

## מטאפיסיקה של פרשנות

על ספרו של משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם אברי בר-לבב

בעריכת המחבר, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג. 434

### עמודים.

מאת יהודה ליבס

יום חג הוא לנו היום שבו יצא לאור בעברית ספרו של משה אידל. בלי כל ספק, זה הספר המקיף והמעמיק ביותר שנכתב על חכמת הקבלה זה יובל שנים, מאז שכתב גרשם שלום את ספרו האנגלי על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית, הוא הספר הרמוז בשם הספר שלפנינו (לא בכדי אידל גם מסיים את ספרו באותו משל חסידי שבו נסתיים ספרו של שלום). הספר הוא גולת הכותרת והתמצית הפרוגרמטית של מאות מחקריו של אידל, העוסקים בהמון חיבורים, שנכתבו בארצות רבות במשך כאלפיים שנה, ורובם לא נדפסו. אידל הוא החוקר הראשון שנתן את דעתו על רבים מחיבורים אלה, ושילבם בתמונה הכוללת של הקבלה, שנשתכללה על ידו. יכולתו של האיש מעוררת השתאות, ואף קנאה: רק בכושר עבודה והיקף זיכרון שהם כמעט פלא יכול אדם אחד להשתלט על חומר כל כך מרובה, ולכך מצטרפות אבחנה חדה ויכולת סינתזה וניתוח יוצאת מגדר הרגיל. אידל מצוי היטב בספרות המחקר העולמית, ובשיטות החדשות, ואף הישנות, של מדעי הדתות, ושל מחקר תרבויות אנוש מצדדיהם השונים, ובגישות המודרניות (והפוסט-מודרניות) לטקסטים ספרותיים ודתיים. אידל הוא גם בן בית בתחומים רבים של התרבות והאמנות העולמית, וכן בעל שורשים אישיים עמוקים במסורת ובתרבות היהודית השורשית. מכל אלה יצר לו את עולמו, וסלל את דרכו המיוחדת, שבאה לידי גיבוש בספר שלפנינו.

חשיבותו של ספר זה איננה גילוי חדש. הספר מתפרסם בעברית כשהיסטוריה ארוכה כבר מאחוריו. עוד לפני שנדפס במקורו האנגלי, שימש כתב היד של הספר נושא לכינוסים ולדיונים בין-לאומיים, ולאחר הדפסתו (*Kabbalah: New Perspectives* דפוס אוניברסיטת ייל 1988), היה הספר במרכזו של דיון ער וסוער בין אנשי מדע ורוח, ביניהם אנשי שם מפורסמים. אבל דיון זה היה מועיל ומעמיק רק בחלקו, וברובו לא היה לגופו של עניין. הרבה מן המדיינים נחלצו כדי להגן על כבודו של גרשם שלום מפני מה שנראה להם כהתקפה עליו מצד אידל. אלה נחלקו למעריצי זכרו של גרשם שלום, ולאחרים, שקשה היה להם להסכין לחידושים. בין האחרונים בולט חלקם של אלה הרחוקים מן התחום, או שאינם יודעים לקרוא טקסטים קבליים במקורם העברי, והורגלו לזהות את הקבלה גופה עם סיכומיו של שלום, עד שהפכו את הסיכומים הללו לבסיס להוראה (בעיקר באוניברסיטאות בארה"ב) ולמחקרים השוואתיים. ספרו של אידל סיכל אפשרות ויומרה כזאת, כי ממנו מתברר שהחומר הקבלי הוא ממש אין-סופי בכמותו ובאפשרויות פירושו, ושמי שאין לו גישה למקורות מוטב שיפנה לעיסוקים אחרים. לפולמוס השתרבבו גם שמץ קנאה וקנטרנות (שלובו בכתבות סנסציוניות בעיתונות היומית), ולעתים גם אמונות ואידאולוגיות. וכך, בצד טיעונים ענייניים, הועלו נגד הספר הרבה טענות סרק, ביניהן כאלה הסותרות זו את זו. כך נטען, מצד אחד, שאידל מחדש חידושי ראוה בלא ביסוס וממש, ומצד שני טענו כנגד חידושו שהם אינם חידושים כלל אלא נכסי צאן ברזל מוסכמים מפי גרשם שלום; מצד אחד טענו שדבריו הם דברי אפיקורסות חיצוניים של אדם מנוכר כלפי הדת והמסורת, ומצד שני, שדבריו הם דברי אפולוגטיקה אורתודוכסית.

## מקומה של העברית

מכל מקום, עד היום ספרו של אידל עדיין לא תפס את מקומו הראוי לו ולא תרם את מלא תרומתו לתרבות הישראלית. לפיכך, כפי שפתחתי, יום צאתו לאור בעברית יום חג הוא בעיניי. אמנם לכאן מתגנבת גם תחושת עלבון מסוימת: מדוע לא יצא הספר מלכתחילה בעברית?! הרי גם החוקר וגם הנושא הם משלנו, ומחברי הטקסטים הרבים שנאספו ונחקרו בו הקפידו לכותבם בלשון הקודש, אף על פי שהם עצמם, שלא כאידל, שפות דיבורם היו אחרות. ולמי ספר זה קרוב יותר וחשוב יותר מאשר לנו, שאנו יכולים לקרא את הטקסטים במקורם, ולהיעזר בספר כדי להבין טוב יותר מאין באנו ובאיזו דרך הגענו עד הלום, ומה מוצאם של רכיבי הלשון שבפינו ושל אמונות ומנהגים המשמשים עדיין אצלנו בחלל האוויר, אם מעט ואם הרבה? דומה שלמתעניין שאינו קורא עברית דרושה רק התמצית העקרונית של הספר, ואין לנו גם כל עניין בהמשך טיפוח האשליה שיכול אדם להיות איש מחקר היהדות בלא ידיעת השפה.

אפילו עתה, משיצא הספר לאור בעברית, עדיין לא שככה לגמרי תחושת העלבון, וזאת מאחר שאין מדובר במקרה בודד, אלא בשיטה. גם שני ספריו החדשים של אידל, שנכתבו אחרי הספר שלפנינו, נכתבו באנגלית. הראשון הוא ספרו על הגולם (על ספר זה כתבתי ביקורת מפורטת בכתב העת קרית ספר סג, ד, ושם הצבעתי גם על התקלות הנובעות מכתובת הספר באנגלית), והשני הוא ספרו הגדול על החסידות הנמצא עתה בבית הדפוס האמריקני. תופעה זו עוד חמורה הרבה יותר אצל כותבים אחרים במדעי היהדות, כי משה אידל כתב את רוב מחקריו בעברית (בעיקר את הפרטניים יותר), ואת הספרים שנכתבו אנגלית הוא נוהג לתרגם לעברית, ורבים אחרים – לא.

