

כיוונים חדשים בחקר הקבלה

מאת יהודה ליבס

בשנתיים האחרונות נשמעו על הבמות הציבוריות כל מיני קולות בנוגע לפולמוסים הנוגעים לחקר הקבלה. הציבור למד דרך כל מיני עיתונאים, ואף מפי אנשים בשולי המחקר, שבתחום זה מתחוללת 'מהפכה', או בפי אחרים, 'מרד', או אפילו 'רצח אב'. הפולמוס היה רווי בהרבה מטענים אישיים, ובטבע הדברים דווקא אספקטים אלה הודגשו ע"י העיתונאים. מי שבכל זאת מתעניין במחשבת ישראל לגופה נותר נבוך: האם יש בכלל משהו עקרוני מאחורי הפולמוסים האישיים, או כל זה אינו אלה סערה בכוס של תה? ובעיקר שהיו גם שכתבו נגד המחקרים החדשים שאין בהם כל חידוש, והכל כבר נמצא בכתבי החוקרים הקודמים. אמנם באותה נשימה נאמר גם שהמחקרים הם חידושים של הבל וכיו"ב, בבחינת ראשית לא לקחתי ממך שנית כבר החזרתי לך ושלישית זה לא שלך.

אני בכל זאת סבור שמתחולל גם מפנה עקרוני בחקר

הקבלה. ולקחתי על עצמי את המשימה, לחלץ את הצדדים

העקרוניים האלה מתוך כל הקליפות של פולמוס וכבוד וכו' וכו'. אני שמח שניתנה לי הזדמנות זו, לדבר לפני ציבור זה של חוקרים המעוניינים בגופם של דברים, עם שהם מודעים גם לקיום שאר הגורמים של יצר לב האדם בעולם האקדמי. באוזניכם נוכל לעסוק רק בדברים העקרוניים, שהיטשטשו כל כך בלהט המחלוקת שלובתה ע"י אמצעי התקשורת. ואולי בירור ענייני של הסוגיות יהיה בו גם כדי להשקיט את הפולמוס שממרר את החיים (לפחות שלי), ולהטות אותו אל מה שהוא צריך היה להיות: ויכוח מדעי ענייני.

הפולמוס שדיברתי עליו התנהל בעיקר סביב מחקריו של משה אידל (אומנם היו גם פולמוסים אחרים, קשורים לעניין). אבל המפנה בחקר הקבלה קשור גם לעבודתם של חוקרים נוספים, המצויים אולי בקשר מסוים, ואפשר לנסח מכנה משותף לכיוון מחקרם. אך עם זאת, כמובן, לכל אחד דרכו הפרטית וכיוונו המיוחד. בהרצאה זו אנסה לומר משהו על הכיוון הכללי של 'חוג' זה של חוקרים, אבל עיקר דבריי, מטבע הדברים, יתבססו על מחקריי שלי.

כדי להבין על איזה מפנה אני מדבר, יש להסביר תחילה את הרקע שעליו צמח. האסכולה שהיתה שולטת בחקר הקבלה, ועדיין היא נחלתם של חוקרים רבים, היא דרכו המחקרית של

גרשם שלום. גרשם שלום נחשב בצדק למורם של כל חוקרי הקבלה היום, ואין ערוך לחשיבותם של מחקריו, בהם לראשונה הוגדרה הקבלה כתחום מיוחד במדעי היהדות, וניתנה עליה סקירה מקפת ומעמיקה. אך גישתו של שלום, כגישת כל חוקר, היתה מכוונת לכיוון מסוים, שנקבע לפי האינטרס המדעי שלו. אינטרס זה לא הוגדר בשום מקום בכתביו או בכתבי תלמידיו (הגם שנכתבו דברים רבים וטובים על תורתו של שלום), כי גם יוצריו לא היו מודעים לקיומו, ולכן קשה לזהותו במבט ראשון. אודה שגם אני בשנים הראשונות של מחקרי לא הבחנתי בכל אינטרס מיוחד, וערכתי מחקרים לפי המתכונת של אסכולת שלום, בלי שהייתי מודע לכך, כי דרך זו נחשבה גם בעיניי לדרך היחידה האפשרית. אך הלכה וגברה בי הרגשת חוסר נחת, כי נוכחתי לדעת שמחקרים מסוג זה אינם מסבירים די הצורך את תופעת הקבלה. רק במרוצת המחקר הובררה לי יותר סיבת אי הנחת, ונתנסחה במושגים שאפרוש עתה באוזניכם.

מחקרי שלום מתרכזים באספקט מסוים של הקבלה, והוא האספקט התיאורטי. מכלל המחקרים מתקבל הרושם שעיקר עניינה של הקבלה הוא בנתינת תשובות משלה על שאלות כגון: מדוע ואיך נברא העולם ולאן הוא הולך, מה היחס בין האל

לבין בריאתו, מה מקור הרע ומקומו בעולם, מה תפקיד האדם ותפקיד ישראל, ומה צפוי להם באחריתם. בתיאור תשובתם של המקובלים שלום העמיק ביותר: הוא אף לא הסתפק בהסברת הכתוב בטקסטים שלפניו, אלא המשיך לעתים והסיק מסקנות מקו המחשבה של המקובלים מעבר ממה שעשו הם עצמם. כך, באופן בולט, בשאלת צמצום אור אין סוף, שאפשר את האצלת העולמות לפי קבלת האר"י. לפי שלום מלמד הדבר, מצד אחד, על הרגשת מרחק ושוני מהותי בין המאציל והנאצל; ומצד שני, צמצום האל הוא מעין גלות, ויש לראות בו הזדהות של האל עם גלות ישראל, ולפיכך, יש לראות ברעיון הצמצום הלוריאני תגובה על מאורע גרוש ספרד.¹ שאלה גדולה היא אם התיאור הזה נכון, אבל אין כלל שאלה על כך שדברים אלה אינם כלולים בטקסטים של המאה הט"ז גופם: אלה אינם מסיקים לא את המסקנה של ריחוק בין האל וברואיו (ולדעתי, איפכא מסתברא,² ולא את הקשר בין הצמצום לבין הגלות³

¹ על עניין זה חזר שלום פעמים רבות בכתביו. יש לציין, ועל כך העירני משה אידל, שבכתביו הראשונים שלום ציין

רעיון זה בהסתייגות, כחידוש שאינו מצוי במקורות, בלשונות כגון: One is tempted to interpret this withdrawal of God into his own Being in terms of Exile (שלום, זרמים עיקריים, עמ' 261). אבל בכתבים מאוחרים יותר דיבר על הנושא בלשון ודאי, ראה למשל: שלום, רעיון הגאולה, עמ' 208. וראה גם: שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 105.

² ראשית, לפי חלק גדול מן התיאורים הלוריאניים חלל הצמצום איננו ואקואום, אלא נשאר בו רושם מן האור הנסוג וכן שורשי הדין התקבצו בו מ'אין סוף' (לדעת תשבי היתה זו הדעה הכללית בקבלת האר"י אף שהוסתרה בכמה כתבים - ראה: תשבי, תורת הרע והקליפה, עמ' כד-כח. זו גם הדעה ב'דרוש על עולם האצילות' המיוחס לרח"ו - אמנם ייחוס זה איננו מקובל עליי - עמ' 17, וראה ש"ץ, רמ"ק והאר"י, עמ' 127). שנית: בהמשך התיאור, לאחר הצמצום חודר שוב אור אין סוף וממלא את חלל הצמצום, והוא שבונה את העולמות, וההבדל בינו לבין עצמות אין סוף הוא הבדל של כמות

(רמז בכיוון זה מצאתי אולי בטקסט מן המאה הי"ז. 4) (שלום היה, לפי הגדרתו הקולעת של משה אידל, לא רק חוקר קבלה, אלא גם תיאורטיקון עצמאי שלה. ואכן, בכינוס על קבלת האר"י שנערך בפברואר יכולנו כמדומני להיווכח שלדברי שלום על הצמצום היתה אפילו השפעה על תפיסת הצמצום אצל הוגה כמו הרב סולוביצ'יק. אפשר גם לומר (כך ניסח זאת באוזניי ידידי זאב הרוי) ששלום עסק בקבלה כפי שחוקר פילוסופיה עוסק, נאמר, בקאנט. הוא איננו מסתפק בהסברת הכתוב, אלא ממשיך ומפתח את התיאוריה הפילוסופית. לדרך זו יש יתרונות גדולים של העמקה רוחנית, אך עם זאת יש לשאול אם היא לגיטימית בחקר הקבלה באותה מידה שהיא לגיטימית בפילוסופיה, שהרי סמכות המקובל ומקורות הידע שלו אינם מסורים בידי כל אדם לפי שכלו בלבד; הם נעוצים במסורות מאיש לאיש או בהתגלות מיסטית, ואף החלק המסור

ועוצמה ולא של איכות. שלישית, קבלת האר"י איננה מאופיינת בהתוויית גבול חד בין האל לנבראיו, אלא דווקא בשילוב הנבראים בעצמיותו של האל הבורא - ראה: ליבס, מיתוס וסמל.³ וכדברי שלום עצמו: 'המקובלים לא אמרו בפירוש שפעולה זו של הצמצום רושם קדמוני של גלות יש בה'. שלום, שבת, עמ' 25.

⁴ ראה: עמק המלך, פרק ראשון, א טור א. הוא משתמש לצורך תיאור הצמצום במליצות שבהקשרן המקורי נגעו לעניין הגלות, כגון: 'קדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא' (לפי פירוש הרמב"ם בסוף מסכת עדויות, והשוה חגיגה ג ע"ב), או: 'בסוד שארז"ל לא זזה שכינה עד שעשתה רושם', ודברי חז"ל הקרובים ביותר שיכולתי למצא הם: 'לא זזה שכינה מכותל מערב' (תנחומא שמות י), או: 'לא זזה השכינה מתוך ההיכל אף על פי שהוא חרב' (שמות רבא ב, ב). אומנם ברעיא מהימנא שבזוהר מצאנו גם: 'לא זזה שכינה מישראל בכל שבתות ויו"ט' (ח"ג, קעט, ב). בשימוש האחרון קרוב לעמק המלך ספר שפע טל, ל טור א: 'כי לעולם הרושם של קדושת אור א"ס ב"ב [= אין סוף ברוך הוא] נשאר בתוך זה המקום הפנוי בסוד "לא זזה שכינה", וראה עוד: ליבס, בכרך.

לשכל האדם קשור בעיקרו במאמץ פרשני, ולא בחידוש של

תיאוריה עצמאית.

