

## הרמנויטיקה קבלית

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

## 1. מעמדו של הסמל בקבלה

א. טבעו של הסמל הקבלי  
 השיבותה העצומה של התפיסה הסמלית להבנת הקבלה — הנה אחד האקסיומות המרכזיות של מחקר הקבלה המודרני. במשפט קצר קובע שלום כי "השקפת העולם הסמלית, הסימבולית, של הקבלה בכל צורותיה, הנה אחד ממרכיביה הבסיסיים<sup>1</sup>. הצהרה זו, שנוסחה ב-1936, חזרה ונשתה לאחר מכן בכל הדיונים על תפקיד הסמל בקבלה. הניתוח האחד שיוחד לבעיה זו, מאמרו של תשב, תמך בדעתו של שלום: "אין דבר הנרדן בספרות הקבלה שלא תהא בו נגיעה כלשהי לסימבוליקה, ואין למצוא מקובל, שלא נזקק לסמלים בהכעת רעיונותיו"<sup>2</sup>. קביעות נחרצות אלה, המבטאות במונחים קטגוריים כל כך, מגלגלת המיזמות דעים מפחיתה לגבי הסמל הקבלי, שכדוגמתה אין למצוא לגבי אף נושא חשוב אחר בתחום

במנוחיהם סמליים. דומה כי הסימבוליים המפורט של הקבלה התיאוסופית עורר את לעגו של אבולעפיה. בחיבורו אמרי שפר הוא מצביע על כך שהמקובלים התיאוסופיים<sup>4</sup>

אומרים שקבלו מן הנוביאים ומן החכמים שיש שם עשר ספירות... וקראו לכל ספירה וספירה שמהם משותפים<sup>5</sup> ומהם מיוחדים, וכששאלום לא ידעו היודעים מהם אלה הספירות, על איזה דבר יפלו / שמוותהם... והשמות יודעים מספירה הם נבוכים בהם מאד.

ביקורתו של אבולעפיה כוונה בעיקר נגד התיאוסופיה הקבלית — נגד ההנחה שקיימים עשרה כוחות אלהיים שאליהם מתייחסים במגוון רחב של שמות, כלומר סמלים. אולם בתוך כך אנו שומעים גם את ביקורתו על הסמלים הרבים מספור לישויות, שהמקובלים עצמם לא תפסו את מהותן. אכן, דומה שאבולעפיה חש כאן כבעיה מרכזית של הקבלה התיאוסופית להגדיר את טבעה המדויק של מערכת ההאצלולת שלה, או שהייתה שוואת-נפש להגדרות מדויקות; הסמלים היו תחליף להגדרות מדויקות. כמקובל, שהתיאולוגיה שלו הישפעה באופן בולט מהרמב"ם, וראה אבולעפיה בניסוחים רכי-שמעיים הצבעה על חוסר בהירותו של החשוב — ולא על מושא חשיבה שאינו ניתן לניסוח. לדעת אבולעפיה, ריבויים של שמות או סמלים הוא סימן למבוכה אינטלקטואלית. לכן, לפחות במקרה אחד, לא זו בלבד שאבולעפיה נמנע מלהשתמש בסמלים, אלא אף ביקר באופן גלוי את עצם השימוש בהם כעדות לחוסר הכנה. על-פי טקסט חשוב אחר של הקבלה האקסטימית, עצם ההתמכרות בשם מטוים נתפסה כמזיקה להתפתחותו הרוחנית של המיסטיקאי. מורהו האונוימי של בעל שיערי צדיק למד את תלמידו:

למחוק הכל. והיה אוי לי בני אין זו הכונה שתעמור על שום צורה מוגבלת, ואע"פ שתהיה בתכלית המעלה כי כן דרך השמות כל מה שהם בלתי מוכנים אך זאת היא מעלתם לעצמם עד אשר תגיע אל פעולת הכח אשר אינו ברשותך רק שכלך ומתשבתך ברשותו.<sup>6</sup>

כידוע לנו, תפקיד הסמלים לסייע בתפיסת המולקשה להשגה. על-כך הסמל מובן הרבה יותר מאשר החליף או הישות המסומלים. ואכן, הקבלה התיאוסופית מתייחסת לטבעו של הסמל בדיוק בדרך זו. אבל בקבלה האקסטימית אין קבוצה של סמלים אינה יכולה לעזור להשיג הכנה טובה יותר של עניינים נעלים. מחיקתו של כל ביטוי מוגבל, בכתב או בעל פה, הנה צעד הכרחי לחריזה המיסטית, המתפסת כאן כהשתלטות האלוהי על

הקבלה. אולם חוקרים אלו וממשיכי דרכם לא בדקו ולא הוכיחו טענות אלה. לכן אני רוצה להרחיב את הדיון על נכונות "ממצאיהם" של שני חוקרים כוללים אלה בשדה חקר הקבלה המודרני.

רק בקבלה התיאוסופית, שהחיבור המרכזי שלה הוא ספר הזוהר, מוכנת מאליה ואינה מוטלת בספק מרכיזיותו של הביטוי הסימבולי. בסוגים אחרים של קבלה תפקיד הסמל הוא בעייתי. נפתח את הדיון בנושא זה, בקבלה האקסטימית. הסמל, כפי ששילום וחשבי מגדירים אותו, אינו קיים בכתביו הרבים והמקופים של ר' אברהם אבולעפיה.<sup>7</sup> קיימות לכך לפחות שתי סיבות: ראשית, אבולעפיה היה מעוניין אך ורק בהשגת מצבים שונים של תודעה מיסטית; מצבי התגלות או אחרת. ההתגלות כושאם באופנים אלגוריים הניחגים לפענות בקלות בעזרת מונחים אריסטוטליים; חריות אחרות, שדורשות ביטוי סמלי, תוארו גם הן באופן אלגורי. הסיבה השנייה להתנדוד של הסמל בכתביו של אבולעפיה היא התיאולוגיה המיוחדת שלו, שהייתה שונה מאוד מזו של הקבלה התיאוסופית. אבולעפיה לא דגל בתיאוסופיה בכלל, ואף לא בשום צורה קלאסית של תיאוסופיה קבלית; הוא דחה גם את הישקפות הדמונולוגיות שהיו נפוצות בקרב מקובלים אחרים. כיוון שאלה היו שני החתומים העיקריים שייצגו הסימבוליים הקבלים, הפכו רוב הסמלים חסרי-משמעות עבור הגותו.

ואולם שוויון הנפש של אבולעפיה כלפי הסמל הקבלי, ואפילו דחייתו אותו, כפי שנראה בהמשך, היו חלק מזרם רחב יותר בקבלה, הפולל את פירוש ספר יצירה לר' ברוך חנומלי, שרדיוויו של חיבור דומה מאת ר' יצחק בדרשי, חיבוריו המוקדמים של ר' משה די' ליאון, של ר' יוסף גייקטיליה, וכמה חלקים מוקדמים של מדרש הנעלם — אם נזכיר רק כמה מהחיבורי אסכולה זו. הקבלה הלשונית, שקרבתה לזו של אברהם אבולעפיה ברורה, לא הייתה שותפה לנקודת המבט התיאוסופית של המקובלים בני הזמן; באופן עקרוני היה הסמל שולי עבורה, או לעתים חסר משמעות. יוצא מן הכלל חשוק ויחיד הוא ר' יצחק דמן עכנ, שלו ולמקובלים האקסטימיים משותפת התעניינות עמוקה בחוריות פרא-נורמליות וכתרגולן של טכניקות מיסטיות, ושהתעניין מאוד גם בכל מגוון הסימבוליים הקבלי שפחה בתקופתו בספרו. עיון בחיבורים קבליים, שנכתבו בהשפעתו החזקה של אבולעפיה, מללה אותו שווידוין-נפש כלפי הביטוי הסמלי ברוח הקבלה התיאוסופית: חיבורים כגון ספר הצירוף, שיערי צדיק, נר אלהים, ומאוחר יותר סולם העליה לר' יהודה אלכוטני, מוכיחים כי אבולעפיה לא היה המקובל היחיד, שתוכר מסכתות קבליות חשובות ללא שימוש משמעותי

האלוהי. כך נמתק כאן לחלוטין צרכם הסמלי של מסמני הספירות. זרם חשוב נוסף השתמש בסמלים הקלאסיים של הקבלה התיאוטופית באזמ הסותר את עצם טבעם כסמלים: כוונתי להפיסה המאגית של השפעת האדם על תחום הספירות. לפי ר' יחנן אלימנו, הספירות הן שכלים עליונים וברבדים,<sup>11</sup> אצטט כאן את השקפתו על האופן שבו האדם מפעיל את עולם הספירות העליון הזה:

המקובלים יאמינו כי משה רבי ע"ה היה בקי במציאי עולם הרחוקי הנקרא אצלים עולם הספירי ועולם השמות או עולם האוהיות והיה יודע לכוון מתכוונתי ותפילותיו באופן שהיה מתקן מתוך דבריו ההשפעי האלהי הנקראי אצלים צנורות כדי להשפיעם בעולם השפל כצננו ולחדש על ידי אותי ההשפעי כל אשר יחפוץ כאשר חדש ה' את העולם על ידי אותי ההשפעת וככל עת שהיה צריך לחדש אותה ומפנה בעולם, היה מתפלל ומזכיר שמות ודבורי וכוונות עד שהיה מתקן ההשפעי באופן שהיו באוי ומחדשו בעולם חדושי אשר אינם על פי הטבע ועל ידי בקע את הים ופתח פי הארץ וכיצא כוה.<sup>12</sup>

לדעת אלימנו, הספירות הן מבני-על מכאניים, פחות או יותר, שדבר-מג מיומן יכול להפעילם על נקלה. משה היה המומחה הגדול למורכבויותו של עולם זה, שידע בדיוק כיצד לכוון את תפילותו, כיצד לעורר את השמות הקדושים, וכיצד לרכז את מחשבתו כדי להשיג את מטרותיו בעולם הנשמי. למרות שהאותויות, השמות הקדושים והתפילה עשויים להיות זהים עם הסמלים התיאוטופיים, תפקידם שונה לחלוטין. הם כבר אינם חלק מאופן הכרובי נחשב להעמקה בתחליכים הנסתרם של המכנה הפנימי-אלהי, אלא וכיבים חיוניים של אופן ההפעלה; רק משום שחדלו מלהיות ישויות בלתי יודעות, הניתנות להשגה רק באמצעות סמלים, נעשו הספירות כלים ביודיו של משה. ראוי לשים לב להיאורו של משה: "בקי במציאי עולם הרחוקי" כחלק מקביאות זו הוא הכיר את היחסים המסוימים בין פסוק, שם קדוש או אות וספירה מסוימת. היחסים ביניהם אינם בהכרח סמליים, אלא יותר יחסים שבמהות; המלים הנוכחות מפעילות מיד את הספירה המסוימת, שמתוך כך גורמת למימוש התוצאה היצויה בעולם השפל. השלב של לימוד צרכן הסמלי של מלים, של ההתבוננות כמה שהן מסמלות או כיצד הן משקפות מהויות נסתרות, שייך לשלבים הקודמים של הקבלה. עברנו מעולמם של המתבוננים והתיאורגיקנים, המתעניינים בהרמוניה האלוהית, אל עולמם של המקובלים המאגיקונים, שעבורם ידע של המכאניזם העליון אינו מהווה אלא אמצעי למטרה מעשית יותר. "מכונת" הספירות מופעלת

השכל האנושי. זאת כיוון שהצורה המוגבלת אינה מאפשרת לישויות ברמה גבוהה יותר להיות מושגות בתחומנו האנושי, אלא להפך — היא מקטנה את יכולתו של הרחוקי לשכון בסופי הקבלה התיאוטופית משתמשת בסמלים כדרך להשגת ידע או רשמים של הכוחות העליונים, שאין לה, במקרים מסוימים, גישה אליהם בדרך אחרת; הקבלה האקסטיטית מתאמצת להשיג הוויה של האלוהי. עבודה סמלים יכולים להפוך על נקלה מכשול לכמהה המיסטית לקשר עם האלוהי, או כפי שניסח זאת נתן רוטנשטריך, "סימבוליים מצד אחד, ושלילת האונימיטיטיקה והפתיחיים מצד שני, דומה שהם שני הצירים המהומים הכוללים למעשה את המרכיבים האפיסמולוגיים והאונולוגיים בהתאמה של מפעלו הפיזי של שלום."<sup>8</sup> אכן, אלה היו הצירים העיקריים של פירושו של שלום; אך יש בהם משום הערכה חד-צדדית של התופעה הקבלית. ניסוח מתאים יותר ידגיש כי שני הצירים של הקבלה הם סימבוליים, המתייחס לחוויות לא-איחודיות, מצד אחד, וחוויות אחרות, המתקשרות לשפה לא-סימבולית, מצד שני.

כך, כאשר מוקד הקבלה הוא תהליכים פסיכולוגיים, או כאשר הכיוון התיאולוגי שלה פילוסופי יותר מאשר תיאוסופי, מופנה תפקידו של הסמל, או אף נמתק לחלוטין כמו אצל אבולעפיה. דוגמה נוספת המלמדת זאת היא כן זמנו של אבולעפיה, הבוגר ממנו, ר' יצחק אבן לטיף; למרות שהתיאולוגיה שלו היא בבסיסה ניאופלטונית — בניגוד להשקפתו האריסטוטלית של אבולעפיה — ונטה יותר לדרך הבעה מרומוזת, הפיסת האלוהות הסטית שלו חוסמת אותו בפני סימבוליים דגמי, ושפתו קורבת יותר לאלגוריה מאשר לסימבוליים. הוא הוזכר כאשר לחיבור מראשית המאה הארבע-עשרה, מטרת הכרית לר' דוד בן אברהם הלכין? מאחר יותר, כאשר עלתה המיסטיקה החסידית, תוך כדי שדיללה את התיאוטופיה הלוריאית המסוכנת, הביאה התרחקותה פסיכולוגיה להפחתה ברורה בתפקידו של הסימבוליים הקבלי הקלאסי. די בדוגמאות אלה כדי להגביל באופן משמעותי את שטנותיהם של שלום ותשבי על אודות מרכזיותו של הסימבוליים בקבלה.

כפי שהיינו, הקבלה האקסטיטית נמנעת משימוש בסימבוליים כמובן שהשתמשה בו הקבלה התיאוטופית, משום שהוא היה מיותר עבורה. בסופו של דבר פורש הסימבוליים התיאוטופי באופן אנתרופולוגי, כפי שהזכרתי לעיל;<sup>10</sup> נתן לכנות תהליך זה פסיכולוגיצייה של התיאוטופיה. לעתים תפס אברהם אבולעפיה את הספירות כשכלים נבדלים, מנת פילוסופי מובהק ותפיסה הפוגעת בדינמיקה של הספירות ומפחיתה ממעמדן

על-ידי הכלה. בהתאם לכך הן התאור המקראי והן האהבה האנושית משפקים או מסמלים ההתחשקות עליונות בתוך המבנה הפנימי-אלוהי. זוהי אכן המגמה העיקרית של התפיסה הקבלית את שיר השירים, וכאופן כללי שלום אכן צודק.

ואולם פירוש אלגורי לשיר השירים אינו נעדר לחלוטין בקבלה; הוא מופיע בקבלה האקסטטית. לדעת ר' אברהם אבולעפיה, "שיר השירים הוא כי אם משל לכנסת ישראל עם הקב"ה... והאהבה האנושית אינה משתתפת עם האלהית אלא אחר רוח תלמוד תורה יאחר רוח השגת החכמה יאחר קבלת תנובאה.<sup>16</sup> בהקשר זה, המונח "כנסת ישראל" אינו משמש כנוי לקהילה ישראל, ככספרות התלמודית והמדרשית, או סמל של הספירה האחרונה, שסודו כנסת ישראל, כי האדם השלם<sup>18</sup> הוא המקרה הכל יחד ונקראת קהלת יעקב". לכן שיר השירים נעשה למשל לשכל הפועל האנושי ולאחר עם האל. מוקד הקבלה האקסטטית הוא האדם השלם, היינו השכל שלם העובר חוויה של איחוד מיסטי עם השכל האלוהי. האדם תופס תהליך זה באופן ישיר, ואינו זקוק לסמלים כדי לתארנו. מוקד הקבלה התאוטופית הוא תהליך, שאינו ניתן לתיאור מודרני, כיוון שאינו ניתן לתפיסה ישירה; תהליך התאוטופי, אוביקטיבי ככל שיהיה, הנו מעבר לתפיסה שלמה של האדם, ולכן ניתן לכסאו רק בלשוני סמליים. הקבלה התאוטופית מתפקדת כאריאלוגיה מאוחרת, בתיווכם של סמליה; לקבלה האקסטטית, המכוונת ליחיד המבודד והמתבודד, לא תשוב כל כך המבנה החברתי, כשם שהיא אינה מעוניינת במבנה המקורו של כתבי הקודש.

החסידות מייצגת שילוב מעניין בין הקבלה האקסטטית, בעלת הנוטייה האינדיבידואליסטית, המרגישה באופן מיוחד את הדבקות, וברן הקבלה התיאוטופית, המרגישה את חשיבות המצוות כאמצעי מרכזי, אם כי לא בלעדי, להשגת חוויות איחוד. החסיד משתתף בטקס דתי איחודי יחד עם קבוצה חברתית, ואף-על-פי-כן טוען בטקס זה ביסוד של טרנסצנדנטיות המאפשר השגת חוויה אישית ייחודית של איחוד. השלבים השונים של הדרך המיסטית בחסידות כרוכים לעתים גם במשמעות סמלית. מכל מקום, על-פי כמה מחברים חסידיים, יש לדחות את קיום כוונות האר"י — היינו את המייצגים הסמליים של הספירות או של הפרצופים האלוהיים לפחות בקרב המוני החסידים.<sup>19</sup> אשר לשלב הסופי של המיסטיקה החסידית, שלב זה מבוטא במספרות כגון הטיפה והאוקינוס, בלע"כ<sup>20</sup> וכדומה, בלא שימוש משמעותי בסימבוליקים.<sup>21</sup> החסידות, המתעניינת בעיקר

כעת באופן יעיל על-ידי הטכנאי המיומן; המטען הסימבולי של הלשון הועבר למעין פקודה כמור-מחמטית. כך הפך הסימבוליקים הקבלי — או אולי חזר להיות — לשון מאגית של מעין כישוף. לכן אנו יכולים להוסיף את ה"מאגיקפציה" של סמלים לפסיכולוגיזציה שלהם, כחלק מתהליך שבו התערער ערכם הסמלי, שפחה בקבלה התיאוטופית.

רצוני להציע הסבר טונטיבי להתעניינות השונה בסימבוליקים בקבלה התיאוטופית, מצד אחד, ובקבלה האקסטטית והמאגית, ואף בחלק מן החסידות, מצד שני. סימבוליקים נעשה מרכזי בכל ניסיון להסביר מציאות היצונית: האל, הרע, טבעם של החזרה, של ההיסטוריה או של היקום בכלל. מוקד המשמעות הדתית נמצא בישויות ובהלהיכים אוביקטיביים יחסית, ובחור שפזאת מושתפת המשמעות לחלק מסוים מקהילה דתית. עיצובה הסמלי החדש של המציאות היצונית אפשר את התופעה שכינה גיזן א' סמית בדייקנות "אחרות על-אישית של חוויה".<sup>13</sup> אין תמה כי ספר הזוהר, המקור החשוב ביותר של "סימבוליקים אוביקטיביים", היה להיכור קאנוני: הוא יצר טכנה נוספת של משמעות, שאנשים רבים היו שותפים לה מעצם היותם חלק מקהילה דתית. זה המפתח להתחיה מחדש של הרוחניות היהודית, שהולשה באמצעות הפצת ספר הזוהר על פירושי השונים.

