

בין צלם אלוהים לצלם בהיכל – כיצד אפשר לייצג את האל?*

דוד הד**

ספר שמות ופרשניו עוסקים באופן מעמיק בשאלה של ייצוגיות בכלל ובזו של ייצוג האל בפרט: אף שבלא כל תיווך ייצוגי אי־אפשר לתפוס ישות טרנסצנדנטית, וממילא גם לא לקבל את סמכותה, דרכי הייצוג של האלוהות אינן יכולות להיות עניין קונונציונלי גרידא. האל עצמו הוא הקובע את אופני ייצוגו הלגיטימיים – הן בתחום האסתטי (התחושת, האומנותי) והן בתחום הפוליטי (כמקור של סמכות נורמטיבית – החוק). המאמר מצביע על האופן שבו המקרא משרטט את קו הגבול בין ייצוג ראוי לייצוג בלתי־ראוי, שהוא ההבדל בין עבודת האל לעבודת אלילים.

מבוא

- פרק א: תיווך טופולוגי
פרק ב: אומנות
פרק ג: אומנות הזיוף
פרק ד: החוק והתיווך הפוליטי שלו
פרק ה: ייצוג חושי של האל
פרק ו: פריד, שנברג והאל המופשט לחלוטין
פרק ז: בחזרה לאפשרות הייצוג

* גרסה מוקדמת וקצרה בהרבה של מאמר זה הושמעה כהרצאה במכון ון ליר בירושלים. ראו דוד הד "בין צלם אלוהים לצלם בהיכל: כיצד אפשר לייצג את האל?" (הרצאה במסגרת הסדרה "פותחים שבוע", מכון ון ליר בירושלים, 9.2.2014).

** פרופסור (אמריטוס) בחוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, ועמית בכיר במרכז אדמונד יי ספרא לאתיקה, אוניברסיטת תל־אביב.

מבוא

לקראת סוף ספרו *התרבות הרוסית, זכויות קניין וכלכלת השוק*¹ מנסח אוריאל פרוקצ'יה את בעיית-היסוד של כל תיאולוגיה מונותיאסטית, וזאת במונחים של דיוניסוס מאַריאופֶּגִיטה (המכונה "פֶּסִידוֹ-דיוניסוס") בן המאה השישית לספירה: כיצד נוכל אנו, בני-האדם, להכיר את האל אם הוא במהותו בלתי-נראה ובלתי-נתפס? לחלופין, כיצד יוכל האל להתגלות לפנינו, כפי שהכרחי לגביו לעשות, מבלי לאבד את מעמדו הטרנסצנדנטי? נחוצים סימנים לצורך זה, אך על הסימנים לקיים יחס מיוחד למסומן – יחס שאותו מקור פֶּסִידוֹ-דיוניסי תיאר כ"דומות בלתי-דומה" (dissimilar similarity). במילים אחרות, על-פי הבנתי, אין די בכך שהסימנים יהיו קונונציונליים גרידא; עליהם להכיל משהו ממהותו של המסומן, שהוא האבטיפוס שלהם. מצד אחר, אל להם להיות זהים לחלוטין לאותו אבטיפוס, שכן בכך תאבד עצם השניות בין המסמן למסומן, ובמקרה שלנו – בין הארצי לאלוהי.

חלק גדול מספרו של פרוקצ'יה עוסק למעשה בהשוואה היסטורית רחבת-היקף בין שני פתרונות שניתנו לשאלה זו באומנות האירופית: גישה **איקונית** (זו של התרבות הרוסית), התופסת את הגילום החומרי של האלוהי ככולל בתוכו תכונות אלוהיות; וגישה **ייצוגית** (זו של תרבות המערב), המשתמשת בסימנים קונונציונליים-אנושיים שאין בהם כשלעצמם שום יסוד של קדושה. ברוח עבודתו של פרוקצ'יה, אנסה במאמר זה לשלב את החוק והאומנות כשני ביטויים אנושיים מובהקים המעוררים את שאלת הייצוג, וזאת תוך הסתמכות על החוק המקראי, אשר גם לו הקדיש פרוקצ'יה עיון מחקרי, ועל אופרה, שהיא סוגה מוזיקלית האהובה עליו. בדברים שלהלן אני מבקש לנתח את הבעיה של ייצוג האל על-פי אחד הקטעים המכוננים של התפיסה התיאולוגית היהודית – פרשת "כי תשא" בספר שמות, העוסקת בשלוש סוגיות הקשורות זו לזו באופן מהותי: בניית המשכן, חטא העגל ושבירת הלוחות. גישת המקרא, כפי שאראה, מקבלת את התפיסה האיקונית של ייצוג האל, אך תוך מודעות לסכנותיה, ועל-כן תוך הצבת סייגים חמורים לגבי אופן עיצובם של אמצעי התיווך בין האל לאדם. המסקנה, כפי שתתברר במהלך הדברים, היא שיש מתח בלתי-פתור בין הצורך התיאולוגי הבלתי-נמנע בייצוג כלשהו של האלוהות לבין הדה-לגיטימציה של אופני ייצוג אנושיים מקובלים של האל.

המונח העברי המקביל ל"איקונה" ביוונית הוא "**צֶלֶם**". "צלם" הוא מושג טעון בעברית. מצד אחד, במופע הראשון שלו במקרא הוא מתייחס למקור הערך של הבריאה: האדם, שהוא תכלית הבריאה של העולם כולו, נברא בצלם אלוהים ובדמותו. יחס זה של דמיון בין האדם לאל הוא המעניק לאדם את ערכו המיוחד, והוא גם מסביר כי המניע של האל בבריאת האדם היה להפיץ את צלמו שלו בעולם. מצד אחר, צלם הוא כינוי-גנאי חריף מאין כמותו והסימן המובהק של עבודה זרה (ואכן, לעיתים קרובות "איקונין" הוא

1 URIEL PROCACCIA, RUSSIAN CULTURE, PROPERTY RIGHTS, AND THE MARKET ECONOMY 1
251 (2007).

מושג-גנאי המקושר לעבודת אלילים). צלם הוא דמות אלילית שהצבתה בהיכל היא חילול הקודש האולטימטיבי. אולם כך או כך, המושג "צלם" עניינו **ייצוג**, העתקת דפוס או תבנית, כמו במונח העברי המודרני "צילום". על-כן מובנו החיובי נבדל מזה השלילי רק בסוג הייצוג, באופן הייצוג, בהקשר ובתכלית שלו. לעיתים צלם אלוהים הוא דבר נעלה; לעיתים הוא נלעג, בזוי וטמא, ובעיקר מסוכן, בהיותו נסיון-**שווא** לייצג את האל וביוצרו אשליה.

ייצוג הוא מושג קשה מבחינה פילוסופית, והוא נתון במחלוקת בתחומים רבים: האסתטי, המשפטי, הפוליטי והלשוני. השאלה המרכזית היא אם זהו יחס קונוונציונלי, שבו המסמן (או התמונה) המייצג את המסומן (האובייקט) הוא שרירותי ותוצר בלעדי של הסכמה בין המשתמשים בו, או שמא יש בו משהו טבעי, כלומר, נוכחות כלשהי של המסומן במסמן או דמיון ביניהם. על-פי השכל הישר (אף שמבחינה פילוסופית יש הכופרים בכך), מילים בשפה הן כמעט תמיד סימנים קונוונציונליים, ואילו תמונה של חתול היא צורת ייצוג שאינה שרירותית, אלא מקיימת יחס של דמיון לחתול ממשי. במקרה של האל השאלה מסתבכת עוד יותר: ייצוגיו בוודאי אינם קונוונציונליים גרידא, אך קשה יותר – לפחות בתפיסה של אל טרנסצנדנטי לחלוטין – לראות אותם כטבעיים, שהרי בניגוד ליחס הייצוג של חתול, שבו אנו מכירים ישירות הן את המסמן והן את המסומן, אין אנו מכירים באופן ישיר את המסומן, קרי, את האל שאותו אנו מנסים לייצג. בכל ייצוג של האלוהות יש יסוד "איקוני", כלומר, נוכחות (לפחות חלקית) של המיוצג במייצג. כך, אפילו מילים המייצגות את האל (באופן מובהק – השם המפורש) הן עצמן קדושות, כלומר, יש בהן יסוד אלוהי. באותו אופן, רהיט דוגמת ארון-הקודש או גוש אבן המשמש מזבח אינם רק אובייקטים פיזיים המייצגים את האלוהות מתוך מוסכמה חברתית, אלא יש בהם עצמם יסוד אלוהי.² עם זאת, כל מהותה של פרשת "כי תשא" עומדת על הניסיון להבחין בין נוכחות במובן המלא, המאפיינת איקונה רוסית או עגל מזהב (כאשר האובייקט הפיזי נחשב לאלוהות עצמה), לבין נוכחות שאולי ראוי לכנותה "מטונימית" (כאשר האובייקט הפיזי הנתפס בחושים מסמל את האלוהות מבלי להיות אלוהים בעצמו). המקרה השני הוא שמעניין אותנו כאן, והוא חמקמק ואינו קל

