

ויידנר ואנדוור בקמבריג, מסצ'וסטס, והספרייה של בית-המדרש לרבנים בניו-יורק סיפקו למחקרי חומר שאין ערוך לו. חלק מהמחקר נעשה בסיועם הנדיב של מענקים מקרן הזיכרון לתרבות יהודית, ואף לה אני חב תודות לרוב.

הזמן הדרוש ללימוד ולכתיבה נגזל מבני משפחתי. הקדשת הספר להם איננה מבטאת אלא מעט מן המזער את הכרתי בתרומתם. תודתי נתונה למר אבריא אל בר-לב שתרגם את הספר ושקד על השלמתו, וכן למר יהונתן גארב שהתקין מפתחות ולעורך מר נועם לסטר. בנוסח העברי הכנסתי רק שינויים מעטים, שעיקרם הפניות למחקרים בעברית, במקום לועזיים, כאשר נוסח עברי של מחקרים אלה נמצא, ועדכונים ביבליוגרפיים הכרחיים, הנוגעים לכמה סוגיות שנדונו בספר.

## מבוא

מחקר זה מבוסס על ההנחה, שקיימים שני זרמים ראשיים בקבלה: הזרם התיאוסופי-תיאורגי והזרם האקסטטי. הבחנה זו, שנוסחה כבר בידי אברהם אבולעפיה, מתאמתת הן בניתוח פנומנולוגי של החומר הקבלי והן בכחינת התודעה העצמית של המקובלים עצמם. הזרם התיאוסופי-תיאורגי מרכז בשני נושאים עיקריים: התיאוסופיה — תפיסה על אודות המבנה המורכב של העולם האלוהי — והדרך הטקסית והתחוייתית של זיקה לעולם האלוהי בשאיפה להביאו למצב של הרמוניה. זהו טיפוס תיאוצנטרי מאוד של דתיות; הוא אינו מתעלם מן הצורך האנושי בריטואל, אך נוטה לתפוס את השלמות הדתית ככלי להשפעה על האלוהות. לעומת זאת הקבלה האקסטטית היא אנתרופוצנטרית בטבעה ורואה בחוויה המיסטית של היחיד ערך עליון, בלא שתתייחס לשאלת ההשפעה האפשרית של מצב מיסטי זה על ההרמוניה הפנימית של האלוהות.

הבחנה זאת קשורה בטיפוסים שונים של דתיות וניצבת מעבר לשאלת ההתעניינות בנושאים שונים או בקבוצת נושאים. הנושאים העיקריים שבהם דנה הקבלה האקסטטית — כמו דבקות, חשיבותה של התבודדות או מרכזיותו של צירוף אותיות — הנם הרבה יותר מאשר נושאים הנידונים בכלים עיוניים. אלה הם העניינים העיקריים שמובהק עיצבו את ה-*via mystica* — הדרך המיסטית של המקובל האקסטטי; מקובל זה כיוון עצמו, במעשיו, למטרות מיסטיות השונות ממטרותיו של חברו, המקובל התיאוסופי-תיאורגי.

אפנה כעת לעדותם של המקורות הקבליים. מקובל מראשית המאה הארבע-עשרה,<sup>1</sup> אפיין את הקבלה כעוסקת בטבען של עשר הספירות ובפירוש המיסטי של המצוות. זו הגדרה קולעת לטיבה של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית. לעומת זאת, אברהם אבולעפיה, הנציג העיקרי של הקבלה האקסטטית, תיאר את הקבלה שלו כמתמקדת בשמות האלוהיים, להבדיל ממה שהחשיב כסוג נחות של הקבלה, אותו כינה "דרך הספירות",

בהתייחסות ברורה לקבלה התיאוסופית.<sup>2</sup>

מכל מקום, ההבדלים בין שני הזרמים העיקריים אינם רק עניין לתפיסתו

העצמית של המקובל או למלומד, הכופה את אבחנותיו-הוא על החומר; ההתפתחות ההיסטורית של שני הזרמים מאשרת בעצמה את הצורך בהבחנה ברורה ביניהם. מראשיתה ממש הותקפה הקבלה האקסטטית על-ידי נציג ראשי של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית; העימות הראשון בין מקובלים בא לידי ביטוי בביקורת נוקבת נגד הפעילות הנבואית והמשיחית של אבולעפיה, ואף נגד התיאוריה הקבלית שלו, שנוסחה בידי ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת, דמות מובילה באסכולה של הקבלה התיאוסופית.<sup>3</sup> התקפה זו גררה תגובה חריפה מצד אבולעפיה, אשר הצביע על הסכנה התיאולוגית הטמונה בתורת עשר הספירות ככוחות אלוהיים, והשווה מקובלים אחדים, ומן הסתם הרשב"א ביניהם, לנוצרים המאמינים בשילוש הקדוש.<sup>4</sup> תוצאת מחלוקת זו היתה סילוק הקבלה האקסטטית מספרד, שמאז 1280 ואילך היתה זירה להתפתחויות החשובות ביותר בתחום הקבלה התיאוסופית-תיאורגית. הזרם האקסטטי התפתח באיטליה ובמזרח, באווירה מוסלמית,<sup>5</sup> השונה לחלוטין בתפיסותיה המיסטיות מסביבתה הנוצרית של הקבלה התיאוסופית-תיאורגית.

התחום הרחב של חוויות קבליות כולל שני טיפוסים עיקריים של דתיות, שלכל אחד מהם מוקד התעניינות משלו. להבנה טובה יותר של התופעה הקבלית יהיה מועיל לדון בכל טיפוס בנפרד לפני שחזור היסודות הבסיסיים של כל אחד מהם.

במקום להתרכז באסכולות הקבליות — או בזרמים, בלשונו של גרשם שלום — וכרציפותן ההיסטורית, אנקוט גישה פנומנולוגית שתעסוק בעיקר במוקדי ההתעניינות הדתיים הראשיים של הקבלה — אופיים, משמעותם, היחשפותם בתעודות היסטוריות והתפתחותם. במקום להציג רצף היסטורי של מקובלים או של רעיונות, אנקוט גישה החותרת לדון במהויות המצויות בחומר הקבלי, גישה המדגישה את פניו הדתיים של חומר זה יותר מאשר את מיקומו המדויק במרחב ובזמן. בעיות כגון אזוטריות לעומת אקזוטריות, חדשנות לעומת שמרנות, תפקיד התיאורגיה לעומת תפקידה של הדבקות המיסטית, פילוסופיה לעומת קבלה, גאולה מיסטית של הפרט לעומת ישועה לאומית באחרית הימים — כולם פרמטרים חשובים במידה שווה לנתוני זמן ומרחב, המתארים כל טקסט קבלי שהוא. יחסי הגומלין בין מרכיבים רוחניים מגוונים אלה מהווים את המבנה הבסיסי או את המרקם של מערכת קבלית אחת לעומת חברתה. על כן הדיון בתופעות קבליות, תוך כדי אפיון על-ידי עימות בין תופעה אחת לאחרת, הוא דיון מועיל במידה שווה לדיון המתבסס על סקירה כרונולוגית. חשיפת מושגי המפתח,

שאפיינו וכיוונו את הפעילות והמחשבה הקבליות, הצגת האופנים של הופעתם העקבית, הבנת פעולתם ההדרית באסכולות קבליות שונות — זו ההיסטוריה ה"פנימית" של הקבלה או של המיסטיקה היהודית, בדיוק כפי שהתיאור הכרונולוגי הוא ההיסטוריה ה"חיצונית" שלה.

כפי שנראה להלן,<sup>6</sup> הגישה התיאורגית היוותה חלק מהתפיסה הרבנית הקלאסית של המצוות, ובצדק יכלה להיחשב כהסבר חשוב לקיום המצוות, ובכך שימשה, בין השאר, כוח מניע להתמדת קיום מצוות על-ידי היהודים. גישה תיאוצנטרית זו הניחה תפיסה תיאולוגית או תיאוסופית "פתוחה", מושפעת על-ידי הדינמיקה של פעילות בני-אדם. בהיותה מרוכזת סביב ההלכה, היא תאמה למערכותיה, וכיוון שכך היתה פתוחה, אקזוטריית לכל היהודים, ועל כן מחייבת. הקיום התיאורגי של המצוות לא כלל רגעים מסוכנים או אקסטטיים, ואפשר לראותו כחלק ממה שמקס קדושין תיאר כ"מיסטיקה נורמלית". הקבלה של ימי הביניים, שהרחיבה גישה זו, היתה חייבת לבטא את ההתאמה המדויקת של המצוות לתחום התיאוסופי, כך שתיאוסופיה מפורטת נעשתה הרבה יותר מרכזית למקובלים בהשוואה לקודמיהם. רצוני להדגיש כי המוטיבים והמבנים התיאוסופיים היו קיימים אצל היהודים בזמן העתיק; יחסי הגומלין בינם לבין המצוות היו כנראה מובלעים, כפי שהדבר מודגם בהתאמה בין "מאמרות" ו"דיברות".<sup>7</sup> מכל מקום, מבנים תיאוסופיים אלה נדחו ביעילות על-ידי חכמי התלמוד והמדרש, שריכזו את פעילותם הספרותית בהצגת ההלכה ובפיתוחה, ולא בבניין-על מושגי שלה. נושאים מטא-הלכתיים, כפי שכינה אותם יצחק טברסקי, ספקולטיביים או מיסטיים, נחשבו כאזוטריים. הקבלה התיאוסופית, אשר קרוב לוודאי ירשה מסורות עתיקות אלה, בנתה אותן לתוך מערכות שיטתיות מורכבות, שעל-פיהן צוין הפירוש התיאורגי הספציפי של כל אחת מן המצוות.

לאור זה קל להבין מדוע הופעתן של שיטות תיאוסופיות מסובכות יותר לוותה בחיבורם של פירושים רחבים יותר לטעמן המיסטי של המצוות.<sup>8</sup> לאמיתו של דבר, מרבית הספרות הקבלית של המאה השלוש-עשרה הוקדשה לטעמי המצוות. ספר הבהיר כולל כמה דיונים חשובים על משמעותן התיאורגית של מצוות כמו קורבנות, תפילה וברכת כוהנים.<sup>9</sup> כבר ר' יצחק סג"נהור חיבר כנראה חיבור שאבד, הדין בנושא זה, או לפחות העביר מסורות מיסטיות שצוטטו בשמו על-ידי מקובלים מאוחרים יותר.<sup>10</sup> ר' עזרא מגירונה הקדיש חלק ניכר מפירושו שיר השירים שלו לדיון שיטתי במצוות, דיון העשוי להוות חיבור בפני עצמו. דיונים נרחבים בנושא

זה אפשר למצוא גם בכתבי ר' עזריאל, שבהם מתבאר מחזור התפילה באופן קבלי, וכמוהו גם סוד הקורבנות ועניית אמן. נושא התפילה היה כנראה חשוב במיוחד לראשוני המקובלים שקדמו לר' עזריאל, כפי שנרמז בקטעים הקצרים של ר' אברהם בן דוד ור' יעקב מלוניל, ובמיוחד בפירושו התפילות לר' יהודה בן יקר. מכל מקום, את הדיון הקבלי הרחב הראשון בשאלה זו ערך, כפי הנראה, ר' עזריאל, ששילב בפירושו את דעותיהם של ר' יצחק סג"נהור ואחרים, בהשתמשו במונחים ורעיונות החוזרים על עצמם בספרות הקרובה בזמן ובתוכן לספר העיון. ר' יעקב בר ששת, בן זמנו של ר' עזריאל, כתב באופן פולמוסי על משמעות התפילה והתריס כנגד הדעה הפילוסופית, המפחיתה מערך הריטואל של קיום מצווה זו.<sup>11</sup> נראה שקבלתו של הרמב"ן סבבה באופן ייחודי סביב ההבנה הקבלית של המצוות,<sup>12</sup> אף שהוא רק רמז בצורה מסקרנת לקיום הבנה כזו בלא לגלות את פריטיה.

תור הזהב של טעמי המצוות הקבליים הוא שני העשורים האחרונים של המאה השלוש-עשרה. תקופה זו, שהיתה יצירתית גם בתחומים אחרים של פעילות ספרותית, הולידה מספר עצום של כתבי-יד שדנו בנושא שלנו. זיאנר ספרותי זה אומץ על-ידי מרבית המקובלים המובילים בספרד. ביאור מעניין למצוות, שיוחס בטעות לר' אליעזר בן נתן, ספר מאמר השכל, חובר בתקופה זו וכלל כמה דיונים קבליים חשובים. ספר הרימון של משה די ליאון, ספר כללי המצוות של ר' יוסף ג'יקטיליה<sup>13</sup> וכמה דיונים קצרים יותר על מצוות מסוימות הופצו בחיבורים מודפסים ובכתבי-יד. החיבור, או החיבורים של ר' יוסף הבא משושן הבירה,<sup>14</sup> על טעמי המצוות; ביאור קבלי אנונימי על נושא זה; הדיון הארוך בספר הזוהר, שכלל לא רק עיון מיוחד בשאלה זו<sup>15</sup> אלא גם הרחבות רבות — כל אלה וכן חומר נוסף בכתבי-יד בלתי-מזוהים, השייכים ככל הנראה לתקופה זו, מהווים הוכחות מספיקות להתעניינות העצומה בטעמי המצוות.

גם בפרוס המאה החדשה לא חלפה תופעה זו. הביאור של ר' מנחם רקנאטי על טעמי המצוות ועל התפילה, בתחילת המאה הארבע-עשרה, וכן ספר אור זרוע לר' דוד בן יהודה בן החסיד על התפילה והרעיא מהימנא — היו חיבורים בעלי השפעה שהמשיכו את התנופה של הדור הקודם. חיבור קלאסי שנכתב בכיזנט בראשית המאה החמש-עשרה, ספר הקנה, מתרכז לחלוטין בטעמי המצוות, ובסוף אותה מאה, ברוסיה, חיבר ר' משה מקייב את ספר שושן סודות שכלל דיונים קבליים רבים בנושא המצוות. בתחילת המאה השש-עשרה הופצה עבודתו של ר' יוסף הבא

משושן הבירה תחת שמו של ר' יצחק פרחי,<sup>16</sup> וחיבורים אחרים כגון ספר מאה שערים של ר' יצחק שני,<sup>17</sup> ספר חולעת יעקב של ר' מאיר אבן גבאי, וספר מצודת דוד של ר' דוד בן זמרא<sup>18</sup> המשיכו לשקף את השפעת הקבלה הספרדית. עם הופעת השיטה הלוריאנית נוצרה ספרות פרשנית ענפה על המצוות והתפילה, אשר פירשה מחדש את הריטואל ואת משמעות המצוות במונחי התיאוסופיה הלוריאנית. הכתבים הלוריאניים בנושא זה הם היצירה הקבלית הגדולה האחרונה בזיאנר ספרותי זה, משום שהשבתאות לא התעניינה במצוות, ומשום שההתעניינות בתיאוסופיה ובתיאורגיה פחתה במיסטיקה החסידית. יצירות כספר חמדת הימים, ספר דרך מצוותיך של ר' מנחם מנדל מלובאוויטש וספר אוצר התורה של ר' יצחק יהודה ספרין מקומארנא, חשובות ככל שתהיינה, הציגו, בדרך-כלל, פירושים לוריאניים, ושני החיבורים האחרונים כללו לפעמים גם נקודות-מבט חסידיות.

לסיכום נדגיש, כי כפי שכל התפתחות בולטת בתחום התיאוסופיה הקבלית הציעה את ביאורה שלה לתפילה,<sup>19</sup> כך גם לגבי המצוות באופן כללי. כפי שכבר ציינתי, המקובלים התיאורגיים-תיאוסופיים לא התעניינו בסוגים הקיצוניים של דבקות; מוקד פעילותם הדתית היה קיום המצוות בדרך קבלית.

שונה לחלוטין היה המבנה הפנומנולוגי של המוקד העיקרי האחר במיסטיקה היהודית, הזרם המיסטי-אקסטטי. אפשר למצוא את ביטוי הברור הראשון בספרות ההיכלות,<sup>20</sup> שם נועד השימוש בטכניקות של ביטוי השמות המפורשים להוביל לחוויות פרא-נורמליות של עלייה לתחום המרכבה ולצפייה באלוהות. מן הראוי להדגיש, שסוג זה של התבוננות לא היה דרך רגילה לביקוש האלוהות, כמו המצוות, וגם האל לא נתפס כנשכר מפעילות אנושית זו. היתה זו בעיקר יוזמה אנושית, שהביאה את היחיד לקבל על עצמו את הדרך הרת הסכנות של עלייה למרום כדי להגיע לחוויה יוצאת דופן ומרתקת. בניגוד לתיאורגיה הרבנית, האקסטזה של ההיכלות לוותה בסכנות נוראות שאיימו להכחיד את המיסטיקאי הבלתי ראוי. בעוד שהפירוש התיאורגי של המצוות לא הפחית מערך קיומן על-ידי אנשים רגילים, גרם האופי האקסטטי של דרך ספרות ההיכלות לכך שתתאים בדרך-כלל, אך לא תמיד,<sup>21</sup> לעלית מצומצמת. רבים מאפיונים אלה נשתמרו בחסידות האשכנזית, שבה טכניקה של ביטוי השם המפורש הצטרפה לחוויות "נבואיות" שגם הן אינדיבידואליסטיות באופיין הריג. בדומה לקודמיהם, העדיפו חסידי אשכנז להשתמש בשמות אלוהות מלהשתמש בדרכים הלכתיות להשגת התגלויות מיסטיות או חזונות.