אם להשתמש שוב בניסוחו של סמית, הקבלה האקסטטית התעניינה בעיקר במעמשי של היחיד כבידודות.<sup>14</sup> חיבורים מענף זה של הקבלה מתארים את הטכניקות להשגת חוויות מיסטיות הרבה יותר משהם מתארים את החוויות עצמן. מראישה היתה הקבלה האקסטטית חוכמה של קבוצת עלית, והיא נשארה כך עד עתה; היא מצביעה על דרך — שרק מעטים יכולים לעצור בה — לשלמות רוחנית, ולא על האמצעים להשכחה של הרמוניה אלוהית. הטכניקה המוצעת בקבלה האקסטטית אינה כרוכה בכיטויים סמליים, ואף חיבוריה, אין מטרתם הצגת וידויים מפורשים של חוויות מיסטיות, שלא ניתן לכסאן כמלים או שהן קשות מאוד למסירה.

הבה נדגים בקצרה פיצול זה בהיסתה של הקבלה לסימבוליקים. על-פי שלום, "ראשוני המקובלים מעולם לא פירשו את שיר השירים כרדשיח בין האל והנשמה, כלומר כתיאור אלגורי של הדרך לאוניו-מיסטיקה."<sup>15</sup> בהעדרו של הפירוש האלגורי לשיר השירים, שופעת הקבלה התיאוטופית הבנה סמלית של טקסט זה. בכתבי ר' עזרא מגירונה, בדיונים החוזרים ונשנים בפירוש ספר הזוהר על שיר השירים וכפירושיהם של ר' יצחק אבן אבי סהולה ושל אחרים, מוקד הפירוש הם התהלהיכים התיאוטופיים בין שתי הספרות התחתונות: תפארת, המסומלת על-ידי החתן, ומלכות, המסומלת

של אבולעפיה הגיעה לשיאה בפרשנותה ההורסטית את הטקסט, פרשנות המתקדמת באותיות בודדות הנתפסות כשמות קודש.

ההרמנוטיפיקה של הקבלה התיאוסופית משקפת אתהרפולוגיה שונה. כשם שהגוף האנושי נתפס כמשקף את התיאוסופיה הנוצחית, כך גם משמעותו הפשוטה של הטקסט; לא הגוף ואף לא הטקסט נדרשים להיהרס ככדי להגיע לדעי אוטורי טופי: הם מהווים נקודות מוצא להרפולוגיה, תומך שיש לחדור דרכו בלי להרוס את מבנהו הבסיסי. המקובל התיאוסופי לא הופס את האות הבודדת, מנתקה מכבליה בטקסט המקודש, כיחידה הבסיסית, אלא את המלה, שנשארת באופן כללי שלמה, בעוד משמעותה האוטורטרית רוממת להאצלה אלוהית. בעודה מצביעה על ישות עליונה, מהווה עדיין המלה הבודדת חלק מן המשפט הבסיסי, המתבאר כשלמותו כסמל של תהליך. בניגוד למונאריזציה האבולעפיקאית, הסימבוליקה התיאוסופית מתייחסת יותר לטקסט המקודש כפי שהתקבל במסורת. הקבלה השגת השלמות של היחיד; הקבלה התיאוסופית הדיגישה את תפקידי למען השגת השלמות העולה לעולמה, לטובת האלהות יותר הקהילה כאחדות המאפשרת פעולה למען הזולת, לטובת האלהות יותר מאשר לטובת עצמה. ספר הזוהר תיאר כינוס סודי של מקובלים: האר"י הורה קבלה לקבוצה. בגלל גישות חברתיות אלה היה צורך לשמור על הטקסט, למרות הטרנספיקוגרציה הסמלית שלו. כך נשארה המשמעות המילולית של הטקסט נחלת ההמון, והמשמעות האוטורטרית — חלקם של המעשים. ספר הזוהר, שנכתב בסגנון ספרותי מיוחד, יועד מכלתחילה לקהל כפול: היהודי הפשוט, המעוניין בהבנה מרגשת יותר של הטקסט, ואתם מעטים המחפשים אחרי משמעותו האוטורטרית. לעומת זאת, הקבלה האקסטטיבית, בעיקר בחיבורי אבולעפיה, נקטה סגנון מסובך מאוד, שכמעט אינו ניתן להבנה למי שלא בא בסדרו. ההכדלים בין שתי האסכולות הקבליות בהרמנוטיפיקה, באנתרופולוגיה ובסגנון הספרותי הם משמעותיים מאוד, וניתן לסכם בכך, שהקבלה התיאוסופית ניסתה להתעלות מעבר למשמעות המילולית ומעבר לגשמיות ולקבוצה החברתית — וזאת בלי לפגוע בחשיבותם בתור שכאלה; ואילו הקבלה האקסטטיבית התקיימה מתוך מתח גבוה כלפיהם, ולעיתים הגיעה לשיאים בניסיון להרוס את היסוד השמיי ואת הטקסטים הקאנוניים כפי שהם בדיעבד.

כפי שמבחינה דיון זה, העריפה הקבלה התיאוסופית את הסימבוליות. אך גם קביעה זו יש לסיג על-ידי ניתוח מדויק יותר של הכיטויים הסמליים ושל טיפוסים אחרים של התעניינות דתית, המתחיים לקבלה התיאוסופית.

במפגש המיסטי — "אירוע" כלשונו של קשל — פיתחה את הסימבוליות, החשוב כל כך להערכה הקבלית של ה"תהליך": היינו, המוזינות המורכבת למבנה התיאוסופי שתייבת ללזות את קיום המצוות, "המתרחשת באופן תדיר, במקבול מתכונת קבועה באופן יחסי"<sup>22</sup>.

הבה נרחיב על סיבוכי מהותית לדחית הסימבוליות בקבלה האקסטטיבית. מיסטיקה זו הדיגישה יותר משעשה זאת הקבלה התיאוסופית את הנתק בין הרוחני לחומרי: בהיות מטרתה השגת שחרור מכבלי הגופניות, עסקה הקבלה האקסטטיבית באמצעים לניתוק הקשר בין הנפש האנושית לגופה; כמהות חומרית, לא יכול היה הגוף לשמש נקודת מוצא להגייגים מטאפיזיים.<sup>23</sup> מצד שני, תפסה הקבלה התיאוסופית את מבנה הגוף כסמל רב עוצמה של עולם הספיריות, ואת ההתחבנות בו כדרך חשובה לפענח המבנה הניעלם של האלהות. לכן, למרות שאף טיפוס זה של קבלה הכיר בהבדל הבסיסי שבין האנושי והאלהי, עדיין משותף לשתי ישויות אלה מבנה אחד, כך שדמות האדם כסמל מאפשרת למיסטיקאי לעלות מעבר לעולם החומרי. כמלים אחרות, בקבלה התיאוסופית הוחלש העימות בין שני רבדים של מציאות על-ידי קיומו של מבנה משותף, שגולם באופנים שונים בשני רבדים אלו.<sup>24</sup> הבדל זה, ביחס לגשמיות, בין הקבלה האקסטטיבית לתיאוסופית, משתקף בתפסותיהם את היחסים שבין הרבדים הנוסחיים והגוליים של הטקסט. לפי קיש שככתב כנראה ר' אברהם אבולעפיה, "קללה הנגלה הוא ברכת הנוסח וקללת הנוסח הוא ברכת הנגלה."<sup>25</sup> דוגמה טובה לאינטרנומיה זו בין הנגלה לנוסח ניתן למצוא בחיבור אנונימי שנכתב בחוגו של אבולעפיה.<sup>26</sup>

והמעטו כחות הקשות שכשמאלי והוא הנקרא יצר הרע<sup>27</sup> ושמאל ושמאל וישן ומלאך המת ונחש וכלם ושלכו מעליך וכל כחותיהם האבניות כמו שאמ' "והסירתי את לב האבן מכורכם"<sup>28</sup> וישובר כוחותם ונונעות לפני כחות השכליות כמו שאמ' "ונתתי לכם לב בשר"<sup>29</sup> והתיינה עיניך פקחות באילו העניינים האלהיים החתוכיים והאמצעיים, לא הקלפיים, וכשתגיע למעלה, אז חטה מכל החלואת הגופניות והמתחכות ההרגישיות ולא יתערב כח השכלי עם ההרגש לא מעט ולא הורבה זולתי שיהיה ההרגש כלי לקבל מה שבחוננו.

על-פי מקובל זה, יש לשלושה רבדים של משמעות בתורה: הרוכד המילולי; הרוכד האלגורי,<sup>30</sup> שהוא המתווך; והמשמעות האלהית או הפנימית ביותר. כאבולעפיה, התייחס בעל ספר הציירוף למשמעות המילולית כשלילית לחלוטין, או אפילו דמונית, כפי שהדבר כאן; אין פלא שההרמנוטיפיקה

הצדיק לשכינה הורחבו על חשבון התפיסה הסמלית של השכינה.<sup>36</sup> אשר על כן יכולים אנו להסיק, שנושאים דתיים שונים, כגון אקסטזה, מאגיה או תיאורגיה, החלשו את מרכזיותו של הסימבוליזם בכמה שיטות קבליות.

כעת נסקור את פריחת הסימבוליזם בקבלה התיאטופית, בהקשר התיאטורי. ב. פריחת הסימבוליזם הקבלי

אפשר למקם במרוצק את פריחתו של הסימבוליזם הקבלי בשני העשורים האחרונים של המאה השלוש-עשרה; פריחתו היתה בקסטליה. ואלם במשך מאה השנים שקדמו לפריחה זו הופיעו סמלים תיאטופיים ברוב הספרות הקבלית שנתחברה בפרובנס ובקטלוגניה. אף-על-פי שהסימבוליזם שיירת את רוב ראשוני המקובלים ככלי ביטוי חשוב, היה השימוש בו בתקופה זו בעל אופי מסוים מאוד. בתעודות המוקדמות הסמלים נדירים, ותיחס בין הסמל והעצם המסומל יציב יחסית. נראה סביר שקשר זה היה חלק ממסורת קדומה, שהתעברה בחוגים סגורים. סקירת ביטויי של הסימבוליזם בחיבורים קבליים קטלוגניים אחרי סוף המאה השלוש-עשרה, שבהם באות לביטוי כמה מן המטרות שהגיעו מן הרמב"ן וממקוריו, מגלה מאמץ ניכר להבהיר את המשמעות הסמלית המרדיקה של מלה או פסוק מסוימים. לעתים נמסר על מחלוקות בין תלמידיו של הרמב"ן, המתמקדות בשאלות כגון: האם המלה "ציון" מתייחסת לספירת מלכות, כפי שטוען אחד המקובלים,<sup>37</sup> או לספירת יסוד, על-פי עמיתו.<sup>38</sup> העובדה שלא יכלו לישב בעיה זו מראה שרעיון הסמל הרב-ערכי עדיין היה נדיר אצל מקובלים קטלוגניים אלה, שהמשיכו באומנות מסורות קבליות קדומות הרבה יותר. בשוניים מסוימים הולם תיאור זה גם את מקובלי גירונה, את ר' עזרא, את ר' יעקב בן ששת, ובמידה מסוימת גם את ר' עזראאל, שהסימבוליזם שלו עניי חסית בהשוואה למקובלים הקטלוגניים המאוחרים, אך עשיר יותר מזה של ספר הבחיר או של ר' יצחק סג"ל-נחור. בדומה לכך מוגבל תחום הסימבוליזם בכתיב ר' יעקב בן יעקב הכהן, בכתיב אחיז ר' יצחק ובכתיב תלמידים. על רקע זה מפתיע השינוי בתפקיד שממלאים סמלים בקטלוגיים, המאה השלוש-עשרה. לראשונה מתחברים פירושים מקיפים על עשר הספרות, המכילים רשימות ארוכות של סמלים המתייחסים לכל ספירה; חיבורים קבליים קלאסיים, כמו ספר שערי אורה וספר שערי צדק לר' יוסף ג'יקטיליה מוקדשים במיוחד למאות הסמלים המתייחסים לספירות. יתרה מזו, יש סיבות לחשוב כי בקטלוגיה החרדשה בתקופה זו לראשונה תופעה ספרותית מעניינת: במשך

הבה נבחן את היחס בין תיאורגיה וסימבוליזם; נושא זה נידון כבר לעיל,<sup>31</sup> אך נרדישת עתה השלמות היתר.

נחזק להבהיר התפתחות מסוימת, משמעותית בסימבוליזם היהודי. מזמן המקרא תואר היחסים בין ישראל והאל ברימויים מתחום היחסים שבין אשה לבלה. כל עַוֵד ישראל, או כנסת ישראל, נתפסה כישות אהת ביחס לישות אחרת, דהיינו האל, לא תזכרה במקורות היהודיים החזיים המיסטיים של היהודי.<sup>32</sup> מעולם לא תוארו כמנוחים מיניים או ארטיים מפגשים מיסטיים בין הכוהן הגדול והאל בקודש הקודשים.<sup>33</sup> הסימבוליזם הוכרי לאל והנקבי למיסטיקאי הופיע בקבלה האקסטטית: הנקבה ייצגה את נפשו או שכל של היהודי ביחסה לשכל הפועל או לאל, שנתפס כגבר.<sup>34</sup> למרות שגם הקבלה התיאטופית השתמשה בסימבוליזם כזה, אנו מוצאים בה בנוסף לכך סדרה של דיונים שבהם הסימבוליזם מהופך. הכוח האלוהי הנמדד ביותר, השכינה, מתפקד כנקבי ביחס לצדיק המתפקד כגבר. השקפה זו באה לידי ביטוי שוב ושוב בספר הזוהר, אם כי אינה חדשה לגמרי; היא נמזה כבר במדרש ונוכרת על-ידי ר' משה מברוגוס ביחס לתיאורו של משה במקרא כ"איש האלהים" (איש גם כמשמעות של בעל). על-פי חיבורים אלה, משה הוא האיש של "אלהים", כלומר של ה"שכינה". על כל פנים, רמזים ברורים אלה פותחו בספר הזוהר והורחבו לצדיק באופן כללי.

שני הדפוסים השונים של סימבוליזם מגלים תפיסות מגוונות של היחסים הארטיים בין האדם והאלוהות. תפיסת הצדיק כוכר ביחסו לשכינה היא חלק מנישה אקטיביסטית, המדגישה את הפעילות התיאורגית; תפיסת המיסטיקאי כנקבה בקבלה האקסטטית ממוגת בתוכה חלק מתמונת-עולם פילוסופית, שמטרתה התבוננות ואיחוד שכלי עם האל. תיאורגיה זו, שהגותו של הרמב"ם השפיעה עליה מאד, לא הניחה שום שינוי באל, ולבניה אין להעלות על הדעת את הצגתו ככוח נקבי פסיבי. לכן האקסטטיות היתה חידותו של האלוהי אל תוך האנושי. האלוהי נתפס כנוכח תמיד במציאות, כך שהתפגש הותנה רק במידת הכנתו ופתחתו של הכח הרוחני באדם. למרות שהקבלה האקסטטית הדגישה את הנישה האקטיביסטית לחוויה המיסטית באמצעות מתן מרשמים לטכניקות מיסטיות, כרגע החוויה עצמו נמתק אקטיבית זה, ומצב פסיבי תפס את מקומו.<sup>35</sup> על-יית הגישה האקטיביסטית בקבלה התיאטופית גררה התפתחות שהיו חשובות לתפקיד הסימבוליזם בקבלה; ככל שתפקיד התיאורגיה נהיה חשוב יותר, נעשה התפקיד שמילא הסימבוליזם לבעיית יותר. היחסים המיטיים שבין

גישה תיאורטית. ואלם בהקשר זה אנו מעוניינים לא רק במעבר מאסכולה קבלית אחת לאחרת. המפגש עם סוגים שונים, שכל אחד מהם טען שהוא "הקבלה", הביא בהכרח לרליזציה של רעיון הקבלה. הקבלה לא נפתח יותר כמסורת מיסטית המועברת בחוגים סגורים; כעת היא כללה תפיסות לישניות, תיאורטיות והרמוניות, שבבעבר פותחו בחוגים נפרדים על-ידי מקובלים שלא ידעו לנו מי מורהם. ר' יוסף גייקטיליה ור' משה די ליאון, בחיבוריהם המאוחרים בקבלה ההיאורטית, אינם מזכירים כלל את מקורות התיאורטית שלהם; בה בעת כל אחד בדרכו משלב כמה מן התפיסות המוקדמות המופיעות בקבלת קסטיליה וקטלניה.

להערכת, היכרות זו עם מסורות קבליות מגוונות השפיעה על ההזדהות של יחס די חופשי כלפי חומר קיים, ומה שחשוב יותר — סיפקה דחף ליצירת סמלים חדשים באופן לא-מרוסן יחסית. שני עשורים אלה היו ערים לצעדים האחוריים של רוב המסורות הקבליות הקדומות ולילדתה של גישה מורכבת הרבה יותר לקבלה, כשיטה המקיפה זרמי מחשבה שלפני-כן היו חבויים. גישה חדשה זו, המיוצגת בעיקר על-ידי שלושה מקובלים — ר' יוסף גייקטיליה, ר' משה די ליאון ור' יוסף הבא משושן הכורה — וכן על-ידי ספר הזוהר, מרכיבה את מה שאני מציע לקרוא לו "הקבלה המתחדשת" או "היוצרת" בספר<sup>48</sup> בניגוד לזרמים השמרניים ששלטו בדרך הקודם.<sup>49</sup> אחד מתחומי היצירה המרכזיים של המקובלים הספרדים היה תחום הסמלים הקבליים. המקובלים היצירתיים, שהיו מוכנים לקבל סמלים הנובעים ממבנים מגוונים, לא רק העשירו את הספרות הקיימת בצורות חדשים אלא, להערכת, הציגו גם סמלים חדשים. דבר זה מסביר את ריבוי הניסוחים או את העריכה מחדש של הפירושים על עשר הספרות, המכילים כמעט אך ורק רשימות של סמלים.

רשימות אלה נועדו לאפשר למקובל לפענח את המקרא: הטקסט הסימבולי שבאמצעותו ניתן להכיר את התהליכים האלהיים. אפשר להשוות זאת ספרותו זה, של קטלוג סמלים על-פי מבנה מיוחד, לרשימות של תכונות האופייניות לחיות, לאבנים ולסגולות השעות, הנפוצות כל כך בתרבות הטקסט המקראי השתים-עשרה. הניצרים, שהתעניינו בחשיפת צופני כסוברים כי אלה ישורו כרמוזים בתהליך הפענוח. המקובלים, שריכזו את מאמציהם בפירושי הסמלי של הטקסט, יצרו כלי עזר מוגבל קצת: תכנית של עשר הספרות הארטיסטיקיות, המשמשות כמבנה המארגן את החומר המקראי. יתרה מזאת, ההתעניינות הנוצרית בנושאים, כגון המשמעות

זמן קצר יחסית כתבו מחבריהם שונים את פירושיהם לעשר הספרות בכמה גרסאות. ר' יוסף גייקטיליה כתב לפחות ארבע,<sup>50</sup> ר' משה די ליאון לפחות שתים,<sup>51</sup> ור' יוסף הבא משושן הכורה לפחות שלוש;<sup>52</sup> לתפעה זו לא היה תקדים במאה השנים שקדמו לה.<sup>53</sup>

למרות שאין הכוונים פורשניים עקרוניים בין הגרסאות השונות של כל מחבר, קיומן מצביע על עניין גובר בסוגים שונים של סמלים. רק חלק קטן משפע סמלי זה ניתן לאיתור במקורות קבליים קודמים; ומכאן שניתן להתייחס להתעניינות זו בסמלים לא כאל ארגון או איסוף של סמלים קיימים, אלא כאל התמציות טיפוסיות יחסית של מודעות סמלית. רצוני להציג מה שנראה לי כסיבה היעיקרית להתעניינות אינטנסיבית זו בסמל ולגישה החדשה אליו.

