

ברשנות
ותרבות
סדרה חדשה



מקורות הרוע בנפש האדם
קריאה יונגיאנית של מיתולוגיות בריאת העולם

אילנה לח

Elana Lakh

The Origins of Evil in the Human Psyche:
Jungian Reading of Creation Mythologies

ערכה
נעמי כרמל

מסח"ב 3-631-540-965-978

© כל הזכויות שמורות למחברת ולהוצאת כרמל
ת"ד 43092, ירושלים 91430
טל' 02-6540578 ; פקס 02-6511650
דוא"ל: books@carmelph.co.il ; www.carmelph.co.il
תשע"ז / 2017
Printed in Israel

פרק 1

המיתולוגיה כתאוריה של הנפש

המיתוסים הם מרכיב חשוב ויסודי בתרבויות ודתות בעולם, מימי קדם ועד ימינו. בספר זה, המונח מיתוס מתייחס לסיפורים עתיקים על אודות אלים וישויות קדמוניות, סיפורים המופיעים בכתבי קודש ובקנון התרבותי של חברות שונות, ובפרט בסיפורים על בריאת העולם. אלו סיפורים מכוונים עבור בני התרבות, העוסקים במוצא העולם, במוצא האדם ובמוצא הסדר החברתי.

חברות שבטיות חיו על פי המיתוס, שהיווה עבורן דרך ביטוי, חשיבה וחיים, וסיפק להן הסבר ומשמעות.¹ חברות רבות חיות כך גם היום. למעשה, המיתוס חי בכל חברה מאמינה. ברוח זו טען חוקר הדתות הרומני מירצה אליאדה (Mircea Eliade),² שהמיתוס הוא תמיד תקדים ודוגמה למצבו הכללי של האדם, והנחיות כיצד לחיות, או כפי שרעיון זה מופיע בכתבי הקודש ההודיים: על המאמין לעשות בהווה את מה שהאלים עשו בתחילה.³

הפילוסוף הגרמני ארנסט קסירר (Ernst Cassirer)⁴ גרס כי "המיתוס הוא בלתי תאורטי לפי עצם משמעותו ומהותו. המיתוס מסרב לקבל את עול הקטגוריות היסודיות של מחשבתנו ומתקומם נגדן", ובכל זאת, נעשו ניסיונות רבים לדון באופן תאורטי במיתוס. לדעתו של חוקר הדתות רוברט סגל (Robert Segal),⁵ כל ניתוח של מיתוס נעשה מנקודת מבט של תאוריה מסוימת, והוא מוסיף וטוען כי: "התאוריות זקוקות למיתוסים בדיוק כשם שמיתוסים זקוקים לתאוריות: אם התאוריות מאירות את המיתוסים, הרי שהמיתוסים מאששים את התאוריות". כך, המעגל ההרמנויטי האינהרנטי לשימוש במיתוס כשדה חקירה נובע מהגישה התאורטית של החוקר.

גישות תאורטיות שונות ממשיגות את המיתוסים ומתייחסות אליהם מתוך הדיסציפלינות השונות העוסקות בחקר המיתוס: אנתרופולוגיה, סוציולוגיה ופסיכולוגיה, כמו גם מחקר השוואתי של דתות, ביקורת תרבות וספרות משווה.

¹ Jung & Kerenyi, 1951, pp. 5-6

² אליאדה, 2003/1949 (מתרגם: י' ראובני), עמ' 252.

³ M. Muller (editor), 1900 Satapatha Brahmana: 7.2.1.4 בתוך:

⁴ קסירר, תשל"ב (מתרגמים: י' לנדאו ור' עמית), עמ' 84.

⁵ סגל, 2007 (מתרגמת: ת' אילון-אורטל), עמ' 17-16.

בתחום הפורה של חקר המיתוס, ישנן תאוריות העוסקות בעולם – בדרך היוצרות, במשמעות קיומו, בסדריו ובדרכי התנהלותו. תאוריות אחרות עוסקות בחברה ובפרקטיקות הנהוגות בה. קו נוסף של תאוריות עוסק באדם, במקומו בעולם וביחסיו עם הטרוצנדנטי ובנפשו כמייצגת את העולם.

חקר המיתוס במדע המודרני נעשה במסגרת סטרוקטורלית, פונקציונלית או סימבולית.⁶ הגישה הסטרוקטורלית עוסקת במבנה המיתוס, שמתוכו נוצרת המשמעות.⁷ הגישות הפונקציונליות רואות במיתוס ביטוי להבנת מבנה העולם והחברה שבה הוא מתפתח.⁸ חלק מהגישות הפונקציונליות עוסקות בתפקידו של המיתוס בניסיון להבין את הטרוצנדנטי ואת הפרקטיקה הדתית בחברה,⁹ ואחרות תופסות את המיתוס כקונסטרוקט תרבותי שנועד להבנת עולם התופעות, ולשליטה בתודעתם של בני החברה.¹⁰

הגישות הסימבוליות רואות במיתוס תיאור של רוברד סמוי, נסתר, שאינו מופיע בטקסט. גישות אלו עוסקות ברוברד הסמוי של טקסט המיתוס, במהויות שהמיתוס מתאר בלשון סמלית. הקריאה הסימבולית של מיתוס מתארת חוויה קיומית, בניגוד לקריאה המילולית שמתייחסת למיתוס כמתאר מציאות אימננטית בעולם.¹¹ הגישה הסימבולית גורסת שיש להבין את האלמנטים במיתוס כסמלים המחברים לתוך סיפור, ומסמלים את הרבדים השונים של המציאות של בני האדם.

הגישות הסימבוליות עסקו במיתוס כצורת ביטוי למצבו של האדם בעולם,¹² או כצורה סימבולית שהאדם יוצר כדי לתפוס את העולם שבו הוא חי,¹³ כיצירת אמנות¹⁴ או כיצירה ספרותית שמנסה לתת משמעות לקיומו של האדם בעולם.¹⁵ הספר הנוכחי מתאר מחקר הרמנויטי שנעשה במסגרת הגישות הפסיכולוגיות לחקר המיתוס, שהן תאוריות סימבוליות העוסקות בייצוגים נפשיים הבאים לידי ביטוי במיתוס:¹⁶ בין אם בצורה שמסתירה רוברד סמוי של משאלות ודחפים

6 לסקירה מקיפה של תאוריות העוסקות בחקר המיתוס ראו ספרו של רוברט סגל (2007). תאוריות של מיתוס.

7 ראו לדוגמה: Lévy-Strauss, 1963.

8 ראו לדוגמה: 1985, Lévy-Bruhl.

9 ראו לדוגמה: 1951, Harrison.

10 ראו לדוגמה: גירץ, 1973; בארת, 1998.

11 סגל, 2007, עמ' 65.

12 Bultman, 1987.

13 קסירר, חשל"ב.

14 Jung & Kerenyi, 1949/1973.

15 ראו לדוגמה: 1948/1954, Langer.

16 סגל, 2007, עמ' 107.

אסורים, כפי שטען פרויד בפשר החלומות¹⁷ או בשפה סימבולית המתאימה לעיסוק בתוכני הלא-מודע הקולקטיבי,¹⁸ כפי שטען יונג בעל החלומות.¹⁹ בתוך הגישה הסימבולית, הפסיכולוגיה עשתה שימוש נרחב במיתוסים: פרויד חשב שמיתוסים הם למעשה השלכה של תוכן נפשי על העולם החיצון. לדעתו, התפיסה העמומה של גורמים ויחסים נפשיים לא-מודעים שימשה כמודל להבניית המציאות הטרנצנדנטלית.²⁰ פרויד השתמש במיתוסים לתיאור תהליכים בסיסיים ולא-מודעים בהתפתחות הנפש האנושית. בחשיבה הפרוידיאנית, המיתוס מתאר את הדחפים ומימושם, ולמעשה מבטא אמת נפשית – מציאות נפשית לא-מודעת, שבימינו באה לידי ביטוי בסימפטומים נוירוטיים ובחלומות. עבור פרויד, המיתוס של אדיפוס, שתופס מקום מרכזי בתורת הנפש שלו, מבטא תשוקות לא-מודעות דרך הצגת סיפור הממש תשוקות אלו באופן סמלי.²¹ בעקבות פרויד, באו פסיכואנליטיקאים רבים שעסקו במיתוסים כמייצגים את חיי הנפש הלא-מודעים של האדם. דוגמה אחת להמשך קו חקירה זה מגיעה מעבודתם של הפסיכואנליטיקאים הווינאים אוטו ראנק (Otto Rank) והאנס זאקס (Hanns Sachs)²² שטענו שהמיתוס הוא תוצר של נטיות נפשיות לא-מודעות ורבות עצמה, המחפשות ביטוי, ושל נטיות סותרות המבקשות להדחיק את הביטוי של החומרים האלו. ראנק וזאקס חשבו שניתן לבצע חקירה פסיכואנליטית של המיתוסים לפי התהליכים והמנגנונים הנפשיים של הדחקה והתקה, הידועים מחקר חיי הפנטסיה והלא-מודע של האדם. כך שהמיתוסים הם בעצם תוצרי הלא-מודע של האדם. ראנק וזאקס טענו, כי המיתוס עומד למעשה בהיפוך להתפתחות התרבותית – המיתוס מבטא משאלות ודחפים שאי אפשר לבטא ואי אפשר לספק במציאות, כאלה שהילד בן זמננו נדרש ללמוד לוותר עליהם לטובת התרבות.²³ כך שבתפיסה הפסיכואנליטית של ראנק וזאקס,

¹⁷ Freud, 1900/1938, p. 238

¹⁸ הלא-מודע הקולקטיבי הוא מבנה נפשי שהניח יונג, בנוסף ללא-מודע האישי, או האמפירי. זהו מצע נפשי משותף, שטבעו על-אישי ואוניברסלי. הלא-מודע הקולקטיבי כולל תכנים ומבני התנהגות זהים אצל כל בני האדם בכל מקום. הוא מולד ומורש, ותכניו לא הודחקו. כיון שאף פעם לא היו מודעים. הלא-מודע הקולקטיבי מורכב מארכיטיפים שהם צורות מוחלטות הקיימות בנפש בכל מקום ותמיד, מעין תכניות נפשיות, שנותנות צורה לתכנים נפשיים (Jung, 1959/1968, pp. 42-43). בעוד שתכני הלא-מודע האישי נרכשים במהלך ההתפתחות, תוכני הלא-מודע הקולקטיבי הם ארכיטיפים שנמצאים שם מההתחלה (Jung, 1959, para. 13)

¹⁹ יונג, 1987 (מתרגמות: ח' שוהם וא' חורן), עמ' 20.

²⁰ Freud, 1938, p. 164

²¹ שם, עמ' 308.

²² Rank & Sachs, 1916, p. 31-32

²³ שם, עמ' 66.

המיתוס הוא תוצר סובלימטיבי של התרבות, שנותן ביטוי מקובל חברתית לדחפים ולמשאלות תוצרי הלא-מודע.

