

# נשמה של אש

## איתן דור-שב

**א**יש לא יכחיש כי המקרא הנו מקור בעל חשיבות מכרעת לאמונות הדתיות ולרעיונות המוסריים אשר עיצבו את פני האנושות במהלך אלפיים השנים האחרונות. ואולם, בה במידה, רבים משוכנעים כי אין הוא מציע כל אמירה סדורה בשאלות המהותיות הנוגעות לטבעה של הנשמה האנושית, למקומה בבריאה ולהמשכיותה – או אי המשכיותה – לאחר המוות הגשמי. הנושאים הללו, שהעסיקו והטרידו עמוקות את הציביליזציות הפגאניות הגדולות, את הנצרות, את האיסלאם ואף את היהדות הבתר-מקראית, תופסים לכאורה מקום שולי מאוד בספר הספרים, המעדיף להתמקד בהיסטוריוגרפיה, בחוק, בפולחן ובמוסר. התנ"ך העברי, גורסת אפוא הדעה הרווחת, ספוג אולי ברוחניות עזה – אך אין בו שום תפיסה מטפיזית של האדם.

אפשר להבין מדוע השתרשה גישה זו בקרב קוראים רבים, ובקרב המלומדים העוסקים בחקר המקרא. היא נתמכת, למשל, בעובדה שההשקפה המקראית ביחס לנצחיותה של הנשמה לוקה בערפול. מן הצד האחד, ברי שהמקרא אינו שולל את האמונה בקיומו של העולם הבא: הוא מזכיר פעמים רבות עולם תחתון הנקרא "שואל", שבו שוכנים "רפאים" ושדמויות מקראיות שונות חוששות מירידה אליו בטרם עת.<sup>1</sup> בספרות המקראית אנו מוצאים גם אזכורים של משפט לאחר המוות, שבו נותן האדם דין וחשבון על מעשיו בחייו. הקשרים נוספים שבהם נרמז על המשכיות הקיום האנושי מעבר לסיפו של העולם הארצי הם הסיפור על שמואל המדבר לשאול אצל בעלת האוב בעין דור,<sup>2</sup> הדיווחים על הילקחם של חנוך ואליהו אל האלוהים,<sup>3</sup> ואזכור המכתב המגיע מאליהו לאחר

---

הסתלקותו.<sup>4</sup> ואולי חשוב מכל: דניאל מתנבא על יקיצתם של מתים באחרית הימים – "אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".<sup>5</sup>

ועם זאת, מן הצד האחר, המקרא שומר על עמימות מתסכלת – אם לא על שתיקה רועמת – בנוגע לגורלן של נשמות הנפטרים בעולם שמעבר. לנוכח חשיבותה של סוגיה זו, סביר להניח שלו היה המקרא מעוניין בטיפוחה של האמונה בדבר העולם הבא, לא היה מהסס לצייר בפנינו את נפלאותיו. אך, במפתיע, בניגוד לעלילות גילגמש, לספר המתים המצרי, לפולקלור הכנעני או למיתולוגיה היוונית, אין בקנון העברי סיפורים על בני אנוש שביקרו בעולם המתים וחזרו לדווח על שראו עיניהם. אפילו הברית החדשה<sup>6</sup> והקוראן<sup>7</sup> מאפשרים לנו הצצה למקומות שבהם נמשכים החיים שלאחר המוות, אולם המקרא אינו מראה לנו מה ארע לגיבוריו לאחר שעזבו את העולם הזה; אין אנו צופים עוד בנשמותיהם, לא בגן עדן ולא בגיהנום.<sup>8</sup> אליהו, למשל, אמנם עולה ברכב אש השמימה, אך מותיר את הקורא המסוקרן על מפתן הרקיע: "ולא ראהו עוד".<sup>9</sup> ובנוסף, נשמות אנושיות אינן נצפות כלל בתיאורי הכינוסים השמימיים המופיעים בראשית ספר איוב, או בחזיונותיהם של יחזקאל ושל ישעיהו.

הימנעותו של המקרא מצירוף של נשמות המתים במציאות שמעבר מחזקת כמדומה את הטענה כי אין למצוא בו כל דוקטרינה מגובשת בנוגע לעולם הבא; ויש בה גם כדי לאשש את הסברה, המקובלת על חוקרים רבים, שלפיה לעברים הקדמונים הייתה לכל היותר תפיסה מטפיזית מעורפלת ובוסרית, שמעולם לא התפתחה לכדי אמונה בנצחיותה של הנפש – או אפילו בקיומה האוטונומי.<sup>10</sup> לדידם של חוקרים אלו, ההשקפה המקראית רואה את האדם כישות שלמה רק כאשר יש לו נוכחות פיזית חיה בעולם הזה; וגם אם משהו ממנו אכן מוסיף לשרוד לאחר המוות, רכיב זה מאבד ממשמעותו ללא קיומו של הגוף. כפי שמציין התיאולוג וחוקר המקרא האנגלי הנרי וילר רובינסון:

[בברית הישנה] אין הנגדה בין גוף לנפש, כפי שמונחים אלו מובנים לנו באופן אינסטינקטיבי. צללי המתים בשאול... אינם נקראים "נפשות"... וכמו כן, הברית הישנה אינה מכילה מילה מיוחדת ל"גוף", מונח שהיה קיים בוודאי לו ציין דבר מה נבדל מרעיון ה"נפש". מהותו של האדם היא פרי של שני גורמים: ה"נפש" של הנשימה, שהיא עיקרון החיים; ומערכת מורכבת של איברים פיזיים, שנפש זו מניעה. אם יופרדו השניים, קיומו של האדם, במובן של אישיות ממשית, יחדל מלהיות.<sup>11</sup>

## ברוח דומה כותבת חוקרת המיסטיקה היהודית רחל אלאור:

המחשבה המקראית, הרואה באדם יצור הקיים ברובד המציאותי בזמן ההיסטורי בלבד, אשר לגביה האדם כולו הוא בן העולם הזה – אינה מכירה בשני אלמנטים בלתי תלויים או מנוגדים של גוף ונפש, המסוגלים לקיום נפרד, אלא רואה את כל האדם כנפש־חיה או כאורגניזם פסיכו־פיזי הנברא בצלם אלוהים. עיונים מופשטים או אמונות מיתיות מפותחות בדבר מהותה של הנפש אינם מצויים במקרא: לניגוד שבין האדם לטבע אין כל משמעות מטפיזית ואין לו דבר עם הניגוד שבין מציאות חושים ובין מציאות שלמעלה מן החושים.<sup>12</sup>

קריאה זו מייחסת אפוא למקרא מה שהאנציקלופדיה בריטניקה מכנה "הפרשנות הפרימיטיבית יותר" של הנפש, הרואה באדם יחידה אחת, שבה הרוח והחומר כרוכים זה בזה ללא התר, והתופסת את המוות כ"ניתוך בלתי הפיך של הקיום האיש".<sup>13</sup> מובן שתפיסה כה "פרימיטיבית" אינה יכולה להיחשב כמקור להשראה, ובמיוחד כשמעמידים מולה את ההשקפות של הפילוסופיה היוונית ואת הדואליזם של הברית החדשה, המציירים את הנפש כישות רוחנית נצחית שאינה כבולה לגוף המתכלה.<sup>14</sup>

היחס המבטל שמפגינים חוקרים מסוימים כלפי המטפיזיקה המקראית נובע גם מנימוקים לשוניים. במקום להשתמש במושג אחד לציון ההווה הלא־חומרית של האדם – דוגמת הביטוי "פסיכה" בברית החדשה – מכיל התנ"ך העברי שלושה מונחים כאלה: נפש, רוח ו־נשמה. מלומדים מערביים ניסו בכל כוחם לאלץ את שלוש הקטגוריות הללו לתבנית ההולמת את הדוקטרינה הדואליסטית המוכרת, אולם מאמציהם העלו חרס.<sup>15</sup> לתחושת הבלבול תרמה גם הערבוביה השולטת בתרגום המונחים הרלוונטיים לשפות אחרות, שיצרה את הרושם שאין להם משמעות מדויקת ושבעצם ניתן לראותם כחליפיים זה לזה.<sup>16</sup> הכישלון להתאים את הטרמינולוגיה המקראית לפרשנות הנוצרית (שמשלה בכיפת הלכסיקוגרפיה המקראית במהלך המאה התשע־עשרה ולאחריה) הוביל חוקרים רבים למסקנה שהאשמה נעוצה בטקסט עצמו – ולא, חלילה, בפרשניו: אם ישנו חוסר עקביות במקרא, הם אומרים, הרי זה משום שאין בו השקפת עולם מטפיזית סדורה ביחס למהות האדם ולנצחיות הנשמה,<sup>17</sup> אלא בליל של רעיונות ומושגים שהושפעו ממקורות שונים.<sup>18</sup>

במאמר הנוכחי אבקש להפריך דעה רווחת זו ולהראות שהמקרא מחזיק למעשה בדוקטרינה מפותחת ושיטתית – וככל הנראה אף מקורית – בנוגע

להיבטים הלא־גשמיים של הקיום האנושי. חשיפת המטפיזיקה המקראית (שהוחמצה, למרבה הצער, על ידי החוקרים), לא רק מסבירה את ההיגיון מאחורי השימוש העקבי שעושה התנ"ך במונחים "נפש", "רוח" ו"נשמה", אלא גם שופכת אור על תמונת העולם הרחבה המשתקפת בו, ובעיקר על תפיסתו הייחודית את מבנה הקוסמוס. ואכן, ככל שנעמיק לחקור בסוגיה, יתגלה לעינינו דגם תיאורטי שלם, המעמיד את מכלול הבריאה, ובתוכו גם את המיקרוקוסמוס של האדם, על ארבעה יסודות. דגם זה, ולא הדיכוטומיה הדואלית בין גוף לנפש או התמונות המדומות של גן עדן וגיהנום, הוא שמנחה את אמונתם של העברים הקדומים בחיי נצח, והוא שמעניק לה שגב ומשמעות שלא התפוגגו גם בחלוף אלפי שנים.

**ה**ניסיון להתחקות אחר תפיסת האדם בתנ"ך העברי צריך להתחיל אפוא בבחינת קווי המתאר של הקוסמולוגיה המקראית. בימי קדם, תמונת הקוסמוס הגדירה את גבולות המציאות, והקיפה את כל ההווה, מממלכת האלים לממלכת השדים; הסדר שמשל בה הכתיב את חוקי הטבע של עולם התופעות, כמו גם את החוקיות השלטת בעולם האנושי. עיון מעמיק במקרא פורש בפנינו תמונה קוסמית בעלת מבנה מדורג, הנשען, כאמור, על ארבעה יסודות: ארץ, מים, רוח ואש. רבים מכירים רעיון דומה מן המחשבה היוונית, ואולם, למרבה ההפתעה, גרסה קדומה של דגם כזה מופיעה בספרות העברית העתיקה עוד לפני שאומץ על ידי אריסטו, וככל הנראה אף לפני שהוצע על ידי אמפדוקלס.<sup>19</sup> הפרק הראשון של קהלת מציין במפורש את ארבעת היסודות הללו, ואף שזהו טקסט מאוחר יחסית, יתרונו מתבטא בכך שהוא שיטתי, ולשון הפסוקים שם תאפשר לנו להבין גם את האזכורים הרלוונטיים במקורות המקראיים הקדומים יותר:

דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת. [ארץ]

זורח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח הוא שם. [אש]

הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב. סבב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח.

[רוח]

כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא. אל מקום שהנחלים הלכים שם

הם שבים ללכת. [מים]<sup>20</sup>

בעוד שהנחלים מייצגים כאן את יסוד המים, השמש נתפסת כהתגלמות של אש ואור, שעד המאה השמונה־עשרה נחשבו לדבר אחד. השמש קשורה גם

להגדרת המושג שמים כפי שזה מופיע בספר בראשית: "ויאמר אלוהים יה מארת [=שמש] ברקיע השמים".<sup>21</sup> ייתכן שקיימת אפילו זיקה אטימולוגית בין המילים "שמש" ו"שמים" בעברית הקדומה.<sup>22</sup> דבר זה עולה גם מדבריו של ירמיהו על השמים "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם".<sup>23</sup> יסוד האש שאליו מתייחס קהלת מזהה, אם כן, לא רק עם השמש, אלא עם כיפת השמים כולה. כיום ידוע לנו שהחלל החיצון הוא ריק חשוך וקר; ואולם, בעיני בני תקופת המקרא, רקיע השמים נראה מוצק, שקוף ונוצץ – כיפה של אנרגיה גבישית – והוא הכיל בתוכו את מאורות האש, כלומר השמש, הירח והכוכבים, והיה גם מקורם של הברקים.

מעבר להיבטים האנרגטיים הללו, המקרא מזהה את השמים עם המחוז המטפיזי של עולם האש – ממלכת השרפים.<sup>24</sup> תיאורו של יחזקאל את המרכבות השמימיות מציר לנו תמונה זוהרת: "ודמות החיות מראיהם כגחלי אש בַּעֲרוֹת כמראה הלפידים... ונגה לאש ומן האש יוצא ברק..."<sup>25</sup>. באופן דומה, כשעלה אליהו לממלכת השמים, סוסו ומרכבתו היו עשויים אש; ואש אלוהים יורדת שוב ושוב מן הרקיע כדי לכלות קרבנות או רשעים. בסיפור אחר, מלאך האלוהים שנגלה למנוח ולאשתו, הוריו של שמשון, עולה השמימה מבעד ללהבה. ספרות המקרא, מגילות קומראן, והספרים החיצוניים מכילים עוד תיאורים רבים של האש השולטת במלכות השמימית. זוהי התמונה שבה חזו אבות אבותינו כאשר הביטו מעלה: כיפת השמים בערה תמיד, בזהר של תכלת ביום, ובאור אש בלילה. השמים המקראיים מגלמים, אם כן, את יסוד האש, כלומר את האנרגיה ואת האור בהוויה. ההכרה בכך מאפשרת לנו למצוא את יסוד האש, וכמותו גם את שלושת היסודות האחרים המצוינים על ידי קהלת בפסוקים רבים. כך, למשל, בשאלות הרטוריות שמציג ספר משלי כאשר הוא מבקש להמחיש את אפסות האדם לעומת האל:

מי עלה שמים [=אש] וירד?

מי אסף רוח בִּחְפִּנִיו?

מי צר מים בשמלה?