עם זאת חשוב לציין שגם פיתוחים כאלה שהביא שלום אינם זרים לספרות הקבלה. הבעיות התיאורטיות נמצאות גם הן ברקע דבריהם של המקובלים, והיו אף מקובלים שעשאו לעיקר בתורתם (אמנם אלה אינם גדולי היוצרים בשטח הקבלה, אלא המסכמים שבאו בעקבותיהם). ואכן עיקר ביקורתי איננה כנגד התשובות ששם שלום בפי המקובלים לשאלות שהציב בפניהם. תשובות אלה הן לעתים קרובות עמוקות ומלהיבות ומעניינות ומלאות שאר רוח. במקרים רבים תשובות אלה גם מתאימות לרוח הקבלה, ועוזרות להבנתה. אינני טוען שהתשובות אינן קבליות אלא פילוסופיות, או שהן מטשטשות את האופי המיתי של הקבלה. אדרבא: שלום הדגיש מאוד את האופי הזה והבליטו במחקריו, ובכך העלה על הבמה את היסוד המיתי שבדת היהודית, והראה את חשיבותו המכרעת לשמירת חיוניותה של דת זאת. איש איננו מתכוון לגזול משלום זכות עצומה זו. הבעיה שאני חפץ להצביע עליה איננה בתחום התשובות אלא בעצם הצגת השאלות. שלום כחוקר הדת הניח כמובן מאיליו שהקבלה, כתופעה דתית, באה לענות על הבעיות העומדות ביסודה של דת בכלל (כפי שנהוג לחשוב),

והן הבעיות התיאורטיות מן הסוג שציינתי קודם. השאלות שהוצגו לחומר הוצגו לו מבחון, לפי ההנחה הזאת. החומר נחקר היטב לשם מתן התשובות, אבל השאלות עצמן לא תמיד הועלו מן המקורות. החוקר לא תמיד שאל את עצמו מהו האינטרס הדתי שלשמו נכתבו הטקסטים שהוא חוקר, אלא בא, בדרך כלל, עם שאלות מוכנות, ואותן הוא הפנה אל הטקסטים לשם מתן תשובות.

השקפתו של שלום על מהות הקבלה באה לביטוי גם בקונצפציה של חוג ההוראה והמחקר שהקים באוניברסיטה העברית. חוג זה נקרא 'פילוסופיה יהודית וקבלה', ומאחרי שם זה הסתתרה ההנחה שהקבלה קרובה מבחינת נושאי דווקא לפילוסופיה היהודית, ולא, נאמר, למדרש או לספרות האפוקליפטית או המקראית, או לשירת הקודש. ייתכן שניצן ראשון לשינוי בתפיסה זו היה בשינוי שם החוג, לאחר פרישת שלום, ל'חוג למחשבת ישראל', אף שאולי משמעות זו של השינוי עדיין לא היתה מודעת לגמרי. אני על כל פנים תמכתי בשינוי בגלל מחשבות ראשונות שהיו לי בכיוון זה. תלמידיו הראשונים של שלום הלכו בדרכו וחידדו עוד יותר את כיוון המחקר שלו. על כך אפשר ללמוד אף מן השמות שבחרו לכנות בהם את ספריהם, שמות המעידים על תוכן

הספרים. שמות אלה פותחים בדרך כלל במלה 'תורה' או 'משנה'; כגון 'תורת הסוד של חסידות אשכנז'⁵ שבו עסק יוסף דן דווקא ביסודות התיאורטיים של תנועה זו, או 'תורת האלהות של משה קורדובירו'⁶ הוא ספרו של יוסף בן שלמה שמוקדש כולו לשאלת הפנתיאיזם אצל הרמ"ק, או ספריו של ישעיהו תשבי 'תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י'⁷ שהעמיד את הקבלה הלוריאנית על השאלה המצויה בשמו של הספר, ו'משנת הזוהר'⁸ שהוא מחולק לששה פרקים (במקרה כמספר סדרי המשנה), ושם: 'האלהות', 'סטרא אחרא', 'הבריאה', 'תורת האדם', 'עבודת הקודש' ו'אורח חיים'. כל אחד מפרקים אלה מציג בפני הקורא את דעת הזוהר בנושא שהוא מוקדש לו.

לכל הספרים הללו ערך רב מאוד. הרבה מאוד אפשר ללמוד מ'משנת הזוהר' על ספר הזוהר, ואני לומד בו שנים רבות, ואף שולח אליו את תלמידיי. אפשר, כמובן מאיליו, גם להתווכח על פרטים שונים ב'משנת הזוהר', אך לא על אלה נטושה ביקורתי העקרונית. הבעיה איננה במה שיש בספר, אלא

⁵ ירושלים תשכ"ח.

⁶ ירושלים תשכ"ה.

⁷ ירושלים תשכ"ג.

⁸ ח"א, ירושלים תש"ט; ח"ב, ירושלים תשכ"א.

במה שאין בו, ולדעתי, העיקר חסר מן הספר. כי למיטב הרגשתי, אחרי קריאה לא מעטה בספר הזוהר, הזוהר איננו 'משנה'. אף עצם הצירוף 'משנת הזוהר' מצלצל באוזניי כאוקסימורון (כוונתי ל'משנה' בשימושה המודרני ולא ל'מתניתין' או 'מתניתא דילן' שבזוהר).⁹ הזוהר נכתב מתוך מניעים אחרים, ולא דווקא כדי לתת תשובה לשאלות התיאורטיות שבעל 'משנת הזוהר' הציב בפניו, אף שתשובות כאלה אפשר להעלות מן העולם הרוחני המשמש כרקע לדברי הזוהר. וכך, שאלת הרע לא היתה עיקר האינטרס הדתי של האר"י, ושאלת הפנתיאיזם לא היתה עיקר בכתביו של הרמ"ק.

תורת השלבים

לכיוון 'התיאורטי' בחקר הקבלה היתה גם השפעה על תיאור תולדותיה. מתוך הנחה שעיקר הקבלה הוא בתיאוריה, נעשה ניסיון לאפיין כל שלב בתולדותיה בתיאוריה מיוחדת. לפיכך נתוו קוים חדים בין השלבים השונים של תולדות הקבלה. כך למשל נטען, שבספרות התלמודית ואף בספרות ההיכלות אין תפיסה תיאורגית (כלומר, השפעה ישירה של פעולות האדם על מידותיו של האל), והתפיסה התיאוסופית של

⁹ ראה: גוטליב, מתניתין; מט, מתניתא דילן.

מידות האל כישויות מעין עצמאיות, וזו המוצאת דו-מיניות בתחום האלהות, הן חידוש גמור של הקבלה הספרדית של המאה הי"ב, ושהספרות 'הרבנית' היא בכלל לגליסטית ואנטי מיסטית, וספרות הקבלה, למרות שמה, היא חידוש והתרסה כנגדה¹⁰ קביעות חדות אלה היום כבר אינן נחלת הכלל, כפי שנראה בהמשך.

כן הוא גם לגבי קביעותיו של שלום בתחום הקבלה של ימי הביניים: לדעתו עד גרוש ספרד עסקה הקבלה בשאלת 'מאין באת' ואחרי הגירוש בבעיית 'לאן אתה הולך', כלומר שהעניין המשיחי נכנס כגורם מרכזי בקבלה רק בעקבות גרוש ספרד, וקודם לכן הפנו המקובלים את מעייניהם לשאלת היווצרות העולם.¹¹ קבלת האר"י, היצירה הקבלית העיקרית שאחרי גירוש ספרד, היא כולה, לפי שלום, מיתוס משיחי, ובתפוצתה במאה השבע עשרה יש למצוא את ההסבר העיקרי להופעת השבתאות.¹² כך מושך שלום קו ישר וברור מן הגירוש עד השבתאות. גם על קו זה ניתן לחלוק: להלן נראה שקבלה משיחית מובהקת מצויה כבר לפני גירוש ספרד, ושאופיה

¹⁰ טענות אלה מופיעות, ברמז או במפורש במקומות רבים בכתבי שלום. ראה למשל: שלום, קבלה ומיתוס, עמ' 98-

86

¹¹ שלום, רעיון הגאולה.

¹² ראה למשל: שלום, שבת, עמ' 74-18.

המשיחי של קבלת האר"י אינו עניין כה חד משמעי. כמו כן הקשר בין קבלת האר"י והשבתאות גם הוא אינו פשוט, שכן לפני השבתאות לא היתה לקבלת האר"י, ובמיוחד ליסודות המשיחיים שבה, תפוצה כה גדולה.¹³ גם חקר השבתאות עצמה איננו מאשר תמונה כזו, שכן, לדעתי, משקל היסוד הלוריאני איננו מכריע בשבתאות, ואף עצם השאיפה לגאולה מדינית איננה יסוד עיקרי בקבלה השבתאית,¹⁴ והרי דווקא ביסוד זה ראה שלום את עיקר המשיחיות היהודית, והוא שקיבל, לפי תיאורו, דחף מכריע ממאורע גירוש ספרד.

שינוי דומה לזה שחל, לדעתו, בתורת המשיחיות היהודית בעת הגרוש, אמנם בכיוון ההפוך, ציין שלום גם בנוגע למעבר בין קבלת האר"י בשלביה האחרונים (המושפעים כבר ע"י השבתאות) לבין החסידות. שלום טען שבחסידות חלה 'ניוטרליזציה של הרעיון המשיחי', והיסוד המיסטי האישי של הדבקות הוא העיקר בתנועה זו¹⁵ יש לציין שעל תפיסה זו זכה שלום לביקורת נוקבת כבר מצד ישעיהו תשבי,¹⁶ ולעומת זאת, ספרה של רבקה ש"ץ, 'החסידות כמיסטיקה',¹⁷ הוא

¹³ ראה: אידל, האר"י והשבתאות.

¹⁴ ראה: ליבס, המשיחיות השבתאית.

¹⁵ ראה: שלום, ניוטרליזציה; שלום, דבקות.

¹⁶ תשבי, הרעיון המשיחי בחסידות.

¹⁷ ירושלים תשכ"ח.

פיתוח של הנחתו של שלום על מהותו של היסוד העיקרי

בחסידות.

דוגמה מובהקת ומאלפת לגבול כזה שהתווה שלום, נמצא

אף בתוך תחום קבלת האר"י גופא, ואני מבקש לעיין בה

מקרוב: במחקרו על ר' ישראל סרוג¹⁸ קבע שלום, שסרוג לא

היה תלמיד ישיר של האר"י. אך הוא לא הסתפק בכך וציין

שגם היסודות הקבליים שמיוחדים לכתביו – בראש וראשונה

תורת 'המלבוש' שנארג בתוך עצמות האל כהכנה ראשונה

לבריאת העולמות – אינם משקפים את תורת האר"י אלא הם

תוספת משל סרוג, וקביעה זו אינה נובעת מן הראשונה, שכן

אפשר בהחלט שסרוג, שלפי תיאורו של שלום עצמו היה להוט

ביותר לאסוף מקורות לוריאניים, מסר בכתביו מסורת

לוריאנית אותנטית. שלום לא הסתפק בכך אלא אפיין תוספת

זו כפירוש פילוסופי של המיתוס הלוריאני. קביעה זו נסמכת

על עדותו החיצונית של החכם, המתנגד המובהק לקבלה,

יהודה אריה ממודנה, ועל הקש מקבלתו הפילוסופית של ר'

אברהם היררה על קבלת מורו – ר' ישראל סרוג. אך לדעתי

הקביעה איננה מתאשרת מבידיקה של תוכן קבלת סרוג עצמה:

¹⁸ שלום, סרוג.

התרשמותי שלי, ואף של אחרים,¹⁹ מקבלת סרוג היא הפוכה:
זו תורה מיתית מובהקת ובעלת שורשים עמוקים ביותר.²⁰ יתר
על כן: אפשר היה לצפות ששלוש יציין תורה זו דווקא כאנטי
פילוסופית, שכן בהוספת שלבים לפני הצמצום, היא מטשטשת
את האופי החד של מאורע זה, ששלוש אפיין אותו, כזכור,
באפיונים תיאורטיים כגון קביעת תהום בין האל וברואיו
וגלות האל בתוך עצמו.

