

בנימין איש שלום

תנין, לויתן ונחש — לפרשו של מוטיב אגדי

א

בעית הרע המסעירה את רוח האדם כמעט מיום עומדו על דעתו, היא בין הבעיות המובהקות בתולדות המחשבה האנושית, שפתרונות פילוסופיים-ספקולטיביים לא הניחו את הדעת, ונדרשו כלי מבע אחרים, מיתיים או סימבוליים, כדי לתת ביטוי לריבוי הפנים של ההתנסות, הלבטים וההרהורים האנושיים הקשורים בה. אכן, בכתביהם של הוגים רבים, פילוסופים ומקובלים כאחד (הגם שהדבר אופיני יותר לאחרונים), סמלים ודמויות מיתיות תופסים את מקומם של מושגים ושל עקרונות פילוסופיים בכל הנוגע לתיאור תופעת הרע, תחומה, עוצמתה ומעמדה.

מתוך כלל הגישות שהוצעו בתולדות המחשבה להתמודדות עם בעית הרע בולטות שתי מגמות עיקריות¹: האופטימיסטית והפסימיסטית². המגמה האופטימיסטית מצאה את ביטוייה המובהקים בפילוסופיה הניאופלטונית. זו גורסת כי המציאות כולה, מקורה באחדות מוחלטת הוהת עם הטוב העליון, וממנה נאצלות דרגות המציאות בסדר יורד. תוך כדי תהליך האצילות הולך ונמוג האור הנאצל ופוחתת מידת האינטנסיביות של הישות עד אפיסתה הגמורה. לפיכך, העולם כולו טוב, שהרי מקורו הוא הטוב העליון, אלא שככל שפוחתת מידת "ישותו" כן פוחת הטוב וממילא גובר הרע. הרע אינו אלא אפיסתו והעדרו של הטוב.

המגמה הפסימיסטית נתגלמה במה שנוטים לזהות כהשקפה האיראנית והגנוסטית בדבר שתי הרשויות³, או בגירסה הפילוסופית האפלטונית, לפיה לרע יש מקור אלוהי

1 עיין י' תשבי, משנת הוהת, כרך א, ירושלים תשל"א, עמ' רפה, והע' 1 שם.

2 עיין H. Goitein, Der Optimismus und Pessimismus in der Jüdischen Religions-philosophie, 1890, VII, ss. 29-34, 109-111.

3 עיין י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א-ג, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 403. וכן Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, s. 91-159 (מובא ע"י תשבי, שם, הע' 2). לא הכל סבורים כי הדואליזם מקורו באיראן, וכי היהודים שאלוהו מדת וורואסטר. ממחקרים רבים בתרבות כנען העתיקה מתברר כי המיתוס של הקרב הדואליסטי מעוגן היטב בכנען עוד בזמנים הקדם-עבריים. עיין כ"ה גורדון, לפני היות התנ"ך, תורגם מאנגלית בידי

והוא מזוהה עם החומר. בגנוסיס נתפס הרע ככוח הרסני ממשי ועצמאי, שקיומו מנוגד לטובו של האל, ורק תוך מלחמת חורמה נגדו נברא העולם.⁴

בתווד, בין שתי מגמות אלה, נתגבשה ההשקפה היהודית המסורתית, ולפיה אמנם קיים רע ממשי בעולם, אך הוא אינו כח עצמאי כי אם בחינת אמצעי. הוא נברא על ידי הקב"ה לתכלית טובה, ואף הוא עתיד אחרי ככלות הכל ליהפך לטוב.

בימי הביניים נתפלגו הוגים יהודיים לשני זרמים עיקריים בשאלת תפיסת הרע. הנמנים עם הזרם האחד, הפילוסופים, נטו על-פני-רוב לגישה הניאופלטונית, ומיצגם המובהק היה הרמב"ם, אשר שלל מהרע כל מעמד אונטולוגי וראה בו העדר בלבד.⁵ לעומתם, המקובלים נטו לראות ברע כח ממשי שאין להתעלם לא ממעמדו ולא מעוצמתו.

אברהם קדימה, תל אביב תשכ"ו, עמ' 155–156. גורדון כותב כי כל הראיות המצויות בידנו מעידות, כי מיתוס זה התפשט מן התחום השמי אל התחום האיראני ולא להפך, ולדעתו, מתקבל על הדעת כי השפעות חזרות מצד איראן הגבירו את מגמות השניות שרווחו בעולם השמי בלאו-הכח, החל בכיבוש אמנידס על-ידי הרומאים. על קיומו של מיתוס דואליסטי בכנען, ראה עוד מ"ד קאסוטו, שירת העלילה בישראל, כנסת לכבוד ח"ג ביאליק, ח', תש"ג–ד, מחלקה ג, עמ' 121–142; הנ"ל, "עזן גן אלוהים", בתוך קובץ מדעי לזכר מ' שור, ג'ירורק תש"ה, עמ' 248–258; הנ"ל, האלה ענת, ירושלים תשכ"ה, עמ' 42–57; הנ"ל, בעל ומת בכתבי אוגרית, ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, ט, תש"ב–1941/1942, עמ' 45–51; הנ"ל, מותו של בעל (לוח I*AB מכתבי ראס שמרה), חרביץ, י"ב, ת"ש/תש"א – 1941/1940, עמ' 169–180 (שני המאמרים האחרונים, וכן "שירת העלילה בישראל", נדפסו שנית בספרו, ספרות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב). ראה עוד הנ"ל, פירוש על ספר בראשית, ירושלים תשל"ח, עמ' 30–31. וכן מאמרו בתרביץ, י"ג, עמ' 5–7, 170–172. לדעת קאסוטו, דברי התורה בבראשית א כא ("ויברא אלוהים את התנינים הגדולים") הם תגובה למיתוס כנעני, בדבר מלחמת אלוהים בתנין (או בתנינים) שבים אשר רצה (או רצו) להציף את הארץ, היינו ב"ש"ר של ים" הנזכר באגדה. לדבריו קיבל מיתוס זה "צורה מתאימה לרוח ישראל. לא עוד כוחות אלוהיים מתנגדים לאל עליון – אלא... בריות שמרדו בבוראן". גרינץ אינו משתכנע מנימוקיו של קאסוטו, ודוחה לחלוטין את כל טענותיו בפירושו לבראשית. ראה י"מ גרינץ, יחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 49. אולם, גם ג, ארנסט רייט רואה בפסוקים אלה (כמו גם בישע' נא ט–י; תהלים עד יג; שם, כו יב) רמז למיתוס הבריאה הכנעני. ראה ספרו: המקרא לעומת סביבתו, תל-אביב 1978, תרגם מאנגלית יצחק אורן, עמ' 22. לדעת רייט, נהגו במיתוס היסטוריוזיה והוא שימש מטפורית לתיאור נצחנותו הגדולים של ה' בדבריהימים, וביחוד נצחונם על חיל פרעה בקריעת ים סוף (ישע' נא ט–י). מאידך גיסא, שימש באסכולוגיה לתיאור נצחונם של האלוהים על אויביו ביום הגדול העומד לבוא (ישע' כו א). עוד בענין זה, ראה Howard Wallace, "Leviathan and the Beast in Revelation", *Biblical Archeologist*, vol. XI, 1948, No. 3, pp. 61 ff. לעומתם טען גונקל, שסיפור מעשה בראשית במקרא הוא עיבוד מונותאיסטי של המיתוס הכנעני הקדום. עיי' H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Götter, Dämonen und Menschen im Urzeit*, 1921, s. 78 ff. בצורה הערות על-ידי מ' ווינפלד, ירושלים תשל"ג, מן הדין להזכיר כי "קויפמן דחה גישה זו מכל וכל, וטען כי המקרא כלל לא הכיר את המיתולוגיה לאמנתה. ראה "תולדות האמונה הישראלית", א–ג, עמ' 258, 424–425, ועוד הרבה בדיוניו שם. ביקורת מקיפה על גישתו של קאסוטו, ראה י" קויפמן, מכבשונה של היצירה המקראית, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 216–239.

4 י" תשבי, שם (הע' 2), ועמ' רפז, חולק י" קויפמן על הדעה ש"רהב-תנין-נחש-ליתן נעשו בישראל סמל הרע המוסרי". לדעתו, "בכל מקום שנזכרה במקרא אגדת רהב-תנין לא נזכרה אלא לרומם את עוזו של האל". עיי' י" קויפמן, מכבשונה של היצירה המקראית, עמ' 235.

אמנם, היו הבדלים מרחיקי לכת בין מקובלים שונים בשאלת מקורו של הרע ובשאלת מעמדו, הבדלים שהצביעו על השפעות גנוסטיות מסויגות מחד גיסא, ועל השפעות ניאופלטוניות מתונות מאידך גיסא. אלו ראו ברע מערכת כוחות חוץ-אלוהית עצמאית המקבילה לספירות הקדושה והלוחמת בכוחות האלוהיים⁶, אלו תפסוהו כביטוי של מידת הדין או ספירת גבורה, שבתוך עולם הספירות האלוהי⁷, ואלו חשבוהו רק לישות-בכח, אשר מעשי האדם מביאים אותה לידי מימוש⁸. ברם, אלו ואלו מדברים הן על ממשותו של הרע והן על כליונו הגמור לעתיד לבוא. במקרים בודדים, בתוך הקשר פולמוסי, היו מקובלים שניסחו היגדים ניאופלטוניים מובהקים ושללו מן הרע כל ממשות⁹. אולם ככלל, משותפת היתה למקובלים ההערכה כי הרע הינו ישות ממשית.

בהקשר זה מילאו הדמויות האגדיות – תנין, ליתן ונחש – תפקיד חשוב מאד. פעמים הן מופיעות בנפרד, ויש שהן מתוארות כזוהות זו לזו, או כנתונות בזיקה הדדית. מכל מקום, דרך כלל הן מייצגות את כוחות הרע: הרע העולמי או הקוסמי והרע המוסרי¹⁰. אולם גם בטיפול במוטיבים אלה נתפלגו חכמי הדורות לשתי מגמות עיקריות: המגמה הריאליסטית שאיפנה בעיקר את המקובלים ואשר לפיה יש לראות בתנין, ליתן ונחש נציגים של כוחות-רע ממשיים; והמגמה האלגוריסטית שאיפנה בעיקר פילוסופים או פרו-

של המציאות, אשר לאמיתו של דבר אין לראותו כרע, לבין הרע שהוא תוצאה הכרחית של בחירה חופשית שגויה או זדונית, של האדם. רע כזה הנגרם על-ידי האדם, ניתן למנוע על-ידי בחירה נכונה המודרכת על-ידי השכל, ומכל מקום אין לו כל מעמד אונטולוגי. קביעתם של בני אדם כי תופעות מסוימות הן רעות או הן גילויים של רע, יסודה, לדעת הרמב"ם, בטעות הנובעת מאי-ידיעת מגבלות הפרספקטיבה האנושית ומהערכת קנה-המידה האנושי כאמיתי וכאובייקטיבי. השווה ב' שפינוזה, תורת המידות, חלק רביעי, הקדמה (מהדורת קלצקין 1967, עמ' רכז), ושם, גדרים א, ב, ומשפט ח.

6 לדוגמא: ר' יצחק הכהן ובעל ספר הוזהר. עיי' ג' שלום, מאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן, בתוך: קובץ מדעי היהדות, ב, ירושלים תרפ"ז. וכן זוהר ח"א: סד ע"א; ריא ע"ב; ח"ב: לח ע"א; קיב ע"א. אמנם בוחר ישנה התרצות בין שתי מגמות בתפיסת הרע: (א) הרע וכוחותיו הם שליחי הקב"ה, (ב) כיוון דואליסטי-גנוסטי לפיו הרע וכוחותיו הם מחוץ לאלוהות ונלחמים בה. עיי' י' תשבי (לעיל הע' 1), עמ' רפז–רפח. גם בספר הקנה, בהשפעת הוזהר, ניצבת מערכת כוחות הרע במקביל למערכת האלוהות. עיי' מיכל קושניר-אורון, ה"פליאה" ו"הקנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית (דיסרטציה), ירושלים תש"מ, עמ' 288. ספר הקנה (נז ע"ב, ועפ"י רגנטי כג ע"א) קושר את כוחות הרע עם אומות העולם. קשר כזה נמצא גם אצל ג'יקטילה. עיי' י' בן-שלום, מבוא לספר "שערי אורה" לר' ג'יקטילה, ירושלים תשל"א, עמ' 34–39. ראה גם אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 278–279. לפי ג'יקטילה, כוחות הרע, שרי האומות, הם צורך גבוה. הם מאורגנים בארבעה מחנות המקיפים את ספירת מלכות. ראה שערי אורה, מהדורת בן-שלום, שער ו, עמ' 17–20. בזמן הגאולה יאבד רק שרו של אדום, סטרא אחרא, אך שאר השרים לא יאבדו כי אם אמונותיהם בלבד יבטלו. ראה על כך גם א' גוטליב, שם.

7 מקובלי גירונה. עיי' י' תשבי, משנת הוזהר, שם, עמ' רפז, והע' 1 שם.

8 ר"י ג'יקטילה. עיי' י' בן שלום (לעיל הע' 6), עמ' 38–39. וכן א' גוטליב (לעיל הע' 6), עמ' 278.

9 עיי' י' תשבי, שם, והע' 3.

10 אמנם, למצער לגבי המקרא, חולק י" קויפמן על הדעה ש"רהב-תנין-נחש-ליתן נעשו בישראל סמל הרע המוסרי". לדעתו, "בכל מקום שנזכרה במקרא אגדת רהב-תנין לא נזכרה אלא לרומם את עוזו של האל". עיי' י" קויפמן, מכבשונה של היצירה המקראית, עמ' 235.