השלב הבא בזרם זה היה הקבלה האקסטטית, שבה טכניקות מיסטיות אשכנזיות שימשו להשגת התכלית המיסטית, שתוארה על-ידי תורת ההכרה הפילוסופית היהודית-ערבית: פעולת ההכרה המושלמת התפרשה באופן מיסטי כאיחוד של היודע עם האלוהי, שהובן כמושכל.<sup>22</sup> הקבלה האקסטטית הדגישה, אף יותר משני השלבים שקדמו לה, את הצורך בהתבודדות לשם ביצוע יעיל של פעולת ביטוי השמות המפורשים; היא גם העמידה, החל בראשית המאה הארבע-עשרה, את ערך ההשתוות כדרישה מוקדמת לתהליך המיסטי. בדומה לספרות ההיכלות, העפיל המקובל האקסטטי להרפתקה רוחנית שעלולה היתה להסתיים במוות. אבל הסכנה שאימה על המיסטיקאי בימי הביניים לא היתה קשורה במלאכי חבלה — אלא בחולשת המבנה הפיסי או הנפשי שלו עצמו. ייתכן שלא יעמוד כנגד הלחצים של האלוהי החודר את אישיותו, ולכן ימות "מיתת נשיקה" — מוות מבורך.<sup>23</sup> עתה, יותר מאשר קודם לכן, נחשבה ההתאחדות המיסטית עם האל כהישג הדתי העליון. אולם אסכולה קבלית זו שילמה מחיר עבור הדגש האנתרופוצנטרי: נסיגה מעבודת קודש ציבורית כמרכז החוויה הדתית וכצורה הנעלה ביותר שלה, והתרכוזת בבריחה אינדיבידואליסטית מהמציאות. ואף שהאזוטריות לא היתה תכונה מהותית לטיפוס זה של הקבלה, הרי הטכניקות המיסטיות המסובכות שטיפחו המקובלים האקסטטיים התאימו למעטים בלבד.

מקובלים חשובים בצפת, כמו ר' משה קורדובירו ור' חיים ויטאל, ראו בפרקטיקה האקסטטית את הצורה הנעלה ביותר של הקבלה, נעלה אף על המגמה התיאוסופית-תיאורגית.<sup>24</sup> למרות זאת החזיקו בשתייהן, בתופסם את הגישה התיאוסופית כמתאימה יותר להפצה לציבור רחב, ואת הגישה האקסטטית כמתאימה לחבורה מצומצמת יותר.

בחסידות התהפכה הערכה זו; התיאוסופיה נחשבה נושא קשה מדי ללימוד ולביצוע על-ידי ההמון, או שנחשדה מבחינה תיאולוגית.<sup>25</sup> אף שמורי החסידות לא ביארו טכניקות אקסטטיות בפומבי, כפי שנהגו לעשות אברהם אבולעפיה וממשיכיו, יש להניח כי טכניקות אלה היו ידועות להם, אם במישרין מתוך עיון בכתביהם,<sup>26</sup> ואם בעקיפין מהצגתן על-ידי קורדובירו בספר פרדס רימונים. מכל מקום, מייסדי החסידות הדגישו אחדים מהערכים המיסטיים שאפיינו את הקבלה האקסטטית; דבקות שהובנה כאוני-מיסטיקה, השראה והתגלות, הצורך בהתבודדות והשתוות כדי להגיע לריכוז נפשי, ההבנה הפסיכולוגית של התיאוסופיה, והתעניינות יחידה במינה במיסטיקה של השפה — כל אלה עיצבו את המבנה הבסיסי של המיסטיקה החסידית. למרות זיקות אלו, הדגישה החסידות גם את

חשיבות קיום המצוות בכוונה מיסטית — טכניקה נומית — כמפתח חיוני לחיים מיסטיים. על כן אנו יכולים לראות בהופעתה של החסידות לא כל-כך תגובה לשבתאות או לפרנקיזם, אם בכלל, אלא בנייה מחדש של המיסטיקה היהודית, בנייה שאת ראשית יסודותיה הניחו מקובלי צפת. היה להם עניין רב, כמו לחסידים, בהשגת איזון מסוים — שנחשב שולי קודם לכן — בין היסודות התיאורגיים-תיאוסופיים ובין אלה האקסטטיים בקבלה. אף שניסיון מעין זה, לשלב ערכים דתיים שונים ואף מנוגדים אלה, כבר נרמז בחיבוריו של ר' יצחק דמן עכו, ספר מאירת עיניים וספר אוצר חיים<sup>27</sup> שנלמדו בצפת, נרמזה כי הקבלה הספרדית כשלעצמה דחתה את הגישה הסינקרטיסטית, והיה עליה להמתין להיעלמות מעוז הקבלה בחצי-האי האיברי כדי לרכך את התנגדותה לקבלה האקסטטית. באופן פנומנולוגי נוכל לראות את ר' יצחק דמן עכו כאחד האבות של הסינתזה הצפתית והחסידית, למרות שההשפעה העיקרית של גישה חדשנית זו הורגשה רק לאחר שעברה מעין "קנוניזציה" על-ידי ר' משה קורדובירו ור' חיים ויטאל.

הבנה נאותה של האסכולה הגדולה האחרונה של המיסטיקה היהודית, החסידות, חייבת להתחשב במיזוגם של שני זרמים ראשיים אלה, שהתמודדו בינם לבין עצמם במשך יותר מאלף וחמש מאות שנה: אקסטזה ותיאורגיה, או אנתרופוצנטריות ותיאוצנטריות. התוצאה היתה סינתזה, אשר מחד דלדלה את היסודות התיאורגיים-תיאוסופיים, ומאידך הפיצה ערכים אקסטטיים עוד יותר מאשר קודם. או, כפי שנראה בקטע מאת ר' משולם פייבוש, הקבלה הספרדית הקלאסית והקבלה הלוריאנית התפרשו מחדש מתוך מגמה אקסטטית.<sup>28</sup> ייתכן שדגש זה בחוויה המיסטית של היחיד הנו אחד ההסברים העיקריים לנטרול<sup>29</sup> המשיחיות הלאומית בחסידות.<sup>30</sup> אף שספיחי השבתאות היו עשויים גם הם לעודד התעניינות בטיפוס יותר אינדיבידואלי של מיסטיקה וגאולה, אפשר לראות את הופעת הטיפוס החסידי של המיסטיקה כחלק מתהליך הפצת הערכים הדתיים החיוניים לדגם הקבלי האקסטטי. מנקודת ראות זאת ניתן להבין את הדגש ששם מגדל פייקאו' בחשיבותה של ספרות המוסר להבנת החסידות בהקשר הרחב יותר של תפוצת ההגות הקורדוביריאנית, זמן רב אחרי הופעת התפיסה הלוריאנית.

אתאר בקיצור את הדרך, שבה אני מבין את המונח "מיסטיקה" ונגזרותיו בהקשר הדיונים הבאים. אני מתייחס לפנומן דתי כבעל אופי מיסטי כאשר מתקיים המגע עם האלוהי השונה, הן בעוצמתו והן בהשפעתו הרוחנית,

מהחוויות הדתיות השכיחות, שמטפחים בדרך-כלל בדת מסוימת. ולפיכך ההתעניינות בחוויות אקסטטיות ובחוויות של איחוד מיסטי, כפי שאלה מופיעות בספרות הקבלית, היא מיסטית מובהקת.

כמו כן אני תופס טיפוסים מסוימים של חוויות כמיסטיים, גם אם הם נבדלים באופן מהותי מן הטיפוס המיסטי שהוגדר לעיל: כוונתי לקיום המצוות מתוך הבנה תיאורגית, כמצוי בטקסטים מסוימים. כפי שאטען בהמשך, מה"כוונה" הקבלית מתחייבת, במקרים מסוימים, דבקות באלוהות, הקודמת לפעילות התיאורגית.<sup>31</sup> על-פי טקסטים אחרים, המהווים רוב מכריע, כרוכה הפעילות התיאורגית במגע ספציפי עם האלוהי כדי להשפיע עליו — על-פי התיאורגיה הקבלית המתונה — או אף כדי לחזק ולקיים אותו, או "לעשות" אותו, לפי טקסטים נוספים אחרים.<sup>32</sup>

יתר על כן, קיום המצוות על דרך הקבלה לא היה כרוך רק באפשרות להשפיע על העולם העליון, אלא היווה גם מעין הבאת היהודי בסוד המצוות, כלומר, בטעמיהן הסודיים של המצוות, ובכלל זה השיטות התיאוסופיות שאפשרו את קיומן בכוונה מיסטית. המעבר מן התפיסה העצמית של היהודים כשומרי מצוות ללא משמעות מיסטית אל התפיסה העצמית של התיאורגיקן, שפעילותו הדתית מלאת משמעות וגורמת לתגובות קוסמיות ותיאוסופיות — מעבר זה חייב היה להשפיע עמוקות על המובא בסוד. אף שאני מניח, שמעבר מעין זה היה שונה בטיבו מטקסי המעבר המוכרים יותר, ניתן לשער כי שינוי בתמונת העולם היה תנאי הכרחי לקבלת גישה חדשה לרעיון האל ולדת בכלל. גם אם היה זה שינוי הדרגתי — לעתים עניין של שנים — השפעתו העמוקה היתה הכרחית לשם עיצוב טיפוס אישיות קבלי. וכך בעוד הקבלה האקסטטית חותרת לשינוי אישיות מרחיק לכת, היה השינוי הנכסף מצוי לדידה של הקבלה התיאורגית בעולם הספירות.

הגישה העיקרית בספר זה הנה פנומנולוגית: הנחתי היא, כי שני מוקדי העניין העיקריים של המיסטיקה הקבלית הם האקסטטי-אחדותי והתיאוסופי-תיאורגי. תוך שאתמקד בעיקר בתיאור שני עמודי תווך אלה של הקבלה, אדון גם בהתפתחות ההיסטורית של שני נושאים אלה, החוזרים ונשנים בספרות הקבלית. גישתי משתמשת בהבנה הפנומנולוגית כדי לבודד תופעות משמעותיות, ורק לאחר מכן פונה לחשוף את הזיקה ההיסטורית האפשרית ביניהן. במלים אחרות, נקודת המוצא שלי היא לגולל את יחסי הקרבה הפנומנולוגיים בין שני דגמים מיסטיים של חוויה, עוד בטרם ייערך הניתוח ההיסטורי שלהם. לכן הגישה הפנומנולוגית משרתת גם מטרות

היסטוריות, אך לא באופן בלעדי. במובן זה להיסטוריה תפקיד משמעותי, אך לא מרכזי, בדיונים הנכללים בעבודה זו.

לדוגמה: אחד הנושאים החשובים הנידונים בספר זה הוא שאלת קדמותה של הקבלה — שאלה היסטורית בעליל. אולם ענייני העיקרי אינו להוכיח את נכונות תפיסת קדמות הקבלה — נושא שיזכה לטיפול מפורט במקום אחר — אלא לאפשר השוואה בין מקורות יהודיים עתיקים לבין הספרות המיסטית של ימי הביניים, המתייחסת אליהם. דיון מפורט בתפיסת הקדמות הוא משני לענייני כאן. ועם זאת, הממד ההיסטורי חשוב לתפיסת הקבלה — שבתיאורי גרשם שלום מצטיירת כתופעה גנוסטית ביסודה — כתופעה יהודית מיסטית.

גישתי משלבת, אם כן, פנומנולוגיה עם היסטוריה, ובכך נמנעת מתיאורים פנומנולוגיים "טהורים". שילובן של שתי שיטות אלה, זו לצד זו, קשור בהתרחקות מדבקות בגישה יחידה; בדרך-כלל ניסיתי לפתור בעיות שהתגלו בטקסטים תוך שימוש בגישות שונות, היכולות להציע פתרונות. מנקודת ראות זו אני פרגמטי למדי ומעדיף להרשות לעצמי להיות מודרך על-ידי הבעיות שעלו מהטקסטים, על פני הניסיון לכפות שיטה מחקרית אחת לאורך כל הניתוחים. אני תקווה כי "אי-עקביות" מתודולוגית זו תאפשר לי לחמוק מהגישות הרדוקציוניסטיות, המאפיינות חוקרים הדוגלים במתודולוגיות "טהורות". חובה עלינו להשתמש לסירוגין או במשולב בפנומנולוגיה, בטקסטולוגיה, בהיסטוריה ובפסיכולוגיה, כדי לעשות צדק עם כל ההיבטים של טקסטים ורעיונות קבליים.

מבנה עבודה זו הוא הצגת שני כיווני ההתעניינות המיסטית של המקובלים. בעקבות שני הפרקים הראשונים, העוסקים במצב המחקר ובהערות מתודולוגיות אחדות, באים שלושה פרקים המוקדשים לחוויה המיסטית ולכמה מן הטכניקות המיסטיות של המקובלים; היבטים תיאורגיים ותיאוסופיים של הקבלה הנם הנושאים של שלושת הפרקים הבאים. שני פרקים בספר מתמקדים בעניינים המייצגים את הענפים הקיצוניים של הזרמים האקסטטיים והתיאורגיים בקבלה: הפרק הרביעי עוסק בעדויות כתובות על תיאורים קיצוניים של חוויות איחוד מיסטי, אשר, למרות היותן נדירות יחסית במיסטיקה היהודית, מהוות בכל זאת חלק מעניין של טיפוס זה של ספרות מיסטית; הפרק השמיני דן בכמה תפיסות על אודות התיאורגיה, החורגות בנועזותן מהדעה הרווחת על טיפוס זה של פעילות קבלית. המחקר המודרני הזניח שתי תופעות קיצוניות אלה, ואני מקווה כי הצגה מפורטת שלהן תתרום לתמונה מגוונת יותר של הקבלה. רצוני להדגיש

כי התופעות הנדונות בפרקים הרביעי והשמיני אינן שוליות או מוזרות, אלא מהוות חלק מהתפתחות פנימית של הזרם הקבלי המסוים שאותו הן מייצגות, אף כי בהקצנה. לבסוף, שני הפרקים האחרונים עוסקים בנושאים כלליים יותר, המשותפים לשני הענפים הקבליים העיקריים שהוזכרו לעיל: ההתעניינות בהרמנויטיקה ובסימבוליקה חוצה קווים אלה, ואילו תכונות אופייניות של אנתרופולוגיה קבלית הן מכנה משותף של הקבלה בכללה.

פרק א

## הערות על מחקר הקבלה

לשיטות הקטנות שלנו — ימיהן או שעתן; ככל שהדעת מתקדמת, הן מצטרפות אל ההיסטוריה של מאמצי החלוצים. אנדרו לאנג לגיאורגינה מקס מילר, חיים ומכתבים, ב, 452

סקירה קצרה של המחקר היהודי של הקבלה באה להצביע על הזרמים העיקריים בגישות הביקורתיות לתורה מיסטית זו.<sup>1</sup> על כן אין כאן ניסיון לסכם את הישגיהם של החוקרים, ואף לא לבקר את ממצאיהם. הדיון יתמקד בסקירת התפתחותן של האבחנות ההיסטוריות הראשונות, שעשו לא-מקובלים אודות הקבלה, ובסקירה תמציתית של השפעת אבחנות אלה על מחקרי הקבלה מאוחר יותר. תיאור מלא של התפתחות מחקר הקבלה עודנו חסר, ובלעדיו לא ניתן להבין אל נכון את ההישגים שהושגו בתקופה המודרנית בתיאור הקבלה. לעת עתה מצויים רק מספר תיאורים מצומצמים, בעיקר בכתביו של גרשם שלום.<sup>2</sup>

### 1. מחקר הקבלה מאז ימי הביניים

הדיונים הביקורתיים המוקדמים ביותר על התופעה הקבלית נמצאים בספרות פרובנסאלית, שהורתה קצת אחרי הופעת התעודות הקבליות הראשונות. ר' מאיר בן שמעון מנרבונה ביקר בחריפות ספרים מסוימים שהכילו רעיונות קבליים, וכן את המגמה, הפוליטיאסטית לדעתו, המשתמעת מן התפיסה הקבלית של התפילות כמכוונות אל ספירות אלוהיות שונות. למרבה הפלא, על אף התרחבותה ההדרגתית של הקבלה כתנועה דתית, הושתקה הביקורת כנגדה, אם-כי נראה שבעבר היה קיים חומר אנטי-קבלי רב יותר משנמצא בתעודות ששרדו.<sup>3</sup> כמה הערות ביקורתיות מצויות בכתבי מקובלים שביקרו גישות קבליות שונות, אם כי אלה התקיפו לא את הקבלה עצמה אלא סילופים שלה.<sup>4</sup> אולם, אין בידינו תיאור משוכלל ומפורט על טבעה ותולדותיה של תנועה דתית זו עד תקופת הרנסאנס. מאורעות

בלתי-תלויים, שהתרחשו כחוג המלומדים הנוצרים הקשורים למשפחת מדיצ'י בפירנצה, תרמו להופעת גישה ביקורתית לקבלה ולנסיגות להבינה בעזרת כלים פילולוגיים-היסטוריים.

