

## הרקע המיתי של התנ"ך

החידושים ביהדות המאוחרת והשרידים בהווה<sup>1</sup>

מוקדש לזכרו של ד"ר יוסף מרקוס ז"ל

### ה מ פ נ ה

יש לשים לב לעובדה שבתנ"ך אין כמעט סיפורים על החיות והבהמות, ועל כן הסיפורים שמהם מתפרנס כיום הפעוט בישראל הם אגדות גרים וכיו"ב. רק בעלי חיים מעטים שרדו לנו בתנ"ך: הנחש הקדמוני, אתונו של בלעם והדג של יונה. באגדה יש יותר סיפורי חיות מאשר בתנ"ך, אבל גם באגדה אין למלא את החסר בתחום זה. אמנם יש בעיה חמורה לגבי מקומן של אגדות גרים בחינוך הפעוט. יש אומרים שהיסודות השליליים שבהן כגון האכזריות מביאים לידי פורקן של נתונים תת-הכרתיים באדם, ויש אומרים שהם מגבירים את הנתונים השליליים. בכל אופן הדברים המעטים הנאמרים על החיות במקרא כמעט שאינם ממלאים תפקיד בתחום זה. הסיפורים המעטים שבעלי החיים מופיעים בהם כגיבורים הם שרידים שנשארו בתנ"ך והם דומים לשרידים המיתיים, כגון השריד המיתי על בני האלהים שהתקשרו עם בנות האדם ועל ה' שביקש להרוג את בנו של משה וכיו"ב. יש להעיר שהנחש בתורה אינו הכאוס, האמורפי, הצד האחר באדם שלא התגשם, אלא הערמה, כלומר ההגיון, השיטה. הפסוק העיקרי הוא בראש פרק ג' של ספר בראשית: והנחש היה ערום.

במקום הסיפורים על אלים מצד אחד ועל חיות מצד שני יש לנו בתנ"ך הרבה סיפורי היסטוריים שאופיים קרוב לפעמים לאופיים של סיפורי האלים, אבל ההיסטורי מקומו בזכרון המודע.

1 רוב הנתונים האנתולוגיים שבפרק הזה לקוחים מתוך הספר:  
M. Eliade: Das Heilige und das Profane, Rowohlt, Hamburg, 1957

היווצרות ההיסטוריוזם התנ"כי הוא מפנה חשוב בעולם. ההיסטוריה באה ותפסה מקום ניכר, ובחלק היא באה במקום הקוסמוס. מחבר הפרק ע"ח בתהילים (כותב היסטוריה בחרוזים שחי, כנראה, בתקופת דוד) חושב את מטרת העדות והתורה בישראל: „למען ידעו דור אחרון, בנים יולדו, יקומו ויכפרו לבניהם” כדי ש„לא יהיו כאבותם דור סורר ומורה”. ההיסטורי המודע הוא איפוא בעל מטרה חינוכית „רציונאלית”. וכאן נקודת תורפה של המגע שלנו עם התנ"ך בזמן הזה, כי הראציונאלי, המודע והמטרה המודעת אינם כיום מקומות הפגישה עם האלוהי, עם רוח העולם ועם מה שלמעלה מן העולם, כי אם המעמקים, הבלתי-מודע, החלום, הם מקומות הפגישה העיקריים. מצב הדומה במידת מה לזה היה קיים גם בראשית צמיחת הקבלה שלנו, משום כך אמרו בקבלה שהנגלה שבתורה טפול הוא לנסתר שבה.

בתנ"ך מסופר על גיבורים שחיו בדורות ראשונים, והגיבורים אינם אלים אלא יצורים אנושיים. אך מעשיהם של האישים האלה הם בכל זאת נבדלים ממעשיהם של רוב בני האדם.

חלו שינויים ניכרים בקשר שבין הקוסמוס לבין האדם ע"י התנ"ך. הערך של הקוסמוס ירד בדרך כלל אע"פ שנשאר קיים בתודעה, והלב הופנה לתהליכים ההיסטוריים. ההיסטורי ירש את מקומו של הקוסמי ביהדות (ואחר כך גם בנצרות), אבל גם בעולם ההיסטורי נשאר הקוסמוס חי. הוא נשאר „מדבר” אל האדם בכל הדורות, גם אחרי התנ"ך, גם אחרי עזרא ואחרי יבנה, אין העולם אילם ובלתי שקוף. אין הדתיות מצטמצמת בצורות היסטוריות אלא היא שומרת גם על הצד הקוסמי. אילו איבדה את הקשר עם היקום היתה תלושה ומתחסלת. בימי הביניים נעשו אבותינו עירוניים ויושבי גיטאות, אבל גם הם לא איבדו את הקשרים עם הקוסמוס. הקוסמוס לא נעשה אילם. הקשר עם היקום נעשה חלש וכנגדו התגבר הקשר עם המשפחה, עם הבית, עם בית הכנסת ובית המדרש, עם הקהילות היהודיות שבעולם, עם העבר הגדול ועם העתיד המקווה. הרבה מן הנתונים האלה קיימים עדיין בתודעתנו, אבל קשה לסמוך עליהם ורק עליהם, ועלינו לנסות לחדש ימינו כקדם במידת האפשר, בכל אופן לחדש את ההבנה ואת ההרגשה לגבי הקוסמוס שהיו קיימות בימי קדם.

## הפאראדוכס שבהיסטורי

הקשר המיוחד שבין הנצחי לבין ההיסטורי נתפס ע"י קירקגור כאבסורד, כפאראדוכס. לדעתו, אין שום הכרה יכולה לתפוס את הרעיון שהנצחי הוא יחד עם זה גם היסטורי. הפאראדוכס הוא בזה שהאמת הנצחית נוצרה בזמן שהאל מתנהג כמו יתר האנשים, שהוא מדבר עם האנשים ומקבל את מנחתם ואינו נבדל בזה מכל בני האדם. הפאראדוכס של המחשבה הוא בזה שהמחשבה עולה על עצמה, שהיא מנסה לחשוף את מה שהוא בעצם למעלה מכוחה. המחשבה נתקלת בבלתי-ידוע לה. הפארא-דוכס הוא גבולו של השכל, אך השכל חוזר אליו וחוזר לעסוק בו תדיר. אפשר לומר שהפאראדוכס של הפגישה עם האל שמקומו במחשבה המיתולוגית מחריף בתנ"ך, משום שהכל נעשה כאן קבוע בזמן, משום שהכל נעשה כאן היסטורי.

בתנ"ך אין הבדל בין הפגישה שבין לבן ויעקב לבין הפגישה שבין יעקב והמלאכים. רק פגישות מיוחדות כמו ברית בין הבתרים או הפגישה של יעקב בבית אל (שהן מכריעות ומרכזיות) הן במחזה, בחלום, וגם כאן אין יציאה מן הזמן השוטף, ומן הצד השני, הזמן אינו מכלה את המאורעות האלה.

## החזרה הנצחית

החזרה התדירית על פעולות לדוגמה, בין שהיא קוסמית ובין שהיא היסטורית, אינה מביאה את האדם בהכרח לגישה פסימית לעולם ומלואו. התורה ההודית על המחזוריים הקוסמיים Yuga: יצירה — הרס — יצירה החוזרים הלילה עד אין סוף היא שיטה פסימית. מרגישים שם שהתורה הקמאית על השנה הקוסמית התרוקנה והולידה את האילוניה הקוסמית Maya. החזרה היא כאן המשך בלתי מוגבל של סבל. התקווה היחידה היא שלא להיוולד עוד הפעם, ביטול הקרמה Karma, שהיא יציאה מן הזמן, ושעת רצון היא השעה שבה זוכה האדם לצאת מן הזמן. גם אצל האדם האירופי המודרני מורגשת לעתים התשוקה לצאת מן הזמן. הפי-לוסופיה היוונית, כהודית וחלק מן האירופית המודרנית, נוצרה מתוך האימה שבתורה הנצחית.

בתורת משה החזרה היא בעיקר היסטורית, ומבעד לשכבה ההיסטורית נשקפת שכבה קוסמית מאגית-מיתית, אך אין בה אימה, ואין החזרה מעיקה אלא במגילת קהלת בלבד. (גם חזון אחרית הימים אינו מרכזי בתנ"ך. הוא נמצא בדברי נביאי הכתב, אך הוא נהפך ליסוד בתקופת הבית השני. החזון הזה מתמוג עם המטרה, עם השאיפה שבמודע, כי התודעה זקוקה להתחלה וגם למטרה, לאחרית כלראשית, והחזון נהפך ליציאה מן ההווה אך לא ליציאה מן הזמן). מכאן שנפשו של האיש התנ"כי היתה מלאה ברכת ה'. בנקודה זו מורגש ההבדל שבין תרבות התנ"ך לבין תרבות אחרת גדולה והיא התרבות ההודית. אבל מן הצד השני התרחקנו דוקא בנידון זה מן התנ"ך מרחק רב. מגילת קהלת נעשתה מובנת כלומר מורגשת וקרובה היום יותר מאשר ספרים עיקריים בתנ"ך, וחזון אחרת הימים היה עוד אתמול מובן וקרוב לרוחנו יותר מעיקר התורה, משום שהחזרה, ובייחוד ההיסטורית תשש כוחה.

### השמים וצבא השמים

בתנ"ך מתואר האלהים כמושל בעולם, שקולו — רעם; שנשימתו — רוח; שהסערה היא סימן לקצפו, לחרון-אפו; שבברק הוא מעניש את האדם העובר על חוקי רצונו. הכך אנו מרגישים באמת? היש בתודעתנו או בבלתי-מודע שבנו שרידים מהרגשה זו? באיזו מידה הם קיימים? שאלות אלו חשובות הן לנו, כי אנחנו רוצים לדבר אמת.

האלהים מתגלה גם לנו ביקום ובנפש כאחד. הוא מגלה את נוכחותו בדברים שהם אופייניים לאותה שעה (לפי מצב היקום והנפש באותה שעה), בזהר הרקיע בחינת מלכות, במרחב של הרקיע בטהרה, או באימה של הסערה. מי שאינו מסיח את הדעת מן המתרחש ביקום ובנפש כאחד, מי שלבו מכוון למפגש של היקום ושל הנפש עשוי גם עכשיו להרגיש את השמים ואת המתרחש בשמים.

