

## הזוהר כרנסנס

מאת יהודה ליבס

במאמר זה בכוונתי לסכם מנקודת מבט היסטורית את שהתחוור לי תוך כדי מחקר רב שנים בספר הזוהר, ועדיין מוסיף להתחוור ולהתגבש. סיכום זה מטבעו אינו כולל דיונים טקסטואליים ודוגמאות, את אלה ימצא הקורא במחקרים הקודמים, שחלקם יצוינו כאן בהערות. במחקרי התגבשה אצלי השקפה חדשה על הזוהר, שונה מזו שלמדתי בכתבי החוקרים הקודמים, ובראשם גרשם שלום. לדעת שלום הזוהר הוא ספר קבלה, אומנם בולט בחשיבותו מעל שאר הספרות הקבלית אך עדיין ספר קבלה, שנכתב על ידי אדם אחד, משה די לאון שמו, במשך כשש שנים מאז שנת 1280. לדעתו עיקרו של הספר בהרצאת המשנה (בלעז - הדוקטרינה) התאוסופית שנמסרה במסורת (= קבלה), שראשיתה כמאה שנה לפני חיבור הזוהר.

אני מבקש לשנות תמונה זו. ראשית, בעיני הזוהר איננו ספר אלא ספרות שלמה, שגבולותיה אינם חדים וברורים, ואינם מותווים בכריכותיהם של הכרכים 'הקנוניים' של הזוהר. ספרות זו לא נכתבה בידי אדם אחד, אלא היא יצירה של חבורה שלמה, רבת גוונים ותהפוכות, ואולי נכון יותר לתארה כתנועה רוחנית ספרותית שלמה. תנועה זו גם איננה מוגבלת לעשור אחד בלבד, אלא התקיימה והתפתחה במשך כשלושה דורות, ממחצית המאה השלוש עשרה (אם לא קודם לכן), ועד סוף השליש הראשון של המאה הארבע עשרה (אם לא למעלה מזה), כפי שהראיתי במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר'.<sup>1</sup>

אני מבקש לחלוק גם על המלה השניה שבצירוף 'ספר קבלה'. הזוהר איננו 'קבלה' במובנה הראשוני של מלה זו.<sup>2</sup> הוא עצמו איננו מגדיר עצמו כך, והמלה 'קבלה' כלל אינה

\* יסוד המאמר בהרצאה שנישאה בקונגרס הבין לאומי השני על תרבות יהודי ספרד, ירושלים, כט סיוון תשנ"ד.

<sup>1</sup> בתוך: י. זן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 1-71.

<sup>2</sup> מובן, עם זאת, שאינני מסכים למי שמנתק את ספר הזוהר מספרות הקבלה מבחינה תוכנית, ומייחס אותו בראש ובראשונה לספרות ההלכה, כפי שעשה ישראל תא שמע. ראה: י. תא שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי

מופיעה בספר בשכבותיו העיקריות. במידה רבה אפשר למצוא כאן דווקא מגמה אנטי-קבלית. כי ספרות הזוהר מתנגדת, להלכה ולמעשה, ליסוד המתודה הקבלית, שלפיה תפקיד המקובל הוא להסתיר, לשמור ולהעביר בסתר מה שקיבל במסורת עתיקה וסודית. עניינו של הזוהר הוא דווקא החידוש. הוא כולו חידושי חידושים, והוא מודע בשלמות לחדשנותו. זאת הסיבה לכך שהספר נכתב בצורה פְּסוּדו-אפיגראפית, ויוחס לתנא ר' שמעון בר יוחאי ולחבורתו, שרק בדורותם פתוחים היו, לפי דעת הזוהר, שערי החידוש: כך איפשר הזוהר לעצמו חופש לחדש, וניסה למנוע חופש כזה מאחרים שעתידיים לבוא אחריו, שאולי כישרון החידוש שלהם יהיה חלש יותר.<sup>3</sup> רק השכבה הזוהרית האחרונה, שכבת תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, משתמשת במלה קבלה, אך כאן יש כבר הצדקה לשימוש כזה: בימיה, בסוף תקופת הזוהר, הפכה גם המגמה החדשנית של הזוהר בעצמה למסורת ולקבלה.

