

פ ר ק ש ל י ש י ה ר א ב ך ך ו ס י ע ת ו

א

עד כאן שקודים היינו, עד כמה שידנו מגעת, על ניתוחה של התעודה הספרותית הראשונה של הקבלה שנתפרסמה בפרובנס. ועתה ראוי שנפנה לצד השני ונשאל: מה אנו יודעים על האישים הראשונים שהמקובלים ראו בהם את רבותיהם? גם כאן אין דרכי המחקר פשוטות וסוגות בשושנים. ספרים ברורים ותעודות מלאות לא הגיעו אלינו. אבל אין גם אותו חלל ריק שנשאר בדברי חוקרי הקבלה עד עתה מסביב למשפחת ר' אברהם בן דויד וחבריו. פה ופה מפוזרים קטעים שאין כל טעם לפקפק באמיתותם, ומהם אנו מציצים לתוך עולמם של חכמים אלה שלא באו משכבות צבוריות אנונימיות, ואם תמצא לומר חשודות במקצת, אלא „היו אצילי הארץ ומרביצי תורה ברבים“, כדבריו הגאים של ר' יצחק סגי נהור באיגרת חשובה שנשתמרה בידינו.¹

הראשון במסורת זו הוא ר' אברהם בן יצחק מנרבונה המכונה „אב בית דין“ ואחד מגדולי הראשונים בהלכה. זיקתו אל הקבלה נקבעת לא על ידי אגדה מאוחרת בלבד, כפי שחשבו, אלא על ידי עדותו הברורה של נכדו ר' יצחק סגי נהור. הוא אומר בלשון רבים, כי „אבותיו“, — ולא רק אביו ר' אברהם בן דויד, — היו בעלי החכמה הנסתרת, אלא ש„לא יצא דבר מפיהם ומתנהגים עמהם [ר"ל עם מי שלא בא בסוד] כאשר [עם] בני אדם שאין בקיאים בחכמה, וראיתי מהם ולקחתי מוסר“. מובן שלא נבוא ולא נחפש על פי עדות זו דברי קבלה וסוד

¹ איגרת זאת הערוכה אל הרמב"ן ור' יונה גירונדי, היא אחת התעודות החשובות ביותר מראשית הקבלה שנשתמרו בידינו. פירסמתי אותה ופירשתי אותה במאמרי: תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה. בספר ביאליק (1934), עמ' 141—162. גם המאמר הבא המובא לעיל לקוח משם, עמ' 143.

מפורשים בספר האשכול, ספרו ההלכי הגדול, המיועד לבעלי ההלכה. מניין מקור יניקתו של חכם זה בחכמת הסוד? על רקע איזו נטייות או חקירות בא לו, גילוי אליהו?

והרי כאן דבר אחד מתמיה וחשוב, שאפשר לעמוד ממנו על מקורות היניקה השונים של הקבלה. ר' אברהם בן יצחק „אב בית דין“ היה, כפי שהוכח רק בדורנו, גם תלמיד ממש לר' יהודה בן ברזילי בברצלונה, מחבר הפירוש הרחב על ס' יצירה שהזכרתי למעלה. הרי שרשאים אנו להניח שידע את פירושו של זה ובכל זאת אין זכר מפורש אצלו על כך, והרי אפשר שהוא עורר אותו למחקרים ולחיפושים חדשים בספר יצירה ומעשה מרכבה. במקום אחד בספר האשכול נרמז בצורה סתומה פירוש מיסטי על האגדה, שהקב"ה הראה למשה קשר של תפילין: „הראה לו כמין צורות של הוד והדר, להודיע שזו המצוה חביבה לפניו“. מה הן הצורות הללו באור העליון, לא נאמר, אבל בפירוש ס' יצירה של רבו אנו מוצאים פעמים רבות ענין זה ודיבור זה של ראיית צורות, ההוד' שהוא השכינה, וברור שר' אברהם בן יצחק ממשיך כאן באמת את הקו הסעדיאני של רבו בפירוש השכינה ותורת הכבוד, הרי שמבחינה היסטורית יש כאן שלשלת אחת ובלתי נפסקת מרב לתלמיד, מן החכם הברצלוני שאין אתה מוצא אצלו כל רמז לעיקרי הקבלה עד ר' יצחק סגי נהור, מאה שנים אחריו — ובמשך הגילגול הזה נשתנתה תורת ספר יצירה על עשר הספירות ותורת השכינה של סעדיה וחבריו וכל הכרוך בכך, כמעט מן הקצה אל הקצה. והרי ההבדל בין השכינה והכבוד „הברוי“ [= הנברא] של רב סעדיה ור' יהודה בן ברזילי שלא ילאה לחזור ולהדגיש את נבראותו של הכבוד הזה, ובין זו

¹ ש. אסף, ספרן של ראשונים (1935), עמ' 2—3.

² ס' האשכול מהדורת אלבק, כרך א', עמ' 223. ר' יהודה בן ברזילי משתמש במילים „הוד והדר“ כמה פעמים כמונחים קבועים לאור הכבוד, והוא מדבר על הצורות המתגלות לחוים באור העליון הזה. עיין פירוש ס' יצירה, עמ' 22, 32, 35 (צורת ההוד) ופירושו על קשר של תפילין שהקב"ה הראה למשה, עמ' 33.

של הבהיר השלטת אחר כך בקבלה, עמוק הוא ומלמד על שתי שיטות דתיות ודרכי מחשבה שונות. אין זה מקרה כלל שבספרו הארוך של ר' יהודה בן ברזילי חסרים כל הסמלים הגנוסטיים של השכינה שניתחתי אותם בפרק על ספר הבהיר. היכן מקומו של המשבר, היכן הפנייה המכרעת אל ההשקפה הגנוסטית? כלום לא בדרך מן ה"נשיא" הברצלוני אל ה"אב בית דין" בנרבונה? והלא בדור שלאחריו אנו מוצאים את הגנוסיס החדשה, במלוא פריחתה! האם בא המפנה הגדול מכוח פגישה שנפגש תלמידו של יהודה בן ברזילי גם במסורת אחרת שהתנצחה עם הראשונה והשתלטה עליה, היא המסורת המקופלת בבהיר? על התעסקותם של בני חוגו בספר יצירה כתעודה יסודית לעיונים בתורת הסוד יש לנו עדות מוסמכת מאוד. משה תאקו, לפי עדותו ב"כתב תמים" (עמ' 71), ראה עוד בתחילת המאה השלוש-עשרה באשכנז פירוש על ספר יצירה "לחכמי נרבונה"; אבל מן הלשון האחד והקצר שהביא, אין לדון על טבעו הכללי של הספר. ברם, אין להניח שבספר שנתפרסם בצורה זו ברבים כעבודה קולקטיבית, גילו דעות קבליות דווקא. לכך לא נוכל לחכות בחוג זה.

על כל פנים, מכסים ספריו הנודעים של ר' אברהם מנרבונה יותר ממה שהם מגלים בסוגיא זו, ודבריו שהיה בהם אולי כדי לגלות לנו את הסוד, לא הגיעו לידינו. אמנם, ר' שם טוב בן גאון, מקובל מתחילת המאה הארבע-עשרה, מספר במקום אחד על התחלות ספרות הקבלה בפרובנס, ושאר דבריו בקשר זה נאמנים ומתאמתים, ושם הוא מוסיף "והרב אברהם [אב] בית דין ז"ל כתב ראשי פרקים בלבד וראיתים מפרסמים מלות מעולות לעורר בהם כל מקובל, וכל מקום שימצא מלה מהם במקרא ובתלמוד יתעורר".¹ ברור שקונטרס כזה אם יצא באמת מתחת ידי חכם זה, היה כספר החתום לכל מי שלא נכנס לפרדס, ולא היה ברשימות דקות כאלה של ערכים או דיבורים מתחילים

¹ עיין בס' ביאליק, עמ' 153 מתוך כ"י אוכספורד 1630 של ס' בדי הארון לר' שם טוב בן גאון.

משום פירסום של תורת הסוד. ר' שם טוב בן גאון מביא במקום אחר הבאה אחת מהקונטרס שהוא כלשונו, ומתוכה ניכר, שבאמת היה רק זכר ליודעים את עיקרי הדברים. דעתנו על אמיתתה של תעודה זאת, שלדאבוננו כנראה לא נשתמרה, תלויה בכך, אם אומרים אנו ליחס לחכם זה באמצע המאה השתים־עשרה את הידיעה של סימבוליזם מפותח בענין הספירות, שמציאותו בולטת בהבאה האחת השמורה, עם כל לשונה החידתית! הרי קרוב לוודאי כי בזמן הזה בערך נתגלגל הבהיר או הקונטרסים שממנו הורכב, למדינת פרובנס ונערך שם. יש במלים המועטות הללו כבר סמלים, שאינם באים בבהיר וחוזרים ובאים אחר כך בכתבי נכדו, וגם רמז שאין לנו כל מפתח אליו מתוך קבלת הדורות שאחריו. אם כבר ר' אברהם אב בית דין התעורר לפתח את הסימבוליזם המיסטי של המידות העליונות בעקבות אותה מסורת בהירית, אין דבר מעכב בידינו מלקבל את עדותו של ר' שם טוב בן גאון, אבל קשה לחרוץ היום גמר־משפט על אמיתות הקונטרס ההוא, שנכתב אולי רק על ידי אחד מתלמידיו של הרב אב בית דין בפרובנס בסוף המאה השתים־עשרה.

גם במקור אחר מן המאה הי"ג נשתמר קטע מיסטי מכתביו על ביאת הגאולה; ואם הוא אמיתי (ואיני רואה שום טעם לפסול אותו), נראה כאן ר' אברהם אב בית דין כחוליה בשלשלת של מסורת משפחתית מיסטית. „כך קבלתי מאבותי כשיגיע צדק לחצי כסא הכבוד יבוא גאולה לישראל וכו'". התמונה של צדק בחצי הכסא מוזרה מאוד. אם צדק הוא הכוכב, הרי קשה להבין לאיזו מערכת אסטרוולוגית נתכוון בכסא הכבוד שאינו

¹ זה לשונו שם: „וכבר באו דברי הרב אב ב"ד ז"ל בזאת החכמ"ה מאי"ן ולא"ן בן זומא והתעורר ברמו זה במלת תש"י" (דברים ל"ב, י"ח). אם לשון זה הוא באמת של הראב"ד הראשון, הרי הוא מוכיח שמלת „אי"ן היתה כבר ידועה בשנת 1160 בערך בנרבוונה כסמל מיסטי. ספר הבהיר אינו יודע שימוש מיסטי זה.

² הקטע נתפרסם ע"י אל. מארכס בהצופה, שנה ה', עמ' 198. המשך הדברים מוכיח על השפעה מצד ס' זרובבל. כתבייד אחדים מכילים גם כן מסורות מאגיות בשם ר' אברהם אב בית דין, הלקוחות מכתבי ר' יצחק דמן עכו. עיין למשל בכ"י גאסטר 720, דף נ"ב, ע"ב: „הרב

זכנס כלל במערכות כאלה. כלום עלינו להניח, שגם, צדק' וגם, כסא הכבוד' אינם אלא סמלים מיסטיים? אם כן גם צדק וגם כסא הכבוד סמלים הם לאיאונים שיתחברו, אך קשה לומר מהו, חצי כסא הכבוד' כאן. נמצא, שאם אין וודאיות בידינו על המסורות המיסטיות שהיו לו לחכם זה או שלימד בסוד חברים, הרי אין ספק בדבר, שמהו ממסורת הקבלה היה בידו. אולי היו הדברים שונים מהתורות שבאו אחר כך בקבלת נכדו, ואולי עלינו להתיחס למסורת משפחתית זאת לא בפחות אימון משאנו מתיחסים למסורת הסיד' במשפחת בני קלונימוס באשכנז, שהכל מסכימים שלא ר' יהודה החסיד או אביו בדו אותה. בשני המקרים מתגלים בסוף השלשלת של מסורת משפחתית אישים בעלי כוח יצירה, שוודאי וודאי הוסיפו משלהם, שינו צורות וגיבשו דעות בצורה מסודרת פחות או יותר.

