

לשאר מדותיו." עולם הספירות משמש אפוא כלי להעברת רושם מעשי האדם אל הרשות הגבוהה ביותר של העולם העליון; אולם תיאורו האישי למחצה של המאור העליון אינו גורע כלל מטבען המכאניסטי של הספירות. אף-על-פי שתכונה זו של מבנה הספירות אינה מודגשת בספר תולעת יעקב, היא מובלטת בחשובה שביצירותיו של אבן גבאי, ספר עבודת הקודש: גם שם מצוטט המדרש, ובהקשרו מצוי הדיון שלהלן.²¹

האדם והכבוד שותפים לדמות האנתרופומורפית, עובדה המעניקה לאדם — הנתפס שוב כצורה בהשוואה לצל — יכולת להשפיע על המבנה האלוהי. אולם בחיבור זה, שנכתב מאוחר יותר, מוסיף אבן גבאי שתי תוספות חשובות. ראשית, דמות האדם יכולה להשפיע על "דמות עליון",²² ויש גם דמות מתווכת המקשרת ביניהן: "התורה".²³ המצוות הן "האמצעי המעורר הדמות העליון לקראת התחתון"²⁴ או "האמצעי המחבר הדמות התחתון עם הדמות העליון מצד היחס אשר לו עם שניהם".²⁵ הודות לקרבה הכפולה של התורה — למקורה האלוהי ולאנשים המקיימים את המצוות — היא יכולה לשמש גשר בין שני העולמות. טבעה הייחודי נובע מיכולתה להפוך את מעשי האדם להשפעה תיאורגית.

שנית, המוטיב הנוסף שהוכנס בדיון במדרש לספר עבודת הקדש רלוונטי ביותר להסברתה של הפעולה התיאורגית. אבן גבאי מרחיב על תופעת התהודה האקוסטית בין שני כלי מיתר.²⁶ כאשר מנגנים במיתר אחד, יהדהד המיתר המתאים בכלי השני — במקרה של אבן גבאי זהו כינור — על אף שאין כל מתווך נראה לעין בין מיתרים אלה. אותו דבר עצמו — ממשיך המקובל ואומר — קורה כשדמות האדם, הפועלת ככינור שמנגנים בו, מפעילה את הדמות האלוהית — הכינור השני. בשני המקרים לא מובן אופן ההעברה, אף שהתרחשותו מוחשית. אפשרות הפעולה התיאורגית מוכחת אפוא באמצעות תצפית פיסיקלית קונקרטית ומוכרת. טבעה המכאניסטי של התהודה האקוסטית הולם ללא ספק את התמונה המדרשית של יד וצל; הרעיון המרכזי של סוגי תיאור אלה של היחס אנושי-אלוהי ברור: היוזמה האנושית הנה הגורם החשוב ביותר ביחס זה, כשם שהיא הגורם הדומיננטי המעצב את המבנים העליונים. עלייתה של הגישה המכאניסטית לתיאורגיה מתאפשרת בבירור על-ידי התיאוסופיה המורכבת יותר של הקבלה — וגם, כפי שנראה מיד, של החסידות — הנותנת הסבר מפותח יותר מזה הניתן במדרש. הייררכיה משוכללת, הנתונה להשפעתה של הפעילות האנושית, פותחת אפשרות לגלות את המכאניזם הכולל של האלוהי והבנה מורכבת יותר של משמעות קיום המצוות.

מקובל נשכח אך מעניין מן המאה השש-עשרה, ר' יהודה בן יעקב חוניין, ניסח תפיסה, שעל-אף דמיונה לתפיסתו של אבן גבאי, דומה שהיא בלתי תלויה בה: ²⁷ "וכמו שהיתה המלחמה למטה היתה למעלה והכל בעון ישראל, שכשהם צדיקים, מוסיפים כח וגבורה בפמליא של מעלה... וכשהם בהפך, כביכול מתישים כח של מעלה... כי התחתונים כדמות שורש ואופן לעליונים." הגדרתם של התחתונים כשורש של העליונים מקבילה למשל הצל של אבן גבאי; האדם — במקרה זה ישראל — הוא מקור הכוח ומכאן שהוא הישות המשפיעה. הופעתה של תיאוריה תיאורגית מובהקת נוספת מראה שעל-אף מרכזיותו מאז קבלת המאה השש-עשרה, לא היה אבן גבאי יוצא דופן אף בזמנו, וכי גם תיאוריית הצל שלו לא היתה קוריוז; אותה התפיסה משתקפת אצל ר' יהודה חוניין, המשתמש במינוח אחר. ²⁹ אולם משהופחתה חשיבותה של המערכת המתווכת, שבה המיסטיקה היהודית, בגרסתה החסידית, במידה רבה למשמעות המקורית של המדרש. ³⁰ נמסר שר' ישראל בעל שם טוב העיר על מדרש זה כדלהלן: ³¹

הבעש"ט אמר פירוש הפסוק ה' צלך שהשי"ת ברוך הוא מתנהג עם האדם גם כן כמו הצל. כמו מה שכל מה שהאדם עושה גם הצל עושה, כן הבורא ברוך הוא מתנהג עם האדם גם כן כמו שהוא עושה, ונמצא כשישראל אמרו השירה בשעת גאולת מצרים, אזי היה הקדוש ברוך הוא גם כן שר כביכול את השירה הזאת. והנה ישיר לשון יפעיל הוא, ³² וכך פירוש הפסוק "אז ישיר משה" ³³ כלומר שישראל פעלו בשירתם את השירה הזאת לה', כלומר שהקדוש ברוך הוא כביכול גם כן ישיר את השירה הזאת.

כיוון שהקשר בין האל לישראל הוא עתה ישיר, סולק היסוד התיאורגי. שירתם של ישראל גורמת לשירה מקבילה בעליונים; ההיבט המכאניסטי של השפעת האדם נעלם אפוא, ולעצם טבעה של הפעילות הנגרמת — שירה — יש אופי אישי ברור.

על-אף ההבדל הגדול בין הפירושים — הפירוש התיאורגי המובהק של אבן גבאי וחוניין, הפירוש המתון של המדרש והחסידות, הפירוש המיסטי בקבלה האקסטטית — משותפת לכל הפירושים האלה אותה תופעה: אין הם רואים באדם את האל, וגם ההייררכיה האלוהית אינה מובנת כישות לעצמה, שהמקובל, זחוח-דעת מכוחותיו, מפעילה למען עצמו. כוחות אלה (של המקובל) הם מכאניזם כדי להגיע למדרגה העליונה ולקבל את השפע מלמעלה; רגשות קרבה ואהבה, במידה שהם נזכרים בטקסטים שצוטטו קודם, מכוונים כלפי האל, העומד כישות לעצמה.

נשווה עתה את הדיונים שבמקורות היהודיים שהבאנו לעיל עם חרוזים אחדים משל אנגלוס סילסיוס: "האל הופך למה שהנני עתה, ולבש את אנושיותי עליו; על כי קיומי ממנו, עשה זאת."³⁴ המיסטיקאי הנוצרי מדגיש את יוזמתו של ישו, שעבר את התהליך המאניש כדי לסלול את הדרך למיסטיקאי הנוצרי. לאדם, הנחשב ליצור שנפל, יש צורך עמוק בהקרבה עצמית של האל כדי שטבעו (של האדם) יוכל לשוב לקדמותו. ישו צריך לרדת אל האדם כדי לעזור לו לחזור למצבו בגן-עדן; אצל סילסיוס חזרה זו היא לידתו הרוחנית של ישו באדם הפנימי.

האנתרופולוגיה התיאורגית היהודית פורטת על מיתרים שונים לגמרי; הבעיה היא, ביסודו של דבר, הצורך של האלוהות בעזרה אנושית או בכוח אנושי, כדי לשקם את ההרמוניה האבודה של הספירות. מוקדה של התיאורגיה הקבלית הוא האל, ולא האדם; לאדם ניתנים כוחות בל ישוערו לשם תיקון כבוד האל או הדמות העליונה. יוזמתו יכולה לשפר את האלוהות. כארכימאגיקון, אין המקובל התיאורגי זקוק לסיוע או חסד חיצוני; דרך הפעולה שלו — קרי התורה — מאפשרת לו להיות עצמאי; הוא אינו שואף כל כך לגאולה באמצעות התערבות האל, אלא לגאולת האל באמצעות התערבות האדם.

הקבלה התיאורגית מבטאת בבחירות תופעה בסיסית של הדת היהודית בכלל: כיוון שהיהודי מתרכז במעשה יותר מאשר במחשבה, הוא אחראי לכול, לרבות האל, ופעילותו חיונית לשלום הקוסמוס בכלל. בהתאם לכך, עיון או אמונה אינם יכולים לשנות את המציאות החיצונית, שיש לחלצה ממצבה הירוד.³⁵ המטפורה של הצל מצביעה על התגברותה של המגמה התיאורגית דווקא על-ידי התיחום החריף בין האנושי והאלוהי; רק כשהוא מחזיק בעצמיותו שלו יכול המקובל התיאורגי להבטיח את השפעתו הקוסמית.

הדגשה יוצאת דופן זו של הכוח האנושי ניתנת להארה נאותה באמצעות ספר הנעלם האנונימי,³⁶ המסביר את משמעותו הקבלית של איסור ההרג:³⁷ סוד הרוצח: האדם הוא כלול מכל הדברים הרוחניים³⁸ והוא שלם מכל המדות ונברא בחכמה גדולה... כי הוא כלול מכל סתרי המרכבה³⁹ ונשמתו שם היא נקשרת⁴⁰ אעפ"י שהאדם בעולם הזה.⁴¹ ותדע שאלמלא שהוא שלם מכל כוחותיו של הב"ה, לא היה יכול לעשו' כמותו. ואמרי רבא ברא גברא ואיבעו צדיקי' ברו' עולמו.⁴² להודיעך שיש בבני אדם כח גדול של מעלה, שאין אדם יכול לספרו ובהיות באדם שלימות גדול כזה, אינו דין להפסיד צורתו מן העולם ונשמתו משם. וההורג

את הנפש מה הפסד הוא עושה? הוא שופך את דמו של זה ומעט הצורה⁴³ כלו' מיעט כח הספיר'.

האדם הוא אפוא הרחבתו של האלוהי עלי אדמות; לא זו בלבד שצורתו ונפשו משקפות את האלוהי, הן גם אלוהיות למעשה — ומכאן האיסור להרוג אדם. מובנו האמיתי אינו העובדה, המודגשת במקורות הרבניים,⁴⁴ שהאדם הנו עולם מלא, עולם בפני עצמו, אלא שמיקרו־קוסמוס זה הוא מונאדה אלוהית. הריגת אדם שקולה לא רק למיעוט הצורה האלוהית עלי אדמות, אלא — כפי שטקסט זה מנסח זאת — למיעוט הכוח האלוהי עצמו. האדם נתפס כמקור כוח מקביל — או אולי אף זהה מעיקרו — לאלוהי; יחד עם זאת, החיץ בין הישות האנושית לישות האלוהית אינו מסולק, כפי שהדבר אצל המיסטיקאי הנוצרי שנזכר לעיל.

חיץ זה בין האנושי לאלוהי, בהקשר של מטפורת הצל, ידוע בתולדות הדת. רצוני להזכיר בקצרה את השימוש הרגיל במטפורה זו — האדם כצלו של האל — כדי להבליט את מהותו של המהפך הקבלי בנושא זה. לפי תפיסה אחת של אמרה אשורית: "האדם הוא צלו של האל ובני האדם הם צלו של האדם; האדם הוא המלך, שהוא כראי של האל".⁴⁵ האדם הוא אפוא צלו של צל, או — אם נפרש זאת אחרת — בן־חסות של בן־חסות אחר.⁴⁶ מקבילה מעניינת לאמרה זו מופיעה בחיבור הקופטי שלוש האסטלות של שת — חיבור גנוסטי מנאג חמאדי. האיאוניס המהללים את ברבלו אומרים: "כולנו צלך, כשם שאתה צלו של הראשון שלפני הקיום".⁴⁷

האדם כצל נוסח התפיסה האשורית יכול להעביר את חייו בציות גמור אך לא יצירתי; חווייתו מסתיימת ב"הכרה חריפה בחוסר החשיבות העצמית מתוך הריחוק הבלתי ניתן לגישור." הגם שלדברי תורקילד יעקובסן היה לאדם הקדום "יסוד איתן של סימפטיה", בכל זאת הוא חש שמולו עמד כוח ש"מצווה אמן בעצם נוכחותו; הצופה מציית בלב חפץ".⁴⁸ אצל הגנוסטיקאי, הממשי מתעלה מעבר לעולם הזה, שאיננו אלא צלו של צל. השלמות או הטרנסצנדנטיות של הישות העליונה ברורה עד כדי כך, שהאדם אינו יכול למלא כל תפקיד משמעותי בשכלול נוסף שלה. המהפך הקבלי של תפקיד האדם כרוך בשינוי עצום במנטליות הדתית; על אף שהוא עדיין מציית לתורה שהיא רצון האל, על המקובל להשקיע, לדברי המקורות דלעיל, אנרגיה מיוחדת בקיום המצוות, דבר שהנו כשלעצמו בעל השלכות תיאורגיות. מקובל המקיים את הפולחן הופך לשותף לא רק בקיום העולם, אלא גם בקיום — או אפילו בעיצוב — כמה היבטים של האלוהות.

2. התיאורגיה של הסטטוס-קוו

על-פי כמה טקסטים קבליים מוקדמים, התהליך שגרם להופעת הספירות לא היה רק פעולת האצלה או בריאה יש מאין על-ידי רצון הבורא; אלא היתה זו פעולה של עקירת ישויות אלו מקדמוניותן הטרומ-הווייתית בטבורה של האלוהות. ר' עזרא מגירונה אומר שליקוט השושנים הנזכר בשיר השירים מתייחס להאצלה ולגרימה לשפע לרדת למטה.⁴⁹ לפי פירוש, חז"ל — כלומר המחברים של בראשית רבה — תיארו את אצילות הספירות וגילוייה במלה "עקירה":⁵⁰ "וקראו רז"ל כמו כן אצילות ההויות וגלויה — עקירה, כדאיתא בב"ר⁵¹ ויטע ה' אלהים גן בעדן,⁵² הה"ד ישבעו עצי ה' ארזי הלבנון אשר נטע;⁵³ אמר ר' חנינא: כקרני חגבים היו, ועקרן הקב"ה ושתלן בתוך גן עדן." ר' עזרא מקשר את הישנותו של מוטיב הנטיעה בבראשית לקיומם הטרומ-הווייתי של עצים מיתיים של האל, שכפי שאני מניח, ניטעו כארזי הלבנון, מחוץ למקומם הטבעי. ר' חנינא רומז לשני שלבים אלה בהתייחסותו לטרומ-הווייתם כ"קרני חגבים" שנעקרו וניטעו מחדש בגן עדן. הפעולה האלימה של העקירה ברורה;⁵⁴ את הנטיעה מחדש מבין המקובל כפעולת הופעתן המאולצת של הספירות מחוץ לטרומ-הווייתן הנסתר.

המוטיב של לבנון כחלק מתהליכי ההאצלה הראשונים מופיע בטקסט חשוב אחר של ר' עזרא:⁵⁵ "עוטה אור כשלמה"⁵⁶ ר"ל זיו החכמה ועל זה נקרא חכמה לבנון והאמת כי ההויות היו אצל האצילות מחודש ולא היה כי אם גלוי הדברים."⁵⁷ אנו למדים אפוא ש"קרני חגבים" הדקות היו קיימות עוד לפני ש"עקרן הב"ה ושתלן בגן עדן", כלומר לפני תהליך ההאצלה, המתרחש ב"לבנון", שהוא סמל ספירת חוכמה.⁵⁸

על רקע זה אנו יכולים להבין טוב יותר מובאה שלישית מדברי ר' עזרא:⁵⁹ "והדברים הרוחניים מתעלים ונמשכים אל מקום יניקתם וכן הוא אומר⁶⁰ כי מפני הרעה נאסף הצדיק⁶¹ ולכן צריך להשתדל ולהאציל ולהמשיך אל האבות⁶² את הברכה, להיות לבנים המשכה." או, לפי קטע אחר באותו חיבור: "כי תכלית חפצם וכוונתם להתדבק ולהעלות למקום יניקתם ולכן תקנו חכמינו הברכה והקדושה והיחוד, להאציל ולהמשיך מקור החיים אל שאר הספירות, האבות, להסתפק לבניהם אחריהם."⁶³ תכליתן של שלוש התפילות שמזכיר ר' עזרא היא לפעול כנגד התנועה מעלה על-ידי משיכת האצילות מטה אל הספירות העליונות והתחתונות.

נטייתם הטבעית של הדברים הרוחניים לעלות למקורם היא רעיון ידוע

של המחשבה הניאופלטונית; זהו ה-reversio, דחף הטבוע במהותם של הדברים, ותפיסה ניאופלטונית זו מוחלת כאן על הספירות.⁶⁴ אך השילוב מחדש של הדברים במקורם, שבניאופלטוניזם שקול למצבם המושלם, נתפס כאן באופן ממותן: הצדיק, סמל לספירה, נתפס כנאסף — בהקשר שלנו, נקלט מחדש במקורו — בגלל נוכחות הרע. יש חשיבות לכך שהרע קשור לפעילות האדם, ותרופת הנגד שלו היא ההשתדלות לנטרל נטייה זו על-ידי פעילות-נגד המושכת את השפע האלוהי מטה, כנראה כדי לאזן את נטייתן של הספירות כלפי מעלה. לכן אני מניח שיש שני כוחות הפועלים בדינמיקה של הספירות: שאיפתן של הספירות לשוב אל המקור שממנו נעקרו; והפעילות האנושית, שכאשר היא חיובית היא יכולה לפעול נגד תנועת העלייה, וכאשר היא שלילית היא יכולה לתרום להיאספותן של הספירות כלפי מעלה. קל להבין את האינטרס האנושי שבשימור הסטטוס-קוו; רק מערכת הספירות יכולה להעביר את השפע האלוהי אל העולמות התחתונים, ולכל הפרעה בשרשרת העברה זו עלולות להיות השלכות מזיקות על העולם התחתון. יתר על כן, היה זה רצון האל לעקור את שורשי הספירות, לשתול אותן — את הספירות התחתונות — בגן עדן, ובכך להביא להופעת כל עולם הספירות. האדם והאל משתפים פעולה במאמציהם לקיים עולם תיכון המתווך ביניהם; האל "דוחף" את המבנה הזה למטה, בעוד האדם "מושך" את השפע ופועל נגד נטייתו לשוב מעלה.

אפשר לסכם את התפיסה הקודמת כהרחבת הסיפור המקראי על גן עדן: האל נטע אותו וציווה על אדם לשמור עליו. יתר על כן, בתיאורים של תורת הסוד היהודית הקדומה משמש המונח "פרדס" לציון נושאים אוטוריים, והמונח "קיצוץ בנטיעות" לציון כפירה. בהתאם לכך, אפשר לתפוס את התיאוסופיה הקבלית הקודמת כפרשנות מורחבת של משמעותו האזוטרית של סיפור גן עדן, ושל תפקידה המיסטי של הפעילות האנושית. הפעילות המושלמת היא קיום עולם הספירות במצבו המכוון כלפי העולם, כמו בתפיסות התלמודיות-מדרשיות שנסקרו לעיל.⁶⁵ פעילות זו מקיימת את "מעשה בראשית" — סמל של מערכת הספירות — במצבו המוחצן, באשר היא אינה מאפשרת לו לשוב ולהיקלט בחלקה הפנימי ביותר של האלוהות. הקבלה נתפסת אפוא ככוח האמיתי המקיים את הגן האלוהי, כפי שהאל ציווה את אדם. עבודת הגן היא פעילות מתמשכת, ולא חזרה על מצב קדמון או השגתו. גן העדן התיאוסופי אינו חוויה פסיכולוגית נשגבת, כפי שתניח הקבלה האקסטטית,⁶⁶ כי אם השתדלות דינמית לקיים

את העולם הזה בסטטוס-קוו הטוב ביותר — לא "געגועים לגן עדן", ולא הימצאות "תמידית וללא מאמץ במרכז העולם, בלב הממשות" ⁶⁷ הוא לבו של גן עדן התיאוסופי, אלא המאמץ לבנות אותו בהתמדה ובאופן פעיל. עם התפתחותה של המחשבה הקבלית, הופיעו דיונים נוספים בכתב על תיאוסופיה ותיאורגיה. קשה לקבוע האם היה בתפיסות המפורטות המאוחרות משום חידוש, או שהן היו אך מסירה של מסורות בעל-פה, שפיתחו את הקווים הכלליים של תיאוריה תיאוסופית-תיאורגית זו. אף שאינני יכול להוכיח זאת באופן חותך, אני נוטה לאפשרות השנייה, הואיל וקשה להעלות על הדעת שר' עזרא לא יכול היה לבאר את הדרך הספציפית שבה יורד השפע אל הספירות. תהא התשובה לשאלה זו אשר תהא — למן המחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה ואילך נעשתה התיאורגיה של הסטטוס-קוו דומיננטית יותר ויותר. ר' יוסף ג'יקטיליה כתב בספר שערי אורה:

ואם ח"ו בני אדם מטמאים עצמן ומתרחקין מן התורה ומן המצוות ועושין רשע ועוול וחמס, אזי מידת צדיק עומדת להביט ולהסתכל ולהשקיף במעשיהן וכראותה בני אדם שמטמאים עצמן, מואסים בתורה ובמצוות ועושים עוול וחמס, אזי מידת צדיק מתאספת ומתכנסת ומסתלק למעלה-למעלה, ואז ייפסקו כל הצינורות וההמשכות. ⁶⁸

חיבור קבלי קלאסי זה מביע בבהירות את הדרך לקיים מידה מיוחדת — צדיק — במקומה הנכון על-ידי קיום המצוות; ביטולן גורם לחזרת מידה זו למקורה. לראשונה נאמר לנו במפורש שיש קרבה מסוימת בין התנהגות דתית להישארותן של הספירות בצורתן המורחבת. כפי שמלמד השימוש בדוגמה שלו על הצדיק, ברור שג'יקטיליה מפתח את תפיסתו של ר' עזרא. ⁶⁹ יתרה מזו, מקובל זה גם מנסח את יחסי הגומלין בין המצוות לספירות באופן חיובי:

מידת אל ח"י הנקראת צדי"ק עומדת להסתכל ולראות ולהשקיף על בני אדם, ובראותה בני אדם שהם עוסקים בתורה ובמצוות, והם חפצים לטהר עצמם ולהתנהג בטהרה ונקיות, אזי מידת צדיק מתפשטת ומתרחבת ומתמלאת מכל מיני שפע ואצילות מלמעלה. ⁷⁰

אני מוצא עניין מיוחד בפעלים "מתפשטת", לאחר מכן "מתרחבת" ולבסוף "מתמלאת". מידה זו יכולה להיתפס תחילה כחוזרת מהתכווצותה למעלה; ⁷¹ אז הריהי מתרחבת; ולבסוף היא מקבלת את השפע העליון. ⁷² ההתנהגות הדתית היא אפוא אמת המידה להתפשטותה או להתכווצותה של מידה מסוימת זו. בתחילת המאה הארבע-עשרה הוצג עיקרון זה כהסבר מקיף: ⁷³

"אדם החוטא מחזיר המדות לאין,⁷⁴ לעולם הקדמון, לישות הראשון ואינם משפיעים טובות למטה בעולם השפל." חזרתן הסופית של כל המידות מתוארת כדלהלן:⁷⁵ "ואם יחזרו כל הכחות⁷⁶ לאין, יעמוד הקדמון, שהוא עילה לכל, ביחודו בעמקי האין, באחדות השווה." מעניין שחזרתן של המידות העליונות לאין שקולה לחזרתן למצבן הטרומ-הווייתי בגלל החטאים דווקא. כאן אנו למדים על תהליך מקיף הכולל את כל הספירות, ולא רק את הצדיק.

ניסוח מורכב אף יותר של עיקרון תיאורגית-יאוסופי זה מופיע אצל מספר מקובלים בשלהי המאה השלוש-עשרה. לדברי ספר היחוד:⁷⁷

כי בהיות האדם התחתון פוגם אחד מאיבריו הרי בהיות אותו האבר פגום מלמטה, כביכול הוא מקצץ אותו האבר למעלה, וענין הקצוץ הוא שיתקצץ אותו האבר והולך ומתקבץ ונכנס אל עמקי ההויה הנקראת אין וכאלו אותו האבר חסר למעלה, וכאשר היתה צורת האדם השלימה למטה, גורמת שלימות למעלה, כך טומאת האבר למטה גורמת אסיפת דוגמא אותו האבר של מעלה אל עמקי האין, עד שמטיל פגם בצורה העליונה הה"ד כי מפני הרעה נאסף הצדיק,⁷⁸ — נאסף ממש.

ההתאמה בין האנתרופוס התחתון לאנתרופוס העליון משמשת כאן כעזר להבנת המכאניזם של ההתפשטות וההתכווצות בעולם הספירות. גוף מושלם למטה גורם שלמות למעלה; טומאה גורמת בהכרח לאסיפה של איבר מסוים של מעלה. לדברי המקובל האלמוני, מותנה המבנה העליון על-ידי הטוהרה או הטומאה למטה; לדעתו תומך האדם במבנה זה באמצעות התנהגותו:⁷⁹ "...אדם שלם והיינו דאמרי האבות הם הם המרכבה,⁸⁰ המרכבה ממש, דוק ותשכח, אבר מחזיק אבר... כי האבר המוכן המחזיק האבר שהוא בדיוקנו." המאמר "אבר מחזיק אבר" ידוע היטב בספרות הקבלית,⁸¹ ואם כי הוא נדון במספר מחקרים, משמעותו התיאוסופית טרם נותחה עד כה. בקטע זה המשמעות ברורה למדי: איברים אנושיים תומכים באיברים העליונים באמצעות טוהרתם, וכך הם מקיימים את העליונים במקומם הנכון. אולם יש להדגיש, שמוקדם של הדיונים הקבליים אינו האדרת מבנה האיברים ואף לא כבודם; עניינם העיקרי הוא טוהרה או טומאה, קיום המצוות או ביטולן. כפוטנציה, נוטה המבנה האנושי להשלים את המבנה העליון או לגרום להתכווצות; הפעולה היא אם כן הרמז להבנת ההשפעה האנושית. האיברים כאן אינם יותר מאשר כלים לקיום הפולחן התיאורגי, המכוון לשמירת המבנה התיאוסופי במצבו המושלם. דגש זה ברור בספר היחוד:⁸² החסידים ואנשי מעשה⁸³ יודעי' לכוון אל הכחות.⁸⁴ ומאי אנשי מעשה,

אלא כההוא דאמרי: כל המקיים מצותי מעלה אני עליו כאלו עשאו. ⁸⁵ הה"ד עת לעשות ליי⁸⁶ — ממש, כביכול כל הפוגם למטה פוגם למעלה וכל המטהר עצמו למטה, מוסיף כח... קיום המצוות נתפס כאן — לפחות בעקיפין — כעשיית האלוהות. יש להבין את הרעיון המרכזי של אמירה נועזת זו על הרקע שלו; המצוות הן הדרך לגרום לכוחות העליונים להתפשט — פעולה השקולה ל"עשיית" הפלרומה העליונה. בן זמנו הצעיר יותר של מחבר ספר היחוד מביע את אותה תיאוריה באופן מפורש יותר: ⁸⁷

כי אין האיש בביתו הב"מ [הלך בדרך מרחוק], ⁸⁸ שישוב בעמק ההויה⁸⁹ ונשאר בעיר שמה ושאהי, ⁹⁰ כל הפוגם למטה גורם ענין זה חרבן באמת... והמטהר בונה⁹¹ ... ומדרשם כל המקיים מצותי מעלה אני עליו כאלו עשאו.⁹²

על אף נקודות הדמיון לתפיסות שבוטאו בספר היחוד, אין כל סיבה להניח שר' אברהם מאסקירה הושפע מהן. אם כך הדבר, אזי סביר שתיאוריה תיאורגית-תיאוסופית זו היתה נפוצה בשלהי המאה השלוש-עשרה, כיוון שספר היחוד מציג ככל הנראה את קבלת קסטיליה, ונראה שר' אברהם מאסקירה מייצג צירוף של קבלות קטלוניה וקסטיליה.

הן התיאוסופיה של "עמקי האין", שבה מתכווצות הספירות כאשר האדם עושה "רע", והן הפירוש התיאורגי של המאמר "אבר מחזיק אבר" נעשו בעלות השפעה בספרות הקבלית הרבה מעבר לדוגמאות הספורות שניתנו לעיל.⁹³ התפשטותן מספקת הוכחות מהותיות לתפקיד העולה שמילאה התיאורגיה בקבלה, בכלל, ולחשיבות ההקבלה בין סוג מסוים של תיאוסופיה לבין תפיסת המצוות המופיעה באותם טקסטים, בפרט. יחסי גומלין אלה הם דוגמה מצוינת לתלות ההדדית של שני רבדים של תפיסה קבלית, שנחקרו בנפרד.

קשר זה בין הרע, חזרת הספירות למקורן, ולעתים הפרת ההרמוניה בעליונים ובתחתונים, קשר שנעשה ברור יותר בעשורים האחרונים של המאה השלוש-עשרה, צף ועלה בכירור בתיאוסופיה השבתאית. בעקבות ביטויים ורעיונות מסוימים של הזוהר, תפס נתן העזתי את הופעת תהליך ההאצלה כתוצאה של נצחון "אור המחשבה" על "אור שאין בו מחשבה", ⁹⁴ המוגדר בקצרה כחסר כל "מחשבה לבריאה ולציור עולמות". ⁹⁵ יש בהיבט זה של האלוהות אינרציה טבעית, השואפת להשיב את הבריאה למצבה הכאוטי הראשוני בתוך האלוהות.⁹⁶ נראה שהקבלה המוקדמת ראתה בנטייה זו של הספירות להיקלט שוב באין העליון חלק מחזרתן למקור

ברוח הניאופלטונית, ואילו בקבלה המאוחרת, לאחר שילובן של תפיסות חשובות של הרע כחלק מהאלוהות, נחשבה חזרה זו כקשורה בהתמודדות שבין הטוב והרע. ספר הזוהר, שהכניס לזרם המרכזי של המחשבה הקבלית רעיונות דוגמת "מחשבה טובה" או "מחשבה רעה",⁹⁷ תרם לטרנספורמציה זו של משמעות חזרת הספירות.

כפי שכבר הערנו קודם, מחזיק קיום המצוות את מבנה הספירות במקומו, הואיל והוא נועד לשמש גשר בין ה"אין סוף" לעולם. סטטוס-קוו זה תואר במאמר "אבר מחזיק אבר." אבל נוסחה מסוימת, שבה השתמשו שניים מן המקובלים הנזכרים לעיל ואשר מתייחסת לאותו רעיון, ראויה לדיון מפורט יותר: קיום המצוות לא רק משמר את עולם הספירות במצבו המאוזן והמושלם; הוא אפילו יוצר אותו. נתחיל בניסוח של ספר הזוהר לרעיון זה:⁹⁸

ועשיתם אותם: ⁹⁹ מאי ועשיתם אותם כיון דאמר תלכו ותשמרו, אמאי ועשיתם אלא מאן דעביד פקודי אורייתא ואזיל באורחוי, כביכול כאלו עביד ליה לעיל. אמר קב"ה: כאלו עשאני. ואוקמוה: וע"ד ועשיתם אותם: ועשיתם אתם¹⁰⁰ כתיב ודאי והואיל ומתערי עלייהו¹⁰¹ לאתחברא דא בדא לאשתכחא שמא קדישא כדקא יאות ועשיתם אתם ודאי.

משמעות הנוסחה "כאלו עשאני" מוסברת באופן זה: קיום המצוות גורם לאיחוד בין שני כוחות עליונים, ובכך את שלמות שם האל, השקולה לעשיית האל בעליונים. הסוג המיוחד של הפעלת ההתגלויות האלוהיות מוצג לפיכך כיצירתן: איחוד או שחזור נתפסים כיצירה; המצוות משמשות ככלי בפעולה התיאורגית.

