

המונח "כביכול" בספרות חז"ל

בתיה הפטר

מבוא

אמונת יסוד היא בדת ישראל שלריבון העולמים יחס לאדם ולעולם בכלל, ולעמו ישראל בפרט. על פניו יסוד זה נראה פשוט למדי, אך מאחורי היסוד הפשוט מסתתר הפרדוקס הקיים בתופעת ההתגלות: כיצד הא-ל הבלתי מוגבל מתייחס לברואיו המוגבלים? כשחז"ל באו לתאר את הא-ל השתמשו לעתים קרובות בתיאורים אנתרופומורפיים ואנתרופופתיים - המציגים את הקב"ה כבעל צורה גשמית או בעל רגשות אנושיים - המלווים במונח המעדן "כביכול". מה הניע את חז"ל להתבטא בצורה זו מחד גיסא, ובה בעת לקטוף את האמירה באֵבה על ידי הוספת "כביכול"? במאמר זה נעיין בדרכים מספר שבהן הבינו את המונח "כביכול" במהלך הדורות. אציג גם הבנה משלי לבעיה זו. נראה שהבנת המונח "כביכול" בספרות חז"ל יכולה לשפוך אור על תפיסתם של חכמינו כלפי היחס בין הא-לוהים לעולמו.

דיוני ומסקנותיי כאן מתבססים על בדיקה מקיפה של ספרות בחז"ל ובחינת המקומות שבהם מופיע המונח "כביכול". היא כוללת חומר תנאי: תוספתא, מכילתא, מכילתא דרשב"י, ספרי במדבר וספרי דברים, וחומר אמוראי: בראשית רבה, ויקרא רבה, פסיקתא דרב כהנא, תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי. במשנה ובספרא, על פי עדי נוסח אמינים, המונח "כביכול" אינו מופיע. נמצא שהמונח "כביכול" מופיע כמאה פעמים. לאחר צמצום המקבילות ישנם שישים ושבעה מקורות.¹

לאורך הדורות הוצעו הסברים שונים למשמעות המונח "כביכול". ניתן לחלק הסברים אלה לשלוש קבוצות עקרוניות: א. הגישה ההרמנויטית-דרשנית; ב. הגישה הרטורית; ג. הגישה שאכנה "מהותית". אציג בקצרה את שתי הגישות הראשונות; עיקר דיוני במאמר זה מוקדש לבחינה מעמיקה של הגישה השלישית.²

א. הגישה ההרמנויטית-דרשנית

כידוע, לחז"ל היו דרכים מספר שבהן התייחסו למקרא כדי להפיק ממנו רעיונות חדשים הסוטים ממה שאנו קוראים "הפשט". יונה פרנקל הציע להגדיר את המטרה של תהליך הדרשנות "לחפש ולמצוא

1 מאמר זה הוא תמצית עבודת הגמר לתואר שני שכתבתי בהנחיית פרופ' יונה פרנקל ז"ל באוניברסיטה העברית, 1997. בעבודה התייחסתי לכל ההופעות של המונח "כביכול" בקורפוס הספרות הרבנית; בנספחים רשימה מקיפה של המקורות, עיון בתולדות המונח, השוואת כתבי יד ומקבילות.

2 סוגיית האמונות והדעות שהיו לחז"ל ביחס לנושא ההאנשה נדונה בהרחבה במחקר, ואין כוונתי לסקור אותה כאן. לדיון מקיף במגוון העמדות בסוגיה זו, לכן הגאונים ועד ימינו, ראה י' לורברבוים, צלם אלוקים: הלכה ואגדה, ירושלים 2004.

פירוש חדש בתוך הכתוב" או "קישור בדרך מעין-פרשנית בין כתוב לבין תכנים חדשים".³ כללים מספר בתחום מדרש ההלכה מנוסחים כבר מתקופת התנאים, כגון ז' מידות של ר' ישמעאל. בניגוד להלכה, הכללים המשמשים את יצירת הדרשות באגדה אינם כה ברורים. נעשו ניסיונות לנסח כללים לאגדה כמו להלכה, כגון הברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שבה נמנות כשלושים ושתיים "מידות" שהתורה נדרשת בהן.⁴ בעקבות פעילות הרמנויטית זו התעצבה החל מתקופת הראשונים ועד לחוקרי ימינו אסכולה התופסת את המונח "כביכול" ככלי בידי חז"ל להפקת דרשות מן המקרא. ניקח כדוגמה דרשה קצרה מבבלי יומא ג ע"ב:

ר' יונתן אומר בין "קח לך" בין "ויקחו אליך" משל צבור
ומה תלמוד לומר "קח לך" כביכול
משלך אני רוצה יותר משלהם.

הסוגיה עוסקת בהשלכות של ההבדל בין לשון יחיד ורבים: "קח לך" ו"יקחו אליך". ר' יונתן טוען שההבדל אינו מלמד על הבחנה הלכתית, כלומר שלשון יחיד מצביעה על קרבן יחיד לעומת לשון רבים המצביעה על קרבן ציבור, אלא הוא בא לשם דבר אגדה, והוא: היחסים בין הקב"ה לבין משה ועם ישראל. מבין הפרשנים והוגי הדעות שראו את תפקידו של "כביכול" ככלי דרשני בהקשר זה נמנה רבנו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי (הריטב"א):

הפירוש הנכון כפירוש השני דפרש"י ז"ל, דאמרי' כביכול מפני שהוא דבר קשה לומר כי הקב"ה קץ בקרבן ציבור, אלא דכיון שכתוב בתורה יכול אדם לאומרו, וקרא ה"ק קח זה הקרבן של צבור ויהא חשוב כאלו הוא שלך, שאני רוצה בו יותר.⁵

דברי הריטב"א, החל מהמילים "אלא דכיון..." הם תוספת ואין הם מופיעים בדברי רש"י עצמו. הוא מפרש את המונח "כביכול" ככלי דרשני המאפשר לדרשן לומר את הדבר ה"קשה". לפי הריטב"א "כביכול" משמעו שיש לדרשן היכולת או הרשות לומר את הרעיון מכיוון שהוא כבר כתוב בתורה ואין זה חידושו שלו. למעשה יוצא מכאן, כדברי מיכאל פישביין, שלמונה "כביכול" תפקיד דרשני כפול: הוא מאותת הכרה בסמכות הבלעדית של המקרא, ובו בזמן מאפשר לדרשן להקנות לעצמו אוטונומיה ועצמאות מן המקרא באמצעות המהלך הדרשני שהוא נוקט.⁶ המונח "כביכול", אם כן, מגשר בין הדרשן לבין המקרא; מכיוון שהדרשה מביעה רעיון קשה או "נועז" צריך הצדקה, או לפחות הסבר, לדברי פישביין, מה אפשר לחז"ל לומר את הרעיון.

3 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991 (להלן: פרנקל, דרכי האגדה), עמ' 11, עמ' 21.

4 אמנם, פרנקל מעיר, אף על פי שמכנים את החיבור "ברייתא" המחקר הוכיח שבוודאי אין כאן יצירה קדומה. פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 501, וראה הערה 2.

5 ריטב"א, יומא ג ע"ב, ד"ה "כביכול משלך אני רוצה משלהם", מהדורת הרב א' ליכטנשטיין, ירושלים 1976. כמשתמע מדברי הריטב"א רש"י מביא שני פירושים, אמנם חילופי הגרסאות לדבריו מקשים על הבנתם. יישוב בעיה זו אינו מעניינו.

6 M. Fishbane, *The Garments of the Torah*, Indiana 1989, pp. 28–32. לגישה של פישביין כמה הנחות יסוד: א. נושאים מסוימים היו נחשבים בעיני חז"ל כ"נועזים", ולאלה הם ביקשו לתת ביטוי: ב. חז"ל היו מעורבים באופן מודע במאבק כוח עם המקרא. נראה לי ששתי הנחות אלו לוקות באנכרוניזם. מחד גיסא, ספק אם התוכן שפישביין מכנה כ"נועז" היה נחשב בעיני חז"ל כנועז. מאידך גיסא, אין לדעתי סימוכין לכך שחז"ל חשו ניכור מן הטקסט המקראי כפי שפישביין מתאר אותו.

ב. הגישה הרטורית

מרבית המדרשים שהמונח "כביכול" מופיע בהם דנים בנושאים שעלולים לעורר התנגדות, או לפחות תמיחה, באזוני שומעיהם. לאור זאת, היו שהבינו את "כביכול" ככלי רטורי שהדרשן משתמש בו כדי שדבריו יישמעו. כהגדרתו של יונה פרנקל, "הרטוריקה היא, כידוע, אמנות הנאום, כלומר האומנות כיצד לשכנע ולהשפיע על דעת השומע בעזרת אמצעים לשוניים [...]. המשל בספרות העולמית שייך במובהק ל'קישוט' הרטורי"⁷. דובר דגול לגישה זו בפרשנות המדרש הוא ר' יהודה הלוי, שינק מהעולם הרוחני הרציוליסטי הספרדי של ימי הביניים, והוא מדגיש כי המונח "כביכול" בא להרחיק את ההגשמה ביחס לבורא. "ההגדות", בעיניו, משתמשות בלשון אנתרופומורפית כדי לחזק רעיון ואין כוונתן לומר שכן הוא באמת. "כך למשל אמרו, 'כשירד רבון העולמים למצרים' [...]. אין מימרתם זאת כי אם על דרך מה שהם אומרים פעם בפעם 'כביכול' - מימרה שהוראתה היא: אלו היה הדבר אפשרי כי יהיה כך וכך, כי אז היה כך [...]. ושאר הדברים שם אינם כי אם הקדמה ומבוא מליצי שלא באו אלא לחזק אמתות הדברים ההם"⁸. לדעת ריה"ל היו חז"ל יכולים לדבר באופן מופשט על כך שהקב"ה הוציא את עמו ממצרים, אך הבעה נטולת רגש זו לא הייתה מטביעה חותם על לבם של השומעים. לכן היה צורך בלשון האנתרופומורפית "כשירד רבון העולמים למצרים" לחיזוק ולאישור האמונה, או כדברי פרנקל, כי הם "מרוממים את רוח הקהל"⁹. לפי הבנת ריה"ל "כביכול" בא למטרה רטורית בלבד, ולכן יש להבין גם את הדימוי האנתרופומורפי במקרא עצמו כלשון מליצי, ולא כאמת משוערת המצביעה על איזו בחינה ממהותו ועצמותו של הקב"ה. אחד ההוגים המודרניים שהרחיק לכת עוד יותר בפיתוח גישה זו הוא בנימין זאב בכר. לדברי בכר, "[כביכול' הוא] ביטוי תמידי במקום שנמצא איזה דבור כנגד הקב"ה בתור בקשת סליחה [...]. [כדי] לצאת לידי חובת יראת המקום שנפגעת מביטוי חריף, שאפשר לבטאו רק נגד בן אדם ולא נגד השי"ת"¹⁰. אף שבכר, כמו ריה"ל, מכיר ב"כביכול" ככלי רטורי, יש הבדל עקרוני ביניהם. לדעת ריה"ל "כביכול" משמש צורך יסודי ביותר, דהיינו למנוע תפיסה תאולוגית מעוותת כלפי הקב"ה, כלומר כביטוי המגשים או המתאר מאומה מעצמותו של הקב"ה. "כביכול" מודיע על קריאה רטורית של המדרש. אך לפי הבנתו של בכר "כביכול" עצמו הוא רטוריקה הנועדת להפיג אמירה חריפה מדי העלולה לדחות את שומעיו או להציג את הדרשן כחצוף כלפי מעלה.

