## שיבת האלים: מיתולוגיה יוונית-רומית ותרבויות היהודים במאה השמונה עשרה.

[א] לנוכח פסל אפולו

בשנת 1899 ניצב המשורר העברי שאול טְשֶׁרְנִיחוֹבְסְקִי (1875–1943) הצעיר מול פסל אפולו באוניברסיטה של היידלבורג. היה זה העתק של ‘Apollo Belvedere’ מן המאה הרביעית לפני הספירה, המוצג בוותיקן (שביט 2009). המשורר שהיה שרוי אז תחת השפעה ניטישיאנית ברורה ראה בפסל אפולו ייצוג משכר חושים לחיים ויופי, מה שהיה בעיניו ניגוד מוחלט לכל מסורת העבר היהודית, שבתוכה התחנך. וכך כתב טְשֶׁרְנִיחוֹבְסְקִי לאפולו:

בָּאתִי עָדֶיךָ, אֵל נִשְׁכָּח מֵעוֹלָם,

אֵל יַרְחֵי-קֶדֶם וְיָמִים אֲחֵרִים...

אֵל-נַעַר, נֶאְדָּר, רַעֲנָן, כְּלִיל-יֹפִי,

חוֹלֵשׁ עַל שֶׁמֶשׁ וּמִסְתְּרֵי-חַיִּים...

**הִנְנִי הָרִאשׁוֹן לַשָּׁבִים אֵלֶיךָ**...

רְגָשׁוֹת נִצְמָתִים בִּידֵי חִדְלֵי-אוֹנִים,

קָמוּ לִתְחִיָּה מִמַּסְגֵּר מְאַת דּוֹרוֹת...

בָּאתִי עָדֶיךָ. מוּל פִּסְלָךְ אֶקֹדָּה.

פִּסְלְךָ – סֵמֶל הַמָּאוֹר בַּחַיִּים...

אֶכְרַע לַחַיִּים, לַגְּבוּרָה וְלַיֹּפִי.

היהדות המסורתית, מנקודת מבטו של טְשֶׁרְנִיחוֹבְסְקִי, השכיחה את אפולו, ואיתה השכיחה את השירה ואת יצר החיים העמוק - את היופי, את הגבורה, ואת החיים עצמם. הניגוד הבינארי שהציג המשורר היה דרך מקובלת במאה התשע עשרה לתיאור היחס בין המסורת הקלאסית לבין המסורת היהודית-תלמודית. הביעו אותה שורה ארוכה של היסטוריונים, פילוסופים ויוצרים – נוצרים ויהודים כאחד (שביט 1992, דיקמן 2004). אך עד כמה מדוייק הניגוד הזה, במובניו ההיסטוריים? עד כמה עבה ומוחלטת היתה המחיצה בין אפולו היווני לבין משה התנכ״י בהווי החיים וביצירת הקודש של יהודים בעת החדשה? מעט מאוד נכתב על המיתולוגיה היוונית-רומית בעולם הרבני בימי הביניים ובראשית העת החדשה (אידל 1980, בונפיל 1997, בן שלום 2001 ובמקורותיו). וכמעט דבר לא נכתב על המאה השמונה עשרה. במאמר הנוכחי אבקש להציע מבט ראשון אל כמה מוקדים של עיסוק מיתולוגי כזה ביהדות מרכז ומזרח אירופה של המאה השמונה עשרה.

את דרכנו נתחיל ברחוב היהודים בפראג, נוכח תהלוכת יהודים צפופה וסואנת.

שלהי אפריל, 1741. בן נולד זה לא מכבר לקיסרית מריה תרזה, והקהילה היהודית בפראג חוגגת, צועדת בסך. תרועת חצוצרות, רעמת תופים. בראש התהלוכה איש הדואר היהודי, פאה נוכרית וצמה ארוכה לראשו, מעליהם כובע הדור. אחריו, מלווה בשני חצוצרנים רוכב שמעון וולף פרנקל - ה׳פרימטור׳ - ראש העיר היהודית, כך גורס הכיתוב בגרמנית שבא לפרט את השרטוט המפורט של תהלוכת היהודים ברחובות העיר (Zierlicher Aufzug 1741, סילבר 2019). העיר בעת החדשה המוקדמת היא יחידה פוליטית ראשונה בחשיבותה. התהלוכות העירוניות, כפי שנתפסות בספרות המחקר, השתמשו בתהלוכה גם כדי לייצג את החלקים השונים בחברה ואת היחסים הפנימיים ביניהם. ניתן לראות בהן, כפי שהציע אדוארד מואיר, סוג של ׳חוקה׳ עירונית לא כתובה, רגע לפני עידן החוקה המדינתית שיחל בעוד כמה עשורי שנים ביבשת אמריקה הרחוקה (מואיר 2005: 255–252. ובאופן מקומי יותר: הנ״ל 1981: 211–185).

בין מרכיבי התהלוכה של העיר היהודית של פראג לא מפתיע, אם כן, לראות את שמעון וולף - ראש הקהל - מוביל בשורה הראשונה. גם אין הפתעה בנוכחותם של תלמידי החכמים והרבנים – מייצגי המנהיגות הדתית-מסורתית, בשורה השניה. גם הגילדות היהודיות השונות (קצבים, חייטים ספרים) מבליטות את חשיבותן במבנה הקהילתי בדגלים נישאים עלי תרנים עצומי ממדים. אך את העין לוכדת דווקא דמותו עצומת המימדים של בכחוס. מרכבתו מובלת בידי שישה יהודים, והוא עצמו רוכב על חבית יין ענקית. אחריו מרקד יהודי עם בקבוק שכר. לא רחוק ממנו משטח ענק, נישא בידי שמונה אנשים, שעליו מיוצג האל פן, כשהוא משורר בחליל הרועים הארוך שלו. חיות היער נישאות גם הן על גבי המשטח, מציצות מבין העצים, מכושפות מנגינתו (Zierlicher Aufzug 1741. פן נמצא תחת המספר 18, ובכחוס ממוספר 31. על הטקסט המלווה ראו סילבר 2019).