בשנות השבעים של המאה השלוש-עשרה התה מלכות קסטיליה למקום מפגש מרכזי למקובלים. מלבד המיסטיקאים היהודים המקומיים, כמו תלמידי ר' יעקב ור' יצחק הכהן, ביקרו באזור זה גם מקובלים לא-קסטיליאנים, והמפורסם שבהם, ר' אברהם אבולעפיה, עמד בקשר עם שתי דמויות קסטיליאניות חשובות: ר' משה מבורגוס ור' יוסף גייקטיליה.<sup>54</sup> היה לו תפקיד בעידוד ההתעניינות בקבלה רווח בחיבוריהם המוקדמים של ר' יוסף גייקטיליה ור' משה די ליאון.<sup>55</sup> באותו זמן, כנראה, עשה את דרכו מגרמניה לקסטיליה, דרך ברצלונה, ר' אברהם אסקלרד מקולונה, בעל חזיונות המאוחר בשנות השמונים של המאה השלוש-עשרה והוא מייצג ערוץ לכל המאוחר בשנות הרמב"ן, והקבלה הקטלנית בכלל, לקסטיליה.<sup>56</sup> חי שדרכו עברה קבלת הרמב"ן, והקבלה הקטלנית בכלל, לקסטיליה.<sup>57</sup> יתרה מזאת, בכתבי ר' יצחק הכהן וכתבי תלמידיו, מן המחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה, ניתן למצוא את התפיסות הקבילות של חוג ספר הענין.<sup>58</sup> ולבסוף, זמן מה לפני 1298, שנת מותו של ר' טודרוס אבולעפיה, הקדיש ר' יצחק אבן לטיף, פילוסוף בעל נטייה קבלית, את חיבורו צורר המור למנהג יהדות קסטיליה. לפיכך אנו יכולים להתייחס לקסטיליה שבין 1270 ל-1290 כאל צומת, שבו נפגשו כל הזרמים העיקריים של הקבלה. מפגש רב-גוני כל כך היה חסר תקדים, ואני משער שהוא היה בעל משמעות להתפתחותה של הקבלה מאוחר יותר. מן ההכרח השפיעה היכרות עם סוגים מגוונים של קבלה על תפיסתם של אנשים אלה. לפחות שני אישים חשובים עברו שינוי מבריע בהשקפתם: ר' יוסף גייקטיליה ור' משה די ליאון עיברו את הקבלה הלשונית שאפיינה את הגותם המוקדמת ואמצו

הניח כי הניזון בניקוד מאפשר אמוס להציע פירושים רבים לפסוק מסוים; אך לריזי יש חשיבות, מבחינה קבלית, לניזון בניקוד רק לגבי שם האל, כיוון שהוא מתייחס לספירות שונות בהתאם לאופן שבו הוא מנוקד. לא נובע מכאן פירוש קבלי עניינים נפלאים רבים ונכבדים<sup>59</sup> שניתן להסיק מפירושים במפורש ל"כמה עניינים נפלאים רבים ונכבדים" שניתן להסיק מפירושים הטקסט ad placidum (כיצון המפרש). דבר זה לא מורה על יחסים פשוטים של אחד לאחד בין שמות קודש לספירות מסוימות, אלא על עיקרון חדש של הרמנוניטיקה קבלית. מתאורת כאן דרך פרשנות חדשה, ולא פעולה מאגית-תיאורית, כמו אצל בן-ששת.<sup>60</sup> מקובל אנונימי בן זמנו של ר' בחי, שניסוחיו היו קרובים מאוד לאלה של גיקטיליה, הסיק מסקנה מעניינת מחוסר הניקוד בתורה:<sup>61</sup>

דע כי מפני שהניקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפי לא נעשה ספר תורה נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וההצוינים וכולם נדרשים ככל אות פנים לפנים ותעלומה מפנים מתעלומה אין גבול ידוע אצלינו כאומרו תהום אמר לא כי היא.<sup>61</sup>

אפשרויות הניקוד המשתנות נקשרות כאן במפורש לסודות, מן הסתם סודות קבליים. זאת ועוד, מקובל זה מציין את טבעה הכלתי מוגבל של התורה הלא-מנוקדת. לפי אותו מקור, היחסים בין הניקוד והתנועות הם כמו היחסים בין הנפש או הצורה והחומר; ניקוד מסוים נתפס כשקול לנתינת צורה להיולי.<sup>62</sup> לפיכך, קריאה בתורה היא שוות-ערך להגבלת האנוניות של התורה ולמימוש משמעות אחת המצויה בכוח בתנועות התורה. הקריאה הקבלית הנה שיתוף פעולה עם האל, או יצירה משותפת של התורה.

ההשוואה בין פתוחות זו לקריאה חופשית של התורה, כפי שנתנו המקובלים הספרדים בשיי העשורים האחרונים של המאה השלוש-עשרה, לכך השקפתו של אברהם אבולעפיה, המוצגת באותה תקופה באיטליה, היא מאלפת. הדרך ההרמנויטית השישית של אבולעפיה כללה "השבת האותיות" המרכיבות מלה מסוימת "לחמסם הראשון ותח כהם צורה".<sup>63</sup> השוואה לטקסטים אחרים העוסקים באותו נושא מדגימה בבירור כי המיסיטיקאי הוא המקור לציורה הניתנת לאותיות, שהשתנו והפכו לחומר חסר צורה בשל פירוק המלה. על-ידי צירוף חדש של אותיות אלה יוצק בהן המיסיטיקאי משמעות חדשה, ובכך מחקה את פעולת השכל הפועל, המעניק העליון של הצורות.<sup>64</sup>

הסמלית של חיות ואבנים, הונעה גם על-ידי דרך יצירתי ולאן דווקא הרמנויטי. בניגוד לבני זמנו היהודים, יצרו הנוצרים מבנים ארכיטקטוניים מעטרים בקישוטים שנועדו, לפחות בחלקם, להרשים בתוכנם הסמלי את המתבוננים בהם. ואולם, באותו זמן הופיע, ונבראה גם נחבר, היכור שנועד להקריא כמסכת סמלית: ספר הזוהר. לראשונה השתמשו המקובלים ברישומות הסמלים שלהם לא רק כדי לפענח ספר — המקרא — שערכו הסמלי הפוניציאלי שונה ממערכת קבלית להברחה, אלא גם כדי ליצור חיבור סימבולי במהותו. עצם היכורו של ספר הזוהר יצירה סימבולית הוא הדוגמה הטובה ביותר לתפקיד החינוכי שהחלו הסמלים ללמלל ביצירה הקבלית.

רצוני להוסיף ולבחות התפצרות זו של חירות ויצירתיות הרמנויטית. כפי שראינו קודם, המקובלים, שאחזו במסורת הקטלוגית, תפסו מלה נתונה כמתייחסת לספירה מסוימת. תפיסתם מכטאת יחס יציב בין הסמל למסומל; תפיסה זו החלה להשתנות במהירות בקטלוגיה. ניתן לאתר את תחילתו של שינוי זה בקטלוגיה, שם הצביע ר' יעקב בן ששת על כך, שהתקטט הלא-מנוקד של החורה עשוי להיות בעל משמעויות שונות, החליות באופן בו מנוקדת המלה.<sup>65</sup> בן ששת אף מציין כי "לא ניתן ספר תורה לניקוד, כדי שנופרש כל חיבה ותכבה בכל עניין שאנו יכולים לקרואה".<sup>66</sup>

תפיסה מעניינת זו, שהמקובל הקטלוגי מציגה כחידושו שלו, נחזרה יחידה בקבלת קטלוגיה בזמנו. אולם בקטלוגיה היא זכתה להזרוב; בתוך זמן קצר — כעשרים שנה — חזרה דעה זו והופיעה כמה פעמים. המקובלים שהחזיקו בהשקפה זו היו ר' יוסף גיקטיליה,<sup>67</sup> ר' יוסף הבא משישן הכירה,<sup>68</sup> ובהשפעתם הרמנויטית מבוססת, שלכסוף אימצה אותה אף הקבלה זו לתפיסה קבלית הרמנויטית מבוססת, שלכסוף אימצה אותה אף הקבלה הנוצרית דרך התיות של פיקו דלה מדינדולה.<sup>69</sup> ר' בחי בן אשר,<sup>70</sup> מקובל שהושפע מן התפיסה הקטלוגית המהפכנית הזו, כתב על נושא זה כברצלונה בראשית העשור האחרון של המאה השלוש-עשרה.<sup>71</sup>

כי בספר תורה שאינו מנוקד יוכל האדם לקרוא... כי האותיות כשאין מנוקדות סובלות כמה כוונות ומתחלקות לכמה ניצוצות<sup>72</sup> ומפני זה ניצטוו שלא לנקוד ספר תורה כי משמעות כל מלה ומלה לפי הנקוד ואין משמעות עם הנקוד כי אם ענין אחד ובלתי נקוד יוכל האדם להבין בה כמה עניינים נפלאים רבים ונכבדים.

השוואת קטע זה לריזוני של ר' יעקב בן ששת בנושא מדגימה בבירור מה שנוראה לי כשינוי עיקרי מן ההשקפות הקבליות הקדומות. ריב"ש



אמר על ר' אברהם אבולעפיה "שהיה מרגיל עצמו בו ולוקח הכתובים ודברי החכמים בנגמטריאות ומערב בהם מעט דברים אמיתיים לקוחים מספרי החכמה".<sup>68</sup> הנושא שעמד כאן למבחן היה השימוש החופשי בדמיון בקריאת טקסטים קלאסיים.<sup>69</sup> מחלוקת זו משקפת היטב את הוויכוח החוזר ונשנה של הסמכות עם התופעה הכריזמטית; לפי ניסוחו המוצלח של ג'ורג' אפוליון, *cette langue querelle de la tradition et de l'invention, de l'Ordre et de l'Aventure* וההתפתחה).

שיטתו של אבולעפיה לא הצליחה לחזור לקבלה הספרדית, והיא הדין כאשר להרמנוטיקה שלו. וואלס כמונחים של ההיסטוריה של הקבלה באופן רחב הן תרמו לתחיית ההתבוננות הלשונית בקבלה הצפתית וכתבדירת. לעומת זאת, ההדגשה בקבלה הספרדית בניקוד הבלתי-מוגבל של הטקסט המקראי לא נתקלה מעולם בביקורת; אפילו מורי הלכה כר' דוד בן זמרא הסכימו לכך.<sup>70</sup> פתוחות זו לסוג חדש יחסית של הרמנוטיקה מדהימה, כאשר משווים אותה לעיקרון ההרמנויטי של יוהאנס קוקווס, תיאולוג שווייצרי מן המאה השבע-עשרה, שכל מה שמלה יכולה לכטא היא אך מבטאת (*quod significare potest verbum, id significant*).<sup>71</sup> העיקרון של קוקווס, שבהשוואה להרמנוטיקה של המקובלים הוא מוגבל מאוד ולא מאפשר פרישות יצירתית, עורר בכל-זאת מחלוקת עזה.<sup>72</sup>

התפרצות המחשבה הסימבולית בספר החזק ובכתבי המקובלים בני זמנו הטביעה חותמה על הקבלה. זמן קצר לאחר הופעת ספר החזק נעשו נסיונות שונים לפענח את המשמעות הסמלית המדויקת של דיוניז, ובהמשך נוצרה ספרות רחבה הכללת הרגומים, פירושים ומילונים של אוצר המלים והסימבוליקה של החזק. הקאנוניצייה של ספר החזק הגדילה גוף כתבים זה, שהעשיר את הספרות הקבלית והגביר את הכנת הספר, אך תרם רק באופן שולי להתפתחות נוספת של המחשבה הסמלית בקבלה. מקובלים מעטים חיקו את הלשון הסמלית החזקית, ומעטים יותר הוסיפו משהו חדש למבנה הסמלי של הקבלה. כך נעשה ספר החזק לקאנון מקודש, שיש לו פרשו אך לא להמשיכו. לקבלה המחודשת, כפי שהיא משתקפת בספר החזק לשכונתו, היו חיים נפלאים אך קצרים; הגורמים השמונייים בקבלה, שהתמקדו כעת בשיטה של החזק, החלו את תהליך הסימטמטיצייה של הגותו המקצועית, הרב-משמעית ולעתים אף מלאה הסתרות.

דוגמה חשובה לתהליך זה מצויה בכתבי ר' דוד בן יהודה החסיד. בתרגום חלקים מספר החזק לעברית, בסוף המאה השלוש-עשרה, הוסיף מעל

שיטתו של אבולעפיה מרחיקה לכת יותר משיטותיהם של בני זמנו הספרדים. בשיטה זו עשוי רצף האותיות בתורה להשתנות באופן חופשי ונרחב, ולאפשר בכך יצירת משמעויות נוספות; עבור המקובל התיאופי שומרים העיצורים על הסדר המסורתי שלהם, ורק ההתנועות נחתות לשינוי. אך התפיסה המשותפת לשיניהם היא עדיין בעלת משמעות. אין הקבלה מזוהה עוד עם מסורות מסוימות המתייחסות לקטעים מוגבלים של התורה; אלא היא מתמקדת בתוצאותיהם של כלים הרמנויטיים רבי עוצמה, המאפשרים למיסטיקאי לחשוף את המשמעויות הנעלמות הרבות החבויות בטקסט המקודש (ואולי, יש לומר, להשליך את רעיונותיו לתוכו). אך טבעם של רעיונות אלה אינו אחיד: לגבי אבולעפיה, מקורם בתיאולוגיה ובפסיכולוגיה של הרמב"ם; לגבי המקובלים התיאופיים, מתייחסים הרעיונות למבנים אלוהיים. אבולעפיה מביץ את אותיות המלים בתורה באמצעות אלגוריות פסיכולוגיות ופסיקליות; המקובל התיאופי הופך את המלים שבחזרה לסמלים של ישויות עליונות.

גישה אקטיביסטית זו לטקסט המקראי התפשטה בין המקובלים בסוף שנות השבעים של המאה השלוש-עשרה. הדורות הקודמים ראו את הקבלה כנושאת "הלשון המסתורית של ממלכה רחוקה רחוקה, שהעשומותיה המופלאות מהדהדות בתוכנו ומעוררות חיים נעלים ועמוקים יותר."<sup>65</sup> עתה הגיעה העת שבה כבר למדו המקובלים את המוטיבים של מנגינה מסתורית זו, והיה ביכולתם לחבר וריאציות חדשות, לפתח מוטיבים קדומים וליצור מוטיבים חדשים. יצירה חדשה זו הייתה ספר החזק, המהווה הן את הנוביעה השופעת הראשונה והן את שיאה של היצירה הסמלית הקבלית.<sup>66</sup> רק מאוחר יותר אנו מוצאים כמה שימושים מעניינים בסימבוליים בציירות כמו שירי האר"י; יצירה ספרותית אחרת, סמלית ומחרידה, הנה אוסף הסיפורים של ר' נתן מבוצלב, שסמלילים הדקים והמורמזים תורמים תרומה משמעותית לאווירתם המסתורית.<sup>67</sup>

קיים פן סוציולוגי מעניין להופעת פירושים קבליים חדשים יחסית חופשיים אלו. פירושים אלו הופצו על-ידי ר' יוסף גייטקלית, ר' משה די ליאון, ר' אברהם אבולעפיה, ר' יוסף הכה משושן הבירה, ונראה גם על-ידי ר' בחיי בן אשר. למרות שלאישים אלו היה תפקיד חשוב בהתפתחות הקבלה בדורם ובדורות הבאים, הם לא נשאו, ככל הידוע לנו, מעולם באחריות קהילתית. החירות האינטלקטואלית המאפיינת את פעילותם הייתה בהכרח חשודה בעיני הוגים שמרנים יותר, שהיו גם המנהיגים הרותניים המוכרים. הקריע בין רשב"א ור' אברהם אבולעפיה ישמש כדוגמה. רשב"א

בחיבורים שונים; גורמת לשהיקה בתפקיד הסמל. כבר בראשית המאה הארבע-עשרה השתמשו מקובלים תיאוטופיים בסמלים קבליים כדי לפתור בעיות פרשניות בטקסטים קאנוניים, והצמימות שבטקסט המפורש התבהרה באמצעות המטען האידיאי השקוף שבסמלים.

### ג. סימבוליקים ופילוסופיה

גורשים שלום הציג את הגדרתו של גנה לסימבוליקים כהגדרה מתאמה לסמלים הקבליים, למרות שככל הידוע לי לא ציין את מקורה.<sup>76</sup> עיקרה של גישה זו הוא בהבחנה בין סמל ואלגוריה; לדעת שלום, הסמל הוא "צורת ביטוי החורגת הדבר מעבר לחתום האלגוריה."<sup>77</sup> כתוצאה מכך, הפילוסוף שמתמש באלגוריה והמקובל שמתמש בביטוי הסמלי יכולים להצביע באמצעות אותו חומר מקראי על רבדים שונים של המציאות. על-פי שלום, "האלגוריה הפילוסופית יכולה להיות מוגדרת כהצגה של דבר נתון לביטוי על-ידי דבר אחר ונתן לביטוי, "ואילו "הסמל המיסטי הנו הצגה בת-ביטוי של דבר שהוא מעבר לחתום הביטוי והמסורה."<sup>78</sup> גישה זו מניחה מראש שכבת מציאות בת-ביטוי, המתוארת באלגוריה, ומישרת אחר, שאינו בר-ביטוי, המצוי בסימבוליקים. נראה לי שהבחנה זו, מעניינת ככל שתהיה, עוסקת רק בחלק מן היחסים שבין שני אופני ההכטאות אלה. הדין שלהלן יבדוק פן נוסף של היחסים ביניהם.

כפי שראינו לעיל, ההבדל בין הקבלה האקסטטית והתיאוטופית משתקף במישור ההרמנויטי. שבו מפורש אותו טקסט באמצעים אלגוריים בקבלה האקסטטית ובאמצעים סמליים בקבלה התיאוטופית.<sup>79</sup> מאחרות שתי תפיסות אלה עומד, כפי שציין שלום, הניגוד שבין פילוסופיה וקבלה. אולם יש משום פירוט יתר בהנחה החפוזה, שהפירוש הפילוסופי מעדיף את האלגוריה, והפרשנות הקבלית היא ביסודה סמלית; קביעה זו מפחיתה בערך תרומתה הייחודית של האלגוריה לביטוי תהליכיים פסיכולוגיים או לחיבור היחסים בין האנושי והאלוהי. האלגוריה לא היתה רק אימון של צורות מחשבה פילוסופיות, אלא כמיה מקרים חשובים צורך פנימי של הקבלה עצמה, בעיקר באופניה המיסטיים, הלא-תיאוטופיים. מקובלים בעלי נטייה מיסטית מצאו בפילוסופיה לא רק את האידיאליזציה של האיחוד עם ישות עליונה, שהיה קרוב לרוחם, אלא גם את המינוח המפורט לדין באיחוד. כפי שראינו לעיל, שורשו של רעיון דכוחת המחשבה, החוזר ומופיע בכמה אסכולות קבליות, נעוץ בתפיסות פילוסופיות:<sup>80</sup> אך גם האלגוריה, שהיא אחד האמצעים הפרשניים העיקריים בפילוסופיה של ימי

המלים אותיות שרמזו לספירות. אמנם פירוש זה משקף ברובו סימבוליקים זוהרי, אך לעתים נכפה על הטקסט שימוש סמלי לא-זוהרי. יתר על כן, מלים רבות שלא נועדו לשמש כסמלים התבארו באופן זה, טכניקה שהפכה את הטקסט הזוהרי לגבב גוהי של סמלים, שאברה בו הדינמיקה המיוחדת של החיבור.<sup>73</sup> על-פי אמיל מאל, אנו יכולים לומר שסימבוליקים אמיתית תופס בספר הזוהר מקום רב כל כך, עד שאין צורך להפשו במקום שבו אינו נמצא.<sup>74</sup> כפייה זו של סמלים, באופן מכאני והסר-הבנתה, מצינעה על כך שהזוהר נעשה חיבור מקודש, שיש צורך להפוך את מלוחיו לסמלים, בדומה למלים שבחזרה. רוחה של היצירה הסמלית הזוהרית, בניגוד לפרשנות הסמלית, אבר. נשתמש בדוגמה נוספת מחיבורי ר' דוד: מקובל זה היה לא רק המתרגם הראשון של חלק מספר הזוהר, אלא גם פרשנו הראשון, או לפחות אחד מפרשני הראשונים. בפירושו לאדרא רבא, הנקרא ספר הגבול, הוא מציג פרשנות מסובכת במיוחד, המודגמת בעגולים רבים ובציורים שלא זאת בלבד שאינם מבהירים את משמעות הטקסט אלא מעורפלים אותו.