מי הקים כל אפסי ארץ?<sup>26</sup>

וכך גם בתהלים פרק יח:

ותגעש ותרגש הארץ ומוסדי הרים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו. [ארץ]

עלה עשן באפו ואש מפיו תאכל. גחלים בערו ממנו. יֵט שמים וירד וערפל

תחת רגליו. [אש=שמים]

וירכב על כרוב ויעף וידא על כנפי רוח. [רוח]

ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו חשכת מים עבי שחקים. [מים]<sup>27</sup>

פסוקים אלו ואחרים מעידים כי תבנית ארבעת היסודות הופיעה כבר בשלב מוקדם מאוד בכתבים העבריים.<sup>28</sup> לאורה של תבנית זו אפשר להבין גם את שני הפסוקים הראשונים בספר בראשית: "בראשית ברא אלהים את השמים [=אש] ואת הארץ... ורוח אלהים מרחפת על פני המים".<sup>29</sup> המשך סיפור הבריאה חושף תכנית מתאר פרימורדיאלית: ששת הימים הראשונים נחלקים לשתי סדרות של שלושה ימים, שכל אחד מהם נפתח עם יסוד מובהק אחר: הימים הראשון והרביעי נפתחים עם אור שמימי, כלומר אש; הימים השני והחמישי מתחילים במים; וראשיתם של היום השלישי והשישי ביסוד הארץ, ממש כדברי הפסוק "כי ששת ימים עשה ה' את השמים [=אש] ואת הארץ, את הים [=מים] ואת כל אשר בהם".<sup>30</sup> מאוחר יותר יתחוויר מדוע יסוד הרוח מופיע שוב רק בסיפור אדם וחוה.<sup>31</sup>

מספר בראשית אנו למדים גם כי היקום בנוי רבדים רבדים, כשבתחתיתו מאגר של מים. המדרג הקוסמי הזה חוזר ומוזכר בעשרת הדיברות, המורים "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל [=אש] ואשר בארץ מתחת, ואשר במים מחתך לארץ".<sup>32</sup> אלו אפוא הספירות המרכיבות את הבריאה: ממלכת האש בשמים שממעל; מתחתיה התחום שבו מושל יסוד הרוח; בתוך, מחוז הארץ הירוקה שבו אנו חיים; ובתחתית היקום, עולם מי התהום הקדמוניים.<sup>33</sup>

**ה**דגם המקראי של הקוסמוס מאפשר לנו לעמוד על משמעותם של המונחים המשמשים בתנ"ך לציון מרכיבי השונים של האדם. המפתח להבנת המונחים הללו טמון בהכרה כי כל אחד מן המרכיבים שהם מציינים מתקשר לספירה קוסמית נבדלת, נובע ממנה וחותר לחזור אליה לאחר המוות. מתכונת הקשרים בין האדם לארבעת היסודות היא כדלקמן:

גוף – ארץ;

נפש – מים;

רוח – רוח;

נשמה – אש.

בשונה מן הדגם האריסטוטלי, המתייחס לארבעת היסודות כאל אבני הבניין הפיזיקליות שמהן עשוי עולם החומר שמתחת לגלגל הירח,<sup>34</sup> במקרא הם מייצגים תחומים שונים של הבריאה. מחברי המקרא ראו סביבם ארבע ממלכות קוסמיות, שלכל אחת מהן יסוד משלה. רק האדם לבדו מתקיים בו־זמנית בארבעת העולמות. לפיכך, עבור האדם מהווה כל אחד מן היסודות רובד נבדל של ה"אני", וכולם קיימים בו בכפיפה אחת. כפי שניווכח, ייחודיותם של המונחים העבריים המסמנים את חלקי ההווה האנושית מבהירה היטב שהמקרא איננו טקסט "בוטרי" מבחינה מטפיזית, אלא דווקא יצירה פילוסופית מגובשת, מקיפה ואף מהפכנית.

הבה נבחן אפוא כל אחד ממרכיביה של הישות האנושית בנפרד. נתחיל ביסוד הגשמי, ארץ, הרכיב הגס ביותר של ההווה, המתגלם, על־פי המקרא, בגופו הפיזי של האדם. לכאורה, הקשר בין הארץ לגוף הנו ברור: בית החומר של האדם עשוי "עפר מן האדמה",<sup>35</sup> ועם הקבורה הוא שב אליה, "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".<sup>36</sup> בניגוד לטיעונו השגוי של רובינסון שהובא לעיל, שני מונחים משלימים משמשים במקרא לתיאור הגוף: בשר ועצם.<sup>37</sup> אלו משקפים תפיסה עקבית שלפיה הגוף מורכב משלד עמיד ("עצם" או "עצמי") וממעטפת של רקמות רכות המחוברת אליו ("בשר").<sup>38</sup> גם כאשר שני מונחים אלו מופיעים בנפרד, ברי כי מקור כל אחד מהם הוא ביסוד הארץ, כפי שניתן להסיק מן הפסוק באיוב: "יגוע כל בשר יחד ואדם על עפר ישוב",<sup>39</sup> ותהלים: "לא נכחד עצמי ממך אשר עשיתי בסתר, רִקְמִתִּי בתחתיות ארץ".<sup>40</sup> אברהם אבן עזרא, הבלשן ופרשן המקרא בן המאה השתים־עשרה, כבר העיר בנוגע לעצמות "שהם מוסדי הגוף, מן הארץ וכנגד הארץ".<sup>41</sup> לפיכך, חלקי הגוף אשר נוצרו מעפר הארץ – "עצם מעצמי ובשר מבשרי"<sup>42</sup> – הם למעשה ביטוי מורכב וכפול של יסוד גשמי זה.

בהקשר זה, ראוי לציין שהעפר שממנו נוצר גופנו איננו אבק יבש וחסר חיוניות; להיפך, הוא מייצג את האדמה הפורייה ביותר, מקור הצמיחה ביקום (שורש המילה "עפר" עצמו קשור ככל הנראה לפירות ולפוריות<sup>43</sup>). ואמנם, פסוקים מקראיים רבים מתייחסים לעפר לח ופורה: "ומעפר אֶחָר יצמחו".<sup>44</sup> המונח "עצם" קשור אף הוא לתפיסה של הארץ הצומחת, שכן הוא קרוב למילה "עץ".<sup>45</sup> המקרא מתאר את שלד העצמות בתוככי כל אדם כמעין עץ צומח, בעל גזע וענפים, המעניק צורה לגוף האנושי. מסתבר, אם כן, ששני המושגים הגופניים קשורים קשר הדוק לכוח הצומח. נראה שיסוד הארץ המצוי באדם לפי המקרא זהה, במובנים רבים, למה שאריסטו כינה "הנפש הצמחית" (הווגטטיבית).<sup>46</sup>

חשוב להדגיש: בעיני המקרא הצמחים, ולא המינרלים, הם ילידי ה"ארץ". בנקודה זו אנו מבחינים בקשר מהותי בין גוף הבשר ובין יסוד הארץ, המהווה שכבה מובחנת של הקוסמוס. הארץ, תחום ההווה החומרית, מוגדר ביום השלישי לבריאה – לפני הופעתם של בעלי החיים: "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי עשה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ".<sup>47</sup> התחום הארצי הוא אפוא מחוז הצמיחה וההולדה, וגופנו הביולוגי, המהווה חלק ממנו, מציית למחזוריות השולטת בו. משום כך, העובדה כי אנו עשויים מעפר אינה מלמדת על נחיתות, אלא קושרת אותנו למציאות הבוטנית כולה.

עניין זה מסביר את האנלוגיה שאנו מוצאים במקומות רבים במקרא בין גוף האדם לצמחים, אנלוגיה המוצאת את ביטוייה המובהק במילה זרע, המופיעה הן בהקשר של עולם הצומח הן בהקשר של הרבייה האנושית. ראוי לזכור שלמושג "זרע", המזוהה עם היום השלישי לבריאה, משמעות מכרעת לצורך סיווגו של נברא כאורגניזם, כיוון שבזרעים טמון הפוטנציאל של הישגות המינים (צמחים ובעלי חיים כאחד). באופן דומה, המקרא עושה שימוש במונח פרי כדי לציין את ילדי האדם, המכונים פרי הבטן, ובמושגים נוספים, המשמשים הן בתיאור גוף האדם והן בהתייחסות לעולם הצומח.<sup>48</sup> הספרות המקראית זרועה למעשה בדימויים צמחיים המתארים את קיומו הגשמי של האדם ואת המשכיותו הביולוגית או הגנטית. כך, למשל, בישעיה: "ויצא חטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה";<sup>49</sup> "ועצמותיכם כדשא תפרחנה";<sup>50</sup> ביחזקאל: "רבבה כצמח השדה נתתיך";<sup>51</sup> ובתהלים: "צדיק כתמר יפרח".<sup>52</sup> תפקידן של האנלוגיות הללו אינו פואטי; הן מצביעות על מערך הזיקות העומד בלבה של המטפיזיקה העברית הקדומה.

מנקודת המבט המקראית, הגוף הוא אפוא הרבה יותר מאשר כלי קיבול פסיבי עשוי חמר. הוא מגלם את קיומנו כאורגניזם. במובן מסוים, האדם הוא בראש ובראשונה צמח: גופו הגשמי פורח, קמל עם הזמן, ולבסוף שב אל העפר (תוך שהוא מפרה צמיחה חדשה). ברמת הקיום האורגנית הזאת, הרי הוא כזרע האדמה, ממש כמו הפרחים והעצים. העובדה כי יסוד הארץ הוא הספירה של מעגל ההתחדשות והקמילה, ההולדה והנבילה, מסבירה קישור חידתי המופיע בפסוק בפרק הראשון של קהלת שבו פתחנו. "דור הולך ודור בא", אומר קהלת, דווקא מפני ש"הארץ לעולם עמדת".<sup>53</sup> גופנו, הצומח מיסוד הארץ העומדת, הוא חלקנו במעגל האורגני, הטבעי, של התחלפות הדורות.

**ה**מרכיב השני בקיום האנושי הוא זה של הנפש, אותו חלק בתוכנו הקשור ביסוד המים. המים כשלעצמם מסמלים, כמובן, את החיים, בעיקר בגלל תכונת הזרימה שלהם. זו הסיבה שמים זורמים הם "מים חיים"<sup>54</sup> ושקהלת בחר דווקא בנחלים כדי לייצג יסוד זה. עדויות לכך שגם הנפש מסמלת חיים (או את "כוח החיים" הדינמי) אנו מוצאים ביותר משישים מראי מקום במקרא.<sup>55</sup> במחשבה העברית הקדומה, משמעה של המילה חיים היה אנימציה, היכולת לנוע באופן עצמאי.<sup>56</sup> משום כך, בניגוד למקובל בשפות מערביות ובלשון המדעית, המקרא לעולם לא יחיל את המונח חי או מת על צמח. בעברית, צמחים נטולי נפש אינם נחשבים "בעלי חיים".

לאור כל זאת, מתחוויר כי המונח "נפש" אינו יכול לציין את גרעין ההווה הייחודי והנצחי של האדם, כפי שניתן היה להסיק בטעות ממרבית התרגומים של המקרא, אלא דווקא את מרכיב החיים המשותף לבני אנוש ולחיות, מן החרקים הקטנים ביותר ועד יונקי־העל, כלומר את התנועה, החישה, היכולות הקוגניטיביות הבסיסיות והדחפים האינסטינקטיביים.<sup>57</sup> רובד הקיום הכולל של הנפש הוגדר ביום החמישי לבריאה: "ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה... ויברא אלהים... ואת כל נפש החיה הרמשת".<sup>58</sup> גם ספר ויקרא מעיד שלכל החיות יש נפש: "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמה נפש תחת נפש".<sup>59</sup> בנוסף, המקרא משתמש במונח "נפש" – ובו בלבד – גם ביחס לקץ החיים. בעוד הגוף מזדקן, הנפש היא זו שמתה, כפי שמצהיר שמשון: "תמת נפשי עם פלשתים";<sup>60</sup> כשהגוף עומד מלכת, משמע שכוח חיים אוזל.

כיצד אנו יודעים שהנפש קשורה למים? ראשית, כאמור, שניהם מציינים את מושג החיים. בנוסף, בשונה מנשמה ומרוח, הנפש מתוארת תמיד במקרא כנוזל: "הַעֲרָה לַמּוֹת נִפְשׁוֹ";<sup>61</sup> "דָּלְפָה נִפְשִׁי מִתּוֹגָה";<sup>62</sup> "וַעֲתָה נִפְשׁוֹ יִבֶּשֶׁה";<sup>63</sup> "וַאֲשַׁף אֶת נִפְשִׁי לִפְנֵי ה'".<sup>64</sup> מילותיה של האשה החכמה מתקוע אל המלך דוד בספר שמואל, "כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יֵאָסְפוּ וְלֹא יִשָּׂא אֱלֹהִים נִפְשׁוֹ", מבטאים קישור זה ברמה מפורשת.<sup>65</sup>

אבל הקשר המשמעותי ביותר בין הנפש לבין יסוד המים הזורמים הוא זיקתה לדם. הפסוק מספר ויקרא, "נפש הבשר בדם היא", אינו מתייחס להרכב הכימי של הדם, אלא לזרימתו בעורקים, שהיא מסימני החיים. הרעיון חוזר גם בספר דברים: "כי הדם הוא הנפש... על הארץ תשפכנו כמים"; וכמובן גם בקריאתו הידועה של יחזקאל: "בְּדָמִיךָ חַיִּי".<sup>66</sup> הקישור הזה מופיע בעוד תריסר

מראי מקום במקרא והוא מבטא ישירות את מהותה הנוזלית של הנפש, את זיקתה הישירה ליסוד המים בקוסמוס.<sup>67</sup>