הפרשנות המחודשת לביטוי "כאילו עשאני" מעלה את שאלת מקורה של תפיסה זו. לדברי ראובן מרגליות, המקור הוא ויקרא רבה לה, ו, אולם שם חסרה הצורה המכרעת "עשאני".¹⁰² ישעיה תשבי כתב שאין זה משכנע שחז"ל הניחו שהאדם יכול "לעשות" את האל, גם אם פעילות זו מסויגת על-ידי הביטוי "כאילו".¹⁰³ אולם נראה שטעות בידם של שני החוקרים. כפי שראינו לעיל, מצטט מחברו של החיבור הקבלי ספר היחוד את הנוסחה "כל המקיים מצוותי מעלה אני עליו כאילו עשאם" כ"מאמר". מקובל נוסף מתייחס לאותה נוסחה כ"מדרש", ור' מנחם רקנאטי מצטט אותה משם רז"ל.¹⁰⁴ בשני הטקסטים מצוטטת אמירה זו בהקשרים שונים מן ההקשר שבזוהר. הואיל והזוהר אינו מכיל נוסחה זו, אלא מראה מודעות לה וככל הנראה מפרש מחדש את המלה המכרעת שלה, "עשאני", אני מניח שנוסחה זו כבר היתה קיימת לפני אמצע המאה השלוש-עשרה.¹⁰⁵

מה עשוי להיות רקעה הרעיוני של נוסחה זו, אם נניח — בניגוד לתשבי — שהיא לא הוכנסה על-ידי המקובלים, אף-על-פי שהם היו הראשונים לצטטה? הנחה עיקרית אחת תהיה זיהוי של האל והתורה; כל ה"עושה", קרי מקיים את המצוות, "עושה" במשתמע את האל. לדברי שמות רבה, "הקב"ה נתן תורה לישראל ואמר להם: כביכול לי אתם לוקחים."¹⁰⁶ הקשר בין האדם לתורה הובלט אפוא כבר במדרש, אך נקודה זו נוצלה על-ידי המקובלים שנזכרו קודם. לדברי ספר הזוהר¹⁰⁷ וספר היחוד¹⁰⁸ גם יחד, זוהי התורה לאל. לפי ספר היחוד,¹⁰⁹ הכתיבה המיוחדת של אותיות התורה חשובה, הואיל והן התבניות או הצורות¹¹⁰ של האל, וכל שינוי פוגם בתורה, שאיננה עוד "צורת האל". בהתאם לכך, "חייב הש"י לכל א' וא' ממנו [מישראל] לכתוב ס"ת לעצמו ורזאה סתימאה עשאו לש"י."¹¹¹ ולכן הכתיבה המדויקת של ספר התורה שקולה לעשיית האל. שוב מזכירה הצורה "עשאו" את "עשאני"; ומכאן, שהן כתיבת התורה והן קיום המצוות נתפסים כעשיית האל.

הבה נבהיר את משמעותה המיוחדת של הערכה זו של פעילויות תיאורגיות. הטקסטים הנזכרים לעיל מופיעים בחיבורים קבליים, שתפיסתם את הספירות היא עצמותית, או שהם מועתקים מטקסטים עצמותיים. עולם הספירות נחשב חלק מן העצמות האלוהית, וזהו התחום המיוחד שבו משפיעה הפעילות האנושית על העליונים. כמו בתפיסת הסטטוס-קוו, גם כאן אצילות הספירות היא פונקציה של פעילויות אנושיות, שהן לבדן אחראיות לשלום הפן הנגלה של האלוהות, ובעקיפין לשלום העולם כולו. באמצעות העתקת התורה וקיום המצוות מרבה המקובל את הספירות האלוהיות או ממעיט אותן.¹¹² בהעירו על תפיסת ספר היחוד את עשיית האל כותב ר' מנחם רקנאטי:¹¹³ "כאלו עשאני, הה"ד עת לעשות לה", כביכול כל הפוגם למטה כפוגם למעלה ועל זה אמר: ממעט הדמות."¹¹⁴ הדמות הממועטת מציינת, ככל הנראה, את עולם הספירות. לדברי אותו מקובל: "כל המקיים מצוה א', הנה הוא משפיע כח לאותה המצוה למעלה, מאפיסת המחשבה, והרי הוא כאילו קיים חלק א' כביכול מהקב"ה ממש."¹¹⁵ קיום המצוות למטה גורם אפוא לשפע לשרות על המצווה המתאימה למעלה; הפעילות האנושית עוברת אונטולוגיזציה על-ידי תפיסת הספירות כמצוות.¹¹⁶

אנו עדים כאן למקבילה לנוסחה "אבר מחזיק אבר". אלא שהמקובלים תופסים את האונטולוגיזציה של המצוות כבעלת הסבר דינמי אף מעבר לנוסחה זו. לדברי רקנאטי, "מאחר שהאדם נעשה כדוגמא העליונה א"כ

כשתעלה ותרומם כל מצוה ומצוה עד שתגיע המצוה ההיא לה' ית'.¹¹⁷ אם כן, לקיום המצוות יש שני היבטים תיאורגיים: האדם יכול לפתוח את המקור העליון, וגם לגרום לירידת השפע על המצווה על-ידי עלייתה מעלה של האנרגיה הקשורה בקיומן של מצוות מסוימות. בולטים יותר וחשובים יותר דיוניו של ר' מאיר אבן גבאי, אשר משתמש שוב ושוב במונח "עשיית השם". בדיון ארוך על הטקסט של ספר הזוהר שצוטט לעיל אנו מוצאים, בין השאר:¹¹⁸

כי בעשיית המצות למטה יעשום למעלה ויעורר דוגמתם לתקן במעשיהם הכבוד ומעלין על העושה כאלו עשאו ממש... על זה הדרך הוא עשיית השם הנאמר בדוד ויעש דוד שם¹¹⁹ והוא תקן הכבוד סוד השם הנכבד¹²⁰ שהיה מתקן ומיחד בעסק התורה ובקיום מצותיה ובעבודתו שהיה עובד תמיד באין הפסק שכל זה גורם עשיית השם אשר הוא הרצון והחפץ העליון והכוונה בבריאה.

מתוך הצגה זו ברור שעולם הספירות, שמציינים כאן הכבוד או השם, הוא נושא הפעילות האנושית; על-כן הכרחי לחלוטין לקיים ברציפות את הפולחן שנועד לשמור את הספירות במצבן המושלם. עלינו להגדיר את "עשיית האל" כתהליך הגורם להתפרסות הספירות ולאיחודן. באמצעות קיום הפולחן היהודי מתוך כוונה מפנה המקובל את כוונתו לעבר האל, ומביא את התגלותו לאדם; יחס גומלין זה מושג באמצעות כלי שגילה האל: התורה.

נפנה לקטע מספר היחוד, שהבאתי קודם רק בפרפראזה קצרה: כל אותיות התורה בצורותיהן בחיבורם ובפרודם ובאותיות לפופות, עקומות ועקשוות ויתרות וחסרות וקטנות וגדולות ומנוזרות וכתב האותיות ופרשיות סתומות ופתוחות וסדורות הן הן צורות הש"י וית'.¹²¹

יש להשוות קטע זה לקטע אחר, שחובר על-ידי ר' יוסף הבא משושן הבירה, מקובל שתפיסותיו היו קרובות במיוחד לאלו של ספר היחוד:¹²² אשרו ואשרי חלקו ומי יודע לכוון אבר כנגד אבר¹²³ וצורה כנגד צורה בשלשלת הקדושה והטהורה,¹²⁴ ית' שמו לפי שהתורה הוא צורתו ית' צונו ללמוד תורה כדי לידע דוגמתו של צורה העליונה¹²⁵ כמו שאמרו קצת המקובלים¹²⁶ ארור אשר לא יקים¹²⁷ את דברי התורה הזה!].¹²⁸ וכי יש תורה נופלת אלא אזהרה לחזן שיראה כתיבת ספר תורה לקהל כדי שיראו דוגמא של צורה העליונה, כל שכן ללמוד תורה שרואה סודות עליונות ורואה כבודו של הקב"ה ממש.

כשם שספר היחוד מזכיר את צורות האל בקשר לתורה, כך עושה גם ר' יוסף הבא משושן הבירה; הוא מתייחס לצורות יחד עם האיברים, ועל-אף העובדה שמשמעותן המדויקת של צורות אלו אינה ברורה, אני מניח שהן המצוות הקשורות באיברים. נראה לי שעדות לתפיסה זו, שלמצוות היו צורות, מצויה כבר אצל פילון שקבע, כאפלטוני,¹²⁹ שהיהודים הרואים את "התורה כאוראקלים אלוהיים"¹³⁰ ... נושאים את דמות המצוות טבועה בנפשותיהם. יתרה מזו, בהתבוננם בתבניות ובצורות הברורות שלהם¹³¹ מחשבותיהם מלאות פליאה."

אנו למדים שכבר פילון הכיר את התפיסה, שלמצוות יש תבניות וצורות שניתן להתבונן בהן, כשם שהקטע מאת ר' יוסף מניח שראיית ספר התורה הוא סוג של התבוננות. אצל פילון זוהי התבוננות פנימית, בעוד שאצל ר' יוסף היא חיצונית. עם זאת, שניהם משתמשים במונח "צורה" בקשר לתורה, ואני מניח שר' יוסף רמז למצוות; תפיסתו של ר' יוסף סוכמו היטב על-ידי ר' מנחם רקנאטי:¹³²

שכל החכמות כלם רמוזים בתורה, כי אין דבר חוץ ממנה, והתורה והמצוה הם הם דבר א'. והמצות תלויות במרכבה העליונה,¹³³ איש איש למלאכתו אשר המה עושים וכל מצוה ומצוה תלויה בחלק א' מן המרכבה. א"כ הקב"ה אינו דבר א' חוץ מהתורה, ואין התורה חוץ ממנו, והוא אינו דבר חוץ מן התורה. ע"כ אמרו חכמי הקבלה כי הקב"ה הוא התורה.¹³⁴

הזיהוי המוחלט של האל עם התורה, שהוא דומיננטי בקבלה בייחוד למן השליש האחרון של המאה השלוש-עשרה, מעלה את שאלת מובנה המיוחד של התפיסה, שצורות האותיות הן צורות האל. כפי שכבר ראינו,¹³⁵ "צורות" מצינונות ישויות עליונות כמו מלאכים — זהות לעתים לאותיות¹³⁶ — או כוחות עליונים, כמו בספר הבהיר.¹³⁷ במלים אחרות, אם אותיות התורה הן צורות עליונות, האם לא יהיו המצוות, המבוטאות על-ידי אותיות אלו, צורות עליונות אף הן? אכן, לדברי רקנאטי, הפוסע שוב בעקבות תפיסות קדומות יותר,¹³⁸ "וכל מצוה הוא ענף אחד ואחד מהצורה העליונה עד שבתשלוש כל התורה כולה נמצא האדם העליון שלם. כי כל ספירה וספירה... עד שיתחברו כלן ועושות¹³⁹ צורה אחת."

העצמה זו של המצוות, שבמקרה דנן היא גם האלהות, מניחה אופן מיוחד של קיומן ושל עשייתן; אם הן מהוות איבר או ענף של האלוהות, חייבות להיות להן צורות. בהתאם לכך, יש לעשיית המצוות משמעות אונטולוגית, שנכון יהיה לראותה כתיאורגיה.

נקודה חשובה מאוד היא, ששניים מן הניסוחים החשובים ביותר, שעל בסיסם עיבדו המקובלים ופיתחו את תפיסותיהם התיאוסופיות, צוטטו ממקורות קדומים — כפי הנראה מדרשיים — שנשתמרו אך ורק בחיבוריהם של המקובלים. הן הקטע ממדרש השכם והן המאמר הנוגע לעשיית האל הגיעו אלינו רק הודות לעניין שמצאו המקובלים בניסוחים תיאולוגיים מפתיעים, ששימשו כנקודת מוצא לעיבודיהם הקבליים. שתי דוגמאות אלו אינן ייחודיות, אם כי לא יהיה זה קל להרחיב את הרשימה בהרבה.¹⁴⁰ אולם הן עשויות לשמש כאינדיקטורים חשובים לתהליך שעברה המחשבה היהודית, שהתפתחה בהדרגה לתיאוסופיה קבלית. רעיונות אלה רחוקים מלהיות חידושים גמורים (אם כי הם נדמים ככאלה) ומוצגים כחלק ממאמץ מתמיד להבין מסורות קדומות יותר בעל פה או בכתב, שמשמעותן נחשפת באמצעות תיאולוגיה מורכבת יותר. שני טקסטים אלו דנים בקרבה ההדוקה שבין האל לעשייה האנושית, בעיקר קיום המצוות. זיקה זו משקפת תופעה שכבר נדונה בפרק הקודם, והנה תקדים רלוונטי לשזירת תיאוסופיה ותיאורגיה בקבלה המאוחרת. בהקשר זה נזכיר סוג חשוב של תיאורגיה, המופיעה כבר בראשית הקבלה בזיקה הדוקה לתיאוסופיה מיוחדת: כוונתי לראיית הפעילות האנושית כמכוונת לתקן שבר בתוך האלוהות. זיקה זו, שחשיבותה בקבלת האר"י היתה ידועה זה מזמן, נחשפה לאחרונה במחקריה של ח' פדיה, אשר אף הצליחה להצביע על קיומם של רמזים לכיוון זה בחומר לא-קבלי.¹⁴¹

3. עליית העטרה

את הדיונים הקודמים בעליית המצוות ובהיכללותן באלוהות, השקולות ליצירת הפן הנגלה של האל, יש לראות כלא יותר מאשר פיתוח של תהליך ידוע בקשר למצווה ספציפית אחת — התפילה; עליית התפילה והטרנספורמציה שלה לכתרו של האל. הטקסטים התלמודיים-מדרשיים מציגים את המלאך סנדלפון כיוצר כתרים מתפילותיהם של ישראל¹⁴² וקושר אותם לאל.¹⁴³ חשוב במיוחד בהקשר זה הוא המדרש המיסטי מדרש כונן, האומר:¹⁴⁴

אופן אחד בארץ אצל החיות¹⁴⁵ וסנדלפון¹⁴⁶ שמו, שקושר כתרים לבעל הכבוד,¹⁴⁷ מקדושות וברוך הוא ואמן יהא שמיה רבא שעונין בני ישראל בבתי כנסיות, ומשביע הכתר בשם המפורש, והולך ועולה לו

בראש האדון; מכאן אמרו החכמים כל המבטל קדוש¹⁴⁸ וברכו ואמן יהא שמה רבא, גורם למעט העטרה.

מעניין במיוחד הסיפא של קטע זה: כל המשמיט אמירת פרטים מסוימים של הליטורגיה היהודית גורם למיעוט העטרה; עטרה זו, שנוצרה ממלות התפילות, חייבת להיות מושלמת כדי לעלות אל ראש האל. יש ספק קל ביותר באשר למקור המקראי של המלה "עטרה". בשיר השירים ג, יא אנו קוראים: "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו".

באגדת שיר השירים הוחל פסוק זה על היחס שבין ישראל לאל:¹⁴⁹ "צאו וראו כל האומות יום שמחה שעשה המלך שהשלום שלו¹⁵⁰ בעטרה שעטרה לו אמו על הים כמה שנאמ': 'ה' ימלוך לעולם ועד'. אמ' להם הקב"ה: כביכול אותם קשרתם קשר מלכות בראשי". ייחוס זה של העטרה לאל והרעיון שה"אם" משמעה ישראל הם סטיות בולטות מן המובן המילולי של הפסוק המקראי; תופעה דומה, בקשר לאותו פסוק, מצויה בטקסט הגנוסטי האנונימי שכבר ציטטתי קודם מספר פעמים:¹⁵¹ "אבי¹⁵² העולמות — הנצחי — שלח כתר, בו מצוי שמם¹⁵³ של עולמות אלה... זהו הכתר,

שעל אודותיו נכתב לאמור: 'הוא ניתן לשלמה ביום שמחת לבו'". מוזר לראות שהטקסט הגנוסטי מתייחס לכתר כשם אל, ממש כמו במסורות היהודיות. זיהוי זה הוא עדות אפשרית לחלחולה של תפיסה יהודית לטקסט קופטי זה. עוד דמיון בין קטע זה לטקסטים היהודיים שצוטטו קודם ראוי לתשומת-לב, והוא שמשותפת להם תפיסה דינמית: במקורות היהודיים עולה הכתר אל האב; במקום הגנוסטי הוא יורד לפי מצוות האב. תנועות אלו, אף שכיוונן שונה, מראות שלכתר יוחס תפקיד דינמי, שאינו אופייני לו בדרך כלל.

נשוב עתה לסוף המובאה ממדרש כונן; למוטיב מיעוט העטרה יש חשיבות עליונה להבנת תפיסה מיוחדת זו של האלהת התפילה. השימוש בפועל "מיעט" מזכיר את הביטוי התלמודי "מיעט הדמות",¹⁵⁴ הקשור בהקשרו שלו לתפיסה שבני ישראל צריכים למנות לפחות עשרים ושניים אלף כדי לאפשר את נוכחות השכינה עלי אדמות.¹⁵⁵ את התפיסה התיאורגית של העטרה ניתן להבין על-ידי השוואת המסורות שלעיל לקטע משעור קומה, שבו נאמר: "עטרה שבראשו ששים רבבות כלפי ששים רבבו' אלף ישראל".¹⁵⁶ אני מניח שההתאמה שבין ה"דמות" לבין מספר מסוים של בני ישראל, ובין העטרה לבין אותו מספר של יהודים, וקיומו של הביטוי "גורם למעט העטרה" — הנם חלק מתפיסה מקיפה יותר. ככל הנראה,

יש לראות את העטרה כמקבילה ל"דמות" העליונה ולשכינה; ואם כן, לפעילות האנושית יש השפעה על שלוש ישויות אלו, והימנעות מפרייה ורבייה ומתפילה גורמת למיעוט ההתגלות האלוהית בעולם. אם ניתוח זה נכון, הקטע משעור קומה מייצג תפיסה תיאורגית מובלעת.¹⁵⁷ כמה מן המוטיבים שלעיל משתלבים בשני קטעים מעניינים המצויים בכתבי ר' אלעזר מוורמס. לפי טקסט אחד:¹⁵⁸

הוהה¹⁵⁹ גי' ביט וכן גי' אהיה לפי שהוא שם השכינה שנא' ואהיה אצלו אמון¹⁶⁰ והיא צלותא,¹⁶¹ וקול התפילה העולה למעלה כמו שפרש"י ויה' קול מעל הרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהם¹⁶² פי' ויהי קול¹⁶³ תפילתם של ישראל כי התפילה הולכת למעלה על הרקיע אשר על ראשם והולכת ויושבת בראשו של הקב"ה ונעשית לו עטרה¹⁶⁴... כי התפילה יושבת כעטרה... כי כשהצלותא והתפילה עולה למעלה אז מתלחשים¹⁶⁵ ומלחשים החשמל¹⁶⁶ כנגד התפילה שלנו... והעטרה¹⁶⁷ של הקב"ה ס' רבבות אלף פרסאות כנגד ס' ריבאות של ישראל ושמה של העטרה שריאל¹⁶⁸ (אותיות ישראל) והוא גימ' תפילה אב אחד.¹⁶⁹ לפי שאב אחד מסדר מן התפילות עטרה ובעלית¹⁷⁰ הכתר רצים¹⁷¹ משתחוים וממהרים להניח כתריהם בערבות, ונותני' לו המלוכה.¹⁷² וממעל לרקיע אשר על ראשו כמראה אבן ספיר דמות כסא ועל דמות כסא מראה דמות אדם.¹⁷³ וכן התפילות העטרות העולות על הכסא, דומות לכסא והכסא מתוקן מאבן ספיר.

קטע זה מצרף כמעט את כל המוטיבים שנדונו לעיל. אולם הוא גם מוסיף היבט חדש וחשוב: התפילות, ההופכות לעטרה, עולות אל כיסא הכבוד של האל ונתפסות כ"דומות לכסא". מכאן שתפילות האדם עוברות בעלייתן טרנספורמציה והופכות לחלק מן הפמליה של מעלה: השכינה, העטרה על ראש האל, ו"דמות הכסא". בדומה למקובלים מאוחרים יותר, רואה מחבר אשכנזי זה את העבודה הדתית כיוצרת ישויות המגיעות אל העולם העליון ומעשירות את הפלרומה העליונה. תפיסה תיאורגית זו של התפילה מייצגת תקדים חשוב ביותר בקבלה התיאורגית, ומספקת שוב עדות לכך, שמקובלי פרובנס וספרד לא חידשו חידושים יש מאין על-ידי התיאורגיה שלהם, אלא פיתחו תפיסה קיימת זה כבר.

אפשר לערוך השוואה מאלפת של הטקסט דלעיל עם ספר הנבון האנונימי, שמקורו אף הוא בחוגים אשכנזיים;¹⁷⁴ מחברו מוסיף כמה מוטיבים על אלו שנותרו לעיל, ואולם מעניינים במיוחד דווקא יחסי הגומלין בין המוטיבים השונים המצויים בחיבור זה. הוא אומר כי¹⁷⁵ "העטרת ראשו גי' אלפים

רבבות פרסאות, גנ"ז עולה ס, נגד 'ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל.¹⁷⁶ ועטרת — ישראל שמה... בשם ישראל¹⁷⁷ אותיות ישראל." הפסוק המצוטט מספר במדבר הוא אותו הפסוק בתוספתא יבמות הנדרש ללמד, שצריך להיות מספר מסוים של בני ישראל כדי לאפשר את נוכחות השכינה. ואמנם, מעט לאחר הציטוט שלעיל כותב המחבר:¹⁷⁸

והכת"ר... והרוחו"ת, כי הרוחו' מוליכים הכתר למטטרון,¹⁷⁹ ומטטרון משביע אותה שהולכת על ראשם¹⁸⁰ של הקב"ה, לכך: הכתר גנ"ז אלפים רבבות פרסאות, שהוא גנוז ונגנז.¹⁸¹ במסכת בבא קמא פר' מרוב' ובמסכת סוטה בפרק הח' וביבמות פרק הבא על יבימתו: אין השכינה שורה על פחות מב' אלפים רבבות ישראל, שנאמר: "ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל." והעטרת ששמה ישראל, בגימ' תפילה מלא ב'.

תפקידן התיאורגי של המצוות, לרבבות את הדמות ולא למעטה, היה לפיכך קשור במישרין למוטיב התיאורגי של העטרה בשעור קומה. ואמנם, הרמיה הקצרה לטבעה התיאורגי של אמירת נוסחאות ליטורגיות מסוימות ממדרש כונן, שהובאו לעיל, נתמכת על-ידי ספר הנבון: "וכל העונה אמן אחר ברכת התפילה, הוא עושה קשר לעטרה של הקב"ה, ואם אין קשר כל אות ואות וכל תיבה ותיבה שלתפילה יפול מן העטרה."¹⁸² לפי קטע זה יש ליצירת העטרה שני היבטים: האחד — אמירת התפילות, והשני — קשירתן על-ידי נוסחאות ליטורגיות כגון "אמן", "ברוך הוא" ועוד. תפקידן של נוסחאות אלו מזכיר את התיאורים הקדומים של המלבוש העליון הטווי מכל מלות "אז" המצויות בתורה.¹⁸³

כמה מן העניינים האלה קשורים ככל הנראה לטקסט חשוב מאוד, המצוי בספר החכמה של ר' אלעזר מוורמס.¹⁸⁴ אף-על-פי שטקסט זה נדפס ונחת ביד החוקרים, נעלמו מעיניהם נקודות הדמיון שלו לכמה מקורות קדומים.¹⁸⁵ הקטע שנשתמר באמצעות רב אשכנזי זה מכיל ממד תיאוסופי ברור, המזכיר את הקטע הקבלי — עובדה שמשכה את תשומת-לבם של החוקרים:

ומושב העטרה בראש הבורא בשם מ"ב... וכשהעטרה בראש הבורא, אז נקראת העטרה אכתריאל,¹⁸⁶ ואז [היא] הכתר, היא נסתרת מכל המלאכים הקדושים, ונסתר בת"ק אלפים רבבות פרסאות¹⁸⁷... ועליו אמר דוד: "יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן"¹⁸⁸ — בצלות¹⁸⁹ שדי גלון¹⁹⁰... לפי שהתפילה היא צלותה לקב"ה, והיא יושבת בשמאל הקב"ה ככלה אצל חתן, ונקראת בת מלך, ולפעמים על שם השליחות

נקראת בת קול. ועליו אמר שלמה: "ואהיה שכונה אצלו,"¹⁹¹ ושם של שכינה אהי"ה, ותרגום של אצלו — תרביה,¹⁹² אותיות מברתי"ה,¹⁹³ לפי שנקראה בת מלך, על שם ששכינה אצלו בביתו... צלות יש לו, הנקראת אצלו, והיא מלכות עשירית, והיא סוד כל הסודות.

טבעה הדינמי של העטרה ברור כאן; משהיא מונחת על "ראש הבורא" היא זוכה למעמד מיוחד — שמה משתנה ל"כתר", מכאן "אכתריאל", והיא נחשבת ל"גנוזה". למוטיבים אלו יש מקבילות בתפיסות המצויות בטקסטים, שכמה מהם קודמים ככל הנראה לקטע שנשתמר בספר החכמה וכמה מהם הם בני זמנו. בטקסט האשכנזי האנונימי, הנדון לעיל, אנו קוראים:¹⁹⁴

ונעשית לו עטרה שני' יושב בסתר עליון.¹⁹⁵ בסתר גי' אכתריאל,¹⁹⁶ כי התפילה יושבת כעטרה כדכתיב והיה כתר לראש אכתריאל¹⁹⁷ יי' אלהי ישראל.

קטע זה מציג את אותם יחסי גומלין בין "כתר", "עטרה", "אכתריאל" ומוטיב הסתר.¹⁹⁸ יש כאן גם עדות לעלייתה הדינמית של העטרה והשתנותה לכתר. נוסף לכך, מופיע כאן — בעקבות מסורת קדומה יותר — הקשר בין "מלכות" ל"עטרה".¹⁹⁹ אולם נראה שבטקסטים אחרים מצויים לא רק המוטיבים של העלייה; ירידת התפילה, קרי הכתר, לפי מצוות המלך, מזכירה את המובאה מתוך הטקסט הקופטי הגנוסטי.²⁰⁰ אולם הטקסט מתוך ספר החכמה מכיל שני יסודות האופייניים באופן ספציפי לקבלה: 1. התפילה, הנתפסת כ"עטרה", זהה ל"מלכות העשירית", והדגש הוא ב"העשירית", המלמדת על מקומה של "מלכות" כספירה העשירית.²⁰¹ 2. התפילה נתפסת כישות נקבית — כלת האל. הדינמיקה של העטרה, שהיא השכינה ומופיעה הן כניגוד למלכות והן על"ראש האל", מזכירה את הדינמיקה של השכינה בטקסט קדום, שבו מתוארת השכינה במלים אלו: "כשם שהשכינה למטה כך היא למעלה."²⁰² תפיסה זו על אודות נוכחות השכינה מחיל ספר הבהיר על כל עולם הפלורמה.²⁰³

בטרם אסיים את הדיון בחומר האשכנזי, אזכיר שהתפיסה התיאורגית של התפילה העולה בוטאה בבהירות ב"שיר הכבוד" המפורסם, הידוע כחלק מתפילת השבת: "תהילתי תהי לראש עטרת, ותפילתי תיכון קטורת." דומה שהשוואת התפילה העולה לקטורת היא עיבוד של הרעיון, שהתפילות הן תחליף לקורבנות.

הקבלה התיאוסופית אימצה את רעיון עליית העטרה למקום הגבוה ביותר בפלורמה העליונה. על אף היותה סמל קלאסי של הספירות התחתונות —

מלכות — מתוארת העטרה לעתים כעולה אל כתר, תיאור הדומה לזה של המחבר האלמוני שתפיסתו נשתמרה בספרו של ר' אלעזר מוורמס. כבר ר' עזרא מגירונה העיר על הפסוק בשיר השירים ג, יא: ²⁰⁴ "שכל הבנין" ²⁰⁵ ידבק ומתיחד ומתעלה עד אין סוף. "לדברי מקובל זה, זוהי הסיבה ש"הברכה והקדושה והיחוד הנמשכים מאפיסת המחשבה" נקראים "עטרת וכתר" ²⁰⁶ — הערכה שבסיסה הוא הטקסט המדרשי על קשירת תפילותיהם של ישראל והנחת העטרה על "ראש האל". ²⁰⁷ ר' עזרא ציטט במקום אחר את ההשקפות על העטרה במדרש נחומא ובשעור קומה, ²⁰⁸ כך שאנו יכולים להניח שהספרות הקלאסית הרלוונטית לעניין היתה ידועה למקובל מוקדם זה. בהתאם לכך, הוא הניח את הצורך שבאמירת התפילות כדי למשוך את השפע למטה על הספירות, אך בה בעת, כדי לאחד ל"אין סוף" באמצעות גרימת עליית העטרה יחד עם כל המבנה של הספירות התחתונות. ²⁰⁹ מקובל מאוחר יותר סיכם את ההשקפה במלים אלו: "ואע"פ שהיא למטה, לפעמים תתעלה עד אין סוף ותעשה עטרה על ראשם ולזה הסוד נקראת עטרה". ²¹⁰ לדברי מקובל אלמוני מן המאה הארבע-עשרה, ²¹¹ החלה מניית עשר הספירות ²¹² "בעטרת להודיעך שאף הוא הכתר אם תהפוך הספירות, אז המלכות ראשונה... שאין להם לא ראש ולא סוף תחלת" ²¹³ המחשבה הוא סוף המעשה.

נסכם אפוא: בשורה של טקסטים, הקודמים לקבלה ההיסטורית, אנו מוצאים יסודות תיאורגיים המתייחסים לישות המוצגת כחלק מעולם הפלרומה — היינו העטרה. סוג מיוחד זה של תיאורגיה קרוב לקבלה התיאורגית, שנותחה קודם, ואשר עניינה היה עשיית הפלרומה ולא חיזוקה. בטקסט מוקדם, המצוטט בחיבורו של ר' אלעזר מוורמס, יכולים אנו להבחין בהוספתם של מוטיבים תיאוסופיים קבליים ספציפיים. לפיכך אני מניח, שהתפיסה התיאורגית המאוחרת בדבר "עשיית האל" היא מעיקרה המשך של מחשבה תיאורגית קדומה יותר. הדמיון בין הטיפול האשכנזי והטיפול הקבלי ביחסי עטרה-כתר מלמד על קיומם של מקורות משותפים, הממשיכים מסורות קדומות אף יותר.

תהליך יצירת העטרה באמצעות תפילה, ועלייתה והנחתה על ראש האל, שקול להכתרת המלך. הכתרה זו באמצעות פולחן הנה תזכורת ברורה לקשרי הגומלין הקדומים בין פולחן ומלוכה. בהמשך לדימוי הנטיעות ניתן אפוא לראות את הקבלה לא רק כעבודת הגן, אלא גם כעבודת הגן. אם הסימבוליקה של "לבנון" קשורה לפן התחתון של האלוהות, הרי הסימבוליקה של "עטרה" שייכת להיבט העליון שלה. תחום הפעילות

האנושית מתרחב אפוא מעבר לאותם הכוחות המנהיגים את העולמות הנבראים, אל הרבדים העמוקים ביותר של האלוהות. אך בעוד הספירות התחתונות נבנות או נעשות באמצעות הפולחן, מקושטות הספירות העליונות בהוספת הכתר או הכתרים; שוב, קישוטים אלו מקורם בעליית הכוח האלוהי התחתון — העטרה.

4. בכי תיאורגי

כפי שראינו לעיל במובאה ממדרש השכם, מעורר הבכי האנושי תגובה אלוהית דומה. בקבלת האר"י התפתחה תפיסה מדרשית זו לכלל פעילות תיאורגית מלאה, המכוונת לחולל תהליך מסוים בעולם העליון. בספר זהר הרקיע²¹⁴ מפרש ר' חיים ויטאל את המאמר התלמודי "שערי דמעה לא ננעלו"²¹⁵ כדלהלן: "מפני מה שערי דמעה לא ננעלו. והענין כי האדם התחתון דוגמת צורה עליונה"²¹⁶ והיו פיו כפה העליון ועיניו כעיני העליון וכאשר יתעוררו למטה יתעוררו למעלה.

יתרה מזו, מקובל זה מבחין בין מעמדו הנמוך של הפה, שממנו יוצאת התפילה והוא מתאים לספירת בינה, לבין הבכי, המתאים לספירת חוכמה.²¹⁷ "וכאשר יוריד האדם דמעות ויכוין למתקן הדיני'... ושורש הקליפות."²¹⁸ תיאורגיה סימפתטית זו, המוצגת כאן באופן כללי, הופכת לקונקרטית הרבה יותר בדרשה של ר' חיים ויטאל.²¹⁹ אחרי הבאת התפיסה הגורסת כי "כל הנעשה בעליונים הוא ע"י מעשה התחתונים, והאדם התחתון במעשיו מניע כל צבאות מרום אם לטוב אם להפכו", הוא ממשיך:²²⁰

והנה בהיות האדם בוכה ומוריד דמעות על אדם כשר גורם גם למעלה הורדת דמעות וכמו שמצי' כביכול בו ית' ויקרא ה' אלקים לבכי ולמספר וכו' ²²¹ במסתרים תבכה נפשי וכו' ²²² וכמ"ש מי נתן ראשי מים וכו' [ועיני מקור דמעה ²²³] יר' הנני מתאוה אל מעלה התחתונים שבהיותן בוכים למטה הם גורמים ליתן ראשי מים ובעיני דמעה מי יתן זה להם וע"י כך ואבכה גם אני את חללי.