מדוע צועדים בכחוס ופן ברחוב היהודים?[[1]](#footnote-1) מה היה תפקידם בתחביר התרבותי של קהילות יהודי אירופה במאה השמונה עשרה ? את השאלה הזו טבעי יהיה להפנות אל הרב – מייצג הסמכות הדתית בקהילה היהודית המסורתית בעת החדשה המוקדמת (על קהילת פראג ותהליכיה ראו למשל ספרסטון 2014, שוחט 1961 כהנא 2013). נפנה איפא אל שורת הרבנים עטויי הזקן, בשורת המצעד השניה. אחד מהם הוא הרב יהונתן אייבשיץ (1690-1764) שכיהן באותה השעה כסמכות הרבנית הבכירה בקהילת היהודים של העיר. שלש שנים אחרי שצעד לצד בכחוס ופן בתהלוכה תיאר הרב אייבשיץ באופן מפתיע את חשיבותם של יצירי המיתולוגיה הגרקו-רומאית עבור התרבות היהודית (על הרב אייבשיץ ראו Klemperer 1858, סמט 2010, כהנא 2021: 262-356). בדרשה שנשא בבית הכנסת הסביר הרב כי השמש והכוכבים מחלקים לבני האדם את תכונותיהם, דוגמת כח, יופי, וחיי נצח. שליטה מעולה בטכניקות הרמטיות ואסטרליות עתיקות יומין, טען הרב, סייעו לאנשי יוון ורומא לנתב את הכוחות האסטרולוגיים וההרמטיים של השמש והכוכבים וליצור ענקים, גיבורים שכוחם על-אנושי, ונשים בעלות יופי שמיימי. בגלל כוחות העל האלה תיארו אותם בני האדם כאלים (׳נושאי תואר אלוה׳ כלשונו). עולם הקסם המכושף, המשיך הרב ותיאר לשומעיו בשנת 1744, ׳גורש׳ מאירופה בת העת החדשה, ושרד רק בתרבויות רחוקות: בסין ובהודו, כמו גם בשבטי פראים בפרו. שם ניתן למצא עיסוק מתמטי בטכניקות הרמטיות מעין אלה. העדר הענקים מאירופה במאה השמונה עשרה, המשיך הרב ואמר, גרם למלומדים רבים בני זמננו להטיל ספק בעצם קיומם של האלים, ובתקפות עדותם של הומרוס ושל הסודיוס. המסורות הספרותיות עתיקות הימים של המערב, אמר הרב, מוטלות היום בספק (אייבשיץ תשמ״ח [תקלז], עמ׳ פט, וראה שם, עמ׳ קנ. וראה כהנא 2021, עמ׳ 262–356 ).

עניינו של הרב בפולמוס הנוצרי של המאה השמונה עשרה אודות האמת ההיסטורית שמאחורי המיתולוגיה היוונית-רומאית (על הפולמוס ראו למשל Feldman and Richardson 2000, Israel 2001: 359-374; idem 2003 ) עשוי לעורר גם את ענייננו שלנו: באיזה צורה הפכו הרקולס ומינרבה, הלנה ואפרודיטי לדמויות מוכרות עבור הקהל היהודי של הרב? ומדוע חשוב כל כך היה לרב להילחם על האמת המדעית וההיסטורית שעומדת מאחריהם, ודווקא בעיתוי המסויים הזה ?

כדי להשיב לשאלות יהיה עלינו לשוב מעט לאחור.

[ב] המאה השש-עשרה: מייבאי האלים

במחצית המאה העשרים תיאר יאן סז׳נק ( Seznec [1940] 1995) שלשה מערכים פרשניים שדרכן התמידה המיתולוגיה היוונית מן העת העתיקה לתרבות ימי הביניים, לרנסאנס ולראשית העת החדשה.

הנתיב הראשון היה ה Euhemerism. אוהמרוס טען, כבר במאה הרביעית לפני הספירה, כי מקור המיתוסים הוא בדמויות היסטוריות של אנשי מופת - מייסדים וממציאים, בעלי תכונות יוצאות דופן. הסיפורים אודותם, לאורך השנים, השגיבו את גיבוריהם והפכו אותם לאלים. נתיב שני היתה פרשנות אלגורית, שהציגה את דמויות האלים כייצוג לכוחות נפשיים ולתביעות מוסריות. נתיב שלישי היה הנתיב המדעי. האסטרונומיה והאסטרולוגיה (הבחנה ברורה בין השתיים לא היתה קיימת בימי הביניים ובראשית העת החדשה), למשל, יכלו להכיל בתוכן אוצר גדול של ידע מיתולוגי, שעבר דרכה גם דרך חילופי תקופות. ממילא, הענפים האסטרליים והמאגיים יותר של חקר החומרים בעולם הרנסאנס נתנו תנופה רבה לדימויים מיתולוגיים, שתפקדו בחיוניות רבה כטליסמנים או כמתווכים מדעיים רבי עוצמה בין היקום (ה׳מקרו-קוסמוס׳) לבין העולם האנושי (ה׳מיקרו-קוסמוס׳). דוגמה קיצונית לרעיון הזה, היתה כאשר זוהה למשל, במאה השש עשרה, ישו עם הרקולס. תכונותיהם השמיימיות תוארו כזהות, וכמלמדות זו על זו (Sheehan 2010: 247. על תגובת הכנסיה ראו למשל Seznec 1995: 263-278).[[2]](#footnote-2)

אם נשוב לחברה היהודית בת המאה השש עשרה נמצא שם כותבים כאברהם זכות (1452–1515), וכדון יצחק אברבנאל (1437–1508). השניים רכשו את מיטב החינוך ההומניסטי בגירסה האיברית שלו, במעגלי המלומדים שסבבו את מלכי פורטוגל ארגון וקסטיליה במאה החמש עשרה. היצירה הרבנית שלהם, שנכתבה בסוף המאה החמש עשרה ולתוך המאה השש-עשרה, ייבאה לתוך היקום הספרותי של המלומדות היהודית בשפה העברית אוצר עצום של דמויות מתוך המיתולוגיה היוונית-רומית (בן שלום 2001. וראה גם Lawee 2001, Skalli 2021. )למרות קיומו של ענין מתמשך בהיסטוריה הקלאסית אצל יהודי ימי הביניים (בונפיל 1997) לייבוא של אוצר ידע מיתולוגי כזה היה חסר תקדים. אצל זכות - אסטרונום ואסטרולוג במקצועו, היה תהליך היבוא הזה חלק מכתיבה של היסטוריית עולם סינכרונית - היסטוריה תנכי״ת ועולמית שנארגו זו בזו.

בזמן רעוּ (בנו של פלג, דור שישי לנח) מיקם זכות את האמזונות – נשים לוחמות אכזריות במיוחד – שפעלו לדבריו באיזור גרמניה. יופיטר ופרומתיאוס, לעומתן, היו בני זמנם של יעקב ושל יוסף מן התנ״ך, וכן הלאה (זכות 1963 [1566]: 231-239).

