

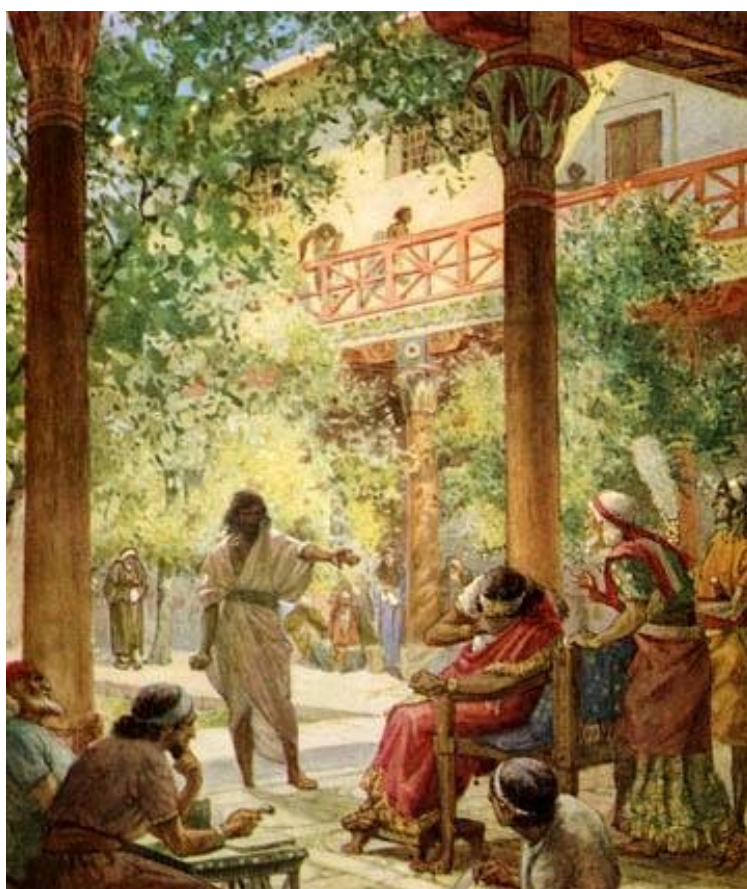
אבשלום אליצור

## מבשרי אֶחָזָה אֱלֹהִים

### התבוננויות פסיכודינמיות בחוויית ההתגלות ובאמונה הדתית

מהדורה שלישית, אוגוסט 2009

חוויית ההתגלות הדתית כוללת מגוון נרחב של תופעות, החל מ"חזרה בתשובה" ממוסדת עקב מהפך פנימי הדרגתי, דרך הצטרפות לכת אזורית בהשפעת שיטות שיכנוע רבות-עוצמה, וכלה בהזיות ורעיונות-שוא מוזרים בעליל. בשל האינטנסיביות שלה היא מאפשרת הצצה אל המנגנונים הנפשיים העומדים ביסוד האמונה הדתית ככלל. חוויה קודמת של אובדן, בדרך-כלל של הורה או בן משפחה, חוזרת ומופיעה בתדירות מפתיעה הן בחיי נביאי הדתות מימי קדם והן בחיי מקבלי-אמונה בימינו. נראה שאצל בלתי-פתור, עקב יחסי-אובייקט לא-תקינים עם הנפטר, הוא המוביל במקרים אלה מהאובדן אל ההתגלות או האמונה הדתית. לא ייפלא, על כן, כי ברבות מההתגלויות דמות האל היא זועפת ולעתים מופיע גם השטן, לצדו או אפילו במקומו. גורם אחר של החוויה הדתית הוא מהלומות נרקסיסטיות שלא עובדו היטב והצורך לשקם את ה"עצמי" הפגוע. החוויה הדתית, לצד יניקתה ממצבים של סבל קיצוני ואפילו פתולוגיה נפשית, נוסכת כוח מרפא, אומץ וכוחות יצירה מחודשים הן בבעל החוויה עצמו והן בנוהים אחריו. כפל-פנים זה מציב שאלות ערכיות בפני הטיפול באדם החווה שינוי דתי, כמו גם בפני כל דיאלוג עם אמונה דתית. המאמר סוקר ומשלב מחקרים קליניים, אמפיריים ועיוניים רבים בנושאים אלה מהארץ ומהעולם. לסיום מועלות כמה השערות על היבטיה המהפכניים והחתרניים של היהדות.



נתן הנביא לפני דוד. ויליאם בראסי הול (W. B. Hole), 1846-1917

## תוכן

### מבוא

- א. "עת לבנות נעת לשחוק, עת ספוד נעת רקוד" (קוהלת ג' 4): האבל, סיבוכיו ותרומתו לתרבות
- ב. "אלהים ראיתי עלים מן הארץ" (שמואל-א' כ"ח 13): חוויית האובדן בחיי מבשרים ומנהיגי דתות
- ג. "אם תראה אתי לקח מאתך יהי לך כן" (מל"ב ב' 10): אבות ונביאי המונותאיזם העברי
- ד. "כי אבי ואמי עזבוני ויהנה יאספני" (תהילים כ"ז 10): בעלי התגלות ומקבלי-אמונה בימינו
- ה. "תהפך לאכזר לי, בעצם ידך תשטמני" (איוב ל' 21): חוויות ההתגלות השטניות
- ו. "וכפשעיקם שלחה אִמְכֶם" (ישעיהו נ' 1): צמצום האם והאשה בהיסטוריה הדתית
- ז. "אני הלך אליו והוא לא ישוב אלי" (שמואל-ב' י"ב 23): האבל על מות צאצא
- ח. "זה אלי ואנוהו" (שמות ט"ו 2): ה"עצמי" הינקותי ואידיאל הסגידה הדתית
- ט. "בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (יונה א' 12): מקבל-האמונה, החברה החילונית והמטפל
- י. "כי-שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" (בראשית ל"ב 29): ההיבט הרדיקאלי ביהדות

נוסח ראשון של מאמר זה פורסם לראשונה ב"שיחות: כתב-עת ישראלי לפסיכותרפיה". י"ד 122-134, ט"ו 133-143. תודתי לנועם אורדן, פרופ' ג'ייקוב ארלוו ז"ל, ד"ר עפרה אשל, פרופ' יורם בילו, פרופ' אליעזר ויצטום, ד"ר יעקב מרגולין, פרופ' משה הלוי ספירו, ד"ר אילן קוזן, חיה שטיינפלד ושלושה מבקרים מטעם "שיחות" על הערותיהם.

## מבוא

הסכמה מוזרה שוררת בין זיגמונד פרויד, ממתנגדיה החריפים של הדת, לבין הגר"א, הוא הגאון ר' אליהו מווילנה (1720-1797), בנוגע להתמודדותו של האדם המאמין עם תביעות החיים. הגר"א, שבילה את חייו בחדר שתריסיו היו תמיד מוגפים, מיעט לבוא במגע עם עולם החוץ ורדף בשנאה חסרת-פשרות את היהודים החסידים, לא הותיר ספק בטוטאליות בה חייב אדם, לדעתו, לאהוב את האל:

ואנשי חיל הם אבירי הלב בשלמות הביטחון כולו לעשות מצוות תמיד ולהגות בתורה יום ולילה אף שבביתו אין לחם ושמלה ובניו ובני ביתו יצעקו לו הבה לנו מחיה להחיינו ולפרנסנו ואינו משגיח עליהם כלל ולקולם לא יחת... כי בטלו אהבותיו נגד אהבת ה' ותורתו ומצוותיו (1, ע' 249).

עד כדי כך, שגם כאשר היה בידו להציל יהודי אחוז-דיבוק שעמד ממש מתחת לחלונו, מיהר להגיף את התריס בפניו:

פעם נכנס רוח רעה באיש אחד בוילנא בחצר בית הכנסת ונעשה שם רעש גדול מקיבוץ המונים לראות את הפלא. ופתח רבנו חלון בית מדרשו שהיה אז בחצר בית הכנסת והשקיף מה קול הרעש. אז תיכף בראות איש הרוח את פני הרבי התחיל לצעוק: רבי, אתה הוא שמכריזין עליך למעלה היזהרו באליהו ובתורתו, "אם אתה תגזור עליי אך במאמר פיך בלבד [בלי השבעה בשמות קדושים] שאצא מהאיש הלז, אני מוכרח לצאת. והשיב רבנו ז"ל: מעודי לא רציתי שיהיה לי שום עסק עמכם [עם כוחות הטומאה] וגם עתה איני רוצה לדבר עמכם כלל (שם, ע' 37).

פרויד, מן הסתם, היה מצביע על דיכוי זה של רגשות הרחמים, אפילו כלפי בני משפחה, כדוגמה לאדישות שיוצרת הדת כלפי הסבל, עד כדי אכזריות. זו, כידוע, הייתה טענתו ב"עתידה של אשליה":

עצם הידיעה כי עליך לסמוך על כוחך שלך בלבד, כבר משנה משהו. או-אז לומדים להשתמש בכוח זה כראוי. האדם אינו חסר-ישע לחלוטין. מאז ימות המבול לימד אותו המדע רבות, והוא עוד יוסיף להגביר את כוחו. אשר למכות הגורל הגדולות שכנגדן אין כל עצה, אותן ילמד האדם לשאת מתוך השלמה. מה לו אותו מקסם שווא של אחוזה גדולה על הירח, שאיש עוד לא ראה משהו מיבולה? כאיכר הגון על הארץ הזאת, יידע לעבד את חלקתו ולהוציא ממנה את מזונו. כיוון שיתבטלו ציפיותיו מן העולם הבא, ירכז את כל כוחותיו הפנויים בחיים הארציים, ובדרך זו יוכל מן הסתם להגיע לידי כך, שהחיים ייעשו נסבלים לכול, והתרבות שוב לא תעיק עוד על איש. או-אז יוכל להצטרף בלי חרטה אל אחד משותפינו לכפירה, ולומר:

Der Himmel überlassen wir  
Den Engeln und die Spatzen.  
היינריך היינה  
(2, ע' 69)

אֶת הַשָּׁמַיִם נִתְּנָה  
לַמַּלְאָכִים וְלַדְּרוֹרִים.

א. פרפראזה על הדברים שאמר יצר-הרע לר' עקיבא ולר' מאיר, ר' להלן פרק ה.

לקואליציה מוזרה זו מצטרף שותף שלישי, בלתי-סביר אף יותר: ישעיהו ליבוביץ (1903-1994), מדען, פילוסוף ומגדולי הוגי-הדעות ביהדות המודרנית. כמו הגר"א, לא הכיר ליבוביץ במוסר כגורם אוטונומי אלא רק במצוות הדת, אפילו כשהן מתנגשות עם המוסר. הוא פיתח גרסה קיצונית של האמונה היהודית, אותה יכול אני לתמצת כך: "לית דין ואית דין". אין דין כי אין שכר ועונש ואין עולם הבא, ובכל זאת יש דיין, הגם שאינו מעניש ואינו גומל. הא כיצד? כי אמונה, עונה ליבוביץ, אינה צריכה הוכחה ולא צידוק. עולם כמנהגו נוהג, ללא סימן להשגחה אלוהית, וגם אם יוכח מדעית שמעמד הר-סיני וכל סיפורי התורה לא היו ולא נבראו, גם אז יש להאמין ולקיים מצוות כאקט של **בחירה**.

קיים יסוד חשוב בהשקפת עולמו של ליבוביץ נראה קונטינגנטי לאמונתו הדתית אך למעשה הוא הכרחי לה: **פסילה גורפת של הפסיכואנליזה**. רק דחיית הלא-מודע ושאר המושגים הפרוידיאניים כאוסף הבלים פסאודו-מדעיים יכולה להתיישב עם "הכרעה אמונית" האמורה להיות כולה חופשית, ללא מניעים לא-מודעים. לפיכך, **לכל מי שסבור שחיי נפש לא-מודעים אכן קיימים, העובדה שתיתכן אמונה שלמה גם בהיעדר ראיות לה, כמוה כהזמנה להסבר הפסיכואנליטי להבנת הדת**.

ושמא, אין הניגוד בין השלושה כה גדול? אולי, בתגובת הגר"א לאחוז ה"דיבוק", היה פרויד רואה דווקא רמיזה רציונליסטית מצד הרב כי לא גורם על-טבעי הוא שהשתלט על האיש הצועק אליו? והאין ההתרחקות הקנאית של ליבוביץ מכל שריד להאנשת האל תואמת את אידיאל האמונה של משה אותו העריץ פרויד? כי ככל שהיה פרויד עוין לדת, תמיד היה אמביוולנטי כלפי היהדות:<sup>3</sup> בעוד שב"אשליה" התייחס אל הדת כאל תופעה נסגנית, הנה ב"משה האיש ואמונת הייחוד"<sup>4</sup> ראה ביהדות דת המחזקת את התבונה. האיסור לעשות פסל, לדבריו, פיתח ביהודים את יכולת ההפשטה ואת אי-התלות ברשמי החושים, ומכאן הישגיהם האינטלקטואליים הכבירים.

האמונה הדתית השגורה, אם כן, היא תופעה המבקשת הסבר. אבל הורתה ולידתה של אמונה זו היא באותם מקרים מפליאים, המופיעים עד היום, בהן משתלטת האמונה על נפש האדם כמו יש מאין, עקב חוויית התגלות. מגוון צורות לחוויה זו, החל בחזיון על-טבעי או קולות הנושאים בשורה גדולה, וכלה בתמורה האינטלקטואלית ההדרגתית יותר שבעקבותיה מתמלא אדם אמונה חזקה במציאותו של משהו שלמעלה ממנו.<sup>5,6</sup> היבט זה של הדת מציב אתגר קשה יותר בפני הפסיכולוגיה. מצד אחד קשה להכחיש את הדימיון בין חוויות ההתגלות לבין החוויות המאפיינות את מחלת הנפש. מצד שני, חוויות כאלה הן שהולידו את הרעיונות שפעלו פעולה כבירה על ההיסטוריה. עד היום, פוקדות הן לעתים דווקא את המעולים בחברתנו, בעיקר צעירים בעלי אינטליגנציה גבוהה, רגישות ואומץ להיות במיעוט.

זאת ועוד: גם אם יש דימיון בין קבלת מגבלותיה של הדת לבין צמצום-החירות האופייני למחלת-הנפש, הנה מדבר האדם הדתי דווקא על חוויית שחרור, שאותה, באופן פרדוקסאלי, קנה ע"י ההתמסרות לציוויי הדת:

עבדי הזמן עבדי עבדים הם  
עבד אדוני הוא לבד חופשי.  
על כן בבקש כל אנוש חלקו  
חלקי אדוני אמרה נפשי.

(ר' יהודה הלוי)

כיצד להתייחס לחוויות אלה מבלי לגלוש לפטרונות או לרומנטיזציה? משפט שהיה שגור בפי מורי יהודה פריד המנוח, דווקא בהקשר הקליני, עולה בזיכרון בהקשר זה. "מחלת-הנפש", היה אומר, "היא היגד בר-משמעות על העולם". ואם לאמירה של חולה-נפש על הסובב אותו ראוי להקשיב בכבוד, קל-וחומר לגבי אמירתה של דת, גם אם איננו נמנים על מאמיניה ואפילו מתנגדים לה. במובן זה זכה יהודה לממשיכים רבים בתחום ההשקפה בין הפסיכותרפיה והדת, שבו מתבלטים בשנים האחרונות חוקרים ישראליים במספר רב של עבודות קליניות, אמפיריות ועיוניות, אותן אסקור להלן. ברוח זו תידון גם החוויה הדתית: יצירה מיוחדת של נפש האדם, שצריך גם להעבירה תחת שבט הניתוח הפסיכולוגי וגם להעניק לה את מירב האמפאטיה והכבוד.

#### א. "עַת לְכַפּוֹת נֶעַת לְשִׁחּוֹק, עַת סְפּוֹד נֶעַת רְקוֹד" (קוהלת ג' 4): האבל, סיבוכיו ותרומתו לתרבות

ההשערה הראשונה שאציע היא כי הרבה חוויות דתיות נולדו מתוך חוויה נפשית כלל-אנושית, הנראית שונה לגמרי: האבל. ידוע לנו הקשר הפשוט בין השנים: הדת מתערבת באבל, קובעת את צורתו ולעתים אפילו מנצלת אותו כדי לחזק להבא את אחיזתה באבלים. "בבניין ציון תנוחמו" היא דוגמה מפורסמת, ולפעמים אף מקוממת, בניסיונה השקוף לרתום אהבה מיותרת לצרכים לאומיים ודתיים. אבל בכוונתי להראות כי הקשר בין האבל והדת הוא עמוק וקדום הרבה יותר.

הבה ניזכר בביטוי רב-עוצמה מהתנ"ך לגבי האבל הקשה מכולם, השכול: וַיִּמָּאן לְהִתְנַחֵם (בראשית ל"ז 35). אבותינו הקדימו את פרויד ואדלר בהכרת מצבים בהם, ככל שהסבל הוא נורא, הנפש עצמה רוצה בו. ואכן אותה עמדה נפשית של יעקב אבינו חוזרת במכתבו של פרויד לתלמידו הקרוב בינסוואנגר, מייסד הפסיכותרפיה האקזיסטנציאליסטית. פרויד ביקש לנחמו על מות בנו, בהסתמכו על מה שחוהו הוא עצמו כִּאֵב וסב שכול:

למרות שאנו יודעים שאחרי אבדה כזאת המצב החריף של האבל יירגע, יודעים אנו גם כי נישאר ללא-ניחומים ולעולם לא נמצא תחליף... ולמעשה כך זה צריך להיות. זו הדרך היחידה להנציח את האהבה שעליה איננו רוצים לוותר (7, ע' 486).

לפסיכולוגיה, באופן טבעי, יש הרבה מה לומר על האבל.<sup>8,9</sup> חוויה כואבת זו מזמנת לנו שיעור בצניעות, משום שההבדלים בין ה"תקין" ל"נורמאלי" אינם ברורים בה. גם אם היה המתאבל עד עתה בריא בנפשו, הרי עתה חלים לעתים שינויים כה חריפים בעולמו הרגשי והחשיבתי, בהתנהגותו ואפילו בתפיסת המציאות שלו, עד שאילו לא ידענו על אסונו היינו חוששים לפסיכוזה. בין כתבי פרויד, בולט אָבֶל ומלנכוליה<sup>10</sup> בהתמקדותו בתהליך הריפוי הטבעי תחילה: הבה נלמד כיצד מתאוששת הנפש בכוחות עצמה ממחלומה קשה, כמו בתהליך האבל, ואז נשאל מה משתבש במצב החולני, זה של הדיכאון. בין האבל הנורמאלי לדיכאון הציב פרויד את האבל הלא-תקין כדרגת ביניים, היכולה ללמד רבות על שתי האחרות.

דומני שלא רבים הבחינו כי נושא האָבל משתרע על פני מכלול עבודותיו של פרויד מלבד אָבל ומלנכוליה. אָבל לא תקין מצוי ברקע מחלתה של "אנה או." וכמה מפרשות המקרים המפורסמות של הפסיכואנליזה, כפי שנראה להלן. מוזר שכמה מהבחנותיו הגאוניות ביותר של פרויד בנוגע לאבל מופיעות דווקא בחיבור לא-קליני ומוקדם יותר, *טוטם וטאבן*.<sup>11</sup> אם נתעלם מההשערה המפוקפקת שבסוף הספר בנוגע לשחר ימי האנושות, הרי ניתוחיו למנהגי האבלות בתרבויות שונות מצטיינות בחשיפת משהו אוניברסאלי בחוויית האָבל.<sup>12</sup>

מהו, אם כן, הקלקול הפוגע בתהליכי ההחלמה של הנפש, המונע את חסד הזמן מהמתאבל, והמטיל ריבית-מכאובים על מנת הצער הרגילה? עיקר תרומתו של פרויד להבנת האבל היה בהסבת תשומת-הלב לדבר האחרון שהאָבל היה רוצה לחשוב עליו: ככל שהיה הנפטר אהוב ויקר, בהכרח היו כלפיו גם רגשות אחרים. אמביוולנציה היא מרכיב בלתי-נמנע בכל קשר אנושי עמוק. לא ייתכן, אם כן, שלא היו גם רגשות שליליים שחש האָבל כלפי יקירו בימי חייו. רגשות אלה אינם מעזים עתה להגיע לתודעה, והריהם מקשים על מהלך האבל. כתוצאה מכך יוצרים מנגנוני ההגנה כמה תופעות מרחיקות-לכת, שיקל עלינו להבינן אם ניזכר תחילה בביטוייהן הנורמאליים: בשעות הראשונות מגיב האָבל בהכחשה טוטאלית, כשהלב ממש מסרב להאמין למה שהמציאות מראה לחושים,<sup>13</sup> ותקופה ארוכה אחר כך חוזר המת בחלומותיו חי. עוד עדים אנו להימנעות מהזכרת הצדדים השליליים של הנפטר ("אחרי מות קדושים אמור")<sup>14</sup>, ולכך שקשה להמרות את רצונו דווקא אחרי שכבר איננו. כן בולט הקושי לקחת את חפציו.<sup>15</sup>

המשותף לכל דפוסי ההתנהגות הללו, לדברי פרויד,<sup>16</sup> הוא שהם באים למנוע מצב שבו יחוש אדם **סיפוק** ממות יקירו, מצב שיגרור אשמה קשה מנשוא. הא ראינו, שבתרבויות רבות רווחים מנהגים של פגיעה עצמית מצד האבלים, המסגירים את רגש האשמה הסמוי.<sup>17</sup> היהדות אסרה על מעשים כאלה (דברים י"ד 1) וכפשרה התירה פגיעה עצמית סמלית בצורת קריעת הבגד ומנהגים מתונים של סיגוף. במקרים רבים (וגם לכך קיימות הקבלות ביהדות) מעורר המת פחד, ורוח המת נתפסת **כעוינת**, ודווקא כלפי **שארית הקרובים ביותר** – רמז נוסף לתחושת האשמה של השארים. על אשמה זו יש להוסיף את תהליך ההפנמה של הנפטר: אם היה הנפטר, בימי חייו, כועס על האָבל, עלול האחרון לחוש מעתה כעס זה מציין לו מבפנים. כל אלה הן תופעות המאפיינות גם את האבל התקין; האבל הלא-תקין, על פי פרויד, מתאפיין

ב. אפילו בספרו הביזארי על משה<sup>4</sup> מייחס פרויד ליהודים חזרה על רצח-האב שאותו, כך שיער *טוטם וטאבן*,<sup>11</sup> ביצעה האנושות כולה בשחר ימיה: היהודים הרגו את משה, שכחו אותו ואת תורתו, וברבות הדורות חזר הזיכרון המודחק והשתלט עליהם בדמות רגש אשמה. בשני השחזורים ההיסטוריים מייחס פרויד מייחס את הדת כולה לאָבל שמעצם טבעו אינו יכול להיות תקין.

ג. ויעיד המקרה של פרויד עצמו, שתגובותיהם של האנליטיקאים ששמעו לראשונה על הסרטן שלו, ביניהם שני הרופאים שאבחנו לראשונה את המחלה, ובעיקר התלמיד הקרוב אוטו ראנק שעבר התקף מאני, מסגירות הכחשה וסירוב להכיר באובדן המתקרב.<sup>12</sup>

ד. ביטוי המורכב מכותרות שלוש פרשות עוקבות בספר במדבר ומשמעו: על המת יש לומר רק טובות.

ה. ויעידו מקרים רבים באחת ממדינות העולם השלישי, שאנשים צעירים נפטרים מהיעדר איברים להשתלה מכיוון ש"כבוד המת" שם גובר על קדושת החיים.

ו. משמעותי הדבר שהתלמוד (סנהדרין ס"ח 1) מספר על ר' עקיבא, שבהלווייתו של רבי אליעזר בן הורקנוס הפר איסור זה מהתורה: "היה מכה בבשרו עד שדמו שותת לארץ... ואמר אָבִי! אָבִי! רָכֵב יִשְׂרָאֵל ופָּנְשֵׁנו!" פרשת יחסיו הקשים של ר' אליעזר עם בני משפחתו ותלמידיו (ר' פרק י' להלן) אינה מותירה מקום לספק בדבר רגש האשמה הקשה שביסוד תגובה זו על מותו.

בכך שהרגשות השליליים כלפי הנפטר אינם יכולים עתה להיות מעובדים, כנראה מפני שהיו חריפים מדי, והאָבל נותר "תקוע".

הפסיכואנליזה שאחרי פרויד הקפידה פחות על ההבחנה בין אבל תקין ולא-תקין. אברהם<sup>13</sup> העיר כי הירידה בהערכה העצמית והאמביוולנציה כלפי הנפטר אינם מוגבלים לאבל הלא-תקין אלא נוטלים חלק בכל אבל. חוקרים מאוחרים העבירו אל תחום האבל התקין גם את העיונות העצמית.<sup>14</sup> קליין,<sup>15</sup> לה חייבים אנו תודה על התובנות שהפיקה מאסון מות בנה, חקרה את הנושא מצד חוויותיו המוקדמות של התינוק: יכולתו של התינוק לעבור את שלב העמדה הדיכאונית וליצור יחסי אובייקט תקינים נראתה לה גורם מחסן מפני אבל לא-תקין בבגרות. באולבי<sup>16</sup> מיזג הסתכלויות ישירות בתינוקות עם מחקר התנהגות בעלי החיים. הפעוט שהתייתם או ננטש מפגין בהתנהגותו הגלויה דפוסי תגובה שניתן להכיר גם באָבל הבוגר, וגם מכאן מתבקש תיקון בניסוחיו המוקדמים של פרויד. כך, למשל, הכעס על הנטישה מצד המת הוא, על פי באולבי, חלק מתהליך האבל עצמו. לפיכך, ההתמודדות עם הכעס היא חלק מהאבל התקין גם אם לא היה כעס כזה כלפי הנפטר בחייו. חוקרים רבים<sup>9</sup> העירו על התובנה הפסיכולוגית העמוקה הטמונה במנהגי האבלות היהודיים, המסייעים לאָבל ולחברה לעבור אָבל תקין.<sup>1</sup> ג'ויס סלוקובר, בתו של הפסיכואנליטיקאי הארי סלוקובר, חקרה את ההיבט של ההכלה במנהגי ניחום האבלים המסורתיים לאור חוויותיה ב"שבעה" על אביה, והצביעה על הדומה והשונה בין תפקידיהם של מנחם האבלים והמטפל.<sup>18</sup>

בשנים האחרונות, לאחר הזנחה יחסית, חזר נושא האבל לתפוס מקום חשוב בספרות המקצועית.<sup>89</sup> בהתחשב בעובדה שאבל לא-תקין, בעיקר במקרים של אלמנות ושכול, התגלה גם כסיכון לתוחלת החיים של האָבל,<sup>19</sup> אכן ראוי הנושא להעמקה. הפנומנולוגיה של האבל הלא-תקין התגלתה כמורכבת ורב-פנים בהרבה מזו שתיאר פרויד, וחוקרים החלו להבחין בין אבל חסר, מושהה, מעוכב, כרוני, מעוות ובלתי-פתור.<sup>14</sup> הגורמים התורמים להיווצרות האבל הלא-תקין הם, בעיקר, סוג הקשר בין האָבל ליקירו שאבד, אישיותו של האָבל, גילו, ונסיבות האובדן. בניגוד לגישה הפסיכואנליטית הקלאסית, התברר כי

ז. מות אבי לפני כמה שנים בשכונת מגורי הוריי, קהילה ספרדית ברובה ומלוכדת מאוד, לווה ב"שבעה" המסורתית שבה התבלטו לעיניי כמה מאפיינים ייחודיים של האבל. אנו האבלים ישבנו על הארץ, לבושים בחולצה בה נעשה הקרע בעת ההלוויה, אסורים ברחצה ובגילוח, ואת המזון הביאו השכנים. כך נאלץ האָבל – במקרה זה, היתום – לתפוס עמדה ינקותית כלפי המנחמים, בלי לקום מהארץ אפילו מפני אורח חשוב. עד כדי כך, שאפילו נטילת הידיים נעשת בידי המנחמים, היוצקים מים על ידיהם של האבלים לפני האכילה (כשנעשה הדבר ע"י איש זקן, שמעתי את אמי ממלמלת "מחילה, מחילה" בהתנצלות על פריעת הנימוס הכפויה). בלטה לעיניי הגופניות המוקצנת של המפגש בין המנחם לאָבל: חיבוק, נשיקה, דמעות לפעמים, והמגע עם פניו הלא-מגולחות וריח גופו של האָבל, כאילו מדגיש האָבל, כמו במקרים של פתולוגיה עמוקה,<sup>17</sup> כי הוא עצמו, בניגוד לנפטר, עודו חי (ואכן, המסורת מחייבת להוסיף "יבדל לחיים ארוכים" כשמוזכר שמו של החי בסמיכות לשם הנפטר). לכן מתייחד ב"שבעה" תפקיד חשוב לפעולת קיום בסיסית כמו האכילה: כל אחד מהמנחמים אוכל או שותה משהו, מברך עליו בקול וכולם עונים "אמן" לעילוי נשמת הנפטר (הקליינאנים יצינו כאן את הנסיגה ליחסי-אובייקט ינקותיים עם הנפטר כתגובה לאובדן). רק מצד זה של ה"שבעה" הבנתי את פשר המחזה שראיתי קודם בתפקיד המנחם: רגעים שבהם האבלים מתגלגלים מצחוק לשמע בדיחה כלשהי, למרבה מבוכתם של המבקרים. גם בכך מזכירים האבלים זה לזה: אבל אנחנו עוד חיים! רגשות אשמה של האבלים כלפי הנפטר מוצאים ביטוי באמונה, המזכרת רק ברמז, כי אם נשמת הנפטר נענשת בעולם-הבא על חטאיה, יש באמירת ה"קדיש" ובברכות על המזון להצילה מהעונש ולהביאה לגן-העדן. נגעה ללבי האחריות שנוטלת קהילה על עצמה על סיום האבל: ההלכה (קיצור שולחן ערוך ר"א 12) קובעת את זמן ההימנעות מתספורת וגילוח "עד שיגער בו חבריו", ניגוד משווע לתקופתו המנוכרת, הנזקקת לתירוץ "אי-הפטרונות". ואכן, מיד עם שובנו מבית-הקברות בתום השבעה בא שכן עם מכוניתו לקיים את המנהג של הסעת האבלים למספרה. הזקן נשאר עד תום חודש, וכך אפשר גם לאלה שלא ידעו על הפטירה לשאול את האבלים לסיבת אבלם.

