

2. ג. סלום, פיון, 3'0.  
כ"י נ - הקדמה וסלום

היום נחם  
21728

פרק שלישי

### קבלה ומיתוס

בתורת הקדמה רצוני לספר כאן מעשה שאירע לאיש צעיר ממידעי בשנת 1924. האיש בא לירושלים, כשאצטלה צנועה של פילולוגיה והיסטוריה מודרנית על שכמו, וביקש ליצור קשר עם חוג המקובלים האחרונים ששמרו במשך מאתיים שנה על מסורת תורת-הסוד של יהודי ארצות-המזרח. לבסוף מצא מקובל שאמר לו: מוכן אני ללמדך קבלה, אך בתנאי אחד שמסופקי אם תוכל לעמוד בו. אפשר שלא כל קוראי ינחשו מה היה תנאי זה: לא לשאול כל שאלות. מחשבה שאינה גבנית מתוך שקלא וטריא, קושיא ותירוץ — אכן, תופעה מופלאה היא בקהיליית היהודים, בעם שבניו ידועים כמקשנים הנלהבים שבועולם ואף יצאו להם מוניטין שאפילו על שאלה הם משיבים בשאלה. ואפשר לפנינו רמיוה ראשונה ומופלאה לדרך-מחשבה, שנשתמרה גם בגילוייה המאוחרים ביותר, אשר בה אין מקום לשאלות אלא לסיפור-דברים בלבד — מחשבה ששלינג, פילוסוף גדול זה של המיתולוגיה, קרא לה 'פילוסופיה מספרת' וראה בה אידיאל של המחשבה.

[א]

אם נאמר לנסח את הבעיה, המוצגת על-ידי כריכתם של המונחים קבלה ומיתוס, בכל חריפותה, ראוי שנעמיד לנגד עינינו את התפיסה המסורתית, המשותפת בדורות האחרונים ליהודים ולא-יהודים כאחד, בדבר פועלה ומעמדה של היהדות בתולדות-הדת. בכך יובהר גם הפאראדוקס המיוחד שבהגותם של המקובלים; אותו פאראדוקס המקסים ומושך את לבו של המתבונן, ועם זאת מרגיז וטורד את רוחו.

הדחף הדתי הראשוני של היהדות, שמצא את ביטויו בעל-התוקף במונח-תיאזום המוסרי של הנביאים ואת ניסוחו המושגי בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים, נחשב הווערך תמיד כתגובת-נגד לעולם המיתוס. בניגוד לפאנתיאזום, הכולל באחדות אחת את האלוהים, היקום והאדם במיתוס,

### קבלה ומיתוס

בניגוד למיתוסי-הטבע של דתות המזרח הקרוב, ביקשה היהדות לבקוע תהום עמוק בין שלושת התחומים האלה. ומכולם נקבע התהום הפעור בין הבורא לנברא כבלתי-ניתן לגישור לפי מהותו. מעצם היות עבודת ה' ביהדות נעדרת צלם ודמות משתמע הוויתור, ואפילו הדחייה הפולמוסית של עולם התמונות והסמלים שבהם בא העולם המיתי לידי ביטוי. היהדות ביקשה לפתוח מימד חדש — תחום ההתגלות המונותיאיסטית, שממנו יסולקו כליל אמריו וביטוייו הדתיים של המיתוס. במידה שגותרו עדיין, פה ושם, שרידים וספיחים של דרכי-ביטוי כאלה, הריהם עשויים להופיע כדימויים ומליצות ספרותיים גרידא וללא העוצמה הסימבולית של התמונה המיתית במקורה. עניין זה נדון בהרחבה על-ידי חוקרי המקרא, תיאולוגים ואנתרופולוגים, ואין לנו לעסוק בו כאן. שרידים מעין-מיתיים אלה, שהפכו למיטאפורות בלבד, אין בהם כדי לפגוע במגמה הכללית של המסורת היהודית הקלאסית, המגמה לחיסולו של המיתוס ככוח רוחני מרכזי.

מגמה זו הודגשה בחינוכיות רבה במחשבת היהדות הרבנית בימי-הביניים, אך עיצובה הראציונאלי של מחשבה זו, במהלכה הרציף מסעדיה גאון ועד לרמב"ם, העלה בעיה שהיא כרוכה והדוקה בנושא דיוננו. עניינם העיקרי של הפילוסופים והתיאולוגים היה בטרתו של מושג האל. מטרתם היתה לחלץ מושג זה ולהרחיקו יותר ויותר מכל אופני-הדיבור המיתיים, המגשימים. אולם נטייה זו להגן על האל הטראנסצנדנטי מפני כל תערובת ושילוב בסיגי המיתוס, הניסיון לשנות את משמעותן של אותן אמירות בכתבי-הקודש המגשימות ומאנישות את האל ללא כל מעצור, המאמץ הפרשני לנסח אמירות אלה, וכן את צורות הביטוי העממיות של הדת, במונחיה של תיאולוגיה צרופה — כל זה הביא לידי התרוקנותו של מושג האל. ככל שהחשש מפני הפגימה ברוממות האל על-ידי תמונות מגשימות נעשה גורם מכריע, כן פוחתת והולכת האפשרות לומר משהו בכלל על האל הזה. בקיצור, טהרתו של האל נקנית במחיר הסכנה לחינוכיותו. האל החי לעולם אינו נבלע בתוך המושג הטהור; מה שעושה את אלוהים לאל חי בשביל המאמין הוא דווקא מה שכורך ומערב אותו, בצורה אחת או אחרת, בעולם האנושי ומציג אותו נוכח עיני הנפש כסמל דתי גדול. ודבר זה נמוג ונעלם בתהליך הניסוח הראציונאלי. משימתה של התיאולוגיה היא לשמור על טהרתו של מושג האל, מבלי לאבד את חיותו של אל זה; אך זוהי משימה אינסופית, החוזרת ומוצגת תדיר ולעולם אינה מושלמת בלא שיעור.

תולדות היהדות לכודות במתח זה בין שתי הדרישות האלה — טהרת האל

וחיותו — אולי יותר מאשר כל דת אחרת, דווקא מפני טבעו המיוחד של המונותאיזם. כאן תלוי הכול בשמירה קפדנית על אחדותו הטהורה של האל ובהרחקתו מכל תערובת ביסודות עולם הריבוי. אולם בעת ובעונה אחת יש לקיים גם את הישות החיה של האל, וכפילות זו מחייבת איזון עדין ביותר בין שני הגורמים — איזון שבעיית השמירה עליו חוזרת ומתחדשת תמיד. ככל שגברו מאמציהם של הפילוסופים והתיאולוגים לנסח את אחדות-האל בטהרתה, תוך ביטולם וחיסולם של כל הסמלים והדימויים, כן ניתן היה לצפות להתעצמותו של הדחף הנגדי שכל עניינו בחיותו של האל היחיד המוצאת את ביטויה — ככל דבר חי — בלשון הסמלים. בעלי התעוררות דתית נמשכו אל השפע האלוהי בחיותו היוצרת יותר מאשר אל מושג אלוהים — אפילו נשגב הוא ביותר — שנתרוקן מחיותו בניסוח הצרוף והטהור של התיאולוגיה. המתח הדראמטי הגדול הממלא את תולדות היהדות באלפיים השנים האחרונות מקורו ב'ריאקציה' זו למושג האל הראצינאל. מתוכה של תנועת-נגד זאת יש להבין לא רק את צורך ההתבטאות של היהודי הפשוט ושל הדת העממית, אלא גם את הדחפים הגדולים של המיסטיקה היהודית. וכאן אנו מגיעים אל הבעיה המיוחדת של הקבלה.

הקבלה היא התנועה שבה מצאו את ביטוין, בעיקר בין המאה הי"ב והי"ז, המגמות המיסטיות שביהדות בהסתעפויות רבות-פנים ולעתים בעוצמה חיונית רבה. אך הקבלה איננה, כפי שעדיין נוהגים לחשוב לפעמים, שיטה מיסטית או תורה תיאוסופית אחת ומסוימת. מה שקיים למעשה איננו 'התורה הקבלית' בה"א-הידיעה, אלא תהליך שהוא לעתים קרובות מדהים ברבגוניות המוטיביים וריבוי הסתירות שבתוכו. בתהליך זה נתגבשו ונוסחו שיטות ומעין-שיטות השונות מאוד זו מזו. הקבלה הופיעה על במת ההיסטוריה בדרום-צרפת, כשהיא נוונה מזרמים תת-קרקעיים שמקורם הראשון היה בלי ספק במזרח; באותו זמן ובאותו מקום הגיעה לשיא פריחתה בעולם הלא-יהודי גם התנועה הקאתארית הניאו-מאניקאית. בספרד של המאה הי"ג חלה בקבלה התפתחות מהירה ואינטנסיבית להפליא. התפתחות זו הגליכה אותה אל עיצובה הבשל, ששיאו היה חיבורו המקיף של ר' משה די ליאון, ספר הזוהר — הספר שנעשה מעין תנ"ך של המקובלים ושזכה במשך מאות שנים, וכמעט ללא ערעור, למעמד ולסמכות של טקסט קדוש. בתקופת פריחתה השנייה, בארץ-ישראל במאה הטי"ו, הפכה הקבלה להיות כוח היסטורי ורוחני מרכזי ביהדות, כי בה מצאו היהודים, מוכי ההלם של גירוש ספרד, את התשובה לשאלה הישנה, שנעשתה עתה דחופה ומעיקה עוד יותר: מה פשר

הגלות? טעונת דחף ולהט משיחי הגיעה הקבלה במאה הי"ז עד לנקודת ההתפוצצות בתנועה השבתאית, אשר אפילו בהתמוטטותה עוררה והעלתה עולם שלם של מיסטיקה סוטה. דחפיה התפתחותיותה של קבלה סוטה זו פעלו בדרך פאראדוקסאלית בתהליך התהוותה של היהדות המודרנית — עובדה שמשמעה נעלם מן העין במשך זמן רב ונתברר רק בימינו.

## [ב]

בשנת 1180 בערך הופיע לפתע-פתאום בדרום-צרפת, ואיש אינו יודע אל נכון מהיכן וכיצד, הספר הראשון של המקובלים — ספר הבהיר. זהו ללא ספק אחד הספרים המתמיהים ביותר — כמעט לבלי היאמן — בספרות העברית בימי-הביניים. ספר הבהיר הוא קובץ של דרשות ומאמרים תיאוסופיים ערוכים בצורה מרושלת ביותר, שהושמו בפייהם של תנאים ואמוראים ששמות מקצתם בדויים מן הלב. זהו ספר קטן המכיל רק שלושים-ארבעים עמוד, אולם דפים מועטים אלה מהווים עדות להתפרצותו של גורם חדש לתוך עולמה של היהדות. נוכל לעמוד על ההבדל העצום בין עולמו הדתי של הטקסט הזה לבין המסורת הרבנית, שבלבושה הוא מופיע, מתוך איגרתו של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה (במחציתה הראשונה של המאה הי"ג), שיצא בהתקפה רבתי נגד חילול שם שמים שמצא בספר זה. הוא כותב בפרוזה מליצית: 'זיתפארו בדברי כוזבים לאמור: בארצות בני תורה וחכמה מצאנו און ועצמה, סן יאמרו ידינו רמה. חלילה חלילה מרשע לנטות אחרי דברי המינות האל. לא תהא כזאת בישראל. ושמענו שכבר חובר אליהם ספר קראו שמו בהיר... ובו לא ראו אור. וכבר הגיע אותו ספר לידנו ומצאנו בו שתלו אותו בר' נחוניא בן הקנה. חס ושלום! לא היה ולא נברא ולא נכשל בו אותו צדיק ואת פושעים לא נמנה, ולשון הספר ההוא וכל עניניו מוכיחים כי היה מאיש שלא היה יודע שפת ספר ואמרי שפר'<sup>1</sup>.