השילוב הצמוד של זכות בין ההיסטוריה התנכי״ת למסורת הקלאסית נוצר תחת השפעה עמוקה מן ה׳אטימולוגיות׳ של איזידור מסיביליה (560–636(. השילוב הזה יצר אצל זכות היסטורית עולם ובה שפע של בריות מיתולוגיות: פרומתאוס, אטלס ומארס, שלשה יופיטרים שונים, והמוני קנטאורים. לצידם ניצבים איקטור וארכילאוס, גיבורי מלחמת טרויה, וכמובן הרקולס. גם מקום האלות לא נפקד מן התיאור הזה: מינרבה, קרס ופרספונה, שבע בנותיו של אטלס, שבע הסיבילות ונזכר – אמזונות לרוב. את כל אלה תיאר זכות כממציאי חכמות נעלות דוגמת חכמת המלחמה או החקלאות, כמייסדי ערים, כאורקלים וכמי שנשלחים למשימות כבירות. התכונות יוצאות דופן שלהם הפכו את חלקם לאלים בעיני בני העידנים העתיקים, שגם ייסדו להם פולחן מתאים לכוחם המיוחד, וגם את הפולחן שלהם כאלים מתאר זכות בקפידה (זכות, שם).

נתיב ייבוא אחר למיתולוגיה היתה פרשנות התנ״ך. בסוגה הזו בלט דון יצחק אברבנאל. אברבנאל ייבא את גיבורי המיתולוגיה כדי לעבות ולהעמיק את פרשנות התנ״ך שלו, ולהעניק לה מימד ׳היסטורי׳ יותר, אופייני לכותבים בתקופת הרנסאנס. מניע נוסף בכתיבתו היתה היצירה של זיקה קרובה ומתמשכת בין הסיפור היהודי-מקראי לבין אירופה העכשווית - מקום מושבם שלו ושל קוראיו - בספרד (בה התגורר לפני הגירוש) ובאיטליה (אחריו), שבשתיהן היו שכיחים תיאורים של ׳מייסדים׳ מיתולוגיים למקומות יישוב קונקרטיים (ראו למשל Kouneni 2020, Nawotka 2021, זלדס, מפגשים). אברבנאל ׳ייהד׳ גם את המוטיב הזה לתוך כתיבתו (ראו למשל אברבנאל 1954 [1511], מלכים ב, כה, ישעיה, לה; אברבנאל 1954-1960 [1579], דברים ד). אך שלל הנתיבים ההיסטוריים והפוליטיים בגוון האוהמריסטי שולבו אצל אברבנאל עם צורת תיאור נוספת, מדעית יותר באופיה: אברבנאל זיהה דמויות מיתולוגיות כנשאיות של כוחות כוכבים אסטרליים. ה׳שפע׳ שיכלו להוריד בפעולתם העניק בכתיבתו הגיון נוסף לייסוד ערים וארצות, להתפתחות המדע, ולצמיחת התרבות האירופית וגם – במקביל - לאירועים מתוך ההיסטוריה התנכי״ת (ראו למשל אברבנאל 1960 [1579], בראשית יא, שמות כה; אברבנאל 1954 [1511], מלכים א, ג, ישעיה לה).

במבט רחב יותר על המאה השש עשרה ניתן לראות את זכות ואת אברבנאל כפורצי הדרכים שבהן פסעו בתוך כמאה שנים חוג לא גדול של כותבים, וכך, חומר מיתולוגי ממקורות קיימים (דוגמת כתיבת זכות ואברבנאל) וחדשים נכלל ב״מאור עיניים״ של עזריה דה רוסי (מנטובה 1574), ב׳שלשלת הקבלה׳ של גדליה אבן יחיא (ונציה, 1587) וב׳צמח דוד׳ של דוד גאנז (פראג 1592). במאה השבע עשרה נוסף לכל אלה גם ׳ספר הישר׳ (ונציה 1625). הספרים נבדלו זה מזה בסוגותיהם ובתכני עניינם, אך התוצאה היתה מדף ספרים בינוני באורכו שבו הופיע שטף חדש, בלתי ידוע לכותבי העברית, של חומרים מיתולוגיים ששולבו עם חומרים רבניים, פנים יהודיים. התוצאה היתה כרוניקות היסטוריות של העם היהודי ושל העולם (כמו ׳צמח דוד׳), חקירות פילולוגיות (כמו ׳מאור עיניים׳), ותיאורים ״עבים״ ואוניברסליים יותר של הסיפור התנכ״י (כמו ב״ספר הישר״).

הראשונים לאמץ את מדף הספרים החדש בשפה העברית היו הומניסטים נוצריים במאה השבע עשרה. רבים מהם קראו בשפה העברית ושיבצו בכתיבתם הלטינית את מסקנות העיון העברי בענפי החקר ההומניסטיים. אחרים יצרו מהדורות לטיניות לחיבורים העבריים הללו (Dunkelgrun 2017: 336-337). היה הגיון בכך שהיצירה העברית החדשה תאמה בחלקה את אופקי עניינם הקיימים של ההומניסטיים הנוצרים, שבהשפעתם נוצרה. אך האם מצאו החומרים הללו הד גם בתוך עולם היצירה היהודי-רבני ? האם השפיעו על תכניו ?

יוסף חיים ירושלמי (, pp. pp. 26-52, 851996 [1982] ) השיב לשאלה הזו באופן חד משמעי ושלילי. ירושלמי ראה בהופעת מדף הספרים שאותו תיארנו תגובה יהודית מקומית לגירוש ספרד. במאות הבאות, לטענתו, שכך העניין היהודי בהיסטוריה, ואפיקי היצירה הללו נשכחו ונזנחו.[[3]](#footnote-3)

[ג] הנתיב הקבלי: גלגולי הנשמה הקבליים של נשמת יאנוס הרומאי

בדיקה קצרה של התזה של ירושלמי בתחום הידע המיתולוגי (שבו עוסק מאמרנו) מעלה תמונה שונה ואפילו הפוכה.