שנים שהושפעו מן הפילוסופיה, ולפיה אין לראות בדמויות אגדיות אלא סמלים לתכונות או אידיאות. אמנם, יש לומר זאת בהסתייגות-מה, שכן כפי שניזכר להלן היו גם מקובלים שנקטו גישה אלגוריסטית כשם שהיו פילוסופים שהסתייגו מן האלגוריה. במאמר זה איני מתכוון לדון בכל הגלגולים והגרסאות שעברו תנין ליתן ונחש בספרות הפילוסופית והקבלית. אסקור כאן מגמות עיקריות בלבד, ואחתור במיוחד להארת המפנה המתחולל, לעניות דעתי, בתפקיד שממלאות דמויות אגדיות אלה בכתביו של המהר"ל מפראג, לעומת תפקידן בכתבי ההוגים שקדמו לו. אבקש לעמוד על אופן קריאתו של המהר"ל את אגדות חז"ל, ולהצביע על התפיסה שהוא משרטט באמצעות פירוש אלגורי של דמויות אלה, תפיסה הממוזגת באורח מקורי גירסה ניאופלטונית-מיימונית מובהקת של הרע כהעדר, יחד עם גירסה מיוחדת של רעיון ה"צמצום" (מבלי שהוא משתמש במונח זה). גישתו זו של המהר"ל אינה מובנת מאליה, שכן יש לזכור כי במקומות רבים בכתביו הוא קובע כי חכמת הקבלה עדיפה על כל חכמה אחרת מבחינת האמת הגלומה בה, וגם גישתו לאגדות חז"ל אינה גורסת כל הבחנה בין אגדות "קלות" או "תמוהות" לבין אגדות "רציניות" או "רציונליות". יחד עם זאת, כפי שניזכר להלן, למרות נאמנותו המוחלטת של המהר"ל לחז"ל, והחלצותו להגן אף על דבריהם התמוהים והמוקשים ביותר, הוא דוחה מכל וכל פירוש מיתי לאגדות, ומתיחס בפירושו בכובד-ראש לדרישות התבונה.

ב

המקורות הישירים לדימויהם של הוגים יהודיים ומקובלים בדמויות התנין, הליתן והנחש, הם המקרא ואגדות חז"ל, הגם שהפיתוח שקיבלו מוטיבים אלה בקבלה מזכיר את המעמד החשוב שגודע לדמויות אלה במיתולוגיה הקדומה.¹¹

11 במיתוסים רבים בספרות המיתולוגית התנין נתפס כשליט בממלכת החושך והרע, וכראש המתקוממים למגר את שלטון האלים. בני אלים וגבורים שונים נלחמים בתנין ומכריחים את גבורתם בהכנעתו, ובכמה אגדות קדמה מלחמה זו לבריאת העולם, ולמעשה איפשרה את בריאתו. מלחמת בל ב"תיאמאת" מפלצת התהום, במיתוס הבבלי הקדום, ועל התפקיד שמילאו במלחמותיה עם מרדוך התנינים והפתנים (=נחשים), ראה "אנומה אליש", מהדורת וינפלד (לעיל הע' 3), עמ' 14, 18, 22, 32, 42, 54 ועוד הרבה. עיין גם י' תשבי, משנת הוהר, א, עמ' שב, על ליתן-נחש-ברית וליתן-נחש-עקלתון (לותן, בן-פתן, בתו עקלתון) באוגרית, עיין G. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1955, p. 138 B. 1955. באוגרית, נצחונותיה של ענת על תנין ועל נחש עקלתון, אויביו של בעל, מסמלים את נצחון כוחות הטוב (או החיים) על כוחות הרשע (או המוות). עיין כ"ה גורדון (לעיל הע' 3), עמ' 155. וכן מ"ד קאסוטו (לעיל בהע' 3). עיין גם: בל והתנין, תוספות לספר דניאל, ספרים חיצוניים, מהד' אברהם כהנא, תל אביב תש"ד, כרך ראשון, עמ' תקעב-ג. שם דניאל הורג את התנין, אל שהבבלים עובדים לו, לאחר שהוכיח את אפסותו של בל. לדעתו של גרינץ, סיפור זה הוא מתקופת פרס, בין ימי אחשורוש לימי אלכסנדר מוקדון. עיין יהושע מ' גרינץ, פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 71-73. עיין עוד אנציקלופדיה מקראית, ח, ירושלים תשמ"ב, ערך: "תנין", עמ' 621, ושם ספרות. על מוטיב התנין באגדות חז"ל, עיין L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1913-1928, pp. 41-46. גם הנחש הוא דמות מרכזית במיתולוגיה, ותנועה עניפה ובעלת השפעה בגנוזיס במאה הראשונה לספירה נשאה את שמו. כוונתי לתנועת האופטיים

ביסודו של דבר, נשמרת באגדת חז"ל ההשקפה המקראית, אולם חז"ל מוסיפים נופך המקנה לדמויות-בראשית אופי אימתני והרסני שאין למצאו במקרא. הנחש נתפס כדמות מזיקה ושלילית מעיקרה, וסיפור הנחש בספר בראשית זוכה באגדה לפיתוח הקושר את דמותו לשטן ולסמאל. הנחש מתואר כשליחו של סמאל¹², או כמי שעל-גביו רוכב

φιδ=נחש), וכן כת הנאסנים (=נחשיים) שהיתה קרובה לה. בדיאגרמה של האופטיים המתוארת על-ידי אוריגנס, מופיעים ליתן-נחש-ברית וליתן-נחש-עקלתון כנחשים שזנבם בפיהם, ושם ליתן-נחש-עקלתון מבדיל בין העולם התחתון לשני העולמות שמעליו. על הנחש כמייצג מובהק של כוח הרע, עיין י' תשבי, משנת הוהר, שם, עמ' שה. אמנם אצל הפראטים ("עוברים"), השייכים גם הם לתנועה האופטיית במובנה הרחב, מתואר הנחש כדמות חיובית: מטהו של משה שנהפך לנחש הוא המאפשר את קריעת ים סוף שהיא סמל לאפשרות להימלט ממיי-האבדון; הנחש הוא שלימד את חיה חכמה בגן-עדן, והוא מזוהה גם עם קין שאת קרבנו סירב לקבל האל של העולם התומרי (=אלוהי ישראל, לדעתם). הנחש הוא גם הנחשון שריפא את העם במדבר, והוא שלבש צורת אדם והיה לישו הנוצרי. על הנחש ועל פולחן הנחש בגנוזיס, ראה W. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, ss. 255-292; Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, p. 111 ואילך Bousset (לעיל הע' 3), עמ' 101. על פולחן הנחש כשריד של הטוטמיזם ביוון העתיקה ראה: George Thomsen, *Studies in Ancient Greek Society*, 1949, p. 123. ארכטוס (מצאצאי איון, שעל שמו נקראת משפחת המלוכה הקדומה של אתונה) בדמות נחש היה הדמון — המגן על האקרופוליס האתונאי, והוא אלוהות או אלוהות-למחצה. עיין גם Jakob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 1943, s. 383. גרים מספר, שהנחשים שומרים על תינוקות ומגלים מקומם של אוצרות. על הנחש כשומר וכמגן על פתחי מערות קבורה בספרות חז"ל, עיין ת' פלסר, מוטיבים חזריים בסיפורי אגדה בתלמוד הבבלי (עבודת גמר), ירושלים תשמ"א, עמ' 24-28. בספרים החיצוניים מצינו מוטיבים נוספים הקשורים בדמות הנחש. בספר חזון ברוך ב', ט ז, סמאל לבש צורת נחש בחטא אדם הראשון; ובספר אדם וחווה, טו א-ה, השטן עומד מאחורי הנחש אומר לו: "היה לי אך כלי ואני אדבר בפיו דבר אשר תשיאנה בו". בחזון ברוך ב', מתואר עוד הנחש כנתון בזיקה מורכבת עם השאול, ויש שהם מופיעים כוהים. הנחש והשאול אוכלים את גופות הרשעים ושותים את מי הים, ושאל מתואר כבטנו של הנחש. עיין ספרים חיצוניים, מהד' כהנא (לעיל הע' 11), עמ' תיד-תטו. על זמנו ומקומו של הספר, ראה מבוא שם. גינצברג היה סבור כי זהו ספר גנוסטי, וראה על "ספר ברוך" הגנוסטי דיוניהם של W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, ss. 156-168; H. Jonas, *Die Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934, ss. 335-341. 24-34, 237; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, ss. 156-168; H. Jonas, *Die Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934, ss. 335-341. מוזכר את דברי יונה על הדג ("מבטן שאול שועתי שמעת קולי", יונה ב ג); המוטיב של שתיית מי הים או מאבק נגדו מופיע גם באגדת חז"ל, בבא בתרא עד ע"ב: "בשעה שביקש הקב"ה לבראות את העולם אמר לו לשר של ים: פתח פיו ובלע את כל מימות שבעולם [רש"י: כדי שתיראה היבשה]. אמר לפניו: רבונו של עולם, די שאעמוד בשלי. מיד בעט בו והרגו, שנאמר בכחו רגע הים ובתבניתו מחץ רהב". וכן בחגיגה יב ע"א: "בשעה שברא הקב"ה את הים היה מרחיב והולך עד שגער בו הקב"ה ויבשו". וראה עוד שמו"ר טו כב. מוטיב זה, בגרסתו הקבלית, מתגלגל בספר הוהר בדמותו של התנין הגדול, הנלחם בכוחות הקדושה וחודר לתוך ים השכינה לטמא ולשאוב את מימיו. ראה י' תשבי, שם, עמ' שג. גם במיתוס הבבלי והמצרי הנחש נושא אופי שלילי ומתואר כאויב האדם. ראה כ"ה גורדון (לעיל הע' 3) עמ' 68-65. שם מסופר על הנחש הגדול מגלגמש צמח מיוחד שאכילתו מחדשת געוריהם של הישישים, ובאגדה מצרית מתוארת ערמתו של הנחש כאשר הוא מעניק מתנות כדי לרכוש את אמון בני האדם. 12 פרקי דרבי אליעזר, פ"ג, מהד' רד"ל, וורשא תרי"ב, לא ע"ב, ועיין בהערות שם.

סמאל הבא על חוה ומעבר אותה.¹³ הנחש אינו עוד מסית בלבד נגד מצוות האלוהים, כי אם מתחרה על מעמדו של האדם, המבקש להרוג אותו ולישא את חוה.¹⁴ התנינים הגדולים שבספר בראשית אינם עוד בעלי-חיים רגילים המצוינים בגודל גופם בלבד, אלא הם הם לויתן-נחש-בריה ולויתן-נחש-עקלתון, שעליהם נאמר: "ביום ההוא יפקוד ה' בחברו הקשה" וגו' (ישע' כו א). עליהם מספרת האגדה¹⁵ ש"אלמלא נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו". ולכן הקב"ה "סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא".¹⁶ האגדה מוסיפה ומתארת את הלויתן כיצור מפלצתי, המוציא "הבל מפיו ומרתיה כל מימות שבמצולה", ו"אלמלא מכניס ראשו לגן עדן אין כל בריה יכולה לעמוד בריחו".¹⁷ גם גבריאל עתיד "לעשות קניגיא" עם לויתן שנאמר: "תמשוך לויתן בחכה ובחבל תשקיע לשונו" (איוב מ כה), ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו". אחרי ככלות הכל, "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן", וסוכה מעורו¹⁸, ובזה מוכרע המאבק סופית.

המגמה הריאליסטית בתיאור דמויות התנין, הלויתן והנחש, באה לידי ביטוי קיצוני בכתביהם של מקובלי קשטיליה ובספר הזוהר. על יסוד הקביעה, כי "כל מה שבא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם", מקבלים כל המוטיבים הנדונים כאן פיתוח הקרוב עד מאד לדואליזם בכתביהם של ר' יצחק הכהן ור' יעקב הכהן, וכן ר' משה מבורגוס ור' טודרוס הלוי אבולעפיה.²⁰

ב"מאמר על האצילות השמאלית" כותב ר' יצחק הכהן בזה הלשון:

כשם שיש לויתן טהור בים כפשוטו²¹ ונקרא תנין, כך יש תנין גדול טמא בים כפשוטו וכן למעלה על דרך הנעלם. והתנין של מעלה הוא שר סומא שהוא כדמיון שושבין אמצעי בין סמאל ולילית ושמו תנינעור... והוא המחבר הלווי והזווג בין סמאל ובין לילית. ואילו גברא שלם בשלימות אצילותו, היה מחריב העולם ברגע אחד... ועל דרך כלל שלשתן נקראו לויתן... וכשיגיע הרצון וימעט ויחסר האצילות הבא מצד סמאל ולילית באמצעות השר הסומא

13 שם פכ"א, מה ע"א.

14 עיין תוספתא סוטה פ"ד ה"ו. בראשית רבה יח, ו, מהד' תיאודור אלבק, עמ' 168. ושם בהע' 7 צויינו המקורות המקבילים. על נושא הנחש ומקבילותיו בחז"ל ובספרות החיצונית, ראה א"א אורבך, "חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 146—148. וכן שם, עמ' 373, 378, 492.

15 בבא בתרא עד ע"ב.

16 שם. והשווה ספר תנ"ך הכוש' ס ז ואילך; עזרא הרביעי ו מט ואילך; חזון ברוך הסורי כ ט ד.

17 בבא בתרא עה ע"א. בכת"י מינכן הגירסא: "מפני ריחו".