מהו הדבר שעורר כל-כך את זעמו של קורא ירא-שמים זה? היתה זו הופעתו ללא כחל ושרק, ולעתים אף בהדגשה יתירה, של הדיבור המיתי על אלוהים, העולה כאן מחדש בלבה של יהדות ימי-הביניים, ללא כל התנצלות ובקשת צידוק על העוות הרבה, כאיל היה זה דיבור רגיל ומובן מאליו. ברצוני להדגים דיבור מיתי זה על אלוהים במובאות אחדות מתוך הספר.

<sup>1</sup> ראה ספרי 'ראשית הקבלה', ירושלים תשי"ח, עמ' 19, ובמאמרי 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, תרצ"ד, עמ' 141-147.

בקטע ומספר על בריאת המלאכים נאמר: 'ומודים הכל שלא נבראו ביום ראשון, שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקדוש ברוך הוא מודד באמצעותו, אלא אני ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי (ישעיה מד, כד) — מי אתי כתיב'. עד כאן מקורו של הטקסט הוא במדרש בראשית רבה, אך ההמשך הוא חדש ומפתיע: 'אני נטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי שמו "כל", שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא והכל צריכין לו ובו צופים ולו מחכים ומשם פורחים הנשמות, לבדי הייתי כשעשיתי אותו ולא יגדל עליו מלאך לאמור אני קדמתי לו. גם בעת שרקעתי ארצי שבו נטעתי ושרשתי אילן זה ושמתים ביחד ושמתתי בהם — מי אתי שגיליתי לו סוד זה?'<sup>2</sup>

על אילן אלוהי זה, שהוא אילן העולם ואילן הנשמות גם יחד, מדובר עוד בקטעים אחרים בספר הבהיר, אלא שבהם הוא מופיע לעתים לא כנטיעתו של האל אלא כמערכת מיחית של כוחות-יצירה אלוהיים: 'ומאי הוא אילן זה? אמר ליה, כל כוחותיו של הקב"ה הן זה על גב זה והן דומין לאילן. מה אילן זה על ידי המים מוציא פירותיו, אף הקב"ה על ידי המים מרבה כוחות האילן. ומאי ניהו מים של הקב"ה? היינו חכמה והיינו נשמת הצדיקים שפורחין מן המעיין אל ה"צנור הגדול" ועולה ודבק באילן. ועל ידי מי פורח? על ידי ישראל: כשהן צדיקים וטובים, שכינה שרויה ביניהם ושרויהם במעשיהם בחיקו של הקב"ה ומפריה אותם ומרבה אותם' (סעיף קיט).

כל המושגים הנוכחים בקטע זה אינם מוסברים בשום מקום בספר, כאילו היו מפורסמים וידועים לכול, והרי כל אחד מהם אומר: דורשני בקטע אחר (סעיף צח) נאמר שיישראל קדושים נטלו גוף האילן ולבו, וגם בקטעים נוספים מופיעה הסימבוליקה של האילן האלוהי, בלי שיעשה אף הניסיון הקל ביותר לקשר אותה עם המושגים המסורתיים של התיאלוגיה היהודית ותורת התארים האלוהיים כפי שהתפתחה בימי הביניים.

הבה נפנה להתבטאויות אחרות בספר הבהיר, הנוגעות לתחום הרע<sup>3</sup> ובוודאי היה בהן כדי לעורר התנגדות ותרעומת: 'מאי ניהו השטן? מלמד שיש לקדוש ברוך הוא מידה ששמה רעה והיא לצפוננו של הקב"ה, דכתיב מצפון תפתח

<sup>2</sup> ספר הבהיר, מהדורת ראובן מרגליות, בהוצאת מוסד הרב קוק, סעיף כב (הטקסט תוקן במקומות אחדים על-פי כתבי-יד הקדום ביותר — מינכן 209 — שמרגליות לא השתמש בו).

<sup>3</sup> אינני מקבל את טיעונו של שולמית שחר שניסתה להוכיח, כי סעיף זה ואחרים בסוגיה זו משקפים השקפה קאתארית על ס' הבהיר, עיין מאמרה בתרביץ, שנה מ, תשל"א, עמ' 488—490.

הרעה על כל יושבי הארץ (ירמיהו א, יד), כלומר, כל רעה אשר היא באה לכל יושבי הארץ מצפון היא באה. ומאי ניהו מדה? היא צורת יד ולה שלוחים הרבה ושמןם כולם — רע רע... והם המחייבים העולם, כי תהו לצד צפון ואין תהו אלא הרע שמתנה את בני העולם עד שיחטיאם. וכל יצר הרע שהוא באדם — משם הוא' (סעיפים קסב—קסג).

הרע הוא אפוא לפי תפיסה זו מידה או תכונה באל עצמו. לא פחות מפליאה מדרשה זו היא הפרשנות הבאה: 'ישב ר' אמורא דרש: מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב (תהלים פז, ב)? שערי ציון הם פתחי עולם, ואין שער אלא פתח כמא דאת אמרת: פתח לנו שערי רחמים, כך אמר הקב"ה: אוהב אני שערי ציון כשהן פתוחין. למה? שהן מצד הרעה; וכשישראל טובים לפני המקום וראויים [השערים] להפתח לטוב, הקב"ה אוהבם מכל משכנות ישראל שהם כולם שלום' (סעיף לח).

אכן, לא היינו מצפים לכך בטקסט דתי יהודי: שערי ציון שדרכם זורם ובהם מתרכז, בעיני התודעה היהודית, הכוח היוצר של ישראל, הם 'מצד הרעה'.

וכך מוצגים לעינינו רעיונות-היסוד של התיאוסופיה הקבלית, כשהם בחלקם הגדול עדיין בלתי-מובנים לנו ובצורה שהיא תמיד מתמיהה ולעתים אף פאראדוקסאלית. אחת מאבני-הנגף להבנת הטקסט הקשה הזה הם המשלים הרבים, שבהם מובעות כמה מן הדעות המופלאות ביותר של ספר הבהיר. יש שמשלים אלה מובנים פחות מן הנמשל שאותו הם באים להסביר, אך לעתים הם מבטאים הרבה יותר ממנו את טבעם המיתי של הרעיונות, אשר אינם מפותחים כאן באופן שיטתי אלא כאילו נורקים כלאחר-יד. אולם אין ברצוני להמשיך ולדון בפרוטרוט בתוכנו המיתי של ספר הבהיר<sup>4</sup>; הציטאטות המעטות האלה די בהן להראות שבספר זה שוב אין לפנינו רק שרידים מיתיים בגלגול ספרותי או אליגורי, אלא עניין לנו כאן בהופעה מחדשת של שכבות מיתיות הבוקעות ועולות מתוך היהדות עצמה.

חמישים שנה בלבד לפני הופעתו או עריכתו של ספר הבהיר נתחבר בדרום-צרפת, או בצפון-ספרד, פירוש המקיף של ר' יהודה בן ברזילי לספר יצירה (ברלין 1885). ספר יצירה שימש כמקור בעל סמכות לפילוסופים הראציונאליסטיים בימי הביניים לא פחות מאשר למקובלים ששאבו ממנו

<sup>4</sup> הארכתי בניתוח מסוג זה בפרק על ס' הבהיר בספרי Ursprung und Anfänge der Kabbala, ברלין 1962, עמ' 43—174.

כמה ממושגי-היסוד שלהם, אם כי ספר זה אינו בעצם ספר קבלה במובנה המאוחר. הגנה כשאנו מעמידים את פירושו של ר' יהודה בן ברזילי לספר יצירה ליד ספר הבהיר, מתגלה התהום הפעור בין האחרון לבין כל מה שנכתב לפניו בדיונים הקוסמולוגיים והקוסמולוגיים בספרות היהודית. בספרו של ר' יהודה בן ברזילי נדונים בתרחבה כל המקורות הקדומים בתלמוד ובמדרשים, שעסקו בקוסמולוגיה ובקוסמולוגיה ('מעשה בראשית') ושרבים מהם בוודאי בעלי מטען מיתי ניכר. אך אף-על-פי שמחבר זה הוא בעל נטייה ברורה לעיון אֶזוטרִי, הרי הכול נשאר אצלו עדיין על המישור האליגורי ומושגיו מתייחסים למסורת הפילוסופית הנפוצה בזמנו, ובעיקר לזו של ר' סעדיה גאון. הופעתה של מסורת שונה לגמרי, אחרי שני דורות בלבד, היא אפוא עובדה מפליאה ביותר.

עניינם של המקובלים לא היה עוד באליגוריות המתארות תפיסת-עולם, הניתנת לביטוי גם באמצעים אחרים. יצירתם היתה משהו שונה לגמרי — הם יצרו סמלים, במובן המדויק של מונח זה. עולם היהדות שהופיע לעיניהם בשקישות סימבולית נעשה אספקלריה לסוד היקום. אך כאן עלתה מיד בעיית המיתוס: קליטתם מחדש של דימויים ותמונות מיתיים ושל סמלים בעלי זיקה ברורה למיתוס לא יכלה להיעלם מתשומת-לבם של מתבוננים רבים, ובמיוחד כמובן של אלה שיחסם אל הקבלה היה עוין. עוד בסוף המאה שעברה נכתב ספר בעל כותרת המבטיחה רבות — 'פאגאניות וקבלה' (Heidenthum und Kabbala, 1893) — שבו מסתמך המחבר, ה'משכיל' הידוע ד"ר שלמה רובין, על מקורות רבים כדי לחשוף את פרצופם האמיתי של המקובלים כפוליתני-איסטים נסתרים. ספרו כתוב ללא הבנה רבה של המקורות, אך חומרתה של תבעיה המתעוררת כאן אינה ניתנת להכחשה.

הופעתו המחודשת של המיתוס בקבלה ניתנת לתפיסה בבהירות הגדולה ביותר משתי נקודות-ראות, שהן גם שני הצירים שסביבם נע עולמה של היהדות: מושג האל ומושג התורה וההלכה. מובן מאליו שגלגולה של דת מסוימת אל התחום המיסטי נאחו דווקא באותן נקודות שהן מכריעות לגביה, ועל-ידי כך נשמר אופיה של המיסטיקה כתופעה היסטורית מיוחדת במסגרתה של דת קונקרטיית.

כבר הזכרתי את הבעייתיות הכרוכה במושג האל המונותאיסטי, שאורבת לו הסכנה להיתפך מישות חיה ופעילה למושג פורמאלי ומופשט. אבל בעיני המקובל היתה אחדותו של האל מלכתחילה אחדות חיה, מלאה דינאמית. מה שהיו בעיני התיאולוגים היהודים 'תארים' של האל בלבד, נעשה אצל

המקובל להיפוסטאזות (העצמות), כוחות המהווים שלבים של תהליך-חיים פנימי באלוהות. לא בכדי מתאר המקובל את אלוהים בראש-וראשונה בדימויים וציורים הלכותיים מעולם האורגאניזם. האילן שבתחילה תואר כנטוע בידי האל הופך ונעשה בעצמו לדמות האל; הוא האילן שדרכו צומחים הכוחות האלוהיים אל תוך הבריאה. להלן עוד אחזור אל כמה מן המוטיבים המיתיים המרשימים ביותר, הכרוכים בסימבוליקה זו של אילן-הספירות.

