

הזוהר וכתבי האר"י ז"ל הכל בנויים על פי דביקות הבורא¹⁶³ למי שזוכה להדבק ולהיות צופה במרכבה העליונה כמו האר"י זלה"ה.¹⁶⁴ דהוי נהירין ליה שבילין דרקיע והיה מהלך בהם תמיד בעיני שכלו,¹⁶⁵ כמו הארבעה חכמים שנכנסו לפרדס.

חשיבותו של קטע זה טמונה לא רק באפיון הקבלה כחוויה מיסטית, אלא גם בפירוש מחדש של כל המסורת הקבלית כחתיירה לחוויה מיסטית, ולא כגנוזיס תיאוסופי.¹⁶⁶ קשת תפיסות הדבקות בחסידות מבטאת אפוא מזיגה של פרשנויות תיאורגיות — ברוח המסורת הזוהרית-לוריאנית — ושל פרשנויות מיסטיות שמקורן בטקסטים של קבלות גירונה, אבלעפיה וצפת.¹⁶⁷

נפנה כעת לכמה ביטויים של צורות דבקות קיצוניות, העשויות בהחלט להיחשב לאוניו-מיסטיקה.

פרק ד

אוניו-מיסטיקה במיסטיקה היהודית

1. אוניו-מיסטיקה: הערות מתודולוגיות

אחת ההנחות הרווחות ביותר על אודות המיסטיקה היהודית היא, שהמקובלים נמנעו מלתת ביטוי לחוויותיהם במונחים שאפשר לפרשם כהצבעה על איחודו המוחלט של המיסטיקאי עם האל. אדוארד קאירד ניסח הנחה זו בכירור: "היהודי היה מוגן תמיד מפני הקיצוניות של המיסטיקה על-ידי רגישותו החזקה לאישיותם הנבדלת של אלוהים ואדם, ומכאן, על-ידי תודעה בהירה של חובה מוסרית, הקשורה בעבודת האל."¹ עמדתו של קאירד הוצגה כניגוד לתפיסתו של פלוטינוס את יחסי הגומלין בין האנושי לבין האלוהי, יחסים העשויים, לפי פלוטינוס, להגיע לשלב שבו "המחסום בין האין-סופי לבין הסופי נושר, והראשון בא במגע ישיר עם האחרון, כך שכל אפיון וזיקה של הסופי נעלמים כליל."² גרשם שלום הדגיש שוב ושוב, כנראה ללא תלות באבחנתו של קאירד, שהאיחוד המוחלט עם האלוהות נעדר בטקסטים יהודיים: "לעתים נדירות ביותר מלמדת האקסטזה על איחוד ממשי עם האל, בו מתמסרת עצמיות האדם לאקסטזה של שקיעה מוחלטת בזרם האלוהי. גם במצב תודעה אקסטטי זה, מוסיף המיסטיקאי היהודי כמעט תמיד לשמור על תודעת המרחק בין היוצר לבין יצורו."³ הערכה זו, שביטא חוקר כה מובהק של המיסטיקה היהודית, הדהדה בסדרה ארוכה של מחקרים והתקבלה אצל רוב החוקרים ההולכים בעקבותיו של שלום,⁴ וגם על-ידי חוקרים של מיסטיקה כללית.⁵ אבחנתו של שלום התקבלה ללא עוררין עד-כדי-כך, שחוקר מעולה כסטייס מסוגל לראות את האוניו-מיסטיקה כ"חריגה מטיפוסים רגילים [של מיסטיקה] ביהדות."⁶ חוקר מוביל במדעי היהדות, סאלו בארון, הרחיק לכת בקובעו כי ביטויים להזדהות עם האל, כמו אלה המופיעים אצל המיסטיקאי המוסלמי אל-חלאג', "היו נשמעים כחילול-השם מתועב באוזני החסידים המושבעים ביותר של הצופיות מבין היהודים... הם מעולם לא שכחו את התהום המפרידה בין האין-סוף לבין יצוריו... גם באופן אישי לא ביקשו

אלא את קרבתו של האל ולא איחוד ממשי עמו.⁷ דעתו של שלום התקבלה ללא הסתייגות.

מלומדים אחדים ניסו אמנם לסייג הכללה זו, אך גם הם ראו את המקובלים אשר נקטו עמדות "אמיצות" ביחס לאוניו-מיסטיקה כיוצאי דופן, העשויים אולי לשנות במקצת את ההשקפה ששלום הציג, אולם אינם מחייבים הערכה מחודשת של תקפותה.⁸ שלום עצמו לא השתכנע מיוצאים-מן-הכלל אלה, ונטה להבינם באופן פחות קיצוני.⁹ למיטב ידיעתי, לא ניסו חוקרי קבלה לבחון מחדש את תפיסתו של שלום, ולמרות הסתייגויות שוליות מסוימות היא נשארה הדעה השלטת בחקר הקבלה. בדברים הבאים אציע דעה חלופית על ביטויים של אוניו-מיסטיקה בקבלה: תיאורי איחוד רחוקים מלהיות נעדרים מן הספרות הקבלית, הם חוזרים ונשנים בה לא פחות מאשר בספרות מיסטית לא-יהודית; והדימויים, שבהם משתמשים המקובלים, אינם נופלים בטיבם מצורות הביטוי הקיצוניות ביותר של טיפוס מיסטיקה אחרים.

אפתח בהנחה המובלעת שביסוד שלילת קיומה של המיסטיקה הקיצונית ביהדות על-ידי קאירד ושלום. ההנחה היא שהטרנסצנדנטיות של האל, המוצהרת על-ידי הדת האקזוטריה, אינה מאפשרת אוניו-מיסטיקה אפילו במישור האוטורי של הדת.¹⁰ אולם להנחה זו אין יסוד מסיבות תיאורטיות ועובדתיות גם יחד. כפי שראינו לעיל, המקובלים השתמשו במינוח פילוסופי על אודות איחוד, מינוח שהיה קיים זמן רב לפני שחיברו את יצירותיהם, ודבר זה רוחח בחוגים יהודיים.¹¹ תפיסות על אודות איחוד עם ישויות עילאיות, כמו תפיסתו של ר' אברהם אבן עזרא את הדבקות או תפיסתו של אבן רושד את האיחוד האינטלקטואלי, היו ידועות היטב ונשנו לעתים קרובות ביצירות קבליות.

