

מודל קוגניטיבי לחוויה המיסטית
ויישומו בכתבי האדמו"ר מקומרנו -
ר' יצחק אייזיק ספרין

עבודת גמר המוגשת כחלק מן הדרישות לקבלת תואר
מוסמך במדעי הרוח

דצמבר 2013

יונתן שרייבר

ת"ז – 300202629

העבודה נכתבה בהנחיית פרופ' יהונתן גארב

תוכן העניינים

1	הקדמה
2	מודל קוגניטיבי לחוויה המיסטית
2	הקדמה
4	המודל
4	תרשים סכמטי
4	1. המצב הקוגניטיבי טרום החוויה
7	2. חשיבה שגורה (NT)
9	3. מצבים נוירולוגיים וקוגניטיביים נוספים
10	4. המצב הקוגניטיבי המיסטי
13	5. פרשנות
14	6. השלב הפסיכולוגי
16	הדגמת שלבי הפרשנות והפסיכולוגיה
18	על ר' יצחק אייזיק ודימויו העצמי
18	סקירת המחקר
21	דימוי עצמי
21	גדלות וכוחות מאגיים
24	דימוי כמשיח בן יוסף
27	גיל ארבעים
29	משבר גיל ארבעים
30	דימוי לאחר ארבעים
38	ישום המודל על חוויותיו ותורתו של ר"א
38	המצב המיסטי ASCs
41	טרום חוויה
43	טכניקות
43	נשימה
44	יחודים
52	הפרקטיקה המקדימה את האקט המיני
54	מצב גופני וקוגניטיבי צדדי
54	דופק
54	התלהטות ועליית חום
56	מיניות
58	חשיבה שגורה
60	גילויים בעת החוויה המיסטית
64	התאיינות והתאחדות
64	אפס, אחד, אינסוף
65	קבלה ופסיכולוגיה
68	אחדות וריבוי
71	יחודים
72	העלאת מחשבות זרות
74	התאיינות ואוניומיסטיקה
74	אוניומיסטיקה ביהדות
76	מהות האני
77	איון PSM
80	המסלול המיסטי
80	ההתפתחות המיסטית והפסיכולוגית של ההומו-מיסטיקוס
83	המסלול המיסטי אצל ר"א
88	רשימה ביבליוגרפית

הקדמה

מטרת עבודה זו היא להציע מודל קוגניטיבי לחוויה המיסטית, ולבחון אותו ביחס למיסטיקן חסידי בן המאה הי"ט. כשאר החוויות האנושיות, גם זו המיסטית מתווכת במערכת הקוגניטיבית, ויש לבחון אותה ככזו, מתוך ראייה פנומנולוגית רחבה ורב רבדית. שילוב המחקר הקוגניטיבי בחקר המיסטיקה והחוויה המיסטית מסוגל לזרות אור על תופעות אנושיות אלו, להעמיק את המחקר שכבר נעשה, ולהעניק הסבר לחלקים שבהן מדע הדתות ה'רגיל' איננו מטפל.

עבודה זו תתמקד בדמותו של אחד ממנהיגי החסידות המרתקים – ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין (להלן רי"א), שלא זכה עד כה למחקר מספק. רי"א הוא האדמו"ר השני לבית קומרנו (נכתב גם: קומרנא או קאמרנא). חי בין השנים 1806-1874 (תקס"ו-תרל"ד), ונע בין עיירות גליציה עד שקבע מקומו בקומרנו (Komarno, כיום במחוז לבוב (Lviv) באוקראינה). הבחירה בדמות חסידית זו כמקרה מבחן למודל הקוגניטיבי נובעת ממספר סיבות: רי"א הוא מיסטיקן בכל רמ"ח אבריו, במרכז שאיפותיו התשוקה להתחברות מיסטית עם האל, ואורחות חייו עוצבו בהתאם לכך. כתביו משופעים בתיאורים של חוויות מיסטיות, בין אם באירועים ביוגרפיים ובין אם בטקסטים תיאורטיים הנוגעים לעניין זה. היותו של רי"א מקובל ואדמו"ר חסידי השפיע בצורה משמעותית על הבחירה בו – ישנה זיקה הדוקה בין המיתוס ותיאוסופיה הקבלית לקוגניציה האנושית, והחסידות הגדילה והידקה זיקה זו, ומצאה את המשמעות הפסיכולוגית בסמלים הקבליים.

הפרק הראשון של עבודה זו יסרטט את המודל הקוגניטיבי לחוויה המיסטית, שמטרתו היא חלוקת החוויה לחלקים ולשלבים שונים, והסבר הקשרים וההשפעות בין החלקים לבין עצמם. להדגמת השלבים השונים השתמשתי במובאות מן המיסטיקה היהודית הענפה, אך המודל 'גמיש' ואיננו מותאם לתרבות זו או אחרת, ואני מייחל כי יהיה לשימוש בחקר המיסטיקה לגווניה השונים. הפרק השני יעסוק ברי"א ובדימויו העצמי. חייו האישיים ודמותו בעיני עצמו הם בעלי חשיבות ניכרת להבנת המיסטיקה והחוויה המיסטית בכתביו, ולהבנת המקום המרכזי שהוא נותן לטכניקה המיסטית של 'היחודים' שתידון בפרקים השלישי והרביעי. הפרק השלישי ישוב אל המודל, מתוך ניסיון לבחון את תיאורי החוויה המיסטית בכתבי רי"א מול השלבים השונים שתוארו במודל. ההתייחסות לאלמנטים שונים במיסטיקה של רי"א בעיניים אלו תאפשר הגעה לתובנות חדשות ביחס להיבטים תיאורטיים שונים של משנתו ומשנת החסידות באופן כללי. הפרק הרביעי יתמקד בשיא המיסטיקה של רי"א – ההתאיינות וההתאחדות עם האל. נושא זה יבחן מזוויות שונות - התיאוריה החסידית העצמית של רי"א, הקוגניציה של התודעה והפסיכולוגיה של אריך נוימן.

מודל קוגניטיבי לחוויה המיסטית

הקדמה

בפרק זה ארצה להציג מודל קוגניטיבי לחוויה המיסטית. למרות הדיונים הרבים שנערכו סביב הפנומנולוגיה של המיסטיקה, טרם הוצע מודל קוגניטיבי מקיף שיתאר את התופעה על רבגוניותה הרבה. בצר לי אני נאלץ לסרטט מודל חדש, ככלי שישמש אותי בהמשך העבודה להבנת החוויה הדתית-מיסטית המסוימת של רי"א. מובן מאליו כי ההתייחסות שתיעשה לחוויה המיסטית להלן היא מתוך ראייה פנומנולוגית בלבד, ללא התעסקות בשאלה האונטולוגית. בין אם המצב המיסטי מתרחש בעולם החיצון, ובין אם הוא הזיה אישית בלבד, מדובר במצב המתווך על ידי המערכת הקוגניטיבית, ורק בה אתעסק. מטרת המודל המוצע כאן היא לשימוש במחקר החוויה הדתית לסוגיה וגווניה הרבים, על שלל המסורות והתרבויות שצמחה בהן. אולם, על מנת לשמור על מסגרת תכנית, השתדלתי להביא דוגמאות בעיקר מן המסורת המיסטית היהודית, החל מן המקרא וכלה במודרניזם.

הניסיון המחקרי לתת גבולות מדויקים להגדרת החוויה המיסטית נחל כישלון. קשה למצוא הגדרה ברורה למהי בדיוק חוויה מיסטית – לשם דוגמא, מתי הרגשה של נוכחות אלוהית תוגדר כחוויה יוצאת דופן של התגלות שתיתפס כ'אירוע מיסטי', ומתי תהיה זו רק 'הרגשה חזקה' של נוכחות, אך בתוך הטווח ה'רגיל' של הרגשות והתחושות של חיי היום-יום הנורמליים. רולנד פישר ממחיש את חוסר הגבול הזה בקרטוגרפיה למצבים מיסטיים שהציע. במפה שסרטט ישנה סקאלה שבמרכזה המצב התודעתי הרגיל, שנע בין עוררות רבה לעוררות פחותה. במצבים קיצוניים, היפר-עוררות שיאה באקסטזה, ואילו היפר-עוררות תאופיין במדיטציה עמוקה.¹

השאלה אינה רק לגבי עוצמת ה'מיסטיות' המינימלית הדרושה בכדי לחצות את סף החוויה הנורמלית, אלא גם לגבי סוג וטיב החוויה שתוגדר כמיסטית. מצד אחד, לא בכל תרבות תופעה מסוימת תיחשב מיסטית, אלא תסווג כחלק מטווח החוויות הנורמליות. מן הצד השני, המצב הקוגניטיבי בעת החוויה המיסטית דומה ברמה מסוימת למצבים אחרים המוגדרים כמצבי

¹ פישר, קרטוגרפיה.

תודעה שונים (ASC - Altered states of consciousness),² בהם נעדרת החשיבה ה'רגילה', כמו חלומות, מצבי התודעה בזמן היפנוזה ומדיטציה, לאחר נטילת סמי הזיה ומצבים פסיכויים ופתולוגיים.³ סביר להניח שישנה חפיפה בין הפעילות העצבית במקרים השונים, ואף יתכן שדברים שסווגו במקום אחד כהתגלות מיסטית יסווגו במקום אחר כמחלת נפש או כאשליה רגעית, אף ע"י הסובייקט החווה עצמו. ברור למדי שהקטגוריזציה לחוויה המיסטית היא הן אינדיבידואלית והן תלוית תרבות, ולכן הגדרה אחת ויחידה אינה אפשרית.

הניסיון האמורפי ביותר להגדיר חוויה מיסטית, בצורה מספקת דיה למספר חוקרים הוא כזה:

Any experience qualified as mystical diverges in fundamental ways from ordinary conscious awareness and leaves a strong impression of having encountered a reality different from-and, in some crucial sense, higher than-the reality of everyday experience.⁴

אולם אני מעדיף להימנע אפילו מההגדרה הכללית הזאת, שלא עונה בצורה מלאה לבעיות שעלו קודם, ולהתייחס לחוויה המיסטית לכל היותר כ'שם משפחה' במובן הויטגנשטייני, כפי שמציע יהונתן גארב.⁵ תחת שם המשפחה הזה יכללו חוויות שמתוארות בהקשרים שונים כמיסטיות, ספיריטואליות או דתיות, הקשורות בצורה הדוקה לשמות משפחה אחרים כגון 'טכניקות מיסטיות' ו-'תורות מיסטיות'.

למרות הבעיות המתודולוגיות הרבות העולות במחקר הנוירו-קוגניטיבי של החוויה המיסטית, לא מעט מחקרים עסקו בכך בשנים האחרונות. מיפוי של האזורים המוחיים המופעלים בעת החוויה המיסטית הראה כי הפעילות מתרחשת באזורים שונים בעלי רמות תפקוד שונות.⁶ אנדרו ניוברג ויוג'ין ד'אקוויילי חקרו את הבסיס העצבי המוביל למצבים אלו, ואת מקורו האבולוציוני.⁷ המודל שהציגו ב-1993 דן בהשפעת מדיטציות אקטיביות ופסיביות על התהליכים המוחיים, ומתמקד

² להגדרת ואפיון המצבים האלה, ר' : לודוויג, **מצבי תודעה שונים**.

³ אצטט רק מדגם קטן של עבודות הדנות בקשר בין מיסטיקה למצבים אחרים. ביחס לקשר בין מיסטיקה לסמים, ידועים מחקריו של פאנקה בנושא. ר' למשל : פאנקה, **סמים ומיסטיקה**. סקירה וביקורת של ניסוייו המפורסמים : דובלין, **פאנקה** ; על מצבים פסיכויים וקשרם למיסטיקה ר' באופן כללי : מרקור, **חוויות של איחוד**. (ור' גם : אלקיים, **סוד האמונה**, 20-26). באופן ספציפי ביחס לאפילפסיה ראה ארזי, **לדבר עם עצמך**, וביחס לסכיזופרניה ר' הולנבק, **העצמה**, 120-129.

⁴ וולף, **החוויה המיסטית**, 397.

⁵ גארב, **ביקורת של מיסטיקנים**.

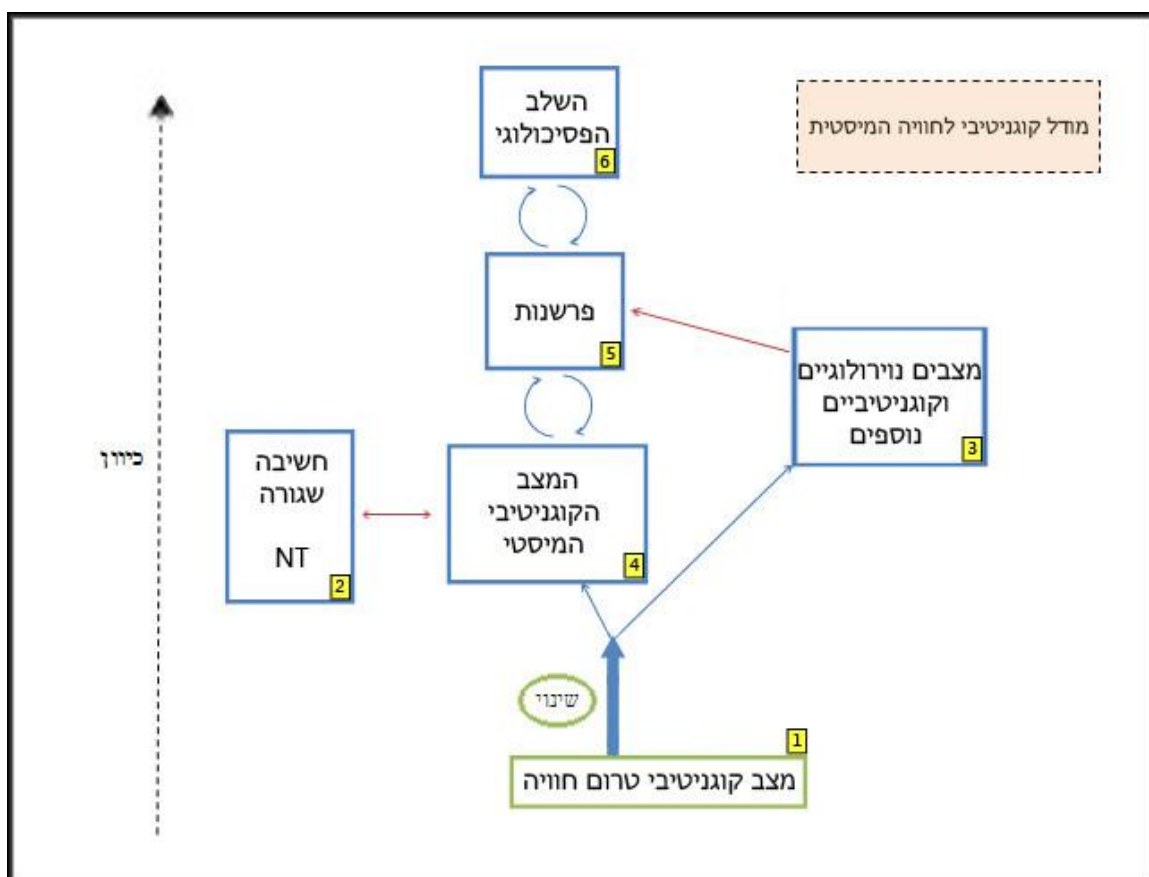
⁶ למשל : בורגרד, **נזירות כרמליתיות** ; אורגסי, **המח הספיריטואלי** ; אזרי, **קשרים עצביים של חוויה דתית** ; שידוט, **המח הדתי** ; מקינמרה, **מדע המח של חוויה דתית**, 80-130.

⁷ ד'אקוויילי, **מצבים דתיים ומיסטיים**, **מודל נוירופסיכולוגי**. במקומות אחרים המודל עודכן מעט, במקור זה מנוסח המודל הבסיסי.

בתפקוד החלק האחורי-עליון של האונה הקודקודית (- Posterior superior parietal lobule - PSPL), מאוחר יותר הם הרחיבו את המודל כך שיעסוק בחוויה המיסטית לסוגיה.⁸ במודל להלן לא אתייחס לרמה העצבית כלל, ואמנע מעיסוק בשאלות אבולוציוניות.

המודל

תרשים סכמטי



1. המצב הקוגניטיבי טרום החוויה

ראשיתו של כל אירוע מיסטי במצב קוגניטיבי טרום חוויתי, שאיפשר אותו והיווה את הקרקע לצמיחת התופעה החריגה בהמשך. המעבר לחוויה המיסטית מתרחש בעקבות שינוי קוגניטיבי שהחוה עובר, באמצעים שונים, כפי שיבואר מיד.

⁸ דיאקוילי, נוירו-פסיכולוגיה של חוויה דתית וספיריטואלית

בחלק מהעדויות שנרשמו לחוויות מיסטיות, מציין הכותב מה היה מצבו לפני האירוע. כך למשל מעיד ר' יוסף קארו על אחד מגילויי 'נשמת המשנה' או 'השכינה' שזכה אליהם⁹:

אור ליום שבת כ"ז לאייר בפרשת מדבר סיני. אכלתי מעט מזער, וכן עשיתי בשתייתן; ושניתי משניות בתחלת הלילה וישנתי עד אור היום והקצתי והשמש זרח על הארץ ונצטערתי מאד באמרי - איך לא קמתי בעוד לילה כדי שיבא אלי הדבור כמנהג. ועכ"ז [ועם כל זה] התחלתי לגרוס משניות וקרייתי ה' פרקים ובעודי קורא במשניות קול דודי דופק בתוך פי מנגן מאליו והתחיל ואמר...¹⁰

בטקסט זה מתאר קארו את המצב המקדים ואת השינוי, ומשווה אותם לצורה הסטנדרטית של חוויה מיסטית אליה הוא רגיל. הוא מתייחס למיעוט באכילה ושתייה, מיעוט בשינה והתעוררות באמצע הלילה וגריסת משניות כגורמים המובילים לגילוי המיסטי. ניתן להתייחס לרמות שונות בניתוח גורמים אלו:

א. ברמה התיאורטית: על פי האתיקה של קארו, הדרישה לצמצום במזון ובהנאות החיים והנטייה לאסקטיות נתפסת כחובה מוסרית, ורק סגפנות קיצונית מאפשרת את הגילויים השמימיים. בהמשך הטקסט הדמות אומרת לו – "אף ע"פ [על פי] שקדשת עצמך במאכלך ובמשתייך מ"מ [מכל מקום] ישנת שנת עצל ... ועל זה היה ראוי לעזובך ולנטשך". המעבר מהמצב הרגיל לחוויה המיסטית מתרחש רק כאשר מתמלאת הדרישה האתית, גם אם במקרה זה היא לא התמלאה בצורה מוחלטת. גורם תיאורטי נוסף הוא קריאת המשניות, המאפשרת את גילוי 'נשמת המשנה', וכפי שהיא אומרת לו בהמשך הטקסט "בזכות השיתא [שש] סדרי משנה שאתה יודע על פה... אחזור לדבר עמך".

ב. ציפייה והשוואה לחוויות קודמות: קארו חפץ בהתגלות המשנה, והוא מצטער על היעדרה. הציפייה לאירוע קוגניטיבי מסוים יכולה להביא להתרחשותו בהמשך.^{11,12} הציפייה הפסיכולוגית היא גם זרז למצב המיסטי העתידי, וגם גורם מעצב לאותה חוויה,

⁹ ר' בעניין זה את מאמרו המעודכן של אידל, ר' יוסף קארו.

¹⁰ **מגיד מישרים**, ד ע"א. הפיסוק של המקורות הראשוניים בעבודה נוסף על ידי לעתים קרובות, ולא אציין זאת במיוחד. במקורות הראשוניים, ובמיוחד בכתבי ר"א ספרין, ישנן טעויות דקדוקיות מסוגים שונים וחוסר התאמה לכתובה הנהוגה בעברית מודרנית – לא שיניתי ולא ציינתי זאת במיוחד פרט למקומות הבודדים בהן נוסף ציון בסוגריים מרובעות. דילוג שלי על קטעים מן הטקסט סומן בשלוש נקודות ללא סוגריים מרובעים.

¹¹ ר': לודוויג, **מצבי תודעה שונים**.

¹² קארו מצפה לגילוי של קול המדבר מפיו, ואכן קול כזה מגיע. תופעה דומה ניתן למצוא ביומנו של הרב קוק: הוא כותב על ערגה רוחנית גבוהה "שהנועם האלוהי יתפשט תמיד בכל קרבי", ומיד בפסקה הבאה הוא מתאר תופעה של דיבור אוטומטי שמהווה מפגש בין התשתית האישית של המיסטיקן להשראת הרוח העליונה – "כשאני מתאוה להגיד מילה, הרי כבר ירדה הרוחניות העליונה ... והנני נאלץ לדבר ... וקול בקול יפגש, הזרם העולה מתחתית הריכוז הגוייתי, מתאחד עם הזרם העולה ממרום שורש שרשי הנשמה". (**שמונה קבצים**, חלק ג', פסקאות רצ-רצא).

שתתעצב בהתאם לתרחיש המבוקש.¹³ כאשר ישנה חזרה על אירועים שהובילו לחוויות מיסטיות בעבר, ניתן לצפות גם לתוצאה דומה. הידע המקדים נרכש בעזרת ניסיון אישי של המיסטיקן מחוויות קודמות, ומתוך עדויות של מיסטיקנים אחרים.¹⁴ במקרה שלפנינו, אולי ניתן לדבר על פרקטיקה של 'עיון' (Anchoring) – קריאת המשניות שהייתה חלק מחוויות קודמות מהווה 'תזכיר' (Reminder) לאותם אירועים, ומאפשרת חזרה קוגניטיבית מהירה לתוך אותו דפוס חשיבתו.¹⁵

ג. ברמה הפסיכו-נירולוגית: זמן הדמדומים הלילי, והרגעים הראשונים של הערות לאחר שינה עמוקה (Hypnopompic State), כמו גם הצום שיתכן והוביל להיפוגלוקימיה (מיעוט סוכר בדם) ולהתייבשות, קשורים במקרים רבים, ברמה הפיזיולוגית, למצבי תודעה שונים (ASC).¹⁶ גריסת המשניות מהווה פרקטיקה מדיטטיבית של מיקוד החשיבה במשנה, כפי שמצווה נשמת המשנה: "אל תפריד מחשבותיך אפילו רגע אחד מלהרהר בעבודתי ובמשניותי כי אני המשנה המדברת בפיו",¹⁷ ויש בגריסה הרפטיבית אלמנטים של מנטרה, גם היא פרקטיקה מוכרת לכניסה למצבים מיסטיים.¹⁸

ד. ברמה הפסיכולוגית: ניתוח פסיכולוגי של ניסיונותיו של קארו להתגלויות מיסטיות ידרוש מסגרת רחבה יותר.¹⁹ אשען כאן על הניתוח שעושה יורם בילו למקרה זה: ההכנות האסקטיות לזימון המגידים מתפרשות ברמה הפסיכולוגית כנובעות מצורך לא-מודע לפייס אובייקטים פנימיים מייסרים שהתגבשו מול סופר-אגו מחמיר.²⁰ החוויה המיסטית היא על כן, גישום דמיוני של תהליכים נפשיים שהיו לא-מודעים בזמן המצב המטרים, וההכנות האסקטיות מאפשרות להם לעלות לתודעה בצורה סימבולית.

מעדות קצרה זו, עלו מספר גורמים שונים המתווכים בין המצב הרגיל למצב המיסטי. במקרים אחרים ניתן לדבר על גורמים פסיכו-פרמקולוגיים מסוגים שונים, על טכניקות מנטליות רבות ועל

¹³ ספילקה, **התוכן של חוויה דתית: תפקידי הציפייה והרציה**.

¹⁴ וולפסון, **דרך אספקלריא**, 53.

¹⁵ ר': בנדלר, **טרנס-פורמציות**, 61-63. גארב, **טכניקות**, מביא באופן דומה את מושג העיון כהסבר להכנות שמציע ר' יהודה אלבוטני, אף הוא איש המאה הטי"ז, לשם כניסה למצב הטראנס.

¹⁶ ר': בילו, **דיבוק ומגיד**. בילו, **הדיבוק ביהדות**.

¹⁷ **מגיד מישרים**, קמה ע"א.

¹⁸ יש לסייג דברים אלו על פי הערתו החשובה של לוונסון (**התאיינות מיסטית**), הטוען נגד רדוקציה פיזיולוגית של הטכניקה המיסטית. כפי שהוא מדגים, הפעילות הפיזיולוגית של הדייכר, ההיפר ונטליציה והסיבוב הדרושי אינם מספיקים להביא לטרנס צופי, שכן גם ילד המסתובב סביב עצמו ושר עושה פעילות פיזיולוגית דומה, אך לא נגדיר את מצב הסחרחורת שלו כמצב מיסטי.

¹⁹ ר' בעניין זה ורבלובסקי, **ר' יוסף קארו**, 258-264.

²⁰ בילו, **דיבוק ומגיד**.

פרקטיקות שנעות בין רגיעה והשקטה מדיטיבית להשתלהבות ואקסטזה; אופיים של גורמי השינוי ישפיע על אופי החוויה עצמה ועל מצב המערכת הקוגניטיבית בעת החוויה.²¹ ישנם גם מקרים, בהם החוויה מגיעה ללא הכנה מוקדמת, ורק חקירה מעמיקה של נבכי הנפש (או המוח) בזמן המצב המטרים הייתה מאפשרת לחוקר להבין מה הוביל למצב המיסטי, חקירה שכמובן אינה בהישג ידינו.²²

2. חשיבה שגורה (NT)

בצד המצב הקוגניטיבי המיסטי, נמצאת גם החשיבה הנורמלית, הרגילה, אשר מתבוננת במצב המיסטי ותופסת אותו כמיוחד. לא תמיד מתרחשת אינטרוספקציה כזו, אולם במקרים רבים החווה מודע לכך שהוא ב-ASC, והוא שם לב למאפיינים המיוחדים למצב ולשינויים מן התודעה הרגילה. במקרים מסוימים ברור מראשית החוויה שיש כאן אירוע מיסטי, אולם לפעמים המצב לא ברור – למשל במקרה בו אדם חווה אשליה ראייתית מסוימת, ה-NT צריך להחליט האם מדובר באשליה או במציאות, ואם מדובר באשליה, האם היא חלק מחלום בהקיץ, כשל נוירולוגי (בתיאוריה העצמית של החווה), או שאכן מדובר במופע מיסטי.²³

דוגמא לדבר בחוויותיו של רבי חיים ויטאל, אשר נרשמו לעדות ביומנו המיסטי. באחד מחזיונותיו נגלית אליו דמות רבו המנוח האר"י,²⁴ והוא נזקק לעצתו ביחס לחוויה מיסטית קודמת, בה הוא הרגיש את דיבורו של צדיק מסוים יוצא מפיו:

אמרתי [לאר"י], אם כאשר אני עושה יחודים ומדבר עמי נפש הצדיק ההוא, אם הוא דיבור ממש שלו, או אם הוא דמיון בלבד ואינו אלא דיבור שלי? ובפרט ענין אותו הצדיק הרגיל עמי. וישיבני כי הוא הוא המדבר ולא אני, כי הנה נפשו מתלבשת תוך לבי ומשם מעלה את קול דיבורו עד הפה שלי ומדבר עם הפה שלי ואז אני שומע.²⁵

במקרה זה, ויטאל מעיד על כך שאינו בטוח שהתעברות הצדיק בנשמתו היא אמיתית ואיננה אשליה מסוג כלשהו. ה-NT מביט בשפתיים הנעות מעצמן, ותוהה על טיבו האונטולוגי של האירוע.

²¹ ר' : אידל, קבלה, 55-56.

²² ר' בעניין זה: ספילקה, המבנה של חוויה דתית מיסטית.

²³ ניתן למצוא מספר דוגמאות מעניינות, שאינן ממקורות היהדות, אצל גיימס, החוויה הדתית, בפרק על ממשותו של הנעלם, 38-53.

²⁴ האר"י = האלוקי (או האשכנזי) רבי יצחק בן שלמה לוריא (1534 – 1572).

²⁵ ספר החזיונות, טז.

האר"י משיב שאמנם הפה המדבר ומיתרי הקול הנדים הנם של ויטאל, אך נפש הצדיק היא המקור האמיתי של הדיבור, ועל כן מדובר בחוויה מיסטית 'אמיתית' ולא בדמיון.

לעיתים יכול המיסטיקן באמצעות ה-NT לדחות או לקבל את החוויה בהתאם למערך האמונות שלו ולפירוש שהוא נותן למצב המיסטי. כך למשל מבקש רבי אברהם אבולעפיה²⁶ מן המיסטיקן שעורך מדיטציה לבדוק את חזיונותיו, שמא הם מן השטן, ואם אכן כך הדבר להתעלם מן החזיונות הללו ולדחותם:

ואל תסיר מחשבתך מן השם בעבור שום דבר בעולם. ואפילו אם דלג לפניך כלב או חתול או עכבר או דבר אחר שלא היה עמך בבית, שאותו הדלוג מכלל פעולת השט"ן השט בארץ הן, והוא השט"ט במ"ח ומוליד וממציא דמות דבר שאין לו מציאות כלל באותו מקום בעת ההיא.²⁷

תלמידו של אבולעפיה, ר' נתן בן סעדיה חראר, מחבר הספר **שערי צדק**,²⁸ מתאר את תהליך המרתו הרוחנית, ומספר על ראיית אותיות שנחו "כדמות הרים גדולים" ועל דיבור אוטומטי שלא ידע אם הוא רוח שטות או רוח חכמה. למחרת אותו הלילה, הוא ניגש לאבולעפיה ומבקש ממנו:

אפשר לך למסור לי שום כח שאוכל לסבול הכח ההוא היוצא מלבי ולקבל ממנו כי הייתי ירא להמשיכו ולקבל ממנו כדמות מעיין ברכה גדולה מלאה מים אם יפתחה האדם ישקע במימיו ותיפרד נפשו ממנו.²⁹

מתיאור הבקשה אנו למדים שיש בכוח המיסטיקן לקבל חזיונות מסוימים, אך עצמתם עלולה להביא לשיגעון ולשקיעה טוטאלית במצב של תודעה שונה (ASC), מעבר לזמן המוקצב להתנסות במצבים אלו. לאחר שהרב אומר לתלמידו שלא יוכל לתת לו כוח כזה, התלמיד יאלץ לדחות את החוויה המיסטית עד שירגיש מוכן לכך בעצמו.³⁰

²⁶ 1240-1291, מקובל מזרם הקבלה האקסטטית שנדד באירופה וכמעט נפגש עם האפיפיור.
²⁷ **חיי העולם הבא**, פג-פד. וראה גם: שלום, **הקבלה של ספר התמונה**, 168. אידל, (החוויה, 105) טוען שסכנת ראיית המראות הדמיוניים לא מודגשת בכתבים אחרים של אבולעפיה, ככל הנראה בגלל טכניקת הריכוז המסובכת שלו.

²⁸ על זיהוי ראה: אידל, **ר' נתן בן סעדיה חראר**.

²⁹ **שערי צדק**, לו-לז.

³⁰ לתיאור הפחד מן השקיעה במצב המיסטי כטביעה במים, וההכנה הנדרשת לכך, יש רלוונטיות רבה לניתוח הפסיכואנליטי-נוימני שאערוך בפרק האחרון.

3. מצבים נוירולוגיים וקוגניטיביים נוספים

יחד עם החוויה הקוגניטיבית הספציפית שמובחנת כמיסטית (MCS), ישנם מצבים קוגניטיביים גופניים ונוירולוגיים שמתלווים אליה, ומהווים חלק מהחוויה המיסטית הכוללת. פעמים רבות מדובר במצבים, שאע"פ שאינם מוגדרים כמיסטיים כשלעצמם, הם קיצוניים יחסית למצבי היום-יום. מצבים כאלו יכולים לנבוע מן הטכניקה שהובילה לחוויה המיסטית – כך למשל ניסיונות הכניסה לטרנס אקסטטי יפעילו במקרים אחדים את מערכת העצבים הסימפתטית, שבתורה תיצור שינויים גופניים כמו עלייה בקצב הלב והזעה;³¹ והם גם יכולים לנבוע מהחוויה המיסטית עצמה – אם מדובר בחוויה מיסטית מלאה אושר ותחושת בטחון, תופסק פעילות המערכת הסימפתטית, והגוף יעבור למצב 'רגוע' יותר.³²

המצב הצדדי מושפע מן המצב המיסטי (MCS), אך גם יכול להשפיע עליו. ההרגעות הגופנית תאפשר כניסה עמוקה יותר למצב מיסטי מדיטטיבי, ואילו הפעלת המערכת הסימפתטית יכולה להביא למצב של 'ברח או הילחם' (Fight or flight), וליצור תחושות של פחד, שישפיעו על החוויה המיסטית וימקמו אותה במסגרת אמוציונלית מסוימת.

ישנה בעיה מתודולוגית מסוימת בעניין זה – אין אנו יכולים לדעת מתוך העדויות על החוויות המיסטיות האם העלילה של החוויה המיסטית היא 'מאושרת' או 'מפחידה' או 'סקסואלית', והמצב הגופני הנלווה מתקבל בעקבותיה, או שמדובר בכיוון ההפוך – מצב גופני מסוים ישפיע על ניווט העלילה לאותו מחוז תודעתי, בצורה דומה למתרחש במצב החלימה, בו תופעות חיצוניות משפיעות על עלילת החלום. ניתן כמובן לשער שיש יחס הדדי של היזון חוזר בין שני הצדדים.

דוגמא למצבים גופניים צדדיים ניתן לראות בתיאור העלייה המיסטית של דמותו הספרותית של רבי ישמעאל בספרות המרכבה:

אמר ר' ישמעאל, כשעליתי (ל)במרום להסתכל בצפייתי במרכבה הייתי נכנס בששה היכלות חדר בתוך חדר וכיוון שהגעתי לפתח היכל שביעי...באותה שעה נכנסתי להיכל שביעי והדרכני [מטטרון] למחנה שכינה והציגני לפני כסא הכבוד להסתכל במרכבה וכיוון שראוני שרי המרכבה ושרפי להבה נתנו עיניהם בי. מיד נרתעתי ונדעזעתי ונפלתי מעומדי ונרדמתי [=נתעלפתי] מפני זוהר דמות עיניהם וזיו מראה פניהם עד שגער בהם

³¹ במפתיע, גם מדיטציות של 'השקטה', הכוללות ישיבה, תרגול נשימות ואינטרוספקציה, מעלות את קצב הלב, כפי שהראו פנג ושות' ביחס למדיטצית קונדליני וצ'י-גונג (פנג, **תנודות בקצב הלב בזמן מדיטציה**)
³² ר' בעניין זה: פישר, קרטוגרפיה. ד"אקווילי, **נוירו-פסיכולוגיה של חוויה דתית וספיריטואלית**

הב"ה ואמר להם משרתי שרפי כרובי ואופני כסו עיניכם מלפני ישמעאל בני אהובי חביבי וכבודי שלא ירתע ושלא יזדעזע מיד בא מטטרון שר הפנים והחזיר לי את נשמתי והציגני על רגלי³³

כאן הזעזוע מגיע בשלב מתקדם של האירוע המיסטי, לאחר ביקור בשישה היכלות. גם כאן פתוחות שתי האופציות שנמנו קודם – הזעזוע יכול להיות חלק מהשינויים התודעתיים שעובר המיסטיקן בעת הטרנס, ובשפה הסימבולית הוא תורגם לשרפים מטילי אימה, או לחלופין – הקונוונציה של הצפייה במרכבה כרוכה בפגישה עם שרפים, והזעזוע הגופני מתרחש בעקבות הפגישה הטראומטית. כפי שמצביעה חביבה פדיה, תיאור דומה של זעזוע וחולשה משמש גם כזרז לכניסה למצב טראנס בספרות מיסטית אחרת,³⁴ וייתכן שחוויית הזעזוע בתיאור העלייה של רבי ישמעאל היא זו המאפשרת לו לעבור לשלב מתקדם יותר בחוויה המיסטית.

4. המצב הקוגניטיבי המיסטי

במוקד המודל לחוויה המיסטית בכללותה, ישנו תיאור של שלב נפרד שכינתי 'מצב קוגניטיבי מיסטי' (MCS), ועד כה התייחסתי אליו בצורה עמומה. ההתייחסות לגורם זה כשלב נפרד אינה פשוטה כלל: האם ישנו אכן מצב קוגניטיבי הקודם לכל פירוש שהחוה מעניק לו? שאלה זו עמדה במוקד ויכוח מעניין בין חוקרי המיסטיקה, אולם השאלה בסיסית הרבה יותר, וקשורה לאופי החוויה האנושית בכללותה – האם תיתכן חשיבה לא-ורבלית, או שמא החשיבה מתווכת או נוצרת על ידי השפה של החווה?³⁵

לשם פישוט, ניתן להתייחס למצב קוגניטיבי שאינו מיוחד דווקא לחוויה מיסטית – למשל מצב שבו המיסטיקן חווה ראיית אור בהיר. למרות שאין מקור חיצוני לאור, החוויה עצמה דומה לראיית אור יום-יומית, ועל כן התפיסה של האירוע הזה כמיסטי היא תוצאה של הפרשנות של החווה, וניתן לדבר על מצב קוגניטיבי של ראיית אור הקודם לפרשנות שתגדיר את האור כהתגלות מיסטית. כאשר מדובר באלוזיה בסיסית כזו, ניתן לבחון את התשתית העצבית של ההפרעות

³³ מתוך: פדיה, המראה והדיבור, 76-77.

³⁴ שם, 74, הע' 92 ולידה.

³⁵ בשאלה זו אני כמובן מתייחס לדיון הפילוסופי, פסיכולוגי ובלשני מראשית המאה העשרים על הקשר בין חשיבה לשפה. התשובות שניתנו נעות על הציר בין עמדות ביהביוריסטיות לחלוטין – תיאורית ספיר-וורף בגרסתה הקשה – תיאוריה זו בגרסתה המתונה – ועד דעות אידאליסטיות על פיהן המחשבה קודמת לכל שפה. סיכום ממצה למדי ניתן למצוא אצל צ'נדלר, **תיאוריית ספיר וורף**, ודיון מקיף יותר אצל קואוויץ, **שפה, מחשבה ותרבות**. בדיון פילוסופי מבית מדרשם של היידגר והוסרל, הנפרד מהדיון הבלשני לעיל, טוען הילן (**תפיסה כמעשה הרמנויטי**) כי כל תפיסה (Perception) היא קריאה פרשנית (הרמנויטית) של מציאות, על פי שפה וסטרוקטורות הקיימות קודם לתפיסה עצמה. על השימוש בדיון הפילוסופי הזה בהקשר של החוויה המיסטית ר' : וולפסון, **דרך אספקלריא**, 52-58. ורנון, **הקשר בין שפה לתהליך החשיבה**.

הנוירולוגיות השונות המובילות אליה,³⁶ ואפילו ליזום אותה אצל סובייקטים בריאים בפעולה פשוטה כמו חסימת הקלט הראייתית למשך כמה ימים,³⁷ טכניקה שמזכירה במידת מה את הטכניקה הזוהרית של ראיית 'גוונים המאירים' בעצימת העיניים וסיבוב גלגל העין.³⁸

אולם, כאשר מנסים להתייחס לחוויות מיסטיות פחות מוגדרות, או על כל פנים כאלו שאינן שייכות למנעד החוויות המוכר מן היום יום, עולה שוב השאלה של מקום החוויה העצמאית-אוטונומית לעומת היחס שלה לפרשנות הסובייקטיבית. הדיון בסוגיה זו קשור בצורה הדוקה למדי לדיון בשאלת האוניברסליות של החוויה המיסטית. לו נאמר שישנה חוויה עצמאית הקודמת לפרשנות התרבותית, הרי שסביר שהיא שייכת לשלל התרבויות והדתות. לעומת זאת, אם החוויה קשורה בקשר גורדי לפרשנות, או אפילו נוצרת כולה רק בתוך תבנית תרבותית מסוימת, נטען שהחוויה המיסטית היא אירוע פרטיקולרי לתרבות, ואולי אפילו פרטיקולרי לאינדיבידואל ספציפי.

הדיון הראשון, בשאלת האוניברסליות של המיסטיקה, נכרך בשמם של חוקרי המיסטיקה של המחצית הראשונה של המאה העשרים, כג'יימס, אנדרהיל, אליאדה ואחרים, שמאוחר יותר בוקרה גישתם כאחת שמדלגת על המאפיינים היחודיים של כל תרבות מיסטית.³⁹ הדיון השני ביחס לשאלה הפרשנית, עומד במחלוקת עזה בין שתי חבורות, שמיצגיהן הבולטים הם סטיבן כץ, והספר בעריכתו,⁴⁰ ורוברט פורמן, והספר בעריכתו.⁴¹ גישה ממצעת פחות או יותר, הוצעה ע"י ג'יס הולנבק,⁴² ותוארה ע"י גארב כפרדיגמה החדשה.⁴³ על פי גישה זו, ישנו מצב קוגניטיבי מסוים הקודם לפרשנות, והוא מקבל את צורתו על פי המאפיינים התרבותיים. בדוגמה שהוא מביא – חוויה חוץ גופית והתגשמות בגוף אֶסְטֶרְלִי משותפת לתרבויות שונות, אך בתרבות השבטית האוסטרלית הגוף האֶסְטֶרְלִי הוא בדמות חיה, ואילו עדויות של מִתְנַסִּים מערביים בני זמננו מתארות את הגוף כאנושי ולבוש בבגדים. 'החייאת הדמיון' במקרה זה היא מצב קוגניטיבי בסיסי, והצורה הגשמית שמתקבלת תלויה בהקשר התרבותי.

³⁶ אסד, הזיות.

³⁷ מראבט, כיסוי עיניים ממושך.

³⁸ זוהר, ח"ב, כג ע"א-ע"ב. ור': וולפסון, דרך אספקלריא, 380-383; הלנר-אשד, שפת החוויה, 92-96. וגם: נת"מ, מה-מו.

³⁹ פורמן, הקדמה, 3-4.

⁴⁰ כץ (עורך), מיסטיקה וניתוח פילוסופי, ובמיוחד: כץ, שפה אפיסטימולוגיה ומיסטיקה.

⁴¹ פורמן (עורך), מודעות טהורה, ובמיוחד: פורמן, הקדמה.

⁴² הולנבק, העצמה, 4-17, 75-93.

⁴³ גארב, דרכי הכוח.

לצורך המודל אני מעדיף להשתמש בגישה של הולנבק, שמתארת בצורה נוחה את היחס ההדדי בין החוויה לפרשנות, וכפי שארחיב בהמשך, היחס הוא מעגלי – אחד משפיע על השני ולהיפך, תוך יצירה משותפת של פרשנות וחוויה. יצוין, שניתן בשינויים מינוריים להתאים את המודל גם לשיטות האחרות. כמו כן חשוב לציין שההתעסקות במודל זה היא רק כלפי החוויה המיסטית של מיסטיקן ספיציפי, ואין כלל נגיעה בשאלה האוניברסליות למול הפרטיקולריות של החוויה, למרות הקשר של שאלה זו לדיון לעיל.

כאמור, ישנם מצבים קוגניטיביים 'פשוטים', כגון זה של ראיית אור, שללא ספק יכולים להיות קודמים לפרשנות. מצבים אלו שייכים למנעד החוויות היום-יומי, ועל כן ניתן לתת להם שם והגדרה מחיי היום יום. לעומתם יש מצבים 'מיוחדים', שקיימים רק בחוויה המיסטית, וממילא הם חסרי שם או יכולת השוואה עם חוויות נורמליות.⁴⁴

לא ניתן לתחום בדיוק את שני סוגי החוויות – ואולי יש להציע סוג של סולם בין שני הקצוות. בצד אחד של הסולם ימוקמו חוויות שזהות או דומות מאוד לחוויות היום-יום. כך למשל, שמואל הנביא שומע את קול האל, אך הוא "טרם ידע את ה' וטרם יגלה אליו דבר ה'", ועל כן הוא מזהה את הקול הדובר אליו עם עלי הכהן.⁴⁵ החוויה של שמיעת דבר האל, איננה שונה משמיעה יום-יומית, על כל פנים לא לפני ששמואל מפרש את האירוע כהתגלות. בצד השני ימוקמו החוויות שהן לחלוטין חסרות מילול ולא ניתן להשתמש בשום מושג מחיי היום יום לתארן, כאן ימוקמו בין היתר חוויות מסוג 'אירוע מודעות טהורה' (Pure consciousness event) של פורמן.⁴⁶ בתוך יהיו חוויות שדומות בצורה מסוימת לחוויות נורמליות, אך שונות מספיק כדי להיות מוגדרות כמיסטיות בלבד – חוויה מיסטית של 'היות אחד עם העולם' לשם משל, מזכירה אחדות שהאדם חש מול חבר וקרוב, אך היא בעלת עצמה שונה, ייחוס שונה והרגשה מספיק שונה, כדי שהחוה ימקם אותה בעולם המיסטי, ויוכל לתווך אותה לזולת רק בצורה חלקית ובעזרת דימויים.⁴⁷ דוגמא אחרת היא בחוויות סינסתטיות (Synesthesia - ערבוב קלט חושי), כמו למשל זו המפורסמת של מתן תורה – "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ 14), אשר עבור החווה

⁴⁴ לדיון פילוסופי ביחס לחוסר היכולת למלל את החוויה המיסטית, לעומת תורתו של ויטגנשטיין, ר': מלכיאל, **ההתנסות המיסטית**.

⁴⁵ שמואל א, פרק ג, 1-18.

⁴⁶ פורמן, **הקדמה**, 8-9, 21-25.

