-ע"ב.
106. ראה בספרי (לעיל, הערה 39), עמ' 33, סימן 26, ובמקומות אחרים שמצוינים שם.
107. ראה מקורו של ר' ארזל 'ירושלים בגוהם היהודית בימי הביניים'. העניין להחפסם בהוצאת מכוון בן צבי: וכן חביבה פריה, 'פסח חיקון של האליות בקבלה ר' יצחק סניא נוהר', ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (לעיל, הערה 6), עמ' 229-233. שני החוקרים מבצעים על הדימוי שבת הדין לא הקבלה למדרשי, ומפשיש ברוח זו גם את דברי הגמרא, תע"ה, ע"א. אמר רבי יוחנן: אמר הקב"ה לא אבא בירושלים של מעלה עד שאבא בירושלים של מטה. על סמך המסורה הקבלית ועל סמך מקורות עתיקים אידל מתנה ל'דברי אורכו, שצמצם את השכיחה של ירושלים של מעלה בספר הזוילי, ראה מאמר 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', בספרי הנזכר לעיל (הערה 21), עמ' 376-391. את מבקש לחזוק באן על דבריו והעניין גם על דברי אורכו נוסף, שכתב בראשית המאמר (עמ' 376): 'דברי ר' יוחנן... מייחסים לירושלים של מעלה הפקודי משיח בלבו. כל עוד שאן הקב"ה נכנס לירושלים

המברך על החדוש בזמנו כאילו מקבל פניו שכינה. כתיב הכא [שמ' יב. ב.] "החדש הוה וכתוב החם [שמ' טו. ב.] "וה אלו ואנרוז". הנא דבי רבי שמעאל: אילמלי לא זכו ישראל אלא להקביל פני אבהן שבשמים פעם בחודש דייים. אמר אביי: הלכך נזמירנהו מעומד בנוסח המסורת של ברכת הלכנה הוחתמים במשפט ז'וד מלך ישראל חי וקיים. אמנם ל שם מקור המשפט, אבל מכל מקום הוא קשור ללכנה. במקורו, ברי"ה כה, ע"א, שימש כספ סתר על קידוש החדש: "אמר ליה רבי לרבי חיאי: זיל לעין סב וקשייה לרחא יכרח י כולמא (תו' פט, לח). אבל בפסוק הקודם נמשל כסאו של דוד וכן הוה בעזרת הפסוק יכרח י עולם". דוד מלך ישראל חי וקיים. רש"י מקישו בין דוד וכן הוה בעזרת הפסוק יכרח י ללכנה חזק יותר ממה שיימצא שם, וכבר דאנו לעיל שי"ד הקטן קרוי על שם הלכנה. או הפעם קלע דוקא חזוהי, המוסף כאן את המושב המשיחי, לדוחו המקורי של מאג הגמרא: "בשעתא דאתחיש סיהרא דוד מלך ישראל חי וקיים (וזהו ח"א קצב ע"ב). על ל יעדי מעטה הסודיות האופן בנמרא את כל עניינו של עיבור החודש והשנה (סוד השיבו שייסמה זו היא חלק ממנו. העיבור נחשב למביע את הריבונות, ולכן הקפידו תחכמי שיעשה רק בארץ-ישראל, ונקטו תחבולות כנגד השלטון הדומאי שניסה כנראה לכסל פס זה של ממלכתהו דהוירתי¹¹⁷.

תפיסות אלה של ח"ה"ל התקבצו והתפתחו לאטן עד שהגיעו למלוא משמעותן הקבלי ואכן מצאנו את הרעיון הקבלי כולו (כמעט) במאמר אחד של חסדי אשכנז, שהוכרז על-י החוקרים כחלילית מעבר בין ח"ה"ל לקבלה¹¹⁸. וזה לשונו:

כשנגזרין שמד על שונאיהם של ישראל הלכנה לוקה¹¹⁹ על שם [ר"י ל"א, ט"ו] י"ד מככה על בנייה. למה נמשלה האשה לידה? לומר לך מה הוה הולך ומתגדל ח תחודש וחצי תחודש מתחסר, כך חצי החודש האשה בתקופה עם בעלה וחצי החוד גלמודה מבעלה בנדותה. ומה היל"ח נוחה כלילה כך האשה בערב באה [אש' י"ד 120] (ספר חסידים, סימן תתשע"י-121).

במאמר זה קיבלה הלכנה גם את האפיונים הסקסואליים של הנקבה, ובראש ובראשו הדהוואה בין הממזר החודשי של האשה ובין מחזור הלכנה. השוואה זו מקורה כנראה

117. ראה בריכ טג, ע"א-ע"ב; כתי קיא, ע"א; ועוד: פריק דרבי אליעזר פרק ח: שמרי"טו.
 118. כך במקומות אחרים השכתוב אידל, ותפכודת הדקשות של אסי פורב (לעיל, הערה 108). על הורז והוברל לעיל שורז השכתוב ראה י"ד, "הקבלה האשכנזית": עיין נוסף, ראשית המיסטיקה היהוד באורופה (לעיל, הערה 6), עמ' 125-139.
 119. ראה לעיל, הערה 110.
 120. הוה שמרי"טו, ו: י"א רצונן לידע שדמיות אסתר ללכנה, כשם שהלכנה נולדה לשלשים יום אסתר...
 121. בולגויה רצ"ח קיט, ע"ב. במהדורות מוסד הרב קוק, ירושלים שחל"ג, עמ' תקנא-תקנפ, ט תלומה, אמנם קטע זה שייך לחתיבה שמקורה בספר חכמת הנפש לר' אלעזר מוורומס (ראה למ בהדקומת אבן מרקט ליהודא התקאמיטילית של ספר חסידים כתב י"ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' י), אבל הקטע הזה לא מצאנו בספר חכמת הנפש, לא בנוסח לא בכתיב י"ד. אפילו בכתיב י"ד אלעזר יט של הקטע, עדיין הוא שייך לספרות חסידות אשכנז.

כבר מפשטו של מיתוס זה עולה הקשר בין היהוד וכן ישראל. כפיצוי על מינוטה נותן לה הק"ב את הוהות שישראל ימנו כה את ימיהם, ואכן מן המפורסמות, שאומות העולם מונים דווקא לחמה, וישראל — ללכנה, ולכן לקוי הלכנה נוהג בתלמוד כסימן רע לשרא¹¹⁰. ועוד פיצוי נותן לה, שצדיקי ישראל יקראו על שמה. אחד מהם הוא דוד מלך ישראל לפי שמ"א י"ד: "ודוד הוא הקטן", ועל קשרו עם הוה נעיר עוד בהמשך). והאחר אינו אלא עם ישראל כולו, שכן זוהי המשמעות של "עקב הקטן" במקום היהודי שצירוף זה מודמן — עמוס ג' ה' — מ"י יקום עקב כי קטן הוא (ופסוק זה אכן מובא בחולין שם, בפירושו רש"י). גם קורבן ראש החודש של ישראל להביא כדי לכפר על חטאו זה של הקב"ה מרמז שמיעוית הלכנה הוא הגורם והמסמל את מצבם הרע של ישראל. וכך כמובן כתבו גם המקובלים בפירושיהם המרובים למיתוס הלמודי זה¹¹¹. אבל בהכרח אופייני: לפי הקבלה, מיעוט היהודי נגזר לשם תכלית כלשהי או מחמת פגם אימנטי במנה העלמות העליונים, ואילו החלמוד נקט מיתוס אישי: דומה ששענה של הלכנה אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. הטרידה במקצת את האל, וכלי משים פלט את התשובה לכלי ומעטי את עצמן, ומדי לאחר מכן הבין שנהג שלא כהוגן, אך כיוון שאמר, לא יכול לחזור בו, למרות התמצאות ההרסנית הנורעות מכאן להולדות ישראל. ומש כמו הכטחת המלך אחשוורוש להמן הרשע, והרי המלך אחשוורוש נדרש לעתים על מלכו של עולם¹¹².

