

## ט. אפיה הכללי של האמונה הישראלית

### אחדות והפשטה

שאלת התהוות האמונה הישראלית מהוה בתולדות הרוח האנושי פרובלמה מיוחדת במינה קודם כל בגלל אפיו העממי של המונותאיזמוס הישראלי.

רעיון אחדות האלהים הוא, לפי מושגינו, מן הרעיונות המופשטים ביותר של המחשבה האנושית. רעיון זה כרוך, לפי מושגינו, בהפשטה מכל רבוי התופעות, שבו העולם מתגלה לנו, ובהעמדת כל היש על אחדות בעלמה בלתי־נתפסת. האל האחד הוא סבת הסבות, עצם נצחי, הוית האזיות, נעלה על כל מוחש ומושג, על כל תפיסת זמן ומקום, אידיאה עליונה. הנה שאלה היא, כיצד יכלה להולד בישראל בימי קדם אמונה כזו? תרבות ישראל היתה תרבות של רועים ואכרים. ולא עוד אלא שהגאון היוצר של עם ישראל לא נתגלם גם בזמן מאוחר ביצירת תרבות מושגית (וגם לא ביצירת תרבות טכנית). ישראל לא יצר מדע מושגי, לא הגיון, לא פילוסופיה וגם לא מדעי טבע. כחו היה בשירה, בספור, במוסר, בחזון הדתי וכיוצא באלה. רחוק היה מן ההפשטה העיונית. וגם לשונו לא היתה עשירה במושגים מופשטים. העברית של תקופת המקרא היא לשון ציורית־פיוטית ולא תכשר להבעת דעות פילוסופיות. כיצד נוצר איפוא בישראל על מצע תרבותי כזה רעיון האחדות?

ויתר על כן: אמונת האחדות המקראית אף לא הגיעה לידי בטוי מופשט. המקרא משתמש לפי תומו בתארי־אלהיים מוחשיים. אין הוא מרגיש כל פגם בדמוי דמות לאלהים. אלהי המקרא הוא קדוש ונערץ, נצחי וכל־יכול, צדיק וטוב ורחום. אבל מתוך הבחנה פילוסופית אין תפיסת האלהות המקראית אלא זו של החזון העממי. אין המקרא נמנע מלתאר את האלהים בצבעי הדמיון העממי. בתקופה מאוחרת היו דמויי־הדמות שבמקרא ענין לפילוסופים, שדרשו בהם מה שדרשו והוציאו אותם מפשטם. והנה

לבסוף — אלהי כל העמים ויוצר כל העולם. הרחבת הרשות ההיסטורית קדמה לרעיון האחדות הקוסמית. אמונת אחדות זו לא נבעה איפוא מתוך עיון מטפיסי ולא היתה זקוקה למצע של תרבות מדעית-מושגית. היא נבעה מן הרגש: מהרגשת יחודו — החברותי או המוסרי או הדתי — של אל מן האלים או מאיזו „אינטנסיביות“ מיוחדת, שהיתה בלב מאמיניו של אל זה; מתוך הרגשה זו המלך האל הזה על כל העולם.<sup>2</sup>

אבל הפתרונות האלה אינם פותרים באמת את הפרובלמה שלנו, וגם מבוססים הם על הנחות היסטוריות לא נכונות.

שאמונת האחדות המקראית אינה נובעת מהגיגות כהני בבל ומצרים,

2 עיון למעלה: „לחקר תולדות האמונה הישראלית“ ע' 5 ואילך. — אפשר לומר, שהמדע המקראי הלך בכלל בדרך, שהתנו שפינוזה, מאכות בקורת המקרא, ובבחינה ידועה דוד יום (Hume). אף על פי שיום לא השפיע על מדע זה במישורו. בספרו Tractatus theologico-politicus (פרק ב' וביוחד פרק י"ג) הטעים שפינוזה, שהמקרא מתאר את האלהות בתארים מנשימים ואינו משתמש כלל במושגים פילוסופיים מופשטים. הנביאים הווים חווינות בכח הדמיון ואינם קובעים שיטה של מושגים עיוניים. שפינוזה מביע את הדעה, שלפי האמונה המקראית המעשה המוסרי עיקר ולא הידיעה הפילוסופית האמתית. האל המקראי נלה לאדם את מרותיו המוסריות (רחום ותנון וכו'), והוא דורש ממנו, שידבק בדרכיו. אבל אין המקרא דורש מן האדם מושגים נכונים ואין הוא חושב לו את הטעות להטא. האמונה המקראית נתנה להמוני העם, ומטרתה ללמדו מדות טובות ודרכי חיים מתוקנים ולא שיטה פילוסופית. (דעה זו, שיש לה שורש בשיטת הרמב"ם, על דבר המטרה המוסרית המעשית של האמונה הישראלית השפיעה בבחינה ידועה על שד"ל, מתנגדם הנמרץ של שפינוזה והרמב"ם). השקפת שפינוזה היתה ראשונה למדע המקראי, שנתן לה, אמנם, כוון אחר ובקש לכבד את עצם רעיון האחדות מתוך היסוד המוסרי-ההיסטורי. — בספרו The Natural History of Religion (1787), קטע vi, מבקש יום לתת ביאור היסטורי נסיוני להתהוות המונותאיזמוס הישראלי. הוא מוצא כאן אחת התופעות של התמלכות אל אחד על אלים אחרים ועליתו למדרגת ראש-אלים. סבות שונות יכולות לגרום לכך, שאף אחד, השייך לפמליה של אלים בני פנתיאון אחד, מתרומם על שכניו ונעשה אל עליון להם, בשעה ששאר האלים יורדים למדרגת רוהות משובעים, מלאכים או קדושים. כך עלה יופיטר הרומי, זה שחמס את אירופה היפה, שסירס את אביו וכו', למדרגת O:timus Maximus. וכך עלה „אלהי אברהם יצחק ויעקב“, זה שהתהלך בנו לרוח היום וכו', למדרגת „אל עליון או יהוה של היהודים“. השקפה זו גלומה וכבושה ברובדיהשתיה של המדע המקראי: ראשיתה של האמונה הישראלית היא אמונה באל לאומי, באל אחד מן האלים, שנעשה ברבות הימים לאל עליון. תפיסת „הסבות השונות“ נשתנתה הרבה, אבל השקפת-היסוד נשארה במקומה. והיא שנרמה ברור אחרון לדיטש להרעיש את העולם על „ההטעה הנדולה“, שהטעו נביאי ישראל, מתוך נאוו נזעית, את העולם להאמין, שהאל הלאומי הישראלי הוא האלהים, עיון: Friedrich Delitzsch, Die grosse Täuschung (1920).

שאלה היא, כיצד הגיע ישראל לרעיון האחדות מתוך תפיסה לא-פילוסופית כזאת של האלהות?

לפרובלמה כפולה זו נסו למצוא כמה וכמה פתרונים.

היו מי שבקשו לראות את המונותאיזמוס הישראלי כגלוי מגלויי השקפת-העולם המזרחית הכללית. לא בישראל אלא במצרים ובבבל עמדה עריסת המונותאיזמוס. תורת המונותאיזמוס יכלה להולד רק במקום שהיה קיים פוליתאיזמוס מפותח מאד ובמקום שבפוליתאיזמוס כבר לא היה כדי לספק את צרכי המחשבה המתפתחת. היא לא יכלה להולד בקרב שבטי רועי צאן ועובדי אדמה, אלא במקום שהיתה שם תרבות גבוהה, ששם „עמל רוח האדם להתאים את מסקנותיו של מדע מפותח מאד לכל תופעות העולם“. משם הובאה תורת האחדות לישראל.<sup>1</sup> לפי השקפה זו יש לראות איפוא את המונותאיזמוס כנחלת התרבות האלילית המפותחת. נחלה זו רק לבשה במשך הזמן צורה מיוחדת בישראל, אבל מקורה במדע האלילי המזרחי, בהגיגות כהני בבל ומצרים, בזרמים המונותאיסטיים, שזרמו בעולם האלילי הקדמון.

אולם האסכולה השלטת במדע המקראי הרגישה בבטולו של הפתרון הזה ונסתה לפתור את הפרובלמה בדרך אחרת.

את המגמה הכללית של המדע המקראי בניסיונותיו אלה אפשר לנסח כך: המדע המקראי בקש לפתור את השאלה על ידי זה שהעביר את אמונת האחדות המקראית מתחום ההסתכלות בהוית העולם לתחום העיון ההיסטורי-המוסרי. המונותאיזמוס המקראי לא נבע מתוך תפיסה דתית-קוסמית חדשה אלא מתוך תפיסה דתית-מוסרית חדשה. לא מתוך ההסתכלות ביחס שבין האל והעולם אלא מתוך הסתכלות ביחס שבין האל והאדם. יהיה המקראי לא היה מתחלה אל-עולם יחיד אלא לאומי. ומתוך היחס המיוחד שבין האל הזה ובין האומה, ההיסטוריה הלאומית, המוסר החברותי נולדה אמונת האחדות המקראית. שרשה של אחדות זו הוא לא „מטפיסי“ אלא חברותי, היסטורי, מוסרי. היא נולדה מעט מעט, מתוך הרחבת רשותו של האל הלאומי, בעקבות התמורות המדיניות, שעברו על ישראל, מתוך הזעזועים של תקופת חורבן אפרים ויהודה. מתחלה — אל בין האלים. אחר כך — אל גדול מכל האלים. אחר כך — אל מיוחד בין האלים בקדושתו המוסרית.

1 עיון וינקלר, *ע' 208—209*. השוה למעלה: „לחקר תולדות האמונה הישראלית“, ע' 3, הערה 4.

כבר הוכר על ידי הרוב המכריע של החוקרים. ההגינות ה"מונותאיסטית", שאנו מוצאים פה ושם בבבל ובמצרים, יש בהם כמין נטיה לתפוס אחדות מסתורית בתוך רבוי הדמויות של האלהות. ואילו האמונה המקראית אין בה לא נטיה מיסטית ולא אחדות בתוך רבוי אלא היא אחדות מוחלטת. מלבד זה הרי אין במקרא כל זכר לקשר המשוער הזה עם ההגינות העליונים של בבל ומצרים. הדעה, שנושאי אמונת יהודה התנגדו רק ל"הגשמות המיתולוגיות" של האלילות אבל לא ל"תכנה העליון" של השקפת העולם המזרחית ושאמונה זו קשורה באותה התורה "קשר שורש"<sup>3</sup>, אין לה על מה שתסמוך. המקרא נלחם בכל האלילות כולה בחמה שפוכה. הוא לועג גם ל"חכמה" האלילית ואינו מבחין באלילות שום הבחנות. אילו קבל המקרא אילו תורות סתר מן האלילות, לא היה לו טעם לכחד את הדבר.<sup>4</sup> אולם גם ההשקפה המקובלת, שהאחדות המקראית יש לה מקור חברתי, היסטורי, מוסרי אין בה כדי לפתור את הפרובלמה שלנו.

קודם כל עלינו להזכיר מה שאמרנו כבר למעלה בהמשך אחר: ההשקפה המקובלת אינה אלא קונסטרוקציה מלאכותית, מין המצאה מדרשית המצרפת דברים, שאין ביניהם קשר טבעי מצד עצמם. אנו מוצאים במקרא הכרת אלהים מוסרית, אמונה בשלטון הצדק והמשפט בעולם. אנו מוצאים נסיון לבאר מתוך כך את תולדות ישראל וגם את תולדות העולם. אנו מוצאים במקרא את האמונה באל אחד המנהיג את העולם בצדק. אבל שהאמונה באחדות האלהים נובעת מתוך האמונה בשלטון הצדק והמוסר—זוהי המצאה מלאכותית, שאין לה יסוד-אמת. בספרי הנביאים מופיעות שתי האידאות יחד. יהוה הוא גם אל אחד וגם אלהי הצדק והמשפט. אין כל זכר לדבר, שהאחדות נובעת על הדרשה המוסרית, שהיא נובעת ממנה. כמו כן אין להבין, איך נבעה מתוך התפיסה המוסרית של ההיסטוריה ההכרה, שהאל הלאומי של ישראל הוא אל אחד ואין עוד. השאיפה להכרת עולם מוסרית אינה מביאה מצד עצמה למונותאיזמוס. ההכרה המוסרית פעלה תמיד גם בפוליתאיזמוס. גם שלטון האלים נתפס כשלטון הצדק והמשפט. על יסוד פוליתאיסטי נוצרה בפרס אמונה בשלטונם ובנצחונם

3 עיין ירמיהו, אטא, ע' 268—269.

4 שהרי המקרא מספר על יראי שמים ונביאים שלא מישראל: אדם, נח וכו', מלכי צדק, בלעם, איוב וחבריו. משה מקבל תורה בסדרי המשפט מפי יתרו. אבל בכל הספורים האלה ראי השמים מן האוסות סדומים כעובדי אלהי ישראל, ובכל אופן אינם מופיעים כנושאי אילות צרופה. באלילות אין המקרא מבחין בין הגשמות מיתולוגיות ובין "תורה עליונה", אלא הכל סכלות ותועבה.

של המוסר והטוב, תפיסה מוסרית-אופטימיסטית של ההתרחשות העולמית. התנגדות הנביאים מתוך השקפתם לאמונת העם, שיהוה יציל אותו מכל רע, יכלה להתבטא גם בדעה, שבעולם האלים שולט הצדק, ושהאלים החליטו להעניש את ישראל ושאר העמים על חטאיהם. או: מפני מה לא תוכחה לישראל ולשאר העמים על תפיסתם המסולפה את ה"אלהות", בסגנונם של חכמי יון ורומא? או: מפני מה דוקא מונותאיזמוס ולא מונרכיזמוס דתי— יהוה בראש האלים? אין ההכרה המוסרית כשהיא לעצמה משמשת גשר טבעי מן הפוליתאיזמוס אל המונותאיזמוס. בכל אופן היה כאן מקום לגשושים ותיסוסיים. אולם בספרי הנביאים אין כל גשושים ותיסוסיים. אמונת האחדות קיימת בעין, מובנת מאליה, וגם אין היא מוטעמת כלל כרעיון חדש. להלן עוד נעמוד בפרוטרוט על בקורת ההשקפה המקובלת על התהוות המונותאיזמוס הישראלי. כאן נרמוז עוד על ההנחות ההיסטוריות המוטענות, שעליה היא עומדת.

