

הפולחני אלא על הדעת, דעת סוד ההתהוות והכליון, מקור החיים והמוון. היא מלמדת את האדם איך להשתחרר מכבלי החומר ומגלגל ההתהוות והכליון, איך לגאול את הנפש ולהעלותה למעלת מצויים שמימיים נצחיים. זאת היא דרגתם של הגנוזים או של הבודיומוס. גבהה הנאצל היא תורת אפלטון, המלמדת את האדם איך יוכל להציל את נפשו על ידי דבקות בעולם השכלי. הצד השוה שבכל גלויי האלילות הוא: האלילות תולה את עיניה תמיד אל ההויה הנצחית העל-אלהית ומבקשת בה את סוד גורל העולם ואת סוד גאולת האדם.

יב. האמונה הישראלית

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית

על האידיאה היסודית, השרשית-הראשונה, של האמונה הישראלית לא נוכל לעמוד לא מתוך חקר שמות האלהים וכנוייו (יהוה, שדי, אל וכו') ולא מתוך חקר פעולות מסוימות (טבעיות או „דימוניות“) המיוחסות לאלהים במקרא והיכולות להראות, על יסוד השואה עם הדתות האליליות, כמושרשות בהויתו הראשונה של אלהי ישראל. האמונה הישראלית לא נבראה בחלל תרבותי ריק. היא נחלה בלי ספק נחלה תרבותית מן העולם האלילי, שבתוכו נתהוו שבטי ישראל. היא נחלה צורות, סמלים, אפני-בטוי, הרגשות, הערכות, נימוסים, אגדות וכו', וגם שמות ותארים. עלה בה בדרך הטבע גם משהו, שיש בו משום אבק „אלילות“. אבל אין יסוד לחשוב, שדוקא אבק-אלילות זה הוא מישותה הראשונה, מממותה העצמית. האין הוא יכול להיות גם שריד-נחלה מלפני התהוות אמונת יהוה? האין הוא יכול להיות גם קלפה בלבד, בלי קשר עם התוך העצמי? שמות מתנחלים מדור לדור. הם משתמרים גם בשעה שהמהות כבר נשתנתה תכלית שנוי. הם נטפלים גם לתוכן חדש לגמרי. מה היינו יכולים לדעת על מהות בל, אנו, רע, אפולון וכו' מתוך חקר השמות? בתארים, בנימוסים, באגדות וכו' יכולים להתערב שרידים נושנים, שאין בהם כלל וכלל כדי עדות על החדש והראשוני-באמת. על כבשונה של אמונה, שהלכה בנתיב כל כך מיוחד, אי אפשר לעמוד מתוך מחקרים כאלה. הנסיונות, שנעשו בכון זה, אינם אלא פרי שלטון השבלונה, העדר הבחנה באפיה היחיד והמיוחד של האמונה הישראלית.

אולם יש באמונה המקראית תופעות מופלאות, שמתוך חקרן ופענחתן עדותן מתבררת לנו האידיאה השרשית והראשונה האמתית של אמונה זו. את העדות על האידיאה היא אין אנו מוצאים בשם וכנוי זה או אחר בפסוקים אלו או אלו, באגדה פלונית או אלמונית אלא בכל גופי יצירותיה של האמונה המקראית. אנו עומדים עליה לא מתוך פרטים ארעיים ובודדים אלא מתוך חקר תופעותיה המונומנטליות: מתוך יחסה אל המיתוס האלילי, מתוך אופי הדמונולוגיה הישראלית והיהודית-המאוחרת,

מתוך מטבע אגדות המקרא על האלהים, מתוך השקפת האמונה הישראלית על החטא, מתוך יחסה אל הכשוף, מתוך אופי הפלא בסגנונו הישראלי, מתוך יחסה של האמונה המקראית אל הנחש ואל החלום, מתוך אופי הדרשה-באלהים הישראלית, מתוך חקר אפיים ותפקידם של הנביא והכהן בישראל, מתוך חקר ההשקפה המיוחדת במינה השלטת במקרא על הטומאה, מתוך חקר הפולחן, הקרבן והחג, וגם מתוך חקר חזון-אחרית-הימים בסגנונו הישראלי, מתוך מושג-התורה הישראלי ועוד ועוד. ההשוואה אל האלילות בכל הענינים האלה מגלה לנו, שהאמונה הישראלית שונה ממנה בעצם מהותה ושרשה, שהיא נבראה ב"מאמר" אחר, מיוחד לה. אידיאה יסודית, שרשית-ראשונית, מיוחדת נתגלמה בה, שרשית-ראשונית — מפני שאידיאה זו אינה רעיון מנוסח, אחד הרעיונות, שהביע מי שהוא מיוצרי האמונה המקראית, אלא טבועה היא בכל היותה של אמונה זו, והיא העושה את כל גלויי-יצירתה חטיבה יחידה ומיוחדת בכל היצירה הדתית של האדם. היא מסוג אותן האידיאות המתגלמות בסגנון-תרבות, הכופות על יוצריה של תרבות במשך דורות צלם ודמות. את האידיאה הזאת, מכיון שהיא טבועה בכל יצירותיה של האמונה הישראלית, עלינו לראות כרעיון-בראשית שלה, כל השאר הוא מבע וסמל או — שריד וקלפה.

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית היא הפכה המוחלט של האידיאה האלילית השרשית. מהותה של האלילות היא האידיאה, שהאלהות קבועה במסגרת הויה על-אלהית. מהות האמונה הישראלית היא האידיאה, שאין הויה על-אלהית, ואין חוק וגורל על-אלהיים. האלהות עליונה על כל, רצונה שולט בכל שלטון ללא גבול וצמצום. בינה ובין ההויה אין קשר טבעי (או טבעי-מגי). אין האלהות תלויה בחוקים נצחיים וכחות על-אלהיים הקובעים את גורלה במערכת היש. אין בשלטונו ובפעולת רצונו של האל כל צמצום מיתולוגי-מגי, או, בקצור: אלהי האמונה הישראלית הוא לא-מיתולוגי. אצל שום עם ושבת על פני כל האדמה, למקצה השמים ועד קצה השמים, אין אנו מוצאים אידיאה דתית כזאת. באידיאה זו מתבטא אפיה המיוחד של האמונה הישראלית, היא המפלה הפליה יסודית בינה ובין האלילות.

האידיאה הזאת לא נולדה בישראל כתורה מופשטת, פרי חקר מדעי-שכלי בסגנון יון או חקר הגיוני-מסתורי בסגנון הודו. השכל המסתכל והחוקר לא הגיע מעולם לידי אידיאה כזו, לא ביוון ולא בהודו.¹ היא היתה

1 עיון למעלה: „אפיה הכללי של האמונה הישראלית“.

חזון, צפיה אינטואיטיבית ראשונית. ולא עוד אלא שאידיאה זו אף לא הובעה במפורש במקרא ולא נתנסחה נסוח מפורש. המקרא מנסח ומטעים הטעמה מרובה את אחדות האלהים ואת עליונותו. אבל אינו מנסח את האידיאה היסודית הגנוזה באלה: את שלילת התפיסה המיתולוגית של האל והעולם. המקרא אינו מביע את דעתו במפורש על המיתוס, כמו שראינו למעלה. אלא שכל האמונה המקראית היא גבושה של האינטואיציה הדתית הראשונית החדשה הזאת, שראתה את העולם ראה לא-מיתולוגית, שצפתה באלהות מתוך אספקלריה לא-מיתולוגית. בטוי מושגי לא נתן לה. אבל היא יצרה לה סמלים. ראש-סמליה היה: חזון אל שליט, אדיר-מצוה, עליון על כל, אחד ואין עוד, קנא, אל, שרצונו הוא חוק עליון, אל קדוש ונערץ. והחזון הזה בקש במשך דורות לגבש ולבטא את עצמו בחיי האומה וביצירתה. האידיאה החדשה הפכה מפורש את הרגשת-העולם האלילית, ששלטה גם בישראל קודם לכן. היא לא היתה הגיון יחידי סגולה, שלמדוהו במשך הזמן לעם כולו; היא לא היתה תורה „אזוטריית“ נאצלה. היא נולדה בלבוש עממי, היא פעלה במעמקי נפש האומה וטבעה את כל ישותה במטבע חדש. כל היצירה הלאומית נעשתה לה ללבוש; אצבעה היה בכל. האידיאה הזאת נפתלה בישראל עם הרגשת-העולם המיתולוגית העתיקה-השרשית ויכלה לה. אולם מפני שהאידיאה הזאת לא נתפסה תפיסה עיונית-מושגית, מפני שלא נתנסחה נסוח מפורש ולא שמשה עיקר מופשט לבקורת שיטתית של האמונה והשקפת-העולם האלילית אלא פעלה במעמקי נפש האומה פעולת חזון-בראשית אינטו-איטיבי, לא יכלה להתגבר על כל סבל הירושה המיתולוגי ולבערו כולו. נשארו בספרות המקראית ובדת המקראית שרידי-מיתוס, שברים ושברי-שברים, זכר לעולם שתרב. בנדבכי הדת המקראית שוקעה פה ושם אבן או שבר אבן ממכתת-החורבן הזאת.