אך אם לא ספר קבלה, מהו אפוא הזוהר? תשובתי היום: הזוהר הוא רנסנס רוחני של הדת היהודית. הכוונה במלה רנסנס, שפירושה המילולי הוא לידה מחדש, לתנועה המבקשת לחולל, לפי תודעתה שלה, פריחה תרבותית אחרי תקופה של שמרנות וקיפאון. פריחה זו נעשית (ושוב לפי תודעת התנועה עצמה) בדרך של החייאה, או הולדה מחדש, של תרבות עתיקה הנתפסת כאידאלית, ושנשתכחה במשך תקופה ארוכה. כך היה גם הרנסנס האיטלקי, שממנו נשאלה המלה: תחייה מחדש של התרבות העתיקה לאחר תקופה ארוכה שהוגדרה על ידי אנשי הרנסנס כ'ימי הביניים', כלומר כתקופה שאיננה יותר מפרוזודור שבין שני טרקלינים (וגם אם יארך הפרוזודור כאלף שנה), מן הטרקלין של התרבות הקלאסית, היוונית-רומית, אל הטרקלין החדש של הרנסנס.

הרנסנס הזוהרי והאיטלקי קשורים לדעתי מבחינה היסטורית. לפי המקובל תחילת תקופת הרנסנס האיטלקי היא בראשית המאה הארבע-עשרה, ביצירותיהם של דנטה ופטררקה. אם כך, הרי הרנסנס היהודי, רנסנס הזוהר, קרוב לו בזמן (ליתר דיוק: קודם לו בשנות דור). להלן נראה שלרנסנס הקבלי היה גם גל מאוחר, במאה השש עשרה, וגם

---

ההלכה בספר הזוהר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה. וראה ביקורתתי על ספר זה: 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 581-605.

<sup>3</sup> ראה במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. וכן במאמרי 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 143-144.

שלב זה השתלב עם התפתחויות מקבילות ברנסנס האירופי. התודעה ההיסטורית הרנסנסית מציירת אפוא התפתחות רוחנית הכוללת תקופות של פריחה, שקיעה ותחייה. אנסה לתאר בקווים כלליים ביותר את ההיסטוריה הרוחנית היהודית, הרקע לרנסנס הזוהרי, בצורה שנראית לי קרובה ביותר לתודעתם ההיסטורית של יוצרי הזוהר עצמם.

חורבן בית המקדש בידי הרומאים היה בוודאי מכה קשה לעם ישראל ולתרבותו, הנשענת, לפי דעת הזוהר, על קשר אורגני והרמוני בין העולמות העליונים והתחתונים. אומנם בדורות הראשונים אחרי החורבן היתה בכל זאת פריחה תרבותית מסוג מסוים, שמצאה ביטוי בספרות התנאים שפעלו בארץ ישראל, ובמידת-מה גם בתלמוד, אבל לאחר מכן החלה תקופת הגלות. גלות זו היתה קשה לישראל גם בגוף וגם ברוח (בעיני הזוהר שני אלה קשורים יחד לבלי הפרד). מבחינה רוחנית לא שרר אחרי תקופת התנאים אלא קיפאון ושימור. התנאים עצמם חזו את הקיפאון התרבותי הצפוי בגלות הארוכה, כשהתכנסו מיד לאחר החורבן בכרם-דיבנה, ואמרו: 'עתידה תורה שתשתכח מישראל' (בבלי שבת, דף קלח, ב). מתוך ראייה כזו כוננו, לדעת הזוהר, את מפעלם, שבא להעניק לעם יסוד רוחני איתן שיוכל להזינו בשנות הגלות הארוכות, גם באין יצירתיות חיה וחדשנית, שהיא לדעת הזוהר הפעילות הדתית האמיתית, והיא עשויה להתקיים רק בארץ ישראל.<sup>4</sup> מאז ימי התנאים התאפיינה היהדות בלגליזם, בפשטנות וברציונליזם קר ועקר, הרוצה את חיי הדת, כלומר את המיתוס. אמנם הזוהר איננו אחיד בגישתו כלפי דתות גלותית זו, ורק השכבה המאוחרת ביותר, רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, מפגינה כלפיה איבה אמיתית. אבל גם השכבה המרכזית בספר הזוהר רצופה קריאות לפתיחת עיניים, להתעוררות רוחנית ולהתעמקות בשכבות הפנימיות של הדת, כסימן לגאולה הקרובה.<sup>5</sup>