⁴⁷ כך למשל מנסה רומן רולאן לתאר לפרויד את תחושותיו המיסטיות, שהוא מכנה 'הרגשה אוקיינית'. (פרויד, **תרבות בלא נחת**, 75-76)

שייכות לשתי מערכות תפיסה נורמליות נפרדות, ורק השילוב ה'לא-אפשרי' בין מגדיר את החוויה כ'מיוחדת'.

עבור חוקרים ומיסטיקנים רבים, דווקא המצבים ה'מיוחדים' שבקצה הסולם, אלו שקיימים רק בחוויה המיסטית, הם העומדים במרכז המיסטיקה. חוסר היכולת למלל, אשר מעידה על היות המצב 'מיוחד', זכתה לתיאורים רבים, כך למשל מתבטא ר' מנחם מנדל מפרמישלן, תלמידם של 'הבעל שם טוב' (=בעש"ט) והמגיד ממזריטש, שמתח ביקורת חריפה על לימוד הקבלה בזמנו :

נסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחברו, כמו הטעם של מאכל אי אפשר לספר לאדם שלא טעם טעם זה מעולם, אי אפשר לפרש לו בדיבור איך ומה, ונקרא זה דבר סתר. כך ענין אהבת הבורא ויראתו ית"ש [יתברך שמו], אי אפשר לפרש לחברו איך היא האהבה שבלב, וזה נקרא נסתר.⁴⁸

המצב המיסטי מושווה כאן לטעימת טעם חדש, דבר שהוא מחוץ לשפה משום 'מיוחדתו'. הדוגמא הזאת גם מדגימה נקודה חשובה – ייתכנו טעמים חדשים שונים, כשם שיתכנו חוויות מיסטיות 'חסרות מילולי' שונות. חוסר היכולת למלל מכריח גם את חוסר היכולת להשוות – וגם אם שני מיסטיקנים יעידו על חוויה מיסטית כיוצאת דופן ואינה דומה כלל לשום דבר מחיי היום יום, אין שום דרך לדעת אם מדובר באותה חוויה. כאן דווקא הגישה הפרטיקולריסטית של כך, הטוענת שהחוויה מתעצבת בהתאם לפרשנות, היא זו שיכולה לטעון שיש חוויות דומות בין עולמות פרשניים דומים, בעוד אלו שמדברים על חוויה עצמאית טרום פירוש יאלצו להטיל בכך ספק, דווקא מתוך אותו חוסר יכולת למלל.

5. פרשנות

לפרשנות יש משמעות קריטית בעיצוב החוויה המיסטית בכללותה. המצב המיסטי הקוגניטיבי הראשוני הוא בסיסי למדי – תחושה של אחדות, ראיית אור וכו', ואת המצב הזה המיסטיקן חווה דרך פרשנות מסוימת, בהתאם למערך הידע שלו. ראשית, מול המיסטיקן עומדת השאלה – מהו אירוע מיסטי ומהם יסודותיו האונטולוגיים. שנית, ישנה התייחסות לאירוע המסוים – מה מתרחש באירוע הנוכחי ומדוע הוא הופיע.

⁴⁸ הלר, יושר דברי אמת, יח ע"ב.

הפרשנות מתקבלת בשתי רמות: א. ברמה הבסיסית מתוך השפה ב. ברמה גבוהה יותר מתוך מערך האמונות והדעות של המיסטיקן.⁴⁹ כך למשל, כאשר ישנה ויזואליזציה של אור, החווה ממלל זאת כ'אש' או 'אור' (א), ומפרש מהו אותו אור – אור של התגלות שמימית וכן הלאה (ב). אנקדוטלית, אפשר להזכיר את המקרה של 'הקסדה האלוהית' (god helmet), מכשיר שגירה בצורה חשמלית איזורים מסוימים במח, ויצר תחושות מיסטיות למספר אנשים. כאשר ריצ'רד דוקינס, האתאיסט הנודע, חבש קסדה כזו, הוא דיווח על "סחרחורת קלה" ו"תחושה מוזרה". במקרה זה, התחושה המיסטית לא התמללה (א) ולא התפרשה בתוך מערך האמונות (ב) האתאיסטי של דוקינס, ונותרה כתחושה מוזרה בלבד.⁵⁰

בשלב השני, הפרשנות חוזרת ומשפיעה על החוויה הקוגניטיבית ומעצבת אותה, בשלוש רמות של התייחסות: 1. המשגה וסיווג של חוויה קוגניטיבית בתוך שפה ומערך אמונות משפיעים על תפיסת אותה חוויה. תפיסת האירוע כ'אור' שונה מתפיסתו כ'אש'. כאשר תופס המיסטיקן את האירוע כ'אש' הוא מכניס עצמו לשדה הרעיוני (והסמנטי) של 'אש', ואפשר לשער אפילו שבמקרים מסוימים יחוש את חום האש.⁵¹ 2. בתוך המערך האמונות, חוויה מסוימת קשורה לאירוע שרגיל להגיע בעקבותיה. במקרה כזה, יתכן ופירוש חווית ה'אור' כ'התגלות אלוהית', יפתח ציפייה לתוכן וידע שההתגלות תביא עמה, ומכאן לחוויה חדשה של שמיעת דיבור אלוהי. 3. ישנן חוויות מיסטיות בעלות עלילה ברורה ומתמשכת, למשל אלו של יורדי המרכבה שצוטטו לעיל, וישנן חוויות שלא כוללות עלילה מוגדרת. בחוויות בעלות העלילה, הפרשנות מאפשרת למיסטיקן לבחור כיצד לנתב דרכו בתוך הסיפור שנקרס תוך כדי החוויה המיסטית - האם עליו להתרחק או להתקרב אל האור? מה לענות לדיבור האלוהי המופנה אליו? וכן הלאה.⁵²

6. השלב הפסיכולוגי

קשה יהיה למצוא בעדויות על חוויות מיסטיות מיסטיקן שיתאר את משמעות חוויותיו לאור הרובד הפסיכולוגי, אולם בה במידה קשה יהיה למצוא פרשנות פסיכולוגית לחלומות לפני זמנו של פרויד. הבעיה מחמירה שבעתים במיסטיקה, שכן הנטייה הבסיסית של המיסטיקן היא

⁴⁹ ר' דן, הקדושה, 55-58.

⁵⁰ ויקיפדיה, הקסדה האלוהית.

⁵¹ השפעת ההמשגה (Conceptualization) והסיווג (Categorization) שעורך האינדיבידואל על התפיסה (Perception) והחוויה הסובייקטיבית שייכת במידת מה לוויכוח הגדול סביב התיאוריות הוורפיאניות שהוזכר קודם, אך אין לזהות בין שני העניינים, וגם הצד השולל את התיאוריות הוורפיאניות יכול להסכים לכך ששלבי עיבוד 'גבוהים' יכולים להשפיע 'מלמעלה' על רמות 'נמוכות' יותר של תפיסה. ר': שינס, ד"ר כעס ומר חיוך. גולדסטון, השפעות של סיווג.

⁵² לא התייחסתי להשפעת החוויה המיסטית על מערך האמונות התיאולוגי, שכן זו מתרחשת לאחר החוויה עצמה, א, שיש כמובן השפעה חוזרת לכך בחוויות הבאות. ר' בעניין זה: וולפסון, צורות.

לייחס אמת אונטולוגית לחוויותיו,⁵³ שלרוב שוללת את פירוש התצורות המיסטיות כנובעות מתוך תהליכים נפשיים ביוגרפיים. עדות יוצאת דופן ניתן למצוא בחזיונותיו המיסטיים של יונג, אשר מתפרשים על ידו לאור שיטתו הפסיכואנליטית.⁵⁴

הקריאה הפסיכולוגיסטית בהכרח תהיה 'אלימה', כלומר כזאת המוענקת על ידי החוקר בניגוד לעמדה הנפשית של המיסטיקן המתנגד לפסיכולוגיזציה של חוויותיו ה'אמיתיות'. על כן על ההתבוננות הפסיכולוגית להיעשות בעדינות ובזהירות, ובעיקר תוך שימת לב למרחק הרב בין העולם הפסיכולוגי של המיסטיקן, העולם בו נוצרה התיאוריה הפסיכולוגית (וינה של סוף המאה ה-19 למשל) ועולמו של החוקר המודרני.⁵⁵ יש להיזהר מיתר-פסיכולוגיזציה, או מפירוש פסיכולוגי אבסולוטי, אך עם זאת, ההירתעות שקיימת בחקר המיסטיקה מעיסוק בפסיכולוגיה גורמת לאיבוד כלים חשובים בפרשנות המיסטיקה והחוויה המיסטית, שכן אין להכחיש את קיומו המשמעותי של רובד זה במיסטיקה.⁵⁶

כפי שמסכם זאת מרגולין, ניתן להצביע על מספר היבטים של הפנמה בחקר המיסטיקה, ביניהם: ההתמקדות בחוויות האישיות והרגשיות של המיסטיקן עד מימושן בחוויות מיסטיות ופרא-נורמליות, וההתרכזות וההתבוננות-פנימה שעורך המיסטיקן לשם מגע עם מישורים עמוקים של הקיום האנושי.⁵⁷ פרט להפנמה הנערכת מצד תודעת המיסטיקן ניתן לדבר על היבט נוסף, בו אלמנטים פסיכולוגיים פורצים מן הלא מודע אל המישור הדמיוני של המיסטיקה, בדומה לפעולתם בעבודת החלום.

ישנן חוויות שכל מקורן הוא בביטוי של דחפים פסיכולוגיים לא מודעים, אך לא בכל חוויה מיסטית יתערב בהכרח האלמנט הפסיכולוגי – וישנן חוויות שלא ניתן להצביע בהן על התערבות פסיכולוגית יוצאת דופן. בתווך ניתן לדבר על חוויות שמקורן אינו פסיכולוגי דווקא, אך התת מודע של המיסטיקן משפיע על העלילה המיסטית ומעניק משמעות פסיכולוגית חדשה לתצורות מיסטיות.

מעגליות (סומן בתרשים בחצים עגולים): לאחר שלמצב הקוגניטיבי מוענקת פרשנות, ומשתלבת ההשפעה הפסיכולוגית, ניתן לדבר על מעגל חוזר, בו הפסיכולוגיה מביאה לפרשנות חדשה,

⁵³ גיימס (החוויה הדתית, 51-49) מתייחס לכוח השכנוע של החוויה המיסטית. ייתכן שישנם מנגנונים האחראיים על קביעת ערך אמת המעורבים בחלק מהחוויות המיסטיות, אך איני מכיר מחקרים ניורולוגיים בנושא.

⁵⁴ יונג, זכרונות, 172-174, 270-277.

⁵⁵ ר' בעניין זה: אידל, קבלה, 53-56.

⁵⁶ ר' מרגולין, הדת הפנימית, 27-31.

⁵⁷ מרגולין, הפנמת חיי הדת, 30-31.

הפרשנות החדשה מעצבת עולם פסיכולוגי שונה וכן הלאה. שני הגורמים הללו יוצרים יחדיו מצב קוגניטיבי שונה, אשר אף הוא בתורו מתפרש שוב ומקבל ממד פסיכולוגי, במעגל לא נפסק של השפעות הדדיות.

הדגמת שלבי הפרשנות והפסיכולוגיה.

בכדי להדגים את שני השלבים האחרונים, אשתמש בהנגדה ובהשוואה שעורך צבי ורבלובסקי בין ההתנסות המיסטית של קארו לזו של הלנה סמית', מדיום צרפתייה בת המאה התשע עשרה.⁵⁸ ורבלובסקי מצטט את פלורנא, שממחקרו אנו מכירים את סמית';⁵⁹ לדבריו המדריך הרוחני של סמית', ישות בשם ליאופולד, התעצב על פי התיאוריות והאידאולוגיות של החוגים הספיריטיסטיים בהם הייתה סמית' חברה. לעומתה 'נשמת המשנה' של קארו קיבלה את דמותה על פי רעיונות קבליים ויהודיים מתוך המחשבה הקבלית בצפת באותה תקופה:

בלי הספיריטיזם וההיפנוזה העצמית של הישיבות הספיריטיסטיות לא היה ליאופולד יכול להיות ל"אישיות", אלא היה מתקיים בערפל הבלתי־ברור של חלומות-למחצה מתחת לסף ההכרה או בצורת גילויים בודדים של תופעות אוטומאטיות האינטרפרטאציה של התופעה היא עצמה חלק מן היצירה הטוטאלית של הבלתי-מודע. ... בתוך המסגרת הזאת של הלכה ומעשה קבליים, יכלה הדינמיקה של הבלתי־מודע לאחד ולרקום לרקמה אחת חוטים שונים ממטווה המחשבה הקבלית: תורת השכינה, תורות שונות על טיבה של המשנה, עדויות ספרותיות על הופעת המשנה ונוסח דבריה, המסורת הרחבה והכללית יותר על גילויים מן השמים והופעת שליחים ממת־בתא דרקיעא.⁶⁰

ההשוואה הזו דומה לדוגמה של 'החייאת הדמיון' והגוף האסטרלי שהובאה מספרו של הולנבק לעיל. בשני המקרים מתרחשת פגישה בדמות ערטילאית או הרגשת נוכחות אנושית ברמה כלשהי, וניתן להשוות את המצב הקוגניטיביים זה לזה, ולשער מהו המקור הנוירולוגי המשותף. אולם, החיזיון זוכה להתגלמויות שונות בתרבויות השונות בעזרת התיאוריה והפרשנות שנותן

⁵⁸ ורבלובסקי, **לדמותו של המגיד**. ורבלובסקי חוזר על הדברים בקצרה בספרו **ר' יוסף קארו**, 263-264.

⁵⁹ פלורנא, **מהודו למאדים**. הציטוט של פלורנא בתוך דברי ורבלובסקי להלן מתוך העמודים 92-93.

⁶⁰ ורבלובסקי, **לדמותו של המגיד**.

המיסטיקן לאירוע, אשר בלעדיהם היה המצב המיסטי נשאר בגדר של "חלומות למחצה" או "גילויים בודדים".

הפרשנות נוצרת גם נוכח צרכים פסיכולוגיים. פלורנא מתאר את התפתחות האישיות של ליאופולד, שהתחיל כ'דיבוק' שתלטן, שמהווה התגלמות של העוינות שחשה סמית מול חלק מחברי הקבוצה שנכחו במפגשיה. עם הזמן ועם מעבר לקבוצות אחרות, נתפרת האישיות של ליאופולד אל תוך דמויות מוקדמות יותר בחיי סמית, ששמשו כביטוי פסיכולוגי לצורך בהגנה ובהדרכה.⁶¹ קודם לכן הזכרתי במילים ספורות את הפירוש הפסיכולוגי שנותן בילו להכנות לזימון המגיד שהוא רואה בו 'סופר אגו מחמיר'. לא כאן המקום לערוך ניתוח מלא יותר של הדמות הנגלית אל קארו,⁶² אך בקציר האומר אפשר לציין כי לאחר שהוא מזהה את הדמות כ'שכינה', הוא גם רואה בה את דמות האם, אשר היא "האם המייסרת" בלשונו של קארו. בדומה לארכיטיפ היונגיאני של האם שמאיימת לטרוף את בנה, אומרת המשנה:

שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך כי אני המשנה המדברת בפיך אני האם המייסרת את
בניה אני הנקראת מטרוניטא וראה כי כפי מה שתפריד מחשבותיך ממני היה ראוי לעזבך
אלא ... לכן הזהר מאוד ממאכל ומשתה והזהר מיצה"ר [מיצר הרע] ונחש וסמאל
הרודפים אחריך.⁶³

הזיקה הפסיכולוגית בין 'האם' לבין המגיד של קארו, מביאה את עלילת החיזיון לאיום תמידי בנטישה ודרישות סגפניות נוקשות מצד המגיד, והצטדקות ופחד מעזיבה מצדו של קארו. מיסטיקנים יהודים אחרים, על אף שנשענים על רובד תיאורטי דומה מאוד, לא מתארים את השכינה כ'אם מייסרת' ולא נמצאים ביחס מורכב כזה עמה, וניתן לתלות את סיבת ההבדל בעולם הפסיכולוגי השונה שלהם.⁶⁴

⁶¹ שם, 138-76.

⁶² כאן יסייע מאמרו של אידל, ר' יוסף קארו, והפרקים הרלוונטים בספרו של ורבלובסקי.

⁶³ קארו, מגיד מישרים, יג ע"ב.

⁶⁴ פירוש נוימני לארכיטיפ ה'אם האיומה' יערך הפרק האחרון, והדברים רלוונטיים ביותר גם לקארו, על חוסר יציבותה של אישיותו, שאיפתו 'להישרף על קידוש ה' ושלילתו האסקטית את העולם. ר' נוימן, האדם המיסטי, 52-56.

על ר' יצחק אייזיק ודימויו העצמי

במוקד העבודה יבחנו החוויות המיסטיות של המקובל והמיסטיקן ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנו (רי"א), על פי המודל שהוצע בפרק הקודם. על מנת לבחון נכוחה נושא זה, יש להקדים ולהציג בצורה רחבה את דמותו של רי"א, ובעיקר את דימויו בעיני עצמו, אשר שייך בצורה הדוקה להגות המיסטית שלו, ולפרשנות שלו את חוויותיו, וממילא לאופיין ולתוכן.

הסיווג של אנשים מסוימים כ'מיסטיקנים', אינו שולל את קיומן של חוויות מיסטיות בחייהם של אנשים 'רגילים', אלא שאלו אירועים נדירים, בודדים וחסרי הקשר רחב. לרוב ניתן לראות את התופעות המיסטיות מתרחשות בעיקר אצל אנשים המכונים עצמם לכך בעבודה רוחנית, בלימוד תכנים מיסטיים השייכים לתרבותם ובציפייה להתגשמות מאורעות דומים בחייהם. ניתוח דימויו העצמי של רי"א, יאפשר להבין את המקום שהמיסטיקה תופסת בחייו ואת הרצון העז שלו להתגלויות כאלו, ומתוך כך להבין יותר טוב את התופעה עצמה כפי שתועדה בכתביו.

סקירת המחקר

חרף יחודו של רי"א בנוף החסידי, כמיסטיקן וכמקובל, הוא לא זכה עד כה למחקר אקדמי מספק. ניתן לשער שישנן כמה סיבות לכך: הכתיבה הקבלית-לוריאנית המסובכת של רוב כתביו;⁶⁵ הצנעת החידושים הרעיוניים ושמירה על מסגרת הלכתית נורמטיבית אצל חסידיו ואצלו; וכן זניחותה של חסידות קומרנו כיום (שיא כוחה בזמנו של ר' אליעזר צבי, בנו של רי"א, אז מנתה אלפים), במיוחד בהשוואה לחסידויות שהרחיבו שורותיהן בעשורים האחרונים, כחב"ד וברסלב, שזכו לשפע של מחקרים אקדמיים וחוף-אקדמיים.

המקור הראשון המספר על חייו מצוי בקטעים המפוזרים בספריו, וביחוד בהקדמות שחיבר הוא עצמו לספריו, ונדפסו בתחילת חומש **היכל הברכה** – **אוצר החיים** (=ה"ה או א"ה),⁶⁶ **כתם אופיר**,⁶⁷ **נתיב מצוותיך** (=נ"מ),⁶⁸ **עשירית האיפה**,⁶⁹ **מעשה אורג**,⁷⁰ בראשית **מגילת סתרים**⁷¹

⁶⁵ כפי שמציין אידל, המחקר המודרני התעלם כמעט לחלוטין מכל ז'אנר פירושי הזוהר בחסידות, והדבר נכון שבעתיים כאשר מדובר בפרשנויות לוריאניות 'כבדות'. (אידל, **החסידות**, 37).

⁶⁶ **היכל הברכה** הוא פירוש על המסורה למקרא, ו**אוצר החיים** הוא פירוש למצוות התורה על פי מנין הרמב"ם. שני הפירושים נדפסו יחד בחומש על פי סדר פרשיות השבוע.

⁶⁷ פירוש על מגילת אסתר, נדפס בסוף חומש **היכל הברכה** שמות.

ובהקדמה לחיבור **זכרון דברים** שחיבר אביו, ר' אלכסנדר סנדר ספרין. גם הקדמת בנו של רי"א, ר' אליעזר צבי, ל**זוהר חי** (=ז"ח),⁷² מהווה מקור חשוב.⁷³

ספרו של ישראל ברגר, **עשר קדושות**, כולל קטעים הגיוגרפיים שסודרו בצורה כרונולוגית למחצה, ומהווה את המקור המוקדם ביותר לביוגרפיה חסידית של רי"א. הספר כולל גם ליקוט דומה של קטעים הגיוגרפיים על אביו של רי"א, דודו הרב צבי הירש מזידיטשוב (=הרצ"ה) ואחרים לשושלת זידיטשוב-קומרנו.

הביוגרפיה הראשונה הראויה לשמה, המצויה על התפר בין תיאור אקדמי-אובייקטיבי לכתיבה חסידית-הגיוגרפית, נכתבה על ידי חיים יהודה ברל, ומתארת בצורה מקיפה מאוד את חייו של רי"א, הדמויות שהשפיעו עליו, צאצאיו וכתביו.⁷⁴ מקור נוסף הוא קונטרס **כתבי שם** - מכתבים ועדויות של אחד מצאצאי רי"א, ר' שם קלינבערג,⁷⁵ שנדפס רק לאחרונה אך היה בידי ברל.⁷⁶ כמו כן נדפס ספר בשם **בית קומרנא** על ידי ברוך ישר (שליכטר) המתאר את תולדות העיר וממילא גם דן באדמורי"ה. קטעים בודדים יחודיים "מכ"ק מהרי"א מקומרנא" ניתן למצוא ב**ספר בעל שם טוב**, שמצטט בעיקר מן הספרים הקודמים לו.

בשנים האחרונות נוספו למדף זה: קונטרס **שושלת הקודש**, וספר **שלשלת קאמארנא** – שתי הגיוגרפיות חסידיות המשתמשות במקורות הקודמים להן וכמעט ולא מחדשות מעבר לכך; **איש האשכולות** – חיבור ביוגרפי על ר' אלכסנדר סנדר ספרין שכתב אחד מצאצאיו, ר' יעקב משה ספרין, הכולל מסורות משפחתיות שלא נדפסו במקום אחר, גם כאלו הנוגעות לרי"א. חיבור זה סוקר את הביבליוגרפיה החסידית שקדמה לו, כולל ספרו של ברל, ודן בה בצורה ביקורתית. ר' יעקב משה מציין בחיבור שהוא עמל על אוטוביוגרפיה שתוקדש רק לרי"א, אך זו עדיין לא זכתה לצאת לאור.

⁶⁸ ספר הדרכה קבלי-מיסטי בדרך החסידות, נכתב כהקדמה ל**אוצר החיים**. מקובץ על פי נושאים – אמונה, יחוד האל, תורה ופרקטיקת היחודים.

⁶⁹ פירוש ל'ספרא' - תורת כהנים'.

⁷⁰ פירוש למשנה. נדפס עם שני פירושים נוספים של רי"א – **עצי עדן** ו**פני זקן**.

⁷¹ יומן אישי המתעד חלומות וחוויות מיסטיות של רי"א, פרט לאוטוביוגרפיה מיסטית בתחילת החיבור. החיבור עבר כ'מגילת סתרים' בין החסידים, ונדפס לראשונה שבעים שנה לאחר מות המחבר. נדפס יחד עם 'ספר המעשים' - קובץ מעשיות הבעש"ט שאסף רי"א.

⁷² פירושו הגדול של רי"א על הזוהר. זהו ספרו האחרון, והוא נפטר לפני השלמתו.

⁷³ הקדמות אלו ודברים נוספים השייכים לחסידות קומרנו נאספו בספר **אמרי קודש** ע"י חיים יעקב סאפרין, מצאצאי רי"א.

⁷⁴ ברל, ר' **יצחק אייזיק**.

⁷⁵ הוא מתאר שקיבל את שמו המיוחד מרי"א. בכל ראש השנה היה רי"א מגלה מיהו ה'מליץ יושר' על ישראל בשמים בשנה זו. כשנולד שם קלינבערג המליץ היה שם בן נח, ורי"א התחייב לקרוא כך לצאצא שיולד לו באותה שנה.

⁷⁶ ניתן ללקט מספר חידושים ועדויות שעברו במסורת משפחתית גם בספרו של ר' שם – **אהלי שם**.

בין המחברים הקבליים והחסידיים המודרניים שעוסקים בצורה אינטנסיבית ברי"א ניתן למנות בעיקר את ר' יצחק מאיר מורגנשטרן, שמרבה להזכירו בספריו, וחיבורו **נתיב חיים** הוא פירוש ל**נתיב מצוותיך** של רי"א, בשילוב עם פירוש לאוצרות חיים' של ר' חיים ויטאל; ואת אליהו יחיאל עובדיה, שהוציא ספר בשם **אחדות העולמות**, המפרט את היחודים שמזכיר רי"א בקיצור באוצר החיים על פרשת ואתחנן.

בין כותלי האקדמיה עוד לא נכתב ספר שלם על רי"א, אך בחינה אקדמית של תורתו וכתביו נמצאת בספרים אחדים והוקדשו לנושא מספר מאמרים. אברהם סגל מייחד שני מאמרים לעיסוק בהגותו,⁷⁷ ומתייחס אליו רבות בספרו על רצ"ה⁷⁸ ובדוקטורט שלו.⁷⁹ רון וקס, אשר בחן בדוקטורט שלו את היחודים אצל ר' חיים טירר מטשרנוביץ, דן גם באלו של רי"א,⁸⁰ ואף פרסם מאמר נפרד על כך,⁸¹ והתייחס לנושא גם במאמר על יחודים אצל הבעש"ט.⁸² רעיה הרן דנה בניסיונותיהם של רי"א ושל הרצ"ה להפיץ את חכמת הקבלה,⁸³ יונתן מאיר עוסק במאבק של השניים במתנגד יוסף פרל,⁸⁴ ויעקב מאיר, בעבודת גמר מעניינת מאוד מנסה לבחון את קורות חייו של רי"א דרך כתביו ולהבין את דרכו בלימוד תורה.⁸⁵ עיסוק מחקרי נוסף ניתן למצוא בעבודת הגמר של יהודה יפרח,⁸⁶ בספרו של גארב על השמאניזם,⁸⁷ ובספריו של משה אידל על החסידות⁸⁸ ועל הקבלה⁸⁹ וכן בכתבים אחרים,⁹⁰ אשר מצטטים מעט מכתבי רי"א.

⁷⁷ סגל, **על היחס**; סגל, **פירוש**.

⁷⁸ סגל, **ועל דרך**. הרצ"ה – רבי צבי הירש אייכנשטיין מזידיטשוב (1763-1831), תלמידם של 'החווה מלובלין' ו'המגיד מקוזניץ' הוא דודו של רי"א, מאמץ מאז פטירת אביו, ומורו המובהק. הרצ"ה ייסד זרם חסידי העוסק בגלוי ובאינטנסיביות בספרי הקבלה, הוא נדרש להדפסת והפצת ספרים אלו, וחיבר בעצמו מספר ספרים ברוח זו. רצ"ה לא הותיר אחריו בן, ובמובנים רבים רי"א הוא ממשיכו – היסטורית ורעיונית. ברל בספרו **ריצחק אייזיק**, מקדיש לו פרק (31-38). במחקר עסקו בו: דב שוורץ, **ר' צבי הירש**; אופנהיים, **ההנהגה**; הרן, **עולם הפוך**; סגל, **עטרת צבי**; סגל **ועל דרך**; מאיר, **צבי לצדיק**; וכן בדוקטורט של וקס, **היחודים**, מוקדש לו פרק תחת הכותרת "תפיסת היחוד והיחודים אצל ר' צבי הירש אייכנשטיין מזידיטשוב", 95-108.

⁷⁹ סגל, **עטרת צבי**.

⁸⁰ וקס, **היחודים**. בהמשך עובד הדוקטורט לספר: וקס, **בסוד**.

⁸¹ וקס, **השימוש**.

⁸² וקס, **יחוד בדיבור**.

⁸³ הרן, **ההטפה**. ור' גם מאמרה: הרן, **עולם הפוך**.

⁸⁴ מאיר, **צבי לצדיק**.

⁸⁵ מאיר, **עיצובה**.

⁸⁶ יפרח, **העלאת**, 47-48, 87-88, 138-140.

⁸⁷ גארב, **שמאניזם**, 28, 75-97, 105-114, 120-123.

⁸⁸ אידל, **החסידות**, ע"פ המפתח ובעיקר: 101, 191-190, 236, 393.

⁸⁹ אידל, **קבלה**, ע"פ המפתח, ובעיקר: 105-100, 111-112, 251, 259-260.

⁹⁰ אידל, **נבואה**: 70-72; אידל, **אוניברסליזציה**: 27-57, במיוחד 48-49; אידל, **מיסטיקנים משיחיים**: 245-247. אידל, **שלמויות בולעות**, על פי המפתח. אידל, **לעולם**, 261-276.

גדלות וכוחות מאגיים

חייו של רי"א עשירים בחוויות מיסטיות מסוגים שונים, והוא רואה בכך הוכחה לגדולת נפשו, אשר מאפשרת את קבלת האורות האלוהיים ועל כן זִוְכָה לגילויים שמימיים אלה. דימויו העצמי, כמשיח או כמשה כפי שנראה להלן, מעניק תוכן לממד המיסטי, וּמְבַנֶה עלילה מסוימת לחזון המיסטי, העוסק בין היתר בעולמו הרוחני של רי"א ובתפקידו המשיחי. **מגילת סתרים** (=מג"ס), יותר משהיא יומן לחוויות המיסטיות, היא טקסט שנכתב כתיאור לנפשו הגדולה של רי"א, וכפי שהוא מתבטא בתחילת החיבור: "אספרה לאחי קצות דרכי האל: מי אני, ומה אני ועל מה באתי להאי עלמא שפלה [לזה העולם השפל] ... ועתה אספר מגדולת נפשי: מי אני ומה אני ולמה באתי לזה העולם".⁹¹

מגיל צעיר עולמו הפנימי של רי"א מאופיין בכוחות על-טבעיים כטלפתיה וצפיית העתיד. לדבריו - "מיום שהייתי בן שתי שנים עד בן חמש שנים השגתי מראות נפלאות והשגתי רוח הקודש ודברתי דברי נביאות כשישאל איש בדבר אלקים וצפיתי מסוף העולם ועד סופו ממש", ודודו הרצ"ה אף משלם לו על מנת לשמוע את נבואותיו.⁹² בנעוריו, כשהגיע לפינטשוב, הוא מתאר כיצד ישב ולמד עם חברותא תלמוד, וטען לפני חברו שהוא יודע כיצד נראים התנאים אותם למדו. החבר פקפק בדבר, ובחן את כוחו כאשר הושיט לו פתקה עם שם בלבד של אחד מתושבי העיירה הזרה לו, ועל פיה הצליח רי"א לדעת מיהו האיש, כיצד הוא נראה, האם טובים מעשיו וכן הלאה.⁹³ ר' אליעזר צבי מספר שבהמשך אף עשה כן בענייני שידוכין, כאשר פסק האם השידוך ראוי על פי פתק עם שם בלבד.⁹⁴ באוצר החיים, תוך שטף הדיבור, הוא מעיד כי התגלות הבעל שם טוב אליו החלה כבר בילדותו.⁹⁵ בשלב מסוים נגזזים כוחות אלו: תחילה על ידי כפייה חיצונית – בגיל שש דודו הרצ"ה 'לוקח' ממנו את 'מדריגת רוח הקודש' ומבטיח לו שיחזירה רק בגיל שלושים,⁹⁶ ולאחר מכן בהחלטה אישית, מתוך רצון 'לעבוד את ה' בפשטות' ומפחד מפני קליפת נוגה – החשש

⁹¹ מג"ס, ז.

⁹² שם, ט.

⁹³ בה"ה (דברים, פה ע"ב) מופיע סיפור זה, אך כאן רי"א מצניע את הדברים. הוא מספר על הבעש"ט, ומיד עובר לסיפורו האישי בגוף שלישי. לקורא שאינו זהיר נדמה שהסיפור הוא על הבעש"ט. גם **בנתיב מצותיך** (דף נו) מופיע הסיפור הזה, וגם שם בעמימות-הוא מתחיל בגוף ראשון, ומיד מחליף לגוף שלישי לאורך כל הסיפור: "וכן היה העניין בילדותי, שהשיג מדריגה..." טכניקה זו של צנזורה עצמית והסתרת הכוחות המאגיים חוזרת במקרים רבים.

⁹⁴ ז"ח, הקדמת בן המחבר.

⁹⁵ א"ה במדבר, כד ע"ב.

⁹⁶ ז"ח, שם.

שמקור כוחותיו המאגיים אינו 'טהור', וכי מקורם בגורמים 'דמוניים' או מתוך כוונות שאינן טהורות ואינן 'לשמה'.^{98,97}

רי"א תופס את עצמו כ'אדם גדול' וכבעל שליחות יחודית. כך למשל אמר לר' אליעזר צבי: "בני תדע, אם לא היה לי נשמה גדולה כזו אז נפלתי ח"ו [חס ושלום] ממדריגתי מחמת גודל השקר והרדיפות אחרי כי כך אירע ג"כ [גם כן] לכמה צדיקים גדולים שלא היה להם כל כך נשמות גדולות".⁹⁹ בהקדמה **להיכל הברכה** מספר רי"א על דמויות היסטוריות שנפלו ממדרגתם, ומונה בינן את ר' לוי יצחק מברדיטשב ש"נפל ממדריגתו... וניתק מעט דעתו", את אחד מתלמידיו ר' אלימלך מליז'נסק, ומוסיף שאפילו הבעש"ט עצמו כמעט ונפל, לולא הציל אותו אחד מתלמידיו. **בנתיב מצוותיך** הוא מרחיב בנוגע לבעש"ט, וטוען שברגע מסוים "לקחו ממנו כל המדרגות אף תורתו ותפלתו שלא ידע לומר ברוך בתוך הסידור שלא הבין האותיות!"¹⁰⁰. מהשוואת מובאות אלו עולה כי בדימויו העצמי הוא עולה על הצדיקים המפורסמים ואפילו על הבעש"ט עצמו, משום שנשמתו כה גדולה.

אירועים של סמיכה וייעוד

מינקות הותווה לרי"א נתיב של אדם גדול, עת הגיע לעיירה צדיק ואמר שיהיה לו "מוח גדול ונורא, ונשמה נפלאה... אור גדול יהיה הילד הזה"¹⁰¹ ואולי אף קודם לכן, קודם לעיבורו בבטן אמו, חוזה החוזה מלובלין שהבן שיוולד לר' אלכסנדר "הנשמה שלו יהי גדול מאוד אין לשער, והרבה שנים יש שלא הי' בזה העולם נשמה גדולה כזו".¹⁰² כאדם מיוחד כזה, הוא משחזר אפיזודות היסטוריות מילדותו ומעניק להן חשיבות, דורש את שמו ואת הגימטראות העולות ממנו ומוצא בהן יעוד, ומתבונן בחלומותיו וחזיונותיו המיסטיים ומעצב דרכם את דמותו, המתפתחת ומקבלת רבדים נוספים עם כל חקירה כזו.

⁹⁷ מג"ס, יג-טו

⁹⁸ מקומה של המאגיה בעולמו של רי"א ראוי למחקר נפרד. רי"א כותב קמיעות וספרו **אדם ישר** הוא פירוש לקמיע נגד מגיפה. הוא למד מדודו את חכמת הפרצוף, שיחת דקלים וכו' (ז"ח חלק ב', צא ע"א – צג ע"א), ומתוך לימוד התורה הוא יודע עתידות (ה"ה במדבר, כד ע"ב). הכח המאפשר את המאגיה הוא המיסטיקה: "יוכל מה שנחסר באדם הוא בשביל שיש חסרון זה ממש בשכינה ברוחניות וצריך האדם לייחד יחודים ולהתפלל שיתמלא החסרון ויתקון הפגם למעלה, ובתיקון למעלה ממילא נמשך למטה וכל האות[ות] והמופתים שעשה האר"י בן שרה הריב"ש טוב ריפא חולים גוססים פיתח סומים ... הכל היה שהיה מייחד ומתפלל לתקן זה הענין למעלה בכנסה ישראל וממילא נמשך למטה כל טוב וכל מיני תיקון כי לית אחר פנוי מניה ממש" (ה"ה במדבר, פב ע"א). במובן זה, רי"א הוא דוגמה טובה למודל המיסטי-מאגי שפורש אידל בספרו **החסידות** (על המודל – 98-120; 187-257. רי"א כמייצג של המודל – 236).

⁹⁹ ז"ח, שם.

¹⁰⁰ נתיב, ח.

¹⁰¹ מג"ס, ד.

¹⁰² ז"ח, שם.

האירוע המשמעותי בילדותו, אשר לו השלכה כבירה על המשך חייו ועל עיצוב זהותו היחודית, הוא קבלת הסמיכה מהחווה מלובלין, כשהיה בן תשע:

ובליל שני אחר הסדר אמר ברוח קדשו למי אתן הזרוע ואמר לקרוב שלי ולקחו אותי והעמידני לפניו ואח"כ החזיר ולא נתן והחזירו אותי למקומי ואח"כ אמר למי אתן לקרוב שלי והעמידני לפניו והחזיר ולא נתן ואח"כ אמר בפעם השלישית ברעדה וברתת כדרכו אתן לקרוב שלי והעמידני לפניו והרכין עצמו עלי ונתן את ידיו עלי והושיט לי הזרוע והיה זה לפלא בעיני הצדיקים שישבו שם כי גם זה נתינות הזרוע היה רגיל ליתן לגדולי תלמידיו להיותן מוסמכין בסמיכה ובכח מרן הריב"ש טוב¹⁰³

ושלושה פעמים החזיר ידי הקדושה ולא רצה לתת לי עד שהביט ברוח הקודש עד שורש נשמתו ונתן לי באימה ויראה כדרכו הקדושה.¹⁰⁴

הסמיכה היא עבורו ברת משמעות כבירה – היא נקנתה מתוך ראייה מיסטית של שורש נשמתו ולא מתוך מעשיו או חכמתו, ועל כן היא הופכת אותו להמשך של 'החווה' ומעניקה לו כוח בהמשך:

"ובאמת זה הענין עמד לי לעזר גדול ונורא בעת רבים רודפי וצרי שעמדתי על עמדי בחוזק רב ובעזר השפעות אלהות ... ואין בי פחד משום פגע ונגע כי כחי רב ועצום כאריה תקיף"¹⁰⁵.

ישנה עוד אפיזודה ברת משמעות להמשך חייו:

ופעם אחת עמדתי אצלו [אצל הרצ"ה] ואמר שמרן הבעש"ט הוא עוד הפעם בעולם הזה וגדול יותר באור היחודים מזה שהיה בכמה מדריגות ואינו יודע היכן הוא ותמהתי.¹⁰⁶

גם בהקדמת **היכל הברכה** הוא חוזר על כך:

אמר מו"ר [מורי ורבי] הקדוש דודי רבינו צבי שגילו לו מן השמים אחר כמה וכו' שיש בעולם הזה נשמי[ה] והיא גדולה מנשמת מרן הקדוש האר"י [האלוהי רבינו ישראל] בעש"ט שאביו לא לקח אותו בדבור¹⁰⁷ וכו' כידוע והנשמה הזו יתקן זה ועוד גדולה ממנו

¹⁰³ ה"ה, בראשית, הקדמת המחבר. על סמיכה כ'מסירה' (Transmission) של מצב טראנס ממורה לתלמיד ר': גארב, **שמאניזם**, 112-115.

¹⁰⁴ **מג"ס**, יא. כאן מצויין כי גילו היה שש באותה עת.

¹⁰⁵ ה"ה, שם.

¹⁰⁶ **מג"ס**, טו.

¹⁰⁷ איני יודע מה פירוש ביטוי זה. ר' **בדגל מחנה אפרים** (ליקוטים, דף תלו): "עוד שמעתי ממנו [מהבעש"ט] שאביו שלו לקחו בלא דיבור כמו משה רבינו ע"ה [עליו השלום], ואם היה לוקחו בדיבור היה ממלא בתורתו כל חללי דעלמא

וכו' אלא בסגנון ובדרך אחר וכו' וכן אמר מו"ר הרב הקדוש רבינו נפתלי מראפטשץ אמר שיש וכו' והוא יודע וכו' וכן הרב הקדוש איש אלהים אור מופלא ומכוסה מוהר"ר [מוריני ורבינו הרב רבי] ישראל מרוזין בעת היותי אצלו לקבל אנפי שכינתא [פני השכינה] אמר וכו' והיה יודע ברוח קדשו הכל כאשר וכו'

הקיצורים הרבים (וכו') שהוא נוקט בהם מלמדים שהוא מצניע את הפרטים, כדרכו במקרים כאלה, אך התמונה ברורה – נשמתו היא זו שכל האדמו"רים חוזים שתגיע ותהיה גדולה מנשמת הגדול מכולם - הבעש"ט.

האפיזודה השלישית היא לקראת מות הרצ"ה, אשר היה דמות האב עבור רי"א מאז מות אביו הביולוגי בילדותו. שנה לפני מותו הוא מצהיר מול רי"א: "נשבע אני בדיקנא קדישא [בזקן הקדוש] שלי שלא אלך מן מזה העולם עד שאמלא אותך כלי מחזיק ברכה ואור להאיר ותאיר לכל העולם", ורי"א מוסיף שמכוח השבועה הזאת היה יכול לעמוד מול רודפיו.¹⁰⁸ לאחר מותו של רצ"ה, נגלה הלה בחלום לרי"א והודיע לו כי קיים את השבועה והניח אותו מלא וגדוש.¹⁰⁹

דימוי כמשיח בן יוסף

בכור הייתי לאבי ומחמת הקיטרוג שעשה פני הכלב של מקדש שני שעדיין קליפה זאת לא נתבטלה שעשה פירוד בכל העולם והיה בו צד הרע של נפשי ומזה הצד גדולה השנאה עלי[נן] שהוא גרם לי גלגולים עקומים שאילו היה מתקן נפשי לא הוצרכתי לבוא לזה העולם והיה גאולה לכל ישראל ומחמת ערבוב וקלקול שעשה כלב רע (ירבעם בן נבט)¹¹⁰ (בן טר... אני...) ¹¹¹ גרם חילוף ותמורה אל אבי ומזה לא הייתי בזה העולם אלא יותר משנה כי הוצרכתי לזיכוך יתר. ואחר כך נולדו לאבי האחיות שלנו נשים צדקניות ולא היה לאבי בן זכר ולא רציתי לבוא לזה העולם מחמת שעדיין היה המחלוקת של פני הכלב קיים וכשהיה אבי הצדיק אצל מורנו ורבינו (ה)קדוש (ה)אלקי ישראל, [יעקב יצחק] מלובלין ויפצר בו שיבקש עליו רחמים שיהיה לו בן זכר והשיב לו שבהכרח אם אגזור שיהיה לך בן זכר כן יהיה אבל לא תאריך ימים כי לא יהיה לכם ישיבה אחת בעולם

וביער כל הקליפות, והיה מביא משיח". ובספר **שבחי הבעש"ט** (311-312) "שמעתי כשמתה אשתו של הבעש"ט אמרו לו אנשיו וב"ג [ובני גילן] שישא אשה אחרת והשיבם הבעש"ט בלשון תימה: לאשה אני צריך? אני הייתי פרוש י"ד שנה במטה וזה הערשלי בני נולד ע"פ [על פי] הדבור".

¹⁰⁸ ה"ה, הקדמת המחבר.

¹⁰⁹ ז"ח, הקדמת בן המחבר.

¹¹⁰ החוקרים העלו טענות שונות לשאלת זהותו של "ירבעם בן נבט" – יעקב פרנק, קיסר אוסטריה יוסף השני או יוסף פרל. ראה: מאיר, **צבי לצדיק**, 284-286. לעניינינו אין לכך חשיבות.

¹¹¹ כך בדיוק במקור

וקיבל אבי על עצמו ומסר לו שם אחד נורא שיוריד את נשמתו ואמר לו שיהיה לך בן אור

גדול¹¹²

לתפיסתו העצמית, רי"א נולד בטעות. אם העולם היה מתנהל כסדרו הוא לא היה צריך לבוא אל העולם כלל והיה גאולה לכל ישראל; לאחר הקלקול שעשה 'כלב רע' הוא ירד לעולם לשנה אחת וחזר כי הוצרך לזיכוכ נוסף.¹¹³ גם הירידה השנייה לא התרחשה בקלות, אלא רק לאחר תחנוני אביו לחוזה מלובלין ובעזרת 'שימוש בשם'. לתחושתו הבסיסית, שהוא נטע זר בעולם, יש סיבה קבלית אותה הוא מציין וישנה מן הסתם גם סיבה פסיכולוגית, הכרוכה בהאשמה העצמית שלו על מותו של אביו - בין אם בנרטיב שהוא בעצמו מתווה: 'לא יהיה לכם ישיבה אחת בעולם' ובין אם בניתוח הפרוידיאני המתבקש.

הכלב הרע אינו אלא ירבעם בן נבט,¹¹⁴ מי שהיה מלך ישראל מצאצאי אפרים, והיה יכול להיות משיח בן יוסף, כפי שמספר המדרש המפורסם, אלא שלא הסכים ללכת בעקביו של משיח בן דוד ודרש לעמוד בראש.¹¹⁵ משיח בן יוסף העתידי יהיה מזרע ירבעם, כפי שמופיע במקורות מוקדמים,¹¹⁶ ורי"א מבין שתפקידו של משיח בן יוסף הוא כתיקון לירבעם.¹¹⁷ רי"א עצמו מזדהה במידה רבה עם דמותו של משיח בן יוסף, ומוצא סימן לכך בשנת לידתו, תקס"ו – שנת משיח ב"ן יוסף.¹¹⁸ הזיהוי עובר גם דרך דמות ביניים - האר"י, שזיהה עצמו עם נשמת משיח בן יוסף.¹¹⁹ רי"א הוא משורש נשמת האר"י, שמו כשם האר"י, ויש לו "חלק אחד מנשמת של האר"י זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא], ואפילו הצורה של האר"י זל"ה [זכרו לברכה לחיי העולם] יש לו שוה בשוה".¹²⁰

¹¹² **מג"ס, ז-ח**. התיקונים בסוגריים נעשו על פי הערות המהדיר, בהתאם לכתבי היד, נוסחים דומים בכתבי רי"א ובספר **עשר קדושות**.