על כל אלה אנו רוצים לעמוד להלן.

1. מלחמות אלהים

אין מיתוס בישראל

באגדות המקרא אין אנו מוצאים את אגדת-היסוד האלילית: ספור על התהוות האל, לא היתה תיאוגוניה בישראל. אין ספור לא על התהוות האל מן החומר ולא על הולדת אל מאל. ועם זה נעדרו באגדות המקרא כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין ברשות האלהי

יחשמשפחה, ואין שום מוטיב הכרוך ביחשמשפחה זה. אין ספור על דורות אלים, על חלופי שלטון אלהי. אין לאל לא אב ולא בן ולא אח, המושרים כולם בהווה ובזרעה האלהיים. אין ברשות האל לא מיתה ולא תחיה. אין ברשותו חמדה, הזדוגות, פריה; אין פלוג מיני. אין ספורים על משתאות אלהים, שעשועי אלהים, תענוגות-אלהים. אין האל תלוי בחומר וכחותיו. אין רמז לשלטון גורל באלהים.

העדר היסוד המיתולוגי באמונה המקראית אינו נובע מטבע העמים השמיים, כמו שסבור היה רנן¹. לא גרמה עניות הדמיון השמי, נטית „המדבר“ למונותיאויזמוס לדת בלי גונים וסממנים מיתולוגיים. לא גרם „היצר“ המונותיאיסטי של האדם השמי. הנחת רנן, שלשמיים לא היתה מיתולוגיה מעולם ו„המדבר הוא מונותיאיסטי“, תלויה על בלימה. המדבר אינו „מונותיאיסטי“. ואף אילו היתה ההנחה נכונה, הרי אין בה כדי לבאר את התופעה הנודונה. שהרי שבטי ישראל נמצאו במשך הרבה דורות בתחום השפעתם של עמים (שגם הם היו שמיים או מעורבים), שהיתה להם דת מיתולוגית מפותחת. כנען, בבל, מצרים השפיעו השפעה תרבותית על ישראל, ואת רשמי השפעתן אנו מוצאים במקרא. אם קבלו השמיים בארץ כנען או בבבל את המיתוס, מפני מה לא יכלו הישראלים לקבלו מהם? ולא עוד אלא שאנו מוצאים במקרא אגדת-אלהים עשירה ומגוונת, אם גם שונה מן האלילית, וגם — שרידי דמויות מיתולוגיים. לא גרם איפוא כאן לא „יצר“ שמי טבעי ולא עניות מדברית.

כמו כן אין לבאר את התופעה ההיא כפרי דרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס; כפרי אמונה מדברית באל בודד, זועם וקנא, אל בלי משפחה². קודם כל: איה אנו מוצאים דרגה פרימיטיבית

1 רנן, Histoire générale, ע' 5 ואילך, ע' 7 ואילך.

2 עיין מייאר, israeliten, ע' 213 ואילך: יהוה הוא אלהי דרנה דתית קדומה, שאין בה עוד לא ספורי כריאה ולא הניונות דתיים, ולפיכך אין לו צורך לו בבת-זוג ולא בילד, לא אב ולא באם, אלא שוכן הוא בדר בהרהאש שלו" וכו'. (ממייאר מקבל הלשר, Geschichte, ע' 68). הקורא דברים כאלה יכול להאמין, שכלל הוא בתולדות הדת, שב-דרנה דתית קדומה" העמים מאמינים באלים בודדים, שאין להם כל יחש משפחה. אולם האמת אינה כן. אצל העמים הפרימיטיביים ביותר אנו מוצאים ספורי אגדה על דבר יחשי המשפחה של האלים והרוחות. מלבד זה הרי אין לחשוב את אמונת יהוה לדת של דרנה קדומה, כמבואר בפנים. בעקבות מייאר אומר ובר, Religionssoziologie, III, עמ' 241, שמיחוס תיאוגוני לא יכול להולד בישראל, מפני שליהוה לא היתה בת זוג ומפני שעבדוהו בלי פסילים. (עיין גם ע' 170 ואילך, מה שאינו מפריע לו לומר שם להלן, שנביאי הצפון לא התנדרו לפסילי יהוה). ועם זה הוא סבור, שיהוה (שלא

כזאת בעולם האלילי? ומלבד זה נשאלת השאלה: אחת היא מה היתה אמונת יהוה בראשיתה — בזמן מאוחר הרי לא היתה „פרימיטיבית“ כל עיקר, ומפני מה לא קלטה יסוד מיתולוגי בדרך הסינקרטיזמוס? את רשמי השפעתה של האגדה המיתולוגית העתיקה על ישראל הרי אנו מוצאים במקרא. „עבודת אלילים“ הרי היתה בישראל. ובכל זאת אין מדות מיתולוגיות באלהי המקרא. ברור, שדת זו היא לא לפני-מיתולוגית אלא על-מיתולוגית, לא-מיתולוגית, והיא יחידה ומיוחדת במינה.

וכן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי באגדת יהוה המקראית כפרי תפיסה שמיית-כללית (או שמיית-מערבית) של האלהות כמלך: האל-המלך, בנגוד לאל-הבעל (הקשור במקום מסוים), הולך בראש השבט ונלחם את מלחמותיו; הוא „איש-מלחמה“, בודד, בלי בת-זוג ומשפחה. בבחינה זו דומה יהוה כביכול לכמוש או לאשור³. כי גם מתוך השקפה זו אין לבאר, מפני מה לא קלטה אגדת יהוה יסוד מיתולוגי בדרך הסינקרטיזמוס. במושג האל-המלך אין נגוד לא למיתוס-המשפחה וכל שכן לא לתיאוגוניה. אנו למדים דבר זה ביחוד מתולדות האל אשור: תחת השפעת המיתולוגיה הבבלית חדל אשור להיות איש-מלחמה בודד, והוא נספח על הפנתיאון הבבלי. הוא מתמוז עם מרודך וממלא את תפקידיו. ואם בתיווג נתנה לו באופן „מלאכותי“⁴, הרי מקומו בסדר-דורות האלים ובפנתיאון של האלים המושלים נתיחד לו בדרך הטבעית של הסינקרטיזמוס והתיאור קרסיה. במה אפשר לבאר, שדוקא ליהוה „לא העזו“ גם עובדי האלילים בישראל בתקופת ה„סינקרטיזמוס“ לזווג בת-זוג⁵ ושדוקא עליו לא ספור מעולם שום ספור תיאוגוני ומיתולוגי?

היה ישראלי מראשיתו) היה תהלה אל טבעי (ע' 242) אלא שנתקבל בישראל כאל ברית (ע' 127 ואילך, בעקבות בודה), ולפיכך לא היו לו לא בת זוג ולא בנים (ע' 148). אב אל טבעי, שנעשה אל ברית, וכן אל הנעבר בלי פסילים הם חיוון מצוי, ואילו דת יהוה היא יחידה ומיוחדת בעולם באפיה הבלתי-מיתולוגי.