את תהליכי ׳ייבוא האלים׳ במאה השש עשרה עקבו במאה השמונה עשרה עבודות סבלניות ומפורטות של ׳אזרוח׳ האלים לתוך מסורות התרבות הרבנית. העבודה הבולטת ביותר בתחום הזה היא ׳סדר הדורות׳ של הרב יחיאל הלפרין (הלפרין 2003 [1769]). הלפרין (1660 לערך - 1746 לערך) היה כותב רבני ידען ומוכשר, ו׳סדר הדורות׳ הוא ביקש לעשות ׳סדר׳ במרכיבים השונים של המסורות הרבניות המסועפות רבות השנים שעמדו לפניו. ה׳סדר׳ הזה החל בבריאת העולם והסתיים בתקופתו שלו, ולשם השגתו יצר הלפרין השוואות מפורטות בין מקורות ידע תלמודיים, ובינם לבין מדרשים נידחים, קטעי זוהר, ומסורות אחרות. במדף הספרים הרבני בספרייתו היו מונחים כתבי אברבנאל וזכות, ׳צמח דוד׳ ׳שלשלת הקבלה׳ ו׳ספר הישר׳. המסורות המיתולוגיות שאותן קרא בספרים הללו, בשפה העברית, היו בעיניו כבר חלק מידע ׳יהודי׳ מופנם, שאותו יש להשוות לשאר מקורות הידע הרבני לדורותיו. התוצאה היא סוג של למדנות תלמודית שדמויות המיתולוגיה הופכות להיות בה רכיבים מופנמים. פרומותיאוס, למשל, שהוריד האש מן האולימפוס, הושווה ב׳סדר הדורות׳ לאדם הראשון, שלפי אחד המדרשים הקיש במוצאי השבת הראשון לחייו שתי אבנים זו בזו, והוציא מהן אש. האם מדובר באותה הדמות, שואל הרב הלפרין, בסגנון הקושיה התלמודית? או אולי יש לחלק ביניהן? האמזונות, מצד שני, היו לפי מקורותיו של ׳סדר הדורות׳ (׳שלשלת הקבלה׳ במקרה הזה) אלה שבנו את היכל דיאנה ברומא שהיה אחד משבעת פלאי תבל עד שנחרב. האמזונות כרתו ברית עם יושבי טרויה, ורק אלכסנדר הגדול הביס אותן בשדה הקרב, ומאז נעלמו. על המסורת הזו מקשה הרב הלפרין ממסכת תמיד בתלמוד הבבלי, שם מופיע סיפור בו שכנעו נשים חכמות את אלכסנדר שלא להילחם נגדן. הדמיון בין שני הסיפורים מניע את הרב הלפרין להציע שהנשים האנונימיות מן הגמרא הן הן האמזונות. אך השוני בין המסורות גורם לו להקשות מן הגמרא אל המסורת המיתולוגית - האם באמת ניצח אלכסנדר את האמזונות או שיש לתקן את התיאור ולהכריע כי הנשים הן ששכנעו את הקיסר שאין כל טעם במלחמה נגדן ? (הלפרין 2003, כרך א, עמ׳ 12-16, 18 וראה אילן 2006, עמ׳ 6-10). לעיבודים המלומדים הללו, ׳תלמודיים׳ באופיים, של מסורות המיתולוגיה אל הדיון הרבני המסורתי נוספה ב׳סדר הדורות׳ גם ׳המילה האחרונה׳ בתחום התרבות היהודית בת המאה השבע עשרה - ספרות גלגולי הנשמות הצפתית, מייסודו של האר״י (ר׳ יצחק לוריא, 1534–1572) ותלמידיו (על גלגולי הנשמות ראו למשל Scholem 1995: 280-284; Ogren 2009). שילוב הגישה הקבלית המתוחכמת אודות מעבר הנשמות מדור לדור עם דמויות גיבורי המיתולוגיה שכבר נתפסו כחלק מן הקאנון ה׳פנימי׳ של הספרות הרבנית יצר ב׳סדר הדורות׳ שושלות מטפיזיות סבוכות ומרתקות.

נמרוד, הגיבור התנכ״י המורד, למשל, זוהה עם זורואסטר (אל פרסי-איראני שגם הוא נכלל בתיאורים הרבניים של המאה השש עשרה). נמרוד-זורואסטר התגלגל שש מאות שנים במנהרת הזמן - והיה לסנחריב, ופעם נוספת לנבוכדנצר, ולבסוף גם לאפרים בן יוסף, שקשור במשיח בן יוסף. יאנוס הדו-פרצופי זוהה עם נח ועם יפת בנו. השניים התגלגלו והפכו ליעקב ואחר כך התגלגל חלק מנשמתם והיה למשה רבנו! חלק נשמה אחר שלהם התעבר בשמשון. רומולוס ורומוס, מייסדי רומא שגודלו בידי הזאבה תוארו אצל הלפרין כגלגול של שני בני בלעם - המכשף המקראי. אותה הנשמה המשיכה והתגלגלה אל עורב ואל זאב – שני שרי מדיין מן התנ״ך, שהגשימו את הכח האסטרלי שהיה טמון ברומוס וברומלוס באומנות הכישוף שבה הוכשרו - אחד תוך שימוש בפניו - פני זאב ואחד בשימוש בפסל עורב. גם קיסרים מאוחרים יותר שולבו לעיתים במסכת הגלגולים. נירון קיסר תואר כגלגול של שמלה ממשרקה - מלך תנכ״י קדמון (בראשית לו, לו). את תיקונו מצא לבסוף כשהתגלגל פעם נוספת, והפעם בתנא הנערץ ר׳ מאיר (הלפרין 2003 כרך א׳: 19, 130-131, 179, 210; כרך 2: 506). ספרות גלגולי הנשמות היא מופע חריף של יצירתיות רב-דורית במסורת היהודית. אך בשילובה עם גיבורי המיתולוגיה יש הגיון תרבותי מסויים. גיבורי המיתולוגיה הועתקו לספרות היהודית בת המאה השש עשרה, כזכור, באופן פרגמנטרי – ׳עובדתי׳ ו׳היסטורי׳. סוג התיאור הזה הציג אותם, בדרך כלל, הרחק מעלילות הניאוף הסוערות ומקשרי המשפחה הסבוכים שאפיינו את עלילותיהם בקורפוסים ההומריים או בכתבי אובידיוס. באריגה התלמודית-קבלית של הלפרין התאזרחו הדמויות מן המסורת הקלאסית בתוך הפנתיאון היהודי ובו מצאו, בעזרת מסורות התלמוד, המדרש והזוהר, ובמרחב האפשרויות הווירטואוזי שפתחו בפניהם תורת גלגולי הנשמות, קשרי משפחה חדשים, פנים-יהודיים באופיים.

ספר ׳סדר הדורות׳ היה ועודנו מרכיב מובן מאליו בכל ספריה רבנית. גדולי הרבנים מהחת״ם סופר (1762-1839) ועד לרב חיים קנייבסקי (1928-2022) - בן תקופתנו - כתבו עליו הערות, פירושים ותיקונים, ואין ׳אוצר ספרים׳ ישיבתי שבו לא ימצא. מרתק לגלות שבטבורו של מפעל הידע המסורתי הזה מונח, גלוי לעין כל, אוצר סבוך של ידע מיתולוגי. הרקולס ואכילס, יאנוס כפול הפנים, אמזונות וסיבילות, צועדים בין דפיו של ׳סדר הדורות׳ ללא התנצלות וללא מורא. פנתאון האלים של החברה הרבנית עוצב כאן - לדורו ולדורות.