¹¹³ האם מלחמתו של ר' **יצחק מקומרנו** בכלב הרע מזכירה במשהו את המאבק בין **יצחק קומר** לכלב בלק בספר 'תמול שלשום' של עגנון? ר' ליבס, **יונה**, הע' 81.

¹¹⁴ כלב רע = ירבעם = 322. ברל (**ר' יצחק אייזיק**, 29), מספר על רי"א, ש"בכל הסעודות הגדולות, בימים טובים וכדו', כשהיתה דעתו בדוחה עליו היה אומר: 'זקיני ז"ל אמר כשהמוח הוא בגדלות צריכים לגרש את הכלב'."

¹¹⁵ **תלמוד בבלי**, סנהדרין, קב ע"א.

¹¹⁶ ראה: **זוהר**, זוהר חדש, בלק, דף נו. וגם: **שער הגלגולים**, הקדמה ל"ג. דיון בעניין משיחיותו של ירבעם אצל ליבס, **יונה**. במאמר הוא מזכיר גם את הקטע האוטוביוגרפי **ממג"ס**. ור' גם: זק, **בשערי**, 298-291.

¹¹⁷ **ה"ה**, ויקרא רעט ע"א. בקובץ מעשיות הבעש"ט 'מעשה השם' שמסר רי"א מסופר שהבעש"ט, חברו הידוע (איני יודע מיהו) ואחיהו השילוני ניסו לתקן את חטא ירבעם אף הם (**מג"ס**, לג).

¹¹⁸ **מג"ס, ז**.

¹¹⁹ על כך בהרחבה: ליבס, **אורזילין**, 122-126, 130-131. ור' גם: אידל, **משיחיות**, 66-71; פירשטיין, **תורת הנפש**, 60-62.

¹²⁰ **מג"ס, יא**; **ז"ח** חלק א', קצה ע"א; **ז"ח**, הקדמת בן המחבר. וכן **במג"ס**, יא – "ומשם עיקר שורש נפשי יצחק יהודה יחיאל משורש האר"י קרוב מאוד לשורש הזה"

בכל אחד מישראל ישנן בחינות שני המשיחים, במישור התיקון העצמי שנחשב לגאולה אישית – משיח בן דוד לתיקון המעשים ומשיח בן יוסף לתיקון הדיבור ולתיקון הקרי.¹²¹ בניגוד לרובד הזה, השייך גם לפשוטי העם, צדיקי הדור הינם גלגול נשמת אחד מן השניים, ומתחלקים באישיותם ותפקידם על פי טיפולוגיה זו, מתוך תפיסה כי המשיח אינו דמות עתידית, אלא דמות אשר בחינות שלה חוזרות בכל דור.¹²² האר"י היה בבחינת משיח בן יוסף, ואחריו גלגולי נשמתו – 'החוזר' ור"א. במקביל לדגם הזה, של משיח בן יוסף, יש גם דמויות שהן בבחינת משיח בן דוד – ר' חיים ויטאל, הבעש"ט ור' צבי הירש מזידיטשוב.¹²³ ר"א מבחין שבחיו נתחלף הרב בתלמיד, ורצ"ה, שהוא בחינת ר' חיים ויטאל, נהיה מורו של ר"א, שהוא בבחינת האר"י.¹²⁴

כל גלגול כזה של המשיחים מברר ומזכך את נשמותיהם, ומקרב את הדמות העתידית השלמה של המשיח, שלאחריה תבוא הגאולה. הציפייה המשיחית ברורה אצל ר"א, ולמרות שאיננה מפורשת בכל דף, ברור שהוא רואה את הדור כקרוב לגאולה. כפי שמראה יעקב מאיר, ר"א לא מתייחס לחישובי הקיצים של שנת ת"ר (1840),¹²⁵ אולי מפני ששנה זו עתידה להגיע כשיהיה רק בן שלושים ושלוש, עוד לפני שהספיק לתקן את נפשו כפי שאראה בהמשך. חישובי קיצים אחרים כן קיימים בכתביו, למשל – תר"ל (1870), תרל"ח (1878), תר"ס (1900),¹²⁶ והוא תולה את הקרבה לגאולה בכך שהרוע מתגבר בדור זה, ובמקביל גם היכולת של כל חסיד זוטר להשיג הארה עצומה שבדורות עברו הייתה מגיעה רק אחרי תעניות קשות – "כי גאולת המשיח מתגבר ודופק כל יום".¹²⁷

מעבר לכך שכל גלגול, בין זה של המשיח ובין של כל נשמה אחרת, הוא תיקון וזיכוך והתקדמות של אותה הנשמה, יש משהו אינהרנטי לנשמת משיח בן יוסף שעתיד למות :

¹²¹ א"ה דברים, קלב ע"א.

¹²² כך הוא כותב במפורש לגבי משיח בן דוד (ה"ה דברים, לו ע"ב): "שבכל דור יש צדיק שהוא משיח בן דוד גואל אמת", והדבר נכון גם לגבי משיח בן יוסף כפי שמופיע בכתביו ר' חיים ויטאל, למשל: **פרי עץ חיים** שער העמידה, פרק יט, שם הוא טוען שזכות לימוד הקבלה של חכמי הדור יכולה להציל את משיח בן יוסף של אותו זמן, או למצער הזכות האישית שלו תגרום שימות במיתת נשיקה ולא מידי ארמילוס הרשע.

¹²³ מג"ס, ט-י.

¹²⁴ שם, יא.

¹²⁵ מאיר, **עיצובה**, 21.

¹²⁶ תר"ל – א"ה דברים, ח ע"ב. תרל"ח – ה"ה בראשית, ריד ע"ב, על פי פירוש המלבי"ם לדניאל ח 14. תר"ס – ז"ח חלק ג', יג ע"ב. בפירוש המשניות הוא קובע מאוד מרוחק יותר, שנת תשל"ו (1936), אך לדבריו זהו "הקץ האמיתי לתחיות המתים", ואילו ביאת המשיח יכולה להתרחש בכל שלב עד לתאריך זה (**עצי עדן**, עדויות פרק ב' משנה ט'). חישובי הקיצים הללו, שנאסרו במסורת היהודית אך חושבו שוב ושוב לאורך הדורות, מתורצים אצל ר"א כך – "וחכית ליהוה המסתיר פניו מבית יעקב וחלילה אינני ממחשבי קיצין אלא רמז בעלמא" (א"ה, שם). במקום אחר הוא מחלק בין גאולה פרטית של נשמה מסוימת, וביחס אליה ניתן לחשב את הקץ, לגאולה כללית של כל הנשמות ושל העולם, אשר אותה יכול לדעת רק מי ששורש נשמתו בלב ישראל, שכן כל האיברים תלויים בלב. את החישוב הזה אסור לגלות, ויתפח רוחו של המחשב (**דרך אמונה**, כו-כח).

¹²⁷ ז"ח חלק ב', דף יג ע"א.

משיח בן יוסף מצד עץ הדעת אילנא דמותא דרגא דמותא לכן עתיד ליהרג בשערי ירושלים כטעם הרוגי מלוכה שגופם נזדכך לברר הנפשות והנצוצין.¹²⁸

ייתכן אם כן שהילד הבכור לבית ר' אלכסנדר, שמת בשנת חייו הראשונה, ור"א מאמין שהייתה זו נשמתו שהגיעה לזמן קצר, הוא גלגול נוסף של משיח בן יוסף. אמנם הילד לא הספיק לתקן נשמתו ע"י תורה ומצות בעודו תינוק, אך מותו מספיק לכך, כחלק מגורלו של בן יוסף, והוא המביא לצורה מתקדמת יותר של המשיח בחייו של ר"א הישני.¹²⁹ מסתבר כי יש קשר בין הלך מחשבתו של ר"א, שנתיישר רבות בחייו, וראה בייסורים חוויה הכרחית לצורך התגלות האור התורה,¹³⁰ לדמותו של משיח בן יוסף שבהקשרים רבים ביהדות ובנצרות נתפס כמשיח הסובל של פרק נ"ג בישעיהו.¹³¹

גיל ארבעים

הכוחות המיסטיים, הנבואות על עתידו הגדול, ורצונו להתגלות כמשיח היו אמורים להביא להתגלות בפועל של דמות זו, בין אם כמשיח ההיסטורי אשר יגאל את ישראל ובין אם כתיקון מתקדם לנשמת המשיח, שלאחריה יגיע המשיח ההיסטורי. הגיל בו אמור להתרחש השינוי הוא ארבעים. עוד קודם לכן הוא מכין את עצמו – עד גיל עשרים הוא לומד בלי לחדש,¹³² ומשם והלאה הוא מחדש ומתקין שיטה חדשה בפרשנות המתאימה לשורש נשמתו.¹³³ בגיל שלושים הוא אמור לקבל חזרה את מדרגות רוח הקודש שלקח ממנו הרצ"ה כשהיה בן שש,¹³⁴ והוא מתחיל ללבוש בשבתות בגדים לבנים,¹³⁵ ובגיל שלושים וחמש גם שני זוגות תפילין – לפי שיטות רש"י ורבינו תם, כפי שציווה אותו אביו לפני מותו.¹³⁶

¹²⁸ א"ה שמות, קנח ע"ב

¹²⁹ בקטע המצוטט ר"א משווה בין הרוגי מלוכה למשיח בן יוסף. במג"ס (ז) מעיד ר"א שאביו נפטר ביחוד של הרוגי מלכות, וכן בהקדמת ז"ח, ויתכן שגם לאביו היה חלק בדמותו של משיח בן יוסף שעתיד להיהרג בשערי ירושלים. אמנם אביו משורש נשמת הרמב"ם (מג"ס, שם), אך שמא אין הדברים סותרים. טענה זו תסביר מדוע אמר החוזה ש"לא יהיה לכם ישיבה אחת בעולם" – שניהם משחקים במשחק ההיסטורי את אותו התפקיד, וכדי לקבל את נשמת משיח בן יוסף בגיל שלוש עשרה, ר' אלכסנדר צריך להסתלק קודם לכן, בשנה השנייה עשרה לחייו ר"א. למרות החן שיש במהלך זה אני מסופק בנכונותו.

¹³⁰ סגל, על היחס, 323-325.

¹³¹ ראה: רמבאום, ישעיהו נ"ג.

¹³² הקדמה לכתם אופיר.

¹³³ ז"ח, הקדמת בן המחבר.

¹³⁴ שכן "עד שלושים שנה צריך כל בר ישראל לעבוד את הבורא ב"ה בפשיטות גדול". (ז"ח, שם). בכתבי שם נוסף שהוא מחליט לוותר עליהן בגיל שלושים, ובגיל ששים עדיין חסרות לו שתי מדרגות שהיו לו בילדותו.

¹³⁵ גלימה לבנה קיבל אביו של ר' אלכסנדר מהחוזה, והיא זו שעוברת במשפחה (ברל, ר' יצחק אייזיק, 25). ר"א עצמו מצווה גם את בנו "אל תפשוט ביום השבת בגדי לבן כל ימי חיך" (ז"ח חלק ה', סיום הספר מבן המחבר).

¹³⁶ שם. בשלחן הטהור, חיבורו ההלכתי סביב השולחן ערוך, הוא מצווה על הקוראים להניח את שני הזוגות בלשון חריפה ודן ארוכות בנושא, ומוסיף גם שמי שמחזיק עצמו בחסידות יניח ארבע זוגות – גם על פי שיטות הראב"ד והשמושא רבא (חלק א', לו – מד).

זמן קצר לאחר שחגג את יום-הולדתו השלושים ותשע מתחיל רי"א בכתובת **מגילת סתרים**, ומתחיל במניין מדוקדק של ימיו, והימים הנותרים לו עד שיהיה בדיוק בן ארבעים:

וזה לי היום שנת תר"ה [1845] י"א אדר שני, בזה העולם ימים ארבעה עשר אלף ושתי מאות ואחד ושמונים. ושבתות ששבתתי בזה העולם זה לי שני אלפים וארבעים. ועד כלות השנה שנת הלכה למשה מסיני שנת בטוב ירושלם חסד אמת פחד,¹³⁷ יהיו לי ימים ארבעה עשר אלף ארבע מאות שבעים וששה ושבתות שני אלפים חיים.¹³⁸ ועד כ"ה שבט תר"ו שאז אזכה לימי בינה יומא דמשלים ארבעים יהיו לי ימים ארבעה עשר אלף שש מאות תשעה עשר ואזכה לכת"ר תורה.¹³⁹

הציפייה ברורה ומורגשת, גיל ארבעים הוא גיל בינה, כפי שאומרת המשנה, והוא הגיל שיפתחו עבור רי"א 'שערי בינה',¹⁴⁰ כפי שהובטח לו בחלום.¹⁴¹ חזיונות רבים נרשמים בתקופה זו, שבה הוא ממתין לגיל הבינה, לשניים האחרונים לפני שנת תר"ו, יש משמעות רבה – הראשון מתרחש בליל שביעי של פסח,¹⁴² זמן הגעת המשיח, כאשר דמות שפניה מאירות כאור השמש מופיעה, ומספרת ששמה מנחם, שמו של המשיח.¹⁴³ השני הבא מיד אחריו – חיזיון של בתולה מקושטה ואורה מבהיק, היא השכינה כפי שמבין רי"א.¹⁴⁴ החיזיון הראשון מבשר את בוא המשיח – זמן התרחשותו בחג הגאולה ומולו צדיק שאינו אלא המשיח, אולי בן דוד, שנגלה לרי"א, אולי משיח בן יוסף. החיזיון השני, של ראיית הדמות הנשית היא השכינה, יכול להתפרש כגילוי האנימה בפסיכולוגיה של יונג, שמהווה את השלמת האישיות בעזרת חשיפת הצדדים הנשיים ב'עצמי'. בהמשך אדון באנימה, כאן רק אציין בקצרה שלגילוי הנקבה יש משמעות רבה בחשיבה הקבלית בכלל, ובפרט בזו של רי"א, וחשיבה זו הולכת יד ביד עם החשיבה היונגיאנית, בדרך אל השלמות הנפשית של גיל הבינה, שעבור רי"א אמורה להתרחש תוך זמן קצר.¹⁴⁵ חיזיון נוסף נרשם בראש השנה של שנת תר"ז, והוא כולל מלחמה שמימית מול ה'שר' השמימי של מדינת רוסיה, ואחר כך

¹³⁷ הלכה למשה מסיני = בטוב ירושלם = חסד אמת פחד = 605 = שנת תר"ה, 1845.

¹³⁸ שני אלפים + חיים (68), כלומר 2068 שבתות.

¹³⁹ **מג"ס**, ז. כתר = 620, כלומר יום אחד אחרי 14,619 הימים שהשלימו את ארבעים השנים הראשונות.

¹⁴⁰ גיל ארבעים הוא בעל חשיבות גם בחייו של האר"י, שרי"א מזהה עצמו בו: **בספר בעל שם טוב** (17-18) מובא על פי כתב יד של רי"א – "פעם אחת שאל מרן אלקי הבעש"ט את האר"י מפני מה דיבר הסודות כך באתגליא ולא בדרך עבודה, והשיב לו שאם היה חי עוד שתי שנים היה הכל מתוקן" – על פי סיפור זה, האר"י דן בתיאוריה הקבלית, והבעש"ט משלים אותו בדרך המעשים. האר"י עצמו היה מגיע לשלב הזה לו היה חי עוד מעט. 'עוד שתי שנים' עבור האר"י, שמת בן 38, משמעותן גיל ארבעים והגעה לשנת של"ה, היא שנת הגאולה על פי חישובים מסוימים (רי: אידל, **משיחיות**, 67).

¹⁴¹ **עשירית האיפה**, הקדמת המחבר.

¹⁴² **מג"ס**, יט.

¹⁴³ **תלמוד בבלי** סנהדרין, דף צח ע"ב.

¹⁴⁴ **מג"ס**, שם. ור' להלן עמ' 59.

¹⁴⁵ יונג, **האדם וסמליו**, 177-188.

פגישה ב'שרו של אדום', שתוצאותיה במציאות ניכרו בביטול הגזירות על היהודים. בחלום זה נוטל רי"א תפקיד מיסטי ציבורי, ונלחם עבור כלל ישראל בשמיים, כחלק מניסיונו לתפקד כמשיח.

משבר גיל ארבעים

הפקפוק בשלמות שתבוא עם גיל ארבעים מתחילה לבעבע כבר בגיל צעיר, כאשר דודו אומר לו שגם אחרי שעבר את גיל הארבעים נותר לו החשש מקליפת נוגה.¹⁴⁶ רי"א מספר ש"נתכרכמו פני", או "שנשתנתה צורתי מפחד" עם שמיעת דברים אלו, והוא חוזר על הסיפור עשרות פעמים לאורך כל כתביו, עדות להשפעה של סיפור זה עליו.¹⁴⁷ ואכן, רי"א לא חווה הארה סופית בגיל ארבעים, ולא מתגלה לעולם כמשיח בן יוסף, אלא נשאר רבי ככל הרביים, אנושי ככלות הכול.

אפשר לראות את האכזבה הרבה שהוא נוחל לאחר גיל ארבעים בניתוח החזיונות **במגילת סתרים**. היומן מתחיל להיכתב ב"א אדר תר"ה (1845), ועד יום הולדת ארבעים, בכ"ה שבט תר"ו (1846), כולל שבע רשומות (פרט להקדמה), האחרונות הן הפגישה עם הצדיק שנקרא מנחם, ראיית הבתולה ומלחמה מיסטית עם שרו של אדום למען כלל ישראל, בראש השנה של שנת תר"ו (1845), שלאחריה יש כמה שורות שנמחקו בכוונה כדי שלא ניתן יהיה לקוראן.¹⁴⁸ מכאן, שנה שלמה של שקט גמור, עד ראש השנה תר"ז שאז שוב מתחילה כתיבה אינטנסיבית. שתיקת היומן לאורך שנת תר"ו יכולה להעיד על הפסקת החוויות המיסטיות או על חוסר רצון לרשום אותן, מתוך האכזבה המשיחית שלאחר גיל ארבעים.

כאשר הכתיבה מתחדשת בתר"ז (1846), החזיונות מתעסקים באופן ברור בשאלת מקומו של רי"א בעולם, ומה עלה בגורל ההבטחה שהייתה גלומה בו. בראש השנה הוא חולם שיש עליו "דינים קשים",¹⁴⁹ ובכ"ח בתשרי מתגלה אליו בחלום מורו ודודו ר' בעריש, והוא שואל אותו זאת :

ואחר כך התחלתי לבקש מלפני ולחפציר לו בתחנונים וביקשתי הרבה ואמרתי לו יאמר

לי האדון ויגלה לי על מה באתי להאי עלמא ומה פגמתי ומה חסרתי והיכן מקומי בגן עדן

¹⁴⁶ קליפת נוגה היא הפנימית מבין ארבע קליפות הטומאה המרכיבות את ה'סטרא אחרא'. כיוון שהיא הפנימית והקרובה ביותר לקדושה היא מהווה גשר בין האלוהות וה'סטרא אחרא', והיא מעורבת מן הטוב בצורות שונות: היא מכילה בעצמה ניצוצות של קדושה, חציה טוב וחציה רע, והיא יכולה להיות טוב גמור או רע גמור בהתאם לדבר אליו היא מתחברת. על קליפת נגה בזוהר ר': תשבי, **משנת הזוהר** כרך ראשון, ש-שא. על קליפת נגה בקבלת האר"י ר': תשבי, **תורת הרע**, סט-עב, קי-קיג. על קליפה זו אצל רי"א ר': **נתיב מצותיך**, קכב-קכד.

¹⁴⁷ גרסה נרחבת של הסיפור ב: א"ה ויקרא, רצג ע"א. הוא מוסיף שם משל יפה – "ומשל על זה אמר איש אלהים רבינו הקדוש מו"ה [מורנו ורבונו הרב] אלימלך זצ"ל [זכר צדיק לברכה] שלא כל הדברים המאירים הם זהב כי יש עץ נירקב המאיר באישון לילה". ור' גם **נתיב מצותיך**, מב; סגל, **ועל דרך**, 32-35.

¹⁴⁸ **מג"ס**, כ, הערה 55.

¹⁴⁹ ראש השנה הוא יום של 'דין קשה' (לפחות היום הראשון של החג), ר': **זוהר** חלק ג', רלא ע"א.

ויגלה לי גדולת נפשי אם ח"ו [חס ושלום] לא נדחיתי מגדולתי וחבקתי אותו ונשקתי לו
והרביתי עליו הפצרות ובקשות הרבה ולא רצה להשיב לי כי לא היה לו רשות.¹⁵⁰

המשבר הנפשי ניכר – הוא חוזר לשאלה שהציב בתחילת היומן "על מה באתי להאי עלמא", אך
התשובות שהוא חשב שיש לו כבר אינן משביעות רצון, והוא מוסיף "מה פגמתי ומה חסרתי"
ו"אם לא חס ושלום נדחיתי מגדולתי". בחזון הבא הוא כבר מתחיל בתהליך של הפנמה, הוא
חולם ששוב ראש השנה, כשהעולם עומד לדין, והוא מבין "שעדיין יש עלי גלות לקבל ואחר כך
יתרומם קרניי".¹⁵¹ כך ממשיכים החלומות הבאים: באחד הוא שואל בחוסר בטחון - "מה אני
בעולם עליון" ובמשנהו הוא חולם שהוא ביום כיפור, ועושה תשובה ועוונותיו נמחלים.¹⁵² כאמור,
שנת תר"ה גדושה בחזיונות, וכמותה שנת תר"ז. משנת תר"ח ועד חנוכה תרי"ח (1847-1857),
הרשומה האחרונה, יש בסך הכול שמונה רשומות, והן פחות עמוסות רגשית מאלו שבאו לפני
ואחרי שנת הארבעים.

דימוי לאחר ארבעים

משבר גיל הארבעים מביא עימו שינוי בדימוי ובתפקיד הרוחני שנוטל רי"א. כפי שמראה מאיר,
החל מגיל 42, שנת תר"ח (1848), מתחיל רי"א בהדפסת ספריו.¹⁵³ ספרים מסוימים היו מוכנים
שנים רבות לפני כן, אך הוא לא שלח ידו להוציאם לאור אלא עד שלב זה. דוגמא טובה לכך היא
הקונטרס **דרך אמונה**,¹⁵⁴ שנכתב בימי עלומיו (1831), אך נדפס רק בתרי"י (1850), במתכונתו
המקורית למרות השינויים שרצה להכניס ברבות השנים, כפי שהוא כותב בשער הספר.

ההדפסה הופכת בשנים אלו לעיסוק מרכזי. ניתן לשער שהמוטיבציה לכך היא הרצון להפיץ את
תורתו, אותה הוא מכנה פעמים רבות: "דברים שנתנו למשה בהר סיני".¹⁵⁵ ביקורת של 'אני עליון'
(סופר אגוי) מועלה נגד שבחים חסרי צניעות אלו: כאשר הוא מסיים את פירוש **הזהר חי**
לבראשית, דודו מתגלה אליו בחלום ונוזף בו שהוא מציין בסוף חידושיו שאלו "דברים למשה
מסיני", ולמרות שהוא מאשר את תוכן החידושים, הוא טוען שלא היה צריך להשתבח בעצמו כל

¹⁵⁰ מג"ס, כא.

¹⁵¹ שם, כב.

¹⁵² שם כב-כג.

¹⁵³ מאיר, **עיצובה**, 25-26.

¹⁵⁴ דרך אמונה הוא פירושו של רי"א לייג עיקרי האמונה של הרמב"ם. ר': סגל, **פירוש**. הקונטרס נלקח במלואו, פרט
להקדמה, מתוך פירוש **היכל הברכה** בראשית, כט ע"א – לו ע"ב.

¹⁵⁵ א"ה ויקרא, פג ע"א, ועוד רבות. בסיום **אוצר החיים** הוא כותב: "תהלה לאל החונן דעה בארתי המצות כתר"
[תרי"ג + 7 מצוות מדברי סופרים] כמו שניתנו לנפשי בהר סיני ועיני ראו חלקי על שני לוחות אבנים ב"ה וב"ש [ברוך
הוא וברוך שמו] חי וקיים לעד".

כך, כי יש לו שונאי חנם.¹⁵⁶ רי"א עונה לו בצניעות, וטוען שזהו "מטבע עובדי התורה ועמליה", אך דבק ברצונו להכתיר חידושיו וליחסם למשה ולסיני.

כמדומני שעולה כאן דימוי חדש, הפעם של רי"א כמשה רבינו.¹⁵⁷ לשיטתו "משה עצמו יקום בכל דור ודור ויתגלגל גם בימים אלו דרא בתראה [הדור האחרון]".¹⁵⁸ לא מופרך לשער שרי"א, הרואה עצמו כנשמה מיוחדת וגדולה, הוא עצמו אותו משה של דרא בתראה.¹⁵⁹ הדימוי הזה עולה דווקא מתוך משבר גיל הארבעים: ראשית, משה רבינו מתחיל דרכו בגיל ארבעים,¹⁶⁰ שנית, הציפייה לגיל ארבעים הייתה לקבל שערי בינה,¹⁶¹ ציפייה שלא התממשה, כשם שמשה רצה להשיג נ' שערי בינה:

וקודם שחטאו ישראל היה משה משיג שער החמשים הגדול מכל השערים, וכשחטאו

ישראל נעלם ממנו. 'רד ל"ד', רד מן שער החמישים נקרא ל"ך [ל"ד=50]¹⁶²

הסיבה לנפילתו של משה היא רצונו לתקן את ה'ערב רב',¹⁶³ שטרם מתן תורה לא היו חלק מישראל, ולא היתה לו 'ערבות' כלפיהם. על אף זאת הוא החליט לנסות ולתקנם, והם מצידם החזירו לו במטבע אחר - הציקו לו ומיררו את חייו, פרט לכך שהורידו אותו ממדרגתו הרוחנית. הסיבה שהחליט לפעול בעד הערב רב, היא משום ש"היו נוגעים לו קצת", כלומר היה חלק מנשמתו המשותף לנשמתם.¹⁶⁴ לא במפתיע, רי"א חולק ביוגרפיה דומה – רבים רודפים אותו בחייו, כפי שהוא חוזר ואומר שוב ושוב,¹⁶⁵ והוא מתייחס אליהם כערב רב, אך בכל זאת מתעקש ומנסה לתקנם. ברית הגורל בין משה לערב רב מאלצת אותם להתגלגל בכל דור, כל פעם בלבוש אנושי חדש, בחזרה מתמדת על הדרמה המקראית. כך גם בדורו של רי"א, כפי שהוא מלמד - "ועתה רוב הדור וראשים שלהם הם ערב רב, ומשה בא בעיבור ובגלגול אחת לחמישים שנה, שלא יטעו ראשי ערב רב את ישראל"¹⁶⁶, עד שיתוקנו סוף סוף אף הם. רי"א מזהה את עצמו עם משה, ולא בכדי הוא מסיים דבריו "כי משה שבדור הזה אין בו פסיק לבין משה רבינו ועל ידו ימחל

¹⁵⁶ ז"ח חלק ב, תנו ע"א. או למשל, בסיום חלק ראשון של בראשית: "ובארתי לך דברי הזוהר כנתינתן מהר סיני לרשביי [רבן של בני ישראל] משה רבינו" (ז"ח חלק א, קכב ע"ב)

¹⁵⁷ מעבר נוסף בין דימויים ניתן למצוא אצל רמ"ד ואל, ר': גארב, **משה דוד ואל**.

¹⁵⁸ ז"ח חלק א, צו ע"א. וכן ר': ליבס, **פרקים במילון**, 332-333.

¹⁵⁹ בדומה לאחרים שראו בעצמם גלגול של משה על בסיס תיאוריה דומה. ר': ליבס, **התיקון הכללי**, הע' 9-8 ולידן.

¹⁶⁰ לפי דעה אחת במדרש רבה (שמות, פרשה א' סימן כז), ועל פי מדרש ספרי דברים (סוף פרשת וזאת הברכה).

¹⁶¹ על פי המשנה - "בן ארבעים לבינה" (אבות פרק ה' משנה כ"א)

¹⁶² ז"ח, שם.

¹⁶³ ה'ערב רב' הם הקבוצה שנספחה אל בני ישראל ביציאתם ממצרים (שמות, יב 38). בעניין הערב רב ר': מגיד,

הפוליטיקה; תמרי, ערב רב.

¹⁶⁴ ר' בהרחבה: ליבס, **אורזילון**, 118-120.

¹⁶⁵ למשל ה"ה, הקדמת המחבר, ועוד רבים. ור' ישר, **בית קומרנא**, 49-50.

¹⁶⁶ ז"ח, שם.

הקב"ה לכל החטאים של כל הדורות והוא יכניס את כלם לחיי עוה"ב אכ"ר [עולם הבא, אמן כן יהי רצון].¹⁶⁷

המעבר ממשיח בן יוסף למשה הוא מעבר אפשרי. כפי שצינתי לעיל, רי"א רואה בעצמו נשמה שלא הייתה צריכה לבוא לעולם, משום מות אחיו הבכור ומות אביו בגיל צעיר. כל עוד היה דימויו העצמי כזה של משיח בן יוסף הסיבה לירידתו לעולם היתה חטא ירבעם – "שאלו היה מתקן נפשי לא הוצרכתי לבוא לזה העולם והיה הגאולה לכל ישראל"¹⁶⁸, ועתה בתור משה המצב דומה – "ובכל דור ודור בא משה... לפי שהקב"ה לא רצה לקבל ערב רב ובזה לא היה גלות לעולם חרות על הלוחות ומשה קבלם",¹⁶⁹ משה נצרך לחזור מדי דור ודור מסיבת הערב רב שקיבל לכלל ישראל חרף רצון האל. בקבלה, דמויותיהם של משה ויוסף קרובות,¹⁷⁰ ואף האר"י שנשמתו נשמת משיח בן יוסף, הוא משורש משה,¹⁷¹ וכבר דובר על הקרבה בין האר"י לרי"א. גם מבחינה פואטית המעבר מעניין: בסיפור המקראי משה הוא זה המעלה את עצמות יוסף, ובדימוי העצמי, את עצמות התקווה המשיחית משקם הדימוי של משה.

הדימוי כמשה, נותן התורה, מביא איתו את בשורת ההדפסה, שמתחילה כאמור בגיל 42. רי"א מעתיק תפקידו מניסיון לעסוק בתיקון מיסטי של עצמו ושל הסובבים אותו, לניסיון להפיץ את התורה. בקוראו את 'אגרת הבעש"ט', הצוואה הרוחנית שהותיר אחריו הבעש"ט, מעביר רי"א את הדגש מ"יכולו גם הם לעשות יחודים ועליות כמוך" לחלק הראשון של האגרת – "שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם, ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת".¹⁷² כמובן שבאגרת עצמה שני הדברים הם אחד, וכך גם בעולמו של רי"א, אלא שהשינוי בזהות מביא לשימת דגש על הפצת הידע התורני, כמשה רבינו, ולא על העיסוק המיסטי של משיח בן יוסף. כהמשך לתפקיד משה כנותן התורה, מסביר רי"א שעורך הזוהר וכותב רעיא מהימנא ומעט מתיקוני זוהר הוא צדיק מזמן הגאונים שהיה גלגול של משה רבינו, וזכה לקדושה רבה עד שנגלו אליו רשב"י וחבריו ועזרו לו בעריכת דבריהם.¹⁷³

¹⁶⁷ שם, שם ע"ב.

¹⁶⁸ מג"ס, ז-ח.

¹⁶⁹ ז"ח, שם ע"א.

¹⁷⁰ ר': ויטאל, ספר הליקוטים, בראשית פרק ו'. זוהר חלק ב', דף סח ע"א.

¹⁷¹ ר' ליבס, אורזילין. וכן מג"ס יא, שמוסיף שגם החוזה מלובלין משורש משה.

¹⁷² האגרת נדפסה בסוף בן פורת יוסף, 254-256. על האגרת ונוסחיה, ר': אלטשולר, הסוד המשיחי, 35-36 ובנספח א'.

¹⁷³ ז"ח חלק א', מ ע"ב – מא ע"ב.

התנהגות זו של רי"א מזכירה צדיק חסידי מתלמידי הבעש"ט – ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב (1726 - 1786). כפי שטענה מור אלטשולר, לר' יחיאל מיכל היו תקוות משיחיות עזות למדי, והוא זיהה את עצמו עם משה ויוסף.¹⁷⁴ באייר תקמ"א הדפיסו הוא ובני חבורתו את אגרת הקודש של הבעש"ט וספרי קבלה אחרים, מתוך חשיבה שחשיפת סודות הקבלה תוביל לגאולה, שאמורה לקרות בתאריך זה, שחזה המקובל בן המאה השמונה עשרה, עמנואל חי ריקי.¹⁷⁵ השפעת ר' יחיאל מיכל על החסידות בסביבתו של רי"א חזקה למדי – בין תלמידיו ניתן למנות את החוזה מלובלין, את ר' אברהם יהושע השל מאפטא ואת חמיו של רי"א – ר' אברהם מרדכי מפינטשוב.¹⁷⁶

חידושי התורה אינם רק ידע אינטלקטואלי-תורני שרי"א מלמד, אלא יש להם גם משמעות מיסטית. הפירוש הוא דינמי - כל יום נוצרים פירושים חדשים לזוהר, על פי השינוי בעולמות העליונים,¹⁷⁷ ואינדיבידואלי - רי"א מוצא חידושים המתאימים דווקא לשורש נשמתו.¹⁷⁸ חידושי התורה הם בעלי יכולת ריפוי לחולים,¹⁷⁹ והכתיבה עצמה כוללת בתוכה את פעולת היחודים - בהקדמה **לעשירית האיפה** הוא כותב: "לפעמים, מאהבת הקיצור ומטעם הכמוס כתבתי דברים הנראים לשון עלגים או בלתי הבנה, בקשתי לעיין היטב ובוודאי יהיו נכונים דבריי", וברל מביא הסבר לדבר - רי"א שתל יחודים בכתיבתו, ולכן היה צריך לשנות לפעמים ביטוי מסוים בכדי להשיג את המספר הדרוש ליחוד.¹⁸⁰ כתיבת החידושים והפצתם אינה עניין של מה בכך, מדובר ברזי תורה, ולא כל אחד יכול לפזר אותם בציבור, אלא רק מי שנועד לכך :

ואילולי שזה תיקון נפשי ועל זה באתי להאי עלמא שפילא [לזה העולם השפל], יצחק יהודה יחיאל, להאיר עיני חשכים, ללבב לבות בני ישראל, להאיר להם בסודות מרן יצחק [האר"י], אור להבת ישראל, מוכרח אני לגלות כל זה. ולולא זה היה לי למנוע עצמי לדרוש ולפזר ברבים כל כך.¹⁸¹

בטקסט דומה הוא מרחיב :

¹⁷⁴ אלטשולר, **הסוד המשיחי**, 124-127.
¹⁷⁵ **שם**, 113-128.
¹⁷⁶ **שם**, 187, 196-198. אלטשולר לא מזכירה את אברהם מרדכי מפינטשוב, למרות שנודע כאחד מתלמידיו הבכירים (ר' סגל, **ועל דרך**, 17) אך מקדימה לדבריה שלא ציינה את כל התלמידים, ויש צורך במחקר רחב יותר בנושא. כחלק מכוונותיה העתידיות למחקר היא מזכירה את הרצ"ה כתלמיד, שמצטט מדברי ר' יחיאל מיכל מספר פעמים.
¹⁷⁷ ז"ח חלק א', קלז ע"א. ור': אידל, **קבלה**, 259-260.
¹⁷⁸ ז"ח, הקדמת בן המחבר. ור': אידל, **שם**, 254-255.
¹⁷⁹ ר' ברל, **ר' יצחק אייזיק**, 127-128, וכן ר' נצר **חסד** פרק ה' משנה ז'.
¹⁸⁰ ברל, **ר' יצחק אייזיק**, 97 הע' 3.
¹⁸¹ ה"ה שמות, רכט ע"א.

שמי יצחק ונשמתי יצחק ובאתי להאי עלמא שפלה להאיר עיני חשכים לעורר לב ישראל

שילמדו בזהר הקדוש ובכתבי מרן על דרך שלמדני .. הרב ישראל בן אליעזר בן שרה.¹⁸²

בשתי המובאות הללו הוא נזכר בשאלתו **במגילת סתרים** "למה באתי לזה העולם" אך עתה ברשותו התשובה – ללמד את הזוהר והאר"י בדרך החסידות.

אפשר לאתר את נקודת השינוי בתפקיד שהוא נוטל לעצמו באחד החלומות שנרשמו **במג"ס** בשנת תר"ז (1846, גיל 41), כשעוד לא הייתה ברשותו התשובה לשאלת יעודו בעולם, והוא חוזר על השאלה:

שנת יהי גואל ישראל¹⁸³ ליל שבת קודש פ' נח ד' חשון חלמתי חלום ארוך אבל לא היה בזכות וצחות אלא בערבוביה ואחר כך עליתי בזכות גדול וראיתי את דודי הצדיק מו"ה [מורי ורבי הרב] ר' בעריש זי"ע [זכרו יגן עלינו] וידעתי שאני בחלום ... ואמרתי לו יאמר לי האדון ויגלה לי על מה באתי להאי עלמא ומה פגמתי ומה חסרתי והיכן מקומי בגן עדן ויגלה לי גדולת נפשי אם ח"ו [חס ושלום] לא נדחיתי מגדולתי וחבקתי אותו ונשקתי לו והרביתי עליו הפצרות ובקשות הרבה ולא רצה להשיב לי כי לא היה לו רשות וכשראיתי שאין מועיל כל הפצרות שאלתי ממנו ואמרתי לו על כל פנים יגלה לי אדוני מגדולת חידושי תורתו אם הם מקובלים למעלה לפני אדון כל... ויקם על רגליו בזעזוע גדול ובפחד ואמר: התורה התורה (הרבה פעמים) וירם ימינו על שמאלו בפחד ואמר: התורה שלך והחידושים שלך בכל המתבטות עוסקים בהם ונתמלאתי שמחה לאין שיעור וערך והקיצותי¹⁸⁴

החלום מתחיל בגדולת נפשו, והפחד של רי"א שהוא נדחה מגדולתו זו. הפחד הזה נותר ללא מנחם – לא ברור לרי"א שירד מגדולתו, אך גם ההיפך לא מחוור לו. רי"א עובר לשאול על הדבר השני שברשותו, חוץ מנשמתו הגבוהה – חידושי תורתו. התגובה של ר' בעריש מפתיחה: הוא קם על רגליו בזעזוע, ואומר "התורה התורה התורה" הרבה פעמים. כאן רי"א מבין שזהו הדגש שהוא צריך לשים לב אליו – לא גדולת נשמתו, סגולותיה, וכוחו האינדיבידואלי שנכשל בהבאת עידן הגאולה, אלא התורה והחידושים שהוא כותב, הדפסתם והפצתם. משה חוזר בכל דור ודור כדי ללמד את ישראל תורה ולהחזיר את הערב רב למוטב, ורי"א מציין כי: "עתה רוב הדור מהם ולהם נתנה ראש ראש ולענה מאסו בתורת ה' ברזיה, אפילו הטובים שבהם ימאנו לעסוק בחכמה

¹⁸² ז"ח חלק א', קצו ע"א

¹⁸³ ישנה טעות סופר כאן – אמור להיות כתוב שנת יהו"ה גואל ישראל [=תר"ז]. בהמשך הקטע (לא מצוטט) הוא שואל את הדמות בחלום לגבי חידוש מסוים שלו בספר אוצר החיים (א"ה ויקרא, קצד ע"ב), ובאמת באותו חידוש מצויין התאריך כתיקנו.

¹⁸⁴ **מג"ס**, כא-כב. הסוגריים העגולות במקור. הובא גם לעיל בקיצור הע' 150 ולידה.

הפנימית. על כן הוצרך משה לבוא בעיבור אחד לחמשים שנה לשמור את ישראל שלא יטעה אותם ראשי ערב רב בדרכים משונים".¹⁸⁵ תפקידו הוא תפקיד משה, שצריך ללמד את העם את התורה, וביחוד את 'רזיה' - 'החכמה הפנימית' – הקבלה והחסידות.

אמנם, גם לאחר התפקיד והדימוי החדשים של רי"א כמשה רבינו, הוא לא מוותר לחלוטין על הציפייה המשיחית. "עד שיפוצו מעיינותיך" אמור לענות על השאלה – "אימתי קאתי מר?", מתי יבוא המשיח. משה רבינו היה גואלם של ישראל ביציאת מצרים, והוא יהיה מעורב מתהליך הגאולה העתידית, כפי שאומר המדרש "כגואל הראשון כך הגואל האחרון".¹⁸⁶ משה יגיע לעתיד לבוא יחד עם המשיחים, בצורה זו או אחרת,¹⁸⁷ והוא קשור בקשר מיוחד למשיח בן יוסף וסובל בשביל שהוא לא ייהרג.¹⁸⁸

רי"א מסביר מספר פעמים את היחס בין משה למשיח:

מטטרון השיג בעולם הזה חיה דאצילות, ומשה רבינו נשמה, אך משיח ישיג יחידה. וראוי היה משה שיזכה למלאך אך שגרם החטא בעבור ערב רב שהיה רוצה לתקנם ולא תיקנם, והוא קודם מתן תורה לא היה ערב בעדם וידחה האבן אחר הנופל, והיה צריך לדחות אותם, ואחר מתן תורה הוא ערב בעדם ובהכרח שיתקנם ולכן ירד ממדריגתו על ידם ולא זכה לחיה יחידה. ומשיח שהוא משה יזכה ליחידה בחינת התעלות מלכות עד רישא דאין בעת שיתבררו כל הברורים ונאמר בלע המות לנצח, שיתבטל כל הרע והקליפות.¹⁸⁹

משה היה ראוי להביא את הגאולה השלמה לולא הערב רב שקשורים לשורש נשמתו, ועל כן הוא גרסה לא ממומשת של המשיח, כפי שרי"א חש כלפי עצמו. בעתיד, אולי בהמשך חייו של רי"א ואולי רק בגלגול נוסף, משה יצליח לזכות בשער החמישים, ולזכות לכל שערי בינה, ואז הוא יזכה ב'יחידה', חלק הנשמה העליון, ויהפוך בעצמו למשיח.

בהווה של אחר שנת ארבעים רי"א לוקח צעד אחורה נזכר בעצה שקיבל: "כל התחלות קשות הן לעסק התפלי'נה] וק"ש [וקריאת שמע] וכל המצות ולכן יתחיל אדם על פי פשטות – 'אני יהודי ככל היהודים הפשוטים'... ואח"כ יעזור לו הש"י [השם יתברך] לבוא למדריגות רמות".¹⁹⁰ משה עשה טעות כשניסה לבוא למדרגתו בחיפזון יתר באירוע בסנה, לפני שקיבלו ישראל את התורה.

¹⁸⁵ ז"ח חלק ה', רכ ע"ב.

¹⁸⁶ במדבר רבה, פרשה יא, פסקה ב.

¹⁸⁷ שלום, שבתאי צבי, חלק א' עמ' 42-43. ורי עניין זה אצל רי"א – ה"ה במדבר: פ ע"א, קנ ע"א.

¹⁸⁸ זוהר (רעיא מהימנא) חלק ג', רעו ע"ב

¹⁸⁹ נתיב מצותיך יט-כ, ורי גם שם, לא-לב, וכן באריכות ז"ח חלק א', קיח ע"א – קכא ע"א

¹⁹⁰ ז"ח חלק א', קח ע"א. המקור לביטוי כל ההתחלות קשות במכילתא (שמות יט).

הפזיזות הזו גרמה לו ירידה, שכן לא היה בכוחו להתמודד עדיין עם הערב רב.¹⁹¹ רי"א, אחרי הנפילה של גיל ארבעים, מנסה ליישם את הלקח הזה, ומפיץ את התורה לעם, כדי להתמודד עם הערב רב: הן הערב רב החיצוניים, האנשים שרודפים ומציקים לו, והן הערב רב הפנימי, קליפת נגה. קליפה זו נשארת גם אחרי ארבעים, כפי שלימד הרצ"ה את רי"א, אך בניגוד למורו, שאמר שבכל עת הוא מפחד ממנה, רי"א מאמין שניתן להפוך את הנגה לחשמל, ומשה הוא בדיוק הדמות שמשיגה זאת:

דרך כל הצדיקים להחזיר נגה אל הקדושה כמבואר שק"נ¹⁹² בענין משה רבינו שתיקן את נגה דבתיה לגמרי והכל חזר אל הקדושה ונעשה טוב... ומן שד נהפך למלאך, ומן נחש למטה, ונתלבש משה בחשמל, ונגה שלו נעשה כולו טוב ונתחבר עם החשמל הפנימי וחזר הכל אל הקדושה – חשמל, ואינו נקרא נגה.¹⁹³

בדרשה הבאה רי"א מתאר את התחנות שמשה צריך לעבור:

רב לך - שצריך אתה לרב והוא אליהו שלמד לרעיא מהימנא גלגול משה ולמרח האר"י. ואדם מכתם אופי"ר מתחלה אלם ואח"כ יעלה בפיו שיהיה נובעין דברי רזין מקרבו על ידי אליהו ואח"כ יעלה יותר חמדת ישראל וידבר עמו בגלוי ומתחלה יהיה שמו מבזזה בני ערב רב שונאין אותו ומדברין ומלעיגין עליו ואח"כ ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד אותיו' אדם כי יהיה כמו אדם קודם החטא ואז יתוקן הכל.¹⁹⁴

ההתקדמות בגילוי המיסטי המתוארת בטקסט זה תידון בהמשך. מה שחשוב לעניינו הוא ההקבלה שלה למצבו של הצדיק שהוא גלגולו של משה: מתחילה מבזזה, ואח"כ 'גבה מאד' – מ-א-ד אותיות אדם, שיהיה כמו אדם הראשון. המילה אדם מופיעה גם בפסוק "ואדם מכתם אופי"ר", שנזכר בתחילת הטקסט. אולם רי"א מוסיף גרשיים למילה אופי"ר. ברמז קלוש זה מודיע רי"א שהוא מתכוון לעצמו, שכן אופי"ר הוא בגימטריה 297, כמספר שמו – "יצחק יהודה יחיאל", כפי שכתב בהקדמת **כתם אופיר**.