מה ראה, אם כן, שלום לקבוע לגבי קבלת סרוג את מה
שקבע? לדעתי אפשר לשחזר את מחשבתו לפי האינטרס המחקרי
שלו: ראשית, תורת סרוג, שלפיה הפעולה הראשונה של האל לא
היתה צמצום או 'גלות' אלא אריגת מלבוש אינה מתאימה
לאר"י, שלדעת שלום גלות האל בתוך עצמו כשלב ראשון הוא
חידושו העיקרי. לפיכך שלום נאחז באי היותו של סרוג
תלמיד האר"י כדי להפקיע תורה זו מחזקתה. נוח היה לשלום
גם לקבל את עדותו של מודינה ולאפיין תורה זו
כפילוסופית, וזאת לא רק בגלל נטייתו להבחנות תיאורטיות:
תוספת עצמאית של תלמיד בלתי ישיר כסרוג לקבלת מורה גדול
כמו האר"י, מתאים לה להיות סיכום תיאורטי ופילוסופי,
בעוד שחידוש מיתי מובהק מתאים רק למספר מועט ביותר של

¹⁹ ראה: אלטמן, הרמ"ע, עמ' 256 והערה 57.

²⁰ ראה: אידל, גולם, עמ' 148-154.

מקובלים, ובראשם האר"י עצמו, ולא לדמותו של סרוג. ואכן
מסיבה זו יש לדעתי לייחס לאר"י וחוגו גם את האלמנטים
המיתיים של קבלת סרוג, מה גם שאפשר כנראה למצוא לתורה
זו רמזים בכתבי תלמידי האר"י האחרים.²¹ בכך אפשר להיעזר
גם בידיעה שחלק ממה שמכונה 'קבלת סרוג' לא נכתב באיטליה
ע"י ר' ישראל סרוג כסברת שלום, אלא נשלח לאיטליה מדמשק,
מקום מושבו של הרח"ו, אחרי עזיבתו של סרוק, ולא הוכר
ע"י תלמידי סרוג הקודמים כחלק מדברי רבם. תשבי, שהביא
ידיעה זו לראשונה, לא הסיק מכאן את המסקנה הפשוטה שהיו
אולי גם מקורות נוספים למה שנקרא 'קבלת סרוק', אלא ניסה
בכל כוחו ליישב זאת עם דברי שלום, ולשם כך נזקק ליצור
מה שהוא בעצמו כינה 'השערה דחוקה'.²²

²¹ כך ר' משה יונה, ראה: אלטמן, הרמ"ע עמ' 249. יש לציין שהשימוש במונח 'קיפול' בהקשר לצמצום מצוי דווקא
במהדורה הראשונה של ספר כנפי יונה, זו שנכתבה בידי משה יונה עצמו, ומושג זה נעלם דווקא בעיבודו של הרמ"ע
מפאנו תלמיד ר' ישראל סרוג (אלטמן הרחיב שם את הדיבור על שתי המהדורות)! כמו כן רמוזה תורה זו בכתבי ר' יוסף
אבן טבול, ועל כך עתיד להתפרסם מחקר מאת רונית מרוז. ואולי גם הדגשתו של הרח"ו שחלל הצמצום הוא עגול דווקא
ולא מרובע (עץ חיים, שער א ענף ב, יב טור ג) מכוונת כנגד תורת המלבוש, שקיפולו הוא בצורת מרובע. לדעתי יש
לייחס משקל לדבריו של אהרון מרקוס, קסת הסופר, יז ע"א: 'ולולא דמסתפינא הייתי אומר כי גם ממהרה"ו ז"ל נעלם
הענין הזה, כי חכמת האר"י ז"ל נחלקה לשני נהרות, מעשה בראשית לחוד הוא סוד המלבוש שהם הנתיבות ורל"א
שערים וסודות עולם התוהו אשר גילה לתלמידו הראשון מכת הראשון (עיין בשה"ג [= שער הגלגולים] שער השמיני)
והוא ר' ישראל סרוג, ומעשה מרכבה למהרה"ו ז"ל'. גרשם שלום העיד בעצמו, שבראשית דרכו המחקרית התלהב
מספרי אהרן מרקוס, ורק אחר כך התחיל להסתייג ממנו; ראה: שלום, מרקוס.
²² תשבי, העימות, עמ' 223-224. וראה: אביב"י, איטליה. מאמרו של אביב"י (ואף מחקריו האחרים) מחדש חידושים
חשובים ביותר במחקר הביבליוגרפי הסבוך של קבלת האר"י, וגם לפי מסקנתו 'קבלת סרוג' היא נוסח אותנטי של
קבלת האר"י. אבל בעוד שאני מסתמך דווקא על החידוש המיתי המופלג שבקבלה זו, אביב"י דווקא ממעט בו, כי לדעתי
ר' ישראל סרוק רק מכנה בשמות אחרים אותן שכבות אונטולוגיות הנמצאות בקבלת ויטל. למשל: מה שנקרא בקבלת

חקירת האינטרס הדתי

שלום הדגיש את הגבולות התיאורטיים בין השלבים השונים לא רק בגלל האינטרס המחקרי שצינתי לעיל, אלא גם מהרגשת אי הנחת המוצדקת כלפי המחקר שקדם לו. קודם היתה הקבלה שטח הפקר, חסרת כל ייחוד משלה, שכל חוקר עשה בה כרצונו, ומצא בה יסודות דומים לכל מה שרצה להשוותה. אינני מציע כלל לחזור להפקרות זו. מאז ששלום התווה את החוקים הפילולוגיים הנוקשים לחקר הקבלה, אלה ישמשו נר לרגלינו, ורק בעזרת מתודה דקדקנית ביותר נוכל להתקדם ולהעמיק במחקר. אבל מתודה זו גופא איננה מאשרת את הריבוד המדויק של תולדות הקבלה מבחינת תוכני המחשבה: ראשית, נראה בבירור שידיעותינו על תולדות התרבות היהודית הן מעטות בהרבה ממה שיידרש כדי לקבוע ריבוד כזה, ושנית, כפי שמתברר שוב ושוב, מוטיבים תיאורטיים דומים צצים ועולים בדורות שונים ובסוגים ספרותיים שונים. עניין זה מסתבר הן בגלל האופי הפרשני הנודע לספרות הדתית היהודית

ויטל 'צמצום' אצל סרוק הוא 'שעשוע', ומה שקורא ויטל 'אדם קדמון', אצל סרוק הוא 'מלבוש', וכן 'עקודים' = 'מחשבה', וכו' וכו'. אך לדעתי, אין משמעות רבה לזיהוי השלב האונטולוגי, שהוא הפשטה בלבד, והעיקר הוא בתיאור המיתי, וזה שונה לחלוטין, ויש לראות בו יצירה נוספת של רוח האר"י. עוד על 'קבלת סרוק' וקבלת האר"י ראה: ליבס, בכרך. עיון חדש באפשרות היות סרוק תלמיד האר"י ראה: מרון.

וההסתמכות הספרותית של חלקיה על חלקיה; הן הודות למסורות שבעל פה (ובמלה אחרת – 'קבלה') בעלי מידה משתנה של אזוריות, שהתמידו מתחת לפני השטח בעקשנות שעוצמתה רבה יותר ממה ששוער במחקר הרווח; וכן בגלל מציאותם של מוטיבים ורעיונות שריחפו בשולי התודעה הדתית בלי לקבל ניסוח מדויק, ושחלקיהם צצים ועולים בהקשרים שונים בספרות ישראל. אין זאת אומרת, כמובן, שאי אפשר למצוא בתולדות הקבלה התפתחות בתחום התיאורטי: המוטיבים העתיקים מתחברים ומצטרפים תמיד באופן שונה וחדש, ומקבלים ניסוח חדש, ולעתים תוך צירוף יסודות חדשים ובכללם השפעות עמוקות מתרבויות זרות, אבל התוויית הגבולות הרעיוניים-תיאורטיים מסובכת יותר וחדה פחות ממה שנראה ממחקרי שלום וממשיכיו. יתר על כן, המחקרים החדשים אף משווים לגבולות כאלה משמעות פחותה: במקום ההבדלים הרעיוניים-תיאורטיים נכון יותר להדגיש את הבדלי האינטרס הדתי בין הזרמים העיקריים שבמיסטיקה היהודית (אם לנקוט בשם ספרו האנגלי של שלום). לפי הבדלים אלה, ששורשיהם נעוצים לעתים בהבדלים שברוח התקופות, המוטיבים העתיקים שמתגלגלים מתקופה לתקופה מקבלים משמעויות חדשות ושונות.

דוגמה מובהקת למחקר כזה נמצא בספרו האנגלי החדש של משה אידל על הגולם.²³ ברעיון הגולם חברו כמה וכמה מוטיבים עתיקים, כמו אלה העוסקים בדרך בריאת אדם הראשון בידי האל או בהתחרות שבין האל לבין האדם, וכן המוטיבים של לבוש האל ושיעור קומה והמלאך העצום הנקרא 'אמת' (שאת מציאותו שיחזר אידל בספרו). כל אלה התחברו והתפרדו לבשו ופשטו צורה על פי האינטרסים הדתיים השונים, כגון האינטרס המאגי-מיסטי של חסידי אשכנז, וזה התיאורגי של המקובלים, או המיסטי הטהור של אסכולת ר' אברהם אבולעפיה, ועוד.

אכן. במחקרים לא מעטים שהתפרסמו לאחרונה אנו קוראים תיאור חדש של המיסטיקה היהודית. לא עוד תורת השלבים, הכמו הגליאנית, שלמדנו מפי שלום, שלפיה אחרי דורות רבים של יהדות בלתי מיתית, ואף אנטי-מיתית, צמחה הקבלה כמעט יש מאין בדרום אירופה במאה השנים עשרה. עתה מדובר על לבוש חדש וניסוח חדש מתוך אינטרס דתי חדש של חומרי-גלם מיתיים (מיתולוגומנה) שאפשר לזהותם בספרות חז"ל, ובצורות אחרות בספרות ההיכלות ובספר יצירה (זיקתם של המקובלים לרוחו של ספר זה נראית היום הרבה יותר

²³ אידל, גולם. וראה ליבס, גולם.

אמיצה ופחות פורמאלית ממה שעולה ממחקרי שלום).²⁴

המקובלים שאבו ישירות מספרות זו, ותורתם היא פרי פירוש שלה. אמנם פירושם משה לחומרי הגלם העתיקים אופי המתאים לרוחם של המקובלים, אבל אין להתכחש גם להמשכיות ולהעמקה שבפירוש כזה, שהוא נותן ניסוח סיסטמאטי ליסודות המיתיים שמצויים בטקסטים העתיקים בצורה אחרת, ולעתים קרובות אף בחיוניות רבה יותר מאשר בספרות הקבלית. הקשר של המקובלים לחומרים עתיקים אלה אינו רק זה של פירוש טקסטואלי. אפשר לזהות גם קשר של מסורות חיות ורצופות מימי 'חז"ל' ועד לקבלה, כאשר צומת חשוב במסורות אלה משמשים חסידי אשכנז. על פרטי הדברים עמדתי באריכות במקום אחר,²⁵ ובכך אני שותף למאמץ מחקרי בכיוון דומה שנעשה גם על ידי אחרים: אצל משה אידל²⁶ מגמה זו בולטת ביותר, והיא ניתנת לזיהוי גם אצל אסי פרבר-גינת²⁷ ואצל חביבה פדיה,²⁸ ובמחקריהם של החוקרים מארצות הברית אפרים וולפסון²⁹ ומיכאל פישביין.³⁰

²⁴ ראה: ליבס, אלישע, עמ' 101-103; ליבס, גבירול, עמ' 73-98; אידל, גולם, עמ' 9-26.

²⁵ ליבס, המיתוס היהודי.

²⁶ ראה: אידל, הבטים חדשים. וכן במקומות רבים אחרים בכתביו.