האשמה במצב זה אינה נופלת על כתפי המחברים בלבד. הסביבה שבה אנו חיים מעודדת כתיבה מדעית בלשונות זרות (בעיקר אנגלית), ומקשה על הכתיבה בעברית. בין האשמים אפשר למנות את האוניברסיטאות, המעדיפות, לצורך מינויים והעלאות, את הפרסומים באנגלית, ואפילו במדעי היהדות! שניים ברשימה הם המו"לים: מסתבר שבחו"ל יש קהל קוראים רב ומתעניין, והוצאות ספרים המכירות בכך, ומתייחסות לתורה כאל סחורה מבוקשת, שרווח בצידה. ואילו אצלנו, דומה שהמו"ל של ספרי עיון מתיאש מראש מציאת ביקוש לסחורתו, וכמעט שאיננו עושה להפצתה, ובמקום זה הוא רואה את פרסום הספר כטובה למחבר הנאלץ, לעתים קרובות, אף למצוא מימון לשם הוצאת הספר, או כמעשה חלוצי המחייב סובסידיה ממשלתית. מכאן גם משך הזמן הבלתי סביר הדרוש להוצאה לאור של ספר בארץ, הפרסום בחוץ לארץ הוא הרבה יותר מהיר.

### **התרבות הישראלית וחקר הקבלה**

אך למרבה הצער, יש גם שמץ אמת בהשקפת המו"לים. באמת מחקר מדעי היהדות איננו מעניין את המשכיל הישראלי. כמדד לכך יכול אולי לשמש מספר לומדי מדעי היהדות באוניברסיטאות, שקטן מאוד בשנים האחרונות, והיום הוא קטן הרבה יותר ממספרם של אלה הלומדים אצלנו, למשל, לימודי מזרח אסיה. לא זה המקום לניתוח מפורט של הסיבות לכך, ורק אגע בבחינה הרלוואנטית לספרו של אידל. סיבה בולטת לחוסר עניין במדעי היהדות היא הקיטוב בין דתיים ללא דתיים (ב'דתיים' אינני מתכוון לשומרי מצוות ומסורת המכירים בכללי החשיבה של העולם המודרני. כאלה אפשר למצוא גם בין חוקרי היהדות המעולים). הדתיים הפונדמנטליסטים סוברים שהם מכירים את היהדות ממילא, מתוך הסתכלות בראי, והמחקרים או שהם

מיותרים או שהם דברי כפירה ובלבול. ואילו החילוניים – מאמינים לדתיים, וסוברים שאין כל דבר מעניין בתרבות אבותיהם.

לכך יש לצרף את אופן לימודי היהדות בבית הספר, ואת הצגת היהדות בפני דובריה הרשמיים, הסבורים שהם משבחים את היהדות ומעלים אותה מעל לדתות אחרות, כאשר הם טוענים שדת זו כולה לגליזם או רציונליזם יבש וקפוא, ואין בה דבר משתנה, שנוי במחלוקת, יצרי, ובעיקר מיתי או מיסטי. ולצערי הרב, גם למדעי היהדות עצמם יש חלק בכך, כי גם לתחום זה הגיעה התמחות היתר, העשויה להפקיע את העיסוק בענייני רוח מכל משמעות. גם בתחום זה יש גם חוקרים המתחפרים איש בתחומו ועוסקים יותר ויותר בפחות ופחות, ואף רואים בכך כבוד גדול. אלה אינם מחשיבים את מי שכותב משהו מעניין או חדשני, ומנסים לפעמים להצר את צעדיו. לעתים מלווה גישה זו אף בניסיונות של השלטת צנזורה רעיונית, אורתודוקסית או אחרת, המתחפשת באיצטלא מדעית (נסיונות כאלה נגמרים לרוב בכישלון, ברוך השם).

אבל, למרות יחסי הציבור הגרועים שמהם סובלת הדת והספרות היהודית העתיקה, חבל מאוד, אם יישארו מעבר לאופק התודעה של התרבות הישראלית. זה עולם מקסים ומטרף, שיש בו גוונים ואפשרויות עד אין שיעור, שהיה פתוח למגעים מסוגים רבים ושונים (ואף משונים) עם תרבויות עמי העולם בתולדותיהם ותהפוכותיהם, ועם זאת ידע לשמור על צורות מופלאות וקשות להגדרה של ייחוד והמשכיות לאורך ההיסטוריה כולה. מקורה של אחדות זו בדרך היצירה היהודית, שהיא כולה שכבות של פרשנות על טקסטים קודמים. בשל דרך זו היהדות יכולה להיראות כחד-גונית בעיני המסתכל מן החוץ בלי עיון מעמיק. אך לדעתי, דווקא הדרך הפרשנית, יותר משכבלה את רגלי המחשבה היהודית, עוד פיתחה בה את היצירתיות. הטקסט הקדום שימש כסולם שעליו מטפסת המחשבה, כחומר

להלביש עליו את צורותיה ומקור אין סופי לאסוציאציות וקישורים, וכן גם עוגן מיתי ואלוהי, שהעניק ליצירה היהודית את עומקה וקדושתה (וראה עוד בפרק ט בספר שלפנינו). בין הרבים שהשקיעו את כל אונם בתחום זה בהרבה מקומות וזמנים, אפשר למצוא יוצרים גדולים, ששילבו חכמה עם אמונה, והשראה עם דמיון והתלהבות יוצרת, ובראו עולמות דתיים וספרותיים, שיש מהם (כגון ספר הזוהר) הראויים להיחשב בין מיטב היצירה העולמית. אבל זאת יודעים רק מעטים שהקדישו לכך עמל רב, וקשה להנחיל תודעה זו לציבור הרחב, כי אופיה הדרשני והמסורתי של הספרות היהודית העתיקה מהווה גם מחסום קשה וגבוה.

אמנם קשה להתגבר על המחסומים, וליצור הכרות עם הספרות היהודית המסורתית, ובכלל זה הקבלה, אבל הדבר עדיין אפשרי במידה רבה, והמאמץ משתלם ביותר. אדם מודרני אמנם איננו יכול להזדהות עם איש ימי הביניים (אני כשלעצמי בכלל אינני גורס הזדהות עם מישהו אחר), ואין כל צורך לקבל אותוריטה של בשר ודם, לא חי ולא מת. אבל ויתור מראש על ידיעה ואפשרות של אהבה והשראה מחלקים שונים של תרבות זו (איש איש לפי שורש נשמתו), הוא ויתור גדול מאוד.