ההשקפה המקובלת מניחה, שהמונותאיזמוס המוחלט נולד בתקופת הנבואה הספרותית, באותה תקופה, שבה נבראה גם תורת הפרימט של המוסר. מפני זה נטענה לתלות את אמונת האחדות בתורה זו והשתדלה למצוא ביניהן קשר בדרך מלאכותית. אבל ההנחה גופה אינה נכונה. כי בספרות התורה אין אנו מוצאים את רעיון הפרימט של המוסר, אבל רעיון האחדות שולט בה שלטון מוחלט. ספרות התורה קדומה הרבה, כמו שראינו, מן הנבואה, וברובה נתגבשה עוד לפני זעזועי החורבנות. רעיון

5 את המונותאיזמוס הישראלי מבקש בובר, Knigtum, לבאר מתוך ההרנשה הדתית המיוחדת של מאמיני יהוה, האלה-מלך: מתוך דרישת האמונה המוחלטת ופסיות-הנפש המוחלטת ללא-תנאי וללא-עצום. לא נוסף באמונה זו דבר על האמונה השמית באל-מלך מלבד דרישת ההחלט, השעבוד המוחלט של ה"אני" האנושי כלפי ה"אתה" האלהי (ע' 91, 93 ואילך, 99 ואילך, 153, 140 ועוד). מתוך דרישה זו נולדה "מלכות האלהים" הישראלית העתיקה, שבקשה לשעבר הכל לאל-המלך (106) ואילך ועוד). אבל כיצד אנו באים מכאן לדעה, שיש אל אחד, שהוא הבורא והוא המושל, לא נתבאר. הרנשתיחם אינטנסיבית מיוחדת של ה"אני" האנושי כלפי ה"אתה" האלהי יכולה כשהיא לעצמה למצוא את ספוקה גם בפוליתאיזמוס. האלילות הרי ידעה פסיות-נפש גדולה לאלהות, שהביאה את עובדיה לידי סגוף וסירוס או לידי ותור על חיי העולם הזה. עזי-הרגש בקש לו לבוש גם ב"הנותאיזמוס": בהשגבת כל אל כשעתו על חבריו. באמת עומדת דרישת-ההחלט של האמונה המקראית על הדעה, שיהוה הוא האלהים, ואין עוד. האחדות היא ההנחה הראשונה, ורק מתוכה יש לבאר את דרישת ההחלט. נסיונו של בובר לבאר את האחדות מתוך יחס מיוחד בין האדם ובין האל אינו אלא אחת מצורותיה של ההשקפה השלטת במדע המקראי.

האחדות אינו נובע איפוא לא מן ההכרה המוסרית של הנבואה ולא מחויות האומה בתקופת החורבנות. הנחה אחרת הניחו בעלי ההשקפה המקובלת, שיש במקרא זכר לדרגה לאומית-בלבד של אמונת יהוה ושיהיה של האמונה העממית היה אל לאומי בלבד. על הנחה זו נעמוד להלן ונראה שבאמת אין עדות על דרגה כזאת ושמונת יהוה כללה מלכתחלה יסוד של מונותיאזמוס קוסמי. בשירת-דבורה הקדומה ובאגדות-בראשית הקדומות יהוה הוא אל אחד, ואין כל מתח בינו ובין אל אחר. בשירת-דבורה הוא אחד במלאו תפקיד לאומי, באגדות בראשית הוא אחד במלאו תפקידים קוסמים ועל-לאומיים. גם בשירת-דבורה וגם באגדות-בראשית יהוה שולט לבדו בעולם, ואין עמו (וגם לא נגדו!) אל אחר. האחדות היא האידאה הראשונית, ולא המוסריות או הפעולה ההיסטורית. באחדות המקראית היסוד הקוסמי הוא שרשי. ביחס שבין האל והעולם דוקא, כזה שמצא את בטויו באגדות-בראשית, עלינו לבקש את שרשה. בתפיסת היחס הזה מושרשת האחדות לפי עצם מהותה.

ולא זו בלבד אלא שהשאלה שלנו אינה לאמתו של דבר שאלה גנטית בלבד, שאלת התהוות וראשית. באמת היא מקיפה את כל תולדות האמונה הישראלית, גם בתקופותיה המאוחרות. לא רק זו היא השאלה: באיזה זמן ומתוך איזה חקר נולד רעיון האחדות, אלא השאלה היא גם: איך נתפס רעיון זה ואיך התפתח ופעל בלי נסוח עיוני-מטפיסי? אם המונור-תיאזמוס כרוך באידיאה של סבת הסבות, עצם, אין סוף, שלמעלה מכל מוחש וכו', היש מקום לדבר על מונותיאזמוס באין מושגים מטפיסיים אלה? או: היש מונותיאזמוס אמתי במקום שאין תפיסה מטפיסית-מופשטת של האלהות? ובמה יש לכאור תופעה זו, שאמונה מכרזת על האחדות ונלחמת עליה בעוז-רוח אין קץ ומביאה כליה על האלילות — עם כל הגיונותיה והפשטותיה — ועם זה לא הגיעה היא גופה לדרגת תפיסת-אלהים מופשטת, שהיא, לכאורה, תנאי ראשון לאחדות?

כי אין לחשוב, שדמויי דמות האלהות (או „ההגשמות“) שבמקרא אינם אלא שרידי אגדה עממית או מליצות פיוטיות, שיש בהן כונה סמלית, כמו שדרשו אותם הפילוסופים בזמנים מאוחרים. הספרות המקראית כולה, ללא הבדל מקור ושכבה, מדמה דמות לאלהים ואינה מרגישה בזה כל פגם. אין במקרא מושג-אלהים מופשט, ואין גם כל שאיפה להפשטה. ויותר מזה יש לומר: בכל ספרות היהדות המקורית, עד כמה שלא פעלה בה השפעה יונית, אין הרגשת פגם בדמויי דמות. וכן גם בספרות הנוצרית —

היהודית המקורית. והוא הדין בספרות האיסלם המקורית, שנתגבש בה מונותיאזמוס מובהק.

האמונה הישראלית נצחה את ההגשמה בבחינה אחת — יסודית ומכרעת: היא דמתה את האל מחוץ לכל קשר עם המרו של עולם. אין באל ממדת החומר, ולמעלה הוא מכל טבע החומר. אלהים הוא „רוח ולא בשר“, אינו „גוף“. יותר מזה: היא דמתה אותו מעל לכל זיקה לחוקי עולם, לטבע, ולמערכה או — „גורל“. זוהי נקודת-הפירוד בינה ובין האלילות, ומכאן עלתה לספירה מיוחדת לה. אלהיה הוא על-מיתולוגי ועל-טבעי — זוהי האידאה היסודית שלה. להלן נברר ענין זה בפרוטרוט ונראה שאידיאה זו טבועה בכל הויתיה של האמונה הישראלית ורקומה בכל רקמותיה. ומכיון שכך, רשאים אנו לראות כל „הגשמה“ הפוגעת באידיאה זו של עליונות ועל-חמירות כפליטת מליצה תמימה או כסמל או כשיוור עתיק. אבל האמונה הישראלית לא נצחה את דמוי הדמות ולא הגיעה להפשטה מטפיסית. מתוך תמימות מטפיסית היא מדמה דמות לאלהים ואינה מרגישה, שיש בענין זה פרובלמה קשה. יש, כמובן, הבדל בין התקופות ובין היצירות הספרותיות השונות. אבל יש דמויי-דמות המשותפים לכל תקופות היהדות המקורית וכן לנצרות המקורית ולאיסלם המקורי. משכן אלהים בשמים, היכל שלמעלה, כסא, מרכבה, מראה אדם, קול, פמליה שלמעלה — אין כל הרגשת פגם ומיעוט דמות בדמויים אלה, והם שולטים בכל הספרות היא.

בתיאורי אלהים שבמקרא יש הבדל בין מקור למקור. ספורי ס״א הם פיוטיים ועשירי גונים, ושל ס״כ מעוטי גונים ויבשים, ולפיכך תיאורי האלהים שבספורי ס״א מוחשים יותר. אבל גם בס״כ הרוחני והעיוני אנו מוצאים את דמויי-הדמות בכל תמימותם. בס״כ אנו מוצאים את הדעה, שהאדם נברא בצלם אלהים (בר' א' כו—כו; ה' א'; ט' ו). דמוי זה יש לו ערך מכריע לענינו, והוא מאלף יותר מכמה וכמה מליצות פיוטיות שבמקרא<sup>6</sup>. ולא עוד אלא שבדת המקראית תופסת אמונת ההתגלות מקום

6 גם בין המבארים האחרונים יש סבורים, שהכוונה למעלה השכלית של האדם. עיין הולצנינגר כביאורו לבראשית (א' כו) הסביא ראייה מסוף הפסוק „וירדו בדגת הים“ וגו': תכלית הבריאה בצלם הוא השלטון בעולם, וזו מעלה רוחנית. וכו' ט' ו; אסור להרוג אדם, מפני שמעלתו אלהית. אולם מסוף פסוק כו אנו למדים רק זאת, שהבריאה בצלם כוללת גם מעלה רוחנית. בט' ה—ו בריאת האדם בצלם סטייה חובה גם על החיה („מיד כל חיה אדרשנו“), והחיה לא תבחין במעלה

האמונה, שיש דמות ושזו נתנה להראות. ולעומת שם' ל"ג, יח—כג נאמר בשם' ל"ג, יא, שאלהים דבר עם משה, "פנים אל פנים", ובבמ' י"ב, ח נאמר: "ותמנת יהוה יביט"<sup>9</sup>.

גם אצל הנביאים אין אנו מוצאים את רעיון ההפשטה. האל הוא בתפיסת הנביאים צדיק וקדוש, נערץ ונשגב, אחד וכל יכול, אבל את תואר ההפשטה אין הם גותנים בו. הנבואה מושרשת כולה באמונת ההתגלות העממית, ולפיכך דמוי-הדמות הוא יסודה במדה ידועה. הנביאים רואים את האלהים במראה ושומעים את קולו. הם רואים אותו בחזון, נצב, "יושב על כסא", "רוכב על עב", נשא על "החיה" (המרכבה) וכיוצא בזה. את סגנון החזיונות הנבואיים אי אפשר לבאר בשום פנים לתוך הכרח לשוני או מליצי-פיזי. הנביאים רואים מראות לפי תומם, ואין אנו מוצאים אצלם רמז, שכל זה דמיון ופיוט ולא ממש. מלבד זה הרי אין הם מלמדים את תורת ההפשטה, ואין הם נלחמים בדמויי-הדמות של האגדה העממית, מעין מה שמצינו אצל חכמי יון<sup>10</sup>. תמימים הם כבחינה זו עם האמונה העממית. היהדות הפילוסופית, שקבלה את תורת ההפשטה, יכלה לבאר את כל התופעה הזאת רק מתוך ההנחה, שהדמויות, שראו הנביאים, לא היו אלא "אור נברא", מראות, שברא האל, כדי להראותם לנביאים. אבל הנביאים עצמם אינם רומזים על זה. שאלת הדמות וההפשטה היא מחוץ לתחום הפרובלמטיקה המקראית.

כי המלחמה הגדולה, שנלחם המקרא בעבודת הפסילים, אינה נובעת מרעיון ההפשטה, ודבר אין לה עמו, אף על פי שרגילים להסמיך אותה אליו. המקרא אינו נלחם בעבודת הפסילים מטעם זה, שאת האלהות אי אפשר לסמל או מפני שהסמל עשוי להביא לידי ציורים נפסדים ממהות האלהות. המקרא אינו תופס בכלל את הפסילים כסמלים לאלהות אלא כפסילים: עבודת הפסילים היא עבודת, "עץ ואבן". על בירור התפיסה

מרכזי, יותר מאשר בכל דת אחרת<sup>7</sup>, ואמונה זו כרוכה לפי תומה בדמויי-דמות ובצמצום מקום שכינה. התגלות-האלהים המקראית קשורה לפי עצם טבעה בראית מראה אלהים בחזון ובשמיעת קול אלהים. יש שאלהים מתגלה לאדם בהקיץ ונראה לעין בשר, ויש שהוא נראה במראה או בחלום. לנביאים נתגלה אלהים במראה או בחלום (במ' י"ב, ו), אבל בימי קדם נראה לבני אדם בהקיץ ודבר עמהם. על הר סיני נתגלה באש לעיני כל ישראל, ובמדבר נראה לעיניהם בעננו. ההנחה המוקדמת של הספורים האלה היא שיש דמות. אמנם, המקרא עוסף את התגלויות האלהים בערפלי סוד. אין "דמות" קבועה, אלא יש דמויות שונות. אלהים מופיע כמלך יושב על כסאו, כגבור מלחמה (יש' כ"ז, א; ל"א, ד; ל"ד, ה ואילך; מ"ב, יג; ס"ג, א—ו; זכ' י"ד, ג ועוד), כזקן לבן שער (דב' ז', ט), כהלך תומך משענת (שופ' ו', יא—כא) ועוד. נראה, שהאגדה המקראית הקדומה כבר בקשה להטעים, שדמויות האלהים האלה אינן אלא מראה וחזון, ומטעם זה אנו מוצאים בכמה אגדות, "אלהים" ו"מלאך" המופיעים כאחד. באגדות אלה המלאך אינו שליח אלא דמוי-אלהים, דמות-אצילות המתגלה לאדם<sup>8</sup>. באגדות אחרות מופיע, "כבוד" אלהים לעין הרואה, והוא על פי רוב זהר-הוד ולא דמות. אבל גם בציור זה יש משום צמצום-מקום לשכינה. ומלבד זה אנו מוצאים, שמשה בקש מאלהים, שיראה לו את כבודו (שם' ל"ג, יח), והכוונה היתה לראית דמות, כמו שנראה מן התשובה: "לא תוכל לראת את פני" (כ), "וראית את אחרי, ופני לא יראו" (כג). הנחת הספור הזה היא, שיש דמות, אלא שלא נתן לשום בריה להסתכל בהוד הדרה. גם בפחד האדם המקראי מפני ראית אלהים, שמובעה בו יראת הרוממות, גלומה

רוחנית. עיין גם ה', ג, שגם שם הכוונה בהכרח לצלם נופני ורוחני כאחד. צלם ממש פירשה גם האגדה המדרשית, ועיין ביהוד רש"י לכתובים אלה. (עיין על זה להלן. הערה 25). גונקל בביאורו לבראשית (ע' 112) מודה, שיש להבין כאן דברים כפשוטם, אלא שהוא סבור, שבזמן מאוחר נברה נטיה להפשטה ושכברית החדשה שורת ההפשטה. ובאמת אין הדבר כן, כמו שנראה להלן. — נגד ביאור הכתובים האלה כפשוטם עיין: Jacob, Das erste Buch der Tora (1934) לבר' א', כו.

7 עיין להלן "האמונה הישראלית — הנבואה".

8 עיין בר' ט"ז, ז—יג; י"ח—י"ט; כ"א, יז—יח; כ"ב, יא—יד; מ"ה, טו—טז; שופ' ו', יא—כ. בספורים אלה, "מלאך" פועל פתאום כאלהים עצמו או מדבר כאלהים בנוף ראשון. עיין ביהוד בר' י"ח—י"ט; אלהים מופיע הליפות ברמות שלשה אנשים או שני מלאכים או ברמות אחת. אין להניח כאן "עבוד" מאוחר (עיין גונקל בביאורו לבראשית). שהרי "עבוד" בלתי שלם כזה אינו מתקן כלום, ואין להבין למה הוא בא.

9 מלשון "לא יראני האדם וחי" (שם' ל"ג, כ), משמע, שהראיה אפשרית, אלא שאם יראה — ימות. (השוה ספרא ויק' פ"ב, פירושו של ר' דוסא למקרא זה; ספרי, סוף בהעלותך). וכן ירא משה מהביט אל האלהים והסתיר פניו (שם' ג', ו). השוה בר' ל"ב, יא; דב' ד', לז; ה', כא—כג; שופ' ו', כג—כד; י"ג, כג—כז. — מלבד זה יש לשים לב, שאת האמונה, שהמציץ באלהות נפגע או מת, אנו מוצאים גם באמונה האלילית העממית. אמונה זו אינה נובעת איפוא בכל אופן מרעיון ההפשטה.