הקשר בין הלכנה לישראל מצוי פעמים רבות במדש. כך מצאנו בשמורת דכ"ה טו, כו, שבזמן המלך שלמה, המלך השלם שבנה את בית-המקדש עתמלא דסקוס של לכנה, והוא הקשר בין הלכנה להמן הרשע, והרי המלך אחשוורוש נדרש לעתים על מלכו של עולם¹¹². הרעיון הנפוץ בקבלה, ורק השתלל עם זוהי שלמה עם ספידו יסור¹¹³. ביטוי נוסף ועז לקשר כוה מצוי בנוסח ברכת קידוש הלכנה, כפי שניסחו האמורא הבבלי רב יהודה (סנה' מ"ב, ע"א). ובתוכו נמצא המשפט הזה: "ולכנה אמר שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי כסן שחו עתידים להתחדש כמותה", ופירש רש"י: "ולכנה אמר הקב"ה שתתחדש בכל חודש, עטרת תפארת היא לעמוסי כסן [הם ישראל]¹¹⁴], סימן היא להם שאף הם שמונים להם¹¹⁵. עתידים להתחדש בגלותן כמותה". המקובלים פירשו זאת כקלות על היהוד השכינה¹¹⁶, וכראי לשים לב שמצד אחר כבר בתלמוד שם הושוותה הלכנה לאל: "אמר ר' יוחנן: כל

110. טוכה טט, ע"א. זנו רבון: בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים [נצרך ליהוד]: לאומות העולם]. לכנה לוקה — סימן רע לשונאיהם של ישראל. מפני שישראל מונין ללכנה, ועובדי כוכבים לחמה".
 111. ראה למשל, זוהר ח"ג ע"ג, ע"ב. מערכת האלה (לעיל, פרק ג, הערה 6), קו, ע"א-ט, ע"א. וראה פרס מלווים, שער יח, הנקרא "שער מיעוט היהוד"; וכן עין חיים לאר"י, שער ל', הנקרא גם הוא שער מיעוט היהוד. וראה הקורות שהובאו לעיל, בהערה 16.
 112. ראה, למשל, מג טו, ע"ב.
 113. ראה, למשל, זוהר ח"ג קנא, ע"ב.
 114. לפי יש' מו, ג: "שמעו אלי בית יעקב וכל שארית בית ישראל העצמים מני רחם".
 115. כלומר שהגויים מונים להם ולוחצים אותם. אבל נראה לי שצריך להיות לוי, כלומר ישראל שמונים ללכנה.
 116. ראה, למשל, רעא מהימנא, בוחוד ח"ב קפו, ע"ב-קפ"ה, ע"א. רבי חיים ויטל, מאמר פסיעותי של אברהם אבינו, ירושלים תשמ"ח, עמ' ה' נמכרן עם כתבים אחרים בתוך הקיבוץ הנקרא כתבים חדשים מרכיבי חיים ויטאל ולה"ה, ירושלים תשמ"ח).

האל המקראי הוא ריזוק. בראשית א' כו נאמר אמנם: 'ויבא אלהים את האדם בצלם בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם', ומכאן אפשר אולי לזהות: עם המקובלי ועם הממצאים הארכאולוגיים¹²⁸, שצלם אלהים כולל זכר ונקבה, וזמן משלים אפס למצוא בלשון הרבים שבפסוק הקודם: 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, אג גם אם זה היה הפשט הקודם, אין לו זכר בהמשך התודעה המקראית. הוויקוח היא מצ קשה, כפי שנוכל ללמוד מברי האל עצמו, בראשית ב' יח: 'לא טוב היות האדם לבדו ולתקון מקבילו העליון של פגם זה ברא הקב"ה את האדם, וכעיקר את ישראל¹²⁹. מכאן ייתס הז"ל המתבטא במדרשים על כנסת ישראל הרחוקים עוד מהגדרת המשל, וזו כהתבטאות אחרת שלהם, כגון על נשמת הצדיק, שהקב"ה שש עליה כעל ימי חרישה¹³⁰. אם כך, לא גדרת כל כך הצעיר שעשו המקובלים ככך שאיחדו את הדם המואגשת של 'כנסת ישראל', שכוברו חז"ל (או של 'בתולת בת ישראל' המקראית) ו השכינה, בתזוגו של הקב"ה.

גם בלא היחס הארזטי, עם ישראל הוא בראש מעינינו של האל התלמודי. כך ראינו כו לעיל בהרחבה כשחננו את המותופס התלמודי לגולגולנו. המתואים המיתיים עסקו כולם כו כח איש לא תיאר מותו של אלה נוכרי ואדיש לגולגולנו. המתואים המיתיים עסקו כולם כו כח איש לא לנבאיים, ובראש ובראשונה עם ישראל. שכן היחסים ההדדיים שבין האל לאלוהי הם דהם החוכן של המיתוס החזרתי, ואף פירושו שמו של האל (ראו פירושו רמ לשמות ג, יד, המבוסס על ברכ' ט, ע"ב). תיאורים אלה שימשו מקור נוסף לציור השכי בקבלה ככנסת ישראל: בעזרת סמל זה צומצמה והוגדרה תכולתם של המיתוסים הלי אבל גם כך הם נתקיימו כרי המקובלים בתר תוקף מיתז, ואף ניתן עליהם רדיחשו מושיגי: סכל האלהות בקבלה נגדרם לא דיק בשל אופניה עם סכל ישראל, אלא בשל באלהות עצמה, שהיא ניהוק השכינה מן הספירות שמעליה. הסכל, שבתלמוד נוגע ל כללן, ממוקד כאן דווקא בשכינה, אמנם הוא נוגע גם לספירת תפארת (וגם לעשרת ד הקשורה בה) שהיא המשפעה עליה מלמעלה, ומצוירת ככז'זוגה, שכן אין מין עשוכרס ד צינור הסתום במוצאו התחתון, ואם הוא גם אילן (עץ החיים), הדיה נובל¹³¹. וכן הגדרת משפיעים לרעה גם על הכעל המגשר, ואז 'משחת מואהו', והוא 'אובד'¹³².

ניתוח זה הוא הנקרא בקבלה 'גלות השכינה'. גם רעיון זה מקורו במיתוס המצוי בנמר

128. ראה לעיל, הערה 106. יש לצרף לכאן את התעודה המפורסמת שנתגלתה בעגורר שסיני ומתי ומצוירת את 'חזרה ואשוחי'. אשרה נמסרה כבת זוגו של אלהי ישראל גם בספר חזקוני וגם בשי רשטיש. ראה אמרי: 'מיתוס תיקון האלות' — קבלת חזקוני רשירת רשטיש, אלפיים, 7 (תשנ"ו) עמ' 11–15.

129. וראה עוד ליהן, בפרק הבא.

130. ראה לעיל, פורק ב אחרי הערה 43.

131. ראה ספר הבחרי (לעיל, הערה 45) סימן קכז, קכג, קכד, קכז, וראה יוסף ג'קאטיליאן, שטרי אורה, ור תרמ"ג (רפ"ט צילום) — יורשלים תשס"ד, יט, ע"א–ב, ע"א.

132. ראה זומר ח"א קפ"ב, ע"א.

במדרש פרקי ארבי אלעזר, פרק מה: 'שמעו הנגשים ולא רצו ולא קבלו עליהם ליהן נומיהן לכבליהן [כז' לעזרת את עגל החתב]... ונתן להם הקב"ה שכרן בעולם הזה, שהן משמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים ונתן להם שכר לעולם הבא שהן עתידות להתחדש כמו ראשי חודשים', מדרש זה עשה, כנראה, רושם באשכנז בימי הביניים, וזה יסוד המנהג שהגשים אינו עושות מלאכה בראשי חודשים¹²². ור' יצחק בן משה מוה"ר, בעל ספר אור זרוע, מראשי בעלי ההלכה האשכנזיים במאה ה"ב והז"ג, של"א דיע רבר על תורת הקבלה, הוסיף לכך עוד הסבר זה¹²³: 'לפי שבכל חודש האשה מתחדשת וטובלת וחוזה לבעלה והיא חכיבה עליו כיום החופה, כשם שהלכה מתחדשת כך בכל חודש והם מתאווה לראותה, כך האשה מתחדשת כל חודש לבעלה ומתאוה עליה כאלו היתה חדשה, ולכן היו ראש חודש יום טוב של נשים'.