3 עיין: Sayce, The Rel. of Ancient Egypt and Babylonia (1902), ע' 345 ואילך, 370 ואילך. השוה בוודיס, Kyrios, III, בכמה מקומות; בובר, Kbnigtum, 47 ואילך, 4 דתית של יהוה.

4 בובר, שם, 65. אם האשרה של מנשה (מל"ב כ"א, ז) ומלכת השמים, שנוכרה בירמיה (ירמיהו י"ד, י"ז ואילך), נחשבו כדעת קצת, לזווג האל (עיין על שאלה זו בובר, שם, 65, הערה 7, 94, הערה 16), הרי יש כאן בכל אופן תופעות מאוחרות ובודדות. ירמיה אינו מוכיח את העם על אמונה אלילית זו. (ע"ד האמונה העממית בכלל עיין להלן בפרק מיוחד). — ולהויון, Geschichte, ע' 50, אומר, שעשתורת לא היתה מסוכנת לדת יהוה (בימי אליהו), מאחר שהיתה אלילה ולא יכלו לערבב אותה ביהוה. ואינו

שהעדר היסוד המיתולוגי באגדות יהוה הוא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, נמצאנו למדים ביחוד מן האגדות המקראיות על מלחמות האלהים. חקר אגדות אלה מלמד אותנו, שלא רק את יהוה מדמה לו המקרא דמוי לא-מיתולוגי אלא גם את הפמליה שלו ואפילו את „אויביו“. התמורה בתפיסת-העולם של תקופת המקרא היתה כל כך יסודית, שלא רק רשות-האלהות אלא גם הרשות-שכנגדה נתפסה תפיסה לא-מיתולוגית. לא רק אחות כחות אלהיים אין, אלא אין גם נגוד של כחות אלהיים. לא רק האלהות אינה ישות מיתולוגית אלא גם ה„דמוני“ אינו נתפס כישות מיתולוגית. זוהי ודאי תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה.

יהוה ואלהי הגויים

מלחמה קשה וארוכה נלחמה דת יהוה עד שכבשה את השלטון המוחלט בחיי העם הישראלי. המלחמה נמשכה מאות בשנים. היא היתה מכוונת גם כלפי האלילות הישראלית העתיקה, מלפני צמיחת אמונת יהוה, וגם נגד האלילות הנכרית, שהשפיעה על ישראל השפעה ידועה עד חורבן הבית הראשון. אלהי הדת החדשה צריך היה לכבוש את מקומם של ה„אלים“ הישראליים הקדמונים וצריך היה להלחם מלחמה תמידית עם בעל, עשתורת, מולך וכו', אלהי הגויים, שישאל ישבו בקרבם או הושפעו מהם. ולא עוד אלא שמלחמה זו שונה היתה באפיה מ„מלחמות אלהים“ הפורצות תמיד בשעה ששתי דתות מתנגשות זו בזו. כי באמונת יהוה היה מוטיב חדש ומיוחד: יהוה היה „אל קנא“, הוא דרש יחוד לעצמו. גם אם נניח, שאמונה זו היתה מתחלה רק מונולטרית ושהיה היה מתחלה רק אל לאומי — הרי דרש, שישאל, לפחות, יעבדו רק אותו ולא שום אל אחר. מכל מקום היתה זו דרישת הנביאים ומחברי ספרי-המקורות של התורה. וכמה מלכים בישראל ויהודה מלאו אתרי הדרשה הזאת והשימושו את האלילים ואת עובדיהם מישראל. אמונת יהוה לא המליכה איפוא אל חדש סתם, אלא אל, שעמד לדחות מפניו כל אל אחר. זו היתה, לפחות בתקופת

סריג, שהיתה „סכנה“ של זווג מיני בסגנון אלילי: אם ערכבו כאמת את יהוה נבע, הרי נכלל בזה בהכרח הוונע עם עשתורת. ולזה אין זכר. (על ה„סינקרטיזמוס“ הפרומה עוד נעמוד להלן: „האמונה העממית“, תולדות האלילות בישראל“). — השאלה, שאנו דנים בה כאן, היא בעצם לא שאלת האמונה העממית או שאלת עובדי האלילים בישראל אלא שאלת האמונה המקראית גופה: אם רעיון ה„מלכות“ הוא שגורם, הרי לא היה בזווג מיני כל פנם ברעיון זה ואף לא ברעיון המלך היתיר.

הנביאים, דת לוחמת במלוא מובן המלה. דוגמא למלחמה כזאת בעולם האילי אפשר למצוא במקצת במלחמתה של דת זרתושטרה (עד כמה שהיא ידועה לנו מספרי הזנד אנטסה) בדתות האחרות, וביחוד בדת ההודית הקדומה, שאלהיה נעשו לה רוחות הרע והטומאה, פמליה של אהורמיין, איש מלחמתו של אהורמיין.

אולם מופלא ונפלא הדבר, שכל המלחמה הזאת בין יהוה ובין האלים לא נתגבשה בשום אגדה מיתולוגית ולא השאירה שוב זכר מיתולוגי. יהוה אינו כובש את שלטונו במלחמה עם אי-אלים אלא עם אלים שהם. זהו סימן גדול.

על העובדה, שבכל ספורי „מלחמות האלהים“ שבמקרא אין אנו מוצאים ספור ע"ד מלחמה בין יהוה ובין מצוי אלהי איוה שהוא, כבר עמדנו למעלה. יהוה נלחם לעם ישראל, כובש לו ארץ, מנצח את אויביו. אויבי יהוה (שופ' ה', לא). אבל אין הוא נלחם עם אלהי הגויים, ולא שהאידיאה הזאת על-דבר מלחמת אל באל אינה מופיעה כלל במקרא. אדרבה, היא מופיעה, אבל בסגנון אפיני מאין כמותו: יהוה עושה „שפטים“ בפסילים, שהעמים עובדים להם, שובר וגודע אותם⁶. המקרא אינו חש בשום ישות אלהית-ממש הפועלת בתחום האלילות פעולה עצמאית, שהאלהים צריך לנצח אותה במלחמה. ה„שפטים“ הנעשים ב„אלילים“ אינם נצחון אלהי מצד עצמם, אלא באים בעצם להראות לעובדי האלילים, שהפסילים הבל הם ואין בהם מועיל, אף על פי שהללו מדומים אולי גם כנושאי כח מגי ידוע⁷.

כמו כן לא נשתקפה המלחמה עם האלילות והשאיפה להשליט את יהוה בעולם גם באגדות-בראשית המקראיות.

אין אגדה על כבוש השלטון האלהי על ידי נצחון יהוה על רשות אלהית (או דמונית) קדמונה בסגנון המיתוס האילי על מלחמת אלים צעירים בכחות אלהיים קדמונים. אין שום אגדה על תקופת בראשית, שבה נזכר אל מלהי הגויים, היינו: מאותם האלילים, שבעבודתם המקרא נלחם. את אלהי הגויים אין המקרא מדמה לו כרשות של שלטון אלהי בשום בחינה.

ולא זו בלבד אלא שגם באותן האגדות המספרות על מלחמת יהוה

6 עיון למעלה: „תקרא ואמונת האלים“, ע' 276—278. והשוה להלן ע"ד ראש השנה.

7 עיון למעלה, ע' 278.