האל מצפה אפוא שהפעילות האנושית תפעיל אותו. פעילות זו מוצגת כאן כחלק ממנהג או פולחן נפוץ לבכות את הצדיק, וכרחוקה מלהיות חלק מתיאוסופיה מכאניסטית העוסקת בתהליכים פנים-ספירתיים, כפי שמציג ר' חיים ויטאל בספר זהר הרקיע. בניגוד להצגה הקודמת של הבכי, שצריך להיות מכון כלפי כוח ספציפי בעולם הספירות — ולפיכך הוא פעולה

קבלית — מדגיש ר' חיים ויטאל בדרשתו ש"אין צורך שהאדם הבוכה יהיה צדיק וישר, כי גם כל המוריד [דמעות] גורם זה... אף אם הבוכה יהיה אדם הדיוט.²²⁴ פעולת הבכי אינה מבוססת אפוא על ידע-גואל אזורי, אלא על קרבתו של האל לאותם "לבבות שבורים."²²⁵ מוקדה של הפעילות האנושית מוצג בחיבור פופולרי, כחיי הרגש ולא כפעילות התיאוסופית-תיאורגית המורכבת; בכך אנו עדים למעתק מתיאורגיה אליטיסטית — האופיינית לקבלת האר"י — לתיאורגיה פופולרית, האופיינית לאחר מכן למיסטיקה החסידית. בחסידות, הקרבה בין האדם לאל אינה כל כך קרבה שבדמיון מבני — בספר זהר הרקיע נזכרת הצורה העליונה — אלא קרבה בין התהליכים הרגשיים למטה ולמעלה. באמצעות שינוי זה נתאפשרה התפשטות הקבלה בקרב ציבור רחב יותר. כלי העזר להבנת הפיכתה של התיאוסופיה לתיאולוגיה מיסטית הוא אנתרופופיזם (דהיינו, התפעלויות אנוש), ולא אנתרופומורפיזם.²²⁶ במלים אחרות: תחת השתתפותו המיסטית של המקובל בחיים העליונים, אנו עדים כעת להשתתפות מיסטית של האל בחיים האנושיים. רק הפחתת חשיבותם של המערכת התיאוסופית המורכבת ויחסי הגומלין שלה עם מבנה גוף האדם פתחה נתיב חדש למיסטיקה היהודית, שבו יכול הרוחני לעבור אל החזית ולהיות מובלט. אולם היסוד התיאורגי לא נדחה כבקבלה האקסטטית, אלא הועבר למישור הרוחני-רגשי.²²⁷

הרמנויטיקה קבלית

אחד התחומים המוזנחים ביותר של ההגות הקבלית הוא ההרמנויטיקה של הקבלה. המחקר המודרני גיבש כמה תפיסות כלליות על אודות הסימבוליזם הקבלי, אולם הזניח את העיסוק בבעייתיות העולה מהתפתחותם של סוגי הפירוש הקבליים, והתעלם ממורכבות היחסים שבין המקובל כפרשן לבין הטקסט המקודש. בחלק הראשון של פרק זה אציג דיון ראשוני בכמה שאלות על אודות הסימבוליזם הקבלי; בחלק השני אדון בטבעה החווייתי של הגישה הקבלית לטקסט המתפרש. במחקר נפרד אעסוק בנושא מעניין במיוחד הקרוב לכך — קיומן של שיטות הרמנויטיות מפותחות יחסית אצל מקובלים אקסטיים (כמו ר' אברהם אבולעפיה, מחברו האנונימי של ספר הצירוף, ור' יצחק דמן עכו) ואצל מקובלים תיאוסופיים (כגון בזוהר ובכתבי ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג'יקטיליה, ר' יוסף הבא משושן הבירה ור' בחיי בן אשר).

1. מעמדו של הסמל בקבלה

א. טבעו של הסמל הקבלי
חשיבותה העצומה של התפיסה הסמלית להבנת הקבלה — הנה אחת האקסיומות המרכזיות של מחקר הקבלה המודרני. במשפט קצר קובע שלום כי "השקפת העולם הסמלית, הסימבולית, של הקבלה בכל צורותיה," הנה אחד ממרכיביה הבסיסיים.¹ הצהרה זו, שנוסחה ב־1936, חזרה ונשנתה לאחר מכן בכל הדיונים על תפקיד הסמל בקבלה. הניתוח האחד שיוחד לבעיה זו, מאמרו של תשבי, תמך בדעתו של שלום: "אין דבר הנדון בספרות הקבלה שלא תהא בו נגיעה כלשהי לסימבוליקה, ואין למצוא מקובל, שלא נזקק לסמלים בהבעת רעיונותיו."² קביעות נחרצות אלה, המבוטאות במונחים קטגוריים כל כך, מגלות תמימות דעים מפתיעה לגבי הסמל הקבלי, שכדוגמתה אין למצוא לגבי אף נושא חשוב אחר בתחום

הקדוש.²⁴⁸ אין זו רק השערה תיאורטית; היא צוטטה כדי להצדיק את חיבור פירושו של ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין לספר הזוהר — זוהר חי — זמן קצר אחרי שדודו הנערץ, ר' צבי הירש מזידיטשוב, חיבר את פירושו שלו לזוהר, ספר עטרת צבי. יתרה מזו, המוסר אמרה זו הוא ר' אליעזר צבי ספרין, בנו של ר' יצחק ספרין; כידוע ר' אליעזר עצמו חיבר פירוש עב כרס לספר הזוהר, הנקרא דמשק אליעזר, עדות למשמעות המעשית של ההשקפה הלוריאנית, הדינמית, על ספר הזוהר.

רצוני לדון בקיצור בהסבר טכני להשתנות מתמדת זו של משמעות ספר הזוהר. האר"י משווה את המצבים השונים של הכוכבים, המשתנים כל שעה, לתנועה האינוסופית של העולמות העליונים האינוסופיים, השולטים על המובנים השונים של ספר הזוהר:

שבכל שעה ושעה משתנים העולמות ואין שעה זו דומה לשעה זו ומי שמסתכל בעניין הילוך המזלות וכוכבים ושינוי מצבן ומעמדן ואיך ברגע אחד הם באופן אחר והנולד בו יקרה לו מאורעות שונות מהנולד ברגע שקדם לזה. ומזה יסתכל ויבין בעולמות העליונים שאין להם קץ ומספר... וכזה תבין איך משתנה מעמד ומצב העולמות, שהם הלבושים של א"ס לכמה שינויין בכל עת ורגע וכפי השינויין ההם כך נשתנו בחי' המאמרים של ס"ה [ספר הזוהר] דברי אלהים חיים.²⁴⁹

בספר עץ חיים, הביטוי "עולמות עליונים שאין להם קץ ומספר" מתייחס לעולמות העליונים מעל האדם הקדמון. לפיכך הדינמיקה התיאוסופית של עולמות אלה משפיעה על משמעות ספר הזוהר. כך, אפילו תיאורטית, אי-אפשר להשיג את משמעותו ה"מוחלטת"; כל רגע מביא עמו את המובן החדש שלו. רצוני להדגיש את ההשוואה המעניינת של ר' חיים ויטאל, בין ההתבוננות בגופים השמימיים לבין פירוש הטקסט. באופן עקרוני קיים כאן יישום של השוואה קודמת של הקבלה לאסטרולוגיה, שבה המקובל, הקורא בתורה, נחשב למין אסטרולוג-על.²⁵⁰ המיוחד לטקסט שלנו הוא הדגשת ההשפעות של הדינמיקה האלוהית על הבנת ספר הזוהר. טקסט זה אינו יכול להתבאר כראוי מחוץ להקשר המתאים לו: החיים האלוהיים. אם כך, כל פרשן מבין פן מסוים; הוא מציץ לרגע על האפשרויות האינוסופיות, מבלי שיוכל לעוצרן; הוא יכול לתרום רק חלק מוגבל מאוד, בהתאם לזווית המסוימת שמערכת הכוחות האלוהיים מאפשרת לו לגלות. השקפתו של האר"י — או אולי של ר' חיים ויטאל — לגבי הדינמיקה של השינויים, הניבה פירות בין המקובלים החסידיים מקומרנא, שיצרו פירושים לספר הזוהר, דור אחר דור.

מאזוטריקה יהודית לפילוסופיה אירופית: דיוקן אינטלקטואלי של הקבלה כגורם תרבותי

בפרקים הקודמים הצגתי את ההיבטים העיקריים של המיסטיקה היהודית, והתרכזתי בשני נושאים מהותיים: הכמיהה לאקסטזה ולאחדות, שבמסגרתה נעשה שימוש בטכניקות אנומיות, והאינטרס התיאורגי שאותו משרתות דרכים נומיות. עתה אתייחס לכמה נושאים הקשורים לעליית הקבלה על במת ההיסטוריה, לתפיסתה כתופעה תרבותית, ולרעיונות ההיסטוריוסופיים של שלום אודות הקבלה. לבסוף, אסקור בקצרה את ההיסטוריה של הקבלה, אשר בתשתיתה יחסי הגומלין שבין שני מוקדיה העיקריים, ואחתום בדיון על האנתרופולוגיה הקבלית.

1. עליית הקבלה

כעיקרון, מיסטיקאים שואפים לחשוף "ממד אחר" של דת, על-פי ביטוי של לואי דופרה; כך גם מיסטיקאים יהודים. לעתים שאיפה זו מתבטאת בפירושים מיסטיים-סימבוליים לכתבי הקודש ולטקסים, ולעתים היא חלק מכמיהה להתנסות בחוויות רוחניות מסוגים שונים, מעבר לחוויות השגורות במערכות הדתיות הנורמטיביות. לנוכח ההתחבטות שבין השימוש בטכניקות מיסטיות נומיות לא-נומיות, ולנוכח הביטויים שבהם מתארים המיסטיקאים את חוויותיהם — תיאורים אחדותיים נועזים לעומת הבנה תיאורגית קיצונית של המצוות — מתעוררת השאלה, כיצד נתקבלו טיפוסים שונים של מיסטיקה, וכיצד נטמעו בתרבות היהודית באופן כללי. עלייתן של אסכולות קבליות עיקריות לא לוותה במחלוקות משמעותיות בסביבה היהודית שבה הופיעו. זו עובדה מדהימה, ומפליא הדבר, שהיא לא זכתה לתשומת לב בחקר הקבלה. ככל הידוע לנו, התעודות הקבליות

הראשונות שהופיעו בפרובנס, עוררו רק התקפה קצרה מאוד, מאת ר' מאיר בן שמעון מגרבונה.¹ ביקורתו מכילה לא יותר מעמוד אחד, והיא מכוונת כלפי אחדים מן ההיבטים של הקבלה הקדומה, בעיקר כלפי פירוש התפילות, ואינה תוקפת אף אחד מהאישים שנחשבו למקובלים, כגון ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), ר' יעקב מלונל, ר' יהודה בן יקר ור' יצחק סגי נהור. הביקורת מכוונת כנגד אישים שאינם מוזכרים בשם, או כנגד ספר הבהיר האנונימי. מיצוט הביקורת מעורר פליאה כאשר משווים זאת לתופעה מקבילה, הקרובה בזמן ובמקום לעליית הקבלה: היחס לפילוסופיה של הרמב"ם. לכאורה מעוררת המחלוקת על הרמב"ם תמיהה: היא כוונה כנגד אישיות ששילבה בתוכה שליטה יוצאת מן הכלל בהלכה עם כתיבה של פילוסוף, מדויקת וזהירה, שמטרתה היתה למנוע את מה שבדיוק אירע למחבר ולהגותו — היותם לנושא של מחלוקת דתית. העובדה, שלמרות זאת פרצה מחלוקת מעין זו, מלמדת כי התקופה שבה הופיעה הגותו של הרמב"ם היתה רגישה, וכל חידוש, גם כזה המנוסח בזהירות רבה, זכה בה לבחינה מדוקדקת ולעיתים אף לביקורת חריפה.

בראשית המאה השתים-עשרה היתה פרובנס לא רק הזירה שבה התרחשה התחייה הגדולה של המחשבה היהודית, אלא גם אזור רב-מתחים מבחינה דתית; שתי ה"כפירות" הדתיות שהיו באזור זה — הקתאריות והפילוסופיה הפאנתאיסטית, זכו לביקורת חריפה. על אף נסיבות אלה — הדקדקנות והחשדנות של הכנסייה כלפי כיוונים אינטלקטואליים חדשים וההתקפות השוצפות כנגד הרמב"ם — ניצלה הקבלה, שהופיעה כגורם היסטורי בפרובנס ובקטלוניה בסוף המאה השתים-עשרה ובתחילת המאה השלוש-עשרה, מפולמוסים עזים ומחרמות (שהיו מנת חלקם של כתבי הרמב"ם) או מנידוי (שהיה מנת חלקם של דויד דה ניאן, אמורי דה בן ואריסטו).

דומה כי שני גורמים גוננו על עליית הקבלה: הראשון — בניגוד לפילוסופיה, היא נלמדה במשפחות ובחוגים מוגבלים, ולא היה ניסיון להפיץ את עקרונותיה בציבור רחב יותר. ידע מיסטי זה, למרות כמה יוצאים מן הכלל שהמקובלים עצמם גינו,² עלה על-פני השטח רק באופן הדרגתי. תהליך זה הקל על התקבלותה של הקבלה כמאה שנה לאחר חיבורן של התעודות הקבליות ההיסטוריות הראשונות. זאת ועוד: הגותו של הרמב"ם היתה הישג נדיר של אישיות יוצאת מן הכלל; הפירוש המחודש של היהדות, במונחים אריסטוטליים, היה חסר תקדים, ואף קבוצה אינטלקטואלית חשובה לא תמכה בעמדותיו בעודו חי. הוא ניסה לשנות כמה תפיסות דתיות נפוצות, התקיף חיבורים שנחשבו לחלק

מהמורשת הרוחנית הקדומה של היהדות, כמו שיעור קומה, והתעלם מחיבורים אחרים — כגון הפירושים השונים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, הנמצאים בספרות ההיכלות ובספר יצירה. הוא הציע במקומם את הפירוש הפילוסופי שלו עצמו למקורות האזוטריים היהודיים הקדומים.³ הקבלה, לעומת זאת, זכתה בתמיכתם של אישים רבי עוצמה, שהיוו חלק חשוב מן העלית הרוחנית בפרובנס ובקטלוניה: ראב"ד, ר' יעקב הנזיר מלונל, הרמב"ן, ומאוחר יותר הרשב"א. התקפה על הקבלה לא היתה דומה לעימות עם דמות יהודית חשובה אחת, שחיה במצרים הרחוקה; אלא על בעל המחלוקת היה לעמוד כנגד קואליציה שרק במאמץ רב ניתן היה לגבור עליה. המקובלים, על-אף שהשתייכו במשך המאה השתים-עשרה ובראשית המאה השלוש-עשרה לחוגים מיסטיים שונים, בכל זאת היו מודעים איש לרעהו,⁴ כך שכל ביקורת על הממד המיסטי של היהדות היתה גורמת לעימות עם כוחות רבי-עוצמה בממסד היהודי.

יתרה מזו: חסידי הרמב"ם, כמו שמואל אבן תיבון ודוד קמחי, עם כל היותם דמויות אינטלקטואליות יוצאות מן הכלל, היו אנשים שזה מקרוב באו לפרובנס, וחשוב מכך — חסרה היתה להם הסמכות, שלה זכו אחדים מן המקובלים הראשונים בשל למדנותם ההלכתית העצומה. אף-על-פי שאבן תיבון היה המומחה הפרובנסאלי הבולט לענייני פילוסופיה יהודית וערבית, וקמחי לענייני מקרא, הם לא יכלו להתחרות כמומחים בענייני המשמעויות המיסטיות של התורה שבעל פה או של מסורות שבעל פה. יש להניח, כי חלק מן הביקורת על הקבלה לא שרד,⁵ אך אף-על-פי-כן, לדעתי, הסמכות הדתית הכבירה של כמה מראשוני המקובלים הרתיעה מלכתחילה מבקרים, או הצליחה להשתיקם גם במקרה של התקפה.

הסיבה השנייה והחשובה יותר לכך, שהקבלה התקבלה בשתיקה בפרובנס ובספרד, היתה התאמתה העמוקה למבנים מסוימים של המחשבה הרבנית. כיוון שדנתי בנושא זה קודם לכן, אסתפק כאן בהצבעה על ההבדל שבין השבר הפתאומי, שמייצג הפירוש הרציונליסטי של הרמב"ם למסורת היהודית, לבין הפיתוח האטי וההדרגתי של היבטים מסוימים של היהדות בקבלה. דומה כי היה קל יותר לשכנע אדם, השקוע בלימוד מקורות רבניים, בנכונות ההדמיות-מיסטיות של חיבורים יהודיים קדומים, מאשר לשכנעו בצלילים הפילוסופיים.

השאלה המהותית בהקשר זה היא מדוע התפתחה הקבלה באותו זמן ומקום שבהם התחולל פולמוס הרמב"ם.⁶ גרץ השיב לשאלה זו בטענתו שהקבלה היוותה חידוש, שהמניע שלו היה ריאקציה להתפשטות הפילוסופיה, רעיון

שכבר ר' יהודה אריה ממודינה רמז אליו. רעיון כה "תגובתי" במהותו לא שימח את גרשם שלום, והוא פתר את התעלומה באמצעות טענה פנומנולוגית טהורה: הקבלה התפתחה אז ושם בגלל שילובן של מסורות "גנוסטיות" בהגות ניאופלטונית. אני מציע השערה שלישית: הקבלה התפתחה בסוף המאה השתים-עשרה ובראשית המאה השלוש-עשרה כסוג של תגובה לדחיקתן של מסורות מיסטיות קדומות בפירוש-מחדש הנועז של הרמב"ם לאזוטריקה היהודית, וכתגובה לנסינונו של הרמב"ם להחליף את המסורות המיסטיות בהבנה פילוסופית. אפשר לראות את הקבלה כחלק מעיצוב מחדש של אותם היבטים של ההגות הרבנית, שהאותנטיות שלהם הוכחשה בשיטתו של הרמב"ם. הקבלה ההיסטורית רחוקה מלהוות חידוש מוחלט, והיא מייצגת מאמץ מתמשך לסיסטמטיזציה של מרכיבים קיימים של התיאורגיה, המיתוס והמיסטיקה היהודיים כחלק מתגובה מקיפה לאתגר הרציונליסטי. אנו יכולים לתפוס את הקבלה כחלק ממחלוקת שקטה בין הצדדים הרציונליים והמיסטיים ביהדות. היא היתה שקטה במובן זה, שהאמצעי העיקרי של התגובה הקבלית לא היה התקפות על הרמב"ם — תופעה נדירה ביותר בקבלה הקדומה — אלא בנייה מתמשכת של תחליף לשיטתו, על בסיס חומרים קדומים יותר. כשם שכמה מקובלים מאוחרים, כגון ר' שם טוב בן שם טוב, ר' מאיר אבן גבאי ור' חיים ויטאל, ראו עצמם כמתנגדים, מבקרים או אפילו כמתקנים את ההתעניינות החד-צדדית של הרמב"ם בפילוסופיה (לעומת הקבלה), כך גם רבנים בעלי מגמה אנטי-קבלית, כמו ר' אליהו דל-מדיגו או ר' יהודה אריה ממודינה, ראו עצמם כמגיני רעיונותיו של המורה נבוכים.

2. מאזוטריקה לאקזוטריקה

מעצם הגדרתה, הקבלה היא גוף ידע ספקולטיבי אזוטרי; בין אם מדובר בהסבר התיאוסופי-תיאורגי של טעמי המצוות,⁷ ובין אם בכיוון האקסטטי הנוקט טכניקות של שימוש בשמות קדושים,⁸ האזוטריות היא חלק מתשתיתו של ידע זה. על-פי ר' יצחק סג"נהור, קודמיו מעולם לא העלו חומר קבלי על הכתב;⁹ ור' אברהם אבולעפיה ראה את דרך השמות כידע נעלה יותר, ועל-כן סודי יותר, מדרך הספירות. עם זאת, שניהם כתבו חיבורים קבליים, ואבולעפיה אף התפאר שפוריותו הספרותית עלתה על פוריות המקובלים לפניו.¹⁰ עד סוף המאה השלוש-עשרה, כמאה שנה

לאחר הופעת התעודות הקבליות הראשונות, כבר נוצר גוף ספרותי מקיף, שהכיל כמה אלפי דפים. על התפרצות זו של יצירתיות קבלית הקל נטרול אותן עכבות, שמנעו ממקובלים מוקדמים יותר להרחיב ולחשוף את המסורות האזוטטריות שירשו ממוריהם. חכמים כראב"ד, רמב"ן ורשב"א, על אף שהיו מקובלים — רמב"ן ורשב"א אף היו מורים קבליים — היו נאמנים לאיסור ההלכתי על דרישה ברבים בנושאים הקשורים ל"מעשה בראשית" ול"מעשה מרכבה", ונמנעו מלעסוק בנושאים כאלה הן בכתיבה והן בדרשות בציבור. יתרה מזו, דומה שהם שמרו את מסורות העבר בקפדנות ולא ניסו להרחיבן, לפתחן, או ליצור סינתיזה עיונית רחבה יותר; הם ראו עצמם כמפקדים על ידע אזוטרי, והיו מעוניינים יותר בשימורו בחוגים מוגבלים של תלמידי חכמים, מאשר בהפיכתו לגוף של עיון.

ואולם, כמה מבני זמנו של הרמב"ן ושל תלמידו הרשב"א ראו את הקבלה באופן שונה לחלוטין: לא רק כאוסף קטעים של ידע סודי, שעתיקותם מופלגת, אלא גם כידע פתוח, שאפשר לו שיתקדם מתוך נסיונותיו של היחיד ויכולתו לפרש באופן יצירתי את כתבי הקודש או טקסטים מקודשים אחרים. יותר לא נתפסה הקבלה כפירוש אזוטרי אחד, אלא כמכלול של משמעות מיסטיות-מיתיות שניתן לחלץ — או להפך, לטעון לתוך החיבורים בעלי הסמכות.¹¹ היא היתה לידע המקדם את היווצרותם של "נסתרות" — יותר משהיתה בית גנזים של "חכמת הנסתר". ריבוי זה של משמעות, שכולן תקפות באותה מידה, היה מנוגד להשקפה האזוטטרית, שלמסורת יש משמעות מוסמכת אחת בלבד. בקלות ניתן להבין את ההיגיון הפסיכולוגי, שעל-פיו מקובל, המודע לתהליכים יצירתיים המתרחשים בו עצמו, תהליכים שהניבו הסברים קבליים מסוימים, מתקשה לראות תהליכים אלה כנושא אזוטרי שיש להסתירו בקפידה מן ההמון; ומכאן מובן מדוע חיבורים שיטתיים ועבי כרס של מקובלים כר' אברהם אבולעפיה, ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג'יקטיליה ור' יוסף הבא משושן הבירה הוצגו על-ידי מחבריהם רק לעתים רחוקות כתורות אזוטטריות.

כתוצאה מתפיסתה את עצמה כקשורה בתהליכים פסיכולוגיים, נפתחה הקבלה ליצירתיות חדשה. כפי שראינו לעיל,¹² ר' אברהם אבולעפיה פירש את השיטה התיאוסופית של הספירות כמתייחסת לפעולות אנושיות ולמצבים פסיכולוגיים; בכך ביטל את ההילה האזוטטרית, המקיפה את הספירות, כל עוד הן נתפסות כמצביעות על מבנה אלוהי מסתורי, שטבעו האמיתי עשוי להיות מובן רק לבודדים, שזכו לקבל מסורות עתיקות. הסכנות התיאולוגיות הטמונות בהתבוננות ובהפעלת מערכת מורכבת של

כוחות אלוהיים הוחלשו על-ידי העברתה של מערכת זו לתחום הפסיכולוגי; בעיקרון, גישרה הפסיכולוגיזציה של הקבלה, בזרם האקסטטי, על הפער העצום שבינה לבין הפסיכולוגיה הפילוסופית, שמעולם לא ראתה תחום זה של ספקולציה כאזוטרי.¹³ ר' פנחס אליהו הורביץ כתב בספר הברית: "גם יש אשר אין לו חפץ בנסתרות, באמרו שכל הכתוב... אינו אלא משל ומליצה אל כחות הנמצא באדם."¹⁴ לפי מקובל זה, נתפסה הסודיות כמאפיין הטבוע באונטולוגיה הקבלית והקשור לקיום ה"אובייקטיבי" של כוחות אלוהיים או של צורות סמליות הרמוזות בכתבי הקודש. הורביץ העיר בחריפות, שהחסידים לא התעניינו ב"סודות". אכן, טבעה האקזוטרי של המיסטיקה החסידית היה בולט בהשוואה לשלבים הקודמים של המיסטיקה היהודית. כמה תופעות, עוד קודם לחסידות, סללו את הדרך לטיפוסים אקזוטריים יותר של מיסטיקה יהודית; ר' אברהם אבולעפיה הסביר בפירוט את טיפוס הקבלה המיוחד לו לא רק במכתבים ובחיבורים עבי כרס ורבים מספור, אלא גם בעל-פה ובכמה ארצות, ליהודים ואף לנוצרים.

מאוחר יותר פיתחו מקובלים, ממגורשי ספרד, נושאים קבליים בדרכים שיטתיות, שהפכו את הצורך בהוראה מפי מורה מקובל למיותר או לפחות לבעל חשיבות פחותה. חיבורים כגון דרך אמונה ועבודת הקודש של ר' מאיר אבן גבאי, ופרדס רימונים של קורדובירו, מהווים דוגמאות להצגה בהירה של מגוון רחב של נושאים קבליים. אין בכוונתי לטעון כי למקובלים אלה לא היו תורות אזוטריות שאותן לא הכניסו למאספים שחיברו — סביר מאוד להניח שהיו בידיהם תורות כאלה — אך במבט כולל, הקבלה חדלה להיות ידע אזוטרי. לכן אין זה מפתיע, שתלמידיו של קורדובירו עשו פופולריזציה של תורותיו בחיבורים מוסריים, שנסמכו על טקסטים קבליים קלאסיים ולמרות זאת נועדו, במפורש, להמונים.

ההתפתחות החשובה הבאה בקבלה התיאוסופית — קבלת האר"י — מהווה נסיגה מנקודת מבטה של הקבלה האקזוטריית.¹⁵ בני דורו המבוגרים של האר"י, כמו ר' דוד בן זמרא (רדב"ז), אבן גבאי וקורדובירו, הציגו תורות קבליות כפי שמצאון בטקסטים כתובים — ומכאן גודש הציטוטים המאפיין את חיבוריהם. יותר משחשפו או הציגו רעיונות קבליים חדשים, הם ארגנו ומיינו השקפות ישנות, שבסופו של דבר אף מאזנות זו את זו, ולכן אין בכתביהם גילוי של תורות נסתרות או של סודות שהועברו בעל-פה. דומה שקורדובירו ותלמידיו התנסו במגוון טכניקות מיסטיות ואף נודעו כמי שזכו להתגלויות שונות, ולמרות זאת — תוכן התגלויותיהם לא הוצג כחלק מתורותיהם שבכתב. ספר הגרושין של קורדובירו, ספר החזיונות

של ר' חיים ויטאל ויומנו המיסטי של ר' אלעזר אזכרי, המכיל עדויות מעניינות על חייהם המיסטיים, הנם חיבורים השונים לחלוטין מחיבוריהם ה"קלאסיים". הקבלה הגלויה של המורים הספרדים שלאחר הגירוש מכילה כמעט אך ורק ידע תיאורטי — פרטים של טכניקות מיסטיות — או מיסטיקה מוסרית, ולא וידויים אישיים.

3. קבלה: מגירוש ספרד לחסידות

אחד המאפיינים המיוחדים של הקבלה, בעיקר של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית, היה אופייה הסכולסטי. מקובלים למדו יצירות קלאסיות של הספרות הקבלית כגון ספר יצירה, ספר הבהיר, כתבי הרמב"ן ובמיוחד ספר הזוהר, והושפעו מהם עמוקות, אם באמצעות הטמעת רעיונותיהם ופיתוחם בחיבוריהם שלהם, ואם על-ידי כתיבת פירושים להם. אופנים אלה של עיסוק במקורות מסבירים גם את רמזותיהם ואזכוריהם: פסקאות קטועות נקשרו זו לזו, טקסטים סתומים הובהרו, וכך עם הזמן התפתחו שיטות קבליות רחבות יותר. בעקבות גירוש ספרד הפכה הנטייה להכניס רעיונות ומסורות קבליים מוקדמים למסגרות שיטתיות לחלק חשוב מתהליך שיקום ההווה הסוציו-אינטלקטואלית הספרדית הרצוצה. התפתחות זו בכתיבה הקבלית היתה בעיקר מעבר הדרגתי מאזוטריקה לאקזוטריקה.¹⁶

תהליך זה, אופייני למקובלי ספרד, לווה בתופעה דומה בקבלה האיטלקית. משנות השמונים של המאה החמש-עשרה ואילך החלו אינטלקטואלים יהודים איטלקים, כמו ר' יוחנן אלימנו, ר' דוד מסר ליאון, ר' יצחק מפיוזה ור' אברהם דה בלמס, בניסיון חשוב לפרש את הקבלה בהתאם לרעיונות הפילוסופיים שרווחו בסביבתם האינטלקטואלית. תרגום זה של הקבלה לשפה פילוסופית היווה, במובלע, מעבר לשיטה רעיונית, שעשויה היתה להיות מובנת בנקל ללא-מקובלים, יהודים או נוצרים, ובלבד שיכירו את סוג החשיבה הפילוסופית ששימשה בכתבי מחברים יהודים.¹⁷ האופן שבו פירשו אלימנו או ר' אברהם דה בלמס את הקבלה נראה קרוב ביותר לאופן הבנתה על-ידי בני זמנם ועמיתיהם במחנה הנוצרי — למשל פיקו דלה מירנדולה או יוחנן רויכלין. אנשי הרנסאנס, יהודים כנוצרים, הבינו את הקבלה כתיאולוגיה עתיקה, הדומה — ולפי היהודים מהווה אפילו מקור — להתפתחויות פילוסופיות מאוחרות כגון האפלטוניות, האריסטוטליות,

הפיתגוריות והאטומים.¹⁸

ההתעניינות בקבלה היתה משותפת ליהודים ולנוצרים באיטליה בתקופת הרנסאנס; היא היוותה גשר בין שתי הדתות, אך למרות זאת ניצלו אותה הנוצרים לפעילויות מיסיונריות, כפי שהודה בגלוי פיקו דלה מירנדולה.¹⁹ מכל מקום, העובדה שהקבלה נתבארה, בשני המחנות, בהתאם לתפיסות פילוסופיות, משקפת לא רק את התאמתה להשקפות הניאופלטוניות-הרמטיות שרווחו באותה תקופה, אלא גם את התמעטות טבעה האזוטרי. בניגוד בולט לתפיסות האזוטריות יותר של הקבלה, שניתן למצואן אצל המקובלים הספרדים,²⁰ ראו האיטלקים בני הזמן בקבלה ידע עיוני ומשום כך אקזוטרי. השוני שבין שתי ההשקפות עשוי להתגלות, חלקית, בדרכים השונות שבהן למדו המקובלים. בספרד, ולאחר הגירוש גם בצפת, נלמדה הקבלה בישיבות והועברה לא רק בכתב אלא גם בעל-פה.²¹ באיטליה של סוף המאה החמש-עשרה נאלצו אנשים, שהתעניינו בלימוד הקבלה, ללמוד מכתבי יד בלבד, ללא הדרכת מורה בעל סמכות, ולעתים למרות התנגדות סביבתם; ר' דוד מסר ליאון למד קבלה בניגוד לרצון אביו ומורו.²² חסרונה של מסורת בעל-פה וההתמקדות בחומר כתוב בלבד תרמו למעבר מאזוטריקה לאקזוטריקה אצל מקובלי איטליה.