[ד] הנתיב המדעי: המקדש היהודי-טליסמני והמסורת הקלאסית

מול האריגה השקדנית, המסורתית באופייה, של סדר הדורות בלט לעינינו שימושו הפרובוקטיווי של ר׳ יהונתן אייבשיץ – בן תקופתו של הלפרין - בשקיעי המיתולוגיה, שתכליתו היתה שונה בתכלית. גם ר׳ יהונתן, כמו הלפרין, נשען על עבודת ה׳ייבוא׳ של זכות ושל אברבנאל, בני המאה השש-עשרה, שאת התזה האומהריסטית שלהם בא לפתח ולשכלל.[[4]](#footnote-4) אך מול ההישענות הברורה של ׳סדר הדורות׳ על הפענוח המקובל, ההיסטורי- יוהמריסטי, שנשאר היסטורי באופיו גם כשעבר דרך המאיץ של גלגולי הנשמות, שילב ר׳ יהונתן בדבריו מרכיב אסטרלי ואלכימי חריף, שהיה בוטה ומרכזי בהרבה מזה שירש מכתיבת אברבנאל. המרכיבים המדעיים הללו מהדהדים בעוצמה רבה את קשריו הקרובים של ר׳ יהונתן עם חוגי אצילים כופרים בבוהמיה - אנשי צלב הוורד ויורשיהם בני הבונים החופשיים (כהנא 2021, עמ׳ 301-356). המדע האסטרלי והאלכימי שהציעו לאנשי תקופתם בא להציע אלטרנטיבה מלאת קסם לפילוסופיה המכניסטית, חסרת הנשמה, שהביאו לעולם דקארט ורבים מממשיכיו (ראו למשל Yates 1972, McIntosh 2011 ). בתוך סביבת העבודה הזו הזו עיצב ר׳ יהונתן את הגירסה היהודית שלו לדת מדעית בעלת אופק משיחי. בתוך האריגה הסמביוטית שיצר בין דת ומדע תיאר אייבשיץ את מקדש שלמה העתיק – זה שהעם היהודי מצפה לתקומתו - על פי מסורות הכישוף המיתולוגיות בגוון המדעי-אסטרלי. עץ הזהב שנטע שלמה המלך, לדבריו, בבית המקדש, הוא זה שתרם למניפולציה המדעית: אסטרלית ואלכימית - שהפכה באותם השנים את ׳בני ציון׳ - יהודי ירושלים מאותם הימים הרחוקים - ל׳מסולאים בפז׳ (ראו איכה ד,ב) - נשאים של כוחות על מיתולוגיים. הכוחות הללו כללו כוחות פיזיים יוצאי דופן, דוגמת אלה שנשא הרקולס בגופו; יופי שמיימי, דוגמת זה שיוחס לונוס ולאפרודיטי, ועושר בלתי מוגבל, דוגמת אלה של Plutus היווני או של פורטונה הרומית (אייבשיץ תשמ״ח [תקלז], עמ׳ פט, קנ, הנ״ל 2009, כרך 4, עמ׳ 121, שם, כרך 5, עמ׳ 132. וראה כהנא 2021, שם, וכן שם, עמ׳ 364-365).[[5]](#footnote-5)

בטיעונים המהממים הללו הפכה האווידנטיות המדעית וההיסטורית של כותבי האפוסים של המיתולוגיה היוונית רומית, שאייבשיץ מביע באופן מפורש את היכרותו איתם (הוא מכנה אותם ׳סופרים מדורות קדמונים׳: אייבשיץ, שם), לחלון היחיד דרכו ניתן להציץ אל העבר היהודי הקסום וממנו - אל העתיד המשיחי. ללא הרקולס והלנה, פרומתאוס והאמזונות, טען הרב היהודי באזני שומעיו לא יהיה לעם היהודי לא מקדש ולא משיח. שיגו ושיחו של אייבשיץ אודות המיתולוגיה היו כרוכים, כפי שכבר ראינו, עם השיח הביקורתי באירופה בראשית המאה השמונה עשרה. מבקרי המיתולוגיה בעידן הנאורות, שאיתם התמודד אייבשיץ, כרכו לעיתים קרובות את ביקורת האלים בביקורת הדת, שהיתה לדעתם גם היא (כמו המיתולוגיה) מלאה באמונות טפלות ובסיפורי בדים (ראו למשל טולנד 1704, isreal 2001, עמ׳ 609-614, Feldman and Richardson 2000, עמ׳ 3-33). בשיח האירופי הזה, אם כן, נכרכו לעיתים קרובות גורל הדת עם גורל האלים. אייבשיץ אימץ את יחסי התלות האלה באופן מעמיק. השגבת האלים ו׳הנחתם׳ בתוך המקדש היהודי היתה המענה המקורי שלו לאתגר המסויים הזה. לדידו, אכן, מוזר ככל שישמע לאוזנינו, לא יתכן מקדש יהודי בעבר או בעתיד ללא הרקע הקרוב של מסורות המיתולוגיה הקלאסית.

[ה] הנתיב המשיחי: המשיח הוא אישה, חרב בידה.

ב׳חליל הקסם׳ של מוצרט (1791) תואר מקדש החכמה המאסוני, כמין עיבוד מופלא למקדש שלמה, שאותו תיאר גם ר׳ יהונתן אייבשיץ תחת השפעה מאסונית דומה (כהנא 2021, עמ׳ 335-337).[[6]](#footnote-6) אך היצירה של מוצרט לא יצאה מתחומי בית האופרה, ואילו למקדש שלמה המכושף של ר׳ יהונתן עוד נכונו עלילות.