יתר על כן, הפיכתו של חנוך למלאך מטטרון — מוטיב חשוב באחדים מהטקסטים היהודיים העתיקים — עשויה במקרים מסוימים להיות מובנת כהפיכתו של חנוך, בן-אנוש, למלאך, שהיה קיים לפני התרחשותה של חוויה זו. לפי הטקסטים היהודיים הקדומים, זכה חנוך לא רק לבגדי אור ולשיעור קומה, אלא אף לדעת מקיפה וכוללת. אין פלא שדוגמתו שימשה משאת נפש מיסטית למקובלים האקסטטיים.¹² על-כן אין ליחס את העדר השימוש בדימויי האיחוד לעכבות הנובעות מגורמים רעיוניים, חיצוניים למיסטיקה היהודית, כגון חוסר מוטיבים איחודיים בתיאולוגיה היהודית. נהפוך הוא, מינוח פילוסופי עשוי לשמש — ואכן שימש — כמסגרת מושגית, המסוגלת גם לסייע לתקשורת עם קבוצות אינטלקטואליות מסוימות.¹³

העובדה שדת כלשהי, המולידה תנועה מיסטית מסוימת, תומכת בתיאולוגיה טרנסצנדנטלית אינה יכולה לשמש הוכחה חותכת לדיכוי הדימוי האיחודי. האיסלאם, למשל, שאין עוררין על אופייה הטרנסצנדנטלי של התיאולוגיה שלו, פיתח סוגי מיסטיקה קיצוניים למרות הכול.¹⁴ התיאולוגיה המוסלמית הרציונליסטית, בנסיונותיה הכושלים לדכא קבוצות מיסטיות, נתמכה בכוחות סוציו-פוליטיים חזקים שנעדרו מן היהדות. הוא הדין בנצרות: למרות שליטתה האדירה של הכנסייה על הזירה האינטלקטואלית, ועל-אף שגינתה חריגים ספיריטואליסטיים ככופרים ולפעמים אף הוציאה אותם להורג, אנו מוצאים בה מסוף המאה השלוש-עשרה הכרזות רבות בדבר אפשרות האיחוד עם האל. על רקע זה קיומם של שפע ביטויי איחוד במיסטיקה היהודית אינו בעייתי מבחינה סוציולוגית, ואינו מוזר מנקודת המבט הדתית.

2. האיחוד המיסטי בקבלה האקסטטית

עד כאן באשר להיבט התיאורטי של הבעיה. הראיות הטקסטואליות אף הן מורות לכיוון אחר מזה שהצביע עליו שלום. חלק מהחומר שאדון בו להלן היה מוכר לשלום והוא השתמש בו, אלא שהוא פירשו בדרך שונה מזו שאנקוט בהמשך. בחלק אחר לא השתמש כלל, למרות שסביר להניח שהכירו היטב; וחלק נוסף ייתכן שלא היה ידוע לו. תחילה אתאר בקיצור את ההקשר ההיסטורי של השימוש בתיאורים איחודיים, ולאחר מכן אדון במספר דוגמאות חשובות.

כפי שצוין לעיל, קבלת גירונה התעניינה בדבקות כערך מיסטי מרכזי, ובמקרים אחדים נכון יותר לפרש מושג זה במובן איחודי מאשר במובן של קרבה. עם זאת, למן המחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה ואילך נטו מקובלים ספרדים לנקוט לשון המעטה לגבי הדבקות והדגישו בעיקר את המשמעות התיאורגית של קיום מצוות בכונה קבלית. כך הדבר בקבלת ספר הזוהר ובכתבי ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג'יקטיליה, ר' דוד בן יהודה החסיד ור' יוסף הבא משושן הבירה. בניגוד להתעניינות הערה שגילו מקובלי גירונה בדבקות כאחד מערכי הדת הנעלים ביותר, הדגישו מקובלים בסוף המאה השלוש-עשרה הדגשה יתרה את מרכזיות העשייה התיאורגית עבור החיים היהודיים. אף כי מקובלים אלה התייחסו לדבקות בירת כבור, היא לא נעשתה מעולם מרכז השקפתם הדתית. מקובלים

ספרדים אחזו בטיפוס זה של דתיות תיאורגית עד לגירוש ב-1492, והמשיכו לנהוג כך בצפון אפריקה, באיטליה ובאימפריה העות'מאנית.

מחוץ לספרד של המאה השלוש-עשרה ראתה הקבלה האקסטטית של אברהם אבולעפיה את שיאם של החיים הרוחניים בהשגת חוויות אלה במונחים איחודיים. ייחדתי דיון מפורט לתפיסות האיחוד המיסטי אצל אבולעפיה בניסיון להראות, כי קטעים אחדים ביצירותיו אינם ניתנים להבנה אלא כמבטאים נטיות איחודיות. אגביל עצמי כאן לדוגמאות ייצוגיות אחדות. באחד מביאוריו למורה נבוכים קובע אבולעפיה שהמקובל "מתנבא על פי הדבר אשר הוציאו מן הכח אל הפועל השלם האחרון ושבו הוא והוא דבר אחד, בלתי נפרד בעת הפועל ההוא."¹⁵

אי-ההבדלות של הגורמים הנוטלים חלק בחוויה האקסטטית מוצאת ביטוי מפורש בנוסחה הקלאסית "הוא והוא דבר אחד."¹⁶ לא ניתן לטעות באשר לגרעין הפילוסופי של קטע זה: המעבר מן המצוי בכוח למציאות המושלמת שכפועל כמוהו כמעבר של השכל האנושי אל השכל הפועל, המושג על-ידי מעשה האיחוד. במקום אחר באותו חיבור מצביע אבולעפיה על-כך שתכונות בני האדם עולות בהדרגה עד לרמה של השכל הפועל:¹⁷ "וידבק בו אחרי ריבוי הרגל חזק ואמיץ עד שוב הנבואי האישי החלקי בצורת סיבתו כלליי"¹⁸ תמידי נצחיי¹⁹ כמוהו ויהי הוא והוא דבר אחד."