18 רש"י: צידת חיות בקשת ורומח.

19 בבא בתרא, שם.

20 על האופן שבו נקלטו אגדות חז"ל ביצירתם של המקובלים, ראה י' תשבי, אגדה וקבלה בפירושי האגדות של ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה, בתוך: מנחה ליהודה, ספר זלוטניק-אבידע, ירושלים תש"י, עמ' 170 (נדפס שנית, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 31). תשבי טען שם, ש"ראשוני המקובלים לא ראו כל קושי בהתאמת האגדות לעולמם הרוחני החדש, אדרבא, ספרות האגדה היתה בעיניהם יסוד איתן, שתורת הקבלה נשענת עליו. ביתר דיוק, הם דימו בנפשם, שכל רעיונותיהם אינם אלא גילויים ופיתוחים של יסודות דתיים ועיוניים הגלומים באגדה".

21 ההדגשה שלי, וכן להלן, אלא אם כן יצוין אחרת.

בכליון גמור על ידי גבריאל שר הגבורה המעורר מלחמה עמהם בסיוע שר החסד או יתקיים הפסוק שכתבנו על דרך הסוד.²²

אם כן, הלויתן נתפס כתנין עיור המשמש מתווך בין סמאל לבין לילית, אשר מיציגים את כוחות הרע החיצוניים לאצילות הקדושה או הטובה. ככלל, מסמל הלויתן גם את סמאל ולילית עצמם, והוא מהווה עקרון האצילות השמאלית, לאמור: תהליך האצילות של כוחות הרע המשתלשל באופן עצמאי במקביל לאצילות כוחות הקדושה.²³ קיים אמנם גם לויתן טהור כפשוטו, אך ר' יצחק אינו דן בו. קיומו של העולם מתאפשר מפני שהרע אינו שלם, אך אילו היה שלם היה מחריב העולם ברגע. רק כאשר הרצון באמצעות שיתוף הגבורה עם החסד, ימעט ויחסר את הרע הנאצל מסמאל — לאמור: יהרוג את הלויתן — רק אז יתבסס מעמדו של העולם.

מאוחר יותר קיבלה המגמה הדואליסטית תנופה משמעותית בספר הזוהר. על-פי הזוהר טבועה השניות של טוב ורע באדם ובעולם כאחד. מלחמה מתמדת מתנהלת בין שתי המערכות המקבילות, זו של כוחות האלוהות וזו של הסטרא אחרא, הקרוי גם "אלוהים אחרים". בתיאור כוחות הרע בספר הזוהר מפנה הלויתן את מקומו לתנין, הממלא יחד עם נקבתו את התפקיד שממלאים הלויתן ובת זוגו באגדות חז"ל.²⁴ אך תוך פיתוח דרמטי, עשיר בפרטים, של המאבק המתנהל בין הקב"ה לבין התנין.²⁵ לעתיד לבוא ינוצח הסטרא אחרא ויעבור מן העולם,²⁶ אולם לעת-עתה עשרה יאורים

22 ג' שלום, שם (הע' 6), עמ' ק—קא. קטעים מדיון זה הובאו גם בספר הפליאה, טו ע"ד ואילך.
23 והשווה פירוש שיר השירים לר' עזרא, המיוחס לרמב"ן, שבו אומר ר' עזרא כי התנינים הגדולים (בברא' א כא) "הם ד' מחנות שהם מחוץ לשכינה, וכנגדם אמר לויתן זה יצרת לשחק בו". עיין כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, כרך ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תקי. והשווה לזה גירסת רבנו בחיי בן-אשר, שכתב כי התנינים הגדולים "הן ארבע מחנות שכינה שהן מחול לשכינתו של הקב"ה לקלו ולרוממו בשירות ותשבחות". ראה רבנו בחיי, ביאור על התורה, מהד' שעוועל, כרך א, ירושלים תשל"ד, עמ' מא. מהדיר מעיר שם, כי המקור לדברי רבנו בחיי הוא בפירוש שיר השירים המיוחס לרמב"ן, ומוסיף כי נראה לו שגם ברמב"ן יש לקרוא "מחול" ולא "מחוי" לשכינה. ברם, נראה לענ"ד כי לאור המסורת הבאה לידי ביטוי בכתבי האחים הכהנים, וכפי שנראה להלן גם בזוהר, אצל ג'יקטילה וקורדובירו, יש לקרוא את דברי ר' עזרא ככתבם. כך מתבקש גם מתוכן דבריו, וההנגדה של הלויתן לתנינים אינה תומכת בתיוקן שמציע הרב שעוועל. בספר הזוהר השכינה מתוארת כגן-עדן, ומתנותיה הם הנהרות שיצאו מעדן, ומכאן שהם מחוץ לשכינה. ועיין י' תשבי, שם, עמ' שפד, שפה. בענין י"ב מחנות השכינה, שבראשם ארבעה מלאכי השכינה, מצביע י' תשבי על הקבלה מענינת ב"ספר ברוך" הגנוסטי. שם נאמר, שמלאכי "אדם" (דמות הנקבה בכוחות האלוהיים, המקבילה לשכינה בזוהר; כיננה הוא צירוף של "עדן" ו"אדמה", והיא נקראת גם "ישראל"), היו בתחילה י"ב ואחר-כך נעשו ארבע קבוצות, והן ארבעה נהרות שיצאו מגן-עדן על פי ברא' יב י. ראה תשבי, שם, עמ' תקיב, הערה לעמ' רכב.

24 עיין י' תשבי, שם, עמ' שג.

25 שם, עמ' שד. מתואר שם מאבק איתנים בין הקב"ה לתנין ולבת זוגו, ואפילו הריגת הנקבה ונחיצת ראש התנין אין בהם כדי להכריע ולסיים את המאבק, עד אשר גנו הקב"ה את אורו כדי שלא יוכל התנין לשאוב ממנו כוח. על מחיצת ראש התנין באגדות חז"ל ובאגורית, ראה לעיל הע' 11.

26 על-פי יחו' כט ג: "הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרובץ בתוך יאורי".

אשר בכל אחד מהם שולט תנין, עדיין קיימים כנגד עשר ספירות ועשרה מאמרות שבהם נברא העולם.²⁷

יש להדגיש, עם זאת, כי ברוב המקומות בספר הזוהר לא התנין מיצג את כוחות הרע כי אם הנחש, המופיע כדמות ראשית של סטרא אחרא. פעמים הוא מופיע כנקבה (=לילית), על-פי האגדה שסמאל היה רוכב על הנחש כאשר פיתה את חוה,²⁸ פעמים הוא מופיע כזכר, לפי אגדה אחרת.²⁹ המספרת כי בחטא הקדמון נזדווג הנחש עם חוה, ופעמים הוא מתואר כנושא תכונות הזכר והנקבה כאחד (נחש בריח ונחש עקלתון), עד כדי ביטול השניות שבתוכו כאשר הוא כולל שכינה וסטרא אחרא, קדושה וטומאה כאחד.³⁰ אולם, בחינה אסכטולוגית זו בדמותו של הנחש אין בה כדי למעט את ממשותו של הנחש ככוח רע קודם לאותו עידן שבו תיבטל השניות.

אפילו בתפיסתו של ר"י ג'יקטילה, אשר בדרך כלל נקט עמדה מתונה בסוגיה זו,³¹ אין כל נטייה לטשטש את מעמדו הממשי של הרע. אמנם ב"גינת אגוז" ג'יקטילה נותן פירוש מימוניסטי לרע,³² אך ב"שערי אורה" משתנה התמונה מן הקצה אל הקצה. שם קיימת מערכת שלימה של כוחות הרע (סטרא אחרא), העומדת מחוץ לספירות האלוהיות, הגם שיש לה חיבור עמהן.³³

ב"גינת אגוז" פירוש השטן הוא אלגורי ומסמל את היצר הרע. אך ב"שערי אורה" מופיע השטן, כסטרא אחרא או כסמאל, פעמים רבות כישות ממשית הקשורה לחטא האדם ולרצונו לקצץ בנטיעות. בין שאר כינויי ותיאוריו הוא נקרא: "לבן הארמי [=כתר בספירות הטומאה] המרמה את הבריות וצד אותם למדורי החושך", ו"נחש הקדמוני הנמשך מכת לבן הארמי הטיל פגם בלבנה [מלכות]"³⁴. הסטרא אחרא שוכן

במאמר אחר נאמר, שהתנין הגדול שט באלף יאורים חסר אחד וכל התנינים כפופים לו ושואבים ממנו את כוחם. כשהתנין הגדול מתחזק ביאוריו הוא נלחם בכוחות הקדושה וחודר לתוך ים השכינה לטמאו ולשאוב מימיו. הוא כובש את השכינה, והכוחות האלוהיים נחשכים מפניו. ראה על כל הענין אצל תשבי, שם. כזכור, מוטיב דומה של שתיית מי הים מופיע כבר באגדת חז"ל ובחזון ברוך ב'. וראה לעיל הע' 11.

לעיל, הע' 13.

שבת קמו ע"א.

י' תשבי, שם, עמ' שו. תשבי מעיר שם, בעמ' תקיב, על הקבלה "השובה ומפתיעה" לציר גנוסטי שב"ספר ברוך". "אדם", כוח הנקבה במערכת האלוהות המקבילה לשכינה ובאספקט הדמוני, מתוארת כדמות שחציה העליון בתולה וחציה התחתון נחש. מקור הציר במיתוס אלילי המובא אצל הרודוטוס. ועיי' Schultz (לעיל, הע' 11), עמ' 24, 33–34. וכן: Leisegang (לעיל, הע' 11) עמ' 157–158, 166–168.

עיי' י' בן שלמה, (לעיל, הע' 6), עמ' 35–40.

בהעדר הטוב תמצא הרע... אין רע יורד מלמעלה... (רק) בהיות ההשגחה מסתלקת אז הרע נמצא". ראה גנת אגוז, ז' ע"ד. ועיי' משה חיים ויילר, תורת הקבלה של ר' יוסף ג'יקטילה בספריו, בתוך: טמירין (בעריכת ישראל ויגשטוק), כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' קסב.

ואם ח"י טוב [יסוד] נפרד מעת [מלכות], הרי מתחבר עם עת ענין אחר שיושב חוץ לספירות ונקרא רע". שערי אורה, כט, ע"ב. ועיי' מ"ח וילר, שם. וראה עוד שערי אורה, יח ע"ב: "הדיבור במידת אל חי ימצא חיים וטוב, והמתרחק מאל חי ימצא נגדו מות ורע, שהרי אלו כנגד אלו נערכות כל המערכות, וסימן: גם את זה לעומת זה עשה האלהים" (קהלת ז' יד).

שערי אורה, קה ע"א.

"לצד צפון של מעלה חוץ לפרגוד" (=מחוץ למערכת הספירות האלוהיות), והוא "נחש גדול עקלתון, והוא גרם מיתה לאדם הראשון והטיל זוהמה אצל חוה והוא ראש לפורענות".³⁵ מתינתו של ג'יקטילה מתבטאת איפוא לא בכך שאינו מיחס לרע ממשות, אלא בכך שהוא רואה את מקורו במידת הדין או הגבורה שבספירות הקדושה ולא בכוח חיצוני לאלוהות, ובכך שאין הוא יוצא אל הפועל אלא בעטים של חטאי האדם.

גישה מתונה אנו מוצאים גם ב"עבודת הקודש" לר' מאיר אבן גבאי. לדעתו, הטוב והרע יצאו ממקור אחד. רוכב הנחש המיצג את הרע, הוא שבא על חוה ועיבר אותה, וממנו נולד קין. לדעתו של אבן גבאי, דוקא זו הדוגמא והראיה לכך שהטוב והרע מקורם אחד. זו לשונו: "וקין והבל שני הפכים יצאו מאדם הראשון ונהיו בבטן אחד יורו על הייחוד להעיד על כי מסיבה אחת פשוטה יצאו ההפכים והטוב והרע להם שורש אחד ואם המערכות נשתנו הוא לא נשתנה ולא ישתנה".³⁶

יתר על כן: לעתיד לבוא יהפך הרע עצמו לטוב, ואבן גבאי סבור כי הדבר נרמז כבר בבראשית, כאשר נאמר עם הולדתו של שת אחרי מות הבל, "כי שת לי אלוהים זרע אחר תחת הבל". "זרע אחר" היה משורש קין שהוא משורש הנחש, ולעתיד לבוא יצא ממנו מלך המשיח: "ופירשו כאן ואמרו ז"ע אחר שהוא מלך המשיח הראוי לצאת מדוד שבא מרות המואביה שהיתה מעם אחר העובדים ומשתחווים לאל אחר, וכשהרע נהפך לטוב אין שבה גדול מזה".³⁷

אולם, עם כל זאת, עד לאותו עידן בו יבטל הרע ויהפך לטוב, הרע הוא כוח ממשי ונבדל. לדבריו, תולדות קין "היו מכות אל אחר לא תולדות אדם", "וקין בא מהזוהמא שהטיל רוכב נחש בחוה שבא עליה ממש" (!).³⁸

הנה כי כן רואים אנו, כי גם מקובלים מתונים שביקשו לעמעם את רישומו הקשה של הדואליזם, ואף מתפלמסים אתו (ודומה שכך יש להבין את דברי אבן גבאי). אינם מטילים ספק בממשותו של הרע, ומכאן אף בבאי-כוחו: הלויתן, התנין ובמיוחד הנחש. אשר ללויתן ולתנין, ניתן להבחין במגמה להציגם כסמל בעל משמעות כפולה. ראינו זאת לעיל כבר בדבריו של ר' יצחק הכהן, ובעקבותיו הלך גם ר' משה קורדובירו. קורדובירו כמעט מעתיק את דבריו של ר' יצחק, אך מדגיש יותר את אופיו כפול-הפנים של הלויתן.³⁹ מדבריו משמע, שהלויתן ממלא פונקציה של חיבור הן בספירות הקדושה והן בספירות הטומאה של סטרא אחרא, ואין הוא כשלעצמו נושא תוכן טוב או רע. באשר הוא ממלא שליחותו בתחום הקדושה הרי הוא לויתן טהור, ובאשר הוא ממלא שליחותו בסטרא אחרא הרי הוא לויתן טמא.