לאור דברים אלו, יש באפשרותנו לעמוד אל נכון על טיבו של השאול, העולם התחתון במקרא.<sup>68</sup> בעיון מדוקדק מתחוויר כי השאול הוא המקום שאליו מגיעה הנפש, והיא לבדה, לאחר החידלון של הגוף הגשמי.<sup>69</sup> יהיה בוודאי מי שיופתע לשמוע כי השאול המקראי נעדר אש וגופרית. הוא אינו לוחט, כי אם קר, ותושביו אינם מתייסרים, אלא צפים אגב שינה.<sup>70</sup> השאול הוא עולם-מים חשוך הניצב בתחתית הסדר הקוסמי המקראי, שקוע בתהום, מקום שבו "הרפאים יחוללו מתחת מים".<sup>71</sup> לכן, כאשר נזרק הנביא יונה אל המים הוא אמר: "מבטן שאול שְׁוֹעֵתִי... ותשליכני מצולה".<sup>72</sup> מקבילה לתיאור זה מופיעה בספר יחזקאל: "ביום רדתו שאולֶה הָאֲבֵלֶתִי. כִּסְתִי עָלָיו אֶת תְּהוֹם וְאִמְנַע נְהוּתֶיהָ וְיִכְלְאוּ מִיִּם רַבִּים", וגם בשמואל ובתהלים: "כִּי אֶפְנִי מִשְׁבְּרֵי-מוֹת, נַחֲלִי בִלְעֵל יַבְעֲתָנִי. חֲבִלִי שְׂאוֹל סִבְנִי".<sup>73</sup> מזמורים ככד ו-ס"ט בתהלים, המתריעים מפני "המים הזידונים", והמבקשים "אל תבלעני מצולה ואל תאטר עלי באר פיה", עוסקים בשלמותם באיום ההיבלעות על ידי נחלי השאול.<sup>74</sup>

בניגוד לדימוי הרווח של הגיהנום, השאול המקראי איננו אתר שבו החוטאים באים על עונשם, אלא מקום שאליו מגיע – מבחינה מסוימת – כל אדם וָאִדָּם.<sup>75</sup> כפי שמדגיש קהלת, טבעם של המים לזרום, אך לא פחות חשוב מכך – טבעם לזרום כלפי מטה. גם דמנו שלנו, יסוד המים שבגופינו, זורם לאחר המוות מטה, אל השאול: "יִבְשׁוּ [=יִתִּיבְשׁוּ] רַשְׁעִים, יִדָּמּוּ [=יִדָּמְמוּ] לְשְׂאוֹל".<sup>76</sup> נפשות המתים יורדות אפוא אל העולם התחתני דווקא דרך בורות מים, המגיעים עד מתחת ללוח הארץ: "אֲךָ אֵל שְׂאוֹל תּוֹרֵד אֶל יִרְכַּתִּי בּוֹר".<sup>77</sup> בהתאם, כאשר מוזכרת הארץ המכסה על דם המתים, הכוונה אינה לערמת עפר כלשהי, אלא לספירת הארץ כולה. וכך, כשם שהגוף הגשמי שב אל הארץ – עפר לעפר – כך הנפש, כוח החיים שלנו, שבה אל התהום – מים למים, דם ל"דוֹמָה".<sup>78</sup>

לסיכום, אם הגוף הוא חלקנו בעולם הצומח, הנפש היא חלקנו ברובד הקוסמי של עולם החי. בעיני המקרא, כשם שהדם זורם בוורידים ובעורקים של גופנו, כן המים זורמים בנחלים ובנהרות – שהם הוורידים והעורקים של הארץ. וכשם שבטבע זרימת המים היא הכוח המביא והמניע חיים, כך מהווה גם ה"נפש" באדם מקור של חיים, המחבר אותו לכוח הקדמוני המפעפע מתחתיות היקום.

**ה**מרכיב השלישי בהוויה האנושית הוא הרוח. מקורו של יסוד זה – ושל המונח המציין אותו – הוא בתחום המתווכ, ב"רוח", בין שמים לארץ. כמו הנפש, גם הרוח איננה ייחודית לבני האדם. הפסוק "תשלח רוחך יְבְרָאוֹן" בתהלים, מתייחס ל"חיות קטנות עם גדלות"<sup>79</sup>. וגם קהלת מזהיר: "רוח אחד לכל ומותר האדם מן הבהמה אֵין"<sup>80</sup>. בסיפור המבול, החיות נכנסות לתיבה "שנים שנים מכל הבשר אשר בו רוח חיים"<sup>81</sup>. אולם הרוח מוגבלת רק לבעלי החיים המשתמשים בריאות כדי לנשום – כלומר אותן חיות שהמבול סיכן את קיומן.<sup>82</sup> לזוחלים, לציפורים וליונקים יש חלק ברוח, בדרגות משתנות, אולם הדגים והחרקים חסרים אותה כליל. בזכות עצמותנו אנו קרובי משפחה של כל עץ צומח, בזכות נפשנו אנו קרובים לכל בעלי החיים, אך הרוח מכוננת זיקה נוספת, בינינו לצורות החיים הגבוהות יותר, החל באיגואנות וכלה בדולפינים ובשימפנזות.

מהי מהותה של הרוח? מדוע יש צורך בהבחנה חדה כל כך בין חיות נושמות לחיות נטולות ריאות? מבחינה מסוימת זהו היסוד הקשה ביותר לפענוח. הבנתו נעוצה בהכרת "האני החברתי", הממלא תפקיד מרכזי באישיות. ה"רוח" במקרא איננה "רוחנית" כלל וכלל; היא איננה נושא לדיון בפקולטה ל"מדעי הרוח" באוניברסיטה, אלא דווקא במדעי החברה, כיוון שהיא אחראית על יחסים חברתיים והקשרים בין-אישיים. חיות נחותות אמנם יוצרות לעתים קהילות, אולם הן אינן מפתחות זהות חברתית אינדיבידואלית – אין להן "אגו".<sup>83</sup> תפקידן של הדבורים בכוורת, לדוגמה, תלוי בגילן בלבד, בעוד שמעמדם של הכלבים בלהקה נובע מתכונותיהם ומהישגיהם כיחידים. אפשר שאבן הבוחן להימצאותה של רוח, במובן הזה, היא יכולתם של יונקים, של עופות ושל זוחלים,<sup>84</sup> לזהות פרטים בקרב בני-מינם, בניגוד לבעלי חיים נחותים יותר.<sup>85</sup> המקרא מייחס משמעות ערכית רבה לקשרים בין-אישיים – ובעיקר לקרבה בין הורה לוולד – בקרב חיות בעלות "רוח", כפי שניתן ללמוד ממצוות שונות המחייבות אותנו לגלות רגישות ליחסים כאלה: "אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד";<sup>86</sup> "כי יקרא קן צפור לפניך... לא תקח האם על הבנים"<sup>87</sup> (למותר לציין שהתנ"ך אינו מגלה רגישות דומה כלפי דגים).

אין זה מקרה אפוא שהופעת הבכורה של היסוד הזה מתרחשת בגן עדן, בהתגלותו של אלוהים "לרוח היום".<sup>88</sup> בגן עדן יצרו אדם וחווה את היחידה החברתית הראשונה, בהתאם לקביעתו של האל ש"לא טוב היות האדם לבדו".<sup>89</sup>

מודעותם הפתאומית למעורמיהם והתכסותם בעקבותיה במלבושים היא ביטוי למוסכמה חברתית הארכיטיפית. אין ספור דוגמאות נוספות במקרא מצביעות על אופייה החברתי של הרוח: ביחס לקשרי נישואים – "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו";<sup>90</sup> ביחס להתרתם – "כאשה עזובה ועצובת רוח קראך ה' ואשת נעורים כי תמאס";<sup>91</sup> ביחס למתחים עם החותנת – בסיפור על עשו ונשותיו שהיו "מרת רוח ליצחק ולרבקה";<sup>92</sup> ביחס לברית פוליטית – "וישלח אלהים רוח רעה בין אבימלך ובין בעלי שכם";<sup>93</sup> ולבסוף, בהקשר לאיסור החברתי הכללי: "ונשמרתם ברוחכם ולא תבגדו".<sup>94</sup>

נוסף ל"אני החברתי", הרוח מזוהה במקרא גם עם ההעדפות האישיות, חלימת החלומות,<sup>95</sup> המשחק והרגש האמנותי.<sup>96</sup> אולם במיטבה, הרוח שואפת לגדולה חברתית – לעוצמה, למנהיגות ולצדק. אפילו הנבואה, הדרגה הנעלה ביותר של הרוח, משרתת מטרה סוציאלית מובהקת. דברי ישעיהו על בואו של המשיח מדגישים את הקשר בין הרוח במקרא לבין המצפון והצדק החברתי, בלמדו כי מהות החכמה הנבואית היא זיהוי נכון של מעשי עוולה:

ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'. והריחו<sup>97</sup> ב[עזרת] יראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח. ושפט בצדק דלים... וברוח שפתיו ימית רשע.<sup>98</sup>

יחסי הגומלין בין הפרטים בחברה נשענים אפוא על רוח; וזו מעניקה לכל פרט רובד של "אישיות", בנוסף ל"אני" האורגני (גוף העפר) והחייתי (נפש המים).<sup>99</sup> מסיפורו של שאול המלך אנו למדים גם כי תוספת של רוח יכולה לשנות את אישיותו של האדם, ולהפוך אותו מאיש פשוט למנהיג כריזמטי הראוי למלוכה: "וצלחה עליך רוח ה'... ונהפכת לאיש אחר".<sup>100</sup> ונראה שלהסרת הרוח יש השפעה הפוכה: "ורוח ה' סרה מעם שאול".<sup>101</sup> קיומה של אישיות חברתית אינדיבידואלית מאפשר גם את המודעות העצמית, שהיא בפני עצמה פונקצית יסוד של הרוח. מודעות והכרה, כפי שיודע כל מי שעוסק במדיטציה, קשורים ישירות לנשימה, שבה, בניגוד למערכת חילוף החומרים (ארץ) ולמערכת הדם (מים), אנו מסוגלים לשלוט באופן רצוני. מודעות עצמית כזאת באה לידי ביטוי מובהק ברגש הבושה שאדם וחיה חוו לראשונה לאחר שאכלו מעץ הדעת "טוב ורע".<sup>102</sup>

עוצמתה של מערכת הרוח ניכרת ביתר שאת בהשפעתה על המרחב הקיבוצי; אפשר לזהות אותה בתחושה הסוחפת בקרב ההמונים המתאספים באצטדיון ספורט, בקונצרט רוק ובעצרות מרובות משתתפים. במצבים הללו

לרוח אפקט דו־כיווני – היא יכולה לעבור מן המנהיג אל ההמון, ולהיפך. גם בהקשרים אחרים במקרא מתוארת הרוח כמשהו שאפשר לכמת ולהעביר אותו מאיש לאיש. כך במקרה של משה: "ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים", או אצל אלישע המתחנן אל אליהו: "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי".<sup>103</sup> דוגמאות אלו מעידות על כך שהמקרא רואה ברוח דבר מה שאדם יכול להאציל על אנשים שאיתם הוא נמצא ביחסי גומלין. אב ואם מעניקים לילדיהם לא רק את החומר התורשתי של גופם (כהורים ביולוגיים), אלא גם מרוחם (כהורים חברתיים). תפיסה זו מסבירה מדוע מתוארת לעתים הרוח במקרא כאלמנט סובב ו"מתעטף".<sup>104</sup> במהלך חייו אנו עוטים על עצמנו את הרוח החברתית שלנו כמו כסות – בהיות האדם עשיר או עני, צרפתי או סיני, חתן או כלה, גיבור או איש שפל רוח – אולם היא אינה מגלמת את האני הפנימי והנצחי; אם ברצוננו להתחקות אחריו, יהיה עלינו לחפשו במרכיב אחר של ההווה האנושית.

**א**כן, ברובד הקיום הגבוה ביותר אנו מוצאים את הנשמה, הקיימת באדם לבדו. הנשמה מוזכרת עשרים וחמש פעמים במקרא ותמיד בהקשר אנושי, ואילו מקבילתה הסמנטית ההפוכה – שוממה – מציינת באופן ספציפי העדרם של בני אדם.<sup>105</sup> מדוע ייחודית הנשמה לבני אנוש? כיוון שהיא מהווה את חלקנו בשמים.

בניגוד לדעה המקובלת, אין קרבה בין המונחים "נשמה" לבין "נשימה" במובנה המודרני. השורש נ.ש.מ אינו מופיע כלל במקרא בהקשר של נשימת אוויר. הנשמה קשורה תמיד ביסוד האש, כמו בפסוק: "נר ה' נשמת אדם".<sup>106</sup> אותה אש מופיעה גם בספר ישעיה: "כי ערוך מאתמול תִּפְתָּה... נְשִׁמַת ה' כנחל גפרית בַּעֲרָה בה".<sup>107</sup> הפרשן אבן עזרא דוחה את האפשרות שהנשמה קשורה בפעולת הנשימה ומביא הסבר חילופי שלפיו מקור המושג "נשמה" במילה "שמים", כלומר בתחומה של האש.<sup>108</sup> פרשנותו של אבן עזרא עולה בקנה אחד עם המדרש, המסביר את הימצאות ה"ד הכפולה במילה "ייצר", כפי שהיא מופיעה בבראשית ב:ז: "וייצר ה' אלהים את האדם". לדברי המדרש: "וייצר שתי יצירות – יצירה מן התחתונים [=עפר הארץ], ויצירה מן העליונים [=שמים]".<sup>109</sup>

בנוסף לדימוייה של הנשמה כלהבת נר וכגפרית בוערת, ולקביעה כי מקורה בשמים, ישנן ראיות נוספות כי המקרא קושר בינה לבין יסוד האש. ראשית,

המקרא עושה שימוש נרחב במונח "אור" כדי לציין חכמה ואמת: "באורך נראה אור";<sup>110</sup> תכונות אלה הן ביטוייה של היכולת השמית המוטבעת בנשמתנו,<sup>111</sup> המוצגת לעתים כהיבט של הנוכחות האלוהית במציאות: "ה' אלוהיך אש אכלה".<sup>112</sup> שנית, ניתוח הטקסט מלמד כי הנשמה האנושית קשורה, במובן עמוק, ב"אש" העומדת ביסוד כוח הדיבור. אש זו נגלית לנו קודם כל בדברי האלוהים – מילותיו של האל המדבר אל משה מתוך הסנה הבוער ושמוסר את עשרת הדיברות "מתוך האש" על ההר אפוף הלהבות בסיני. לפי המסופר בתלמוד, עשרת הדיברות עצמן נכתבו באש: "התורה שנתן לו הקב"ה למשה נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה היא אש מובללת באש חצובה מאש ונתונה מאש הדא הוא דכתיב: מימינו אש דת למו".<sup>113</sup> דימוי זה מופיע גם בפסוק נוסף: "כה אמר ה' אלהי צבאות, יען דברכם את הדבר הזה הנני נתן דברי בפך לאש".<sup>114</sup> הדיבור הנצחי של האל, שבאמצעותו ברא את העולם, מוטבע בממלכת האש הזוהרת של השמים, כמאמר הפסוקים בתהלים: "השמים מספרים כבוד אל... בכל הארץ יצא קנם ובקצה תבל מליהם",<sup>115</sup> ו"לעולם ה' דברך נצב בשמים".<sup>116</sup> ואמנם, המונח "נשמה" מופיע תכופות בהקשר ישיר לדיבור. בספר איוב, למשל, נכתב: "את מי הגדת מלין, ונשמת מי יצאה ממך";<sup>117</sup> "כי כל עוד נשמת בי... אם תדברנה שפתי עוֹלָה",<sup>118</sup> "אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תְּבִינִים (=נותנת בהם יכולת הבנה)".<sup>119</sup> ובדניאל: "ואיך יוכל עבד אדני זה לדבר עם אדני זה... ונשמה לא נשארה בי".<sup>120</sup> הפסוק האחרון בספר תהלים קורא לכל הנשמה להלל – במילים – את האל.<sup>121</sup> בדומה, להיעשות שומם, כלומר, לאבד את יכולות הנשמה, פירושו להפוך אילם: "פנו אלי והשמו ושימו יד על פה".<sup>122</sup> פסוקים אחרים עושים שימוש במונח "נשמה" לתיאור כוחו של האל לגעור<sup>123</sup> או לברוא באמצעות מילים.<sup>124</sup> התרגום הארמי של ספר איוב עקבי בתרגומו את המונחים "נשמת שדי" ו"נשמת אלוה" כ"מימר אלהא", דהיינו הדיבור השמימי.<sup>125</sup> להקשר האחרון חשיבות מכרעת, כיוון שגרעין המילה "נשמה" הוא השורש נָשַׁם, המציין את היכולת המילולית עצמה – הכוח להעניק שמות. ואכן, זו הייתה גם פעולתו הראשונה של האדם הראשון לאחר שניתנה לו נשמה.<sup>126</sup> מתן שמות, או שְׁיוּם אינו אקט טכני; הוא משקף את היכולת למיין ולהגדיר, יכולת המשקפת חשיבה מופשטת, או, במילים אחרות, את החכמה.