לדעת הזוהר, החדשנות שמאפיינת אותו, כלומר היצירתיות הדרשנית המיתית הנועזת, שנולדת מתוך שיח חי, מתוך משא ומתן אינטנסיבי בקרב חבורה מלוכדת סביב למורה, היא היא דרכם של התנאים (ואולי גם של האמוראים). לכן בחר הזוהר להלביש עצמו בלבוש מדרש קדמון, ולשים את דברי חברי חוגו בפיהם של רשב"י וחבריו. אפשר להרגיש בכפילות מתמדת בתודעת הזוהר: מצד אחד הספר כאילו מייצג שארית ממפעלם של התנאים בני ארץ ישראל בתקופת ראשית הגלות, שארית שיש לשומרה כדי לקיים

<sup>4</sup> על כך ראה במאמרי 'זיקת הזוהר לארץ ישראל', בספר הכינוס על ארץ ישראל, משגב ירושלים (בדפוס).

<sup>5</sup> על יחס עיקר הזוהר לספרות ההלכתית ראה במאמרי דלעיל 'הזוהר כספר הלכה'.

משהו מן היהדות אף בזמן הגלות (הזוהר משהו זאת לצנצנת שארית המן, שהפקיד משה למשמרת בארון העדות. זוהר, א, דף ריז, א). אבל מצד שני הזוהר מייצג גם את נסיבות כתיבתו האמיתית, ספרד של המאה השלוש עשרה; או, לפי תודעתו, דווקא את השלב האחרון של הגלות, השלב שבו שארית זו מתתיה בחוץ לארץ בדרך של רנסנס יצירתי, הקודם לשלב הגאולה. וכך בעיני הזוהר 'אידרא רבא', המעמד המרכזי המתואר בזוהר, שבמהלכו נאמרים הסודות החדשים העמוקים ביותר שיש בהם לברוא עולם חדש ונגאל, מעמד זה הוא כעין חזרה על ההתכנסות הנזכרת של 'כרם דיבנה', שבה, לפי התלמוד, טיכסו החכמים עצה איך לקיים את הדת בעת הגלות.<sup>6</sup> כפילות זו מוצאת את ביטויה גם באוקסימורון המרתק שבהם מכנה הזוהר את יצירתו: 'דברים חדשים עתיקים'.<sup>7</sup>

ואומנם, אפשר למצוא זיקה רוחנית עמוקה בין הזוהר לבין ספרות התלמוד, וניגוד בין שניהם לבין ספרות ימי הביניים שלפני הזוהר. ראשית, הזוהר כתוב באותה סוגה כמו הספרות העתיקה, והוא באמת מדרש לכל דבר. בדרך כלל אין הוא כופה על הכתובים משנה זרה להם, כפי שנמצא הרבה בספרות הפילוסופית, אלא תורתו נובעת ונוצרת בעיקרה מתוך דרשה ועיון בעמקי המקראות, גם אם מחקר זה נעשה דווקא בקווים וכיוונים המתאימים לרוחו ולתקופתו. שנית: דרשות הזוהר מצטיינות בגישה ישירה, מיתופואטית ונועזת. גישה כזאת מאפיינת לדעתי את חכמי התלמוד, והיא שבה ומתתיה בספר הזוהר. עם זאת אפשר גם להצביע על שוני יסודי ביניהם: אמנם הזוהר אינו פחות נועז ובוטה מן התלמוד, אבל גישתו כבר אינה פרימיטיבית (כלומר ראשונית) ומובנת מאיליה בעיני יוצריה, כפי שאנו מוצאים בתלמוד ובמדרשים, גישת הזוהר היא יותר רפלקסיבית, כלומר מודעת לעצמה, לדרכה ולנועזותה.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> זאת הראיתי בפרטות במאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 3), עמ' 92-94.