המאורע הראשון היה מפעלו של מרסיליו פיצינו, שתרם מיוזמתו ללטינית אוסף גדול של כתבים אפלטוניים וניאופלטוניים. בפעם הראשונה הוצעה לעולם האינטלקטואלי המערבי אפשרות להכיר את המחשבה האפלטונית בגרסתיה הניאופלטונית או ההרמטיות. ר' אליהו דל מדיגו ור' יהודה מסר ליאון, שניהם דמויות בולטות בחיים האינטלקטואליים היהודיים ואף הנוצריים בצפון איטליה, היו פילוסופים אריסטוטליים.<sup>5</sup> התודעותם לדעות אפלטוניות אפשרה להם להבחין בקרבה שבין האפלטוניות, שאותה הם דחו כפילוסופיה, לבין הקבלה, שאותה הכירו. ר' יהודה האשים את המקובלים בכך שייחסו לאל גשמיות, השתנות וריבוי.<sup>6</sup> בהקשר זה הצביע על כך שהשקפותיהם קרובות להשקפות אפלטוניות, עובדה שפילוסופים אלה לא יכלו שלא לשים לב אליה.<sup>7</sup> משוכללת יותר, אך חריפה פחות, היתה ביקורתו של ר' אליהו דל מדיגו, שתיאר כך את השקפות המקובלים: "רובם נאותים לדברי קדומי הפילוסופים אשר התבאר ביטולם אצל היודעים, ואשר ראה דברי קדומי הפילוסופים וגם קצת דברי אפלטוניים ודברי אלה, ידע שהאמת כן."<sup>8</sup>

בעקבות השוואה מקיפה בין השקפות קבליות ואפלטוניות ציין דל מדיגו: "אלה הדברי רחוקי מאד מדברי המשאים ורשיהם."<sup>9</sup> ה"פילוסופים", שמזכיר ר' יהודה מסר ליאון, וה"מלומדים", שמזכיר דל מדיגו, היו ה"ממסד" הפילוסופי היהודי שדבק במחשבה האריסטוטלית של ימי הביניים. הדרך, שנפתחה להם זה מקרוב להכרת התפיסות האפלטוניות בגרסתן הלטינית, הובילה להתבטאותם כי הקבלה דומה לאפלטוניות, ולכן ערכה כדרך מחשבה דל. עד לתקופת הרנסאנס ההתייחסויות לקרבה שבין הקבלה ובין כתבי אפלטון היו תמיד בעלות משמעות חיובית, בעיקר בין המקובלים.<sup>10</sup>

מנקודת מבט אריסטוטלית היה בקרבה זו טעם לגנאי. ר' יהודה מסר ליאון לא הסיק מסקנות היסטוריות מהערותיו על הדמיון בין האפלטוניות והקבלה; דל מדיגו הסיק מסקנות. אף שלא קישר במפורש בין אפלטוניות = קבלה, לבין טענתו כי ספר הזוהר הוא זיוף מאוחר, נראה לי שקישור מעין זה קיים כאן במובלע. דל מדיגו הבחין במפורש בין "הפילוסופים הקדומים" — *prisci theologi* של התיאוריה הסינקרטיסטית של הרנסאנס — לבין "אפלטוניים" מסוימים, שהם כנראה

מחברים מאוחרים יותר, כלומר פילוסופים ניאופלטוניים במינוח שלנו. אם הכיר דל מדיגו את ההיסטוריה של האפלטוניים המאוחרים,<sup>11</sup> ודאי היה ער לעובדה שרובם חיו אחרי תקופת ר' שמעון בר-יוחאי, שלו יוחס חיבורו של ספר הזוהר. כיוון שדל מדיגו קבע כי הדמיון בין הקבלה ובין "הפילוסופים הקדומים" וה"אפלטוניים" הוא תוצאה של עיבוד רעיונות פילוסופיים קדומים ואפלטוניים על-ידי המקובלים,<sup>12</sup> חייב היה להסיק שהתפתחותה של הקבלה התרחשה אחרי הופעת הניאופלטוניות. על-פי דל מדיגו, או על-פי מקורותיו האלמוניים — אם אמנם היו לו כאלה<sup>13</sup> — ספר הזוהר היה ידוע רק שלוש מאות שנה, כלומר מאז סוף המאה השתי-עשרה. ייתכן שדל מדיגו היה מודע לקיומה של אסכולה ניאופלטונית יהודית משגשגת במאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה, כפי שעולה מכתבי ר' שלמה אבן גבירול, ר' בחיי אבן פקודה או ר' יוסף אבן צדיק.<sup>14</sup> מודעות זו עשויה להסביר מדוע קבע כי ספר הזוהר הופיע מיד אחרי התבססות הניאופלטוניות היהודית.

מקבילה מעניינת לשימוש בגישה השוואתית במטרה לחשוף את הזיוף, ובמובלע להצביע על האיחור, של יצירה מיסטית קלאסית, שטוענים לקדמותה, נמצאת אצל לורנצו ואלא. לטענתו, ייחוס כתבי דיוניסוס אריופגיטה לבן דורו של פאולוס הוא מוטעה, היות שהם מכילים השפעות ניאופלטוניות.<sup>15</sup> אין ספק שהגישה הביקורתית של ההומניסטים, שאתם בא כנראה דל מדיגו במגע בשנות הוראתו בפדובה ובזמן שהייתו בפירנצה, תרמה בדרך זו או אחרת לחשיפתו את ההתאמה בין הקבלה והאפלטוניות, ולכך שתיארך את ספר הזוהר כחיבור מאוחר. בטרם אסיים דיון זה, אוסיף כי יש לראות את זיהוי המגמה האפלטונית של המחשבה הקבלית על רקע הנטייה הגוברת לפרש את הקבלה באופן אפלטוני, נטייה לה היו שותפים פיקו דלה מירנדולה, יוחנן אלימנו, ומאוחר יותר ר' יצחק ור' יהודה אברכנאל. אותם קווי דמיון, שבעטיים קבע דל מדיגו תאריך מאוחר להופעת הקבלה, הם שהובילו את בני זמנו לראותה כמקור האפלטוניות, ומכאן כקדומה ממנה.<sup>16</sup>

הסיבה השנייה למתיחת ביקורת על הקבלה, במיוחד מצדו של דל מדיגו, היתה כנראה הפצתה בחוגים נוצריים והשימוש שעשה בה פיקו דלה מירנדולה ככלי חשוב במאמציו המיסיונריים. חוקרים כבר הציעו הסבר זה ואין צורך להרחיב עליו את הדיבור.<sup>17</sup> בכל אופן, כדאי להדגיש — וזוהי נקודה שנחזור אליה מאוחר יותר בהרחבה — כי העובדה, שהקבלה נהייתה ליהודים בעיה סוציו-אינטלקטואלית, תרמה לבחינתה המדוקדקת,

ובעקיפין — לגישה ביקורתית יותר לידע מקודש זה.

דל מדיגו חיבר את ספרו בשנת רנ"א, אך הוא נשאר בכתב-יד עד שנת שפ"ט. מהמאה השש-עשרה כולה אין בידינו ביקורת מפורטת על הקבלה; למרות שר' אליהו בחור ור' עזריה מן האדומים דנו באופן מוסווה בשאלת קדמות ספר הזוהר, לא יחדה ביקורת שיטתית לקבלה בעקבות חזירת מושגים זרים לתוכה.<sup>18</sup> אולם בהשפעת הרושם שעוררה הדפסת ספר בחינת הדת בשנת 1629, הפכה ביקורתו של דל מדיגו לבעלת השפעה על החיבור הראשון שיוחד להתקפה חריפה וכוללת על הקבלה: בספרו ארי נואם פיתח ר' יהודה אריה ממודינה רעיונות אחדים של דל מדיגו, ובמיוחד את הנחתו כי מוטיבים אפלטוניים חדרו לקבלה וניתן, אם כן, לשייכם לימי הביניים. למעשה, ראה ר' יהודה בקבלה עיוות מוחלט של המחשבה היוונית.<sup>19</sup> מעניין שר' יהודה אריה ממודינה לא קיבל את אבחנתו של דל מדיגו, המשייכת את ספר הזוהר לסוף המאה השש-עשרה, אלא ראה את הקבלה כולה כתופעה שמקורה בספרד, בתקופה שלאחר הרמב"ם.<sup>20</sup> ר' יהודה קשר אבחנה זו, התופסת את הקבלה כהתפתחות ניאופלטונית שלאחר הרמב"ם, לגישה האנטי-מימונית המאפיינת את הקבלה. אחת מן הסיבות, שבגללן כתב ר' יהודה את ביקורתו, היתה רצונו לדחות את הביקורת החריפה על הרמב"ם, המאפיינת חיבורים קבליים כמו ספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, ספר תולעת יעקב וספר עבודת הקודש לר' מאיר אבן גבאי.<sup>21</sup> תמיהה היא כי ר' יהודה אינו מרחיב על השקפתו, שהקבלה מקורה בספרד, בתחילת המאה השלוש-עשרה, באווירה המתוחה של פולמוס הרמב"ם.<sup>22</sup> כמו במקרה של דל מדיגו, היה לר' יהודה אריה ממודינה גם מניע נוסף לכתיבת חיבורו, מלבד המגמה האנטי-אפלטונית המאפיינת את הגותו.<sup>23</sup> בזמנו היתה הקבלה לכוח מוביל בחיים האינטלקטואליים בצפון איטליה, במידה רבה יותר מאשר בימי דל מדיגו, ובהדרגה נותר ר' יהודה אריה מבודד בגישתו האנטי-קבלית. קרובו, ר' אהרן ברכיה ממודינה, היה מקובל מובהק.<sup>24</sup> חתנו, שאותו העריך מאוד, ר' יעקב בן קלונימוס סגל, ותלמידו המבריק ביותר, ר' יוסף חמיץ, הפכו נגד עיניו למקובלים מסורים.<sup>25</sup> הידע הקבלי, שהיה בבחינת "חידוש" של הגולה, נתפס כהרסני יותר ויותר בגלל שהנוצרים השתמשו בו למטרות מיסיונריות. לכן נאבק ר' יהודה אריה ממודינה נגד חזירתה של מחשבה יוונית זרה לתוך הדת היהודית בכלל, ובמקביל נגד השימוש בקבלה בתעמולה הנוצרית, שהיתה יעילה דייה לשכנע יהודים להתנצר. לבסוף ניסה גם להניע שני אנשים יקרים לו לזנוח את התעניינותם בקבלה.<sup>26</sup> מכל מקום, במרכז הספר ארי נואם

עומדת הביקורת של ר' יהודה על ספר הזוהר; הוא מציג תעודה חשובה לחיזוק תפיסתו של דל מדיגו את ספר הזוהר כיוסף מימי הביניים.<sup>27</sup> המבקר מרחיב את הדיבור ומצטט באריכות את סיפורו של ר' יצחק דמן עכו בדבר חקירותיו אודות היחס בין ר' משה די ליאון וספר הזוהר.<sup>28</sup> מאז חזרו ודנו כל המחקרים על תולדות הקבלה בעדותו זו של ר' יצחק.<sup>29</sup> ר' שמחה לוצאטו, בן ארצו וזמנו של ר' יהודה אריה, הרחיב את הדיבור על הדמיון בין הקבלה לבין האפלטוניות, בדיונו על היהדות.<sup>30</sup> בחיבורו המפורסם מאמר על מצבם של היהודים, ובפרט אלה הדורים בעיר המהוללת ויניציאה השווה את התפיסה הקבלית של הספירות עם מקבילות אפלטוניות ופילוניות,<sup>31</sup> ואף הזכיר מחברים ניאופלטוניים מאוחרים יותר, ה"סורים", כמו פלוטינוס, יאמבליכוס ופורפיריוס.<sup>32</sup> לוצאטו הצביע על מה שנראה לו כהבדל עיקרי בין רעיונות אפלטוניים וניאופלטוניים לבין "רעיונות" קבליים: הספירות בקבלה יוצרות הייררכיה המגשרת על הפער בין הרוחני לבין החומרי, ובכך מהוות חוליה חשובה ב"שלשלת ההוויה הגדולה."<sup>33</sup> נושא אחר, שהודגשה קרבתו לאפלטוניות, היה ההשקפה הקבלית על אודות ה"רוח" האמצעית, הקושרת את הכשרים השכליים לתפקוד הגשמי.<sup>34</sup> תיאוריה זו מזכירה את הגוף האסטראלי הניאופלטוני.<sup>35</sup> אם לשפוט לפי הדרך שבה ניסח לוצאטו את דעתו על הקבלה, נראה שהוא האמין בקדמוניותה, אף שאין לראותו לא כמקובל ולא כמתנגד לתורה זו. כפי שראינו לעיל, קרבתה של הקבלה למחשבה האפלטונית היתה ידועה למחברים שהתעניינו בקבלה או בביקורת עליה, הן בימי הביניים והן בתקופת הרנסאנס. המחקר המודרני רק הרחיב, העמיק, או פיתח את ממצאיהם. נראה שכך הדבר גם לגבי אסכולה קדומה וחשובה אחרת, הנחשבת כמשפיעה על הקבלה; סקירה קצרה על הערכת הגנוזיס כמקור לרעיונות קבליים היא אפוא ממין העניין.

המחבר הראשון, ששם לב לדמיון הייחודי בין הקבלה לבין השקפות גנוסטיות, היה כנראה היינריך קורנליוס אגריפא מנטסהיים.<sup>36</sup> בספרו על הבלי המדעים (*De Incertitudine Scientiarum*) הוא מציע כי לאמונות טפלות קבליות היתה השפעה על גנוסטיקאים, כגון "הכופרים האופיטיים, הגנוסטיקאים והוולנטינים" (*Ophitae, Gnostici*), והוא רומז על שימושם ב"מספרים ואתיות".<sup>37</sup> התייחסותו של אגריפא מעורפלת מאוד, וקשה למדי לחדור למשמעות המדויקת של הנחתו על אודות ההשפעה הקבלית ההרסנית על האסכולות הגנוסטיות השונות; מכל מקום, נראה שאולי התכוון לקרבה בין חיבורים



כגון ספר שיעור קומה וספרות ההיכלות הקשורה בו, שכבר הזכיר בחיבורו הקודם על הפילוסופיה הנסתרת (*De Occulta Philosophia*),<sup>38</sup> לבין התיאוריה הגנוסטית של מרקוס, כפי שהציג אותה אירניאוס, על אודות גודלן העצום של הצורות האלוהיות, שבתיאוריהן כלולים מספרים ואותיות.<sup>39</sup> פירוש זה של השקפת אגריפא מעמיד אותו בראשיתה של שורת חוקרים, שטענו כי השקפות יהודיות מיסטיות קדומות הקשורות לשיעור קומה השפיעו על התיאוריה של מרקוס. בין חוקרים אלה ניתן למנות את א' בן-אמוזג,<sup>40</sup> מ' גסטר,<sup>41</sup> ג' שלום,<sup>42</sup> ג' סטרומזה,<sup>43</sup> ואותי.<sup>44</sup> לדידו של אגריפא, הדמיון בין מוטיבים קבליים וגנוסטיים חשף את פוטנציאל הכפירה שבמיסטיקה היהודית. בדומה לבן זמנו היהודי הבוגר ממנו, דל מדיגו, סבר כי קיומו של דמיון בין הקבלה לבין אסכולת מחשבה אחרת מורה בבירור על אופייה הכופרני של הקבלה. מקורות נוצריים אחדים מן המאה השש-עשרה חזרו על ממצאיו של אגריפא, ואף ר' שמחה לוצאטו אימץ אותם.<sup>45</sup> לאחר התייחסותו לתיאוסופיה הקבלית, כתב לוצאטו כי "הוולנטינים, הגנוסטיים וכופרים קדמונים אחרים טוו כמו ממזרים" מרעיונות הקבלה "כפי שניתן לראות מאפיפניוס, המורה היווני, או מאירניאוס הרומי."<sup>46</sup> התפיסה של הגנוזיס כסטייה מתורות-סוד יהודיות עתיקות מחליפה כאן את הדגשתו של אגריפא את אופייה ההרסני של הקבלה. המחקר המודרני של הגנוזיס הכיר בהדרגה כחשיבותה של המיסטיקה היהודית הקדומה להבנה טובה יותר של הופעת המחשבה הגנוסטית,<sup>47</sup> בלא שנתן דעתו כראות להערתו של אגריפא.<sup>48</sup> היה זה אדולף פרנק לבדו שכתב: "אנו נאלצים, אם כן, להודות כי הגנוזיס שאל הרבה מאוד, אם לא בדיוק מספר הזוהר כפי שאנו מכירים אותו היום, אזי לפחות מן המסורות ומהתיאוריות הנכללות בו."<sup>49</sup> למרות זאת, חקר הקבלה המודרני נע בעיקרו בכיוון ההפוך; שוב ושוב הוצגה הקבלה כתנועה מיסטית, המושפעת בעניינים מכריעים מן המחשבה הגנוסטית.