השמים, שמי התנ"ך, הם למעלה, במרום, והארץ היא למטה, על גבי השאול אשר מתחת לארץ, אך יש קשר בין השמים ממעל לבין הארץ מתחת, ויש סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. העליה למרום מתבטאת במנהגי עליה פולחניים כגון בעליה על הר ה' שהוא הר עולם.

כמו שפתחי המקדש הם „פתחי עולם“. הסיפורים המאגיים על האילן הקוסמי ועל המעוף המאגי באגדות העמים קשורים בעליה למרום, לגבוה. התעופה החלומית-המאגית חשובה בכל הדורות, בחלום הפרט על „מעוף הקוסמי“ ובחלום הקולקטיבי של העמים. המבנה של האדם עצמו מביא את האדם מדעת, ועוד יותר שלא מדעת, ל„עליון“, ואין צורך במחשבה, כי אין העולם של האדם אפשרי בלי המאונך, כיוון שהוא מתהלך בין שמים וארץ, והממד הזה דיו להשביע את העליון ולעשותו גורם מרכזי בחייו.

השמש הוא המאור הגדול בצבא השמים. אך גם אחיו הקטן, הירח, תופס מקום מרכזי בעולמו של האדם. ביהדות שאחרי חורבן הבית השני, כשחלפה סכנת האלילות, נעשה קידוש לבנה אפשרי וחיוני. ה„יהודי היבנאי“<sup>1</sup> האמין, שהאומה הישראלית עתידה להתחדש כמו הירח. באילוב נאמר שלא חטא בעון הפלילי של עבודת הירח (איוב ל"א, כ"ח), ובודאי היו הצדיקים שבזמנו של איוב נמנעים מטכס של קידוש לבנה, אבל בתלמוד קידוש לבנה הוא כשר, ולא זו בלבד אלא שמצוה לקדש את הלבנה. כי היה חשוב לחדש את היחס ללבנה.

תופעות יסוד של היקום ושל חיי האדם שמעיקרן אינן קשורות זו בזו, נהפכו על ידי הנסיון החודשי בירח ל„שיטה“ שלימה. על ידי סינתזה קמאית כזאת, געשו דברים ותהליכים השונים זה מזה למסכת חיים אחת, כגון: התהוות (לידה) — מוות — תחיית המתים; גשמים — צבחים<sup>2</sup>; אשה — פריון — המשך — אלמוות; מחלה — החלמה; אור מתוך חושך — קיום מעבר לקבר; טויה ואריגה של הבגד — חוט החיים וגורל האדם.

החיים שאחרי המוות קשורים ביהדות שאחרי התנ"ך בלבנה, וכן תחיית ישראל, ועל כן נמשלים ישראל ללבנה וליקוי הלבנה הוא סימן רע לישראל לפי התלמוד. וכל כך למה? — משום שהלבנה מפייסת את האדם בירידתו ומבטיחה לו תקוה. היא מעודדת אותו בנפילתו ומבשרת לו

1 כלומר היהודי מתקופת שלטון הרומאים בארץ ואילך (על שם „יבנה וחכמיה“ שבתקופת החורבן).

2 יש להעיר שבשעה שקבעו חז"ל תחיית המתים בגבורות גשמים שבשמונה עשרה יצרו על ידי כך סינתזה מסוג זה.

שאתרי נפילתו יקום ויתעורר שוב לחיים. על כן נעשתה היהדות היבנאית קשורה בלבנה. הלבנה מבטיחה משיחיות, שכן הבטיחה לאדם הקדמון שהמוות אינו הסוף המוחלט. לא כן השמש שהוא כגבור השש לרוץ אורח (תהלים י"ט). לשמש אין כמעט חלק בהתהוות. הוא כולו הוויה. השנה היא ארוכה, ודמותו של השמש נשארת כמעט קבועה ועומדת. השמש הוא ביטוי לכוח ולשלטון, אבל הלבנה נפגמת. פגימת הלבנה תפסה מקום רב במחשבה הקמאית. האדם ציפה שתתמלא פגימת הלבנה. על השאלה למה אין מברכים על פגימתה של הלבנה ברוך דיין האמת (כמו על שמועה רעה) ולמה אין מברכים על מילוי פגימותה ברוך הטוב והמטיב (כמו על שמועה טובה) עונה בגמרא (סנהדרין מ"ב, ע"א): כיוון דהיינו אורחיה לא מברכינן (כיוון שכך מנהגו של הירח — אין אנחנו מברכים), כי אין פורענות בחסרונה ולא חסד במליאותה. תשובת הגמרא היא תשובה „רציונאליסטית“, והעיקר כאן השאלה שבה מתבטאת ההרגשה המקורית. בדורותינו חשוב להחיות בתודעתנו את הקשרים הקדמונים שבין מולד הירח לבין לידת האדם, שבין גורל הירח לבין מותו ותחייתו של האדם (במובנים השונים הקיימים בנפש). לעשות את הסינתזה הקמאית שוב למודעת, להרגיש בפגימת הירח ובמילוי הפגימה.

הקשת שלושה מוטיבים בה: בפרשת נח הקשת פירושה הפוגה בסערה, ובניגוד לכך עיין תהלים י"ח, י"ד—ט"ו על חצי הקשת במלחמה אשר לה' בעולם ובאדם. הקשת היא גם אות של התגלות. הרואה את הקשת בענן ביום הגשם רואה דמות כבוד ה' (עיין יחזקאל א', כ"ח).

### האל הקרוב והאל הרחוק

יש זמנים של הסתרת פנים, של סילוק שכינה, כלומר: חוסר עוז, רפיון, אי האפשרות להתפלל, אי האפשרות להתקשר לעדה. הסתלקות השכינה קשורה בהוצאה לפועל גדולה, בזמן שאתרי מפעל גדול, והסתלקות שכינה אחרת היא הבאה מתוך כך שה' מאס באדם. הסתלקות שכינה זו מצויה הרבה בספרותנו העתיקה. לפי התלמוד לא היתה שכינה ולא רוח הקודש ולא אורים ותומים בבית השני והאש היתה רבוצה ככלב ולא כארי על המזבח (יומא כ"א, ע"ב, ואין זאת דעת כל החכמים). הדברים האלה

יהיו קרובים לנו אם ניגש למסורת דרך התפיסה הקמאית ולא דרך התפיסה הרציונאלית המודרנית.

כשבאה תקופה של עוז או ה' מקיץ משנתו, מתעורר וקם מעייפותו, ככתוב: (תהלים קל"ב, ח') „קומה ה' למנוחתך (כלומר לשכון בעוז במקדש הנקרא מנוחה ולא למנוחה מעייפות, כי אם להיפך: לפעילות), אתה וארון עוזך". בספר הזוהר ובספרים של מקצת מן המקובלים מחזירים את הביטויים האנושיים לגבי ה' במידת האפשר למשמעותם המקורית מתוך שאיפה לשמור על רעננותם, שלא יהפכו למופשטים.

### המים (בריאת העולם מתוך המים והטבילה במים)

הטבילה במים תופסת מקום ניכר גם בתנ"ך. היא מבטאה את החזרה. את השיבה לבלתי-מעוצב, לנטול הצורה, לתוהו, למים שהם ראשית הצורה. כתוב: „ורחץ במים את בשרו“, „ורחץ את בשרו במים ואחרי כן יבוא אל המחנה“, „ובא במים וטמא עד הערב“ (בספר ויקרא). הטבילה היא חזרה למצב שלפני היות היקום, למצב שלפני ההיבדלויות שמבראשית (ככתוב: ויבדל אלהים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל הרקיע; להבדיל בין היום לבין הלילה), ושלפני קריאת השמות (ככתוב: ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים), יש בה, בטבילה, גם מעין מוות וגם מעין לידה מחדש, היטהרות. הרגשת הטהרה והחידוש מתבטאת גם בכביסת הבגדים, כי הבגדים של האדם נעשו חלק ממנו.

הקבורה הסמלית באדמה הנהוגה אצל שבטים ועמים שונים דומה במשמעותה לטבילה במים, להישקעות במים שהיא בבחינת זריעה והיטהרות. במשנה (ביצה י"ז, ע"ב) שנינו: משיקים את המים לטהרם. המים נמצאים זרועים ומחוברים למי המקוה, ולא בתורת טבילה, אלא בתורת זריעה (רש"י שם). גם הרחיצה במימי הירדן של אלישע (מלכים ב', ה') שייכת לכאן. החולה בצרעת מתחדש על ידי הרחיצה בנהר מסוים והרי הוא כנולד מחדש. אלישע עומד על כך שירחץ בירדן ולא בנהרי דמשק, כנראה משום שהם נהרות טמאים (כמו שהאדמה שם היא אדמה טמאה, עיין עמוס ז', י"ז).

## הארץ (אמא-אדמה)

רושם מיוחד במינו עשה הדבר על האדם המשכיל האירופי-אמריקאני, כאשר שמע על הנביא האינדיאני סמוהאלה Smohalla שסירב לעבוד את האדמה, משום שלדעתו חטא הוא לפצוע את אמא-אדמה, לקרוע אותה ולחטט בה. הוא אמר: כלום עלי לקחת סכין ולחתוך את חיקה של אמי? בתנ"ך אין הרגשה כזאת. אדרבה, האדם נוצר לעבוד את האדמה (בראשית ב', ה'), אבל גם בתנ"ך אין האדמה דומם נטול חיים. יתכן שהביטוי „אם כל חי“ הושאל על חוה מן האדמה בבראשית (ג', ב'), כי חוה היתה רק אם של כל בני אדם, ולא של כל חי (עיין בתרגום אינקלוס ובאבן עזרא שם). המושג „אם כל חי“ לגבי האדמה אינו נמצא בפירוש בתנ"ך, אבל נאמר שם: כי עפר אתה, ואל עפר תשוב, ולמה האדם הוא עפר? כי הוא נוצר מן העפר של האדמה, הוא איפוא ילדה של האדמה. באגדה על הפסוק „ארורה האדמה בעבורך“ (בראשית ג' י"ז) אמרו: משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדיים שינק מהם (רש"י שם לפי המדרש: ליט ביזה דהכדן איינק — ארורים השדיים שהניקו כזה. עיין בראשית רבה פרשה ה' על הפסוק: ויאמר אלהים תדשא הארץ).