ב

כמה קשה שאלה זו בדבר הדעות המיסטיות בחוג זה, ועד כמה היא מגלה לנו דו־פרצופין, ניכר ביותר כשאנו מתבוננים בדיעות שבידינו על ר' יעקב הנזיר ור' אברהם בן דויד, חתנו של הרב אב בית דין מנרבונה. המסורת הקבלית ייחסה, כפי שאמרתי, לשניהם גילוי אליהו, היינו שמתוך מקורות חדשים של חזון או התבוננות חידשו דברים בעניני הקבלה, שלא קיבלו אותם מידי אדם. אך מה חידשו בעצם, ובפרט לגבי המסורת של הבהיר שבלי ספק ידועה היתה בחוגיהם, טעון בירור על פי שרידי מאמריהם.

הראב"ד חיבר פירושים על כמה מסכתות של התלמוד ור' שם טוב בן גאון שקרא אותם, מעיד שרמו שם „מקצת [מהקבלה] כאשר ראה צורך לכך ולא יותר, ודי לו ברב בנו [יצחק סגי נהור] שנודע בחכמה הזאת שקבל מפיו".¹ אבל גם בהשגותיו

ר' אברהם אב ב"ד היה מבטיח בקבלה שכל היוצא לדרך שאומרם (שלושה פסוקים ידועים) בכוונה, אינו ניזוק". אין כמוכן בידינו להכריע אם קבלות כאלה אמיתיות הן.

¹ ראה למטה עמ' 238 בפירוש לשיעור קומה. ² עיין בס' ביאליק, עמ' 153.

על הרמב"ם נמצאים ביטויים מיסטיים בעניני הלכה בלתי רגילים לפי צורתם. אין הבדל רב בין עדות תלמידי תלמידיו שנגלה לו אליהו, שאינו בעצם אלא ביטוי ציורי להארה מלמעלה, ובין דבריו של עצמו ש"כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו", שנגלה אלי מסוד ה' ליראיו וכדומה. הראב"ד מופיע כאישיות עומדת ברשות עצמה, ואפילו מאחורי דברי הלכה משלו עומדת התביעה הברורה להשראה עליונה. בנידון זה מעניינת גם עדותו הגאה בהקדמתו לחידושו על מס' עדיות, שאף היא אינה כתובה כלל ועיקר בלשון הספרות התלמודית, והיא פותחת לנו פתח הצצה לתוך לבו של בעל המסתורין. "טרם אדבר כל דבר אני מודיע לכל הקורא בספר הזה אשר אני מחיל כי אין עמי בכלל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה כי מעזרת האל לבדו המלמד אדם דעת. ואולי יקרה בהם שגגה משגגת היד או משגגת הלב ידע הקורא בו כי בי העוון ולא ברבותי. והנמצא בו מן הטוב והישר ידע כי הוא מן הסוד כענין שנאמר סוד ה' ליראיו". זו טעות שטעו פירושים מודרניים באמרם, שבביטויים בלתי-רגילים ביותר כאלה בוויכוח הלכי, "לא רצה להביע אלא את הרעיון שעמד על האמת".¹ ומכאן הגיעו לידי המחשבה הבטלה לגמרי לבטל ולפסול כזיופים או הוספות מאוחרות גם את החומר הברור ביותר העומד בסתירה לדעות ראשונות. אך לאמתו של דבר נוכל ללמוד הרבה והרבה משרידי מאמריהם, והרי מהם העומדים במבחן הבקורת הספרותית. כאן מענין ביותר, שמאמרים בעלי כיוון מיסטי הנמצאים בכתבי חכמים אלה עצמם, או נכתבו באמת בלשון רמזים או מטשטשים את

¹ גרוס, בירחון הגרמני כ"ג (1874), עמ' 169. אין שחר לדברי גרוס במאמרו על המיסטיקה של הראב"ד המבקש להכחיש את האמת הבולטת ומנסה להוציא ע"י "פירושים" את היסודות המיסטיים הברורים ביותר בדבריו. מאמרו הוא דוגמה-למיפת ל"בקורתיות" שלא במקומה. הבנה יותר עמוקה נמצא בדברי N. Weinstein בספר Zur Genesis der Agada-
 ררך ב' (1901), עמ' 261 ואילך, על אף דברי ההזיה המרובים שספרו מלא מהם משאר בחינות.

הסוד בלשון אכסוטירית ורק מסורות השמורות בידי מקובלי ספרד הראשונים מגלות גם את הצד האיסוטירי, הקבלי ממש, שבדבריהם. אין כל יסוד להטיל חשד או פקפוק במסורות הקבליות הללו, בהן עולים לפעמים אותם שימושי-לשון ממש, וכינויים בולטים למדי, שפירושם במאמרים ה"פשוטים" יותר, סתום הוא. ועוד: ר' יעקב הנזיר, אף הוא אינו "דף חלק". היום יודעים אנו יפה, מיהו. הריהו ר' יעקב בן שאול מלוניל, אחיו הגדול של ר' אשר בן שאול, המזכיר אותו בפירוש ב"ספר המנהגות" שלו: ו"ספר המנהגות" הזה שנכתב בסיעתו של הראב"ד, כבר מכיל במקומות אחדים פירושים קבליים ממש בסמיכות לתורת הספירות ובלשון המיוחדת להם למקובלים. אבל בכתביו של ר' יעקב הנזיר כגון השלמתו לפירוש רש"י על איוב, שנכתבה או בשנת 1163 או 1183, אין זכר לעניני סוד. והנה שרידי פירושו לתפילות מגלים את דיוקנו הכפול בלשון הפשט ובלשון הסוד, והבדיקה מעלה שמאחורי הפשט עומד הסוד.

לפי מסירה אחת שנשמרה בחוגי חסידי אשכנז, הוא פירש "דעת ותבונה סיבבים אותו" שבקדושת היוצר של שבת, כשני מלאכים ששמם דעת ותבונה, והם הסיבבים את כסא הכבוד. פירוש זה מזכיר לנו את הלשון שהבאתי למעלה מ"ספר החיים"

¹ הראשון שקבע את זהותו האמיתית היה ש. שכטר, עיין בהערותי בתרביץ שנה ו', ספר ד', עמ' 96, וש. אסף בהוצאתו של ספר המנהגות ב"ספרן של ראשונים" (1935), עמ' 124.

² השווה בהוצאת אסף, עמ' 133 על שמע ישראל, ועמ' 144 על הקדושה, מאמרים בעלי משמעות וטרמינולוגיה קבלית בולטת מאוד.

³ ביחס לתאריך יש הבדלים בין כתבי היד. עיין הערתו של נייבאור ברשימת אוכספורד על כ"י 295.

⁴ כ"י וואטיקאן 274, דף ר"ה, ע"ב, בסודות התפילות מחוגי החסידים: "שמעתי ממהר"י העזרי ששמע בשם ר' יעקב הנזיר שדעת ותבונה הם שני מלאכים ששמם דעת ותבונה וסובבים כסא הכבוד ולכן אומרים בלשון זכר סובבים ולא סובבות שהיא לשון נקבה". פירוש על דברי התפילה בדרך קבלה בא כבר בפירוש התפילות לר' יהודה בן יקר, רבו של הרמב"ן. עיין שכטר, ברבעון האנגלי-יהודי, שנה ד', עמ' 249.

הדורש דעת ותבונה בחינת מקומות מיסטיים תחת כסא הכבוד, שמתוכם נבראו מלאכים הנקראים על שמם¹. והנה בכתבי יד אחדים נשתמרו לנו קבלות ר' יעקב הנזיר ור' אברהם (דהיינו הראב"ד) שנחלקו בשאלה של פרטי הכוונות המיסטיות בתפילות מסויימות, היינו לאיזו ספירה או מידה יכוון המתפלל ויקשור את מחשבתו במידות האלוהיות. אין כל יסוד לפקפק באמיתותם של המאמרים המובאים שם בשם ר' יעקב, אדרבה, אמיתותם מוכחת מן העובדה הפשוטה, שחלק מערך המונחים הקבלי שהם משתמשים בו, אינו רגיל עוד אחרי זמן הראב"ד, וגם תוכן הדברים סותר בכמה נקודות ומהן יסודיות את תורת הכוונה המיסטית של המקובלים כפי שהגיעה אלינו מתחילת המאה השלוש-עשרה, ואשוב לדון על הבדלים אלה בסוף דברי. והנה הבינה שבציטאטה הנזכרת אינה אלא מלאך בלבד, מופיעה כאן במלוא הדרה כהיפוסטאסה אלוהית, כאחת הספירות שכוונת המתפלל עולה להידבק באורן. ושם נתערבב לו ליעקב הנזיר עולם המלאכים ועולם הספירות? — איני סבור כך; או שמא לפנינו דוגמה בולטת לשימוש כפול במונחים, אחד לבאים בסוד ממש ואחד לעומדים מבחוץ? בכמה מהקבלות הנכבדות הללו² בענין סוד התפילה מוצאים אנו זכר ברור למונחים מיסטיים השגורים בספר הבהיר.

¹ עיין למעלה עמ' 48—49.

² אני מעתיק נוסח השרידים הללו מכ"י 838, דף מ"ח, ע"א של בית המדרש לרבנים ניו-יורק (מן המאה הי"ד) ומכ"י בריטיש מוזיאון 755, דף פ"ה, ע"ב: "קבלת ר' יעקב הנזיר שלש ראשונות ושלש אחרונות לבינה והאמצעיות ביום לתפארת ובלילה כולם לבינה. וקבלת הרב ר' אברהם ז"ל שלש ראשונות ושלש אחרונות לעלת העלות והאמצעיות ליוצר בראשית. (בכ"י שלישי באוכספורד 1646 מוחלפת השיטה) וקבלת הר' יעקב ז"ל שאין אומרין קדוש וברוך ומלך וגדול כי אם לבינה לכבוד ושכל החתימות ליוצר בראשית והוא הנקרא האל הגדול והבינה כנשמה לו והוא כגוף לנשמה והוא הנקרא כמו כן כסא הכבוד לפי שהוא כסא לבינה. ועוד קבל בסוד השם הנכבד שהי"ו"ד כנגד חכמה והה"א כנגד בינה והוא כנגד שש קצוות והה"א אחרונה כנגד מלכות. וקבל באלהי אברהם חסד באלהי יצחק פחד באלהי יעקב אמת. וקבל בקדוש קדוש קדוש, קדוש כנגד חסד, קדוש כנגד פחד,

