

השכל — אף שרק לעתים רחוקות דחתה הק' תחום זה במפורש. ההשגה היא בדרך ההתבוננות וההארה המופיעה בק', לעתים קרובות, כמסירת התגלות קדומה של גופי תורה וענייני דת. הק' רחוקה מתפיסה שכללנית של הדת, אפילו אצל נציגיה שסברו כי עקרונות ניתנים עניינית לחידרה רציונאלית. לאחדים מהם נעשה השכל עצמו לעניין מיסטי. בק' מודגשת ההתאמה הפרדוקסאלית של האינטואיציה והמסורת, והקשר הזה עם קטגוריה היסטורית (הנרמז בעצם המונח ק') מורה על הבדלים יסודיים בינה לבין המיסטיקה ככלל, המנופרת יותר לתחום ההיסטוריה. לעומת-זאת שואבת הק', ככל מיסטיקה, מהנסיין הכפול של הטרנסצנדנציה של האל מזה, ו"שקיפות" במציאות הדתית מזה, המתבהרת בצורה הטהורה ביותר בירידת האדם לנבכי עצמו; נסיון כפול זה הוא הקובע את התחום החיוני של המיסטיקה. כן יש לק' יסודות משותפים וקשרים היסטוריים עם המיסטיקה היוונית והנוצרית.

היסוד התאוסופי בק' מבקש לגלות את "מסתרי החיים" הגנוזים של האל, ואת יחסם לחיי-הבריאה ולאדם. ספקולאציות אלו תופסות מקום נרחב בק', לעתים תוך קשר רופף לתחום המיסטי ותלות רבה ביסוד הדרשני, המגיע, לפעמים, עד כדי פלפול קבלי.

מבחינה פורמאלית התגבשה הק', במידה רבה, כ"חכמה נסתרת" (ח"ו), כשהמיסטיקה והאסטרליקה משמשות בה בערפוביה. המיסטיקה היא ידיעה, שלפי מהותה ניתן להביעה בסמלים בלבד, ואילו האסטרליקה היא ידיעה שאפשר, אך אין רשאים (או רוצים), לגלותה. הגבול גילם ומספרם של הנכנסים-בסוד והוגדרו המידות המוסטריות הנדרשות מהם. לעתים קרובות לא נשמרו הגבלות אלו, הגם שמקובל לים רבים מחוץ לך. גרמו לכך בעיקר הדפסת ספרי ק' והשפעתה בחוגים רחבים — ובכל-זאת נשמרו ההגבלות בתחומים כגון חכמת-הצירוף והק' המעשית.

מקובלים רבים הכחישו שיש בק' התפתחות היסטורית. לאדם הראשון היתה "התגלות קדומה", והיא נמשכה ע"י גילויים חדשים לפרקים, בפרט כאשר נשתמחה, או נפסקה, המסורת. דעה זאת הובעה כבר בספרים (ה) חיצוניים (ע"ע), בס' חנוך (ע"ע), והודגשה בספריו העבריים של משה בן שם-טוב דה לאון (ע"ע), בס' הזהר (ע"ע), בס' "האמונות" לר' שם-טוב בן שם-טוב (1400 לערך) ובס', "עבודת הקדש" לר' מאיר בן גבאי (1568). כן נפוצה ההשקפה שהק' היא החלק האסטרלי של תורה שבע"פ (ע"ע) — מסיני. אכן, כמה שלשלות ק' הבאות לחזק את טענת הרציפות הן שרירותיות, לקויות ונטולות-ערך כעדות.

מתחילת התפתחותה הקיפה הק' תורה נסתרת, קרובה לרוח הגנוסיס (ע"ע), שכללה תורות גם מתחום הקוסמולוגיה, האנג'לי-לוגיה והמאגיה. רק מתוך מפגשה עם הפילוסופיה היהודית (ע"ע) של יה"ב נהפכה הק' ל"תאולוגיה מיסטית" של היהדות — שזכתה גם לעיבוד סיסטמאטי פחות או יותר — וחלה הפרדה — שאף פעם לא היתה שלמה — בין היסודות המיסטיים והספקולטיביים לבין האוקולטיסטיים והמאגיים. ההבחנה בין ק' "עיונית" ו"מעשית", המצויה מתחילת המאה ה-14, אינה אלא חיקוי לחלוקת הפילוסופיה ל"עיונית" ו"מעשית" ב"ביאור מלות ההגיון" לרמב"ם (פרק י"ד). בכמה חוגים (ובכללם מקובלי ירושלים עד דורנו) השתמר אופי זה של תורת רזים הקושרת את שני היסודות והנקנית ע"י גילוי או ע"י טקסי "חניכה".

מראשיתה מצאו את ביטויים בתנועת הק' כוחות יוצרים שנת-עוררו — לאחר גיבוש היהדות הרבנית בעולם ההלכה — מדיניות דתיות חדשות, ושלא נתכוונו, או שלא יכלו לשנות בצורה החיצונית הקבועה בהלכה. מגמתם היתה הפנמה, חידרה לעומק התורה המסורה, הרחבת ממדיה והפיכתה מתורת ישראל לחוק הגנוז של הבריאה והעלאתו של החסיד או של הצדיק היהודי לבעל תפקיד מכריע בבריאה זו. הק' ראתה ביהדות מערכת של סימבוליקה מיסטית,

את שטח החפיפה. בק' הבורר הדירות קליטה ברדיו יש מספר לחות על כל ציר, הפועלים במקביל (ע"ע חשמל, תמ', עמ' 178). ק' אלה עלולים לשנות את ערכם כתוצאה מחבטות או טלטולים, בגלל שינוי המרחק בין הלחות. אך הם עמידים בשינוי טמפ'. השקעת הלחות בנוזל בעל קבוע דיאלקטרי גבוה נותנת קיבול גבוה. לוחותיו של ק' אלקטרו-ליטי עשויים אלומיניום או טנטלום והשכבה המבודדת היא תחמוצת של אותה מתכת. קבלת שכבת תחמוצת על אחד הלוחות תלויה בכיוון המתח המופעל על ק', ומשום כך אפשר להשתמש בק' זה רק במעגלי זרם ישר ויש להקפיד על חיבור נכון. ק' אלקטרו-ליטי רגיש לשינוי טמפרטורה, מתח וכד'; קיבולו משתנה עם הזמן ומשך חייו קצר; זרם הדליפה דרכו גדול, אך ליחידת קיבול הוא זול בהרבה מהסוגים האחרים.

יו. קי. — י.א. ש.

קַבְּלֶבְסְקִי, דְּמִיטְרִי בּוֹרִיסוֹבִיץ' — Кабалевский — (נו' 1904), מלחין רוסי. למד נגינה בפסנתר והלחנה בביה"ס של סקראביץ' ובקונסרבותוריון של מוסקוה. מ 1926 למד הלחנה אצל מיאשקובסקי. לאחר סיום לימודיו (1930) החל להורות הלחנה וכיהן כפרופסור בקונסרבותוריון של מוסקוה. ק' החל להלחין בגיל 18, ויצירותיו המוקדמות מושפעות מסגנונם של מוסורגסקי, בורודין, ציקובסקי וסקריביץ' (ע' ערכיהם), ושופעות לחנים ברוח עממית רוסי. מאוחר יותר פיתח סגנון אישי, שאפייניים לו טונאליות שקופה ומקצבים רבי-עצמה. בימי מלח"ע II הלחין שירי מלחמה רבים ובהיותו בחזית הלחין קנטטה, "מולדתנו הגדולה".

לתקופה הראשונה שייכים הפְּלֹודים והסונאטה הראשונה לפסנתר (1928), הקונצ'רטו הראשון לפסנתר ורביעיית כלי-קשת. לאחר גיבוש סגנונו הרבה להלחין בכל התחומים וההרכבים המקובלים, ובין היתר השלים אופרות אחדות: "בשערי מוסקוה" (1941), "ניקייטה ורשינין" (1954) ו"משפחת טאראס" (1950). ק' הרבה להופיע ברחבי העולם כפסנתרן וכמנצח על יצירותיו.

קַבְּלָה, השם השגור לתורות הנסתר ולמיסטיקה היהודית, בפרט בצורות שלבשו ביה"ב, למן המאה ה-12, ולמכלול התנועות האסטריות ביהדות, כפי שנתגבשו, בהתפתחות רצופה, למן סוף ימי הבית השני.

(א) מבוא. 1. הגדרה. עמ' 71; 2. שמות הק', עמ' 73; (ב) התפתחות היסטורית: 1. תחילות. עמ' 73; 2. תורת הסוד באפוקליפסה ובמעשה-המרכבה, עמ' 74; 3. ספרות הנסתר, עמ' 75; 4. גנוסיס יהודי וס' יצירה, עמ' 78; 5. תקופת הגאונים, עמ' 79; 6. תנועות חסידיות באירופה ובמצרים, עמ' 81; 7. גיבוש הק' בפרובנס, עמ' 83; 8. מרכז הק' בגרמניה, עמ' 85; 9. זרמים אחרים בק' בספרד במאה ה-13 (יצחק לטיף; אברהם אבולעפיה; יעקב ויצחק מסוריה; הזהר; יוסף ג'יקטילה), עמ' 86; 10. עד גירוש ספרד, עמ' 90; 11. הק' אחרי גירוש ספרד והמרכז החדש בצפת, עמ' 92; 12. הק' בדורות האחרונים, עמ' 97; (ג) גרפיקה תורה של הק': 1. האל והבריאה, עמ' 99; (א) רצון, עמ' 101; (ב) מחשבה, עמ' 101; (ג) אין, עמ' 102; (ד) צחצחות, עמ' 102; 2. האצילות ומושג הספירות, עמ' 102; 3. פרטי תורת הספירות והסימבוליקה שלהן, עמ' 106; 4. עולמות קדומים ומחזורי-בריאה (תורת השמיטות), עמ' 109; 5. בעיית הרע, עמ' 111; 6. תורת הבריאה של קבלת האר"י, עמ' 113; (א) הצמצום, עמ' 113; (ב) שירת הכלים, עמ' 115; (ג) התיקון, עמ' 116; 7. ק' ופנתאון, עמ' 117; 8. תורת האדם והנפש, עמ' 119; 9. גלות וגאולה, עמ' 122; 10. התורה ומשמעותה, עמ' 122; 11. דרכו של המיסטיק: דבקות, תפילה וכוונה, התבוננות ואקסטאזה, עמ' 124; 12. ק' מעשית, עמ' 126; (ד) השפעות הק': 1. על היהדות, עמ' 128; 2. הק' הנוצרית, עמ' 130; 3. מחקר הק', עמ' 131.

(א) מבוא. 1. הגדרה: הק' היא מיסטיקה, אך גם אֶסוֹטִיקָה ריקה ותאוסופיה. אם נצמצם את המושג מיסטיקה לשאיפת התאחדות בלתי-אמצעית של האדם עם אלהים, מתוך ביטול ישותו הפרטית, אזי יכלול בו רק תופעות מועטות בק', שכן רק מקובלים מועטים שאפו למטרה זו או ניסחוה בביורור. אכן, הק' למיסטיקה תיחשב בדרישתה להכרת ה' והבריאה, שייסודותיה עוברים אל מעבר לתחום

הראשונה המתעצמת כאצילות מהכבוד האלהי. השקפות אלו על החכמה מוכיחות אפשרות של התפתחות מקבילה, על יסוד פרשנות המקרא ובעקבות השפעתן של ספקולאציות פילוסופיות על הלוגוס (ע"ע). אין ראיות להשפעה נמשכת של כתבי פילון על היהדות הרבנית, ונסיונו של ש. בלקין (ר' ביבל') להוכיח כי "מדרש הנעלם" שבזוהר הוא מדרש הלניסטי, נכשל. לשונות של פילון אצל הקראי קרקסאני (המאה ה-10) מוכיחות, שמקצת דבריו הגיעו, אולי בצינורות ערביים-נוצריים, אל הכיתות היהודיות במזרח-הקדש, אבל לא הוכחה השפעה רצופה עד אז, ובוודאי לא בתקופת התהוות הק' ביה"ב; הקבלות מסוימות בפרשנות פילון והמקובלים נובעות מהקרבה המתודית ביניהם.

כנגד הנחת ה"השפעות" יש להדגיש את הדינמיקה הפנימית של התפתחות בחיק היהדות בא"י, שהיתה עשויה להוליד תנועות מיס-טיות ואסטרטיות גם בקרב חוגי הפרושים, התנאים והאמוראים, כלומר ב"מרכז" היהדות הרבנית המתגבשת, ולא רק בחוגים שוליים שלחמו על השפעה בחיק היהדות (האיסיים, כת קומראן וכיתות גנוסטיות למיניהן). יש שביקשו לגלות זרמים מיסטיים כבר בתקופה המקראית, אך תופעות מסוג הנבואה (ע"ע) ו"דתיותם" של כמה מזמורי תהלים שייכות להקשרים אחרים בתולדות הדת. מבחינה היסטורית נתאמת קיומן של קבוצות סגורות ומאורגנות של בעלי סוד רק בסוף ימי הבית השני.

2. תורת הסוד באפוקליפסה ובמעשה-מרכבה. ספרות האפוקליפטיקה (ע"ע) היא הראשונה המדגישה את אפיה הסודי והאסטרטיות. חלוקות הדעות אם מוצאה מחוגי הפרושים או האיסיים. לפי יוסף בן מתתיהו היתה לאיסיים ספרות סוד אנגלולוגית-מאגית. שרידי הספרות של כת קומראן (ע"ע מדברי-יהודה, כת ומגלות) הוכיחו, כי גם מגמות אפוקליפטיות נקלטו בחוגים. ס' חנוך המקורי נמצא בידם בעברית ובארמית, אם-כי ייתכן בהחלט שנתחבר קודם שנתפלו מהפרושים. מסורות כאלו הכלולות בס' חנוך נמשכו גם ביהדות הרבנית. מס' חנוך נמשכה יצירה אפוקליפטית עד לתקופת התנאים, ובגלגולים שונים גם אח"כ. תכנה נגע לא רק בגילוי הקץ ונוראותיו, אלא גם במבנה העולם הנסתר, היושבים בו וגורל הנשמות בו. באו בה גם גילויים על כסא-הכבוד והיושב עליו — אלה, כנראה, "רוי הפלאות" הנזכרים במגילות מדבר-יהודה. בכך נקבע הקשר עם המסורות המאוחרות-יותר של "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה". גם בעליהן של תורות אסטרטיות אלו הסתתרו מאחורי אישי-מקרא שונים, מחנוך ועד עזרא. מסורת פסודאפיגרפית זו נמשכה אצל בעלי הסוד גם במאות הבאות. גם הנטיה הבלטת לסגפנות (ע"ע) כהכנה לקבלת הסודות (כבר בפרק ק"ח שבס' חנוך), משר-תפת לאפוקליפסה, לאיסיים ולחוגי ה"מרכבה" שאחריהם. סגפנות "חסידית" זו גם עוררה, מתחילתה, התנגדות פעילה — קו אפייני בכל תולדות היהדות הרבנית.

סודות הכסא קובעים מוטיוו המאפיין מאד את המיסטיקה היהודית הקדומה. שאינה שואפת להתבונן במהותו האמיתית של האל אלא בהופעתו על הכסא, כפי שתוארה בפרק א' בס' יחו' (ע"ע, עמ' 733 = "מעשה מרכבה"). סודות אלה הם המקבילה היהודית לגילויי האלוהות בגנוסיס. מפרק י"ד בס' חנוך נמשכת מסורת ארוכה לתיאורי עולם-הכסא והעליה אליו בחזון אצל "יורדי המרכבה". מסורות אסטרטיות נוספות נתגבשו סביב פרק א' בס' בראשית (= "מעשה בראשית"). המשנה (חג' ב', א') וסוגיות התלמוד הבבלי והירושלמי שם מעידות על סודות בתחומים אלה במאה ה-1 לסה"נ, ומגבילות מאד את הדיון הפומבי בהם. התעסקותם של רבן יוחנן בן זכאי (ע"ע) ותלמידיו בכך מוכיחה, שאסטרטיקה זו יכלה להתפתח במרכז של היהדות הרבנית. לעומת-זה ייתכן, שספקולאציות שלא היו מקובלות על דעת החכמים גרמו לזהירות יתרה וליחס פולמוסי, בדברי המשנה שם: "כל המסתכל בארבעה דברים, ראוי לו כאילו

המשקפת את סוד האלהים והעולם, ותבעה לגלות מפתחות להבנתה. במגמה הסימבוליסטית יש כדי לבאר את מקור השפעתה העצומה של הק' כגורם היסטורי ואת הסכנות וההתפוכות שנכרכו בהגשמתה. 2. שמות הק'. בתלמוד מציינת המלה "ק'" ספרי נביאים וכתובים, ובספרות הבתרת-תלמודית — גם תורה שבע"פ נקראת ק'. ר' אלעזר בן יהודה מגרמיוזא (ע"ע) מזכיר מסורות אסטרטיות (שמות מלאכים ושמות מאגיים) בשם "ק'", ור' יהודה בן ברזלי הפרצלוני (ע"ע; 1130 לערך) אומר על בריאת רוח-הקדש, שהיא השכינה, שהחכמים "היו מוסרים [דברים שכאלה] לתלמידיהם ולחכ-מים בלחש ובצנעא בק'". מקור השימוש במונח "ק'" לציון מקצוע מסוים בחוגו של ר' יצחק סגיינהור (ע"ע; 1200).

"ק'" מונח אחד מרבים, שבהם נקראו התנועה המיסטית, תורתה ונציגיה במשך 1500 שנה ויותר. התלמוד מזכיר "סתרי תורה" ו"רזי תורה", שנקראו בחלקם "מעשה-בראשית" ו"מעשה-מרכבה" (ע"ע). לפחות סיעה אחת כינתה עצמה "יורדי מרכבה" — ביטוי סתום, בסוף תקופת התלמוד נזכרים, "בעלי הסוד" ו"אנשי אמונה" (מונח המצוי כבר בס' חנוך הסלאווי). מתחילת המאה ה-13 שימשו המונחים "אמת", "אמונה" ו"חכמה" גם לציון אמת מיסטית. במאה ה-13 נקראה הק' גם "חכמה פנימית", והמקובלים — "משכילים" (ע"ע) "דני" (י. י.), "דורשי רשומות" (ע"ע ביטוי תלמודי) או "בעלי הידיעה", גנוסטיקנים — לראשונה אצל הרמב"ן. ממנו בא גם הביטוי "יודעי ח"ן" (= חכמה נסתרה, ע"פ קה"ט, יא). הזהר מדבר על "בני מהי-מנותא", "בני היכלא דמלאכא", "יודעי חכמתא" וכיו"ב, והמונח "ק'" מצוי רק בשכבה המאוחרת שבו, ב"רעיא מהימנא" ובס' התיקונים. מראשית המאה ה-14 דחה השם "ק'" כמעט לגמרי את שאר השמות.

ב) התפתחות היסטורית.

1. תחילות. שרשיה הראשונים של הק' נמצאים בזרמים האסטרטיים והתאוסופיים ביהדות א"י ומצרים בתקופת התהוות הנצרות, שנקשרו עם תולדות הדת ההלניסטית והסינקרטיסטית דאז. מידת ההשפעה שנויה במחלוקת. רבים מחוקרי הגנוסיס מדגישים את ההשפעה הפרסית על התפתחות האמונה היהודית בימי הבית השני בכלל, ועל האפוקליפטיקה בפרט. רבים מחוקרי הגנוסיס של המאות ה-1—3 לסה"נ ראוה כתופעה יוונית או הלניסטית במהותה, שהש-פיעה בעיקר על כיתות שבשולי היהדות הרבנית (ע"ע מינים). מקום מיוחד בפולמוס זה נודע לשאלת מעמדו של פילון (ע"ע) מאלכסנ-דריה וקשריו עם יהדות א"י. ה. וולפסון (ע"ע) מצא בדבריו פילוסופיה יוונית בלבוב יהודי, אחרים (כי. לוי וא. גודינג [ע' ערכיהם]) רואים אותו כתאוסוף ואף כמיסטיקן. המנסה להסביר את אמונת ישראל ע"פ דרכי המיסטיקה ההלניסטית, ששיאה בהתפעלות אקסטאטית. גודינג טוען, כי בעוד שיהדות א"י מצאה את ביטוייה בהלכה, באגדה ובאסטרטיקה שנתפתחה בחיקה, נוצר בגולה קיום יהודי רוחני על בסיס סימבוליקה שאינה מושרשת בהלכה דווקא, ובעלת ייצוג ציורי שמשמעתו מיסטית פחות או יותר. לדעתו יש לכתבי פילון והיה-דות ההלניסטית ערך רב כמפתחות להבנת ממצא ציורי זה. שלוקט על ידו בשפע רב. אף שעיקרי הנחותיו מוטלות בספק רב, והוכחותיו על המשמעות המיסטית של הציורים אינן מתקבלות על הדעת, הצליח גודינג לקבוע קשר בין מספר תעודות ספרותיות שהתהלכו ביהדות א"י. קשר בין פילון והאגדה ביוונית, בקופטית ובארמנית, לבין תורות אסטרטיות — לרבות זו של בעלי הסוד — העלה גם י. בער. ספרו של פילון, "על החיים הקונטמפלטיביים" מעיד על קיום קבוצה של עובדי ה', שכבר ניסחה תפיסה מיסטית-בהחלט של התורה כגוף חי. יסוד משותף עם יהדות א"י היא המיסטיקה של החכמה האלהית (הנזכרת במש' ח ובאיוב כח), שנתפסה ככוח המתווך בבריאת העולם, ובחוגים רבים הפכה מהר לתורה עצמה. בס' "חכמת שלמה" (ז, כה) היא מופיעה כ"נשימה מגבורת ה'", בס' חנוך הסלאווי מצווה האל לחכמתו לברוא את האדם, והיא, א"כ, המידה

גם חומר רב המיוחד לה. חוקרים רבים (בהם צונץ, גרץ ופ. בלוק) ביקשו להבדיל בין תורת המרכבה הקדומה לזו המקופלת במקורות הללו, וייחסו את חיבורם לתקופת הגאונים (ע"ע), אמנם אפשר מאד שכמה מהטקסטים נערכו רק אז, אך אין ספק שהרבה מהם מקורם כבר בתקופת התלמוד וההשקפות המרכזיות שבהם חוזרות למאה ה-2/1. רוב הטקסטים קצרים, ובכ"י יש גם חומר גלמי שלא עבר כל עיבוד ספרותי. חשיבות מכרעת נודעת לקונטרסי "היכלות רבתי" — שגיבורם ר' ישמעאל, "היכלות זוטרי" — שגיבורם ר' עקיבא, ול"ס" היכלות" (= "חנוך ג'"; "חנוך העברי"). מסורותיהם משקפות מגמות שונות. נמצאים בהם תיאורים מפורטים של עולם המרכבה ושל העליה האקסטטית אליו וכן של הטכניקה המשמשת לכך, שיש לה גם בחינה מאגית ותאורגית. קשרי ספרות המרכבה עם ספרות תאורגית, עברית וארמית, דאז ומתקופת הגאונים, חזקים למדי. השכבה הקדומה של ה"היכלות" מבליטה צד מאגי זה ביותר, ורוב דמינה לכמה מהפירושים המאגיים ביוני ולספרות הגנוסטית מסוג ה"פיסטים סופיה" (Istis Sophia = אמונה חכמה) מן המאות ה-4/3. לעומת ספרי ההיכלות היו מקורות קדומים שמסורותיהם נתייחסו לתנאים ואמוראים בלתי-ידועים או ידועים מעט, וקשה להטיל ספק בנאמנות התייחסותם. בגניזה (ע"ע) נמצאו שרידי מדרש-תנאים על המרכבה, ומסוג זה הוא גם הקונטרס הקצר, "ראויות יחזקאל" מן המאה ה-4.

העליה למרכבה באה אחרי הכנה סגפנית רבה. העולה נתן ראשו בין ברכיו — מצב נוח מאד לשינויים בתודעה ולהיפנוזה עצמית — וחזר על המנונים בעלי אופי אקסטטי, שהם מהפיוטים הקדומים ביותר שבידינו, שנודעו בא"י כבר במאה ה-3. זוהי שירת חיות-הקודש, הנושאות את כסא-הכבוד, ששירתן כבר נזכרה בספרות האפוקליפטית. סגנונם מיוחד במינו, ולו דמיון לשוני לשרידי תפילה כזאת בספרות קומראן. כמעט כולם מסיימים בפסוק ה"קדושה" (ישע' ו, ג), המשמש כאן פזמון קבוע. ר' יצחק נפחא (ע"ע), אמורא א"י בן המאה ה-3, שם שיר כזה בפי הפרות שנשאו את ארון-הברית (ש"מ"א ו, יב; ע"ז כ"ד, ע"ב), בדמותו אותן לחיות-הקודש הנושאות את כסא-הכבוד. בהמנונים אלה ה' הוא המלך הקדוש, שגאוה, יראה ופחד" סובבים אותו ב"היכלי דממה". אל זה רחוק מאד מתחום תפיסת האדם, אף שכבודו מתגלה אליו מעל הכסא. בעלי המרכבה מעוניינים בכל פרטי העולם העליון המשתרע בשבעת ההיכלות שברקיע, "ערבות" (העליון בין שבעת הרקיעים), בצבאות המלאכים שם, בנהרות האש היורדים מלפני המרכבה ובגשרים שעליהם, ב"אופן" וב"חשמל". ברם, העיקר הוא חזון היושב על הכסא, "דמות כמראה אדם עליו מלמעלה" (יחז' א, כו). מראה זה של הכבוד בצורת אדם עליון הוא תכנון של הפרק הנעלם ביותר במיסטיקה זו — "שיעור קומה" (ש"ק).

תורה זו חידה גדולה היא. בשרידיה — בספרות המרכבה ובקטע ארוך נפרד בכ"י קדום — נמסרים המידות הפנטאסטיות של חלקי הראש ועוד אחדים מאיברי האל, וכן ה"שמות הנסתרים" שלהם — רובם-פכולם צירופי-אותיות בלתי מובנים. המספרים והצירופים הגיעונו בגירסות שונות בלתי-מהימנות. המפתח הוא הפסוק "גדול אדונינו ורב-כח" (תה' קמו, ה), שנתפרש: ש"ק של אדונינו = "ורב-כח" = 236 (בגימטריה). זהו מספר-היסוד לכל המידות. מונחי "הגדולה" ו"הגבורה" מצויים בכינויי האלוהות בכמה קטעי מרכבה. הפרדוקס הוא, שמה שנעלם "מעניי כל הבריות ונסתר ממלאכי השרת... גגלה לר' עקיבא במעשה מרכבה" (כלשון "היכלות זוטרי"); המיסטיקן תופס, אפוא, סוד שלמעלה מהמלאכים. ההגשמה (ע"ע, עמ' 423 ואילך) הפרובוקטורית הביכה רבים מחכמי ישראל ושימשה מטרה להתקפות הקראים, עד שגם הרמב"ם, שראה בש"ק בתחילה מסמך אמיתי הטעון פירוש (כתב-ידו המקורי במבוא לפרק "חלק"), התכחש לו אח"כ וחשב לזיוף (תשובות הרמב"ם, סי' ק"ז). אכן,

לא בא לעולם: מה למעלה מה למטה מה לפנים ומה לאחור" — הלא הן ספקולאציות המציאות את הגנוסטים לפי הגדרתה ב"ליקוטים מספרי תאודוטוס", סי' 78. למעשה לא נשמר האיסור, ויעידו המאמרים המרובים בבעיות אלו בתלמוד ובמדרשים. שאלת קיומן של קבוצות גנוסטיות בשולי היהדות לפני התהוות הנצרות שנויה במחלוקת (ר' להלן), אך אין ספק בקיומן בתקופת התנאים, ובפרט במאות ה-3 וה-4. לעתים נשתרבו בודאי חומר תורני על "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" אצל בני כיתות אלו — ביניהן ה"אופיטים" (Ophites = עובדי הנחש) — שפיסודם היו יהודים ולא נוצרים, ומכאן עבר אל הגנוסטיקנים שמחוץ ליהדות במאות ה-2 וה-3, שספריהם מלאים בו. גם השכבות הקדומות של ספרות המנדעים (ע"ע) עשירות בחומר זה. מיסטיקת המרכבה היא מקבילה יהודית פנימית להתפתחות הגנוסטים — זוהי גנוסטיקה "יהודית ורבנית".

הדעות התאוסופיות והגילויים הסתעפו לכמה דרכים. אף נהוהות טרמינולוגיה קבועה, שמקצתה משתקפת גם במקורות המדרש ה"נגלה". בספרות ה"היכלות" (ע"ע) ו"מעשה בראשית" יש משמעות מיוחדת לפעלים כמו "הסתכל", "צפה", "עין", ו"הגיע", וכן לשמות כמו "מרא דרבותא", "יוצר בראשית", "היכלות", "חדרי מרכבה" ועוד. חשוב בייחוד השימוש הקבוע במונח "כבוד", המציין את האל — במידה שהוא הנושא להתעמקות המיסטיקן — וגם את תחום העיסוק התאוסופי בכלל. למונח "כבוד" (ע"ע, עמ' 543) משמעות שונה מזו שבמקרא, כבר בס' טוביה (ע"ע) ובסוף ס' חנוך, הנמשכת בספרות האפוקליפטית ובולטת בספרות התנאים. מועט יחסית השימוש במלה "סוד" — שנתפשט מאד רק ביה"ב — ומצוי השימוש ב"רז".

הטרמינולוגיה של "המרכבה" נזכרת במגילות מדבר-יהודה, בקטע של המנון שהמלאכים מברכים בו את "תבנית כסא מרכבה". הידיעות על שירת המלאכים לפני המרכבה הן חלק מהאנגלולוגיה של הכת, המשותפת גם למסורות מרכבה מאוחרות. הנושא נכרך בהרגשה של קדושה מיוחדת, והתלמוד כורך את הדרישה במרכבה עם ירידת אש-של-מעלה סביב הדורש. נבדלת מהדרישה העיונית בענייני המרכבה ה"צפיה במרכבה", כנושא של חוויה אקסטטית המתבטאת בעליה למרום (= "ירידה למרכבה") ובכניסה ל"פרדס", לא בדרך אינטלקטואלית אלא בדרך של חזון וחוויה. מהסיפור על ארבעת החכמים ש"נכנסו לפרדס" (חג' י"ד, ע"ב) נראה כי המדובר בנסיונות נפשיים של התבוננות ואקסטאזה. בן-עזאי "הציץ ומת", בן-זומא "הציץ ונפגע" (בדעתו), אלישע בן אבויה "אחר" ("קיצץ בנטיעות", עוב את רשות היהדות הרבנית, וכנראה הפך לגנוסטיקן דואליסטי, ורק ר' עקיבא, נכנס בשלום ויצא בשלום". ר' עקיבא (ע"ע), אישיות מרכזית בעולם היהדות, הוא גם הנציג הלגיטימי של מיסטיקה רבנית, ונראה כי משום כך היו אח"כ הוא וחברו בהלכה, ר' ישמעאל (ע"ע), עמודי-התווך בספרות המרכבה הפסודו-אפיגרפית. גם אפיה ההלכי הבולט של ספרות זו מעיד על השתרשות בעליה בגבולי המסורת ההלכית.

מן הנכנס למקצוע הסוד נדרשו תנאים מוקדמים משני סוגים: בגמרא (שם) נקבעו תנאים אינטלקטואליים בעיקר וגבולי גיל ("עומד בחצי ימיו"), וב"היכלות רבתי" נמנו מידות מוסריות. למן המאה ה-4/3 נזקקו גם לאבחנות חיצוניות המיוסדות על חכמת הפנים וחכמת היד ("הכרת פנים וסדרי שרטוטי"). בסדר אליהו רבא (כ"ט) מובאת ברייתא ארמית של חכמי המרכבה בענייני חכמת הפרצוף, וכן נשתמר קטע ארוך מברייתא כזאת בעברית על שמו של ר' ישמעאל.

3. ספרות הנסתר (היכלות, מעשה בראשית וספירות מאגית), קשורה בפרטים איך-ספור עם מסורות שנשתמרו גם בתלמודים ובמדרשים, המתבארות לעתים מתוכה, אך היא כוללת

ז', ע"א) ועוד, לעתים בתוספת „ה' אלהי ישראל“ ; אלא שגם רבים מראשי המלאכים נקראו בתוספת זו, למשל בס' חנוך העברי. אותו השם עשוי לשמש פעם כתואר האל ופעם כתואר מלאך, כשם אובזגה, שכל זוג אותיות בו עולה 8 ומשקף את המושג הגנוסטי Ogdoad, הרקיע השמיני, משכן החכמה האלהית. ב„היכלות זוטרת“ הגדר כ„שם של גבורה“, ואילו בס' חנוך העברי (פרק י"ח) נהפך לשם שר-מלאכים; מבנהו המספרי נשכח, והוא נדרש בדרכי מדרש-השמות האגדי. „זיוור רבא“, תרגום ארמי של המונח „הכבוד הגדול“ המצוי באפוקליפסות כתואר האלהות המתגלה, נזכר גם בין שמותיו הסודיים של מטטרון. יסודות ופזמולות יווניות חדרו, לעתים, לספרות המרכבה. הדרישה בפתח ההיכל הששי (ב„היכלות רבותי“), מתנהל ביוונית, ואחד משמות האל הוא טוטרסאי, כלר, ארבע האותיות של שם הוי"ה.

המגמות השונות במיסטיקת המרכבה קבעו סדרי הסתכלות לעליה-למרום שהובנו כפשוטם. היסוד המאגי חזק דווקא בשלבים הקדומים של ספרות ההיכלות, ומתורפף בעיבודים מאוחרים. מהמאה ה-3 מופיעים פירושים המכניסים לענין המרכבה יסוד מוסרי, כגון שההיכלות השונים מתאימים לסולם של עליה במידות, ויש המוציאים את כל העניין מפשוטו, כמאמרו המיסטי המובהק של האמורא ריש-לקיש (המאה ה-3) : „האבות הן הן המרכבה“ (ב"ר) ; בכך נפתח פתח לפירושים סמליים, שנתגברו אח"כ בק'.

ראשיתה של מיסטיקה זו בא"י, ובה נתחבר חלק גדול מספרות ההיכלות. מימי רב, לפחות, עברה גם לבבל, והשפעתה ניכרת גם בהשפעות שנכתבו על כלים ל„שמירה“ מפני מזיקים (עד ימי הגאון נים). בהשפעתה נערכו בבבל גם ספרי הדרכה מאגית, כגון „חרבא דמשה“ (1896), ס' המלבוש, ס' הישר, הבדלה דר' עקיבא וכיו"ב, שחלקם נכתב ארמית-בבלית. בא"י נתחבר — כנראה בסוף תקופת התלמוד — „ס' הרזים“, שתיאורי הרקיעים בו מושפעים מספרות ההיכלות, אך השבעות שונות, וחלקן נלקח ממש ממקורות יווניים. מחוגים כאלה בא גם השימוש המאגי בתורה ובתהלים, בהנחה שהם מורכבים משמות קדושים. דעה זו הובעה לראשונה במבוא לס' „שימושי תורה“, שרק הקדמתו נדפסה („מעין החכמה“ ; „בית המדרש“ ליעללינקע א', 58—61) וכולו בכ"י. דומה לו ס' „שימושי תהלים“, שנוסחתו העברית נדפסה הרבה ונוסח ארמי-בבלי שלו נמצא בכ"י.

בספרות המרכבה נתפתחה ההשקפה שכל הבריאה — ולא רק החיות והמלאכים — אומרת, שירה, וזו נתגבשה ב„פרק שירה“, שמוצאו מחוגי-הסוד בתקופת התלמוד ברור. הימנולוגיה זו השפיעה גם על התפלה (ע"ע), ובעיקר על הקדשה (ע"ע) ועל הפיוטים שנכתבו לה מאוחר יותר.

4. גנוסיס יהודי וס' יצירה. תיאורי המרכבה תפסו את מקום ה„איאונים“ (=נצחים) שבגנוסיס הלא-יהודי. התעצמותן של מידות האל, כחכמה, בינה וכו' לדרגת איאונים כאלה לא חדרה לשלבים העיקריים של סוד המרכבה, אף שלא חסרה בה. ספקולאציות מיתולוגיות-למחצה אלה לא נקלטו במסורת החכמים בתלמוד ובמדרש-שים, אלא בסיעות הטרודופסיות של „מינים“, „חיצונים“, פטרסון, הינכן, קויספל וכמה מחוקרי מגילות מדבר-יהודה טענו, שגנוסיס יהודי (בפרט סביב תורת האדם הקדמון), ששמר על אמונת הייחוד ונתרחק מהשקפות דואליסטיות, קדם להתגבשות הנצרות. הם הדגישו כי בגנוסיס הקדום נעדרים היסודות האיראניים, וכן חסרה בו דמות המשיח המיוחדת לגנוסיס בנצרות. אפ"ן היהודי היסודי של כמה מהתעודות הקדומות ביותר ניכר בהחלט — ככתורתו של שמעון מאגוס המייצג אולי גנוסיס שומרני. פרידלנדר שיער, שגם מגמות גנוסיות אנטיגנומיסטיות נתפתחו ביהדות שלפני הנצרות. רבות מהנחות חוקרים אלה אמנם לא הוכחו, אך יש בהן מידה רבה של סבירות. תורת „שתי רשויות“ יכלה להתפתח כראקציה מיתית פנימית ביהדות.

ש"ק הוא חלק קדום מתורת-הסוד בימי התנאים, כפי שהוכיחו ג. שלום ושל. ליברמן, ואין משמעה כי לאל עצמו צורה גופנית, אלא ל„כבוד“ המכונה גם „גוף השכינה“. ש"ק נתבסס על תיאורי הדוד בשה"ש (ה, יא—טז), והיווה, כנראה, חלק מפרשנות אסטרית למגילה. על קדמות ש"ק מרמזים גם פרק י"ג בס' חנוך הסלאווי, שלשונו משקפת עדיין את הטרמינולוגיה העברית, ותורתו של הגנוסטיקן מרקוס (המאה ה-2), על „גופה של האמת“, שהיא נוסח גנוסטי של ש"ק. אולי היתה גם התורה על „חלוק“ ולבוש של האל חלק מפרשה זו. לחלוק זה משמעות גדולה ב„מעשה בראשית“ של „היכלות רבותי“, שהדים לה באגדות על לבוש האור שעטה הקב"ה בעת הבריאה. העליה והמעבר בששת ההיכלות הראשונים מתוארים בפירוט כל האמצעים הטכניים והמאגיים המצילים מהסכנות האורבות — מראות-שוא ומלאכי-חבלה — המודגשות בכל המסורות על המרכבה. על העולה להראות לשומרי-הסף בשערי ההיכלות „חותמות“ — שמות נסתרים של האל או ציורים מאגיים (אחדים נשתמרו בספר הגנוסטי „פיסטיס סופיה“). בפרט רבות הסכנות בפתח ההיכל הששי, עד שנדמה לעולה כאילו „טורדין בו מאה אלף אלפים גלי מים, ואין שם אפילו טיפה אחת, אלא זינון של אבני שיש טהור שהיו סלולות בהיכל“ ; לכך רומזים דברי ר' עקיבא : „כשגתיעו למקום אבני שיש טהור אל תאמרו, מים מים“ . נזכרת גם אש היוצאת מהצופה במרכבה ושורפתו, אם כסכנה („מרכבה שלמה“, 1921, א'—ב'), אם כחוויה אקסטטית : „נשרפו ידי והייתי עומד בלא ידיים ובלא רגלים“ (כ"י אויפספורד 1531, מ"ה, ב'). ה„פרדס“ של ר' עקיבא וחבריו הוא תחום ההיכלות שברקיעים, ועליה, או „הלקחות“, לשם „ידועה לכמה אפוקליפסות יהודיות ונזכרה אצל פאולוס (אגרת אל הקורינתים, II, 12) כדבר מבואר. לעומת הסכנות הנשקפות למי שאינו ראוי, מודגשת ההארה לזוכים : „נשתנה העולם עלי לטהרה, והיה לבי כמו שבאתי לעולם חדש“ (מרכבה שלמה א', א' ; ד', ב'), וכי"ב.