²⁷ ראה: פרבר.

²⁸ ראה: פדיה.

²⁹ ראה: וולפסון.

גנוזיס וקבלה

בנוסף למסורות הספרותיות היהודיות העתיקות, המקובלים שאבו גם ממסורות אזוטריות שבעל פה. כך יש לקבוע גם בלי להסתמך על הצהרותיהם המפורשות של המקובלים, שאפשר היה לקבלם עם קורטוב של מלח, כנסיון להמציא אילן יוחסין כדי לתלות בו לגיטימציה לחידושיהם. על מסורת כזאת אפשר ללמוד ממקומות שונים שבהם היא מבצבצת ועולה, כגון בעדויות חוץ יהודיות, ובתורות שהושפעו מספרות ישראל. וכך למשל משתנה במחקרים החדשים היחס שהתוה שלום בין הקבלה והגנוזיס: שלום הניח קשר ישיר בין תורות קבליות מסוימות לבין תורתם של בעלי המינות הנוצרית הנ"ל, שפרחה במאות הראשונות לספירה. ואכן הדמיון בין הקבלה לגנוזיס מבחינות מסוימות אינו מוטל בספק, אבל להצביע על קשר כזה – קשה מאוד. אך לעזרתנו בא מחקר הגנוזיס המודרני (כגון מחקריו של גילס קויספל), המצביע על היהדות העתיקה כעל מקורה העיקרי של הגנוזיס. מעתה אין צורך בקשר ישיר בין גנוזיס וקבלה, אך אפשר להשתמש בגנוזיס כדי להוכיח את עתיקותם של מיתולוגומנה החוזרים ומופיעים בקבלה. בדרך

זו יכולתי להצביע על יסודות קבליים במיתוסים האורפיים המשולבים בספרות הניאו-אפלטונית,³¹ וכך נהג גם משה אידל,³² ומגמה זו מצויה גם במחקריו של גדליהו סטרומזה.³³ אפשר להצביע על מקור השפעה והשראה על כיוון זה של המחקר בכתבי שלמה פינס.³⁴

קבלה, פרשנות ומיסטיקה

כאמור, במחקר הקבלה מסתמנת התעניינות הולכת וגוברת באינטרס הדתי של זרמי הקבלה השונים. כך למשל מתחיל להתפתח חקר הפרשנות של המקובלים. זהו כיוון חשוב ביותר, שכן הקבלה נבנית בדרך של פרשנות טקסטים עתיקים, ונראה שבפרשנות ימצא אינטרס דתי אמיתי ועמוק של המקובל, ואין הפרשנות רק מסגרת פורמאלית לתלות עליה, מתוך נימוס, את הרעיונות החדשים, כפי שדומה שחשבו פעם. בדרך זו תוכל גם להימצא התשובה לשאלה הקשה של הלגיטימציה ואף הקדושה שניתנה לקבלה בקרב היהדות: כל עוד נראתה הקבלה הלוריאנית, למשל, כבריאה חדשה של מיתוס משונה ביותר,

³¹ ליבס, אורפיאוס.

³² ראה: אידל, הבטים חדשים, ואף במקומות אחרים בכתביו.

³³ ראה: סטרומזה.

³⁴ ראה: ליבס, פינס.

אי אפשר היה להבין איך נחשב יוצרו, ובעצם בעיני הכל, ל'אר"י הקדוש'. עניין זה מתחיל להתבהר עתה, עם חשיפת שורשיו העמוקים של המיתוס הלוריאני, ודרך הפרשנות של האר"י שהעניקה לו את פרצופו המיוחד. כיוון אחר ומרכזי של מחקר הקבלה, שהתפתח ביותר במחקרו של משה אידל, הוא חקר הטכניקות המיסטיות, כולל הפרקטיקה של התפילה. עוד שטח מחקר, חשוב אף הוא, נוגע לצד החברתי של הפעילות המיסטית, כי גם המיסטיקן הוא בעל חיים חברתי, הזקוק לתנאים הנכונים לפעילותו, ואלה מצדם משפיעים רבות על דרך פעולתו.³⁵ כיוון אחר המעסיק ביותר, הוא חקר התודעה העצמית של המקובלים. כי מסתבר שבעיני כמה מקובלים, ודווקא בעיני הגדולים והחשובים שביניהם, היו הם עצמם לא רק הסובייקט החוקר את מה שמחוץ לו, אלא גם המושא לחקירתם. כיווני חקירה כאלה ישפיעו בהכרח על כל תיאור של ההתפתחות הקבלית, אפילו על הצד ההיסטורי והביבליוגרפי. בזמן שנותר להרצאתי אנסה לתאר את פעולתו של מחקר כזה, הוא המחקר שהקדשתי אני לשתי פסגותיה של הקבלה: הזוהר והאר"י. בכך תהיה גם משום הדגמה והסברה של המתודות האמורות.

³⁵ בהקשר זה כדאי לציין גם את חקר המנהגים של המיסטיקאים. וראה: גריס.

ספר הזוהר

לדעת שלום ספר הזוהר נכתב ע"י איש אחד, ושמו ר' משה די ליאון, חכם שלא היה בדורו מן הנחשבים במיוחד. אותו איש, לדעת שלום, חיבר בסתר את ספר הזוהר באופן פסוודו-אפיגראפי. כלומר, הוא חיבר 'סיפור מסגרת' על חבורת מקובלים שבראשה ר' שמעון בר יוחאי, ואף את תוכן הדברים ששם בפיותיהם של בני חבורה זו, כלומר את 'משנתו' של הזוהר.³⁶ באמצע שנות השבעים, לאחר שסיימתי את כתיבתה של עבודת דוקטור בנושא ספר הזוהר בהדרכת שלום,³⁷ שתי תחושה עמומה שכדי להבין את כל עומקו של הספר, משהו כאן חסר: אין די בצד התיאורטי, והיסוד הריאלי המתואר בספר איננו 'סיפור מסגרת' בלבד, שההתייחסות המחקרית היחידה שהוא ראוי לה היא הוכחת אי-ההיסטוריות שלו. עם זאת לא חשבתי לסטות מהתיאור שסיפק שלום על דרך חיבורו של הספר, כי הקשר הפילולוגי בין הזוהר לר' משה די ליאון נראה לי מוצק ביותר (אולי תרמה לכך משהו גם האותוריטה של שלום).

³⁶ ראה למשל: שלום, זרמים עיקריים, פרק חמישי.

³⁷ ליבס, פרקים.

אז כתבתי את חיבורי הארוך על דמותו של רשב"י שבזוהר,³⁸ שבו הצבעתי על היסוד האוטוביוגרפי שהכניס המחבר לדמות רשב"י, ועל האלמנטים המשיחיים הכלולים בדמות זו, ועל תודעת החידוש של הזוהר, ועל ההיתר לחדש שניתן בספר דווקא לרשב"י, כלומר למעשה לבעל הזוהר, ועל הקשר ההדוק שבין תוכן הדרשות ל'סיפור המסגרת' (אגב, גרעינו של המחקר היה בהרצאה שנשאתי לכבוד יום הולדתו השמונים של שלום, דבר שיכול ללמד משהו על רוח הדיאלוג המדעי בימים ההם, ואף על פתיחותו ונדיבותו של שלום, שהיה רחוק מאוד מאותה אי-סובלנות לדברי ביקורת המיוחסת לו בפי אחרים).

לאחר שנים נוכחתי לדעת שאין די בכך למחקר ספר הזוהר. אופיו של החיבור, שהוא בבחינת רנסנס כולל בתרבות היהודית, איננו הולם יצירה של אדם אחד הספון בביתו, אלא של חבורה מיסטית שלמה, החיה ופועלת, כדוגמת חבורת האר"י או הרמח"ל או חבורות החסידים, או כדוגמת חבורתו של רשב"י המתוארת בספר גופו. הרגשה זו נתמכה אחר כך בראיות פילולוגיות רבות, שהראו את המגמות השונות המתרוצצות בתוך ספר הזוהר (או יותר נכון 'ספרות הזוהר'), ואת התאמתן לאישים שונים שפעלו בחוג הזוהר או

³⁸ ליבס, רשב"י.

בשוליו, במשך שני הדורות ויותר שבהם היה קיים, ועל אלה נמנים בנוסף לר' משה די ליאון (שאולי ניסח בעטו חלק הגון מדבריהם), גם מקובלי קסטיליה ('המקובלים הגנוסטיקאים' לפי כינויו של שלום), וביניהם ר' טודרוס אבולעפיה, שאולי הוא ששימש מודל לדמות רשב"י שבזוהר, וכן ר' יוסף ג'יקאטיליה, ר' יוסף אשכנזי, רבנו בחיי בן אשר, ר' יוסף הבא משושן הבירה, ר' דוד בן יהודה החסיד, ר' יוסף אנג'ליט, מחברו האנונימי של ספר תיקוני זוהר,³⁹ ר' יצחק דמן עכו⁴⁰ ועוד. על כל אלה נתייחס מאמרי על

³⁹ במאמר דלהלן (ליבס, כיצד נתחבר) הותרתי את הדיון במקובל זה לשלב מאוחר יותר, וכאן אסתפק ברמז: החוקרים הקודמים התוו גבול חד מדי בין רעיא מהימנא ותיקוני זוהר לבין 'גוף הזוהר'. הם לא נתנו מספיק את דעתם לשאלת תודעתו של בעל תיקוני זוהר בנוגע לספר הזוהר שהיה לפניו (בלשונו 'חיבורא קדמאה'). כך, למשל, הם לא ניתחו מספיק את משמעות העובדה שלעתים השכבה השניה היא המשך של הראשונה. למשל: רעיא מהימנא ממשיך ממקום שפסק החיבור הנקרא 'מתניתין' (על העובדה גופא ראה גוטליב, מתניתין). כמו כן יש ליתן את הדעת על כך, שיש לא מעט קטעים בספר הזוהר שנכתבו בסגנון ביניים - בין 'גוף הזוהר' לבין רעיא מהימנא ותיקונים. כוונתי, למשל, לדרשות הרבות על הפסוק 'והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע' (דניאל יב,ג). דרשות כאלה נמצאות בראשית הזוהר, וכן בראש ספר תיקוני זוהר וחלק התיקונים שבזוהר חדש. רבות מאלה נושאות את חותמו המובהק של בעל תיקוני זוהר (לעתים בהתייחסות מפורשת לחיבור הראשון), ואחרות כתובות בסגנון 'גוף הזוהר', אך לגבי רבות אין אפשרות להכריע, ולהן מעמד ביניים. לדרשות אלה חשיבות מיוחדת לשם הבנת תודעתו העצמית של הזוהר על שכבותיו השונות (ואף שמו של הספר), ועדיין לא נותחו כראוי. דוגמה נוספת: בזוהר ח"ג, קפח ע"ב - קפט ע"א, מצויה דרשה הקרובה לתיקוני זוהר מבחינות שונות (כגון בדרך השימוש במקורות חז"ל, בדחיסות, וכן ברוח האנטינומיסטית). מצד אחר הטקסט משולב מבחינה ספרותית בלא הפרד בתוך חטיבת ה'ינוקא' של גוף הזוהר. מעניין שבתוך ספר רעיא מהימנא (זוהר ח"ג, רעב ע"א) מצויה פרפראזה על הקטע הזה, אך כאן בסגנון רעיא מהימנא ותיקונים מובהק הרבה יותר. יתר על כן, דומה שהקטע ברעיא מהימנא מוסיף אינפורמציה להבנה נכונה של פשט הקטע מן הינוקא (כגון שדבריו על האות ה' ועל המוץ קשורים לברכת 'המוציא'). הסבר אפשרי לתופעה משונה זו הוא התיאוריה שהבאתי במאמרי דלהלן (ליבס, כיצד נתחבר). ולפיה בעל הזוהר ניסח בלשונו דעות של בני חברתו, ואולי גם את דברי בעל רעיא מהימנא בראשית דרכו, ולפני שכתב בעצמו את ספרו. עוד על היחס שבין בעל תיקוני זוהר וספר הזוהר ראה עתה: ליבס, מהפכה.