<sup>7</sup> ראה: דניאל מט' מתניתא דילין: טכניקה של חידוש בספר הזוהר', בתוך: י. דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 123-145.

<sup>8</sup> ראה מאמרי: 'DE NATURA DEI: המיתוס היהודי וגלגולו', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 339-342.

גם עצם העיסוק הזוהרי במיתוס כולל לדעתי צד של רנסנס. כאן מקומו של המרד נגד הרציונליזם שאפיין כאמור את הדת בדורות הקודמים. רציונליזם שמביא בחשבון רק הבטים מוגדרים ומוגבלים של טבע האדם וטבע העולם, שלא כמיתוס הזוהרי (והתלמודי) ששום דבר אנושי איננו זר לו, והוא כולל גם את הצדדים היצריים והחומרניים שבמציאות, ומייחס אותם אף לאלהות עצמה. ראש וראשון לאלה הוא היצר הארוטי והסקסואלי, שהפילוסופים נטו לראות בו רע הכרחי, ובזוהר הוא מתעלה למעמד של קדושה שאין למעלה ממנה, וזוכה לחשיבות הדומה לחשיבותו אצל פרויד. אף לכח הרע מעניק הזוהר אישיות משלו, כח זה שהפילוסופיה יכלה להביט דרכו ולראות בו היעדר בלבד. אפילו ההומור הוא יסוד חשוב במיתוס הזוהרי וביצירתו, ואף לטעויות שבמחשבה מייחס הזוהר הבט חיוני וקונסטרוקטיבי.<sup>9</sup>

צד אחר של המיתוס הזוהרי יבליט עוד יותר את תודעת הרנסנס שבו: מדובר כאן על מיתוס של תיקון, או אם תמצא לומר: תיקון של מיתוס. בלי פעולת האדם האל נשאר רווק, זועף וחסר פרצוף (אפשר לראות בתיאור זה אינטרפרטציה זוהרית מיתית לך-ה-מיתזציה של האלהות בספרות הפילוסופית). רשב"י וחבריו הם שנותנים לאלוה את תוי פניו המסוימים (בלשון הזוהר 'תיקונים'), והם מביאים לו את זיווגו ואת גאולתו ואת גאולת עמו עמו. לפנינו תודעה של רנסנס דתי ותרבותי הקודם ומלווה את הגאולה ההיסטורית-פוליטית, לפי משנתם של הוגים רבים. ראיה לדבר הבאתי במאמרי 'מיתוס תיקון האלהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש',<sup>10</sup> שם יכולתי להצביע על דמיון בין הזוהר לבין משורר והוגה כיונתן רטוש, מייסד הכנעניות, שראה בהחייאת המיתוס, ובתיקונה של אלהות מיתית, יסוד חיוני של התחייה הלאומית. יכולתי להראות גם הקבלות מדויקות בפרטים שונים של מיתוס זה בשני הקורפוסים הספרותיים, שרטוש, המתנגד האידאולוגי לדת ולתרבות היהודית, לא היה מודע לרובם.