2 על הנושא של צלם אלוהים יש ספרות מחקרית נרחבת. ראו במיוחד יאיר לורברבוים **צלם אלהים – הלכה ואגדה** (2004). אני מקבל את התזה של לורברבוים שהאדם הוא eikon של האל (שם, בעמ' 13), וכי צלם אינו רק ייצוג, אלא גם **נוכחות** (ו"נטילת חלק בפרוטוטיפ"). אך אף-על-פי שטענה זו קולעת לרעיון של האדם כצלם אלוהים (ותופסת באופן עמוק את מה שלורברבוים מתאר כטשטוש החיץ בין עצם לבין הדמות שלו), אין היא פותרת את בעיית הייצוג של האל באופן כללי, כלומר, את שאלת האופן שבו אנו מסמנים את נוכחותו בעולם – למשל, לצורכי פולחן. וזו, לדעתי, הבעיה העולה בפרשת "כי תשא", אשר אינה עוסקת בצלם אלוהים, אלא באופן שבו אנו מסמנים ("מצלמים", במובן של עושים צלם) את נוכחותו בעולם ועובדים אותו. כל הפרשה עומדת דווקא על האיום הגלום בעצם קיומו של חיץ בלתי-ניתן לגישור בין אדם לאל – חיץ המאיים על עצם אפשרותה של עבודת האל. על צלם אלוהים בהקשר של עבודה זרה ראו: MOSHE HALBERTAL & AVISHAI MARGALIT, IDOLATRY (1992).

לאפיון. בכל מקרה, יחס ייצוג זה אינו קונוונציונלי, לפחות במובן זה שהאל עצמו, כפי שנראה, הוא הקובע את הסימנים, את אמצעי הייצוג שלו עצמו. הסיפור על חטא העגל ושבירת הלוחות נושא אופי דרמטי במיוחד, ויש בו ארבע דמויות ראשיות: עם-ישראל, אהרן, משה ואלוהים. דמויות אלה עצמן יוצרות מדרג בין הארצי לאלוהי, והיחסים ביניהן משקפים אפשרויות שונות של תיווך בין חול לקודש. הדרמה מתרחשת סביב המחלוקת בדבר אמצעי התיווך הלגיטימיים לאלה שאינם כאלה, ובסופה עולה האפשרות שאין ייצוג לגיטימי של האלוהי, על כל המסקנות הניהיליסטיות הנגזרות מכך. תוכנית המאמר היא לעסוק אחד לאחד באמצעי הייצוג השונים של האל: בייצוג הטופולוגי (מקום משכנו של האל), בנסיונות להקנות לדרך הייצוג החושית מסגרת אומנותית (דמותו של בצלאל בן אורי), בתיווך הפוליטי בין האל לאדם (מי מנהיג אותו למעשה – האל או שליחו, כלומר "נציגו", וכן מי הוא השליח – הנציג הישיר של האל או נציגו של הנציג: משה או אהרן), ולבסוף בהכרחיות של מימד חושי כלשהו בייצוג האל (המשתקפת בעובדה שמשה רואה את האל בראיית אחר והעם שומע אותו). בסיום המאמר נבחנת האפשרות הניהיליסטית הכופרת בעצם האפשרות של ייצוג האל – אפשרות המוצעת על-ידי המלחין ארנולד שנברג בפירושו ה"מוזיקלי" לדמויות של משה ואהרן.

פרק א: תיווך טופולוגי

בני-אדם הם יצורים ארציים שכל קיומם הוא במקום גיאוגרפי. אלוהים שאותו מנסה משה לתאר לפני עמו, המורגל בעבודת אלילים, אינו נמצא בשום מקום. כיצד יכולים בני-אדם להתייחס לאלוהים כזה? כיצד הם יכולים לעבוד אותו? ובעיקר היכן יעבדו אותו? פנייתם של בני-אדם אל האלוהות אינה יכולה להתרחש אלא בסביבה מיוחדת. ייחוד זה הוא מבחינה טופולוגית המקום המקודש. מצד אחד, זהו מקום גיאוגרפי רגיל – פיסת קרקע, מבנה, מקום הנתפס בעין; מצד אחר, הוא מתוחם, מובדל ומוגדר על-ידי איסורי גישה או על-ידי דרישה להכנות מיוחדות – כגון היטהרות – כדי לשהות בו. זהו אתר שבו האל מופיע בצורה מסוימת לבני-אדם ככלל או לבני-אדם מסוימים. זהו המקום שבו אלוהים "שוכן" בעולם האמפירי, אף שאלוהים עצמו אינו מתקיים בעצם בשום מקום. האל המתגלה באופן טופולוגי נקרא על-כן "שכינה", והמקום שבו מתוודעים אליו (לפחות משה עצמו) מכונה "משכן".³ זהו מקום השרוי בין שמים וארץ. לעיצובו של משכן זה מוקדש חלק גדול מן הפרשה. אתר מתווך משמעותי אחר בין הארצי לשמימי הוא ההר. לא בכדי משה נמצא בתהליך מתמיד של עלייה להר וירידה ממנו (באופן המזכיר את סולם יעקב ואת

3 אומנם במקרא עצמו לא מופיע הביטוי "שכינה" (שהוא מונח מאוחר מספרות חז"ל), אך האל מתואר שוב ושוב כ"שוכן" בתוך בני-ישראל (שמות כט 45) או בהר ציון (ישעיהו ח 18).

המלאכים העולים ויורדים בו – סמל ידוע לחיבור של שמים וארץ), והציוויים האלוהיים של "עלה" ו"רד" תכופים בפרשה. ההר אינו סתם מקום גבוה, אלא מקום שאליו רק משה רשאי לעלות (שמות כד 1–2; שמות לד 2–3). ההר עצמו אפוף בענן, כתפאורה המדגישה את היותו אתר נבדל, רוחני, ובמידה מסוימת בלתי-מוגדר מבחינה טופולוגית, כיאה לקדושתו העל-מקומית.⁴ העלייה והירידה החוזרים ונשנים, כמו הכניסה והיציאה מאהל מועד, הם ביטויים מובהקים לתפקידו של משה כממַצֵּע בין אלוהים לעם-ישראל. אתר שלישי משמעותי הוא המדבר. למעשה, כל הסיפור של יציאת מצרים מתרחש במדבר, שהוא מקום-לא-מקום, חסר ציוני-דרך מובהקים, ארץ שקל ללכת בה לאיבוד. המדבר הוא מטפורה טופוגרפית של תהליך התקדשות ורקע גיאוגרפי להתוודעות לאל שאין לו מקום. כך גם בסיפורים אחרים במקרא⁵ ובדתות אחרות: המדבר הוא מקום למדיטציה, להתחברות עם האלוהות בתנאי בדידות ובלא הפרעה. המדבר אינו מקום להתיישבות-קבע, לציוויליזציה, ובמובן זה הוא רחוק מן החולין המאפיין חיי שגרה של בני-אדם בקהילה מדינית.