שתי דמויות בולטות ביהדות של המאה השמונה-עשרה, ר' יעקב עמדין ושלמה מימון, תרמו בדרכים שונות לחקר המיסטיקה היהודית. במסגרת מאבקו בשכתאות ניתח עמדין בחריפות את אוסף הכתבים הזוהריים, והצביע על קיומו של חומר מימי הביניים בספר הזוהר שיוחס לר' שמעון בר-יוחאי. ניתוח זה הוא פילולוגי בעיקרו, והבחנותיו עדיין בעלות ערך.<sup>50</sup> שלמה מימון, אהד קבלה בבחירתו ופילוסוף בשנות בגרותו, התעניין בקבלה כתופעה דתית יותר מאשר בהיסטוריה שלה.<sup>51</sup> הוא ראה את הקבלה כמעין מדע יהודי, שבו באות לידי ביטוי בצורה סמלית תובנות

מתחומי הפסיכולוגיה, הפיסיקה, המוסר ותורת המדינה, אך כתב כי הקבלה הידרדרה בשל הנטייה לגלות זיקות-גומלין בכל מקום, והפכה ל"מין חכמה המשתוללת בדעת וכתבונה או לחכמה שיטתנית, המיוסדת על רעיוני-רוח."<sup>52</sup> באופן בסיסי, שיער מימון, היתה הקבלה מדע, ובהתאם לכך ניסה כפי הנראה לפענח אותה בהשתמשו במונחים פילוסופיים – גישה המזכירה את האופן שבו הובנה הקבלה ברנסאנס.<sup>53</sup> הערותיו על החסידות אף הן חשובות, והבחנותיו החודרות היוו נקודות מוצא למחקר המודרני של תנועה מיסטית זו.<sup>54</sup>

## 2. המחקר היהודי במערב אירופה במאה התשע-עשרה

התעוררות ההתעניינות האקדמית ביהדות בכלל מאז ראשית המאה התשע-עשרה הניבה גם התחדשות של מחקר הקבלה. ר' נחמן קרוכמל,<sup>55</sup> אחד מנציגיה הבולטים של חוכמת ישראל, התייחס באהדה לקבלה ולא הטיל ספק בקדמותה. הוא הציע כי ידע קדום זה הגיע לאירופה מן המזרח, אולם בתוך גשוגו במערב החלה התנוונותו, וספר הזוהר מהווה חלק משקיעתו.<sup>56</sup> כקודמיו מתקופת הרנסאנס, הצביע רנ"ק על הדמיון בין הניאופלטוניות והגנוזיס לבין הקבלה.<sup>57</sup>

אחד מבני זמנו הצעירים של רנ"ק, מאיר היינריך לנדאואר, התעניין בהיבטים ההיסטוריים והביבליוגרפיים של הקבלה, וחיבר מחקרים אחדים בנושאים אלה.<sup>58</sup> למרות טעויות היסטוריות רבות, הפוגעות בסקירתו את ראשית הקבלה, חנך לנדאואר את המחקר הרציני של נושא זה במאה התשע-עשרה, והרבה להשתמש בכתבי-יד; הוא קיבל את הדעה כי ספר הזוהר נתחבר בימי הביניים, והוסיף לכך את ההשערה המוזרה שמחברו היה ר' אברהם אבולעפיה. בהשפעת הפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית ניסה לפרש את המקרא באופן סימבולי בהשתמשו בקטגוריות קבליות.<sup>59</sup> מותו בטרם עת שם קץ לתרומה מבטיחה לתפיסתה של הקבלה כחלק מהתופעה הדתית היהודית. ניתן אם כן להסיק כי ההתעניינות, שגילו שני החוקרים הראשונים בראשית המאה התשע-עשרה בעולם הקבלה, היתה קשורה להופעת האידיאליזם הגרמני, שכידוע לנו היום, הושפע לעתים מהמחשבה הקבלית כתיווכה של כת המאמינים השוואביים בהנהגת פרידריך אטינגר, שקלטה מושגים קבליים מתוך *Kabbalah Denudata*. תרומת הרנסאנס לחקר הקבלה היא היסטורית בעיקרה, בהציגה את

אוסף הכתבים הניאופלטוניים כבסיס חסר תחליף לעיון השוואתי (שהיה בדרך-כלל בעל גוון שלילי). לעומת זאת הפילוסופיה האידיאליסטית העריכה את הקבלה הערכה פנומנולוגית, והיתה לרוב בעלת גישה אוהדת לידע זה — הדיה של גישה זו מורגשים אפילו במחקר בן זמננו.

ספרו של אדולף פרנק *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux* שיצא לאור בפריס בשנת 1843 הוא החיבור החשוב הראשון שיוחד לתיאור מפורט של הקבלה — בעיקר קבלת ספר הזוהר — ושהשתמש בכלים היסטוריים, פילולוגיים, השוואתיים ומושגיים. לחיבור זה היתה השפעה רבה: הוא זכה למהדורה נוספת בצרפת ב-1892, אדולף ילינק תרגמו לגרמנית והוסיף הערות חשובות (1844), הוא תורגם לעברית (1909) וכן לאנגלית מן התרגום הגרמני (1926). התרגום האנגלי נדפס — לעתים מקוצר — כמה פעמים. תיאורו של פרנק תרם לידיעת הקבלה באירופה המודרנית יותר משעשה זאת כל חיבור אחר לפני מחקריו של שלום. פרנק גרס כי ספר הזוהר, ורעיונות הקבלה בכלל, הם קדומים באופן מופלג, וכי אלה הקדימו הן את האסכולה הפילוסופית האלכסנדרונית והן את הנצרות.<sup>60</sup> לדעת פרנק, מקורן של תפיסות קבליות חשובות הוא כשדי ופרסי, כלומר זורואסטרי.<sup>61</sup> יחד עם הנחה בסיסית זו — שהמחקר דחה אותה בהמשך — תפס פרנק את הקבלה כתופעה יהודית בעלת חשיבות ייחודית, וכדאי לצטט בהרחבה את המאפיינים ששרטט לה:

בשום אופן אין לראות את הקבלה כעובדה מבודדת ומקריית ביהדות; להפך, היא לכה ונפשה. שכן בעוד שהתלמוד אימץ את כל מה שקשור לעיסוק בתורה ולקיום מצוותיה בנגלה, שמרה הקבלה לעצמה את תחום העיון ואת הבעיות הקשות ביותר של התיאולוגיה הטבעית והנגלית. בנוסף לכך היא הצליחה לעורר את הערצת הבריות בכך שהעניקה כבוד בלתי מעורער לאמונותיהם הגסות, ולימדה אותם להבין כי אמונתם ודתם מתבססות כל כולן על מסתורי נשגב.<sup>62</sup>

אם כן, כבר בשנת 1843 נחשבה הקבלה, בחיבור מפורסם על אודותיה, לא רק כתופעה דתית חשובה ביהדות אלא כ"לבה ונפשה". קיים דמיון בולט בין אבחנתו של פרנק בדבר תפקיד הקבלה לבין תפיסתו המפורסמת של שלום את הקבלה כמרכיב החיוני ביהדות, שבזכותו התאפשרה רציפות החיים האורגניים של היהדות במשך דורות רבים.<sup>63</sup> רצוני להבליט נקודה זו, שהיתה מובנת מאליה לבני זמנו של פרנק במזרח אירופה, כדי להורות שכבר באמצע המאה התשע-עשרה היה תקדים להערכה חיובית מודרנית של הקבלה על-ידי חוקר מערבי כמו שלום.<sup>64</sup>

שלמה מונק, בן זמנו וארצו של פרנק, מומחה מופלג בפילוסופיה היהודית והערבית, התעניין אף הוא בקבלה ואהד אותה. הוא כלל בדיונו על "הפילוסופיה אצל היהודים" הערות אחדות על הקבלה הראויות לציון ולהדגשה.<sup>65</sup> לדעתו, הוגים יהודים באלכסנדריה ובארץ-ישראל השפיעו על הניאופלטוניות ועל הגנוזיס כאחד, בכך ששילבו השקפות מזרחיות ומערביות. הוא סבר כי יש לראות בקבלה וביהודי אלכסנדריה מתווכים חשובים בין המזרח והמערב,<sup>66</sup> למרות המרחק שבין נטיותיהם הפנתיאיסטיות לבין התפיסות השולטות ביהדות. ראוי לציון הדגש ששם מונק בהשפעת אותן השקפות — שעתידות מאוחר יותר להיות לחלק מהקבלה — על הגנוזיס.<sup>67</sup> מונק ראה את הקבלה כהסתעפות של המחשבה האלכסנדרונית.<sup>68</sup> יתרה מזאת, קיימות היו נקודות דמיון מרשימות בין ההשקפות הגנוסטיות של בזילידס וולנטינוס לבין תפיסת הספירות בקבלה.<sup>69</sup> מונק הצביע על השפעתם של אבן גבירול ושל הוגי דעות יהודים ניאופלטוניים אחרים על הקבלה,<sup>70</sup> והאמין כי ספר הזוהר נערך במאה השלוש-עשרה<sup>71</sup> מחומר המכיל מסורות ומדרשים קדומים שאבדו.<sup>72</sup> אולם הערכתו של פרנק את הקבלה כ"גרעין החיים" של היהדות נדחתה על-ידי בני-זמנו. ילינק, מתרגמו לגרמנית, שהיה חוקר אוהד לקבלה, הגיב בזריזות, בציינו בהערות שוליים לקטע של פרנק שצוטט לעיל: "על המחבר היה להוסיף: 'ביהדות שאחרי השיבה מגלות בבל ועד לחתימת התלמוד' עבור היהדות בת-זמננו הקבלה היא גורם זר לחלוטין."<sup>73</sup>

יש לציין כי ילינק אינו סותר כאן את פרנק; הוא רק מסייג את הערכתו של פרנק כמתייחסת לתקופה מוקדמת של הדת היהודית, בעוד שבתקופתו-הוא הקבלה היא "גורם זר לחלוטין". הרגשה זו של זרות כלפי הקבלה עולה גם מתוך ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר של שד"ל, שהשתמש בביקורתם של ר' עזריה מן האדומים ור' יהודה אריה ממודינה וכן בחיבור של ילינק כדי לפטור את חכמי המשנה והתלמוד מן הבעלות, שיוחסה להם בטעות, על השקפות הנוגדות את מחשבתם האמיתית. שד"ל ביקר את פרנק בחריפות וכתב: "הטקסטים של מיסטיקה זו, שנקראו בשל בורות בשם הפילוסופיה הדתית של היהודים, אינם שייכים למחברי המשנה והתלמוד ואינם אלא פסבדו-אפיגרפיים."<sup>74</sup> כפי שהודה שד"ל בכנות, לא רק חיבורו של פרנק הוביל לתגובתו זו אלא גם "התוצאות המסוכנות של הקנאות הקבלית, תחת השם חסידות, העוינות כל תרבות."<sup>75</sup> הערה זו מעניינת מאוד; כפי שלוצאטו מודה, מטרת הויכוח שלו — שהוא למעשה התקפה נגד הקבלה — אינה אקדמית בלבד, אלא כרוכים בו

גם מניעים דתיים ותרבותיים. התוצאות הרות-האסון של ההתפתחויות האחרונות במיסטיקה היהודית (השבתאות) הובילו אותו לתגובה חריפה, כפי שהובילו את עמדין לפניו. ייתכן מאוד שהגישות השליליות המאוחרות של צבי גרץ, משה שטיינשניידר ושלמה רובין כלפי הקבלה ינקו אף הן מתגובתם לחסידות של מזרח אירופה. בנוסף לכך, הגישה החיובית באופן יחסי לקבלה, המוצאת ביטוייה בכתבי רנ"ק, פרנק, מונק, בן-אמוזג וילינק, קדמה לרוב הביקורות האנטי-קבליות שהפיצו חוקרים יהודים במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. מכל מקום, אחדים מחוקרים ביקורתיים אלה תרמו רבות לחקר הקבלה.

ביקורתו של שלום על ההערכה השלילית של הקבלה בכתביהם של נציגי חוכמת ישראל,<sup>76</sup> כגון שטיינשניידר וגרץ, היא אמנם מוצדקת אבל חד-צדדית. יש לראות שני ענקים אלה של חקר היהדות לא רק כמבקרים של הקבלה, אלא גם כשניים ממייסדי חקירתה האקדמית. גרץ כתב את הסקירה ההיסטורית החשובה הראשונה של הספרות הקבלית, שהיא רחבה יותר מזו של לנדאוואר, ואילו מאמריו של שטיינשניידר, העוסקים בדמויות קבליות כמו ר' אשר בן-דוד ור' יעקב הכהן, ובחיבורים קבליים כגון אלה של ר' אברהם אבולעפיה, הם דיונים חלוציים בטבעם, אף שהם לוקים בחד-צדדיות. אולם, באופן כללי, גישתם של אחדים מהחוקרים היהודים של המאה התשע-עשרה לקבלה אוהדת הרבה יותר ממה שניתן להסיק מהדרך שבה מציג אותם שלום. רנ"ק, בן-אמוזג, פרנק, מונק וילינק — הם דוגמאות של חוקרים יהודיים, שגישתם לקבלה היתה חיובית, עמדה שהיתה כנראה רווחת יותר מן העמדה ההפוכה. בניגוד לסברה — שהיתה להם דעה קדומה שלילית כלפי הקבלה — אחדים מחלוצי מחקר היהדות במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים לא זו בלבד שהתעניינו בחוכמה זו, אלא אף תרמו תרומות מקוריות שהניחו את היסוד לחקר הקבלה מאוחר יותר. חבל שחוקרים בני-זמננו מתעלמים לעתים מהישיגהם.

### 3. מחקר הקבלה במאה העשרים

כמפנה המאה עלתה במערב-אירופה התחושה, כי צפון בקבלה הרבה יותר ממה שהבינו החוקרים קודם לכן.<sup>77</sup> נתחברו אז מספר מחקרים על נושאים קבליים. לדעתי, הערכתו של ש"א הירש מייצגת הרגשה זו; הוא כתב: "אני איתן בדעתי שהמקובלים לא זכו ליחס הוגן מן הסופרים היהודים

כימינו. הנושא כולו דורש בחינה כוללת — אבל אל לנו להיות מוטרדים. ההיסטוריוגרפיה היהודית צמחה זה מקרוב יחסית. לבטח יתגלה עם הזמן היכן טמונה האמת."<sup>78</sup>

קטע זה, שנכתב בשנת 1908 כחלק ממסה בשם "מיסטיקאים יהודים: הערכה," בישר את ההישגים הגדולים של גרשם שלום, בן-זמנו הצעיר של הירש. מאחר שתורתו של שלום כבר ידועה ברבים, ולאחרונה נידונה בהרחבה במספר מסות, אגע בה רק בקיצור.<sup>79</sup> הישגיו העצומים של שלום בחקר המיסטיקה היהודית נחלקים לארבעה נושאים עיקריים:

1. סקירת כל הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית על בסיס עיון בתעודות המקוריות הקיימות בדפוס ובכתב-יד. על כן, חיבוריו מכילים את ההצגה המוסמכת הראשונה של ההיסטוריה של המיסטיקה היהודית בשלמותה.
2. בסדרה ארוכה של מחקרים ביבליוגרפיים הניח שלום את היסודות לביבליוגרפיה המודרנית של הקבלה ויצר את הבסיס לתיאורים נוספים של הספרות הקבלית. הרבה יותר מאשר לנדאוואר, שטיינשניידר וילינק, בחן שלום כמות אדירה של חומר בכתב-יד, וכך התאפשר לו לקבוע את מחבריהם של חיבורים קבליים רבים.
3. שלום התייחס לקבלה כאל תופעה דתית, יותר מאשר קודמיו והבאים אחריו, וניסה לתאר אותה הן באופן היסטורי והן באופן פנומנולוגי. לכן אפשר לראותו כמייסד הפנומנולוגיה של הקבלה. עם זאת, משמעותי הדבר שרוב דיוני שלום על ההיבטים הפנומנולוגיים של הקבלה נכתבו בשלב מאוחר יחסית של פעילותו המחקרית, ורבים מהם הוצגו בכינוסים השנתיים באסקונה. אני מניח כי פנייה מאוחרת זו להבנה פנומנולוגית יותר של הקבלה היתה תוצאה של הצורך להציג בפני הקהל המיוחד שאפיין מפגשים אלה.
4. לבסוף, בדומה לפרנק, ראה שלום את הקבלה כחלק חיוני בדת היהודית והדגיש את מרכזיות הקבלה להבנה נאותה של התפתחות היהדות. הדגשתו את הרכגוניות של המחשבה היהודית אפשרה לו לשלב בתוכה את הקבלה ואת הענף היוצא ממנה, השבתאות. לפי דעתו, היהדות היא כל אשר דור מסוים של יהודים מפתח כביטוי של עצמו.

שלום החל את פעילותו המחקרית בניסיון לגלות את הבסיס המטאפיסי של המחשבה הקבלית.<sup>80</sup> למרות שמעולם לא אישר זאת במפורש, הוא הניח כי

ברובד עמוק יותר מביעה הקבלה מציאות מטאפיסית שניתן להבינה בעזרת פרשנות נאותה, תוך שימוש בכלים היסטוריים, פילולוגיים ופילוסופיים.<sup>81</sup> באמצעות פענוח סמלים והגדרת קווי ההתפתחות ההיסטורית של מושגי מפתח, יחד עם עבודת נמלים ביריביולוגרפית, ניסה שלום להתקרב אל ה"הר", כלומר לגרעין של אותה מציאות. הוא ציפה, כפי שהודה בעצמו, לקבל רמז הנובע מאותו גרעין.<sup>82</sup> אין לי מושג האם אמנם קיבל רמז מסוג זה, כיוון שלא העלה על הכתב התייחסות לקיומה או העדרה של פנייה מעין זו. בכל אופן, מה שאין להטיל בו ספק, כנראה, הוא ודאותו כי הקבלה עשויה להיות שיטה המקיפה הן את כמיהתם של המקובלים אל האלוהי והן, כפי הנראה, את תגובתם למה שתפסו כמגע עם האלוהי. קשה לתאר את דעתו המדויקת של שלום על היחס בין שני נושאים אלה: הגרעין המטאפיסי של הקבלה לעומת ה"הר", גרעין המציאות. ככל שהדבר נוגע לנושא האחרון, נראה כי היה בטוח שהמחקר האקדמי אינו מסוגל להבחירו. האם היתה לו דעה דומה באשר לקוצר-ידן של גישות אלה בנסיון להגיע לגרעין המטאפיסי של הקבלה? נראה ששלום לא הותיר תשובה החלטית. בכל אופן, הוא נתן ביטוי מפורש לפחד שלו מפני המוות — כלומר המוות הרוחני — כתוצאה מהשתקעו בתחשיבה אקדמית.<sup>83</sup> בתקופה מוקדמת בחייו הוא עסק בתרגילים מעשיים, מבוססים על הטכניקות המיסטיות של אברהם אבולעפיה, ועל כך סיפר לי בשיחה בינינו ואף רשם זאת, סמוך למותו, במהדורה העברית של האוטוביוגרפיה שלו.<sup>84</sup> בהצטרפם יחד, וידיים אישיים אלה עשויים לגלות את הכרתו בכך שלגישה המחקרית מגבלות משלה; בהתעלותו עליה בעזרת אוריינטציות רוחניות יכול החוקר להינצל מצחיחותו של האקדמאי, כנראה באמצעות התנסות בחוויה רוחנית מסוג כלשהו.