הימשכותה של מערכת יחסים פנימית עם הנפטר אינה תמיד סימן לאבל לא-תקין. נוגעים ללב במיוחד ממצאיהם של חוקרים מהארוורד על תהליך האבל בילדים:<sup>20</sup> רובם הרגישו שההורה המת עודו קיים בעולם הבא, 57% דיברו אליו במהלך השנה הראשונה לאובדן, והצעירים שבהם אף הרגישו כי הוא משיב, 81% חשו כי הוא צופה בהם, ומתוכם הייתה זו חוויה מפחידה ל-57%, אך הפחד פחת לקראת סוף השנה הראשונה. שלא במפתיע, אמונה דתית נמצאה כאחד האמצעים השכיחים והיעילים בהתמודדות עם האבל.<sup>21</sup> חוקרים אחדים הצביעו על קווי הדמיון המתבקשים מאליהם בין האבל הלא-תקין לסוגיו לבין התסמונת הפוסט-טראומטית.<sup>14</sup> שלושה חלוצים בתחום זה, רובין, מלקינסון ו-ויצטום,<sup>22</sup> במסגרת מודל מקיף המנסה לאחד גישות רבות ושונות, הדגישו את חשיבות רכיב האבל בהפרעות חבלתיות שונות ואף הציעו את "האבל הטראומטי" כקטגוריה קלינית נפרדת. גם הסתכלויות אישיות השלימו ממצאים אלה. רוזלינד קארטרייט, חוקרת מובילה בתחום השינה והחלום, סיפרה בראיון טלוויזיוני על הסתכלויות שעשתה בחלומותיה שלה לאחר מות בתה, החל בחלומות פיצוי פשוטים בהן חוזרת המתה אל אמה וכלה בחלום בו היא נפרדת ממנה.<sup>23</sup>

הקישור שעשה פרויד לעיל בין האבל לדיכאון, הגיוני ככל שיהיה, לא התקבל כדבר מובן מאליה. ממצאי המחקרים לא היו עקביים: חלקם גילו קשר בין דיכאון לבין חוויות אובדן בעברו של החולה וחלקם לא. אולם ההתפתחות המעניינת ביותר בתחום זה באה מישראל: אגיד וחב<sup>23</sup> עשו סקירה ביקורתית של העבודות הקודמות וכן מחקר חדש שהשתמש בכלים אבחוניים חדישים ומתודולוגיה קפדנית יותר. הם גילו שיעורים גבוהים יותר של אובדן הורה לפני גיל שבע-עשרה בין חולי אפיזודה דיכאונית מלאה (29.1% לעומת 7.6% בקבוצת הביקורת), הפרעה דיכאונית דו-קוטבית (17.7% לעומת 7.6%), וסכיזופרניה (22.4% לעומת 7.9%). מבין שפע הממצאים המאלפים, אציין שלושה: ראשית, לאובדן הורה ע"י גירושים היו תוצאות חמורות יותר מאובדן עקב פטירה. כך, אכן, היינו מצפים מהאבל המסובך על הורה שעודו חי אך נטש את משפחתו. שנית, השפעת האובדן הייתה חמורה יותר אם אירע לפני גיל תשע, ושלישית, גם בקבוצת הביקורת של הבריאים התגלה כי בין אלו מביניהם שאיבדו הורה לפני גיל שבע-עשרה היה שיעור גבוה יותר של הכנסה נמוכה, גירושין, עישון ומחלות.

מחקר ביקורתי אחר על הקשר בין אבל לדיכאון<sup>24</sup> גילה קורלציה מובהקת בין דיכאון לבין חוויות אובדן חוזרות. במילים אחרות, אם איבד אדם מישהו יקר לו, ולאחר זמן מת לו עוד מישהו, עלול האובדן השני לשמש משחרר (trigger) להתפרצות הדיכאון. מסקנה זו נתמכת גם במחקרים ומקרים שמצטטים ויצטום ורומן,<sup>25</sup> ובניתוח חוזר מצאתי אישור לה גם בממצאיהם של אגיד וחב<sup>23</sup>. מבין חולי הדיכאון שאיבדו הורה אחד, אחוז גבוה מהרגיל איבד גם את ההורה השני. תופעה זו מתגלה גם בפרשות-המקרים הידועות מהספרות. אם ניזכר, למשל, במקרה הידוע של התפרצות אבל לא-תקין בכתבי פרויד ("איש

---

ח. ארשה לעצמי להעיר מניסיוני הלא-קליני על תופעה בה נתקלתי פעמים רבות כשהרציתי על הפסיכולוגיה של החלום. ניתן לכנותה "החלום הטיפוסי הנעדר" בשל שכיחותה ובשל העובדה שמדובר בחלום שלא נחלם. אדם שאיבד בן משפחה שואל: "למה אני לא מצליח/ה לחלום עליו? אני כל כך רוצה!" כמעט תמיד מתאמת הניחוש שלי: "נכון שלמרות ש... שנים עברו מאז ש... נפטר/ה, עדיין הוא/היא נמצא/ת כל היום במחשבות שלך?" במילים אחרות, היעדר החלומות לאורך זמן מעיד על אבל לא תקין. יעידו המקרים בהם זכה האבל לחלום בודד כזה עקב אירוע שאילצו להניח לנפטר לזמן קצר (שמחה משפחתית, נסיעה וכד'). כדי לראותו בחלום, עליו להרפות ממנו בעירות.



החולדה"),<sup>26</sup> נמצא גם שם אובדן חוזר. עדות חיה מאין-כמותה בעניין זה מופיעה במכתבו של הרמב"ם לר' יפת הדיין מעכו:

והרעה הגדולה שבאה עליי באחרונה, שהיא רעה מכל רעה שעברה עליי מיום היותי ועד היום הזה, והיא פטירת הצדיק זצ"ל שטבע בים הודו ובידו ממון רב לי ולו ולאחרים, והניח בת קטנה ואלמנתו אצלי ונשארתי אחריו כמו שנה מיום שהגיעה השמועה הרעה נופל על המיטה בשחין רע ובדלקת ובתימהון לבב, וכמעט קט הייתי אובד. ואחר כך עד היום, כמו שמונה שנים, אני מתאבל ולא התנחמתי. ובמה אתנחם, והוא היה הבן, על ברכי גדל, והוא היה האח, והוא התלמיד, והוא שהיה נושא ונותן בשוק ומרוויח ואני יושב לבטח, והבין בתלמוד במהרה, והבין בדקדוק הלשון יתר, ולא הייתה לי שמחה אלא בראותו. ערבה כל שמחה, והלך לחיי עולם, והניחני נבהל בארץ נכריה. כל עת שאראה כתב ידו, או ספר מספריו, יהפוך עליי לבי ויעורו יגוני. כללו של דבר: "כי ארד אל בני אבל שאולה." ולולא התורה היא שעשועי, ודברי החכמה שאשכח בהם יגוני, אז אבדתי בעוניי.<sup>27</sup>

דוד בן מימון, אחיו הצעיר של רבי משה, טבע באוקיינוס ההודי בתתקכ"ח, שנה בלבד אחרי מות האב בתתקכ"ז. בהתחשב בעובדה שמדובר בשכול של אח צעיר, איני מעז לאבחן את אבלו של הרמב"ם כלא-תקין. עם זאת, האובדן החוזר, ובעקבותיו הדיכאון רב-השנים המלווה בסימפטומים סומטיים קשים עד סכנת חיים, רגש האשמה של השורד, מציאת הנחמה בדת וגם בהחלטה ללמוד רפואה אחרי האובדן – כל אלה מוכרים היטב לחוקרי הצורות הפתולוגיות והבריאות של האבל.

אכן, מלבד ההפרעות שגורם האבל הלא-תקין, מצמיחה חוויית האובדן גם תגובות של **התחזקות** ו"**צמיחה פוסט טראומטית**", שערכן רב לתרבות ולחברה. יאלום וליברמן<sup>28</sup> מצאו כי אלמנים ואלמנות בעלי מודעות קיומית למצבם טיפלו טוב יותר בעצמם, גילו נכונות לחוויות חדשות וגם יצירתיות מחודשת בציוור וכתבה. קל לשער כיצד יכולים הגעגועים לאובייקט האבוד להוליד שפע תחליפים אמנותיים, חברתיים ומדעיים. על הדעת עולות יצירות כ"האמלט", "הנסיך הקטן", "פטר פן" או "גראדיווה", שנכתבו בעקבות חוויות אובדן בחיי מחבריהן, או, הדוגמא ההרואית ביותר, ספרי המופת של האחויות לבית ברונטה, שנכתבו בהשפעת אובדן יקיריהן בעוד הן עצמן מתות זו אחר זו. "פירוש החלום", על פי עדות פרויד בהקדמה לספרו,<sup>29</sup> נכתב כתגובה למות אביו. דומה שפרויד מציג רק דוגמא מודעת לקשר הפועל בדרכים נפתלות יותר בחייהם של אנשים רבים: סימונטון,<sup>30</sup> בסקירת מחקרים רבים על מאפיינים ביוגרפיים המשותפים למדענים, אמנים ומנהיגים בולטים, מצא בקבוצות אלה שיעורים גבוהים מן הממוצע של היעדר אב בגיל הילדות. במחקר אחד על כ-700 אישים בולטים נמצא כי 45% מהם איבדו הורה לפני גיל 21. מחקר אחר על סופרים בולטים גילה כי 55% מהם איבדו הורה לפני גיל 15. בין המדענים הבולטים בני ימינו נמצא שיעור של 15% שאיבדו הורה לפני גיל 10 בהשוואה ל-6% בקבוצת הביקורת של תלמידי מכללה. תמונה דומה עולה מהסקירה של שרפשטיין<sup>31</sup> על פילוסופים ידועים. במסתו היפה על ליאונארדו דא-וינצ'י<sup>32</sup> שיער פרויד כי אובדן האם בשנות הילדות גרם למדען-האמן לראות בטבע אם תחליפית שאותה ביקש להכיר מקרוב. האבל, אם כן, הוא גם סיבת רבים מחולאי הנפש וגם מקור היפים שבאוצרות התרבות.

טבעי אפוא לחפש את עקבות חוויית האובדן גם ביצירה הדתית. הקשר בין פרידה מאדם יקר לבין הכמיהה לשמירת האל עולה מברכות פרידה רבות הנהוגות בעולם: ה-Goodbye האנגלי אינו אלא "God be with you" ארכאי, כך בצרפתית וספרדית, "à dieu" ו-"via con dios" ("לך] עם אלוהים"), בגרמנית Grüß Gott (יברכך אלוהים), וכך בערבית "אללה מעאפ" (אלוהים אתך), ובפרסית "חודא קאפז" (אלוהים שומרך]). אפילו ה"שלום" הנפוץ שלנו נחשב גם לאחד משמות האלוהים. הנפרד מבקש, בפשטות, מאלוהים שיהיה במקומו עם יקירו הנותר או יוצא לדרך בלעדיו.

ואם כך בפרידה הזמנית, מה לגבי האובדן?

## ב. "אֱלֹהִים רָאִיתִי עַלִים מִן הָאָרֶץ" (שמואל-א' כ"ח 13): חוויית האובדן בחיי מבשרים ומנהיגי דתות

השערתנו נעשית עתה ממוקדת יותר: דמות האל מתגלה לעתים קרובות כתחליף להורה, המאפשרת למאמין להמשיך אתה את היחסים שהיו עם ההורה בילדות, כפי שניתן לראות במקרה השקוף של "איש הזאבים".<sup>33</sup> אבל מה אם אבדן ההורה? הייתכן שבחוויית ההתגלות מתגלה בבואת הורה שנפטר ושהאבל עליו לא עובד כראוי? במיוחד מעניינת בהקשר זה ההתייחסות מהאב. דו-ערכיות כלפי האב היא תופעה שכיחה, במיוחד בין גברים, והיא חריפה במיוחד בחברות פטריארכאליות, שבהן הכבוד והציות לאב הם נורמות נוקשות. אם בתנאים אלה נפטר האב בתקופת הילדות, כשהקונפליקט כלפיו בעיצומו, נותר הבן במצב קשה: הרגשות העוינים המודחקים הופכים לתחושת אשמה, המקשה על עבודת האבל. לאדם השרוי במצב זה, חוויית ההתגלות הדתית עונה על צרכים נפשיים חיוניים: השכנוע בקיומו של אל, שהוא קיים לנצח ולא יעזוב אותו, נותן לאדם מעין תחליף למה שאיבד. קשר חדש זה מאפשר גם את המשך ההתמודדות עם הקונפליקט.

ואמנם, הדתות הפשוטות ביותר המוכרות לנו הן פולחני רוחות מתים: כבר האדם הניאנדרטאלי נהג לקבור את מתיו בתוספת כלים, שבאותם ימים היו יקרים לאין-ערוך, אולי אף פרחים (מערות שנידאר בעיראק), ויש מייחסים נוהג זה אף להומו ארקטוס. האנתולוגיה וההיסטוריה מראות שפע דוגמאות להפיכת אדם שאבד לדמות על-טבעית: ברוב התרבויות נתפסת רוח המת כבעלת כוח גדול יותר מאנשים חיים, דבר הרומז לנו כי זה גם מקורם הפרה-היסטורי של האלים. המילים של בעלת-האוב מעין-דור למראה רוח שמואל המת הן אופייניות לתקופה האלילית: אֱלֹהִים רָאִיתִי עַלִים מִן הָאָרֶץ! (שמואל-א' כ"ח 13). גם היהדות הרגילה בסכנה שאבל לא-תקין יוביל לנסיגה לצורות אליליות של דת, כפי שמעיד המאבק המתמיד בין ההלכה לבין מנהגי אָבֵל עממיים, שאופיים המאגי נעשה לעתים צורם, הנהוגים בקהילות יהודיות שונות.<sup>34</sup> כבר התורה (דברים י"ד 1) קישרה בין האבל המופרז לבין האלילות: **כִּנְיָם אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם. לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׂמְדוּ קִרְחָה בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת.**

האלהת המת בולטת במיוחד בדמויות מנהיגים שהיראה וההערצה כלפיהם מקשה לקבל את אובדנם. במרבית עמי-הקדם היה המלך נעשה לאל אחרי מותו (כביטוי הקולע של אספסיאנוס על ערש דווי: "אבוי, כמדומני שאני הולך להיות אל!"). גם בדתות המונותאיסטיות הופכים אנשי-דת לבעלי כוח מאגי אחרי מותם ("גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם" – חולין ז' 2).

הגורמים השכיחים לסיבוכי האבל הם, כפי שראינו לעיל, אמביוולנציה כלפי נפטר שהיה דמות רבת-עוצמה, אובדן חוזר, אובדן בגיל רך, או כל צירוף של גורמים אלה. לכן, אם אכן נובעת גם ההתגלות הדתית מאָבל לא-תקין, ניתן לצפות כי הגורמים לעיל יהיו שכיחים בחיי האנשים שחוו התגלות דתית.

נתחיל במקרה הקיצוני של הפסיכוזה הדתית, כי היא מסגירה קשר זה בצורה שקופה. השופט הגרמני שרבר, עליו נסבה אחת מעבודותיו החשובות של פרויד,<sup>35</sup> היה אתאיסט עד שלקה בפסיכוזה פרנואידית ופרסם ספר על מערכת אמונותיו. בניתוחו לדמות האל בספר זה, הצביע פרויד על העובדה שאביו של שרבר, ואחר כך אחיו הבכור, מתו לפני פרוץ המחלה, ונידללנד<sup>36</sup> היטיב להראות עד כמה דומים האלוהים והרופא-הרודף בדלוזיות הללו לדמויות שני הנפטרים. דוגמאות דומות מהספרות הפסיכיאטרית בת ימינו יובאו להלן בפרק ה'.

אבל לא רק חולי הנפש, גם מבשרי הדתות הידועים מההיסטוריה הפגינו מאפיינים דומים בסיפורי חייהם. קארל אברהם<sup>37</sup> התחקה אחר פרשת חייו המופלאה של אחנאתון (1336?-1363 לפנה"ס), אחד מפרעוני מצרים שנעשה לנביא דת מונותאיסטית קצרת-ימים, וטען כי היחס האינטימי שהאיש קשר בבגרותו עם האל היחיד היה ניסיון לכוון מחדש את יחסיו עם אביו, שמת כשהיה בן אחת-עשרה. אברהם חשף מאפיינים ברורים של מרי ביחסו של אחנאתון אל אביו המת, מה שמסביר את כשל האבל התקין. מה שהעלתה הארכיאולוגיה רק בתקופתנו<sup>38</sup> הוא שאחנאתון איבד לא רק את אביו אלא גם את אחיו הבכור, כך שהאובדן עוד הוחרף ע"י אובדן חוזר.

על ישוע (30-6), שהתייחס לאלוהים כאל אביו הביולוגי, יש חומר היסטורי מועט מאוד, ובכל זאת מזדקרת עובדה מעניינת: בסיפור חייו כבוגר, לצד האזכורים הרבים לאמו, לדודתו (יוחנן י"ט 25), לארבעת אחיו ולאחיותיו (מתי י"ג 55) ולהתנכרותם אליו (יוחנן ז' 5) בולט מאוד היעדרו של האב, יוסף. פלוסר<sup>39</sup> מבטא את הדעה הכללית לפיה נפטר יוסף בעוד בנו ילד. צ'סיק<sup>40</sup> מצביע על ההתכחשויות ההדדיות בין ישוע ומשפחתו, כפי שהם מתוארים בברית החדשה, כמאפיין פסיכודינמי חשוב באישיותו. ולבסוף, בל נשכח כי ישוע עצמו נעשה לאל בעצם מותו.

המבשר הבא, מוחמד (570-632), גדל ללא אב. עבדאללה אבן עבד אל מוטאלב מת לפני הולדת בנו ומוחמד הילד נושל בשל כך מירושתו. בשנים שאחר כך נפטרו גם אמו וסבו. אשתו הראשונה הייתה מבוגרת ממנו ואלמנה פעמיים. חזיון הנבואה הראשון פקד אותו חמש-עשרה שנה לאחר נישואיו, פרק זמן שהוא הפרש השנים בינו לבינה. מות מוחמד עצמו שימש בידי חתנו, הכליף הראשון אבו-באכר, להמחיש פן זה במונותאיזם: "אם את מוחמד אתם עובדים, קרא לקהל האבלים המקונן, "דעו כי מת. אבל אם את אללה אתם עובדים, דעו כי לא ימות לעולם."

אמו של סידהארטה גאוטאמה, הלא הוא הבודהא (483-563 לפנה"ס), נפטרה שבוע אחרי לידתו, ומעניין לציין שמושג האלוהות בבודהיזם שונה לחלוטין מהאל הזכרי של הדתות המונותאיסטיות: בדימויו כנשמה כוללת-כל יש הרבה יותר מדמות האם. קונפוציוס (479-551 לפנה"ס) התייתם מאביו בהיותו בן שלוש והחל להורות את עיקרי דתו בשנת 527, מיד בתום האבל על מות אמו.

לכאן שייכת העובדה שהוזכרה בפרק הקודם, שהתייתמות בגיל צעיר מאפינת גם רבים מגדולי המדע. כיוון שעד התקופה המודרנית יכלו מדענים מוסלמים, נוצרים ויהודים להיות גם אדוקים באמונת

אבותיהם, נראה שמניעים נפשיים דומים עמדו ביסוד הרגשתם הדתית וסקרנותם המדעית. דוגמה קיצונית בקבוצה זו היא השתקעותו של ניוטון (1642-1727) בדת ובמיסטיקה, שלפחות פעם אחת בחייו, אחרי נטישה מצד ידיד צעיר, התדרדרה למצב מובהק של פסיכוזה: קשה שלא לקשור בינה לבין התייתמותו המוקדמת מאביו בהיותו תינוק, עזיבתו בידי אמו מיד לאחר מכן, ולמות אביו החורג, שאותו כבר זמם להרוג.

אובדן האב מילא כנראה תפקיד באחת המהפכות העקובות מדם בדורנו. רהוללה חומייני (1989-1900) נולד לכהן-דת צעיר שנרצח זמן קצר לאחר הולדת בנו.<sup>41</sup> באיראן רווחת האמונה כי יש קשר בין לידת תינוק לבין המאורעות הסמוכים לה. לפיכך, העובדה שהאב נרצח בשש דקירות סכין, בדיוק כמספר חודשי חייו, בנו, גרמה לאמו לראות בו "בד-ק'דאם" (מביא-רע) ולמסרו למשפחה אחרת, שם גדל עד גיל שש-עשרה. כאן יצרה החברה באופן גלוי רגש אשמה בלב הבן, כאילו הוא גרם למות אביו. הפלת משטר השאה והקמת "שלטון האל" נראות לפיכך המעט שיכול לעשות מי שגדל בצל אשמה כה מרושעת. חומייני לא טען אמנם כי האל התגלה אליו, אבל הוא החזיק עצמו כשלוחו המיוחד ובביוגרפיות הרשמיות הודגש הדמיון בינו לבין הנביא מוחמד, שכמוהו לא הכיר את אביו. פעמים אחדות אמר כי היתומים הם ילדיו של אללה,<sup>41</sup> ובכך היטיב בוודאי לבטא גם את חווייתו האישית.

אפילו העולם האקדמי מציג לפעמים ניסיונות-נפל מהפכניים על רקע אישי דומה. משה קרוי (1948-1988) התפרסם כפילוסוף רציונליסט קיצוני בשנות השבעים, וספרו הראשון הוא הטפה עקבית לאגואיזם אתאיסטי. אחרי שהיגר מהארץ נתפס בהדרגה לאמונה ספיריטואלית שנעשתה דתית-פרנואידית מובהקת: "אלוהים" הוא אל הרוע שכבש את העולם מדי האל הטוב, שהוא, קרוי, נביאו הנרדף בידי כוחות החושך. אחרי שאשתו נרצחה בידי חתנו, שנפטר בעצמו כעבור זמן קצר, שב ארצה לקחת חלק במלחמה הקוסמית, אולם כעבור זמן קצר התאבד. קרוי איבד את אביו כשהיה בן שמונה, ולפי עדויות רבות הוסתרה ממנו הפטירה זמן רב. את תכלית הנשמות הגדיר כשיבה אל "אביהן שבשמים".

חוויית אובדן חוזר ורגשות אשמה, שהביאו להתפתחות אידיאה פרנואידית-דתית, מופיעה גם בתולדות הפסיכואנליזה, בביוגרפיה של וילהלם רייך<sup>42</sup> (1897-1957). בנערותו חשף פרשת אהבים של אמו וגרם להתאבדותה, ואביו התאבד מאוחר יותר כדי לזכות את בנו בכספי הביטוח. בעבודותיו הראשונות תיעב רייך את הדת והמיסטיקה, אבל בסוף ימיו פיתח תיאוריה שבה היו ה"אורגון" וה"אנטי-אורגון" כוחות היצירה וההרס הנלחמים ביניהם ביקום. במלחמה זו, האמין, נועד הוא לשחרר את האנושות מ"המגיפה האמוצינאלית" ולא אחת הזדהה עם ישו.

וכמו ביתמות האישית, כך ביתמות הקולקטיבית: גם מנהיג רב-כוח, שאחיותו בנפשות מעריציו אינה מותירה להם להתאבל עליו כראוי, עובר במותו תהליך של הפיכה לבן-אלמוות. חסידי ברסלב, שאין להם רבי, מכנים עצמם בפירוש "חסידי הרבי המת". מותו של מנהיג חב"ד, מנחם-מנדל שניאורסון (1944-1902), נתן את ההמחשה הדרמטית ביותר להאלהת מנהיג מת: לא רק שכל חסידות חב"ד כבר מתייחסת אליו כאל משיח חי, אלא שלאחרונה קמה סערה סביב כתבי פלגים שוליים בחב"ד בהם הוא נקרא "אדוננו, מורנו ובוראנו" ומזוהה בפירוש עם האלוהים עצמו. אירוני הדבר כי, מבחינת הסירוב להכיר במות האב, לא נבדל אפילו הקומוניזם הסובייטי מהדתות בהן נלחם: אידיאולוגים רוסיים טענו כי כאשר יגלה המדע הסוציאליסטי את סוד החייאת המתים יהיה גופו החנוט של לנין הראשון שיזכה בכבוד

זה.<sup>43</sup> היחס אל לנין עד לאותה תחייה דומה אף הוא להפליא ליחס המאמין אל הנביא: "למעשה סברו שאי אפשר כלל להתייחס אל לנין כאל מת כיוון שדמותו מלווה אותם תמיד וכל הרוצה יכול לפנות ולשוחח אתו" (43, ע' 74). "Ленин всегда с нами" (לנין תמיד אתנו) הייתה סיסמא מוכרת, ושני הרופאים היהודיים שהיו מופקדים על הגופה החנוטה, בוריס זבארסקי ובנו אליה, חבו את חייהם לעובדה שלא גילו לאיש את רזי המקצוע.

לסיכום, על פי ההשערה המוצעת כאן, פועל ביסוד חוויית התגלות האל תהליך זה: דמות הורה אפופת רגשות אשמה, בדרך-כלל האב, אינה מופנמת כראוי בתהליך האבל אלא מושלכת החוצה ומאז נחוות כישות חיצונית מועצמת לאין שיעור, לפעמים אוהבת ולפעמים רצחנית, לפי היחס הלא-פתור כלפי ההורה. כמה קולעת כאן ההערה של פרויד בטוטם וטאבו: "המת היה עתה במיתתו חזק יותר משהיה בחייו; דברים כאלה הן אנו רואים עד היום בחליפות-גורלם של בני אדם" (11, ע' 128).

אסיים בהערה סוציולוגית. ניתן להתנגד לאוסף האנקדוטות הביוגרפיות וההיסטוריות שליקטתי לעיל בטענה פשוטה: אבדן הורה היה שכיח מאוד בתקופות קדומות יותר, כשתוחלת החיים הממוצעת הייתה קצרה בהרבה מבימינו. "כְּפִינָא יְכָלִיפ" (אלוהים יותירך) מברך המוסלמי את חברו, זכר לימים בהם לא היה אדם בטוח אם יזכה לראות את חברו שנית, "הי'ו" (ה' ישמרו ויחיהו) נוהגים יהודים דתיים להוסיף לשמו של אדם, והתלמוד (ברכות נ"ח 2) מורה כי הרואה את חברו אחרי שנה יברך "ברוך מחיה המתים". אם כך, אובדן הורה בילדות ואובדן חוזר היו חזון נפרץ מאוד בימי אבותינו, וברור שלא כל מי שאיבד הורה, אפילו אם נקלע לאבל לא-תקין, יחוה חוויית התגלות.