השימוש במילים 'אדם' ו'אלם', מאפשר להבין קטע שכולל מעט יותר רמזים. בהקדמת המחבר לפירוש זוהר הוא כותב:

¹⁹¹ ז"ח חלק א', קכ ע"ב.

¹⁹² שער קליפת נגה = עץ חיים, שער מט.

¹⁹³ ז"ח חלק ה', נז ע"א.

¹⁹⁴ ה"ה במדבר, פ ע"א.

התחלתי בחדש טבת לסדר ולפרט **ועל פיך ישק. תרכ"ו**. והנה קמ"ה אלמתי"י. של משה רבינו ר"מ [רעיא מהימנא] "אקים" להם "מקרב אל"ם ... ישכיל ויריס ונשא גבה אדם מאד במהרה בימי וצלמי גופי ונפשי ורוחי ונשמתי אליו תשמעון אכי"ר [אמן כן יהי רצון], השם יאריך ימי ושנותי.¹⁹⁵

שנת חיבור ההקדמה היא תרכ"ו (1865),¹⁹⁶ שמספרה שווה ל"ועל פיך ישק" ול"קמה אלמתי" (=626). השימוש במילה 'אַלְמָתִי' מתקשר באופן אסוציאטיבי לראשי התיבות 'אלם' שנוצרות מהמילים "אַקִים לַהֶם מִקֶּרֶב", פסוק שנאמר על נביא עתידי שיהיה בן דמותו של משה רבינו – "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך".¹⁹⁷ רי"א כותב "אלמתי" – של משה רבינו ר"מ [רעיא מהימנא], והמהדיר מפרש: ומשה רבינו ר"מ (=853), גימטריא של ויצחק אייזיק יהודה יחיאל בן אלכסנדר (=852), עם הכולל. ובפסוק מקביל באותו הפרק בדברים: "נביא מקרבך מאחיד כמני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון", רי"א מצטט רק את הסוף ואליו תשמעון שהגימטריה שלו היא ויצחק אייזיק יהודה יחיאל בן אלכסנדר חנה כפי שמציין המהדיר שוב.¹⁹⁸ הפסוק השלישי שמצוטט "הנה ישכיל עבדי וירוס ונשא וגבה מאד",¹⁹⁹ נדרש אצל האר"י כמדבר על משה,²⁰⁰ שיגבה בעתיד 'מאד', לדרגת 'אדם'. בדומה לדרשה **מהיכל הברכה** שצוטטה קודם, 'אלם', הדרגה הראשונית של משה המגמגם, תהפוך ל'אדם' השלם שהגיע לרמה המיסטית העליונה – ורי"א מוסיף על כך בתקווה - "במהרה בימי".

¹⁹⁵ ז"ח חלק א', א ע"א. ההדגשות במקור. בפענוח חלק מהגימטראות נעזרתי במהדורה חדשה יותר של הספר – **זוהר חי ירושלים**.

¹⁹⁶ רי"א התחיל לכתוב מספר דפים של פירוש הזוהר באייר תרט"ז (1856), ואח"כ הפסיק עד טבת תרכ"ו (1865), זמן כתיבת הקדמה זו.

¹⁹⁷ דברים, יח 18
¹⁹⁸ בדיקה אחר המהדיר מגלה שמדובר בטעות: ואליו תשמעון = 913, ואילו ויצחק אייזיק יהודה יחיאל בן אלכסנדר חנה = 915. ההקדמה הקצרה, גם בחלק שלא ציטטתי, משובצת גימטראות, והמילים 'אליו תשמעון' מנותקות כאן מהקשר, ועל כן אני תולה את הטעות במחבר ולא במהדיר, או על כל פנים בפתרון אחר אך קרוב לגימטריא.

¹⁹⁹ ישעיהו, נב 13
²⁰⁰ ספר הליקוטים, פרשת שמות פרק ב'

ישום המודל על חוויותיו ותורתו של רי"א

פרק זה יתחקה אחר הקטעים הפזורים בכתביו הרבים של רי"א, וילקט מתוכם את העדויות השונות למצב המיסטי על פי המודל שהוצג בפרק הראשון. המאסף כולל הן את הקטעים הספורים בהם רי"א מעיד מגוף ראשון על חוויה מיסטית מובהקת, והן קטעים רבים בהם נעשה דיון תיאורטי סביב נושא החוויה המיסטית, או סביב נושאים משיקים. ההתייחסות בפרק זה תהיה רק לחציו של המודל, ובפרק הבא ינותחו שלבי הפרשנות והפסיכולוגיה דרך הדיון הרחב והעקרוני בנושא ההתאיינות והאוניו-מיסטיקה בעת החוויה המיסטית.

המצב המיסטי כ-ASC

בפרק הראשון בו הוצג המודל הקוגניטיבי נערכה השוואה בין המצב המיסטי לבין מצבים שונים של תודעה אלטרנטיבית – Altered states of consciousness (ASC). בכתבי רי"א ניתן למצוא מספר התייחסויות למצב התודעתי השונה הנחוה בעת האירוע המיסטי. בפירושו למצוה שמנה הרמב"ן – "שלא יבוא למלחמה למי שהוא רך בטבע לעמוד בקשרי מלחמה"²⁰¹, מסביר רי"א:

כי באמת דביקת האלוהות מטריד עד שאינו מרגיש לא בצער המיתה ולא בשום דבר,

וידע שמלחמת ה' הוא נלחם, ו"הוא הנותן לך כח לעשות לחיל", ואם אינך במדרגה

שתרגיש אור אלהותך במס"נ [במסירות נפש] אזי לא תלך במלחמה.²⁰²

המצב המיסטי, 'דביקת האלוהות' בלשונו, נמשל כאן למלחמה, דימוי מעניין כשלעצמו. התנאי ליציאה למלחמה הארצית הוא חוסר הפחד מנוראות הקרב, ובמלחמה הרוחנית התנאי הוא דביקות כזו שמעלימה את התחושות הרגילות, בה המיסטיקן שוקע עד שאינו מודע כלל למתרחש סביבו, פרט לחוויית האלוהות. במקום אחר הוא מפרט שהמצב המיסטי מביא את המיסטיקן לכך שאינו מבחין "בין אור לחשך ליום ולילה"²⁰³, ובנצח חסד הוא מוסיף דימוי מעניין של 'אור' השורף את 'שמן החכמה', כלומר הבהירות והדביקות של המצב המיסטי מנטרלים את החשיבה

²⁰¹ ספר המצוות, תג. (השכחה מן הרב במצות לא תעשה, מצוה י')

²⁰² א"ה שמות, סו ע"ב.

²⁰³ ז"ח חלק א', קסח ע"ב

האינטלקטואלית, ורי"א אומר שבמצב זה הוא לא מצליח ללמוד תורה.²⁰⁴ השקיעה במצב המיסטי יש בכוחה לבטל מידות רעות הטבועות באופי האנושי,²⁰⁵ ואפילו יותר מכך - "גודל השמחה של אור השכינה" מסוגל לגבור על 'הנאת ותאוות' יחסי המין, ומי שמכין עצמו קודם לכן בדביקות בשכינה, לא ירגיש כלל את ההנאה הגשמית ממעשה זה, שהוא "כאין נגד שמחת אור המצווה".²⁰⁶

המצב המיסטי לא רק גובר על תענוגות העולם, אלא כולל בתוכו את התכונות שלהן. בפירוש לפסוק "וְהָיִיתָ מְמַשֵּׁשׁ בְּצִהְרִים, כְּאֶשֶׁר יִמְשֵׁשׁ הָעוֹר בְּאַפְלָה" (דברים כח 29), מפרש רי"א:

"והיית" כאן נאמר ברכה גדולה - והיית שיהיה לך הויה חדשה אשר תמשש באור עליון הנקרא צהרים אור צח אור מתוק זיו השכינה תרגיש ממשות תענוג ואור בתורה ומצות שבע ממש כאשר יתפעל וימשש העור התאווה ההלך אחר תאוות לבו בתאוות עוה"ז והוא מרגיש ממשות תענוג בתענוגי עוה"ז כך תהיה אתה מרגיש ומתפעל ושבע מתענוגי התורה והמצות כאשר ימשש העור באפילה של חשכות תענוגי עוה"ז. ופעם אחת היה הצדיק הקדוש רבי משה ליב אצל שר אחד לפדות שבוי אחד והוא עדיין לא טעם כלום באותו היום והיה עומד שם בבית התבשיל הנקרא קעך והעבירו לפניו תבשיל אחד שהיה שווי שמנה מאות גילדן פוליש ועלה הריח בנפשו עד שאחזו בולמיס וסיפר זה לתלמידו מורי דודי רבינו צבי ואמר בזה הלשון משה ליב האט זיך דער מאנט נשמת כל חי של שבת האט ער פיל מער תענוג ממש [משה לייב נזכר בנשמת ואז היה לו הרבה יותר תענוג ממש]

ונתישבה דעתו.²⁰⁷

על פי טקסט זה, החוויה המיסטית מקבלת אלמנטים של תחושות סנסוריות, ואלמנטים של שובע וטעם, אשר שווים ברמה הפנומנולוגית לחוויות המקבילות של חיי היום-יום, ועל כן יכולים לגבור עליהם, כפי שהומחז בסיפור על ר' משה לייב שהריח תבשיל יקר והיה רעב עד כדי בולמוס, אך כאשר נזכר ב'נשמת', קטע התפילה הנאמר בשבתות וחגים, חווה את התענוג הרוחני של התפילה וזה הכניע את תאוותו הגשמית. מעבר להפעלת החושים ה'רגילים' בעת החוויה המיסטית, שדומים למקבילות היום-יומיות, החוויה המתוארת כאן, של מישוש האור, כוללת מאפיינים

²⁰⁴ נצר חסד, ב' טז.

²⁰⁵ ה"ה בראשית, קטו ע"א.

²⁰⁶ א"ה בראשית, ח ע"ב. באופן אחר, ניתן לראות בקטע זה העתקה של הליבדיו מהאישה הארצית של הדמות הנשית של השכינה. ביחס לקשר בין מיניות למיסטיקה ר' להלן 54-57.

²⁰⁷ ה"ה דברים, קע ע"א.

סינסטיים שאינם בתחום החוויות הרגיל, אשר מעמיקים ומעצימים את הגדרת האירוע כמיסטי.²⁰⁸

בהיכל הברכה מתאר רי"א את החוויה המיסטית הנעלה ביותר, המגיעה אחרי תהליך ההתאיינות, ונקראת בלשוננו "לא כוונת" [לא כיוונת].²⁰⁹ במצב המיסטי הסטנדרטי עלו תחושות סנסוריות שונות, ואילו במצב העליון – "בביטול כל החושים", אין שום הרגשה מכל סוג שהוא: לא ארצית ולא מיסטית-רוחנית. במצב זה רבי חנינא בן דוסא לא מרגיש בנשיכת ערוד,²¹⁰ והמתפלל מאבד את הרגשת הקלט הסנסורי הגופני, וכך מאבד את הרגשת העצמיות – "כמו שאמר הקדוש רבי גרשון לגיסו מרן האר"י [האלוהי רבי ישראל] הבעש"ט, כל זמן שאתה יודע ומרגיש במציאות שלך עדיין לא הגעת לתכלית התפלה". בדומה לכך, ההגעה לשער החמישים, משאת נפשו של רי"א, מאופיינת בשלילה של החושים – "ניטל לגמרי חיזו דהאי עלמא [מראה זה העולם]", אולם יש יתרון להגעה לשער החמישים: עד לשם העבודה הרוחנית עלולה להיכשל ולשוב למדרגה רוחנית נמוכה. משם – "נעשה טבע קיים מוטבע בכל מדות טובות ובמחשבות קדושות צופה ורואה כל חדרי מרכבה".²¹¹ בשער החמישים המצב המיסטי שהיה ASC, הופך למצב הנורמלי והקבוע ומשנה לעד את תפיסת העולם של המיסטיקן.

במישור ה-ASC, הצד הקיצוני של ההתנתקות מתחושות העולם הוא השיגעון. השיגעון הוא ביטוי לחוויה חיובית – "ואז תקיים המצות ותלמוד התורה בחיות ואור ודביקות ובאהבתה תשגה תמיד והיית משגע ממראה עיניך אשר תראה אורות צחצחות אור נועם זיו עליון",²¹² אך הוא יכול להוביל גם לצדדים שליליים:

וכשמתפשט תהו בעלמא כמו בקדושה, בארנו שהוא המזל העליון השכל הנעלם משם מושכין הנביאים נבואתן כן כשמתפשט תהו בעלמא הרשעים מדבקים לחדוה ושגוען ומפשיטין עצמן בדברי הבל בשגוען ובשחוק של טאייאטרין [תיאטראות] ושאר הבלים.²¹³

²⁰⁸ **בנצח חסד** (ד' א) רי"א טוען כי בעת החוויה המיסטית אין שום מראה וגוון או תפיסה במחשבה. להבנתי, ההבדל אינו בין טעם וריח למראה, אלא בין העונג המופשט של החיבור עם האלוהות, לתפיסה קונקרטית (ויזואלית או אחרת) של האלוהות.

²⁰⁹ ה"ה דברים, קעב ע"א. מופנה גם לקטעים המצוטטים להלן. הביטוי "לא כוונת" מקורו בדיון של התלמוד הירושלמי (ברכות פרק ב' הלכה ד') על ה'כוונה' בתפילת עמידה, ובו מצהיר רבי חייא רובא – "אנא מיומאי לא כוונת" – אני מימי לא כוונתי בשעת התפילה, בעוד אחרים מצהירים כי הם סופרים אפרוחים או אריחים.

²¹⁰ ע"פ תלמוד בבלי, ברכות לג ע"א.

²¹¹ **נצח חסד**, ב' יד.

²¹² ה"ה דברים, פג ע"א.

²¹³ ז"ח חלק א', נד ע"א – ע"ב. ניתן לראות מן ההתנגדות להליכה לתיאטראות כי השינויים התרבותיים של התקופה והתרחבות תרבות הפנאי של המאה הי"ט, הגיעו גם לגליציה היהודית.

מקור השיגעון של ההבל והשיגעון של הקדושה אחד הוא, ב-"תהו – אין עליון", אך היישוב שלו בעולם משתנה – עבור הצדיקים הוא נבואה וחוויה מיסטית ברוכה, ואילו עבור הרשעים הוא מתגלה כשיגעון שלילי של הבל ושחוק. בהמשך הטקסט מוסיף רי"א ששפלות הקומה והנמיכות המגיעים לצדיקים כחלק מההתרחשות המיסטית, מגיעים גם לרשעים בצורה של עצבות ומרה שחורה.²¹⁴

בדמיון ובשיתוף שבין הקדושה לשיגעון יש ברכה – לו אומות העולם ידעו על האור והחיות הנשפעים מן השבת, התורה והמצוות, לא היה משתייר מישראל פליטה, אלא שישראל בעיני הגויים 'עניים שוטים ומשתגעים', ועל כן יש לישראל תקומה.²¹⁵ אולם, ישנה גם סכנה – הדמיון והשיתוף עלולים להסיט את החוויה המיסטית לחוויה לא רצויה של שיגעון. המקרה המפורסם בתלמוד (בבלי, חגיגה יד ע"ב) הוא בעליית הארבעה לפרדס, ונפילתו של בן זומא אשר "הציץ ונפגע". ר' חיים ויטאל מעיד אף הוא על יחוד שלא היה ראוי לו בעת שניסה לבצעו, ועל התוצאות של הניסיון המסוכן - "וארגיש זעזוע בגופי וראשי כבידה עלי והתחיל דעתי להשתטות ונעקם פי לצד אחד", ובבוקר המחרת השווה האר"י את גורלו לזה של בן זומא.²¹⁶ משום סכנה זו, ועל אף הצדדים החיוביים של השיגעון, מסיים רי"א את הפירוש לפרשת ניצבים עם ההוראה "שהדביקות יהיה בניחא ולא בשגעון אלא בנחת".²¹⁷

טרומ חוויה

כפי שהוצג במודל, המצב המיסטי מגיע לאחר הכנה ממושכת – בין אם בציפייה אמורפית ובין אם בחתירה מעשית להגעה למצב המיסטי בדרכים שונות. החוויה המיסטית הראשונה של רי"א הגיעה במפתיע:

וכן למדן מפולפל... טועם טעם מר ממות בעוני ודוחק והרע מתגבר עליו בעצבות ועצלות... עומד ומצפה לאור מתי יאיר עליו השם יתברך אורו ואז ויורהו ה' עץ וימתקו המים²¹⁸ בהתגלות הדעת אחר המרירות פתאום יבוא האדון להיכלו²¹⁹ בהתגלות אור

²¹⁴ על העצבות לפני החוויה המיסטית ראה להלן עמ' 41-43.

²¹⁵ ז"ח חלק ב', שכט ע"א.

²¹⁶ ספר החזיונות, רלז.

²¹⁷ ה"ה דברים, קפג ע"ב.

²¹⁸ ע"פ שמות, טו 25.

²¹⁹ ע"פ מלאכי, ג 1.

וחיות אלהות והי' [ה] לעני הזה אותו המתק' [ה] והאור הגדול פתאום בעת לימוד גמרא
יבמות אחר המרירות והכנעות הרע והעצבות ביסורי מר ממות שעבר מקודם.²²⁰

מילים אלו, אשר פותחות בתיאור תיאורטי הנוגע ל'למדן המפולפל' הגנרי, מתייחסות למעשה
לחייו של רי"א, ולכן הוא מיד עובר לכתיבה אוטוביוגרפית – "והיה לעני הזה", בתיאור של
אפיזודה מסוימת של התגלות מיסטית בעת לימוד מסכת יבמות. רי"א מתאר את הציפייה
שהייתה לו קודם לחוויה, והמעבר הפתאומי שבא במפתיע – "פתאום יבוא האדון להיכלו" (ע"פ
מלאכי ג 1). יחד עם ציפיותיו טרם החוויה המיסטית, רי"א מדגיש גם את הייסורים הגדולים
שעבר קודם שנגלה אליו האור. נושא זה חוזר רבות בכתבי רי"א, אשר עברו הייסורים הם מפתח
לשלב ההארה.²²¹ כך למשל הוא מספר בהקדמת **כתם אופיר** :

ולא זכיתי להשגה אלא אחר עבור עלי יסורים מרורים כלענה אלף טעמי מיתות טעמתי
עד שנפתח לבי ברזי התורה.²²²

ואמר [הרצ"ה] שכל הרעות והצרות שסבל בעולם הזה הכל היה בערב שבת כי לפי ערך
הביטול והחשכות של ערב שבת כך יאיר הבהירות בשבת... ולפי גודל הסתרה גודל האור
הבא אחריהם.²²³

ייסורים כאמצעי להארה נלמדו מהרצ"ה, כפי שעולה מן הקטע שצוטט עתה,²²⁴ אך הם גם
קשורים באופן עמוק לדימויו העצמי כמשיח בן יוסף – המשיח הסובל, ולמשה, שסובל מהערב רב,
כפי שהרחבתי בפרק הקודם. ייתכן שיש לתשיות הבאה לאחר בכי ממושך, או לתהליכים
המוחיים היוצרים רגשות עצב ומרירות, קשר נוירולוגי לחוויה המיסטית, וייתכן שיש כאן פתרון
פסיכולוגי למצב שלילי שהמיסטיקן מעוניין להתחמק ממנו.²²⁵

בדברו על טכניקות מיסטיות, דן אידל בייסוריו של רי"א, ומציין כי הצער והבכי הם טכניקה
להשגת החוויה המיסטית.²²⁶ על מנת לחדד את הדברים, אעיר כי אמנם הבכי הוא זרז לחוויה
המיסטית אצל רי"א, ואזכוריו הרבים בכתבי רי"א מעידים על מרכזיות הנושא, אך לעולם לא
מופיע הבכי כטכניקה עצמאית, אלא רק מתוך סיבה שראוי בגינה לבכות – בכי על צער

²²⁰ ז"ח א', קט ע"א.

²²¹ ר': סגל, **על היחס**, 322-325. תפקיד הייסורים חוזר בכל כתביו, ברמות שונות של התייחסות.

²²² **כתם אופיר**, הקדמה.

²²³ **שם**, הקדמה שנייה.

²²⁴ **בנתיב מצוותיך** (ד) הוא חוזר על כך שערב שבת הוא זמן היסורים המקדימים את ההארה, ולא מציין שאלו דברי הרצ"ה.

²²⁵ בעניין זה ר': האנט, **לילות אפלים**. לאסקי, **אקסטזה**, 160-170.

²²⁶ אידל, **קבלה**, 92-105.

השכינה,²²⁷ כפחד מקליפת נוגה ועל מנת לא להידחות מהאור העליון,²²⁸ כחלק מריטואל הסליחות,²²⁹ בעת עשיית תשובה,²³⁰ בניסיון להבין טקסטים קשים,²³¹ וכדומה. דברים אלו הם בניגוד לעדותו של רי"א על מורו רצ"ה אשר "המשיך על עצמו בכל עש"ק [ערב שבת קודש] יסורים ודוחק וצער כדי שיתבטל לגמרי קודם שבת שיכול לקבל בעת התפלה וס"ש [סעודת שבת] אורו יתברך".²³² כלומר רצ"ה השתמש בבכי ובייסורים לכתחילה כאמצעי מיסטי. עבור רי"א, הייסורים והצער מטרימים את השמחה שתגיע לאחריהם. יש בעצבות מעין מחסום רוחני או פסיכולוגי לכל 'חוויה של קדושה',²³³ ורק השמחה המגיעה כאנטיתזה לצער היא זו המאפשרת את התגלות האור - "דע בני, העיקר להשראת השכינה הוא השמחה, לב שמח".²³⁴ ניתן לראות את ההשפעה של תורת הרצ"ה על רי"א, ואולי את השינוי בין המורה לתלמיד ניתן לתלות בהבדלים אישיותיים.

טכניקות

נשימה

בדומה למדיטציות מתרבויות אחרות אשר נותנות משקל חשוב לשימת הלב לנשימה, גם אצל רי"א הנשימה מסייעת לכניסה למצב המיסטי :

יש בכל דור ודור אפי' [לו] בגלות המר הזה צדיקים חסידים קדושים אשר אור השגח' [ה] נמשך עליהם בכל רגע ובכל נשימה ונשימה תהלל יה, כי בכל נשימה ונשימה מושכין אור מתוק וערוב (!) באימה וביראה מא"ס [מאין סוף] המחי' [ה] הכל ונעשין מרכב' [ה] לשכינ' [ה] וממשיכין כל טוב לבית ישראל... כי האדם הצדיק אשר נפשו אִתָּה ויעש, לדבק נפשו באור עליון אור צח והוא נעשה מרכבה לשכינה... ממשיך על עצמו בכל נשימה ונשימה אור מתוק עריבות ידידות.²³⁵

²²⁷ מג"ס, יט.

²²⁸ ה"ה שמות, רעו ע"ב

²²⁹ ה"ה בראשית, ריט ע"ב

²³⁰ ה"ה דברים, קעג ע"ב

²³¹ ז"ח ב', רקא

²³² ז"ח ב', תכו ע"א. בהמשך הטקסט מוזכר שהיה גם בוכה.

²³³ נת"מ, לא-לב.

²³⁴ נת"מ, צח.

²³⁵ ה"ה בראשית, לו ע"א.

לא מדובר כאן על שימת לב מודעת (Mindfulness) לנשימה, אלא על דימיון פעיל של אור הנכנס לגוף בכל נשימה, ובכך מצליח המיסטיקן להגיע לחוויה מיסטית בה הוא מוכלל בתוך אותו האור שעובר בנחיריו. האור נמשך מ"אין סוף המחיה הכל", ובדרך זו פעולת הנשימה ההכרחית לאדם מתאחדת עם התודעה התופסת את המקור אלוהי כמאפשר את קיום החיים, והנשימה הופכת לאמצעי לחיות הנשמה מעבר להיותה מחיית הגוף. בדומה לנשימה, גם ההקשבה לפעילות הלב החיוניות לאדם היא טכניקה המקרבת את החוויה המיסטית,²³⁶ ואדון בה בהמשך ביתר פירוט.

יחודים

הטכניקה העיקרית להשגת המצב המיסטי אצל ר"א היא פרקטיקת היחודים.²³⁷ למעשה, פעולת היחוד איננה טכניקה מדיטטיבית גרידא, אלא שילוב של טכניקות שונות, יחד עם תפיסת עולם ותהליך פסיכולוגי. הדיון בפסיכולוגיה של היחודים יערך בפרק האחרון.

מרכזיות היחודים אצל ר"א מתבטאת בשימוש החוזר ונשנה שהוא עושה במונח זה כמעט בכל עמוד מכתביו. ר"א מעיד שכבר בגיל צעיר מאוד החל לעסוק ביחודים, וזכה להסכמה שבשתיקה מצד דודו רצ"ה על כך.²³⁸ בניגוד לעמדת ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר"א מכריז כי היחודים ראויים לכל העם, לא רק לצדיקים ולא רק לבעלי נפשות 'גבוהות'.²³⁹ בכך ר"א ממשיך את אגרת הבעש"ט בה נכתב כי המשיח יבוא כאשר כל העם ידעו לעשות יחודים כמו הבעש"ט.²⁴⁰ ר"א, אשר רואה את ייעודו בהתגלות עצמית משיחית או בהבאת המשיח, מוצא לנכון ללמד את העם ואת קוראיו את טכניקת היחוד המרכזית להגעת המשיח. בניגוד לאגרת, שמטילה ספק ביכולת פשוטי העם להתמודד עם יחודים מורכבים, ר"א מפרט בכתביו מאות יחודים שונים,²⁴¹ ולא

²³⁶ ז"ח חלק א', נא ע"א – ע"ב.

²³⁷ על היחודים בקבלה ובחסידות ר': ורמן, **התפתחות**; פיין, **יחודים**; וקס, **בסוד**, 120-63; וקס, **היחודים**, 118-78; וקס, **יחוד בדיבור**. קויפמן, **בכל דרכיך**, 130-126. על היחודים אצל רצ"ה ר' סגל, **ועל דרך**, 209-202, ואצל ר"א ר' וקס, **השימוש**.

²³⁸ ז"ח חלק א', דף ז' ע"א. רצ"ה ידע בדרך מיסטית כלשהי כי נעשו יחודים ע"י ר"א. על כך: גארב, **שמאניזם**, 110. בתולדות יעקב יוסף נאמר כי רק בעלי נפש מעולם הבריאה יכולים לייחד, ור"א מזדעק על כך – "אלה הדברים לא יצאו מפה קדוש כלל... ועוד הוא ענין שקרי וכזבי נבדה מלב איזה שוטה ומבהיל שזיף את ספר רבינו הקדוש אור צח. ענין היחודים והדביקות מסור לכל בני ישראל אפי' מי שיש לו נפש מעשיה... אלא ענין זה יצא מאיזה משוגע שוטה וגס רוח ולא יצא מפי רבינו הקדוש כלל". ז"ח חלק א', קיב ע"א. הטקסט עתיד להידון בספר של פרופ' גארב שהוגש זה מכבר להוצאה בחו"ל. ור' בעניין זה יפרח, **העלאת**, 141-116.

²⁴⁰ ר' יעקב יוסף לעומתו, סבור כי הגאולה תגיע בזכות פעולות של אליטה מצומצמת, וממשיך בכך את שיטת האר"י. (ר' מרוז, **גאולה**, 364-363). עוד על הוויכוח בין ר"א לר' יעקב יוסף ר': **ים החכמה**, תמ"ז-תמ"ח.

²⁴¹ שני המקומות המרכזיים הם **בנתיב מצוותיך**, נתיב היחודים, ו**באוצר הברכה** דברים, על מצוות קריאת שמע, מא ע"א – נא ע"ב.

מגביל את השימוש בהם לקבוצה מסוימת – "כללו של דבר... כל דבר של קדושה הראוי למשה רבינו, ראוי לפחות שבפחותים, כמוני".²⁴²

המשמעות הראשונית של המושג 'יחוד' היא 'יחוד האל', ורי"א מרחיב בנושא זה בנתיב היחוד בספרו **נתיב מצותיך**. יחוד האל הוא הידיעה כי בכל המציאות הנגלית בעולם מתחבאת האלוהות. כנגזרת לכך, גם עשר הספירות שמהוות ריבוי של הכחות האלוהיים, צריכות להיתפס כאחת, והיחוד הוא האחדה של הספירות השונות. ההאחדה הזו היא בעלת מאפיינים מיניים של חיבור פרצופי 'אבא' ו'אמא', המקבילים לספירות חכמה ובינה, ו'זעיר אנפין' ו'נוקביה' המקבילים לתפארת ומלכות.

זהו הפירוש התיאולוגי ל'יחוד', אך היחוד הוא בעיקר פרקטיקה תודעתית. משתי סיבות שונות נקראת הפרקטיקה הזאת יחוד – א. משום הפרקטיקה עצמה: התיאורגיה המעורבת בפרקטיקה המיסטית כוללת את ההאחדה של הספירות, ובפרט את ההאחדה של הצד הזכרי עם הנקבי. הפרקטיקה נעשית לשם המטרה הסופית של יחוד שם ה' בעולם, ודביקות והתאיינות באור אין סוף, אך גם למען מטרות קרובות יותר, חלקן מטרות מאגיות או שמאניות, כמו השגת רוח הקודש, חיבור לצדיק שנפטר, אהבת ישראל, ביטול הרהורים רעים וכן הלאה. ב. משום המטרה: הפרקטיקה המיסטית אינה דווקא האחדת ספירות, אך מטרתה היא הבאת האמונה השכלית ביחוד האל לכדי ידיעה חווייתית.

עבור רי"א, מדובר בשני מיני יחודים נפרדים. היחוד הראשון הוא 'יחוד השמות' –

והנה ענין היחוד הזה הוא להמשיך הארה מלמעלה מעתיק יומין עד לתתא בזו"נ [זעיר אנפין ונוקביה] ולזווגם, וע"י [ועל ידי] הארות אלו שאתה גורם להמשיך ע"י [על ידי] יחודך, ימשך לך חלק ממנו, כדי שבזה תשיג השגה גדולה לידיעת התורה ומצותיה, וזהו הכוונה לכל שאר היחודים שאכתוב.²⁴³

יחוד השמות הוא עיסוק מדיטטיבי בשמות האלוהות, מתוך מטרה לאחד את הספירות השונות. פועל יוצא של האור הנוצר מן האיחוד, נשפע למיסטיקן המאחד, והוא משיג על כן מדריגות רוחניות שלא היו ברשותו קודם. אמנם היחודים מקנים למיסטיקן יכולות מיסטיות של גילוי

²⁴² ה"ה שמות, שד ע"א.

²⁴³ נתיב מצותיך, קנז.

נשמות צדיקים וראייה של היכלות עליונים. אולם המטרה העיקרית של היחודים היא עשיית נחת רוח לשכינה, והמשכת אור אלוהי על המיסטיקן.²⁴⁴

ביחוד הראשון שרי"א מלמד ב**נתיב מצותיך**, הוא מפרט את הטכניקה הנחוצה ליחוד הזה, אך הטכניקה דומה גם לשאר היחודים על פי פרטיהם הקבליים הספיציפיים:

ואז תתבודד ותסגור עיניך, ותפנה מחשבתך מן העה"ז [העולם הזה] לגמרי. ואז תכוין כאלו אתה רואה בעיניך ג' שמות הויה ... יוד הי ויו הי, יוד הי ויו הי, יוד הי ויו הי ... ותכוין להמשיך הי"ב יודין אשר בהם עד מקום הי"ב נימין דשערי דאריך...²⁴⁵

הטכניקה המוסברת כאן כוללת ויזואליזציה של האותיות היוצרות את שמות הקודש בצורות שונות של כתיבה.²⁴⁶ לאחר הויזואליזציה המיסטיקן מדמיון, לאו דווקא בצורה ויזואלית, את תנועת האורות בתוך המערכת האלוהית שהוא בונה במוחו, והוא מנסה להסיט את האורות ממקום למקום על פי התיאוריה הקבלית המעורבת בתנועה זו, כפי שמוסבר בצד כל יחוד ויחוד. השימוש ב'כח המדמה' מנטרל את התודעה המרוכזת בעולם החיצוני, ומעביר את המיסטיקן לעולם הפנימי, עד שמרגיש את 'התפשטות הגשמיות', ונפתחים לו שערי ההיכלות:

ענין המשכות נבואה ורוח הקודש. כי השראה היא בהיות נשמתו בגופו בהקיץ ויסיר כל מחשבותיו לגמרי והכח המדמה שבו יפסיקוהו מבלתי לדמות להרהר בשום ענין מעניני העולם הזה וכאלו יצא[ה] נפשו וזהו התפשטות הגשמיות ואז יהפוך כח המדמה מחשבותיו לדמות ולצייר ולדבק נפשו בעולמות העליונים בציורי השכל ועול[ה] ממשי בעולמות עליונים.²⁴⁷

הטכניקה הזו דומה לטכניקות מבית מדרשו של רבי אברהם אבולעפיה שכללו ויזואליזציה של אותיות וטרנספורמציה שלהן.²⁴⁸ לאחרונה נותחו ההשלכות הקונגניטיביות של פעולה שכלית כזו,

²⁴⁴ שם, קנו.

²⁴⁵ נתי"מ, קס. מקורו של היחוד מכתבי האר"י, **שער היחודים**, ו ע"א. כתיבת שמות האל בצורות שונות של כתיבה (מילויים) מרכזית בכתבי האר"י (ראה למשל **עץ חיים**, שער א' ענף ה'), לאו דווקא בהקשר של פרקטיקה מדיטיבית.

²⁴⁶ בה"ה (שמות, קצט ע"א) רי"א מתאר התגלות של שם ה' באותיות של "אש שחורה על גבי אש לבנה". לא ברור אם זהו מטבע לשון נפוץ (על פי תלמוד ירושלים, שקלים, פרק ו' הלכה א'), או שרי"א התאמץ ביחודיו לדמיון בצורה זו דווקא. בז"ח א' (ס"ה ע"ב) רי"א מתאר יחוד על שם 'שדי'. בטכניקה של יחוד זה יש לצייר את האות ש' כמורכבת מאותיות אחרות, ונעשות מספר גימטראות על ההרכבים השונים.

על ויזואליזציה של אותיות השם המפורש בקבלה ובחסידות ר': אידל, **קבלה**, 68-69, 119-127; וייס, **ראשית צמיחתה**, 61-63.

²⁴⁷ **כתם אופיר**, פרק ד' פס' יג.

²⁴⁸ אידל, **החסידות**, 104-121. פרט לטכניקת 'צירוף האותיות', אידל מציין את השפעת אבולעפיה על טכניקת היחודים של האר"י – אידל, **פרקים בקבלה נבואית**, 178 הערות 294-295. אולם ר' אידל, **החסידות**, 105-106, הע' 53.

ויתכן שהדברים תקפים גם במקרה דנן.²⁴⁹ ההתמקדות והויזואליזציה של היחודים מזכירים טכניקות דומות של מיקוד התודעה מתרבויות אחרות, אך הפירוט, המורכבות והדינמיות של היחודים הלוריאניים יוצרים עומס קוגניטיבי שאינו קיים במדיטציות של מיקוד התודעה באובייקט יחידאי, וייתכן שיש לכך השפעה על החוויה.²⁵⁰

בדומה לטכניקה המקדימה, ראיית האותיות היא גם התוצאה המובטחת לצועדים בנתיב המיסטי. ישנם "יחידים סגולה שזיכוכו עצמם בתכלית הזיכוכו וזכו לראיה ממש שרואין האורת בעיניהם כמו מרן האר"י ומרן הריב"ש, רש"י והראב"ד ורב האי גאון וכל הגאונים", וזו תהיה נחלת כל ישראל, שיראו את אותיות התורה והתפילה שלומדים, והיכלות של מעלה בגוונים של אש לוהטת.²⁵¹

מטרת היחודים היא "שיהיה לו לעזר וסיוע... ויתהווה כבריה חדשה".²⁵² כלומר, יש השלכה פסיכולוגית על האישיות של המיסטיקן דרך היחוד. מסיבה זו, רי"א מפרט בנתיב מצותיך את היחודים שכתב האר"י, אך באוצר החיים הוא מוסיף יחודים אחרים "כי הרשות נתונה להיות מ'דורשי יחוד'".²⁵³ להוסיף ולייחד כפי שורש הנשמה".²⁵⁴ מספר היחודים שבאוצר החיים הוא ר"ח, כ"מנין יצחק [=208=ר"ח], שם מרן אלוקי רבינו יצחק לוריא",²⁵⁵ אך ברור לקורא כי זהו גם שמו של רי"א עצמו, וכבר הוזכר כי רי"א רואה עצמו כגלגול של האר"י. כמו כן, כחלק מהפרקטיקה עצמה ישנו עיסוק שיכול להתפרש כפסיכולוגי:

והשראות רוח נבואה הוא בהיות נשמתו בגוף ולא תצא ממנו ובלבד שיסיר כל מחשבותיו לגמרי ואז ידבק נשמתו בציור עולמות עליונים ואז יחוקקו ציורי כל האורות העליונים במחשבתו והוא רואה אותם בעיני נשמתו את כל השרשים שלו שהם בעולמות עליונים ... ואחר שנתדבק בשורש נשמתו יכוין לקבל אור מן הי"ס [עשר ספירות] מאותה הנקודה אשר שורש נשמתו שכבר זכה אליו נאחזת בו ואז יכוין להעלות עשר ספירות עד הארות א"ס [אין סוף] וימשוך להם הארה וחיות חדש מן אור א"ס עד למטה דרך ירידה עד סופן וכאשר ירד אור וחיות חדש אליהם מן אור א"ס הם שמחים בזה ומאירין מאותו הארה

²⁴⁹ ארזי, לדבר עם עצמך.

²⁵⁰ ר' למשל שער רוח הקודש, כט – לג.

²⁵¹ ה"ה דברים, קסא ע"ב.

²⁵² נת"מ, קנו.

²⁵³ ע"פ פיוט 'אנא בכח'.

²⁵⁴ שם. כבר אצל האר"י קיימים יחודים 'אישיים'. אידל מנתח זאת כחלק מן המעבר ל'קבלה סובייקטיבית' המתמקדת באינדיבידואל. (אידל, נידות, 162-169).

²⁵⁵ שם.

אל שורש נשמתו הנאחזת בהם כפי החלק הראוי לה ויכוין להוריד דרך ירידה ממדריגה

למדריגה ער שיגיע האור והשפע והחיות אל נפש השכלית שבגופו.²⁵⁶

המיסטיקן צריך להידבק בשורש נשמתו. על אף היות 'שורש הנשמה' מושג הנטוע בתיאוריה הקבלית, אפשר בהחלט לראות בו את המשמעות הפסיכולוגית. המיסטיקן פועל בשתי החזיתות – במישור הקבלי הוא מנסה להגיע ל'שורש הנשמה', ובמישור הפסיכולוגי הוא מנסה להגיע לרבדים העמוקים ביותר של האישיות שלו, ורק אחרי הגעה אליהם הוא יכול להמשיך בעבודה המיסטית של הבאת האורות אל נשמתו. בהמשך הטקסט ר"א מבחין בין שתי דרגות שונות: מי שהגיע אל שורשו שבאצילות – המדרגה הגבוהה ביותר, יכול לדבר עם האל 'פה אל פה ולא בחידות', ומי שעדיין לא הגיע לשם, יחווה את ההתגלות ב'חידות ומשלים כמו סיר נפוח מנרת זהב וכיוצא'.²⁵⁷ החוויה המיסטית של המקובל שעדיין לא עשה חקירה נפשית מעמיקה, ולא הגיע ל'שורש נשמתו שבאצילות', מאופיינת בהתגלות של אובייקטים סימבוליים – 'חידות ומשלים', אשר במישור הפסיכולוגי ניתן לראותם כהשלכות סימבוליות של התת מודע, בדומה לעבודת החלום.

עבור ר"א, היחוד מן הסוג הראשון – 'יחוד השמות', הוא פעולה מיסטית אשר יכולה לשנות את המציאות השמימית, אולם ישנו יחוד המתעלה על כך. בדרך אמונה הוא מסביר את הדרכים השונות להשגת רוח הקודש.²⁵⁸ הדרך הראשונה היא על ידי שימוש בשמות קדושים, אשר יכולים לפתוח 'היכלות עליונים'. בדרך זו הלכו דוד המלך, ארבעה שנכנסו לפרדס ואחרים. אולם דרך זו היא מסוכנת מאוד, "שלא יתערב בו חלילה רוח אחרת, והוא סכנה עצומה לגוף ולנפש", כפי שקרה לשלושה מיורדי המרכבה,²⁵⁹ ועל כן היא מצריכה, לפני השימוש בשמות, גם "טהרה וקדושה ונקי מכל חטא וטהור מכל טומאה". הדרך השנייה אינה ממוקדת בשימוש בשמות, או ביחודים תיאורגיים מסובכים:

ויש דרך אחר בהשגת רוח הקדוש [!]... כי סוד רוח הקודש הוא רוח אלהי המעורר לכל רוחת ישראל לתורה ועבודה, וכל א' [חד] לפי זכות וצחות נשמתו, כך הוא דביקות אלהי בקרבנו, בהתלהט הנפש עד כלותו לתורה ועבודה. כל א' [חד] לפי זכות נשמתו מרגיש רוח אלהי בתורה ועבודה, אם כוונתו לשמים. ויש צדיקים וקדושים שזיככו עצמן בקדושה וטהרה, ובתיקון המידות, ובתורה ועבודה, ונשמתם היה ממחצב גבוה עד מאוד, ונתקדשו כל כך, עד שהסירו מעצמן המסך הגס ועב, ונזדככו אבריהם בתכלית הזיכוך,

²⁵⁶ ז"ח חלק ב, רסז ע"א.

²⁵⁷ שם, ע"ב. ע"פ ירמיהו א', זכריה ד'.

²⁵⁸ דרך אמונה, ח ע"א – ח ע"ב. מצוטט גם בהיכל הברכה בראשית, לא ע"א.

²⁵⁹ ר' לעיל עמ' 40.

ומחשבתם דבוקה וקשורה תמיד באור עליון, וביחוד(ו) [נשמתם הקדושה בעת עליות הרצון, על ידי יחודי השמות ודיבור התורה, בהתדבקות הנפש עד כלותו, וגופם היה קדוש וטהור. היה רואין וצופין כל חדרי המרכבה, והיה צופין ומביטין מסוף העולם ועד סופו, ובכל היכלות עליונים, ובחדרי המרכבה, ובגנזי מעלה ומטה. והיה שומעין קול הכרובין באזני נשמתו, והיה שומעין שירת המלאכים באזני נשמתו, וצופין ורואין גנזי מעלה ומטה בעיני נשמתו, כי המסך המבדיל סר והלך לו. וכל זה היה להם מחמת גודל קדושתו, וגודל נשמתו, בלי הכרח להשתמש חלילה בשמות הקדושים, ואין זה סכנה כלל, כיון שהוא מעצמו, בלי הכרח.²⁶⁰

ראיית ההיכלות יכולה להגיע גם ללא השימוש בשמות, וללא הטהרה הנדרשת והסכנה הנלווים לעיסוק המאגי. בדרך זו הלכו רבי שמעון בר יוחאי והבעש"ט, ורי"א ממילא מבכר דרך זו, בה הלכו מוריו הרוחניים. הדרך הזו תלויה אמנם ב'זכות וצחות הנפש', אך ניתן לעלות מעלה מעלה, ולאחר זמן גם עבד ושפחה יכולים לקבל רוח הקודש. המיוחד בדרך זו שהיא איננה טכניקה הנעשית על מנת לקבל את רוח הקודש, אלא פרקטיקה ל'זיכוך' הנשמה כעבודה מוסרית, אשר מביאה להשראת רוח הקודש 'מעצמו בלי הכרח', כיוון ש'המסך המבדיל סר והלך לו'.

בטקסט המצוטט רי"א איננו מסביר כיצד נעשית טכניקה זו. במקומות רבים אחרים הוא דן בצורך לייחד יחודים רגע ורגע, בכל תנועה ובכל דיבור - "ואיש הדבוק באלהיו עושה יחוד שמו בכל דבר שרואה ושומע ומריח וממשש".²⁶¹ כך למשל הוא מוסר עדות על הבעש"ט שיחד יחודים בכל תנועה ותנועה ולא הזיז אבר קטן בלי יחודים, ותלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה הוסיף: "הלוואי שארוויח בכל מעשי הטובים בעולם הבא מה שהרויח מורי מרן האלקי הבעש"ט בעת עישון הלילקע ציבעך [מקטרת]",²⁶² ועל החוזה הוא מוסר "שאפי' [לו] עפעפי עיניו אינו מגביה בלתי יחוד שם, מכ"ש [מכל שכן] דבור ומכ"ש [ומכל שכן] מעשה".²⁶³

בהיכל הברכה מסביר רי"א את מהות היחודים – "וכאשר מחבר המעשה עם המחשבה שהוא חיות אלהות והדביקות והיחודים בשעת עשיות כל תנועה ותנועה אזי זה נקרא יחוד קבה"י [קודשא בריך הוא ושכינתיה = הקדוש ברוך הוא ושכינתו]²⁶⁴. מטרת היחוד היא לחבר בין המחשבה למעשה – כלומר, בכל מעשה גופני, צריך למצוא את החיות האלוהית, ולחבר בין

²⁶⁰ דרך אמונה, ח ע"א – ע"ב.