אמנם, השיבות רבה נודעת לקבלות אלו על סוד התפילות מבחינה אחרת. כמה פעמים חוזר המושג, יוצר בראשית' במשמעות מיסטית ממש כמו בשרידי „שיעור קומה“. הראב"ד ור' יעקב חולקים זה על זה. זה אומר שכוונות תפילת שמונה עשרה מתחלקות בין שתיים מתוך עשר הספירות, וזה אומר ש„שלוש הברכות הראשונות ושלוש האחרונות לעילת העילות, והאמצעיות ליוצר בראשית“. צמד־מושגים זה שאינו שגור בפי מקובלי ספרד אחרי כן, הוא רב ענין. כאן לפנינו, בתחילת הקבלה בפרובנס, ההבדל בין הסיבה הראשונה הנעלמת ובין יוצר בראשית, הדימיאורגוס הגנוסטי, שאינו כמובן בתפיסה יהודית זו ביטוי ליסוד שפל ופחות־ערך, אלא גילוי של האל המתעלם, הסיבה הראשונה. הגוון הפילוני שבטרמינולוגיה זאת, בולט אף הוא. יש ביוצר בראשית מענין הלוגוס. קשה אולי לדון את הדימיאורגוס הקבלי הזה דין זיהות עם ספירה אחת מסויימת מלבד האחרונה, אבל ברור, שאין הכינוי, יוצר בראשית' מורה על הבינה, כמו אצל מקובלי ספרד, שכן הוא אומר בפירוש ש„יוצר בראשית הוא הנקרא האל הגדול והבינה כנשמה לו והוא כגוף לנשמה והוא הנקרא גם כן כסא הכבוד לפי שהוא כסא לבינה“. שלושה דברים ראויים לתשומת־לבנו בסמיכות להשקפות אלה הנראות תמוהות לכאורה. ראשונה: כאן נמשכת, בשטח חדש, ההשקפה הקדומה של שיעור קומה ובעלי המרכבה, המדברים על גוף השכינה' ויוצר בראשית' שהוא היושב על כסא ויש לו כביכול שיעור ומידה. יוצר

קדוש כנגד אמת. וקבל בקדוש יי ממקומו למלכות. וקבל בשם אהיה הראשון כנגד יוצר בראשית וכנגד הבינה והשני כנגד אדון יחיד החכמה, אל"ף ה"א כנגד כתר עליון ויו"ד ה"א כנגד חכמה והג' כנגד האמת. וקבל באחד ליוצר בראשית ועוד האל"ף רמו לאדון היחיד והח"ת לחכמה והדל"ת ד' אופנים. ועוד קבל כסא כבוד בסוד חשמל בבגד חסד ופחד. ועוד קבל אתה אחד ושמך אחד כנגד הבינה ויוצר בראשית".

עין על עין שיעור קומה דברי בספרי האנגלי Major Trends in Jewish Mysticism, עמ' 63 ואילך.

בראשית הוא גילוי חיצוני יותר של מעין נשמה פנימית, שאף היא אינה הסיבה הראשונה, אלא (כבספר הבהיר) הספירה השלישית, הבינה.¹ שנית: יש כאן מקבילה מדוייקת לתורת הכרוב המיוחד² שהיתה רווחת אצל המיסטיקאים בצרפת במאה השתים-עשרה. המסורת הגנוסטית המתחדשת מוסיפה כאן, מלבד המונח הישן-חדש של יוצר בראשית, רק את הדיעה, שיש פנימיות לכרוב או לכבוד הזה, והן הספירות. שלישית: כאן מתגלה לנו הצד המיסטי העומד מאחורי הסניגוריה של הראב"ד ובעלי הקבלה על ההגשמה, אף על פי שגם הם החזיקו בלי ספק ברוחניותה המוחלטת של הסיבה הראשונה, והוא שעולה מכל דבריהם. וצד זה חשיבות היסטורית לו. כאן מופיעים המיסטיקאים מתוך השקפותיהם הגנוסטיות כסניגורים של הדת העממית, של אמונת האדם הפשוט. אם הרמב"ם אמר, שהמאמין כי יש גוף לבורא הוא מין, והראב"ד השיג עליו בהשגה מפורסמת ש"רבים וכן טובים ממנו" האמינו בזה,³ הרי ברור שמאחורי הערה זו עומדת תורת הכרוב ויוצר בראשית של המיסטיקאים בצרפת.

אמיתות ביאורנו זה, ואגב אורחא גם אמיתות הקבלות הללו של ר' יעקב הנזיר והראב"ד שנסמכתי עליהן כאן, מוכחת ללא כל ספק מתוך קטע אחד שנשתמר בידינו מביאורי התלמוד של הראב"ד על המאמר "מניין שהקב"ה מניח תפילין?". נכדו ר' אשר בן דויד מביא בענין זה "לשון הרב הגדול ר' אברהם בר דוד זקני: על שר הפנים [ר"ל מטטרון] קאמר ששמו כשם רבו. או שמא יש אחד למעלה הימנו נאצל מן הסיבה העליונה ויש בו כח עליון והוא שנראה לו למשה והוא שנראה ליחזקאל במראה אדם מלמעלה והוא שנראה לנביאים, אבל עילת העילות לא נראה לשום אדם לא בימין ולא בשמאל לא בפנים

¹ עיין בס' הבהיר, סי' 32, התופס לראשונה את הבינה כעין נשמה מיסטית. נראה שר' יעקב הנזיר נתקרב יותר לכוונתו של המאמר המעורפל ההוא מאשר מקובלי הדור שלאחריו, שהסיקו ממנו כי נשמת האדם מקורה בספירת הבינה.

² בהשגתו על הלכות תשובה פ"ג, ז'.

ולא באחור, וזה הסוד במעשה בראשית: כל היודע שיעורו של יוצר בראשית מובטח לו וכו', ועל זה נאמר, נעשה אדם בצלמנו". גריץ שפיקפק באמיתות המאמר הזה שאין בה כל ספק, הרגיש כאן נכונה את תורת הלוגוס, אלא שטעה מחוסר ידיעת מאמרים המקבילים מחוג זה, וחשב שרעיונות אלה אינם אלא גרעין ראשון של הקבלה וסותרים את תורת הספירות ופוסחים על הסעיפים. לנו מובן המאמר הזה כולו. צמד־המושגים, עילת העילות, ויוצר בראשית, אינו מקרי, ותפיסת יוצר בראשית אינה סותרת את תורת הספירות אלא כוללת אותה, כפי שראינו מדברי ר' יעקב הנזיר. וכן ניכר ששני מוטיבים עשויים היו להתקשר בענין, יוצר בראשית לפי פירוש זה של המקובלים הראשונים. מצד אחד, יוצר בראשית, או הכרוב, יכול שיהיה אחד עם השכינה, או הספירה האחרונה, לפי מושגי הבהיר. הכבוד המתגלה לנביאים שוב אינו נברא, כמו אצל ר' יהודה בן ברזילי וסעדיה גאון, אלא נאצל מן הסיבה העליונה ויהא אפילו רק בשעת הבריאה, כמו בבהיר. מצד שני יכול שהיא היא תפיסה מיסטית חדשה של מטטרון.

¹ כל המאמר נדפס באוצר נחמד ח"ד עמ' 37. גריץ (תרגום שפ"ר ח"ה, עמ' 359) וגרוס במאמרו הנזכר בסעיף הקודם עמ' 171. פיקפקו באמיתותו של חלק אחד מן המאמר, ואין לטענתם משקל. גרוס לא תפס, שהנקודה העיקרית של המאמר היא במשפטו האחרון, וגם הוא היה מוכרח להודות באמיתותו. ניתוח החלק הזה של המאמר בקשר עם מאמרי ר' יעקב הנזיר מוכיח גם את אמיתות החלק האחר. השווה גם ס' עין יעקב למס' תענית, פרק א', המביא אותו הלשון מן הראב"ד, הסובב על אגדה אחרת בענין השליח.

² היינו יכולים לומר בוודאות שזוהי דעתו אילו היינו בטוחים באמיתות המאמר הארוך והמלא ענין המובא מהשגות הראב"ד ע"י יש"ר מקנדיא בס' נובלות חכמה (באסיליה שצ"א), דף ה', ע"א, של ההקדמה הבלתי־מסומנת. לצערי אינני מוכרע כלל וכלל באמיתות מאמר זה. זוהי השגה ארוכה על יסודי התורה פ"א, ג', ויש כאן ויכוח ובירור של הספירות כתוארי הפעולה של הבורא. אריכות־לשונו בעוכרי אמיתותו, ועל כן לא השתמשתי בו בהסברותי למעלה. לדאבונו אין לנו עדיין הוצאה מדעית של השגות הראב"ד, או בכלל הוצאה הקרובה, ואפילו קורבה רחוקה, לשלימות, וייתכנו עוד הפתעות גדולות בנידון זה.

שר הפנים. כמובן, מטטרון זה אינו חנוך בן ירד שנהפך מבשר ודם ללפידי אש והועלה לשמש בראש הפמליא של מעלה, ונדאי אינו נאצל מן הסיבה הראשונה; אלא הוא המטטרון העליון, שכוחו ניתן בחנוך בן ירד לאחר התעלותו, ובאמת שוב לא נתמה למצוא, לכל הפחות אצל המקובלים בתחילת המאה השלוש-עשרה, את המונח, מטטרון רבא, בניגוד למטטרון שר הפנים המשמש במרכבה.¹ אפשר מאוד שהניסוח הזהיר של הראב"ד כולל כבר את הרמז על מטטרון כפול זה, „על שר הפנים... או שמא יש אחד למעלה הימנו וכו'“ שגם הוא יכול להקרא בשם, שר העולם² או, מטטרון רבא' או, גוף השכינה', סמלים שכולם עולים בסמיכות זו לתורת הלוגוס והספירה האחרונה וכוחותיה בספרי המקובלים הראשונים. כשהגיע, משנת 1200 בערך, משהו מתורת הספירות של הבהיר ושל מקובלי פרובנס גם לחוגי חסידי אשכנז — אם לא נאמר שבסיעה מן הסיעות האלה ידוע היה דבר זה מזמן — נצטרפו דעות אלה בברור לתורת הכרוב, ובידינו מאמרים על סוד התפילה מחוג זה, המדברים אף הם בלשון ר' יעקב הנזיר

יש"ר אומר במקום אחר בספרו (דף קצ"ה ע"ב) שברשותו כ"י של „קבלת הראב"ד מפי שקירה“. אולי מן המקור הזה נלקח המאמר הנ"ל, שאיש לא השגיח בו עד עכשיו.

¹ אין זה מן הנמנע שמקור הכינוי מטטרון רבא בספרים יותר קדומים של ספרות ההיכלות. ר' יעקב הכהן מצא אותו כבר במקורות שהשתמש בהם בפירוש המרכבה שלו, ועיין גם למטה עמ' 252.

² עד כמה שידוע לי נמצא הזיהוי של מטטרון עם שר העולם הנזכר במאמרים תלמודיים, בראשונה בחוגי בעלי התלמוד הצרפתים והאשכנזים של המאה הי"ב הקרובים לחסידים, עיין בתוספות ליבמות ט"ז, ע"ב. נראה שזוהי מחשבה של ימי הביניים, ואינה מיוסדת על מסירת קדומה. אחרי 1150 היא נמצאת בכמה מקומות. לשון הראב"ד המובא בס' עין יעקב בתחילת מס' תענית מקביל למאמר הנידון בפנים: „שליח הוא שר העולם הנראה לנביאים מושל במרכבה נאצל מן הסבה העליונה וכח העליון בו“. מאמר זה היה מחייב לפרש את מטטרון הנרמז כאן בבחינת מטטרון רבא. על ענין, שר העולם' הנזכר גם בשרידי ס' רזא רבא, עיין בנספח א', עמ' 236.

והראב"ד, אלא שבמקום, יוצר בראשית' הם מעמידים את
הכרוב המיוחד.¹

ד

משנתברר לנו תוכנה של השקפה קבלית יסודית אחת של
הראב"ד, שוב נוכל להתייחס ביתר אימון גם לקטעים אחרים.
שבעלי הקבלה הביאו מכתביו ויש בהם רמז לתורה תיאוסופית
מפותחת. ר' מאיר בן סהולה, חברו של ר' שם טוב בן גאון
שהעיד כי בפירוש התלמוד רמז הראב"ד פה ושם לעניני קבלה.