לדעתי, לחקר הקבלה מיועד תפקיד חשוב בקיום קשר כזה. ארגון מחדש של הממצא הטקסטואלי בידי חוקר בן זמננו הוא גשר הכרחי שבלעדיו אין כמעט סיכוי שהטקסטים הקבליים יגיעו לתודעת הציבור הרחב. כל קריאה כרוכה ביצירת גשר כזה, אך ככל שהמרחק התרבותי גדול יותר, כך גדל הצורך במתווך המקצועי, שבילה שנים רבות בקריאת טקסטים כאלה. מכאן החשיבות התרבותית הגדולה של ספרו של משה אידל, בנאי גשרים מומחה במיוחד, שארגן לפי שיטתו החדשה כמות עצומה של חומר טקסטואלי. עתה, לאחר שהושבה הגזילה לבעליה והספר תורגם לעברית, יש לקוות שהוא אף יזכה להצלחה ציבורית, ויעורר את העניין במדעי היהדות.

## פגמי לשון וצורה

אמנם גם ספרו של אידל איננו מחוסר בעייתיות מבחינה זו. הספר נכתב מלכתחילה בעיקר לשימוש חוקרים בחו"ל, ופנייתו לשם ניכרת באופיו וסגנונו, אף מבעד לתרגום. למשל, הדיונים המתודולוגיים והויכוחים עם דרכי חוקרים שונים (בעיקר גרשם שלום), תופסים כאן, לטעמי, מקום רב מדי. לצורך הקורא הישראלי אפשר היה לקצר באלה ולהתרכז יותר בגופו של עניין.

אף בשפתו הנוכחית של הספר עדיין נותרה בעיה. אומנם זאת עברית, אבל לעתים דומה שרמת הלשון שננקטה היא נמוכה מדי ואיננה הולמת את גודל הנושא. אינני מתנגד למלים לועזיות במקום שהן מוסיפות לדיוק ולבהירות, אבל לא תמיד כך הוא. למשל, דומני שרוב הקוראים היו מבינים טוב יותר אם המחבר היה משנה את שם הפרק הרביעי, מ'אוניו-מיסטיקה במיסטיקה היהודית', ל'איחוד מיסטי ביהדות' (די ל'אוניו-מיסטיקה' אם תופיע פעם אחת בראשית הטקסט, בצירוף תרגום, הסבר והפניות). גם שם הסעיף הראשון בפרק החמישי 'טכניקות מיסטיות נומיות וא-נומיות' יכול היה להיתרגם עוד יותר, וכן אחרים. אבל שמו של הסעיף השני בפרק השמיני צורם במיוחד: 'התיאורגיה של הסטטוס קוו'. שלא כ'אוניו-מיסטיקה' 'סטטוס קוו' איננו מונח מקובל במדעי הדתות, ומקורו דווקא בתחום הנמוך של הפוליטיקה הארצית. אינני סבור שמונח זה מתאים ומשתלב היטב בעולמות העליונים, ואינני יודע במה הוא עדיף על 'המצב הקיים' או 'הנוכחי' ('תיאורגיה של הסטטוס קוו' פירושה כאן, הפעולות הדתיות שנוקט המקובל כדי לגרום לישויות העליונות להישאר במציאותם ולא להיבלע בעמקי עצמות האל המאציל). אגב, דומני שעצם המשמעות 'המצב הקיים' המיוחסת ל'סטטוס קוו', בטעות יסודה, למרות השימוש הרווח. 'סטטוס קוו' (שהוא קיצורו של 'סטטוס קוו אנטה בלוס'), פירושו בעצם

מצב שהיה קיים לפני שהשתנה בעקבות מלחמה או כיוצא בה. ואם יש טעם לפגם בשאילת ביטוי לועזי פוליטי לביטוי סודות מעמקי האלוהות היהודית, כאשר מדובר בביטוי פוליטי משובש, הטעם איננו משתפר.

פה ושם שפת הספר מסתבכת עד שבקושי אפשר להבין מה שכתוב. ואביא לדוגמה (בלתי אופיינית) קטעים מעמוד 238: 'ואולם, העתקת היחסים האנכיים אל קוטביות פנים-אלוהית אינה מבטלת את התפיסה האנכית הקודמת של היחסים בין האל לעיר... אנו יכולים לדבר על "סימבוליקה אופקית של ירידה", ההופכת במישור המציאות הגשמית לסימבוליקה אנכית, כפי שמקובל היה מנסח זאת; או, בניסוחו של אדם מודרני, היחסים האנכיים של האל ועירו בעולם האלוהי הופכים לסימבוליקה של עלייה במישור האלוהי האופקי, מבלי להחליש את משמעותם הראשונית.' ספק בעיניי אם המשפט האחרון הוא באמת ניסוח אופייני לאדם מודרני, אבל בודאי שאי אפשר לומר על המשפט הקודם: 'כפי שמקובל היה מנסח זאת'. אך זה באמת מקרה חריג; בדרך כלל לשון הספר איננה קשה להבנה.

נוסף לכך, מאחר שהספר שלפנינו הוא תרגום של מקור שהתפרסם כבר ב-1988, אין הוא יכול להיחשב כחדש ממש. בשנים שחלפו התקדם חקר הקבלה במידה לא מבוטלת. התרגום שלפנינו כולל אומנם גם עדכונים ואף תוספות, אך בכל זאת לא ניתן כאן למחקר השנים האחרונות כל משקלו. משהו מתוצאות הדבר נראה בחלק האחרון של מאמר ביקורת זה, וכאן אסתפק בדוגמה כאילו טכנית: בעמוד 46 קובע אידל שכתבי הקבלה האקסטטאטית עדיין לא נדפסו, ומביא כדוגמה את השער הרביעי של ספר שערי קדושה. אבל בינתיים נדפסו כמה ספרים חשובים מאסכולה זו, ובכללם השער הרביעי הנזכר.