לא פחות חשובה והרת-תוצאות לתולדות היהדות היתה המיתולוגיזאציה-מחדש של התורה. מהו המקנה בעצם להלכה ביהדות הרבנית את אופיה הבלתי-מיתי? התשובה ברורה: ניתוקה של ההלכה מכל אירוע קוסמי ההלכה מעוגנת רק בחלקה — אם היא מעוגנת כל-עיקר — בזיכרון ההיסטורי ממש, אך כבר אין היא מיסודת במעשה פולחני המייצג מאורע מיתי. אמנם, תפקיד כזה יש בתורה לזכר יציאת מצרים, אך בתודעה היהודית שוב אין מאורע זה מורגש כאירוע מיתי. ניתוק זה של ההלכה, המקיימת והמוזגת כביכול את עצמה מתוך עצמה, מן השורש הריגשי שממנו צמחה, בא לידי ביטוי אופייני בסיפור-מעשה תלמודי המצוטט שוב ושוב בספרות הרבנית המאוחרת. מעשה בגוי שבא לפני ר' יוחנן בן זכאי ושאלו על טעמי הפרטים המוזרים שבמצנת פרה אדומה, והתנא ענה לו תשובה מתחמקת. 'לאחר שיצא אמרו לו תלמידיו: רבינו, לזה דחית בקנה, לנו מה אתה אומר? אמר להם: חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרין, אלא אמר הקב"ה חוקה חקקתי גזירה גזרתי, אי אתה רשאי לעבור על גזרתי'. תשובה זו על השאלה החוזרת ועולה בדבר טעמי המצוות היא טיפוסית לעומק התהום שנפרץ בין ההלכה לבין התחום המיתי. עם כל עיסוקם של בעלי העיון בשאלת טעמי המצוות, הרי בתודעה הרבנית נתפסה שאלה זו כבלתי-חשובה, ולכל היתר היא בעלת משמעות במימד האֶסְכַּאטוֹלוֹגִי — המשיח עתיד לגלות טעמי התורה. ההפרדה הזאת בין ההלכה לבין שורשיה האֶמֶצִיוֹנָאליים היא מן התישגים הגדולים של היהדות הרבנית הנורמטיבית; אך הישג שהיא עם זאת בעל אופי מסוכן ודו-משמעי.

לפנינו אפוא פאראדוקס חדש: הרי המקובלים חיו ודבקו היו בלב ונפש בעולם זה של ההלכה, והנה הלכה זו גרפה, המנוערת מכל יסוד מיתי, הפכה תחת ידיהם כלי לעיצובה של תודעה מיתית חדשה, שלעתים אף נראית

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ש. בוכר, דף מ ע"ב.

עתיקה לימים. השאלה בדבר טעמי המצוות לא ניתן להתעלם ממנה, והתשובה הראצינאלית, כגון זו של הרמב"ם, המייחסת למצוות רבות משמעות חינוכית ופולמוסית, לא סיפקה את הרגש הדתי בקבלה, מתוך עצם תודעת ערכה המוחלט של תהלכה המלווה אותה תמיד, הפכה התורה כולה, על חוקיה, למה שניתן לקרוא *corpus mysticum*.

כגרעינה הפנימי של הקבלה אנו מוצאים אפוא את המיתוס על האלוהות כמערכת הכוחות הקמאיים של ההווה, ואת המיתוס על התורה כסמל אינסופי, אשר כל שמתו ודימויו מזרים על תהליך שבו מתגלה האל עצמו.

[ג]

התעוררותו המחודשת של המיתוס בקבלה כרוכה בבעייתיות רבת-פנים, וראוי שנבהיר לעצמנו לפחות את קויה היסודיים. בראש-וראשונה יש להזכיר בהקשר זה את המאבק בין דרך המחשבה המושגית-דיסקורסיבית לבין התשיבה הדימויית-סימבולית, מאבק ששיווה לספרות הקבלה ולקורותיה את אופיו המיוחד. יצירתיה החשובות ביותר של הקבלה, החל בגילוייה הספרותיים הראשונים, באו לידי ביטוי בדימויים ובתמונות שהיו לעתים קרובות בעלי תוכן מיתי רב-רושם. אנו מוצאים אותם בספר הבהיר, בכתבי הגנוסטיקאים בקאסטיליה במאה ה'יג, בספר הוהר ובקבלת האר"י. אולם בד בבד עם מגמה זו קיימת גם המגמה של מתן צידוק עיוני ופירוש מושגי לאותם הסמלים. אמנם, דווקא בתהליך זה מתבלטת ראשוניותם של הסמלים ועדיפותם על פני המושגים. כי הסמלים לעולם אינם ניתנים למיצוי ללא-שיוור במושגים, אם כי בעלי העיון הפילוסופי שבין המקובלים ניסו לעשות זאת לעתים קרובות למדי ומתוך עמל ניכר. מושגים כגון השכינה, צמצום, שבירת הכלים — אשר בהם נדון להלן, לפחות בקיצור — לאמיתו של דבר הריהם ניתנים לתפיסה כסמלים בלבד. המחשבה המושגית של המקובלים מהווה מעין תהליך אסימפטוטי: הגיסוחים העיוניים מבקשים, תוך כדי התקרבות מוסיפה והולכת למטרתם, להקנות משמעות פילוסופית לתמונות הספוגות תוכן סימבולי בלתי-נדלה; הם מנסים לפרש תמונות אלה כביטויים תמציתיים למערכות תפיסות מושגיות. אך כשלונם הגלוי של נסיונות אלה מוכיח שתמונות אינן מה שהם מנסים לפרשן.

אלם כאן מתגלה תופעה נוספת. המקובלים צרו תמונות וסמלים, אף אפשר שעוורו בכך מורשה עתיקה רדומה, אך רק לעתים רחוקות היה להם האומץ לייצג בגלוי, ללא רתיעה וללא כיסוי-לשון, אותן תמונות שלכאורה כמו את

עצמן עליהם בכוח-התמד כה רב. ברוב המקרים ניסו המקובלים להקהות את חודן: ככל שהתמונה נועזת יותר, כן ניתן לצפות שתתלווה אליה הסתייגות של 'כביכול', או ביטויי-התנצלות אחרים. ברם, אל לנו לשכוח שלא תמיד המקובלים שיצרו את התמונות המיתיות הם גם אלה שמצרפים להן מתוך הססנות אותם ביטויי-רתיעה, או שמציגים אותן רק כצורת-מיצוי נועזת של רעיונות בלתי-מסוכנים פחות או יותר, אך לעתים גם של רעיונות מעמיקים מאוד. בתעודות הקלאסיות הגדולות של הקבלה — ספר הבהיר, ספר הוהר וכתבי האר"י — אין כמעט כל התאפקות ביצירת התמונות ובשימוש בהן, אף כי מנקודת-ראות תיאולוגית אין הן 'טהורות' כלל ואף מפוקפקות ומוקשות ביותר. מחברי הספרים האלה אינם מגבילים את עצמם; יותר נכון — הם כאילו מתענגים ומתרפקים על התמונות המיתיות ושוקדים למצות אותן עד לקצה האחרון. יש גם מקובלים חשובים, שבהם הדחף המיסטי הטהור היה חזק ביותר, ועם זה הם מתחמקים ומתנזרים לפעמים מן הדיבור המיתי ומבקשים להפוך את המושגים הפילוסופיים של המסורת האפלטונית לסמלים מיסטיים. דברים אלה אמורים במיוחד בר' עזריאל מגירונה, ר' אברהם אבולעפיה מסאראגוסה ור' משה קורדובירו בצפת. אפשר אפוא לומר, שהמתח שהיה קיים תמיד בין הגנוסיס לאפלטוניות, עם כל הקירבה הבעייתית שביניהן, חוזר על עצמו גם בחיק היהדות \*.

בהקשר זה עולה השאלה: האם התמונות האלה, שבהן ציירה הקבלה את העולם הנסתר ואת החיים הגנוזים של האלוהות, מהוות יצירה יהודית עצמאית ומקורית, או שמא אין הן אלא מורשה עתיקה? מצב העניינים כאן הוא מסובך ביותר. אי-אפשר לקבוע באופן חד-משמעי, באיזו מידה עולם-סמלים זה, המגלה קירבה עניינית למקורות עתיקים, נוצר כתוצאה מהשפעה והשתלשלות היסטורית. שהרי מתוך התמונות הקבליות צפה ועולה לעינינו הגנוסיס המשמשת גשר בינו לבין עולם המיתוס, ועולה אפוא גם השאלה בדבר היחס בין הגנוסיס לבין הקבלה, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה מיטאפיסית. עלי לוותר כאן על דיון בבעיית הקשר ההיסטורי האפשרי בין הקבלה למסורת הגנוסטית; בספריי השונים הדנים בסוגיית ראשית הקבלה עסקתי בעניין זה בפרוטרוט. אולם אפילו יהיו החוטים המחברים בקשר היסטורי את המסורת הקבלית הקדומה עם המורשה הגנוסטית דקים ביותר,

\* על סוגיה זו ראה עתה מאמרו של ישעיה תשבי, 'לכירור נתיבי ההגשמה וההפשטה בקבלה', בספרו 'נתיבי האמונה והמינות', תשכ"ד, עמ' 23-29.

הרי עצם קיומם של חוטים כאלה נראה לי כבלתי מוטל בספק. אמנם, אפשר לטעון שלא רק מגע היסטורי יש כאן, אלא בעיקר התפתחויות פסיכולוגיות ומבניות מקבילות, ותסבר זה קרוב הרבה יותר לגבי המאות ה"ב והי"ג מאשר ההנחה על קיומו של קשר היסטורי ישיר. הרי אפילו תנועת המינוח הקאתארית בנצרות היתה משוחררת יחסית מן היסודות הגנוסטיים שבדת המניגיאית, ובמידה רבה אף לא הכירה אותם כלל. מחקר ממושך בשאלה זו על מקומות הקבלה הביא אותי למסקנה שחוץ מכמה יסודות, שאכן יש לראותם כמהותיים באמת, התפתחה הגנוסיס של הקבלה באופן עצמאי ומתוך עצמה. הברירה העומדת לפנינו איננה אפוא בין הסבר היסטורי להסבר פסיכולוגי כשני הסברים להתהוות הקבלה המוציאים זה את זה, כי באמת פעלו כאן שני הגורמים האלה כאחד. דווקא אותן שיטות קבליות שהן בעלות אופי גנוסטי חזק ביותר, כגון זה של הזוהר או של האר"י, ניתנות להבנה מלאה מתוך הנחות יסוד של היהדות עצמה.