פרק ב: אומנות

למלאכת בניית המשכן מוקדשים פרקים רבים בספר שמות. אף שחל איסור מוחלט על מתן ביטוי אסתטי ישיר לאלוהות עצמה ("לא תעשה לך פסל וכל תמונה" – שמות כ 3), יש לסביבה האסתטית של עבודת האלוהים תפקיד חשוב מאוד, ואלוהים מפקיד בידי משה תוכנית מפורטת ביותר של עיצוב המשכן, הכלים שיהיו בו, הבגדים שילבשו הכוהנים, הדרך להכנת הקטורת שתאפוף את המשכן בַּיְחָה ועוד. האסתטיקה מגויסת ליצירת סְפֶרָה חוֹשֶׁת שיש בכוחה לקדם את ההבנה של המעמד העל-חומי של האל. זהו פרויקט פרדוקסלי ורגיש מאין כמותו, שכן סביבה חושית שמעוצבת בצורה גסה הפונה לצורכיהם המיידיים של בני-האדם עלולה, כפי שמלמדנו סיפור העגל, דווקא להרחיקם מהתוודעות אמיתית עם האל. לנוכח זאת אפשר להבין את ההנחיות הדקדקניות של האל למשה בדבר אופן בניית המשכן וכל מה שבתוכו.

הרגישות המיוחדת של יצירת הרקע האומנותי לעבודת האל מסבירה גם את האופן שבו נבחר האומן/האדריכל/מעצב הפנים של המשכן. אין זו ועדת מומחים הממיינת פניות למכרז של פרויקט בנייה ציבורי כלשהו, אלא אלוהים בכבודו ובעצמו ממנה אדם מסוים לשאת בתפקיד: "ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי" (שמות לא 2). זוהי בחירה

4 לעיתים נאמר שהענן מכסה את המשכן עצמו, ומאחר שזה הזמן שבו כבוד האל ממלא אותו, אפילו משה אינו יכול להיכנס אליו (שמות מ 34–35), כשם שהעם אינו יכול להביט במשה כאשר פניו קורנים ולכן על משה לעטות מסווה (שמות לד 33–35).

5 לכן רק במדבר יהודה, בהיותו עיף וכלי מים, יכול דוד לומר "כן בְּקֶדֶשׁ חֲזִיתָךְ לראות עֶזְךָ וּכְבוֹדְךָ" (תהלים סג 3).

ישירה, שעל-פי המדרש נעשתה "מבראשית" (עד כדי כך היא נתפסה כחשובה).⁶ עם זאת, חשוב להדגיש כי המקרא מבקש עדיין לשמר את ההבדל בין התפיסה הישירה של האל (אשר רק משה זוכה בה) והביטוי המופשט שלה בחוק (לוחות-הברית)⁷ לבין התנאים האסתטיים הקונקרטיים והמוחשיים לעבודת האל על-ידי עם-ישראל, הנמצאים בדרגה אחת נמוכה יותר. כך, מוסיף אותו מדרש, האל מבהיר למשה שכאשר הוא מנחה אותו כיצד לבנות את המשכן, אין הוא מתכוון שהוא עצמו יעשה זאת (כפי שהבין משה בתחילה), מפני שמשה הוא "מלך", ומלך אינו עושה, אלא אומר לאדם אחר לעשות, ואותו אדם הוא בצלאל.⁸ משה מתווך בין אלוהים לאדם (במקרה זה בין אלוהים לאומן). על-פי מסכת ברכות, שמו של בצלאל כבר מעיד על מעמדו המיוחד – בצל אֵל.⁹ לא זו בלבד שכבר עם בריאת העולם הוא נבחר לעשות את מלאכת המשכן, אלא שהאל ממלא אותו ב"רוח אלהים, בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה; לחשב מחשבת לעשות בזהב ובכסף ובנחשת" (שמות לא 3–4). כלומר, כשרונו האומנותי כבעל-מלאכה קשור ליכולתו להבין את כוונת האל בהוראות הבנייה שלו. כך, למשל, על-פי אותו מקום במסכת ברכות, אלוהים מצווה על משה לבנות משכן, ארון וכלים. משה מעביר את הציווי לבצלאל בסדר הפוך – קודם ארון וכלים, ואחר כך משכן. בצלאל תוהה כיצד יבנה תחילה ארון וכלים כאשר אין לו מקום לשים אותם, ומשה מתפעל מן הידיעה שבצלאל מפגין בנוגע לכוונות האל.¹⁰ סיפור זה חשוב לענייננו שכן הוא מעיד שוב על התעלמותו של משה, בעל התפיסה הישירה של האל, מן הבעיה של ייצוג האלוהות לבני-אדם בשר-ודם: מאחר שלגביו ארון-הקודש הוא העיקר (בהיותו המקום של התורה עצמה – החוק המופשט), אין הוא מבין שיסוד חיוני לבני-ישראל הוא הסביבה החושית-האסתטית שהארון נמצא בתוכה, כלומר, המשכן והכלים. בצלאל, כאומן, מבין את המימד האסתטי החיוני לעבודת האל על-ידי בני-אדם אשר חסרים יכולת הבנה מופשטת של האלוהות. מאחר שבצלאל נבחר לבונה המשכן מבראשית, אין פלא שהתלמוד מייחס לו את היכולת "לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ".¹¹

האומנות שבצלאל עוסק בה היא גבוהה. הרמב"ן מפרש כך את היכולת ה"דקה"

- 6 שמות רבה מ, ד: "מן בראשית התקנתיו לעשות המשכן". ראו גם בבלי, ברכות נה, ע"א.
- 7 מדרש רבה על פרק לב (במדבר רבה יג, טז) מפרש "והלוחות מעשה אלהים" כאומנות-העל האלוהית: כשם שיש לבני-אדם מלאכה (קזו של צורף), כך מלאכתו של האל היא התורה, כלומר, החקיקה.
- 8 שמות רבה מ, ב.
- 9 בבלי, ברכות נה, ע"א.
- 10 שם.
- 11 שם. בעיית הייצוג זכתה בדיון פילוסופי מעמיק בפילוסופיה היוונית, החל באפלטון, שראה בעולם הפנומנלי-החומרי העתק או חיקוי של העולם האידיאלי של הצורות הטהורות. המאמץ המתמשך של האדם להתגבר על השעבוד של הכרתו לגיומן החומרי של אידיאות הוא עניינה המרכזי של הפילוסופיה, כפי שהוא מתבטא, לדוגמה, במשל המערה של אפלטון. אפלטון חשדני כלפי האומנות הפלסטית בגין היסוד החומרי שלה, המרחיק אותה מן הייצוג של הצורות הטהורות, ומעדיף את המוזיקה, שהיא מדיום שמראש אינו מנסה לחקות את העולם החומרי.

לצרף זהב וכסף, לעומת המלאכה הגסה בטיט ורפש שבה עסקו בני-ישראל במצרים.¹² אך בצד יכולתו, התלמוד דורש גם על אמינותו בעיני העם. אלוהים, על-פי מסכת ברכות, שואל את משה אם בחירתו של בצלאל "הגונה" בעיניו. משה משיב שכל בחירה של האל מקובלת עליו, כמובן, אך האל מתעקש שמשה ישאל גם את פי העם (המאשר כמובן שכל מה שמקובל על האל ועל משה מקובל גם עליו), וזאת כדי להבטיח את יעילותה של פונקציית התיווך שאומנות המשכן צריכה למלא בעבודת האל על-ידי בני-אדם שאין להם גישה ישירה להבנת האלוהות כמו זו שיש למשה ולבצלאל. האומנות משרתת את הפולחן הדתי רק כאשר היא נוצרת בהשראה אלוהית, אבל עליה גם לזכות באמונם ובהבנתם של בני-אדם מן השורה.