עם חיות־אימים בימי קדם, ששיריהן נשתמרו לנו בספרים הפיוטיים שבמקרא, אין באמת ספור על מלחמת־שֶׁלֶטוֹן אלהית. בשירי האגדה על מלחמת יהוה ברהב, תנין, לויתן, נחש, ים, תהום מוצאים ברגיל את רשמי השפעתו של המיתוס הבבלי על מלחמת מרודך עם תיאמת בתקופת בראשית, מלחמה, שבה תפס מרודך את השלטון האלהי⁸. אין ספק, שיש כאן השפעה מיתולוגית. אלא שכתבי אוגרית (ראש שמרה) גלו לנו, שהשפעה באה ממקור כנעני. בכתבים אלה נזכרה מלחמת בעל בלֶתֶן בתן ברח" (לויתן, נחש ברח) „בתן עקלתן" (נחש עקלתון), ובים ונהר, שהוא מטריד אותם ממלכותם⁹. המגע בין האגדה המקראית ובין אגדה זו היא חלק מן הנחלה התרבותית, שירשו שבטי ישראל מכנען בתקופה שלפני צמיחת האמונה הישראלית. אולם בישראל נשתנתה מהותה תכלית שנוי.

מתוך האגדה הכנענית נראה קודם כל, שהנחת גונקל וחבריו, שאגדות רהב, תנין וכי' הן מאגדות־בראשית הישראליות, אינה מבוססת. האגדה הכנענית אינה קובעת, כנראה, את המלחמה בתקופת בריאת העולם. וגם האגדה המקראית אינה רומזת, שהמלחמה היתה לפני בריאת העולם, כמו במיתוס הבבלי. המלחמה היתה ב"ימי קדם", והיא רק נסמכה למעשה בראשית, ובאיוב כ"ו היא נזכרת בפירוש אחרי בריאת העולם. לא היה איפוא באגדות־רהב מוטיב של מלחמת־שלטון אלהית בסגנון הבבלי.

אולם אין אנו מוצאים בהן גם מוטיב של מלחמת־שלטון בסגנון כנעני. באגדה הכנענית בעל נלחם על שלטונו ומקומו בין האלים. האגדה הזאת מקבילה לאגדה על מלחמתו עם האל מת, על מותו ותחיתו. האלים

8 עיין ע"ד רהב: יש' נ"א, ט; תה' פ"ט, יא; איוב ט', יג; כ"ו, יב; תנין: יש' נ"א, ט; כ"ו, א; השוה איוב ז', יב; תנינים: תה' ע"ה, יג—יד; לויתן: תה' ע"ד, יג—יד; יש' כ"ו, א; נחש: איוב כ"ו, יג; יש' כ"ו, א. בתה' ק"ד ו—ט אנו מוצאים רמז ל"נערת" אלהים בים ולמנוסתו מפני רעמו. אלהים פורר אותו בעזו (תה' ע"ה, יג), סגר אותו ב, ברית ודלתים" (איוב ל"ח, י), רנע אותו בכחו (שם כ"ו, יב) ושם עליו „משמר" (שם ז', יב). בקצת מן המקראות האלה אנו מוצאים חזון על מלחמות עם תנין, נחש, לויתן באחרית הימים. על הביאור המיתולוגי של המקראות האלה עיין: גונקל, Schöpfung, במקומות שונים; הנ"ל, ביאורו לבראשית (בפרקי הבריאה); צימרו, אצל גונקל, Schöpfung, וגם KAT, ע' 506 ואילך; ירמייאס, A.T.A.O., ע' 58 ואילך; בוסה־גרסמן, Psalmenstudien, מובינקל, Rel. d. Jud., ע' 516 ואילך; מוטיבנקל, הערה 12, II, ע' 45 ואילך ובכמה מקומות (השוה: „המקרא ואמונת האלים", הערה 12).

מעודדים אותו ועוזרים לו במלחמה. הלוי־ת־הדרקון הוא, כנראה, סכנה לעולם האלים. זוהי מלחמה בין כחות אלהיים ממש. ואילו באגדה המקראית אין כל רמז, שהמלחמה ברהב, תנין וכי' היא ראשית שלטון יהוה¹⁰. המלחמה היא רק אחד ממפעליו בימי קדם, ולא זו בלבד אלא שהאגדה המקראית אינה מדמה לה את נחש, תנין, לויתן, ים (ובודאי גם לא את רהב) כהויות קדמונות, „אלהיות", שיש להן שורש עצמאי בהווה הנצחית. כולם נזכרו כבר יותיו של אלהים וכמשועבדים לו. אלהים ברא את התנינים (בר' א', כא), תנינים ו„כל תהמות" יהללהו (תה' קמ"ח, ז). נחש־היבשה הקדמוני הוא חיה מחיות השדה (בר' ג', א), ונחש־הים נשמע ליהוה (עמ' ט', ג). את לויתן יצר אלהים (תה' ק"ד, כו), וכן את בהמות, רעו באגדה המאוחרת (איוב מ', טו ואילך)¹¹. באותם הספרים והפרקים, שנזכרה בהם אגדת רהב, יהוה מופיע כיוצר הכל. האגדה המקראית אינה תופסת איפוא את המלחמה כמלחמה בין כחות אלהיים קדמונים הנלחמים זה עם זה על השלטון בעולם, אלא כמלחמה בין האלים ובין בריותיו, שמרדו בו והסתערו על עולמו להחריבו. ומעין דוגמא למרד כזה הוא מרד ה„נחש" בבר' ג' או מנימת האדם לעלות השמימה בבר' י"א. האידיאה הזאת ע"ד מרד באל היוצר היא גם יסוד כל האגדה המאוחרת על המלאכים־הנפילים והשטן (עיין בסמוך). ואמנם, במקום „תנין", היחיד והמיוחד, מופיעים באגדה המקראית גם „תנינים" (תה' ע"ד, ג), וה„לויתן" נתן למאכל לעם (שם, יד).

באגדה הכנענית (או הבבלית) חלה איפוא על אדמת ישראל תמורה עמוקה. „אויבי" האלהים נהפכו מהויות מיתולוגיות, מושרשות בהויה קדמונה, דומות לאלהות במהותן ושואפות לשלטון־עולם כמותה, לבריאות אלהים המתקוממות נגדו. התמורה הזאת אינה פרט בודד. היא מושרשת בתפיסה המיוחדת, שתפסה האמונה הישראלית את ההויה ה„דמונית" בכלל.

אלים ורוחות רעות

מן התופעות המופלאות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שלא האלים הכנענים־הישראלים הקדמונים ולא אלהי הגויים,

10 השוה בפרק זה להלן ע"ד ראש השנה.

11 בהמות ולויתו הם בריות אלהים, זכר ונקבה, שא־הים הפריד ביניהם או יפריד ביניהם לעתיד לבוא (עיין ס' חנוך הכושי ס', ז ואילך; עזרא הרביעי ו', מט ואילך; חזון ברוך הסורי כ"ט, ד). וכן גם באגדה התלמודית. — בספור יונה הרגה, שגם היא אולי דמות מרמויות „התנין" הקדמון, נשטעת ליהוה.

שישראל עבדו להם בימי בית ראשון, לא נהפכו בישראל לרוחות רעות.

הדעה הרווחת בין החוקרים היא, שאלהי הגוים נהפכו בישראל למלאכים הממונים על חזיונות הטבע, לשרים הממונים על הגוים, וביחוד — לשרים ורוחות רעות. השקפתו של ישעיה השני שהאלים אינם קיימים, לא נצחה. האמונה בהם נשארה חיה בנפש העם, ואמונה זו צמחה האמונה במלאכים ובשטן ורוחותיו. למלאכים נתן השלטון על חזיונות הטבע, היינו בעצם: תפקיד אלהי הטבע. אלהי הגוים נעשו „שרים”, והשלטון על העמים נתן להם. מלבד זה נולדה על קרקע האלילות העתיקה האמונה בשרים ורוחות האויבים לאלהים, שהביאה בימי בית שני כמעט לידי אמונה דואליסטית¹².

אולם הדעה הזאת גם היא אינה אלא פרי התפיסה השבלונית של תולדות האמונה הישראלית, המתעלמת מאפיה המיוחד.