בביקורת קשה נגד גישה פסיכולוגית בחקר המיתוס, יוצא הסוציולוג הצרפתי קלוד לוי-שטראוס (Claude Lévi-Strausse)²⁴ נגד "חובכנים מדיסציפלינות שונות" שפלו לחחום חקר הדת הפרימיטיבית, בעקבות האוריינטציה הפסיכולוגית של מייסדי חקר הדת, כמו טיילור, פרייזר ודורקהיים. הוא מגנה את היומרה, האינהרנטית לדעתו, של הדיסציפלינה הפסיכולוגית לגזור רעיונות ברורים והחלטיים מתוך רגשות מעורפלים, במקום להרחיב את הידע הלוגי על תהליכי החשיבה שקשורים לתפקוד האינטלקטואלי. לוי-שטראוס מתריע נגד הנטייה לפרש מיתוסים כחלומות קולקטיביים, כביטוי של משחק אסתטי או כבסיס לריטואל. הוא מתנגד גם לפירוש של מיתוסים כדרכים שבהן האנושות מבטאת רגשות בסיסיים המשותפים לכל בני האדם, או כהסבר לתופעות בעולם, וטוען שפרשנויות אלו עושות רדוקציה לחומר העשיר והכאוטי של המיתוסים. לוי-שטראוס מותח ביקורת קשה על הפרקטיקה הפסיכואנליטית המשתמשת במיתוסים לצורך פירוש תופעות חברתיות ונפשיות. לטענתו, פרשנות זו משתמשת במונחי הלא-מודע ותהליכיו, כדי לפתור בצורה מחוכמת סתירות שמציבים הנתונים האמתיים מול חוקרי המיתוס. ביקורתו של לוי-שטראוס רלוונטית מאוד לגישות המנסות להציג אמירה על מהויות שהמיתוס מתאר באופן סימבולי, ובעיקר לפסיכולוגיה האנליטית, שמתארת את קיומן של סטרוקטורות בלא-מודע הקולקטיבי – הארכיטיפים שיתוארו בהמשך פרק זה.

החומרים הלא-מודעים שהמיתוס מבטא הם משאלות ודחפים אסורים, כך גורסת הגישה הפרוידיאנית. אבל מושג הלא-מודע הקולקטיבי של יונג, הבא לידי ביטוי במיתוסים ומהווה מקור להיווצרותם, כולל בתוך הלא-מודע אזורי נפש נרחבים הרבה יותר מאשר הדחפים, המשאלות והיצרים האסורים בלבד. כאמור, הגישה הפסיכואנליטית במסורת הפרוידיאנית עושה שימוש במיתוסים מסוימים כמו המיתוס של אדיפוס, כמימוש וכביטוי סימבולי של חומרים לא-מודעים, ולפעמים כתיאור של חהליכים נפשיים, אך תפקידם של המיתוסים השונים במסורת הפרוידיאנית אינו מרכזי כמו במסורת היונגיאנית, למרות שהמיתולוגיה ריתקה את פרויד. למעשה, היה זה פרויד שהציע את הרעיון שבסיס המיתולוגיה זהה לבסיס הנזירוז: "תסביך הגרעין של המיתולוגיה זהה לזה של הנזירוז"²⁵. יתר על כן, נראה כי עבור פרויד, המיתוס מתאר שלבי התפתחות ראשוניים בנפש, כמו גם בחיי התרבות, ואינו שייך לחיים הבוגרים

²⁴ Lévi-Strauss, 1963, pp. 206-208

²⁵ במכתבו ליונג, מיום 11 בנובמבר 1909 (פרויד ויונג, 2008, עורכים: "שורץ וי' בנימיני, עמ' 148).

והמסתגלים של האדם. לטענתו של פרויד,²⁶ חיי הנפש של הפרימיטיביים מעניינים את האדם המודרני, מכיוון שהם דומים לשלבי ההתפתחות המוקדמים שלו, כפי שאלו באים לידי ביטוי באנליזה של נוירוטיים, שחושפת את שלבי ההתפתחות הפסיכו־סקסואלית שבהם הנוירוטי נתקע. הפולקלור הוא דרך להכיר את חיי הנפש של האדם הפרימיטיבי, והמיתוס הוא חלק מהפולקלור. בגלל דינמיקת האנרגיה הנפשית של מודל הדחף, הגישה הפרוידיאנית רואה במיתוס ביטוי סימבולי שהוא תוצאה של סובלימציה של משאלות ודחפים אסורים.

יונג הרחיב את הרעיון הבסיסי של פרויד על אודות הגרעין הדומה של המיתוס והנזירונה, ואת האפשרות ללמוד מהמיתוס על הנפש. הגישה היונגיאנית רואה במיתולוגיה מעין תאוריה של הנפש, שיש בה ייצוג לכל מכלול חיי האדם, ולכל תוצרי הנפש הלא־מודעים של בני האדם. המיתולוגיה מתארת לא רק את שלבי ההתפתחות הראשוניים של התרבות או של האינדיבידואל, ולא מאפיינת רק את הנוירוטיים, אלא את כל חיי הנפש של האדם, בריא וחולה כאחד.²⁷ כך, יונג כינה את המיתולוגיה: "ספר לימוד של ארכיטיפים, שבו הנפש הלא־מודעת מיוצגת בתמונות, ולא מבוארת ומוסברת בצורה רציונלית",²⁸ וטען שהמיתוסים הם תופעה נפשית המגלה את טבע הנשמה.²⁹

הפסיכולוגיה האנליטית מתאימה במיוחד כמסגרת מושגית למחקר העוסק בהשתקפות מבנים נפשיים במיתולוגיה, מכיוון שביסודה עומדת ההנחה בדבר הלא־מודע הקולקטיבי, שבא לידי ביטוי במיתולוגיה ובתוצרי נפש נוספים. המחקר הנוכחי, העוסק במקורות הרוע בנפש האדם, מתמקד בלא־מודע הקולקטיבי כמקור וכבסיס לאיכויות נפשיות שונות, ובכללן הרוע. בהתבסס על ההנחות שיתוארו בעמודים הבאים, אטען כי הפסיכולוגיה האנליטית מספקת פרספקטיבה פורייה לחקר הקשר בין מבני עומק בנפש, התנהגות אנושית, תופעות בעולם וביטויים במיתוס.

רעיון בסיסי זה, של המיתוס כצורה קדומה של פסיכולוגיה, מנוסח על ידי חוקר המיתוסים האמריקאי ג'וזף קמפבל (Joseph Campbell):

המיתולוגיה... היא פסיכולוגיה שנקראת בטעות כביוגרפיה, היסטוריה וקוסמולוגיה. הפסיכולוג המודרני יכול לחרגם אותה בחזרה לדנוטציות ההולמות שלה, וכך לחלץ עבור העולם העכשווי תיעוד עשיר ורהוט של

²⁶ Freud, 1913, p. 808, 819

²⁷ Jung, 1953/1968, para. 40, p. 33

²⁸ Jung, 1988, p. 24 (התרגום מאנגלית שלי – א.ל.).

²⁹ Jung, 1959/1968, para. 7, p. 6

תהומות האופי האנושי... עלינו רק לקרוא את המיתולוגיה, ללמוד את התבניות הקבועות שלה, לנתח את הווריאציות שלה, וכך להגיע להבנה של הכוחות העמוקים שעיצבו את גורלו של האדם ומוכרחים להמשיך לעצב את חיינו הפרטיים והציבוריים.³⁰

תהליכים נפשיים ומבנים נפשיים משתקפים בתהליכים, באלים ובגיבורים המתוארים במיתוסים, מכיוון שתהליכים נפשיים, כמו גם מיתוסים ותוצרי לא-מודע אחרים, נולדים מתוך הלא-מודע הקולקטיבי,³¹ או כפי שתיארה זאת האנליטיקאית היונגיאנית רות נצר:

המיתוס, לפי הבנת פסיכולוגיית המעמקים, אינו רק תיאור ההתרחשויות בעולם, אלא גם, ובעיקר, תיאור התרחשויות העולם הנפשי. המיתוס הוא השפה של הלא-מודע הקולקטיבי, המתארת את התהוות התודעה ומהלכיה כולה.... המיתוס מספר לנו מי אנחנו, מעניק לנו את עצמנו, את מה שהיינו ואת מה שנהיה, ואת היותנו יותר ממה שהננו.³²

עוד טוען יונג,³³ כי כל ניסיון להסבר פסיכולוגי הוא למעשה יצירת מיתוס חדש, שמתאים יותר לזמננו, כלומר, מחליפים סמל אחד באחר, שמנסה לענות על השאלות הגדולות והנצחיות של הקיום האנושי. מתוך טענות אלו עולה הקשר בין תוכני ותוצרי הנפש, ובייחוד תוכני הלא-מודע הקולקטיבי, ובין המיתוס. הקשרים בין הנפש האינדיבידואלית והתרבות, כפי שהם באים לידי ביטוי במיתוס, ייבחנו בפרק זה דרך דיון בשפת הסמל ובדת כמבטאת תהליכים נפשיים.

המיתוס משקף מבנה נפשי הנבנה מתוך התנסויות בעולם

לדעתו של יונג, ללא-מודע של האדם יש צורך בלתי נשלט לפרש, להטמיע את כל החוויות החושיות החיצוניות לתוך אירועים פנים נפשיים,³⁴ כלומר, להסביר לעצמו את העולם שסביבו בצורה שיש לה משמעות. המיתוס הוא הצורה שלבש הניסיון האנושי להסביר את העולם, ניסיון המתקיים מאז ימי קדם. כך גורסות גישות רבות לחקר המיתוס, כמו הגישה הפונקציונלית שבה המיתוס מהווה צורה פרימיטיבית של מדע, שמטרתו להסביר את העולם הפיזי שבו חי האדם

³⁰ Campbell, 1949/1968, p. 256 (תרגום שלי – א.ל.).

³¹ Walker, 1995, p. 92

³² נצר, 2004, עמ' 105.

³³ Jung, 1923, p. 314

³⁴ Jung, 1959/1968, p. 6

יוצר המיתוסים. אחד ממייצגיה הבולטים של גישה זו, האנתרופולוג האנגלי אדוארד טיילור (Edward Burnett Tylor), גרס כי המיתוס הוא דרכם של העמים הפרימיטיביים להסביר את העולם שבו הם חיים.³⁵ מתוך גישה הרואה את המיתוס כקונסטרוקט תרבותי, גם האנתרופולוג האמריקאי קליפורד גירץ (Clifford Geertz),³⁶ מתייחס אל המיתוס כאחד מכלי ההסבר של התרבות, של מערכת הדפוסים שהתרבות מעמידה לשם הבנת עולם התופעות, כשהאחרים הם השכל הישר, המדע והספקולציה הפילוסופית, המאפיינים לא רק את התרבויות הפרימיטיביות אלא גם תרבויות בנות זמננו. גירץ טוען כי הסמלים הדתיים, שהמיתוס הוא אחד מהם, עוזרים לאדם לא רק להבין את העולם, אלא לתת לרגשותיו צורה מדויקת ולאפשר לו לשאת את קיומו בעזרת הבנה זו.³⁷ בצורה דומה שבאה מתוך גישה סימבולית לחקר המיתוס, טען התיאולוג הגרמני רודולף בולטמן (Rudolf Bultmann)³⁸ שהמיתוס הוא ביטוי סמלי למצב האנושי: מטרתו האמתית של המיתוס היא ביטוי ההבנה של האדם את עצמו בתוך העולם שבו הוא חי, ולא הצגה אובייקטיבית של תמונת העולם. כך, המשגת המיתוס בתור צורת ביטוי להבנתו של האדם את העולם שבו הוא חי, נפוצה ביותר בתאוריות העוסקות בחקר המיתוס.