10 עיין: Diels, Fragmente der Vorsokratiker (1922). מלקוטי כנופנס: לקוטים 11, 12, 14, 15, 16, 23, 24; מלקוטי הרקליטוס: 5; מן המפוסקפים: 127, 128.

במלחמת המקרא נגד עבודת הפסילים נתבטאה, אמנם, בבחינה ידועה מתאה נגד "הגשמת" האלהות. והיינו: מחאה נגד האמונה, שיש מדה אלהית בחומר ובצורותיו הטבעיות או המגיות-האמנותיות, שהאלהות זרועה ונטועה בעולם ודמויותיו. מחאה זו נתבטאה גם במלחמה נגד עבודת צבא השמים. כי האמונה המקראית נתקה, כאמור למעלה, כל קשר בין האלהות ובין המרו של עולם. אבל שאלת ההגשמה החמרית ושאלת דמוי הדמות הן שתי שאלות שונות זו מזו לגמרי.

גם בספרות היהודית של ימי בית שני אין אנו מוצאים את רעיון ההפשטה. בימי בית שני הלכה תפיסת האלהות הישראלית הלך והתאצל יותר ויותר. יראת הרוממות הקיפה את האלהות ענני מסתרים והרבתה מרחקים ומחיצות בינה ובין עולם הברואים. לא ספרו עוד על האלהות בתום ופשטות כמו שספרו בימי קדם. הרגישו עתה פגם בדברים, שהאגדה העתיקה לא הרגישה בהם כל פגם. תפקיד המלאכים גדל במקום האלהים פעלו המלאכים, שליחיו ועושי דברו. הלשון נעשתה רגישה יותר. חששו להגות את שם האלהים והתחילו להשתמש בכנויים ובכנויי-כנויים. אבל —

ההפשטה גם במקראות ההם. בדב' ד', יב ואיך ניתן לאיסור עבודת הפסילים טעם זה, שישראל לא ראו "כל תמונה" מתוך האש בהר חורב. אבל אילו נתכוון הכתוב להביע את רעיון ההפשטה, לא היה מצמצם בו עצומים כאלה, היינו, שלא נראתה תמונה בהר חורב דוקא, אלא היה אוסר, שאין לא כל תמונה. וגם מתוך ההמשך נראה, שהפרשה דנה לא בעבודת יהוה על ידי פסילים אלא בעבודת הפסילים בכלל ובעבודת צבא השמים, ואת כל אלה היא כוללת בכלל האלהים אשר חלק יהוה אותם "לכל העמים" (יט; השוה ל"ט, טו—כה). ולמעלה מזה (ד', ג) נזכרה עבודת בעל פעור. ברור, שלא יתכן לומר, שבא הכתוב לאסור את פסילי אלהי הנזירים מטעם זה, שיהוה הוא מופשט. גם פרשה זו אינה דנה איפוא בעבודת פסילים סמלים, אלא בעבודת פטישים (עיון ביחוד פסוק כה), ולפי תוספת היא טוענת, שאין יסוד לעבודת שום "תמונה" שבעולם, מאחר שהעם לא ראה כל תמונה בהר חורב. — המקום השני הוא יש' מ', יח: ו,אל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו, שיש מוצאים בו, "מזפת שכלו" נגד עבודת הפסילים, ובעצם — נגד עבודת האלהים כסמלים (עיון ביאורו של שם הפסוק זה). אבל מן ההמשך נראה, שהנביא טוען נגד הפטישיוזמום (תפיסת האלילות כפטישיוזמום ברורה ביחוד אצל ישעיה השני), והכוונה שם לא לדמוי דמות לאלהים אלא להשוואת האל מצד כח ופעולתו ל"אלהים" הנעשים ביד אדם, כלל "דמות" ותבנית שעשה ידי אמן. ויגידו עליו רעיו: ואף כי תדמיוני ואשור (מ', כה), למי תדמיוני ותשוו, ותמשיכוני ונדמה (מ"ה, ה). וכן ביארו המבארים העברים. לשמוש הפעלים, "ערך", ו"דמה" השוה תה' פ"ט, ח; איוב כ"ה, יז, יט.

הפטישיוסטית של האלילות בכלל, שאנו מוצאים במקרא, נעמוד להלן בפרוטרוט. אבל כאן נראה על העובדה המכרעת בשאלה הנידונה בפרק זה, שהמקרא אינו מיוחד את הדבור בשום מקום על עבודת סמלי יהוה אלא מבליע אותה בעבודת הפסילים בכלל. המקרא אינו מבחין בין פסילי יהוה ובין פסילי אלים אלא כולל הכל בכלל, "אלהים אחרים". מתוך תפיסת הפסילים כסמלי אלהים לא היתה הבלעה כזאת אפשרית. שהרי מתוך תפיסה זו יש הבדל יסודי בין טעם איסור פסילי יהוה ובין טעם איסור פסילי אלהים אחרים: הללו אסורים, מפני שאת יהוה אין לסמל, הללו אסורים, מפני שהם מפנים את לב האדם לאלים המסומלים בהם. ומכל מקום ברור, שרק את המלחמה בפסילי יהוה אפשר לבאר מתוך רעיון ההפשטה, אבל לא את המלחמה בפסילי אלהים אחרים. ואילו היתה מלחמת המקרא בעבודת הפסילים אחוזה בפרשה האחד ברעיון ההפשטה, היתה מתגבשת בהכרח בשני גבושים שונים זה מזה בתוכחה ובחוקים. אולם לא התורה ולא הנביאים אינם מיוחדים את הדבור על פסילי יהוה לבד ועל פסילי אלהים אחרים לבד. באיסור-הפסילים הקלסי שבעשרת הדברות, לפי שתי הנוסחאות, נאסרה עשית הפסילים והתמונות אחרי איסור "אלהים אחרים" (שמ' כ', ג—ד; דב' ה', ז—ח). לא נאמר: "אנכי יהוה אלהיך... לא תעשה לי פסל כל תמונה... לא יהיה לך אלהים אחרים... לא תעשה להם פסל כל תמונה" וגו'. איסור הפסילים הכולל הבא אחרי איסור "אלהים אחרים" אינו יכול להתפשט אלא כאיסור עבודת פטישים, שהם הם "האלהים האחרים". הפסילים מסמלים לא אלים אלא מצויים, אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת" וגו', וסמלי המצויים האלה הם הם הנעבדים כ"אלהים אחרים". וכן אתה מוצא, שגם העגל, שלא נעשה לשם שום אל נזר, נחשב חטא, לא מפני ההגשמה הגסה שבו, אלא מפני שהוא גופו נחשב "אלהים אחרים" כביכול במקום יהוה (שמ' ל"ב, א, ד, ח; תה' ק"ו, כ; נח' ט', יח; מל"א י"ב, כח; י"ד, ט; דה"ב י"ג, ח). תפיסה זו אנו מוצאים גם בשאר איסורי פסילים ומסכות שבתורה. וגם הנביאים אינם מיוחדים בשום מקום את הדבור על עבודת סמלי יהוה ואינם נותנים טעם מיוחד לאיסורה אלא מוכיחים את העם על עבודת הפסילים בכלל ונותנים לאיסורה רק טעם אחד: היא עבודה נבערה של "עץ ואבן"<sup>11</sup>.

11 רק בשני מקומות כאילו פנצנץ כ"ג ההפשטה לאיסור הפסילים, ומקומות אלו רגילים (עוד מיפות רס"ג, עיון: האמונות והרעות, מאמר ב') להביא ראיה להפשטה (וכן השתמשו בהם הרבה בפולמוס הרמב"ם). אבל באמת לא הובע טעם

כוונה של ההתפתחות הזאת היה: הרחקת האלהות ממגע כל שהוא עם החומר, הגברת יראת הרוממות, הגברת לאין סוף של הרגשת הקדושה והמסתור שבהויה האלהית. אלא שבכל אלה לא היתה מגמה כלפיה הפשטה. דמויי-הדמות לא זוו ממקומם. הציורים על דבר משכן אלהים בשמים, ההיכל, הכסא, הפמליה וכו' היו גם עתה ציורים שליטים. השגבה היא ולא הפשטה.

בספרות האפוקליפטית אנו מוצאים סימני תמורה גדולה: במקום גלויי האלהים באו גלויי המלאכים. אבל הספרות האפוקליפטית מדמה בכל זאת את האלהות בדמויי האגדה המקראית. היא הולכת בתיאוריה בעקבות חזיונות יחזקאל וזכריה. בס' דניאל, ס' חנוך הכושי, ס' ברוך היוני ועוד ועוד אנו מוצאים תיאורים רבי גונים של הרקיעים, של סדרי שמים והיכלות שלמעלה, של כסא אלהים והמשמשים לפניו, של בית דין שלמעלה וכו' וכו'. כל התיאורים האלה הם פרי דמיון יוצר, ורחוקים הם מאד מן ההפשטה.

נטיה זו כלפי השוכה, שאין עמה הפשטה, אנו מוצאים גם בתרגומים הארמיים (אונקלוס ויונתן) והיוניים (השבעים, סומכוס, תיאודוטיון) לתנ"ך ובמיטב האגדה התלמודית-המדרשית.

בכמה וכמה מקראות סחים לפי תומם הרגישו בזמן מאוחר אבק מיעוט-דמות. התרגומים משתמשים במקרים כאלה ב"כנויים". במקום אלהים הם שמים מדות אלהיות: מימרא, יקרא, שכינתא, דחילא; או דבר מן הסביבה האלהית: מלאכא, כורסי יקרא, או: מקום, קשר של תפלין וכו'. על השנויים האלה של התרגומים הארמיים, שנתקדשו באומה, נסמכו הרס"ג וביחוד הרמב"ם וכן שאר בעלי אמונה פילוסופית ובקשו להוכיח מהם, שהקדמונים התכוונו להפשטה<sup>12</sup>. אולם כבר עמדו על זה, שהתרגומים עצמם משתמשים גם הם בדמויי דמות, ויש בטויים מגשימים, שהם נמנעים מהם במקום אחד ואינם נמנעים מהם במקום אחר. מתוך כוונה להפשטה פילוסופית אין לבאר תופעה זו. אמנם, התרגומים הארמיים נשתנו במשך הדורות, ויש הבדל בין שכבה לשכבה ובין ספר לספר<sup>13</sup>. אבל

12 עיין הרס"ג, האמונות והרעות, מאמר ב', הראיה, מן המקובל. הרמב"ם, מורה נבוכים, ח"א, כ"ו ואילך.  
13 עיין: Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Thargumim (1891) ביחוד ע'  
24 ואילך, 88 ואילך. גינזבורגר מכאר את ההנמחה שבתרגום לכתובים (פרפואא דה': ל"ד, יו; אודנא דה': שם י', יו; אפוי דה': איוב י"ג, ח; ו

אם אנו חפצים לעמוד על רוח התקופה עד כמה שנתבטאה בתרגומים, עלינו לראות את כל הספרות הזאת כחטיבה אחת וללמוד מכל שכבותיה. ואם אנו בוחנים את התרגומים מתוך בחינה זו, אנו רואים, שבדרך כלל קרובים הם לאגדה התלמודית-המדרשית ושיש בהם מדמויי הדמות של זו<sup>14</sup>. הם משתמשים בכנויים מפני הכבוד ובשביל להרחיק מן האל מה שיש בו ממיעוט-הדמות. אבל בדמויי-הדמות היסודיים אין הם מרגישים כל פגם<sup>15</sup>. מקור שנוייהם היא השאיפה להשגבה ולא להפשטה. רק מתוך

נחיריה דה': שם ד', ט; ספוותי דה': שם י"א, ה (עוד) ע"י השפעת הספרות המדרשית (ע' 48). אצל הרי באמת יש לראות את התרגומים והמדרשים סוף סוף כספרות אחת.

14 "בצלמנו כדמותנו" בבר' א/ כ (וכן שם, כו; ה/ א; ט/ ו) הרמנו אונקלוס ויונתן (הוצאת גינזבורגר) כפשוטו. בבר' א/ כו; ט/ ו שנו אולי מפני הכבוד (עיין גייגר במאמרו "צלם אלהים", נספח לספרו *urschrift* מהדורה של שנת 1928, ע' 14-17). אבל בבר' ה/ א מתרגם יונתן: "בדיוקנא דה' עבר יתיה" (לא "בדיוקנא ה'" כמו בט/ ו; ובוה סרה ההכללה של גייגר, שם). בבר' ג/ ח מתאר אונקלוס: "ושמעו ית קל פיסריה די"י אלהים דמהלך בנינתא" וכו'. אבל כל התיאור כולו עומד במקומו, וכן כל הריאליזמוס שבבר' י"ח. בשמ' כ"ד, י"א הם פוסקים דברים מפני הכבוד. אונקלוס: "יקר אלהא דישראל", ותחת כורסי יקרא. יונתן: "איקר אלהא דישראל", ותחת אפודיו דריגלוו דמיעע תחת כורסיה" (והוא סביא כאן אנדה ע"ד התינוק, שנילוש בלבינה כפצרים ועשו את הלבינה, גלונק תחת אפודיו דמרי עלמא"). בשמ' ל"ג, יא פוסף יונתן: "ברם זיו אפיו לא הוה מיי". אבל בבמ' י"ב, ח: "ודמו דבתר שכינתא הוי"; אונקלוס: "ובדמות יקרא די"י מסתכל". בשמ' ל"ג, כב תרגמו אונקלוס ויונתן "כפי" — "מיסרי"; שם, כג תרגם אונקלוס: "את אשר אהרי", ונתנו — כמדרש האגדה: קשר של תפילין. יש ו' א מתרגם יונתן: "יקרא די"י שרי על כורסיה", ומזיו יקריה אתמלי היכלא", ומעיו זה במקומות אחרים, עיין: שופ' ו/ יא ואילך; מל"א, כ"ב; יט; יש' י"ט, א; ט/ כב; יחו' א/ כו; עמ' ט/ א; חב' ג/ ד; איוב א/ ו ואילך; ב/ ג; מ"ב, ה; תה' י"ח, ו, יא ועוד. בכל המקראות האלה אנו רואים דבר אחד: הקפדה המורה שלא לעשות את השכינה "חול", אבל העדר כל מומנט של הפשטה פילוסופית. בבחינת יראת הכבוד יש הבדל בין "ותחת רגלו" ובין "ותחת אפודיו דריגלוו" וכו'. אבל בבחינת ההפשטה אין כל הבדל. — את השקפת הרמב"ם, שאונקלוס ויונתן שנו כדי לסלק את הנשמות, בקר הרס"ג ו בקורת חריפה, עיין ביאורו לבראשית מ"ו, ד. הרסב"ו מראה, שבהרבה מקראות לא חששו המתרגמים להנשמות, והוא מנסה לבאר את שיטתם ע"פ דרכו. עיין גם "עקדת יצחק" לעראמה, ל"א.

