

ידי 'לחש' שמקורו בספר הזוהר: 'הרפואה לזה היא שבשעה שאדם מזדווג עם אשתו, יכוון את ליבו בקדושת אדונו ויאמר כך:

העטופה בקטיפה — האם כאן הנך?

מותר! מותר!⁸⁰

לא תיכנסי ולא תצאי!

לא משלך ולא מחלקך!

שובי, שובי, הים רוגש.

גליו לך קוראים⁸¹

בחלק הקדוש אני אחזו,

בקדושת המלך נתעטפתי.

ויכסה ראשו וראש אשתו עד שעה אחת... ולאחר שהשלים המעשה ישפוד מים צלולים סביב מטתו⁸².

בריטואלים מסוג זה, הכרוכים כמובן דווקא בתחום המיני, מוצגים בפנינו צדדיו האפלים יותר של הריטואל הקבלי, המשקפים את מועקות החיים ואת סערת רגשותיו של האדם. שוב אין הם עוברים את ה'עידון', את הסובלימאציה המיסטית, ושורשם נטוע ללא כחל ושרק בתחום המיתי. אך אין לראותם משום כך כפחותי-ערך וקלי-השפעה מאותם ריטואלים, שבהם הפנו המקובלים את פניהם לא כנגד הסטרא אחרא אלא כלפי הקדושה, אשר אותה ביקשו לממש עלי אדמות.

⁸⁰ פירושו: מותר יהיה הקשר המאגי שאת רוצה לקשור בו את כוח הגברא של הלוחש.

⁸¹ מקום משכנה של לילית הוא בתהום הים, לפי 'האלפא ביתא של בן סירא'.

⁸² ח"ג, יט ע"א (בתרגום עברי).

שיעור קומה — הדמות המיסטית של האלוהות

[א]

המפנה המהפכני אשר חולל המונותיאזים המקראי בתולדות הדת כרוך בעבודת אלוהים ללא כל דמות ותמונה. ההתגלות החדשה שניתנה לישראל מכילה את הציורי 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה', תפיסה זו קשורה בפולחן המואס תמונות ומבקש להעלות ולהשרות את הקודש בדרכים אחרות. אולם כאן עולה שאלה, שאינה כלל ועיקר חסרת משמעות: האם האל שנאסר לעובדו בכל דמות ובכל תמונה 'אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת', אף הוא עצמו משולל כל דמות? שאלה זו כופה את עצמה על הקורא במקרא, כשם שהיא מתחייבת מתוך כל דיבור אנושי על אלוהים. כל דיבור על אלוהים נזקק בהכרח לתמונות מעולם-הגבראים של המדבר, שהרי תמונות אחרות אין לפניו. האנתרופומורפיזם, הדיבור על אלוהים בלשון בני-אדם, שייך לרוחה החיה של הדת לא פחות מתחושת מציאותו של אלוהים, שממשותו נעלה ומופלגת מכל דיבור כזה. אין בכוחו של אדם להיחלץ מן המתח הזה. אין לך דבר תפל מן ההתקפה על האנתרופומורפיזם וביזיון, ועם זאת אין לך דבר הכופה עצמו ביתר תוקף על מחשבתם ותודעתם של מרבית התיאולוגים מאשר התקפה כזאת. הדיאלקטיקה הטמונה בהתייחסות זו היא בלתי-נמנעת; היא נוגעת לא רק לביטויים המגשימים את האל, אלא כוחה יפה לא פחות — ומזאת מתעלמים לעתים קרובות — לגבי הנאמר על מה שמכונה 'דבר אלוהים'. פרשן חשוב של המקרא ניסח זאת יפה: 'ויאמר אלוהים' הוא ביטוי מגשים לא פחות מאשר 'יד אלוהים'¹.

מובן מאליו שדרך הביטוי האנתרופומורפי אסור לה שתחרוג מחוץ לתחום הדיבור בתורה ובנבואה, בתפילה ובמזמור; אל לה לעבור מן הליטורגי אל הפולחני. אבל השאלה בעינה עומדת: האם אלוהים, שהוא מקור כל דמות,

¹ Benno Jacob, Das erste Buch der Tora, Genesis, Berlin 1934, p. 58

הוא בעל דמות? ביתר דיוק: באילו תנאים אמנם יש לו דמות? מה בעצם מתגלה מן האל בהתגלויותיו? תחומן של שאלות אלה ביחס לדמות האל צוין במינוח המקראי על-ידי שני מושגים: המושג האחד הוא 'תמונה' (משורש 'מין') והשני הוא 'צלם'. המונח הראשון מופיע בעשרת הדיברות: 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ. לא תשתחוה להם ולא תעבדם' (שמות כ, ד—ה), וכן נאמר בספר דברים: 'וידבר ה' אליכם מתוך האש. קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול... ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראייתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש' (דברים ד, יב—טו). ובכך ניתן הטעם לאיסור פולחן התמונות הפסלים: 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה' (שם, טז). מעבר לזה המושג הטראנסצנדנציה, אשר על פניה מגשרת ההתגלות, מגיע רק הקול האלוהי ולא כל דמות אחרת. הופעת האל (תיאופאניה) אינה אלא תפיסת הקול. השמיעה היא הרוחנית מכל תפיסות החושים, אך עם כל זה הרי עדיין תפיסה חושנית היא! מכאן מוליכה הדרך, כפי שנראה להלן, לתפיסת הלשון והשם האלוהי כדמות המיסטית של האלוהות. אמנם, המקרא עדיין מבדיל בין התמונות שהעין רואה, ובין הקול הנתפס בחוש השמיעה. אך כאשר אלוהים מזהיר את משה: 'לא תוכל לראות פני כי לא יראני האדם וחי' (שמות לג, כ), הרי אין להסיק מכאן בהכרח שאלוהים נעדר דמות ממהותו; אדרבה, אפשר להסיק מכאן את ההיפך. במובן חיובי כזה אומר אלוהים בדברו על משה: 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ח). אמירות סותרות אלה מצביעות על כך שדיבורים על דמותו של האל לא היו חסרי משמעות, אף-על-פי שפרשנים מאוחרים ניסו להוציאם מידי פשוטם.

לא פחות מעניין מבחינה זו המושג השני, שבו משתמשת התורה רק בעניין בריאת האדם: 'צלם אלוהים'². מונח זה הוא, במובן מסוים, אבן-פינה ומלת-מפתח לכל דיבור אנתרופומורפי. 'צלם' פירושו צורה או תמונה פלאסטית; אם אלוהים אומר: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', ואחר כך נאמר: 'ויברא אלוהים את האדם בצלמו, בצלם אלוהים ברא אותו', הרי הועמדה בכך צורתו הגופנית והמוחשית של האדם ביחס מסוים לדיקון-בראשית שלה, יהיה אשר יהיה. לאלוהים יש אפוא מעין 'צלם' ו'דמות'; אין הדמות משמשת מושא לפולחן, אבל היא משהו שממנה האדם, אף בגופניותו, רומזת עליו. מושג

² בראשית א, כו, כז; ט, ו.

זה של 'צלם', כחיקוי למבנה שמימי, לא-דווקא גשמי, נתגלגל בכל גלגולי פשט ודרש ששאפו להדגיש יותר ויותר את הטראנסצנדנציה האלוהית ואת תפיסת האל כישות רוחנית טהורה.

אולי כדאי להביא כאן שני פירושים מודרניים, השונים זה מזה מן הקצה אל הקצה, למושג 'צלם אלוהים' שבספר בראשית. הרמן גונקל אומר: 'דמיון-דיוקן (Ebenbildlichkeit) זה מתייחס בראש-וראשונה לגופו של האדם, אם כי אין להוציא מגדר זה גם את רוחו. רעיון מעין זה על האדם נמצא גם במסורת היוונית והרומאית: האדם מעוצב "בצלמם של אלים, אדוני כל הטבע" [כדברי אוֹבִידִיוס], וכן במסורת הבבלית... כנגד תפיסה זו יטען האיש המודרני, שאלוהים משולל דמות מכול וכול, שהרי הוא ישות רוחנית בלבד. אך תפיסת-אלוהים כזאת דורשת כוח הפשטה, שלא היה מנת חלקם של בני ישראל הקדומים ושהושג רק על-ידי הפילוסופיה היוונית. לעומת זאת מדבר המקרא בכל מקום בתמימות רבה על דמותו של אלוהים... אלוהים נחשב מעין אדם, אם כי כמובן אדם עצום ונורא הרבה יותר מן היצור האנושי... אך בד בבד עם תפיסה זו אנו מוצאים בישראל, כבר בעת העתיקה, זרם אחר; הנביאים רואים כחירוף וניאוץ את דימוי האל בתמונות; אלוהים הוא גדול ונאדר מכדי שידמה או ישווה לתמונה כלשהי: "ואל מי תדמיוני ואשווה יאמר קדוש" (ישעיה מ, כה). אין מעיונים לתארו אף במלים (ישעיה ו), וכבר בתקופה עתיקה ביותר נאמר שאין בכוחו של אדם לראות את פניו. תפיסה זו התגברה ככל שמושג אלוהים נעשה נעלה יותר מתוך השפעת הנביאים ביהדות... ברור אפוא, שתקופה זו לא הולידה את הרעיון שהאדם הוא בדמותו וצלמו של האל'³.

ממש היפך הדברים האלה אנו מוצאים בפירושו של גֶנוּ יעקב: 'אין כל ספק, שבעיני המקרא כל-אימת שרשות הדיבור ניתנת למייצגיו הראשיים, אלוהים הוא מתחילה ועד סוף ישות רוחנית טהורה, נעדרת כל דמות וגוף... ההגשמות וההאנשות הקיצוניות ביותר מצויות דווקא בדברי אותם הסופרים ואותם הנביאים (כגון בס' ישעיה ואיוב) שבעת ובעונה אחת מציגים את אלוהים ברוממותו לאין-דמיון וברוחניותו המוחלטת. ניתן אפוא לומר: ככל שהמושג רוחני יותר, כן ביטויו אנתרופומורפי יותר; שהרי עניינם של בני ישראל אלה לא היה בדייקנות פילוסופית אלא בדיבור על האל

³ Hermann Gunkel, Genesis, übersetzt und erklärt, 3. Aufl., Göttingen 1917, p. 112.

הח"י⁴. לא ייפלא אפוא, שדעת גונקל, שהובאה לעיל, היא בעיני פנו יעקב בגדר 'שערוריה', והיא נסתרת גם על-ידי מימצאים אנתולוגיים, שגונקל לא שם לב אליהם; לפיהם 'אפילו עמים פרימיטיביים הגיעו להשגה מופשטת כזאת (אם בכלל יש לראותה כמופשטת!)... נוסף לכך מצוי אנתרופומורפיוזם זה (של 'צלם אלהים') במקור המכונה P (תורת-כוהנים, הנחשבת למקור המאוחר ביותר של התורה), שהיה עליו להתרחק ממנו ביותר, לפי תיאורו של גונקל⁴.

ניתן לומר, שהניגוד החריף בין שתי המובאות האלה מגדיר את האקלים שבו ינועו הדיונים הבאים. יש מידה רבה של צדק בדברי שני המחברים, ועם זאת שניהם מחטיאים את מטרתם מתוך הכללות מוטעות. פנו יעקב הרגיש יפה, שהאנתרופומורפיוזם אינו מוציא בשום פנים את האמונה באי-גשמיותו של האל. אולם שאיפתו לדחות גם כל דיבור על דמות אלוהים אינה מבוססת כלל על הנתון במקרא. מכל מקום הדיונים שלהלן אינם עוסקים בשאלה מה חשבו, או דימו, מחברי ספרי-המקרא בדבריהם על אלוהים, אלא בשאלה איך נתפסו דברים אלה לאחר-מכן ומה היתה השפעתם. ובעניין זה מתברר שהמגמה לטהור האל מכל סיגי הגשמיות, כפי שבאה לידי ביטוי בספרות היהודית שקדמה לנצרות, ובעיקר בספרות ההלניסטית, אינה המגמה היחידה. כנגדה עומדת מגמה אחרת, הדבקה בנאמנות שלמה בדיבור האנתרופומורפי על אלוהים; עולם האגדה היהודית הוא הדוגמה החיה המרשימה ביותר לדרכי-הבעה כאלה. ההרגשה של קירבת אלוהים היתה כאן עדיין חזקה דיה, עד שלא נרתעו בעליה מתיאורי הגשמה מופלגים, עם שהיו מזדעים בהחלט לאופיים המיוחד. התבטאויות אלו נוגעות כמעט תמיד לפעילותו של האל ולא להופעתו, ואופיין המיטאפורי, המושאל, ברור ובלוט לעין ברוב המקרים, ואף הודגש היטב בכתובים מן המקרא שעליהם הן מסתמכות. אך ענייננו כאן אינו בשאלות הכרוכות בתפיסת בעלי האגדה עצמה, אלא בשאלה אחרת: כיצד קרה הדבר, שעם כל היחס העוין למיתוס ולדימוי האל בתמונות, ועל אף המגמה לצמצום האנשת אלוהים מצד התיאולוגיה הרבנית (כפי שהיא באה לידי ביטוי, למשל, בסידור התפילה), לא נדחקה לגמרי בעיית דמותו של האל? כנגד סילוקן של התמונות המיתיות וקבלתן כמיטא-פורות בלבד בתחום 'הנגלה', אנו מוצאים חידושן ושגשוגן של אותן תמונות בתחום 'הנסתר', שבו הן מתקשרות בהנחות תיאולוגיות בעלות אופי מיסטי.

בלשון אחר: התמונות המיתיות הופכות לסמלים מיסטיים.

⁴ בנו יעקב, שם, שם.