חיבורי ר' דוד כן יהודה החסיד, יחד עם אלו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי, פתחו באופן זה דרך לסימבוליציה מקיפה של כל נושא, וכך היו אמצעי תיווך מסובך ומורכב בין הסימבוליקים הדק של ספר הזוהר והסימבוליקים הגוהי של קבלת האר"י. ר' משה קורדוביידו והאר"י, הפרשנים הגדולים של ספרות הזוהר, הצליחו לגבש סמלים אלה, השונים במהותם, לשיטות מחשבה מקיפות ותואמות יחסית, שהשפעתן על התיאוטופיה הזוהרית היתה עצומה. ואלם הסימבוליקים הזוהרי הרוויח מהתפתחות אלה רק באופן משני. רק לעתים נדירות שומרים סמלים על מאפייניהם הרעננים, שופעי הרמזים ורבי המשמעות, כאשר הם נכללים במבנה מורחב ומפורט יותר. ככל שהמחלוציה הקבלית כבשה לעצמה שטח רחב יותר, כך פחתו שטחי המחיה של החנופה הסימבוליקסטית. אין זה פלא כי קבלת האר"י, התיאוטופיה הזוהרית המסובכת ביותר, הניכה רק דיונים שוליים על הסימבוליקים, ולמעשה אף לא פירוש חשוב אחד לעשר הספירות. המבנה הסימבוליקי של קבלת צפת סיכל את התפתחות הסימבוליקים.

פריחתו של הסימבוליקים הקבלי התרחשה בין שני שלבים בהיסטוריה של הקבלה: ראשיתה ובשלותה. גיל הנעורים, אם אפשר לומר כך, היה תקופה קצרה של פריחה, שהחלה בכותו ומרצו גוהו כהדרגה כאשר התיאוטופיה המתחכמת, ה"בינה" והשמרנית, השתלטה על עולם הקבלה.<sup>75</sup> עלינו לזכור, כי עצם השגרתה של שפה סמלית, על-ידי זוהר על סמלה

ושבמידה זו או אחרת פועהו באופן סמלי. אך בנוסף לשני מקורות עיקריים אלה היו גם גופי ספרות אחרים, שוליים יותר, שסיפקו חומר לסימבולזם הקבלי. אחד מהם היא המסורת הפילוסופית, שאותה הכיר המקובלים בעיקר דרך התרגומים העבריים למורה נבוכים של הרמב"ם. מונחים אריסטוטליים כגון חומר, צורה, העדר, או שכל, השכלה, מושכלות, הוכנו כסמלים של שליש הספירות העליונות. למרות שמושגים אלה הומרו בסמלים, בכל זאת יש צורך להחיות את אופיו המיוחד של סימבולזם זה.

המקורות ה"טבעיים" לסימבולזם הם מלים המתחזקות לאובייקטים מוחשיים, והמתחלפות משמעות סמלית, המוסיפה על המשמעות המקורית של המלה מבלי להחליף אותה.<sup>84</sup> כך, משמעות פשוטה ומיידית מתעשרת על-ידי הוספת משמעות סמלית אחר או יותר. עקרונות, הסימבולזם הקבלי אינו הורס את המבנה הבסיסי של המלה. מצד שני, המינוח הפילוסופי הוא מופשט ממשכו, וכל ניסיון להוסיף לו עוד משמעות מופשטת מסוכך. מאחר והמינוח הפילוסופי ממוקד במופשט, מוגבלת אפשרותו לספוג משמעות מופשטת נוספת. כאשר דבר זה התרחש בקבלה, נמחקה המשמעות הבסיסית של הרעיון העיוני. למשל חומר, צורה והעדר הנם הפשטות העזרות להסביר תהליכים פיסיקליים בעולם שמתחת לידה; הפשטות אלה אינן מתחזקות לישויות נפרדות, שניתן להבדילן זו מזו או להכונן בהן כשלעצמן.<sup>85</sup>

בפילוסופיה האריסטוטלית, המונח "יעדר" משמעותו אי-הווה, חסך; הוא מתייחס לכליות הצורות הפונציאליות שמצד כלשהו יכול לקבל. בקבלת ר' עזרא מגירונה נקשרות תפיסות אלה לספירות העליונות, וההעדר<sup>86</sup> מייצג את ספירת כתר.<sup>87</sup> בהתאמה אומר ר' עזריאל, שכל שינוי אפשר שיתחדש רק על-ידי חזרת הדברים למקורם, וכי רק לאחר "הריסתה" תוענק לספירה צורה חדשה — הצורה המצויה בחתום ההעדר בשיטה האריסטוטלית. למרות הדמיון בתהליכים קיימות אי-ההאמות ברורות באופן שבו מכינים הפילוסוף והמקובל את השימוש במונחים אלה. עבור מקובל, "אפס" זהה ל"אין", כלומר ל"ריקות" המצביעה על מלאות ההווה שהיא טרנסצנדנטית להווה עצמה.<sup>88</sup> העדר מוגדר כהפך הגמור: מלאות של צורה ומכאן גם של הווה. במקום אחר אצל ר' עזריאל חתום האפס מתואר כמקום התאחדות ההפכים — תפיסה שהורסת את המשמעות הפילוסופית של ההעדר. בדרך זו נדחית המהות האריסטוטלית הראשונה של המונח, והוא מודה עם מושג חדש.

מקורה מכט זו קיומן יחד של שתי משמעויות מנוגדות הנו מצב סמיוטי

הביניים, אינה יכולה להיחשב כשולית בפרשנות הקבלית. אם כן, דעתו של שולם, שהאולגוריקציה לא הייתה "המרכיב העיקרי" של "האמונה השיטתית" הקבלית, נבעה מתפיסה חד-צדדית של הקבלה כתאוואופויה, ויש להקנה.<sup>89</sup> יתרה מזו, גם הקבלה התאוואופויה השתמשה באולגוריה כדי לבטא תהליכים פסיכולוגיים; ר' עזרא מגירונה, למשל, ביטא את מצב האחדות או דבקות הנשמה באל באמצעות מטפורה של נשיקה. כפי שראינו לעיל, במטפורה זו השתמש קודם לכן פילוסוף,<sup>90</sup> ונראה לי כי העובדה, שמקובל השתמש בה, לא גרמה לשינוי טבעה. מכאן שכאשר ר' עזרא השתמש במונחים "המשיל" או "משל", הוא התכוון בהם למה שהפילוסופים התכוונו — היינו, אולגוריה לחוויית אחרת.<sup>91</sup>

על-נקלה אפשר לראות, כי אותן חוויות פסיכולוגיות, שבטאו כספרות מיסטית לא-יהודית בתיאורים סמליים, בוטאו בקבלה באמצעות אולגוריה; הסימבולזם נשאר נחלת התהליכים התאוואופיים. הסיבה להבדל זה ברורה. מיסטיקאים לא-יהודים תיארו בדרך כלל את חווייתיהם שלהם, או לפחות ניסו לעשות זאת — ומכאן המינוח הרב-משמעי, תחושת חוסר היכולת לבטא במלות, המודעות לכשלון התיאורי והצורך להשתמש בדרך ביטוי סמלית. לעומתם המקובל, גם המקובל האקסטטי, בטא ישירות את נסיונו שלו רק לעתים נדירות; זו הסיבה למיעוט הזוגים המיסטיים שחברו מיסטיקאים יהודים, וגם בהם נראית בעיית חוסר היכולת לבטא שולית. דומה כאילו היה למקובל הרושם שבאפשרותו להביץ את חווייתו המיסטית. בזכות החינוך הפילוסופי של מקובלים רבים, כולל ראשוני המקובלים האקסטטיים, התקבלה האולגוריה הפילוסופית ככלי הפעה חשוב.

לפיכך אני מציע לתאר את היחסים בין סימבולזם לאולגוריה בקבלה התאוואופית לא יחסים בין צורה מרכזית לצורה שולית של כתובה קבלית, אלא כחלוקה פונקציונלית בין תיאורים של תהליכים תאוואופיים, באמצעות מנגון גדול של סמלים, לתיאורים של תהליכים פסיכולוגיים, שמגדעים אליהם בעיקר בשיטה האולגורית.

ואולם גם הכתבה זו מן הדין שתיעשה כזהירות. האם כל ההתייחסויות לסמלי הספרות הן מסוג בסיסי אחד, כפי שדומז שלום? סקירה קצרה של טבעו של הסמל התאוואופי, כפי ששלום בעצמו מציגו, תוכיח כי "התפרצות" המינוח הפילוסופי מעלה כמה בעיות.

המקורות העיקריים של הסימבוליקה הקבלית הם הספרים המקודשים של היהדות, התנ"ך והתלמוד, שנתפסו שניהם כמשקפים את עולם הספרות

פילוסופיים ולא נחשבו כבלתי ניתנים-לביטוי, ואף לא הפכו לסמלים תיאורטיים "קלאסיים", כפי שהגדירם שלום.

### ד. סימבוליים ודינמיים

כדרך כלל נתפס הסימבוליות בימי הביניים הנוצריים כדרך שבה משתקפת ההרמוניה האלוהית בתחום החומרי. הארכיטיפים של דברים שהיו קיימים במחשבה האלוהית התגשמו בטבע או באמנות על-ידי אמינים שזכו להשראה, והתגשמויות התחונות אלו שימשו סולם, שסייע להוגה להגיע לפרדיגמה העליונה. אין ספק שתפיסת המציאות האפלטונית הייתה קיימת, כדרך זו או אחרת, בסימבוליים הנוצרי; כחלק מתפיסה זו נראתה הפרדיגמה מהות סטטית, שטבעה המיוחד הובן על-ידי אלו שפענחו את הסמלים. גם כאשר הסמלים לא התייחסו למהות אלא למאורע, כמו למשל פרט מסוים בחיי ישו, נעשה מאורע זה לקבוע והפך לישות כפני עצמה שאף שהתייקמה בעבר, והשפעתה ניכרת לדורות. למשל, סבלו של ישו — הפסיון — נתפס כמעשה גואל אשר למרות היותו כמתליך סגור, תוצאותיו מהדהדות דריין בחיי כל נוצרי. כאשר הוצגו התרחשויות כאלה בצעירים או בפסלים, חזקן אמצעי הביטוי את אופיים הסטטי. המסתורין האלוהי היה לעובדה מוצקה. כמו שניסח זאת סנט דמיין, *Mea grammatica Christus* (ישו — הוא הדקדוק שלי).

עבור המקובל דקדוק זה היה מורכב לא רק ממגוון של כוחות אלוהיים, אלא גם מתחביר ששלט ביחסיהם ההדדיים והמשתנים. לרוב המקובלים סימבוליותם היה יותר מאשר הצגה של עדויות אלוהיות בטקסטים או בטבע; המלים היחידות של טקסט — התורה או ספר חזוהר — הובנו כמצביעות על ספירה מסוימת. המקובלים החיאופופיים, על כל פנים, היו מעוניינים ביותר מאשר איתור מלה מסוימת המתחייבת לספירה או לספירות התואמות. הם שאפו להבין את המתליך המתרחש בין ישויות אלה. עשרות הפירושים הקיימים על עשר ספירות, המפרטים את הסמלים השונים לפי סדר הספירות, מטרתם לא הייתה ללמד את המשמעות הסופית של הקבלה. תחת זאת הם היו רמוזים, כלים שאנשים מלומדים יכולים להשתמש בהם כדי לחדור למעמקי הטקסט, בנצלם את חריפותם ההרמוניות. החזרה המשוערת של הפרוש הקבלי לא הייתה המלה אלא הפסוק, או לעתים אפילו צירוף של פסוקים. המקובלים השיגו את הדינמיקה של הכוחות האלוהיים באמצעות הבנה כללית של רצף מלים, שהציגו כבידור מאורע ולא רק הצביעו על קיומם של כוחות אלוהיים מסוימים. התחביר של

בעייתי מאוד; לכן עלינו להתייחס לסימבוליציה של מונחים פילוסופיים כלשינוי משמעות המלה, ולא לתוספת למשמעות הראשונית, הנשאת יציבה יחסית. נכון יותר להתייחס לתופעה זו כאל אלגוריציה של מונחים פילוסופיים, ולא כאל סימבוליציה שלהם.<sup>98</sup> הקוטב המוחשי מעולם לא התקיים במקרה זה; לפיכך המעבר מן המובן הפילוסופי למובן הקבלי מתרחש רק בתחום הקוטב האידיאולוגי, ה"מפוצץ" בגלל העמדת של שתי אידיאולוגיות. במידה שהמונח הפילוסופי מקבל משמעות תיאורטית מסוימת, משמעותו הקודמת נמחקת. אופיים של מושגים אלה שונה כמובן בפילוסופיה ובקבלה. לגבי המיסטיקאי, קיימות שלוש האצלות אלוהיות: שלוש הספירות, הקשורות בנייהן ובאותה עת שומרות על מאפייניהן המיוחדים ועל קיומן כישויות נבדלות; הן נאצלות בסדר מסוים, משפיעות זו על זו, יוצרות מערכת יחסים מסוימת של קרבה והיפרדות, וכן הלאה. לתפיסתו של אריסטו לא ניתן ליחס שום דבר דומה.

כרונמה אחרת הבה נבחן את ייחוס המושגים שכל, השכלה ומושכלות לספירות העליונות. ברגע ההשכלה אי אפשר להפריד בין שלוש ההיבטים של פעילות נפשית זו, ואילו אחרי פעולת ההשכלה קיימים נבדל לחלוטין, חוץ מאשר לגבי האל, שבו הם מתקיימים ללא הפסק "יחד". למקובל מונחים אלה מסמלים שלוש האצלות שאינן נפרדות לחלוטין ואף לא מאוחדות לגמרי, כך שאופיין המיוחד מישיש<sup>99</sup> תפיסת האצילות של המחשבה הקבלית היא המכשול העיקרי לשימוש במושגים אריסטוטליים אלה במערכת תיאורטית, תוך כדי שמירת משמעותם הנכונה.

נעבור כעת למקרה של הטרוספורמציה הסמלית של המינוח הניאופלטוני. הנות זו התאמה יותר בקלות לקבלה התיאורטית, הן בתוכנה והן במניחותיה, בגלל נטייתה החזקה להאצלה. במקרה זה עומדת לפנינו שאלה שונה: מאחר וההיררכיה הניאופלטונית, הקוסמית, הוטמעה בחלקה בתיאורטיה הקבלית, הרי לפעמים השינויים במשמעות המונחים, שקודם לכן התייחסו להאצלות הניאופלטונית, קטנים ביותר. מונחים כגון רצון, מחשבה, עולם השכל וכדומה, שמוד על משמעותם הכסיית גם כאשר השימוש בהם היה ביחס לעולם הספירות, כיוון שעולם זה עוצב בהשפעתם הניאופלטונית של יצחק ישראלי, שלמה אבן גבירול, משה אבן עזרא ואחרים. כאשר מושגים פילוסופיים עברו לשיטות קבליות יחד עם מסמניהם, לא הייתה סיבה לדלל את תוכנם המושגי, אלא באופן שולי בלבד.

סקרנו בקצרה כמה התייחסויות לשלבים העליונים במבנה האלוהי, אשר למרות מידת "נעלמותם" ו"חוסר היכולת לכסאם", כונו במנותחים

שואם לא כן, לא תושג מטרת התהליך הפרשני. הפן החוויתי של קליטת פרשנות ספר הזוהר הנה הצעד הראשון בלבד לעבר המטרה הסופית: עבור המקובל הבנה הזמנה, שאין להימנע ממנה, לפעולה, שבעל-פה הזכר אינו מגיע למעלת אדם, ויחרה מזו, אינו יכול לקיים את הפעילות התאורגית המכוונת להשפיע על הייחודים העליונים. האדם מוגדר בהקשר מסוים מאוד: כיצד עלינו להבין את הופעת המונח "אדם" בפסוק "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'...<sup>94</sup> לכן יש לראות את הסימבוליקה כחלק מהעמקת ההבנה של הפעילות האנושית, המכוונת להשפיע על העולמות העליונים, ולא רק כהשיפה של משמעות קבועה המושלכת אל תוך מילים מסוימות. במקרה מסוים זה יכולים אנו להבחין אפוא בשלושה שלבים נפרדים: א. הכנת המשמעות התאוסופית והתאורגית של הפסוק. ב. רכישת מעמד האדם — היינו חייבים מתמשכים עם רעיונות יחד, בדיקת כשם שעל שתי הספרות להיות למעלה יחד. ג. כאדם שלם, השכנת הרמוניה באלוהות על-ידי קיום המצוות. כפי שנראה להלן במשל הארמון והמטרונומיא, יש לדעת ספר הזוהר מחד חווייתי גם לחידה למעמקי הטקסט המקראי: את הצעד השני כאן, היות אדם, יש לראות לא כהשגת שלמות קבועה אלא כתנועה שיש לעוררה ביחס לאשה.

ונחזור לקטע שלעיל. לכאורה משמעותו פשוטה ומוכנת מאליה — האל הוא גדול; ונוספת לכך הקביעה שהר האלהים שוכן בעיר האלהים הקדושה. החלק הראשון הנו קביעה תיאולוגית, בלתי מותנית ומולחטת; החלק השני מורה כי מקומו הגיאוגרפי של החר הקדוש הוא בעיר הקדושה. אין אפילו רמז ליחסים בין גדולה האל וקדושת החר; על נקלה ניתן להבין שתי הצהרות תיאולוגיות אלה בנפרד, ולכן אני מניח כי אין כאן כוונה לתאר איור דינמיקה מיוחדת בין האל לעירו. למרות שהתפיסה המקראית של עיר הקודש בעיר האלהים נאמרת כמפורש, לא משתמעת ממנה שום מהכנת משתנה של יחסים: העיר נבחרה לנצח. מהכנת היחסים היא אנכית: קדושה אלוהית מושלכת על ישות חומרית, ההופכת למרכז מקודש. ספר הזוהר משנה מתכונת זו שינוי מופלג: היחסים האנכיים הופכים ליחסים במישור האלוהי, ושם הם יכולים להיראות כאופייים — כייחסי המתקיימים בין שתי ישויות השונות מבחינה מינית.

כדי לקבוע את היחסים בין שני החלקים של הפסוק, מתבארת אות היחס "ב" (בתוך) במשמעות "עם"; חריגימיקה, העולה מן הסקוואליציה ומן היחסים ההדדיים שבין שני השמות האלהיים, יוצרת את אופני המיוחד של הפרוש הקבלי, בהשוואה לסוגים אחרים של פרשנות יהודית. רק

ההרמנוסטיקה הקבלית מורכב מפעולות גמולין. מערכות יחסים, אחרת או פירוד של הספירות זו מזו. אם כן, ההתגלויות האלוהיות לא נראו כרעיונות הקיימים בשלמותם הקפואה בתוך המחשבה האלוהית, אלא כישויות חיות, שהדינמיקה שלהן גרמה לעתים קרובות למצבים לא-שלמים, שהמעשה האנושי צריך היה לתקנו. סמל קבלי הזמין את האדם לפעול יותר מאשר לחשוב.