ג. להערכת שתי הגישות

כאשר נעייין במקורות נראה כי שתי הגישות אינן ניתנות להתאמה באופן כולל למדרשים שהמילה "כביכול" מופיעה בהם. בחלק מהם "כביכול" אינו משמש ככלי דרשני מאחר שחסר פסוק שניתן להידרש; בחלק אחר אמנם יש פסוק אך המילה "כביכול" אינה מתייחסת אליו.¹¹ באשר לגישה הרטורית, אבקש לטעון כי התבוננות מעמיקה במדרשי חז"ל מלמדת כי הם השתמשו באמצעים רטוריים כדי לבטא את המחשבות

7 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 326.

8 רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ג, בתרגום י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' קמט.

9 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 326.

10 ב"ז בכר, ערכי המדרש, תל אביב תרפ"ג, ערך "כביכול", עמ' 50.

11 כמה דוגמאות: ירושלמי סנהדרין י, ב, כח ע"ב; ספרי דברים, האזינו שיא (פינקלשטיין), ברלין ת"ש, עמ' 351; ויקרא רבה כגו (מרגליות), ירושלים תשי"ג-תשי"ח, עמ' תקלד; מכילתא דר"י משפטים, מסכתא דניקין טו (הורוויץ-רבין), ירושלים תש"ך, עמ' 299.

והרגשות הדתיים של האדם. עיקר התעניינותם הייתה בתוכן המהותי, הדתי של הנאמר. חז"ל היו פחות מוטרדים מהדרך לשכנוע הציבור באמתת דבריהם. יוצא מזה שמגמת המדרש אצל חז"ל בשימוש במשלים ובמטפורות אינה לצורך רטורי או קישוטי אלא כדי להעביר תוכן מהותי.¹²

ד. הגישה המהותית

1. הגדרות ראשוניות

בבחינת "הניחו לנו רבותינו מקום להתגדר בו" אבקש להציג אפשרות שלישית להבנת המונח "כביכול" כפי שהוא מופיע בספרות חז"ל. אציע ש"כביכול" מתייחס לתוכן הדרשה עצמה, מגביל היבטים מסוימים בה ומאשר היבטים אחרים. אכנה גישה זו "הגישה המהותית". אין כוונתי להציע גישה כוללת שתסביר את כל המקורות שהמונח "כביכול" מופיע בהם, שהרי יש מקורות מתוך הקורפוס של ספרות חז"ל הנוטים יותר להסבר על פי הגישה הדרשנית או הגישה הרטורית. יתרונה, אם כן, של הגישה המהותית היא שבכוחה לתת הסבר משכנע לרוב המקורות. ניקח כמקרי בוחן את דברי רש"י ביחס לשתי דרשות של חז"ל:

(א) אמר רבי אבהו דאמר קרא "ואתה עמד עמדי" ואמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו כביכול אף הקב"ה בעמידה (בבלי מגילה כא ע"א).
רש"י: כביכול נאמר בהקב"ה כבאדם שיכול להאמר בו כן.

(ב) "שש כנפים שש כנפים" "ארבע כנפים ארבע כנפים" כביכול שנתמעטו כנפי החיות (חגיגה יד ע"ב).
רש"י: כביכול אף כלפי צבא שכינה הוזקקנו לומר כך כמו בבשר ודם שיכול לומר בו מיעוט.

בשתי דוגמאות אלה, "כביכול" מתייחס לאדם שיכול להיאמר בו כן - "כבאדם שיכול".
רש"י מסביר ש"כביכול" מודיע לקורא שיש להבין את הדימוי האנתרופומורפי כמטפורה.¹³ בכך הוא מצביע על בעיה ממדרגה ראשונה המעיקה על כל אדם בעל רגישות דתית: כיצד אפשר לתאר את האלוקות האין-סופית באמצעות שפה אנושית? ומאיך גיסא, אין לאדם כלי שבו הוא יכול להבין את הקב"ה מלבד האדם עצמו.¹⁴ דוד שטרן מבליט את האירוניה, או אף את הפרדוקס הבסיסי הזה, בדימויים

12 מבין המחקרים המעניינים על כוחה של לשון ציורית בהעברת תכנים דתיים מהותיים יש לציין את דבריהם של א' ברבור ושל מ' בלאק: I.G. Barbour, *Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, San Francisco 1974; M. Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962.

13 לעניין העמידה ביחס לקב"ה התייחסתי בהרחבה בעבודתי, עמ' 22–23. לדיון מקיף בלשון "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו" ומשמעותו במחשבת חז"ל ראה: מ' ברטל, "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", תרביץ, סח א (תשנ"ט), עמ' 39–59. על תפיסותיו הכלליות של רש"י וחכמי אחרים ביחס לבעיית ההגשמה ראה: E. Kanarfogel, "Varieties of belief in medieval Ashkenaz: The case of anthropomorphism", *Rabbinic Cultures and its Critics*, Detroit 2008, pp. 117–159; N. Slifkin, "Was Rashi a corporealist?", *Hakirah*, 7 (2009), pp. 15–43.

14 ר' שניאור זלמן מלאדי הטיב להביע בעיה זו. בספר התניא, שער היחוד והאמונה, פרק ח, הוא מביא תחילה את דעת הרמב"ם על טיבו של הא-ל ומעיר: "דבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו כי האדם מצייר בשכלו כל המושכלות שרוצה להשכיל ולהבין הכל כמות שהם בו". ספר התניא, ירושלים תשנ"ב, עמ' פה-פו.

האנתרופומורפיים בדברי חז"ל. למעשה, הוא מעיר, המודל היחיד בעל מורכבות מספקת בכדי לתאר הן את הבורא והן את יחס המורכב כלפיו הוא דמות אנושית.¹⁵ כל שימוש בשפה לתאר שם עצם כלשהו מניח שמכנה משותף קיים בין המתאר למתואר. כאן נעוץ הקושי בשימוש בשפה לתאר את האלוקות, שהרי לכאורה אין כל מכנה משותף בין האדם לבין הא-לוהים. האחיזה בדימויים אנתרופומורפיים על ידי חז"ל הוא ניסיון לגשר בכל זאת על הפער האין-סופי הקיים בין האדם לבוראו.¹⁶ השימוש ב"כביכול", לפי הבנתו של רש"י במגילה ובחגיגה, הוא דוגמה לניסיון זה, ובכך דבריו תואמים את הגישה המהותית. בשני מקומות אלה האדם הוא המשל והקב"ה הוא הנמשל. כפי שנראה, כל משל מצביע על ממד משותף בין המשל לנמשל. "כביכול" מעיד על ניסיון לומר לפחות אמת חלקית ביחס לקב"ה על ידי שימוש בדימוי אנתרופומורפי.¹⁷

2. מטפורה בתחום הדתי

תפקידו של "כביכול" כמצביע על שימוש מטפורי יתבהר על רקע הבנת המטפורה בתחום הדתי באופן כללי, והבנת זו תהיה התשתית לעיונו במדרשים להלן. כידוע פירושו הפשוט של "כביכול" הוא "כאילו", או "במובן כלשהו" (in some sense). בידי הדרשן הוא בא כדי להגביל או לעדן את תוכן הדרשה, אך עם זאת להביע אמת משוערת. השאלה המתבקשת היא, מדוע להסתפק באמת משוערת במקום להביע את הרעיון באופן ישיר? התשובה היא שחוסר היכולת להביע אמת מדויקת נעוץ בטבעו המיוחד של הנושא. אין בשפה האנושית כלים לתאר לא את הבורא ולא את המפגש בינו לבין האדם. האדם זקוק לשפה מטפורית, שהיא הכלי היחיד שיכול לעזור לו לבטא דברים בעלי משמעות נצחית. בלשונו של פאול טיליין, "שפת האמונה היא שפת סמלים".¹⁸

חז"ל היו מודעים כמובן לחוסר היכולת של השפה האנושית לבטא דברים העומדים ברומו של עולם. מודעות זו מתגלה, לדעת פרנקל, במשלים מסוימים, כאשר "ההשוואה המדוקדקת של משל עם נמשל" מראה "משהו בלתי מובן [...] אותו עניין בלתי מובן שייך ליסודות התפיסה הדתית של הממשלים, ואותו נכנה 'פריצת דגם המשל'".¹⁹ אותה "פריצה" מעידה על מהות שתישאר לעולם בלתי מובנת אך מלאה אפשרויות פתוחות הדוחפות את האדם לחפש משמעויות נוספות ומשחררת אותו להמציא דרכים חדשות להבעת רגשותיו. עצם הפרדוקס הוא שדווקא בעזרת ההכרה במוגבלות הלשון הדתית שלהם, הבאה לידי ביטוי במילה "כביכול", חז"ל מוצאים דרך להביע אמיתות בתחום האמונות והדעות - חלקיות ככל שתהיינה. בדבריהם אמירה על דרך החיוב.²⁰ חז"ל ידעו כי לאדם אין הכוח הנפשי הדרוש לעבוד לא-ל

15 D. Stern, "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature", *Prooftexts*, 12 (1992), p. 156. הרחבה על הנושא ראה בספרו של ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תל אביב 1995 (להלן: שטרן, המשל במדרש).

16 עיין עוד א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 31 (להלן: אורבך, אמונות ודעות).

17 סיוע לגישה המהותית נמצא בדברי החוקר ח"י קאהוט: "הענין בדבור כביכול ופ' אלו יכול או יכולין לומר כן [...] ובדרז"ל נאמרה מלת כביכול בדרך מליצה להורות כי יש דברים בגו [...] ומשתמשין בו בדברים שאינם דרך כבוד כלפי מעלה רק בלשון בנהג שבעולם ובלשון בני אדם נאמרו". ערוך השלם (מאת ר' נתן ב"ר יחיאל, ר"מ דרומא), ת"י קאהוט (עורך), תל אביב תש"ל, ערך יכל, עמ' קל-קלב.

18 "The language of faith is the language of symbols". P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, New York 1957, p. 41 (להלן טיליין, שפת האמונה).

19 פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 336.

20 זאת לעומת המשתמע מן העמדה הפילוסופית-שכלתנית המתרצת, על דרך השלילה, דימויים אנתרופומורפיים.