[ב]

התפתחות המיסטיקה ביהדות קשורה במדרש פרק א ביחזקאל, במראות אלוהים' שראה הנביא בגולת בבל על נהר כבר: המרכבה השמימית, כיסא-הכבוד הבנוי עליה והחיות והאופנים (שהפכו לאחר-מכן לסוגי מלאכים) הנושאים אותה. התיאור המופלא והמוקשה של פרטי המרכבה נקלט אצל בעלי החזון בתקופה הקדם-נוצרית (במיוחד בשתי המאות הראשונות לספירה), ששאפו לחזור ולהגיע לחוויה זו של חזון-המרכבה. עם זאת הפך תיאור המרכבה, תוך שמירת מונחיו של יחזקאל ושינוי פירושו, לתיאור חצר-המלכות האלוהי. חזון זה מתגלה למי שעולה לרקיע העליון, הוא אולי הרקיע השלישי, כפי שהיה בתחילה, או הרקיע השביעי, לאחר שנתרבה מספר הרקיעים. תיאורי העולם השמימי שבספרי הגילויים האפוקליפטיים מכילים גם תיאורים של עולם הכיסא האלוהי ושל המרכבה. אולם דווקא במקום שבו ראוי היה שידברו על מי שיושב על הכיסא, 'דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יחזקאל א, כו), הרי תיאוריהם מאופקים מאוד. כבר ישעיה ראה את 'ה' יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל' (ישעיה ו, א), ויחזקאל מתאר את האור המקיף את מי שמופיע על הכיסא 'כמראה אש ונוגה לו סביב, כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב' (יחזקאל א, כז—כח). אך לגבי שני הנביאים לא המראה המופיע לעיניהם הוא החשוב, אלא הקול היוצא ממנו והנשמע באוזני הנביא. עם זאת מובן מאליו שחזון הדמות האלוהית על הכיסא, יחד עם שאר חלקי המרכבה, הפכו מושא לעיון ולהתבוננות. עלייתם של בעלי סוד-המרכבה לשמים, או (לפי נוסח אחר) לגן-עדן השמימי, מוכתרת בהצלחה אם היא לא רק מעמידה את המיסטיקאי בפני כיסא-הכבוד, אלא אף מזכה אותו בהתגלות של דמות האל, 'יוצר בראשית', היושב על הכיסא. דמות זו היא הכבוד האלוהי. הכבוד הוא אותו צד של האל המופיע ומתגלה; וככל שהאל הפך, בתודעתו של היהודי, לבלתי נתפס בחושים, כן הפכה לבעייתית משמעותו של 'מראה הכבוד' הזה. כאן אנו מגיעים לנושא העיקרי הראשון בדיוננו: הדמות המיסטית של האלוהות, 'שיעור קומה' אצל הגנוסטיקאים היהודיים והמיסטיקאים של המרכבה. המושג 'קומה' ניתן להתבאר לפי שימוש הלשון המקראית— כגודל או כגובה— במיוחד על-פי הופעת המלה בשיר השירים (שבו קשורים באופן הדוק עיונים אלה, כפי שנראה להלן). עם זאת ייתכן שיש להבין את המונח 'קומה' במשמעות המדויקת של המלה בארמית, שפירושה בפשטות גוף. ואמנם אנו מוצאים שגופו של יוצר-בראשית, או הדמיורגוס, מכונה בשם

גוף השכינה, הוא מתואר בקטעים מתמיהים מאוד ששרדו בידנו⁵. כמה מן הטקסטים העתיקים ביותר, שבהם נמסרו קטעים כאלה, ראו באנתרופו-מורפיזמים של 'שיעור קומה' תיאורים של 'הכבוד הנסתר'. אחד הקטעים האלה, מסכת היכלות זוטרת, ייחס לר' עקיבא חזון של הכבוד האלוהי הזה, ושם בפיו את הדברים האלה: 'כביכול כמותנו הוא, והוא גדול מכל, וזה כבודו שנסתר מפנינו'⁶. מושג זה של כבוד נסתר זהה למעשה לשימוש הלשון התיאוסופי המצוי במסורות העתיקות ביותר על סוד המרכבה הידועות לנו. במסורות אלה מדובר על הסתכלות חזונית, או על השתקעות, בכבוד האלוהי, כשכבה העמוקה ביותר של החיים הדתיים. כך נאמר בניסוח מפליג 'שכל מי שהוא יודע שיעור זה של יוצרנו ושכחו של הקדוש ברוך הוא מובטח לו שהוא בן העולם הבא'. לנוכח האופי הקיצוני והפרובוקאטיבי של תיאור אנתרופומורפי זה הרי ההבטחה הזאת, התולה עצמה באילנות הגדולים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, היא מוזרה ביותר. אל לנו לשכוח ששני חכמים אלה היו לא רק גדולי הסמכות הרבנית בשליש הראשון של המאה השנייה, אלא גם נראו במסורת הנסתר של 'יורדי המרכבה' כגיבורי תורת-הסוד היהודית. השאלה היא אפוא: האם לפנינו כאן ניסיון של כיתות מאוחרות של מינות להתלבש באצטלה יהודית אורתודוכסית, או אולי הן מסורות אמיתיות על תורות-סוד שצמחו מתוך מרכז היהדות הרבנית המתגבשת עצמה?

הקטעים מתוך ספרות המרכבה, שהגיעו לידינו בצורה משובשת, ובמידה רבה אף בלתי-מובנת, קשורים בבירור לשיר-השירים. החורים ומופיעים כאן ביטויים מתוך שיר-השירים, ובמיוחד מודגש התיאור המפורט של איברי הדוד בפרק ה, — טו: 'מה דודך מדוד היפה בנשים מה דודך מדוד שככה השבעתנו. דודי צח ואדום דגול מרבבה. ראשו כחם פז קנצותיו תלתלים שחרות כעורב, עיניו כיונים על-אפיקי מים רחצות בחלב ישבות על מלאת. לחיו כערוגת הבשם מגדלות מרקחים שפתותיו שושנים נטפות מור עבר. ידיו גלילי זהב ממלאים בתרשיש מעיו עשת שן מעלפת ספירים. שוקיו עמודי שש מיסדים על-אדני-פז. מראהו כלבנון בחור כארוים. חכו ממתקים וכלו מחמדים זה דודי וזה רעי בנות ירושלים'. משנתפרש שיר-השירים במאה הראשונה והשנייה כתיאור היחסים שבין הקדוש-ברוך-הוא וכנסת ישראל, קיבלו הפוסקים האלה המציגים את אלוהים בהתגלויותיו לישראל — ביציאת מצרים, במעבר ים סוף ובנדודי העם במדבר סיני — השיבות עצומה. שרידי 'שיעור קומה' נסמכים על פרטי התיאור שבשיר-השירים ומפליגים בפיתוחם. הם מעלים מספרים עצומים לציון גודלו של הבורא ולמידת אורכו של כל אחד ואחד מאיבריו. יתר על כן, הובאו כאן צירופים בלתי-מובנים של אותיות לציון שמותיהם הנסתרים של איברים אלה. עניין זה אולי קשור בצירורים המופיעים לעתים על-גבי קמיעות יווניות ופאפירוסים של קוסמים מאותה תקופה, שבהם מצוירת דמות אדם שאיבריו מכוסים שמות נסתרים. שמות אלה, המורכבים מאותיות יווניות, שייכים בבירור לאותו תחום כמו ה'שמות' שבישיעור קומה. אך כיוון שכתב-היד העתיקים ביותר שבידינו אינם מוקד-מים למאה הי"א, וכיוון שבהעתקת קטעים כאלה האומרים דורשני נשתרבו ללא ספק שיבושים רבים, הרי אין כנראה סיכוי רב למצוא את המפתח לפתרון סודם של השמות הכתובים בהם. יסודות בעלי צליל שמי ויווני כאחד משמשים כאן בערבוביה, והיוונית נשמעת ופועלת כחיקוי לצליל של מלים יווניות יותר מאשר למלים של ממש. ייתכן שהשמות הנסתרים האלה נתהוו מתוך הנאים וקולות שבוטאו בשעת אכסטאזה (גלוסולאליה). מכל מקום אין כמעט כל תקווה לתרגם פסוקי קטעים מסוג זה. המידות העצומות שניקבו כאן מבטלות כל אפשרות של ראייה ממש, וניתן אולי לשער שהכוונה המקורית היתה להרמוניה מספרית מסוימת בין המידות השונות, יותר מאשר לתוכן חזונית של המספרים עצמם.

משפט-המפתח של המסורות האלה היה הפסוק 'גדול אדונינו ורב כח' (תהילים קמו, ה) שאותו קראו: גודל אדונינו הוא 236 ('ורב כח' עולה

⁵ המקורות החשובים ביותר של 'שיעור קומה' נדפסו בספר מרכבה שלמה (ירושלים 1922). הטקסט הראשון מדבר בשם ר' עקיבא (לב ע"א — לג ע"ב), והשני, המצורף מכמה קטעים (לד ע"א — מג ע"א), מדבר בשם ר' ישמעאל. בדרך מד ע"א מופיע קטע נוסף המיוחס לר' עקיבא. קודם שנדפס ספר זה היו קטעים אלה ידועים רק בנוסח משובש מאוד שנדפס בספר רויאל (אמסטרדם 1701). שני כתבי-יד של נוסחי 'שיעור קומה' נשמרו בחלקם על גבי דפי קלף בגניזה הקאהירית. האחד מהם נמצא באוקספורד Hebr. C 65, והאחר באוסף ששון 522. שניהם זוהו לראשונה על-ידי קטעים נוספים מצויים בהיכלות רבתי ובהיכלות זוטרת; הראשון מיוחס לר' ישמעאל והאחרון לר' עקיבא. עוד קטע כלול ב'אלפא ביתא דרבי עקיבא', ספר שנערך בתקופה מאוחרת לקטע עצמו, אך מכיל הרבה חומר עתיק מספרות המרכבה. בס' מלחמות ה' של הקראי סלמון בן ירוחיים (1934), עמ' 113—124 יש הרבה לשונות מ'שיעור קומה'. היכלות זוטרת, כתבי-יד אוכספורד, נויבאור 1531, 40 ע"ב.

בגימטריא — רל"ו). המספר החוזר ונשנה לציון גדולו של יוצר בראשית הוא 236 מיליון פרסאות. אך מספר זה, שאליו הגיעו בדרך כלשהי, אינו אומר הרבה, שהרי 'שיעור פרסה שלו שלשה מיליון, המיל עשרה אלף אמה, יהאמה שלש זרתות, והזרת מלא עולם שנאמר שמים בורת תכן' (ישעיה מ, יב).⁷ בקטע אחר כתוב: 'אמר ר' ישמעאל, אמר לי מטטרון שרא רבא דסהודתא: מעיד אני עדות זו בה' אלהי ישראל, אלהא חייתא וקיימא מרנא ורבנא, מבית מותב יקריה ולעילא [ממקום מושב כבודו ולמעלה] קי"ח רבבות, ומבית מותב יקריה ולמטה קי"ח רבבות. רומיה [גובהו] רל"ו רבבות אלפים פרסאות. מזרוע של ימין ועד הזרוע שלו של שמאל ע"ז רבבות. מן גלגל עין של עין ימין עד גלגל עין של שמאל ל' רבבות. גלגלתיה דראשיה שלש ושליש רבבות. עטרות שבראשו ששים רבבות, כנגד ששים רבבות של אלפי ישראל'.⁸ לפחות סופו של הקטע רומז לדברי האגדה, הנוכרים לעתים קרובות בקטעים אלה: סנדלפון (המלאך הממונה על תפילות ישראל) גבוה מהלך חמש מאות שנה ועומד מאחורי המרכבה וקושר כתרים בראשו של הקדוש ברוך הוא מתפילותיהם של ישראל.⁹

מקורות אלו רוויים הרגשת הרוממות, ואווירת הנומינזוי נושבת אף מתוך המספרים, המעוררים הרגשה של חילול השם, וסדרת השמות המפלצתיים. הוד-קדושת-המלכות של האל הוא הלוּבש ביחסי-מספרים אלה דמות גופנית, דמות המלך העליון, יוצר בראשית. לא מהותו הרוחנית של האל הפעימה את המיסטיקאים האלה; הרבה יותר מזה דיברה אל לבם עוצמת גדולת מלכותו ושגב התגלותו. ר' ישמעאל חזר ותיאר את חונונו של ישעיה: 'ראיתי את מלך מלכי כל המלכים יושב על כסא רם ונשא וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו'.¹⁰ אולם לא דברי נבואה מגיעים אל אוזני בעל החזון הזה, אלא העליון שבמלאכים מגלה לו את הקומה האלוהית על כל איבריה ושיעורי מידותיהם, החל בכפות רגליו וכלה בזקנו ובמצחו. אולם לאמיתו של דבר כל מידה מחטיאה את המטרה, והאנתרופומורפיזם נהפך לפתע

⁷ מרכבה שלמה ל ע"א.

⁸ שם לד ע"א—ע"ב. קטע זה תורגם ופורסם על-ידי J. A. Eisenmenger, Ent-decktes Judentum, כרך א', עמ' 2—4, פראנקפורט 1700, יחד עם קטע נוסף מתוך ספר רויאל (שעדיין לא נדפס באותו זמן). המתרגם יוצא בועם נגד 'חילול השם' שבקטעים אלה, לא פחות משעשו זאת הקראים בפולמוסם נגד היהדות הרבנית שמונה מאות שנה לפני-כן.

⁹ ראה חגיגה יג ע"ב; שמות רבה א, כא.

¹⁰ כאן מחוברים הפסוקים בישעיה ו, א ובמלכים א כב, יט.

ובאופן פאראדוקסאלי ונעשה רוחני. באמצע התיאור שבאחד הקטעים האלה נאמר לפתע-פתאום: 'זמראה הפנים כמראה הלסתות, ומראה הלסתות ומראה הפנים כדמות רוח וכצורת נשמה, אין כל ברייה יכולה להכירו. גיותו כתרשיש, זיוו מבהיק נורא מתוך החושך, וענן וערפל מקיפין אותו, כל שרי הפנים ושרפים נשפכים לפניו כתיקון [כקיתון]. לכך אין בידינו מדה אלא שמות מגולים לנו'.¹¹ ובאמת מקמץ קטע עתיק זה במסירת מספרים, אך דווקא משום כך הוא נדיב יותר בציון השמות הנסתרים של האיברים, הנאמרים 'בלשון טהרה'.¹² שהיא הלשון האזוטרתית של השמות הקדושים והטהורים.

'לשון טהרה' זו, שבה מתגלה לבעל-הסוד שיעור קומתה המיסטית של האלוהות בכבודה הנעלם, עשויה ללמד אותנו על הקשר שבין סודות-המרכבה היהודיים האלה ובין אחת הצורות החידתיות ביותר של הגנוסיס במאה השנייה. זה כבר הטריד דעתם של חוקרי הגנוסיס הדמיון הקיים בתורתו של מארקוס, מתלמידיו של ואלנטינוס, למיסטיקה של הלשון ולסימ-בוליקה של האותיות בקבלה.¹³ נקודת-המוצא לתורה זו היא ערבוביה של מיסטיקת-לשון ודימויי שיעור-קומה המורה על קרקע גידולה בתורת-הסוד היהודית, על-אף המפנה הנוצרי שניתן לרעיונות אלה לאחר-מכן. משה גסטר צדק בציינו לראשונה, לפני יותר משמונים שנה, את הקשר הזה.¹⁴ הצורה היוונית שבה נמסרו לנו רעיונות אלה אינה אלא עיבוד שערך מארקוס מרעיונות שמיים, כי הנוסחאות הפולחניות שבהן השתמש בתפילות המיסטיות

¹¹ מרכבה שלמה לו ע"א.