עובדה זו מוליכה אותנו לעיון מעמיק יותר בבעיית הקבלה; שהרי הדת הגנוסטית — לפחות בכמה מן המוטיבים היסודיים ביותר שלה — היתה מרד נגד היהדות שדחתה את המיתוס. מרד זה, שאולי נבע מקצתו מתוך חוגים בציבור היהודי גופו, בסוף תקופת הבית השני, פרץ במאוחר כשהוא לבוש כבר לבושים עיוניים-פילוסופיים, אך דווקא משום כך היה מטען הכוחות המיתיים שבו כבד יותר. היהדות הרבנית הקלאסית, ובפרט בתקופת התנאים, דחתה מינוח גנוסטית זו ונראה היה שהדבר עלה בידה לחלוטין. אולם בקבלה חזרה והופיעה אותה ראיית-עולם גנוסטית, והופעה מחדשת זו היא מרכז הבעיה שאנו עוסקים בה: כי תפיסת-העולם הגנוסטית הזאת מופיעה עתה לא רק כפירוש תיאוסופי למזגותיאזם היהודי — וזאת בעיצומה של פריחת ההשכלה היהודית בימי-הביניים — אלא היא מצליחה גם לבצר לה מעמד מרכזי ביהדות כחורת הסוד הפנימי ביותר שלה. סמלים גנוסטיים וגנוסטיים-למחצה בספר הזוהר ובתורת האר"י נחשבו בחוגים רחבים של מקובלים יראי-שמים, הנחגים בכל מעשיהם לפי ההלכה, לביטוי העמוק ביותר של עולם-האמונה היהודי שלהם. בדחפה הראשון והנמרץ היתה הקבלה ריאקציה מיתית בתוך תחום שהמחשבה המזגותיאזסטית חילצה אותו מן המיתוס במאמץ גדול לאין-סוף, ופירושו של דבר הוא שהמקובלים חיו ופעלו מתוך מרידה נגד עולם אשר אותו המשיכו ולא נלאו לחייב בתודעתם, ומכאן צמחו כמובן ניסוחים דר-משמעיים וסתירות עמוקות.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> השתמשתי כאן בכמה ניסוחים מתוך ספרי Major Trends, עמ' 34—35.

העולם שממנו באו המקובלים ואשר בו ראו עצמם מושרשים, עולם המזגותיאזם החמור של ההלכה, לא יכול היה להשלים בפשטות עם התפר-צותו של המיתוס מתוך מרכז הווייתו. התמונות הגדולות של הקבלה, אף כשהן נבעו באמת מתוך מעמקי כוח-יצירה יהודי מקורי, הרי תמיד היה בהן גם משהו מן העולמות המיתיים הזרים. בלעדיהם לא היו הדחפים שפעלו בקרב ראשוני המקובלים מגיעים לידי עיצוב, ובוודאי לא לידי אותו עיצוב המתגלה לפנינו. זה מקורה של הסתירה המונחת ביסוד המחשבה הקבלית. הגנוסיס היא אחד הגילויים הגדולים האחרונים של המיתוס במחשבה הדתית, והיא צמחה, לפחות בחלקה, מתוך מאבק נגד נצחונה של היהדות על המיתוס. והנה דווקא היא שהעניקה למיסטיקאים היהודים לא מעט מלשונם המיוחדת. אין ערוך לחשיבותה של עובדה פאראדוקסאלית זו. שוב היה על הלשון הגנוסטית לעבור גלגול נוסף; שהרי מטרתן של התמונות המיתיות שהורישו הגנוסטיקאים לעורכי החומר המקובץ בספר הבהיר, ועל-ידי כך גם לקבלה כולה, היתה בעצם ובסופו של דבר הריסתה של אותה תורה ששברה את המערכת המיתית. ואכן, אפשר למשש בחוש בתחומים רבים של הקבלה את נקמתו של המיתוס במנצחו, ומכאן גם ריבוי הסתירות הפנימיות בסימבוליקה הקבלית. דבר זה משווה לנסיגות השיטתיים של בעלי העיון בין המקובלים כלכמה מן השיטות הגנוסטיות גופו, גוון מיוחד במינו: בדרכי מחשבה, שניתקה עצמה מן המיתוס, מנסים כאן לבנות ולתאר עולם השייך לתחום המיתוס. ההתבוננות התיאוסופית, שראתה בחיים הגסטרית של האלוהות את הממשות הדתית המהותית ביותר, העלתה כאן, בתוך-תוכו של תחום המיסטיקה והחוויה המיסטית עצמה, עולם מיתי חדש. בתולדות המיסטיקה, מחוץ לקבלה, אין אולי דוגמה מובהקת יותר לדיאלקטיקה זו מאשר דתו של יעקב ביהמה (Böhme), שקירבתו לעולם הקבלה עוררה בצדק את תשומת-לבם של מתנגדיו הראשונים, אך הושכחה או נגונה, באופן מוזר למדי, בספרות החדשה על מיסטיקאי זה.

ואולם קליטתם המחדשת של המושגים המיתיים במחשבת המיסטיקאים היהודים נתקשרה מתחילתה קשר אמיץ בדחפים מסוימים של האמונה העממית, ובמיוחד בדחפים הראשוניים, הממשיים והפעילים ביותר של האדם הפשוט, באימת החיים ואימת המוות שלו, אשר הפילוסופיה היהודית לא הצליחה להורות לגביהם שום דבר של חכמה. הפילוסופיה היהודית שילמה מחיר יקר בעד התעלמותה, מתוך זלזול-מגבוה, מן הדברים הפרימיטיביים בחיי האדם.

אותן האימות אשר מהן נוצרים המיתוסים לא היו בעיה בעיני הפילוסופיה; יתר על כן, נראה היה שהיא באה להפריך את עצם קיומה של בעייתיות זו. ואין לך תחום שבו בא השוני הזה בין עמדותיהם של הפילוסופים המקובלים לידי ביטוי ברור כל-כך כמו ביחס אל בעיית הרע והדימוני, שהוצגה על-ידי הפילוסופים כבעיה מדומה במהותה, ואילו בשביל המקובלים היתה אחד המניעים החזקים ביותר במחשבתם. רגישותם לגבי הממשות של הרע וביעוטי הדימוני, שהמקובלים לא ביקשו להתחמק מהם, אלא להיאבק עמם ולהתגבר עליהם, קישרה את עיוניהם בנקודה מרכזית מאוד עם אמונת-העם ועם צורות הקיום היהודי שבהם באו לידי ביטוי פחדים ואימות אלה. אמנם, תפיסת המקובלים את הפולחן והמנהג הדתי, בהבדל מן ההסברים המיטאפיסיים הנעלים יותר שהאליגוריות הפילוסופיות העניקו לו, החזירה לעתים קרובות לפולחן את משמעותו המקורית, או על-כל-פנים אותה משמעות שהיתה לו בתודעת העם. אם על-ידי כך הפכה התפיסה הדימונית של החיים לאחד הגורמים הפעילים, ועם זאת גם המסוכנים ביותר, בהתפתחות הקבלה, הרי גם באה על-ידי כך לידי אישור שאינו מוטל בספק זיקתה הקרובה של הקבלה אל כמיהותיהם הדתיות של שכבות רחבות ביותר בעם. בכך ניטל עוקצו של הפאראדוקס, שקבוצת המיסטיקאים, שהיא אריסטוקראטית ביסודה, זכתה להשפעה כה גדולה דווקא בשכבות העממיות. קשה למצוא הרבה מנהגים דתיים, שנתהוו או נתפתחו מתוך עיונים פילוסופיים. ואילו שיקולי-דעת קבליים הולידו המון מנהגים, או לפחות עיצבו את הצורה המגובשת שבה נתקבלו על הציבור, ואדון על כך בפרק הבא. בירידה זו ממרומי העיון התיאוסופי אל המישור העממי, שבו אחוזים זה בזה העיון והמעשה, איבדה כמובן המחשבה הקבלית הרבה מן הזוהר שלה. כאשר לבשו רעיונותיה צורה מוחשית וגשמית, הרי עלולים היו הם עצמם להפוך בנקל למגושמים. התפתחות הקבלה חזרה וחשפה בתולדות הדת היהודית את סכנות המיתוס והמאגיה המאיימות על התודעה הדתית, וכל המתעמק במחשבתם של גדולי המקובלים קשה לו להשתחרר מהסתירה שבין הערצה ורתיעה הכרוכות יחד בתרשמותו ממחשבה זו.

[ד]

האופי המיתי של תפיסת האלוהות בקבלה מתגלה בבהירות רבה בתורת הספירות<sup>8</sup>. האחדות הדינאמית של האלוהות היא תהליך תיאולוגי, שבו האל

<sup>8</sup> המחבר הראשון, עד מקום שידיעתי מגעת, שכינה את הקבלה בשם 'התיאולוגיה המיתית של היהודים' היה התיאולוג הפרוטסטאנטי J. B. Carpzw, שהשתמש

יוצא מעמקי סתר הווייתו ומגלה את עצמו כבורא. השלבים של תהליך זה ניתנים לתפיסה בשפע אינסופי של דימויים וסמלים, אשר כל אחד מהם מהווה נקודת-תצפית לבחינה מסוימת בהתגלות האל. ואולם דימויים אלה שבהם מצטייר ומופיע האל, הן בעצם דמויות-בראשית של המציאות כולה. המבנה המיתי המיוחד של מכלול-הסמלים הקבלי מהותו בצמצום השפע האינסופי של הבחינות, שבהן ניתן לראות את האל, לעשר קאטיגוריות-יסוד — או יהיה אשר יהיה הכינוי שבו נשתמש לציין את התפיסה המונחת ביסוד מושג הספירות. מקורו של כינוי זה הוא ב'ספר יצירה', ושם אין הספירות אלא המספרים הארכיטיפיים, כוחות-היסוד של המציאות כולה. אך בספר קדום זה עדיין לא מתלווה לכל ספירה שפע של סמלים, המקשרים אותה עם דמויות-בראשית אחרות והיוצרים יחד את המבנה המיוחד של עולם-הספירות בקבלה. את הצעד הזה עשתה רק התיאוסופיה הקבלית בימי-הביניים, כאשר חזרה והחייתה את התורה הגנוסטית על עולם האַיאונים (האציליות האלהיות בגנוסיס) ואף הפליגה מעבר לה.

מכלול הכוחות האלהיים המאוחדים ב'עשיריה' הקדמונית (עשרת מספרי-בראשית) מהווה את עולם הספירות, שהוא האחדות האלוהית הנפקחת והולכת, הסוגרת בחובה על הארכטיפים של כל נמצא. אין לשכוח שעולם זה הוא עולם פְּנִיִּים-אלוהי, ועם זאת גם עובר על גדותיו חורם ללא הפסק וללא התחלה חדשה אל תוך עולמות-הבריאה הנסתרים והנגלים, שהם חוזרים ומשקפים במבניהם את מבנה הוויית-הפְּנִיִּים של האלוהות. תהליך זה הפונה אל הבריאה אינו אלא הבחינה החיצונית של תהליך המתרחש בסופו של דבר בתוך אלוהים עצמו, והשלבים השונים של תהליך זה בהתקשרות המיוחדת עם המוטיבים המצטרפים לכאן, קובעים את הצורה המיתית המיוחדת של תורת הספירות. המבנים המיתיים חוזרים ומופיעים על מישור חדש של התבוננות וחוויה מיסטית, לא עוד בדמות הגוף האישי של האלים העתיקים, אלא כשהם מרוכזים בדרך חדשה ומופלאה בעולם אחד — או הנתפס כאחד — של אילן הספירות. בדיקתן וניתוחן של כל התמונות המיתיות הישנות-חדשות, העולות ומופיעות בעושר שופע כל-כך בסימבוליקה הקבלית, היא אחת המשימות המרחקות ביותר בחקר הקבלה. שהרי סימבוליקה זו היא העומדת

בביטוי זה ב'Introductio in Theologiam Judaicam', שהופיעה בשנת 1687 ונדפסה בראש מהדורתו של הספר 'Pugio Fidei' ל' Raimundus Martini, עמ' 39.