טרנסנדנטי, כדמות הבורא של אריסטו המניע את הגלגלים מרחוק. השימוש בדימויים אנתרופומורפיים פותח פתח זעיר שדרכו האדם יכול לפגוש את בוראו. רצונם של חז"ל, מעל הכול, בתיאורם אותו תיאורים מאנשיים, היה להציגו כא-ל שניתן לעבדו.²¹ הסכנה שקיימת בהאנשה, שמפניה התריעו חכמי ימי הביניים, היא שמרוב קרבה שיוצרים דימויי האנשה אלה ישכח הקורא את הממד הטרנסנדנטי של הבורא. זהו זרע הפורענות של התפיסה האלילית. הבנה מילולית של דימויים אלה, שאין בה הכרה בחוסר שלמותם, הופכת אותם לדברים פסולים.²²

3. יישום הגישה המהותית

כדי לבחון את תפקוד המונח "כביכול" בקורפוס הספרותי של מקורות חז"ל כפי שהוגדר, חילקתי את המקורות לשלוש קבוצות: שימושים ספרותיים (כגון תיאורי הקב"ה כישן, ער, יושב, עומד, מולך וכד'); מקרים של נקיטה בלשון נקייה והגנה על "כבוד המקום"; תופעות תאולוגיות-אנתרופומורפיות. דינוי להלן יתמקד בקבוצה השלישית, כי אכן מרבית המקורות בקורפוס הספרותי עוסקים בעניינים תאולוגיים: החלשת כוחו-גבורתו של הא-ל, גלות השכינה, תלות הדדית בין הא-ל לאדם, השפעת חטאי העם על הקב"ה ועוד. בעמודים הבאים נעיין במדרשים מספר העוסקים בנושאים אלה, בעיקר מנקודת ראות תאולוגית שהיא לדעתי דרך חיונית להבנת התפקיד המהותי של המונח "כביכול" בידי חז"ל. ציר הדיון הוא שני הערכים התאולוגיים העיקריים: האימננטיות לעומת הטרנסנדנטיות של הא-ל. הפרדוקס שבדו-קיום של שני המושגים מובע בשירו של רבי יהודה הלוי: "י-ה אנה אמצאך / מקומך נעלה ונעלם / ואנה לא אמצאך / כבודך מלא עולם".²³ עצם ההתגלות המודיע על מפגש בין התחום השמימי הקדוש לבין התחום הארצי-האנושי הוא ביטוי לאימננטיות ולרצון של הקדוש, הנבדל, להיות מעורב בעולם וקרוב לאדם. כמו כן, מאחר שאמונת חז"ל הייתה כרוכה בחוויה האישית של כל אחד ואחד, ולא בניתוח פילוסופי, הכרחי הוא שתפיסת הא-ל אינה מסתכמת בנבדלותו מן העולם.²⁴ למעשה, מכיוון ששני הקצוות הכרחיים, ספגה האמונה היהודית כפי שחז"ל העמידו אותה את המתח. כמה דימויים אנתרופומורפיים ראו חז"ל לנכון לסבול ולכלול כאמונה מקובלת, בעוד שדימויים אחרים בחרו להרחיק ולדחות. בדימויים אימננטיים המקובלים יותר הקב"ה מוצג כבעל פעולות ורגשות המסמלים את הקשר האינטימי שבינו לבין עם ישראל ואת ממד האמפטיה שביניהם: "התעטף כשליח ציבור", "מניח תפילין", "מתפלל", מוריד דמעות, גיבור חיל, זקן מלא רחמים וכו'.²⁵ אך כאשר מדובר במה שנראה כחולשותיו של הקב"ה, כהזדקקותו לעזרת האדם ואף כתלות בו, המתח עובר לכאורה את סף הסבל ונפרץ גדר "האמונה המקובלת". מהי הדרך לפרש מקרים כגון אלה? לפנינו שתי שיטות קריאה אפשריות. את האחת אכנה פרשנות פנומנולוגית ואת האחרת אונטולוגית. עתה אבהיר על סמך שתי שיטות קריאה אלה את תפקידו של "כביכול" כאשר הוא מופיע במדרשים מסוג זה.

21 דברי שטרן, המשל במדרש, עמ' 156.

22 או בניסוחו של אורבך, אמונות ודעות, עמ' 30, בהבנה מילולית: "עשויים היו לפתוח את הדלת בפני הדירת המיתוס". על טיב הגבול שבין הבנה כשרה של דימויים של האנשה לבין עבודה זרה דן טיליץ, שפת האמונה, עמ' 16, עמ' 45, וכן: M. Habertal and A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge 1992, p. 10.

23 יהודה הלוי – שירים: שירת תור הזהב (בעריכת י' לויין), תל אביב תשס"ו, עמ' 124–125.

24 ראה דיונו של ש' שכטר: S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York (1961) 1993, p. 25.

25 לפי סדר הדימויים: בבלי ראש השנה יז ע"א; בבלי ברכות ו ע"א; בבלי ברכות ז ע"א; בבלי ברכות נט ע"א; מכילתא, השירה פ"ד ועוד.

א. קריאה פנומנולוגית

גישה זו מניחה שכאשר חז"ל מדברים על תכונותיו ותחושותיו של הא-ל, ובעיקר על הצגתו כפגיע, אין כוונתם לדבר על מהותו של הא-ל אלא על החוויה הדתית של האדם. המדרש הבא של רבי אבא בר מלל תומך בגישה זאת.

שמות רבה (וילנא) פרשת שמות פרשה ג:

באותה שעה היה מבקש משה שיודיענו הקב"ה את השם הגדול [...]

אמר ר' אבא בר מלל

אמר ליה הקב"ה למשה: שמו אתה מבקש לידע? לפי מעשי אני נקרא

פעמים שאני נקרא בא-ל שדי, בצב-אות, בא-להים, בה',

כשאני דן את הבריות אני נקרא "א-להים",

וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא "צב-אות",

וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא "א-ל שדי" [...]

הוי "איהה אשר אהיה", אני נקרא לפי מעשי.

לפי המדרש הזה יוצא שהאדם אינו יכול להכיר את מהות בוראו. בקשתו של משה לדעת את שמו של הא-ל היא בעצם בקשה לתפוס את מהותו. תגובת הקב"ה היא שמהותו אינה ניתנת להכרה; אלא שהאדם יכול להכירו דרך מעשיו, לפי השגתו. האדם הוא המעניק שמות לא-ל, לפי נקודת ראותו ותפיסתו המוגבלת. מדרש זה מודיע לנו שאין תפיסתנו את הא-ל בהתאם למה ש"יש" במציאות. הבנה זאת היא הבסיס לגישה הפנומנולוגית.

לאור זאת אציע ש"כביכול" מעדן את הדרשות שבהן הוא מופיע, בדיוק בנקודה הזאת. דהיינו, אין לקרוא את הדרשה כהבנתה הפשוטה, המתארת מציאות א-לוהית, אלא יש לתרגמה ולהעתיקה לתחום החווייתי האנושי. אין המדרש מודיע אמת אונטולוגית אלא את תחושתם של חז"ל (ושל האדם באופן כללי) כלפי הא-ל.

המדרשים שאביא להלן, אם כן, מבטאים מגוון של תגובות אנושיות מטעם חז"ל, או תגובות שחז"ל היו מעוניינים להטביע בלב העם. מדרשים אלו הם לקט תגובות אנושיות, בעיקר לטרגדיות ולתופעת הרע. בקבוצה הבאה של מדרשים יש ביטוי לתגובה טבעית כלפי גלות, חורבן וקיומו של עמלק, ואפרש אותם לפי השיטה שהצגתי לעיל.

סנהדרין צז ע"א:

ת"ר "כי ידין ה' עמו" (דברים לב) [...]

אין משיח בן דוד בא [...]

עד שיתייאשו מן הגאולה שנאמר "ואפס עצור ועזוב" (דב' לב, לו)

כביכול אין סומך ועוזר לישראל.

לפי הקשר המדרש, היאוש הוא מביאת משיח בן דוד, מן הגאולה העתידה לבוא. ברגעים של היאוש בני העם מרגישים שאין להם עוזר, שאין להם על מי לסמוך, אפילו לא על אביהם שבשמים.

פסיקתא דרב כהנא, זכור, פ' ג (מנדלבוים עמ' 53):

רבי ברכיה בשם אבא בר כהנא
כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם
כביכול כאילו כנף מכסה את הפנים
אבד זרעו של עמלק מן העולם
"ולא יכנף עוד מוריד"
והיו עיניך רואות את מוריד" (ישעיה ל, כ).

לפי פשוטם של דברים מתואר המתרחש בפמלייתו של הקב"ה, וכשעמלק קיים יש הסתרת פנים. לפי גישתי, "כביכול" מודיע שיש להפוך את המתרחש בעולמות העליונים לחוויית האדם. כלומר, כשעמלק קיים האדם חש בהיעדרותו של הא-ל.²⁶
ספרי דברים, וזאת הברכה, פ' שנה (פינקלנשטיין, עמ' 422):

"רוכב שמים בעזרך" (דברים לג, כו)
כשישראל ישרים עושים רצונו של מקום "רוכב שמים בעזרך"
וכשאינן עושים רצונו כביכול "ובגאותו שחקים".

לפי הקשר הברכות שמשם מברך את העם הפסוק מתאר את הדרת הא-ל, השומר ומציל את עמו ללא תנאים. הדרשן מציב תנאי, דהיינו, מילוי רצון הבורא. כאשר ישראל אינם מקיימים את רצונו הוא פורש מהעולם התחתון ומתגורר אך ורק בעליונים. "כביכול" כאן מודיע שאין מדובר באמת אונטולוגית, במקום שבו הא-ל מתגורר, אלא בתחושת האדם המרגיש מבודד ונטוש.
במדרשים שהובאו לעיל הביעו חז"ל את רגשי הנטישה והבדידות. בשני המדרשים הבאים מתואר מצבו של ישראל שכאשר הוא סובל הוא מרגיש שהוא נענש. במצב כזה יש פנים שונות שבהן האדם תופס את א-לוהיו, וה"כביכול" מודיע לנו שאין לייחס מידה זו כלפי שמיא אלא ליישמו ברגש הדתי של האדם.

מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח - מסכתא דשירה ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

כשישראל עושין רצונו של מקום אין חימה לפניו
שנאמר "חמה אין לי" (ישעיה כז, ד)
וכשאינן עושין רצונו של מקום חימה לפניו
שנאמר "וחרה אף ה' בכם" (דברים ז, ד).

26 בנושא הכנפיים והתגשמות יתרה עיין אורבך, אמונות ודעות, עמ' 32: "מאמרי התנאים על השתתפותו של הקב"ה בצרת עמו, על השכינה שגלתה עמהם, וכו' לתיאורים מגשימים ביותר מדברי האמוראים".