שלושה דברים בארץ: היא נותנת חיים, ומפליגת את החיים, ומקבלת את המתים בחזרה, וזה אופיה. הארץ חיה, הארץ נושמת, הארץ שובתת, ככתוב: ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כ"ה, ב'), הארץ שותה (תהלים ס"ה, י'), ה' פוקד את הארץ (תהלים שם) כשם שפקד את שרה (בראשית כ"א, א'). אין הדבר רחוק שהארץ רוצה להתבונן (כמו בהימנון ההומרי לאדמה), ושהארץ עוברת על צו ה' (מדרש בראשית רבה פר' שה ה').

הקבורה בארץ ישראל תופסת מקום חשוב בתנ"ך. נראה שבתנ"ך העיקר הוא להימצא אחרי המוות בקירבת האבות ובני העם ולא השיבה אל האדמה-האם. כתוב: ושכבתי עם אבותי וקברתני בקבורתם (בראשית מ"ז, ל'). הביטוי המצוי במקרא הוא: נאסף אל עמיו. תיאסף אל עמך (במדבר ל"א, ב') כמו תאסף למחנה (שם י"ב, י"ד), והכוונה שאפסה רוחו וגווע (נאסף בהקבלה לאבד, ישעיהו נ"ז, א') ושב אל העפר, ויחד



עם זה הוא נמצא בקירבת אבותיו ובני עמו. שני הדברים סותרים זה את זה ושניהם קיימים ועומדים בתודעה. כל אסיפה האמורה במיתה אף היא לשון הכנסה (רש"י בראשית מ"ט, כ"ט). האדם רוצה לחזור במיתתו אל החברה שממנה הוא בא, שבה נולד.

בלידת הילדים ניכר הקשר עם האדמה בזה שמושיבים את היולדת „על האבנים” (מושב האשה היולדת, רש"י שמות א', ט"ז). בכל העולם אנו מוצאים את הושבת היולדת על האדמה. יש כתבים מצריים שבהם הביטוי „להתיישב על האדמה” זהה עם הביטוי „ללדת”. כל אם עליה לעמוד בקשר, במגע ישיר עם היולדת הגדולה, כדי שהיא תנהל, תנהיג אותה בדרך בשעת ביצועו של הרז, של לידת החיים, כדי לקבל ממנה כוח, ברכה והגנה אמהית.

### האבן ומובנה הנפשי-הדתי

טיבה של האבן-המצבה הוא כנראה שהיא ביטוי למוצק, למתמיד, לשלטון, לממשיך להתקיים בגלל קשיותו. האבן קיימת, האבן נשארת תמיד בעצמותה, האבן אינה משתנית. האבן מגלה לאדם את הבלתי-משתנה, את המוחלט של היש, את מה שהוא למעלה מן הזמן, את שאינו ניתן לחלוף, את שאינו נפגע מן ההתהוות. על כן נעשתה האבן למצבה אצל יעקב, וכשנפסלה אח"כ האבן בתקופה יותר מאוחרת, ככתוב: „ולא תקים לך מצבה אשר שוא ה' אלהיך” (דברים ט"ז, כ"ב). לא נפסלה אלא משום שראו שנעשתה בלתי תלויה בהרגשה, במהות, ולפיכך נפסלה. היא נעשתה לאבן כשלעצמה ויחד עם זה לקדושה מדומה ועל כן שוא אותה ה'. חל שינוי בתודעה בענין זה כמו שחל שינוי בענין העץ, שבספר דברים (ט"ז, כ"א) כתוב: „לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה'", וביהושע (כ"ד, כ"ו) כתוב: „ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'", ולא מצאו פסול לא באבן המצבה ולא באלה (בעץ). בבית השני אנו מוצאים אבן בקודש הקודשים במקום מרכזי במקום ארון הברית (אבן השתיה). המוטיב של האבן הוא מסוג המוטיבים החוזרים, וכן גם העץ: גפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה על כלונסאות, משנה מדות פ"ג, מ"ח, ואמרו שם שאינו עובר בזה על לא תטע לך אשרה כל

עץ. מתוך נתונים אלה וכיוצא בהם אפשר ללמוד על השינויים שחלו בתודעה ועל הנתונים שנדחו וחזרו וניעורו.

### העדן (גן האלהים)

החיים בשעת הלידה „באים” לפי תפיסתם של שבטים ועמים רבים — מאיזה מקום שהוא מחוץ לעולם הזה, וגם לבסוף — אחרי כלות החיים — שבה החיות למקום נסתר ובלתי ידוע שאין לבני האדם החיים דריסת רגל בו. בתפיסה זאת אנו נתקלים ביהדות המאוחרת.

חיי אדם אינם נתפסים כתופעה קצרה בזמן, הנמצאת בין שני אפסים, אלא קדמו להם מעין חיים מוקדמים ואחריהם באים מעין חיים מאוחרים, שניהם במקומות הנבדלים במהותם מן המקומות שבעולם הזה. יש זכר בתנ"ך לקיום שלפני הלידה ככתוב: בטרם אצרך בכטן ידעתך (ירמיהו א', ה') ולקיום שאחרי המוות בביטוי „תבוא אל אבותיך”. בכל אופן ברור שהקיום שלפני הלידה והקיום שאחרי המוות אינם תופסים מקום חשוב בתנ"ך. כנראה שהקיום בהווה של האנשים שעליהם נאמר „ואתם הדבקים בה' אלוהיכם חיים כולכם היום” היה חזק במידה כזאת עד שלא היה להם ענין במצב שלפני הלידה ובמצב שאחרי המוות. קשה לנו לתפוס כיצד יכלו להתקיים בעולם שכולו הווה, בלי עולם שלפני הלידה ובלי עולם שאחרי המוות, אך אין להטיל ספק בדבר שהתקיימו בעולם כזה ושקיומם היה חזק. החיים לפני הלידה של היחיד והחיים אחרי המוות של היחיד אינם תופסים מקום בתנ"ך, אבל החיים בראשית הימים של המין האנושי השונים במהותם מן החיים הרגילים, ואצל נביאי הכתב גם החיים באחרית הימים של המין האנושי כולו, תופסים שם מקום.

שני הדימויים העיקריים בממשות שבראשית הימים הוא „פרי” עץ החיים, בעל הכוח המאגי להעניק אלמוות ו„פרי” עץ הדעת, בעל הכוח המאגי להעניק ידיעת הכל וכולי-יכולת והעושה את האדם לאלוהים. אלה הם פירותיהם של שני העצים העיקריים אשר בגן האלהים.

המוטיבים האלה אינם רחוקים מלב האדם גם בזמננו, אף על פי שנדחו מתודעתו ויש צורך בהתרככות כדי לגלות שוב את מציאותם. יש הרגשות של אלמוות, של נצחיות, בתודעה. יש ממשות נפשית מסוג

זה שאין למוות שליטה עליה. יש התחדשות, יש שיבה נפשית לימי הנעורים, ויש זמנים שהאדם מרגיש בפנימיותו את מלוא היכולת, שהוא כל יכול, פשוטו כמשמעו, ויש שהוא מרגיש את עצמו כסוקר וכיודע הכל בבהירות. כל הדברים מקומם בחיי הנפש.

אמנם הערכים של האדם המודרני שהמשרד והמכונה הם יסודות חייו, הם מדעיים, כלכליים, ספורטיביים, היגייניים, פוליטיים וכו', אבל יש עוד בנפשו שרידים בלתי-מודעים וגם מודעים של אלמוות, ושל כול-יכולת. בסופו של דבר "מתפרנס" האדם גם כיום בעיקר מפירותיהם של עץ החיים ושל עץ הדעת אשר בגן האלהים שקדם לציביליזציה אשר יסודותיה הם העיר, הכתב והמסחר, ואשר הולידה את המשרד ואת המכונה ואת המנגנון.

בטאואיזם הסיני יש מקום עתיק ביותר, גן עדן, נוף שלם, חקל קדושה, מקום שיש בו מסוד ה"כול" שבקבלה היהודית, שהחסר נשלם שם מאליו<sup>1</sup>. במקום הקדוש הזה יש הר ומים, והוא נעלם ונסתר מעין כל חי, שם האושר והאלמוות, ושם נפגשים בכל אביב נערים ונערות לשיר שירי דודים ולנהל דו-קרב של אהבה. בזמן קדום ביותר, לפני היות תורת הטאואי, היה זה מקום בעל עדיפות מהותית, מעין עולם סגור, "גן נעול", ששם נפגשו הנערים והנערות לעתים מזומנות כדי לתפוס את המסתורין של החיים ואת הפריזון הקוסמי. בטאואיזם הרחיבו את המקום שהיו בו הר ומים והוסיפו בו מערה ועץ ועשוהו לאוניברסום בועיר אנפין הרחוק מן הארץ ושם התאספו הטאואיסטים בסין למדיטציה (להתבוננות).

גם בתורה יש בגן העדן, מקום הכוחות המיתיים המלאים, עצים ונהרות ובעלי חיים. הוא עולם בפני עצמו הרחוק מן העולם הרגיל, אך יש קשר בינו לבין העולם, כי הנהר היוצא מעדן נפרד לארבעה ראשים ומגיע לארצות העולם כגון אשור וכוש. לפי יחזקאל (כ"ח, י"ג-י"ד) יש בגן האלהים אשר בעדן הר קדוש וחופות המשובצות בזהב ובאבנים יקרות.

1 עיין בפירוש "אור החיים" על התורה מאת רבי חיים בן עטר על הפסוק "כי חנני אלהים וכי יש לי כול" (בראשית ל"ג, י"א).

גם בספר בראשית וגם בספר יחזקאל נגמרת פרשת גן העדן באופן עגום. בתורה גורש האדם מגן העדן וסוגרה בעדו הדרך המובילה לעץ החיים שהאוכל מפירותיו חי לעולם (בראשית ג', כ"ב-כ"ד), וגם ביחזקאל הושלך הכרוב מגן העדן לארץ ונשרף על הארץ (כ"ח, י"ז-י"ט). בשני הספרים בא האסון בעקבות החטא.

### הרצח הראשון והרצח השני שבתורה

אופיה של תורת משה הוא חכמתי, כלומר אנטי־מאגי ואנטי־מיתי, ובכל זאת יש בה משקע מאגי ומיתי גדול, וחשוב לעמוד על הצד השווה שבין ההשקפות של העולם המאגי והמיתי ושל תורת משה, ועל ההבדלים שביניהן.