נכון, אולם כשתרחש חוויית התגלות כזאת בתקופה בה רווחת ההתייחסות בגיל צעיר, והאדם שחוה אותה יכריז עליה ברבים, תהיה לה השפעה חזקה הרבה יותר על ההמון. הנביא במובן זה כמוהו כאמן: הוא מתמודד עם מצוקה חריפה של עצמו, אך בדרך מיוחדת המסוגלת לענות למצוקה השכיחה בקרב בני דורו.

### ג. "אם תִּרְאֶה אֶתִּי לָקַח מֵאִפֶּן יְהִי לְךָ כֵּן" (מל"ב ב' 10): אבות ונביאי המונותיאזם העברי

והנה, לצד העדויות ההיסטוריות על נביאי הדתות, התואמות את המודל הפסיכודינמי בדבר הקשר בין חווית ההתגלות לאבדן ההורה, מפתיע לראות עד כמה אחידים גם סיפורי התנ"ך מבחינה זו. שוב ושוב, בסיפורי חייהם של אבות האומה והנביאים השונים, מזדקר הקשר בין דמותו של האל המתגלה אל האדם לבין אב ביולוגי, אב מאמץ או מלך שנפטר קודם לכן, על פי רוב בנסיבות המקשות על האבל.

בפתח מעבר זה אל התנ"ך מתעוררת שאלה מתודולוגית: האם מחייב הדבר את קבלת אמיתותם ההיסטורית של סיפורי המקרא? או את דחייתם הגורפת כאגדות? לא בהכרח. ספרות טובה מסוגלת לחקות את הדינמיקה הפסיכולוגית, במיוחד כשהמחבר משלב באופן לא-מודע התנסויות מסיפור חייו שלו. מחקר שיסייע בידינו רבות בנושא זה הוא חיבור-נעוריו הגאוני של ראנק, "המיתוס על הולדת הגיבור".<sup>44</sup> בספרון זה, שלמרבה הצער כמעט ונשכח, הראה ראנק איך אגדות מכל תרבויות העולם על הולדת גיבור לאומי מכילות מוטיבים דומים להפתיע: לידה בנסיבות מוזרות, אי-ודאות בכל הנוגע להורות על הילד, אימוץ בידי הורים אחרים, מסע גילוי עצמי, עימות עם מלך או דמות רבת כוח ועוד. מחקרים דומים פרסמו ראגלן<sup>45</sup> (בלי לדעת על ראנק) וקמפבל.<sup>46</sup> כך או אחרת, עובדה היא שההיסטוריה והמיתוס

אחידים להפליא מבחינה זו: בסיפורי המקרא, כמו בביוגרפיות ההיסטוריות, התגלות האל מופיעה על רקע אינספור שיבושים בקשר עם האב וחויית יתמות מסובכת.

נפנה אם כן אל שרשרת סיפורי ההתגלות שמהן יצאה לעולם בשורת האל האחד.<sup>ט</sup>

ראשית המונותאיזם היא בקריאה האלוהית לאברהם לצאת לארץ כנען. שתי עובדות ביוגרפיות מסופרות עליו קודם לכן, ושתיהן כבדות משמעות: אחיו הבכור נפטר (בראשית י"א 28), ולקריאת האלוהים אליו קודם אבדן אחר, שממנו מתברר כי האל לא היה הראשון שהורה לאברהם לצאת לכנען:

(בראשית י"א 31-י"ב 2) **וַיִּקַּח תָּרַח אֶת אֲבִרָם בְּנוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת שְׂרֵי פִלְתוֹ  
אֵשֶׁת אֲבִרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאוּרִכְשֵׁימִים לְלֶכֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם. וַיְהִי  
יָמֵי תָרַח חֲמֵשׁ שָׁנִים וּמֵאֵתִים שָׁנָה וַיָּמָת תָּרַח בְּחָרָן. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אֲבִרָם: לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ  
וּמְמֹלַתְךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאךָ.**

בנו של אברהם נולד בנסיבות שאינן מקלות, בלשון המעטה, על הקשר בין האב ובנו. יצחק נולד אחרי שנים רבות של עקרות אמו, וזמן לא רב אחרי שאמו נלקחה בכוח אל ארמונות שני מלכים (בראשית י"ב, כ). עוד דבר המקדיר את ילדותו הוא גירוש אחיו הבכור ישמעאל כדי להבטיח כי הוא לבדו יירש את אביו. שיא יחסי האב-והבן הוא גם אחד הסיפורים המכוננים בתולדות האנושות: מעשה העקידה. האם שמע גם יצחק את קול המלאך בהיותו עקוד על המזבח? אם כן, זו התגלות שאינה תואמת את המודל שלנו כי האב עודו חי והבן הוא שכמעט נשחט בידיו! כך או אחרת: אבהות רגילה לא הייתה שם, ולא ניתן לצפות לאבל רגיל בסיומה. ואכן הופעת האלוהים עצמו כאל אישי בחיי יצחק נסמכת באופן מפורש לאבדן אביו:

(בראשית כ"ה 8-11) **וַיִּגָּע וַיָּמָת אֲבִרָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשָׁבַע וַיֹּאסֶף אֶל עַמּוּי. וַיִּקְבְּרוּ  
אוֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנָיו אֶל מַעֲרַת הַמְּכַפֶּלֶה אֲלִשְׁכָּה עֶפְרָן בֶּן צִיֹּחַר הַחֲתִי אֲשֶׁר עַל פְּנֵי  
מִמְרָא. הַשְּׂדֶה אֲשֶׁר קָנָה אֲבִרָם מֵאֵת בְּנֵי חֵת שָׁמָּה קָבַר אֲבִרָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ. וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת  
אֲבִרָם וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנוֹ.**

אבי האומה השלישי, יעקב, נאלץ לעזוב את אביו לשנים רבות, ואת אמו לתמיד, אחרי שהונה את אביו ואחיו. הוא זוכה להתגלות עוד באותו לילה, ובה חוזר האל כמעט מילולית על ברכת האב:

---

ט. שתי הערות מתודולוגיות: א) בניתוחי למקרא נמנעתי מהפיתוי להסתייע במדרשים, מסיבות שפירטתי במאמר אחר.<sup>47</sup> ב) את הטקסט המקראי הבאתי בניקוד של המסורת המצטיין בדיוקו, אבל את פיסוק הטעמים המבלבל את הקורא בן-ימינו החלפתי, בעקבות תנ"ך קאסוטו-הרטום, בפיסוק המודרני.

י. בעקבות ראנק, קל לראות עד כמה משאיר המחבר הקדמון את אבהותו של יצחק מעורפלת: הוא נזהר כמובן שלא לפקפק באבהותו של אברהם (אם כי המדרש [בבא מציעא פ"ז 1] מזכיר שפקפוק כזה הועלה בין אנשי אותו דור), ומדגיש כי נַאֲבִימֶלֶךְ לא קָנָה אֵלִיָּה, אך שרה נשארה זמן די רב בארמונו כדי שירגיש כי כל נשותיו נעשו עקרות. מעניין שדווקא בקטע בו אומר המלך לשרה משהו מאוד חשוב על נסיבות חטיפתה נעשה הכתוב מעורפל במידה ששום פרשן עד היום לא הצליח לפענחו כראוי: וַיִּלְשָׁנָה אִמֶּר: הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַי פֶּסֶף לְאַחֲרִי הִנֵּה הוּא לֵךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכָל אֲשֶׁר אֶתֵּן וְאֵת כָּל נִכְחַת (כ 16). המילה אַחֲרִי מתייחסת לעובדה שרגעים מועטים קודם לכן, במעמד המביך של החקירה בדבר הצגת אשתו כאחות, גילה אברהם דבר שהקוראים לא ידעו עד כה: וְגַם אֶמְנָה אַחֲרֵי כֵן אָבִי הוּא אֲנִי לֹא בֵּת אִמִּי, וְנָתַתִּי לִי לְאִשָּׁה. המלך נקרא כמובן אַבִּימֶלֶךְ והקשר בין שתי המשפחות נעשה שקוף בפסוק המסיים את הסיפור: וַיִּתְּפֶלֶל אֲבִרָם אֶל הָאֱלֹהִים וַיִּרְפָּא אֱלֹהִים אֶת אַבִּימֶלֶךְ וְאֵת אִשְׁתּוֹ וַאֲמַתָּיהִּי וַיָּלֶדוּ. כִּי עָצָר עָצָר יְהוָה כָּדַר כָּדַר לְבֵית אַבִּימֶלֶךְ עַל דְּבַר שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אֲבִרָם. ה"אמהות" נעשו עקרות כמו האם עצמה!

(בראשית כ"ח 1-15) וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אוֹתוֹ וַיִּצְוֵהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ: לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. כֹּה־לֵךְ פָּדְנָה אֲרָם בֵּיתָה כְּתוּאֵל אָבִי אִמְךָ וְקַח לָךְ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לְבֶן אָחִי אִמְךָ. וְאֵל שַׂדִּי יְבָרֶכְךָ אֶתְךָ וַיִּפְרֹךְ וַיִּרְבֶּךָ וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים. וַיִּתֵּן לָךְ אֶת בְּרִית אַבְרָהָם לָךְ וַיִּזְרְעֶךָ אֶתְךָ לְרִשְׁתָּךְ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם. וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיֵּלֶךְ פָּדְנָה אֲרָם אֶל לָבָן בֶּן כְּתוּאֵל הָאֲרָמִי אָחִי רֵבְקָה אִם יַעֲקֹב וַעֲשׂוּ... וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. וַיִּפְגַּע בְּמָקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשָּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבָנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׁם מִרְאשֵׁתָיו וַיִּשְׁכַּב בְּמָקוֹם הַהוּא. וַיַּחֲלֹם וְהִנֵּה סֹלֶם מַצֵּב אֶרְצָה וְרֹאשׁוֹ מֵגִיעַ הַשָּׁמַיְמָה וְהִנֵּה מַלְאָכֵי אֱלֹהִים עֲלִים וַיִּרְדּוּ בּוֹ. וְהִנֵּה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאֵלֵי יִצְחָק. הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לָךְ אֶתְנַנָּה וַיִּזְרְעֶךָ. וְהִנֵּה זֹרְעַן כְּעַפְרָה הָאֶרֶץ וַיִּפְרֹצֶת יָמָה וַתִּקְדָּמָה וַתַּפְּנֶה וַתִּגְבֶּה וַתִּבְרָכֶנּוּ כָךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאֲדָמָה וַיִּזְרְעֶנּוּ. וְהִנֵּה אֲנִכִּי עִמָּךְ וַשְׁמֵרְתִּיךָ כָּל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וְהִשְׁכַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעְזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ.

שנים רבות אחר כך, בשוכו לארצו, מיד אחרי פרידה סוערת מחותנו ולילה לפני פגישה מאיימת עם אחיו הבכור, זכה יעקב לאחת ההתגלויות הביזאריות ביותר בתולדות הדתות:

(ל"ב 25-33) וַיִּנָּתֶר יַעֲקֹב לְבָדוֹ. וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד צְלוֹת הַשָּׁחַר. וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיַּגַּע בְּכַף יְרֵכוֹ, וַתִּקַּע כַּף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ. וַיֹּאמֶר: שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר. וַיֹּאמֶר: לֹא אֲשַׁלְחֶנּוּ כִּי אִם בְּרִכְתָּנִי! וַיֹּאמֶר אֵלָיו: מָה שָּׁמָּךְ? וַיֹּאמֶר: יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר: לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שָׁמָּךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל, כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנָשִׁים וַתּוֹכֵל. וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר: הִגִּידָה נָא שָׁמָּךְ. וַיֹּאמֶר: לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי? וַיְבָרֶךְ אוֹתוֹ שָׁם. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל, כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי. וַיִּזְרַח לוֹ הַשָּׁמֶשׁ כַּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוֹאֵל, וְהוּא צֹלֵעַ עַל-יְרֵכוֹ. עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּזֶשׁ אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה, כִּי נָגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּזֶשׁ.

לעומת נחלי-הדיו שנשפכו על מעשה העקידה, אפוף סיפור זה שתיקה נבוכה. אפילו בספרות הפסיכואנליטית ידועות לי רק שתי התייחסויות אליו, של תיאודור רייק<sup>48</sup> ובעקבותיו יעקב לוי.<sup>49</sup> הם ראו בו מיתוס המקביל לטקס הבגירה, בו הופך הבן לגבר תוך התפייסות עם אביו. ניתן להרחיב פירוש זה. המאבק הלילי המסתיים עם שחר (ושהתרחש כנראה במי הנחל) מזכיר את מאבק יעקב ועשו ברחם אמם, כך שהסיפור מסמל לידה מחדש, בהתאמה מלאה למודלים של יונג ורייק. אשר לתפקיד האב, מזדקרת עובדה מוזרה בסיפור חיי יעקב: גם אחרי חזרתו ארצה לא מיהר לשוב ולהיפגש עם אביו אלא כעבור זמן רב, לפני מות יצחק (ל"ה 27). אם היחסים בין האב והבן נותרו משובשים, הרי ההתגלות ביבוק חזרת על הפרט החשוב ביותר ביחסיהם: **הוא זכה בברכה בניגוד לרצון המברך.**

דמות האב מרחפת ללא הרף גם בסיפורו של הראשון בנביאי ישראל. בהיותו תינוק נאלצה אמו לנטוש אותו מפחד גזירת המלך, חזרה לחייו בדמות המינקת ושבה ומסרה אותו לבת-המלך. כך הופרד ממשפחתו וגדל בארמונו של רוצח ילדיו. בבגרותו מרד באביו המאמץ כשהרג את אחד משוטרי. המלך ציווה להרגו והוא ברח לגלות. האלוהים בחר להתגלות אליו בנקודה משמעותית מאוד בחייו:

(שמות ב 23-4) וַיְהִי בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיִּאָּנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֶבְרָה וַיִּזְעְקוּ וַתַּעַל שׁוֹעַתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֶבְרָה. וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב. וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּדַע אֱלֹהִים. וּמֹשֶׁה הָיָה רֹעֶה אֶת צֹאן יִתְרוֹ חֹתֵנוֹ כִּהֵן מִדִּין וַיִּנָּהֵג אֶת הַצֹּאן אַחֵר הַמִּדְבָּר וַיָּבֹא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֲרָבָה.

וַיֵּרָא מֵלֶאֱנָךְ יְהוָה אֱלֹהֵי בְלִבְתָּ אֲשֶׁר מִתּוֹךְ הַסֶּהַר וַיֵּרָא יְהוָה הַסֶּהַר בְּעֶרְבָאשׁ וְהַסֶּהַר אֵינֶנּוּ אֶפְלָא.  
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְכְּרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאָה הַגְּדֹלָה הַזֶּה מִדּוּעַ לֹא יִכְבֶּר הַסֶּהַר. וַיֵּרָא יְהוָה כִּי סָר  
לְרֹאוֹת וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֶּהַר וַיֹּאמֶר: מֹשֶׁה מֹשֶׁה! וַיֹּאמֶר: הִנְנִי!

גם הנביא הבא גדל במשפחה ששום דבר אינו רגיל בה: אמו הייתה האהובה משתי נשות בעלה אבל הייתה עקרה שנים רבות בעוד צרתה ברוכת הילדים מעליבה אותה. היא עלתה למקדש בשילה להתפלל לילד, וכבר בשלב זה מביא המספר פרט מוזר: וְשֵׁם שְׁנֵי בָנָי עֲלִי, חֲפְנִי וּפְנִחָס, כִּהְנִי לַיהוָה. מי הוא עלי? רק בהמשך מתברר כי גם הוא היה בחיים באותה עת. תפילת האם נענית. ההמשך מכמיר-לב:

(שמואל-א א 22-28, ב 11): וַחֲנָה לֹא עָלְתָה כִּי אָמְרָה לְאִישָׁהּ: עַד יִגְמַל הַנַּעַר וְהִבְאֵתִיו וְנִרְאָה אֶת פָּנָי יְהוָה וְיָשֹׁב שָׁם עַד עוֹלָם. וַיֹּאמֶר לָהּ אֶלְקָנָה אִישָׁהּ: עֲשֵׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ. שְׂכִי עַד גְּמֻלָּךְ אִתּוֹ, אֲנִי יָקָם יְהוָה אֶת דְּבָרִי. וַתֵּשֶׁב הָאִשָּׁה וַתִּינָק אֶת בָּנָהּ עַד גְּמֻלָּהּ אִתּוֹ. וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה בְּאֶשֶׁר גְּמֻלָּתוֹ בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה וְאַיִפָּה אַחַת קָמַח וְנָבֵל יֵין וַתִּבְאֶהוּ בֵּית יְהוָה שְׁלוֹ וְהַנַּעַר נָעַר. וַיִּשְׁחָטוּ אֶת הַפָּר וַיִּבְאֹוּ אֶת הַנַּעַר אֶל עֲלִי. וַתֹּאמֶר: כִּי אֲדֹנִי, חֵי נַפְשֶׁךְ אֲדֹנִי, אֲנִי הָאִשָּׁה הַנֹּצֶבֶת עִמָּכָה בְּזֶה לְהַתְּפַלֵּל אֶל יְהוָה. אֶל הַנַּעַר הַזֶּה הַתְּפַלֵּלְתִּי וַיִּתֵּן יְהוָה לִי אֶת שְׂאֵלְתִּי אֲשֶׁר שְׂאֵלְתִּי מֵעַמּוֹ. וְגַם אֲנִכִּי הַשְׂאֵלְתִּהוּ לַיהוָה כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הָיָה הוּא שְׂאוֹל לַיהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לַיהוָה....  
וַיֵּלֶךְ אֶלְקָנָה הַרְמְתָהּ עַל בֵּיתוֹ וְהַנַּעַר הָיָה מְשֻׁרָת אֶת יְהוָה אֶת פָּנָי עֲלִי הַכֹּהֵן.

הילד מופרד מהוריו ונמסר לכוהן הזקן, והם נקשרים זה לזה באהבה. ואז מתגב צל מאיים לאידיליה:

וְעֲלִי זָקֵן מְאֹד, וְשָׁמַע אֶת כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֹׂוּ בְנָיו לְכָל יִשְׂרָאֵל וְאֵת אֲשֶׁר יִשְׁכְּבוּן אֶת הַנָּשִׁים  
הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד.

**מי, אם כן, אבי הילד?** גם כאן, הספק שנזרע אינו מקרי. ילדותו בבית עלי עוברת תחת איום שבוודאי גונב לאזניו, הוא נבואת איש האלוהים לעלי: וְזֶה לָךְ הָאוֹת אֲשֶׁר יָבֹא אֶל שְׁנֵי בָנֶיךָ, אֶל חֲפְנִי וּפְנִחָס: בַּיּוֹם אֶחָד יָמוּתוּ שְׁנֵיהֶם! את הנבואה הבאה ישמיע הנער עצמו. מורי וידידי המנוח ארלוזורוב<sup>50</sup> העיר כי נבואתו הראשונה של שמואל נסובה על האובדן הבא שנגזר עליו:

וְהַנַּעַר שְׁמוּאֵל מְשֻׁרָת אֶת יְהוָה לְפָנָי עֲלִי וְדָבָר יְהוָה הָיָה יָקָר בְּיָמֵים הָהֵם אֵין חֲזוֹן נִפְרָץ. וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא וְעֲלִי שָׁכַב בְּמִקְוֹמוֹ וַעֲיָנֹו הִחְלוּ כְּהוֹת לֹא יוֹכֵל לְרֹאוֹת. וְגַר אֱלֹהִים טָרָם יִכְבֶּה וְשְׁמוּאֵל שָׁכַב בְּהִיכָל יְהוָה אֲשֶׁר שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים. וַיִּקְרָא יְהוָה אֶל שְׁמוּאֵל. וַיֹּאמֶר: הִנְנִי. וַיִּרְץ אֶל עֲלִי וַיֹּאמֶר: הִנְנִי כִּי קָרָאתָ לִי. וַיֹּאמֶר: לֹא קָרָאתִי. שׁוֹב שָׁכַב. וַיֵּלֶךְ וַיִּשְׁכַּב. וַיִּסֹּף יְהוָה קְרָא עוֹד: שְׁמוּאֵל! וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ אֶל עֲלִי וַיֹּאמֶר: הִנְנִי כִּי קָרָאתָ לִי. וַיֹּאמֶר: לֹא קָרָאתִי, בְּנִי. שׁוֹב שָׁכַב. וְשְׁמוּאֵל טָרָם יָדַע אֶת יְהוָה וְטָרָם יִגְלֶה אֱלֹהֵי דָבָר יְהוָה. וַיִּסֹּף יְהוָה קְרָא שְׁמוּאֵל בְּשִׁלִּישֶׁת. וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל עֲלִי וַיֹּאמֶר: הִנְנִי כִּי קָרָאתָ לִי. וַיִּבֶן עֲלִי כִּי יְהוָה קָרָא לַנַּעַר. וַיֹּאמֶר עֲלִי לְשְׁמוּאֵל: לָךְ שָׁכַב, וְהָיָה אִם יִקְרָא אֲלֶיךָ וְאָמַרְתָּ: דָּבָר יְהוָה כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ. וַיֵּלֶךְ שְׁמוּאֵל וַיִּשְׁכַּב בְּמִקְוֹמוֹ. וַיָּבֹא יְהוָה וַיִּתְּצֵב וַיִּקְרָא כָּפֶעַם כָּפֶעַם: שְׁמוּאֵל שְׁמוּאֵל! וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל: דָּבָר כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ!

למחרת צריך הוא להתמודד עם המשימה הקשה לגלות לאביו המאמץ כי כיליון נגזר על משפחתו. שנים רבות אחר-כך, ושמואל איש זקן, חוזר השבר ביחסי אב-בן גם במשפחתו שלו,



וַיְהִי כַּאֲשֶׁר זָקַן שְׁמוּאֵל וַיִּשָּׁם אֶת בָּנָיו שְׂפָטִים לְיִשְׂרָאֵל. וַיְהִי שָׁם בְּנוֹ הַבְּכוֹר יוֹאֵל וְשָׁם מִשְׁנֵהוּ  
אֲבִיָּה, שְׂפָטִים בְּבָאָר שְׁבַע. וְלֹא הָלְכוּ בָנָיו בְּדֶרֶכְו, וַיֵּטוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ וַיִּקְחוּ שִׁחָד וַיֵּטוּ מִשְׁפָּט.  
(ח 1-3).

ומכאן עוברת הטרגדיה, תוך חזרות כמעט מילוליות של אותן סצינות, אל יחסי שמואל-שאוֹל,  
שאוֹל-דוד, דוד-אבשלום, וכך הלאה... ושוב מזכיר לנו המיתוס את הידוע מהמציאות: **שיבוש ביחסי  
הורה-ילד כמוהו כמחלה מדבקת המועברת לאורך הדורות.**

אבל נמשיך בנביאים. גם בחיי הנביא ישעיהו, העיר ארלוו על צימוד דומה בין אובדן להתגלות:

(ישעיהו ו' 1-5) **בְּשֵׁנַת מוֹת הַמֶּלֶךְ צִוְּיָהוּ וְאָרְאָה אֶת אֲדֹנָי יֵשֵׁב עַל פֶּסַע רָם וְנִשָּׂא וְשׁוֹלִיו  
מְלָאִים אֶת הַהִיכָל. שָׂרְפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד בְּשָׂתִים יְכֶסֶּה פָּנָיו  
וּבְשָׂתִים יְכֶסֶּה רַגְלָיו וּבְשָׂתִים יַעֲוִפֶּה. וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר: קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת  
מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ! וַיִּנְעֻזוּ אַמּוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרֵא וְהַבִּית יִמְלֵא עָשָׂן. וְאָמַר: אוֹי לִי כִי  
נִדְמִיתִי כִי אִישׁ טָמֵא שְׂפָתַי אֲנִכִי וּבִתְוֹךְ עִם טָמֵא שְׂפָתַי אֲנִכִי יוֹשֵׁב כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ יְהוָה  
צְבָאוֹת כָּאוֹ עֵינִי!**

עוזיהו היה אחד הבודדים ממלכי יהודה שעשו את הטוב בעיני האל והנביא בודאי הכירו (בתלמוד  
מובאת מסורת לפיה היה בן-דודו). דווקא בשנה בה נפטר המלך ראה הנביא את האלוהים בדמות מלך.

הנביא דניאל, כמשה, הופרד בילדותו מהוריו וגודל בבית נבוכדנצאר מלך בבל. חיזיון הנבואה  
הראשון שלו פותח גם הוא בציון שנת מות המלך שגידלו, וגם כאן מתואר האל כמלך:

(דניאל ז' 1-9) **בְּשֵׁנַת חֲדָה לְבִלְאִשְׁצֹר מֶלֶךְ בָּבֶל דָּנִיֵּאל חָלַם חֲזֹן וַחֲזוֹן רַאשָׁה עַל מִשְׁכָּבָה...  
חֲזֹן הָיוּת עַד דֵּי כְרִסְוֹן רַמְיוֹ נַעֲתִיק יוֹמִין יְחַב לְבוּשָׁה כְּתֹלַג חֲזִיר וּשְׁעֵר רַאשָׁה כְּעֶמֶר נָקָא  
כְּרִסְיָה שְׂבָבִין דֵּי נֹר גְּלִלְזָהִי נֹר דִּלְק.<sup>א</sup>**

בין מלכי יהודה מתבלט המלך יאשיהו בן אמון ברפורמה הדתית הרחבה שחולל כשמצא את ספר  
התורה הנשכח בבית המקדש. הביוגרפיה של מלך זה דומה להפליא לזו של אחננתון: הוא עלה למלוכה  
בגיל שמונה אחרי רצח אביו.

וּבְשִׁמוֹנָה שָׁנִים לְמָלְכוֹ וְהוּא עוֹדְנוֹ נֶעַר הִחַל לְדַרּוֹשׁ לְאַלְהֵי דְנוֹיד אֲבָיו וּבְשָׂתִים עָשָׂה שְׁנָה  
הִחַל לְטַהֵר אֶת-יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם מִן-הַבָּמוֹת וְהָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסָלִים וְהַמִּסְכּוֹת. וַיִּנְתָּצוּ לְפָנָיו אֶת  
מִזְבְּחוֹת הַבָּעֲלִים וְהַחֲמָנִים אֲשֶׁר-לְמַעַלָּה מַעַלִּיהֶם גִּדְּעַ וְהָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסָלִים וְהַמִּסְכּוֹת שֶׁבַר  
וְהִדְק וַיִּזְרֹק עַל-פָּנָי הַקְּבָרִים הַזִּבְחִים לָהֶם. וַעֲצָמוֹת כְּהָנִים שָׂרָף עַל מִזְבְּחוֹתָם וַיִּטְהַר אֶת  
יְהוּדָה וְאֶת יְרוּשָׁלַם. וּבְעֶרְי מִנְּשָׂה וְאֶפְרַיִם וְשִׁמְעוֹן וְעַד נִפְתָּלִי בַּחֲרִבְתִּיהֶם סָבִיב. וַיִּנְתָּץ אֶת  
הַמִּזְבְּחוֹת וְאֶת הָאֲשֵׁרִים וְהַפְּסָלִים כִּתַּת לְהִדְק וְכָל הַחֲמָנִים גִּדְּעַ בְּכָל אָרֶץ יִשְׂרָאֵל וַיָּשֻׁב  
לְיְרוּשָׁלַם (דברי הימים-ב' ל"ד 3-7).

אבל פעם אחת חשף המקרא את המתרחש בעולמם הסגור של הנביאים ותיעד בפרוטרוט את עצם  
ההיעשות לנביא. אלישע בן שפט היה חורש בשדה כאשר עבר לידו אליהו והטיל עליו את מעילו. הצעיר  
הבין מיד פשר מחווה זו:

יֹא. אוֹלִי לֹא מִקְרָה הוּא שֶׁהַחֲלוּם מֵתָאָר אֶת שַׁעְרוֹ שֶׁל הָאֱלֹהִים כְּצֶמֶר נָקִי. עַל נְבוּכַדְנֶצַּר נֹאמַר שֶׁשַּׁעְרוֹ גָּדַל כְּנוֹצוֹת  
הַנֶּשֶׁר (דניאל ד' 31).

