

שהם מתייחסים אליו, אך אפשר שרובם אינם תלויים בו.<sup>1</sup> עובדה היא, שבתקופה שבה נערכו התלמודים ומרבית המדרשים הגדולים, בתקופה שבה נכתבה ספרות ההיכלות והמרכבה כולה, בתקופה שבה נוצרה והתפתחה ספרות הגאונים על כל ענפיה, ושנתחברו חיבורים ספרותיים ועיוניים מגוונים, בתקופה שבה נתחברו הקבצים הגדולים של הפיוט הקדום, ככל הספרייה העשירה והמגוונת הזו, שככל הנראה רובה ככולה נתגבשה לאחר חיבורו של ספר יצירה, איננו מוצאים אלא ציטט אפשרי בודד והזכרה אחת שיש סבורים שהיא מתייחסת לספר זה. מאחר שהמדובר בחיבור שאברהם אבינו נזכר בו, ושעיסוקו בנושא מרכזי שחלקים גדולים מן הספרות הנזכרת דנים בו בהרחבה, דהיינו בריאת העולם, איננו יכולים אלא להניח שבכוונת מכוון הדבר, וכי ספרות האמוראים והדרשנים, הגאונים והפייטנים במתכוון התעלמה לחלוטין מספר זה, וזאת במשך מאות שנים רבות, על ידי מאות רבות של יוצרים ושל חיבורים. זו תופעה רבת משמעות, שחשיבותה נכבדה להבנת אופיו של הספר.

התקופה השנייה בתולדותיו של הספר מקיפה כמאתיים שנה, שבהן שימש חיבור זה אבן יסוד בתפיסה המדעית של המציאות על ידי הרציונליסטים היהודים בין המאה העשירית למאה השתיים-עשרה. תקופה זו פותחת במפעלו של רב סעדיה גאון; ככל הנראה הוא האחראי לכך, שהספר הוצא מגנזכו שהיה טמון בו במשך מאות שנים והוצב במרכז הבמה של העיון היהודי.<sup>2</sup>

1 הבעיה העיקרית היא היחס בין ספר יצירה שבידינו לבין 'היכלות יצירה' שבאמצעותן בראו ר' חנינא ור' אושעיא 'עגלא תולתא', על פי סנהדרין סה ע"ב; עיין על כך להלן הערות 17, 42. ייתכן שיש זכר לספר גם בפיוט של הקליר; ראה Scholem, *Kabbalah*, 26–27. לפי מצב המחקר כיום מצויות בספרות הנוצרית הקדומה מקבילות רבות יותר לנושאים ומושגים מספר יצירה מאשר בספרות העברית. שלום רשם חלק מהן, למשל בפרקי יסוד להבנת הקבלה וסמליה, 395–394. עיין בייחוד: S. Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7 (1989), 63–142

2 R. Jospe, 'Early Philosophical Commentaries on ספר יצירה ראה', *the Sefer Yezirah: Some Comments*, *REJ* 149 (1990), 369–415, ושם ספרות מפורטת. למחקרים כלליים על ספר יצירה ראה להלן הערה 1 לנספח. הבעיה העיקרית בתולדותיו של ספר יצירה בימי הביניים שאין לנו תפרון לה היא השאלה, על שום מה חיבר רב סעדיה פירוש לספר זה. בשאלה זו דן ח' בן-שמאי. הוא סקר את דעות החוקרים בנושא זה, ובייחוד את דעתו של ג' ויידיה, אשר ראה בחיבורו של הספר ניסיון של רב סעדיה לצמצם את הפער בין המסורת היהודית לבין המדע הערבי כפי שנתקבל על ידי יהודים בני זמנו. בן שמאי דוחה את דעתו, ומבקש למצוא בדברי רב סעדיה פולמוס כנגד פירוש אחר או פירושים אחרים לספר, שהוא סבור שהיו בעלי אופי מיסטי ומגני. הוא סבור, כי תורת האותיות שבספר יצירה יכולה היתה לשמש חוגים יהודיים שעסקו בפרקטיקות מגיות, ורב סעדיה נתכוון בפירושו להציג תפיסה אחרת, פילוסופית, של ספר יצירה כדי לשמוט את הקרקע מתחת רגליהם. דבריו של בן-שמאי מבוססים על שתי הנחות: האחת היא, שספר יצירה עצמו הוא ספר מיסטי, והשנייה, שפרשנות מיסטית ומגית לספר מצויה היתה לפני רב סעדיה. לשתי הנחות אלה אין כל בסיס: הקורא את ספר יצירה במישרין, לפני התפתחות ספרות הפירושים עליו, איננו צריך בשום פנים להגיע למסקנה, שהספר עוסק במיסטיקה ובמגיה. תפיסה זו היא פרי שמונה-מאות השנים מסוף המאה השתיים-עשרה ועד היום שבהן נתפרש הספר בדרך זו, אך אין היא נעוצה בספר עצמו באופן הכרחי. עובדה היא שלא רק סעדיה ראה בספר חיבור עיוני, אלא גם שני דורות של פילוסופים שבאו אחריו. התפיסה של בריאת העולם על ידי אותיות הא"ב היא תפיסה מסורתית יהודית נטולת אופי מיסטי כשהיא לעצמה; וכי איוו אלטרנטיבה היתה לה? ספק אם אפילו כיום יש בידינו אלטרנטיבה טובה יותר. להנחה של קיומה של מסורת פרשנית מיסטית-מגית לספר אין כל יסוד טקסטואלי, והיא השערה בעלמא, היוצרת ספרות שאיננה קיימת כדי להצדיק תופעה קיימת. ואם חשוב היה כל כך לרב סעדיה להרחיק את בני דורו ממגיה ומיסטיקה, למה לא כתב פירושים על היכלות רבתי והיכלות

## פרק עשירי

### ספר יצירה: מדע ומיסטיקה, אות ומספר

[א]

קשה למצוא בתולדות הדתות – ולא בתולדותיה של היהדות בלבד – דוגמה מועצמת כל כך לכוחו של טקסט בחיי הדת כפי שמציג ספר יצירה. חיבור קטון זה, שכל היקפו כמה מאות מילים, כבש לעצמו מעמד דומיננטי בתולדות המחשבה היהודית במשך למעלה מאלף שנה, כפי שלא זכה לו שום טקסט לא-מקראי אחר; ואף במקרא גופו מעטות הדוגמאות לטקסט קצר שהטביע חותם גדול כל כך על העולם הרוחני הסובב. ספר יצירה מדגים היטב כיצד יכולות מילים לעצב תפיסות עולם של דורות רבים, וכן את ההפך: כיצד יכולות תפיסות עולם של אנשים בדורות שונים לעצב את המשמעות של המילים המקוריות בצורות חדשות ומשתנות. דינמיקה כפולה זו, של כוח המילים עצמן ושל יכולת השתנותן והתעצבותן, משפיעה על היחס בין הוגה הדעות לבין הטקסט, בין החדש לבין המסורתי, ביצירת מתח של הפריה מתמדת בתחום המחשבה. ספר יצירה שונה ממרבית הטקסטים המקראיים בכך שמשפטים רבים בו סתומים וניתנים לפירושים מגוונים ואף מנוגדים, מבלי שתהיה מסורת מחייבת לגבי משמעותם על דרך הפשט. מפרשיו נהנים מחופש רב יותר מכבלי המשמעות הליטרלית מאשר מפרשי המקרא. מאידך גיסא, הביטחון כי ספר יצירה מכיל אמיתות אלוהיות נשגבות, וכי העיון בו מוביל לחשיפה מעמיקה של סודות עליונים, היה שלם ומוחלט. וזאת למרות העובדה הגלויה לעין כל מי שמתבונן בספר גופו, כי הוא סותר במידה רבה תפיסות יסודיות המקובלות על קוראיו ומפרשיו. ספר יצירה מדגים, משום כך, גם את היכולת המופלאה של הוגה הדעות הדתי להתעלם לחלוטין מקשיים שמציב הפשט, ולראות בטקסט שלפניו את התגלמות האמת שהוא מבקש. אין דוגמה מובהקת יותר לדינמיקה המורכבת של קריאת טקסט המכיל אמת דתית: מצד אחד הטקסט הוא הדובר, והוא המגלה נסתרות. מצד שני נסתרות אלה חייבות להיות אותן אמיתות שהקורא מבקשן, בלי להתחשב מכול וכול בכתוב בו. השאלה הנצחית, האם הקורא קורא טקסט או קורא את עצמו בתוך טקסט, מודגמת על ידי ספר יצירה ופרשניו בצורה המועצמת ביותר. האם ספר יצירה הוא יצירה רוחנית מיוחדת רבת השפעה, או שמא אינו אלא ראי פפרשניו מגלים בו את עצמם, על דרך המשל הסיני הידוע? או שמא שני היסודות משמשים בערבוביה, וספר יצירה זכה להיות מניע ומנוף נדיר בעצמתו לגילויים של מעמקי הרוח היהודית במשך דורות רבים, מקצת מתוך מה שבתוכו ומקצת מתוך מה שהוא חושף בנפשם של קוראיו? מכל מקום, זו תופעה יחידה במינה בתולדותיה של דת ישראל, שיש בה כדי להרים תרומה משמעותית ביותר להבנת מעמדו של הטקסט בדת התגלות המיוסדת על קדושת הכתובים.

שלוש תקופות הן בתולדותיו של ספר יצירה. הראשונה, המשתרעת בין מועד חיבורו הבלתי ידוע של הספר לבין ראשית השפעתו במאה העשירית, מאופיינת בהתעלמות גמורה של המקורות היהודיים מקיומו של הספר. יש בידינו קומץ קטן מאוד של רסיסי משפטים שייתכן

התקופה השנייה מסתיימת בפירוש הגדול של ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני על הספר, באמצע המאה השתיים-עשרה.<sup>3</sup> במאתיים השנים הללו עמד ספר יצירה במרכז המאמר הרביעי של הכוזרי לר' יהודה הלוי מחד, ודימויו תפסו מקום חשוב בכתר מלכות לר' שלמה אבן גבירול מאידך. הציטט העברי המובהק היחיד במקור חיים לאבן גבירול, הוא, כידוע, מספר יצירה.<sup>4</sup> אישים רחוקים עד מאוד זה מזה הן מבחינה גאוגרפית והן מבחינת תפיסת עולמם כדונש אבן תמים ור' שבתאי דונולו כתבו עליו פירושים. קשה שלא לדרוש על תהפוכה זו את הפסוק 'אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה'.

התקופה השלישית בתולדותיו של הספר מצטיירת אף היא כמהפכה: משלהי המאה השתיים-עשרה כאילו זנחו הרציונליסטים היהודים ואנשי המדע את הספר ושבו להתעלם ממנו כמעט לגמרי, ואילו המיסטיקנים היהודים מכל בתי המדרש אימצו אותו אל לבם ועשאוהו לטקסט המרכזי שלהם.<sup>5</sup> חסידי אשכנז לחוגיהם השונים והמיסטיקנים מ'חוג העיון' בנו את דרשותיהם המיסטיות על יסודו, והטרמינולוגיה שלו הוצבה במרכז עולמם. ספר הבהיר שילב קטעים מתוכו בתורת האלוהות החדשה שהציג, והמקובל הראשון הידוע לנו בשמו, ר' יצחק סגי נהור, הותיר לנו רק חיבור אחד שלם שיצא מתחת ידו – פירוש על ספר יצירה. במשך כמאה שנה כמעט שלא היה מיסטיקן יהודי בדרום אירופה ובמרכזה שלא כתב עליו פירוש; ואף כשלא נכתבו הדברים בצורה הספרותית של פירוש עמדו תורתו ומושגיו של הספר במרכז, כגון במשנתו של ר' אברהם אבולעפיה. להט זה נחלש במקצת מאז סוף המאה השלוש-עשרה, ואולם עדיין נכתבו עליו פירושים רבים כמעט בכל דור, ומושגיו נעשו לאחד ממרכיביה היסודיים של המיסטיקה

זוטרתי, על ספר הרזים, על ספר רזא רבא ואחרים, שבוודאי היו מיסטיים ומגיים בצורה מובהקת הרבה יותר. דעתו של ויידה קרובה יותר לאמת: רב סעדיה מצא בספר יצירה חיבור קרוב – אם כי בוודאי לא זהה – לעולמו הרוחני. היה זה החיבור היחיד המעמיד שיטה של 'עקרונות הבריאה' בצורה שניתן לפרשה כשיטתית-פילוסופית. ראה H. Ben-Shammai, 'Saadia's Goal in his Commentary on the Sefer Yezira', in R. Link-Salinger et al. (eds.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, D.C. 1990, 1–9; G. Vajda, 'Sa'adia commentateur du Livre de la Création', *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences Religieuses* 5 (1959–1960) (reprinted in G. Weil [ed.], *Le Commentaire de Saadia sur le Sefer Yesira*, *Mélanges Georges Vajda*, Hildesheim 1982, 39) 64–86 (1941–46), *REJ* 106 (1941–46), 64–86. על פירושו של דונש ראה בן-שמאי, שם, עמ' 2–1 והערות שם. בן-שמאי, בעקבות ויידה, רואה בפירושו של דונש תגובה ופולמוס כנגד פירושו של סעדיה. על מהדורות פירושו של סעדיה בערבית ראה בן-שמאי שם, הערות 2, 3, 5, בעמ' 2.

3 על אופיו של פירוש חשוב זה ומשמעותו הרעיונית והדתית ראה י' דן, 'פירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, אופיו ומגמותיו', בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואה: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, 99–119.

4 י' ליבס, 'ספר יצירה אצל רבי שלמה אבן גבירול ופירוש השיר האבתיך', בתוך: י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי השני לחקר המיסטיקה היהודית: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג-ג-ד [תשמ"ז]), 73–123; והשווה מאמרו של ש' פינס באותו קובץ.

5 על מעמדו של ספר יצירה במיסטיקה היהודית באירופה בשלהי המאה השתיים-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה ראה עתה J. Dan, 'Das Entstehen der Jüdischen Mystik im mittelalterlichen Deutschland', in K. E. Grözinger (ed.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt 1991, 127–172.

היהודית. אף בימינו אלה האמונים על המסורת המיסטית היהודית נזקקים לספר יצירה הן בכתיבת פירוש והן באימוץ הטרמינולוגיה והשקפת העולם שבו.<sup>6</sup> באיזו משלוש התקופות הללו השתקפה דמותו האמיתית, ההיסטורית, של ספר יצירה? האם צדקו האמוראים והגאונים שדחוהו והסתירוהו, ואולי ראו בו חריגה ממסורת ישראל? האם צדקו הרציונליסטים ואנשי המדע שראו בו חיבור מדעי עיוני המתאר בדרך שיטתית את מבנה הקוסמוס? האם הדין עם המיסטיקנים, שראו בו את שורשיה של התפיסה המיסטית היהודית של האלוהות והעולם?

יש חשיבות רבה לעצם ההכרה בקיומן של שלוש גישות שונות אל הספר בעולמה של היהדות: זו ההוכחה המובהקת לכך שאין לשום גישה מן השלוש מונופולין על תוכנו של הספר. מי שסבור, דרך משל, שהוא חיבור הטרודוקסי, המערער את אשיותיה של היהדות, חייב להתחשב בעובדה, שבמשך כאלף שנה, מרב סעדיה גאון ועד הגאון מווילנה, ראו בו גדולי ישראל אבן יסוד בעולמה של מסורת ישראל. מי שסבור שזה הוא ספר מדע רציונלי חייב להתחשב בעובדה, שבמשך כשמונה-מאות שנה ראו בו מאות מיסטיקנים יהודים מקור עיקרי למיסטיקה היהודית. ומי שסבור שהוא חיבור מיסטי בעיקרו חייב להתחשב בעובדה, שבמשך מאות שנים נדחה הספר בידי מיסטיקנים מובהקים, בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה, ובמשך מאות שנים אחרות אימצוהו רציונליסטים ואנטי-מיסטיקנים. שלוש גישות סותרות אלה לאופיו של הספר מונעות את זיהויו המובהק עם אחד הזרמים הדומיננטיים בעולמה של היהדות לדורותיה.

דומני שיש לנצל עובדה זו, של קיומן של גישות כה מנוגדות לספר בתולדותיה של המחשבה היהודית, כדי לסייע בידי החוקר בן זמננו להתנער בצורה המלאה ביותר מכל ההשפעות וההשלכות של פרשנות ספר יצירה, שהטביעו חותם עמוק כל כך על הבנתנו את הספר.<sup>7</sup> כל ניסיון הנעשה כיום להתבונן במשפט או מונח שבספר אפוף, מטבע הדברים, מעטה עבה של שכבות הפרשנות והשימושים המגוונים שנעשו במשך מאות שנים בכל מטבע ובכל היבט של הספר. הניסיון לראותו כמות שהוא במידת האפשר, המאמץ לבקש את הפשט ההיסטורי של המקור, הוא מן המאמצים הנכבדים ביותר שחוקר ניצב לפניו. תביעה זו איננה מיוסדת על ההנחה, שבני כל הדורות הקודמים לא הבינו את הספר נכונה, ורק החוקר המודרני יכול לרדת לשורש עולמו הרוחני המקורי של המחבר; להפך, הפרשנים הקדומים והמאוחרים בוודאי השכילו לא פחות מאתנו לחדור לנבכי עולמו של המחבר. ואולם העובדה, שהם פירשו כמעט כל מילה שבו בדרכים שונות וסותרות היא המורה לנו שלא לקבל מערכת פירושים אחת כאילו היא הנכונה והבלעדית. תודעת הפירושים הסותרים יש בה כדי לסייע בידינו להתנער מאלה מהם שאינם עולים בקנה אחד עם משמעות הפשט הטקסטואלי, ולחתור לקראת ההבנה האפשרית הטובה ביותר של המקור.

6 הפירוש הקבלי המודרני המפורט ביותר הוא של אריה קפלן, *Sefer Yezirah: The Book of Creation in Theory and Practice*, York Beach, Maine 1990. מחבר הספר נפטר לפני שהספר ראה אור. במרכזו של הפירוש מצויה ההתאמה בין ספר יצירה לבין קבלת האר"י, אך מקיף זאת אפרט של הערות, מראי מקומות וביבליוגרפיות המקנים לספר, מבחון, צביון מעין-מדעי. המחבר השתמש ברבדים רבים של ספרות הקבלה, מספר הבהיר ואילך, כדי לפרש את הספר, ופירושו שלם: אין דבר לא ברור או לא מחוור, שום סוד לא נשאר בלא פתרון, האמת כולה גלויה ופרושה לפני הקורא.

7 אני מכין עתה לדפוס ספר מקיף הכולל ניסיון מפורט לנתח את ספר יצירה כולו מתוך גישה זו. הדברים שבפרק זה הם מקצת המסקנות שהעליתי אגב הכנתו של מחקר זה.

בנקודה אחת חייב החוקר בן זמננו לשלול לחלוטין את הפרשנות המסורתית של ספר יצירה: חייבים אנו להניח מלכתחילה, כי הבנה מלאה של כל פרט ופרט שבספר זה היא בלתי אפשרית, וכי נקודות רבות, גדולות וקטנות, ייוותרו בלי פירוש היסטורי מלא. כשם שרבים עד מאוד פסוקי המקרא שאינם מובנים לנו כיום במשמעותם ההיסטורית המקורית, וכשם שרבים מאמרי המדרש הסתומים והחתומים בפנינו, כך הדבר לגבי ספר יצירה, ואף במידה גדולה יותר. ספר יצירה הוא חיבור קטן מאוד בהיקפו, וסגנונו ומושגיו הם יחידאיים במידה רבה. אין בידונו, משום כך, להקביל את דבריו העניים במקום אחד למקום אחר, ואין לפנינו הקשרים אחדים שמתוך המשותף להם ניתן לחשוף את משמעותו של מושג. העובדה שרבים כל כך המונחים בספר יצירה שאינם נזכרים בשום מקום אחר – ספירות בלימה, ספר וספר וספר, נתיבות פליאות חכמה, גבולי אלכסון, אותיות יסוד ורבים כיוצא בהם – איננה מותירה מפלט בפני הספק שבאפשרות לפרשם פירוש מלא. הפרשנים המסורתיים של ספר יצירה יצאו מנקודת מוצא המניחה התאמה מלאה בין תפיסות עולמם לבין החיבור הקדמון, ומשום כך מצאו בכל המקרים פירוש מלא והולם, לפי דעתם, לכל אחד ממושגיו ורעיונותיו של הספר. לחוקר בזמננו אין ביטחון זה, אלא אם בטוח הוא שהוא אמן על אותה מסורת ואותה תורה שמצאה את ביטוייה בספר יצירה הקדמון; ובמקרה זה אין הוא חוקר, אלא מקובל. מטרתנו בדיון שלהלן היא אפוא להבין ככל שניתן את עולמו הרוחני של ספר יצירה, מתוך הנחה מוקדמת שאין כל אפשרות, במצב ידיעותינו כיום, להגיע לכלל הבנה מלאה של הספר כולו או של חלק מחלקיו. פירושו של דבר, שכל ההצעות שהעלו הן פרשנים מסורתיים והן חוקרים צריכות להיבדק בקפדנות מבחינת התאמתן לקונטקסט של הטקסט המקורי, וכאשר שום הצעה איננה עומדת במבחן, עדיף לקבוע שאין הסבר לדברים בשעה זו מאשר לאמץ תפיסה שמקוריותה וקשרה לטקסט עצמו מוטלים בספק.