לא רק את יצירת התנאים מתיה הזוהר, אלא גם את אורח חייהם, כפי שהוא מצטייר בתלמוד: אנו פוגשים בזוהר חבורת תנאים החיה באהבה ובאחוה, ועוסקת יחד בתורה בהתלהבות ארוטית. נראה בעיניי שהזוהר החיה מציאות זו גם בכתב וגם בחיים, ובתיאור זה משמשים בערבוביה המציאות הריאלית שבה נכתב הספר, עם מוטיבים

<sup>9</sup> דוגמאות לכל אלה ראה במאמרי 'זוהר וארוס' (לעיל, הערה 3).

<sup>10</sup> אלפיים 7 (תשנ"ג), עמ' 9-26.

ספרותיים מן התלמוד והמדרשים. ההתלהבות הארוטית והחדשנות היצירתית אינן צובעות את חבורת הזוהר בצבעים אנרכיסטיים, ההפך הוא הנכון: בחבורה שררה הירראכיה מדוקדקת, ובראשה עמד מנהיג בלתי מעורער: ר' שמעון בר יוחאי, שרוחו האצילה על החבורה ונתבה אותה לנתיבים התואמים את 'דרכיה האמיתיות של התורה'. עם זאת ניכרת כאן מגמה של פריצת המסגרות הישיבתיות והמעמדיות הרגילות של ימי הביניים, וחזרה לפשטות מעין דמוקרטית. כך נלמד מן הסיפורים הרבים המצויים בזוהר, המתארים אנשים פשוטים, אנשי שדה וחקרים המתמרים אחרי חמוריהם, שאותם פוגשים בני החבורה בלכתם בדרך, ומשיחתם מסתבר בדיעבד שהם חכמים גדולים אף יותר מבני החבורה שפגשום. דוגמה מובהקת לכך משמש סיפור הסבא שבפרשת משפטים, שבדבריו מצינו את אחד השיאים של היצירתיות ותודעת היצירתיות הזוהרית.<sup>11</sup> חכמים אלה, וגם חבורת רשב"י עצמה, מעדיפים את היצירה בשדה ובטבע על פני קירות בית המדרש, וגם בכך יש יסוד של החייאה, ויטליזציה, שמאחד בקרבם מציאות ריאלית עם משמעות סמלית היסטורית.

הזוהר מזדהה אומנם יותר עם התלמוד מאשר עם ימי הביניים. ועם זאת כל אדם הוא תוצר תקופתו, ירצה או לא ירצה. הרנסנס הזוהרי לא התרחש בחלל ריק. לאורך כל מאת השנים שקדמו לו הורגשו ביהדות ניסיונות של תחייה רוחנית, והזוהר וחוגו לא רק נוטלים בה חלק ומביאים אותה לידי שיא, אלא גם מפגינים מודעות כלפי שלביה הקודמים. ר' משה די לאון, למשל, מדבר על 'רוח אחרת' שלקחו לעצמם בני אדם בתקופה האחרונה, אחרי דורות של ירידה קשה, ועל 'התעוררות' שחלה אצלם בהשראה ממרום,<sup>12</sup> וכיוצא בזה ר' יצחק דמן עכו,<sup>13</sup> שמדבר על הרוח החדשה שנתעוררה בחוגי הרמב"ם, הרמב"ן, ר' יעקב הנזיר והראב"ד, ר' יעקב הכהן, ר' יוסף גיקטיליה, וספר הזוהר. וזאת אחרי תקופה ארוכה

<sup>11</sup> ראה במאמרי זוהר וארוס, עמ' 87-98.

<sup>12</sup> ראה Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1941, p. 398.

<sup>13</sup> לדבריו הפנה אותי משה אידל, והם צוטטו בתוך: Moshe Idel, 'Maimonides and Kabbalah', in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Harvard University Press, 1990, p. 71.