סוג זה של הבעה איחודית מצוי בחיבוריו של אבולעפיה אשר רבים מהם קיימים רק בכתבי יד, ואחדים מהם בעלי השפעה. קשה להסביר את היעדרו המוחלט של אבולעפיה מן הניתוח המפורט של שלום את תופעות הדבקות.²⁰ רק כאשר מזניחים דמות קבלית עיקרית כל-כך, במחקר המוקדש לדבקות, וכאשר טועים בפירוש תפיסותיה, במחקרים אחרים, ניתן לצייר תמונה לא-איחודית לחלוטין של המיסטיקה היהודית.²¹ יתרה מזו: אבולעפיה לא היה רק יוצא דופן בולט; הוא פילס דרך שבה פסעו מספר מקובלים מעניינים, שאחדים מהם היו רבי השפעה, בתחום הרוחני של המיסטיקה היהודית, במידה דומה לאבולעפיה.

3. איחוד מיסטי: בנייה מחדש של אחדות שנשברה

רצוני להצביע, תוך כדי הדגמה, על הזיקה שבין תפיסות הדבקות בשלוש אסכולות מיסטיות, אסכולות שאפשר לראותן כמהוות רצף של התעניינות בנושא זה: הקבלה האקסטטית, קבלת צפת והחסידות. כל האסכולות האלה

תפסו את הדבקות כהשתלבות של האנושי לתוך האחדות הקמאית, שחצייה האחר הוא האלוהות.

לפי מחברו האלמוני של ספר שערי צדק, אחד מתלמידיו של אבולעפיה, האדם הוא אחרון הישיות המורכבות, כפי שטענו כבר הרמב"ם²² ואבולעפיה,²³ על-כן מיוצג האדם על-ידי האות יוד, כלומר המספר עשר, הנחשב למספר הראשוני האחרון. והוא ממשיך:

הנה הוא יוד בעולם הזה אשר קבל כח מהכל וכולל הכל, כדמות היוד בספירות, הנה אם כן אין בין זו היו"ד ובין זו היו"ד אלא כמלא הנימא כלומ' ענין דק קטן מאד מצד הרוחניות והוא מלוי יוד אחרת... וזהו סוד ובו תדבקון²⁴ דבוק יוד עם יוד להשלים הגלגל.

כל אחת משתי היודים מוגדרת במפורש כחציו של מעגל הנעשה שלם עם עלייתו של האדם התחתון והפיכתו ל"עליון אדם שעל הכסא"²⁵ וזה שמו אשר יקראו י"י צדקנו.²⁶

האדם, אם כן, אינו אלא חציה של ישות גדולה יותר, העיגול, ובעלייתו יש בידו לבנות אחדות זו מחדש. על רקע זה ניתן להבין מה מייצגות שתי היודים לדקדוקיהן: בעברית האות יוד מייצגת עשר, וכאשר כותבים את שמה "יוד", ערך האותיות ו, ד — אף הוא עשר. מכאן, הצורה יוד עצמה מכילה שני יודים: האחד מסמל את החלק האנושי והאחר את החלק האלוהי. כל אחד מהם מיוצג באופן ציורי על ידי חצי-עיגול, צורתה של האות יוד באלף-בית העברי.²⁷ התדבקותם של שני חצאי-עיגול אלה יוצרת את העיגול השלם.²⁸

המטפורה של העיגול כסמל לאחדות האנושי עם האלוהי ראויה לבחינה מדוקדקת יותר; הופעת מטפורה זו במסגרת תיאור השלמות האנושית מעלה על הדעת את תפיסתו של יונג את המנדלה כסמל של תהליך האינדיבידואליזציה. אברהם אבולעפיה אמנם תיאר חיזיון של מעגל במסגרת חוויותיו האקסטטיות. החזרה על המטפורה כאן מאפשרת לנו להבין כי שתי התייחסויות אלה לעיגול אינן תיאור ספרותי בלבד; הן גם מצביעות על ראיית עיגול במהלך של חוויה המתפרשת כאיחודית. יתר על כן, ניסוח מפורש של אוניו-מיסטיקה שיידון להלן יסייע בידינו להבין משמעות קטעים אלה, ובתוכם המטפורה של העיגול המופיעה בספר שערי צדק; אני מניח כי המקובל האלמוני שחיבר ספר זה תפס את החוויות המיסטיות המתועדות בחיבורו כחוויות איחודיות.

ביצירה אחרת הקשורה באופן הדוק לאבולעפיה, והשמורה בספרייה הבודליאנית, אנו קוראים:²⁹ "אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך."³⁰ וכן

ראו עתה כי אני, אני הוא.³¹ והסוד [של פסוקים אלה] הוא דבוק הכח — הוא הכח האלהי העליון הנקרא גלגל הנבואה — עם הכח האנושי: וכן אמרו 'אנכי, אנכי'.³² הביטויים "אנכי, אנכי" ו"אני, אני הוא" משמעותם איחוד האלוהי עם האנושי: לפי פשט הטקסטים "גלגל הנבואה" כמוהו ככוח העליון. לעומת זאת קריאה יותר מדוקדקת מגלה מובן אחר: הערך המספרי של הביטוי "גלגל הנבואה" הוא 132; הוא הדבר באשר לביטוי "אני, אני הוא." גימטריה זו היא אבן בוחן מכריעה להבנה כי העיגול כולל שני "אנכי" — האנושי והאלוהי גם יחד.

בשני המקורות מהקבלה האקסטימית מוצג האיחוד המיסטי כתהליך של היטמעות באלוהי. בספר שערי צדק עולה האדם למדרגה של ישות היושבת על כיסא הכבוד. הקטע השני משתמש בשלושה פסוקים המצביעים בכיורור על איחוד האדם עם האלוהי עד כדי כך, שהאדם מכונה באותו ביטוי שבו מכונה האלוהות: "אני". בטרם נניח למחברו האלמוני של ספר שערי צדק, כדאי לצטט את השקפתו על הנשמה:³³ "כי נפש הכל נפש אחת היא ונחלקה מצד חילוק החומר לשנים."³⁴ שני חלקים אלה הם הנפש של ספירת ערכות — כנראה הספירה העליונה, הנפש הרוחנית ביותר בנפשות הקיימות בכל העולם — ו"הנפש הטבעית", שמוצאה בזו הראשונה.³⁵ דמיון זה מאפשר לנפש האדם לעלות אל נשמת ערכות ולשנות את טבעה. תיאור זה של הנפש מקביל לתיאור שלעיל על אודות שני חצאי העיגול, הגם שלא ניתן להוכיח נקודה זו בוודאות. בשני המקרים מוזכרת עלייה הקודמת להשגת השלמות האנושית.