המפתח העיקרי לספר יצירה הוא בלי ספק הביטוי עשר ספירות בלימה, החוזר עשר פעמים בפרק הראשון של הספר ואף לא פעם אחת בפרקים האחרים. האם מבינים אנו ביטוי זה? מספר הפירושים שניתנו לו רב מלהימנות, ואולם קנה המידה לכדיקת הבנתנו את הדברים הוא מידת ההתאמה בין הפירוש המקובל על אחד המפרשים לבין כללות השימוש בו בספר. הדרך לברר זאת קשה היא: יש צורך לנסות למצוא את משמעותו בכל אחד מהמשפטים שבהם הוא כלול, ולאחר מכן לבקש את המבנה המשותף לכולם, בדרך הרגילה שבה נקבעת המשמעות המילונית של מילה או מושג. ננסה להלן לעשות זאת לגבי הביטוי הנדון.

השאלה הראשונה לדיון היא היחס שבין ספר יצירה לבין סביבתו ההיסטורית, שאלה הקשורה בניסיון להבין את התעלמותה של המחשבה היהודית מספר זה במשך מאות שנים רבות. איננו יודעים, כאמור, מתי בדיוק נתחבר ספר יצירה, ואולם ההשערה שזמנו הוא בין המאה השלישית לרביעית סבירה ביותר, מבלי שתימנע האפשרות שהספר נתחבר מעט מוקדם יותר או מאה מאתיים שנה מאוחר יותר. מבחינת סביבתו התרבותית אין לפקפק בכך שהספר נתחבר לאחר תקופת התנאים, וכמעט בוודאות ניתן לומר שזמנו הוא תקופת האמוראים. יש סבירות גבוהה, אם כי בוודאי לא ביטחון גמור, שהוא נתחבר בארץ-ישראל. משמע, עולמו של ספר יצירה הוא עולמו של התלמוד הירושלמי, ועל רקע זה ראוי לנסות להבין את מעמדו ואת יחסו לעולם הסובב אותו.

לשונו של ספר יצירה (אם נתעלם לפי שעה מן הסממנים המיוחדים לו) לשון משנאית היא, ואולם הלך הרוח הרעיוני המובע בו הוא מקראי מובהק. הוא יוצא דופן בצורה חריפה עד מאוד בעולם של המאה השלישית בכך, שאין הוא מביא שום ראייה, אישור או אישור לדבריו. לא בראשיתו של הספר, לא בסופו ולא בפרקיו השונים אין המחבר מזכיר, בגלוי או ברמז, את

המקור ואת הסמכות שעל יסודם הוא קובע את קביעותיו. למעלה מזאת: לשונו של המשפט הראשון בספר, 'בשלשים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק חצב וברא... את עולמו', יש בה מעין הד סגנוני ל'בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ'. ספק אם ניתן למצוא בכל רחבי הספרות היהודית שלאחר התורה הצהרה כה חריפה מבחינת משמעותה הקוסמית שאיננה נסמכת על שום מקור שהוא – לא נבואה, לא פסבדו־אפיגרפיה, לא חיזיון או הלום, אלא קביעה נחרצת המעמידה את עצמה כאילו איננה נוקקת לשום ראייה או סמכות. אפילו בספרותה של הנצרות הקדומה קשה למצוא מקבילה לניסוח מעין זה, פרט, אולי, למילות הפתיחה של הבשורה על פי יוחנן.<sup>8</sup>

משמעותה של עובדה זו מחריפה לאור מאפייניה של הסביבה הרוחנית שבה נתחבר הספר. היהדות של תקופת התלמוד ראתה את תקופת הנבואה כעידן שנתיים מאות שנים קודם לכן, ודחתה בתקיפות את הספרות הדתית הפסבדו־אפיגרפית שנוצרה בימי הבית השני, שקבעה לעצמה כמקור סמכות גילויים וחזיונות של אישים קדומים – אדם הראשון, משה רבנו, ישעיה, חנוך, אברהם וכיוצא בהם. אמיתותם של דברים נקבעה בתקופה הנידונה על פי שני קריטריונים בלבד: האחד הוא המסורת, הסתמכות על מסירת הדברים מדור לדור, מרב לתלמיד, כאשר ההתגלות הקדומה, בתקופת המקרא, שממנה יונקת המסורת, היא המאשרת את אמיתותם של הדברים. השני הוא פרשנות הפסוקים, ומבחינת משמעותו זהה הוא לראשון, דהיינו הדברים הם אמת אם נובעים הם מתוך פנימיותה של ההתגלות האלוהית הקדומה בדרכי פרשנות

8 בראשית היה הדבר והדבר היה את האלהים והוא הדבר היה אלהים הוא היה מראש את האלהים, כל המעשים נהיו על ידו ואין דבר אשר נעשה מבלעדיו, בו נמצא חיים והחיים הם אור האדם, והאור זורח בחשך והחשך לא יכילנו' (יוחנן א, א-ה). נראה לי שיש מקום ועניין בהשוואה מפורטת של שלושת 'משפטי בראשית' הללו שבספרות הקדומה – זה הפותח את ספר בראשית, זה הפותח את ספר יצירה וזה הפותח את הבשורה הרביעית. המחקר בפסוקים אלה בדברי יוחנן מסועף עד מאוד, והוא משולב בכללות פרשת הלוגוס ומקומה בפילוסופיה היוונית הקדומה, בכתבי אפלטון והנאו־פלטוניקאים, ובעיקר בכתביו של פילון האלכסנדרוני, שקדם אך בדור או שניים למחבר הבשורה הרביעית. בין הדיונים החשובים האחרונים בנושא זה ראו: W. J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven-London 1967 (republished Minneapolis 1981); W. H. Kelber, 'In the Beginning Were Words: The Apotheosis and Narrative Displacement of the Logos', *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), 69-98; R. Desjardins, *The Rational Enterprise: Logos in Plato's Theaetetus*, Albany, N.Y. 1990; J. H. Heiser, *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*, Lewiston, N.Y. 1991; R. W. Biesold, *Neues Licht in die Logos-Sprache des Johannes*, Davos 1967; G. Kuhlewind, *Das Gewahrwerden des Logos: die Wissenschaft des Evangelisten Johannes*, Stuttgart 1979; L. Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin-New York 1981; D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985; L. H. Mills, *Zarathustra, Philo, the Achaemenids and Israel*, New York 1977. אין זה אלא מבחר קטן, והרשימה ארוכה. השאלה העיקרית היא, האם ניתן לראות ב'ליב נתיבות פליאות חכמה' שבראש ספר יצירה השתקפות של רעיון הלוגוס. יש פנים לכאן ולכאן, ובוודאי המקום שניתן לביטוי זה בפתיחה המקבילה לפסוק הראשון בבראשית ולפסוק הראשון בבשורה הרביעית מחזק אפשרות זו. מאידך גיסא, האופי האינסטרומנטלי המובהק של 'נתיבות פליאות' אלה, לפי תיאורן בהמשכו של ספר יצירה, מרחיק את הדברים מן התפיסה של הלוגוס כשליח אלוהי. לא ניכר בדברי הספר, שיש ל'נתיבות חכמה' אלה כוח פעולה עצמאי, רצון עצמאי; הפעולה והרצון, שהם מתכונותיו של הלוגוס, מיוחסים בספר יצירה לאל עצמו. אך כנגד זאת בולטת העובדה, שבשלוש הדוגמאות הללו יש לכוח העליון המתגלם בלוגוס אופי לשוני מובהק.

רוב חזיונותיהם ולא נכללו בגיבושים הנורמטיביים של התקופה, בתלמוד ובמדרשים. הירידה למרכבה, המגע המיסטי הישיר עם סודות העולם העליון, איננו נזכר בספרות התלמודית והמדרשית אלא ברמזים מעורפלים, כגון במשל של 'כניסה לפרדס' או בהצבת ר' ישמעאל בקודש הקודשים ביום הכיפורים בפגישתו עם 'אכתריאל יה' צבאות.<sup>14</sup> נראה לי שאין כל סימוכין לתפיסה רווחת, כאילו הירידה למרכבה היא תפיסה מיסטית סמויה של חכמי התלמוד בכללם. הפרשנות על דרך הסוד של פרקי המרכבה ביחזקאל והתגלויות אחרות – בעיקר לישעיהו ולדניאל – בוודאי שימשה בתקופת התלמוד מקור לידיעת סודות עליונים, ואלהי מכוון הכיטוי מעשה מרכבה, כשם שמעשה בראשית הוא גילוי הסודות הסמויים של הבריאה באמצעות פרשנות פסוקי בראשית; ואולם הן מעשה מרכבה והן מעשה בראשית הם פרקי מדרש, הכפופים לכללי האימות של המדרש, ואין גלומה בהם הטענה של פגישה ישירה עם האלוהות וסודותיה בדרך מיסטית.<sup>15</sup> הפעילות המיסטית גופה של יורדי המרכבה נדחתה מצד רובם של חכמי התלמוד, ולא נכללה בדמות הנורמטיבית של היהדות שגובשה בתקופה זו.

לתפיסה מדרשית זו יש רובד משמעות עמוק יותר: לפסוקי המקרא, כפי שהם מפורשים במדרש, אין משמעות אחת מוחלטת. קיימות אפשרויות אין-סופיות של פירושים לכל אחד מן הפסוקים, אפשרויות הכוללות לא רק פירושים שונים, אלא גם פירושים סותרים. ההתגלות הקדומה כוללת אמת נצחית הגלומה בפסוקים, וכדי שתהיה נצחית ותוכל לחול על כל תחום של המציאות בכל זמן מן הזמנים אין היא יכולה להיות כפופה לאמת נחרצת אחת.<sup>16</sup> בתחום ההלכה, כמובן, יש צורך באמת אחת הקובעת את המעשה הנכון לעומת המעשים שאינם נכונים, והבסיס לכך איננו חדה-משמעות של הפסוק, אלא הקביעה המסורתית כי כך יש לעשות ולא אחרת. מבחינת האמונות והדעות, ובעיקר בהתייחסות למעשה בראשית, התפיסה המדרשית פותחת אפשרויות אין-ספור לפירוש ולמדרש, דבר המופגן היטב בקובץ הגדול של דרשות

14 על דמותו של ר' ישמעאל ופגישתו עם אכתריאל ראה מאמרי 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', בתוך: צ' מלאכי (עורך), באורח מדע: ספר היוכל לאהרן מירסקי, לוד תשמ"ז, 117–129.

15 הבחנה זו נוסחה בבחיורת בידי D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; 'איא אורבך הלך אף הוא בדרך זו (במאמרו) 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, א–כח), ותפיסה זו נראית לי נכונה יותר מן הניסיונות לראות בירידה למרכבה סוד פנימי של הספרות התלמודית-המדרשית כולה, בייחוד לאור הסתירה הפנימית בין הגישה המדרשית לחשיפת סודות האלוהות מתוך הטקסטים הקודמים לבין החתירה למגע מידי עם האלוהות המיוצגת על ידי הטקסטים העוסקים בירידה למרכבה.

16 דבר זה נובע מהתגבשותה של תפיסת הלשון כגילוי אלוהי ולא כביטוי אנושי הממלא תפקיד קומוניקטיבי. ראה על כך לעיל בפרק החמישי. הנושא גם נידון בהרחבה בספרי על הלשון המיסטית העתידי לראות אור בקרוב. ראוי להפנות את תשומת הלב לאחת התופעות המעניינות במיסטיקה הנוצרית, המתקשרת, אם כי באורח מקרי, עם ספר יצירה. המיסטיקה הנוצרית האנופלטונית הגיעה לשיאה במאה השלוש-עשרה, ביצירותיו של בונוונטורה, מגדולי הספיריטואליסטים של המסדר הפרנציסקני. משנתו המיסטית מיוסדת במידה רבה על מיסטיקה לשונית, שיסודה ביהויה ה'דבר' עם הבן שבשילוש הנוצרי, על פי יוחנן א, א. תפיסתו המיסטית-הלשונית נתגבשה הן בהענקת משמעות מיסטית לחלקי הלשון והן בהצגת התפיסה בדבר 'שלושה ספרים' מיסטיים המקפלים בתוכם את המציאות האלוהית: 'ספר הבריאה' או 'ספר יצירה', 'ספר הקודש' ו'ספר החיים'. אין להניח שבונוונטורה ידע דבר על ספר יצירה שלנו, ואולם המקבילה היא רבת עניין. ראה E. E. Cousins, 'Bonaventure's Mysticism of Language', in S. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford 1992, 236–257. וראה בייחוד עמ' 246. לתרגום חדש של הטקסטים העיקריים של משנתו המיסטית של בונוונטורה ראה E. E. Cousins, *Bonaventure: The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St. Francis*, New York 1978

מגובשות וקבועות על ידי המסורת הפרשנית.<sup>9</sup> בדרך כלל אין אמת דתית בתקופה זו מסתמכת על אחד משני מקורות הסמכות הללו, אלא על שניהם כאחד: גם פירוש הפסוק חייב להתבסס על מסורת עתיקת יומין כדי שתתקבל כאמת דתית. זוהי מהותו של המדרש: ביסודו מונחת האמונה, כי אין האלוהות מגלה סודותיה ואמיתותיה לחכמי הדור הזה; האמת כולה נעוצה בהתגלות הקדומה, בתקופה שבה נכח האל בתוך ההווה העולמית וגילה את סודותיו במישרין לנבחריו, הנביאים, השופטים, המלכים וכיוצא בהם, והם רשמו את הדברים בכתבי הקודש, המשמשים לא אמת לומנה בלבד אלא אמת נצחית, המתגלה והולכת בכל דור ודור מתוך חשיפת הרבדים הסמויים בתוך לשונה של ההתגלות הקדומה. כתבי הקודש הקדומים כוללים 'כל מה שתלמיד חכם עתיד לחדש',<sup>10</sup> ומשום כך 'כבר ניתנה תורה לישראל ואין משגיחין בבת קול'.<sup>11</sup> המסגרת הספרותית של המדרש כוללת משום כך, בדרך כלל, הן את שלשלת המסורת של החכמים המעידים על אמיתותה והן את הפסוקים שעליהם מתבססת הקביעה המבוטאה, ושניהם כאחד מאשרים את המקור האלוהי של תוכנם של הדברים. המשנה עצמה לא תמיד מביאה בגלוי את היסודות הללו, אך בכללותה משתמעת הטענה, כי דבריה נובעים מלשון הפסוקים וכי הפירוש המובא בה הועבר במסורת מדורי דורות ונוסח עתה בידי חכמי הדור והוצג במשנה. שתי תופעות בתקופה הנידונה חורגות בבירור מכלל זה. האחת היא הנצרות, הטוענת לנוכחות אלוהית חדשה בעולם, המגולמת בדמותו של ישוע, ולדבריה ההשראה האלוהית המיוצגת בדמותו מקנה אמת לדברים שהוא אמר ולדברים שתלמידיו אמרו בשמו. אין צריך לומר, שעולמה של היהדות התלמודית דחה טענה זו מכול וכול. השנייה היא טענתם של יורדי המרכבה, שיש בידיהם דרך סודית מיוחדת להגיע למגע ישיר עם האלוהות ולקבל ממנה את הסודות מכוחה של התעלות רוחנית המפגישה את נשמת האדם עם בורא העולם. ר' נחוניא בן הקנה, המתואר בהיכלות רבתי כמנהיגם של יורדי המרכבה, מגלה בטקס מיוחד 'במבוי השלישי אשר בבית ה' לפני חכמי הדור את 'סודו של עולם', הדרך שבה יכול חכם להתעלות ולעמוד לפני כיסא הכבוד, דרך שלגבי יודעיה היא בבחינת 'סולם המצוי בתוך ביתו' של אדם ובעזרתו יכול הוא, בכל שעה שהוא חפץ, להגיע למגע ישיר עם הסודות העליונים של האלוהות ולגלותם לחבריו ולתלמידיו.<sup>12</sup> מיסטיקנים אלה, בעלי שיעור קומה, היכלות זוטרת, הנוך השלישי ומעשה מרכבה, יוצאי דופן בכך שהם מסתמכים על ניסיונם האישי וחוויות המיסטית המדידת ולא על מדרש הפסוקים ועל מסורת קדומה.<sup>13</sup> למרות ההעזה הרבה שבדברים אלה בחרו גם יורדי המרכבה להסתמך הסתמכות פסבדו-אפיגרפית על דמויותיהם של ר' עקיבא, ר' ישמעאל ור' נחוניא בן הקנה, המייצגים מסורת קדומה ואת פרשנותה האמיתית, ואף כך נדחו

9 ראה על כך אורבך, חז"ל, 254–277. נושא זה של דרך הפרשנות הדרשנית זכה לאחרונה להתעניינות מחקרית מחודשת. עיין בייחוד M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988, המציג את התפתחותה של הדרשנות עוד בשכבות ספרותיות של המקרא עצמו; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of the Midrash*, Bloomington, Ind. 1990; J. Kugel, 'Two Introductions to the Midrash', in G. Hartmann & J. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven–London 1987, 77–105; idem, *In Potiphar's House, The Interpretive Life of Biblical Texts*, New York 1990

10 על פרשה זו ראה אורבך, חז"ל, 270–273.

11 ברכות נב ע"א.

12 שפר, סינופסיס, סעיפים 198–205. ראה על כך בפירוט לעיל פרק שמיני; והשווה J. Dan, *The Revelation of the Secret of the World: The Beginning of Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Providence 1992

13 ראה על כך בספרי המיסטיקה העברית הקדומה, 20–32.

בתחום זה, בראשית רבה. יחסו של ספר יצירה למציאות הרוחנית הסובבת אותו מתבטא יותר מכול בהשוואה בינו לבין תיאורי הבריאה הכלולים בקובץ מדרשי מקיף זה.<sup>17</sup>

[ב]

שלושה הם אפוא 'חטאיו' של ספר יצירה ביחס לעולמו של המדרש: ראשית, אין הוא מבסס את דבריו על מדרש הפסוקים; פסוקים מעטים נזכרים בו בחינת אילוסטרציה ואישוש, אך עיקר דבריו אינם מתיימרים לחשוף את פירושם הגנוז של פסוקי המקרא. שנית, אין הוא מסתמך על מסורת משום סוג שהוא. אין בספר הזכרה של שום חכם או מקור סמכות מסורתית, אף לא של משה רבנו, ואברהם אבינו נזכר בסופו של החיבור לא כמקור סמכות אלא כדמות בתוך תיאור הדברים. ושלישית – וייתכן שזו הנקודה העיקרית – ספר יצירה קובע את קביעותיו כאמת מוחלטת ויחידה, שאיננה ניתנת לשילוב או להכללה עם אמיתות אחרות. דבריו הם בחינת פסיקה סופית, שאיננה פתוחה לדיון או למיתון משום סוג שהוא. 'עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה' – זהו סגנונו של הספר. בלא כל תימוכין או אישור קובע הוא את קביעותיו הנחרצות, אף בלא רמיזה כאילו הדברים הם תורה למשה מסיני או לאברהם אבינו מחרן. גדולתו של אברהם, על פי ספר זה, היא בכך, שגם הוא חשף והבין את אשר הבין בעל החיבור שלפניו; אך אין הוא מוצג כמקור סמכות, אלא כשותף לדעה.

ספר יצירה מורד אפוא בסביבתו הרוחנית בצורה חריפה וקיצונית אף יותר מזו של יורדי המרכבה. הוא משים עצמו מקור של אמת מוחלטת, מבלי להסתמך על אשיות המסורת הדתית המקובלת על בני דורו. דומה שדי היה בכך כדי להעמידו כיצירה המצויה מחוץ לתחום עולמה של היהדות התלמודית; ואולם מרדנותו מוצאת ביטוי בתחומים נוספים, חשובים לא פחות.

עניינו של ספר יצירה הוא בריאת העולם; הוא מכריז על כך במשפט הפתיחה. ואולם שום פסוק מפסוקי הבריאה העיקריים איננו נזכר בו. כל התפיסות העקרוניות המוצגות בפרקים

17 השוואה זו בין בראשית רבה (בחינת דוגמה למרביתיה של ספרות התלמוד והמדרש) לבין ספר יצירה משיבה, לדעתי, תשובה מלאה לשאלת היחס בין 'הילכות יצירה' שמכוחן נבראה אותה 'עגלא תולתא' לבין ספר יצירה שלפנינו. כל המניח כי 'הילכות יצירה' הללו קשורות בצורה כלשהי לספר יצירה, חייב להניח לא רק שהספר היה קיים בעיצומה של תקופת האמוראים, אלא גם שחכמי התלמוד, ר' חנינא ור' אושעיא, ואולי גם רבא, קיבלוהו וכיבדוהו. אם כך הדבר, כיצד ניתן להסביר את היעדרותו המלאה של הספר מכל רחבי ספרות התלמוד והמדרש, שברובה הגדול נערכה אחרי זמנם של חכמים אלה? ר' משה הדרשן, עורך בראשית רבתי, הדגים היטב כיצד מתואר מעשה הבריאה על ידי מי שעורך מדרש כאשר ספר יצירה ידוע לו ונכבד בעיניו. עורכי בראשית רבה, שלפי הנחה זו ידעו את הספר וראו בו מקור חכמה חשוב הן לידיעת סודות הבריאה והן למעשה בריאה ממש, לא יכלו להתעלם ממנו בצורה המוחלטת והחדר-משמעת שבה נהגו. לא ייתכן שכמה וכמה חכמים יזכירו את הספר, ילמדוהו וייצרו יצורים על פיו, ולאחר מכן דורות של תלמידיהם ותלמידיהם שעסקו באותם נושאים עצמם יתעלמו ממנו בשלמות גדולה כל כך. נראה לי שעובדה זו, המושלמת על ידי העובדה שאין בספר יצירה כל זכר למשמעות מעשית של בריאת יצור, אדם או עגל, משולש או מרובע, מחייבת אותנו להפריד הפרדה גמורה בין 'הילכות יצירה' לבין ספר יצירה (שאולי שמו השגור בימי הביניים הושפע מזהו שני הדברים הללו, אך אין מכאן הוכחה שהדברים היו אחידים במקורם). המשמעות המקורית של 'הילכות יצירה' היא, קרוב לוודאי, הפרקטיקה הנהוגה בעולם העתיק (וגם בתרבות הערבית בימי הביניים) של יצירת יצור מלאכותי בדרך מדעית, וזאת על יסוד האמונה כי ניתן בדרך הטבע ליצור חיים מתוך חומר דומם בלי התערבות אלוהית או מגית. נושא זה, שנדון לאחרונה הרבה בין חוקרי המדע הערבי, ראוי לכיור מפורט במקום אחר.