כלל גדול הוא בתולדות הדתות, שאלהי דת, שנדחתה מפני חברתה, משתמרים באמונה העממית, אם גם בצורה חדשה. אבל איה אנו מוצאים בעולם האילי דוגמא לכך, שאלים יהפכו ל„מלאכים”? אלים ישנים נהפכים ל„אבות”, וקני הפנתיאון, שאינם תופסים מקום בפולחן, וזכר להם רק בסדרהדורות של האלים. יש שהם נדחים ונעשים אלהי־שבת־זמ־שפחה רק בסדרהדורות של האלים. ויש שהם נעשים רוחות רעות קטנים, הבטלים בפני עדת אלהי המדינה. ויש שהם נעשים רוחות רעות הנלחמים באלהי הדת החדשה ותופסים מקום בכשוף המזיק. אבל אין שום דוגמא לכך, שאלים ירדו למדרגת „מלאכים”, היינו, שיחשבו שליחים ומלאי מקום של אלים אחרים. וביחוד — שינתנו בידיהם התפקידים של האלים הגדולים (תפקידי אלהי השמש, הירח וכו'), על מנת שימלאו אותם כ„שליחים”. האלילות יודעת „מלאכים”. יש לאלים הגדולים שליחים ומשרתים: שומרים, אמנים, שרי אופים, שרי משקים, סופרים וכו'. אבל תפקידים אלה אינם מתמלאים על ידי אלים־יורדים אלא על ידי אלים מיוחדים, שאומנותם בכך. מעולם לא נעשה פנתיאון ישן קהל „מלאכים” הממונה על כל תופעות הטבע.

אם אמונת־המלאכים הישראלית מושרשת באמונת האלים הקדומה, הרי מוכיחה לנו התמורה הזאת עצמה באיזו מדה היתה השקפת־העולם של

עם ישראל מונות־אי־כסית בעצם יסודה: האלים חדלו להיות אלים ונעשו שליחים ועושי דברו של האחד.

ולא עוד אלא שאמונת המלאכים פלטה בכל אופן את יסוד־המיתוס האילי: לא נשתמרו דמויות־אלים מיתולוגיות מסוימות, דמויות, שאנו יכולים לזהות אותן עם אלים מיתולוגיים מסוימים. אמנם, באמונת המלאכים דבק אבק־מיתוס. המלאכים נקראים „בני אלהים” או „בני אלים”. על „בני האלהים” מסופר בבר' ו', א—ד, שבאו אל בנות האדם והולידו את ה„נפילים”. אבל מדברים אלה ודומים אלה אנו למדים רק זאת, ששרידי דמיונות מיתולוגיים עתיקים נשתקעו באגדות־המלאכים הישראליות. אבל אין בין המלאכים דמויות מסוימות באפן המיתולוגי, שיוורו על קשר עם האלים ותולדותיהן המיתולוגיות. המלאכים הם במקרא בכלל עדיין בני בלי אישיות. הם עדיין רק „מלאכים”, „מחנה אלהים”, שליחים ועושי דברו של אלהים, ובתקופה עתיקה ביותר — גם דמויות אלהים, צורות הופעתו. ולא רק קבע מיתולוגי אישי אין בהם אלא אין בהם גם פלוג מיני — הפלוג היסודי, שמפלג המיתוס בהויה האלהית. אמונת המלאכים היא איפוא חדשה בעצם מהותה ושרשה: היא יצירת המונות־איזמוס ולא גלגול אמונה פוליתאיסטית.

הראיה הברורה ביותר לכך היא העובדה, שהמלאכים לא נחלו שום שם מאמונת האלים, לא שם משמות האלים, שישראל עבדו להם לפני התהוות אמונת יהוה, ולא שם משמות אלהי הגוים, שעבדו להם בימי בית ראשון. כמה שמות משמות גבורי האגדה העתיקה נשתקעו במקרא עם שנתרוקנו מתכנם או עם שנשתנה תכנם שנוי יסודי. כגון: אל, אל שדי, אל עליון ועוד. או: תרת, נמרוד וכו'. אבל לא נתנו שמות אלים קדמונים או מאוחרים למלאכים. המלאכים אין להם שמות כלל במקורות העתיקים, ובזמן מאוחר נתנו להם שמות מיוחדים (מיכאל, גבריאל וכו'). אבל אין שמות המחברים אותם עם הפנתיאון האילי.

עוד יותר מופלאה ומאלפת היא התגלמותה של אמונת השדים והרוחות הרעות באגדה המקראית.

מופלאה ומאלפת היא העובדה, שהשדים והרוחות אינם מסמלים באמונה הישראלית רשות מיוחדת ועצמאית של סומאה האויבת לאלהים. לעובדה זו יש להסמיק את העובדה האחרת, שהאלילים הקדמונים המאוחרים לא נהפכו בישראל לשדים ורוחות רעות. גם הדמונולוגיה הישראלית אינה גלגולה של אמונה מיתולוגית. והראיה: בין שמות

12 עיין שטדה, Geschichte, II, 221 ואילך; סמית, Religion, 120; סונטנומרי, Incantation, 70 ואילך; סובינקל, Psalmenstudien, II, 51 ואילך; בוסה־נרססו, Rel. d. Jud., 320 ואילך; Langdon, MAR: Semitic, 376 ואילך. וכו' אחרים.

הרוחות הרעות אין אנו מוצאים אף שם אחד משמות אלהי הגויים. במקרא אנו מוצאים שני סוגים של רוחות: מלאכים רעים (ושדים או שעירים).

לפי תפיסת המקרא הרע הוא פעולת יהוה עצמו או פעולת מלאכיו. אנו מוצאים במקרא כמה וכמה כנויים לכחות רעים או למצויים הגורמים רע, שאפשר לתפוס אותם כשמות פרטיים של מזיקים: גנף, משחית (שמ' י"ב, יג, כג), קטב מרירי (דב' ל"ב, כד), רשף (שם; חב' ג', ה) ועוד ועוד. אבל הכחות המזיקים האלה אינם מדומים ככחות הנלחמים באל אלא: כמלאכים רעים (השוה תה' ע"ה, מט) המופיעים בין בני ליטו והפועלים בשליחותו. גם השטן המשטין ומביא צרה וחליים על האדם מופיע בין "בני האלהים" ופועל בשליחות אלהים (איוב א' ו—ב', ז).

מלבד מלאכי חבלה אלה אנו מוצאים במקרא סוג של רוחות טומאה ממש הנקראים בשם שדים או שעירים. הרוחות האלה מדומות כרוחות השדה (ויק' י"ז, ה, ז), החרבות (יש' י"ג, כא; ל"ד, יד) או המדבר (ויק' ט"ז, כב). שנים מהם נזכרו בשם: לילית (יש', שם) ועזאזל (ויק' ט"ז, ח ואילך). אבל הרוחות האלה אינן מדומות במקרא כסמלי כחות הרע. העם היה זובח לשעירים על פני השדה, וכנראה דמה אותם כרוחות קטנים, שיכולים אף להביא טובה. מכל מקום אין המקרא מיחס להם שום פעולה. כל שכן שאין הם תופסים במקרא אותו המקום, שהרוחות הרעות תופסות באמונות האליליות: הם אינם מקור רעה, "אהורמיני", גורמי מחלה ומות, שונאי אדם ואל. השעירים הם מיני ג'ין ערביים, סוג אחד בלי הבדלי-פרצוף אישיים, וכג'ין הערביים אינם, בעצם, מצויים "אלהיים". הם "מרקדים" בחרבות או במדבר יחד עם תיות הבר ועופות הלילה. הם קרובים איפוא לסוג בעלי החי, ודמותם דמות תישים. המקרא אינו מיחס להם שום תפקיד בחיי הטבע והאדם. (ע"ד מושג הטומאה במקרא עיין להלן: "הפולחן"). מהו היחס שבין מלאכי החבלה והשעירים ובין אלהי הגויים?

בשם "רשף" נשאר אולי זכר לפנתאון הישראלי הקדמון, מאחר שרשף הוא שם אל ארמי וכנעני. אבל בלי ספק יש כאן זכר לשוני ולא מיתולוגי, מאחר שהמלה רשף נשתמרה כשם עצם כללי בלשון העברית הפיוטית (איוב ה', ז; שה"ש ח', ו ועוד). במקרא לא נזכר רשף כשם אל. מכל מקום כל מלאכי החבלה, ורשף בכללם, אינם רשות של כחות המתנגדים לאל, כאמור, אלא הם מלאכיו ושליחיו, וכל מה שאמרנו למעלה על המלאכים בכלל מתיחס גם אליהם.