15 משכן אלהים בשמים, הכסא, ההיכל, הפמליה וכו' הם לפי כוונת התרגומים כמש"ו ואין להם משמעות פילוסופית, וזה מכריע. כי יסוד כל התפיסה הפילוסופית של שיטת התרגומים אצל הרס"ג והרמב"ם וסיעתם היא ההנחה, שהשכינה וה"כבוד" היושב על הכסא הם, אור נברא" או "צורה ברואה" (האמונות והרעות, מאמר ב';

כך אפשר לבאר, מפני מה שנו במקומות אלו ולא שנו במקומות אחרים<sup>16</sup>. עוד יותר מן התרגומים רחוקים האגדות והמדרשים של חז"ל מן ההפשטה הפילוסופית. גם חכמי תורה-שבעל-פה מתמשים בכנויים מפני

מורה נבוכים ח"א, כ"ו וכו') או שה"כסא" הוא כנוי לשמים (מו"נ שם, ט', כ"ח). ואין הדבר כן לפי הפיסת אונקלוס ויונתן. כי לפי סתם לשונם ה"שכינה" וה"כבוד" הם אור נאצ, אצילות זיו האל בעצמותו, דמויות האל, והם גם כנויים של כבוד לאל עצמו. והכסא אינו השמים אלא הוא נמצא בשמים, שבהם הויכח של מעלה; הכסא מיוחס הרבה פעמים לשכינה או לכבוד, אבל לא תמיד, כמו שחושב, כנראה, הרמב"ם (שם, כ"ח), אלא גם לאל עצמו, וזה מרמז, שהיינו הר. ולא עוד אלא שיש שהתרגומים מוסיפים על הכתוב דברי ביאור משלהם המראים, שהרמות, ההיכל, הכסא הם ממש, לפי תפיסתם. איוב כ"ו, ט מתרגם ויונתן: "מאחר באמתא דמו כורסיה מו בכלל דלא יחמוניה מלאכיא, פרס היד פרנודא עלוי ענא דיקריה". כאן הכסא והפרנוד והכנוי של "יחמוניה" מתיחסים לאל, שהוא הנושא בכל הפרק. ואילו לא הערפל ופרנוד הענו היו המלאכים רואים מה שהיו רואים. בתה' ט', ה: "יתבתא על כורסא, דינא זכאה". שם צ"ג, ב: "מתקו כורסיד מן לקדמין" שם ק"ג, יט: "כשמי מרומא אתקין כורסיה". בכל המקראות האלה הכסא מתיחס בתרגום לאל עצמו, והוא קבוע בשמים (השמה יש' ו', א, ו). וכבר הבאנו את הבטוי של ויונתן: "אפודריו דמרי עלמא". בתה' ק"ד, ג מוכיר ויונתן את "אכסדריו" של אלהים. בתה' צ"א, א: "במול עניי יקרא דשרי יבתי; הנושא — האל. "לבנת הספיר" (שם' כ"ד, ו) היא לפי הרמב"ם (שם כ"ח) החומר הראשון, ואילו לפי ויונתן באגדה, שהבאנו למעלה, לבנה ממש. את הכתוב, "בשמים יכסה פניו", יש' ו', ב, מבאר הרמב"ם (שם ט"ג) במובן פילוסופי ויונתן תרגם: "דלא הוי", שלא יראה את האל. והשמה איוב מ"ב, ה: "וכדון עיני המית יתר". "יד", "זרוע" תרגמו "מתת נבורהא", אבל בהרבה מקומות, כשמדובר על מעשי תפארת, תרגמו "יד", "דרע", עיין: שם' ו', ו; ט"ו ו, יב, יז: יש' מ', י; ס"ב, ח; תה' פ"ט, יא, יד; איוב כ"ו, יג ועוד. ובהבדל שבינו ובין התרגומים הרגיש הרמב"ם, כשאמר, שאונקלוס רק הסתפק בהרחקת הגשמות ולא באר את עניני המליצות (שם, כ"ח) או בתפחתו על כמה מתרגומי אונקלוס לפועל "ראה" ביחס לאל (שם, מ"ח). — ובצדק כותב הרמב"ם בביאורו לבראשית מ"ו, ד בענין שמוש המלים "שכינה" ו"כבוד" בלשון התרגומים: "והם ושלום שיהיה הדבר הנקרא שכינה או כבוד נברא חוץ מהשם הנכבד יתכבד — והוא תרגם, אם אין פניד הולכים: אם לית שכינתא מהלכא ביננא" וכו'. ועיין שם כל דבריו.

16 שרד' ב, אוהב נר" (תק"ץ) קבע כלל, שהתרגום לא נעשה, בעבור החכמים

ולא נתכוון לסלק הגשמות אלא נעשה, בעבור ההידוינות, כדי, להסיר מכשול מלפני ההכוון ומלפני הגרים, שלמור התורה לא יביאם לידי נסות לב או לידי לצון וולול כלפי מעלה. לפיכך שנה דברים, שיש בהם, מליצה נרועה לעיני העם" (כגון, ותחת דגליו) ולא חשש, מליצה נכבדת" (כגון, כרסא יקריה), אף על פי שגם בה יש משה הגשמה. מתוך השקפתנו יש לומר, שהכלל של שרד' נכון הוא ביסודו: התרגומים בכללם מכנים דברים רק מפני הכבוד. אלא שאין

הכבוד: הקדוש ברוך הוא, שכינה, גבורה, שמים, מקום, רבנו של עולם, רחמנא וכיוצא באלו. בבחינה זו ממשיכה תורה-שבעל-פה את שיטת התרגומים. כמו כן מרגישים החכמים כמין מיעוטי-דמות בכמה מאגדות ומליצות המקרא. בדור הסופרים תקנו כמה מקראות מפני הכבוד ("תקון סופרים"). ובכמה מקראות מגשימים אמרו, שלא באו הדברים אלא, "כדי לשכך האוזן מה שהיא יכולה לשמוע". וכן נהגו להוסיף על דברים, שיש בהם משום הגשמה, את הביטוי "כביכול", לרמוז, שאין להבין דברים כמשמעם. ובכמה מקראות דרשו מה שדרשו כדי להרחיק את ההגשמה. אבל גם בכל אלה יש רק השגבת האל ולא שאיפה להפשטה פילוסופית. אדרבה, אגדת חז"ל עצמה מרבה להשתמש בדמויי-דמות, והגשמותיה היו ענין קשה לבעלי המדרש הפילוסופי לא פחות (או אף יותר) מן האגדה המקראית.

כל תיקוני הסופרים באו לשנות שנויים במקראות, שיש בהם משום מיעוטי-דמות ופגם כלפי כבוד של מעלה, אבל אין בהם שום תיקונים, שתכליתם להרחיק דמויי-דמות<sup>17</sup>. המליצות המקראיות, שאמרו עליהן, שבאו "לשכך את האוזן", גם הן מליצות הכוללות צמצום כח באלהות, כגון, "כעשן

ראיה, שכוונתם היתה דוקא כלפי, ההידוינות". באמת נכעה שאיפתם להשגבה מהכרתם הדתית שלהם, ואין לה מקור פילוסופי. — כל האמור כאן בתרגומים הארמיים נכון הוא גם ביחס לתרגום השבעים. בין החוקרים היו מי שבקשו למצוא בתרגום השבעים רשמי ההשפעה של הפילוסופיה היוונית (Dähne, Gröber, Michaelis). אבל כבר הכירו פרנקל וצ'ר, שאין הדבר כן. עיין ביחוד פרנקל, Vorstudien zur Septuaginta (1841) ו174—179; 1851) Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Exegese (1851) ע' 21 ואילך. פרנקל הראה, שתרגום השבעים הושפע מדרגי הביאור של חכמי א"י ושגם בהרחקת ההגשמות הוא מושפע מהם ולא מהפילוסופיה היוונית. ואמנם, שיטת השבעים בכללה היא שיטת התרגומים הארמיים: הם מכנים מפני הכבוד, אבל לא לשם הפשטה. "בעצמנו 'דמותנו' בבר' א', כו (וכן שם, כו; ה, א; ט', ו) תרגמו כפשוטו. בשם' כ"ד, י—יא תרגמו: "מקום אלהי ישראל", "ואשר תחת דגליו". בשם' ל"ג, כב—כג תרגמו, "כפי", כפשוטו, "את אהרן" — "את אשר אהרן". ביש' ו', א תרגמו, "הוזה וישב על כסא רם ונשא" כפשוטו, "ושליו מלאים את ההיכל" — "והבית מלא כבוד". ומעין זה במקומות אחרים. — את משפטו של פרנקל יש רק לצמצם במובן זה, ששנויי ההגשמות אין להם ענין לפרשנות, פילוסופית" בכלל. ומובן מלאי, שאינם פרי השפעה פרסית (Einfluss, ע' 31—32). לשאלת השפעת הפילוסופיה היוונית על תרגום השבעים עיין: Freudenthal, במכ"ע, 1890, ע' 205—222.

17 עיין מכתלתא, בשלח, שירה, פרשה ו'; ילקום, בשלח, רמ"ו; תנחומא, בשלח, ט"ו: "בבבת עיניו" (זכ' ב', יב) במקום, "בבבת עיניו": "והפתחם אותו" (פלאכי א', יג) במקום, "והפתחם אותו", וכן כולם.

הכבשן" (שמ' י"ט, יח), „אריה שאג וגו' אדני יהוה דבר" וגו' (עמ' ג' ח), „וקולו כקול מים רבים" (יחז' מ"ג, ב) ועוד<sup>18</sup>. וכן כל מקום שאמר „כביכול" אין זה להרחיק דמוידמות אלא צמצום-כח או פגימת כבוד<sup>19</sup>. וכן כשאמר „גדול כחן של נביאים, שמדמין צורה ליצרה", הכוונה לא לדמות כשהיא לעצמה אלא לפגם, שיש בהשוואת אלהים לאדם<sup>20</sup>. וכן כשמשתדל ר' ישמעאל להרחיק את הזרות שבכתוב „וראיתי את הדם" (שמ' י"ב, יג), אין זה אלא מפני הטעם: „הולא הכל גלוי לפניו"<sup>21</sup>. בדרשה זו ובכל הדרשות האחרות ממין זה, שבאו להרחיק „הגשמה", יש השגבה, אבל אין משום הפשטה.

מכל מקום אנו יכולים לעמוד על אפיה של האגדה התלמודית—

18 מכילתא, יתרו, בחדש, פרשה ד', והשוה אבות דרבי נתן פ"ב: לא כנבור אחד אלא ככל הנבורים שבעולם... לא כאריה אחד בלבד אלא ככל האריות שבעולם וכו'.  
19 למשל: „כביכול הו עושין ימיו שמאל"; „כביכול שינה לפניו" (מכילתא, בשלח, שירה, פרשה ה'). „כביכול שמו מתחלל בעולם" (שם, פרשה ג'). „כביכול שנתמעטו כנפי החיות" (הגיגה י"ג, ע"ב). „כביכול שנתמעטה פמליא של מעלה" (שם). „כביכול שאפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם" (מנחות נ"ג, ע"ב) ועוד.

20 עיין בראשית רבה כ"ז, א, מאמרו של ר' יודן. על מאמר זה מתבסס הרמב"ם, מורה נבוכים ח"א, מ"ו. אבל כשאנו מעינים בו, אנו רואים, שאינו ענין להפשטה. המאמר הזה נאמר במדרש הכתוב „כי יש אדם שעמלו בחכמה" וגו', ודרש בו „אדם" — זה הקב"ה, ומביא ראיות: „ואשמע קול אדם" (דנ' ח', טז), „דמות כמראה אדם" (יחז' א, כ"ו). בהמשך מדרש זה משמעות המאמר „גדול כחו של נביאים" וכו' אינו אלא זה, שהענין להשוות קול אלהים ומראהו קול ומראה אדם. ובמדבר רבה י"ט (עיין תנחומא, חקת, ו') בא המאמר על מדרש הכתוב „הכמת אדם תאיר פניו", שדרשו בו „אדם" — זה הקב"ה, וא"ר יודן: „גדול כחו של נביאים, שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם". ועיין ב"ר כ"ד, א, עה"כ „אם כחמר היוצר יחשב": „מדמין צורה ליוצרה, נטיעה לנוטעה", (פירש רש"י: „מדמין עין של מטה לעין של מעלה"). ברור, שהכוונה להשוואת המעלה והדרגה. — הרמב"ם (שם, כ"ו) נספר גם על המאמר התלמודי „דברה תורה כלשון בני אדם" (ספרי, שלח, עה"כ „הכרת הכרת", במ' ט"ו, ט"ז), לא: כריתות י"א, ע"א ועוד). כדי להוכיח, שחז"ל התכוונו להפשטה (ובמובן זה כבר פירשו את המאמר ההוא עוד לפני הרמב"ם, עיין כבר, אגדת התנאים, כרך א', חלק ב', ע' 5, הערה 6). אבל כבר עמדו על זה נייגר ויש"ר, שבספרות התלמודית השתמשו במאמר ההוא רק לענין מדרשיהלכה (עיין „אוצר נחמד", מחברת א', תרט"ו, ע' 159—160, 125—127; ועיין כבר, שם, ע' 4—5).

21 מכילתא, בא, פרשה ז', והשוה: ווייס, דור דור ודרשיו, ח"א, 216 ואילך. גם ווייס אינו מבחין בין השגבה ובין הפשטה.

המדרשית לא מתוך בטויים בודדים אלא מתוך כלל הציורים השולטים בה. האגדות מתארות את האל כמלך גדול ונורא, מושב יקרו בשמים, על כסא כבודו, בזוהר אין סוף, בין הפמליה של מעלה, מאחורי הפרגוד, בראש בית דין, גוזר וחותר גזרות על כל באי עולם, מעוטר בתפילין, לומד תורה וכו'. יש אגדות מגשימות, שרמתן היא רמת השיחה העממית או ההמונית, ואגדות אלו גרמו מבוכה רבה לבעלי אמונה צרופה<sup>22</sup>. אבל את דמיייהדמות היסודיים אנו מוצאים גם באותם דברי האגדה, שהם „כמשי דקים" ושיש בהם דעות רמות ונמסרו בשם גדולי החכמים. ציור האלהים של האגדות האלה הוא רם ונשגב. האל הוא צדיק ואוהב ורחום, דרישתו מן האדם היא יראת-שמים ואהבת הבריות. האגדה משגיבה את האל לאין סוף, מרוממת אותו על כל אשר בעולם, מרחיקה כל פגם יצמצום-כח ממנו. אבל את מדת ההפשטה אין היא יודעת<sup>23</sup>. את בריאת האדם בצלם היא תופסת גם במובן רוחני ומבססת עליה את מעלתו המוסרית של האדם<sup>24</sup>. אבל אין היא מזיזה את פשטה של הבריאה-הבצלם ממקומה<sup>25</sup>. היא מפליגה לפעמים ואומרת, שאת הדמות של מעלה אין

22 עיין: ר"ג קרוכמל, פורה נבוכי הזמן, שער י"ד, „האגדה ובעלי האגדה". הרנ"ק משתדל להוכיח, שהאגדות המשובשות אינו מדברי חכמים ונשתרבו במקרה לתוך התלמוד והמדרשים.

23 גם המאמר המפשיט ביותר, שמצינו באגדה: „שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (ב"ר ס"ח, י, עה"כ „ויפגע במקום", ועיין הנוסחה בליקוט קי"ז) אין בו כאמת אלא השגבה ולא הפשטה ממת המקום במובנו הפילוסופי, והכוונה, שהכל הלוי ועומד באל. ודבר זה נמצאנו למדים מן המשל, שהובא שם: „לגבור, שהיה רוכב על הסוס... הסוס טפל לרוכב, ואין הרוכב טפל לסוס".