מפנה זה בתפיסת הקבלה חשוב ביותר להבנת אירוע הדפסת ספר הזוהר. כידוע, פרסום יצירת מופת קבלית זו גרם למחלוקת חריפה בין כמה מקובלים יהודים, ורבים מהם התנגדו בשצף קצף לפרסום תורת הסוד היהודית.²³ המדפיסים, ר' יצחק דה לאטס ור' משולם מסן אנג'לו, הציגו את פעילותם כחלק ממאמץ משיחי להפצת סודות הקבלה, המהווה פילוס הדרך לביאת המשיח. עלי-אף שחקר הקבלה המודרני התייחס לתואנה משיחית זו כלמניע אמיתי להדפסת ספר הזוהר,²⁴ אין שני מקובלים אלה ידועים כבעלי השקפות משיחיות, ואף לא ידוע שמתנגדיהם הואשמו בהשקפות אנטי-משיחיות. יתרה מזו, שני המדפיסים הושפעו מן הקבלה האקזוטריה של ר' יוחנן אלימנו, כפי שניתן ללמוד מכך ששניהם העתיקו את חיבוריו עבי הכרס ולמדו אותם בשקידה.²⁵

כתביו הקבליים של רמ"ק ושל תלמידיו, הדפסת ספר הזוהר באיטליה, והפצת הקבלה בין נוצרים²⁶ גרמו לחזרה אל הוראות חמורות לשמירת הסודיות בחוגו של האר"י.²⁷ תורותיו נשמרו בקפידה עבור עליית קבלית קטנה והוסתרו בקנאות מעיני לומדים סקרנים הרבה אחרי מותו. למרות שכמה חיבורים לוריאניים מצאו דרכם לאיטליה וליוון,²⁸ חלק הארי של הכתבים הקבליים, שהיה בידיו של ר' חיים ויטאל, נשאר בלתי ידוע בציבור הרחב למשך כמה עשרות שנים. תפוצתה הרחבה של קבלת האר"י ערב

השבתאות, שאותה מניח המחקר המודרני כעובדה, טעונה עדיין הוכחה באמצעות מחקרים מפורטים.²⁹ ככל הידוע לי, זכו חיבוריהם של האר"י ושל ר' חיים ויטאל לתפוצה מוגבלת מאוד בחוג קוראים, שהיתה לו גישה רק לחלק קטן מן הקורפוס הלוריאני, על-פי רוב בגרסתו של ר' ישראל סרוג. גם התעמולה הקבלית שלו הצליחה רק בקרב העלית; קבלת האר"י היתה לבעלת השפעה בכתבי ר' מנחם עזריה מפאנו, ר' אהרן ברכיה ממודינה, ר' אברהם הירירה ור' יוסף שלמה דל-מדיגו הידוע כיש"ר מקנדיאה. בשל מורכבותה של הקבלה הלוריאנית נשארה חוכמה זו תמיד מחוץ להישג ידם וידיעתם של ההמונים. ואולם, היא אומצה על-ידי מקובלים באירופה, שהתאימה למגמותיהם האינטלקטואליות. אישים בעלי נטייה פילוסופית, כמו הירירה או דל-מדיגו, פירשו אותה בהתאם לפילוסופיה הניאופלטונית או האטומיסטית שבה החזיקו, ובכך שינו באופן מהותי את המבנה המיתי שלה.³⁰ מקובלים אחרים, כמו ר' אברהם יגל או מנשה בן ישראל, התעניינו בקבלת האר"י המיתית אפילו פחות מאשר בני זמנם שנזכרו לעיל.³¹ קבלת האר"י נשארה נחלתם הבלעדית של מספר מצומצם מאוד של מקובלים בירושלים, אשר המשיכו לפתח קבלה זו וערכו את חיבוריה בנוסחים שונים, אך לא היו פעילים בהפצתה לציבור רחב. הקישור המשוער בין "תפוצתה הרחבה" של הקבלה בדור שלפני השבתאות לבין התפשטות המשיחיות דורש אפוא בחינה מדוקדקת.³²

למרות הערכותיו של גרשם שלום, שהרעיונות הלוריאניים היו סוללי דרך לתפיסה משיחית, דומה שהעובדות שונות. ראשית, ההיכרות עם קבלת האר"י היתה מוגבלת לעלית; רק על מקובלים מעטים אפשר לומר, שהשתלטו לחלוטין על סוג מסובך זה של תיאוסופיה. כאשר קבלת האר"י הופצה, למשל, בחוגים מצומצמים או בחבורות בצפון איטליה, באה השפעתה לידי ביטוי בעיקר באימוץ טקסים ומנהגים — ורק באופן שולי בתפיסת עולם כוללת. שנית, כמה מאלה שאהדו קבלה זו, כמו הירירה, דל מדיגו ומנשה בן ישראל, לא תפסו את קבלת האר"י כאידיאולוגיה משיחית. מחברים אלה, שהיו בין הבודדים באירופה אשר למדו את תורותיו של האר"י, אף המעיטו במידת-מה את צדדיה המיתיים, הדמוניים, התיאורגיים והאסכטולוגיים של הקבלה. על-כן, לפחות במידה שבה אימצו את מחשבת האר"י, לא היה להתפשטותה קשר עם עלייתם של ציפיות או מתחים משיחיים.³³ שלישית, גם אם היה לקבלת האר"י מסר משיחי, הוא לא היה רב יותר מן המטען המשיחי של ספרות הקבלה שלפניה. כבר הקבלה של ר' אברהם אבולעפיה וזו של ספר הזוהר³⁴ הכילו כמה

מרכיבים משיחיים, ואלו לא התעצמו בניסוחיו המסוימים של האר"י. לאור מגמותיהן המשיחיות, תפסו קבלת ספר הזוהר וקבלת האר"י את הפעילות האנושית כמכוונת להחזיר את ההרמוניה הראשונית לעולם האלוהי, אך פעילות כזו, למרות צלילה האסכטולוגי, איננה בשום פנים אקטיביזם משיחי. האר"י, כמו ספר הזוהר, תפס את השגתו של מצב מושלם בעולם האלוהי כתהליך מצטבר, הדורש פעילות תיאורגית קולקטיבית. כפי שניסח זאת שלום, ביאת המשיח בקבלת האר"י היא תוצאה של פעילות הכנה אנושית, ולא התפרצות פתאומית של עידן אחרית הימים.³⁵ המשיח עצמו מסמל את הגיעו של עידן המשיח, ואינו מביא אותו. השבתאות, מצד שני, הציגה סוג של משיחיות שהתמקד באישיות מסוימת של המשיח — שבתי צבי. הפעולות הגואלות שלו והגורל הדיאלקטי המיוחד שלו, ולא של עם ישראל, יביאו לאחרית הימים. קבלת האר"י והשבתאות מציגות אפוא גרסאות מנוגדות של משיחיות, שלא על נקלה ניתן להתאים ביניהן. הסבר מפורט לבעיה זו לא הוצע עד כה.

הבחנות אלה, כוונתן להוביל להערכה מחודשת של הנחתו של שלום בדבר תלותה של השבתאות בקבלת האר"י. למרות שלא כאן המקום להציע הערכה מחודשת, מכל מקום יש להזכיר את הצורך בבחינה חדשה בשל ההנחה הרווחת, כי ה"ניצחון" המיוחס לאידיאלוגיה משיחית זו נגרם עקב תפוצתה כביכול של קבלת האר"י בציבור היהודי. את הניסיון להפריך את קבלת האר"י מן המשיחיות השבתאית יש לערוך בעיקר במישור הסוציולוגי. שמועות על בואו של המשיח, בדמותו של אדם מסוים, עוררו אמון לא בגלל שהתאימו לקבלת האר"י, אלא מסיבות אחרות: אכן, מניעיהם של האנוסים-לשעבר, שאימצו בהתלהבות את שבתי צבי כמשיח, שונים בהכרח ממניעיהם של יהודי פולין אחרי פרעות ת"ח. לקבלה, ואפילו לקבלת האר"י, היה קשר מועט בלבד לנטיות הפסיכולוגיות ששררו בקרב ההמונים באמצע המאה השבע-עשרה.

עם כל זאת, רצוני להדגיש שהשבתאות אכן הושפעה מקבלת האר"י, בעיקר על-ידי כך שאימצה את התיאוסופיה ואת המיתולוגיה שלה. אף ששבתי צבי עצמו לא התעניין במיוחד בסוג זה של קבלה, ברור שנביאו, נתן העזתי — מקובל לוריאיני — השתמש באופן יצירתי בטרמינולוגיה הקבלית, כך שתתאים להארת המיתוס האישי של שבתי צבי. מסקירה של תעודות שבתאיות עולה, שהן היו קשות להבנה כמו טקסטים לוריאיניים, הרבה מעבר ליכולת ההשגה של ההמונים. שילובם של טקסטים שבתאיים, כתובים בנוסח לוריאיני ולעתים אף משמו

של האר"י, בעוללות חייו של שבתי צבי, גררו תגובה: נאסר לימודם של כתבי האר"י מכתבי־יד או לפני גיל ארבעים.³⁶ למרות שדומה כי איסור זה נכשל, החרם נגד לימוד קבלת האר"י בגיל מוקדם יחסית התגלגל בתודעת הציבור היהודי למן העשורים הראשונים במאה השמונה־עשרה ועד ימינו. בכל אופן, ההשפעה המצטברת של מה שנקרא בדרך כלל ספרות מוסר קבלית, ועליית החסידות — תרמו להפצתם של כמה רעיונות, טקסים ומוטיבים קבליים, אפילו כאשר המסגרת התיאוסופית הרחבה שלהם נותרה בלתי ידועה לציבור הרחב. האמונה בגלגול, בדיבוק ובגולם, וכן מגוון המונחים הקבליים שחדרו לשפה העברית,³⁷ וקיומם של מנהגים וטקסים המכילים מרכיבים קבליים, כמו תיקון שבועות — כל אלו הם הוכחות לחדירת הקבלה לציבור היהודי הרחב יותר, שלא למד קבלה.

4. תיאוסופיה ותיאורגיה

כשיטה עיונית, היתה הקבלה פתוחה יחסית להשפעות זרות; בעיקר שילב אותן הזרם התיאוסופי בדיוניו בצדדים מסוימים של המבנה האלוהי, ושם הותירו את רישומן הניאופלטוניות והאריסטוטליות של ימי הביניים. בתחום הפרקטיקה המיסטית נראית לי חדירת הטכניקה של דמיון צבעים כיוצא מן הכלל המאשר את הכלל של סגירות הרמטית. הקבלה האקסטטית בנתה את רוב התיאולוגיה שלה על תפיסות שהן פילוסופיות במובהק, ושהותאמו אך במקצת כדי שאפשר יהיה למצוא להן אחיזה במקורות קדומים כמו המדרש, התלמוד וספרות ההיכלות. דומה שהטכניקות המיסטיות שלה הושפעו עמוקות ממקורות אשכנזיים, ואפילו ממסורות קדומות יותר, כמו אלו של ספרות ההיכלות, למרות שאימץ טכניקות נשימה והתבודדות מצביע על הסתננות יסודות חיצוניים. אנו יכולים אפוא לראות את שני הזרמים העיקריים בקבלה כשמרנים יותר במישור המעשי מאשר במישור העיוני. במלים אחרות, בעוד פרקטיקות מיסטיות השתנו רק באופן שולי, היה מבנה־העל התיאולוגי פתוח הרבה יותר לחדירת השפעות חיצוניות.

בהתאם לכך אנו יכולים להתייחס לקבלה כמורכבת מגרעין קשה מסוים, שאימץ דרכי ביטוי שונות מסביבתו התרבותית המשתנה במהלך הדורות. הקבלה האקסטטית השתמשה בשפת הרמב"ם, בשפתו של אבן־רושד, בשפת הניאופלטוניות ולבסוף בשפה הצופית — כדי לתאר את התיאולוגיה

ואת הפסיכולוגיה של החוויה המיסטית; אך השאיפה עצמה נותרה יציבה: אקסטזה, איחוד מיסטי, התגלות. התיאורגיה היהודית קדמה לקבלה ההיסטורית והניחה את התשתית לשני השלבים העיקריים שלה — קבלת ספר הזוהר וקבלת האר"י. למרות ששתי שיטות תיאוסופיות בסיסיות אלה שונות זו מזו בכמה מושגי מפתח, בכל זאת שוררת ביניהן הסכמה באשר לצורך לשפר את מצב המערכת האלוהית באמצעות קיום המצוות על-ידי בני אדם. שאיפה זו אפיינה את הקבלה התיאוצנטרית, כשם שהשאיפה לחוויות רוחניות פרא-נורמליות היתה אבן הפינה של הקבלה האקסטטית האנתרופוצנטרית. שיטות ספקולטיביות אלה שימשו אמצעים לכיטוי או לעיצוב התובנה העצמית של הפרקטיקות הקבליות, יותר משהיו המוקדים הממשיים של הקבלה.

אולם, היו מקובלים שהתחום הספקולטיבי משך אותם יותר מאשר התחום החוויתי. בין אישים אלה אפשר למנות את המחברים האנונימיים של הספרות הקבלית המכונה ספרות חוג ספר העיון,³⁸ ר' יצחק בן יעקב הכהן, ר' משה מבורגוס, ר' יצחק אבן לטיף, מחברו האנונימי של ספר מערכות האלוהות, ר' יהודה קמפנטון ואחרים בין המקובלים הספרדים; ר' דוד מסר ליאון, ר' ברכיאל קממן, ור' אברהם יגל באיטליה; ר' אברהם הירירה ור' מנשה בן ישראל בהולנד; ר' יוסף שלמה דל-מדיגו בפולין, ועוד אחרים. חיבוריהם מעידים על קיומה של הנטייה לנתק את הקשר שבין פרקטיקה ועיון לטובת העיון. תנודה זו, ממבנה מורכב ומסובך לאחד ממרכיביו, המיוצגת אצל מקובלים אלה, היא תופעה מעניינת שעשויה להיות חשובה משתי סיבות לפחות: כפי שכבר ציינתי,³⁹ ראו קורנליוס אגריפא ושמעון לוצאטו את הגנוסטיקה כמושפעת מהקבלה היהודית וכשיבוש שלה. יש טעם להתעכב על הערכות אלה שוב. כפי שניסיתי להראות לעיל, תבניות תיאוסופיות של שבעים ושתיים צורות או של אדם עליון כדיקאדה, או עשירייה, היו משותפות לקבלה ולגנוסטיקה. ההבדל החד שבין שתי תופעות דתיות אלה אינו דווקא בפרטי תבניתיהן, אלא בהקשרים הדתיים שלהן. לגנוסטיקאי, ידיעת תבנית קוסמולוגית זו או אחרת היא חלק מן הידע הגואל המאפשר לו להימלט מן העולם; למקובל התיאורגי, התבנית התיאוסופית היא תוכנית הפעולה שלו. השאלה המתעוררת קשורה אם כן לטבען ולתפקידן של אותן התיאוסופיות היהודיות הקודמות, שכנראה קדמו לאלה הגנוסטיות: האם העיונים התיאורטיים שלהן, על מהות האל והיקום, היו מבנים מעין-גנוסטיים בלבד, או שהם היו קרובים לסינתזה שהציעה הקבלה הימ-ביניימית בין התיאורטי לפרקטי, בין התיאוסופיה

והתיאורגיה? כל תשובה לשאלה כזו הנה בגדר השערה, לנוכח מיעוט המידע שבידינו; בכל אופן, על בסיס רמזים מסוימים בטקסטים גנוסטיים, המפרשים באופן מיסטי נושאים יהודיים הקשורים לריטואל, אני מציע לענות תשובה חיובית. אם הנחה זו נכונה (ואני חוזר ואומר שלעת עתה אין זו אלא הנחה בלבד), אפשר לראות את הגנוסטיקה כטיפוס של תיאוסופיה שניתקה עצמה מן הרקע הריטואלי — ובסופו של דבר התיאורגי — שעליו הושתתה ומתוכו הונעה.⁴⁰ ייתכן שאחד מסוגי הרקע הללו הנו סינתזה יהודית בין תיאוסופיה ותיאורגיה, הדומה להשקפה המדרשית-קבלית של "להוסיף כוח בגבורה של מעלה." ייתכן בהחלט כי התיאוסופיה, שפרקה את "עולה" של פעילות הכרחית הקשורה אליה, פרחה בכיוונים שונים — ובמקרה זה של הגנוסטיקה אפילו פרוצים. טקסים, המעגנים את התיאולוגיה בפרקטיקה, ניתנים אם כן להיחשב כגורמים חשובים בתהליך המיסוד של דתות עיוניות; פרקטיקה ועיון עשויים להיחשב כתחומים משלימים ומשולבים זה בזה, והכרחיים לדת מאוזנת בעלת נטייה חברתית. הגמישות היתרה של העיון התיאוסופי, שהפכה לחלק מהגנוסטיקה, תרמה בסופו של דבר לניתוק שבינה לבין הציבור הרחב; תיאוסופיות מוזרות הן בדרך כלל נחלתן של קבוצות עלית, שאינן מעוניינות ברוחניות מטיפוס עממי יותר.

הניתוח שלעיל רלוונטי במידה מסוימת גם לספרות ההיכלות; תוך כדי התמקדות גוברת בתיאור הרבדים הנשגבים של המרכבה והאלוהות, התעלם סוג זה של מיסטיקה יהודית מכוחם של מעשים הלכתיים כאמצעי רוחני מרכזי. מיסטיקאים אנונימיים אלה השתמשו בטכניקות אנומיות, שהיו אמורות להיות רק בשימושם של אלו שהגיעו ל"שלמות" הלכתית;⁴¹ אולם, המנטליות הדתית המיוחדת של מיסטיקאים אלה חרגה מן התפיסה היהודית ה"סטנדרטית". בהקשר זה התיאורגיה של "הוספת כוח" בולטת בהעדרה מספרות ההיכלות. למרות שגם מחבריה משתמשים שוב ושוב בתואר "גבורה", עבור מיסטיקאים יהודיים קדומים אלה היתה הדעת — סוג של ידע גואל — מהותית, וכך לגבי החזון, אם להשתמש במונחיו של איתמר גרינוולד. במסגרת המחלוקת הקלאסית לגבי קרימות המעשה או תלמוד התורה, הם ודאי היו מצדדים ב"תלמוד תורה, שמביא לידי מעשה", ולא להפך. ספרות ההיכלות מכילה קוסמולוגיה ותיאולוגיה שאינן קשורות בטבורן להשקפת העולם ההלכתית, אף שאינן סותרות אותה;⁴² חשיבותן טמונה בכך שהן משמשות — כמו בגנוסטיקה — מפה לעלייה המיסטית. הניתוק של התיאוסופיה מן התיאורגיה חוזר ומופיע בגרסה הנוצרית של

הקבלה, שעלתה בתקופת הרנסאנס. אחד ההבדלים המהותיים בין הטקסטים הקבליים המקוריים לבין אופן הבנתם על-ידי המקובלים הנוצרים היה נטרול של נקודת המבט התיאורגית, שהיא מרכזית כל כך בזרם העיקרי של הקבלה היהודית,⁴³ וזאת בד בבד עם התייחסות לתיאוסופיה הקבלית כאל המסר המובהק של המיסטיקה היהודית. קל להבין מדוע נטרול מעין זה היה הכרחי לשם שילוב הקבלה בסינתיזה האפלטונית-פיתגורית-הרמטית של הרנסאנס. הנחתם של מרסיליו פיצ'ינו, פיקו דלה מרינדולה ויוחנן רויכלין היתה, שבדיקתן והוכחתן של אמיתות נוצריות עשויה לחדור בעד המלבושים המגוונים של התיאולוגיות והפילוסופיות העתיקות.⁴⁴ כיוון שאמיתות אלה היו צריכות לקבל אישור גם בקבלה, נוצר צורך לבטל, בגרסה הנוצרית של הקבלה, את המרכיב היהודי הייחודי שלה — התיאורגיה ההלכתית; ביטול זה נעשה על בסיס שלילת המצוות בנצרות.⁴⁵ כך למשל ר' מנחם רקנאטי, נציג בולט של הפרשנות התיאורגית של המצוות⁴⁶ יחד עם זאת אחד מעמודי התווך של הקבלה הנוצרית,⁴⁷ צוטט בסלקטיביות על-ידי המקובלים הנוצרים כאוצר של תורות תיאוסופיות והרמנויטיקה, אך לא כמחבר תיאורגי.⁴⁸ באופן זה השתנתה הקבלה והפכה למעין גנוסטיקה, הכוללת תיאוסופיה אוטורית, בדומה לגופי ידע קדומים אחרים. רצוני להדגיש את חשיבותו של שינוי זה של הקבלה: כמה צלילים חשובים של ידע זה אבדו במנעד הנוצרי.⁴⁹ תפיסת הקבלה בתקופת הרנסאנס הופצה בהרחבה בשפות אירופיות — לטינית, איטלקית, צרפתית ואנגלית — והיותה אחד מן המקורות למחקרים הראשונים של הקבלה, אשר אמנם השתמשו בה באופן מקיף. כך הדבר לא רק לגבי ההצגה רחבת ההיקף של הקבלה בידי פרנץ מוליטור, הצגה שהשפיעה מאוד על גרשם שלום, אלא גם לגבי אדולף פרנק, שפתח את ספרו בסקירת הקבלה הנוצרית, ולא בכדי!⁵⁰ הפרישה העיונית של טיפוס זה של מיסטיקה, שהעלימה את צדה המעשי, התאימה למגמות הדתיות הרפורמיות של יהדות מערב אירופה במאה התשע-עשרה; הם העדיפו, במודע או שלא במודע, להציג את הקבלה, במחקרים כתובים בשפות מערביות, כפילוסופיה — שיטה מופשטת של מחשבה.

ואולם, הקבלה היהודית לא מצאה את דרכה אל העולם הנוצרי כ"פילוסופיה" בלבד. היא זכתה להערכה רבה הן כסגנון של עיון והן כבית גוזים של הרמנויטיקה חשובה ביותר. מראשיתה הדגישה הקבלה הנוצרית פן זה של הידע המיסטי היהודי. שוב ושוב מסבירים מקובלים נוצרים את חשיבות הגימטריה, הנוטריקון והתמורה, והם מוקסמים מן

הנתיבים הפרשניים החדשים שפרצה ההרמנויטיקה הקבלית.⁵¹ כנוצרים, הם חשו כי מצאו את המפתח, המקודש אפילו בעיני היהודים, שיכול לפתוח את שערי המסתורין של כתבי הקודש ולחשוף בסופו של דבר אמיתות נוצריות, תוך כדי שימוש בדרכי פרשנות יהודיות. כבר פיקו דלה מירנדולה ניסה זאת,⁵² ודבר זה נעשה למוטיב החוזר בכל הקבלה הנוצרית.

עם העברתה של הקבלה לתחום ההגות הנוצרית, אנו עדים שוב להתפצלות של שני מוקדים קבליים הקשורים זה בזה. כפי שראינו לעיל, מטרתו של הפירוש הסימבולי, המאפיין את התיאוסופיה הקבלית, היתה לא רק לחשוף תהליך תיאוסופי מסוים אלא להגביר את חשיבות הפעילות האנושית — קיום המצוות. הוא הדבר גם כאשר להרמנויטיקה האקסטטית: דרך הפירוש השביעית של אבולעפיה, למשל, הגיעה לשיאה בחוויה אקסטטית. בידי אינטלקטואלים נוצרים היוו ההרמנויטיקה הסימבולית והקומבינטורית אמצעי לחשיפת השקפות דתיות או פילוסופיות בכתבי הקודש, ולא אמצעי למעשה תיאורגי או לחוויה אקסטטית. מדאם הלנה בלכצקי, חסידה של המקובלים הנוצרים מתקופת הרנסאנס, ניסחה יפה את תפיסת הקבלה שלהם: "המקובל הוא תלמיד של 'מדע סודי', המפרש את המשמעות החבויה של כתבי הקודש באמצעות הקבלה הסמלית, ומסביר בדרך זו את האמיתי".⁵³

מן המאה החמש-עשרה ועד סוף המאה התשע-עשרה היוו התיאוסופיות הקבליות, בגרסותיהן הקלאסית והלוריאנית, מקור השראה למחשבה האירופית. הוגים אפלטוניים ומדענים אנגלים כמו ניוטון, והוגים אידיאליסטיים גרמנים כמו שלינג, התרשמו מתחום זה של המחשבה היהודית. למרות שמעולם לא היתה גורם אינטלקטואלי מרכזי באירופה הנוצרית, תרמה הקבלה תרומה צנועה לפילוסופיה האירופית. ואולם, התיאוסופיות הקבליות השפיעו הרבה יותר על האוקולטיות האירופית, שהשתמשה בנוסחים שונים של טקסטים — פרה-לוריאניים, לוריאניים ושבתאיים.

5. גירוש ספרד והקבלה

התיאורים הרווחים של הקבלה נשענים על גישה היסטורית. הספר החשוב ביותר בז'אנר זה הוא זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית של גרשם

שלום.⁵⁴ דומה שמובלעת כאן הנחת היסוד, שתופעה תרבותית ודתית מסוימת קשורה באופן הדוק לתופעות קודמות וסמוכות לה היסטורית, או אף תלויה בהן: *Historia non facit saltus* (ההיסטוריה אינה מדלגת). לכן, קבלת האר"י משתלשלת מקבלת ספר הזוהר, השבתאות מקבלת האר"י, והחסידות מן השבתאות.⁵⁵ הנחת-יסוד זו גם קובעת, כמובן, את השפעתן של תופעות מיסטיות זו על זו בדרכים של התנגדות ומחלוקת. החסידות, למשל, מוסברת לא רק כתוצאה של השפעה שבתאית, אלא במידה מסוימת גם כעיצובה העמוק, המחודש, של קבלת האר"י.⁵⁶ ללא ספק, קיימות סיבות טובות לגישה כזו. סמיכות זמנים בין תופעות בהחלט תורמת לדינמיקה מסוימת, שאי אפשר להתעלם ממנה או להפחית בערכה. אבל הגישה ההיסטורית לבדה מניבה מסקנות חלקיות ולעתים אף מוטעות.⁵⁷ נתן העוזי, למשל, היה מקובל לוריאני, ואילו שבתי צבי לא התעניין בסוג זה של קבלה⁵⁸ והיה קרוב יותר לאסכולות זוהריות ואקסטטיות.⁵⁹ מקובלים פולנים מראשית המאה השבע-עשרה התעניינו בקבלת האר"י באותה מידה שבה התעניינו בטכניקות ההרמנויטיות של קודמיהם מן המאות השנים-עשרה והשלוש-עשרה;⁶⁰ והחסידות, שהדפיסה כמות ניכרת של ספרות קבלית, העדיפה להוציא לאור חיבורים מהמאות השלוש-עשרה עד החמש-עשרה יותר מאשר חיבורים לוריאניים.⁶¹ על-כן, ההיסטוריה הנה רק אחד מן הנתיבים שחוקרים יכולים לצעוד בהם בתאם את התפתחותן של תנועות דתיות; דרך נוספת היא הפנומנולוגיה.

אסקור בקצרה את הנחות היסוד ההיסטוריוסופיות הטמונות בספרו של שלום ואת נקודות התורפה שלהן. כפי שהוא עצמו העיר, הקבלה, כמו סוגים אחרים של מיסטיקה, לא התעניינה בהיסטוריה;⁶² היא התמקדה יותר בתהליכי ראשית הימים ובאחריתם, בדרך המזכירה את המחשבה הניאופלטונית. שלום עצמו לא פסע בהיסטוריוסופיה שלו בעקבות גישה זו, שייחס לקבלה; הוא סבר כי לפחות שני מאורעות היסטוריים היו טעונים משמעויות מרחיקות לכת להתפתחות המחשבה הקבלית. גירוש היהודים מחצי האי האיברי נתפס כמעצב את ההתעניינות המיוחדת של קבלת האר"י בבעיות הגלות, המשיחיות והרע.⁶³ לדעת שלום, יש כאן הטמעה ברורה של משמעויותיו של אירוע היסטורי לתוך המבנה הבסיסי של סוג מסוים של קבלה. הצעתו של שלום להסבר מאפייניה של קבלת האר"י התבססה על ההנחה, כי סוג זה של ידע מיסטי הכיל חידושים מושגיים חשובים, שיש צורך להסבירם במונחים של שינוי היסטורי, ולא של התפתחות פנימית; אורה מזו, היא גרמה להזנחתו של החומר הקבלי הקיים בכתבי

יד. דומה שגישה זו בעייתית גם מבחינה מתודולוגית; בשום מקום אין טקסטים לוריאניים מזכירים את הגירוש, ואף חידושיהם המושגיים אינם עצומים עד-כדי-כך, שעלינו לחפש הסבר למקורותיהם בנושא הנעדר מהם לחלוטין.

יתר על כן, אין כל סיבות פסיכולוגיות הכופות עלינו לעסוק בהרפתקאות ספקולטיביות מעין אלה. האר"י, שבעיני שלום היה גיבור ההפנמה הקבלית של גלות ספרד, היה למעשה דמות אשכנזית,⁶⁴ אשר בעודו מלמד את חסידיו בעיר קטנה בארץ-ישראל, עשוי היה לתפוס את בואם של יהודים רבים כל כך לארץ המובטחת כמעשה חסד של ההשגחה האלוהית. בשום אופן אינני בטוח שהאר"י התייחס לגירוש כלמאורע חיובי. רצוני רק לטעון, שבהעדרו של דיון בגירוש בקבלת האר"י, התיאוריה הנפוצה של שלום, ביחס לקשר ההדדי בין השניים, היא למעשה רק השערה אחת מרבות שניתן להעלות; כמובן, קשה להוכיח את תקפותן, ואולי הדבר אף בלתי אפשרי. אולם התיזה של שלום, או כל תיזה דומה, המציבה את הפסיכולוגיה בין ההיסטוריה והתיאוסופיה, וכל תיאוריה המנסה לקשר בין שלושת התחומים באופן אחראי, צריכה להיות מוכחת בקפידה, ולא רק מוצגת באופן סוחר מעשה אמן.

לסיכום, השפעתו מרחיקת הלכת של הגירוש היא אבן פינה בהיסטוריוגרפיה של שלום; הגירוש אמור היה לעורר את הציפיות המשיחיות אשר, לפי שלום, נתבטאו מאוחר יותר בקבלת האר"י. קבלה זו נחשבה לאחר מכן כסוללת הדרך לשבתאות, ותנועה משיחית זו, בבוא תורה, היוותה נקודת מפנה לתהליכים שהתמשכו לא רק עד הפרנקיזם, אלא אף עד החסידות, ובאופן דיאלקטי — אף עד ההשכלה היהודית.⁶⁵ לשכנוע, המאפיין את הצהרותיו של שלום, ולדרך הלא-ביקורתית שבה הן אומצו בידי הציבור הרחב, וגם בידי החוקרים שעסקו במיסטיקה ובהיסטוריה היהודיים, אין קשר הדוק עם העובדות ההיסטוריות כפי שהן ידועות לי. אף דיון מפורט, המתבסס על ניתוח מדוקדק של כל חומר הנוגע לעניין, אינו תומך בהשקפות היסטוריות מרחיקות לכת אלה. שלום, שהתופעה השבתאית הילכה עליו קסם בלתי רגיל, אסף בקפידה כל עובדה הקשורה לביוגרפיה של שבתי צבי (המתועדת באופן מבריק); אבל היחסים שבין תנועה משיחית זו לבין הקודמות לה ולבין תופעות היסטוריות מאוחרות ממנה — מתוארים רק בקצרה. הטענה שקבלת האר"י הכינה כביכול את הקרקע להתפשטות השבתאות נידונה כבר לעיל.⁶⁶

רצוני להצביע בקיצור על הבעיות הכרוכות בקישור נוסף ששלום הציג: זה

של החסידות והשבתאות. בספרו זרמים עיקריים⁶⁷ הוא לא רק מדגיש כי קבלת האר"י, השבתאות והחסידות הן חלק מתהליך אחד של התפשטות הקבלה, שבו הקבלה עושה לה נפשות, אלא אף מציע במפורש קשר יסודי יותר בין ספר הצורף של המקובל השבתאי ר' העשיל צורף לבין הבעש"ט.⁶⁸ שלום ניסה לזהות בין חיבוריו של ר' אדם בעל שם האגדי, המוזכר בשבחי הבעש"ט לבין ספר הצורף.⁶⁹ זיהוי זה הוכח כמוטעה. אך לא זו הנקודה שברצוני להדגיש.⁷⁰ בשנת 1930 תיאר שלום כתב יד של ספר הצורף הנדיר;⁷¹ בספרו זרמים עיקריים, שכתב תשע שנים מאוחר יותר, הוא לא עשה כל ניסיון לבסס את השערתו בדבר ההשפעה האפשרית של ספר זה על הבעש"ט, וניסיון כזה אף לא נעשה מאז.⁷² אם כך, תיזה מרכזית של ההיסטוריוגרפיה של שלום מבוססת בעיקרה על מסורת, שהבעש"ט היה בעליו של כתב יד שבתאי, אך ללא כל ניסיון להשוות את תוכנו לרעיונות חסידיים מסוימים. כפי שראינו במקרה של הקשר בין הגירוש לקבלת האר"י, או בין קבלת האר"י לעליית השבתאות, טענותיו של שלום בנוגע לרצף-לכאורה שבין השבתאות לחסידות ניתנות לביסוס בעיקר בזכות רצף היסטורי של מאורעות — ולא כתוצאה של ניתוח מפורט של התורות הנוגעות בדבר. לזכות טענות אלה ניתן למנות את היכרותו הרחבה של שלום עם החומר הרלוונטי ואת כשרונו לאבחנות מדויקות. ואולם, עדיין יש לצפות ולראות האם תוכנה טענותיו כצודקות.