¹ לשם דוגמה אני מביא כאן מאמר מעניין מאוד מכ"י אדלר 1161, דף
ס"ה, ע"ב, בניוירוק, המובא שם "מקבלת הרב ר' ר' אליעזר (!)
הרוקח". המאמר הוא לאחד מתלמידיו המערבים את הקבלה החדשה עם
עיונים ומחשבות קדומים יותר על הכרוב שנהגו אצל חסידי אשכנז.
וזה לשונו: "כשאדם נכנס לבית הכנסת להתפלל או בכל מקום שירצה
להתפלל בקר וערב, יחשוב בלבו שהבורא יתב' נקרא עילת העילות
אין מחשבה ואין רמז שיוכל לחשוב מהו שהיה הוה ויהיה יוצאים
משם של ד' אותיות למביני מדע. על כן יחשוב אדם בלבו להתפלל
שיהא תפילתו מקובלת לפני הבורא ית' מכה הכרוב המיוחד הנאצל
והנברא מאשו הגדולה אש אוכלה אש ושהבורא ית' האציל עשר
ספירות והכרוב אחת מהן ושהכל מתייחד בייחוד אחד בלי פירוד
ושהבורא ית' משפיע לכרוב המיוחד ומן הכרוב ירד השפע למעלה
[אולי צ"ל למטה] ומשם לישראל. ואל יתמה שום אדם תמיהה לומר
היאך יש לומר כי כוונת האדם יהיה לכרוב שיתקבל תפלתו דרך שם
לפני עילת העילות ית' ולא יכוון לעילת העילות ית'. והלא משה
רבינו ע"ה לו השמיע הבורא קולו לומר השמר מפניו ושמע בקולו אל
תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו ר"ל אל תחליף כוונתך
אלא תן לבך בו בשעת תפלתך ואף על פי כן הזהרו שלא לטעות
לחשוב שיש לו כח וגדולה מעצמו אלא הכל מכחו וכן מוכיח סיפיה
דקרא כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו ר"ל כי אין לו כח מעצמו...
ואם תאמר ומה אחרש אליו מאחר שאין כחו מעצמו אלא ממך
א"ל תחשוב אליו בתפלה כי שמי בקרבו כי שמו מטטרון הגדול
ונקרא יהוה הקטן. ועתה יש קל וחומר ומה משה רבינו ע"ה כל כוונתו
בתפלה [אינה] אלא על הכרוב שיתקבל תפלתו דרך שם ר"ל דרך
הכרוב ולא לעילת העילות אנו על אחת כמה וכמה. והנה יש די לירא
השם בזה".

מזכיר את טעם הראב"ד על האגדה שהאדם נברא דר־פרצופין.¹ גם לשון הטעם הזה שנשמר לנו בכתב־יד² מעידה על אמיתותו, כי אעפ"י שהוא מסביר פירוש קבלי, הרי פירושו נוטה בהחלט מפירוש האסכולה הספרדית בענין דר־פרצופין שבאה עליו הסכמתם של כל בעליה עד „הזוהר“ ועד בכלל, ומזייפים היו מייחסים לו כמובן את דעתם הם. הוא אומר שלדר־פרצופין שבבריא את אדם יש דוגמה גם ב.פועלי אמת, דהיינו במידות האלוהיות, והן שתי המידות המהופכות של דין גמור ורחמים גמורים שנאצלו מן האל ואינן פועלות כרשויות בפני עצמן, מה שייראה כאמונת שתי רשויות, אלא בייחוד גמור, ואין ביניהן פירוד, כי הן פועלות ביחד ובשורה. „כי לולי שנבראו דר־פרצופין, לא ייעשה מהן ייחוד גמור ולא תתעלה מידת הדין ברחמים ולא מידת הרחמים בדין. אבל עכשיו שנבראו דר־פרצופין, כל אחד ואחד מתקרב ומתייחד בחברו וכוסף ומתאוה

¹ ביאור לפירוש הרמב"ן לר' מאיר ן' סהולה, תרל"ה, דף ד', עמ' ג'.

² כ"י בריטיש מוזיאון 768, דף י"ד, ע"א, וכ"י אוכספורד 1956, דף ז', ע"א: „ויברא אלהים את האדם בצלמו באמצעות צלמו שהוא השכל הנפרד בצלם א' ברא איתו המציאו בצורה שכלית עליונה. פ"י הראב"ד טעם בריאת דר־פרצופין כי לכך נבראו אדם וחיה דו פרצופין כדי שתהיה אשה נשמעת לבעלה וכי חייה תלויין בו ושלא ילכו זה לדרכו וזה לדרכה אלא שיהיה ביניהם קירוב ואחיה לא יתפרדו ואז יהיה שלום ביניהם ובארמנותם שלוחה וגם כן בפועלי האמת שפעולתם אמת טעם הפרצופין מורה לשני ענינים הא' כי ידוע הוא שנאצלו שני הפכים האחד דין גמור וחבירו רחמים גמורים ואם לא נאצלו דו פרצופין ויהיה כל אחד פועל כפי מדתו יראה כשתי רשויות ויפעל כל אחד בלי חבור חבירו ובלי סיוע שלו אבל עתה שנבראו דו פרצופין כל פעולתם ביחד בשורה וביחוד גמור ואין ביניהם פירוד. ועוד כי לולי שנבראו דו פרצופין לא יעשה מהם ייחוד גמור ולא יתעלה מדת הדין ברחמים ולא מדת הרחמים בדין אבל עכשיו שנבראו דו פרצופין כל אחד ואחד מתקרב ומתייחד בחבירו וכוסף ומתאוה להתחבר בחבירו להיות המשכן אחד. וראיה לזה שתמצא השמות מורים כל אחד לחבירו כי תמצא שיוד הא מורה על מדת הדין ואלהים על מדת רחמים כמו ויי המסיר על סדום ועל עמורה המסיר [בכ"י: הגהיר] ה' ובא לו ממדה למדה. וזה הטעם בקיצור דוק ותשכח ע"כ.".

להתחבר להיות המשכן אחד¹. טישטוש ההבדל בין המושגים נברא' ונאצל' שהאחרון אינו אלא מסביר את תוכנו של הראשון, מראה על הקשר למסורת הגנוסטית של הבהיר, שגם שם נאמר פעם שהאור השני או השכינה נברא ופעם אחרת שהוא נאצל. משימוש במלים כמו, בריאה' אין ללמוד מלכתחילה על הכוונה התיאולוגית או המיסטית המדוייקת שבה נשתמש בהן. תוכן הבריאה יכול להיות האצילות, ועל כל פנים זוהי הכוונה לגבי, בריאת' המידות שהן הספירות.

ברם לא רק בענין דור־פרצופין שהאדם נברא בו יש לראב"ד סוד הנוטה באופן ברור לתורת הספירות אלא גם בענינים אחרים. בהשגותיו על הרמב"ם הוא מעיד לגבי צמד־המושגים, פנים ואחור' הנאמרים על הבורא, — „וראית את אחורי ופני לא יראו" — שענין זה „סוד גדול הוא ואין ראוי לגלותו לכל אדם", שהרמב"ם כנראה לא ידע ממנו². הוא אינו מסביר את הסוד, אבל ברור שהוא קשור איך־שהוא בהשקפות על יוצר בראשית ומה שלמעלה ממנו או פנימה לו. במקצת מקומות — ומעניין לציין שדווקא לעתים רחוקות מאוד — מביאים מקובלים מאוחרים יותר רמזים קצרים בשם הראב"ד בענייני קבלה שניכר בהם כי היה בידם או קונטרס קצר לאחד מתלמידיו או קטעים מפורים שנמסרו בשמו, והדברים כתובים בשימושי לשון קבועים של הקבלה. אמנם אי אפשר להוכיח שקטעים אלה אמיתיים, אעפ"י שאפשר היה לטעון שדווקא מיעוטם מעיד אולי על אמיתותם, אבל אפשר גם שדברים אלה נרשמו באמת קרוב לדור ההוא ויוחסו אליו בטעות, ואין בידינו להכריע³. כן,

¹ השגת הראב"ד על הלכות יסודי התורה, פ"א י' (ב, כסף משנה").

² ר' יצחק דמן עכו בס' מאירות עינים, כ"י מינכן 17, דף מ"ב, ע"א: „ובשם הראב"ד ז"ל כי הבינה הוא העולם הבא והעטרה הוא העולם הזה וזש"ה מן העולם ועד העולם". עוד מאמר כזה, כנראה מאותו המקור, נמצא בס' בלתי־ידוע אחד לר' שם טוב בן שם טוב בכ"י בריטיש מוזיאון 771, דף קל"ח, ע"א: „מצאתי לשון זה בשם הראב"ד: והשם המורה על מהותה [של ספירה ראשונה כתר] בי נשבעתי נאם ה' רמז ל"ב גבולי אלכסון כלומר י"ב מדות מושפעות מאלו המעיינות [של הכתר הנקראים מעיינות החכמה]... ובלשון

למשל, מביאים, שהראב"ד קרא לספירה הראשונה, שהבהיר כינה אותה בשמות, כתר עליון' או, מחשבה', בשם, האור המתעלם', ופירש בו [שנקראת כן] לפי התעלמותו והסתרו מן הכל'.¹ כל הדברים הללו, עד כמה שאינם לקוחים מפירושו על התלמוד, נרשמו רק מפי תלמידים המביאים את הדברים בשמו. דברי עצמו, כל שהם נוגעים לשאלות-יסוד של האמונה ומיועדים לקהל הקוראים הרבני בכלל, הם זהירים ביותר. ושוב מתגלה לגבי ר' אברהם בן דויד מה שראינו לגבי חותנו: המסורת הגנוסטית שהיתה בידו והנרמזת אצלו פה ושם, משתלבת במסורת אחרת, ויש לתמוה שלא שמו לב לפגישה היסטורית רבת-ענין זאת!

הרי באותן השנים שספר הבהיר נערך עריכה אחרונה בפרובנס ונתפרסם שם ובאותה העיר לונל (Lunel), שר' יעקב הנזיר ישב בה, ישב גם יהודה ׳ תבון מגראנאדה שבספרד. בין 1160—1170 תירגם לפי בקשת סיעה של חכמים שנטו לפרישות ושקדו על המחשבה הדתית היהודית, את ספר חובות הלבבות לבחיי ׳ פקודה ואת ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי. את רובו הגדול של חובות הלבבות תירגם ׳ תבון „אבי המתרגמים“.

הראב"ד גם על ספירה זו [נאמר] השגה שאין לה סוף, ולא שיש בה השגה מצד עצמה כלל“.

¹ כ"י בריטיש מוזיאון 771, דף קל"ט ע"ב: „בשם הראב"ד ומן המקובלים קורין לכתר עליון אור המתעלם וכן מצאתי בשם הראב"ד ופירש בו: לפי התעלמותו והסתירו מן הכל“. בכ"י של הספרייה העירונית בפרנקפורט ע"נ מיינ, סי' 218—21, מצאתי בדף כ"א, ע"א, תשובה מיסטית של הראב"ד בזה הלשון: „שאלו מהראב"ד ז"ל למה אנו מסדרים באמת ויציב ט"ו וויז? והשיב על שם שברא הקב"ה עולמו בכ"ב אותיות שעולין י"ה שהם חשבון ט"ו שנא' כי ביה יהוה צור עולמים. א בתחלה ה בסוף רמו אהי"ה. ולמה לקח הוויז יותר משאר האותיות לפי שהוא הוא מדת יעקב אבינו ע"ה שהוא מדת אמת שבה התחיל וכן כתוב תתן אמת ליעקב שהוא הקו האמצעי שנ' כי במקלי עברתי את הירדן הזה כלומר במקלי שהוא מדת אמת, והיא הו שהיא הקו האמצעי ע"כ“. אינני בטוח באמיתות התשובה הזאת. בדרשת הראב"ד לראש השנה הנמצאת בכ"י אוכספורד 1925 לא מצאתי כל דבר מיסטי.