מניין קדום של הנושאים העיקריים בסוד המרכבה נמצא במדרש משלי (י'), ובנוסח שונה בפירוש האגדות לר' עזריאל (מהד' תשבי, עמ' 62) : החשמל, הברק, הפרוב, כסא-הכבוד, הגשרים שבמרכבה ושיעור האיברים „מציפני רגלי ועד קדקד ראשי“. לא נזכרו כאן נושאים חשובים אחרים, כענין הפרגוד המפריד בין היושב על הכסא ושאר חלקי המרכבה, שלתוכו נרקמו ה„דמויות“ הקדומות של כל גברא. יש מסורות שלפיהן נקבע הפרגוד כמחיצה, שלא יראו מלאכי השרת את הכבוד (תרגום איוב כו, ט) ; לפי מסורות אחרות „שבעה מלאכים שנבראו תחילה“ שימשו אפילו לפנים מן הפרגוד (מסכת היכלות). תורת המלאכים (ע"ע) לא היתה אחידה מעולם, והיא תופסת חלק נכבד בספרות המרכבה ו„מעשה בראשית“ שבידינו. ידיעה זו נכללה כבר בתורת-הסוד של האיסיים, והיא נתפתחה בחוגי החכמים ובחוגים חיציניים עד סוף תקופת הגאונים. לצד תורה על 4 (או : 7) מלאכים עיקריים, נתפתחה, במפנה המאות ה-2/1, תורה חדשה על המלאך מטטרון (ע"ע), שאינו אלא חנוך, שנהפך בשרו ל„לפיד אש“ ונקבע לו מקום למעלה מכל המלאכים. יש מקורות שכמעט אין בהם זכר לעניין זה, ויש שמאריכים בו (כס' חנוך העברי). הספקולאציות על המלאך יהואל, שה„אפוקליפסה של אברהם“ מפליגה בחשיבותו, הועברו בחוג אחר למטטרון, שנתפנה גם „יהוה הקטן“. למטטרון הועברו גם כמה מתפקידי מיכאל (ע"ע), והוא פונה „הנער“, כלר, משרת לפני האל. כמה קטעים של ש"ק מדברים גם על מטטרון ותפקידו כמשרת לפני המרכבה.

בספרות המרכבה מתערבבים בנקל שמות המלאכים והשמות הנסתרים של האל. קשה לברר באיזו מידה יש בהם הוראה תאולוגית מסוימת או כוונות אחרות שנעלמו מאתנו, כי רבים מהם בלתי מובנים בהחלט. בשרידי ספרות ההיכלות נזכרים שמות, כגון : אדירירון, זהריאל, זבדיראל, טעצ"ש, אכתריאל (גם בברייתא בברכ')

לוגיה, פעולה מפתובות רבות על כלי-חרס שנהגו לקברם תחת סף הבית, ממקבילות ספרותיות בגניזה ומחומר שנתגלגל עד לחסידי אשכנז. בבבל נתחבר, כנראה, גם ס' "רזא רבא", שהקראים התקיימו כספר של כישוף, ואילו שרידי (ר' ג. שלום, ראשית הקבלה, 200—238) מוכיחים, שהיה בו גם חומר מענייני המרכבה, בצורת דר-שיח בין ר' עקיבא ור' ישמעאל, אם-כי בסגנון שונה מאד ומאוחר-יותר. לתורת המלאכים שבו אין מקבילות, וכן נראה שנתגבשה כאן צורה קדומה של תורת איאונים וספקולאציות בעלות אופי גנוסטי.

ב 3 כיוונים אפשר למצוא התחלות למגמות חדשות בתקופה זו: (א) תפישת המאמרות שבהם נברא העולם ככוחות במרכבה מזה וכאיאונים, "מידות", מתעצמות, מזה. השכינה — במקורה ביטוי לנוכחות האל בעולם — מתעצמת למידה הנפרדת מן האל. לעומתה בא איחוד — גם הוא חדש לגמרי — בין השכינה למושג האגדתי "כנסת ישראל". זוהי טיפולוגיה גנוסטית מובהקת, ומשלים שהמדרש מתאר בהם את יחסי הקב"ה וכנסת ישראל הועברו לתפיסה גנוסטית זו של השכינה, או ה"בת", במקורות המזרחיים שנשתקעו בס' הבהיר. כמה ממשליו — בעיקר התמר ומשמעותו הסמלית — מובנים רק על רקע של ארץ מזרחית, ובעיקר בבל. עליית התשובה, המגיעה עד כסא-הכבוד, נתפרשה במדרש המאוחר (פס"ר קפ"ה, א') כעליית בעלי-התשובה ממש דרך כל הרקיעים.

(ב) תורת גלגול (ע"ע) הנשמות נתקבלה על דעת ענן (ע"ע) והנהגים אחריו (עד המאה ה-10; אח"כ נעזבה ע"י הקראים), וכן בחוגים שעורכי ס' הבהיר שאבו מהם. אצל ענן וממשיכיו אין לעניין כל צד נסתר, ומקורו, כנראה, בכתות פרסיות ובמעתולה (ע"ע) באסלאם, אך במקורות ס' הבהיר הגלגול הוא סוד גדול, הנרמז רק במשלים ומתבסס על מקראות שונים לגמרי מאלה שהובאו ע"י כת ענן, ומקורו אפוא אחר.

(ג) לתורת השמות הקדושים נוסף יסוד חדש — חיפוש קשרי גימטריה (ע"ע) בין השמות לפסוקים, לתפילה ועוד. הדבר סייע, במידה רבה, לשמור על הגירסה המדויקת של השמות, וגם הכניס משמעות נסתרות ו"כוונות" לשמות, שהיו, ברובם, חסרי משמעות. תהליך זה קשור, לכאורה, בירידת השימוש המעשי, האקסטאטי, בחומר זה בשעת ההכנה לעליית הנפש למרום, וע"כ נתבקשה משמעות במישור חדש של ה"כוונה". עליות למרכבה אמנם לא נעלמו כליל, כמוכח מהעיבודים השונים של הוראות ההכנה בכ"י רבים, אבל העניין התרופף, נצטרף לכך הגורם החדש של פירוש התפילה ברוח זו, אף שעדיין אין להכריע היכן נתפתחו "סודות התפילה" לפי מתכונת קשרי הגימטריאות, אם בבבל, או אולי באיטליה, לשם נתגלגלו סודות המרכבה לא יאחר מן המאה ה-9. מסורת איטליה, בצורה תיה העממית שנשתקעו ב"מגילת אחימעץ", הדגישה את ידיעת ענייני המרכבה אצל חכמי הארץ, ומצד שני סיפרה על אחד מבעלי המרכבה ושמם אבד-אחרון, שגלה מבגדד והפליא לעשות בכוח השמות הקדושים בשנות שהותו המועטות באיטליה. חסידות אשכנז (ע"ע) טענה במאה ה-12, שאבד-אחרון מסר את הסודות, ב 870 לערך, לר' משה בן קלוגימוס (ע"ע) מלוקא, שנדד אח"כ לאשכנז ויסד את מסורת הסוד שם. אישיותו של אבד-אחרון נשארה מעורפלת; הנסיונות לראות בו אישיות מרכזית בהתפתחות הק' בנויים על השערות מופרכות. עכ"פ ברור, שבסוף תקופת הגאונים התפשטו ספרות המרכבה ותורת השמות באיטליה, שתיווכה בין המזרח וההתפתחות המאוחרת-יותר בגרמניה ובצרפת. בתורות שהגיעו לאיטליה בולט הצד המאגי והתאורגי, ודל החלק העיוני; מייצג אותו בעיקר פירוש שבתי דונולו (ע"ע) לס' יצירה, שהושפע מאד מפירוש רס"ג.

ע"פ השרידים מתקופת התלמוד והגאונים יש להניח שתורות הנסתר נפרצו בחוגים רבים — אך כמעט שאין לקבוע זהות אישית. מלבד התנאים והאמוראים שנזכרו, בלטו גם ר' מאיר, ר' יהושע בן לוי, ר' הושעיה, ר' יצחק ור' לוי (ע' ערכיהם). זהותם של העוסקים

ואינה משקפת בהכרח השפעה איראנית. יציאת אלישע בן אבוייה (ע"ע) לגנוסיס דואליסטי נקשרה במסורת בעלי המרכבה בחזון מטטרון היושב על כסא, כמו האל, לספרות המנדעית שכבות בעלות אופי מונותאיסטי, שרבים הניחו כי מקורן בכת הטרודופסית יהודית שהיגרה לבבל במאה ה-2/1. השכבות הקדומות, המזרחיות, בס' הבהיר (ע"ע), מוכיחות קיומן של השקפות גנוסטיות בחוג יהודים מאמינים שקשר את תורת המרכבה עם תורת האיאונים, בבבל או בסוריה. מקורות ראשונים אלה קשורים בחלקם עם ס' "רזא רבא", שהיה ידוע כספר קדמון בסוף תקופת הגאונים ואשר שרידיו נתגלו בכתבי חסידי אשכנז (ע"ע).

ס' יצירה (ע"ע). צורה מיוחדת ניתנה לספקולאציה על "מעשה בראשית" בספר זה, קטן-הכמות אך רב-החשיבות בהשפעתו, שנתחבר בין המאות ה-2 וה-6, בעברית המשקפת את סגנון בעלי המרכבה. בכתה"י הקדומים הוא נקרא "הלכות יצירה", ואפשר ש"הלכות יצירה" שבתלמוד (סנ' ס"ה, ע"ב; ס"ה, ע"ב) הן אחת מנוסחותיו. זהו עיבוד עצמאי של תורת "מעשה בראשית" ברוח פיתגוראית. הספר נמצא בקשר רצוף עם הספקולאציה היהודית על ה"חכמה" האלוהית ומסורות של "מעשה בראשית", אך הוא מכניס רעיונות חדשים לסטרוקטורה של הבריאה, "שלושים ושתיים נתיבות פליאות חכמה", שבאמצעותן ברא האל את עולמו, הן "עשר ספירות" וכ"ב אותיות הא"ב. הספירות (מונח שנתחדש כאן) אינן אלא המספרים הקדמונים של הפיתגוראים המאוחרים. אלה כוחות נבראים ולא אצילות מחיק האלוהות, אך להן תפקיד מכריע בבריאה ובסידורה. 4 הספירות הראשונות הן כנגד יסודות הבריאה כולה: רוח-אלהים, אור, מים ואש; 6 האחרונות — כנגד ששת הקצוות של המקום. צורת הדיבור על ה"ספירות" מלאת סודיות חגיגית, ואין לדברים הקבלה במסורת היהודית. לשון-חידות זו אפשרה גם לפילוסופים להסתמך על פרק א' בספר ולפרשו בדרכם, בהמשך מדובר רק על תפקידי האותיות וצירופיהן בבריאה. כל תהליך בעולם הוא לשוני ותלוי בצירופי-האותיות הגנונים בו. דעה זו קרובה לדעת רב (ברכ' נ"ה, כ"א), שיש "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ", וע"פ סוד זה נבנה המשכן. אפשר לראות בכך מסקנה קיצונית מן ההנחה שהעולם נברא מתוך התורה, הכוללת באופן נסתר את הצירופים האלה. בנקודה זו בולט היסוד המשותף לתורות ס' יצירה ולהשקפות על פעולה מאגית בכח אותיות, שמות וצירופים. יחס האותיות אל הספירות סתום. הבריאה "נחתמה" בצירופי השם יהוה, והבלטתו מזכירה ספקולאציות גנוסטיות ומאגיות על אודותיו. חסידי אשכנז קראו את הספר גם כספר-לימוד מאגי, וקשרוהו במסורות על יצירת הגלם (ע"ע).

5. בתקופת הגאונים (המאות ה-6—11) לא נתחדשו חידושים מהותיים. המרכז עבר לבבל, אך השפעת תורת-הסוד בא"י בולטת במדרש המאוחר, ובפרט ב"פרקי דר' אליעזר" (ע"ע). זמנם של פיוטי קליר (ע"ע), המלאים השפעת ה"היכלות" וש"ק, בין שתי התקופות, והפייטן שוב לא דאג להסתיר את השקפותיו. האפוקליפיטיקה נמשכה בכח רב גם בתקופת הגאונים — עד קרוב למסעי-הצלב (ע"ע). תעודותיה קובצו בידי י. אבן-שמואל ב"מדרשי גאולה" (ר' ביבלי) וזיקתם למסורת המרכבה בולטת. כאן מופיע לראשונה גם ר' שמעון בר יוחאי (ע"ע) כנושא מסורת אפוקליפטית, וכן אליהו, זרובבל ודניאל.

בחוגים אלה פרחו תורת המלאכים והתאורגיה; במקום ראיית המרכבה באה פרקטיקה מגוונת של התקשרות עם שר (או: שרי) התורה בהשפעות רבות. ברוח מסורת הפפירוסים המאגיים. שימושים ארציים-יותר נשתמרו בהשבעות המרובות שנכתבו ארמית-בבליית בידי "בעלי שם" יהודים — ולא-ידווקא ללקוחות יהודים. השקפות ברוח המרכבה, "דלפר" לחוגים רחוקים ממיסטיקה אך קרובים למאגיה, ומכאן גם תגבור הדמונולוגיה בפרטים עשירים מאד, לצד האנגלור-

אך הדיה נשמעו עוד זמן רב. כאן נתפתח אידאל חדש של חסידות קיצונית ודרכי תשובה קיצוניות, שתעודתן הספרותית העיקרית „ס' חסידים" לר' יהודה (בן שמואל) החסיד (ע"ע). הצד השווה בחסידיות ספרד, מצרים ואשכנז הוא ההתנגדות החזקה שעוררו בסביבתן. חסידות שאינה כזו אינה אמיתית לפי הגדרות אלו, והאדישות לרדי-פות היא אפוא מסימני-ההכר של החסיד. אף שיש בחסידות האשכנזית מהדי הנזירות הנוצרית של הסביבה, הרי נתפתחה בעיקרה במסגרת תלמודית מובהקת, ונושאה היו לעתים גם מראשי חכמי ההלכה. חסידי אשכנז לא הרבו, יחסית, להבליט את הצד המיסטי, ועם כל הפרדוקס שבדבר השתדלו לקשור את החסיד — שהוא תופעה יוצאת-דופן — עם החברה היהודית, וחייבוהו לפעול בתוכה. רבים מהם נחשבו לבעלי רוח-הקודש ו„נביאים" — כינוי שנקשר לכמה מ„בעלי התוספות" ואף לאישים בלתי ידועים.

גם התחום האסטרתי תפס מקום נרחב, ובד"כ כל המגמות שפעלו בתקופות הקודמות מצאו כאן המשך ונתחברו עם דחיפות חדשות. תורת המרכבה שימשה לעיון ואף ל„עלית לרקיע", ונתמזגה עם מיסטריון המספרים. לצד האקסטאזה באה ההתבוננות בתפילה ובסודותיה. יסוד חדש בא מצד הפילוסופיה, דרך תרגומו של פירוש רס"ג ל„ס' יצירה" והתרגום הקדום של ספרו „האמונות והדעות". מכאן קיבלו את תורת הכבוד האלוהי, שבו ראו את הנבואה הראשונה, אף שדיברו עליו ברתת של מיסטיקנים. למן המאה ה-12 נוספו לכך השפעות נאוראפלטוניות, בעיקר משל ר' אברהם אבן-עזרא ואברהם בר-חייא. החסידים הבליטו בכל-זה את הקרוב לליבם, אך לאחדות שיטתית בתוך היסודות הסותרים השונים לא הגיעו.

תורות המרכבה וש"ק נודעו בצרפת כבר בראשית המאה ה-9, כמובח מהתקפותיו של אגוברד (ע"ע) ארכיבישוף ליון. לימוד „ס' יצירה" נהג כלימוד אסטרתי ב„מעשה בראשית" ובסודות הלשון והשמות הקדושים. מסורות באו לנו מרבנו יעקב תם, ר' יצחק בן שמר אל הזקן מדנפיר (ע' ערכיהם), ר' יעקב ור' אלחנן מקורפיל ור' עזרא ממזנקוטור; האחרון גם עורר תסיסה משיחית בצרפת בשנים 1220/30. בצרפת זכה לגיבוש ספרותי רק „ס' החיים" (1200 לערך; בכ"י). לשיאה הגיעה התנועה בגרמניה — תחילה במשפחת קלוימוס (ע"ע) המסועפת — למן המאה ה-11. בוורמס, שפיאָר ומינץ (מגנצה), ואח"כ בֶּרְגֶנְסֶבֶרג, היו ראשיה: ר' שמואל בן קלוימוס; ר' יהודה בן קלוימוס ממגנצה ובנו ר' אלעזר בן יהודה מגרמיוז; רב ר' יהודה החסיד; ר' יהודה בן קלוימוס משפירא (ע' ערכיהם) וצאצאי ר' החסיד שנתפזרו בערי גרמניה. אלה הקנו לתנועה הד רחב, ומהם שחיברו ספרים רבי-הקף. מלבד רוב „ס' חסידים" חיבר ר' החסיד, מנהיג התנועה בגרמניה, ספרים אחרים, מהם המצויים בכ"י ומהם שנודעו רק באמצעות מובאות. תלמידו, ר' אלעזר, כינס את החומר בספרים גדולים וקטנים, שרובם נשמרו בכ"י. כל המגמות שהוזכרו שוכנות בהם זו לצד זו, כבס' „סודי רזיא" (חלקו נדפס בס' „רזיאל"; כולו בכ"י) ובקונטרסי „הלכות" כ„הלכות המלאכים", „הכסא", „הכבוד", „הנבואה" (נדפסו בשם „ס' סודי רזיא", 1936) ורבים שלא נדפסו. יריעתו רחבה מאד, ונשתמרו בתוכה גם שרידי מסורות גנוסטיות יוצאות-דופן, שכנראה נתגלגלו מן המזרח דרך איטליה. גם סודות התפילה ופירושי מקרא ע"פ סודות המספרים טופחו מאד, עד שההפלגה בגימטריאות נחשבה לקו המאפיין ביותר את חסידי אשכנז (טור אר"ח, סי' קי"ג). ספרות זו, למגמותיה השונות, התפתחה מאד במאה ה-13, באופן בלתי תלוי בספרות הק' שהתפתחה אף היא באותו הזמן ממש. חכמים רבים נודעו מתוך מקורות אלה שרובם שרדו בכ"י. לא מעט מדבריהם פוגס בפירוש התפילות לר' אלעזר הירץ טריוויס (טיהינגן, ש"ך) ובס' „ערוגת הנושם" לר' אברהם ב"ר עזריאל (מהד' א. אורבך, א'—ד', 1939—1963; ור' במבואו). „ס' יצירה" נתפרש בחוג זה כמעט תמיד בעקבות רס"ג ודונולו, אלא שבנוסף ראו בו ספר הדרכה לבעלי הסוד והמאגיה גם

בתאורגיה (ע"ע בעל שם) לא נודעה כלל, ובוודאי לא היו רובם מחוגי החכמים. מתשובות הגאונים ברור שרווחו מסורות בשיבות המפורסמות, אך אין ראיה שעסקו בכך בעצמם. החומר הרלוונטי למרכבה (נאסף ברובו ב„אוצר הגאונים" לחג, 10—30, 54—61) מצטיין בזהירות ובהסתייגות. נסיון לקשור את תורת ס' יצירה עם השקפות פילוסופיות ותאולוגיות של הדור נמצא בעיקר בפירושו של רס"ג, אך הוא נמנע מלדון בפרוטרוט בענייני מרכבה וש"ק, אם-כי לא התכחש להם חרף התקפות הקראים. לעומתו הסבירו רב שרירא ורב האי (ע' ערכיהם) עניינים בתחום זה בלי קשר עם דעותיהם המפורשות בפילוסופיה. עדותו של רב האי על השמות הנסתרים (בתשובה שנפוצה הרבה) גרמה שיתלו בו פירושים יותר מפורטים, שמקצתם נשתמרו אצל חסידי אשכנז. דבריו אל חכמי קירואן מעידים על העניין שתורת השמות עוררה גם שם, אבל גם על חוסר מסורת ותפוצה מועטת של ספרי ההיכלות, שהגאון אומר עליהם „שהרואה אותם מתפחד מהם". באיטליה נפוצה ספרות זו דווקא בין החכמים והפייטנים, וחלק חשוב מפיוטי אמיתי בן שפטיה (המאה ה-9) הם פיוטי מרכבה. עם המעבר לאירופה שוב הפכו חוגים מסוימים בין חכמי התורה לנושאי העיקריים של תורת-הסוד.

מדרשים אנגלולוגיים ואסטרתיים נתחברו גם בתקופה זו. כאלה הם מדרש אבפיר, שנודע באשכנז עד סוף יח"ב (שרידיו שב„ליקוט" נאספו בידי ש. בובר, 1883), וחלקים בפסיקתא רבתי (ע"ע). מדרש „כונן" מכיל בחלקו הראשון צירוף מפתיע בין תורת החכמה האלוהית ותפקידה בבריאה לתורת השכינה, ויתרו הכיל נוסחאות אנגלולוגיות וסוגיות „מעשה בראשית". בולטות הגימטריאות. לפי אוצר-המלים נערך הטקסט שלפנינו בא"י או בדרום איטליה. במסורת חסידי אשכנז נשאר (בכ"י) קטע ממדרש-מלאכים על יציאת-מצרים, וכנראה היו עוד כאלה, שמוצאם אינו ברור.

6. תנועות חסידיות באירופה ובמצרים. דחיפות מיסטיות לדבקות אינטימית של האדם באלהים נתפתחו ביהדות יה"ב בסביבות שונות, ולא-דווקא בקשר לק'. מגמות אלו איחדו דחפים במפנים והשפעות מבחוץ. משלא מצאו בחומר התלמודי והמדרשי על אודות קשר האדם לאלהים סיפוק מלא — אף שניצלוהו ופירשוהו פירושים מרחיקי-לכת — שאבו זרמים אלה לרוב מספרות המיסטיקה האסלאמית, מהצופיות וממסורת הסגפנות החסידית בנצרות, וראו עצמם ממשכיי „חסידים הראשונים" (ע"ע חסיד). הקיצור-ניות המוסרית והדתית של החסיד — לעומת הצדיק בחז"ל — הפכה לעיקר גם במגמות אלו. התגבשות ספרותית קלאסית מצאה מגמה זו לראשונה בספרד, במאה ה-11, ב„חובות הלבבות" לר' בחיי בן יוסף אבן פקודה (ע"ע), שנכתב כספר לימוד והדרכה לחסידות יהודית שלשיאה גוון מיסטי. הצלחתו הגדולה, בפרט בתרגומו העברי, מוכיחה את התאמתו הרבה גם מחוץ לק'.

יסודות פילוסופיים נאוראפלטוניים הקלו על ניסוחים ברוח המיסטיקה. כמה משירי גבירול (ע"ע; בן-זמנו של בחיי), מבליטים נטיה זו, ומחלוקת היא באיזו מידה הם משקפים גם נסיון מיסטי אישי. 100 שנה אח"כ נתמזגו מגמות אלו בספרד עם הק' המתפתחת. במצרים נתפתחה חסידות מיסטית — בימי הרמב"ם ובנו ר' אברהם — שלא מצאה הד בק'. היא נשארה תופעה עצמאית, ותעודת-היה מגיעות עד למאה ה-15. למן המאה ה-11 ציין התואר „חסיד" במזרח אנשים בעלי הנהגה מיוחדת, אך לגיבוש מיסטיקה בעלת כיוון מוסרי הגיעה מגמה חסידית זו במצרים בעיקר אצל ר' אברהם בן משה בן מימון (ע"ע). הצד המיסטי בספרו מיוסד כולו על מקורות צופיים ואינו מעיד על מסורת יהודית פנימית. מסביבו נתהווה חוג „חסידים", שהדגישו גם את הצד האסטרתי בלימודיהם. גם בנו, ר' עובדיה, הלך בדרך זו. כל שרידי ספרות זו כתובים ערבית.

תנועת „חסידי אשכנז" נתפתחה בצרפת ובגרמניה למן המאה ה-11. לשיאה הגיעה במחצית השניה של המאה ה-12 ובמאה ה-13.

כוחות האר שלפנים מהכבוד (ר' לעיל, עמ' 82). תורת הספירות טרם נתגבשה ל"מרי בס' ה"בהיר", ורבים מאמרינו כבר לא הובנו גם למקובלים הראשונים. תורתו מוצגת כ"מעשה מרכבה" ואין בו המונח ק'. תורת הגלגול מוצעת כסוד, ויחד-עם-זה כתורה המובנת מעצמה — למרות התנגדות הפילוסופים היהודים לה מאז רס"ג. סימנים ראשונים להופעת מסורת זו בפרובנס נמצאים בחוג מרכזי של חכמי פרובנס: ר' אברהם בן יצחק (ע"ע) מנרבונה, חתנו ר' אברהם בן דוד מפז' קיירה (ע"ע) ור' יעקב הנזיר מלונגל. שרידי דבריהם מגלים את זיקתם להשקפות קבליות ולסימבוליקה קבלית. לפי עדות מקובלי ספרד הם נחשבו לבעלי "גילוי אליהו", כלומר, לבעלי נסיון מיסטי בעל תוכן חדש. מאחר שתורת הספירות כבר נכללה בס' ה"בהיר", אין הכוונה אליה, אלא לתורת הכוונה המיסטית בתפילה, לפי נוסח חדש שאינו מבוסס על גימטריאות אלא על התבוננות בספירות. ר' יעקב הנזיר השתייך לחוג "פרושים" ("נזירים" בלשון המקרא) שנתקיים בצרפת. חבריו נתפרנסו ע"י הקהילות והקדישו כל זמנם לתורה. כמה מהם נהגו ב"חסידות". בשכבה זו התפתחו חיים קונטמ-פלטיוויים והתעוררו מגמות מיסטיות. מגמות שונות וסותרות נפגשות בשרידי דבריהם. תורת הכבוד על דרך רס"ג אינה נחשבת להם לסוד מיוחד, אך תורת הספירות של ס' ה"בהיר" היא "סוד גדול".

חוג זה פעל בסביבה של מתח תרבותי ודתי גבוה. היתה בה תרבות רבנית מפותחת מאד, ולב חכמי ההלכה היה פתוח גם למגמות הפילוסופיות של הדור. יהודה אבן תפון (ע"ע) תרגם בשביל חברי החוג רבים מספרייהמופת של הפילוסופיה — מהם בעלי נטיה נאו-אפלטונית מובהקת — וכן את ס' ה"פזירי", שהשפעתו העמוקה התחילה מחוג זה. תורותיו על מהות ישראל, הנבואה, שם הויה וס' יצירה ופירושו נקלטו ביניהם, כשם שנקלטו כתבי ראב"ע ואברהם ברחייא מבחינת הנטיה הנאו-אפלטונית. צורות יהודיות של תורת הלוגוס והרצון האלוהי, תורת האצילות ותורת-הנפש הנאו-אפלטונית שימשו כאן גורם דוחף לצד תורת הפילוסופים על ה"שכל הפועל", ככוח קוסמי שאנשי-סגולה זוכים להתקשר אתו. קרבתה של תורה זו למיסטיקה בולטת במיסטיקה המוסלמית והנוצרית של יח"ב, ולמקוב-לים רבים היא שימשה חוליה מקשרת עם הרמב"ם. גם תורת-המוסר הסגפנית של ס' "חובות הלבבות" השפיעה על מוסר הק' ותורת ה"דבקות" שלה. הפגישה בין המסורת הגנוסטית לבין התורות הנאו-אפלטוניות על האל, אצילותו ומקום האדם בעולם היתה פוריה מאד, והק' במובנה ההיסטורי היא תוצאת הסינתזה ביניהם.

פרובנס היתה אז גם בימה להתעוררות דתית פבירה. הקתרים (ע"ע) השתלטו על חלק גדול ממערבה — שם נמצאו מרכזיה הרא-שונים של הק', מידת הקשר בין התופעות אינה ברורה; כמעט שאין מגע עיוני בין השתיים, מלבד תורת הגלגול, שבאה למקובלים דווקא מהמזרח. התאולוגיה הקתארית הדואליסטית היא אנטי-יהודית מוב-הקת; אעפ"כ אפשר שהחוגים השונים אחדו בהרגשת התעוררות דתית עמוקה, ועכ"פ ידוע שיהודי פרובנס ידעו את הכת ואמונותיה עוד בתחילת המאה ה-13.

קטעים ממסורת הראב"ד ור' יעקב הנזיר נמצאו בכתבי המקובלים, וסותרתם לתורות שנתפתחו אחריהם עדה לאמיתותם. השגת הראב"ד (הל' תשובה ג', ז') להגנת מאמיני ההגשמה מתבארת על רקע הבחנתו בין "עילת העילות" ל"יוצר בראשית", שהוא נושא לש"ק, ופירושו לאגדה שהאדם נברא דו-פרצופין (עיר' י"ח, ע"א), משקף ספקולאציה על הספירות בנוסח קבלי.

ר' יצחק סגיינהור (ע"ע), בן הראב"ד (נפ' 1235 בערך), הוא הראשון שכל פעולתו במיסטיקה, תלמידיו הרבים הפיצו את תורתו והוא נחשב לאישיות המרכזית של הק'. ממשיכיו-דרכו בספרד רשמו מאמרותיו והנהגותיו, ויש בידינו מקצת איגרות וקונטרסים שנכתבו מפיו. הוא השתמש בטרמינולוגיה משלו וניסוחו קצר וקשה להבנה.

יחד, לסימן הצלחה בהתעמקות העיון נחשב חזון יצירת הגולם, הקשורה בטקס אקסטטי מפורט, ורק לאחר-זמן לבש נסיון פנימי זה, באגדה העממית, צורות מגוונות יותר.

לצד "תורת הכבוד" בנוסח החסידים נתפתחה בחוג מסוים במאה ה-11/12 השקפה חדשה בעניין תורת "הכרוב המיוחד" או "הכרוב הקדוש", המעמידה על הכסא לא את הכבוד סתם אלא מגיפסטאציה מיוחדת, שייחסו אליה את סודות ש"ק, וריאציות שונות בתורות הכבוד נמצאו בספרי ר"י החסיד ור"א מוורמס וכן בס' החיים. הכרוב המיוחד הוא אצילות מאש השכינה. בחוג זה העמידו את "קדושת" האל — נוכחותו בכל הנמצאים — לעומת "גדולתו", או "מלכותו", שלה דמות ושיעור. תורה זו מזכירה ספקולאציות מזרחיות, כאלו של הנונדי (ע"ע), על בריאת-העולם באמצעות מלאך. אצל החסידים נתגלתה התורה ב"ברייא דיוסף בן עזריאל" (נדפסה חלקית, ב"החוקר", ב', 1894), שמלשונה נראה כי נכתבה באירופה. — וע"ע יוסף בן עזריאל. תורה זו נקלטה ע"י ר' אביגדור הצרפתי (המאה ה-12 [?]). ע"י המחבר עלום-השם של פי' "ס' יצירה" שנדפס ע"ש רס"ג (בהוצאות "ס' יצירה"), ע"י ר' אלחנן בן יקר מלונדון (המחצית הראשונה של המאה ה-13), ועוד. במשך-הזמן נתמזגו תורות אלו עם הק' הספרדית, ובמאה ה-14 נתחברו בגרמניה טקסטים מספר ברוח מזיגה זו.

תורת החסידים אימצה גם את תורת חמשת העולמות, שנוכרה אצל ר' אברהם בר חיא הנשיא (ע"ע) ומקורה נאו-אפלטוני ספרדי. היא מונה עולם של אור, עולם האלוהות, השכל, הנפש והטבע. השקפות החסידים מצאו הד רב גם בחיבור תפילות לפי "תורת הכבוד" של רס"ג — כ"שיר הייחוד" שנתחבר בחוג ר"י החסיד — או על שמות נסתרים. רבות מהן נשתמרו בכתבי ר"א מוורמס. יש שבעליהן שמעון כשירת העליונים — מעין המשך להמנוני ההיכלות. תפילות אלו נתייחסו, כנראה, ליחיד סגולה; אח"כ נכללו בקבצי-תפילות מאיטליה וגרמניה, נאספו ע"י מקובלי צפת ורבות נדפסו לבסוף ב"שערי ציון" לר' נתן הנובר (ע"ע), שער ג'.

אצל ר"א מוורמס ברור אפיה האסטרתי של ההתבוננות המיוחדת. לדבריו: "סוד המרכבה וסוד מעשה בראשית וסוד הייחוד אין מוסרים כי אם בתענית". ב"סוד הייחוד" ראה את עיקר התאולוגיה המיסטית. השאלה אם יש אופי אסטרתי לטעמי המצוות נידונה גם בס' חסידים. שאיפת החסידים היא לסינתזה בין החומר הקדום, לרבות האנתרופומורפיזמים שבו, לבין פירוש ספיריטואליסטי השולל יסודות כאלה. לפשרה זו התנגד ר' משה תקו (תחילת המאה ה-13), שהגן על תפיסה מגשימה. התקפתו נכללה בס' "כתב תמים", ששני קטעים גדולים ממנו נשתמרו. ר' משה ראה במגמות החדשות "דת חדשה", וכן התקיף את החסידים על שפרסמו את סודות התפילה בספריהם — עדות לתפוצתם הרבה בזמנו.

7. גיבוש הק' בפרובנס. בעת צמיחת חסידות אשכנז נתגבשה בדרום-צרפת הק' בשלביה ההיסטוריים הראשונים. קדמו לכך שלבי התפתחות סמויים, הקשורים בגנוסיס יהודי שנצטרף במזרח למיסטיקה של המרכבה. שרידיו העיקריים נכללו ביסוד ס' ה"בהיר" (ע"ע) ובתעודות שנשתמרו בחסידות אשכנז. ס' ה"בהיר" נתפרסם בפרובנס רק בסוף המאה ה-12; נראה שגם נערך שם, אך ודאי שלא נתחבר שם. ניתוחו מאשר את מסורת בעלי הק' באמצע המאה ה-13 על גלגולי הספר עד הגיעו לפרובנס. הספר משקף דעות שלא הילכו בפרובנס ובספרד, כמוכח מפירוש "ס' יצירה" לר' יהודה בן פרזלי הברצלוני (ע"ע), שפינס בתחילת המאה ה-12 כל שידע ב"מעשה בראשית" וב"מעשה מרכבה". בפירושו על 10 הספירות אין זכר לתפיסתו כאינונים וכמידות האל, כבס' ה"בהיר". פירושו חדוד רוח רס"ג, ואילו בס' ה"בהיר" אין כל התחשבות בפילוסופיה. ס' ה"בהיר" עוסק בפירושי פסוקים מתוך איסוף קטעים בעלי אופי מיתולוגי בולט, ואת מסורת המרכבה הוא הופך למסורת גנוסטית על

ור' עזריאל מגרונה (ע"ע) מהראשונים שהקדישו ספרים שלמים לק' — הרמב"ן, ר' יעקב בן ששת (ע"ע) והמשורר משלם די פיארה (ע"ע). בין מקובלי פרובנס וגרונה קישר ר' אשר בן דוד, אחיינו של ר"י סג"י-נהור, שכמה מקונטרסיו בכ"י נאספו בידי מ. חסידה ("הסגולה", י"ז-ל'). דבריו קרובים לדברי ר' עזרא ור' עזריאל. נשאר מהם גם "סודות" על מספר נושאים, ואגרות על שאלות בק'. ר' עזריאל בולט במחשבתו הסיסטמאטית ובעמקותו, והוא היחיד בחוגו שדבריו קרובים בלשונם וברוחם לכתבי חוג ס' העיון. בספריו הגיעה לשיאה הראשון חידת היסודות הנאו-אפלטוניים — דרך כתבי יצחק ישראלי (ע"ע) — והגנוסטיים. בספרו הפולמוסי "משיב דברים נכוחים", נגד ש. אבן תיבון, איחד ר"י בן ששת עיון פילוסופי והסברה קבלית. כן כתב את "האמונה והבטחון" (שיוחס אה"כ לרמב"ן), ועוד.

מקובלים אלה זכו להשפעה גדולה בזכות חברים הרמב"ן, ראש רבני ספרד בדורו. הצטרפותו לחוג הק' עשתה לקליטתה בספרד מה שעשתה אישיותו של הראב"ד בפרובנס. שמונתיהם היו ערובה להי-מצאות הק' בתחום האמונה המקובלת ומסורת החכמים. עם פרום ספרי הק' הראשונים בציבור והתעמולה בע"פ, אירעו שערוריות וויכוחים בספרד ובפרובנס. בין המקובלים עצמם פעלו שתי מגמות: לצמצום הק' לחוגים סגורים ולהרחבת השפעתה ברבים, והמאבק ביניהן נמשך כל תולדות הק'. במקביל התפתחו, מימי הק' בגרונה, שתי מגמות ביחס הרבנים אל הק'. המקובלים נתקבלו כמגיני המסורת והמנהג, אך נחשדו ע"י חלק מהרבנים והוגי-הדעות כבעלי נטיות זרות שיש לדחות רגליהם. המקובלים פעלו לצד השמרנים, והופעתם הציבורית הראשונה כרוכה בהצטרפותם למלחמה בספרי הרמב"ם ובפילוסופיה במאה ה-13 (ע"ע משה בן מימון, עמ' 559). אעפ"כ אין להתעלם מכך, שמחשבותיו של ר' עזריאל, למשל, אינן פוסלות כלל את הפילוסופיה של דורו, אלא מוסיפות עליה שכבה תאוסופית — כגולת-הכותרת.

הרמב"ן נגע בק' באחדים מספריו, ובעיקר בפירושו לתורה, שבו רמז לביאורים, "על דרך האמת" — בלא הסבר. דבריו על גורל הנפש והעוה"ב (ב"שער הגמול" שבסוף ספרו ההלכי "תורת האדם") מציגים את תורת חוגו כנגד תפיסת הרמב"ם. פירושו לאיוב מבוסס על תורות הגלגול והחכמה האלוהית. ספרים מיוחדים בק' לא חיבר, מלבד פירוש לפרק א' של ס' יצירה (ק"ס, ר', 1930). בספרי מקובלי גרונה ניכרת מסגרת של סימבוליקה מפותחת וקבועה לתורת הספיריות ולאופן רמיזתה בפסוקים ובאגדות, ומקובלים רבים, עלומי-שם, חיברו אז קונטרסים, ברובם קצרים, בעניין זה. בפרטים יש גיוון אישי רב, אך ביסודם יש הסכמה רחבה.