(מלכים-א' י"ט 20-21) וַיַּעֲזֹב אֶת הַבֶּקֶר וַיֵּרָץ אַחֲרֵי אֱלֹהָיו וַיֹּאמֶר: אֲשַׁקֶּה נָא לְאָבִי וּלְאִמִּי וְאֶלְכֶּה אַחֲרֵיךָ! וַיֹּאמֶר לוֹ: לָךְ שׁוּב, כִּי מָה עָשִׂיתִי לָךְ? וַיֵּשֶׁב מֵאַחֲרָיו וַיִּקַּח אֶת צֶמֶד הַבֶּקֶר וַיִּזְבַּחַּהוּ וּבְכָלִי הַבֶּקֶר בְּשָׁלֶם הַבָּשָׂר וַיִּתֵּן לָעֶם וַיֹּאכְלוּ וַיִּקֶּם וַיִּלָּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהָיו וַיִּשְׁתַּחֲוֶהוּ.

מן הדברים משתמע כי אליהו לא הניח לאלישע להיפרד מהוריו. כך או כך, ההתקדשות לנביא מופיעה בסיפור זה כרוכה בניתוק מההורים.<sup>50</sup> ואמנם בבוא יום העברת התפקיד, תיאור התקדשותו של אלישע אינו מותיר ספק באשר לתפקידה המכריע של חוויית האובדן. שלוש פעמים מנסה אליהו לשדלו לעזוב אותו ובכל פעם עונה התלמיד במילים הנרגשות: מי יהיה נחמי נפשך אם אעזבך! גם "בני הנביאים" לוחשים לו פעמיים כי ביום זה יילקח אדונו ממנו והוא, שכבר הבין זאת, עונה להם: גם אני ידעתי. הִתְחַשְׁוּ!

(מלכים-ב' ב' 9-12) וַיְהִי כְעֶבְרָם וְאֱלֹהָיו אָמַר אֶל אֱלִישָׁע: שְׂאֵל מָה אֶעֱשֶׂה לָךְ בְּטָרְם אֶלְקָח מֵעַמְּךָ. וַיֹּאמֶר אֱלִישָׁע: וַיְהִי נָא פִּי שְׁנִים בְּרוּחְךָ אֵלַי. וַיֹּאמֶר: הִקְשִׁיתָ לְשֹׂאוֹל! אִם תִּרְאֶה אִתִּי לָקַח מֵאִתְּךָ יְהִי לָךְ כֵּן וְאִם אֵין לֹא יִהְיֶה. וַיְהִי הֵמָּה הַלָּכִים הַלֹּךְ וְנִבְרָה וְהָיָה רָכָב אִשׁ נְסוּסִי אֲשֶׁר יִפְרְדּוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֱלֹהָיו בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם. וַאֲלִישָׁע רָאָה וְהוּא מֵצַעֵק: אָבִי! אָבִי! רָכָב יִשְׂרָאֵל וּפָרְשָׁיו! וְלֹא רָאָהוּ עוֹד. וַיִּחְזַק בְּבִגְדָיו וַיִּקְרָעֵם לְשָׁנִים קָרְעִים.

בשלוש צורות נקשרת כאן ההתנבאות לאובדן דמות-האב: בניסיונות המורה לנטוש את התלמיד, בתחושות המוקדמות של "בני הנביאים" ושל התלמיד עצמו באבדן הקרוב, ולבסוף בתנאי שמעמיד המורה כי רק אם יראה התלמיד בהילקחו ייעשה לנביא (המשך המעשה, בבקשתם של בני הנביאים לצאת ולחפש את גופת אליהו, מלמד כי הם לא ראו את עלייתו). דמות הנביא כאן היא "אובייקט מעבר" בין האב הממשי לבין האלוהים: מצד אחד הוא עולה חי השמימה במרכבות אש, ומצד שני קורא לו התלמיד בכינוי האישי "אבי". ראוי עוד לציין כי מעשיו הראשונים של הנביא החדש מבטאים הפנמה חזקה של דמות האב שאבד, כמעט עד טשטוש אישיותו: הוא חוזר כמעט בדיוק על אותם הנסים שעשה המורה. כפל-הפנים של הדמות החדשה שלובש אלישע – פעמים מלאת רחמים ופעמים מתפרצת בחמה רצחנית, כאן משיב ילד גוסס אל אמו ושם ממית ארבעים נערים – אפייני למרבית נביאי התנ"ך. כפל-פנים זה מבטא "אני-עליון" שיכולתו לחיות בדו-קיום עם ה"אני" היא חלקית בלבד. הפנמה זו של דמות בעלת מאפיינים עוינים היא כנראה האחראית לכך שה"אני-העליון" נתפס אצל הנביא כגורם חיצוני, בדמות אל המייסר אותו ואת העם. נושא זה נחקר בהרחבה ע"י ארלוו<sup>50</sup> במאמרו הקלאסי "התקדשות הנביא".

חוויית האובדן עומדת ביסוד מאפיין נוסף של הנביא והמנהיג הדתי: הצורך להופיע כמושיע וגואל בחייהם של אנשים סובלים. אטווד,<sup>51</sup> במאמר רצוף פרשות-מקרים נוגעות ללב, תיאר אנשים שנטלו על עצמם להופיע לפתע בחייו של אדם סובל כדי לסייע לו. אנשים אלה סבלו מהפסקה פתאומית בקשר עם הורה בילדותם, ובהופעתם הגואלת היה משום תיקון הטראומה השכוחה. מעשיהם של משה, אלישע, ישוע ואחרים יכולים אפוא להתפרש כניסיון לכוון מחדש קשר ינקותי שנקטע באיבו. צורך זה, לדברי אטווד, עומד גם ביסוד פועלם של מטפלים רבים...

יב. בולט הדמיון למעשי ישוע (מתי ח' 21): "ואחד מן התלמידים אמר אליו: אדוני, הניחה לי בראשונה ללכת ולקבור את אבי. ויאמר אליו ישוע: לך אחריי והנח למתים לקבור את מתיהם."

לסיום אציין כי התזה המוצעת כאן, בדבר הקשר בין דמות האל לאב המת, כבר זכתה לאישור מפי הסמכות הגבוהה ביותר בנושא זה. כשביקש דוד המלך לבנות מקדש לאלוהים, הניאו האל במילים אלה (שמואל-ב' ז' 12-14):

**כִּי יִמְלֹאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַכְתָּ אֶת אֲבֹתֶיךָ וְהִקִּמְתִּי אֶת זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּנֵּיתִי אֶת מַמְלַכְתּוֹ. הוּא יִבְנֶה בֵּית לִשְׁמִי וְכִנֵּיתִי אֶת פֶּסֶא מַמְלַכְתּוֹ עַד עוֹלָם. אֲנִי אֶהְיֶה לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה לִּי לְבֵן אֲשֶׁר בְּהַעֲרֹתוֹ וְהִכְחָתִיו בְּשֹׁכֵט אֲנָשִׁים וּבְנָגְעֵי בְּנֵי אָדָם.**

#### **ד. "כִּי אָבִי וְאִמִּי עֲזָבוּנִי וַיִּהְיֶה יֶאֱסָפְנִי" (תהילים כ"ז 10): בעלי התגלות ומקבלי-אמונה בימינו**

אם כך, רשאים לצפות כי הקשר בין חוויית האובדן להתגלות הדתית יתגלה לא רק באנקדוטות היסטוריות, אלא גם באוכלוסייה כולה באופן הניתן למדידה אמפירית. הקבוצה המעניינת מבחינה זו היא אנשים חילוניים המחליטים לקבל על עצמם דת. הם מכונים בכינויים שיפוטניים שונים ומנוגדים לחלוטין, בהתאם לנקודת-מבטו של הדובר: "חוזרים בתשובה", "גרים", "born again", או "מומרים" ו"משומדים". הז'רגון הפסיכולוגי מכנה את כולם במילה האנגלית הנייטרלית "converts", הכללה שיש בה מן הצדק: לכולם משותפת העובדה שהדת שלהם היא, בניסוחו של ויליאם ג'יימס,<sup>52</sup> "דת התגלותית" השונה מהדת ה"ממסדית" של מי שגדל כל חייו כאדם דתי. באיזה מונח נשתמש בעברית? להלן אנקוט בשם "מקבלי-אמונה" לצורך זה.

האם ניתן לגלות קשר סטטיסטי משמעותי בין מות האב לבין קבלת האמונה? מחקר מקיף בתחום זה עשתה אולמן<sup>52</sup> בראיונות ומבדקים שעשתה לקבוצה של ארבעים צעירים אמריקניים שעברו חוויית התגלות דתית והצטרפו לקהילה דתית (נצרות, יהדות, בהאיות והארי קרישנה). ההשוואה בין קבוצה זו לקבוצת ביקורת (שלושים נבדקים) בעלת אותם נתוני גיל ורקע סוציאקונומי גילתה כמה ממצאים מובהקים. ככלל, מקבלי-האמונה דיווחו על אחוז גבוה יותר של מצוקה בילדות (47.5%) לעומת קבוצת הביקורת (13.3%), וכן נמצאו אחוזים גבוהים יותר של טראומות קשות (32% לעומת 6.6%), מצוקה בגיל ההתבגרות (65% לעומת 6.6%), שימוש בסמים (57.5% לעומת 26.6%) והיסטוריה פסיכיאטרית (35% לעומת 6.6%). חשוב להדגיש כי מרבית מקבלי-האמונה שנבדקו היו בעלי השכלה גבוהה ונראו כמתפקדים היטב במוסדות אקדמיים ומחוצה להם, אם כי אולמן, כמו גם מייזנר,<sup>53</sup> מזכירים מחקרים שמצאו אי-יציבות נפשית בחברי כתות קיצוניות יותר. הממצאים המעניינים מבחינתנו הם אלה הקשורים ביחסם של מקבלי-האמונה אל האב: אצל 28.2% נעדר האב (נפטר, התגרש וכד') לעומת 3.3% בקבוצת הביקורת. כן נתגלה הבדל בשכיחותו של אב עוין (23% לעומת 13.3%), פאסיבי (20.5% לעומת 6.7%) ובלתי-יציב (2.6% לעומת 0%). הבדלים מקבילים נמצאו גם ביחס לאם, אם כי בשיעורים נמוכים בהרבה בשתי הקבוצות.

מאז שכלל המחקר את ההבחנה בין סוגי התקשרות שונים לאל, כגון התקשרות המבוססת על פיצוי לעומת התקשרות שהיא המשך של ההתקשרות להורה. גראנקוויסט<sup>54</sup> הראה כי ככל שההיסטוריה של ההתקשרויות בעבר הייתה פחות בטוחה, כך נטה הנבדק יותר לערב את אלוהים בהתמודדותו עם סיטואציות קשות, במיוחד כשההורה עצמו לא היה דתי. אפילו מחקר מעבדתי<sup>55</sup> נעשה ובו נחשפו נבדקים לגירויים תת-ספיים של פרדה מהאל או מההורה. נבדקים שיחסייהם עם ההורה היו בטוחים הפגינו תגובות

מוגברות של התקשרות דתית לעומת אלה שיחסיהם עם ההורה לא היו בטוחים. גראנקוויסט וקירקפטריק<sup>56</sup> עשו מטא-אנליזה של מחקרים קודמים (11 מדגמים שהכילו יחד 1400 נבדקים). הם השוו בין שני מודלים של יחס בין ההתקשרות אל ההורה לבין היחס אל האלוהים: מודל הפיצוי ומודל ההתאמה. שני המודלים זכו לאישוש. בניגוד לתיאוריה הפסיכואנליטית הקלאסית, המתמקדת בתסביך האדיפאלי, מין הנבדקים לעומת מין ההורים לא נמצא גורם משמעותי בקבלת האמונה, אבל הקשר עצמו בין היחס עם הורה ליחס עם האל נמצא משמעותי. קבלת-אמונה פתאומית התרחשה ב-9.3% מהנבדקים שיחסיהם עם האם היו לא בטוחים לעומת 5.7% בקרב אלה שיחסיהם עם האם לא סבלו מבעיה זו. הוא הדבר בנוגע לביטחון ביחסים עם האב: 8.5% לעומת 4.8% ככלל, קבלת אמונה פתאומית נמצאה קשורה לילדות עצובה, כמו גם תקופת משבר לפני קבלת האמונה. תוצאות דומות הביא סוונסון<sup>57</sup> במחקר על דת וקשרי משפחה.

נתונים דומים בדבר אבדן הורה חוזרים ומתגלים, באופן אחיד להפליא, גם במחקרים שלא חיפשו זיקה בין אובדן להתגלות.<sup>61,60,59,58,51</sup> אפילו מאמרו הידוע של פרויד "חוויה דתית"<sup>62</sup> (שתמיד קומם אותי בחוסר-רגישותו), תומך בלא-כוונה במודל המוצע כאן: רופא אמריקני כתב לפרויד כי בצעירותו ראה איך לוקחים לנתיחה גופת אשה זקנה שפניה עוררו בו חיבה עמוקה, ובעקבותיה התעורר בו זעם על האלוהים. הוא החליט לנטוש את הדת, ואז אירעה לו התגלות. בניסיונותיו של פרויד למצוא בחוויה זו (איך לא) משאלת גילוי עריות ורצח אב, הוא מתעלם, למעשה, מהעובדה שהחוויה המכרעת הייתה צער על מותה של האשה!

חווית האובדן מופיעה גם ביסוד תופעה ישראלית ייחודית שנחקרה ע"י בילו וחב'<sup>64,63</sup> ושזכתה לכינוי "אמרגני הקדושים". המדובר באנשים יוצאי מרוקו שעברו חוויה מיוחדת: איש קדוש, על פי רוב אחד מקדושי העדה הקבור במרוקו, הופיע לאדם בחלומו והודיעו כי רצונו שבבית יוקם ציון לזכרו, והבית הפך לאתר עלייה-לרגל. בילו מתאר אנשים שעלו לארץ בהיותם ילדים, חוו את קשיי העלייה ההיא והשפלותיה, וכעת, בגיל המעבר, מבקשים כאילו לחזור אל החוויה של טרם-העלייה, שאותה הם מציירים באור מלא-געגועים בניגוד לחייהם ומעמדם בישראל. הם "מעלים" אפוא ארצה את קדושי הגולה. גם כאן, ארבעת ה"אמרגנים" הבולטים שחקר בילו מבין העשרים הידועים חוו חוויות קשות של אובדן או אובדן חוזר, שהתגלות הקדוש משקפת אותן מבחינה כרונולוגית ו/או תוכנית. התרשמותו של בילו (שיחה אישית) היא כי נתונים דומים של אובדן קיימים גם אצל שאר האמרגנים שלא נחקרו אישית.

בית-הלחמי ונבו<sup>65</sup> חקרו חמישים ותשעה מקבלי-אמונה, גברים ילידי הארץ, כדי למצוא את המאפיין אותם מבחינת התנסויות-חיים ונתונים ביוגרפיים. כמו במחקרה של אולמן, מתברר כי לקבוצה זו הישגים אינטלקטואליים גבוהים מהממוצע. הבדלים בולטים מתגלים ביחס אל ההורים. לדוגמא, תשובותיהם של מקבלי-האמונה לגבי הזדהות חיובית עם ההורים נתנו את הממוצע 3.60 לעומת 6.00 בקבוצת הביקורת (על הדעת עולים כאן דברי ישוע [מתי י' 35]: "כי באתי להפריד איש מאביו ובת מאמה וכלה מחמותה"). מידת דמיון של ההורים לדמויות נערצות הייתה 2.36 אצל מקבלי-האמונה לעומת 3.76. לשאלה בדבר הדמיון שחש הנבדק בינו לבין אביו נתנו תשובותיהם של מקבלי-האמונה ממוצע של 2.56 לעומת 2.85, ופער גדול יותר התגלה בדמיון שחשו הנבדקים בינם לבין האם: 1.67 לעומת 2.65, בהתאמה. מורכבותם של המשתנים שנבדקו כמעט שאינה מאפשרת הסקת מסקנות החורגות מהנתונים

עצמם, אבל הם מסקרנים דיים כדי לערוך מחקרים חוזרים מעמיקים יותר. כך, למשל, השאלה אם היו הורי מקבל-האמונה בחיים, או אם היו פטירות משמעותיות בחייו בשנים שקדמו לקבלת האמונה, בוודאי תעלה ממצאים מעניינים. כן ניתן לצפות לשיעור גבוה מן הרגיל של מקרי אובדן חוזר. כמו כן מעניין יהיה לבדוק את שיעור החזרה בתשובה וההיספחות לכתות דתיות בקרב צעירי הקיבוצים: האם קיימת שכיחות גבוהה יותר של תופעות כאלה בקיבוצים שבהם גודלו הילדים בנפרד מהוריהם?

הרמב"ם, באיגרתו היפה לר' עובדיה הגר, מעניק לגר מעמד של אדם שהאל עצמו הוא אביו: "ואל יהי ייחוסך קל בעיניך, אם אנו מתייחסים אל אברהם יצחק ויעקב – אתה מתייחס למי שאמר והיה העולם."<sup>27</sup>

הבה נסכם היבט זה של תופעות ההתגלות. לאורך הרצף שתיארנו, החל מהחווייה האידיאליסטית של הפסיכוטי, דרך קבלת האמונה של הצעירים בחברתנו, וכלה בנביאים שהביאו את בשורות הדת לעולם. מוצאים אנו לעתים קרובות את ההתגלות קשורה עם חוויית אובדן קשה מן הרגיל: אבל לא-תקין, שמקורו על פי רוב במערכת-יחסים לא תקינה עם האדם הנפטר, ו/או אובדן חוזר. "המקום ימלא חסרוננו," נוהג היהודי לנחם את האבל, במשפט הרומז על כוחה הפסיכולוגי הגדול של הדת: היא מציעה למאמין את "המקום" (אלוהים) תחת מה שכל אדם חייב לאבד כמה פעמים בימי חייו.

#### ה. "תהפך לאקזר לי, בעצם ידך תשטמני" (איוב ל 21): חוויות ההתגלות השטניות

עד כה עסקנו בעיקר בפן היפה של ההתגלות, אבל יש גם צד אחר. חוויית ההתגלות, אם נכונה ההשערה המוצעת כאן, מקורה לעתים קרובות בקונפליקט עם ההורה. על כן, רק טבעי הוא שבחווייה זו יתגלו לא רק פניו השוחקות של האל אלא גם פנים אחרות, זועמות ואפילו רודפניות. ההפנמה של דמות הורה עוינת, הנחשבת כגורם להתפתחות הדיכאון, יכולה לתרום להופעת אל עוין. לעתים זה האלוהים עצמו הממית ייסורים קשים על האדם, ובמקרים שבהם הפן השלילי הוא קיצוני יותר, יהיה זה השטן או יציר-בלהות אחר.

המקרה של שרבר<sup>35</sup> שייך בבירור לקבוצה זו. במרכז מערכת הדלוזיות שלו עומדים ד"ר פלכזיך, בעל הסגולות העל-אנושיות שהסית את האלוהים נגד שרבר, והאל עצמו שהתעלל בשרבר עד שזה הוכיח לו את חפותו. מחברים שאחרי פרויד, כנידראנד<sup>36</sup> המחישו את הדמיון הכמעט-המילולי בין ההלוצינציות על מה שעשו לחולה דמויות שטניות אלה לבין חוויות ההתעללות הממשיות שעבר בילדותו מידי האב הסאדיסטי שנפטר קודם פרוץ המחלה,<sup>66</sup> התגלות מפורשת של השטן מופיעה במקרה שתואר ע"י פרויד,<sup>67</sup> "נוירוזה דמונולוגית מהמאה ה-17". בפרשה זו התגלו ישוע, מרים והשטן אל צייר בשם כריסטוף הייצמן, שלקה בדיכאון אחרי מות אביו. כבר יונג,<sup>68</sup> על סמך מקרה דומה, ראה בשטן ובאלוהים את שני פני היחס אל האב. פסיכיאטר שטיפל בשנות השבעים באמריקאים שסבלו מ"דיבוק" בעקבות הסרט "מגרש השדים" מצא אצלם, כמו אצל הנערה שבסרט, אובדן אב על רקע מערכת יחסים משובשת.<sup>69</sup>

בשנים האחרונות דווח על מקרים רבים והולכים של "פולחן השטן" בארצות המערב וגם בישראל, שחלקם הסתיימו באובדן חייהם של צעירים חברי כתות אלה. לאור הנאמר לעיל יש עניין בבדיקה פסיכודינמית של מקרים כאלה. לא מן הנמנע שצעירים אלה גודלו בידי הורה מתעלל.

האינטרפרטציה של הרודף הדמוני בהלוצינציות דתיות כמייצגת דמות-אב עוינת, שהופנמה בתהליך אבל לא-תקין, הדריכה מטפלים ישראליים שטיפלו בצעירים דתיים עם תסמונות דומות של "דיבוק". במסגרת פסיכותרפיה רגישה לתרבות (culturally-sensitive psychotherapy) שילבו המטפלים אמצעים מסורתיים המקובלים בעולמו הדתי של המטופל, והתוצאות התרפויטיות מצטיינות לעתים באיכות דרמאטית מרגשת. בילו וחב' <sup>70</sup> תיארו תגובה פוסט-טראומטית שפקדה צעיר לאחר פיגוע חבלני, שבמהלכה התגלה אליו מלאך ואיים להרגו. הלוצינציות אלה נמצאו קשורות לאובדן אביו של המטופל בתאונה בהיותו בן שמונה. בעזרת טכניקות היפנוטיות, יצאו המטפלים עם הצעיר למסעות בעולמו הפנימי, מרחיקים אותו מן המדבר בו היה המלאך מציק לו, אל "גן העדן התחתון" בו יכול היה להיפגש עם נשמת אביו. ויצטום וחב' <sup>71</sup> פרסמו מקרה של הופעת מלאך רודפני אל צעיר שאיבד את אביו בנסיבות אפופות אשמה קשה. תשע שנים קודם ביקש האב, אלוהוליסט כרוני, מבנו בן ה-15 להביא לו מים ולהישאר לידו. הנער הביא את המים אך סירב להישאר, ולמחרת נמצא האב מת. אחרי תקופה קצרה של שימוש בסמים קשים נענה הבחור לשידולי אחיו הרב, התגייס לצבא ונעשה אדוק, השתחרר והתחתן. הוא ציפה לבן כדי שיוכל לקראו על שם האב, ומשנולדה לו בת, החל מצבו להתדרדר. במרכז הזיותיו היה מלאך שאיים להענישו על יחסו אל אביו והורה לו לצום ולהתנזר ממין. כיוון שאחד משני המטפלים הוא בעצמו דתי, החל דיאלוג מתמשך שבמהלכו גייסו המטפלים את האח הבכור לטקס, הנראה כשואב את השראתו מה"משפטים" שהיה יהודה פריד עורך לחולי פרנויה: <sup>72</sup> השלושה הקימו "בית-דין" על פי ההלכה, שבו נתבע המלאך לדין תורה. המטופל נכנס לטראנס במהלך הטיפול ודיווח על הופעת המלאך בחדר. בית הדין ציווה על המלאך להניח למטופל. בניגוד לכוונתו של הרב, שבפעולה מהירה של כיבוי הנר ופתיחת החלון ביקש לסלק את המלאך אחת לתמיד, התברר בימים הבאים כי למלאך הייתה דווקא אוריינטציה פסיכודינמית יותר: הוא המשיך להופיע לפני המטופל כפי שציפו המטפלים, לאמור, כדמות שהפכה בהדרגה לאוהדת וחיובית לפני העלמותה הסופית. גרינברג וחב' <sup>73</sup> תיארו שלושה מקרים נוספים של הירדפות ע"י דמות דימונית שפקדו צעירים ישראליים, כולם חוזרים בתשובה. כולם חוו אובדן של חברים או בני משפחה, ובמקרה אחד היה רגש אשמה כבד בשל החשש שחברו של החולה נהרג במארב מחבלים מכדוריו שלו.

רגש האשמה כלפי הנפטר פעל, מן הסתם, בצורה מודעת יותר בימי קדם. פרייזר <sup>74</sup> הביא דוגמאות רבות מרחבי העולם לאמונה לפיה לא קיים מוות סתם; כל פטירה היא תוצאה של כישוף או מחשבות עוינות. התלמוד (בבא מציעא ק"ז 2) מצטט את רב (אבא אריכא), שהלך לבית הקברות ומצא שתשעים ותשעה מכל מאה מתים מתו כתוצאה מעין-הרע. זוהי "אומניפוטנציה של המחשבות", השלטת על פי פרויד בנפש הילד, ועל פי קליין <sup>75</sup> אף בנפש התינוק. גם פיאז'ה <sup>76</sup> מנקודת הראות ההתפתחותית, שם לב לזיהוי שעושה הילד בין מוות ורצח. רגש האשמה שמעוררת חשיבה ארכאית זו גורר את מנגנוני ההשלכה, היוצר דמויות רודפניות. לכאן שייכת ההבחנה החודרת שמצטט פרויד <sup>11</sup> מפי קליינפאול: לא במקרה מתואר מלאך המוות בדמיון העממי כשלד מת, שכן דווקא המת נתפס כמי שחש שנאה כלפי הנותרים בחיים, כפי שיעידו אינספור פולחני הפיוס כלפי המתים בתרבויות העולם.

מסתבר שהצעירים שתיארו ויצטום וחב' ובילו מצויים בחברה טובה, שכן בתולדות הקבלה ידועים אנשים שקיבלו את סודות הקבלה מפי "מגיד", דהיינו מלאך שהיה מתגלה אליהם דרך קבע. המפורסם במקרים אלה הוא זה של ר' יוסף קארו, בעל ה"שולחן ערוך". ויצטום וחב' <sup>71</sup> המצטטים סיפור זה,

מעירים כי תיאור ה"מגיד" של יוסף קארו דומה להתגלויות העוינות שבמקרים המודרניים לעיל משום שגם מלאך זה נהג להטיח בקארו האשמות על עבירות שעשה ולצוות עליו מנהגי צום ופרישות. המחברים לא הבחינו כי בין המקרים שתיארו לסיפורו של קארו קיימת עוד נקודת דמיון מכרעת: חייו של קארו סובבים סביב האובדן והשכול במידה שאף באותם ימים הייתה בולטת בטראגיות שלה.<sup>77</sup> ה"מגיד" מזכיר לקארו איך, בפרק זמן קצר, שכל את שני בניו, בתו ואשתו. העובדה שקארו נישא חמש פעמים מלמדת כי הוא גם התאלמן פעמים אחדות. לדברי ורבלובסקי (שיחה אישית), קרוב לודאי שקארו איבד בוודאי בילדותו את אביו, שכן האב אינו מופיע בסיפור חייו והוא גדל אצל דודו, ששכל את כל בניו שלו, ובמכתביו הוא מכנהו "בני יקירי". קשה שלא לראות קשר בין הופעתו הקבועה של ה"מגיד" לבין שורת האסונות הללו ששילש הגורל ברוחב-יד כזה לאיש אחד.

השטן החל למלא תפקיד של ממש באמונה היהודית רק במקורות הבתר-מקראיים, באגדות ובמדרשים התלמודיים. בתנ"ך יש לו תפקיד שולי ביותר, עקב הדחייה התקיפה של כל רשות אלוהית לבד מהאלוהים עצמו. תחת זאת, ממלא האל עצמו פעמים רבות תפקיד הרסני. למעשה, מתוך כלל התגלויות האל שמתאר התנ"ך, דומה שלא להתגלויות האוהבות הן הרוב אלא דווקא התגלויות הכעס והענישה. יש והאירציונאליות בפן הזועם של האל בולטת מאוד, כמו בסיפור ההתגלות של משה. האלוהים, כפי שראינו, התגלה אליו מייד לאחר מות המלך רוצח-התינוקות שבארמונו גדל ושניסה לרצוח גם אותו. אם כך, האם יכולים אנו לצפות שבאל זה יתגלו קווי דמיון לאב הארצי המת? הנה תיאור שליחתו של משה למצרים:

(שמות ד' 19-26) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְיָן: לֵךְ שֹׁב מִצְרַיִם כִּי מָתוּ כָּל הָאֲנָשִׁים הַמִּבְקָשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיָּרְכָבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשֻׁב אֶרְצָה מִצְרַיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה: בְּלִכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיִם רְאֵה כָּל הַמִּפְתִּים אֲשֶׁר שָׂמֵתִי בְּיָדְךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פְרַעֲהַ וְנָאִי אֶחָדָם אֶת לְבָבוֹ וְלֹא יִשְׁלַח אֶת הָעָם. וְאָמַרְתָּ אֶל פְּרַעֲהַ: כֹּה אָמַר יְהוָה: בְּנִי בְכֹרִי שְׂפָאֵל. וְאָמַר אֵלֶיךָ: שְׁלַח אֶת בְּנִי וַיַּעֲבֹדֵנִי. וְתִמְאָן לְשַׁלְּחוֹ, הִנֵּה אֲנִי הֹרֵג אֶת בְּנִי בְכֹרְךָ. וַיְהִי כַּדָּרְכָּךְ בְּמִלּוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה וַיִּבְקֹשׁ הִמָּיתוֹ. וַתִּקַּח צִפְרָה צֹר וַתְּכַרֵּת אֶת עֲרֶלֶת בְּנֵהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר: כִּי חָתַן דָּמִים אָתָּה לִי. וַיִּכְרַח מִקִּנְיָ, אֲזַ אֶמְכֶּה: חָתַן דָּמִים לְמוֹלֶת.