לפי עדותו המפורשת,¹ עפ"י דרישתו של הראב"ד דווקא! הרי שלפנינו תמונה רבת ענין. בחוגים של ר' יעקב הנזיר והראב"ד שקדו על מסורת של סוד בעלת טיב גנוסטי, שנתגלגלה לשם כדור אחד לפני כן, וברור ששקדו עליה שקידה רבה. אבל מצד שני פתחו לבם לרווחה לספרות הניאוראפלאטונית או ניאוראפלאטונית למחצה שתורגמה אז לעברית מן הערבית שלא היתה שגורה בפי חכמי פרובנס. האופי המיסטי היסודי של חובות הלבבות, זה ספר המוסר הנפוץ והחשוב ביותר בספרותנו. אינו שנוי במחלוקת אצל החוקרים. מחברו הטיף במאה האחת-עשרה למוסר של פרישות ונזירות, בהשפעתה החזקה והבולטת של הספרות המיסטית באיסלאם, ודעותיו עשויות להצטרף בנקל לשאיפותיהם של המקובלים החדשים וחסידים אשכנז. וכן אין תמיהה בדבר, שדעותיו החדשות של ר' יהודה הלוי על מהות האומה היהודית וסוד ייעודה, תורתו על ישראל בחינת לב האומות, ומשנתו על כוח הנבואה שניתן באומה זאת מאדם הראשון, עשויות היו לדור בכפיפה אחת עם דעותיהם של בעלי המסורת הגנוסטית על המיסטיקה של כנסת ישראל. בלוניל ובפוסקיאר נוצר צירוף זה של מגמות שונות בטיבן ושוות בנטייותיהן הפרושיות ובנסיונותיהן להעמיד תורה מיסטית למחצה או בכולה בדבר מעמד עם ישראל בעולם. גם המגמה האנטי-אריסטוטלית של בעלי הגנוסיס החדשים מצאה סעד רב בשני ספרים אלה שבוודאי אינם גמנים על האגף האריסטוטלי של המחשבה היהודית. הרי שאפשר לקבוע שהזיווג בין היסודות בפילוסופיה היהודית העשויים ביותר לסייע למיסטיקאים ובין הקבלה ה"פרייהיסטורית" יכול היה לצאת לפועל באותו החוג שבו הופיעה הקבלה הראשונה על פני השטח ההיסטורי.

ואמנם כשהראב"ד מדבר באחד מספרי ההלכה שלו על יחס הבורא והנברא,² הוא משתמש מצד אחד ברעיונותיו של סעדיה ומצד שני חוזר אגב שינויים ובני שינויים על ניסוחים שנקבעו

¹ עיין באחרית-דבר לשער הראשון בחובות הלבבות (שהוא לבדו ניתרגם על ידו בשנת 1161 בשביל ר' משולם בן יעקב בלוניל).
² ס' בעלי הנפש, דפוס ברלין, דף ל"ב, ע"ב.

אצל בחיי! האל היוצר (הוא אומר) הוא מעבר לטראנסצנדנציה ולאיימננציה, תפיסה האופיינית מאוד למיסטיקאים והולמת יפה את בר־פלוגתיה של הרמב"ם: „וידע כל נוצר שאינו נפרד מן היוצר“ אף על פי שהיוצר אינו „מחובר לו“. מציאות הדברים וישותם איננה מהווה מחיצה ופירוד בפני הבורא, „ותבנית הדבר כאשר העולם מלא מן האויר והכל נכנסין לתוך האויר, נרגשין ממנו ואינו נראה להם“ — כן הוא יחסו של הבורא לנברא. משל זה הממשיל את האויר החודר את הכל אל הבורא, בא מסעדיה ונתחבב על המקובלים הראשונים ובפרט בדור שלאחר הראב"ד, אלא שאלה דיקדקו יותר בדברי סעדיה: האויר הדק שנוצר בראשונה לפני הבורא והוא רוח הקודש, נהפך להם לאויר הקדמון שאינו אלא הספירה הראשונה או האיאון העליון שממנו נאצל הכל. וראוי לציין גם זאת, שבאותו צמד־המושגים, עילת העילות' היוצר בראשית' שניתחתי, המושג האחד, עילת העילות' הוא המונח הנוהג אצל יהודה ׳ תבון בתרגום חובות הלבבות.

וכן לא נתפלא לראות איך לשונו של ר' יהודה הלוי עוברת ונכנסת לאוצרם של המיסטיקאים בלוניל. וראיה ברורה למעבר זה: בספר הבהיר נקראה השכינה או הספירה האחרונה בכל מיני כינויים שרבים מהם, כפי שראינו, אופי גנוסטי להם. ואולם אין שם זכר למונח שנעשה שגור בקבלה הספרדית: קריאתה בשם מלכות'. מוצאו של כינוי זה לא הוסבר אף פעם כראוי. יתכן כמובן שפירשו פסוקים המדברים על מלכותו של ה' כמורים על גילוי זה של השכינה. ומפני מה הניחו מונח זה דווקא? והנה הראשון שהשתמש בכינוי זה בכל ספרות הקבלה הוא יעקב הנזיר בלוניל, כפי שעולה לנו מתוך הכוונות המיסטיות על התפילה שנמסרו ממנו. ונראה לי ברור, כי הוא הוא שנטל

¹ וזה לשון הראב"ד: „וידע כל נוצר שאינו נפרד מן היוצר ואינו מחובר לו כי כל מחובר מוגבל וכל מוגבל מחודש והבורא ית' אין בו אחת מן המדות האלה כי הוא קדמון וכו'“. דבריו רומזים בלי ספק להיקש דומה בס' חובות הלבבות שער א', פרק ז. עיין הוצאת שטרן (1854) דף כ"ו, ע"א, כפי שהעירני חברי יוליוס גוטמן.

את הכינוי מתרגומו העברי של ספר הכוזרי שנעשה בעירו ובימיו (1167). שם בא בראשונה אותו מעשה־זיהוי בין שלושת השמות כבוד ושכינה ומלכות. אם כן, שוב אין לומר שרק אחרי כן, בחוג המקובלים בגירונה והבאים אחרי ר' יצחק סגי נהור הובלטה השפעת הכוזרי — הרי הם נשענים עליו בפירוש בכמה מקומות, והיו מהם כגון ר' עזרא בן שלמה בגירונה, שראו ביהודה הלוי אחד מן המשכילים' דהיינו מבעלי הקבלה לפי שימוש לשונם.¹ ברם, ברור שעוד בדור הראשון, ואפשר לומר: בשעה הראשונה, של הופעת הספר הקלאסי הזה בספרות העברית, הוא מתקבל ונבלע בחוגי המקובלים הראשונים הידועים לנו.

ה

מה אנו למדים מכל זה? בחוג של הראב"ד, ר' יעקב הנזיר וחבריהם או תלמידיהם, מתמוגגות מסורות שונות. אין לנו כל הוכחה, ששיטה מסודרת או שלמה נבנתה כאן, אבל החוג הזה משמש סרסור ושליח לכוחות שונים, שפעלו ונתגבשו כאן הן בדור זה והן בדור שאחריהם. תסיסה עמוקה ניכרת מתוך שרידי הדברים. תורת הכבוד הנוהגת אצל חכמי צרפת ואשכנז פעלה כאן, אבל גם תורת הכבוד בנוסח סעדיאני טהור יותר כפי שניתוחה ע"י תרגומים קדומים לפירושו של יהודה בן ברזילי. לעומתה צצה ועולה כאן ללא ספק תורה חדשה, היא תורת הבהיר או השרידים השונים שהבהיר נערך ועובד מתוכם, היינו תורת ה'נצחים' שהם לפנים מן הכבוד, והכבוד של סעדיה אינו אלא לכל היותר האחרון שבהם. ותורה אחרונה זו היא בבחינת סוד גדול לגבי תורת הכבוד השגורה, כנראה, בפי חוגי חכמי צרפת

¹ עיין בס' הכוזרי, מאמר ב', ז ובפרט מאמר ד', ג: „מה נקרא כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן וצלם ותמונה ומראה וקשת וזולת זה“. כל הכינויים הנזכרים כאן, מלבד זה של אש, מופיעים בספרות המקובלים סביב לשנת 1200 ככינויי הספירה האחרונה.

² ר' עזרא בן שלמה מגירונה מצטט מאמר מס' הכוזרי א', ק"ט, בפירוש האגדות שלו בתור אימרה קבלית של „אחד המשכילים“. עיין פירוש האגדות לר' עזריאל, מהדורת תשבי, עמ' 34, הערה 15.

ויפה ניכר שלאנשי החוג הזה דעה ברורה בהבדל שבינה ובין התורה הסעדיאנית¹. תורת הלוג'ס ותורת האיאוניס מתמזגות כאן לאחת. ונוסף על עיונים וחקירות בעמקי האלוהות באה תורה סודית על הכוונה המיסטית בתפילה הנמסרת בלחישתה.

וכן פועלים בחוג זה בפרובנס כוחות אחרים. שפע של תרגומים מספרות יהודית-ערבית ומתוך ספרות ניאוראפלאטונית, בין בטכסטים מקוריים ובלתי מעובדים ובין בעיבודים יהודיים, שופע ביותר בסביבתם הקרובה, ובו עברו אל המקובלים כמה ירושות ומחשבות שהיה בהן כדי להפרות את דעותיהם ואת לשונם ושפעולתן ניכרת מאוד בדור הבא. הניאוראפלאטוניות הופיעה בתחום כל שלוש הדתות הגדולות בדורות הללו עתים גם בלבוש עממי, וכמה מיצירותיה היו חביבות על חוג רחב של בעלי התעוררות ושאר-רוח יותר משהיו חביבות על בעלי העיון המדעי המדויק. חוץ מכן פועלת כאן התסיסה הגדולה שבאה עם התנועה הקאתארית, שאפשר והכתה גלים גם בקבוצות יהודיות שונות.

בדור זה מתרבים בצרפת ובפרט בדרום, החכמים הקרואים בשם, הפרוש' או, הנזיר'. נשתמרה בידינו ההגדרה המדויקת של המושגים הללו בספר שנתחבר בלי ספק באותם מקומות בתחילת המאה השלוש-עשרה או לכל המוקדם זמן קצר לפני כן, „מעמידים תלמידים קבועים להגות בתורה בלי הפסק להוציא רבים ידי חובתם מתלמוד תורה ולא תהיה מלכות שמים נסוגה אחורנית. פרושים הם תלמידים המקודשים לתלמוד תורה ונקראים בלשון משנה פרושים ובלשון מקרא נזירים... והפרישות מביאה לידי טהרה“². הרי שאין פרישות זו קשורה

¹ כדאי לציין שר' אשר בן שאול מלונגיל מדבר על ענייני הכבוד בלי סודיות יתירה, ואולם מיד אחר כך הוא רומז לפירוש המבוסס על תורת הספירות במובן הקבלי המדויק כעל „סוד גדול“, עיין ס' המנהגות, הוצאת אסף, עמ' 133.