אבל המאמר של ספר חסידים עושה צער קרימה. הוא אחד את הזיקה הזאת שבין הירח ובין האשה עם זיקת הירח וישראל, וכך התאחדו הלכה ולקויה ההאשה בנידתה עם גורל ישראל: 'כך ממש עשו גם המקובלים, שזיהו את שני הלוקויים עם פגם השכינה, היא כנסת ישראל¹²⁴. ועוד דמוין חשוב בין שני המקורות ימצא בידמותה של רחל ובשימוש הפסוק 'רחל מבכה על בניה', ככר בספר חסידים רחל מייצגת את כנסת ישראל, וכך רגיל בקבלה¹²⁵.

אך הכרל אחד נישאר בין ספר חסידים ובין הקבלה. הירח התקפה מסמלים אולי את 'כנסת ישראל', אך לא את 'השכינה', כישות אלוהית. אבל לאור מה שהראינו לעיל¹²⁶, עיקר החידוש הקבלי במושג השכינה אינו נוגע לחוכן המיתז, אלא לגיבוש הניסוח לשונו הסטטוס האוטונומי. וכך גם במקרה זה. מן המפורסמות שאינו צריכות ראיה, שעם ישראל נמשל בוברו הנביאים לרעיותו של הקב"ה. כבר למשלים אלה יש תוקף אוטונומי משותף. אינו דומה 'זכרתי לך חסד נעורך אחבת כלולתיך' (יר' ב, כ), לתאורים המפורסמים של יחזקאל בפרק טז ובפרק כג. ולפרקים הראשונים בספר הושע, המציינים את הנביא למעשים סמליים ארוטיים. חז"ל עשו צער נוסף בפרשם את כל שירי האהבה של שיר השירים על אהבת האל וכנסת ישראל, וחקורא בדיפות את מודש שיר השיראפירדבה, יתקשה ביותר לאורך כל הדרך להיות נאמן להנחתה הראשונה, שלמד ממוה"ר, שאין כאן אלא אלגוריה בלבד. רושם זה עוד יתחזק ביותר במקומות אחרים בספרות חז"ל, כגון במיאורם אלגוריים כבידת המקדש כזוג נאהבים המתאחדים ומתפרדים לפי יחסי האל ועמל¹²⁷.

122. ראה רש"י ותוספות מ"ב, ע"ב; חז"ל, ע"א; ר"ח כ"ג, ע"א. וראה טוה ושלחן ערוך אורח חיים, סימן תרי.

123. חובא בירדכי משה, על השחר שם.

124. ראה זומר ח"א טז, ע"א–ע"ב.

125. ראה, למשל, זומר ח"א קפ"ג, ע"ב: 'לעקב לא אחזיזי תכי אלא בדימונה, רחוב (כ"ב) כט, ט' 'יחזל באה', דא דיקנא דחזל אחזל, רכתיב: 'קיל ברימה נשמע... רחל מבכה על בניה...'. ראה בספרי (לעיל, הערה 106) עמ' 182–183.

126. הערה 99 ראיין.

127. ב"ב צט, י"א; יומאנו, ע"א–ע"ב. על העניין, על משמעותו, על מקבליחתי ועל השפעתו בקבלה — ראה בספרי של אדלר (לעיל, הערה 6), עמ' 165. וראה מאמר (לעיל, הערה 48), עמ' 337–339.

לשישי, מציינים בימי אבדדם לשיביעי, וכנגדם עמרו ד' צדיקין אברהם יצחק יעקב לפי קוח עמרו משה והורידו אותה לארץ, אברהם משיביעי לשישי... (ב"ר י"ט, ז).

המקובלים חוברו גם תמונה זו אל המיתוס המקיף שלהם. כאשר הצניעות מתקנים קומה האלוהות שלמה ומגיעה עד הארץ, וכאשר הם נשכרים, בשל מעשי האדם, מתרוממת השכינה וחוזרת למקורה בעולם האצילוט¹³⁵. אצל ראשוני המקובלים אין המיד התאמה בין ציור השכינה היורדת לארצות העמים ובין זו העולה למקומה. אך עם השתלשלת תורת הקבלה, נקבע גם ציורי גלות השכינה למוך תכונה מושגיים קשוחים יותר¹³⁶. ותהליך זה הגיע לשיא שכלול בהיווצרות המכונה האלוהית המסוככת של הארץ¹³⁷. שכל ציור מצא בו את מקומו. בחינה מסוימות בשכינה נפלו למטה והן בגלות, ובחינה אחרות חזרו למקורן ואף הקב"ה (הנקרא בקבלה הלוליאנית בשם יעיר אנפיד), מוצא עצמו לעתים חזו לבחינה עיבור, למע אמו בספירת הבינה (זאת, לרעת הארץ, משמעותו של שער מצורים)¹³⁷. עליית ספירת תפארת מצטיירת בקלות כהשלמת הניחוק שברורה ספירו המלכות. כך שיומה הקלה גם את העיז המוכב במיתוס החלמודי, וגם את צירוי. עיקר חידושה הוא אפוא בשינוי אופיו ומעמדו האוטולוגי של מיתוס זה.

ה. הרקע המקראי והוצאותיו

תיאור זה של המיתוס החלמודי והקבלי, שעיקרו מלחמה פנים אלוהית כאשר לגור ישראל, יכול להדהאות בעיני רבים כבלתי מתאים ליהדות המוכרת ממקורות אחרים. לדעתו אין כאן אלא גלגול ושינוי אופי של דמות האל המקראית שממנה הוצאות לכל פינות דו ישראל. כמובן, לא נוכל במסגרת זו להכניס לעינינו מחקר ספרות המקרא, שהיא רכזונו ומסופתו, ולמקורה אין חקר. אסתפק כאן בסקירה התרשמותית כללית של קווי אופי אופייניים לאלוהות המקראית, המתלים במידה שונה של הדגשה, ובנדרות משנתנה במקומות שונים במקרא, ובעיקר בחלקיו הסיפוריים, ושאת גלגוליהם אפשר לראות כתיאורים החלמודיים והקבליים שנסקרו.

לפי קו בולט בסיפורי התורה נגזרות תולדות העולם מאופיו ומצבי רוחו של האל השורי עם ברייתו ביחס אמביוולנטי של אהבה מצד אחד, ושל קנאה ושנאה מצד אחר. תו, ברא את האדם והוא מקיים אותו, ובחור מזרעו את הראויים, כרי לצאת מבריתו ולתו כטוי לאהבתו ולמלכותו, כי אין מלך בלא עם, לפי הפתגם השגור בפי מקובל מירי-הבניינים. אך מאז הכריאה הוא שרוי בקנאה על קיומו הנפרד של יצירו, שהפקיע אותו מבלבריתו. הוא מפתח שמא יתחרה בו האדם, ולא יעניק לו את היראה והכבוד הראויים ל

135. ראה אורח הכבוד על ראש השנה לא, ע"א; שפיר אורה (לעיל, הערה 131), ת, ע"א-ט, ע"א. ורא

בספרו של אידל (לעיל, הערה 6, עמ' 166-170).

136. ראה ברכה זק, 'אלות ישאל וגלות השכינה בספר אור יקר לר' משה קורדוברי, מחקרי ירושלי

במחשבת ישראל, כרך א, חוברת ד (תשמ"ב), עמ' 157-178.