התמונה הולכת ומתבהרת: הנשמה האנושית, ניצוץ אלוהי זה מתוך שמי האש הקבוע באדם, מוצאת את ביטויה המובהק ביכולתנו הייחודית ליצור גם אנו באמצעות מלים ולהגות בחכמה, יכולת שבני אנוש לבדם מחזיקים בה בממלכת החי. ואכן, כשאונקלוס תרגם לארמית את הפסוק מספר בראשית

"ויפח באפיו נשמת חיים" הוא השתמש בביטוי "רוח מדברת". לדידו, זהו תרגום מילולי ישיר של המונח. הפרשנות המקובלת לפסוק, הקושרת בין נשמה לחוטם או לאוויר הנה מוטעית; אלו אינם חלק מתהליך הבריאה המתואר. תחת זאת הפסוק מתאר כיצד אלוהים הציח (=הפיח) בפנימיותו הבוערת של האדם (=באפיו) נשמה מדברת, בעלת חיות נבדלת ונצחית משל עצמה.<sup>127</sup>

נוכחנו, אם כן, בזיקה המשולשת בין הנשמה לבין השמים, ובין כל אחד מהם לבין כוח הדיבור – כאשר המקרא קושר כל אחד משלושת המרכיבים הללו ליסוד האש. על בסיס הקשר הזה, אפשר להבין את תיאורו של הרב סעדיה גאון את הנשמה:

וכל עצמה עצם בהיר כבהירות הגלגלים, והיא מקבלת את האור כמו שמקבל הגלגל, ותהיה מאירה יותר במה שיהיה בו עצמה עדין יותר מן הגלגל, ולפיכך נעשה הגיונית.<sup>128</sup>

הנשמה המדברת, ניצוץ מאור החכמה האלוהית, היא מקור היצירתיות, האחריות המוסרית ושלטת האדם בעולם. אם המונח "רוח" מבטא את ה"אני" פרי נסיבות הקיום שניתן לנו על כורחנו בידי אלוהים, הנשמה היא הזהות שאנו מעניקים לעצמנו באמצעות הבחירה החופשית – השימוש המושכל ביכולת הפנימית שלנו להבין. במהלך חיינו, ככל שאנו לומדים לדעת את האל, הנשמה הזאת זוכה להארה. ובשעת מותנו, בהתאם לטבעה של האש להתרומם כלפי מעלה, עולה גם נשמתנו השמימה להתאחד עם מקורה.

ברם, מעבר להגדרתה כניצוץ של אש ושל אור עליון, לחקירת מהות הנשמה יש פן נוסף ורב משמעות, המעוגן ברעיון שלכל אדם יש שם. בעוד שהנשמה מייצגת, כאמור, את הפוטנציאל האנושי האישי שלנו, את יכולתנו לדבר ולחשוב בעולם הזה, השורש המילולי שלה – שם – הוא שמבטא את מימוש הפוטנציאל הזה.<sup>129</sup> לפי המקרא, השם, שורש הנשמה האנושית והביטוי המזוהה ביותר של עצמיותנו, הוא שממשיך להתקיים ככוכב בספירת האש של השמים.<sup>130</sup> לכך רומז משורר תהלים: "מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקרא".<sup>131</sup> וכך ניתן גם להסיק מדברי הנביא דניאל על תחיית המתים באחרית הימים: "ובעת ההיא ימלט עמך כל הנמצא כחוב בספר"<sup>132</sup> – כלומר, כל מי ששמו נכתב בספר השמימי שבידי האל.<sup>133</sup> לפי המסורת המיסטית היהודית, זהו הספר אשר שימש גם כתכנית המתאר של הבריאה: "עיין בתורה וברא עולם".<sup>134</sup> לפיכך, הספר ה"מתוקן", זה שמות הצדיקים נחקקו בו באש לבנה מגולפת מאש שחורה, עתיד להיות הדגם שלפיו ייבראו מה שהנביא ישעיהו מכנה "השמים החדשים

והארץ החדשה", בימים העתידיים לבוא.<sup>135</sup> זהו התהליך שיביא לתחיית המתים, כי האדם "לא יקום עד בלתי שמים לא יקיצו ולא יעורו משנתם".<sup>136</sup>

השם שהאדם יוצר לעצמו בחייו איננו מוגבל, אם כן, לעולם הזה. פסוקים מקראיים רבים פורשו חזור והתפרש כמשלים פשטניים לגבי המוניטין שצובר אדם בעולם הזה, בעוד שהם ביטאו לכל אורך הדרך את התפיסה המקראית לגבי עתידה של הנשמה בעולם הבא. כך, למשל, נאמר על הצדיקים: "ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם אתן לו אשר לא יכרת".<sup>137</sup> ומנגד נקבע לגבי הרשעים כי: "אבדת רשע שמים מחית לעולם ועד";<sup>138</sup> "שם רשעים ירקב";<sup>139</sup> "והאבדת את שמם מתחת השמים".<sup>140</sup> אפשר שכל סיפור דור הפלגה, החל ביזמתו לבנות מגדל המגיע לשמים כדי "לעשות לנו שם", וכלה בהתערבות האלוהית שהגבילה את יכולת השפה האנושית, נסוב כולו סביב עניין זה.

הדגמה מרתקת ביותר למשמעותו המטפיזית העמוקה של השם מצויה במקרה של משה רבנו, שעליו אמר המקרא כי: "לא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים".<sup>141</sup> מעמד יוצא דופן זה בא לידי ביטוי בעובדה שהאל ידע את משה בשמו: "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם".<sup>142</sup> באותו מטבע, כאשר משה מתחנן אל אלוהים שיציל את עם ישראל, הוא מציע את שמו הנצחי כקלף מיקוח: "אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת".<sup>143</sup> למותר לציין שה"ספר" עליו מדבר משה הוא אותו ספר שמימי שהזכיר דניאל.<sup>144</sup>

השם הנו אפוא הרכיב הלא-חומרי המשמעותי ביותר של עצמיות האדם והערובה להתמדתה בעולם שמעבר. הנביא ישעיהו מקביל במפורש בין ה"זרע", המגלם את המשכיות קיומנו בארץ, לשמנו, המאפשר את המשך קיומנו בשמים: "כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם [בארץ החדשה] ושמכם [בשמים החדשים]".<sup>145</sup> נראה שנשוא הביטוי "שמי שמים" כאן איננו הרקיע העליון, אלא השמות החקוקים בשמים; לאחר מותו, שמו של האדם, מהותו המלאכית הנובעת משורש נשמתו, יישמר כך לנצח ויואר בחכמה האלוהית שעלה בידו לצבור בחייו, בהיותו "חלק אלוה ממעל".<sup>146</sup>

**ב**נקודה זו יש בידינו להשקיף על התמונה הרחבה שמציירת לנו המטפיזיקה המקראית ולהבין את המעמד המיוחד שהיא מקצה לאדם בסדר הכללי של הדברים. האדם הוא נזר הבריאה שכן רק הוא לבדו מאגד בישותו את כל ארבעת היסודות. מבחינה זו, כל אדם הוא עולם ומלואו, יקום שלם בזעיר אנפין. לכן, "כל המאבד נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו אבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא".<sup>147</sup> אך ראוי הוא לחתום את הדיון בתבנית ארבעת היסודות בציטוט נוסף מקהלת, המאשש את הקשר בין המקרוקוסמוס של הבריאה למיקרוקוסמוס של האדם. בפסקה זו, המופיעה לקראת סופו של הספר, מקביל קהלת מפורשות בין ארבעת היסודות הקוסמיים, שאליהם התייחס בפתח דבריו, ובין ארבעת המרכיבים היסודיים של הוויית האדם. בשעת המוות, כותב קהלת, "הלך האדם אל בית עולמו",<sup>148</sup> והוא מתאר את התהליך כך:

עד אשר לא ירתק חבל הכסף ותרץ גלת הזהב.  
ותשבר כד על המבוע ונרץ הגלגל אל הבור;  
וישב העפר על הארץ כשהיה,  
והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה.<sup>149</sup>

רצוי להבהיר ש"גולת הזהב", שאליה מתייחס הטקסט, היא מעין בבואה של "גולת השמש", שאותה הזכיר קהלת בפרק הראשון של ספרו. בימי קדם הזהב סימל תמיד את האש ואת זוהרה של השמש:<sup>150</sup> "מצפון זהב יאתה".<sup>151</sup> במינוח זה מטרים קהלת את הנביא זכריה, שהשתמש בדימוי של גולת הזהב כדי לתאר את הלהבות האלוהיות האדירות השומרות על העולם.<sup>152</sup>

כעת, על יסוד הבנה זו, יש באפשרותנו לרדת לעומקם של הפסוקים מקהלת, ולעמוד על החזון שהם מציירים באשר למהותה של ההווה האנושית וגורלה לאחר פטירתו של האדם: הגוף העשוי עפר שב אל הארץ עם הקבורה; הנפש, מיסוד המים, משתחררת כאשר כלי הקיבול שלה, כד החמר הגשמי, נשבר, והיא יורדת מטה דרך בור המים, אל התהום של עולם תחתיות; הרוח, שהייתה ונשארה תמיד "רוח אלוהים", סובבת ושבה אל אוצרה – מרחפת ברוח שבין שמים וארץ; ולבסוף, נשמת האש, "גולת זהב", מתנתקת מחיבורה לעולם הזה ועולה זורחת אל האור הנצחי בשמים.

זוהי אפוא הדוקטרינה המקראית האמיתית של "העולם הבא", הרואה בחיים שלאחר המוות צורת קיום שמימית מופשטת טבולה בזוהר נשגב,

בהוויה של אמת צרופה, כפי שמתארים זאת הנביאים ישעיהו: "והיה לך ה' לאור עולם";<sup>153</sup> מלאכי: "וזרח לכם יראי שמי שמש צדקה";<sup>154</sup> משורר תהלים: "אור זרוע לצדיק";<sup>155</sup> וספר משלי: "אור צדיקים ישמח, ונר רשעים ידעך".<sup>156</sup> באורח דומה, הפסקה היחידה במקרא העוסקת בגמול בעולם שמעבר, המופיעה בספר דניאל, מספרת לנו כי "המשכלים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".<sup>157</sup> ומהם הכוכבים, אם לא שמשות רחוקות – גולות זהב של אש?

במבט ראשון, הניסיון לקשור את מושג האדם לתמונה ארכאית של הקוסמוס עשוי לעורר תהיות. אנו רגילים לראות את השמים כריק מתפשט, ולא ככיפת אש. משום כך, קשה לנו לתפוס את הנשמות, למשל, כ"מאורות" שמיימים. ואולם, לא כך היו פני הדברים בימי קדם. חכמי ישראל ראו בתמונת העולם הזאת ידע אמיתי ומוצק ולא מטפורה. לדידם, כשם שהכוכבים הינם חזותם הנצפית של המלאכים בשמים,<sup>158</sup> כך משובצים יסודות האדם בתוך רובדי המציאות הקוסמית של העולם הנברא. שהרי אם היקום – שמים וארץ, עליונים ותחתונים – מקיף את כל העולם שנברא על ידי האל, הרי בהכרח גם הישויות הרוחניות נמצאות בתוכו ולא מחוצה לו.

אולם מה שהמקרא מלמד אותנו חורג מעבר לגבולות התפיסה העתיקה של היקום. הוא מורה לנו כיצד יכול כל אדם להבחין בתוך עצמו בגשמי (הגוף), בדינמי (הנפש), ביחסי (הרוח) ובאידיאלי (הנשמה), הבחנות המכוננות השקפת עולם בעלת השלכות פילוסופיות מרחיקות לכת. התפיסה המקראית מאפשרת ל"אני" האידיאלי לא רק להשליך מעליו את הגוף הפיזי ואת ארעיות החיים, אלא גם את כבלי היחסים החברתיים, שהרי בממלכת האור כולנו מתעלים מעבר למאפייני המגדר, המעמד, השפה או הלאום. עם זאת, שלושת המרכיבים האחרים של קיומנו זוכים אף הם להמשכיות בדרכים שונות: הגוף באמצעות ההולדה, הנפש באנרגיית החיים של היקום והרוח בקיום הקיבוצי.<sup>159</sup>

כפי שנוכחנו, בניגוד להשקפות רווחות בקרב חוקרים ותיאולוגים, המקרא מבחין אפוא באופן חד וברור בין גוף לנפש – אלא שתפיסתו בעניין עשירה ומורכבת יותר מן הדגם הדואליסטי המקובל. גם הימנעותו מציור נשמות בעולם הבא איננה מקרית. המחשבה העברית הקדומה האמינה בעולם הבא; אולם בהגדרה, זה היה עולם שאי-אפשר לציירו בתמונות. יתר על כן, בעיני המקרא, הניסיון לדמיין נשמות, ישויות טהורות של אור, כרוחות בעלות צורה גופנית, כפי שעשו שמאנים, קוסמים ומעלים באוב מראשית התרבות האנושית,

נחשב לכשל דתי ופילוסופי. כשם שאסור לפסל תבנית צורה של אלוהים, כך גם אל לנו לפסל בדמיונו את דמותה של הנשמה – החלק האלוהי שבאדם. כך מקבל הרעיון שהאדם נברא "בצלם אלוהים" משמעות חדשה ודרמטית.<sup>160</sup>

פענוח המטפיזיקה המקראית מאפשר לנו לא רק לתקן את הרושם השגוי לגבי תפיסת גוף־נפש במחשבת המקרא, אלא גם את טעותנו לגבי הבנת הקנון כולו. התמונה שנפרשה כאן מאלצת את הקורא לשקול מחדש את הדעות המקובלות הרואות במקרא אוסף סיפורים בעלי מוסר השכל, אך נטולי חוט שדרה פילוסופי. כעת מתחוור שההפך הוא הנכון. חשיפת מבנה הקוסמולוגיה המקראית יכולה לבסס את מעמדו של הקנון העברי כיצירה הגותית שלמה ולא רק כמקבץ של תעודות.