6. אנתרופולוגיה קבלית

כפי שראינו לעיל, הן הפעילות האקסטטית והן הפעילות התיאורגית דורשות מהמקובל מאמץ רוחני עצום. המיסטיקאי האקסטטי, נוסח ספרות ההיכלות, צריך היה להתנסות בחוויה של עלייה מן העולם הארצי וחדירה לאזור סכנה הנשלט בידי מלאכים מסוכנים, שעלולים היו להורגו.⁷³ מסע רוחני זה יוחס לא רק לדמויות תנאיות, כר' עקיבא ור' ישמעאל, אלא אף למשה, שהוצג כמיסטיקאי העולה כדי לקבל את התורה.⁷⁴ היה עליו להתמודד עם עוינותם של שבעה מלאכי חבלה ולהתגבר עליהם; רק אז יכול היה להתקדם ולקבל את התורה.⁷⁵ המיסטיקה היהודית הקדומה כללה אקסטזה ופעילות; היה צורך בשתייהן לשם השגת המטרה המיסטית העליונה. המקובל האקסטטי בימי הביניים אימץ את תודעתו בפעילות יתר, באמצעות ריכוז עצום בדרך ארוכה ורגילה, בהגיות, ניגונים, תרגילי נשימה,

ותנועות הראש והיד. הוא התעניין בעיקר בתכונה אנושית אחת — השכל, שאותו צריך היה לגאול על-ידי שחרורו ממגבלות הגוף. למרות שכמה פרטים של הטכניקות האקסטטיות היו קשורים בגוף, נתפס הגוף יותר כמכשול מאשר כאמצעי להשגת המטרה המיסטית.

המקובל התיאורגי צריך היה להתרכז הן בקיום מדוקדק של המצוות והן במשמעותן התיאורגית, ולפי כמה השקפות — היה עליו אף לכוון את האנרגיה שלו, שנצברה בפעילות הדתית שעשה, אל התחום העליון.⁷⁶ בניגוד למיסטיקאי האקסטטי, הפעיל המקובל התיאורגי באופן מלא הן את ההיבטים הרוחניים והן את החלקים הגופניים של האישיות, ומשום כך פעילותו מקיפה יותר. לעומת הנטייה המצמצמת של הקבלה האקסטטית, שהעמידה את האדם על יכולתו הגבוהה ביותר בלבד, דרשה הקבלה התיאורגית את שילובם של צדדים שונים באדם כדי להגיע למטרתה. המיסטיקאי פעל בשני מישורים: הקיום המעשי של המצוות והפעילות הנפשית המתלווה לכך. אם כן, לפני השגתן של מטרות דתיות כמו איחוד מיסטי, אקסטזה, איחוד הכוחות האלוהיים של מעלה, העלייה לפלרומה האלוהית — היה על המקובלים השונים להשקיע מאמץ בלתי רגיל בעיסוקם המיסטי. ראיית הפעילות האנושית כהכרחית, אפשרית ופורייה העניקה למיסטיקה היהודית משמעויות אקטיביסטיות. גישות קוויטיסטיות ננקטו לעתים נדירות מאוד,⁷⁷ בעיקר במיסטיקה החסידית;⁷⁸ המגמה העיקרית היתה לקדש את הפעילות, הן הנומית והן הא-נומית.

אפשר להציע פנומנולוגיה מסוימת של אקטיביזם: טכניקות מיסטיות, בכל הסוגים של המיסטיקה היהודית — אם כי פחות בחסידות — היו כרוכות בהפעלת-יתר של הכוחות והכשרים הרוחניים של האדם; באופן עקרוני הם לא הורגעו אלא זועזעו. אולם לגבי החוויה המיסטית עצמה היו הבדלים משמעותיים בין הגישות השונות. בספרות ההיכלות שמר המיסטיקאי על נבדלות אישיותו גם בזמן ההתבוננות באלוהות; היה עליו להמשיך ולחזור על אותם מזמורים ופיוטים שאותם ביטא קודם לכן.⁷⁹ הקבלה התיאורגית דרשה גרעין אישיות חזק, כדי לעורר מספיק אנרגיה או רצון להשפיע על הכוחות האלוהיים באמצעות תהליך קיום המצוות. בניסוחו של דוד בלומנטל,⁸⁰ לזהה (והייתי מרחיב ומחיל זאת אף על כל התיאורגיה היהודית, כולל זו הקדומה והקלאסית)⁸¹ שני מוקדים: אלוהים ואדם. אני מציע לראות לא רק את האל כמקור האנרגיה ואת האדם כ"מנסרה" או כ"מערכת מחזור", אלא גם מצב הפוך: את האדם כמקור אנרגיה ומערכת הספירות כמנסרה וכמערכת ממחזרת.⁸² למרות ששתי תפיסות

אלו נראות כסותרות זו את זו, הן עשויות, כפי שראינו לעיל, להתקיים בכפיפה אחת במסגרת האנתרופולוגיה הקבלית. הקבלה התיאורגית ראתה אף את הדבקות כאמצעי לרכישת כוחות על-איים, שיופעלו לאחר חוויית האיחוד. אולם, בקבלה האקסטטית ובחסידות המצב היה מורכב יותר; הקורא נתקל בתיאורים של פסיביות, של השתלטות הכוחות האלוהיים על המיסטיקאי, ושל הפיכתו של המקובל, באופן זמני, לכלי. עם כל זאת עלינו לזכור, שר' אברהם אבולעפיה ומורי החסידות הראשונים היו מעורבים עמוקות במאורעות שמסביבם וניסו להשפיע עליהם לא פחות, אם לא יותר, מן המקובלים התיאורגיים. קיומם של רגעי פסיביות בדרכם המיסטית לא ביטל את האקטיביזם שלהם בחייהם היום-יומיים, והוא הדין באשר למיסטיקאים לא-יהודים רבים. קיים הבדל בולט בין הכמיהה להתמזגות עם האלוהות, בקבלה האקסטטית ובחסידות, לבין החשיבות הראשונה במעלה של הקוטביות האנושית-אלוהית, בדגם התיאורגי; בקבלה זו המרחק שבין שני המוקדים הוא חיוני לפעילות התיאורגית, שמעצם הגדרתה דורשת העברה של כוחות או השפעה מתחום אחד לרעהו, או בנייה של האלוהות על-ידי כוונה אנושית.⁸³

עלייתה של גישה שלישית לפעילות האנושית תוכן בנקל על רקע זה של הדגשת האקטיביזם; לא פחות מסוגי הקבלה הקודמים, ראתה הקבלה המאגית את האדם כניחן בכוחות עליונים היכולים לשלוט בטבע, במלאכים, בשדים, ואפילו באל. אדון כאן רק בשני טיפוסים של מאגיה קבלית, כדי להשלים את התמונה של האנתרופולוגיה הקבלית. ראשית, מחברים יהודים פיתחו בהדרגה, בהשפעת יסודות הרמטיים, תפיסה של ההלכה ככלי רב עוצמה שאפשר למשוך באמצעותו כוחות עליונים אל האדם והמקדש; תפיסה זו הגיעה לשיאה בהגותו של ר' יוחנן אלימנו.⁸⁴ לדעתו, אם מאגיה טבעית קשורה למדעים טבעיים, כמו חקלאות ואסטרונומיה, הרי שמאגיה עליונה תלויה בידיעת המדע העליון — הקבלה.⁸⁵ הדרך המושלמת לאחד ידע מעולה זה עם פרקטיקה היא באמצעות הביצוע הקבלי של המרשמים המדויקים של ההלכה. לפיכך, האדם אינו מפריע לתהליכי הסיביות הטבעית אלא מעלה אותם, באמצעות תודעתו ובאמצעות היישום המיומן של סדר גבוה יותר של סיביות, התלוי בספירות.⁸⁶ איש ההלכה, המודע למשמעות העמוקה יותר של מעשיו, הוא ארכי-מאגיקן קבלי. פירוש מאגי זה של הטקס היהודי היה דומה לתפיסה התיאורגית שלו, מבחינת טבעו החובק-כול, שראה כל מעשה אנושי כטעון בכוח במשמעות אוקולטית. המקובל התיאורגי התעניין בעיקר בהרמוניה ובכוחות האלוהיים,

ולעומתו התרכז אלימנו ביכולת האנושית להשתמש בהם לטובת העולם הגשמי.⁸⁷

בעוד שאת גרסתו של אלימנו לאקטיביזם הרמטי אפשר להבין כהמשך לתפיסות יהודיות ולא־יהודיות קודמות — כמה מהן קרובות ברוחן להגות הרנסאנס בזמנו — התפתחה בדור שלאחר גירוש ספרד התעניינות עמוקה בסוג שונה לחלוטין של מאגיה. ענף זה של המאגיה עסק יותר בדמונולוגיה, בלחשים ובהשבעות לזימנם של שדים, מלאכים ואפילו של האל עצמו, והיה קשור לזרם משיחי מסוים,⁸⁸ שנעדר מהמאגיה האיטלקית ה"טבעית". מקור הידע העיקרי שלנו לגבי התפתחות זו בקבלה המאגית הוא ספר המשיב, המקיים זיקה עמוקה לר' יוסף דלה ריינה הידוע, המאגיקון היהודי המפורסם ביותר ודמות מעניינת המקדימה את דמותו של פאוסט.⁸⁹ על־פי האגדה, ניסה ר' יוסף דלה ריינה להתגבר על שרי התחום הדמוני סמאל ואמון מנוא, כדי להחיש את הגאולה. הרפתקה נועזת זו, שנפוצה בכמה נוסחים מן המאה השש־עשרה עד המאה השמונה־עשרה,⁹⁰ מנוגדת לכמיהתו של פאוסט; ר' יוסף לא התעניין במאגיה למען רווח חומרי, כפי שהדבר באלכימיה, אלא בעיקר למען מטרה לא־אישית: הגאולה. דלה ריינה מעולם לא חתם על עסקה עם בן דמותו של מפיסטו, אלא ניסה להתגבר על מנהיגי השדים.⁹¹ מקורות המאגיה היו אלוהיים, באשר נמסרה על־ידי האלוהים עצמו או על־ידי מלאכיו העליונים, והמטרה הסופית של המקובל המאגי לא היתה הידע אלא השימוש בו למטרות אישיות ולאומיות כאחת. שלא כמו המאגיה הטבעית של אלימנו ומקורותיו, היתה הקבלה המאגית הספרדית במאה החמש־עשרה בעלת כיוון פרטיקולריסטי מובהק, כיוון שאותו המשיכה מאוחר יותר גם קבלת האר"י. כיוון זה עמד בניגוד לגישה האיטלקית שהיתה יותר אוניברסליסטית, אף שפירשה את ההלכה באופן הרמטי.

ואולם, למרות ההבדלים ביניהן, משותפת לשתי השקפות בלתי־תלויות אלה על המאגיה הדגשת האקטיביזם האנושי. יתרה מזו, הדגשה זו התגברה כתוצאה מעלייתה של "התיאורגיה החריפה" מן המאה השלוש־עשרה, כפי שנתבטאה בכתבי ר' מאיר אבן גבאי, או ברעיונותיו של ר' מנחם רקנאטי ובהשפעת ספר הזוהר, שתפס בדורות שלאחר הגירוש מקום חשוב. במלים אחרות, הקבלה היהודית בתקופת הרנסאנס השתמשה בכמה ממקורותיה המוקדמים כדי לשוב ולהדגיש את השפעת הפעילות האנושית על תחומי הטבע, השדים והאלוהות. דבר זה התרחש באותו זמן שבו הדימוי הרנסאנסי החדש של האדם, שהושפע בחלקו מן ההגות היהודית, עוצב בפירנצה.

אין זה המקום להרחיב על נקודות הדמיון, ההיסטוריות והפנומנולוגיות, האפשריות בין שתי התפתחויות אינטלקטואליות אלה (על בסיס חומר בכתבי יד אני נוטה, למשל, לראות השפעה של השקפות יהודיות-ערביות על האדם אצל פיקו דלה מירנדולה). אולם חשוב לציין כאן כי המאגיה הטבעית של אלימנו, וכן פירושו הפילוסופי לקבלה, חזרו והדהדו באיטליה, ובמידה ידועה גם בצפת; וכי התפיסה התיאורגית של ההלכה המשיכה, בשינויים מסוימים, בקבלות רמ"ק והאר"י. השבתאות, בעיקר בפירוש שהעניק לה נתן העוזי, הדגישה את כוחותיו התיאורגיים הלא-רגילים של שבתי צבי, שהיוו חלק ממאבקו בתחום הדמוני. ואולם, בחסידות התמתן מאוד השימוש בתיאורגיה, מתוך כך שההבנה האקסטטית של המצוות נעשתה מרכזית.

רצוני לסיים את הספר באגדה — ששלום מביא נוסח שונה שלה בסוף ספרו זרמים עיקריים — המדגימה את ירידת התיאורגיה בחסידות.⁹²

מִן הַקְדוּשׁ סִיפֵר מַעֲשֵׂה מִהִבְעַשׁ זֶלֶה"ה כִּי פ"א [פֶּעַם אַחַת] הִ' עֲנִין פִּקּוּחַ נֶפֶשׁ גָּדוֹל שֶׁהִיא אֵיזָה בֶן יָחִיד וְטוֹב מְאֹד וְכו'.⁹³ וְצוּה לַעֲשׂוֹת נֹר שֶׁל שְׁעוּה וְנִסְע לִיעֵר וְדַבֵּק אֶת הַנֹּר לֵאילָן⁹⁴ וְעוֹד אֵיזָה עֲנִיִּים וְיָחִיד יְחוּדִים וְכו'. וּפְעַל יִשׁוּעָה בַּעֲזָהי"ת. וְח"כ הִיא מַעֲשֵׂה כְּזוֹ אֶצֶל זָקִינוּ הַמְּגִיד הֶ' וַעֲשֵׂה ג"כ כְּנ"ל וְאָמַר: הַיְחוּדִים וְהַכּוֹנֵנִת [!] שְׂכִיוּן הִבְעַשׁ"ט אֵינִי יוֹדֵעַ,⁹⁵ רַק אַעֲשֶׂה עַל סִמָּךְ הַכּוֹנֵנָה שְׂכִיוֹן הִבְעַשׁ"ט וְנִתְקַבֵּל ג"כ. וְאֶחָד כִּי הִ' מַעֲשֵׂה כְּזוֹ אֶצֶל הֶ' ר' מֹשֶׁה לֵיב מִסָּאסוֹב ז"ל וְאָמַר אֲנִי אֵין לָנוּ כַח אֲפִילוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּךְ, רַק אֲסַפֵּר הַמַּעֲשֵׂה לַהֲשִׁי"ת⁹⁶ יַעֲזֹר וְכֵן הִ' בַּעֲזָהי"ת.

הַפְּעוּלָה הַמַּאגִּית שֶׁל הִבְעַשׁ"ט — הַכֵּנֶת הַנֹּר — לוֹוֹתָהּ בַּמַּעֲשִׂים תִּיאוֹרְגִיִּים: כּוֹוֹנוֹת וְיִיחּוּדִים. בַּמַּהֲלָךְ הַזֶּמֶן נוֹתֵר רַק הַמַּעֲשֵׂה הַחִיצוֹנִי יוֹדֵעַ, וְאִילוּ הַפֶּן הַתִּיאוֹרְגִי נִשְׁכַּח. אֲךָ עַד זְמַנּוֹ שֶׁל ר' מֹשֶׁה לֵיב מִסָּאסוֹב לֹא יָכוֹל הִיא אֲפִילוֹ הַמַּעֲשֵׂה הַחִיצוֹנִי לַהֲתַקִּיִּים עוֹד: בַּמָּקוֹם הַהֵתֵנָהגוֹת הַמַּאגִּית-תִּיאוֹרְגִית, שֶׁאִפְיִנָּה אֶת מִיִּסְדָּהּ, הַדְּגִישָׁה הַחֲסִידוֹת הַמְּאוּחָרֶת גִּישָׁה אִישִׁית. רִצּוֹנִי לַהֲדַגִּישׁ, כִּי בַּגְרָסָה זוֹ שֶׁל הַסִּיפּוֹר תּוֹצְאוֹת הַפְּעוּלוֹת הַמַּאגִּית-תִּיאוֹרְגִית שֶׁל הִבְעַשׁ"ט, הַפְּעוּלוֹת הַמַּאגִּית שֶׁל הַמְּגִיד, וְהַסִּיפּוֹר שֶׁסִּיפֵר ר' מֹשֶׁה לֵיב מִסָּאסוֹב זֵהוּ: כּוֹלֵן מִשִּׁיגוֹת אֶת הַמַּטְרָה.⁹⁷ אִם קִיַּמְתָּ יְרִידָה, הִרְהִיב בִּידֵעַ הַתִּיאוֹרְגִי, וְעַל-כָּל-פָּנִים הַפְּנִיָּה הַיְשִׁירָה לֹאֵל, הַאֲוִפִּינִית גַּם לַתְּלִמִּיד אַחֵר שֶׁל הַמְּגִיד, ר' לִוי יִצְחָק מִבְּרִדִּיטְשֶׁב, מִשְׁלִימָה אוֹתָהּ. הַפִּיצִי לְאוֹבְדֵן הַתִּיאוֹרְגִיה — הַקִּיַּמְתָּ עֲדִיין אֶצֶל הִבְעַשׁ"ט — הוּא גִילּוֹן שֶׁל צוּרוֹת חֲדָשׁוֹת שֶׁל מִיִּסְטִיקָה אִישִׁית. וְאוֹלָם, בַּהֲתַפְתּוּחוֹת מְאוּחָרֶת יוֹתֵר נַעֲלַמְתָּ

אפילו מיסטיקה אישית זו, והאדם נותר רק עם היכולת לספר את הסיפור. סיפורו של פרנץ קפקא בשער החוק הוא דוגמה מאלפת לשרידים האחרונים של מיסטיקה יהודית המתקיימים בעולם, שבו הביטחון בפעולת האדם התפורר. ה־Mann vom Lande (אי־האדמה) או, כפי שהעירה מרתה רוברט, "עם הארץ",⁹⁸ עדיין מודע לצדו המיסטי של החוק, אשר הגיע אליו כ"קרינה הזורמת באופן נצחי משער החוק". אבל הפסיביות של הגיבור מונעת ממנו להעז ולנסות לעשות מה שעשו מיסטיקאים יהודים בדורות קודמים: להתגבר על פחדיהם, כפי שמשה התגבר על מלאכי החבלה, ולחדור לממד אחר של המציאות. החוק של קפקא, כמו המטרונייתא במשל מספר הזוהר, נועד לכל מי שמעז, אך אובדן הביטחון העצמי, האמונה והמרץ מותיר את האדם רק עם היכולת לספר סיפורים מיסטיים על עולם בלתי־אישי וקסום, שלפי קפקא הוא כמעט בהגדרה מעבר להשגת האדם. כל שנותר הוא המודעות לכך ש"קרינה זורמת באופן נצחי משער החוק". האם אין הדימוי הקבלי הבסיסי לממד המיסטי של החוק, הזוהר — קרינה?⁹⁹ האם אין ספר הזוהר משתמש במטפורה של כניסה להיכל כדי להגיע לחוק עצמו, ולא רק לצפות בוזהרו מרחוק?¹⁰⁰

שפר, סינופסיס: Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981
ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה,
ירושלים תשכ"ח.

תשבי, משנת הזוהר: ישעיה תשבי, משנת הזוהר א-ב, ירושלים תשי"ז-תשכ"א.
תשבי, נתיבי אמונה ומינות: ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת-גן תשמ"ד.
תשבי, תורת הרע: ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד.

הערות

מכּוּרָא

1. ראה מאיר בן שלמה אבן אבי סהולה; השווה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 38.
2. וזאת ליהודה, נדפס אצל ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ' 19; מאבולעפיה שאב גרשם שלום את הבחנתו הדומה בזרמים עיקריים, עמ' 124.
3. תשובות הרשב"א, א, תקמח. ראה להלן, פרק ט, ליד הערה 68.
4. וזאת ליהודה, ילינק, גנזי חכמת הקבלה, עמ' 19..
5. השווה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 109-85.
6. ראה להלן פרקים ז-ח.
7. ראה להלן פרק ז, סעיף 4.
8. נושא מעניין לבדיקתם של חוקרי הקבלה הוא בחינת המקום היחסי המוקדש לחיאוסופיה בכתיבי כל מקובל, מתוך כוונה לקבוע את הנושא המרכזי אצלו.
9. ראה ספר הבהיר, מהדורת מרגליות, סימן קט, עמ' מח; סימנים קכג-קכד, עמ' נד-נה, ועוד.
10. ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 257-258; וראה אידל, "על כוונת שמונה עשרה של ר' יצחק סג"י-נהור", ספר זכרון לאפרים גוטליב, עורכים מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ג.
11. וידה, מחקרים, עמ' 356-384.
12. אידל, אין לנו דבר מקובל בזה, עמ' 63.
13. ראה גוטליב, מחקרים, עמ' 121-128.
14. ראה אידל, פירוש עשר ספירות לר' יוסף הבא משושן הבירה, עמ' 76-82.
15. גוטליב, מחקרים, עמ' 214-230.
16. ראה אלטמן, לשאלת מחברו, עמ' 256-272.
17. ונציה ש"ג; מושפע מאוד מחיבורו הדומה של רקנאטי.
18. מושפע מאוד מר' יוסף הבא משושן הבירה.
19. ראה אידל, התפילה הקבלית והצבעים, עמ' 17.
20. קיימות גם מסורות רבניות בקשר לאופי האזוטרי של השמות הקדושים (למשל קידושין עא ע"א), אבל עדיין יש לחקור במפורט את משמעויותיהן האקסטטיות.
21. ראה Ira Chernus, "Individual and Community in the Redaction of Heikhalot Literature", *HUCA* 52 (1981), pp. 253-274.
22. ראה פרק ג.
23. ראה אידל, הרמב"ם והקבלה, עמ' 57-58.
24. אידל, פרקים בקבלת נבואית, עמ' 179-184.
25. אידל, תפיסות של הקבלה, עמ' 70-75.
26. בנושא זה אעסוק במחקר נפרד.
27. ראה גולדרייך, מאירת עיניים, עמ' 399-400.

28. ראה פרק ד, הערה 152. **אי'!**
29. על נושא זה ראה Gershom, G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, pp. 176-202; וישעיה תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון לב (תשכ"ז), עמ' 1-45.
30. למרות שאבולעפיה תפס עצמו כמשיח, הוא ראה את הגאולה האישית כחוויה הדתית העליונה. הדבר בולט על רקע שוליות דיוניו במשיחיות לאומית. ר' יצחק דמן עכו והמחבר האנונימי של ספר שערי צדק האקסטטי התעניינו במשיחיות אפילו פחות ממנו.
31. ראה פרק ג, סעיף 7.
32. ראה פרק ח, סעיף 2.

פרק א

1. נמנעתי במכוון מהתייחסות לספרות העשירה של מלומדים נוצרים, היות וזו עסקה בעיקר במיסיונריות, או שעסקה ביחס שבין הקבלה לבין פילוסופים כמו שפינוזה או האידאליסטים, ורק לעתים רחוקות התייחסה לקבלה כלחלק מהדת היהודית. ראה שלום, קבלה, עמ' 196-201, 209-210. כמו כן, חיבורים יהודיים אורתודוקסיים, בעלי עניין ככל שיהיו, נותרים מחוץ לתחומה של סקירה זו.
2. ראה שלום, קבלה, עמ' 201-203, והמחקרים שאליהם הוא מתייחס בעמ' 210; ראה גם הסקירה המועילה של מחקרים על הזוהר אצל תשבי, משנת הזוהר א, עמ' 44-67; וסקירתו של כהן, שיעור קומה: ליטורגיה ותיאורגיה, עמ' 13-42, בנוגע לדעות השונות על שיעור קומה.
3. הערכה זו מבוססת על עדות בכתב-יד של ר' אביגדור קרא, מקובל מפראג מהמאה החמש-עשרה, שברשותו היו חיבורים ביקורתיים על הקבלה, שכנראה אבדו. טקסט זה ייצא לאור עם הערות במאמר של אפרים תלמג' ז"ל ושלי, הנמצא כעת בהכנה.
4. למשל, ביקורתו של ר' אברהם אבולעפיה על הקבלה התיאוספית; ראה פרק ט, סעיף 1.
5. על עמדתו הפילוסופית של ר' יהודה מסר ליאון ראה אברהם מלמד, "רטוריקה ופילוסופיה בנופת צופים לר' יהודה מסר ליאון", איטליה, כך 1, חוברת 2 (1978), עמ' 37-38; הקדמתו של ראובן בונפיל למהדורת הפקסימיליה של נופת צופים לר' יהודה מסר ליאון, ירושלים 1981, עמ' 22-32.
6. השווה אזהרתם של המקובלים עצמם: פרק ט, הערה 208.
7. השווה איגרתו של ר' יהודה, שפרסם שמחה אסף, מנחה לדוד, ירושלים 1935, עמ' 227; אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 98-99.
8. ספר בחינת הדת לר' אליהו דל-מדינו, מהדורת יעקב יהושע רוס, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 92.
9. בפירושו בעברית לחיבור עצם הגלגל (De Substantia Orbis) של אבן רושד, כתב יד פריס 968 דף 41 ע"ב; אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 99.

10. ראה משה אידל, "המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום ביהדות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי ב (תשמ"ב), עמ' 7-16.
11. היכרות כזו היתה לבן זמנו הנוצרי, ומשם גם הידע של ר' יוחנן אלימנו; ראה אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 97-98.
12. אידל, שם, עמ' 99.
13. מן החיבורים מחוגו של פיקו שבידינו, לא ידוע לנו על אף דעה דומה. מכל מקום, אלימנו, שהזהר לא השפיע עליו כל-כך, ושיכול היה להעתיק טענה בדבר הטעויות שבו, לא ציין דעה כזו על הזהר.
14. העובדה שאבן גבירול הוא בעליו של החיבור הפילוסופי *Fons Vitae* (ספר מקור החיים), שהוא יצירה קלאסית של הניאופלטוניות בימי הביניים, היתה ידועה לדל'מדיגו — בן זמנו, ולהנחתי אף מכרו, של יוחנן אלימנו — שגם הוא מצטט מספרו של אבן גבירול. ראה אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 95 והערה 164; ועוד שם, על היכרותו של ר' דוד מסר ליאון עם אבן גבירול.
15. ראה D.P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972, p. 80.
16. ראה אידל, קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ור' יהודה אברבנאל; Moshe Idel, "Kabbalah, Platonism and Prisca Theologia: The Case of R. Menasheh ben Israel", *Menasheh ben Yisrael and his World*, eds. Y. Kaplan, H. Mechoulam, R.H. Popkin, Leiden and New York 1989, pp. 207-219.
17. ראה David B. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew*, Cincinnati 1981, pp. 52-56.
18. ד"ר יצחק ס' פנקובר גילה לאחרונה עדות מסוימת בדבר ביקורת של ר' אליהו בחרור על קדמות הזהר, והוא ירחיב עליה את הדיבור במחקר בעתיד.
19. ארי נוהם, מהדורת נ"ש ליבוביץ, ירושלים 1971, עמ' 52.
20. שם, עמ' 53.
21. שם, עמ' 4-5.
22. שם, עמ' 4.
23. על גישתו של ר' יהודה אריה ממדינה לאפלטון, ראה אידל, תפיסות שונות של הקבלה, עמ' 156, הערה 92.
24. ראה תשבי, חקרי קבלה א, עמ' 177-254; ארי נוהם, עמ' 1.
25. על נושא זה ראה אידל, תפיסות משתנות של הקבלה.
26. ארי נוהם, עמ' 96-97.
27. ר' יוסף דל מדיגו מצטט תעודה זו בספרו מצרף לחכמה, כב ע"א, אך אין לראות סופר זה כמבקר מובהק של הקבלה או של הזהר.
28. ארי נוהם, עמ' 71-73. בדבר פרטי תעודה זו, ראה תשבי, משנת הזהר א, עמ' 50-51, 28-32.
29. ראה למשל פרנק, הקבלה, עמ' 256; מונק, שונות (להלן הערה 65), עמ' 275-276, הערה 2; ש"ד לוצאטו, ויכוח על חכמת הקבלה ועל ספר הזהר, גוריצה 1852, עמ' 112-114.
30. הטקסט המקורי על הקבלה הודפס מחדש באיטלקית, עם הערות חשובות של

- François Secret, "Un Texte malconnu de Simon Luzzato : סקרה: sur la Kabbale", *REJ* 118 (1959-1960), pp. 121-128
 באקי ומ"א שולוואס, מהדורת א"ז אשכולי, ירושלים תשי"א, עמ' 147-143. כפי
 שציין סקרה (עמ' 121, הערה 4), השיחות של לוצאטו על הקבלה תורגמו ללטינית
 ולצרפתית במאה השמונה-עשרה, ומשום כך היו נפוצות באירופה.
31. סקרה, שם, עמ' 124-123; אשכולי, שם, עמ' 145-144.
32. סקרה, שם, עמ' 124; אשכולי, שם, עמ' 145.
33. סקרה, שם, עמ' 124. אשכולי, שם, עמ' 146. הערתו המעמיקה של לוצאטו והמסורת
 הקבלית בכללה לא צוינו במחקרו המפורסם של לבג'וי על הנושא, וכמו כן לא
 הוזכרו בספרות הענפה על "שלשלת ההוויה", שהופיעה בעקבות פרסום חיבורו של
 לבג'וי.
34. סקרה, שם, עמ' 127-126; אשכולי, שם, עמ' 147-146. כבר בשנת 1498 ציין ר'
 יצחק אברבנאל דמיון זה: ראה אידל, קבלה ופילוסופיה קדומה אצל ר' יצחק ור'
 יהודה אברבנאל, עמ' 76.
35. על נושא זה ראה E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1971, pp. 313-321
 D.P. Walker, "The Astral Body in Renaissance Medicine", *Journal of the Warburg and
 Courtauld Institutes* 21 (1958), pp. 119-133
36. סקירה על אגריפא והקבלה ראה אצל W.D. Muller-Jahneke, *Kabbalists*
Chretiens, pp. 197-209
37. פרק XLVII: "Ex hoc cabalisticæ superstitionis judaico fermento prodierunt
 (puto) Ophitæ, Gnostici, et Valentiniani hæretici, qui ipsi quoque
 cum discipuli suis graecan cabalam commenti sunt, literas et numeros
 protrahentes"
38. ראה אידל, עולם המלאכים בדמות אדם, עמ' 63, הערה 242.
39. *Adversus Haereses* XIV, 1.
40. טעם לשד, ליוורנו 1863, עמ' 107 ואילך.
41. Moses Gaster, *Texts and Studies* III, London 1925-1928, pp. 280-281
42. שלום, פרקי יסוד, עמ' 163-161; שלום, זרמים עיקריים, עמ' 65.
43. סטרומזה, צורות של אלוהים, עמ' 281-280.
44. אידל, עולם המלאכים בדמות אדם, עמ' 2-1.
45. ראה 125, n.1, "Un Texte malconnu", Secret. אגריפא, או אחד מתלמידיו, הוא
 כנראה המקור לדעותיהם של ג"פ בודיוס (J.F. Buddeus), ג"ל ון משהיים (J.L.
 van Mosheim) וגא"ו ניאנדר (J.A.W. Neander), כי מקור הגנוסטיקה בעיונים
 ספקולטיביים יהודיים: ראה פוסום, שם האל ומלאך האלוהים, עמ' 8.
46. סקרה, שם, עמ' 125.
47. ראה פרק ב, הערות 31-34.
48. חוקרי המיסטיקה היהודית, ששמו לב להערותיו של אגריפא, הם פרנק (הקבלה,
 עמ' 12-11) וסקרה.