שבהם התקיים בישראל דבר הנביא (דברי הימים ב טו, ג) 'ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת', הוא הפסוק ששימש גם לשבתי צבי כדי להבליט את הרקע לגאולת הדת בימיו.<sup>14</sup>

מבין נסיונות התחייה הרוחנית של המאה שקדמה לזוהר יש לציין במיוחד שלושה זרמים, שלוהר היתה אליהם זיקה מיוחדת: הראשון הוא הפילוסופיה של הרמב"ם, והמיסטיקה הצופית-רציונלית שהתמידה במשפחתו. השני הוא התנועה הרוחנית של חסידי אשכנז, שהעירו לתחייה את המיסטיקה של כתבי ההיכלות. הזרם השלישי הוא תורת הקבלה הפרובינסלית-ספרדית, שהחלה גם היא את פעילותה הספרותית כמאה שנה לפני חיבור הזוהר, ואין להבין את הספר בלעדיו. מכל אלה לקח הזוהר מלא חופניים. הוא צמח בחוגי המקובלים אנשי קשטיליה, ואף שלדעתי אין להגדירו כספר קבלה (כאמור), הוא משתמש בעקרונות הקבלה כדי לארגן ולסדר את החומרים רבים שהוא אוסף משטחים רבים של התרבות היהודית ואף הכללית, וכדי להפכם לעולם אחד. אחדות זו מאפשרת לקורא כניסה והבנה, ועם זאת שומרת על ייחודם ומשמעותם הסגולית של המרכיבים שנמזגו בה, כאן טמון אחד מן המפתחות של סוד קסמו וכוחו של עולם הזוהר: יש בו רב-גוניות עצומה המתלכדת לאחדות שלמה, שהיסודות השונים שבה משפיעים זה על זה ומעשירים ומפתחים זה את זה.

אופיו זה של עולם הזוהר אכן הולם את הכינוי רנסנס, כי הרבדים השונים של התרבות היהודית זוכים בתוכו לחיים חדשים. החשוב שברבדים אלה הוא כאמור מדרשי חז"ל, אך הדבר נכון גם לגבי הפילוסופיה הרמב"מית, שהזוהר, עם התנגדותו לדרישתה הטוטליטרית לשלטון בלעדי על הדת היהודית, שואב ממנה מלא חופניים כדי לגוון, ואף לבסס ולחזק, את העולם המיתי שלו, שרב-גוניותו יכולה להכיל בתוכה גם את הפילוסופיה (גם אם זו האחרונה לא תראה זאת בעין יפה). הזוהר לקח ושיקע בעולמו גם רבדים אחרים של התרבות, כגון עולם ההלכה (שגם בו חלה התעוררות והתפתחות חשובה בדורו ובארצו של הזוהר),<sup>15</sup> תורת המידות והמדינה, עולם השירה והפיוט (ואף תורת הפואטיקה

<sup>14</sup> ראה במאמרי 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', בתוך ספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, פרק שני. וראה גם אצל אידל שם, ודיון רחב ומסכם בעבודת הדוקטור (שנכתבה בהדרכתי) של אברהם אלקיים, סוד

האמונה בכתיבי נתן העזתי, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד (בשכפול).

<sup>15</sup> על כך ראה בספרו הנזכר של ישראל תא-שמע (לעיל, הערה 2).

הקשורה כאן לתורת הבריאה),<sup>16</sup> תורת הדקדוק, ספרות ההיכלות וספרות שיעור קומה, ואף, להבדיל, עולם המאגיה (המשתלבת להפליא בתפיסת המציאות שלו ובהשקפתו על מקומו של הרע בעולם); חכמת הפרצוף (כלומר פיזיוגנומיה, שהזוהר קושר אותה גם לתיאוסופיה האנתרופומורפית שלו), חכמת האלכימיה (המעשירה גם היא את הסימבוליקה התאוסופית),<sup>17</sup> אסטרולוגיה, ואפילו תאולוגיה נוצרית, שהשתלבה כאן כליל בקבלה היהודית.<sup>18</sup>