ולעומת זה מדומים השדים והשעירים במקרא כרשות נגודית

בבחינה ידועה לרשות האל: הם שייכים לרשות "הטומאה"; משכנם מחוץ לישוב. בשמות "שדים" ו"לילית" נשתמר גם זכר לאלילות עתיקה, מאחר שהשמות האלה מקורם בבלי. אין ספק, שהשדים תפסו מקום מיוחד באמונה העברית-העתיקה, שלפני התהוות אמונת יהוה, ליד האלים. שכן אנו מוצאים, שגם בבבל השדים הם מין מיוחד של הויות דמוניות, נבדל מן האלים. אבל יש להניח, שגם האלים הקדמונים נבלעו בהם. ועם זה אנו רואים מה היה טיב התמורה הזאת: האלים לא נהפכו לרוחות רעות הנלחמות ביהוה אלא לצללים בלי כל פעולה. את רהב, תנין, גחש, לויתן, המופיעים כנלחמים ביהוה, אין אנו מוצאים כאן. הדמויות נטשטשו ונעלמו. כל עולם האלים הקדמון נהפך ל"שעירים" מרקדים המתלוננים עם חיות הבר. ניטל מהם כל כח אלהי וגם דמוני. התפקידים הדמוניים נתנו למלאכי יהוה¹⁸.

זו היתה איפוא שורת ההתפתחות המיוחדת במינה של האמונה העתיקה בישראל: הכחות האלהיים הקדמונים (רהב, תנין וכד') הנלחמים באלהים ירדו למדרגת בריות-אימים; האלים הקדמונים נהפכו לצללי תהו בלי כל פעולה. לא נשאר מקום לשום כח אלהי-אהורמיני הנלחם באל האחד. גם מן ה"דמוני" ניטל אפיו המיתולוגי. את המסקנה הזאת מאשרת גם התפתחותה של הדמונולוגיה היהודית המאוחרת.

האופי המיוחד של הדמונולוגיה היהודית

בימי בית שני התחילה אמונת השדים (והמלאכים) תופסת מקום חשוב יותר ויותר בדת היהודית. אמונה זו בצורתה הקדומה נתגבשה בספרות החיצונית. השטן נעשה ראש למחנה של רוחות רעות, שניתן להן השלטון בעולם. המלאכים הרעים חדלו להיות בני הפמליה של מעלה ונעשו בני לוויה לשטן. השטן והשדים הם כמין מלכות בפני עצמה הנלחמת באלהים. בין החוקרים רווחת הדעה, ששדים אלה הם גלגולם של האלילים, שישראל היו עובדים להם בימי בית ראשון ושעבודתם נדחתה עם נצחון המונותי-איזמוס בישראל.

¹⁸ ולפי זה יש להבין אותם המקראות המעטים, שבהם נאמר, שאֵלֵהי הגויים הם "שדים": לא שהם "רוחות רעות", אלא שהם רוחות לאֵלֵהיִים, בלי כל תפקיד "אלהי" או "דמוני", צללים, "מתים", שאין בהם כח.

היש קשר בין אמונת השדים המאוחרת ובין אמונת האלים?
מאלפת מאין כמותה העובדה, שגם בין שמות השדים והרוחות של ימי בית שני אין אנו מוצאים אף שם אחד לא משמות האלים הישראלים הקדמונים ולא משמות אלהי הגויים, שישראל עבדו להם ושהמקרא נלחם בעבודתם. אין כאן לא בעל ולא עשתורת, לא כמוש ולא מלך, לא דגון, לא בל, לא נבו, לא תמוז וכי' וכי'. כמו כן אין כאן לא נרגל ולא ארשכיגל, אלהי השאול הבבליים, ולא מי שהוא מבני לזיתם. כמו כן אין כאן לא רהב ולא תנין ולא לזיתן ולא נחש בריח או נחש עקלתון¹⁴. השדים

14 עיין רשימות שמות המלאכים והנפילים בס' הנוד הכוזב ו' ואילך; ס"ט ועוד. קוהו במאמרו על ס' הנוד, עיין: ZAW 1921, ע' 241 ואילך, מתאמץ לנלות באחדים מן השמות האלה את השמות האליליים של שבעת כוכבי הלכת (ע' 247 ואילך). אבל הצירופים, שהוא משתמש בהם, הם דחוקים מאד. ואין כל זה יוצא מכלל השערה. ומלבד זה אין צירוף זה של כוכבי הלכת מושג מקראי, ומכל מקום יש כאן איפוא השפעה מאוחרת. השמות נמסרו לנו בספרי הנוד בסירוסים רבים. אבל יש לשער, שאילו היו כאן שמות האלילים המצויים במקרא, לא היו מסתרכים כל כך. — לשטן נתנו בספרות ההיצונית ובאגדה התלמודית שמות שונים: משטמה, בלעל, סמאל, אשמדאי, עזאזל. אבל לא נתנו לו שם משמות האלים, שנזכרו במקרא. סמאל הוא אולי השם שמאל, שם אל צפוני, שהחרנים הכשדיים עבדו לו, עיין: הברסון, Ssabier, ח"א, ע' 217—221, 297; ח"ב, ע' 24 ואילך; Brandt, Mandäische Religion, ע' 177; Beer אצל קויטש, Pseudepigraphen, ע' 239. אבל השפעה זו היא בכל אופן מאוחרת. (שמאל"ל לא נזכר במקרא). חשם אשמדאי נזכר בס' טוביה (ג', ת, יז). אבל גם הוא בכל אופן פרי השפעה פרסית מאוחרת (אשמדאי של האגדה היהודית שונה עם זה תכלית שנוי מאהרמן הפרסי). בכלל יש להטעים, שדוקא בזמן מאוחר (בסוף בית שני ובתקופה התלמודית) האלילות מתחילה להשפיע בספקת על הדמונולוגיה היהודית, וזו היא השפעה הבאה מתוך המגע עם האלילות בארצות הגולה אחר תקופת "עבודת האלילים" בישראל. דוקא בדמונולוגיה התלמודית יש יסוד פרסי מובהק. וכן אנו מוצאים יסודות בבליים, מנדעיים, יוניים בדמונולוגיה הסינקרטיסטית, שהיתה רווחת גם בין יהודי בבל, כמו שנראה מן הכתובות שפרסם מונטנומרי, Incantation. מצד שני אנו מוצאים שמות אלילים מקראיים דוקא בין שמות מלאכים ושדים מיזמן מאוחר ביותר, עיין שוב, Vocabulaire: כמשו, נבואל ועוד. ההשפעה היא, כמובן, ספרותית בלבד. מכל זה ברור, שדוקא בתקופת "עבודת האלילים" לא השפיעה האלילות הנכריה על דמיון העם. — בסתיא י"ב, כד—כו; מרקוס ג', ככ—כו; לוקס י"א, מו—יט נקרא שר השדים, "בעל זבול". אבל לא מסתבר, שיש שייכות בין שם זה ובין הבעל שבמקרא. "בעל זבול" הוא השטן, ובדמות השטן אין שום שרטוט מדמיון של הבעל (שבמקרא לא נקרא כלל בשם "בעל זבול"). את מקור הכנוי הזה לשטן לא נוכל לדעת, אולי על שום היותו שליט, לפי אגדה בלתי ידועה לנו, במקום הנקרא זבול (שהוא שם אחר הרקיעים). ואולי יש כאן השפעה מאוחרת של האלילות הסורית, כמו בשם סמאל. מכל מקום אין כאן השפעה, שבאה מן האמונה העממית זעתיקה בבעל.