²⁶¹ ה"ה שמות, קצט ע"א.

²⁶² מג"ס, לב. עדות זו מופיעה גם בשבחי הבעש"ט, 152. על עישון טבק כריטואל בחסידות ר': וקס, **היחודים**, 63-67.

²⁶³ גולדמן אידה, **החפץ**, 190-208.

²⁶⁴ ז"ח חלק א', קסח ע"ב.

²⁶⁴ ה"ה דברים, רח ע"ב.

השניים. הפרקטיקה המדיטיבית של היחודים מן הסוג הזה היא בהתבוננות תודעתית על זרם החיים, מתוך ניסיון לחשוף את האונטולוגיה המסתתרת בבסיס ההווה. כל פעולה אנושית היא בעלת זיקה מתמדת לכוחות האלוהיים, והמיסטיקן מנסה לתת דעתו לכך. מבחינה פנומנולוגית, מדובר בהתבוננות וריכוז בהווה, בשינויים המתמידים שחמשת החושים קולטים, ותרומם למערכת התיאוסופית שהמיסטיקן למד מספריו.²⁶⁵ הרעיון החסידי על פיו האלוהות נמצאת בכל ההווה הופך אצל רי"א לעבודה מיסטית של גילוי האלוהות הזאת.

והרגל נפשך במחשבות קדושות כי זה כל אדם כי כל מחשבה רעה הוא סם המות לנפש
ותזכור תמיד שמרן האר"י היה אומר לכל אחד המחשבות שעברו עליו מעשרים שנה
וכשתרגיל עצמך במחשבות קדושות תזכה שיהיה נפשך דבוקה ממש באור עליון ויהיה
פניך ממש פני שכינה.²⁶⁶

על פי הכלל אשר למד רי"א מהבעש"ט – "במקום שחושב אדם שם הוא כולו", ההתנסות במדיטציה של היחודים מעבירה את האדם לעולם האלוהי. כשם שהוא חושף את הצדדים האלוהיים של המציאות, כך הולכת ונחשפת האלוהות שבו. רי"א מבאר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל, האם 'כלה כמות שהיא' או 'כלה נאה וחסודה' כהבדל בין ידיעה "בדרך כלל - שכבודו יתברך מסתתר בכל תנועה" או ידיעה "בדרך פרט - לייחד יחודים להעלות ניצוצי אור שנפלו".²⁶⁷ על פי שיטת בית הלל, לא מספיקה ההכרה השכלית בדבר 'לית אתר פנוי מיניה (אין מקום פנוי ממנו)', אלא ישנו צורך ליישם את ההכרה התיאורטית דרך פרקטיקת היחודים, ובהתאם לטקסט שצוטט לעיל²⁶⁸ - ככל שהעבודה אינטנסיבית תמידית ומקיפה יותר, כך גופו ונפשו 'מזדככים', והמסך התודעתי המבדיל, אשר גורם לאדם לחשוב כי ישנן חומות בינו ובין האל, ומעכב את ההכרה היחידית מלבוא, סר והולך לו מעצמו.

אמנם, לא מדובר על חלוקה דיכוטומית בין שני הסוגים. רי"א, כמי שמתורגל מאוד בסוג זה של פרקטיקה מדיטיבית, יוצר גם עבור פעולות יום-יומיות 'יחודי שמות'. יחודי השמות הללו הם מטבע הדברים פשוטים מיחודי השמות הנעשים כ'טקס' מיסטי, אך הם עדיין כוללים עיסוק במערכת הספירות, וניסיונות שונים לייחד כוחות אלוהיים שונים. המופת לכך הוא חנוך, שהיה

²⁶⁵ על הטרנספורמציה של התפיסה ר': גארב, **שמאניזם**, 108.

²⁶⁶ **עצי עדן**, סוף מסכת מעשר שני.

²⁶⁷ ה"ה בראשית, קפ ע"ב. ע"פ תלמוד בבלי, מסכת כתובות, יז ע"א. ניתן להשוות את ניסוחו של רי"א למחלוקת

ב"ה וב"ש למקורו הבעש"טני – ר' יפרח, **העלאת**, 80-82, 84-85.
²⁶⁸ מתוך **דרך אמונה**, מצוטט ליד הע' 260.

תופר מנעלים "ועל כל תפירה ותפירה היה אומר לשם יחוד קבה"י".²⁶⁹ בהמשך טקסט זה, הוא מסביר כי המעשה הוא בבחינת שם אדני, והמחשבה היא אלהות והארת שם הוי"ה, ויש לאחד את המחשבה עם המעשה. **בזוהר חי** הוא מוסיף כי "כלל – בעת יחוד צריך לכוין **יהוה אדני** כל אחד לבדו... וכן בכל יחודים ואח"כ לשלבם יאהדונהי ביחד".²⁷⁰ למרות שליחודי השמות יש טכניקה מוגדרת, ליחודים שאינם יחודי שמות יש להוסיף את שמות האל וליצור את האיחוד הפשוט ביותר של שם אדנות ושם הוי"ה.²⁷¹

דוגמא פשוטה שנותן רי"א לעיסוק בספירות בפעולות יום יומיות כרוכה בהתבוננות בגוף, מתוך האמונה כי גוף האדם נברא בצלם האל:

אם מהלך בשוק, יכוין ששתי רגליו הם נצח והוד, וכשמסתכל בעיניו באיזה ענין יכוין כי שתי עיניו הם חכמה ובינה. וכן עד"ז [על דרך זה] בכל פרטיו ויכוין עצמו כאילו הוא כסא אל הקדושה העליונה, וז"ס [זוהר סוד] 'בכל דרכיך דעהו'. ואין ספק כי אם יתמיד האדם לנהוג עצמו בכונות אלו, שיהיה כאחד מן המלאכים המשרתים ברקיע, וישג לדעת כל אשר ירצה, ובפרט אם לא יפסיק, ויחשוב בכל רגע ורגע ולא יפריד המחשבה.²⁷²

כפי שמספר ר' אליעזר צבי בנו של רי"א, בשעה שהיה אביו מתפלל היו מתחדשים בקרבו יחודים לאין ספור, ועל כן היה מוכרח לקרוא את מילות התפילה מתוך הסיודור. תפילתו היתה ממושכת מאוד משום שהרבה בשימוש ביחודי האר"י, ועקב היחודים שהיה מחדש מעצמו בכל רגע.²⁷³ רי"א תימן יחודים מיוחדים לאכילה ולהכנת מאכלים שונים, ובנעוריו בחר אלף מילים, ויצר להן יחודים ורק בהן הוא השתמש בשיחות החולין שלו.²⁷⁴

על פי ארתור דייקמן, מטרת הקונטמפלציה הנעשית בזמן המדיטציה של תרבויות המזרח היא להביא לדה-אוטומיזציה של החוויה הקוגניטיבית את העולם, כלומר למצב בו הקלט החושי

²⁶⁹ **נתי"מ**, לו. במאמרו של גרשם שלום על הדבקות בראשית החסידות, הוא מביא את דעת בובר שתפיסה זו מעניקה ערך למעשי החולין, אך חולק עליה וטוען כי המקורות אינם סובלים פירוש זה, והתפיסה החסידית של יחודים למעשי החול פירושה שניתן להמשיך בפעולה הקונטמפלטיבית של יחוד גם בשעת החול, מתוך ריקון ערכו ותוכנו הקונקרטי (שלום, **השלב האחרון**, 248-249). לא אכניס ראשי בין שני הרים, אך אעיר שעבור רי"א על כל פנים, מסתבר שיש ערך לחול כשלעצמו: על הפסוק ממסכת אבות 'אהב את המלאכה', הוא מסביר שצריך לעשות יחודים במלאכות החול וכל נשמה יש לה שורש במלאכה מסוימת דרכה היא יכולה להתבטא, והוא מסיים: "כשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית ואין הקב"ה משרה שכונתו על ישראל עד שיעשו מלאכה שנאמר ועשו לי מקדש" (**נצח חסד**, א' י'). באותו ספר הוא אף מוסיף ואומר שיחודים הנעשים רק דרך לימוד תורה אינם מספיקים, וצריך גם יחודים של 'דרך ארץ'. אפילו תלמיד חכם, שתורתו אומנתו, מחוייב בכך, וי"ש יחודי 'דרך ארץ' כאשר יעסוק בהלכות ל"ט אבות מלאכה (**שם**, ב' ב').

²⁷⁰ **ז"ח חלק א'**, פב ע"ב. ההדגשה במקור.

²⁷¹ ר' וקס, **יחוד בדיבור**, 152-158, על החלוקה בין אדנות להויה, כחלוקה בין הדיבור לקול.

²⁷² **נתי"מ**, קפד.

²⁷³ **ז"ח**, הקדמת בן המחבר.

²⁷⁴ **נתי"מ**, סא-סד. **ז"ח**, שם. בעניין הכנת מאכלים ר' גם: וקס, **היחודים**, 115-118.

יתפס בצורה ישירה - ללא התיווך של הסטרוקטורות הקוגניטיביות של החשיבה הרגילה.²⁷⁵ בדומה לשיטות המדיטציה מדתות המזרח הרחוק,²⁷⁶ גם מטרת היחוד היא להביא לדה-אוטומיזציה הכרתית, אך בניגוד אליהן, היחוד לא 'משליך' את הסטרוקטורות הרגילות ועובר לתפיסה ישירה של המציאות, אלא מחליף אותן בסטרוקטורות קבליות. היחוד מביא לקונספטואליזציה חדשה – החומר הארצי מומר באנרגיה אלוהית, ולעיתים אף לקטגוריזציה חדשה – כל פעולה מקבלת יחוד משלה, לכל מילה מאוצר המילים יש את השמות הקדושים הקשורים בה, הרגליים הם נצח והוד והעיניים חכמה ובינה וכן הלאה. לדברי דייקמן, הויתור על הסטרוקטורות מעניק עושר וגיוון לחוויה שמתפרטת לאלפי הגוונים והטעמים הקיימים בעולם חסר קטגוריות. לעומת זאת, עבור מתרגל היחודים, נוצר צמצום ומיעוט של החוויה, ממספר רב של קטגוריות יום-יומיות, לעשר הקטגוריות של מערכת הספירות, או לחוויה אחת ויחידה של אור אלוהי. מריבוי ליחוד.

הרעיון המרכזי הטמון ביחודים, הוא היכולת לקשר את לימוד התורה, התפילה או את המעשה היום-יומי, בצורה ישירה או בעזרת גימטראות ושמות, לעולם האלוהות, לתיאוסופיה ולתיאורגיה, ובכך לטעת במעשה ערך שלא היה גלוי בו לפני כן. מציאת הניצוצות הללו הופכת לפרקטיקה מיסטית, מדיטטיבית ופסיכולוגית, והמיסטיקן מצווה להפעיל אותה בכל רגע ובכל פעולה, למרות הקושי הרב הכרוך בכך,²⁷⁷ עד שיגיע לטרנספורמציה מיסטית, תודעתית ואישיותית, כפי שיפורט בפרק הבא.²⁷⁸ בהתאם למודל, ניתוח מלא של טכניקת היחודים, כמו גם ניתוח של כל יחוד ספציפי, נדרש לכלול את התהליכים המוחיים הנוצרים בעקבות הטכניקה, את השלכותיהם הקוגניטיביות המידיות, את המישור הפסיכולוגי המעורב בתהליך ואת המימד התיאורטי והפרשני שנותן לכך המקובל.

הפרקטיקה המקדימה את האקט המיני

בסעיף על המיניות בהמשך ארחיב על הקשר בין המצב המיסטי לתחושות סקסואליות, בשלב זה אדון רק בריטואל המקדים את המעשה המיני, אשר נועד להפכו לחוויה מיסטית של דבקות.²⁷⁹

²⁷⁵ דייקמן, דה-אוטומיזציה.

²⁷⁶ המחקר האקדמי בתחומי הקוגניציה והניורולוגיה נסוב בעיקר סביב מדיטציות מן המזרח, והוא ממעט לעסוק באלו המונותאיסטיות, ובפרט בפרקטיקות הקבליות. על הבעייתיות הזו ר' : לוץ, **מדיטציה**.

²⁷⁷ "נוח לו לאדם להתענות, ממה שישבור את תאוותו באכילה ושתייה – שיהיה הכל בקדושה וביחודים" (נח"מ, ס) מספר מחקרים הראו כי תרגול רציף של מדיטציה יכול ליצור שינויים פונקציונליים ופלטטיים ארוכי טווח במוח. ר' : לוץ, **תקופה ארוכה** ; לור, **ניסיון מדיטטיבי**.

²⁷⁹ רי"א אוחז בגישה חסידית קיצונית, הרואה את האלוהות בכל דבר, ואף בקיום יחסי המין. וכך הוא מסביר : "ולא מביעא שמותר להרהר בקדושה בשכינה בעת הזיוג אלא מצוה לומר אפילו בפה לשיקבה"ו [לשם יחוד קודשא בריך

באוצר החיים, בפרשו את מצוות פריה ורביה,²⁸⁰ מצווה רי"א על התנהגות מסוימת, הממסגרת את האקט המיני תחת ריטואל מקדים – שימוש המיטה רק אחר חצות הלילה, ותלמיד חכם רק בערב שבת, בחושך גמור ורק אחרי אמירת הלחש הרפטיבי המובא בזוהר.²⁸¹

פרקטיקה משמעותית יותר קשורה בעולם היחוד :

ונודע שקודם הזיווג התחתון צריך שיקדים אליו זיווג העליון הרוחני יחודא עלאה [היחוד העליון] וישק יעקב לרחל בסוד יחוד... והנשיקין הם יחוד כי כן נקרא זיווג בלשון דבור "ראוה מדברת מהו" מדברת – נבעלה. וגם נקרא הזיווג בלשון אכילה "אוכלת עמו" וזה יחוד עליון התקשרות רוחא ברוחא [רוח ברוח] ע"ב ב"ן²⁸² וסוד עדן הוא התקשרות שהיחוד במוחא הם תרין רעים דלא מתפרשין לעלמין [שהיחוד במוחא הם שני רעים שלא נפרדים לעולם] והצדיקים דבקים במחשבה אל אור א"ס [אין סוף] בכל רגע, אנא אחד קטירנא אתקטרנא ביה [אני בקשר אחד נקשרתי בו]²⁸³ בקב"ה ואחר שמתייחדין החכמה ובינה שבראש מניה וביה והביני' [ה] מקבלת הטפ' [ה] אז מורידין אותה אל היסוד בסוד "ונהר יוצא מעדן" וחוזרין לצאת אל הנוקבא [נקבה] להשקות את הגן. נמצא שמתחילה נעשה הזיווג במוחין... והא סוד "עדן" שמתקשרין בתענוג אור א"ס ואח"כ [ואחר כך] "ונהר יוצא מעדן" ויורדין עד היסוד ואז נשפע לאשתו ביסוד שלה.²⁸⁴

היחוד בין גבר לאשתו מזוהה עם היחוד המיני בין הספירות. על המיסטיקן להקדים למעשה המיני ריטואל תיאורגי בעל שני שלבים: ראשית עליו ליצור זיווג עליון בין חכמה לבינה, ואז הזיווג הזה מאפשר את הורדת האור דרך ספירת יסוד אל ספירת מלכות – הנוקבא. במודל המקביל לנעשה בעולם הספירות, המיסטיקן צריך לייחד את מחשבתו לאור אין סוף, דרך הריטואל התיאורגי המתואר, ורק אז יוכל ליצור את האיחוד המיני עם אשתו, אחרי שגם בעולם הספירות הוכשרה הקרקע לאיחוד מסוג זה. בקטע מורכב זה, משמעות היחוד מרובה: יחוד של

הוא ושכינתיה] וליחד השמות כפי הראוי בפה יאהדונה"י שבשעת זיווג אין שם ערוה אלא כולו קודש להש"י [להשם יתברך]" (ז"ח חלק ה', נד ע"ב). בכך הוא ממשיך את גישת רצ"ה, ר': **סוד מרע**, קיב.

²⁸⁰ ה"ה בראשית, ח ע"ב.

²⁸¹ **זוהר** חלק ג', יט ע"א. ראוי לציין כי אלו כמובן אינם חידושים של רי"א – הדיון ביחס לתדירות החיוב במצוות עונה הוא תלמודי (בבלי, כתובות סב ע"ב) ונפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים רמ א'), וכן נפסק האיסור לשמש לאור הנר (שם, שם י"א). ההקפדה על זמן חצות נמצאת רבות בקבלה, למשל **שער המצוות**, ז-ח. ור' בעניין זה: ויינשטיין, **שביר**, 338-348. שלום, **פרקי יסוד**, 134.

²⁸² ע"ב (72) וב"ן (52) הם המספרים העולים מצורות שונות לכתיבת שם הוי"ה.

²⁸³ ע"פ דברי רבי שמעון בר יוחאי ב'אידרא זוטא', **זוהר** חלק ג', רפח.

²⁸⁴ ז"ח חלק א', ק ע"ב. התחלת הטקסט שאובה מתוך **עץ חיים** ב', רנח (שער ל"ט דרוש י"ד)

הספירות – יחוד תחתון ויחוד עליון, יחוד בין הצדיק לאור אין סוף, יחוד בין הגבר לאישה, ומעל הכל – יחוד בין העולם האלוהי לעולם הארצי.²⁸⁵

מצב גופני וקוגניטיבי צדדי

דופק

"וחיות אלהות מתפשט ודופק בכל אברים לדבקה בו".²⁸⁶ הדופק, החיוני לחיים כמו הנשימה, מקבל גם הוא את המאפיינים התיאולוגיים על פיהם החיות הביולוגיות מקורה ב'חיות אלהות'. **בזהר חי**, רי"א מתאר פרקטיקה של שימת לב לדופק.²⁸⁷ בדומה לנשימה, ההתבוננות במחזוריות הדם היא בעלת מאפיינים מדיטטיביים, העוזרים לשקיעה בריכוז עמוק, אך מטרתה המוצהרת היא ההתבוננות בשינויים הגופניים החלים לאחר הכניסה למצב המיסטי. על פי רי"א, בהתאם לתיאוריה הקבלית של ספר תיקוני זוהר,²⁸⁸ ישנם עשרה מיני דופק, והאבחנה ביניהם מאפשרת למיסטיקן להבין מניין נשלחה לו ההארה המסוימת שהוא חווה, ומאיזה בחינה נתגברה חיותו - כך למשל "דופק קמץ מורה על הארות כתר שבחכמה אשר משם נשתלח חיות אל האדם". כמו כן, הדופק מורה על העבירות שאדם עשה, על פי ההסבר הבא: "כשפגם בכתר על ידי מינות או כעס וגאווה וכיוצא" [א] דופק אור הקמץ בכח גדול כי כתר מתגבר ומאיר". עוצמת הדופק, וסוגיו השונים, שרי"א לא מבאר כיצד מבחינים ביניהם, מאפשרים לו אינטרוספקציה ביחס לטיב החוויה, ומסווגים את החוויה בהתאם לפרשנות שהוא מעניק לדופק המסוים.

התלהטות ועליית חום

חוויות מיסטיות עצמתיות יכולות, במקרים מסוימים, ליצור שינויים גופניים שניכרים כלפי חוץ. בדומה למשה ש"קין עור פניו, וייראו מגשת אליו" (שמות לד 30), מספר רי"א על הרצ"ה:

²⁸⁵ ר' אידל, **דימויים מיניים**.

הדוגמא שהבאתי עומדת כסתירה לדבריו של ביאל שלא מצא בחסידות אלא את העתקת התשוקה הגשמית לתשוקה אלוהית, והדחת זו הגשמית (ביאל, **ארוס**, 159-191). בד בבד עם אשרור המיניות אצל רי"א, גם מעמד האישה אינו "אינסטרומנטלי, כשם שהמגיד, אלימלך ואחרים הורידו את אשת הצדיק למדרגת המקבילה הפונקציונלית של תפילין, ותו לא" (**שם**, 187), אלא – "בן שש עשרה שנה נשאתי, זיווגי ממש, מבחינת רוח שלי" (**מג"ס**, יג). כמובן שמדובר רק באשתו שלו. כלפי 'מיניות של איסור' הוא נהג בחומרה רבה, והוא מעיד שלא הסתכל על צורת אשה (או אשת איש) כל ימיו (**שם**). לסקירת דעות החוקרים בעניין יחס הקבלה לאשה ר' אברמס: **הגוף האלוהי**, 9-1.

²⁸⁶ ה"ה דברים, רח ע"ב.

²⁸⁷ ז"ח חלק א', נא ע"א – ע"ב.

²⁸⁸ **תיקוני זוהר**, קה ע"א – קה ע"ב.

ואני זכיתי לראות פני מורי דודי במנחה ר"ה [ראש השנה] שהיה פניו מבהיק ומאיר כעין קשת שלמעלה, עד שנפלתי לאחורי מאימה ופחד, והבין זה מורי והחזיר פניו לכותל על רגע, ולא ראיתי עוד.²⁸⁹

כמו שעניי ראו ולא זר, את פני מורי דודי רבינו צבי שפניו היו מלהטות כאור השמש בצהרים והיה מכהה גלגל חמה, זאת זכיתי לראות פעם אחת.²⁹⁰

דרך דוגמת השמש – מקור האור והחום, הדימוי של הגילוי המיסטי כאור, מתלכד עם דימוי האש, אשר רווח גם הוא בכתבי רי"א.²⁹¹ רי"א מספר כי לדודו הרצ"ה היו מדריגות הבעש"ט,²⁹² ובין היתר ייתכן שהוא מתייחס לתיאור הדומה של החוויה המיסטית של הבעש"ט:

כמו שהעידו על מרן הקדוש אור להבת ישראל הריב"ש טוב כשהיה עומד בתפלתו היה משתנה בכל הרף עין לגוון אחר ברגע היה גוון שלו כצורת מת וברגע נתאדמו פניו ויצא ממנו שלהובי אור באש להבת וברגע נתלבנו פניו, כשושנה דאשתניאת מגוונא לגוונא [שמשנתנה מגוון לגוון] מגודל אהבה כמבואר בזוהר.²⁹³

עור הפנים של רצ"ה המבהיק והמתלהט, מלמד על הרגשת עליית החום וההתלהטות הגופנית בעת האירוע המיסטי, שמוסברת בדימוי האש אשר רי"א מתאר פעמים רבות.

שינוי גוון הפנים כרוך כאן במעבר מגוף קר כגופה, לתחושת חום ואש, ומלמד על שלבים שונים שעובר המיסטיקן בעת החוויה הדינמית. תיאור החוויה המיסטית ככרוכה באש ובחום נמצאת בתיאורי החוויות האקסטטיות של חז"ל, ומשוכפלת בדרך זו בספרות הקבלית לדורותיה.²⁹⁴ בחוויות המיסטיות של רצ"ה ושל הבעש"ט, עור הפנים מבהיק ומתלהט, ומלמד על הרגשה של עליית חום והתלהטות גופנית הבאה בעת האירוע המיסטי, אשר ניתן לתאר שאיננה רק דימוי אלא תחושה פיזית ממש.²⁹⁵ רי"א חוזר פעמים רבות על דימוי החום והאש ביחסו לחוויות הדבקות, ומסתבר שהרגיש כך בעצמו בשעת חוויותיו.

²⁸⁹ ז"ח חלק ד', רסה ע"ב.

²⁹⁰ נתיב מצותיך ו'.

²⁹¹ ר' בעניין זה: גארב, שמאניזם, 82-89.

²⁹² ז"ח חלק א', דף ג ע"ב.

²⁹³ ה"ה במדבר, ריב ע"ב.

²⁹⁴ חשן, סמל האש, 38-53; גארב, שמאניזם, 36-45.

²⁹⁵ כך למשל 'המגיד' ממזריטש היה טובל במי קרח לפני התפילה, אך הדבקות המיסטית גרמה לו להשליך מראשו את הטלית מרוב חום (לדברג, השער לאין, 40).

אצל רי"א, עליית החוס והמרצת הדם שמופיעה בצורה גופנית כהתאדמות הפנים, באה יחד עם התעוררות התשוקה המינית, הנקראת בלשוננו 'חימום':

בא חימום ותאוה לצורך התלהבו[ת] התלהטו[ת] דביקות רוחא ברוחא [רוח ברוח]
לצורך דביקו[ת] יחוד אדם עם קונהו ולמעלה סוד חימום זעיר ונוקבא [ונקבה].²⁹⁶

רי"א מסביר את העניין על פי הבעש"ט – כשם שבעולם הגשמי לא ניתן להוליד אלא על ידי 'חימום', כך גם בעולם הרוחני של תורה ותפילה, אי אפשר ליצור 'פריון' ללא ה'חימום' של "אש ואהבה בהארות אור אין סוף".²⁹⁷ הקשר התיאורטי בין החוויה המיסטית לעוררות המינית מהותי למחשבה הקבלית והחסידית, הרואה במעשה המיסטי חיבור מיני של הזכר והנקבה השמימיים.²⁹⁸ הדוגמא המפורסמת והקיצונית לשימוש במיניות בעבודת ה' נמצאת בצוואת הבעש"ט, שמצווה על המתפלל לנענע את גופו בשעת התפילה, כשם שבעת הזיווג יש נענוע, כיוון שהתפילה היא זיווג עם השכינה.²⁹⁹

הקשר הנורולוגי בין מצבים מיסטיים לסקסואליות מוצג בקצרה בספרם של ניוברג וד'אקווילי.³⁰⁰ לשיטתם המצב המיסטי של התודעה (MSCs = Mystical States of Consciousness) הוא תוצר לוואי (byproduct) של ההתנהגות המינית, וביחוד של האורגזמה, בדומה, לטענתם, לאמנות ולמוזיקה. רונלד קארו בדק טענה זו ודן בה ארוכות. ממצאיו הם כי על אף שאין לדבר על המצב המיסטי כתוצר לוואי ישיר של האורגזמה, ישנה קורלציה גבוהה בין התפקוד המוחי בזמן ההתנהגות המינית והאורגזמית והתפקוד המוחי של המצבים המיסטיים.³⁰¹ רי"א לא מערער על הקשר עתיק הימים בין המיניות ליצר הרע, אך כיוון שמניע זה הוא הכרחי לכל פעולה רוחנית, ניתן להצדיק את קיומו:

יש אשה אחרת מצד פנימית יצר הרע דקדושה גבורות קדושות כי היא גם כן מן הגבורות
אשר שם אש דת והוא נקרא יצר הטוב אע"פ שהוא נוקבא... אשר מזה יצר הרע פנימית
למדו תורה ואש מלהטות סביבותיהם. רבי אבא אתלהיטו אנפוי כנורא מחדוותא

²⁹⁶ א"ה במדבר, לד ע"א.

²⁹⁷ ה"ה במדבר, ריב ע"ב.

²⁹⁸ אברמס, עשרה מאמרים, עמ' כ.

²⁹⁹ צוואת הריב"ש, סימן סח עמ' כח. מקורות קודמים לכך ר' שם, עמ' קנג. על התפילה כזיווג בכתבי רצ"ה ר': סגל, על דרך, 249-250.

³⁰⁰ ד'אקווילי, מצבים דתיים ומיסטיים, מודל נורופסיכולוגי, 123-127.

³⁰¹ קארו, ארוס ומיסטיקה.

דאורייתא [התלהטו פניו כאש מחדוות התורה] ... ובן עזאי וכן כל הצדיקים... כי התורה נמשלה לאשה כדרשות חז"ל כידוע כי העוסק בתורה לשמה בדביקות וחיות אלהות נתייחד ונזדווג עם התורה.³⁰²

היכולת ללמוד תורה בדביקות מיסטית היא רק באמצעות 'פנימית יצר הרע דקדושה', כיוון שהעיסוק המיסטי הוא כזיווג. את הסיפור החז"לי על הניסיון לבטל את יצר הרע, שהביא לכך שלא נמצאה ביצה בת יומה בכל ארץ ישראל,³⁰³ מסביר רי"א כניסיון להוציא את המיניות מן העבודה המיסטית, שמוביל לכך שלא תהיה תפילה ראויה, "כי עיקר התפילה דביקות והתלהטות".³⁰⁴

בעולמו החסידי של רי"א, כל עיסוק של חול יכול להפוך למעשה מיסטי, ובין היתר גם כאשר הדבר נוגע למעשים שבין איש לאשתו.³⁰⁵ לעיל דנתי ביחוד המקדים את פעולת הזיווג. לא במפתיע, המיסטיקן שהתנסה בפרקטיקה המקדימה לפני הזיווג, יחווה בעת האירוע המיני-מיסטי את האש, אשר נוצרת כאן מתוך המיניות ומתוך המיסטיקה כאחד :

תמתין עד שתפשיט עצמך מן תאוה חיצונה עד שתקשר נפשך באור השכינה לייחד אורו יתברך והיו כמה צדיקים וקדושים שהיה אש מלהטות סביבותם בעת הזיווג.³⁰⁶

הסכנה הקיימת לאור הקישור בין שני המושגים היא שבעת ההתלהבות המיסטית (שאיננה קשורה לקיום יחסי מין) יוצרו מחשבות מיניות 'ארציות', אשר 'יטילו זוהמה' על החיבור בין המיסטיקן לאל. מקרה זה נחשב בשפתו של רי"א כ"בא נחש על חוה – מקדש ה' טימא",³⁰⁷ והפעולה המיסטית שהושוותה לעבודת המקדש מתדמה לפתע ל'אתנן זונה' – איסור מקראי על נתינת קרבן שמקורו בתשלום לזונה.³⁰⁸ הכיוון הנגדי מתאפשר גם הוא :

וקבלנו מהצדיקים הקדושים כי בעת כשהרשע בוער בו חימום הרע ר"ל [רחמנא ליצלן – הרחמן יצילנו] אש גיהנם, אם היה עומד בנסיון לכבוש הרע והתלהטות הרע תיכוף היה

³⁰² ז"ח חלק א', קיא ע"ב.

³⁰³ תלמוד בבלי, יומא סט ע"ב.

³⁰⁴ א"ה במדבר, קלד ע"א.

³⁰⁵ אין זה חידוש של רי"א, וניתן למצוא תפיסה דומה אצל רבי יעקב יוסף מפולנאה (תולדות יעקב יוסף, תרמג). אמנם אצל רבי יעקב יוסף "אם בדברים הגשמיים כך, מכל שכן בענייני התפילה שהם דברים העומדים ברומו של עולם", ואילו אצל רי"א מתבטלת או מתהפכת ההיררכיה, ויחודים על הדברים הגשמיים והמלאכות הם העיקר. ר' לעיל הע' 269.

³⁰⁶ ה"ה דברים, קע ע"א.

³⁰⁷ ע"פ במדבר יט, 20.

³⁰⁸ א"ה דברים, קמד ע"ב. האיסור המקראי נמצא בספר דברים, כג 19.

נהפך לו לאש קדוש וחימום ואור וחיות המצות עד שבשעה קלה היה זוכה לרוח

הקדוש[!] כמעשה דנתן שהיה אש מלהטות סביבו ונקרא נתן דצוציתא.³⁰⁹

נתן דצוציתא היה 'רועה זונות', וחשק באשה נשואה בשם חנה. לאחר שסיבוב הנסיבות הביא אותה אל פתח ביתו לעשות בה כרצונו, הוא חזר בתשובה ועצר עצמו מקיום תאוותו, ועל כן זכה לזיו ולניצוצות אש סביב ראשו.³¹⁰ הלקח שלומד רי"א מסיפור זה מפתיע למדי. הקישור התיאורטי בין עבודה מיסטית לזיווג קיים בספרות הקבלית ומבוסס דיו, אך רי"א מקדם אותו לקשר חוויתי-גופני. ההתלהטות הגופנית של הדביקות דומה בחווייתו הגופנית-קוגניטיבית לעוררות המינית של התשוקה הגשמית, ובכך הוא יוצר חיבור קיצוני בין שתי החוויות, שיכולות להיות מומרות אחת לאחרת - תשוקה מינית-ארצית גרידא יכולה בעזרת שינוי תפיסתי קל להפוך לדבקות רוחנית מיסטית של 'רוח הקודש', וכן להפך.³¹¹

ניתן למקם את יכולת השינוי הזו בתוך הקשר תיאולוגי רחב יותר. בפירוש לדברי רבי עקיבא "הכל צפוי והרשות נתונה"³¹² מסביר רי"א את הבנתו בנושא הבחירה חופשית, בנוקטו עמדה כמעט דטרמיניסטית: כל מעשי האדם קבועים מראש, והבחירה היחידה היא אם לעשות את אותם המעשים בקדושה או ברשעה. נגזר מראש על דוד המלך להיות צמא דם ובעל תשוקה, והיה יכול להיות רוצח ונואף, אך עשה את אותם המעשים בקדושה, ועל כן הרג רק מדעת הסנהדרין והיה "משורר ומזמר באש להבת שלהבת דביקות אהבה עד כלות נפשו".³¹³ יכולת השינוי שתוארה קודם נטועה ברקע המחשבתי הזה – נגזר על נתן דצוציתא להיות רועה זונות, והשכר או העונש מקורם רק בכוונה המצורפת למעשה, כוונה שיכולה להשתנות כהרף עין.

חשיבה שגורה

פעילות ה-NT בעת החוויה נדירה בכתבי רי"א, אולם ניתן למצוא מספר אזכורים. ראשית, בעת החוויה, רי"א מבקש מהמיסטיקן להשוות את התחושה המיוחדת שהוא חש לחוויות המענגות של

³⁰⁹ ה"ה דברים, פ"ג ע"א.

³¹⁰ סיפורו של נתן דצוציתא מופיע ברמז בתלמוד הבבלי ובפירושי רש"י ותוספות על המקום (שבת נו ע"ב), ובאריכות בספרי האגדה, למשל ב**חיבור יפה מהישועה** (עג-עו). על סיפור זה ומקורותיו ראה **שם**, 63-69.

³¹¹ ניתן למצוא בחסידות השלכות גופניות פרקטיות לאירוטיזציה של המיסטיקה (ר' ביאל, **ארוס**, 171-191, ולעיל הע' 299 ולידה), אך כמדומני שרי"א יוצא דופן בכך שהוא מאפשר גם את הכיוון השני, מתשוקה גופנית גרידא, לתשוקה אלוהית.

³¹² אבות ג טו. דיונו של רי"א ב**נצח חסד** על המשנה.

³¹³ למיטב הבנתי רי"א נוקט בדוגמא שאינה מדויקת, שכן מדובר במעשים שונים – ניאוף או זמרה. מן הטקסט האמור אני מבין כי האל יודע את כל מעשי האדם בדיוק, ורק השינוי בכוונה נתון לאדם. הדברים מזכירים את שיטתו של ר' חסדאי קרשקש בנושא, ר': אורבך, **עמודי המחשבה**, 1061-1093. ור' גם קויפמן, **בכל דרכיך**, 93-96.

היום-יום, ומתוך השוואה הוא יבין את גודל התענוג הרוחני שיש לו "כשמדבק עצמו באחדות אורו יתברך".³¹⁴ השוואה נוספת שדורש רי"א מהNT היא בין חוויות מיסטיות שמקורן בקדושה, לכאלו שאינן, וזאת מתוך חששו הגדול מקליפת נוגה שיכולה לגרום להארות שנדמות כקדושות אך מקורן בטומאה – "כי לפעמים בלילה ובחשכות הזמן עץ נרקב מאיר כמו נר ואור". הדרך להבחין במקור החוויה הוא לראות אם מתלווה אליה הכנעה וביטול.³¹⁵

שנית, בעת החוויה על המיסטיקן להימנע מלשבח את עצמו על הישגיו המיסטיים :

ואח"כ יבוא למדריגה עד שלא יתן שינה לעיניו, וירוף כאייל וישתחוה אל מול הדרת פני זיו השכינה לטעום מזיו אורה והדרה, ונועם השם (באור) ממש מעין עולם הבא בעולם הזה, מוחין קדושים, ובכל עת צריך לדקדק ולבחון (עצמו) בעת שהאור מאיר עליו, שלא יפסיק רגע במחשבה לומר על עצמו, "מה נאה אילן" יחודים שאתה מייחד, "ומה נאה ניר",³¹⁶ חרישה שאתה חורש על ידי התורה כל העולמות ויזהר בדקדוק עצום בהשכלה יתירה.³¹⁷

הדרישה לענווה היא כמובן דרישה מוסרית, וקשורה קשר הדוק לאיון העצמי שהמיסטיקן נדרש לו על מנת להגיע ל'אין', אך יתכן שיש גם בפעולת הNT הזו, ללא קשר לתוכנה, גם 'הפסקה' קוגניטיבית שמנתקת את המיסטיקן מן הASC.

בדומה למיסטיקנים אחרים, המצב המיסטי אצל רי"א הוא כזה שלא ניתן למילול :

ופתאום ברגע נאמר 'ויאמר אלהים יהי אור'³¹⁸, ונתגלה על הצדיק אור ונועם חדש, ואז מלכא טעם בתולה טעים, שנתחדש לו אור חדש כאלו לא טעם מאורות מימיו, וזיו השכינה עליו, וממש טועם טעם 'עין לא ראתה'³¹⁹, לא יכולהו הרעיון ואי אפשר לפה לדבר, 'טעמו וראו כי טוב השם'^{320, 321}.

חוסר יכולת המילול – "אי אפשר לפה לדבר", מתעצמת ומוקצנת כאן : "לא יכולהו רעיון", כלומר הדבר לא ניתן לתפיסה כלל, מעבר לבעיית המילול. לא רק שלא ניתן לתפוס את החוויה המיסטית

³¹⁴ ה"ה דברים, רז ע"ב.

³¹⁵ נצר חסד, ג' יז.

³¹⁶ ע"פ פרקי אבות, פרק ג' משנה ז'.

³¹⁷ נת"מ, 30. הסוגריים במקור.

³¹⁸ בראשית, א 3.

³¹⁹ ישעיהו, סד 3.

³²⁰ תהלים, לד 9.

³²¹ נת"מ, צ.

באמצעים השכליים, אי אפשר אפילו להשוות אותה לחוויות קודמות, שכן כל חוויה היא "כאילו לא טעם מאורות מימיו". בתיאוריה הקבלית של רי"א, לנוקבא מתחדש כלי חדש לפני כל זיווג עם זעיר אנפין, והיא חוזרת ומחדשת בתוליה כדי שהזיווג יהיה בתולי.³²² התיאוריה הזו מקבילה לחוויה של המיסטיקן, אשר חווה כל חוויה כחדשה ושונה מקודמתה – "ואין תפילין של יום זה דומה לתפילין של יום מחר ואין תפלה דומה לחברתה ואין רגע דומה לחברתה בכל רגע נתחדש אור חדש ונועם חדש".³²³

בקטע שציטטתי לעיל **מהיכל הברכה**, מתאר רי"א את המצב המיסטי הרגיל, ואת זה העליון הנקרא "לא כוונית".³²⁴ המצב הרגיל הוא "השגה השכלית והדבקות", כלומר מצב של השגה שכלית מתקדמת וחויית דבקות המעובדת ב'שכל', כלומר כזו הניתנת להבחנה ב-NT. במצב העליון, פרט לאיבוד התחושות המוחלט, מוסיף רי"א – "והוא הביטול לגמרי כתולע מופשט מכל החושים ואור יוצא ונכנס ואינו מרגיש כלל וזהו לא כוונית והבן".³²⁵ ה'ביטול' שיש במצב המיסטי העליון, הוא כה עצמתי, עד שהמיסטיקן לא מודע אפילו להיותו במצב מיסטי והוא עיוור לדינמיות המתרחשת בעת החוויה. יתכן שרי"א מודע ל"אור יוצא ונכנס" רק בדיעבד, בתום החוויה, וייתכן שהוא יודע על השינויים מידע תיאורטי ומחוויות נמוכות יותר, בין כך ובין כך, תפקוד ה-NT בעת החוויה הזו מתבטל.

גילויים בעת החוויה המיסטית

במגילת סתרים מתוארים מספר אירועים בהם התגלו אל רי"א דמויות של צדיקים שעברו מן העולם. חלק מאירועים אלו היו בחלום, וחלק מהם בהתגלות ממשית, שמביאה את רי"א לשאול – " מפני מה זכיתי לראות נשמות בהקיץ ממש?"³²⁶ רוב הדמויות שמתגלות הן צדיקים שרי"א הכיר בחייו, אך ישנם חלומות או חזיונות של דמויות היסטוריות, וכן דמויות סמליות כמו המשיח והבתולה המאירה שהוזכרו בפרק הקודם.

שתי הדמויות המרכזיות שמתגלות לרי"א הן רצ"ה והבעש"ט – שני מוריו העיקריים. התגלות שתי דמויות אלו מוסברת מתוך הפרקטיקה שהוא ביצע של זימון נשמות של צדיקים שנפטרו.

³²² ר': ז"ח ב', רפד ע"ב.

³²³ ה"ה דברים, קנט ע"ב.

³²⁴ ר' לעיל עמ' 40.

³²⁵ ה"ה דברים, קעב ע"א.

³²⁶ מג"ס, כו.

בנתיב מצותיך הוא מפרט את הטכניקה: לפני שהמיסטיקן פותח בפרקטיקת היחוד, הוא יכול לקשר עצמו עם נשמות צדיקים.³²⁷ הבחירה בצדיק המסוים נעשית על פי מי "שהוא רגיל ללמוד ספריו ודרכיו", או "לפי שורשו". רי"א נותן שתי דוגמאות לכך – האר"י והבעש"ט, והן עונות על שני הקריטריונים: שורשו של רי"א הוא האר"י, והבעש"ט הוא מורו הרוחני העיקרי. **במג"ס** מסופר על יחוד מסוים בו רי"א קישר עצמו אל האר"י.³²⁸ באותו יחוד נגלו אליו כמה נשמות, אך לא מצוינת נשמת האר"י, ולא מצאתי בשאר כתביו כי האר"י מתגלה אליו. לעומת זאת, הבעש"ט מתגלה אליו מספר פעמים, ואזון בכך להלן. פרקטיקה אחרת שרי"א מיישם, היא ההשתטחות והיחוד על קברי צדיקים.³²⁹ החיבור לנשמות הצדיקים מוסבר מכיוון שגם לאחר מות הצדיק הוא ממשיך לייחד. אמנם, בשונה מחייו הוא לא עולה במעלות הרוחניות במותו, אך הוא ממשיך כדרך שעשה בחייו ומתפלל על החיים.³³⁰

הרצ"ה, אשר בחייו היה מורו ורבו המובהק של רי"א, ממשיך להתגלות אליו גם אחרי מותו. כפי שהוזכר לעיל, הוא מודיע לו שקיים את השבועה שנשבע לו והניח אותו מלא וגדוש, ובחלום אחר הוא מבטיח לו שיזכה לשערי בינה.³³¹ באחת המובאות **במג"ס** רי"א מספר שהוא ראה את דודו, ארבע עשרה שנים לאחר הפטירה, הולך בבית המדרש ממש כמו בזמן שהיה בחיים, והוא מוסיף "וראיתי אותו כבר לאלפים".³³² לא ברורה לי כוונת הדברים – האם ראה אותו אלפי פעמים בחייו הולך בבית המדרש כך בדיוק, או שמא הוא כבר ראה אותו לאלפים מאז הפטירה במראה נבואי. בהמשך המגילה מוזכר חלום נוסף שהוא חוזה בו.³³³

רי"א נולד ארבעים ושש שנה אחר פטירת הבעש"ט, אך עדיין ראה את עצמו כתלמידו הישיר. בנו של רי"א, ר' אליעזר צבי, שכתב את ההקדמה ל**זוהר חי**, מספר שאביו אמר לו כי יש לו חלק מנשמת הבעש"ט, ולכן לא היה יום שלא היה מביא מדבריו.³³⁴ בהקדמה להיכל הברכה הוא מסביר כי "סתם שמעתי ממורי הוא העתקה מדברי מרן הקדוש מלאך אלוהים הריב"ש [רבי ישראל בעל שם] טוב", ולא ברור מה מן הדברים שמע בחיזיון מיסטי או בחלום, ומה הוא רק בגדר "העתקה" מספרים או משמועות שקיבל.

³²⁷ **נתיב**, מ, קנו.

³²⁸ **מג"ס**, טו.

³²⁹ **נתיב**, מ, קנו, קסח-קסט. השטחות על קברי צדיקים כפרקטיקה מיסטית הייתה נהוגה בחבורה הלוריאנית (ר': **שער רוח הקודש**, קז-קח, פיין, **יחודים**, 78-83). ר' בעניין זה גם: וקס, **היחודים**, 110 הע' 117, ליבס, **כיוונים**, 165-166.

³³⁰ **נתיב**, מ, קסד-קסה.

³³¹ ר': **ז"ח**, הקדמת בן המחבר; הקדמה לעשירית האיפה.

³³² **מג"ס**, יח.

³³³ **שם**, כא.

³³⁴ **ז"ח**, הקדמת בן המחבר.