אני מניח שאחד מתורי ההיכר הכולטים ביותר של הסימבוליקה התאוסופית — במיוחד באותן תיאוסופיות שתפסו את הספירות כעצמות האל — היה הדינמיקה שלה, הרבה יותר מהעובדה, שהיא חשפה תחום מציאות שאינו ניתן לכיטוי. ארגים סימבוליקה דינמית זו בדין שבספר הזוהר על פסוק מתחילים:<sup>91</sup>

"גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו."<sup>92</sup> אמתי אקרי קב"ה גדול. בזמנא דכנסת ישראל אשתכחת עמיה, החי"ד בעיר אלהינו" הוא גדול. בעיר אלהינו — עם עיר אלהינו... אשתמע דמלכא בלא מטרוניתי לאו הוא מלכא. ולאז הוא גדול ולא מהולל. ובג"כ כל מאן ולא אשתתא דכר ונוקבא כל שבחא אערי מניה ולאז הוא בכללא יאדם ולא עוד אלא ולאז איזו כדאי לאתברכא.

ההכנת של פירוש זה, המתאימה לקטעים רבים אחרים בקבלה, כוללת הכנתה בין משמעות שני שמות אלוהיים: שם הויה — האל — מייצג את "תפארת" או הזכר, ו"אלהינו", המתייחס ל"מלכות" או לחוור הנקבי, ואלם החידושי כאן אינו מצוי בהכנתה זו; מקוד העניין הוא במלה "גדול", המבחינה את היחסים בין תארים אלה. גדולה אינה תכונה הטבועה בזכר אלא נרכשת באמצעות יחסו לנקבה; רק כמעשה הזיווג, כפי שמרמז הזוהר קצת אחר הקטע שלעיל, נוספות לאדם תכונות "גדול" ו"מהולל", וכך הוא נעשה "אדם". חסקוטואילציה של היחסים בין התארים היא כלי פרשני קבלי ידוע.<sup>93</sup> אך מעבר להשענת שמות קדושים כאיכויות מיניות, הנפוצה בקבלה, מוסיף קטע זה מספר חזויר משהו מסוים: הוא מסביר כיצד מושגות הגדולה והמהוללות של הזכר, הן בתחום האלוהי והן בתחום האישי. עיקרו של מאמץ פרשני זה הוא היוצרותה של תכונה אלוהית באמצעות קיומם של יחסים מסוימים.

ואולם המסר החשוב של ספר הזוהר אינו רק הבנת תנאי השלמות; למרות שהסימבוליקה של עשויה בהחלט להזמין התכונות, מודעותו של אדם לרעיונות תיאוסופיים ואתרופולוגיים מסוימים בלבד אינה גורמת להשתנותו. כדי להגיע לשלמותו ולשלמות האלוהות, עליו לנהוג יארות;

היהודים במצרים.<sup>100</sup> משחק מלים זה מאפשר ליחס עברות לאל עצמו: כמו בני ישראל, אף לו היו לְבָנִים מתחתי.<sup>101</sup> ואולם כאשר נגאלו, השתנה המראה: חלק ג' מתאר את המצב החדש של האל כשתחת רגליו "טוהר". הקשר בין שני המוטובים מחזק מכך שהשם "עצם" מופיע גם בקשר ליציאת מצרים וגם בקשר לראיית האל כ"טוהר".<sup>102</sup> על נקלה ניתן לראות כי מיתוס שלם, של יציאת בני ישראל מעברות לחירות, מיוחדס כאן באופן אנלוגי לאל עצמו, המתאר במונחים אנתרופומורפים מאור. אנו עדים למקרה בודד של ההשתתפות אלוהית בניסיון האנושי של עברות וחירות: וכמלות המפליגות: "ככל צרתם לו צר."<sup>103</sup>

ואולם, אפשר לדייק יותר בהיאור תפיסה זו של ההיסטוריה ושל המידות האלהיות. באותו מדרש אנו למדים שהאל גילה עצמו בשתי מידות עיקריות: רחמים ודין.<sup>104</sup> כאשר המדרש רוצה להדגים את מידת הרחמים, הוא מצטט, בין היתר, את חלק ג' של הפסוק שלנו. על כסיס השקפה זו אני משער, כי השם "אלהי ישראל" נתפס כרומוז על מדת הדין, בהתחשב בכך שהשם "אלהים" הנו המציין הנופץ של מידה זו. כך הפסוק שלנו נתפס כמצביע על התגלות כפולה: דין ורחמים.<sup>105</sup> יתרה מזו: גם אם יתברר שהנתח זה אינה נכונה, עדיין יש לפנינו דינמוזיציה של הפסוק המקראי: על-פי המפליגה הוא מתייחס לכל ההלך, המתרשה כרזומה במישורים ההיסטוריים והאלוהיים. קרוב הדקה זו שבין שני החומי הקיום והדינמוזיקה שלהם נכפית על הפסוק על-ידי שימוש בכלים של הרמנוזיציה מדרשית. מה שמבריל פירושו מסוים זה מן הפירושים המדרשיים השגורים יותר הוא ההתאמה המושגת בין שני החלפים — לא מצבים — שלמרות שהם רחוקים זה מזה מבחינה אונטולוגית, הם שניהם חלק ממבנה דינמי גבוה יותר. אנו נמצאים כאן על ספו של המיתוס, אך מסוג מסוים. כפי שהמשיך ר' עקיבא ואמר: "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו — כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה עצמך פדית."<sup>106</sup> גאולת השכינה תלויה בישועה הקודמת של ישראל.

סוג אחר של דינמוזיקה מתגלה במבנה הדיון הקבלי עצמו. דוגמאות לדרך ביטוי, הנובעת מתפיסה דינמית של המציאות, אפשר למצוא בעיקר בספר הזוהר, שהוא אחד הספרים הקבליים המעטים, שבהם האיכות הספרותית היא לעתים המכריעה. המחבר, המשתמש בדמות אדם יקן המגלה סודות עליונים לגיבורי ספר הזוהר האחרים,<sup>107</sup> מרחיב את המשמעות המיסטית של הפסוק:<sup>108</sup>

ויבא משה בחרן הענן ויעל אל ההר וגו' ענן דא מאי היא. אלא דא

הקבלה לכדה יכולה לפשר בין תארים אלוהיים, שהקרובה ביניהם הופכת אותם לעתים לחצאי-מיתוסים ולעתים למיתוסים שלמים ומפוחחים.

ואולם, העתקת היחסים האנטיים אל קוטביות פנים-אלוהית אינה מבטלת את התייחסה האנושית הקודמת של היחסים בין האל לעיר. כפי שכבר ציינו, המקובל התיאוסופי אינו מתעלם מן המציאות הגשמית אלא מפרש אותה מחדש מבלי להפחית מעצמותה. כזום התיאוסופי הסימבוליקה אינה כאה במקום המציאות החומרית; היא רק מוסיפה שכבה חדשה של משמעות. העיר המציאותית הנה קודשה, כיוון שהיא מייצגת בעולם השפל ישות עליונה בעלת אופי נקיני. אנו יכולים לדבר על "סימבוליקה אופקית של ירידה",<sup>95</sup> החופכת במישור המציאות הגשמית לסימבוליקה אופקית של האל ועידו בעולם האלוהי הופכים לסימבוליקה של עלייה במישור האלוהי האופקי, מבלי להחליש את משמעותם הראשונה.<sup>96</sup>

כפי שראינו לעיל, הפרשנות הקבלית השליכה נושאים ויחסים הקשורים לעולם הזה על המבנה האלוהי הפנימי כדי לצייר את הדינמוזיקה שלו. ואכן, הקבלה אופיינית בהתקדמותה כתיאוסופיה וכתהולכים תיאוסופיים, שהובהרו בסמלה. ואולם רעיון זה — הדינמוזיציה של תפיסת האל — לא בוטא לראשונה בתעודות הקבליות הראשונות. ההתעניינות המדרשית במשמעויות שונות של שמות האל מייצגת שלבים ראשונים בכיוון שהמקובלים ניצלוהו במלואו. הדינמוזיציה בתחום התיאולוגיה מצאה כנראה את ביטוייה גם בתחום הרמנוזיציה. דוגמה נאה של מה שהייתי מחאר כמפיסה דינמית של פסוק מקראי נמצאת בדברי המפליגה לשימות:<sup>97</sup> "יודי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'..." כל זמן שישראל משועבדך, כביכול שכינה משועבדת עמה, שני "יודאו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר."<sup>98</sup> וכשנגאלו מה הוא אומר? "וכעצם השמים לטוהר."

כך הוא הנוסח המלא של הפסוק: א. ויראו את אלהי ישראל. ב. ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר. ג. וכעצם השמים לטוהר. חלק ג' מרחיב את תוכנו של חלק ב', ותנושא של שניהם זהה: "כמעשה לבנת"; ג' משלים בלבד את תיאור ה"מעשה" כספיר, בהוסיפו את תכונת הטוהר והבהירות. אך המדרש תופס את שני החלקים ב' וג' כמתייחסים למצבים הפוכים. חלק ב' נתפס כמתאר את ראיית משה ורקני ישראל כאשר עריין היו עברים, קריאה שדומה שהיא נממכת על-ידי ההכנה הפנים-סקסטואלית של "לבנת הספיר", שהפרשן הקדום רואה בה רמוז לְבָנִים,<sup>99</sup> התפסות כסמל לעבודת

מוצגת כאירוע אקטיבי, או כחזירה, בשני חלקי דיונו של הסבא. כפי שאנו יכולים ללמוד ממשל העלמה, היוזמה היא הודית: העלמה מאוחזת לאהובה, אך עליו להיכנס לארמון כדי להיפגש עמה. בדומה לכך, בתורה משה נקרא לבוא אל ההר כדי לקבל את התורה. לבסוף, דומה שמפגש זה הנו טעון מאוד — כפי שעולה מן הרמנוטיים המיניים עצמם.

בכל אופן, הנקודה המרכזית שבדיוני להדיגשי היא, שאי אפשר להבין כהלכה את המשמעות והסתרת של הקטע על משה, מבלי להפוס את ההשלכות המיניות של משל העלמה. רק כך ניתן להבין את משמעות ה"הנאה" של משה; זו חוויה מינית, שעליה רומזת גם המלה "ויבוא", שהנה בעלת קונטציה מינית ברורה. לגיבור של החלק הראשון, משה, אין בת זוג; אנו יכולים להניח כי התורה החגלה לו, למרות שאין זה נאמר במפורש; לאור זאת, לפנינו הרמו לכניסה לענן. יתרה מזו, היחס למשה כאן אינו כאל בעלה של התורה, אך על-ידי השוואה למשל העלמה אנו יכולים להניח כי הוא אדונו של הארמון. במקום אחר בספר הזוהר מתואר משה כבעלה של ה"שכינה", תוך רמיזה לכך שהוא מקיים זיווג מיני עם ספירה אלוהית זו.<sup>14</sup> כינוי זה מתבסס על הכינוי "איש האלהים", כאשר השם "אלהים" מתבאר כדומן סמלית לשכינה. ואכן, בהקשר כניסת משה לתוך הענן אנו קוראים: "ויצל משה אל הר האלהים".

דומה שבכינוי זה עורר את מחבר ספר הזוהר להסבר מיוחד, שהלא צנת דומה לכינוי, כשנקרא משה לעלות ולקבל את התורה, פנה אליו השם המפורש. לפיכך, כי אי-התאמה זו היא שעוררה את החשד, כי השם הקדוש "אלהים" רומז על האצלה מסוימת של האל, השונה מזו שמשקף השם המפורש. כל הדימויים האלה מתקשרים לקביעה, כי עליותו של משה ל"הר האלהים" וקבלתו את התורה מצביעים, או רומזים, על קיומה של חוויה מינית עם האלוהי. תפיסה ארוטית זו של התגלות משה מתחזקת מהשקפה אחרת על משה, ועל-פיה ספר הזוהר, בעקבות מקורות מדרשיים, מייחס לו תכונות מיניות.<sup>15</sup> תיאורו של המקובל כאדם, שצפונה בו נטייה למשמעות האזוטרית של התורה; ותיאור התורה, כמובנה הפיזימי ביותר, כעבור המושכת אותו — מצביעים על הזמנה ללימוד חווייתי של התורה. עכור המקובל, הכנת המשמעות הפיזימית של טקסט או מסורת הנה יותר מאשר תפיסה פשוטה של כמה פרטי ידע נוספים; משמעת ממנה שיוני מהותי בתפיסת התורה, וכן באישיותו וכמעמדו של המקובל עצמו. לא עוד זו — הוא נעשה אדונו של ה"היכל", מלה הרומזת למקומו של ספר התורה בבית הכנסת; הוא מממש את ייחודו בכך שהוא עורר את הנבחרים שבסביבתו,

הוא דרכית את קשתה נחתי בענן.<sup>109</sup> הניצן דההוא קשת אשלחת לכושרי ויהיב לון למשה וכההיא לכושה סליק משה לשורה ומניה תמא מה דתמא ואתהי מכלא.

קטע זה, שלענייני זרות נראה חסר משמעות, עורר התלהבות עצומה אצל המקובלים, אשר "השתתחו קמיה דההוא סבא וככו ואמרו אלמלא לא אתינא לעלמא אלא למשמע מלין אלין מופוך די לין."<sup>110</sup> אך הזמן מצהיר כי אינו מגביל עצמו לאמירה זו בלבד, וממשיך ומספר את אחד המשלים היפים ביותר בספר הזוהר.<sup>111</sup> עלמה יפהפייה השוכנת בכדידות בארמון רומזת למאהבה להתקרב אליה, ולאחר סדרה של גלויים ודיונים הוא נעשה בעלה. מצב זה נתפס כשקול לבעלותו על הארמון ועל כל סודותיה של אהובתו. ספר הזוהר עצמו מציג את פתרון המשל: העלמה היא התורה, הלכשה בארבעה ואולי אף בחמישה רכדים של משמעות, שעל המציין השלם של התורה לחדור דרכם כדי להגיע לרובד הסופי, שהוא המשמעות הקבלית — תיאור בעל גוון מיני חזק וגלוי.

נראה כברור, שרמייתו של משה בלבוש האל — הקשת — וההסרה ההדרגתית של מלבושי העלמה הן פעולות דומות, אם כי משלילמות; בדרך זו לקבל את התורה חייב משה לזהות את עצמו עם תוארי הקשת, סמל קלאסי של האיבר הזכרי, כלומר של ספירת "יסוד".<sup>112</sup> "קשת" תציין את "הקשת של תפארת", בגוף ראשון ובקייני. יתרה מזו, עליותו של משה, לאחר שרכש את תוארי הקשת, יכולה לסמל את ירידת "תפארת" ל"יסוד" כמדקדמה את האידוד עם "מלכות", המסומלת על-ידי הענן. משה נכנס לתוך הענן, סמל נקבי מובהק, כשם שעל המאהב להיכנס לארמון כדי להפוך לבעל המינטי של התורה. ואולם סמוכים כאן שני כיוונים שונים: התורה מגלה עצמה בתהליך הסרת המלבושים, אך האדם יכול לתפוס זאת רק באמצעות תהליך של התלבשות. משמעות הסרת המלבושים עבור התורה היא חזרה למצבה העילאי שקדם לירידתה לעולם הגשמי. לאדם ההתלבשות הנה הדרך היחידה, שבאמצעותה הוא יכול לעלות לעולמות העליונים; באמצעות המלבושים הוא רוכש את תכונותיהם של העולמות האלו; המלבושים משמשים שריון מגן, ומאפשרים למקובל לשרוד באור הכהה של העולמות העליונים. התגלות התורה מתוארת כייצאת מנרתיקה, מטפורה שבסקסטים יהודיים קלאסיים מתחמסת למאורע אסכולוגי עצום, כשתורת השמש באור מהמם.<sup>113</sup> התנועת, המנוגדת לכאורה, שכדי להביין יש להתבונן בהן זו לצד זו, יוצרות בכל זאת אחדות אורגנית בשפתן הדינמי. פעולת התוכמה העליונה כרוכה בשינוי הן של הידוע והן של הידוע; היא

"שכינה" ומטטרון, לעבר ספירת "תפארת", תנועה זו נגזרת מצורת "תובל", המוכנת במשמעות של "יובליל אותה". כך מייצגים שני השמות שני מצבים בישות אחת: יחסיה ההדדיים עם כוח אחר או אפילו עם שני כוחות אחרים — "מלכות" ("שכינה") ו"תפארת" — או ניתוקה מן ה"שכינה". שני סוגי יחסים אלה, קרבה וריחוק, מתוארים מבלי להשתמש במינוח הקבלי: "שכינה", "מלך" ומטטרון הם כולם שמות המשמשים בספרות הרדודה הקלאסית. היסמבוליקה מסתגלת לסיפור באמצעות מבנה המצב: מה"שכינה", המובלת אל המלך, משתמעת מבנה דרמטי: "השכינה" מצוירת נקמבה המטפחת את עצמה לפני שתיגש למלך — הוכר. לפני שה זו יש צליל מני, הנרמז בביטוי "בשמחות וגיל". המונח "קין" נראה כרומז ליחסים מסוג מסוים: פירוד. שמות אלה אינם רק שמות נרדפים למטטרון, אלא, ביחס למלאך, הם סמלים של מצבים, שניתן ללמוד עליהם משמות שתי רמויות מקראיות אלה. הסיפור המקראי משקף אפוא שני מקרים הפוכים של מעמדו של מטטרון ביחס ל"שכינה": קין, הרוצח שברח מנקמת האל, מסמל את הניתוק של המלאך מן הכוח האלוהי, או במובלע את נפלו; מצד שני, תובל קין משקף את עלייתו של המלאך לחתום התא-אלוהי. כאן מתמקד המיחוס באופן כללי בתהליך הנוגע למלאך, יותר מאשר לכוון אלוהי. כך אנו רואים, שהעיונים הקבליים בתורה עשויים לשקף, על-ידי השימוש בהימנוטיקה סימבולית, לא רק תהליכים אלוהיים אלא גם את הימניקה שבעולם המלאכים. כפי שניסח זאת ר' יוסף הכהן משרון הברכה,<sup>120</sup> "שהתורה כולה מרגלית"<sup>121</sup> שמספר עניין תולדות המלאכים.

הבה נבחן רובד נוסף של פירוש תובל קין; אותו מקובל<sup>122</sup> אומר כי צלה, אמו של תובל קין, ילדה את בנה "מצד כוחות הטומאה" ולכן הוא "...מוביל רצחנות כמו קין והכל הוא יצר הרע והוא המביא שטנה לעולם, שאיריכך בני אדם כלל זיין"<sup>123</sup> להלחם אלו עם אלו. כך צלה, המסמלת את ה"שכינה",<sup>124</sup> הולדה כה טומאה המעורר מרנים בעולם. לא רק שתובל קין אינו משתתף באיחוד ההרמוני בין ה"שכינה" והמלך בעולם העליון, אלא הוא סוכן האלמות התחתונה; זו תוצאת העיבור המשחית של השכינה, המצגת כאן ביחס לנחות הטומאה. מצב מקראי זה יכול להיקרא מסמל כמה מישורים של אירועים עליונים: הטומאה, המלאכים והאלוהות. מקובל זה מסביר כיצד ניתן לתפוס את צלה, סמל ה"שכינה", כקשורה באופן כלשהו לחתום הטומאה,<sup>125</sup> "שצלה היא שכינה והיא אמ' שמדבר כנגד כחות הטומא', הכל נרדש בתורה לשבעים פנים

כדי להפוך לאחד מן השלמים — חוויה מהממת, החורגת אל מעבר להתבוננות הפסיכית במשמעות היסמבולית של טקסט. לימוד זה מביא, יותר מאשר הפנמה של חוכן מסוים, לביטוסה של מערכת יחסים הדוקה. אסכם את הניתוח שאני מציע למשל זה מספר חזרה, בכך שאצביע על גלגול מעניין של בחיזיון מיסטי. בעל החזיונות המפורסם, עמנואל סורדנברג, מספר:

הופיעה לפני עלמה יפהפייה בעלת פנים יפים, כשהיא מתקדמת במהירות לעבר הימין בכיוון למעלה, וממהרת קצת. היא הייתה בראשה פרחת הענורים — לא ילדה ולא אשה צעירה. היא הייתה לבושה באופן מושך בשמלה שחורה מבהיקה. כך נתפזה בעלציות מאור לאור. נאמר לי כי הדברים הפנימיים של המלה הם כאלה כאשר הם עולים לראשונה. השמלה השחורה ייצגה את המלה באות. לאחר מכן ילדה צעירה עפה כלפי הלהי הימנית, אבל זה נראה רק על-פי המראה הפנימי. נאמר לי כי אלו הדברים של המשמעות הפנימית שאינם מושגים.<sup>116</sup>

העלמה בצעף, המושווית למשמעות המילולית של החורה, מתאימה כאן לנצרה הלבושה; בשני המקרים היזמה היא בנצרה, הפונה אל הגבר. ייתכן שיש משמעות לכך, שלבושה של הילדה השנייה אינו מוזכר: "יתכן שהיא מתאימה לאשה החושפת את צפונותיה במשל חורה. לכן אני טוען, ששוב הפנים סורדנברג חומר קבלי בחזיונותיו.<sup>117</sup> במובהק ההבדל הכולל ביותר בין גרסת סורדנברג לגרסת ספר חזרה הוא, שאצל המיסטיקאי הנוצרי עיקרו של המשל הוא הבנת עניין הקשור בכתבי הקודש, ואילו המקובל מתמקד בחזיונית המשמעות הזו ובהיותו לבעלה של החורה.