הרצף האסוציאטיבי אומר הכל: א) האל מודיע כי יגרום לצורר המציק לעם ישראל להגביר עוד יותר את אכזריותו, ב) קורא לעם ישראל בנו בכורו, ג) מאיים על הצורר כי יהרוג את בכורו, ד) ועומד להרוג את הנביא עצמו. מה פשר חילופי-התפקידים האלה בין דמויות האל והאויב? הגם שממעשה האשה עולה כי אי-מילת הבנים היא העילה לזעם האל, אין בכך כדי להסביר התפרצות פתאומית זו דווקא עתה, לאחר המפגשים הקודמים ביניהם. אולם אם נכונה השערתנו שהתגלות האל קשורה למות אביו החורג של משה, שרצה אף הוא להרגו, ניתן להבין מדוע אירע השינוי ביחס האל דווקא בזמן שמשה היה בדרכו חזרה אל בית פרעה.

ואמנם, פרשת היחסים בין משה והאלוהים היא מסכת רוויית אימה ואליםות. האל לא רק ביקש להמית את משה כבר בתחילת שליחתו, אלא הכה בצרעת את אחותו והרג את שני בני אחיו, ובסוף כל פרשת-החיים הזאת, בשל חטא ההכאה בסלע, גזר עליו, חרף כל תחנוניו, כי לא יבוא אל הארץ! דומה כאילו הצליח פרעה המת, למרות הכל, למנוע ממשה את משאת חייו.

הבה נקשיב לכמה מהאמירות הסתומות שאומרים הנביאים בחוגיהם הסגורים: הן חושפות לפנינו עולם חשאי שאבד, ושהניתוח הפסיכואנליטי מסוגל להחיותו. הנה, לדוגמא, דברי משה אל אחיו מול גופות נדב ואביהוא:

(ויקרא י' 3) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן: הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה לֵאמֹר: בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ וְעַל פָּנַי כָּל הָעָם אֶכְבֹּד. נִידִם אֶהֱרֹן.

כמידת הקרבה האינטימית עם האל, כך סכנת פגיעתו. כך ממש אומר האלוהים למשה על מרים הנביאה:

(במדבר י"ב 14) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה: וְאַבְיָה יֶרֶק יֶרֶק בְּפָנֶיךָ! הֲלֹא תִפְלֵם שְׂבָעַת יָמִים!  
לא פחות מאלפת היא פליטת-הפה של אליהו המבקש מהאל על חיי בנה של האשה שנתנה לו מחסה:  
(מלכים-א' י"ז 20) יְהוָה אֱלֹהֵי! הֲגַם עַל הָאֵלֶּמְנָה אֲשֶׁר אֲנִי מִתְגֹּרֵר עִמָּה הָרְעוּת לְהָמִית אֶת בְּנָה?

הנביא המבקש רחמים על זולתו מקבל כמובנת מאליה את העובדה שהאלוהים פוגע בו! החוויה הדתית נותנת ביטוי, אם כן, גם לפני העוינות של ההורה.

אולם, כיוון שהמונחאיזם מנע בתוקף פיצול של דמות האב לחלק טוב ורע, הוא גרם לעתים קרובות לפיצול ה"אני" עצמו. הא ראייה שתורת ישראל מציגה, בהנגדה מדויקת למושג העם הנבחר, את המקרה הראשון בהיסטוריה הכתובה בו הוכרז עם כבן-מוות **מעצם קיומו**, לדורי דורות: **כִּי יָד עַל פֶּס יָה מִלְחָמָה לִיהִנֶּה בְּעַמְלֶק מִדֵּר דֹּר (שמות י"ז 17).** גם כאן, קשה למצוא יחס נאות בין חטאו של העם המסתורי לבין שנאת-הנצח כלפיו. אבל התשובה נרמזת ממקום אחר: שוב ושוב ביקש האלוהים להשמיד דווקא את עמו שלו (שמות ל"ב 10; במדבר י"ד 12; י"ז 9). פעמים רבות הכה אותם במגיפות, באש ובנחשים (במדבר י"א 33; י"ז 14; כ"ה 9), ולבסוף גזר כי איש מהיוצאים ממצרים לא יזכה לבוא ארצה. כמה מוזר: **עם סגולה, בחירו של האלוהים, שהובטחה לו ברית נצח עם האל, מוצא עצמו שוב ושוב תחת סכנת השמדה טוטאלית מידי אלוהיו שלו!** המילים שאומר אלוהים למשה, הֲרָף מִפְּנֵי נֶאֱשָׁמְיָם וְאַמְתָּה אֶת שְׁמִם מִפֶּתַח הַשָּׁמַיִם וְאַעֲשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי עֲצוּם וְרָב מִפְּנֵי (דברים ט' 14), דומות למילים בהם נשבע על עמלק: **כִּי מָחָה אֶמְתָּה אֶת זֵכַר עַמְלֶק מִפֶּתַח הַשָּׁמַיִם (שמות י"ז 14).** בקונפליקט הבלתי-אפשרי הזה, כשהאל נותן-החיים הוא גם זה הנתקף לעתים בחמת-רצח, הכרח שיימצא עם מקולל ושנוא שינקז אליו את כל הצדדים השליליים של עם הבחירה.<sup>78</sup>

התלמוד, כמו יונג,<sup>79</sup> לא רק הכיר בעובדה שה"צל" הוא חלק מנפש המאמין עצמו, אלא אף הזהיר מפני התנכרות לו. "כל הגדול מחברו", אומרת מסכת סוכה (נ"ב 1), "יצרו גדול הימנו". לאמור, ככל שאדם צדיק יותר, כך גם היצר הרע שלו גדול יותר! והתלמוד ממחיש על בשרם של שניים מגדולי חכמיו את תוצאות הניסיון להתכחש לעובדה פשוטה זו:

ר' עקיבא היה מתלווץ בעוברי עברה. פעם אחת נדמה לו השטן כאשה בראש הדקל. תפס בדקל והחל מטפס ועולה. כשהגיע לחצי הדקל הניחו יצרו. אמר לו: אלמלא שהכריזו עליך ברקיע "היזהרו בר' עקיבא ותורתו", עשיתי דמך שני מעין!



ר' מאיר היה מתלוצץ בעוברי עברה. פעם אחת נדמה לו השטן כאשה עומדת בעבר הנהר. לא היה שם גשר. תפס במצר והחל עובר בו והולך. כשהגיע לחצי המצר הניחו. אמר לו: אלמלא שהכריזו ברקיע "היזהרו בר' מאיר ותורתו", עשיתי דמיון שני מעין! (קידושין פ"א 1).

דומה שהשטן מנסה להעביר בדברים אלה מסר פסיכודינמי בסיסי: דווקא האדם הנראה רחוק מהתאוות, הטוען כי אינו נתון לשליטתן, עלול ליפול קורבן להן בנסיבות שסתם אדם היה מתגבר עליהן.

כאן נכנסים אנו לאחד התחומים הסודיים, שלא לומר האפלים, ביהדות כולה: כמה מצוות שנראו בפירוש אליליות זכו במהלך הדורות לפירושים סודיים, שהמפרשים הצניעו ברמזים שונים, ונחשפו בהדרגה במהלך הדורות. הבולטת בהן היא מצוות השעיר לעזאזל (ויקרא ט"ז), שרק הרמב"ן אמר עליה, תוך התנצלויות, את מה שקודמיו הסכימו רק לרמוז: זהו קורבן המוקרב לשטן כדי שלא יסכסך בין ישראל לאלוהים. ה"זוהר" (פרשת תרומה קפ"ב-קפ"ד) הרחיק לכת וקבע כי כמה ממצוות היהדות (כגון השיער שבתפילין או מצוות עגלה ערופה) כוונתן, בעצם, לעבוד את השטן, ומי שמנסה להיות צדיק מדי ולהתחמק מקיומן, כפי שעשה איוב, יענש ע"י השטן. מסתבר, אם כן, כי גם השטן, על פי הקבלה, ראוי לפיוס במסגרת עבודת האלוהים!

שני מקורות, אם כן, לאובייקטים הטמאים שיוצרת הדת: ההיבטים השנואים (או השונאים) של ההורה הנפטר, שאינם מתיישבים עם הרגשות האוהבים כלפיו, יוצרים את דמות האל הזועם או השטן, וכן ההיבטים הדחויים והמוכחשים של "האני" מושלכים על דמות חיצונית, הזויה או ממשית, כגון יצר-הרע או עמלק. בתפקיד "שטנים" מופיעים בדתות השונות גם אובייקטים אמיתיים, המשמשים מושאים להתקה של הרגשות השליליים כלפי המנהיג ה"נערץ", העם ה"נבחר" או כל אובייקט המוכרז כעליון, והמחייב יצירת אובייקט נגדי שינקז אליו את כל הרגשות האסורים. הדתות השונות מציגות מידות שונות של פיצול, החל מההנגדה המוחלטת בין האל והשטן בנצרות וכלה בחילופי תפקידים מפתיעים ביניהם במיסטיקה היהודית. ה"זוהר" (פרשת משפטים צ"ח 1) היטיב להקדים את הפירוש הפסיכואנליטי של האלוהים והשטן כדמויות משלימות: הוא קבע שאלוהים הוא אביו של אדם מגיל שלוש-עשרה ואילך, בעוד שקודם לכן ממלא תפקיד זה... השטן. הלכה מעניינת אחרת שקובע ה"זוהר" (פרשת כי תצא רע"ז 1) היא שהיצר הרע הוא שד יהודי. טרם, ככל הידוע לי, הוגשה הצעה לתיקון חוק השבות לאור קביעה זו.

## ו. "ובפשעיקם שלחה אִמָּם" (ישעיהו נ' 1): צמצום האם והאשה בהיסטוריה הדתית

ההערות בפרקים הקודמים על תפקיד האב בהתגלות ובחוויה הדתית מעוררות באופן טבעי את השאלה: מה מקומה של דמות האם בכל אלה? על כך מתווספת השאלה הרחבה יותר: מה מייחד את החוויה הדתית הנשית? כאן, למרבה האכזבה, נתקלים אנו בדלות מקורות. מעטים הכתובים הדתיים העוסקים בנשים או שנכתבו בידי נשים, וכן מעטות העבודות בפסיכולוגיה העוסקות בפן זה של חיי הדת.

איננו יודעים, למשל, כמה מהנביאים איבדו את אמהותיהם. הדוגמא הבודדת שהזכרנו לעיל למייסד דת עליו ידוע שאיבד את אמו, בודהא, אכן קשורה במושג אלוהות אימהי בהרבה מהאל המונותאיסטי. אולם בחיי רוב נביאי המקרא, נדונות האמהות להתעלמות מוחלטת. אפייני הדבר שבחיי דוד המלך,

המפורטים כל כך, אפילו שמה של האם אינו ידוע, וזאת למרות שהיא הייתה בחיים עוד בהיותו שר צבא (שמואל-א' כ"ב 3). די בדוגמאות אלה כדי להמחיש עד כמה כבדה השתיקה האופפת בהיסטוריה הגברית את החוויה הדתית של הנשים ואת חייהן ומותן של האימהות – ולפיכך חסר לנו ממד חשוב גם בחוויה הדתית של הבנים.

גם הספרות הדתית היהודית היא בעיקרה גברית. ידועים לנו כמעט רק נביאים גברים, ורק אזכורים חטופים בתנ"ך מעידים על רובד נשי קדום שדוכא במהלך המהפכה הפטריארכלית והכיבוש העברי. מרים הנביאה מוזכרת במשפטים ספורים, חלקם לא מחמיאים, ודבורה פעלה בתקופת טרם המלוכה. מי הייתה חולדה הנביאה (מלכים-ב' כ"ב 14)? האם לא השאירה אחריה ספר? ספרי בראשית, רות ואסתר מקדישים אמנם מקום נרחב לפעולות הנשים, אך התפקידים שהן ממלאות הם, למרבה המשמעות, מניפולטיביים בעיקרם. מאלפים במיוחד המקרים בהם שם המחבר המקראי בפיה של אשה את ההתקוממות נגד נוקשותו של המוסר הפטריארכאלי. כשרצה אלוהים להרוג את משה, ביצעה אשתו ציפורה את מילת הבנים והצילה בכך את חייו, אך לא התאפקה מלהטיח בו פי תתן-דמים אֶתָּה לי! (שמות ד 25). האם רק מקרה הוא כי מאוחר יותר (שמות י"ח 2) גירש משה אשה זו עם שני בניה? על תופעה דומה הצביע סימון<sup>80</sup> בניתוחו היפה לסיפור הלילה האחרון בחיי שאול המלך: הנביא המת גוזר על המלך ובניו שימותו יחד למחרת, בקרב על הגנת המולדת, ודווקא המכשפה, המפצירה בשאול לאכול ולנוח (וזאת אחרי שגילתה כי הוא המלך שהמית את כל חברותיה!) מבטאת את מידת הרחמים, החסרה כל כך בסיפור זה. בתלמוד הייתה אשה שתבעה לעצמה מקום בין החכמים: ברוריה, אשת התנא המרדני ר' מאיר. אבל ר' מאיר ברח מהארץ בנסיבות מסתוריות "משום מעשה ברוריה" (עבודה זרה י"ח 2), ורק רש"י, בימי הביניים, מביא בשולי משפט סתום זה מסורת לפיה התאבדה ברוריה אחרי שתלמיד פיתה אותה. לא בנקל תסלח חברת גברים לאשה שתבעה מקום בתוכה.

עוד פחות מובנת מהפטרונטריות של המקורות היא העובדה שגם המחקרים המודרניים בפסיכולוגיה של הדת עוסקים בעיקר בגברים. ניסיון פסיכואנליטי נועז לגלות ביהדות פנים פמיניסטיות נעשה ע"י לוי-ולנסי,<sup>81</sup> אולם התוצאה היא בעיקרה אפולוגטית. אחת הנשים הבודדות בימי הביניים שהותירו לנו תיאורים של חוויות התגלות – הנזירה תרסה דה חסוס מאווילה (1515-1582) – גירתה כנראה רק את דימונם של מחברים פרוידיאניים, שלא יכלו להתאפק מלהעיר על הסמליות הפאלית של מעשי המלאך שהופיע בחלומותיה. תורות יחסי האובייקט שצמחו בהשפעת מלאני קליין<sup>82</sup> הדגישו את חשיבות האם בחיי הנפש המוקדמים, את עושר עולם הפנטאזיות של התינוק בתקופה זו, ואת חשיבותם הגדולה של מנגנוני ההשלכה, הפיצול ודומיהם, אך לא הרבו לגזור מגילויים אלה תובנות חדשות לגבי החוויה הדתית.

התעלמות המקורות הדתיים מהאשה עומדת בניגוד מוזר לעובדה שלאורך ההיסטוריה, ובתרבויות שונות, נתפסת האשה דווקא כקרובה יותר מטבעה לעולם הרוחני. נראה שהפתרון שמצאו הגברים לסתירה זו היה פשוט: יש באשה רוחניות, אך היא מהסוג **ההרסני**. כבר התורה השתמשה באזהרה **מִכִּשְׁפָּה לֹא תִתֶּיָּה** (שמות כ"ב 17) רק בלשון נקבה, והתלמוד מצדיק זאת "מפני שרוב נשים מצויות בכשפים" (סנהדרין ס"ז 1). ואף זאת: "הכשרה שבנשים – בעלת כשפים" (ירושלמי סופרים ט"ו). נוואל א-סעדאווי,<sup>83</sup> מחלוצות הפמיניזם בעולם הערבי, מעירה כי הגבר המצרי האדוק נוהג לצעוק "נְסִתוֹר!" –

הקריאה המסורתית בטקסי גירוש שדים – גם להרחקת נשים מדרכו. הזיהוי של האשה עם רוחניות שטנית הגיע לשפל בימי הביניים, עת גבה הפחד ממכשפות מיליוני קורבנות. ודאי לא מקרית היא העובדה שהכמרים והאינקוויזטורים, שסחטו מיליוני "וידויים" מנשים על אורגיות עם השטן ושדיו, היו רווקים מכוח נדר הפרישות (ושגדו, איך לא, לאם בתולה). נראה שהפן הרוחני של האשה מפחיד את הגבר לא פחות ממחזור הביוץ והדימום שלה.

וריאנט ייחודי וחשוב של חוויות התגלות נשיות הוא ה"דיבוק" לסוגיו, החל מהמקרה המפורסם במחזהו של אנסקי וכלה ב"זאר" הפוקד נשים יוצאות אתיופיה בישראל. חוויה זו, שנחקרה ע"י בילד, <sup>84</sup> שונה מחוויות ההתגלות שתוארו לעיל, שבהן הישות העל-טבעית נתפסת כחיצונית, כי בו תופסת נפש המת את מקום האישיות עצמה. ה"דיבוק" פוקד על פי רוב נשים, והנפש המשתלטת עליהן היא בדרך-כלל של גבר. במקרים רבים הדיבוק הוא הדרך הכמעט יחידה הנותרת לאשה בחברה שאינה מסבירה פניה לנשים להפוך את מצוקתה החשאית לאיום גלוי על החברה המדכאת כולה.

לא ייפלא, אם כן, כי דמויות נשיות מופיעות יותר בהתגלויות הדמונולוגיות מאשר בהתגלויות ה"חיוביות". ורבלובסקי <sup>77</sup> מעיר שה"מגיד" הרודפני של קארו, באופן יוצא דופן, הוא דמות נקבית דווקא, ותוהה אם לא היה לקארו "אני עליון" נקבי. למרבה הצער, גם על מות אמו של קארו אין בכתובים מילה. לשטן בהזיותיו של היצמן <sup>85</sup> היו שדיים; האלה היהודית קאלי ידועה כצמאת דמים; וה"זוהר" מוסיף את דמויותיהן של לילית ונעמה כשדות המתגנבות אל רווקים בשנתם ומתעברות מקרי הלילה שלהם.

דתות המזרח הקדום, כרוב הדתות הקדומות, היו משופעות באלות רבות-עוצמה, וקדושות (זונות פולחניות) היו מוסד נפוץ בהן (בראשית ל"ח). שריד לתקופה זו היא מרים, הממלאת עד היום את תפקידה האימהי בהצלחה רבה בדת הגדולה בעולם. ודאי אין זה מקרה שלבתולה קדושה זו נלווית במיתוס הנוצרי אשה אחרת באותו שם, הזונה לשעבר מרים המגדלית.

בעוד האלות-האמהות סיפקו מוצא גם לרגשות הארוטיים של המאמינים בימי קדם, נגזר על היבט זה צמצום חמור בדת העברית. כשהאל היחיד הוא זכר, קשה לתת ביטוי ישיר למיניות הגברית ביחסי המאמין כלפיו. לפעמים זוהה המאמין עם האשה, כמו בהמשלה של שיר השירים ליחסי האהבה בין הקדוש ברוך הוא לבין כנסת ישראל, ולא נעדרו גם נימות הומוסקסואליות מתיאורי ההידבקות המיסטית של המאמין באל. <sup>86,50</sup> התלמוד העז לעתים להתייחס לאלוהים בכינוי הנקבי "שכינה", אבל כינוי זה היה בבירור רק צורת דיבור ואיש לא העז לייחס לו משמעות תיאולוגית מפורשת. בכל זאת, גם בתלמוד (קידושין ל"א 1) היו כאלה שחשו באופן בלתי-אמצעי את הקשר בין דמויות האל והאם: "רב יוסף, כשהיה שומע את קול רגליה של אמו, אמר: אעמוד מפני שכינה שבאה!"

למרות סילוק האלות-האמהות מהיהדות, חזרו מאוחר יותר דמויות-אם מופשטות יותר: ארץ-ישראל, התורה והשבת, הממלאות תפקידים אימהיים באגדות ובמדרשי התלמוד. ברג, <sup>86</sup> פלדמן <sup>87</sup> ואחרים הצביעו על שפע מאפיינים שנקשרו במסורת היהודית לדמות השבת ולספר התורה (הנשיקות, ההלבשה בעדיים, הריקוד סביבה ושני האריות מצדיה), שהם כנראה שרידים לפולחן האלות האמהות. <sup>88</sup>

---

יג. בפיוט המיסטי בתפילת בערב שבת, "לכה דודי", אומר הבית האחרון: "בואי בשלום עטרת בעלה... בואי כלה, בואי כלה." בית זה מושר, באופן יוצא דופן, כשהמתפללים פונים ומשתחוים לצד מערב!

רק ב"זוהר", יצירת המאה השלוש-עשרה, הופיעה ה"שכינה" באופן מפורש כאלוהות נקבית. כאן המדובר לא רק באספקט נשי של האל אלא ממש בבת-זוג נבדלת, שאפילו מתנגדת לבעלה ומתרחקת ממנו לטובת הבנים שגלו מארצם ("זוהר" פרשת כי תשא קפ"ט 1). שתי אמירות מנוגדות של ה"זוהר" על השכינה ממחישות את האמביוולנציה הכבדה האופפת את דמות האם בדת: א) כשמתרבים החטאים בעולם, מתחזק השטן (שאף לו בת זוג משלו) ומזדווג עם השכינה, אשת הקדוש ברוך הוא, הנאלץ כתוצאה מכך לפרוש ממנה. יוצא, אם כן, שכל החטאים שחוטא היהודי הופכים, בעולם העליון, לחטא אדיפאלי. ב) כשהצדיק מעמיק בלימוד התורה, אהבת השכינה אליו נעשית כה עזה, עד שהיא מעוררת את קנאת בעלה, הקדוש ברוך הוא, ובכך מסייע הצדיק לזיווג האלוהי. כאן מעניקה החוויה הדתית דמות אם מלאה, כולל מאפיינייה האדיפאליים. שבתאי צבי, שהתחתן פעם עם זונה ופעם עם ספר תורה, ביטא כנראה בשפה הפסיכוטית את האמביוולנציה הקדומה של הדת כלפי האישה. ויינפלד<sup>88</sup> הראה כי שרידי פולחן האלה-האם יוצרים רצף מלא המשתרע מימי הדתות האליליות על פני המקרא, התלמוד והקבלה.

אם המיסטיקה היא התחום שבאמצעותו מנסה הדת ליצור באופן מכוון את חווית ההתגלות, לא ייפלא לגלות כי מקרים של אובדן הורה מופיעים גם בהיסטוריה של גם תורת הקבלה. כאן, לפחות, מופיעות התייחסויות רבות יותר לאבדן האם. הבעש"ט (ר' ישראל בעל שם טוב, 1698-1760) התייחס משני הוריו בילדותו ואשתו הראשונה נפטרה זמן קצר אחרי שנישאה לו. כמוהו התייחס האר"י (ר' יצחק לוריא, 1572-1534) בנערותו (מאביו? מאמו?). שבתאי צבי (1676-1626) התייחס מאמו לפני הגיעו לגיל עשרים והפך את קברה למקום עלייה לרגל למאמיניו. אביו נפטר ב-1663, שנתיים לפני פרוץ התנועה השבתאית.

אולם מחוץ למיסטיקה, בתחום שג'יימס<sup>5</sup> מכנה "הדת הממסדית", בולטת העובדה שדמות האם ביהדות היא, על פי רוב, בלתי-אישית. זאת בניגוד לאלוהים, המתואר בקווים אישיים בולטים כל כך. מצד שני, ייתכן שדווקא היעדר זה של הפן האישי עושה את סמלי האם ביהדות מתאימים יותר לייצג את האם של תקופת הינקות, שעדיין אינה מצטיירת בקווים אישיים, "האם הסביבתית" בלשוננו של ויניקוט.<sup>89</sup>

דווקא הרמב"ם הרציונליסט, במכתבו לר' יהונתן בן דוד הכהן מפרוואנס, תיאר במילים יצריות מאין כמותן את יחסו לתורה – אַם ואהובה כאחת:

ומודיע אני משה להדרת הרב ר' יהונתן הכהן... שאף על פי שבטרם איווצר בבטן התורה ידעתי, ובטרם אצא מרחם לתלמודה הקדישתי... והיא איילת אהבי ואשת נעוריי, אשר באהבתה שגיתי מבחוריי – ואף גם זאת נשים נכריות נעשו לה צרות, מואביות עמוניות אדומיות צידוניות חיתיות, והאל יודע כי לא נלקחו מתחילה אלא להיותן לה לרקחות ולטבחות ולאופות, ולהראות העמים והשרים את יופיה כי טובת מראה היא עד מאוד, מכל מקום נתמעטה עונתה,<sup>27</sup> שהרי נחלק לבי לחלקים הרבה בכל מיני חכמה.

במיעוט המחקרים על חיי הדת של הנשים מצטרפת הפסיכולוגיה, למעשה, אל המסד הדתי עצמו, המונע עד היום מנשים ליטול חלק פעיל בעיצוב החיים הדתיים בחברה המודרנית. מי יודע כיצד היו

יד. הכוונה ליחסי מין: שְׂאֵרָה, כְּסוּתָה וְעֶנְתָה לא יִגָּרַע (שמות כ"א 10).

נראות כיום הדתות הגדולות, מזרח ומערב, לו ניתן היה לשמוע לפעמים, בתוך רעם מקהלות-הגברים הלוחמניות שלהן, גם קול אשה?

## ז. "אֲנִי הֵלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלַי" (שמואל-ב י"ב 23): האבל על מות צאצא

ומה באשר לאבדן בן או בת? אסון זה הוא קשה מכל אובדן אחר, ולמעשה זהו אָבֵל שמעצם טיבו אינו יכול להיות תקין. וכמו במקרה של מות ההורה, פטירות ילדים כאלה היו שכיחות הרבה יותר בעבר. על כן יכולים אנו לצפות שגם השכול יבקש – ויקבל – מענה בחווייה הדתית.

כאן נוגעים אנו בחולשה בסיסית של הפסיכואנליזה הקלאסית. פרויד וקליין, ששמו את הדגש על האינסטינקטים הראשוניים, ראו ביצריות הילדותית גורם ראשוני בדינמיקה המשפחתית ולכן ייחסו את המשאלות היצריות הראשוניות רק לפעוט, בלי להביא בחשבון את תרומתם של ההורים. בפסיכואנליזה המודרנית חד-צדדיות כזאת לא תעלה על הדעת: גם ההורה המושא לתשוקת גילוי העריות של הפעוט מפתח יחס אירוטי כלשהו, מעודן במצב הנורמלי או קונקרטי במצב הפתולוגי, וגם ההורה שאֵליו מפנה הפעוט את דחפיו העוינים חש עוינות כלפי בן-מינו החדש, אפילו טרם לידתו. ואכן, ההיסטוריה והאנתרופולוגיה חוזרות ומזכירות לנו כי רצח ילדים הכתים כמעט כל תרבות, ואם לא די באלה באה הכרוניקה הפלילית ומזכירה לנו כי גם בימינו שכיחה זוועה זו יותר מכפי שהיינו רוצים להאמין.

לכן, מות הבן או הבת, לבד מהיותו פורע סדרי עולם, ושהתאוששות ממנו קשה מאוד, עלול גם ליפול קרבן לאותם סיבוכים המחמירים את סוגי האבל האחרים: רגשות עוינים שהיו בהורה כלפי הצאצא בעודו בחיים הופכים עתה לרגש אשמה קשה מנשוא.

איזה אובייקט תחליף מציעה הדת תחת בן או בת שנפטרו? האל הקדום מיתרא ירד לעולם בדמות תינוק חסר הורים, כדי להושיע את האנושות, ועלה לשמים בגיל צעיר. בין ממשיכיו מזדקר האדם-אל בגדולה שבדתות, ישוע, הבן שהוקרב לכפר על חטאי האנושות. בן-מוקרב קצת פחות מסביר פנים, התובע קורבנות רבים משלו, הוא האימאם חוסיין, הקדוש המעונה של האיסלאם השיעי.