ועוד הערות צורניות: סידורן הטכני של ההערות איננו ידידותי, והוא מציב בפני הקורא טרחת חיפוש בכל פניה להערה. ההערות מרוכזות



בסוף הספר, וממוספרות מספור חדש בכל פרק, ובראשי עמודי ההערות לא צוין לאיזה מעמודי הספר הן מתייחסות, כפי שמקובל בהרבה ספרי עיון, ובכללם במקורו האנגלי של הספר שלפנינו. באשר למפתחות: בספר מצוי מפתח אישים, אך הוא איננו כולל שמות חוקרים. בכך יש חסר ניכר, ואף סתירה מהותית, שכן הספר עוסק בהרחבה גם בתולדות מחקר הקבלה, והחוקרים עצמם נידונים בו. ועוד, בתחום ספרות הקבלה, שכולה פרשנויות על פרשנויות, קשה לתחום בדיוק את קו הגבול בין יוצרים לבין חוקרים, ובעיקר כאשר המחבר מתחיל את סקירת המחקר שלו (שלה מוקדש הפרק הראשון של הספר) בר' מאיר בן שמעון מנרבונה בן המאה הי"ב, ועובר אחריו לשורה ארוכה של בני ימי הביניים. והרי גם על גרשם שלום עצמו כותב אידל (עמ' 30) שהיה 'מיסטיקאי תיאורטי', ומדוע אפוא ייפקד מן המפתח? (חוץ מזה, מדוע נחשבו במפתח ספר קדמוניות המקרא וספר הבריכה לנכד הרמב"ם ל'מקורות לא יהודיים'?) נוסף על כך, לא מעט שגיאות דפוס מצויות בספר, ואעיר רק על אחת, משום אופיה ה'תיאורגי': בעמ' 66 במקום 'אותיות' בודאי צריך להיות: 'אותו ית'.

## **חוקר ושיטתו**

לפני שנעבור לדון בגופי תורתו של אידל, בביקורתו על קודמיו, ובביקורתי שלי עליו (אדם קרוב אצל עצמו, וביקורת של חוקר קבלה על חוקר אחר תכלול בהכרח את פרי מחקרו הוא), אני מבקש להקדים כמה מלים באשר למשמעותה של ביקורת כזאת, ואף משהו כללי יותר, לגבי תוקף האמת של שיטה מחקרית מעין זו. הצורך בהערה כזאת מתעורר בעיקר בגלל ההתקפות הקודמות על הספר, שעליהם רמזתי לעיל, ושהעידו, לדעתי, על אי הבנה באשר לאופיה של חקירה מדעית, ובאשר לחיוניותו של השיח הדיאלקטי בין חוקרים לצורך התקדמות המחקר.

שמו של הספר הוא 'קבלה: היבטים חדשים', ושם זה מעיד נכונה על יחסו של אידל למחקר שקדם לו. אין הוא פוסל את הראשונים, אלא רק מוסיף עליהם את ממצאיו שלו ואת זווית הראייה המיוחדת לו, כפי שהוא כותב בהדגשה בתחילת פרק א בספרו (עמ' 19): 'אין כאן ניסיון לסכם את הישגיהם של החוקרים ואף לא לבקר את ממצאיהם'. ככל חוקר גם אידל אינו מתחיל מאפס, אלא ממשיך את קודמיו, גם אם המשך כזה איננו כרוך דווקא בהסכמה או בהרחבה גרידא של מה שנאמר קודם. טיבה של המחשבה האנושית שאינה פועלת בחלל ריק אלא מתפתחת ומתקדמת תוך כדי מחלוקת. לכל חוקר יש מורים, אבל באקדמיה, שלא כמו בתנועת החסידות, תפקיד המורה אינו להנחיל את תורתו, אלא לפתח בלב תלמידיו את גישתם העצמאית. אם באור כזה נראה את הדברים, נמצא שאידל הוא בעצם תלמיד מובהק ומעולה של גרשם שלום. לדעתי, תורתו של שלום נחלה בזמנה 'הצלחה' רבה מדי, כי סמכותו של שלום היתה יותר מדי חזקה, ותורתו התקבלה בפחות מדי עוררין. וכך במקום שתורת שלום תעורר את המחקר, 'הצלחתו' זו גרמה לקיפאון מסוים במדעי היהדות. זהו עוול שנגרם גם לשלום עצמו, המורה והחוקר הגדול, שהקדיש את חייו לקידומו של התחום. אם כן, בספר שלפנינו יש אף משום תיקון מה לעוול הזה, וחסד עם זכרו של שלום, שמפעלו חוזר להיות חלק מדו-שיח מדעי אמיתי. עם זאת יש להיזהר שלא לגרום לאידל עצמו אותו עוול גופו, ולראות ספר זה כסוף דבר וכאמת מוחלטת וכתורה מסייג. אף אני בהמשך דבריי אנסה לפעול משהו בתחום זה, ולא אסתיר את מה שנראה לי כחולשותיו העיקריות של הספר שלפנינו.

שיטת המחקר לעולם איננה חלק מן הנתונים העובדתיים. היא יצירתו של החוקר, ויש בה ביטוי לאישיותו, לחינוכו, לאידיאולוגיה שלו ולבני השיח שאליהם הוא מכוון את דבריו. בקוראינו דבר מחקר אנו לומדים על החוקר לא פחות מאשר על נושא חקירתו. אבל אם שיטתו חיה בשלום

ובהרמוניה עם כמות רבה ככל האפשר של נתונים עובדתיים, ואלה מוכנים לשתף אתה פעולה ולהתארגן סביבה, הרי שהיא שיטה פורייה ועוזרת להבנת הנתונים, ובעיקר לצורכם של קהל קוראים הקרובים אל החוקר ברקע ובמבנה מחשבה. אין מחקר שאיננו סובייקטיבי. ודווקא ככל שהחוקר גדול יותר, כך יטביע יותר מאישיותו על מחקרו.

כך הוכר גם לגבי גרשם שלום, שכבר נכתבו עליו מחקרים רבים המנתחים את אישיותו ואת רקעו התרבותי והאידיאולוגיה שבתשתית מחקריו. (לעתים דומה שמחקרים אלה הם כבר מרובים מדי, ומרוב רקע ואידיאולוגיה הם מזניחים את העיקר, ומשכיחים מן הקורא ששלום היה בראש ובראשונה חוקר של תורת הקבלה). אידיאולוגיה זו היתה קשורה לציונות, שבה ראה שלום גם (ובעיקר) תחיה רוחנית. תחיה כזאת היתה צריכה לקום, לדעתו, משורשיו התרבותיים של העם, ובעיקר מן היסודות החיוניים שבתרבותו, שאותם מצא שלום דוקא בתורת הקבלה, אשר הוצבה על ידו במרכז ההתעניינות הציבורית.