137. ראה שפי הכותמת, 'ירושלים תס"ב, עט טור א-פ טור ג; עניין הפסג דרשי א. על תעיונות אלה ופחתה

בשבתא ראה במאמר (לעיל, הערה 88), עמ' 191-294.

תניא. רבי שמעון בן יוחאי אומר: הוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקודש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו – שכינה עמו. וזל למצרים – שכינה עמו, שנאמר... ואף כשהן עתידין להיגאל שכינה עמו, שנאמר [דב' ל, ג], 'ישב ה' אלהיך את שבותך', 'ודשיב' לא נאמר אלא 'ישב', מלמד שהקב"ה שב עמו מן הגלות (מגילה כט, ע"א).

רעיון זה מצוי ברברי רז"ל בורייאציות שונות¹³⁸. במקומות אחרים מסתבר שהאל אינו רק מלוח את ישראל בגלותם, אלא סבלם הוא סבלו ובשעתם ישועתו. כך, למשל, בתיאור סקס ההושענות לפי החלמוד הירושלמי (סוכה פ"ד, ה"ג, ד, ע"א). לפי אחת הדעות שבבשנה בזמן הקפת המוכה היו אומרים: אני הוא הושיעה נא (זאת גיסת הירושלמי במקום 'זהו' שבבבבל), ומפורש בנגמרא, שהאל עצמו זקק לישועה עם עמו, ולראיה מוכחים שם פסוקים רבים המעידים על שעבודו בכל הגלויות. על כך נתייחס הפיט כהושע' הנאמר היום בעת ההושענות. וכן גם בשמות-דבה ל, לא – האל איננו מושיע אלא נושיע' (לפי זכ"ט, ט). ובפסיקתא דרב כהנא (יו, ה), מהדרות מנרל-בוסים, עמ' 287) גאלת ישראל תבוא כד כבד עם גאלת יד ימינו של הקב"ה, הפסחה ומשועבדת בשעבודם; והיא, מסתמא, השכינה.

גם מיתוס זה עבר את התהליך הנוכח. הלשון 'שכינה עמו', שבקטע המצוטט לעיל, עזרה ליהודי האל הגולה עם ספירת המלכות דיוקא, והגלות היא ונחקה מן 'הקודש ברוך הוא' (הוא ספירת תפארת), אף-על-פי שהחלמוד כאן מוחזק בנייהם במפורש. מציאותה של השכינה בארצות הגויים מצטיירת גם היא בקבלה באופן מושגי יותר: בגלות אין השכינה יונקת במישרים מן הקב"ה, אלא דרך שרי האומות, שבמצב הקין היו צריכים להיות מתחתיה ולקבל דרכה¹³⁹.

כתלמוד מצאו גם מיתוס אחר הראוי לניי ילות השכינה:

אמר רב יהודה בר ארי אמר רבי יוחנן: עשר מסעות נסעה שכינה, מקראי, מכפורת לכרוב ומכרוב לכרוב וממפתן למפתן ומחצר ומחצר למזבח ומזבח לגג ומגן לחזמה ומחזמה לעיר ומעיר להר ומדבר ומדבר עולה וישובה במקומה, שנאמר [תו, ה, טו] 'אלך אשובה אל מקומי'... וכנגד גלתה סנהדרין... (ר"ה לא, ע"א).

רעיון דומה לזה מצאנו במדרש:

ירישעו את קול ה' אלהים מתחלץ בגן לדות היום [ב"ר ג, ח]. אמר ר' אבא בר כהנא, מהלך' אין כתיב כאן אלא 'מתחלץ' – מקפץ ועולה. עיקר שכינה בחתונות היתה כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה לרקיע הראשון, חטא קין עלה לרקיע השני, חטא דור אנוש עלה לשלישי, חטא דור המבול לרביעי, דור הפלגה לחמישי, סדומיים

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

134. ראה שפיר אורה (לעיל, הערה 131), עמ' ע"א-נב, ע"א.

דווקא למצב האל המאיים על-ידי מחבריה: 'שלא יאמרו: שהי רשויות הן, הקב"ה בעלי יחיד ואין לו זוג, וזה בתחמונים ואין לו זוג' (ועיין: פדר"א, פרק יב), אך גם כל רש"י נפיש פסוק דוד רק על מצוקת הכרדות של האדם, לא יחסרו עריות על בעייתו הנזכרת הכרוא. באומרו 'לא טוב היות האדם לבדו מעיד האל, אולי, גם על נסיונו שגורם לו לא את האדם'¹⁴⁰, אבל גם פקפוקים והרסות על כוונתו של אדם חסרים בפרק (חז"ל) וחסרות האפוקליפטית וספרות ההתבלות הפכו, כדכס, פקפוקים אלה לזיכרונות המלאכים, המתגבלים לכריאת האדם).

תש זה מתגלה באיסור האבילה מעין הדיעה. אמנם טעם האיסור לא פורש אלא בו הנהיג (בר' ג, ה'): 'כי יודע אלהים כי בימים כי בימים אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאן יודעי טוב ורע', אך הוא מתאשר גם בפי האל, שמשמש בו גם כטעם הגירוש מגן עדן שם, כב) ויאמר ה' אלהים הן האדם היה באחד ממנו לידעת טוב ורע ועתה פן ישלך ולקח גם מעץ החיים ואכל והי לעולם'. והעניין פותח עוד בדברי חז"ל, ששמו כפי ה' את הקביעה שהאל מפתח שבעזרת עץ הדעת יכרא האדם גם הוא עולמות, כי כל אומן / את בני אומנותו, ותחזית זו נתמלאת כשידע האדם את אשמו והוליד ממנה בניו.¹⁴¹ נחז"ל השש זה הוא גם היסוד של האיסור לעסוק ביחיד בעניינים מיסטיים, ובסקר ב' יצירה ובכריאת גולגלם.¹⁴²

מלבן והלאה מתחילה ההיסטוריה האנושית הארוכה שבני-האדם אינם נוהגים לפי האל והוא מעוניים, ובחור מתוכים את היחידים האהובים עליו. סופת הכעס לא ר מפורשת, אבל נראה שחטא כל החטאים הוא המוד בודא העולם. את חטא דוד הנ סתם הכותב כמלים הכלליות 'דע' (בר' ו, ה') או 'חמסי' (שם שם, יא), אבל מס שהסכימה העיקרית כלולה בראשית הפרק, בביאת בני האלהים אל בנות האדם וכי הגיבורים אישי השם, שסיכנו את מעמדו של האל. עניין זה מפורש יותר בסיפור הפלגה, ומתם נזכר ללמוד גם על דוד המלך. כונת דוד הפלגה מפורשת בדבריהם: 'ויא הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם (תשובה 'אנשי השם' דלעיל נפרד על פני כל הארץ, בר' יא, ד), והאלה מביע את חששו: 'ויאמר ה' הן עם אחד ה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יאמרו לעשות' (שם שם, ו, אולי מתקשר לכאן גם חטא הפנייה אל ישות עליונה זולה האל, שעליו נזכר לו שבנוסף למרד באלוהותו יש בו גם בנייה באהבה. אולי גם מפני כן כעס האל על דע האלהים וכוונת האדם, ולעומתם יונח מצא חן בעיני ה'... את האלהים התהלך נח' (ב' ח-ט). את בחירי, אהובי, המתהלכים אמו, רוצה האל לעצמו בלבד. לפיכך 'זיחהלך ו

140. ראה לעיל, פרק ג, ליד הערה 128. רעיון דומה מצאנו בבר' א, ה: "ויים ראשו" אין אומר "ויים אחד" ... שעה שהתקיים היה יחיד העולם נתאווה לדוד עם בחירתו החתומים (כמס' רבא, ומקבילתו). את מיתום אישי הובה יותר מן המיתום הקבלי הרוח — אך מלך בלא עם'.
141. ראה בר' ט, ו. וראה אריאלה רים, זאת תפס: עשר ניש מתוך התנ"ך (ערך מעובד) המתכתות וה מבוט: יהודי לוינס), וירשלים תשמ"ו, עמ' 18-20.
142. ראה ספרי (לעיל, הערה 6) עמ' 148-158. וראה מאפרי גלים בגמטריא חכמה', קריאת ספר תשי"ג-תשי"א, עמ' 1309-1312.