¹² שם מ ע"א.

¹³ ראה בעיקר הטקסט של היפוליטוס ואיריניאוס — Adversus haereses, ed. Harvey, Vol. I, pp. 114-118, ובמיוחד עמ' 128—134 (1—2, 14, 1). כמו-כן ראה פירושו ותרגומו החלקי של A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818, pp. 168-187; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, pp. 369-384; W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910, pp. 189-201; H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924, pp. 326-349. לעניין תורת הלשון הגנוסטית, ובעיקר תורת השמות, יש להוסיף עתה את 'אבנגליון האמת' הכלול בפאפירוסים הגנוסטיים שנתגלו בנאג' המארי. ראה המקומות החשובים אצל Hans Martin Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Göttingen 1959, pp. 38-40, 51-54. תרגום זה מהווה צעד קדימה לעומת ההוצאה הראשונה של Malinine, Puech, Quispel.

¹⁴ M. Gaster, Studies and Texts, London 1925-1928, vol II, pp. 1330-1353. 'Das Schiur Komah' 1353. המחקר הזה הופיע לראשונה ב-'Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums', 37 (1893).

שלו היו ללא ספק בארמית. תורתו הגנוסטית לא במצרים צמחה אלא בארץ-ישראל או בסוריה, ושם בוודאי למד להכיר את הצורות הקדומות ביותר של דימויי שיעור-קומה.

בעלי סוד-המרכבה הגיעו לגילוי שלהם בעלייתם עד לפני כיסא-הכבוד, ואילו הגילוי למארקוס בא לו כאשר ירדה אליו 'הרביעיות העליונה' (Tetras), 'מתוך מקומות בלתי-נראים ובלתי ניתנים לכינוי, בדמות אשה, כי העולם לא יכול היה לשאת את דמותה הגברית, וגילתה לו את מהות עצמה ואת התהוות הכול'. 'התהוות' זו אינה אלא הפיכתו של האל חסר-הדמות לבעל-דמות: 'בראשית הכול, כאשר האב שאין לו אב, שאינו נתפס במחשבה ומשולל העצמות, שאינו לא זכר ולא נקבה, רצה להביא לידי ביטוי את מהותו שאינה ניתנת לביטוי, ולהראות את מהותו שאינה ניתנת לראייה, או פתח את פיו והוציא מלה (דיבור) הדומה לו. בהתקרבו אליה נראתה לו מה היא, בכך יצאה לאור ונראה כדמותו של מה שאין לו דמות' (τοῦ 'αὐτοῦ μορφῆ) ¹⁶. אמנם, אצל ואלנטינוס ומארקוס נתקשרה במשך הזמן 'מלה' זו אל הלוגוס ואל המשיח, אך בהקשר עיוני של מארקוס מעיקרם אין הוא אלא השם הגדול של האל, שבו הפכה מהותו הבלתי-ניתנת לביטוי של האל לבת-ביטוי ובעלת-דמות. אחרי-כן מתאר מארקוס, כיצד התהוותה והתרחשה הגייתו של השם הנה. המלה הראשונה בשם הגדול מורכבת משלושים אותיות, שכל אחת מהן היא בעלת מהות ודמות משלה, ואין היא יודעת את דמותו של זה שהיא עצמה אינה אלא אות אחת ממנו: 'בהגה שאותו השמיע בעצמו חשב לכנות בשם את הכול. שהרי כל אחת [מן האותיות] חושבת את ההגה שלה לכול, אם כי אין הוא אלא חלק של הכול. ולא פסק מלהגות עד שהגיע לציון האחרון של האות האחרונה... אך ההגאים מהווים את האָיאון [הנצח] שאין לו מהות והתחלה, והם הצורות שהאדון קראם מלאכים והם המקבילים תמיד את פני האב. כל ציון וציון מן השם הוא אפוא בעל עוצמה אינסופית, ואותיות השם המלא של האב הקדמון הן עמוקות לאין שיעור. ולכן האב הקדמון, היודע את עצמו כבלתי ניתן לתפיסה, העניק לאותיות (שאותן כינה גם בשם אָיאונים) את היכולת להשמיע את היגוין העצמי, שהרי כל אחת כפרט לא היתה מסוגלת לבטא הכוליות'.

¹⁶ Irenaeus במהדורת Harvey, עמ' 129. כמעט אותו רעיון מצינו עתה ב'מסכת של שלשה הטבעים' באחד מכתבי נאג' המאדי (כ"י יוגג), בניסוחיו על טבעו של הלוגוס, הדבר האלוהי שהוא פריסטוס, כדמותו של מה שאין לו דמות, גופו של הבלתי גופני וכי'.

לאחר התגלות זו של סוד השם העליון, שנתפרק ליסודותיו, קיבל מארקוס ממדריכתו העילאית את ההתגלות של האמת עצמה, 'כי הורדתיה מתוך מקום משכנה העליון, כדי שתחזה בה במערומיה ותכיר לדעת את יופיה, אך גם כדי שתשמע אותה בדברה ותקלס את בינתה'. בהמשך נמנים האיברים של דמות מיסטית זו מראשה ועד רגליה, וכן שמותיה הסודיים שאינם אלא צירופים של האות הראשונה והאחרונה של האלפא-ביתא, של האות השנייה וזו שלפני האחרונה, וכן הלאה בסדר זה (א"ת ב"ש בעברית). וכך מהווה, אצל מארקוס, האלפא-ביתא כולה את הדמות המיסטית של האמת, שאותה הוא מכנה—בהקבלה מדויקת למונח היהודי 'גוף השכינה'—בתואר 'גוף האמת' *σῶμα τῆς ἀληθείας* ואותה הוא רואה כצורת היסוד הקדמון הנקרא אצלו 'אנתרופוס', כלומר אדם קדמון: 'כאן מקור כל מלה, שורש כל קול, ביטוי של כל מה שאינו בר-ביטוי, והפה של השתיקה השתוקה'.

אנו מוצאים אפוא אצל מארקוס אותו קשר בין איברי הדמות המיסטית של אדם קדמון לבין מיסטיקת-הלשון ותורת השם הסודי וצירופי האותיות, כפי שהוא מצוי בקטעי שיעור קומה, שהם כתבים יהודיים מובהקים, אם כי יהודים-גנוסטיים. תורת הלשון של מארקוס עשויה גם לסייע בפירושו ובפיענוחו של הטקסט היהודי. גם המקובלים הורו לאחר-מכן, שאותיות השם האלוהי הם האָיאונים. השמות הסודיים של האיברים הם צירופים, שבהם מתפרטים ומתבחנים יסודות-בראשית של אדם קדמון, שהוא שמו הגדול של האל. מה שמכונה בפי מארקוס 'אדם קדמון' הוא בכתבי שיעור קומה ה'דמות כמראה אדם', שאותה ראה יחזקאל מעל לכיסא-הכבוד. עניינה של תורת שיעור קומה היא הן בשמו של 'יוצר בראשית', שהוא תצורה (קונפיגוראציה) של המהות האלוהית חסרת-הדמות והבלתי-נתפסת, והן בדמות הנתפסת בחושים שבה נתגלה לישראל בקריעת ים-סוף (כ'בחור שקווצותיו תלתלים שחורות') ושבה הוא מתגלה עתה לבאי סוד המרכבה בסיום מסעם בעליית הנשמה. את התורה על העומק והכוח האינסופי הטמון באותיות יכול היה מארקוס לקבל גם מן המסורת היהודית, ולא רק מן המסורת הניאו-פיתא-גוריאית, שבה נוהגים לקשר אותה. בהקשר אחרון זה הוזנחו דווקא אותם יסודות החסרים במסורת הניאו-פיתאגוריאית, אך מצויים במסורת היהודית של שיעור קומה. לדעתי, הכיר מארקוס את שתי המסורות וחיברן יחד. כתבי שיעור קומה ואותה נוסחה של תורה זו שמארקוס עיבד והתאים לצרכיו מסבירים זה את זה אהדדי. אולי כדאי להוסיף על כך, שאותו אופי מיסטי-מאגי של סדר האלף-בית, במבנה המיוחד של א"ת ב"ש שלמדנו להכירו

קיים אפוא 'גוף' של הכבוד האלוהי שהוא, כפי שראינו, גם סמל הנפתח בפני המיסטיקאי. אף האנתרופומורפיזמים המוחשיים ביותר מדברים כאן בלשון של סודות¹⁹. וכשם שקיים גוף מיסטי של האל שבו מופיעה דמותו, כן יש לבוש, 'חלוק', שבו מתעטף גוף זה. יותר משאנו שומעים על חלוק זה מפי בעלי האגדה יודעים לספר עליו הפיוטים של 'יורדי המרכבה', שכמה מהם המצויים בידינו הם מן המאה השלישית. באחד ההימנונים האלה כתוב: 'מיפיו נתבערו ההומות, ומתארו נתזו שחקים'. ובמזמור אחר: 'מזרות וכוכבים ומזלות, טורדין ויוצאין מחלוק שלו, שמעוטר ויושב בו על כסא כבודו'. ובדומה לכך אנו מוצאים במדרש, המשתמש בלשון המונחים של הימנונים אלה: במעמד הר סיני 'פתח הקדוש ברוך הוא שבעה רקיעים ונגלה עליהם עין בעין, ביפיו ובכבודו ובתוארו ובכתר שלו ובכסא כבודו'²⁰. כאן בא כיסא-הכבוד במקומו של החלוק, שעליו מדובר בפיוטים. ברור לגמרי, שבעל המדרש הזה לא מצא שום דופי בדימויים הבאים מן החוג של בעלי תורת שיעור קומה.

בדיונים שלעיל הנחתי שהתורה על דמות האל היא קדומה מאוד, ולכן יכולה להתקבל בחוגים גנוסטיים, שאליהם הצטרפו יהודים שעברו לנצרות הקדומה. הנחה זאת מתחזקת על-ידי מאמר מלא עניין בספר תנוך הסלאונוי, שאינני יכול לייחסו למחבר נוצרי (כדעת מהדירו האחרון Vaillant, שהוכחו-תיו הן רופפות ביותר), ואני רואה בו אפוקאליפסה יהודית שנתחברה במאה הראשונה בארץ-ישראל או במצרים. המקור היווני אבד, אבל כנראה השתמש במונח μωϋφή בהוראת 'קומה' או 'תואר'. בפרק יג של ספר זה אומר תנוך: 'אתם רואים את שיעור קומתי (l'étendne de mon corps) דומה לשלכם, ואני ראיתי את שיעור האדון (l'étendne du Seigneur) ללא מידה וללא דמות ואין לו סוף'. תרגומו העברי של אברהם כהנא (במהדורת הספרים החיצונים) כיוון יפה אל המונח, מבלי שהיה מודע לאפשרות שמקור המונח 'שיעור קומה' מגיע באמת לתקופה זו. ההקבלה בין דברי שיעור קומה העברי ובין ס' תנוך בולטת ומעוררת מחשבה. דימויים מסוג זה, שלפיהם האל הוא בעל 'תואר' או דמות גופנית μωϋφή היו מוכרים בוודאי

¹⁹ יש מקום לתהות, אם הביטוי שבו משתמש פאולוס באיגרת אל הפיליפיים ג, כא – 'גוף כבודו' של המשיח – הוא כבר שימוש-לשון המופיע לאחר-מכן בתורת שיעור קומה כ'גוף הכבוד' או 'גוף השכינה'.

²⁰ פסיקתא רבתי, מהדורת איש-שלום, צח ע"ב. על עניין הלבוש האלוהי דנתי באריכות בספרי Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York, 1965, עמ' 57–64, 131–132.

לעיל, שכיה במסורת היהודית. יתר על כן, בשנת 1940 נודע גם קמיע יווני-עברי שבצידו הקדמי היווני קוראים אל האל: 'אתה הלזבש צורת שמים וצורת ים, צורת החושך וצורת הכול', הבלתי-מושג אשר לפניו משתחווים רבבות המלאכים; אך בצידו האחורי העברי מופיעות האותיות העבריות בסדר א"ת ב"ש כשמו הסודי של האל¹⁶, ובסוף הצד הקדמי כתוב סדר זה בתעתיק יווני!

אפשר אפוא להניח, שהאלוהות יש לה דמות מיסטית שבה היא מגלה עצמה בשתי בחינות: בצורה מוחשית היא מתגלה לבעל החזון הרואה אותה כדמות אדם על כיסא-הכבוד, והיא דמות העליונה שבצלמה נברא האדם; בצורה הניתנת לשמיעה, לפחות באופן עקרוני, היא מופיעה כשם האלוהי המת-פרט ליסודותיו ושמבנהו מכיל מראש את מבנה ההוויה כולה. כי הדמות האלוהית אינה נתפסת כמושג או אידיאה אלא כמערכת של שמות. שניות זו של האנתרופומורפיזם המוחשי והלשוני המשמשים בערבוביה, שהיא לדעתי האופיינית לתורת שיעור קומה, ממלאה את הקטעים שבידינו. ולכן לא יפתיע פסוק כגון זה: 'שכל שם ושם שבמרכבה יש לו חותם ויש לו כינוי, והקדוש ברוך הוא יושב על כסא אש וסביב סביב לו כעמודי אש שמות המפורשים'¹⁷. שני התחומים אינם מנותקים זה מזה, ושמות האל, המהווים את החיים הגנוזים של הבריאה כולה, לא רק נשמעים אלא גם נראים כאותיות-אש. לעניין זה שייכת גם האגדה המיוחסת לאחד מבעלי המרכבה בארץ-ישראל מן המאה השלישית: 'התורה שנתן לו הקדוש ברוך הוא למשה נתנה לו אש לבנה חרותה באש שחורה, היא אש מובללת באש, הצובה מאש ונתונה מאש. הדא הוא דכתיב: מימינו אש דת למו'¹⁸. התורה תופסת כאן את המקום המיוחס בתורתם הגנוסטית של ואלנטינוס ומארקוס ללוגוס (שהפך כבר למושג נוצרי) – השם הקדמון של האל, המהווה גם את צורת-הכול.

¹⁶ ראה Josef Keil, Ein rätselhaftes Amulet. 'Wiener Jahreshfte' (1940), עמ' 79–84. החלק העברי של הכתובת, שאותו לא הצליחו לפענח קייל ולודביג בלאו, הוא יהודי טהור. השורה השנייה מכילה את הנוסח העברי של הפסוק בדברים כח, נח.

¹⁷ אלפא ביתא דר' עקיבא, ילינק, בית המדרש ג, עמ' 25.