ביהדות, אחת הדמויות בעלות העוצמה הגדולה ביותר הוא דווקא אנטי-גיבור נטול-עוצמה, יצחק. אמנם הוא אינו ממלא תפקיד של אובייקט לסגידה אך דמותו מאפשרת הזדהות רבת-עוצמה בכל דור ביהדות בו נופלים יהודים קורבנות לרדיפות ולמלחמות. לא במקרה נעשה יצחק מוטיב עיקרי במרד של היהדות החילונית.

האגדה התלמודית (ירושלמי ברכות ב 4) על חייו הקצרים של המשיח היא כה שובת-לב שכדאי לקרוא תחילה בלשון המקור.

עובדא הנה בחד יהודאי דהוה קאים רבי. געת תורתיה קומי. עבר חד ערביי ושמע קלה. אמר ליה: בר יודאי! בר יודאי! שרי תורך ושרי קנקנך, דהא חריב בית מקדשא. געת זמן תניינות. אמר ליה: בר יודאי! בר יודאי! קטור תוריך וקטור קנקנך, דהא יליד מלכא משיחא. אמר ליה: מה שמיה? מנחם. אמר ליה: ומה שמיה דאבוי? אמר ליה: חזקיה. אמר ליה: מן הן הוא? אמר ליה: מן בירת מלכא דבית לחם יהודה. אזל זבין תורי זבין קנקנוי, ואיתעביד זבין לבדין למיינוקא, והנה עייל קרייה ונפקא קרייה עד דעל להווא קרתא. והוין כל נשייא זבנן ואימא דמנחם לא זבנה. שמע קלן דנשייא אמרין: אימיה

דמנחם, אימיה דמנחם, אייתי זובנין לבכך. אמרה: בעיניא אנא מיחנקיניה סנאיהון דישראל, דביומא דאייתגליד איחרוב בית מוקדשא! אמר לה: רחמיא און דברגליה חריב וברגליה מתבניי. אמרה לה: לית לי פריטין. אמר לה: והוא מה איכפת ליה? אייתי זובנין ליה, אין לית קומך יומא דין בתר יומין אנא אתי ונסיב. בתר יומין עאל לה היא קרתא. אמר לה מהו מיינוקא עבד? אמרה לה: מן שעתא דחמיתני אתון רוחין ועלעולי ותטפיניה מן ידיי.

מעשה היה ביהודי אחד שהיה חורש. געתה פרתו לפניו. עבר ערבי אחד ושמע קולה. אמר לו: יהודי! יהודי! התר פרתך והתר מחרשתך, שהנה חרב בית המקדש. געתה שנית. אמר לו הערבי: יהודי! יהודי! קשור פרתך וקשור מחרשתך, שהנה שנולד מלך המשיח. אמר לו: מה שמו? [אמר לו:] מנחם. אמר לו: ומה שם אביו? אמר לו: חזקיה. אמר לו: מהיכן הוא? אמר לו: מעיר המלך ש[ב]בית-לחם יהודה. הלך ומכר פרתו ומכר מחרשתו, ונעשה מוכר בגדים לילדים. והיה נכנס ליישוב ויוצא מיישוב עד שהגיע לאותה עיר. והיו כל הנשים קונות ואמו של מנחם לא קנתה. שמע את קול הנשים אומרות: אמו של מנחם! אמו של מנחם! בואי קני לבנך. אמרה: רוצה אני [הלוואי] שייחנקו שונאי ישראל, שביום שנולד חרב בית המקדש! אמר לה: בטוח אני שביומו [יום לידתו] נחרב וביומו [יום לידתו] ייבנה. אמרה לו: אין לי כסף. אמר לה: והוא [אני] מה איכפת לו [לי]? בואי קני לו, אם אין לפניך [לך] היום, בעוד [כמה] ימים אבוא ואקח. כעבור ימים נכנס לאותה עיר. אמר לה: מה עשה [קרה עם] התינוק? אמרה לו: מאותה שעה שראיתני באו רוחות וסערות וחטפוהו מידיי.

המשיח הוא פעוט הסובל מהזנחה, אם לא מהתעללות ממש. אביו נעדר מהסיפור, והכינוי "אמו של מנחם" רומז כי אמו, שאפילו שמה אינו נמסר, היא אלמנה ולכן אינה קרויה כנהוג "אשת חזקיה". היא זועפת, אולי שרויה בדיכאון, ואינה אוהבת את בנה: "הלוואי שייחנקו שונאי ישראל" הוא לשון נקיה המוכרת עד היום בעדות רבות בישראל, כשאם כועסת מטיחה בבנה גידוף המועתק אל הגויים<sup>טו</sup> במקום לומר ישירות "הלוואי שתמות!" היא מאשימה אותו בעקיפין בחורבן בית המקדש, ואולי במות אביו, בדמיון מפליא לאמונה העממית בה פגשנו בפרק ב. מיהו האיש הבא מרחוק לראות את המשיח? שלא כמו האמגושים המלומדים באגדה הנוצרית, הוא איכר אלמוני ששמע במקרה על אסון עמו ועל התקווה החדשה שהפציעה, וזאת דווקא מפי גוי, שפיענח אותה מקריאת בהמה – תיאור מאוד לא מחמיא של היהודים באותה עת! נגד ההאשמה הקשה שתולה האם בבנה מנסה האיש לשכנעה שההיפך הוא הנכון, שהילד בא כמענה לאסון. היא מתרצה לקנות לו בגדים, אבל כעבור זמן קצר מתקיימת קללתה והרוחות חוטפות אותו. כאן מסתיימת האגדה בפתאומיות. עם ישראל אינו יודע על הדרמה הקצרה של לידת המשיח ומותו, ולולא הערבי לא היה יודע עליה איש. אפילו גיבור הסיפור, ששמע את הבשורה, מתבלט בפאסיביות שלו. הוא לא ראה את הילד מעולם, לא שיחק אתו ולא ניסה לעשות למענו יותר מאשר לנדב לו בגדים, ואפילו איננו רואים את תגובתו על מות הילד. וכך, **ילד לא-רצוי נושא את תקוות העם לשובו של האב הגדול.**

טו. מעיד אני אפילו באמי הטובה שבילדותי הוצאתי ממנה גידוף זה ממש, וקריאת כעס זו מפי אמהות מוכרת היטב גם בתרבות היידית.

נוכל לסכם ולומר כי השכול, כמו היתמות, הוא אחד המשברים הנפשיים שהיוו תמיד קרקע פורייה לחוויה הדתית כמו גם לדרך לתעל את הכאב לאפיקים לאומיים.

### ה. "זה אלי ואנוהו" (שמות ט"ו 2): ה"עצמי" הינקותי ואידיאל הסגידה הדתית

אם בפרקים הקודמים דנו ברובד הבין-אישי של ההתגלות הדתית, ובעיקר ביחסי ילד-הורה, הנה קיים רובד ינקותי עמוק יותר בנפש האדם – יחסיו עם עצמו – המעצב במהלך החיים הן תופעות פתולוגיות והן חוויות דתיות.

מפריד,<sup>90</sup> מקליין<sup>91</sup> ומקוהוט<sup>92</sup> למדנו כי הנרקיסזם, האהבה העצמית, הוא האהבה הראשונה המופיעה בחיי התינוק, ורק בהמשך הוא מתגלגל בהשקעות בוגרות באובייקטים חיצוניים. כך מתפתחות האהבה והיכולת להשקיע אנרגיה יצרית בעבודה, בחברה ובתרבות. קשת רחבה של הפרעות נפשיות נובעת מהתקלות השונות האורבות לתהליך זה.

והנה, במאמרו של פריד "הצגת הנרקיסזם", בתוך פסקה ארוכה על האהבה שמעוררת בגבר אשה נרקסיסטית, "חבוי" קטע שמפאת חשיבותו ראוי היה שיובא כפסקה נפרדת. יש בו תובנה חודרת מאוד לגבי דינמיקה בין הנרקסיסט לבין זה הסובל מההפרעה ההפוכה, אהבה עצמית מועטה מדי:

ניתן לזהות בבירור כי נרקסיזם מעורר משיכה רבה אצל אחרים אשר ויתרו לחלוטין על הנרקסיזם שלהם, ותרם אחרי אהבה אובייקטלית. הקסם הילדותי מבוסס בחלקו הגדול על הנרקסיזם של הילד, על הסתפקותו בעצמו ועל מסוגרותו המונעת גישה אליו, וכך גם קסמן של חיות מסוימות, שהרושם שהן יוצרות הוא שאין הן מטרידות את עצמו בגיגנו – כמו החתולים וחיות הטרף הגדולות; אכן כן, אפילו הפושע הגדול וההומוריסט המתוארים בספרות מעוררים את ענייננו על ידי העקביות הנרקסיסטית שבה הם מיטיבים להרחיק מן האני שלהם כל דבר העלול להקטין אותו. דומה שאנו מתקנאים בהם על כך שהשתמר אצלם מצב נפשי עילאי, עמדת ליבידו חסינה מפני כל התקפה, שאנו עצמנו ויתרנו עליה זה מכבר (90, ע' 4-53).

מכאן, בתוך אותה פסקה, שב פריד לדון באשה הנרקסיסטית וכך כמעט הולכת לאיבוד התובנה הכללית שבניתוח זה. רק בהמשך נראה שפריד מכיר בכך שלדבריו יש תוקף רחב יותר, שאינו תלוי במגדר. והוא מסכם:

סקירה קצרה של הדרכים לבחירת האובייקט יכולה לחתום את ההערות האחרונות

בנושא, אשר טופל כאן ברמיזה. ניתן לאהוב –

(1) לפי הדגם הנרקסיסטי:

1. מה שהאדם הנו בעצמו (את עצמו);

2. מה שהאדם עצמו היה;

3. מה שהאדם עצמו היה רוצה להיות;

4. אדם שהיה חלק מן העצמי שלו.

(2) לפי הדגם ההישענותי:

1. את האשה המזינה;

2. את הגבר המגן.

ואת תחליפיהם, המהווים סדרה הנובעת מדמויותיהם (ע' 6-55).

למה, אם כן, לא המשיך פרויד, בעבודותיו על הדת, ליישם רעיון זה על אהבת המאמין לאלוהים? האם לא הבחין כי דמות האלוהים עצמה היא דמות נרקיססטית מוקצנת, שההערצה שהיא מושכת מתאימה למודל שהציע?

התמיהה מתחזקת בנוגע לתאורטיקאי העיקרי של הנרקסיזם, קוהוט,<sup>92,93</sup> שטבע את המונח החשוב "עצמי" הנבדל מה"אני" הלא-אישי בפסיכואנליזה הקלסית. בנוסף טבע קוהוט את המונח הייחודי "זולת-עצמי" (selfobject) לתאר את הדרך בה חווים אנו את האחר כחלק מה"עצמי" שלנו. קוהוט, כפרויד, חקר את הרכיב הנרקסיסטי במערכות-יחסים שונות כהתאהבות, הערצה, אהבת-הורה או, במסגרת הטיפול, ההעברה. כך, למשל, העברת האידיאליזציה מבוססת על היחס "אתה מושלם ואני חלק ממך". גם כאן, זה המחפש קשר סימביוטי עם המושא הנרקסיסטי הוא אדם הבז לעצמו, וליתר דיוק: שהנרקסיזם שלו דוכא באכזריות. בולט הדבר בצורה מוקצנת בטוטליטאריות ובפאשיזם לסוגיהם:

המבנים הנרקסיסטיים המדוכאים, אך הבלתי-משתנים, מתחזקים ככל שהדרך לביטויים חסומה; הם [...] יולידו באופן פתאומי, ולא רק אצל יחידים, אלא בקרב קבוצות שלמות, רדיפה נטולת-מעצורים אחר מטרות מגלומניות [...] כדי להדגים רעיוני זה, די באזכור שאיפותיה חסרות-הרחמים של גרמניה הנאצית וכניעתו הטוטלית של העם לרצונו של הפיהרר (93, ע' 5-74).

והנה, אף קוהוט לא קישר מעולם בין הנרקסיזם לבין היחס לאלוהים או לדמות האלוהים עצמו. למה, למשל, לא העיר קוהוט על דמות האל כ"זולת-עצמי"? מן הסתם לעובדה שלקוהוט עצמו היה רגש דתי היה חלק בהימנעות תמוהה זו.

מי שלקח על עצמו לחקור נתיב זה היה פרופסור למדעי הדתות ולאנגלית, ג'ק מיילס, בספרו "אלוהים: הביוגרפיה".<sup>94</sup> בתארו את אלוהים כדמות ספרותית, התעכב בפרוטרוט על מאפייניו הנרקסיסטיים. המשך ה"ביוגרפיה" תיאר את תהליך התבגרותו של האל ממאפייניו אלה, ממש כמו בני-האדם, אל היכולת לאהוב את הזולת. גם שני יוצרים ישראליים שתיארו דינמיקה זו אינם פסיכולוגים. "בא אל הקודש" מאת ארי אלון<sup>95</sup> הוא ספר שתרומתו המחקרית הלמדנית מעורבת בדרשנות אישית וחופשית. המחזה "אוי אלוהים"<sup>96</sup> של ענת גוב, שעניינו פסיכולוגית שאלוהים בא אליה לטיפול, עושה שימוש נרחב הן במקורות היהדות והן בתובנות פסיכולוגיות. למה דווקא אנשים שאינם פסיכולוגים שמו לב לתכונותיה הנרקסיסטיות של דמות האל? איני יודע. הניתוח להלן מראה שתובנותיהם מעוגנות היטב בחשיבה הפסיכואנליטית.

נשוב אם כן אל מערכת-היחסים שתיאר פרויד לעיל, שאחד השותפים בה הוא אינו נרקסיסט אלא, להיפך, אדם שה"עצמי" שלו נחוה כבלתי-שלם ומרוקן. לאנשים הנתונים במצוקה כזאת, הסימביוזה עם אדם אחר משיבה את הדימוי העצמי החיובי ואת הביטחון שאבדו להם. ומעניין שאותו תחליף-אני, שעמו הם מבקשים ליצור את הקשר הסימביוטי, הוא בעל מאפיינים הפוכים: לא רק דמות בעלת כוחות יוצאים



מגדר הרגיל, אלא גם שטופה באהבה-עצמית ומפגינה שחצנות בולטת. בולט הדבר במיתוס היווני על נרקיסוס, האהב רק את עצמו: הוא מעורר את האהבה הנואשת ביותר דווקא מצד אקן, הנימפה החסרה קול משל עצמה. לא קשה לגלות באובייקט הסגידה, בין ממשי ובין הזוי, את עקבות ה"עצמי" הינקותי, הגרנדיוזי, שלא הצליח להתפתח לאישיות בוגרת המכירה במגבלות המציאות. אני נזכר בהקשר זה בדברים המאלפים ששמע קוהוט הצעיר מפי האנליטיקאי שלו, אייכהורן: "היינץ, אני מקווה שאוכל להזריק לך מעט נסיוב של עבריינים" (93, ע' 20).

הצעד הבא נראה אם כן ממש מתבקש: מושאי הסגידה הדתית, בעיקר בכתות האזוטריות, הן דמויות המצטיינות ברושם אומניפוטנטי, ברברנות ובנקמנות חסרת-פרופורציה האופייניות לזעם הנרקסיסטי. נקמנותו של אלוהי המקרא היא דוגמא בולטת לכך, וכן חמת-הזעם על מעשים של חילול-קודש המופיעה לפעמים גם אצל אנשים נוחי-מזג. במקרים אלה, כנראה, משמר האובייקט הדתי משהו מה"עצמי" הינקותי, הנקמני ללא-פשרות. גם ההדגשה המונותאיסטית על היות האלוהים אחד ויחיד מסגירה אולי על דרך ההיפוך ליקוי ב"עצמי" של המאמין, החווה את עצמו כמפוצל ומסוכסך. אולמן,<sup>52</sup> מייזנר<sup>53</sup> וספירו<sup>97</sup> הראו כי בחוויה הדתית מתגלית סימביוזה זו בין הסוגד לבין מושא הסגידה בצורות רבות: לעתים המנהיג הדתי משמש "עצמי" הזייתי למאמיניו ולעתים קהילה הדתית כולה נתפסת כמקור ההרמוניה והאחדות.

תחליף-ה"עצמי" הבולט והשכיח מסוג זה הוא דמות האל, שהסגידה אליו היא שריד לאהבה העצמית של ה"עצמי" הינקותי. האלוהים כתחליף-עצמי משרת צורך קיומי עמוק: הצורך בהכחשת המוות ע"י ה"אני". שפלות-הרוח והוויתור על סיפוקים יצריים ושאيفות חומריות, המאפיינים כה רבים מקרב מקבלי-האמונה, אינם צריכים להטעות: **המעטת ה"עצמי" מוצאת פיצוי באובייקט אחר – האל, המנהיג, המדינה – שהוא נרקסיסטי וגרנדיוזי ביחס ישיר לצמצום ה"עצמי" של המאמין.** הנה, למשל, בפרשת "האזינו" (דברים ל"ב 39-42) מודיע האלוהים לבני ישראל:

וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי.	וְאֵין עֵתָה כִּי אֲנִי הוּא
מְחַצְתִּי וְאֲנִי אֶרְפָּא.	אֲנִי אֶמִית וְאֶחָיָה
וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל.	
וְאֶמְרָתִי: כִּי אֲנִי לְעֹלָם.	כִּי אֶשָּׂא אֶל שָׁמַיִם יָדַי
וְתֹאחֲזוּ בְּמִשְׁפָּט יָדַי.	אִם שְׁנוֹתֵי בָרֶק חֲרָבִי
וְלִמְשָׁנָאִי אֶשְׁלֹם.	אֲשִׁיב נָקֶם לְצָרִי
וְחֲרָבִי תֹאכַל בָּשָׂר.	אֲשַׁפֵּיר חֲצִי מַדָּם
מִרָאשׁ פְּרָעוֹת אוֹיֵב.	מִדָּם חָלָל וְשִׁבְיָה

ואת הדברים הללו משמיע באזני העם דווקא הנביא עליו נאמר (במדבר י"ב 3) וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עֲנֹ מְאֹד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה.

לפיכך אין זה מפליא לגלות כי בתקופה שלפני ההתגלות הדתית או קבלת האמונה מופיעות בשכיחות גבוהה פגיעות נרקסיסטיות: מחלות קשות, תאונות, הכרה פתאומית בכובד הגיל שהוכחש זמן רב, וכן מקרי האובדן שתיארנו בפרקים הקודמים, הנחווים אף הם כפגיעה ב"עצמי" (ר' הכרזת האבל המסורתית "נפלה עטרת ראשנו!" במודעות האבל על פטירת רבנים). כל הטראומות האלה כופות על האדם את

ההכרה בשבירותו וגורמת לו לחפש "עצמי" תחליפי ל"עצמי" הגרנדיוזי, שאינו יכול לסבול את הפגיעה שנפגע. סיפורו של בודהא הוא מאלף מבחינה זו: הוא גודל בארמון שבו לא ניתן היה לדעת על קיומו של סבל בעולם. התעוררותו הרוחנית באה אחרי שיצא באקראי מארמונו שלוש פעמים וראה אדם זקן, אדם חולה ואדם מת. דומה כי לא אחת, כשמקבל-אמונה מספר על חייו שלפני המהפך, יכולים אנו לזהות בו את הנסיך המוגן בארמונו, שלא היה מסוגל עדיין להתמודד עם קיומם של סבל ומוות בעולם.

אולמן<sup>52</sup> הרחיבה את הדיבור על ההפרעות ביכולת הנורמלית של האדם לבטא אפקטים חיוביים כלפי עצמו, כגון גאווה, שאפתנות והפקת הנאה מעצמו. התייחסות כזאת של אדם כלפי עצמו, לפי קוהוט,<sup>92</sup> היא חלק מההתפתחות הטבעית כאשר היא ריאליסטית. ההתפתחות הלא-תקינה, לעומת זאת, מביאה הערכה עצמית נמוכה מדי (בושה, אשמה, רגשי נחיתות), או גבוהה מדי, או תנודות בין שני הקטבים הקיצוניים. במצבים אלה, לדברי אולמן, ניתן לצפות לקושי מצד האדם לחוות את עצמו כבעל רצון משלו השולט בגורלו, ולעומת זאת מופיעה נטייה להערכה שגויה של אחרים, שלעיתים תתבטא באידיאליזציה שלהם. הכמיהה הנואשת של מקבלי-אמונה רבים להתמזגות עם מושא נערץ היא אחת מתוצאותיו של מצב זה. "האדם החווה עצמו כ'שבב על הגאות של היקום' נוטה יותר לקשור עצמו לאלילים הנראים כל-יכולים או בלתי-טועים" (52, ע' 166).

המחשה בולטת לקשר סימביוטי כזה מצאתי באביב 2000, כשהוזמנתי ללמד במכון-מחקר במומפיי, הודו. רק בהגיעי למקום נודע לי כי המכון מסונף לארגון המיסיונרי ISKCON, הידוע בעולם הרחב כתנועת "הארי קרישנה". תנועה זו היא פלג של ההינדואיזם הקרוי "באקטי" (דבקות), הרואה בקרישנה את ראש האלים ומתאפיין בעיסוק אינטנסיבי מאוד בתכונותיו האנתרופומורפיות: היופי המושלם של פניו ושל אברי גופו, חוזקו הפיזי, ביצועיו המיניים, עליזותו המתמדת, ובעיקר אהבתו לשעשועים והנאות. שני שמותיו של האל, קרישנה וראמה, פירושם "עונג נעלה", והברכה "הארי" מציינת את אנרגיית העונג העליונה של האל.<sup>98</sup> כשראה קרישנה את עצמו בראי קרא: "מה טוב שמעולם לא ראיתי דמות זו! כי למרות שדמותי היא, מנסה אני, כמו רדראני [אשתו], לחבקה וליהנות מאושר שמימי" (99, ע' 193). מול נרקסיסט קוסמי זה בולטת שורת האיסורים שקיבלו על עצמם מאמיניו: לדידם, כל הנאה של החושים, ובעיקר ההנאה המינית, מדרדרת את האדם במורד הגלגולים לצורות חיים נמוכות יותר. התקווה היחידה להיגאל ממחזור זה היא לוותר על הנאות הגוף ועל כל התקשרות רגשית להורים, אחים, צאצאים ובעיקר נשים, ולדבוק בקרישנה. תופעה אחת, שלצערי לא יכולתי לתעד באופן כמותי, הזדקרה לעיניי משיחותיי עם הברמצ'אריה (נודרי נדר הפרישות) הצעירים שבמקדש: רבים מהם גודלו לא בידי אמם אלא בידי סבה, דודה או אחות בכירה. לא מן הנמנע כי פגיעה שנחווהה כבר בהתקשרות הראשונית עומדת ביסוד הפחד מפני כל התקשרות בעתיד (ר' השערתו של קורץ<sup>100</sup> על הקשר בין ריבוי ה"אמהות" בהודו לבין אופיין של האלות ההודיות). גם כאן, למרבה העניין, נהנה קרישנה בדיוק ממה שמאמיניו מתנזרים ממנו, דהיינו, אינספור קשרי משפחה: פעמים רבות נולד לאבות, אמהות, אחים ואחיות במקומות ובזמנים שונים, שלא לדבר על מאה וששים אלף נשים ופילגשים!

ספירו<sup>61</sup> מצא בין מצטרפים לכתות דתיות נטייה להגנה מאנית מפני דיכאון, עדות לקושי של ה"עצמי" להכיר בפגיעותו. כן הצביע על בעיית החלפת הזהות של מקבל-האמונה:<sup>97</sup> צעירים רבים כאילו מוחקים את עברם האישי לטובת העבר הקולקטיבי, המופשט, של קהילתם החדשה. עקב ההתכחשות

לעברם הטרומ-דתי, והעריכה-מחדש של זיכרונותיהם מתקופה זו, מוצאים אנשים אלה את עצמם מנותקים מה"עצמי" האמיתי שלהם. במחקרם של בית-הלחמי ונבו<sup>65</sup> נמצאו אצל מקבלי-האמונה שיעורים נמוכים מן הרגיל של הערכה עצמית ושל שאפתנות. ברור כי מצב זה קל יותר למי שקושר את חייו בכוחות שלמעלה ממנו, אם כי קשה להכריע מה כאן הסיבה ומה המסובב: האם (א) ההתמסרות לדמות נשגבת הביאה להפחתה בדימויו העצמי של מקבל-האמונה, או שמא (ב) דווקא דימוי עצמי נמוך מלכתחילה הביא לקבלת האמונה? הנתונים, לדעתי, תומכים באפשרות השנייה, לאמור, שהמאפיינים הנרקסיסטיים של האל או המנהיג הדתי מושכים אליהם אנשים הסובלים מלכתחילה מהנטייה ההפוכה. זה, מן הסתם, מקור הדוגמאטיות הטוטאלית הנפוצה בקרב מקבלי-האמונה ונטייתם הידועה להיות לעתים "קתוליים יותר מהאפיפיור" (קשה שלא להיזכר בהקשר זה באירוניות היסטוריות ידועות, כגון מוצאם היהודי של טורקמדה, היידריך ולנין, או המספר הרב של גרים ב"מחתרת היהודית" בישראל).

היבט זה של קבלת האמונה – דהיינו, התקשרות עם "זולת-עצמי" אומניפוטנטי ונרקסי – מצוי ביסוד כל מערכת אמונה טוטליטארית. הוא מונח ביסוד הפאשיזם, הפנאטיות, הגזענות וגם מכונים פסיכואנליטיים לא ניקו ממנו. המחקר בתופעת קבלת האמונה הוא אפוא רלוואנטי גם לאותן אידיאולוגיות סגורות שאינן "דתות" במובן הצר של המילה. הייחוד הבולט שמצאו בית-הלחמי ונבו<sup>65</sup> במקבלי-האמונה מבחינת דירוגם במבחן האישיות האוטוריטארית – 3.68 לעומת 2.69 בקבוצת הביקורת – הוא רב-משמעות מבחינה זו.

בית-הלחמי<sup>101</sup> גזר כמה ניבויים מהמודל המרקסיסטי של הדת, הרואה בדת תוצאה של אומללות האדם וקיפוחו. ממודל זה, לדברי בית-הלחמי, משתמע החיזויים הבאים: (א) אנשים הסובלים מחסך ממשי נוטים יותר אל הדת. (ב) אמונה דתית צריכה לגלות קורלאציה חיובית משמעותית לדעות פוליטיות וחברתיות שמרניות, וקורלאציה שלילית לדעות פוליטיות רדיקאליות. (ג) אמונות דתיות צריכות לגלות קורלאציה שלילית למידע אובייקטיבי אודות העולם החברתי והפוליטי. (ד) אמונות דתיות צריכות לגלות קורלאציה שלילית לפעולות של שינוי תנאים חברתיים. (ה) אמונות דתיות צריכות לגלות קורלאציה חיובית לפעולות של שמירת הסדר החברתי. בית-הלחמי מצטט תימוכין אמפיריים לניבויים אלה, אולם מחקר ספציפי יותר, שיתמקד במקבלי-האמונה, עשוי לדעתי לגלות ממצאים שונים מאלה שנמצאו באנשים שהיו תמיד דתיים. בעוד שניבוי א' קרוב לוודאי שיתקיים במקבלי-האמונה, ייתכן שלגבי הניבויים האחרים תתגלה תמונה הפוכה, לאמור, רגישות חברתית מוגברת וחתיירה לשינוי המצב הקיים. קבלת האמונה, ראוי לשוב ולהזכיר, נבדלת מהתופעות המוכרות מתחום הדת הממסדית, ועובדה שאפילו בתוך מקבלי האמונה מצאו מחקרים שצוטטו לעיל<sup>56</sup> הבדלים פסיכולוגיים משמעותיים בין הצורה הפתאומית וההדרגתית של קבלת האמונה.

לצד הנטייה להשליך את מאוויי האומניפוטנציה הינקותיים על מושא הסגידה, נוהגת הדת להציע חלק מהם כגמול למאמין עצמו. כל הדתות, בצורה זו או אחרת, מבטיחות למצטרף אליהן אושר, שלמות, ולפעמים צורות קיצוניות של כוח, הבטחות המסגירות על דרך ההיפוך את הקסר הקיים בנפשו של מקבל-האמונה. כזאת היא, לדוגמא, הטענה הנפוצה בדבר הערך הפונקציונאלי של קיום המצוות, ההופכת את היהדות לאוסף מרשמים מדעיים לתזונה נכונה, לשלווה ואפילו לחיי מין מענגים. הפן המאגי של הדת מסייע למקבל-האמונה לבקש גם לעצמו חלק מהאומניפוטנציה המיוחסת למושא הסגידה. לכאן שייכת גם

האמונה בנצחיות הנפש בדתות השונות, המחזקת את סירובו של ה"אני" להכיר בסופיותו. כת ה"אימורטליטי", העושה לאחרונה נפשות גם בישראל, רק מבטאת באופן מודע ובז'רגון מדעי את המשאלה הנסתרת המניעה כל דת.