וולף אייבשיץ ( 1806–1738) - בנו של ר׳ יהונתן - ויעקב פרנק (1791–1726) היו שני מנהיגים בולטים (ולפרקים מתחרים זה בזה), של קבוצות שבתאיות במחצית השניה של המאה השמונה עשרה. הביטוי ׳שבתאות׳ אולי מסתיר אודות השניים יותר משהוא מגלה, שכן השניים היו רחוקים מתאולוגיה סיסטמתית. הסופר הגרמני גתה תיאר את החצר הפרנקיסטית כנשף מסכות שאינו נגמר (ראה Arnsberg. 1965, עמ׳ 9-12, Maciejko 2011, עמ׳ 238-239) והיתה בכך אמת רבה. בשתי הקבוצות החליפו אמונות וזהויות זו את זו במהירות מסחררת, ורק פולחן המנהיג נשאר יציב (ראה Maciejko 2011, Michaelson 2022). אך בשתי החצרות - של וולף ושל פרנק - שימש התחביר המיתולוגי כמרכיב ביומרה משיחית-מטריאליסטית וכהון תרבותי שאותו אפשר לממש ולהפוך להון ׳אמיתי׳ - כלכלי ופוליטי. גם וולף וגם פרנק טענו כי הם מחזיקים בעץ הזהב האלכימי העתיק של שלמה המלך, וכי בידם שליטה מלאה על עורקי השפע הקוסמולוגיים (עמדן 1877 [1762], דף ד עמוד א, דף מח עמוד א-ב; Doktór 1997, פסקאות **735**, **414, 418**, 1274. וראה גם שם, פסקה 600, 714 ועוד).[[7]](#footnote-7) בשתי החצרות הללו מומשה הסכימה של ר׳ יהונתן כלשונה, בדרך שהוא עצמו כנראה מעולם לא שיער. בזיקה קרובה אל הסכימה הזו עלו על הבמה גם רכיבי המיתולוגיה התואמים אותה, ובעוצמה רבה. אצל וולף אייבשיץ היו אלה דמויות העירום שצוירו בסלון הארמון שבנה בפרוורי המבורג. הדמויות היו נתונות במחול שהיה נראה כמתאר את ריקוד אפרודיטה - אלת האהבה והמיניות - בשעה שרימתה את בעלה הפייסטוס, כשבגדה בו עם ארס, אל המלחמה, התשוקה והריקוד (עמדן 1877, דף לב עמוד ב, וראה גם שם, יא עמוד ב).[[8]](#footnote-8) מקדש אפרודיטה התאים לקבוצת המאמינים של וולף אייבשיץ, שכפי שכבר העיר יהודה ליבס (2007, עמ׳ 124–127), בלטה מאוד גם בין הקבוצות השבתאיות בשימושים הבוטים שעשתה בדימויים מיניים גרוטסקיים.[[9]](#footnote-9) דימויים כאלה אפיינו את הספר השבתאי ׳ואבא היום אל העין׳ (אייבשיץ 2014) –שכתיבתו יוחסה לרב יהונתן אייבשיץ אביו של וולף. אך מה שהיה בספרו של האב מחזה קבלי נשגב וסבוך של זיווגי אלוהי ישראל עם האלוה הקדמון ועם עשר הספירות נעשה בחוגו של הבן לסצינה וויזואלית-מיתולוגית על פי מורשת יוון ורומא, וליחסי אישות ממשיים, פורעי חוק שהתנהלו בין המאמינים. הפרת הטאבו המשפחתיים ביחסי המין היא מן המאפיניים הבסיסיים ביותר של חיי האלים במיתולוגיה - אחים שנשואים זה לזה ובוגדים זה בזה ללא הרף. בעיבוד המסויים בחצרו של וולף היתה התאוריה למציאות; ה׳מילים׳ היו ל׳בשר׳.

גם אצל יעקב פרנק היתה הפרת הטאבו המינית חלק מתחביר מיתולוגי. ׳בני האלים׳ לפי חזונו עתידים להתאחד מחדש עם ׳בנות האדם׳ וליצור בריות חדשות שישאו כוחות-על, דוגמת אלה של אפרודיטי ושל הרקולס (ראו Rapoport-Albert 2011, עמ׳ 157–174). נדמיין לעצמנו את יהודי מזרח אירופה המזוקנים שמהם ביקש פרנק להפיק לוחמים עזי נפש בעזרת המילים הבאות, שאותן שינן לחסידיו בוורסיות שונות ,שוב ושוב:

כי אלה הם חיי עולם

חכמה ויופי

קומה כוח

ועושר בלתי משוער

ושום נשק לא היה בו כוח לפגוע בכם

(דברי האדון, פסקה 326. ובדומה שם, פסקאות 99, 166, 319, 375, 410, 1274).

תפקיד דומה נועד לנשים בתחפושת האמזונות, שליוו את פרנק לכל אשר הלך. המשיח, לימד פרנק, הוא אישה. ולא סתם אישה. האישה הלוחמת תחליף את הגבר היהודי, והחרב שבידה תחליף את התפילה שבפיו (Doktór 1997, פסקאות 397, 565, 609, 821; Mandel 1979, עמ׳ 105-112, 163; Maciejko 2011, עמ׳ 188–201, 241, 263. ). התפאורה המיתולוגית ששולבה בחשיבה אסטרלית איפשרו לפרנק לעצב שיבה לעבר קדמון אלמותי, שממנו ביקש להניע כח מהפכני - פוליטי וליברטאני (Michaelson 2022)– אל ההווה המשיחי.

[ו] רסטורציה: המיתולוגיה הקלאסית כתורת סוד יהודית אבודה

המאה השמונה עשרה קרבה לסיומה. חזונות האיחוד הפאנסופיים בין דת ומדע של הרב יונתן אייבשיץ, כמו זה של יעקב בהמה ועמוס קומניוס – הלכו ואבדו את קסמם. גם יעקב פרנק וולף אייבשיץ ירדו מן הבמה זה אחרי זה. אך מי שעיבד מתוך הרכיבים המיתולוגיים במורשתם יצירה בעלת עוצמה מטאפיזית והשפעה ספרותית לדורות היה דווקא הוגה חסידי שדרך חייו הובילה אותו - בעוני ובמחסור, ללא נשים יפות, בלי לוחמים וללא חרבות - בין מז׳יבוז לבין ברסלב ואומן - עיירות קטנות יחסית באיזורי הספר של מזרח אירופה.

בסיפורי המעשיות שסיפר ר׳ נחמן מברסלב באופן טקסי לחוג החסידים הקטן שסבב אותו ניתן לאתר בקלות שימוש מודע ומתוחכם בכמות מדהימה של מוטיבים מיתולוגיים:

עוף שפורח כמו איקרוס היישר אל עבר השמש. ציפורים לוחמות, כמו ציפורי סטימפליה, שצואתן הרעילה היא כלי מלחמה. נפח שיושב במקום נידח, וכמו הפייסטוס הוא מכין כלים עבור העולם כולו. קרן שפע דוגמת הקורנוקופיה בה החזיקו פלוטוס ופורטונה, שממנה יוצאות מעות ללא הגבלה. ענקים עצומים כבירי כח. נגינה מהפנטת, דוגמת זו של אורפאוס, שאי אפשר לעמוד בפניה. מעיין שנובע יין, כמו זה שיצרה אחת המינאדות שליוו את דיוניסוס. חרב מוחבאת, כמו של תזאוס, שמי שהמחזיק בה זוכה לכוחות מופלאים. מפלצת מתכתית, דוגמת תלאוס, שנושאת כוחות על. נשים ולהן יופי על אנושי, שנחטפות ומוחזקות בשבי. וכנגדן - נשים לוחמות שאיש לא עומד בפניהן (ראה נחמן בן שמחה 1949, עמ׳ 12-15, 21-22, 35, 46, 38, 68, 77-78, 94-96, 114-115 119-120, 122-123, 127, 130, 154, 158, 162-163, מרק 2014, עמ׳ 219, 311, 452). עשרות ואולי מאות של דמויות כאלה ממלאות את דפי המעשיות. מאחוריהן ניצבת משנה סדורה.