ייתכן שחלק ממקורותיה של תפיסת האדם כחצי עיגול ותפיסת נפשו כחלק מן הנשמה האוניברסלית הם אלה: 1. תיאורו של אפלטון את חלוקת הישות הקדמונית האנדרוגינית לשני חצאים, זכר ונקבה.³⁶ 2. גרסאות ימי-ביניים של מיתוס זה, ערביות³⁷ ויהודיות³⁸ כאחד, שבהן הועבר תיאור החלוקה מהגוף אל הנשמה. המקובל האלמוני בעל ספר שערי צדק ינק כנראה משתי הגרסאות, אף כי הוא מציג שינוי מהותי: השלם אינו עוד אדם הראשון או נפשו אלא האדם האוניברסלי והנשמה האוניברסלית: החלוקה אינה עוד "אנכית", המובילה לשתי ישויות נבדלות מבחינה מינית ו"שוות", אלא "מאוזנת", היוצרת דו-קוטביות א-מינית של האדם העליון או הנשמה העליונה כנגד האדם היותר נמוך או הנפש האנושית. מבחינה פנומנולוגית, ואולי אף היסטורית, קרובים המושגים של ספר שערי צדק לאלה של ר' אליהו די וידאש, מקובל צפתי חשוב,³⁹ שבהתייחסו למשמעות המונח "חלק" כתב:

כאמרו חלק יורה שהנשמות הם ממנו חצובות, והוא והם ב' חלקים, כענין תרי פלגי דגופא... ובהתייחד חלק הנשמה התחתונה עמו ב' החלקים נתייחדו ונעשו א'.⁴⁰

ההקבלה, הקרובה ביותר לתפיסת האיחוד של שני חצאי-עיגול כמטפורה ל"אוני-מיסטיקה", קיימת בדרשתו המפורסמת של המגיד הגדול ר' דב בער ממזריטש,⁴¹ המתייחסת למשמעות הפסוק: "עשה לך שתי חצוצרות."⁴² שתי חצי צורות ע"ד על הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה⁴³ כי האדם הוא רק דל"ת מ"ם⁴⁴ והדיבור⁴⁵ שורה בו וכשמתדבק בהקב"ה שהוא אלופו⁴⁶ של עולם נעשה אדם... ואדם צריך לפרוש א"ע מכל גשמיות כ"כ עד שיעלה דרך כל העולמות⁴⁷ ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממציאות ואז יקרא אדם.

המגיד בונה את דרשתו על הפסוק: "עשה לך שתי חצוצרות כסף מקשה תעשה אותם." התיבה "חצוצרות" מתפרשת כחצי-צורות, היינו שני חצאי-צורות. תיבה זו מופיעה כבר באחד מחיבוריו הקצרים של ר' יוסף גייקטיליה, בחיבור שבו מתייחס גייקטיליה לשני חצאים של הנשמה המקורית הנחלקת לנשמות זכר ונקבה.⁴⁸ אצל גייקטיליה משקפת חלוקה זו של הנשמה חלוקה גבוהה יותר: זו שבין הספירות יסוד ומלכות. הזיווג הארצי בין זכר לבין נקבה, שנחלו את נשמותיהם מאיחוד קמאי, מביא לידי מצב של הרמוניה בעליונים. תפיסה תיאורגית זו של שני חצאי הנשמות ידועה היתה, יש להניח, למגיד הגדול. ר' משה חיים אפרים מסאדילקוב מסר גרסה מעניינת לדרשתו של ר' דב בער על החצוצרות: שתי אלה מקבילות לשם⁴⁹ ולשמים המשתוקקים להתאחד זה עם זה,⁵⁰ ותפקיד האדם לסייע לאיחוד זה.⁵¹ התפיסה המיסטית של שני חצאי-צורות עשויה אם-כך ליצג את נטרולה של תפיסה תיאורגית קדומה שהיתה קיימת בקבלה כבר במאה השלוש-עשרה.⁵²

נשוב אל דברי ר' דב בער. לפי שלום יש לראות את מינוח האיחוד המיסטי אצלו "על-פי הכיוון הכללי של מחשבתו." לדעתו, הצדיק החסידי מורה על מצב שבו "האדם מוצא את עצמו משום שהוא מצא את אלוהים," דעה התואמת את "התפיסה הפרסונליסטית של האדם, תפיסה יהודית מובהקת;" על-כן המגיד הגדול אינו מתכוון "להיעלמות הפנתאיסטית של עצמות האני" בתוך השכל האלוהי.⁵³ השקפה זו, מכל מקום, רחוקה מלהיות פירוש מוצק: המינוח של המגיד הגדול — "ויהא אחדות עם הקב"ה" — וכן ביטול הקיום האינדיבידואלי, תומכים בפירוש קצת יותר רדיקלי, הנתמך, כפי שנראה להלן, בקיומן של תפיסות איחוד קיצוניות

בחוגו של ר' דב בער.⁵⁴ הפירוש שנתן שלום לתיבה "אדם" בסוף הציטוט, כישות הרוחנית החדשה של המיסטיקאי בעקבות החוויה האיחודית, אינו אלא אחת מהאפשרויות הרבות הגלומות בטקסט החסידי. באותה מידה של תקפות אפשר להניח, שהמלה "אדם" אינה מתייחסת למיסטיקאי שחזר מחווית האיון, אלא למה שנותר ספוג במעמקי האלוהות. ההתייחסות לאיחוד כשלב המקדים את האיון מעידה כי החוויה האיחודית מגיעה לשיאה באובדן המוחלט של העצמיות.⁵⁵ רצף דומה נמצא בטקסט אחר של ר' דב בער. בתארו את מצב העולם המכונה במאמר התלמודי⁵⁶ "חרוב", כתב: "יחד חרוב — כשבא הכל לאחדות, חרוב ונתבטל העולם ממציאיות."⁵⁷ שוב, לאיון קודם האיחוד. ההתייחסות המוחלטת לאיון הקיום אינה משאירה מקום להנחה כי המונח "אדם" תופס גם מעבר למצב האיון. על-פי גרסה אחת של קטע זה, "הצורה השלמה" מושגת רק כאשר האלוהים והאדם אחד הם, ללא כל רמז לאפשרות, שניתן ליחס את הביטוי לכל אחת מישויות אלה בנפרד.⁵⁸