דוגמה מעניינת נוספת של דיגימיקה סימבולית אפשר למצוא באחד מספרי של ר' יוסף הכהן משרון הברכה.<sup>118</sup>

ומפני מה נקרא שמו תובל קין?<sup>119</sup> מפני שלפעמים מתהלכות בו שכינה ולפעמים יושב בפני עצמו. וכשמחלכות וגיל, ולפי' באותו זמן נקרא תובל מפני שהוא מובל למלך בשמחות וגיל, ולפי' באותו זמן נקרא תובל קין. וכשהיא בפני עצמו נקרא קין לפיכך נקרא שמו קין ותובל.

הישות העליונה, שאליה מתחייסים שני השמות, היא המלאך מטטרון; בהיותו המלאך הקרוב ביותר ל"שכינה", לעתים היא מתלבשת בו כדי שתוכל לגשת אל המלך, כלומר לספירת "תפארת". תהליכים אלה של החלכות ומובלות מסומלים בשם הכפול — תובל קין; ביטוי זה מעיד על קיומן ההדדי של שתי ישויות באחת, יחד עם תנועת שתי ישויות אלה,



תמיד הוא עצמו למרות שמשתקפים בו אורות נעים מגוונים, כך הטקסט של התורה או של ספר הזוהר מאפשר לנו לחדור למציאות משתנה תמיד.<sup>133</sup> ואלו המקובל הנו הרבה יותר מאשר מישוה, שהצליח להבין אורע נתון בעולם האלוהי. על-פי ניסוחו המדויק של ריקר, סמלים "מזוינים" מחשבה". אולם ככל שאכתנה זו של הסימבוליזם מעניינת עבור התנתו הנוצריית, היא מהווה צעד ראשון בלבד עבור היהדות המיסטית. בהכינו את המבנים העליונים ואת הדינמיקה העליונה, מוזמן המקובל, ואפילו מצוה, להשתתף במסתורין האלוהי לא באמצעות הבנה, אמונה ותארה, אלא בעיקר באמצעות חיקוי של הדינמיקה העליונה. יכולתו של העולם האלוהי להיות מושג באמצעות סמלים היא משיגה לתפקיד החינוכי של הבאת מישוה לפעולה. הכנתו של ה"מסתורין" הנה חסרת משמעות אם איך לה תפקיד בכל מצוה שאדם מקיים, ואפילו בכל תנועה שלו. במלים אחרות, התפקיד העיקרי של הסימבוליקה הקבלית הוא הצגתו של שיקוף המבנה התיאוסופי. מבנה דינמי זה מתפקד ככלי רכ-עיצמה, המבטיח את הדינמיקה של הפעילות האנושית ומטעיף אותה במשמעות נשכבת, וזו הסיבה לכך שההתבוננות הטהורה" של הסימבוליקה הקבלית אינה מצליחה להגיע לטבעו השלם של מבנה זה. ב-1942 כתב שלום בנימה די טרגית:

הנה פורשו הסמלים הישנים  
לא שוטה המקובל, מחברר.  
אך מה שהולידו תמורת הזימים  
סמוי מעיני דור.

תרגום: *Vae Victis — oder, der Tod in der Professur*

תרגום: שמעון זורנבק)

אפילו הסבר המלים העמוק ביותר אינו יכול לסייע לאדם להתקיים במציאות זמנו; ומאידך, בימי הביניים לא היה הסבר סמלים מעיד זה מיועד למטרת טיפוק עצמי. הסמלים הקבליים טרחו לעורר הלך רוח או גישה אקטיבית למציאות, יותר מאשר להזמין התבוננות.

דומה שמתאים לסיים כאן בשתי הערות על הסימבוליקה הקבלית. כפי שראינו בקטע של ר' יוסף הכא משושן הבורה, הסמל "צלה", עשוי להצביע על התחום האלוהי וגם על תחום הטומאה. כל תחום הסימבוליקה של הטומאה, כהלק בלתי נפרד מהסימבוליקה הקבלית, התנה במסגרת הטיפול התיאוסופי בנושא זה. למעשה, מקובלים חשוכים שהיו בני זמנו של ר' יוסף הכא משושן הבורה, כמו ר' יוסף בן שלום אשכנזי ור'

טומאה וטהרה כדכתיב גם את זה לעומת זה עשה האלהים.<sup>126</sup> זהו עיקרון הרמוניטי חשוב מאוד; כיוון שהיא מתייחס לאותה מלה (במקרה הזה השם צלה) משמעותו היא, שניתן לפרש את הטקסט המקראי כחושף מישורים שונים לחלוטין של קיום ברוחניות. נזילתו של סמל ביחס לישויות המסומלות היא מוכנת מאלוהי; אין אף סדרה קבועה של סמלים, המגלה את המבנה האלוהי, לעומת אחרת המתאימה ליצג את הטומאה התאומה. כל מלה בתורה משקפת מספר מבנים אונטולוגיים שונים לחלוטין זה מזה בעת וכעונה אחת; מכאן שההנחה כי קיים יחס טבעי בין סמל ומסומל הוא מוקשה — שהרי ככל שאופיו של הסמל הנו רכ-משמעי יותר, כך הקרבה בינו לבין המסומל פחות שלמה. יתרה מזו, לפחות במובלע מוצג תובל קיץ כמשלים של קיץ, או לפי ההשקפה הקבלית כגולגול. שימוש זה בגולגול נשמח הוא אחת הדרכים העיקריות שבהן מפרש ר' יוסף הכא משושן הבורה טקסטים מקראיים.<sup>127</sup>

אפשר להוסיף ולהדגים איכות דינמית זו של הסמל התיאוסופי ככל שרודים; אולם הציטוטים שלעיל מבהירים את העניין. וככל זאת, רצוני להרחיב את הדיוור על משמעויות מסוימות של האופן, שבו אני מציג את הסימבולים הקבלי. לדעתי הפן העיקרי של תחום הספירות אינו "דוסר הרכולת לתאר" או "חוסר האפשרות לכסא" כפי שהתופס זאת שלום, אלא הדינמיקה שלו. במקרה שלנו, סמלים נחוצים דווקא מכיוון שיש לכסא כמה פנים של מערכת משתנה תמיד, ולא מכיוון שהפן המתגלה של האלוהות חוזר מכל ביטוי כמותיים מושגיים, בגלל הטרנסצנדנטיות שלו.<sup>128</sup> רצוני להדגיש, שתפיסתו של גרשם שלום בהחלט מוטלת בספק: אפילו לשיטתו, הספירות הן "מצבים מתוכנים בין המאציל הראשון וכל הדברים הקיימים בנפרד מוחל".<sup>129</sup> מודר להניח כי אחת מתכונות הספירות כהתגלויות הנה "נעלמותן". הערכה זו מתאימה אולי לספירות העליונות ולאין סוף, למרות שגם במקרים אלה נעלמותן אינה מוחלטת, ודיונים ארוכים, שנושאים הוא תכונות אלה של העולם האלוהי, מופיעים בספר הזוהרי.<sup>130</sup> כפי שנוראה להלן, המקובלים תפסו את ספר הזוהר, ולהערכתו גם את התורה, כמשפיקים את טבעם המשתנה תמיד של העולמות העליונים, עובדה המעניקה לספר מגוון אינסופי של משמעויות. גנה תפס את הסימבוליזם כהתגלות לספר הגדרה של הסמל כהשתקפות של השינוי, ואילו המקובלים היו מצייעים כמו האלוהות עצמה, ותפס כ-Dauer שכוה; הטקסט נשאר כתי-משתנה, ויחד עם זאת משקף שוב ושוב תהליך עליון.<sup>131</sup> כמו כדור כדולת, שנשאר

## 2. הפרשן הפנוימיטי והאחרוד עם התורה

רצוני להעיר כעת על תולדותיה של גישה מותנתת במיוחד, שהדריכה כמה מיסטיקאים יהודים חשובים בניסיונם להבין את המשמעות החבויה בכתיב הקודש. בניגוד מובהק לגישתם של פרשנים יהודים קדומים יותר,<sup>138</sup> ראו מקובלים מוסוימים בהשראה אלהית תנאי הכרחי להעמקה בסדרות הגשמיים, שבהם גורשה התורה; הרעיון, שמצבי תודעה חריגים הם תנאי מוקדם להכנה עמוקה יותר של הטקסט המקודש, מעיד על מודעות חדשה, שכדי לחזור למעמקי הטקסט יש לחזור, או לפחות לנסות לחזור, למישור התודעה, שאפיין את האדם שזכה להשראה או להתגלות, שדרכנה כתיבת טקסט זה. לפיכך, הפירוש המיסטי של טקסט תלוי לא רק בטבעו הסמלי או האוטורי, אלא גם במצבו הרוחני של הקורא או הפושן. הניסוח הצלול ביותר נמצא בטקסטים המוקדמים ביותר בנישנה זו, שכתבו תיאולוגים נוצרים. אבל תפס את הרחוקות הנבואית כ"חסד הפירוש, כלומר כדסבר המלים האלהיות."<sup>139</sup> מאוחר יותר מסופר כי יואכים מפזווי, אב המנור המפורסם בקלבריה, אמר: "ואולם האל, שנמך פעם לנביאים את רוח הנבואה, נתן לי רוח הכנה, כדי שברוח האל אבין את כל סודות כתיב הקודש באופן ברור, כמו שהנביאים הקדושים קיבלו פעם אותה הכנה ברוח הקודש."<sup>140</sup>

כדי להגיע להכנה כרוחה של כתיב הקודש, יש לחזור אפוא למעין חזרה של הנביאים הקדמונים שקיבלו את ה"רוח" (spiritus)<sup>141</sup> חשוב להדגיש בנקודה זו, כי בדומה ליואכים, למרות שכנראה לא בהשפעתו, תפסו רוב המקובלים היהודים שנוכחי להלן את פירושיהם הפנוימיטיים כמונתחים של סכימה אסקולוגית.<sup>142</sup> אברהם אבולעפיה,<sup>143</sup> מחברו האנונימי של ספר המשיב,<sup>144</sup> שלמה מולכיל<sup>145</sup> וחיים ויטאל<sup>146</sup> — את כולם הגיעו ממונות, תקנות ושיאופות אסקולוגיות, והם ראו את תקופתם כמקדימה, ולשתים כמכילה, את אחרית הימים.

נבחן כעת ביתר פירוט את הדוגמאות היהודיות:

1. ר' אברהם אבולעפיה יצר מערכת מסובכת של שבע שיטות פרישנות לתורה. כך מתוארת האחרונה שבהן כאחד מחיבוריו: "הנתיב השביעי הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות והוא קדש הקדשים והוא ראוי לנביאים לרדם... וכהשגתו יושג הדבור הבא מחשכל הפועל על הכח הדברי... והוא נתיב אמתה הנבואה ומהותה."<sup>147</sup> לפיכך רק נביאים — כלומר מיסטיקאים המשתמשים בטכניקות של אבולעפיה — ראויים

זרז בין יהודה החסיד, הרחיבו את סמלי הרע שכבר היו קיימים ונמצאו בכמה מחיבוריו של ר' יעקב הכהן ובספרות הוחרת. למרות שחוקרים מודרניים היו מודעים לקיומו של סוג כזה של סמלים, מודעות זו לא הוטמעה בדינהם על הסמל.<sup>138</sup> למשל, תשבי מניח בפירוש ש"האבויקט הנעלם" של הסימבוליקה האלהית הוא "אלהים או עולם האלהות"<sup>139</sup> כוחות הטומאה הם לא רק תואמי של המכה האלהי; הם גם מנסים לחקות בפעולותיהם — ומכאן הקורבה שבין תהליכים המתרחשים בתוך כוחות הרע לכין אלו המתרחשים בספירות.<sup>136</sup> שוב, הבנת סוג זה של סימבוליקה עורדה את המקובל לפעול בהתאם לרוראות התורה; אם מצוות עשה הן, על-פי הקבלה הניאוטופית, דרך של השתתפות בחיים האלהיים על-ידי השפעה עצירה, מצוות לא-תעשה כוונתן להפריד את האדם מעולם הטומאה.

הערתי השנייה מתייחסת לאפשרות למצוא הגדרה כוללת לסימבוליקה הקבלית. עד כה השתמשתי בעיקר בטקסטים משלהי המאה השלוש-עשרה; הדגש על הדינמיקה ועל ההשתתפות כחלק מעליית הסמל הקבלי מתאימים להערכתו, לתקופה חשובה זו של הקבלה. בזמן מאוחר יותר, קיום מאפיינים אלה מוחתה במידה שבה משפיעה ספרות הזורה. הניסיון למצוא הגדרה כוללת לסימבוליקה הקבלית, שתהיה נכונה באופן בלתי מוגבל לגבי הקבלה ככלל, היא ללא ספק סוג של היכרס. מאות הטקסטים הקבליים, שכתבו מאות מקובלים במקומות רחוקים וכתקופות שונות, אינם יכולים להיות תמימי-דעה לגבי שאלה בסיסית כמו מהות הסמל. כל מקובל חרס, בתפיסת הסמל הייחודית לו, להתרחבות ולהתגוננות התפיסות הקבליות של הסימבוליקה: כמו בספרות, שבה השקפתו של גתה אודות הסמל שונה מזאת של שילר, ואין צריך לומר מזו של המשוררים הסימבוליסטים, כך גם בקבלה. המודעות שיש לחקור בנפרד את השיטות הסימבוליות לפני שיהיה אפשר לנסח, על סמך מחקרים קפדניים, הגדרה כללית יותר הנה חיונית לגישה רצינית לנושא. לעת עתה, אני מניע לאמץ את תיאורו של ארווין גודינגר את הסמל כ"אובייקט או תבנית אשר מסיכה כלשהי פועל על אנשים וגורם בהם תוצאות, מעבר להכרת מה שמוצג באופן מילולי בצורה הנתונה."<sup>137</sup> תפיסה כללית זו של הסמל יכולה לשמש תיאור נאמן של רוב הסימבוליים הקבלי.

ליחידות חסרות משמעות את הדרך להפיכתה של הלשון האנושית לשמות אלהיים.

כפי שידוע לנו מכתביו, שאיפתו של אבולעפיה אינה משאלה אוטופית וגם לא דרישה תיאורטית בלבד; הוא ראה עצמו נביא קלאסי<sup>157</sup>, הכין את הקופתו כחוליה העידן המשיחי, ואף ראה את עצמו כבעל תפקיד אסכטולוגי ביחס ליהודים ולנוצרים.<sup>158</sup> זאת ועוד, אבולעפיה חיבר פרוש לתורה, הנקרא ספר המפתחות, שבו השתמש בטכניקות ההרמג'וטיקה המיוחדות שלו.<sup>159</sup> אפשר אם כן להסיק, שההצהרה שצוטטה לעיל, על הנבואה נתנאי מוקדם לשימוש בדרך השביעית, הנה הוכחה משכנעת להשפעה המעשית של מצבים מיסטיים על פן מסוים של הניסיון הפרטי בקבלה.<sup>160</sup> חשוב לציין, שכתוצאה משימוש ב"דרך" זו מושגת חוויה נבואית, וייתכן שלפנינו מצב שבו הנבואה מזינה את הפרוש, ולהפך.<sup>161</sup> על-פי אבולעפיה, המשמעות הנבואית של הטקסט המפורק חיונית לדיעת השם או השמות האלהיים, ודיעה זו הנה השיטה הטובה ביותר להשגת נבואה.<sup>162</sup>

כמלים אחרות, האוטומיזציה של הטקסטים כחלק מן השיטה הפרשנית שקולה, לדיעתו של מקובל זה, להשגת מצב השלמות הדתית. ככל שהצורה המגובשת של הטקסט הקרוש חשובה פחות, כך עולה חשיבות הדישג הרוחני של המפרש. כנראה בהשפעת השקפותיו של אבולעפיה כותב מקובל אנונימי מן המאה הארבע-עשרה או החמש-עשרה.<sup>163</sup>

כי לא ישיג רוב ענייני התורה וסודותיה וסוד המצוות אלא באמצעות השכל הנבואי הקרוש אשר נאצל מאת השי"ת על הנביאים... א"כ נמנע מלהשיג בשום שכל וחכמה דבר מסודות התורה ומסודות עשיית המצוות בשכל קנוי<sup>164</sup> אלא בשכל נבואי וזהו כונת הפי" אל יתהלל חכם בהכמתו ר"ל בהכמה הקנויה לו משכלו באמצעות ידיעת חכמת הפילוסופיה אלא בשכל האלהי הניתן לנביאים, שהוא בסוד ידיעת שמר הגדול.

מכאן, שידעית הצדדים הפנימיים של התורה תלויה בהשגת היכולת השכלית העליונה, השכל הנבואי הנחפס כחיוני לחוויה נבואית.<sup>165</sup> ראוי להעיר, שהבנת המטרות הנה תוצאה של טשטוש הפער בין האל לאדם; האדם רוכש שכל אלהי קדוש, שהוא תנאי כל יעבור להעמקה במטרות התורה. טקסט, שנכתב בהשראת רוח הקודש, יכול להיות מוכן לראות רק ביצירה מחדש של מצב תודעה מתאים.

2. בתחבור קבל אנונימי — הנקרא ספר המשיב<sup>166</sup> ונכתב בדרך שלפני

להתחמש בשיטה ההרמג'וטיקה ה"עליונה", שעיקרה פירוק הטקסט המקראי ל"אטומים" או "מונאדות".