לפי המיתוסים של הנוטעים הקדמונים נעשה האדם לאדם בעקבות רצח קמאי. אחרי הרצח נעשה האדם בן־תמותה, בן זיווג מיני, ונידון לעבודה, ליגיע כפיים. בתורה (בראשית פרק ג') נעשה האדם בן־תמותה, בן זיווג ונידון ליגיע כפיים בעקבות האכילה מעץ הדעת, ואחרי כן בא הרצח של קין. בכל אופן שלושת הדברים: מיתה, זיווג מיני ועבודה הם גם בתורה תוצאות של החטא הראשון, והמוות והמיניות (ההמשך) קשורים זה בזה. לפי המיתוסים של הנוטעים הקריב אדם את עצמו כדי שהשרשים של עצי הפרי יצמחו מתוך הגופה. היתה זאת בתולה או אשה, ולעתים ילד או מבוגר שנתנו את נפשם למוות; והמיתו אותם לטובת הצמיחה. הרצח הראשון שינה את הישות האנושית באופן קיצוני. עם הקרבת הקרבן התחילה מלחמת איש ברעהו על המזון ועל האדם באה שואת המוות. הזיווג המיני היה האמצעי היחיד להבטחת המשך החיים. בתורה (בראשית פרק ד') בא הרצח הראשון מתוך קנאה, אבל הרצח השני (של למד) בא, כנראה, מתוך כך שלמד קיבל פצע וחבורה, והרג אדם מבוגר וגם ילד כדי לרפא את עצמו בדמו (שם פסוק כ"ג), כי הדם הוא הנפש של האדם, ואכילתו מוסיפה כוח (כמו המוח של האדם); ולא זו בלבד, אלא שלמד לא הרגיש כל אשמה בדבר, ואמר שאין הוא מפחד שמא יהרגוהו. המרד המתוכנן מראש, חוסר הרגשת האשמה והבטחון בעצמו, אלה הם נוטיבים חדשים. הרצח של למד נבדל במהותו מן הרצח של קין.

לא מתוך קנאה ולא מתוך מרידות ולא מתוך התרגשות הרג למך, אלא מתוך שאיפה להיבנות בגופו מן הרצח. בניגוד לקין שהרגיש את עונו הגדול (שם פסוק י"ג), לא ידע למך הרגשה כזאת והיה בטוח בעליונותו על קין (שם פסוק כ"ד). התועלתיות והציניות הן אופייניות ללמך. למך הפך, כנראה, את הרצח לשיטה, ולפיכך הוא פונה לגשיו במלים: שמענה קולי והאזנה אמרתי (שם פסוק כ"ג, כמו למשל, בישעיהו כ"ח, כ"ג, או בתהלים נ"ט, ב'). זוהי פתיחה לתגלית רוחנית.

החטא הראשון בתורה (של אדם הראשון) נגרם על ידי הערמה, התאוה והשכחה, החטא השני (של קין) על ידי הקנאה והמרירות, והחטא השלישי (של למך) מתוכנן וגישתו של החוטא היא תועלתית וצינית.

יש להעיר שהקאניבאליזם (אכילת בשר אדם) אינו התנהגות "טבעית" של האדם הפרימיטיבי, אלא הוא כבר שייך לתרבות. זוהי התנהגות המבוססת על השקפה תועלתית, על תפיסה מיוחדת של החיים ושל הנפש שבדמו ושבמוחו של האדם. יש וסעודתם של אוכלי אדם עומדת בקשר קרוב עם הגדלת היבול של אגוזי הקוקוס. האדם הוא יצור אלוהי ואכילת מוחו ושתיית דמו נותנות חיים ונפש לאוכל ולשותה ונותנות חיים לצומח. (יש שבטים שעם הפולחן של אכילת ביכורי התבואה אוכלים גם את גופו של האל וזוכים על-ידי כך לכוחות אלוהיים).

הרצח השיטתי של האדם נמצא כבר בשלב קמאי, אחרי שיצא האדם מכלל חיה. בציורים אשר במערות שבארץ ספרד יש גם ציור של צייד שנהרג על ידי חצים שירה בו חברו. ציור זה וכן הוצאת המוח מגולגלות של בני האדם לעריכת סעודות פולחניות רבבות שנים לפני כן הם ביאור לפרשת למן שבחורה.

בתורה כתוב על יבל כי היה אבי יושב אוהל ומקנה, ועל יובל אחיו — שהיה אבי כל תופש כנור ועוגב, ועל תובל קין — שהיה לוטש כל חורש נחושת וברזל (בראשית ד' כ"כ"ב), כולם בני למך, הרוצח השני. שהוא כאמור הרוצח העיקרי. אין זה מקרה שהדברים הטכניים הגדולים נוצרו על-ידי בני למך מזרעו של קין, שהיה הרוצח הראשון ובונה העיר הראשון.

בתורה אין התגליות ממוצא אלוהי, כמו אצל עמים אחרים. החילוני נשאר חילוני, לא-אלוהי, ולא זו בלבד אלא שהמצאות נעשו על-ידי בני

המרצחים. ייתכן שמוטיב זה — שהחילוני נשאר חילוני ואין לייחס לו ערך למעלה מזה — יהיה חשוב בשביל ההווה והעתיד. ייתכן שעצם העובדה שהאדם אינו מייחס מוצא אלוהי וממד אלוהי להישגיו הטכניים ולקידמה הטכנית היא הכנה לבאות. האדם הדתי אינו שולל באופן עקרוני את הקידמה הטכנית, אלא שאינו מעמידה במרכז ואינו הופך אותה לאלוהית.

הוראת פרק ד' בספר בראשית צריכה איפוא לתפוס מקום מיוחד בחינוך העל-יסודי. יש לעמוד קודם כול על הרצח הראשון שבפסוקים ג'—י"ב שלא היה בבחינת קרבן. הרצח הביא קללה לצמיחה (פסוק י"ב). הגורם לרצח היה הרון אפו של קין (קנאה ומרידות, פסוק ה'). אחרי ההתחמקות (פסוק ט') התחרט קין באופן עמוק על חטאו (פסוקים י"ג—י"ד). קין החוטא היה הבונה של העיר הראשונה. העיר קשורה איפוא לקין (פסוק י"ז). הוא קרא את שם בנו חנוך על שם החנוכה של העיר הראשונה. בניו של קין החוטא הם שיצרו את חרושת הנחושת והברזל. (זוהי תגלי-תם. פסוק כ"ב: תובל קין לוטש כל חורש נחושת וברזל).

אך עיקר החטא הוא הרצח של למך (פסוקים כ"ג—כ"ד). למך רצח מבוגר וילד כדי להבנות מדמם וממוחם (כדרך שאנו מוצאים בקברות מתקופת הניאנדרטאליים ואילך, שהיו פותחים את ראש האדם ומוציאים את מוחו כדי לקבל על-ידי אכילתו תוספת כוח). למך אינו מתחרט ואינו מבקש מה' שיגן עליו כדרך שעשה קין. כי הוא בטוח בעצמו ובאי-תלותו בה' (פסוק כ"ד). בניו של למך (מבני בניו של קין) הם שהמציאו את חרושת הברזל והנחושת וגם את המוסיקה (פסוק כ"א).

מכאן ה"התפתחות" עד דור הפלגה ודור המבול שבפרק ו'. נגד דרך זו עמד נח ובעיקר יוצר המשפחה אברהם ואחר כך משה, יוצר העדה.

## אדם — תבל

ההקבלה שבין האדם לבין התבל היא דבר שבנסיון. האיש הדתי אינו חי בממד אנושי בלבד אלא בממד עולמי בעל מבנה על-אנושי. קיומו אינו מצומצם בישות האנושית, אלא הוא פתוח לצד הקוסמי, ולפיכך יש לתהליכים הפיסיולוגיים משמעות קוסמית. דבר זה ניכר

בהקבלות הלשוניות שבין החלקים שבגוף האדם לבין חלקי התבל. בהוראת התנ"ך והאגדה יש לעמוד על ההקבלות השייכות לנושא: אדם – תבל, כי יש בהקבלות אלה כדי לעורר לשילוב הגוף והנפש ביקום. שתי העיניים אשר באדם הם המאורות אשר בשמים, השמש והירח, ובעיקר השמש שהוא עין הארץ. הנשמה הנשימה אשר באפו של אדם היא הרוח אשר בעולם. העצמות אשר בגופו של אדם הם האבנים אשר בקרקע העולם, והשערות אשר על הגוף הם העשבים שעל פני הקרקע. עמוד השדרה הוא עמוד העולם, הוא צירו של העולם. עמוד השדרה הוא ההר הגבוה שבעולם, הר בית ה'. הכרס או האם אשר באשה היא מערה באדמה על חדריה. המעיים הם מבוכ שבאדמה. הטבור או הלב הוא הנקודה המרכזית בעולם. אבר המין הוא ערוה, נקודת תורפה כ"ערות הארץ", והמילה היא הסרת התורפה מן הגוף. הזרע שבאדם הוא כזרע שזורעים באדמה. השמים הם בעל האדמה והאדמה היא בית הבעל. האשה היא קרקע עולם (סנהדרין ע"ד, ע"ב). בנודות של ההודים נאמר: האשה היא כמו חטיבה חיה של אדמה. וכן בקוראן: נשותיכם הן לכם כשדות.

## ה מ ע ב ר

כגוף האדם כך גם ביתו של אדם הוא מיקרוקוסמוס, ומה שלמעלה מן הבית הוא הספירה העל-אנושית, ספירת הרוח, ספירת האלהים. על כן הטיסה שבדמיון ושבחלום היא ביסודה מעין כמיהה למעבר לספירה העל-אנושית, לספירה האלוהית. עצם החופש להתנועע באויר ללא הפרעה ולפי רצונו החופשי של המתנועע יש בה משום קבלה של תכונות הרוח במקום תכונות הבשר. האדם עצמו נהפך לרוח. העיקר בפירוש הנפשי של הטיסה היא העליה הפתאומית ואי-התלות בחומר. המלאך, הכרוב שבתנ"ך טס, ואינו תלוי באדמה. במחשבה ההודית ניתן לדבר ביטוי ציורי שהארתאט Arha, הנאור, השלם, שובר את גג הבית, ועף באויר. בשברו את הגג ובעופו באויר הוא יוצא מתחום הקוסמוס, ומגיע אחר כך לישות של החרות המוחלטת, של הנירוואנה, של הסמדי Samadhi, של המנוחה העל-אנושית.