הראשונים של ספר בראשית, והנידונות ומפורשות בהרחבה בבראשית רבה ובמדרשים הרבים האחרים העוסקים באותו נושא, אינן מצויות בו. אין הספר מזכיר את בריאת האור, את בריאת השמים והארץ והמאורות, את בריאת האדם ואת בריאת האישה. גן העדן נעדר ממנו, וכן יתר היסודות המקראיים והתלמודיים של מעשה הבריאה. שני פסוקי בריאה מהדהדים בספר: הפסוק השני בספר בראשית, ופסוק מאיוב ('נוטה צפון על תהו, תולה ארץ על בלימה'<sup>18</sup>), ואף הם אינם מובאים במפורש ואינם נידונים בדרכי המדרש; הם מהווים רקע טרמינולוגי לחלק ממושגיו של הספר. כל האמון על מדרשי מעשה בראשית לא יכיר כמעט דבר בספר יצירה. זוהי סטייה מודעת, גלויה, מן הנורמות המקובלות בזמנו, בלא כל התנצלות או הסבר. הוא מציג אלטרנטיבה לספר בראשית ולמדרש בראשית רבה, ולא פירושו או תוספת להם. קשה לפקפק בכך שבעיני הקורא בן המאה השלישית, הרביעית או החמישית היה הספר מדהים בהעזתו, יוצא דופן ובלתי מוכר, וכנראה גם חשוד ומפוקפק, מביע יוהרה ועליונות.

דברים אלה נוגעים למסגרתו החיצונית ולדרך ההבעה של ספר יצירה. ואולם אותם זרות וריחוק מן העולם הרוחני הסובב ניכרים ביתר תוקף בתוכנו הפנימי של הספר. כל הקורא את דרושי חז"ל בענייני מעשה בראשית רואה מייד את הקשר ההדוק שיוצרת תפיסת העולם של חכמי התלמוד בין פסוקי הבריאה לבין ערכים מרכזיים בהוויה הדתית; קשר בין הבריאה לבין התורה, בין הבריאה לבין הגאולה המשיחית, בין אופייה של הבריאה לבין ערכי המוסר, בין הבריאה לבין ייעודו של עם ישראל, ובהכללה – בין בריאת העולם לבין עבודת האלוהים של עם ישראל. כל אלה נעדרים לגמרי בספר יצירה. המציאות הנבראת, כפי שהיא מצטיירת בספר יצירה, היא נצחית, ואין גאולה משיחית בסופה. עם ישראל איננו נזכר כלל בספר. התורה, לימודה, קיומה ומצוותיה אינם נרמזים בספר בשום צורה. אין זכר בספר לעבודת אלוהים או להתנהגות מוסרית. שכר ועונש אינם חלק מהוויית העולם לפי ספר יצירה, והמושגים צדיק ורשע בלתי רלוונטיים למציאות המתוארת בו. לא רק שהמושג תפילה איננו נזכר בו; קשה למצוא הקשר או מקום שבו היה מושג זה עשוי להשתלב בספר. מכל בחינה תוכנית ורעיונית שניתן להעלות על הדעת, ספר יצירה רחוק ומנוגד מן העולם הדתי, החברתי והלאומי של ספרות התלמוד והמדרש. מלבד הלשון העברית ומעמדה וההסתמכות על קומץ פסוקי מקרא קשה למצוא בספר יסוד יהודי כלשהו. הבריאה, מבחינת תפיסת העולם של ספר יצירה, היא מאורע אוניברסלי שמשמעותו חלה על המין האנושי כולו, בלי הבדל ובלי התייחסות למעשים או אמונות אלה ואחרות.

דומה שיש במאפיינים אלה כדי להסביר את היעדרותו של ספר יצירה מן האופק הרוחני של היהדות בתקופה העתיקה ובראשיתם של ימי הביניים. קשה למצוא נקודת מגע כלשהי בינו לבין העולם הדתי-התרבותי המיוצג על ידי חכמי התלמוד ובעלי המדרש, הפייטנים, הגאונים ואפילו המיסטיקאים של ספרות ההיכלות והמרכבה, חדורי השאיפה הדתית לקשר בלתי אמצעי עם האלוהות והאמונים על התפילה לגווניה וצורותיה – איש מהם לא מצא כל גשר אל תפיסת המציאות המוצגת בספר יצירה. הספר יחידאי לא רק בטרמינולוגיה ובלשון המיוחדת לו, אלא עוד יותר בעמדתו הדתית העקרונית. הוא דוחה את מקורות הסמכות של היהדות באותה תקופה – המסורת ופרשנות הפסוקים; הוא דוחה את תפיסת הבריאה המקראית, ומציג לה אלטרנטיבה נועזת המתעלמת מכל השגור בנושא זה; והוא חסר כל התייחסות לערכי היסוד הדתיים של יהדות התקופה ושל היהדות בכלל. זוהי יצירה של הוגה דעות בודד, זר ודחוי, שלא השתלבה במשך מאות שנים במרקם התרבותי של ההווה היהודית.

מכאן עולה במלוא חריפותה שאלת השינוי הקיצוני שחל ביחס לספר יצירה במאה העשירית. הספר עצמו לא נשתנה (או, אם נשתנה, איננו יודעים על כך, שכן נוסחיו שבידינו כיום הם אלה שהיו בידי חכמי המאה העשירית), וכל היסודות שבו המנוגדים לעולמה של היהדות המסורתית מצויים בו בימי רב סעדיה כשם שהיו בימי רב אשי. אין גם מקום לפקפק במסירותם של רב סעדיה, שבתו דונולו או יהודה הלוי למסורת ישראל, שאיננה נופלת מזו של רב אשי או כל חכם תלמודי אחר. מכוח מה התעלמו חכמי המאות העשירית עד השתים-עשרה מן המאפיינים הדוחים והמרחיקים המצויים בספר, ומה גרם לכך שהעמידו את ספר יצירה במקום מרכזי כל כך בתודעה הרוחנית היהודית החדשה, הימיינימית, המתגבשת בימיהם ועל ידיהם?

דומה שהתשובה האפשרית היחידה לכך שכל החכמים הללו התייחסו לספר יצירה יחס חיובי כל כך נעוצה באופיו המדעי של הספר. כל אחד מחכמים אלה בפני עצמו יכול היה למצוא בו נקודות מגע לעולמו הרוחני המיוחדות לו בלבד, ואולם מכנה משותף לכולם הוא בלתי אפשרי, לדעתי, אלא על סמך ייחודו של ספר יצירה כחיבור היחיד שהגיע אל חכמי ימי הביניים מן התקופה העתיקה שיש בו יסוד מדעי שיטתי, הן בהצגת הדברים והן בתוכנם. חכמי ישראל אלה, שפנו איש בדרך המיוחדת אל הספרות המדעית הערבית והאירופית, היונקת מן הפילוסופיה והמדע של העולם העתיק, מצאו בספר יצירה חיבור עברי שיש בו מן התכונות המאפיינות את דרך המחשבה החדשה, יותר מאשר בכל אתר אחר של הספרות הדתית העברית, הן המקראית והן התלמודית-המדרשית. האם צדקו בכך? האם ניתן לראות בספר יצירה חיבור מדעי?

נראה לי, שבין שלושת הפירושים ההיסטוריים לספר יצירה שקבעו דורות רבים של חכמי ישראל – זה הרואה בו יצירה יוצאת דופן ודחוייה, זה הרואה בו יצירה מדעית שיטתית, וזה הרואה בו יצירה מיסטית – פירוש זה, המדעי, הוא הקרוב ביותר לאופיו המקורי של החיבור. עיקרו של הספר, הן בחלקו המובנים לנו והן בחלקו שניתן רק לשער את משמעותם, מיועד להציג הצגה שיטתית את מהותה של המציאות על סמך עקרונות יסוד מצומצמים, בשיטה הקרובה מאוד לאופיו של המדע בעת העתיקה ובימי הביניים.

הרעיון היסודי שעליו מבוסס ספר יצירה הוא רעיון מדרשי, ואולם השוואת המקור בדברי חז"ל לאופן ניצולו בחיבור הנדון מעמידה אותנו בכירור על אופיו המיוחד, השונה והמנוגד. המשנה קובעת 'בעשרה מאמרות נברא העולם'<sup>19</sup> ובכך מסכמת את תהליך הבריאה במספר מסוים – עשרה – כשהוא מצטרף להבעה הלשונית, באמצעות כ"ב אותיות הא"ב, משמע – אותן ל"ב נתיבות 'פליאות חכמה' של ספר יצירה. שני העקרונות המוצבים במרכזם של שני חלקי הספר – עשר הספירות שבפרק הראשון וכ"ב האותיות שבפרקים האחרים גלומים אפוא בתוך אותו מאמר קצר שבמסכת אבות. ואולם מנקודת מוצא משותפת זו מתפצלים פרטי הדברים. מאמר המשנה, המשולב בתוך מערכת של סיכומים מספריים של תופעות מקראיות, אינו אלא מדרש המסכם ומונה את מספר הפעמים שבהן 'אמר' האל דבר בתהליך הבריאה, ולפי המניין המדרשי מצויות עשר 'אמירות' מעין זו. מכאן מסכם החכם ואומר, כי עשר פעמים אמר האל דבר, ולאחר עשר האמירות הללו קיים היה העולם על מכונו. אין כוונת הדברים שבמשנה להוסיף או אפילו להסביר דבר בתהליך הבריאה: זהו סיכום המתאר את אשר אירע, ובוודאי אין הוא גורע כמלוא הנימה מן המשמעות המלאה של תוכנם של המאמרות – 'יהי אור', 'יהי רקיע' וכיוצא בהם. המדרש מבליט רק את היסוד המבני שבקיומן של עשר אמירות כאלה, דבר שאיננו

מודגש בפסוקי בראשית (אם כי, לדעת הדרשן, הוא גלום בתוכם). הזהות העניינית מבחינת תפיסת הבריאה בין פרק א בבראשית לבין מאמר המשנה היא מלאה.

בספר יצירה, לעומת זאת, הוקנתה משמעות חדשה לגמרי הן למספר עשרה והן למושג מאמרות. המספר עשרה איננו מסכם את אמירותיו של האל, אלא מתייחס לאספקטים השונים של המציאות. נמנים בו לא 'יהי אור' ו'יהי רקיע', אלא עומק ראשית ועומק אחרית, עומק צפון ועומק דרום, עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק טוב ועומק רע.<sup>20</sup> מאמר המשנה קובע, כי אמנם אמר האל עשרה דברים בתהליך הבריאה. ספר יצירה מקנה למספר זה משמעות של עיקרון נחרץ 'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה', ונוסף לכך משתף בדברים את המשמעות האחרות של 'עשר ספירות בלימה' (שתידונה להלן). מה שהיה בדברי המשנה מושג תיאורי הפך בספר יצירה לעיקרון קיומי הקובע את מבנהו וגבולותיו של הקוסמוס.

הדבר חריף יותר לגבי החלק השני של המאמר, לגבי תיאור פעולתן של כ"ב האותיות. ההבדל העיקרי בין המאמר במשנה לבין דברי ספר יצירה נעוץ בכך, שבמשנה אין סטייה מסידור האותיות במאמרות כפי שהוא מצוי בפרק א בבראשית, בעוד שספר יצירה מעניק לאותיות עצמן – במערכת אחרת לגמרי של ארגון וסדר – את יכולת הבריאה. לכאורה, אף בכך אין סטייה של ממש מעולמם של חז"ל. אלה יודעים היטב, כי סוד טמון ב'אותיות שנבראו בהן שמים וארץ',<sup>21</sup> סוד המשתקף בהקמת המשכן על ידי בצלאל, ואותו רעיון מצוי גם בספרותם של יורדי המרכבה, לגבי חנוך-מטטרון;<sup>22</sup> ואולם אין בידינו ראייה כי 'אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' סודות בסדר אחר מזה המצוי בריש ספר בראשית. בעל ספר יצירה הרחיק לכת הרבה יותר, אם כי יסודו עדיין נעוץ בתפיסה זו של חז"ל. באותיות עצמן ובמערכות הנוצרות מהן טמון, לגבינו, כל סוד ההתהוות והקיום של המציאות.

ייחודו של ספר יצירה לעומת חז"ל בנושא זה הוא בכך, שלגבי בעל הספר האותיות הן אבני בניין שהיצירה באמצעותן מבוססת על חוקים. העולם נברא באמצעות הלשון, ומשום כך חוקי הלשון הם הם חוקי הטבע. איננו מוצאים כל קדימה במקורות היהודיים לתפיסה, כי קיימים חוקי לשון המסדירים וקובעים את דרכי סידורן ומשמעותן של האותיות, דהיינו התחום המכונה בפינו כיום דקדוק. הדקדוק העברי המקובל עלינו לא בא לעולם אלא מאות שנים אחדות לאחר שנתחבר ספר יצירה, בהשפעת פגישתם של חכמי ישראל עם הציוויליזציה הערבית ועם דקדוקה

20 ספר יצירה א, ד. בחקר ספר יצירה כרוכות בעיות טקסטואליות קשות מאוד, ובמאמר זה אינני נכנס לעובייה של סוגיה זו. שני הניסיונות החשובים להעמיד טקסט של ספר יצירה נעשו בידי א' גרינוולד (132–177) [1971], *Israel Oriental Studies* 1 ופ' היימן (ראה להלן הערה 31), ונעזרתי במידה רבה בנוסחים ובחילופי הנוסחאות שהועלו על ידם. ד"ר היימן מכין עתה לדפוס מהדורה מדעית של הטקסט של ספר יצירה, המבוססת על כתבי יד רבים, וכלי ספק ירים הדבר תרומה משמעותית לחקר הספר. כאן השתמשתי רק ביסודות העיקריים של לשון הספר המצויים בכל הנוסחאות, והבאתי את הדברים מתוך המהדורה הרגילה של ספר יצירה (להלן ס"י) עם פירושו, המבוססת על מהדורת ורשה תרמ"ד.

21 ברכות נה ע"א.

22 ספר היכלות המכונה חנוך השלישי, מהדורת אודברג, פרק יג: 'מתוך אהבה רבה וחמלה גדולה שאהבני וחכנני הב"ה יותר מכל בני מרומים, כתב באצבעו בעט שלהבת על כתר שבראשי אותיות שנבראו בהם הרים וגבעות, אותיות שנבראו בהם כוכבים ומזלות ברקים רוחות ורעמים וקולות שלג וברד סופה וסערה, אותיות שנבראו בהם כל צרכי עולם על סדרי בראשית כלם, וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים, פעם בפעם כמראה לפידים, פעם בפעם כמראה להבות אש, פעם בפעם כמראה צאת השמש ולבנה וכוכבים' (H. Odeberg, *Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Hebrew text, p. 18); וראה הערות המהדיר שם, 34–35, והמקבילות הרבות המובאות על ידו.

של הלשון הערבית. הניסיון להוכיח, כי גם בעל ספר יצירה שייך לאותה תופעה של השפעה ערבית על התרבות העברית, לא עלה יפה, ודומה שהוכיח בדיוק את ההפך: אין בתפיסת הלשון והדקדוק של בעל ספר יצירה כל עדות לכך שידע דבר על הלשון הערבית ודקדוקה, ויש בכך הוכחה לקדמותו של הספר לכיבושי האסלאם והתפשטות ההשפעה הערבית.<sup>23</sup>

בעל ספר יצירה הסיק אפוא מפשט ספר בראשית ומדברי חז"ל הבלתי שיטתיים והבלתי מגובשים בדבר הקשר בין האותיות לבין הבריאה, כי המפתח להבנת תהליך ההתהוות של הקוסמוס נעוץ בחוקים הפנימיים ההופכים את האותיות מלבנים חסרות משמעות למבנים עתירי משמעות, דהיינו תורת הלשון. הוא מנסח את חוקיה של הלשון בשני כיוונים – זה המסדיר את משמעותם של צירופי האותיות, וזה הקובע את דרך ההבעה וההגייה של הצלילים, שכן הבריאה לפי תפיסתו (בעקבות פשט בראשית) היא תהליך שבעל-פה ולא בכתב; האל אמר את המאמרות ולא כתבם. מכאן דבריו על 'קול רוח ודיבור', שלושת השלבים שבתהליך ההגייה של אות, <sup>24</sup> ומכאן החלוקה של האותיות לפי מקורן בחלקי מערכת הדיבור. אלה יסודות חדשניים לגמרי במסורת היהודית, ואולם עיקרם של חידושיה הוא בתחום התרכבות האותיות לכלל יסודות משמעותיים.

קשה מאוד להצביע על מקור אפשרי שממנו שאב בעל ספר יצירה את הרעיון כי למילים השונות יש שורשים, הכוללים מספר קבוע של אותיות. אין ספק, שזהו אחד החידושים מרחיקי הלכת ביותר שבספר, ואלמלא נעשה הדבר מושכל ראשון ומודע לכל ילד באלף השנים האחרונות, היינו מכירים טוב יותר בעצמתו של חידוש זה. שיטתו היחידאית – שורש בן שתי אותיות – בונה מערכת מוגבלת של רל"א שורשים, המכניסה את הלשון למסגרת מהודקת וניתנת לשליטה, המאפשרת ראייתם של חוקי הלשון בבהירות ובדייקנות. נוסף לכך הוא קובע שלוש הבחנות לשוניות עקרוניות, ששתיים מהן משמשות את הדקדוק העברי עד היום, ואילו השלישית טרם אומצה בידי הלשונאים: (א) הבחנה בין ט"ו אותיות שיש להן רק הגייה אחת לבין ז' אותיות ההגויות בשני אופנים שונים, כלומר בג"ד כפ"ת, שבע הכפולות של ספר יצירה הניכרות בדגש הקל שבהן.<sup>25</sup> (ב) הבחנה באופי הדקדוקי של זכר ונקבה. הדואליות של זכר ונקבה ממלאת תפקיד נכבד בספר, אך לעולם במישור לשוני ולא במישור פיסיומי או מיני. זכר ונקבה שבמציאות, לפי תפיסתו של בעל הספר, הם תוצאה של זכר ונקבה שבלשון. (ג) הבחנה בין טוב ורע המוצגת גם היא כהבחנה לשונית בעיקרה, טרם היותה תופעה מציאותית. שורשי הטוב והרע שבעולם נעוצים בדואליות של טוב ורע המושרשת בלשון, שבה היפוך קל בסדר אותיות – הדוגמה היא ענג ונגע – מהפכת טוב לרע ורע לטוב.<sup>26</sup> כאמור, הבחנה זו של ספר יצירה טרם נתקבלה על דעתם של לשונאים אחרים.

<sup>23</sup> בדעה זו החזיק בתקיפות נחמיה אלוני, והוא תקף בחריפות את דעתו של שלום, ששללה זאת. ראה מאמריו: 'השיטה האנאגרמטית של המילונות העברית בספר יצירה', טמירין א, ירושלים תשל"ב, 30-35; 'צונן, קראוס ושלוש שונות משנתם בספר יצירה', סיני, שנה לח, כרך עד (תשל"ד), מב-סו. אין ספק שפרופ' אלוני ז"ל, חוקר לשון מובהק, מיצה היטב את כל הנימוקים האפשריים לגבי מציאת מקבילות בדקדוק העברי לדבריו של ספר יצירה. התמונה שצייר רחוקה מאוד מלשכנע, והיא דווקא מבליטה את ההבדלים העקרוניים והעמוקים שבין בעל החיבור הקדמון לבין בעלי הדקדוק הימיינייניים.

<sup>24</sup> 'קול רוח ודיבור זהו רוח הקדש' (ס"א, ט). אלה אפוא שלושה שלבים מעין-פיסיוולוגיים, המתארים את תהליך התהוותו של מאמר אלוהי.

<sup>25</sup> נושא זה נידון בפירוט בידי שלמה מורג במאמרו 'שבע כפולות בג"ד כפ"ת', ספר ג"ה טור-סיני, ירושלים תש"ך, 207-242.

<sup>26</sup> ס"ב, ד. חילוף כזה בסדר האותיות נזכר גם לגבי היחס בין זכר ונקבה (ג, ו: זכר באמ"ש ונקבה באש"ם).

לא מעטות הן הסתומות בחלקו השני של ספר יצירה, בפרקים ב-ו, ואולם למרות הקשיים הרבים אין מושג האותיות, שילובן וצירופן וכוח היצירה הטמון בהם בלתי מובן על רקע הקדימות לכך בדברי חז"ל.<sup>27</sup> למרות כל התכונות המיוחדות לאותיות בחלק זה אין לקורא, בעבר ובהווה, כל ספק במה מדובר בשעה שהמחבר משתמש במושג אותיות. דקדוק הלשון ותפיסת הלשון המוצגים בחלק זה אינם אלה שהתקבלו בימי הביניים והמקובלים עלינו כיום, אך הם ניתנים להבנה על רקע ידיעותינו בתפיסות הלשון והדקדוק של קדמונים ושל מאוחרים. מושג הספירות שבפרק הראשון, לעומת זאת, איננו מובן ואיננו מחוור. עשרות ההתייחסויות בפרקים ב-ו לאותיות ולכוחות ולפעולות המיוחסים להן אינן מטשטשות את העובדה, שביסודן מונח המושג הידוע של כ"ב אותיות האלף-בית. לעומת זאת, הספירות מתוארות בפרק הראשון בכתריסר תכונות; ומהו המכנה המשותף לתריסר תכונות אלו?