מגעים עם חסידי אשכנז נתקיימו ע"י אישים שביקרו בספרד וע"י ספרים שהובאו לשם, כגון כתבי ר' אלעזר מזורמס. אברהם אפסלרוד מקלן, שעבר בספרד בשנים 1260–1275, חיבר ס' "כתר שם טוב", על שם הוי"ה והספירות, המצוי בנוסחות שונות ("גנזי חכמת הק'"; 1853). צירוף זה של תורת השמות ודרכי הגימטריה אל תורת הספירות מכיל, באחד מנוסחי ספרד, גם התגברות מגמות אקסטאטיות בצורת "ק' נבואית".

יש לשער, שבחוג גרונה נתחבר (לפני 1250) ס' "התמונה", שיוחס לאחר-זמן לר' ישמעאל כהן גדול. מליצתו קשה, ותכנו הסתום מתכוון להסביר את "תמונת ה'" מתוך תמונת הא"ב. כמה טכסטים, כגון פירושים לשם של ע"ב אותיות, נכתבו ברוחו — אולי בידי אותו מחבר. חשיבותו — בביאור מפורט, אף כי חידתי, של תורת השמיטות (ר' להלן עמ' 109), שרמזו לה מקובלי גרונה. החידה נתבארה לא-מעט ע"י הפירוש האנונימי מסוף המאה ה-13 (המצורף לספר; 1892). ספר זה השפיע על הק' עד למאה ה-16.

9. זרמים אחרים בק' בספרד במאה ה-13. בזרמים אחדים הביא צירוף היסודות התאוסופיים-גנוסטיים והנאו-פלטוניים

דמותו ההיסטורית והשקפותיו העיקריות ברורות. כתביו נועדו ליחידי-סגולה, והוא התנגד להפצת הק'. בפי מקובלי ספרד במאה ה-13 הוא "החסיד" סתם. הוא טיפח מיסטיקה קונטמפלטיבית לדבקות באל דרך התבוננות בספירות וב"הויות" העליונות. לפעמים הסתמך על אביו, אך הוא כבר הכיר את ס' ה"בהיר" ובנה עליו. פירושו לס' יצירה הוא הראשון ע"פ הספירות ברוח הק', המעמידה בראש המידות האלוהיות את ה"מחשבה", שממנה יצאו המאמרות שבהם נברא העולם. למעלה ממנה נמצאת האלוהות המתעלמת, הנקראת אצלו, לראשונה, במונח החדש "אין-סוף". המחשבה האנושית עולה בהת-בוננות עד להשתלבותה במחשבה האלוהית. ר' יצחק פיתח גם את המיסטיקה של הלשון, הקשורה בדיבור האלוהי, ושינה יוצאים משורש השם האלוהי. ספקולאציות על מהות התורה מצויות בפירושו להתחלת מדרש "כונן". האופי הנאו-אפלטוני של תורתו בולט-לעין. היו בפרובנס גם חוגים אחרים, שבנו על חומר שקיבלוהו, לכאורה, במישור מהמזרח. מצד אחד המשיכו בכיוון הנאו-אפלטוני של ר' יצחק סג"י-נהור, ומצד שני קשרוהו עם תיאורים חדשים של עולם המרכבה, ותורת הספירות תופסת רק מקום צדדי ליד תיאור עולם האצילות וכוחותיו. שלא כר' יצחק ותלמידיו העלימו חוגים אלה את זהותם, וטיפחו פסודאופיגורפיה קבלית עשירה, בחלקה נאו-אפלטונית ספקולטיבית, ובחלקה אנגלולוגית, דמונולוגית ותאורגית. כך היה במיוחד בערי קסטיליה, כגון בבורגוס ובטולדו. בין הראשונים בטולדו נזכרו ר' יהודה אבן יזוא, ר' יוסף אבן מזאח ור' מאיר אבולעפיה (ע"ע). כיצד נתגלגלה הק' לשם, סמוך ל-1200, לא ידוע, אך היו קשרים בינם לבין מקובלי פרובנס, ויש עדות על ר' אברהם הנזיר, מקובל בלתי ידוע, שקיבל מהראב"ד, מחסידי אשכנז ומר"י אבן יזוא. בפרובנס נתחברו: "ס' העיון", המיוחס לרב חמאי גאון; ס' "מעין החכמה", שנמסר למשה ע"י מלאך; מדרש שמעון הצדיק, ועוד קונטרסים. מוצא רוב הכתבים (כ-30) המתייחסים לחוג "ס' העיון" מפרובנס או מקסטיליה. נמצאים פירושים חדשים לעשר הספירות, לצד רשימות והסברים לל"ב נתיבות החכמה, לשם הוי"ה ול"שם בן מ"ב אותיות", וכן ספקולאציות קוסמוגוניות שונות. יש להם טרמינולוגיה מופשטת וחגיגית משלהם, ולמונחים החוזרים פירושים שונים במקורות השונים. גם סדרי הנאצלים משתנים מדי-פעם, וניכר שהספקולאציות טרם נתגבשו, כאילו ניסו בעלי הכתבים להגדיר כל אחד בדרכו את תכנו של עולם האצילות הנפתח לחזונו. גם תורת הספירות עברה שינויים מופלגים. בשעה ש"ג מידות הרחמים של האל נתפרשו בקצת כתבים ככללות הכוחות הממלאים את עולם האצילות — ויש שהוסיפו על הספירות 3 בסופן — הרי באחרים הוסיפו דווקא למעלה מהן או קבעו כאורות שכליים המת-נוצצים בתוך הספירה הראשונה. השקפה זו עוררה ספקולאציות רבות בהמשך התפתחות הק'.

קשרים ברורים מובילים גם מתורת הכבוד של רס"ג אל חוג זה, שהשתמש עדיין בתרגום הקדום של ס' "האמונות והדעות". עם ס' ה"בהיר" כמעט שאין כל מגע. הבלטת המיסטיקה של האורות השכ-ליים קרובה ברוחה, אם-כי לא בפרטיה, לספרות נאו-אפלטונית מאוחרת. נוסף על השפעת הנאו-אפלטונית הערבית יש גם סימנים לגשרים אל המסורת הנוצרית של האפלטוניות של יוהנס סקוטוס אריגנה, אך שאלה זו עדיין טעונה חקירה.

8. מרכז הק' בגרונה. בהשפעת המקובלים הראשונים בפרובנס התפשטו תורותיהם בספרד, ומצאו לה מיוחד בקבוצת חכמים בגרונה. מתחילת המאה ה-13 נוצר שם מרכז שמילא תפקיד עיקרי בגיבוש הק' בספרד ובהתפתחות ספרותה. כאן נכתבו לרא-שונה ספרים, שעם כל הדגשת הצד האסוטרי שבק' ביקשו להפיץ גופי תורותיה ברבים. כמה מספריהם הוקדשו כולם, או רובם, לק'. אגרותיהם מעידות על רחשי-לבם ועל חלקם בוויכוחים דאז. לחוג זה שייכים בעיקר ר' יהודה בן יקר (רבו של הרמב"ן), ר' עזרא

אפי סהולה (ע"ע). הפילוסוף והמבקר המובהק יצחק אלבלג ראה דיוקא ב 3 מחוג זה, ובראשם במשה מבורגוס. את נציגיה האמיתיים של הק' בזמנו. אעפ"כ הצד הספקולטיבי אינו חסר לחלוטין. בחוג זה נתפתחה בפרוטרוט תורת האצילות ה"שמאלית" והדמונית, ש 10 ספירותיה מופיעות — "זה לעומת זה" — מול הספירות הקדושות. תורה זו נרמזה גם בכתבי חוג "ס' העיון" והרמב"ן, ויתכן שמקור רותיה במזרח. עכ"פ, ממנה נשתלשלה תורת ה"סטרא אחרא" בזהר. בולטת הנטיה להרבות ברשימות של שמות ישויות ונמצאים שמתחת תחום הספירות. הקובעות אנגלולוגיה חדשה לגמרי. בחלקן הוצגו אצילות-משנה אלו גם כ"פרגודים" וכמלבושים לספירות, כאשר לכל דבר שלמטה מקביל כוח למעלה. עניין זה מזכיר נטיות גנוסטיות מאוחרות, ובפרט את הספר *Illicitia Sophia*, גם פרטי תורת הספירות וכינוייהן שונים, לעתים, מקבלת גרונה. ניכרים גם חיזוק היסוד המאגי והנטיה לשמירת מסורות תאורגיות. אבולופיה קורא לבעלי מגמה זו "המעמיקים", ועוד במאה ה 14 הבדילו מקובלי ספרד בין הק' הגנוסטית של קסטיליה לזו של קטלוגיה. נטיות אלו לא מנעו התעוררות אישית בעלת אופי מיסטי וחזוני, ויעקב הכהן חיבר את "ס' האורה", המבוסס כולו על מראות ש"הראו לו" בשמים. הק' שבמראותיו שונה מכל-וכל מזו שבכתביו האחרים, ואין לה המשך בתולדות הק'. הלוגוס מתלבש כאן בדמות מטטרון, ועניין הספירות נדחה לטובת ספקולאציות על "הגלגלים הקדושים", שכוח המאציל מתפשט בהם עד לגלגל מטטרון — הכוח הקוסמי המרכזי. מטטרון אמנם נברא, אך כאחת עם אצילות הגלגלים העליונים הפנימיים. תאוסופיה אישית זו קשורה במידת-מה בחסידות אשכנז, ויעקב הכהן הוא הספרדי הראשון שכל סודותיו בנויים על גימטריאות. מס' האורה נשמרו חלקים בכ"י, והוא דוגמה בולטת לדרך היווצרות ק' חדשה-לגמרי לצד הק' הקודמת. בספריו "אוצר הכבוד" (1879) ו"שער הרוזים" (כ"י), שאף טודרוס אבולופיה למזיגה של קבלת גרונה וקבלת הגנוסטיקנים; מגילויי יעקב הכהן התעלם.

במזיגת חוג גרונה וחוג הגנוסטיקנים יש משום הקבלה ליצירה העיקרית של הק' הספרדית. זהו ס' הזהר (ע"ע), שנתחבר, בחלקו העיקרי, בין 1280 ל 1286, ע"י משה בן שם טוב דה לאון (ע"ע; להלן מד"ל), בגואדאלחארה (Guadalajara; מצפון-מזרח למדריד), שבה ישבו גם האחים המקובלים יצחק ומאיר סהולה (ע"ע). אצל ר"י סהולה נמצאות המובאות הראשונות מהשכבה הראשונה של הזהר. בקהילות הקטנות ליד טולדו פעלו אז מקובלים רבים והת-עוררות מיסטית נודעה גם בקרב עמיתיהם; כזו היתה הופעתו של נסים בן אברהם כנביא באווילה ב 1295 (נגדו יצא ר' שלמה בן אברהם אדרת [ע"ע]; שו"ת הרשב"א, סי' תקמ"ח). בקהילה זו התיישב גם מד"ל בסוף ימיו.

זהוהר הוא התעודה החשובה ביותר של התעוררות מיתית ביהדות י"ב. על התהוותו ועל תפקידו בתולדות היהדות התווכחו החוקרים ב 130 השנים האחרונות, אך בנייתו היסטורי ובלשני ניתן לקבוע את מקומו המדויק בהתפתחות הק' בספרד, שפילו טבוע בחותמה. המזיגה של קבלת גרונה וקבלת ה"גנוסטיקנים" בקסטיליה נהפכה ברוחו של מד"ל לפגישה יוצרת. במקום רמזי קודמיו פרש בזהר יריעה רחבה של פרשנות ודרשנות שהקיפה את עולמו היחודי, ואף שהוא רחוק-למדי משיטתיות תאולוגית וכמה מבעיות-היסוד של ההגות היהודית בדורו אינן עולות אצלו כלל. הרי תיאר את המציאות הדתית ופיתח אותה בפרשנותו הקבלית. בפסודאפיגרפיה ע"ש ר' שמעון בר יוחאי וחבריו, במדרשים קצרים ובדרשות ארוכות ובנויות היטב (על התורה ו 3 מגילות) הליבש את תפיסתו מלבושים ארכאיים. סודות עולם הספירות הם הקוטב האחד בספר, ומעמד היהודי וגורלו — הקוטב השני. בהעמקת הסימבוליזם של היהדות היתה העזה גדולה בדור שעוד שאף לשמור על האופי האסוטרי של הק', והופעת מדרש קדמון-כביכול, ברוח קבלת ספרד ובסיכום

פילוסופיים להתגברות אחד מהם. בקצה האחד נמצאה נטיה קיצונית למיסטיקה, במינוח פילוסופי ובסימבוליקה בלתי-תלויה בתורת הספירות ובכינוייהן שבפי אנשי גרונה. בעלי נטיה זו דחו כמה מהנחות גרונה (כגון גלגול), אך ראו בשיטתם את "חכמת הק'" האמיתית. נציגם העיקרי הוא יצחק לטיף (ע"ע), שכתב באמצע המאה ה 13 לערך, "רגלו האחת מבפנים [בק'] והשניה בחוץ [בפילוסופיה]", כדברי יהודה חייט עליו. השראה פילוסופית שאב בפרט מ"מקור חיים" לגבירול ומראב"ע, אף שלעתים הפך את כוונתם. ספרו "שער השמים" (1238) נתכוון להיות תחליף ל"מורה הנבוכים" בכיוון ספקולטיבי-מיסטי. כרוב מקובלי גרונה העמיד במקום העליון את הרצון הקדמון, כמקור כל האצילות. הלוגוס האלוהי נתפצל אצלו ל"רצון" — הוזה למאמר ה' הממציא את הכל — ול"נברא הראשון", שהוא השכל העליון, שתואר אצלו בסמלים השייכים במקורות אחרים ללוגוס עצמו. מן הנברא הראשון נאצלו כל שאר המדרגות, המכונות, בדרך סמלית, אור, אש, אוויר ומים. בסימבוליקה שלו סותר לטיף את עצמו לעתים קרובות. הוא פיתח מערכת-עולם עשירה והתבסס על פרשנות אלגורית מרחיקת-לכת, אף שהתנגד לאלגוריס-טים הקיצוניים שדחו את הפשט. תורתו על התפילה ועל ההכרה האמיתית נושאות גוון מיסטי מובהק. היסוד הגבירולי הובלט ביותר בס' "צורת העולם" (1860), המכיל גם ביקורת מפורטת נגד התאוסו-פיה של הק', אעפ"כ שראה את חכמת הק' לפי מהותה והשגתה, כמעולה מן הפילוסופיה. לטיף היה קשור גם עם נציגי ק' הפוכה לקבלתו, וספריו נקראו גם ע"י פילוסופים, כגון יצחק אלבלג (ע"ע), שיצא בביקורת על "צורת העולם" (כ"י). לדעת לטיף נפתחת בחינת ה"פנים" של האלוהות רק לאקסטאזה שלמעלה מהשכל, שהיא למעלה מהנבואה ונקראת אצלו "נועם הדיבוק העליון".

נציג אחר, ששאף ל"ק' נבואית" אקסטאטית, הוא ר' אברהם אבול-עפיה (ע"ע). הוא התקשר עם חוג שנדחף ע"י טכניקת צירופי אותיות ומספרים לנסיגות אקסטאטיים, ושאב השראה מחסידי אשכנז ואולי גם מאסכולות צופיות שעזמן נפגש במסעותיו במזרח בימי חרפו. רבץ היה החזן ברוך תוגרמי (כנראה מארצות המזרח) וממנו קיבל את עיקרי הק' הנבואית, שלהפצתה הקדיש עצמו אחרי שזכה להארה בפרצלונה ב 1271. עניין זה עורר עליו התנגדות חזקה בספרד וב-איטליה, אבל ספריו נפוצו הרבה, בעיקר אלה שפיתחו את קבלתו כעין הדרכה בדרך העולה מן הפילוסופיה לנבואה, ולחוויות המיס-טיות המזדהות אצלו עימה. גם הוא שאל מהק' מה שמצא בו עניין, ודחה בלגלוג דברים הזרים לרוחו. הוא מופיע כמעריך הרמב"ם, ושיטתו, לדבריו, אינה אלא פיתוח "מורה הנבוכים". בניגוד לרמב"ם סבר כי אפשרית נבואה בזמן-הזה, ומצא ב"דרך השמות" ("חכמת הצירוף") את האמצעי למימושה. בהשראה זו חיבר 26 ספרי נבואה, אך רק "ס' האות" נשתמר. "דרך הספירות" טובה, לדעתו, למתחילים, אך נחותה לעומת דרך השמות. את הק' שלו ראה כנדבך על הק' הקודמת, ולא התכחש לספרי-המופת שלה. הבטחתו לפתוח דרך לנבואה וליישום מעשי של הק' מצאה הד ניכר, מהמאה ה 14 ואילך, באיטליה ואח"כ בשאר ארצות. ספריו הגדולים, שהועתקו עד הדורות האחרונים, הם ספרי-לימוד להתבוננות בשמות הקדושים ובאותיות וצירופיהן. הם מילאו את החסר בתחום זה, והביקורת הקשה לא מנעה את קליטתם.

בקצה השני של קשת זו עמדו הנוטים למסורות גנוסטיות, שהגבירו את היסוד הגנוסטי-מיתולוגי לעומת הפילוסופי. ספריהם הם מזיגה מתמיהה של פסודאפיגרפיה ופירושים עצמיים. לקבוצה זו של "הראקציה הגנוסטית" (במחצית השניה של המאה ה 13) שייכים בעיקר האחים יעקב ויצחק, בני ר' יעקב הכהן מסוריה (Soria), שנדדו בספרד ובפרובנס, תלמידים משה בן שמעון, רבה של בורגוס, וטודרוס אבולעפיה, מראשי יהדות קסטיליה בדורו. משה מבורגוס נחשב לסמכות מיוחדת בק' והיה רבו של ר' יצחק אבן

מד"ל היה קשור מאד ביוסף גיקטילה (ע"ע), שהתחיל כתלמידו של אברהם אבולעפיה דווקא וחיבר בהשראתו ב 1274 את „גינת אגוז" (ואח"כ עוד חיבורים אחרים). בנעוריו התחבר גם עם הגנוס-טקנים, אח"כ התיידד עם מד"ל ושניהם השפיעו זה על זה. מסודות הצירוף חזר להתעמק בתורת הספירות, וספריו הם מקבילה עצמאית לכתבי מד"ל. ס' „שערי אורה", שנכתב ב 1290 לערך, כבר הושפע מחלק מהזהר, בלא להזכירו. ספר זה הוא מבוא מצוין לסימבוליקה של הספירות ונעשה לאחד מספרי-המופת של הק' הספרדית; ברוחו נתמזגו קבלות גרונה, הזהר ואבולעפיה — תופעה נדירה אז. — „גינת אגוז" הוא המקור היותר-מאוחר ששימש את מחבר הזהר. בסוף המאה ה 13 או בראשית המאה ה 14 חיבר מקובל לא-ידוע את הספרים „רעיא מהימנא" וה„תיקונים", כהמשך לזהר. המסגרת הספרותית היא פירוש חדש לפרשת בראשית ולטעמי המצוות. ספרים אלה נועדו גם להעלות את ערך הזהר וקושרים את הופעתו בתחילת הגאולה: בזכות הזהר „יצאו מן הגלות ברחמים" (זהר ח"ג, קכ"ד ע"ב). יתכן שהמחבר היה קרוב לחוגו של מד"ל. שכן הוא מפליג במזימת דמות משה רבנו עם משה מגלה הזהר ערב הגאולה האחרונה. בכך נפתחה סדרת ספרי ק' שנכתבו בחיקוי ללשון הזהר ובהמשך אליו (מהם בעברית), שהוסיפו דרשות בשם גיבורי הזהר יצוינו: „מראות הצובאות" (כ"י) לדוד בן יהודה חסיד, נכד הרמב"ן, ו„לבנת הספיר" (לברא': 1914; לויק': בכ"י) ליוסף אנג'לינו, שנחבר בשנים 1325/7 ונתייחס בטעות לדוד בן יהודה, שחיבר גם ס' הגבול" (כ"י). הרחבה ראשונה לספקולאציות שב„אדרא רבא" בזהר, ועוד ספרים. אחד הפסודואפיגרפים החשובים סמוך לזהר הוא „סוד דרכי השמות... לחכמי לונל" (כ"י). המיוחס לחוג הראב"ד, אך נתבסס על גיקטילה ומד"ל; מחברו חיבר גם את הילקוט הקבלי „ס' הנעלם" (כ"י) לפי מקורות דומים. אישיות סתומה הוא יוסף „הבא משושן הבירה" (=המדאן, אירן), שמאחוריו מסתתר, אולי, מקובל ספרדי, שחיבר סמוך ל 1300 ספר גדול לפרשת תרומה ולשה"ש — רובו בלשון הזהר — המפתח את תורות ה„אדרות" על ש"ק. לדעת א. אלטמן הוא זהה עם המחבר, עלום-השם, של ס' „טעמי המצוות", ששימש מקור לפלגיאט ע"י ר' יצחק אבן פרחי במאה ה 16. הספר מלא דעות מפתיעות ורחוקות מהזהר, אך כתוב בלשונו. ספר נוסף מסוג זה הוא „ס' השערים" או „שאלות לזקן" (כ"י), מתחילת המאה ה 14. הזקן הצונה לשאלות תלמידיו הוא משה רבנו. רובו של הספר כתוב עברית ומיעוטו בלשון הזהר וגם הוא עצמאי מאד.

ר' חיים ויטל (ע"ע), ראש תלמידי האר"י, לא עודד הפצת כתביו, ולפיכך הגיעה ידיעת האר"י לגולה בראשונה בנוסח משה יונה וי. סרוג ; כמעט כל ספרי הק' שנדפסו עד אמצע המאה ה 17 טבועים בחותמו של סרוג. רק שבתי שעפטיל הורוביץ (ע"ע [13]) בפראג, בספרו "שפע טל" (שע"ב), ביסס את נסיונו לקשור את תורת הצמצום של האר"י עם קבלת רמ"ק על כתבי יוסף אבן טבול. אברהם הירירה (ע"ע אררה), תלמידו של סרוג, קשר את תורת רבו עם הפילוסופיה הנאוראפלטונית, וספרו, Puerto del Cielo ("שער השמים"), הוא היחיד בק' שנכתב ספרדית, ושהגיע באמצעות תרגום עברי (1655) וקיצור לטיני (1684) לידיעת מלומדים רבים באירופה.

בראשונה רק נרמזו תורות האר"י בדפוס, כבס', אפיריון שלמה לאברהם ששון (ונציה, שס"ח), ורק בשנים 1629/31 הופיעו ספרי י. ש. דלמדיגו (ע"ע), "תעלומות חכמה" ו"נובלות חכמה", שהכילו מקורות מכתבי סרוג ותלמידיו ועיונים ארוכים בהם בניסיון להבינם ברוח פילוסופית. אז התפשטו גם כ"י מתורגומי של ויטל, וב 1648 הופיע באמסטרדם ס' "עמק המלך" לנפתלי בכרך, שהכיל הרצאה מפורטת מאד של תורת האר"י מתוך ערבוני מסורות ויטל וסרוג. השפעתו היתה כבירה — אף שלא חסרו דברי מחאה — ובעקבותיו י"ל גם מקורות אחרים, כגון "התחלת החכמה" מאסכולת סרוג, שאברהם קלמנס מלובלין ייחסו לעצמו בשם "מעין החכמה" (אמסטרדם, ת"ב). הדפוסים, שהלכו והתרבו במאה ה 17, משקפים רק במקצת את התפשטות הק' במזרח ובמערב. מא"י וממצרים נתפשטו עיבודים שונים של קבלת האר"י וכבשו לבבות. חלק גדול בכך היה לאנשי המרכז שנתגבש בשנים 1630—1660 בירושלים, בראשות יעקב צמח, נתן נטע שפירא ומאיר פופרס. הם עסקו בעריכת כתבי ויטל וביצירה מקורית, אך רק ספרי שפירא, ששהה בסוף ימיו באיטליה, נדפסו ("טוב הארץ", תט"ו ; "יין המשומר" ו"מצת שימור רים", ת"ך ; כולם בוונציה). חידרת הק' התבטאה בספרי דרשות, מוסר והנהגה, ובראשם ס' "שני לוחות הברית" לר' ישעיה הורביץ (ע"ע [6]), וכן בפירושי הלכות ע"פ ק'. בתחום ההלכה הגדיל לעשות ר' חיים הכהן מח"ב, שספרו "מקור חיים" (אמסטרדם וליוורנו, ת"ד/ט"ו), סלל דרך לסוג זה של ספרות הק'.

עמידתם של רבנים מובהקים לצד הק' מנעה התקפות חריפות עליה, והאשמות מפורשות ב"מינות". ברם, משכילים שמרנים רבים שנאזו, ומהם שהתקפיהו בספריהם, כגון : יצחק פולקאר (המאה ה 14), יוסף בן משולם בס' "עלילות דברים" (1468 ; נדפס ב"אוצר נחמד", ד'), אליהו דלמדיגו ב"בחינת הדת", מרדכי קורקוס בספר שאבד, ומשה בן שמואל אשכנזי בקנדיה (1460 ואילך ; בכ"י). מאוחר יותר חיבר יהודה אריה מודנה (ע"ע) בוונציה את "ארי נוחם", ספר הפולמוס הקלאסי נגד הק' (1840), שנפוץ הרבה בכ"י אך לא פורסם בחייו. גם ש. דלמדיגו יצא ב"אגרת אחוה" נגד הק', וגם דבריו הופצו רק בכ"י ("י"ל ע"י אברהם גייגר, ב"מלא חפניים", 1841).

בפולניה התפשטה הק' מאד מסוף המאה ה 16. ההתלהבות הגיעה לידי כך ש"המדבר דופי על חכמת הק'" נחשב ל"חייב נידוי" (ר' יואל סירקס בתשובה). בראשונה שלטה מגמת רמ"ק, אך מאמצע המאה ה 17 גברה קבלת האר"י. לפני 1648 חסרה עם זאת דווקא השפעת הרעיונות הסיסטמטיים, כפי שניכר אצל אריה ליב פריילוק, אברהם כהן רפפורט באוסטריה, נתן שפירא מקראקוב, בעל "מגלה עמוקות" (שצ"ז), ודומיהם. גם כאן נפוצו בראשונה כתבים מבית מדרשו של סרוג. הובלטה ביותר המלחמה ב"סטרא-אחרא", המגובש ב"קליפות", שהוצא מהקשרו בתורת התיקון והועמד כיסוד לעצמו. הנטיה לפרסוניפיקציה של כוחות אלה ברוח דמונולוגית בולטת בעיקר אצל ר' שמשון מאוסטרופוליא, שנחשב, אחרי מותו (1648), לגדול מקובלי פולניה. נטיה זו מקנה לק' שם — שהתבססה גם על כתבים בדויים ע"ש האר"י, שמקורם בפולניה עצמה — פרצוף משלה.

הגנוסטיות בק', ועימה המגמה המיתית בק', זכו כאן לנצחון גדול ביותר, שלא כבמגמות הפילוסופיות בק' הספרדית ואצל רמ"ק. החלקים הברורים המתייחסים לראשית תהליך הבריאה, מתרחקים מנקודות-המוצא הנאוראפלטוניות, אך יש בהם עניין רב לתולדות המיסטיקה והשפעתם ההיסטורית עצומה. כאן יש שינויים ניכרים בין הגושים השונים של קבלת האר"י. היו שגנזו חלקים מסוימים — כך נהגו ר' משה יונה לגבי כל תורת הצמצום (בס' "כנפי יונה") ור' חיים ויטל לגבי בעיית בירור הדינים מאין-סוף, בתהליך הצמצום והאצילות — והיה מי שהוסיף משלו, כישראל סרוג (ע"ע) בתורתו על "המלבוש". חידושי האר"י, בכללים ובפרטים, היו עמוקים ומרחיקי-לכת ועם כל אחיזתם בישן היקנו לק' פנים חדשות-לגמרי. חדשות בעיקרן הן התורות האלו : על הצמצום, הקודם לכל תהליך של אצילות וגילוי האלוהות ; על הקצב הכפול של "התפשטות והסתלקות" הכוחות האלוהיים ; על חמשת "הפרצופים" כיחידות עיקריות של העולם הפנימי ; על התהוות תהליך העולם מתוך שואה הכרחית שאירעה ל"אדם הקדמון" ; ועל התיקון האיטי של האורות הרוחניים שנפלו לשלטון הקליפות. אפן הגנוסטי של תורות אלו, המהוות מיתוס חדש של היהדות, ברור. לדראמה הקוסמוגונית מתאימה דראמה פסיכולוגית, מסובכת לאיפחות, על החטא הראשון ותיקון הנשמות שנידונו לגלגולים מאז. תורת התפילה והכוונה המיסטית חוזרת למרכז הק', ביתר הדגשה מבעבר, ונעשית לגורם החזק ביותר בק' חדשה זו, בהמריצה במישורין את הפעילות המת-פוננת של האדם. היסוד המשיחי בולט מבשאר שיטות הק', ותורת ה"תיקון" שלה השרתה מתח משיחי גבוה, שמצא את פורקנו בתנועה השבתאית. אין לומר שק' זו מצטיינת בנטיית ליישום מעשי או למאגיה ; אלו קיימות גם ביתר השיטות ואפילו אצל רמ"ק. אעפ"כ, בתורת הפונה (ע"ע) היה גם יסוד חזק של מאגיה, וכן ב"יחודים" — תרגילי התבוננות המיוסדים על ריכוז המחשבה לצירופי שמות קדושים — שמסר האר"י לאחדים מתלמידיו.

תלמידי האר"י, שראו בו "משיח בן יוסף" שסלל את הדרך ל"משיח בן-דוד" העתיד להתגלות, הסתגרו דור שלם אחרי מותו, ורק לעתים הגיעו כתבים מקוטעים לחו"ל. בינתיים נתגבשה בא"י ספרות שלמה של "כתבי האר"י", שרק מעט מאד ממנה מכתבי האר"י עצמו. מלבד הנ"ל השתתפו בכך גם יוסף אבן טבול, יהודה משען ואחרים. תעמולה, ובפרט בחו"ל, החלה רק בסוף המאה ה 16, עם מסעיו של סרוג באיטליה ובפולניה ; בניגוד ליומרתו היה הלה מתלמידי האר"י רק במובן הרוחני.

ההשפעה בגולה לוותה התעוררות רבה, בפרט בתורפיה, איטליה ופולניה. באיטליה חשבה פעולתם של מרדכי דאטו — שעסק גם בתעמולה ספרותית-משיחית לקראת 1575 — ותלמידו מנחם עזריה פאנו, ראש מקובלי איטליה. יש גם לציין את המאבק בין קבלת רמ"ק לקבלת האר"י בספרי אהרן ברכיה ממודנה, תלמידו של פאנו. פאנו כתב הרבה, בעקבות רמ"ק ואח"כ בעקבות נוסח סרוג על קבלת האר"י, והוא ותלמידיו הפכו את איטליה למרכז חשוב של הק'. הדרשנים שם ובפולניה דרשו בק' בציבור, וסיסמאותיה הפכו לנחלת רבים. נסיונות להסברת הק' מבלי להשתמש במונחיה ישנם בכתבי מהר"ל מפראג (ע"ע יהודה ליוא בן בצלאל), ובס' "בית מועד" למנחם רבא מפדובה (שס"ח). תיקוני תשובה, תפילות ומנהגים חדשים משל מקובלי צפת, נפוצו בקהל הרחב, בפרט מאז הופעת "סדר היום" למשה אבן מכיר מצפת (שנ"ט), ונוסדו חברות לטיפוחם. תפקיד לא-מבוטל מילאה תחיית השירה הדתית המושרשת בעולם הק'. בצפת פעלו : אלעזר אזכרי, י. נג'רה, מ. לונזנו (ע' ערכיהם) ואברהם מיימין ; ובאיטליה : מ. דאטו, אהרן ברכיה ממודנה ויוסף ידידיה קרמי. שירה זו הדהדה גם בדורות הבאים, אצל שלום שבזי, משה זכות, מ. ה. לוצטו (ע' ערכיהם) ועוד ; כל אלה גילו את ערכם הציורי הלירי של הסמלים הקבליים. חלק מפיוטיהם חדר אף לסידור.

ראשיה היו: משה זכות, בנימין כהן ומ.ח. לוצאטו — באיטליה; יעקב בן צור — במרוקו; שלמה מולכו (השני; נפ' 1788) — בסלוניקי וירושלים, ומרדכי עפאדי — בחלב.

מעמד מיוחד נודע באמצע המאה ה-18 למרכז החדש בירושלים. בראשו עמד ר' שלום שרעבי (ע"ע), המקובל החשוב ביותר בכל המזרח וצפון-אפריקה, שנחשב לבעל השראה עילאית כשל האר"י עצמו. בשיבת "בית אל" שנתקיימה בירושלים כ-200 שנה (נחריבה ברעידת-אדמה ב-1927) נתגבשה מגמה כפולה: (א) התרכזות כמעט מוחלטת בקבלת האר"י לפי כתבי ר' ח. ויטל ותפיסת תורת ה"פונות" בתפילה כמרכז הק' (ב) פניה לאסטרקיה של "בני עליה", המגשימים חיים של חסידות אריסטוקרטית. בולטים קווי-דמיון עם המיסטיקה המוסלמית (הצופיות) בארצות שמהן משכה "בית אל" את חסידיה. שרעבי ערך סידור-תפילה (ירושלים, תרע"א) עם כוונות מפורטות אף מאלו שנמסרו בשם האר"י ב"שער הכוונות", ובני חוגו תירגלו שנים רבות את ביצוען הרוחני. ספרות ענפה של פירושים והגהות נכתבה על ספרי שרעבי. משני הדורות הראשונים נשתמרו כמה "שטרי התקשרות", ובהם התחייבו החתומים לחיי שותפות רוחנית שלמה בעוה"ז ובבא. מראשי החוג בדור הראשון היו גם ר' יו"ט אלגזי, ח.י.ד. אזולאי (ע' ערכיהם) וחיים דילה רוזה. סמכותו העל-יונה של חוג זה בכל ארצות האסלאם נקבעה מהר ונתקיימה עד חורבנו. מאחרוני מקובלי "בית אל" היה ר' עובדיה הדאיה (נפ' 1969). בין גדולי הק' במזרח היו: אברהם אזולאי במרקש (נפ' 1736), אברהם טוביאנה באלג'יר (נפ' 1793), שלום בוזגלו ממראקש (נפ' 1780), יעקב אבוזצירה (נפ' 1880) ויוסף חיים בן אליהו (נפ' 1909). חלק ממקובלי תורכיה ומרוקו במאה ה-18, כגדליה חיון (ע"ע) בירושלים, מאיר ביקאיים באיזמיר ודוד די מדינה בחלב, היססו בעניין השבתאות. החיבור הקלאסי שיצא מחוגי מקובלים אלה, שדבקו במסורת לכל דקדוקיה, אך שמרו בסתר על זיקה שבתאית, הוא ס' "חמדת ימים" האנונימי (איזמיר, תצ"א/ב), שהשפעתו במזרח היתה עצומה.

מרכז דומה-במקצת ל"בית אל" נתקיים בשנים 1740—1810 ב"קלויז" בברודי, ובראשו חיים צנור (נפ' 1783) ומשה אוסטרר (נפ' 1785). גם כאן הודגשה קבלת האר"י. יושביו היוו מוסד מאורגן של מקובלים שפעלו בצוותא וזכו לסמכות מיוחדת. רבים מספרי הק' שנתפרסמו אז בפולניה נשאו את הסכמת הקלויז. כשנתפתחה בפ"ד דוליה החסידיות (ע"ע) החדשה, נשארו מקובלי הקלויז מחוצה לה. קשר יחיד בין שני המרכזים הללו יצר דווקא גיסו של ר' ישראל בעל שם טוב (ע"ע), גרשון קיטובר, חבר הקלויז שעלה לא"י והצטרף למקובלי "בית אל". עוד קודם פרחתה הק' במקומות רבים בפולניה ובגרמניה, ורבים ממקובלי הדור ההוא היו דווקא מליטא, כגון יהודה ליב פוחלביצר (סוף המאה ה-17) וישראל יפה (בעל "אור ישראל", 1701). כגדולי הק' בליטא במאה ה-18 נתפרסמו אריה-ליב אפשטיין מגרודנו (נפ' 1775) ור' אליהו ("הגאון") מוילנה, שקבע את דרכם של רוב מקובלי ליטא במאה ה-19. נתפרסמו בייחוד יצחק-איזיק חבר ושלמה אלישוב (1841—1924), שחיברו הרצאות שיטתיות על קבלת האר"י: "פתחי שערים" (ורשה, תרמ"ח) ו"לשם שבו ואחלמה" (1909—1948). בפולניה ובגרמניה הופיעו מסוף המאה ה-17 ספרי ק' רבים וספרי מוסר על יסודה. נסיונות סיסטמאטיים נמצאו בס' "ויקהל משה" למשה גראף מפראג (דסרי, תנ"ט) ובספרי אליעזר פישל מסטריזוב. התעוררות בכוח "גילוי" נחשדה, לרוב, בנטיה לשבתאות, אך היו ספרים כאלה גם בק' שמרנית, כגון "ברית עולם" לר' יצחק אשכנזי (א': וילנה, תק"פ, ב': ירושלים, תרצ"ו). ההתפתחות בפולניה במאה ה-18 נקשרה גם בהשפעת מקובלי איטליה, ובפרט של ס' "שומר אמונים" ליוסף אירגס — שהשפיע הרבה על ר' ברוך קוסובר — ושל "משנת חסידים" ו"יושר לבב" לעמנואל חי ריקי. כתבי רמח"ל הגיעו למקובלי ליטא, ומקצתם גם לראשוני

12. הק' בדורות האחרונים. מלבד גורמים מקומיים יש לראות בהתגברות הק' בתודעת הדור את הרקע לתנועה השבת-אית וביטוייה. השידוד העמוק שבא בעקבות ההתעוררות המשיחית פתח דרך לחידושים גדולים בעולם הק'. כאשר חוגים נרחבים האמינו במשיחותו של שבתי צבי גם אחרי המרתו, הצטרפו שני גורמים ביצירת ק' שבתאית געזת, שנחשבה למינות: (א) הדעה שעם התחלת הגאולה אפשר לראות כבר את השינויים העתידיים-לבוא במבנה העולמות, ולתאר את תורת הבריאה לפי הגילויים המתחדשים; (ב) הצורך לקבוע מקום למשיח בתהליך זה ולהצדיק את הקריירה האישית של שבתי צבי על כל סתירותיה. מכאן כוח החידוש הרב והנעז של הק' השבתאית, שאין כמותו כלל בק' המאוחרת. שיטותיה העיקריות נוצרו ע"י נתן העוזי (נפ' 1680) וא.מ. קרדונו (נפ' 1706; ע' ערכיהם), שחיבוריהם הועתקו הרבה בכ"י והשפעתם ניכרת יפה גם בכמה מהנדפסים. עם המאמינים הנסתרים נמנו מגדולי הרבנים, וכך נוצר תחום של "בין השמשות" בדבריהם הנדפסים. ק' חדשה זו גילתה כוחה בעיקר בשנים 1670—1730.