בחירתו של בצלאל כבונה המשכן כבר בשעת בריאת העולם עשויה להתפרש ברמה המטפיזית על-דרך ההיקש: כשם שעצם הבריאה של העולם המוחשי היא ביטוי או אופן ייצוג של האלוהות, כך בניית המשכן היא הביטוי או הייצוג המוחשי של תורת אלוהים – החוק.

פרק ג: אומנות הזיוף

חטא העגל, שהוא שיאה הדרמטי של פרשת "כי תשא", מובן בדרך-כלל (כפשוטו) כניגודה של הציפייה שעם-ישראל יזנח את הפולחן האילי שאותו הטמיע במצרים. אבל כאן אני מבקש לדבר עליו כעל ההנגדה החריפה למלאכתו האלוהית של בצלאל בן אורי, כלומר, במימד של הייצוג האסתטי. את הרעיון של חטא העגל כחטא של זיוף אני שואב מפירוש רש"י לפסוק המתאר כיצד לקח אהרן את נזמי הזהב שהיו באוזניהם של בני-ישראל "ויצר אתו [את העגל] בִּחָרָט ויעשהו עגל מסכה" (שמות לב 4). רש"י מאזכר את תרגום אונקלוס לפסוק – "וצר יתיה בזיפא" – ומסביר כי "לשון זיוף הוא, כלי אומנות שחורצין בו בזהב אותיות ושקדים... ומזייפין על ידו חותמות" (בעוד חותם אמיתי נעשה על-ידי יציקה, ולא חריטה). במילים אחרות, חטאו של אהרן נעוץ בזיוף אומנותו הנשגבה של בצלאל: במקום הכנה אסתטית של הסביבה לעבודת האל האמיתית, אהרן מכין אובייקט המתיימר לייצג את האלוהות עצמה; במקום שימוש בזהב "בחכמה ובתבונה ובדעת", אהרן עושה בזהב שימוש "זול", אפשר לומר "המונאי", וכוונתו היא לספק את הצרכים הנמוכים של האדם ליופי שכל-כולו רושם חיצוני, לברק נוצץ שאין מאחוריו תוכן של ממש; במקום אמת, הוא מציג מסכה, כלומר, אמצעי תיאטרלי המסיט את הסוגדים לו מהרוחניות האמיתית.

על-פי המדרש, חור, סבו של בצלאל, התנגד לעשיית העגל ונרצח על-ידי העם. מדרש זה מחזק את ההנגדה בין מלאכת האומנות של בניית המשכן בהשראה אלוהית

12 פירוש הרמב"ן לשמות לא 2.

לבין מלאכת הזיוף של חריטת העגל, הנענית לצרכים פסיכולוגיים נמוכים. מעבר לחטא הדתי של עבודה זרה, העגל מוצג כיצירת קיטש, כשימוש נלוז באמצעי אומנותי כביכול. אך ברובד עמוק עוד יותר: זיוף החותמות, על-פי הבנתו של אונקלוס, רומז לפירוש רש"י למושג של בריאת האדם בצלם אלוהים (בראשית א 27): "נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם [הטבעה] שקורין מטבע". כפי שראינו לגבי תרגום אונקלוס בפרשת העגל, יש להבחין בין חריטה לבין הטבעה: חריטה היא טכניקה המשמשת לזיוף חותמות, ואילו הטבעה היא טכניקה של יציקה המשמשת לייצור מטבעות מקוריים. אם כך, בריאת האדם בצלם אלוהים היא ההטבעה המקורית היחידה, ואילו חריטה היא דרך לזיוף חותמות על-ידי שכפולם הפיזי – כזה שרק נראה לעין כאילו הוא מטבע אמיתי. צלם אלילי אינו אלא ייצוג מזויף ומוטעה של האל באמצעים של הטעיה חושית, מניפולציה של צרכים אסתטיים ופסיכולוגיים של האדם. האיקונה האמיתית היחידה היא האדם עצמו, על מכלול יכולותיו האינטלקטואליות והמוסריות, שבהן הוא מתייחד מכל שאר הברואים בעולם ונעלה עליהם. לכן צלם אלוהים הוא מקור שאינו ניתן לחיקוי אלא רק להפצה, וזו נעשית על-ידי הולדה של בני-אדם. לכן צלם אלוהים קשור למצווה הראשונה במקרא, המופיעה מייד לאחר הפסוק "בצלם אלהים ברא אתו" – "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית א 28). זהו הייצוג האולטימטיבי והנעלה של האל בעולם. כל ניסיון "לצלם אותו" הוא בגדר טעות, אשליה וחטא, במובן של הצבת צלם בהיכל.

פרק ד: החוק והתיווך הפוליטי שלו

אם כך, האדם עצמו, ורק הוא, הוא האיקונה של האל, הוא הצילום או התמונה האמיתיים שלו, הוא הישות שבה האלוהות נוכחת (באותו מובן שבו היא נוכחת, לדעת הנוצרים של הכנסייה הרוסית, באיקונות המצוירות).¹³ עצם קיומם של בני-אדם בעולם הוא העדות לאלוהיותו, ולכן הדרך להרבות את צלם אלוהים היא להתרבות. ברם, וכאן ייחודה של היהדות, בני-אדם משקפים את האל לא בגין היותם יצורים טבעיים כשאר הישם בבריאה, אלא כבעלי היכולת לבחור בין טוב לרע, לחיות על-פי חוק שאינו טבעי, לקיים מצוות (וכאן חשוב להזכיר שפרייה ורבייה אינן רק מתת אלוה לאדם, אלא מצווה – המצווה הראשונה).

החוק אינו רק במקורו אלוהי, אלא גם מהותו היא אנטי-נטורליסטית. הוא מאפשר לאדם לחרוג מישותו היצרית, הטבעית, וליהפך ליצור גבוה יותר. החוק הוא דרך-המלך של האדם לטרנסצנדנציה עצמית – לאפשרותו להיות משהו אחר מכפי שהוא באופן

13 השוו לקטע הקלסי שבו הלל הזקן מסביר לתלמידיו מדוע הוא רואה ברחצה בבית-המרחץ מצווה: "אם איקונין של מלכים שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסאות מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן והן מעלין לו מזונות ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות, אני שנבראתי בצלם ובדמות – דכתיב 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' – על אחת כמה וכמה" (ויקרא רבה לד, ג).

טבעי, ובכך לממש את היסוד האלוהי ה"מצולם" בו. בספר שמות מודגש במיוחד המימד הפוליטי של החוק: הוא הגורם המעניק לבני-ישראל את זהותם כעם, כקהילה קדושה, כקולקטיב נבחר. לא במקרה מי שמעכבת את התהליך הזה של קבלת החוק, לפי הפרשנים, היא אותה קבוצה – "ערב רב" חסר זהות – של בני מצרים שנספחו לבני-ישראל עם יציאתם משם. רק עם קבלת חוק יכולה קבוצה אקראית של אנשים ליהפך לקהילה פוליטית במובן המלא של המילה.¹⁴ רק תחת חוק אדם יכול להיות זכאי לתואר "צלם אלוהים".

אך החוק קשה לעיכול עוד יותר מאשר המגבלות האסתטיות של בצלאל בן אורי (שגם הן נפרצות בפרשת העגל). החוק הוא מופשט. גילומו הוא במילה, ולא בדימוי החזותי. לא בכדי אחד החוקים הראשונים בעשרת הדברות הוא "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", כלומר, איסור עיצוב חזותי ישיר של האלוהות מעבר לביטויים המטונימיים האסתטיים הלגיטימיים שבצלאל בן אורי מתכנן במשכן ובכליו. את החוק אין רואים, ולכן סמכותו אינה יכולה להיגזר מהתפיסה האנושית הישירה, כמו במקרה של ניסים הגלויים לעין, אלא רק מסמכות. והסמכות היחידה המתווכת כאן היא זו של משה. בנקודה זו אנו רואים את הקשר בין שאלת הייצוג האסתטי והקוגניטיבי של האל לבין בעיית הייצוג הפוליטי: אם איננו יכולים להבין את טיבו של המיוצג, אין לנו בררה אלא לתת אמון בסמכות (או במדרג של סמכות), אשר היא זו שתקבע לנו את דרכי הייצוג הלגיטימיות. העם מוכן לקבל את הסמכות האלוהית דרך ייצוגה באמצעות משה; אך כאשר הלה נעלם מעיניהם למשך ארבעים יום, הם קובלים (לפני אהרן) על כך שאיבדו כל דרך להבין את הציפיות מהם באשר לעבודת האל הראויה.