אותו הפסוק עצמו מספר יחזקאל משמש הן את מחבר ספר שערי צדק והן את המגיד הגדול כדי לתאר את השלב החדש שאליו הגיע המיסטיקאי. מחברים אלה משתמשים בטכניקות לשוניות דומות כדי להציג את דעתם: "י" + "ו"ד"⁵⁹ או "א" + "ד"ם". יתרה מזו, הם משתמשים במונח "חצי" כדי לתאר כל אחת מן הישויות המעורבות באחדות המיסטית. נקודות דמיון אלה, שהן חשובות, לא די בהן כדי להוות הוכחה חותכת להשפעת ספר שערי צדק על המגיד הגדול, אולם הן מלמדות בכירור על הדמיון שבין היבט חשוב של הקבלה האקסטטית לבין המיסטיקה של החסידות.

בכל אחת מן האסכולות המיסטיות שהוזכרו לעיל בולט המוטיב הניאופלטוני של דבקות נפש האדם במקורה. מוטיב זה משתלב עם התפיסה האפלטונית של ה"חצאים", וסינתזה זו תפקדה כביטוי רב עוצמה לתיאור מצב האיחוד המיסטי. אחתם עניין זה במובאה מחיבורו של אחד ממוריה הראשונים של החסידות, ר' מנחם נחום מטשרנוביל:⁶⁰ "...לקרב את עצמו, עם חלק אלוהות ששוכן בתוכו, לשורש הכל, בו ית', ונעשה דבוק בדביקות אלוהותו ית' ע"י שנתאחד החלק בהכל,⁶¹ שהוא א"ס. ונמצא שאור קדושתו של א"ס מופיע בתוכו מאחר שהחלק דבוק לשורשו."⁶² המינוח הניאופלטוני של "החלק" (היחיד) הדבוק "לשורשו" (הכול) בולט. מיזוגו של המסוים עם הכלל, כפי שהוא מוצג כאן על-ידי בן חוגו של ר' דב בער, אין בו לדעתי מאומה מן הפרסונליסטי; מה שנותר הוא האור האלוהי השוטף את המיסטיקאי המצוי בחוויה איחודית.

4. הטיפה והאוקיינוס

כשלב זה של הניתוח, שאנו עורכים למושג הדבקות, מן הראוי לסקור את הופעתה החוזרת ונשנית של מטפורה קלאסית נוספת של ה"אוניו-מיסטיקה" בטקסטים קבליים — בליעתה של טיפת המים בתוך היס. מטפורה זאת עתיקת ימים, וכבר הופיעה בקטהאופנישאד 4: 15, שם נאמר: "כפי שמים זכים הנשפכים (למים) זכים נהיים כמוהם — כך נהיית נשמתו של החכם (לדומה לבראהמן)."⁶³ בדימוי זה השתמשו הן המיסטיקה המוסלמית והן הנוצרית.⁶⁴ במקורות קבליים מופיעה כנראה מטפורה זו בפעם הראשונה אצל ר' יצחק דמן עכו:⁶⁵ "היא [הנשמה]⁶⁶ תדבק בשכל האלוהות והוא ידבק בה... ונעשית היא והשכל דבר א' כשופך כד מים במעיין נובע שנעשה הכל אחד וזהו סוד כוונת רז"ל באומרם חנוך הוא מטט'⁶⁷ הרי זה סוד [המאמר] אש אוכלת אש."

לגבי ר' יצחק בליעתה או ספיגתה של נשמת האדם בתוך הישות הנשגבה היא מוחלטת, ויש להניח, גם סופית. אין פלא שהוא מזהיר מסכנת טביעה⁶⁸ בתוך החוויה האחרונה של האחדות:⁶⁹

כאשר אמר מרע"ה: הראני נא את כבודך,⁷⁰ את המות בקש, למען ישלול נפשו מחיצת היכלה,⁷¹ המבדיל בינה ובין האור האלוהי המופלא, אשר היתה מתעוררת לראות ומפני היות עדיין ישראל צריכין לו לא רצה הקב"ה שתצא נפשו מן היכלה למען תשיג את אורו זה... ועתה אתה בני השתדל לראו' אור עליון כי ודאי הכנסתיך בים אוקיינוס⁷² המקיף את העולם [כולו].⁷³ והשמר לך ושמור נפשך מאד מהביט וליבך מהרהר [על האור], פן תטבע, וההשתדלות לראות ולהנצל מהטביעה [בו בזמן]... תראה נפשך אור אלוהי ודאי תדבק בו והיא יושבת בהיכלה.

בעיקרון, מכוון המאמץ העצום של המיסטיקאי להגיע למצב של אחדות, ועם זאת להימנע מן הסכנה שייספג ויאבד בתהום האלוהי. הטביעה נתפסת כאן כאפשרות מסוכנת הטמונה בחוויה האיחודית.⁷⁴ אולם, לפחות במקרה של משה, המוות — המקביל כמדומני לטביעה⁷⁵ — מצויר כשלב מיסטי גבוה יותר, שאליו ניסה משה להגיע; זה נמנע ממנו רק מפני שהיה עליו להנהיג את עם ישראל, פעילות המורכבת ממעשים גשמיים.⁷⁶ הדבקות — ובטקסטים של ר' יצחק אנו יכולים להשתמש במונח "האיחוד" — איננה התחנה הסופית בדרך המיסטית. מעבר לה שוכן "האוקיינוס" המפתה את

המיסטיקאי להשלים את מסעו הרוחני בטביעה אקסטטית.⁷⁷ ראוי להדגיש שר' יצחק דמן עכו מניח, למעשה, שהתמזגות מוחלטת הנה אפשרית, וכי משה, שהוא אב-טיפוס עבור המיסטיקאים היהודים, אמנם שאף להגשים חוויה מעין זו. על-כן, מגקודת המבט התיאולוגית, אין התהום המפרידה בין האנושי לבין האלוהי בלתי ניתנת לגישור.