מאמצי המקובלים הלא-שבתאים התבטאו בשני כיוונים: (א) להמ-שיך במסורת הק' שזמן הזהר ועד האר"י, ולנהוג כאילו לא קרה דבר; (ב) לצמצם את התעמולה הקבלית, ולשוב ולעשות את הק' לתורת סוד. מכאן אפיה השמרני המובהק של הק' מ-1700 ואילך: הישמרות מן המשיחיות, הבלטת ענייני הכוונה בתפילה, הדגשת הצד התאוסופי והטפת מוסר ברוח הק'. הבדלי גישה התגבשו בעיקר בהבנת תורות האר"י ע"פ האסכולות השונות של תלמידיו. נמצאו גם מקובלים שהבחינו בין ק' מסרתית, לוריאנית, ובין תחום החקירות, או הגילויים החדשים, כך ששני התחומים לא נגעו זה-בזה ויכלו לדור בכפיפה אחת. כך, למשל, יעקב קופל לפשיץ, מהשבתאים הנסתרים, בס' "שערי גן עדן" (קארעץ, תקס"ג); ובצורה שונה — מ.ח. לוצטו, שהשתדל להפריד בין הסבריו השיטתיים לקבלת האר"י (בס' "פתחי חכמה", ועוד) לבין ההסברים שנתייחדו על גילויים שזכה להם.

לצד טיפוח המסורת הלוריאנית הצטיירה גם פעולה אנתולוגית. ספרי-המופת שלה היו שני חלקי "ילקוט ראובני" לראובן הושקה, שריכזו את היצירה האגדית של המקובלים לפי עניינים (פראג, ש"ס) ולפי סדר התורה (וילהרמסדורף, תמ"א) וזכו לתפוצה רחבה. ילקוטים כאלה חיברו חכמי הספרדים עד לאחרונה, עפ"ר בתוספת ביאורים, כגון "מדרש תלפיות" לאלהו הכהן האיתמרי (איזמיר, תצ"ו). מסוף המאה ה-17 התפשטה גם ק' עממית, שהדגישה בעיקר את יסודות תורת הנפש והמוסר — לצד תזות בודדות — במסגרת דרשנית כללית. סולליה-הדרך לסוג זה היו דרשנים גדולים כמו בצלאל בן שלמה מסלוצק, אהרן שמואל קידאנובר ובנו צבי הירש (בעל "קב הישר") וכן ברכיה ברך שפירא — בפולניה; חיים הכהן מחלב (בעל "תורת חכם"), אליהו הכהן האיתמרי באיזמיר, ר' חיים ן' עטר (בעל "אור החיים" על התורה) במרוקו ומרדכי משה ששון בבגדד — בין הספרדים. נפוצו פירושי מדרש ברוח זו, כגון "גור הקודש" (על ב"ר; תע"ט) ו"זיקוקין דנורא" (על "תנא דבי אליהו"; פראג, תל"ו). בהשפעת הק' גם נוצרו בפולניה, במאה ה-17, "מדרשי הפליאה" הפרדוקסאליים, המנוסחים כמדרש קדמון ופתרונם דורש חריפות ורמז קבלי.

מרכזים גדולים היו אז במרוקו, שספרותה נשארה ברובה בכ"י, אך גם בכל צפון-אפריקה שלטה הק' — בעיקר קבלת האר"י. תעורבות שיטות ניכרת בתיומן ובכורדיסטאן, שם העמיקה הק' שרשים, בפרט מהמאה ה-17. גדולי מקובלי תימן היו המשורר שלום שבזי, שחיבר גם "מדרש חמדת ימים" (ירושלים, 1956) ויוסף צאלח (נפ' 1805) — שניהם מצנעא. בראואנדז שבכורדיסטאן פעלה משפחת המקובלים חרירי במאות ה-17/18. מאוחר-יותר נוצרו מרכזים בחלב ובבגדד. בכל אלו, וכן באיטליה, נתפשטה מאד שירה דתית בדרכי הק'.

כאן ההתעוררות הדתית החדשה המבקשת להשתלב במורשות אלו.
1. האלוהים הוא הבריא. כל שיטות הק' יוצאות מהבחנה יסודית בבעיית האלוהות. המקובלים תמימי-דעה שאין כל הכרה דתית אלא מבחינת יחס האל אל הבריא. האל כשהוא לעצמו עומד מעבר לכל השגה (ראו אקסטאטי), ואת היחס אליו אפשר להגדיר כאגנוסטיציזם מיסטי המנוסח באופן קיצוני והקרוב לרוח האפלטוניות החדשה. לציונו טבעו ראשוני מקובלי פרובנס וספרד את המונח החדש "אין-סוף" (א"ס). במובן זה מופיע א"ס לראשונה בכתבי יצחק סגיינהור ותלמידיו, ואח"כ בס' הזהר, במערכת האלוהות ואצל בני דורם. תחילה נהגו במונח כבשם פרטי (בלא ה"א הידיעה), ורק מ-1300 ואילך מתחילים לדבר גם על "האין-סוף" ומזהים אותו עם כינויים אחרים של האלוהות. שימוש מאוחר זה, שהתפשט מאד, מציין גם תפיסה פרסונאלית ותאיסטית ברורה. מתחילה לא היה ברור אם הכוונה ל"מי" או ל"מה שאין לו סוף", והודגש שאין לכנות את א"ס אף באחד מהכינויים הפרסונאליים הרגילים במקרא, ושאין להוסיף עליו שבחים כמו "ברוך הוא" או "יתברך". אך באמת ניפרו גישות שונות מתחילה, כגון אצל עזריאל, הנוטה לתפיסה לא-פרסונאלית של המונח, ואצל אשר בן דוד המשתמש בו בכוונה פרסונאלית ותאיסטית ברורה.

א"ס הוא השלימות המוחלטת; יש ששללו ממנו גם את הרצון. הוא אינו מתגלה, ואינו נפתח אף ל"הרהור הלב" של המתבונן. ניתן להסיק על מציאותו, כעילה האינסופית הראשונה, רק מתוך סופיותו של כל נמצא. בעל "מערכת האלוהות" ניסח את התזה הקיצונית, שבכל ההתגלות המקראית וגם בתושבע"פ אין זכר לא"ס, ורק המיסטיקנים קיבלו עליו "קצת רמז"; ע"כ רק האל המתגלה יכול להיקרא "אל". רעיונות מסוג זה חזרו בתקופה השבתאית והשבתאית-למחצה, בשנים 1670–1740, ונחשבו אז למינות.

מונחים אחרים לציון תחום האל הנעלם מצויים אצל מקובלי גרונה ובספרות חוגי-העיון, כגון: "מה שאין המחשבה משגת", "האור המתעלם", "סתר התעלומה", "יתרון" (hyperesse הנאו-אפלטוני), "האחדות השווה" ו"המהות" סתם. הצד השווה שבהם — ההימצאות מעבר למחשבה. פסיחה מסוימת על שתי הגישות, הפרסונאלית והניטראלית, ניכרת גם בחלקו העיקרי של הזהר; בשכבה המאוחרת, ברעיא-מהימנא וב"תיקונים", בולטת תפיסה פרסונאלית. בשימוש לשון אריסטוטלי מזדהה א"ס תדיר עם "סיבת כל הסיבות", ובשימוש נאו-אפלטוני — עם "שורש כל השרשים". במקומות אחרים בזהר נמצאת גם קביעה חיובית מפליאה, המכנה את תשעת אורות המח-שבה המתנוצצים מן המחשבה האלוהית בשם א"ס, ובכך מורידה את א"ס מתעלומתו למישור נמוך-יותר של האצילות. רק בהתפתחות מאוחרת של קבלת האר"י יש שמבחינים בא"ס בחינות שונות, בניגוד גמור לדעת המקובלים הקודמים, אף שחוסר-הבהירות במספר ביטויים אצל מקובלים קדמים, המדברים על יחס האל המתגלה לבריא, גרם לרושם כאילו גם עצמות האל נוכחת בבריא עצמה (ר' להלן: ג, 7). בכל שיטות הק' נפוצה מאד סימבוליקה של האור לגבי א"ס, אם-כי הודגש שבאה בדרך השאלה בלבד. בק' העממית של ספרי המוסר והחסידות א"ס אינו אלא שם-נרדף לאל הדת — שלא כבספרי-המופת של הק'.

כל בעיית הבריא כרוכה בגילוי האל הנעלם ובצעדים כלפי חוץ — אע"פ ש"אין חוץ ממנו" (עזריאל), כי באינסטאנציה אחרונה, "הכל יצא מן האחד והכל שב אל האחד" — לפי הפורמולה הנאו-אפלטונית שעברה גם אל ראשוני המקובלים, מעבר זה קשור בק' בבעיית האצילות הראשונה ובהגדרתה. על מהות צעד המעבר קיימות דעות שונות (ר' להלן), אך הכל מדגישים כי תיאורו אינו מביע תהליך אובייקטיבי, אלא רק מה שנראה, "מצד המקבלים", וע"כ יש לתיאורים ערך אפרוסימיטיבי לכל-היותר. בכל-זאת נצטרף פה לתזה זו, לעתים קרובות, ספקולאציה על המציאות האובייקטיבית,

החסידים, ועשו רושם רב. מקובל בעל כושר הרצאה סיסטמאטית היה יעקב מאיר שפילמן בבוקרשט ("טל אורות", לבוב, 1876–1883). היו נסיונות לשוב ולקשור ק' בפילוסופיה, כ"מאמר אפשרות הטב-עית" לנפתלי הירש גוסלאר (אמסטרדם, תקכ"ב), ובפרט "ספר הברית" לפנחס אליהו הורוביץ (ע"ע [10]) מווילנה ו"אמרי בינה" ליצחק סטנוב (ע"ע).

החסידות (ע"ע) שאפה לפופולריזאציה רחבה של רעיונות הק', בצורה פשטנית ומתוך פרשנות חדשה. כאן שוב הוכיחה המיסטיקה היהדית כוח חי ומעצי-חברה. חב"ד (ע"ע) יצרה צורה מקורית של ק', בעלת מגמה פסיכולוגית, אכן, גם בחסידות נתפתחו זרמים שחזרו לקבלת האר"י, במיוחד האסכולה של צבי הירש מזידאצ'וב (נפ' 1831). שראשיה היו יצחק אייזיק יחיאל מקומרנו (נפ' 1874), יצחק אייזיק מזידאצ'וב (נפ' 1873) ויוסף מאיר וייס מספינקא (1838–1909).

בתחילת ההתעוררות הלאומית במאה ה-19 פעלו שני מקובלים: ר' אליהו גוטמכר (ע"ע) בגרדיץ ור' יהודה אלקלעי (ע"ע) בבגראד — שכתביו הציוניים (1944) ספוגים רוח הק'. במרכז אירופה וב-מערבה ירדה מאד השפעת הק', בפרט אחרי המחלוקת בין ר' יעקב עמדין ור' יונתן איבשיץ על זיקתו של האחרון לשבתאות. ר' נתן אדלר (ע"ע) ריכזו בפרנקפורט חוג שנטה לק', ותלמידו ר' זקל וורמסר, ה"בעל-שם ממיכלשטט", הורחק מרבנות עירו בפקודת השלטון, כנראה ע"פ מלשינות מצד משפילים, "מפני הזיית דת קבליסטית". באמצע המאה ה-18 עוד רשם פנחס קצנלנבוגן, רב בפוסקוביץ, חלומות והתרחשויות קבליות במשפחתו (כ"י), וגם בחוגו של ר' נתן אדלר התייחסו לחלומות נבואיים בכובד-ראש רב, ואולם בד"כ הסתייגו הרבנים מכל נהיה אחרי המיסטיקה והק', וכשפרסם אלחנן וקסלר (נפ' 1894) את חלומותיו על שואה המת-קרבת על יהודי גרמניה (1881), השתדלו החרדים למנעו מכך, ואף רדפוהו. הספר הנדפס האחרון של מקובל בגרמניה הוא "תורי זהב" (מיינץ, תרל"ה) להירץ אברהם שייאר (נפ' 1822). במזרח-אירופה ובמזרח הקרוב נמשך העיסוק בק' עד השואה, ובישראל — עד היום. גלגולי רעיונות הק' לצורות חשיבה מודרניות-יותר ניכרים גם אצל הוגי-דעות במאה ה-20, כגון: הראי"ה קוק, הלל ציטלין, יצחק פרניס ואוסקר גולדברג (ע' ערכיהם).

מלחמת ההשפלה בק' הגבילה מעט את השפעת הק' במזרח-אירופה, אבל לא במזרח, שם השפיעה הק' גם על חיי הציבור עד הדור האחרון. יוצאת-דופן תנועת "דור דעה" בתימן, בראשותו של ר' יחיאל קאפח (נפ' 1931), שמלחמתה בק' גרמה לריב גדול.

גופי-תורה של הק'. למרות גישות שיטתיות שונות בתוך הק', שההבדלים ביניהן עמוקים ואשר לפעמים הן סותרות זו את זו, יש לק' מאז פרסום ס' הבהיר מסגרת משותפת של סמלים ומושגים המופרים כמסורת מיסטית, אף שנבדלו המקובלים בהבנת משמעותם המדויקת. גם במערכת משותפת זו יש להבדיל בין סמלי הק' הקדומה — עד תקופת צפת ועד בכלל — שהיא מערכת תורת הספירות, לבין מערכת הסמלים שנוצרה בקבלת האר"י — השלטת, בד"כ, מאז — והבנויה מעבר לתורת הספירות על הסימבוליקה של ה"פרצופים".

בנוסף ניכרות בק' שתי מגמות יסודיות: מגמה מיתית ומגמה ספקולטיבית. האחרונה משתדלת להקנות לסמלים משמעות רעיונית, כעין נדבך נוסף לפילוסופיה, שהחידה לתחומי כרוכה במזיגה של חשיבה רציונאלית והסתכלות מדיטטיבית. הספקולאציות תלויות הרבה בפילוסופיה האפלטונית והאריסטוטלית של י"ב ובמינוח הקבלי, ומכאן שהקוסמולוגיה של הק' שאולה משם ואין בה חידוש משלה. עיקר חידושה בתורת השכלים הנבדלים והגלגלים. בדומה לפילוסופיה (ה)יהדית (ע"ע) מתנועעת גם הק' העיונית בין ירושת המקרא וחז"ל מזה וירושת הפילוסופיה היוונית מזה, אך מקורית



הנקודה שממנה צומח אינסוף עצמו לצדדים,
כדי להניח מקום פנוי לבריאת העולמות

(ג) נועזות-ביותר היא תפיסת הצעד הראשון כ"אין" או "אפסיה", שהיא קו-דם-כל ביטוי לאפיסת כוח המחשבה האנושית בהגיעה לתחום זה. למוטיוו זה מצטרף הרעיון ההפוך, כי בהיות הצעד הזה חסר קביעה איכותית כלשהי, אין להגדירו אלא כאפס. כלומר, האל הנקרא מצד עצמו "א"ס" נקרא מצד גילוי הראשון "אין". סימבוליקה נועזת זו

משותפת לרוב השיטות המיסטיות, והיא בולטת בהפיכה קיצונית של תורת בריאת "יש מאין" לתורה מיסטית האומרת את ההיפך ממנה שנראה כפשטו של משפט זה. מבחינה זו אין גם הבדל בכך אם א"ס עצמו הוא האין האמיתי, או אם האין הזה הוא אצילות ראשונה שבאה ממנו, ומפיון שראשוני המקובלים אינם מניחים כל הפסק בזרם האצילות מהספירה הראשונה עד לגיבוש הסופי של המציאות, הרי בריאת "יש מאין" פירושה כאן בריאה מתוך האל עצמו. ברם, דעה זו הוחזקה בסוד, ואפילו מקובל חשוב כרמב"ן יכול לדבר (בפירושו לתורה) על בריאת "יש מאין" לפי הפשט, ועם זאת לרמוז לכך שהכוונה המיסטית היא לבריאה מאפיסתה המוחלטת של האלוהות (פירושו לאיוב כח, יב, ורמזיו לברא' א). יש שחשבו להציל את התוכן המקורי של הפורמולה ע"י הגדרת הספירה הראשונה פעלול הראשון, הנבדל מעילתו הבדל מהותי אינסופי, והוא המבטא את הקפיצה הגדולה מן הא"ס אל האין ההולמת את הניסוח התאולוגי המסרתי. רק מעטים מבין המקובלים המאוחרים, מן המאה ה-16 ואילך, ניסו להוסיף פעולה חדשה של בריאת "יש מאין" ממש. לאחר אצילות הספירות או בתוכן, היסוסים כאלה לא היו בק' הספרדית וגם לא אצל רמ"ק — אף שהתחבט לא-מעט בין תפיסה סמלית ופשטנית של הפורמולה. לדברי דוד בן אברהם הלבן (סוף המאה ה-13), האין בפורמולה זו "יותר הוא יש מכל הישות שבעולם, אבל מתוך שהוא פשוט, וכל הפשוטים מורכבים נגד פשיטותו, נקרא כנגדם אין".

(ד) רעיון הצחצחות נחחדש בתשובה מתחילת המאה ה-13, שיוחסה לרב האי גאון. נאמר בה, כי ב"שורש כל השרשים" 3 אורות נעלמים, שאין להם התחלה, "כי הם שם ועצם לשורש כל השרשים ואין המחשבה יכולה להשיג בהם": "אור פנימי קדמון" — ומהתפשטותו בתוך השורש הנעלם התנוצצו שני האורות האחרים, "אור מצחצח" ו"אור צח". בהדגשה כי ה-3 מהווים שורש אחד, יש "נעלם לא"ס", מעין שילוש קבלי הקודם לאצילות 10 הספירות. לא ברור אם האורות הם בין הנאצל העליון והמאציל, או בתוך המאציל עצמו — לשתי הגירסות יש סימוכין. אורות אלה נקראו "צחצחות" ונחשבו לשרשי 3 הספירות העליונות שנאצלו מהם. הצורך בהנחתם תורץ ברצון להשלים בין 10 הספירות ל-13 המידות המיוחסות לאל (אח"כ מצאו הנוצרים בסוגיה זו רמז לתורת השילוש שלהם). הצחצחות סיבכו עוד יותר את תורת האצילות, ואת הדרך לקביעת שרשי כל הנאצלים בא"ס. כבר בדור אחרי הופעת הזרם מדבר דוד בן יהודה חסיד על 10 צחצחות הממוצעים בין א"ס לספירות.

2. האצילות ומושג הספירות. נחלקו החוקרים אם הק' לימדה את האצילות כיציאת כל הנמצאים מתוך האל עצמו

וזה מהפדרוכסים המשותפים לכל הנסיונות של הסברת-עולם מיסטית. החלטת האל לצאת אל הגילוי ואל הבריאה היא חפשית ומהווה סוד נצחי. חיפוש המניע אינו לגיטימי אפוא לדעת רוב המקובלים, והמשפט המקובל, שלפיו ביקש האל לגלות את מידת טובו, לא בא אלא לשפר את האוון. הצעדים הראשונים כלולים באל עצמו, ובני קודה זו נקבעת הק' כתורה "תאוסופית" — על חיים גנוזים ותהליכים באל עצמו. כבר בהבנת הצעד הראשון מתחילים ההבדלים העקרוניים בין התורות השונות הנסמכות על הניסוח המעורפל והציורי שבס' הבהיר ובזוהר. השאלה אם הצעד הראשון היה כלפי חוץ או דווקא כלפי פנים, כלומר, נסיגת א"ס אל עמקי עצמו, עוררה תשובות שונות. הק' הקדומה ורמ"ק משיבים עליה בכיוון הראשון, ואילו הק' הלוריי-אנית — בכיוון השני. רק ע"י הוצאת הדברים מפשטם, שלא איחרה לבוא, ניתנה קבלת האר"י להתפרש כזוהר לתהליכי אצילות (ר' להלן).

(א) אם א"ס משולל כל תארים, הריהו נבדל גם מהרצון האלוהי. מקובלי גרונה מרבים לדבר על האל הנעלם הפועל דרך הרצון הקדמון ומתאחד עמו. אצילות זו היא הדרגה הקדומה-ביותר שאלה מגיעה הספקולאציה. בכתבים מסוימים כמעט שאין זכר לא"ס ובמקומו מופיע הרצון הקדמון. האם היה רצון זה קדמון כקדמות א"ס עצמו, או שהתחיל באצילות? כמה ממקובלי גרונה וממשיכיהם נטו לדעה הראשונה, וקבעו את תחילת תהליך האצילות בספירה השנייה, שנקראה בהתאם "ראשית". גם רוב מאמרי הזרם בחלקו העיקרי נוטים לכך. ברם, קביעה זו חלה רק על מאמרים המסבירים את התהליך בפרטיו, ואילו במאמרים על תהליך האצילות בכלל אין הבחנה בין מצב הספירה הראשונה ושאר הספירות. בהתפתחות הק' בספרד גברה הדעה המבדילה במפורש בין א"ס והאצילות הראשונה; הדעה האחרת נחשבה אצל מקובלי צפת קרובה למינוח.

הרצון האלוהי נתפס — בעיקר אצל עזריאל מגרונה ואשר בן דוד — כמציאות האלוהית שהיא לבדה פעילה בבריאה. הדבקות ברצון עליון זה — שהוא "מקור חיים" לכל ישות אחרת, לרבות האצילות עצמה — היא גם מטרתו הסופית של המתפלל. תפיסה מיוחדת זו של הרצון ככוח אלוהי עליון, הקודם במעלה גם למחשבה האלוהית ולשכל הטהור, הושפעה, אולי, בעקיפין מ"מקור חיים" לשלמה אבן גבירול. — כך במיוחד בתורתו של יצחק לטיף (1230—1260), שיכול היה לקרוא את המקור הערבי. לשיטתו, "החפץ הקדמון" הוא לבוש, "הדבק בעצם הלוש מכל צדדיו", והוא "נאצל אצילות ראשונה מהקדמון האמיתי" באצילות מתמדת ללא התחלה מחדשת. חפץ זה עומד מעל לחומר ולצורה, ומאחד אותם ל"גברא הראשון". ע"פ לטיף, פרטי תהליכים אלה למטה מן החפץ לא השפיעו על גיבוש תורת האצילות של הק' אח"כ. במידה שהוחלש בהתפתחות הק' הקשר האמין בין א"ס והספירה הראשונה, הודגש גם ההבדל בין א"ס לרצון, ולא הוכרעה השאלה אם הרצון מחודש או נצחי.

(ב) בס' הבהיר ובכתבי ר"י סג"נהור עדיין אין זכר למעמד מיוחד של הרצון, ובמקומו מופיעה המחשבה כמקור האצילות — מבלי שיאמר שהיא עצמה נאצלה. בתפיסה זו עומד בראש תהליך הבריאה אקט אינטלקטואלי. שתי המגמות נאבקות בכל תולדות הק', ורק לטיף קבע זהות מהותית בין הרצון והמחשבה. אצל רוב המקובלים ירדה מחשבה זו לדרגה שמתחת לרצון, ומזדהה עם החכמה האלוהית החושבת גם את תכנית הבריאה כולה. מקובלי גרונה והזרם מדברים על "רצון המחשבה", כלומר, רצון המפעיל את המחשבה (ולא להיפך). בחינה עליונה בתוך החכמה, שאנשי גרונה מרבים לדבר עליה, נקראה "השפל", מונח המורה על עצם פעולת ההשכלה האלוהית, היא תכנה אשר היא, ולא על גיבושה במערכת חשיבה כמו בחכמה. אצל אלה שאינם נוטים לקבל את תורת הרצון או שנבוכים בה, באה תפיסה זו של ההשכל במקומה, בעיקר בבית מדרשו של ר"י סג"נהור.

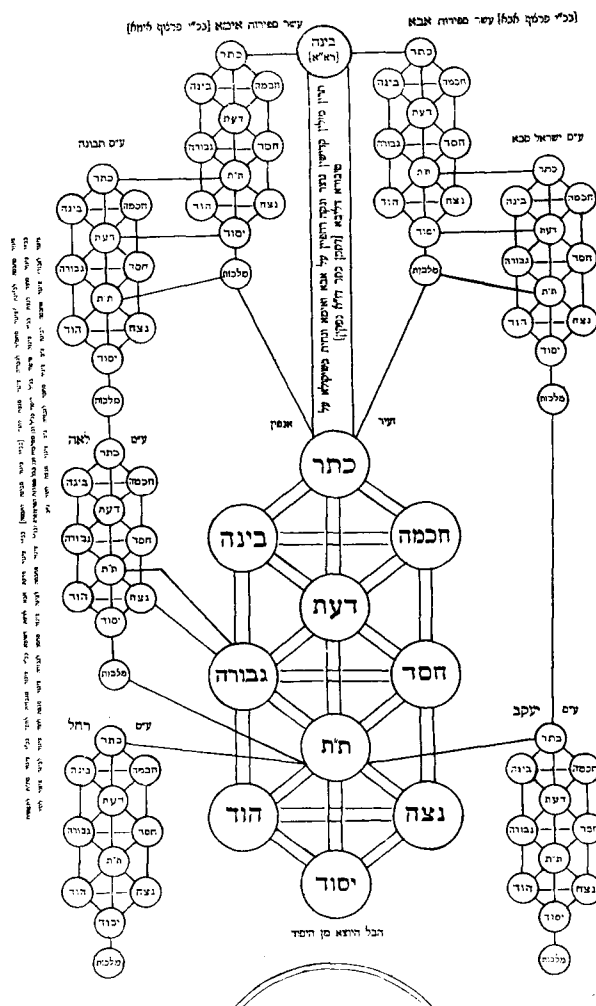
ביסוס עיוני של תורתם, כמו ס' הבהיר, הזהר, ספרי יצחק בן יעקב הכהן וכד', השתמשו המחברים תדיר במונחים דרמטיים, ודיברו על בריאה גם כשנתכוונו לאצילות. דבר זה מתפרש מתוך ההיסטוריה של הק', ששאפה לתאר נסיון דתי ועיוני של התבוננות ולא התעניינה בשאלות של ניסוח תאורטי ברור.

בתחילת התפתחות הק' בפרובנס ובספרד נתחבר שפע של קונ-טרסטים קטנים, בנסיון לתאר את תהליכי האצילות בצורה עצמאית. רובם שייכים לחוג ס' העיון (ר' לעיל א, 7), ומתברר מהם, שמלבד תורת הספירות היו גם גישות אחרות לתיאור עולם הכוחות האלוהיים, שנקראו לעתים בשמות זהים, אבל תוארו לפי סדרי עמידה שונים לגמרי. גישושים אלה לא תאמו את הסימבוליקה שנתגבשה בבית מדרשו של ר"י סגי-נהור עד הזהר, וע"כ נשכחו אח"כ.

תורת הספירות היתה לחוט-השדרה של הק' הספרדית ולשיטה כוללת של סימבוליקה מיסטית שהיו לה השלכות נכבדות לגבי תפיסת משמעות היהדות. בתורה זו נקשרות-מראש תורת אצילות ותורת לשון, משום שאותו תהליך של גילוי כוח א"ס בספירות — שאינן אלא מידותיו השונות של האל ותארו וכוניווי — תואר גם כגילוי השמות השונים המיוחדים לבורא. האל המתגלה הוא האל המביע את עצמו. האל ש"קרא" לכוחותיו להתגלות, קראם בשמות הולמים. בהיותם גם ממוצעים בין המאציל הראשון לכל הנמצאים מחוץ לאלוהות, הרי מורים גם על שרשי כל הנמצאים פאל הבורא, "יוצר בראשית". מספר דרגות האצילות נקבע ל 10, בהשפעת ס' יצירה הקדום שדיבר על 10 ספירות בלימה", אך שם הכוונה למספרים אידאליים, הכוללים את כוחות הבריאה (ר' לעיל, עמ' 79).

אין למונח "ספירות" שום שייכות למלה היוונית, ספירה, *σφαῖρα*. כבר בס' הבהיר נדרשת המלה "ספירה" מלשון ספיר, כזו האל. בעל החלק העיקרי של הזהר כלל לא השתמש במונח זה, המופיע רק בשכבתו האחרונה. הוא ומקובלים אחרים הרבו להשתמש בשמות נרדפים: "מאמרות" ו"דיבורים", "שמות", "אורות", "כוחות", "כתרים", "מידות" (גם במובן של היפוסטאזות), "מדרגות", "לבושים", "מראות", "נטיעות", "סטרין" (כלל, אספקטים; מצוי בעיקר בזהר), ועוד. כינויים כגון איברים של "שיעור קומה" מורים על הסימבוליקה של האדם העליון ("הקדמון"), מונח המצוי לרא-שונה בחוג ס' העיון.

הגדרה מוסמכת המקובלת על הכל אינה קיימת. הקשר המושגי בין הספירות לבין הישויות הממוצעות בין האינסופי והסופי של התורה הנאוראפלטונית, נוצר בעיקר ע"י עזריאל, שהתאמץ להפשיט את מושג הספירות מאפיו הגנוסטי. ההגדרות שלו ושל אשר בן דוד קבעו בהרבה את תפיסת הספירות בק' הספרדית, אף שתפיסתן כאיזונים גנוסטיים לא בטלה כליל. לפי עזריאל יש לנבראים סדר, הקובע את כל תהליכי הבריאה, ההווה וההפסד — אלו הן הספירות. ולפי שמציאות כל הנבראים באה באמצעותן, הרי שבהן שורש כל השינויים, אע"פ שכולן נאצלו מעיקר אחד. מצד השתרשותן בא"ס אין בהן הגבלה, ואילו מצד פעולתן בבריאה המוגבלת — גם הן מוגבלות. ליד הגדרות אפלטוניות כאלו עומדת התפיסה התאוסופית של הספירות ככוחות הטבע האלוהי; בהן מתגלה הישות המוחלטת והן היסוד הפנימי של כל ישות נבראת במובן שלא הוגדר במדויק, אך לא דווקא כממוצעים במובן הפילוסופי. ההתנגשות עם המסגרת המקובלים בכל הדורות על דינאמיקה של כוחות אלה, דינאמיקה זו אומרת, שאם-כי קיימת הירארכיה בין הספירות, אין היא קבועה, ובמובן ידוע כולן קרובות במידה-שווה אל מקורן במאציל. הן יכולות גם להתחבר בזיווגים מיסטיים, ויש שהן עולות ויורדות בתוך מסגרת החיים הגנוזים של האל. במלים אחרות: בתוך מסגרת מושגים אפלטונית מתפתחת תפיסה תאוסופית של האל.



מתוך ה"אילן" ש"ר"מ סאפר"י. מדגים את סדר השתלשלות האור ממקורות עליונים במבנים מאורגנים ("פרצופים"). קבלת האר"י הרבתה בסיבוכים כאלה בהשוואה לקבלת הראשונים.

או לא. א. פראנק ואחרים פירשו את הק' כשיטה אמנסיסטית טהורה, הוזהר עם תפיסה פנתאיסטית ברורה, הואיל וחשבו את האצילות כאצילות של העצמות ולא של הכוח המאציל בלבד. לעומתם ביקש ד.ה. יואל להוכיח, שתורת האצילות חדרה רק בכתבי "המפרשים המודרניים" של המאה ה 16, ושאינן כל הבדל בין "הק' האמיתית" וה"תאולוגיה הצרופה" של הפילוסופים היהודים ביה"ב. לדעתו, גם הק' הניחה ביסודה את הבריאה החפשית של עצמות קדמונית מתוך האין המובן כפשוטו. שתי הדעות מוטעות, ובודאי אין יסוד לתפיסתן היסודית את קבלת האר"י כשיטה פנתאיסטית. הק' הקדומה הושפעה הרבה מהנאוראפלטוניות, ולימדה סוג מסוים של אצילות. זו המתרח-שת בתוך האלוהות עצמה. האל המתגלה בספירותיו הוא אל האמונה הדתית, ואצילות הספירות היא אפוא תהליך בתוך האל עצמו, הנעלם בבחינת א"ס. בנקודה זו יש הבדל ברור בין דרגות האמנאציה של הנאוראפלטוניות — שאינן מושגות כתהליכים בתוך האלוהות — ובין תפיסת הק'. בשאלת מה שלמטה מהספירות והעולם הגשמי עצמו התבטאו המקובלים בעמנום בולט, ואולי גם מכיוון. תהום מפרידה בין היצורים שמחוץ לעולם האצילות ובין עולם הספירות, אף שרק מעטים קבעו בבירור כי תהליך האצילות אכן מסתיים סופית בספירה האחרונה, ושכל מה שאח"כ הוא כהתחלה חדשה. לדעת המקובלים הראשונים יש לכל היצורים מעבר לספירות מציאות מחוץ לאלוהות, וגם אם נאמר שמצד האל הם מיוסדים במציאותו, הרי שמצד עצמם הם נבדלים ממנו. אכן, בספרים חשובים שוויתרו על

מכריע מהפילוסופיה היהודית. תורת התארים נהפכה בק' לתחום שלפרטיו ולענייניו יש מציאות של אורות, פוטנציות ושכלים בעלי עושר ועומק אינסופיים. כבר מתחילת המאה ה-13, אחרי פרסום ס' הבהיר, נזכרים תהליכים דינאמיים בין הספירות ובתוך כל ספירה לחד. מגמה זו לסיבוב תורת הספירות בולטת-ביותר בהתפתחות הק', והמספר 10 שימש מסגרת בלבד. ההתפתחות מתחילה בחוג ס' העיון, והמשכה ב"חוג הגנוסטיקנים" בקשטיליה, שהוסיפו למסגרת האצילות כוחות בעלי שמות אישיים ממש. המשיך בכך בעל הזר, והתיאורים ב"אידרות" על הקונפיגורציות של כוחות האצילות, הנקראות "עתיקא קדישא", "אריך אנפין" ו"זעיר אנפין", מתרחקים מאד מהתפיסה המקורית. כאן התחילה הסימבוליקה האנטומית והפיסולוגית של "שיעור קומה" להכניס בתורת הספירות הבחנות וצירופים חדשים. סיבוב נוסף נגרם מזיווג תורת הספירות עם "חכמת הצירוף" מיסוד אברהם אבולעפיה, כאשר כל צירוף נתפס כהתנוצצות אור שכלי בהתבוננות המיסטיקן. ספרים כ"ברית מנוחה", "תולדות אדם" ו"אבני השוה" ליוסף אבן צייאח (שני האחרונים בכ"י) משקפים מגמה זו, וביטוי קיצוני לה נמצא ב"אלימה רבתי" לרמ"ק וב"תורת הפרצופים" של האר"י.

3. פרטי תורת הספירות והסימבוליקה שלהן. יסוד גנוסטי ומיתי חזק מתגבר בהשקפות על התפתחות סדר הספירות ועל תפקידן של הספירות הבודדות. אף שהודגשה מאד הסובייקטיביות של התיאורים — "הכל מצד המקבלים" ("מערכת האלוהות"; ור' זר ח"ב, קע"ו א') — היתה הפלגה רבה בפרטי הדברים, כאילו דובר בהתרחשות ראלית. תהליך החיים הגנוזים של האלוהות קובע גם את קצב התפתחות הדברים בעולמות הנבראים, וע"כ יש הצדקה עקרונית לסימבוליקה המקיפה את הכל. מציאות פנימית זו קונה ביטוי בסמלים. דברי התורה שבכתב ושבע"פ מדברים לא-רק על התרחשויות למטה, אלא גם על התרחשויות בין המאציל ונאציליו, בין הספירות לבין עצמן ובין למעשי האדם בתורה ובתפילה. "מעשה בראשית" רומז, לפי הסוד, על תהליך המתרחש בעולם האצילות עצמו והניתן לתיאור סימבולי בלבד. נושא זה עניין את המקובלים מכל הספקולאציות על מהות הספירות, ורוב ספרות הק' מיוסדת על סוגיה זו.

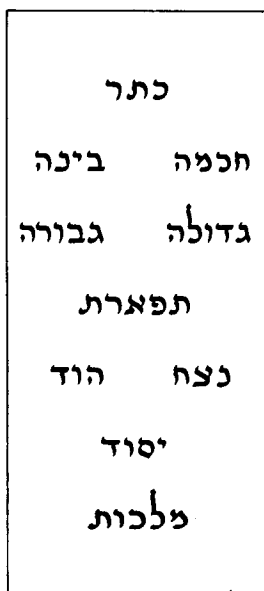
סדר הספירות, בכינוייהן המקובלים ביום ביותר, הוא: 1. כתר עליון, או סתם: כתר; 2. חכמה; 3. בינה; 4. גדולה, או: חסד; 5. גבורה, או: דין; 6. תפארת, או: רחמים; 7. נצח; 8. הוד; 9. צדיק, או: יסוד (עולם); 10. מלכות, או: עט-רה. 5 מהמונחים לקוחים מהפסוק בדה"א (כס, יא) שנדרש כך. ה-ספירות נאצלו אמנם מלמעלה ל-מטה, אך יש להן סטרקטורה מ-סוימת. בכללותן הן מהוות את "אילן האצילות", המתואר מאז ה-מאה ה-14 גם בצירור גראפי הכולל אותן ואת סמליהן העיקריים. ה-ספירה הראשונה היא שורש האילן ויתר הספירות הן גופו ונפשו. תמור-נה ראשונה מצויה בס' הבהיר: "כל כוחותיו של הקב"ה זה על-גב זה והן דומין לאילן". ע"פ ס'

הבהיר יונק האילן ממימי החכמה, וכנראה כלל רק את הספירות שמן הבינה ולמטה. מצוי-ביותר גם ציור הספירות בצורת אדם, המייצג סדר הפוך, מהראש ולמטה, ונקרא, לפיכך, "אילן הפוך".

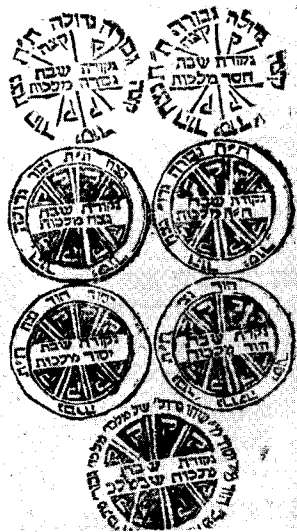
נחלקו הדעות אם הספירות זהות עם האל, ואם לאו — במה הם נבדלים. בראשונה לא נשאלה שאלה זו כלל. תיאור הספירות כ"כלים" לפעולת האל המאציל, המצויה כבר אצל אשר בן דוד, למשל, אינה סותרת את הנחת הזהות בין לבין המאציל, והמושג הרווח "כוח" אינו מורה דווקא על הבדל מוגדר בין כוח ועצמות במובן האריסטוטלי, אלא גם על קיומן העצמאי של "פוטנציות" — היפוסטאזות שנאצלו ממקורן, ספק כהתפשטות העצמות ספק כהקרנתה מן הכוח אל הפועל. אכן, משנשאלו שאלות אלו, שוב אי-אפשר היה להתחמק מהן. תחילה נטו לזהות את הספירות עם עצמות האל: בקונטרסים רבים במאה ה-13, בביהמ"ד של הרשב"א, ובפרט בס' "מערכת האלוהות" שבעקבותיו הלכו במאה ה-16 דוד מיסיר ליאון, מאיר גבאי ור' יוסף קארו. גם עיקר ס' הזהר מדגיש את הזהות הדרכיונית של האל ושמותיו (או כוחותיו): "הוא הם והם הוא". לעומתם, ב"רעיא מהימנא", ב"תיקונים" ואח"כ ב"טעמי המצוות" לרקנאטי, נתפסות הספירות רק ככלים, שאמנם אינם עומדים לגמרי מן-החוץ, ככלי האומן האנושי, ואעפ"כ אינם אלא אמצעים. רקנאטי מעיד, כי רוב מקובלי זמנו חולקים עליו. בכתבי יוסף אשכנזי (פסודו-ראב"ד) נוסחה תורה זו כך, שהספירות מתפללות אל האל, ובוודאי שאינן משיגות את מהותו. דעה זו הוצגה לראשונה בכתבי משה מבורגוס ונפוצה אח"כ ברוב ספרי הק'. רמ"ק ניסה לפשר בין הדעות בעזרת אנלוגיה עם היחס שבין הנפש (העצמות) והגוף (הכלים); מכיוון שהאל פועל, כביכול, כאורגניזם חי, יש בספירות בחינה של עצמות וכלים גם יחד. דעה זו שלטה בק' המאוחרת, הואיל והאר"י הכניס הבחנה זו, בשינויים, לשיטתו.