⁴⁰ גם על יחסו של זה אל הזוהר לא כתבתי במאמר דלהלן. בשאלה זו ראה: ליבס, מיתוס וסמל.

דרך חיבורו של הזוהר.⁴¹ לפי דעתי, לחקר דרך החיבור של הספר יש חשיבות גדולה לגבי הבנתו: אינו דומה חיבור שנכתב על ידי חבורה מיסטית תוססת בעלת תודעה עצמית ומסורות מיוחדות לחיבור שנכתב בידי איש אחד. יש קשר בין דעתו של שלום בעניין זה לבין הדגשתו את היסוד התיאורטי שבחיבור, כי לשם תיאוריה עיונית גרידא יכול להספיק אף שכלו של אדם אחד. אגב אורחא, כאן המקום לציין, שחלק ניכר מן המקובלים שצינתי כשייכים לחוג הזוהר נחקרו רק אחרי ששלום ניסח את מסקנותיו לגבי הזוהר, והוא עצמו היה מי שפתח בחקירתם, אך לא היה סיפק בידו ליישם את תוצאות מחקריו אלה על בעיית הזוהר, ולפיכך רואה אני אף במחקר הזוהר בדרך החדשה תוצאה דיאלקטית של מחקרי שלום. ועוד: מחקרי זה אף מאשר כמה כיוונים אינטואיטיביים של שלום בתחילת דרכו, אשר נזנחו על ידו בטרם עת לטובת התזה שהציע בשלב מאוחר יותר.

האר" הקדוש

באשר לאר"י: המחקר בשטח זה מראה שהחידושים התיאורטיים שעליהם הצביעו שלום וממשיכיו כעיקר חשיבותו, אין בכוחם

⁴¹ ליבס, כיצד נתחבר.

להעמיד על ייחודו של מקובל זה, הנחשב לשיא תורת הקבלה. ראשית: בחלק ניכר של התורות התיאורטיות, ודווקא באלה שעניינן את החוקרים במיוחד, אין לראות חידוש לוריאני מובהק. כך למשל בנוגע לתפיסה המשיחית שהעלה שלום מכתבי האר"י. כבר במחקר שהוזכר לעיל על דמותו של רשב"י בזוהר יכולתי להראות, שרעיונות אלה מקורם בספר הזוהר, והאר"י העלה את יסודותיה מספר זה ע"י פרשנות מעמיקה, ולא כדברי שלום שטען, שיסודות כאלה היו רחוקים מלבם של מקובלי ספרד, והאר"י חידש אותם כתגובה אישית על הקטסטרופה של גרוש ספרד.⁴² אפילו עניין הצמצום, שבפי החוקרים הוא סיסמת הלוריאניזם, איננו מיוחד לאר"י – טקסטים העוסקים בכך, ובאופן קרוב ביותר לדרך הלוריאנית, נמצאים בכל תקופות הקבלה. אומנם רעיון זה קיבל תנופה מיוחדת במאות השש עשרה, שבע עשרה ושמונה עשרה, אבל קשה לקבוע איזה תפקיד מילאה בכך אישיותו של האר"י. נוסף על כך, מצינו טקסטים לוריאניים מובהקים ביותר, המתארים את ראשית המציאות בלא לכלול בתיאוריהם את רעיון הצמצום. בזאת יכולתי להיווכח בסמינריון שאני מלמד השנה

⁴² גם משה אידל טען מצדו כנגד הקשר בין קבלת האר"י והגרוש, ראה אידל: פרטיות, ובצורה מקוצרת: אידל, הבטים חדשים, עמ' 264-267. אידל גם החליש את הזיקה המקובלת בין גרוש ספרד לבין התודעה המשיחית בכלל, ראה: אידל, אשכולי, עמ' 21-27.

באוניברסיטה העברית בנושא טקסטים 'לוריאניים' על ראשית האצילות, וכמו כן, בכיוון זה מצביעים שורה שלימה של מחקרים חדשים. כאן המקום להפנות את תשומת הלב לכינוס האחרון שקיימנו בפברואר בנושא קבלת האר"י, שם הרצה משה אידל על הצמצום במשמעותו ה'לוריאנית' בקבלה הספרדית שלפני הגירוש, וכן שמענו שם מפי בועז הוס על תורה דומה מאוד לתורת הצמצום שפיתח ר' שמעון לביא שכתב את דבריו בצפון אפריקה באותם שנים ממש שבהם לימד האר"י בצפת, אך בלי שידע על האר"י או על שאר חכמי צפת. תורתו של לביא צמחה כפירוש אורגאני של רעיונות ספר הזוהר. הגדילה לעשות ברכה זק במאמרה על תורת הצמצום של ר' משה קורדובירו, ובשאר מאמריה על הרמ"ק. בניגוד לחוקרים שקדמו, זק מסתמכת על מלא הקף כתבי קורדובירו, ובעיקר על ה-MAGNUM OPUS שלו שהוזנח עד עכשיו לגמרי, והוא פירושו לזוהר הנקרא 'אור יקר'. במחקר טקסטואלי מדויק מראה זק שחלק גדול מן התורות שנחשבו לוריאניות מצויות כבר בכתבי קורדובירו.⁴³ קל לראות עד כמה עומדת גישה זו בניגוד לרוח האסכולה הקודמת, ששאפה לריבוד חד על בסיס תיאורטי, ושבאה לידי ביטוי, למשל, במאמרה של רבקה ש"ץ, ששמו מעיד

⁴³ זק, צמצום. וראה עוד: ליבס, בכרך. שם הראיתי איך תורת הרמ"ק היא מיתית ביותר, ולא כמו שחשבו.

על כיוונו: 'ר' משה קורדובירו והאר"י - בין נומינאליזם

לריאליזם'.⁴⁴

אבל שאלת מקוריותם של הרעיונות התיאורטיים הלוריאניים איננה העיקר. השאלה העיקרית היא, האם הגישה התיאורטית יש בה כדי לספק מפתח להבנת הטקסטית הלוריאניים המסובכים כל כך. את התשובה השלילית על שאלה זו למדתי בדרך הקשה, לאחר שנים שבהן ניסיתי לקרא וללמד את קבלת האר"י בדרך זו, ונוכחתי לדעת שבאשר לרוב הגדול של הטקסטים, אף כאשר הצלחתי להבין את הכתוב בהם, לא יכולתי להבין מה בעצם משמעותם (או באנגלית: what is it all about). תשובה שלילית כזאת אפשר ללמוד גם מפי תלמידיו הישירים של האר"י המרבים להלל אותו בשבחים נוראים ולתאר את חוכמתו וידיעתו הנפלאה בעניינים כגון הכרת הפרצוף והנשמות או שיחת ציפורי השמים, ואינם טורחים כלל להזכיר את ידיעתו התיאורטית בעניינים קוסמוגוניים או תיאוסופיים כאלה הנחשבים לעיקר חשיבותו בעיני החוקרים.⁴⁵ ידיעות כאלה במקורן אינן אלא רקע

⁴⁴ ש"ץ, רמ"ק והאר"י.

⁴⁵ ראה למשל: הקדמת מוהר"ח"ו, ד טור א; תולדות האר"י, עמ' 156-157; אלה תולדות יצחק, עמ' 248-251; שער רוח הקודש, ד ע"ב. המקום היחיד שבו נוגעים השבחים גם בעניינים תיאורטיים הוא כתבי שבח, לח, ע"ב - לט ע"א, גם שם לא נזכר הצמצום.

הכרחי לדברים שהיו עיקר עניינו של האר"י, או בלשון

הלוריאנית 'הקדמות'.⁴⁶

אמנם, מאחר שהדברים שהיו באמת עיקר עניינו של

האר"י, היו קשורים, כפי שנראה מיד, לזמן ומקום ולנשמות
אנשים מסוימים, כבר המקובלים הראשונים שאחרי האר"י החלו
לשוות להם אופי תיאורטי כללי. והדבר מסתבר: הרי בשביל

מקובל שאיננו היסטוריון ואיננו בן זמנו של האר"י

המשמעות הקשורה לזמן ולאישיות מסוימת איננה קיימת עוד.

מתוך מגמה זו החלו המקובלים לסדר את כתבי האר"י לפי

נושאים תיאורטיים (בערך כפי שנהג תשבי ב'משנת הזוהר'),
כדי לשוות להם סדר הגיוני ולהקל על הלימוד.⁴⁷ וכך נערכו

הכתבים פעמים רבות, עריכה אחר עריכה,⁴⁸ אך ככל שעמלו

העורכים לשוות לכתבים סדר טוב יותר, יותר ויותר נסתתרה

משמעותם, שכן משמעותם של הכתבים קשורה דווקא להקשריהם

הספציפיים, וכדי להגיע אליה יש לעמול קשה ולחפש את

ההקשר המקורי של כל מאמר ומאמר. כאן לדעתי נעוץ חלק לא

⁴⁶ מכאן השם 'שער ההקדמות' לספר המכיל את העניינים האונטולוגיים. ומקורו בהרגלו של הרח"ו להקדים 'הקדמה' כללית לפני ביאור עניין ספציפי. חלק ניכר של 'שער ההקדמות' נתהווה, ככל הנראה, מליקוט 'הקדמות' כאלה, ניתוקן מהקשרן הראשון, וסידורן לפי סדר אונטולוגי.

⁴⁷ מגמה זו נוסחה במפורש, ובלשון בוטה, בהקדמתו של ר' מאיר פאפרש לספר עץ חיים שבעריכתו.

⁴⁸ במחקר עריכות אלה חלה בשנים האחרונות התקדמות גדולה. בעיקר הודות לחיבוריהם של יוסף אביב"י ומאיר

מבוטל מהקושי העצום המוכר לכל תלמיד המבקש למצוא משמעות
בכתבי האר"י, קושי שאיננו מסולק ע"י מחקריהם של שלום
ותשבי. אפשר לומר שחוקרים אלה המשיכו במידה מסוימת את
דרכם של עורכי קבלת האר"י ומפרשיה, ולא כיוונו לעיקר
האינטרס של יוצריה.

אחר שהתייאשתי מלמצוא את המפתח לכתבים הלוריאניים
בשיטה התיאורטית, ניסיתי דרך אחרת, ונוכחתי לדעת
שתוצאותיה יותר משביעות רצון: הרבה מן הכתבים
הלוריאניים הקשים מתבארים כאשר הם נחקרים בסמיכות לחקר
הביוגרפיה של האר"י, ובהתחשב באינטרס הדתי המשתנה שהיה
לו בכל שלב משלבי חייו. לשם כך השתמשתי בספרות
הביוגרפית-הגיוגרפית הקיימת סביב אישיותו של האר"י,
שעד עכשיו נחקרה תמיד במנותק מן הספרות הקבלית,⁴⁹
ונוכחתי לדעת שבמקרים רבים שתי הספרויות משלימות זו את
זו. במקרים כאלה אפשר לאמת דרך הספרות הקבלית עדויות
המצויות בספרות הביוגרפית, שלא תמיד אפשר לסמוך על
אמיתותה, ומאידך גיסא, אפשר להיעזר בספרות הביוגרפית
לשם הבעיה הסבוכה של תיארוכה ותיאור התפתחותה של ספרות
הקבלה הלוריאנית. כלומר, אני מציע להשתמש כאן במתודה

⁴⁹ ספרות זו, כשהיא לעצמה, נחקרה ביסודיות על ידי מאיר בניהו, דוד תמר ומרדכי פכטר.