49. פרנק, הקבלה, עמ' 101.
50. ראה תשב, משנת הזוהר א, עמ' 56-53.
51. ראה אידל, תפיסות של הקבלה, חלק ב.
52. ספר חיי שלמה מימון, תרגם י"ל ברוך, תל-אביב תשי"ג, עמ' 110.
53. ראה אידל, תפיסות של הקבלה, עמ' 64-68.
54. ראה פרנק, הקבלה, עמ' 295-304; Joseph Weiss, "Via Passiva in Early Hasidism," *JJS* 11 (1960), pp. 137-155.
55. למרות היותו יהודי "מזרחי", הושפעו דעותיו של קרוכמל עמוקות מהאידיאליזם הגרמני.
56. השווה לדעתו של ר' יהודה אריה ממודינה, כי למרות שתורת סוד יהודית עתיקה ואותנטית אמנם היתה קיימת, הקבלה, כיצירה של ימי הביניים, היא התנוונות של סודות יהודיים. ראה אידל, תפיסות של הקבלה, וכן שלמה מימון, בדיון הנ"ל (לעיל הערה 52).
57. ראה David Biale, "The Kabbala in Nachman Krochmal's Philosophy of History," *JJS* 32 (1981), p. 85-97.
58. ממצאיו פורסמו לאחר מותו בסדרת מאמרים קצרים בכתב העת *Literaturblatt des Orients* 6 (1845).
59. ראה למשל *Wesen und Form des Pentateuch*, 1838.
60. *La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hebreux*, Paris 1982, pp. 202-265.
- מעניין, שפרנק פותח את דיונו על קדמותה של הקבלה בצטטו אישים נוצרים מתקופת הרנסאנס, כמו פיקו ורויכלין, כעדים לקדמות הידע הקבלי; ראה שם, עמ' 39; ראה גם בהקדמתו את הסקירה המעניינת של העיסוק של הרנסאנס בקבלה.
61. ראה שם, עמ' 266-294.
62. "Il est impossible de considerer la kabbale comme un fait isolé, comme un accident dans le judaisme; elle en est au contraire la vie et le coeur" (288); פרנק דחה את ביקורתו של ר' יהודה אריה ממודינה על הקבלה כחוכמה זרה; הוא היה מודע לדעותיו של ר' יהודה אריה, שהופיעו בדפוס שלוש שנים לפני הדפסת חיבורו שלו, והוא אף מתייחס אליו מדי פעם (ראה למשל עמ' 256). מעניין שר' יהודה, המבקר החריף של הקבלה — בשל השימוש שעשתה בה המחשבה הנוצרית ברנסאנס — הוא מטרה לביקורתו של פרנק, שהושפע מאותה מחשבה (ראה לעיל הערה 60).
63. שלום, דברים בגו, עמ' 66; לפי ביאל, גרשם שלום, עמ' 44, יתכן ומוליטור הוא המקור של שלום, למרות שלא הרחיק את הדיבור בנקודה זו.
64. השווה הצהרתו של דוד ביאל, כי הערכת המיסטיקה היהודית, כעניין לעצמו, נאלצה להמתין עד להיסטוריוגרפיה של גרשם שלום במאה הנוכחית. ראה ביאל, הקבלה אצל רנ"ק (לעיל הערה 57), עמ' 97.
65. ראה Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1853, pp. 257-291, 490-494. וראה הערותיו הקצרות יותר, הכתובות בנימה דומה, בספרו הקודם: *Palestine*, Paris 1845, pp. 509-524.

66. ראה מונק, שונות (ראה לעיל הערה 65), עמ' 468-469.
67. שם; השווה גם פרנק, הקבלה, עמ' 256-257, וראה להלן פרקים ב, ד.
68. שם, עמ' 492.
69. שם, עמ' 276.
70. שם, עמ' 284-286.
71. שם, עמ' 276-283.
72. שם, עמ' 276.
73. Franck, *The Kabbalah*, trans. I. Sassnitz, New York 1940, p. 302, n. 52.
- הסכמתו של ילינק עם דעותיו של פרנק, שהקבלה והזוהר מייצגים חוכמה קדומה, השתנתה בהדרגה בחיבוריו המאוחרים, אשר המשיכו ברובם את שיטתו ההיסטורית-פילולוגית של לנדאוואר; גולת הכותרת של הישגיו של ילינק בחקר הקבלה הוא קונטרסו *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhaeltnis zum Zohar*, Leipzig 1851, שבו הוא מציג בצורה משכנעת את נקודות המגע שבין חיבוריו העבריים של די ליאון לבין כמה קטעים מספר הזוהר.
74. טעם לשד (לעיל הערה 40), בהקדשה לאסקולי. האופן, שבו הגיב לוצאטו כלפי פרנק, הוא האופן שבו הגיב בן-אמוזג כלפי לוצאטו. חיבורו, טעם לשד, המכונה "ויכוח חדש", מפריך את ה"ויכוח", ומטרתו העיקרית להוכיח את קדמות הקבלה. ייתכן שגישתו החיובית של בן-אמוזג, המונעת על ידי נטייתו המסורתית, קשורה להשפעתו של פיקטה, הבולטת באחדים מחיבוריו; שוב, אנו יכולים לראות זיקה מסוימת בין השפעת האידיאליזם הגרמני לבין ההתעניינות בקבלה.
75. שם.
76. ראה שלום, עוד דבר, עמ' 135-137.
77. ראה למשל Marcus Ehrenpreis, *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrhunderts*, Frankfurt A/M 1895; או מאוחר יותר David Neumark, *Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters* I, Berlin 1907, pp. 179-236.
78. ראה *JQR* n.s. 20 (1908), נדפס מחדש בתוך *The Cabbalists*, London 1922, p. 34.
79. ראה למשל Robert Alter, "The Achievement of Gershom Scholem", *Commentary* 55 (1973), pp. 69-73; Yosef ben-Shlomo, גרשם שלום; דוד ביאל, גרשם שלום; "The Spiritual Universe of Gershom Scholem", *Jerusalem Quarterly* 29 (Fall 1983), pp. 127-144; Alexander Altmann, "Gershom Scholem, 1897-1982", *PAAR* 51 (1984), p. 114; Maurice Kriegel, "Gershom Scholem; Écriture historique et nationale au xxe siècle", *Debat* 33 (1985), pp. 126-139.
- של רוטנשטרייך (להלן פרק ד, הערה 4). ביקורות מחקריות על גישתם של שלום, המכוונות בעיקר למקומה ולחפקידה של הקבלה ביהדות בכללותה, ראה ברוך קורצוויל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב תש"ל; אליעזר שביד, "מיסטיקה ויהדות לפי גרשם שלום", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף ב (תשמ"ג); תשובותיהם של יוסף דן, נתן רוטנשטרייך וחיה לצרוס-יפה באותו בכתב

- עת, כך ג, חוברת ג (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 427-492, וסקירתה של תמר רוס: Tamar Ross, "Scholem, Mysticism and Living Judaism", *Immanuel* 18 (Fall Eliezer: 1984), pp. 106-124. לאחרונה יצא ספרו של שביד לאור בתרגום אנגלי: Schweid, *Judaism and Mysticism according to Gershom Scholem*, Trans. D.A. Weiner, Atlanta, Ga. 1985.
80. בדיוק כמו מוליסטור, מאה שנה לפני שלום. שלום נטה להדגיש הדגשת יתר את ההבדלים שבין הקבלה לבין הפילוסופיה, כפי שמדגימה למשל תפיסתו את הסמל והאלגוריה (ראה להלן פרק ט, סעיף 1). עם זה הודה בהשפעת הפילוסופיה — בעיקר הניאופלטונית — על הקבלה. גם כאשר תפס את הקבלה כשונה מהפילוסופיה, נטה לחשוף את מה שראה כבסיסה העיוני, ה"מטאפיזיקה", הרבה יותר מאשר לגשת לקבלה כלידע חווייתי בעיקרו.
81. ראה מכתבו של שלום, משנת 1937, לזלמן שוקן, בספרו של ביאל, גרשם שלום, עמ' 31; במקור הגרמני עמ' 155; ראה תרגומה העברי של רבקה הורביץ, אצל שלום, עוד דבר, עמ' 30-31.
82. שם. ראה גם שלום, זרמים עיקריים, עמ' 350. שם, בדברו על ההתפתחות העתידית של המיסטיקה היהודית הוא כותב: "The story is not ended, it has not yet become history, and the secret life it holds can break out tomorrow, in you or in me." ניתן בנקל להבין באופן לא נכון את המלים in me, כהתייחסות כללית להתפרצות המיסטיקה; על רקע החומר, שאליו הוא מתייחס, נראה כהולם פירוש אישי יותר.
83. שם, עמ' 32. Professional death. ראה גם את שירו של שלום: "Vae victis' oder der Tod in der Professur", חדרים 1984 (4), עמ' 13, עם תרגום של שמעון זנרבנק. השיר נכתב בשנת 1942.
84. מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 161.
85. ראה שירו של שלום Vae Victis (לעיל הערה 83): "Ich war zum Sprung auf den Grund bereit. Aber habe ich ihn gemacht?"
86. שם: "Die Wahrheit hat den alten Glanz, doch wie Empfänger sein?"
87. ראה למשל Alexander Altmann, "Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qomah" in Altmann, ed., *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 225-264, וידה, מחקרים.
88. ראה למשל Georges Vajda, *L'Amour de Dieu dans la theologie juive du Moyen Age*, Paris 1957; Alexander Altmann, "The Ladder of Ascension," and "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, N.Y. 1969.
89. "Lurianic Kabbalah in a Platonic Key", *HUCA* 53 (1982), pp. 317 ff.; "Lessings Glaube an die Seelenwanderung", *Lessing Yearbook* 8 (1976), pp. 7-41, וכך הלאה.
90. ראה מחקריו השונים של שרה הלר-וילנסקי על ר' יצחק אבן לטיף, ועבודותיו של בלומנטל על ר' חוטר בן שלמה.

91. יצחק בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ו, פרק ה; בער, "לכירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני", ציון כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 3-34, 141-165.
92. ישראל בעמים, עמ' 91; לכירורה של תורת אחרית הימים, עמ' 32.
93. ראה להלן פרק ז.
94. מקובצים בשני כרכים: כתיב ר' אברהם עפשטיין, עורך א"מ הברמן, ירושלים 1950; מקדמוניות היהודים, עורך א"מ הברמן, ירושלים 1957.
95. חסידים הראשונים, וויזן 1917, ביוגרפיה של ר' שמואל בן יהודה החסיד ור' יהודה החסיד, וההקדמה למהדורתו לספר סודי רזי"א לר' אלעזר מוורמס.
96. ראה את שני מאמריו שנדפסו בציון ג (תרצ"ח), עמ' 1-50, לב (תשכ"ו), עמ' 129-136; "שני פרקים של תורת ההשגחה בספר חסידים", מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' מז-סב.
97. שלום, זרמים עיקריים, פרק 3; *Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystic*; *der deutschen Chassidim...*, *MGWJ* 23 (1931), pp. 172-191 בספרו מקורות הקבלה.
98. תורת הסוד, וקובץ מאמריו, עיונים בספרות חסידי אשכנז, וכן המאמרים המצוינים להלן בהערה 104.
99. "De quelques infiltrations chretiennes dans l'oeuvre d'un auteur anglo-juif du 13 siecle", *AHDLM* 23 (1961) pp. 15-34. ובהערה 105 להלן.
100. ראה את ספרו הגדול ערוגת הברושם א-ד, ירושלים 1963-1939.
101. "Topics in the Hokhmat ha-Nefesh", *JJS* 17 (1967), pp. 65-78; "Three Themes in the Sefer Hasidim" (1976), pp. 311-357.
102. *Piety and Society*, Leiden 1981; "The Organization of the Haqdamah and Hilehot Hasidut in Eleazar of Worms's Sefer ha-Rokeah", *PAAJR* 36 (1968) pp. 85-94; "Hasidey Ashkenaz Private Penitentials", in J. Dan and P. Talmage, eds., *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass. 1982, pp. 57-83; "The Politics and the Ethics of Pietism in Judaism: The Hasidim of Medieval Germany", *Journal of Religious Ethics* 8 (1980), pp. 227-258; "The Recensions and Structure of Sefer Hasidim", *PAAJR* 45 (1978) pp. 131-153.
103. מחקריו עוסקים בתחום ההיסטוריה של יהדות אשכנז ומהווים בסיס איתן לחקר גלגולי התופעה האינטלקטואלית באזור. ראה חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים 1981.
104. כוונתי לספר הנבון, החיבורים המכונים ספרות היחוד, קטעים מספר חכמת האגוז, ספר החיים, ושני חיבורים חשובים של ר' אלחנן בן יקר.
105. "פירוש ספר יצירה לר' אלחנן בן יקר", קובץ על יד טז (תשכ"ו), עמ' 147-197.
106. ראה להלן פרק ה.
107. שלום, מקורות הקבלה, עמ' 42-46.
108. שם, עמ' 119-129.
109. דן, תורת הסוד, עמ' 119-129.
110. שם, עמ' 118.

111. שם, עמ' 129; והשווה להלן, פרק ז, הערה 137.
112. אני מקווה לעסוק בנושא זה במקום אחר; בינתיים ראה פרק ח, סעיף 3, ליד הערות 194, 158.
113. להלן פרק ה, סעיף 3.
114. על אסכולה זו ראה בהקדמתו של פול פנטון: Paul Fenton, *The Treatise of the Pool — Al-Maqala al-Hawdiyya*, by 'Obadyah b. Abraham b. Moses Maimonides, London 1981, pp. 1-71, ושם ביבליוגרפיה לעניין זה.
115. אידל, פרקים בקבלה נבואית, לכל אורך הספר; ובקדמתו של פנטון למסכת על הבריכה (לעיל בהערה הקודמת).
116. על חיבור קבלי מאוחר יותר, שלגביו נטען כי חובר בהשפעה צופית, ראה Gershom Scholem, "A Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation", *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran 1977, pp. 665-670; לאחרונה טען דוד ס' אריאל על השפעות איסלאמיות אחרות על המיסטיקה היהודית. ראה David S. Ariel, "The Eastern Dawn of Wisdom: The Problem of the Relationship between Islamic and Jewish Mysticism", *Approaches to Judaism in Medieval Times* 2 (1985), pp. 149-167. לדעתי, החומר שאריאל מציג אינו מוכיח את טענתו, כי המסורות היהודיות המזרחיות, שהגיעו עד אשכנז ופרובנס, ספגו השפעות צופיות.
117. Shlomo Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 243-247; D.R. Blumenthal, "An Example of Ismaili Influence in Post-Maimonidean Yemen", *Studies in Judaism and Islam Presented to S.D. Goitein*, Jerusalem 1981, p. 157; אידל, הספירות מעל הספירות, עמ' 270-271.
118. יעקב כ"ץ, הלכה וקבלה; וראה להלן פרק ז; וראה עתה יצחק טברסקי, "הרב ר' יוסף קארו בעל הש"ע, אסופות — ספר השנה למדעי היהדות שליד הרב נסים, ספר שלישי, ירושלים תשמ"ט, עמ' רמה-רסד.

פרק ב

1. ראה מחקריהם של סטייס, זנר, סטאל, לסקי ואחרים, המתייחסים לעתים נדירות בלבד לקבלה או למיסטיקה היהודית.
2. גרשם שלום, "מפתח לפירושים על עשר ספירות", קרית ספר י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 498-515.
3. ראה למשל מאמרו של שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד, עמ' 36-86, שם הוא דן בהשקפות ההרמנויטיות של המקובלים, אך מתעלם מדינוני של אבולעפיה, שהם מפורטים יותר מדינוני בני זמנו, ולפרקים אף משמעותיים יותר. השווה אידל, לשון, תורה והרמנויטיקה, פרק ג.
4. למשל, מקובל זה הכריז כי חיבר ספר בשם ספר הפרדס, על ארבע דרכי הפרשנות, שאליהן הוא מתייחס בשמו של הספר. הכרת חיבור זה היתה תורמת להבנת שלב מכריע בהיווצרות ההרמנויטיקה הקבלית. חיבור זה מוזכר בתשובתו הקבלית של ר'

- משה די ליאון שפרסם תשבי, חקרי קבלה א, עמ' 156.
5. חיבורו, ספר דברי הימים, הכיל כנראה חומר הגיוגרפי הנוגע למיסטיקה היהודית. הקטע המשמעותי היחיד ששרד, סיפורו של ר' יצחק דמן עכו על חקירתו בדבר מקור ספר הזוהר, הוא תעודה חשובה ביותר להיסטוריה של הקבלה, שצוטטה שוב ושוב במחקרים רבים בקשר לקבלה בכלל ולזוהר בפרט. כנראה חיבר מקובל זה גם חיבור של סיפורים מיסטיים בסגנון צופי, שונה מספר דברי הימים, שעדיין היה מצוי בידי מקובלי צפת.
 6. הוא מזכיר את חיבוריו ספר לויית חן וספר תפארת אדם, כעוסקים בנושאים קבליים חשובים. אולם אלה אינם בידינו.
 7. ראה אידל, אברהם אבולעפיה, עמ' 13-15.
 8. ראה אידל, עיונים, עמ' 185-192.
 9. ורבלובסקי, קארו, עמ' 36-37.
 10. ראה שלום, תעודה חדשה, עמ' 143-144.
 11. ראה הקדמתו לפירושו על התורה, וכן אידל, אין לנו דבר מקובל בזה, עמ' 59-61.
 12. הדמיון בין הופעתו במקביל, וכמעט בו-זמנית, של הקבלה ושל חסידות אשכנז צוין על-ידי לוי גינצבורג. ראה בספרו, על החוק והחכמה היהודיים, עמ' 204.
 13. ראה אידל, הספירות שמעל הספירות, עמ' 239-240.
 14. ראה מ' אידל, "לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים", *AJSReview* 5 (1980), חלק עברי עמ' 10-11.
 15. ראה פרק ה, סעיף ד, באשר לחיבורו של ר' דוד על ראיית הצבעים.
 16. ראה שלום, זרמים עיקריים, עמ' 151.
 17. על הבעייתיות הכרוכה בהגבלות לפילולוגיה, ראה אליאדה, היסטוריה ומשמעות, עמ' 60-61 — *Raffaele Pettazzoni, Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, pp. 215-219.
 18. כוונתי, למשל, למחקר קבלת פרובנס וגירונה, המשגשג באוניברסיטאות ישראליות וזרות, אך מגביל עצמו לתחום ההיסטוריו-פילולוגי.
 19. ההכרה בכך, שגרשם שלום הציג הן את "עובדות היסוד" והן "התבניות העקרוניות" שמחקר הקבלה מחפש תשובה במסגרתן, הוצגה בצורה משכנעת על-ידי יוסף דן, "משנתו ההיסטורית של פרופ' גרשם שלום ז"ל", ציון מז (תשמ"ב), עמ' 167.
 20. ראה פרק ד.
 21. ראה פרק ה, סעיף 3-4. דוגמה מצוינת לשימוש בפסיכולוגיה כדי לחדור לעומקן של חוויות מיסטיות, ראה אצל ורבלובסקי, קארו.
 22. ראה אורבך, המסורת על תורת הסוד בתקופת התנאים.
 23. David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, Conn. 1980; וביקורתו על הסינופסיס של שפר, *Journal for the American Oriental Society*, ciii-civ (1984), pp. 544, 549-551.
 24. "Tradition and Redaction in Heikhalot Literature", *Journal for the Study of Judaism* 14 (1984), pp. 172-181.
 25. ראה דן, תורת הסוד.

26. ראה פרק ה, סעיפים 2-3.
27. אישים מתקופת הרנסאנס ראו את הקבלה כחלק מתיאולוגיה קדומה, *prisca theologia*, או בניסוח אחר *philosophia perennis*, ועל-כן מתאימה לתפיסות אפלטוניות, ניאופלטוניות, הרמטיות ואטומיסטיות, שהיו כביכול רמוזות בספרות הקבלה באופן אלגורי או סימבולי.
28. ראה אידל, תפיסות של הקבלה, עמ' 64-70. ביקורת על התפיסה התיאולוגית מדי, הרווחת במחקר המודרני של הקבלה, ראה עתה ליבס, כיוונים חדשים.
29. שלום, קבלה, עמ' 45; ראה גם בובר, בפרדס החסידות, עמ' צא.
30. ראה למשל זרמים עיקריים, עמ' 74-75. השפעת דעתו של שלום על שורשיה הגנוסטיים של הקבלה ניכרת יפה בחיבוריו של ישעיה תשבי, שקיבל את סברתו של שלום בשלמותה וללא ערעור. כך למשל הוא כותב (משנת הזוהר א, עמ' קא: "בנוגע לתורת הספירות אפשר לקבוע ללא ספק, שהיא משקפת הלך רוח גנוסטי, ואף נוצרה והתפתחה מתוך מגע היסטורי-ספרותי עם שרידי הגנוזיס, שנשתמרו במשך דורות רבים בחוגים יהודיים מסוימים, עד שנתגלגלו לראשוני המקובלים וניעורו בלבם ובעולם המחשבה שלהם." ובהערה למשפט זה הוא כותב: "צמיחת תורת הספירות מתוך מגע עם שרידי הגנוזיס מוכחת ומבוררת בהרחבה בספרו של ג' שלום". וראה עוד תשבי, שם, עמ' קב-קג, ובחיבורו תורת הרע, עמ' טז. ביקורת חשובה על הזיקות ששלום מצא בין הגנוסטיקה להשקפות יהודיות נמצאת אצל מופסיק ושמילביץ, הערות, עמ' 8-23.
31. ראה, בכל אופן, את הערתו שהגנוסטיקה, או לפחות חלק "מן המוטיבים היסודיים ביותר שלה — היתה מרד נגד היהדות שדחתה את המיתוס; פרקי יסוד, עמ' 96.
32. למשל: *Erano*: "Der Gnostische Anthropos und die Jüdische Tradition", *Jahrbuch* 22 (1953), pp. 195-234; "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis", *Vigilia Christianae* 34 (1980), pp. 1-13.
33. "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* 12 (1970), pp. 86-101.
34. ראה למשל "Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition", *Jewish and Christian Self-Definition* ed. E.P. Sanders, London 1980, pp. 151-160; "Friedlander Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins", *Studia Philonica* 2 (1973), pp. 23-39 עובדו מחדש ונדפסו יחד עם מאמרים אחרים העוסקים, בין היתר, בסוגיית המקורות היהודיים של הגנוסטיקה באוסף המאמרים: Birger A. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990.
35. *Another Seed: Studies in Gnostic Literature*, Leiden 1984.
36. שם האל ומלאך האלוהים.
37. ביקורת על סברתו של שלום, כי היתה קיימת גנוסטיות יהודית, ובכלל זה השפעה גנוסטית על יהודים בתקופה העתיקה, ראה גרינולד, מיסטיקה אפוקליפטית והמרכבה, עמ' 98-123; Ithamar Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt an Main 1988, pp. 191-295; Hans Jonas, "Response to G. Quispel's

- Gnosticism and the New Testament" in ed. J.P. Hyatt, *The Bible in Modern Scholarship*, London 1966, pp. 279-293; David Flusser, "Scholem's Recent Book on Merkabah Literature", *JJS* 11 (1960), pp. 59-68; Michel Tardieu and J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris 1986, p. 33; Charles Mopsik, *Le Zohar* II, Lagrasse 1984, pp. 12-13. ניסיון מעניין להצביע על מקור יהודי לתפיסה גנוסטית עשה לאחרונה דוד פלוסר במאמר "רעיון קדם-גנוסטי במגילות מדבר יהודה", ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, עורכים מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד, חלק ב, ירושלים תש"ן, עמ' 165-175. סקירה קצרה על השינוי בהשקפת המחקר המודרני, מן התיאוריות על מקור "נוצרי" או "איראני" של הגנוסטיקה ועד למקור "יהודי", ראה Simone Petrement, *Le Dieu séparé*: *Les Origines de Gnosticisme*, Paris 1984, pp. 9-11. היא עצמה מתנגדת לדעה כי היהדות הוא מקור עיקרי לגנוסטיקה, אך כתבה על כך: "Cette hypothèse est celle que règne actuellement sur presque toute la recherche של פוסוס, המייחס תפקיד מכריע למחשבה השומרונית, שלדעתו ממשיכה תפיסות יהודיות, בקשר לעליית הגנוסטיקה; ראה בספרו שם האל ומלאך האלוהים. 38. למחקרים נוספים ראה להלן הערות 39-41; ולעיל הערה 13; וראה גם חביבה פדיה, משבר באלוהות ותיקונו התיאורגי בקבלת ר' יצחק סג"נהור ותלמידיו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט. 39. אידל, עולם המלאכים בדמות האדם. 40. אידל, תפיסת התורה. 41. אידל, חנוך הוא מטטרון, עמ' 159-161. גישה מתודולוגית זו משמשת גם במאמרו של יהודה ליבס, "המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס", ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, עורכים מ' אידל, ז' הרוי, א' שביד, חלק א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 425-459. 42. ראה במיוחד פרק ו. 43. ראה גם פרקים ז, י. ביקורת על הזדקקותו של שלום לגנוסטיקה, במקום שאפשר היה להראות קשרים לחומר יהודי קלאסי, ראה מופסיק ושמילביץ, הערות, עמ' 23. 44. ראה פרק י.

פרק ג

1. ראה, למשל, את הטיפולוגיה של החוויות המיסטיות שמציע זנר. העיקרון המנחה שלו הוא, שהעמדה התיאולוגית היא קטגוריה אפריורית להערכת טבעה של האחדות המיסטית. ראה בספריו, מיסטיקה יהודית ומוסלמית, עמ' 21 ואילך; מיסטיקה — קודש וחול, עמ' 153 ואילך.
2. ראה למשל Steven T. Katz, "The 'Conservative' Character of Mystical Experience", *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983, pp. 3-60.
3. ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 8.

4. כ"ץ, לשון, אפסיסטמולוגיה ומיסטיקה, עמ' 40.
5. אליאדה, היסטוריה ומשמעות, עמ' 69.
6. ריקר, העימות של משמעויות, עמ' 482.
7. ראה למשל דברים ד, י; כ; יא, יב.
8. ראה ספרי, עקב, מט, וכן הדיון והמקורות אצל Judah Goldin, "Freedom and Restraint of Haggadah", *Midrash and Literature*, ed. G.H. Hartman and S. Budick, New Haven 1986, pp. 67, 74-75, n. 69.
9. ברייתא בסנהדרין סד ע"א. ראה השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות א, עמ' 154-155. חשוב לציין שקיימת סתירה לכאורה בין ברייתא זו והמשכה בטקסט התלמודי, במסכת סנהדרין — טקסט המדגיש את אפשרות הדבקות — לבין הגישה הרווחת בספרות ההיכלות, שבה אפשרות כזו נראית בלתי-קבילה. השווה, עם זאת, את השימוש — ללא ראיות תומכות — בביטוי "איחוד מיסטי" בקשר לחומר מן ההיכלות אצל כהן, שיעור קומה: ליטורגיה ותיאורגיה, עמ' 5-6. מכל מקום, בקטע מדרשי, שנראה שיש לו קשר מסוים עם ספרות ההיכלות, מופיע פעמיים השורש "דבק": "א"ר אבין בשם ר' יהושע: 'והייתם לי' למד גדולה מכל האותיות, יו"ד קטנה מכל האותיות. נאה לגדול מדבק בקטן. גדול אדוננו ורב כח, כי אתם המעט מכל העמים. נאה לגדול מדבק בקטן בעה"ז היו ישראל דבקים להקב"ה" (פסיקתא רבתא פרשה יא, מהדורת מאיר איש שלום, וינה תר"מ, מו ע"ב). "גדול" או "למד" מסמלות את אלוהים, אליו מתייחסים על-ידי הפסוק הקלאסי של תיאור שיעור הקומה של האל, תהלים קמו, ה; ואילו "קטן" או "יוד" מתייחסים לישראל. עם זאת, הם מופיעים יחד במלה "לי", המעידה על האפשרות של דבקו בין שתי ישויות אלו.
10. השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות א, עמ' 153-154.
11. סנהדרין סד ע"א: "כשתי תמרות הדבקות זו בזו." השווה סליחה של ר' אליה בן שמעיה, פסן מדרום-איטליה, מהמאה האחת-עשרה, המתאר את ישראל כך: "דבוקים אחרין כצמידים ותיום" (ראה דניאל גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים ב, ירושלים תש"ל, עמ' 695). משמעות המטפורה של פרי ההדר זהה לזו של שתי התמרות בטקסט התלמודי. לפי פירושו של רש"י לסוכה לו ע"א, תיום הוא "שנים דבוקים יחד". לפיכך, השורה המצוטטת לעיל מציגה את הדבקות של ישראל ואלוהים כתופעה אורגנית, המכילה לפחות נקודה מסוימת שבה הם בלתי-נפרדים. השווה, בכל אופן, ויקרא רבה ב, ד, וראה את הפירוש התיאורגי של מאמר זה בביאורו של ר' מנחם רקנאטי על התורה, פא ע"ב.
12. ספרי, שופטים, קעג, מהדורת איש שלום, וינה תרכ"ד, קז ע"ב. על האופן שבו פיתח ר' חיים ויטאל השקפה זו, ראה ורבלובסקי, קארו, עמ' 66; ראה גם השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות א, עמ' 154, הערה 5, באשר למקבילות מסוימות להשקפת ר' אלעזר המיוחסת לר' עקיבא. ראה גם להלן פרק ו, הערה 333.
13. E.R. Dodds, "Numenius and Ammonius", *Entretiens sur l'antiquité classique* — les sources de Plotin V, Vandoeuvres 1960, pp. 17-18; Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, pp. 93-96.

- Edouard des Places, *Numenius Fragments*, Paris 1973, pp. 23-26. על נומניוס והיהודים, ראה Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, Jerusalem 1980, pp. 206-216. על פילון ונומניוס, ראה שם, עמ' 207, הערה 5. את השערתנו, שהפירוש שנתנה המיסטיקה היהודית הקדומה לדברקות השפיע על המחשבה היוונית, אפשר להשוות עם ההשערה שמתכונת מסוימת של תיאור יופייה של האשה, הנמצאת בשירה ההלניסטית, חדרה לשם באמצעות משורר ממוצא סורי ובהשפעת תבניות תיאור שמיות. Shaye J.D. Cohen, "The Beauty of Flora and the Beauty of Sarah", *Helios* n.s. 8 (1981), pp. 41-53.
14. שם, עמ' 94-96.
15. ראה *Legum Allegoriarum* 2, 56. כאשר לקרבה נוספת בין פילון ופלוטינוס, כנראה דרך נומניוס, ראה David Winston, *Philo of Alexandria*, New York 1981, p. 315, n. 103. וינסטון מקבל ללא סייג קיומה של זיקה מסוימת בין פילון ופלוטינוס; ראה במאמרו "Was Philo A Mystic?", *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan and F. Talmage, Cambridge Mass. 1982, pp. 29. 32.
16. ראה שטרן, מחברים לטיניים ונוצריים (לעיל הערה 13), עמ' 207 והערה 3.
17. ראה וינסטון, פילון (לעיל הערה 15), עמ' 32.
18. ראה את הניתוחים, הניתנים בראייה חודרת של ההשלכות המיסטיות של האפיסטמולוגיה האריסטוטלית, אצל Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Traditions*, The Hague 1963, pp. 16 ff. 85 ff. על הבנה מיסטית עתיקה של העיקרון האריסטוטלי האפיסטמי, בדבר זהות היודע והידוע, ראה Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, pp. 108-109. שם דן המחבר בדעותיו של אבגריוס מפונטו. השווה גם את המקורות הברמיניים שמביא ארתור אולון: Arthur Avalon, *Shakti and Shakta*, New York 1978, p. 455.
19. חומר נוסף, על חשיבות הטרמינולוגיה הפילוסופית עבור טיפוס מסוים של קבלה — זו האקסטטית — ראה אצל שלום, פרקי יסוד, עמ' 1-34.
20. ראה E.R. Dodds, "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies* 38 (1947); Pierre Boyance, "Theurgie et telestique neoplatoniciennes", *Revue d'Histoire des Religions* 74 (1955), pp. 189-209; Gregory Shaw, "The geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", *Incognita* 2 (1991), pp. 48-78.
21. לסקירה קצרה על ההיסטוריה של הורדת הרוחניות במיסטיקה היהודית ראה אצל אידל, תפיסות של הקבלה, עמ' 83-104. נמנעתי מלהרחיב כאן בנקודה זו; ראה גם אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 71-85; ולהלן פרק ז, סעיף 3.
22. ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 194. למרות שטקסט זה הוא אנונימי — בכל כתבי היד בהם הוא מצוי — נראה ששלום צדק בייחוסו לר' עזרא.
23. הביטוי "נפש עליונה" משמעותו הנשמה האוניברסלית, כמו בהקשרים דומים בכתבי

- אכן עזרא. ראה להלן הערות 29, 31. דיונים נוספים על השפעה ניאופלטונית על תפיסות הדבקות היהודיות ראה אצל אידל, הכללה והתכללות, עמ' 28-29, 32-33.
24. ראה פירושו של ר' אברהם אכן עזרא לתהלים קלט, יח, והשווה להשקפת המגיד ממזריטש בספרו אור האמת. השווה ש"ן-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 126.
25. מרלן הציג את שני המושגים המועילים האלה, אך אני משתמש בהם באופן שונה במקצת. ראה מרלן, בעיית הנפש (לעיל הערה 18), עמ' 27 ואילך.
26. ביטוי זה מציין כנראה תכונה מיוחדת של הנפש; באופן זה משתמש בו ר' יצחק דמן עכו בתארו את הרמב"ן, שהיה "סומך בבחרותו על חדורו" אך שכח את המסורות הקבליות שלא העלה על הכתב. ראה אידל, אין לנו דבר מקובל בזה, עמ' 62-63.
27. פירוש לדברים יג, ב.
28. תמוה למדי, שהרמב"ן מקבל כאן השקפה אריסטוטלית על הנבואה, שלפיה מקורה של זו הוא השכל הנבדל. ראה להלן הערה 77. השווה גם לספרו של ר' יוסף ג'יקטיליה, קצת באורי [!] מהמורה, ויניציאה של"ד, כא ע"ג.
29. שלום, פרקי יסוד, עמ' 194. השווה להלן פרק ח, הערה 38.
30. דומה שביטוי זה הוא מקוטע, והביטוי המלא הוא "הדברים העליונים", כלומר הספירות. ביטוי זה מופיע בכתבי ר' עזרא; ראה שלום, "שני קונטרסים של ר' משה די ליאון", עמ' 383, הערה 100. ברור שההתייחסות לגוף היא כאל מה שכולל את הדברים, לעומת הנשמה הדבקה בנפש העליונה. על גוף האדם כ"כלול מכל הדברים" ראה להלן פרק ד.
31. פירוש על התורה, לו ע"ד.
32. פרשנותי למלה "מתבודדים", כנושאת משמעות של ריכוז מנטלי, תואמת דיונים אחרים בקבלת גירונה, אותם אנתח במאמר על ההתבודדות בקבלת גירונה (נמצא בהכנה).
33. כלומר: לפני עיניהם.
34. רקנאטי, ביאור התורה לח ע"ב. השווה גם שם, לו ע"ד: "אין שכינה שורה לא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה. ואולי תתגבר עליו אותה השמחה עד כי יתחדש עליו בניה רבה ומפלאה ותבקש נשמתו ונפשו להפרד מגופו וזו היא מיתת נשיקה, שמורה חיבור הנושק בדבר האהוב לו כי אז יתחבר נפשו בשכינה." שם, לח ע"ב: "כי מרוב הדבקות נדבקה נפשותם בנפש העליונה עד שמתו בנשיקה." על המקורות הפילוסופיים של פסקה זו — מורה נבוכים ג, נא — וחומר נוסף הקשור לכך, ראה חיים וירשובסקי, שלושה מחקרים בקבלה נוצרית, ירושלים 1975, עמ' 18-27.
35. רקנאטי, או המקור שלפניו, מושפע מאוד מן המטפורה של הפרי, המופיעה בפירושו של ר' אברהם אכן עזרא לתהלים א, שם נמצא גם השורש "דבק".
36. השווה להלן הערה 64, שם מוביל הניסיון לחשוב על נושאים המצויים מעבר להשגת המחשבה האנושית למוות בלתי טבעי.
37. רקנאטי, כמקובל, ראה במבנה הפנים-אלוהי מקור ראשוני של נפש האדם. לפי השקפתו, ייחוס מקורה של נפש האדם לנפש האוניברסלית, כמוה כהסכמה עם הפילוסופיה היוונית. על נושא זה ראה וידה, מחקרים, עמ' 371-378.