מסקנה זו, העולה מהצהרותיו השונות של שלום, יש לראותה יותר כמרשם הסני מאשר כוידוי תיאורי. אם רוצים בכך, אפשר לראות את שלום כמיסטיקאי תיאורטי או כמיסטיקאי בתיאוריה, בנוסף להיותו תיאורטיקן של קבלה.<sup>85</sup> אני משתמש במונח "מיסטיקאי תיאורטי" בלא לנקוט עמדה — שלילית או חיובית — על אודות מעמדו כתיאורטיקן. התפיסות הרווחות על אישיותו, הרואות את שלום כהיסטוריון בלבד או כהיסטוריוסוף, מצמצמות ללא צורך את עולמה הרוחני של אישיות זו לפעילות הבולטת והנראית לעין, ומתעלמות בעליל מהצהרותיו-הוא. למרות ששלום הצליח באופן יוצא מן הכלל כהיסטוריון של טקסטים ורעיונות מיסטיים, בעיני עצמו היה מעין כישלון כמיסטיקאי, ועם זאת השתוקק לחוויות מיסטיות.<sup>86</sup>

תרומות חשובות לכיבולוגרפיה של הקבלה ולניתוח משנתה תרמו אלכסנדר אלטמן ויהודה אריה וידה. אף שהישגיהם האינטלקטואליים לא היו תלויים באלו של שלום, הם הסכימו למרבית דעותיו ההיסטוריות והמושגיות על הקבלה, ותרמו בעיקר לחקר הקשרים בין הפילוסופיה והקבלה.<sup>87</sup> את כתביהם מאפיין השילוב של רעיונות קבליים במסגרת מחקריהם המקיפים בתחום ההיסטוריה של הרעיונות, מחקרים שכללו התייחסות לרעיונות ולמוטיבים הקיימים במחשבה היהודית-ערבית.<sup>88</sup> אלטמן תרם גם לחקר היחסים בין חיבורים יהודיים עתיקים לבין הגנוזיס, וכן ליחסים בין הקבלה לבין המחשבה בעת החדשה, הן זו של הרנסאנס והן המחשבה בעידן המודרני.<sup>89</sup> מלומדים צעירים יותר, כמו שרה הלר-וילנסקי ורוד בלומנטל, המשיכו בחקר הזיקה הפילוסופית-קבלית.<sup>90</sup>

יצחק בער הדגיש במחקריו על היהדות בתקופת בית שני את חשיבות האפלטוניות להבנת המחשבה היהודית בכללותה. בער ייחס מספר ניכר של רעיונות יהודיים קדומים להשפעתה של מחשבת אפלטון על הגותו של פילון מאלכסנדריה או על זו של חכמים בארץ-ישראל.<sup>91</sup> כך הונח בסיס אפלטוני למיסטיקה היהודית; בהערות שוליים אחדות מתייחס בער לניסוחים קבליים המשקפים מוטיבים יהודיים קדומים אלה.<sup>92</sup> לעת עתה לא נתקבלו הצעותיו של בער על דעת החוקרים. אפשר למצוא התעלמות מכוונת מהנחותיו במחקרים של שלום ושל אורבך בנושאים שבהם עסק. לזכותו של בער ייאמר, שהציע התבוננות חלופית ושלמה במיסטיקה היהודית כתופעה הצומחת באופן אורגני מימי קדם ועד ימי הביניים; על אף חסרונות מסוימים, כגון דגש-יתר בחשיבותם של יסודות זרים — לרוב יוניים — להבנת הופעת המחשבה היהודית בכלל והמיסטיקה בפרט, גישתו הנה הניסיון היחיד, בתקופה שאחרי שלום, להתקדם בכיוונים שונים מאלה של שלום. עובדה זו, הראויה להבלטה מיוחדת, עומדת בניגוד לנטייה השמרנית ביסודה, המאפיינת את החקר האקדמי של הקבלה בעקבות התגבשות התיאוריות של שלום על אודות התפתחות המיסטיקה היהודית.

סקירה קצרה זו של המחקר היהודי המערב-אירופי של הקבלה משקפת התעניינות מתמדת בויקה שבין הקבלה לפילוסופיה. פרנק ראה בקבלה את "הפילוסופיה הדתית" (philosophie religieuse) של היהודים; מונק ראה בה הסתעפות של עיונים אלכסנדרוניים; רנ"ק העריך את הקבלה כקשורה לכוח הדמיון, הנחות מהכוח השכלי — שוב השוואה מרומזת לפילוסופיה; אפילו בן-אמוזג, הוגה דעות מהמאה התשע-עשרה ואוהד מובהק של הקבלה,

השווה אותה להשקפות ניאופלטוניות. בגישותיהם של חוקרים אלה אנו שומעים, בשינויים המתבקשים, את הדיה של הפילוסופיצייה של הקבלה בתקופת הרנסאנס, ואת הביקורת על היותה מושפעת מן הניאופלטוניות. כפי שסופרי הרנסאנס העדיפו את ההיבטים העיוניים של סוג זה של מיסטיקה והזניחו את צדדיו היותר מעשיים וחוויתיים, כן נהגו חוקרים אלה במאה התשע-עשרה. הם ראו את הקבלה כסוג מיוחד של חוכמה אזוטריה, כ"גנוזיס" יהודי, יותר מאשר ספרות מיסטית במלוא מובן המלה. חוקרים מודרניים קיבלו באופן חלקי דעה קדומה זו, כולל שלום, שהדגיש יתר על המידה את חשיבותו של העיוני על המיסטי; הסמליות הקבלית נתפסת כדרך לחדור לתוך הטקסטים ולהבין את המערכת האלוהית יותר מאשר כדרך לחוות את הטקסטים שנתגלו מלמעלה. לפי חוקרים אלה, הקבלה אינה תופעה דתית המשתמשת במינוח פילוסופי כדי לכטא דעות ייחודיות, אלא מעין פילוסופיה, המזכירה סוגים אחרים של עיון, שאמנם מתבטאת במונחים מוזרים. לבסוף, חשיבות מרכזיותם של הדיונים על המצוות והדרך המיוחדת לקיימן טושטשה — אם לא הוכחה לחלוטין — נטייה שניתן להבינה בנקל על רקע השינויים הדתיים שחלו ביהדות מערב-אירופה מאז המאה התשע-עשרה.<sup>93</sup>

הזיקה והדמיון בין הפילוסופיה לקבלה מזה, ובין הגנוזיס לקבלה מזה, היו המוקדים העיקריים לדיוני, הסוקר את דעות חוקרי הקבלה כפי שהתפתחו מתקופת הרנסאנס. בשלב זה של סקירתי יש מקום להערות קצרות אחדות על היחס בין הקבלה לבין שתי תנועות מיסטיות יהודיות שהופיעו באותו זמן.

בהערכה כללית, נחשבת ההיסטוריה של הקבלה ככוללת שני שלבים עיקריים: הקבלה הספרדית, מתחילת המאה השלוש-עשרה ועד גירוש היהודים מספרד בשנת 1492, וקבלת צפת, שפרחה ברבע השני והשלישי של המאה השש-עשרה. השיטות הקבליות החשובות ביותר נוצרו באחד משני מרכזים אלה, ומשם הופצו ברחבי העולם היהודי כולו. אולם לפחות שני מרכזים נוספים תרמו מסורות ומושגים אזוטריים מסוימים ואת סמכות מנהיגיהם הרוחניים לים הגדול של הידע הקבלי. כוונתי לחסידות אשכנז, במחוזות הצרפתיים-גרמניים במאות השש-עשרה והשלוש-עשרה, ולחסידות ששגשגה במזרח — מצרים, ארץ-ישראל וסביבתה — מתחילת המאה השלוש-עשרה. למרות שהספרות המיסטית שנכתבה במרכזים אלה נחקרה לעצמה, השפעת הרעיונות שהועברו או שהופיעו באזור זה על ההיסטוריה של הקבלה לא זכתה להערכה ראויה.

כמאה האחרונה יחדה שורה ארוכה למדי של מחקרים לחסידות אשכנז. כמה וכמה מאמרים וספרים של אברהם עפשטיין,<sup>94</sup> יקותיאל קמלהר,<sup>95</sup> יצחק בער,<sup>96</sup> גרשם שלום,<sup>97</sup> יוסף דן,<sup>98</sup> יהודה אריה וידה,<sup>99</sup> אפרים אלימלך אורבך,<sup>100</sup> חיים סלוביצ'יק,<sup>101</sup> איבן מרקוס<sup>102</sup> ואברהם גרוסמן<sup>103</sup> הצליחו להבהיר מספר שאלות ביבליוגרפיות, מושגיות וחברתיות הקשורות לגוף זה של ספרות מיסטית. דן<sup>104</sup> ווידה<sup>105</sup> פרסמו טקסטים חשובים אחדים ותרמו להיכרות טובה יותר של חוקרים מודרניים עם תחום זה של הספרות המיסטית. אולם הבעייתיות של היחס בין הקבלה לבין חסידות אשכנז זכתה לעיסוק שולי בלבד, ורובם של הדיונים עוסק בהשפעת הקבלה על מנהיגי חסידות אשכנז.<sup>106</sup> שלום ציין את מעבר ספר הבהיר מאשכנז לפרובנס<sup>107</sup> וכן את הופעתם של מוטיבים תיאור-פילוסופיים בחיבוריו של ר' אלעזר מוורמס.<sup>108</sup> דן הרחיב את הדיבור על פרטים הקשורים למוטיבים אלה<sup>109</sup> והגיע למסקנה הסופית הבאה: "דומה שיש לומר, שחסידי אשכנז לא ידעו את הקבלה כפי שידעו חכמי פרובנס, ואף במקום שהיו בידיהם מקורות מעין-קבליים או פרוטו-קבליים נעלם היסוד הקבלי-הגנוסטי כליל מעיניהם."<sup>110</sup> לכן, הוא מסכם, נראה שעלינו "לדון את חסידות אשכנז כתנועה רעיונית הנבדלת לחלוטין מן הקבלה לפחות עד אמצע המאה השלוש-עשרה."<sup>111</sup> הערכות ברורות וחותרות אלה, שפרסם החוקר בעל הסמכות בנושא חסידות אשכנז, נשארות לעת עתה כקביעה האחרונה בשאלת השפעת הגות חסידי אשכנז על הקבלה המוקדמת. לדעתי יש לפתוח מחדש את הדיון על בסיס קיומם של מוטיבים "גנוסטיים" נוספים בטקסטים חסידיים. יתר על כן, הציטוטים של חסידי אשכנז, המובאים אצל ר' יעקב בן ששת והרמב"ן, מרמזים כנראה על השפעה גדולה יותר של התיאולוגיה האשכנזית על ראשוני המקובלים.<sup>112</sup> כפי שנראה בהמשך, במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה חדרו טכניקות מיסטיות לקבלה הספרדית בדרכים שונות.<sup>113</sup>

הופעתו של מרכז מיסטיקה יהודית במזרח — מיסטיקה המבוססת על יסודות צופיים<sup>114</sup> — לא טבעה חותמה על הקבלה האירופית עד סוף המאה השלוש-עשרה. מורים חסידיים-צופים כמו ר' אברהם בן הרמב"ם ומשמיכיו לא השתמשו ביסודות תיאוסופיים או אקסטטיים של הקבלה; אולם מאוחר יותר, בשני העשורים האחרונים של המאה השלוש-עשרה, נוצר מפגש, כנראה בגליל, בין הקבלה האקסטטית של ר' אברהם אבולעפיה לבין יסודות צופיים.<sup>115</sup> ייתכן שקיום מוקדם של מוטיבים צופיים בחסידות היהודית המזרחית במאה השלוש-עשרה הקל על שילוב זה, אף שאין

הוכחות חותכות לכך שהספרות המיסטית היהודית בשפה הערבית מילאה תפקיד כמתווך בחדירתה של הצופיות לתוך הקבלה. ייתכן מאוד כי תלמידי חכמים בגליל קיבלו מושגים ומנהגים צופיים, שנלקחו ישירות מהצופיות המוסלמית ששגשגה בזמן ההוא בדמשק. האפשרות של השפעה מאוחרת יותר של החסידות הצופית היא עודנה נושא לניתוח במחקרים נוספים.<sup>116</sup> שלמה פינס זיהה לאחרונה השפעה של תורות איסמאעיליות אחדות על הקבלה, ובכך פתח דרך הנראית מבטיחה למחקר נוסף.<sup>117</sup>

לבסוף, המחקר המודרני הזניח בדרך-כלל את היחס בין הקבלה לבין ז'אנרים ספרותיים יהודיים קלאסיים כמו המדרש וההלכה. יוצא מן הכלל הוא עיונו החלוצי של יעקב כץ בדבר היחסים שבין קבלה והלכה.<sup>118</sup>

## פרק ב

### אבחנות מתודולוגיות

עבודותיו של גרשם שלום ותרומותיהם המשמעותיות של עמיתיו וממשיכיו זיכו את הקבלה במעמד נכבד בעולם האקדמי. עם זאת, עדיין אין לה לקבלה אותו מעמד של כבוד כמו למיסטיקה האיסלאמית, ההודית והבודהיסטית. לעתים נדירות בלבד מוזכרים תפיסות או רעיונות קבליים במחקרים השוואתיים, ואף כאן מתבסס הדיון כמעט תמיד על חומר משני בלבד: עבודותיו של שלום או, בכמה מקרים נדירים, מקורות מתורגמים.<sup>1</sup> הבעיה במצב עניינים זה אינה רק מיעוט ההפניות למיסטיקה היהודית כשלעצמה, אלא האופן שבו מתייחסים אליה אף חוקרים רציניים. אין זה בלתי שכיח להבחין בכך, שכמה מאותם מלומדים, חוקרים בתחום לימודי היהדות או בתחום העיון ההשוואתי של הדת, נוטים לדעה שהשקפותיו של שלום על הקבלה שקולות לקבלה עצמה. נראה שנעדרת כאן מידת הזהירות הנקשרת בדרך כלל למחקר; ניטשטשה ההבחנה בין החומר המקורי לבין דעות החוקרים על תוכנו של חומר זה. הרבה מעבר למקובל במחקר, אנו מתייחסים לתפיסות הקבלה רק על-פי קביעותיו של שלום. זיהוי זה הוא בעייתי מכמה בחינות, וייתכן שניסיון לבדוק את הסיבות לכך יהא מועיל.

#### 1. בעיות כמותיות

ראשית, עובדה אחת, שכדרך כלל אין שמים אליה לב, היא הכמות העצומה של החיבורים הקבליים. עדיין לא קיימת סקירה ביבליוגרפית מקיפה של גוף ספרותי זה בכללותו. אנו מגששים באפלה מוחלטת לגבי מספרם של אלפי החיבורים והקטעים הקבליים, שרובם עדיין ספונים בכתבי-יד, ורבים מתוכם אנונימיים או בלתי מזוהים. אפילו רשימה של שמות המקובלים עדיין אינה מצויה. גרשם שלום עשה מאמצים כבירים לבחון ספרות זו, ולשם כך שוטט ללא ליאות בספריות אירופה מאז שנות השלושים. מאמציו הניבו כמה מחקרים ביבליוגרפיים חשובים; אחד מהם, שנכתב ב-1933

ומוקדש לז'אנר של חיבורים העוסקים בפירושו התבנית של עשר הספירות, הכיל, כשנתפרסם, 130 פריטים, רובם נמצאים בכתבי־יד בלבד ורובם אנונימיים.<sup>2</sup>

שנית, הקשיים הכרוכים בשליטה על גוף ענק זה של כתבים הם עצומים; אתיחס כעת רק לחשובים שבהם. תחילה, למיין ששלום עשה, כשבחר ספרים מסוימים לתיאור הביבליוגרפי, ובהם השתמש לאנליזה הפנומנולוגית של הקבלה — למיין זה היתה השפעה מכרעת על שרטוט דיוקנה של ספרות הקבלה. ריכוז המאמצים בתחום מסוים העניק מיד חשיבות שלא נצפתה מראש לאותה דמות או אסכולה שבה עסק. בשלב ראשוני זה של חקר הקבלה, גישה מאוזנת היא אוטופיה. לשם הדגמה: במשך שנים אסף שלום כל בדל עדות הנוגע לשלבים השונים של התנועה השבתאית, כשהוא מתמקד בכל פרט היסטורי בחיי שבתי צבי ונתן העזתי, ולעומת זאת הזכיר בכתביו רק לעתים נדירות חיבורים של דמויות מרכזיות ובעלות השפעה במיסטיקה היהודית, כמו ר' משה חיים לוצאטו ור' נחמן מברסלב. דוגמה נוספת: שלום התעניין מאוד באברהם אבולעפיה ובחיבוריו, ייחד לו פרק שלם בספרו זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית, והתייחס אליו במסגרת הרצאותיו שפורסמו בשכפול. לעומת זאת, בסדרה של מחקרים על נושאים קבליים, שלגביהם הגותו של אבולעפיה רלוונטית, אין הוא מוזכר כדרך כלל. כך, למשל, בדיוניו על משמעות התורה וההרמנויטיקה הקבלית, שלום משמיט רעיונות מסוימים של אבולעפיה, ההכרחיים לתיאור הנושא.<sup>3</sup> כך גם לגבי דיוניו של שלום במושג הדבקות, כפי שנראה בפרק הרביעי. כשכמות החומר עצומה והחוקר מעוניין בכל זאת לספק סקירה כוללת, עבודתו עלולה לסטות עקב גורמים טכניים — זמינותם הגדולה יותר של חיבורים בדפוס מאשר חיבורים בכתבי־יד — או בשל הנחות מושגיות מוקדמות על אודות המרכזיות או החשיבות של דמות, אסכולה או חיבור מסוימים. רצוני להדגיש שבמצב המחקר כיום, תיאור הולם ומאוזן של הספרות הקבלית הנו בלתי אפשרי, וזאת בגלל עצם אופיו של החומר.