¹⁸ בשם ר' שמעון בן לקיש בתלמוד ירושלמי שקלים פרק ששי, סוף הלכה א; סוטה פרק שמיני, סוף הלכה ג; שיר השירים רבה ה, יא. במדרש כונן נאמר: 'היתה (התורה) כתובה באש שחורה על גבי אש לבנה והיתה קשורה בורועו של הקדוש ברוך הוא' (בית המדרש לילינק, כרך שני, עמ' 23). וכן אנו מוצאים כתוב באחד מקטעי שיעור קומה על שמאלו של הקדוש ברוך הוא: 'כל העולם תלוי בו כקמיע בורוע גיבור' – ראה ספרי הגרמני על ספר הבהיר (ברלין 1923), עמ' 110.

גם בחוגים יהודיים-נוצריים והם שהיו מונחים ביסוד המקורות לדרשותיו של פסידוֹ-קלמנס, שמהם אולי היו שייכים לכת האביונים היהודית-נוצרית. גם כאן — ובמיוחד בדרשה השבע-עשרה — מודגש היופי של האב, כמו בפיוט על שיעור קומה שהובא לעיל, וגם איברי גופו מתוארים שם. עם זאת נאמר באותו מקום (ושוב — בדומה לאחד הקטעים שהבאנו) שגוף זה 'מזהיר בזוהר גדול לאין ערוך מן הרוח אשר על ידה אנו תופסים אותו, והוא זוהר יותר מן הכול עד שאור השמש הוא כחושך לעומתו'.²¹ כל זה מורה על קשר לקטעי תורת-הסוד היהודית שנשתמרו בטקסטים העבריים והארמיים של שיעור קומה.

אולם הנחה זו על קדמות השקפות אלו אינה ללא עוררין. החוקרים המעטים שעסקו בעניין זה במאה שעברה, ובראש-וראשונה גרץ, שגו שגיאה חמורה וייחסו לתקופה מאוחרת מדי את ספרותם של יורדי המרכבה, ואף לא ידעו את הקשר ההדוק ורוב-הפנים שבינה לבין הספרות הגנוסטית והפאפירוסים הסינקרטטיים. הם חשבו את ספרות המרכבה ליצירת התקופה שבין המאה השביעית לתשיעית והסבירו את ההגשמות של שיעור קומה כתוצאה מהשפעה של אסכולה אנתרופומורפית מוסלמית, ה'מושביה', בעוד היפוכו של דבר הוא הנכון.²² לפי שיטה זו, תורות אלה ביהדות נולדו בחיק כיתות של עמי-ארצות שנטו לדימויים גשמיים גסים, ולא היו ידועות כלל ועיקר לבעלי תורת המרכבה בתקופה התנאית, שעליהם מעיד התלמוד. תפיסה זו נתגלתה כמוטעית ככל שהתקדם המחקר המדויק של הטקסטים.

נוסף לכל האמור לעיל יש בידינו עוד עדות לקדמותה של מסורת שיעור קומה בויקתה לשיר-השירים. זוהי עדות עקיפה, אולם חשובה ביותר, במאמר של אוריגנס, שמשמעותו לא הובהרה עד עתה באופן המגיה את הדעת. בהקדמה לפירושו המפורסם על שיר-השירים, שבו שינה אוריגנס את הפירוש היהודי המסורתי והפכו לנוצרי, ובמקום היחס שבין הקדוש-ברוך-הוא וכנסת ישראל בא היחס שבין המשיח והכנסייה, הוא כותב: 'יש אומרים שמנהג היהודים הוא לאסור על כל מי שלא הגיע לגיל מבוגר ליטול ספר זה [כלומר,

²¹ Die Pseudoklementinen I, 'Homilien', ed. B. Rehm, Berlin 1953, pp. 232-233; וראה גם לפני כן בעמ' 59 בדרשה § 7,3.

²² ראה מאמרו של גרץ שהטעה רבים — Die mystische Literatur in der gao-näischen Epoche, MGWJ, vol. 8 (1859), pp. 67-78; 103-118; 140-152. שהרסטאני עצמו (בתרגום Th. Haarbrücker כרך א, עמ' 116), שממנו שאב גרץ, חשב (ובצדק) שהאסכולות האנתרופומורפיות באיסלאם נתהוו בהשפעה יהודית דווקא.

שיר השירים] לידיו. ולא זו בלבד, אלא שמוריהם ורבניהם מלמדים את התינוקות את כל ספרי המקרא והתורות שבעל-פה²³, אך מונעים מהם ארבעה טקסטים, שאותם דוחים לסוף הלימוד. ואלה הם: התחלת ספר בראשית, שבו מתוארת בריאת העולם; התחלת נבואתו של יחזקאל, שבה נדונים הכרובים [כלומר תורת מלאכי מעלה]; סופה [של נבואת יחזקאל] המכיל את תיאור בית המקדש לעתיד לבוא, וספר שיר השירים הוה'.²⁴

אין כל ספק, שמאמר זה מכוון לעובדה שארבעת הטקסטים האלה היו קשורים לתורות נסתרות. הרי ידוע לנו מן המשנה שהתחלת ספר בראשית והפרק הראשון ביחזקאל נחשבו לטקסטים אוטריים מובהקים, ואת סודותיהם היו מלמדים רק למי שראוי לכך: 'אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים: שר המשים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש'.²⁵ ייתכן מאוד שאוריגנס מזכיר גם את הפרק האחרון ביחזקאל, משום שפרק זה נתקשר לרעיונות אפוקאליפטיים על בניין המקדש בעתיד. העובדה שפרטים רבים בפרק זה סותרים בגלוי את דברי התורה עשויה היתה להביא בדרך הטבע להגבלת הוראתו. הרי במאה הראשונה היתה נטייה להוציא את ספר יחזקאל מכתבי הקודש ולגונזו בשל הסתירות האלה.²⁶ ייתכן אפוא שהסתירות נפתרו בחוגים מסוימים על-ידי תורות אוטוריות כלשהן, אם כי אין בידינו שום ידיעה מסוימת על כך.

לעומת זאת אין אנו שומעים דבר על הגבלה בלימוד שיר-השירים. התפיסה האליגורית של ספר זה כתיאור האהבה בין הקדוש-ברוך-הוא וכנסת ישראל היתה נושא חביב על החכמים בדרשותיהם במאה השנייה והשלישית. אמנם, יש עדויות מאוחרות שהוראה פומבית של אליגוריה זו אינה מתאימה לזמן הגלות, כי השפחה (כלומר, הכנסייה הנוצרית), ירשה את מקום גבירתה. בצדק ראו בכך ראייה שבמאה השלישית שינתה הכנסייה את הפירוש האליגורי לצורכה שלה.²⁷ אבל מצב העניינים, שאוריגנס ידע אותו כמסורת יהודית קדומה כבר במחציתה הראשונה של המאה השלישית (ואל לנו לשכוח, שאוריגנס פעל בקיסריה והכיר היטב את המסורת היהודית), אינו יכול להסתבר מתוך פולמוס כזה, שהרי חכמי ישראל לפני זמנו של

²³ כלומר משניות. אוריגנס משתמש בביטוי היווני Deuteroses.

²⁴ Origenes, Prologus in Canticum, 'Patrologia Latina' XIII, p. 63.

²⁵ ראה חגיגה יג ע"א; קידושין עא ע"א (לגבי מסירת השם בן מ"ב אותיות: 'למי שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו').

²⁶ מנחות מה ע"א.

²⁷ ראה ש. ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים 1940, עמ' 13-17.

אוריגנס לא יכלו לדעת על פירוש נוצרי לשיר-השירים, שיגרום להם להתנגד להוראתו בציבור, מטעם פשוט: פירוש זה חדר לראשונה לכנסייה דווקא על-ידי הפירוש לשיר-השירים של אוריגנס עצמו.²⁸ לא נוכל להניח שחכמי ישראל במאה השנייה, או בתחילת המאה השלישית, רצו למנוע הוראתו של ספר בגלל פרשנות שאותה יכלו להכיר רק כיוכל-שנים אחר-יכן.

היסוד האמיתי למסורתו של אוריגנס נעוץ בעובדה, שדווקא במאה השנייה היה שיר-השירים קשור בתורת שיעור קומה האזוטריה. ספר זה הוא הטקסט המקראי שעליו הסתמכה תורה זו, יהיה אשר יהיה מקורה ההיסטורי, שעליו ישפוט חקר תולדות-הדת. מסתבר שבעלי המרכבה הבינו את שיר-השירים לא רק במסגרת הפירוש האגדתי, כאלגוריה היסטורית, אלא התייחסו אליו גם כטקסט אזוטרי, במובן המדויק של המלה: הם ראו בו ספר המכיל סודות נעלים, שאין לגלותם לרבים, על מסתרי הופעתו ודמותו של אלוהים הקשורים לסודות של מעשה מרכבה. החלק העמוק שבפרקי סוד המרכבה עסק בדמות האלוהות והשתמר בשרידי שיעור קומה. כאן שוב אין מדובר על המרכבה כשהיא לעצמה, אלא, כפי שנאמר בספר היכולות זוטרת, על 'האל הגדול הגבור והנורא, הכביר והחזק, שהוא נעלם מעיני כל הבריות ונסתר ממלאכי השרת, ונגלה לו לר' עקיבא במעשה מרכבה לעשות חפצו'.²⁹ למעשה ניתן להוכיח, כפי שהוכח בבירור על-ידי שאול ליברמן, שהתנאים במאה השנייה ראו בשיר-השירים התגלות של סוד המרכבה, שנגלה לישראל בקריעת ים-סוף ובמעמד הר-סיני.³⁰ בכך נקבע באופן סופי זמנה של תורת שיעור קומה, כפי שהנחתיו לעיל מתוך שיקולים כלליים. עדותו של אוריגנס מאשרת שבזמנו, ואף זמן-מה לפניו, כבר ראו חכמי ארץ-ישראל בשיר-השירים טקסט אזוטרי על הופעת האלוהות ועל דמותה. אולי מותר אפילו להרחיק לכת ולהסכים עם הנחתו של גאסטר, שהאיסור לדרוש במעשה מרכבה ברבים מכוזן בראש-וראשונה כנגד תיאורים אלה של שיעור קומה.³¹ להנחה זו

²⁸ ראה Friedrich Ohly, Hohelied-Studien, Wiesbaden (1958), עמ' 15.

²⁹ היכולות זוטרת, כתיב אויכספורד 1531, דף ע"ב. וראה ספרי האנגלי הנזכר על הגנוסטיציזם היהודי, עמ' 40.

³⁰ ראה שם, עמ' 118—126, בדיוניו של שאול ליברמן המובאים שם.

³¹ גאסטר כותב: 'עלינו לחפש את מקורו של שיעור קומה בתקופה שבה עדיין לא התפתחה התנגדות מודעת להאגדת האל בתפיסה ובתיאור אנתרופומורפיים. הסכנה הטמונה בכך הוכרה רק לאחר התפשטות הנצרות; ומכאן צמחה גם התנגדות של כמה תנאים לתרגומי המקרא המצויים. רק בהקשר זה מסתבר החשש מפני הוראת מעשה מרכבה ואף איסורה. דבר זה לא הביא לידי פילוסופיה מופשטת (כפי שהניחו עד עתה), אלא אדרבה, התוצאה הייתה

מתאימים גם דבריו של יוסטינוס (באמצע המאה השנייה) בדיאלוג שלו עם טריפון (פרק 114), המעיד על תורות יהודיות המורות שאלוהים הוא בעל דמות ואיברים. עדות זו מובנת עתה בהקשרה הנכון, כלומר על-ידי הזיקה לתורת שיעור קומה. תורות אלה אינן, כמובן, תורות של כפירה ומינות, אלא מובאות אצלו כתורות היהדות הרבנית של זמנו. לא ייפלא אפוא שדימויים אלה חדרו, כאמור, בשינויים כלשהם, גם לחוגי כת האביונים. אולי נוכל אף לצעוד צעד נוסף. בכתבים המנדעיים שכיח המונח 'מרה דרבותא' (אדון הגדולה) ככינוי לאלוהים שהוא אבי כל הכוחות העליונים (ה-uthras). מקורו של מונח זה היה נעלם מעיני החוקרים. והנה עתה מתברר שדווקא מונח זה, כמו דברים כה רבים במסורת המנדעית, בא מן היהדות. הוא מופיע בדיוק באותה צורה—ומזור שעד עתה לא שמו החוקרים לבם לכך—במגילה הגנוזה הארמית לספר בראשית שפורסמה בשנת 1957 (משרידי מגילות ים-המלח). שם (עמודה ב, שורה 4) מדבר למך אבי נת, בנאום אל אשתו, על 'מרה רבותא מלך כל העולמות'. הביטוי הזה מובא כאן כעניין מובן מאליו, ושימושו היה בלי ספק נפוץ בחוגים אלה. אם אמנם עמדו המנדעים הראשונים בקשר עם כיתות-הטובלים היהודיות שבסביבות הירדן (כפי שנוטים לחשוב רבים מן החוקרים לאור ניתוח כתביהם), הרי לפנינו כאן ראשיתו של מונח דתי, שהיה בשימוש בחוגים אלה ואחר-יכן נדד למזרח יחד עם קבוצות המנדעים הקדומים. קשה לקבוע בבטחה, איזה דימוי עמד מאחרי המושג הזה. 'אדון הגדולה' עשוי להיות האדון שהגדולה היא תוארו במובן מופשט, באותו מובן שבו נאמר בתפילת דוד (דברי הימים א כט, יא): 'לך ה' הגדולה והגבורה וכו'. ובאמת בטקסטים העבריים של המרכבה מופיע תואר מקביל של אלוהים כ'אדון הגבורה'. אולם ייתכן גם כן שלפנינו כבר פיתוח נוסף של המונח במובן שיעור קומה. הרי דווקא כאן מתוארת, כפי שראינו, גדולתו של 'אדון הגדולה'. פסוק-המפתח במזמור קמו בתהילים, שעליו דיברנו לעיל, מעניין במיוחד בהקשר זה: סוד גדול אדונינו ב'ורב כח'. כאן לפנינו הן המלה העברית והן רמז לביטוי הארמי (רב) המרכיבים יחד את המונח 'מרה רבותא'. ייתכן שבחירתו של הפסוק הזה ופירושו בדרך הגימטריה המיסטית כמוודד את גדולו של האל אמנם מבוססים על תואר אלוהי זה.

תפיסה מגשימה גסה של האלוהות. תהליך זה עלול היה להביא בעקבותיו תוצאות שבהכרח היו הרסניות לגבי היהדות המוסרית ולגבי שמירתה על התפיסה הרוחנית של האל' (Studies and Texts, כרך ב, עמ' 1340).