כידוע חל מפנה במחשבת הודו. לפני המפנה היתה פריצת הגדר

לתחום הגבוה לשם מעבר מן האנושי לעל-אנושי כסמליות הקמאית של העלייה מן הבית, של המעבר מן הארץ לשמים על ידי „ציר העולם“, אבל אחרי המפנה המטרה של פריצת הגדר היא ביטולו של העולם לשם חרות מוחלטת. המשמעות של שבירת הגג על ידי האַרְהָאט ושל „שבירת הקרח“ על ידי בודהא היא יציאה מן העולם בכלל, ולא מעבר מעולם של מטה לעולם של מעלה.

בתנ"ך (ובאגדה) המצב הוא כמו בהודו שלפני המפנה. בסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה עולים מלאכים וגם בני אדם למרום. אליהו עלה בטערה השמימה, כלומר עזב את העולם של מטה אבל לא ביטל את העולם בכלל.

אופייני הוא לעולם המודרני, שגופו של אדם ומעונו הולכים ומאבדים את ערכם הקוסמולוגי. העולם הולך ונעשה אילם, בלי תנועה. אין בו בשורה, אין בו מצפן, ואין מעבר לעולם שלמעלה מעולמנו. בעם שבשדות נשאר עוד חוויות נפשיות-קוסמיות יותר מאשר בבני הכרך, אך גם לאדם הדתי ממש קשה כיום להרגיש את היקום כמפעלו של האלהים. חסרה הרעננות בהרגשתו. הדרך לתיקון היא כנראה בהגברת הקשב למתרחש בגוף ובנפש, ובתשומת לב מוגברת ליקום, שהן בבחינת הכנות לפדות הנפש.

## ראש השנה

ראוי לשים לב לשינוי שחל ביהדות בענין ראש השנה. מתוך שני ראשי השנים הקדומים והידועים גם מתוך המסורת הבבלית: ראש השנה החל בחודש ניסן וראש השנה החל בחודש תשרי נבחר בתורה ראש השנה שבחודש ניסן ונדחה ראש השנה של תשרי. רק זכר נשאר ממנו כיום תרועה החל בחודש השביעי, כדרך שנשאר זכר למיתוסים שנדחו. דבר זה ברור לכל מעיין בתנ"ך.

בתורה נבחר חודש האביב שהוא חודש של קציר לראשון בחדשי השנה, ולא נבחר החודש שבו מתחיל העולם להתעורר ולהתחדש אחרי עונת המוות של הקיץ. ועולה על הדעת לחשוב, שתורת משה היא בעיקר תורת ההווה-הנצח ועונת הקציר מייצגת את ההווה, לא כן עונת הזרע



(עונת היורה) המייצגת את העתיד. (חודש תשרי מבשר את בואה של עונת היורה והזרע). לא חששה תורה לעונת הקיץ (עונת המוות) המתקרבת וקבעה: החודש הזה לכם ראש חדשים.

ביהדות התלמודית נעשה ראש השנה שבתשרי עיקר וראש השנה שבחודש ניסן נדחה מפניו. עיין במשנה מסכת ראש השנה פרק א', משנה א'. אמנם ראש השנה שבניסן נזכר שם ראשון בהתאם למסורת התנ"כית, אבל הוא אינו ראש השנה לשנים, כלומר ראש השנה של ניסן הורד מגדולתו. דבר זה הוא בניגוד לתורה ששם חודש ניסן הוא ראשון לחדשי השנה, כלומר השנה מתחילה בניסן ולא בתשרי, כי הדבר מובן מאליו שהשנה מתחילה בראשון לחדשים.

השינוי הזה אומר דרשני. יתכן שהתחדשות העולם והאדם החלה בחודש האביב הלמה את ההרגשה הכללית של האדם התנ"כי. בסוף ימות הגשמים אין מועקה ויש בהירות, צלילות, מלאות, ועונת הקציר מייצגת את עצם החיים בהווה. ההתחדשות בסוף ימות החמה הלמה את הרגשת האדם מישראל בתקופת הבית השני. יש מועקה ויש צפיה, תקווה לצמיחת ישועה, תקווה לחיים בעתיד.

חידוש התוקף של תשרי ביהדות המאוחרת מצטרף איפוא לשורת המוטיבים שחזרו וניעורו וקבעו את אופיה של יהדות זו לדורות. אחרי ימות החמה שבהם מתגבר המוות בעולם, מתעוררת הצפיה להתחדשות ואחרי כן העולם מתחדש וקם לתתיה. דבר זה בא לכלל ביטוי גם בתורה: בכפרת החטאים ביום הכפורים ובחג השמחה הוא חג הסוכות<sup>1</sup>. אבל ההתעוררות לגבי העתיד לבוא נעשתה מרכזית ביהדות המאוחרת, ולפיכך ירש חודש תשרי את מקומו של חודש ניסן.

החג העיקרי בשנה, חג הסוכות (חג סתם בספרות התלמודית) החל בחודש תשרי קיבל גם אופי חדש בתקופת הבית השני. מלבד החידושים שנתחדשו בחג הזה כגון ניסוך המים וחיבוט הערבות או החריות (הענפים) של דקל, הרי האבוקות של אור בשמתת בית השואבה וכל הטכס שבמשנה מסכת סוכה (פרק ה' א'—ד') הוא חידוש גדול ומפתיע. אולי יש כאן

1 יתכן שכהני בית אל של ירבעם בן נבט בחרו לקבוע את חג הסוכות באמצע חודש מרחשוון במקום בחודש תשרי משום שהרגישו בהתעוררות ביקום בזמן יותר מאוחר. אין לשער שעשו זאת באופן שרירותי.

השפעה פרסית. ויתכן שמשום כך היו אומרים: אבותינו שהיו במקום הזה... משתחוים לשמש, ואנו ליה עינינו (שם משנה ד'), להדגיש שבטכסים החדשים האלה כוונתם לה' ולא לאלהים אחרים.

גם בדורות האחרונים תפסו החגיגות על יד המדורות מקום חשוב בתנועות הנוער בעולם. המדורה מביאה לידי אקסטזה ולידי יציאה מן החיים האפורים.

### חנוכת האדם (האיניציאציה)

בין המעברים מגיל לגיל: מעוברות לילדות ומילדות לנערות ומנערות לבגרות ומבגרות לזקנה ומזקנה לקבר, ניכר מקומו של המעבר העיקרי, והטכס הקשור בו תופס מקום מרכזי בחיים. אצל הרבה שבטים ועמים הטכס המרכזי הוא במעבר מן הילדות או מן הנערות לבגרות. בתנ"ך אין כל טכס ואין כל ציון למעבר לבגרות. טכס חנוכת האדם, שהוא טכס הכניסה לברית העדה במעבר מילדות או מנערות לבגרות חסר שם לגמרי. טכס הברית (ברית המילה) נעשה במעבר מעוברות לילדות (ביום השמיני ללידת הילד). רמזים למעברים אחרים מגיל לגיל נמצאים אמנם בתורה, אבל אינם קשורים בטכסים. בפרשת ערכין (ויקרא כ"ז, ג'—ז'), ארבעת הגילים הם: מבן חודש עד בן חמש שנים; מבן חמש שנים עד בן עשרים שנה; מבן עשרים שנה עד בן ששים שנה, ומבן ששים שנה ומעלה, והגיל בעל הערך הגדול ביותר (לזכר ולנקבה) הוא מעשרים עד ששים, אחריו בא הגיל מחמש עד עשרים, ואח"כ מששים ומעלה, ואח"כ מבן חודש עד בן חמש שהוא הנמוך ביותר בסולם הערכים. גם מפקד הבכורות היה מבן חודש ומעלה (ולא מבן שמונה ימים, מזמן המילה, עיין במדבר ג', מ'). ולגבי עבודת הלויים באוהל מועד לא נקבע הגיל מבן עשרים עד בן ששים שנה אלא מבן שלשים עד בן חמשים שנה (במדבר ד', ג'). בכל אופן, אין כל טכס המוקדש לחנוכת האדם ונפקד שם מקומו של המעבר מגיל הילדות או מגיל הנערות לגיל הבגרות. בתורה הכניסה בברית העדה בראשית היקדות, בברית מילה.

בספר שמות (ד', כ"ד—כ"ו) יש קטע עתיק, קצר, שהוא כשריד

מתקופה קדומה על ענין המילה. כאמור לעיל יש קטעים כאלה בתורה והם קוצרה כנראה, במיוחד על ידי התורה. (קטע כזה הוא, למשל, בראשית פרק ו', הפסוקים: א'—ד', וכן פרשת דור הפלגה, בראשית פרק י"א, הפסוקים: א'—ט'). בכל זאת השאירו את השיריים האלה בתורה, משום שהיתה להם חשיבות מיוחדת בדורות קדומים. מסופר שם על המילה כפעולת הגנה על הילד בפני כוח אלוהי הרוצה להמיתו. על ידי המילה הרפה מן הילד ונעשה חתן דמים (אולי כבעלה של אם הילד). אבל לפי בראשית (י"ז, י"א) המילה היא אות ברית בין ה' לבין האדם (כמו שנאמר לגבי הקשת אשר בענן ביום הגשם), סימן של קשר מוחלט (ברית עולם, שם פסוק י"ט). יתכן שתחילת הברית היתה בפיוס שאחרי התנגשות, כרקע של מצוות מילה בשמות פרק ד' שהוא מית־מאגי ושונה באופיו מן הסביבה המקראית, ובו מתגלה היסוד הקמאי ואחר כך קיבל את אופיו הקבוע כמו בבראשית י"ז ובכל המקורות האחרים בתנ"ך.

ביהדות התלמודית נוסף על הברית שבתנ"ך החלה בראשית גיל הילדות גם המעבר לבגרות בגיל של שלוש עשרה שנה, אבל גם ביהדות זו אין טכס מיוחד (טבילה, קרבן וכדומה) במעבר זה. את הקטן המגיע למצוות מצרפים למנין של עשרה לכל דבר שבקדושה, אבל אין עורכים כל טכס של כניסה ל"מנין". טכס כזה אנו מוצאים אצל הגרים אך לא אצל המתבגרים. הגרים נכנסים לברית במילה, בטבילה ובקרבן. מורידים את הגר לבית הטבילה ומכסים אותו במים ואומרים לו מקצת דקדוקי מצוות (מסכת גרים פ"א, ה"ג וה"ה ופ"ב, ה"ה). במילה ובקרבן נכנס הגר לברית העדה. כניסה בברית של עדה היא קבלת החברות שבספרות התלמודית (עיין משנה דמאי פ"ב, מ"ג ובברטנורה שם). בטכס המלוואים של הכהנים (ויקרא פרק ח' ופרק ט') ניתן ביטוי לכניסה לתפקיד חדש שהוא מפנה ושינוי במהותו של האדם, וכן במשיחת המלכים. אבל את תורת המעבר מגיל הילדות או הנערות לבגרות אין אנו יכולים ללמוד ממקורותינו, ועל כרחנו עלינו ללמוד תורה זו משבטים ומעמים אחרים.