שהשתמשו תמיד חוקרי חסידות ברסלב, שהסבירו את התורות שבספר ליקוטי מוהר"ן לפי נסיבות אמירתן המתוארות בספר חיי מוהר"ן.⁵⁰ והרי דרך זו נוהגת למשל גם בחקר הקוראן (לפחות עד הזמן האחרון) שבו מתפרשים הפסוקים לפי הנסיבות שבהן התגלו לנביא, או 'ירדו מן השמים' (בערבית: 'אסבאב אל-נזול').

במחקר זה על היווצרותה של קבלת האר"י,⁵¹ הגעתי להגדרת כמה שלבים בהתפתחותו הרוחנית של האר"י, ובמקביל לכך, בהתפתחות קבלתו. השלב הראשון, שזמנו קודם לעליית האר"י לצפת, מתאפיין באינטרס הפרשני: האר"י שקד על פירוש קטעים קשים בספר הזוהר. בספרות הביוגראפית מסופר שימים רבים הוא התלבט על פירושו של קטע אחד, ולא נחה דעתו, ואמר 'עוד אני צריך למודעי' וביטויים אחרים המביעים מורת רוח ובקשה להשראה מלמעלה, עד שהורו לו מן השמים את פירוש הקטע.⁵² תיאור זה מתאשר במלואו מניתוח קטעי הפירוש שכתב אז, ושנשתמרו ב'שער מאמרי רשב"י'.

⁵⁰ כך נהגו למשל יוסף וייס, אברהם יצחק (ארתור) גרין ועדה רפופרט-אלברט. וכך נהגתי גם אני, ראה: ליבס, ר' נחמן. וכך נהגה רחל אליאור בנוגע לחוזה מלובלין, ראה: אליאור.

⁵¹ משהו ממחקר זה ראה: ליבס, מיתוס וסמל; ליבס, תרין אורזילין.

⁵² ראה למשל: אלה תולדות יצחק, עמ' 247-248; שער רוח הקודש, ד ע"ב.

53 מ'שער רוח הקודש' אנו אף למדים מה היתה המדרגה המיסטית שהשיג אז. מדרגה זו, גם אם היא כוללת גילוי מלמעלה, איננו מן השמים הכחולים; מקורו בעמל קשה של לימוד, הכולל לא רק את טקסט הזוהר לבדו, אלא גם עיון מעמיק במפרשי זוהר קודמים ובעיקר בכתבי הרמ"ק. מתוך עמל פרשני זה נוצר מלאך 'מגיד' (הוא הנקרא, כפי הנראה, 'מודעי' בשינוי המשמעות של המליצה התלמודית הנזכרת)⁵⁴ והוא מסכם באופן שלם ומיסטי את ההשגה הדיסקורסיבית שהושגה בעמל הקודם, ומיישר את הקצוות שנשארו בלתי ברורים.⁵⁵ תורת הקבלה שנוצרה בדרך זו היתה שונה ממה

⁵³ למשל, המאמר הראשון שבספר הזוהר פורש שלוש פעמים, ובין הראשון לשני נאמר 'ועוד אני צריך למודעי בלשון זה עד יערה עלי רוח ממרום', שער מאמרי רשב"י, ג טור ד. וכיו"ב שם, ה טור א: 'כי בלשון הזה צריכים אנו למודעי עד יערה עלינו רוח ממרום, ומכל מקום נפרש בו קצת בחזקת היד בע"ה, וכן רבים (במקום 'בחזקת היד' גרסת כתבי היד: 'כיד ה' הטובה עלינו', ונראה כתיקון). גם הרמ"ק נאלץ לפרש לעתים 'בחזקת היד', ראה: פרדס רימונים, כ טור ב; כא טור א. בנוגע למליצה 'עד יערה עלינו רוח ממרום' - יש' לב, טו - ר' משה גלנטי אמר, כנראה אודות האר"י: 'ובכבר שמענו ועינינו ראו חכמים מחוכמים אשר הערו עליהם רוח ממרום', והביאו בניהו בתולדות האר"י, עמ' 249 הערה 7. משפטים כאלה חדרו גם לכתבי תלמידיו של האר"י, ולאחרונה דנה בהם צביה רובין בהרצאתה על פירושי הזוהר של ר' יוסף אבן טבול. אך שלא כמוה, לפי דעתי אבן טבול רק מחכה בכך את מורו האר"י, ואין ביטויים אלה מעידים אצלו על מדרגה מיסטית כלשהי. מעניין שהגאון מוילנא סירב להיזקק לגילוי המגיד, והעדיף עליו את הפרשנות שכולה עמל עצמאי. ראה: חיים.

⁵⁴ שער רוח הקודש, א ע"א: 'וזה עניין המלאכים המתגלים לבני אדם ומודיעים אותם עתידות וסודות ונקראים בספרים מגידים'. בתלמוד, 'עדיין צריכין אנו למודעי', כוונתו: עוד נותר צורך בדבריו של ר' אליעזר המודעי (ראה למשל: שבת, נה ע"ב). בימי הביניים השתמשו במשפט זה כמליצה שפירושה: עוד נותר גם לי מה להוסיף בעניין זה. השימוש המיסטי המובהק הוא, כנראה, חידושו של האר"י.

⁵⁵ דוגמא מעניינת ביותר להתערבות המגיד מצויה לדעתי במאמר האחרון של 'שער מאמרי רשב"י', סו טור ב, והתערבות זו מהווה לדעתי נקודת מפנה בקבלתו של האר"י. לאחר שפירש האר"י קטע זוהרי שעניינו עשרת הרוגי מלכות הוא עובר להסבר מיתוס מות המלכים (אכן, גם בזוהר יש קשר בין שני העניינים, ראה זוהר ח"ב, רנד ע"ב). שני חלקי הדרוש מחוברים ע"י המשפט "והנה עתה עת דודים לגלות". לכאורה כך פונה האר"י אל קוראו, אך בעומקו של

שנודע אחר כך, בימי צפת, כ'קבלת האר"י', והיא חסרה את רוב המימד הדינאמי, הפרסונאלי, התיאורגי והמשיחי. (זיהוי הסגנון ואופי הקבלה הוא קנה מידה אפשרי לזיהוי גם קטעים נוספים השייכים לקורפוס זה, שאותו כתב האר"י עצמו בארץ מצרים).⁵⁶

לימים, עם העמקת האר"י בספר הזוהר, לא נחה דעתו בהשגה זו, המסתפקת בעניינים ספוראדיים, והוא ביקש להשיג הבנה שלמה של ספר הזוהר כולו. לשם כך נזקק ל'מגיד' אחר, ומי מתאים לכך יותר מאשר מחברו של ספר הזוהר, שהוא, בעיני האר"י, ר' שמעון בר יוחאי? זאת היתה, לפי דעתי, סיבת עלייתו של האר"י לצפת: להשתטח על קבר רשב"י במירון, להתחבר עם נשמת בעל הזוהר, כדי להשיג את כל חכמת הספר. שכן אז פיתח האר"י טכניקה מיסטית של התקשרות

דבר, לדעתי, כך פנה המגיד אל האר"י; והרי במליצות דומות ביותר פנה גם המגיד אל ר' יוסף קארו (ראה למשל: מגיד מיריים, קכג. דרשת ר"י קארו שם עוסקת באותו נושא - עשרת הרוגי מלכות - ועל פי אותו מאמר בזוהר, שנדרש הרבה בחוג אלקבץ-הרמ"ק-ר' יוסף קארו). אופייני הוא לדרך עורכי קבלת האר"י שניתקו את שני חלקי המאמר: החלק העוסק בעשרת הרוגי מלכות וגלגוליהם נדפס לחוד בספר הגלגולים פרק לט, וחלקו העוסק במלכי אדום נדפס לבדו בספר זוהר הרקיע, קנ ע"א ואילך.

⁵⁶ לפי סימנים אלה אני מבקש לשייך הנה את הטקסט המפורסם המכונה 'סדר האצילות בקיצור מופלג' (ראה עליו: שלום, שטר התקשרות, עמ' 156-158). הטקסט מצוי בהרבה כתיבי יד בייחוס לאר"י או לרח"ו, והחוקרים קיבלו תמיד דווקא את הייחוס האחרון. הטקסט אף נדפס בספר עץ חיים שער ג, ובספר אדם ישר, ה טור ד, ובשם 'קיצור עולם התיקון למוהר"ר ישראל סרוג', אחרי ספר מעין החכמה, דף לח. החיבור מצטיין בסטאטיות יחסית התיאוסופיה שלו, ויש בו גם סימנים סגנוניים המתאימים לסגנון האר"י, כגון קטיעת התיאור בלשון 'ודי בזה'. בטקסט זה קומת האלוהות עצמה זהה עם המשיח. ואכן ביחס לשלב זה בלבד, הקודם לתקופת צפת, אני מקבל את דברי שלום על חוסר מקום לדמות משיח בשר ודם בקבלת האר"י; ראה שלום, שבת צבי, עמ' 41.

עם נשמת צדיק באמצעות השתטחות על קברו, וכתב לשם כך
'ייחוד' מיוחד⁵⁷ (אגב, גם בעניין זה הושפע האר"י עמוקות
מן הרמ"ק).⁵⁸ בצפת, לאחר תקופה של ירידה ומבוכה, השתנה
אופי קבלתו: מעתה כבר לא עמל בפרטים, אלא שפע כולל שרוב
עוצמתו מנעה ממנו את אפשרות הכתיבה ('ייחוד ההשתטחות על
קברות הצדיקים' היה מן הדברים האחרונים שכתב בידי).
עתה נתגלה כשרונו העיקרי של האר"י, והוא הכרת הנשמות
וגלגוליהן. הכוונה לנשמות האנשים שמסביבו, ובעיקר
לנשמתו שלו ושל חבריו הקרובים. התעמקות זו נמשכה עד יום
מותו, כשנתיים אחר הגיעו לצפת, והיא שהביאה אותו,
בתקופה האחרונה לחייו, לייחס אף משמעות משיחית לעצמו
ולקשריו עם חברותו, ובעיקר לתלמידו ר' חיים ויטל⁵⁹ (אני
נוטה לייחס אמינות רבה ביחס לעדותו של הרח"ו בעניין
זה). מכאן אף השוני באופיה הכולל של קבלתו, שבתקופה
הראשונה עם בואו לצפת עיקר האינטרס שלו היה בהשגת

⁵⁷ נדפס, בין השאר, בשער רוח הקודש, כח ע"א. וראה: ספר החזיונות, עמ' קע, קעב. וראה: שלום, כתביו האמיתיים, עמ' 185.

⁵⁸ ראה אור יקר, כרך יג, עמ' סד. אמנם לעומת הטכניקה הכמו לוריאנית המתוארת שם ראה אור יקר כרך א, עמ' עב: 'ענין ההתבודדות לדבק הנפש במקום הנרצה ואין ידיעה ולא חסידות לעניין זה עתה ואפי' לא נודע מהו'. אולי ידיעה זו נוספה לרמ"ק רק אחר כך, עם עבודתו על פירוש הזוהר. הרמ"ק גם העיד שקיבל חלק מסודותיו דווקא בזמן השתטחותו על קברו של רשב"י: אור יקר, כרך יג, עמ' קעה. על קרבתו הרוחנית של הרמ"ק לרשב"י עומד להתפרסם מאמר חשוב מאת ברכה זק. לדעתי גם בכך יש צדדים שווים בין הרמ"ק לבין האר"י.