כידוע, הטעם המקובל להיעדרותו הכמעט-מוחלטת של משה מן הטקסט של ההגדה של פסח הוא שהאל עצמו, ולא שליח, הוא שהוציא את ישראל ממצרים. מכאן נמשכת התפיסה התיאוקרטית שהאל הוא המלך לא רק במובן מטפיזי, אלא גם במובן הפוליטי של הנהגת העם – לפחות עד להקמת המלוכה בימי שאול, שהייתה פשרה שלא הוכיחה את עצמה ברמה הפוליטית. אבל שלטון ישיר של אלוהים על בני-אדם אינו אפשרי בגלל הפער המטפיזי בין הטרנסצנדנטי לאנושי, בין הדרישות הדתיות המוחלטות של אל בעל סמכות אינסופית לבין הפשרות הפוליטיות עם טבע האדם, אשר כל מנהיג של חברה אנושית חייב להביאן בחשבון. מכאן שאלוהים זקוק לשירותיו של מתווך גם בהנהגה של העם שהוא עצמו בחר – מתווך שיהיה אדם, מצד אחד, אך בעל יכולת תפיסה של האלוהות, מצד אחר. אדם זה הוא משה. רק הוא יכול לדבר עם מי שאינו מכיר את האל, דוגמת פרעה, או עם מי שעשויים להכיר את האל עד דרגה מסוימת אך יש צורך להכשירם לכך – בני-ישראל. לכן גם לאחר הקמת המלוכה בישראל נדרש תיווך בין

14 דוגמה יפה לכך היא התיאור של משה על-ידי רוסו, הפילוסוף בן ז'נבה מן המאה השמונה-עשרה: אף שרוסו מוציא את האל מן התמונה, ובמובן זה תיאורו אינו הולם את מסגרת הדיון שלנו, הוא מדגיש כיצד רק בעזרת חוק מֶרְסֶן, היוצא נגד הטבע האנושי ויצרני האדם, יכול משה ליצור יש-מאין קהילה מדינית נצחית (עם-ישראל) מתוך קבוצה אקראית של בני-אדם נודדים, חסרי טריטוריה וחסרי זהות. ראו: JEAN-JACQUES ROUSSEAU, THE GOVERNMENT OF POLAND 5–9 (1972).

אלוהים לאדם (ובכלל זה בין אלוהים לבין המלך, השליט האנושי-הפוליטי), ותיווך זה מושג באמצעות הנביא.

אך באופן פרדוקסלי, דווקא יכולתו של משה להגיע להכרה ישירה של האלוהות היא השוללת ממנו את הכישורים להנהגה פוליטית. הוא כבד-פה וכבד-לשון, או במילים אחרות – חסר כישורים תקשורתיים. לכן האל מכיר בהכרח לא רק של תיווך הנהגתו שלו על-ידי משה, אלא גם של תיווך ברמה אחת נמוכה יותר, קרי, תיווך ההנהגה המתווכת של משה על-ידי אהרן. אהרן, מתברר, אינו רק בעל הבנה פוליטית, אלא גם מכיר, יותר ממשה ומן האל עצמו, בהכרח העקרוני של מיצוע בין אלוהים לאדם או בין הרמות הגבוהות של הרוחניות המאפיינות את משה לבין האדם הרגיל. האדם הרגיל אינו נכון בכישורים הקוגניטיביים הדרושים על-מנת להכיר את מהות האלוהות, ואינו מצויד ביכולת הפסיכולוגית לקבל על עצמו את המגבלות לגבי אופני ייצוגו – ועל-כן גם את סמכותו – של אל נסתר מן העין, מופשט ובלתי-ניתן להשגה. מכאן מעמדו המיוחד של אהרן כמחויב באופן מוחלט לסמכות של האל (ושל משה), אך לא פחות מכך לעיצוב התנאים שיאפשרו את ההטמעה ההדרגתית והחלקית של סמכות זו בקרב העם. יחסי הייצוג – כאן במובן של סמכות פוליטית – נקבעים כבר במפגש מול הסנה הבוער: "הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים" (שמות ד 16). התיווך של משה בין אלוהים לאדם מועתק לתיווך של אהרן בתרגום הפוליטי של סמכותו הדתית של משה לשפתם של נתיניו, הנמצאים בתהליך של התגבשות לכלל ישות מדינית. נוצר כאן מדרג משולש של מנהיגות – אלוהים, משה ואהרן. יש לזכור גם שאהרן הכהן הוא גם בכיר הממונים על הפולחן הדתי, אשר בסופו של דבר הוא צורת ביטוי אנושית, חושית, התנהגותית של התפיסה המופשטת של האל; כלומר, הוא גם בעל מעמד מתווך בתחום הדתי-הפולחני. יש אנלוגיה בין תפקידו של אהרן לבין זה של בצלאל, אומן המשכן. אומנות המשכן היא האסטיקה של פולחן הכהן.

אך המיצוע במדרג המנהיגותי הוא דינמי: לעיתים האל מופיע כמנחה ישירות את העם, כמוביל אותו בעצמו, ולעיתים הוא עושה זאת באמצעות עמוד ענן ועמוד אש, שיוצרים חציצה מסוימת בינו לבין בני-ישראל; לפעמים הוא פונה למשה באופן ישיר, ולעיתים באמצעות מלאך; לעיתים הוא משמיע את קולו, ולעיתים הוא אפילו נחשף למשה במראהו (אף אם רק בראיית אזור). באופן דומה, בדרך-כלל משה נראה ישירות לעם, אך לאחר ירידתו מהר סיני, כאשר פניו קורנות, הוא מסתתר מאחורי "מסווה", כלומר, מתגלה באופן מתווך בלבד; לעיתים הוא מדבר אל העם ישירות, ולעיתים בתיווכו של אהרן. וריאציות אלה של אופני ההתגלות והפעלת הסמכות מעידות על ההתחבטות המתמדת בשאלה של מידת הישירות האפשרית – מבחינה הכרתית, פסיכולוגית ופוליטית – של הפעלת הסמכות הדתית: מצד אחד, כל כוחה של הסמכות נובע מן הישות המופשטת, המוחלטת, הבלתי-ניתנת לתפיסה אנושית של האל, ובמידה מסוימת גם של שליחו משה; מצד אחר, אין שום סיכוי להצלחה פוליטית של הפעלת סמכות זו על בני-האדם קצרי-ההשגה אלא בעזרת תיווך, מיצוע או תרגום לשפתם ולדימויהם. אהרן יודע שמי שמוביל את עם-ישראל הוא אלוהים, אך מבין את העם האומרים "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים

לא ידענו מה היה לו" (שמות לב 1). כלומר, אהרן מבין את הבלבול הבלתי-נמנע של העם בין מנהיגותו של האל הנסתר מן העין לבין זו של משה בעל הכריזמה ועושה הניסים הגלויים.¹⁵

אבל מעבר לכך, המעמד המתווך ברמות המדרג השונות – הן של משה והן של אהרן – בא לידי ביטוי לא רק בכיוון של הפעלת סמכות "מלמעלה למטה", בהעברת ציוויי האל לאלה הכפופים להם, אלא גם בייצוג האינטרסים והמניעים של העם "מלמטה למעלה". גם משה וגם אהרן, בצד מחויבותם למקור הסמכות האלוהי, משמשים גם נאמנים של העם, נציגים שלו, כלפי הממונים עליהם. הדבר בא לידי ביטוי באפולוגטיקה בעיקר: אהרן מנסה לסנגר על העם לפני משה, ואף אם אין הוא מצדיקו, הוא לפחות מסביר את מניעיו. משה מתבקש להבין את חטא העגל, ובעיקר את עובדת שיתוף-הפעולה של אהרן עם המעשה הנורא. בדומה לכך, משה, בצד זעמו על העם וחטאיו, בא שוב ושוב אל אלוהים בדברי סנגוריה על חטאים אלה, ובעיקר מבקש שוב ושוב לתת לעם הזדמנות שנייה. במילים אחרות, תיווך במובן של ייצוג פוליטי או מנהיגות מחייב הפעלה דו-כיוונית של סמכות – תביעה כלפי מטה אך גם אחריות לייצג את הכפופים כלפי מעלה.