העובדה ששלום לא כתב היסטוריה כוללת של המיסטיקה היהודית, אלא הגביל את פעילותו המחקרית לתיאור זרמים ואסכולות עיקריים, מעידה על מודעותו לכך שיהא זה בלתי הולם להתיימר למבצע גרנדיוזי כל כך, ולו רק בשל כמות החיבורים הקבליים שאף חוקר לא ניתחם, ובשל הערפל השורר עדיין בחומר שבכתבי יד. מובן מאליו שנסיוני לתאר כאן תפיסות קבליות מרכזיות טובל מאותם ליקויים. ובכל זאת אנסה לעשות זאת, כדי להציג תוכנות הנובעות מעיוני בחומר קבלי שלא היה בהישג ידו של שלום

(חלק ממנו נחשף רק החל בסוף שנות השישים) ומהתרכזותי בחלקים של החומר ששלום עסק בהם רק אגב הילוכו. עצם העובדה, שמספר רב של ציטוטים שיוכאו בעיונים הבאים הוא מכתבי יד, מדגים את הצורך לחזור אל הדרך שסלל שלום ולחקור כתבי יד המצויים בהישג יד, לפני הניסיון לנסח תיאורים כלליים יותר של אופי הקבלה. הצורך להרחיב את תחום ספרות הקבלה המשמש כחומר גלם לגישות אינטגרטיביות נראה כצו השעה, שלעתים קרובות הוזנח מאז התפרסמו מחקריו הבסיסיים של שלום.

חשיפת חומר חדש אינה המטרה היחידה, אף לא החשובה ביותר, של הצעתי לחזור לכתבי־יד זנוחים. גם בחינה מחדש של חיבורים ששלום חקר עשויה להביא ממצאים חדשים ומעניינים; כתבי יד שנתגלו לאחרונה עשויים לאפשר קריאה טובה יותר, שתשנה מסקנות שהתבססו על גרסאות טובות פחות, ובדיקת ההקשר של כמה ציטוטים שמביא שלום עשויה להניב לעתים פירושים אחרים.

## 2. חומר אבוד

הבעיות שמציגה ספרות הקבלה חורגות מהבעיה הכמותית. גם כל החומר הקבלי, בדפוס ובכתבי יד, על אף כמותו העצומה, אינו משקף את מכלול הידע הקבלי, וזאת לפחות משתי סיבות. הסיבה החשובה פחות אבל הברורה יותר היא אובדנם של כמה ספרים מעניינים שכתבו מקובלים חשובים, אובדן שנגרם בחלקו בשל תהפוכות ההיסטוריה היהודית: פוגרומים וגירושים אינם תורמים דבר לשימור כתבי יד ייחודיים. זו כנראה הסיבה לאובדנם של, למשל, כמה מכתבי ר' משה מבורגוס, ר' משה די ליאון,<sup>4</sup> ר' יצחק דמן עכו<sup>5</sup> ור' אברהם בן אליעזר הלוי.<sup>6</sup>

סיבה חשובה נוספת להיעלמותו של חומר קבלי היא הצנזורה העצמית של המקובלים. אובדנם של כתביו הנבואיים של ר' אברהם אבולעפיה,<sup>7</sup> האופי המקוטע של החלקים שלפנינו מספר המשיב,<sup>8</sup> צמצום היקף גלויי המגיד של ר' יוסף קארו לחמישית מן המקור,<sup>9</sup> הן דוגמאות מספיקות למגמת הצנזורה של ביטויים קיצוניים מסוימים של המיסטיקה היהודית. העובדה שכתבי יד יחידים שרדו בקצוות רחוקים של העולם היהודי — כמו דבלין, פאלו אלטו ומלבורן — מעידה על גורלם הלא־בטוח של חיבורים אלה.

בהשוואה לכמות כתבי הקבלה שבידינו היום, אין האובדן כה גדול; אפילו בזמן גירוש ספרד ופורטוגל, כאשר נהרס מרכז הקבלה החשוב ביותר, רשימת הספרים שאבדו כוללת מעט יותר מעשרה פריטים. חשוב יותר הוא אובדנו של חומר קבלי שמעולם לא נכתב, כיוון שמטעמים עקרוניים לא נועד להיות מועבר באמצעות כתיבה. בנסותנו לשחזר את תפיסותיהן המגוונות של אסכולות קבליות שונות, עלינו לזכור שמתחילתם היו רעיונות אלה מוגבלים לעלית אינטלקטואלית קטנה. האמצעי העיקרי להעברת מסורות אלו היה לימוד בעל־פה, והמקובלים עצמם מעידים על כך חזר והעד. למרות שעובדה זו עולה בבירור מקשת רחבה של מקורות קבליים, לא עלה בידי המחקר המודרני להסיק את המסקנות המתבקשות ממאפיין חשוב זה של המיסטיקה היהודית.

מתפיסת הקבלה כמסורת, שלפחות חלקה מועבר בעל־פה בתקופת גיבושה ועיצובה, עולות לפחות שתי מסקנות עיקריות. הראשונה, החשובה יותר, היא הכורח להניח קיומם של שלבים בעל־פה, המקדימים את התעודות הכתובות הקדומות ביותר של הקבלה. כתעודה שגילה ופרסם שלום מעיד ר' יצחק סג"נהור, מורם של כמה מראשוני המקובלים, כי אביו וקודמיו של אביו לא היו מוכנים להעלות עניינים קבליים על הכתב.<sup>10</sup> הרמב"ן, מורה נוסף של הקבלה ודמות בולטת בעולם היהודי בכלל, מזהיר אף הוא את המתעניינים בתורת הסוד היהודית, ללמוד אותה רק ממורים מוסמכים, כיוון שידע זה ניתן למסירה רק בעל־פה.<sup>11</sup> יתרה מזו, בעלי תורת הסוד האשכנזית, כר' אלעזר מוורמס, מתייחסים לשושלת ארוכה של מוסרים שהעבירו את סודות התפילה בעל־פה, ושלבסוף נאלצו רק כתוצאה מסיבות היסטוריות מיוחדות לכתוב אותם.<sup>12</sup> האישים שהזכרתי — ר' אברהם בן דוד (אביו של ר' יצחק סג"נהור), הרמב"ן וחסידיו אשכנזי — מייצגים לדעתי את המגמה השמרנית של הרבנות בימי הביניים. כמעט שאין להעלות על הדעת, שאנשים אלה ינסחו רעיונות חדשים ואחר־כך יציגו אותם כמשמעות האוטוריית של היהדות. יתרה מזאת, האופן שבו העלו כמה מהם על הכתב את המסורות האוטוריית הקדומות ביותר, פרובנסאליות או אשכנזיות, מאשר את העובדה שחיבורים אלה נסמכים על שלבים קדומים יותר. עלינו לשים לב לכך, שהן השרידים מכתבי ר' יצחק סג"נהור והן אלו של בני זמנו, כגון ר' אלעזר מוורמס, חושפים גופי תורה מיסטית, שלמרות היותם קשים להבנה הם משקפים גישות כוללות, ולא

חובנות או הערות קצרות. מלאותן של תעודות מיסטיות ראשוניות אלה משקפת, אם כן, שלבי התפתחות מוקדמים יותר, שלא באו לידי ביטוי בתיעוד היסטורי.<sup>13</sup>

עלי לציין שאין להבין הערה זו כהצהרה בדבר קדמותה של הקבלה. בלא שאדרש כאן לבעיה מורכבת ומסובכת זו, אני מעוניין להדגיש כי אפשר להניח, שהקבלה היא תוצאה של התפתחויות דתיות מסוימות, מבלי להניח שתקופות קדומות מהוות את מקורה הבלעדי.

חשיבות המסירה בעל־פה לא פחתה באופן משמעותי עם הופעת הקבלה בזירה ההיסטורית. אפשר למצוא בקלות, בשפע טקסטים, עדויות על מסירה בעל־פה גם לאחר חיבורן של התעודות הקבליות הראשונות. אתייחס רק לכמה דוגמאות. הזכרתי כבר את ההצהרות הקדומות ביותר בנושא זה, של ר' יצחק סג"נהור ושל הרמב"ן. יש לשים לב לכך, שרעיונות קבליים מסוימים הועברו בעל־פה אף למקובלים עצמם, ורק לאחר שהגיעו לגיל ארבעים. בראשית המאה הארבע־עשרה היה נכון מקובל כר' שם טוב אבן גאון לחבר פירוש לרמזיו הקבליים של הרמב"ן בפירושו לתורה, אבל העיר כמה פעמים שיש נושאים קבליים שאין לגלותם. בהשיבו למכתב של אחד מתלמידיו, שביקש ממנו להסביר עניין קבלי מסוים, כתב ר' שם טוב שלא גילה זאת כאשר לימד אותו, כיוון שגילו של התלמיד היה פחות מארבעים; כעת, משהגיע לגיל זה, הריהו רחוק — ואין להעלות נושא כזה על הכתב.<sup>14</sup> וכך רואים שיותר ממאה וחמישים שנה אחרי הופעת הקבלה ההיסטורית הוסתרו כמה מתפיסותיה אף ממקובלים מבוגרים יחסית.

דוגמה זו מציגה את הצורך להבחין הבחנה ברורה בין מה שנחשב על־ידי גדולי המקובלים כקבלה (ונחשף בכתביהם רק במקוטע) לבין מה שחוקרים בני זמננו תפסו כקבלה, בסוברים שהקבלה כולה מצויה בתעודות הכתובות. סביר להניח כי אותם נושאים קבליים, שהוסתרו אף מן המקובלים הצעירים, נגעו לנושאים מרכזיים ורגישים. על־כן, אם לא ננסה לחשוף את הנושאים החבויים שהעסיקו את המקובלים ולפענחם, עשויה השקפתנו על הקבלה להיות, לפחות במידה מסוימת, מוטעה. למיטב ידיעתי, אין בחקר הקבלה המודרני מודעות לבעיה מתודולוגית זו. להפך, הידע הקבלי מתואר ומנותח בהנחה מובלעת, שכל ההשקפות הקבליות העיקריות מוצגות בתעודות כהלכה.

סימן היכר נוסף לתפקיד המכריע של מסורות שבעל־פה ניתן למצוא באגרות ובתשובות קבליות, המספקות הבנה טובה יותר של הקבלה. הדיונים הקצרים, הנמצאים באגרותיו של ר' יצחק סג"נהור לר' יונה



גירונדי ולרמב"ן, במכתבי ר' אברהם אבולעפיה, ובמיוחד בתשובות ר' דוד בן יהודה החסיד לתלמידיו, מכילים מגוון נושאים חשובים, שחלקם אינם ידועים ממקורות אחרים. לפחות אצל ר' דוד יש רמזים לתורתו האזוטרית בתשובה המיועדת לתלמידיו (ולא לציבור הרחב). מקובלים גדולים אחרים, שלא העלו על הכתב את השקפותיהם, כמו ר' שלמה אבן אדרת, צוטטו לעתים קרובות על-ידי תלמידיהם, שסיפקו על-ידי-כך עדות מכרעת למרכזיות המסירה בעל-פה של המסורת הקבלית.

בשלב זה של המחקר קשה להעריך לעומק את השינויים, העשויים להתעורר בהשקפתנו על הקבלה, עקב פענוח כמה שכבות אוזטריות שלה. ייתכן שאפשר יהיה להכיר, באמצעות ניתוח תשובות ר' דוד בן יהודה החסיד, שכבות של תורות תיאוסופיות ומיסטיות שהמחקר המודרני לא שם לב אליהן עד כה.<sup>15</sup> קיומם של שלבים מתקדמים בקבלה האקסטטיבית, שלבים שנלמדו בעל-פה, נרמזו בשאלה ששואל מקובל אנונימי, מחברו של ספר שערי צדק, את מורו: "למען השם, אפשר לך למסור לי שום כח שאוכל לסבול הכח ההוא היוצא מלבי ולקבלו ממנו?"<sup>16</sup> אני מניח שחשיפה נוספת של אגרות ותשובות מקובלים תביא לתיקונים משמעותיים בהבנה האקדמית של הקבלה. עד כאן באשר לבעיות העולות מן הטקסטים ומשאלת העברתם.

#### 4. הערכת הגישה הפנומנולוגית

התרכזות המחקר המודרני בגישה הפילולוגית-היסטורית גרמה דחייה כמעט מוחלטת של המחקר ההשוואתי של המיסטיקה היהודית. גישתו של שלום היתה, באופן כללי, התרכזות בחיבורים ובדמויות קבליות, ולא בתפיסות ובשיטות. למרות שליטתו הרחבה במגוון גדול של תרבויות דתיות, בחר שלום להתרכז במחקר הטקסט, ולא בגישה ההשוואתית — בחירה שאפשר בנקל להבינה לאור הצורך להשקיע עצמו בעבודה הקשה של הכנת המחקרים המפורטים הראשונים של כל המסורת המיסטית היהודית. מחקר ביבליוגרפי, היסטורי וטקסטואלי מחייב דחיית השוואות מקיפות של הקבלה למבני מחשבה דתית אחרים, שאם לא כן יהיו השוואות אלה ספקולטיביות, וכיון שכך — מוקדמות מדי. אנו מוצאים בכתיבי שלום רק הערות אגב על מקורות גנוסטיים, קתאריים או נוצריים. למרות שהוא חוזר ומדגיש את עמדתו בדבר השפעות הגנוזיס על הקבלה, הרי בעבודותיו

הנדפסות לא טיפל באופן יסודי ביחסים בין שני סוגים אלה של החשיבה הדתית.

מה שנראה לי כהימנעות מודעת של מייסד מחקר הקבלה המודרני, הפך מאוחר יותר לאידיאולוגיה שאין עליה עוררין. עבור רוב תלמידיו וממשיכי דרכו, מחויבותו הראשונית של שלום לטקסט היתה לאידיאולוגיה של טקסטולוגיה.<sup>17</sup> אף שחלף זמן מאז הצעדים הראשונים בתחום המחקר ההיסטורי-טקסטואלי, לא ניתוספו לגישה זו כיוונים נוספים.<sup>18</sup> למרות מספרם הרב של מחקרי הקבלה שפורסמו מאז סוף שנות הארבעים, רובם בעברית, כמעט שאין למצוא בהם את שמותיהם של מירצ'ה אליאדה או זנר, קל וחומר קלוד לוי שטראוס, ג'ררדוס ואן דר ליו, ויקטור טרנר ופול ריקאר. רק "כוכבים" של חקר המחשבה המיסטית, כמו ארנסט קסירר או אוולין אנדרהיל, מנצצים לעתים ברקיעם של מחקרים אלו. יש לציין שהערות אלו מתייחסות לגישה חד-מדית לטקסטים המבוססים על תפיסות מיתיות ומיסטיות, גישה שאינה מביאה בחשבון את ההתפתחויות החשובות במחקר העכשווי של המיתוס, הסימבוליזם והמיסטיקה. ההעדר הבולט לעין של תיאוריות חדשות בדבר טבעה של המיסטיקה היהודית, תיאוריות השונות מאלו של שלום, נובע מאופק מוגבל זה. השקפתו של שלום נשנו וחזרו על-ידי החוקרים בלא שנעשה ניסיון להוסיף נקודות מבט תיאורטיות חדשות, מושפעות מן המחקר המודרני המשווה של הדת.<sup>19</sup>

רצוני להדגיש: אני מעדיף מחקר טקסטולוגי מבוסס על פני מחקר השוואתי גרוע. אבל מובנת מאליה מוגבלות הטקסטולוגיה, כשהיא מיושמת לבדה בחקירת הספרות המיסטית. לעומת זאת, תוספת פשטנית של מחקר משווה מסוג כלשהו מזיקה, להערכת, באותה מידה. נתבונן, למשל, בספרונו של מירצ'ה אליאדה על נושאים השוואתיים. ההכללות המאפיינות את השלבים המאוחרים של מחקרו מתבססות רק לעתים נדירות על הוכחות טקסטואליות. את מאמציו חדורי ההיבריס של אליאדה, לגלות "דגמים" של דתות, ניתן להשוות רק לנסינותיו של פסיכואנליטיקאי יוגיאני לחשוף את הארכיטיפים של הנפש האנושית; נקודת המבט האפלטונית שלהם היא גישה מאוד רדוקציוניסטית והרמנויטית לקשת החוויות והתפיסות הדתיות. יישום מכאני של תוצאות מחקרים כאלה על חומר קבלי יכול רק לערפל את ההבנה הנאותה של החומר. יש לקוות שמודעות לאפשרויות, הטמונות בתחומים שונים של חקר הדתות המודרני, תפרה את ציחיות הגישה הקונצפטואלית לקבלה בדורות האחרונים. רק שילוב מאוזן של גישות טקסטואליות והשוואתיות יתרום להצבעה נאותה יותר על טבען

הייחודי של השקפות קבליות מסוימות; הגישה ההשוואתית, לפחות זו שנוקט אליאדה, נוטה להתעלם מתווי ההיכר הייחודיים לכל מבנה דתי נתון; באמצעות בדיקה טקסטואלית מקיפה אפשר לקבוע את מאפייניה של כל תופעה מיסטית, ואילו את ייחודה, אם קיים, ניתן להבליט כראוי באמצעות עיון השוואתי.