² הדברים לקוחים מס' חוקי התורה שנתפרסם בראשונה ע"י גידמן Guedemann, Geschichte des Erziehungswesens und der

בתנועה של, אבלי ציון' שהתפשטה כמה מאות שנים לפני כן במזרח ובארץ־ישראל ושעוד הנוסע בנימין מטודילא מצא שריד מהם בירושלים. תיקון מוסד זה של הפרושים או הנזירים כרוך בהתעוררות דתית בצרפת של המאה השתים־עשרה, הנגלית כאחת בהווי היהודי ובסביבה הנוצרית ותנועות הריפורמה והמינות הדתית שבה. מובן שעצם שימוש־הלשון הזה בא ללמדנו משהו על הרוח המנשבת בדור. הפרושים היו מקבלים עליהם עול תורה ומפנים את לבם מעסקי העולם הזה, לא היו עוסקים במשא־ומתן ונכספים לרוח טהרה. הצד המשותף בינם ובין מוסד הנזירות הנוצרית מצד אחד ובין מעמד ה'שלמים' perfecti או, האנשים הטובים' אצל הקאתארים בולט כאן, על אף ההבדלים הברורים הנובעים מן היחס השונה אל הפרישות המינית. פרושים אלה אינם חסידים לפי המושג המוגדר ב"ספר חסידים". אך ברור שהם בחינת שכבה מקבילה שבודאי רבים מהם נטו גם לתביעות הקיצוניות יותר של החסידות האשכנזית, ובאמת קורא ר' עזרא מגירונה את ר' יעקב הנזיר בספרו בשם ר' יעקב החסיד. חשוב לנו, שיש שכבה הנפנית בלי ספק כולה לחיי־הסתכלות בתחילת הופעתה, ומסתבר בנקל שמתוכם קמו בעלי מגמות מיסטיות.

גם במקורות הראשונים של הקבלה לאחר ר' יעקב הנזיר נזכרו פרושים כאלה בחינת נושאים של מסורת הסוד, מהם אישים היסטוריים ומהם בדויים בתעודות פסיד־אפיגראפיות.¹

Cultur der Juden in Deutschland und Frankreich (1880), עמ' 268. הדברים נדפסו גם אצל אסף, מקורות לתולדות החינוך, חלק א', עמ' 6.

¹ אסף, מספרות הגאונים (1933), עמ' 4. בס' מאור ושמש (ליוורנו תקצ"ט), דף ט, ע"א, נדפס פירוש קבלי על תפילת עלינו על שם ר' האי גאון שנתחבר בלי ספק בדרום צרפת בתקופה שאנו דנים בה. גם מחבר הפירוש הזה הכניס זכר לפרושים כאלה לתוך סיפורו, בלי ספק בהשפעת סביבתו. "כי ענין עלינו לשבח היתה קבלה מרבותינו ז"ל בידינו גנוז וחתום, וכאשר רבינו יאשיה הפרוש הלוי בא מארץ ישראל ועבר עלינו ואמר לנו שמצא בספר ר' אברהם הפרוש קרובו ענין זה".

דווקא אלה האחרונות מעידות יתר עדות על הלך הרוח שהיה רווח בחוגי המקובלים: כותביהן ידעו יפה יפה איזה חוג או שכבה קשורים היו בהתעוררות הגנוסטית החדשה של הקבלה. אנשים אלו למדו תורה, אבל לא נפנו להשכלה הפילוסופית והשכלתנית החדשה. הם מושרשים באמונה העממית כחסידי בגרמניה, והם הם שהעבירו והכניסו כוחות דת ואמונה עממית לתוך ההתעוררות הדתית על צורותיה החדשות. מסופקני אם נוכל ליחס לחוגים כאלה תפקיד של לוחמים בזרמים השכלתניים החדשים או בכלל תפקיד אופוזיציוני ברור; הנראה, שהם ממלאים תפקיד טבעי בלתי אופוזיציוני בחברה שבאה לכלל התעוררות דתית ותסיסה המבקשת לה מוצא גם במוסד זה של הפרושים.

איש מטיפוס זה היה ר' יעקב הנזיר בלוניל, ואנו יודעים במקרה שלא היה יחידי לאורח־חיים זה בעירו. כדאי להעיר שהוא עלה לבקר במקומות הקדושים ובירושלים עוד דור לפני עליית חכמי צרפת לארץ ישראל. בחוגו נמסרו דברים שקיבל בירושלים מרבי נהוראי, איש ירושלים, על שני המלאכים שהיו מזדמנים בבית המקדש בחג הסוכות בשעת ניסוך המים וניסוך היין.¹ הרי שאפשר היה להביא משם מסורות אנגלולוגיות, אבל אין הוכחה שהביא משם, מארצות המזרח, דעות קבליות ממש, על תורת הספירות וכדומה. עלייה זאת של ר' יעקב הנזיר באה, כנראה רק אחרי כיבוש ירושלים ע"י צלאח אד־דין בשנת 1187, שכן לפני כן היתה בדרך כלל אסורה ליהודים דריסת רגל בירושלים. היא אינה קודמת ללימודי־הסוד של ר' יעקב הנזיר, אלא כנראה נבעה מתוכם. לימודי־הסוד היו שגורים בחוג זה לפני 1187. האגדה המאוחרת של מקובלי ספרד, מאה שנים אחרי כן, כרכה את ביקורו של המקובל הקדמון מלוניל במזרח עם פנייתו המדומה של הרמב"ם לקבלה בסוף ימיו שאהבו לספר עליה משנת 1300 ואילך.²

¹ עיין בספרי „כתבי יד בקבלה“, עמ' 202, ובתרביץ שנה ר', ספר ג', עמ' 96.

² ראה מאמרי „מחוקר למקובל“ בתרביץ הנ"ל (1936), עמ' 90—98.

למעלה דיברנו על הדיה של התנועה הקאתארית, ואפשר שאין כאן אלא אווירה משותפת לישראל ולתנועה זו. אותו מוסד של פרושים כרוך במגמות קיצוניות יותר: הפרושים, לפי ההגדרה שהזכרנו, נעשים בנקל גם פרושים ממש. הנוסע בנימין מטדילה מצא בלוניל במשפחת ר' משולם בן יעקב ראש החכמים במרכז חשוב זה, את בנו ר' אשר הפרוש „שנפרש מעניני העולם ועומד על הספר יומם ולילה ומתענה ואינו אוכל בשר“¹. ר' אשר בן משולם הוא שיהודה נ' תבון תירגם בשבילו את החיבור המוסרי של גבירול „תקון מידות הנפש“. נראה לי שגריץ לא היה רחוק מן האמת בהשערתו ששיער כי חכם זה היה ממורדי אור „Obscurantist“ בלע"ז, הוא מיסטיקאי והוא מורד אור בלשונו של גריץ. אמנם ברור, שהאידיאל של הפרוש האוכל רק כדי להחיות נפשו, המדיר את עצמו מאכילת בשר ומסגף נפשו בצומות, עשוי היה להיגלות בימי הביניים בכל מקום ובכל זמן, גם באיסלאם ובנצרות וגם ביהדות. ובכל זאת אין להסיח דעת מכן, כי הוא מקביל לאידיאל של אורח חיים שצמח מתוך הסביבה הפרובנסאלית, זו שראתה התנוונות מוסרית רבה בכמורה הקאתולית, אידיאל שנתגשם אצל ה„נבחרים“, מנהיגי התנועה הקאתארית. כשם שהפרושים היהודיים בצרפת קיבלו עליהם עול תורה על כל חומרו, כן קיבלו „נבחרים“ אלו את כל חומרות הדת המאניכאית החדשה, שהיא בעיניהם הנצרות הקדומה. והרי ההינזרות מאכילת בשר היתה אחד הסימנים הבולטים ביותר בהנהגת ה„שלמים“ הקאתארים.

והנה מוצאים אנו בכמה דברים שנמסרו בתעודות האינקוויזיציה על אמונותיהם של קבוצות שלמות או של קאתארים בודדים יסודות ודעות המקבילות לקבלה² ויש גם מעין דמיון כללי בדעה העיקרית, המניחה מציאותו של עולם עליון מיוחד כולו לאל הטוב ומתרחשים בו מאורעות דראמטיים בדוגמת

¹ מסעות בנימין מטדילה, הוצאת גרינהוט, עמ' 4.

² הפרטים הבאים מיוסדים על ההרצאה המפורטת של פרטי תורת הקאתארים הנמצאת אצל Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, כרך א' (1890), עמ' 133—157.

המאורעות בעולם התחתון. 'עולם עליון זה הוא כעין הפלירומה הגנוסטי, וניכר שרסיסי פרטים גנוסטיים ניתזו אליהם כשם שנבזקו ונכנסו במסורת יהודית פנימית והגיעו עד ספר הבהיר. הקאתארים מדברים על ארבעת היסודות העליונים שאותו עולם מורכב מהם, כמו שמדברים על זה הרבה בחוגו של ר' יצחק סגי נהור. ליוצר בראשית, הדימיאורג, הוא השטן אצלם, יש מראה ודמות שבו מתגלה לנביאיו ואילו האל הטוב עין לא ראתה אותו. תורות הבהיר על השטן, בחינת מסית הנשמות ושר הממונה על התוהו ועל העולם החומרי שנוצר מתוכו, דומות מאוד, אם גם נתנסחו כאן בנוסח יהודי, לדעותיהם של הקאתארים על תפקידו של השטן. מתמיה ביותר הפרט על שתי נשותיו של שטן זה, פרט החוזר הן באמונת המינים והן בתעודות קבליות פסידוראפיגראפיות, שנתחברו בלי ספק בסביבות טולוסה ונרבונה והמאריכות בדברים על בעיות הדימונולוגיה. ניתוח מדויק של התעודות השונות בפרשה זו של תורת השדים או המקטרגים בקבלה הספרדית מגלה, כי בפרובנס ישבו מיסטי־קאים שחיבבו עיונים אלה במיוחד, וחידשו שיטות שלמות בענין סדר מעלותיהם של המקטרגים. אין בעיונים אלה קשר ישר לתורת האיאוונים והספירות, כפי שהיא עולה בבהיר, שדימונולוגיות אלה זרות לו לגמרי. דומה שאין הן תלויות כל עיקר בתורות על הפלירומה האלוהי ואפילו בצורה שנמסרו אלינו נסמכו לתורת האצילות של המקובלים רק בדוחק גדול. בזמן שבבהיר ואצל שאר המקובלים הראשונים נמשך הקו הגנוסטי לכנות את „הצורות הקדושות“ או האיאוונים בשמות מופשטים בפחות או ביתר, הרי כל התעודות על תורת המקטרגים שופעות שמות פרטיים לכוחות החשוכים הללו של עולם השטן. יש כאן מעין הבדל של בניי בשני העולמות וכאן מתגלה ענין בלתי רגיל בנשותיו של השטן ושאר מלכי השדים, דעה שהיינו מייחסים לה מוצא מזרחי לולא ידענו שגם המינים הללו החזיקו

¹ הארכתי על בעיות אלה במחקרי על ר' משה מבורגוש ומקורותיו, ואני מסכם כאן מקצת ממסקנות המחקר ההוא; עיין תרביץ שנה ג' (1932), עמ' 258—286 ושנה ד' (1933), עמ' 54—77.