דומה שעולמו של אידל, כמו עולמם של אחרים בדורנו (ואני בתוכם), שונה במקצת. במובן ידוע יש כאן כבר פוסט-ציונות. אין להבין זאת כאן כשליטה הרעיונית של התחיה הציונות. להפך: כאן מדובר על רגש המבוסס על קבלת הציונות כמובנת מאליה, כנתון קבוע והכרחי, המאפשר את השלב הבא, שאפשר לראותו כהגשמת משאת הנפש הציונית המקורית: חיים נורמאליים של עם המאפשרים לו להתבונן בעצמו בשלוות נפש ובעיניים פקוחות. מכאן נובעת בחינת נתוני הדת וההיסטוריה היהודית בשלמותם, בלא הדגשת כיוון מסוים מטעמי אידיאולוגיה או אפולוגטיקה (אמנם, יש להודות, שהלחצים האידיאולוגיים עדיין חזקים למדי גם היום). דומני שכיוון זה אפשר לאידל (ולאחרים) לראות

אפשרויות נוספות שלא נראו בימי שלום, ואפילו (כפי שנראה) משיחיות שתוכנה איננו פוליטי או לאומי.

### שיטת אידל במחקר הקבלה

אכן, ספרו של אידל כולל חידוש שיטתי גדול, שלהתווייתו התיאורטית מוקדשים המבוא ושלושת הפרקים הראשונים. על דרכו של אידל בחקר הקבלה, בהשוואה לשלום ותלמידיו מחד, ולדרך המחקר שאני נוקט בה מאידך, כבר כתבתי באריכות במאמרי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה' (פעמים 50, חורף תשנ"ב), ולכן כאן אקצר, ואפנה לשם את המתעניין. עיקר חידושו של אידל הוא בהרחבת גבולות המחקר הקבלי, שקודם לכן עסק במיוחד בתיאור הרעיונות התיאורטיים של הקבלה, ובהתפתחותם ההיסטורית. אידל רואה בקבלה דת שלמה על כל היבטיה, שהתיאוריה הינה רק אחד מהם, וההיסטוריה איננה הגורם המכריע בתוכה. מכאן גם ההבדל במבנה בין הספר שלפנינו לבין ספרו הנזכר של שלום על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית. אידל לא הלך בעקבות שלום ולא חילק את ספרו לפי זרמים היסטוריים, אלא לפי תופעות וכיוונים רוחניים המאפיינים את הקבלה. אלה מוינו לפי מהותם, ולפיהם הוגדרו פרקי הספר: כל פרק יוחד לתופעה קבלית החודרת ועוברת את ההיסטוריה הקבלית כולה.

בפרקים הראשונים של הספר (אחרי הפרקים המתודולוגיים) אידל מתאר לפרטיה את החוויה המיסטית, וממין אותה לסוגיה. הוא מביא ומנתח את הדימויים הספרותיים המשמשים לתיאור סוגים שונים של חוויה מיסטית (כגון תיאור הנפש כטיפה הנבלעת באוקיינוס האלוהי, או כמאכל הנבלע בגוף), ואת האמצעים הטכניים להשגתה (בהם בכי, עליית נשמה, צירופי שמות, וציור דמיוני של צבעים). הפרקים הבאים עוסקים בחקר התיאוסופיה הקבלית, במקורותיה בתקופה העתיקה, בצורות השונות שלבשה,

ובניסוחים המושגיים השונים שניתנו לה בספרות הקבלה. מכאן עובר אידל לדון בתיאורגיה (ראה להלן) היהודית, תחילה בספרות חז"ל ואחר כך בקבלה. אידל ממיין ומסביר את סוגי התיאורגיה גם מצד מטרותיהם תוצאותיהם המקוות, וגם מצד האמצעים להשגתן. אחר כך ניגש הוא לדון בדרכים השונות של פרשנות התורה בקבלה (הרמנויטיקה), שהיא דרך היצירה הקבלית. כאן הוא מעמיק בהסברת סוגיו השונים של הסמל הקבלי, ובסוג הפרשנות הפנוימאטית שיש בו איחוד מיסטי של הפרשן עם התורה. הפרק האחרון דן בתולדות הקבלה כתופעה חברתית ואינטלקטואלית. בדיוניו אלה אידל מעגן את התופעות הקבליות במציאות חברתית חיה, שלשם תיאורה הוא ממליץ לא להסתפק במחקר טקסטים אלא לקיים גם מגע עם מקובלים בשר ודם הפועלים בדורנו. ואחרי המאמץ האינטלקטואלי האדיר והמוצלח שהשקיע בחקר החוויה המיסטית, הוא גם מודע למגבלותיו של דיון כזה, וקובע שאי אפשר להבין זאת באופן שלם בלי התנסות אישית. הקורא בספר (ובמחקרי אידל האחרים) יגלה דת אמיתית, שעוסקת מעט בתיאוריה, ויותר ברוחניות האלוהית שהיא חשה סביבה. והיא שקועה או בדבקות בהוויה האלוהית (מיסטיקה) או בשימוש בה לצורך האדם (מאגיה) או בהתערבות באלוהות עצמה, בהשפעה עליה, בשינויה ובתיקונה (תיאורגיה).

עם זאת, אידל אינו מזניח את מחקר הרעיונות וההיסטוריה שלהם. גישתו איננה א-היסטורית כפי שטעו לחשוב כמה ממבקריו, וודאי שאיננה א-טקסטואלית (אינני מכיר חוקר טקסטים מובהק יותר ממשה אידל), אלא שההיסטוריה של הרעיונות מצטיירת אצלו אחרת מאשר אצל קודמיו: לא עוד התפתחות של רעיונות המחליפים זה את זה, שלב אחרי שלב, במעין דיאלקטיקה הגליאנית. לדעת אידל לרבים מיסודות המחשבה המיתית היהודית יש נוכחות קבועה במשך תקופה ארוכה ביותר, והם עולים ושוקעים, לובשים צורה ופושטים, בהתאם לסגנון ולאינטרס הדתי ולאווירה התרבותית

המשתנה. יסודות אלה לא תמיד מוצאים ביטוי שלם בכתב, ובמשך תקופות רבות אפשר רק לשער את קיומם, ולהניח שנמסרו במסורת סודית בעל פה (היא הנקראת 'קבלה'). יסודות אלה אף ניתנים לעתים לשחזור (בלשון אידל: רקונסטרוקציה) מרמזים מעטים שמפוזרים בריחוק זמן ומקום. בשיחזור כזה מותר וראוי להיעזר גם בעדויות מאוחרות וללמוד מהם על המוקדם, למרבה חרדתם של הפילולוגיסטים ההיסטוריים האדוקים. לעתים יש אף לקבץ יסודות יהודיים כאלה ממקורות שמחוץ ליהדות, כאשר נראה שהיסודות הגיעו לשם בהשפעה יהודית. כך בעיקר במקריה של הדת הגנוסטית (היא 'המינות' הנוצרית העתיקה): אידל אינו סבור, כגרשם שלום, שהיתה השפעה של הגנוזיס על הקבלה. מציאותם של יסודות גנוסטיים בקבלה מעידים על כך שהם היו חלק מן הדת היהודית העתיקה שהשפיעה על הגנוזיס במאות הראשונות לנצרות, ונשארו בתוך היהדות כמסורת בעל פה, עד שהתגלו בספרות הקבלית של ימי הביניים.