באופן בולט במרכז כתבי המקובלים הראשונים, ובמיוחד בקבלה הספרדית. מבחינה זו מעטים הכתבים שהם כה מעוררים ומושכים את לבו של החוקר, המשתדל לחשוף את המורשה העתיקה המיוצגת בסמלים המיסטיים. כמו הדרשות הגנוסטיות של הזוהר, או הניסיון לפיתוח שיטתי של סמלים אלה, כפי שנעשה באופן מרשים כל כך בספר 'שערי אורה' לר' יוסף גיקטילה. דוגמאות אחדות תספקנה להראות, עד מה לפנינו באמת הופעה מחודשת של אותו מיתוס ש'חוסל' ללא רחם בידי התיאולוגיה היהודית.

גילוי טיפוסי ביותר לעניין זה ולבעייתיות הכרוכה בו היא הדרך הפארא-דופסאלית, שבה החזירה הקבלה לתחום המיתוס את האמונה ב'בריאת יש מאין', ובכך ביטלה אותה מעיקרה. בידוע שבאמצעות מושג זה של בריאת יש מאין, בניגוד לציור כיבושו של התהו-ובוהו ביד האל-הבורא, חשבה התיאולוגיה הראצינאלית של היהדות המאוחרת להינתק לחלוטין משרידי המיתוס, ואף הפליגה בכך מעבר לתיאור המקראי של הבריאה. המרתו של התהו-ובוהו באין הובנה כערובה לחירותו של האל הבורא מכל שעבוד להכרח-גורל מיתי; מעשה הבריאה שלו שוב אינו תולדת מאבק ומשבר אלא אקט חופשי של אהבה. מכל זאת לא נשארה בקבלה אלא הנוסחה הערטילאית, שעליה הצהירו המקובלים בלהט רב ושאותה נשאו ברמה כסיסמה, עם שתוכנה הממשי שונה מן הקצה אל הקצה. ממה שאמרנו על משמעות אילן-הספירות ניתן ללמוד, שאין כלל מקום בעולם זה למושג האין במובנו התיאולוגי. האל יוצא מתוך הספרו ומתגלה בכוחותיו, שהם גוף האילן התיאולוגי-קוסמוגוני וענפיו, ופעולתו מתפשטת ומתרחבת והולכת. המעברים משלב לשלב הם תמיד רצופים, ואם קיים ברציפות זו שבר, ה'אין' של בראשית, הרי אף הוא יכול להיות רק בתוך הישות האלוהית עצמה. זוהי בדיק המסקנה שהסיקו בעלי-הסוד בישראל, עם שהם מקיימים בידם את הנוסחה הישנה. אותו תהו-ובוהו, שנדחק מפני תורת הבריאה-מאין, צף ועולה שוב בגלגול חדש. האין היה מאז ומעולם בתוך אלוהים, לא מחוצה לו ולא מחולל על ידו. הוא התהום שבמעמקי האל עצמו, הקיים בד בבד עם מלאותו האינסופית, והבריאה היא בבחינת התגברות עליו. תפיסה זו באה לידי ביטוי בדיבור השגור בפייהם של המקובלים, מן המאה הי"ג ואילך, על האל ה'שוכן בעמקי האין' שלו — דימוי מופלא ביותר דווקא מפני שנצטייר מתוך מושג מופשט וחסר-דמות. אפשר לומר, שקיימת כאן אי-הבנה פוריה המגלה מחדש תמונות מיתיות בתוך-תוכן של מושגים פילוסופיים. אי-הבנה' אופיינית כזאת הוא הפירוש (הנמצא לראשונה אצל ר' עזריאל מגירונת) של

מושג ה'ההעדר' האריסטוטלי כאין המיסטי, שבמובנו זה הוא מצטרף אל החומר והצורה כיסוד שלישי של כל המציאות.

אך לא תמיד נזכר האין, שהוא בבחינת יש-עליון בתוך האל, בשם זה בסימבוליקה הקבלית. הבה נראה את השורות הראשונות של ספר הזוהר, שבהן ניתן התיאור המפורסם של תחילת הבריאה במעמקי האין-סוף עצמו, ואשתמש בתרגום העברי של המאמר (הסתום מאוד במקור הארמי) כפי שהובא בס' 'כתם פז' לר' שמעון ן' לביא (פירוש על הזוהר מאמצע המאה הטי'): 'בראש מאמר המלך חתם חותמות בצחצוח העליון. שביב של קדרות יצא תוך סתום שבסתום מראשו של אין-סוף, קשור בגולם [או: כמו עשן בגולמי שאין בו צורה], נעוץ בטבעת, לא לבן ולא שחור ולא אדום ולא ירוק, ללא גוון כלל. כשעשה מדה, עשה גוונים להאיר. בתוך השביב לפני ולפנים יצא מבעד אחד, שממנו נצטבעו הגוונים למטה, [והוא] סתום בסתומות של סוד אין-סוף. הוא בקע ולא בקע את האויר שלו; לא נודע כלל, עד שמתוך דוחק בקיעתו האירה נקודה אחת, סתומה, עליונה; מעבר לנקודה זו לא נודע כלום, ולפיכך היא נקראת ראשית: המאמר הראשון מכל [עשרת המאמרות שבהם נברא העולם]'.

במיתוס הקוסמוגוני הזה, שתיאורו נמשך שם באריכות אגב שימוש בדימויים רבי-עניין, שוב לא מדובר על 'אין'. את מקומו תופס, מתוך נקודת-ראות חדשה לגמרי, הצחצוח העליון שהוא הילת-האור המקיפה את אין-סוף והיא קדומה כקדמותו. במקום שספר הזוהר מדבר בפירוש על האין, הרי כוונתו תמיד לאותו אופן-הווייה פנימי באל הנהיה לכוח-בורא בתהליך האצלת הספירות. האין הזה אינו אלא הספירה הראשונה, 'שורש כל השורשים' שממנו שואב וניזון האילן כולו. טעות גמורה תהיה זו אם נחשוב, שלדעת הזוהר נתווה שורש זה מתוך אקט-בריאה חופשי של האל. רק הקבלה המאוחרת חזרה וקבעה, מתוך עיון מעמיק ובוהירות מופלגת, את קיומו של אקט-בריאה כזה, בעיקר בשיטתו של ר' משה קורדובירו, ובצורה שונה לגמרי אצל האר"י.

ה'נקודה העליונה', אשר עליה מדובר בתחילת ספר הזוהר, היא אפוא הספירה השנייה, ראשית יציאתו של היש מן האין האלוהי. ספירה זו מייצגת את עקרון הכוח המעצב, הזכרי-האבהי, המפרה בורע הטמון בו את רחם

<sup>9</sup> זוהר ח"א, טו ע"א. ראה גם תרגומו של ישעיה תשבי, משנת הזוהר ח"א, עמ' קסג, המיוסד על לשונו של ן' לביא.



'האם העליונה', שהיא תולדתו ועם זאת בת-זוגו, והמוליד מתוכה את שבעת הכוחות התחתונים. כוחות אלה נתפסו על-ידי המקובלים לא רק כדפוסים המתתיים והראשוניים של הבריאה כולת, אלא גם כימים העליונים ימי קדם' — אותם שבעת ימי-בראשית שעליהם מסופר בפרשה ראשונה של התורה, שנתפסו על-ידי המקובלים כשלבי-בראשית של זהותות ההתרח-שות הפנים-אלוהית. טיבו המיוחד של כל אחד משבעת ה'ימים' או הכוחות האלה מתואר באמצעות תמונות, השאובות מעולם-היסודות הטבעי ומתחום החיים האנושיים.

סמלים אלה עשירים מאוד בתוכנם המיתי, ותוכן זה פורץ ומופיע בבהירות הגדולה ביותר בסימבוליקה, שבה מתואר האל המתגלה בספירות כאדם בדמותו הטהורה — 'אדם קדמון'. עד כמה שניתן לאדם לחוות באל, תריוו מתגלה לו כאדם קדמון. בעלי הקבלה מצאו סימן לדבר: שם הוי"ה במילואו (יוד הא ואו הא), שהוא שמו של האל בהתפשטותו הבוראת, עולה בגימטריא 'אדם'. כבר בספר הבהיר מדובר על 'שבע תצורות הקדושות' של האל המקבילות לאיברי גוף האדם, ומכאן רק צעד אחד לדמות האדם העליון או הקדמון. הדיבור האנתרופומורפי והמיתי על אלהים שאב תמיד מתוך את צידוקו ואת חיותו מדימיו זה. תורת-הסוד של הוזהר נסבה כולה על עולמו הקדמון של האדם — הנברא והבלתי-נברא (הנאצל) כאחד. שהרי אותו עולם גנוז של האל המתגלה בסמל האדם הוא בעת ובעונה אחת גם עולמו של האדם 'הפנימי', וגם התחום הנפתח בפני התבוננותו של המאמין והמכונה בפי בעל הוזהר 'רוא דמהימנותא'.

אופיים המיתי של המושגים הקבליים מודגש במיוחד בהבחנה בין הכוחות המשפיעים והמקבלים, שהם כוחות הזכרות והנקבות שבאלוהות. הבחנה זו חוזרת לגבי זוגות שונים של ספירות, והיא גוברת והולכת עד לגילוייה הבולט ביותר בשתי הספירות האחרונות. הספירה התשיעית, המתוארת לעתים ללא כל הסוואה בסימבוליקה פאלית, היא הכוח המוליד של הזכר, ה'יסוד' לכל חי, שדרכו מתממש ה-hieros gamos — ה'זיווג הקדוש' בין הכוח הזכרי והכוח הנקבי<sup>10</sup>.

הדיבור על הכוחות הנקביים באלוהות, המגיעים לידי ביטויים המלא בספירה העשירית והאחרונה, יש בו משום חזרה אל המיתוס, שהיא כמובן מזורה ביותר לתודעה של היהדות הרבנית, ואדון עליה בפרק מיוחד בקשר

למושג השכינה והתפתחותו במקורות האגדה הקבלה, שבהם הוא מפליג בהרבה מגבולות התפיסה הרבנית הקדומה<sup>11</sup>. כאן לא באתי אלא להצביע על הבעיה הכרוכה בכך. רק במזטיב אחד אגע כבר כאן, הטעון מטען מיתי כבד ויעסיק אותנו בפרק הבא, הוא רעיון גלות השכינה, בתפיסתו הקבלית.

דימוי השכינה כיוצאת לגלות מקורו בתלמוד: 'בוא וראה כמה חביבין ישראל לפני הקב"ה שבכל מקום שגלו שכינה עמה'<sup>12</sup>. אך מובנו המקורי של מאמר זה אינו אלא זה שאלוהים שוכן בישראל גם במקום גלותם, ואילו בקבלה המשמעות היא שונה לגמרי: משהו מן האל עצמו גלה מתוכו. במיתוס הקבלי החדש הזה על גלות השכינה מתקשרים אפוא שני מוטיבים: גלותה של כנסת-ישראל, כפי שהיא נתפסת במדרשי חז"ל, והתורה הנפוצה — לא רק בשיטות גנוסטיות — על גלותה של הנשמה ממקור מחצבתה. גלות זו מתוארת לעתים כמשל על המלך המגרש את אשתו או את בתו, ולעתים היא מוצגת כהתגברותם של כוחות ה'סטרא אחרא' הפורצים אל תחום השכינה, משתלטים עליה ומנצלים אותה למטרותיהם התרסניות.