פרק ה: ייצוג חושי של האל

אך סמכות פוליטית ומוסרית מחייבת עדות, ראיות. מי שנדרש לציית דורש הוכחה לקיומה של הסמכות ולקיומן של תכונות המצדיקות את היותה סמכות. אנו נקלעים כאן למעגליות מטרידה: כפי שאמרנו, אם לבני-אדם רגילים אין אפשרות להבין את האל, ולכן גם את דרכי ייצוגו בפולחן ובאמונה, הם זקוקים לסמכות של אלה שיש להם הבנה כזו; אך מדוע שיתנו אמון בסמכות של מאן דהוא? על בעל הסמכות להוכיח שהוא ראוי לה. אכן, כבר במפגשו הראשון של משה עם האל, לפני הסנה הבוער, תוהה משה ואומר: "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'" (שמות ד 1), והאל מספק את העדות הנדרשת בסדרה של מעשי ניסים גלויים לעין כל. כוחו של נס טמון בדיוק באישור שהוא מספק לסמכותו של האדם העושה את הנס. אך בשלב מסוים, בפרשה שלנו, משה עצמו מבקש עדות חזותית לאל – "הראני נא את כבודך" (שמות לג 18) – והאל נענה לו, באופן חלקי לפחות: הוא שם את משה בנקרת הצור ומכסה את

15 גם הזעם על חטא העגל מתגלגל דרך כל שלבי התיווך המדרגי: האל הקנאי מודיע למשה "לך רד כי שָׁחַת עַמִּי", ומבקש לכלות את זעמו בעם-ישראל; משה, אף שבתחילה הוא מבקש מן האל ואף משכנעו לוותר על העונש, זועם כאשר הוא רואה את מעשה העגל, ושובר את הלוחות ברוב כעסו על העם ואחר כך על אהרן אחיו; ואילו בני שבט לוי, השבט של אהרן, מכלים את זעמם באחיזהם, ובצו האל הורגים את החוטאים (שמות לב 7–29).

עיניו בכפו עד שהוא עובר מעליו, ואז הוא מאפשר לו לראות את מראהו מאחור (אך לא את פניו).

אין כל ספק שהמקרא חוזר שוב ושוב על צורות של התגלות חושית של האל. הוויכוח על הפירוש שיש לתת לצורות התגלות אלה הוא עתיק-יומין ועמוק. למסורת הרמב"מית, שעל-פיה יש לקרוא את כל הביטויים החושיים האלה כמטפורות גרידא, הייתה השפעה עצומה במחשבה התיאולוגית היהודית. אך יש תפיסות מחקריות בנות-זמננו המבקשות לעמוד על כך שלא כל יש תכונות פיזיות הניתנות עקרונית לתפיסה חושית.¹⁶ דווקא האזהרה של אלוהים שכל מי שיראה את פניו ימות היא עדות להיותו בעל ישות חזותית נתפסת, וכך גם ראיית האחור שמשה רואה את האל. לא כאן המקום לקבוע עמדה בנוגע למחלוקת-יסוד פרשנית ותיאולוגית זו, אך יש להדגיש לצורך ענייננו שגם אם הייצוג החושי של האל הוא עניין מטפורי, מבחינת רעיון המיצוע ייצוג זה הוא חשוב. למעשה, יש ביטוי בפרשה שלנו לכל חמשת החושים. אלוהים, כפי שכבר הזכרנו, מופיע באופן חזותי-חלקי למשה, ואומנות המשכן, הנושאת אופי קדוש, פונה גם היא אל חוש הראייה. אך חוץ ממשנה, ואף הוא באופן חד-פעמי בלבד, אי-אפשר לראות את האל עצמו, אבל ניתן לשמוע אותו ("העם שומעים את הקולות"). גם לחוש הריח מוענק תפקיד מרכזי בפולחן של המשכן, באמצעות הקטורת והייחוד המקודש שלה, שממנו נגזר האיסור להשתמש בריח זה לכל מטרה "חילונית" אנושית אחרת: "איש אשר יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו" (שמות ל 38). שני החושים הנמוכים ביותר, הטעם והמגע, באים לידי ביטוי על-דרך הגנאי: עונשו של העם על חטא העגל כולל בליעת מים שמשה זורה עליהם את הזהב הטחון עד דק של העגל שאותו שרף (שמות לב 20);¹⁷ והמגע הוא כמובן החוש הבלתי-מתווך האולטימטיבי, ולכן אין הוא יכול להיות מגויס לשום מטרה מקודשת – הוא הסימן המובהק ביותר לעבודה זרה, הכרוכה בנגיעה בצלם האלילי או באורגיה של העם השקוע בעבודת האלילים.

שני החושים הגבוהים, ראייה ושמיעה, קרובים יותר ליצירת דימויים ייצוגיים, שכן מקורם עשוי להיות רחוק מן התופס. אפילו הריח אינו כרוך במגע ישיר בין מקור הריח לאדם המריח. אבל טעם ומגע כרוכים בקשר פיזי ישיר ובלתי-אמצעי בין התופס לאובייקט הנתפס, ולכן הם מופשטים פחות, ניתנים פחות להמשגה, אין להם שפת סימנים פורמלית או אומנות (כפי שיש לדימויים חזותיים באומנות פלסטית ולדימויים שמיעתיים במוזיקה).¹⁸ מכאן, "והעם רואים את הקולות" הוא תיווך חושי לגיטימי של דמות האל; אך לא כן אכילת האלוהות בטקס הטוטם או בטקס לחם-הקודש בנצרות, וכמובן לא נגיעה ישירה באל.

16 ראו, למשל, לורברבוים, לעיל ה"ש 2, וגם יהודה ליבס "להחזיר לאל את פניו – על ספרו של יאיר לורברבוים, 'צלם אלהים: הלכה ואגדה'" דימוי 25, 50 (2005).

17 הרמב"ן מפרש זאת כמעשה שנועד לבזות את בני-ישראל, שיוציאו את אלוהיהם מתוך מעיהם. ראו רמב"ן, שמות לב.

18 על המשמעויות השונות של מדרג החושים ראו מאמרי: David Heyd, *Tact: Sense, Sensitivity, and Virtue*, 38 INQUIRY 217 (1995).