רקונסטרוקציה כזאת היא אומנם מסוכנת, ויש לבחון אותה בזהירות בכל מקרה. יש בספר שלפנינו גם שחזורים שאינני בטוח באמיתותם (כמו למשל ההשערה המובעת בעמ' 180, שכבר בטקסטים התלמודיים נתפסו שני הכרובים כהתגלמות של מידות האל, ושימשו למטרות תיאורגיות). אבל השיטה עצמה חשובה מאוד בעיניי, וויתור עליה יהיה מעשה פחדנות וקיפאון של מחקר היהדות. גם אני עצמי נקטתי בשיטה זו במחקרי הקבלה שלי, והגעתי למסקנות דומות לשל אידל באשר לאופי המיתי והתיאורגי של היהדות העתיקה, ובאשר לרציפות, תוך שינוי צורה, בין הספרות התלמודית והקבלה (ואף בדבר המודל הנזכר של היחס בין גנוזיס לקבלה), ובניגוד לדעת שלום, שסבר שהיהדות 'הרבנית' היא ליגליסטית ואנטי מיתית, ושהקבלה היא יצירת המאה השתים עשרה. שיטתו של אידל מביאה בחשבון גם את תודעת המקובלים עצמם, המתבטאת אף בעצם השם קבלה, שפירושו מסורת,

וגם את הבעייתיות שבהשערה המנוגדת (השערת שלום) שלפיה המיתוס הופיע פתאם, יש מאין, בימי הביניים בלב היהדות הרבנית, והתקבל בלא התנגדות כ'קבלה' עתיקה.

בשיטת אידל משתנה תמונת ההיסטוריה הרוחנית היהודית. קביעותיו של שלום, שנחשבו לבסיס מוצק להשתית עליו את התחום, נראות עתה בעייתיות. דוגמה מובהקת לכך היא ערעור הזיקה המפורסמת שקבע שלום בין גירוש ספרד לקבלת האר"י ולמשיחיות (גם אני ערערתי על כך), וכן ערעור הזיקה בין קבלת האר"י והשבתאות, והזיקה הדיאלקטית בין השבתאות לבין החסידות (בכך אני חולק על אידל. סבורני שהראיתי במחקריי שהזיקה בין השבתאות והחסידות היא משמעותית הרבה יותר ממה שעולה מדברי אידל).

לעומת זאת האפשרויות הדתיות בדת היהודית מתחדדות ומתרחבות במחקרי אידל. גרשם שלום תיאר אמנם בהרחבה את היסודות המיסטיים והמאגיים בדת היהודית, אך עם זאת הוא גם הגביל והגדיר בנוקשות את תחולתם, כדי שלא יפגעו בהגדרות המקובלות של היהדות, שגם הוא החזיק בהם:

בטראנסצנדנטיות האלוהית, בתהום שבין הבורא לנבראים ובאופי הארצי של המשיחיות היהודית. דומה שהגדרות אלה אינן עומדות במלוא תקפותן במחקרי אידל (במחקריי שלי הן מוסיפות ומתערערות), ועתה הן מפנות מקום לתופעות רוחניות מעניינות מאוד, כגון איחוד מיסטי במלוא מובן המלה (אוניו-מיסטיקה), שאידל מוכיח את קיומו במקרים רבים ומנתח את משמעותו, מאגיה במלא מובן המלה (אלמנט זה מובלט עוד יותר בספריו האחרים על הגולם ועל החסידות), משיחיות ספיריטואלית בצד המשיחיות המדינית והארצית, ותיאורגיה קיצונית ביותר, הנמצאת לא רק בקבלה, אלא מהווה לדעתו את התשתית העיונית לאופי ההלכתי של הדת היהודית.

בתחום זה אידל מגלה ומנתח תפיסות וניסוחים, שקודם קשה היה אף להעלות על הדעת שהם אפשריים בטקסטים יהודיים דתיים. כזאת היא תפיסת

האל כצל של האדם, המחקה את כל מעשה האדם, ובהיפוך של תפיסת האדם כצלם אלהים. רעיון מפליא זה מצא אידל בניסוח של מדרש מאוחר על הפסוק (תהלים קכא, ה) 'ה' צלך על יד ימינך', שאידל מקדיש תת פרק בספרו (ח, 1) כדי לנתח את שימושו וגלגוליו בספרות הקבלה. לא פחות מפתיע הוא הרעיון שלפיו האדם הוא שיוצר את האל. כך אנו רגילים לקרוא בספרי מדע הדתות, אך לא שיערנו למצוא ניסוחים כאלה בספרות הקבלה. גם לכך מצא אידל בספרות זו ניסוח מדרשי: 'אמר הקב"ה: כל המקיים מצוותי מעלה אני עליו כאילו עשאני', ופסוק המפורש ברוח זו: 'עת לעשות לה' (תהלים קיט, קכט. 'לה' מתפרש כאן כמו 'את ה')', וגם לגלגוליהם של אלה מקדיש אידל תת פרק (ח, 2). כאן דומני שאפשר עוד להמשיך ולצעוד מעבר למה שעשה אידל. אידל טוען שפירוש כזה ל'עת לעשות לה' לא נמצא בספר הזוהר. הוא אף מציין (בהערה 86), בהסתמכו על כותב שורות אלה, שהפסוק מתפרש אחרת בזוהר ח"ג קכח ע"א (בפתיחה לאידרא רבא). אבל כאשר פירשתי, לפני שנים רבות, את דברי הזוהר שם, עדיין לא ידעתי על המדרש הנזכר שגילה אידל אחר כך, ועתה ברור לי שגם את דברי הזוהר הללו יש להבין ברוח אותו מדרש. ועוד: לדעתי, הפסוק 'עת לעשות לה' הובן בדרך זו כבר במשנה (זו ודאי עומדת שם ברקע לדברי הזוהר), בסוף מסכת ברכות.