אחד מבני זמנו (ואולי גם מבני ארצו) של ר' יצחק דמן עכו, המחבר האלמוני של ספר שערי צדק, מביע באופן מפורש את חווייתו הסוחפת במונחים שמתחום האוקיינוס. הוא ביקש ממורו:⁷⁸

למען השם, אפשר לך למסור לי שום כח שאוכל לסכול הכח ההוא היוצא מלבי ולקבל ממנו? כי הייתי רואה להמשיכו ולקבל ממנו כדמות מעיין ברכה גדולה מלאה מים, אם יפתחה האדם [שלא הוכן כראוי] — וישקע במימיו ותפרד נפשו ממנו.⁷⁹

טקסטים אלה כולם מראים בבירור כי, כמו בסוגים אחרים של ספרות מיסטית, ניתן למצוא בקבלה דימויים מהתחום הסמנטי של הטיפה והאוקיינוס.⁸⁰ יתרה מזו, אחדים מהמיסטיקאים הנוצרים המוקדמים ביותר, שהשתמשו בדימוי זה בצורתו הקיצונית ביותר — דהיינו ספיגת טיפת מים לתוך הים⁸¹ — הורשעו ככופרים; אחת מהם, מרגריט פוריט (Marguerite Porete) אף הועלתה על המוקד בעוון כפירה.⁸² הדבר קרה בערך באותו הזמן שבו הלכו ונכתבו המקורות הקבליים שהוזכרו לעיל, בלי שתיאולוגים או מקובלים יהודים יגנו את התפיסה הזאת או אפילו ימחו. אפשר להביא דוגמאות מובהקות יותר אפילו מן הספרות החסידית. את השימוש בדימוי ה"טיפה" אפשר למצוא בחסידות המוקדמת. ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב,⁸³ אחד מתלמידיו החשובים של הבעש"ט וחברו של המגיד הגדול, מורה על כך שהחסידים⁸⁴

הם מדבקים כל כוחותם במחשבתם בכבוד ית"ש כמקדם. נמצא הם גדולים מאד כי הענף בא לשרשו⁸⁵ והוא אחדות א' עם השורש. והשורש א"ס. א"כ הענף גם כן אין סוף כי נתבטל במציאות⁸⁶ כמשל טיפה אחת⁸⁷ שנפלה לים הגדול ובאתה! [לשרשה וא"כ היא אחת עם מי הים וא"א להכירה⁸⁸ בפני עצמה כלל.

אם כן, הנשמה מתמוססת לתוך האין-סוף כך שאינה ניתנת עוד להבחנה כישות נפרדת; היא נכחדת לחלוטין באוקיינוס שממנו עלתה. נדמה שקטע זה הוא יותר מאשר סתם אמירה אקראית בלתי-אופיינית. דומה שר' יחיאל מיכל מביע את דעתו של המגיד הגדול, אשר עם חיבוריו הוא מקיים נקודות מגע במינוח ובתפיסה. תפיסתו מרחיקת הלכת של ר' יחיאל מיכל

שופכת אור על תפוסותיו של המגיד הגדול ומחדדת את עמדתו הרדיקלית לכיוון של חוויה, שבתוכה נמחק היסוד האישי.⁸⁹ יחס הגומלין בין דבקות לבין "מוות" — שיסודותיו בקבלה, וחלקם הוזכרו לעיל — מצוי גם בחוגו של ר' דב בער. ר' יעקב יצחק הלוי הורוביץ, החוזה מלובלין, מוסר בשמו של הרבי מפינסק, ר' לוי יצחק מברדיטשב, פירוש מרתק למימרה התלמודית "עני חשוב כמת"⁹⁰ המובאת בהקשר פרשנותה של מימרה תלמודית אחרת, "הרוצה לחיות ימית עצמו."⁹¹ ר' לוי יצחק קובע:⁹²

א' הרוצה לחיות ימית עצמו. שמעתי מהרב מפינסק שיח' שפי': הרוצה לחיות לא יחשוב עניני גופו כ"א תהיה מחשבתו בהבורא ב"ה דבוקה. וזה ימית עצמו, יסתלק⁹³ מעצמו ממילא הוא חי כי הוא דבוק בחי החיים⁹⁴... מי שהוא עני ע"ד שהוא דבוק בהבורא ב"ה, הוא ודאי חשוב... כמת⁹⁵ ונפטר ממיתה וחי בהם.

כאן הדבקות קרובה מאוד למצב של "עוני" או "מוות": למעשה, דבקות מובילה להופעת השלב המיסטי הבא, הלא הוא הינתקות מוחלטת מן העולם. ניתן לשרטט דרך מיסטית בת שלושה שלבים הנרמזת על-ידי ר' לוי יצחק: 1. ניתוק מן הצרכים הגשמיים של האדם.⁹⁶ 2. דבקות מחשבת האדם כאל. 3. "עוני" רוחני או "מוות" בפסגתה של הדרך המיסטית. בדומה לטקסט של המגיד הגדול, שם האיון מופיע אחרי האיחוד, רואה תלמידו של המגיד הגדול את המוות הרוחני כגולת הכותרת של חוויית האיחוד של האדם.⁹⁷ אין כל חדש בטענה על אודות החיים האמיתיים הבאים בעקבות "מות האדם" ביחס לעולם הזה; זהו הד של מוטיב ניאופלטוני⁹⁸ המופיע כבר בתלמוד הבבלי.⁹⁹ הטקסט החסידי ממקם את הדבקות כצעד ראשון בדרך המיסטית; רק בעקבות הדבקות "מת" האדם ו"מיתה" זו מבטיחה חיי נצח.¹⁰⁰ למונח "עני" שבקטע האחרון צליל מיסטי בולט, המלמד על תוצאתה הטבעית של הדבקות יותר מאשר על תודעה פנימית של "עניות קדושה" (Pauperitas Sancta) ביחס לאל. תפיסה זו של "עוני" יש להשוות אל "הביטול העצמי" הבא אצל ר' דב בער בעקבות הדבקות.¹⁰¹ שוב מופיע מצב מיסטי ללא כל יוזמה מצד המיסטיקאי; המגיד הגדול אינו מתייחס למצב של השפלה עצמית או לפחות לא למצב כזה בלבד, אלא לחוויה פסיכית של איון אשר, כפי הנראה, קרובה ל"מוות"¹⁰² או ל"עוני".¹⁰³