כמלך, או, כאשר לבחירי, שמה לא יחזיר לו את האהבה הראויה, שפירושה התמסרות מוחלטת ואף הקרבה עצמית. מצד אחר האל מכיר בכך, שמימוש קונאתו פירושו הכחדת הכוונת, והוא מספק לנבחריו חוראות מודיקות שמטרתן שיכוד החמה וסיפוק הקונאה עם התמדת הקיום הנפרד.

ורשם כזה מתקבל מקריאה פשוטה ורצופה, והוא רחוק מלהיות חרידש. כך נתפס פשטי המקראות בעיני רוב הקוראים, מאז העת העתיקה, גם בעיני אלה שדמות אלוהית כואת היתה מנוגדת להשתפוטותיהם. חלק מאלה הפכו בעקבות פשט זה לשונאי האלוהות המקראית (כגון הגנוסטיקאים מאסקולת מרקיון או מעריצי הנחש או מעריצי קרין), או למתנגדי הדת המקראית (כגון הקיסר יוליאנוס 'הכופר', שניסה להחיות את הדת הפגנית הויזנית, שלטעמו הדת המקראית היתה מרי מזוהת.¹³⁸), וחלק נאבקו במדע עם הפשט, וכדי להציל את עצם סמכות הכתובים פירשו אותם לפי שיטות פילוסופיות (כגון פילון האלכסנדרוני והרמב"ם). אך לא כן חז"ל, להם לא היה כל קושי עם המיתוס המקראי, והם הוסיפו עליו הריבה משלהם, כשהם מתעמקים באופיו של האל, ומתארים אותו במיתוסים כגון אלה שסקרו כפרקים הקדומים, שבהם המיתוס מפורש ובוטה יותר מאשר במקרא, הנהיג ריחוק וכבוד במיתוס שלו, והתקפו האוטולוגי רב יותר. כפי שראינו, כשהתעמקו חז"ל בפירושי מידותיו של האל, נהגו לצודר זה בפירושי-פיקציות משתנות של המדות, ודרכם זאת קיבלה ביטוי וקביעות בקבלה. לא זו דרך המקרא, השומר חמיד על אחדות הדמות האלוהית, ואם זכיר שמות עצם כגון 'חמתו' של האל הנשפכת על שונאיו, אין זו אלא דרך דכור הנהוגת גם לגבי אדם, בעיקר המלך, שמפני כבודו אין מזכירין את עצמותו אלא את פעולותיו. ואכן, דווקא החלפת שמו של האל בשמות פעולותיו מפני הכבוד (כגון קריאתו בשם 'אבורה' או 'שכינה'), הקלה בשלב מאוחר יותר את העיסוק המיתי במידות, והם שאפשר לחוש בו מגמה תפוכה מן ההרחקה המקורית.

לפיכך מותר להיעזר בדברי חז"ל להבנת חוכן המיתוס המקראי. אין בעצם היותם 'דריש כדי לשלול את ערכם הפרשני, כי לעתים קרובות, עם ההכדל כדור ובחירות הכישר, המיתוס של חז"ל מפתח ומציא לפועל את המרומזו כספור המקראי, ובעל עיניים חדות והבנה דקה ידע באלו מדרשים להשתמש, ואין לנצלם. דבר זה אמור כדור חזק בפירוש רש"י, שבבחי ברי העם כמשקף את חודעתו. גם רש"י מקבל את המיתוס, ובפשטות, בלא כל אידאולוגיות בעד או נגד. פשטות מיתות כואת לא מצאנו גם בספרות הקבלה, שהמיתוס המפורסם שלה הוא כבר רפלקטיבי ומורע לעצמו, ובמידה ידועה גם פולמי-לוגי.¹³⁹ ממנהגו של רש"י, בעזרת המדרשות שבתור, לחוד את הצי המיתי הפניכולוגי (ואף הסקסואלי) גם במקומות שלא היינו מפרשים אותם כך בעצמנו או במקומות שהתורה הסתפקה כרמז מפני חכבוד, כך למשל, בבר' ג, יח — לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו, היינו מפורשים, לא טוב לו לאדם שיהיה שריר לכדו ללא אשה, אבל רש"י מייחס את החלונה

138. בספר נגד הגלגלים. אמנם יוליאנוס אינו מציא מכלל אפשרות שגם למיתוסים המקראיים משמעות עמוקה, אם יוצאו אותם מפרשנים מה שהיהוה והנוצרים אינם עושים.
139. ראה 7-8, pp. 1961, *G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism*.

ליחידים, ואין מודין כן, וכמו שראינו לעיל (בפרק ב') בעניין רבי עקיבא, שכן על תמ האדם המצווה לשקף את רוחו של האל המצווה.

צדה האחר של האהבה הוא הקנאה, למעלה כמו למטה. על רקע זה יוסבר תורף הא של עבודה זרה, שהוא החטא העיקרי במקרא, וכך פורש בכתובים פעמים רבות, כגון בו השני שבשטרות הדיבור (שמי"ב, ג'–ו'), שם מכנה האל את עצמו 'נאן', ואת העובדים ענ זרה בכינוי 'שונא' ואת הפניהם בכינוי 'אוהבי'. מכאן השימוש הקבוע בשרש 'ננה' לתאר את הנתייה אחר אלוהים אחרים, השכיח בחזרה ובנביאים ומלווה בחיבורים אר ומתחייבים של מעשי הנוהג עם אלוהי הנכר לעומת יחס הנאמנות של הנישואי האלוהים לאלוהי ישראל. האינטנסיביות של דימוי זה (אצל הנביא הושע מיתוספיו כידוע, גם מעשים סמליים), מפקעה אותו ממשמל של דימוי כלכלי. ובאמת מלכתחלה כאן דימוי — השרש 'ננה' נראה כראשוני וכמקורי בין כינויי עבודה זרה, ואינו תו ציורי לפועל אחר.

זה המקום להעיר על ספר הזוהר, המטיב להעלות אל פני השטח את הרגשות המי הקדומים והקמאיים וליישבם במסגרת הקבלית. הזוהר מודגיש מאוד את הקשר הה שבין הקנאה לאהבה, למטה ולהעלה, ואף מודין להשתמש בקנאה של מעלה לשם ו האהבה. רמז לרוב מצא הזוהר בספוק 'זרקומותי את בריתי אתך' (כ"ד, ו', י"ח): הברית ג רמות, לפי הזוהר, לאיבר הזכר, והספק כולל מביע את העריון שאהבת העריון לש מעוררת את קנאתו של הקב"ה, וכחוצאה מכך הוא מתעורר לזיווג עמה¹⁵³.

אף עצם המונותאזיזם, ככל הנראה, אינו אלא פיתוח של עניין קנאת האל והקנאה ק והיא שהולידו: המאמצים לפייס את האל המקנא, הם שהולידו במשך הזמן את הר שהאלוהים האחרים אינם קיימים כלל בנמצא. רעיון זה, שאינו ידוע כלל לאזרים יפתי ורוד¹⁵⁴, החל מתגבש אצל נביאי הכנע סוף ימי בית ראשון, והתבסס בכתבי יש השני ומלאכי (כנראה בהשפעת הדת העולמית הפרסית¹⁵⁵). השתלטותו של ו המונותאזיזם האונטולוגי (כלומר המכיר רק במצואותו של אל אחד, בוגוד למונות הדתי, המצווה על עבודה לאל אחד בלבד, שהוא עיקר גדול בכל הדת המקראית, ככ בהירות המאורות, גרם בסופו של דבר להחלשת רעיון הקנאה שהוליד אותו, כי ע"כ מצאיתם של שאר האלים, לא נותר עוד במי לקנא.