24 עיין בראשית רבה ח', יב, דברי ר' יעקב דמן כפר חניף, המבחין בין הצדיקים, שהם „בצלמנו כדמותנו", ובין הרשעים, שאינם „בצלמנו כדמותנו". והשוה טאמרו של ר"ע: „חביב אדם, שנברא בצלם" (אבות נ', יד). מאמר ר' תנחומא כלפי קמבוח אדם: „דע למי אתה מכוה — ברמות אלהים עשה אותו" (בראשית רבה כ"ד, ח).

25 ה"ל היה מרחץ גופו לכבוד קונו, משום שנברא בצלמו, משל לאיקונין של מלכים", שמורקין ושופטין אותם (ויק"ר ל"ד, ג). מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו „מטעם את הדמות" (ב"ר ל"ד, כ). בשעת שנברא אדם הראשון „טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש" (ב"ר ח', ט; רש"י: „טעו וסברו, כי הוא השכינה, מפני שנברא בצלם"). עה"כ „כי קללת אלהים תלוי" המשיח ר' מאיר מש"ל: לשני אחים תאומים, אחד מלך ואחד ליסטים וכו' (תוספתא סנהדרין ט'; סנהדרין מ"ו, ע"ב). בברייתא שנינו: „כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם", ודרשוה מן הכתוב „לא תעשו אתי" (שמ' כ', כג) — לא תעשו אותי (עבודה זרה

אפילו מלאכי השרת יכולים לראות<sup>26</sup>. אבל דמויהדמות שולט בה. שאלת הדמות וההפשטה היא בכל אופן מחוץ לתחומה של כל הספרות הזאת.

שאלת הדמות נתעוררה באמת רק בתחומייהגבול, בתחומי המגע עם המחשבה היונית.

מתוך שאיפה ללמד סנגוריה על היהדות לפני צבור המשכילים היוני מבאר הפילוסוף היהודי ההלניסטי אריסטובלוס את ההגשמות שבתורה באופן אליגורי, וביניהן גם את דמויי הפנים, הרגלים, הידים וכן

מ"ג, ע"א וע"ב: ראש השנה כ"ד, ע"א). ב"מדרש אלה אזכרה" (נוסחא א') ג"ר ע"ר ר' ישמעאל כהן גדול, שקלסטר פניו דומה לקלסטר פניו של קונו (עיון: אוצר מדרשים של אייוגשטיוו, ע' 440; בנוסחא ב' וג': קלסטר פניו דומה לזה של מטטרון). בנוסח ברכת חתנים מצינו: „ואשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו" (כתובות ה', ע"א; ועיון על המלה „תבנית": רמב"ם, מורה נבוכים, ה"א, ג'). — אמנם במקראות המספרים על הבריאה בצלם נלו, כמנהגם, פנימדרש שונים, ומעין מה שתרנם סומכוס ובמקצת גם יונתן פירשו „בצלמו" — בצלמו של האדם, שלם ומתוקן, ודרשו כמאן, שאדם הראשון נולד מהול (אדר"נ ב'). ועיון דרשת ר' שמלאי על „בצלמו כדמותנו", בראשית רבה ה', ח. אבל המדרשים האלה לא באו להוציא את המקראות מירי פשוטם. אפיוני ביותר פירושו של רש"י, המביע יפה את רוח מדרשי האגדה. כבר א', כז הוא מפרש „בצלמו": „כדפוס העשוי לו" (כלומר: בצלמו של אדם), אבל „בצלם אלהים ברא אותו" הוא מבאר: „שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן ויצור הוא".

26 על הכתוב „כי לא יראני האדם והי" (שם' ל"ג, כ) דרשו: אף חיות הקודש ומלאכי השרת אינם רואים את הכבוד (ספרא, ויקרא פרק ב', יא; ספרי, סוף כהעלותך). אבל גם בזה אין משום הפשטה, כמו שסובר נייגר (עיון ספרוUrschrift, מהדורת 1928, ע' 341, ונספח עברי ז'), אלא משום השננה יתרה. והרי שם, בספרא, מדובר על החיות הנושאות את הכסא. והמדרש ההוא מיוחס לר' עקיבא, שנייגר חושב אותו לבעל הפשטה (שם, ע' 328, 341, נספחים עברים ד' וז'), ואנו יודעים מתוך דרשותיו האחרות של ר"ע, שלא היה מן המפשיטים. ידועה דרשתו על הכתוב „עד די כרכון רמיו" (דנ' ז', ט): „אחד לו ואחד לדר" (הגיגה י"ד, ע"א; ועיון ווייס, דור דור ודרושו, ח"ב, ע' 117, 125, המבקש להסביר את נטיות של ר"ע להגשמה). וגם ר' יוסי הנגלי, שהקפיד על ר"ע, לא הקפיד אלא על שהוא „עושה שכניה חול" (הגיגה שם; רש"י: „להושיב אדם בציור"). זהו בטוי המסמל יפה את שאיפת ההשננה של האגדה התלמודית-המדרשית כולה. — לשם הבנת טיבם וכוונתם של מדרשים מעין זה, שדרש ר' עקיבא על הכתוב „לא יראני" וכו', יש לשים לב לאגדה, שבה משתבח משה, שהמלאכים לא ראו ולא ידעו את מקום אלהים, ואילו הוא דבר עמו פנים אל פנים וראה תמונתו ונכנס למקום, שאין רשות למלאכי השרת ליכנס (ילקוט, ואחחנן, תת"ו). הרי הסתר וראית תמונה באגדה אחת.

את דמויי התנועה והדבור<sup>27</sup>. מתוך מושגי ההשכלה היונית בקש פילון האלכסנדרוני לבאר את התורה ביאור אלגורי ולהסיר ממנה כל אבק הגשמה ודמוי-דמות<sup>28</sup>. הפילוסופים היהודים ההלניסטים הולכים בעקבות המשכילים היונים והרומיים, וביחוד בעקבות חכמי הסטואה, שביארו את האגדות האליליות ביאור אליגורי. אבל מאמצי היהודים ההלניסטים להלביש את היהדות לבוש פילוסופי אינם מביאים פרי. הפילוסופיה היונית אינה משפיעה כמעט שום השפעה על הזרם העיקרי של היהדות, גוף מנינה ובנינה — על היהדות הפרושית, שהרוב המכריע של העם דבק בה. הספרות התלמודית-המדרשית היא המשכה הישר של היצירה המקראית, בהתאם לרוח התקופה. היא ממשיכה ומעמיקה את האמונות המקראיות. אבל בשאלות פילוסופיות אינה מתעסקת. ה„פילוסופוס" הוא בספרות זו לא בעל דת צרופה אלא מין וכופר בתורה. את ה„פרדס" היא חושבת למקום רבי-סכנות. מתוך הרגשה דתית מוגברת ומעודנת היא מתאמצת להסיר „הגשמות" ידועות. אבל עיון פילוסופי שיטתי אין, וגם היא גופה מרבה „הגשמות" על פי דרכה. במלחמה שפרצה אז בין היהדות ובין האלילות בשדה-המערכה אחר — במערכת הנצרות — האלילות היא התוקפת את היהדות על שהיא מגשימה את האלהות. המשכילים היונים מלגלים על הספורים המקראיים, טוענים, שאין בהם מושגים נכונים מן האלהות, הכרה אמיתית במהותה הגעלה על כל דמוי. הסנגוריה הנוצרית הולכת בעקבות הסופרים היהודים ההלניסטים ומתאמצת לבטל את טענות המשכילים היונים על ידי שהיא מבארת את האגדות ביאור אלגורי<sup>29</sup>. אבל

27 אצל אבסביוס, 10, VIII, Praepar. evangelica, ועיון: שירר, Geschichte, ח"ג, ע' 513—514. הר"ז פרנקל (בספרו Einfluss הנ"ל, ע' 33, הערה 9) מתנגד לדעה, שהביע אייכהורן, שהמדרש האלגורי בא להנז על התורה מפני לגלוגי האליליים, ואמנם אין להבין את הסנגוריה במובן צר כזה. פעלה השאיפה להלביש את היהדות צורה נאותה בהתאם למושגי ההשכלה היונית.

28 יוסף פלכיוס עומד במובן ידוע באמצע. הוא חניך האמונה העממית, אבל יש לו גם השכלה יוגית טהורה. והוא מדבר בסגנון אקלקטי. האל הוא נצחי, ואין להכיר את מהותו וכו', אבל — „נעלה הוא בייפיו על כל דמות בתחלוף" (נגד אפיון, ספר ב', טז). אלהים הוא הכל, ראשית ואחרית וכו', אבל — „נעלם הוא ממנו בצורתו ושיעור קומתו. שום חומר, ואפילו היקר ביותר, אינו ראוי, שתכניתו תעשה ממנו. כל אמנות הקצר מליצור את צלם דמותו" וכו' (שם, כב). היהודים אומרים לפטרונים, שאסור להם להעמיד „אפילו את צלם האלהים, כל שבו צלם אדם" (מלחמות היהודים, ספר ב', י', ד).

29 עיון ביחוד טענותיו של קלסום נגד האגדה המקראית (והנוצרית) ותשובותיו של אוריגניס בענין זה: Origines, Contra Celsum; בכמה מקומות. קלסום

שאינן לבורא דמות<sup>32</sup>. הקנאים מבני מינו של ר' שלמה מן ההר, שהתנגדו לתורת ההפשטה, דברו בשם „אמונת התלמוד“<sup>33</sup>. ר' משה תקו יצא למלחמה על כל בעלי אמונה צרופה והרבה ראיות מכל מקורות היהדות, שיש לבורא דמות, וטען, שכל הכופר בזה כופר בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה<sup>34</sup>. יהודים יראים ושלמים, שהגו כל ימיהם בתורה ובתלמוד ושאבו כל השכלתם ממקורות היהדות, לא ידעו איפוא, ש„הכל משל“<sup>35</sup>. אין לך דבר המוכיח יותר מזה, שכל הפרובלמה של הדמות היתה מחוץ לתחומה של היהדות המקורית.

32 אגרת הרמב"ן אל רבני צרפת נגד החרם על ספרי הרמב"ם, עיון: ספר אגרת תשובת הרמב"ם (למברג, 1857).

33 עיון אגרת ר"א בן הרמב"ם האומר, שר' שלמה קבל בכתב לרבני צרפת, „בענין האמונה של תלמוד, שיש כופרים בה“. בכתב הוא טוען ר' שלמה, שהוא וחבריו לא אמרו מעולם, שיש לבורא צורה ואברים, אבל ר"א תולה בהם בכל זאת דעה זו ואומר, „שחזרו מזה המינוח והכפירה“. והנה יש ענין רב דוקא בפרט זה של הויכוח, וממנו אנו רואים כמה מושרשים היו דמויות הדמות היסודיים. ר' שלמה וחבריו טוענים, שאינם מייחסים אברים לבורא, אבל מאמינים הם, כי השי"ת יושב בשמים, ושם עיקר מעלתו, ומתייחס מברלת בינו וביני בריותיו, „חושך וערפל מקיפים אותו“, והוא „יושב על כסא הכבוד, שהוא למעלה מן הרקיע שעל ראשי החיות“. וכן הם מאמינים, ש„ירד במערה, שעמד בה משה ואליהו, בלא ענן“. אנו רואים כאן אותו הקו, שבו התפתחה ההכרה הדתית היהודית גם קודם לכן: בחתוך אברים מרנישים אנשי ההר פגם ומיעוט דמות, והם שוללים אותו, אבל אינם מרנישים זאת בשאר הרמיונים.

34 עיון ספרו „כתב תמים“ ב„אוצר נחמד“, מחברת ג' (תר"ד), ע' 58—99. הוא מביא את „כל התורה לעדות“, שיש לבורא דמות ושמו „שמים ושהוא יושב על כסאו וכו' את הראיות הוא מביא מן המקראות, מן האגדות, מן התפלות ומדברי חכמים מאוחרים. הוא מרניש בקושי, שיש בדבר, אבל הוא חושב, שעלינו להאמין לעדות התורה ושארם לחקור בהיותו של האל, אם יש לו נושם וכיצד עניניו“ (ע' 64).

35 ואפילו ר' יהודה אלפכאר אינו אלא כמוחר „בענין הנשמות“, מפני שיש „כמה כתובים מכושים זה את זה“ ומפני שאמרו „דברת תורה בלשון בני אדם“ ומפני שאנוקלום תרגם מה שתרגם עיון תשובתו לרד"ק „יגער ה' בד השטן“. — שד"ש, הסניגור של היהדות התמימה, סבור גם הוא, שאין רע בהנשמה, אף על פי שאין זו דעה נכונה, מפני ש„האמתות העיוניות“ אינו עיקר. עיון, למשל, דבריו נגד הרמב"ם בקובץ מאמריו „מחקרי היהדות“ (ורשה, תרע"ג—תרע"ד) ח"ב, ע' 241. באחת מאגרותיו הוא אומר על נבירול: „אולי היה מייחס לבורא מין גוף, כמו שהיתה דעת כל הקדמונים“ (אוצר נחמד, מחברת ב', תר"ו, ע' 205; מחקרי היהדות ח"ב, ע' 205).

המלחמה הזאת היא מחוץ לתחומה של היהדות, ואין היא משפיעה על היהדות.

רק בתקופה הערבית מתחילה הפילוסופיה היונית להשפיע השפעה מעמיקה על היהדות. דרישת האמונה הצרופה והמושכלת של הפילוסופיה היונית חדרת עתה לתוך תוכה של היהדות. היא מתפשטת תחלה בין היהודים בארצות ערב החל מימי רב סעדיה גאון. רב סעדיה והגאונים, שבאו אחריו, קיימו וקבלו את תורת ההפשטה (לא בלי השפעת הקטגוריה של הקראים על ההגשמות שבתלמוד ובמדרשים). אבל התורה הזאת לא נעשתה אז עדיין נחלת היהדות כולה<sup>36</sup>. המערכה המכרעת מתחוללת בתקופה די מאוחרת, כשבע מאות שנה אחרי חתימת התלמוד, בדור הרמב"ם. זוהי בלי ספק תופעה מאלפת מאד, שתורת ההפשטה נחשבת עדיין בתקופה זו לחדוש זר אצל המון היראים התמימים האמונים על התלמוד והמדרשים, בצרפת ובאשכנז. הדעה המקובלת ביניהם היתה, שהתורה מחייבת להאמין, שיש לאל דמות ושהכופר בזה כופר בתורה ובמציאות האל<sup>31</sup>. ידועה השגתו של הראב"ד על דברי הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תשובה ג', ז), שהאומר, שהאל הוא גוף ובעל תמונה, נקרא מין: „ולמה קרא לזה מין, וגדולים וטובים ממנו הלכו בון המחשבה“. לפי עדותו של הרמב"ן התרעמו רבני צרפת על הרמב"ם, שאמר,

טוען נגד הספור, שהאל „יצר את האדם כיריו ונפח בו נשמת חיים“ ושעשה אשה מצלעו (IV, 36 ואילך), נגד הספור, שהאל נחם על אשר עשה את האדם (בר' ו', ה—ז), שהעולם נברא בששה ימים ושהאל „שבת“ אחר כך „וינפש“ (VI, 58 ואילך, 61). לא יתכן ליחס לאל ידים, פה וקול (שם, 61—62). וכן הוא טוען נגד ספור הבריאה בצלם, כי אין האלהות דומה לשום צלם (63). וגם לא יתכן לתלות בה תנועה (64) וכו' וכו'. אורינינס משיב על כל זה, שאת האגדות יש להבין כמובן אלגורית.