הזוהר נטל התר לעצמו לחדש ולהחיות, אך שלל אותו מאחרים. לפי דבריו, ימי הרנסנס, התחייה והחידוש, חלים רק בימי חיי רשב"י (או למעשה בימי חיבור הזוהר), ואחרי מותו שבה הדלת ונסגרה. ובאמת אחרי תקופת חוג הזוהר<sup>19</sup> חזרה תקופה של שמרנות יחסית, שארכה יותר ממאתיים שנה, עד ימי המרכז הקבלי בצפת (אמנם גם במשך תקופה זו אפשר למצא אֵי יצירתיות וחיות כדוגמת חוג 'ספר המשיב'). לתקופת צפת אפשר לקרא 'הרנסנס של הרנסנס', כי אז השיבו לחיים חדשים את ספר הזוהר עצמו, שמילא אז את מחשבת המקובלים. נשאלת השאלה: אם מקובלים אלה כל כך החשיבו את הזוהר, איך ההינו לעבור על מצוותו, שלא לחדש בדברי קבלה אחרי מות רשב"י? וזו התשובה: הזדהותם של מקובלים אלה עם הזוהר היתה כה גדולה, עד שהם ראו את עצמם כאילו הם רשב"י ששב לתחייה, ועליו הרי לא חל האיסור. הזדהות כזאת עם אישיותו של רשב"י אפיינה את גדולי המחדשים הקבליים גם אחרי תקופת צפת. כך הראיתי למשל לגבי המקובל הגדול ר' נפתלי בכרך, בעל ספר 'עמק המלך'.<sup>20</sup> ההזדהות עם רשב"י פיעמה גם בנפשו של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי ומגדולי המיסטיקאים והמחדשים בקבלה (הוא נתכנה ע"י חסידיו בכינויו של הרשב"י 'בוצינא קדישא'), ואף בלבו של הרמח"ל (שחיבר

<sup>16</sup> ראה במאמרי 'זוהר וארוס'. בנושא זה מרחיב אני בספרי על תורת היצירה של ספר יצירה (הוצאת שוקן, בדפוס).

<sup>17</sup> ראה: G. Scholem, 'Alchimie und Kabbala', *EJB* 46 (1977), pp. 1-96.

<sup>18</sup> ראה מאמרי 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

<sup>19</sup> במונח זה כולל אני גם את ממשיכי החוג בתחילת המאה ה"ד, כבעל תיקוני הזוהר, ר' יוסף אנגליט, ר' יוסף הבא משושן הבירה, ור' דוד בן יהודה החסיד.

<sup>20</sup> ראה מאמרי 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ'

גם כתבי פרשנות אישית ומזדהה לספר הזוהר, וגם 'זוהר שני' ו'תיקונים חדשים'. תודעה כזאת אפיינה גם את מייסדי החסידות, כר' ישראל בעל שם טוב וקר' נחמן מברסלב, ולהבדיל גם את ר' וולף אייבשיץ, בנו השבתאי של ר' יהונתן אייבשיץ, שכתב חיבור בלשון הזוהר, המתאר את חבורת השבתאים שלו, ואותו עצמו, התופס את מקומו של רשב"י הזוהרי.<sup>21</sup> ואפילו יצחק סטנוב, המשכיל מחוגו של מנדלסון, חיבר חיבור במתכונת הזוהר; ועוד ועוד.

אך נשוב לתקופת צפת. הזדהותם של גדולי המקובלים, הרמ"ק והאר"י, עם הזוהר ומחברו היא רנסנס במלא מובן המילה. ההרגשה שרשב"י חזר לתחייה גרמה להחייאה של ההווי הזוהרי כולו. הרמ"ק וחבריו נהגו לצאת לשדה, להרי הגליל, כדי לעסוק בתורה ובמיסטיקה באותו אויר ובאותה אוירה שעשו זאת לפנייהם רשב"י וחבריו. מבחינה מסוימת נתנו הם לזוהר חיים שלימים יותר משהיו לו בשעה שנכתב, כי הרי למעשה לא היו חברי חוג הזוהר בארץ ישראל, כפי שכתוב בספר. אמנם ליציאה לשדות סביב צפת היה גם צד אסקטי ובחינת גלות, כי טיולים מיסטיים אלה, שכוננו בפי הרמ"ק 'גירושין', באו גם כדי להזדהות עם גלות השכינה, אבל ניכר שבצד העצב יש כאן הרבה שמחה והרחבת הדעת, ממש כפי שמצינו בספר הזוהר: כאשר נשאל שם זקן חכם אחד שפגשו חברי רשב"י מדוע הוא גר במדבר, ענה שתי תשובות: ראשית, כדי להכניע את סטרא אחרא שמושב במדבר, ושנית כדי ליהנות מן הטבע השלו המעניק השראה מיסטית (זוהר, ב, דף קפד, א).