כמו כן, העובדה כי תיאוריית היסודות מופיעה בטקסטים המוקדמים ביותר של הספרות המקראית סותרת את התפיסה האקדמית המזהה השפעה יוונית על התנ"ך העברי, ובעיקר על ספרות החכמה – תפיסה שהביאה, למשל, לתיארוך מאוחר יחסית של ספר קהלת ולזיהוי זמן חיבורו במאה השלישית לפנה"ס. לאור הנאמר לעיל, יש מקום לסבור כי רעיונות מקראיים מאוחרים יחסית נשענים על המחשבה העברית המוקדמת ולא על ההגות היוונית, אף שבנקודות מסוימות מתגלה ביניהן דמיון מובהק (תפיסת הנשמה במקרא, למשל, מטרימה את רעיון "נשמת החכמה" – ה"נוס" – המזוהה כמרכיב במבנה האדם בהגותם של אפלטון ושל אריסטו). גישה דומה ראוי לנקוט אולי ביחס למקורות האינטלקטואלים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. כאשר ספרות הקבלה, הרמב"ם או הרב סעדיה גאון מזכירים את ארבעת היסודות, אין זו בהכרח השלכה של רעיונות אריסטוטליים על המקרא.

תפיסת הקוסמוס האנתרופוצנטרית של העברים הקדמונים העניקה למקרא זווית הומניסטית רבת עוצמה, ובה בעת האירה קשרים סביבתיים ורוחניים עמוקים בין בני האדם ובין יתר יצורי הבריאה. קשה שלא להבחין ביופיו של הדגם הזה ולהתפעל ממנו עמוקות; גם בעת הזאת, תחת מרותו של המדע, הוא יכול לשמש לנו כמקור של השראה. הקוסמולוגיה המודרנית אינה יכולה לבטל כלא־רלוונטי, כשם שניתוח לב לא יכול לשלול את מושג האהבה.

---

איתן דור־שב הוא יועץ אסטרטגי וחוקר מקרא. מאמרו האחרון בחבלת הוא "קהלת, החולף והנצחי" (חבלת 18, סתיו התשס"ה/2004). המחבר מקדיש את המאמר לזכר סבו, הרב אלישע כהן.

## הערות

1. יש המפרשים את רעיון "הירידה אל השאול" כ"הליכה אל המוות" או כירידה אל הקבר ותו לא. פרשנות זו מוטלת בספק כיוון שהיא מתעלמת מכך שהשאול הוא עולם תחתני.
2. שמואל א כח:טו.
3. בראשית ה:כד; מלכים ב ב:יא.
4. דברי הימים ב כא:יב.
5. דניאל יב:ב.
6. נשמותיהם של אברהם, משה ואלהו – כישויות הנצפות לאחר המוות – נזכרות בתכיפות גבוהה בברית החדשה. ראה לדוגמה לוקס 19:16–24; מרקוס 9:2–4; וחזון יוחנן 6:9, 4:20. ראה גם לוקס 8:9–7 והראשונה אל הקורинתיים 48:15–49.
7. הקוראן, סורה 78 פסוק 31 ובמקומות נוספים.
8. המקרה היחיד במקרא שבו מופיע אדם לאחר מותו הוא סיפור התגלותו של שמואל לבעלת האוב בעין דור. אופיו הפגאני המובהק של סיפור זה – בהקשר להעלאה באוב, הנדחית באופן קטגורי על ידי המקרא – מחזק את המסקנה שיחסה של המחשבה העברית הקדומה לנושא הנו מעורפל במקרה הטוב. מעבר לכך, קריאה מדוקדקת של הסיפור מלמדת כי שאלו רק שמע את קולו של שמואל המדבר מתוך הקבר, בעוד שבעלת האוב היא היחידה אשר צפתה בדמותו, שאותה היא מתארת כ"אלהים עלים מן הארץ". היא עצמה איננה מסוגלת לזהות את שמואל, אם כי הטקסט עושה זאת. אך מעל לכל חשוב לציין שאפילו בסיפור זה דמותו של שמואל חוזרת ונעשית נוכחת בעולם הזה ואינה מתוארת כנשמה חופשית בעולמות עליונים או תחתונים, והוא אך מעיד ששאלו יהיה בקרוב יחד איתו בקבר. ראה שמואל א כח:ז–יד. גם יהושע הכהן הגדול נראה לנביא זכריה על הארץ, עם השטן לימינו (זכריה ג:א). ההתייחסות לירידתו של מלך בבל לשאול (ישעיה יד) נמנעת אף היא במופגן מלתאר את המלך עצמו בתוך העולם התחתני, ומסתפקת בציון רוגז הרפאים לקראת בואו.
9. מלכים ב ב:יב.
10. כפי שמציינת, למשל, האנציקלופדיה המקראית: "עיונים מופשטים של אמונות מיתיות מפותחות בדבר מהותה של הנפש לא מצינו לא בתרבויות השמיות שבסביבת ישראל ולא במקרא". "נפש", אנציקלופדיה מקראית, כרך ה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ט), עמ' 898. אפילו יחזקאל קויפמן, ששם לו למטרה להדגיש ולהאדיר את ייחודה של הדת העברית הקדומה, מציין שאמנם ניתן למצוא את האמונה בהישארות הנפש במקרא, "אלא שאמונה זו קיימת כאן קיום ערטיילאי. אין היא קשורה קשר אורגני בדת ה'. לא נתייחד לה מקום מוכר בהשקפת העולם החדשה, ולפיכך אין לה תוצאות דתיות ומוסריות. היא מין אבר מדולדל". יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ב (ירושלים: מוסד ביאליק ודביר, תשט"ז), עמ' 544.
11. Henry Wheeler Robinson, *The Religious Ideas of the Old Testament* (London: Duckworth, 1913), p. 83.
12. רחל אלאור, "תורת הנפש" בתוך לקסיקון התרבות היהודית בזמנו, עורכים ארתור א' כהן ופול מנדס-פלור (תל אביב: עם עובד, תשנ"ג), עמ' 534.

Samuel G.F. Brandon, "Sacred Rites and Ceremonies," in *Encyclopedia Britannica*, 13. vol. 26 (1998), p. 805.

14. חשוב לציין כי תפיסת המחקר המודרני ממשיכה קו של חקר המקרא בתיאולוגיה הנוצרית, כפי שאפשר להיווכח מקביעתה של האנציקלופדיה הקתולית כי: "אין דיכטומיה בין גוף ונפש בברית הישנה... הרעיון שהנפש שורדת אחרי המוות לא ניתן לאבחון פשוט מהמקרא." *The New Catholic Encyclopedia*, vol. 13 (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1967), s.v. "Soul, Human, Immortality of," p. 467.

חריג ראוי לאזכור הוא מחקרו המקיף של ג'ון קופר על הגישה הפסיכו-פיזית של התנ"ך, הגורס כי המקרא מחזיק בתפיסה של "דואליזם הוליסטי", שלפיה הגוף והנפש מתפקדים יחדיו ונזקקים זה לזה אולם אינם זהים. קופר סבור כי זו גישה עדיפה בהשוואה לכשלים של "הדואליזם הפונקציונלי" מבית מדרשו של אפלטון, אוגוסטינוס ודקרט. ראה, John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990).

15. בברית החדשה גרעין ההווה הלא-חומרי של האדם נקרא בשם "פסיכה" ורק הוא נועד לחיי עולם הבא, ואילו המונח "פנאומה" מוסב בעיקר לתיאור האצלה אלוהית של כוחות (למשל בביטוי "רוח הקודש"). הרוח ה"לא נקייה" של פאולוס היא דוגמה נגדית, אולם מלבד מקרה חריג זה, נפש אנושית יכולה להיות מבורכת או נעדרת פנאומה, אך לעולם לא תתמזג עמה. רק הפסיכה עולה לשמים או יורדת לגיהנום. במסגרת הניסיון להתאים את שלוש הקטגוריות העבריות לדוקטרינה הדואליסטית, הוצעה הקבלה בין המונח "נפש" ל"פסיכה", ובין "רוח" ל"פנאומה", דבר שביטל את הרוח כמרכיב אמיתי בהוויית האדם. מכיוון שלמונח "נשמה" אין מקבילה יוונית, הוא תורגם כנשימה, מושג שאיננו מתקשר כלל להישארות הנפש.

16. בתרגום המלך ג'יימס למשל, תורגם המונח "רוח" כ-*wind, spirit ו-breath*, אך לעתים הוא מופיע גם כ-*mind, anger, courage* וכדומה. המילה "נפש", שברוב המקרים תורגמה כ-*soul*, תורגמה, בין השאר, גם כ-*breath, self, mind, heart, will, desire ו-appetite*. גם המילה הלא שכיחה "נשמה" זכתה לתרגומים שונים: *soul ו-breath, spirit*. כך נוצר גם המצב ההפוך, שכאשר קורא נתקל במילה *soul* בנוסח המלך ג'יימס, הוא אינו יכול לדעת בוודאות אם מדובר ב"נפש" או "נשמה", בעוד שהמילה *spirit* מייצגת את המושגים "רוח", "נשמה" או "אוב", ו-*breath* את כל המושגים: "נפש", "רוח" ו"נשמה" לחלופין.

17. כפי שכתב, למשל, וולטר אייכרודט בחיבורו רחב היריעה על התיאולוגיה המקראית: "מריבו הביטויים המשמשים לתיאור אירועים פסיכולוגיים יכול כל אחד להסיק בבירור שהמחשבה העברית לא גילתה עניין בניתוח תיאורטי של התופעה הפסיכית, אלא התמקדה במאמץ לתאר באופן מוחשי ככל האפשר את ההבדלים האיכותיים בין תהליכים נפשיים שונים ואת הרגשות הקשורים בהם. התוצאה היא אוצר של ביטויים המתחברים זה עם זה באופן מורכב, שפע של מושגים פסיכולוגיים המאפשרים ניסוח מילולי של ניואנסים דקים מאוד בתחום הרוחני, אולם אינם מתאימים לסידור שיטתי במסגרת אחת." *Walther Eichrodt, Theology of the Old Testament*, trans. J.A. Baker, vol. 2 (London: SCM Press, 1967), p. 147. ברוח דומה טוען גם האנס וולטר וולף: "המקרא אינו מבוסס על דוקטרינה אחת של האדם... העובדה שכל תעודה אינדיבידואלית מציגה תפיסה משלה של האדם הנה אתגר לאנתרופולוגיה מקראית שיטתית." *Hans Walter Wolff, Anthropology of the Old Testament*, trans. Margaret Kohl. (Philadelphia: Fortress Press, 1974), p. 3.

18. בהקשר זה ראוי לציין במיוחד את מחקרו המצוטט־תדיר של ניקולאס טרומפ, המנסה לחשוף את הקרבה בין תמונת העולם המיתית המוצגת בטקסטים הכנעניים של אוגריט לתפיסה המקראית של המוות: Nicholas Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Nether*: Klass Spronk, ראה גם, *World in the Old Testament* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969) *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Kevalaer, Germany: Butzon and Bercker, 1986).

19. על פי אריסטו, אמפדוקלס הוא הפילוסוף הראשון שהציע תבנית קוסמית בת ארבעה יסודות: "שמעו קודם את ארבעת השורשים של כל הדברים: זאוס הזוהר, הרה ואדוניס נותני החיים ונסטיס, שדמויותיה הן המקור לנחלים האנושיים". M.R. Wright, ed., *Empedocles: The Extant Fragments* (London: Bristol Classical, 1995), p. 164. (לפי דעה אחת זאוס היה אל האש, הרה הייתה אלת הרוח, אדוניס – אל האדמה ונסטיס – דמות לא ידועה מהקשרים אחרים – אלת המים). הרעיון שסיפור הבריאה המקראי מתייחס באופן כלשהו לארבעת היסודות האלה אינו חדש; הרמב"ם והוגים יהודים אחרים השתמשו במודל הזה בפרשנויותיהם למקרא, וההתייחסות לארבעת היסודות בהקשרים נפשיים וקוסמיים מופיעה בתכיפות גם בספרות הקבלה לדורותיה. עם זאת, המבנה המדרגי המתואר במאמר לא נחשף עד כה, למיטב ידיעתנו, כמו גם הקשר שלו לטרמינולוגיה הפסיכו־פיזית במקרא.

20. קהלת א:ד-ז. קוראים הבקיאים בנוסח היווני של תורת היסודות יגלו שפסקה זו ראויה לציון לא רק בשל תיאור אותם ארבעת היסודות, אלא גם בגלל האופן שבו היא מתייחסת לתנועה. ההבדל בין הדגם שהיא מציגה למודל היווני מתגלה, בין היתר, בכיווני התנועה: בקהלת, האדמה "עומדת" ואינה מושכת מטה, וגם הרוח אינה סובבת מעלה או מטה. אך שני הווקטורים הנותרים זהים: השמש, כמו אש, עולה כלפי מעלה; ומי הנחלים גועשים כלפי מטה לתחתית הים. בהמשך יתגלו הווקטורים העולים והיורדים הללו כבעלי משמעות רבה.

21. בראשית א:יד.