הספירות נאצלו זו מזו, בסדר מסוים, כמדליק נר מנר ואין המאציל חסר כלום. אעפ"כ לא עזבו בזה את התחום האלוהי — בניגוד לתפיסה הנאו-אפלטונית. שפע זה נקרא "המשכה", בדומה לאור השמש ולמי מעין. המונח השני, "אצילות", מבטא, אצל הרמב"ן (כפירושו לבמד' יא, יז) וחבריו, כי גם הנאצלים נשארו "אצלו" ופועלים כפוטנציות המגלות את אחדות המאציל. בכתביו האסוטריים (כפירושו לס' יצירה) משתמש גם הרמב"ן במושג "המשכה". מוסכם כי האל הוא יותר מאשר כללות הספירות, אף שהפרסונאליות שלו מתבטאת דווקא בהתגלותו בספירות. בחוג הרמב"ן נחשבה מציאותו של מאציל, הנעלם מעל לכל האצילות, למסורת נסתרת מאד; הרמב"ן עצמו מכנהו "הדבר הנעלם שבראש הכתר" כלו', בראש הספירה הראשונה. אך נמצאו מקובלים בדורו, כאברהם מקלן, שדחו דעה זו וזיהו את א"ס עם הספירה הראשונה. הגדרת האצילות מלשון "אצל" אינה מחייבת בהכרח את נצחיות תהליך האמנאציה, והיא מציינת רק את הניגוד בין תחומי "עולם הייחוד" ו"עולם הפירוד". האצילות היא תחום התהליך המתרחש באל המתייחד בייחוד הדינאמי של כוחותיו ("כשלהבת הקשורה בגחלת"), ולעומתה מציינת "עולם הפירוד" את תחום התוצרת מתוך אקט הברירה, שפנימיותו התאוסופית מתבטאת בהאצלת הספירות.

בשאלת הזמן לימד עזריאל, כי רק הספירה הראשונה היתה תמיד בכוח א"ס, אבל האחרות נאצלו רק במובן השכלי ויש להן התחלה בזמן, ויש שנאצלו רק "עתה קרוב לבריאת העולם". אחרים שללו מהתהליך כליל את מושג הזמן, ואילו רמ"ק הניח, שזה התרחש "בזמן לא זמן", במימד של זמן שעדיין אין בו הבחנה של עבר, הווה ועתיד; מושג זה תפס מקום חשוב גם אצל הנאו-אפלטוניקנים המאוחרים. בד"כ עוררה הנחת קדמותה של האצילות התנגדות תקיפה. כבר בראשית המאה ה-13 נוסחה התזה כי "ההווה היו והאצילות מחודש", ואם כן, בהכרח שהיתה להווה מציאות ברצון או במחשבה של א"ס, אלא שנגלו באקט שיש בו מן החידוש. תורת הספירות היא הסוגיה העיקרית שבה נבדלה הק' באופן



הסכנה הנפוצה של הספירות



ספירות בינה היא בבחינת שבת, המשפיעה לכל ששת ימי המעשה, וכמוה נקודת מרכז שממנה נובעים שישה קצוות

ומזרימת הנהר. הספירה הראשונה היא אין ואפס; השניה — גילוי של נקודה קדמונית חסרת-מימד, שבהיותה ממוצעת בין אפיסה וישות, היא נקראת „התחלת הישות“. היא מתפשטת לעיגול בספירה השלישית, כנהר המת-פשט מן המעיין, ואח"כ מתחלקת לנהרות שונים לפי מבנה אילן האצילות. בסימבוליקה האורגאנית מודהית הנקודה עם זרע הנזרע ברחם „האם העליונה“, הבינה; בניה הנולדים הם הנאצלים. ההיכל הוא הבית שהפראת הזרע מביאה ליישובו. בסימבוליקה אחרת, המצויה הרבה במאה ה-13, ובפרט בזהר, מייצגות 3 הספירות הראשונות את ההתקדמות מהרצון למחשבה וממש לשכל, ותפיסת 3 הספירות הבאות

כחסד, דין ורחמים, מקשרת תורה זו עם תפיסת המידות באגדה. הבדלת המינים ניכרת בסמלי אב ואם, בן ובת, ובשימוש המופלג בסימבוליקה ספסואלית, במיוחד בקבלת הזהר והאר"י; מקובלים רבים התאמצו למעט בשימוש בסימבוליקה זו.

סימבוליקה כוללת מסוג אחר מתייחסת לשלבי גילוי האינדיווידואליות של האל. שמות האל במקרא נדרשו כמרמזים על התקדמות פנימית בתהליך האצילות הרמוזה באותיותיהם. כללות האצילות היא „המרכבה העליונה“. פרטיה, „פרקי המרכבה“, נדרשו במיוחד ע"י יעקב הכהן מסוריה, מד"ל וג'יקטילה. גם אישי המקרא קשורים בכך סמלית. „האבות הם הם המרכבה“: אברהם ייצג את מידת החסד, יצחק את מידת הדין ויעקב את מידת הרחמים המזוגה משה' תיחז; עם דוד המלך הם מהווים את „ארבע רגלי הכסא“ שבמרכבה. נוספו להם משה ואהרן, כמייצגי מקורות הנבואה בנצח' והוד', ויוסף — שומר הברית, שהתגבר על פיתוי היצר; אלה הם „שבעת הרועים“ או „האושפיון“, מייצגי 7 ספירות הבניין. סימבוליקה זו מבטאת את תוכן הספירות כמידות מוסר.

קיימות גם סימבוליקות קוסמולוגיות. ארבעת היסודות, הרוחות והמתכות (זהב, כסף, נחושת ועופרת) רומזים על גדולה, גבורה, תפארת ומלכות.

ברם, הסמלים החשובים ביותר הקשורים בספירה האחרונה הם כנסת-ישראל והשכינה. מלכות שמים המתגשמת בכנסת-ישראל ההיסטורית מייצגת את הבחינה המטהיסטורית שבה. כנסת ישראל עליונה זו היא המטרונה, הכלה או בתי-המלך שבמשלי חז"ל על יחסי הקב"ה ועמו.

לא הוזכר כאן אלא חלק מהסימבוליקה העשירה. יש שינויים לרוב בפרטי הדברים, והיה חופש ידוע בקביעת סמלי כל ספירה וספירה, אך במוטיבים יסודיים שלטה אחדות רבה למדי. פירושים מגוונים לכינויי הספירות נתחברו מזמן מקובלי גרונה. בזהר עצמו יש תנודות רבות, אף כי בתוך מסגרת קבועה למדי. תנודות ניכרות יש גם בין מד"ל וג'יקטילה. המקורות המפורסמים להבנת סימבוליקה זו הם: „שערי אורה“ ו„שערי צדק“ לג'יקטילה, „שקל הקודש“ למד"ל, „ס' השם“ למשה אחר, „סוד אילן האצילות“ לר' יצחק, „מערכת האלוהות“ שער ג'—ז, „ס' השרשים“ ליוסף אבן וקאר, „שער ערכי הכינויים“ ב„פרדס רימונים“ לרמ"ק (פרק כ"ב), „שפת אמת“ למ. ע. פאנו (לובאטשוב תרנ"ח), „ערכי הכינויים“ ליהיאיל היילפרין (דיהרנפורט, תקס"ו), „קהילת יעקב“ ליעקב צבי

הספירות 1—3 מייצגות את הראש, 4—5 — את הזרועות, 6 — את עיקר הגוף, 7—8 — את השוקיים, 9 — את איבר ההולדה. הספירה העשירית מיוחסת לכללות הצורה, או לנקבה; הנקבה עם הזכר מהווים את האדם השלם. סימבוליקה זו היא הנקראת בספרות הק' „שיעור קומה“.

לעתים צוירו שלוש הספירות הראשונות בקו יורד ישר. כאן בולט הבניין המשולש. מסוף המאה ה-13 מופיעה ספירה משלימה — „דעת“ — כממוזגת בין חכמה ובינה; אין היא נחשבת כספירה מיוחדת אלא כ„חיצוניותו של כתר“, זאת מתוך הרצון לראות כל 3 ספירות כיחידה אנטיטטית וסינתזה ביניהן. ברם, לא-זאת היתה כוונת המבנה בראשונה. בס' הבהיר ובכמה טקסטים קדומים במאה ה-13 עדיין נחשבת „יסוד“ לספירה השביעית, ורק בגרונה נקבעה כתשיעית. ברוח הנאו-אפלטוניות, שלפיה מתבצע המעבר מן האחד המוחלט אל הרבים דרך שלבי השכל, הנשמה הכללית והטבע, קבעו מקובלים רבים, ובראשם עזריאל, הדרגה דומה בין הספירות: כתר, חכמה ובינה הן „המושכל“; גדולה, גבורה ותפארת — „המורגש“; נצח, הוד ויסוד — „המוטבע“.

נקבעו סדרים להתאמה בין הספירות ושמות האל:

אהיה	יה
יהוה (בניקוד אלהים)	אל
אלהים	
יהוה	יהוה צבאות
אלהים צבאות	
אל חי [או] שדי	
אדני	

לפי הק' אלה „עשרה השמות שאינם נמחקים“ שנזכרו בתלמוד וכל שאר השמות הם כינויים.

סודרו חלוקות גם ע"פ מוטיבים אחרים: 1) 5 (עליונות) לעומת 5 (תחתונות), במאזן שווה בין העלם וגילוי בספירות; 2) 3 כנגד 7 ע"פ פרד"א: „בעשרה מאמרות נברא העולם ובשלושה כוללו“. 3 ספירות נעלמות ו-7 „ספירות הבניין“ (= שבעת ימי בראשית). 6 מהן נערכו גם אל ששת הקצוות של המקום בס' יצירה, ואת השביעית חשבו להיכל-הקודש העומד במרכז, או למחשבה שלמעלה או ליום השביעי בסימבוליקה של השבת. ההיערכות לפי ימי בראשית הסתבכה בפרטיה, כי רבים, וביניהם בעל חלקו העיקרי של הזהר ראו את השלמת מעשה בראשית, מבחינת האצילות, כבר ביום הרביעי. בעיקר נבזכו בבעיית יום השבת; רבים ראוהו כסמל ה„יסוד“, בהתאם למקומה המקורי כספירה השביעית, אך רבים ראו בו רמז לספירה האחרונה, שאין לה כוח-פעולה יוצר אלא כוח-מקבל בלבד — כדוגמת שביתת הכוחות בשבת. 3) חלוקת הספירות ל-3 עמודים: הימני — חכמה, גדולה ונצח; השמאלי — בינה, גבורה והוד; האמצעי — כתר, תפארת, יסוד ומלכות. — הספירות מופיעות גם בעיגול, מסודרות זו לצד זו סביב למרכז של המאציל, או כ-10 עיגולים קונצנטריים, כשכוח האצילות מתמעט עם ההתרחקות מהמרכז. תפיסה זו התאימה לקוסמולוגיה של יח"ב, ומעמד עולם עשרת הגלגלים יכול היה להצטייר כהמשך התפשטותם של העיגולים הרוחניים. תפיסה „עיגולית“ כזאת מופיעה בעיקר מן המאה ה-14 ואילך. בקבלת האר"י זכה כל אחד מן הצירורים למקום מיוחד במערכת האצילות ומציין בחינה מיוחדת בה.

אשר לסימבוליקה, קיים הבדל בין זו הנוגעת לתהליכי האצילות בכלל לבין סימבוליקות המתייחסות לספירות בודדות או לצירופי ספירות מסוימות. לסימבוליקות כלליות שייכות הסימבוליקה המת-מטית והאורגאנית. אל הראשונה מצטרפים גם מושגים מהאור

על תפיסות אחרות השפיע המדרש בדבר עולמות שקדמו לעולמנו. ה"אידרות" שבוהר קשרו מדרש זה ודומיו עם תיאור כניסת האל לצורת האדם הקדמון. פעל כאן מוטיוו ננוגד לתורת הספירות הקלא-סית, ושלל כמותה נתפס יסוד הזכר כיסוד הדין התקיף הטעון "המתקה" ע"י יסוד הנקבה. בריאות — שלא פורש טיבן — בהן כוחות דין בלבד (בוהר: "מלכי אדום" [ע"פ ברא' לו, לא ואילך] או "מלכין קדמאין"), לא נתקיימו עד שנצטיירה צורת האדם הקדמון בשלמותה, באיזון ("מתקלא" = מאזניים) הארמוני בין כוחות הזכר והנקבה. בנוסח חדש הגיע העניין למקום מרכזי בקבלת האר"י. אחרים ניסו להוציאו מפרוטו, ורמ"ק פירשו על תהליכי אצילות הספירות. מקובלים אחרים בדור הזהר, כיצחק הכהן מסוריה, פיתחו רעיונות דומים בקשר להתהוות אצילות השמאל וכוחות הרע. כל אלה מניחים, שלקראת האצילות אירעו התרחשויות שלא היה להן המשך ישיר בהתהוות הבריאה, אף שמשוהו משרידי החורבן עדיין מרחף בתוכנו וגורם להפרעות.

סוגיית אצילות הספירות ובניינן אינה מופיעה כלל בפילוסופיה, אשר להמשך תהליך זה למטה מהספירה האחרונה, הושפעה הק' הספרדית מהקוסמולוגיה הפילוסופית של יח"ב. נקבע שאין הפסקה מהותית בשפע האצילות שהביא להתהוות תחומי הבריאה הנוספים: עולם השכל, עולם הגלגלים והעולם התחתון, אלא שמה שתואר קודם באופן סמלי כמאורע בתוך עולם האצילות, נחשב עתה לנפרד ממנו. ההפרדה העקרונית בין עולם הייחוד של הספירות ו"עולם הנפרדים" הובלטה כבר בראשית המאה ה-13, אך שעה שהפילוסופים שדיברו על "השכלים הנפרדים" [= המלאכים] נתכוונו להפרדתם מחומר ולהיותם צורות טהורות, נתכוונו המקובלים להפרדתם מה-אלוהות. בהמשך התפתחות הק' הובדל עולם המרכבה בביור מעולם האלוהות שלמעלה ממנו, ונקרא תחום הכסא. התפתחה גם אנגלולוגיה עשירה מאד, וחדשה בחלקה הגדול. בוהר תוארו תושבי שבעת ה"היכלות" שלמטה מספירת המלכות, המשותף עם ההיכלות בספרות הקדומה מועט. לא נתגבשה בק' הקדומה הירארכיה קבועה לעולם המלאכים, ובכתבי המאה ה-13/14 שיטות שונות.

התבנית הכללית של עולמות האלוהות והספירות, השכלים והגלגלים, לא מנעה ממקובלים רבים, כגון בעל הזהר וג'יקטילה, להניח ריבוי עצום של עולמות הכלולים בהם. הרחבה קוסמולוגית זו מקבילה למחשבה ההודית — מבלי קשר היסטורי ישיר ביניהן. בהתפתחות תורת העולמות התמזגו יסודות יהודיים, אריסטוטליים ונאו-אפלטוניים, ובסופה נתגבשה התורה על 4 עולמות עיקריים: "עולם האצילות" (הספירות), "הבריאה" (הכסא והמרכבה), "היצירה" (המלאכים) ו"העשיה" (הגלגלים והעולם התחתון, או האחרון לבדו). העניין נזכר בשכבות המאוחרות של הזהר, ובתור 4 עולמות ממש הופיע במסכת אצילות שמתחילת המאה ה-14. ר' יצחק דמן עכו פינה סדר זה בר"ת: אבי"ע. להתפתחות שלמה הגיעה תורה זו רק במאה ה-16, אצל מקובלי צפת.

עולם העשיה מציין ב"תיקוני זהר" את עולם החומר, ואילו לפי מסכת אצילות הוא כולל גם סוגי מלאכים ואת עשרת הגלגלים. לפי קבלת האר"י היה גם עולם העשיה רוחני, ורק בגלל "שבירת הכלים" החטא של אדם נתערבב עם הקליפות. 10 ספירות פועלות בכל אחד מעולמות אלה, ומשוהו מחוקיותן ניכר גם בעולם התחתון. גם דמות האדם הקדמון משתקפת בכולן ("אדם דבריה", "דאצילות" וכו').

החל במאה ה-13, ובייחוד מאז המאה ה-15/16, ניסו לתאר בכ"י רבים, בצורה גראפית, את בנין הבריאה. בשם "אילן הגדול" נדפס ציורו של ר' מאיר פופרס, בראשונה בצורת מגילה ארוכה (ורשה, תרכ"ד) ואח"כ כספר (שם, תרנ"ג).

צורה מיוחדת קיבלו ספקולאציות אלו בתורת השמיטות, המניחה מחזוריות קבועה בבריאה. בולט הקשר עם שיטות דומות מחוץ

יוליס (למברג, תר"ל) וחלק שני בשם "ישרש יעקב" (ברוקלין, בערך 1961). כינויי הספירות לפי קבלת האר"י מפורטים בס' "מאורות נתן" למאיר פופרס (הפנים) ונתן-נטע מנהיים (הערות) (פרקפורט, תס"ט), "רגל ישרה" לצבי אלימלך שפירא (למברג, תרי"ח) ועוד.

מתחילת המאה ה-13 מצויה הדעה, שכל ספירה כלולה מכל הספירות ברפלקסיה אינסופית. היתה זו צורה מתודית אחת לתיאור הדינאמיקה העשירה של כל ספירה בתוך עצמה, שנתבטאה בדעה על 620, "עמודי אור" שבכתר, על 32, "נתיבות" שבחכמה, על 50 "שערי בינה", על 72 "גשרים" שבחסד וכד' (ב"תפלת יחוד" המיוחסת לר' נחוניא בן הקנה). לכוחות אלה שמות "עמוקים", מאגיים, נטולי משמעות קומוניקטיבית, והם ריכוזי-כוח שונים באצילות. כבר אצל משה מבורגוס וג'יקטילה הודגש, שבכל ספירה תלויים עולמות חסד ודין גנוזים משלה, וא"כ לא כל כוח הספירות מתבטא דווקא בהמשך לבריאה המוכרת לנו. בוהר באו תיאורים כאלה רק בקשר עם עולם הכתר ("אריך אנפין") ועולם התפארת ("זעיר אנפין"). בדמות תיאור האנטומיה של ה"ראש הלבן", הכתוב מתוך הגשמה מופלגת. עם זה ניכר, שחלקי הראש הזה מסמלים את דרכי האל בפעולתו. המחבר לא פירש שכוונתו לעניין של "ספירות בתוך הספירות", וכנראה לא ראה צורך להצטדק על הגשמותיו; אך מתחילת המאה ה-14, פירשו המקובלים (ביניהם: דוד בן יהודה החסיד, רמ"ק ויוסף אשכנזי) כך גילויים אלו. יש שהעמיקו להרהר ברפלקסיה פנימית זו עד לחזקה רביעית (תפארת' שבגדולה' שבבינה' שבכתר').

בתורת רמ"ק קשור עניין זה עם תורת "הבחינות" האינסופיות הנבחנות בכל ספירה, שנועדו להסביר כיצד מתקשרות הספירות זו בזו. נוסף על 6 הבחינות העיקריות — יש לספירות הרבה בחינות אחרות. כל ספירה "יורדת לתוך עצמה", בתהליך שהוא אינסופי ברפלקסיה הפנימית אך סופי מבחינת תוצאותיה כלפי הספירה שאחריה. לפיכך הונח, שלשרשי האצילות בחינות נעלמות בא"ס עצמו. רמ"ק אכן תופס כך את ה"צחצחות" (ר' לעיל, עמ' 102), וע"כ קבע, שגם בחינות הכתר שבכתר בחזקה בלתי-מוגבלת אינן מזדהות עם המאציל, וההתקרבות היא רק אסימפטוטית. כל זה מבחינתו, אך מבחינת המאציל עצמו מושטש המרחק הדיפרנצי-יאלי הזה. יותר משהספירות הן אצילויות המגלות את מידות המאציל, הריהן יחידות של סטרקטורה לכל נמצא, והסתירה כאן בין תהליך אמנטיסטי ובין מבנה סטרקטוראלי לא נפתרה לגמרי. כך עברה קבלת הזהר בס', אלימה רבתי" טרנספורמציה ספקולטיבית עמוקה-ביותר להרחקת היסודות המיתיים; אעפ"כ לא הפכה הק' בכך לפילוסופיה, והכרת חיי האל — התהליך הספירתי — פתוחה רק לאינטואיציה המיסטית, הקרויה בוהר ("ח"א צ"ו, א'—ב'"). אסתף-לוחא לפום שעתא", שהיא היסוד המשותף להשגת הנביא המקובל. שני סמלים נוספים עוסקים בתהליך ההאצלה: האור החוזר והצי-נורות, הראשון מניח, שכל ספירה משמשת גם כמראה המחזירה אור למעלה. לתורה זו יסודות רופפים בק' הקדומה, והיא פותחה רק ע"י אלקבץ ורמ"ק (פרדס, שער ט"ו). עניין הצינורות מניח יחסי-הקרנה מיוחדים בין ספירות מסוימות. פני ספירה אחת פונים כלפי האחרת, וכך מתהווה ביניהן "צינור" פרטי של שפע, להשפעת-גומלין. לא-ברור אם שני הסמלים והים. הפסקת השפע מלמטה למעלה נקראת "שבירת הצינורות" ("שערי אורה" לג'יקטילה), מושג חשוב בהסי-ברת הקשרים בין העולם התחתון והעליון בשעת החטא והסתרת-פנים. צינורות אלו נרמזו גם אצל מקובלי גרונה ומקובלים אחרים במאה ה-14/15 והוצגו לפרטיהן ב"פרדס רמונים", שער ז'.

4. עולמות קדומים ומחזוריים בריאה (תורת ה-שמיטות). יציאת האל מעמקי עצמו אל הבריאה — שהיא עיקר תורת הספירות — לא הובנה תמיד כתהליך חד-כיווני ללא הפרעות.

אין לזה. לעומת-זה מוגדרת ספירת הגבורה או „שמאלו של הקב“ה, כבר בס' הבהיר כ„מידה ששמה רע“, ששלוחיה הם כוחות הדין המצמצמים ומגבילים בעולם. ר' יצחק סג"נהור הסיק מכאן, שיש לרע ולמחות שורש חיובי, השקול כנגד שורש הטוב והחיים באחדות האל, ורק בהמשך תהליך הדיפרנציאציה, למטה מן הספירות, מתעצם הרע בגילוי הנפרד. מכאן נשתלשלה התורה, שמקור הרע בהתגברות כוח הדין מתוך ניתוקו מהתחברותו עם מידת החסד. הדין שלא נמתק מוציא מתוכו את ה„סטרא אחרא“ (ס"א; הצד האחר), שהיא ממלכת האצילות החשוכות והכוחות הדמוניים. ששוב אינם חלק אורגאני של מערכת הספירות והקדושה. השקפה זו השתלטה בק' ע"י מקובלי גרונה והזהר. לדעת ה„גנוסטיקנים“ בקסטיליה יש הירארכיה שלמה של „אצילות שמאלית“, שהיא כוח הטומאה. לרע כוח רק כשהוא מתחזק מתוך ספירת הגבורה, ובפרט כשהאדם מחזק ע"י החטא. לס"א ספירות משלו (אילן החיצון). לדברי ר' יצחק הכהן היו העולמות שנחרבו 3 אצילות הגבורה אלא מהבינה, ומתעצם בכוחות הרסניים המקבילים ל 7 ספירות הבניין. כוחות הבניין וההרסה נלחמים זה-בזה מתחילת הבריאה. גם בזהר נרמז, שיסוד הרע בשרידי העולמות שנחרבו. כוחות הרע נמשלו ל„קליפות“ שבאילן האצילות, סימבוליקה שמקורה הראשון אצל עזריאל מגרונה ושנשתגרה בזהר.

לדעת מקובלי גרונה והזהר, היו עצי החיים הדעת קשורים בהארמוניה, עד שהפריד האדם ביניהם ועיצם בכך את הרע הכלול בעץ-הדעת. בכך גרם ליציאת הרע מן הכוח אל הפועל. אדם הראשון הכניס „פירוד למעלה ולמטה“ — ובעצם חזר על-כך כל חטא, מלבד הכישוף, המחבר, לדעת המקובלים, מה שהיה צריך להיות נפרד. התעצמות כוח הדין יכולה לנפוע ממעשי האדם (רע מוסרי) או מתהליך מטפסי בעולמות העליונים (רע קוסמי), ואין ספרי הק' מבדילים עקרונית ביניהם. הזהר ניסה לגשר ביניהם בהנחה, שאף ההכנה לשחיתות מוסרית נובעת מתוך הרע הקוסמי. ההבדל העיקרי בין הזהר לגנוסטיקנים בקסטיליה הוא בכך, שהאחרונים השתעשעו בפרסוניפיקאציה מופלגת בתחום זה, ובנתינת שמות פרטיים לאו-כ-לוסיית אצילות השמאל; ואילו הזהר מסתפק בהגדרות בלתי-אישיות — מלבד עניין סמאל ולילית (ע"ע) והתיאור המפורט של „היכלות הטומאה“ והממונים עליהם (בס' שמות ח"ב, רס"ב—רס"ד). בסימבוליקה של הזהר בתחום הס"א מתנגשים מוטיווים שונים. יש שהקליפות הובנו כעומדות בקצה שלשלת האצילות, ההופך לחושך, ויש שהוגדרו פשוט כמתוחכים בין העליון והתחתון. בציורים אחרים הוגדר הרע כפסולת הטבעית של תהליך אורגאני, או כ„סי-גים“ שנשארו מצרפת הזהב (היתוכי הזהב) ו„שמרים“ מן היין הטוב. תיאורי הס"א בזהר עשירים במיוחד בציורים מיתיים. זיהוי של הרע עם החומר איננו בזהר ולא בק' בכלל. בד"כ לא היתה שאלת מהות החומר מרכזית בק', שעיקר עניינה מרוכז בשאלה כיצד משתקף האלוהי בחומר.

לדעת הזהר יש ניצוץ קדושה גם בתחום הס"א. בין שהגיע מאצילות הספירה האחרונה בין שהגיע מכוח החטא; כי כשם שהמצוה מעוררת כוח בקדושה, כך מוסיפה העברה חיות לס"א. תחומי הטוב והרע משולבים זה-בזה ותפקיד האדם להפרידם. לעומת תפיסות אלו, הקובעות לרע תחום מטפסי, סבור ג'יקטילה, כי הרע מוגדר כהוויה שאיננה במקומה הנכון: „כל מעשי האלהים כשהם במקומם שהועמדו בו בבריאתו הוא טוב, ואם נהפך ויצא ממקומו הוא רע“. שתי הדעות עוברות דרך כל ספרות הק', ללא הכרעה ביניהן. על תורת הרע בקבלת האר"י — ר' להלן, עמ' 116.

מפנה בא בכתיב נתן העזתי (ע"ע). לפיו נמצאו בא"ס, מעיקרו, שני אורות, „אור שיש בו מחשבה“ ו„אור שאין בו מחשבה“. הראשון כלל מראש מחשבה לבריאת עולמות, ואילו האחר התכוון להישאר

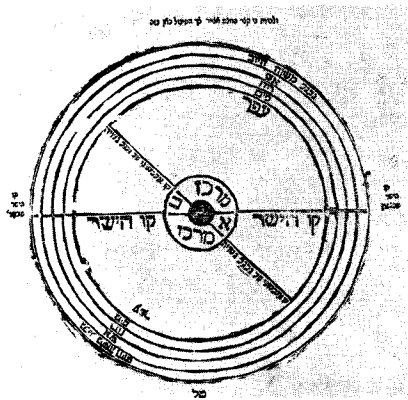
ליהדות, שהשפעתן ניכרה גם בארצות מוסלמיות. אברהם בר חיא (ע"ע) מעיד ב„מגילת המגלה“ על „פילוסופים“ שהצדיקו תהליך ארוך, ואפילו אינסופי, של בריאות חדשות. מהם שקבעו, לדבריו, כי ימות העולם 49,000 שנה וכל אחד משבעת כוכבי-הלכת מושל 7,000 שנה. באלף ה 50 חרב הכל ואח"כ מחדש האל את העולם כבראשונה. תורות אסטרונוגיות יווניות-ערביות אלו התמזגו בנקל עם מאמרים כשל רב קטינא (סג' צ"ז, ע"א), כי העולם קיים 6,000 שנה ובאלף השביעי הוא חרב — במקביל לימי השבוע ולמחזור השמטה (ע"ע). תורת השמיטות סוכמה הרבה בחוג גרונה ונתגב-שה — תוך גילוי טפח וכיסוי טפחיים — בס' ה„תמונה“ האנונימי, שנכתב סביב 1250. עיקרה, שלא כוכבי-הלכת, אלא הספירות, קובעות את התהליך. שלוש הספירות הראשונות לא פעלו „עולמות“ מחוצה להן. מספירת הבינה („אם העולם“) נאצלו 7 ספירות, שכל אחת מהן פועלת במיוחד במחזור אחד של הבריאה. כל יחידה קוסמית כזאת נמשכת 6,000 שנה של פעולה ו 1,000 שנות שביתה וחזרה לתהו-ובוהו. בתום השמיטות בא ה„יובל הגדול“, שבו חוזרות גם 7 הספירות עצמן לחיק הבינה. אין בס' התמונה זכר מפורש לחידוש הבריאה אחרי היובל, אך כבר במאה ה 13 נתהוותה תורה רדיקאלית, שלפיה נמשך תהליך העולם 18,000 יובלות (רבנו בחיי לפרשת בהעלותך).

ס' התמונה מורה גם, כי באלף השביעי יואט סיבוב הכוכבים ומידות-הזמן תתארכנה באופן פרוגרסיווי. 50,000 שנה שלו הן, אפוא, זמן רב בהרבה, ומכאן הגיעו (בעיקר ר"י דמן עכו) למספרים אסטרונומיים להמשך ימות העולם. הדעה שאחרי כל יובל תתחיל בריאה מאין עברה מבחי ליצחק אברבנאל ולבנו יהודה (שפרסמה בספרו האיטלקי הנודע „ריכוח על האהבה“), וכן נתקבלה ע"י בעל „גלי רויא“ (1552) ואפילו ע"י מנשה בן ישראל (ע"ע). אף מקובל אחד לא הגיה מספר אינסופי של יובלות; לעומת-זאת טענו אחרים שלא ידוע מה יהא אחרי היובל.

נחלקו הדעות באיזו שמיטה אנחנו נמצאים. לדעת ס' התמונה אנו בשמיטת הדין, וקדמה לנו שמיטה של חסד, המתוארת כ„תקופת הזהב“ של המיתוס היווני. לפי דעה אחרת (הס' „לבנת הספיר“) אנו בשמיטה האחרונה של היובל. בכל שמיטה מתגלה התורה, אלא שהבנתה שונה. בשמיטה שעברה נקראה התורה אחרת לגמרי ולא הכילה איסורים, וכך יהא גם להבא. לדעת מספר מקובלים הגלגול הוא חוק כללי בשמיטתנו, ונמצאו בה קצת נשמות מהשמיטה שעברה. במיוחד הפליג בכך ר"י דמן עכו. ההנחה שהתורה האחת תתגלה בכל שמיטה בצורה שונה, לא עוררה בשעתה התנגדות מפורשת. אחד מגילוייה הקיצוניים היא התזה, כי בשמיטתנו חסרה אות אחת בא"ב; זו תתגלה להבא ותשנה את כל קריאת התורה.

לתורת השמיטות נמצאו מגינים עד המאה ה 17. הזהר גנזה לגמרי, כנראה מתוך התנגדות עקרונית, אף שגם לדעתו יש יובל גדול של 50,000 שנה. שתיקתו הגבירה את ההתנגדות ככל שנהפך למקור ראשי לק' המאותרת, ורמ"ק והאר"י דחו את הרעיון כמוטעה ומיותר. בהשפעתם נעלם העניין, אך עוד בסוף המאה ה 16 לימד ר' מרדכי יפה (ע"ע), כי חילופי השמיטות אפשריים אפילו בתוך הזמן ההיסטורי, ושמיטת הדין התחילה דווקא בזמן מתן-תורה. החזון האוטופי והתאוריה המיסטית על מהות התורה וגילוייה תרמו לקלי-טתה, וחסדי שבתי צבי (ע"ע) תבליטו את היסוד האנטינומיסטי הגנוז בה בכוח.

5. בעיית הרע היתה מניע גדול בספקולאציה הקבלית, בהבדל עיקרי מהפילוסופיה היהודית שלא מצאה כאן מקום להתער-רות מקורית. בס', „מערכת האלותות“ עדיין ניכרת השפעת התשובה השגורה בפי הנאו-אפלטוניקנים, כי אין לרע מציאות אפייקטיווית אלא יחסית בלבד. אין בכוח הבריות לקלוט את כל השפע היוצא מהספירות, וזה מקור הרע — שאינו אלא העדר; מציאות מטפסית



המחשת פשוטה של משנה בספר יצירה: "הלי בעולם כמלך על כסאו, גלגל בשנה כמלך במדינה"

מתבטא ביצירה של כלים, שבהם מתגבשת העצמות שנשארה בחלל, תחילה באופן היולני, בכלי הנקרא, "אור קדמון", ואח"כ, כתוצאה של עליה וירידה בקו המידה (המקשר את א"ס לחלל הצמצום באופן קבוע), בצירור מבורר יותר, בכלי הנקרא, "אדם קדמון".

בתחילת ס' "עץ חיים", של ויטל, בא תיאור יותר פשוט. נאמר שם רק ש"ע"י הצמצום נוצר חלל פנוי באמצע א"ס, ולתוכו האציל קו של אור שמילא את החלל ב-10 ספירות. מכיוון שהצמצום חל בשווה מכל הצדדים נתהווה חלל עגול, ולפיכך יש לאור שנכנס שם שתי בחינות: כעגולים קונצנטריים וכצורה ישרה, שהיא צורת "האדם הקדמון לכל הקדומים". כבמעשה הבריאה חוזר קצב כפול זה. בהכרח, בכל השלבים של תהליך העולם — "התפשטות והסתלקות" בלשון המקובלים. כפילות זו בתהליכי האצילות היא קו דיאלקטי-טי אפייני לקבלת האר"י. בכל שלב יש לא רק בחינת עיגולים וישר, אלא גם בחינות של "אור פנימי" (בתוך הכלים המתהווים) ו"אור מקיף", ושל "עצמות וכלים" ואור ישר ואור חוזר, הלקוחות מתורת רמ"ק.

כאשר התעוררו בעיות כיצד להתאים תורה זו עם אי-השתנות האל, נולדו שתי תוצאות, שהתדגשו במיוחד אצל סרוג: א. הבחנה בין עצמות א"ס ואור א"ס שהוא רצונה, וההסבר שהצמצום קרה רק ברצון ולא ב"בעל הרצון"; ב. הטענה שהצמצום אינו כפשוטו ובא רק לשבר את האוון. סרוג הוסיף על-כך רעיונות משלו, שהשפעתם בק' המאוחרת היתה עצומה. לדעתו קדמו לצמצום תהליכים פנימיים יותר, א"ס "השתעשע" בהסתפקות האוטוריית בעצמותו, ונולד מעין "נענוע" — תנועת א"ס "מעצמו אל עצמו" — שעורר את שורש הדין. מתוך כך נתגבשה "חקיקה", שקבעה כעין נקודות ראשוניות בתוך א"ס. גבולותיה הם גבולי החלל הקדמון, אור א"ס שמחוץ לחקיקה פעל על הנקודות הללו שבתוכה, ואז נולדה התורה הקדומה, העולם האידאלי שנארג בא"ס עצמו. תורה זו נקראת "מלבוש", וסרוג האריך בפרטי אריגתו: אָרְפו נעשה מן הא"ב של ס' יצירה ב-231 שערים, ורחבו — מארבעת המילויים של שם הוי"ה. תורה קדומה זו אנלוגית לעולם האידאות האפלטוניות, בנוסח קבלי. המלבוש היה גדול כפליים מכל שיעור המקום הנצרך לבריאת כל העולמות. אחרי אריגתו נתקפל כלפי מעלה ומחצית אותיותיו עמדו מאחורי המחצית האחרת; רק היר"ד האחרונה שבשם ס"ג (יוד הי ואו הי) נותרה ללא בן-זוג במלבוש המקופל, ולה ניתן התפקיד הדינאמי של העברת אור א"ס המתפשט בעיגולים לתוך הצמצום. במקום שנתפנה מהמלבוש (או מאור עצמותו) נתגלו גם הרשימו של אור עצמותו שנשאר וגם קצת מאור א"ס עצמו שהצמצום לנקודה — והיא המקיימת את הכל. אולם גם מעבר לכך הולידו כל תנועות הצמצום והעליות והירידות של אותה יוד נקודות בחלל, וזהו "עולם

נגזר בעצמותו. כשהתעוררה מחשבת הבריאה באור הראשון, הצטמצם זה כדי לפנות מקום לבריאה, אך האחר נשאר במקומו והתנגד באופן פסיבי למפעל הבניין. התנגדות זו היא מקור הרע במעשה בראשית. שורש הרע הוא אפוא בא"ס עצמו, ולא מפני שהוא רע במהותו, אלא דווקא מרצונו שלא תהיה מציאות אלא לא"ס לבדו. המאבק בין האורות ייגמר רק בעת הגאולה. ההנחה כי יסודות של טוב ורע קיימים יחד במחשבה העליונה ושאין הסבר אחר לרע בשיטה מונותאיסטית, משותפת לנתן העזתי ולליבניץ (ע"ע), שניסח דבריו 50 שנה אחריו בספרו Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. ("מסות על צידוק האל" וכו'), 1710.

בשאלת סופו של הרע, בעולם ובאדם: האם יושמד לעתיד-לבוא, האם ינוטרל או שמא ישוב למקורו ויהפך לטוב, נשמעת הדעה השלישית מימי מקובלי גרונו. הרמב"ן מדבר על התעלות כל ההווה אל שרשיה באצילות וביטול-ממילא של כל הרע. בד"כ הצמצום הוויכוח לימי הגאולה וליום-הדין האחרון. הדעה השלטת היתה, כי כוח הרע יכלה עם אבדן משמעותו ותכליתו, אך היו שהניחו את קיומו כמקום עונש נצחי לרשעים. היסוס ניכר גם בזהר וגם בקבלת האר"י. בד"כ מדגיש הזהר, כי כוח הקליפה ייפסק לעתיד-לבוא, אבל במקומות שונים נאמר במפורש, שהס"א "יעבור מן העולם" ואור הקדושה יאיר "בלי מעצור". לעומת-זה, הניח ג'יקטילה, כי לעתיד-לבוא, "יולך האל את מידת הפורענות למקום שאינה יכולה לקטרג". ס' "כף הקטורת" (1500) ובעיקר ר' מ. ע. פאנו סבורים, כי השטן עצמו יחזור בתשובה ויהפך למלאך של קדושה — בניגוד גמור לכתבי ויטל.