ואם תאמר למה לנו תורה זו שנדחתה מן היהדות וחזרה וניעורה בה במידה מצומצמת בתקופה מאוחרת? התשובה היא משום שערך מיוחד נודע להכנת הנער והנערה לחיים, לא כדי שיסתדרו בחיים כמו שהדבר

נהוג כיום, אלא כדי שיבינו את משמעות החיים. השבטים והעמים הנקראים פרימיטיביים היו מביאים את צעיריהם בסודות החיים, בסוד הלידה, בסוד הנשואין ובסוד המיתה. האדם המודרני מסתדר יפה בחיים, אבל הוא נכשל בטעם החיים, ויתכן שאחד הגורמים בכשלון זה הוא משום שהוא אינו חוכן כראוי לסודות החיים, משום שלא הכינו אותו כראוי במעבר לבגרות לדעת את משמעותם של רזי עולם. בחיים המודרניים נשארו כיסופים וזכרונות בלתי מוגדרים, והם נותנים את אותותיהם בלידה, בבר־מצוה, בנשואין ובמיתה, ומהם נובעות התנהגויות שבעצם אין להן מקום בחיים שלנו כמות שהם והן מתקיימות באופן תמוה, ויתכן שיש לחפש דרכים כדי לתת ביטוי נכון ומתאים למעברים שבחיי אדם, ביטוי שלא יהיה זך לחיים. אילו היו המתבגרים יודעים את משמעותם של הרזים העיקריים היו יכולים למנוע כשלונות מסויימים.

אחת הסיבות לחולשתו של האדם המודרני היא ההזנחה בתחום זה, שאינו עומד על משמעות הלידה והמיניות והמוות כראוי, ויתכן שאיש העתיד ילמד מחדש את תורת ההכנה מן השבטים הפרימיטיביים ועמי הקדם ויתאים אותה לסיטואציה שלו.

יש שבטים ועמים שסברו שבכדי להיות לאדם אמיתי, בעל הכרה, צריכים להמית את החיים הראשונים, הטבעיים, ולהוולד מחדש בחיים מודעים. הילד אינו יודע את סוד הקדושה, כלומר, את סוד החיים המיניים ואת סוד המוות, ובטכס הכניסה לברית העדה נעשים הדברים ידועים ומודעים לו. ובנוסף הקרוב לנו: הילד הוא מחוסר נסיון בתחומים של החיים המיניים, של הלידה והמוות, ובמובן זה הוא נמשל לבהמה, ויש סכנה שיהיה לאדם־בהמה הנופל בערכו מן הבהמה, ועל כן המבוגרים מלמדים אותו את סודותיהם ואת נסיונותיהם. החניך מקבל על עצמו לעמוד בנסיון ולהיות „אני” שאינו נפרד מן ה„תת־אני” ויחד עם זה הוא עומד תחת פיקוחה של העצמות, של ה„על־אני” שהוא חלק אלוה ממעל. זהו פירוש הפילוסופי של הטכס.

החניך עומד בנסיון כדי שיוכל לדעת את הסודות, כלומר, כדי שיוכל לעמוד בהם, כי אין לדעת את הסודות של החיים מבלי שיקח שיוני ממשג באישיותו של האדם היודעם. אם הוא עומד בנסיון ואחרי „מותו” הוא קם לתחיה, יש בו הכוח הדרוש לדעת רזי עולם. ידיעה בלי

הכוח לדעת הורסת היא ואינה בונה. יתכן שזה אחד הגורמים לכשלון הפנימי של האדם המודרני שהוא מסתדר יפה בחיים וחייו נעשים נטולי תוכן, משום שהוא יודע הרבה מאד ואין בו הכוח הדרוש לעמוד בידיעה של סודות שהם למעלה מכוחו.

הנסיון, הדעת והטכס כרוכים יחד בחנוכת האדם של הפרימיטיבים, ויתכן שבעתיד, הרחוק או הקרוב ינסה האדם לסגל לעצמו נוהג הדומה במעט או בהרבה לנוהג של הפרימיטיבים והמתאים להרגשה שתתחדש. יתכן שגם בעתיד יבדילו את החניך (את ה"בר-מצוה") מביתו וממשפחתו כדי שיתייחד ימים ספורים עם עצמו, כמו שהיה המנהג בתקופות קדומות וכמו הכהן הגדול שמפרישים אותו מביתו לפני יום הכפורים (משנה יומא פ"א, מ"א).

אצל השבטים והעמים הקדמונים היה בטכס החנוכה מן המוות. היער, הג'ונגל, החושך שבהם נמצא החניך המתבגר הם נציגי השאול. לפי אגדה קדומה בא נמר ולוקח את המועמד על שכמו ומוביל אותו לג'ונגל. חית יער זו מייצגת את האב המיתי, שהוא המטביל והוא המביא את החניך המתבגר אל הג'ונגל כדי להראות לו את סתרי השאול.

לפי תפיסה מקובלת קיומו של החניך הוא כקיומו של העובר: סוכת החניך מייצגת את רחם האם והחניך הוא כחוזר להיות עובר במעי אמו. הפרימיטיבים מבחינים בין המצב הפיסיולוגי של העובר במעי אמו לבין מצבו של החניך שהוא חזרה למצב שלפני כניסתו של האדם לעולם. כדרך שאנחנו מבחינים בין התחומים השונים שבחיים שהם שונים זה מזה, אך כולם מצטרפים למסכת חיים אחת.

יש שבטים אפריקאניים שבחברות הסודיות שלהם מספרים לחניך בשעת כניסתו לברית החברה הסודית שחיה הממיתה בני אדם בולעת את החניך ואחר כך היא פולטת אותו (כיונה הנביא במעי הדג). במעי החיה שורר לילה קוסמי ואחר כך החניך נולד מחדש. (דרך אגב, גם יונה הנביא נולד מחדש וחל אז שינוי במהותו).

ולא רק אצל הפרימיטיבים אלא גם בתרבויות הגבוהות (במצרים ובהודו) אנו מוצאים את הלבשת החניך בעור של חיה, לפי שהכניסה לעור החיה היא כעין שיבה למצב של העובר. הלבוש חשוב תמיד בחנוכת האדם ובמלואים. אדרת השער ואיזור העור היו מלבושי הנביאים,

ואנו מוצאים אותם אצל אליהו ואצל הנביאים האחרים. (זכריה אומר על נביאי השקר: ולא ילבשו אדרת שער למען כחש, זכריה י"ג, ד', מכאן שאדרת השער היא לבושו של הנביא). הלבוש משנה את המהות. הלבוש שייך לגוף וגם לגשמה, והבחירה באדרת השער ובאזור העור אינה מקרית. ממנהגי חנוכת האדם אצל הפרימיטיבים יש להדגיש את המילה, את הנתוחים והטלת המומים ואת כתובת הקעקע שהם מנהגים הנפוצים ביותר. הפרישה, ההיבדלות, ימי הטומאה, ההימצאות בצל, בסוכה חשוכה או בין השיחים של הנערה החניכה הם כמנהגי ההתייחדות של הנער החניך. מטרת ימי הפרישה, ימי הנידה היא כדי ליצור בה כוח לגישה לדברים שבקדושה, אחרי שתקבל עליה את גשיותה ותהיה לבוגרת או לחברה באגודה הסודית של הנשים.

בדרך כלל יש הבדל בין הנערים המתבגרים לבין הנערות המתבגרות, שהנערות המופרשות אחרי הוסת הראשונה נמצאות בבדידות, כל נערה נחוד, והנערים נמצאים ביחד, אבל יש גם קבוצות של נערות שחנוכתן מתנהלת ביחד על ידי נשים מבוגרות. באגודות הסודיות של הנשים עומדות הנשים ומבארות לצעירות את המסתורין של הלידה, את הסודיות של הישיבה על האבנים ושל פטר הרחם. גילוי מהותה של האשה שהיא יוצרת בוחזום החיים, היא חוויה דתית שאינה ניתנת לתרגמה לשפתו של העולם הגברי, ורק האשה יכולה למסור אותה לאשה. כאן יש בינה רבה בגישתם של הפרימיטיבים.

בתורה האשה טמאה ב"ימי נדת דוותה" (ויקרא י"ב ב'), ימים שהיא מרוחקת מן העדה, ימים שבדלים הימנה, והם ימי דווי, ימי כאב. הנדה נקראת "דוה" (ויקרא ט"ו, ל"ג). כעבור ימי נדתה נטהרת ממקור דמיה. גם כאן הסר טכס של חנוכת האדם.

## המלואים

טכסי מלואים של כהנים נהוגים במקומות רבים בעולם. בטכס המלואים מקבל הכהן דרגת קיום על-אנושית. גם המלואים הם חנוכה, מפנה, לידה חדשה. הכהנים מזים על הכהן החדש מים, מפרישים אותו מביתו, מלבישים אותו, כאילו שמים אותו בשפיר ובשליא. הוא קומץ

את אגרופו, כי כך עושה העובר ברחם אמו. אחר כך הוא פושט את הבגד כדי לטבול, כי העובר פושט מעל גופו את השליא בשעת הלידה.