דוגמה זו יכולה להעיד על כלל גדול. מה שקרה לשלום קורה גם לאידל. שלום החל בחקירת היסוד המיסטי ביהדות, ובא אידל והלך מעבר לקביעותיו, והרחיב עוד יותר את תחולתו ומשמעותו של יסוד זה. כך אפשר גם להגביר את מימי המעין שפתח אידל. ואכן כך ניסיתי לעשות בביקורת הנזכרת על ספר הגולם של אידל, שבה המשכתי בחקירת רעיון הגולם, וניסיתי להראות שהוא אף יותר חשוב ורדיקלי ממה שכתב אידל בספרו, שהוא מצדו, פיתוח רדיקאלי של הדיונים בנושא זה מאת גרשם שלום.



## נקודות החולשה בשיטת אידל

נקודת המוצא של הספר שלפנינו היא חלוקת הקבלה לשני זרמים: הזרם התיאוסופי-תיאורגי והזרם האקסטאטי. כך מגדיר זאת אידל עצמו כבר במשפט הראשון של המבוא לספרו, והוא מעיד שם גם על המקור לקביעת חלוקה כזאת: כתבי ר' אברהם אבולעפיה. ואכן, לאידל יש נטייה מיוחדת למקובל זה. הוא התחיל את דרכו בחקירת כתבי אבולעפיה, עליהם כתב את עבודת הדוקטור שלו, ומאז ועד היום לא נטש נושא זה, והוא חוקר אותו באופן אינטנסיבי ושלם יותר מאשר כל פרק אחר בקבלה. חלוקה זו מבטאת אפוא את נטייתו האישית של אידל, הקרוב לאבולעפיה גם בהעדפת הזרם האקסטאטי על הזרם התיאוסופי-תיאורגי. כפי שהסברתי, אינני מוצא פסול עקרוני בכך שהמחקר ישקף את נטייתו האישית של החוקר, אבל הנטייה גופה, והתאמתה לעובדות, איננה מעל אפשרות של ביקורת.

חלוקה כזאת מאפשרת אמנם סקירה מחקרית נוחה של החומר הקבלי, כפי שנוכחנו לדעת מן הספר שלפנינו, אבל נוחיות זו באה לפעמים על חשבון תיאור מדויק וממצה. לא כל התופעות הקבליות ניתנות להגדרה ומיון לפי קוים אלו. כך למשל המאגיה: לאיזה צד היא נוטה? מצד אחד דומה שהמאגיה קרובה לתיאורגיה, וקשה להתוות גבול ברור בין שתיהן. שתיהן כוללות התערבות מעשית מצד האדם בעולמות העליונים, התערבות שאיננה כרוכה בהכרח בדבקות נפשית. אבל מצד שני, המאגיה היא פעילות שאדם עושה למען עצמו, ולא למען האל, והלא ההבדל בין הזרם התיאורגי לבין הזרם האקסטאטי הוא בעיני אידל (כפי שהגדיר זאת כבר בראשית המבוא) גם הבדל בין תיאוצנטריות – ראיית האל כמרכז וכמטרת הדת והפעילות האנושית, לבין אנתרופוצנטריות – ששמה במרכז את האדם ופועלת לשם שלמותו הרוחנית.

נוסף על כך, במקרים רבים המוגדרים כתיאורגיים, שני היסודות הנזכרים, האקסטטי והתיאורגי, משולבים יחד באותה כוונה קבלית, שכן דבקות הנפש נחשבת בהרבה מקרים כאמצעי הכרחי לכל פעולה תיאורגית. כך, אומנם, כותב גם אידל עצמו (עמ' 16), אך לדעתי אין הכרה זו מתיישבת עם קביעתו בעמוד הקודם, שלפיה הסינתיזה עם המיסטיקה 'דלדלה את היסודות התיאורגיים תיאוסופיים.'

אבל אני מבקש לטעון יותר מכך. עצם ההפרדה בין שני סוגי הקבלות איננה ישימה בנוגע לזרם החשוב ביותר שבספרות הקבלה – ספר הזוהר, וממשיכי דרכו, ובראש וראשונה כתבי האר"י. אומנם אידל עוסק גם בספרות זרם זה, אבל יותר בשוליה מאשר בלבה. לא אותה עשה הוא יסוד עיקרי למחקריו, אלא זרם קבלי מרכזי פחות: ר' אברהם אבולעפיה וממשיכיו. מנקודת המוצא של ספר הזוהר יראו הדברים אחרת לגמרי:

בזוהר ובקבלת האר"י אין משמעות רבה לחלוקה בין היסוד התיאוצנטרי ליסוד האנתרופוצנטרי, מפני שבקבלות אלה מיטשטש עצם ההבדל שבין האלוהות לבין האדם. כאן מופנית התיאורגיה, במידה רבה, כלפי עולם הכולל את שניהם. כך באופן מובהק בקבלת האר"י, שקבע כי 'נשמות הצדיקים הם פנימיות העולמות', וכך גם עולה, בניסוחים פחות תיאורטיים, ממאמרי זוהר מרכזיים. תיאור כזה של קבלת הזוהר והאר"י מנוגד הוא אומנם לדברי גרשם שלום, שסבר שרעיון הצמצום הלוריאני בא דווקא כדי להגביר את התהום שבין הבורא לנברא. אבל דעתי שונה בתכלית, ונדמה לי שיכולתי לבססה בכמה מחקרים (שהתפרסמו אחרי ספרו האנגלי של אידל), ובעיקר במאמר 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', (המיתוס ביהדות [בעריכת חביבה פדיה]), הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו [= אשל באר שבע כרך ד], עמ' 192-209).

כאן אסתפק בדוגמה, שתדגים את הבעייתיות שבהבחנותיו של אידל:  
לפי הזוהר והאר"י כאשר צדיק מוסר את נשמתו על קידוש השם נשמתו משמשת  
ברחם השכינה כ'מים נוקבין', הם זרע הנקבה, שהוא חלק מן המנגנון  
הפיזיולוגי המאפשר את הזיווג בין היסוד הזכרי והנקבי באלוהות. האם  
אפשר לסווג רעיון זה לפי הקטגוריות של אידל? האם מסירת הנפש על  
קידוש השם מתוך כוונה זו, המתוארת גם כמעשה אקסטטי ממדרגה ראשונה  
שמביא את הנפש לידי שלמותה, היא מעשה תיאורגי או מיסטי? האם הוא  
לצורך האל או לצורך האדם? לדעתי קידוש השם בכוונה זו הוא שיא  
המיסטיקה ושיא התיאורגיה בעת ובעונה אחת.