בגלל הימנעותם של חוקרים מניצול רעיונות ותפיסות מודרניות של מחקר השוואתי ופנומנולוגי של הדתות, מצליחים רק לעתים נדירות לשלב את מחקר הקבלה בדיונים רחבים יותר במיסטיקה. לעתים רחוקות זכתה הקבלה לאזכור במחקרים של יואכים ואך, זנר, סטייס ופריץ סטאל. יתרה מזאת, מבנה החשיבה הקבלי הובהר אך מעט באופן מושגי, מה שעשוי היה להיות פורה עבור חקר הדתות המודרני בכלל וחקר המיסטיקה בפרט. לדוגמה, טענתו של שלום שאין אוניו-מיסטיקה במיסטיקה היהודית חזרה ונשנתה על-ידי חוקרי מיסטיקה כללית יותר מכל אמירה אחרת שלו.<sup>20</sup>

האבחנה האחרונה מבטאת את האפשרות או את הסבירות שהקבלה היתה למעשה טיפוס מעשי-חוייתי של מיסטיקה, כלומר מיסטיקה הכרוכה בפרקטיקה, יותר מאשר בתיאוריה ספקולטיבית. הקבלה היא סוג הגות מקיף ביותר, כיוון שבדרך כלל היא מכילה הן תפיסות מיסטיות של ההווה והן נסיונות לעצב אותה. חוקר הניגש לספרות הקבלית בצורה טקסטולוגית בלבד (וזהו כמעט נקודת המבט היחידה במחקר הנוכחי) אינו מסוגל לחוש באספקטים החיוניים ביותר של התופעה הקבלית. דנתי קודם בתרומות האפשריות של מחקר השוואתי להבנה מדויקת יותר של ידע זה, אולם אין כל סיבה להימנע משימוש זהיר בענפים אחרים של מדעי האדם — פסיכולוגיה, למשל. תחום זה סיפק קשת רחבה של תיאוריות על הנפש האנושית ותהליכיה. מאחר שכמה מקובלים מתייחסים במפורש או במובלע לחוויות מיסטיות, אין אנו יכולים להתעלם מהאפשרות, שתיאוריה פסיכולוגית זו או אחרת תתרום לחדירה אל עומקן של תופעות קבליות מסוימות. שוב, שלום נמנע משימוש בתיאוריות או תפיסות פסיכולוגיות. ואכן, הציטוטים מספרות הקבלה וניתוחם על-ידי אחד מבני זמנו הגדולים של שלום, קרל יונג, הם בעייתיים.

ליונג היה עניין רב בקבלה, הוא אף חלם חלומות "קבליים", אלא שאין בכך ואף בהזדהותו עם תפיסות קבליות כדי לחפות על חוסר הבנתו הבסיסית במקורות ועל גישתו הפשטנית לטקסטים קבליים. למרות שאפשר להחיל ביקורת זו גם על טיפולו של יונג בסוגים אחרים של ספרות, כמו טקסטים אלכימיים, גנוסטיים או הודיים, אסייג ואומר שלפחות בכל הנוגע

לטיפולו בקבלה, ספק אם אפשר ללמוד משהו חשוב מדיוניו בטקסטים שהוא מצטט. מכל מקום, רצוני להדגיש כי שימוש זהיר יותר בתפיסות יונגיאניות עשוי להאיר אספקטים מסוימים של המיסטיקה הקבלית, כמו למשל הבנת העיגול הקבלי המופיע בחוויית ההתגלות.<sup>21</sup> יתרה מזאת, לא ניתן להימנע מבדיקת ההשלכות הפסיכולוגיות של שימוש בטכניקות קבליות להשגת חוויות פרא-נורמליות. אם נכונה הגישה המוצעת כאן — לתפוס את הקבלה כמונחים של תופעה חווייתית יותר משנתפסה כך עד כה — אזי הפסיכולוגיה חייבת להשתלב בהדרגה, ככלי שאין ערוך לו, בחקר העתידי של סוג זה של מיסטיקה.

### 5. בין חוקרים למיסטיקאים

כבר נטען שמעורבות מעשית של חוקר המיסטיקה בחוויה המיסטית עצמה עשויה לתרום להבנתו את התופעה המיסטית. טענה זו נראית לי בעייתית, הגם שאינה נעדרת שמץ של אמת. חוויה שחווה פרט מסוים עשויה להיות אידיוסינקרטית ביותר, ולכן כל שימוש ברשמיו ובתחושותיו של אותו פרט, במגמה להבין ולבטא טוב יותר רשמים ותחושות של אדם אחר, עשוי להטעות בה במידה שהוא עשוי לסייע. ואולם מגע עם מקובלים, העוסקים בלימוד ומנהלים את חייהם בהתאם לאורחות הקבלה, עשוי להעשיר את התפיסה האקדמית על אודות מהות הקבלה. היכרות ישירה עם האופן שבו מקובלים ניגשים לטקסטים מיסטיים במהלך לימודם, מראה מקובלים מתפללים, ובעיקר שיחות עמם בנוגע לכמה סוגיות מיסטיות, כל אלה יכולים לתרום לחוקר תרומה משמעותית לגיבוש תפיסתו את הקבלה. תמוה הדבר שעל אף קרבתם של חוגים קבליים בירושלים ובבני-ברק למרכזים האקדמיים של חקר הקבלה, אין הממסד האקדמי רואה מגעים כאלה כפוריים; תחת זאת מתמקד כל מחקר הקבלה בטקסטים כתובים בלבד. מסיבה זו שום תמונה עדכנית של המחשבה הקבלית בימינו אינה אפשרית. יותר ממאה שנה לאחר שאתנולוגים מצאו שאיסוף נתונים ומגע עם שבטים נידחים חיוניים לעבודתם התיאורית, ושני עשורים לאחר הצגת המחקר הפסיכופיסיולוגי של החוויות המיסטיות — עדיין עובדים חוקרי המיסטיקה היהודית בזיקה בלעדית לטקסטים, אף מבלי שיהיו מודעים לחיוניות ההתוודעות לשכניהם הקרובים, המקובלים.

כינון קשרים בין אנשי אקדמיה למקובלים כרוך בקשיים מסוימים, בדומה

לבעיות הכרוכות במפגש שבין האתנולוג לבני תרבויות פרימיטיביות. אבל יש לו גם צדדים מקילים, ואלה מרובים: החוקר והמקובל שותפים מלכתחילה לגופי תורה משמעותיים בעניינים דתיים אקזוטרניים; הם דוברים אותה לשון (או לשונות) — עד כמה שידעית יידיש נפוצה בקרב חוקרי החסידות); שניהם למדו כבר ספרות אזוטריה בשיעור מסוים. אלא שאבני הנגף עצומות, אף כי אינן בלתי עבירות. המקובל הנו חשדן מלכתחילה כלפי ה"מפלצת" המזוהה שהוא עומד לפגוש: אדם לא דתי — וכאלה הם רוב חוקרי הקבלה — העוסק בחקר קודש הקודשים של היהדות, תחום השמור, לדעת המקובלים, לאנשים ספורים ואף קדושים, שהם כבר תלמידים מובהקים בהלכה. למרות ההלם הראשוני, הידברות אינה בלתי אפשרית, גם לגבי חוקרות — שבראייה היהודית המסורתית אינן אמורות כלל ללמוד קבלה. בעייתי יותר ההבדל הגדול בתפיסת טקסטים ורעיונות, הנובע מהשוני המהותי שבין הגישה האקדמית לבין זו המסורתית. הנטייה ההיסטורית של הראייה האקדמית, אם אינה מלווה ברגישות הנובעת מהמאמץ הפנומנולוגי להבין את התופעה המיסטית כישות לעצמה, עלולה לקטוע את הדיאלוג בעודו באבו. כך, לדוגמה, יש למחקר המודרני "שם רע" בחוגים הדתיים, כיוון שהוא דוחה את בעלותו של ר' שמעון בר יוחאי על ספר הזוהר, עניין חשוב מאוד בעיני המקובלים. כך עלולה התרכוזות בבעיות היסטוריות לזרוע מוקשים בהמשך דרכו של הדיון.

אפשר לשאול לשם מה ייטול מקובל חלק בדיאלוג "מפוקפק" שכזה. סיבותיו של איש האקדמיה ברורות: באמצעות המגע הישיר שלו עם מנטליות, שהוא מנסה לחדור אליה, יש ביכולתו להעשיר את עצמו הן כאדם והן כחוקר; יתר על כן, הוא עשוי ללמוד על מסורות המועברות רק בעל-פה או על קיומם של כתבי יד, אשר בדרך אחרת לא ניתן לדעת על אודותם. לעומת זאת, המקובלים נמצאים כיום במצב מוזר: לעתים הם יחידים המבודדים כפרטים בסביבתם שלהם, אף כשהם דמויות מובילות בחברתם. בהיותם מעוניינים בהגדרה עצמית חדה יותר, הם עשויים להיענות לאתגר ולהתייצב פנים אל פנים מול האקדמיה ה"כופרת". נוסף לכך, הישגיהם הגדולים של המחקרים האקדמיים בתחומי הביבליוגרפיה וההיסטוריה של הקבלה עושים את החוקר למקור פוטנציאלי של מידע הנוגע לפרטים טכניים, אף לגבי הלמדן שבמקובלים. המיון השיטתי של מידע ביבליוגרפי על קבלה הנהוג בעולם האקדמי מותיר הרחק אחריו את ההיכרות הדלה של המקובלים עם תחום מיוחד זה. כיום יכולים אנשי האקדמיה, לדאשונה, לא רק ללמוד מהמקובלים ומחיבוריהם, אלא אף

לסייע להם באספקת מידע על אודות כתבי יד או פרטים ביוגרפיים על מקובלים, שולולי כן היו בלתי נגישים לגביהם.

## 6. המיסטיקה היהודית כהגות חווייתית

מקריאת הספרות המחקרית על הקבלה מתקבל הרושם שהקבלה היא מערכת של רעיונות תיאוסופיים, אמונות שונות, סמלים ושיטות פרשניות. הקבלה מוצגת לעתים קרובות כקורפוס של ידע תיאורטי, כגנוזיס יותר מאשר כגישה פרקטית או חווייתית למציאות. לפני שנדון בבעיה הכרוכה בתפיסה תיאורטית זו של הקבלה, יהיה מועיל לעיין באופן, שבו רואים חוקרים מודרניים את השלבים הקודמים של המיסטיקה היהודית.

שלום הציג חזור והציג את ספרות ההיכלות או המרכבה כמכלול של תורות מיסטיות המכילות גם תיאורים של חוויות מיסטיות. אולם מאז ראשית שנות השמונים עמדו מספר חוקרים על אופיים הבלתי-חווייתי של החיבורים השונים המרכיבים ספרות זו. מספר חוקרים, א"א אורבך לדוגמה, הציגו כמה תיאורים מיסטיים, השייכים לספרות ההיכלות, כעיבודים של דיונים קודמים בתלמוד ובמדרש, הנוגעים לחוויית ההתגלות בסיני.<sup>22</sup> לפי תפיסה זו, הגישה הנכונה לטקסטים אלה היא ספרותית: חשיפת מקורם הכתוב הופכת טקסטים אלה, מיסטיים לכאורה, לעיבודים ספרותיים של חומר מוקדם יותר. תפיסה זו אימץ, בין היתר, גם דוד הלפרין.<sup>23</sup> עיון מדוקדק בכתבי היד של ההיכלות הביא את פטר שפר למסקנה, שחיבורים אלה מהווים עריכה של מסורות מוקדמות יותר, ומכאן פוחתת האפשרות לראותם כתיאורים של חוויות מיסטיות אותנטיות.<sup>24</sup> לעת עתה, גישה "ספרותית" זו היא השלטת.

הצעד הבא בהתפתחות המיסטיקה היהודית, חסידות אשכנז, תואר כ"תורת סוד" יותר מאשר תנועה מיסטית של ממש;<sup>25</sup> ואולם יש ראיות מספיקות להצדקת הניסיון להציג את צדה החווייתי של תיאולוגיה זו. התייחסויות רבות לדמויות מחבל הריין וצפון צרפת כל"נביאים" וקיומן של טכניקות, המצביעות על עניין עמוק במיסטיקה חווייתית, הן עדות מוצקה לקיומן של חוויות מיסטיות גם בקרב מחברים אשכנזים וצרפתים; אבל שוב, איש לא חקר בכיוון זה.<sup>26</sup>

חוקרים ניתחו את המבנים הספרותיים של כמה חיבורים קבליים, ודנו באריכות בטיבן של הספרות, במקור הרע, בהיבטים הנקביים בעולם

האלוהות וכו'. הבנת הקבלה, בהתאם לכך, נראית כשקולה להבנת עיקרי האמונה שלה. גישה זו אינה חדשה; היא היתה נהוגה מאז הרנסאנס, בעת שמחברים נוצרים שהתעניינו בתורות נסתר התעסקו בלימוד הקבלה. כגלל עמימות המינוח והסימבוליקה שלה, היתה להם הקבלה בראש ובראשונה פילוסופיה נסתרת, שהמסר הפנימי שלה טעון פענוח.<sup>27</sup> גישה זו התקבלה גם על-ידי הוגים שונים מתקופת ההשכלה, ולבסוף אומצה על-ידי חוקרי הקבלה המודרניים.<sup>28</sup>

אבל הערכת הקבלה ביסודה כישות תיאורטית, ולא כפעילות חווייתית, מטעה. למרות שהקורפוס הגדול של הספרות הקבלית עוסק בסוגיות תיאורטיות, הבנה של הקבלה המתבססת בעיקר על חומר זה היא בעייתית ביותר, כיוון שאין היא מביאה בחשבון את מה שנראה לי כתכלית תורת הקבלה. לפי תפיסות המקובלים עצמם, תורה זו היא קודם לכול מעשית וחווייתית, ורק לאחר מכן תיאורטית. אלא שההיבטים המעשיים והחווייתיים מצויים בעיקר בחיבורים שבכתב-יד, שנשמרו בכוונה לשימושם של מתי מעט. די להזכיר את עשרות חיבוריו של ר' אברהם אבולעפיה, הכוללים כמה מדריכים לטכניקות מיסטיות, שמעולם לא נדפסו. הספרים הרבים שנכתבו על-ידי מקובלים מאסכולת הקבלה האקסטטית נותרו אף הם בכתב-יד, ובכלל זה השער הרביעי של ספר שערי קדושה לר' חיים ויטאל, שהושפע מאוד מענף זה של הקבלה. דוגמה נוספת הוא ספר המשיב רב ההיקף, טקסט שבמקור החזיק, ככל הידוע לי, מאות רבות של דפים. למרות השפעתו על קבלת צפת, ואף על המחשבה השבתאית, רוב חלקי הספר לא פורסמו מעולם ואחרים אבדו, ככל הנראה. חיבור זה כולל תיאור התגלויות של אלוהים ושל מלאכים וכן הנחיות כיצד להגיע לחוויות אלה. המקובלים ראו הן את תוכן ההתגלויות והן את הטכניקות — שידובר בהן להלן — כרגישים מכדי לפרסמם לקהל הרחב. וכך הזניח המחקר האקדמי גם יצירת מופת זאת של המיסטיקה הקבלית.

ז'אנר חשוב אחר בספרות הקבלית, שכמעט ולא זכה לתשומת-לבם של החוקרים, הוא הספרות הענפה הנוגעת לטעמי המצוות. כפי שכבר ציינתי, מאז ראשית הקבלה כתופעה היסטורית הוציאו המקובלים מתחת ידם מספר מרשים של ביאורים תיאוסופיים-תיאורגיים של המצוות — כמה אלפי דפים. דפים אלה פורסמו רק בחלקם, ומרביתם נותרו בכתב-יד. תחום זה של הקבלה הוזנח על-ידי המחקר האקדמי. הוצאה לאור וניתוח מפורט של חומר זה, שיש לו חשיבות עצומה להבנה מעמיקה יותר של ההיבט הרוחני של הקבלה, עשויים לתרום לשינוי בתפיסתנו את הקבלה — מדגש

בצד התיאורטי שלה לדגש בצדה המעשי-חווייתי. המקובל, בקיימו מצוות על-פי כוונות קבליות, לא ביצע ריטואל מותווה וקבוע בלבד, אלא גם חווה חוויה מיוחדת של השתתפות באלוהות והשפעה עליה. ניתן להדגים אמירה זו בקלות באמצעות המצווה השכיחה ביותר: התפילה. מצווה זו נותחה יותר מכל מצווה אחרת, וחלק מן הפירושים הקבליים על התפילה עודנו מצוי בכתב-יד. אך החוקרים שסקרו את התפילה המיסטית ביהדות התעלמו מכתב-יד אלה. גם עשרות פירושים על סידור התפילה — שכמה מהם מעניינים ביותר, כמו אלה של ר' משה קורדובירו או ר' נפתלי הירץ טריוויס — נותרו מחוץ לתחום ההתייחסות של מחקרים שונים על התפילה. הזנחה זו של חלק גדול של הספרות הקבלית תרמה לעיצוב תמונה חרד-ממדית של הקבלה. לדעתי, ניתוחים הולמים של סוגי ספרות אלה עשויים לגרום שינוי עמוק ומעניין בהבנתנו את התפקיד שמילא המרכיב התיאורטי של הספרות הקבלית בחיים המיסטיים של המקובלים.

הספרות התיאורטית של הקבלה, בהיותה בעיקר טופוגרפיה של העולם האלוהי, שימשה יותר כמפה מאשר כתיאור ספקולטיבי. מפות, כידוע לנו, מיועדות לאפשר לאדם לערוך מסע; החוויה המיסטית היתה בשביל המקובלים מסע כזה. אף שאינני יכול לקבוע שכל חיבור "תיאורטי" שירת מטרה כזו, נראה שזוהי תכליתה העיקרית של רוב ספרות זו. אני מניח, כמו כן, שהיו מקובלים שמעולם לא יצאו למסעות מיסטיים, אבל היו נכונים לאסוף, למיין ולאחר מכן לתאר את החומר שמקורו בעבודתם של קודמיהם או עמיתיהם, ממש כשם שאדם יכול לשרטט מפה מבלי לראות בפועל את השטח המתואר בה. ואולם חרף הסתייגות זו, תפיסה אורגנית של הקורפוסים השונים של הספרות הקבלית עשויה לגלות נקודות מגע בלתי צפויות בין ז'אנרים ספרותיים שונים לכאורה; כך, למשל, פירושים על עשר הספירות עשויים לשמש כלי עזר לקיום המצוות, או לתפילה בכוונה קבלית.