בטכס המלואים של הכהנים בתורה (בספר ויקרא פרק ח') נזכרת הרחיצה במים (פסוק ו') שפירושה היטהרות לפני קבלת התוקף המתבטאת בלבישת בגדי כהונה (פסוקים ז'—ט') ובמשיחה בשמן על הראש (פסוק י"ב). שמים מן הדם של קרבן המלואים על תנוך האוזן הימנית ועל הבוהן של היד הימנית ושל הרגל הימנית של הכהן, כנראה, לשם מתן תוקף לקשב (של האוזן), לפעולה (של היד) ולהליכה (של הרגל). היד הימנית היא העיקר והבוהן עומד כנגד האצבעות והוא חשוב בתפיסת כלי המלאכה ביד האדם. בטכס זה ממלאים את ידיהם של הכהנים לשרת בקודש. היד היא איפוא העיקר וחשובה יותר מן האוזן ומן הרגל. לבסוף יש להזכיר את הפרישה מן העם בשבעת ימי המלואים (פסוק ל"ג). הטכס שבתורה הוא "צרוף" ביותר, ובכל זאת "מדובר" בו על השינוי בחייו של הכהן, על הלידה החדשה. הביטוי "למלא את ידיו" מקורו כנראה בזה שבתקופות קדומות היה בידי הקוסם מטה מאות מטות מסוג זה נמצאים באוספים מתקופת הקרח האחרונה, ועליהם יש רישומים המתארים את תהליך הלידה.

עיקר טעמה של ההתנהגות הדתית של האדם בחנוכה ובמלואים, הוא כדי שלא תיפחת מידת העוז ומידת הקדושה בעולם, וכנראה שההתנהגות שבתורה התאימה לאופיו של האדם מישראל בתקופת התנ"ך לשם שמירה על מידת הקדושה והעוז שבו. בתקופת הכית השני ואחרי חורבנו נוצרה התנהגות אחרת השונה מן ההתנהגות שבתנ"ך משום שבכדי לשמור על העוז ועל הקדושה היה צורך בשינויים. עכשיו אנו מצפים להתעוררות דתית חדשה ולהתנהגות דתית שתשמור על מידת העוז והקדושה בזמן העתיד לבוא.

## הנשואין

היתה לה לאורגיה הפולחנית לטובת היבול הנהוגה אצל שבטים פרימיטיביים דוגמה אלוהית: הכלולות של אל הפריזון עם האדמה. על ידי טירוף מיני בלתי מסוייג — כך חשבו עובדי האלילים במקומות ובזמנים שונים — מעוררים את פריזון השדות. מבחינה מסויימת מקבילה האורגיה למצב התוהו נטול ההבדלים ששרר לפני בריאת העולם. משום כך כוללים טכסי ראש-השנה מסויימים גם טכסים אורגיאסטיים. כי „מיזוג“ סוציאלי ופריצות הם מעין חזרה למצב האמורפי שקדם לבריאה, והצמיחה החדשה והיבול החדש דומים לבריאה שבבראשית הימים. התועבה המינית שעליה מדובר בתורה היא בעיקר הפיכת המיניות לאמצעי לשם השתתפותו של האדם בקדושה האלוהית. בהודו הביא הטנטריזם לטכסי תועבה, לזוועות. המיניות הפולחנית קיבלה כאן צורות אורגיאסטיות כדי להשיג את המצב העל-אנושי של החרות המוחלטת. גם אצלנו בשבתאות ובפראנקיזם חזרו מוטיבים קמאיים אלה ונעזרו.

התורה הסתפקה בשלילת התועבה, וחסר בה כל טכס של נשואין. ביהדות התלמודית אנו מוצאים טכס של נשואין. הקדושה האישית והקוסמית של הנשואין מתבטאת ביהדות התלמודית בטכס ובנוסח הברכות של הנשואין. (עיין רמב"ם הלכות אישות פ"י, ה"ג): „אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד“. כאן יש ביטוי להמשכיות ולתכנית האלוהית שהנשואין הם חלק ממנה. ניתן גם ביטוי לשמחה שבנשואין ולתקוות ישראל להתחדשות: משמח חתן עם הכלה ומשמח ציון בבניה. השינוי לגבי התנ"ך ניכר ובוולט, כי יש בה ביהדות זו טכס שיש בו מתן ביטוי חיובי למשמעות הנשואין, לקדושת הנשואין ואין מסתפקים בשלילת התועבה.

בדורות האחרונים נעלמה מאתנו הסטרואקטורה הקוסמית של ההת-נהגות המינית. טכס הנשואין הולך ונעשה חילוני. הממד הקוסמי של האיחוד שבנשואין שהוא ממד הקדושה מתרחק מתפיסתו ומהרגשתו של איש החברה המודרנית, וגם בנקודה הזאת יצטרך איש העתיד לחדש את ימיו כקדם, לא לעשות כתועבות העמים, אלא להחזיר לטכס הנשואין את משמעותו הקוסמית, והאדם מישראל יצטרך לקשור את הטכס שיתחדש



עם המסורת התלמודית ועם הפירוש שניתן לה בקבלה כדי לבטא באופן חיובי את משמעות הנשואין. ברור, שגם בנקודה זו לא ימצא נקודת מוצא מתאימה בתנ"ך.

## על תרבות ההווה

האדם המודרני אינו מאמין. התגלות האלהים חסרה היא בחייו, אבל יש בו עדיין שיריים מן האמונה וכיסופים לאמונה, להתגלות. הוא אינו מרגיש בקדושה המתגלית בעולם הזה והעושה את העולם הזה לקדוש, אבל הוא נכסף לקדושה.

שהטיפוס הבלתי־דתי היה כבר בתקופת התנ"ך, דבר זה אנו למדים מספר קהלת וממקומות רבים בתנ"ך. גאוות אנוש וציניות היו כבר אז תופעות מצויות. כתוב: אמר גבל בלבו אין אלהים (תהלים י"ד, א') ועוד. ידועה היא הסאטירה הבבלית הקדומה הנקראת "שיחה בין איש לבין עבדו". זוהי יצירה שנתחברה אלף ושבע מאות שנה בערך לפני הספירה, שבה תודעת המוות מביאה את העבד למחשבה שמקרה אחד לצדיק ולרשע ושכל העולם אינו כדאי.

בתרבות החדשה הגיע הדבר לשיאו. תיאורי המשבריות של האדם המודרני מרובים בספרות היפה וההגותית בזמננו. גדולי־הספרות של המאה העשרים: קפקא, ג'ויס, פרוסט, קאמי, סארטר, הרמן ברוך, תומאס מאן וכו' הם סופרי משבר. בולט חוסר המוצא. וגם הספרות הנמוכה הנפוצה והמקובלת ביותר על הדור הצעיר, מסוג הספר "חיוך מסויים" של סאגאן, מעידה על המצב הנפשי של הדור הצעיר, דור ללא אלהים. והרי כמה מקוויה של התרבות המודרנית<sup>1</sup>: הקדוש נתפס אצל האדם המודרני כמחיצה החוצצת בינו לבין החופש. הוא אינו מגיע להיות הוא עצמו עד שטוהר לגמרי מכל נתון מיסטי. הוא אינו יכול להיות חפשי באמת עד שלא המית את האל האחרון. בכך הוא מקבל על עצמו קיום טראגי. ויש להודות שבקבלו על עצמו קיום אשר כזה יש בקבלה זו משום גדלות

1 לפי הספר הנ"ל של אליאדה.

מיוחדת. הוא יצר את המושג „טבע“ שאינו אלא „התפשטות הרוחניות“, הוא נעשה עצמאי והשתחרר מן המורשה הדתית. נשארו לו שיריים מן המורשה הזאת, אלא שהוא מוציא מהם את המשמעות האלוהית. ובכל זאת ירש שלא מרצונו גם את הדת.

הקולנוע שהוא בית הרושת לחלומות משתמש במוטיבים מיתיים לאין ספור כגון: „הנערה“, „הגבור“, גן העדן, הגיהנום וכו'. הנתונים שבסרטים המושלים בכיפה הם נתונים מיתיים. גם הקריאה בספרים יש לה תפקיד מיתולוגי. ההתעניינות באתר נולוגיה (וגם בארכיולוגיה) גדלה בזמן האחרון. היא באה במקום השירה המיתית ובמקום האגדה שמספרים ומורישים אותה מדור לדור. והקריאה מאפשרת לאדם המודרני לצאת מתקופתו כמו שעשה זאת האדם לפניו בשעת השמיעה של סיפורי המיתוסים. גם אם מבליים את הזמן בקריאת רומן קרימינאלי נכנסים לתוך זמן זר, לתוך עולם זר של הרומן. הקריאה מוציא את האדם המודרני מתוך הזמן האישי שלו, ומוסיפה לו ריתמוס אחר ומאפשרת לו לחיות ב„היסטוריה“ אחרת.

גם תנועות מסויימות, כגון תנועת תרבות העירום ותנועת האהבה החפשית (מיניות הפשית מוחלטת) שרישומן היה ניכר בעבר הקרוב, הן אידיאולוגיות שהיו בהן סימנים (שרידים) של געגועים לגן העדן של כמיהה למצב שלפני הגירוש מגן העדן, ותקווה לחדש ימי קדם, כלומר לחיות בזמן שלפני היות החטא, בזמן שלפני שנוצר הקרע בין תאוות בשרים והמצפון.

הפסיכואנליזה היא סימן לדור. הבא אל רופא הנפש נדרש למלא מה שחסר לו. חסרה לו הירידה לתוך-תוכו, למעמקי נפשו; חסרה לו היציאה מגדר עצמו לשם התמוגות עם הזולת, עם העדה, עם היקום, עם האלהים, דברים שנעשו בפולחן הדתי, בטכס במקדש. הרופא דורש מן החולה לרדת למעמקי נפשו, להחיות את עברו. דומה התהליך הזה לירידה לשאול מתחת, לגיהנום, ולפגישה עם השדים והרוחות הגרים שם, לקרב עם השדים ולקרב עם החיות האיומות כמו בחנוכת האדם, באיניציאציה. וכמו שיוצא הנער בן השבט הפרימיטיבי אחרי המבחנים, אחרי שמת ונקבר וקם לתחיה ונכנס לקיום מלא ואחראי, לעולם פתוח, כך יוצא האדם המודרני העובר תחת שבטו של הרופא שהצליח בטיפול אחרי הפגישה

עם הבלתי־מודע על השדים שבו. בכל אופן זוהי דעתם של חסידי הטי־פול הזת.