במקרא "חמת" הא-ל כרוכה בעבודה זרה ובקנאה: "לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם, כי אל קנא ה' אלקיך בקרבך וחרה אף ה' אלקיך בך והשמידך מעל פני האדמה" (דברים ו, יד-טו); "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכס והשמידך מהר" (דברים ז, ד); "א-ל קנא ונקם ה' ובעל חמה, נקם ה' לצריו ונוטר הוא לאיביו" (נחום א, ב).

העם המבוזה ומפר את בריתו עם א-לוהיו יודע שיבוא עונשו. האדם בעל המצפון הדתי, הבא לידי הכרת מעשיו, מצפה לצידוק הדין וחמת הא-ל שתבוא. אך ה"כביכול" מודיע שאין הקב"ה מלא חמה אלא האדם הוא שחווה את הקב"ה כמלא חמה. אדם הפוגע באחר מצפה לתגובה של חמה. בהתאם לעומק הכרת חטאו, כך היא הרגשת עומק חמתו.

מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח - מסכתא דשירה ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

כשישראל עושיין רצונו של מקום הוא נלחם להם
 שנאמר "ה' ילחם לכם"
 וכשאין עושיין רצונו של מקום הוא נלחם בם שנאמר
 "ויהפך להם לאויב והוא נלחם בם" (ישעיה סג, י).

כאן העם הסובל מבין את סבלו כעונש מחמת חוסר קיום מצוות, ומרגיש במצב כזה שהא-ל נלחם נגדו.²⁷ פתחנו לעיל במדרשים המדגימים רגשי נטישה וניכור, שהם בוודאי רגשות צפויים ביותר כאשר האדם סובל. גם המדרשים המביעים רגשי אשמה וחמה כי ראו את עצמם נענשים, צפויים אף הם. אך במדרש הבא מובא רגש פחות צפוי.

ספרי דברים, האזינו שכו (פינקלנשטיין, עמ' 377):

"כי ידין ה' עמו"
 כשהקדוש ברוך הוא דן את האומות שמחה היא לפניו
 שנאמר "כי ידין ה' עמו"
 וכשהקב"ה דן את ישראל כביכול תהות היא לפניו
 שנאמר "ועל עבדיו יתנחם" ואין נחמה אלא תהות
 שנאמר "כי נחמתי כי עשיתים" (בראשית ו, ז)
 ואומר "נחמתי כי המלכתי את שאול למלך" (ש"א טו, יא).

בניגוד מוחלט לתגובת חמת הא-ל בא המדרש הזה לומר שכאשר הוא מעניש את עמו הוא מתנחם מרוב אהבתו אותם. רצונו של הדרשן לומר שמרוב הזדהות עם עמו הקב"ה, מטיל עונשם, מתנחם על סבלם. לפי גישתי ניתן לומר שגם כאן אין מדרש זה בא לתאר את רגשי הא-ל אלא את רגשי האדם. האדם, המקבל את עונשו, אינו תופס את הא-ל כנוקם, כאכזר, אלא כמתנחם ובעל אמפתיה של אוהב. יתרה מזו, נוכל לומר, כפי שנראה במדרשים הבאים, שהאדם יכול להגיע לאהבת בוראו גם בעת קבלת עונשו.²⁸ כשנפרש את המדרשים שהובאו לעיל לפי השיטה הפנומנולוגית נלמד שתגובת האדם להתנהגות הבורא היא מורכבת ולא עקיבה. מבחינה אובייקטיבית, יש סבל. מקור הסבל נובע מהא-ל, אך האופן שבו

27 לדעתי ה"כביכול" בתחילת הקטע מכוון לרצף המדרשים בקטע ומכיל רעיון זה.

28 הרעיון שסיבת הייסורים נעוצה באהבת הקב"ה מובע במקומות רבים בספרות חז"ל, כגון בספרי דברים, האזינו, פ' שיא (פינקלנשטיין), עמ' 351: "ואם תאמר מפני מה יסורים באים מפני חבתם של ישראל".

האדם מפרש לעצמו את משמעות הסבל הוא רב-גוני. לעיל ראינו מגוון של רגשות: נטישה, עונש, כעס ואף אהבה. המוקד המשותף למדרשים הוא: כיצד האדם מרגיש נוכח סבל המגיע אליו מאת הא-ל. לעומת המדרשים שהובאו לעיל בא רצף מדרשים במכילתא המדגיש זווית ראייה אחרת. מכילתא דר"י, בא - מסכתא דפסחא יד (הורוויץ-רבין, עמ' 51-52):

"ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צב-אות ה'
אלו מלאכי השרת
וכן אתה מוצא כל זמן שישאל משועבדין
כביכול שכינה משועבדת עמהם
שנאמר "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (ש"מ' כד, י) [...]
ר' עקיבא אומר אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו
כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה עצמך פדית
וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתא שכינה עמהם
גלו למצרים שכינה עמהם
שנאמר "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים" (ש"א ב, כז) [...]
"וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן
שנאמר "ושב ה' אלקיך את שבותך" (דברים ל, ג)
אינו אומר והשיב אל'א שב ואומר
"אתי מלבנון כלה" (שה"ש ד, ח)
וכי מלבנון היא באה
והלא ללבנון היא עולה
ומה תלמוד לומר "אתי מלבנון כלה"
כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

ברצף מדרשים אלו חז"ל מגיבים לתופעת הגלות בצורה פרדוקסלית. בעת היציאה לגלות וחורבן המקדש, כאשר נעקר הקשר החי בינם לבין הקב"ה, היה צפוי ביותר שירגישו נטישה וניכור כמו במדרשים לעיל. מעניין שדווקא בעת כזאת חשו חז"ל בקב"ה כסובל ומזדהה אתם בצערם, ויורד יחד אתם לגלות. לפעמים ראה הדרשן צורך להוכיח את עמו, ולפעמים לנחמו. בהתאם לצו השעה דרש הדרשן. אורבך מנמק זאת: "כל זמן שישאל משועבדין, כביכול שכינה משועבדת עמהם'. סיומה של הדרשה מורה על כוונתה: 'וכשעתידין לחזור, שכינה חוזרת עמהם'. זאת היא דרשת נחמה, ולעומת זאת הדרשה על מסעות השכינה והסתלקותה היא דרשת תוכחה"²⁹.

האדם, בהיותו אדם, אין כמובן שיטתיות בהרגשותיו, ומורכבות זאת משתקפת במדרשים שהצגנו. מגוון הרגשות מובא כאן - ניכור, בדידות ונויפה מחד גיסא, קרבה, הזדהות, אינטימיות ואהבה מאידך גיסא. חוויית האדם כנטוש בידי הא-ל אינה פחות "דתית" מחוויית הקרבה. מהי התגובה לגלות וסבל? כאשר עולמו של האדם חוזר לתוהו ובוהו אור וחושך משמשים בו בערבוביה. במדרש הבא הדרשן חווה קרבה יתרה לא-ל בזמן שהוא (האדם) נמצא פגיע ביותר.

בבלי גיטין נח ע"א:

אמרה לפניו רבונו של עולם
 אם עלינו לא חסת על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס?
 ועליה קונן ירמיה (ו, כו)
 "בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר
 אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים
 כי פתאום יבא השודד עלינו"
 עליך לא נאמר אלא עלינו
 כביכול עלי ועליך בא שודד.

הא-ל כה מזוהה במדרש עם סבל העם עד שהוא אף מעורר רגשות של אמפתיה של האדם כלפיו. המדרש הבא, על פי פשוטו, מעלה רעיון מהפכני למדי: ריבון העולמים, קיומו או כוחו תלויים בבני אנוש. לפי הגישה הפנומנולוגית, "כביכול" מודיע שאין מדובר על אמת אונטולוגית אלא על תחושה שחז"ל מעוניינים להטביע בלב האדם. ספרי דברים, וזאת הברכה פ' שמו (פינקלשטיין, עמ' 403):

"יחד שבטי ישראל" כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עושים אגודות אגודות
 וכן הוא אומר "הבונה בשמים מעליותיו ואגודתו על ארץ יסדה" (עמוס ט, ו)
 רבי שמעון בן יוחי אומר
 משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהונגים ובעשתות והעמידן בלב הים ובנה עליהם פלטרין
 כל זמן שהספירה קשורות זו בזו פלטרין קיימים
 פשרו ספינות אין פלטרין קיימים
 כך ישראל כשעושים רצונו של מקום בונה עליותיו בשמים
 וכשאין עושין רצונו כביכול "אגודתו על ארץ יסדה"
 וכן הוא אומר "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב)
 כשאני מודה לו הוא נאה
 וכשאין אני מודה לו כביכול בשמו הוא נאה
 כיוצא בו "כי שם ה' אקרא" (דברים לב, ג)
 כשאני קורא בשמו הוא גדול
 ואם לאו כביכול וכו'
 כיוצא בו "ואתם עדי נאם ה'" " (ישעיה מג, יב)
 ואני אל, כשאתם עדי אני אל
 וכשאין אתם עדיי כביכול אני אל
 כיוצא בו "אליך נשאתי את עיני היושב בשמים" (תהלים קכג, א)
 אילמלא אני כביכול לא היית יושב בשמים
 ואף כאן אתה אומר "יחד שבטי ישראל"
 כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות אגודות.

לפי ההבנה הפשוטה הקב"ה זקוק לקריאה אליו, הודאה ועדות של ישראל. נראה לי שניתן לפרש שעל ידי "כביכול" המסר מתחלף ומדובר בתחושת האדם ולא בתלות הא-ל. בשלב זה אנו צריכים לשאול, מה רצו חז"ל להשיג על ידי הטבעת תחושה כזאת בתודעת הציבור השומע מדרשים אלו? לדעתי, המפתח לשאלה זו נמצא במדרש הבא. באופן פרדוקסלי הא-ל, שפירושו ביטוי לכוח הא-לוהים, לכל יכולתו, "יש לאל ידי לעשות עמכם רע..." (בראשית לא, כט), זקוק לכוח שיש באדם לאשר את מעמדו בעולם. ספרי דברים, האזינו פ' שיג (פינקלשטיין, עמ' 154):

עד שלא בא אברהם אבינו לעולם
כביכול לא היה הקב"ה מלך אלא על השמים בלבד
 שנאמר "ה' א-להי השמים אשר לקחני" (בראשית כד, ב).

רש"י (בראשית כד, ז) ד"ה "ה' א-להי השמים אשר לקחני מבית אבי":

"ולא אמר וא-להי הארץ ולמעלה אמר 'ואשביעך' וגו'." אמר לו עכשיו הוא א-להי השמים וא-להי הארץ שהרגלתיו בפי הבריות אבל כשלקחני מבית אבי היה א-להי השמים ולא א-להי הארץ שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא היה רגיל בארץ.