22. בניגוד לתפיסה המקובלת, אין קשר בין המילים "שמים" ו"מים", שכן העיצור הראשון איננו תחילית, ואילו הסיומת מעידה רק על התכונה הכפולה (או על לשון רבים) של השמים בעברית (בדומה לרגליים, ידיים, וכדומה). הלקסיקון של סטרונג רואה בשמים צורת רבים של "שָׁמַיָּה", מילה לא שכיחה הנגזרת משורש נדיר גם הוא שפירושו רום. לקראת סוף המאמר אציע הסבר סביר יותר לצורת הכפל של המונח "שמים". בכל מקרה, ישנו קשר משתמע בין "שמים" ל"שמש", בין אם הוא פואטי ובין אם הוא אטימולוגי. James Strong, *The Exhaustive Concordance of the Bible*, section 3: "Dictionaries of the Hebrew and Greek Words" (Nashville: Abingdon, 1980), p. 118.

23. ירמיה ד:כג. ראה גם את ההקבלה בין שמים לאור בתהלים קד:ב.

24. בימי קדם נהוג היה לזהות את הגופים השמימיים (כגון מערכי כוכבים) עם היצורים הלא־גשמיים (כגון מלאכים). כך ניתן למצוא בספר איוב, לדוגמה, חליפיות בין "מלאכים" ו"שמים": "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה" (ד:יח); "הן בקדושו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו" (טו:טו); כפי שמסביר הרמב"ם במורה נבוכים: "ומלאכיו הנזכרים בפסוק ההוא הם שמים" (חלק שלישי פרק יג).

25. יחזקאל א:יג-יד, יז-יח.

26. משלי ל:ד.

27. תהלים יח:יב.

28. אפשר למצוא דוגמאות נוספות לארבעת היסודות בישיעה מ:יב-יג, תהלים קד:א-ו, ירמיה י:יב-יג, ובתהליך הריקבון המתואר בשמות לב:כ.

29. בראשית א:א-ב. סעיף הביניים עוסק ישירות באופייה הכאוטי של ממלכת הארץ בלבד: "והארץ היתה...".

30. שמות כ:י.

31. חלוקה זו לשלושה זוגות הוצגה לראשונה בידי Karl Ilgen, *Die Ukunden des Jerusalemischen Tempelarchives* (1798). להתייחסות נוספת למבנה זה, ראה משה דוד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית (ירושלים: מאגנס, תשכ"ט), עמ' 8.

32. שמות כ:ג; דברים ה:ז. עשרת המכות תואמות את המבנה המדורג של הקוסמוס. הן עולות באופן ברור דרך ארבעת התחומים, מן המים העמוקים ("דם") אל אורות השמים ("חושך"). סוף המאמר מגלה מדוע מות הבכור, זה המיועד לשאת את שם המשפחה, קשור לשמים, דבר המסביר מדוע זו המכה האחרונה.

33. תמונה זו עולה בקנה אחד עם תצפיתם של הקדמונים, שהבחינו בעובדה שהאש עולה בלהבה כלפי מעלה, ואילו המים מחלחלים וזורמים כלפי מטה. המקרא אמנם מודע לכך שגשם יורד מן השמים (ואכן נקרא "גשמי שמים"), אולם לגישתו המים שבעננים נובעים מאדים העולים מלמטה כלפי מעלה (בראשית ב:ו, איוב לו:כז). מקורם של מי הגשמים הוא התהום, שממנו עלו המים בתחילה. לכן, בסיפור המבול, אף שמקור ההצפה הוא בירידת הגשמים (לא מוזכרת הצפה כלפי מעלה), המבול מחייב בתחילה את בקיעת "כל מעינות תהום" (בראשית ז:יא). בפסוק מתואר רצף האירועים: ראשית המים עלו מן התהום דרך ארובות השמים, ולאחר מכן נשפכו אל הארץ. לכן, כדי לעצור את המבול היורד, היה צורך לסגור קודם כל את ברזי התהום (בראשית ח:ב). אזכורים נוספים של ארובות השמים במקרא אינם קשורים למים, אלא למזון ולרעמים. משום כך, הפירוש הרואה בארובות מעין צינורות המובילים אל ה"מים העליונים" שמעל הרקיע מוטל בספק. מכל מקום, גם לפי הפרשנות הרואה בארובות מבוא ל"מים העליונים", מים אלו עצמם עדיין מגיעים ממקום שאינו "שמים". ממילא, על פי שתי הקריאות, השמים עצמם עשויים רק מאש ומאור. "גשמי שמים", כמו "ציפורי שמים", מתייחסים לשמים נמוכים יותר מרקיע האש השמימי האמיתי. שאלת הקרח השמימי נותרת כאן פתוחה, למעט העובדה שבמקרא מצינו "אש" המתלקחת "בתוך הברד" בסיפור עשר המכות.

34. אצל אריסטו, כל ארבעת היסודות שייכים לעולם הארצי שמתחת לגלגל הירח. בדגם שלו, השמים אינם עשויים אש ואף אינם יכולים לייצג ממלכה של אש. תחת זאת, הם עשויים מיסוד חמישי הנקרא אחר. יתר על כן, ביקום האריסטוטלי, הארץ נמצאת מתחת למים, ולא להפך. ארבעת היסודות המורכבים של אריסטו הם יסודות "ארציים" המתקיימים בדרגות שונות אפילו בכל חפץ דומם. לכן, מלבד שמותיהם, יש להם מעט מאוד מן המשותף עם ארבעת היסודות בתפיסה המקראית.

35. בראשית ב:ז.

36. בראשית ג:יט. ראה גם איוב י:ט, קהלת ג:כ ועוד.

37. את המילה "בשר" יש לפרש או לתרגם כ"גוף" ברוב מוחלט של המקרים. ראוי לזכור כי גם בהבחנה המודרנית בין גוף לנפש חל לעתים טשטוש מסוים, כמו במקרא (למשל בביטוי "לא ראיתי נפש חיה"). ניתוח מדויק של כל מראי המקום של המילה "בשר" חורג מתחום מאמר זה, וכך גם ניתוחם המלא והמדוקדק של שלל מונחי ההווה המקראיים ומחקר השוואתי אטימולוגי, מתודולוגי, והיסטורי בין-תרבותי מפורט לגבי כל אחד מהם. כמו כן, במסגרת המאמר, אינני יורד לעומקן של חלק מן השאלות הפונקציונליות המתעוררות לגבי מרכיבי היסודות השונים באדם (לדוגמה מחלות נפרדות של בשר, נפש ורוח, רמות שונות של גדלות בכל אחד מהיסודות וכדומה). הספר שאני שוקד על כתיבתו כעת יתן מענה להשטות הבלתי נמנעות הללו.

38. ראה בראשית כט:יד; שופטים ט:ב; שמואל ב ה:א, יט:ג-יד; איוב ב:ה; י:יא; דברי הימים א יא:א. כאשר אדם אומר על חוה: "עצם מעצמי ובשר מבשרי" (בראשית ב:כג), זהו תיאור הרגע הראשון שבו קיבלו שניהם גוף, כפי שהוא מוכר לנו, עם מאפייניו המגדירים. יש לשים לב שקרובי משפחה במקרא לעולם אינם מאותו בשר ודם, כיוון שזרימת הדם היא חלקו הפרטי לגמרי של כל אדם בחיים. לכן לא מבוטא במקרא רעיון של "קרבת דם" בין קרובי משפחה.

39. איוב לד:טו.

40. תהלים קלט:טו.

41. אבן עזרא איוב א:כא.

42. בראשית ב:כג.

43. בלוחות אל-עמארנה מופיעה המילה "חפרו" בחי'ת לא גרונית, במקום "עפרו". דבר זה מרמז שהעין ב"עפר" עשויה אולי להיות תחילית. הקשר בין "עפר", "חפר" ו"כפר" (זפת), שבכולן מופיע תחליף לאות עיין, תומך בהשערה זו. לפיכך, הצליל "פר", בפ"א דגושה או לא דגושה, מקשר את "עפר" לשורש פ.רה (או לשורש דו עיצורי פ.ר) של פריז.

44. איוב ח:יט.

45. סול לוין מתאר את המ"ם במילה "עצם" כתחליף לנו", אם זו אכן הייתה קיימת כלל, במקור, ראה Saul Levin, "Semitic and Indo-European: The Principal Etymologies. With Observations on Afro-Asiatic," *Current Issues in Linguistic Theory* 129 (Amsterdam: John Benjamins, 1995), pp. 40–44. מעבר לכך הוא טוען שהנו"ן עצמה היא במקור סוג של סיומת. פירוש הדבר הוא שללא הסיומת, השורש ע.צ מציין גם "עין" וגם "עצם". בנוסף, באכדית אנו מוצאים את הביטויים *isu* לעץ ו-*esemtū* לעצם, אך ישנם מקרים שבהם מופיעות המילים *esentu* או אפילו *esettu*, ללא מ"ם או נו"ן כלל במשמעות של עצמות. ייתכן ששתי המילים קשורות ל-(w)asu(m), במובן של "לגדול". כך, אפשר לקשר בין "עין" ל"עצם" גם באכדית, ואולי אף לקשור את שניהם לרעיון הגדילה. יעקב יעקבוביץ קושר באופן טבעי בין עץ ל-*os*, שהיא המילה הלטינית לעצם. ראה יעקב יעקבוביץ, לשון משוחפח: לקט של ערכים הבנויים על האותיות הראשונות של האלפבית העברית (ירושלים: ראובן מס, תשכ"ח), עמ' 122–124.

46. אריסטו הגדיר את הכוח הצמחי כאחראי על "הזנה עצמית, גדילה והתנוונות". אריסטו, על הנפש, תרגום מנחם לוז (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989), ספר ב, פרק א, קטע 412א, עמ' 33. הן במקרא והן אצל אריסטו כוח זה אינו מובחן מהגוף עצמו.

47. בראשית א:יא.

48. השווה, בין השאר, בין המילים "נובל", "עלים", "פרח", "נבט", "קוץ", השייכות לעולם הצומח, למקבילותיהן מעולם הגוף: "נבלה", "עלומים", "אפרוח", "בטן", "קוצותיו". מילים אחרות, כגון "כף", "רקב", "זב", משמשות לחלופין גם בהקשר לגוף וגם בהקשר לצומח. כך ניתן גם לראות את הזיקה בין כליות האדם בגוף, לבין המושג "כליות חיטה", בין שמן הצומח לשומן הגוף, וכן בין "ויגמל הילד" באדם לבין "ויגמול שקדים" בעץ.

49. ישעיה יא:א.

50. ישעיה סו:יד.

51. יחזקאל טז:ז.

52. תהלים צב:ג.

53. קהלת א:ד.

54. המונח המורכב מופיע במקרא תשע פעמים ותמיד קשור למים הנובעים ישירות ממקורם ביקום, כמו מי מעיין או מי באר. אגב, "מים חיים" הם תנאי מוקדם לטבילה, המרחיקה את טומאת המת.

55. החיבור הלשוני בין "נפש" לחיים במקרא נפוץ פי חמישה מן החיבור בין חיים ל"רוח". זאת, בלי לכלול במניין את החיבור בין דם (=נפש) לחיים. עשרה מראי מקום נוספים קושרים בין "נפש" לקץ החיים, כלומר למוות. לצירוף "נפש-מת" אין מקבילה הקשורה ל"רוח". יתר על כן, המילה "נפש" נקראת "חיה" (נפש חיה) תשע פעמים, ואילו בשלוש הפעמים שבהן מופיע הביטוי "רוח חיים" בבראשית, הכוונה היא לנשימה המאפשרת חיים. נשימה היא תנאי מוקדם לחיים בקרב חיות נעלות יותר, אולם היא אינה מגלמת את כוח החיים עצמם. הערה 82 להלן מסבירה מדוע שלוש דוגמאות יוצאות דופן אלו מופיעות דווקא בסיפור המבול.

56. המונח הלועזי המציין בעלי חיים, animals, מקורו אף הוא ברעיון זה.

57. כך נמצא התייחסות לנפש בכל ההקשרים הביולוגיים של אכילה ושתיה ("כי תאָה נפשך לאכל בשר" (דברים יב:כ); "נפש רעבה" (תהלים קז:ט); "אשר יאכל לכל נפש" (שמות יב:טז); "באכל להשיב נפש" (איכה א:יא); "מים קרים על נפש עִיפה" (משלי כה:כה); "יחלם הצמא... ונפשו שוקקה" (ישעיה כט:ח); "צמאה נפשי" (תהלים מב:ג); ומאידך "ועִנִּיתם את נפשותיכם" בהקשר של צום (ויקרא טז:יא); בריאות וחולי ("את השחפת ואת הקדחת – מכלות עיניים ומדיבת נפש" (ויקרא כו:טז); "ותִקְצֹר נפש העם בדרך" (במדבר כא:ד)); וכן רבייה ודחפים מיניים ("ותדבק נפשו בדינה... חשקה נפשו בבתכם" (בראשית לד:ג-ח); "שאהבה נפשי" (שיר השירים א:ז)). את קישורה של הנפש לתחושות מן הסוג שחווים כל בעלי חיים ניתן לראות בביטויים מקראיים המשתמשים במושג זה לציון פחד, בהלה, דאבה, מרות-נפש ובכי, מצד אחד, ועונג, מרגוע ורווחה מצד אחר ("על מי מנחות ינהלני... נפשי ישוב" (תהלים כב:ג-ג) וכן "שמח נפש עבדך" (תהלים פו:ד)). כלבים יכולים להיות "עזי נפש" (ישעיה נז:יא)

בדיוק כפי שבני אדם עלולים להיות "מרי נפש" (שמואל ב יז:ח). השימוש הפואטי במקרא במונח "נפש" כמטפורה לתאוה הפנימית של האדם, ולמעשה לכל תנועה של רצון, מרחיב את היריעה של השימוש במושג – אך בבסיסה הנפש מזוהה עם הקוגניציה החייתית האלמנטרית.

58. בראשית א:כ-כא.

59. ויקרא כד:יז-יח.

60. שופטים טז:ל. ראה גם במדבר כג:י, יחזקאל יח:כ, ישעיה נג:יב, ומקומות נוספים.

61. ישעיה נג:יב.

62. תהלים קיט:כח.

63. במדבר יא:ו.

64. שמואל א א:טו.

65. שמואל ב יד:יד. ראה גם איוב יד:י-יא: "וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו. אזלו מים מני ים ונהר יחרב ויבש". בשתי המובאות, מים אוזלים מסמלים את המוות.

66. ראה ויקרא יז:יא, דברים יב:כג-כד, ויחזקאל טז:ו, בהתאמה. הקישור בין חיות לזרימת הדם עודנו רווח כיום. כשהזמר הבריטי רובי ויליאמס שר, "יש לי יותר מדיי חיים בעורקיי", הוא מכוון לנפש.