30 עיון אגרת ר' אברהם בן הרמב"ם האומר על תורת ההפשטה: „וכל זה אינו ספק אצל אחד מבני ישראל למקצה מורה ועד קצה המעורב בכל יושבי ארץ ישראל ורק אנשי „עבר הים מיושבי האיים המקצועות הרחוקים טועים בזה העיקר הגדול ונתלים לפשט המקראות ופשט המדרשות וההגדות“.

31 עיון הרמב"ם, מורה נבוכים ח"א, א'. וכן הוא אומר באגרתו לבניו על אנשי צרפת, ששמו את הבורא „סדרם לשונם“, באותם הדברים המנשימים. וכמאמר תחית המתים הוא מזכיר את המנשימים „מאנשי הקצועות החושבים את שלילת הנשמות למינוח. ר"א בן הרמב"ם אומר באגרתו הנ"ל, שהמנשימים מאנשי צרפת ירשו את „אמונתם המקולקלת“ מאבותיהם. ועיון: D. Kaufmann, Geschichte der Attributen-lehre (1877) ע' 484 ואילך.

הנצרות נמצאה בתחום השפעתה של ההשכלה היוונית הרבה יותר מן היהדות. בראשיתה נספחו עליה המונחים מעובדי האלילים, וביניהם גם אנשים, שהיתה להם השכלה יונית. ולפיכך אנהנו מוצאים, שתורת ההפשטה נשתרשה בה לפני שנשתרשה ביהדות. למרות כל דברי הבז והשכלה היוונית וגם לשכל בכלל, שנשמעו לפרקים מפי נושאים, מוכרחה היתה הנצרות בכל זאת להסתגל לדעות, ששלטו בחוגי המשכילים היוונים, שעליהם בקשה להשפיע. ההגשמות של המקרא ושל האגדה הנוצרית שמשו מפגע לחצי המשכילים, והסנגוריה היתה מוכרחה לבאר אותן בדרך המדרש האלגורי. היא לא יכלה לתת כתר אמונה פילוסופית צרופה לאלילות, שאותה שיקצה ותיעבה. אבל הנצרות המקורית, שנולדה מחוץ לתחומה של היוונית, מדמה לפי תומה דמות לאל וחיה בעולם הדמויי של האגדה היהודית העממית. רק באבנגליון המאוחר של יוחנן אנו מוצאים רשמי השפעה פילוסופית, והוא משתמש בתורת הלוגוס של פילון. לא כן האבנגליונים האחרים, שרמתם היא רמת האגדה העממית. לפי הצירורים השולטים בספרי „הברית החדשה“ האל שוכן בשמים, יושב על כסא, מלאכים סביב לו (עיין ביחוד תזון יוחנן ד' ואילך; מתיא כ"ג, כב; אל העברים ד', טז ועוד). האל יורד בענן (מתיא י"ז, ה; מרקוס ט', ז; לוקס ט', לד—לה). ישו עלה השמימה וישב לימין האלהים (מרקוס ט"ז, יט; מעשי השליחים א', א ואילך; ז', נו; אל הקולסיים ג', א; אל העברים א', ג; ח', א ועוד), או על כסא אלהים (תזון יוחנן ג', כא). ישו עבר את השמים (אל העברים ד', יד) וכא לראות את פני האלהים (שם ט', כד). הצדיקים יעלו בעננים השמימה להיות שם עם האדון (הראשונה אל התסלוניקיים ד', יג—יז) או ירושלים של מעלה תרד מן השמים, ובה ישכון האל עם בני האדם (תזון יוחנן כ"א, ג). אפינית היא ביחוד האגדה, שישו עלה לשמים אחרי שקם לתחיה. זאת אומרת: בגופו עלה לשמים וישב „לימין הגדולה“. האגדה הזאת מושרשת בהשקפה מגשימה ביותר. קרובה לה האמונה, שמתעשים אותה פוילוס, שאין שכר לצדיקים בלי תחית הגופות. גוף הצדיקים יתחלף ויזיה דומה לגופו השמימי של ישו (הראשונה אל הקורינתיים ט"ו; אל הפיליפיים ג', כא). כמו כן אנו מוצאים ב„ברית החדשה“ את האמונה, שהאדם נברא בצלם אלהים ממש (הראשונה אל הקורינתיים י"א, ז; לפיכך אינו חיב לכסות את ראשו). בנצרות הקדומה קיימת היתה כחה, שנסמכה על ברי' א', כו וכז, ולמדה, שלאל יש גוף<sup>36</sup>. ואף על פי שהנצרות הרשמית,

שנושאה ידעו פרק בחכמה יונית, דחו השקפה זו וביארו את האגדות ביאור אלגורי, קיים היה בנצרות תמיד זרם של הגשמה. במדה שגברה השפעת „הביבליות“ התמימה גברה גם הנטיה להגשמה.

המלחמה הנמרצה של מוחמד נגד עבודת האלילים והכרזתו הנמרצה, שיש בעולם רק אל אחד, לא נבעה גם היא כלל וכלל מתוך הכרת אלהים מופשטה. המונותאיזמוס המוחלט של הקוראן רחוק תכלית ריחוק מן ההפשטה. פעמים אין מספר הוטעם הרעיון, שאללה הוא אחד, שאין לו רעים, שאין לו אשה ובנות או בנים<sup>37</sup>. בני גיהנם הם אלה המצרפים רעים לאל. יש גם כמין נסיון להביא מופת לאחדות: אילו היו אלים רבים בשמים ובארץ, היו העולם חרב במלחמת אלים (קוראן י"ז, מה; כ"א, כב ועוד). אבל דרישת-היחוד הנלהבת הזאת אינה כוללת שום יסוד של תורת הפשטה, שלא היתה לא לפי כח השגתם של אנשי המדבר ולא לפי כח השגתו של הנביא עצמו. אמונת הקוראן מקבילה לדרגה מאוחרת של האמונה הישראלית: דרגת האגדה המדרשית. אין האל מתגלה, לפי תפיסת הקוראן, לבני אדם עלי אדמות, כמו שספרה האגדה הקדומה. מוחמד, „חותם הנביאים“, אינו זוכה לזכור מפי האל אלא מפי גבריאל<sup>38</sup>. זוהי ההשקפה השלטת בספרות הנבואית היהודית המאוחרת: האל מתגלה באמצעות מלאך. כמו כן שולטת בקוראן השאיפה להשגבת האל ולהעלאתו על כל. האל הוא הטוב, הרחמן, הסלח; הוא יצר הכל לבדו, הוא שולט בכל לבדו, הוא משגיח על הכל לבדו. הוא דורש מאת האדם אמונה ומעשים טובים. האל הוא הרואה, השומע, היודע. „אין דומה לו“ (שם מ"ב, ט; כ"א, ד; כ"ה, קכב ועוד). אבל אין האל מופשט, ללא-דמות. הוא שוכן בשמים, „הגג המרום“, „הגג המשומר“ (כ"א, לג; נ"ג, ה). הוא „אדון הכסא“ (י"ז, מד; כ"א, כב; כ"ג, פח ועוד). לו „מפתחות“ השמים והארץ (מ"ב, י). על השמים הפקיד שומרים, הם המלאכים והשרים העומדים לפניו. הם שומרים על השמים מפני הרוחות השטניים כדי שלא ישמעו את דברי האל מפי מלאכי מעלה וידעו את אשר נגזר מאחורי הפרגוד. ואם יארב רוח להטות אוזן, ירגמהו בכוכבים

37 קוראן י"ז, פג; כ"א, כו; כ"ג, צג; צ"ו, קמט; נ"ב, לט; ע"ב, ג; קי"ב,

ג ועוד.

38 לפי תפיסה מאוחרת דבר מוחמד גם עם האל. אצל לפי מסורת אחת היתה עאישה מכריזה, שכל האומר, שמוחמד דבר עם האל, הוא כופר. עיין: Nöldeke, Geschichte des Qorans (1896) ע' 22—23.

ושלהבות (ל"ו, ו ואילך; ע"ב, ואילך ועוד). לעתיד לבוא יזכו הצדיקים לראות את פני האל (ע"ה, כג).

ולפיכך אנו מצאים, שבאישלם הקדום שלטה ההגשמה שלטון מוחלט. המחלוקת בענין ההגשמה התחילה רק עם צמיחת המעטזילה. שנגשה לבחון את עיקרי האמונה מתוך הנחות פילוסופיות. רק החכמים הללו דרשו להרחיק את התארים מאת האל ובקשו לפרש את ההגשמות שבקוראן פירוש פילוסופי. אולם האדוקים התנגדו לזה. והתנגדותם היתה בשם המסורת המקורית, מעין מה שהיה ביהדות ובנצרות. הם טענו, שהמאמין צריך להאמין בדברי הנביא כמו שהם, "בלי איך", והנביא מתאר את האל בתארי אדם. בין הכתות המגשימות היו כאלה, שאמרו אפילו, שהאל הוא "בשר ודם". אמנם, האל "אין דומה לו", בכח וגבורה והוד. אבל בבחינת הדמות הוא "כמוני וכמוך". מאות בשנים נמשכה המחלוקת הזאת. ואין ספק, שבמדה ידועה צדקו האדוקים: תורת ההפשטה היתה חדוש, שנבע ממקור חיצוני. יוצרי האישלם לא ידעו את התורה הזאת כלל ולא עלתה על לבם.

ומכל זה נמצאנו למדים, שהמונותאיזמוס הישראלי בשלש צורותיו המקוריות לא היה כרוך בהגיון-ההפשטה.

#### הרעיון הפנימי של האחדות הישראלית

האידיאה המטפיסית היסודית של האמונה הישראלית לא נולדה מתוך הגיון במערכת העולם וסדרי תופעותיו וקשרי הסבות והמסובבים אלא מתוך אינטואיציה דתית ראשונית חדשה, שתלתה את כל ההווה כולה ברצון אלהי עליון ומוחלט.

רעיון-האחדות הישראלי לא נבע מתוך חקר טבע ההווה ומהות האלהות. הנתיב אל רעיון האחדות מתוך חקר זה עובר בהכרח דרך ההפשטה. הרעיון ההוא נולד מתוך הרגשה דתית חדשה, הברקה של האמונה באלהים, שהעלתה את האידיאה של רצון אלהי עליון ושלט. האידיאה היתה ולונטריוסית ולא ישותית. היא לא חדשה חדוש במהות האלהות אלא בשרה אמונה באל, שאין כל גבול וסייג לשלטון רצונו. הוא לא נגשה, "אל הערפלי", לא בקשה להציץ לפני ולפנים, לא בקשה להרים את פרגוד תעלומת האלהות. לזה שאפה דוקא האלילות. אבל היא הכריזה, שבהווה כולה שולט אל, שאין גבול לרצונו, לשלטונו, לכחו. "כל אשר חפץ עשה". לא ההפשטה אלא העליונות המוחלטת של הרצון האלהי — זהו רעיון-בראשית של אמינת האחדות הישראלית.

האידיאה הזאת, משעלתה מבית-נצנוצה, נשתבררה שברירים הרבה. גלומות היו בה בכח כל תולדות האמונה הישראלית. היא לא נתנסחה בשיטה של מושגים עיוניים אלא בקשה לה לבוש בסמלים. השלטון והקדושה — אלו היו סמליה הראשיים של האידיאה החדשה.

האל החדש נתגלה לישראל כאל שליט ועושה פלא. האגדה העממית העתיקה מדמה אותו לא כאל מושל בישראל בלבד, אלא כאל עושה פלא בשמש ובירח, בשמים ובארץ, בים וביבשה. הכל כפוף לו. ועוד: אין האגדה העתיקה יודעת שום מלחמה בין יהוה ובין כחות אלהיים אחרים, כמו שנוכח להלן. "יהוה הוא האלהים" — זהו בטויה של האידיאה החדשה. עדות מונומנטלית על שרשיותה של האידיאה הזאת ועל מעמקי פעולתה היא העובדה, שאין ליהוה מיתוס, כמו שנראה בפרוטרוט להלן. אין האגדה הישראלית יודעת לספר כלום על חיי האל, על קורותיו, על גורלו. אין "גורל" שולט בו. אין "תולדה" לאל, אין חמדה, לידה, פריה, גדול, מיתה וכו'. אין שום מדה מיתולוגית בו. להלן נראה, שכך תפסה אותו גם האמונה העממית. זאת אומרת, האידיאה היסודית של האמונה הישראלית כרוכה היתה מראשיתה בפלוג שרשי בין האל ובין העולם. העולם ותופעותיו, מסכת רקמתו של המיתוס, לא נתפסו באידיאה זו כגלוי חיייו של האל, כלבוש לישותו, אלא — כגבוש רצונו, כמקום שלטונו העליון. האל והעולם הן שתי הויות, שאין ביניהן קשר "טבעי", מגי, מיתולוגי. האידיאה של השלטון המוחלט של הרצון האלהי נתקה את הקשר ההוא. במקום שיש קשר "טבעי", יש גורל, סבל, שעבוד להכרח, מיתוס. האידיאה של עליונות הרצון האלהי עקרה את הדמוי, שהוא יסוד ושורש האלילות: דמוי האלהות כקביעה במערכת חוקי העולם וטבע חמרו וכמשועבדת ל"גורל" עליון. בנתוק הקשר הטבעי-המיתולוגי בין האל ובין חמרו של עולם וחוקו של עולם גלום היה כבוש האלילות. עם העלאת האל על העולם ותופעותיו העלה גם על רביו של העולם. העליון הוא האחד.

סמל ראשי אחר לאידיאה החדשה שמשה הקדושה.

הקדושה היא לא קרבה, "טבעית" לאלהות או שייכות של קנין לאלהות (טבו), כמו שבקש להסביר אותה רוברטסון סמית, ולא גבורה וכח עליון, כמו שבקש להסביר אותה דיסו<sup>39</sup>. היא מדה של הווה עליונה

39 עיין סמית, Religion. ע' 92 ואילך, 140 ואילך, 151, 395, 401 ועוד; דיסו Sacrifice. ע' 30 ואילך.

על ההויה הטבעית, ספירה מרוממה על ספירות הישות של העולם הנגלה. מעבר לעולם הנגלה יש ספירה של חיים אחרים העולים על ספירת החיים, שהאדם ובעלי החי קיימים בה. העולם הנגלה מושך שפעו מן הספירה הטמירה היא. ספירה עליונה, מוגברת, כזו יש לטוב, והיא הקדושה, וכנגדה יש ספירה מוגברת, תחתונה, כזו גם לרע, והיא הטומאה. כל הנובע מן הספירה העליונה וכל השייך לה — קדוש; כל הנובע מן הספירה התחתונה וכל השייך לה — טמא. כהויה מוגברת זו גנוזים כחות טמירים מוגברים. אבל הכח כשהוא לעצמו אינו מהות הקדושה (או הטומאה) אלא פעולתה. הקדושה מצד עצמה היא מדת הויה ולא פעולה.