פרק ו: פרויד, שנברג והאל המופשט לחלוטין

שניים מענקי הרוח של המאה העשרים, זיגמונד פרויד וארנולד שנברג, שניהם יהודים הרחוקים מן האורתודוקסייה, עסקו בשנות השלושים של המאה העשרים באופן מעמיק בדמותו של משה ובשאלת הייצוג. פרויד העלה את ההשערה (הנתונה במחלוקת) כי המקור של הרעיון המונותאיסטי של ספר שמות הוא בתקופת אחריתון מלך מצרים (במאה השלוש-עשרה לפני הספירה), שהיה איקונוקלסט ומהפכן שסילק את כל האלילים לטובת אמונה באל אחד בלתי-נראה לעין וכמעט בלתי-ניתן לייצוג. פרויד סבר כי רעיון זה הוטמע עמוק בתודעתה של האומה הישראלית, ואף שהיא (כמו החברה המצרית כולה) חזרה במהרה לעבודת אלילים, הרעיון המונותאיסטי נותר חבוי עד להתגבשותו כמה מאות שנים מאוחר יותר בתקופת הנביאים. פרויד ראה ביהדות המונותאיסטית צורה נעלה של דת מבחינה מוסרית, אך היה ער באופן חריף לקושי של בני-אדם לאמץ דת כזו: "גם עם היהודים של משה לא היה מסוגל לשאת דת רוחנית נעלה כל כך ולמצוא סיפוק לצרכיו במה שהיה לה להציע".¹⁹ ההתנגדות (resistance) של העם התבטאה במרידה, שפרויד גרס כי הייתה כרוכה ברצח משה או לפחות בפריקת העול המסופרת בסיפור העגל. על-פי פרויד, למעשה העם הוא ששוכר את הלוחות וחוזר לחיקה החמים של האלילות. רק מאוחר יותר חזר וצף הרעיון המונותאיסטי הטהור המבוסס על הפשטה, נבחרות ורוחניות, המאפיינות את היהדות (אם כי לא את הנצרות, אשר בהיבטים מסוימים חזרה לאלילות).

שנברג חיבר בתחילת שנות השלושים את האופרה שלו "משה ואהרן", אשר מוקדשת למעשה כל-כולה לביקורת הרעיון של הייצוגיות. באופן מתריס הוא מאמץ את התפיסה הנאצית שלפיה היהדות היא העומדת מאחורי המודרניזם באומנות, אך כמובן במהופך מן הנאציזם, שנברג רואה בנטישת הייצוגיות באומנות בכלל ובמוזיקה בפרט את הדרך הנכונה. עיקרה של האופרה, שאת הלבדית שלה כתב שנברג בעצמו, הוא הוויכוח – או ליתר דיוק המאבק – בין משה לאהרן, לא כל-כך על האפשרות לייצג את האל באופן נאמן, כי אם על ההכרח שבייצוג כזה. משה של שנברג מבטא עמדה קיצונית, רמב"מית, ההולכת מעבר לדיון שבו עסקנו עד כה בעניין דרכי הייצוג הנאותות לעומת אלה הלא-נאותות. המשפט הראשון באופרה אומר הכל: "אלוהים – אחד ויחיד, נצחי ונוכח בכל, בלתי-נתפס ובלתי-ניתן לייצוג".²⁰ משה שואל את אהרן, "כיצד הדמיון יכול

19 זיגמונד פרויד **משה האיש והדת המונותאיסטית** 62 (רות גינזבורג מתרגמת, 2009).

20 התרגום שלי. ראו גם מאמר מצוין הדן בנושא: Richard Begam, *Modernism as Degeneracy*: ביגס מעגן את תפישתו של שנברג כחלק מאותה אסכולה של "ביקורת השפה" מתחילת המאה העשרים, וקושר את עמדתו של שנברג לביקורתו של ויטגנשטיין באותן שנים על התיאוריה המוקדמת שלו עצמו, המכונה "תיאוריית התמונה". הביקורת המודרנית של הייצוגיות היא המשך של הרעיון הקנטיאני בדבר אי-האפשרות לייצג את המציאות, את "הדבר כשלעצמו", ושל פיתוח ההבחנה – שמקורה

לייצג את מה שאינו ניתן לייצוג? ואהרן משיב לו כי הדימוי הוא ביטוי, אף אם חלקי, של "האידיאה" המופשטת שמשה מחויב לה, וכי הוא בלתי-נמנע במחשבתם של בני-אדם. אפילו לוחות-הברית הם דימוי חושי קונקרטי. על כך משיב משה באופן דרמטי: "אם כך, אשבור שני לוחות אלה ואבקש מאלוהים לשחרר אותי מן המטלה." שבירת הלוחות מוצגת על-ידי שנברג לא כהתקף זעם על חטא העגל באופן ספציפי, אלא כמסקנה של ייאוש מעצם אפשרותה של מסירת הדת החדשה לעם-ישראל.²¹

מסקנת ייאוש זו מאפיינת את המודרניזם. במקרה של שנברג, ביקורת קיצונית על הייצוגיות במוזיקה מובילה אותו לויתור על המוזיקה עצמה, לשבירת לוחות אולטימטיבית. במהלך האופרה אהרן שר את החלק שלו בדרך המסורתית של האופרה, אף שהסולם של שנים-עשר הצלילים מורד באופי הייצוגי המסורתי של רגשות במוזיקה; אך משה **מדקלם** את חלקו וכלל אינו שר. הוא אינו מכיר ביכולתה של המוזיקה להעביר מסרים אידיאיים. מעבר לכך, את המערכה האחרונה של האופרה לא השלים שנברג, אף שעמדו לרשותו שנות יצירה רבות, והוא אף העיר כי כל המערכה תהיה מדוקלמת, ללא כל יסוד מוזיקלי. אין מוצא מפרדוקס הייצוגיות אלא בויתור של פשרה, כפי שאהרן הפרגמטיסט מאמין, או בויתור מוחלט, כלומר בשתיקה, כפי שמשה האידיאליסט האבסולוטי מחויב לו באופן חסר פשרות.

בסופה של האופרה אהרן מנצח ברמה הארצית. משה מודה כי הוא "נוצח", וכי אין לו – בניגוד לאהרן – מילים שאותן יוכל לבטא. אהרן צודק: הלוחות, עמוד הענן ועמוד האש, המשכן והכלים בו, אף אם אין הם ייצוגים של האל ברמה של תמונות או צלמים, הם ביטויים מוחשיים של האלוהות, מטונימיות הכרחיות לכל עבודת אלוהים. אולם ברמה השמימית-האידיאלית, במדבר (שראינו כי הוא מסמל את ה"לא-מקום" או ה"אל-מקום"), משה נותר עם אלוהיו ללא חציצה, ללא מיצוע או תיווך כלשהו, מנותק מבני-אדם. אהרן נופל מת, ואילו משה מתאחד עם האידיאה האלוהית הטהורה.²² במונחים ניטשיאניים, אם מוותרים על גיבוש אפולוני של עבודת האל – כפי שקורה באופן טיפוסי בתיווך של האומנות (בצלאל) והחוק (שבהכרח חרות על לוחות פיזיים) – כל שנותר הוא האפשרות הניהיליסטית שעיקרה התאחדות מיסטית בלתי-מתווכת של הפרט עם האלוהיות (משה של שנברג) או פריקת עול קולקטיבית דיוניסית בדרך האורגיאסטית של פולחן העגל (עם-ישראל).

בפילוסופיה של שופנהאואר – בין הנוקמלי (שאותו מבקש משה להכיר) לבין הפנומנלי (שבו מסתפק אהרן).

21 בשלב מסוים אהרן חוטף את המטה של משה ואומר: "בידיו של משה זהו מטה נוקשה – החוק; בידיו שלי הוא נחש גמיש – חוכמת המעשה." והעם משתכנע שאם אהרן כה רב כוח והוא עבדו של משה, ומשה עצמו הוא עבדו של אלוהים, אזי אלוהים מוכרח להיות החזק מכל. אהרן משיג את אפקט הציות לכוח האלוהי דרך התרגום שלו לכוח ארצי – יכולת שבה הוא עולה על משה.

22 בטקסט המקראי של הפרשה ההתנתקות של משה מן העם היא הדרגתית: הוא הולך ונעלם. ראשית הוא מוותר לטובת אהרן על דיבור ישיר עם העם, אחר כך הוא נעלם על ההר למשך ארבעים יום, לאחר ירידתו הוא מעביר את אוהלו אל מחוץ למחנה, ולבסוף הוא לובש מסווה.