מצד גיסר ברור שהבעש"ט נגלה אליו רבות, עוד מילדותו,³³⁵ וכך הוא מספר :

ובענין השגת מורי [הבעש"ט] באמת אמר לי כי... ובענין השגתו אין הפה יכולה לספר מה שראיתי בעיני דברים נפלאים אמיתיים ויגדתי מפני אף וחמה קנאת המתגבר לספר.. מה שראיתי בעיני ממורי האר"י [האלוקי רבינו ישראל]³³⁶ דברים מבוהלים... ולא יאמינו קשי עורף ואשר עיני ראו ולא זר כתבתי דברי אמת.³³⁷

מאידך גיסא, באחד החלומות שבהם הוא רואה את הבעש"ט הוא מציין את היחודיות של מראה זה, ונותן לו פשר מיוחד, ודומה שמראה מסוג זה לא תדיר בחייו :

תר"י, ב' ניסן, ליל ו'... הלכתי לישון וחלמתי בחזותא דלילה [במראה הלילה] שראיתי את רבינו אלימלך מליזענסק וחיבב אותי מאוד. ואמרו לי שמקום מרן אלקי הבעש"ט הוא אינו רחוק מרבינו הנ"ל. ומגודל התשוקה לראות את פני מרן הקדוש הלכתי במרוצה לדירתו... וזכיתי וראיתי זיו צורת מרן הבעש"ט זי"ע ומגודל השמחה והפחד שהיה לי לא זזתי ממקומי והוא הלך אצלי ואמר לי שלום עליכם בפנים שוחקות והיה לי הרבה שעשועים, וצורתו נחקק במוחי ועומד לפני ואפשר שזכיתי לזה על שעשיתי ביום צדקה (כראוי) וכנכון³³⁸

יש להציע בזהירות, שבאלפי המקומות בהם הוא מציין "שמעתי ממורי" לא מדובר בידע שנרכש בדרך הרגילה, ושתי סיבות לכך : ראשית, לעתים הוא לא מסתפק בניסוח "שמעתי ממורי", ומציין : "שמעתי מפורש מפי מורי"³³⁹ או "בליל ב' היה ר"ח אמר לי מורי הקדוש... אח"כ אמר לי מורי".³⁴⁰ שנית, מאות שמעות הוא מביא מדברי הבעש"ט,³⁴¹ חלקם הגדול בענייני עבודת הנפש המיסטית – פרטי היחודים ועצות כלליות. חלק מהדברים מופיעים בדגל מחנה אפרים ובתולדות יעקב יוסף, אך כמדומני שישנם דברים שאינם מופיעים בשום מקום אחר, אם כי דבר זה דורש בדיקה מעמיקה של המקורות.³⁴² מסתבר שרוב הדברים לא היו כתובים לפניו,³⁴³ והוא למדם ב'רוח הקודש' – לעתים נדירות במראה נבואי ממש, וברוב הפעמים ב'השראה' אמורפית יותר.

³³⁵ "ומילדותי מיום שהכרתי בדביקו[ת] אהבה עם מורי ריב"ש תנצב"ה [תהי נשמתו צרורה בצרור החיים]" - א"ה במדבר, כד ע"ב.

³³⁶ השימוש בראשי התיבות אר"י בדרך כלל מופנה אצל רי"א לרבי יצחק לוריא, אך נפוץ השימוש גם ביחס לבעש"ט, לפעמים בצורה - האר"י בעש"ט. כאן הכריע התואר 'מורי' כדי לציין שמדובר בבעש"ט.

³³⁷ ז"ח חלק ג', צג ע"א.

³³⁸ מג"ס, כו. ר' גילוי נוסף שם, כז,

³³⁹ למשל : ה"ה דברים, רט ע"א.

³⁴⁰ א"ה דברים, נ ע"ב.

³⁴¹ השמועות הללו מפורזות לאורך כל ספריו. קובץ ארוך ומרשים שלהם הודפס בסוף היכל הברכה דברים (רו ע"א-ריא ע"א), תחת הכותרת "לקט אמרי פנינים". ברור שמדובר כאן בבעש"ט, שכן הוא כותב באחת הפסקאות (רו ע"ב) : "תירץ מורי זללה"ה בשם רבו אחיהו השילוני".

³⁴² כך גם טוען אידל, מיסטיקנייט משיחיים, 412 הע' 135.

³⁴³ במקומות רבים הוא מביא מספרים המצטטים את הבעש"ט, ומציין זאת בפירוט.

בנוגע לטיב הלימוד הזה, ניתן ללמוד מן המובאה הבאה, העוסקת במנהיג הדור, גלגולו של משה :

ובכל דור ודור יצטרך לרב שילמדהו : אליהו - למרן האר"י, אחיהו השלוני למרן הריב"ש
טוב, ולפעמים אינו אלא מתנוצץ בו אליהו וילמדהו תורה. ומתחלה אלם ואח"כ [ואחר
כך] יעלה בפיו ויהיה נובעין דברי תורה מפיו ואם יזכה ולא יהיה נפגם ע"י אנשי דורו
המחלישין ומבזין אותו יזכה שידבר עמו אליהו בגלוי.³⁴⁴

כפי שהראתי לעיל, ר"א מזהה את עצמו עם משה, וממילא הוא זקוק לרב שינחה אותו. הדוגמא
הארכיטיפית למדריך היא אליהו, כפי שהיה למשה³⁴⁵ ולא"ר"י לאחר מכן, אך יתכנו מדריכים
אחרים - למשל אחיהו השילוני לבעל שם טוב,³⁴⁶ ואילו עבור ר"א, המדריך הוא הבעש"ט עצמו.
כדאי להבהיר בנקודה זו, שאין הזדהות בין הרב והתלמיד - ר"א רואה את עצמו כגלגול של משה
והאר"י, למרות שאינם מתגלים לו, ולא כגלגול של הבעש"ט, שהוא מורו המובהק אך דמותו
ושורש נשמתו שונים.

שלוש רמות יתכנו לגילוי המורה הרוחני הזה : א. מתחילה אילם ב. אח"כ יעלה בפיו ג. ידבר עמו
בגלוי. מסתבר שהאמרות אותן מביא ר"א בשם הבעש"ט הינן בהשראה פנימית כניצוץ מחשבתי
(א) או במין דיבור וכתובה אוטומטיים ואסוציאטיביים (ב),³⁴⁷ ורק במקרים בודדים ונדירים, כמו
אלו שהובאו לעיל, מדובר בחזון ממש (ג).

³⁴⁴ ז"ח חלק ה', רכא ע"א. וראה גם ה"ה במדבר, פ ע"א.

³⁴⁵ השוואה בין דמויות משה לאליהו קיימת כבר אצל חז"ל (למשל: **פסיקתא רבתי**, פיסקה ד'). התפיסה שאליהו צריך להנחות את גלגולו של משה מופיעה בכתבי האר"י. בסוף פירוש האידרא בשער מאמרי רשב"י מובא כי אליהו מתגלה לרב המנונא סבא שהוא ניצוץ ממשה המתגלגל בכל דור, משום שאליהו חייב בכבודו של משה.

³⁴⁶ הבעש"ט היה מדבר גם עם אליהו ועם האר"י, שהיה "שכיח אצלו בכל שעה" (**ספר בעל שם טוב**, ט/17).
³⁴⁷ על דיבור וכתובה אוטומטיים ר' בספרו של גולדרייך, **שם הכותב**, 23-42 ולאורך הספר.

התאיינות והתאחדות

אפס, אחד, אינסוף.

בחלק זה של העבודה אדון בפרט אחד מתוך החוויה המיסטית של רי"א – ההתאיינות, ובתוכן הרעיוני והפנומנולוגי של פרקטיקת היחודים אשר ההתאיינות היא מטרתה. בחסידות, האיון העצמי הוא פרקטיקה נפשית הנעה בין ה'ענווה' כעמדה מוסרית בין-אישית, דרך עבודה פסיכולוגית פנים-אישית ועד מאמץ דתי מול האל.³⁴⁸ עבור רי"א, ההגעה אל ה'אין סוף' היא שיאה של החוויה המיסטית ושיאה של פרקטיקת היחודים שחלקה נידון לעיל, והיא נושא מרכזי אליו הוא חוזר שוב ושוב בכתביו, בין אם בהתייחס לחוויה המיסטית, ובין אם במישור התיאוסופי כחלק מהדינמיקה של מערכת הספירות.

ע"פ הקבלה החסידית של רי"א, על המקובל להעלות את ספירת 'מלכות', המכונה 'אני' אל ה'בינה' בשלב הראשון, 'ליחכמה' בשלב השני ולבסוף לספירת 'כתר' המכונה 'אין'.³⁴⁹ ברובד הראשון, זוהי טרנספורמציה במישור הספירות,³⁵⁰ אך עבור רי"א הפעילות שנעשית על 'מלכות' – אני' היא פעילות פסיכולוגית שנערכת מול האישיות – האני הפסיכולוגי, ומשמעותה היא שלילה אסקטית של העולם (בינה), התנסות בפרקטיקת היחודים (חכמה) ולבסוף הבאת האישיות למצב של 'אין' – "ביטול המציאות, התפשטות הגשמיות, אין ממש, עשב קטן, דבוק באור אין סוף" (כתר).³⁵¹ אולם, ההגעה ל'אין' אינה פעולת אניהלציה פשוטה – המיסטיקן מקשר עצמו "לכחינת 'אני' שלו [של האל]", וכאן עולה שמה השני של ספירת כתר – 'אין סוף'.³⁵² ההבדל בין 'אין' ל'אין סוף' הוא ההבדל בין שלילה לריבוי אין-סופי שנובע משני השלבים הקודמים: הבינה היא הראייה השוללת את העולם, ואילו החכמה, דרך פרקטיקת היחודים, היא הניסיון לשוב ולמצוא את האלוהות בכל דבר, עד שאין סוף החומר הגשמי יתעלה לשורשו והאלוהות תהפוך לאין סופית, ויחד עמה העולם ישוב ויתאין מול האור האלוהי. אף כי אני יכול לשפוט שאלה זו ייתכן ומדובר בחוויות פנומנולוגיות שונות: ניתן לשער שהחוויה של ריקות מוחלטת לא שונה בהרבה מחוויה של מלאות מוחלטת, ומקורן במצב קוגניטיבי דומה למדי המגיע בשיאה של התרחשות מיסטית,

³⁴⁸ על מושג האין בחסידות ר': פייקאז', **בין אידאולוגיה למציאות**, לאורך הספר; מט, **מושג האין**; שץ, **החסידות כמיסטיקה**, 22-31, 121-128; אליאור, **בין היש לאין**; אליאור, **יש ואין דפוסי יסוד**; אליאור, **חירות**, 139-195; לדברג, **השער לאין**, 251-281; בן שלמה, **פנתאיזם**, 461-462.

³⁴⁹ נ"מ, מה - מו.

³⁵⁰ השווה: אידל, **החסידות**, 204-231.

³⁵¹ נ"מ, יד.

³⁵² על האין סוף בחקר הקבלה: ולאברג-פרי, **בנסתר ובנגלה**, 20-34.

ומתעצב כאחד משני צדי המטבע הללו על פי תפיסת עולמו של המיסטיקן. בתיאוריה החסידית על כל פנים מדובר בשני צדדים של אותו מטבע. הצד השלישי של המטבע הוא האחדות; ההגעה לאין או לאין סוף נעשית דרך היחודים, שמטרתם גילוי האחדות השורה בעולם, והאחדות הספירות השונות לאיבר אחד. כך יכול ר"א להשוות את שלושת הסימנים המתמטיים $0, 1$ ו- ∞ – "[הספירות] בכל רגע ורגע חוזרין לבחינת אין סוף למדרגתו ומתייחדים בו ומתקשרים בו ובטלים אליו עד שאין נמצא אלא מדרגת אין סוף, אחדות יחיד ומיוחד",³⁵³ "והאין סוף נקרא אפס כי אין בו שום תפיסה".³⁵⁴

קבלה ופסיכולוגיה

בניתוח להלן אנסה לקרוא את היחוד וההתאיינות כפעולה מקבילה של הפסיכולוגי והאונטולוגי, מתוך הזיקה בין התיאוסופיה הקבלית (ובמיוחד החסידית) למבנה הנפש. ההתייחסות הדו-צידית לאלוהות ולאדם תעשה על פי התיאוריות מבית מדרשו של יונג, ועל פי ההיגיון הפנימי המיוחד לחסידות ולר"א, ובדרך זו ימצאו דברים 'נסתרים' בצד א' אשר מקורם ה'גלוי' בצד ב', וכן להיפך, כפי שיבואר להלן. כפי שהעירו החוקרים נכונה, ניתן לקרוא את הקבלה בכלים פסיכולוגיים, אך אין להכפיף אותה לפסיכולוגיה מסוימת כגון זו של פרויד או יונג, אלא יש למצוא את מאפייניה היחודיים, כמובן מתוך שימת לב להבדלים פנים-קבליים.³⁵⁵

המוקד העיקרי להשוואה בין מבנה נפש האדם למבנה האלוהות הוא התפיסה האנתרופומורפית בבחינת "בצלם אלהים ברא אותו" (בראשית, א' 27), אשר ראשיתה במקרא, המשכה בחז"ל ובקבלה ושיאה בדמיון המוחלט שעורך האר"י בין מבנה הספירות לגוף האדם לפרטיו, ולא בכדי נקרא ה'עולם' העליון במערכת העולמות – 'אדם קדמון'.³⁵⁶ המוקד השני הוא בהשוואת מערכת

³⁵³ נ"מ, סט.

³⁵⁴ שם, עה. בדברים אלו ממשיך ר"א רעיונות קבליים וחסידיים מוכרים. ר': שלום, זרמים, 25; ש"ץ, החסידות, 27-28.

³⁵⁵ אידל, קבלה, 42-43, 53-54; אברמס, עשרה מאמרים, ח'. בניגוד לכך ר': גמליאלי, פסיכואנליזה וקבלה, 22-25. על רלוונטיות התיאוריות של יונג למחקר המודרני ר': האנט, לא מודע קולקטיבי. לסקירה של שיטות שונות של משמעות החוויה המיסטית ר': מרגולין, הפנמת חיי הדת, 21-31.

³⁵⁶ אוצרות חיים, שער העיגולים פרק א'. בעניין האנתרופומורפיה בחז"ל ר': לוברבוס, צלם אלוהים, לאורכו. בעניין הצלם בקבלה ר' שלום, פרקי יסוד, 358-380. אנתרופומורפיה במקורות הקבליים מוזכרת במחקרים שיובאו בהערות הבאות (עד הע' 366).

אמנם, לעיתים לאל גם צורה זואומורפית – אם בחזון יחזקאל (פרק א' ופרק י') ואם בקטעים מסוימים בכתבי האר"י, למשל – בתחילת האצילות הייתה היניקה מדדי בהמה, ורק בהמשך הייתה יניקה מדדי אדם (אוצרות חיים, שער ז"א פרק א').

העיסוק הרב של הקבלה בארוס האלוהי, קיבלה את ביטוייה בפרוט האנתרופומורפי של ההשלכות הפיזיולוגיות של יחסי המין: ה'שפע' העובר בין הספירות מתואר כמים נקביים או מים זכריים, וספירת יסוד, שמושוות לאיבר המין,

הפרצופים לתא המשפחתי הכולל אב, אם, בן וכלתו.³⁵⁷ הדינמיות בין הספירות מקבילה ליחסים בין היחידות של התא המשפחתי – יחסי עיבור ויניקה מחד, וזווג ונשיקין (נשיקות) מאידך.³⁵⁸ המוקד השלישי הוא השימוש הקבלי במושגים שונים בעלי פירוש פסיכולוגי, כגון: קטנות וגדלות או שימוש במושגים מתורת הנפש לתיאור תורת האלוהות ולהיפך, פרט לעיסוק הרב בתורת נפש קבלית כשלעצמה.³⁵⁹ לא פלא הוא אם כן, שלמקובלים הגדולים הייתה הבנה מעמיקה של נפש האדם, והאר"י היה יודע לומר לכל אדם מהו שורש נשמתו ומה היו קורותיו.³⁶⁰ המוקד הרביעי הוא הניסיון של עובד ה' ללכת בדרכי האל, ולהדמות לו. במיסטיקה היהודית התווסף גם הניסיון להגיע לאיחוד עם האל, תוך יצירת הזדהות ושיוויון עמו, לעיתים תחת הסימבוליקה המיתית של זיווג עם האלוהות. ישנו ויכוח במחקר האקדמי לגבי טיבה של האוניומיסטיקה ביהדות, ואעסוק בכך בהמשך,³⁶¹ אך אין חולק על מגמה רעיונית ומעשית – תהיה מידתה אשר תהיה – של ניסיון לקיים "והלכת בדרכיו".³⁶² חלק נוסף למוקד זה הוא התפיסה הקיימת אצל חלק מן המקובלים בדבר האחדות העקרונית בין האדם לאל,³⁶³ או הקשר הלא אמצעי בין האדם לאל שיהודה ליבס כינה 'מיתאי'.³⁶⁴ המוקד החמישי, ובו לא אעסוק, הוא תופעות פסיכו-פתולוגיות המקבלות פירוש בתוך מסגרת תיאורטית קבלית – דיבוק או מגיד למשל, ובמסגרת זו גם רפואתן.^{365,366}

החסידות, אשר הציבה במרכז עיסוקה את החוויה האנושית, עיבתה את חשיבותם של מוקדים אלו, וערכה פסיכולוגיזציה של הקבלה.³⁶⁷ כך למשל מתבטא רצ"ה – "כל דבריו הקדושים של

יכולה להיות בשני מצבים אשר תוארו בצורה ציורית למדי על פי סיפור משה והחרטומים – בקטנות ספירת יסוד היא הנחש שאוחז משה, ובגדלות היא הנחש לאחר שהפך למטה (ליבס, **אורזילין**, 129-132, 137).

³⁵⁷ על אף השימוש בטרמינולוגיה משפחתית, ברור שהאר"י ניסה להימנע מהשוואה בין מערכת הפרצופים למבנה המשפחה. למרות זאת, ניתן לראות זיקות בין הצדדים שמופיעות 'במקרה', למשל התיקון לחוטא בכבוד אביו ואמו הוא להתענות מ"ה תעניות (כמניין א"ב וא"ם) ולכוון לשם י"ה שנמצא בפרצופי 'אבא' ו'אמא' – כי שם פגם (**שער רוח הקודש**, מח. תיקון ט', ור' גם התיקון שלפניו).

³⁵⁸ ר': אליאור, **בין האל לאדם**; ויינשטיין, **שברו**, 318-330, 338-339; גארב, **הכוח**, 267-268; ; ליבס, **זוהר וארוס**.

³⁵⁹ ר': **אוצרות חיים**, שער העקודים פ"ב. פכטר, **קטנות וגדלות** 171 הערה 1, 188-208 (גרסה מעודכנת באנגלית: פכטר, **שורשי האמונה**, 185-233); ליבס, **אורזילין**; אידל, **החסידות**, 407-418. אידל **קבלה**, 161-165. וכן: שלום, **פרקי יסוד**, 308-357. תמרי, **ניצוצות**, 19-33. אליאור, **תורת הנפש**. מרוז, **גאולה**, 267. פיררשטיין, **תורת הנפש**, א-ג. ולאורך העבודה. גמליאלי, **פסיכואנליזה וקבלה**, 79-80 ולאורך הספר. ורבלובסקי, ר' **יוסף קארו**, 222-241. לסקירה מקיפה של המחקר אודות תורת הנפש בקבלה ונושאים קרובים ר': לוין, **השוואה**, 40-47.

³⁶⁰ **עץ חיים**, הקדמת מוהר"ח"ו על שער ההקדמות. ליבס (**כיוונים** 162-163, ובדומה **שם** 166) מציין כי עיקר השבחים שחלקן גורי האר"י לרבם לא היה לגבי ידיעותיו התאוסופיות, אלא לגבי יכולותיו בתחום הכרת הנשמות וחכמת הפרצוף. כבר ציינתי לעיל את השימוש של האר"י ביחודים אינדיבידואליים, ר' הע' 178 ולידה.

³⁶¹ להלן, עמ' 74-76.

³⁶² דברים, כח 9. ור' רמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות פרק א' הלכה יא.

³⁶³ למשל באמרה "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד", שאף אם נוסחתה אינה מוקדמת, רוחה עתיקה. ר': תשבי, **חקרי קבלה**, 941-953. זק, **עוד לגלגולה**.

³⁶⁴ ליבס, **מיתוס לעומת סמל**.

³⁶⁵ ר': שלום, **שבתאי צבי**, 100-110. בילו, **דיבוק ומגיד**. בילו, **הדיבוק ביהדות**. חיות, **בין עולמות**, 88-89. על תופעת

המגידות ראה בפרק הראשון של עבודה זו.

³⁶⁶ הזיקה בין מבנה הנפש לאלוהות תוחמה כאן בחמישה מוקדים. המאמרים שהוזכרו בהערות השוליים עוסקים לרוב ביותר ממוקד אחד, ויש לקרוא אותם כמקשה אחת, על אף החלוקה להערות שונות.

³⁶⁷ אידל, **החסידות**, 418-424. אידל, **קבלה**, 165-168. שלום, **השלב האחרון**, 276-268. ליבס, **הרשימו**; ש"ץ, **החסידות כמיסטיקה**, 26-27, 104-107. בהקשר זה יש להזכיר גם את הדיון בהפנמה של חיי הדת בחסידות, שמציג

האר"י הם בעיני האורות העליונים ובעולמות העליונים... [הבעש"ט] גילה את האלוהות גם בעולם השפל התחתון הזה בכל פרט ופרט באדם התחתון".³⁶⁸ לכאורה, לפי טענה זו, המושגים הלוריאניים (פרט לבודדים שצינתי קודם) משוללים לחלוטין מכל הקשר פסיכולוגי, והחסידות ערכה פירוש אלגורי ופסיכולוגי לתוכן התיאוסופי הקדום והמנותק. בלשונו היפה של צייטלין:

האר"י ז"ל העלה את הקבלה לשמי שמים העליונים. אף על פי שבמשלו האדיר הוא מלביש, כמקובלים שקדמוהו, את כל עולם ועולם מעולמות העליונים פרצוף אדם (אדם קדמון, אדם דאצילות, אדם דבריא, אדם דיצירה, אדם דעשייה), ומדבר הוא, הרבה יותר מן המקובלים שקדמוהו, על כל איבר ואיבר מאיברי האדם, ועל כל גיד ועורק ועצב, על כל מיני הבעות הפנים. אולם בעצמותו של דבר, בנמשל של "העץ חיים" ו"פרי העץ חיים" וכל ה"כתבים", העולמות העליונים הם מופשטים מכל מה שהוא אדם בתכלית ההפשטה. בא הבעש"ט ז"ל והוריד את העולמות העליונים שבעליונים ואת כל הנסתרות שבנסתרות - אל האדם.³⁶⁹

בניגוד לדעה זו, ארצה לטעון כי אמנם האר"י עסק רק בשמים העליונים, אך עיסוקו זה הוא עיסוק נפשי אשר הושלך מן העולם הפנימי אל גורם חיצוני. הסיבה לקיומם של מוקדי הדמיון שנמנו לעיל היא: א. הדמיון בין האדם לאלוהות מהווה תשתית נוחה המאפשרת את ההשלכה בין העולמות בקלות. ב. הדמיון הוא תוצר לוואי של העיסוק הפסיכולוגי המושלך. בעוד המקובל עוסק בעליונים, התת מודע שלו עורך עבודה פסיכולוגית עצמית, והדמיון המתגלה בין העולמות לא מפתיע כלל – הוא עדות שנחשפה לפעולת התת מודע.

את הבסיס התיאורטי לדברים אלו ארצה לתלות בתיאורטיזציה שעורך גיימס הילמן לאלכימיה בעקבות מורו ק.ג. יונג:

The alchemist projected his depths into his materials, and while working upon them he was working also upon his soul. The means of this work was the imagination: alchemy was an imaginative exercise couched in the language of concrete substances and impersonal objective operations... Every one of the alchemists operations upon things like salt, sulphur, and

מרגולין בספרו **מקדש אדם** ובדוקטורט שקדם לכך (מרגולין, **הפנמת חיי הדת**) ולאחר מכן בספרו **הדת הפנימית**. פסיכולוגיזציה מודרנית של הקבלה והחסידות נעשית אצל רוטנברג על בסיס מושג הצמצום הלוריאני בספרו **קיום בסוד הצמצום**. קריאה פסיכולוגית פרוידיאנית של תורת האר"י אצל גמליאלי, **פסיכואנליזה וקבלה**, לאורך הספר.³⁶⁸ מצוטט ונידון אצל אליאור, **בין קבלה לחסידות**.³⁶⁹ צייטלין, **הקו היסודי**.

lead were also upon his own bitterness, his sulphuric combustion, his depressive slowness. The fire he tended and regulated with careful exactitude was the intensity of his own spirit....³⁷⁰

בדומה לעבודת האלכימאי, גם עבודת המקובל היא 'דמיונית'. כל פעולה ומעשה דתי שמטרתם השפעה על העליונים, הם בה במידה פעולה פסיכולוגית שעורך המקובל מול עצמו ומול נפשו. הילמן עצמו מצביע על הקשר בין פסיכולוגיה לתיאולוגיה: לדבריו כל פסיכולוגיה היא תיאולוגיה, שכן המקור לשניהם אחד - הנפש (Soul).³⁷¹ או במילותיו של 'המגיד' ממזריטש: "דע מה למעלה ממך – פירוש דע שכל מה שלמעלה הוא ממך".³⁷²

למעשה, קל יותר לטעון טענה זו ביחס לקבלה מאשר ביחס לאלכימיה ה'מדעית', מתוך רשימת מוקדי הדמיון הקבליים בין האדם לאלוהות שהובאה לעיל, ומתוך הפסיכולוגיזציה המוצהרת שעורכת החסידות לקבלה לאחר מכן. אמנם, החסידות החצינה את הדבר שרחש מתחת לפני השטח בקבלה, אך עם החשיפה לאור גם הצטמצם מרחב התמרון – כאשר המבט מופנה במוצהר אל הנפש הרי הוא בראשונה מופנה אל החלק הגלוי שלה, או לכל הפחות, המבט נעשה אל פרדיגמת הנפש המקובלת בחברה, ובכך מוגבלת ראיית המסתכל, ומרודדת יכולות הביטוי של הצדדים הלא מודעים או החורגים מן המבנה המוצהר. דווקא העבודה ה'דמיונית' על האלוהות, היא זו המאפשרת חופש ומרחב לצדדים המודחקים. במובן זה רי"א הוא קודם כל מקובל לוריאני, יהיו המאפיינים החסידיים בקבלתו אשר יהיו, שכן הפרקטיקות המיסטיות שהוא נוהג ופירושי הקבליים הם תיאוסופיים ומיסטיים כלפי חוץ, והעבודה הפסיכולוגית איננה מוצהרת.

אחדות וריבוי

הילמן, אשר הצביע על הקשר בין פסיכולוגיה לתיאולוגיה, מאמץ בחום את הפוליתאיזם היווני על ריבוי אלילי, המתאים לתפיסתו את מבנה הנפש כרב גוני ומכיל כוחות שונים, ומציג את ה'היבראיזם' המונותאיסטי כפסיכולוגיה של האגו, בה רבדי האישיות השונים מודחקים, ונתונים ל'שליטה' המונארכית של האגו.

³⁷⁰ הילמן, **מבט חדש**, 89-90.

³⁷¹ הילמן, **שם**, 167.

³⁷² **צוואת הריב"ש**, סי' קמב, עמ' עב.

כאשר אנחנו משווים את העולם האלוהי לנפש האדם, מתגלה לפתע שבקבלה היהודית קיים ריבוי ומגוון של כחות הנפש, כשם שיש ריבוי בספירות. אחדות האל היא בעיה עמה המקובלים התמודדו עוד מראשית הקבלה, וכך למשל נשמע ביקורת מפי חכם מדור הריב"ש (רבי יצחק בר ששת, 1326 - 1408) כי: "הנוצרים מאמיני השילוש, והמקובלים מאמיני העשירות".³⁷³ בה במידה, מתוך ההשוואה שנידונה לעיל בין האדם לאל, גם תורת הנפש הקבלית ובמיוחד זו הלוריאנית מורכבת ומפורטת ובהחלט לא אוחדת בדגם פשוט של אגו כגורם יחיד. כפי שהראה אסף תמרי בהרחבה, חלקי הנפש מרובים – לכל אדם ישנן חמש דרגות פוטנציאליות של נפש,³⁷⁴ מקור הנפש בגלגולים שונים, לעיתים מתרחש תהליך של 'עיבור' או 'דיבוק' בכניסת נשמות אחרות ומספר עצום של 'ניצוצות נשמות' מרכיב את מכלול הנפש.³⁷⁵ אצל רי"א ניתן למצוא התייחסות מובהקת לכוחות הנפש כמאפיינים של התודעה – הוא מציין כי כחות הנפש מגיעים בשעת היקיצה, ומתחזקים לאחר זמן ערות קצר, ומקביל כחות אלו לעשר הספירות ללמד על ריבוי אפשרויות התודעה.³⁷⁶

אמנם, אין בכך לטעון כי היהדות או הנפש היהודית הינן פוליתאיסטיות. התיאולוגיה הרשמית והמוצהרת היא כמובן זו של המונותאיזם, וכחלק מן התפיסה ה'היבראיסטית' מסווג האדם המערבי את ריבוי הזהויות של הנפש הפוליתאיסטית כשיגעון. כדי להבין את מבנה הנפש המערבי המודרני יש להסתכל מזווית הראייה של הפסיכולוגיה הסוציו-תרבותית (Sociocultural Psychology), אשר מנסה לבחון את הרקע התרבותי כדי להבין את נפש האינדיבידואל.³⁷⁷ בסדרת מחקרים הראו סרנה צ'ן ותמי אינגליש כי ישנו הבדל משמעותי בין פרטים צפון אמריקאיים למזרח אסייתיים בשאלת העקביות, היציבות והגלובאליות של האישיות: בעוד במערב האדם נוטה לתפוס את אישיותו כיחידה וזהה על פני קונטקסטים שונים, במזרח ישנה גמישות רבה יותר, והפרט יכול למצוא את 'עצמו האמיתי' (True self) כשונה בהקשרים שונים, ולסבול פחות מחוסר עקביות בהגדרת העצמי.³⁷⁸ ניתן לתלות את ההבדל הבין-תרבותי במוטיב שנידון אצל הילמן: התיאולוגיה המערבית, כלומר זו המונותאיסטית, יצרה את האינדיבידואל כבעל אישיות

³⁷³ שו"ת הריב"ש, סי' קנז (חלק ראשון, עמ' קסה-קסו).

³⁷⁴ נרנח"י – נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. חמשת הכינויים המקראיים לנפש.

³⁷⁵ תמרי, ניצוצות, 34-90.

³⁷⁶ ה"ה בראשית, קפ ע"ב.

³⁷⁷ מרקוס, הפסיכולוגיה התרבותית.

³⁷⁸ אינגליש, 2007; אינגליש, 2008; אינגליש, 2011. ור' גם צ'רץ', תרבות; מרקוס, הפסיכולוגיה התרבותית.

אחת, יציבה ומגובשת, בניגוד למזרח הפוליתאיסטי. כמובן שנדרש מחקר רב כדי לאשש השערה זו, אשר יבדוק האם אכן תלוי הדבר בתיאולוגיה או בגורמים תרבותיים אחרים.

מההשוואה בין התיאולוגיה והפסיכולוגיה (או הפסיכופתולוגיה) ה'רשמית' של המערב, ומבני העומק הפוליתאיסטים של התיאולוגיה והפסיכולוגיה הקבלית, ניתן לטעון שהאלוהות הקבלית, ומקבילתה הארצית – האינדיבידואל היהודי, מצויים במתח שבין ריבוי לאחדות. בעולם הספירות קיים המתח הזה, בין 'עשר ספירות' לבין האחדות האלוהית:

עשר ספירות דאצילות הכלים שלהם והעצמות שבתוכם בכל רגע ורגע חוזרין לבחינת אין סוף למדריגתו ומתייחדים בו ומתקשרים בו ובטלים אליו עד שאין נמצא אלא מדרגת אין סוף, אחדות, יחיד ומיוחד, והם חוזרין ממש לאין סוף.³⁷⁹

וכן בעולם הנפש הקבלי קיים המתח, כפי ששם לב גרשום שלום:

אדם יכול, בתנאים מסוימים, לשאת בקרבו ניצוצות של נשמות שונות, דעה שתפסה מקום נכבד מאוד בתורת הנפש של המקובלים המאוחרים בשאלת אישיותו של האדם... אין להכחיש שבתפיסה כזאת עלולה אחדותה של נפש פרטית ומסוימת להפוך לבעייתית מאוד.³⁸⁰

ר"א עצמו עומד על ההבדל בין ריבוי לאחדות באלוהות ובארץ:

וכל ספירות דאצילות הם אדם אחד ומתנענעים על ידי מחשבה אחת ורצון אחד אור א"ס [אין סוף] וכולם אחדות אחד עם אור א"ס, למשל באלף אלפי הבדלות אדם הגשמי אף שהוא מעולם הפירוד מעץ הדעת ואנו רואין בו כמה כחות וכמה תשוקות יש בו כחות גופניות וכחות רעות של יצר הרע וכחות הנשמה הכופין כל כחות רעות לעשות היפך רצונם וכל זה גרם חטאו של אדה"ר [אדם הראשון] אעפ"כ [אף על פי כן] אתה קורא אותו אדם אחד כיון שסוף כל סוף החיות המתפשט בו הוא אחד³⁸¹

ישנה אחדות בשמים, למרות ריבוי הכינויים של הספירות. בה במידה, גם האדם מורכב מכוחות שונים, אך בכל זאת אנו רואים אותו כיחידה אחת עצמאית, שכן הכוחות לא מגיעים לידי ביטוי מוצהר, ולא מתגבשים בזהויות עצמאיות פסיכופתולוגיות. הפירוד בכוחות הנפש איננו רצוי, והוא

³⁷⁹ נת"מ, סט.

³⁸⁰ שלום, פרקי יסוד, 326-327. בדומה, ורבלובסקי (ר' יוסף קארו, 229) מנתח פירוש לסיפור איוב משמו של ר' יעקב בירב, ומציג את הבעיה הזו: "[על פי] תורת האדם הקבלית. נדמה כי מבנה אישיותו של האדם מתפרק לאוסף או למקבץ של נשמות, עד כי לבסוף אנו משארים תוהים מי ככלות הכל היה איוב"
³⁸¹ א"ה דברים, לו ע"ב.

תולדה של חטא אדם הראשון. מטרת המקובל לתקן חטא זה, שבגינו גם נוצרה התסבוכת הנפשית של הגלגולים, ולהיות האדם האידאלי של קודם החטא אשר אין בנפשו פירוד.

כאשר אנו מורידים את המעטה התיאולוגי, ומתבוננים בעיניים מיתיות-פסיכולוגיות, היהדות, על כל פנים זו הקבלית, מעולם לא היתה דת מונותיאסטית, אלא דת של שאיפה למונותאיזם. קריאת המאמין בעת סיום חייו היא 'שמע ישראל, ה' אלוהינו ה' אחד', אך עד אותו יום הוא קורא 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', ביום ההוא, העתידי. אם ניתן לדרוש בצורה זו את המקרא, לא אלוה אחד ויחיד הוא המקיים את העולם, אלא 'אלהים', שם יחיד בצורת רבים - אנרגיה מבוזרת שבתהליך תרמודינמי ואסימפטוטי מנסה להגיע לאינטגרציה. וכמו האל, כך גם האדם שברא בצלמו, אינו דמות אחת, אישיות אחת, אלא נהר הזורם ומשתנה בכל עת, ומנסה להגיע ליום ההוא שיהיה אחד ושמו אחד. זוהי כפירה כמובן, במישור התיאולוגי של דתות המערב, ובמישור הפסיכולוגי של העולם המערבי, המדחיק את ריבוי הזרמים התת קרקעיים תחת מלכותו של שליט יחיד – האני.³⁸²

יחודים

לאחר הקדמה זו, ניתן להבין את המשמעות הפסיכולוגית של הפרקטיקה המיסטית והתיאורגית של היחוד. כפי שבואר בפרק הקודם, מטרת היחוד היא ליצור האחדה בין הספירות השונות. בניסיונותיו לאחד את הספירות מנסה המקובל גם ליצור אינטגרציה לנפשו המורכבת, ולהכפיפה תחת גורם מארגן אחד.³⁸³ המתח בין ריבוי לאיחוד הוא המתח עליו המקובל מנסה לגשר כל הזמן – לאחד את האלוהויות השונות, ולאחד את ניצוצות נפשו השונים. כפי שכותבת פיירשטיין:

התפיסה הדינאמית של חיי האלוהות השרוייה בתנועה פנימית מתמדת, במחזורים של זעזועים ושבירות ובתהליכים של התחדשות ותקון החוזרים ונשנים, משתקפת בחי

³⁸² אין בכוונתי לטעון ליחוד מסוים של היהדות בעניין זה. סביר להניח שגם הדוגמה הנוצרית הרואה בשילוש אחדות אחת בעלת פנים שונות מבוססת על עמדה נפשית דומה של רצון למצוא את האחדות הנפשית מול הריבוי הבסיסי. כך למשל כותב גיימס (החווייה הדתית, 113) מתוך עמדה פסיכולוגית מערבית: "ההתפתחות הנורמלית של האופי בכולנו, ויהי אשר יהיה מבנה הנפש שלנו, פירושה בעיקר – יישוב הסתירות שבאני הפנימי והשלטת אחדות בקרבנו". על פי אריך נוימן, שבהמשך ידון בפירוט, כל התנסות מיסטית היא בהכרח בעלת אופי מהפכני וכופר, כיוון שהיא גילוי של דפוסים חדשים של יחסים בין ה'אני' ל'לא אני', השונה מן הדוגמה והמוסר החברתי נוימן, האדם המיסטי, (37-38). מדבריי עולה תמונה הפוכה – דווקא ההתנסות המיסטית המונותיאסטית היא ניסיון להכניע את ריבוי הזרמים הכפרני שרוחש תחת פני השטח ומגיע לסף גילוי באישיות יצירתית כשל המיסטיקן. המיסטיקה הופכת לכלי שרת של הנורמה הרגילה ומהווה כלי חיברות. הדבר בא לידי ביטוי גם בשאלת הא-נומיות, שאף שמזוהה עם עולם המיסטיקנים, בחינה מקיפה יותר מגלה שרבים אחרים הינם אורתודכסיים למהדרין, רי"א אחד מהם.

³⁸³ ר' בעניין זה: גיימס, החווייה הדתית, הרצאתו על "האני החלוק ותהליך איחודו" (110-124)

הנפש : כוחות הנפש השונים שרויים בתנועה בלתי פוסקת של שינויים ותמורות והנשמות

כולן כפופות למעגלים של גלגולים ובירורים עד שישלימו את תיקון.³⁸⁴

כפי שרי"א מסביר, היחוד שעושים הצדיקים מושך שפע וברכה וקיום לעולם. ניתן לקרוא זאת על פי המודל המאגי של אידל,³⁸⁵ אך במקביל, ומבלי לסתור את הקריאה הראשונה, ניתן לראות בשפע היורד לאדם את הברכה הרוחנית של האינטגרציה הנפשית הברוכה. בהתאם לכך יחידוש הנשמות' שמגיע לאחר האיחוד השמימי איננו תהליך מאגי בעולמות העליונים, אלא בנייה מחדש של המבנה הנפשי,³⁸⁶ והמיסטיקן מתהווה כ'בריה חדשה'.³⁸⁷ את היחוד הזה, שמנסה לערוך אינטגרציה נפשית, יש לעשות דווקא מתוך ביטול ה'אני'. דווקא ביטול ה'מונארכיה' של האגו, המדחיקה את חלקי הנפש השונים, יאפשר להחזיר להם את החיות הטמונה בהם, ובכך יתגלה 'אני' חדש, שהוא רחב ושלם יותר. היחוד המיסטי של רי"א, המנסה לחשוף את האלוהי בהווה, הוא זה המאפשר לחשוף את ה'עצמי' באישיות. כמובן, המוטיבציה של רי"א היא דתית בעיקרה – מטרת המאמין להטות את כל חלקי נפשו השונים לעבודת ה', אחרת יינקו הקליפות מנשמתו, ויתבטל האיחוד.³⁸⁸

העלאת מחשבות זרות

אל עולם היחוד יש להוסיף פרקטיקה שלא דנתי בה עד כה, של העלאת המחשבות הזרות.³⁸⁹ עבור רי"א, העלאת המחשבות היא חלק מעולם היחוד : כשם שניתן למצוא ניצוצות של קדושה בכל דבר חומרי, כך גם ניתן למצוא ניצוצות במחשבות הזרות, וממילא ניתן להעלותן.³⁹⁰ רי"א מרחיב את פרקטיקת העלאת המחשבות מהזמן המצומצם המוקדש ללימוד תורה ולתפילה, לכל שעות היום ולכל מקום ולכל אדם.³⁹¹ העיסוק במחשבות 'הזרות' יכול להתפרש כמובן כעיסוק בחלקי נפש המגולמים במחשבות, אשר ה'סופר' אגוי של המיסטיקן מנסה לדחות אותם.³⁹²

³⁸⁴ פיירשטיין, **תורת הנפש**, ב'.

³⁸⁵ אידל, **החסידות**, 202-231.

³⁸⁶ **נת"מ**, פב-פג.

³⁸⁷ **נת"מ**, קנו, וראה לעיל עמ' 47.

³⁸⁸ **א"ה** שמות, רפט ע"א.

³⁸⁹ בעניין סוגיית המחשבות הזרות בחסידות ר' : וייס, **ראשית צמיחתה**, 88-100 ; פייקאז, **בימי צמיחתה**, 273-279 ;

יפרח, **העלאת**, לאורך העבודה.

³⁹⁰ **ה"ה** בראשית, קפ ע"ב. ור' גם שם, קלא ע"א-ע"ב.

³⁹¹ **ה"ה** בראשית, רמח ע"ב. כמדומני שישנו חידוש בכך ביחס לתפיסה החסידית עד אליו שראתה במחשבת הזרות סוגיה שמרכזת שעת התפילה והלימוד בלבד (ר' : פייקאז, **בימי צמיחתה**, 205 סעיף ה'). ייתכן שההבדל נעוץ בכך שעבור רי"א כל היום כולו הוא כשעת התפילה והלימוד, מתוך עבודת היחודים הבלתי פוסקת.

³⁹² ר' בעניין זה : רוטנברג, **קיום בסוד הצמצום**. יפרח, **העלאת**, 138-140.

מעניינת ביותר כאן היא השאלה – כיצד מגולמים צדדי הנפש הסמויים. בשאלה זו משתרגים התיאולוגיה והפסיכולוגיה, וניתן לראות בה את ההבדל בין החסידות לקבלה. כאשר ישנה מערכת תרבותית הרוצה להדחיק ולהסיר את צדדי הנפש הסמויים, גילומם יהיה 'שטני', והאינדיבידואל ינסה להדחיקם ולהעלימם.³⁹³ כך למשל בקבלה הלוריאנית, אשר בנתה עולם טומאה שלם ובעל ממשות המטיל צילו בלי הרף על המקובל.³⁹⁴ מנגד, כאשר ישנו רצון פסיכולוגי להכיל את הצדדים הללו, כמו בתיאולוגיה החסידית, הצדיק ינסה להעלות את ניצוצותיהם, ולקרב אותם אל הקדושה ואל האישיות הגלויה.³⁹⁵

שאלת המחשבות הזרות אצל רי"א ככל הנראה התפתחה עם השנים, כפי שמציין יפרח,³⁹⁶ ובזקנתו הוא נותן לגיטימציה גם לדחייתן ולא רק להעלאתן. לאורך כתביו ניתן למצוא עמדה מורכבת – לעיתים הוא מבקש למצוא את שורש הקדושה, ולעיתים המחשבות הזרות הן נחש דרקוני שיש להילחם עמו ולדחותו, או על כל פנים את החלקים הבלתי ניתנים לתיקון של המחשבה.³⁹⁷ אבן בוחן שבעזרתה רי"א מבדיל בין מחשבות שיש להעלאות למחשבות שיש לגרש היא הרגשת ה'אין' – כאשר מגיעה "הכנעה רבה עד שמשתתף נפשו עם דומם צח"מ [צומח חי מדבר] בהשוואה בביטול עד אין גמור", אז הוא יכול לתקן את המחשבות, בניגוד למקרה "שבאה לו איזה גדלו[ות] ופניה וא"א [ואי אפשר] לבוא תיכף להכנעה".³⁹⁸ ההבדל הפסיכולוגי בין שני המצבים הוא בין המצב בו האגו דומיננטי, וידחה את המחשבות הזרות אשר 'באו להורגו', למצב בו מוכנע האגו – 'אני', והמתפלל לא יקלע למלחמה נפשית בין חלקי נפשו הסמויים לפרסונה שהוא מכיר ומעדיף. הפתיחות הזאת מאפשרת למצוא את ה'קומה השלימה' של המחשבה הזרה, ולאחר העלאתה "עמה יעלה הוא גם כן למדריגה היותר גדולה בעבודת השם ית' [ברך]" כפי שטוען רי"א במישור הדתי,³⁹⁹ ועמה הוא יעלה גם במישור הפסיכולוגי דרך האינטגרציה הנפשית.⁴⁰⁰

³⁹³ ר' גיימס, **החוויה הדתית**, 112-113.

³⁹⁴ על כך בהרחבה במחקרו של תשבי, **תורת הרע**. ור' בעניין זה דבריה של פיירשטיין (**תורת הנפש**, ג): "סימן מובהק בתורת הנפש הלוריאנית הוא השתקפות השניות האונטולוגית במבנה נפש האדם. סימני השניות וההתנגשות בין שתי מערכות החוויה "אדם דקדושה" ו"אדם בליעל" ניכרים גם הם בהוויה האנושית, ושניות זו שבנפש מתבטאת בשתי מערכות אנושיות, הנפש הקדושה והנפש הטמאה, וניכר המאמץ לשמור את אחדות הנפש על אף השניות שבתוכה. המתיחות שבסתירה הפנימית הזאת, שהיא אחד הקווים הפארדוקסליים הטבועים במהותה של תורת הקבלה ככלל, והיא מופיעה בשינוי צורה בכל גלגולי התפתחותה, מגיעה לשיאה במחשבת האר"י ותלמידיו וביחוד היא ניכרת בתחום התיאוסופיה ובתחום הפסיכולוגיה"

³⁹⁵ כמובן שאין בדברי קביעה היסטורית של 'מה קדם למה' הפסיכולוגיה או התיאולוגיה. שני הצדדים בעלי תוקף ומשפיעים אחד על השני במארג שלא ניתן להתרה.