ההבחנה בין „החול“ ובין הקודש (והטמא) היא הבחנה יסודית של הדת בכלל ואינה, כמובן, חדושה של האמונה הישראלית. אלא שהאלילות דמתה לה את הקדושה כטבועה בעולם, כמחברת חבור „טבעי“ עם תופעותיו, מין צד שני וטמיר של מטבע העולם. האלילות הקדושה כמה וכמה חזיונות טבעיים, היא יחדה לכמה וכמה מתופעות העולם קדושה טבעית: היא הקדושה את המים, את האש, סוגי בעלי חיים, עצים, אבנים, מעינות, נהרות, הרים, מערות, היא הקדושה את האדמה, את השמים, את צבא השמים. וכנגד הקדושה הטבעית קבעה ספירה של טומאה „טבעית“. ואילו האמונה הישראלית הסירה כל קדושה מעל תופעות הטבע. אין היא יודעת שום עצם חמרי קדוש מצד טבעו. וסימנך: אין היא יודעת בטבע שום סוג של עצמים קדושים. היא צמצמה את כל הקדושה באל המושל בעולם, באל העל-עולמי. עצמים יכולים להיות קדושים רק קדושה „היסטורית“: ברצון האל או מכח מעשי האל ומצותו. את פעולתה של האידיאה החדשה במעמקיה אתה מכיר ביחוד בתמורה, שחלה בתפיסת הטומאה. האמונה הישראלית אינה יודעת קדושה טבעית, אבל יודעת היא, לכאורה, טומאה טבעית: טומאת המת, הורע, הנדה, הצרעת, הנבלה, השרצים ושאר בעלי החי הטמאים לסוגיהם. זהו זכר לדרגה דתית קדומה. אלא שלעומת זה חלה תמורה בעצם מושג הטומאה: האמונה המקראית אינה יודעת את המושג האלילי של טומאה מסוכנת, הנובעת משורש על-טבעי, דמוני, מיוחד, השהו בדרגת הויתו לאלהי. היא בטלה את מושג הטומאה ה„אהורמינית“, הטמא-הרע, כמו שנראה בפרוטרוט להלן. היא אחדה את הטוב ואת הרע ברשות אחת. בזה נתבטאה תמורה עמוקה, שרשית. יש רק רשות אחת של ישות עליונה, של קדושה — של האל. והיא לא בטבע, בעולם הנגלה, ואין היא מחוברת עמו חבור „טבעי“.

הקדושה היא באל, ושפעה תלוי ברצונו ובמצותו. לפיכך שמשו הקדושה לאמונה הישראלית סמל לרוממות אלהיה על כל, סמל ליחודו. היא יחדה את הקדושה לאל ולכל הנובע מרצונו. אין קדוש אלא אחד. בהשגבת הקדושה בטאה את השגבת אלהיה. הקדושה זהו המושג המקביל באמונה הישראלית להפשטה של הדת הפילוסופית. בהשגבת האל הקדוש נתבטאה מין שאיפה כלפי ההפשטה.

אולם לידי רעיון ההפשטה בהויתו הפילוסופית לא הגיעה האמונה הישראלית מתוך עצמה. זה היה צמצום, שנבע בבחינה ידועה מתוך עצם טבעם של תנאי התהווה וגדולה.

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית — עליונות הרצון האלהי, העלאת האל על כל טבע וגורל — לא השאירה מקום למתח של כחות אלהיים נלחמים זה בזה, לדרמה אלהית מיתולוגית. היש מקום לדרמה, לפעולה, לשאיפה להתגלמות חיים במקום שיש רצון עליון אחד מכריע? האמונה הישראלית העבירה את הדרמה האלהית-העולמית מרשות הטבע וכחותיו לרשות הרצון האנושי. הרצון האלהי שולט בכל. אבל יש בו „צמצום“ אחד: רצון האדם, שנתנה לו הבחירה החפשית, והוא יכול לחטוא. בחטא האנושי כאילו נפגם הרצון האלהי העליון, וזהו פתח הרע בעולם. מול רצון האל מעמד רצון האדם; במקום המתח המיתולוגי בין כחות אלהיים בא המתח המוסרי בין רצון האל ורצון האדם. וזהו הספירה המיוחדת של הדרמה האלהית באמונה הישראלית. לרצון המוחלט נקבעה שאיפה, שעוד יש לגשמה. האל מצוה, והאדם יכול למלא את מצותו או להמרות את פיו. ולפיכך בא במקום המתח המיתולוגי המתח ההיסטורי. לא קורות האל וחיי, לא מאוייו, שאיפותיו, מלחמותיו, נצחונותיו בין האלים היו ענין לאמונה זו, אלא קורות מצותו, תורתו, פעולתו בין בני האדם. החברה האנושית, ההיסטוריה האנושית, ההקדשה הדתית והמוסרית של האדם — אלה היו מערכות „מלחמתו“ של האל העליון. מפני זה נכון הדבר, שבין האמונה הישראלית ובין ההיסטוריה והמוסר יש קשר מיוחד. נכון, שאלהיה הוא אל היסטורי ומוסרי, שמקום פעולתו המיוחדת הם חיי החברה האנושית. אבל טעות טעו אותם החוקרים, שדמו למצוא כאן את שורש האמונה הישראלית. כאמת היה האופי ההיסטורי והמוסרי של האמונה הישראלית רק תוצאה מאופן התגלמותה של האידיאה המטפיסית היסודית. גם היסוד הלאומי שבאמונה הישראלית היה רק אופן התגלמות, מסגרת הכרחית ולא יסוד ושורש. דבר זה יתברר לנו עוד להלן.

אולם אמונה, שבמרכזה עומדת פעולת האל ומצותו בקרב האדם, לא יכלה להתגבש על מצע רעיון ההפשטה. המחשבה האלילית הגיעה מתוך הפשטה לרעיון אחדות האלהות וגם לרעיון רוממות האלהות על העולם המוחש. בקו זה נצטלבו הדרכים. אבל לאידיאה השרשית של האמונה הישראלית לא הגיעה המחשבה האלילית בכל הפשטותיה מעולם: להשלטה המוחלטת של הרצון האלהי על ההווה, לשחרור מוחלט של האלהות מכבלי חוק, טבע, גורל. שעבוד האלהות לטבע ולגורל של המיתוס נשאר קיים ועומד במחשבה האלילית גם בשיאה המרוממים ביותר. לאלהות הנעלמה, הבלתי-אישית, של הפנתאיזמוס העולם משמש לבוש "טבעי", שאין היא יכולה להשירו מעליה. בין הנעלם-הנשגב הקיים באמת ובין לבושיו, עולם-התופעות המדומה הנקרו ממנו, יש קשר "חוקי", הכרחי. זהו משחק-עולם. בשיטת שפינוזה, אחד מגבושיה המובהקים ביותר של המחשבה האלילית, האלהות כבולה בשלשלאות-ברזל של "המדה הגיאומטרית" ושלטונה הנצחי. זהו "חוק" האלהות, זהו ה"גורל", ה"פטום" שלה. סבת הסבות של אריסטו היא ראשונה במעלת הישות. הכל ממנה, ולמעלה ממנה אין סבה. אבל קשרה עם המסובבים התלויים בה הוא טבעי, הכרחי. אחוזה היא בהם כחוליה בשלשלת. הקשר קשר-עולם בלתי תלוי ברצון אלהי. זהו ה"גורל", ה"פטום" המושל באלהות.

ולא זו בלבד אלא שהמחשבה המטפיסית בשאיפתה להפשטה ולהאצלה רוממה את האלהות על כל רצון. הרצון היה לה יסוד אנושי, חפץ ההווה הבלתי-שלמה בדבר, שהיא מרגישה בחסרונו. ואילו האלהות היא השלמות, ולפיכך אין בה שאיפה ורצון. הישות הנחה, השלוח, ללא שנוי ותמורה, וממילא ללא-רצון — זה היה קצה גבולה של ההפשטה. היא רוממה את האלהות על הרצון, וגם נטתה לרומם אותה על האישיות בכלל ולהבליעה בישות לא-אישית או על-אישית. נירונה — זהו מצב "אלהי" אפיני להפשטה האלילית. או: אושר עצמי, ספוק-עצמי. או: אידיאה עליונה בעולם נח של אידיאות נצחיות. או: שכל עליון יהודע רק את עצמו. הרצון הוא, לשיטת שפינוזה, דמיון-שוא. בישות האמתית, האלהית, אין לו מקום. כאן יש רק קשר גיאומטרי של דברים ואידיאות. על אחת כמה וכמה שההפשטה המטפיסית הרחיקה, מתוך שאיפה להשגבה ואצילות, את האלהות מעל עניני העולמות התחתונים, וביחוד — מעל עניני האדם ושאפותיו ותולדותיו. השכל העליון יודע רק את עצמו ולא את העולמות התחתונים. כל שכן שאינו "משגיח" עליהם ומכלכל את

עניניהם. מרומם ונאצל הוא על כל אלה. ההפשטה המטפיסית שוללת על פי טבעה את ההשגחה. סדר העולם מושרש באלהות, אבל — בכח טבעי, הכרחי, נצחי, ולא בכח רצון משגיח ופועל תדיר. כל שכן שאין האלהות מכלכלת את ההיסטוריה האנושית, שאין היא עושה נפלאות לאדם, שאין היא נותנת לו תורה ומצוות. כמו כן נעלה היא גם על המוסר האנושי. אל "מוסרי" — גם זו הגשמה אנושית. הדת הפילוסופית מעבירה את מרכז הפעולה מן האלהות אל האדם, אל שכל האדם. האדם צריך לשאוף אל האלהות, לעלות במעלות ההווה ולהגיע לדרגה אלהית. האדם צריך להחליץ מן החומר. עליו להגביר את הנפש השכלית. השלמת השכל היא הדרך אל עולם-האידיאות העליון. בדרגה נמוכה מאמינה הדת האלילית-הפילוסופית גם בכחם של נימוסים מגינים ידועים ו"קידושים" מסתוריים להעלות את הנפש למרומים האלהיים. המוסר החברתי יכול גם הוא לשמש בסיס לזה, שלב נמוך בסולם ההשלמה השכלית.

רעיון ההפשטה, כפי שנתגבש בכל רחבי העולם האלילי, לא כלל איפוא את שחרור האלהות משעבודה המיתולוגי ואת השלטת רצונה על העולם. מצד שני הביאה ההפשטה לידי הרחקת האלהות מעל העולם והאדם ולבטול אמונת ההשגחה. זה היה נגוד יסודי לדת העממית. הדת הפילוסופית המופשטת לא נעשתה בשום מקום דת עממית. ולפיכך טבעי הדבר, שהאמונה הישראלית, שהאידיאה היסודית שלה היה הרצון האלהי השליט והעליון, הרצון המצוה והפועל בחיי האדם, לא הלכה בראשיתה בנתיב ההפשטה. אלהיה היה כולו רצון ופעולה; את "מהותו", שמעבר לפרגוד הרצון והפעולה, לא ידעה. הוא לא היה אל-מרומים נח ושלום, מאושר בספוק-עצמו, שדבר אין לו עם העולמות התחתונים ועם גורל האדם. הוא היה "אל קנא", מצוה ודורש, פוקד עון ועושה חסד, אל גואל, עושה טוב ובורא רע. קרוב היה לחיי האדם ולגורלו. יתר על כן: הוא היה אל מתגלה. יצירתה המובהקת של האמונה הישראלית היתה הנבואה במטבע הישראלי המיוחד. נושא דבר האל החדש היה לא הכהן ההוגה במסתרי ההווה וכחותיה האלהיים ולא הפילוסוף החי בעולם נאצל של אידיאות אלא הנביא, והיינו — הנביא השליט. הנביא-השליח זוהי תופעה יחידה בעולם ומיוחדת לאמונה הישראלית בתקופת-בראשית שלה. בו נתגבשה מהות האמונה הזאת: אמונה באלהי הרצון והפעולה. לא האדם הוא המבקש, לפי האידיאה, נתיב אל המרומים השלויים של האל, אלא האל הוא היורד לאדם ומורה לו נתיב.

אמונה זו היתה קשורה קשר פנימי בהתגלות ובנבואה.

לא יפלא איפוא, שהאמונה הישראלית נכרכה לפי תומה בדמוי הדמות של אלהי הנבואה והחזון. הדמות היתה סמל הכרחי של האישיות האלהית, של הופעתו לפעול ולצוות ולשפוט, של קרבתו לאדם ולגורלו. סמל — כי יש לשים לב לצמצום, שצמצמה האמונה הישראלית מראשיתה בדמוי הדמות: שהיא הוציאה מרשותה כל דמוי מיתולוגי, כל דמוי, שיש בו משום שעבוד לחומר ולמערכה, כל דמוי, שיש בו משום ספור קורות האל וחיינו. דמוייה אינם תיאורי גורל האל אלא סמלים לגלוי רצונו ופעולתו, כמו שנבאר עוד להלן. ה"פמליה" של האל אינם אבות, בנים, נשים, עושי מלאכה וכו' אלא שליחים, סמלי שלטונו בעולם. באין חומר ומיתוס נהפכה הדמות מאליה לסמל, למרות מה שאין הפשטה מנוסחת ומפורשת.

ולא עוד אלא שבאמונה הישראלית, אף על פי שלא הגיעה לרעיון ההפשטה, היתה כבושה טרנסצנדנטציה כזו, שהמחשבה האלילית בכל הפשטותיה לא הגיעה אליה מעולם. השלטת הרצון האלהי על כל ההויה חצתה את ההויה לשנים: העולם הכפוף לחוק ולמערכה מצד זה, ומצד זה האל שמחוץ למערכה, שמעל למערכה. בין שתי ההויות חוצץ הרצון האלהי. בין הישות האלהית ובין הישות העולמית אין מגע, "טבעי" כלל: לא מגע של לבוש, כמו בפנתיאיזמוס; לא מגע של נבואה וצלם-דמות, כמו בתורת האידיאות של אפלטון; לא מגע של אצילות, כמו בתורת האפלטוניות החדשה; לא מגע של סבה טבעית, כמו בתורת אריסטו. הישות האלהית, שמעבר לפרגוד הרצון האלהי, שונה איפוא ביסודה מישות העולם. העולם נברא ב"מאמר" — זהו סמל גדול.

כמו כן הגיעה האמונה הישראלית, למרות העדר ההפשטה, לידי השגבת-אלהות כזו, שהמחשבה האלילית לא הגיעה אליה מעולם. וגם להשגבה זו הגיעה מתוך שאיפתה היסודית: להשליט את הרצון האלהי בכל, גם ברע, גם בחומר. מתוך שאיפה לרומם את הישות האלהית בקשה המחשבה האלילית, בעקבות המיתוס, להוציא את הרע מרשות האל. האל הוא הטוב. פגם הוא לדמות אותו גם כשורש הרע. לרע יש שורש מטפיסי מיוחד. הרע הוא משהו זולת-אלהי, שנתערב בטוב. הרע הוא האין, הוא קצה גבול הטוב וכו' וכו'. האמונה הישראלית לא הלכה בדרך זו. היא לא הניחה מקום לישות זולת-אלהית. ישות כזו היא צמצום ברצון האלהות. בחירותה; היא גבול-הכרח לרצונה. האמונה הישראלית אחדה את הרע והטוב ברשות אחת. זאת אמרת: היא העלתה את האלהות על הטוב

והרע. האל הוא לא האור ולא החושך, לא החיים ולא המות. הוא שולט בכל אלה, כל אלה נובעים מרצונו. גם באחד זה של הטוב והרע ברשות אחת כבושה טרנסצנדנטציה עצומה.