התיאור של משה ואהרן באופרה של שנברג מזכירה את ההבחנה הדומה של אחד העם במאמרו "כהן ונביא"²³. הנביא הבלתי־מתפשר מסור לרעיון אחד, לצדק מוחלט. רק הוא יכול להניע את העם לכיוונו של אותו רעיון, אך לעולם לא באופן סופי ומלא. מצד אחד, הוא "כוח מקורי" (בדיוק כמו משה, המתחיל היסטוריה של עם שלם יש מאין), אך מצד אחר, הוא "איש ריב ומדון", מה שהיינו מכנים בעל "זעם קדוש". אהרן, לעומתו, שואף לאפשרי, יוצר הרמוניה בין כוחות קיימים, מחויב לעקרון המציאות ולפשרה. יש לזכור: הנביא הוא בעל הקשר הבלתי־אמצעי עם האל, ואילו הכוהן הוא הממונה על עבודת האל הארצית, המתווכת בין האדם לאל באמצעות הפולחן.

פרק ז: בחזרה לאפשרות הייצוג

למרות כוחה הפילוסופי העקבי של הפרשנות של שנברג למאבק בין משה לאהרן על מקומו של הייצוג בדת המונותאיסטית, כאשר אנו חוזרים אל הטקסט עצמו של הפרשה, קשה למצוא סימוכין לעמדה הקיצונית כל־כך, הדוחה כל ייצוגיות של האלוהות – חושית או פוליטית. מבחינה ספרותית הפרשה רצופה בעדויות לא רק לצורך של בני־אדם בייצוגים עקיפים של האלוהות, אלא גם בהכרח התיאולוגי והפוליטי שבתיאור חושי ואנושי בין אלוהים לאדם. בניגוד לתפיסה של שנברג, הכופרת באפשרות של ייצוג כלשהו, פרשת "כי תשא" מדגישה את אפשרות הייצוג דווקא על־ידי ההנגדה החוזרת ונשנית של אופנים הולמים ואופנים בלתי־הולמים של ייצוגיות דתית. אמת־המידה היחידה להבחנה בין ייצוג הולם לייצוג בלתי־הולם היא הציווי האלוהי, כלומר, הדרך שבה האל עצמו קובע לבני־אדם את אופני ייצוגו – למשל, באמצעות בצלאל בן אורי כאומן המשכן או באמצעות שליחו משה במתן תורה (החוק כחלופה לעגל הזהב).²⁴ נוכל לסכם את הניתוח שהוצע כאן לרעיון זה על־ידי מנייה של הנגדות כאלה המצויות בטקסט.

- חריטה – חריתה ("ויצר אתו בחרט" (שמות לב 4) לעומת "והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלֶחֶת" (שמות לב 16));

23 אחד העם "כהן ונביא" על פרשת דרכים קעד (1946).

24 אני מודה לגלעד ברעלי על חידודה של נקודה זו, ובמיוחד על הקביעה כי אמת־מידה זו מנוגדת לתפיסה הפגנית של ייצוגי אלים, שבה האדם הוא הקובע את דרכי הייצוג הראויות. המקור האלוהי של אופן ייצוג נכון של האל נעשה נפוץ בדתות המונותאיסטיות, כאשר רבים מאומני הכנסיות ומציירי האיקונות ראו את עצמם (ונתפסו על־ידי הציבור) כעובדים תחת השראה אלוהית (גם אם לא תחת הנחיות מדויקות דוגמת אלה שניתנו לבצלאל), ונמנעו מכל טענה למקוריות ביצירתם או למעמד קונוונציונלי של אופני הייצוג שבהם השתמשו.

- חותם מזויף – מטבע (צלם בהיכל לעומת צלם אלוהים; זיוף חותמות בדרך של צריבה לעומת הטבעה מקורית וייחודית של כל מטבע בדרך היציקה);
 - עגל – לוחות (עבודת אלילים הכרוכה בייצוג מוחשי של האלוהות לעומת מטונימיה לאל, לחוק המופשט שהוא מחוקק, בצורה שאינה מפרה את הדיבר השני);
 - מסכה – מסווה ("ויעשהו עגל מסכה" (שמות לב 4) לעומת "וראו בני ישראל את פני משה כי קרן עור פני משה והשיב משה את המסכה על פניו עד באו לדבר אתו" (שמות לד 35); המסכה היא "פרסונה" תיאטרונית, ייצוג אשלייתי של דמות; המסווה הוא אמצעי חציצה בין משה, המקרין אמת בלתי־ניתנת לתפיסה, לבין העם, הירא מפני אותה קרינה אלוהית; זהו אמצעי המסייע למשה במלאכת התיווך המסוכנת בין אלוהים לאדם, מעין מסנן קרינה המאפשר העברה של האור מבלי לשרוף את המקבל);
 - זהב – זהב ("חֲטָא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב" (שמות לב 31) לעומת בצלאל הירוע "לחשב מחשבת לעשות בזהב ובכסף ובנחשת" (שמות לא 4); זהב הוא מתכת אצילית, עדינה ונעלה, מפוארת ויקרה, אך גם מסנוורת, נוצצת, מפתה ויוצרת אשליה; השימוש האחד הוא אומנות גבוהה, ואילו האחר הוא קיטש המוני וזול);
 - חושים נמוכים – חושים גבוהים (חוש המגע וחוש הטעם אינם כרוכים בכל חציצה בין האדם התופס לאובייקט הנתפס, לעומת הראייה, השמיעה והריח, שבהם יש מרחק ממצע בין השניים; הראשונים פיזיים, ואילו האחרונים ניתנים להמשגה, ויש להם מימד רוחני ויכולת של ייצוג אומנותי);
 - צלם בהיכל – צלם אלוהים ("לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שמות כ 3), שכן כל ייצוג כזה יהיה כוזב וטריטוריאלי, לעומת "בצלם אלהים ברא אתו" (בראשית א 27), המלמד כי האדם עצמו – ורק הוא – מהווה ייצוג של האל).²⁵
- יש לנו, אם כן, די עדויות לטענה שלא תיתכן תפיסה דתית של האל בלא ייצוג, מיצוע או תיווך כלשהו. בלא כל ייצוג נותרות רק שתי חלופות: איחוד מיסטי עם האלוהות (דוגמת זה של משה) או איחוד אורגיאסטי פרוץ עם האלוהות המדומה (דוגמת זה של בני־ישראל עם העגל). אהרן הוא הרגיש ביותר לדרישה זו של ייצוג, אך גם משה מקבל דרישה זו כאשר הוא מבקש מן האל עדויות אמפיריות בצורת ניסים כגיבוי לסמכות האלוהית. אפילו האל עצמו מבין שסמכותו הדתית זקוקה לעדות בת־תפיסה – כגון עמוד אש או עמוד ענן, משכן מרשים, קולות וברקים – וכי הנהגה פוליטית אינה יכולה להיות ישירה, אלא חייבת להיות מואצלת על בני־אדם: על נביא כמשה, אך גם על כוהן כאהרן. המשימה הנותרת לאחר הכרה זו היא להבחין בין ייצוג לגיטימי לייצוג

25 על תפיסת האדם כצלמו של אלוהים ובעיקר על מקומה של יכולת ההולדה – אותה יצירה יש מאין מתוך בחירה וכמילוי דרישה ערכית ("פרו ורבו") – עמדתי במאמרי: David Heyd, *Divine Creation and Human Procreation: Reflections on Genesis in the Light of Genesis*, in *CONTINGENT FUTURE PERSONS: ON THE ETHICS OF DECIDING WHO WILL LIVE, OR NOT, IN THE FUTURE* 57 (Nick Fotion & Jan C. Heller eds., 1997).

משפט ועסקים כ, תשע"ח

כיצד אפשר לייצג את האל?

לא-לגיטימי, בין עבודת אלוהים לבין עבודה זרה. על הדרך להבחין בין שני סוגי הייצוג נטוש ויכוח לכל אורכה של המסורת היהודית – מתחילתה בטקסט המכונן של פרשת "כי תשא" ועד היום.