קשה לפקפק בכך שעשרת המספרים הראשונים, מאחת עד עשר, מונחים ביסוד המושג ספירות. אם כך הדבר, למה ספירות ולא מספרים? מדוע בדה המחבר מלבו מושג חדש, שאיננו מצוי בעברית כלל, בעוד שלגבי האותיות לא בדה שום מושג חדש, והשתמש במילה השגורה? כיצד ניתן ליישב את תפיסת המספרים עם הקביעה כי 'נתון סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת אחוזה בגחלת'?<sup>28</sup> המספרים, לגבי מחבר ספר יצירה, היו האותיות מ"א עד י' (הספרות לא היו ידועות עוד מאות שנים רבות לאחר חיבורו של הספר), ואם ביקש המחבר מושגים השאובים מתרבויות אחרות, היה מגיע אל עשר האותיות הראשונות ביוונית, או שילוב של שלוש האותיות I, V, X בלטינית, ובשום מקור ממקורות אלה אין הצדקה לקביעה המסתורית של 'נעוץ תחילתן בסופן'. קיימות דרשות רבות בעולם העתיק על היחסים בין המספרים הראשונים, אך המספר עשר איננו המיוחד והבולט בהם; רבים מהפיתגוראים לאסכולותיהם העדיפו את המספר שתיים-עשרה. גם בתפיסות הגנוסטיות אין מספר זה זוכה לכבוד ולייחוד

<sup>27</sup> דומה שראוי להדגיש היטב את העובדה, שבעל ספר יצירה עשה שימוש רק במקצת מן המקצת מן האפשרויות הלשוניות-הדרשניות שמצויות היו בידי בעולמם של חז"ל. מבין שלוש השיטות העיקריות – גני'ת – השתמש המחבר רק בחלק קטן מן האחרונות; אין בספר שום זכר לא לגימטריה ולא לנטריון (לא ראשי תיבות ולא סופי תיבות). מתוך שלל האפשרויות הגלומות בתפיסת התמורה הוא השתמש רק בשינוי סדר האותיות בתוך מילה; כל המגוון של אתב"ש, אלב"ם, אבג"ד וכיוצא באלה איננו מצויות באופקיו של הספר. בניגוד לחז"ל אין בספר יצירה שום דרשה על צורתן של האותיות, אין שימוש באותיות הסופיות ('מנצפ"ך צופים אמרו'), ומסיבות כרונולוגיות, כמובן, אין כל שימוש בנקודות ובטעמים. אין הוא דורש את סדר האותיות; להפך, הוא קובע להן סדר משלו ומתעלם מכל תחומי הדרש הנרחבים שפתחו חז"ל בדרשת סדרי האותיות ושימושן בכתובים. אין הוא דן באותיות נעלמות מפסוקים, אין הוא מונה אותיות ותיבות – כללות האמצעים שבהם נעשתה הלשון, מתוך תפיסתה כגילוי אינסופי של חכמה אלוהית קדומה, כלי לדרשותיהם של קדמונים ומאוחרים. מתוך כך נפער גם פער רחב בין ספר יצירה לבין השימוש בלשון בכתביהם של המיסטיקנים העברים בימי הביניים. ספר הבהיר מחד ור' יהודה החסיד ובית מדרשו מאידך מצאו (בעקבות חז"ל ובעקבות חיבורים מתקופת הגאונים כגון אותיות דר' עקיבא ודומיהם) מרחבים דרשניים בלשון הגדולים פי כמה מאלה שבעל ספר יצירה עשה בהם שימוש. אפילו התגים, ששימשו נושא לדרוש לפי המסורת אצל דרשנים קדמונים, לא כל שכן אצל בעלי הסוד המאוחרים, לא נוצלו בידי בעל ספר יצירה לדרשות מפורטות, אף שהוא הקצה להם מקום נרחב בתיאור קידושן של האותיות בידי האל לצורך פעולתן בבריאה (ראה להלן).

<sup>28</sup> ס"א, ז. המשכו של המשפט מעיד כי המדובר הוא בהקשר מספרי ('שאדון יחיד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר'), ואולם אין הדברים תורמים להבנתו של ציור זה, ששימש יסוד לדרשות מיתולוגיות רבות בכתבי מקובלים ואחרים.



של 'עשר ולא תשע', עשר ולא אחת עשרה.<sup>29</sup> תפיסה זו מתיישבת אולי עם עשרת הכיוונים של התפשטות המציאות (ששת כיווני המרחב ושני כיווני הזמן בתוספת טוב ורע), אך כיצד ליישבה עם שלוש הטרנספורמציות מרוח אלוהים לרוח יסודית, מים מרוח ואש ממים?<sup>30</sup>

אם חידש אמנם המחבר את המונח ספירות, והוא מקפל בתוכו מגוון נרחב זה של משמעויות, האם ניתן באמת להפריד בינו לבין החלק השני, המסיים, של המשנה הראשונה בחיבור זה, 'ברא את עולמו בשלשה ספרים, ספר וספר וספר' קשה מאוד להניח שהמחבר חידש פעמיים, בתוך שני משפטים, משמעויות בלתי תלויות לגמרי למילה עברית מאותו שורש עצמו. האם ניתן להסיק, כי ספר הוא לשון זכר לספירה, וכי משמעויותיהם משתלבות ומשלימות את תורת הבריאה המיוחדת של חיבור זה? דומה שאין כל מקום להניח, כי נושא זה מובן לנו. שני חוקרים מובהקים של חיבור זה, גרשם שלום ופיטר היימן, ייחסו את המסתורין שבספר לשאיבה מתחומים חיצוניים: הראשון שיער שמקורם של הדברים בספרות הפיתגוראית המאוחרת, ואילו השני – שמקורם של הדברים בגנוסיס הוולנטיני, ובעיקר בכתבי מרקוס.<sup>31</sup> נראה לי, שאין הדבר רחוק מן הדעת ששני חוקרים אלה הלכו בעקבות השערותיהם, ועשו כמיטב יכולתם לגלות את עקבות רעיונותיו של ספר יצירה במקורות אלה, ונוסח הדברים הנדפס מעיד, שלא עלה הדבר בידם. כיום, לאחר למעלה ממאה וחמישים שנות מחקר מדעי בספר זה, שהחל בו גרץ בשנת 1846,<sup>32</sup> ניתן לסכם ולומר, כי יש דברים שאינם ידועים ומובנים לנו, ולהסיק מתוך עובדה שלילית זו את המסקנות האפשריות.

הקשר בין ספר יצירה לבין התפיסות המדעיות שאפיינו את העולם ההלניסטי התברר יותר בעת האחרונה בעקבות מחקרים אחדים. יהודה ליבס הוכיח, כי תפיסת האותיות בספר יצירה משתלבת היטב במוסכמות לשוניות יווניות; והקביעה 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת' מתבררת, לדעתו, מתוך אופיין של האותיות המקבילות לאותיות הכפולות בלשון היוונית.<sup>33</sup> נראה לי, שניתן להראות כי תפיסת המספר בספר יצירה קרובה לתפיסת המספר היוונית יותר מאשר לזו העברית.<sup>34</sup> אין בספר יצירה כל שימוש בזהויה העברי של האות כמספר: למרות המרכזיות של שני מושגים אלה, אין הם מתחלפים אף פעם אחת בספר, ובשעה שהדיון מתרכז באות, אין לדברים משמעות בחינת מספר, ולהפך. הדברים מתבררים במיוחד בשעה שמשווים את דברי הספר לפרשנות שנוקמה סביבו בספרות המיסטית העברית של ימי הביניים. ל"ב הנתיבות שבספר יצירה אין להן דבר עם לב או לולב, דרשה מרכזית עד מאוד בספר הבהיר, למשל.<sup>35</sup> אין בספר יצירה אף גימטריה אחת, וכפלה המשמעות של אות-מספר המשמש לעתים בדרשות חז"ל לגבי הבריאה נעדר לגמרי בדיוניו. המספר בספר יצירה נושא אופי מתמטי מובהק, ואיננו נתפס כחלק מתפיסת הלשון והאותיות. אמנם גם ביוונית מוצאים אנו שימושים בכפל המשמעות של אות ומספר, אבל הדברים אינם מתגבשים לכלל מתודה דרשנית עקרונית כפי שהתרחש הדבר בלשון העברית. תפיסת היסודות, האותיות והמספרים בספר יצירה מעידה היטב על כך, שהמחבר היה מעורה בעולם המוסכמות המדעיות והלשוניות הרווחות בעולם ההלניסטי. ואולם דווקא משום כך בולט ייחודו: המבנה הכולל שמציג הספר לגבי תהליך הבריאה וקיום העולם אין לו מקבילה ביוונית.<sup>36</sup>

אם נלך בדרך אנלוגיה בין החלק השני של הספר לחלקו הראשון, יהיה עלינו לומר, כי בחלק השני המציא המחבר מעין מדע חדש בתורת הלשון, הדקדוק, ואותו קבע כעיקרון המסדר את פעולת האותיות בכינונה של המציאות. אין אנו מתקשים בהבנת דבריו, שכן מדע הדקדוק הומצא שנית והוחדר לעברית מערבית בימי הביניים, וכולנו לומדים אותו בילדותנו. האם המציא המחבר מדע חדש בקשר למספרים הראשונים והשתמש בו כדי להעניק משמעות לכוח היצירה שבספרות הללו, ומדע זה לא הומצא מחדש ולא חדר ליהדות מאוחר יותר, ומשום כך סתומים בעינינו דבריו של המחבר בעניין הספירות?

[ג]

האם ספר יצירה הוא ספר מיסטי? אם אמנם תורת הבריאה שלו מדעית היא, ומיוסדת על תורת מספרים ותורת אותיות שיטתית הנובעת מחוקי יסוד המוצאים את ביטויים בכל מבניה של המציאות, אין מקום לתאר את הספר באמצעות מונח זה. בכל זאת יש בספר שתי נקודות אשר מצויה בהן סטייה מסוימת מן המתודיות המדעית המאפיינת אותו בדרך כלל, ואשר ניתן, בהיסוס רב, לתארן כנושאות אופי 'מיסטי'. אינני רוצה לייחס חשיבות מופלגת מדי למושג זה, שדרכי השימוש בו בימינו מגוונות ושונות; יש המשתמשים בו כדי לתאר את כל מה שאינם מבינים,

L. Baeck, 'Die zehn Sefirot in Sepher Jezira', *MGWJ* 78 (1934), 448–455; idem, *Aus drei Jahrtausenden*, Berlin 1938, 382–397

33 ראה י' ליבס, 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת', תרביץ סא (תשנ"ב), 237–247.

34 ראה בפירוט להלן בנספח לפרק זה.

35 סימן צח (מהדורת מרגליות).

36 ראה להלן עמ' 414–416.

29 ס"א, ד. בכך קשורה גם שאלת משמעותו של המושג בלימה. רבים נאחזו ברמז-כביכול שרומז המחבר עצמו במשחק המילים במשנה ח: 'עשר ספירות בלימה בלום פיך מדבר ולבך מלהרהר'. ואולם ברור שהמושג נלקח מלשון הפסוק באיוב כו, וכי הקשר לשתיקה אינו אלא דרך חידוד. שום פירוש למושג ספירות לא יהיה שלם אם לא יביא בחשבון את העובדה, שהמושג בלימה מצטרף ומתאחד עם המושג ספירות, ולגביו אין אנו יודעים אלא דבר אחד: האל תלה על בלימה זו את הארץ.

30 ס"א, ט–יב. פסקת הסיום בספר זה מעלה בעיה טקסטואלית ועניינית קשה מאוד. הפסקאות המתארות את התהוות היסודות מונות ארבע ספירות (רוח אלוהים חיים, רוח מרות, מים מרוח ואש מרוח). הקביעה החריפה של המחבר, 'עשר ולא תשע', מחייבת עשר ספירות, ולא ארבע. בשתי הפסקאות שלאחר מכן מונות שש ספירות משלימות, והן לקוחות מרשימת העומקים שבפ"א מ"ה: צפון, דרום, מזרח, מערב, רום ותחת – כלומר ששת כיווני המרחב. מכאן שארבעת שלבי ההתהוות של היסודות מושלמים למערכת של עשר ספירות על ידי ששת הקצוות של הקוסמוס, והדבר משיב על השאלה, כיצד ייתכן שיהיו רק ארבע ספירות במערכת ההתהוות של היסודות. ואולם מתוך כך מתעוררת שאלה אחרת: מה דינן של ארבע פאות הקוסמוס האחרות שזכרו במשנה ה – ראשית ואחרית, טוב ורע? במשנה ה אין כל יסוד להבדיל ביניהן לבין האחרות או לראות בהן כיוונים 'ממדרגה שנייה' שניתן לדחותם על ידי מערכת אחרת. אין כל הסבר מדוע יועדפו שלושה ממדים וייכללו ברשימה השנייה, בעוד ששני ממדים אחרים יישכחו. מבחינה מסוימת נראה הדבר כאילו במשנות יג–יד שבסוף פרק א יש משום ניסיון להרמוניזציה, לתשובה מכנית על סתירה פנימית בתוך הטקסט. ואולם, כאמור, נראה לי שאין מידת הבנתנו בטקסט זה מתירה לתקן אותו או לייחס משפטים מתוכו לשלבי עריכה או עיבוד מאוחרים יותר.

31 G. Scholem, *The Origins of the Kabbalah*, 31–34; P. Hayman, 'Sefer Yezira: The Book of Creation', *Shadow* 3 (1986), 20–38 esp. 27. בספר הנזכר לעיל בהערה 7 ניסיתי כמיטב יכולתי למצוא חומר נוסף במקורות אלה; ואמנם ניתן להעלות מקבילות מעניינות רבות, ואולם תשובה לשאלה העיקרית, מה הן הספירות ומה התפיסה המאחדת את כל תיאוריהן בפרק הראשון של הספר, איננה מצויה, לפי מיטב ידיעתי, במקורות אלה.

32 H. Graetz, *Judaismus und Gnosticismus*, Krotoschin 1846. גרץ הקדיש חלק מספר זה לדיון במקורות החיצוניים של הספר ובהקבלות בין רעיונותיו לבין מקורות גנוסטיים ואחרים בשלהי העת העתיקה. בכך הוא פתח כיוון מחקרי שעשרות חוקרים הלכו בו בדורות אלה. ראה למשל



אותן ספירות. ואולם אם מבקשים אנו ממד נסתר, על־מדעי, בספר יצירה, דומה שזהו אחד המשפטים בספר הפותחים יותר מכול פתח לאפשרות מעין זו.

הדברים מחוורים מעט יותר בהקשר השני שנראה לי יוצא דופן, הקשר המצוי לראשונה במחציתו השנייה של פרק ג, והוא חוזר אחר כך פעמים רבות בהמשכו של הספר (מטבע הדברים עשירים ושתיים פעם בסך הכול):

המליך אות אל"ף ברוח וקשר לו כתר וצרפן זה עם זה וחתם בהן אויר בעולם ורויה בשנה וגויה בנפש, וזכר באמ"ש ונקבה באש"ם.<sup>39</sup>

הקורא את פרק ב של ספר יצירה ואת המחצית הראשונה של פרק ג מקבל את הרושם, כי כוח הבריאה והקיום נעוץ באותיות עצמן ובצירופיהן. התיאור המפורט יחסית של המחבר מבקש להפגין, כיצד מתקבלות התופעות האין־סופיות של המציאות מתוך מערכת הצירופים השיטתית של האותיות לסוגיהן. זאת אומרת בפירוש גם המשנה הקודמת:

שלש אמות אמ"ש, חקקן וחצבן וצירפן וחתם בהן שלש אמות בעולם ושלש אמות בשנה ושלש אמות בנפש, וזכר ונקבה.<sup>40</sup>

משמע הדברים הוא, ששלוש 'אמות' אלה הן הקובעות את שלושת רובדי המציאות לפי שיטתו של ספר יצירה – תחומי הקוסמוס, הזמן והיחיד (נפש בספר היא במשמעות פרסונה, אינדיבידואום, כפי שהדבר מצוי הרבה במקרא, ולא במשמעות החלק הרוחני שבאדם, נושא שאיננו נזכר ואיננו נדון כלל בספר כולו). הביטוי 'חקקן וחצבן וצירפן', תהיה משמעותו המדויקת אשר תהיה, מתייחס בוודאי ליצירתן של האותיות וקביעת צירופיהן בצורה שיוכלו לנבוע מהן התוצאות המבוקשות בקוסמוס, בזמן ובאדם. כל אלה עולים בקנה אחד עם הגישה השיטתית, ה'מדעית', של ספר יצירה. הוא הדין בחלקו השני של המשפט המובא מפ"ג מ"ו: האל 'חתם' באות אל"ף את יסוד האוויר שבקוסמוס, את תקופת הרוייה בשנה (דהיינו עונת השנה שאיננה עומדת לא בסימן המים ולא בסימן האש, שהן האותיות מ' ו'ש' המשלימות את אמ"ש), ואת גופו של הפרט; כל אלה, בהתאם לשיטתו של הספר, מתחלקים לאספקטים של זכר ונקבה, הנובעים מסדר האותיות – אמ"ש הוא הזכר ואש"ם היא הנקבה.

אם כך הם פני הדברים, מה משמעות 'המליך אות אל"ף ברוח וקשר לו כתר'? אין ספק שיסוד הדברים הוא במאמר חז"ל, שלפני הבריאה היה האל קושר תגין לאותיות,<sup>41</sup> ואין כל הפלגה בכך שהוא מתאר תהליך זה כעין 'המלכה'. בהמשך הדברים מובא משפט זה לגבי כל אחת מאותיות האלף־בית. מבחינה 'מדעית' מיותרים הדברים; המחבר כבר קבע, שבתהליך היצירה של היקום הוקנה לאותיות הכוח ליצור מתוך שילוביהן וצירופיהן את כל תחומי המציאות. הציור המוחשי כמעט 'המליך... וקשר לו כתר' מייצג כנראה ממד אחר של הענקת עצמה. זהו מעין טקס שבו מעניק האל מכווח לכל אחת מאותיות האלף־בית ומקנה להן פונקציות מיוחדות ומסוימות הן בהתהוות והן בקיום של המציאות כולה. האות, כך מסתבר, נעשית רויה בכוח אלוהי, וזה מפעיל אותה ומאפשר לה להוציא אל הפועל את הפונקציות שלהן היא נועדה.

אמנם הדברים משתלבים יחד היטב במתכונת של ספר יצירה, ואולם מבחינה עיונית מדובר כאן בשתי תפיסות נפרדות של האותיות וכוחן. התפיסה האחת היא זו האינסטרומנטלית,

ויש לעומתם כאלה המשתמשים בו כדי לתאר את כל מה שנדמה להם שהם מבינים. במציאות הקיימת היום מי שמתאר תופעה או טקסט בתור 'מיסטיים' רק מפגין את ההגדרה של מיסטיקה המקובלת עליו, והדברים נשארים במישור סמנטי, ולרוב גם במישור הערכי (יש מי שמשמש במושג כדי לתאר כל מה שאיננו מוצא חן בעיניו, ויש המשתמש בו כדי לתאר את כל מה שקרוב ללבו). אני מבקש רק לציין אותן שתי נקודות שבהן, לפי דעתי, סוטה בעל ספר יצירה מדרכו שלו, והדברים הם בחינת יוצא מן הכלל במבנה השיטתי שהוא עצמו בנה. האם המונח מיסטיקה מתאים לכך או לא היא שאלה משנית, סמנטית, שאין להקנות לה חשיבות יתרה.

הספירות, כפי שתואר לעיל, הן אספקטים מתמטיים ומבניים של המציאות; הן מייצגות את ההתפשטות האין־סופית של היקום, ואת המעבר, בשלבים, ממציאיותו של בורא עולם לבדו למציאותם של יסודות ושל תחומים נפרדים בהוויה. על רקע זה בולטת בייחודה הפסקה המצויה בנוסחאות המסורתיות בפרק א משנה ו (בנוסחאות אחרות הסדר שונה במקצת),<sup>37</sup> שכמעט שאין לגביה חילופי נוסחאות במקורות השונים:

עשר ספירות בלימה, צפייתן כמראה הבוק ותכליתן אין להן קץ, ודברו בהן כרצוא ושוב, למאמרו כסופה ירדופו ולפני כסאו הם משתחוים.

דומה שהדין עם פטר היימן,<sup>38</sup> שיש לדחות לחלוטין כל ניסיון לקשור פסקה זו עם ספרות ההיכלות והמרכבה. אין בה דבר שאיננו עולה במישורין מפרק א ביחזקאל, והצורה צפייתן אין בה משום חידוש לעומת לשון תנאים, למרות שכיחותה בלשונם של יורדי המרכבה. עם זאת, הדינמיות של תפיסת הספירות בקטע זה איננה עולה בקנה אחד עם תיאוריהן בפסקות האחרות שבפרק הראשון שבספר. אם הספירות הן צפון ודרום, מעלה ומטה, מה פירוש 'צפייתן כמראה הבוק' אף אם איננו יודעים את משמעותו המדויקת של ביטוי זה, ברור למדי, שיש בו התייחסות לאספקט של הספירות הניתן לצפייה. קרוב מאוד לוודאי שיש קרבה, אם לא זיהוי ממש, בין ספירות הבלימה שכאן לבין חיות הקודש שביחזקאל. ציורן של הספירות כישויות לא ערטילאיות, הניתנות לצפייה (למשל, לעיני יחזקאל הנביא?) והפועלות על פי דבר האל הדינמי הפועם בהן, והן משתחוות לפני כיסאו של האל, איננו עולה בקנה אחד עם המושגיות המופשטת המאפיינת אותן בדיונים האחרים שבספר.