6. תורת הבריאה של קבלת האר"י. הצד השווה בכל תורות הבריאה שלפני האר"י הוא עקרון ההתפתחות הפנימית-החד-כיוונית, המובילה מהתעוררות הא"ס לקראת הבריאה, דרך שלבי אצילות רצופים פחות-א-יותר, כמפורט לעיל. מפנה מכריע חל בקוסמוגוניה הלוריאנית, הבנויה על תפיסה דראמאטית מאד ומסור-בכת אף בחלקיה שאפשר להסבירם בבירור. תורה זו הכניסה פער עצום בין א"ס ועולם האצילות, ומילאה אותו באקטים שלא נודעו קודם בק', אף שאפשר להבינם מתוך מוטיוות קדומים-יותר. ביסוד קבלת האר"י (3 סוגיות: א) הצמצום; ב) שבירת הכלים ותוצאותיה; ג) התיקון.

(א) הצמצום. כמקור ראשון שימש לאר"י קטע קדום מחוג ס' העיון, המקדים את הצמצום לאצילות: "כיצד המציא וברא עולמו: כאדם שהוא מקבץ את רוחו ומצמצם את רוחו (נו"א: את עצמו) כדי שיחזיק מועט את המרובה, כך צמצם אורו בטפח שלו ונשאר העולם חושך ובאותו חושך קצץ צורים וחצב סלעים". זו גם דעת הרמב"ן בפירושו לס' יצירה, אך האר"י הוא שעשה רעיון זה ליסוד תורת הבריאה. האקט הראשון של הא"ס היה אפוא אקט של הסתרה והגבלה ולא של גילוי והאצלה. נקודת-המוצא נטורליסטית מאד, ולכן אין פלא שחלקים חשובים של תורה זו (שניסוחיה המקוריים נשמרו בידינו) טושטשו או נגנזו כליל. נקודת-המוצא היא, שאין בעצם מקום לבריאה כלל, באשר זו מהווה הגבלה לתחום האלוהות וע"כ מנוגדת לאינסופיותה. אקט הבריאה נתאפשר רק ע"י "כניסת האל לתוך עצמו", שאפשרה מציאות של משהו שאיננו א"ס. במדרש נאמר שהאל צמצם את עצמו בין הכרובים בקדש הקדשים, אך כוונת הצמצום הקבלי הפוכה: לא עוד ריכוז של כוח אל מקום אחד, אלא הרחקתו ממקום אחד. הנקודה שנתפשטה כוללת את כל מישורי ההווה, ברוח ובחומר, והיא החלל הקדמון, הנקרא (במונח הלכות מהזהר) "טהירו". לפני הצמצום היו כל כוחות האל גנוזים בתוכו, ומאוזנים בלא פירוד, ואז קיבץ א"ס את שרשי הדין אל מקום אחד שכוח הרחמים הסתלק ממנו. עי"כ נתעבה כוח הדין. הצמצום הוא אפוא אקט של דין והגבלה, ומכוון לבירור מתמשך של כוח הדין שנשאר בחלל הקדמון כשהוא מעורב עם שרידי אור א"ס ("רשימו") שנשארו בו גם אחרי

זו אין מקור, ולמעשה זהו פרק חדש לגמרי בקבלת האר"י. דיוקן זה נידון בפרטות רבה, אף שהודגש שמעטות הידיעות עליו מרוב העלמותיו. בכל התהליכים הקשורים בדיוקן זה שלטת הדיאלקטיקה הנ"ל של תנועות כפולות. 10 הספירות נתארגנו באדם קדמון, תחילה בצורת עיגולים קונצנטריים, בחינת הנפש של אדם-קדמון, ואח"כ בצורת קו ישר — כדמות האדם ואיבריו; וזהי בחינת רוח שבאדם-קדמון. לכל האורות האלה שייכים כלים שהם עדיין רפים וזכים. דמות זו של האדם הקדמון היא שקבעה את הצורה האנתרופומורפית הבולטת בשיטה זו.

מראשו של אדם קדמון התנוצצו אורות כבירים בקונפיגוראציות עשירות. חלק התגבש בצורת אותיות — עם הטעמים, הנקודות והתגים — וסימבוליקה של כתב ולשון נתחברה לזו של האורות; והאורות מצטרפים לשמות הקדושים. עולם זה מתגבש מאורות הקרקפת. אורות האזון, החוטם והפה נתפשטו רק בבחינת הישר שבהם, ולא נעשו לספירותיהם כלים מיוחדים; לאלה קרא ויטל "עולם העקודים", כי אורותיהם, "נעקדו" יחד, בלא דיפרנציאציה אמיתית. אורות העיניים, שנבדלו לספירות ולכלים, נועדו מלכתחילה לצאת מן הטבור, אלא שגורם היפוך בתנועתם. לאורות המפורדים קרא ויטל "עולם הנקודים", אבל בשאר המקורות נכללו כל אורות הטהירו בשם "עולם הנקודות" או "עולם התורה", מפני שטרם הגיעו לסטרוקטורה בת-קיימא. לכולן הוכנו כלים מאור יותר עבה, שבהם יפעלו; אך כאן אירעה תקרית, המכונה "שבירת הכלים" או "מיתת המלכים". אמנם כלי שלוש הספירות העליונות עמדו בתפקידם, אבל משם פרצו האורות ל 6 הספירות הבאות בבת-אחת, עליהם נשברו והשברים נתפזרו, כשמקצת מאור העצמות דבק בהם. פלי הספירה האחרונה (מלכות) נשבר רק בחלקו. חלק מהאור חזר אל מקורו, אבל החלק שירד עם שברי הכלים גרם להתעצמות הקליפות ולהתהוות החומר הגס. תהליך העולם לא התרחש אפוא לפי הסדר המ-תוכנן, דבר אינו במקומו הנכון, ולפינו קטסטרופה קוסמית. אעפ"כ לא נתפס העניין אצל האר"י כתהליך אנארכי או כאוטי, אלא כתהליך בעל חוקיות ברורה. גם להתהוות הקליפות, כשורש הרע, חוקיות, החלה על שברי הכלים. ניצוצי האורות נשבו בין השברים והם מהווים את "חיות" עולם הקליפות. אמנם גם הכלים השבורים נשתעבדו לתהליכי התיקון שהחלו מיד, אבל "סיגיהם" נשארו, ומהם נתהוו הקליפות במובן המדויק של כוחות הטומאה.

טעמים שונים מאד ניתנו לשבירת הכלים: רפיונו הפנימי של עולם הנקודות, "האטומי", תהליכי ההאצלה הלא-שלמים שבו (נאצלו רק העיגולים ולא בחינות הישר), וכד', ולפיהם נראית השבירה כ"תאונה" בחיי האלוהות. הסברות אחרות, שיסודן בדברי האר"י עצמו, מצדיקות את המבנה הלכיוני הנ"ל מתוך התכנית העיקרית להביא לידי בירור (קתארזיס) היסודות הקשים מהסיסטמה האלוהית. לצד הסבר קתארטי זה עולה רעיון טלאולוגי, שכל זה נועד לתת מקום לשכר-ועונש בעולמות שייתהוו כתוצאה אחרונה של הבריאה. ההנמקה התכליתית והקתארטית מבליטות את המתחיות בין מחשבה תאולוגית ומיתית בק' זו. בבית-מדרשו של סרוג נוספה הסברה, כי עולם הנקודות הוא כשדה הנזרע, שהזרעים מוציאים פרי רק לאחר שנקרבו ונשברו.

(ג) התיקון. כל המשך הבריאה בא כתיקון לקלקול היסודי של השבירה, וחוקיו המסובכים — "עולם התיקון" — מהווים את עיקר קבלת האר"י. האמצעי העיקרי להחזרת הדברים למצבם המתוכנן הוא האור שפרץ ממזח אדם-קדמון וארגן מחדש את אי-הסדר שנגרם בשבירה. עמו פעלו גם ספירות הישר של עולם הנקודות שלא נשברו. הסטרוקטורות החדשות שקמו נקראו "פרצור פים", והם נעשו למניפסטאציות העיקריות של האדם הקדמון. ספירת "כתר" הופכת עתה לפרצוף של "אריך אנפין" (ארך-אפיים) או "עתיקא", ו"חכמה" ו"בינה" ל"אבא ואמא" — שבהם מתחילה דיפרנ-

הנקודות הראשוני, שעדיין אין לו מבנה והאורות קיימים בו באטומיזאציה.

הסיבוב הדיאלקטי אצל סרוג מעיד על המבוכה והתסיסה שעורר רעיון הצמצום. בין הנסיונות — שנמשכו יותר מ 200 שנה — להסבר ספקולטיווי נוסף של רעיונות הצמצום, יש להזכיר את זה של שבתי שעפטיל הורוביץ ("שפע טל"), שניסה להפוך את תורת הצמצום לתיאור סמלי של אצילות ספירת "כתר" ע"פ רמ"ק, בעקבות ניסוחי סרוג אך מתוך גניות עניין המלבוש. התהוות הטהירו איננה עוד תוצאה של צמצום, אלא של אצילות אור הא"ס מתוך עצמות הא"ס. רק בתוך טהירו נאצל זה אירע צמצום של אור א"ס, שנשאר מעורב עם קצת מהעצמות (= הרשימו), ונתהוותה הנשמה כנקודה עלינה בתוך ספירת "כתר". הפיכת הצמצום לאקט שני הוציאה את עוקץ הפרדוקס שהיה טמון בתורה זו מעיקרה.

מהמאה ה 17 נחלקו המקובלים אם יש להבין את הצמצום כפשוטו או כסמל בלבד למאורע בעמקי האלוהות. הסוגיה שימשה אבן-נגף בוויכוחים עם הנוטים לפילוסופיה, ש"לא יכלו לשמוע" עניין זה, אף שתפיסת הצמצום קרובה למושגים שהתפתחו אח"כ בפילוסופיה האידאליסטית (שלינג, ויטקד). הגירסה הפשטנית נתקבי לה בתורת השבתאים ונתבטאה במובהק בכתבי נתן העזתי ונחמיה חיון. פולמוס זה התחיל ב 1714 וסיכמו יוסף ארגס ב"שומר אמונים" (1736), שהוא המסמך העיקרי לפירוש חדש ועקבי, המחזיר את תורת האר"י לנקודת המוצא של רמ"ק. הצד השבתאי כבר לא תפס כאן מקום, וראש המגינים על התפיסה הפשטנית היה עמנואל חי ריקי ב"יושר לבב" (1737). את שיטת ארגס הרחיב ברוך קוסובר ב"עומד העבודה" (נכתב סמוך ל 1763; נדפס: 1854), והשפעתה ניכרת בספרות החסידית, ובפרט בשיטת חב"ד. ר' שניאור זלמן מלי-אדי טען ב"תניא", כי הגר"א נכשל בהבנת הצמצום כפשוטו, ושאלה פתוחה היא אם צדק בפירושו זה לשיטת הגאון. שיטת אהרן בן משה הלוי מסטרוסילה (ע"ע), תלמיד הרש"י, מיוסדת על הנחת צמצום כפול: ה"בקיעה" — המאפשרת את הופעתו של האין-סופי בכלל — היא נסתרת לגמרי מהבנתו ונעלמת עד כדי-כך, שאפילו בס' "עץ חיים" לא נזכרה כלל. רק אחריה קרה הצמצום השני, שבו נהפכה התופעה של אור א"ס לתופעה של הסופי. ניתן לומר, שהמקובלים שפזלו אל הפילוסופים הדגישו יותר את הצמצום שלא כפשוטו, והמזלזלים בפילוסופיה מציגים אותו כפשוטו.

(ב) שבירת הכלים. הנקודה שנתפנתה בצמצום מתמלאת עולמות והתרחשויות ללא-סוף. כל הצעדים המנויים בכתבי האר"י נוטים לקומפליקאציה קיצונית. עיקר כוונת האר"י היתה, כנראה, לתאר כיצד מתפתחים הכלים הקולטים את אור האצילות. תכלית הכלים היתה בירור כוחות הדין שנתקבצו כאן, ע"י הרחקתם מהסיס-טמה או ע"י אינטגרציה בדרך של זיכוף. שתי המגמות הסותרות קיימות יחד. לשם-כך היה צורך בדיפרנציאציה פרוגרסיבית בפלים, שבלעדיהם אין זרמי האצילות יכולים לתפקד. הפגישות השונות של אורות האצילות הן היוצרות את הכלים מתוך עצמן.

פעולות הקו הבא מא"ס נערכו בשני כיוונים הפוכים: נקודה יכולה להתפשט כעיגול או בקו-ישר, ובוזה מתבטאת שניות יסודית בתהליך הבריאה. הצורה ההרמונית, שיש בה משלמות הא"ס, היא העיגול, ואילו הקו מוצא את הסטרוקטורה הסופית שלו באדם, הבנוי בבחינת הישר. הקו בא כפעולה ישירה של אור א"ס וע"כ הוא נעלה מהעיגול, המשקף את הצמצום. כל התפתחות תכליתית מת-רחשת בבחינת הישר, וכל התפתחות אימננטית וטבעית — בבחינת העיגול. דעה זו משקפת את דעת הפיתגוראים, ששלטה בפילוסופיה של הטבע עד המאה ה 17. אם משום-מה חסרה אחת הבחינות גורם הדבר להפרעות.

הדיוקן הראשון שהאצילות נצטיירה בו אחרי הצמצום הוא האדם הקדמון, העומד כאן למעלה מארבעת עולמות אבי"ע. להשקפה

אחדות העצמות הזאת עם השכלים הנפרדים, ולא-כל-שכן עם הנבראים האחרים.

בעל הזהר לא התעניין בבעיה זו והסתפק בניסוחים בלתי-ברורים, אבל בכתביו העבריים של מד"ל ניכרת נטיה ברורה יותר להדגיש את אחדות כל הנמצאים בשלשלת רצופה של ההווה. בדבריו רמז, כי לכל ישות מעין מציאות משנית משלה, הנבדלת מן האלוהות אך נעלמת מעיני החודרות של המיסטיקן, המגלה מאחורי כל-זה את אחדות ההווה. קו זה, המגלה נטיה פנתאיסטית נסתרת מאחורי צורות ביטוי תאיסטיות, אפייני לגישת כמה מקובלים. מצד אחד מדברים על א"ס בצורה פרסונאלית ומדגישים את עליונותו המוחלטת, ומצד שני עומדים על "התלבשותו" בספירות, ודרכן גם בשאר העולמות. כך גם בפירוש הכפול של בריאת "יש מאין": מדגישים שיש להבינה בפשטות — מה שמבטל כל אפשרות של תפיסה פנתאיסטית — אבל שוללים הבנה פשטנית זו כשמדייקים בהבנת הסימבולים. תפיסות כנ"ל הותירו מקום להשקפה שהאל כולל הרבה-יותר ממה שניכר ממנו בתהליכי האצילות והבריאה, אבל מקיף גם אותם בתוכו. הכל כלול באלוהות, אך לא הכל זהה עמה. תפיסה זו נקראת פאנאנתאיזם — להבדיל מפנתאיזם טהור — ובצדק נטען, שמגמה דומה כבר נרמזה בחז"ל ("הקב"ה) מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (ב"ר ס"ח, י').

נימה תאיסטית ברורה ביותר מצויה בשכבה האחרונה של הזהר, אף שהודגש שהאל "ממלא הכל וסובב הכל", מבלי שאימנציה זו תגרע מתפיסה תאיסטית-פרסונאלית. ניסוחי הזהר בחלקים אלה נעשו פופולאריים-ביור בק' המאוחרת ובספרי החסידים. ספרי הק' בשנים 1300–1500 מטשטשים בד"כ את הבעיה. המקובלים בדור גירוש ספרד חיבבו ניסוחים הנראים כתאיסטיים מובהקים. רמ"ק ניסח את ההשקפה הפאנאנתאיסטית ביתר דקדוק מכל המקובלים. ניסוחיו מפורטים ודקים מאד. הוא הבין יפה, כי הבעיה העיקרית של תורת האצילות היא במעבר של א"ס אל הכתר, וטען שלספירות יש מציאות במקורן בא"ס, אבל זו "נעלמת" כמציאות האש באבן, ובמציאותן האצילתית יש משום חידוש גמור. אך אפילו במציאותן הנעלמת, ה"שרשית", אין להן זהות אמיתית עם עצמות א"ס. היודע אותן והן אינן יודעות אותו. לדעת רמ"ק הבחינות העליונות שבכתר — "כתר שבכתר" בחזקת א"ס — מתקרבות לעצמותו של א"ס בצורה אסימפטוטית, אך בשום פנים אינן זהות עמו (ר' לעיל, עמ' 109). מציאותן של דרגות פנימיות אלו נחשבה כחידוש גמור, והאקט של בריאת "יש מאין" במשמעותו הבלתי-סימבולית הוא אפוא בחידוש מציאות נעלמת זו הנקראת "רצון הרצונות". לשיטה זו, הרצון האלוהי והתעוררותו הראשונה הם אפוא הדבר היחיד שלגביו קיימת בריאת "יש מאין" ממש, דעה שהפרדופסאליות שבה מעידה על הלבטים בין השקפה תאיסטית ופנתאיסטית אצל רמ"ק.

קבלת האר"י מבליטה ניסוחים תאיסטיים מובהקים. תורת הצמצום הוסיפה לריחוק בין א"ס לאצילות. ואם אמנם מתפשט משהו מן העצמות ומתלבש בכלים, הרי מסתיימת התפשטות זו בעולם האצילות. למטה ממנו יש "מסך", המונע מן העצמות להתלבש גם בעולמות הבריאה, היצירה והעשייה. אכן, לא חסרו גם כאן ניסוחים אחרים. תורת ההתלבשות של כל עליון בתחתון נוסחה לפעמים בצורה קיצונית. יש גם שהדגישו, שרק האור הפנימי מסתגל במסכים ואילו לאור המקיף אין מסך כלל (אבן טבול). כאן נפתחה הדלת לחזרה לעמדות רמ"ק. תורת האר"י מקיימת את הדעה כי עולם האצילות על כל תהליכיו הוא בגדר אלוהות גמורה; אעפ"כ הכחישו רבים את אחדות המניפסטאציות האלוהיות באצילות עם א"ס מצד עצמותם. דברים כאלה מגלים את הפסיחה הנמשכת על שתי תפיסות סותרות ביסודן. פתרון תאיסטי קיצוני נתן רמח"ל. לדעתו נקראת

ציאציה חדשה של כל הנאצלים למשפיעים ולמקבלים, ומצד שני הם הדיקון העליון של זיווג מפרה. זיווגם נתעורר ע"י עליית רפ"ח (288) ניצוצות האורות שהיו בכלים השבורים. מתוך זיווג זה נהווה הפרצוף החדש של "זעיר אנפין" ("קצר-אפיים"). המסתדר מ 6 הספירות התחתונות. כאן המרכז התהליכי הבירורים להמתקת כוחות הדין, בסדרת פעולות כמעט אינסופיות. עיקר פעולת א"ס בגילוייו בעולם הנברא דרך פרצוף "זעיר אנפין" זה. אחדות הסטרוקטורה הובטחה ע"י פעולה של עקרון הנקרא "צלם", המקנה אופי מוגדר לכל הפרצופים, אך עיקר גיבושה ב"זעיר אנפין". הספירה האחרונה, מלכות, נהפכה ל"נוקבא דזעיר", ההשלמה הנקבית. מקור סמלים אלה, על כל ההגשמה הנועזת שבהם, ב"אידרות" שבוזרה, אך כאן נתפתחו בקיצוניות.

הנקודה המכרעת בדיונים היא, שאמנם תיקון השבירה כמעט הושלם מעצמו, אבל חלק מסוים נמסר לאדם כתכלית הבריאה, שבהתעוררותו תלויה השלמת מלאכת התיקון שהיא גם גאולת העולם. חשובה ההבחנה הלוריאנית, שתיקון ה"חיצוניות" של העולמות לא נמסר כלל לידי האדם, אלא ה"פנימיות" בלבד. מעלתה של הפנימיות נופלת בשיטה זו, תמיד, ממעלת החיצוניות, אבל דווקא משום-כך היא בהשגידו של האדם; אם יעשה את שלו, תביא התעוררותו לזיווגים עליונים ולגמר תיקון החיצוניות ע"י אורות הגנונים עדיין בפרצוף "עתיקא".

אפיה הגנוסטי של קוסמוגוניה זו ברורה, אף שעבוד הפרטים יונק ממקורות פנימיים של היהדות. העובדה שכ 200 שנה שלטה במרכז הספקולאציה הדתית ביהדות שיטה גנוסטית בלתי-מופרת, היא מהפרדוקסים הגדולים בתולדות האמונה היהודית. ניכרת נטיה מפליאה להסתכלות ולמחשבה דיאלקטית, והיא בולטת בעיקר בנסיגות של הסברה פרינציפיות.

הצגות סיסטמאטיות נוספות המפתחות את קבלת האר"י בכיוונים שונים ומקוריים הן: "מאמר אדם דאצילות" הכלול בס' "ויסהל" משה" למשה פרגר (1699, דסאו); "נובלות חכמה" ל' ש. דלמדיגו (באזל [ובאמת האנאן], 1631); "קל"ח פתחי חכמה" לר' מ. ת. לוצאטו (קארץ, 1785); "טל אורות" ליעקב מ"ר שפילמן (לבוב, 1876–1883); "פתחי שערים" ליצחק אייזיק חבר (ורשה, 1888); "לשם שבו ואחלמה" לשלמה אלישיב (1912–1948); "תלמוד עשר הספירות" ליהודה ליב אשלג (1955–1967); ועוד.

7. ק' ופנתאיים. שאלה זו העסיקה רבים מאז ביקש ואכטר (1699) להראות, כי הפנתאיזם של שפינוזה נשאב מהק', ובפרט כתבי אברהם היריריה. תורה נחשבת פנתאיסטית כשהיא אומרת ש"הכל הוא אלוהות", ולהיפך, אך יש להבחין בין פורמולות לבין התוכן המדויק שיוחס להן בהסברה שיטתית ובהקשר הפנימי של המחשבה התאולוגית. תאיזם חיצוני יכול לשמש פסות לרעיונות פנתאיסטיים, ונוסחאות כוללות ניתנות לפירושים שונים. הקביעה של עזריאל על א"ס, ש"אין חוץ ממנו" ושל מאיר גבאי "הכל בו והוא בכל", וכן הדגשתו החוזרת של הזהר על האל ש"הוא הכל", מצויות גם בשיטות תאיסטיות אורתודוקסיות. הרעיון הנאו-אפלטוני כי כל עלול כלול בעילתו השפיע הרבה על ניסוחים כאלה, מבלי שיהיה להם גון פנתאיסטי. אכן, לבעיות מיוחדות שהעסיקו הרבה את הספקולאציה של הק' ניתנו תשובות בכיוון חד-משמעי בשיטות פנתאיסטיות.

רוב המקובלים, מאז ר' יצחק סג"נהור, ראו באצילות רק התפשטות כוח האל ולא עצמותו. ברם, אחדים מהמקובלים הראשונים ראו זאת אחרת, ולדידם רק התחומים שלמטה מהספירות משקפים פעולת כוח בלבד. דווקא בעלי דעה זו מבליטים נטיה תאיסטית ברורה. המקובלים שזיהו את א"ס עם הכתר הוכרחו לפרש את הספירות כשוות-עצמות עם א"ס, אבל גם הם הכחישו במפורש את

בלי להזדהות עם נר"ץ — בציון פעולותם, המיוחדים למחבר. הוא מבחין בין הנפש המדברת והשכלית; רק האחרונה היא הנשמה האמיתית. הנפש מאחדת את שלושת הכוחות: הבהמי, הצומח והמדבר, שהם מכלול האורגניזם הפסיכופיסי של האדם; הנשמה היא כוח שכולו בצד ההשגה המיסטית, ואילו הרוח הוא הכוח המבחין מוסרית בין טוב ורע. סתירה יסודית ניכרת בין אחדות הנפש במין האנושי ובין המערכת הכפולה של נפש הישראלי ואומות-העולם. מקובלי גרונה ידעו רק את אחדות המין האנושי. בגוף הזהר נרמו, שיש שתי מערכות נבדלות, שהאחת מקורה בס"א והאחרת קדושה; אלא שדבריו מרוכזים לחלוטין בנפש הישראלית. בעיית מקורם של חלקי-הנפש באצילות תפסה מקום רב. "מדרש הנעלם" סבור, שאפילו הנשמה העליונה נאצלה רק מכסא-הכבוד, כלר, למטה מהספירות, אך למעלה מעולם השכלים; הנפש ברואה אפוא, אף-כי במעמד עליון. בזהר גופו תוארו חלקי-הנפש כמוש-רשים בעולם הספירות. בדרך למטה נפרדו הנשמות לנשמת אדם ונשמת נקבה. הסמלים המשמשים לירידת הנשמה הם בעלי אופי מיני חזק: אילן הנשמות, שממנו הן פורחות, והנהר שבו הן נמשכות ממקורן העליון, ועוד. ספירת ה"יסוד" היא תחת-ביניים לכל הנשמות לפני כניסתן לאוצר הנשמות שבגן-עדן, ומשם הן נקראות למטה אל גוף האדם. משותפת הדעה, כי מקור הנפש למעלה מהמלאכים, והאדם עשוי לרדת לעמקי השחיתות אך גם להתעלות למעלה מהמלאכים. למלאכים גם אין כוח תיקון.

אחרי הזהר הוסיפו עוד שני חלקים, עליונים יותר, לנפש: "חיה" ו"יחידה", שהן דרגות נעלות של השגה אינטואיטיבית. של יחידה-סגולה. 5 חלקים אלה (נר"ץ ח") נקשרו בקבלת האר"י בחמשת הפרצופים של האדם הקדמון בכל אחד מעולמות אבי"ע, ונוצר ריבוי עצום של מעלות הנשמות לפי מקורן. הנשמה שמקורה ב"יחידה" שבספירת ה"כתר" מעולם האצילות היא נשמת המשיח, ורק היא אינה כפופה לחוק הגלגול.

מהזהר ועד תלמידי האר"י מדובר על "צלם", שהוא הפרינציפ האינדיווידואלי במין האנושי. הוא גם המקשר בין הנשמה והנפש ובין הגוף. הוא הלבוש שבו מתלבשות הנפשות בגן-עדן לפני ירידתן אל העולם התחתון ואחרי שיבתן לשם, שאינו מתגלה אלא להתבוננות המקובל. שלא כנפש יש לצלם התפתחות, המקבילה לתהליכים הביולוגיים באדם. נקבעה הקבלה בין הצלם לצל האדם; הזהר הבין, כנראה, את צל האדם כהשלכה של הצלם הפנימי, וע"כ קלט גם השקפות מאגיות ועממיות על הצל, שנפוצו ביה"ב באירופה. הצלם הוא כעין דמות עליונה המגינה על האדם ומלבישה אותו אחרי המוות. אמונה קדומה מאד, ממוצא פרסי, על קיום דמות כזאת, שהיא עצמותו האמיתית של האדם, נתגלגלה כאן אל הזהר ונתחברה עם ההשקפה האוקולטיסטית על הצלם. בקבלת האר"י נתייחד לכל אחד מחלקי נר"ץ צלם מיוחד.

לפי השקפה הנמצאת כבר בספרות ה"היכלות" נרקמו כל הנשמות מראש בפרגוד שלפני כסא-הכבוד, וסמל זה של "פרגוד הנשמות" נתקבל בכמה ספרי-מופת של הק' והותאם להשקפותיה. בפרגוד זה כתובה כל ההיסטוריה וגורל הנשמות, והוא אינו רק המסך המיסטי המקבל את רישומי המעשים, אלא גם תחום הנשמות החוזרות למר-לדתן הראשונה, למעט נפשות הרשעים.

תורת האדם ונשמתו עסקה גם בגורל הנפש אחרי המוות; עלייתה דרך נהר של אש, שהוא כעין "פורגטוריום", אל גן-העדן התחתון, ומשם אל גן-העדן העליון ולתחום "צרור החיים", שהוא, לפעמים, כינוי לאחת הספירות עצמן. פרטי גן-עדן וגיהנם נדונו באריכות אצל מקובלי גרונה ובהר, ותפסו מקום נכבד בספרות העממית של הק' עד לדורות האחרונים. דעות מהאגדה — בפרט המאוחרת — נתפרשו לפי הסימבוליקה הקבלית התעשרו בפרטים, ובולט המשותף עם מוטיווים מוסלמיים ונוצריים. תורות אלו לא

האצילות "עולם" רק דרך משל, היא האלוהות המתגלה; כל שאר העולמות נבראו בחופש גמור מן ה"אין" ממש.

8. תורת האדם והנפש מוסכמת, יסודית, בין המקובלים. באדם חוזר אותו תהליך תאוסופי כבחי האל, אם-כי בשינוי ניכר. גם האדם, כאל, כולל בתוכו את כל מציאות העולם, באשר כל כוחות הבריאה יצאו בו לפועל. תהליך הבריאה היה ביציאת הכל מן האחד ובשיבתו שמה (ר' לעיל, עמ' 100), ונמצא כי מטרת התהליך הזה ונקודת-המפנה שלו הן באדם, המכיר את מהותו ונספך לחזור מתוך הריבוי שבטבעו אל האחדות שבמקורו. ההקבלה בין פנימיות הבריאה, האל והאדם גורמת להשפעת-גומלין ביניהם, והסמלים האנתרופומורפיים הדגישו זאת ביותר. הספירות הן בדמות האדם, והאדם — שהוא "עולם קטן" — משפיע על האדם שלמעלה, ומכאן מעלתו העצומה. בהיותו בעל רצון חפשי יש בכוחו לקדם את אחדותו של כל המתרחש למעלה ולמטה, או להפריע בעדה. הספירות קולאציות על מהותו מוסכמות בנושא האדם הראשון לפני החטא, כי גם אם נפגמה שלמותו המקורית לא נגרע מיעודו העיקרי.

האדם הוא רוחני וגופו אינו אלא לבוש. לפני החטא היה גם גופו רוחני. אלמלא החטא הראשון היתה הבריאה כולה פועלת בהארמוניה שלמה, בלא פירוד בין הבורא והנברא הדבק בו. קשר זה, שהוא תכלית הבריאה, נפסק בשעת החטא, כאשר רצון האדם נפרד בהכרעתו החפשית מהרצון העליון, ונולדה האינדיווידואליות שמקורה בהתעצמות של הריבוי. מה שנועדו להיות תודות בתוך מערכת הארמונית היו להיפוכים קיצוניים שנתקטבו לטוב ורע. להתגבר על קיטוב זה הוא יעודו של המין האנושי ושל היהודי כמקבל ההתגלות האלהית בתורה.

בנקודה זו משתלבת בעיית האדם עם בעיית הרע בעולם. מסתבר, כי רעיון השחתת העולם בחטא (ה)קדמון (ע"ע) נתגבש מתוך מגע קרוב עם דעות נוצריות, אף אם ינקו מהאגדות המקבילות במדרש. אולם נעדר כאן יסוד נוצרי מכריע: אין הק' מכחישה את כוח האדם להתגבר על השחתת זאת גם לפני הגאולה הכללית. הספקולאציה על דרך תיקון הנברא היא במרכז תורת האדם, שנתפתחה בסוגיות אלו מתוך מוטיווים דתיים טהורים. רעיונו של ריה"ל על ישראל כלב האומות נתקבל ע"י מקובלי גרונה ובעל הזהר, שראו בישראל את "לב האילן", סמל הלקוח מס' הבהיר.

המקובלים אימצו את תורת-הנפש הנאו-אפלטונית והתאימוה למינוח של המקורות היהודיים. בעיקר מדובר בזהר על חלקי-נפש שונים במהותם, המתקשרים זה-בזה והנקראים בק' נפש, רוח ונשמה. אחדותם אמנם הונחה, אבל ההנחה נשארה פרובלמאטית. הנפש היא כוח החיות ומכלול הפונקציות הפסיכו-פיסיות של האדם. שני החלקים האחרים מתוספים רק מתוך התעוררות רוחנית ומאמץ מיוחד: הרוח — כשהאדם מתגבר על הצד הוויטאלי, והנשמה — היא עיקר הנפש — בכוח העיסוק בתורה ובמצוות, שבמצעותו היא פותחת את כוח ההשגה העליונה ורזי העולם. היא אפוא הכוח האינטואיטיבי הקושר את הנברא בבורא. ישנן הבחנות חשובות בהבנת חלוקה זו לפרטיה. השימוש במונחים נפש, רוח ונשמה (נר"ץ) לקוח מאברהם אבן עזרא ואברהם בר חיא, אבל מניעיהם הפילוסופיים טושטשו בהתפתחות הק' במאה ה-13, ובמקומם באו קשרים עם פסיכולוגיה אוקולטיסטית. אצל מקובלי גרונה ניכרת עדיין הזהרות המקורית של הנשמה עם הנפש המשפלת של הפילוסופים, אלא שהיא מאחדת כאן את היסוד הרציונאלי והאינטואיטיבי-מיסטי. רק היא באה כאצילות מן האל עצמו, ולא נשתלשלה מן השכלים הנפרדים (שמהם הרוח) או מארבעת היסודות (שמהם הנפש). כאן הנפש היא המשותפת לאדם ולבהמה, ורק הנשמה המשכלת, שמקורה בספירת הבינה, היא חלק האדם. ב"מדרש הנעלם" בולט עדיין הקשר לאסכולת הרמב"ם על "השכל הנקנה", אך מופיעים גם חלקי-הנפש של הפסיכולוגיה האריסטוטלית —

החסד עולה עכשיו, יהפך סדר מעלתם כאשר יתוקנו. רבים בגדולי האומה מיוצגים כנשמות משורש קין, ולדעת האר"י יתרבו סמוך לגאולה נשמות מסוג זה.

במהות החטא הקדמון מצויות בק' השקפות שונות מאד. לפי הק' הספרדית עיקרו ב"קיצוץ הנטיעות" — הפרדת ספירה אחת ("מלכות") והעמדתה בנושא בלבדי לפולחן. ס' "מערכות האלוהות" הגדיר כמעט את כל החטאים העיקריים שבמקרא כשליבים שונים של קיצוץ כזה. בסימבוליקה של הזהר זהו פירוד בין המלך והמטרוניתא (= השכינה), וגלות השכינה מעם בעלה היא התוצאה העיקרית, המטפיסית, של חטאים אלה. כל מעשי הצדיקים — ובפרט מעשי האבות — באו לתקן את הפגימה היסודית. הזהר נמנע מלהאריך במהות החטא הראשון, אך בעל "תיקוני זהר" סבור, שאדם חטא דווקא במחשבה העליונה, כלומר בספירה הראשונה או השניה וגרם להסתלקות האל מעל למחשבה ולהיותו טרנסצנדנטי. בעקבות תפיסות קדומות יותר נתפרש החטא הראשון לפעמים גם בקבלת האר"י כתקלה טכנית בתהליך התיקון: אדם נחפז מדי להשלים את התיקון טרם זמנו, שהיה בשבת הראשונה של הבריאה. החוטאים הגדולים נתכוונו אפוא לטובה.

המכשירים העיקריים לתיקון הפגם הם התורה והתפילה. לשתייהן עומק מיסטי רב. בהתגלות מדבר האל אל האדם, ובתפילה מדבר האדם אל האל. שיגורו זה מיוסד על המבנה הפנימי של העולמות, ופעולת האדם היודע את משמעות מעשיו משפיעה פיר-כמה על התיקון. בעולם הזה "נתגשמו" גם מצוות התורה, כי המכשיר צריך להתאים לפעולה המכוונת, אך לא נגרע בכך מהמימד הפנימי של כל מצווה. התורה כאורח-חיים כללי היא גם דרך אסטרטית של המיסטיקן לדבקות באל; תפיסה זו מבליטה את האופי השמרני של הק' כגורם הפועל להגנת ערכי היהדות ולהעמקתם. קיום התורה נתקדש כדרך לביטול הפירוד בעולם, וכל אדם נקרא למלא את חלקו במשימה; בכך הוטל על כלל ישראל התפקיד הקשה והנכבד של תיקון העולם בגאולה.

9. גלות וגאולה. גם גלות ישראל כרוכה בהפרעות בהרמוניה הקוסמית, ומסמלת מצב זה. מצב העולמות בזמן הגלות שונה-לגמרי ממצבם האידיאלי. מקובלי גרונה הורה, כי בימי הגלות אין הספירות פועלות כתיקון, כי נמשכו אל מקום אצילות ואין כוח בישראל להשיג את הדבקות האמיתית בכוחות רוח-הקודש. רק דבקות פרטית אפשרית עדיין למיסטיקן היחיד. לפעמים נאמר, כי בגלות מתפשטות למטה רק 5 הספירות התחתונות, ואותיות שם הוי"ה, הכוללות את כל האצילות, אינן מאוחדות; הוא"ו והה"א האחרונות, ספירות "תפארת" ו"מלכות", נפרדו בחטא הראשון, שבו התחילה בעצם הגלות כתופעה קוסמית.

בחוג זה דובר לראשונה על מהותו המיסטית של המשיח. שהוא שלם ב"כוח אלוהי ומלאכותי וכוח אנושי וכוח צמחי וכוח בהמי" (עזריאל), והשגתו תהיה למעלה מהשגת המלאכים. הזהר סבור, שעיקר הגאולה בחיבור המתמיד בין ה"תפארת" וה"מלכות", וגאולת ישראל היא גם גאולת האל עצמו מתוך גלות מיסטית (השר' מכילתא בא פי"ד, יר' סוכה ד', ג'; ויק"ר ט', ג'; "זה אחד מן המקראות שישועתן של ישראל ישועתו של הקב"ה"). ב"רעיא מהימנא" וב"תיקוני זהר" נתחדש הרעיון, כי בגלות נוהג העולם לפי שלטון עץ הדעת טוב-ורע, וע"כ יש בו קדושה וטומאה, היתר ואיסור, כשר ופסול; אבל בגאולה תתגלה הנהגה חדשה של עץ-החיים, כפי שהיתה לפני החטא. כך נתפרש גם ביטול המצוות לעתיד-לבוא הנזכר בתלמוד (נדה ס"א, ע"ב).