67. בהקשר זה יש לציין כי אין כל ביסוס לקישור הרוח באקדמיה בין "נפש" לנשימה. מקורו אך ורק בניסיון להלביש על המקרא רעיונות הינדיים ("פרנה") ואולי אף יווניים עתיקים, התופסים את נשימת האוויר ככוח החיים הקוסמי (אף שגם המורס קשר בין "פסיכה" לדם). בתנ"ך, כוח זה הוא לעולם המים, ולא האוויר.

68. לדיון מקיף – אף שאני חולק על כמה ממסקנותיו – בדימויו ובמקומו של השאול במקרא, ראה Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002).

69. מבין שישים וחמש הפעמים שהמושג "שאול" מופיע במקרא, שליש קשור מפורשות ל"נפש" (או לדם). שום מונח הוויה אחר – לא "רוח" ולא "נשמה" – אינו מוזכר בהקשר לשאול לעולם.

70. "שאול... עורר לך רפאים" (ישעיה יד:ט). משלי (כא:טז) מגדיר את מצבם של הרפאים כ"מנוחה", ופסוקים אחרים מדברים על הצורך "לעורר" אותם ממצב של שינה. חוקרים מתייחסים אל יצורים אלו כאל הצללים שנותרו מבני האדם. הציטוט מאנציקלופדיה בריטניקה, שהובא בפתח המאמר (ראה הערה 13) ממשיך כך: "בני־מסופוטמיה הקדומים, העברים והיוונים, לדוגמה, סברו שלאחר המוות נותרת רק רוח רפאים, היורדת לממלכת המתים, שם היא מתקיימת באומללות באבק ובאפלה...". אין כל ביסוס לטענה זו. זוהי השערה הנזונה מרעיון הצללים בעולם המתים היווני, הֶדֶס. בפועל, אף לא ברור מן המקרא כי הרפאים היו אי פעם בני אדם, או שהם נפשות ששינו צורה. ייתכן כי כשם שהמלאכים הם התושבים הטבעיים של השמים, כך הרפאים הם מקביליהם בממלכה התחתית.

71. איוב כו:ה.

72. יונה ב:ג-ד.

73. יחזקאל לא:טו; שמואל ב כב:ה ותהלים יח:ה-ו. ראה "טבעו גוים בשחת עשו... ישובו רשעים לשאולה" (תהלים ט:ז-יח).

74. תהלים קכד:ה; סט:טז.

75. קהלת מפציר בקוראיו לחבוק את החיים, כיוון ש"אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הלך שמה" (קהלת ט:י). יעקב, המאמין שבנו יוסף מת, מקונן ואומר: "ארד אל בני אֶבְל שאלה" (בראשית לז:לה). אף שמדובר בשני צדיקים, פניהם מועדות אל השאול – אותו מאגר קיבוצי של כוח חיים קדמוני.

76. תהלים לא:יח. פסוק זה קורא למוות מידי ובטרם עת של החוטאים, וכפי שהפרשנים מאשרים, מקור המילה ידמו נעוץ בשורש ד.מ.מ, שאין לו כל קשר למושג הדמיון. והשווה ירמיה נא:ו.

77. ישעיה יד:טו. ראה במיוחד את הביטוי "בור שאון" (תהלים מג:), המחבר בין המונח "בור" לבין שאון מי המעמקים השוצפים. תפיסת השאול המקראית מתקשרת למיתולוגיות קדומות רבות, המציירות את העולם התחתני כמפלצת מים דמוית לווייתן אשר שותה את המתים. גם ספר יונה משחק על התמה הזאת.

78. "דומה" הוא שם נוסף לשאול. ראה תהלים צד:יז. ככל הנראה, המונח "דמם" אין פירושו "שקט", אלא להיות "דומם" (כמו אבן), ומכאן הניגוד הסמנטי הישיר לדם הזורם: "ודוממתי נפשי" (=ודוממתי את זרימתי, תהלים קלא:ב).

79. תהלים קד:כה, ל.

80. קהלת ג:יט.

81. בראשית ז:טו.

82. זו הסיבה שהצירוף "כל נפש", המסמל את כל צורות החיים, אינו מופיע ואינו יכול להופיע בסיפור זה. במקומו אנו מוצאים שוב ושוב את המונח "רוח" בהקשר להרס של המבול. לדוגמה: "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמים. כל אשר בארץ יגוע" (בראשית ו:יז). בהמשך: "ויבאו אל נח אל התבה שנים שנים מכל הבשר אשר בו רוח חיים" (בראשית ז:טו). למותר לציין שבכל 389 האזכורים של "רוח" בכתבי הקודש בעברית ובארמית, אין המונח מתייחס ליצור שאינו נושם.

83. יש בסיס להשוואה בין מרכיב הרוח במקרא לרעיון "נפש האגו" בבודהיזם ("אטן" בשפה הפאלית, או "אטמן" בסנסקריט), האחראית על תחושת האני הסובייקטיבי ושאינה זהה לגרעין הוויית האמת של האדם.

84. קלייר בואלס טוענת כי "איוגאנות מסוגלות לזהות את המטפל שלהן ולקבל את פניו בדרך שונה מאשר את פניו של אדם זר", ראה Claire Bowles, "Lizards Do Really Learn to Recognize People," *New Scientist* (June 30, 1999).

85. במסגרת ויכוח שהתעורר לאחרונה בקהילה המדעית, טענו שני חוקרים מאוניברסיטת לסטר, פול הרט ואשלי וורד, שדגים מסוגלים לזהות דגים אחרים בני אותה סביבה, אך לא פרטים בתוכה: "מן המחקר שלנו עולה כי על אף שדגים מסוגלים לזהות פרטים מוכרים, אין הם עושים זאת באמצעות זיהוי ויזואלי אינדיבידואלי... דגי גסטרוסטאוס יכולים לזהות יצור מוכר מהסביבה שלהם, אך אינם יכולים לזהות את הדג כפרט שכבר נקרה על דרכם", ראה

Paul Hart and Ashley Ward, "Finding a Friendly-Faced Fish," *Planet Earth* (June 2004) [www2.le.ac.uk/ebulletin.le.ac.uk/features/2000-2009/2004/11/nparticle-jwq-6wd-f4c](http://www2.le.ac.uk/ebulletin.le.ac.uk/features/2000-2009/2004/11/nparticle-jwq-6wd-f4c) גם באתר  
במקרים אחרים אמנם ניתן לראות כי חיות נחותות מזהות ריח של יצור ספציפי שפגע בהם  
בעבר, אך בכל מקרה, דגים לא ניחנו ביכולת לזהות את האדם המטפל בהם וסביר להניח שגם  
בתקופת המקרא לא ייחסו להם יכולת זיהוי כזאת (שלא כמו חיות מפותחות יותר, שאת  
יכולתן לזהות בני אדם אפשר היה לחוות באופן בלתי אמצעי).

86. ויקרא כב:כח.

87. דברים כב:ו.

88. בראשית ג:ח.

89. בראשית ב:יח.

90. במדבר ה:יד.

91. ישעיה נד:ו.

92. בראשית כו:לה.

93. שופטים ט:כג.

94. מלאכי ב:טז. נאמנות ובגידה הן התנהגויות המאפיינות את הקשר בין חיות מפותחות  
יותר לבין עצמן, ולא רק בין ובין מטפליהן. לפני שנתיים תיאר הביולוג ההתנהגותי תומס  
בוגניאר עורב שנהג בדרכי מרמה, ראה Thomas Bugnyar and Kurt Kotrschal, "Leading a  
Conspecific Away from Food in Ravens," *Animal Cognition* 7:2 (April 2004), pp. 69-76  
דה־ואל הצביע על מקרים דומים רבים בקרב קהילת קופים, Frans de Waal, *Chimpanzee Politics*,  
גם נאמנות היא תכונה שחיות מפותחות יותר יודעות (Baltimore: Johns Hopkins, 1998).  
להפגין, כשם שהן יכולות להרגיש בושה על התנהגות "רעה" או שביעות רצון על התנהגות  
"טובה". אזכורים אחרים של "רוח" במקרא הם פחות ישירים לגבי ההקשר החברתי, אולם  
בפועל גם הם נוגעים לאישיות חברתית, בניגוד לתאוות ולבריאות גופנית.

95. הקשר בין חלומות ובין יסוד הרוח נעוץ בעיקר בהבנת החלום כסוג של נבואה, אך  
קיימים גם קישורים ישירים יותר במקרא: "והנה חלום – ויהי בבקר ותפעם רוחו" (בראשית  
מא:ז-ח); "ותפעם רוחי לדעת את החלום" (דניאל ב:ג); "כי נסך עליכם ה' רוח תרדמה" (ישעיה  
כט:י).

96. האמן המפורסם ביותר הוא, כמובן, בצלאל, ועליו נאמר: "וימלא אותו רוח אלהים"  
(שמות לה:לא), אך תכונת הרוח הייתה בכל האמנים: "ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר  
מִלֵּאתִיו רוח חכמה, ועשו את בגדי אהרן" (שמות כח:ג). הזיקה בין רוח למוסיקה קשורה גם  
היא בחיבור מסוים בין נגינה ונבואה במקרא ("נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותוף וחליל  
וכנור... וצלחה עליך רוח ה'") (שמואל א י:ה-ו), אך במובהק ניתן ללמוד על הקשר בין רוח,  
מוסיקה וכתובת שירה מסיפור חיי דוד המלך, מן הרגע שבו "ותצלח רוח ה' אל דוד מהיום ההוא  
ומעלה" (שמואל א טז:ג), ועד הבאתו כנגן כינור לריפוי של מבועת הרוח.

97. לאורך המקרא קיים קשר בין "ריח" ל"רוח". כאן הכוונה היא להרחת הרשעים  
באמצעות אותה "רוח דעת ויראת ה'". המילה "ירא" יכולה להתפרש לא רק כפחד, אלא גם  
כראייה (הבחנה).

98. ישעיה יא:ב-ד.

99. בה בעת, במקרא הרוח לעולם אינה חלק ממשי מן האדם; היא מכונה תמיד "רוח אלהים". כך, למשל, בתיאור גבורתו של שמשון: "ותצלח עליו רוח ה' וישסעהו כשסע הגדי" (שופטים יד:ו). הרוח שצלחה על הגיבור המקראי הייתה מתנה רגעית, פרץ של תעוזה, תחושה שהוא יכול להצליח בכל. אין זה מקרי שישנם פסוקים מקראיים רבים שבהם נאמר על הרוח שהיא "מתלבשת" באדם לרגע מסוים. כך נוצר מתח מסוים בין הבנת הרוח כמרכיב באדם, לבין האוטונומיה של הרוח כמשהו חיצוני הנכנס באדם אך לא הופך לחלק ממנו.

100. שמואל א י:ו.

101. שמואל א טז:יד.

102. רגש הבושה תועד מחקרית גם בקרב בעלי חיים מפותחים אחרים מלבד האדם, דוגמת הכלבים. ממילא זוהי תכונת "רוח" שבולטת באדם אך איננה ייחודית לו.

103. במדבר יא:כה; מלכים ב ב:ט.

104. אף שאחרית הרוח קשורה ברעיון המגולם בביטוי "להיאסף אל עמיו" או "להיאסף אל אבותיו", אשר איננו מנותח במאמר זה.

105. הקבלות מסוג זה נפוצות במקרא. ראוי לשים לב ש"שממה" פירושה חזרה למצב הפראי של הטבע, ואין לפרשה כמצב של חורבן. ואכן, גידול לא מרוסן של חיות בר וצמחי בר הוא כמעט תנאי מוקדם לקיומה של "שממה". כך ניתן להבין את הפסוק "פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה" (שמות כג:כט, וגם ירמיה מט:לג ויחזקאל יד:טו) וכן את הקביעה שהארץ מפצה על שנת שבתון של גידול פראי שבה "את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר..." (ויקרא כה:ה) בעזרת שנות "שממה": "כל ימי השפחה תשבת [הארץ] את אשר לא שָׁבַתָּה בשְׁבַתְּתִיכם בשְׁבַתְּכם עליה" (ויקרא כו:לה). מקומות המוגדרים שממה ריקים, אם כן, רק מדבר אחד – בני אדם: "שממה עד עולם לא ישב שם איש" (ירמיה מט:לג); "שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם והאדמה תִּשָּׁאָה שממה" (ישעיה ו:יא). שממה נקראת כך בהפכה או בהיותה למקום בלי שם, שהרי שמות ניתנו רק למקומות יישוב.

106. משלי כ:ז. לכן נהוג להדליק נרות שבת ונר נשמה לזכר המתים כדי להתמודד עם העובדה ש"כתבת נשמתו של אדם הראשון". בראשית רבה יז, ח.

107. ישעיה ל:לג.

108. אבן עזרא בראשית ז:יט. אם כי עבור אבן עזרא עצמו, כתלמיד של אריסטו, השמים אינם ספירה של אש אלא של אתר.

109. בראשית רבה (מהדורת וילנה), פרשה יד.

110. תהלים לו:י. ראה גם "שלח אורך ואמתך המה ינחוני" (תהלים מג:ג); "יתרון לחכמה מן השכלות כיתרון האור מן החשך" (קהלת ב:יג); "חכמת אדם תאיר פניו" (קהלת ח:א); "יאר ה' פניו אליך ויחַנֶּךָ" (במדבר ו:כה); "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו:כג); "ואורח צדיקים כאור נגה" (משלי ד:יח); "מצות ה' ברה מאירת עינים" (תהלים יט:ט); "כי אתה תאיר נרי" (תהלים יח:כט); "המה הו במדיו אור, לא הכירו דרכיו" (איוב כד:יג); "לאורו אלך... בסוד אֶלֹהֶ עָלִי אֶהְיֶה" (איוב כט:ב-ג). אזכורים נוספים מדברים על הופעת צדק ואמת כ"יציאה לאור".