מתפיסה זו משתמעם הבנה מודעת של העולם שהמיתוס מייצג, וניסיון עיבוד של הבנה זו. ניסיון זה תואר על ידי הגישה הפונקציונלית לחקר המיתוס כ"מדע פרימיטיבי".³⁹ יונג מבקר גישה זו וטוען שהידע המנוסח במיתוסים של האדם הפרימיטיבי על אודות הטבע הוא השפה והתלכוש החיצונית של תהליך נפשי לא-מודע. לדעתו של יונג, עצם העובדה שמדובר בתהליך לא-מודע, מבהירה מדוע בני האדם הסבירו את המיתוס בצורות רבות, אך לא דרך הנפש. לטענתו,⁴⁰ האדם פשוט לא יודע שהנפש מכילה את כל הדימויים שנמצאים בבסיסם של המיתוסים, ושהלא-מודע הוא סובייקט פועל וסובל, שיש לו דרמה פנימית, שהאדם הפרימיטיבי גילה אותה מחדש בתהליכי הטבע, בדרך האנלוגיה. יונג מבטל כאן את כל הגישות לחקר המיתוס שראו במיתוס משהו אחר מאשר תהליך נפשי. ישנה כאן הטיית יתר לכיוון הסבר אפשרי יחיד, הטיה שמנסה לתקן הטיה קודמת שהתעלמה, לדעתו של יונג, מהתהליכים הלא-מודעים

³⁵ Tylor, 1920, pp. 296-297

³⁶ גירץ, 1973 (מחרגם: י' מיזלר), עמ' 101.

³⁷ שם, עמ' 104.

³⁸ Bultmann, 1987, p. 293

³⁹ Tylor, 1920, p. 316

⁴⁰ Jung, 1959/1968, para. 8, pp. 6-7

ומהנפש. יונג טען⁴¹ שבעולם המודרני אנשים מתעלמים מהלא-מודע, אשר מפוצל מהמודע על ידי דיסוציאציה, בצורה שאפילו אינה מבחינה בפיצול ובקיומו של הלא-מודע. הטיה זו מאפיינת את כתיבתו של יונג ששמה דגש על הלא-מודע – האישי והקולקטיבי – ויוצאת נגד החשיבה הרציונלית והמודעת המאפיינת לדעתו את העולם המודרני. כך, בספרו *Psychology and Religion* (פסיכולוגיה ודת) טוען יונג⁴² כי הצהרות המודע יכולות להיות אשליות, שקרים או דעות שרירותיות, אבל לא כך הצהרות הנשמה, שמצביעות על מציאויות שמעבר למודעות.

יונג הולך צעד נוסף קדימה בהתפתחות הבנת העולם שהמיתוס מתאר בספרו: *The Archetypes and the Collective Unconscious* (הארכיטיפים והלא-מודע הקולקטיבי) (1959), מתוך הדגש על תפקידו של הלא-מודע הקולקטיבי. לדעתו, הבנת העולם המשתקפת במיתוס לא נשאת בגדר הבנה בלבד, אלא שהחוויה החיצונית הופכת, דרך המיתוס, להתרחשות נפשית ולמבנה נפשי. תהליכי הטבע שעברו מיתולוגיזציה הם ביטויים סימבוליים של הדרמה הלא-מודעת של הנפש שהופכת נגישה למודעות בתהליכים של השלכה – כלומר, משתקפת באירועי הטבע. כל מרכיבי המיתוס, כמו גם כל מרכיבי הטבע, נמצאים בנפש. יונג מתאר את הטמעת ההתנסויות החיצוניות לאירועים נפשיים אצל האדם הפרימיטיבי, אבל הטמעה זו אינה נעצרת אצל האדם הפרימיטיבי, אלא שהמבנים הנפשיים הלא-מודעים שנוצרים מהטמעות אלו מאפיינים את חיי הנפש של כל בני האדם.⁴³ יונג מכנה מבנים נפשיים אלו בשם ארכיטיפים, וטוען שהם מאכלסים את הלא-מודע הקולקטיבי.

הארכיטיפים הם דימויים אוניברסליים לא-מודעים המתקיימים בנפש מימי קדם.⁴⁴ יונג קורא לארכיטיפים "דימויים לא-מודעים של האינסטינקטים",⁴⁵ וטוען כי הם צורות מוחלטות בנפש שקיימות תמיד ובכל מקום.⁴⁶ לדעתו, הארכיטיפים הם דימויים של החוקים והעקרונות הדומיננטיים, ושל האירועים החוזרים במעגלי החוויה של הנשמה – "כוחות שולטים ודימויי אלים".⁴⁷ הארכיטיפים, לפי יונג, הם ישויות המרכיבות קומפלקסים של רעיונות היוצרים

⁴¹ Jung, 1958, para. 280, p. 188

⁴² Jung, 1958, para. 557, p. 362

⁴³ Jung, 1959/1968, para. 7-8, p. 6

⁴⁴ שם, פסקה 5, עמ' 4.

⁴⁵ שם, פסקה 91, עמ' 44.

⁴⁶ שם, פסקה 89, עמ' 42.

⁴⁷ Jung, 1953, para. 151, p. 93 (התרגום מאנגלית שלי – א.ל.).

את המוטיבים המיתולוגיים.⁴⁸ הארכיטיפים לא נובעים מתוך ההתנסות האישית בחיים, היוצרת את תוכני הלא-מודע האישי דרך ההרחקה, טוען יונג כנגד פרויד,⁴⁹ אלא שייכים ללא-מודע הקולקטיבי, שלא היה אף פעם מודע, ולכן לא הודחק.⁵⁰ הארכיטיפים הם "העקרונות הראשוניים", על פי אריסטו.⁵¹ אלו מצבים ראשוניים, או מצעים ראשוניים, שלא מזדקנים, שאי אפשר להתעלות מעליהם, ושייצרו את כל הדברים תמיד.⁵² לדעתו של יונג, הארכיטיפים רבים כמספר המצבים הטיפוסיים בחיים. חזרה אינסופית חקקה את ההתנסויות האלו לתוך התורשה הנפשית האנושית כצורות נטולות תוכן, המייצגות אך ורק את האפשרות של תפיסה או פעולה מסוימת.⁵³ תכניות אלו מתמלאות בתוכן בהקשב תרבותי, והמיתוסים הם אחת הדרכים שבהן הארכיטיפים מתבטאים בעולם המודע.

הארכיטיפים באים לידי ביטוי במיתוסים עתיקים ובאגדות, כמו גם בתוצרי הלא-מודע של בני האדם. מתוך חקר המיתולוגיה וההיסטוריה, ומתוך היכרותו עם תרבויות שונות, הבחין יונג שרעיונות מסוימים מופיעים כמעט בכל מקום ובכל זמן, וראה ברעיונות אלו עובדות נפשיות בעלות קיום עצמאי. לדעתו של יונג, רעיונות אלו לא הומצאו על ידי התודעה האינדיבידואלית, אלא כופים את עצמם עליה,⁵⁴ כיוון שהם תופעות ספונטניות ואוטונומיות שאינן נתונות לרצון המודע של בני האדם, ויש להם מכוונות ורצון חופשי משל עצמם. לכן, טוען יונג, אפשר למצוא מוטיבים דומים גם במודלים פסיקליים ובתוצרי תרבויות שונות – בפולקלור ובמיתוס, כמו גם בחלומות אינדיבידואליים של בני אדם. כולם קשורים לתהליכים פסיכולוגיים אנושיים.⁵⁵

לוי-שטראוס,⁵⁶ כמו יונג, עוסק גם הוא במוטיבים הדומים שיש במיתוסים ברחבי העולם ומנסה למצוא לתופעה זו הסבר. בהתקפה ישירה על יונג, לוי-שטראוס טוען נגד רעיון הארכיטיפ – הרעיון שלמבנה מיתולוגי מסוים יש משמעות מסוימת משל עצמו. לדעתו של לוי-שטראוס, זוהי טעות, כיוון שאין שום קשר תוכני בין המסמן והמסומן. הקשר ביניהם הוא שרירותי בלבד,

⁴⁸ Jung, 1958, para. 557, p. 362

⁴⁹ Jung, 1959/1968, pp. 44-46

⁵⁰ שם, פסקה 88, עמ' 42.

⁵¹ המטאפיסיקה, ספר א, חלק ב, פרק ג: 983b, 984a, 984b, פרק ד: 985a, 985b, תשל"ד, עמ' 40-21.

⁵² Jung & Kerenyi, 1949/1973, p. 6

⁵³ Jung, 1959/1968, para. 99, p. 48

⁵⁴ Jung, 1938, p. 4

⁵⁵ Jung, 1958, para. 279, 281, p. 187, 189

⁵⁶ Lévi- Strauss, 1963, pp. 208-211

והמשמעות של המיתוס אינה בארכיטיפים המיוצגים בו, אלא במבנה הנוצר מתוך המיתמות.⁵⁷ כך, לטענתו של לוי-שטראוס, לא יכול להיות מוטיב שמשמעותו דומה במקומות שונים ובמיתוסים שונים. המבנים אותם מתארים שני התיאורטיקנים האלו הם מבנים שונים באופן בסיסי: המבנים שבהם עוסק לוי-שטראוס הם מבנים בשפה, שמתוכם נוצרת משמעות המיתוס, ואילו יונג עוסק במבנים נפשיים המשתקפים במיתוס. שני התיאורטיקנים מציעים סטרוקטורה, אך הסטרוקטורה של לוי-שטראוס עוסקת במיתוס כשפה מסדר גבוה ובמבנים של חשיבה, בעוד שהסטרוקטורה שמציע יונג היא סטרוקטורה נפשית לא-מודעת. מהלך היווצרות המשמעות מתוך מבנה השפה של המיתוס שמתאר לוי-שטראוס הפוך למהלך שמתאר יונג, שבו המיתוס מתאר משמעות נפשית וקיומית, וקשור באופן ארכיטיפלי לתכנים הנפשיים.

הסתירה בין המשגותיהם של יונג ולוי-שטראוס נעוצה, לדעתי, בהבנת תהליכי החשיבה הכרוכים בחקר המיתוס. גישתו הסטרוקטורלית של לוי-שטראוס רואה במיתוס תוצר של תהליכי חשיבה לוגיים וקוראת לחקר המיתוס דרך הרחבת הידע הלוגי. בספרו החשיבה הפראית (1987), טוען לוי-שטראוס כי החשיבה הפרימיטיבית משתמשת בכלים אובייקטיביים ושיטתיים לא פחות מהחשיבה המודרנית, וכי המאגיה והפעולות השכליות שביסודה, מהווים אופן הכרה ופעולה שלם ובעל עקיבות והיגיון פנימיים לא פחות מהמדע. לוי-שטראוס טען שהמיתוסים הם שריד ועדות לאופן תצפית וחשיבה המתאימים לתגליות מסוג שזמין לחושים: "אותן תגליות שאפשר הטבע, על סמך ארגונו ועיבודו העיוני של העולם המוחשי במונחים של המוחש",⁵⁸ בניגוד לאופן חשיבה מופשט. לדעתו של לוי-שטראוס, מרכיבי החשיבה המיתית נמצאים בין תפיסות חושיות ומושגים, שניהם נמצאים בתחום של ההתנסות המודעת של האדם. ואילו לפי יונג, המיתוס עוסק בלא-מודע והוא גם תוצר של הלא-מודע.⁵⁹

יונג, כמו תאורטיקנים אחרים העוסקים בתפקוד הסימבולי של המיתוס, מתייחס אל המיתוס כאל צורה של ידע, שהוא לא רק מודע ולא רק לוגי או רציונלי, אלא נוגע באיכויות נוספות של התפקוד האנושי. במכתבו לפרויד מיום 2 במרס 1910, מבחין יונג בין החשיבה הלוגית: "חשיבה במילים", המכוונת כלפי חוץ כדיבור, לבין חשיבה אנלוגית/דמיונית, ארכאית, לא-מודעת ולא ניתנת להבעה במילים, שהיא "רגשית, ציורית וללא מילים – לא דיבור כי אם

⁵⁷ מונח שלוי-שטראוס משתמש בו, המתייחס לצברים של יחסים דיאלקטיים המחברים יחד, בצורה ייחודית ואופיינית למיתוס מסוים ולתרבות מסוימת.