10. התורה ומשמעותה. מלבד היותה מכשיר לתיקון פגם העולם ואורח-חיים המותאם לכך, נעשתה התורה — בסגולתה כדבר ה' שאין דומה לו בספרי העולם — נושא להסתכלות מיסטית מקורית. המקובלים לא שללו, כמובן, את ההקשרים הראליים וההיס-

קיבלו מעולם מסגרת מחייבת וניתן חופש רב לדמיון. מקובלי המאה ה-13 נמשכו ביותר לנושא ודנו במהות לבושי גן-עדן ("חלוקא דרבנן"), אופני ההפרה שם והתאחדות הנשמה עם האל — אף שנוהרו מלדבר על איחוד ודיברו רק על דבקות. הזהר מזכיר מצב עילאי וחולף בו עומדת הנשמה, לעתים, לפני האל בלא לבוש, בעוד שבד"כ היא זקוקה אפילו בגן-עדן העליון ללבוש של אור או אוויר. ציורי האהבה אינם נושאים אופי ארוטי אלא אבהי, ולהתפ-עלות אופי חולף. רק בקבלת צפת ובשירתה נתוסף גון ארוטי חזק. השאלה באיזו מידה הגיעו שיטות מאוחרות, כשיטת חב"ד, להשקפה מיסטית קיצונית על ביטול ישות הנשמה באלוהות. נשארה פתוחה. גורל חלקי-הנפש איננו אחד. הנפש נשארה זמן-מה בקבר, הרוח עולה לגן-עדן התחתון, ע"פ זכויותיה, ואילו הנשמה חוזרת ישר למולדתה הראשונה. הדינים חלים רק על הנפש והרוח. תורת הנפש כרוכה בתורת גלגול הנשמות; ועל-כך ע"ע גלגול. בהתפתחות הק' הורחבה תורה זו בצורה רדיקאלית, מעונש על עבירות מיוחדות לחוק כללי המקיף את כל נשמות ישראל, ובשלב נוסף את כל המין האנושי, ובצורה הקיצונית ביותר את כל ההווה, מהמלאכים עד ממלכת הדומם. הגלגול הוא סיכוי לנשמה להשלים את יעודה ולמלא מה שחיסרה.

בקבלת האר"י תורת האדם מסובכת יותר. בכתבי ויטל ניכר גם הבדל באופן ההרצאה בסיכום עממי, כמו ב"שערי קדושה" ובכתביו האסטרליים. ב"שער הקדושה" הבדיל בין 3 "מחצבים": מחצב הספירות, הנשמות והמלאכים. ב"עץ חיים" התהליך מסובך הרבה יותר. בכל ספירת "מלכות" שבפרצופים השונים גנוזות נשמות העולות אל הבחינות העליונות של אותו פרצוף ויוצאות-לפועל בזיווגים, בכמה שלבים. בזיווגים הראשונים אין בהן עדיין צורה ותיקון, ורק בזיווגים נוספים הן מקבלות צורת נשמות ממש. בכל שלב נוצרת אפוא אפשרות חדשה של יצירת נשמות. תהליכים אלה חוזרים בכל ארבעת העולמות, וכמעט שאין קץ לבחינות הרבות שיש לנשמות אלו. בכמה מקורות לוריאניים הודגש, כי הנשמות העיקריות נשארו למעלה, ולגוף לא נכנסו אלא ניצוצות שהוקרנו מהן. הנשמה העליונה חופפת על האדם, ומקיימת קשר מאגי בלתי-אמצעי עם הניצוץ שלמטה.

נשמת אדם-הראשון היתה כלולה מכל העולמות, ונועדה לתקן את ניצוצות הקדושה שנשארו בקליפות. בתוכה נכללו כל נשמות המין האנושי. איבריה היו 613. כל איבר היווה פרצוף שלם, הנקרא שורש גדול, שכלל אף הוא 613 שרשים קטנים, ובכל שורש קטן נגנזו 60,000 ניצוצות או נשמות פרטיות. גם אלה עשויים להתחלק, אלא שתשאר קרבה בין הניצוצות השייכים לשורש אחד. אילו היה אדם הראשון מלא יעודו היה כוח הרע, הקליפה, נפרד לחלוטין מהקדושה — תכלית כל תהליך העולם. אך במקום להעלות הכל, הפיל הכל. עולם העשיה נכפף לשלטון הקליפות, ובמקום האדם הקדמון נבנה כוחו של "אדם בליעל" הנאחז באדם. במידה מסוימת נשנתה כאן שבירת-הכלים הקוסמית. האדם נעשה חמרי ונתגשמו הפונקציות הפסיכו-פיסיות שלו. בנשמת אדם היו מדרגות גבוהות, שסירבו להשתתף בחטא ונסתלקו למעלה, ולא יחזרו לעולם עד הגאולה. היו נשמות שנשארו באדם כאשר הונמכה קומתו, ולא נפלו בכוח הקליפות. ברם, עיקר הנשמות נפלו, וצריכות להיתקן בגלגולים. ההיסטוריה הנעלמת היא זו של הגלגולים הרבים שבהם גיבורי המקרא נאבקים על תיקונם. יש "נשמות מקוריות", בעלות עצמה רבה, שכוון בתיקון מועיל לכל העולם, ויש המתקנות את עצמן בלבד. "משפחות הנשמות", הקשורות לשורש אחד, מסייעות זו לזו. לעתים רחוקות-ביותר יורדות לעולם נשמות עליונות, שלא נכללו באדם הראשון, כדי לסייע לתהליך התיקון. חדשה-לגמרי היא הדגשת המדרגה הגבוהה של נשמות קין והבל, שבאו מכוח התורשה ולא מכוח הגלגול, והמסמלות את הגבורה והחסד, ואף שכוח

הפירושים ע"פ הק'. חלוקה מרובעת זו הושפעה, כנראה, מחלוקה דומה, וקדומה יותר, בנצרות. פירוש פשטני, אגדי ופילוסופי-אלגורי ידוע גם קודם, כפירושו הארוך של יוסף אבן עקנין לשה"ש (מתחילת המאה ה-13). ר' בחיי בן אשר (ע"ע) היה הראשון שהוסיף בפירושו על התורה (1291) את "דרך הק'" (הוא אמנם לא השתמש בסימן פרד"ס). במישור הסדר רבות האפשרויות, ודוגמה קלאסית לכך ס' "מגלה עמוקות" לר' נתן נטע שפירא (1637), המפרש את תפילת משה (דב' ג, כג ואילך) ב-252 אפנים. בגוף הזהר, הנמנע בעקביות מהשימוש במונח "ק'", נקראו הפירושים המיסטיים, "רזא דמהי-מנותא", כלו, פירושים על דרך האמונה הנסתרת. בעל הזהר קובע (חלק ג, קנ"ב ע"א), שאילו כללה התורה את הסיפורים רק על דרך הפשט, היה בכוחו לחבר אפילו היום תורה טובה יותר. בפרשנות הקבלית הועלו לפעמים דווקא מלים ופסוקים טפלים-לכאורה לדרגה של סמלים עמוקים, כגון סדר מלכי אדם (ברא' לו) או מעשה הגבורה של בניו בן יהוידע (שמ"ב כג).

לעית-לבוא תשתנה התורה בלבושה הגשמיים ותושג ברוח-ניותה, ואותיותיה יצטרפו לקריאה רוחנית אחרת. זוהי "התורה החדשה" שנדרשה במדרש על הכתוב, "כי תורה מאתי תצא" (ישע' נא, ד). דעות אלו נפוצות עדיין בספרות החסידית. דעה קיצונית קשורה באגדה התלמודית, שלפני בריאת-העולם היתה התורה כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה. כבר בראשית המאה ה-13 הובע הרעיון הנועז, כי האש הלבנה היא בעצם התורה וכל הכתוב באש שחורה הוא תורה שבע"פ. התורה שבכתב גנוזה אפוא בלובן הקלף, וכל הכתוב לפנינו אינו אלא פירושה. לעית-לבוא יתגלה הלובר שבתורה באותיותיו — זוהי תורת ימות המשיח.

11. דרכו של המיסטיקן: דבקות, תפילה וכוונה, התבוננות ואקסטאזה. אין מחלוקת על המעלה העליונה שהנשמה משיגה — "דבקות" האדם באלוהיו. לעומת זה, השאלה מה מכין יותר לדבקות זו, אהבת ה' או יראתו, עוברת את כל ספרות הק' ולא הוכרעה. רבים, וביניהם בעל הזהר, ראו בעבודת ה' מתוך יראה טהורה, שאיננה יראת העונש, מעלה גבוהה אפילו מן האהבה. ב"ראשית חכמה" צידד אליהו די וידאש בזכות האהבה.

הגדרות הדבקות נמצאו מראשית הק' בפרובנס. ר' יצחק סג"י נהור קבע: "עיקר עבודת המשפילים [המיסטיקנים] וחושבי שמו וכו' דבקות" (דב' יג, ה), וזה כלל גדול שבתורה לתפילה ולברכות, להסכים מחשבתו באמונתו כאילו דביקה למעלה, לחבר את ה' באותיותיו, ולכלול בו עשר סיפרות כשלהבת קשורה בגחלת, בפיו יזכרנו בכינויו ובלבבו יחברנו בבנינו". בצורה כללית יותר מגדיר הרמב"ן (לדב' יא, כב) את דבקות המחשבה "שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד, לא תיפרד מחשבתך ממנו... עד שיהיה דבריו עם בני אדם בפיו וליבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה' ויתכן באנשי המעלה הזאת שתהיה נפשם צרורה בצרור החיים גם בחייהם, כי הם בעצמם מעון לשכינה". הדבק ביוצרו בדרך זו זוכה להתלבש ברוח-הקודש (הרמב"ן ב"שער הגמול"). מכיוון שמחשבת האדם באה ממקור הנפש החכמה באצילות, יש בה כוח לעלות עד מקום מוצאה. בפירושו לאיוב (לו, ז), קבע הרמב"ן, כי הדבקות היא דרגת החסיד הגמור, ואכן, הגדרת החסידות אצל ר' בחיי אבן פקודה ב"חובות הלבבות" קרובה ביותר להגדרת הדבקות ב"שער הכוונה" לעזריאל מגרונה: ביטול הרצון האנושי ברצון האלוהי. מצד שני מתאר עזריאל את הדרך לנבואה כדרך לדבקות, וכמעט מזהה את שתיהן. הדבקות מקנה אושר ואיחוד אינטימי, אך נשאר בה כמעט תמיד משהו מן המרחק.

דרכו העיקרית של המיסטיקן היא דרך עליית הנשמה מתוך ריכוז המחשבה עד להיפעלות אקסטאטית. רק התפילה מסוגלת ליהפך כולה לתרגיל מקיף של התבוננות. לפיכך עמדה התפילה במרכז הק' מראשית הופעתה באשכנז ובפרובנס ועד קבלת האר"י

טוריים שעליהם מדובר בתורה, אלא שלא זה היה עניינם הבלבדי, ועיקר הדיונים נוגע רק לשאלת משמעות התורה במובן המדויק. הזהר מדגיש את מעלתה המוחלטת של התורה על ספרי נביאים וכתובים, וגם גיקטילה הסביר את מעמד חלקי המקרא מבחינת הק'; אך ניכר, כי ההשקפות המשותפות למקובלים על מהות התורה ומשמעותה הועברו מפלל גם על שאר ספרי המקרא.

השקפות אלו נתגבשו בביטוי הקלאסי כבר במאה ה-13, ועם כל ההעזה שבניסוחים מאוחרים יותר לא נוסף דבר עקרוני, גם לא אצל האר"י. חלק גדול מספרות הק' מורכב מפירושים לתורה, למגילות ולתהילים, ורוב הזהר נכתב כפירוש לתורה, לרות ולשה"ש. ראוי לציון העדרם הגמור כמעט של פירושים לספרי נבואה שלמים ולדניאל. רק חלקים קטנים מתוכם חוזרים תמיד בפרשנות המיסטית. הפירוש השלם היחיד לכל המקרא הוא "מנחת יהודה", שנתחבר במאה ה-16 במרוקו (כ"י). פירושים רבים נכתבו לשה"ש.

תהליך הבריאה מסתמל גם כהתפתחות יסודות הלשון האלוהית, דבר ה', ואינו שונה עקרונית מהתהליך שנתגבש בתורה, המגלה בפנימיותה את סדרי הבריאה כולה. המובן האנושי של התורה הוא האספקט החיצוני-ביטוי של. 3 עיקרים קובעים את מהותה האמיתית: (א) היא שמו המיסטי השלם של האל; (ב) היא גוף חי; (ג) הדיבור האלוהי הוא אין-סופי ואין דיבור אנושי יכול למצותו.

(א) עיקר זה כרוך בהשקפה מאגית, הנמצאת כבר במדרש תהילים (ג'): "אילו ניתנו פרשיות התורה על הסדר, כל הקורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים, לכן נתעלמה סידורה של תורה והוא גלוי [רק] לפני הקב"ה". השימוש המאגי הוסבר בס' "שימושי תורה", שהוא מתקופת הגאונים לכל המאוחר. קריאה בתורה "על דרך השמות" (כלשון הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה) אינה קשורה בסיפורים ובמצוות, אלא בריכוז הכוח האלוהי בצירופי אותיות לשמות קדושים; מכאן רק צעד אחד להשקפה המיסטית שהתורה כולה היא שמו הגדול של הקב"ה. בצורת האותיות של התורה נתגבשה האנרגיה האלוהית המתבטאת ב"שם". הנחה זו לא התייחסה אל הספר הכתוב בדיו על קלף, אלא לתורה במציאותה הקדמונית שבה שימשה מכשיר לבריאת העולם; זוהי "התורה הקדומה", המזדהה לעתים עם ספירת ה"חכמה". היא מתפתחת בשני גילוייה, שבכתב ושבע"פ, שמציאותם המיסטית בספירת ה"תפארת" וה"מלכות".

(ב) אריגת התורה מן ה"שם" הוא משל הקרוב לעיקרון כי התורה היא מסכת חיה, כעין גוף חי, שאיבריה מתקשרים ברקמה אורגאנית. גם פרטי ההוראות של בעלי המסורה (ע"ע) על דרך כתיבת ס"ת באו מתוך ראיית התורה כבניין חי שאין להוציא מתוכו אפילו תג אחד. בתורה יש ראש, גוף, לב, פה ושאר איברים, היא נמשלת גם לעץ-חיים, אשר לו גוף, ענפים ועלים, קליפה ומוח, המהווים אחדות גדולה אחת. לפי עדות פילון האלכסנדרוני שימש רעיון דומה אצל התרופטים (ע"ע) ובמידה מסוימת גם לפרשנות-הוא — וזאת מבלי קשר היסטורי בין מקורות אלה והק'. תפיסתו הסבירה את הזוויות בתופעתה הספרותית של התורה, פסיפורים "מיותרים" וסטטיסטיקות, בכך שמאחוריהם עומדת אחדותו המיסטית של "השם הגדול".

(ג) מסקנה ישירה הוא העיקרון שלתורה משמעות אין-סופית. מעיד עלי-כך גם המאמר השגור "שבעים פנים לתורה" — ניסוח מחודד של דברים שנאמרו ב"א"ב דר"ע". החלוקה הרגילה ל-4 דרכים שבהן אפשר לקרוא את התורה היא רק מסגרת, שהתרחבה עד לתזה שנפוצה מאד מהמאה ה-16, ולפיה לכל אחד מישאל פן מיוחד בתורה שרק בכחו לחשוף אותו. 4 הדרכים סופמו, לראשונה בכתבי מד"ל ובוהר, במלה פרד"ס — ר"ת: פשט, רמז, דרש, סוד. פשט כולל גם את דרך הבנת המקראות בתורה שבע"פ; דרש הוא דרך האגדה; רמז הוא האלגוריה הפילוסופית, וסוד — מכלול

הוא סידורו של ר' שלום שרעבי (ר' לעיל, עמ' 125). יצוינו עוד „סדור השל"ה" (אמסטרדם, תפ"ז) ו„כוונת שלמה" לשלמה רוקח (ונציה, ת"ל).

מלבד המיסטיקה של התפילה נתפתחו כמה „דרכים" אחרות; בעיקר שייכת הנה „הק' הנבואית" של אברהם אבולעפיה (ר' לעיל עמ' 87), המיוסדת על „חכמת הצירוף", המשתמשת בא"ב ובשמות האל כדי לחנך את האדם להתבוננות. תורות הכוונה והצירוף נתחברו מסוף המאה ה-13 והשפיעו זו על-זו, וכוונת האר"י רווית השפעה זו.

מקובלים רבים ראו בתחום זה את הסוד הגדול שבק' ונרתעו לפרסמו בדפוס. אבולעפיה תיאר בפירוט את הסכנות, אך גם את ההשגים שבדרך זו. הוא ראה הקבלה בין חכמת-הצירוף והמוסיקה. לטכניקה שבה השתמש נקודות-מגע עם היוגה ההודית והצופיות המוסלמית: תרגילי נשימה, תרגילי הזכרות השם, מדיטציות על צבעים וכד'. האדם רואה אורות וכאילו נמשח בשמן המשחה. בשלבים מסוימים הוא חי את ההזדהות עם המדריך הרוחני המתגלה אליו. תכלית החינוך הזה היא הנבואה, בדומה לתורת-הכוונה של מקובלי גרונה, שגם היא ראתה בכוונה אחת מדרכי הנבואה. בהקשר זה נידונו גם תופעות אוקולטיות אחרות — אמנם בקיצור — כשם שנמנעו מסיפור חוויות אוטוביוגרפיות. המצויות מאד בספרות המיסטית באסלאם ובנצרות. תלמיד אנונימי של רבי אבולעפיה רשם את נסיונותיו בחכמת-הצירוף. בעל הזהר נתן תיאורים אקסטטיים רק בלבוש של תיאור זהיר של חווית הכהן הגדול בקודש-הקדשים ביום הכיפורים (ח"ג, ס"ז ע"א; זהר חדש י"ט, ע"א). הספרים שבעקבות אבולעפיה הפחיתו מההפלגה האקסטטית והיא נסוגה אל תחום הדבקות. הפלגה אקסטטית נמצאת שוב בספרי המגיד ממזריץ' ותלמידיו, בפסגת התנועה החסידית במאה ה-18. ספרי-הדרכה לעליית הנפש נשמרו רק בכ"י, כגון „סולם העליה" ליהודה אלפוטיני (1500 בערך) והחלק האחרון של „שערי קדושה" לויטל. מספרות זו נדפס רק ס' „ברית מנוחה" (אמסטרדם, ת"ח) למחבר אלמוני מן המאה ה-14. ספר זה — המש-תמש בסימבוליקה ייחודית — עומד על הגבול בין ק' עיונית וק' מעשית.

12. ק' מעשית. התחומים שנידונו בפרק הקודם אינם „ק' מעשית" בשימוש הלשוני של המקובלים. תחום זה כולל בעיקר את השימוש המאגי בשמות הקדושים לפעולות בעולם החיצוני. מאגיה כזאת מותרת רק לחסידים השלמים, ובשעת-הדחק ולצרכי-ציבור בלבד; אחרת היא כרוכה בסכנה חמורה לנפש ולגוף. אכן, לא כך היה בעבר; הקפה של ספרות הק' המעשית רחב, ולאמיתו של דבר נע הגבול במידה רבה. במחקר ניטשטש שימוש הלשון, ודובר הרבה על קבלת האר"י כ„מעשית" — שלא כקבלת רמ"ק והזהר. כבר פיקו (ע"ע) חשב את קבלת אבולעפיה ל„מעשית", ברם אבולעפיה עצמו יצא-חוצץ נגד „בעלי השמות" המטמאים את נפשם במאגיה. בעל „מגילת הסתרים" (המיוחסת לרמב"ם), הנוטה לאס-כולה זו, מבדיל בין ק' רבנית, נבואית ומעשית. האחרונה וזהה עם תאורגיה (השימוש בשמות הקדושים) ונבדלת מההתבוננות בשמות אלה. לפני שנתחדש המונח ק' מעשית דיברו על „חכמת השימוש", תרגום עברי קדום למונח הטכני היווני $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$ לפעולה מאגית. מקובלי ספרד הבחינו בין מסורות שבאו מבעלי הק' ומבעלי השמות, וידעו על פעולות כגון „שימושא רבא" ו„שימושא זוטא". בניגוד לאבולעפיה, מזכירים ג'יקטילה, יצחק הכהן ומד"ל את בעלי השמות ללא נימה פולמוסית. מן המאה ה-15 ואילך נפוצה החלוקה בין ק' עיונית ומעשית, מבלי להפחית מערך האחרונה.

רוב החומר שבק' המעשית קדום בהרבה מהק' העיונית ואינו תלוי בה. נקלטה לתחומה כל המאגיה היהודית שנצטברה מימי התלמוד ועד יח"ב (ר' לעיל, עמ' 79). הסתייגותם המופגנת של

וספיחיה; גדולי הק' היו בעלי תפילה גדולים, וקשה לתאר את התפתחותה הספקולטיבית של הק' בלי קשריה הקבועים לנסינותיהם המיסטיים בשעת התפילה.

הק' חיפשה תשובה לבעיה כיצד ייתכן שבתפילה אפשר-כאילו להשפיע על רצון האל. הק' הבינה את התפילה כהליכה בעולמות העליונים, הפועלת גם לתיקון פגמותיהם. בניסוחיה המסרתיים היא חוזרת בצורה סימבולית על התהליך הנעלם של העולם. סדר ההוויה של העולם הרוחני מתגלה למקובל כאחד משמות האל, המתגלה מתוך התפילה. חישוף ה„שם" — זוהי פעולת המיסטיקה. ב„כוונה" הוא מתבונן אל ה„שם" השייך לתחום הרוחני שתפילתו עוברת ברגע זה. נמצא, שיש לתפילה צד של מאגיה פנימית, אך לא כוח מאגי חיצוני; ההבדל הוא בכך, שהכוונות אינן ניתנות למבטא והכוונה היא שהופכת את המלים לשמות. החידוש הוא בהפיכת תפילת הציבור, שהיתה עיקר התפילה לפי מסורת היהדות, לתפילה מיסטית של היחיד, מבלי לפרוץ את גדרה המקורי. מהמאה ה-16 ואילך, ובפרט בהשפעת קבלת האר"י, ניתוספו תפילות קבליות-ממש על הישגות, ובאו בהן כוונות ארוכות ומסובכות. לעיצומה הגיעה תורת הכוונות אצל ר' שלום שרעבי (ע"ע). תפילה לפי דרכו הצריכה עדה של „מכוונים" שיכלו לעמוד במאמץ נפשי זה, ואכן קמו קבוצות כאלו.

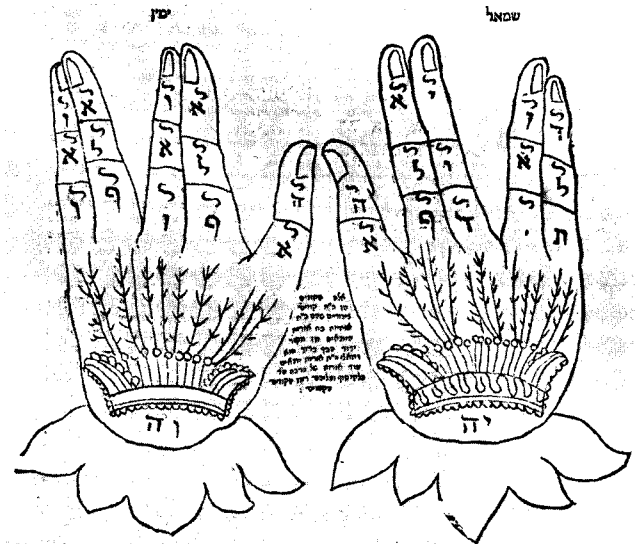
בהגיע המתפלל לפי כוונה למטרתו, הוא כאילו פותח מאגר של ברכה, שמימיה, השפע האלוהי, יורדים עליו. אח"כ יורד המתפלל, לפי כוונה קבועה, ומייחד בכך את העליון בתחתון. בקבלת האר"י הודגש הצד האקטיווי שבתפילה, שתפקידה גם להעלות את הניצוצות השייכים לנשמת המתפלל. „מיום שנברא העולם עד לעתיד-לבוא אין תפילה אחת דומה לחברתה", שכן התפילות אינדיבידואליות לגמרי, וכל רגע מצריך כוונה משלו. הכוונות הכתובות בספרים אינן ממצות, כשם שאין תוויהנגינה כוללים את הנקודה האישית של האמן. על שאלת הגמרא: „מנין שהקב"ה מתפלל?" יש תשובה מיסטית: בתפילה נקלט האדם בחיים הגנוזים של האל; וכך „מתפלל" הקב"ה. אחרים תיארו את התפילה כחץ שיוורה המתפלל כלפי מעלה בכוח הכוונה. בהגדרה אחרת, מבית מדרשו של האר"י, הוגדרה הכוונה כהמשכת האור האלוהי לתוך מלות התפילה, שבכוחו תוכל לעלות עד המדרגות העליונות. לדעת הזהר עובר המתפלל 4 שלבים: הוא מתקן את עצמו, את העולם-הזה, את העולם העליון ולבסוף את השם הקדוש. מקום מיוחד קבע האר"י ל„ייחודים"; אלה מדיטציות על צירופי שם הוי"ה בניקודים שונים, שמסר האר"י לכל אחד מתלמידיו „לפי שורש נשמתו". באלה נותקו הכוונות מנוסח של תפילה והועמדו לעצמן כהוראות לעילוי הנשמה וכמתודה להתייחדות עם נשמות צדיקים שנפטרו.

ספרות רחבה מוקדשת לנושא התפילה. ידועים בעיקר פירושי התפילות לעזריאל מגרונה (בכ"י) ולמנחם רקנאטי (ש"ד), „אור זרוע" לדוד בן יהודה חסיד (ר' MGWJ LXXI, 1927), ופירוש אנונימי (בערך 1300), שהקדמתו הארוכה נתפרסמה (קובץ מדעי לזכר משה שור, 113–126, 1945). במאה ה-16 נתחברו: „תולעת יעקב" למאיר גבאי (ש"ד), פירוש התפילות ליעקב פינצי (כ"י) ו„תפילה למשה" לרמ"ק (תרנ"ב). רחבה ביותר הספרות שבעקבות קבלת האר"י. התי-אורים המדויקים ביותר הם „שער הכוונות" ו„פרי עץ חיים" לויטל, והסיכום ב„משנת חסידים" לעמנואל חי ריקי (תפ"ז). כבר בחוגו של ויטל נערכו סידורי תפילה בצירוף הכוונות ונפוצו בכ"י בשם „סידור האר"י". אח"כ נדפסו: „שערי רחמים", (סלונקי, תק"א), „חסד לאברהם" (איזמיר, תקצ"ד), „משנת גור אריה" לאריה-ליב אפשטיין (קניגסברג, תקכ"ה), „סידור האר"י" של מקובלי הקלויז בברודי (זולקווא, תקמ"א), וסידוריהם של ר' אשר מרגליות (תקמ"ח), ר' שבתאי רשקובר (תקנ"ד), „קול יעקב" (תקס"ד; כולו רווי השפעה שבתאית) לר' יעקב-קופל ליפשיץ, ועוד. השיא

בין גדולי בעלי הק' המעשית נחשבו במסורת המקובלים עצמם אישים כר' יהודה החסיד, יוסף גיקטילה, יצחק דמן עכו, יוסף דלה רינה, שמשון מאוסטרופוליה ויואל בעל שם טוב. לתחום זה שייכות גם המסורות הרבות על האלפביתות המיוחדות של ראשי המלאכים וצורות כתב המלאכים, שלעתים אינן אלא שרידי הכתב העברי הקדום והכתב השומרוני. בספרות הק' נקרא כתב זה „כתב עינים“, ע"ש צורתו. אותיות מאגיות אלו, המצויות בעיקר בקמיעות, הן, לעתים, שרידי צורות מאגיות יווניות וארמיות מהמאות הראשונות לספה"ג, וקרוב לשער שבעליהן חיקו את כתב-היתדות, שחשבוהו לכתב מיסתורין. — הספר הלאטיני „מפתח שלמה“, הידוע מיה"ב, איננו ספר יהודי, במאה ה-17 סודרה מהדורה עברית, שכולה מזיגת יסודות יהודיים, נוצריים וערביים, והצד הקבלי שבה מבוטל.

קשריה של הק' לאסטרולוגיה, לאלכימיה ולחכמת הפרצוף והיד היו רופפים. גם הק' המעשית טיפלה בהורדת הכוחות הרוחניים מהכוכבים, ומדע זה של הטליסמאות מגלה בבירור מקורות ערביים ולאטיניים, בראשונה ב„ספר הלבנה“, שהיה כבר לעיני הרמב"ן. ספרים מסוג זה תוארו גם בזהר (ח"א צ"ט, ב') ונשתמרו בכמה כ"י. מזיגה בין מאגיה אסטרולוגית וחכמת-הציור יש בספרים על הכנת טבעות מאגיות. „ספר התמר“, המיוחס לאבראפלה הסרקאסטי, נשתמר בחוגי הק' המעשית אבל איננו חלק ממנה (מהר"ג. שלום, 1927). גם האלכימיה השפיעה יחסית מעט על הק', שכן בעוד שהאלכימאים ראו בזהב סמל השלמות, העמידו המקובלים את הכסף, המסמל את החסד, מעל לזהב, המסמל את הדין, רמזים על קשר בין הק' לאלכימיה באו כבר בזהר. ר' יוסף טיטצק (ע"ע) מצא זהות בין השתים. במאה ה-17 נתחבר באיטליה ס' „אש מצרף“, על אלכימיה קבלית; מקורו העברי אבד. בעשוריו עסק ויטל שנתיים באלכימיה בלבד, ואף חיבר ספר על-כך, אך בסוף ימיו התחרט על עיסוק זה. לחכמת-הפרצוף אין כל עיבוד קבלי ממש, אבל חכמת-היד עובדה בכמה אפנים גם בק', בייחוד בזהר ובמסורות האר"י. עיסוקי המקובלים המעשיים העלו גם תופעות אוקולטיות שונות (ר' לעיל, עמ' 79), מהן יצוינו כאן ראיית השדים, כתיבה אוטו-מאטית, פראקטיקות ספיריטיסטיות כ„הגבהת השולחן“ שנהגה בגרמניה לפחות מהמאה ה-16, השימוש במטה מאגי לגילוי מים, ועוד.

(ד) השפעות הק': 1. על היהדות. השפעת הק' על התפתחותה הפנימית של היהדות היא כבירה, אף שהערכת השפעתה שונה לפי המסתכל. במאה ה-19 ראתה בה ההשקפה ההיסטורית גורם שלילי בעיקרו, ואף הרסני, אך במאה ה-20 נתגברה הערכה חיובית יותר; נפקחו העיניים לראות את עושר הדימויים והסמלים, ואת תרומת המקובלים לחיזוק החיים הפנימיים של היחיד והקהילה. עקב כך לא חסרה גם הערצה ללא ביקורת (כבספרי ש.א. הורודצקי), שלא סיעה להכרת המניעים הדתיים שנתגבשו בק' ותוצאותיהם. כ-300 שנה (1500—1800 לערך) נחשבה הק' בחוגים רחבים ביותר פתאולוגיה האמיתית בה"א הידיעה של היהדות. בשדה ההלכה היתה השפעת הק' מוגבלת, אף כי חזקה למדי. הנטיה לפרש את ההלכה ע"פ הק' — אך מבלי להתערב בפרטי המו"מ ההלכתי — התחילה כבר במאה ה-13 והתבטאה בעיקר בפירוש טעמי המצוות. מתיחות מסוימת נתקיימה בין המקובלים ובעלי-ההלכה המובהקים, ויש שבאה לביטוי חריף מצד המקובלים — זאת מהעדר הלהט הדתי העז שבלב המקובלים אצל כמה מבעלי-ההלכה. מאז „חובות הלבבות“ לבחיי אבן פקודה ו„ספר חסידים“, יצאו מספר ספרים נגד עמדה הלכתית-שכלתנית, ומכאן צמח הפולמוס החריף של ה„רעיא מהימנא“ ו„הפליאה“ נגד בעלי-ההלכה. דברי-לעג שהתהלכו בציבור (כגון פענוח „חמור“ כר"ת „חכם מופלא ורב רבנן“; ר' פירוש ס' יצירה ליהודה בן ברזלי, עמ' 161) נקלטו ב„רעיא מהימנא“ (ח"ג, רע"ה,



מכנה כפות הידיים מסמל בחלוקתו הפנימית מכנה מקביל בצינורות השפע שבעולם האצילות

רוב המקובלים מכוונת בעיקרה נגד המאגיה השחורה המקיפה את תורת-השדים ואת כל דרכי הכישוף. לדעת הזהר מקור חכמות אלו ב„עלים של עץ-הדעת“, והן נוהגות בעולם מאז גירוש האדם מגן-עדן. נתקיימה גם המסורת הקדומה, שנשתלשלה מס' חנוך, שלפיה המלאכים הנופלים הם שהורו את המאגיה לבני האדם. מאגיה שחורה זו, הנקראת בק' „חכמה חיצונית“ או „חכמת בני קדם“ (ע"פ מ"א, ה, י), מותרת לכל-היותר בידיעה. המכשף מושך על עצמו את רוח הטומאה. בעל „תיקוני זוהר“ הצדיק את השימוש בכוחות אלה בנסיבות מסוימות, מפני שאין להלחם בס"א אלא בכוחות המיוחדים לו.

רוב כה"י בק' מעשית מכילים, בצד סגולות וקמיעות „לבנים“, גם השבעות שדים, לחשים והוראות לתועלת פרטית (קפיצת-דרך, גילוי אוצרות וכיו"ב) — ועד למאגיה מינית ונקרומאנטיה. בילקור-טים מסוג זה בולט אפיה הבין-לאומי של המסורת המאגית. תמונת היהודי כמכשף גדול נפוצה מאד ביה"ב. המונח „בעל שם“ (ע"ע) מציין את בעל הק' המעשית, היודע לתת כוח בקמיעות, להשביע מלאכים ושדים ולגרש רוח רעה (ע"ע דפוק). בד"כ נקבעה דמותו כבעל מאגיה לבנה, בניגוד לבעלי הכישוף.

הזהר, ספרי יוסף בן שלום אשכנזי ומנחם ציוני וס', „ברית מנוחה“ שופעים חומר כזה, ובספרות המאוחרת — ס' „עמק המלך“, תפילות מאגיות נתחברו הרבה לפני התפתחות הק' העיונית, והחומר המאגי מתקופת התלמוד והגאונים קרוב בפרטיו לפפירוסים המאגיים היווניים ממצרים. כמעט כל החומר הזה נשאר בכ"י. בילקוטים הנדפסים מזווגה הק' המעשית עם רפואה עממית, וספרות זו זכתה לתפוצה רבה. מתוך כתבי יואל בעל-שם נשאבו „תולדות אדם“ (ת"פ) ו„מפעלות אלוהים“ (תפ"ז). חשובים גם: „דרך הישר“ (קרקאו 1646), „דרך ישרה“ לצבי חוטש (פירט, תנ"ז), „תעלומות ומקורות חכמה“ (ונציה, תכ"ז), „ספר הזכירה“ לזכריה מק"ק פלונגיאן (המבורג, תס"ט) ו„מנחת יעקב סולת“ (1731), וכן הילקור-טים של אברהם חמוי: „האז נפשינו“, „דבק מאח“ (1874), „אביעה חידות“ (1877), „לדרוש אלוהים“ (1879) ו„נפלאים מעשיך“ (1881) וילקוטו של חיים פלאג', „רפואה וחיים“ (1874). חומר רב-ערך מת-חום הק' המעשית נצטבר בכרכי Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde (1898—1929); Jahrbücher für jüd. Volkskunde, I-II (1923/4).

ה"תיקון הכללי" לר' נחמן מברסלב. כמה ממנהגי הקבורה קשורים בסוגיית הבנים השדיים הנולדים מקרי-לילה. חידתת הק' לכל תחומי החיים תוארה בפרוטרוט בשני ספרים שזכו להשפעה עמוקה מאד: "שני לוחות הברית" (של"ה), לישעיה הורוביץ, ו"חמדת ימים" האנונימי, ממחנה השבתאים המתונים. האחרון נפוץ בראשונה גם בפולניה, אבל השפעתו צומצמה בעיקר למחנה הספרדים, לאחר שהוכתם כשבתאי.

רוב ספרי המוסר החשובים מ-1570 ועד תחילת המאה ה-19, ובספרות הספרדים אפילו עד סוף המאה, תחומים כחותם הק'. סללו את הדרך "ספר חרדים" לאלעזר אופרי (ונציה 1601) ו"ראשית חכמה" לאלהו די וידאש (ונציה, של"ט). גם בספרות הדרוש, שחלק ניכר ממנה הוקדש להטפה מוסרית, מופיעים מתקופה זו יסודות קבליים חזקים. תורת התיקון, גלגול הנשמות וההאבקות עם הס"א זכו כאן לטיפול עממי אינטנסיבי. "שערי קדושה" לוויתל (קושטא, תצ"ד), "קב הישר" לצ.ה. קידאנובר (פרנקפורט, תס"ה), "שבט מוסר" לאלהו הכהן (קושטא, תע"ב) ורבים כמותם, ועד "נפש החיים" לר' חיים מוולוז'ין, מגלים השראה קבלית בכל עמוד. גולת-הכותרת של ספרות זו, "מסילת ישרים" לרמח"ל (אמסטרדם, ת"ק), מיוסד על תפיסת החינוך כדרך לדבקות מיסטית, אף שהוא ממעט בשימוש ישיר בק'. ספרי-מוסר פולניים מאמצע המאה ה-18 כגון: "משמרת הקודש" למשה מסטנוב (זולקווא, תק"ו), "בית פרץ" לפרץ בן משה ממקובלי הקלוז'ו בברודי (שם, תקי"ט), "לב שמחה" ו"נטיעה של שמחה" לשמחה מזאלוויץ (שם, תקי"ז ותקכ"ג), מוכיחים עד-כמה קירבה הק' את המפנה החדש בתנועה החסידית. השפעתה העמוקה של ספרות זו ניכרת עוד בספרי הרב א.י. קוק.