אין ספק כי דו-ערכיות זו באופיו של הלויתן, וראייתו כגורם מתווך ללא מהות עצמית,

שם, עה ע"א. השווה, לתפיסת הנחש כספירת גבורה המשפיעה על מלכות, בס' "מערכת האלוהות". עיי' א' גוטליב (לעיל, הע' 6), עמ' 323.

מאיר בן גבאי, עבודת הקודש, למברג 1857, פרק י"ד, עמ' קסה.

שם. 38 עמ'.

ר' משה קורדובירו, פרדס רמונים, שער כ"ה, פרק ה, למברג 1862, עמ' קסט ע"ב-קע ע"א (ירושלים תשכ"ב, כרך ב, נה ע"ב). ועיי' עוד שם, שער כ"ג, פרק י"ב, (מהד' למברג) קמא ע"א. יש להזכיר, כי שעה שר' יצחק מדבר גם על לויתן טהור וטמא "כפשוטו", קורדובירו רואה בהם סמלים במערכת הספירות בלבד. וראה גם משה חלמיש, פירוש לפרשת בראשית לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 95 והע' 42, ועמ' 105.

ממתנת במידה רבה את הדימוי השלילי החד-משמעי שניתן לתנן או לנחש בספר הזהר או בכתבי מקובלי קשטיליה. ברם, עדיין שרויים אנו בתחום המסורת הרואה בדמויות הנזכרות נציגי כוחות הרע, ומדגישה את ממשותם.

ג

המגמה האלגוריסטית איפנה, כאמור, בעיקר את הפילוסופים, אך לא אותם בלבד. נפתח דוקא בדוגמא שאיננה פילוסופית ועם זאת עושה שימוש מהפכני בפרשנות האל-גורית, וכוונתי לר' יעקב בן ששת. גם אצלו מצינו דו-ערכיות בדמותו של הלוי, בן ששת שנינו מהותי במשמעותו. בן ששת מצרף את מוטיב ה"משחק" שנאמר הן בלויין והן בתורה, ויוצר דרשה אלגורית שדבר לא נותר בה מן המסורת שתיארנו עד כה. בסיום דבריו מציג בן ששת את מסקנת דרשתו בצורה מפורשת, ואומר: "ועל כן יש לפרש בזה המקום לוי' כלומר לוי' נון [=לוי'ן] שהיא חמישים ותהיה הכוונה על חמישים שערי בינה שנבראו בעולם. וזה תורה שבכתב הנדרשת במ"ט פנים שהור ומ"ט פנים טמא. וזה זוג זה היא תורה שבעל פה. והתורה משחקת לפנינו והם משחקים זו בזו".⁴⁰

הלוי'ן אינו עוד נציג כוחות הרע, ואף לא מתווך ומחבר ביניהן. מתבטל לחלוטין האופי הדרמטי של דמותו, והוא נתפס כסמל לתורה, אשר דו-האנפין שלו מתבטא במ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא שבהם התורה נדרשת.

פירוש אלגוריסטיונליסטי מובהק הציע ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א, 1235—1310). הוא מפתח, לצד פירוש ריאליסטי, גם ביאור אלגורי שלם לכל נושא הלוי'ן, ואביא מדבריו בדילוג:

ועל דרך השכל ענין לוי'ן זכר ונקבה בראם ירמוז לענין השכל והנפש... ידוע כי נפש האדם חכמה בכת ומוכנת לקבל השכל בכת השכלי שבה, וכשהיא נגררת אחר השכל ונזקקת אליו הוא מראה פעולותיו בה, והנפש כחומר והשכל לה צורה, לכן נקרא השכל זכר והנפש נקבה... ולוי'ן חיבור, מלשון ילוח אישי אלי (ברא' ל לד). גם ענין פאר, מלשון: לוי'ן חן (משלי א ט), שמתלווה אל הנפש... וזהו שאמר: אלמלי נזקקין זה לזה מחריבין את כל העולם כולו, לפי שיבטל כח ההולדה מן המין האנושי, שאין ענין ההולדה מפעולות השכל כי אם מפעולות הנפש המתאוה.⁴¹

הרשב"א מוסיף ואומר, כי אפשר היה לברוא את האדם כשכל נבדל וללא נפש

40 ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 140—141. וזיהוי הלוי'ן עם התורה נמצא שוב להלן אצל המהר"ל.

41 הדברים כן מובאים מתוך ציטוט שמביא ר' בחיי בן אשר בפירושו לתורה. עיין מהר"ש שוועל, כרך א, ירושלים תשל"ד, עמ' מ—מא. וראה שם, עמ' לט הע' 82, על גירסה שונה במקצת של דברי הרשב"א הנדפסת ב"עין יעקב" על מסכת בבא-בבא-בבא-בבא. פירושו של הרשב"א לש"ס אינם כוללים בדרך כלל את פירושו לאגדות, כי אם לסוגיות ההלכתיות בלבד, ואף דבריו אלה חסרים שם. חיבור מיוחד של הרשב"א לפירושי אגדות שמור בכתב-יד בספריית הוותיקן.

מתאוה, אך האדם נברא עם שכל ונפש כדי לקיים את המין.⁴² הריגת הנקבה ומליחתה רומזת להישארות הנפש של הצדיקים בעולם הבא. לביאור סיבת השימוש בלוי'ן כמשל לשכל ולנפש אומר רשב"א: "ולפי שהנפש והשכל לקוחים מים החכמה והם דברים נעלמים המשילו וכינו אותה כדגים שנבראו מן הים".⁴³

מן הדין להזכיר, כי בדרך כלל התנגד הרשב"א בתוקף האלגוריה הרציונליסטית שהיתה מקובלת בין משכילים בצרפת הדרומית ובספרד. והנה כאשר הוא עצמו נקט גישה אלגוריסטית, כנראה מתוך רתיעה מן האופי המיתי של המסורת הקבלית בנושא שלנו, לא יכול היה להימלט מן הביקורת האנטי-רציונליסטית, אשר השיגה גם אותו.⁴⁴

דרך כלל, היחס אל הפרשנים האלגוריסטיים לא היה חיובי, ומבחינת הביקורת הציבורית שנמתחה עליהם,⁴⁵ מצבם של פרשני האגדה האלגוריסטיים לא היה קל מזה

42 השווה מהרש"א (1555—1631) לבבא בתרא עד ע"ב, המפרש בדרך הפוכה את דברי האגדה "אלמלא נזקקין זה לזה" וכו'. אגב, פירושו של המהרש"א לכל האגדה על לוי'ן-נחש-ברית ולוי'ן-נחש-עקלתון הוא פירוש ריאליסטי, ורק בענין הסעודה הוא קובע כי הלוי'ן-נחש-ברית הוא "תענוג ומאכל נפשי לצדיקים לעתיד". גם ר' משה מרדכי מרגליות, בספרו חסדי ה', נותן פירוש אלגורי לסעודת הלוי'ן, וכותב בו הלשון: "והנה התורה נקראת ג"כ לוי'ן (השווה לעיל הע' 49) דכתיב כי לוי'ן חן הם לראשך, וע"כ הסעודה שהיא מבשרו של לוי'ן, ר"ל לגלות סודות התורה באותה סעודה ליודעי סודותיה ופנימיה של תורה". הדברים מובאים אצל י' אלבוים, זמנים ומגמות בספרות המחשבה והמסור באשכנז ובפולין במאה הט"ז (דיסרטציה), ירושלים תשל"ז, עמ' 291. עוד על סעודה כרמו לשכר הצדיקים, ראה רמב"ם, הלכות תשובה, ה ד; ר' בחיי, שלחן של ארבע, השער הרביעי (מהר"ש שוועל, עמ' תקל). מקורות נוספים ראה י' אלבוים, שם, עמ' 322, הע' 84. על גישת המהר"ל בנושא זה עוד נדון להלן.

43 רשב"א (בתוך: בחיי) שם, עמ' מא. לענין סעודת הלוי'ן מציג הרשב"א פירוש רציונלי אך בלתי אלגורי. עיין שם, עמ' לט—מ.

44 בספרו של הרב בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת, כרך ו עמ' עה (על בבא בתרא עה ע"א), מובאים דבריו של ר' דוד בן ר' יהודה החסיד, המבאר את ענין הלוי'ן ביאור ריאליסטי, ובהמשך מובאים דברי חכם אלמוני המתחסם לביאורו של ר' דוד, תוך ביקורת על הפרשנות האלגורית של הרשב"א, וזו לשונו: "והם דברים נכוחים וטובים שלא להוציא כאמרים אלו מפשטן שלא כדברי מי שפירש בענין לוי'ן שזכר הוא וזוגו ענין הנפש והשכל גם ענין החומר והצורה".

45 כבר בימי פילון היו רבים מן הפרשנים הרציונליסטיים קיצוניים מאד בהוצאת הכתובים מפשוטם, עד כי פילון עצמו יצא נגדם בחריפות, וקבע את גבולותיו של הפירוש האלגורי. עיין צבי א' וולפסון, פילון, ירושלים תשל"ל, כרך א, עמ' 37—45, 75—105. אלגוריה קיצונית התפתחה גם במאה ה"ג בספרד ובצרפת הדרומית, ובראשית המאה ה"ד (1302—1305) פרץ פולמוס חריף נגד הפרשנות האלגורית. היו שהאשימו את הפרשנים האלגוריסטיים בהפיכת התורה למשל בלבד, ובכפירה בפשט הכתובים ובעובדות המתוארות בתורה, עד כדי פריקת עול המצוות: "כי מבראשית עד מתן תורה הכל משל ואברהם ושרה חומר וצורה... בכל המצוות פרקו העול מעליהם, ואין להם חלק בפשטיהם". עיין אבא מארי בר' משה הירחי, מנחת קנאות, פרעסבורג תקצ"ח, מכתב פ"א. גם השימוש שעשתה הכנסיה הנוצרית באלגוריה ובאגדה כדי להמציא אסמכתא לאמונתה או כדי ליתן דופי ביהדות, תרם הרבה לרתיעה מן הפרשנות האלגורית, לצמצום השימוש בה ואף להוקעתה באורח הדי-משמעי. כך מגנה הראב"ע את "חכמי הערלים האומרים כי כל התורה חידות ומשלים... וכל אלה דברי תוהו הבל נדף ואין כמוהו... והנה דרך הגויים מגולה, שהם מחוץ לעגולה". ראה אבן עזרא על התורה, ירושלים תשל"ו, מבוא, עמ' 41—42. אמנם אבן עזרא עצמו, מודע לקיומם של רמזים וסודות בתורה, ואף הוא אינו דורש לפרש על דרך הפשט אלא

של פרשני המקרא האלגוריסטיים, שכן בעיני רבים לא היה מעמד האגדה קל ממעמד המקרא.⁴⁶ יחד עם זאת, שעה שדרכי התמודדותם של המפרשים עם הבעיות שבאגדות חז"ל היו מגוונות, החל בהתעלמות מן הקשיים⁴⁷ דרך "תיקוני סופרים" למיניהם⁴⁸, וכלה בכפירה מוחלטת בסמכות האגדה⁴⁹, הרי בתחום פרשנות המקרא לא עמד

כאשר הדברים קרובים אל השכל: "והאמת לפרש כל מצוה וחבר ומלה כאשר הם כתובים, אם המה אל הדעת קרובים, גם נכון הוא להיות לדברים סודות, והם בעצמם אמת גם חידות, כדבר גן עדן ועץ הדעת ותהיה חכמת לב עם חכמת (חכמה) מפי אב נשמעת, והעד הנאמן בכל פירושנו הוא שכל הלב שנטע בקרבנו קדושו, והמכחיש הדעת כמכחש הרגשותינו, כי לאנשי לבב נתנה תורת אבותינו. ואם מצאנו כתוב בתורה שאין הדעת סובלת נוסף (נוסף) או נתקן (!! לפי היכולת ע"ד משפט הלשון" (שם, שם). על השפעת הכנסיה הנוצרית על פרשנות המקרא והאגדה עיי' י' בער, "תרביץ", כ, תש"ט, עמ' 320—332; ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשכ"ט; וכן L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur, Berlin 1900; H. Hailperin, Rashi and the Christian Scholars, Pittsburg 1963.