המסקנה החשובה מדיוננו אינה רק עצם עובדת קיומם של דימויים כאלה של הדמות האלוהית בתורת-הסוד היהודית הקדומה, אלא אף העובדה שאין לנו עסק כאן ברעיונות של 'מינים' שצמחו בשולי היהדות הרבנית. אדרבה, זיקתה של ספרות זו לסודות המרכבה מוכיחה מעבר לכל ספק שבעלי התורות האלה באו ממרכז היהדות הרבנית בתקופת התנאים והאמוראים. תורת-נסתר זו היא בעלת אופי יהודי אורתודוכסי לגמרי. האל הבורא, יוצר בראשית, שהוא נושא העיונים והחזיונות האלה, אינו ישות נחותה בדרגה של איזו כת של מינים, כמו הדמיוניגוס בתורות גנוסטיות רבות שהעמידו את האל 'בורא-עולם' כנגד האל האמיתי. בעיני בעלי שיעור קומה הוא האל האמיתי, האחד והיחיד של המונותאיזם, כפי שהוא מתגלה בדמותו המיסטית, ואין כל מקום לדבר כאן על דואליזם. לאור קדמותם של רעיונות אלה (אשר את זמנם נוכל להקדים, בקביעה ארעית, עד למאה הראשונה) מתעוררת השאלה, אם גנוסיס אורתודוכסית זו של שיעור קומה לא קדמה לדואליזם של הגנוסיס המאוחרת בראשית המאה השנייה. אם כך הדבר, הרי נוכל להבין את כל סדר ההתפתחות של הגנוסיס, מן המונותאיזם אל הדואליזם, בצורה שונה לגמרי מזו שהוצעה לנו עד עתה. אין להוציא מכלל אפשרות גם את ההנחה, שהשימוש המודגש במונח 'יוצר בראשית' (דמיוניגוס) במקורות אלה — שהקדומים שבהם שייכים למאה השנייה והשלישית — הונהג דווקא כדי להודיע על המתלוקת בין בעלי אמונת הייחוד לבין המינים; כלומר, כפולמוס נגד החוגים הגנוסטיים שביהדות אשר גילו בבידור סימנים של השפעת רעיונות דואליסטיים, ושניסו לפרש את המקרא לאור מושגים כאלה של המינות הגנוסטיות.

מכל מקום, מסורות אלה (או דומות להן) נשתמרו באגדת ארץ-ישראל. עוד בסוף המאה השישית השתמש הפייטן הארצישראלי ר' אלעזר הקליר במושג שיעור קומה יחד עם המושג יוצר בראשית כבמונחים כשרים לגמרי ללא חשש מינות.³² מאז המאה התשיעית כאשר החלו ההתקפות החריפות של הקראים על האגדה התלמודית ותיאורי-ההגשמה שלה לאל, הועמדו במרכז הפולמוס אותם שרידי שיעור קומה, שבאותה שעה כבר אפפה אותם הילה של סמכות קדומה ושהיו כבר בלתי-מובנים לגמרי.³³ אולם מייצגי היהדות

³² 'כדמות בוראא היות דמותו, כשיעור קומה קומתו' — רזזה ספרי על הגנוסטיציזם היהודי, עמ' 124, הערה 30.

³³ ראה למשל ספר 'מלחמות ה' (הנוכר בעמ' 158), עמ' 123—124. שם כותב הקראי נגד ר' סעדיה גאון: 'האומר מצאתי חכמה ודעת ותבונה וכל תעלומה

הרבנית שבישיבות בבל עדיין החזיקו תחילה במסורתם, ולא היו מוכנים לוותר אפילו על הפלגות סהרוריות של רוח האגדה כאלה המצויות בספרות שיעור קומה. ברם, נמצאו גדולי הוראה שסטו מהגנה זו על המסורת. בשנת 1000 בערך שלחו חכמי פאס שאלה אל ראש ישיבת בבל, ר' שרירא גאון, בענייני שיעור קומה. בין השאר הם כותבים שם: '... ועוד אמר ר' ישמעאל אני ור' עקיבא ערבין בדבר זה שכל מי שהוא יודע שיעור הזה של יוצרנו ושבתו של הקדוש ברוך הוא מובטח לו שהוא בן העולם הבא, ובלבד שיהא שונה אותו במשנה בכל יום, והתחיל אומר קומתו כך וכך. והוצרכנו לידע, אם כי ישמעאל אומר מה ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני, או מדעתו אמר זה. ואי איכא למימר דמדעתו קאמר, והתנן: כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם (משנה חגיגה, פרק ב, א) ? יבאר לנו אדוננו דבר זה באר היטב. ור' שרירא השיב: 'אי אפשר לבאר לכם דבר זה באר היטב, אלא כללי בעלמא, כי חס ושלום שר' ישמעאל אמר דברים הללו מדעת עצמו; ומנין באין טעמים הללו מדעתו של אדם ?! ועוד, שיוצרנו מרומם ומעולה מהיות לו איברים ומידות כפשוטן של דברים, כי אל מי ידומה ומה דמות תערכו לו. אלא אלה דברי חכמה הם שאי אפשר למוסרן לכל אדם. בגירסאות אחרות של אותה תשובה מצוי ניסוח חריף מזה: 'שיש בספוניהם טעמים גדולים, גבוהים מכל הרי תרים ונפלאים מאד, והללו רמזים שלהם וסודותיהם ורוזין וסתרין שאי אפשר למוסרן לכל אדם'.³⁴ כלומר, סודות שיעור קומה עצמם הם רק רמזים לסודות נסתרים. לר' שרירא גאון יש אפוא דעה בעניין זה, אך אין הוא מוכן להעלותה על הכתב. אולם כבר שלושה דורות לפני כן נוקט ר' סעדיה גאון, תחת לחץ הביקורת הקראית, עמדה מסויגת הרבה יותר: 'שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים, מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד, ואין לנו דרך שיתברר לנו בה אם הוא דברי ר' ישמעאל או לא, ואולי איש אחר אמרם על שמו, כמו שנראה הרבה מן הספרים קרואים בשמות אנשים שלא עשו אותם, אבל חברים אחרים ונתנו עליהם שם אחד מגדולי החכמים כדי לשום שם גדול לספריהם'.³⁵

בלשון קיצונית יותר השתמש הרמב"ם, לאחר שבצעירותו עדיין חשב את

בחכמת רבותיך הרשומה, איננו רואך מוצא כי אם בושה וכלימה. דמות התמונה אשר חקקתם והשיעור אשר בו התפארתם.

³⁴ אוצר הגאונים בעריכת ב. מ. לוין, על מסכת חגיגה, חלק התשובות, עמ' 10—12.

³⁵ שם, על מסכת ברכות, עמ' 17. לשון המקור הערבי הובא מכ"י תימני עלידי יוסף קאפח ב"יהדות תימן, ירושלים תשל"ו, עמ' תח. ר' סעדיה הזר ועסק בשאלת שיעור קומה פעמים אחדות.

[ג]

אווירה שונה בתכלית נושבת בעולמה של הקבלה, שנתעצבה במאות הי"ב והי"ג במערב-אירופה מתוך מסורות קדומות של גנוסיס יהודית ומדחפים חדשים של השראה מיסטית. בתיאולוגיה של ימי-הביניים כבר אבדה ידיעת המשמעות המקורית של חזון שיעור קומה, ובה סולקו כל ההשקפות ששיוו אופי אנושי כלשהו לאלוהים. בכך כאילו ביקשו הפילוסופים של אמונת הייחוד למצות עד היסוד בו את מושג האל של ההתגלות המקראית, ואף הפליגו בכך מן המקרא עצמו, על-ידי הרחקת דרכי הדיבור המיתיים והאנתרופומורפיים ששרדו במקרא. לא בכדי פותח הרמב"ם את 'מורה נבוכים' בדיון שבו הוא מוציא מידי משמעותו את מלת-המפתח 'צלם', אם כי הוא עצמו חשב כמובן שבכך כיוון לפשוטה.

מגמה הפוכה מזו אנו מוצאים בקבלה, ההולכת ומתגבשת באותן שנים. גם בעיני המקובלים היה טיהור מושג האל מכל הגשמה בבחינת עובדה מוגמרת ומקובלת, אולם בעינינו שבאו עתה במקום חזיונות המרכבה עלו מחדש התמונות העתיקות, אלא שהיה להם עתה אופי סימבולי. בניגוד לפילוסופים הרי המקובלים לא התביישו כלל בתמונות אלה. אדרבה, הם כאו בהן אוצר בלום של סודות האלוהות. שיעור קומה הפך לסיסמה של ראייה חדשה, ששוב לא נתנה עניינה בפרטי הקטעים הישנים—לא בפרטי המידות והמספרים ולא בשמות החדתיים. כל אלה נדחו לקרן-זווית, ולעומת זאת חזרו המקובלים והעלו את רעיון-היסוד על הדמות המיסטית של האלוהות על-פי דרכם ובהדגשה יתירה. עיקרון יסודי זה אולי ניתן לבסחו כך: אין-סוף, כלומר האלוהות הנסתרת, השוכנת בעמקי עצמותה ושאינה ניתנת לידיעה, היא חסרת כל דמות, כי היא מעבר לכל ביטוי וניתן לציינה רק בדרך השלילה, או כשלילת כל השלילות. אין תמונה המתארת אותה ואין שם המכנה אותה. אולם האלוהות הפועלת היא בעלת דמות מיסטית המתוארת בתמונות ובשמות. אמנם, שוב אין היא מושא אפשרי לחזיונות, כמו במיסטיקה של יורדי המרכבה; מעמדם וערכם של חזיונות כאלה יורד עתה בכמה וכמה מעלות. החזיונות הנבואיים קדמות להם מדרגות לאין-סוף של גילויים אלוהיים הנובעים ממקורות עמוקים יותר, והם בפירוש למטה מן התחום שבו עניינם העקרונות של המקובלים. ואולם האלוהות מגלה עצמה בסמלים; בסמל של דמות האילן בגידולו האורגאני, בסמל של דמות האדם, ובסמלים של השמות האלוהיים. שתי המגמות, שאותן מצאנו כבר בדיון בשיעור קומה הקדום ובגנוסיס של מארקוס, מקבלות תוקף מחודש כשהן עולות עתה

'שיעור קומה' למקור שיש לפרשו. אחר כך שינה דעתו ושלל הספר בלשון חריפה. הוא גשאל: 'מה ראוי לענות למי ששואל שאלה בדבר שיעור קומה, האם הוא כדברי מי שאמר שהוא חיבור אחד הקראים, ומסר זאת בשם הדרת רבו, או הוא סוד מסודות החכמים ז"ל, שבו עניינים עצומים, טבעיים או אלוהיים, כמו שאמר רבינו האי ז"ל. תשובתו של הרמב"ם היא חריפה והד-משמעות: 'לא חשבתי מעולם שהוא מחיבורי החכמים ז"ל, וחלילה להם שזה יהיה מהם, ואין הוא אלא חיבור אחד הדרשנין היוונים ותו לא. וסוף דבר, למחוק זה הספר ולכרות זכר עניינו הוא מצווה רבה'.⁸⁶ כאן מתגלה כל המבוכה, שבה הועמדו הראציזנאליסטים היהודים לנוכח מקור כמו שיעור קומה. כמה מהם ניסו כמובן להציל מסורת זו על-ידי מתן פירוש פילוסופי ואליגורי, כמו שעשה למשל ר' משה גרבוני (נפטר 1362),⁸⁷ או ר' שמעון בן צמח דוראן (המאה הי"ד). האחרון חולק במפורש על הדעה השכיחה בימי-הביניים (ואף אצל מקובלים מסוימים), כאילו מידות שיעור קומה חלים על ראשי מלאכי-הפנים או על המלאכים בכלל. לדעתו, 'כוונת אותו ספר הוא לומר שהנמצאות כולם הם כבודו של הקב"ה ושיעורם [של האיברים] כך וכך; או כוונתו בזה לשיעור הכבוד הנראה לנביאים'.⁸⁸ לדעתו של דוראן, מוצדק אפוא לפרש את שיעור קומה כעניין חזוני (פירוש שאינו רחוק מן האמת) כשם שאפשר לתת לו פירוש פאנתאיסטי, שלפיו כלל המציאות כולה היא עצמה מהווה אותה דמות מיסטית של האלוהות. לפי גישה זו, מסתתרת מאחורי התמונות המיתיות השקפה דתית קיצונית ומרחיקת-לכת.⁸⁹ מכל מקום, שרידי שיעור קומה לא שימשו לחוגים אלה של יהדות ימי-הביניים נושא מכוונד לחקירה או להבנה, אלא הם עוררו בעיקר מבוכה.

⁸⁶ תשובות הרמב"ם, בעריכת י. בלאו, כרך א (תשי"ח), עמ' 200—201. וראה ההערות שם. על שינוי דעתו ראה ש. ליברמן בנספח לספרי Jewish Gnosticism, עמ' 124, ואלכסנדר אלטמן במאמרו הנזכר בהערה הבאה, עמ' 231—232.

⁸⁷ איגרתו של גרבוני על שיעור קומה נדפסה במהדורה מדעית ובתרגום אנגלי על-ידי אלכסנדר אלטמן בקובץ Jewish Medieval and Renaissance Studies, כרך ד' (1967), עמ' 225—288.

⁸⁸ ר' שמעון דוראן, מגן אבות, ליוורנו 1784, כא ע"ב.

⁸⁹ על תולדות הפרשנות של שיעור קומה והפולמוס עליו אצל המחברים בימי-הביניים, ובמיוחד הפילוסופים, ראה A. Schmiedl, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869. pp. 249-251; J. Hamburger, Realencyclopädie des Judentums, Bd. 2, p. 578; D. Kaufman, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Gotha 1877, pp. 86, 217, 497.

בשינוי-צורה מתוך עמקי הרגשת-העולם הקבלית. המקובלים אינם שרויים במבוכה כשהם מדברים על שיעור קומה; אדרבה, כבוד הוא להם, ולעתים קרובות למדי הם מכריזים על התיאולוגיה המיסטית שלהם, שהם מזהים אותה עם תורת שיעור קומה, באווה של התגרות הלועגת לגימגומים האפולוגטיים. לא בכדי קרוי עדיין בשם זה אחד הספרים הנועזים והעמוקים ביותר של הקבלה המאוחרת — הוא ספר 'שיעור קומה' מאת גדול בעלי הקבלה העיונית, ר' משה קורדוברו בצפת.