⁵⁸ לוי-שטראוס, 1987 (מתרגם: א' גילדין), עמ' 29.

⁵⁹ שם, עמ' 14-31.

העלאת גירה של חומרים מהעבר המופנה כלפי פנים",⁶⁰ חשיבה זו מאפיינת את הסמל ואת המיתוס. ביקורת נוספת על רעיון הארכיטיפים כמבנים נפשיים ועל האוניברסליות של המבנים הארכיטיפליים, מגיעה מכיוונה של תאוריית התרבות של האנתרופולוג האמריקאי קליפורד גירץ (Clifford Geertz). גירץ⁶¹ סוקר גישות שחיפשו יסודות מגדירים של הקיום האנושי בתוך דפוסי התרבות. לטענתו, מוסכמות כלליות (consensus genitum)⁶² אינן קיימות, והניסיון למצוא הכללות תרבותיות כאלו מוביל לרלטיביזם. בניתוח תרבות, גירץ קורא לחפש יחסים שיטתיים בין תופעות שונות ונבדלות, ולא תכנים זהים של תופעות דומות. המשגה זו דומה להבנת המיתוס שמציע לוי-שטראוס, שבסיסו ביחסים בין חלקי המיתוס, כמו ביחסים בין התופעות שמציע גירץ. כדי לדון ברעיון הארכיטיפים של יונג מזווית זו, נדרשת הבחנה בין התוכן למבנה. הארכיטיפים אינם זהים בתוכניהם, אלא מציעים מבנה משותף, שתוכניו משתנים בצורה תלויה תרבות שמושפעת מסביבה ותהליכים היסטוריים. ישנם מוטיבים דומים במיתולוגיות של תרבויות שונות, שבאים לידי ביטוי בצורות שונות שבהן מתבטאים תוצרי הלא-מודע ותוצרי התרבות. עם זאת, התשובה לביקורתו של גירץ, כמו התשובה לביקורתו של לוי-שטראוס, מתמקדת בלא-מודע. הארכיטיפים הם תבניות נפשיות מסוימות, המתמלאות בתוכן תלוי תרבות ותקופה, וכך הופכות מודעות. אך ישנה דיאלקטיקה בהתייחסותו של יונג לארכיטיפים, כפי שאראה באופן ממוקד בדיון בארכיטיפ הצל, והביקורת של גירץ נוגעת בדיאלקטיקה זו. מצד אחד, יונג חשב שהארכיטיפים הם ממשויות נפשיות, שנוצרות כתוצאה מהתנסויות בעולם, התנסויות משותפות לכל בני האדם. מצד שני, הארכיטיפים הם תבניות, המהוות מעין בסיס לתפיסת ההתנסויות של האדם בעולם, ובמובן הזה הם אינם מלאים בתכנים, אלא מוכנים לקבל לתוכם את ההתנסויות. בהיותם הבסיס האוניברסלי לשונות האינדיבידואלית של הנפש⁶³ יש בארכיטיפים מרכיב קבוע ואוניברסלי, המאפשר את הביטויים השונים והאינדיבידואליים של התכנים הממלאים אותם. הדיאלקטיקה של מבנה עומק קבוע מול שונות התכנים הממלאים אותו, נובעת מהיחסים שבין המודע ללא-מודע, האישי והקולקטיבי. הארכיטיפ הוא לא-מודע בהגדרתו ההכרחית, ונוכחותו מוצגת למודעות רק דרך ביטוייו הסימבוליים

⁶⁰ פרויד ויונג, 2008 (מתרגם: ח' מחלב), עמ' 166.

⁶¹ גירץ, 1973 (מתרגם: י' מייזלר), עמ' 46-53.

⁶² consensus genitum – דברים מסוימים שכל בני האדם בעולם יסכימו שהם ממשיים ונכונים, רעיון שנמצא בחשיבה המדעית מאז תקופת ההשכלה.

⁶³ Jung, 1953/1968, para. 40, p. 33

שנצבעים על ידי התודעה האינדיבידואלית שבה הוא מתגלה.⁶⁴ כך הארכיטיפ נותן צורה מסוימת לתכנים נפשיים, בדרך תלוית תרבות.⁶⁵ קיומו של הארכיטיפ יכול להיות מוסק רק מהשפעותיו – במיתוס, ובתוצרי הלא-מודע האחרים: בסמל, בחלומות, בתכנים פסיכוטיים, בתוכני לא-מודע קולקטיבי, ולפעמים בהתנהגויות אישיות וקולקטיביות הנשלטות על ידי ארכיטיפ. הצורות שבהן מתבטא הארכיטיפ בתחום המודע הן הדימוי הארכיטיפי והסמל, ודימויים ארכיטיפיים רבים יכולים להיות ביטויים שונים של אותו ארכיטיפ.⁶⁶

חוקר הספרות המשווה סטיבן ווקר (Steven Walker), טוען שיונג, וגם כותבים יונגיאנים נוספים, משתמשים במושגים ארכיטיפ, דימוי ארכיטיפי וסמל, בצורה שהבחנתה אינה חדה, והוא מנסה להבהיר את ההבדלים: הארכיטיפ הוא מבנה עומק מורש, שמתנה את החוויה האנושית של מצבי חיים. את הארכיטיפ כשלעצמו אי אפשר להכיר או לדעת באופן ישיר, אלא דרך הדימוי הארכיטיפי – שהוא הביטוי הספונטני של הארכיטיפ בחלומות, פנטזיות וחזיונות – המהווה גשר בין ארכיטיפ ומיתוס.⁶⁷ הארכיטיפ מיוצג על ידי הדמות המיתולוגית שהיא ביטוי חופשי של הפנטזיה היצירתית.⁶⁸ הדימוי הארכיטיפי – כמוטיב ארכיטיפי – מיוצג במיתוס במונחים של תרבות מסוימת ברגע מסוים בהיסטוריה⁶⁹ ואילו הסמל הוא העיבוד התרבותי של הדימוי הארכיטיפי באמנות, במיתולוגיה ובטקס.

מוטיבים מיתולוגיים נדלים מתוך אוצר הדימויים הארכיטיפיים, בהשפעת התרבות, טען ווקר,⁷⁰ ואילו קמפבל חשב שהמיתוס הוא בסיס ומקור לתופעות תרבותיות בעולם: לדעתו, המיתוס הוא הפתח הנסתר, שדרכו זורמות האנרגיות הבלתי נדלות של הקוסמוס אל תוך הביטוי של התרבות האנושית. דתות, פילוסופיות, אמנויות, תצורות חברתיות של האדם ההיסטורי והפרימיטיבי, תגליות ראשוניות במדע וטכנולוגיה, החלומות בשינה – כולם מבעבעים מתוך המעגל הבסיסי הקסום של המיתוס.⁷¹ כך, המיתוס הוא ביטוי תרבותי מעובד של דימוי ארכיטיפי, המייצג את מבנה העומק הנפשי שהוא הארכיטיפ. לאור כל

⁶⁴ Jung, 1959/1968, p. 5, p. 43

⁶⁵ Walker, 1995, p. 5

⁶⁶ שם, עמ' 13.

⁶⁷ שם, עמ' 14-15.

⁶⁸ Jung, 1966, para. 127, p. 81

⁶⁹ Walker, 1995, p. 19

⁷⁰ שם, עמ' 5.

⁷¹ Campbell, 1949/1968, p. 3

האמור לעיל, ניתן לראות באלים ובתהליכים המתוארים במיתוסים התגלמויות של ארכיטיפים, ולדון בצורה סימבולית באיכויות הנפשיות שהם מייצגים. הספרות היונגיאנית שמה דגש על מספר ארכיטיפים כולטים המשותפים לתרבויות רבות, שבאים לידי ביטוי במיתוסים, בסמלים ובדימויים ארכיטיפליים בתרבויות השונות. אחד הארכיטיפים הבולטים ביותר שתופס מקום בסיסי במבנה הנפש האנושית הוא הצל, שבו עוסק הפרק הרביעי של ספר זה. ההיבט הקולקטיבי של הצל מתייחס בספרות היונגיאנית לרוע, והמיתוסים המבטאים את הדימויים הארכיטיפליים של הצל הקולקטיבי הם הבסיס לניתוח הנוכחי של מקורות הרוע בנפש האדם.

המיתוס הוא שפה קדמונית לתיאור תהליכים נפשיים עמוקים ולא-מודעים

תהליכים נפשיים לא-מודעים עוסקים בדימויים קדמוניים, שהשפה המתאימה ביותר לביטויים היא השפה הפיגורטיבית.⁷² זוהי תפיסה הרואה במיתוס יצירת אמנות. חוקר המיתוסים ההונגרי קרל קרני (Karl Kerényi), גרס שהמיתוס הוא משהו שיש להרגיש אותו, ממש כמו שירה או מוסיקה, לפני שאפשר להסביר אותו. קרני תפס את המיתולוגיה כאמנות הכלולה בשירה ומלווה אותה. לדעתו, המיתולוגיה כאמנות והמיתולוגיה כחומר שלובות זו בזו: הצורה שבה מופיעה המיתולוגיה היא בשטף של תמונות, ולכן פרשנות של מיתוס צריכה להיעשות בכלי פרשנות של יצירת אמנות.⁷³

חוקרי מיתוסים רבים מתייחסים לתקופה קדמונית שבה המיתוס היה חי בתרבותם, במחשבתם ובחוייתם של בני השבטים הילידים ובשלבם מוקדמים של התפתחות התרבות.⁷⁴ גם בימינו, המיתוס עדיין חי אצל מאמינים, אפילו בדתות המונותאיסטיות הגדולות, כמו למשל בטקס הקתולי של אכילת לחם הקודש או במנהג ברית המילה היהודי, כשטקסים אלו מבוצעים מתוך אמונה, דבקות וחיבור למסורת. ברוח זו מציין קרני כי המיתולוגיה הייתה עבור הילידים צורה של ביטוי, מחשבה וחיים, שאינה נגישה לאדם המודרני, שאיבד את החיבור למיתוס באותה צורה מלאת אמונה וחיים.⁷⁵ בתפיסה זו, המיתוס מהווה

⁷² Jung, 1953/1968, para. 28, p. 25

⁷³ Jung & Kerényi, 1949/1973, pp. 1-2

⁷⁴ ראו לדוגמה: Malinovski, 1954; אליאדה, 2003/1949; Robertson-Smith, 1927/1969; Harrison, 1951

⁷⁵ Jung & Kerényi, 1949/1973, p. 4

קשר למעמקי ההתנסות האנושית הארכאית, שבאה לידי ביטוי בשפת תמונות וסמלים.

המיתוס מתאר בשפה סימבולית את ההתרחשויות של הזמן הקדום, של ההתחלה, של הזמן שבו אין רפלקסיה או מודעות – זמן הלא-מודע. יונג כתב, כי לשפת הלא-מודע אין את הבהירות האינטנציונלית של השפה המודעת, ויש בה משום עיבוי של נתונים רבים, שהקשר שלהם לתוכן המודע אינו ידוע. לחומרים אלו יש אופי מיתולוגי, שאינו מזוהה על ידי התודעה הרציונלית.⁷⁶ מתוך כל האמור, ניתן לומר כי שפת הסמל, היא השפה המקורית של הלא-מודע האנושי.⁷⁷

קסירר הגדיר את האדם כיצור יוצר סמלים.⁷⁸ תפקוד בסיסי ומהותי זה של האדם מסביר את המרכזיות של השפה הפיגורטיבית בכלל, ושל המיתוס בפרט, בחוויית האדם את העולם. יכולתו של האדם להשליך על העולם סמלים, מאפשרת לו להפוך את היקום מכאוס לקוסמוס ולהעניק לו משמעות. עולם הסמלים מאפשר לאדם להבין, לארגן, ולפרש את ניסיונו האנושי.⁷⁹ קסירר מתייחס לכוח ההסברי של הסמל, אבל יונג הולך רחוק יותר.