בקבלה הקדומה עדיין לא נצטיירה, בדרך כלל, גלות זו של משהו השייך לתחום האלוהות כמאורע הנעוץ בראשית הבריאה. דעה זו נתפתחה רק בקבלת צפת במאה ה'ט"ו. גלות השכינה, או בלשון אחר, הפירוד בין העיקרון הזכרי והנקבי שבאלוהות, נתפסה במידה רבה כמעשה הרסני הכרוך בחטא האדם ובהשפעתו המאגית, שהרי חטא אדם הראשון חוזר ונשנה במידה ידועה בכל חטא וחטא. במקום להתבונן בכללות הספירות באחדותן האדירה בחר אדם הראשון, כשניתנה בידו הבחירה, בדרך קלה יותר: הוא דבק בהתבוננותו בספירה האחרונה, הנראית אמנם כמשקפת את הכול, בניתוקה מן הספירות האחרות, כאילו היא לבדה האלוהות כולה. במקום לקיים את אחדות-הפעולה האלוהית בכל העולמות, שעדיין היו חזורים החיות האלוהית הנסתרת, ובמקום לחזק אחדות זו על-ידי מעשיו שלו — הוא הפריד אותה מתוכה. מאז קיים אי-שם בעמקי ההוויה קרע פנימי בין העליון לתחתון, בין הזכרי לנקבי. הקרע הזה תואר בסמלים רבים: זהו הפירוד בין עץ החיים ועץ הדעת, בין החיים והמוות, זהו תלישת הפרי שראוי היה לו להישאר מחובר אל העץ; וזהו גם סחיטת תמצית כוחות הדין מן הפרי הקדוש של השכינה — כל הסמלים האלה מתפרשים בהקשר זה פירוש מעמיק ביותר. לא במקרה חוזרים

<sup>11</sup> עיין להלן, פרק שמיני.

<sup>12</sup> מגילה כט ע"א.

<sup>10</sup> עיין להלן, פרק שביעי.

ועולים כאן סמלים קוסמיים עתיקים, הקשורים בסימבוליקה של הירח, כגון מיעוט הירח הפיכתו למקבל האור מן השמש, אך חסר אור בעצמו. ברגש הדתי של ראשוני המקובלים נשתקפה גלות השכינה כסמל לחטאינו, ולכן משמעותו ומטרתו של המעשה הדתי צריכות להיות ביטולה של הגלות, או לפחות סלילת הדרך לגאולה, שהיא איחודם מחדש של הקב"ה ושכינתו. שוב צוירה אפוא הגאולה בתמונות מיתיות מובהקות, כמצב שבו יחזרו הזכרי והנקבי לאחדותם המקורית ולזיווגם הבלתי-פוסק אשר יורים מחדש וללא מעצור את השפע בכל העולמות. לפי המקובלים נעשית כל מצווה 'לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה', והודעה מפורשת על כוונה זו דין שתלויה לעשיית המצווה. ואמנם נוסחה זו הופיעה בכל סידורי-התפילה המאוחרים, עד שבאו אנשי יהדות ההשכלה הצרופה במאה ה'י"ט, שלא ידעו מה לעשות במושגים כאלה, ומחקה מתוך סידוריהם המתוקנים. בפרק הבא אייחד את הדיבור על מקומו ותפקידו של המיתוס הזה על השכינה וגלותה במנהגים שנתפרשו או נתחדשו על-ידי המקובלים.

[ה]

בדיוגנו עד כאן עסקנו בסמלים קבליים אחדים, המדגימים יפה את בעיית היחס בין קבלה למיתוס. אך בשיטות המקובלים הראשונים, ומעל לכול בספר הזוהר, אנו נתקלים לא רק בהחייאתם של מוטיבים מיתיים בודדים, אלא גם במירקם סמיך של עיצוב רעיונות מיתיים ולעיתים אף במיבנים מיתיים שלמים. אמנם כבר צוין שמקובלים רבים ניסו לגלות פנים חדשות, עיוניות ותיאור-לוגיות, בחשיבה המיתית הזאת, אך ככל שנמצא עניין בנסיונות אלה מקודת-ראות אידיאולוגיות, הרי אין בהן כדי לחפות ולהסתיר מעינינו את המצע הרגשי-הנפשי המונח ביסודה של חשיבה מיתית זו. אני נוטה לשער שבמקרים מסוימים היו הניסוחים העיוניים בעלי חשיבות משנית אף בתודעת בעליהם, והם שימשו להם רק כלבוש חיצוני המעלים את המיסתורין הקדוש הטמון בתוכן המיתי.

בצורה נאדרה ונחרצה ביותר מופיע המיתוס, אחרי ספר הזוהר, בתורתו של האר"י ובתנועת המשיחית הקבלית שנשתלשלה ממנה, היינו בתורות המינות של התיאולוגיה השבתאית. שתי קבלות אלה — האורתודוקסית של האר"י והמינות של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי — מהוות דוגמאות מושלמות-להפליא של עיצובי-מיתוס גנוסטיים במסגרת היהדות הרבנית או בשוליה; האחת היא צורה אורתודוקסית לגמרי של גנוסיס כזאת, והאחרת

היא בעלת מגמה של מינות אנטינומיסטית. שתי צורות אלה של המיתוס הקבלי קשורות קשר הדוק בניסיון ההיסטורי של העם היהודי, ועובדה זו מסבירה ללא ספק במידה רבה את כוח-המשיכה הגלוי שהיה לשתיהן — ובמיוחד, כמובן, לקבלת האר"י — בשכבות כה רחבות, ודווקא בחוגים של בעלי רגישות דתית ובעלי סמכות בעם היהודי. איני יכול לדון כאן במיתו-לוגיה השבתאית, אך ברצוני לתאר לפחות את הקווים הכלליים של מבנה המיתוס הלוריאני, המהווה דוגמה למופת לעניין שאנו עוסקים בו. תיאור מקוצר כזה נראה אולי יומרני מדי, שהרי המדובר במחשבה המפותחת בכרכים רבים ועבים<sup>13</sup> ואשר בחלקה הגדול אינה ניתנת כלל, עד מקום שהבנתי מגעת, לניסוח עיוני ולכמה מתחומיה אין לחדור אלא בדרך ההתבוננות המיסטית בפועל. ובכל זאת מבנהו של מיתוס-היסוד הלוריאני מצוין בבהירות מפליאה עד כדי כך שניתן להבינו גם בניתוח קצר ביותר.

מבחינה היסטורית אני רואה במיתוס הלוריאני מעין תגובה על גירוש ספרד. יותר מכל מאורע אחר בהיסטוריה היהודית, עד לשואה של זמננו, עורר גירוש ספרד בחריפות רבה את השאלה בדבר משמעותה של הגלות וייעודו של ישראל בעולם. בתודעתם של בני הדור הוא קיבלה בעיית ניסיונו ההיסטורי של ישראל בגולה מימד עמוק ויסודי יותר מאשר בספר הזוהר, והיא שהונחה במרכז המרשגים החדשים המעמידים את שיטת האר"י. המיתוס החדש הזה נע סביב שלושה סמלים גדולים: הצמצום, שבירת-הכלים והתיקון של הקלקול שחל בעולם כתוצאה מן השבירה.

רעיון הצמצום, שאינו מופיע בוהר, מקורו בכמה כתבים מתקופת הקבלה בגירונת<sup>14</sup>, אך למלוא משמעותו הגיע רק בתורת האר"י. רעיון מדהים זה מתאר את הדראמה של התהוות העולם, המתרחשת בעצם באלוהות עצמה, לא כפי שתוארה בשיטות קודמות, כאקט של האצלה או כיוצא בה, שבו יוצא האל מתוך עצמו, מגלה או מודיע עצמו, אלא בדרך הפוכה דווקא, כאקט

<sup>13</sup> על המקורות הספרותיים לקבלת האר"י ראה בערך 'לוריה, יצחק' ב'אנציק-לופדיה העברית', כרך כא (תשכ"ט), עמ' 560—564.

<sup>14</sup> באחד מנוסחאות פירושו (האמיתי) של הרמב"ן על ספר יצירה שפירסמתי ב'קריית ספר', שנה ו, תר"ץ, עמ' 402, ובהקדמה לפירוש על ל"ב נתיבות החכמה (באמצע המאה ה'י"ג), הנמצאת בכתב-יד בפרינצה (שולחן שני, קובץ 18, דף 101a), שאולי כבר תלוי ברמב"ן. ר' שם טוב בן שם טוב (בערך 1400) הביא ציטאטה זו בספרו על הספירות, כ"י ברייטיש מוזיאום 771, דף 140b: 'כיצד המציא וברא עולמו? כאדם שהוא מקבץ את רוחו ומצמצם את עצמו כדי שיחזיק מעט את המרובה, כך צמצם את אורו בטפה שלו ונשאר העולם הושך'.

שבו הוא מצטמצם 'מעצמו אל עצמו', נסוג אל תוך עמקי עצמותו, ובמקום שיגלה מהותו כלפי חוץ הוא מעלים אותה עוד יותר בסתר הווייתו. מעשה הצמצום הוא בשביל האר"י הערובה היחידה לכך שיתקיים בכלל תהליך של התהוות עולם, שהרי רק בניסגותו של האל אל תוך עצמו נוצר חלל רוחני, חלל קדמון (המכונה בפי המקובלים 'טהירו'), ורק היא מאפשרת שיימצא משהו שאינו מעצמותו של האל בהווייתו הטהורה. אם כי המקובלים לא אמרו זאת בפירוש, הרי ביסוד הסימבוליקה שלהם מונחת התפיסה, שנסגה זו של האלוהות אל תוך עצמה היא צורה עמוקה ביותר של גלות, של הגליה עצמית. כוחות הדין, שהיו גנוזים ומפוזרים בתוך אין-סוף ב'השוואה גמורה' עם שורשי כל הכוחות האחרים, נתקבצו באקט הצמצום ונתרכזו בנקודה אחת — באותו 'טהירו' שממנו נסתלקה עצמותו של אין-סוף. פעולת התפרדה וההיתוך של כוחות-הדין האלה הכוללים בתוכם את שורשי הרע, גמשכת והולכת, וכל המתרחש מכאן ואילך מהווה ממילא תהליך של טיהור וזיקוק האורגאניזם האלוהי מיסודות הרע המושרשים בעצם מהותו, אם כי אינם בבחינת 'רע' בהיותם כלולים במקורם. רעיון זה של האר"י בדבר ברירה וצירוף הדרגתי של פסולת הרע מתוך האלוהות עצמה עומד ללא ספק בסתירה למוטיבים אחרים בתורתו והוא גם דוחה, או לפחות בעייתי מאוד, מבחינה תיאולוגית. ואמנם, ברוב הגוססאות של תורת האר"י, ובראש-וראשונה אצל תלמידו ר' חיים ויטאל בספרו 'עץ חיים', טושטש רעיון זה והוקתה חריפותו, או שעברו עליו בשתיקה. הצמצום שוב אינו מופיע כמשבר הכרחי באין-סוף עצמו אלא כמעשה חופשי של אהבה, אם כי מעשה זה, באופן פאראדוקסאלי למדי, הוא דווקא ששיחרר את כוחות הדין בעולם.