המחשה לפן זה, שבדרך-כלל הוא רוחש רק ברובד הנסתר של הדת, באה לי בפברואר 2004 כאשר, ביוזמתו של ידידי אבי גרפינקל, התאפשר לנו להיפגש ולשוחח עם בן-עמי בן ישראל, לשעבר גרסון פרקר או בן קרטר, הנחשב למשיח של "בני ישראל העברים" ("הכושים העבריים") בדימונה. בראיונות בשנות השבעים טען כי המלאך גבריאל התגלה אליו והודיעו כי השחורים הם בני ישראל האמיתיים. כששאלנו אותו על מנהגי האבלות בקהילה הופתענו לשמוע שהמתים נקברים ליד מזבלה בדימונה ללא טקסים. לשאלותינו סיפר לנו שכל הצעירים בני העדה שנולדו אחרי המסע מארה"ב לליבריה ב-1967 שממנו הגיעו ארצה – כלומר כל אלה שהיו בני פחות מ-37 בעת שנאמרו הדברים – אינם סובלים ממחלות כלשהן. הוא ציטט בהקשר זה את הפסוק *וְהָסִיר יְהוָה מִן הָאָדָם כָּל חֵלִי וְכָל מַדְי מַצָּרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יַדְעָה, לֹא יִשְׁמָם בָּן וְנִתְּנָם בְּכָל שְׁנָאֵיךְ* (דברים ז 15). המוות, אמר, הוא מהשטן, ואם נשמור את חוקי התורה לא יהיה עוד מוות בקרבנו. ההבטחה לחיי נצח, שבמרבית הדתות מופיעה רק בדמות חיי העולם הבא, חוזרת במקרים קיצוניים כאלה להיות הבטחה קונקרטיה. נראה כי שתי הצורות מציגות תהליך היסטורי של "חזרת המודחק": תחילה נתפס האל כבן אלמוות ושימש למאמין כ"עצמי" תחליפי ל"עצמי" הפגוע שלו, אולם במרוצת הדורות (או, במקרה של כתות מסוימות, בפרק זמן קצר יותר) חזרה והופיעה המשאלה המקורית, שאפשרה גם למאמין עצמו להכחיש את סופיותו שלו, כמובן רק בתנאי שידבק במושא הסגידה.

המנהיג הכריזמטי, הדתי והחילוני כאחד, מהווים אם כן selfobjects גרנדיוזיים למעריציהם, הנדרשים לגלות דווקא ענווה וכיבוש היצר בחייהם האישיים. בולטים בהקשר זה הסיפורים ב"זוהר" על ר' שמעון בר יוחאי: מתואר בהם אדם המסביר לתלמידיו ברצינות תהומית כי הוא גדול ממש, אחד ויחיד בין כל הברואים, המסוגל לבטל את גזירות האלוהים עצמו<sup>102</sup> (שמו של מחבר ה"זוהר", ר' משה דה ליאון, בוודאי יש לו שייכות לכאן). רהבתנות זו מוכרת היטב לכל מי שהתעניין במנהיגי כתות דתיות בימינו. התופעה המטרידה של מנהיגים דתיים עבריינים לשעבר, או כאלה העוברים על החוק גם בהווה, שמעשיהם דווקא מגדילים את כבודם בעיני מאמיניהם, שייכת אולי גם היא לתחום זה.

קיים מאפיין קוגניטיבי מעניין, החוזר ונשנה בתיאורים שמביאה אולמן<sup>52</sup> מפי מקבלי-אמונה על תחילת המהפך שהתחולל בהם: במעין "הבזק משמעות" מסנוור, מתחוויר למקבלי-האמונה כי אירועים רבים, אקראיים או תפלים-לכאורה, שאירעו לו בימים האחרונים, אינם אלא שורת אותות ברורה האומרת לו דבר גורלי. באוריינטציה מארגנת זו נאחז מקבלי-האמונה במשנה-כוח כדי למשות את עצמו מתוך ההווה שבה היה נתון עד אז, ושנתפסה בעיניו ככאוטית, תפלה ומנוכרת. צעד זה יכול ללמד על הקושי שהיה ל"עצמי" לתחזק את עצמו עד עתה.<sup>104,103</sup> השערתו של נוי,<sup>105</sup> לפיה כמות השקעת המשאבים הנפשיים למען תחזוקת ה"עצמי" עומדת ביחס הפוך למידת התקינות של מרכיבי תשתית העצמי, נראית רלוואנטית מאוד לגבי רבים ממקבלי-האמונה.

במקום אחר<sup>106</sup> הערתי על הקשר המיוחד הקיים מבחינה זו בין הפרנויה והדת: בשתייהן מסרב ה"עצמי" להכיר באדישותו של היקום כלפיו, ותחת זאת כופה עליו מארג משמעויות החוזר ומעמיד את

החיים, את האדם או אף את ה"עצמי" עצמו במרכז היקום. היפוכו של דבר באקזיסטנציאליזם ובהומור, שבהם הכרת האבסורד היא יסוד מוסד. ההומור, עם זאת, מכיר לפחות בלגיטימיות של **המשאלה** להיות במרכז, בחסות החיוך.

ניתן, לסיכום, לאפיין את השימוש שעושה הדת בנרקיסיות כך: היא מדגישה מצד אחד את אפסות האדם ונחיתותו ומצד שני מציבה לפניו דמויות אומניפוטנטיות שאליהן יפנה את האהבה העצמית המדוכאת. האל, הרב, המלך, העם, התורה – כל אובייקט ממשי או מופשט יכול להפוך מושא לקנאות קיצונית מצד אנשים שנבצר מהם להתאוות למה שכל אדם תקין מבקש לעצמו: אהבה, כוח, עושר וכדומה. רק כך נוכל להבין את עוצמת המסירות והקנאות שבה מתמסרים אנשים, אפילו נעימים ונוחים לבריות, לאידיאולוגיות קנאיות או טוטליטאריות: **יצר הפועל בהיתק – כגון יצר המין או התוקפנות – מכפיל ומשלים את עוצמתו כאשר הוא מופנה אל מושא-תחליף**. הדת, אם כן, מבטיחה את המשכיותה בכך שהיא יוצרת הן את המחסומים לנרקיסיות הנורמלית, והן את המושא הנרקסיסטי שאליו מועתקת האהבה העצמית.

לא מקרה הוא שהחטא הראשון בתורה הוא ניסיונו של האדם להיות כאלוהים,<sup>107</sup> זיכרון עמום לשלב הנרקסיזם הראשוני שעובר כל אדם בינקותו, ושהאמונה הדתית התפתחה על חורבותיו. כבר חכמי התלמוד הבחינו בקשר שבין דמות האל לבין ה"עצמי" הגרנדיזי או האידיאלי, כפי שמלמד המדרש של אבא שאול (שבת קל"ג 2) למילים **זה אלי ואני הוה**: "לשון נאָנהו – אני והוא; אעשה עצמי כמותו לדבוק בדרכיו". יחד עם זאת, דומה שהיהדות ידעה גם לפעול נגד דיכוי הנרקסיזם התקין ולהעניק גם לאדם מרכזיות במערכת-הערכים שלה על חשבון מרכזיותו של האל. המחשה מפליאה ליכולת זו מביא התנ"ך במקרה היחיד שבו, בתעלול סיפורי יוצא-דופן, סילק את העילה לנבואתו של נביא ובכך אילץ אותו להכיר במניע הנפשי הלא-מודע שביסוד מעשיו: הנביא יונה, המנבא לבני נינוה חורבן וכיליון, מגלה שתושבי העיר חזרו בתשובה ולפיכך חזר בו אלוהים מכוונתו להשמידם. זעם ותסכול קשים מנשוא עוברים בו: איך יכול האל, אדיר הכוח והצודק תמיד, לבטל את כוונתו ולא לעשות כלום? אם זו פגיעה נרקסיסטית, ניתן להבין מדוע מבקש הנביא, חזור ובקש, למות: משהכזיב ה"עצמי" הגרנדיזי, מה טעם לחיים? כך חשו מעריצי ג'ים ג'ונס כשהלכו אחריו בצייתנות אל אובדנם, כך מאמיני דייוויד כורש וכך עלול היה לקרות בארץ לפני שנים אחדות, כש"רב" כל-יכול התבצר עם אנשיו וגרם לאבדות בנפש. אבל יונה, שלא מת יחד עם ה"עצמי" הגרנדיזי שלו, נאלץ לחזור ליפו ולחיות עם אלוהים המעדיף להיות בלתי-מושלם אבל רחמן. לא במקרה מסתיים ספר יונה בשאלה רטורית מצד האל, שיש בה להזכיר את הדרך בה משיב האנגליטיקאי למטופלו.

זאת אף זאת: ככל שנעקוב אחרי התפתחות דמות האל ביהדות נראה כיצד גם הנרקסיזם שלו הולך ומצטמצם, הזעם חסר-הפשרות מפנה מקום לחמלה, ומעל לכל, הכרה של האל בפגמיו ובחולשותיו שלו מובילה לקבלה שלמה יותר של האדם והיהודי. אני יודע שהדברים הללו יישמעו מופרכים, אז אפנה היישר למקורות. ר' יוסי, שעצר פעם להתפלל ליד חורבה בירושלים, שמע מתוכה קול מתייפח: "אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בניי לבין האומות!" (ברכות ג 1). **אלוהים, באקט נואש שאין דומה לו בתולדות הדתות, החל... להתפלל אל עצמו: "יהי רצון מלפניי שיכבשו רחמי"**

את כעסי ויגולו רחמי על מידותיי ואתנהג עם בניי במידת רחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין" (ברכות ז 1). בניסיונו זה לתקן את מידותיו, לא התבייש האל לבקש ייעוץ פסיכולוגי מבניו:

אמר ר' ישמעאל בן אלישע: פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתיאל יה יי צבאות שהוא יושב על כסא רם ונישא.

ואמר לי: ישמעאל בני, ברכני!

אמרתי לו: ריבונו של עולם! יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך ויגולו רחמיך על מידותיך ותתנהג עם בניך במידת הרחמים ותיכנס להם לפנים משורת הדין.

ונענע לי בראשו.

(ברכות ז 1)

תורת הקבלה הרחיקה אף יותר באמרה כי העולם נברא ע"י **הצמצום** שצמצם הבורא את עצמו כדי לפנות מקום לעולמו.

### ט. "בְּשֵׁלִי הַסֵּעַר הַגָּדוֹל הָזֶה עֲלֵיכֶם" (יונה א' 12): מקבל-האמונה, החברה החילונית והמטפל

קבלת האמונה באה, אם כן, כמענה למצוקות קיומיות בסיסיות: אובדן יקירינו, הכיליון הצפוי לנו, וקיומם של רגשות שליליים כלפי הקרובים לנו וכלפי עצמנו. בכך נעשית הדת, לפחות על פניה, בת-תחרות למקצועות הטיפולים, דבר המציב את המטפל בפני דילמות אתיות מיוחדות: לפעמים צריך הוא לנסות להניא את המטופל מהתנהגות של נסיגה לא בוגרת במסווה דתי, אך בה-בשעה עליו להימנע מלערב את שיפוטו הערכי.<sup>112,111,110,109,108,71,5358</sup> לכך אבקש להוסיף טענה אחרת, פחות מקובלת: **היחס בין הפסיכולוגיה לבין הדת – יחס בין דיסציפלינה מחקרית לבין מושא החקירה – יכול וצריך להתהפך לפעמים, כדי לאפשר לפסיכולוגיה לבקר את עצמה.**

לוקוף וחב',<sup>113</sup> בהצעה מפורטת לשינוי ה-DSM-4 באופן שיימנע מפתולוגיזציה שגרתית של חוויות דתיות, מצביעים על גורמים רבים המסבכים את המפגש בין המטפל והמטופל הדתי. הם מציינים, בין השאר, כי בארה"ב, אוכלוסיית העוסקים במקצועות הטיפולים היא חילונית יותר בהשוואה לאוכלוסיית המטופלים וכן בהשוואה לאוכלוסייה הכללית, דבר היוצר פער יסודי כבר ברקע המפגש הטיפולי. תוצאה אפשרית של פער זה, לדברי המחברים, היא שמטופל עלול להסתיר ממטפלו חוויות דתיות העלולות להתפרש ע"י האחרון כחולניות.

על רקע זה בולטת חשיבות "הפסיכותרפיה הרגישה לתרבות" (Culturally sensitive psychotherapy) המנסה להימנע מאבחון תופעה כחולנית רק עקב היותה זרה לתרבות המטפל. תחת זאת, נעשה ניסיון לרתום מוסדות ונוהגים המקובלים באותה תרבות למטרה הטיפולית. ולדפוגל<sup>114</sup> המחיש שימוש בשישה מדדים של דת היכולים לסייע בעבודת הפסיכיאטר היועץ בבית חולים כללי. הופמן וחב',<sup>115</sup> וכן ולדפוגל,<sup>114</sup> הציגו שיתוף פעולה בין מטפלים ואנשי-דת. בישראל, עקב הגיוון האתני והעדתי הייחודי לה, התפתח שימוש נרחב ומקורי בפסיכותרפיה רגישה לתרבות.<sup>118,117,116,64,73,112,111,110,71</sup> בתוך קבוצה כוללת זו של בעיות טיפוליות על רקע דתי, מציבה

קבלת האמונה מגוון אתגרים משלה: החל מהפסיכოזה הקשה המתאפיינת בדלדוליות דתיות, וכלה בחוויה העוברת על "חוזר בתשובה" בוגר ויציב שרק החיכוכים עם משפחתו מביאים את המקרה אל המטפל.

לנושא זה ברצוני לתרום נקודת-מבט היכולה אולי לסייע לדיאלוג עם מקבל-האמונה. ההתנהגות הדתית, ככל שהיא נראית נוקשה ומוכתבת ע"י סמכויות חיצוניות, עדיין משאירה חופש-ביטוי אינדיווידואלי נרחב, המאפשר לפרש ולהבין את החוויה האישית הייחודית לכל אדם וכך ליצור אתו שיח כן.

הנה, למשל, בחירת הדת: איזו דת בחר לו מקבל-האמונה? האם זו דת עתיקה או חדשה? מקובלת באותה חברה או אקזוטית? ואם הייתה התגלות, האם אירעה במונחיה של דת קיימת או שהייתה זו חוויה אישית לחלוטין? שאלותינו ממקמות את בעל החוויה על פני רצף פסיכו-סוציאלי ארוך שקצהו האחד בהצטרפות לקהילייה ענקית של אנשים שלהם עולם מושגים משותף וקצהו האחר בהתנסות אידיאליסטית העלולה לבודד את האדם משאר בני האדם (או, בנסיבות היסטוריות מיוחדות, להפכו דווקא למנהיגם של רבים אחרים). למילה "בחירת דת" חשיבות מיוחדת בהקשר זה: ככל שהחוויה הדתית החזקה נתפסת כפאסיבית או הטרופסיכית, במבט שלאחר-מעשה היא מתגלית כאקט הסתגלותי שאינו מקרי כלל. אנאלוגיה מתבקשת כאן למונח הפסיכואנליטי choice of neurosis, אבל אנאלוגיה טובה יותר תהיה מתחום האהבה, object choice. אכן, אפילו ההתאהבות, שלכאורה היא כולה בתחום הרגש, לפעמים מתגלית במבט לאחור כתהליך חשיבתי מורכב המעוגן בצרכים רבים ושונים. לא במקרה מתארים רבים ממקבלי-האמונה את המהפך הכביר החל בחייהם כ"התאהבות" באל, במושיע או במושא דתי אחר. גם בחירת הדת, הגם שהיא פתאומית וחדה לפעמים, היא אמצעי ביטוי אינדיווידואלי מאוד, במיוחד בחברה מערבית חופשית שבה דתות רבות מתחרות על נפשות בני-האדם.

אם הבחירה היא בדת עתיקה, הרי שפתה של אותה דת היא עשירה דיה כדי לתת ביטוי להבדלים האינדיווידואליים בין חבריה. היהדות היא דוגמא מובהקת לדת עם עושר דרכי ביטוי אישיות ואפילו מנוגדות. לכל יהודי יש פן מסוים של היהדות שהוא בעיניו עיקר: אחד נמשך אל לימוד הרמב"ם הרציונליסט ואחד משתקע בצד המנוגד של סודות ה"זוהר"; פלוני רואה ביישוב הארץ את תכלית חייו ואילו חברו מקדיש את עצמו לחינוך; זה מתרפק על השלווה שבדת ואילו לאחר הדת היא מנוף למהפכות. כך, בדגש ששם אדם על פן זה או אחר של הדת, הוא מספר לנו הרבה על עצמו: האם הוא נמשך למוסיקה החסידית? האם הוא מתפעם מטהרת חיי המשפחה היהודיים? האם הוא מרבה לדבר על הקשר העמוק שהתפתח בינו לבין ראש הישיבה? מי שידע להקשיב לדברי התפעמות אלה – ללא פסיכולוגים פטרוני – יוכל להבין את החוויה האישית, הייחודית, העוברת על מקבל-האמונה.

המניע המוצהר של מקבל-האמונה הוא הצורך במשמעות, שבעטיו הופכים אירועים אקראיים-לכאורה בחיי האדם לשורת אותות הנושאת מסר אישי עבורו. הנכונות לקבל משמעות זו מצד האדם החילוני מאפשרת הידברות על בסיס שוויוני יותר. מטפלים ישראלים<sup>58,59</sup> הראו כיצד, מתוך היכרות מסוימת עם ציוויים אתיים פשוטים המצויים בדת עצמה, יכול המטפל לגייס את המטופל לשיתוף פעולה עמו. כמה הקבלות שהופיעו בשנים האחרונות בספרות הפסיכולוגית בין צורת החשיבה הטיפולית והיהדות, כמו למשל בנושא האמפאיתיה<sup>119, 120</sup> או בנושא האיסור על ההתאבדות,<sup>121, 122</sup> יכולות אולי

לצייד את המטפל ברעיונות מעשיים בתחום זה. דווח על שימוש בפתגמים תלמודיים אפילו באנליזה המסורתית.<sup>123</sup>

ספירו,<sup>97,61</sup> פסיכולוג חרדי בעל ניסיון בטיפול הן במצטרפים לכתות דתיות והן ב"חוזרים בתשובה", נוקט בגישה מפתיעה ממבט ראשון: הוא מציב בפני מקבל-האמונה שבטיפולו את השאלה באיזו מידה נובעים מעשיו וציפיותיו ממניעים לא-מודעים ואינפאנטיים, ומעמת אותו אתם כמו בכל טיפול רגיל. ביסוד גישה זו עומדת ההנחה כי היהדות עצמה מצפה מהמאמין בה שיאמין אמונה "לשמה", חופשית ממניעים שלא-לעניין. בהמשך (פרק י) אתעכב על המגמות הבוגרות, המעודדות בגרות וצמיחה, הפועלות ביהדות עצמה כנגד המגמות הנסגניות הטבועות בה. היכרות עם הדת יכולה אם כן לאפשר למטפל לכוון את מקבל-האמונה אל מטרות העולות בקנה אחד עם ערכיו שלו, תוך עקיפת כל הבעיות הקשורות בהבדלי השקפותיהם.

נושא ה"חזרה בתשובה" מוצא את המטפל בדילמה ייחודית בשל החשש להיות בלתי פופולארי בעיני דתיים וחילוניים כאחד. שהרי הראשונים מערערים על זכותו לומר אמירה פסיכולוגית כלשהי על מה שנראה בעיניהם כבחירה חופשית ונכונה, בעוד שהאחרונים מצפים, כדבר מובן מאליו, שיגדיר אותה כתופעה חולנית. דומני שדווקא הציפייה השנייה מחייבת בירור מעמיק. בציבור החילוני קיימת דעה נגד ה"מחזירים בתשובה", שבפראפראזה על אמרתו של מארקס על הדת כאופיום להמונים ניתן לכנותה "מודל הקראק". היא מניחה כי נער יכול לגדול בבית תקין, לקיים קשרים של הבנה ואהבה עם משפחתו והסביבה, ויום אחד, כשיצא לעיר הגדולה, יעוט עליו איש-דת ויצוד אותו ברשתו. די להביע מיתוס זה בצורה מודעת כדי שיתגלה חוסר ההיגיון שבו. האם הוויתור על הנאות היצר, שצערירים חוזרים בתשובה גוזרים על עצמם, הוא החלטה אינטלקטואלית גרידא? הדעת נותנת שהפגיעה ביכולת ליהנות באה קודם לכן ושקבלת האמונה היא **תוצאתה** ולא סיבתה. האנאלוגיה בין הדת לסם ממכר דווקא מתאימה בנקודה זו, שהרי אפילו בעניין ההתמכרות לסמים קיימת הסכמה בדבר "האישיות הטרומ-התמכרותית", שהיא תנאי חיוני להתפתחות תלות בסם. ואכן, הניסיון מלמד שלא די במפגש האקראי עם הדת כדי להביא לקבלת האמונה. אולמן<sup>52</sup> מצטטת נתונים מפתיעים ממחקרים שבדקו את שיעורי ההצלחה של עשיית-הנפשות האקטיבית מצד דתות שונות, החל בכתות דתיות וכלה בכנסיות נוצריות ממוסדות: חוקר אחד דיווח כי למעלה מ-90% (!) מבין המצטרפים לכתות דתיות נוטשים אותן לבסוף, ושיעורים גבוהים אף יותר נמצאו בין מאזיניו של המטיף הפופולארי בילי גראהם. ברור כי מקבל-האמונה הוא רק אחד מתוך רבים שנחשפו לאותה תעמולה ולא השתכנעו, כך שהשאלה חוזרת אל החיים שלפני המהפך.

על כן אין להתעלם מהחשד כי מאבקם של גורמים חילוניים בעשיית-הנפשות הדתית, גם אם הוא יוצא מהשקפת עולם המקובלת על המטפל, מהווה בריחה מהתמודדות ערכית ומחשבון-נפש בתוך החברה החילונית. כישלונות חינוכיים, טראומות ישנות, סודות שהושקו בעברה של המשפחה או הקהילה – כל אלה מאיימים לעלות מחדש לנוכח מעשה הנטישה הבוטה של מקבל-האמונה. התקווה ש"זה יעבור לו" היא אפוא טבעית במצב זה, אבל לא תמיד משקפת רצון כן באושרו של מקבל-האמונה. משהוכרה זכותו של הפרט לחפש את אושרו בדרכו שלו, פתוחה הדרך לצעד נוסף: תחת להישאר צופים פאסיביים בתהליך, יכולים קרוביו וחבריו להתעניין באותו עולם חדש שאותו הוא מגלה. אין הכוונה שהחילוני יעשה וויתורים כלשהם בהתנהגותו האישית. מה שמתבקש הוא אהדה שקטה ללא מחויבות. מקבל-האמונה



ייווכח כי אינו לבדו במסע הזה, וכי השינוי בחייו לא פער תהום בינו לבין עולמו הישן. תחת זאת, הוא יראה אנשים המתעניינים בכובד-ראש במה שמתחולל בנפשו ובכל זאת נותרים מעוגנים בעולמם. הממלא תפקיד זה נוטל על עצמו, למעשה, להיות selfobject יציב בתוך התהפוכות העוברות את מקבל-האמונה. בלשונו של קוהוט,<sup>92</sup> הוא יכול להתקרב אל מקבל-האמונה עד כדי "הבנה קרובת-חווייה". אין כוונתי לומר שמצב כזה יגרום למקבל-האמונה לחזור בו – כאמור, ציפייה כזאת אינה משקפת רצון כן באושרו – אבל היא בהחלט תקנה לו פרופורציות ריאליות יותר, תמנע את הקרעים הטראגיים המתגלים לעתים במשפחות מסוימות, ותניא אותו מלשרוף גשרים, מלהפוך לקיצוני בדרכו החדשה, ומלאבד את יכולתו לשאול שאלות ולהטיל ספקות.

### **י. "פי-שרית עם אלהים נעם אנשים נתוכל" (בראשית ל"ב 29): ההיבט הרדיקאלי ביהדות**

לסיום ראוי לומר דבר על כמה היבטים בונים של החוויה הדתית, בעיקר ביהדות. ברצוני לטעון כי כל דת עתיקה, ששרדה תהפוכות היסטוריות, כמוה כגוף חי: כנגד כל היבט נסגני, שוביניסטי והרסני המצוי בה, מצויים בה גם ה"נוגדנים" בדמות מגמות של צמיחה ובגרות המרסנות אותו.

הדת מוכרת לנו כיום בעיקר מהצד האוטוריטארי שלה, המטשטש את הצד ההפוך, האוטופיסטי והמורד. הדוגמא הבולטת ביותר למרכיב הרדיקאלי שבדת מצויה דווקא במונותאיזם. "כל הכופר בעבודה זרה", אומר התלמוד (מגילה י"ג), "נקרא יהודי". לצד התמסרות מוחלטת למרותו של אדון יחיד, הופיעה אמונת הייחוד פעמים רבות דווקא כמרד נגד סמכויות שלטוניות או אינטלקטואליות. אחנאנון, ראשון המונותאיסטים, היה גם ראשון האיקונוקלסטים, ודומה שחוסר-הסובלנות כלפי דתות אחרות, שהוא, כנראה, המצאה מונותאיסטית, גם מיסד, באופן פאראדוקסאלי, את עצם הכפירה. נביאי המקרא תבעו ציות לצו האל בנשימה אחת עם קריאת תגר על כל אוטוריטה ארצית. דומה הדבר להתנגדותם של מוסלמים אדוקים לפניית-הכבוד הנפוצה "יא סידי (אדוני)", הנענית בתשובה הנזופנית "סידי וסידפ אללה" (אדוני ואדונך הוא אלוהים). קבלת מרות עליונה פירושה דחיית מרות ארצית.

בנושא זה, תרומתה של היהדות לתרבות היא צורה ייחודית של יחסי אובייקט. בכל תרבות יש מושאי קנאה, ומערכות-יחסים שונות מתפתחות בניסיון לגשר על הפער בין המקנא ומושא קנאתו. הפרא אוכל את חיית הטוטם, את אויבו המנוצח או אפילו את קרובו המת בניסיון שקוף להבליע לתוכו את תכונותיהם הנחשקות; עובד האלילים מקריב לאל קורבנות מסוגים שונים בתקווה לעזרתו; הקנאי לאידיאולוגיה טוטליטארית מבטל את עצמו ונכון להקריב את חייו להנצחת המנהיג או הרעיון; בן תרבות המערב מעריץ את "אליל" הספורט, הקולנוע או הזמר ע"י צפייה או האזנה פאסיבית לביצועיו, ומשקיע זמן וכסף במגוון הכלים שבהם מאפשרת לו הטכנולוגיה המודרנית לחזות או להאזין להם. בכל ניסיונות התקרבות אלה בולט קושי דומה: **הסוגד אינו זוכה אפילו למעט מהכוח, היופי, הקול הערב או שאר תכונות האידיאל שלו**. שונה הדבר ביהדות, שהעריצה ללא גבול את הידע והחוכמה. לימוד התורה זוהה



אפרים משה ליליאן: יעקב והמלאך

לעתים קרובות עם הנאה אירוטית (ר' איגרת הרמב"ם בפרק ו) ועם קניית כוחות מאגיים לשנות את המציאות הפיסית. אבל המטאפורה השכיחה ביותר היא השוואת התורה לחיים עצמם. "עקיבא, הפורש ממך כפורש מן החיים!" קורא בהתלהבות רבי טרפון (קידושין ס"ו 2), ובכך מבטא את היסוד הסימביוטי החזק שביחסי התלמיד והרב. אם יורשה לי להוסיף כאן הסתכלות אישית, יכול אני להעיד כי אפילו מחברו של ספר לימוד טוב יכול לעורר בקורא אהבה של ממש אל אותו אדם רחוק שהקנה לו הבנה חדשה. לכאורה, דומה קשר זה לקשר של המעריץ עם ה"אליל" בשאר התרבויות, אבל יש הבדל מכריע: דעת, שלא כתכונות פיסיות, עוברת בנקל, ובעצם, באופן בלתי-נמנע, מהאדם הנערץ אל מעריצו.