111. ייתכן שתבניות אחרות החזיקו בתפיסה דומה. כפי שמציין אליאדה, "האור הפנימי משחק תפקיד ראשון במעלה במיסטיקה ובמטפיזיקה האינדיאניות, כמו גם בתיאולוגיה הנוצרית המיסטית. כפי שראינו, האור הפנימי תועד כבר בשמאניזם האסקימואי. נוכל להוסיף שהאבנים הקסומות שבהן מלא גופו של איש הרפואה האוסטרלי מסמלות במובן מסוים אור מגובש". ראה Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton, N.J.: Princeton, 1974), p. 508. כך טוען גם מלומד בן המאה השבע-עשרה: "היפוקרטס טוען שהנשמה היא חום נצחי (Athanatos Thermon), הרואה, שומע ויודע הכל. מרבית החום הזה נדחף אל הספירה החיצונית ביותר, שם הוא קרוי אתר, ויוצר מעין נשמת אש עולמית". John Opsopaus, "The Ancient Greek Esoteric Doctrine of the Elements: Fire, Fire in the Microcosm," extended version, 1999, [www.cs.utk.edu/~mclennan/BA/AGEDE/Fire.html](http://www.cs.utk.edu/~mclennan/BA/AGEDE/Fire.html).

112. דברים ד:כד.

113. ירושלמי שקלים ו, ד.

114. ירמיה היד.

115. תהלים יט:ב-ה.

116. תהלים קיט:פט.

117. איוב כו:ד.

118. איוב כז:ג-ד.

119. איוב לב:ח.

120. דניאל י:יז.

121. תהלים קנו:ו.

122. איוב כא:ה. המשמעות של איבוד הנשמה יכולה להיות איבוד המודעות העצמית, יכולת הקשורה לשפה.

123. שמואל ב כב:טז; תהלים יח:טז.

124. איוב לז:ב-י.

125. ראה תרגום לאיוב ד:ט; לב:ח; לג:ד; לז:א.

126. מעניין לציין כי מן השורש ס.מ.ו בערבית נגזרת המילה הערבית ל"שמים" (סמאא), אבל משמעו גם הענקת שמות. אברהם שרוני, המילון המקיף ערבי-עברי, כרך ב (תל אביב: משרד הביטחון, 1999), עמ' 735. אם כן אפשר שבעברית ש.מ. הוא השורש (כנראה בן שתי אותיות) של כפל צורת הרבים החידתית "שמים", בדומה לשורש ש.ד. של המילה "שדיים". ראה הערה 22 לעיל.

127. בראשית ב:ז. מפאת קוצר היריעה לא נוכל להציג ניתוח לשוני מלא. עם זה, יש להבהיר מספר נקודות. הצורה יפח, המופיעה בפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב:ז), פירושה להצית או להבעיר, כפי שמעיד הביטוי בשיר השירים: "עד שיפוח היום ונסו הצללים" (=עד שיאור ההיום, שיר השירים ב:ז); וכן "באש עברתי אפיח עליך"

(יחזקאל כא:לו). המילה קרובה גם ל"פיח הכבשן", ל"ריקועי פחים", ולמילים אחרות הקשורות באש. באשר ל"אפיו", עלינו לזכור שביותר מתשעים אחוזים מתוך 276 האזכורים במקרא של המילה "אף" היא מייצגת כעס, קצף, חמה – ביטויים מובהקים של אש ובעירה פנימית, והיפוכה של חמה זו – דעיכת להבות האף של האל – מבטאת בתכונתו כ"ארך אפים" (שמות לד:ו). גם הכריעה "אפים ארצה" מבטאת הכנעה של האש הפנימית, שהרי אין שימוש מקראי ב"אפים" אלא בהקשרים אלו, ולעולם לא כפנים סתם. מכאן גם שהביטוי "זַעַת אפִיךָ" (בראשית ג:ט) מתייחס לזיעה הנגרמת לגוף כולו מבעירת החום הפנימית. כאשר פירושה של המילה "אף" הוא חוטם, וזאת בסך הכל רק שש פעמים, מופיעה המילה תמיד בצורת יחיד. בלשנים העוסקים במחקר אטימולוגי מסכימים על כך שמקורה של המילה "אף" נעוץ הוא בשורש א.נ.פ. אדוארד ליפינסקי משתמש בדוגמה זו כדי להראות ש"הטמעה בין עיצורים מתרחשת לרוב בין ו-ל או בין ה-ה הגרונית לעיצור אחר... n חסרת תנועה נטמעת בקביעות בעיצור שאחריה...". Edward Lipinski, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters, 1997), p. 187. אם נזכור כי השורש א.נ.פ. המוקדם יותר מופיע רק בהקשר של כעס גדול, יאה בכך כדי לתמוך בהשערה שחוטם הוא מובן משני של המילה. ואכן, כאשר האף מובן כחוטם הרי זה כנגזרת משנית של א.נ.פ, וזאת כיוון שזהו האיבר שממנו יוצא החום של אותה בערה קוצפת. ואכן, בעברית המקראית ישנן מילים מיוחדות אחרות המתארות הן נשימה (נשף ושאף) הן נחיריים. הרעיון שהאש הפנימית היא מושב הנשמה החושבת היה מוכר בעת העתיקה. את המילה "אפיו" המופיעה בפסוק אפשר, אולי, לפרש גם כ"הבעתו" (דהיינו השתקפות בפנים של המתחולל בקרב האדם פנימה), וזאת בהתבסס על שפות קרובות. מכל מקום, הקישור בין השורש נ.ש.מ לפעולת ה"נשימה" הוא התפתחות מאוחרת וכנראה משקף השפעות כריסטולוגיות. משום כך, עלי לציאת נגד פרשנים יהודים המאמצים את הקריאה הנוצרית של פסוק זה ומפרשים "נשמת חיים" מלשון "נשימה". ייתכן מאוד שאין זה מקרי שרק לאחר שקיבל נשמה, התרחב ייצוגו של האדם מ"אדם" (על בסיס אדמה) גם ל"איש" (בהקשר לאש). ברמה הסמלית, התפילין מגלמים, אם כך, את המבנה האנושי: מעטפת עור גופני (עור של חיה דווקא) וליבה של שפה, אשר ניתנה במילים אלוהיות.

128. סעדיה גאון, ספר האמונות והדעות, תרגם יוסף קאפח (ירושלים: סורא, תש"ל), מאמר שישי, פרק ג. ראוי להדגיש שבתרגום לאנגלית של הספר נאמר על הנשמה שהיא "endowed with the power of speech" (במקום "נעשה הגיונית"). ראה Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt (New Haven: Yale, 1976), p. 242.

129. לנגזרת אפשרית של רעיון עברי קדום זה, השווה חזון יוחנן 12:19–13 על ישו: "ועיניו כלֵבַת אש... ושמו נקרא דבר האלהים".

130. בהקשר הזה ראוי לצטט את הדברים שכותב הפילוסוף הנס גיאורג גאדמר: "בזמנים הקדומים האחדות האינטימית של המילה והדבר הייתה כה מובנת מאליה עד שהשם האמיתי נחשב לחלק ממהותו של נושא השם, אם לא כתחליף לו". Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum International Publishing, 2004), p. 405.

131. תהלים קמז:ד.

132. דניאל יב:א. וההפך ברשעים: "ימחו מִסֵּפֶר החיים ועם צדיקים אל יכתבו" (תהלים סט:כט).

133. מוטב לומר מספר מילים על אותו "ספר" שמזכיר דניאל. מובן שאין זה פנקס רשומות המאפשר לאלוהים לזכור. במטפיזיקה של המקרא, ספר האש השמימי הוא תמצית השלמות – רעיון שאפשר להקבילו, במובנים מסוימים, ל"אידיאות" של אפלטון.

134. זוהר, פרשת תרומה, קסא ע"א.

135. ישעיה ס:כב.

136. איוב יד:יב.

137. ישעיה נו:ה.

138. תהלים ט:ו.

139. משלי י:ז.

140. דברים ז:כד. עוד דוגמאות לביעור שמות מן השמים: "הרף ממני ואשמידם ואמחה את שמם מתחת השמים" (דברים ט:יד); "יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא... ומחה ה' את שמו מתחת השמים" (דברים כט:יט); גם מחבר איכה רומז לאויביו ששמו יושמד: "תרדף באף ותשמידם מתחת שמי ה'" (איכה ג:סו). לכך מכוון גם המאמר "שמו שמים על זאת" (ירמיה ב:יב), שפירושו הסרת השמות משמי השמים.

141. דברים לד:י.

142. שמות לג:יז. ראה גם שמות לג:יב.

143. שמות לב:לב.

144. וכשם ששמות הצדיקים נחתמים בספר זה לחיי עולם, כך השמדת שמות הרשעים מקבילה לגורל המתואר בישעיה: "ונמקו כל צבא השמים ונגלו כספר השמים וכל צבאם יבול כנבל עלה מגפן וכנבלת מתאנה" (ישעיה לד:ד). כמו כן, בהינתן ששם האדם הוא "נר האלוהים" הרי שהאבדת שם הרשעים זהה במהותה לרעיון של "נר רשעים ידעך", שהנו מעין היפוך לברכת הצדיק "נרו יאיר".

145. ישעיה סו:כב.

146. כיוון שאלוהים הנו מודעות נצחית, הרי שניתן להעלות את ההשערה כי הזיכרון בתוך הוויית האלוהים הוא מציאות קונקרטי, הרבה יותר מתצלום שנשאר בזיכרון של מחשב, למשל (רעיון שקל לנו לקבל היום). ראש השנה, כיום דין, נקרא יום הזיכרון, ואנו "נזכרים" בו, אצל הבורא, במצב הנוכחי של שמנו.

147. משנה סנהדרין ד, ה.

148. קהלת יב:ה.

149. קהלת יב:ו-ז.

150. פרנסואה דומה מדבר על "זהות בין זהב לשמש" במצרים העתיקה. François Daumas, "La valeur de l'or dans la pensée égyptienne," *Revue de l'histoire des religions* 75 (1956), p. 4.

151. איוב לז:כב. ועיין אבן עזרא על הפסוק: "זוהר השמים", ופירוש מצודת דוד: "השמש אשר נראה".

152. זכריה ד: ב-י.

153. ישעיה ס:יט.

154. מלאכי ג:כ.

155. תהלים צז:יא. ראה גם תהלים מט:כ; תהלים קיב:ד; ועוד.

156. משלי יג:ט. ובדומה באיוב: "אור רשעים ידעך" (איוב יח:ה).

157. דניאל יב:ג. ראה גם "לאור באור החיים [הנצחיים]" (איוב לג:ל) – כניגוד לנפילה מוחלטת לחושך של תהומות השאול.

158. ומכאן השימוש הכפול של "צבא השמים" גם במשמעות של כוכבים ("ואת הכוכבים כל צבא השמים" (דברים ד:יט)) וגם במשמעות של מלאכים ("ראיתי את ה' ישב על כסאו וכל צבא השמים עמד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב:יט)). ראה גם הערה 24.

159. גורלה הסופי של הרוח נשאר בגדר חידה, אפילו במחשבת ישראל עצמה, כפי שקובל קהלת: "מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה [כמו הנשמה] ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ [כמו הנפש]" (קהלת ג:כא). בניסוח שתי האפשרויות, רומז קהלת שאף לא אחת מן הברירות המוכרות נכונה. שני מקורות מאששים שהרוח, בדרכה שלה, אכן חוזרת לאלוהים, אולם הם נמנעים מקישורה לשמים. אני סבור שהם מרמזים על חזרתה של רוח האדם אל האלוהות הסובבת בגן עדן אשר בארץ ("גן עדן" שמימי אינו רעיון מקראי).

160. הבנה זו שופכת אור, למשל, על משמעותו של הקדוש, אותה תפילת אבלות עתיקה אך מסתורית (אמירת קדיש־יתום בבית הכנסת היא מסורת בת אלף שנה, הידועה עוד ממחזור ויטרי. אמירת הקדיש ליד הקבר היא מנהג מתקופת התלמוד). כשיתום עומד מעל לקבר אביו או אמו, ושובר את שיניו בתפילה הכתובה בשפה הארמית, אין למילים כל קשר לכבוד המת. הקדיש אינו מפציר במת להשתדל למען הנותרים בחיים; הוא אינו מצהיר על אמונת האבלים בגמול שיעניק אלוהים לצדיקים; הוא אינו מנסה להצדיק את ריבונות האל על חיי האדם, והוא אפילו אינו מזכיר ולו ברמז את המוות. חשוב מכל – ובהתאם לניתוח שהצענו לנראטיב המקראי – אין בתפילה אזכור לנשמות, לחיים שלאחר המוות או לעולם מתים כלשהו. תחת זאת, יהודים שומרי מסורת חוזרים מזה אלפיים שנה על משפט אחד, שאמור להעניק נחמה ומשמעות למוות: "יתגדל ויתקדש שמה רבא".

מהי משמעותו של מילים אלה? הפסוק המקראי העומד מאחורי הפתיח לתפילת הקדיש מלמד כי גדולתו וקדושתו של "שם האל" תבואנה לידי ביטוי מלא רק כאשר העולם כולו יממש את ייעודו; "והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה'" אומר האל ליחזקאל, אך הדבר יתרחש רק כשהבריאה תיגאל במלואה באחרית הימים (יחזקאל לח:כג). זכריה משלים את המסר הזה באמרו כי "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד:ט). לכן הקדיש נוקט לשון עתיד – כיוון שההבטחה הגלומה בו תוגשם רק באותה העת שבה יושלם כינונה של מלכותו. על פי הפרשנות לתלמוד, עד לעת הזאת, שם האל בדרך כלשהי, אינו שלם; זו הסיבה שאנו מתפללים לשלמותו המחודשת (ארבעה טורים, אורח חיים נו, א). תפילת הקדיש מקוננת אפוא על אלוהים, ולא על המת.

רק מתוך הבנה שמהות הנשמה האנושית טמונה במושג השם הנצחי, יוכל מות יקירינו, או ליתר דיוק קיומם לאחר המוות, לתרום לשלמותו של שם האל, שהיא־היא ההווה הנצחית של התגלותו בעולם הנברא: "זה שמי לעולם" (שמות ג:טו), ונשוא המסירות והחתירה הרוחנית

---

של האדם: "הללנו כל היום ושמך לעולם נודה" (תהלים מד:ט). מה שהופך את הקדיש למרגש כל כך הוא ששמו של אדם, המגולף מתוך כס הכבוד, מתאחד מחדש עם מקורו, שמו הנצחי של אלוהים. כך נוסף עוד ניצוץ לקראת השלמתו הסופית של שם זה. השם שרכש האדם בחייו משלים, אם כן, את המלכת האלוהות. האבֵּל המתפלל להשלמת שם האל ולהגדלתו ולקידושו קושר בכך את שם המת – את המהות הממומשת של נשמתו – אל האלוהי, כזהות מזוככת. בפילוסופיה העברית הקדומה, זוהי הגאולה האמיתית והנצחית היחידה.