האם מודיע המחבר בפסקה זו כי ספירות הבלימה הן הוויות אשר לאדם – נביא, או אולי מיסטיקן – ניתן ליצור עמן קשר, לחזות בהן ולצפות בהן? האם מודיע הוא כי למרות חוקי היסוד של המציאות המתוארים על ידו בחלקים אחרים של הספר הספירות הן יסוד משתנה לפי דברו של האל בהן, והן נעות ברחבי המציאות וחוזרות ומשתחוות לפני כיסא הכבוד? קשה להשיב על שאלות אלה על פי משפט קצר ובוודד זה. עם זאת אין להכחיש שיש כאן רמז לנדבך אחר, נוסף, של משמעותו של המושג, ונדבך זה רומז לקשר מסוג אחר בין ספירות הבלימה לבין החווה מצד אחד ובינן לבין האל מצד שני. אין כאן חומר מספיק כדי לקבוע את מהותו של קשר אפשרי זה, ובוודאי לא לאפיין את יחסו למשמעויות האחרות והתפקידים האחרים של

37 ס"י א, ו.

38 ראה: P. Hayman, 'Sefer Yezira and Hekhalot Literature', בתוך: י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), 71–85. על היחס בין ספרות ההיכלות לספר יצירה ראה עתה K. Herrmann, "'Feuer und Wasser": Zum Fortleben eines unbekanntenen Sefer Yesira-Kommentars in der Hekhalot-Literatur', *FJB* 20 (1993), 49–92

39 ס"י ג, ו.

40 שם ג, ה.

41 ראה מנחות ט ע"ב.

ומשום כך גם אין משמעות במסגרת הספר לשאלה של הישארות הנפש. זהו מחקר על הטכניקה של הבריאה, שאין בו שום מוסר השכל לגבי מחויבות אנושית הנובעת מנוכחותו של האדם בעולם שנברא בידי האל. אין בספר כל זכר לתורה ולמצוות, לנבואה ולהתגלות, לירידה למרכבה או לחוויה מיסטית לאדם – אף לא אחד מן האספקטים הרבים המרכיבים את ההגות הדתית. וזאת בשעה שיסודות אלה, בהרכבים שונים ומגוונים, ממלאים את עולמה של הספרות התלמודית והמדרשית; המציאות הרוחנית שבה פעל המחבר היא כזו השואלת בלי הרף 'מה ה' אלוהיך דורש מעמך', ומנסה לתאר, באמצעות ההלכה, המדרש וההוראה המוסרית, כיצד יוכל האדם להשיג הישג דתי בחייו עלי אדמות, וכיצד יזכה לשכר בעולם הבא; כיצד תבטא נשמתו את קרבתה לבוראה, וכיצד יתגבר האדם על יצריו הדוחפים אותו לזרועות החטא. הדינמיקה הדתית היא נשמת אפה של ספרות חז"ל, ואף לא שמץ ממנה מצוי בספר יצירה.

משמעות דתית מן הסוג השליט בספרות התלמוד והמדרש אין כאן אפוא; האם יש בספר משמעות דתית בעל כיוון שונה, שאין אנו מצפים למצוא באותה תקופה? שמא ביקש המחבר ומצא דרך אחרת לקרבתו של האדם אל האל?

דומה שמשעה שהשאלה מושגת בדרך זו, עולה התשובה מעצמה. אם יש משמעות דתית לספר יצירה, הרי היא מצויה בפסקה האחרונה שבספר (שהיו שביקשו לטעון כי היא תוספת מאוחרת).<sup>43</sup> פסקה זו מתארת הישג דתי מרחיק לכת, ודומה שניתן לראות בה פתח להתקרבות אנושית אל הבורא בדרך שונה לגמרי מזו המצויה בעולמם הרוחני של חז"ל.

הפסקאות האחרונות של ספר יצירה מצטיינות דווקא בקביעות הנחרצות, החוקיות, שאינן ניתנות לשינוי: 'לב בנפש כמלך במלחמה', גם את כל חפץ זה לעומת זה עשה האלוהים: טוב לעומת רע, טוב מטוב ורע מרע, הטוב מבחין את הרע והרע מבחין את הטוב, 'טובה שמורה לטובים ורעה שמורה לרעים',<sup>44</sup> 'שלשה אוהבים, הלב והאזנים והפה, שלשה שונאים, הכבד והמרה והלשון, ואל מלך נאמן שולט בכולן' וכיוצא באלה קביעות שאינן מורות שום דרך לשינוי, התופסות את הטוב והרע ככללים קבועים ובלתי משתנים, ככל הנראה בעלי אופי פיסולוגי כשם שהם בעלי אופי לשוני – הביטוי המנוגד ביותר לתפיסה של פעילות דתית יוצרת ומקדמת את האדם התכלית שקבע לו בוראו.

פסקת הסיום, לעומת זאת, עוברת למישור אחר לגמרי:

וכיון שצפה אברהם אבינו ע"ה והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף וצר ועלתה בידו, אז נגלה עליו אדון הכל ב"ה והושיבהו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אוהבי וכתר

43 ראה I. Gruenwald, *REJ* 132 (1973), 473–512. אינני סבור, שמבחינה מתודית יש יסוד לניסיון להפריד שכבות בספר יצירה ולחלק את מאמריו המעטים לכמה דורות של מחברים, עורכים ומתקנים. כל הנחה כזו כוללת את התפיסה, שהיתה אסכולה שלמה של 'בעלי ספר יצירה', בעלת טרמינולוגיה מיוחדת ומסורת מיוחדת, שהתקיימה במשך כמה דורות – וכל זה מבלי להשאיר כל זכר בהיסטוריה ובספרות. דומה שראוי שנסתפק בחידה של מחבר יחיד, אלמוני, שכתב מה שכתב; להפוך זאת לאסכולה נסתרת ועלומה שדבר איננו ידוע עליה, נראה לי בלתי נכון. ולא זו בלבד: הטרמינולוגיה של הספר, למרות ההבדלים בין חלקיו, היא בעלת צביון מיוחד ומובהק כל כך, שמוטב ליחס סתירות וקשיים לקוצר ידיעתנו מאשר להניח מבוכה שנגרמה כתוצאה מריבויים של מחברים.

44 ו, ג. מאמר זה הוא אחד הקשים בספר מבחינה מוסרית. אין בתיאור האדם בספר זה כל יסוד המניח אפשרות של בחירה בין טוב ורע, ואם אמנם שמור עונש לרשעים, הרי זה עונש הכפוי עליהם מכוח טבעם – כמעט טבעם הפיסי – מבלי שתינתן כל הוראה כיצד יוכל האדם לעבור מתחום הרע לתחום הטוב. ה'רעים' וה'טובים' בפסקה זו יש בהם, כמסתבר מן ההקשר, אותה מידה של חופש בחירה שיש לכבד, למרה וללשון להפסיק להיות 'שונאים' ולהיעשות 'אוהבים' כמו הלב, האוזניים והפה.

האותיות כאבני בניין שצירופיהן יוצרים ממילא את היסודות והכוחות שמהם בנויה המציאות. בתפיסה זו האותיות הן מעין טבלת היסודות הכימיים של מנדלייב, המכילה את המרכיבים, שצירופיהם השונים יוצרים את כל החומרים שבמציאות. התפיסה השנייה היא זו של כלים לרוח האלוהית: האותיות וצירופיהן אינן כוחות עצמיים, אלא יש לראותם ככלי קיבול שלתוכו יצק האל את רוחו, והם מוציאים אל הפועל את ציווייו בכוח רוחו המפעמת בהם. מרבית ההתייחסויות לאותיות בספר יצירה שייכות לסוג הראשון, האינסטרומנטלי. תיאור טקס ההמלכה וההכתרה של האותיות נוטה יותר לכיוון המשמעות השנייה, שניתן לתארה גם כתפיסת האלף-בית כמעין לוגוס, שליח האל לבריאה, לאחר שיצק האל לתוכן את הכוחות הדמיוניים.<sup>42</sup>

קיימת הקבלה מבנית מסוימת בין התפיסה הכללית של האותיות בספר לבין התפיסה הכללית של ספירות הבלימה ותיאורן כחיות הקודש המלאות מרוחו ודברו של האל, הסובבות ומשתחוות לפני כיסאו. בשני המקרים ניתן לראות חריגה מן הכלל האינסטרומנטלי והקניית ממד של שליחות לספירות ולאותיות המלאות מרוחו של האל. אם אמנם כך הדבר, ואם פירוש זה אמנם משקף את משמעותם של הדברים, הרי יש לומר, שהמחבר לא הסתפק במבנה המדע-השיטתי של תיאור הבריאה שלו הוא הקדיש את הספר, אלא ביקש גם להציג את מקומה של ההוויה האלוהית בתהליך זה. ה'מכשירים' המשמשים את האל בתהליך הבריאה והקיום של המציאות אינם מתנתקים ממנו משעה שנקבע תפקידם והם יוצאים אל הקוסמוס כדי למלאו, אלא הם נושאים בתוכם את רוחו, דברו וכוחו של האל. הם מבצעים את תפקידיהם לא רק משום שלכך נועדו ונבנו, אלא משום שיש בתוכם מציאות מתמדת של כוח חיות אלוהי.

אין הכרח לתאר גוון זה בתפיסת עולמו של המחבר כיסוד מיסטי. מושג זה, בשעה שמשמשים בו כהלכה, נועד בדרך כלל לבטא יחסים בין האדם לבין האל, ורק במעמד משני את יחסם של אלמנטים שבמציאות אל מקורם. ואולם מבחינת הבנת משמעותו הדתית של ספר יצירה יש לציין גם אספקט זה, המהווה נדבך נוסף מעבר למסגרת השיטתית-האינסטרומנטלית המאפיינת את מרביתו של ספר יצירה.

[ה]

ספר יצירה איננו ספר בעל משמעות ושליחות דתית הן אם בוחנים אנו אותו לעצמו, ובמיוחד כאשר משווים אותו לתפיסות הרווחות בעולם הדתי שסבב אותו, בתקופת התלמוד. כל היסודות המאפיינים הגות דתית נעדרים ממנו. האלוהות של ספר יצירה מנתקת את עצמה מן העולם ומפקידה אותו בידי שליחיה, הספירות והאותיות, ואלה ממלאים את תפקידיהם מכוח החוקים הטבעיים בהם, מבלי שיקנו מתוך כך משמעות דתית לעצמם. האדם בספר יצירה הוא אוסף של איברים ותכונות קבועים מכוח מבנהו, אין בו דינמיקה של שינוי והתקדמות רוחנית, לבריאתו אין תכלית אנושית או אלוהית, וקיומו מכני, כקיומה של המציאות כולה. מושגי היסוד של המוסר והריטוס מאבדים את משמעותם בספר יצירה. אין בספר כל פתח המקנה משמעות לתפילה או לצדקה, להקרבת קרבנות או להתנהגות מוסרית. אין כל זכר בספר לשכר ועונש, לגאולה משיחית או אחרת, לעולם הבא, לגן עדן וגיהנום, למשפט אלוהי ושכר לעושי רצונו של מקום. אין כל זכר לקיומה של נשמה אלוהית, ליסוד רוחני המקשר בין האדם לבין האל,

לו ברית ולזרעו והאמין בה' וחשבה לו צדקה. וכרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו והיא ברית המילה, ועשר אצבעות ידיו והוא הלשון. וקשר לו עשרים ושתיים אותיות בלשונו וגלה לו את יסודן.<sup>45</sup>

פסקה זו מייצגת, בלי ספק, הישג דתי של שלמות עילאית. אברהם אבינו, משעה ש'עלתה בידו'<sup>46</sup> כל הכרוך במשנתו של ספר יצירה, הגיע למדרגת אוהבו של האל, אהבה שמצאה את ביטויה הפיסיו-כביכול בכך שהקב"ה 'הושיבהו בחיקו ונשקו על ראשו' והעניק לו את שתי הבריות, ברית הלשון וברית המילה. נראה כי 'קשירת' האותיות בלשונו של אברהם מייצגת את 'ברית הלשון', ומקנה לאברהם מעמד של שליטה בלשון, שבה טמונים כוחות הבריאה. במושגים של ספר יצירה הושגה כאן השלמות העילאית ביותר שניתן לייחל לה במסגרת שיטתו של ספר זה. האם יש לדברים אלה משמעות מעבר לסיפור גדולתו של אברהם אבינו?

אין בידינו ידיעה היסטורית מובהקת, מה ידע ומה לא ידע אברהם אבינו בתחום חוקות שמים וארץ המתוארים בספר יצירה. ואולם יש בידינו ידיעה היסטורית מובהקת שהיה אדם אחד לפחות שידיעותיו בנושא זה זהות לאלה המיוחסות לאברהם אבינו בפסקת הסיום של הספר: המחבר האלמוני של ספר יצירה. אין בספר כל רמז לכך שאברהם ידע מה שאיננו כתוב בספר, דהיינו מה שהמחבר עשוי היה לא לדעת. מכאן משמע, שאותה מדרגה המיוחסת לאברהם אבינו בתיאור נרגש זה השיגה בשלמות מחבר הספר. מקובל עלינו בתחומים שונים של ספרות דתית, בייחוד זו המיסטית, שאין אדם מתאר מדרגה או מעלה שאין הוא סבור כי הגיע אליה. אם אברהם זכה לכך, לדברי המחבר, שהאל חיבקו ונשקו על ראשו, עדות היא לכך שהמחבר סבור, שגם הוא עצמו זכה לכך. אם אברהם נקרא כפי האל 'אוהבי', ניתן להניח שהמחבר האמין, שגם הוא זכה לכינוי זה. אם אברהם זכה לברית הלשון, והאותיות 'קשרו' בלשונו, קשה לפקפק בכך שגם המחבר האמין, כי השיג מעלה זו מידי האל.

מכאן שלפחות לגבי אדם אחד, מחבר הספר, הידיעה המוצגת בספר יצירה איננה ידיעה תאורטית חסרת משמעות דתית. מבחינתו חוקיו של ספר יצירה הם חוקים שגילויים, ידיעתם והבנתם ('ראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף וצר ועלתה בידו') הביאוהו לכלל מדרגה של שלמות רוחנית שכתוצאה ממנה זכה לקרבה מופלגת, המתוארת במושגים של אהבה פיסית, עם אלוהיו. לגבי נשמתו של המחבר, ספר יצירה מלא וגדוש משמעות דתית: הוא הורה לו את הדרך להזדהות עמוקה עם האל וקרבה רגשית ופיסית אליו באמצעות לימודם וידיעתם של חוקי הבריאה

45 ס"ו, ד.

46 שלום (במאמרו על הגולם, שנכלל בקובץ פרקי יסוד) ראה בביטוי זה, עלתה בידו, הוכחה, כי יצירת יצור היא המטרה העיקרית של ספר יצירה. לדעתי יש לשלול זאת מכול וכול. אין בספר כל רמז למשמעות מעשית כלשהי של הוראותיו, ואין בספר כל יסוד מגי. הוא שימש לצרכים אלה בימי הביניים, אך אין פירושו של דבר שהדברים גלומים, אם מותר להשתמש בביטוי זה, בתוך המקור. על סמך ביטוי עברי שגור זה, עלתה בידו, לא ניתן להפוך את כללות אופיו של הספר על פיה. נראה לי שזו דוגמה מובהקת של קריאת טקסט על פי פרשנותו המאוחרת, נטייה המצויה בכל חוקר, וקשה מאוד להתגבר עליה. שורש הדברים, כמובן, הוא בשאלה קודמת: שאלת היחס בין ספר יצירה לבין 'הילכות יצירה' שבסנהדרין. מי שמבקש לקרב את שני המקורות ינסה למצוא סימוכין בספר יצירה למסופר על האמוראים בסנהדרין; ודומה שבאמת, במקרה זה, הביטוי היחיד שניתן להיאחז בו הוא עלתה בידו. ואולם אם נקבל את הנחתנו הפוכה (לעיל הערה 17), שבירור היחס בין שני המקורות מעיד שאין קשר ביניהם – שכן אילו היה קשר כזה היו הדורות העוקבים של חכמי התלמוד והמדרש עושים בו שימוש כלשהו, תאורטי או מעשי או שניהם – הרי אין מקום לפירוש כזה מכול וכול. ועיין גם M. Idel, *Golem*, Albany, N.Y. 1990, 9–27, ובירור מחודש של משמעות הגולם בספרות חסידי אשכנז בימי הביניים במאמרו של G. Necker, *FJB* 21 (1994), 7–40.

והמציאות. קשה לפקפק בכך, שלפנינו תיאורו של הישג דתי נדיר בשלמותו, שבו מגיע האדם לפסגת האחדות האפשרית עם האלוהות.

אילו לא נכתב ספר יצירה היה הישג זה נשאר נחלתו של המחבר, מבלי שההיסטוריה תדע על כך דבר. מאחר שהספר נכתב, הרי שהיתה למחבר כוונה להביא את הדרך אל האל, שראשון ההולכים בה היה אברהם אבינו, לידיעתם של אנשים אחרים. איננו יודעים אם נועד הספר לציבור, או שמא נועד מראשית כתיבתו ליחיד סגולה מעטים. ואולם עצם עובדת הכתיבה מעידה על כך, שהמחבר לא ראה בסודות המוצגים בו נחלתו הפרטית בלבד, דרך דתית ששותפים לה אך ורק אברהם אבינו והוא עצמו. העלאת הדברים על הכתב בצורה ספרותית קפדנית, בעריכה צורנית מובהקת, בחלוקה שיטתית לפרקים ונושאים, יש בה עדות לכוונה דידקטית, בחינת ממני תראו וכן תעשו. הדרך אל האל, המסר הדתי שבספר, איננו נחלת הפרט אלא נועד גם לאחרים, בין שמעטים הם ובין רבים.

העובדה שהספר נכתב ונערך לצורך לימוד וקריאה בידי אחרים מעידה שהשליחות הדתית שבו, זו המצויה בפסקה האחרונה בלבד, מוצעת כדרך להשגת ידיעת האל והזדהות עמו. היא טוענת, ביסודו של דבר, כי הכרת חוקי המציאות ואופן נביעתם מתוך האלוהות היא היא השלמות הדתית. מקבילה מסוימת לתפיסה זו, בגוון מיסטי מובהק הרבה יותר, מצויה באפיק אחר של ספרות הסוד העברית הקדומה.

המאמר הידוע של ר' ישמעאל בשיעור קומה, בקטע שהוא מוקדו הדתי של חיבור מיסטי זה, קובע: 'כל היודע שיעור זה של יוצרנו ושכחו של הקב"ה שהוא מכוסה מן הבריות מובטח לו שהוא בן העולם הבא ומאריך ימים הוא בעולם הזה, ובלבד שהוא שונה אותו במשנה בכל יום ויום, ואני ועקיבא ערבים בזה הדבר'.<sup>47</sup> כאן מובטחת מעלה דתית עליונה, מטעמם של שני היוצרים הגדולים של המשנה ואבות ההלכה התלמודית, למי שיודע את סודותיה של דמותו של יוצר בראשית המתואר בחיבור זה, והוא נדרש ללמוד בכל יום בטקסט זה. אפשר להבין, כי ניתנת כאן מעלה דתית מופלגת לערך של ידיעת סוד, מעבר לערכים של קיום המצוות ולימוד התורה והנהגה המוסרית, שאותם שקדו ר' ישמעאל ור' עקיבא ותלמידיהם להורות בספרות התלמודית. ייתכן שמעין תגובה על כך מצויה בקטע בספר היכלות רבתי, שמקורו באותו חוג של מיסטיקנים, הבא להדגיש את ההכרח בשילוב בין ידיעת הסודות לבין קיום מצוות, לימוד תורה והנהגה מוסרית; ניתן לראות בקטע זה מעין השלמה או תיקון למה שניתן לטעות בו בשיעור קומה.<sup>48</sup> קשה לייחס לחיבור מיסטי זה מגמות אנטינומיסטיות והעלאת הידיעה המיסטית כתחליף לקיום מצוות; ייתכן מאוד שכוונת הדברים, כמו בספר יצירה, היא הדגשה של אספקט מסוים, ואין להסיק מכך מסקנות לגבי התפיסה הדתית הכוללת.<sup>49</sup>

רעיון זה כשלעצמו איננו חידוש בעולם המחשבה הפילוסופית והדתית. ערכה המופלג של הדעת, ושל הדעת המדעית, ערך המתואר גם במושגים דתיים, מצוי הן במחשבה היוונית הקדומה והן בגוונים שונים של הפילוסופיה בתקופה ההלניסטית, בסטואה, באסכולות אפיקוראיות, בכמה מגוונים של הנאורפיטגוראיות, ועוד. ערכה של הידיעה הסודית כגואלת את נשמת האדם הוא מושג היסוד בתפיסה הדתית של הגנוסיס הקדומה. הרציונליזם הימייבינימי, שהתבסס

47 שפר, סינופסיס, פסקות 705, 710–711.

48 היכלות רבתי, שפר, סינופסיס, פסקות 199, 234.