לטענתו של יונג, לסמלים יש כוח מרפא: סמלים הם ייצוגים קולקטיביים שמקדמים את החיבור בין המודע ללא-מודע,⁸⁰ חיבור שהוא הכרחי מבחינתו של יונג, לצורך איזון נפשי. עבור יונג, המשימה ההתפתחותית של האינדיבידואל, שהיא גם משימה מוסרית, היא היכרות עם הלא-מודע ושאיפה לאיחוי הפער בין המודע ללא-מודע. הפער בין המודע ללא-מודע יוכל להתאחות רק אם המודע יוכל ליצור ביטויים מתאימים לתוכני הלא-מודע. ביטויים אלו הם הסמלים. בתהליך הזה באים לידי ביטוי תכנים ארכיטיפליים, שמקבלים בלא-מודע הקולקטיבי צורה של דימויי אלים, שהמיתוסים עוסקים בהם.⁸¹ לדעתו של יונג, האיחוי בין תוכני המודע והלא-מודע, או אפילו ההיכרות עם הלא-מודע, אינם יכולים להיעשות רק בעזרת ההמשגה הרציונלית. לטענתו, ברמה של חקירת הלא-מודע האישי, המשגות רציונליות אולי מתאימות להווה או לעבר הקרוב, לחקירה של ההתנסות האישית של האינדיבידואל בחייו המודעים, לחיבור בין סמלי החלום לבין האירועים בחיי האדם. אבל כשעוברים אל הרמה הקולקטיבית, הנמצאת ביסוד החוויה האישית, וקשורה לחוויה של

⁷⁶ Jung, 1959/1987, pp. 109-110

⁷⁷ Jung, 1953/1968, para. 29, p. 25

⁷⁸ קסירר, חשל"ב (מתרגמים: "לנדאו ור' עמית), עמ' 41.

⁷⁹ נצר, 2004, עמ' 100.

⁸⁰ Jung, 1958, para. 285, p. 191

⁸¹ שם, פסקה 280, עמ' 188.

האנושות בשלמותה, ההמשגה הרציונלית כבר אינה מספיקה. לשם כך צריך את "החזון חובק הכול של המיתוס",⁸² שבא לידי ביטוי בסמלים ובשפה הפואטית של המיתוס, על הדימויים הארכיטיפיים שבתוכו. כמוכן זה, ישנו דמיון בין החלום למיתוס, כפי שהמשיג זאת קמפבל: "המיתוסים הם החלומות של העולם".⁸³ תפקידו של החלום בחיי הנפש של היחיד דומה לתפקידו של המיתוס בתודעת החברה: כמו שהחלום שואב מתוך הלא-מודע האישי והקולקטיבי חומרים המתאימים לצורך של מצב התודעה האינדיבידואלי ברגע נתון,⁸⁴ המיתוס שואב מתוך אוצר הדימויים הארכיטיפליים, את הדימויים והסמלים הדרושים לתודעתה של החברה בזמן נתון.⁸⁵ חקירת הסמלים התרבותיים, המיתוסים, שופכת אור על תהליכים בנפש האינדיבידואלית, כמו גם על תהליכים תרבותיים של חברות שלמות, הבאים לידי ביטוי גם בדת, כפי שאתאר בהמשך פרק זה.

תפיסתו של יונג את תפקידם של הסמלים כמארגנים את חוויית העולם של האדם, נשענת על המשגת מבני עומק בנפש – הלא-מודע הקולקטיבי והארכיטיפים שיוצרים את המצע לתפיסה ולחוויה של מצבים בעולם וגם מעוצבים על ידי חוויות אלו. לעומת זאת, תפיסתו של גירץ רואה בסמלים חלק מרשתות משמעות שיוצר האדם, המהוות את התרבות שבתוכה הוא חי. לטענתו של גירץ,⁸⁶ מערכות הסמלים שהן הצורות התרבותיות, מתבטאות דרך הפעולה החברתית. התרבות, על פי גירץ, היא "דפוס משמעויות הנמסר בדרך היסטורית ומגולם בסמלים, מערכת של מושגים העוברת במורשת ומתבטאת בצורות סמליות, המשמשת אמצעי למסירה, לשמירת ההמשכיות ולפיתוח הדעות והעמדות של בני האדם ביחס לעולם".⁸⁷ כאן לא מדובר על מבנה נפשי או על ישות ארכיטיפלית, אלא על הבניה חברתית. גירץ טוען שדפוסי התרבות, ומערכות הסמלים הם מקורות מידע חיצוניים, הנמצאים מחוץ לאורגניזם הפרטי, בעולם פומבי ובינאישי של מובנים משותפים שבני האנוש חיים בו ונולדים בתוכו. דפוסי התרבות מספקים תכנית בסיסית למיסוד של תהליכים פסיכולוגיים וחברתיים שמעצבים את ההתנהגות הציבורית.⁸⁸ גם גירץ, כמו יונג בדיונו על הארכיטיפים, מקשר את הדפוסים האלו לגנים – כמו שהמידע

⁸² שם, שם (התרגום מאנגלית שלי – א.ל.).

⁸³ Campbell, 1988, p. 19 (תרגום שלי – א.ל.).

⁸⁴ יונג, 1987 (מתרגמות: ח' שוהם וא' תורן), עמ' 20.

⁸⁵ Jung, 1959/1968, para. 227, pp. 126-127

⁸⁶ גירץ, 1973 (מתרגם: י' מייזלר), עמ' 28.

⁸⁷ שם, עמ' 91.

⁸⁸ שם, עמ' 93-94.

הביולוגי מקודד בגנים, המידע החברתי מקודד בדפוסי התרבות, ואילו המידע הנפשי מקודד בארכיטיפים. גם גירץ וגם יונג מנסים לתאר את התכניות שבהן מקודד הידע התרבותי, אך יונג מתייחס לידע זה כמורכב מישויות עצמאיות בעלות רצון משלהן, ואילו גירץ מדגיש את הקשרים המסועפים של המובנים הבינאישיים בעולם שבו חיים בני האדם. ההתרחשות שמתאר גירץ היא ביסודה התרחשות חברתית, ואילו הדינמיקה של פעולת הארכיטיפים שמתאר יונג היא בעיקרה התרחשות תוך-נפשית של האינדיבידואל, המגלמת את העולם הטבעי ואת העולם התרבותי בתוך הנפש של היחיד. ההבחנה בין שתי הגישות נראית במבט ראשון חדה וסותרת, אך למעשה, הארכיטיפים, על פי הגדרתם, הם מבנים שמתפתחים, כתוצאה מהשפעות סביבתיות, וכתוצאה מהתנסויות בעולם. בדרך זו, השפעות תרבותיות משנות את מבנה העומק שהוא הארכיטיפ, ממש כמו שרשתות המשמעות משפיעות על הידע התרבותי של האינדיבידואל. נראה, עם זאת, שיש הבדלים בין טווחי הזמן של השפעות אלו. גירץ טוען כי רשתות המשמעות מושפעות מהתרבות שבתוכה האדם חי, ומשתנות על פיה בצורה דינמית, ואילו יונג מתאר מבנים נפשיים שמשתנים לאורך הדורות, בעקבות חזרה אינסופית על התנסויות בעולם. כמו כן, ישנו הבדל גדול בין מקור המידע התרבותי – ה"גנים" שמתארים שני התאורטיקנים. גירץ טוען כי המקור הוא בעולם החיצוני – בעולם הבינאיש של החברה – ויונג אומר כי המקור הוא פנימי – הלא-מודע הקולקטיבי, שהוא המצע האישי והאוניברסלי המצוי בעמקי נפשו של כל אינדיבידואל.⁸⁹

יונג טען בתוקף,⁹⁰ שהסמל הוא סמל לגיטימי רק אם הוא נותן ביטוי למבנה הנצחי של הלא-מודע. אי אפשר להכניס את הסמל לתוך סדר שנוח לרציונליסט להבין. אם הסמל מעורר אמונה ספונטנית, לא צריך להבין אותו בדרך אחרת. זוהי בדיוק הטענה שנגדה יוצא גירץ באופן נחרץ ביותר. גירץ מותח ביקורת על גישות פרשניות שלטענתו "משתמטות מהערכה בכלים שיטתיים", ומוצגות כשיטות שתקפותן נובעת מתוך עצמן או מרגישויות מפותחות של יוצריהן.⁹¹ גירץ מאשים את הגישות הפרשניות בסוג של התעלמות מהמציאות וכמעט בעיסוק בראיית הנסתר. טענתו של יונג בדבר תקפות הנצחית של הסמל נופלת תחת שבט ביקורתו של גירץ. עם זאת, יונג חוזר ומדגיש, שחקירתו את תוכני הלא-מודע היא חקירה אמפירית בלבד,⁹² ואפילו כותב לפרויד ב־8 במאי 1911, שמטרתו בעיסוק במיתוס, כמו גם בתחומים אחרים כמו אוקולטיזם

⁸⁹ יונג, 1989 (מחרגם: ח' איזק), עמ' 15.

⁹⁰ Jung, 1958, para. 280, p. 188

⁹¹ גירץ, 1973 (מחרגם: י' מייזלר), עמ' 34.

⁹² ראו לדוגמה: יונג, 1987 (מחרגמות: ח' שוהם וא' תורן), עמ' 14; Jung, 1938, p. 1; 45-44.

ואסטרולוגיה, היא להבין "אילו סודות מחביא הלא-מודע בתהומותיו".⁹³ כנאמן לרוח תקופתו, חשוב היה ליונג לעגן את התאוריה שלו על הלא-מודע הקולקטיבי בממצאים מדעיים, ולענות לביקורות המאשימות אותו במיסטיציזם ובפילוסופיה. ההוכחות של יונג, המבוססות על המוטיבים הדומים המופיעים בתוצרי הלא-מודע השונים, שהמיתוס הוא אחד מהם, מראות את האוניברסליות של הארכיטיפים על ביטוייהם השונים.⁹⁴ עם זאת, אין בכוונתי להוכיח כאן את התאוריה של יונג, שכן לדעתי אין אפשרות אמפירית לכך, בוודאי שלא בעבודה המתבצעת במסגרת חשיבה הרמנויטית, שבה יכולות להופיע צורות אחרות להבנת המיתוס ותוכניו. אני מקבלת כהנחת יסוד את הטענה כי הסמל שבא לידי ביטוי במיתוס מייצג במודע את הארכיטיפ שהוא מבנה נפשי לא-מודע, ולכן ניתן ללמוד ממנו על תהליכים נפשיים. אני משתמשת בתאוריה היונגיאנית כמתודה הרמנויטית להבנת מבני הנפש, כאשר המיתוס והשפה הסימבולית שלו הם השדה שבו מתבצעת הבנה זו. זוהי מתודה שמרכזת את כובד הדיון בעולם הפנימי של דפוסי הנפש ולא בעולם המציאות. מתודה זו אינה היחידה האפשרית וייתכנו כמובן שדות אחרים לחקר מבנים בנפש האדם, כפי שהראיתי קודם. קריאת המיתוסים במסורת היונגיאנית היא מתודה פורייה לחקר מבני נפש, כיוון שהמיתוסים נענים לקריאה סימבולית שכזו.