על אף ההבדל הגדול שבין ההדרכה הדתית והטיפול הפסיכואנליטי יש צד שווה בהם. הבלתי־מודע מעניק לאדם סמלים הממלאים תפקיד בחייו. הסמל עושה את העולם פתוח ונותן לאדם גישה ליקום. בעזרת הסמל עוזב האדם את הסיטואציה הפרטית שלו ופותח את עצמו לכללי, לזולת, ליקום, ולחפיסה משמעותית של העולם שהיא העיקר בחיים. כשעמד האדם הקדמון לפני העץ, לפני האשירה, לפני ההר, לפני הגבעה, ואפילו לפני השלשול הקטן (התולעת הקטנה), מצא דרכם את המוצא ואת הדרך לרוחניות. הראיה הדתית של העולם איפשרה לו למצות את החוויה של העמידה בפני העץ או בפני ההר וכך. בלי הפענח של הדרמה שבמעמקים שבה תלויה משמעות החיים אין העץ ממלא את תפקידו. הפסיכואנליטיקן יכול להקל על העץ, כלומר על סמל העץ למלא את תפקידו. (במה דברים אמורים? — כשעולמו של הרופא פתוח במידה ניכרת, אבל אם עולמו של הרופא סתום, סומא ואילם, וכבר התגבשה בו הסתמיות, אין הוא עוזר לחולה אלא להרחיק מעצמו את ההפרעות שהן גם רמזים לפדות הנפש. משום כך אחרי הצלחה חלקית של הרופא באה לרוב הפסקה, ואין כל התקדמות, כי גם עולמו של הרופא הוא סתום).

החזרה לבראשית בכל שבת ובכל מועד נראה לאדם המודרני ככבדה מנשוא וכמשפילה. כיון שעולמו דל ונטול עוז, על כן הוא זקוק לחידושים תדיריים, ובכל החידושים הוא אינו מסוגל להתחדשות, ועל כן החידושים אינם מועילים.

אין לך דבר האופייני לאדם המודרני כרדיפה אחרי חידושים. בימי קדם אם היה לאדם ביטוי שעמד בנסיון הדורות היה משתמש בו ומעדיף אותו על ביטוי חדש (גם אם לא התאים כל כך למקום החדש שאליו הועבר). דבר זה אפשר לראות בחנ"ך באופן בולט. יכולים לומר שרוב ספר איוב מורכב ממובאות, ורק ההרכב והרעיון הם חדשים. לא כך היום שהמשוררים משתדלים לשנות את הביטויים כדי שיהיה בהם משום חידוש, ואפילו אם החידוש הוא חידוש מדומה.

החזרה נהפכה לבעיה. הרצון של האיש הדתי לשוב בחודש ניסן שבכל שנה ושנה לתקופת יציאת מצרים נראית בעיני האדם המודרני

כמשהו שאין לשאתו, כמשהו משפיל. החזרה התדירית על מספר מצומצם של מעשים והתנהגויות משתקת לדעתו את האדם. ואם הוא מקבל על עצמו את החזרה לבו אינו עמו, והחזרה נהפכת להצגה ולעתים להצגה מגוחכת.

האדם המודרני מואס בחזרה ורודף אחרי חידושים, משום שאין בו עדיין הכוח הדרוש לעכל כראוי את התגליות המרובות ואת השינויים הגדולים שחלו בחייו.

תגלית גדולה מביאה לידי מפנה ומפנה מביא לידי שינוי בעולם האדם. התגלית של עבודת האדמה היתה בשביל האדם הפרימיטיבי מפנה רדיקאלי, משום שכוחות חדשים נכנסו לעולם וקיבלו תוקף וחיות. המיניות, הפרייון, המיתולוגיה של האשה-האם ושל האדמה התקשרו זה בזה והפכו את אופיה של המציאות. גם עכשיו, בזמננו, חל שינוי גדול במיבנה הפנימי של האדם על ידי השינויים שחלו בעולמו החיצוני, על ידי התפתחות הרפואה וההיגיינה והתחבורה, על ידי התפתחות הכרך, האוטומציה וכו' ואין כוח באדם לעמוד בשינויים האלה.

כנראה שבתקופתנו חשוב בעיקר: ליצור מובלעות אנטי-אנטרופיות בכיוון הנפש-רוחני בתוך האנטרופיה האנושית הכללית<sup>1</sup>, כלומר לחנך יחידים וקבוצות המשתדלים להקדיש בכל יום ולפחות בכל שבוע שעה לתשבון הנפש כדי לבדוק עד כמה מעשיהם הם אמיתיים, או קרובים להיות אמיתיים ועד כמה יש בהם מן ההצגה. דרושה לנו תנועה בדור הצעיר כמו תנועת המוסר במזרח אירופה (בישיבת נוברדוק<sup>2</sup>) או כמו חסידות קוצק, כדי לבדוק ולבקר את מחשבותינו ואת מעשינו ולצרף אותם במצרף. הפעולה הזאת עשויה להפריע להם ולהתנגש בפעולתם הכללית, בפקידות, בפעולה ציבורית וכו'. המשתייך ליחידים ולקבוצות של המרגישים הוא פחות מסוייג, פחות פורמאלי, ויותר אמיתי ויותר פתוח ברגשותיו אפילו אם זה מביא לו נזק מסויים ב"סידור" בחיים; וזוהי משימה קשה, כי הפעולה הכללית מביאה אותנו פעמים רבות לפעול בניגוד למצפון, לכסות על דברים ולהסתגל לתנאי המקום והזמן וכדומה. האנשים

1 עיין לעיל בפרק: בזמן של הסתר פנים.

2 עיין לעיל בפרק על ישיבות נוברדוק.

האלה מקבלים על עצמם את כל „הזמן החדש“ כלומר את המכונות, את הרדיו, את הקולנוע וכו' ופועלים מתוך מבט נפשי, מתוך רצון לתקן כל מה שניתן לתיקון במצב הנתון.

האדם המודרני עסוק בעיקר בהגנה עצמית, ולא בהעלאה עצמית וזוהי נקודת התורפה שלו. עצבות, מילנכוליה, פשטות, חושנות, לא־איכפתיות, מהירות, חוסר מחשבה, מכניות וכו', אלה הן התכונות המוצאות את ביטויין במוסיקה של הג'ז. (מדגישים את ההפרעות בסדר, את העצבות ואת המכניות שבמוסיקה זו). הרבה מתנכים שמים לב להסתגרות ולהס־תייגות של הנוער (וסימן לדבר: השימוש במלת „כאילו“ השגורה בפי הצעירים); למרד בדור הקודם שהוא מרד שאינו מגיע לדרגה רעיונית; לפער שבין ההתפתחות הגופנית המגיעה לשיאה בגיל של ארבע עשרה ולהתפתחות הנפשית המאחרת בשנתיים או בשלוש שנים וכו'. והעיקר הוא לחפש אחרי דרכי תיקון, לא להסתפק בדיאגנוזה, בקביעת המשבריות ובתיאור המשבריות. העיקר הוא לנסות למצוא תרופה ולא לקבוע פעמים רבות שיש מחלה. בזמן כזה יש לשמור על השרידים הנפשיים ששרדו בחיים. למשל, אל יאמר אדם היושב בכפר: הרי הכפר הוא ממילא כפרבר העיר והשדה כחנות תבואה, כי בכל זאת יש עוד בכפר יותר מהרגשות שמים וארץ, מהרגשות העונה, מהרגשת היות הבוקר, מהרגשת שקיעת החמה מאשר בעיר. ויש לשמור על השרידים היקרים וגם על השרידים שנשארו עדיין בכרך מהרגשות אלה.

אם האדם נמצא בסביבה שיש עוד ערך לשבת ולמועדים (לזמנים ולמקומות הנבדלים באיכותם מיתר הזמנים והמקומות) עליו לשמור על הקיים ולא לבזוזו. אך עלינו לדעת שההקרנה מותנית באמיתיות, ורק אם האדם בטוח שאין במעשיו משום הצגה, ולפחות שיש בהם הרבה מן האמיתיות, הם עשויים להקרין הקרנה של ממש על הסביבה.

המתנכים נאחזים בכל נתון חיובי הנמצא בדור הצעיר ואפילו בנטיותו למוסיקה של הג'ז עד כמה שיש בה מן הנסיון למתן משמעות. הם מנצלים כל התעוררות לצאת מן התוהו, מן השעמום, מן המכניות, מן השגרתיות וכו' המורגשת בדור הצעיר.

יתכן שאיש העתיד ישתמש באמצעים הטכניים החדשים בארכיטק־טורה ובתחבורה, ויתקן את מעונו ואת דרכו, וכן יתכן שיתקן את סעודתו,

כלומר שישים לבו לכך להקנות משמעות למעונו, לדרכו ולסעודתו. הסעודה האכילה והשתיה נתקדשו אצלנו ביהדות היבנאית על ידי הברכות. בתנ"ך היו הסעודות במקדש או בבמה קדושות ולא הסעודות האחרות. בנידון זה חל שינוי ביהדות המאוחרת שכל אכילה וכל שתיה נעשתה ע"י הברכה לקדושה. יש לשער שמשמעות הסעודה תתפוס מקום בתורת האדם בעתיד, אחרי שיתעורר הצורך באדם לתקנה. לעת עתה אין בו עדיין הכוח הדרוש לכך, והוא עדיין מוטרד מאד. אין ראייה לתיקון אבל יש רמו לתיקון בעתיד. יש לשער שאיש העתיד ילך בענין זה בדרך התנ"ך, ורק סעודות מסויימות תקבלנה ערך ותוקף ולא כל אכילה וכל שתיה כדרך היהדות היבנאית, שאמנם מבדילה בין סעודת מצוה לבין סעודת רשות אבל הברכות המשותפות לשני סוגי הסעודות עושות את שתיהן לקדושות והשולחן נהפך למזבח אשר לפני ה'.

באגדה התלמודית יש העלאה של מוטיבים שהם גנוזים בתנ"ך או שנדחו בתנ"ך. פעולת העלאה אחרת גדולה של מוטיבים נעשתה בספר הזוהר ובכתבי המקובלים, ומשום כך נבדלת היהדות של הקבלה מן היהדות הקדומה באופן ניכר. בדורנו יש צורך בהעלאה חדשה של מוטיבים כדי שלא נגוע ברעב ובצמא של ההפשטה, וכדי שלא יפלו ערך התנ"ך וערך האדם בהתנגשות עם האדישות המודרנית. יש צורך לחשוף דברים שנתכסו בתנ"ך וגם באגדה ולהשלים מה שהוצא מן התנ"ך ומן האגדה משום שיש בו צורך לעתיד. האדם מישראל יצטרך להכניס נתונים שבתנ"ך נידונו להשמטה, כשם שהדבר נעשה כבר ביהדות היבנאית וכשם שהדבר נעשה בקבלה בקנה מידה גדול, אלא שהכנסת המוטיבים הקמאיים תיעשה בהתאם לשינויים שחלו באדם.