את בריאת העולם דמתה לה האלילות כולה כהתהוות מחומר קדמון. בעקבות המחשבה המיתולוגית קבעה גם המחשבה המטפיסית האלילית את קדמות החומר כיסוד מוסד. מאת האלהות בא ה"לוגוס", הסדר העולמי, הכח הבורא. אבל החומר אינו מאת האלהות. רעיון קדמות החומר נבע מצד אחד מתוך ההנחה המדעית, שאין יש נברא מן האין, ומצד שני ספק גם את דרישת ההפשטה המרוממת, שהעלתה את האלהות על כל מגע עם החומר. החומר הוא הרע, האין, המות, ולפיכך הוא זולת-אלהי. והנה אנו רואים, שגם בפנה זו לא הלכה האמונה הישראלית בעקבות ההפשטה המטפיסית האלילית. המקרא לפי תומו אינו דן בשאלה זו. מספורי-הבריאה שבמקרא אין להכריע, אם נברא העולם מן האין או מחומר קדמון. אלא שדבר אחד ברור: את ההכרח האלילי במציאות חומר קדמון אין המקרא יודע (עיין על זה להלן): "האמונה הישראלית — אגדות אלהים". ולא עוד אלא שבה בשעה שהאמונה הישראלית הרגישה במציאותה של הפרובלמה הזאת בנסוחה העיוני, בה בשעה שנתקלה בהנחה המטפיסית על דבר קדמות החומר — דחתה את זו בכל תוקף. חומר קדמון הוא צמצום ברצון האלהי ובשלטון האלהי. גם החומר נברא ברצון אלהים. אין ישות זולת-אלהית<sup>40</sup>. האמונה, שלא הגיעה להפשטה

40 בראשית רבה א' יב: "פילוסופוס אחד שאף את רבן נספיק א, אמר לו: צייר גדול הוא אלהיכם, אלא שמצא סמנים טובים, שסייעו אותו: תהו ובהו וחושך ורוח ופנים ותחומות. אמר לו: תיפח רוחיה דהאי נברא, כולוהו כתיב בהו בריאה" וכו'. ועיין מאמרו של רב, חנינה י"ב, ע"א: עשרה דברים נבראו ביום ראשון וכו'. וזוהי אולי גם כוונת בן זוטא, ש"הרעיש את העולם" על הכתוב, "ויעש אלהים את הרקיע": "ויעש? — אתמהא! והלא במאמר הו"ו" (שם ד', ו). ועם זה אנו מוצאים שאגדת חז"ל נספרת לפי תוספת, בעקבות האגדה המקראית, גם על בריאת יש מיש. כך אמרו, שהעולם הושגת מאבן השתיה (יומא נ"ה, ע"ב). וכן שנינו בברייתא: "ר' אליעזר אומר עולם פאמצעיתו נברא" (כלומר: האדמה המוצקה שבאמצע העולם היתה תחלה, ומשם נברא הכל). "ר' יהושע אומר: עולם מן הצדדין נברא" (כלומר: המים שמסביב לאדמה היו תחלה, ומשם נברא הכל; יומא, שם). ועל בריאת האורה אמרו בעלי האגדה, "שנתעטף בה הקב"ה כשלמה והבהיק זיו הדרו סוף העולם ועד סופו" (בראשית רבה נ', ד). ובמדרש מאוחר מצינו, שהמים נבראו מאור לבושו של הקב"ה, והארץ מן השלג שתחת כסא הכבוד (פרקי רבי אליעזר, פרק נ'). האגדה אינה מרנישה כפרובלמה. אבל משהיא נתקלת בדעה, שהחומר היה הכרחי ושכלי "סמנים" לא היה האל יכול לברוא את עולמו, היא דוחה אותה בכל תוקף.

מטפיסית, הגיעה לידי השגבה זו של הישות האלהית, שהמחשבה האלילית בכל הפשטותיה והאצלותיה לא הגיעה אליה. ושוב היה בזה מן הטרנס-צנדנציה העצומה. זו היתה הכרת-אלהות מיוחדת במינה, שהגתה את הרעיון, שהאלילות הנאצלה ביותר לא יכלה להגות אותו, והיינו, שהחומר נברא, שהעולם נברא יש מאין. זה היה שיא האידיאה האלהית. שהשגבה זו לא נבראה מתוך העלאת אל אחד על כל האלים, כמו שמסביר יום<sup>41</sup>, ברור. זו היתה אמונה, שנולדה מתוך אינטואיציה ראשונית מיוחדת: מתוך האידיאה של רצון אלהי עליון.

ולפיכך אתה מוצא, שבשעה שהאמונה הישראלית נתקלה בתחום מגעה עם המחשבה היונית בשאלת הדמות וההפשטה, קבלה את רעיון ההפשטה ועשתה אותו עיקר. להלניסטים היהודים נדמה היה, שזהו רעיון ישראלי יסודי, מגופי האמונה הישראלית, ושחכמי יון קבלוהו ממנה. וכן היה בעיני הגאונים האחרונים, וכן היה בעיני הרמב"ן, איש תמים עם אמונתו, בלי נטיה לפילוסופיה: דבר זה, שאין למעלה צורה ותבנית, "כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים"<sup>42</sup>. אחר כך נכנס רעיון זה למנין עיקרי האמונה וניתן לו מקום בסדר התפלה. ואמנם, היהדות קבלה את הרעיון הזה מן היונות, אבל עיכלה אותו, הוציאה אותו ממסגרתו האלילית וקנתה אותו בשנוי-מהות. היא מצאה בו השלמה לעצמותה, הכניסה אותו לתוך שיטת רעיונות שונה לגמרי מזו, שבה נולד. באלילות שמשו תורת ההפשטה גורם להעלאת האלהות על יסוד האישיות והרצון, להבלעת האלהות בהוית-נצח נאצלה, באידיאה מרוממה על כל רצון ופעולה. היא שמשה גורם להרחקת האלהות מעל האדם וחייו ומלחמתו המוסרית. ועם זה לא הביאה לידי רעיון חירות האלהים, לידי שחרור האלהות מחוק המערכה. לא כן ביהדות. היהדות חשה ברעיון ההפשטה השלמה לאידיאה היסודית שלה: שלטון עליון ומוחלט של האלהות על כל, שחרור האלהות מכל שעבוד לטבע, חוק, מערכה, גורל. היא לא הרגישה תחלה בפרובלימה הגלומה בדמוי-הדמות. היא דמתה דמות לאלהיה לפי תומה, ולא הרגישה בזה כל פגם בעליונות רצונה, בחירות המוחלטת של שלטונו האלהי. שבדמות כבוש שעבוד למקום וחוקיו, לא הרגישה. אבל משהרגישה בזה בהשפעת המחשבה היונית — קבלה את ההפשטה כהשלמה הכרחית לאידיאה של האל העליון והחפשי.

41 עיין למעלה, הערה 2.

42 עיין אגרתו הנ"ל לרבני צרפת.

היא שחררה אותו גם מזיקה למקום. אותו הרעיון, שבאלילות שמש יסוד למושג אלהים רחוק ומרומם, על-אישי, על-רצוני, משועבד שעבוד-נצח לחוק ההויה, שמש לאמונה הישראלית השלמה אחרונה למושג האל החפשי, העליון על כל, האישי, הפועל והמצוה. היהדות קלטה את הרעיון עם שנתה תכלית שנוי את מהותו האלילית. הוא נבלע במושג הקדושה שלה. הוא היה יצירה חדשה, ובבחינה ידועה באמת עצם מעצמיה של היהדות, יצירה מקורית פנימית.

ובכל זאת הססה היהדות וגששה עד שקלטה את רעיון ההפשטה. כאלף שנים נמשכו חבלי הקליטה. זו היתה "שושנה בין החוחים". ההפשטה סלקה צמצום ושעבוד אחרון והשלימה את האידיאה של העליונות האלהית. אבל בין יסוד ההפשטה ובין יסוד הרצון והפעולה היה נגוד ומתח. אלהי-הדמות של הנבואה והאגדה התאים יותר לשאיפתה המעשית של היהדות. בהפשטה היה ספוק עיוני, אבל כבוש היה בה כמין צמצום מעשי. ההפשטה הופיעה לפני היהדות בכל אופן כשהיא קבועה במסגרת של שיטת אידיאות מטפיסיות-אליליות. ברעיון ההפשטה כרוכה היתה ההעלאה על יסוד האישיות, על הרצון, על ההשגחה, על מתן מצוה ומוסר. בכל השיטה כולה היה, לפי הרגשת היהדות, משום שעבוד-האלהות ולא משום שחרורה. ההפשטה עשויה היתה להעמיד את היהדות לפני פרובלמטיקה חדשה, קשה ומסובכה מאין כמותה. במה יש כאן סיוע והשלמה לאמונה ואיה כאן שורש ה"מינות" והכפירה? היהדות התמימה בכללה חשה בדת האלילית המושכלת קודם כל את ה"מינות". ולפיכך דחתה ותיעבה גם אתה לא פחות מאשר את האלילות העממית. היא בכרה את האיר-רציונליות המשחררת שלה על הרציונליות המשעבדת של המטפיסיקה האלילית.

כך מתבארת לנו אחת התופעות המופלאות ביותר של תולדות הרוח. האלילות, הכהנית והפילוסופית, עלתה בהגיונותיה המטפיסיים על האמונה הישראלית והגיעה לידי תפיסת אלהות מופשטה: פנתיאיסטית או אידיאוניסטית או סבתית. בבחינה מטפיסית עולה תפיסה כזו, לכאורה, על תפיסה, שיש עמה דמוי-דמות. את רעיון ההפשטה קבלה האמונה הישראלית מן המחשבה האלילית. ובכל זאת תיעבה ושקצה היהדות את האלילות כולה — בשם רוממות האלהים והשגבתו. ביאור התופעה היא הוא, לפי האמור: עליונות הרצון האלהי — זה היה רעיון היסוד של האמונה הישראלית. מתוכו הגיעה לידי כבוש המיתוס וסלוק כל שעבוד

מיתולוגי של האלהות, מתוכו הגיעה לידי העלאת האלהות על כל ההויה, מתוכו הגיעה לידי ציור אלהות פועלת, מצוה, מוסרית. ההפשטה האלילית לא כללה את רעיון החירות העליונה, השלטון העליון של אלהות. בבחינה זו נשאר בה מן השאור של המיתוס. היהדות קבלה את ההפשטה רק עם שנתה אותה שנוימהות לפי רוחה. אבל באיליות המופשטה חשה, למרות רוממותה המטפיסטית — איליות, צמצום ושעבוד. ולפיכך נלחמה גם בה.

## י. המקרא ואמונת האלים

היודע המקרא את האיליות כהויה?

כל מי שיעיין בספרי המקרא בלי כל הנחה מוקדמת ויבקש למצוא את הדרכים, שבהם הלכה ההכרה הדתית בישראל בימי קדם במלחמתה עם האלילות, ולהבין, איך הגיעה לידי נצחון פנימי על האלילות ולידי גבוש אמונת האחדות, יבוא במבוכה גדולה. דבר מפליא ומתמיה יתגלה לו אחרי העיון, והיינו, שספרות המקרא אינה יודעת כלל את אמונת האלים של הגויים.

תקופת בית ראשון היתה לפי עדותם הנאמנה של המקורות ההיסטוריים תקופה של „עבודת אלילים“ בישראל: פעם בפעם זנה ישראל מעל אלהיו ועבד „לאלהים אחרים“ מאלהי הגויים אשר סביבותיו. כמו כן אנו רואים, שכמעט כל המקרא כולו מוקדש למלחמה על ה„אלילות“, על האלילות בישראל וגם על האלילות בכלל. מחוקקים, נביאים, משוררים השאירו לנו במקרא מזכרת מלחמתם הקשה, מלחמת דורות, על האלילות. אולם — מה טיבה של „עבודת אלילים“ זו, שישראל היו שקועים בה בימי בית ראשון, ושל „אלילות“ זו, שהמקרא נלחם בה מלחמה כליכך קשה? הידעו תקופת המקרא, הידעו סופרי המקרא את אמונת הגויים לאמתה — הידעו לא רק את נימוסי הפולחן האלילי, אלא גם את אמונת האלים ואת אגדת האלים של הגויים?

המדע המקראי לכל זרמיו מניח את התשובה החיובית על השאלה הזאת הנחה ראשונה ומובנת מאליה. לא עלתה על דעת שום אדם מעולם לפקפק בהנחה זו ולבחון אותה על יסוד העובדות; אדרבה, השתדלו לבאר את העובדות על פיה. תקופת המקרא ידעה את אמונת הגויים, את המיתוס ואליו וגבוריו. עם עבודת האלילים היתה גם אגדת האלים רווחת בישראל בימים ההם. מלחמת המקרא באיליות היא מלחמה בכל אלה. אמונת האחדות היא פרי הנצחון הפנימי על המיתוס, פרי הכרה דתית, ששרתה עם המיתוס

האמונה הישראלית הושתתה איפוא לא ממאורע היסטורי זה או אחר, לא מכריתת ברית-עם, לא מהצלחה מדינית, לא מזעזועי החורבנות וכו' וכו' אלא מהתגלותה של אידיאה דתית-מטפיסטית חדשה. השקפת-עולם-רוחיים שלמה עתידה היתה להולד מאידיאה זו ברבות הדורות, אם כי ירדה בשעתה לעולם עטויה במעטה לאומי ואחוזה במאורעות בני-ימם. כבושה היתה בה טרנסצנדנציה, שאין על עפר משלה. אבל היא יכלה להתפס בחזון ובדמות. היא נולדה בדרך האינטר-איציה החזונית, ונתנה להתפס בסמלים. ולפיכך יכלה להעשות אמונה עממית. אל שליט שלטון בלי מצרים, כליכול, שהכל ממנו קדוש, נשגב, קנא, מושל בטוב וברע, שולח דבר שלטונו בידי נביאים, אחד ואין צד — כל אלה נתנו להתפס על ידי הרגש העממי הדתי. אידיאה זו יכלה להולד בין אנשי המדבר ויכלה להלהיב את אנשי המדבר. דוגמתה הלהיבה אחר כך את שבטי ערב בימי מוחמד. היא לא נולדה מתוך הגיונות כהגני בבל ומצרים ושאיתם לאחדות על יסוד הכרה מדעית מופשטת. זרה היתה מראשיתה להגיונות אלה. מלחמה היתה לה עם האלילות כולה, ואף את רעיון ההפשטה קבלה ממנה רק לאחר דורות רבים ומתוך התאבקות רבה. היא נולדה מלהב הרגש הדתי, וכולה היתה השגבה הערצה של העליון, האחד, שרצונו מושל בכל. האחדות הזאת היתה השלטת רצון אלהי אחד וחפשי על כל ההויה, ולפיכך היה בה נגוד שרשי לכל האלילות כולה, העממית והכהנית-הפילוסופית. היא לא עברה דרך ההפשטה ולא נזקקה לה. היא נתבטאה בסמלים, ולא במושגים מופשטים. האידיאה החדשה היתה עממית, ופעולתה הראשונית היתה עממית: מלחמת-מעמקים במיתוס, השבתת המיתוס מישראל, יצירת עולם מלא של סמלי-דת לא-מיתולוגיים. אלה היו סמלי חירות אלהים ועליונותו. האידיאה טבעה במטבע שלה את כל תרבות ישראל העתיקה. — על בירורה של תופעה זו נעמד ספרים הסמוכים.