46 כך, לדוגמא, אומר רבנו חננאל בפירושו לחגיגה יב ע"ב: "אלו [האגדות] כולן קבלה הן, הלכה למשה מסיני, וקראי אסמכתא בעלמא ואינם מדרשות, שאינם דברים הנאמרים מן הדעה כלל, אלא דברי קבלה הן". ורבנו יחיאל מפאריס, מבעלי התוספות, אומר בויכוחו המפורסם (1240) על דברי האגדה שבתלמוד: יש "בהם דברי פלא, שקשה להאמין לכופר לאפיקורוס ולמין, ועליהם אין צורך להשיבך: אם תרצה תאמין, ואם לא תרצה לא תאמין בהם, כי אין משפט נכרת על פיהם. אמנם ידעתי כי החכמים בתלמוד לא כתבו מאומה רק דברים כנים ואמיתיים, ואם מופלאים הם לשומעיהם, הלא יש כאלה רבים במקרא" (אוצר ויכוחים, עמ' 82). וכן דעת ר' שלמה ב"ר שמעון דוראן (רשב"ש), שחי במאה הטי' (ראה אוצר ויכוחים, עמ' 136). מן הדין לציין, כי כבר בתקופת חז"ל היו שייחסו מעמד כזה לאגדה, וכך אומר ר' יהושע בן לוי: "אף האגדה נאמרה למשה בסיני" (ירושלמי פאה, פ"ב, יז ע"א), וכן: "כשבא הקדוש ברוך הוא ליתן את התורה, אמרה למשה על סדר המקרא והמשנה והאגדה והתלמוד" (תנחומא באבער, תשא, יז), וכן נאמר כי מקרא, משנה, תלמוד הלכות ואגדות הם "דברי תורה שניתנו מלמעלה" (ויק"ר, פט"ו, ב). אף ר' שמשון משאנץ, מגדולי בעלי התוספות, הביא ראיה שדברי האגדה הם כפשוטם, ממאמר שבתלמוד: "בשלושה מקומות דברו חכמים לשון הבאי. ומה שייך למנות ג' מקומות, אי אמרת דאיכא טובי? אלא ודאי על דברי חכמים אין להוסיף [מהם] אין לגרוע. כל דבריהם כדברנות וכמסמרות נטועים" (כתאב אלרסאילי, מהדורת יחיאל ברי"ל, פאריש תרל"א, עמ' קלו). על היחס בין פשט לדרש ועל האלגוריסטיקה בספרות חז"ל, ראה יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 150—157. על משחק ורצינות באגדה, עיי' שם, עמ' 186—195, וכן יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 7—15, 163—179. עיי' עוד M. Saperstein, Decoding the Rabbis: A Thirteenth Century Commentary on the Aggadah, Camb. Mass. 1980, pp. 1—6, 213—215. שלא מקובלים בלבד כי אם אף פילוסופים עשו שימוש באגדה ופירשוה על-פי השקפתם (עיי' שם, עמ' 17—20 ובהערות, ועמ' 220 הע' 68), הגם שבדרך כלל לא השוו את מעמדה למעמד המקרא. עוד הוא טוען (עמ' 222 הע' 12) לדמיון ביחס של הרמב"ם לאגדה ולמקרא, אולם קשה שלא להבחין בריבוי השימוש במקרא לעומת שיטת השימוש באגדה ב"מורה נבוכים", והדבר אינו מקרי. וראה ביקורתו של י' אלבוים, "על פרשנות האגדה", תרביץ, נ"ב, תשמ"ג, עמ' 672—674. עוד על דרך טיפולו של הרמב"ם בפירוש המקרא ובפירוש האגדה, ראה שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח, עמ' 17—51.

47 כגון: ר' משה תקן, ראה ספירשטיין (לעיל הע' 46). ועיי' י' אלבוים, שם, עמ' 670, והע' 7.

48 ספירשטיין, עמ' 8, ועמ' 216, הערות 32—33. 49 י' אלבוים, שם, עמ' 670, והע' 12.

מגוון כזה של אפשרויות בפני הפרשנים. "תיקוני סופרים" או כפירה בסמכות הטקסט, כמובן, לא עלו כלל על הדעת, ודרכי ההתמודדות עם הקשיים שעוררה הפילוסופיה בקבלת פשט הכתובים נעו בין היצמדות לפשט מחד-גיסא, לבין רצינוליזציה או אלגוריציה של הכתוב מאידך-גיסא.⁵⁰

בין שתי הגישות הקוטביות הללו, היו שביקשו לקרב את הכתובים אל השכל והוציאו דברים מפשוטם, ועם זאת נמנעו מפירוש אלגורי. כך, לדוגמא, טוען רס"ג כי לא ייתכן שהנחש ידבר בלשון בני אדם, שכן לשון זו יסודה בהסכמה, ומלבד זאת אין לנחש אברי הדיבור. טיעון זה כוחו יפה גם לגבי אתונו של בלעם, ובשני המקרים לדעתו, לא בעלי-החיים דיברו כי אם מלאך דיבר מגרונם.⁵¹ פירושו של רס"ג עורר אמנם התנגדות⁵², אך גישה זו של פרשנות רצינוליסטית שאינה אלגוריסטית לא דעכה

50 פילון, לדוגמא, ראה באלגוריה מכשיר עיקרי להבנת התורה, ואף כי לפעמים הציע גם פירושים על דרך הפשט הנה בענין הנחש העדיף בדרך כלל את הפירוש האלגורי, וראה בנחש סמל התאוה. ראה: דרשות על התורה, סה—סח. ועיי' שמואל בלקין, מדרשי פילון האלכסנדרוני לאור מדרשי ארץ-ישראל, "סורא", כרך ד, ירושלים תשכ"א, עמ' 14. בלקין מבקש להשוות את דרשתו של פילון לדרשות מקבילות במקורות חז"ל (תנחומא, תוריע, ט; ב"ר פ"כ; סנהדרין כט ע"א), ברם הוא שם ליבו רק לדמיון שבצורה ואינו נותן דעתו להבדל המהותי שבתוכן, שכן אצל חז"ל מוצע פירוש ריאליסטי ופילון מציג פירוש אלגורי. ראה עוד דרשות אלגוריות ב, עח. ראה בלקין, שם, עמ' 44. אמנם בשאלות ותשובות לבראשית I, 32, הוא מנסה לבאר את פשוטו של הסיפור על הנחש שדיבר בלשון בני אדם, בטענה שהיה זה מעשה נס. ביאור כזה אינו עומד בסתירה לעמדתו הפילוסופית העקרונית, לפיה יש בכוח האל לשנות חוקי הטבע ולחולל ניסים. ראה על כך וולפסון, שם, עמ' 80. מכל מקום, פילון עצמו לא נטה להרבות בטיעונים מסוג זה, שכן הם לא הניחו את דעתו אף אם עקרונית לא היה יכול לשלול אותם מכל וכל. עיי' עוד וולפסון, שם, עמ' 224 ואילך. פירוש נאה בנושא זה מציג פילון על הפסוקים ובשמות ד ב—ד. לדבריו, המטה של משה מסמל את המוסר או המשמעת, וכאשר המטה מושלך ארצה הוא הופך לנחש, כלומר המשמעת מפנה מקומה לתאוה. משה, שהינו בעל מידה טובה, נס מן הנחש, אך הקב"ה מצווהו לאחוז בזנבו, היינו להכריע אותו ולשלוט בו. להפוך את הנחש למטה, הווה אומר: להפוך את התאוה למשמעת. המשמעת העצמית מסומלת, לדבריו, גם בנחש הנחושת, שהנגזע בתאוה מביט בו ונרפא. ראה דרשות אלגוריות ב, צ—צג. וראה בלקין שם, עמ' 21. עוד על נחש הנחושת, עיי' K. R. Joines, The Bronze Serpent in the Isra-elite Cult., 1968, pp. 245—246. בכיוון דומה הלך במאה הטי' ר' יצחק עראמה, בפירושו על מעשה בראשית. ראה "עקידת יצחק" על אתר. על גישתו הכללית לפירוש האלגורי לתורה, ובכלל זה למעשה בראשית, עיי' שרה הלריוולנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל-אביב תשט"ז, עמ' 18—19, 21—22, 70—77.

הדברים מובאים בפירושו של אברהם אבן עזרא לבראשית ג א.

52 אבן עזרא בפירושו שם, מעיד על פולמוס שהתנהל בדבר סיפור הנחש בגן-עדן בעקבות פירושו של רס"ג. בויכוח זה טען ר' שמואל בן חפני, גאון סורא האחרון (נפטר כארבע שנים לפני רב האי, ב'1034), כי הנחש אמנם דיבר עם חוה כפשוטו של הפסוק. הדבר מענין, שכן דרך כלל השתדל ר' שמואל בן חפני לקרב הדברים אל השכל. רד"ק, בפירושו לשם"א כט, מביא את דעת רשב"ח, לפיה כל מעשה האוב היה מעשה רמאות, ומסיים דבריו בזה הלשון: "אף על פי שמשמעות דברי חכמים ז"ל בגמרא כי אמת היה שהחיתה האשה את שמואל, לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם מן השכל" (כד). ועיי': אבן עזרא על התורה, תשל"ו, מבוא מאת אשר וייזר, עמ' 69. לפי ראב"ע, הצטרף גם אבן גבירול לדיון בחזקו את עמדת שמואל בן חפני בענין הנחש. לאמור: הנחש הלך בקומה זקופה ודיבר כבן אדם, "והשם דעת באדם, שם בו", אבן עזרא עצמו מסכים עם גישתו

לחלוטין. בדרך דומה הלך אברבנאל במאה החמש-עשרה. אברבנאל תמה, "מי מגיד לנחש דבר השם ומצוותו לאדם אשר צווהו לבלתי אכול מעץ הדעת", "ואיך הבינה האשה דברי הנחש וצפצופו". פירושיהם של הפשטנים, ובכללם אבן-עזרא, אינם מקור בלים עליו, והם לדעתו בגדר "דבר היתול", לפי שהרמיונות הוא מפועל השכל ומי שאינו משכיל אינו רומז⁵³. הצעתו של אברבנאל אומרת, איפוא, שענין "ויאמר ה' אל הנחש אינו שדיבר השם עמו אלא שגזר עליו כל זה מלשון כי הוא אמר ויהי", וכן "שהנחש לא דיבר ולא הציע טענות אבל היה סיבה לכל הרעה הזאת בעלותו בעץ באכלו מפרי. ולכן קללו על המעשה באמרו כי עשית זאת, ולא על ההסתה והדברים כי לא דיבר כלל"⁵⁴.

הנה כי כן, קשה לדבר על מסורת של ממש בפרשנות האלגורית או הרציונליסטית לדמויות התנין הלויית והנחש. בשל סיבות היסטוריות ידועות⁵⁵ לא היתה הפרשנות האלגורית נפוצה, במיוחד לא לפני המאה השלוש-עשרה⁵⁶, וגם יותר מאוחר לא נתגבשה כדי "מסורת" המעמידה אלטרנטיבה רעיונית בעלת רציפות למסורת הקבלית. על-פירוב הוצעו פירושים לפסוקים ולמאמרים העוסקים בדמויות שלנו מתוך ענין פרשני מקומי, ולא כאמצעי לביטוי השקפה כוללת, שהנושא או המוטיב הנידון מדגים אותה. לא כך הוא אצל המהר"ל. בכתביו אנו מוצאים התייחסות עקיבה לדמויות הלויית והנחש בהקשרים השונים שבהם הם מופיעים באגדות חז"ל, תוך שימוש במוטיבים וביסודות קבליים מצד אחד, אך יחד עם זאת תוך דחיית העמדה הקבלית המהותית בשאלת הרע, והעמדת אלטרנטיבה רעיונית כוללת.

של רשב"ג, ואומר: "הישר בעיני שהם הדברים כמשמעים". גם רמב"ן בפירושו שאינם על דרך הסוד נקט גישה פשטנית וריאליסטית, ונהג להוסיף לה רמז לסודות קבליים. או איזכור של אגדות חז"ל. כך נהג גם בברא' א כא, בפירושו לתנינים הגדולים, עיין שם.

53 אברבנאל דון יצחק, פירוש על התורה, בראשית, ירושלים תשכ"ד, עמ' פג.

54 שם, עמ' קו.

55 אראה לעיל, הע' 45.

56 ספירשטיין, עמ' 15, ועמ' 219–220, הערות 62–63. אמנם, מענין להזכיר בהקשר זה את דיונו של אברהם בר חייא (סוף המאה ה-11–המאה ה-12) בענין הדג שבלע את יונה הנביא. בר חייא אינו נוקט גישה פשטנית, ואף את המונח "דג גדול" הוא דורש: "גדול בימים ובמעלתו — גדול בימים שהיה ממונה למעשה הזה מששת ימי בראשית (לפי דברי ר' טרפון במדרש יונה) וגדול במעלה — שהיה ממונה להציל נפשו של צדיק" (הגיון הנפש העצובה, מהד' ג'פרי ויגודר, ירושלים תשל"ב, עמ' 99). לדברי בר חייא, הדג יכול היה להזיק ליונה, אך הקב"ה לא נתנו לעשות כן (י' קויפמן מעיר כי הדגה ביונה, אפשר שאף היא דמות מדמויות ה"תנין" הקדמוני, ומכל מקום היא נשמעת לה. ראה תולדות, א, עמ' 425, הע' 11). בר חייא מוסיף, כי מעשה הדג אילו היה נשלם היה מזיק, אך הקאתו של יונה הפכה את הרע לטוב (שם, עמ' 105). דומה שצירופם של כמה מוטיבים בדבריו של בר חייא רומז למשמעויות שמעבר להקשר הפרשני המקומי. לדוגמה: הקבלת שהותו של יונה במעי הדג לימי החושך במצרים והקבלת הקאתו לגאולה; בטנו של הדג נמשלת לשאול (והשווה יחסי הנחש והשאול בספרות הגנוסטית. בספר חזון ברוך ב, למשל, השאול מתואר כבטנו של הנחש האוכל את גופות הרשעים, ועיין לעיל הע' 11); מניעת הכוח מן הדג להזיק לצדיק ולשלוט בו על-ידי המתת הדג, שנהפך לדגה (על-פי "והדגה אשר ביאור מתה"), ועל ידי הקאת יונה (והדבר מזכיר את הריגת הלויית באגדות חז"ל); וכן שקיעתו של הדג המת, באורח נס (שם, עמ' 100), אל קו המכונה "ברייח" (מוטיב המזכיר הן את "לויית נחש ברייח" שבאגדות חז"ל, והן את מוטיב שקיעת התנין בחשיכה

ד

חשיפת עמדתו של המהר"ל מפראג בסוגיתו אינה פשוטה כל עיקר, שכן מצד אחד המהר"ל מבקש להיות נאמן בכל דבריו למסורת חז"ל ולקבלה עד כי הוא קורא בפירוש לשומעי לקחו: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויית ומפרשים דברים זרים בו וכן מציאות בהמות בהררי אלף, כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים אשר קבלו מפי הנבואה אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סוד ענינו"⁵⁶. משמע, ההבנה האמיתית של סוד הלויית היא מנת חלקם של חכמי הקבלה ולא של הפילוסופים, אשר פירושהו באורח מוטעה. אולם מצד שני, כאמור, מפתח המהר"ל מסכת פרשנית המבקשת לשלול את המשמע המיתי של אגדת חז"ל ושל המסורת הקבלית, ולהוכיח כי אגדת חז"ל איננה מנוגדת לשכל הישר.