בה בארצות של שלטון המונוגאמיה.¹ בחוג זה אנו מוצאים גם בפעם הראשונה את לילית כבת־זוגו של השטן, על יד שדה אחרת, ומכאן נמשכה המסורת המזווגת את סמאל ולילית כזוג־שדים העליון, שנפוצה מאוד אצל בעלי הקבלה בספרד ומצוייה הרבה גם בזהרר. המקורות המזרחיים של המאגיה היהודית אינם יודעים דבר על 'זוג' זה. שם אין לשטן כלה או אשה! גם זיווג הכוחות של זכר ונקבה בעולמות של הפלירומה, שתפס מקום נכבד מאוד בתורות מקובלי ספרד בדורות הבאים, ידוע היה כנראה אף בחוגי הכת הקאתארית.² וכמובן יסוד משותף להם בגנוסיס הקדומה. יש דברים שאפשר מאוד שהקאתארים שמעו אותם מבעלי הסוד שבין היהודים, כגון הדעה שישראל הוא שמו של מלאך בשמים, הידועה יפה מספרות ההיכלות.³ לפי אחת העדויות היה ראש הכת הקאתארית באיטליה בסוף המאה השתים־עשרה איש ששמו יוהנס יודאיוס Judaeus וזה מעיד על מוצאו היהודי. הרי שהיו גם יהודים שנטו אל הכת ודווקא אל הסניף הדואליסטי הקיצוני שבה.⁴ רק אצל הקאתארים ואחרי כן אצל משה די ליאון ובספר הזהרר הובאה הדעה שאליהו הנביא היה מלאך, שירד מלמעלה.⁵ וכן מוצא אתה צדדים שווים פה ושם גם בהשקפות על גורל הנשמה בגן עדן התחתון וכניסתה לגן עדן העליון אחרי יום הדין ועל לבושי הנשמות לפני לידתן ואחרי המות. אמנם פרטים אלה רופפים כשהם לעצמם ואינם אלא טפלות. מובן שיש לצרף לכאן גם את האמונה בגילגול הנשמות בגופי בעלי חיים, שספר הבהיר עדיין אינו ידע עליה. עורכיו ראו את הגילגול לא בחינת עונש אלא בחינת סיכוי לתיקון במעשים בהתגשמיות

¹ עיין רשימת מלכות השדים בתרביץ שנה ד', עמ' 72, והערותי על ענין זה שם שנה ט"ז (1945), עמ' 199.

² Döllinger, חלק א', עמ' 168.

³ שם, עמ' 140.

⁴ שם, עמ' 116.

⁵ שם, עמ' 154, 169. עיין גם בזהרר ח"ב, דף קצ"ו, ע"א, ובמדרש רות הנעלם בזהרר חדש (תרמ"ה), דף פ"ד, עמ' ג'.

הבאות, דבר שלא ייתכן אלא בגילגול מאדם לאדם. למן התגלות הקבלה בפרובנס נגלית פה ושם גם השקפה הרואה את הגילגול כעונש, ואפילו כעונש בעיקר, ואצל ר' עזריאל, אחד מראשוני מקובלי קטלוניה, כבר מדובר על „העונש הבהמי”¹. האם גדלה וצמחה דעה קיצונית זאת בתוך חוגי המקובלים עצמם או שמא יש כאן הד לתורה שהיתה נפוצה ביותר בין הקאתארים? תחייתם של יסודות מיתיים באמונת הקאתארים הורגשה כבר על ידי כמה מחוקרי המינוח הזאת ואפשר לראות אווירה משותפת של תנועה דתית אחת העוברת את הגבולות המפרידים בין יהודים ונוצרים גם בתחיית היסודות הללו בראשית הקבלה, תחייה הגוברת והולכת בחוגים מסויימים של המקובלים בפרובנס ובספרד עד ספר הזוהר. אין להשיב תשובה אחת פשוטה על השאלה בדבר מוצא יסודות אלה. ראינו כמה מהם בהתגלותם בס' הבהיר, ושם הם מעורים במסורת יהודית פנימית בכתב או אולי גם בעל פה — אמנם אפשרות אחרונה זו מוטלת אצלי בספק גדול ולא נוכל להסיח דעת גם מן המעבר או השפעת הגומלין בין חוגים של פרושים קאתאריים ופרושים יהודים. משניתנה דחיפה ראשונה לעיבוד שיטה גנוסטית חדשה, שוב היה עשוי לעלות גם מתוך חוקי ההתפתחות שמבפנים. ושוב אפשר לשאול, ונראה לי שדין שנהיה שואלים: מה נתחדש כאן? והרי בעצם העובדה שמהוחדש נתרחש בפרובנס ואצל אותם האישים שהכרנו ובחוגים של מיסטיקאים ופרושים הקרובים להם והקשורים בישיבות הגדולות או בבתי המדרשות המפוזרים בכמה קהילות קטנות בפרובנס ובצרפת התיכונה — אין להטיל שום ספק, לא על פי בדיקת המקורות הראשונים של ספרות הקבלה ולא על פי עדויותיהם וגם לא מבחינה פסיכולוגית.

1

כאן המקום לחזור לשאלה בדבר גילוי אליהו שדברתי עליה בתחלת הספר. על יסוד כל מה שנתברר כאן אפשר להוסיף ¹ ר' עזריאל מדבר בפירוש התפילות בכ"י פארמה כ"י שטרן 46, דף ע"ת. ע"א, על העונש הבהמי [!].

שתי הערות. ראשית: אפשר לראות יפה שבאנשים מסוג הפרושים ומתוך חיי העיון שלהם עלתה ההכנה הנפשית להיותם משקיעים עצמם בעניינים פנימיים של אמונה. ואם היו ביניהם בעלי נטייה מיסטית — דבר שלא נוכל לומר מלכתחילה על כל בני השכבה הזאת — שוב אין קושי בכך, שזכו להארות ולגילויים מלמעלה. כלום גילויים אלה באו להם פתאום, בלי הכנה, או שמא אינם אלא פרי מעשים מיוחדים וטקסים מסויימים המצריכים הכנה, ואולי היה בהם גם מן היסוד התיאורגי? אי אפשר, כמובן, להכריע בשאלה זאת. אבל מעניין מאוד שבידינו כמה עדויות מוכיחות, שבחוג הפרובנסאלי ובצרפת קשרו באמת את הגילויים הללו בתכסים מסויים, ואפילו לזמן מסויים.¹ באמצע המאה השלוש-עשרה חי בנרבונה מקובל זקן אשר על רבו „היו מעידים עליו [דהיינו אנשי נרבונה, ולא רק הוא לבדו] כי אליהו ז"ל היה נגלה אליו מיום הכיפורים ליום הכיפורים“. זהותו של רבו, שלא נקבעה, היא חשובה לנו פחות מן הידיעה על תאריך הטקס. הרי שביום הקדוש מכל ימות השנה, ובוודאי מתוך הכנת לב וכוונה, בא הגילוי העליון הזה. ושתי תעודות מתארות בפרוטרוט טקס מאגי של השבעת השרים הממונים על סודות התורה בליל יום הכיפורים. האחת תשובה מזוייפת על שם שני גאוני בבל מדומים במאה האחת-עשרה, נתחברה בוודאי בפרובנס סביב לשנת 1200 או זמן מועט אחרי כן. היא מכילה, בין השאר, סיפור דמיוני לגמרי על מעשה מוזר מאוד, שהזקנים הקדמונים נוהגים היו כביכול באותו לילה להשביע את „שדיאל המלך הגדול של השדים השולטים באוויר“ ולזכות לידיעתם של „כל רוזיא דרקיעא“. התעודה השנייה היא ריאליית, ואין בה דבר הגודר בפנינו מלהאמין שהיא מתארת טקס אמיתי. חוליה היא במסורת ארוכה של תיאורגיה או קבלה מעשית העוסקת בהשבעת „שר התורה“ או שרי התורה. וכבר בסוף ספר היכלות רבתי נמצא קטע הנקרא „שר התורה“, העוסק בכך, וכמה תעודות דומות לה לזו נשתמרו

¹ הדברים הבאים מיוסדים על המקורות שפירסמתי אותם ודנתי עליהם במאמרי „סדרי דשמושא רבא“ בתרביץ, שנה ט"ז (1945), עמ' 196—209.

בידינו ומוצאן מן המזרח. ואין ספק, שגם התעודה הזאת על טקס בערב יוה"כ ובליל כל נדרי מקורה בחומר כזה ששפע מבבל דרך איטליה אל חכמי אשכנז וצרפת. אך תוכן התעודה, ספק השבעה ספק תפילה, מעיד עליה ברורות שבצורה זאת נערכה רק בצרפת. היא מכילה רשימה ארוכה של דברים, שאחד הפרושים שאל מפי שרי התורה. וניכר שהדברים נכתבו לפני התגלות הקבלה או לכל הפחות בחוגים מקבילים שלא ידעו עליה. והיא המלמדת אותנו, שבזמן קבוע, בליל כל נדרי, קיוו לגילויים כאלה של חכמת התורה בנגלה ובנסתר. כאן לפנינו מעין אותה תפילה שר' יעקב הנזיר היה עלול להתפלל כשביקש להתכונן לגילויים.

ועדיין אדם שואל: מה היה תוכנו של גילוי אליהו שהיה למיסטיקאים הללו בנרבונה, פוסקיאר או לונילי? כלום עלינו להניח שאין כאן אלא משום התעוררות כללית או גילוי סודות מכל המינים, פירושים על הא ועל דא, ראיית דברים במעשי-מרכבה וכיוצא באלה, כפי שאפשר להסיק מהתיאור המובא בתעודה הנזכרת, דהיינו דברים שאין בהם משום חידוש מעיקרם אלא מילוי מסגרת של ידיעה שכלליה היו בידי המתפלל גם מקודם? או שמא עלינו לפרש את הגילוי הזה שזכו לו כחידוש ממש, שנתווסף על המסורת הקבלית והקנה לה צביון מיוחד? מכיון שתעודות מוסמכות בענין זה לא הגיעו אלינו שוב אי אפשר לענות על השאלה בוודאות, ובכל זאת הייתי מעיז לפרש את ידיעותינו השונות על פי הדרך השנייה. אותו חלק של תורת הקבלה שנתחדש בכולו בחוג החכמים והפרושים בפרובנס, הוא, לדעתי, תורת הכוונות בתפילה. אמנם בספר הבהיר יש קטעים מפורים המדברים על תפילה, ויש גם שמפרשים שם פסוק התופס מקום רב בסדר התפילה כגון הקדושה „קדוש קדוש קדוש ה' צבאות וכו'" על ענין האיאונים, כלומר, שבשילוש הקדושה נרמזים שלושה מן הכוחות האלוהיים, מן הכתר העליון והבינה ואילך. אבל כל זה אינו

¹ ס' הבהיר, סי' 89.

אלא בגדר פירוש, ואין בו משום הוראה להתכוון כך באמירת הפסוק הזה בשעת התפילה ממש. והרי הצעד החדש שמתוכו נוצרה ועלתה תורת הכוונה, זו שתפסה מקום רב כל כך בתולדות הקבלה, היה — לקשור את המלים הבודדות של תפילות קבועות בספירות מסוימות, היינו שהמתפלל יחשוב בשעת אמירתן על מידה אחת או מידות שונות ממידותיו של האל וידביק את מחשבתו בהן. הכוונה במובן זה אינה אלא שימוש למעשה בתורת מציאות הספירות או האיאונים בעולם האלהות. יש כאן מעין חזרה סמלית על תהליכים בעולם ההוא. היא אינה דומה לאותן התפילות המאגיות הקדומות שנתגלגלו גם לחוגי החסידים והמקובלים, כפי שראינו, שכן שם מביע המתפלל בשפתיו מלים או שמות זרים ולעתים קרובות בלתי מובנים והם חלק מגופו של סדר התפילה. ואילו עניין הכוונה הוא מאורע המתרחש בתחום המחשבה בלבד. אין מביעים שום מלים חוץ מן הקבועות בסדר התפילה, ורק המחשבה היא המלווה את מרוצת המלים ומחברת אותן עם התכוונות פנימיות. אצל חסידי אשכנז נמצאו התחלות ראשונות של נוהג כזה בשעת התפילה, אבל אצל מקובלי פרובנס עלה מהתחלות אלו תלמוד שלם, תלמוד עיוני על הקשר בין האדם ואלוהיו בשעת תפילה.