בצד הקנאה נמצא הוועם, ואף יראתו עוציבה חלק גדול של דת ישראל ומצוותה, כפי המצוות עש"ט: באיגרות השמר ובאגרות תימן. והנשיא נדבב מברך לעמוד עליו כאן. א. ברמז: גם כאשר משמיל המביט את הסבל בעת השמר לקורבן על המזבח, הוא הוהוה לא לוח מזון ועל שיבת המולדת, ואינו מכיר את הודינה על קידוש השם, ואה פרק א של אגרות ו ראה דודר ח"א טו, ע"ב; זוהר ח"א רמה, ע"א. העניין המבוסס כאן בערפל של סודות מתפשט בח העברתו של ר' לילאון 'סוד עשר ספירות בלילה', מהדורת שלום, קובץ על יד, ח' (תשל"ו) 381. כל העניין המקוריות ידועו באורכות במאמר 'ספר דודר יסוד עולם — מיתוס שבתא', ד (תשל"ח), עמ' 107–108.

153. ראה, למשל, שמי"ט, י"א; שופ"א, כ"ד; שמי"א, כ"ב, י"ט.
154. לדעת הנביא מלאכי (א"י), כל העולם של ימינו עובד את האל, והשווה לשון המלך כורש בהצוהות א. ב', אמנם לשיעורו העש השקפה אחרת במקצת, ראה יש"מ, ד.

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

מאבהת האבה נכתרו הבנים, הם ישראל, להיות עמו של האל. עתה נחבעת האהבה מן העם כולו: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואהבה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך' (ד"ב, ו', ד–ה). נדמה לי שדברי רבי עקיבא, שראה בכך תביעה לחת את הפשט¹⁵³, אינם רחוקים מרות הפסוק. אבל אין תביעה כזאת כולה להשתלב עם קיום חכרתי ופולטי של עם שלם. העם כולו שומר את התביעה הזאת כאיריא לא בלבד, ונטה להחמיק על זכות האהבה וההקדבה של אבותיו, ובעיקר של עקדת יצחק, במקום להחיל את חובת ההקדבה על כל יחיד ויחיד. אבל גם איריאל פועל את פעולתו, ולו בקרב יחידים, ותביעה ההקדבה לא חדלה מעולם. מכאן האמביוולנטיות השוררת בתנ"ך כאשר לקורבן אדם¹⁵⁴. על החיוב הראשוני יעידו הפסוקים המרמזים על קידוש הכבוד והקדבתם שנוגה מלכתחלה, ופריגט עם התפתחות המלכה המקראית¹⁵⁵, ואף המרת עבודתם בעבודת הלויים לא נתבצעה אלא כאשר הלויים 'מלאו ידהם' איש בכני משפחתו (שמי"ב, כ"ט). ככל ימי הבית הראשון נמשכה ההתרוצצות בשאלה זו, היו שהגו לשרוף את בנייהם למולך¹⁵⁶, שאינו שם עבודה זרה אלא סוג של קורבן לה¹⁵⁶, והיו שנמנעו מכך. יש נביא שסבור שזה מנהג רע. אך ה' הוא שציווהו כדי להעניש את ישראל (יח"כ, כ"–כ"א), ויש נביא שצווק על מנהג זה. בשם ה', שהוא מנהג אשר לא צויתו ולא עלתה על לב¹⁵⁷, כפי שהוא אומר גם על שאר הקורבנות¹⁵⁸, ונביא אחר יודע, שזה מנהג מקובל השווה בחופי לשאר הקורבנות, והוא שולל את כולם (מ"ו, ו', ח'). אכן רבים מקורבנות הבהמה (בעיקר קורבנות הכפרה) הם תחליף לקורבן האדם, ממש כמו ברית מילה, כמסכתו למשל מתארו של פילון מנבג¹⁵⁹. וגם עם הגנה המורות שכאלה לא בטלה הקדבת האדם כעם נדר¹⁶⁰, והא המשיכה לפעול את פעולתה על האלהות¹⁶¹. האמביוולנטיות כאשר לקורבן אדם המגלגלה במשך הדורות כאמביוולנטיות דומה כאשר לקודש השם¹⁶². עניין זה נשאר הלכה

143. ראה לעיל, פרק ב, אחרי הערה 40.
144. ראה 'קופמן, תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תש"ן, א, עמ' 666, 509–510, ושם 'קורבן אדם בישראל הוא... פיר מבוכה פנימית של האמונה הישראלית'.
145. ראה שמי"ג, ב; שם י"ג–י.
146. ראה דודר טור טיני, הלשון והספר, א, ירושלים תשי"ד, עמ' 81–122.
147. י"ד, י"א; י"ט, ה; ל"ב, ל"ה.
148. י"ד, ג'–ב; ערה זו מופיעה כידוע גם אצל נביאים אחרים, כגון הושע.
149. הרבה אצל איזידוס 33, *Proepario Evangelica*, 110.
150. ויקי כ"ב, כ"ט; שופ"א, ל'–מ.
151. ראה מ"ל"ב, ג'–כ"ב.
152. דוגמה טובה לאמביוולנטיות זו תשמע דעת הרמב"ם, כפי שניסחה בהלכות יסודי התורה, פרק ה:

נמצאה במאבק בלתי פוסק עם האהבה האיניימיטית אל האל, וכיחהו כלבם של המיסטיקאים והחסידים, שחשנו עצמם קורעים בין שתי החוכות הדתיות: הרצון להתקרב ולרעה ולרעב למסתורי האלוהות, ולעומתו הזוכה לשמור על כבוד המלך ועל ריחוקו¹⁶⁶. בספרות ההכילהו בברכה נטייה זו, ומכאן מנמחה להעלות האל אל המרומוס הבלתי מושגים ולהצבת עולם ההיכלות במקומו כמושק להשגה המיסטית, ומכאן הניגוד בינה ובין המוחסות של הרעיונות הפילוסופיים, האנטי מתיים, בהחידו, אבל להיקלטהו זו יש גם סיג חשוב: הפילוסופיה יכלה להיות חלק מן היהדות כל עוד חזקה את מוחסות מלכות האל ואת רגשות היראה והאהבה המלווים אליו בהילהמה נגד שאר המיתוסים (כפי שמודגש בכתבי הרמב"ם). אבל כאשר החלה הפילוסופיה, מתוך הגיונה הפנימי, להפיק גם עניין זה מן היסוד המיתי שבו, והאל הפך לרעיון מופשטי, יצאה כנגד מטרחה היהודית המקורית, והענף שעליו ישבתה, ותולה להיות חלק אורגני של דת ישראל (ראה למשל: מקרה שפניוזה). כי דת זו מוסדת כולה על הבריה ועל החסד שבין אדם תמאה ובין אדם עילאה.

נספח (להצעה 93)

המשיחיות אצל הרמב"ם

השוה לכאן את לשון הרמב"ם בעיקר ה"י משלשדה-עשר העיקרים שלו — עיקר יב'א'ת המשיח' (בפירושו למשנה, בראש הפרק העשירי של מסכת סנהדרין הוא פרק 'חלק', שמהמרא של לקחה הפסקה דלעיל). במרכזו של עיקר זה עומד אותו פסוק מחזקוני, ודרך הכנתו מושפעת, לענתי, ממאמר זה שבמאמר. זהו לשון ראשית העיקר במקורו העברי: ואלקאעדה אלה'אניה עשר ימות המשיח. והו אלאמאן ואלתצדיק במגזיה. ואלא יסתביב אים יתמהמה תבה לו, ולא יציר לה אגיל, ולא תחאול אלנצוץ לאי'דאני קת מגזיה, ואלדעא לה'167. ותרגומו (לפי קאפט): 'יהיטוד השנים עשר של ימות המשיח, והוא להאמין ולאמת שירבא ואין לומר שנתאחר אם יתמהמה תכה לו, ואין לקבוע לו זמן, ולא

166. על כך ייסודתי את ספרי לעיל, הערה 6, והוראתי שהוא עומד ביסוד המיסטיקה התלמודית וסיגיה, ולפני יתבאר חטאיהם של אלישע בן אבויה ושאר הנוכסוס לפורסי, לעומת רבי עקיבא, שרק הוא דע לחבל את האהבה במידת היראה הכונה. על השונוה הזו בספר חזונו ובספר תבחיזי ראה מאמרי 'המשיח נגד החזונו' (לעיל, הערה 3), עמ' 150-157. דעתי זה חיה גם הדקע לפולמוס חינו, הקשרר למאבק נגד התבטאות, ראה במאמרי 'הרקע האידאולוגי לפולמוס הדקע' (לעיל, הערה 14).