הישגו האדיר של אבי האומה הוא שהמליך את הקב"ה אף על הארץ. משימה זאת עוברת בדרך ירושה לבניו אחריו. משימה זאת חיונית לבנים לא פחות מאשר לאבות. הדרשה הבאה מציגה את הקב"ה כמי שאף זקוק לעם כדי שיתנו לו מדור בתחוננים. ויקרא רבה, אמור כג, מ (מרגליות, עמ' תשיא):

אמרתי לכם "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, ב)
 לא בשביל שאדור אתכם
 "ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח)
כביכול אמר הקב"ה קחו אתי ואדור ביניכם
 ויקחו תרומה אין כת' כאן אלא
 "ויקחו לי תרומה", אתי אתם לוקחין.

יש כאן נימה של בקשה, ואפילו תחוננים, מאת הא-ל לאמץ אותו, לקבל אותו כדי שיוכל לשכון ביניהם. שוב, אף שמדרשים אלו נראים כמדברים בתלות הא-ל בישאל, הגישה הפנומנולוגית תפרש שעל ידי "כביכול" מדובר כאן בחוויה הדתית של האדם. בנידון דידן מודגשת תחושת האחריות של האדם כלפי הא-ל. בזאת יסוד המשימה המוטלת על ישראל ככלל, ועל כל פרט ופרט שבו. משימת הכלל מתבטאת ברצף המדרשים הנ"ל מספרי דברים. ההתייחסות שם היא לעם ישראל; "ישראל כשעושין רצונו של מקום", "כשאתם עדיי אני א-ל", "כשהם עושים אגודה אחת", ואף בויקרא רבה "ויקחו לי". המדרש בספרי דברים לעיל, "עד שלא בא אברהם אבינו לעולם", מעביר אותו מסר לפרט. הרעיון שעצם קיום הבורא בעולם התחתון מותנה בפעולת האדם ובעדותו רק מדגיש עד כמה משימת האדם היא חיונית. מרכזיות האדם ומעשיו מודגשים אף במקורות נוספים.

משנה סנהדרין ד, ה:

ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו, לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם.

סוכה נג ע"א:

תניא אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמת בשמחת בית השואבה אמר כן אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן...

יש להדגיש שוב שאין מדובר כאן בתלות הבורא באדם, אלא בחשיבות משימתו של האדם. אפשר להניח שמטרת חז"ל בהפלגת חשיבות המשימה, ראיית משימה זו כחלק מתמונה קוסמית, היא להניע, להעניק מוטיבציה לאדם לקיים את חיי הדת ביתר התלהבות.

ב. קריאה אונטולוגית

למרות המשמעות החשובה שהגישה הפנומנולוגית מעניקה למדרשים אלה, נראה לי שנתרות כמה שאלות. קשה לומר שחז"ל, אשר הקדישו עמל כה רב לענייני בורא עולם ופענוח תורתו והמיתו עצמם באוהלה של תורה, לא צלחו מעבר לתחום הסובייקטיבי הפנומנולוגי. האם ניתן להגביל כל מימרת חז"ל על תיאור הא-ל, או על היחס בין האדם למקום, לרובד הפנומנולוגי-פסיכולוגי גרידא? האם ניתן להבין שכל פעם שהדרשן מתאר את א-לוהיו אין הוא מתכוון לדבר על א-לוהיו, על מהותו של הא-ל בכבודו ובעצמו? האם יספיק ההסבר ש"דימויים אלו ושאר ביטויים אנתרופומורפיים היה בהם כדי להביע את התודעה של קרבת אלקים"³⁰? האם ההגדרה הזאת מכסה כל אפשרות להבנת ביטוי אנתרופומורפי? לפתרון תמיהות אלה נראה שיש להיעזר בגישה פרשנית אחרת, דרך עיון במדרשים נוספים בקורפוס.

אחד המתנגדים להגבלת ההבנה של מימרות על הקב"ה להבנה פסיכולוגית הוא יהודה ליבס. לדבריו, "אפשר, אולי, להתייחס לתיאורי הא-ל האישיים בתנ"ך ובספרות חז"ל בקלות דעת מסוימת כסיפורי אגדות המעצבים את היחס האישי כלפי הא-ל, אך הקבלה מייחסת לתכונות הא-לוהיות משמעות אונטולוגית מוגדרת יותר".³¹ במילים אחרות, יש לייחס משמעות אונטולוגית לדברי חז"ל על א-לוהיהם. ליבס אף מבקר את החוקרים שראו בתיאורים ובסיפורים על אודות הא-ל בספרות חז"ל "רק צורות ביטוי של מסר השייך לתחום האנושי". לדעתו "הטוען שחכמי ישראל נהגו קלות ראש דווקא כשתיארו את א-לוהיהם, נטל ההוכחה מוטל עליו".³² יוצא, אם כן, שראשית כול יש להתייחס ברצינות לדבריהם של חז"ל על אודות הקב"ה, שרצונם הוא להתייחס לא-ל עצמו. אין מוקד עניינים בחוויה האישית-פסיכולוגית, מה שכיניתי הגישה "הפנומנולוגית".

הגישה האונטולוגית תטען שיש מקום להבין מדרשים אנתרופומורפיים כבעלי משמעות אונטולוגית, כלומר שתיאורים של הקב"ה נוגעים למהותו ולעצמותו. מתוך מדרשים שאביא להלן יש המאפיינים את

30 בניסוחו של אורבך, אמונות ודעות, עמ' 32.

31 י' ליבס, על המיתוס היהודי וגלגולו, משואות מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל: לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, תל אביב 1993, עמ' 246.

32 ליבס, שם, עמ' 252.

הקב"ה כ"פגיע" ותלוי באדם. במדרשים נוספים המוקד הוא ייחוס משמעות אונטולוגית למעשיו של האדם המסוגל להשפיע על מהותו של הקב"ה.

לפי הגישה הזאת נציע שאכן "כביכול" מעדן ומגביל את מלוא תוקפה של האמירה האונטולוגית, אך אינו עוקר אותה. במקרים רבים הוא מעדן את השפעת האדם על הקב"ה או את התיאורים הפוגעים בא-ל. לפי זה מסתבר שהתיאורים במדרש אינם משקפים במדויק את המציאות הא-לוהית. אין להבין את ההיסוס ש"כביכול" מצביע עליו כעוקר את המשמעות האונטולוגית כליל, אלא כמכה את מלוא תוקפה. אחרי העידון של "כביכול" נשאר צל של האונטולוגיה המקורית.

1. מכילתא דר"י, בשלח - מסכתא דשירה, פ' ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

ד"א 'ימינד ה' נאדרי בכח'
כשישראל עושין רצונו של מקום הן עושין שמאל ימין
שנ' 'ימינד ה' ימינד ה' " שני פעמים
וכשאיין ישראל עושין רצונו של מקום
כביכול הן עושין ימין שמאל
שנ' השיב אחור ימינו (איכה ב, ג)

2. פסיקתא דרב כהנא, פיסקא כה - סליחות (מנדלבוים, עמ' 379):

ר' עזריה בשם ר' יודה בר' סימון
כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של הקב"ה הן מוסיפין כח בגבורה
כמה דאת אומי' "ועתה יגדל נא"
אם לאו כביכול "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח)

3. מכילתא דר"י, בא - מסכתא דפסחא, פ' יד (עמ' 51-52):

ר' עקיבא אומר
אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו
כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה 'עצמך פדית'
וכן אתה מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם [...]
ומה ת'ל 'אתי מלבנון כלה' כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

בשני המקורות הראשונים אנו לומדים ש"כשישראל עושין רצונו של מקום" "הם עושין שמאל ימין" או "מוסיפין כוח בגבורה". כמו כן "כשאיין עושין רצונו" הם "עושין ימין שמאל" או "מתישים כוחו של יוצר". מעשי האדם משפיעים על מידות הא-ל. יש במעשה אנוש כוח לחזק ולגרום למידת הרחמים (המסומל ב"ימין") להתגבר על מידת הדין (המסומל ב"שמאל"). זאת אומרת, למדרשים אלו מסר תאורגי מובהק. לשם בירור המונח "תאורגי" או "תאורגיה" אזכיר את הגדרתו של משה אידל במחקרו שמונח זה משמש "לציון פעולות שנועדו להשפיע על הא-לוהות, לרוב על מצבה הפנימי או על הדינמיקות הפנימיות שלה עצמה, אך לעתים גם על יחסה לאדם"³³. לטענתנו, תפיסתם של חז"ל כללה הדגשה לטיבן התאורגי

33 מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגום א' בר-לבב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 173 (להלן: אידל, קבלה).

של המצוות, כלומר, את כוחן להשפיע על הא-לוהות בעצמותה. ניתן לומר, אם כן, כי אידל שומר על קיום המיתוס בחז"ל, אך מגביל אותו לפילוסופיה של קיום מצוות.³⁴ בדוגמאות שהבאתי לעיל, המצביעות על תאורגיה, מופיע המונח "כביכול". כעת עלינו לברר כיצד "כביכול" מגביל את התוכן התאורגי של המדרש בממד האונטולוגי. דחוק יהיה לאמץ את הגישה הפנומנולוגית כהסבר לכל תופעות האנתרופומורפיזם בחז"ל, לאור הטענה הא-פרירית שהצגתי לעיל ולאור תוכן המדרשים שהובאו. במרכז העיון תעמודנה שתי שאלות: הראשונה, כיצד "כביכול" מעדן את הרעיון התאורגי? והשנייה, לאילו פעולות של האדם יש תוצאות תאורגיות?

1. שני מודלים להבנת "כביכול" בגישה האונטולוגית
אציע שני מודלים אפשריים להבין כיצד "כביכול" מעדן מדרשים בעלי אופי תאורגי. את כל אחד מהם ניתן לבסס על קטע מדרשי שמביע רעיון יסודי ייחודי.
המודל הראשון מבראשית רבה פרשה ד' (תיאודור-אלבק, עמ' 27-28):

כותי אחד שאל את ר' מאיר [...] אמר לו איפשר אותו שכתוב "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא" (יר' כג, כד) היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון! אמר לו: הבא לי מראות גדולות. הביא לו. אמר לו: ראה בוביא שלך! ראה אותו גדולה. הבא לי מראות קטנות. הביא לו. ראה שם בוביא שלך. ראה אותה קטנה. אמר לו: אם שאתה בשר ודם, משנה עצמך בכל [מה] שתוצה, מי שאמר והיה עולם על אחת כמה וכמה [...]. כשהוא רוצה – "הלא את השמים והארץ אני מלא" וכשרוצה – מדבר עם משה משני בדי ארון.³⁵

התשובה לכותי מונחת במשל הבבואה. במשל, האדם עצמו אינו משתנה אלא בבואתו. בנמשל, הא-ל הוא בלתי משתנה. מה שנתפס על ידי האדם, באמצעות הבבואה, הוא השתקפות שמקורה מהא-ל עצמו ולא פרי דמיון האדם. להבהרת עניין הבבואה אביא את דברי מרטין בובר המתמייחסים לפן הא-לוהות שניתן להכרה על ידי האדם. הוא מכנה מהות זו "איש מוחלט" (the absolute person), שהוא יצירת הא-לוהים ולא הא-לוהים עצמו. לפן זה יש מציאת אונטולוגית.³⁶ להבנתו של בובר, ניתן להבין את "אישיותו של

34 אידל, שם, עמ' 172-173.