כדרכו בכל כתביו, מפתח המהר"ל את השקפתו העיונית במתכונת של פרשנות על אגדות חז"ל⁵⁷. בנושא שלפנינו, אגדות חז"ל הן דרך כלל גם מושא ההתייחסות הישיר והמפורש לדבריהם של המקובלים. ברם, המהר"ל, על-פי תפיסתו המוניסטית החמורה, ותוך מאמץ מרשים לשלילת המיתוס, מבאר בעקיבות את כל מקורות חז"ל הדנים בנושא, לאור עקרון רעיוני אחד, גם כאשר אצל חז"ל מתגלה חוסר עקיבות בתיאור אופים ותפקידם של גיבורי דיונו: התנין, הלויית והנחש.

נפתח בפירושו לאגדה, שבה מתואר הלויית כמשלים את סדר-יומו של הקדוש ברוך הוא. וזו לשון האגדה: "אמר רב יהודה אמר רב. שנים עשרה שעות היו היום, שלוש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה. שניות יושב ודן את כל העולם כולו. כיון שרואה שנחתייב עולם כליה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים. שלישיות יושב וזן את כל העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כנים. רביעיות יושב ומשחק עם לוייתו, שנאמר לוייתו זה יצרת לשחק בו"⁵⁸.

המהר"ל מפרש אגדה זו⁵⁹ מתוך כוונה פולמוסית מפורשת. בפתח ביאורו הוא מצהיר: "דע כי יש דעות פילוסופיות שאמרו עזב ה' את הארץ והוא מסולק מן התחתונים, ובמאמר הזה בא לבאר הפך דעתם, כי הוא יתברך אינו מסולק מן העולם

אל מתחת לחוט המבדיל בין האור ובין החושך, אשר מצינו בספר הזוהר. ראה י' תשבי, שם, עמ' שד). פירושו של אברהם בר חייא למעשה יונה והדג, אם נבין אותו כאלגוריה, תואם את השקפתו בסוגית הטוב והרע, המעדיפה את הפתרון הדתי המסורתי על-פני הפתרון הפילוסופי הניאו-פלטוני, ולפיו הדג נברא במיוחד ונשלח לבלוע את יונה. מעשה זה כשלעצמו הוא רע ממשי מאד, ואילו היה נשלם היה אמנם מזיק. אך הקב"ה שולל מן הדג את הכוח להזיק ליונה וממיתו, כשם שהורג את הלויית באגדות חז"ל. רק לקראת מועד גאולתו של יונה מן השאול (בטן הדג), מחייה הקב"ה את הדג ומצווהו להשלים שליחותו. הרע הוא איפוא מציאות ממשית, אך איננו עצמאי. הוא נברא וממלא שליחות שתכליתה ליהפך לטוב.

56 ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל, חידושי אגדות, כרך ג (על בבא בתרא), מהד' האנגי, ירושלים תשל"ב, עמ' קד.

57 על גישתו של מהר"ל לאגדת חז"ל, ראה J. Elbaum, Rabbi Judah Loeb of Prague and his Attitude to the Aggadah, *Scripta Hierosolymitana*, 22 (1971), pp. 28–47.

58 עבודה זרה ג ע"ב.

59 ראה חידושי אגדות (לעיל, הע' 56), כרך ד, עמ' כב–כו. השווה באר הגולה, ירושלים תשל"א, ד, עמ' סט ואילך.

ורצונו מתאחד עם הנמצאים". לדעתו, האגדה מתארת את תהליך הבריאה המתרחש בכל יום ויום מחדש. בשלוש השעות הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, "וזהו שעוסק בתורה כי אין התורה רק נימוס וסדר הנמצאים אשר הוא יתברך יודע". התורה היא החכמה שעל-פיה ברא הקב"ה את עולמו, לפי המדרש האומר שהיה "הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם"⁶⁰. זהו שלב שלפני הבריאה, ועדיין אין לקב"ה זיקה וחיבור לנבראים כי אם "ידיעת הסדר" בלבד. בשלב השני מתהווה חיבור כלשהו בין הקב"ה לנבראים, שכן הוא יושב ודן אותם. אין זה אמנם חיבור של ממש שכן, כמו כל דיין החייב לשמור ריחוק מסוים בינו לבין הגדון, גם כאן, אומר המהר"ל, הקב"ה "גבדל מן אשר הוא דן". יחד עם זאת, לעומת השלב הראשון של הבריאה שבו לא היתה לקב"ה כל התיחסות לבריאה מלבד "ידיעת הסדר" הכללי, כאן כבר יש "חיבור במה [=כלשהו] אל הנמצאים בעצמם". בשלב השלישי, כאשר הקב"ה זן את העולם כולו מקרני ראמים עד ביצי כינים כבר גוברת מידת החיבור שבין הקב"ה לנבראים, שכן השגחתו עתה היא על כל פרט ופרט. רק בשלב הרביעי והאחרון מתרחש החיבור הגמור של רצון האל עם הבריאה, וכלשונו של המהר"ל: "אמנם בג' שעות אחרונות הוא משחק עם הליותו, השחק הזה הוא הרצון לגמרי שמתאחד רצונו עמהם, שאין דבר יותר מן השחק שהוא עצם הרצון לגמרי, שיש לו עם בראיו כמו שיתבאר"⁶¹.

הליותו מסמל איפוא את השלמתו של תהליך הבריאה, את ההתאחדות המוחלטת של המציאות עם הרצון האלוהי: ובג' שעות אחרונות הוא יושב ומשחק עם הליותו הוא הרצון עם הנמצאים... שהשחק הוא התאחדות ודיבור הגמור עם מי שהוא השחק"⁶². מניסוח הדברים כאן משתמע שהליותו עצמו הוא השחק, שאינו אלא פעולת הרצון האלוהי. גם אם לא נסמך בענין זה על הגירסה המופיעה כאן⁶³, הולך רעיון זה ומקבל אישור מהמשך דיונו של המהר"ל, כפי שניזכרת להלן.

מדוע דוקא הליותו מסמל את ההתאחדות עם הרצון האלוהי? למהר"ל תשובה ברורה לשאלה זו, הליותו איננו בריאה גשמית כשאר הנבראים. כל שאר הנבראים "כפי מעלתם יש להם חיבור הרצון"⁶⁴, אך הליותו הוא בלבד בריאה "המיוחדת אל הרצון". אפילו האדם, שלדעת המהר"ל הוא "מבחר הנמצאים התחתונים", אינו זוכה לחיבור עם הרצון האלוהי גם כאשר הוא צדיק גמור, שכן "האדם לעמל יולד" על-פי מהותו. משמע, "צורתו" של האדם היא כזו שאין הוא יכול להגיע לשלימות בעולם הזה, ועליו להיות נתון תמיד בתהליך של השתלמות, של יציאה מן הכוח אל הפועל. "ודבר זה", אומר המהר"ל, "נמשך אל צורת האדם. כי אפילו אם הוא צדיק גמור, אין הצדיק במה שהוא צדיק בשלום ובנחת, אדרבה, הפך הדבר הוא בצדיקים, אין הקב"ה מראה להם הרצון בעולם הזה, וכיון שאין הקב"ה מראה להם הרצון, לא יתכן לומר שהוא יתברך שוחק עם הצדיקים... ואין בריאה מיוחדת אל הרצון רק [=אלא] הליותו מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם דין רק רצון"⁶⁵.

המהר"ל מעמיד כאן זה מול זה את הרצון ואת הדין כיסודות מנוגדים, וברור איפוא

60 בראשית רבה א ד, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 2. 61 חידושי אגדות, שם, עמ' כג.

62 שם, עמ' כד.

63 שכן בבאר הגולה, שם, עמ' ע, הגירסה היא: "עם מי שהוא משחק".

64 ראה הע' 62.

65 שם, שם. המשפט האחרון בפיסקה חסר בבאר הגולה. מן הענין להעיר כאן, כי זיהוי

שהרצון מסמל את החסד. אולם קישורו של הליותו אל המים הוא בעל משמעות מאלפת: במקום אחר⁶⁶ המהר"ל מדבר על המים כסמל התורה, ובמקומות רבים הוא מזהה את התורה עם חסד⁶⁷. לא זו אף זו: המהר"ל טורח להזכירנו, כי הליותו נקרא ראשית על יסוד הפסוק: "הוא ראשית דרכי אל" (איוב מ יט) וכל בר בי רב יודע כי כינוי זה שמור לתורה: "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח כב), כפי שמביא רש"י את הפסוק בפירושו לבראשית.

הליותו זהה איפוא עם התורה, ומשום כך אין הוא מופיע בסוף תהליך הבריאה בלבד, כי אם כבר בראשיתו, ברבע הראשון של היום שבו הקב"ה עוסק בתורה. וכך הוא אומר: "כי הליותו נקרא ראשית... כי לעולם החיבור הוא אל דבר שהוא ראשון, ולכך נקרא ליותו כי הוא מלשון חיבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך... ואח"כ החבור אל כל הנבראים כל אחד ואחד כפי מעלתו, עד שהחבור הוא אל כל העולם. רק כי עצם החבור אינו יק [=אלא] אל הליותו"⁶⁸.

הליותו הוא איפוא הרצון האלוהי המלווה⁶⁹ את תהליך הבריאה מראשיתו, היינו, לפני התחברותו של הרצון עם הנבראים עצמם. רק לאחר ההתחברות עם הליותו, שהיא היא החיבור בשלימותו טרם-בריאה, מתרחש תהליך הבריאה שמשמעו חיבור הרצון עם הנבראים ברמות השונות, לפי מעלתם.

שמא ניתן להבין מכאן, שהליותו היתה עם התורה משמעו ספירת חכמה? מן הדין להזכיר כי זיהוי של הליותו עם התורה מצינו כבר אצל ר' יעקב בן ששת⁷⁰; ומאוחר

זה של הליותו עם הרצון הוא כפי הנראה המקור לזיהוי מענין שעשה מאוחר יותר הרב קוק, באורות הקודש, כרך ב, 'ירושלים תשכ"ד, עמ' תפב. הרב קוק מכנה את השקפתו של שופנהאואר בדבר העולם כגילוי של רצון עיוור, בכינוי "תנין עיוור". מקורו של מונח זה כפי שכבר ראינו, הוא בכתביו של ר' יצחק הכהן, אך שם אין התנין זהה עם הרצון אדרבא, הרצון מבטל את התנין. ואילו אצל המהר"ל נתגלגל התנין בדמותו של הליותו, והיה לסמל של הרצון האלוהי. כמו אצל המהר"ל, גם אצל הרב קוק, הרצון בשלמותו כולל את בחינת התכונה. במושג "הרצון" של שופנהאואר נעדרת בחינת התכונה, ועל כן הוא "רצון עיוור". על ה"תנין העיוור" אצל הרב קוק, ראה בנימין איש שלום, הגותו של הרב קוק בין רציונליזם ומיסטיקה (דיסרטציה), 'ירושלים תשמ"ד, עמ' 41, 70–71, ועיין שם כל הדיון בנושא הרצון. עמ' 65–73. לאחרונה כתב נושא זה שלום רוזנברג, הראי"ה והתנין העיוור, בתוך הקובץ: באורו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 317–352.

66 ראה באר הגולה, ו, עמ' קכא, קכב. להבחנה בין מים עליונים למים תחתונים, ראה שם, עמ' קל. השווה דברי רשב"א (לעיל, הע' 41), בדבר הליותו המסמל את השפע האלוהי של הלכותים מ"ם החכמה". ובספר הוזהר, המים העליונים מסמלים את השפע האלוהי של הספירות (ח"א לב ע"ב), ובאופן יותר ספציפי את ספירת בינה (שם, יז ע"א–יח ע"א), והמים התחתונים מסמלים את הכוחות והעולמות שמחוץ לאלוהות (שם, לב ע"ב), או באופן יותר ספציפי את ספירת מלכות (שם, יז ע"א–יח ע"א). וראה על כך י' תשבי, שם, עמ' תו–תיא. דברי המהר"ל, המזהים את המים עם התורה, מוסבים על האגדה במסכת חגיגה יג ע"ב, הקובעת כי עמודי הארץ מיוסדים על מים. השוואה זו אל התורה מצויה כבר בזהר ח"א עז ע"א. וראה י' תשבי, שם, עמ' שצח.