האלהות בפעולתה מתגלה כאחדות הדינאמית של הספירות, שהיא אילן הספירות או האדם המיסטי שאינו אלא הדמות הסודית של האלהות עצמה. ברצוני לסכם כאן בקצרה את משמעותן של הספירות במשנת המקובלים. במקורן אלה הן עשרת המספרים הקדמונים, ספרות-בראשית שעליהם מיוסדת הממשות כולה, כפי שהדבר מוצע בספר יצירה. אולם כאשר נקטו המקובלים בימי הביניים מונח זה, נשתנתה משמעותו בתפיסתם. הספירות הן הכוחות, שבהם נבנית האלהות הפועלת ושעל-ידם היא זוכה לקלסטר-פנים: 'אנפין פנימאין', בלשון המקובלים. אלה הם פני האלהות המופנים אלינו, שעם כל היותם נסתרים הרי הם יסוד החיות שבאל השואפת ללבוש דמות. החיים האלוהיים פורצים ויוצאים החוצה בעשר מדרגות או מעלות, המגלות את האל ומעלימות אותו כאחת. החיות האלוהית שופעת וזורמת החוצה ומתייה את הבריאה, ועם זאת היא נשארת חבויה בעמקי הפנימיות, והקצב המסתורי של תנועתה, פעימות הדופק שלה, מהווה את חוקיות תנועתו של כל גברא. כאשר השפע האלוהי מגלה את עצמו בבחינותיו השונות במדרגות האצילות השונות, כלומר כאשר הוא מופיע בפעולתו, הריהו לובש בכל מדרגה ומדרגה דמות אחרת, או בלשון התיאולוגים — הוא מתגלה בתאריו השונים. בגילויים אלה מתפרטים והולכים יסודות תהליך החיים האלוהיים, המאחדים עם זאת באחדותו של האל המתגלה, והם מהווים יחד כללות שהיא הדמות של האלהות, בה אנו דנים כאן.

רבגוניות פעולתם של הכוחות האלה משקפת את מהותם הגמישה המתנוצצת לכל עבר והמגלה את טובו האינסופי של האל. וכך מתאר ר' אברהם היריה (נפטר 1635) בספרו 'שער השמים' את הבחינות השונות של הספירות: 'הספירות הם השתלשלות מהאחדות הראשון הפשוט, התפרסמות טובו אשר אין לו תכלית, אספקלריות אמיתתו והשתתפות מהותו ועצמותו המתנשא לכל לראש, אשר הוא מעצמו ומחוייב המציאות, תבניות חכמתו ומראות רצונו וחפצו, משכן וקבול כחו, כלי פעולתו ואוצרות אושרו, והמחלקות חסדו וטובו,

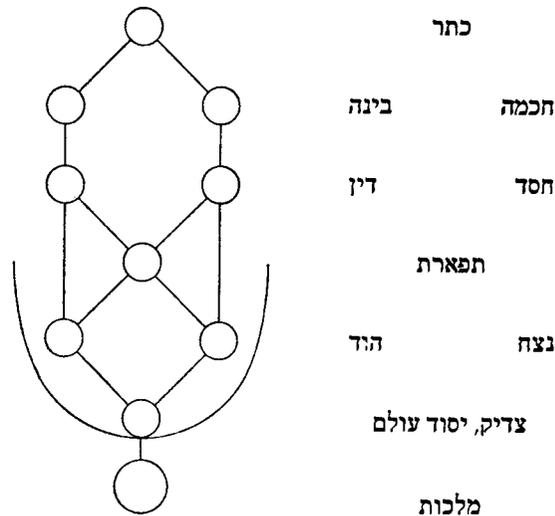
שופטי מלכותו והמוציאים לאור משפטו ודינו, וסוף דבר כנויים תארים ושמות המתעלה על הכל הכולל והסובב הכל. עשר שמות שאינם נמחקים, עשר תארי יקר תפארת גדולתו, עשר אצבעות ידיו החזקות, חמש ימינים וחמש שמאלים, עשר אורות בהם יתפשט, ועשר לבושי יקר בהם יתעטף, עשר מראות אשר בהם יתראה, עשר צורות אשר בהם הכל יצייר, עשר מקדשים אשר בהם יתפאר, עשר מדרגות נבואה אשר בהם יתגלה, עשר קתדראות למודו, עשר כסאות בהם ידין עמים, י מיני גן עדן או חופות לזוכים אותם, ועשר מעלות שבהם ירד, וי מדרגות שבהם יעלו אליו, המה י שדי חמד המוציאים כל שפע וברכה, י גבולים אשר נכספים מהכל והצדיקים לבד ישיגום, י אורות המאירים את השכלים, י מיני אש המבעירים לכל החפצים, ועשרה מיני כבוד המאשרים את הנשמות השכליות והשכלים הפשוטים, י מאמרות שבהם נברא העולם, י רוחות בהם יגיעו ויחיינו, עשרת דברות, י מספרים מדות ומשקלים אשר בהם הכל יספור י שקול וימדו, י אבני בוחן בהם הכל יבחן שלמותם, וזה כפי מה שאליהם יתקרבו או יתרחקו, והמה העשר מאמרות הכוללים את הכל, הסוגים הכללים החובקים בחיקם הכל ולזולתם יתנוהו, ההשגחות המתפשטות מן הקצה אל הקצה ובעוצם השגחתם הכל מכינות לטובתם ותועלתם... האחדים העליונים אשר להם ישו בו כל הריבויים האחדים ובמיצועם אל האחד הפשוט ועל כל האחדים הפשוט אינסוף ברוך הוא'⁴⁰.

אמנם, גם בפנייה זו של הדמות כלפי הנבראים (הייתי אומר כמעט: בנקיקי הדמות) שורה עדיין מה שאינו גיתן לביטוי, שהוא מלווה כל ביטוי, חדר לתוכו ושב ונסוג ממנו. ידיעת השניות הזאת, הדיאלקטיקה של ההופעה בדמות, היא המאפיינת את ידיעת הדברים האלוהיים לפי המקובלים. היא נתנסתה בצורות שונות. כך, למשל, אומר בעל תיקוני זוהר על אין-סוף: 'אתה בתוך הכל ומחוץ לכל ולכל צד, ולמעלה מן הכל ומתחת לכל... ואתה בכל ספירה, באורכה ורוחבה למעלה ולמטה, ובין כל ספירה וספירה ובעובי כל ספירה וספירה'⁴¹. או בניסוחו של ר' משה קורדוברו: 'אין-סוף, מלך מלכי המלכים, מושל בכולם, כי עצמותו נוקב ויורד דרך הספירות ובין הספירות, ותוך המרכבות ובין המרכבות, ותוך המלאכים ובין המלאכים, ותוך

⁴⁰ 'שער השמים', מאמר שביעי, פרק ד. הספר נתחבר בספרדית על-ידי מקובל מחוגי האנוסים, בשליש הראשון של המאה הי"ז, ונדפס בתרגום עברי באמסטרדם תש"ו (1655).

⁴¹ זוהר ח"ג, קט ע"ב (רעיא מהימנא, בתרגום עברי); וראה תיקוני זוהר, תיקון שבעים, קכו ע"א.

זה בזה, שוב אין זה מקרה שסמלים מוסריים הם המעמידים תהום זה. השלישייה הבאה כוללת נצה, הוד ויסוד. בספירת היסוד, שהוא צדיק יסוד עולם, נשלמת תמונת הכוחות היוצרים: באמצעותם הם פועלים בהרמוניה כאל חי ועל-ידו מועמד הכול על מכונו ונקבע במקומו הנכון. היסוד מהווה אפוא את עקרון החיות, ולכן הוא גם הכוח המוליד ומוצג בסמלים של איבר הזכרות. כל תשעת הכוחות הפעילים האלה נאספים וזורמים אל תוך הספירה העשירית, מלכות או השכינה, הקולטת אותם כמו הים שאליו הולכים כל הנחלים. בתיווכה של ספירה זו, המתוארת בסמלים של הנקבה הקולטת והמושפעת, פועלים הכוחות החיוניים של האלוהות בבריאה (בפרק שביעי ושמיני איחד את הדיבור על התפתחות הסימבוליקה של שתי ספירות אלו). כך מתקבלת תמונת אילן-הספירות שנעשחה קבועה ומוסמכת בקבלה, ואביא כאן את הציור של מיבנה זה כפי שנמצא בספרים רבים.



יש גם מיבנים אחרים המציגים את דמות אילן הספירות, אך זהו הנפוץ ביותר. הספירות אינן אפוא בפשטות שורה של אצילות או איאונים העוקבים זה אחר זה ונובעים זה מזה, אלא הן מהוות סטרוקטורה, דמות הבנויה היטב במערכת שבה לא רק העליון פועל על התחתון, אלא כל חלק או איבר פועל על כל חלק ואיבר אחר. הספירות קשורות זו לזו בצניורות, וכך כל אחת מהן משקפת את זולתה וחוזרת ומשתקפת בה. אמנם, טבעו המיוחד של כל

הגלגלים ובין הגלגלים, ותוך היסודות ובין היסודות השפלים, ותוך הארץ ובין הארץ וצאצאיה, ועד נקודה האחרונה שבתהומות — מלוא כל הארץ כבודו⁴². כלומר, בכל שלבי המציאות, בכל דמות, נוכחת בשלמותה עצמות אין-סוף נעדרת-הדמות. במובן זה אפשר לומר, שאין כלל דמות מגובשת לחלוטין המסוגלת להינתק לגמרי ממעמקיו של משולל-הדמות; ככל שהדמות היא מהימנה יותר כן עצומה יותר בתוכה החיות של משולל-הדמות. הצניחה אל תוך התהום של חוסר-הדמות לא היתה בשביל המקובלים משימה או הרפתקה חסרת משמעות יותר מאשר ההתרוממות אל הדמות עצמה, והגיהי-ליום המיסטי ההורס כל דמות דר בכפיפה אחת עם המתנינות הנבונה הנאבקת על השגת הדמות. אפשר לומר שדווקא תורת הספירות, שבה מתוארת הדמות המיסטית שהיא ביסוד כל דמות, מביאה לתודעתו של המקובל את הסכנה הזאת, אך בה הוא מבקש גם להתגבר עליה. האלוהות אינה רק התהום חסרת-הדמות שלתוכה שוקע הכול — אם כי גם כזאת היא — אלא בפנייתה החוצה היא מכילה את הערובה לקיומה של הדמות; הדמות אינה יציבה, היא חמקנית בטבעה, אך אין זה מחליש את עוצמתה.

נחזור לענייננו. כוחות האל צומחים כאילן, על מימי החכמה האלוהית, אל תוך הבריאה⁴³. 'אילן הספירות', שעליו מדברים המקובלים מאז ספר הבהיר, שומר על התמונה של הדמות האורגאנית שבה נמצא כל דבר במקומו הנכון, ומשם פועלת עליו ההשפעה המכוונת לו מתוך החיבור הכולל. אילן הספירות, שבו שותל האל את כוחותיו ('ארזי לבנון אשר נטע', לפי דרשה נפוצה), הוא גם אילן העולם, ובמובן מסוים הוא עץ החיים האמיתיים. שורשו נעוץ בספירה העליונה; גזעו או גופו, המהווה את מרכזו, כלול מן הכוחות השקולים והמאוזנים; הענפים או הזרועות הצומחים מתוכו במקומות שונים כוללים את הכוחות המנוגדים של הפעילות האלוהית בחסד ובדין — וכל אלה מהווים יחד הצורה העיקרית שבה מופיעה מערכת הדמות האלוהית בקבלה. זהו 'אילן הפוך' שגידולו מלמעלה למטה — תמונה הידועה ממיחוסים רבים. שלוש הספירות העליונות — כתר (בס' הזוהר: הרצון) חכמה ובינה — הן קרקע-בראשית ומקום השורש של האילן, ולא במקרה הן בעיקרן כוחות מעולם השכל וההכרה. בשלוש הספירות הבאות מתפשטים החסד, הדין (או הגבורה) והרחמים, (או התפארת); בתפארת מתאחדים הניגודים ומתמוגים

⁴² פרדס רימונים, קראקא שני"ב, לח ע"ב.

⁴³ ראה ספר הבהיר, סעיף 85 (קיש במהדורת מרגליות, ירושלים תשי"א).

שנאמר בספר הבהיר, צלם אלוהים שבו נברא האדם, 'בכל איבריו ובכל חלקיו' — (סי' פב).

דימויים אלה קיבלו את ביטויים המובהק בספר הזוהר; האדם הוא, בעיני המחבר, הדמות המושלמת — 'הצורה הכלולה מכל הצורות' או 'התמונה הכלולת כל התמונות' — וכל נמצא מתקיים על ידה בלבד. העולמות הראשונים נחברו מפני שעדיין לא נשלם בניין הדמות הזאת במלואה, ושינויי המשקל שבו מתקיים הכול בסוד דמות זו עדיין לא נתקן על מכונו. האדם התחתון הארצי והאדם העליון המיסטי, שבו האלוהות המתגלה לובשת דמות, שייכים זה לזה ואין להעלות על הדעת אחד ללא משגה בעולם מתוקן ומסודר: 'בתיקון הזה של אדם נראית שלמות אמונת הכול' (כלומר: התחום הפנימי הנפתח לאמונה), זוהי הדמות שראה יחזקאל ושעליה אמר דניאל (ז, יג): 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא, ועד עתיק יומיא מטה וקדמוהי הקרובה'⁴⁴. הזוהר חוזר אפוא ומסתמך על אותו מוטיב מקראי כמו ספרות שיעור קומה. בחלקים הנועזים ביותר שבזוהר, באידרא רבא, 'אידרא זוטא' וב'סיפרא דצניעותא', שבהם מנוסחים הרעיונות האלה בסגנון הגיגי ובמימרות תמציתיות, מוצגת לפנינו גירסה זוהרית של שיעור קומה. גירסה זו אינה נופלת מן הקטעים הקדומים בתעוה וב'הנצפה' גנוסטית, אך בניגוד להם אין היא מעלימה את רקעה המיטאפיסי. כל איבר ואיבר, ואפילו כל שיעור בראשו של אדם-קדמון, הוא עולם שלם בפני עצמו, וכל חלק וחלק רומז למערכות ולצירופים של ספירות המפתחות ומגלות את העושר האינסופי הגלום בהן. פרטי התיאור מעידים על ידיעה באנאטומיה של ימי-הביניים, והמחבר נראה כמו נהנה מן הפאראדוקסים של ההגשמות וההאגשות המשמשים לו כמילות-מפתח וכסימאאות להצגה הסימבולית של המיטאפיסיקה שלו. חזון דניאל על 'עתיק יומין', שלבושו לבן כשג ושער ראשו כצמר נקי (דניאל ז, ט) העניק לבעל הזוהר את המונח שבו מתאחדים במלה 'עתיק' התמונה החזותית של הזקן הקדמון, עתיק-היומין, ומושג האל המופלג והטראנסצנדנטי מכול וכול. עם זאת מורה המונח 'עתיקא קדישא' על האל, שיצא ונעתק מן הטראנסצנדנציה שלו ולבש דמות. כמעט שלא נאמר דבר מפורש באידרות על נעדר הדמות, על אין-סוף עצמו, ומכל מקום מונח זה אינו מופיע שם. 'עתיקא קדישא', המשמש כסמל העליון שעליו מדובר כאן, אינו מורה על אין-סוף כשהוא לעצמו אלא על אין-סוף כשהוא מתגלה, או

⁴⁴ זוהר ח"ג, קמד ע"א, בסוף ה'אידרא'.