בחלל הטהירו נתערבו אותם שורשי הדין, שנתבררו והופרדו על-ידי הצמצום, יחד עם הרושם ('רשימר'), היא שארית אור אין-סוף שגותרה שם. פעולת-הגומלין-וההתנגשות בין שני יסודות אלה, שבאקט נוסף מצטרפת אליה פעולתה של קרן אור אין-סוף שחורה והאירה לתוך הטהירו, הן שמעמידות עתה את טבען של התצורות המתהוות והולכות בהמשך תהליך האצילות. כל ההתרחשות הזאת בתוך הטהירו נתפסת על-ידי האר"י כפנים-אלוהית; עניינו מתרכז באותם גילויים של אין-סוף, שבעיניו הם האל החי המתגלה באחדותן של תצורות ראשוניות אלה. כי אותה הווייה אלוהית שלא השתתפה בתהליך הצמצום ובשלבים שבאו אחריו, אותה עצמית אינסופית של האל שהסתירה את עצמה, כמעט שאינה ממלאת כאן תפקיד בחיי האדם עלי אדמות. הניגוד בין האופי הפרסונאלי של האל גם מלפני הצמצום לבין

מהותו שהיא כמעט בלתי-פרסונאלית ונעשית פרסונאלית רק עם התהליך שתחילתו בצמצום — ניגוד זה אינו בא על פחרונו במיתוס הלוריאני בצורותיו הקלאסיות.

בתוך הטהירו מצטיירים הדפוסים הראשוניים לכל יש, הלא הן הצורות, הנקבעות על-ידי מבנה הספירות, של 'אדם קדמון לכל הקדומים', שהוא בבחינת האל הפועל בעולם כבורא. ואולם מעמד הרופף של האורות האלוהיים השונים, הפועלים זה ליד זה בטהירו, גורם משברים נוספים. כל מה שנבנה בתוך החלל, אחרי חדירת קרן אור אין-סוף לתוכו, טבעות בו עקבות התנועה הכפולה של הצמצום כלפי פנים, החוזר על עצמו תמיד, ושל דחף האצילות הזורמת כלפי חוץ. כל דרגה ודרגה של המציאות מושרשת במתיחות היסודית והמתמדת הזאת.

מתוך אוזניו, פיו וחוטמו של 'אדם קדמון' פורצים אורות הבונים מערכות של עולמות פנימיים הנעלמים מעין כל חי. אך עיקר תפקיד הבריאה שייך לאורות המתנוצצים מעיניו של 'אדם קדמון'. והנה הכלים, שנתהוו בעצמם מתערובת של אורות מסוג נמוך, ועתה בועדו לקלוט את אור-הספירות הנובע מעיני 'אדם קדמון' כדי לשמש ככלי-קיבול וככלי-אומן בבריאה, לא יכלו לסבול את עוצמת השפע של האורות הנאצלים לתוכם ונשברו. זוהי 'שבירת הכלים' — המשבר המכריע בהווייה האלוהית ובבריאה כולה. האר"י מכנה התרחשות זו גם בשם 'מיתת המלכים', בעקבות פירושו של הוזהר לפסוק 'ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדם לפני מלך לבני ישראל' בספר בראשית פרק לו, שלפיו רומז הפסוק לעולמות קדומים שנבנו מכוחות הדין 'האדומים' ושנהרסו מפני עוצמת הדין הקשה והעדר האיוון בין הזכרי והנקבי שבהם. 'מיתת המלכים' הזאת מתפרשת גם היא אצל האר"י כשבירת הכלים, והיינו כמשבר בכוחות-הדין האלוהיים שחלקיהם שאינם ניתנים לטמיעה מופרשים בהתרחשות זו כלפי מטה, למקום שבו הם מפתחים לעצמם מציאות משלהם ככוחות שיתעצם מהם תחום הרע: רפ"ח ניצוצות של אש הדין, הקשים והכבדים ביותר, גפלו למטה כשהם מתערבים בקליפות הכלים השבורים. אחרי המשבר הזה שום דבר שוב אינו כפי שהיה. כל אורות העיניים של 'אדם קדמון' ניתנו מן הכלים וחזרו למעלה, או שחדרו למטה אל בין שברי הכלים, האר"י מפרט בהרחבה את החוקיות של תהליך זה. אך מעתה ואילך כל המציאות כולה אינה במקומה הנכון; כל דבר עומד במקום שלא בועד לו מלכתחילה. ודבר שאינו במקומו הוא בגלות. מאז האקט הראשון שרויה אפוא כל הווייה בגלות וצריכה גאולה. שבירת-הכלים נמשכת

והולכת מאז בכל שלבי האצילות והבריאה; כל המציאות שבורה במידת-מה, הכול פגום, נעדר שלמות.

מובן מאליו שהשאלה על סיבתו של המשבר הזה באלוהות כופה את עצמה על קבלה זו, והיא נשאת בסופו של דבר ללא פתרון. אפשר לדאות בשבירה מאורע של טיהור עצמי באלוהות, וממילא משבר הכרחי שמטרתו היתה להפריד את סיגי הרע מתוך עצם האינסוף. תשובה זוטרתית זו, שלה נתכוון בוודאי האר"י עצמו, מופיעה כאמור רק לעתים רחוקות אצל תלמידיו; היא מוצעת, למשל, בכתביו של ר' יוסף אבן-טובל, תלמידו הגדול השני של האר"י. מקובלים אחרים הסתפקו במשל הישן-נרשן על החוק של העולם האורגאני, המחייב את התנסותו וכליונו של גרגיר זרע הטיטה כדי שתצמח ממנו החיטה. לפי משל זה נזרעו כוחות הדין בשדה הטהירו, אך נביטתם כדי בריאה מותנית בגלגולם בשבירה ובמיתת המלכים.

כך נתקשרה כאן חוויית הגלות היהודית עם המשבר שבראשית התורה, שבמחשבה הגנוסטית היא הנקודה המכרעת להבנת סוד הדראמה של היקום. הגלות היא ממשות קוסמית עמוקה ביותר, שגם אלוהים עצמו, לפחות מבחינת גילוי מהותו, נפגע בה, וכך משווה תורה זו לגלות אותם הממדים הכבידים שהיו תולמים את הרגשתם של היהודים באותו דור. השפעתם הגדולה של הרעיונות האלה ביהדות נבעה במידה רבה מן התורה הזאת, הנועות והתריפה בפאראדוקסאליות הגנוסטית שבה, שהכניסה את הגלות אל תוך האלוהות עצמה. תורה מעין זו בוודאי שלא תוכל להגן על עצמה בעומדה בפני כס-המשפט של תיאולוגיה ראצינאלית, אך בעולם הניסיון האנושי של היהודי היה בה מעין סמל חי, בעל עוצמה וכוח-פיתוי שאין לעמוד בפניו.

הספירות-הכלים שנרעדו לקלוט את העולם שנאצל מאדם קדמון נשברו, ושבירה זו צריכה תיקון. וכדי לחזור ולקומם את הבניין שנתרס — שעתה, לאחר שהופרדו כוחות הדין הקשה והפכו הרסניים ורעים, הוא עשוי יותר להגיע לכלל הרמוניה ויציבות — התנוצצו ממצח 'אדם קדמון' אורות בעלי תכונה בונה ומיטיבה ובהשפעתם התחיל השלב השלישי בתהליך הסימבולי — שלב התיקון. התיקון מתרחש, לדעת האר"י, קצתו בתחום האלוהי וקצתו בעולמו של האדם, פאר הבריאה גם תהליך זה אינו, כמובן, פשוט וחד-משמעי, אלא רצוף סיכולים מסיכולים שונים. אמנם בשבירת-הכלים הופרדו כוחות-הרע העצמאיים, אך לא לחלוטין. תהליך ההפרדה צריך להתמשך, שהרי לעולם נשארים שרידים של כוחות הדין הקשה במערכות הספירות והולכות ונבנות, והכרח להפרישם ולסלקם או לשנותם ולהפכם לכוחות

אהבה וחסד. עולם התיקון נבנה בחמש (ולפעמים: שש) מערכות המכונות 'פרצופים' של האצילות האלהית, והם המהווים את דמותו המחודשת של אדם קדמון: אריך-אנפין (ארך-אפיים; הכולל את גילויי ספירת הכתר בכל בחינותיה, ולפעמים נפרדת ממנו יחידה מיוחדת בשם עתיק העומדת מעליו), אבא ואמא (שהם גילויי ספירות החכמה והבינה), זעיר אנפין (קצר-אפיים; ספירת התפארת ושש הספירות הכלולות בה, ולפעמים גם מכלול כל הספירות מן החכמה עד היסוד) וגוקבא, השכינה ששני גילוייה הן רחל ולאה. כל מה שנאמר בקבלה הקדומה, ובמיוחד בזהר על זיווג זכר ונקבה בעולם הספירות הועבר כאן, בפיתוח מדויק ומפורט, אל תהליך בניינם של שני הפרצופים האחרונים והיחסים הקיימים ביניהם. דמותו של זעיר-אנפין חופפת, באופן כללי, את זו של האל המתגלה כפי שנתפס ביהדות המסורתית ('הקדוש ברוך הוא'). הוא מייצג את היסוד הזכרי שנותק בעת השבירה מייחודו הקדמוני עם היסוד הנקבי ושעליו עתה לשוב ולבנותו על מישור חדש ובפנים חדשות. היחסים המתקיימים בין הדמויות האלה, השפעתם והשתקפותם בעולמות הבריאה, היצירה והעשייה, המתהווים למטה מעולם האצילות שסימום בספירת המלכות — אלה הם עיקר עניינה של קבלת האר"י. כל מה שמתרחש בעולם הפרצופים חוזר ונשנה, מתוך הבלטה גוברת והולכת, בכל העולמות התחתונים. עולמות אלה נבנים בורמה בלתי-פוסקת מתוך אורות המתעממים ומתעבים יותר ויותר; הספירה העשירית שבכל עולם משמשת הן כמראה והן כמסגרת של האורות השופעים אליה — היא מחזירה את עצמות האור למעלה ומעבירה למטה רק את שיווריו והשתקפותו. אבל עולם העשייה במעמדו הנוכחי, אחרי שבירת הכלים, מעורב עם הכוחות הדימוניים של ההרס והרע, 'הקליפות', וזהו ההסבר לאופיו הגשמי הגס המתגלה בעולמו החומרי. גם עולם זה הוא ממהותו רוחני — רעיון ניאופלטוני מובהק — אלא ששבירת הכלים גרמה לידידתם של כל הדברים ממדרגתם, וכך נפל גם עולם העשייה אל בין הקליפות, והפרדתו מהן (בלשון האר"י: הברירה) היא אפוא אחת המטרות המרכזיות של כל מאמצי התיקון.