35 "בוביא" כאן היא במשמעות של בבואה. על פי מילון ארמי-אנגלי ניתן לתרגמה: "reflected image in metal, water; image, shadow". M. Jastrow, New York 1982. לעניות דעתי אין פירוש המשל להראות את יכולתו הבלתי מוגבלת של הא-ל להשתנות לצורות שונות.

36 בובר מציג עניין זה ב"אחרית דבר" למהדורה השנייה (1957) של ספרו "אני ואתה" (יצא לאור בראשונה בגרמנית, 1923). כך בובר מסביר את ה"כינוי הפרדוקסלי שאנו מכנים את אל-הים בשם איש מוחלט, כלומר: איש שאין ליתנו עניין אצל היחסיי. ביקה שבלא מיצוע זו, שהוא זוקק עצמו אלינו, א-להים נכנס כאיש המוחלט". ראה: מ"מ בובר,

א-להים כפעולתו [...] כי מתוך מסגרת הקיום האנושית אין יחס הדדי אחר מלבד יחס אישי". לפי זה, אין האדם יכול להשיג במישרין את עצמותו של הא-ל, אלא השתקפותו בלבד היא ה"מדברת" מבין שני בדי הארון. לאור זה ניתן להציע ש"כביכול" משמש כתזכורת שמה שנתפס על ידי האדם הוא השתקפות של הא-ל בלבד, דרך מראה, ולא הא-ל עצמו. ממימרה אחר מאת חז"ל ניתן לבנות מודל נוסף.

המודל השני, מיבמות מט ע"ב:

כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה,
 משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה.

כאן חז"ל מבחינים בין נבואתו של משה רבנו לנבואתם של שאר הנביאים. משה רבנו השיג את נבואתו דרך "אספקלריא מאירה", בניגוד לשאר הנביאים שלא השיגו את נבואתם אלא דרך "אספקלריא שאינה מאירה". להבנת מימרה זו עלינו להגדיר את המילה "אספקלריה". במילון של קראוס אספקלריא מוגדרת בשני דרכים: כסיר מתכת המשמש כראי, וכמראה עשויה מאבן שקופה ומצופה יריעות דקות אשר שימשה לפנים כזוגית חלון.³⁷ הגדרות אלה מתבססות על ההקשר שהמילה מופיעה בו במשנה כלים פרק ל משנה ב: "אספקלריא, טהורה, ותמחוי שעשאו אספקלריא, טמא". בפירושו למשנה שם הרמב"ם מציג הגדרה מורחבת:

ספקלריה, הוא המסך שעושים כדי שייראו הצורות מאחוריו, והיא לדעתי מלה מורכבת ספק לראיה³⁸ ופירושה ראייה מסופקת לפי שהרואה מאחורי מסך של זכוכית או שהם או כל דבר שקוף זולתם אינו רואהו במקומו המדויק כפי שמתברר במדעי הראות, וכן אינו נראה כפי ממדיו המדויקים. וקוראין חכמים את המסך השקוף מאד שאינו מסתיר מאומה ממה שאחרי ספקלריה המאירה. ואמרו על דרך המשל בהשגת משה רבינו עליו השלום את הענינים האלהים ושהוא השיג את הבורא בתכלית מה שאפשר לאדם להשיג מחמת ששכלו קשור בהיולי, כמו שאמר יתעלה על כך כי לא יראני האדם וחי כמו שבארנו בפרקי אבות, אמרו כל הנביאים נסתכלו בספקלריה שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל בספקלריה המאירה. וכבר חרגנו מענין ההלכה אבל בארנו ענין נפלא.³⁹

לפי פירוש זה לאספקלריא הנביא משיג את הבורא דרך עדשה ותופס משהו ממהותו. מכאן הדרך אינה רחוקה ליישום גישה זאת כלפי כל אמירה של חז"ל הנוגעת לאופיו או לטיבו של הא-ל. השגת הא-ל לפי חז"ל היא דרך מסך. מה שנראה דרך המסך "אינו נראה כפי ממדיו המדויקים", כניסוחו של הרמב"ם, אך נראה הוא בכל זאת. השגתם היא של הא-ל עצמו. יש לראייה זו ממשות אוטולוגית, אף על פי שהיא ראייה מטושטשת. כאן השימוש במונח "כביכול" מודיע על עצם קיומו של המסך.

לסיכום, לפי הגישה האוטולוגית ישנן שתי אפשרויות להבנת השימוש ב"כביכול" בעידון המסר

"אני ואתה – אחרית דבר", בתרגום לעברית: סוד שיה: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים 1980, עמ' 102.

S. Kraus, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, 37 Berlin 1899, ועיין עוד בערך "אספקלריא", עמ' 129.

38 עיין דברי הרב קפאח שם בהערה 6.

39 פירוש המשנה לרמב"ם, תרגום הרב י' קאפח, ירושלים תשכ"ח. תוספות יום טוב מציג תרגום נוסף: אספקלריא משמע ברי"ל, דהיינו עדשה. ראה גם תרגום יונתן בן עוזיאל לשמות לח, ח: "במראת הצבאת – אספקלירי נחשא".

התאורגי/אנתרופומורפי: "כביכול" מודיע על קיומה של "מראה" או על קיומו של "מסך".

2. לאילו מפעולות האדם יש תוצאות תאורגיות? עד עכשיו עסקנו בשינויים המתחוללים בא-לוהים או במידות שלו, והגדרנו את האפשרות להבין כיצד "כביכול" מעדן את האמירות התאורגיות. נראה לי שאין מנוס מלהתייחס לשאלה הגדולה יותר העולה מסוגיה זו. מה גורם לשינויים אלו בא-לוהות? מה יכול להשפיע על הא-ל? במילים אחרות, לאילו מפעולות האדם יש תוצאות תאורגיות? בשאלה זו נעוצה תפיסתם של חז"ל את תפקידו של האדם בעולם. במדרשים שאביא כעת מובעת הטענה כי כתוצאה ממעשי האדם מתחולל שינוי בא-לוהים. מכילתא דר"י, בשלח - מסכתא דשירה, פ' ה (הורוויץ-רבין, עמ' 134):

ד"א "ימינך ה' נאדרי בכח"
כשישראל עושין רצונו של מקום הן עושין שמאל ימין
שנ' "ימינך ה', ימינך ה' " שני פעמים
וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום
כביכול הן עושין ימין שמאל
שנ' השיב אחור ימינו (איכה ב, ג)

פסיקתא דרב כהנא פ' כה (מנדלבוים, עמ' 379):

"יוסף אומץ" (איוב יז, ט) זה משה שהוא מעצים כוח גבורה,
כמה דאת אומר "ועתה יגדל נא כח ה'" [...]
הגבר מידת רחמים על מידת הדין [...]
לגיבור שהיה מתגושש באבן של משיית ועבר אחד וראה אותו,
אמר לו: יפה כוחך! לכב כוח כגיבור.
כמה דאת אמר "ועתה יגדל נא", וגו'.
ר' עזריה בשם ר' יודה בר' סימון:
כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של הקב"ה
הן מוסיפין כח בגבורה,
כמה דאת אומי "ועתה יגדל נא",
ואם לאו כביכול "צור ילדך תשי".

באופן כללי, וכפי שראינו לעיל, קיום מצוות - "כשעושין רצונו של מקום", או להבדיל עשיית עברות - "כשאין עושין רצונו של מקום", משפיעים על מידותיו של הא-ל. כשהעם או הצדיק "עושין רצונו של מקום" הם נותנים כוח למידת הרחמים להתגבר על מידת הדין, או "מוסיפים כוח" לא-לוהים. אידל עומד על המשמעות הדתית של תפיסה תאורגית זו הטוענת שמצבו של הבורא, עצמתו או חולשתו, תלוי במעשי אנוש. כך אידל מסביר את מה שהוא מכנה "תאוריית ההגברה":

הכוח הא-לוהי תלוי בפעילות האנושית, היכולה להגבירו או להפחיתו; לחילופין, היחס בין המידות העליונות הוא תוצאה של מעשי האדם. עשיית רצון הא-ל דרך המצוות היא לפיכך האמצעי, שעל-

ידיו נוטל האדם חלק בתהליך הא-לוהי. דגש תלמודי-מדרשי במרכזיותו של הרצון הא-לוהי מייצג רציפות של מחשבה מקראית, שתוארה יפה על-ידי ה"א וה' פרנקפורט במילים אלו: "המחשבה היהודית לא התגברה לחלוטין על המחשבה המיתופואטית. למעשה, היא יצרה מיתוס חדש – מיתוס רצון הא-ל".⁴⁰

שני המדרשים לעיל משמשים תשתית לרעיון ההשפעה על הא-ל על ידי קיום מצוות באופן כללי. המדרשים הבאים מצביעים במיוחד על מעשים מסוימים.

ברכות ז ע"א:

אמר רבי ישמעאל בן אלישע:

פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים,

וראיתי אכתריאל י-ה ה' צבקות שהוא יושב על כסא רם ונשא,

ואמר לי: ישמעאל בני ברכני!

אמרתי לו: יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותיכנס להם לפני משורת הדין, ונענע לי בראשו.

שבת פט ע"א:

ואמר ר' יהושע בן לוי:

בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות.

אומר לו: משה, אין שלום בעירך?

אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו?

אמר לו: היה לך לעזרני.

מיד אמר לו (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת".

העזרה שמשה מעניק במעמד זה היא תפילה - "עתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת". במדרשים האלו מעשי האדם המשפיעים על מידותיו של הא-ל הם ברכה ותפילה. אפשר להסיק שלא להא-ל יש תפקיד מיוחד בתפיסה התאורגית של חז"ל. כמו כן, גם למתן צדקה יש מקום מיוחד.

בבא בתרא י ע"א:

א"ר יוחנן מאי דכתיב "מלוה ה' חונן דל" (משלי יט, ז)

אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו

כביכול "עבד לווה לאיש מלוה" (משלי כב, ח).

המובן הפשוט של הפסוק "מלוה ה' חונן דל" הוא שהמלווה לעני כאילו מלווה לקב"ה. לכן אין למלווה לדאוג לפרעון חובו, שהרי "גמלו ישרם לו" (משלי יט, ז), דהיינו הקב"ה ישרם את חובו (בדרך זו או אחרת). הדרשה מרחיקה לכת ביישום המשל בנמשל בהצגת הקב"ה כלווה - כלומר, הא-ל משועבד

למלווה את העני. הווה אומר, מעשה הצדקה כאילו משעבד את הא-ל לעושויו. יש לציין ולהדגיש שלפי חז"ל מה שמשפיע על הא-ל הוא מעשה המצווה וההתנהגות המוסרית השייכים לעולם הזה, ולא כמעשה כישוף המנותק לגמרי מתחום המוסר והצדק.