³⁹⁶ יפרח, **העלאת**, 140.

³⁹⁷ ז"ח א', צב ע"ב.

³⁹⁸ א"ה במדבר, רכז ע"ב.

³⁹⁹ ה"ה בראשית, קלא ע"ב.

⁴⁰⁰ ר' לעיל הע' 388 ולידה.

אוניומיסטיקה ביהדות

כפי שבואר לעיל, היחוד הוא אמנם ניסיון להגיע ל'אחד', אך הוא גם ניסיון להגיע ל'אין' ול'אפס', שהם בה בעת חווית כוליות אינסופית. האוניומיסטיקה ביהדות זכתה להתייחסות רבה, ודעות שונות נשמעו לכאן ולכאן. מחד סיעתם של אידל, ש"ץ ואחרים, שמצאו ביטויים קיצוניים לאוניומיסטיקה בקבלה ובחסידות,⁴⁰¹ מאידך שלום טען כי הדבקות החסידית אין משמעה התאחדות עם האל,⁴⁰² ופייקאז' קרא את אמרות הדבקות הקיצוניות של ראשי החסידים כהיפרבוליקה או שגרת לשון.⁴⁰³ לא אדון בפירוט בגישות השונות,⁴⁰⁴ רק אעיר כי אמירות קיצוניות כמו של המיסטיקנים הסופים בני המאה התשיעית, אל-חלאג' ואבו יזיד אל ביסטאמי, קשה למצוא ביהדות. למשל עניית אבו יזיד לקריאת המואזין 'אלוהים גדול' בתשובה "אני גדול יותר" או הפניית כיוון התפילה מהכעבה לכיוון עצמו. אמירות אלו מאופיינות בהטיית מרכז הפולחן מהאל לאדם, מתוך הזהות המוחלטת בינן, והקצנה של גדלות האדם אף מעבר לאל על מנת להדגיש את האלוהיות של האדם, ולא ראיתי במקורות היהדות כדוגמתן.⁴⁰⁵

בחינה של המקורות אצל ר"א בעניין זה תעלה כי למרות שה'אין' משמש אצלו גם במושג מוסרי של ענווה, אין ספק כי קיימים מספר רב של ביטויים שניתן לראותם כאוניומיסטיים,⁴⁰⁶ וכפי שהוא מדגיש בשימוש רב במילה 'ממש' בכל עת בה הוא מתאר את ההתאיינות: "וענין ביאה לפני המלך הוא השגת מדרגת אין ממש בטל ומבוטל ... שמשגי מדריגה זאת לאמיתה אין ממש בטל ומבוטל בחד קטירא אתקטרנא ביה [בקשר אחד נקשרתי בן] בקב"ה".⁴⁰⁷

כך למשל הוא מתאר את דמותו של משה: "ומשה רבינו לא ראה את עצמו והיה בטל ומבוטל אין ממש נכלול באור אין סוף בסתר עליו והיה מציאותו אלוהותו יתברך כטעם אשר יבטח

⁴⁰¹ אידל, קבלה, 53-91; אידל, פרקים בקבלה נבואית, 8-38; ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, 21-31, ולאורך הספר; אידל, חיים מודחים.

⁴⁰² במאמרו על הדבקות (שלום, השלב האחרון, 237-258). קביעה זו הפכה לעמוד תווך בהגותו ביחס לקבלה, ראה אידל, נספח, 259. בן שלמה, פנתאיזם.

⁴⁰³ פייקאז', בין אידאולוגיה למציאות, 72-81, 104-149. ביקורת על פייקאז', ר': מרגולין, הפנמת חיי הדת, 291 ואילך.

⁴⁰⁴ סקירה מחקרית אצל אידל, נספח.

⁴⁰⁵ בווארינג, באסטימי. תרגומים לאמרות אבו יזיד ניתן למצוא באנתולוגיה של סבירי, הסופים, לפי המפתח. אולם ר' בדוגמת הקמיעות בעמוד הבא.

⁴⁰⁶ לדיון על השוואת האדם לאל אצל רצ"ה, ר': הרן, עולם הפוך.

⁴⁰⁷ נת"מ, נז. מקור הביטוי 'בחד קטירא' בדברי רבי שמעון בר יוחאי ב'אידרא זוטא' (זוהר חלק ג', רפח).

ביי"ד[=י"ה] והיה י"ה".⁴⁰⁸ קריאה דרשנית של הפסוק בירמיהו (ז 7) "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו", מעלה כי הבטח בה' הופך בעצמו לאל, וממש "מציאותו – אלוהותו", וכך מפרש רי"א את מדרגתו של משה אשר הביט ב'אספקלריה המאירה', זכוכית שאינה משקפת חזרה את המתבונן כי הוא בטל לגמרי, בניגוד לשאר נביאים שראו ב'אספקלריה שאינה מאירה' וכמו בראי אישיותם נותרת על כנה. היות האדם במדרגת האל נכונה לכל אדם בסוף המסלול המיסטי – "כשעולה לתכלית הטוב אמיתי עולה למדריגות אלהות אשר יבטח בה' והיה ה'".⁴⁰⁹ התפיסה הזו מיתרגמת למעשה עם קמיעות שרי"א מכיר או כותב, שכל תוכן הוא שם של צדיק - הבעש"ט או רצ"ה (צבי בן הינדא ז"ל), בניגוד לקמיעות הרגילים המכילים את שמות האל.⁴¹⁰

בהיכל הברכה הוא מסייג את נחרצותו ואת דרשנותו ל'והיה':

"ודע שמבואר במדרש אשר יבטח ב"ה והיה ה' כי הבטח באמת ביי"ה נעשה ועולה למדריגות השם אבל ילוד אשה העולה אינו יכול לעלות אלא לצירוף והיי"ה כמו שאמר הש"י למשה והיי"ה שם ... וזהו והיה אע"פ שהשגת לעלות למדריגות והיה אעפ"כ עקב אז תשמעון".⁴¹¹

ההיטמעות המוחלטת אפשרית ברמה עקרונית כלשהי, אך ילוד אישה מוגבל ביכולתו, והוא נתון תמיד למגבלות ההלכתיות – עקב 'אז תשמעון', גם כאשר הוא לכאורה הופך לאל בעצמו. משה רבינו, אדון הנביאים, הפך את גופו ל'חשמל' ולכאורה היה צריך להיפטר מכל איסורי התורה שניתנו לבני אדם ולא לאלהים, אך כיוון שניתנה תורה נאסר אף הוא בהם.⁴¹² הגבלה נוספת היא ההגבלה ה'פיזית': לישראל, בניגוד למלאכים, יש יכולת להגיע לאין גמור, ובכך מייחדים את העולמות ומאיינים גם אותם, אך האיון העצמי לא מגיע לביטול מוחלט של האדם, שכן לישראל "בהכרח יש להם גוף וכלי וישות", ובכך מושכים את כל העולמות שלא יתבטלו.⁴¹³ אולם ההגבלה העקרונית להתאיינות מוחלטת היא זו:

וזה אי אפשר אלא בביטול ואנחנו מה אין לגמרי ואינו תופס לעצמו שום דבר לא עוה"ז [עולם הזה] ולא עוה"ב [עולם הבא] וזהו רגע של היחוד אמת, בלב אמת, אמת! אמת!

⁴⁰⁸ מעשה ארג, כלים פרק ל' משנה א'.

⁴⁰⁹ ה"ה דברים, קסא ע"ב. ור': אידל, פרקים בקבלה נבואית, 22-25.

⁴¹⁰ ברל, ר' יצחק אייזיק, 127. כתבי שם, נו.

⁴¹¹ ה"ה דברים, נו ע"ב.

⁴¹² ז"ח א', קיא ע"א. זוהי כמובן דעה קיצונית וחריגה, אשר זקוקה למחקר נפרד: לדברי רי"א משה רבינו שנתפשט מכל גשמיות היה אמור להיות מותר בעריות, על פי הדגם הקבלי של חיבור עם ספירת אמא – "בן בועל אמו", ובאופן עקרוני לא היה אמור להיות מופנה איסור העריות כלפיו וכלפי מי שהגיע למדרגה דומה. במקורות הלוריאניים ניתן למצוא 'גילוי עריות' בעולם השמימי בין הספירות, אך רחוקה הדרך להשליך מכאן לבשר ודם (ר': ויינשטיין, שברו, 346-347).

⁴¹³ נת"מ, יט. מובא ונידון אצל אידל, אוניברסליזציה, 48-49.

התפשטות הגשמיות המבואר בש"ע [בשולחן ערוך⁴¹⁴] בעת יחוד התפלה אבל אי אפשר שיהיה זה בתמידות כי יתבטל ממציאות ולכן בחינות אני ויש נרשם מעט.⁴¹⁵

האיחוד עם האל הוא רק עקב הביטול באור אין סוף,⁴¹⁶ אך ביטול זה לא יכול להיעשות ברציפות ולאורך זמן, שכן אז יתבטל האדם לחלוטין. אל לאדם להתבטל לחלוטין, שכן אז יחזרו כל העולמות לבהירות אין סוף כבימי בראשית, ובכך תישלל מהאדם היכולת לעבוד לקיום מטרת העולם היא התיקון השלם – "כי הביטול המציאות אין שם עבודה אלא כלות הנפש בלתי תנועה לכאן ולכאן"; רק כאשר יגיע התיקון השלם לעתיד לבוא יחזור הכול לאין סוף באמת.⁴¹⁷ בדומה לכך, הצדיק לא יכול להגיע למדרגה של ביטול מוחלט, שכן אז הוא לא יוכל להשפיע אור על צאן מרעיתו, ולכן הוא נוטל ממידת הגאווה ואומר "אנא איכא בעלמא [אני ישני בעולם]" ומשפיעים עליו מלמעלה התרחבות מוחין עד שיחזור וירגיש את ישותו ואישיותו כדי שיתפקד וישפיע על העולם כולו.⁴¹⁸

מהות האני

הניסיון להגיע לאיין מוחלט של ה'אני' משותף למיסטיקנים רבים, אולם שומה עלינו לשאול – על איזה 'אני' מדובר. תפיסת ה'אני' של האדם מורכבת מרמות שונות של חוויה. אחת החלוקות הנפוצות במחקר מבדילה בין: 'אני אקולוגי', כלומר זה הנמצא בתוך המרחב הפיזי ומקבל את תבניתו בקשר ישיר לגוף הפיזי; 'אני סוציאלי', הנוצר כבר אצל תינוקות מתוך התבוננות 'מראית' בזולת, ומאפשר בהמשך את ההבנה של האחר (Theory of mind⁴¹⁹) ו'אני אינטרוספקטיבי' מטא-קוגניטיבי המאפשר חקירה עצמית של תהליכים פנימיים ומצבי מודעות שונים.⁴²⁰ כאשר אנו דנים בצורה פנומנולוגית וקוגניטיבית על החוויה המיסטית של איבוד העצמי (או חווית הריקות, האחדות עם אלוהים או העולם וכדו'), יש להתייחס לשאלה – "על איזה 'אני'

⁴¹⁴ אורח חיים סי' צח סעי' א. ועיין בשולחן הטהור על סימן זה.

⁴¹⁵ נת"מ, יח.

⁴¹⁶ בה"ה (דברים נו ע"ב) הוא מספר על חלום בו לימדו אותו את משמעות הפסוק "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם, כי אתם המעט מכל העמים" (דברים ז 7): 'מרבכם' – עתידים אתם להיות דומים לרב (ע"פ מדרש רבה דברים א יב), כלומר תגיעו למעלת האל כמדרגת משה רבינו, וזאת רק אם אתם 'המעט' – מעטו עצמו לשם כך (ע"פ בבלי חולין, פט ע"א).

⁴¹⁷ נת"מ, יא-כא, כח-כט. מח-מט. ור' הרן, גאולת.

⁴¹⁸ נצר חסד, ו' א. ור' גם שם, א' יד.

⁴¹⁹ על ה- Theory of mind, ר' גופניק, TOM.

⁴²⁰ הדיונים הקלאסיים על כך אצל: נייסר, חמישה סוגים, וגאלאגר, איך הגוף. ור' גם: דמאסיו, ההרגשה.

בדיוק מדובר".⁴²¹ כמובן, לשאלה זו יתכנו תשובות רבות, בהתאם למיסטיקן, התרבות והפילוסופיה בה הוא פועל והחווייה הספציפית עליה דנים.

ישנן שתי בעיות מרכזיות במענה לשאלה זו: א. בהתאם למודל המוצע, העניין מורכב למדי – יתכן שישנו מצב *נירולוגי* מסוים של איון עצמי (למשל מצב הדומה למצב הנירולוגי המוביל לתסמונת קוטארד⁴²²) המקבל את פירושו על פי מושג ה'אני' במחשבת המיסטיקן, שאינו זהה דווקא למצב הראשון, אך ישפיע עליו ויעצב בצורה אמורפית כלשהיא את החוויה הפנומנולוגית. ב. עקב חוסר ההמשגה של הרמות השונות של ה'אני' אצל המיסטיקנים שאינם חשופים לתיאוריות המודרניות שהוזכרו קודם, יהיה קשה מאוד לבודד את העצמי הנידון. אפילו בקבלה, שמתייחסת לשלוש או חמש רמות של הנפש, לא ברור בדיוק מהם ההבדלים הקונספטואליים בין הרמות, ובפרט אצל רי"א שמתייחס אליהם לכל היותר כרמות שונות של השגה נפשית ללא תיחום והמשגה ברורים.

איון הPSM

היכולת ל'איון' מתאששת מול התיאוריות המודרניות ביחס ל'אני' התודעתית, אשר טוענות כי למעשה הוא פיקציה מחשבתית. כזה למשל הוא הטיעון של דניאל דנט, אשר רואה ב'אני' נרטיב סיפורי, ומשווה אותו למושג הפיזיקלי של מרכז גרביטציה, שאיננו שייך לעולם החומר, ואיננו 'נמצא בתוך' מולקולה זו או אחרת, אך הוא בעל יכולת להעניק לנו הסברים סיבתיים לתנועת החפץ במרחב ובדומה למרכז גרביטציה, הוא גם משתנה כל הזמן.⁴²³ לא אתעכב על התיאוריה של דנט, כיוון שעבודה מקיפה הרבה יותר ביחס לאופייה של התודעה נעשתה על ידי תומס מטצינגר בספרו *עב הכרס ורב ההשפעה – Being on one*. לדבריו, האדם הוא 'ריאליסט נאיבי' מטבעו, ולכן הוא תופס את החוויה הפנומנולוגית של העולם כ'מציאות', על אף היותה רק ייצוג דמיוני של מערכת העצבים. חידושו של מטצינגר, בדומה לדנט, הוא שגם תפיסת האני שלנו היא נאיבית. מסיבות אבולוציוניות פיתחנו תודעה של 'אני', אך גם היא אינה אלה ייצוג ודימוי. הוא מכנה את הייצוג הזה מודל אני פנומנולוגי (Phenomenological Self Model – PSM):

⁴²¹ ר' בעניין זה: האנט, *לילות אפלים*. בקטע זה ולהלן אני משתמש במונח 'אני' למרות שהמקור האנגלי הוא self, שנהוג לתרגם כ'עצמי', מתוך רצון ליצור בידול בין האני המודע לעצמי היוגיאני הכולל את כל חלקי האישיות, שיידון בהמשך.

⁴²² ר': מטצינגר, *להיות אף אחד*, 454-461. תסמונת קוטארד (Cotard) היא הפרעה נפשית נדירה, שלעתים מתבטאת באמונת החולה כי הוא מת או לא קיים.

⁴²³ דנט, *העצמי כמרכז גרביטציה*. לדיון פילוסופי הדין בשאלה – מתי נגדיר את הזהות כאחרת ושונה מקודמתה, ר': וייט, *האחדות*, 135-161.

No such things as selves exist in the world. For all scientific and philosophical purposes, the notion of a self – as a theoretical entity – can be safely eliminated. What we have been calling "the" *self* in the past is not a substance, an unchangeable essence or a thing (i.e., an "individual" in the sense of philosophical metaphysics), but a very special kind of representational content: The content of a self-model that cannot be recognized *as* a model by the system using it. The dynamic content of the **phenomenal self-model** is the content of the conscious self: Your current bodily sensations, your present emotional situation plus all the contents of your phenomenally experienced cognitive processing. They are constituents of your PSM. All those properties of your experiential self, to which you can now direct your attention, form the content of your current PSM. This PSM is not a thing, but an integrated process.⁴²⁴

ה-PSM הוא מודל שקוף (Transparent) למערכת היוצרת אותו, כלומר תהליכי העיבוד הקודמים לייצוג אינם ברי תפיסה ועל כן אנו 'מדלגים' עליו, ותופסים את המציאות ככוללת 'אני' הנמצא בתוכה וקולט אותה בגוף מסוים, במקום מסוים ובזמן הווה. מטצינגר משווה את התיאוריה שלו למשל המערה של אפלטון, שבו הצללים נדמים לאנשי המערה כמציאות, אך למעשה הם רק ייצוג של המציאות. בניגוד למשל האפלטוני, אצל מטצינגר אין אדם פנימי שחוה את המציאות המזויפת, כל שיש הוא מערכת דינמית של משטח מוצלל, ועל כן לא ניתן לצאת מן המערה, כי אין 'אני' שיצא ממנה.⁴²⁵

ההומו-סאפיינס, ואולי גם מינים אחרים, פיתחו תודעה, ובאופן ספציפי את ה-PSM כיוון שזה העניק להם יתרונות הישרדותיים. התודעה מאפשרת זמינות גלובלית (global availability) של הדברים הנחווים, כך שניתן יהיה להפעיל עליהם ספקולציות מחשביות או להשוות אותם

⁴²⁴ מטצינגר, **סיכום**, סעיף 1.2. ור' גם מטצינגר, **להיות אף אחד**, 563-564.
⁴²⁵ מטצינגר, **להיות אף אחד**, 547-551.

לחוויות עבר. מודל של אני מאפשר תנועה דמיונית בזמן ובמרחב המוביל לתכנון תכניות וכו'.⁴²⁶
יחד עם כך, מתוך סיבות אבולוציוניות, נוצרה גם את השקיפות של המודלים האלה – יש כאן
נמר' מצריך פחות כוח חישוב מאשר – 'המודל של האני תופס נמר מתקרב'.⁴²⁷

למודל דומה של האישיות שבה ה'אני' הוא נרטיבי בלבד, ולמעשה מורכב ממספר רב של כחות
חסרי תודעה עצמית, הגיע גם תמרי במחקרו על הנפש בקבלת האר"י:

אני מציע כאן, בזהירות רבה, להתייחס לאדם הפרטי הלוריאני כאל אותו מקום מפגש,
הצטלבות, של מרכיבים שונים ברשתות השונות ברגע נתון. כך נפתחת בפנינו הדרך
לראות בו מעין אירוע, ולא מהות קודמת ורציפה. ... למעשה קשה יהיה לדבר על האדם
כעל **מהות** פרטית, אלא רק כעל צירוף של מרכיבים "קולקטיביים" – כאלה המשתייכים
לרשתות מבניות שונות – המהווה **מקרה** פרטי. האדם עשוי להיתפס אפוא כישות
מארגית... באופן מעט שונה, ניתן לחשוב על ההיבט האחדותי שבאדם כעל מעין מצע,
העשוי להיטען במגוון של שחקנים, אך שאין לו מעמד עצמאי בלעדית.⁴²⁸

מטצינגר נוגע בקצרה בשאלה הרלוונטית לדיוננו – 'האם יתאפשר מצב בו מערכת תהיה בעלת
הכרה, אך ללא מודל של אני'. לדבריו, מערכת עיבוד מידע יכולה לאטום (Opaque) את השקיפות
הנוגעת ל-PSM, ובמידה והאטימה תהיה מוחלטת, יחדל מודל העצמי הפנומנולוגי להתקיים.
מטצינגר קורא למצב הזה 'תודעת מערכת' (System consciousness), ומשווה אותו לדיווחים על
ניסיונות דתיים וספיריטואליים ולמושג ה'הארה' הבודהיסטית.⁴²⁹ אמנם, הוא מציב שאלה
פילוסופיות – כיצד מיסטיקן יכול באופן קוהרנטי לדווח על חוויה של אי-עצמיות מתוך הזיכרון
האוטוביוגרפי של עצמו. על אף שאלה זו, ועל אף האי-אינטואיטיביות של 'תודעת מערכת',
מטצינגר מתעקש שפנומנולוגית מצב כזה הוא אפשרי.

גם אם לא נמצא דברים מפורשים אצל ר"א, אולי הד לאיטום ה-PSM ימצא בדברים הבאים:

שמעתי ממורי כי העושה מצוה גדולה בהארה נפלאה או למד תורה הרבה בדביקות נפלא

והתפלל בכונה לא יכנס בלבו שום התפארות שהוא עשה זאת כי אם מלכות שנקרא אני

⁴²⁶ מטצינגר, **מנהרת האגו** 62-54.

⁴²⁷ כמו כן טוען מטצינגר, שתפיסת העצמי בתור מודל תביא ללולאה אינסופית – 'מודל של עצמי יוצר מודל של עצמי אשר יוצר מודל של עצמי וכן הלאה'. מנת לשבור את הלולאה המודל של עצמי תופס את המודל בתור אובייקט ולא בתור מודל. מטצינגר, **סיכום** 3.3.3. אולם בעיני אין זו בעיה אבולוציונית, לולאות דומות מתקיימות במקרים אחרים ונעצרות בשלב חישובי מסוים תוך זניחת הלולאה כולה.

⁴²⁸ תמרי, **ניצוצות**, 107.

⁴²⁹ ר': טוד, **תגובה נטולת עצמי לעולם דמיוני**, להשוואה בין הפילוסופיה של מטצינגר לזו של שני הוגים הודיים בני המאה השמינית (ממסורות ודיות ובודהיסטיות).

היא עשתה זאת ובאם לאו גורם ח"ו [חס ושלו] שנסתלק יוד מן אני ונשאר אן לאן אתה
הולך.⁴³⁰

בטקסט זה ר"א טוען כי את מעשי האדם לא הוא עושה, כי אם איזשהו גורם עלום הנקרא 'אני'
ו'מלכות' שאין לו שום שייכות עם האדם. הדברים נטועים בתוך תפיסת העולם הדטרמיניסטית
שתוארה בפרק הקודם,⁴³¹ אך יש לראותם גם כתיאור פנומנולוגי לחוויה 'אטומה' בה PSMn
נחוה כחיצוני לאדם, וישנה 'תודעת מערכת' המאפשרת לראות את המעשה ללא הזדקקות לאני
שביצע אותה.

המסלול המיסטי

ההתפתחות המיסטית והפסיכולוגית של ההומו-מיסטיקוס

בדומה להילמן, אריך נוימן, תלמיד אחר של יונג, מביט בחוויה הדתית בעיניים פסיכולוגיות. נוימן
רואה בחוויה המיסטית, אשר שיאה בפגישה עם הנומינוזי (האלוהות, תחושת אין-סוף, או
תחושת אין) את המפגש עם ה'עצמי' (המושג היונגיאני לכוליות הנפש, הכולל את ה'אני' המוכר,
יחד עם כל שאר חלקי הנפש האחרים - ה'לא-אני').⁴³² בפסיכולוגיה הנומינית התהליך המיסטי של
המפגש עם האלוהי, לאורך שלביו השונים, הוא בבואה לתהליך גיבוש האישיות של האדם הרגיל,
בן חיי היום-יום. זהו לשד דבריו של נוימן כי האדם הוא "הומו-מיסטיקוס".

את המסלול המיסטי שמתווה ר"א, כמו גם את חוויותיו השונות, אנסה לקרוא לאור המסלול
המיסטי והצורות השונות של המיסטיקה של נוימן, אשר ממוקדות באופנים שונים של יחס בין
ה'אני' ל'עצמי'. גם אם עלינו לנקוט בעצמאיות ולהיזהר משיטתיות יתר בשימוש בפסיכולוגיה
מערבית מודרנית בקריאת טקסטים חסידיים וקבליים, ולמרות השימוש הרב במיתוסים
שמקורם בתרבויות אחרות בתיאור שלבי המיסטיקה, דומה כי התיאוריה של נוימן זיקקה כמה
מן הרעיונות העקרוניים והעמוקים של הקבלה והחסידות. יתכן שיש לתלות זאת בהיכרותו
החלקית של נוימן עם החסידות, כמדומני דרך כתביהם של בובר ושלו, שמתבטאת בציטוטים
ספורים של אמרות חסידיות בכתביו, ויתכן ויש להסביר את קווי הדמיון מתוך יכולת ההתבוננות

⁴³⁰ א"ה במדבר, קכד ע"ב.

⁴³¹ לעיל עמ' 58.

⁴³² נוימן, האדם המיסטי, 34.

העמוקה של נוימן, או מתוך הדמיון שאולי קיים בתשתית המיתוסים השונים, שמתבטא גם באופן ספציפי ביהדות.

אצל נוימן 'מהלך החיים' המיסטי מתנהל כך: ראשית החיים היא בשלב האורובורי,⁴³³ סמל הלא מודע שנוצר בתוכו את ראשית גרעין ה'אני' שעדיין איננו עצמאי, ובעולם המיתוס – החיים בחיק 'האם הגדולה'. בשלב ההתבגרות נערך ניסיון ראשוני לבניית 'אני' אינדיבידואלי ויצרתי. בהנחה שלא יתגלה רצון לרגרסיה, וחזרה ל'גן העדן האבוד' של הלא מודע הילדותי, הכולל שלילה של העולם והשלכה עליו של חלקי הנפש הלא מודעים (ה'צ'ל' הוא הדחפים המודחקים וה'אנימה', הצד הנשי של האישיות), שלב ההתבגרות יאופיין במיתוס הגיבור. בשלב זה נערכת מלחמה עם הדרקון, מתוך קבלת העובדה כי העולם מופצל ודואלי, ויש להתרחק מעט מן הלא מודע הקוסמי מתוך רצון ליצור 'אני' עצמאי שבהמשך יוכל להכיל גם את שאר חלקי העולם. האני הגיבור יחזור להתאחד עם העצמי בפגישה נומינוזית עם האלוהי, 'האדם העליון' או עם 'האבות הקדומים', אשר יעניקו לארצי את 'הטבע האלוהי', ולי'אני' את האינטגרציה עם ה'עצמי'. על אף הנחיות שיחוש האדם מול האל, וה'אני' מול ה'עצמי', הפגישה תעניק לאדם את הצלם התיאורי-מורפי, ואת היכולת למקם את עצמו במרכז היקום, אשר ימנעו את השלילה האסקטית של העולם שהייתה נכונה ל'אני' לא מגובש דיו במפגש דומה. אמנם מיסטיקנים בשלב זה יעודדו גישות אתיות מחמירות וטקסים אסקטיים, אך הם מהווים רק הכנות ותנאים לכינון 'אני' יציב ועצמאי. הניצחון על הדרקון יביא את הגיבור לפגישה עם הנסיכה, היא ה'אנימה' – צדה הנשי של האישיות, או 'הנשמה', והזדהות ה'אני' איתה, שב'חתונה הקדושה' יעלה את המיסטיקן לתפיסה של 'אחדות הניגודים'.⁴³⁴ השלב האחרון מקביל לשלב הראשון האורובורי של חיבור עם ה'לא אני' אך עתה החיבור מתרחש בצורה מודעת, מתוך רצון אקטיבי להתנסות בחיים סמליים, ומתוך 'אני' מגובש המבקש באופן יזום להגיע לאינטגרציה עם ה'עצמי', ולאישור מחדש של החיים, ומציאת האלוהי בעולם עצמו. הנומינוזי עתה הוא בריבוי – כל פגישה של ה'אני' עם האחר ועם העולם היא פגישה נומינוזית, כלומר עם ה'עצמי', אך תפיסה זו מומרת, או מתקיימת יחד עם תפיסת האחדות, אשר ממוססת את ה'אני' ושוללת את ההפרדה בין האני לאחר, או ה'אני' ל'עצמי'.⁴³⁵ ציור השלבים במיתולוגיה של הנסירה יהיו כך: ראשית האיחוד הלא מודע של גב אל

⁴³³ האורובורוס הוא סמל של נחש האוכל את זנבו, הוא השמש השוקעת לים ממנו זרחה, ומייצג את השיבה הנצחית, השלמות, אחדות הניגודים ואת הרחם האמהי המיתולוגי. ר': נוימן, **מקורות והיסטוריה**, 38-5.

⁴³⁴ אחדות הניגודים היא היכולת לחבר את המודע ללא מודע, דרך תהליך האינדיבידואציה. ר': יונג, **CW** כרך 9.1, 275-289.

⁴³⁵ נוימן, **האדם המיסטי**, 41-75. נוימן רואה בשמירה על האישיות מול האל לעומת ההטמעות בו – שני שלבים (או שלושה אם מכלילים את השלב האורובורי). פדיה רואה בכך שני טיפוסים שונים של מיסטיקנים – אינטרוברטי

גב, הנסירה אשר מפרידה את שני הצדדים ונותנת להם קיום עצמאי, ולבסוף הפנייה אחד אל השני, מתוך רצון לשוב ולהתחבר, הפעם עם 'פנים' וזהות מגובשת.⁴³⁶

כבר עתה ניתן להיווכח בקווי דמיון משמעותיים בין תורתו של ר"א לתיאור של שלבי המיסטיקה אצל נוימן. בטרם אמשיך בפירוט הדברים, אציין כי קווי דמיון רבים קיימים גם בין הפסיכולוגיה של נוימן לקריאה הפסיכולוגית של דבורה גמליאלי בקבלת האר"י, למרות שהיא לא נזקקת לנוימן ומחקרה מבוסס על ויניקוט ופסיכואנליטיקנים אחרים, תוך שימוש בטרמינולוגיה מיתית ופסיכולוגית שונה. כך היא כותבת:

תכלית האדם נתפסת בקבלה הלוריאנית כתהליך התבגרות הכרוך במעבר מתודעת נפש החסרה הויה. (משם ב"ן לשם מ"ה). שם ב"ן מבטא את תודעת הפירוד הסופיות וחוסר השלמות שבחוויית האני, בעוד שם מ"ה מאופיין בתודעת השלמות והנצחיות שבחוויית העצמי... מאפיין מרכזי בשם ב"ן הוא עירוב נפשי וחוסר גבולות ברורים ומוגדרים בין אני לאני אחר. הוא מונחה על ידי תודעה סובייקטיבית מוטעית, שעל פיה הקיום תלוי באובייקטים שמחוץ לאני, ולכן משעבד הוא את האחר לצרכיו בלי יכולת לראותו כהויותו. בטרמינולוגיה הפסיכואנליטית מזוהה מצב נפשי זה כנרקסזיס. המעבר מן התודעה המזוהה עם שם ב"ן לתודעה המזוהה עם שם מ"ה, כרוך בקבלת האר"י בהחלפת האובייקט האנושי, שהופנם בינקות בהווית האין-סוף, האין ... המסקנה המרכזית ממחקר זה היא שאור ההויה זקוק לנוכחות של אני יציב ובטוח, בחינת כלי חזק, שכן רק כך יכול להיווצר העצמי האוגד בו זמנית את הווית האין-סוף המאחדת-כל בתוכה, בגבולות היחודיות הפרטיות שבאני... תכלית הקבלה הלוריאנית נמצאת אפוא זהה לתהליך הריפוי הפסיכואנליטי - החזר פנימה של חלקי האני שהושלכו על אובייקטים חיצוניים אל תוך גרעין העצמי ובנייתם לכלל יחידה אינטגרטיבית ואוטונומית. ... האני אינו צריך להתבטל כדי שתתממש תכלית האחדות. היפוכו של דבר: עליו להיות בשיא חוסנו, שכן רק כך הוא יוכל לשמש כלי לשריית האין – הווית האין סוף.⁴³⁷

ואקסטרוברטי (פדיה, החוויה המיסטית). למרות שלהלן אסדר את הדברים על פי המסלול המיסטי של נוימן, בעיני לא מדובר בהתפתחות או באופי שונה, אלא בשתי חוויות שונות שיכולות להתרחש לאדם אחד בזמנים שונים, כתלות במצב קוגניטיבי או מתוך רקע פרשני אחר, על פי המודל המוצע.

⁴³⁶ ר' אידל, קבלה וארוס, 120-126.

⁴³⁷ גמליאלי, פסיכואנליזה וקבלה, 14-16. לשיטת גמליאלי 'נפש האדם אחת היא, ובדפוס אחד נוצרה' (שם, 22-25). לטעמי יש לראות את מבנה הנפש בכתבי ר"א כמבנה יחודי, שנוצר מתוך החשיבה הקבלית והחסידיית, ומתוך הרקע ההיסטורי והתרבותי של התקופה, כפי שהודגם במחקריו של אינגליש וצ'ן למשל.

פגישה קבלית מיסטית עם העצמי נמצאת אצל שלום, במחקרו על הצלם.⁴³⁸ הצלם הוא עצם שהאדם עשוי להתייבב מולו – "שלמות סוד הנבואה לנביא הוא שפתאום יראה צורת עצמו עומדת לפניו",⁴³⁹ ואופיה הנומינאלי של הפגישה הזו נובע ממשמעות מושג הצלם – 'הדבר אשר נברא בצלם האל'. לדברי שלום הצלם הוא "אני מלאכי הקשור בטבעו העצמי של האדם... הנובע מעמקי טבעו של האדם עצמו והחבוי בפנימיות אישיותו", ושלום מקשר אותו ל'טבע המושלם', המתגלה לאדם ומגלה לו סודות נסתרים.⁴⁴⁰ אצל יעקב פראנק הפכה תורת הצלם ליעד משיחי, המקביל ליעד הפסיכולוגי של נוימן – "האדם פוגש את עצמו בשעת הגאולה במקום שבו נופלות ממנו כל הצורות והדמויות האחרות ושוקעות אל תוך תהום האין".⁴⁴¹

המסלול המיסטי אצל ר"א

על פי המובא ב**זוהר חי** בריאת העולם התרחשה בדרך זו:⁴⁴² ראשית נתהוו העולם וכל אשר בו, אך אלו נשברו מחמת האור הגדול שלא יכלו לסבולו, וחזרו לשורשן אשר ב'אין'. זהו שלב הלידה אצל נוימן, השלב האורובורי בו ה'אני' טמון באין ובלא מודע. הניסיון הראשוני לבניית 'אני' נכשל – "וכשיצאו לאני להקדיש שמו הגדול בבחינות אני אמלך לא יכלו לסבול האור הרב של אין ונשברו ומתו", בשלב זה ישנה רגרסיה, רצון לחזור אל האין – להקדיש שמו הגדול, לחזור לרחם האימהי, אך זו הופכת ל'אם טורפת' שמבטלת את ה'אני' השברירי.⁴⁴³ ניתן למצוא דוגמא דומה במישור הסימבולי – חטאם של בני ישראל בקברות התאוה.⁴⁴⁴ כפי שמבחין ר"א, בכל מקום בתורה המילה 'קברות' נכתבת ללא ו', פרט להיקרות זו. תוספת האות ו' היא הפיכת המילה לשייכת לעולם הזכרי, מתוך הפאליות של האות, אשר מזוהה עם ספירת תפארת הזכרית. בדרך כלל קבר הוא "ביסודא דנוקבא" – ביסוד (איבר המין) של הנקבה, כלומר ברחם, אשר מכונה קבר בלשון חז"ל. תאוות ישראל היתה להגיע להתאינות המוחלטת, מדרגת משה רבינו – אספקלריה המאירה הזכרית "שאין שם ערוה ולא קיצוץ ולא פירוד" רצו בני ישראל, טרם נתהוו כעם, לחזור

⁴³⁸ שלום, **פרקי יסוד**, 350-380. מושג הצלם מורכב למדי, ותפיסות קבליות שונות מוצאות בו משמעות אחת. לא אוכל להרחיב כאן בפירוט הגישות ובמשמעותן הפסיכולוגית. פרט ל'צלם' שלום מתייחס בקצרה ל'צל' – "לפי הזוהר הצל, כנארה, אינו אלא השלכה חיצונית של הצלם הפנימי, ותפיסה זו פתחה פתח לחדירת דימויים מאגיים ועממיים שונים, שלא כאן המקום לעסוק בהם" (שם, 370). מתבקשת מאלה ההשוואה לארכיטיפ הצל היונגיאני, והקשר בינו לבין העצמי, אך לא כאן המקום לעסוק בזה.

⁴³⁹ **שם**, 359-361. ור' ארזי, **לדבר עם עצמך**

⁴⁴⁰ **שם**, 361-362.

⁴⁴¹ **שם**, 380. על המשיחיות שבפסיכולוגיה, ר' נוימן, **האדם המיסטי**, 66-68.

⁴⁴² **ז"ח א'**, מה ע"א-ע"ב. בטקסט זה ר"א משלב דבריו בצורה הומוגנית עם דברי האר"י **בעץ חיים** (שער הכללים) ולא אערוך כאן הבחנה בין השניים.

⁴⁴³ נוימן, **האדם המיסטי**, 53-56.

⁴⁴⁴ **ה"ה** במדבר, עט ע"א. ור' גם: **נת"מ**, כט. סיפור קברות התאוה הוא חטאם התאוה של ישראל בעת נדידתם במדבר, ושריפתם על ידי ה' כעונש על תלונותיהם (במדבר פרק י"א).

לחיק האימהי של מצרים על שלל תענוגותיה דרך גילוי העריות האורובורי של בן ואמו,⁴⁴⁵ להוסיף ו' אל הקבר בדרך שאינה ראויה עדיין. תלונותיהם על המצב הנוכחי דומה לשלילת המיסטיקאי האורובורי את העולם, מתוך שאיפתו לחזור לגן העדן האבוד. שאיפתם של ישראל להתעלות היתה יכולה להיות אפשרית בהמשך, "אלא שלא היה בהדרגה אלא בתאוה" – כלומר ללא בניית 'אני' יציב מספיק, שאיפה שהובילה למותם ולהתאחדותם הממיתה עם הקבר.

העולם יכול להתקיים לאחר שנבראו ישראל, אשר עתה כוללים את יסוד הישי' שבכוחו לקיים את כל העולמות.⁴⁴⁶ בעיניים נוימניות זהו שלב הבגרות, בו מתגבש ה'אני'. הסכנה בשלב זה היא מחיקת ה'לא אני' לחלוטין, והתרכזות יתרה באני, שתנתק את האדם ממקורותיו היצירתיים – "קיום העולם על ידי יש של ישראל... דוקי'א] כשאישי ישראל אין בו אלא יש הכרחי לעבודה, ויגבה לבו בדרכי ה', לאפוקי [להוציא] אם יש בו יותר", שכן העולמות חוזרים בכל רגע לאין ומקבלים שפע להאיר למטה, כלומר נוצר חיבור ללא מודע היצירתי, וכאשר יש 'יותר מדי' 'אני' – "המתגאה אין לו חיות אלא חי כבהמה".

תהליך הפיכתו של האני לעצמאי ותהליך הבנייה השיטתית של התודעה היה יכול להיחשב למעין נפילה הכופרת בעצמי, אלמלא הייתה התפתחות זו בגדר הכרח שבו רוצה העצמי היצירתי. בפועל לא מתרחק האני האנושי, הרע, מן העצמי האלוהי, כי אם להיפך: העצמי מותיר את האנושי לבדו.⁴⁴⁷

אלו מילותיו של נוימן, אשר מהדהדות את דברי רי"א והאר"י:

והנה לפי שראה המאציל כי אלו כלים נשברו לרצונו לסבת היות אור גדול לא יוכל לסובלו, לכן עלה ברצונו לתקן כל העולמות באופן שיוכלו לסבול האור, וזהו על ידי התפשטות מכללות לפרטות וברחיקתו מן המאציל אשר הארות יבואו מכוסים ובזה יהיה קיום אל העולמות וכח לסבול האור. ולכן מנקודות כתר נעשה התפשטות של פרצוף אחד שלם מעשר ספירות.⁴⁴⁸

יכולת עמידת ה'אני' היא מתוך המעבר מכללות לפרטות, או מתוך המעבר מ'נקודות' ל'פרצוף' – מושגים אשר מחזירים אותנו למתח בין אחדות לריבוי שנידון לעיל. היכולת לקיים 'אני'

⁴⁴⁵ נוימן, שם, 42.

⁴⁴⁶ ז"ח, שם.

⁴⁴⁷ נוימן, שם, 57.

⁴⁴⁸ ז"ח, שם.

אינדיבידואלי, לאחר ריחוק ה'עצמי', היא מתוך מציאת 'פרצוף' – פרסונה, זהות אישית נרטיבית או PSM אינדיבידואלי, אשר כולל בתוכו את ה'נקודות' המרובות וחסרות הזהות המאחדת.

שלב ההתבגרות מאופיין בהבנת הדואליות. בניגוד לגנוסטיות של השלב האורובורי, שלב ההתבגרות מאשר את קיומם של החיים. אמנם, מתוך רצון לחיזוק יציבותו של ה'אני' מתקיימים "טקסים אסקטיים כמו גם גישות אתיות מחמירות",⁴⁴⁹ שאין מקורם בגישה ניהיליסטית השוללת את החיים אלא ברצון להכין את האדם לשלבים המתקדמים. בשלב זה פורש רי"א את ראשית דרכו של המיסטיקן - העלאת מלכות לבנה.⁴⁵⁰ "צריך לקשר דין המלכות בבניה, שהוא גם כן נוקבא ודין, 'אני', אבל דינים מתוקנים הם לצורך קיום העולם".⁴⁵¹ המלכות, היא ה'אני', צריכה לעבור את שלב הבינה הנקרא 'יציאת מצרים', כלומר שלב הפרישות הסגפנית שתוביל בהמשך לדבקות באור העליון.⁴⁵²

שלב ההתבגרות מסתיים במיתוס הימי-ביניימי של המלחמה עם הדרקון, אשר היא מלחמת ה'אני' עם הצד המפחיד של הלא מודע. כדי לנצח במלחמה נפגש ה'אני' עם ה'עצמי' בפגישה נומינוזית שמעניקה לו כחות אלוהיים ו'גבריות'. סיום המלחמה הוא בלידה מחדש, והשגת האוצר של החתונה הקדושה עם הנסיכה הכלואה בארמון - האנימה.⁴⁵³ אצל רי"א ניתן למצוא מיתוס ופירוש פסיכולוגי כמעט זהים לאלו של נוימן, והדבר מפתיע כשם שהופתע שלום בראותו את המיתוס הגנוסטי על הנחש חוזר ומופיע בשבתאות, "כאילו היה חיבור מהותי אך אפל" ביניהם, הפתעה ששכחה רק עם מציאת חומר הגלם למיתוס בזוהר ובאר"י.⁴⁵⁴ הנחש (הוא הדרקון) בפירושו של רי"א הוא קליפת נוגה, הבאה לאדם בצורה של מחשבות זרות בעת התפילה.⁴⁵⁵ המחשבות הזרות הן ה'צד המפחיד של הלא מודע', כפי שנידון לעיל, והן מאיימות על המתפלל, אשר זורק עליהן 'קירטא [אבן קלע, חץ]' כלומר - מילות התפילה. הקירטא לא משפיעה על הנחש משום חלישות הזורק, עד שנתלבש בו ניצוץ של משה רבינו, והוא מקבל את הכח האלוהי "ונטיל חץ חד [ולוקח חץ אחד] אמונ' [ה] גדול' [ה] של אחדות אלוהותו יתברך". בעזרת השאיפה לאחדות (תיאולוגית ופסיכולוגית), ובעזרת קבלת הכוח האלוהי מן ה'עצמי' הוא מצליח לנצח את הנחש ואת המחשבות הזרות. הניצחון על הנחש מעניק לו את "ברתיה דמלכא דא צלותא דיתבי על

⁴⁴⁹ נוימן, שם, 60.

⁴⁵⁰ החלוקה המשולשת שעורך רי"א נידונה אצל סגל, על היחס, ובהשוואה לנוימן גם אצל יפרח, העלאת, 47-48.

⁴⁵¹ נת"מ, לד.

⁴⁵² שם, ל-לה.

⁴⁵³ נוימן, שם, 42-43, 57-59.

⁴⁵⁴ שלום, זרמים, 297. דבריו של שלום מצוטטים במסה על ארכיטיפ האדמה, בה מנסה נוימן לבאר מהו הקשר ה'מהותי אך אפל' בין המיתוסים (נוימן, שם, 105).

⁴⁵⁵ ז"ח א', צב ע"ב. על פי זוהר, תיקוני זוהר, כט ע"ב. פירוש חסידי שונה מנותח אצל מרגולין, מקדש אדם, 367-368.