49 עיין בהמשך. וראה לכל העניין, J. Dan, 'The Concept of Knowledge in the Shiur Komah', *Studies in Jewish Mystical and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Alabama M. S. Cohen, *The Shiur Komah*, Katham, Maryland 1983; על הספר בכללו ראה, 1979, 67–73; *idem*, *The Text of the Shiur Komah*, Tübingen 1985, 48–58.

על מקצת מהנחות אלה של המחשבה בעולם העתיק, פיתח עוד יותר את התפיסה בדבר כוחה הגואל של הדעת, ועקבות הדברים ניכרים היטב גם בעולמה של ההשכלה הימבינימית, לרבות מורה נבוכים. לא הרעיון עצמו הוא בחינת חידוש, אלא מקומו וזמנו: מציאותה של טענה זו בעולם הרוחני של ספרות התלמוד והמדרש, זו שקבעה 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'.

האם ניתן לראות בתפיסה הדתית הנובעת מפסקת הסיום של ספר יצירה מעין אנטינומיזם, העדפה של ההישג הרוחני-האינטלקטואלי על המעשה הדתי והמוסרי? אינני סבור שכך הדבר, אם כי ההשוואה לקטע המקביל שבשיעור קומה מעלה כמה קשיים. קל יותר לפרש את הפסקה הנידונה בשיעור קומה כמתייחסת לתחום שאין לו נגיעה לענייני מעשה דתי, ולהבין כי שם הדברים באים על מצע מובן מאליו של תורה ומצוות, כאשר הדעת הניתנת בחיבור המיסטי מהווה נדבך נוסף, עליון, על התשתית הרגילה של החיים הדתיים השגרתיים. בספר יצירה הסטייה מן המוסכמות השליטות בעולמם של חז"ל חריפה יותר. שיעור קומה מציג נדבך נוסף, אך אין בו רמז לאלטרנטיבה לתפיסות המסורתיות בכל הנוגע לעולם הזה ולטיבו ולמעשה הנדרש מן האדם. ספר יצירה רדיקלי הרבה יותר. הוא מציג תפיסת עולם ותפיסת אדם המרוחקות מאוד מאלה של חז"ל, בשעה שהנושאים שהוא דן בהם מקבילים לאלה הנידונים על ידם. הוא מונה את מכלול התכונות האנושיות, ואיננו מזכיר ביניהן יראת שמים או אהבת תורה. יתרה מזאת: אין בספר כל זכר לייחודו של עם ישראל, לבחירתו ולתורתו. אין אף משפט אחד בספר המבדיל בין יהודי לבין מי שאינו יהודי, והתיאור המפורט, הפיסי והפסיכולוגי, של ה'נפש' בספר יצירה איננו פותח שום צוהר להבחנה בין מי שקיבל תורה מסיני ומי שלא קיבל. גישה אוניברסליסטית מסוג זה לא תיתכן בעולמם של חז"ל (עם שהיא אופיינית לתפיסות אינטלקטואליסטיות-רציונליסטיות הן בעולם העתיק והן בימי הביניים). חיבור הנכתב בעברית בידי יהודי שיעקר עיסוקו בבריאת העולם ואין בו זכר לשבת ולמשמעותה; חיבור המדבר, בהקשר של מעשה בראשית, על 'שלושה ספרים', ואין בו התייחסות לראש השנה; חיבור המחלק את הזמן לחלקיו ('השנה' שבספר יצירה) ואיננו עוסק אלא בעונות השנה, בלא התייחסות למועדי ישראל – בכל אלה אין כל אפשרות לראות מקרה בלבד או התרכזותו של המחבר בנושא המידי של דיונו, דבר שאפשר לאמרו לגבי שיעור קומה.

דומה שאין מקום להסיק מכאן שלפנינו חיבור אנטינומיסטי מובהק, הבא לערער את אשיותיה של מסורת ישראל. ואולם ניתן לומר, שהחיבור מציג תפיסת עולם אשר לפיה כל מערכת התורה והמצוות המיוחדת לעם ישראל היא משנית במעלה, ואין היא תופסת מקום בתמונה הכוללת של הקוסמוס כפי שמציגה המחבר. קרוב לוודאי שמחבר הספר איננו חולק על דרך החיים היהודית המסורתית, אך מאידך אין הוא מגלה לגביה התלהבות מיוחדת ואין הוא מציגה במרכז תפיסתו.

אופיו זה של ספר יצירה יש בו כדי להסביר היטב את שלושת השלבים שבתולדותיו של הספר בתוך ספרות ישראל. ניתן להבין לכם של חכמי התלמוד והמדרש, של הפייטנים ושל המיסטיקנים היהודים בעולם העתיק, שבחרו להתעלם ממנו לחלוטין. לא ניתן היה למצוא בו אישור ותמיכה לתפיסותיהם הדתיות העיקריות. אין הספר מורה דרך מעשית בעבודת אלוהים, אין הוא מציג אתגר מעשי בפני האדם שביבאו לכלל יראת שמים, אין הוא מציג סולם עלייה מיסטי לנשמתו של האדם, ואין בו סיוע להבנת ייחודו של עם ישראל וקשריו עם אלוהיו. הוא מציג פירוש אחד, סגור ומוצק בתוך עצמו, למעשה הבריאה, פירוש שאיננו משתלב בדרשנות ובפרשנות של פסוקי הבריאה, אלא מתעלם מהם. כנראה לא ייצג הספר תנועה או חוג רחבים די הצורך כדי לערער פולמוס ולהביא את חכמי התלמוד והמדרש להתמודד עמו ולבקש לעקרו. (הם לא עשו זאת, לפחות בספרות המצויה בידינו, גם לגבי חוגים נרחבים ורבי השפעה יותר,

כגון הספרות האפוקליפטית של תקופת הבית השני, כתיבתן של כיתות יהודיות כגון כת מדבר יהודה, הנוצרים הראשונים והגנוסטיקאים היהודים; אלמלא ידענו על קיומם של אלה ממקורות אחרים, לא היינו מוצאים כמעט שום ידיעה על עולמם הרוחני מתוך המקורות של ספרות התלמוד והמדרש.) אין פלא אפוא, שבמשך מאות שנים לא נודע כמעט כל זכר לספר יצירה ולתפיסת עולמו בכל מרחביה של הספרות העברית.<sup>50</sup>

מצב זה נשתנה לחלוטין בימי הביניים, כאשר החלה להתפשט בבבל ובאירופה גישה רציונליסטית לחיים הדתיים. כאן נמצא להם לרב סעדיה, לשבתי דונולו, לדונש בן תמים, ליהודה הלוי ולשלמה אבן גבירול מקור נכבד, עברי וקדמון, המכיל את שני היסודות הקרובים ללבם: גישה מדעית לחקר המציאות והקניית מעמד דתי להישג אינטלקטואלי. פסקאותיו של הספר היו סתומות די הצורך כדי שניתן יהיה לפרשן בדרכים שונות ולמצוא בהן אישור והוכחה לגישות מדעיות ולתפיסות עולם נבדלות זו מזו. דווקא קביעותיו הכוללניות של הספר, בלא הסתמכות על פסוקים ודרשנות, היו נוחות להוגי הדעות של ימי הביניים, בחינת אפיק נוסף, יהודי-מסורתי אך לא תלמודי-דרשני, כדי לעגן את עולמם הרוחני החדש בתוך מסגרת מסורתית. מאידך גיסא, ההבדלים בין ספר יצירה לבין המסורת התלמודית איבדו מתוקפם במידה רבה במאות השנים הללו. בימי הביניים לא נמצא מי שיפקפק בספר המתייחס לחכמתו ולידיעתו של אברהם אבינו איננו יכול להיות ספר כופר או פסול. מאחר שהחיבור נתפס כחלק מן המכלול התלמודי-המדרשי, לא נתעוררו קושיות על העדרם של תחומים נרחבים בענייני תורה ומצוות מתוכו, שכן אלה מצויים בשפע במקומות אחרים באותו מכלול. קשה גם לפקפק, שעצם העובדה שאון סורא כתב עליו פירוש הוציאה מכלל אפשרות שיש בספר פגם דתי כלשהו. סיומו של הספר, אף אם לא הכול פירושוהו כפי שהצענו לעיל, עדיין היווה כוח משיכה למשכילים היהודים בימי הביניים: דמותו של אברהם אבינו שעלה בידו להבין, מכוח תבונתו, את אופייה של המציאות, וזכה משום כך לחיבוקו ולנשיקתו של האל, בוודאי קסמה להוגי דעות שביקשו בכוח שכלם (ובכוח המדע היווני-הערבי שלמדו) לחשוף את סודותיה של המציאות מבלי להגיע לסתירה עם מסורת ישראל.

50 נדבך מפליא בתולדות הפרשנויות המוזרות לספר יצירה נוסף עתה במאמרו של סימו פרפולה: S. Prapola, 'The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy', *JNES* 52 (1993), 161–208. במאמר זה מבקש המחבר ליצור קשר של זהות בין ציורים אשוריים של שיח שמשמעותם איננה ברורה לבין כמעט כל דבר שבעולם – שם הויה, תורת הספירות של הקבלה ומשנתם של הפילוסופים היוונים. ההנחה היסודית במאמר זה היא, ששם הויה ותורת הספירות הקבלית זמנם כימי עולם, והיו ידועים לבני המזרח הקדמון נצח נצחים. בין השאר הוא מקבל כמובן מאליו, שעשר הספירות של ספר יצירה סדורות בצורת אילן, והוא מסתמך בהערותיו בנושא זה על דברים שכתבתי ועל דברים שכתב גרשם שלום. מובן מאליו שאין לכך כל שחר: כפי שעולה מן הנאמר לעיל, הספירות שבספר יצירה הן אספקטים של הבריאה, ולא בחינות באלוהות, דבר שחידשו המקובלים בסוף המאה השתיים-עשרה. אין בספר יצירה כל זכר לאילן ולא לעץ. גרשם שלום האריך בדיוניו על ספר הבהיר בהבלטת החידוש שבספר זה הן לגבי תפיסת הספירות לעומת ספר יצירה והן לגבי עריכת כוחותיה של האלוהות במתכונת של אילן, דבר שאין לו זכר ביהדות לפני ספר הבהיר. ולא עוד אלא שבספר הבהיר קיימת הבחנה מובהקת בין 'כוחותיו של הקב"ה', שהם 'זה על גבי זה כאילן', לבין מאמרים המדברים על עץ החיים, שהוא העץ של ספר בראשית, ולא נוצר כל קשר ביניהם. רק מקובלים מאוחרים יותר זיהו את האילן והעץ הנפרדים לכלל 'עץ החיים' שהוא גם 'אילן הספירות', ודבריו של פרפולה מופרכים מכל בחינה ומכל צד, ואכמ"ל. אף זו דוגמה, כיצד נעשו טקסטים עבריים אוטוריים יחד לתלות בה כל דבר הבל. בהערותיו מרבה פרפולה להסתמך על חיבוריו של 'זאב הלוי', שאיננו אלא Warren Kenton, מיסטיקן יהודי-אנגלי שאיננו קורא עברית ואיננו מתיימר להביע אלא את תחושתו שלו. בלא כל ניסיון להציג מחקר מדעי.

ר' יהודה הברצלוני, בפירושו המפורט, נתן ככל הנראה ביטוי לראיית הפרובלמטיקה הכרוכה בספר. פירושו כולל ממד מסוים של עמדה אפולוגטית, המבקשת להגן על הספר מתוך יישוב דבריו עם הנאמר בגופי התלמוד והמדרש. ר' יהודה בן ברזילי, שיותר משהיה נתון להשפעת הרציונליזם הערבי היה שקוע בעולמה של ההלכה, וביקש להציג את תפיסת עולמו של רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה בתוך מסגרת עברית, מסורתית-תלמודית, הכיר במתח שבין הספר (ופרשניו) לבין העולם הרוחני הסובב. האם הניעה תחושה זו חכמים אחרים בני המאה השתים-עשרה להתרחק במידה מסוימת מספר יצירה, או שמא גרמה לכך התפיסה, שהספר פורש די הצורך ואין מקום להוסיף על כך? אין בידינו תשובה מלאה על כך, ואולם ברור הדבר שבמאה השתים-עשרה חלה התמורה: התמעט העניין בספר בקרב הרציונליסטים, ואילו בעלי הסוד היהודים החלו לבנות את תפיסות עולמם המיסטיות על יסודו.

בולטת מאוד העובדה, שהוזכרה לעיל, שהחיבור הראשון של הקבלה ששם מחברו ידוע לנו הוא פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור. פחות גלויה העובדה, שספר הבהיר, החיבור הראשון של הקבלה שהגיע לידינו, הוא בחלקו הניכר פירושי-עיבוד לספר יצירה. עשרות קטעים שבו מיוסדים על הטרמינולוגיה של הספר, והוא משמש במידה רבה חוט מקשר בעולמו הסבוך של חיבור מזור ומורכב זה. הוזכר כבר כי חוגי מיסטיקנים אחרים, כגון חוג 'הכרוב המיוחד' המתייחס על 'ברייתא דר' יוסף בן עזיאל', חוג העיון וחוג חסידי אשכנז בני משפחת קלונימוס, ייסדו את תפיסות עולמם על לשונו ותוכנו של ספר יצירה. משעה זו ואילך נוצר זיהוי גמור כמעט בין ספר יצירה לבין תורת הסוד, וזיהוי הנמשך והולך עד ימינו. אין פלא בדבר: לשון הסתרים של הספר, מושגיו העמומים, הפסקנות החותכת של קביעותיו לגבי האלוהות ועולם ומלואו – כל אלה פתחו בפני בעלי הסוד כר נרחב לפרשנות יוצרת ענפה.

בתוך כך החדירו בעלי הסוד, ובעיקר המקובלים, לתוך ספר יצירה יסוד עיקרי שנעדר לגמרי מפרשטו: תפיסת הספירות ככוח אלוהי (או קבוצת כוחות) המתווך בין האלוהות הטהורה העליונה לבין המציאות.<sup>51</sup> אחד ממאפייניו של ספר יצירה הוא התפיסה הישירה של תהליך הבריאה – האל בורא והכול נברא באמצעות חכמתו ונתיבותיו, שאין להן מהות וכוח יצירה משל עצמם. בידיהם של המקובלים נעשה ספר יצירה למקור העיקרי המתאר את תחום הביניים, תחום האלוהות הפעילה הנפרדת מן האלוהות העליונה, הטרנסצנדנטית, מעין לוגוס עתיר גוונים ודינמיות.

51 ניסיון שנעשה באחרונה למצוא 'גישה תאוסופית' לתפיסת הספירות בפירוש ספר יצירה לר' שבתאי דונולו מיוסד כולו על אי הבנת הטקסט. דונולו הוא היחיד בין מפרשיו הקדומים של ספר יצירה שכתב את פירושו עברית, ודבריו על כן קרובים יותר ללשונו של המקור. אין בדבריו דונולו בתחום זה דבר שאיננו עולה במישרין מפשט ספר יצירה. הניסיון לייחס לו תפיסת ספירות מעין-קבלית הוא פרי מגמה אידיאולוגית הבאה להקדים את תפיסתיה של הקבלה ולראותן נצחיות בתוך ההגות היהודית, מתוך התעלמות גמורה מן הדינמיקה של התפתחות ההיסטורית. עיין E. Wolfson, 'The Theosophy of Shabbatai Donolo, with Special Emphasis on the Doctrine of the Sefirot in Sefer Hakhmony', *E. Talmage Memorial Volume, II, Jewish History* 6 (1992), 281–316

## נספח: לתפיסת המספר בספר יצירה

משמעותם של מושגי היסוד המשמשים את ספר יצירה קשה עד מאוד לחשיפה, וזאת משום שני טעמים סותרים: האחד הוא העדרו של הקשר היסטורי מיידי ואתונטי שבו מצויים אותם מושגים בצורה דומה או קרובה לזו של ספר יצירה, שכן מבחינה רעיונית וטרמינולוגית ספר יצירה הוא חיבור מיוחד ונפרד בלא מקבילה בספרות העברית בתקופה הקדומה; לעתים ניכר ניסיון מכוון להשתמש במונחים ומושגים בלתי שגורים או מחודשים לגמרי במקום להשתמש באוצר המושגים הרווח בספרות הקדומה. הטעם השני הוא ריבוי המופלג של רבדי ההקשרים שנוצרו לספר יצירה במהלך אלף שנה של פרשנות מגוונת ותוססת לתורתו ומושגיו של הספר. דבר זה המקשה עד מאוד על החוקר להתעלם מאוצר המשמעויות האנכרוניסטי ולחתור לחשיפתה של המשמעות המקורית של הטקסט. שני גורמים אלה, העדר הקשרים אתונטיים וריבוי הקשרים בלתיאתונטיים, הביאו לידי כך, שאף שהספר נחקר זה כמעט מאתיים שנה, עדיין רבה המבוכה ורבות התמיהות לגבי עיקר משמעותו.<sup>1</sup> לכך נוספת העובדה, שעדיין אין בידינו סיכומו של מחקר טקסטואלי מפורט שיוכל להעמיד על מכונו את הטקסט של הספר.<sup>2</sup> מאז ראשיתו של המחקר בספר יצירה חזרה והועלתה האפשרות שיש לפנינו בספר זה השתקפות של מחשבה יוונית בתחום המשמעות הקוסמולוגית והקוסמוגונית של המתמטיקה; ובייחוד עוררה עניין האפשרות, שספר יצירה משקף מחשבה של אחת האסכולות הפיתגוראיות.

1 בין המחקרים העיקריים על משמעותו של הספר ראה Scholem, *The Origins of the Kabbalah*, L. Baeck, 'Sefer Yezira', *Aus drei*; 395–390; פרקי יסוד, 24–35; idem, *Kabbalah*, 23–30 *Jahrtausenden*, Tübingen 1958., 256–271; idem, 'Die zehn Sefirot im Sepher Yezira', *MGWJ* 78 (1934), 448–455; E. Ettisch, 'The Sefer Yezirah and the Original Tetragrammaton', *JQR* 107 (1967), 212–226; N. Sed, 'Le Sefer Yesira', *REJ* 132 (1973), 513–528; I. Gruenwald, 'Some Critical Notes on the First Chapter of Sefer Yezira', *REJ* 132 (1973), 475–512; P. Hayman, 'Sefer Yezira and the Hekhalot Literature', בתוך: 'דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר תולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, [תשמ"ז]), 71–85; נ' אלוני, 'השיטה האנאגראמטית של המילונות העברית בספר יצירה', *טמירין א* (תשל"ב), סג–צט; הנ"ל, 'צונץ, שלום וקראוס שונים משנתם בספר יצירה', סיני עד (תשל"ד), מב–סו; א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', דברי הכנס הבינלאומי השני לחקר המיסטיקה היהודית: ראשית המיסטיקה העברית באירופה (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, ג–ד), 15–53; דן, המיסטיקה העברית הקדומה, 144–154; הנ"ל, 'המשמעות הדתית של ספר יצירה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), 7–35. לעניין תפיסת המספר חשובים במיוחד שני ספרים שראו אור לאחרונה, הראשון על התפיסות הפיתגוראיות והשני על המיסטיקה של המספרים בכללה: K. S. Guthrie, *Pythagorean Sourcebook and Library*, Grand Rapids, MI 1988; A. Schimmel, *The Mystery of Numbers*, New York–Oxford 1993

2 לגבי הטקסט של ספר יצירה ראה בעיקר א"מ הברמן, 'אבנים לחקר ספר יצירה', סיני כ (תש"ז), ג–כו; י' וינשטוק, 'לביורר הנוסח של ספר יצירה', *טמירין א* (תשל"ב), ט–סא; הנ"ל, 'להבנת אופיו וגלגוליו של ספר יצירה שבנוסח רב סעדיה גאון', *טמירין ב* (תשמ"א), 31–39; I. Gruenwald, 'Preliminary', *Critical Edition of the Sefer Yezira*, *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 132177 היימן מאוניברסיטת אדינבורג הקדיש שנים רבות לחקר הנוסח של ספר יצירה, ומקצת ממסקנותיו, לרבות תרגום לאנגלית של נוסח עיקרי של הספר, נתפרסמו; ראה P. Hayman, 'Sefer Yetsira (The Book of Creation)', *Shadow* 3 (1986), 20–38

מאמר זה מוקדש לניסיון לתרום להבהרתו של מושג המספר שבספר זה, שכן ניסיון כזה חיוני לכל מאמץ לנסח את הקשרים בין החיבור העברי הקדמון לבין המחשבה היוונית בתקופה ההלניסטית המאוחרת. הנחת היסוד המתודית היא, שלפחות בשלב ראשון עלינו להפריד בין הדיון במשמעותו של המספר בספר לבין משמעות המושג ספירות בלימה, שהוא המושג המרכזי בחלקו הראשון של החיבור. רק לאחר שתובהר משמעותו של המספר כשהוא לעצמו יש מקום לבדוק את אפשרות זוהי בין מספרים לבין ספירות בלימה.

ספר יצירה נחלק, כידוע, לשני חלקים עיקריים; הראשון מתבסס בעיקר על המושג 'ספירות בלימה', והשני על אותיות האלף-בית, ואלה הנחלקות בו לכמה קבוצות. שני החלקים הללו נידונו במחקר פעמים רבות, אם כי בעיות מרכזיות בהבנת הספר לא הגיעו לכלל פתרון. מאמר זה נועד לבדוק שאלה אשר, דומה, טרם נידונה במחקר, מה היחס בין שני החלקים הללו, ולנסות להסיק מסקנות אחדות מתוך תפיסת המספרים בספר יצירה.