אבל עיקר הרנסנס של צפת היה כמובן החייאה של דברי התורה שבזוהר. שיטותיהם הקבליות החדשניות של הרמ"ק והאר"י הן רובן ככולן פירוש על ספר הזוהר, שבו הם מפתחים ומוציאים מן הכוח אל הפועל רעיונות ועולמות רבים המשוקעים בספר. אומנם רובד תאורטי זה איננו מנותק מ'סיפור המסגרת', מחייהם ופועליהם של המקובלים, הן אלה ששייכים לחוג הזוהר והן המפרשים הצפתיים. יחס זה של מקובלי צפת לספר הזוהר דומה ליחסם של חכמי הרנסנס האיטלקי לכתבים הקלאסיים, כפי שעלה בידי להוכיח, בשעה שהראיתי בפירוט, כיצד האר"י החיה את האידרא שבזוהר, ופירש אותה כשהוא משחזר בחוגו את המעמד הזוהרי, באותה דרך שנקט בה מרסיליו פיצ'ינו בנוגע

<sup>21</sup> החיבור נתפרסם ופורש במאמרי 'חיבור בלשון הזוהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ על חבורתו ועל סוד הגאולה', בתוך ספרי סוד האמונה השבתאית (לעיל, הערה 14), פרק שביעי.

ל'המשתה' של אפלטון.<sup>22</sup> והרי פירוש המשתה של פיצ'ינו (הוא ספרו 'על האהבה') הוא מייצג מובהק ביותר של הרנסנס האיטלקי.

אמנם חכמי צפת שהתכוונו להחיות את התרבות היהודית הקלאסית, כלומר את תקופת התנא ר' שמעון בר יוחאי, לא החיו למעשה אלא טקסט שנכתב במאה הי"ג, בתקופת ימי הביניים שנחשבה גם אצלם, כמו בעיני חכמי הרנסנס הנוצרים, תקופה של התנוונות ושקיעה (ר' חיים ויטאל מזהיר בהקדמתו לספר עץ חיים שלא להיזקק לכתבי המקובלים שלאחר הרמב"ן, שכבר בימיו לא נשאר מן הקבלה אלא שריד מעט). אך לא כך לפי תודעתם של המתים, שהרי חכמי צפת סברו שהזוהר נכתב בתקופת חכמי המשנה. אך גם בכך אין חכמי צפת שונים הרבה מחכמי הרנסנס האיטלקי. פיקו דה לה מירנדולה אסף 'תזות' מחלקים שונים של הספרות הקלאסית כדי לבסס עליהם את השקפותיו. והנה גם הוא נכשל, ורבים מן המקורות שהשתמש בהם לא השתייכו למעשה לתקופה הקדומה, אלא היו יצירות פסודו-אפיגרפיות שנכתבו בעצם בתקופה מאוחרת. כך הוא בנוגע ל'הימנונים האורפיים' ול'אורקלים הכלדאיים' שהיוו חומר לעיוניו של פיקו, וכך גם בנוגע לקבלה, שגם אותה ראה פיקו, כמו האר"י, כחלק מחכמת הקדמונים הראויה להחייאה. ואולי לאמיתו של דבר צדקו פיקו והאר"י, כי ספר הזוהר, אפילו נכתב בקסטיליה של המלך אלפונסו העשירי, יש בו משום רנסנס אמיתי של היהדות העתיקה.