מגדלא" – בת המלך, הנסיכה, היא התפילה, היושבת על מגדל. התפילה איננה רק מילות התפילה, שכן אלו היו קודם כלי במאבק מול הנחש, אלא תוכן פנימי, צד פנימי של האישיות, שמושווה כאן לבת המלך ולשכינה, וניתן לראותו כאנימה היונגיאנית.⁴⁵⁶ בפרק השני הובא החיזיון המיסטי של ריי"א בו נגלית לעינינו דמות השכינה.⁴⁵⁷ כפי שצינתי שם, יש לראות זאת כגילוי האנימה, וכחלק משלבי המסלול המיסטי והפסיכולוגי של ה'הומו-מיסטיקוס'.⁴⁵⁸

החץ שזרק המתפלל על הנחש הופך ל"זרע יורה כחץ לגבי כלה" ול-"טיפה פנימית",⁴⁵⁹ ונערכת חתונה קדושה. שלב זה נקרא 'המתקה', והוא השלב המיסטי הבא.⁴⁶⁰ לאחר 'ההבדלה' שעניינה ראיית עולם דואלית של 'שלב הגיבור היונגיאני', המיסטיקן יכול להתקדם ל'מיסטיקת האהבה' שעניינה אחדות הניגודים.⁴⁶¹ המאבק בנחש כבר אינו בזריקת חצים אלא באחיזה בזנבו אשר הופכת אותו למטה, דימוי ארוטי בו היצר הרע, שגולם בנחש המיתי, משמש לזיווג הקדוש, כפי שבואר בהרחבה בפרק הקודם.⁴⁶² במסלול המיסטי שלב זה הוא קרוב של המלכות אל החכמה, שפירושו - עבודת היחודים ומציאת הניצוצות בכל המעשים הגשמיים.⁴⁶³ כפי שהובא לעיל, היחוד הוא הניסיון לערוך אינטגרציה לאישיות על שלל פרטיה, כלומר גם ל-'לא אני', תוך התחברות לעצמי וללא מודע, אך מתוך 'אני' מגובש שמסוגל לכך. בשלב זה ה'אני' מהלך על חבל דק:

מי שתופס עונה באמת מהפך אני לאין ואינו צריך יראה אלא בעקבים שבהכרח יורד לפעמים למקום הדינים והקליפות להעלות הנשמות לאור החיים וצריך יראה שלא יפול למטה והיא עקב עונה שהוא עצמו יראת השם וכן כשחוזר למעלה לאין עליון שלא יתבטל ממצאות תופס מעט יראה אני בעקביו שלא יתבטל לגמרי.⁴⁶⁴

⁴⁵⁶ ר': יונג, **האדם וסמליו**, 177-188; יונג, **CW** כרך 9.2, 11-12.

⁴⁵⁷ לעיל עמ' 28.

⁴⁵⁸ על פי יונג, יחסו של אדם ל'אשה' משלב את ארכיטיפ 'האנימה', אך גם את ארכיטיפ 'ה'אם', בהיותה האשה הראשונה שהאדם פוגש בחייו. (יונג, **CW** כרך 9.1, 85-86). למרות קיומה של ספירת 'אמא' היא 'בינה', גם לשכינה אלמנטים אמהיים, בהתאם לדברי יונג.

⁴⁵⁹ ר': **נת"מ**, ו.

⁴⁶⁰ על 'הכנעה-הבדלה-המתקה' אצל רצ"ה ר': סגל, **ועל דרך**, 248-250.

⁴⁶¹ נוימן, **שם**, 63. משמעותו של הזיווג מרכזית מאוד בקבלה, כך כותב אברמס (**עשרה מאמרים**, כ) למשל: "הזיווג משמש בקבלה מושג יסוד המארגן והמחבר את על חלקי ההויה. יתרה מזו הזיווג הוא סוד ויסוד של ההויה ולכן יש בקבלה חבור בין היחוד והאיחוד... כל מעשיו של המקובל מפורשים לאור הזיווג – קיום המצות בפעולת גופו, במחשבותיו וברגשותיו הפנימיים, ובניסוח דבריו בתפילה לפני הקב"ה ובשיחה עם חברו... הזיווג אפוא איננו פעולה מסוימת או רגע מסוים אלא אורח חיים. המקובל מבין את הזיווג כפעולה מתמדת והוא מתיחד שוב ושוב עם התורה, השכינה וכל דבר המשמש כבת זוגו". דיון מחקרי מקיף בנושא אצל אידל, **זוהר וארוס**.

⁴⁶² עמ' 58-56, ור' **נת"מ**, 30.

כפי שניתן לשים לב, לא רק החץ הפך לזרע, גם הנחש הפך לנסיכה. עמדתו של ריי"א במחלוקת המחשבות הזרות, היא שיש לתקנם ולהמתיקם, ולא לדחותם. נוימן לא מתייחס לטרנספורמציה של הדרקון ב**אדם המיסטי**, אך מרחיב בעניין זה בפירושו לאגדת ארוס ופסיכה. פסיכה נשאת לקופידון, אך זה מתחזה כנחש, והיא מתלבטת לאורך הסיפור האם לפגוע בו או לקבל אותו כמאהב (נוימן **אמור ופסיכה**, הערה בעמ' 52) ר' גם: נוימן, **האדם המיסטי**, 103-106 (כותרת המאמר – "משמעותו של ארכיטיפ האדמה בעת החדשה", נדפס לצד "האדם המיסטי").

⁴⁶³ **שם**, לד-לו.

⁴⁶⁴ **שם**, יט.

החיבור אל הקליפות – הצדדים המודחקים, או לאין הנומינוזי, עלולים להטיל את ה'אני' אל הריבוי הסכיזופרני, או למוסס אותו מול העצמי במוות 'בתוך האקסטזה' כשאנינו בשל דיו.⁴⁶⁵ זוהי הסכנה שבקרבת משה לערב רב שמשורש נפשו,⁴⁶⁶ וזה היה חטאם של נדב ואביהוא, שניסו להעלות את המלכות לבינה וחכמה במהירות רבה מדי, ללא שהכשירו עצמם כראוי, ועל כן נשרפו.⁴⁶⁷

גאולת העולם ומציאת הניצוצות הטמונים בו הם מאפיינים של מיסטיקת הסיום.⁴⁶⁸ ההתנסות המיסטית הזו מקרבת את האדם אל השלב הסופי של 'אחרית הימים' או 'המוות' המיסטי, בו ה'לא אני' וה'אני' מתאחדים לחלוטין, והמיסטיקן נפגש עם הנומינוזי בכל מקום, כיוון שהאלוהות מקיפה את הכל, עד שהיא חודרת גם לנשמתו ולא נותר 'אני' שמביט בעצמי אלא רק 'עצמי' המביט בעצמו – אוניומיסטיקה סופית שכבר נידונה די והותר. שלב היחודים אופיין בריבוי – האל נמצא בכל פרט, ואילו השלב הסופי הוא מתוך אחדות שבה אין למצוא יחוד ספיציפי לכל דבר, אלא לערוך איון עצמי מוחלט וכך האל יתגלה ממילא.⁴⁶⁹ זו היתה טעותם של יורדי מרכבה, שניסו לבוא בדרכים 'פרטיות' אל המרכבה וביחודי שמות כדרך המייחדים, בעוד היו צריכים לבוא למדרגת אין.⁴⁷⁰ מקור הטעות הוא בכך ש"באבני שיש טהור" אין "מים מים" – אין יסוד נקבי המסומל במים ואין ריבוי, אלא שם הכול בבחינת זכר ואחדות מלאה, שכן החיבור של החתונה הקדושה הוטמע כבר, ונוצרה מסקולניזציה של הנקבה.⁴⁷¹

זהו השלב הסופי בו משה רבינו שגופו הפך חשמל אמור היה להיות מותר בעריות, כלומר לשוב לחיק האם ולגן העדן האבוד.⁴⁷² ובטקסונומיה שונה – דרגת המשיח הגואל.⁴⁷³ העבודה המיסטית של שלב זה היא בהבאת מלכות לכתר :

"בהתקשרות מלכות 'אני' עם כתר 'אין', וזה היה מדרגת הצדיקים הגדולים... שהיו בטלין ממש לאורו יתברך וכל בחינות אני ויש שלהם בטלו לגמרי... ואי אפשר לבאר זה".⁴⁷⁴

⁴⁶⁵ נוימן, שם, 52.

⁴⁶⁶ על כך בהרחבה בפרק השני.

⁴⁶⁷ נת"מ, לז - לט.

⁴⁶⁸ נוימן, שם, 66.

⁴⁶⁹ ר' לעיל, עמ' 48-49.

⁴⁷⁰ ז"ח א', קד ע"א. על פי תלמוד בבלי, חגיגה יד ע"ב.

⁴⁷¹ ר' : וולפסון, תיקון השכינה; וולפסון, הנשי כאחר.

⁴⁷² ז"ח א', קיא ע"א, ור' לעיל הע' 433 ולידה.

⁴⁷³ נת"מ, מו.

⁴⁷⁴ שם, מב.

רשימה ביבליוגרפית

מקורות ראשוניים

ספרי יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנו

אדם ישר (לבוב : תרט"ו)

א"ה או ה"ה = חומש עם פירוש היכל הברכה ואוצר החיים (למברג : תרכ"ד).

דרך אמונה (למברג : תר"ל).

ז"ח = זוהר חי (מונרו, נ.י. : תשנ"א).

זוהר חי ירושלים (ירושלים : הוצאת מוסדות קומרנא, תשס"ו)

כתם אופיר : נדפס בסוף היכל הברכה שמות.

מג"ס = מגילת סתרים, מהד' נפתלי בן מנחם (ירושלים : מוסד הרב קוק, תשי"ד).

מעשה ארג או עצי עדן או פני זקן : משניות עם הפירושים מעשה ארג, עצי עדן, פני זקן (למברג : תרכ"ב).

נצר חסד (ירושלים : מעין החכמה, תשט"ו).

נת"מ = נתיב מצותיך, הקדמה ודרך לספר המצות הנקרא אוצר החיים. מהד' אברהם מדרכי ספרין (ירושלים : תשמ"ג).

עשירית האיפה : תורת כהנים עם פירוש עשירית האיפה, מהד' מתתיהו סאפרין, (ירושלים : תש"ס).

שלחן הטהור, מהד' אברהם אבא זיס (תל אביב : תשכ"ח).

מקורות אחרים

אהלי שם : שם קלינבערג (קלינגברג), אהלי שם. (ירושלים : תשכ"א).

אוצרות חיים : ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, אוצרות חיים, (ירושלים : משכן בנימין, תשמ"ד)

אחדות העולמות : אליהו יחיאל עובדיה, אחדות העולמות (ירושלים : תשס"ה).

איש האשכולות : יעקב משה ספרין, "איש האשכולות". נדפס בסוף : זכרון דברים.

אמרי קודש : חיים יעקב ספרין, אמרי קודש (בני ברק : מכון מים חיים, תשס"ג).

במדבר רבה : מדרש רבה ספר במדבר, (התקליטור התורני די.בי.אס).

בן פורת יוסף : יעקב יוסף מפולנאה (פייטרקוב : תרמ"ד).

דגל מחנה אפרים : משה חיים אפרים מסאדליקוב, דגל מחנה אפרים (מהדורת א. לויפר, ברוקלין : תש"ע).

זוהר : ספר הזהר עם ניצוצי זהר (ירושלים : מוסד הרב קוק, תשס"ז)

- זוהר :** ספר הזהר עם ניצוצי זהר (ירושלים : מוסד הרב קוק, תשס"ז).
- זכרון דברים :** אלכסנדר סנדר ספרין, ספר זכרון דברים (ירושלים : הוצאה עצמית, תש"ס).
- חיבור יפה מהישועה :** רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן, חיבור יפה מהישועה, מהד' ח.ז. הירשברג (ירושלים : מוסד הרב קוק, תש"ל).
- חיי העולם הבא :** אברהם אבולעפיה, חיי העולם הבא מהד' אמנון גרוס (ירושלים : תשס"א).
- ים החכמה :** יצחק מאיר מורגנשטרן, ים החכמה תש"ע (ירושלים : מכון ים החכמה, תש"ע).
- כתבי שם :** שם קלינבערג (קלינגברג), "קונטרס כתבי שם". נדפס לצד : ספרין, יצחק אייזיק יהודה יחיאל. מגילת סתרים. (קרית טאהש, קנדה : הוצאה עצמית, תש"ן).
- מגיד מישרים :** יוסף קארו, מגיד משרים. (ירושלים : אורה, תש"ד).
- נתיב חיים :** יצחק מאיר מורגנשטרן, נתיב חיים (ירושלים : מכון ים החכמה, תשע"א).
- סור מרע :** ר' צבי הירש אייכנשטיין מזידיטשוב, סור מרע ועשה טוב עם הוספות מהרצ"א (ירושלים : הוצאת אמת, תשנ"ז).
- ספר בעל שם טוב :** שמעון מנחם מנדל וודניק, ספר בעל שם טוב (לודז' : מסורה, תרח"צ).
- ספר החזיונות :** חיים ויטאל, ספר החזיונות מהד' א.ז. אשכלי (ירושלים : מוסד הרב קוק, תשי"ד).
- ספר הליקוטים :** ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, ספר הליקוטים, (התקליטור התורני די.בי.אס).
- ספר המצוות :** משה בן מימון, ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהד' ח.ד. שעועל (ירושלים : מוסד הרב קוק, תשס"א).
- עץ חיים :** ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, עץ חיים, (ירושלים : תשמ"ח).
- עשר קדושות :** ישראל ברגר. ספרי זכות ישראל : עשר קדושות, עשר עטרות, עשר אורות, עשר צחצחות (ברוקלין נ.י. : הוצאת ירושלים, תשי"ד).
- פסיקתא רבתי :** פסיקתא רבתי, מהד' מאיר איש שלום (וינה : תר"מ).
- פרי עץ חיים :** ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, פרי עץ חיים, (התקליטור התורני די.בי.אס).
- צוואת הריב"ש :** רבי ישראל בעל שם טוב, צוואת הריב"ש (ברוקלין : אוצר החסידים, תשנ"ח).
- שבחי הבעש"ט :** מהד' א. רובינשטיין, (ירושלים : ראובן מס, 2005).
- שושלת הקודש :** נדפס בסוף שלחן הטהור, חלק ב'.
- שו"ת הריב"ש :** שאלות ותשובות לרבנו יצחק בר ששת, בעריכת דוד מצגר (ירושלים : מכון אור המזרח, תשנ"ג).
- שלשלת קאמארנא :** ישראל פראנקפורטר, שלשלת קאמארנא. (ירושלים : הוצאה עצמית, תשס"א).
- שמונה קבצים :** אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים א-ג (ירושלים : תשס"ד).
- שער היחודים :** חיים ויטאל, כתבי האר"י שער היחודים (למברג: 1855).
- שער המצוות :** ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, שער המצוות, סדרת כל כתבי האר"י (ירושלים : תשמ"ח).

שער רוח הקודש : ר' חיים ויטאל, כתבי האר"י, **שער רוח הקודש**, סדרת כל כתבי האר"י (ירושלים : תשמ"ח).

שערי צדק : ר' נתן בן סעדיה חראר, **שערי צדק וסולם העליה** מהד' אמנון גרוס (ירושלים : תשס"ח).

תולדות יעקב יוסף : יעקב יוסף הכהן מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף** (ירושלים : המסורה, תש"ע).

תיקוני זוהר : **ספר תיקוני הזהר** (ירושלים : תשמ"ח).

מחקרים

אברמס, **הגוף האלוהי** : דניאל אברמס, **הגוף האלוהי הנשי בקבלה** (ירושלים : מאגנס, תשס"ה)

אברמס, **עשרה מאמרים** : Daniel Abrams, *Ten Psychoanalytic Aphorisms on the Kabbalah* (Los Angeles: Cherub Press, 2011)

אופנהיים, **ההנהגה** : ישראל אופנהיים "לדמותה של ההנהגה החסידית בגליציה : סוגיות במשנתו החברתית ובפועלו של ר' צבי הירש מזידיטשוב", **גלעד יב** (תשנ"א) : מה-נו.

אורבאך, **עמודי המחשבה** : שמחה בונם אורבאך, **עמודי המחשבה הישראלית** (ירושלים : ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"א)

אורגסי, **המח הספיריטואלי** : Cosimo Urgesi et al. "The Spiritual Brain: Selective Cortical Lesions Modulate Human Self-Transcendence", *Neuron* 65.3 (2010): 309-319.

אזרי, **קשרים עצביים של חוויה דתית** : Nina P. Azari et al. "Neural Correlates of Religious Experience", *European Journal of Neuroscience* 13.8 (2001): 1649-1652.

אידל, **אוניברסליזציה** : Moshe Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism" in: M. Idel and B. McGinn (eds.) *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*. (New York: Macmillan, 1989): 27-57.

אידל, **דימויים מיניים** : משה אידל, "דימויים ומעשים מיניים בקבלה", **זמנים : רבעון להסטוריה** 42 (1992) : 31-39.

אידל, **החוויה** : משה אידל, **החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה** (ירושלים : מאגנס, תשס"ב)

אידל, **החסידות** : משה אידל, **החסידות : בין מאגיה לאקסטזה**, תרגם : ע. ידן (ירושלים ותל-אביב : שוקן, תשס"א).

אידל, **חיים מודחים** : משה אידל, "חיים מודחים – משהו על דמות הקבלה במחקר השולמיאני", **דעת** 50-52 : 483-498.

אידל, **לעולם** : משה אידל, "לעולם ה' דברך נצב בשמים - עיונים בתורה מוקדמת של הבעש"ט וגלגוליה בחסידות" **קבלה 20** (תשס"ט) : 219-286.

אידל, **מיסטיקנים משיחיים** : Moshe Idel. *Messianic Mystics*. (New Haven and London: Yale University Press, 1998).

אידל, **משיחיות** : משה אידל, **משיחיות ומיסטיקה** (תל אביב : משרד הבטחון, תשנ"ב)

אידל, **נבואה** : Moshe Idel "On Prophecy and Early Hasidism" in: M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths*. (Boston: Brill, 2004): 41-75.

אידל, **ניידות** : Moshe Idel. "On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah." *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 3 (1998): 145-173.

אידל, **נספח** : משה אידל, "נספח למאמרו של ג' שלום : "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלהים" בראשית החסידות, הלכה ומעשה", בתוך : שלום, **השלב האחרון** : 259-267.

אידל, **פרקים בקבלה נבואית** : משה אידל, **פרקים בקבלה נבואית** (ירושלים : אקדמון, 1990).

אידל, **קבלה וארוס** : משה אידל, **קבלה וארוס**, תרגם : ש. בר און (ירושלים : שוקן, תש"ע).

אידל, **קבלה** : משה אידל, **קבלה : היבטים חדשים** תרגם : א. בר לבב (ירושלים ותל-אביב : שוקן, תשנ"ג).

אידל, **ר' יוסף קארו** : Moshe Idel, "R. Joseph Karo and His Revelations: Or the Apotheosis of the Feminine in Safedian Kabbalah". *Tikvah Center Working Paper* 5 (2010).

אידל, **ר' נתן בן סעדיה חראר** : משה אידל, "ר' נתן בן סעדיה חראר, בעל ספר 'שערי צדק' והשפעתו בארץ-ישראל". **שלם** ז (תשס"ב) : 47-58.

אידל, **שלמויות בולעות** : משה אידל, **שלמויות בולעות : קבלה ופרשנות**, תרגמה : תרצה ארזי (תל אביב : ידיעות אחרונות, 2012).

אינגליש, **2007** : Tammy English and Serena Chen, "Culture and Self-Concept Stability: Consistency Across and Within Contexts among Asian Americans and European Americans." *Journal of Personality and Social Psychology* 93.3 (2007): 478-490.

אינגליש, **2008** : Tammy English, Serena Chen & William. B. Swann, "A Cross-Cultural Analysis of Self-Verification Motives", In: R. M. Sorrentino S. Yamaguchi (Eds.), *Handbook of Motivation and Cognition Within and Across Cultures* (Amsterdam: Elsevier, 2008): 119-142.

אינגליש, **2011** : Tammy English and Serena Chen, "Self-Concept Consistency and Culture: The Differential Impact of Two Forms of Consistency." *Personality and Social Psychology Bulletin* 37.6 (2011): 838-849.

אלטשולר, **הסוד המשיחי** : מור אלטשולר, **הסוד המשיחי של החסידות** (חיפה : אוניברסיטת חיפה, 2002).

אליאור, **בין האל לאדם** : "הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י", בתוך : ר' אליאור ו' ליבס (עורכים), **קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל)**, י (ירושלים : מאגנס, תשנ"ב) : 47-57.

אליאור, **בין היש לאין** : "בין 'היש' ל'אין' - עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין", בתוך : ר' אליאור, " ברטל וחי' שמרוק (עורכים), **צדיקים ואנשי מעשה : מחקרים בחסידות פולין** (ירושלים : מוסד ביאליק, תשנ"ד) : 167-218.

- אליאור, **בין קבלה לחסידות**: "הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה", **דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות** חטיבה ג (תשמ"ו) : 107-114.
- אליאור, **חירות**: רחל אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים (תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, 1999).
- אליאור, **יש ואין דפוסי יסוד**: "יש ואין - דפוסי יסוד במחשבה החסידית", בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), **משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד): 53-74.
- אליאור, **תורת הנפש**: "תורת הנפש", פ. מנדס פלור וא. שפירא (עורכים) **לקסיקון התרבות היהודית בזמננו**. (תל אביב: עם עובד, תשנ"ג): 533-541.
- אלקיים, **סוד האמונה**: אברהם אלקיים, **סוד האמונה בכתבי נתן העזתי**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ד).
- אסד, **הזיות**: Ghazi Asaad and Bruce Shapiro. "Hallucinations: Theoretical and Clinical Overview". *The American journal of psychiatry* 143 (1986): 1088-1097.
- ארזי, **לדבר עם עצמך**: Shahar Arzy et al. "Speaking With One's Self: Autoscopy Phenomena in Writings from the Ecstatic Kabbalah", *Journal of Consciousness Studies* 12.11 (2005): 4-29.
- בווארינג, **באסטמי**: Gerhard Böwering, "Baṣṭāmī, Bāyazīd", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge & Kegan Paul, 1989): vol. 3, 182-186.
- בורגד, **נזירות כרמליתיות**: Mario Beauregard et al. "Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns", *Neuroscience Letters* 405.3 (2006): 186-190.
- ביאל, **ארוס**: דויד ביאל, **ארוס והיהודים**, תרגמה: כ. גיא (תל אביב: עם עובד, 1994).
- בילו, **דיבוק ומגיד**: Yoram Bilu. "Dybbuk and Maggid: Two Cultural Patterned of Altered Consciousness in Judaism." *AJS Review* 21.02 (1996): 341-366.
- בילו, **הדיבוק ביהדות**: יורם בילו, "הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי". **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ב, ד (1984): 529-563.
- בן שלמה, **פנתאיזם**: יוסף בן שלמה, "על הפנתאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרשם שלום ומבקריו", **דעת** 50-52: 461-482.
- בנדלר, **טרנס-פורמציות**: John Grinder and Richard Bandler. *Trance-Formations: Neuro-Linguistic Programming and the Structure of Hypnosis*. (Utah: Real People Press, 1993).
- ברל, ר' **יצחק אייזיק**: חיים יהודה ברל, ר' **יצחק אייזיק מקאמרנא, תולדותיו - חיבוריו** – מאמריו (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה).
- גאלאגר, **איך הגוף**: Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*. (Oxford: Clarendon Press, 2005)

- גארב, **ביקורת של מיסטיקנים**: "Jonathan Garb, 'Mystics' Critiques of Mystical Experience." *Revue de L'Histoire des Religions* 221.3 (2004): 293-325.
- גארב, **דרכי הכוח**: Jonathan Garb, "Paths of Power" (Reviewed work: J. B. Hollenback, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment* by) *The Journal of Religion* 78.4 (1998): 593-601.
- גארב, **הכוח**: יהונתן גארב, **הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת** (ירושלים: מאגנס, תשס"ה).
- גארב, **טכניקות**: יוני גארב, "טכניקות טראנס בקבלת ירושלים", **פעמים** 70 (תשנ"ז): 47-67.
- גארב, **משה דוד וואלי**: יונתן גארב, "עיון מחודש בדימויו העצמי של ר' משה דוד וואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא". **תרביץ** עט, ב (תשע-תשעא): 293-265.
- גארב, **שמאניזם**: Jonathan Garb, *Shamanic trance in modern Kabbalah* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).
- גולדמן אידה, **החפץ**: בת שבע גולדמן אידה, **החפץ הטקסי החסידי**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2007).
- גולדסטון, **השפעות של סיווג**: Robert L. Goldstone. "Effects of Categorization on Color Perception." *Psychological Science* 6.5 (1995): 298-304.
- גולדרייך, **שם הכותב**: עמוס גולדרייך, **שם הכותב וכתובה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם** (לוס אנג'לס, כרוב: 2010).
- גופניק, **TOM**: Alison Gopnik, "Theory of Mind", *The MIT Encyclopedia of Cognitive Science*, eds. R. Wilson and F. Keil (Cambridge, MA: MIT Press, 1999): 838-841.
- גיימס, **החווייה הדתית**: ויליאם גיימס, **החווייה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם**, תרגום: י' קופוליביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט).
- גמליאלי, **פסיכואנליזה וקבלה**: דבורה בת-דוד גמליאלי, **פסיכואנליזה וקבלה: לתהליכי הזיווג הזכרי והנקבי בקבלת האר"י** (לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ו).
- דאמסיו, **ההרגשה**: Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens* (San Diego: Harcourt, 1999).
- ד'אקוילי, **מצבים דתיים ומיסטיים, מודל נוירופסיכולוגי**: Eugene G. D'Aquili et al. "Religious and Mystical States: A Neuropsychological Model", *Zygon* 28 (1993): 177-200.
- ד'אקוילי, **נוירו-פסיכולוגיה של חוויה דתית וספיריטואלית**: Eugene G. D'Aquili et al. "The Neuropsychology of Religious And Spiritual Experience", *Journal of Consciousness Studies* 7.11-12 (2000): 251-266.
- דובלין, **פאנקה**: Doblin, Rick. "Pahnke's Good Friday Experiment: a Long-Term Followup and Methodological Critique." *Journal of Transpersonal Psychology* 23.1 (1991): 1-28.

דייקמן, ארתור-דה-אוטומיזציה: "Psychiatry: Arthur J. Deikman, "De-automatization and the Mystic Experience." *Journal for the Study of Interpersonal Processes* 29 (1966): 324–388.

דן, הקדושה: יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות. (ירושלים: מאגנס, 1997)

דנט, העצמי כמרכז גרביטציה: "The Self as a Center of Narrative Gravity." In: F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (Eds.) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1992): 103–115

האנט, לא מודע קולקטיבי: "A Collective Unconscious Reconsidered: Jung's Archetypal Imagination in the Light of Contemporary Psychology and Social Science." *Journal of Analytical Psychology* 57.1 (2012): 76-98.

האנט, לילות אפלים: "Dark Nights of the Soul": Phenomenology and Neurocognition of Spiritual Suffering in Mysticism and Psychosis." *Review of General Psychology* 11.3 (2007): 209-234.

הולנבק, העצמה: Jess Hollenback, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. (University Park, PA: Penn State Press, 2008).

הילמן, מבט חדש: James Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: HarperCollins, 1977).

הילן, תפיסה כמעשה הרמנויטי: Patrick A. Heelan, "Perception as a Hermeneutical Act." *The Review of Metaphysics* 37.1 (1983): 61-75.

הלנר-אשד, שפת החוויה: מלילה הלנר-אשד, על שפת החוויה המיסטית בזוהר; הזוהר בעיני עצמו. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"א).

הלר, יושר דברי אמת: ר' משולם פייבוש הלר, יושר דברי אמת (מונקאטש: תרס"ה)

הרן, גאולת: רעיה הרן, "גאולת העולם או איון העולם: התיקון בחסידות", בתוך: ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית (טיבינגן: מור-זיבק, 2005): 181-192.

הרן, ההטפה: רעיה הרן, "ההטפה ללימוד הנגלה והנסתר בהגות הצדיקים לבית זידיטשוב-קומרנה", בתוך: י' דן (עורך) ספר זיכרון לגרשם שלום (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כ) (ירושלים: החוג למחשבת ישראל, מכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז): כרך א', 352-304.

הרן, עולם הפוך: "עולם הפוך: תפיסת העולם הרדיקלית בהגותו של רבי צבי הירש מזידיטשוב", תרביץ עא (תשס"ב): 564-537.

וולף, חוויה מיסטית: D.M. Wulff, "Mystical Experience" in: E. Cardena, S.J. Lynn, S. Krippner (Eds.), in: *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (Washington, DC: American Psychological Association, 2000): 397–440.

וולפסון, דרך אספקלריא: Elliot R. Wolfson, *Through A Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1997)

וולפסון, **הנשי כאחר**: Elliot R. Wolfson, "Woman—The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne," in: L. Silberstein and R. Cohn (Eds.) *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity* (New York: New York University Press, 1994): 166-204.

וולפסון, **צורות**: Elliot R. Wolfson, "Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature," in: J. Dan, P. Schäfer (Eds.) *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993): 209-235.

וולפסון, **תיקון השכינה**: Elliot R. Wolfson, "Tiqqun ha-Shekhinah: Redemption and the Overcoming of Gender Dimorphism in the Messianic Kabbalah of Moses Hayyim Luzzatto," *History of Religions* 36 (1997): 289-332.

וויט, **האחדות**: Stephen L. White, *The Unity of the Self* (Cambridge, Massachusetts and London: M.I.T. Press, 1991).

ווינשטיין, **שברו**: רוני ויישטיין, **שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית** (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"א).

ויקיפדיה, **הקסדה האלוהית**: Wikipedia Online Encyclopedia, "God helmet". Available at URL: http://en.wikipedia.org/wiki/God_helmet [Retrieved: 23.09.2013].

ולאברג-פרי, **בנסתר ובנגלה**: סנדרה ולאברג-פרי, **בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות ה'אין סוף' בקבלה התיאוסופית**. (לוס אנג'לס: כרוב, תש"ע).

וקס, **בסוד**: רון וקס, **בסוד היחוד: היחודים בהגותו הקבלית-חסידיית של ר' חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ**. (לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ו).

וקס, **היחודים**: רון וקס, **היחודים בהגותו של רבי חיים טירר מטשרנוביץ**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2001).

וקס, **השימוש**: רון וקס, "השימוש ביחודים אצל רבי יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא". **מים מדליו** 17 (תשס"ו): 243-257.

וקס, **יחוד בדיבור**: רון וקס, "יחוד בדיבור אצל הבעש"ט וממשיכי דרכו", **דעת** 57-59 (תשס"ו): 143-164.

ורבלובסקי, **לדמותו של המגיד**: צבי ורבלובסקי, "לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו". **תרביץ** כ"ז ב-ג (תשי"ח): 321-310.

ורבלובסקי, **ר' יוסף קארו**: צבי ורבלובסקי, **ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל**. תרגום: י' צורן (ירושלים: מאגנס, תשנ"ו).

ורמן, **התפתחות**: Mark Verman, "The Development of Yihudim in Spanish Kabbalah." *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 25-41.

זק, **בשערי**: ברכה זק, **בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו** (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 1995).

זק, **עוד לגלגולה**: ברכה זק, "עוד לגלגולה של האמרה קודשא בריך הוא אוריתא וישראל כולא חד", **קרית ספר** נז (תשמ"ב): 179-184.

חיות, **בין עולמות**: Jeffrey Howard Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).

טוד, **תגובה נטולת עצמי לעולם דמיוני**: Warren Todd, *A Selfless Response to an Illusory World: a Comparative Study of Śāntideva and Śāṅkara*, Doctoral dissertation (Lancaster: Lancaster University, 2011).

יונג, **CW**: Carl Gustav Jung, *Collected Works of C. G. Jung*, 2nd ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968).

יונג, **האדם וסמליו**: Carl Gustav Jung. *Man and his Symbols* (New York: Anchor press, 1964).

יונג, **זכרונות**: קרל גוסטב יונג, **זכרונות חלומות מחשבות**. תרגום: מ. אנקורי (תל אביב: רמות, 1993).

יפרח, **העלאת**: יהודה יפרח, **העלאת המחשבות הזרות במסורות ר' ישראל בעל שם טוב ובכתבי תלמידיו**, עבודת גמר (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז).

ישר, **בית קומרנא**: ברוך ישר (שליכטר), **בית קומרנא - קורות העיר ותולדותיה** (ירושלים: מכון אוצרות גאוני ספרד, תשכ"ה).

כץ (עורך), **מיסטיקה וניתוח פילוסופי**: Steven Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978).

כץ, **שפה אפיסטמולוגיה ומיסטיקה**: Steven Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism." In: S. Katz (ed.) *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978): 22-74.

לאסקי, **אקסטזה**: Marghanita Laski. *Ecstasy: a Study of Some Secular and Religious Experiences* (London: the Cresset Press, 1961).

לדרברג, **השער לאין**: נתנאל לדרברג, **השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דב בער, המגיד ממעזריץ'** (ירושלים: ראובן מס, תשע"א).

לורברום, **צלם אלוהים**: יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה** (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"ד).

לודוויג, **מצבי תודעה שונים**: Arnold M. Ludwig. "Altered States of Consciousness." *Archives of General Psychiatry* 15.3 (1966): 225-234.

לוונסון, **התאיינון מיסטית**: Michael R. Levenson and Abdul Hayy Khilwati, "Mystical Self-Annihilation: Method and Meaning." *The International Journal for the Psychology of Religion* 9.4 (1999): 251-257.

לוין, **השוואה**: דפנא לוין, **השוואה בין סוגיות מרכזיות בקבלה ובתרפיית הגלגולים**. לוין דפנא. **תורות הנפש, תורות הגלגול, תפיסת הקארמה ותיקון הנשמה**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: אוניברסיטת בר-אילן, 2013).

Antoine Lutz, John D. Dunne, and Richard J. Davidson. "Meditation and the **מדיטציה** : Neuroscience of Consciousness: An Introduction." *The Cambridge Handbook of Consciousness* 19 (2007): 497-549.

Antoine Lutz, Lawrence L. Greischar, Nancy B. Rawlings, Mathieu Ricard and Richard J. Davidson. "Long-Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 101.46 (2004): 16369-16373.

Sara W. Lazar, Catherine E. Kerr, Rachel H. Wasserman, et al. "Meditation **ניסיון מדיטטיבי** : Experience is Associated with Increased Cortical Thickness". *Neuroreport*, 16.17, (2005): 1893–1897.

ליבס, **אורזילין** : יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאילתא" דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, בתוך : ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), **קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל)**, י (ירושלים : מאגנס, תשנ"ב). 169-113.

ליבס, **הרשימו** : אסתר ליבס, "הרשימו, ההיולי וקדמות השכל", בתוך : שלום, **השלב האחרון** : 277-279.

ליבס, **התיקון הכללי** : יהודה ליבס, "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", **ציון** מה, ג (תשס"א) : 201-245.

ליבס, **זוהר וארוס** : יהודה ליבס, "זוהר וארוס", **אלפיים** 9 (תשנ"ד) : 119-67.

ליבס, **יונה** : יהודה ליבס, "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג, א-ב (תשמ"ד) : 311-269.

ליבס, **כיוונים** : יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", **פעמים** 50 (תשנ"ב) : 150-170.

ליבס, **מיתוס לעומת סמל** : יהודה ליבס, "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", **אשל באר שבע** ד (תשנ"ו) : 192-209.

ליבס, **פרקים במילון** : יהודה ליבס, **פרקים במילון ספר הזוהר**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים : האוניברסיטה העברית, תשל"ז).

מאיר, **עיצובה** : יעקב מאיר, **עיצובה של למדנות חסידית : ביו-ביבליוגרפיה של רבי יצחק אייזיק ספרין מקומרנא**, עבודת גמר (ירושלים : האוניברסיטה העברית, 2012).

מאיר, **צבי לצדיק** : יונתן מאיר "צבי לצדיק : יוסף פרל, צבי הירש מזידיטשוב ופולמוס הגימטריות" בתוך : ח. קרייסל, ב. הוס א. ארליך (עורכים), **סמכות רוחנית : מאבקים על כח תרבותי בהגות היהודית** (באר שבע : הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע). 263-300.

מגיד, **הפוליטיקה** : Shaul Magid, "The Politics of (Un) Conversion: The Mixed Multitude (Erev Rav) as Conversos in Rabbi Hayyim Vital's Ets Ha-Daat Tov." *Jewish Quarterly Review* 95.4 (2005): 625-666.

מט, מושג האין: Daniel Matt, "Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism," in: Robert K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990): 121–159.

מטצינגר, להיות אף אחד: Thomas Metzinger, *Being No One* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003)

מטצינגר, מנהרת האגו: Thomas Metzinger, *The Ego Tunnel* (New York: Basic Books, 2009)

מטצינגר, סיכום: Thomas Metzinger, *Précis: Being No One* (<http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/beingnoone2.pdf>)

מלכיאל, ההתנסות המיסטית: אליעזר מלכיאל, "ההתנסות המיסטית במבט ויטגנשטייני", בתוך: י' לוריא (עורך) מועקה וגאולה: אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום האנושי (באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2003): 151-175

מק'נמרה, מדע המח של חוויה דתית: Patrick McNamara, *The neuroscience of religious experience*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

מראבט, כיסוי עיניים ממושך: Lotfi Merabet et al. "Visual Hallucinations During Prolonged Blindfolding in Sighted Subjects." *Journal of Neuro-Ophthalmology* 24.2 (2004): 109-113.

מרגולין, הדת הפנימית: רון מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות. (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב).

מרגולין, הפנמת חיי הדת: רון פנחס מרגולין, הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים של החסידות: מקורותיה ובסיסיה האפיסטמולוגיים. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור. (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 1999).

מרגולין, מקדש אדם: רון מרגולין, מקדש אדם: מגמות ההפנמה ועיצוב החיים הפנימיים בראשית החסידות (ירושלים: מאגנס, תשס"ה)

מרוז, גאולה: רונית מרוז, גאולה בתורת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ח).

מרקוס, הפסיכולוגיה התרבותית: Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama. "The Cultural Psychology of Personality." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 29.1 (1998): 63-87.

מרקור, חוויות של איחוד: Daniel Merkur. "Unitive Experiences and the State of Trance", in: M. Idel and B. McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue* (New York: Continuum, 1999): 125-153.

נוימן, אמור ופסיכה: אריך נוימן, אפוליאוס - אמור ופסיכה - על ההתפתחות הנפשית של היסוד הנשי, תרגמה: מ. רון בכר (תל-אביב: ספרית פועלים, 1981)

נוימן, האדם המיסטי: אריך נוימן, האדם המיסטי, תרגם: י. ספיר (תל אביב: רסלינג, 2007)

- נוימן, **מקורות והיסטוריה**: (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).
Erich Neumann. *The Origins and History of Consciousness*.
- נייסר, **חמישה סוגים**: (1988): 1 *Philosophical Psychology*. Ulrich Neisser, "Five Kinds of Self-Knowledge".
35-59.
- סבירי, **הסופים**: שרה סבירי, **הסופים, אנתולוגיה** (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור ומפה הוצאה לאור, 2008).
- סגל, **ועל דרך**: אברהם סגל, **ועל דרך העבודה** (ירושלים: ראובן מס, 2011).
- סגל, **עטרת צבי**: אברהם סגל, **עטרת צבי לר' צבי הירש מזידיטשוב - פירוש לוריאני חסידי לזוהר**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח).
- סגל, **על היחס**: אברהם סגל, "על היחס שבין קבלת האר"י והחסידות במשנתו של ר' יצחק אייזיק מקומרנא" **קבלה** 15 (תשס"ז): 305-333.
- סגל, **פירוש**: אברהם סגל, "פירוש שלושה עשר העיקרים לר' יצחק אייזיק מקומרנא", בתוך: ד. שוורץ וא. אלקיים (עורכים) **הרמב"ם בנבכי הסוד (דעת 64-66)** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, 2009): 287-300.
- ספילקה, **המבנה של חוויה דתית מיסטית**: The Bernard Spilka, George A. Brown, and Stephen A. Cassidy. "Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Post-experience Lifestyles", *International Journal for the Psychology of Religion* 2.4 (1992): 241-257.
- ספילקה, **התוכן של חוויה דתית: תפקידי הציפייה והרצייה**: The Content of Religious Experience: The Roles of Expectancy and desirability." Bernard Spilka, et al. *The International Journal for the Psychology of Religion* 6.2 (1996): 95-105.
- פאנקה, **סמים ומיסטיקה**: Walter M. Pahnke. "Drugs and Mysticism", *International Journal of Parapsychology* 8 (1966): 295-313.
- פדיה, **החוויה המיסטית**: חביבה פדיה, "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות", **דעת** 55 (תשס"ה): 73-108.
- פדיה, **המראה והדיבור**: חביבה פדיה, **המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי** (לוס אנג'לס: כרוב, 2002).
- פורמן (עורך), **מודעות טהורה**: Robert Forman (ed.) *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990).
- פורמן, **הקדמה**: Robert Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting." In: R. Forman (ed.) *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990): 3-49.
- פיין, **יחודים**: Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah". In: A. Green (ed.) *Jewish Spirituality: From the Sixteenth Century Revival to the Present*. (New York: Crossroads Publishing Company, 1987): 64-98.

- פייקאז', **בימי צמיחת**: מנדל פייקאז', **בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח)
- פייקאז', **בין אידאולוגיה למציאות**: מנדל פייקאז', **בין אידאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול ממצאות ודבקות במחשבתם של ראשי החסידות**, (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד)
- פירשטיין, **תורת הנפש**: שרי פירשטיין, **תורת הנפש בקבלת האר"י**, עבודת גמר (ירושלים: האוניברסיטה העברית, לא מצוין שנה).
- פישר, **קרטוגרפיה**: Roland Fischer, "A Cartography of the Ecstatic and Meditative States." *Science* 174.4012 (1971): 897-904.
- פכטר, **קטנות וגדלות**: מרדכי פכטר, "לבירור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבה החסידית", בתוך: ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), **קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י)** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ב): 171-210.
- פכטר, **שורשי האמונה**: Mordechai Pachter, *Roots of faith and devequt: studies in the history of kabbalistic ideas*. (Los Angeles: Cherub Press, 2004).
- פלורנוא, **מהודו למאדים**: Theodore Flournoy, *From India to the Planet Mars: A Case of Multiple Personality With Imaginary Languages* (translator: Daniel B. Vermilye). (New York: Cosimo, 2007)
- פנג, **תנודות בקצב הלב בזמן מדיטציה**: C. K. Peng, et al. "Exaggerated Heart Rate Oscillations during Two Meditation Techniques" *International journal of cardiology* 70.2 (1999): 101-107.
- פרויד, **תרבות בלא נחת**: זיגמונד פרויד, "תרבות בלא נחת", תרגום: י. גוטשלק, בתוך: נ. זך (עורך), **התרבות והדת** (תל אביב: ספרית פועלים, 2000): 75-145.
- צייטלין, **הקו היסודי**: הלל צייטלין, "הקו היסודי בקבלה של הרב קוק ז"ל", בתוך: הלל צייטלין, **ספרן של יחידים: כתבים מקובצים** (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1979): 235-237.
- צ'נדלר, **תיאוריית ספיר וורף**: Daniel Chandler. (1994). *The Sapir-Whorf Hypothesis*. Available at URL: <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/short/whorf.html>. [Retrieved: 23.09.2013].
- צ'רץ', **תרבות**: Timothy Church et al. "Culture, Cross-role Consistency, and Adjustment: Testing Trait and Cultural Psychology Perspectives." *Journal of Personality and Social Psychology* 95.3 (2008): 739-755.
- קארו, **ארוס ומיסטיקה**: Roland Karo, *Eros & Mysticism: Are Mystical States of Consciousness Evolutionary Byproducts of Sexual Response?* (Tartu: Tartu University Press, 2009)
- קואווצ'ס, **שפה, מחשבה ותרבות**: Zoltan Kovecses, *Language, mind, and culture* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- קויפמן, **בכל דרכיך**: ציפי קויפמן, **בכל דרכיך דעהו: תפיסת אלוהות ועבודה בגשמיות בראשית החסידות** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט)

רוטנברג, **קיום בסוד הצמצום**: מרדכי רוטנברג, **קיום בסוד הצמצום**: מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן).

רמבאום, **ישעיהו נ"ג**: Joel E. Rembaum, "The Development of a Jewish Exegetical Tradition regarding Isaiah 53", *The Harvard Theological Review*, 75.3 (1982): 289-311.

ש"ץ, **החסידות כמיסטיקה**: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה** (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח).

שוורץ, **ר' צבי הירש**: דב שוורץ, "ר' צבי הירש מזידיטשוב בין קבלה לחסידות", **סיני** קב (תשמ"ח): רמא-רנא.

שיודט, **המח הדתי**: Uffe Schjoedt, "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion* 21.3 (2009): 310-339.

שיינס, **ד"ר כעס ומר חיוך**: Philippe Schyns and Aude Oliva. "Dr. Angry and Mr. Smile: When Categorization Flexibly Modifies the Perception of Faces in Rapid Visual Presentations." *Cognition* 69.3 (1999): 243-265.

שלום, **הקבלה של ספר התמונה**: גרשם שלום, **הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה** (ירושלים: אקדמון, תשל"ו)

שלום, **השלב האחרון**: גרשם שלום, **השלב האחרון, מחקרי חסידות של גרשם שלום**, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס (ירושלים: מאגנס, תשס"ט)

שלום, **זרמים**: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1995).

שלום, **פרקי יסוד**: גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, תרגום: י. בן שלמה (ירושלים: מוסד ביאליק, 1980).

שלום, **שבתאי צבי**: גרשם שלום, **שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו** (תל אביב: עם עובד, 1987).

תמרי, **ניצוצות**: אסף תמרי, **ניצוצות אדם: קווים לתורת הגלגול הלוריאנית ולתפיסת האדם העולה ממנה**, עבודת גמר (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2009)

תמרי, **ערב רב**: אסף תמרי, "ערב רב", **מפתח** 2 (2010).

תשב"י, **חקרי קבלה**: ישעיה תשב"י, **חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות**, כרך ג' מתוך שלושה. (ירושלים: מאגנס, 1982).

תשב"י, **משנת הזוהר**: ישעיה תשב"י, **משנת הזוהר** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז)

תשב"י, **תורת הרע**: ישעיה תשב"י, **תורת הרע והקליפה בקבלת הארי** (ירושלים: מאגנס, 2003).