67 נתיבות עולם, נתיב התורה, ד, ירושלים תשל"א, עמ' טז. ועוד הרבה.

68 חידושי אגדות, שם, עמ' כד. תפיסה זו של הליותו כחיבור, יסודה במסורת הקבלית שבה עסקנו לעיל.

69 מלשון "ליותו", על יסוד הפסוק: "כי לית חן הם לראשך וענקים לגרורותיך" (משלי א ט).

70 ראה לעיל, הערה 40.

יותר, בספר "מערכת האלוהות"⁷¹, הלוייתן הוכר מזוהה עם ספירת תפארת אשר מסמלת גם את התורה שבכתב. אולם, כאמור, אצל המהר"ל מתוארת התורה ועימה הלוייתן כמי שקדמו לבריאה, ואין ספק כי התורה שבכאן היא התורה שהקב"ה היה מביט בה ועל-פיה ברא את העולם, והיא המתוארת בסימבוליקה הקבלית כספירת חכמה⁷².

תהליך הבריאה, שמשמעו תהליך התאחדות הרצון האלוהי עם הנבראים, מגיע לשיאו רק ברבע האחרון של היום כאשר הבריאה כולה הושלמה, ואז הקב"ה שוחק עם הלוייתן. השחקן לדברי המהר"ל, הוא "מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות"⁷³.

אולם הלוייתן, אף בבחינת התורה או החכמה שבו, מופיע גם בסופו של תהליך הבריאה ולא בראשיתו בלבד. בפירוש אחר שהמהר"ל מציע לאותה אגדה, הוא מתייחס לשאלת הגמרא: "ומכי חרב בית המקדש דליכא שחוק לפניו, מה עבד? יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן". כלומר, מאז שחרב בית המקדש, אין שחוק לפני הקב"ה. אם כן, מה הוא עושה ברבע האחרון של היום? הרי אין לומר שהוא שוחק עם הלוייתן! יושב הוא, אם כן, ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. ומסביר המהר"ל:

פירוש שיש התחברות להשם יתברך ביותר אל הנמצאים מה שהוא מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל ודבר זה הוא התחברות אליהם. כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו על זה (פסחים ק"ב) יותר מה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק... כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל... וכמו שהלוייתן הוא התחלה וראשון כמו שאמרנו, כך הוצאת השכל אל הפעל גם כן ראשון, שאין לך יותר ראשון מן השכל... ודברים אלו עמוקים מאד, כי הלוייתן התחלה מצד אחד⁷⁴ ותינוקות של בית רבן מצד אחר⁷⁵, והכל דברי חכמה עמוקה⁷⁶.

בסיכום ניתן איפוא לקבוע, כי הלוייתן מסמל את השלימות האלוהית הממוזגת בתוכה

71 ראה א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 323.

72 ואמנם, במקומות אחרים רומז המהר"ל למעמדה של התורה כ"חכמה", וזו לשונו: "כי עיקר התורה היא השכל מטבעו ללמוד את אחרים ואל"כ [=ואם לא כן] הוא לבטלה, כי עצם השכל היא להשפיע לכל, וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל לפי שאין לשכל גבול כמו שיש לחומר רק השכל הוא משפיע לכל, ומענין השכל להיות משפיע כמו שאמרנו כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע, וכן החכמה העליונה היא מקור הברכה והשפע". המהר"ל מוסיף בסיום: "ולא אוכל לכתוב בכתב חבר זה כי הוא דבר עמוק". אכן, הפסיקה כולה מחוקה בכ"י אוקספורד 917, ומובאת בתוך סוגריים במהד' האניג. ראה חידושי אגדות, א, עמ' קכה. וראה עוד שם, ב, עמ' כד-כה, שם מכונה התורה: "אצילות מן הש"י", ו"התחלת הכל". מענין כי אצל המהר"ל מצטרפות בדמותו של הלוייתן הן בחינת הרצון והן בחינת החכמה, דבר המאפשר לכאורה לראותו כסמל של ספירת חכמה, שהיא התחלת האצילות. אולם שעה שספירת חכמה היא בעלת אופי סטאטי, למצער כלפי כיוון הדרגות שמתחתיה, הנה הלוייתן אצל המהר"ל נושא אופי דינמי, והוא מסמל בשלבים שונים את תהליך האצילות והחזרה כולו. השווה על ספירת חכמה: ר"י ג'יקטילה, שם (הע' 6), ב, עמ' 77-106, ובמיוחד עמ' 89, 95-96.

73 חידושי אגדות, שם, עמ' כד.

74 כלומר, הרצון המשפיע.

75 שכן "הקטן הוא מקבל ואין שייך בו משפיע, אבל הגדול אפשר ג"כ שיהיה משפיע לקטן ממנו". חידושי אגדות, שם, עמ' כה.

76 שם, עמ' כד.

את בחינת הרצון ואת בחינת החכמה כאחד. מיסוד מאוחד זה מתחיל תהליך האצילות, ועם השלמתו של תהליך האצילות שבה הבריאה אל האחדות המוחלטת המסומלת בלוייתן⁷⁷.

אגדה זו מאפשרת פירוש חיובי לדמות הלוייתן ללא כל קושי, שכן כבר בדברי חז"ל מופיע הלוייתן בשיאו ובהשלמתו של תהליך הבריאה כמי שדוקא עימו הקב"ה שוחק. אולם באגדות על לוייתן-נחש-בריה ולוייתן-נחש-עקלתון מצטיירת, כזכור, דמות שלילית ואימתנית. כיצד איפוא מפרש המהר"ל אגדות אלה ומגייסן לשיטתו?

הדואליזם של זכר ונקבה המתואר באגדה, לוייתן-נחש-בריה ולוייתן-נחש-עקלתון, מתפרש אצל המהר"ל כמו אצל הרשב"א כדואליזם של חומר וצורה: "כי הזכר שהוא פשוט נקרא נחש בריה, שהבריה הוא פשוט, והנקבה אינה פשוטה נקרא נחש עקלתון"⁷⁸. ותוך הזכרת ענין השחוק עם הלוייתן הוא מוסיף: "ולאו אורח ארעא לשחק עם הנקבה שאין חיבור אל הש"י אל הנקבה שהיא נחשבת במדרגת החומר שהוא יתברך קדוש ונבדל מענין החומר... ואין ראוי שהשחוק שהוא התבור מן הש"י אל הנקבה ר"ל אל הנמצא שהוא במדרגת החומר"⁷⁹.

ברם, מדוע אין ראוי תחיבור של הקדוש אל החומר? לדברי המהר"ל, הדבר אינו אפשרי על-פי החוקיות הפנימית של הדברים. החומר אינו מסוגל להכיל או לקבל את הקדוש בשלימותו, כי "אילו היה התאחדות הבריאה הזאת נמצא בפעל היה זה חורבן העולם, כי אי-אפשר שיקבל העולם דבר זה, כי העולם הזה אינו כדאי להבריאה הזאת שיהיה נמצא בריאה זאת בשלימות בפעל, דהיינו בהתאחדם. מה עשה הקב"ה סרס את הזכר והרג את הנקבה, פ' היה ממועט [!] כח התחברות והתאחדות"⁸⁰. האם אין זה "צמצום" הכוח על מנת למנוע "שבירה" וחורבן העולם? ודאי, מהר"ל אינו משתמש במונחים הלוריאניים "צמצום" ו"שבירה", כי אם ב"מיעוט" ו"חורבן". יתר על כן: נעדרת כאן הקטסטרופה של "שבירת הכלים". אדרבא, ה"מיעוט" נועד למנוע אותה קטסטרופה, והיא אמנם נמנעת. מכל מקום, העלאת אפשרותה של השבירה ודאי נמצאת כאן, ו"מיעוט", במשמע של צמצום השפע האלוהי, נמצא אף הוא בפירוש.

אם כן, הלוייתן כשלימות איננו אלא מציאות שבכת. אין הוא נמצא בפועל, כי אם הולך ומתהווה ויוצא מן הכוח אל הפועל:

וביאר ענין זה שמציאות לוייתן הוא בכח לפי שהוא מוכן לדבר העתיד אל הצדיקים בסוף, כי זהו תכלית בריאתו ודבר זה הוא ענין כח בלבד והוא ראוי לנקבה ולא לזכר במה שהזכיר יש בו ענין הצורה, שהצורה היא המשימה הדבר בפעל ואין בו ענין כח, אבל הנקבה חסירה שייך בה שהיא בכח וזה שאמר

77 הדגם הניאופלטוני של האצלת וחזרה אל המקור מתואר בהמשך דבריו בפירוש.

78 חידושי אגדות, ג (בבא בתרא), עמ' קד.

79 שם, עמ' קו. הבחנה זו של זכר ונקבה כמייצגים חומר וצורה היא הבחנה אפלטונית ידועה, וכבר הרמב"ם עשה בה שימוש רב במורה נבוכים.

80 חידושי אגדות, שם, עמ' קו. גם רמ"ק טוען שאילו נברא הלוייתן בשלימות היה מתריב את העולם. ברם, בתפיסתו היה החורבן נגרם מפני שהלוייתן הוא רע שלם, ואילו בתפיסת מהר"ל היה העולם נחרב מפני שהלוייתן הוא טוב שלם, והעולם אינו יכול לעמוד בשפע כזה של טוב. ראה דברי רמ"ק לעיל, הע' 39.

ומלחה לנקבה מעלי טפי [=מועיל יותר] כי הדבר שהוא נמלח הוא עומד לדבר שיהיה בסוף, לכך אינו בפעל עד שיצא לפעל בסוף⁸¹.
 שלימותו של הלוייתן תתממש רק באיחוד הזכר עם הנקבה ובאכילת הלוייתן על-ידי הצדיקים. אכילה זו, כמובן, אינה אכילה גשמית, משמעה הוא השתלמות האדם. "עצם האכילה נקרא כאשר האדם מקבל דבר המשלים אותו... וענין האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד"⁸². אותה השלמה שמדובר בה אינה מסוג ההשתלמות שהאדם עובר בעולם הזה, כי אם השתלמות במובן נעלה יותר. ועם זאת עדיין מדובר בתהליך של השתלמות, ואין זו דרגת השלימות הפסיבית המאפינת את העולם הבא. בתהליך השתלמות זה יגיעו האדם או הצדיקים, שבמהותם הם "חסרים", לאותה דרגת שלימות שמשמעה התאחדות מוחלטת עד כדי ביטול הלוייתן כמציאות מובחנת, והכללותו ביסוד הצדיק. זו משמעות אכילת הלוייתן⁸³.

ביטול מציאותו המובחנת של הלוייתן למען השגת האחדות המוחלטת, הוא ההסבר שמציע המהר"ל גם למלחמתו של גבריאל בלוייתן והריגתו בעזרת הקב"ה, הנחלץ להכריע בין הניגודים המאזנים והמנטרלים זה את כוחו של זה. בכך מבואר גם המדרש⁸⁴ המספר על הלוייתן אשר שוחט בסנפיריו את הבהמות, והבהמות מכה בזנבו את הלוייתן וממיתים זה את זה. ביטול הניגודים כישויות מובחנות הוא תנאי להשגת האחדות, ולדברי המהר"ל: "הש"י לעתיד חפץ באחדות, כדכתיב והיה ביום ההוא וגומר, ולפיכך שניהם בטלים לעתיד"⁸⁵.

הנה כי כן, ראינו כי המהר"ל, לאורך כל דיונו, מבקש לשלול את האופי המיתי של אגדת חז"ל, ולהוכיח כי "אין דבר זה מכחיש את השכל"⁸⁶. ולמען הסיר כל ספק הוא אומר: "מה שאמרנו שהלוייתן הוא מן המים אל תטעה לומר שהוא גוף נברא מן המים התומרים שאין הדבר כן אבל הוא מציאות מתייחס אל המים וגומשך מן כח המים"⁸⁷. הוזה אומר: מן החסד או מן השפע האלוהי המהווה את העולם.

עד כאן דיונו של המהר"ל בדמותו של הלוייתן. אך מה בדבר הנחש? לגבי הלוייתן מצינו ניצנים של יחס דו-ערכי כבר לפני המהר"ל. אך לגבי הנחש נסתמנה חזית אחידה המעמידה אותו כסמל הרע באורח חד-משמעי, ובספרות הקבלית אף כישות ממשית. והנה, במשנתו של המהר"ל אף דמות הנחש מתפרשת לפי הקו הניאופלטוני.

הדברים נאמרים במסגרת פירושו לברייתא במסכת סוטה ט ע"א. זו דנה בסוטה אשר נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, ועל כן מה שביקשה לא ניתן לה ומה שבידה ניטל ממנה. הברייתא משווה את הסוטה לנחש הקדמוני, אשר ביקש להרוג את אדם ולשאת את חוה. מבוקשו לא ניתן לו, ואף ממשלתו על החיות ניטלה ממנו. בביאור

81 חידושי אגדות, שם, עמ' קז. המהר"ל מוסיף שם ואומר, כי הנבראים מן המים אין להם מציאות בפועל, ולכן דגים אינם צריכים שחיטה.

82 שם, עמ' קח. על ענין הסעודה, ראה לעיל, הע' 42, וכן בחידושי אגדות, ד, עמ' כז: "וידוע כי לימוד התורה נקראת אכילה בכל מקום... כי התורה היא פרנסת האדם".

83 חידושי אגדות, ג, עמ' קו.

84 ילקוט איוב, תתקכו.

85 חידושי אגדות, שם, עמ' קח.

86 שם, עמ' קז.

87 שם, עמ' קז. השווה לדברי ר' יצחק הכהן, לעיל, המדבר על לוייתן ועל תנין "כפשיטו" (1).