בני היבשה ולא ילידי המים. זהו לא דבר ריק. העדר השמות אינו אלא בטוי להעדר קשר פנימי בין הדמונולוגיה היהודית ובין אמונת האלים. השדים אינם אלים, שנחפכו לאויבי אלהים, או כחות דמוניים עתיקים. אמונת השדים המאוחרת נתרונה מסביב לאידיאה מיוחדת במינה, שיש בה כדי ללמד על יחוד-אפיה של האמונה הישראלית כולה.

הדמונולוגיה היהודית לא נאחזה לא בשרידי המיתוס הכנעני-הישראלי הקדום ולא באלילות של ימי בית ראשון אלא נשתרשה ונסתרכה מסביב לדמות השטן המקראית, לאגדת הנחש ולאגדת הנפילים.

האידיאה היסודית המיוחדת שלה היא: השדים והרוחות הרעות הם לא פרי רע קדמוני, "אלהי", אהורמיני, אלא נולדו מן החטא. סימן וסמל גדול הוא, שנחשיה-יבשה דוקא (נחש גן העדן) משמש לדמונולוגיה זו דמות מרכזית. נחש היבשה נחשב לבוש לשטן, ולא נחשיהים, תנין הים, או רהב, חית הים של המיתוס הישראלי הקדמון. באגדה המקראית ירדו רהב ותנין למדרגת בריות-אימים, סמלי כחות כבירים, שהסתערו על יצירת אלהים ושדוכאו על ידי האלהיוצר. אבל עדיין הם באגדה זו כחות האל נלחם בהם. אולם האידיאה היסודית של האמונה המקראית לא יכלה לסבול במחיצתה את הרעיון, שיש בעולם איזה כח שהוא, שהאל אינו יכול להתגבר עליו ושמשמש מפני זה מקור תמידי של הרע. כי ברעיון זה יש משום הודאה ברבוי כחות-הויה קדמונים-אלהיים, בסגנון האלילות. ולפיכך בקשה אמונת יהוה בכח חזונה היסודי לאחז את הרע לא ברשות כחות ההויה אלא — בממד המוסרי, היינו; בחטא. נחשיהגן אינו "איש מלחמה" ליהוה. הוא חיה מחיות השדה. דמות גי'ן ערבי מציצה מתוך אגדת הנחש, מאחר שהנחש נחשב לבעל חי דמוני אצל הערבים (כמו גם אצל עמים רבים אחרים). אבל הנחש ממלא באגדה זו תפקיד של מסית לחטא ולמרד במצוות אלהים, ולפיכך נעשה דוקא הוא דמות מרכזית בדמונולוגיה המאוחרת¹⁵. וגם השטן נעשה ראש הרוחות הרעות, לא מפני

15 ירמייאס סבור, שהנחש הזה הוא רעו של התנין ושהתהפכות התנין הקדמוני נחש באגדת הנזכרונה בתמורה הכללית של הרקע הקוסמי באגדה זו כלפי הפשטות (ATAO, ע' 94). אבל אף על פי שנכון הדבר, שהנחש והתנין כרוכים יחד כסימבוליקה המורחית, הרי ברור, שיש כאן יותר מאשר תמורה לצד הפשטות. הנחש המקראי אינו מסמל שום כח פיסי קדמון, ואינו מופיע בכלל כנבור מלחמה. הוא, "ערום" ומסית. סמל הנחש שונה איפוא מסמל התנין תכלית שנוי. הנגוד לאלהים מופיע כאן בשטח אחר לגמרי, בשטח המוסרי ורק בשטח זה הנגוד הוא מתמיד וקיים. מסל-התנין הוא

שהוא מסמל איזה כח־הויה רע, אלא מפני שהוא ממלא כבר במקרא תפקיד של מסית (לא רק של משטין). גם הוא אינו איש מלחמה ליהוה, אלא הוא „מלאך“, מ־בני האלהים. הדמונולוגיה המאוחרת מתבררת אותו עם הנפילים, המלאכים הנופלים, והוא נחשב „ראשון להוטאים“¹⁶. אנשי צבאו הם המלאכים, שחטאו בבנות האדם, או בני המלאכים ההם, שנולדו מן החטא. הם הם המסיתים את האדם לחטוא, הם שהדיחו אותו לעבוד לפסילים או לעבוד להם עצמם, לנחש ולכשף וכו', הם מקור כל הרע. עד כמה שרוחות רעות אלה נחשבות לא רק למסיתות לאלילות אלא לאלילים נעבדים, אין לראות אותן איפוא כגלגולי אלים קדמוניים אלא כסמלי חטא האדם המורד באלהים ועובד ליצוריו.

בשכבת הספורים הקדומה על דבר הרוחות הרעות האלה (בספרים החיצוניים) אין אנו מוצאים שום ציור על דבר פילוג מיני ביניהן. הזנות, שממנה נולדו, אינה זנות בין שדים ושדות אלא זנות המלאכים עם בנות האדם; החטא הוא — התערבות מלאכים קדושים בבנות תמותה. (רק בזמן מאוחר נעשתה לילית, הנזכרת כבר במקרא, מלכת השדים). לא נשתקפה איפוא גם כאן ההפרדה האלילית היסודית בין יסוד־זכרות ויסוד־נקבות בעולם האלהי הדמוני. בין מצויים אלה ובין אלהי הגויים אין איפוא ממילא כל קשר.

עולם הרוחות הרעות של היהדות נברא איפוא מכחו של החטא, אבל אין לו שורש בהויה קדמונית אויבת לאלהים. אין כאן לא תיאמת וקיננו של הבבלים ולא סת או אפופיס של המצרים ולא רוחא וצבאה של המנדעים וכו' וכו'. אין כאן מצויים, שכח בהם לעשות מלחמה עם האלהים ולנסות לכבוש את שלטון העולם. הם רק מסיתים את האדם לחטוא ומביאים על ידי זה רעה לעולם.

תפיסה זו עצמה של ה„דמוני“ אנו מוצאים גם באמונה בשרי הגויים¹⁷.

אלילי, סמל־הנחש הוא ישראלי. למרות הקרבה החיצונית יש כאן פירוד נוסף ויורד עד התהום. — כהתאם לתורה היסודית, שבאה באגדת־התנין המקראית, יש להבין גם את החזונות האסכטולוגיים, שבהם ה„תנין“ מופיע. גם ב„חזון יוחנן“ שבברית החדשה אין מלחמת־דרקונים ממש בסגנון־אלילי, כמו שדרשו גונקל וסיעתו. על כל זה נעמוד כשנגיע לפרשת האסכטולוגיה המאוחרת.

16 הראשונה ליוחנן נ/ה. השקפת־יסוד זו שלטת גם בספרות הנוצרית הקדומה, ומפני זה אין למצוא גם כאן „דואליזמוס“ אמתי, כמו שרמו חוקרים רבים.

17 עיין: רנ' י/ יג—כא; י"ב, א; אול' גם תח' נ"ח, ב; פ"ב, א ואילך; דב'

גם את שרי הגויים חושבים ברגיל לגלגולים של אלים: הם אלהי הגויים, שנהפכו לאויבי יהוה הנלחמים בו ובעמו. אבל גם השקפה זו אין לה יסוד. קודם כל: גם בין שמות השרים אין אנו מוצאים שום שם משמות האלים הקדמונים והמאוחרים, שנזכרו או נרמזו במקרא¹⁸. מלבד זה גם השרים האלה תפקידם ומותם שונים לגמרי מאלה של אלהי הגויים. ולהלן: גם בדמויות אלה אין כל שרטוט מיתולוגי, שיראה על מוצאן האלילי. גם כאן חסרה ההפרדה המינית. השרים אינם מושלים, אינם בעלי רשות מיוחדת אויבת לאלהים. הם מלאכים השוכנים במחיצת אלהים, ותפקידם ללמד סגוריה על העמים ולעזור להם. האמונה הזאת כשהיא לעצמה היא אחת מצורות תורת המלאכים המאוחרת, שנבעה מן הצורך להרבות מתוכים בין האלהים ובין העולם. מקורה מונותאיסטי בהחלט. ואם המלאכים־השרים מדומים גם כאויבי־אלהים, אין זה אלא סמול הנגוד בין ישראל ובין הגויים. לא נגוד של כחות אלהיים־קדמונים, אלא נגוד חברותי־דתי. ולא עוד אלא שהשרים נחשבים אף הם לחוטאים: הם השתמשו לרעה בשלטון, שנתן להם, והרעו לישראל יותר משהתיר להם אלהים, ולפיכך יענשו ביום הדין¹⁹. גם כאן מופיעים איפוא החטא והמרד כשורש ה„דמוני“.