כל אלה, הסביר האדמו״ר לחסידיו, אינם אלא רכיבים של תורת סוד קדומה שאבדה. קבלת הזוהר, המעובדת, התבניתית והמנוסחת מידי - היא שהשכיחה את שפת הילדות הפרימיטיבית הזו ברבות השנים. עכשיו, כשמשבר המודרנה מפורר את העולם לרסיסיו, רק שיבה אל שכבת התרבות הנשכחת הזו יכולה לחדש את העולם ולהופיע מתוכו ׳דרך חדשה׳: דתיות חיונית פראית ועזה (ראו נחמן בן שמחה 1949: 6, 100–101, מרק 2014: 322, והשוו הר שפי 2013; קויפמן 2020: 120-125. וראו מרק, שם: 1-51).

נחמן מברסלב לא קרא במהדורות הלטיניות של הומרוס וגם לא באיזידור מסיבילה. למוטיבים המיתולוגיים נחשף בעיקר מתרבות הסיפור העממי, מעיתוני התקופה, ומשיחות מזדמנות עם מלומדים יהודים ואולי גם גויים. את הדגש המיתולוגי ביצירתו יש להבין מתוך התפקיד שייעד לו לחידוש היהדות בת זמנו. כדי להבין את נסיבות חידוש המיתולוגיה ב׳סיפורי המעשיות׳ ניתן להעזר במי שעסק במפעל דומה להפליא תחת אותן הנסיבות ההיסטוריות: הפילוסוף האיטלקי ג׳מבטיסטה ויקו (1668-1744) שב׳מדע החדש׳ (ויקו 1836 [1725], כרך 5) ביקש לכתוב תורת סוד מיתו-פואטית חדשה. חיוניותה יונקת מאותו המשבר: הפילוסופיה הראציונלית של בני הערים הגדולות, כתב ההוגה מן הפריפריה, בן נאפולי, היא אחיזת עיניים של קידמה, למעשה משמעותה היא התפוררות תרבותית. ייסוד התרבות האנושית, כמו גם המיתולוגיות כולן, טען ויקו, מונח ב׳עידן האלים׳ הפראי. את העידן הזה החליף ׳עידן הגיבורים׳ הממסדי, של מייסדי הערים והחוקים והסיפר המיתולוגי המנוסח היטב. ועתה החליף אותם עידן שלישי - ׳עידן המילים׳ ההדורות. פילוסופיית הנאורות, ככל שהיא מרבה להוציא מפיה שלל מילים והפשטות יוצרת הוויה ריקנית, חלולה ונבערת. העידן הפילוסופי, ה׳ספקני׳ או ה׳אירוני׳ כפי שהוא מכנה אותו לעיתים, מתרחק מן החשיבה הממשית, המיתולוגית, שמתמידה ועודנה עומדת בבסיס התודעה האנושית - היום כמקדם. האדם הספקן, פרי העידן ה׳אנושי׳ הופך לבריה תועלתנית. הוא מקליש ומחריב במו ידיו את יסודות תרבותו, שתשוב לבסוף, מתוך הכרח היסטורי עמוק, אל עידן מיתולוגי חדש, אלים ופראי (Mazzotta 2014, וראה ברלין 1980, ברלין 2013, Mali 2012).

[ז] סיכום : שחר האלים

המעבדה האינטנסיבית והדחוסה של ההיסטוריה היהודית במאה השמונה עשרה העלתה על הבמה שפע של ייצוגים מיתולוגיים. אמזונות וקיקלופים, נשים יפות להפליא וגיבורים כבירי כח עמדו במוקדה של יצירה תלמודית-מסורתית (כמו במקרה של הלפרין) הרטית (כמו במקרה של פרנק) וספיריטואלית-אלגורית (כמו במקרה של נחמן מברסלב). לעיתים היתה זו תרבות העיר האירופית שמכוחה צעדו בכחוס פן וסטירים ברחוב העיר בימי מועד. לעיתים היתה זו תרבות עממית – מעודנת פחות, אך מתוחכמת הרבה יותר ביומרותיה (כמו אצל נחמן מברסלב). לעיתים קרובות עוד יותר היתה זו מורשת ספרותית –מורשת הכתיבה ההומניסטית בת המאה השש עשרה, שהשפעותיה ניכרו הן אצל אייבשיץ והן אצל הלפרין. גם נתיבים מדעיים בגוון אסטרלי ואלכימי סייעו לפתח שימוש מתוחכם במוטיבים כאלה (כמו אצל אייבשיץ האב והבן, וכמו אצל יעקב פרנק). כל אחד מן המופעים הללו עוד דורש מחקר מפורט. אך לנוכח כל השפע הזה - מדוע עמד שאול טְשֶׁרְנִיחוֹבְסְקִי בן העשרים וארבע, אותו פגשנו בפתיחת המאמר, והצהיר על הנתיב המיתולוגי כנתיב נשכח? חלק מפתרון השאלה מונח בהתפתחות נוספת בתרבויות היהודים שגם היא שייכת לשלהי המאה השמונה עשרה. תנועת ה״השכלה״ היהודית היתה שלוחה פנים-יהודית של הנאורות האירופית, שנוצרה בנסיכויות גרמניה בעשורים האחרונים של אותה המאה. ה״השכלה״ ביקשה לעצמה אפוס עברי קדום, דומה אך באותה העת גם שונה מזה שהעריצו משכילי גרמניה הנוצרים. גינוי המיתולוגיה היוונית סייע ל׳משכילים׳ (כך כינו את עצמם) לטעון לכינונה של זהות ׳עברית׳ חדשה-ישנה. שירי תפארת (ברלין, 1789) של המשכיל היהודי נפתלי הירץ וויזל (1725–1805) היו ביטוי אידאולוגי ומשפיע מאוד למגמה הזו: בדומה להרדר בן זמנו, פנה וויזל אל השירה העברית הקדומה. אך בניגוד להרדר שארג באופן שיטתי את האפוסים התנכיי״ם עם אלה של המיתולוגיה, גינה וויזל כל ערבוב שכזה. אבותי הפואטיים, טען וויזל, הם יעקב שבירך את בניו, ושירת הים שבפי משה רבנו. להזיות הומרוס ולשירת העגבים של Anacreon (כך תיאר אותם) לא היה לדעתו מקום בשירה העברית החדשה (רוזנבלום 1983, דיקמן 2004. לתמונה מורכבת מעט יותר ראו כהן 2018). רק כחלוף עוד מאה ושלושים שנים יהיה זה טְשֶׁרְנִיחוֹבְסְקִי – בו פתחנו את דיוננו - שיוציא לאור מהדורות ראשונות, בשפה העברית, של שירת Anacreon (וורשה 1920) ושל האיליאדה (ברלין 1930-1934. ראו כהן, שם). נחמן מברסלב הכיר מקרוב את שירת וויזל והעריך אותה מאוד (ראו Green 1979: 273). אך העבר שאותו ביקש להקים לתחייה היה, כפי שראינו, שונה בתכלית. דווקא בתוך הגירסה האדוקה הזו של התרבות החסידית נודע לגיבורי המיתולוגיה לאלים ולאלות תפקיד מכונן - חשוב ויסודי.