כל פרשנות שמטרתה לקדם הבנה, חייבת כבר מראש להבין מה היא מנסה לפרש.⁹⁵ המעגל ההרמנויטי כאן נובע ממושג הארכיטיפ. המעגל ההרמנויטי הוא ביטוי של קדם-המבנה האקזיסטנציאלי של ההיות⁹⁶ ⁹⁷ והארכיטיפ מהווה את ההינתנות מראש שהיא, על פי היידגר, אחד התנאים להבנה.⁹⁸ כך, הידע המוקדם שנצבר בתוך מבנה הנפש שהוא הארכיטיפ, מוביל לזיהוי של המיתוס כמתאר מבנה זה. הארכיטיפים הם למעשה דעות קדומות,⁹⁹ שמתנות את הניסיון שלנו בעולם, וקריאת המיתוס שמבצעת המסורת היונגיאנית מהווה מיזוג אופקים בין הבנת הנפש מתוך המסורת הפסיכולוגית בת זמננו ובין הידע הקדום על אודות הנפש המתואר במיתוסים. בקריאה כזו, הנפש היא האופק של המיתוס. ישנה זיקה בין הארכיטיפ והמיתוס בגלל מקורם המשותף בלא-מודע הקולקטיבי, זיקה שמהווה את קדם ההבנה שמאפשרת לפרש את המיתוס כמונחי מבנים

⁹³ פרויד ויונג, 2008 (מתרגם: ח' מחלב), עמ' 216.

⁹⁴ Jung, 1958, pp. 48-50

⁹⁵ Heidegger, in: Mueller-Vollmer (editor), 2002, p. 225

⁹⁶ מושג של הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר המתייחס להבנת האדם את קיומו בעולם.

⁹⁷ שם, עמ' 226.

⁹⁸ שם, עמ' 223.

⁹⁹ Gadamer, 1976, p. 9

ותהליכים נפשיים. האדם המפרש את המיתוס מזהה את מה שהוא כבר מכיר מעמקי נפשו. יש מבנה מעגלי באופן אונטולוגי לישות שעבורה הקיום שלה מהווה נושא משל עצמו,¹⁰⁰ והמיתוס מתאר בדרכו הפואטית את המהות של הקיום הנפשי. הכניסה לתוך המעגל ההרמנויטי צריכה להיעשות מתוך הבנת הזיקה בין הנפש והמיתוס על בסיס הלא-מודע הקולקטיבי.

המסורת היא תנאי לפעולת ההבנה המתרחשת בתוכה,¹⁰¹ ובהרמנויטיקה היונגיאנית, מסורת זו הופכת למבנה נפש, כארכיטיפ, שמול ביטוייו הסימבוליים ניצב האדם החווה והמפרש. תפיסות של טוב ורע הן חלק ממסורת ומדת, וכרוב הדתות, אם לא בכולן, יש הגדרות והנחיות של מה טוב ומה רע, והסברים כיצד על האדם לחיות את חייו בהתאם להנחיות אלו. המיתוסים, ובעיקר מיתוסי הבריאה בתפקידם כסיפורים מכווננים המצדיקים את חוקי המוסר של החברה¹⁰² מעגנים את ההנחיות האלו במציאות של "הזמן ההוא" כהגדרתו של אליאדה,¹⁰³ ומספקים את ההסבר החברתי, התרבותי והדתי לציווי המוסרי. התפיסה היונגיאנית, הרואה את המיתוס כתיאור של תהליך נפשי, מעגנת את ההקשר הדתי של המיתוס בתוך הנפש בצורה שמאפשרת לחוויה הדתית להתקיים בחברה.¹⁰⁴ כך, המיתוס מעניק דימוי לחוויה הדתית שאי אפשר לדמיין – החוויה הנומינוזית.

דת כתהליך פסיכולוגי

המיתוסים מהווים חלק מרוב הדתות, אם לא מכולן, והבנת המיתוס כמשקף תהליכים נפשיים מזמנת בחינה של הדת כתהליך נפשי, כפי שעושה יונג ברבים מכתביו, כמו למשל בפסיכולוגיה ודת (1958/1938) או ב־*Aion* (1959/1951). לאורך כל חייו כהוגה וכמטפל, עסק יונג במקומה של הדת בחיי הנפש של האדם, ובניסיון להמשיג ולהבין את דימוי האל שבדת ובנפש. יונג נע בין ידיעת האל העמוקה שאפיינה את ימי ילדותו כבנו של כומר פרוטסטנטי, לבין הניסיון המדעי להבין ידיעה זו. לדעתו של יונג, הדת היא אחת הפעילויות האוניברסליות הקדומות ביותר של הנפש האנושית, ועניין לחקירה פסיכולוגית.¹⁰⁵ ווקר טוען שבכל הנוגע לסמלים ולמיתוסים דתיים, יונג העדיף את הפרשנות הפסיכולוגית על הפרשנות המטפיזית, ואת הפרשנות הסימבולית על הפרשנות המילולית.

¹⁰⁰ Heidegger, 1962, p. 195

¹⁰¹ Gadamer, 2004, p. 283

¹⁰² Malinowski, 1954, p. 146

¹⁰³ אליאדה, 2003/1949 (מתרגם: "ראובני"), עמ' 260.

¹⁰⁴ Jung, 1958, p. 486

¹⁰⁵ Jung, 1938, p. 1

פרשנויות אלו נסמכות על הסובייקטיביות של המפרש ולא על מערכת מקובעת של אמונות ועל קוד סמלי מסורתי. כך, הפרשנות הסימבולית היונגיאנית אינה טוענת לאמת מטפיזית,¹⁰⁶ אלא כוחנת את הדת ותוצריה כמבט ביקורתי, שנקודת המוצא שלו גורסת שדת היא תוצר וביטוי של תהליכים נפשיים. כלומר, הפרשנות היא תוצר של מיזוג אופקים. תהליכים נפשיים אלו באים לידי ביטוי באמונה, אשר לדעתו של חוקר העת העתיקה יוהן יעקב בכהופן (Johann Jacob Bachofen), שולטת לגמרי באנושות בעת העתיקה, מחברת כל צורת קיום וכל מסורת היסטורית לרעיון דתי בסיסי, ומזדהה באופן מוחלט עם האלים. בכהופן טען שבעת העתיקה של האנושות, הדת נתפסה ככוח העצמתי היחיד בכל הציוויליזציה – כל חוויה בקיום האנושי מתחילה בתנועה שמקורה בספירות העליונות, ובלעדיה אין מובן לשום היבט של הקיום העתיק.¹⁰⁷ מיתוסי הבריאה שמקורם בעת העתיקה מביאים לידי ביטוי אמונה זו, ואת הקשר בין אותן ספירות עליונות לבין חיי האדם. בחברה שבה המיתוס עוד חי תיאור זה נתפס כאמת היסטורית – מציאות קדמונית שמהווה הצדקה לסדר החברתי ולערכי החברה,¹⁰⁸ או כפי שבכהופן תופס מיתוס – כדיווח היסטורי על ראשית האנושות. בכהופן מצהיר באופן נחרץ שהמסורת המיתולוגית משקפת נאמנה את החיים בזמנים שבשורשי העת העתיקה. הוא טוען כי המסורת המיתית היא ביטוי היסטורי ישיר של החשיבה הקדמונית.¹⁰⁹ לעומת בכהופן, יונג לא עסוק בערך ההיסטורי של המיתוס, אלא בערכו הפסיכולוגי.

בספרו פסיכולוגיה ודת,¹¹⁰ יונג כותב כי דת היא ביטוי מוסרי של הנומינוזי.¹¹¹ הנומינוזי קשור באיכות של אובייקט נראה או בהשפעה של נוכחות בלתי נראית, הגורמת שינויים במודעות. כתבים דתיים והקונצנזוס התרבותי מסבירים מצב לא-רצוני זה של הסובייקט, שנוצר בהשפעתם של כוחות חיצוניים לאינדיבידואל, טוען יונג. הדתות תולות השפעה זו בכוחות חיצוניים לאדם, כמו אלים, ואילו יונג המשיג את החוויה הדתית כחוויה נומינוזית של הארכיטיפים של הלא-מודע הקולקטיבי.¹¹²

¹⁰⁶ Walker, 1995, p. 134

¹⁰⁷ Bachofen, 1967, p. 85

¹⁰⁸ Malinowski, 1954, p. 146

¹⁰⁹ Bachofen, 1967, p. 73

¹¹⁰ Jung, 1938, p. 4-5

¹¹¹ מושג שיונג שאל מהתיאולוג רודולף אוטו (Otto, 1917). אוטו מגדיר את הנומינוזי כקיום

דינמי שמשלט על הסובייקט האנושי, ולא נגרם על ידי אקט שרירותי של רצונו.

¹¹² Walker, 1995, p. 133

לפי הגדרתו של יונג דת היא:

בחינה זהירה של גורמים דינמיים מסוימים המובנים ככוחות, רוחות, דמונים, אלים, חוקים, רעיונות, או כל שם אחר שהאדם נתן לגורמים בעולמו שאותם הוא חווה כמסוכנים, בעלי כוח או מסייעים מספיק כדי להיות נתונים לבחינה מעמיקה, או מופלאים, עצומים, יפים ומשמעותיים מספיק כדי להיות נערצים ואהובים באופן מסור.¹¹³

זוהי הגדרה המתבוננת בדת מנקודת מבט תוך-נפשית בלבד, ורואה בכוחות החיצוניים לאדם השלכה של תכנים נפשיים. לרעיון שישנו קשר הדוק בין האלים לנפש/נשמה, יש שורשים תרבותיים ודתיים, כמו למשל במיתולוגיה הטיבטית, הטרום-בודהיסטית. ב"דת האנשים" הטיבטית, הנשמות (bla) כמעט ואינן מובחנות מהאלים (Iha) – המילים דומות ומשתמשים בהן באופן דומה. התפיסה היא שהאלים שוכנים בתוך גוף האדם ונולדים אתו, וגם מיוצגים בחוץ, באובייקטים בעולם – אבנים, צמחים וכדומה.¹¹⁴

בתוך הדיסציפלינה הפסיכולוגית, הרעיון שאלים הם למעשה השלכה של עולמו הנפשי של האדם, נמצא כבר ב-1902 בכתביו של ויליאם ג'יימס (William James), שחקר את הפסיכולוגיה של הדת. אצל ג'יימס הרעיון הזה לא נמצא בצורה שמתייחסת ללא-מודע הקולקטיבי ולארכיטיפים המאכלסים אותו, אלא בצורה שמתייחסת לצרכים ולתקוות של בני האדם. כך, ג'יימס מגדיר את חיי הדת: "רגשותיו, פעולותיו וחוויותיו של היחיד בבדידותו, במידה שהוא רואה את עצמו כנמצא ביחס אל האלוהי, יהי אשר יהי הדבר שהוא חושבו לאלוהי".¹¹⁵ ג'יימס¹¹⁶ טען שהגורם המקורי בקביעת אופי האלים היה תמיד גורם פסיכולוגי. גם בעת העתיקה וגם בימינו. כך, אופי האלים צומח מתוך הדמיון, התקוות והצורך של בני האדם שבחרו את האלים, אבל אותם צרכים ואותן תקוות משתנים לפי המבנה החברתי. ג'יימס גרס, כי התפיסות של בני האדם לגבי האלוהות תלויות באקלים הרוחני וכתנאי החברה: "האלים שבשםם אנו דוגלים הם האלים הדרושים לנו והמתאימים לצרכינו, האלים שתביעותיהם ממנו אינן באות אלא לתת חיזוק לתביעותינו מעצמנו ומזולתנו".¹¹⁷ כאן, לא מדובר במבני עומק בנפש, אלא בנטיות וצרכים של בני האדם בתוך החברה. נראה כי תפיסה זו ממקמת את הצרכים הדתיים המשפיעים על אופי האלים

¹¹³ Jung, 1938, p. 5 (התרגום מאנגלית שלי – א.ל.).