אגדה זו אומר המהר"ל: "פי' כאשר אחד רוצה בדבר שאינו שלו בזה נראה שדבק בו ההעדר, כי השלם בעצמו למה היא לו דבר שאינו שלו, רק נראה שאינו שלם והוא בעל העדר"⁸⁸. הוזה אומר: הנחש, שהוא התשוקה לדבר שאינו ראוי אינו אלא העדר. ואמנם המהר"ל אומר זאת בצורה מפורשת: "ומפני זה הנחש הוא קטרוג והסתה של אדם המחטיא אותו, כי הנחש הוא חסרון והעדר האדם... כי כל בעל תאוה הוא בעל חסרון"⁸⁹.

ברור, אם כן, שהנחש מיצג את הרע, והוא בחינת קטרוג והסתה לאדם. אך האם הרע הוזה הוא בעל מעמד אונטולוגי? האם יש לראותו כבריאה? ואם אמנם בריאה הוא, מדוע ולשם מה נברא כוח רע? יש לעיין היטב בתשובתו של המהר"ל כדי לעמוד על דעתו לאמיתתה, שכן קל להיכשל ולטעות בהבנתה, ואלה דבריו: "כי כך מחוייב הבריאה מן הש"י, כי אי אפשר שתהיה הבריאה בשלימות הגמור, ולכן כנגד מה שנברא האדם שהוא בריאה שלימה ביותר, נברא ג"כ הנחש שהוא בריאה חסרה ביותר, ולא שהוא בריאה חסרה ביותר רק שהוא הסתה לאדם לחטא, ודבר זה עמוק"⁹⁰.

פיסקה זו בדברי המהר"ל תמונה למדי. תחילה הוא מגדיר את הנחש כ"בריאה חסרה ביותר" שנבראה לעומת האדם המתואר כ"בריאה שלימה ביותר", והדברים נראים כמושבים עם המסורת הדואליסטית המתונה של הקבלה. אולם אחר-כך הוא אומר: "ולא שהוא בריאה וגו' רק שהוא הסתה לאדם לחטא". ואמנם, כדברי המהר"ל עצמו: "דבר זה עמוק". הן ידועה היטב תפיסתו של המהר"ל את האדם כבריאה שעל-פי מהותה אין היא שלימה, ועליו להשלים עצמו תדיר כדי להגיע לשלימותו בפועל. רעיון זה מופיע הרבה מאד בכתביו, וכבר עמדנו עליו לעיל⁹¹. אין לנו אלא לפרש את דבריו כאן על האדם, כי האדם הוא בריאה המיושרת להיות שלימה ביותר, אלא שבפועל היא נבראה חסרה. חסרון זה שמאפיין אותה הוא הנחש. כך יובנו גם דבריו על הנחש: "ולא שהוא בריאה חסירה ביותר רק שהוא הסתה לאדם לחטא".

הנחש איננו אלא צידו האחר של האדם עצמו. הוא אחד הצדדים המהווים את השניות

88 חידושי אגדות, ב, עמ' לו. טענה דומה על הרצון כתולדה של חסרון, משיע הפילוסוף בשיחתו עם המלך הכוזרי. ראה הכוזרי, מאמר א א.

89 חידושי אגדות, שם, כזכור, גם פילון רואה בנחש סמל התאוה (לעיל, הע' 50). אך לא כפילון, המהר"ל מדגיש את תפיסת התאוה כחסרון או כהעדר, דבר המעמידו בתוך המסורת הניאופלטונית. מן הדין להבהיר כאן, כי המהר"ל משתמש במונחים "חסרון" ו"העדר" באותו משמע ואינו מבחין ביניהם. ראה, לדוגמה, חידושי אגדות, ד, עמ' כז, בפירושו לעבודה זרה ג ע"ב: "אין גיהנם לעתיד כו'. פירוש שהגיהנם הוא הוא מצד ההעדר והחסרון". וראה המשך דבריו, וביחוד על "הרשעים שאין להם מציאות".

90 חידושי אגדות, ב, עמ' לו—לח.

91 על השקפתו המוסרית והחינוכית כבר נכתב הרבה. ועיין א"פ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב; אנדרה נהר, המהר"ל מפראג כהומניסט בתוך: "ובכל זאת...!", ירושלים תשל"ח; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, תורת המהר"ל בין אכסטיטציה לאסכטולוגיה, "כיוונים", 8, קיץ תשמ"ג; הנ"ל, התפיסה המשפטית של המהר"ל — אנטיטוה לחוק הטבע, "דעת", 2—3, תשל"ח; M. Fox, The Moral Philosophy of MaHaRal, in: Jewish Thought in the Sixteenth Century, ed. B. D. Cooperman, A. Weiss, Rabbi Loew of Prague: Theory of Human Nature and Morality, (dissertation), New-York 1969 of קולקה, 'הרקע ההיסטורי של משנתו הלאומית והחינוכית של המהר"ל מפראג', "ציון", שנה ג, תשמ"ה.

באישיותו של האדם, או ליתר דיוק: הוא סמל לחוסר השלימות של האדם. כי האדם נברא "נבדל מן כל הנמצאים בשכלו"⁹², ולעומתו נברא הנחש כתאוה, כתשוקה או כרצון, רצון המעיד מניה וביה על חסרון⁹³. רצון זה לדבר שאינו ראוי, משמעו אי-כניעה לרצון האלוהי, היינו אי-מימוש שלמותו של האדם. רצון זה, אילו הצליח לפתות את האדם "שלא לכרוע במודים", היה הופך את האדם כולו לנחש⁹⁴. העובדה שהנחש ביקש לשאת את חוה מאשרת, לדעת המהר"ל, את פירושו: "והבן זה מה שאמר שהיה נחש רוצה לישא את חוה כי אשר הם מתנגדים היא מצד הצורות שהם מחלקים, ויש להם נושא אחד, שאם אין הנושא אחד הם אינם שייכים זה לזה ולא ימצא התנגדות להם... ולפיכך אמרו ז"ל כי הנחש היה רוצה לישא את חוה כי חוה הוא חומר שהוא נרשא לצורה"⁹⁵.

מהותו של האדם מאופינת איפוא בשניות של שתי צורות, השכל והרצון, אשר נושא אחד לשתיהן, היינו ה"חומר", או "חוה" בלשון האגדה, וכדברי המהר"ל: "והנחש הפך האדם והתפכים הם תחת סוג אחד⁹⁶. וכן: "וזה כי האדם יש לו שייכות אל הנחש שאם לא היה לאדם שייכות אל הנחש לא התחבר הנחש אל האדם להיות מסית אותו, ולא היה בא הנחש על חוה"⁹⁷.

באגדה אחרת מזוהה הנחש עם התנין, אך המהר"ל מדגיש ואומר שם: "והנחש אינו בעל כוח אבל יש לו כוח לאבד את אחר⁹⁸. לכן, חשוב מאד להדגיש כי שני הצדדים של אותה שניות שבאדם אינם בעלי מעמד שווה. "כי הנחש הזה ורוכבו

92 חידושי אגדות, שם, עמ' לו. התיבה "בשכלו" אינה נמצאת במהד' האניג, אך היא נמצאת במהדורה אחרת; פירושי מהר"ל מפראג לאגדות הש"ס (על גדרים, גיור, סוטה, קידושין ובבא מציעא), מהד' משה שלמה כשר ויעקב יהושע בלכרוביץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' לג. חשוב לציין כי פירושי האגדות של המהר"ל לאגדות הש"ס הגיעו לידינו בשני כתבייד שונים הנמצאים בספרייה הבודליינית באוקספורד: 917 (סימנו במכון לתצלומי כתבייד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים: 21876, 4647) ו-918 (במכון בירושלים סימנו: 21877, 4648). שני כתבייד הללו אינם אוטוגרפים של המהר"ל עצמו, אך הם נכתבו עוד בחייו כפי שנראה מצינוני תאריכים על עמודים שונים של כתבייד. תיאור קצר וכללי מאד של כתבייד ראה במהד' האניג, כרך א, בדברי מבוא של המו"ל, עמ' ט. ברור מקיף ויסודי של נוסחי כתבייד של חידושי אגדות מהר"ל, ראה י' אלבוים, חידושי אגדות מהר"ל מפראג לאגדות הש"ס ומעמד החיבור במכלול יצירת המהר"ל, עבודת גמר, ירושלים תשכ"ט.

93 וכך כותב המהר"ל בפירוש בנתיבות עולם, נתיב כח היצר, פרק ב, עמ' קכד: "האדם הזה הוא נברא חסר בעצמו וכל חסרון הוא רע ולפיכך משתוקק האדם אל הרע תמיד, אבל מי שהוא בשלימות ואינו חסר אי אפשר שישלט בו היצר הרע. וזה אמרם במסכת בבא בתרא (יו"ע"א) האבות לא שלט בהן יצר הרע בעבור שנאמר ובהן בכל מכל כל, כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית, ומאחר שהם אבות להם וכוללים כל אחד כל האומה לא שייך בהם יצר הרע שהוא מצד החסרון, וכל הפרטי במה שהוא פרטי הוא חסר ולכן יש בו יצר הרע מצד החסרון."

94 נתיבות עולם, נתיב העבודה, י' ירושלים תשל"א, עמ' קח. ועיין גם חידושי אגדות, ג, שם, עמ' א (על בבא קמא טו ע"א).

95 חידושי אגדות, ב, עמ' לח.

96 שם, שם.

97 לעיל, הע' 94.

98 חידושי אגדות, א, עמ' ס (על שבת קנ ע"א).

[=סמאל] חוץ למציאות וחוץ לסדר העולם"⁹⁹. הנחש הוא מחוץ למציאות ומחוץ לסדר לא במשמע של סטרא אחרא שבספר הזוהר, או ב"מאמר על האצילות השמאלית". אצל המהר"ל מה שחוץ למציאות וחוץ לסדר כלל אינו קיים¹⁰⁰!

* * *

בחתומת הדיון ניתן לסכם ולומר כי למרות העובדה שהשקפתו המטפיסית והדתית של המהר"ל תואמת בקויה הכלליים את התאולוגיה של הקבלה הספקולטיבית¹⁰¹, ולמרות התיצבותו כבר-פלוגתא מוצהר של הרמב"ם בשורת נושאים עקרוניים, ובפרט בתפיסת התורה והמצוות¹⁰², הרי בבעית הרע מתגבשת אצל המהר"ל תפיסה ניאור-פלטונית-מיימונית מובהקת, לאמור: הרע אינו ממשות כי אם העדר. תרומתו של המהר"ל להרמוניטיקה של אגדות חז"ל מתבטאת בכך שהוא מציע שיטה פרשנית עקיבה, המאפשרת לו ליצור הרמוניה בין אגדות שעל-פי פשוטן אינן בהכרח מתישבות זו עם זו, ולהציג "השקפה חז"לית" עקיבה ברוח הפילוסופיה הניאופלטונית. דמויות אגדיות המיצגות במסורת חז"ל ובקבלה דרך כלל את כוחות הרע, הופכות לסמלים המיצגים עקרונות מטפיסיים משוללי כל אופי מיתי-דרמטי. הלויתן מיצג את תהליך ההאצלה והחזרה¹⁰³, הכולל באופן דיאלקטי את בחינת החכמה (=התורה) ואת בחינת הרצון (=השחוק), והחזרת אל השלימות והאחדות המוחלטת והבלתי-מובחנת של המציאות עם הבורא. הווה אומר: לויתן-נחש-ברית ולויתן-נחש-עקלתון אינו רע כי אם אדרבא, הוא שפע טוב אשר העולם בעידן שלפני הגאולה עדיין אינו מסוגל לקלוט, ועל כן טמונה בו סכנה של הרס המציאות, מעין "שבירת כלים". על יסוד אותה תפיסה הופך גם הנחש, מיצגו המובהק של הרע במסורת חז"ל ובקבלה, לסמל החסרון וההעדר בעולם שטרם נגאל ובאדם שטרם השיג שלמותו.

99 ראה הע' 95.

100 על מושג ה"סדר" בשיטת המהר"ל, ראה קליינברגר (לעיל, הע' 91), עמ' 82—83. היציאה מן ה"סדר" גורמת לביטול המציאות, כפי שכותב המהר"ל בנתיבות עולם, נתיב התורה פרק א, עמ' ד: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם בזה מקיימים כל העולם, והפך זה הרשעים כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים את הסדר, שסדר השם יתברך, בזה מחריבים כל העולם". ועוד בהרבה מקומות ברות זו.

101 דומה ששאלת מקורותיו של המהר"ל עדיין צריכה עיון, שיתבסס על ניתוח טקסטואלי קפדני של כתביו לצד בדיקה השוואתית של מקורותיו האפשריים. דיונים בשאלה זו, ראה א' גוטסדינר, הארי שבכמי פראג, בתוך: אוכרה... לרב קוק, חלק ד, ירושלים תרצ"ו, עמ' רסט-רע; B. Z. Bokser, from the World of Cabbala: The Philosophy of Rabbi; B. L. Sherwin, Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Juda Loew of Prague, London—Toronto 1982, pp. 38—50; A. Weiss, (122 הע' 122), pp. 20—42.

102 ועיין לדוגמא, ר' ש"ץ-אופנהיימר, התפיסה המשפטית וכו' (לעיל, הע' 91), עמ' 150—160.

103 דוגמא לדגם הניאופלטוני של האצלה וחזרה, ראה בהמשך דיונו של המהר"ל בסוגיתנו, חידושי אגדות, ד, עמ' כה.