אחד מן הכוחות טבוע היטב בתוך עצמו, ועם זאת יש בכל אחד מהם משהו מכל האחרים והוא חוזר ומשקף בפנימיותו את כל המיבנה בשלמותו, וכן הלאה עד בלי סוף, שהרי השלם משתקף בכל אחד מאיבריו. רק בתהליך זה של השתקפות אינסופית מתגבשים האיברים ומתהווה השלם, כפי שניסח תורה זו (שפותחה בעיקר בקבלה המאוחרת) ר' משה קורדובירו בצפת⁴⁴.

אולם הספירות מוצגות לא רק בדמות אילן, אלא בראש-זראשונה בדמות אדם קדמון, המקבילה לזו של האדם הארצי. הספירות הן 'הצורות הקדושות' המוזכרות לראשונה בספר הבהיר, שבו מופיעים שני התיאורים הסימבוליים האלה בזה אחר זה. יתר על כן, בסעיף 112 (קסו במהדורת מרגליות) מובא עץ התמר כסמל לכוח-המוליד האלוהי. סמל זה, שהוא שכיח בספר הבהיר, מופיע בצורה דומה מאוד בכתבים המנדעיים. שבעים התמרים שמצאו בני ישראל כאשר באו אילימה (שמות טו, כז) מלמדים 'שבעים קומות יש לו לקדוש ברוך הוא', וכל תמר הוא קומה אחת כזאת. אולם בסעיפים קסה, קעב (במהד' מרגליות) אלה הם איברי האדם: 'שבע צורות קדושות יש לו לקדוש ברוך הוא וכולם כנגדן באדם, שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם... ואלו הן: שוק ימין ושמאל, יד ימין ושמאל, גוף, ברית וראש'. לפי נוסח אחר, המקשר את הגוף עם הברית ('גוף בברית'), הנקבה היא הצורה השביעית המשלימה את הדמות. למעלה משבעה איברים אלה, המסמלים את שבע הספירות התחתונות, נמצאות שלוש הספירות העליונות שאותן מסמלים הכוחות הרוחניים — המחשבה, החכמה והבינה. אלה אינן נכנסות בתמונת איברי הגוף, אלא הן מסומלות (בספר הזוהר) בשלושת חדרי הגולגולת. אך יש גם פיתוחים אחרים של הסימבוליקה הזאת המובילה לפירוט רב של ההקבלה לאיברי האדם⁴⁵. 'הצורות הקדושות' האלה הן הן, כפי

⁴⁴ ראה על כך ספרו של יוסף בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים, 1965.

⁴⁵ לעתים החכמה היא הראש והבינה היא הצוואר, או שתי העיניים, ואילו הכתר מכתיר את ראש האדם העליון. במבנה אחר של הסימבוליקה, המכין את הדרך לדימויי האידרות, מתוארת הספירה הראשונה עצמה כ'אדם קדמון', אם כי אחרי-כך השתמשו במונח זה לציון מערכת הספירות כולה. כך נמצא מונח זה למשל אצל האחים ר' יעקב ויצחק הכהן מסוריא, ואילו בזוהר עצמו הוא מופיע רק בשכבותיו המאוחרות; בתיקוני זוהר כבר מדובר אף על 'אדם קדמון לכל הקדומים' — כנראה כדי להבחין בבירור בין סמל זה לסמלים אחרים דומים שהתהלכו בין בעלי הקבלה. בתיקונים שבזוהר חדש מיוחס חורבן העולם למות הראשונים ל'אדם קדמון' ולא ל'עתיקא קדישא' (זוהר חדש, ורשה, 1885, קיד ע"ד).

יותר נכון: מסתתר, בספירה העליונה. בסמל חושני זה חבויה הדיאלקטיקה של המעבר מנעדר-הדמות אל הדמות.

ברור לגמרי, שמחבר הדפים האלה בוחר ידע היטב את היומרה הנועות שנטל על עצמו. ר' שמעון בר יוחאי, גיבור העלילה המיסטית של ספר הוזהר, פותח את הרצאתו ב'אידרא רבא' בהקדמה המזהירה מפני אותם אנתרופומורפיזמים, שהוא עומד להביא עתה בחגיגות יתירה. הוא מביא את דברי הפסוק בספר דברים (כו, טו) 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר', ואין לו כל ספק במעלת הדברים שנאמרו אחרי-כן על-ידו 'בענייני רוזי הרוזים של עתיק יומין': 'לשמים לא אומר שיאזינו, לארץ לא אומר שתשמע, שכן אנו קיום העולמות'. את תיאורי שיעור קומה שלו הוא פותח במלים אלה: 'עד שלא הכין עתיק העתיקים וטמיר הטמירים את תיקוני המלך ואת כתרי הכתרים, לא היה לא ראשית ולא סוף. והיה מגלף ומשער ופרש לפניו מסך אחד, ובו גילף ושיער מלכים. אבל תיקונים אלה לא נתקיימו, וזהו שכתוב: ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל (בראשית לו, לא); מלך קדמון לבני ישראל קדמונים. וכל אלה שנגלפו נקראו בשמות, אך לא נתקיימו עד שעזבם והצניעם. ולאחר זמן עלה ונכנס במסך ההוא ונתקן בתיקוניו. ולמדנו: כאשר עלה ברצונו לברוא את התורה הגנוזה שני אלפי שנים [לפני בריאת העולם] והוציאה, מיד אמרה לפניו: מי שרוצה לתקן ולעשות, יתקן תחילה את תיקוניו [כלומר: תיקוני עצמו]. ובספרא דצניעותא למדנו: עתיק העתיקים, סתר הסתרים, טמיר הטמירים נתקן וגזדמן; הוא נמצא ואינו נמצא; אין מי שיודע אותו, כי הוא עתיק העתיקים, וקן הוקנים, אבל בתיקוניו הוא ידוע ולא ידוע'.⁴⁷

מדוע לא נתקיימו התיקונים הראשונים? ההסבר לכך ניתן בספרא דצניעותא תא באמצעות סמל המאזניים: 'עד שלא היו המאזניים לא היתה הסתכלות פנים בפנים, והמלכים הקדמונים מתו'.⁴⁸ ומיניהם לא נתקיימו, והארץ נתבטלה... מאזניים אלה תלויים במקום שאינו נמצא, נשקלו בהם אלה שאינם נמצאים; המאזניים מתקיימים ועומדים בעצמם, אין הם נאחזים [בשום דבר] ואין הם נראים. בהם עלו ובהם עולים אלה שלא היו, שהיו ושהיו'.⁴⁹ יש

⁴⁷ שם, קכח ע"א-ע"ב (בתרגום עברי).

⁴⁸ מה שנאמר בספר בראשית על מלכי אדום הוא שכל אחד מהם בנה עיר ומת. לפי פירושו של בעל הוזהר היה לכל אחד מהם עולם בעל מבנה מיוחד, ועולמות אלה לא נתקיימו ונחרבו.

⁴⁹ זוהר ח"ב, קעו ע"ב.

המזהים את המאזניים האלה עם ספירת החכמה המהווה את ההרמוניה האלוהית החודרת את כל העולמות ואת כל היש. לדעת אחרים מסמלים המאזניים את שיווי-המשקל בין הזכרי והנקבי. מכל מקום, המאזניים מהווים עיקרון של מבנה ודמות. כדאי להעיר שהסמל הזה מופיע גם בתחילת ספרו של דיוניסיוס אריאופאגיטה (סוף המאה החמישית) על השמות הקדושים (§3,I) שהוא מספרי היסוד במיסטיקה הנוצרית. גם דיוניסיוס מדבר על 'אותם מאזניים אלוהיים קדומים המסדירים את כל המערכות הקדושות ומגיעים עד למקהלות המלאכים בשמי השמים'.

גם בתחילת האידרא זוטא (ח"ג, רפח ע"א) ניתן ניסוח מדויק לבעיות הדמות האלוהית: 'עתיקא קדישא, סתום כל הסתומים, נבדל מן הכול ואינו נבדל, שהרי הכול דבוק בו והוא דבוק בכול והוא הכול, עתיק כל העתיקים, סתום כל הסתומים, נתקן ולא נתקן—נתקן כדי לקיים הכול, ולא נתקן מפני שאינו נמצא. כאשר נתקן הוציא תשעה אורות הלוהטים מתיקוניו. ואורות אלה מאירים ומתלהטים ממנו והולכים ומתפשטים לכל עבר, כמו מנורה [או נר] שממנה מתפשטים אורות לכל עבר. והאורות המתפשטים האלה, כאשר מתקרבים אליהם להכירם אינם נמצאים אלא המנורה בלבד. כך הוא עתיקא קדישא; הוא מנורה עילאית, סתום כל הסתומים, ולא נמצא מחוץ לאורות מתפשטים אלה המתגלים והנסתרים. והם נקראים השם הקדוש, ולכן הכול אחד'. הדמות שבה מתלבש עתיק כל העתיקים, והמתוארת בפירוט מדויק באידרות בצורת אדם-קדמון, אינה אלא השם האלוהי. הויקה ההדדית בין שתי תפישות אלה, שכבר נפגשנו בה בדיונו על שיעור קומה, מודגשת גם כאן במידה רבה: תפיסת האיברים, החושנית כביכול, ושם האל המתפרט לשמות קדושים מתוך התפרטות הדיבור האלוהי. הגנוסטיקאי מארקוס מתאר בפרוטרוט, כיצד המלה הראשונה בשם האלוהי (אשר לא במקרה היא המלה הראשונה של המקרא ביוונית ἀρχή) מתחלקת בתהליכי מיסטיקה-הלשון של המלים והאותיות היווניות. בתהליך זה נכתבו שמות האותיות היווניות כשמות ממש, ואלה מצדן הוורות ומצטרפות לשמות-אותיות, וכן הלאה. באותה דרך נקטו גם המקובלים בהסברת המיסטיקה הלשונית שלהם, כאשר הראו כיצד שם יהוה מתפצל ונחלק לשמות האלוהיים האחרים. הדיונים בעניין זה באידרא זוטא מבליטים במיוחד את השילוב הפנימי של המיסטיקה האנתרופומורפית והלשונית.

מה ששובש דמות באלוהים הוא מה שמתגלה ומודיע את-עצמו בו. אך מהי הודעה והתגלות זו אם לא השם האלוהי? יסודותיו של השם, אותיות

האלף-בית העברי, הם אפוא היסודות הממשיים של הדמות האלוהית. כל תולדות הקבלה, החל בהופעותיה הראשונות, רוויה תפיסה זו. אחד מספרי המופת בקבלת ספרד נקרא 'ספר התמונה', והתמונה הנדונה שם היא תמונת אותיות האלף-בית והיא המהווה את הדמות הסימבולית של האלוהות. מי שמתעמק להתבונן באלף-בית, עליו חלים דברי הכתוב 'ותמונת ה' יביט' (במדבר יב, ח). משה רבנו, מקבל התורה, שעליו נאמרו דברים אלה, היה בעל-הסוד הגדול שבהשתקעותו בתורה ובסודותיה נגלתה לו תמונה מיסטית זו. בעל ספר התמונה מוותר לגמרי על דרכי הדיבור של ספרות שיעור קומה; הוא מדבר רק על צירופי האותיות ותצורותיהן, שניתן לתארם כסמלים לספירות השונות. אבל בדרך כלל מתקיימות שתי התפיסות זו לצד זו ומשמשות למקובלים כשתי דרכי-ביטוי שונות לגבי עניין אחד.

המערכת העשיריית הראשונה המוצגת באידרא זוטא היא המנורה ותשעת אורותיה. אלה ערוכים אמנם כדמות המהווה את השם האלוהי, אך הם עדיין כלולים באחדותו של עתיקא קדישא, שמהותו נבדלת ואינה נבדלת, ובה הם מתבטלים. לא ברור אם תשעת האורות הם תשע הספירות הנאצלות מעתיקא קדישא, ומהוות יחד את מערכת הספירות, או שכוונת המחבר לתשעה אורות המתנוצצים בספירה הראשונה עצמה ומאירים את בחינותיה הפנימיות, עוד קודם שמתרחש המעבר לספירה השנייה. בספירה זו, החכמה האלוהית, בא לביטוי יסוד חיובי המסלק את הנעלמות המיסטית ואי-הידיעה הקיימת לגבי עתיקא קדישא בדברי הזוהר. לענייננו אין הכרח להכריע בשאלה פרשנית זו.

הדמות הזאת, שהיא העליונה במבנה האלוהות, מתוארת בוהר גם כ'אריך אנפין' (אריך-אפיים, ר"ל מאריך אפו; אך לאחרי-מכן נתפס מונה זה גם במובן של ארוך-הפנים). הוא מכונה גם 'רישא חיוורא' (הראש הלבן). גולגלתו וחדרי מוחו, מצחו ועיניו, חוטמו וזקנו — כל חלקי הפנים האלה מתוארים בפירוט רב ומתקשרים בכך היגדים תיאולוגיים על סוד האלוהות. בעקבות דברי המקרא מתואר עתיק-יומין כזקן, לבן-שיער, מאוזן בתוך עצמו ושקול בדעתו; 'עיניו שקולות כאחד, משגיחות תמיד ואינן ישנות, כמו שכתוב: לא ינום ולא יישן שומר ישראל' — ישראל הקדוש. 'ועל כן אין לו גבות-עיניים ואין לו כסות על עיניו' (זוהר ח"ג, רפט ע"א, בתרגום עברי). לא ניתן כאן כל תיאור מפורט לגוף השייך לראש הלבן הזה, אם כי מציאותו מונחת כמוכנת מאלוהית. לעומת זאת מתוארים בפירוט חלקי הראש: עתיקא קדישא זה הוא טמיר וגנוז, והחכמה העליונה נמצאת בגולגלתו, באמת

בעתיקא זה לא מתגלה אלא הראש בלבד, מפני שהוא ראש לכל ראש. החכמה העליונה שהיא ראש [גמוך יותר] סתומה בו, ונקראת המוח העליון; מוח סתום, מוח שהוא שוכך ושוקט, ואין מי שיודע אותו מחוץ לעצמו. שלושה ראשים נגלפו, זה לפני זה וזה למעלה מזה. הראש האחד [מלמטה למעלה] היא החכמה הסתומה, המתכסה ואינה נפתחת, ראש לכל ראש של שאר החכמות [הספירות הנאצלות ממנה]. [הראש השני:] הראש העליון, עתיקא קדישא, סתום כל הסתומים, ראש לכל ראש. [הראש השלישי:] ראש שאינו ראש, ואין יודעים ואין לדעת מה נמצא בראש זה, כי אינו מושג לא בחכמה ולא בתבונה [כלומר, הראש השלישי הוא אין-סוף חסר-הדמות הנסתר בעתיקא קדישא]... ומפני כך נקרא עתיקא קדישא [בכינוי] אין, כי בו תלוי האין. וכל אותן שערות ואותם נימים יוצאים מן המוח הסתום, וכולם חלקים ושקולים והעורף [המכוסה בשערות] אינו נראה [רפת ע"א—ע"ב, בתרגום עברי]. כאן ברור שבדמות עתיקא קדישא כלול ברמו גם אין-סוף, שהוא מעל לכל הראשים ומעבר לכל הדמויות⁵⁰. עד כמה בעייתית דמות עמוקה ביותר זו של האלוהות דווקא מבחינת היותה נתקנת בדמות, ועד כמה פועלת בה הדיאלקטיקה שעליה דיברנו לעיל, ניתן להיווכח מכך, שאפשר היה לכנותה גם בכינוי 'אין'. דמות שניתן לכנותה אין, הרי נעדר-הדמות מושרש ומשורג בה באופן שאינו ניתן לביטוי.