מן הצד השני, חז"ל גם בחרו לייחד את הדיבור לכמה מהמעשים השליילים כגורמים הפוגעים בא-ל. כך, למשל:

סנהדרין עד ע"א:

תניא רשב"י אומר העובד עבודת כוכבים ניתן להצילו בנפשו מק"ו ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו פגם גבוה לא כל שכן.

עבודה זרה היא "פגם גבוה", דהיינו היא פוגעת בא-ל. במדרש הבא מתוארת הפגיעה הנגרמת על ידי ניאוף; ניתן ללמוד ממנו באופן כללי על משמעות מעשי האדם מבחינה אונטולוגית בתפיסת חז"ל.

ויקרא רבה כג, יג (מרגליות, עמ' תקמז-תקמח):

רבי יהודה ברבי סימון בשם ר' לוי בן פטרא כתיב
 "צור ילדך תשי" (דברים לב, יח) התשתם כחו שליוצר.

לצייר שהיה יושב וצר איקונין שלמלך,
 עם כשהוא גומרה באו ואמרו לו נתחלף המלך,
 מיד רפו ידיו שליוצר,

אמר: של מי נצור – שלראשון או שלשיני?

כך כל ארבעים יום הקב"ה עסוק בצורתו שלולד
 ולבסוף ארבעים יום היא הולכת ומקלקלת עם אחר
 מיד רפו ידיו שליוצר

אמר: של מי נצור של ראשון או שלשיני

הוי "צור ילדך תשי" התשתם כחו שליוצר.

י' זעיר לית בקרייה כוותיה.⁴¹

אמר ר' יצחק מצינו כל עוברי עבירות הגונב נהנה והגנב מפסיד,

הגוזל נהנה והגזול מפסיד,

ברם הכא שניהן נהנין, מי מפסיד

כביכול הק' שהוא מאבד סממניו.⁴²

הנחת היסוד שבא לידי ביטוי במדרש זה היא שהקב"ה תלוי במעשה האדם. למעשה, נראה כי ניאוף הוא רק דוגמה לעברה מבין העברות. דוגמה זו נבחרה אולי מפאת חומרתה ומיקומה בעשרת הדברות, אך ייתכן גם שנבחר דווקא הניאוף שכן כתוצאה מעברה זו נוצרת מציאות גשמית, דהיינו ולד ממזר. על ידי בחירה בניאוף כדוגמה חז"ל מדגישים שכל עברה מולידה, באופן מטפורי, תוצאות לא פחות משמעותיות מהולדת ולד שהוא ממזר. כל מעשה עברה יוצר מציאות של משהו שהוא בגדר "ממזר". רצונם של חז"ל

41 הכוונה להערת המסורה לפסוק זה. מרגלית מעיר על אתר: "י' זעיר וכו'. יו"ד של תשי קטנה היא ואין במקרא כמותה, לרמז כי כביכול תש כחו של ה', שיו"ד היא אות ראשונה משמו".

42 מרגלית מעיר: מאבד סממניו. צ"ל סממניו, עח"נ, שמוציא סממניו על יצירת ולד ממזר.

להודיע בבידור שכל מעשי האדם, הן עברות והן מעשי מצוות, גורמים לקיומן של ישויות אונטולוגיות בעולם הרוחני המשפיעות לרעה (או לטובה) על הבורא. לדעת אידל, תפיסה זו של יחסי הגומלין בין מעשי בני אדם (ישראל) לבין הבורא היא "רעיון-מפתח של הספרות הרבנית".⁴³ לדבריו, במדרש זה ביקשו חז"ל ללמדנו כי "החטא מרפה ממש את כוח ה'גבורה' הא-לוהית [...] החטא סותר אפוא את הפעילות הא-לוהית וגורם לא-ל רפיון וחולשה. מאידך גיסא, עשיית רצון הא-ל נתפסת כמוסיפה כוח בגבורה".⁴⁴ בהצגת מערכת קיום המצוות בדרך זו מסתתר מענה לשאלה בסיסית שחז"ל ללא ספק היו מודעים לה, אף שלא נשאלה אי פעם בפירוש בספרות חז"ל: למה לקיים מצוות ולהימנע מעברות? אף על פי כן נשמעת דרך מדרשים אלה התשובה: קיום מצוות מוצג כמעשה תמיכה לא-לוהים או, במונח אחר, כפעולה תאורגית. בכך ביקשו חז"ל לתת תאוצה ומוטיבציה לשמירת המצוות.⁴⁵

3. האפשרות של השפעת עם ישראל על הא-ל וביטוייה בתהליכים היסטוריים המדרשים שהבאנו לעיל מעניקים משמעות אונטולוגית למעשה האדם הבודד. המדרשים שנביא כעת מייחסים משמעות ייחודית לאירועים היסטוריים. לפני שנדון במדרשים שעניינם גלות השכינה או סבלו של הקב"ה יחד עם עמו, עלינו להתייחס להבנת רעיון המעורבות של הקב"ה בהיסטוריה באופן כללי. במקרא, אף שהקב"ה הוא דמות מרכזית בעלילה, תפקיד דמות זו הוא לנהל ולהשגיח על הנעשה. חוקר הדתות יוסטון שמיט ראה את הרעיון של ניהול הקב"ה את ההיסטוריה כבריח התיכון של היהדות.⁴⁶ באופן רחב עוד יותר ראה החוקר הגרמני לודוויג קוהלר את התערבותו של הא-ל בהיסטוריה כמקור למשמעות קיום האנושות כולה. לדעתו המקרא מביא את סיפור הבריאה לא כעובדה מדעית אלא כמקור המשמעות הדתית להיסטוריה.⁴⁷

אחת מתפיסות היסוד של המקרא היא קיום מערכת שכר ועונש, יסוד שמשקף ומואר בסיפורי מקרא רבים. לדעת הרמב"ן תפקידם של סיפור מעשה בראשית ומעשי האבות הוא להדגיש את העקרונות האמוניים של שכר ועונש, חטא וגלות.⁴⁸ אורבך, בעיסוקו במחשבת חז"ל, מבליט את המשמעות התאולוגית של אותו יחס אימננטי בין הא-ל לבין העולם המתבטא במושג ההשגחה: "הא-ל הכול יכול, בורא העולם, המנהיגו ודואג לברואיו, הוא בהכרח נבדל מן העולם, מעל ומעבר לו, אבל בה במידה כולל מושג ההשגחה את קרבתו לעולם".⁴⁹ אמנם, כפי שנראה במדרשים הבאים, קשה מאוד להבין את מעורבותו של הא-ל בהיסטוריה כמוגבלת למושג ההשגחה.

מכילתא דר"י, בא - מסכתא דפסחא פ' יד (הורוויץ-רבין, עמ' 51-52):

"ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צב-אות ה' אלו מלאכי השרת וכן אתה מוצא כל זמן שישראל

43 אידל, קבלה, עמ' 174.

44 שם, עמ' 175.

45 שם, עמ' 173.

46 H. Smith, *The World's Religions*, San Francisco 1991, p. 283.

רבים. ראה למשל קובין ממחקריו: 'אליצור, ישראל והמקרא, ירושלים 1999.

47 L. Kohler, *Theologie des Alten Testaments*, Tuebingen 1936, p. 70. דיון מורחב בעניין ראה: B. Och, "Creation and Redemption: Towards a Theology of Creation", *Judaism*, 44(2) (1995), pp. 226-243.

48 הקדמה לספר בראשית, מהדורת שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' ט-י.

49 אורבך, אמונות ודעות, עמ' 30.

משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם שני' "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (שמ' כד, י') [...] ר' עקיבא אומר אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה "עצמך פדית" וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם גלו למצרים שכינה עמהם שנאמר "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים" (ש"א ב, כז) גלו לבבל שכינה עמהם שני' "למענכם שולחתי בבלה" (ישעיה מו, יד) [...] גלו לאדום שכינה עמהם שני' "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה" (ישעיה סג, א). וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חזרת עמהן שני' "ושב ה' אלךך את שבותך" (דברים ל, ג) אינו אומר והשיב אלא שב ואומר "אתי מלבנון כלה" (שה"ש ד, ח) וכי מלבנון היא באה והלא ללבנון היא עולה ומה ת"ל "אתי מלבנון כלה" כביכול 'אני ואת מלבנון גלינו' אני ואת ללבנון עולים.

כאן מתוארת מעורבות הבורא באירועים הגורליים בהיסטוריה של עם ישראל: גלות מצרים, גלות בבל והגאולה העתידה לבוא. התמונה של הבורא המצטיירת כאן אינה של מגלה וגואל אלא של גולה ונגאל. במקרא לא מצאנו דמיון למעורבות כזאת המצביעה על תכונות של חולשה ופגיעות בדמותו של הא-ל. בשני המדרשים הבאים רמת הפגיעות חריפה עוד יותר. פסיקתא דרב כהנא פ' יג, כ (מנדלבוים, עמ' 232):

"והוא אסור בזיקים" (ירמיה מ, א) מהו "והוא"
אמר ר' אחא כביכול הוא והוא

גיטין נח ע"א:

אמרה לפניו רבונו של עולם אם עלינו לא חסת על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה "בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאם יבא השודר עלינו" (ירמיה ו, כז) עלך לא נאמר אלא עלינו כביכול עלי ועליך בא שודר

לפנינו תמונה קשה של בורא עולם המל-יכול ככול באזיקים ושדוד. מתוך מדרשים אלה ברור כי אין לתאר את מעורבות הא-ל בגלות ובגאולה כמושגיח במאורעות בלבד. כאן הא-ל הוא לא מעל ההיסטוריה ומביים אותה, אלא הרי הוא שחקן בתוך העלילה הסובל את סבלם ושמח בשמחתם של בני ישראל. במדרשים אלו ישנו גם ביטוי למתחחות הקיימת בין טרנסנדנטליות – כוחו הכל-יכול לקיים את המין האנושי כייצור רוחני אוטונומי – לבין האימננטיות המתבטאת במעורבותו של הא-ל במתרחש בעולם. לדברי פקנהיים, מעיון במכלול המדרשים על נושאים אלה עולה כי לסתירות בין טרנסנדנטיות ואימננטיות א-לוהית לבין הכוח הא-לוהי והחירות האנושית לא הציעו חז"ל יישוב או פתרון, אלא נתנו להן ביטוי בלבד. אלא שלביטוי זה מידה מרבית של כנות, פתיחות ומודעות למשמעותו.⁵⁰

חז"ל מציעים תפיסה תאורגית בגלוי ובמודע, ללא כל ניסיון להכחות את הפרדוקס הנובע מתמונות המציאות שציירו. אך, פן נשכח את הדבר אשר ראו עניינו, בא "כביכול" ומזכיר שהא-ל שהוא עמם בצרתם, הוא בורא העולם העומד מעבר להיסטוריה. "כביכול" הוא המונח המצביע על המציאות המורכבת

50 לדיון חשוב שמשמש תשתית להבנתי ראה: E. Fackenheim, *God's presence in history: Jewish affirmations and philosophic reflections*, New York 1970, esp. pp. 23–24 (להלן: פקנהיים, נוכחות).