38. פירוש על שיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן א, עמ' תפ. ראה שם, עמ' תפה.
39. על בעיית האלגוריה והסמל, ראה פרק ט, שם אתייחס שוב לטקסט זה.
40. ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 377-378; וידה, פירוש ר' עזרא מגירונה, עמ' 146-145.
41. ראה אצל ר' עזרא ור' עזריאל; השווה לפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 15.
42. צח ע"ג. על תענוג ראה פרק ו, הערה 369.
43. דברים ד, ד. השווה את פירושו של ר' דוד בן זמרא לפסוק זה, בספרו מצודת דוד ג ע"ג.
44. ראה פרק ד והערות 90 ואילך.
45. ראה בספרו מנחת יהודה, נדפס בספר האנונימי מערכת האלוהות, צה ע"ב-צו ע"א.
46. ראה וירשובסקי, שלושה מחקרים (לעיל הערה 34), עמ' 22-14.
47. שם, עמ' 15.
48. ראה Aviezer Ravitsky, "Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* II, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1984, pp. 233-235; Howard Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *JQR* 75 (1984), pp. 94-133.
49. רביצקי, התפיסה האנתרופולוגית (לעיל הערה 48), עמ' 238-239.
50. ראה לאורך כל מאמריהם של רביצקי וקרייסל (לעיל הערה 48).
51. ראה ויידה, מחקרים, עמ' 385 ואילך; אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 101-109.
52. שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, עמ' של"ד: "כי בהיות החסידים מרבקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שהיו מחשבים בו ומתכונים עליו, באותה שעה היה מתקיים, אם טוב ואם רע... ומן הענין הזה הוא ענין התפלה והקרבות, שהוא סוד הדיכוכ בעליונים." השווה להשקפת ר' יצחק סג"נהור המצוטטת להלן, הערה 128.
53. שם, עמ' שלה.
54. ראה על כל הנושא את הערותיו היפות של בצלאל ספרן: Bezalel Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall on Man", in I. Twersky, ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 102-104.
55. שם, עמ' 102, הערה 101.
56. פירוש על איוב, שעוועל, כתבי הרמב"ן א, עמ' קח.
57. דרשה על קהלת, שם, עמ' קצב; הוא מזכיר את הדבקות בשם המפורש, ומעט לפני-כן אנו לומדים כי: "ובשם המיוחד נעשים אותות ומופתים מפורסמים מחודשים בעולם." תמוה למדי, כי משתמע שהצדיק הדבק בספירת מלכות, והחסיד הדבק בספירת תפארת, מעולים מן הנביאים, שהרמב"ן אומר עליהם, שהם דבקים בשכל הנבדל, שמעמדו האונטולוגי "נמוך" יותר מאשר תחום הספירות. ראה לעיל הערה 28. על דבקות בשם המפורש ראה גם את הטקסט האנונימי שהדפיס שלום בקרית ספר, ו, עמ' 614.
58. דרשת תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ן א, קסח.
59. פירוש על אגדות התלמוד, ליקוטי שכחה ופאה, ח ע"א.

60. ר' יצחק סגי נהור התייחס לדבקות המחשבה. ראה את פירושו של ר' עזרא על שיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, תקכא-תקכב (להלן הערה 128).
61. הניקוד של "דברים" הוא לדעתי דיכרים — עשרת הדברות.
62. על השפע הנובע מ"איון המחשבה", ראה פירוש ר' עזרא לשיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, תצד, תקכו. ראה גם M. Pachter, "The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings of the 16th Century Safed", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* II, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1984, p. 189.
63. פירוש האגדות, עמ' 20. תשבי, שם, הערה 11, לא הבחין בין השקפה ניאפולטונית זו לבין האיחוד האפיסטמי האריסטוטלי כפי שהוא מופיע אצל הרמב"ם. על הביטוי "היא והוא דבר אחד" ראה Georges Vajda, "En marge du commentaire sur le *cantique des cantiques* de Joseph ibn Aqnin", REJ 124 (1968), pp. 187, n. 1; וידה, מחקרים, עמ' 26-28; פרק ד להלן, ופרק זה, הערה 112. ביטוי זה היה חביב מאוד על אבולעפיה. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 11 ואילך.
64. פירוש על אגדות התלמוד, בתוך ליקוטי שכחה ופאה ח ע"א: "מרוכב כפיית המחשבה להדביקה במה שאינה יכולה להשיג, תעלה נפשו ותנתק ותשוב לשרשה." השווה ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 39; ר' משה די ליאון בספר שושן עדות, נדפס על-ידי שלום, שני קונטרסים, עמ' 347, וגם בפירושו על עשר הספירות, שם, עמ' 371; ר' מנחם רקנאטי, ביאור התורה, לו ע"ד-לח ע"א.
65. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 10-34, ולהלן פרק ד.
66. ר' יוסף בן שלום אשכנזי, פירוש קבלי לבראשית רבה, מהדורת משה חלמיש, ירושלים 1984, עמ' 140. השווה גם מצודת דוד לר' דוד בן זמרא, ג, ע"ג-ע"ד.
67. דברים ד, ד.
68. כפי שנראה להלן, כיוון זה פותח על-ידי מורים חסידיים בהקשרים דומים. ראה פרק ט, סעיף 2, בדיון על הזהות שבין המפרש המיסטי לבין התורה.
69. כתב יד מינכן 22, דף 187 ע"א.
70. אוצר חיים, כתב-יד מוסקבה-גינצבורג 775, דף קיב ע"א.
71. ויקרא יט, כא.
72. כנראה מתייחס לויקרא יט, כה: "אני ה' אלהיך."
73. ראה פרק ד, הערה 69, ציטוט נוסף מאוצר חיים, שם "מקיף" מתייחס לבחינה האלוהית העליונה.
74. ראה פרק ד, הערה 60, דברי ר' מנחם נחום מטשרנוביל, שם מקושרת הדבקות למעבר מן הפרטי אל האוניברסלי. ר' יצחק מושפע כנראה מאבן עזרא (ראה הטקסט המצוטט להלן, פרק ד הערה 17), אם במישורין ואם בעקיפין דרך ר' אברהם אבולעפיה. השווה גם למה שכתב כפי הנראה ר' נתן, ככל הנראה מורהו של ר' יצחק, שם מתואר הקישור של נפש האדם לאל במלים: "קשר נפשו בכלל הכל שהוא הש"י... והחלק, חלק ר"ל אשר דבקה נפשו בהכלי העו' הזה." ראה M. Steinschneider and A. Neubauer, "Joseph ibn Aqnin", *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 14 (1888) p. 106.

- Edouard des Places, *Numenius Fragments*, Paris 1973, pp. 23-26. על נומניוס והיהודים, ראה Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism II*, Jerusalem 1980, pp. 206-216. על פילון ונומניוס, ראה שם, עמ' 207, הערה 5. את השערותנו, שהפירוש שנתנה המיסטיקה היהודית הקדומה לדברות השפיע על המחשבה היוונית, אפשר להשוות עם ההשערה שמתכונת מסוימת של תיאור יופייה של האשה, הנמצאת בשירה ההלניסטית, חדרה לשם באמצעות משורר ממוצא סורי ובהשפעת תבניות תיאור שמיות. Shaye J.D. השווה Cohen, "The Beauty of Flora and the Beauty of Sarah", *Helios* n.s. 8 (1981), pp. 41-53.
14. שם, עמ' 94-96.
15. ראה *Legum Allegoriarum* 2, 56. באשר לקרבה נוספת בין פילון ופלוטינוס, כנראה David Winston, *Philo of Alexandria*, New York 1981, p. 315, n. 103. וינסטון מקבל ללא סייג קיומה של זיקה מסוימת בין פילון ופלוטינוס; ראה במאמרו "Was Philo A Mystic?", *Studies in Jewish Mysticism*, ed. J. Dan (1982), pp. 29. 32 and F. Talmage, Cambridge Mass.
16. ראה שטרן, מחברים לטיניים ונוצריים (לעיל הערה 13), עמ' 207 והערה 3.
17. ראה וינסטון, פילון (לעיל הערה 15), עמ' 32.
18. ראה את הניתוחים, הניחנים בראייה חודרת של ההשלכות המיסטיות של האפיסטמולוגיה האריסטוטלית, אצל Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Traditions*, The Hague 1963, pp. 16 ff. 85 ff. על הבנה מיסטית עתיקה של העיקרון האריסטוטלי האפיסטמי, בדבר זהות הידוע והידוע, ראה Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1981, pp. 108-109. שם דן המחבר בדעותיו של אבגריוס מפונטו. השווה גם את המקורות הברמיניים שמביא ארתור אוולון: Arthur Avalon, *Shakti and Shaktia*, New York 1978, p. 455.
19. חומר נוסף, על חשיבות הטרמינולוגיה הפילוסופית עבור טיפוס מסוים של קבלה — זו האקסטטית — ראה אצל שלום, פרקי יסוד, עמ' 1-34.
20. ראה E.R. Dodds, "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies* 38 (1947); Pierre Boyance, "Theurgie et telestique neoplatoniciennes", *Revue d'Histoire des Religions* 74 (1955), pp. 189-209; Gregory Shaw, "The geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", *Incognita* 2 (1991), pp. 48-78.
21. לסקירה קצרה על ההיסטוריה של הורדת הרוחניות במיסטיקה היהודית ראה אצל אידל, תפיסות של הקבלה, עמ' 83-104. נמנעתי מלהרחיב כאן בנקודה זו; ראה גם אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני, עמ' 71-85; ולהלן פרק ז, סעיף 3.
22. ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 194. למרות שטקסט זה הוא אנונימי — בכל כתבי היד בהם הוא מצוי — נראה ששלום צדק בייחוסו לר' עזרא.
23. הביטוי "נפש עליונה" משמעותו הנשמה האוניברסלית, כמו בהקשרים דומים בכתבי

- אבן עזרא. ראה להלן הערות 29, 31. דיונים נוספים על השפעה ניאופלטונית על תפיסות הדבקות היהודיות ראה אצל אידל, הכללה והתכללות, עמ' 28-29, 32-33.
24. ראה פירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתהלים קלט, יח, והשווה להשקפת המגיד ממזריטש בספרו אור האמת. השווה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 126.
25. מרלן הציע את שני המושגים המועילים האלה, אך אני משתמש בהם באופן שונה במקצת. ראה מרלן, בעיית הנפש (לעיל הערה 18), עמ' 27 ואילך.
26. ביטוי זה מציין כנראה תכונה מיוחדת של הנפש; באופן זה משתמש בו ר' יצחק דמן עכו בתארו את הרמב"ן, שהיה "סומך בכחותו על חדודו" אך שכח את המסורות הקבליות שלא העלה על הכתב. ראה אידל, אין לנו דבר מקובל בזה, עמ' 62-63.
27. פירוש לדברים יג, ב.
28. תמוה למדי, שהרמב"ן מקבל כאן השקפה אריסטוטלית על הנבואה, שלפיה מקורה של זו הוא השכל הנבדל. ראה להלן הערה 77. השווה גם לספרו של ר' יוסף גייקטיליה, קצת באורי [!] מהמורה, ויניציאה של"ד, כא ע"ג.
29. שלום, פרקי יסוד, עמ' 194. השווה להלן פרק ח, הערה 38.
30. דומה שביטוי זה הוא מקוטע, והביטוי המלא הוא "הדברים העליונים", כלומר הספירות. ביטוי זה מופיע בכתבי ר' עזרא; ראה שלום, "שני קונטרסים של ר' משה די ליאון", עמ' 383, הערה 100. ברור שההתייחסות לגוף היא כאל מה שכולל את הדברים, לעומת הנשמה הדבקה בנפש העליונה. על גוף האדם כ"כלול מכל הדברים" ראה להלן פרק ד.
31. פירוש על התורה, לו ע"ד.
32. פרשנותי למלה "מתבודדים", כנושאת משמעות של ריכוז מנטלי, תואמת דיונים אחרים בקבלת גירונה, אותם אנתח במאמר על ההתבודדות בקבלת גירונה (נמצא בהכנה).
33. כלומר: לפני עיניהם.
34. רקנאטי, ביאור התורה לח ע"ב. השווה גם שם, לו ע"ד: "אין שכינה שורה לא מתוך עצלות וכו' אלא מתוך שמחה. ואולי תתגבר עליו אותה השמחה עד כי יתחדש עליו בכיה רבה ומופלאה ותבקש נשמתו ונפשו להפרד מגופו וזו היא מיתת נשיקה, שמורה חיבור הנושק בדבר האהוב לו כי אז יתחבר נפשו בשכינה." שם, לח ע"ב: "כי מרוב הדביקות נדבקה נפשותם בנפש העליונה עד שמתו בנשיקה." על המקורות הפילוסופיים של פסקה זו — מורה נבוכים ג, נא — וחומר נוסף הקשור לכך, ראה חיים וירשובסקי, שלושה מחקרים בקבלה נוצרית, ירושלים 1975, עמ' 18-27.
35. רקנאטי, או המקור שלפניו, מושפע מאוד מן המטפורה של הפרי, המופיעה בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתהלים א, שם נמצא גם השורש "דבק".
36. השווה להלן הערה 64, שם מוביל הניסיון לחשוב על נושאים המצויים מעבר להשגת המחשבה האנושית למוות בלתי טבעי.
37. רקנאטי, כמקובל, ראה במבנה הפנים-אלוהי מקור ראשוני של נפש האדם. לפי השקפתו, ייחוס מקורה של נפש האדם לנפש האוניברסלית, כמוה כהסכמה עם הפילוסופיה היוונית. על נושא זה ראה וידה, מחקרים, עמ' 371-378.

38. פירוש על שיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן א, עמ' תפ. ראה שם, עמ' תפה.
39. על בעיית האלגוריה והסמל, ראה פרק ט, שם אתייחס שוב לטקסט זה.
40. ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 377-378; וידה, פירוש ר' עזרא מגירונה, עמ' 145-146.
41. ראה אצל ר' עזרא ור' עזריאל; השווה לפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 15.
42. צח ע"ג. על תענוג ראה פרק ו, הערה 369.
43. דברים ד, ד. השווה את פירושו של ר' דוד בן זמרא לפסוק זה, בספרו מצודת דוד ג ע"ג.
44. ראה פרק ד והערות 90 ואילך.
45. ראה בספרו מנחת יהודה, נדפס בספר האנונימי מערכת האלוהות, צה ע"ב-צו ע"א.
46. ראה וירשובסקי, שלושה מחקרים (לעיל הערה 34), עמ' 14-22.
47. שם, עמ' 15.
48. ראה Aviezer Ravitsky, "Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* II, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1984, pp. 233-235; Howard Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *JQR* 75 (1984), pp. 94-133.
49. רביצקי, התפיסה האנתרופולוגית (לעיל הערה 48), עמ' 238-239.
50. ראה לאורך כל מאמריהם של רביצקי וקרייסל (לעיל הערה 48).
51. ראה וידה, מחקרים, עמ' 385 ואילך; אידל, לשון תורה והרמנויטיקה, עמ' 101-109.
52. שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, עמ' של"ד: "כי בהיות החסידים מדבקים מחשבתם בעליונים, כל דבר שהיו מחשבים בו ומתכוונים עליו, באותה שעה היה מתקיים, אם טוב ואם רע... ומן הענין הזה הוא ענין התפלה והקרבנות, שהוא סוד הדיבוק בעליונים." השווה להשקפת ר' יצחק סג"נהור המצוטטת להלן, הערה 128.
53. שם, עמ' שלה.
54. ראה על כל הנושא את הערותי היפות של בצלאל ספרן: Bezalel Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall on Man", in I. Twersky, ed., *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 102-104.
55. שם, עמ' 102, הערה 101.
56. פירוש על איוב, שעוועל, כתבי הרמב"ן א, עמ' קח.
57. דרשה על קהלת, שם, עמ' קצב; הוא מזכיר את הדבקות בשם המפורש, ומעט לפני-כן אנו לומדים כי: "ובשם המיוחד נעשים אותות ומופתים מפורסמים מחודשים בעולם." תמוה למדי, כי משתמע שהצדיק הדבק בספירת מלכות, והחסיד הדבק בספירת תפארת, מעולים מן הנביאים, שהרמב"ן אומר עליהם, שהם דבקים בשכל הנבדל, שמעמדו האונטולוגי "נמוך" יותר מאשר תחום הספירות. ראה לעיל הערה 28.
- ספר, ו, עמ' 614.
58. דרשת תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ן א, קסח.
59. פירוש על אגדות התלמוד, ליקוטי שכחה ופאה, ח ע"א.

60. ר' יצחק סגי נהור התייחס לדבקות המחשבה. ראה את פירושו של ר' עזרא על שיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, תקכא-תקכב (להלן הערה 128).
61. הניקוד של "דברים" הוא לדעתי דיברים — עשרת הדברות.
62. על השפע הנובע מ"איון המחשבה", ראה פירוש ר' עזרא לשיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, תצד, תקכו. ראה גם M. Pachter, "The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings of the 16th Century Safed", *Studies in Medieval Jewish History and Literature* II, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1984, p. 189.
63. פירוש האגדות, עמ' 20. תשבי, שם, הערה 11, לא הבחין בין השקפה ניאפולטונית זו לבין האיחוד האפיסטמי האריסטוטלי כפי שהוא מופיע אצל הרמב"ם. על הביטוי "היא והוא דבר אחד" ראה Georges Vajda, "En marge du commentaire sur le cantique des cantiques de Joseph ibn Aqnin", *REJ* 124 (1968), pp. 187, n. 1; וידה, מחקרים, עמ' 26-28; פרק ד להלן, ופרק זה, הערה 112. ביטוי זה היה חביב מאוד על אבולעפיה. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 11 ואילך.
64. פירוש על אגדות התלמוד, בתוך ליקוטי שכחה ופאה ח ע"א: "מרוכ כפיית המחשבה להדביקה במה שאינה יכולה להשיג, תעלה נפשו ותנתק וחשוב לשרשה." השווה ר' עזריאל, פירוש האגדות, עמ' 39; ר' משה די ליאון בספר שושן עדות, נדפס על-ידי שלום, שני קונטרסים, עמ' 347, וגם בפירושו על עשר הספירות, שם, עמ' 371; ר' מנחם רקנאטי, ביאור התורה, לו ע"ד-לח ע"א.
65. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 10-34, ולהלן פרק ד.
66. ר' יוסף בן שלום אשכנזי, פירוש קבלי לבראשית רבה, מהדורת משה חלמיש, ירושלים 1984, עמ' 140. השווה גם מצודת דוד לר' דוד בן זמרא, ג, ע"ג-ע"ד.
67. דברים ד, ד.
68. כפי שנראה להלן, כיוון זה פותח על-ידי מורים חסידיים בהקשרים דומים. ראה פרק ט, סעיף 2, בדיון על הזהות שבין המפרש המיסטי לבין התורה.
69. כתב יד מינכן 22, דף 187 ע"א.
70. אוצר חיים, כתב-יד מוסקבה-גינצבורג 775, דף קיב ע"א.
71. ויקרא יט, כא.
72. כנראה מתייחס לויקרא יט, כה: "אני ה' אלהיך."
73. ראה פרק ד, הערה 69, ציטוט נוסף מאוצר חיים, שם "מקיף" מתייחס לבחינה האלוהית העליונה.
74. ראה פרק ד, הערה 60, דברי ר' מנחם נחום מטשרנוביל, שם מקושרת הדבקות למעבר מן הפרטי אל האוניברסלי. ר' יצחק מושפע כנראה מאבן עזרא (ראה הטקסט המצוטט להלן, פרק ד הערה 17), אם כמישרין ואם בעקיפין דרך ר' אברהם אבולעפיה. השווה גם למה שכתב כפי הנראה ר' נתן, ככל הנראה מורוה של ר' יצחק, שם מתואר הקישור של נפש האדם לאל במלים: "קשר נפשו בכלל הכל שהוא הש"י... והחלק, חלק ר"ל אשר דבקה נפשו בהבלי העו' הזה." ראה M. Steinschneider and A. Neubauer, "Joseph ibn Aqnin", *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 14 (1888) p. 106.

75. אור האמת, בני ברק תשכ"ט, ח ע"א. על הקשר בין עבודת האל והתענוג, ראה פרק ד, הערה 336. מקבילה מעניינת להבנה זו של התפילין כאיחוד מצויה בחיבור, שנכתב תחת השפעה בולטת של המגיד ממזריטש; ראה ר' משולם פייבוש מז'בארז', יושר דברי אמת קכג ע"א, שם נאמר משם ר' יששכר דב: "תורה ותפילין ר"ל שהדביקות והמחשבה נקרא תורה כנ"ל ונקרא תפילין שנקרא על שם דביקות השכל בהשי"ת ותפילין לשון דביקות." במיוחד יש לשים לב לביטוי "דביקות השכל", המסביר את חשיבות התפילין. על תפילין ודבקות, ראה ר' בחיי בן אשר, כד הקמח, סעיף לולב, בתוך כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' 234.
76. ברכות ו ע"א.
77. התואר "אחד", שבא לתאר במקרא את ייחודו של העם, הופך כאן אמצעי לתיאור התאחדותו עם האל.
78. דברי הימים א יז, כא.
79. ראה פרי עץ חיים, שער תפילין, לאורך השער.
80. דברים כח, י. פסוק זה מופיע בתפילין הרגילות, הנקראות להלן "תפילין שלנו".
81. על תענוגו של האל מן האיחוד עם האדם, ראה פרק ד, דיוני על השקפתו של ר' שניאור זלמן מלאדי על "כליעה".
82. זכריה א, ג.
83. שמות מ, לה.
84. אור האמת, ה ע"ג: "כביכול כשאנחנו עושים מעשים הגונים נתרחב עולם השכל ית". על היחס בין מעשים טובים ו"התרחבות" של עולם האלוהות, ראה פרק ח.
85. על בעיה זו, ראה במיוחד Michael E. Marmura and J.M. Rist, "Al Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness," *Medieval Studies* 25 (1963), pp. 338-354; Georges Vajda, "Le Problème de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Mukammis", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass., 1967, pp. 49-73.
86. ראה, למשל, אנאדות, ג, 7.
87. השווה דברי המגיד ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 11: "כך הצדיקים עושים כביכול להקב"ה כדמות שכלם, שהוא ית' חושב מה שהם חושבים." ראה גם אור תורה, עמ' קלה; ושלוש, דברים בגו, עמ' 356.
88. דברים בגו, עמ' 306-307.
89. קביעתו של שלום — שתפיסות לוריאניות, שהועברו בעל-פה, על אודות מה שהוא מכנה דבקות — השפיעו מאוד על התפיסה החסידית של הדבקות, נראית לי מוטלת בספק; ראה קבלה, עמ' 372. להלן, בפרק ו, סעיף 4, אני מתייחס לקרבה נוספת שבין הפילוסופיה לבין המיסטיקה בחסידות.
90. ראה להלן פרק ד, שם נשמע שוב את הדיהן של מטפורות קבליות קדומות יותר בדיונים על החוויה המיסטית בחסידות; ופרק ו, סעיף 4. לאחרונה טען ישעיה תשבי, כי בחיבורי רמח"ל ניתן לראות מקור חשוב להשקפות חסידיות על הדבקות. ראה במאמרו: "עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות", ציון מג (תשל"ח), עמ' 201-243. הערכתיו של תשבי מדגישות את חשיבות הגותו של

רמח"ל לגבי החסידות, יותר מאשר נראה לפי התעודות ההיסטוריות והספרותיות הקיימות כיום; יחד עם זאת, ממצאיו פותחים אפיק חשוב, שהזנח על-ידי המחקר שלפניו, להבנת המיסטיקה החסידית. וראה עתה את ניתוחו המעניין של ספרן, על השפעת הגותו של המהר"ל על המיסטיקה החסידית: Bezael Safran, "Maharal on the Mysticism of Hasidism" in B. Safran (ed.), *Hasidism: Continuity or Innovation?* Cambridge, Mass. 1988, pp. 47-144

91. שלום, דברים בגו, עמ' 334; הרעיון המשיחי ביהדות, עמ' 208; יוסף וייס, "תלמוד תורה בשיטתו של הבעש"ט", תפארת ישראל: ספר יובל לישראל ברודי, לונדון 1967, חלק עברי, עמ' 153. ראה לעומת זאת את דעותיהם של Ada Rapoport-Albert, "God and the Zaddiq as the Two Focal Points of Hasidic Worship," *History of Religion* 18 (1979), pp. 169-325; Emanuel Etkes, "Hasidism as a Movement The First Stage", *Hasidism: Continuity or Innovation?* pp. 1-26 (לעיל הערה 90). תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' שד, ניסה לטעון, שפירוש מסוים של דעת ספר-הזוהר עשוי להוות תקדים לגישה החסידית, אך נעלם ממנו החומר שנמצא בקבלת ר' יצחק דמן עכו.

92. ספר מאירת עיניים, עמ' ריח. ניתוח מפורט של קטע זה ושל השקפת ר' יצחק על הדבקות, ראה אצל אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 131-133, וההערות שם. על החסידות המזרחית ועל הצופיות כרקע אפשרי למיסטיקה של ר' יצחק, ראה אצל אידל, שם, עמ' 101-110. יש לציין שהשפעת תורות צופיות על הקבלה במזרח, בעיקר על היבטים מסוימים של מיסטיקה קיצונית, היא תחום מחקר הדורש לימוד מעמיק, הרבה יותר משעשיתי אני במאמרים הנזכרים; חקירה כזו תוכל להיערך רק לאחר בחינה מדוקדקת של החומר הקיים בעברית, כמו כתבי ר' אברהם אבולעפיה.

93. ספר מאירת עיניים, עמ' ריח.

94. כתב יד בספרייה הבריטית, קטלוג מרגליות 749, דף 17 ע"ב; אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 131-132, וההערות שם.

95. עדות חותכת להשפעת דבריו אלו של ר' יצחק על ראשית החסידות נמצאת בחפיסה, כי הדבקות גורמת להשתוות, המופיעה בצוואת הריב"ש: "כלל גדול השתוות הוא דבוק המחשבה בשם ית' כי דבוק וחבור המחשבה בשם ית' הוא מסבב אל האיש ההוא שלא ירגיש בכבוד הבריות לו, ולא בבזיון שעושים לו. כלל גדול השתוות ופ"י שיהיה שוה אצלו אם יחזקוהו לחסרון ידיעה או יודע בכל התורה כולה. ודבר הגורם לזה הוא הדבקות בכורא תדיר."

96. ספר מאירת עיניים, עמ' ריז. ראה אידל, החוויה המיסטית, עמ' 34-35. על הזיקה האפשרית בין דעתו של ר' יצחק דמן עכו והחסידות ראה חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 245, הערה 412.