¹¹⁴ Stein, 1972, p. 227

¹¹⁵ ג'יימס, 1984/1928 (מתרגם: י. קופלביץ), עמ' 24.

¹¹⁶ שם, עמ' 215.

¹¹⁷ שם, עמ' 216.

שיוצרת החברה באזור המודע של הנפש האינדיבידואלית, ובקשרים הבינאישיים, הבאים לידי ביטוי באינטראקציות חברתיות, ובמערכות חברתיות ומוסריות.

בעוד גיימס שם את הדגש על התפקיד הפסיכולוגי של הדת, הגדיר הסוציולוג הצרפתי אמיל דורקהיים (Emile Durkheim) ב־1915 את הדת מתוך נקודת מבט חברתית. לפי דורקהיים, דת היא מערכת אחידה של אמונות ופרקטיקות המתייחסות לדברים קדושים, כלומר, דברים שהם נפרדים ואסורים – אמונות ופרקטיקות המאחדות בתוך קהילה מוסרית אחת הנקראת כנסייה, את כל אלו הדברים בהן.¹¹⁸ בדומה לדורקהיים, גירץ עוסק בתפקיד התרבותי שיש לדת כחיי הקבוצה החברתית. הוא רואה בדת קונסטרוקט חברתי. הדת, עבור גירץ, היא:

מערכת סמלים שפעולתה טובעת בבני האדם מוטיבציות והלכי רוח עזים, מעמיקי-חדור ומאריכי ימים, באמצעות ניסוח השקפות בדבר סדר עולם כללי והלבשתן של השקפות אלו בלבוש עובדתי כל כך, עד כי המוטיבציות והלכי הרוח נראים תואמים את הממשות במיוחד.¹¹⁹

לפי המשגתו של גירץ, הדת נותנת לאתוס של קבוצה תוקף הגיוני, כי היא מציגה אותו כהגשמה של דרך החיים המותאמת באופן אידאלי למציאות המתוארת בהשקפת העולם. הדת גם מעניקה להשקפת העולם שכנוע רגשי, כי היא מציגה אותה כתמונה של מציאות שסדריה בנויים במיוחד כדי להתאים לדרך החיים הזו: "הדת מכוונת את החיים על פי תמונה של סדר קוסמי ומשליכה דימויים של סדר קוסמי על הניסיון האנושי".¹²⁰ לדעתו של גירץ, מצד אחד הדת היא מקור שממנו הפרט והקבוצה שואבים השקפות כלליות אך ייחודיות לגבי העולם, העצמי והיחסיים ביניהם, ואילו מצד שני הדת נוטעת בפרט ובקבוצה מוכנויות מנטליות ייחודיות שמעצבות את תפיסתם את העולם. אלו תפקודים תרבותיים של דת, ומהם נגזרים תפקודיה הפסיכולוגיים והחברתיים.¹²¹ המשגתו של גירץ את הדת כמקור להשקפות הכלליות של בני התרבות על החברה שבה הם חיים ועל היחסים ביניהם, נוגעת קלות ברעיון שישנו איזושהו מצע משותף, רעיון שיכול להיות דומה במקצת לרעיון הארכיטיפים של יונג. אבל לדעתו של גירץ, מקור משותף זה הוא תוצאה של הבניה חברתית, כפי שהראיתי בעמ' 36. המהלך שמציע גירץ הפוך למהלך שמציע יונג. עבור גירץ, התפקוד הפסיכולוגי של הדת נגזר מתפקודה התרבותי, ואילו עבור יונג, כמו גם עבור גיימס,

¹¹⁸ Durkheim, 1915, p. 62

¹¹⁹ גירץ, 1973 (מתרגם: "מיזלר"), עמ' 92.

¹²⁰ שם, עמ' 91.

¹²¹ שם, עמ' 120-121.

התפקוד הפסיכולוגי של הדת מבנה את תפקודה התרבותי, ובעיקר את הצורה התרבותית שבה הדת מתבטאת – הצורה הסמלית של המיתוס.

תפיסותיהם של דורקהיים וגירץ בוחנות את הדת מתוך תפקידה החברתי והתרבותי עבור היחיד, מתוך מקומה כמגדירה נורמות הנובעות מסדר העולם הנתפס. הגדרות אלו הן תלויות דיסציפלינה, כפי שטען סגל לגבי תאוריו של חקר המיתוס,¹²² והן הגדרות פונקציונליות מתחום הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה, העוסקות בדרך שבה הדת והמיתוס מבטאים ומגדירים או הכנתו של האדם את העולם שהוא חי בו, על היבטיו השונים.

יונג לא עוסק בהיבטים החברתיים של הדת, אלא מתעניין בתהליכים הנפשיים שהדת והתכנים הדתיים מבטאים. אפילו הסבר פסיכולוגי לאמונה ולדבקות, כמ זה של גיימס, אינו עומד במוקד דיונו של יונג בדת, אלא האפשרות להבין או הכוחות העצמתיים שהדת מתארת כחיצוניים לאדם, כאיכויות נפשיות ומכני נפשיים, שנמצאים באינטראקציה וביחסים הדדיים ממש כמו הישוי האלוהיות. היחסים המתוארים במיתוסים הם יחסים בין הישוי האלו, וגם יחסים בין הישוי לבין בני האדם, המשקפים יחסים בין רשויות שונות בנפש יחסים שמתוארים בתאוריה היונגיאנית.

הרעיון שמציעים יונג וממשיכי דרכו הפוך, לדעתי, מהמשגותיהם של גיימס ושל דורקהיים וגירץ, העוסקות בתהליכים מודעים יחסית. הגישה היונגיאנית רואה בדת ביטוי לתהליך נפשי, המתגלם במיתוסים ובכתבים הדתיים, ולא אמו קדושה, אמונה או מדע שעונים על צורך נפשי אנושי. זוהי נקודת הכניסה היונגיאנית למעגל ההרמנויטי. לדעתו של יונג, מקורם של תהליכים נפשיים הבאים לידי ביטוי בדת הוא לא-מודע: יונג טוען שישנן אמיתות נפשיות שהן לא פחות אמיתות מאמיתות פיסיות. אמונות הן צורה כזו של אמיתות נפשיות¹²³ וכן גם הצהרות דתיות – הן מתייחסות לדברים שאי אפשר לבסס כעובדות פיסיות אך הן לא פחות ממשיות מעובדות אלו. יונג טוען בתוקף שהוא עוסק בעובדות קיימות ועצמאיות, ולא בשיפוטים סובייקטיביים.¹²⁴ לאורך שנות כתיבתו הרבות, יונג ראה בידע שבא מתוך הלא-מודע ידע אמיתי ובעל ערך, והתייחס לתוצרי הלא-מודע כאל עובדות נפשיות שקיומן אינו מוטל בספק – כאל ממשות נפשית שאינה פחותה מממשות פיזית. זוהי ממשות שמדברת בשפה אחרת מזו של הממשות הפיזית והמודעת. כך, תוצרי הלא-מודע השונים מביאים אל המודעות ידע חשוב שאינו נגיש לה בדרך אחרת: החלום מביא אל תודעת

¹²² סגל, 2007 (מחרגמת: ת' אילון-אורטל), עמ' 8.
¹²³ Jung, 1958, para. 553, p. 359
¹²⁴ Jung, 1938, p. 3

החולם ידע על הלא-מודע האישי והקולקטיבי, והמיתוס, כחלק מהדת, מביא לתודעת החברה ידע על אודות חלקים ארכאיים שלה שאין אתם מגע ישיר. יונג, שמצהיר על כוונותיו המדעיות,¹²⁵ מתייחס באופן פנומנולוגי לחקר הדת כחקר של תופעה פסיכולוגית, מתוך נקודת מבט אמפירית המוגבלת להתכוננות בתופעה והימנעות מכל שיקול מטפיזי או פילוסופי. אבל, למרות הצהרות אלו על כוונה אמפירית, כתיבתו של יונג נוגעת פעמים רבות בקוטב המטפיזי, ורבים מכתביו יכולים להיקרא כטקסטים דתיים, הכוללים המלצות מוסריות שנוגעות בעיקר בצורך לאחות את הפיצול בין המודע והלא-מודע. תלמידו של יונג, אריך נוימן (Erich Neumann), פיתח, בספרו פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש (1963), את כיוון הכתיבה הרואה בהכרח להכיר את תוכני הלא-מודע האישי והלא-מודע הקולקטיבי מוסר מסדר חדש. פרק הצל בספר זה יעסוק בכיוון המוסרי הזה ובהגדרות הרוע הנובעות ממנו.

יונג טען, כי העולם המטפיזי הוא עולם של דימויים, שלא עומדים בביקורת רציונלית אך מבוססים על ארכיטיפים נומינוזיים¹²⁶ – בסיס רגשי שאינו נגיש להיגיון, ממש כפי שהנפש הלא-מודעת אינה נגישה להיגיון. כך, יונג ראה בהצהרות הדתיות תוצר של הלא-מודע, תהליכים שאינם נגישים לתפיסה הפיזית, אבל באים לידי ביטוי בסמלים הנגישים למודעות – כמו דימויי האל.¹²⁷ לדעתו של יונג, דימוי האל הוא קומפלקס של רעיונות שטבעם ארכיטיפלי, והוא מייצג אנרגיה נפשית שמתבטאת בהשלכה.¹²⁸ יונג ראה באלים ובדמויות מטפיזיות תוצרים מנטליים של הפסיכולוגיה של האדם. לדעתו, הדמויות הדתיות מסמלות את העצמי בפסיכולוגיה, בעוד שעבור התאולוגיה, העצמי מתגלם בדמות המרכזית של הדת.¹²⁹ דמויות אלו הן בראש ובראשונה השלכות של תהליכים נפשיים.¹³⁰ אבל באותה נשימה יונג מציין כי לא ניתן לדעת אם דמויות אלו קיימות בממד מטפיזי כלשהו שאינו נגיש לאדם. יונג גרס שברמה הנגישה להיגיון, דמויות אלו הן דימויים ורעיונות הנגזרים מתוך הדמיון האנושי, ותנאי המרחב והזמן שבהם הוא מתקיים. אבל לא היה לו ספק שיש משהו מעבר למודעות, מעבר לדימויים האלו, שאינו משתנה בצורה קיצונית והוא קבוע, ומתייחס לכמה עקרונות בסיסיים – כלומר לארכיטיפים.¹³¹ גם כאן

¹²⁵ שם, עמ' 1-2.

¹²⁶ Jung, 1958, para. 556, p. 361

¹²⁷ שם, פסקה 555, עמ' 360.

¹²⁸ Jung, 1956/1967 para. 89, p. 57

¹²⁹ Jung, 1953/1968, para. 21, pp. 18-19

¹³⁰ Jung, 1958, para. 268, p. 180

¹³¹ שם, פסקה 555, עמ' 361.

באה לידי ביטוי הדיאלקטיקה המאפיינת את כתביו של יונג, הדיאלקטיקה שבין האימננטי והאמפירי לבין הטרנצנדנטי והמטפיזי. המשגה שמיישבת את הסתירה הגלומה בדיאלקטיקה זו מופיעה בטענתו של ווקר, שעבור יונג, דימויים של אלים ואלות הם ייצוגים תרבותיים של דימויים ארכיטיפליים, לא של הארכיטיפים עצמם.¹³² יונג ראה בדימוי האל ייצוג של ארכיטיפ העצמי שאותו הוא מגדיר ככוליות של האדם – הטוטליות של קיומו שנטועה בטבעו החייתי ומגיעה אל האלוהי, מעבר לאנושי כשלעצמו. העצמי הוא שלמות נפשית, ובאותו הזמן הוא גם מרכז, המכיל את האגו.¹³³ העצמי כולל את האישיות המודעת והלא-מודעת כאחד,¹³⁴ והוא הסמל המושלם של אחדות הניגודים שמכיל אור וחושך גם יחד.