בסיום הקטע מדברי ר' לוי יצחק מופיעות המלים "וחי בהם" שהן התייחסות ברורה לקיום המצוות. דבקות וניתוק מוחלט אין בכוחם לפטור את האדם מעול המצוות. אין לוותר על קיום המצוות, מכיוון שלפי

תפיסת התלמוד רק המתים חופשיים מן המצוות. יתרה מזו, לפי התפיסה הידועה היטב של הדבקות — תפיסה שתוארה לעיל — נחשבת הדבקות, לפעמים, כתנאי מוקדם לקיום הרוחני של המצוות. אולם נקודה זאת לא פותחה על-ידי ר' לוי יצחק בקטע שלפנינו; אם נשווה אותה לתפיסות על אודות תפילה במהלך חוויות איחודיות בחוגו של המגיד הגדול, נוכל להבחין כי המאפיינים האקטיביסטיים וההתכוונותיים של עשייה זו הוחלפו באקטים קוויאטיסטיים. עצם הופעתו של הביטוי "וחי בהם" מורה על רגישות לאפשרות שהדבקות וה"מוות הרוחי" יובנו כמצבי תודעה, המונעים מהאדם את קיום המצוות, ובכך ייעשו המצוות למיותרות. על-כן, המיסטיקאי מגיע למצב, שבו המצוות מתקיימות כאילו האל עצמו מקיים אותן דרך המיסטיקאי, לאחר שהלה הגיע למצב של הכנעה פסיבית (Gelassenheit), אם להשתמש במונח של מייסטר אקהארט. ה"מוות", כמובנו המטפורי, מיוחס כאן באופן בלעדי לנשמה ללא כל התייחסות לגוף, עובדה המחזקת את הערתנו כי קיום המצוות נמשך בתוך כך.¹⁰⁴ ושוב, כמו לגבי ראשוני המקובלים, לא נשמעו, למיטב ידיעתי, כל מחאות שהן נגד הצהרות וביטויים קיצוניים אלה, למרות העובדה שבאותן שנים, שבהן נכתבו טקסטים אלה, היתה החסידות נתונה להתקפות חריפות של מתנגדיה בנושאים אחרים.

5. מטפורת הבליעה

דימוי מעניין נוסף של איחוד מיסטי ניתן למצוא בכתבי המיסטיקאי הפלמי בן המאה הארבע-עשרה, ג'ון ריטברוק (John Ruysbroeck). על-פי דבריו: "לאכול ולהיאלל? זו היא אחדות... מכיוון שאין קץ לרצונו, אין זה מפליא אותי מאוד להיבלע על-ידו."¹⁰⁵ טקסט זה נחשב לדוגמה קיצונית של מטפורה אחדותית, ואמנם זהו ביטוי מדהים.¹⁰⁶ אם לשפוט לפי קנה-המידה של נוכחותן או העדרן של תמונות מן הטיפוס של "בליעה", הרי גם המיסטיקה היהודית מציגה נטיות קיצוניות.¹⁰⁷ כך, למשל, אנו למדים מר' יצחק דמן עכו כי המשמעות המיסטית של המליצה המקראית, המתארת את האלוהים כ"אש אוכלת", היא ה"אכילה"¹⁰⁸ המתייחסת אל:¹⁰⁹

...דבר הנבלע בחבירו ודבק באשתו [והיו] לבשר אחד,¹¹⁰ כאשר החסיד המשכיל נותן לנפשו התעלות להדבק דיבוק נכון הסוד האלהי אשר דבקה בו¹¹¹ בולע אותה¹¹² וזהו סוד¹¹³ ולא יבאו לראות כבאה¹¹⁴...

אין להטיל ספק בכך שהדבקות הנזכרת כאן, והמתוארת כמצב של היבלעות, מתרחשת בין נשמת האדם לבין האלוהי.¹¹⁵ קטע זה אינו רק מקדים את הדיון של ר' יצחק דמן עכו שהובא לעיל על כד המים והמעייץ הזורם, דיון שבו נזכר השכל האלוהי; שני הדימויים אמורים לגלות את חשיבותה של מליצה המתייחסת באופן מפורש לזיקת האדם לאלוהות.

עוד דיון הנוגע לעניין נמצא בביאור לסידור של ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד. לפי דבריו, טקס נפילת אפיים מסמל את האיחוד של שתי ישויות שונות הנעשות לגוף בלתי-נפרד אחד.¹¹⁶ בפירושו להערותיו-הוא על האיחוד המיסטי טוען ר' שניאור זלמן:¹¹⁷

כמו שאנו רואים כאשר ידבק האדם בה' והיה ערב לו תכלית הערכות והמתיקות¹¹⁸ עד שיבלע¹¹⁹ בתוך לבבו כל' כבליעת החיך הגשמי, והוא הדבקות האמיתית מאחר שנעשה עצם א' עם אלקות שנבלע בתוכו בלתי יפרד ליחשב לדבר בפ"ע כלל.¹²⁰ וזהו ובו תדבקו¹²¹ ממז.

יש מקום להעיר הערות אחדות על קטע זה. לפנינו יותר מאשר שימוש מטפורי גרידא; התחלת הציטטה מביעה חוויה רגילה באמצעות דימוי הבליעה. כפי שהערתי לעיל בראשית הפרק הקודם, מנקודת הראות המתודולוגית אין אנו יכולים להשוות את תוכנה של החוויה של ר' שניאור זלמן לחווייתו של ר' יצחק דמן עכו או לזו של ריסברוק, אולם ברמה הספרותית, לפחות, מפתיע הדמיון בין הדימויים שבהם הם משתמשים.