97. ראה גם מגיד מישרים לר' יוסף קארו, פרשת מקץ, ירושלים תש"ך, עמ' לו: "שויתי ה' לנגדי תמיד" ואם כה תעשה להדבק מחשבותיך תמיד ב". ראה יוסף וייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", ציון טז (תשכ"א), עמ' 60-62. וייס מחפש את מקורות הטכניקה של ר' נחמן מקוסוב, לגבי התבוננות בשם המפורש, בספר ברית מנוחה. פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 23-24, מצטט מקורות שבהם

- מופיע הפסוק מתהלים טז, אך בלי להתייחס לדבקות. ראה גם להלן הערות 104, 152.
98. שער האהבה, פרק י. גדליה נגאל דן בקצרה בהשפעת השקפתו של די וידאש על אודות הדבקות, על ראשית החסידות, אך לא התייחס לקטע זה. ראה גדליה נגאל, "מקורות הדבקות בספרות החסידית המוקדמת", קרית ספר מו (תשל"ת-תשל"א), עמ' 345-346. גם פכטר התעלם מקטע זה; פכטר, תפיסת הדבקות, עמ' 96-115, ובמאמרו "עקבות השפעתו של ספר ראשית חכמה לר' אליהו די וידאש בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה", מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישיעה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 569-591. ראה גם להלן פרק ד, הערה 92.
99. ראשית חכמה, שער האהבה, פרק י.
100. תהלים לב, א.
101. השווה אידל, החוויה המיסטית, עמ' 43-55. על שימוש בטכניקות של אבולעפיה בחוגו של די וידאש, ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 179-184.
102. אידל, החוויה המיסטית, עמ' 168-169.
103. עזריאל שוחט שם לב לעובדה זו. ראה במאמרו "על השמחה בחסידות", ציון טו (תשכ"א), עמ' 32-33, שם הוא חוקר את המקורות הקבליים של תפיסת השמחה בחסידות.
104. אני מקווה להרחיב על הפירוש המיסטי של "שוית" במקום אחר.
105. ספר הברית, ווארשא 1897, עמ' 167.
106. ראה שלום, דברים בגו, עמ' 332.
107. ראה פייקאד, בימי צמיחת החסידות, עמ' 119-126, 133-134. ראה גם פסקאות אחרות של ר' נתן נטע משינווא, סידור עולת תמיד, פרמישלאן תרנ"ו, לח ע"ב, נג ע"ב, נט ע"א, סח ע"ב; ופייקאד, שם, עמ' 23-24.
108. קפו ע"א.
109. פירוש על הקרבנות, כתב יד אוקספורד Christ Church 198, דף 12 ע"ב. השווה לינסוחו הקצר של ר' יצחק סגי נהור (להלן הערה 128), שם מצוין במפורש היחס שבין הקרבנות לדבקות. מעניין שתפיסה זו של ראשוני המקובלים חזרה במאה השש-עשרה, בדברי ר' מאיר אבן גבאי בספרו תולעת יעקב ד ע"ב: "וזהו סוד הברכות כי המברך מדביק מחשבתו בצורות הקדושות ובאמצעות תפלתו ודבוקו כי הוא משלים במושכל במורגש במוטבע בא השפע לכה המנהיגים התחתונים וממנו לכל התחתונים." בקלות אפשר לזהות כאן את השילוב שבין המינוח של ר' עזריאל — מושכל, מורגש, מוטבע — לבין זה שבספר הבהיר — צורות קדושות, מנהיגים. דיון מעניין על הדבקות ותיאורגיה נמצא בפירוש האגדות של ר' עזרא מגירונה, כתב יד וטיקן 294, דף 46 ע"א: "צריך אתה לדעת כי האדם כלול מכל הדברים הרוחניים ונשמתו השכלית היא העליונה על הכל ולכן באה התורה והמצוה להרחיק האדם ולהזהירו, כי כל דרכי האדם מסורים בידו. וכמו שהצדיק השלם קושר כתרים לקונו על ידי הדבקות, שהוא מדבק נשמתו במקום מוצאה ומאציל ברכה כמדליק נר מנר ומעמיד ומישב ומוסיף, הרשע עושה תמורתו." והשווה להלן, ליד הערה 155, את

- התפיסה הדומה של ר' חיים ויטאל.
110. ראה את הטקסט שאליו אני מתייחס בהערה 64 לעיל.
111. שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, שלג.
112. ראה לעיל הערה 63.
113. השווה לשערי העבודה לר' יונה גירונדי, בני ברק תשכ"ז, עמ' נח: "והמשכיל בהם [במצוות] תתעלה נפשו בעולם הרוחני ותרבק בעליונים משרתי עליון להדבק אליהם, לעבוד בורא עולם בקצה העליון שבעבודה." המטרה הסופית אינה דבקות, אלא עבודה מושלמת, שאלה מגיעים רק לאחר הדבקות. השווה גם את דעתו של ר' יונה גירונדי, שם, עמ' מא-מד, ס.
114. על הצדיק כצינור, ראה בהקדמת ר' נתן שפירא מירושלים לספר פרי עץ חיים לר' חיים ויטאל, מהדורת י' אשלג, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 2; Samuel H. Dresner, *The Zaddik*, New York 1974, pp. 277, n. 33, 378, n. 34.
115. זוהר א, מג ע"א; תרגום: הדבק בקונו מושך ברכות על העולם [התחתון].
116. שם, ג, סח ע"א; תרגום: אותו זכאי הדבק ברוחו ונפשו למעלה במלך הקדוש באהבה ראויה, שלטון יש לו על הארץ למטה, וכל שהוא גוזר לעולם מתמלא.
117. כתב יד ברלין, Or. Qu. 833, דף 98 ע"ג; אבן גבאי, עבודת הקודש ב, ו, כח ע"א. על קטע זה, ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 306; שלום, תפיסת הכוונה, עמ' 168. לאחרונה זיהיתי נוסח שלישי של קטע זה בכתב יד ששון 919, עמ' 171, שפרטיו לא היו שונים באופן מהותי מהנוסח המצוטט לעיל.
118. אני מניח כי ר' עזרא מתייחס למקומות טהורים מבחינה פולחנית; השווה את הסיפור המתייחס לר' יצחק סגי נהור, לפיו נמנע מלעבור ליד מקומות טמאים, כיוון שמחשבתו היתה מאוחדת תמיד עם האל; השווה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 303 הערה 206.
119. השווה לתפיסתו של ר' עזרא, שהסכל בגלות מחליף את החיים בארץ ישראל; שם מוזכר "מזבח כפרה" של הסכל. ראה שלום, תעודה חדשה, עמ' 161-162; וכן אידל, על ארץ ישראל במחשבה המיסטית, עמ' 204-205.
120. בספר עבודת הקודש הגרסה היא ארוכה ביותר: "בשם ית' מתוך דבוק המחשבה בעשר הספירות." לכן, לפי גרסה זו, יש רציפות של דבקות: לאותיות השם המפורש, לספירות ולא, באמצעות עשרת אופני גילוייו.
121. תהלים צב, ב.
122. בספר עבודת הקודש הנוסח הוא "קיימות תמידות", נוסח התואם את הביטוי "תמידי נמרץ" בקטע המצוטט להלן של אבן גבאי.
123. אברהם אבן עזרא מזכיר, בפירושו לשמות ג, טו, את הדבקות בשם המפורש. הוא אף מייחס לדבקות זו תכונות מופלאות. על דבקות בשם המפורש, ראה לעיל הערה 57, ולהלן הערה 134.
124. השווה לדברי ר' עזרא: "לפי שיודע לייחד שם המיוחד הוא כאלו בונה פלטין של מעלה ושל מטה": פירוש על שיר השירים, שעוועל, כתבי הרמב"ן ב, עמ' תקכא; וראה גם שם, עמ' תקכג. בעמ' תקכו, משווה המקובל את השם המפורש לבית, וכנראה מתכוון לבית המקדש: "...אם תדע ליחד שם המיוחד ... שמצינו שנקרא שמו

- של הקב"ה בית, שנאמר 'ה' בחכמה יבנה בית, לביתך נאווה קודש'. השווה גם לר' עזריאל אצל שלום, שרידים, עמ' 219. ראה גם פרק ח, הציטוט מספר יסוד עולם לר' אברהם מאסקירה על בנייה ותיאורגיה; ור' מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב ד ע"א. 125. כפי שהדגישו המקובלים שוב ושוב, הקורבנות הוקדשו לשם המפורש בלבד, ולא לשם אלוהים. ראה וידה, פירוש ר' עזרא מגירונה, עמ' 382-385.
126. שם, עמ' 395 ואילך.
127. השווה את הטקסט של ר' עזריאל, שצוטט לעיל, על דבקותה של נפש הכוהן לפני מעשה ההקרבה.
128. ראה פירוש על שיר השירים, עמ' תקכא-תקכב: "ולשון עבודה הו' לכבוש המחשבה הטהורה בעסקי העולם הבא ולהביא בשעבוד הכוונה... ואמר רבינו החסיד ז"ל עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו וכו' תדבקון וזה כלל גדול שבתורה, לתפלה ולברכות, להסכם מחשבתו באמונתו כאלו דבקה למעלה, לחבר את השם באותיותיו ולכלול בו עשר ספירות כשלהבה קשורה בגחלת, בפיו יזכרנו בכינויו, ובלבבו יחברנו בבנינו וככתבו." ראה גם את פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 16; Gabrielle Sed-Rajna, *Commentaire sur la liturgie quotidienne de R. Azriel de Gerone*, Leiden 1974, pp. 10-11.
129. משכילים משמעו מיסטיקאים: ראה שלום, מקורות הקבלה, עמ' 224.
130. מלאכי ג, טו.
131. כלומר הספירות. היחסים שבין אותיות השם המפורש לעשר הספירות קיימים כבר באחד הטקסטים הקבליים המוקדמים ביותר: ב"קבלה" של ר' יעקב הנזיר מלונל. ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 73-74.
132. כלומר, מוקדשת לענייני העולם העליון. ראה את הטקסט של ר' יצחק, לעיל הערה 128.
133. מטפורה זו מופיעה כמה פעמים בתיאורים קבליים וחסידיים של החוויה המיסטית, ושם היא נושאת משמעות חיובית; ראה, למשל, את דבריו של אבולעפיה המופיעים בכתב יד ששון 56, עמ' 33: "שישוב כל ענף לשרשו וידבק בו וכל רוחני לנפשו ויקשר עמו והיה המשכן אחד." ראה גם פרק ד, הערה 85.
134. ספר עבודת הקודש ב, ו, כט ע"א, מיד לפני הטקסט האנונימי המצוטט לעיל. על "דבק השם הגדול" השווה לעיל הערות 57, 123; השווה גם גטשל, מאיר אבן גבאי, עמ' 310-311.
135. אידל, הספירות מעל הספירות, עמ' 278-280.
136. שם, עמ' 280.
137. מידה משמעותה הגבלה.
138. השווה לעיל את האזכור של בוקר וערב בטקסט האנונימי.
139. אָלף מייצגת גם אחדות.
140. כלומר שמונה ספירות.
141. ראה לעיל הערה 123.
142. השווה להפניות המובאות אצל אידל, הספירות שמעל הספירות, עמ' 278-280.
143. ראה אלטמן, פנים של יהדות, עמ' 87-88.

144. שושן עדות, נדפס על ידי שלום, שני קונטרסים, עמ' 354.
145. דברים י, כ.
146. דברים כח, ט.
147. ראה במיוחד בשושן עדות (לעיל הערה 144), עמ' 355: "ואתה צריך להיות בדוגמא אחת כמותו והואיל והדבר כך צריך האדם להתדמות אליו בכל אשר יפנה, ישכיל היאך יתקרב קורבתו לנגדו ויתדמה."
148. ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 175-181. ראה גם לעיל פרק ג, סעיף 5, על דבקות כתייוך.
149. ראה אידל, דפוסים של פעילות גואלת, עמ' 269-273.
150. מצודת דוד ב ע"ב. השווה שם, ג ע"ג-ע"ד; חוויית הדבקות אינה קשורה לכל פעילות תיאורגית.
151. נראה שזו התייחסות לשכינה.
152. תהלים טז, ח. מיסטיקאים יהודיים הרבו לנצל פסוק זה (ראה למשל פרק ה, הערה 244). זהו נושא הראוי למחקר בפני עצמו. ראה לעיל הערה 97.
153. בעמוד הקודם מתייחס פסוק זה לשני הכרובים או אל "אהבה רבה" — החתן או ספירת תפארת, ו"אהבת עולם" — הכלה או ספירת מלכות. ראה להלן ההערה הבאה.
154. ב ע"ב: "דע כי המקשר נפשו באהבת יוצרו מקשר אהבת עולם באהבה רבה."
155. ר' חיים ויטאל, שער המצוות, פרשת ואתחנן, עמ' עח, והנהגות האר"י. השווה פיין, צפת, עמ' סח; ר' יעקב חיים צמח, ספר נגיד ומצווה, לעמבערג תרכ"ג, יט ע"ב-כ ע"א. השווה לספרו של ר' צבי הירש מזידיטשוב, עטרת צבי ב, יז ע"ג, שם נראית בבירור הפסיחה בין האידיאל של איחוד מיסטי לבין פעילות תיאורגית. ראה גם ספר עץ חיים, שער הכללים, פרק א, שם מטרת בריאת העולם היא לברוא יצורים שיידעו את האל ויהפכו ל"מרכבה" לו, כדי לדבוק בו. בכל אופן, אני מסופק אם ר' חיים ויטאל מתייחס שם לאוניו-מיסטיקה; אני מניח שהוא מרמז כי האלוהות תשכון במיסטיקאי. ראה גם תשבי, תפיסת הרע, עמ' 112-139, המתאר באריכות את מטרת הפעילות האנושית לפי קבלת האר"י כעשייה תיאורגית, בלי להזכיר — לדעתי, בצדק — את אידיאל הדבקות; וכן דיונו של ר' נתן שפירא, שאליו אני מתייחס בהערה 114. וראה עוד בספר עבודת הקודש של ר' מאיר אבן גבאי, ג, יד, דף עד ע"ד, והן את המאמר: Lawrence Fine, "The Study of Torah as a Rite of: Theurgical Contemplation in Lurianic Kabbalah", *Approaches to Judaism in Medieval Times* III, D.R. Blumenthal (ed.) (1988), pp. 29-40. ולעיל הערה 109.
156. שלום, בעקבות משיח, עמ' 104. על הקשר של ציטוט זה, ראה שלום, שבתי צבי, עמ' 809-810.
157. שם, עמ' 811.
158. על הכן שומר אוצר האב, כתיאור של דרגה מיסטית גבוהה, ראה יהודה ליבס, "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", ציון מד (תש"ס), עמ' 213-214.

159. על אוניו-מיסטיקה, ראה פרק ד. על דבקות כתנאי מוקדם להשגת תופעות שונות של התגלות, ראה בהקדמת ספר שערי קדושה לר' חיים ויטאל.
160. מצוטט על-ידי תלמידו, ר' משולם פייבוש מז'בארז', ספר יושר דברי אמת, קכב ע"א. ראה נוסח שונה במקצת בליקוטי כתר שם טוב, נדפס בספר שבחי הבעש"ט, מהדורת בנימין מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' רח-רט. על טקסט זה ראה, Miles Krassen, "Dvequt" and Faith in "Zaddiqim": The Religious Tracts of Meshullam Feibush Heller of Zbarazh, Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1990, pp. 284-286.
161. משמעות מונח זה בדרך כלל — חבוי, מוסתר, אזורי, והוא חלק מהביטוי "חוכמת הנסתר" — ידע אזורי או קבלה. ר' מנחם מנדל משתמש במונח זה בצורה ייחודית.
162. השוואת החוויה המיסטית לטעם טוב ובלתי ניתן להבעה נפוצה בעיקר אצל צופים. במחשבה היהודית נמצאת השוואה זו בכוזרי לריה"ל, ובכתבי ר' יוחנן אלימאנו.
163. בליקוטי כתר שם טוב: "דבקות האלהות." השווה את דברי ר' מנחם מלונזאנו שמביא ר' שמחה בונים מפשיסחא, תורת שמחה, בתוך ספר שמחת ישראל, פייטרקוב 1910, סב ע"ב: "שכל שאינו מופשט מגשמיות, אינו מבין אפי' נקודה אחת מזוה"ק, ונדמה להם שיוודעים." השווה למסורת המצוטטת משם הבעש"ט, פרק ט, הערה 184.
164. השווה ברכות נח ע"ב. על הקשר שבין אחד מארבעת החכמים שנכנסו לפרדס לבין היכרות עם שבילי הרקיע, ראה שפר, סינופסיס, סעיף 873, עמ' 287.
165. על הספיריטואליזציה של הכניסה לפרדס, ראה פרק ה, סעיף 2.
166. תחומי השקפה זו, אופיינית לקבלה האקסטטית ולחסידות, הורחבו על-ידי שלום לקבלה בכלל; על-ידי כך הפחית שלום מחשיבות ערכה של הפעילות התיאורגית בקבלה התיאורגית-פילוסופית. ראה שבתי צבי, עמ' 15. בדינונו שם משתמש שלום בביטוי "דבקות מוחלטת", כאחת משתי המטרות של "הקבלה הקונטמפלטיבית", ומשתמע מכך שאוניו-מיסטיקה היא מטרה עליונה של הקבלה; ואולם, ראה דחייתו את האוניו-מיסטיקה כהולמת את הקבלה בפרק הבא.
167. ראה גריס, ספרות ההנהגות, עמ' 202 ואילך.

פרק ד

1. Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* II, Glasgow 1904, p. 214.
2. שם.
3. זרמים עיקריים, עמ' 122-123. השווה גם דברים בגו, עמ' 348-350; קבלה, עמ' 176. ראה, מכל מקום, תפיסותיו של שלום שאליהן אני מתייחס לעיל, פרק ג, הערות 87-89, 166.
4. ראה למשל N. Rotenstreich, "Symbolism and Transcendence: On some Philosophical Aspects of Gershom Scholem's Opus", *Review of Metaphysics* 31 (1977-1978), pp. 610-614; R.J. Zwi Werblowsky, "Some Psychological Aspects of Kabbalah", *Harvest* 3 (1956), p. 78; יוסף בן שלמה, "מחקרו של

- גרשם שלום על פנתיאיזם בקבלה", גרשם שלום — על האיש ופועלו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21; ופיין, צפת, עמ' 21. וראה להלן גם הערה 9.
5. סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה, עמ' 106-107, 228-229, R.C. Zaehener, *At Sundry*; Times, London 1958, p. 171; זנר, מיסטיקה הודית ומוסלמית, עמ' 2; כץ, לשון, אפיסטמולוגיה ומיסטיקה, עמ' 34-35; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, London 1976, p. 119.
6. מיסטיקה ופילוסופיה, עמ' 158. ראה שם הדיון המלא על אודות פרשנותו של בובר לחוויה המיסטית כבלתי הולמת, בגלל "הלחץ שהפעילה המסורת היהודית נגד תפיסת האחדות", פרשנות המוגדרת כתפיסה עצמית לא-איחודית (עמ' 157). על-אף פרשנותו התמימה של סטייס, הרי ככל שמדובר בבובר, אנו עדים למעבר מן התקופה האקסטטית המוקדמת, שבה התנסה בחוויה של איחוד, לתקופה הדיאלוגית, כאשר העלה את פירושו על הכתב.
7. Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews* VIII, New York 1958, pp. 112-113.
8. תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' רפח-רצ; גוטליב, מחקרים, עמ' 237-238; פכטר, תפיסת הדבקות, עמ' 224-225; Louis Jacobs, "The Doctrine of the 'Divine Spark' in Men in Jewish Sources", *Rationalism, Judaism, Universalism, in Memory of Leon Roth*, New York 1966, pp. 80-89. הערתה הכללית של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 128, בדבר תפיסת האוניו-מיסטיקה אצל ר' חיים חייקא מאמדור (הדיון היחיד בספרה על אודות טקסט חסידי המצביע על איחוד מיסטי) בעייתית בעיני; איני מוצא כאן תפיסה שונה במהותה מן הדבקות כהתקשרות או התחברות. והשווה את דיונו של הצדיק החסידי לדברי ר' חיים ויטאל שהובאו לעיל, פרק ג, הערה 155, ולדבריו של ר' שם טוב אבן גאון על מעשה מרכבה וחוויה מיסטית, אצל אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 145-146.
9. ראה מקורות הקבלה, עמ' 320 הערה 184; ראה גם כץ, לשון, אפיסטמולוגיה ומיסטיקה, עמ' 69 הערה 31a; ר"י צבי ורבלובסקי, "משנת הזוהר", תרביץ ל"ד (תשכ"ה), עמ' 203: "לא השתכנעתי מדברי המחבר" (הכוונה לתשבי), ואילו גוטליב, מחקרים, עמ' 41: "תשבי ניסה להראות שיש מקום לערער במקצת אפיון חד משמעי זה". וראה גם גוטליב, שם, עמ' 537; אלטמן, פנים של יהדות, עמ' 82-90, התעלם לגמרי מהסתייגותיו של תשבי לגבי קביעתו של שלום בדבר העדר האוניו-מיסטיקה בקבלה; וראה גם לעיל הערה 4. וראה בנימין איש שלום, הרב קוק, בין רציונאליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן, עמ' 325 הערה 29.
10. שלום, עוד דבר, עמ' 292: "ההכרח להתפשר עם התיאולוגיה היהודית של ימי-הביניים הוא שהכתיב את המינוח הזה, לאו דווקא החוויה עצמה שיכולה היתה להכיל מצב של איחוד מיסטי ויכולה היתה שלא להכילו." בנוסח האנגלי של המאמר, שנדפס בכתב העת *Diogenes* 58 (1967), p. 16 יש משפט, שנעלם בנוסח העברי, הגורס פירוש יותר חזק של המונח דבקות. ראה גם כץ, לשון, אפיסטמולוגיה ומיסטיקה, עמ' 35-36.

11. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 8-9; ישראל אפרת, הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 190-194.
12. אין ספק שכך הדבר לגבי אבולעפיה. ראה אידל, שם.
13. ראה אידל, חנוך הוא מטטרון, עמ' 158-159.
14. Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago 1909, p. 187; Geoffrey Parrinder, *Worship in the World's Religions*, Totowa, N.J. 1974, p. 181 ובמיוחד במאמרו של פלטורי: "How Can a Muslim Experience God Given Islam's Radical Monotheism?" in A. Schimmel and A. Falaturi, eds., *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*, New York 1979, p. 85. Robert Oakes, "Union with God: A Theory", *Faith and Philosophy* VII, no. 2 (1990), pp. 165-176.
15. סתרי תורה, כתב יד פריס BN 774, דף 140 ע"א; וראה גם שם, דף 171 ע"ב.
16. על המקורות הפילוסופיים של ביטוי זה, ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 13-11.
17. כתב יד פריס BN 774, דף 155 ע"א; וראה אידל, שם, עמ' 14.
18. ראה לעיל (פרק ג, הערה 74) את הטקסט מתוך אוצר חיים לר' יצחק דמן עכו, שבו ניתן למצוא ביטוי דומה; ולהלן הערה 64.
19. על אלמוות כהאלהה, ראה W.R. Inge, *Christian Mysticism*, London 1925, pp. 357-358. בעמדתו של אבולעפיה יש כדי לאשר את הקטגוריה שמציע אינג: האלהה על-ידי טרנספורמציה (ראה שם, עמ' 365, וכן: W.R. Inge, *Mysticism in Religion*, Chicago 1948, p. 46).
20. דברים בגו, עמ' 345-350; קבלה, עמ' 174-176.
21. ראה זרמים עיקריים, עמ' 140-141, שם תרגם שלום קטע מהותי לענייננו, שבו אומר אבולעפיה על הדבק "מפני שהוא לא נפרד מרבו והנה הוא ורבו ורבו הוא, שכבר דבק בו דיבוק שאי אפשר להפרידו ממנו בשום סיבה כי הוא הוא." לאחר שהוא מצטט טקסט זה, טוען שלום כי "הזדהות מוחלטת אינה מושגת ואין כוונה להשיגה." אין לי אלא לתמוה על הביטחון העצמי של שלום, שהתיר לו לומר שאבולעפיה לא התעניין בהזדהות מיסטית. אני מגביל את הניתוח שלי לעדות הכתובה, שגם בתרגומו של שלום די בה כדי לדחות פירוש זה. מעניין שסטיס, מיסטיקה ופילוסופיה, עמ' 116, מצביע בפירוש על האופי האיחודי של הטקסט, למרות הצהרתו, שם, עמ' 158, שאליה מתייחסת הערה 6 לעיל.
22. מורה נבוכים ב, מ.
23. ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 19-20, הערה 45; עמ' 26 הערה 72.
24. כתב יד ירושלים 148⁸, דף 56 ע"א. השווה לתפיסתו של אבולעפיה בספר סתרי תורה, כתב יד פריס BN 774, דף 172 ע"א, שם הוא מתייחס לשתי עשרות בקשר למבנה האדם. תפיסה זו היא קדומה: ראה אידל, דמות האדם, עמ' 64-47, והפירוש המדרשי לבראשית ב, ז, על שתי האותיות יו"ד במלה "וייצר". ראה למשל אלפא ביתא דר' עקיבא, מהדורת ורטהיימר, בתי מדרשות ב, עמ' 412; מדרש זה נתפרש

- גם על-ידי אברהם אבולעפיה בפירושו לספר החיים, כתב יד מינכן 285, דף 23 ע"ב, שם הוא אומר כי שתי האותיות יו"ד נחוצות לשלמות האדם; ראה גם בספרו של אבולעפיה וזאת ליהודה, עמ' 20, ופרק ו.
25. ירמיהו כג, ה.
26. כתב יד ירושלים 148⁸, דף 55 ע"א. ראה גם שם, דף 39 ע"א: "וזהו ענין האדם התחתון שנחעלה ונעשה אדם שעל הכסא בכח הש'." על יו"ד כחצי עיגול, ראה גם שם, דף 35 ע"א: "כי היוד... מצטיירת כצורת חצי גלגל בתחתוני' עד היותו גלגל שלם בעליונים." וכן שם, דף 35 ע"ב. השווה גם לתפיסתו של אבולעפיה, להלן הערה 28. על האדם השלם, כיושב על כיסא הכבוד, ראה בחיבורו של ר' אברהם אבולעפיה, אמרי שפר, כתב יד פריס 777 עמ' 48.
27. ראה ר' אברהם אבן עזרא, ספר השם, פרק ג ועוד.
28. ראה כתב יד ירושלים 148⁸, דף 57 ע"א, שם מתוארת הנשמה כעולה ומגיעה למדרגת ה' צבאות: "והנה בהיותו נדבק בו... ואז תהיה הנפש בדמות מראה... ותעלה אל מעלת השם צבאות." השווה לחיבורו של אבולעפיה אור השכל, כתב יד וטיקן 233, דף 115 ע"א — שם האוניו-מיסטיקה בין השכל האנושי והאלוהי ובין האהבה האנושית והאלוהית מצוירת כאיחוד של אחד, שערכו המספרי הוא 13, עם אחד, כך שמתקבל המספר 26, המקביל לערך המספרי של השם המפורש. אם כן, "הקיום האנושי" כלול בשם המפורש; ראה גם לעיל הערה 26.
29. כתב יד אוקספורד 1649, דף 206 ע"א. השווה לניסוחו של אבו יזד אל-בוסטמי, שבו דן זנר, מיסטיקה הודית ומוסלמית, עמ' 113-114; אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 24-22; והשווה Annemarie Schimmel, *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York 1982. p. 219, n. 42.
30. תהלים ב, ז. השימוש בפסוק זה, שהוא מרכזי בתיאולוגיה ובמיסטיקה הנוצרית, ייתכן שמצביע על השפעה נוצרית.
31. דברים לב, לט.
32. ירמיהו מג, יא.
33. כתב יד ירושלים 148⁸, דף 54 ע"א: "כי נפש הכל נפש אחת היא ונחלקה מצד חילוק החומר לשנים."
34. השווה לתפיסתו של אבן רושד: "הנפש דומה עד מאוד לאור. האור נחלק בחלוקת הגופים המאירים, ומאוחד עת הגופים מתאיינים, ואותו יחס בין הנפש והגופות", הפלת ההפלה: *Tahafut al-Tahafut*, Trans. S. Van der Berg, London 1954, I, pp. 16. ראה גם להלן הערה 62.
35. נראה שהזיהוי של נפש הספירה העליונה עם הנפש האוניברסלית היה מובן מאליו למקובל האנונימי; ראה גם בהערה הקודמת. "שכל הנפשות הטבעיות באות מנפש גלגל ערבות והיא הרוחנית והדקה מכל נפשות העולם... אם כן אפשר לצייר בשום דרך שנפש האדם תתעלה ותפעל אפי' בנפש ערבות לשנות הטבעיות... שנפש העולם העליון הגלגלי בשורש, ר"ל בערבות... וכמדומה לי שקורין לה הפילוסופי' נפש הכל."
36. המשתה 189 א.

37. ראה חונייך אבן יצחק, מוסרי הפילוסופים, מהדורת א' לוונטאל, פרנקפורט 1896, עמ' 38-39.
38. ראה אמונות ודעות לרב סעדיה גאון, שער עשירי, פרק ז. על חדירתה של תפיסה זו לקבלה הקדומה, ראה אידל, הספירות שמעל הספירות, עמ' 268 הערה 150; זאב גריס, "ממיתוס לאתוס — קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", אומה ותולדותיה, עורך ש' אטינגר, ירושלים תשמ"ד, ב, עמ' 120-123.
39. ר' משה קורדובירו, מורהו של די וידאש, הזכיר במפורש את ספר שערי צדק; ראה אידל, פרקים בקבלה נבואית, עמ' 162.
40. ראשית חכמה, שער האהבה, פרק ג, ירושלים תשל"ב, נז ע"א.
41. ראה מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, סימן כד, עמ' 38-39. למקבילות לטקסט זה בספרות חסידית ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 128 הערה 29. ראה גם שלום, דברים בגו, עמ' 345-350; תשבי, משנת הזוהר ב, עמ' רצ, הערה 70, המציע לראות את המקור לפירוש זה בטקסט של די וידאש שנוחת לעיל.
42. במדבר י, ב.
43. יחזקאל א, כו. חשוב להדגיש כי פסוק זה הובן על-ידי תלמיד חשוב של המגיד הגדול כמסמל את הזיקה העמוקה שבין האנושי לאלוהי; לדעת ר' אברהם יהושע השל מאפטה, האדם על המרכבה וזה עם האיות הפשוט של השם המפורש, ובה בעת הריהו נובע מן האדם הנמוך יותר, המחולל או מקיים את האל על-ידי קיום המצוות. פירוש זה ממעיט במוצהר, או אפילו מבטל את המרחק שבין האל והאדם. "דע מה למעלה ממך: מה בגימ' אדם, היינו שלמעלה על הכסא — הוא ממך, ר"ל ע"י קיום התורה ומצוותיה אנו עושין כביכול להבורא." מצוטט על-ידי ר' צבי הירש מזידיטשוב, ספר עטרת צבי, חלק ג, כה ע"א, פרשת אחרי מות; השווה גם להלן פרק ח.
44. קצת לפני-כן התייחס המגיד הגדול לצמצום, שאפשר את האיחוד בין האל והאדם. כאן חוזר האדם למקורו ועולה במעלות ההתבוננות (scala contemplationis), ומשתמע מזה ביטול הדרגתי של הצמצום, המגיע לשיאו באיון הקיום האנושי. ראה גם לעיל הערה 43. יש יסוד סביר להניח, כי המגיד הגדול הרחיב, מתוך פירוש מיסטי חריף, דעה של הבעש"ט עצמו: בספרו בינת ישראל (ורשא תרח"ץ, לו ע"ג) מצטט ר' ישראל שפירא את המגיד וכתב: "אא"ז המגיד הגדול זי"ע בשם הבעש"ט על מאמרם ז"ל אתם קרוים אדם ואין עו"כ קרוים אדם, כי הדם הוא הנפש, כי משכן נפשות של כל הברואים הוא בדם ונוסף על זה יתרון ישראל, עם קרוב, שיש נשמה חלק אלוקי, שהוא א' אלופו של עולם, ואז ע"י קבלת התורה, נתדבק אל דם ונקרא דם ודפח"ח. והנה נשמות ב"י יש להם דביקות ואחיה באותיות התורה כמ"ש אורייתא וישראל וקב"ה חד הוא. והתורה נבראת קודם שנברא העולם ולכן מי שמגיע לבחינת אדם, להיות דבוק באלופו של עולם, שורש נשמתו הוא בהתורה שקדמה לבריאת העולם." בהמשך כותב ר' ישראל כי אם אדם זכה, אומרים לו "אתה קדמת למעשה בראשית, שהוא בחינת אדם דבוק באלופו של עולם והוא קודם לבריאה." וראה גם שם, לו ע"א.

45. אני מעדיף את הנוסח המופיע בספר אור תורה, עמ' עג: "דיבור מלכות", המתייחס בבידור לאותיות ד, מ, המהוות חלק מן המלה "אדם". על-כן, נראה שדיבור עשוי ליצג כאן את ספירת תפארת; השווה, בכל אופן, הערתה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר במהדורתה לספר מגיד דבריו ליעקב. על-פי פירושי, המלה "אדם" מהווה סמל לשלושה היבטים באלוהות: א — אדון העולם, כלומר ההיבט הטרינסצנדנטי, ושני היבטים אימננטיים — מלכות ותפארת.
46. הכוונה לייחוד האל"ף (האלוף) דהיינו האל והד"ם, דהיינו האדם.
47. המגיד משתמש כאן במשחק מלים: "אלוף" הוא אדון ומנצח, אך גם קרוב ל"אלף", מנהיג העולם. השווה גם לדינו של ר' לוי יצחק מברדיטשב בספר קדושת לוי, סד ע"ב-ע"ג, שם ההתייחסות ל"אלף" מפורשת. המקור הוא כנראה חגיגה, טז ע"א.
48. ראה סוד בת שבע, כתב יד מינכן 131, דף 11 ע"א: "לפי שאין עושים מלמעלה חצי צורה לעולם אלא צורה שלמה... צורת זכר וצורת נקבה בראם." טקסט זה נדפס בליקוטי שכתה ופאה, פרהר שי"ו, שעשוי היה להשפיע ישירות או בעקיפין על פירוש המגיד ל"חצוצרות".
49. הם מייצגים, בהתאמה, את השכינה ואת האל עצמו — כנראה ספירת תפארת — כפי שהוא מציין קצת לפני-כן.
50. הביטוי "אחד אל אחד" מזכיר את ביטוי המפורסם של פלוטינוס, *monos pro monon*.
51. ספר דגל מחנה אפרים, עמ' קצד: "בחצוצרות היינו בחצי צורות, היינו צער השכינה כביכול שיש פירוד למעלה והם שני חצי צורות שם ושמים המתגעגעים להתקרב ולהתייחד אחד אל אחד אזי בודאי אם כה תעשו באמת ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם." לפירוש תיאוסופי של שתי החצוצרות, כמייצגות את ספירת תפארת (או יסוד) ומלכות, ראה את הטקסט של ר' יוסף הבא משושן הבירה, אצל אלטמן, לשאלת מחברו, עמ' 410.
52. אני מסופק אם השערות של תשבי (לעיל הערה 41) בדבר השפעתו של הקטע מספר ראשית חכמה של די וידאש שנדון לעיל על המגיד הגדול, היא סבירה, כיוון שהמקובל הצפתי לא הזכיר את הביטוי "שני חצי צורות" המופיע אצל ג'יקטיליה. ראה לעיל הערה 48.
53. דברים בגו, עמ' 340-349.
54. ראה להלן דיוני בפירושו של ר' לוי יצחק מברדיטשב על העניות המיסטית והמיתא הרוחנית.
55. השווה להלן הערה 84, הטקסט של ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב. בדרך כלל, אחרי האיתור בא אינן עצמי, כשם שבטקסטים צופיים פנא בא אחרי בקא. השווה גם לר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת הלוי ס ע"א: "זה האדם כשהוא במדריגה זו שיש לו עזר ה' להסתכל על האין, אז השכל שלו בטל במציאות." על אינן עצמי בראשית החסידות, ומקורותיו בקבלה, ראה: Bezalel Safran, "Maharal and Early Hasidism", *Hasidism: Continuity or Innovation?*, ed. B. Safran, Cambridge, Mass. 1988, pp. 55 ff.
56. ראש השנה לא ע"א; סנהדרין צז ע"א.