וכך, המבקש את קרבת אדם חכם, אחת היא כמה הוא מתבטל ומתרפס בפניו, בעצם הקשבתו כבר ספג משהו מידיעותיו, סיגל לעצמו את צורת חשיבתו. שום קהל אוהדים לא יצא ממופע ספורט עם שרירים מפותחים יותר, אבל אפילו עדת חסידים-שוטים המתמוגגת מדרשתו של דמגוג מקבלת ממנו חידוש אינטלקטואלי זה או אחר. באופן דיאלקטי, הצליחה היהדות לרתום צורה פרימיטיבית ילדותית של יחסי-אובייקט למטרה בונה.

בנוסף נתנה היהדות לגיטימציה מפורשת למרדנות כמניע בלימוד התורה. "אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו," אומר התלמוד (קידושין ל' 2), "שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה לזה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה." מטבע הלשון השחוקה "לנצח את האב," מצביעה על תכונה משותפת למדען והאמן מצד אחד ולאדם הדתי מצד שני: היכולת להיות במיעוט והנכונות לבטא מרי כלפי סמכות חיצונית.

וכשהמרדנות נעשית ממוסדת, אפילו האל עצמו לא ייצא נקי ממנה, כפי שמעיד המעשה ב"תנורו של עכנאי." ר' אליעזר בן הורקנוס, גדול חכמי המשנה בדורו,<sup>124</sup> סירב להישמע לכלל שהחל לקבל תוקף בימיו, לפיו נקבעת ההלכה על פי דעת הרוב ולא על פי גדולתו האישית של הפוסק.<sup>125</sup> העימות היה בלתי נמנע:

(בבא מציעא נ"ט 2) באותו היום השיב להם ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי – חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה. אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאחוריהם. אמרו לו: אין מביאין ראיה מאמת המים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – כתלי בית המדרש יוכיחו. הטו כתלי בית המדרש ליפול. גער בהם ר' יהושוע: אם תלמידי-חכמים מנצחים זה את זה בהלכה – אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של ר' יהושוע ולא זקפו מפני כבודו של ר' אליעזר, ועדיין מטין ועומדין. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו. יצאה בת-קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום! עמד ר' יהושוע על רגליו ואמר: לא בְּשִׁמְיָם הוא [דברים ל' 12]. אין אנו משגיחין בבת-קול, שכבר כתבת בתורה בהר סיני: אֲחֵרֵי כָּפִים לְהִטּוֹת [שמות כ"ג 2].

מצאו ר' נתן לאליהו. אמר לו: מה עשה הקדוש ברוך הוא באותה שעה? אמר לו: שחק ואמר: נצחוני בניי! נצחוני בניי!

טז. שפע האגדות על ר' אליעזר<sup>124</sup> מצטרף לדמות אחידה ועקבית להפליא של נציג היהדות הסמכותנית, הן מצד חייו האישיים והן מצד השקפתו הדתית. חייו החלו בקרע עם אביו הורקנוס בשל החלטתו ללמוד תורה, אבל בזקנתו חל קרע זהה בינו לבין בנו הורקנוס שבחר לא ללמוד תורה. יחסו למינויות גדוש תיעוב והוא נזהר שלא ליהנות מהאקט המיני. הוא בז לנשים, אפילו כשהן מבקשות לקחת חלק בחיי הדת, ומסוגל לגדף גם את אשתו וילדיו. הוא שונא גויים, אפילו גרים. בצעירותו הוא מסרב לבקשת רבו להשמיע חידוש בטענה שתפקיד החכם הוא לשמר את הידע שקיבל מרבותיו. הוא מנבא מוות לתלמיד שפסק הלכה בנוכחות רבו. חייו מסתיימים בקינה נזעמת על מאות ההלכות שהוא יודע ואין מי שישאל אותו עליהן. מדבריו לחכמים שבאו לבקר לפני מותו משתמע כי אסון עשרת הרוגי המלכות, ובראשם מות ר' עקיבא, הוא עונש על שנידו אותו.

אמרו: אותו יום הביאו כל טהרות שטיהר ר' אליעזר ושרפום באש, ונמנו עליו ובירכוהו [נידוהו]. אמרו: מי ילך ויודיעו? אמר להם ר' עקיבא: אני אלך, שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו ונמצא מחריב אל כל העולם כולו. מה עשה? לבש שחורים ונתעטף שחורים וישב לפניו בריחוק ארבע אמות. אמר לו ר' אליעזר: עקיבא, מה יום מיומיי? אמר לו: רבי, כמדומה אני שחבריך בדלים ממך. אף הוא קרע בגדיו וחלץ נעליו ונשמט וישב על גבי קרקע. זלגו עיניו דמעות. לקה העולם שלישי בזיתים ושליש בחטים ושליש בשעורים. ויש אומרים: אף בצק שביד אשה טפח. שנו: אף [כעס מהשמיים] היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו ר' אליעזר עיניו נשרף.

ואף רבן גמליאל היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטבעו. אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל ר' אליעזר בן הורקנוס. עמד על רגליו ואמר: ריבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו.

אמא שלום, אשתו של ר' אליעזר, אחותו של רבן גמליאל הייתה. מאותו מעשה ואילך לא הייתה מנחת לו לר' אליעזר ליפול על פניו [בתפילת "תחנון" בשחרית]. פעם בא עני ועמד על הפתח. הוציאה לו פת. מצאתהו [את בעלה] שנפל על פניו. אמרה לו: עמוד! הרגת את אחי! בתוך כך יצא שופר מבית רבן גמליאל שמת.

האגדה על הרב ותלמידיו מסתיימת, למעשה, בשני סיומים מנוגדים בתכלית. הסיום שבשמים מתאר את האל היהודי כאל תבוני, הנהנה בחיוך מניצחונם האינטלקטואלי של בניו עליו. אבל בסיום שעל הארץ מופיע המנהיג המודח בתפקיד מוזר: ר' אליעזר מכה את העולם בבצורת, שורף את מה שהוא רואה במבט עיניו, מאיים להחריב את העולם, ומקים נחשול על אחד מיריביו שירד בספינה. האב המנוצח התעלה אפוא לדרגת האל של ימי קדם! (המשנה אפילו נמנעת מלומר "נידוהו" ומשתמשת בלשון-הנקייה "בירכוהו" ממש כמו הנהוג לגבי המקלל את אלוהים, כמו באיוב ב' 9). אין ספק: החלל שנותר ריק, אחרי שהאלוהים הנרקיסטי והנקמן התעלה לדרגת אל פילוסופי, אינו יכול להישאר זמן רב. על כך היה פרויד מעיר כי "האני העליון" דורש את העונש ללא קשר להכרה הרציונאלית. שני סיומיה של האגדה ממחישים, אם כן, שתי מגמות הפוכות של הדת, הנאבקות זו בזו עד ימינו אלה.

זה המקום בו, בדיאלוג בין הפסיכואנליזה והדת, חייבת הראשונה לעמוד על שלה. כל מחקר היסטורי ביחסים בין-דוריים שב ומאשש את אחת מתובנותיה המדאיות ביותר של הפסיכואנליזה: **הפרעה ביחסי הורה-ילד אינה רק טרגדיה אינדיבידואלית אלא נוטה להתעורר מחדש בדור הבא, כשהילד-מאתמול נעשה הורה, וצלילות המפגש הקודם מתעוררות בו, וכך מנציחה ההפרעה את עצמה בדומה למחלות מדבקות.** כשאנו קוראים על עוד מקרה של התעללות או אפילו רצח ילדים – שלעתים, למרבה הזוועה, מופיע דווקא במשפחות דתיות מאוד – מהו אסון זה אם לא עוד חוליה במורשת ממארת שראשיתה בשחר ימי האנושות, ושגם הדתות, לטוב ולרע, יונקות ממנה את עוצמתן? כשהפסיכואנליזה קוראת לטפל במקרים כאלה באופן מעשי, בקליניקה ולא רק באקדמיה, היא תובעת לעצמה את תפקידם של מדבירי המגפות הגדולים ששחררו את האנושות מאימי האבעבועות השחורות

ושיתוק הילדים. אנחנו רק בתחילת הדרך לקראת השגת מטרה זו. היהדות, דת-אב שהשכיחה במהלך הדורות להשיב גם לילדים, הממשיים והמטפוריים, את זכויותיהם, יכולה להיות שותפה למטרה זו.

"אין אדם מסוגל ללמוד תלמוד", אומר שטיינזליץ,<sup>125</sup> "מבלי להיות, או ללמוד להיות, ספקן נצחי." כמוהו טוען פיש<sup>126</sup> כי הגישה האנטי-סמכותנית הייתה הדומיננטית במחשבת חכמי התלמוד. התלמוד הירושלמי (חגיגה פ"א 7) הביא את לשיא עליונות התבונה על הסמכות בכך ששם אותה בפי אלוהים עצמו: "הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו." בספרו "מאין באנו" תוהה קנוהל על השם המוכר כל כך – עד שחדלנו לשים לב למשמעותו – והמשותף לו עצמו ולאבי האומה. לדבריו, פירוש השם כפי שהוא מובא **בתורה עצמה**<sup>127</sup> הוא שגוי:

בדרך כלל השמות המסתיימים ברכיב "אל" בנויים כמשפט שבו המילה "אל" משמשת נושא, וקודם לה פועל המשמש נשוא. למשל, "ישמעאל" פירושו "ישמע האל", "ירחמאל" פירושו "ירחם האל", "יחזקאל" פירושו "יחזק האל". לעומת זאת, על פי פירוש המקרא לשם "ישראל", האל איננו הנושא אלא המושא! בכך קשור גם הקושי התיאולוגי, שהרי על פי פירוש זה השם "ישראל" מנציח כביכול את כישלוננו של האל במאבקו עם אדם! (127, ע' 71).

ושמא "קושי תיאולוגי" זה עצמו הוא לב העניין? הנה, אפילו אחד מחוקרי המקרא הנועזים בדורנו מתקשה להאמין שהעם שהביא לעולם את רעיון האל האחד קרוי על שם התכתשות עם אותו אל: **כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוֹכֵל.**

כי כן, סדנא דארעא חד הוא. הדת, כמו האהבה, מוציאה את המיטב והמירע שבבני האדם, ומעבר לרבגוניות העצומה של החוויה הדתית במקומות שונים ועל פני תקופות היסטוריות שונות, היא יונקת מאותן צפונות נפש. למעשה עוברים כולנו חוויית התגלות כשרעיון חדש כובש אותנו בעוצמה, וגם ההתפכחות מאשליה זו או אחרת התגלות היא. ריבוי-פנים זה של ההתגלות יכול להיות לנו אתגר שיזכיר לנו את חולאי העולם בו אנו חיים, את ניכורו ואת היותו תמיד טעון-תיקון.

---

יז. שלא להזכיר את הגרסה השערורייתית יותר על סיפור המאבק באל בהושע י"ב!

1. אטקס, ע. (תש"נ) *יחיד בדורו: הגאון מוילנה – דמות ודימוי*. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
2. פרויד, ז. (1927/2000), *עתידה של אשליה*. בתוך: *התרבות והדת*, 31-74. תל-אביב: פועלים.
3. אליצור, א. (2007) *משחררי הנפש: יהודים ויהדות בתנועה הפסיכואנליטית*. מתוך: *זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני*. עורך ראשי: ירמיהו יובל. עמ' 131-138. ירושלים: כתר.
4. פרויד, ז. (1939/1978) *משה האיש ואמונת הייחוד*. תל-אביב: דביר.
5. ג'ימס, ו. (תש"ט) *החוויה הדתית לסוגיה*. ירושלים: מוסד ביאליק.
6. Wulff, D. M. (1991) *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: Wiley & Sons.
7. Roazen, P. (1971) *Freud and his Followers*. Harmondsworth: Penguin.
8. Stroebe, M. S., Stroebe, W., & Hanson, R. O., Eds. (1993) *Handbook of Bereavement*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. מלקינסון, ר., רובין, ש., ו-ויצטום, א., עורכים (1993) *אובדן ושכול בחברה הישראלית*. ירושלים: כנה והוצאה לאור של משרד הביטחון.
10. פרויד, ז. (1917/2002) *אבל ומלנכוליה*. תל-אביב: רסלינג.
11. פרויד, ז., טוטם וטאבו (1913/1968). *כתבי זיגמונד פרויד*, ג': 7-341. תל-אביב: דביר.
12. גיי, פ. (1993) *פרשת חיים לזמננו*. תל-אביב: דביר.
13. Abraham, K. (1924) A short study of the development of the libido viewed in the light of mental disorders. *Selected Papers on Psychoanalysis*, pp. 418-501. London: Hogarth.
14. Middleton, W., Raphael, B., Martinek, N., & Misso, V. (1993) Pathological grief reactions. In (8), pp. 44-61.
15. Klein, M. (1940) Mourning and its relation to manic-depressive states. In Jones, E., Ed. *Contributions to Psychoanalysis*, pp. 125-153. London: Hogarth.
16. Bowlby, J. (1980) *Attachment and Loss*, Vol. 3: *Loss*. London: Hogarth.
17. אהרוני, ח. (2007) *אהבה יום-יומית*. שיחות, כ"א: 151-159.
18. Slochower, J. A. (1993) Mourning and the holding function of *Shiva*. *Contemporary Psychoanalysis*, 29: 352-367.
19. Stroebe, M. S., & Stroebe, W. (1993) The mortality of bereavement: A review. In (8), 175-195.
20. Silverman, P. S., & Worden, J. W. (1993) Children's reactions to the death of a parent. In (8), pp. 300-316.
21. Schuchter, S. R., & Zisook, S. (1993) The course of normal grief. In (8), pp. 23-43.
22. רובין, ש., מלקינסון, ר., ו-ויצטום, א. (2007) *טראומה ואבל: סוגיות אבחנתיות וטיפוליות*. שיחות, כ"ב: 5-11.

23. Agid, O., Shapira, B., Zislin, J., Ritsner, M., Murad, H., Bloch, M., Heresco-Levy, U., & Lerer, B. (1999) Environment and vulnerability to major psychiatric illness: A case control study of early parental loss in major depression, bipolar disorder and schizophrenia. *Molecular Psychiatry*, 4: 163-172.
24. O'Neil, M. K., Lancee, W. J., & Freedman, S. J. J. (1987) Loss and depression: A controversial link. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 175: 354-357.
25. ויצטום, א., ורומן, א. (1993) התמודדות טיפולית בעקבות מות הורה מבוגר עם אבל נדחה או פתולוגי בעזרת טקסי פרידה. מתוך (9), ע' 117-138.
26. Freud, S. (1909) Notes upon a case of obsessional neurosis. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 10: 153-320. London: Hogarth.
27. שילת, ד. (1987) איגרות הרמב"ם. ירושלים: מעליות.
28. Yalom, I. D., & Lieberman, M. A. (1991) Bereavement and heightened existential awareness. *Psychiatry*, 54: 334-345.
29. פרויד, ז. (1900/2007) פירוש החלום. תל-אביב: עם עובד.
30. Simonton, D. K. (1988) *Scientific Genius*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. שרפשטיין, ב-ע. (1984) פילוסופים כבני אדם. תל-אביב: זמורה, ביתן.
32. פרויד, ז. (1910/1968) זיכרון ילדות של ליאונרדו דה וינצ'י. כתבי זיגמונד פרויד, ב: 111-167. תל-אביב: דביר.
33. פרויד, ז. (1918/1999) איש הזאבים: מתולדותיה של נזירות ילדות. צפת: ספרים.
34. צוריאלי, מ. (תשס"א) מנהגי אבלות שאינם ראויים. שנה בשנה, <http://daat.ac.il/DAAT/kitveyet/shana/minhagey-4.htm>, <http://daat.ac.il/DAAT/kitveyet/shana/minhagey2-4.htm>
35. פרויד, ז. (1911/2006) שרבר: הערות פסיכואנליטיות על תיאור-מקרה אוטוביוגרפי של פרנויה. צפת: ספרים.
36. Niederland, W. G. (1974) *The Schreber Case: Psychoanalytic Profile of a Paranoid Personality*. New York: Quadrangle.
37. Abraham, K. (1912/1955) Amenhotep IV: Psychoanalytic contributions towards the understanding of his personality and of the monotheistic cult of Aton. *Selected Papers*, Vol. 2: 262-290, London: Hogarth.
38. Redford, D. B. (1978) The razed temple of Akhenaton. *Scientific American*, 239/6: 100-110.
39. Fluser, D. (1971) Jesus. In: *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Keter.
40. Chessik, R. D. (1995) Who does he think he is: Remarks on the psychology of Jesus. *Am. J. Psychoanal.*, 55: 29-39.
41. טאהירי, א. (1985) רוח-אללה חומייני והמהפכה האיסלאמית. תל אביב: עם עובד.

42. Sharaf, M. (1983) *Fury on Earth: A Biography of Wilhelm Reich*. New York: St. Martin.
43. אגורסקי, מ. (1988) רומא השלישית: ממהפיכת אוקטובר עד לפרסטרויקה. תל-אביב: פועלים.
44. Rank, O. (1914\1959) *The Myth of the Birth of the Hero*. New York: Vintage.
45. Raglan, F. R. S. (1936) *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. London: Methuen.
46. Campbell, J. (1949) *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press.
47. אליצור, א. (2001) אבל אשמים אנחנו על אחינו: על ה"אחר" בספר בראשית. מתוך: האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו. עורכים: חיים דויטש ומנחם בן-ששון. עמ' 307-341. תל-אביב: "ידיעות אחרונות".
48. Reik, T. (1941) *Dogma and Compulsion*. New York: International Universities Press.
49. Levi, I. (2005) The Prodigal Son by Arturo Martini and the Wrestling of Jacob by Marc Chagall. <http://www.geocities.com/psychohistory2001/martiniprodigalson.htm>
50. Arlow, J. A. (1951) The consecration of the prophet. *Psychoanalytic Quarterly*, 20: 374-397.
51. Atwood, G. E. (1978) On the origins and dynamics of messianic salvation fantasies. *International Review of Psycho-Analysis*, 5: 85-96.
52. Ullman, C. (1989) *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum.
53. Meissner, W. W. (1987) *Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience*. Washington: Georgetown University Press.
54. Granqvist, P. (2005) Building a bridge between attachment and religious coping: Tests of moderators and mediators. *Mental Health, Religion & Culture*, 8: 35-47.
55. Birgegard, A., & Granqvist, P. (2005) The correspondence between attachment to parents and God: three experiments using subliminal separation cues. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30: 1122-1135.
56. Granqvist, P., & Kirkpatrick, L. A. (2004) Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14: 223-250.
57. Swenson, D. (2008) *Religion and Family Links*. New York: Springer.
58. Greenberg, D., & Witztum, E. (1991) Problems in the treatment of religious patients. *American Journal of Psychotherapy*, XLV: 554-565.
59. Mester, R., & Klein, H. (1981) The young Jewish revivalist: A therapist's dilemma. *British Journal of Medical Psychology*, 54: 299-306.
60. Rizzuto, A-M. (1979) *The Birth of the Living God*. Chicago: The University of Chicago Press.



61. Spero, M. H. (1982) Psychotherapeutic procedures with religious cult devotees. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 170: 332-344.
62. Freud, S. (1927) A religious experience. *Standard Edition*, 21: 167-174.
63. Bilu, Y. (1990) Jewish Moroccan "saint impresarios" in Israel: A stage-developmental perspective. *Psychoanalytic Study of Society*, 15: 247-269.
64. Bilu, Y., & Abramovich, H. (1985) In search of the Saddiq: Visitation dreams among Moroccan Jews in Israel. *Psychiatry*, 48: 83-92.
65. Beit-Hallahmi, B., & Nevo, B. (1987) "Born again" Jews in Israel: The dynamics of identity change. *International Journal of Psychology*, 22: 75-81.
66. אליצור, א. (1999) חזרה אל "רצח הנפש". שיחות, י"ג: 155-159.
67. Freud, S. (1922) A seventeenth-century demonological neurosis. *Standard Edition*, 19: 67-105.
68. Jung, C. G. (1909) The significance of the father in the destiny of the individual. *The Collected Works of C. G. Jung*, IV: 301-323. London: Routledge.
69. Bozzuto, J. C. (1975) Cinematic neurosis following "The Exorcist." *Journal of Nervous and Mental Disease*, 161: 43-48.
70. Bilu, Y., Witztum, E., & Van der Hart, O. (1990) Paradise regained: "Miraculous Healing" In an Israeli psychiatric clinic. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 112-123.
71. Witztum, E., Buchbinder, J. T., & van der Hart, O. (1990) Summoning a punishing angel: Treatment of a depressed patient with dissociative features. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 54: 524-537.
72. לוי, ע. (1997) רודפי משפט. ההגשמה הסמלית: משפטים בפראנויה. ירושלים: כתר.
73. Greenberg, D., Witztum, E., & Buchbinder, J. (1992) Mysticism and psychosis: The fate of Ben Zoma. *British Journal of Medical Psychology*, 65: 223-235.
74. Frazer, J. G. (1911-1936) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Vols. 1-13. New York, St. Martin's Press.
75. סגל, ח. (1998) מלאני קליין. תל-אביב: עם עובד.
76. פיאז'ה, ז'. (1967) תפיסת העולם של הילד. תל-אביב: פועלים.
77. ורבלובסקי, ר. י. צ. (1996) ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל. ירושלים: מאגנס.
78. אליצור, א. (2005) זכר עמלק וטעם החזיר: האנטומיה של השנאה המטאפיזית. מתוך: בכור היצירה: יובל ליצירתו של פרופ' שלמה שוהם. עורך: חמי-בן-נון. עמ' 119-186. תל-אביב: שערי משפט.
79. יונג, ק. ג. (1975) האני והלא-מודע. תל-אביב: דביר.
80. סימון, א. (1997) קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים. ירושלים מוסד ביאליק.
81. לוי-ולנסקי, א. (1979) הדרכים והמשלוח בפסיכואנאליזה. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
82. אנדרסון, ר. (2001) מאמרים קליניים על קליין וביון. תל-אביב: מודן.
83. סעדאוו, נ. (1980) מאחורי הרעלה: נשים בעולם הערבי. תל-אביב: מסדה.

84. Bilu, Y. (1985) The taming of the deviants and beyond: An analysis of Dybbuk possession and exorcism in Judaism. *The Psychoanalytic Study of Society*, 11: 1-32.
85. Freud, S. (1922) A seventeenth-century demonological neurosis. *Standard Edition*, 19: 67-105.
86. Barag, G. G. (1946) The mother in the religious concepts of Judaism. *American Imago*, 4: 32-53.
87. Feldman, A. A. (1944) Freud's *Moses and Monotheism* and the three stages of Israelitic religion. *Psychoanalytic Review*, 31: 361-418.
88. ויינפלד, מ. (1995) יסודות נקביים בתיאורי האלוהות הישראלית: הזיווג הקדוש והעץ המקודש. בית מקרא, קמ"ג: 348-358 (גרסה מורחבת: *Vetus Testamentum*, XLVI: 515-529).
89. Winnicott, D. W. (1965) The theory of the parent-infant relationship. In: *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. London:.
90. פרויד, ז. (1914/2007) *הצגת הנרקיסים*. תל-אביב: רסלינג.
91. Klein, M. (1948) *Contributions to Psychoanalysis, 1921-1945*. London: Hogarth.
92. קוהוט, ה. (1984/2005) *כיצד מרפאת האנליזה?* תל-אביב: עם עובד.
93. אופנהיימר, א. (2000) *היינץ קוהוט*. תל-אביב: תולעת ספרים.
94. מיילס, ג' (1997) *אלוהים: הביוגרפיה*. תל-אביב: הספרייה החדשה.
95. אלון, א. (2005) *בא אל הקודש*. תל-אביב: ידיעות אחרונות.
96. גוב, ע. (2008) *אוי אלוהים*. מחזה. [http://www.cameri.co.il/index.php?page\\_id=427](http://www.cameri.co.il/index.php?page_id=427).
97. Spero, M. H. (1986) Aspects of identity development among nouveaux religieux patients. *Psychoanalytic Study of the Child*, 41: 379-416.
98. *Srimad Bhagvatam*. Canto III: The status quo. Trans. by A. C. B. Prabhaupada. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1987.
99. Prabhaupada, A. C. B. *The Nectar of Devotion: The Complete Science of Bhakti-Yoga*. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1982.
100. Kurtz S. (1992) *All the Mothers are One: Hindu India and the Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
101. Beit-Hallahmi, B., *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*. London: Associated University Presses, 1989.
102. תשבי, י., ולחובר, פ. (1950-1976) *משנת הזוהר*, כרכים א' ו-ב'. ירושלים: מוסד ביאליק.
103. נוי, פ. (1995) מהו 'העצמי' של 'פסיכולוגיית העצמי'. חלק א': סקירה היסטורית. *שיחות*, ט(2): 93-99.
104. נוי, פ. (1995) מהו 'העצמי' של 'פסיכולוגיית העצמי'. חלק ב': הצגת התיאוריה. *שיחות*, ט(3): 180-190.
105. נוי, פ. (1996) *האישיות ממוקדת העצמי: חלק ג'. שיחות*, י"א(1): 5-18.

106. אליצור, א. (1992) ירידה לצורך עלייה: היבטים פסיכודינמיים וקוגניטיביים בהומור. *שיחות*, ו: 5-18.
107. Pruyser, P. W. (1978) Narcissism in contemporary religion. *Journal of Pastoral Care*, 32: 219-231.
108. Bergin, A. E. (1991) Values and religious issues in psychotherapy and mental health. *American Psychologist*, 46: 394-403.
109. זהר, ג. (1992) האושר אין לו סוף: על תופעת הכתות המיסטיות, הקבוצות החדשות והמרתונים הפסיכולוגיים בישראל. תל-אביב: סער.
110. בילר, י., ו-ויצטום, א. (1994) רגישות תרבותית בטיפול: קווי הנחיה לעבודה עם מטופלים חרדים. חלק א. *שיחות*, ח: 114-119.
111. בילר, י., ו-ויצטום, א. (1994) רגישות תרבותית בטיפול: קווי הנחיה לעבודה עם מטופלים חרדים. חלק ב. *שיחות*, ח: 190-199.
112. Greenberg, D., & Witztum, E., Eds. (1994) Special Section on Psychiatry and Religion. Special issue, *Israel Journal of Psychiatry*, 31 (3).
113. Lukoff, D., Lu, F., & Turner, R. (1992) Towards a more culturally sensitive DSM-IV: Psychoreligious and psychospiritual problems. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180: 673-682.
114. Waldfogel, S. (1993) Religious issues in consultation-liaison psychiatry. *Hospital and Community Psychiatry*, 44: 473-477.
115. Hoffman, S., Laub, B., & Zim, S. (1990) Collaboration of clergy and psychotherapists in treating psychiatric patients. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 27: 180-185.
116. Daie, N., Witztum, E., Mark, M., & Rabinowitz, S. (1992) The belief in the transmigration of souls: Psychotherapy of a Druz patient with severe anxiety reaction. *British Journal of Medical Psychology*, 65: 119-130.
117. Bar-El, I., Witztum, E., & Brom, D. (1991) Psychiatric hospitalization of tourists in Jerusalem. *Comprehensive Psychiatry*, 32: 238-244.
118. Margolin, J., & Witztum, E. (1989) Supernatural impotence: Historical review with anthropological and clinical implications. *British Journal of Medical Psychology*, 62: 333-342.
119. רוזנהיים, א. (1992) אמפטיה בספרות חז"ל: הפרספקטיבה של ההלכה והאגדה. *שיחות*, ו: 176-182.
120. Katz, R. L. (1975) Martin Buber and psychotherapy. *Hebrew Union College Annual*, XLVI: 413-431.
121. אליצור, א. (1992) ובחרת בחיים. *שיחות* ו: 268-270.
122. אליצור, א., ועומר, ח. (1999) מה תאמר לאדם שעל הגג? הצעת טקסט למניעת התאבדות בזמן אמת. בדפוס, נפש: רבעון לפסיכולוגיה, לטיפול, לטיפוח רגשי ולחינוך יצירתי, א: 11-19.
123. Paley, M. G. (1993) Psychoanalytic teachings of the Talmud. *American Journal of Psychoanalysis*, 53: 247-253.

- 
124. גילת, י. ד. (תשכ"ח) משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה. תל אביב: דביר.
125. שטיינזלץ, ע. (1977) התלמוד לכל. תל אביב: ידיעות אחרונות.
126. פיש, מ. (1994) לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה. תל-אביב: הוצאת מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד.
127. קנוהל, י. (2008) מאין באנו: הצופן הגנטי של התנ"ך. תל-אביב: דביר.