167. כך לפי האוטוגרף (האונתנטית שלו מקיימת אצל רוב החוקרים), במהדורות הפקסימילית של משה ששון, פירוש המשה לרבי משה בן מימון, קופנהגן תשכ"א, ח"ב, עמ' 304. נודפס עם חידום חדש במהדורת יוסף קאפט, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מקור החגום, סדר נזיקין, ירושלים תשכ"ח, עמ' רטו.

168. שחמליתן פיוס והשקטה, כגון המצוות הנקראות אותות, כבירת המלך¹⁶⁶ והתפילין¹⁶⁷ והמזוזה¹⁶⁸. את ברכת המילה הזכרנו כבר למעלה, ואין כאן סתירה. כפי שההפדה בין מידות הנפש אינה אלא הפשטה, ובמצמצות הן אחיות זו בזו, כך גם המגונוה הדתיות על מידות האל, וכך 'חחלופי האהבה' כקורבנות הכפרה נחשבים גם לאמצעי המגונוה מפני זעמו של מי שלא קיבל את המגזיה לו. הקשר בין האהבה ולהמגונוה נמצא בצורה חדה ביותר באחת מכוונות עפילת אפיים' בספר חזונו. בנפילתו מוסר המתפלל את עצמו למיתה, ועל-ידי כך יציל מן השכינה המבקשת לחזונו ממש. יש 'לפסות' את האל, אבל בלב שלום ובלא מחשבת רמיה¹⁶⁹!

אמנם לעתים מרוב על הגנה לא מועם הקב"ה אלא מן השטן או מן המזיקים. אבל, כפי שראינו בפרק ג' דלעיל, לעתים אין השטן אלא העצמה של מידת הדין האלוהית. ואף המקרים שמקורים בשייר מיתולוגי בלתי מונוטאיסטי, או חלק מן הדימוולוגיה הכי-לאומית, בהודיעה הדתות נבליים גם אלה בדרך כלל בהדרגה בתוך הפסמה המיתית המיוחדת להדת. לפיכך קשה מאוד להגדיר את מעמדו של הרע בקבלה, כי אותה שיעשו עצמה מצטיירת לעתים כדואלטיסמה ולעתים כמוניסטיה¹⁶⁰, ואולי נסיון ההגדרה עצמו אינו לגיטימי, שכן ההוריצות המגמות היא אימונטיה למיתוס היהודי, לפי ההתודוצות כאלהות בעצמה. וכך חלק מן הקורבנות, כגון השיעיר לעזוזאל¹⁶¹ או קורבן המלואול¹⁶² מתחזרים בכרי' חז"ל כשוחד לישטן, אך זו תופסת כך לעתים את כל הקורבנות כולם, שרק הכוונה עולה לגבוה, וכשרם משמם לדחיית הרע¹⁶³. ולעתים מתפרשות גם הדחיות הזו על דרך בניית הקומה האלוהית השלמה שבה כל דבר נמצא במקומו הראוי ל¹⁶⁴. לפיכך חזונו מוצא פנס כמי שהוא 'סר מרע' ואינו נותן לסטרא אחרא את חלקו, וטוען שאפשר לתאר את 'מעשי בראשית', כלומר את השתלשלות האלהות, לפי 'סוד התנון הגדול', שהוא 'סטרא אחרא' או השטן¹⁶⁵.

זעם האל אינו רק כקנאת גבר, אלא גם כקנאת המלך כמורודיו, כי הוא גם מלך על עמו. בצד יראת העונש מפניו מצויה מאז ראשיתה של הדת גם יראת הרוממות. תכונה דתית זו

156. ראה מאמרי 'החזקון הכללי של ר' נתמן מברסלב וחסו לשבתאות' ציון מה (תש"ם), עמ' 232; ותוספת בציון, מו (תשמ"א), עמ' 354.

157. פירוש שמן הינו, פילקטרין, הוא קמיע לשמיחה. השוהו כ"ר, ד, טו.

158. ראה שפי, יב, כב-כג.

159. זוהר ח"ד ק"א, ע"א. וראה מאמרי 'המשיח של חזונו' (לעיל, הערה 3), עמ' 177-178 והערה 311.

160. ראה 'חשכ' משנת החוה, א, 'ירשיל' חש"י, עמ' דפח-דפח. חשכ' מדבר על 'המגמת הדואלטיסמית', ועל 'שייט' השונוה', לעומתו, טענה דורית כזו אלורו, בהוצאה שנאשה בשנת תשמ"ח בכנוס לחקר חזונו באוניברסיטה העברית בירושלים. שיש לדבר על 'מגמת מוניסטיה' ועל 'שייט' האחרות. וראה גם 'חשכ', חות' הרע והתקליפה בבבלת ד'ארי', 'ירושלים תשנ"ג. גם כאן מבריע חשכ' לצד השינוי, אבל מצייני, שדואלטיסמית בסיגים רבים ותאוריות מוניסטיה.

161. ראה פור"א, פרק מו, תכונה את השעיר שחוד' לישטן. וכך הורכה בחזונו, כגון חז"א קיד, ע"ב.

162. ראה ח"ב, ראש פישת שמיני, וראה פירוש הרמב"ן ל"י, טו.

163. ראה חזונו ח"א סד, ע"ב-סח.

164. השוה עיקר חזקוני האלוהי השונו למות שרת הדין מלכות, לעיל, פרק ב, הערה 28.

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

הזה. ודווקא מכאן האופי הארצי והטבעי של ימות המשיח אצל הרמב"ם — אופי מאפשר את הסונונות להגשים את האדיאל (יש לראות ניסיון כזה גם בכתיבת ספר משנה תורה לרמב"ם, הוא חוקת המדינה האידאולית), ואננו ערוכה להצלתם.

אכן, אפשרות התגשמות הציוניות המדיניות איננה נשללת בתורת הרמב"ם, והוא א מספק לכך שני תיאורים סותרים: לפי הלכות מלכים פרק יא, מלך המשיח, המצוי כאי מלחמה ברמות דוד, עתיד להביא ימות המשיח בדרך של כפייה ומלחמה; ואלו כפויד המשיח, תחילת פרק 'חלק' 174, מלך המשיח מצוי בדמות המלך שלמה, והייעוד המשיחיים יישנו מתוך שנוע פנימי והכרח עולמית (וכן הוא בהלכות תשובה ט, ב, וב הזכרת השם שלמה — כמורה נבוכים ג, יא). אין לומר שהסבר שני זה איננו מציאותי, ש תיאור זה מתאים להכלית קיום האדם לפי השקפת הרמב"ם (כך נאמר בפירושו כמור נבוכים, שם), ואף מאחר שלפי דעת הרמב"ם לא יכלה העולם לנצח (ראה מורה נבוכים כז-כט), יש לשער שגם האפשרות הגלומה בהכלית האדם תצא אל הפועל בזמן מן הזמני וכך הוא לפי הפירוש האריסטוטילי¹⁷⁵. אבל ככל הנראה אין כאן ציפיה אקוטית, ש אפשרות כזו איננה מהגשמת אלא בחליף ממושך מאור. זאת אפשר ללמוד מטענתו ע הרמב"ם, בפירושו המשנה שם, שימות המשיח "ארכו זמן רב לפי שאמרו החכמים [וככו לאפלטון]¹⁷⁶ שכאשר יצטרף צדק ונעלה, לא ישוב ויחפרד אלא כקושי¹⁷⁷.