ה׳גל הראשון׳ אותו תיארנו, בן המאה השש-עשרה עסק בעיקר בשאילת תכנים מן החוץ. עיקר כוחו של ׳הגל השני׳ אותו סקרנו במאה השמונה עשרה היה בתהליכים מעמיקים של עיבוד, הפנמה והתאמה. מורשת המיתולוגיה היוונית-רומית שולבה במאה השמונה עשרה אל תוך תחומי הליבה של התרבות הרבנית – אל שפת הקבלה (כמו אצל הלפרין) ואל תיאור היהודים שסבבו את המכניזם המכושף של המקדש היהודי העתיק (כמו אצל אייבשיץ). רדיקלי עוד יותר היה הנסיון של נחמן מברסלב להשתמש ברכיבים המיתולוגיים לא כדי ׳לעדכן׳ את שפת הקבלה הנושנה אלא כדי לחתור תחתיה (!) לטובת שפה ראשונית, פראית ומלאת חיים. נסיון הנפל המשיחי, בתווך, של וולף אייבשיץ ויעקב פרנק הראה את היכולת הפרודוקטיבית של ׳הצגה׳ מיתולוגית לתפקד בו זמנית הן ברחוב העיר (כמו בתהלוכות היהודים, שקדמו להם בעשורי שנים בודדות) והן בחדרי הלב – כמסכת מדעית-ליברטאנית שמבשרת את שילוב היהודים בתרבות הפאר של אצילים אירופיים. זו ביקשה להשתמש במעין מעבדה אלכימית שתיצור ׳שיבוט׳ של היהודים כך שישאו בגופם כוחות-על.

פרידריך שילר, ממבשרי הרומנטיקה הגרמנית, תיאר בשנת 1788 את געגועיו לאלי יוון ששלטו אי אז בעולם בעבר הרחוק. נסיגתם בפני העידן המדעי החדש, טען, נטלה יסוד מעמיק מנשמת האדם ומשמחת חייו. הפואמה של שילר (‘Die Götter Griechenlandes’) היתה מבשרת חשובה של הרומנטיקה הגרמנית (שילר 2004, עמ׳ 10-16, Highet 2015, 376-391). אך ספק אם קינה שכזו יכלה להישמע מפי בני זמנו בעולם היהודי בו שוטטנו במאמר הזה. תהליך האימוץ המאוחר של המיתולוגיה היוונית בחברה היהודית גרם לכך שמול המינימליזם ההיסטורי בסגנון האומהריסטי, מורשת ההומניזם של הרנסאנס שקלטו תרבויות היהודים במאה השש עשרה, בלטה המאה השמונה עשרה דווקא בנופך המטאפיזי שדרכו הפיחו גיבורי המאה היהודיים חיים מחודשים בדמויות האלים שאותן ירשו מקודמיהן. תורת גלגולים לוריאנית, אלכימיה מודרנית, הפרת טאבו מינית-ליברטאנית, ותורת סוד עתיקה-שכוחה הפיחו חיים באלי יוון ורומא שיובאו בעצמם לתרבות היהודית דוברת העברית רק מאתיים שנים קודם לכן.

1. בכחוס צעד גם בתהלוכות יהודים קודמות בעיר. כאלה מתועדות בידנו מן השנים 1768, 1716. ראו סילבר 2019. [↑](#footnote-ref-1)
2. Seznec תיאר גם נתיב רביעי, אנציקלופדי, שבו שולבו המסורות השונות. נתיב נוסף שראוי להוסיף על סקירתו הוא הנתיב פוליטי-רגיונלי שבו זוהו גיבורי המיתולוגיה כמייסדי ערים ומדינות. לשם הפשטות של התיאור אני מתעלם כאן מן הפרטים החשובים האלה. [↑](#footnote-ref-2)
3. התזה של ירושלמי נידונה מזוויות שונות בספרות המחקר. ראו למשל Funkenstein 1989. [↑](#footnote-ref-3)
4. ההשפעה הבולטת ביותר על אייבשיץ היא זו של אברבנאל, והיא מתועדת בשכיחות הרבה, הבולטת לעין של ציטוטים ממנו בכתביו השונים של אייבשיץ. [↑](#footnote-ref-4)
5. התזה האסטרלית הזו מפותחת בעזרת שילוב יצירתי של מסורות התלמוד הבבלי במסכת יומא דף כא עמוד ב, שם, דף כו עמוד א, שם דף לט עמוד ב, גיטין דף נח עמוד א. מתוך הרפרפנסים הללו מקבלת הכתיבה של אייבשיץ שילוב של השענות מסורתית על ידע קיים ומקובל עם עוצמה מקורית וחדשנית, דתית-מדעית באופייה. [↑](#footnote-ref-5)
6. מי שכתב את הליברית שבו הקישורים למקדש שלמה היה Emanuel Schikaneder (1751-1812) שהיה, כמו מוצרט, חבר במסדר המקומי של הבונים החופשיים. [↑](#footnote-ref-6)
7. במקרה של פרנק היה זה הוא עצמו שתיאר את שליטתו בעצי הזהב. תרגום אנגלי ימצא במהדורה של Harris Lenowitz (2004). מספור הפסקאות זהה. [↑](#footnote-ref-7)
8. הזיהוי של ציור הריקוד בעירום עם הסצינה המיתולוגית במקדש אפרודיטה (׳היכל כומרי אליל נוגה׳) עשויה להיות פרשנותו של המתאר, הרב יעקב עמדן (1698-1776), שרדף את יהונתן אייבשיץ ואת בנו וולף, ומתוך המוטיבציה הזו ביקר בארמון בהמבורג שננטש בשל חובותיו של וולף. מעניינת כאן, על כל פנים, בקיאותו של עמדן במיתולוגיה שסיפקה לו את ההקשר התיאורטי לניתוח העוין הזה. [↑](#footnote-ref-8)
9. ליבס (שם, עמ׳ 126) אף השווה באופן משכנע את הפרקטיקה המקובלת בחוג וולף של יחסי מין בין האורח לבין אשת המארח ליחסי הרמאות והקנאה בין זאוס להרה (Hera) - אלת המשפחה והנישואין במיתולוגיה היוונית. [↑](#footnote-ref-9)