התפיסה הזאת של ה„דמוני“ היא יצירה חדשה ומקורית, סגנון חדש בהחלט.

אין מלחמת אלים בישראל

על יסוד כל המבורר רשאים אנו לומר: האמונה המקראית אינה יודעת שום גיגנטומכיה או תיאומכיה (מלחמת אלים) במובן אלילי: האל אינו נלחם עם שום כח אלהי או דמוני קדמון על השלטון. אגדות קדומות המושרשות במיתוס על מלחמות אלים שנו את מהותן על קרקע האמונה המקראית שנוי יסודי. ולא עוד אלא שגם המלחמה הדתית הגדולה עם האלילות והנצחון הפנימי עליה לא נתגבשו בשום אגדה על מלחמת־שלטון אלהית. אין מלחמה עם אלים. הדמונולוגיה הישראלית גם

17ב, ח לפי השבעים; בו סירא י"ג, יו; ס' חנוד הכושי פ"ט, נט ואילך; צ', כא ואילך; תרנום ירושלמי כב' י"א, ז ואילך; צואת נפתלי, הנוסחא העברית, וכן המסכייה בפרקי רבי אליעזר כ"ד (עיין ילקוט, תהלים ט"ו); סוכה כ"ט, ע"א; ב"ר ג"ו; שמ"ר כ"א; ויק"ר כ"ט; סוף שהש"ר ועוד.

18 השמות הם: מיכאל, עוזא, מצרים, קל, כמאל וכו'.

19 עיין ביחוד ס' חנוד פ"ט, נט ואילך; צ', כא ואילך.

היא יש לה שורש מיוחד, לא־מיתולוגי. אין האמונה הישראלית יודעת כח דמוני, אהורמיני, במוננה של האלילות. העובדות ההיסטוריות האלה מעידות עדות חשובה מאין כמותה על טיב האידיאה היסודית של האמונה הישראלית. העדר האמונה בדמוני־אלילי קשור קשר פנימי בהעדר אגדה תיאוגונית.

כי זאת היא כוונתן הפנימית של האגדות האליליות על הגיגנטור־מכיה לכל צורותיה, היינו — על מלחמת האלים הטובים והרעים, או על נצחון האל הצעיר על התוהו־ורבחה, שממנו נולד, או על מעבר השלטון מידי דור־אלים קדמון לידי דור־אלים צעיר: הכחות האלהיים זרועים בהויה העל־אלהית, הקודמת להם והעליונה עליהם, בהויה זו הם מושרשים כולם, ולפיכך אינם תלויים בישותם זה בזה; השלטון בעולם תלוי בהתגלמות הכחות האלהיים האלה ובמלחמה שביניהם. התיאומכיה כרוכה בתיאוגוניה. האל הנולד מן ההויה הוא רק כח אחד מן הכחות האלהיים, והוא נתקל בכחות אלהיים עצמיים אחרים, שגם הם נולדו מן ההויה, והוא נלחם עמם או משלים עמם. וגם כשהוא כובש אותם — „אלהותם” אינה תלויה בו ואין בידו לבטלה. האלים „אחים” הם, בני „אם” אחת — בני ההויה הקדמונה. הרע והטוב, קינגו ומרודך, אהורמיני ואהורמיני, סת ואוסיר, אחים הם, בני שורש אחד. הרע, הדמוני, הוא קדמון־נצחי כטוב; הרע נלחם בטוב בכחו הקדמון ומתעצם להתגבר עליו. מלחמת „אחים” היא מלחמה זו. האלים נולדים מן הזרעים האלהיים הקדמונים, ולפיכך יש להם יח־משפחה: יש בהם אבהות ובנות ואחיה וזוג. סדר העולם נקבע על ידי היחסים האלה.

ולעומת זה צמצמה האמונה המקראית את מדת האלהות ברצון אחד שליט ועליון על כל, בלתי תלוי בהויה קדמונה. האלהות אינה נובעת ממקור הויה זרה לה, אלא עצמית היא, ואין אלהות מבלעדיה. אידיאה זו הרחיקה גם את ציור התיאוגוניה וגם את ציור הגיגנטומכיה. אין שרשים רבים לאלהי. אין ההויה הקדמונה „אם” לאל, אין לאל „אחים” אלהיים או דמוניים, אין כח אלהי או דמוני גנוו ב„זרעו”, שיוכל להביא לעולם דור של אלים או דמונים, שיאסרו מלחמה עליו. ממילא אין לאל אויבים אלהיים־דמוניים.

התמורה היסודית בתפיסת ה„דמוני” מוכיחה, שהעדר אגדה תיאור־גונית באמונה המקראית אינו מקרה ואינו פרי דרגה דתית פרימיטיבית. באמונה הישראלית נתגבשה אידיאה דתית חדשה שונה בשרשה מן

האידיאה היסודית של כל הדתות האליליות כולן, ב„יהוה” נכלל מלכתחלה כל האלהי כולו. אמונת יהוה לא הכריזה על אל שליט חדש, אל מושל בין האלים או על האלים. היא סמלה והגתה ראשונה את האידיאה של אלהות בלתי תלויה בהויה הקדמונה, של רצון אלהי עליון על כל ומקור הכל. האידיאה הזאת חקקה לה את נתיבה המיוחד.

תולדות הדמוניולוגיה הישראלית יש בהן משום השלמה לאותה התופעה, שעמדנו עליה למעלה, והיינו, שהמקרא אינו פוקד את אמונת האלים המיתולוגית.

האלילות הישראלית־הכנענית העתיקה השאירה זכר כל שהוא: רהב, לויתן, נחש מצד אחד ועואול מצד שני. אולם עבודת האלילים של ימי בית ראשון לא השפיעה שום השפעה על תורת השדים המאוחרת. דוקא את שמות האלילים, שישראל עבדו להם בימי בית ראשון, אין אנו מוצאים בין שמות הרוחות הרעות בימי בית שני. כל שכן שלא נקלטה שום דמות מיתולוגית ושום אגדה מיתולוגית. את התופעה הזאת אפשר לבאר רק מתוך ההנחה, שזו היתה תקופה אי־מיתולוגית; תקופה של מונות־איזמוס שרשי. המיתוס הקדמון נדחה בראשית התהוות האמונה הישראלית מתוך התודעה העממית. נשתיירו ממנו רק שיריים. ואילו „עבודת האלילים” המאוחרת היתה פטישיסטית ביסודה. השפעת האלילות הנכריה היתה שטחית ולא פעלה במעמקי הנפש העממית. מפני זה לא יכלה גם להשפיע על הדמוניולוגיה. — הנחה זו תתאשר לנו להלן יותר ויותר.

2. אגדות אלהים

מעשה בראשית

באגדות־הבריאה המקראיות אנו מוצאים כמה וכמה שירי־מוטיבים מיתולוגיים. אולם המגע עם השקפת־העולם המיתולוגית מתבטא לא באותן ההזכרות המפורשות והסתומות של אגדות הגיגנטומכיה האליליות, שהיו ענין לגונקל וחבריו לדרוש אותן כמין חומר, אלא בתחומה של שאלת־היסוד: שאלת ההויה הקדמונה ויחסה אל האלהות. היהדות המאוחרת קבעה את האמונה בבריאת יש מאין עיקר ויסוד, וחלקה בזה על השקפת העולם האלילית כולה וגם על השקפת העולם היונית הפילוסופית. אבל במקרא לא הובעה עדיין אמונה זו בפירושו.