## 7. הקבלה: האומנם גלגול גנוסטי?

לבסוף, מספר הערות היסטוריות עשויות להיות כאן במקומן. התיאוריה של שלום על אודות הופעת הקבלה בפרובנס התבססה על ההנחה, שתופעה דתית זו היתה תוצאה של מיזוג המוטיבים או המסורות הגנוסטיות הקדומות

עם הפילוסופיה הניאופלטונית.<sup>29</sup> הנחה זו לא נתמכה מעולם במחקר נפרד של הנושא, אף שלום התייחס תכופות למה שראה כהקבלות בין החומר הקבלי המוקדם, בעיקר בספר הבהיר, לבין המוטיבים הגנוסטיים. ואולם אלו לא נדונו בפרוטרוט אלא לעתים נדירות.<sup>30</sup> מתקבל הרושם ששלום ראה את המרכיבים ה"חדשניים" בגרסה הקבלית של היהדות כמסורות קדומות שחלחלו לחוגים יהודיים בתקופה העתיקה, הועברו אלה באופן אוטורי בתוך אותם חוגים סגורים, ולבסוף צפו ועלו על פני השטח בפרובנס של סוף המאה השתים-עשרה, שם הם צורפו לרעיונות ניאופלטוניים. גרסה זו על אודות הופעת תפיסות הקבלה מאפשרת, בתיאוריה, להניח תרומות של רבדים מוקדמים של המחשבה היהודית לקבלה: התלמוד והמדרש, ספרות ההיכלות, הפיוט והפילוסופיה היהודית, ולבסוף חסידות אשכנז. למעשה, אף לא אחד מאלה נתפס כמקור עיקרי לאותם גורמים המרכיבים את קלסתר המיוחד של התופעה הקבלית. ביסודו של דבר, נתפסה הקבלה כתוצאה של התפרצות רעיונות חדשים, שנתנו פירוש חדש ליהדות הרבנית בהתאם לקטגוריות דתיות, זרות יחסית בספרותה של היהדות הקלאסית. לכן כווננו מאמציו של שלום לחשיפת הרעיונות הגנוסטיים והניאופלטוניים המונחים ביסוד הקבלה המוקדמת; למרות שראה אותה כתופעה יהודית, ניסה שלום להסביר את שורשיה כשייכים לעולמות אינטלקטואליים לא יהודיים.<sup>31</sup> זוהי גרסה משוכללת, מפורטת ומתועדת של תפיסת אדולף פרנק וצבי גרץ בשינויים מתבקשים.

תפיסה זו של הקבלה כגנוסטיות יהודית היא המשך אורגני להבנתו של שלום את ספרות ההיכלות כתופעה "גנוסטית". "גנוסטיפיקציה" זו של המיסטיקה היהודית — שמאוחר יותר נמשכה בהשקפתו של שלום על השבתאות — התרחשה באקלים אינטלקטואלי מיוחד, שבו החלו להשפיע עבודותיו של האנס יונאס. כדאי לבחון מחדש את היחס בין הגנוסטיות למיסטיקה היהודית על רקע המחקרים המודרניים של הגנוסטיקה. נראה שהמחקר שנעשה בעשורים האחרונים תרם לגיבושה של גישה חדשה לבעיה השנויה במחלוקת זמן כה-רב, בדבר מקורות המחשבה הגנוסטית. חוקרי גנוסטיקה בני זמננו מתייחסים להשפעה היהודית על הופעת הספרות הגנוסטית הרבה יותר מאשר התייחסו חוקרים במחצית הראשונה של המאה העשרים; מחקריהם של ז'יל קיספל,<sup>32</sup> ג'ורג' מקריי,<sup>33</sup> ב' פירסון,<sup>34</sup> גדליהו סטרומזה<sup>35</sup> וז'ארל פוסום<sup>36</sup> שינו את ההסברים הקודמים האיראניים-מצריים-יווניים לגנוסטיות.<sup>37</sup> המשמעות המרחיקה לכת עבור ההיסטוריה של המיסטיקה היהודית, הגלומה במחקרים מודרניים אלה, טרם זכתה לתשומת-הלב

הראויה. ההנחה שלמיתולוגומנה היהודית הקדומה היתה השפעה על הספרות הגנוסטית הקדומה, אך לא להפך, מאפשרת היפותיזות שונות לגמרי באשר למקורות הקבלה.

אם ההקבלות שעליהן הצביע שלום אינן רק דמיון מקרי, אלא הצבעה על נקודות מגע היסטוריות, אציע אני הסבר אחר: מוטיבים יהודיים קדומים שחדרו לטקסטים הגנוסטיים נשארו במקביל חלק ממורשתה של המחשבה היהודית, המשיכו להתגלגל בחוגים יהודיים, ובסופו של דבר אף סיפקו את השלד הרעיוני לקבלה. תיאוריה זו מניחה שורה של קשרים שלא ניתן להוכיחם באמצעות הטקסטים היהודיים הקיימים בידינו; ואולם קושי זה קיים גם אם נקבל את התיאוריה של שלום, שהכתבים הקבליים המוקדמים מוצאם במסורות גנוסטיות קדומות. יתרה מזו, ההנחה, שהמרכיבים הקרויים גנוסטיים, ואשר היו גורמים מעצבים בקבלה המוקדמת, היו לא-יהודיים במקורם, אין בכוחה להסביר מדוע בכלל היו היהודים מעוניינים לקלוט אותם, וכיצד הם הפכו להיות מובנים כפירוש האוטורי של היהדות. זאת ועוד: אם אמנם התרחשה מטמורפוזה כזו בזמן העתיק ונותרה מתחת לפני השטח, אין זה סביר להניח שהמקובלים הראשונים, שכמה מהם נמנו עם הממסד הרבני, היו נכונים לקבל מסורות אלו כמכילות הבנה אוטוריטיבית של טקסטים יהודיים. קשה לתאר אישים המצויים בעולמם של טקסטים יהודיים כמו ר' אברהם בן דוד, רמב"ן או ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת כנאיביים עד כדי-כך, שיהיו מוכנים לקבל בתור הגרעין המיסטי של היהדות מסורות שמעיקרן אינן קשורות אליה. מכיוון שעמדה כזו מאוד לא אופיינית לאישים אלה, הרי שכשל הבנה מעין זה הוא תמוה למדי.

ואולם אפשר להניח, שאם מוטיבים שהועברו בחוגים נסתרים אלה אמנם עיצבו חלק מתפיסת העולם הקדומה, נקודות המגע שלהם עם המנטליות הרבנית תהיינה אורגניות יותר, והם ייקלטו בקלות רבה יותר לתוך ההבנה המיסטית של היהדות. היפותיזה זו אינה מצריכה אותנו לתרץ מדוע אימצו היהודים בתקופה העתיקה דוקטרינות גנוסטיות, מדוע העבירו אותן במסורת, ולבסוף כיצד החיו אישים בעלי סמכות ביהדות השמרנית את היהדות ה"גנוסטית" הזו בימי הביניים. יתר על כן, לניסיון לחקור את המיסטיקה היהודית לפי הקווים שהצעתי יש יתרון מתודולוגי ברור: הוא מניח התפתחות אורגנית-יחסית של המיסטיקה היהודית, שניתן לבנותה מתוך שימוש בחומר עברי, המצוי ברבדים שונים של הספרות היהודית, או לחילופין לדחותה באמצעות ניתוח פילולוגי או היסטורי של הטקסטים. ברור שהצעתי עולה בקנה אחד עם כמה מטענות המקובלים עצמם, שטענו

שוב ושוב שהקבלה הנה מסורת קדומה של פירוש אוטורי של היהדות. מחקר הקבלה המודרני התעלם מתפיסה עצמית זו באופן שיטתי אך ללא ניתוח מפורט. ההבנה המסורתית של הקבלה טעונה אפוא הערכה מחדש ובדיקה קפדנית על רקע ממצאים בתחומים קרובים לה: הגנוסטיות, המדרש והתלמוד. סוגי ספרות אלה עשויים לספק חומר רלוונטי למה שהיה, על-פי הנחת, הצמיחה השקטה של תורת הסוד היהודית הקדומה. אינני מציע להזניח את החומר הגנוסטי, אלא לבחון אותו במטרה לאסוף ראיות לקיומן של השקפות יהודיות, אשר טקסטים יהודיים קדומים התעלמו מהן באופן חלקי או מוחלט. ואולם את העבודה הרצינית ביותר יש להשקיע בטקסטים יהודיים, שאותם צריך לבחון בדקדקנות כמקורות רלוונטיים למוטיבים מיסטיים או מיתיים מאוחרים יותר.

## 8. על הצורך ברקונסטרוקציה

נקודת המגע בין הרעיונות הקבליים, בעיקר התיאוסופיים, לבין החומר היהודי המוקדם יותר, חשובות מכמה סיבות. לא זו בלבד שהן עשויות, כאמור, לספק ראיות לקדמותן של כמה השקפות קבליות, אף זו: חיבורים מיסטיים ימי-ביניים אלה עיבדו רעיונות קדומים ככל הנראה, שחשיפתם עשויה לספק רמזים חשובים להבנה טובה יותר של המשמעות או של הסטרוקטורות שלתוכן הם שולבו. הקבלה התיאוסופית בכללה היא הצגה שיטתית של תפיסת עולם העולה על הטיפול המקוטע בנושאים תיאולוגיים המצוי בתלמוד, במדרש ובספרות הגנוסטית. אם הקבלה שימרה חומר הקשור מבחינה היסטורית לרעיונות יהודיים קדומים שעדיין ניתן להבחין בהם בספרות הקדומה, סביר להניח שהספרות הקבלית המוקדמת שימרה חומר קדום אחר שאיננו קיים עוד בקורפוסים אחרים. זוהי הנחה היפותטית ביותר, אבל כזו שלא ניתן לדחותה ללא בדיקה מעמיקה יותר.

על יסוד שורה של מחקרים שפרסמתי בשנים האחרונות, רצוני להציע את מה שאני מכנה גישת הרקונסטרוקציה, שניתן לתארה כניסיון להשתמש במבנים הרעיוניים המפותחים יותר של הקבלה, כדי לבחון מוטיבים קדומים שונים ולארגן אותם במבנים קוהרנטיים.<sup>38</sup> גישה זו מתבססת על ההנחה, שאל הקבלה הימי-בינימית הגיעו לא רק מוטיבים קדומים חסרי קשר זה לזה, אלא גם מבנים שלמים מורכבים יותר, שלא נשתמרו בטקסטים אחרים. השימוש בספרות הקבלית הן כמקור לחומר, שעשוי לתרום להבנה

טובה יותר של מוטיבים בודדים, והן כמקור הראה לבניית מבנים גדולים יותר, כדי לאפשר הבנה רחבה יותר של המיסטיקה היהודית, הוא בהחלט מורכב, ויש לעורכו בזהירות רבה. בחינה זהירה ומדוקדקת של החומר הקבלי והמסורות הטרומ-קבליות עשויה להניב תוצאות משמעותיות. אבל גם אם נניח שהמיסטיקה היהודית הקדומה, שהיתה לה השפעת-מה על הגנוסטיות, הכילה תפיסה מורכבת יותר של המציאות האלוהית ושל המסורת היהודית, נמצא רק לעתים נדירות דיונים מפורטים יותר בעניינים אלה בטקסטים קדומים. אני מניח שהקבלה שימרה אי-אלו מבנים רעיוניים קדומים, המספקים ראיה לכידה יותר של מוטיבים וטקסטים, מבנים שבלעדיהם נראים המוטיבים והטקסטים חסרי קשר ולעתים בלתי מובנים. גישה רקונסטרוקציונית זו נוגעת בעיקר לטקסטים הטרומ-קבליים, שהבנתם עשויה להשתפר על-ידי החלת מבנה רעיוני, שבעבר היה בלתי צפוי, על טקסט קדום. מכל מקום, התאמתה של שיטה זו חשובה בעקיפין לשאלת קדמות הקבלה; האפשרות לגשת לחומר קדום כלשהו בעזרת אופני חשיבה שנשתמרו בקבלה עשויה להוכיח, לא רק שהקבלה משתמשת במוטיבים קדומים יותר, אלא גם שקיים רצף בינה לבין דגמים אינטלקטואליים כוללים יותר.

אינני יכול להדגים גישה מתודולוגית זו כאן, אבל עשיתי בה שימוש במספר מאמרים, שבהם ניסיתי להראות שתפיסות אנתרופומורפיות של עולם המלאכים<sup>39</sup> ושל התורה,<sup>40</sup> שנשתמרו בצורה מפורשת ומפורטת רק בקבלה, עשויות להאיר את עינינו בהבנת טקסטים מדרשיים, תלמודיים וגנוסטיים, וכן בהבנת הערות מסוימות המצויות בספרות ההיכלות. בדומה לכך, הזיהוי הקבלי של מטטרון עם "האדם העליון" נתמך על-ידי מספר טקסטים קדומים, המורים על קיום תפיסה של עליית חנוך השמימה כחזרה למצב האבוד של האדם הראשון, הנתפס כאדם קוסמי.<sup>41</sup>

הדיון בנושאים הבאים מונחה על ידי הגישה שתוארה לעיל.<sup>42</sup> אבדוק במקורות היהודיים המוקדמים הן את הגישות הרעיוניות של הקבלה והן את הטכניקות המיסטיות, שבהן השתמשה. משימה זו איננה קלה כלל ועיקר; החומר הרלוונטי בפוטנציה פרוש על-פני מאות חיבורים, הכוללים ספרות תלמודית, מדרשית ופיוטית בעברית, וחיבורים אפוקריפיים במגוון שפות. ואולם אכן הנגף העיקרית אינה הכמות העצומה של החומר, אלא העובדה שהוא טופל עד כה בדרך מיוחדת ותמוהה; הניתוחים המחקריים הזניחו את המרכיבים המיתיים הטבועים במבנה הרעיוני שלנו, והעדיפו בדרך כלל רקונסטרוקציה לא-מיתית, שעלתה בקנה אחד עם

הנטיות התיאולוגיות הרווחות בגישה הרציונליסטית של חוכמת ישראל והרעיונות המיסטיים, המיתיים והתיאורגיים, או המבנים האינטלקטואליים הרחבים יותר שמצויים בספרות היהודית הקדומה ובספרות היהודית של ימי הביניים המוקדמים, נדונה הקבלה להישאר מהפכה ימי-ביניימית שהתפרצה באופן בלתי כרוך בלב מרכזים רבניים "לא-מיתיים".<sup>43</sup> הסבר כזה, רומנטי ומהלך-קסם ככל שיהיה, אינו מתייחס ברצינות לנטייה השמרנית של המחשבה הרבנית או לחריפות השיפוט הביקורתית שלה בטיפולה בטקסטים; כמו כן, הערכת המחקר את הקבלה כחידוש אינה יכולה להסביר כיצד קרה שהיא התקבלה — תחילה בקרב עליית מצומצמת ומאוחר יותר בציבור רחב יותר — ללא התנגדות משמעותית במשך מאת השנים הראשונות של עלייתה כתופעה היסטורית, ובלוויית מחאות מוגבלות ולא יעילות בלבד לאחר שלהי המאה החמש-עשרה.<sup>44</sup> נראה שקיים פער גדול בהערכת הקבלה בין ראייתה הרווחת כתורה יהודית אוטורית אותנטית קדומה, לבין היחס המפוכח של המחקר לתופעה זו — כאל פלישה של גנוסטיות וניאופלטוניות, תחת המסווה המוליך-שולל של יהדות אוטורית.

## פרק ג

### סוגים של דבקות במיסטיקה היהודית

אם המיסטיקה היא תמצית הדת, תמצית המיסטיקה היא חוויית האיחוד עם האל. העצמת החיים הדתיים, המאפיינת את רוב צורות המיסטיקה, מגיעה לעתים לשיאה בחוויות על-טבעיות, שביטויין הספרותי מופיע בתיאורים של יחסי איחוד עם ישויות עילאיות, ולפעמים אף עם האל עצמו. כלי לנקוט עמדה בוויכוח בדבר אופייה של החוויה המיסטית כשלעצמה, בחינת ביטוייה במישור הספרותי מגלה צורות מוגבלות למדי של הבעה לשונית: דימויים ארוטיים, ביטויים השאובים מתורת ההכרה וביטויי איחוד מהווים רוב החומר של תיאורים אלו.

ביטויים אלו, שיסודם במינוח דתי קבוע או בטקסטים פילוסופיים, מנסים לבטא חוויה המתעלה מעבר למצבי תודעה רגילים. ההנחה המובלעת או המפורשת, שעדויות אלו מתארות חוויות המתעלות מעבר למצבה הנורמלי של התודעה, מקובלת לרוב הן על המיסטיקאים והן על חוקרי המיסטיקה; ולמרות זאת, הקדישו האחרונים תשומת-לב מועטה להשלכותיה של הנחה זו על חקר החוויה המיסטית. העדות על חוויית המיסטיקאים נתפסת, במקרה הטוב, כצעף המכסה על תהליך פסיכולוגי, אשר בתור שכזה נשאר מחוץ לתחום המחקרים הטקסטואליים. לפי תפיסה אחרת נתפסת חוויה זו כמשקפת מוסכמות רוחניות שנתקבלו בסביבה החברתית והדתית של המיסטיקאים, ואשר עשויות לסייע בהבנת נקודות המוצא האינטלקטואליות שלהם.

אני מאמין שיש לנהוג זהירות בשימוש בגישות פסיכולוגיות או פסיכואנליטיות כלפי טקסטים מיסטיים, בהתחשב בנטייה לרדוקציה הטבועה בטכניקות ההרמנויטיות שלהן. הסיכוי להצליח בשחזור טבעה של חוויה מיסטית מתוך טקסטים כתובים הוא אפסי. הואיל ומרכיביה של חוויה כזו — הנפש האנושית, התנאים החיצוניים והפנימיים, והכוחות האלוהיים המשתלבים בחוויה — הם נזילים או בלתי ניתנים לתפיסה או שניהם גם יחד, כל שחזור הוא בעיקרו השערה, המבוססת יותר על הנחותיו