תהליך חלוקת רצף האותיות לישויות נבדלות מזכיר ואף דומה מאוד לטכניקה המיסטית של אבולעפיה להשגת הנבואה באמצעות החזרה המוזיקלית על אותיות בודדות.<sup>168</sup> לפיכך, לפנינו תופעה מקיפה של פירוק הטקסט המקראי, או כל חומר לשוני אחר, לרכיבים ראשוניים הנהשכים ביחידות מוחלטות,<sup>169</sup> או בלשון ספר היצירה, עשרים ושתיים אותיות יסוד.<sup>170</sup> תהליך זה כולל שינוי "הלשון הקלאסית", על פי ביטוי של רולן בארת, לסדרה מיסטית ומאגית של קולות, שניתן לתארם באורח מתקבל על הדעת, שוב תוך שימוש במונחים של בארת, כ"קטוע של לשון חרשה".<sup>171</sup> מנקודת מבט חברתית טהורה, פירוק הלשון ליחידות לשוניות הוא בברור נסיגה לאחור, למרות שבהחלט ייתכן כי הוא יוצר שחזור של לשון משוערת ראשונית.<sup>172</sup> בקטע, המשקף כנראה את הוראותיו של אבולעפיה לאחד מתלמידיו, מתבקש התלמיד להתעלות אל מעבר לכל ביטוי לשוני משמעותי:

בני, אין זו הכוונה שתעמוד על שום צורה מוגבלת, ואע"פ שתהיה בתכלית המעלה. כי כך דרך השמות: כל מה שהם בלתי מובנים — אך זאת היא מעלתם לעצמם, עד אשר תגיע אל פעולת הכח אשר איננו ברשותך רק שכלך ומחשבתך ברשותו... והוציא לי ספרים מחוכרים מאותיות שמות וגימטריאות אשר לא יביין לעולם האדם בהם דבר, כי אינם מורכבות הרכבת הבנה. אמי' לי: זאת דרך השמות.<sup>173</sup>

המיסטיקאי החבקש למחות את הצורות הטבעיות, ואף את הצורות הרוחניות, על-ידי הגייה חוזרת ונשנית של צירופי אותיות חסרי משמעות, שנועדו להעלות את מצב התודעה שלו ולגרום לו להגיע ל"נבואה" — מצב מיסטי. עבור מקובל אנונימי זה, וכן עבור אבולעפיה, הלשון היא כלי רב עוצמה להבנת המציאות הטבעית, ובהתאם לכך אפילו העולם הרוחני מושלך בדייקנות על מבנה החומר הלשוני.<sup>174</sup> ואולם, כאשר האדם נאבק להשגת חוויה מיסטית עילאית, עליו לשבור את מבנה הלשון, כשם שכרי לפנות מקום לנוכחותן של הישויות הנעלות יותר עליו למחוק את הצורות הטבעיות ברוחו. פרקטיקה זו, כמו גם אמצעים קבליים אחרים,<sup>175</sup> מזכירים את השיטות הסורילאסטיה המודרניות ליצירה אמנותית: יחד עם אנדרה ברטון, יכול היה המקובל האקסטי לומר: "הלשון ניתנה לאדם כדי שיוכל לעשות בה שימוש סורילאסטי".<sup>176</sup> אבולעפיה רואה בפירוקה של הלשון התברחת

חלק ניכר מן הפירושו לכראשית.<sup>178</sup> כפי שנוסחתי להראות, אמצעים מאגיים, שהדמיון בנייהם לבין הפרקטיקות המוזכרות לעיל ברור, הם ששימשו לחיבור פירושו זה.<sup>179</sup> לפיכך אנו יכולים להסיק, שבביר שהחיבור היה תוצאה של שימוש מעשי בטכניקות, שהמחבר מייחס להכמים היהודיים הקדומים; בכך שהזכיר את קודמיו המפורסמים ויטה ללא ספק מקובל אנונימי זה להעניק לגיטימציה לחיבור שלו עצמו בעיני הציבור היהודי. הפער בין האל והאדם מוגשר בחיבור זה על-ידי הנחת ירידתן של ישויות ורוחניות, עטופות במלבוש חומרי, המאפשר לאנשים בארוץ לקבל מהן יריעות על סודות החתומ.

רצוני להרחיב לגבי המהפך שעובר רש"י (ר' שלמה יצחקי), מפרשן על דרך הפשט במובהק למיסטיקאי שלמד הכול ממקורות שמליים. זהו בהחלט מהפך תמוה בדמות שכזו. על-פי המקובל האנונימי, לא ייתכן שביאוריו החודרים של רש"י, המציגים את המשמעות הישירה של הטקסט המקראי וההלמודי, יצמחו מן השכל האנושי; ומכאן שמעמדן הסמכות חייב לנבוע מהראיה או מההגלות. תפיסה זו של רש"י לא נשארה נחלתו של מקובל בורד; מחברים אחרים חזרו על תפיסה מיסטיה זו של הפרשן המפורסם, ורק אצל אחד מהם ניכרת השפעת ספר המשיב. מחברו של ספר גליא בורד<sup>180</sup> קבע כי "דנובע שרביי של רש"י הן אמיתיים וברוח הקודש אמרם ובראי צריך שנאמן שגנצת רוח הקודש בו." בני זמנו הציעו יחד של מחבר חיבור קבלי זה, ר' שמעון לביא ור' גדליה אבן יחיא, כנראה באופן בלתי תלוי בטקסט הקודם או זה בזה, ציירו את רש"י כצבעים דומים. ר' שמעון לביא אמר על רש"י: "וחן שהיה מקובל חן לא, רוח ה' נוססה בו."<sup>181</sup> ר' גדליה אמר "שרוח הקודש נשבת בדברי רש"י, ולולם, המפתיעה כפי הקבלה האותיות כל תורה שבכתב ושבע"פ."<sup>182</sup> ואולם, המפתיעה ביותר היא מסורת המיוחסת לר' ישראל בעל שם טוב, שנומרה בירי ר' צבי הירש מוויזשניצ'וב לאחייו, ר' יצחק יהודה ספריי מקומאנא: "שבכל מקום שרש"י אמר יפשוטו של מקרא, כוונתו כשיהיה לך התפשטות הגשמיות ותהיה נפשט מכל ענייני חומר, תשיג הפשטות של המקרא, מופשט מכל רעיון בסודות נעלמות."<sup>183</sup> הפרדקס הטמון בקטע זה הוא מדהים: פשט המקרא נחן להבנה רק על ידי התפשטות מוחלטת של הגשמיות.<sup>184</sup> סוג של ספיריטואליזציה או החפשטות, סימפליפיקציה כמותית של פלטיניזם; בניגוד לתפיסה הנפוצה יותר, שלסודות מגיעים על-ידי עלייה הנשמה, ascensio mentis. כפי שאני מבין קטע זה, גילוי סודות נתפס כחדירה לעולם הריבוי,<sup>185</sup> וכעקבות זאת הופכת המשמעות הפשוטה לגולת הכותרת

גירוש ספרד — אנו פוגשים השקפה מפתיעה, שראוי לצטטה בהרחבה, על אודות אופן חיבורה של המסורת הספרדית היהודית:<sup>167</sup>

המלכות<sup>168</sup> מטה והוא סוד אליה<sup>169</sup> המוזכר בספרי המלכות ועמו ירד כח ירדע תרע כי סוד תודדת הספר העליון הוא סוד ה' הגדול מיר ירד כח המלכות<sup>168</sup> כל הכמתם רשבי<sup>170</sup> רותתן כ"ע<sup>170</sup> זכו לסוד המלכות להחלש בו ור' הנינא ור' נחניא בן הקנה ור' עקיבה ור' ישמעאל בן אלישע ורבינו הקדוש ורש"י ורביס כזה<sup>171</sup> וסוד המלכות בעין חמדי והוא הוא המדבר ורש"י לכן... וסוד המלכות נתן ליראי ה' ולחושבי שמו, הם ראו אותו האנשים אנשי ה' זכו למעלה והיא והיו מתענים מ' ימם<sup>172</sup> רצופים ובכל תענית הדי מזכירים את השם בן ר' אהותיה מה פעמים<sup>173</sup> וביום המ' היה יורד אליו והיה מראה לו כל מה שהיה רוצה והיה עומד עמו עד תום כל מה שהיה רוצה והיו עומרים עמו ולילה וככה נעשה בימי רש"י לרבו והוא הורה לו זה הסוד ועמו חבר כל מה שחיבר על ידי רבו ואלהיה<sup>174</sup> לא תאמין שמראש<sup>175</sup> הצתיק זה הדבר אלא על ידי סוד המלכות... וככה נעתק<sup>176</sup> החכמות כלם אחת אל אחת בדרך הנו' ובדרך זה למדו ממנו החכמים הקדמונים חכמות עד אין מספר... זאת התחמח הייתה הולכת פה על פה איש מפי איש וכן האמינו בו ברש"י כל חכמי ישראל כי ידעו הסוד בזמן ההוא, כי לא תאמין בשום זמן כי מראשו חיבר פ' החלמוד ופשטי המקרא וזלתי עם זה הכח מסוד המלכות.

לפנינו שחזור נרעו של מקור טכניקות הפרשנות היהודיות: דמיונות מרכזיות בספרות העת הצתיקה ובימי הביניים, שבקשו לכתוב ספר או פירושו, נתפסו כמי שהשתמשו באמצעים מאגיים, הכוללים צום הגייה של שמות קדושים, כדי להשיג את החוכן שביקשו. ראוי להעיר כי לא רק חיבורים קבליים נכללים בקטע זה, אלא גם הפירושים הקלאסיים והנופצים של רש"י על "פשט הכתוב".

מחברנו ממקם את השימוש בטכניקה ה"מלכות" כבר בתקופת החלמוד, ואומר שהאנשים שהשתמשו בה היו כמו נביאים, ומתעלם במפורש מן ההשקפה התלמודית המפורסמת, שהנבואה פסקה בתקופת התנאים.<sup>177</sup> לפיכך, לדעת מקובל אנונימי זה, כפי שהאינו קודם לכן גם ככתבי אבולעפיה, מצב נבואי הוא תנאי מוקדם לכתיבת פירושים בעלי סמכות — במקרה זה, גם כאשר הם אינם קשורים בנושאים מיסטיים. ואולם, דומה כי טענות ראשוניות אלה על האופן, שבו נכתבו פירושים, לא כוונו רק לדין מופשט; הם יצרו חלק מפירושו רחב יותר של החורה, שממנו שרד רק

"רזי התורה וסתרה לא יחגלו לפני אדם בכה עינים החומרי לילי ע"י שפע אלהי המושפע ממזדס קדשון"<sup>194</sup>

שוב אנו רואים, שלהבנת רזי התורה לא די ביכולת האנושיות; ומכאן, שמצבי תודעה פרא-נורמליים — כאן, ירידת הכוחות האלהיים — הם בעלי חשיבות מכריעה להבנתם. הצהרותיו של ר' חיים ויטאל מתאמות לחלוטין הן להשקפתו של ר' אברהם אבולעפיה, שאותן סקרנו לעיל בקיצור, והן לאלו של האר"י, מורו הראשי של ר' חיים ויטאל בענייני קבלה, הטוען, באופן המזכיר קצת את עמדת ספר המשיב, שיש ללמוד רק ספרים שנכתבו בעקבות התגלות.<sup>195</sup> כידוע, האר"י עצמו נחשב כמי שזכה לגילוי אלהי.

על-פי השקפתו של ר' חיים ויטאל בספר שערי קדושה, מסתבר שהנבואה אפשרית בזכות המבנה המסוים של האדם, הכולל את כל העולמות — האלהיים והחוק-אלהיים, ובייחוד מפני ש"אין שום אור דברק עם אור עשר הספירות כמו אור מחצב הנשמות."<sup>196</sup> על-פי חיבור אחר של ר' חיים ויטאל, "כאשר יהיה מקור נשמתו העליונה מבורכת משפע עליון ורחני, אז תפיש וימשך כח נבואי"י בנשמתו אשר למטה בעה"ז ויבין וישכיל רזי תורת... כי כפי הכרכת הנוספת למעלה במקור נשמתו כך יהיה בו כח להבין ולהתחכם ברזי תורה בכחינה רוח הקדש."<sup>197</sup> זו ההיחוסות מפורשת לתפקיד החיוני של הפנומה להבנת הסודות הקבליים החכויים בתורה.

5. בהשפעת ההשקפות הקבליות, שהוזכרו לעיל, אנו מוצאים גם בחסידות עזות חד-משמעית לחוויה הפנומטית, כקודמת לפירושם של פסוקים מקראיים. אעטק כאן רק בכמה קטעים המציגים על השקפה זו, ואתחיל באוטוביוגרפיה של שלמה מימון. אולם, לפני שאבאן את הקטעים הנוגעים לעניין, אעיר כי השגת מצב של ביטול האני היתה מטרה מרכזית של מורי החסידות הקדומה בכלל, ולא רק בהקשר פירושי התורה. הם חוו, שהפעילות הרחנות האמתית היא זו הגעשית מכוח נוכחות אלוהית, השוכנת בגופו של האדם ומשתמשת באיכויו ככלי מוטיקלי.<sup>198</sup> מכאן, שעל-פי המורים החסידיים, התפקיד שאחרותו לו התודעה הפעילה של הפרשן הוא כמעט אפסי. ואמנם, שלמה מימון מתאר בבחיורת פן חשוב זה של המיסטיקה החסידית:

את הדרשות, שהם דורשים, ואת למודי המוסר, שהם מלמדים, אין הם עורכים ומסדרים מתחלה כמתשבתם, כנהוג לרוב, משום שדרך זו מיוחדת אך לאדם הרואה עצמו כיצור קיים ופועל בפני עצמו, מוכבל מאלהים. וכנגד זה חושבים הרבנים הללו את הורחם לתורה אלהית

של המיסטיקאי. לפיכך מתואר רש"י כפרשן הרומז לצורך בחוויה מיסטית, המתווה תנאי מוקדם להשגת המשמעות הפשוטה. אין ספק שאנו ערים כאן לדחייה מעניינת של הסודות החיזוטיים, הפותחת דרך לתפיסה חזוניתת ישירה של הטקסט המקראי.<sup>196</sup> אני מניח כי לפי מסורת זו נתפשו פירושים אוטוריים כמכשול להבנת המשמעות הפשוטה והטהורה של הטקסט. אין פלא אפוא שציטוטים מפרדוש רש"י היו נפוצים כל כך בספרות החסידית.

3. נחזור לספר המשיב: אני משער שכפעילותו של ר' שלמה מולכו משתקפות בכהירות רבה השקפותיו הפנומטיות.<sup>187</sup> בקטע, שבתחילתו נידון לעיל,<sup>188</sup> מודה בעל חזיונות זה כי,<sup>189</sup>

ולפעמים אני רואה עתה ישיבת חכמים<sup>190</sup> וספרים פתוחים לפניי, וטק"י בתורה ועושים משא ומתן ופרושי פסוקי ונאמרים מרכותינו ז"ל ומתוך דבריה אני שומע ולמד איזה דבר, ולפי שלא למדתי ולא הורגלתי בלשון הקודש ולא הכנתי את כל דבריהם, אבל מזה שמולמדי<sup>191</sup>] שם אותי מזההיא ישיבה הקדושה אני משיב לשואלם פירושי ופסוקי ונאמרי אשר קשה הבינתו<sup>192</sup>] בעיני חכמי הדור ומי שירצה ישאל ממני מה שירצה לפרש פסוקי ונאמרי ומתשבים הש"ת בטחתי להשיב לכל שואל די סיפוקו דברי עליוני ומתשבים על לב כל בעל שכל מה שלא נמצא בספרי מה שהורנו מן השמים<sup>191</sup> ולא למדתי חכמה מפי רב חכם בשר ודם מימי. וכל מה שישאלוני יש לי רשות להשיב בעשרי וארבע זולתי בספר דניאל.

אנו מוצאים כאן תיאור תהליכים, המקדימים את פירושיו של מולכו לכתבי הקודש; הוא מודיע בלתי שביאורדי אינם יכולים להיות תוצאת לימודים קודמים, מכיוון שקודם לכן לא ידע עברית ונראה גם לא הכיר נושאים יהודיים.<sup>192</sup> בדומה למקובלים שקדמו לו, חיבר מולכו ספר — ספר המפואר — שלמרות שהוא אוסף דרשות, מוקד הדין בו הוא נושאים חשובים שבהם עוסק המקרא.

4. חזיקה שבין נבואה לכיז הבנת סודות התורה כדורה ככתבי המקובל המפורסם ר' חיים ויטאל. לדעתו:

ובדרכו [של משל משה] נמשכו אחרי כל הנביאים, להישיר את העם, ולהאיר עיניהם כחכמת התורה ובסודותיה, על ידי רוח הקודש המתלבשת בו. נמצא כי הנבואה ורוח הקודש מוכרחים להמצא בעולם, ודבר נקל הוא, אך אמנם בתנאי שימצאו אנשים ראויין לכך.<sup>193</sup>

כדומה לכך, מן ההקדמה לעץ חיים של ר' חיים ויטאל אנו למדים, כי

לשפוך שידו בהפלה לפני השם יהכרך, ועל ידי תפלתו נכמרו רחמי השם יתברך עלי, ונפתח לב העליון. כי עקר הרחמים הוא בלב, ונשפע מלב העליון דרכורים, ועל ידי הדיבור ממשיך באורי התורה גם כן משם... ובלב הזה כתובים כל באורי התורה.<sup>204</sup>

הפרשן גיזן אפוא ממקור עליון, "הלב", הוזה עם נפש העולם, הנקרא בהפילות להעניק לפשוט האנושי פירוש מסוים.

סקירת הקטעים שצוטטו לעיל הראתה, כי במסורות יהודיות קבליות מליצי הביניים, כבחסידות, קיימות ערויות ברורות התומכות במסקנה, שחוויות פנוימיות נתפסות כהקדמה לסוג מסוים של פעילות ספוזית — פרישנות המקרא. לפיכך ייתכן, שיהיה זה מאלף לבחון פירושים אחרים מימי הביניים מנקודת מבט זו, וייתכן שטווח הדוגמאות יהיה הרבה יותר גדול.<sup>205</sup>

כפי שראינו, הפרשן זקוק לפנוימה, "רוח", כדי לחדור לסודות הטובעים בטקסט הקודש; אל נוכחותה של החוויה הפנוימית, כחנאי להכנת סודות מסוימים, ניתן להתייחס כאל גישור הפער שבין הפרשן לאל, הקודם לגישור הפער שבין הבנתו הפשוטה לבין עומק הטקסט. היחסים שבין שלוש הרכיבים העיקריים של החוויה הפרשנית — האל כמחבר הטקסט, השקט עצמו והפרשן — נעשים אונימיים וקורבים. בניצוטים דלעיל הופחת המרחק שבין שלושת הרכיבים האלה, מבל שייצגם כליל. הפרשן הופך לפנוימטי, הוא מונע כרוח הקודש; כאמצעות אותה פעילות של פנוימה הופכת התורה בקבלה התיאוסופית מספר העוסק בהיסטוריה ובהלכה להתגלות של חיי המבנה התוך-אלוהי, ולחילופין, בקבלה האקססטית — לדרך להשגת חוויה של האלוהי. האל עצמו עובר שינוי מסוים; ההדליך ההרמנויטי מגלה את צדדי האינטנטיים הן במישור ההרמנויטיקה והן במישור החורה. ואולם, קיימים גם טקסטים קבליים, שמשחקו בהם מצב של אחדות ממש של שלושה רכיבים אלה. תפיסה קיצונית זו, שהנה נדירה, ראויה לינתוח מפורט יותר.

תפיסה השוכה של החורה, שצמחה מחוגים פילוסופיים, ראתה אותה כדחה לעולם השכלי;<sup>206</sup> הרעיון הופיע כבר אצל פילון.<sup>207</sup> לדעת ר' אברהם אבן עזרא, החורה זהה לעולם החוכמה,<sup>208</sup> לדעת ר' יצחק אבן לטיף, היא זהה לעולם השכלים הנבדלים.<sup>209</sup> ר' ברוך חוגרמי מוסיף את הדעה, כי בהקשרים מסוימים החורה הנה גם שם האל, ולפיכך יכולה לסייע להכנת האל.<sup>210</sup> יתרה מזו, דנמה שמקובל זה סבר כי האל עצמו הנו חלק מן העולם הרחתי.<sup>211</sup> ר' אברהם אבולעפיה הכיר תפיסות אלה, והוסיף להן תיאור

אמתה רק בשעה שהיא מונצצת בלבם בעקב החבטלותם מפני אלהים, לפי צורך המצב והמסכות, בלי סיוע עצמם.<sup>199</sup>

מיד לאחר מכן מתאר שלמה מילמן מיוחדת של דרך ביטוי זו. הוא אומר: "בקשתי מאת האורח [החסיד] להרצות לפני קצת מתורה אלוהית זו. הלל הנית דיו על מצחי, כמצפה לרוח הקודש."<sup>200</sup> לאחר שהוא מספר על תוכן דרשה זו, שעסקה בביטול האני, מעיר שלמה מילמן "דרך באור מוחכמה זו לכתב הקודש הנאותי מרובה, ולפיכך בקשתי מאת האורח להגיד לי עוד פרשי כחוכים ממין זה. הלל הוסיף ואמר בהלתהבת.<sup>201</sup>" שוב לא יכל שלמה מילמן להסתיר את הערצות: "הרעיונות המצוינים הללו הפליאנו, והפירושים המחוכמים, שהיו משמשים להם אסמכתא, הבאנו לידי התפעלות גדולה."<sup>202</sup>

נראה כי גלגל ההיסטוריה השלים סיבוב מלא: הנבואה, שהיתה האמצעי העיקרי לעיצוב כתבי הקודש בזמן המקרא, נעלמה במסגרת סוג הפרשנות של חז"ל; היא חזרה בטקסטים הקבליים, והגיעה לשיא בהשקפה החסידית, שהדובר האמיתי בהכרת כתבי הקודש הוא רוח הקודש, שההערוותה היא תנאי מוקדם לדרשנות לפי השיטה, שנויכר כי שימשה כמה מתלמידי ר' ישראל בעל שם טוב.