בעקבות העמדה הממקמת את האלוהי בנפש בלבד, יונג ספג ביקורת נוקבת מהפילוסוף מרטין בובר (Martin Buber), שיצא נגד הגדרתו של יונג את הדת כהתייחסות להתרחשות תוך נפשית, ולא כיחס לישות או מציאות שהיא טרנצנדנטית לנפש האדם.¹³⁵ בובר חולק על טענתו של יונג שהאל הוא תוכן נפשי מושלך, ורואה באל ממשות.¹³⁶ בובר טען שלמרות הצהרותיו של יונג שהוא עוסק בפסיכולוגי ולא במטפיזי, טענתו כי האל הוא השלכה של תכנים נפשיים של האדם היא למעשה הצהרה מטפיזית לגבי הטרנצנדנטי, הצהרה שמבלבלת בין הפסיכולוגי לבין הדתי. בובר גם טען כנגד רעיון התגלמות האל בעצמי של האדם, ואמר שאי אפשר להתייחס לנשמה של אדם כאל יש מטפיזי. בובר ראה בנשמה האנושית מקור לקשר עם האל בעוד יונג, לדעתו, הציב את הנשמה האנושית במקום האל.¹³⁷

התפיסה של יונג את האלים כארכיטיפים הנמצאים בתוך הנפש האנושית, עומדת בניגוד לתפיסה המיתולוגית הרואה באלים כוחות שהאדם תלוי בהם, חושש מזעמם וזקוק לטובם, כפי שמציין בולטמן. בולטמן חשב שהמיתוסים מבטאים את ההבנה שישנו גבול לכוחו ושליטתו של האדם בעולם, והאלים מייצגים את הכוחות שהם מחוץ לתחומי שליטתו של האדם, ומחוץ לעולם המובן והנתפס.¹³⁸ לדעתו של בולטמן, המיתוס מדבר על האלים במונחי פעולות אנושיות למרות שהוא תופס את הפעולות האלו כעל-אנושיות, מחוץ לסדר

¹³² Walker, 1995, p. 14

¹³³ האגו הוא מרכז התודעה (יונג, 1989, עמ' 111).

¹³⁴ Jung, 1959/1968, para. 248, p. 142; para. 315, p. 187

¹³⁵ Buber-Agassi, 1999, p. 47

¹³⁶ שם, עמ' 48.

¹³⁷ שם, עמ' 49-52.

¹³⁸ Bultman, 1987, p. 293

הדברים הרגיל. הוויכוח על הממשות של הישות הטורנצנדנטית, בין אם היא אל יחיד או אלים רבים, הוא ויכוח שלא ניתן לפתרון, ולא צריך להיפתר במסגרת הנוכחית שמתמקדת בנפש ובייצוג של האלוהי בתוכה. האופק האפשרי של הפרשנות היונגיאנית הוא אופק נפשי ולא דתי ולכן השאלה אם האל קיים מחוץ לנפש האדם אינה שאלה שאפשר להשיב עליה בכלים של הפרשנות היונגיאנית. הגישה היונגיאנית מתבססת על הציר והקשר שבין האישי והקולקטיבי, ועל הביטויים האישיים של תוכני הלא-מודע הקולקטיבי. המיתוס הוא ביטוי תרבותי וקולקטיבי של תהליכים נפשיים אינדיבידואליים, ותהליכים נפשיים אינדיבידואליים מושפעים מהסביבה התרבותית שבה חי האדם, דרך סמלי התרבות. הגישה היונגיאנית עוסקת במבני עומק קבועים יחסית בנפש, הבאים לידי ביטוי במיתוס ובתוצרי תרבות. על בסיס מבני עומק אלו, מתאפשרת ההשוואה בין ביטויים שונים של מוטיבים ארכיטיפליים דומים במיתולוגיות שונות. הדרך שיונג מציע לצורך הרחבת הידע על הביטויים של התוכן הארכיטיפלי, היא האמפליפיקציה.

אמפליפיקציה היא שיטה של פסיכולוגיה מורפולוגית השוואתית, המפרשת חומרים מקבילים מתחומי הדת, הארכיאולוגיה, חקר תרבויות פרה-היסטוריות, אתנולוגיה ופסיכולוגיה. כבר בתחילת עיסוקו במיתולוגיה, תפס יונג את העושר הגלום במיתולוגיה ובהיסטוריה התרבותית, שבלעדיהן אי אפשר לפתור את "הסודות הכמוסים של הנוירוזה והפסיכוזה"¹³⁹ וכתב על כך בהשתאות לפרויד ב-9 בדצמבר 1925: "אני כבר רואה בעיני רוחי את החזיונות היפים ביותר, הופעות רחוקות של הקשרים נרחבים, שאין אני יכול לתפוס כעת, שכן העניין באמת גדול מדי". בהמשך כתיבתו, התגבשה אצל יונג המשגת האמפליפיקציה כשיטה המאפשרת להבין את הארכיטיפים ואת הביטוי הסימבולי האישי שלהם.¹⁴⁰ בספרו *Psychology and Alchemy* (פסיכולוגיה ואלכימיה) (1953), טוען יונג:

ההיסטוריה של הדת, במובנה הרחב (הכוללת מיתולוגיה, פולקלור, ופסיכולוגיה פרימיטיבית), היא אוצר של צורות ארכיטיפליות שמתוכן הרופא יכול לשלות הקבלות מועילות והשוואות מאירות כדי להרגיע ולהבהיר את הלא-מודע, שכולו נמצא בים. הכרחי לספק לדימויים פנטסטיים אלו, העולים

¹³⁹ פרויד ויונג, 2008 (מתרגם: ח' מחלב), עמ' 157.

¹⁴⁰ נוימן, 1963 (מתרגם: ש' זנדבנק), עמ' 13.

בצורה מוזרה ומאיימת לנגד עיני התודעה, סוג של הקשר שיעשה אותם מובנים יותר. הניסיון הראה כי הדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא באמצעות חומר מיתולוגי השוואתי.¹⁴¹

יונג מוסיף שהמטפל צריך להכיר גם את ההיסטוריה ואת השלבים של המודעות המודרנית.¹⁴² אבל אמפליפיקציה יכולה לשמש לא רק לצורך הבנת סמלים שעולים בטיפול, אלא גם לצורך הבנת סמלים המתבטאים בתרבות.

שיטת מחקר זו נגזרת מתוך שיטתו של יונג לעבודה עם סמלים. האמפליפיקציה נשענת על ההנחה היונגיאנית שתוארה בפרק זה, כי הארכיטיפים באים לידי ביטוי ב"מוטיבים מיתולוגיים" שמופיעים אצל כל העמים ובני האדם באופן דומה לאורך כל הזמנים, בצורה לא-מודעת. כך, המיתולוגיות מבטאות דינמיקה של תהליכים לא-מודעים.¹⁴³

יונג ראה באמפליפיקציה שיטה הרמנויטית, עיקרון לוגי של חיפוש הקבלות. ככלי הרמנויטי, האמפליפיקציה מנסה להציע דרך להבנה של מה שלא מובן. יונג מתאר¹⁴⁴ את האמפליפיקציה כשיטת עבודה יעילה במצבים שבהם הוא רוצה להבין תוכן מסוים שהוצג בפניו, ממש כמו להבין משמעות של מילה בשפה זרה. בשלב ראשון הוא מחפש קטעי טקסט שבהם מופיעים אותו רעיון, אותה מילה, אותו מוטיב, ואז הוא גוזר נוסחה, מתוך הבנת ההקשרים האחרים, שאפשר להחילה על הטקסט החדש. קטעי טקסט אלו הם הידע שיש לבני אדם על התוכן המסוים, או על אזכור התוכן במיתוסים ואגדות, בתופעות שיש בעולם, ובתרבות האנושית. זאת על בסיס ההנחה, שהלא-מודע הקולקטיבי והארכיטיפים המאכלסים אותו מתבטאים בתוצרי נפש וכן בתוצרי התרבות. האמפליפיקציה והלא-מודע הקולקטיבי שעליו היא נשענת מהווים ביטוי של

המסורת שנמצאת ברקע ומגדירה את ההבנה האפשרית מתוך הטקסט. האמפליפיקציה היא דרך שמאפשרת לפרשן להיות מודע לנוכחות המסורת וההיסטוריה בהבנתו את הטקסט, ולשאול שאלות שיעזרו לו להבין את הטקסט המובא בפניו.¹⁴⁵ ההקבלות התרבותיות של תכנים נפשיים מהוות, לדעתו של פול ריקר (Paul Ricoeur),¹⁴⁶ את אחד האישושים לתקפות של פרשנות פסיכואנליטית. זהו אישוש בדרכים משלימות של הקונסיסטנטיות האינטר-טקסטואלית והאינטר-טקסטואלית ומוצא אפשרי מהמעגל ההרמנויטי. מבחינתו

¹⁴¹ Jung, 1953/1968, para. 38, p. 33. סוגריים במקור. (תרגום מאנגלית שלי – א.ל.).

¹⁴² שם, פסקה 40, עמ' 33-34.

¹⁴³ יונג, 1993 (מתרגם: מ' אנקורי), עמ' 288.

¹⁴⁴ Jung, 1970, pp. 92-93

¹⁴⁵ Gadamer, 2004, p. 303

¹⁴⁶ Ricoeur, 1981, p. 272

של ריקר, זהו אישוש בלתי תלוי בתאוריה הפסיכואנליטית. ריקר פותר את המעגל של האימות בטענה שהאישוש יכול להתקדם בצורה מצטברת דרך החיזוק ההדדי של קריטריונים אשר אם מסתכלים עליהם כנפרדים לא יהיו חותכים, אבל התלכדותם הופכת אותם למתקבלים על הדעת, ובמקרה הטוב לסבירים ואפילו למשכנעים.¹⁴⁷ כך, ניתן לראות את הצטברות המוטיבים הארכיטיפיים במיתוסים השונים כאישוש למבנה הנפשי שהם מתארים, וכדרך להרחבת ההבנה של המבנה הזה. בספר הנוכחי מדובר במוטיב הארכיטיפי של הרוע.

פרק זה סקר את היסודות להנחה שהמוטיבים המיתולוגיים, כחלק מדת, מייצגים תהליכים ומבנים נפשיים, כך שניתן לראות במיתולוגיה "תאוריה של הנפש". אם איכויות נפשיות, מבני עומק בנפש ותהליכים נפשיים לובשים במיתולוגיות צורה סימבולית של דמויות אלים שונות לאורך הדורות, ניתן להניח שייצוגי הרוע שצוירו במיתולוגיות השונות – בין כאלים ובין כבעלי חיים או בכל צורה אחרת שלובשים ייצוגים אלו – יכולים לספק מקור לידע על מה שנתפס כרוע בנפש האדם. בצורתו הפואטית והנרטיבית, המיתוס מספר מהו הרוע, איך הגיע לעולם, ופעמים רבות גם נותן הנחיות כיצד להתמודד אתו. שיטת האמפליפיקציה, כשיטה הרמנויטית השוואתית, תאפשר לי להציג את הביטויים השונים שלובש הרוע במיתוסים, ולדון באפיוניו של הרוע כארכיטיפ בנפש.

¹⁴⁷ שם, עמ' 271.