והפרדוקסלית שחז"ל מודעים לה, תפיסה הדוגלת באימננטיות מדהימה מחד גיסא ומסרבת להתפשר על הממד הטראנסנדנטי מאידך גיסא.

סיכום

מה שהניע אותי בעיון זה הוא הרצון להבין משהו על תפיסת א-לוהים של חז"ל. המוקש הגדול ביותר בדרך להבנת מחשבת חז"ל על אודות דברים העומדים ברומו של עולם הוא המוגבלות של כלי השפה, במיוחד בתחומים אלו. ה"תאולוגיה" של חז"ל מסתרת מאחורי התיאורים האנתרופומורפיים הנפוצים בספרות האגדה והמדרש. בחלק ניכר ממקורות אלו מופיע המונח "כביכול". עיון בדרך שבה "כביכול" מגדיר ומעדן את מדרשי חז"ל מעמיק את ההבנה של תפיסת חז"ל את הא-לוהים.

בתולדות פרשנות המונח הבאנו את הגישה ההרמנויטית הטוענת שאין "כביכול" אלא כלי הרמנויטי ששימש את חז"ל כעלה תאנה להסתיר מחשבות נועזות בעשייה הפרשנית. כן הבאנו את הגישה הרטורית הטוענת ש"כביכול" הוא טכסיס המיועד לשבר את האוזן ולקרב את הבנת השומעים (או הקוראים) לדברי הדרשן. אך אף על פי שבמקרים מסוימים אפשרות זו תקפה – אין זה עיקר שימוש של המונח; הסובר שזהו עיקר התפקיד של המונח מתעלם, לדעתי, מן העיקר. מתוך עיון במקורות מספר שבהם מופיעה המילה "כביכול" הגענו למסקנה שלעתים ההסבר ההרמנויטי או הרטורי הוא אכן המתאים ביותר. עם זאת, הצעתי שמול מדרשים אחרים נצא נשכרים באימוץ גישה שלישית, והיא הגישה המהותית להבנת "כביכול". עמדתי היא שפירוש מהותי של תפקידו של המונח "כביכול" הוא הקרוב ביותר לפשט המדרשים ברוב המקורות. יתר על כן, על ידי פירוש מהותי נחשפים ממדים חדשים לתפיסתם התאולוגית של חז"ל.

השימוש במונח "כביכול" הוא ביטוי לכך שאין בשפת אנוש יכולת להביע ולהעביר את המציאות הא-לוהית כפי שהיא. לכן כל ניסיון להגדיר במדויק את תפקידו של "כביכול" במדרש כלשהו נגזר מראש לכישלון. שהרי זה כל המסר של "כביכול", שאי אפשר להגדיר במדויק את הרעיון.

על אף האמור, ניסיתי להבהיר במקצת כיצד ובאיזו מידה מעדן "כביכול" את תוכן הדרשה. מטרת הייתה להדגים את תפקידו המהותי של "כביכול", ועל ידי כך להעמיק את הבנתנו בעולם האמונה של חז"ל. בנוסף לתכונות אנתרופומורפיות עיינו בעצם תופעת האנתרופומורפיזם בחז"ל. בהקשר זה העליתי שתי אפשרויות באשר לפעולת העידון של "כביכול". הראשונה, הגישה הפנומנולוגית, ש"כביכול" מעביר את מוקד הדרשה מתיאור של הא-לוהים לחוויה של האדם. השנייה, הגישה האונטולוגית, שאין האנתרופומורפיזם ביטוי לחוויה דתית גרידא אלא נאמר בו דבר חיובי אונטולוגי בנוגע לא-ל עצמו. תפקידו של "כביכול" להכחות את מלוא תוקפה של האמירה האונטולוגית אך לא לעקור אותה, ויחד עם זאת להצביע על מודעותם של חז"ל לקיום הפרדוקס בין אמירות תאורגיות ל"אמונות מקובלות".

בסוף המסע, ניתן לשאול: מה יוצא מעיון זה בקורפוס הנבחר מספרות חז"ל על אודות דמותו של הקב"ה כפי שהיא מצטיירת בעיני חז"ל? מהם הקווים לדמותו של הא-ל? ממקורותינו תעלה תמונה די עגומה של הא-ל. הרי הוא מתואר כישן, מובל לגלות ומשועבד שם, מותש ואף כבול באזיקים. הא-ל הזה פגיע ביותר, שהרי הוא תלוי במעשי האדם היכול לפי בחירתו לסייעו על ידי הוספת כוח לגבורה, או לחילופין להזיקו ולפגוע בו. תמונה זו עומדת כמובן בסתירה חריפה לעיקרי האמונה החורטת על דגלה תפיסה של א-ל "אמין כוח וכביר ורב אונים".

אילו יצאנו מנקודת ההנחה שלחז"ל מערכת אמונות ודעות מגובשת ומושלמת, היינו מוכרחים לפרש כל מקור בעייתי על פי מה שכיניתי "הגישה הפנומנולוגית" הממירה דיבור על הא-לוהים בחוויה אנושית. אך כפי שראינו, הנחה זו רעועה ולקויה. חוסר העקביות בתיאור דמותו של הא-ל בספרות חז"ל הוא דוגמה מובהקת לחוסר הדוגמטיות בתאולוגיה של חז"ל בכלל. ואכן, בדברו על יסודות האמונה של חז"ל ו"עיקרי הרעיונות הדתיים של היהדות התלמודית", גוטמן קובע:

אבות-הרעיונות הדתיים של היהדות לא נתנסחו בו בתלמוד מעולם ניסוח של קבע בדומה לזה. התלמוד אינו מנסה לעולם לתת לאמת שבאמונה של היהדות צורה מוצקה, והגבול שבין דברי אמונה החלים-על-הכל ובין דעות והשקפות של היחידים, מעורב הוא בכל מקום [...]. אין לך עדות מובהקת מזו לתחומים שנחתמו למחשבה הדתית של התלמוד מאשר העדרו של כל ניסיון לקבוע את תכניה של תורת ישראל קביעה דוגמטית. אמנם דוחים בתלמוד את ההתקפות נגד דעות אלה או אחרות, כגון האמונה בתחיית המתים, והכופרים בעיקר בהן מוצאים מכלל ישראל, ואולם בשום מקום בתלמוד לא נמצא קביעה שיטתית של תוכן האמונה היהודית.⁵¹

יוצא, אם כן, שאנו משוחררים מלהתאים כל מדרש לתפיסה מקיפה כלשהי, דוגמת הגישה הפנומנולוגית. לאור היעדר מערכת תאולוגית מקיפה אצל חז"ל נפתחת לפנינו האפשרות להתעמק בכל מקור בפני עצמו ולחשוף דרכו אמת, גם אם משוערת. זאת, חרף הקשיים התאולוגיים הנגררים כתוצאה מהתעמקות זו. שלמה שכטר, בעבודתו החלוצית בנושא זה, טען שיש להתייחס למקורות כאל רסיסים בודדים המאירים כל אחד פן אחר וחלקי מתוך התאולוגיה של חז"ל.⁵² בעיניו, חז"ל היו כה שקועים בתוך עולמם הדתי שכלל לא היו מודעים או זקוקים לתפיסה דוגמטית תאולוגית כוללת.⁵³ ההכרה בחוסר עקביות בסיסית כמאפיין של מחשבת חז"ל גם מציעה הסבר לעובדה שהמונח "כביכול" מופיע לעתים במקור אחד ולא במקור אחר מקביל. לשני המקורות המקבילים ייתכנו שני פירושים עם נימות שונות.⁵⁴

בנוסף לתפקידו המסייג של "כביכול", רצוני להציע כי המונח פותח אשנב לעולמם הפנימי של חז"ל. חז"ל נאבקו בניסיון לתפוס כיצד א-ל אין סופי, בלתי מוגבל, כל-יכול ויודע-כול, בכל זאת מתגלה במקום מסוים ובזמן מסוים לבני אנוש. חז"ל מתעקשים שמצב פרדוקסלי זה הוא אכן המציאות. נראה שעצם השימוש ב"כביכול" מעיד על המודעות שהייתה לחז"ל למתח הקיים בפרדוקס זה. כאמירתו של הפילוסוף אמיל פקנהיים, חז"ל אמנם התבוננו ביחסם לקב"ה אך בו בזמן עמדו לפניו. התאולוגיה שלהם נותרת חלקית, וזה באורח מודע ועיקש.⁵⁵ ייתכן, אמנם, שהחכמים לא חשו בפרדוקס זה באופן תמידי, שהרי הם היו כה שקועים בחיים של

51 י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 34; 44.

52 S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, p. 16

53 "With God as a reality, Revelation as a fact, the Torah as a rule of life, and the hope of Redemption as a most vivid expectation, they felt no need for formulating their dogmas into a creed". Schechter, p. 12

54 על תופעה זו של מקבילות שהמונח "כביכול" מופיע בהן או נעדר מהן פירטתי בעבודתי, נספח א. מדברי אידל עולה כי טענה תאורגית חריפה הרבה יותר באה לידי ביטוי במקרים שבהם המונח "כביכול" אינו מופיע כסייג לאמירה. ראה אידל, קבלה, עמ' 158-159.

55 פקנהיים, נוכחות, עמ' 24.

תורה ואמונה עד כדי כך שלא הרגישו כל צורך בהצדקה עצמית ובבניית מערכת תאולוגית כוללת. ניתן להוסיף שמאחר שהיו רגילים לדבר בלשון אנתרופומורפית, בעקבות המקרא עצמו, לא ראו צורך לסייג את דבריהם באופן תמידי. מאידך גיסא נראה שלעתים הם חשו במרחק מסוים, ואז יצאו מתוך "ד' אמות של הלכה" ובכך חוו את המתח שבין שני הקטבים - האמונה בא-ל אימננטי וטרנסנדנטי כאחד. "כביכול" מביע מודעות לתופעה פרדוקסלית זו.

אסיים בדברי הרמב"ן על אופי לימוד התלמוד שנראים רלוונטיים ביותר בהקשר עיוננו כאן:

ואתה המסתכל בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובותי... כולן בעיני תשובות נצחות... ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה או תטריח על דעתך להכנס בנקב המחט לדחות מעליך הכרח ראיתי. אין הדבר כן. כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות... דאין בחכמה הזאת מופת בדור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונרחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפרשי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו. וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא.⁵⁶

56 רמב"ן, ההקדמה למלחמות ה' (פירושו על הרי"ף ועל השגות ר' זרחיה הלוי), פסקי הלכות רב אלפס ממסכת כתובות, ד' מצגר (עורך), ירושלים 2003.