⁵⁹ ראה: ליבס, תרין אורזילין.

ידיעות עליונות (אינטרס מיסטי), ואחר כך עבר להתעניינות מיוחדת בתיקון, תחילה תיקון הנשמות הפרטיות, ואחר כך לתיקון העולם כולו (אינטרס תיאורגי). מה שנוסח תחילה כ'ייחודים' שניתנו לאנשים פרטיים ומחוץ לעבודת הקודש הרגילה, השתלב עתה במערכת הליטורגית הכללית (כוונות התפילה).⁶⁰ דוגמה לכך תמצא אף בייחוד הנזכר של 'השתטחות על קברות הצדיקים', שלפי נוסחו הראשון היה קשור למקום – לבית הקברות ולא לזמן מסוים, וניתן רק לאנשים מסוימים (הרח"ו ואולי גם ר' יוסף אבן טבול),⁶¹ ומטרתו, המפורשת בתחילתו, היתה מטרה מיסטית: הכרת הסודות העליונים. אך בשלב מאוחר יותר שינה ייחוד זה את מטרתו, והוא נכלל בתוך כוונות נפילת אפיים וקריאת שמע.⁶² במקביל להתפתחות זו, גם התיאוסופיה, תיאורי הפרצופים העליונים, קיבלה אופי דינאמי יותר ויותר משיחי.

התפתחות זו בביוגראפיה הרוחנית של האר"י ושל הרח"ו

היתה מודעת לשני האישים, והיא מתוארת במונחים מיתיים

⁶⁰ כאן המקום להעיר, שכוונות האר"י, שלפיהן מיתוס התיקון חוזר מדי שנה, מלמדות גם על אספקט מחזורי של הזמן והתיקון בקבלת האר"י, בנוסף להתקדמות של תיקון קווי, שרק אותה רגילים ליחס לקבלת האר"י.

⁶¹ ראה: שלום, כתביו האמיתיים, עמ' 185.

⁶² שער הכוונות, עניין נפילת אפיים דרוש ה, דף מח. דרוש זה נכתב ע"י האר"י עצמו. שער הכוונות, עניין קריאת שמע, דרוש ו, כד ע"א: 'ע"ד הנזכר ביחוד כתיבת יד מורי ז"ל בענין השתטחות על קברות הצדיקים'. על דוגמה אחרת, שבה עניין שרקעו אישי לחלוטין קיבל אחר כך משמעות כללית ושולב בריטואל הכללי (בכוונת 'תשכון' שבתפילת העמידה), ראה: ליבס, תרין אורזילין.

בספרות הלוריאנית, ומיוחסת לה חשיבות רבה. תיאורים אלה הם לעתים גלויים ולעתים אחרות אזוטריים ובאים במסווה של תיאור ביוגרפי של אישים כמשה רבנו או המשיח, הקשורים לאר"י בקשר של גלגולי נשמות, אך המשמעות האוטוביוגרפית ניתנת שם להוכחה ברורה.⁶³

⁶³ כוונתי לתיאור המשיח הנדפס בשם הרח"ו בספר אור החמה, דף ח טור א, ובספר ארבע מאות שקל כסף, סח ע"ב, ובשם האר"י בספר הגלגולים פרק עב. התיאור המובא כאן של אישיותו של המשיח והתפתחות תודעתו העצמית מתאים למסופר בספרות הביוגרפית על האר"י. למשל: המשיח יתעורר בארץ הגליל 'כאילו היה מתחילה ישן' ואז יתווסף לו כח הנבואה, ולאט לאט יתחזק בחכמתו ויכיר בערך עצמו. אומנם עצם התעוררות המשיח בארץ הגליל נזכרה כבר בזוהר (ח"ב, ז ע"ב), אבל פירושה כאן מתאים לנאמר בספר תולדות האר"י (עמ' 156) על ימיו הראשונים של האר"י אחרי עלייתו לצפת שבגליל. תיאור היעלמותו של המשיח למשך שנה לפני גילוי הסופי מעיד לדעתי על כך שהקטע הנידון נכתב בשנה הראשונה אחרי מות האר"י. באשר למשה, כוונתי לקטע המופיע בנוסחים שונים בראש פרשת ואתחנן בספרות הלוריאנית המסודרת לפי פסוקי המקרא (שער הפסוקים, ספר הליקוטים, ספר ליקוטי תורה, וכן ספר הגלגולים פרק ע"א). הקטע מדבר אומנם על משה רבנו, אבל הוא מבהיר את כוונתו הכללית יותר, כי 'אין דור שאין בו משה', ומשמעות כללית זו שבה והופכת פרטית, שכן תפקידו של משה קשור כאן 'בפרט בדור האחרון הזה'. ועוד: לפי ספר החזיונות, עמ' קפט, נוף האר"י בתלמידיו בלשון: 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזור לבחינת עיבור בעבורכם?' לשון זו היא כמובן פראזה קבלית על דברי משה, דברים ג, כו: 'ויתעבר ה' בי למענכם'. בקטע הלוריאני הנ"ל על משה מפורש פסוק זה כך: '...כי כמו שהעוונות גורמים להחזיר זעיר אנפין לסוד העיבור כן גם לפרנסי הדור'. מילת 'בי' שבפסוק הנזכר מפורשת כאן על שנים עשר חודש שבהם עתיד 'הפרנס' לשהות בסוד העיבור. ורעיון זה מקביל לרעיון שהבאנו לעיל על גניזת המשיח במשך שנים עשר חודש. ראייה נוספת על הקשר של הקטע על משה עם דמות האר"י תמצא בהשוואתו לדמות האר"י בהספדו של ר' שמואל אוזידה (ראה: פכטר). על העניין כולו ראה עוד: ליבס, תרין אורזילין.

המקובל וקבלתו

עד כאן לעניין האר"י, והארכתי בו במקצת הן בגלל חשיבותו, והן כדוגמה לעניינים אחרים. בדרך זו של מציאת קשר בין היוצר ליצירה, או מציאת הביוגרפיה של ההוגה בתוך תורתו התיאורטית, בדרך זו הלכתי גם במחקריי על עוד אישים חשובים במחשבת ישראל, כגון ר' שלמה אבן גבירול, ⁶⁴ר' שמשון מאוסטרופוליה, ⁶⁵ר' יעקב עמדין, ⁶⁶מיכאל קרדוזו ⁶⁷ושבתי צבי. ⁶⁸ יכולתי להראות בכמה מקומות שזה הדין גם בנוגע לכתבי הקבלה של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, שמושגי הקבלה שלו, כגון 'אור שיש בו מחשבה ואור שאין בו מחשבה' מציינים לא רק ישויות עליונות, אלא אף משקפים את קווי האופי והאישיות המיסטית שלו ושל משיחו ⁶⁹(עם זאת מקורם של מושגים אלה הוא בפיתוח של דברי הזוהר). ⁷⁰ לשם השוואה אציין את מאמרו החלוצי של חיים

⁶⁴ ליבס, גבירול.

⁶⁵ ליבס, שמשון.

⁶⁶ ליבס עמדין.

⁶⁷ ליבס, קרדוזו.

⁶⁸ ליבס, שבתי.

⁶⁹ ליבס, המשיחיות השבתאית, עמ' 14 (= סוד האמונה עמ' 16). וראה עתה אברהם אלקיים, סוד האמונה בכתבי נתן העזתי. עבודת דוקטור (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד (בשכפול).

⁷⁰ ראה, ליבס, צדיק, עמ' 85 (= סוד האמונה עמ' 57).

וירשובסקי 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי',⁷¹ שיכול לשמש עוד דוגמה מובהקת לאסכולת שלום: אפילו בקבלת נתן, שהיה כולו נתון לבשורתו על שבתי צבי, לא מצא וירשובסקי, הפילולוג המעולה, אלא 'תיאולוגיה' תיאורטית וכללית.⁷² נדמה לי שכיוון המחקר 'הפרסונאלי' שתיארתי מעסיק גם חוקרים אחרים. אסתפק כאן בציון מחקריו האחרונים של עמוס גולדרייך שבכתבי מחברו האנונימי של ספר תיקוני זוהר מצא עדויות על תודעתו העצמית של המחבר, ועל דרכו המיסטית.⁷³ אני מקווה שדרך זו עוד תפתח, ותוכיח את עצמה, בצד דרכים אחרות, כמכשיר טוב להעמקה בחקר הקבלה. וכן אני מקווה שבעתיד הקרוב תפתחנה עוד דרכים הרבה יותר טובות ממנה.

⁷¹ וירשובסקי, תיאולוגיה.

⁷² ראה ליבס, וירשובסקי.

⁷³ ראה גולדרייך. וראה עתה, ליבס, מהפכה.

הפניות ביבליוגרפיות

- אביב"י, איטליה
- י' אביב"י, 'כתבי האר"י
באיטליה עד שנת ש"פ', עלי
ספר יא (תשמ"ד), עמ'
91-134.
- אור החמה
- א' אזולאי, אור החמה, פרמישלא
תרנ"ז (דפוס צילום: בני ברק
תשל"ג).
- אור יקר
- מ' קורדובירו, אור יקר, כרך א,
ירושלים תשכ"ב; כרך יג,
ירושלים תשמ"ה.
- אידל, אשכולי
- מ' אידל, מבוא לספר: א"ז
אשכולי, התנועות המשיחיות
בישראל, ירושלים תשמ"ח.
- אידל, האר"י והשבתאות
- - "אחד מעיר ושנים
ממשפחה" - עיון מחדש בבעיית
תפוצתה של קבלת האר"י
והשבתאות' (תרגום עברי: ר' בן
נתן), פעמים 44 (תש"ן), עמ'
5-30.
- אידל, הבטים חדשים
- M. Idel, *Kabbalah: New
Perspectives*, Yale University
1988.
- אידל, גולם
- - , *Golem: Jewish Magical
and Mystical Traditions on
the Artificial Antropoid*,
SUNY 1990.

- - , 'Particularism and
Universalism in Kabbalah,
1480-1650', *Essential Papers
on Jewish culture in
Renaissance and Baroque Italy*
(ed. D. Ruderman), New York
University Press 1992, pp.
324-344.

אידל, פרטיות

ח' ויטל, 'אלה תולדות יצחק',
תולדות האר"י, עמ' 247-259.
א' אלטמן, 'הערות על התפתחות
תורתו הקבלית של רמ"א מפאנו',
י' דן וי' הקר (עורכים),
מחקרים בקבלה... מוגשים לישעיה
תשבי, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ג'
(תשמ"ד), עמ' 241-268.

אלה תולדות יצחק

אלטמן, הרמ"ע

ר' אליאור, 'בין היש לאין':
עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב
החוזה מלובלין', בתוך: ר'
אליאור, י' ברטל, ח' שמרוק
(עורכים), צדיקים ואנשי מעשה,
מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד,
עמ' 167-218.

אליאור, החוזה

ח' ויטל (מיוחס לו), ארבע מאות
שקל כסף, קראקא תרמ"ו (דפוס
צילום: ירושלים תשל"א).

ארבע מאות שקל כסף

א' גוטליב, 'מאמרי ה"מתניתין"
וה"תוספתא" שבזוהר', בספרו:

גוטליב, מתניתין

מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב
תשל"ו, עמ' 163-214.