אבל ההגשמה פועל איננה עיקר בתורת הגאולה של הרמב"ם. זאת אפשר לראות מ מציאות ימות המשיח, שבצד הצדדים הראילטיים יש בהם גם צד אוטופי¹⁷⁸. בצד הרמב"ם מושפע מן הקטע דלעיל ממסכת סנהדרין, גם אם הוא משנה אותו לפי ההשק המיוחדת לו. הוא מוכיח את הקביעה בדבר אי האפשרות של ביאת הגאולה, ומכטל כמול את החסר המתיי לכך — קטרוגה של מידת הדין. וזאת לא רק בגלל תורת האלהות של ימי המשיח יחולו לפי דעתו רק אחרי שישנו בני-האדם את שיבת ויחולו כל הדיכ והגאונות שמקורם החומר וההצדק, ואת מקומם תמפוס יריעת האל (ראה בעיקר מור נבוכים ג, יא; הפרק הקצר ורב הרושם), ואז, מה טענה תיזוחר עוד למידת הדין וההתמני גם אם מצב כזה לא יוגשם בפועל לציפיה לבוא יש משמעות רבה בחיי האדם, ובקרו אחרונה זו אין הכול בין דעת הרמב"ם ובין מקורו בגמרא.

174. מחדות קאפח לעיל, הערה 167, עמ' ד-רת.
 175. רוב העידו שתיאור ימות המשיח אצל הרמב"ם מושפע מאיגרותו של אריסטו אל אלכסנדר הגדו שנתמדה בתרגום ערבי, ונכר לפי הרמב"ם, אצל ר' משה אבן שורא, פורשה על ימות המשיח. ר' ש. M. Stern, *Aristotle on the World State*, Columbia S.C. 1970. לדיעה, מוכיח אבן שורא אסת שכבר לפני היה מי שתארו את ימות המשיח כעניין טבעי, והסתמך על איגרות אריסטוטילית זו. שכן א צורה מושלמת יותר לפי מושגיהם, מיד לאחר שהוא מתפלמט עם מי שמוציא מיד פשט א התיאורים המינים את ימות המשיח בלתי מתיאם, מיד אחר שהוא מתפלמט עם מי שמוציא מיד פשט א שהיא מביאה את הפך הנחמה. וזה א"ש הל"ץ (מהד"ר), אבו תרון משה בן יעקב אבן עזרא, כתת אלמחצידה, ואלה"אברה, ירושלים תשל"ד, עמ' 268-271.
 176. ראה פולישאח ח, ע"א, 566, על מקור זה העידו יואל קרמר וזאב הדין.
 177. תרגום שלי, והמקור: "לאן אלחמא קד קאלוא אין אלזמע אלפאציל ארי"א אנמצע קליל אין יפארתי ראה א רביעקי, "כפי"ת האדם" — ימות המשיח במשנה הרמב"ם, בתוך: צ' בריס (לעיל, הערה 13 עמ' 191-220.

לפרש את המדיקאות כריז להוציא מזהו זמן ובואו, אמרו חכמים תפוח דעתו של מחשב קצין. ולהאמין בו מן הגדולה והאהבה ולהתפלל לבואו.

שלא כבקטע החלומי, הרמב"ם נותן כאן דין-דחשבונו גם למלים ילא יאחר שבהמשך תפסק, אבל הוא מוציא אותן מופשטן. הן נרמזות כאן ביולא יסתביי שפירושו ילא יען (או החלונן) על האהורי, לא יאחי חדל להיות קביעה עברדחת בקשר לביאת המשיח, והופך לדישה דחית המטולת על המאמין. וכך מקוים גם הפירוש של הגמרא על 'אם יתמהו', ודבר זה הוכיח ליטב אצל בעל הפרפודה המפורסמת מוסף מילי-הביניינים, שנרפס בטידורי האשכנזים, שניסח את 'שלישה עשר העיקרים' כלישון Credo: 'אף על פי שיתמהו' (ספק אם כך הוכיח הדבר כפי מי שהפכו עיקר זה בנוסח זה לשיר ציוני).

פירושו זה מתחזק בהמשך לשון הרמב"ם: את הלשון 'אן תעקד פיה מן אלחעיים ואלמכה', יש להרגם ישיאמין בו [אמונה שיש בה] מן הגדולה [או] 'דשבתה' [והאהבה]¹⁶⁸, או: להאמין בו [יש בכך] מן השבח והאהבה, השבח הוא למאמין או לאמונתו, ולא למשיח, ואם לא נפריש כך לא נוכל לפרנס את המלה 'אהבה'. ולא כפי שנרפס בתרגום המקובל, שאין שניה 'אהבה' ל'כבוד' והתייף כמה מלים כדי לתת משמעות לדבריו: ישיאמין בו שניה לו יתדון וכובר על כל המלכים שהיו מעולם¹⁶⁹.

אם כן, לדעת הרמב"ם הצפייה לביאת המשיח היא בספר משנה תורה, הלכות מלכים יא, כביאתו בפועל, והדבר עולה בקנה אחד עם דבריו בספר משנה תורה, הלכות מלכים יא, א, המגנה כנופס¹⁷⁰ לא רק את מי שאינו מאמין בו, אלא גם את מי שאינו מתחב לביאתו, והדבר נגזר גם בפרק יב, ה"ב. ועוד כתב הרמב"ם שם — (יב ב) — שאין להתעסק בפרטי הגאונות הנצפים בהיאורי לקרית בימות המשיח לפני שאין מביאין לא לדי ויאה ללא לדי אהבה, ומכאן שההכללת היחידה של האמונה המשיחית היא חיאה והאבה¹⁷¹. לכאן יש להוסיף גם את איגרת תימן, שעיקרה בהפחת החשיבות של מיל הקץ ושל ההצלחה הארצית לעומת נצחיות היים והחורה והדבקות בה והצפייה לגאולה (אמנם איגרת זו, המיועדת לנחמת המון העם, מקלה בהתנגדות להישוב קצין, ואף עוסקת בכך בעצמה, ורק מביאה את מידת האמונות שיש לייחס להם, והואה בהם אמצעי להתמדת הצפייה. ולפיכך גם הפסוק מתבקוק מפורש בה באופן אחר¹⁷²). חשיבותם של ימות המשיח היא בהיותם שאייל שהצפייה לו והניסיון לקרבו משיפיים על חיי הדת בעולם

168. ירדני י"ד עמסו גולריידי, שרעצתי בו, ספר לחרגם כך.
 169. המתרגם הוא, כנראה, שלמה אבן יעקב. ראה מי גושן-גוטשטיין, י"ז העיקרים לרמב"ם בתרגום אלורוי, בתוך: מ' ארל (עורך), ליקוטי תריב"ח, ה, מקראה בקור הרמב"ם, ירושלים תשמ"ה, עמ' 309, ואלחוריי תרגם הנוגס וכו' יתתי. יצדיק להאמין במשיח ולרוממו ולהאביר, גושן-גוטשטיין, שם, עמ' 319. והתרגם השלישי, ממתא כראש ספר ראש אמנה לדון יתתי אברהם, נראה כגן משנה בעבור: יצדיק לומר הגאולה [נמראה שיכוש במקום 'גדולה'] ואמת השם, קפאח תרגם תרגום מיללי: יולאמין בו מן הגדולה והאהבה, וכך לא תכריע בשאלה כאל.
 170. כופר בתורה ובביאים, אבל בעיקר שכפוש סנהדרין הוא מנונה גם כופר כאל.
 171. על כך העידו ירדני פורת, אריסו הביעקי.
 172. לכך הפנה את משנתו לפי ירדני פורת, זאב הדין.
 173. ראה י' שליל (מהד"ר), איגרות הרמב"ם, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' צט-ק.