דמות בעייתית זו של אריך אנפין, הספירה הראשונה, נעשית דמות ברורה יותר כאשר היא מופיעה, בהמשך גילוי האלוהות, כ'זעיר אנפין'. זעיר אנפין פירושו מילולית — קצר האפיים; כלומר, אותה בחינה של האל שבה מעורבים כבר כוחות הדין עם כוחות הרחמים הגמורים ושפע החסד האינסופי. הרי זו מערכת הספירות, שהיא הדמות המובהקת של האלוהות ואשר כוללת את כל גילויי הפעילות שלה. לפי גירסת ה'אידרא רבא' נראה שכלול בה הכול — מחכמה ועד יסוד. לפי גירסה אחרת, באידרא זוטא, היא כוללת את שש הספירות מגדולה (חסד) ועד יסוד. כאן נתפסות חכמה ובינה כדמויות עצמיות שבהן נבנים ומעוצבים העולמות של שתי ספירות אלה, ומבחינה

⁵⁰ במקום מקביל (ח"ג, רפט ע"ב) נאמר: 'ואם תאמר מי הוא עתיקא קדישא? בוא וראה: למעלה למעלה יש שלא נודע ולא ניכר ולא נרשם והוא כולל הכול, ושני ראשים כלולים בו. והכול כך הותקן [שעל ידם ייכנס בדמות]. והוא [עתיקא קדישא] אינו במניין ולא בכלל ולא בחשבון [של הספירות] אלא [מושג רק] בכונת הלב, ועל זה נאמר: אמרתי אשמרה מחטוא בלשוני' (בתרגום עברי, ועיין י. תשבי, משנת הזוהר א, עמ' קפה). כאן נראה כאילו עתיקא קדישא זה עם אין-סוף.

זו הן מכונות אבא ואמא של הספירות שתחתיהן. שהרי כל ספירה יש לה מבנים משלה, שמהם היא בונה ומעצבת את עצמה כ'דמות לפני' מדמות, ובכל אחת גנוזים עולמות בעלי מבנה מסוים החדורים חוקיותה המיוחדת של הספירה. אולם, לגבי הזוהר, זעיר אנפין הוא בעצם האל כפי שהוא מתגלה באחדותו הפועלת. שם-העצם הפרטי של האל, השם המפורש, הולם דרגת-גילוי זו ומביא לידי ביטוי את המבנה המיוחד שלה. הבחינה המצטרפת לזעיר אנפין ומשלימה אותו היא הנקבה, דהיינו השכינה, שהיא הדמות האחרונה במערכת האלוהות. אבל אותה הדמות הנסתרית ביותר, שעליה דיברנו לעיל, העומדת עדיין על גבול נעדר-הדמות, איננה משהו המנותק לגמרי מדמות זעיר אנפין הניתנת לתפיסה בהתבוננות המיסטית: 'כלל כל הדברים הוא שעתיק העתיקים וזעיר אנפין — הכול אחד; הכול הוה, הכול היה והכול יהיה [בו]. לא ישתנה ולא נשתנה ולא משתנה. נתקן בתיקונים אלה, ובכך נשלמה הדמות [דיוקנא] הכוללת את כל הדמויות; דמות הכוללת את כל השמות, דמות שנראות בה כל הדמויות; לא שהיא מהוה דמות, אלא כעין דמות זו. כאשר מתחברים הכתרים והעטרות [כלומר, הספירות], זוהי השלמת הכול, כי דמות האדם היא דמות שעליונים ותחתונים נכללים בה. ומפני שדמות זו כוללת עליונים ותחתונים, התקין עתיקא קדישא את תיקוניו ואת תיקון זעיר אנפין בדמות זו. ואם תשאל: מה בין זה לזה? — הכול הוא במשקל אחד [בשיווי-משקל] אבל מכאן [כלומר, מעתיקא קדישא] מתפשטים הרחמים, ומכאן [מוזעיר אנפין] נמצא הדין. ומצדנו [כלומר, רק מבחינתנו] הם שונים זה מזה' (שם קמא ע"א-ע"ב, בתרגום עברי). בני ישראל ניגפו לפני עמלק מפני שהפרידו בין עתיקא קדישא, המכונה אין, לבין זעיר אנפין. הנקרא יהוה: 'רצו לדעת [ולהבחין] בין העתיק, סתום כל הסתומים הנקרא אין, ובין זעיר אנפין הנקרא יהוה; ועל כן לא כתוב היש ה' בקרבנו אם לא... אלא (שמות יז, ז) היש ה' בקרבנו אם אין. אם כן למה נענשו? על שעשו פירוד ועשו בניסיון, שכתוב: ועל גסותם את ה'. אמרו ישראל: אם זה [כלומר, אם עתיקא בקרבנו] אזי נשאל באופן אחד, ואם זה [זעיר אנפין] נשאל באופן אחר' (ח"ב, סד ע"ב, בתרגום עברי).

במאמר קצר המקביל לאידרות (ח"ב, קכב ע"ב — קכג ע"א) ניתן לנו תיאור מרוכז של 'פרצוף המלך', דהיינו זעיר אנפין, שבו מצטרפים סמלים אנתרופומורפיים של שיעור קומה ומוטיבים תיאולוגיים הקשורים אליהם: 'שנוי ברזא דרוזין: ראש המלך הותקן בחסד ובגבורה. בראש זה תלויות שערות, נימים על נימים, שהן כולן המשכה [של אצילות], שנאחזים

בהן עליונים ותחתונים: שרי שרים, בעלי אמת, בעלי משקל, בעלי יבבה, בעלי יללה, בעלי דין, בעלי רחמים, טעמי תורה ורוי תורה, טהרות וטומאות, כולם נקראים שערות המלך, כלומר המשך הנמשך מן המלך הקדוש, והכל יורד מעתיקא קדישא. מצח המלך [הוא] פקידת הרשעים. כשהם נפקדים במעשיהם ונגלים עוונותיהם, או מדובר על מצח המלך, כלומר גבורה, [והוא] מתחזק בדיניו ומתפשט בקצותיו. וזה שונה מן המצח של עתיקא קדישא, הנקרא רצון. עיני המלך [הן] השגחת הכול, השגחת עליונים ותחתונים, וכל בעלי ההשגחה נקראים כך. בעיניים מתחברים גוונים [שונים], וכל בעלי השגחת המלך נקראים אותם גוונים, כל אחד לפי דרכו, כולם נקראים גווני העין; כפי שנראית השגחת המלך, כך מתעוררים הגוונים. גביני העינים נקרא המקום הנותן השגחה לכל הגוונים, בעלי ההשגחה [המבצעים את גור ההשגחה]. גבינים אלו [הם] כלפי מטה גביני ההשגחה מן הנהר השופע ויוצא, [הם] המקום להמשיך [שפע] מאותו נהר [כדי] לרחוץ בלובן של עתיקא, בחלב הנובע מאימא, כי בשעה שגבורה מתפשטת והעיניים להתות בגוון אדום, מאיר עתיקא קדישא את הלובן שלו ולוהט באימא, והיא מתמלאת חלב ומיניקה לכול, וכל העיניים רוחצות בחלב של אימא השופע ויוצא תמיד. וזהו שכתוב: "רוחצות בחלב" (שיר השירים ה, יב), בחלב של אימא המושך תמיד ואינו פוסק. חוטם המלך הקדוש [הוא] תיקוף הפרצוף⁶¹. כשמתפשטות גבורות ונאחזות יחד הן חוטם המלך הקדוש, והגבורות הן אחוזות בגבורה אחת ויוצאות [משם]. וכשהדינים מתעוררים ויוצאים מקצותיהם אינם נמתקים אלא בעשן המזבח, ואזי כתוב: "וירח יי את ריח הניחוח" (בראשית ח, כא). שונה החוטם של עתיקא, שאינו צריך [ריח ניחוח], שהחוטם של עתיקא נקרא ארך אפיים בכל [צד], והארת החכמה הסתומה נקראת החוטם שלו. וזה "תהלה", שכתוב: "ותהלתי אחטם לך" (ישעיה מה, ט). ועל זה נתעורר דוד המלך: "תהלה לדוד וגו'". (תהלים מה, א). אוזני המלך: כשהרצון מצוי, ואמא מיניקה, ואור עתיקא קדישא ניאור, מתעוררים האור של שני [חדרי] המוח והאור של אבא ואמא, כל אלו הנקראים מוחי המלך, ומלתהטים יחד, וכשמלתהטים יחד נקראים אוזני יי, שהרי תפילות ישראל מתקבלות ואזי [השעה ל]התעוררות לטוב ולרע, ובהתעוררות זו מתעוררים בעלי-הכנפיים הנוטלים את הקולות שבעולם, וכולם נקראים אוזני יי⁶². וכך מתוארים בהמשך גם שפתי המלך וחיכו.

⁶¹ לפי התלמוד (מס' יבמות קכ ע"ב) החוטם הוא סימן מובהק לזיהוי של אדם.
⁶² לפי תרגומו של י. תשבי, משנת הזוהר א, עמ' קפח-קפט, בקצת שינוי.

ברור שדמות 'שיעור קומה' קשורה כאן באופן הדוק בתיאולוגיה המיסטית של המחבר בדבר הצדדים השונים של הפעולה האלוהית. כל אחד מן 'האיברים' עומד כנגד תחום מסוים, המבסס עמדה קבלית מסוימת בעניין פעולתם של עתיקא קדישא וזעיר אנפין. זוהי כמובן תפיסה מאוחרת, המושפעת כבר מן התיאולוגיה של ימי הביניים, המשנה בפירושה את לשונות ההגשמה שבמקרא⁵³. אולם מדהימה היא ההעזה וההחלטיות שבה השתלט בעל הזוהר (ובעקבותיו הקבלה המאוחרת) על הסימבוליקה הזאת, על-מנת להגן על תורת הדמות המיסטית של האל, שמתוכה מוסבר סוד פעולתו. אך אומץ-הלב לשימוש בתמונות נועזות אלה, שהן לפעמים אף גרוטסקיות, בא להם למקובלים מתוך הביטחון שמתוך השוואתם וזיהוים את תורת האצילות לתורת הלשון המיסטית, השיגו בשם הוי"ה גם את נעדר-הדמות, שהוא, כמאמרו של הוגה גדול מחכמי דורנו, מקלטן של כל הדמויות⁵⁴.

פרק השישי

סטרא אחרא: הטוב והרע בקבלה

[א]

הבא לדון על מושגי הטוב והרע בתולדות המחשבה האנושית עומד לפניו קושי גדול: טוב ורע כמעט אינם מוגדרים בתעודות הקלאסיות של הדתות השונות, אלא הם מונחים מראש כנתונים ידועים. לא ייפלא אפוא, שכאשר החלו פילוסופים לעיין בטבעם של הטוב והרע מצאו לעתים קרובות שעיוניהם עומדים בניגוד למושגים שהונחו כמובנים מאליהם בספרים הישנים. כך היה המצב גם בדתות המונותאיסטיות, שכתבי-הקודש שלהן קובעים — או יותר נכון: מניחים כיסוד לדבריהם — את הטוב כציות לרצון האל במחשבה ובמעשה, ואת הרע כהמריית רצונו. זוהי מכל מקום נקודת-המוצא של המקרא, בקובעו את אשר אוהב האל ואת אשר שנא. עם זאת קובע המקרא, בפשטות המפליאה את הקורא המפונק בדרכי העיון, שניגודים אלה של טוב ורע, המכריעים בטיב ערכיהם ושבחם מסתבך האדם בסבך שאין להיחלץ ממנו, נובעים שניהם במידה שווה מרצונו ומעשה בריאתו של האל. בין אם מבינים את דברי המקרא בעניין זה כפולמוס נגד הדת הדואליסטית הפרסית, ובין אם רואים בהם תפיסה מקורית מעיקרה, מכל מקום מרשימה העמדה החד-משמעונית של המקרא, שלפיה הוכנס גם הרע אל תוך מערכת הבריאה האלוהית: 'יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה' (ישעיה מה, ז).

הרע הוא אפוא מציאות שעלתה במחשבת הבורא, ככל אשר נבין את טיבה של בריאה זו. 'כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה' (משלי טו, ד) — זהו הפתרון העתיק ביותר לשאלת מקור הרע, ולפתחו רובצת תורת הגזירה-מראש. כל הדתות המונותאיסטיות נאבקו עם הבעיה הזאת מאבק נואש במושגי השכל האנושי. 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב?' — כך זועק משורר מגילת איכה בשאלה ריטורית. אולם ככל שהחריפה והלכה השאלה על טבע הרע ומקורו, אפשר היה לקרוא את הפסוק גם במובן הפוך: לא

⁵³ מפליגים עוד יותר בכיוון זה המקובלים המאוחרים, כגון ר' משה קורדובירו. בכך שהאדם נוקט אופייה של ספירה מסוימת כאמת-מידה מוסרית להתנהגותו בדרכי התורה, הוא משקף ומחקה במעשיו את הדמות המיסטית של האל; הוא מגלף ומעצב אותה כביכול מתוך התנהגותו, כפי שהסביר ב'תומר דבורה', ספר-המוסר הקבלי שלו, שזכה לתפוצה רבה מאוד.

⁵⁴ Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, vol. IV (1972), p. 370