והנה תפקיד זה של השלמת תהליך התיקון בשלבי המכריעים נמסר לידי האדם. תהליך זה, ככל שהתקדם כבר עם בניין עולם הפרצופים, שהתרחש באלוהות עצמה, עוד נותרה בו פעולת-תיקון אחרונה השמורה, לפי תוכנית הבריאה, לגילוי התחתון של 'אדם קדמון' בעולם העשייה — הוא אדם הראשון שעליו מסופר בספר בראשית. כי אדם הראשון היה מטבע הווייתו דמות רוחנית טהורה, 'נשמה גדולה' השוכנת בגוף שאף הוא עשוי מחומר רוחני —

מלוכש ב'בגד-אור' ולא בבגד-עור. שפע הכוחות העליונים עדיין זורם אליו ללא הפרעה, אם כי האורות נחלשו ונתעממו בירידתם, והיי כל העולמות משתקפים בו כביכולם קטן. בכוח פעולתו הרוחנית וכוונת הדבקות בשורשו העליון היה עליו להפריד ולהעלות את שארית הניצוצות הנפולים שעדיין מצויים בגלות בכל היקום ולהחזיר הכול למקומו הנכון. אילו היה אדם הראשון ממלא את ייעודו, היה מסתיים התהליך הקוסמי בשבת הראשונה, והשכינה היתה נגאלת מגלותה וחוזרת ומתחברת עם זעיר-אנפין. אבל אדם הראשון הכויב ונכשל. כישלון זה מתואר בסמלים שונים: כזיווג-לפני-זמנו של הזכר והנקבה, כתלישת הפרי מן העץ, או קיצוץ בנטיעות שבגן-עדן. חטאו של אדם הראשון יש בו משום חזרה במישור האנתרופולוגי על מה שאירע בשבירת הכלים במישור התיאוסופי. בעקבות כישלוננו של אדם הראשון חזרו ונפלו כל העולמות אל הערבוביה, ועתה אף שקעו יותר; התערבותו של עולם-הטבע הרוחני עם גשמיות הרע, שעליה דובר לעיל, נתממשה רק עתה בכל עוצמתה כתוצאה מחטא אדם הראשון. ככל שהיה גדול הסיכוי לתיקון, שהוא הגאולה, שכבר עמד על סף השלמתו, כן גדלה ההעמקה עתה הנפילה למעמקי הטבע הגשמי שכוחות ה'סטרא אחרא' (הרע) משתוללים בו. וכך נמצאה אפוא שוב בפתח תולדות האנושות הגלות, המסומלת בגירוש האדם מגן-עדן. שוב מפורזים ניצוצות-השכינה בכל תחומי המציאות המיטא-פיסית והפיסית. ולא זו בלבד: 'הגשמה הגדולה' של אדם הראשון, שבה היו כלולות הגשמות של כל הדורות, אף היא נשברה ונתנפצה לרסיסים. קומתו הקוסמית העצומה של אדם הראשון ('מסוף העולם ועד סופו') נצטמקה ונתגמדה לממדיה הנוכחיים. גם ניצוצות הגשמה שלו, יחד עם ניצוצות-השכינה, נתפוררו והלכו בגלות ונשתעבדו תחת עול הקליפות. עולם הטבע והניסיון האנושי הוא שדה-העלילה של גלות הגשמה. כל חטא חוזר מחודש על אותו מאורע קדמוני, כשם שכל מעשה טוב תורם לתחזרתו של השורר בגלות. תולדות ישראל המתוארים במקרא משמשים לאר"י דוגמה וסמל לתהליך יסודי זה. כל מה שמתרחש בעולם מתנהל על-פי החוקיות הנסתרת של התיקון והחמצת-התיקון. התחנות הראשיות בסיפור המקראי מופיעות כהודמנויות להבאת הגאולה, המחמצות תמיד ברגע המכריע. יציאת מצרים — הנתפסת כסמל קוסמי — ומעמד הר סיני היו נקודות-שיא בתהליך זה, אך הן עלו בתוהו בשל חטא העגל. כל המצוות, הן שבע מצוות בני נח, המחייבות כל בני-אדם, והן תרי"ג מצוות שניתנו לישראל משמעותן המהויתית היא לשמש אמצעי ומכשיר במלאכת התיקון. אדם המקיים מצוות מעלה

את ניצוצות השכינה מבין הקליפות וגואל גם את הניצוצות השייכות לשורש נשמתו; הוא מחזיר לתיקונו ולקדמותו את שיעור קומתו הרוחנית. מציאותו של עם ישראל וגורלו בכל ממשותו הנוראה, כל דרכו הסבוכה הרצופה ייעוד וכישלון, ניסיון וחטא חוזרים ונשנים — כל זה נתפס בקבלה הלוריאנית במשמעות עמוקה ביותר: כסמל למעמדה האמיתי של החוויה כולה, ואפילו — עם כל הסייגים הרבים המתלווים תמיד לאמירה זו — כסמל להווייתו של האל עצמו בשלבי התגלותו. דווקא מפני שמציאותו ההיסטורית של ישראל מגלמת באופן שלם כל כך את חוויית הגלות, הרי כולה נעשית סימבולית ושקופה. גלות ישראל אינה אפוא, מבחינה מיתית, רק עונש והעמדה במבחן בלבד, אלא נוסף על כך, ובמובן עמוק יותר, הגלות היא שליחות לשם תיקון. עם ישראל חייב להגיע בגלותו אל כל פינות הארץ וקצותיה, כי בכל מקום מצפה איזה ניצוץ של השכינה לגאולתו משבי הקליפות, וגאולה זו אינה אפשרית אלא על-ידי קיום המצוות. כך מופיעה, באופן מפתיע למדי, תפיסת הגלות כשליחות במרכזה של גנוסיס יהודית. את הרעיון הזה הורשה הקבלה בהתפוררותה ליהדות ההשכלה במאה ה'י"ט, שבה גתרוקן מתוכנו המקורי, אך עדיין הדהד בו משהו מן המשמעות העמוקה שהיתה לו בעבר. לגלות הגוף בעולם החיצוני מקבילה גלות הנפש בגלגוליה מגוף לגוף. התפיסה הרואה את הגלגול כגלותה של הנפש זכתה להצלחה עצומה, שלא היתה לתורת תגלגול לפני קבלת האר"י, ובעיקר נקלטה בתודעה העממית של שכבות רחבות בעם. בקבלו על עצמו עול המצוות פועל עם ישראל לתיקון כל ההוויה. השלמת התיקון והבאת העולם למעמד המתאים לתיקון, היא-היא הגאולה. בכוח המאגיה הנסתרת שבפעולה האנושית, יחזור הכול אל מקומו, כל הדברים, הן בתחום הטבע והן בעולם האנושי, יופרדו מן הרע, ובכך ישוחררו משבי הקליפות, שלאחר שייגאלו מתוכן הניצוצות יישארו ללא חיות וכל כוח פעולתם יאבד להם. במובן מסוים אפשר לומר שאין בתיקון מהשבת הדברים למעמדם הראשון, שהרי תוכנית הבריאה שעלתה במחשבת הבורא, לאמיתו של דבר לא נתממשה מעולם, ועל כן רק במעמד התיקון באה תוכנית זו לידי ביטוי וביצועה. כל מעשה האדם, ובמיוחד של היהודי, הוא אפוא ביסודו פעולה של תיקון. מכאן אפשר להבין את מקומו של המשיח במיתוס הקבלי הזה: אין הוא אלא סמל וערובה לסימונו של תהליך התיקון. שהרי לא המשיח מבצע את התיקון, אלא מעשיו של כל אחד מאתנו הם שמביאים את הגאולה. ההיסטוריה של

האנושות בגלותה, על כל הכשלונות והנסיגות שבה, ניתנה להתפרש כהתקדמות מתמדת לקראת הקץ המשיחי. הגאולה שוב אינה מופיעה כקאטאסטרופה שבה ההיסטוריה עצמה באה אל קצה ובטלה ועוברת מן העולם, אלא היא התוצאה ההגיונית וההכרחית של תהליך אשר כולנו שותפים בו. ביאת המשיח בעיני האר"י היא בבחינת חתימה על תעודה, שאותה כתבנו אנו עצמנו; המשיח רק מאשר כניסתנו לתוך מעמד שלא תוא תוללו.

קבלת האר"י היא אפוא מיתוס גדול של גלות וגאולה; וזיקה זו אל התנסותו החיה של עם ישראל היא שהקנתה לו את כוח התגופה והתשפעה העצומה בתולדות ישראל.

הגענו לסוף הסקירה הקצרה הזאת. ראינו כיצד עולמו הארצי של היהודי נבנה לתוך עולמו הקדמון. המיתוס הקבלי היה בעל משמעות, כיוון שצמח מתוך התייחסות מודעת לגמרי אל מציאות, אשר עם כל אימיה נתפסה כסימבולית, ומתוך כך היה ביכולתה לעצב סמלים אדירים של החיים היהודיים ולהעמידם כדוגמה קיצונית למצבו של האדם בכלל. אנו כיום כבר איננו יכולים להרגיש ולחיות את סמליהם של המקובלים ללא מאמץ ניכר, ואולי אין הדבר ניתן לנו כלל. שעתם נקפה ועברה. אנו עומדים עמידה חדשה בפני השאלות הישנות. ואולם אמת היא, כי סמלים צומחים מתוך ממשות רווית-רגש ומזארת לפני-ולפנים באור השקוף של הראייה האינטואיטיבית, ואם אמנם, כפי שנאמר כבר<sup>16</sup>, כל עת שבאה על מילואה היא מיתית, כי אז בוודאי מותר לנו להגיד, אימתי היתה לעם היהודי הודמנות גדולה כל כך, כמו בוועת השואה ובתבוסה, במאבק ובניצחון של השנים האחרונות, בשיבתו האוטופית אל תוך ההיסטוריה שלו, לממש את הפגישה עם הגניס המיוחד שלו ועם 'טבעו השלם' התאמיתי?

## פרק רביעי

## מסורת וחיידוש בריטואל של המקובלים

[א]

מטבעה של המיסטיקה כתופעה מיוחדת במסגרת השיטות הדתיות ההיסטוריות הוא, שיצטלבו בה שני כיוונים מנוגדים השרויים במתח מתמיד. המיסטיקה אינה מרחפת בחלל ריק ואינה רק עדות על חויה מסוימת בלבד, אלא היא מהווה ראייה מיסטית של משהו מסוים ומוגדר; היא גותנת פירוש חדש לתוכנה החיובי של תופעה דתית היסטורית-מוחשית כמו ידוה, נצרות או איסלאם, בלי שתבקש לבוא מתוך כך לידי התנגשות עם המציאות החיה ועם המסורת הקיימת של דתות אלה. דיברתי על כך בפרק הראשון. מכאן שהמיסטיקה נתונה בתוך כפילות טיפוסית: תפיסת-אלוהים החדשה שלה, ולעתים קרובות גם תחושת-העולם החדשה שלה, מתלבשת במתכוון בלבוש של עמדה שמרנית, והמחשבה לפגוע במסורת, כל-שכן לקעקע אותה, רחוקה ממנה ביותר. אדרבה, מבקשת היא לאשר ולקיים מסורת זו מתוך חוזה החדש. עם זאת אין להכחיש את יסוד החידוש המצוי בדחפים הבאים כאן לידי ביטוי, וחיידוש זה מוליד לעתים קרובות למדי שינויים נועזים ואף מסוכנים בתכניה הדתיים של המסורת, על אף כל האדיקות וההערצה כלפיה. המתח הזה בין העמדה השמרנית לבין העמדה החדשנית, או אף המהפכנית, חוזר ועולה בתולדות המיסטיקה. מתח זה כשהוא געשה מודע, הריהו מוסיף נוסף מיוחד לעמדתם האיטית של המיסטיקאים הגדולים, שאף בבחירתם, מתוך הכרה צלולה ביותר, בעמדה שמרנית כלפי מסורתם צועדים הם בשביל צר ותלול העובר תכופות בעברי פי תהום המינות.

הערה כללית זו כוחה יפה ללא סייג גם לגבי הקבלה. מערכות המושגים והסמלים שלה, מלבד אלה של התנועה השבתאית, נבנו תמיד כאידיאלוגיות שמרניות של היהדות הרבנית, אך משופעות הן במשמעויות-לואי מהפכניות כל-כך, שלעתים חוזרות נתעורר ספק באופיין השמרני. יתר על כן: בקבלה — ואולי גם בתנועות מקבילות רבות בתולדות הדת — צפה ועולה גם מתיחות