אסתפק ברונגמה אחת חשובה: ר' אלימלך מליזנסק קובע כי "הצדיק כשדוצה לפרש איזו תורה או איזה פסוק איז כשמתחיל לדבר הוא מונע בשורשו [והעליון] ובא לו הפירוש מהשורש שלו."<sup>203</sup> יש כאן דמיון מסוים להשקפתו של ר' חיים ויטאל בכרך המקור העליון של הנשמה כמקור הראשוני של סודות התורה; המקובל הצפתי והצדיק החסידים שותפים לאמונה, שפירושים אוטנטיים נובעים מישות על-אישית — אם כי אינדיבידואלית — השורה על נפש האדם כאשר הוא מבקש הכנה עמוקה של טקסטים.

מאחר יותר הציע ר' נחמן מברצלב מטאפיסיקה שלמה של פרשנות; נפש העולם היא זו המשמשת כפרוץ לפירושים המגיעים לעולמנו:

דע שיש נשמה בעולם, שעל דדה נתגלה ביאורי ופירושי החורה... וכל מפרשי החורה הן מקבלין מזאת הנשמה... וכשהנשמה הזאת נפלת מבחינת "הלא כה דברי כאש" ואין דכריה כנחלי אש, ודכריה נצטננין, איז נסתלקת. וכשנסתלקת, איז נסתלק ביאורי החורה הנמשכת על ידה. ואיז כל מפרשי החורה איז יכולין להשיג שום ביאור החורה... ומי שרוצה להמשיך ביאורי החורה, צריך מתחילה להמשיך לעצמו דיבורים חמים כנחלי אש כנ"ל. והדיבור נמשך מלב העליון... וצריך

שלמה הלי אלקביץ, מקובל צפתי חשוב, אומר שהתורה 'מביאה לדקבקות בו והעלה כי כאשר נדבק בה נדבק גם בכורא, כי הוא תכמתו אחד'.<sup>222</sup> לפיכך הקרבה המקורית בין שלושה גורמים אלה צריכה לבוא לידי ביטוי בלימוד הקבלי של התורה.

בסוף המאה השמונה-עשרה ובתחילת המאה התשע-עשרה חזרו כמה מורים חסידיים על חלק מן הרעיונות המתוארים לעיל. ר' משה חיים אפרים מסאריליקוב, נכדו של ר' ישראל בעל שם טוב, מסר כי כאחד מתלומותיו אמר לו חמיו, ר' נחמן, כי 'האדם כשהוא צדיק הוא מקורב אל התורה והתורה בו והוא בה'.<sup>223</sup> הקרבה שבין ניסוח זה לבין השקפתו של אבולעפיה, המצוטטת לעיל, מדהימה.<sup>224</sup> אחרי שהיא מצטטת את האמרה הקבלית המתוכרת לעיל, אומר ר' משה חיים אפרים מסאריליקוב:<sup>225</sup>

כי האדם הוא הקב"ה בחינת שם הוי"ה ב"ה במילוי מ"ה מספר אדם ואורייתא היא כמ"ח מצות עשה וס"ה מצות ל"ת... וכשארם עוסק בתורה לשמה לשמור ולעשות איז מקריב כל אבריו לשורשם מהיכן שנמשכו ונתהוו היו אל התורה ונעשה כל אבר שלו מרכבה למצוה פרטית<sup>226</sup> המתיחסת לאותו אבר ונעשה הוא והתורה אחד כיתוד ואחדות גמור כמו יחוד איש ואשה.

לימוד התורה נתפס כאן כהחזרת המצב המקורי של הגוף האנושי לקדמותו באמצעות טיהורו, תהליך המגיע לשיאו באיחוד מיסטי עם התורה, השוכנת באיברים המקוריים; הלימוד המיסטי של התורה נתפס כאמצעי להשגת מצב האיחוד המשולש. בדומה לכך אומר ר' מרדכי מטשרנובלי:<sup>227</sup> שאם אדם מקדיש עצמו בכל פרטי אבריו ונתדבק בתורה כדבקות רוחא ברוחא<sup>228</sup> ונעשה בעצמו תורת האדם,<sup>229</sup> שאדם עצמו נעשה תורה, תורת ה' תמולדו.<sup>230</sup> — אשר אין בה מום — משיבת נפש לשורשה וניתן שורשה במקור העליון.

לא זו בלבד שהאדם השלים נעשה לתורה תמימה ושלמה, אלא שחורה תמימה זו נתפסת כתורה האלוהית, המפליטה את הדרך לחזרת נפש האדם למקורה בתחום האלוהי. ראוי להעיר שקיים, בנקודה מהותית, הבדל בין ר' מרדכי לר' משה חיים אפרים מסאריליקוב: לדעת ר' מרדכי, גוף האדם חוזר לקדמותו הטהורה המושגת על-ידי השלמות הדתית; לדעת ר' משה חיים אפרים, החזרה למקור היא של הנשמה בלבד. בקטע אחר מעיר ר' אפרים על המימרה הקבלית שלעיל, באומרו: 'כמו שהקודש ברוך הוא א"ס [אין סוף] כך התורה א"ס וכך עבודת ישראל א"ס'.<sup>231</sup> כאן נתפסת האיזו-ספיות כמו לאיחוד שלשת המרכיבים. מכל מקום, כדי להגיע למצב זה נחוצה

של הכנת התורה כפעולה ההכרחית האוריסטוטלית של השכלת המושכל על-ידי השכל האנושי; על-פי אבולעפיה, המושכל הנו התורה, וההכנה שקולה לזיהוי השכל עם התורה, ולפיכך עם עולם השכל, הכולל כנראה את האל.<sup>212</sup>

למאמר בפירוק אבות 'הפוך בה והפוך בה דכלא בה',<sup>213</sup> הוסיף אבולעפיה משמעות מיוחדת: הוא הבינו כדומו לכן, שהעיון המתמיד בתורה, באמצעות הפרקטיקה של צידוף אותיות, יוביל לחזויה שבה המיסטיקאי כולל בתורה, והתורה כולה במיסטיקאי.<sup>214</sup> זיהוי זה של כתבי הקודש עם המיסטיקאי מזכיר תפיסה דומה של זרות הקוראן עם המיסטיקאי, המופיעה בהגותו של אבו בכר מוחמד אבן ערבי, בן זמנו המכונה יותר של אבולעפיה.<sup>215</sup>

הדסבר האוריסטוטלי של זרות האדם, הטקסט והאל דרך הפעולה הנואטית (השכלית) מבוסס על ההנחה המפורשת, שלשלוש ישויות אלה פן ברלט משותף — הן ישויות מושכלות או שכליות. מצע שכלי זה הוא שמאפשר את זיהוי המיסטי זה עם זה. רצוני לעסוק כעת בהזוהו הכרזית שבין מרכיבי המשולש ההרמנויטי. כפי שניסיתי להראות במקום אחר, התורה נתפסה בטקסטים יהודיים קדומים, ובאופן מפורש יותר בקבלה בימי הביניים, כזוהו עם האל עצמו.<sup>216</sup> על-פי החיבורים הקדומים יותר, נרשם הטקסט המקראי על הגוף האלוהי, ולכן נתפסה התורה כפעלת מבנה אנתרופומורפי.<sup>217</sup> על-פי טקסטים קדומים אלה עצמם, הלימוד המעמיק וחטר הפניות של תורה לשמה יכול להפוך לחזויה חזיונית של המרכבה העליונה וישעור קומה"; כך נעשית התורה דרך למפגש מיסטי עם האלוהי. מכאן שלא, לאדם ולכתבי הקודש יש מבנה משותף: הפן האנתרופומורפי והשהקפות הקבליות הזסיפ מרכיב נוסף: האל כחוכמה, זוהו ליכולת האלוהית, ספירת חוכמה.<sup>218</sup> יתר מזו, קטעים קבליים רבים אחריים מצביעים ישירות על זרות מערכת הספירות כולה עם התורה.<sup>219</sup> באותו זמן סברה הקבלה שונשמת בני ישראל באות ממקור אלוהי, ולכן הן אלוהיות בעצמן.<sup>220</sup> תפיסות אלו ואחרות התמזגו למה שונעשה מימרה נפוצה, שמקורה הראשוני אינו ברור, האומרת כי "אורייתא קודשא ברוך הוא וישראל כולה חד".<sup>221</sup> ביסודה זוהי הצהרה על זרותם של המקור, האל, ואתן ישויות שנאצלו ממנו; זהו טיפוס ניאופלטוני של זרות ראשונית, שהנה אוטונית. לעתים נתפסות ספרות תפארת כספירה שמייצגת את האלוהות במיוחד, וכו' בזמן זהו לחוק האלוהי הכתוב ולארטיסיפ של ישראל. לדעת כמה מקובלים, לימוד התורה הנו דרך של איחוד עם האל, לאור הזוהה של התורה עם האל. ר'

מות המחבר הוא תנאי לכך שתוענק לטקסט שלמות סטית, המאפשרת יחס "שלם". דרישה זו מבוססת על גישה נוקשה כלפי המתנים, שיש לגשת אליהם כאשר כבר אין באפשרותם להשתנות. למקובלים, התנחה שהטקסט המקודש נמצא בתהליך מתמשך של שינוי, שהוא ללא ספק סימן לאינסופיות ולאלוהיות הטבעות בו, היא בבחינת אקסיומה. לדעתם, כתבי הקודש הוגו דרך להמכר על ליקוי מאורות ההתגלות, שהתחבר אחרי שפסקה הנבואה, מאמץ לכבוש מחדש את נוכחותו של המחבר ואת טבעו; הטקסט המקראי יוצר דו-שיח אילם, ובסופו של דבר אף איחור בין המחבר לקורא,<sup>239</sup> לעומת "ליקוי המאורות הכפול" שנוצר מן הטקסט השלם, כפי שריקור רואה אותו.<sup>240</sup> במחשבת חז"ל, וכעיקר בקבלת, היה מעשה ה"כתובה" זהה להתגלות כסיני, שבה נכתו לא רק בני ישראל שחיו באותו זמן, אלא גם ושמותרים של כל הדורות הבאים. כך לא היו הקוראים "עדרים ממעשה הכתיבה" כלל וכלל, ואף האל, המחבר, לא היה "עדר ממעשה הקריאה", כפי שמחאר ריקור את "ליקוי המאורות הכפול".<sup>241</sup> מעשי הכתיבה והקריאה נשלמים כאשר עושים אותם יחידים מבודדים; עבור המקובל שני המעשים הם חוזיות משתפות.

לא פלא, שמקובלים זהו את התורה עם האלוהות, תפיסה נפוצה למדי בסדרה ארוכה של חיבורים קבליים, שבהם המפגש הנו מפורש.<sup>242</sup> אבל גם מסורות קבליות מתונות יותר מעידות על נוכחות האלוהי בתורה. על-פי ר' שמעיה בן יצחק, מקובל מסוף המאה השליש-עשרה:<sup>243</sup> "ויברך אלהי את האדם בצלמלו"<sup>244</sup> זהו תורה שהיא על הש"י, כך, אותה תשחית של מכונה אנתרופומורפי מאחדת כותב, קורא וטקסט; המפגש ביניהם מתאפשר מכוחה של מתכונת משותפת, שבזכותה האנתרופוס התחנך יכול להגיע לעליון, בתיווך האדם האמצעי — הטקסט.<sup>245</sup> לא רק שהטקסט רחוק מלהיות "ליקוי מאורות של האל", הטקסט הנו חלוץ, שדרוכו ניתן להתבונן בו; המקובלים לא התעניינו ב"vestibulum" (ניכור) מ"עולם המחבר" אלא בהתאמה הדדית של העולם הזה ככל הניתן. "עולם הטקסט" הקבוע הוא רק נקודת התחלה ראשונית.<sup>246</sup>

בעיני מיסטיקאים יהודים, השאיפה להכנה סופית או מושלמת היא כפייה מיותרת של המוגבלות העצמית, כלומר האדם משלך את מוגבלותו שלו על ישות דינמית ואינסופית — התורה. או כפי שניסח זאת פעם ר' ישראל בעשיש, "ספר חזונו יש לו בכל יום פרוש" אחר.<sup>247</sup> אמרה זו, מדהיקת לכת ככל שההיה לגבי פרשנות חזונו, הנה ניסוח מוחלש של מסורת המיוחסת לא"י, שקבע כי "ככל רגע ורגע משתנים מאמר חזונו

גישה פעילה; התורה, במובנה האינסופי, מראה את הדרך לעברתה האל האנוסופית, המאפשרת את האחדות עם האל האינסופי.

ואולם התיאור המפורט ביותר של הדרך לאיחוד מיסטי עם האל, על-ידי דבקות בתורה, מצוי בחיבור קלאסי של המיסטיקה היהודית: ליקוטי אמרים לר' שניאור זלמן מלאדי. לדעתו, "דאורייתא וקב"ה כולא חד פי" דאורייתא היא חכמתו ורצונו של הקב"ה ותקב"ה בכבודו וכעצמו כולא חד כי הודע והוא המדע."<sup>232</sup> יש כאן שימוש בעקרון האריסטוטלי כדי להסביר את זהות האל והתורה.<sup>233</sup> במקום אחר נזכר אותו עקרון נואטי ביחס ללימוד התורה:<sup>234</sup> "שנתפסת [התורה] בשכלו ומתאחדת עמו והיו לאחדים נעשה מזון לנפש וחיים בקרבה מחיי החיים אין סוף כרוך הוא המלוכש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו."<sup>235</sup> על-פי ר' שניאור זלמן, לפיכך לעליונות מיוחדת, מעבר לכל מצווה אחרת, מאחר ובגינו "השכל מלוכש בחכמת ה' הנה גם חכמת ה' בקרבו."<sup>235</sup> על-פי ר' שניאור זלמן, כך הדבר גם ביחס ללימוד המשנה הגמרא והפוסקים, כיוון שגם הם מוגבלים את החוכמה האלוהית. הלימוד המיסטי של גוף החכמים הקאנוני של היהדות מגיע לשיא ב"יחוד נפלא שאין יחוד כמותו... להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה".<sup>236</sup>

המיווג בין הפסיכולוגיה האריסטוטלית לבין ההשקפות הניאוטלניות על הזהות הראשונה והמהותית של הנשמה עם מקורה כוצע באחד החיבורים הקלאסיים והפופולריים ביותר בקבלה — התניא — חיבור שעיצב צורה לימוד תורתית, וכת השפעה, של התורה.<sup>237</sup> כאן לא רק שהמיסטיקאי תופס את התורה כניתנת להכנה — אלא שהוא עצמו שוקע בתורה, ניסוח המזכיר הן את אבולעפיה והן את ר' משה חיים אפרים מסארליליקוב.

בנקודה זו ראוי להרהר בטבע היחסים שבין שלישת הגורמים של התהליך ההרמנוטי; לשינוי הסוגים של היחסים עם האל — התניית הפירוש המיסטי בקשר קודם עם האלוהי והדבקות באל באמצעות התורה — משותפת תפיסת המחבר ככותב, המעורב ביחסי הגומלין שבין האדם למקרא. בעיני המיסטיקאי אי אפשר להפריד בין האל למקרא, כיוון שהטקסט הוא מייצגו של האלוהי. כך, מערכת היחסים עם המקרא אינה נעשית לעולם "מושלמת" או "שלמה", על-פי הגדרתו של פול ריקור;<sup>238</sup> המקובל לא היה מעוניין בטקסט שהושלם, שמחברו מת וכבר אינו יכול להגיב, אלא בקשר עם המחבר החי, שעבורו הטקסט הוא מתווך. גם כאשר היחה הפנומה נחוצה כדי להבין טוב יותר את המקרא, איפשרה תפיסה מעמיקה זו, במקרים רבים, הבנה טובה יותר של עניינים אלוהיים. לדעת ריקור,



הקודש.<sup>248</sup> אין זו רק השערה תיאורטית; היא צוטטה כרי להצדיק את חיבור פירושו של ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין לספר הזוהר — זוהר חי — זמן קצר אחרי שדרדו הנערץ, ר' צבי הירש מזידיטשוב, חיבר את פירושו שלו לזוהר, ספר עשרת צפי. יתרה מזו, המוסר אמר זה הוא ר' אליעזר צבי ספרין, בנו של ר' יצחק ספרין; כידוע ר' אליעזר עצמו חיבר פירושו עב כרס לספר הזוהר, הנקרא דמשק אליעזר, עדות למשמעות המעשית של ההשקפה הלוריאנית, הדינמית, על ספר הזוהר.

רצוני לידון בקיצור בהסבר טכני להשתנות מתמדת זו של משמעות ספר הזוהר. האר"י משווה את המצבים השונים של הכוכבים, המשתנים כל שעה, לתנועה האינסופית של העולמות העליונים האינסופיים, השולטים על המוכנים השונים של ספר הזוהר:

שככל שעה ושעה משתנים העולמות ואין שעה זו דומה לשעה זו ומי שמסתכל בעניין הילוך המזלות וכוכבים ושינוי מצבן ומעמדן ואין כרגע אחד הם באופן אחר והנולד בו יקרה לו מאורעות שונות מהנולד ברגע שקדם לזה. ומה יסתכל ויבין בעולמות העליונים שאין להם קץ ומספר... ובה חבין אין משתנה מעמד ומצב העולמות, שהם הלוכשים של א"ס לכמה שינויין בכל עת ורגע וכפי השינויין ההם כך נשתנו בה"י המאורים של ס"ה [ספר הזוהר] וכו' אלהים חיים.<sup>249</sup>

בספר עץ חיים, הכיטוי "עולמות עליונים שאין להם קץ ומספר" מחייחם לעולמות העליונים מעל האדם הקדמון. לפיכך הדינמיקה התיאורטית של עולמות אלה משפיעה על משמעות ספר הזוהר. כך, אפילו תיאורטית, אי-אפשר להשיג את משמעותו ה"מותלחת"; כל רגע מכיבא עמו את המוכן החדש שלו. רצוני להדגיש את ההשוואה המעניינת של ר' חיים ויטאל, בין ההתבוננות בגופים השמימיים לבין פירוש הטקסט. באופן עקרוני קיים כאן "ישום של השוואה קודמת של הקבלה לאסטרולוגיה, שבה המקובל, הקורא בתורה, נחשב למין אסטרולוג-על.<sup>250</sup> המיוחד לטקסט שלנו הוא הרגשת ההשפעות של הדינמיקה האלהית על הבנת ספר הזוהר. טקסט זה אינו יכול להחבאר כראוי מחוץ להקשר המתאים לו: החיים האלהיים. אם כך, כל פרשן מביין פן מסוים; הוא מציץ לרגע על האפשרויות האינסופיות, מבלי שיוכל לעוצרן; הוא יכול לתרום רק חלק מוגבל מאור, בהתאם לזווית המסוימת שמערכת הכוחות האלהיים מאפשרת לו לגלות. השקפתו של האר"י — או אולי של ר' חיים ויטאל — לגבי הדינמיקה של השינויים הניכבה פירות בין המקובלים החסדיים מקומרנא, שיצרו פירושים לספר הזוהר, דור אחר דור.