ע' גולדרייך, 'בירורים בראייתו
העצמית של בעל "תיקוני הזוהר",
משואות, עמ' 459-496.

ז' גריס, ספרות ההנהגות:
תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר'
ישראל בעל שם טוב, ירושלים
תש"ן.

ח' ויטל, 'דרוש על עולם
האצילות', ד' טויטו (עורך),
ליקוטים חדשים מהאר"י ז"ל
וממרח"ו ז"ל, ירושלים תשמ"ה,
עמ' 17-23.

י' דן (עורך), ספר הזוהר
ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ח).

ח' ויטל, 'הקדמת מוהר"ו על
שער ההקדמות', בספרו: שער
ההקדמות, ירושלים תרס"ט, דפים
א-ד.

א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה
בכסא הכבוד: עיון נוסף בתורת
הסוד של חסידות אשכנז',
משואות, עמ' 131-185.

ח' וירשובסקי, 'התיאולוגיה
השבתאית של נתן העזתי', בספרו:

גולדרייך

גריס

דרוש על עולם האצילות

הזוהר ודורו

הקדמת מוהר"ו

וולפסון

וירשובסקי, תיאולוגיה

בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 152-188.	
זוהר הרקיע	י' צמח (עורך), זוהר הרקיע, קארץ תקמ"ה.
זק, צמח	ב' זק, תורת הצמח של ר' משה קורדובירו', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 207-237.
חיים	חיים מולוז'ין, 'הקדמה לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא', בסוף ספרו: נפש החיים, ירושלים תשל"ג.
כתבי שבח	ש' מינשטרל, 'כתבי שבח יקר וגדולת האר"י ז"ל', י"ש דלמדיגו, תעלומות חכמה, באסיליאה שפ"ט, דפים לז-נ.
ליבס, אורפיאוס	י' ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', י' אידל וז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס ח"א, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז), עמ' 425-459.
ליבס, אלישע	- - חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן.
ליבס, בכרך	- - 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 101-137.
ליבס, גבירול	- - ספר יצירה אצל ר' שלמה בן גבירול ופירוש השיר אהבתיך', י'

דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית
באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 73-
123.

ליבס, גולם - - , 'גלם בגימטריא חכמה: ביקורת על
הספר: Mosheh Idel, Golem', קרית
ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1322-
1305.

ליבס, המיתוס היהודי - - , 'De Natura Dei:
המיתוס היהודי וגלגולו', משואות,
עמ' 297-243.

ליבס, המשיחיות השבתאית - - , 'המשיחיות השבתאית',
פעמים 40 (תשמ"ט), עמ' 4-20. נדפס
שוב בסוד האמונה, עמ' 9-19, 269-
272.

ליבס, וירשובסקי - - , 'באיזורי הגבול של הקבלה:
ביקורת על הספר: חיים וירשובסקי,
בין השיטין', תרביץ ס (תשנ"א), עמ'
138-131.

ליבס, כיצד נתחבר - - , 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', הזוהר
ודורו, עמ' 71-1.

ליבס, מהפכה, - - , 'זוהר ותיקוני זוהר - מרנסאנס
למהפכה'. עתיד להתפרסם בכרך תעודה,
בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב (בעריכת
רונית מירוז).

ליבס, מיתוס וסמל - - , 'מיתוס לעומת סמל בזוהר וקבלת
האר"י', בתוך: חביבה פדיה (עורכת),
המיתוס ביהדות, הוצאת הספרים של

- אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף
מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל
באר שבע כרך ד), עמ' 192-209.
- ליבס, עמדין - - , 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין
ויחסו לשבתאות', תרביץ מט (תש"ם),
עמ' 122-165. נדפס שוב בסוד האמונה,
עמ' 198-211, 396-421.
- ליבס, פינס - - , 'שלמה פינס ומחקר הקבלה', מ'
אידל וז' הרוי וא' שביד (עורכים),
ספר היובל לשלמה פינס ח"ב, ירושלים
תש"ן (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל
ט), עמ' טז-כב.
- ליבס, פרקים - - , פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת
דוקטור (בהדרכת גרשם שלום),
האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז,
הוצאה שניה: ירושלים תשמ"ב
(בשכפול).
- ליבס, צדיק - - , 'ספר צדיק יסוד עולם - מיתוס
שבתאי', דעת 1 (תשל"ח), עמ' 73-120.
נדפס שוב בסוד האמונה, עמ' 53-69,
301-329.
- ליבס, קרדוזו - - , 'מיכאל קרדוזו - מחברו של ספר
רזא דמהימנותא המיוחס לשבתי צבי,
והטעות בייחוסה של איגרת מגן אברהם
לקרדוזו', קרית ספר נה (תש"ם) עמ'
603-616, נו (תשמ"א) עמ' 373. נדפס
שוב בסוד האמונה, עמ' 35-48, 295-
300.

<p>- - , 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון מה (תש"ס), עמ' 201-245. נדפס שוב בסוד האמונה, עמ' 238-261, 429-449.</p>	<p>ליבס, ר' נחמן</p>
<p>- - , 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.</p>	<p>ליבס, רשב"י</p>
<p>- - , 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', ספונות סדרה ב, יז (תשמ"ג), עמ' 267-307. נדפס שוב בסוד האמונה, עמ' 20-34, 272-295.</p>	<p>ליבס, שבתי</p>
<p>- - , 'חלום ומציאות: לדמותו של הקדוש המקובל ר' שמשון מאוסטרופוליה', תרביץ נה (תשמ"ג), עמ' 83-109.</p>	<p>ליבס, שמשון</p>
<p>- - , 'תרין אורזילין דאיילתא - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו', ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-169.</p>	<p>ליבס, תרין אורזילין</p>
<p>ח' ויטל, לקוטי תורה נביאים וכתובים ונלוה אליו ספר טעמי המצוות, וילנא תר"ם.</p>	<p>ליקוטי תורה</p>
<p>י' קארו, מגיד מישרים, ירושלים תש"ך.</p>	<p>מגיד מישרים</p>

- ד. מט, 'מתניתא דילן: טכניקה של
חידוש בספר הזוהר', הזוהר ודורו,
עמ' 123-145.
- מעין החכמה
י לוריא (מיוחס לו), מעין החכמה,
וארשא תקמ"ה (דפוס צילום, כרוך עם
שער היחודים, ירושלים תשכ"ג).
- מרוז
ר' מרוז, 'ר' ישראל סרוג תלמיד
האר"י - עיון מחודש בסוגיה', דעת 28
(תשנ"ב), עמ' 41-50.
- משואות
מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים),
משואות: מחקרים בספרות הקבלה
ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של
פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, מוסד
ביאליק, ירושלים תשנ"ד.
- סוד האמונה
יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית:
קובץ מאמרים. מוסד ביאליק, ירושלים
תשנ"ה.
- סטרומזה
G. G. Stroumsa, 'Form(s) of God:
Some notes on Metatron and
Christ', *Harvard Theological
Review* 76:3 (1983), pp. 269-288.
- ספר הגלגולים
ח' ויטל, ספר הגלגולים, פרעמישלא
תרל"ה (דפוס צילום בתוך: ספר תורת
הגלגול בכתבי האר"י ובמפרשיו ח"א,
ירושלים תשמ"ה).
- ספר החזיונות
ח' ויטל, ספר החזיונות (מהדיר: א"ז
אשכולי), מוסד הרב קוק, ירושלים
תשי"ד.

- ספר הליקוטים ח' ויטל, ספר הליקוטים, ירושלים
תרע"ג.
- עץ חיים ח' ויטל, עץ חיים (עורך: מ' פאפרש),
ירושלים תר"ע.
- פדיה ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות
בקבלת ר' יצחק סגי-נהור', י' דן
(עורך), ראשית המיסטיקה היהודית
באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 285-
157.
- פיטבין M. Fishbane, 'Some Forms of Divine
Appearance in Ancient Jewish
Thought', Neusner Frerichs Sarna
(eds), *From Ancient Israel to
Modern Judaism - Essays in Honor
of Marvin Fox*, Atlanta 1989, pp.
261-270.
- פכטר מ' פכטר, 'דמותו של האר"י בהספד
שהספידו ר' שמואל אוזידה', ציון לז
(תשל"ב), עמ' 40-21.
- פרבר א' פרבר-גינת, תפיסת המרכבה בתורת
הסוד במאה הי"ג - "סוד האגוז"
ותולדותיו, חיבור לשם קבלת תואר
דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטה
העברית (בהדרכת יוסף דן), ירושלים
תשמ"ז (בשכפול).
- פרדס רימונים מ' קורדובירו, פרדס רימונים,
מונקאטש תרס"ו (דפוס צילום: ירושלים
תשכ"ב).

- קסת הסופר יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמים, עם פירוש קסת הסופר לאהרן מרקוס, קראקא תרנ"ה.
- שלום, דבקות G. Scholem, 'Devekut, or Communion with God', in his: *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken, New York 1971, pp. 203-227.
- שלום, זרמים עיקריים - - , *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York 1946.
- שלום, כתביו האמיתיים ג' שלום, 'כתביו האמיתיים של האר"י בקבלה', קרית ספר יט (תש"ב-תש"ג), עמ' 184-199.
- שלום, מרקוס אהרן מרקוס והחסידות, בחינות 7 (תשי"ד), עמ' 3-8.
- שלום, ניוטראליזציה - - , 'The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism', in his: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 176-202.
- שלום, סרוג - - , 'ישראל סרוג - תלמיד האר"י?', ציון (ת"ש), עמ' 214-243.
- שלום, קבלה ומיתוס - - , 'קבלה ומיתוס', בספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 86-112.
- שלום, רעיון הגאולה - - , 'רעיון הגאולה בקבלה', בספרו: דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 191-216.

- שלום, שבתי - - , 'שבתי צבי והתנועה המשיחית
בימי חייו, עם עובד, תל אביב תשי"ז.
- שלום, שטר התקשרות - - , 'שטר התקשרות של תלמידי
האר"י, ציון ה (ת"ש), עמ' 133-160.
- שער הכוונות ח' ויטל, שער הכוונות, ירושלים
תרס"ב.
- שער הפסוקים - - , שער הפסוקים, ירושלים
תרע"ב.
- שער מאמרי רשב"י - - , שער מאמרי רשב"י,
ירושלים תשי"ט.
- שער רוח הקודש - - , שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב.
שפע טל ש' שפטל הורוביץ, שפע טל, האנוויאה
שע"ב (דפוס צילום: ירושלים תשל"א).
- ש"ץ, רמ"ק והאר"י ר' ש"ץ, ר' משה קורדובירו והאר"י -
בין נומינליזם לריאליזם, מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"ד),
חוברת ג, עמ' 122-136.
- תולדות האר"י מ' בניהו, ספר תולדות האר"י, ידם בן
צבי, ירושלים תשכ"ז.
- תשב"י, העימות י' תשב"י, 'העימות בין קבלת האר"י
לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר'
אהרן ברכיה ממודינה', בספרו: חקרי
קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ'
177-254.
- תשב"י, הרעיון המשיחי - - , 'הרעיון המשיחי והמגמות
המשיחיות בצמיחת החסידות', ציון לב
(תשכ"ז), עמ' 1-45.

תשבי, תורת הרע והקליפה - - , תורת הרע והקליפה בקבלת
האר"י, אקדמון, ירושלים תשכ"ג.