2. הק' הנוצרית. מסוף המאה ה-15 התפתחה בחוגים נוצריים תנועה רוחנית שביקשה להוכיח, כי המשמעות הנסתרת של הק' מכוונת לנצרות. ק' נוצרית זו משכה לבבות רבים במערב, עד המאה ה-18, ועוררה ויכוחים ערים. שרשיה היו ספקולאציות פריס-טולוגיות של מומרים (מסוף המאה ה-13 ועד גירוש ספרד) ושל חכמי האקדמיה הקדיצ'ית בפירנצה. אלה האמינו שגילו בק' את ההתגלות המקורית למין האנושי, שאבדה, ושבעזרתה יוכלו להבין את תורותיהם של פיתאגורס, אפלטון והאורפיזמים, וגם את סתרי הקתוליות. מייסד הק' הנוצרית היה פיקו דלה מירנדולה (ע"ע), והמומר פלאביוס מיתרידאטס תרגם עבורו ספרי ק' רבים ללאטינית. פיקו התעמק בכך מ-1486, ובין 900 התזות המפורסמות שלו כלל 47 משפטים הלכותיים מהק', רובם ככולם מפירושו התורה של רקאנאטי, ו-72 משפטים קבליים, "על דעת עצמו". תשומת-לב רבה עוררה הכרזתו: "אין מדע שישכנע אותנו בדבר אלוהותו של ישו המשיח יותר מן המאגיה והק'". אז נתעורר ויכוח ראשון על ערך הק' בחוגי ההומניסטים והכנסיה. עצם גילוייה של מסורת אסטרית ביהדות, שנעלמה עד-אז מדעת הקהל הנוצרי המשכיל יצרה סנסאציה. בהשפעת פיקו עסק בק' גם הקבראיסט יוהנס רויכלין (ע"ע), שפרסם "על השם המפורש" (1494) ו"על חכמת הק'" (1517) — שני הספרים הלאטיניים הראשונים בק' שכתב נוצרי-מלידה. בין שני התאריכים הופיעו גם ספריו של המומר המלומד פאולוס ריציוס, שהיה רופאו של הקיסר מקסימיליאן. חידושו העיקרי של רויכלין היה ביסוסה של האינקוואציה על ספקולאציה בדבר שמות האל. המקום המכובד השמור לק' המעשית בספרו הגדול של קורנליוס אגריפה מן גטסהיים De occulta philosophia (1531), שהוא סיכום רב-השפעה של כל חכמות הנסתר, גרם לזיהוי המטעה של הק' עם מיסטיקת מספרים ומאגיה כישופית בעולם הנוצרי. במחצית הראשונה של המאה ה-16 התעמקו מלומדים אחדים במקורות הק' עצמה, בעברית ובתרגומים לאטיניים. בעיקר ייזכרו החשמן אגידיוס דה ויטרבו (1465—1532), שספריו "השכינה" (רומא, 1959) ו"על האותיות העבריות" הושפעו מ"ספר התמונה" ומהזר הפרנציסקאני פרנציסקו ג'ורג'ו

ע"ב). דרשת הפסוק "וימררו את חייהם בעבודה קשה וכו'" (שם א, יד) על המו"מ התלמודי וכיו"ב, או תיאוריו הזועמים של ס' "הפליאה" על למדני דורו, מגלים מרידות. המקובלים עומדים על שמירה קפדנית של ההלכה, אף-כי מתוך ראייה מיסטית, אולם מגמות אנטי-נומיסטיות יכלו להסתמך עליהם, כפי שקרה בשבתאות. הנטייה לפסוק במחלוקת הלכתית ע"פ הק' ניכרת לראשונה בספרי "הפליאה" ו"הקנה" בסוף המאה ה-14. אז נתחברו גם שו"ת בכיוון זה, שיוחסו ליוסף ג'יקטילה. רובם המכריע של המקובלים, שהיו גם פוסקים חשובים כגון ר' דוד בן זמרא, ר' יוסף קארו, ר' שלמה לוריא, ר' מרדכי יפה, ר' ח.י.ד. אזולאי (ע' ערכיהם), נהגו לפסוק לפי הזהר רק כשלא נמצא דבר מפורש בתלמוד. השאלה אם מותר לפסוק ע"פ הק' היתה שנויה במחלוקת. אפילו מקובל מובהק כרדב"ו הזהר, כי בענין הנזכר אפילו רק בפוסק אחד אין לחוש לדברי הק' המנוגדים לו, אלא אם נמצאו בזהר גופא. דעה הפוכה הביע בנימין אהרן סלניק, תלמיד הרמ"א, בשו"ת "משאת בנימין" (1633): "אם יהיו כל המחברים שאחר חתימת התלמוד בכף מאזניים והזהר בכף שניה, הוא מכריע את כולם". הדינים שאפשר ללמוד מתוך הזהר נאספו ב"יש שכר" ליששכר בער מקרמניץ (פראג, שס"ט). עם הריבוי העצום של מנהגי ק' בהשפעת האר"י ניכרת נטיה אצל כמה מקובלי לים להעלות את סמכותו גם כמקור לפסיקה. החיד"א כתב שיש להורות כדעת האר"י אפילו נגד השר"ע. השפעת הק' ניכרת בעיקר בתחום "או"ח", וההתחשבות בה בולטת אצל הספרדים המאוחרים. בתחום האגדה נמצא כר נרחב לרקמה עשירה של אגדה חדשה בעלת אופי מיתי חזק. הרבה מכוחו העצום של הזהר יש לזקוף על חשבון הקבליואציה של האגדה. עלייד האגדה הקדומה מתפתחת אגדה מיסטית, שפיתתה כל "מעשה בראשית" ופגישת העליונים והתחתונים במעשי הגיבורים. אישי המקרא פועלים כאן על רקע קוסמי רחב, יונקים מכוחות עליונים ופועלים עליהם. ספר-המופת המלקט את יצירתם האגדית של המקובלים הוא "ילקוט ראובני", לראובן האשקי מפראג, (וילהרמסדורף, תמ"א), שתוכנו כבן-זוג ל"ילקוט שמעוני" הקדום.

השפעת הק' ניכרת בעיקר בתפילה, במנהג ובמוסר. מאמצע המאה ה-17 נכנסו יסודות ק' לסידורים הרגילים ונוצרה ספרות מיוחדת של תפילות למעמדות מיוחדים, שנתהו בעצמם בעקבות הק'. התהליך החל באיטליה עם ספריהם של אהרן ברכיה מדינה ומשה זפות, ובפרט עם הופעת "שערי ציון" לנתן הנובר (פראג, תכ"ב). מספרי הק' הנפוצים ביותר, שהשפעתו לא תשוער. קבלת האר"י על מעמד האדם ויעודו נוסחו כאן בתפילות עממיות, שנועדו לעורר את הרגש והדמיון. ליטורגיות אלו הגיעו לכל קצווי הגולה. מספר המנהגים המיוסדים על הק' בכל ארצות הגולה הוא עצום; רבים שנשאבו מן הזהר וממנהגי האר"י נאספו ב"שולחן-ערוך האר"י" וב"נגיד ומצווה" ליעקב צמח (אמצע המאה ה-17). הילקוט המקיף ביותר של מנהגים כאלה הוא "טעמי המנהגים" (לבוב 1911/2). המנהגים נועדו: א) לקדם איוון בין כוחות הדין לרחמים; ב) לסמל את "הזיווג הקדוש" בין הקב"ה לשכינה; ג) לסייע לגאולת השכינה מגלותה בס"א; ד) להתגבר על כוחות הס"א. למעשה יש למנהג גם צד של ייצוג סימבולי וגם של השפעה מאגית; התגברות האחרון גרמה להתעוררות אמונות תפלות ולשבירת כוח הק' כגורם היסטורי.

מנהגים נפוצים היו, למשל: "תיקון חצות" ו"יום כפור קטן" (ע"ע), ושלא לישון בלילי שבועות, הושענא-רבה ושיעיי-שליפסח אלא ללמוד בנגלה ובנסתר. אוירה מיוחדת שרתה על יום-שבת וליל, הרוויים רעיונות קבליים. השבת כ"ח תנונת המלך והמטרונה" נתעשרה בשפע של מנהגים מחודשים שבאו מצפת, כשירת "לכה דודי" וכאמירת שה"ש ו"אשת חיל" (משלי לא, י—לא). ספרות שלמה הוקדשה לחיי-המין, החל ב"איגרת הקדוש" המיוחסת לרמב"ן ועד

בתחילת המאה היא העלה י. פ. בודה (Buddeus) את התזה בדבר קשר הדוק בין הגנוסטים הקדומים והק' במבוא לתולדות הפילוסופיה של היהודים" (בלאט: הלה, 1720), המוקדש בעיקרו לק'. גם י. ק. שראם ב"מבוא לדיאלקטיקה של המקובלים" (בראונשווייג, 1703) ניסה דיון מדעי-פילוסופי, ואילו ג. זומר נתן ב *Specimen Theologiae Soharicae* (גותה, 1734) ילקוט של כל מאמרי הזוהר הקרובים, לדעתו, לתורות נוצריות. ערך רב יש לספרו הנשכח-לגמרי של הרמן פון דר הארט *Aenigmata Judaeorum religiosissima* (הלמשטדט, 1705) על הק' המעשית. להשפעה פרסית מכרעת על תורת האצילות של הק' טען י. פ. קלויקר (Kleuker) ב 1786. המשותף לכל אלה הוא, שהק' במהותה נחשבת למשהו שאיננו יהודי בעצם, כ"אם נוצרי, יווני או פרסי.

גם חקירת הק' בידי יהודים שימשה בראשונה לצרכי פולמוס נגדה. העבודה הביקורתית הראשונה ורבתי-ההשפעה בתחום זה, "מט-פחת ספרים" לר' יעקב עמדין (אלטונא, 1768), נבעה ממלחמתו בשב-תאות, ובאה להפחית מסמכות הזוהר ע"י שהוכיחה כי חלקים רבים בו מאוחרים. גם במאה ה 19 נשאו רוב העבודות אופי פולמוסי, בעיקר נגד החסידות. גם הם ראו בה, בד"כ, זמורת-זר ביהדות. בתקופה זו היתה הק' מעין בתי-חורגת במדע היהדות, ורק מעטים טרחו להתעמק במקורות עצמם. תרומות חשובות תרמו אז ש. ד. לוצאטו, אדולף פרנק, מ. ה. לנדאואר, ה. ד. יואל, שניאור זק"ש, אהרן ילינק, יצחק מיזס, ה. גרץ, איגנאץ שטרן ומ. שטיינשניידר. חיבורי אליקים המיל-זאהגי, החוקר היהודי היחיד שהקדיש מחקרים מעמיקים לזוהר ולשאר ספרי קב' חשובים, נגנזו ואבדו רובם ככולם. רק ניתוחיו לס' רזיאל והזוהר נשתמרו בכ"י. ההשפלה היהודית הולידה רק עבודות פחותות-ערך, כמו קונטרסים וספריו הרבים של ש. רובין. יוצאות מן-הכלל חקירותיו של דוד כהנא על הק' המאוחרת, שעם כל המגמתיות הפול-מוסית שבהן יש להן ערך היסטורי. היחידים שעבודותיהם מבוססות על אהדה עמוקה ואף זיקה לק' היו הנוצרי פ. י. מוליטור והיהודי אליהו בן אמוזג.

השינוי העמוק בתפישת היהדות בעקבות תנועת התחייה הלאומית הביא — בפרט אחרי מלח"ע I — להתעניינות מחודשת בק' כביטוי חיוני של היהדות, ולנסיונות להבין — מעבר לעמדות של פולמוס או אפולוגטיקה — את התהוותה והתפתחותה, תפקידה ההיסטורי והשפעתה הרעיונית והחברתית. חלוצי גישה זו היו ש. א. הורודצקי, ארנסט מילר וג. שלום. מרכז מדעי למחקר זה נתגבש מאז 1925 באוניברסיטה העברית בירושלים, שנוצרה בה אסכולה היסטורית-ביקורתית (ג. שלום, י. תשבי, א. גוטליב, י. בן-שלמה, שרה וילנסקי ואחרים). בעקבותיה נתחדשו מחקרים חשובים גם בגולה, בעיקר בעבודותיהם של ג. ואידה, א. אלטמן ופראנסוא סקרה. עם פתיחת הפרספקטיבות החדשות שבעבודות-המחקר בדור האחרון עומד מחקר זה בתחילת דרכו וצפויה התרחבות פוריה, המשתרעת על כל ספרותה העשירה של הק' ועל השלכותיה, בחיי העם היהודי.

ביבליוגרפיה ומקורות

ג. שלום, כ"י בק' הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, תר"ץ; ש. שונמי, מפתח המפתחות, 739—748, תשכ"ה.² J. C. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, II, 1191—1247, 1721; IV, 734—744, 1733; M. Steinschneider, *Catalogus Bodleianus*, I-III, 1852—60; id., *Die hebräischen Handschriften der K., Hof-Staatsbibliothek in München*, 1875; A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, 553—641, 1886; G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, III, 1—155, 1909; G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica*, 1927; C. Knorr von Rosenroth, *K. Denudata*, I-II, 1677—1684 (1962²).

כללי

ד. כהנא, תולדות המקבלים, השבתאים והחסידים, א'—ב', תרפ"ו/ז;³ ש. א. הורודצקי, המסתורין בישראל, א'—ג', תרצ"א—תשי"ב; ה"ל, יהדות השכל ויהדות הרגש, א'—ב', תש"ז; ה"ל, כבשונו של עולם, תשי"ז; חיים בן שלמה עראקי, ס' אמונת ה', תרצ"ח; ה. צייטלין, בפרסד החסידות והק', תשכ"ה; ב"צ דינור, ישראל בגולה, ב', 4.

מונציה (1460—1540), שחיבר שני ספרים גדולים וידועים מאד בשעתם *De harmonia mundi* (1525) ו"פרובלמטה", שאלות על ס' בראשית (1536). הוא שהשתמש לראשונה בהרחבה בס' הזוהר, מתוך כ"י. יותר מהם הצטיין המיסטיקן הצרפתי הנודע ג. פוסטל, מאישיו הבולטים של הרנסאנס (1510—1581). הוא תרגם ללאטינית את הזוהר ואת ס' יצירה, לפני שנדפסו במקורם, וצירף להם פירושים. לסופרים אלה היו קשרים רבים עם חוגים יהודיים באיטליה. במשך-הזמן נתמעטו ידיעותיהם היהודיות של המקובלים הנוצריים, וצמחו ספקולאציות של אסוטריקה נוצרית שקשרן למוטיוויים יהודיים שרירותי מאד. היסוד המיסיונרי התחזק, אך מספר המת-נצרים בגלל הק' היה קטן וללא יחס למספר המתנצרים בכלל. מ"מ תפסה הק' הנוצרית מקום נכבד במאה ה 16, בעיקר באיטליה ובצרפת, ובמאה ה 17 בגרמניה ובאנגליה.

דחיפה חדשה ניתנה לק' זו משני מקורות: מהתאוסופיה של יעקב בהמה (ע"ע; 1575—1624) ומהופעת הילקוט הקבלי רבי-הכמות של קנור פון רוזנרוט (1677—1684), שפתח לראשונה לפני המעונ-יינים, לא-רק חלקים גדולים של הזוהר אלא גם של קבלת האר"י בתרגום לאטיני.

כבר בסוף המאה ה 16 נתגברה חזרת הסימבוליקה האלכימית לק' הנוצרית, שהיקנתה לה מראה מיוחד-במינו בשלביה המאוחרים במאה ה 17 וה 18. תערובת זו של יסודות שונים מאפיינת את ספריהם של היינריך קונראט (*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, 1609), בלוז דה ויז'נר (*Traité du Feu*, 1617), אברהם פון פראנקנברג (1639; נדפס בשלמות רק ב 1924), רוברט פלוד (1574—1637) ותומאס ווזה (*Opus Mago-Cabbalisticum*, 1622—1666), ונתגבשה למופת ב-*Opus Mago-Cabbalisticum* לגאורג פון ולינג (1735) ובספריו הרבים של פרידריך אטינגר (*F. C. Öttinger*, 1702—1782), שהשפעתם ניכרת בספרי שלינג והגל. בגלגול אחר נכנסה תערובת זו לשיטות התאר-סופיות של "הבונים החופשים" במחצית השנייה של המאה ה 18. צורה מאוחרת של ק' נוצרית היא *Traité de la réintégration des êtres* למרטינס די פאסקלי (1727—1774), בעל השפעה עמוקה על הזרמים התאוסופיים בצרפת ורבו של המיסטיקן הנודע לואי קלוד דה סן מרטין. פאסקלי נחשב בזמנו ליהודי נסתר; עתה אמנם הוכח כי היה מצאצאי האנוסים, אך מקורותיו אינם ברורים. את גולת-הכותרת וסיומה של הק' הנוצרית יש לראות בספרו המקיף של פראנץ יוסף מוליטור (*Philosophie der Tradition*, 1779—1861; F. J. Molitor), המזווג ספקולאציות עמוקות ברוח זו עם מחקר רבי-משמעות ברעיונות המקובלים עצמם. גם הוא נתפש עדיין לפרספקטיווה פריסטולוגית על הק', והבנתו ההיסטורית את השתלשלות הק' חסרת-ערך; אבל הוא מגלה הבנה עניינית וחדירה פילוסופית לעולם הק', העולות בהרבה על זו של רוב החוקרים היהודים בני-זמנו.

3. מחקר הק' היה מעורה בתחילתו בק' הנוצרית ובשאיפות מיסיונריות כבר רויכלין השתמש לחקר הק' במקורות עצמם, בעיקר בספרי ג'יקטילה, ובקובץ גדול של ליקוטי ק' מהדורות הראשונים בכ"י. ואולם, אף שעד אמצע המאה ה 16 תורגם מספר לא-מבוטל של מקורות קבליים הודפס רק חלק מזערי, כמו "שערי אורה" של ג'יקטילה (1516), והרוב נשאר בכ"י ולא יכול היה להשפיע על התקדמות המחקר. גם ההנחות התאולוגיות מנעו פרספקטיווה היסטורית וביקורתית. מפנה מכריע נגרם ע"י ספרו הנ"ל של קנור פון רוזנרוט, על כל הליקויים שבתרגומי, ובעקבותיו נתעוררו כמה חוקרים שלא הדרכו ע"י זיקה לק' נוצרית. בניגוד גמור להנחותיה של זו עמד ספרו של ויהן ג. וכטר *Der Spinozismus im Judenthum* (אמשטרדם, 1699), שהעלה בראשונה פירוש פנתאיסטי לתורת האלוהות של הק' וטען שהמקובלים אינם נוצרים מחופשים אלא אתאיסטים מחופשים. דבריו השפיעו הרבה על הוויכוח במאה ה 18.

sur le "Livre de la Création" (REJ, CVII), 1947; *ibid.*, (CXI), 1949/50; *ibid.*, (CXII), 1953; *id.*, *Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le "Livre de la Création"* *ibid.*, (CXIII), 1954; *id.*, *Notes et mélanges* *ibid.*, (CXXII), 1963; *id.*, *S'adya commentateur du "Livre de la Création"* (in: École Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. Extrait de l'annuaire 1959—60), 1960; *id.*, *Les Lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥatīm al Rāzī* (Arabica, VIII), 1961; G. Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie* (Evangelische Theologie, XIV), 1954; M. Smith, *Observations on Hekhalot Rabbati* (in: A. Altmann [ed.], *Biblical and Other Studies*), 1963; P. Merlan, *Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) und im Sefer Yezira* (Journal of the History of Philosophy, III), 1965; N. Sed, *Le Mémor samaritain, Le Séfer Yesirā et les trente-deux sentiers de la sagesse* (RHR, CLXX), 1966; I. Gruenwald, *A Preliminary Critical Edition of S. Yezira* (Israel Oriental Studies, I), 1971.

תקופת הגאונים

י. וינשטוק, *אוצר-רזיון קדמון וגלגוליו (שנה בשנה)*, תשכ"ג: ה"ל, דמות אבו אהרון הכבלי במגילת אחימעץ (שם), תשכ"ד: ה"ל, גילוי עזובן ה"סודות" של אבו אהרון הכבלי (תרכ"ץ, ל"ב), תשכ"ג: ה"ל, אוצר "הסודות" של אבו אהרון — דמיון או מציאות (סיני, נ"ד), תשכ"ד: ג. שלום, *האם נתגלה עזובן הסודות של אבו אהרון הכבלי?* (תרכ"ץ, ל"ב), תשכ"ג: E. E. Hildesheimer, *Mystik und Agada im Urteile der Gaonen R. Scherira und R. Hai*, 1931.

תנועות חסידיות באירופה ובמצרים

א. עפשטיין, *לקורות הק' האשכנזית (החוקר, ב')*, תרנ"ד: ה"ל, שמאל חסיד ב"ר קלנימוס הוק (הגרן, ד'), תרע"ג: י. פריימן, מבוא לס' חסידים, תרפ"ד: י. א. וידה, *פירושו הראשון של ר' אלחנן בן יקר מלונדון לס' יצירה (קובץ עלידי, ט"ז)*, תשכ"ו: י. דן, *תורת הסוד של חסידות אשכנז*, תשכ"ח: ה"ל, *עיונים בתורת חסידות אשכנז*, תשל"ו: י. בער, *שני פרקים של תורת ההשגחה ב"ס' חסידים* (בתוך: מחקרים בק' ובתולדות הדתות מוגשים לג. שלום), תשכ"ח: ה. בן-ששון, *חסידי אשכנז על הלכות קניינים חומריים ורוחניים בין בני האדם*, (ציון, ל"ה), תשל"ו: י. וינשטוק, *במעגלי הנגלה והנסתר*, תשל"ח: G. Vajda, *The Mystical Doctrine of Rabbi "Obadyah", Grandson of Moses Maimonides* (JJS, VI), 1955; J. Dan, *Hokhmah Ha-Egoz, Its Origin and Development* (*ibid.*, XVII), 1966; A. I. Altmann, *Eleazar of Worms' Hokhmah ha-Egoz* (*ibid.*, XI), 1960; A. Rubin, *The Concept of Repentance Among the Hasidey Ashkenaz* (*ibid.*, XVI), 1965; S. D. Goitein, *A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides* (JJS, XVI), 1965; *id.*, *Abraham Maimonides and His Pietist Circle* (in: Jewish Medieval and Renaissance Studies), 1967; G. S. Cohen, *The Soteriology of Abraham Maimuni* (PAAJR, XXXVI), 1968; R. Edelmann, *Das "Buch der Frommen" als Ausdruck des volkstümlichen Geisteslebens der deutschen Juden im Mittelalter* (in: P. Wilpert [ed.], *Judentum im Mittelalter*), 1966; J. Dan, *The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe* (in: C. Roth [ed.], *The History of the Jewish People: The Dark Ages*), 1966. (ס' הבהיר) עיין בערכו, וכן י. וינשטוק, *במעגלי הנגלה והנסתר*, תשל"ח.

הקבלה בפירובנס ובגרונה

ג. שלום, *תעודה חדשה לתולדות ראשית הק' (בתוך: ס' ביאליק)*, תרצ"ד: ה"ל, הק' רבירובאנס, תשכ"ג: ה"ל, הק' בגירונה, תשכ"ד: י. תשבי, *המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה (ציון, ט')*, תשל"ד: ה"ל, *כתיב המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה (סיני, ט"ז)*, תש"ה: ה. וירשובסקי, *אקדמות לבקורת הנוסח של "פירוש יצירה" לר' יצחק סג"נהור (תרכ"ץ, כ"ז)*, תשי"ח: A. I. Altmann, *The Motif of the Shells (Qelipoth) in Azriel of Gerona* (JJS, IX), 1958; G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der K.*, 1962; G. Séd-Rajna, *De Quelques commentaires kabbalistiques sur le rituel dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris* (REJ, CXXIV), 1965; *id.* (ed.), *Azriel de Gérone, Commentaire sur la liturgie quotidienne*, 1974; G. Vajda (ed.), *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le cantique des cantiques*, 1969.

זרמים אחרים — הזהר

ג. שלום, *קבלות ר' יעקב בן ר' יעקב הכהן, תרפ"ו: ה"ל, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן (תרכ"ץ, ב'—ה')*, תרצ"א—תרצ"ד: ה"ל, הק' של ס' התמונה ושל אברהם אבולעפיה, תשכ"ה: י. בער, *הרקע ההיסטורי של ה"רעיא מהימנא" (ציון, ה')*, תש"ז: ה"ל, *תולדות היהודים בספרד הנצרית, 145—179*, 1965²: י. תשבי—פ. לחובר (עורכים), *משנת הזהר, א—ב*, תשי"ז—תשכ"א: א. ש. לור—לינסקי, *לשאלת מחברו של ס' שערי השמים המיוחס לאברהם אבן עזרא (תרכ"ץ, ל"ב)*, תשכ"ג: ה"ל, *לחקר המקורות של יצחק אבן לטיף (דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ב)*, תשכ"ט: א. אילסמן, *לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחק ׳׳פרחי (ק"ס, מ')*, תשכ"ה: ה"ל, *מדרש אלגורי ע"פ דרך "הק' הפנימית"*

י. וינשטוק, *במעגלי הנגלה והנסתר, תשל"ו: א. גוטליב, מחקרים בספרות הק', 1976: ג. שלום, פרקי יסוד בהבנת הק' וסמליה, תשל"ו: M. D. G. Langer, Die Erotik der K., 1923; P. Vulliaud, La K. juive, I-II, 1923; H. Sérouya, La K.: ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique, 1947; L. Baeck, Jewish Mysticism (JJS, II), 1950; G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 1954³; *id.*, *Ursprung und Anfänge der K.*, 1962; *id.*, *Studien zur jüdischen Mystik Judaica*, III, 1973; L. Schaya, L'Homme et l'absolu selon la K., 1958; G. Vajda, Recherches sur la philosophie et la K. dans la pensée juive du moyen-âge, 1962; A. Safran, La C., 1972².*

ראשית הקבלה

י. בער, *לבירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני (ציון, כ"ג—כ"ד)*, תשי"ח: G. Montefiore, *Mystic Passages in the Psalms* (JQR, I), 1889; D. Castelli, *Gli antecedenti della C. nella Bibbia e nella letteratura talmudica* (Actes du XI^e congrès des Orientalistes III), 1899; N. I. Weinstein, *Zur Genesis der Agada*, II, 1901; M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905; E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch*, 1907; J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, 1912; G. F. Moore, *Intermediaries in Jewish Theology* (HTR, XV), 1922; J. Hertz, *Mystic Currents in Ancient Israel* (in: The Jews at the Close of the Bible Age), 1926; J. Lindblom, *Die Religion der Propheten und die Mystik* (ZAW, LVII), 1939; R. Marcus, *On Biblical Hypostases of Wisdom* (HUCA, XXIII), 1950/51; I. Efron, *Holiness and Glory in the Bible* (JQR, XLI), 1950/51; B. J. Bamberger, *Fallen Angels*, 1952; H. J. Franken, *The Mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms*, 1954.

אסטריות אפוקליפטיות ומיסתורין המרכבה

צ. מ. הופמן, *תולדות אלישע בן אביה, תר"מ: מ. י. בן גוריון, ערך "אחר" (הגרן, ח')*, תרע"ב: א. אפטוביצר, *בית המקדש של מעלה על פי האגדה (תרכ"ץ, ב')*, תרצ"א: א. א. אורבך, *המסורת של תורת הסוד בתקופת התנאים (בתוך: מחקרים בק' ובתולדות הדתות מוגשים לג. שלום)*, תשכ"ח: H. Kraus, *Begriff und Form der Haeresie nach Talmud und Midrasch*, 1896; M. Bittenwieser, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, 1901; A. Büchler, *Die Erlösung Elišā b. Abujahs aus dem Höllenfeuer* (MGWJ, LXXVI), 1932; H. Hirschberg, *Once Again — The Minim* (JBL, LXVII), 1948; A. Neher, *Le Voyage mystique des Quatre* (RHR, CXL), 1951; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951; J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran 4Q, Šerek Širot Olat Haššabbat* (Suppl., VT, VII), 1960; W. C. van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis* (Vigiliae Christianae, XV), 1961; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, 1964.

ספרות אסטרית

א. גרינולד, *פיוטי יוני וספרות יורדי המרכבה (תרכ"ץ, ל"ו)*, תשכ"ו: B. Jacob, *Im Namen Gottes*, 1903; J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, 1913; C. H. Gordon, *Aramaic Magical Boulds in the Istanbul and Baghdad Museums* (Archiv Orientalni, VI), 1934; *id.*, *An Aramaic Exorcism* (*ibid.*, VI), 1934; *id.*, *Aramaic and Mandaic Magical Boulds* (*ibid.*, IX), 1937; A. Altmann, *Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology* (in: Essays... J. H. Hertz), 1943; *id.*, *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation* (JJS, VII), 1956; E. R. Goodenough, *A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period* (in: Greek and Byzantine Studies), 1958; B. Z. Bokser, *The Thread of Blue* (PAAJR, XXXI), 1963; J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalypit und "Gnosis"* (Kairos, V), 1963; J. A. Ravenna (ed.), *I sette santuari (Hekhalot)*, 1964; N. Séd, *Une Cosmologie juive du haut moyen âge. La Béravāt di Ma'aseh Bērēšit* (REJ, CXXIII-CXXIV), 1964—1965; *id.*, *Les Hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les traditions juives* (Le Muséon, LXXXI), 1968; R. Loewe, *The Divine Garment and Shi'ur Qomah* (HTR, LVIII), 1965; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, 1965²; I. Gruenwald, *Knowledge and Vision* (Israel Oriental Studies III), 1973; G. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, 1975.

גנוסים יהודי וס' יצירה

מ. א. הברמן, *אבנים לחקר, ס' יצירה" (סיני, כ')*, תש"ז: ש. א. ליונשטין, *"מה למעלה ומה למטה מה לפני ומה לאחור" (בתוך: ס' היובל לר' קויפמן)*, תש"ד: ש. מורג, *שבע כפולות בגד כפרת (ס' נ. ה. טור סיני)*, תשכ"א: נ. אלוני, *השיטה האנאגרמטית בס' יצירה (טמירין א')*, תשל"ב: י. וינשטוק, *לבירור הנוסח של ס' יצירה (טמירין א')*, תשל"ב: H. Graetz, *Gnosticismus und Judentum*, 1846; A. Epstein, *Recherches sur le Séfer Yezira* (REJ, XXVIII-XXIX), 1894; M. Friedlaender, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, 1898; P. Mordell, *The Origin of Letters and Numerals According to the Sefer Yetsirah*, 1914; G. Vajda, *Le Commentaire kairouanais*

הדרך המיסטית

א.י. השיל, על רוח הקודש בימי הביניים (בתוך ס' היובל... לכבוד א.ש. ארכס), 1950; ר.צ. ורבלובסקי, תקון תפילות לר' שלמה הלוי ד' אלקבץ (ספונות, ו'), תשכ"ב; G. Vajda, *Contenance, mariage et vie mystique selon la doctrine du Judaïsme* (in: *Mystique et contenance; Etudes Carmélitaines*), 1952; Dov Baer of Lubavitch, *Tract on Ecstasy*, 1963.

קבלה מעשית

י. דן, סיפורים דימונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד (תרביץ, ל'), תשכ"א; הנ"ל, "שרי כוס ושרי בוחן" (שם, ל"ב), תשכ"ג; י. שחר, אוסף פויכטונגר מסורת ואמנות יהודית, תשל"א; G. Brecher, *Das Transcendentale, Magic und magische Heilarten im Talmud*, 1850; D. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben*, I-II, 1881—83; M. Schwab, *Dictionnaire de l'Angéologie*, 1897; L. Blau, *Das altjüdische Zauberen*, 1898; I. Guenzig, *Die "Wundermänner" im jüdischen Volke*, 1921; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939; T. Schrire, *Hebrew Amulets; Their Decipherment and Interpretation*, 1966; M. Reines Josephy, (Catalogue of an Exhibition on) *Magic and Superstition in the Jewish Tradition*, 1975.

השפעת הקבלה

י.ד. וילהלם, סדרי תיקונים (בתוך: עלי עי"ן), תש"ח—תשי"ב; י. אבידע, המלאכים הממונים על השופר המעלים את התקיעות (סיני, ל"ב), תשי"ג; מ. בניהו, הנהגות מקובלי צפת במירון (ספונות, ו'), תשכ"ב; י. יערי, תולדות ההילולא במירון (תרביץ, ל"א), תשכ"ב; י. וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר, תשל"ג; ג. שלום, מסורת וזיכרון בריטואל של המקובלים (בתוך: פרקי יסוד בהבנת הק' וסמליה), תשל"ו.

הקבלה הנוצרית

י. זנה, מקומה של הק' בפעולת ההסתה של הכנסייה במאה השבע-עשרה (בכרך, ל"ו), תשי"ח; י. בער, תורת הק' במשנתו הכריסטולוגית של אבנר מבורגוס (תרביץ, כ"ז), תשי"ח; ה. וירשובסקי, שלושה פורקים בתולדות הק' הנוצרית, תשל"ה; J. Pistorius, *Artis Cabalisticae Scriptores*, 1587; J. Steudner, *Jüdische ABC Schul vom Geheimnis dess dreieinigen wahren Gottes*, 1665; F. C. Oetinger, *Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, 1763; D. Saurat, *Literature and Occult Tradition; Studies in Philosophical Poetry*, 1930; E. Anagnine, G. Pico della Mirandola, *sincretismo religioso-filosofico*, 1463—1494, 1937; J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the C. in the Renaissance*, 1944; G. Scholem, *Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen K.* (in: *Aspects of Progressive Jewish Thought; Dedicated to L. Baek*), 1954; R. J. Z. Werblowsky, *Milton and the Conjectura Cabalistica* (Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XVIII), 1955; F. Secret, *Les Debuts du Kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance* (Sefarad, XVII), 1957; id., *Le Zohar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, 1958; id., *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, 1964; id., *Le Symbolisme de la K. chrétienne dans la "Scechina" de Egidio da Viterbo* (Archivio di Filosofia), 1958; id., *Le Soleil chez kabbaliste chrétiens* (in: *Colloque International "La soleil à la Renaissance"*), 1965; id., *Nouvelles Précisions sur Flavius Mithridates maître de Pico de la Mirandole et traducteur de commentaires de K.* (in: *L'opera e il Pensiero di G. Pico della Mirandola*, 11), 1965; id., *"L' Ensis Pauli" de Paulus de Heredia* (Sefarad, XXVI), 1966; id., *La Revelacion de Saint Pablo* (ibid., XXVIII), 1968; W. A. Schulze, *Schelling und die K.* (Judaica, XIII), 1957; id., *Der Einfluss der K. auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More* (ibid., XXIII), 1967; E. Benz, *Die christliche K.: Eim Stiefkind der Theologie*, 1958; Ch. Wirszubski (ed.), *Sermo de Passione Domini*, 1963; id., *Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism* (בתוך: מחקרים בק' ובתולדות הדתות) id., *Giovanni Pico's Book of Job*; תשכ"ח; id., *Mors Osculi. Poetic Theology and K. in Renaissance Thought* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities), 1971; R. T. Llewellyn, *Jacob Boehmes Kosmogonie in ihre Beziehung zur K.* (Antaios, V), 1964; M. Brod, *Johannes Reuchlin und sein Kampf*, 1965; F. Häussermann, *Pictura Docens* (Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, CXVI—CXVII), 1966/67.

מחקר הקבלה

ג. קרסל, כתבי אליקים המילואהגי (ק"ס, י"ז), ת"ש; G. Vajda, *Les Origines et le développement de la K. juive d'après quelques travaux récents* (RHR, CXXXIV), 1948; id., *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif* (1947—1953 ibid., CXLVII), 1955; id., *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif* (1954—1962), (ibid., CLXIV), 1963.

ג. ש.

על בראשית כ"ד (בתוך: ס' היובל תפארת ישראל... י. ברודי), תשכ"ז; מ. ה. ויילר, עיונים בטריטולוגיה הקבלית של ר' יוסף גיקטיליה ויחסו לרמב"ם (HUCA, XXXVII), 1966; א. גרינוולד, שני שירים של המקובל יוסף גיקטיליה (תרביץ, ל"ו), תשכ"ז; א. גוטליב, הק' בכתבי רבנו בחיי אבן אשר, תשל"ג; מדרש הוזהר, D. H. Joel, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, 1849; A. Jellinek, *Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhaeltniss zum Sohar*, 1851; S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*, 1901; A. E. Waite, *The Secret Doctrine in Israel; A Study of the Zohar and its Connections*, 1913; K. Preis, *Die Medizin in dem Sohar* (MGWJ, LXXII), 1928; A. Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, 1932; G. Vajda, *Le Traité Pseudo-Maimonidien: — "Neuf chapitres sur l'unité du Dieu"* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XX), 1954; J. Finkel, *The Alexandrian Tradition and the Midrash ha-Ne'elam* (in: *The Leo Jung Jubilee Volume*), 1962; S. O. Heller Wilensky, *Isaac Ibn Latif; Philosopher or Kabbalist?* (Jewish Medieval and Renaissance Studies), 1967.

המאה ה-14

ג. שלום, שרידי ספרו של ר' שם טוב אבן גאון על יסודות תורת הספירות (ק"ס, ח"ט), תרצ"א/ב—תרצ"ב/ג; הנ"ל, לידעת הק' בספר ערב הגירוש (תרביץ, כ"ד), תשט"ו; הנ"ל, פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה (ק"ס, ל"א), תשט"ז; ש. ד. לוינגר, ר' שם טוב בן אברהם בן גאון (ספונות, ז'), תשכ"ג; ב. נתניהו, לביור זמן חיבורו של ס' הקנה והפליאה (ס' יובל לש. גאון), 1975; G. Vajda, *Les Observations critiques d'Isaac d'Acce* (REJ, CXV), 1956; id., *Un chapitre de l'histoire du conflit, entre la K. et la philosophie...* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXIII), 1957; id., *Deux chapitres du "Guide des Égarés" repensés par un kabbaliste* (in: *Mélanges... E. Gilson*), 1959; id., *Recherches sur la synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel ibn Motot* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XXVII), 1961.

אחרי גירוש ספרד — המרכז החדש בצפת

ש. אסף, לפולמוס על הדפסת ספרי ק' (סיני, ה'), תרצ"ט/ת"ש; ג. שלום, שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י (ציון, ה'), ת"ש; הנ"ל, ישראל סרגו — תלמידי האר"י? (שם); א. בן-ישראל, אלמות, תשי"ב; מ. בניהו, ר' יהודה בן ר' משה אלבוטני וספרו, יסוד משנה תורה (סיני, ל"ו), תשט"ו; הנ"ל, הנהגות מקובלי צפת במירון (ספונות, ו'), תשכ"ב; הנ"ל, ס' תולדות האר"י, תשכ"ז; י. דן, ר' יוסף קארו — בעל הלכה ומיסטיק לר' י. צ. ורבלובסקי (תרביץ, ל"ג), תשכ"ד; ד. תמר, מחקרים בתולדות היהודים בא"י ובאיטליה, תשל"ג; י. תשבי, העימות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחיייו של ר' אהרן ברכיה מודינה (ציון, ל"ט), תשל"ד; P. Bloch, *Die K. auf ihrem Höhepunkt und ihre Meister*, 1905; M. Cordovero, *The Palm Tree of Deborah*, 1960; R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, 1962.

זמנים מאוחרים

י. קאפה, ס' מלחמות ה' תרצ"א; א. טשעריקאווער, די קאמונע פון ירושלימער מקובלים, אהבת שלום אין מיטן דעם 18טן יארהונדערט (ייווא: היסטארישע שריפטן, 11), 1937; י. גרינוואלד, תולדות המקובלים באונגאריה (סיני, כ"ד), תש"ט; פ. לחובר, על גבול הישן והחדש, 1951; ש. י. רטנר, לאור הק', תשכ"ב; M. Wiener, *Die Lyrik der K.; eine Anthologie*, 1920; G. Scholem, *Zur Literatur der letzten Kabbalisten in Deutschland* (in: *Zwei Welten; Siegfried Moses zum 75. Geburtstag*), 1962; H. Weiner, *Nine and One Half Mystics, The K. Today*, 1969; G. Scholem, *Abraham Cohen Herrera, Leben, Werk und Wirkung* (in: A. Herrera, *oder Pforte des Himmels, aus dem Lateinischen übersetzt von Fr. Häussermann*), 1974.

הקבלה הלוריאנית

י. תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, תש"ב; ש. א. הורודצקי (עורך), תורת הק' של ר' יצחק אשכנזי — אר"י ור' חיים ויטאל — רח"ו, תש"ז; L. I. Krakovsky, *K., The Light of Redemption*, 1950; J. V. Kempinski, *Zimzum: Die Schoepfung aus dem Nichts* (Merkur, XIV), 1960.

קבלה ופנתאיזם

י. בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, תשכ"ה; M. Freytag, *Philosophia cabbalistica et Pantheismus*, 1832.

גלות וגאולה

י. קלויזנר, "קול מבשר" לר' יהודה אלקלעי (שיבת ציון, ב—ג'), תשי"א/ב; ה.ה. בן-רשון, גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד (בתוך: ס' יובל לי. בער), תשכ"א; תשכ"א; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays*, 1971.

התורה ומשמעותה

א. ליפנינר, אידיאלאגיה פון יידישן אלף בית, 1967; G. Scholem, *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism* (in: *On the K. and Its Symbolism*), 1965.