קשה להכריע בדבר, עד כמה יש בכוונות אלה, מעיקרן ומראשיתן, גם משום יסוד מאגי, כלומר, פעולה הבאה להכריח את המידות האלוהיות שהמחשבה מכוונת להן שיאצילו מכוחן על המתפלל. הכוונות הראשונות שנשתמרו בידינו, כאמור, מר' יעקב הנזיר והראב"ד, הן בלי ספק הוראות להרהורים מיסטיים במובן המוגדר כאן, ואין בהן סימן שהן משמשות עוד מטרה אחרת, מאגית. אך לא נשלה את עצמנו: ההבדלים בתחומים אלה לפעמים דקים מן הדקים והמעבר מתחום לתחום נעשה והולך כאילו בהיסח הדעת, ויש גם שתלוי הוא בצורת ההבעה של הדברים. לנו קל להניח בדרך המופשט, שמתפלל זה ביקש, לפי הצורה שבה הוא מתבטא על משמעות תפילתו, להוריד ולהמשיך עליו כוח מלמעלה, ואם תמצא לומר: לכבוש

לעצמו מעמד בו תישמע תפילתו, ונקרא לתפילה זאת מאגית. וכנגדה נעמיד צורה טהורה אחרת של תפילה, שבה המתפלל מתעלה מדרגה לדרגה ומבקש להיקלט בכוונתו בתוך המידות העליונות או המחשבה האלוהית, ולזו נקרא תפילה או כוונה מיסטית. לפי הגדרות מופשטות כאלה נוטות כוונות המקובלים הראשונים בוודאי לצד המיסטי, אך מסופקני אם יש במעשה החי של המתפלל בכוונה אותה הבדלה ברורה בין שני הכיוונים. ייתכן מאוד, שהתפילה החיה שהיא בחינת „בצאתי לקראתך לקראתי מצאתיך” — כדברי ר' יהודה הלוי באחד משיריו — מכילה משהו משני היסודות הנפגשים, ורק במקרים קיצוניים לובשת פגישת הרצון האנושי והרצון האלוהי בתפילה צורה בת משמעות אחת, ונעשית אם כולה מאגית ואם כולה בטולה יסוד זה. תולדות תורת הכוונה אצל המקובלים עשוייה לשמש המחשה מובהקת לאפשרויות השונות הגנוזות בכל תורה מיסטית על התפילה. מיד אחרי הדור הראשון, ובפרט אצל תלמידי ר' יצחק סגי נהור, בולטים פה ושם היסודות המאגיים במשנתם על הכוונות, כשם שיסודות כאלה ניכרים בסודות התפילה של חסידי אשכנז, כשהמתפלל מכוון, למשל, בכל מיני שמות של מלאכים הקשורים על פי גימטריא ונוטריקון לתיבותיה של התפילה. ואילו בחוג הראשון של המקובלים חסר יסוד זה, עד כמה שידיעתנו מגעת, על כל פנים כיסוד גלוי.

נראה לי, שתורת הכוונה המיסטית בתפילה מכוונת כולה כנגד התנאים האובייקטיביים והפסיכולוגיים של תורה שנתחדשה בחיג מצומצם של בעלי־התבוננות ושאר רוח, שהוסיפו נדבך על היסודות הגנוסטיים הקדומים, על אלה שנכללו במסורת הבהיר ונתפתחו על ידיהם. חותמה של ה־*vita contemplativa* טבוע ביצירתה של תורה זו. אין לנו יסוד בקבלה ההולם יותר את המסורת על גילוי אליהו, והרשות בידנו לראותה כעדות על התפרצות מעמקים שחלה פעם בחוג זה. ואם אין ראייה לדבר, זכר לדבר יש: דווקא בטפסטים המקבצים את כוונות התפילה אצל מקובלי ספרד בסוף המאה השלוש־עשרה, נרמז

הרמז על גילוי אליהו שהיה לרבותיו של ר' יצחק סגי נהור או לעצמו.¹ שום תורה פרטית אחרת של המקובלים לא נסמכה במפורש על גילוי זה. ואולי דבר הוא.

תורת הכוונה בשלב המקורי שלה בחוגו של הראב"ד שונה מן התורה הנהוגה אצל הבאים אחריו בפרט אחד חשוב ומאלף. כשעמדו המקובלים על ההבדל היסודי בין המאציל והאצילות, בין האל המתעלם, שייקרא אצלם אינ־סוף ובין המידות או הספירות שבהן הוא מתגלה ודרכן הוא פועל, הדגישו מיד שאין אפשרות לכוון כוונות לאינ־סוף. מהותו מוציאה כל אפשרות כזו אילו היינו נפגשים אתו בכוונה כבר לא היה זה אותו האל הנעלם, שכל כך הדגישו את סתר־תעלומתו ונבדלותו. הרי בדין ובהגיון, טענו המקובלים, שאין לכוון אלא אל מידותיו הנמשכות עדינו ושכוונות לאינ־סוף הן בלתי אפשריות. דעה זאת הרגיזה ביותר כמה חוגים כשנודע ברבים על דבר תעמולתם של המקובלים לתפילה המיסטית. והנה בחוג הראב"ד אנו מוצאים עדיין ללא היסוס כוונות לעילת העילות, שאינה אלא שם פילוסופי לאל בעל המידות והעילות האחרות העלולות ממנו. יש תפילות מסוימות שבהן מכוונים ליוצר בראשית, ותפילות אחרות שבהן מכוונים ישר לעילת העילות. כוונות כאלה נעלמו כבר לגמרי אצל בנו של הראב"ד. עצם השינוי הזה בתפיסת הכוונות מוכיח על אמיתות המסורות הללו הסותרות, לכל הפחות בחלקן, את מה שנתקבל אחרי כן בחינת דעה מוסכמת. נדמה, שתורת הכוונה היתה בראשיתה מעין פשרה בין מגמות שונות. לאחדים מן המקובלים הראשונים נראית עדיין הפנייה הישרה לעילת העילות בגדר האפשר, אעפ"י

¹ עיין בס' כתר שם טוב לר' שם טוב ך' גאון, הנדפס בס' מאור ושמשי (תקצ"ט) דף ל"ה, ע"ב; ר' יצחק דמן עכו בס' מאירת עינים, כ"י מינכן 17, דף מ"ח, ע"ב; ר' מנחם ריקאנאטי בפירושי התורה (וויניציאה ש"ה), דף קע"ג, ע"ד. כל המאמרים האלה עוסקים בסודות הכוונה של התפילות. בדומה לזה נמצא מאמר על גילוייו של אליהו למקובלים הראשונים לפני פירוש התפילות לר' עזריאל בכ"י הלברשטאם 388, דף י"ט, ע"ב, עיין ברשימת כתבי־היד שלו קהלת שלמה, עמ' 109.

שהעולם העליון של מידות, כוחות או צורות שמהותו לא הוגדרה מבחינה עיונית, התחיל למשוך את לבם. תפיסתם הגנוסטית חודרת ונכנסת גם לתוך תפילתם, אבל אינה כובשת אותם מכל וכל.

אסכם את דברי. יניקה כפולה לקבלה בראשיתה: עיבוד של חומר גלמי ישן והארה של יחידים אשר „נפתח להם פתח בתחילה בחכמת הקבלה“. הארה זו שוב אינה באה כבימי בעלי סוד המרכבה, על ידי עלייה אכסטאטית לפני כסא הכבוד, וקבלת הסודות העליונים של מעשה בראשית ומעשה מרכבה אינה באה בדרכים שצויינו בספרות ההיכלות. ההבדל ניכר הוא. במקום ההתפעלות והיציאה מן הכלים באה ההתבוננות. ההתעמקות והדבקות. תורת הכוונה המיסטית עתידה לדחות את תורת עליית הנפש. היסודות האובייקטיביים, כביכול, בספרות ההיכלות, היינו תיאורי עולם המרכבה ומלואו משמשים יסוד לפירוש חדש של כל הנמצא שם בתורת סמלים מיסטיים, וכבר הדגשתי כמה עמלו ראשוני המקובלים להסמיך את דבריהם למקורות ראשונים. ואילו דווקא היסוד הסובייקטיבי, תיאורי עליית הנשמה ודרכיה, הצד האישי וכל הכרוך בטכניקה של צפיית המרכבה, אינו תופס מקום אצל בני החוג הזה ואצל תלמידיהם¹ ואין לו חיות יתירה. יש בכך גם מן המתמיה: הרי היו חוגים בצרפת ובאשכנז, שעוד במאה השלוש-עשרה השתמשו בהוראות ובתיאורים אלה הלכה למעשה, כגון ר' טריסטלין הנביא בארפורט (בגרמניה) או ר' עזרא הנביא ממונקונטור (בצרפת). שינוי צביון בין הקבלה של הבהיר וחוג הראב"ד ובין ספרי ההיכלות מאלף גם מבחינה זאת: תורת הכוונה היא פרי מהלך הרוח העיוני, הקונטמפלטיבי, של ימי הביניים, כשם שתורת העלייה למרכבה היא פרי התקופה העתיקה. שתיהן משקפות בנאמנות רבה את האפשרויות המיסטיות של הדורות השונים. אמנם שרידי הזמן העתיק

¹ על העדר היסודות האלה אצל מקובלי גירונה העיר על נכונה גם י. תשבי במבוא לפירוש האגדות לר' עזריאל (תש"ה), עמ' 24. והדברים ראויים להיאמר גם על עצם ראשיתה של הקבלה.

משתלבים באופנים שונים ובדרגות שונות של חיוניות לתוך עולם ימי הביניים, אבל אין זה גורע מההבדל העקרוני שבין היצירות עצמן: הרי גם הישן הקם לתחייה אינו קם אלא מתוך תמורות וחילופי־צורה.

שקדנו על הכרתם של התהליכים העיקריים שעקבותיהם נראים בתסיסה הגדולה שהולידה את הקבלה. לא צירפתי מהם תמונה סיסטימאטית שהמקורות אינם פותחים לנו פתח לכך. ואפילו היו בידינו כל המקורות האבודים, ספק גדול אם הדברים היו משתנים מעיקרם: לפי מהות הדברים אין עדיין גיבוש סיסטימאטי בהתחלות אלו, אם כי בולטים כבר המוטיבים הדתיים החדשים, הטובעים את פרצופה של הקבלה גם בגיבושיה הראשונים. ואדרבה, בריבוי המגמות הסותרות ובחוסר ניסוח עיוני גנוזות הרבה מן האפשרויות העיוניות השונות, שנתגלו בהתפתחותה של הקבלה בדורות הבאים. בשנים 1150—1200 נתרש משהו בצרפת ובפרובנס: עופדה מסורת ישנה ונוצרה מסורת חדשה. ניסיתי להגדיר את ה"משהו", את הכוחות שפעלו כאן, ולנתח את היסודות העיקריים שהוגבלו בעיסה זאת. כיצד נתגבשו והלכו שיטות ומערכות שלימות יותר בדור הבא וכיצד נלחמה הקבלה החדשה על מעמדה, — על שאלות אלו אדון בפרקים הבאים.