היסוד הסגנוני הבולט ביותר בספר כולו הוא העובדה, שכמעט כל פסקה בספר פותחת במספר. תחילתו של הספר היא המספר הכולל של 'נתיבות פליאות חכמה' – שלושים ושתים. הפרק הראשון, העוסק בספירות, כולל עשר פסקאות שפתיחתן 'עשר ספירות בלימה'. הפרק השני, העוסק באותיות בכללן, פותח ארבע פעמים ב'עשרים ושתים אותיות יסוד'. הפרק השלישי, העוסק ב'אמות', פותח שש פעמים ב'שלוש אמות אמ"ש'. הפרק הרביעי, העוסק באותיות הכפולות, פותח חמש פעמים בביטוי 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת'. הפרק החמישי, שעניינו יתר האותיות, פותח פעמיים בביטוי 'שתים עשרה אותיות פשוטות'. סיומו של הספר, הכולל כמה סיכומים, אף הוא מכיל פסקאות שרובן נפתח ב'שלוש אמות שהן שלשה אבות'; "אלו עשרים ושתים אותיות", "שלוש אבות ותולדותיהן"; "שלוש כל אחד לבדו עומד". דומה שאין כל צורך להאריך בטיעון, כי לגבי מחברו של ספר יצירה היה המספר השלד היסודי של המציאות, וזו ערוכה במערכות שההות המספרית היא עיקרן. ימות השבוע נובעים מאותיות בג"ד כפר"ת משום שמספרם שבעה; חודשי השנה קשורים באותיות הפשוטות משום שמספרם שנים עשר. כוכבי הלכת, שצ"ם הנכ"ל, קשורים באותיות הכפולות שכן שבעה הם, ואילו המזלות באותיות הפשוטות משום שהם שנים-עשר. אברי האדם ותכונותיו נחלקים באותה צורה.

מבנהו של הספר קובע אפוא היירארכיה ברורה: המספר הקבוע ניצב ביסוד הכול, מתחתיו האותיות הקשורות באותו מספר, ומשניהם, מן האותיות ומן המספרים כאחד, נובעים הנמצאים לסוגיהם בכל מחלקותיה של המציאות (שאף הן שלוש – עולם שנה ונפש, כנגד שלש "אמות", אותיות אמ"ש).

כל המספרים הללו, הפותחים את הפרקים והפסקאות בספר יצירה, מסתעפים ממספר אחד, שלושים ושניים, שבו נפתח הספר, ושהוא סכומם של כ"ב האותיות (שהוא צירוף של שלש אמות, שבע כפולות ושתים-עשרה פשוטות), ועשר הספירות. איננו יודעים בדיוק למה התכוון מחבר הספר בדברו על שלושים ושניים נתיבות; ואולם ברור, שהמושג נתיבות הוא מושג-העל שממנו מסתעפות מצד אחד האותיות ומצד שני הספירות, ומכאן שהוא היסוד המשותף המאחד את שני התחומים בתוך החכמה האלוהית. זהו אפוא המספר הגדול ביותר, המופיע בספר, ואין הוא חוזר בו עוד, שכן הפרקים השונים דנים בפרטים הנובעים ממנו, כשם שמושג הנתיבות איננו חוזר ונוכר בספר, שכן העיסוק בפסקאותיו הוא עיסוק ביסודות המרכיבים אותו, האותיות והספירות.

מן העובדה, שהמושגים הללו אינם חוזרים ונוכרים בחלקיו האחרים של הספר, אין כל הצדקה מתודולוגית להסיק, כי פתיחה זו היא של מחבר או עורך אחד, ואילו החלק המוקדש לספירות

הוא של מחבר שני, והחלק המוקדש לאותיות הוא של מחבר שלישי;<sup>3</sup> דבר זה המחייב גם הנחה בדבר קיומם של עורכים ומעבדים, משמע – אסכולה שלמה שפעלה במשך זמן רב כדי ליצור את הספר הקטן שלפנינו. ההיסטוריון חייב לבחור תמיד בהשערה הצנועה ביותר, המניחה מספר מועט ככל האפשר של תופעות שאיננו יודעים עליהן משום מקור אחר. הקשיים הענייניים והלשוניים שאנו נתקלים בהם בכל ניסיון להבין את ספר יצירה מוטב לייחסם לעומק המושג ולקוצר המשיג מאשר ליצור יש מאין אסכולות שלמות של יוצרים שאין כל הוכחה שאמנם פעלו אי פעם. וזאת בעיקר כאשר בצד הקשיים קיימים נימוקים סגנוניים וענייניים רבים כל כך המאחדים את הספר ומבדילים היטב בינו לבין כל חטיבות היצירה האחרות של התקופה.

מרכזיות זו הנתונה למספר במבנהו ובתוכנו של ספר יצירה משקפת תפיסת עולם אשר לפיה נתונות כל התופעות הקוסמיות, הגדולות והקטנות, בתוך מבנים מספריים מוצקים. כל נברא, וכל חלק מיצור נברא, יצוק בתוך מסגרתו המספרית כחלק ממערכת המאופיינת במסגרתה המספרית. ברור הדבר, שמחבר ספר זה ייחס למספרים משמעות עמוקה ביותר במעמקה של החכמה האלוהית, שמשם נבעו ויצאו בתהליך הבריאה והקקוה, אם נשתמש בלשון המחבר, בדמותם. אין פלא אפוא, שחוקרים רבים ביקשו למצוא מקבילות להשקפת עולמו של ספר יצירה במשנותיהם של הוגי הדעות הפיתגוראיים, הקדומים והמאוחרים, וברור שהקבלה זו מתבקשת, והיא קרובה יותר מאשר כל אפשרות אחרת שהועלתה עד כה (כגון הגנוסיס או הנאופלטוניות). רק בפילוסופיה היוונית, ובעיקר באגפה הפיתגוראית, ניתן למצוא ייחוס ערך גדול כל כך ומרכזי כל כך למספר בהוויה הקוסמית.<sup>4</sup>

אופי זה מתחזק עוד יותר אם נביא בחשבון את האפשרות, כי שני מושגים מרכזיים נוספים בספר יצירה קשורים במתמטיקה: ספר וספר וספר בפסקה הראשונה של החיבור, וספירות בפרק הראשון כולו. למרות אלף שנה של פרשנות ומחקר אין מושגים אלה מחוורים מכול וכול; ואולם האפשרות, כי הם נגזרו מאותו שורש של המילה מספר (שהיא עצמה איננה נזכרת בחיבור), וכי מושגים אלה מייצגים תחום מתמטי כשם שאותיות בהמשכו של הספר מייצגות תחום לשוני, היא אפשרות סבירה ביותר. אם אמנם כך הדבר (ואין לקבלו כמובח), הרי ש'ל"ב נתיבות פליאות חכמה' הוא המקור המשותף למתמטיקה ולכלשנות. החכמה האלוהית, המשמשת כאן בתפקיד של לוגוס, היא היסוד המאחד את המספר ואת האות, וכולם בתוכה 'נתיבות', והם נפרדים זה מזה רק בהסתעפותם מתוך החכמה האלוהית בדרך אל 'חקיקת' הקוסמוס. מבנה זה מבדיל את ספר יצירה מן המחשבה הפיתגוראית, שלא שיתפה אותיות עם מספרים בדרך כלל בשעה שתיארה את מבנהו המתמטי של הקוסמוס.

לכאורה ניתן לומר, כי בשעה שמחבר ספר יצירה בוחר ללכת בדרך זו הוא מבטא נאמנות לתפיסת הלשון ולתפיסת המספר הרווחת בעולם המחשבה של חז"ל. בלשון העברית, בעיקר זו של התלמוד והמדרשים, המספר והמילה אינם אלא פנים שונות לאותה תופעה לשונית. מושג המתמטיקה היווני (שהגיע אלינו בצורה גאומטרית, דהיינו גימטריה),<sup>5</sup> לבש בעברית משמעות לשונית ולא מתמטית: הוא מבטא את היכולת להחליף מספר במילה ומילה במספר מבלי לצאת מן השדה הפרדיגמטי של התופעות הלשוניות. מי שדורש במעשה בראשית אותיות ומספרים

3 גישה זו, המפרידה את הספר למחברים שונים ורואה בו שכבות נבדלות של יצירה ועריכה, העלה א' גרינולד במאמרו הפרשני על הפרק הראשון של ספר יצירה (לעיל הערה 1).

4 ראוי להיזכר הגדרתו של ימבליכוס: מהו הדבר החכם ביותר? המספר: והדבר השני בסדר ההירארכי הוא הכוח לתת שם. ראה גוטרי (לעיל סוף הערה 1), עמ' 77.

5 על הגימטריה ראה ש' סמבורסקי, 'מקורו ומשמעותו של המונח "גימטריה"', תרביץ מה (תשל"ו), 271-268.

וגלגל ולב), ואולם מושג זה אינו מתקשר בשום צורה עם מספרם של הנתיבות, ל"ב. עד כמה מוזר דבר זה ניתן לראות ממה שהתרחש ברגע שתורתו של ספר יצירה הועתקה לכלים חדשים, שבהם שררה התפיסה המדרשית המסורתית לגבי מעמדו של המספר בלשון. דבר זה התרחש בספר הבהיר, שבו הן המושג לב והן מערכות מספרים אחרות שבספר יצירה זוהו עם המשמעות הלשונית המילולית, ושניהם יחד, המספרים וביטוייהם המילוליים, נעשו מרקם אחד של משמעות.<sup>10</sup>

דוגמה למערכת המספרית של ספר יצירה המשתקפת בספר הבהיר ניתן למצוא בסימן מח: 'ומה ראו – שבע קולות שאמר דוד... והא אנן עשרה תנו, דרבנן אמרו כולהו אמירן בחדא מילתא... והרי שבע אמירן דשבעה קולות, ועל תלתא מנייהו נאמר... הואיל והם עשרה מאמרות לעשרה מלכים שמא לא יוכלו לדבר ע"פ אחד, כתב ביה אנכי וכלל כל העשרה. ומאי עשרה מלכים שבע קולות ושלשה אמרים... ומאי ניהו שלשה וכו'.<sup>11</sup> בעל ספר הבהיר מציג כאן את ההתנגשות בין המסורות השונות שהיו לפניו לגבי המיבנה המספרי של הכוחות העליונים ומשתדל לשלבן יחד, כאשר המערכת העקרונית הקבועה בספר יצירה משמשת נר לרגליו.

הדברים ברורים יותר בסעיפים אחרים שבספר הבהיר, כגון בסימנים צב-צה, שבהם מתייחס ספר הבהיר אל הנתיבות שבספר יצירה. בתחילת הדיון משמש המספר מספר בלבד, וללא למשמעות לשונית נוספת: ומאי טעמא שלשים ושתים (ציצים של תכלת), משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו גן נאה ושם שומר עליהם והודיע לו לבדו אותן הנתיבות... מה עשה אותו שומר, שם שומרים עליהם... אלה הם ל"ב נתיבות. אמנם לא ניתנה משמעות לשונית למספר הנידון, אבל הוא יצא כבר בדרוש זה מפשרטו, תואר כנתיבותיו של הגן האלוהי, הוא הפרדס, ומספר הנתיבות זוהה עם ציצי התכלת. בספר יצירה, יש להדגיש, המספר שלשים ושתים מיוחד לנתיבות, ולנתיבות בלבד.

המשכם של הדברים מציג דוגמה מובהקת לדרך העיבוד של ספר יצירה בספר הבהיר. בסימן צה מועברת המשנה של ספר יצירה בעניין י"ב גבולי אלכסון,<sup>12</sup> המובאת כמעט מילה במילה, למערכת חדשה לגמרי:

10 לעניין משמעותו של הלב הן בספר יצירה והן בספר הבהיר ראוי להדגיש את מרכזיותו של הנושא בדרשות הנוצריות הקדומות המיוחסות למקריוס (Pseudo-Macarius). בעל הדרשות הללו, שהיה כנראה נזיר בסוריה במחצית השנייה של המאה הרביעית, התנגד לתפיסה הדואליסטית של מות הגוף והישארות הנפש, וטען לאחדותו של האדם ולתחיתו בשלמות בתחית המתים. הלב משמש בדרשותיו הן במשמעות גופנית והן במשמעות רוחנית. הוא שולט בכל אברי הגוף ומכוונם (דרוש 15, פסקה 20), בו מצויות התבונה, התקווה והמחשבה, והוא המכוון את האדם מן החטא אל עבר הצדק והמוסר. הלב מכונה גם 'היכלו של המשיח' (דהיינו של ישו; שם, 33). וראה H. Doerries, E. Klosterman, & M. Kroeger, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin: De Gruyter 1964; V. Desprez, *Pseude-Macaire. Homelies propres a la collection III*, Paris 1980; G. A. Maloney, *Pseude-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, New York 1992, xii-xviii, 219-223. נושא זה נעשה, כידוע, לאחד ממוקדי המחלוקת בקשר לכפירה המסלינית. עיין בייחוד C. Stewart, *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts and Language*, Oxford 1991

11 על 'הקולות' הללו ראה גם היכלות רבתי, פרק ד (שפר, סינופסיס פסקות 103-104); והשווה י' דן, 'פתח היכל שיש', דברי הכנס הבינלאומי הראשון לחקר המיסטיקה היהודית (לעיל הערה 1), עמ' 217. קשה לפקפק שהמערכת עשר-שבע-שלש, שהשפיעה השפעה עמוקה כל כך על הקבלה בכללה, יונקת את השראתה מספר יצירה; אלא שכאן היא נתקשרה עם מערכות רבות אחרות, הן מספרות המדרש והן במערכת המחשבתית החדשה, המיתולוגית, של בעל ספר הבהיר.

12 ס"י ה, א.

איננו מחליף דיסציפלינה בדיסציפלינה, שכן המשמעות המספרית של מילה היא אחת המשמעויות היסודיות שלה, וכל אות ואות היא בעת ובעונה אחת גם מספר וגם מרכיב במילה. אופי זה של הלשון מרכזי למדי בעולמם של חז"ל, אך הוא הלך והתגבר עוד יותר בימי הביניים, והמיסטיקנים היהודים לדורותיהם הרבו להשתמש בו, אם כי לא כולם נטו לכך.

יש לציין, כי אין אחידות בעניין זה לא בחטיבות היצירה של העת העתיקה ולא בימי הביניים. ספרות ההיכלות והמרכבה, דרך משל, כמעט שאיננה משתמשת בכך. גם בספר הזוהר השימוש בגימטריה איננו מרכזי. לעומת זאת באסכולות אחרות, הן של חסידי אשכנז והן של המקובלים במאה השלוש-עשרה, הדבר מרכזי עד מאוד.

ספרות המדרש איננה מדגישה, בדיניה בפרשת הבריאה,<sup>6</sup> את כפל המשמעות אות-מספר, מילה-מספר, ואולם למרות זאת לא מעטות הן הדוגמאות לתקפותה של תפיסה זו בספרות חז"ל. כך למשל המאמר הידוע בפסיקתא רבתי פרק כא, 'בשני אותיות נבראו שני עולמים', ומקבילתו בתנחומא.<sup>7</sup> הדוגמה הבולטת ביותר היא זו הידועה מראשיתו של מדרש בראשית רבה: 'למה ב' [נברא העולם] להודיעך שהם שני עולמים'. במקרה זה האות והמספר נתפסו כמהות אחת, והדרשה יכולה לצרפם ולדרשם לפי נטייתו של הדרשן.<sup>8</sup> במאמר המקביל בבראשית רבה יב<sup>9</sup> המשמעות היא שונה לגמרי: העולם הזה והעולם הבא נבראו בשתי אותיות (על פי 'ביה ה' צור עולמים, יש כו, ד), וכאן אין תרגום של אותיות למספרים או להפך; ואולם בבראשית רבה א הבי"ת של בראשית היא המתפרשת על בריאת שני העולמות.

למרות הדמיון על פני השטח דומה שניתן להיווכח בבירור, כי ייחודו של ספר יצירה לעומת העולם הרוחני הסובב אותו נעוץ בכך, שבמתכוון וביודעין הוא לא אימץ את תפיסת הזוהר שבין הלשון לבין המספר שרווחה סביבו, אלא דווקא הפריד ביניהם וראה אותם כתחומים נבדלים במרקם המורכב של הבריאה.

למרות מרכזיותם של המספרים, אין בעל ספר יצירה מקנה למספר משמעות מילולית בשום מקום. המושג לב תופס מקום נכבד בספר יצירה, הן כאבר בגוף האדם והן כמושג קוסמי ('תלי

6 על תורת הבריאה במדרש בראשית רבה ראה P. S. Alexander, 'Pre-Emptive Exegesis: Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation', *Journal of Jewish Studies* 43, 2 (Autumn 1992), 230-245. המחבר מבקש ליישב בין דברי המשנה ביחס לאזוטרקיה של מעשה בראשית לבין הדיון המפורט בנושא בבראשית רבה, ומציע לראות במדרש פרשנות הבאה להציג את הגבולות שבתוכם ניתן לדרוש על פי מגמות קבועות – הדגשת היחס בין הבריאה לתורה והיחס בין הבריאה לגאולה. יש לציין, כי שום מגמה מן המגמות המצוינות בידי אלכסנדר איננה מצויה בספר יצירה. החיבור איננו כולל התייחסות לתורה, אלא לאותיות הא"ב בלבד, ואין בו כל יסוד אסקטולוגי: נראה שהוא מצייר תמונת מציאות קבועה ובלתי־משתנה, שאיננה טומנת בחובה את זרעי שינויה האסקטולוגי. ועיין גם J. Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis, A New American Translation*, Atlanta, Georgia 1985

7 ראה תנחומא בוכר, בראשית דף ו ע"א, והשווה שם טז: 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם. אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן, בה"י בראם, ומה עסקו של ה"י כאן, אלא כל האותיות מוציא אדם מתוך פיו והוא קומץ את פיו, אבל ה"י אדם מוציאה מתוך פיו בלא קומץ את פיו, כך ברא הקב"ה את עולמו בלא יגיעה, שנאמר לא ייעף ולא ייגע (ישעיה מ כה)'. וראה הערת בוכר, דף ו ע"א הערה קז; בראשית רבה יג, ר; אותיות דר"ע אות ה (בית המדרש ח"ג דף כג); ועיין בירושלמי חגיגה ב, א (דף ע"ג). המאמר מובא גם בילקוט ישעיה רמז שיא בשם התנחומא, ובנוסח המצוי בב"ר (השונה קצת), בילקוט רמז יח. בשוחר טוב מזמור סב ובלקח טוב בראשית א, ד (דף י ע"א) נוסחים מקבילים אך שונים; ועיין מנחות כט ע"ב.

8 וראה הערות תיאודור שם, בראשית רבה א, א, עמ' 9, הערה לשו' 1.

9 שם, עמ' 109.



ואילן אחד יש לו להקב"ה ובו שנים עשר גבולי אלכסונין, גבול מזרחית צפונית, גבול מזרחית דרומית... ומרחיבין והולכין עד עדי עד, ובפנים בהם הוא האילן, ובכל אלו האלכסונין יש כנגדם פקידים והם שנים עשר וגם כפנים בגלגל י"ב פקידים... והיינו י"ב וי"ב שיהם פקידים בתלי וגלגל ולב, והם ל"ו... וכלם אינם יותר מל"ו צורות, וכלם נשלמו בל"ב, מסור לל"ב, ל"ב ונשארו ארבעה והם ס"ד צורות. ומנלן דנמסר ל"ב לל"ב, דכתיב כי גבוה מעל גבוה שומר (קהלת ה, ז), א"כ היינו ס"ד, חסר שמונה לע"ב שמתיו של הקב"ה....

נקודת המוצא כאן היא המילה לב, ולא המספר שלושים ושתיים בלבד; ובמשך הדרשה ניתנת למילה משמעות מספרית המתרחבת והולכת, ונידונה ההתאמה המספרית בינה לבין השמות הקדושים, שהם נושא הדרשה בחלק זה של ספר הבהיר. המספר שלושים ושתיים מוזהה עם ה'לב' שבשילוש הקוסמולוגי 'תלי גלגל ולב' שבספר יצירה, וזהו שאיננו מצוי במקור עצמו. י"ב האלכסונים נקשרים, בהכפלתם בשלושה, במספר ל"ו, וכך מונח הבסיס לדרשות ה'לולב' שלהלן. המספר נקשר גם בשם של ע"ב אותיות, וכל אלה נעשים איברים באילן האלוהי, שהוא מן הסמלים החדשים והמרכזיים שבספר הבהיר.

המשמעות המיתית הרחבה של ל"ב נקשרת לפתיחתו של ספר יצירה בהמשך אותה דרשה, בסימן צח (בדרשה הארוגה ביסודות רבים קודמים, ובהם התכלת שבציצית, 'דבנו לבו וכיר"ב):

וכל הצורות הקדושות ממונות על כל הארצות, וישראל קדושים נטלו גוף האילן ולבו, מה לב שהוא הדר פרי הגוף, אף ישראל נטלו פרי עץ הדר, מה אילן תמר ענפיו סביבו ולולבו באמצע, אף ישראל נטלו גוף האילן זה שהוא לבו וכנגד הגוף חוט השדרה באדם שהוא עיקר הגוף, ומה לולב זה כתיב לו לב, אף לב מסור לו, ומה לב, זה שלשים ושתיים נתיבות פליאות חכמה בו אף בכל נתיב מהן צורה שומרת, דכתיב 'לשמור את דרך עץ החיים' (בר' ג, כד).