ועוד קושיה דומה: הזוהר והאר"י אינם נוחים גם להבחנותיו של  
אידל בדבר מהות הסמל הקבלי. לפי אידל (עמ' 232) ההבחנה הראויה בין  
סמל לאליגוריה בספרות הקבלה נוגעת לתחום העיסוק: הסמל הקבלי נוגע  
בתחום התיאוסופיה ואילו אליגוריה עניינה בתחום הפסיכולוגי. אבל  
ניתוח של מאמרים רבים בזוהר יראה שחלוקה זו היא בלתי אפשרית. במאמרי  
הנזכר ('מיתוס לעומת סמל') הבאתי כמה דוגמאות כאלה, שבהם סמלים  
תיאוסופיים הופכים במהלך הדרשה הזוהרית לסמלים פסיכולוגיים מובהקים,  
שעוסקים, למשל, בתסביך אדיפוס (המינוח הפרוידיאני, אף על פי שהוא  
אנאכרוניסטי, מתאים כאן ביותר). אני חולק גם על עצם הקביעה (עמ'  
214) שבספר הזוהר 'מרכזיותו של הביטוי הסימבולי מובנת מאיליה ואינה  
מוטלת בספק', ושאף קבלת האר"י היא סימבוליסטית בעיקרה (עמ' 230),  
הגם שמדובר כאן ב'סימבוליזם גותי' (מונח זה איננו מובן די צורכו),  
לעומת 'סימבוליזם דק' בזוהר (כנ"ל). במאמרי הנזכר הראיתי שבזוהר  
מעמדו של הסימבוליזם הוא בעייתי, ואילו קבלת האר"י איננה  
סימבוליסטית כלל.

אפשר להכליל את טענותיי אלה במסגרת ביקורת כללית יותר על ספרו של אידל. בספר זה, המנתח ספרות עצומה בקטגוריות כלליות, אישיותו של היוצר הבודד ויצירתו החד פעמית הולכים קצת לאיבוד. מבחינה זו אני נקטתי בדרך ההפוכה, שאני מבקש להציג כאן משהו ממנה כדי שבאמצעותה תתחדד ותתבהר טענתי בנוגע לספר שלפנינו (אני מקווה שהקורא יקבל את ההתנצלות, ולא יפרש זאת כסתם הידחקות). בשורה של מחקרים ניסיתי להראות כיצד החיבור הקבלי, למרות ניסוחיו הכלליים והמסורות העתיקות שביסודו, משקף דווקא את אישיותו של המחבר, ושלעיתים קרובות אישיות זו היא גם תוכנו האמיתי של החיבור הקבלי, גם אם הוא מדבר לכאורה רק על העולמות העליונים. כזאת הראיתי גם לגבי הזוהר: רשב"י וחבורתו אינם שם רק בבחינת 'סיפור מסגרת' לחיבור, אלא הם נושאו האמיתי. וכך גם המחברים ההיסטוריים של הזוהר, כי הם הזדהו הזדהות נפשית עם גיבוריהם (הכרה זו הביאה אותי גם לתיאוריה חדשה באשר לדרך חיבורו של ספר הזוהר). רשב"י ואישיותו הוא נושא חשוב בקבלה לא פחות מן העולמות שהוא מתאר, ואף חלק חשוב של ספרות הקבלה שאחרי הזוהר עוסק באישיות זו. מקובלים רבים, ודווקא החשובים שבהם, זיהו את נשמתם עם נשמת רשב"י, ובכותבם עליו, כתבו בעצם על עצמם. בדרך זו הופך חלק חשוב של ספרות הקבלה לספרות ביוגרפית (ובכך נסתרת טענת שלום שהיסוד הביוגרפי מועט מאוד בספרות הקבלה). בין מקובלים אלה, שהזדהותם עם רשב"י היא יסוד קבלתם, אמנה למשל את בעל ספר תיקוני זוהר, את הרמ"ק, את בעל ספר עמק המלך ואת הרמח"ל, את נתן העזתי ואת ר' נחמן מברסלב, ומעל כולם את האר"י. אכן, לדעתי יותר משקבלת האר"י עוסקת בעולמות העליונים היא עוסקת בנשמת האר"י עצמו, בגלגול זה ובגלגולים הקודמים, ובנשמת חבריו שמסביבו (על כך ראה במאמרי על 'דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו' שהתפרסמה בקובץ 'קבלת האר"י', ירושלים תשנ"ב).

בדוגמה הבאה אנסה להבהיר את סוג התקלה הנובעת מהסחת הדעת מהאופי האישי של חיבורי הקבלה: בעמוד 254 מביא אידל קטע מכתבי ר' נחמן מברסלב הפותח בזו הלשון: 'דע שיש נשמה בעולם, שעל ידה נתגלה ביאורי ופירושי התורה... וכשהנשמה הזאת נופלת מבחינת "הלא כה דברי כאש" ואין דבריה כגחלי אש, ודבריה נצטננין, אזי נסתלקת'. אידל מפרש מאמר זה לפי הרעיון הניאו-אפלאטוני של 'נפש העולם', והוא רואה בכך 'מטאפיסיקה של פרשנות'. אבל לדעתי העיקר כאן הוא הצד האישי: נשמה זו היא נשמת ר' נחמן בעצמו, כרגיל בכתביו. דבר זה מוכח גם מלשון הציטטה דלעיל, כי 'נפש העולם' הניאו-אפלטונית איננה נתונה למצבי רוח, ואיננה 'נופלת מבחינת "הלא כה דברי כאש"'. נכון שר' נחמן מדבר על עצמו בלשון ניאו-אפלטונית כללית, ומייחס לעצמו משמעות אוניברסלית, אך גם זאת יש לפרש כפרק באופי האישי של המחשבה הברסלבית, ולא כל כך כפרק בהיסטוריה של הניאו-אפלאטוניות.

סיכומו של דבר: לפנינו ספר חשוב ביותר, שיכול לטלטל את מדעי היהדות, ואף שטחים נוספים בתרבות העברית, בטלטלה עזה ונחוצה.