יש להניח כי הרצף "דבקות — בליעה", הכולט אצל ר' שניאור זלמן, מקביל לרצף "דבקות — ביטול היש" המופיע במספר טקסטים חסידיים, בהם אחדים מאלה שהוזכרו לעיל. לפיכך, "בליעה" דומה לאיון נשמת האדם אחרי חוויות האחדות. אם הבנה זו נכונה, כ-אז אחד מחשובי תלמידיו של המגיד הגדול דימה את האיון המיסטי כשלב העליון בסולם המיסטי, פירוש המאשר את הבנתנו שלעיל, הרדיקלית לכאורה, באשר לדימוי של שתי החצוצרות.

לסיכום, שתי הערות הנוגעות לאופן השימוש החסידי בדימוי ה"בליעה". ראשית, תפיסתו של ר' שניאור זלמן תוכן טוב יותר על רקע התפיסה הקבלית השכיחה של העלאה באמצעות אכילה ריטואלית; כמו שהישויות הצמחיות והחייתיות מועלות מתוך שהן נאכלות על-ידי האדם, כן מועלה זה האחרון בהיבלעותו על-ידי האלוהות.¹²² בכל המקרים האלה משוחררים הניצוצות הרוחניים או החלקיקים הקדושים ובכך משיגים את שובם למצבם הקדום. שנית, מכל אחד מן הקטעים של ר' יצחק דמן עכו ור' שניאור זלמן נוכל להסיק, שעל-אף התיאורים הציוריים שבהם הם משתמשים, לא

נראה שהחוויה המשתקפת בהם נחשבת סופית. איש ממחברים אלו אינו מבקש מוות מיסטי כמטרה לעצמה, למרות שטבעה של חוויה זו עשויה להיות מושך.

האפשרות של היטמעות מוחלטת של האנושי באלוהי בולטת בספר קדושת לוי, שחובר על-ידי תלמיד אחד של המגיד הגדול, ר' לוי יצחק מברדיטשוב: שהצדיק מדבק עצמו בהאי"ן והוא בטל במציאות או יעבוד את הבורא בבחי' כל הצדיקים כיון ששם אינו נראה כלל ח"ו שום חלוקות המדות... כי יש צדיק אשר הוא מדבק עצמו בהאי"ן ואעפ"כ חוזר לעצמותו אח"כ, אבל מרע"ה היה תמיד בטל במציאות מחמת כי מרע"ה הסתכל תמיד בגדלות הבורא יתברך ולא חזר לעצמותו כלל כידוע כי מרע"ה היה תמיד דבוק באי"ן ובבחינה הזאת היה בטל במציאות... כי כאשר מסתכל בבורא ב"ה או אין בו שום עצמותו! [מחמת שהוא בטל במציאות... יסתכל באי"ן ויהיה בטל במציאות... ומשה היה תמיד דבוק באי"ן].¹²³

רכת-משמעות ההבחנה בין ההתבוננות המתמדת של משה, שהובילה למצב איון שממנו לא שב, לבין זו של הצדיקים אשר חוזרים מחוויותיהם האיוחדיות. מה שעומד לדיון אינו שאלת אפשרות הטמיעה על-ידי או לתוך האל, מנקודת המבט האלוהית — או, במלים אחרות, לא עצם האפשרות לגשר על הפער בין האדם לאל נדונה כאן — אלא הבעיה של טבע האדם, המסוגל אך בקושי לשאת מצב של שרייה מתמדת בחוויה של התבוננות או איון. משה נתפס כמיסטיקאי, שהיה ביכולתו להתמיד במצב עילאי זה של איחוד, ועל-כן שימש כאידיאל לצדיקים; באופן דומה הוא נתפס גם אצל ר' יצחק דמן עכו.

הבה נחזור לדימוי ה"בליעה" המופיע בטקסט חסידי מאוחר יותר של ר' אליעזר צבי ספרין. כאן האלוהים מביע את יחסי הגומלין עם הצדיקים במלים הבאות: "הרי בכל הגלות אין לי אלא מעט אוכל היינו לפרקים ידועים כשיארע איזה יחוד עם הצדיק הנקרא מעט, ואכילה היא יחוד הקדוש כנודע, וזהו מעט אוכל."¹²⁴

נוכל אולי להשוות את דימוי ה"בליעה", כפי שהוא משתקף בחוויות מיסטיות, לטיפוס הדימוי המופיע בטקסי חניכה של טקסים שבטיים.¹²⁵ בטיפוס המיסטי של הדימוי יש משיכה ברורה להיבלעות כשיאו של תהליך ארוך של התקרבות לאלוהי. בהשקפת העולם המיתית של המחשבה הקמאית מעורב המועמד בחוויה האיומה של מפגש עם ה"מפלצת", אשר "בבולעה" אותו מאפשרת לו להגיע לרמת התנהגות בשלה יותר וכן למעמד

חברתי חדש.¹²⁶ בשני סוגי החוויה מועלה האדם לרמה גבוהה יותר: הגישה הקמאית משתמשת בטכניקה של הצגת ה-"mysterium tremendum",¹²⁷ ואילו זו המיסטית משתמשת בטכניקה של חיפוש מפגש עם ה-"mysterium fascinans".¹²⁸ במקרו; הראשון אמורה האישיות להתפתח לדרגה בשלה של תפיסת המציאות; במקרה השני ניתן להניח כי המפגש עם האלוהי גורם להתפוררות "האדם הישן", אולם בלא שמכנה יותר גבוה של אישיות חברתית יתפוס את מקומו. בטקס המעבר השבטי נכנס האדם לחברה חדשה; במיסטיקה קיצונית עוזב האדם את החברה ונכנס אל האלוהים. מבחן החניכה הוא טקס מעבר; החוויה המיסטית היא בעיקרה יציאה אל האלוהים. המבחן הוא פיסוי בעיקרו; החוויה המיסטית הנה רוחנית במהותה.

בהסתמך על החומר שבדקנו בפרק זה ובמחקרים אחרים,¹²⁹ נראה בכירור שיש לדון מחדש בטענת נדירות קיומו של האיחוד המיסטי, בצורתו הקיצונית, במקורות יהודיים; הן תפיסתה העיונית והן הפרקטיקה של הקבלה תובעות דיון מחדש זה. הבה נפנה כעת לבחון את הדרכים, שבהן השתמשו מיסטיקאים יהודיים כדי להגיע אל חוויותיהם המיסטיות — הטכניקות המיסטיות.