בדרשה זו נשתנה מעמדם של המקורות לעומת זו שבסימן צה: שם היה עיקרם של הדברים לשון ספר יצירה ומונחיו, שבתוכם נשזרו המושגים הבהיריים החדשים. כאן מושגי היסוד הם מושגי של ספר הבהיר, ורק הלב נדרש על ל"ב הנתיבות שבספר יצירה. האילן – המתואר כאן כתמר, שבמרכזו הלולב – הוא עיקרה של הדרשה, ובמקום האלכסונים והפקידים נמצא כאן את 'הצורות הקדושות'<sup>13</sup> ואילו הלב מתפרש כאן כמשמעותו האנתרופומורפית, כאשר הלולב מוקבל לחוט השדרה שבאדם.<sup>14</sup>

בפסקה העוקבת (סימן צט) מפרש בעל ספר הבהיר את ה'נתיבות' כדרכים בתוך גן העדן, שקדמו לגן, ובהמשך, בסימן קא, נאמר: 'מה לולב דאמרינן אלא ל"ו מסור לל"ב, והאיקר, א"ל שלשה שרים הם תלי וגלגל ולב, וכל אחד ואחד י"ב, וחזרו בשלשה מנין ל"ו שבהן נתקיים העולם דכתיב וצדיק יסוד עולם' (מש' ג, כה). אותו קו דרשני נמשך גם להלן, בסימן קו: 'מאי

13 המשמעות האנתרופומורפית של 'הצורות הקדושות' בולטת יותר בסימן קעב: 'כבר אמרתי לכם ששבע צורות קדושות יש להקב"ה וכולם כנגדן באדם, שנאמר 'כי בצלם אלוהים עשה אדם האדם' (בר' ט, ו)... ואלו הן שוק ימין ושמאל, יד ימין ושמאל, גוף ברית וראש הרי שש, והא אמרת שבע, שבעה הוי באשותי. משמע, גם התפיסה הדרמינית של האלוהות נקשרת בדרשה זו.

14 והשווה סימן קעו: 'לולב כנגד מאי כנגד חוט השדרה, וכן הוא אומר וענף עץ עבות (וי' , מ), צריך הוא להיות ענפיו חופין את רובו... משל למה"ד לאדם שיש לו זרועותיו ובהם יגין על ראשו. אף כאן שילוב של לולב עם זרועות במסגרת אנתרופומורפית.

גלגל, זה בטן, ומאי לב, דכתיב עד לב השמים, ובו כלולים ל"ב נתיבות פליאות חכמה. צעד נוסף בתפיסה המיתולוגית של הלב מצוי בסימן קלד, המסיים סוגיה ארוכה של דיון במבנה עולם האלוהות הסובבת סביב כבוד האל, שהוא חלק התחתון במערכת האלוהית: 'אמר רבי רחומאי כבוד ול"ב הרי הם אחד,<sup>15</sup> אלא שהכבוד נקרא על שם פעולת מעלה ולב נקרא על שם פעולת מטה, והיינו כבוד השם והיינו לב השמים'. ובדומה לכך בסימן קמו: 'זראה טוב מזהיר בהיר ולוקח מאותו הטוב וכלל בו שלשים ושתיים נתיבות החכמה ונתנו לעוה"ז.

דרשות אלה, שיוסודן בספר יצירה ברור ומובהק, מבליטות עד מאוד את היסודות שנוספו בספר הבהיר ואינם בספר יצירה: זיהוי מספר ומילה, כחלק מן המיתולוגיזציה של הקוסמוגוניה והקוסמולוגיה של ספר יצירה. דומה שדווקא על רקע זה ניתן להבין טוב יותר, עד כמה יוצאת דופן היא תפיסת המספר בספר יצירה.

המערכת הרעיונית של ספר יצירה בחלקו השני, פרקים ב-ה, מיוסדת על תפיסה בהירה למדי, למרות הפרטים אשר לא כולם מובנים די הצורך. במרכז של תפיסה זו מצויות אותיות הא"ב, ויחסן למציאות נקבע בבירור: מוצאן בחכמה האלוהית, הן קדמו למציאות והן משמשות לה שורש. האל חילקן לקבוצות, שהרכבן קובע את דקדוק הלשון. החוקיות הפנימית שקבע האל בין האותיות וצירופיהן היא החוקיות השלטת בעולם. מאחר שהלשון היא שורש המציאות, חוקי הלשון הם חוקי המציאות. הדקדוק הופך בצורה זו לספר החוקים של הקוסמוס ושל האדם. הכוחות הגנוזים בלשון יצאו אל הפועל בשעה שהאל 'הכתיר' כל אות ואות וקבע לה תפקיד משולש, בכל אחד משלושת תחומי המציאות.

מבנה זה, שהוא המבנה של הלשון, מעוגן כולו בתוך מערכת מספרית. האל הוא אחד, האותיות הן עשרים ושתיים (מתוך שלושים ושתיים הנתיבות), והן נחלקות למספרי היסוד של המציאות – שלוש, שבע ושתיים-עשרה. קבוצות הנמצאים הכוללות מספרים אלה נובעות מן האותיות המרכיבות את הקבוצות הללו.

פרטי המציאות נובעים מן ההרכבים הלשוניים, צירופי רל"א השורשים שביסוד המילים כולן. אופיים של הצירופים נקבע על פי סדרם, כאשר שינוי בסדר מביא לשינוי במשמעות; הטייתה של אות אחת מן ההתחלה לסוף יכולה לגרום היפוך המשמעות (ענג-נגע; ובצורה זו משתקפת הדואליות של טוב ורע בתוך המבנה היסודי של הלשון; בכל צירוף גנוזה הפוטנציה של טוב ורע, והאקטואליזציה שלה נקבעת על פי סדר האותיות).

מה היחס בין תפיסת המספר בספר יצירה לבין התפיסות היווניות שרווחו בעולם העתיק בעניין זה? מצד אחד, כאמור לעיל, אימץ בעל ספר יצירה את ההפרדה בין הספרה לבין האות, בין המספר לבין המילה, האופיינית יותר לגישה היוונית מאשר לגישה העברית. למרות העובדה, שהיוונים השתמשו באותיות לציון מספרים, כנהוג בעברית, הרי הזיקה בין מילה ומספר קטנה ביוונית מזו שבעברית. בעל ספר יצירה, המבדיל בין מספר למילה, נוטה אפוא לצד היווני באספקט זה של המשוואה.

ואולם באספקט חשוב יותר דומה שהמרחק בין תפיסת המספר של ספר יצירה לבין התפיסות היווניות גדול ביותר. אחד המאפיינים של תפיסת המספר בספר יצירה היא היסוד הסטטי שבדברים. המספרים שהוא מונה – 7, 3, 12, 10, 32 – מספרים קבועים הם, ואין הוא מנצל את תכונותיהם הדינמיות מעבר לצירוף הפשוט (12+7+3, 22+10). בשעה שהוא מקביל קבוצות מספריות זו לזו, הוא עושה זאת כאשר המספרים קבועים: שבע האותיות הכפולות מוקבלות לשבע האותיות הכפולות בג"ד כפר"ת, או שנים-עשר החדשים מוקבלים לשתיים-עשרה האותיות

הפשוטות. היסוד השליט במתמטיקה ובגאומטריה היוונית, דהיינו הדינמיות של המספרים, מורכבותם והתפרקותם למרכיביהם והצטרפותם מחדש – לכל אלה אין זכר בספר יצירה. ההרמוניות המורכבות שמצאו חכמי יוון בין היסודות המרכיבים את המספרים, שורשיהם המרובעים של המספרים וכל כיוצא באלה, אינם מוצאים מקום בתורת המספר שבספר יצירה. הדבר חשוב במיוחד לאור התחושה העמוקה, המצויה במחקר בתחום זה מאז ראשיתו באמצע המאה הקודמת, דהיינו הקרבה שבין ספר יצירה לבין עולם המחשבה הפיתגוראית. אין ספק שיש מקום להקבלה זו ולבדיקתה המעמיקה, שכן בשני התחומים הללו ניתן למספר מקום חשוב ביותר בתפיסה הקוסמולוגית של הוגי הדעות הנידונים. אין פלא בדבר שכמה וכמה מחקרים הוקדשו לכך, ואף גרשם שלום, בדברי הסיכום לפרשה זו, מביע את תקוותו כי תימצא מקבילה מפורטת לספר יצירה בכתביהם של הפיתגוראים המאוחרים;<sup>16</sup> תקווה זו לא נתגשמה עד היום. הטעם לכך נעוץ, כנראה, בכך, שבעוד שתשומת לב רבה הוקדשה למקבילות שבין ספר יצירה לעולם המחשבה היווני, לא הוקדש עיון דומה להבדלים שביניהם.

המסקנה העיקרית שיש להצביע עליה היא, שבעוד שבספר יצירה מוצאים אנו תפיסה מובהקת של מרכזיותו של המספר בהוייה הקוסמית, אין אנו מוצאים בו באותה מידה תפיסה של מרכזיותה של המתמטיקה. המדע היווני בכללו, והתפיסות הפיתגוראיות בפרט, רואות בתקבולת שבין היקום לבין המספרים תקבולת מתמטית, דהיינו, הדינמיקה הפנימית של מערכות המספרים, האפשרויות הגלומות בתוך המורכבות של כל מספר, הן המשקפות את הדינמיקה שבקוסמוס. המספר נתפס כמהות המקפלת בתוכה ניגודים וצירופים רבים, שחשיפתם היא עניינה של המתמטיקה, ומסקנות מכך מוסקות לגבי מבנה ההווייה בכללה.<sup>17</sup> הן תפיסת הגימטריה בספרות המדרש והן תפיסת המספר בספר יצירה משקפות תביעה למשמעות מרחיקת לכת של המספר במערכת המציאות, אך אינן משקפות תודעה של תפיסה מתמטית המקבילה למבנה המציאות. המספר בגימטריה המדרשית נשאר במסגרת של תחליף למילה: המערכת המספרית היא המאפשרת מעבר ממילה אחת למילה אחרת, ומבחינה זו היא מייצגת דינמיקה בתחום הלשון, ולא בתחום המספר. כדי לשרת את הלשון צריך המספר בגימטריה להיות קבוע, ומורכבותו הפנימית איננה שותפה לתהליך המעבר שהוא לשוני ולא מתמטי. בספר יצירה אין המספר משמש אפילו בתפקיד זה של קישור בין חטיבה לשונית אחת לשנייה. הוא הווייה בפני עצמה, קבועה וקפואה, העומדת בתשתית המבנה של המציאות, אך אין פנימיותו של המספר מבטאה קשר בין הדינמיקה המתמטית ובין הדינמיקה של המציאות. מבחינה זו אין ספר יצירה קרוב כלל לתפיסות העולם הפיתגוראיות, אלא להפך: לכל היותר הוא מייצג ידיעה חיצונית וקלושה על מערכות המחשבה היווניות, מבלי שמלוא משמעותן בתחום ההווייה המתמטית

16 נראה לי שיש לקרוא את דבריו אלה של גרשם שלום יותר כהבעה של ייאוש מאשר של תקווה. קשה מאוד לפקפק בכך שלא היה מצביע על כיוון אלמלא בדק אותו בעצמו קודם לכן בכל יכולתו, והעובדה שניסח את דבריו בלשון תקווה ולא בלשון ודאי מעידה על כך, שלא עלה בידו, למרות מאמציו, למצוא מקבילה מעין זו. פעם שמעתי מפיו את הקביעה כי 'כל הדברים החשובים מתגלים חודשיים לאחר תיקון ההגהה האחרונה של ספר'. כנראה חשב שגם במקרה זה יתגלה מקור לאחר שהובאו הדברים לדפוס. אלא שבמקרה זה לא נשתנו פני הדברים בין ההדפסה בברלין בשנת 1962 לבין הנוסח האחרון (שערכו ר"צ ורבובסקי תוך שימוש בהערותיו של שלום בטופס המוגה והמתוקן שהיה בידיו), ועדיין לא נתגלה מקור נוסף שיפתור את התעלומה. ראה Scholem, *The Origins of the Kabbalah*, pp. 28–29. הדברים המוצעים להלן מכוונים להסביר תופעה זו.

17 ראה על כך בספרו המסכם של קנת גוטרי, ובייחוד בספרה הנזכר של אנמרי שימל (לעיל סוף הערה 1), 11–16 ושם ביבליוגרפיה מפורטת (בייחוד בעמ' 285–286).

הדינמית של המספר תבוא לידי ביטוי בחיבור העברי הקדמון. דומה שלאור זאת התקווה למצוא מקבילה קרובה בעולמות המחשבה הפיתגוראיים המסועפים של התקופה ההלניסטית המאוחרת איננה גדולה, ויש גבול ברור למידת ההשפעה היוונית שניתן לבקש בספר זה.

ייתכן שעובדה זו נובעת מן האופי הכללי של ספר יצירה, שתמונת המציאות הקוסמית העולה מתוכו היא זו של מבנים מוצקים וקבועים. עיקרו של הספר הוא הדגשת אנלוגיה, ולא הדגשת דינמיקה. היחס בין אותיות הא"ב לבין המערכת השמימית, חלוקת הזמן ואברי האדם (עולם, שנה, נפש), הוא יחס של מבנה מקביל קבוע, ולא מבנה שבו הדינמיקה בתחום אחד מפרשת את הדינמיקה בתחום אחר. כאשר המחבר מונה את י"ב המזלות כנגד י"ב החודשים וכנגד י"ב האיברים,<sup>18</sup> המספר שנים-עשר מייצג קביעות ולא דינמיקה; האנלוגיה משרתת את קיפאונם של מבנים אלה, ולא את האפשרויות הדינמיות הגלומות בהם. כאשר משווים אנו זאת לעושר הדינמי שמוצאים הפיתגוראים במספר שנים-עשר<sup>19</sup> ולמעמדו של מספר מרכזי זה בזרמים אחרים של תורת סוד,<sup>20</sup> מתבררת היטב משמעותו המיוחדת, הקבועה והקפואה, של המספר בספר יצירה.

מכאן אחת השאלות הקשות בהבנתו של נושא זה: האם נתפס המספר בספר יצירה כביטוי של קדושה עליונה, דבר שאין לפקפק בו לגבי אותיות האלף-בית? ספר יצירה מתאר בפירוט כיצד נטל האל כל אות ואות, קשר לה כתר ומינה אותה על תחום מסוים של המציאות הקוסמית, הטמפורלית והאנושית. אין תיאור כזה לגבי המספרים. בעל החיבור תיאר בפירוט את הדינמיקה הפנימית הגנוזה בתוך האותיות וצירופיהן: יש בהן פרמוטציות היוצרות מציאות של זכר ונקבה ושל טוב ורע; הם ניתנות לזיווג וליצירת כל שורשי המילים שבלשון, ו'גלגל רל"א השערים' מתאר בבירור את אוצר המשמעויות והצירופים הבלתי נדלה שבתוך האותיות, אוצר המשקף, ככל הנראה, את החכמה האלוהית. אין מקבילה לתיאור זה לגבי המספרים. מאידך גיסא אין מקום לפקפק בכך, שעשרת המספרים הראשונים הם המנויים בין ל"ב נתיבות פליאות החכמה, התחום המגשר בין המציאות האלוהית למציאות הקוסמית, ומעמדם מבחינה זו שווה לזה של האותיות.

שאלה זו נפתרת אם מוצאים אנו לנכון לזהות זיהוי גמור, מיידי ומלא, בין המספרים לבין הספירות. קדושתן של 'עשר ספירות בלימה' איננה מוטלת בספק. הן משרתות לפני כיסא הכבוד, 'צפיתן כמראה הבזק' וכיוצא באלה,<sup>21</sup> ונעיצותן בחכמה האלוהית העליונה אף היא מחוורת.<sup>22</sup> הדברים פשוטים אף יותר אם נמצא לנכון לזהות את 'ספר וספר וספר' שבמשנה הראשונה של ספר יצירה עם המספרים. שני זיהויים אלה, בין המספרים לבין ה'ספרים' וה'ספירות' הבלוימה' ירחיבו עד מאוד את תחום משמעותו של המספר, ואולם דומה שאין הצדקה לזיהוי פשטני כזה. קשה לנו להבין את הקשר בין המספר לבין 'עומק צפון ועומק דרום' ויתר העומקים, וכן בין המספר לבין 'אחת, רוח מרוח', 'שתים מים מרוח' כתכונות של מספרים גרידא.

18 ס"י ה, ב.

19 ראה גוטרי, (לעיל הערה 17), 27 ואילך.

20 ראה שימל, שם (לעיל הערה 1) 192–202.

21 ס"י א, ו.

22 'נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן'. נראה שאין כל הצדקה לקשר ציור זה עם דרקון ארצי או עליון, עם התלי השמימי וכל כיוצא בו, כפי שעשו פרשנים קדומים ומאוחרים. תיאור זה מסתבר הרבה יותר כתיאורה של מערכת המספרים, ומבחינה זו הוא עשוי לשמש רמז יחיד למבנה מתמטי-דינמי של תפיסת המספר. עם זאת, כאמור למעלה, נראה לי שבשלב זה של המחקר יהיה זה חפזו ובלתי מבוסס ליצור זיהוי מלא של ספירות ומספרים.

הדיון שלעיל מבליט, כמדומה, את הבעיה המרכזית שבהבנתו של הפרק הראשון בספר יצירה: המספרים שבספר מייצגים יסוד סטטי, המהווה שלד סטרוקטורלי של המציאות בכללה בכל חלקיה; הם מייצגים את האנלוגיה הקבועה בכל תחומי הקוסמוס, ומבחינה זו הרי הם השתקפות של חכמה עליונה. ספירות הבלימה, לעומת זאת, הן יסוד דינמי מובהק: הן מייצגות את ההתפשטות האינסופית של התחומים הקוסמיים, את הדינמיות שסביב כיסא הכבוד, את הדינמיות של התהוות היסודות המרכיבים את המציאות, ואף דינמיות פנימית של אחדות

## פרק אחד-עשר

### אוטופיה של עתיד ואוטופיה של עבר

האוטופיה היא, לעתים קרובות, ההיסטוריה של הקדושה. היא מייצגת את הערגה אל שלמות שאיננה מצויה ואינו ניתנת להשגה במציאות הסובבת. אחד היסודות המשותפים העמוקים ביותר המלכדים יחד את הקדושה, המוסר והמיסטיקה הוא השאיפה לצאת מן המציאות הארצית, זו של טומאה, של חטא ושל שקר ואחיות עיניים, ולהגיע אל מציאות אחרת, נשגבה יותר, מציאות של קדושה, של טהרה מוסרית ושל מגע עם האמת המיסטית העליונה. שלוש תופעות מרכזיות אלה, המרכיבות במידה רבה את עיקרה של הדת, מבטאות הפניית עורף כלפי עולם ההווה ובקשת מלאותו של הסיפוק הדתי מחוצה לו, מעבר לו, לפניו או אחריו. העולם הבא, אחרית הימים, עולם הנשמות, גן עדן, ההיכל השביעי וכל כיוצא באלה מבטאים כמיהה זו. תכונה משותפת רבת משמעות של ביטויים אלה וכיוצא בהם המציירים מציאות שאיננה זו הארצית היא, שהעולם הבא, ימות המשיח, מתחת לכיסא הכבוד וכל כיוצא בהם הם מקומות שבהם האדם קרוב אל האלוהות יותר מאשר בעולם הזה. החתירה אל מעבר למציאות היא היא החתירה לקרבה אל האל.

מעמדו של המוסר במערכת זו מהותי ביותר: המעלה המוסרית היא המבטאה יותר מכול את ההבדל בין המציאות הפגומה לבין השלמות. תחושת החטא, פיתויי היצר, חולשת האדם לעומת עצמתם של הבלי העולם, היא היסוד העיקרי הגורם לה למציאות הארצית להיראות פגומה וחסרה, נעדרת נוכחותו המלאה של האל. סדרי החברה המדכאים ותכונות הגוף הכובלות הם המכוונים את השאיפה הדתית לתיקון מוסרי בתחומי החברה ובהתנהגותו המוסרית של היחיד. הממד המוסרי הוא לעולם ממד מרכזי בציוורם של מאוויים דתיים: כל הצגת חלופה למציאות הארצית כוללת שאיפה לעיצובה של הוויה שבה יוקל – או ייעלם כליל – הקושי שבהגשמתו של האידיאל המוסרי.

שני כיוונים מנוגדים לכאורה יש לה לשאיפה להימלט מן המציאות הארצית הפגומה: יציאה החוצה, מפלט, בקשת השלמות מחוץ ומעבר לעולם הזה, וכנגדם החזון של מלכות שמים עלי אדמות, של התגלות מחודשת, רבת עצמה, של האלוהות בתוך העולם הזה והפיכתו מכוחה של התגלות זו להווייה חדשה, עידן חדש, העולם הבא. הכיוון הראשון, שבו הלכו רוב המיסטיקנים, ואשר ביטויו המוצעים ביותר הוא בגנוסיס הנוצרית במאות השנייה והשלישית, הוא הכיוון שאיננו תולה את יהבו באפשרות השינוי והתיקון של העולם הזה: התגשמותם של המאוויים הדתיים-המיסטיים כרוכה בחריגה גמורה מן המציאות הנוכחית והידבקות בהווייה אלוהית טהורה שמעבר לה (או שקדמה לה – השלמות האלוהית ששררה לפני הבריאה). האסכטולוגיה של הנפש האינדיבידואלית שייכת אף היא לתחום זה: רק לאחר המוות, ביציאת הנפש מן הגוף ומן העולם כאחד, ניתן להגיע לדבקות בשלמות העליונה.

הכיוון השני נושא, מטבע הדברים, אופי היסטורי: המציאות הפגומה תתוקן בתוך עצמה, על ידי התגלות מחודשת והיווצרותה של מציאות חדשה. שני מושגי המפתח המתלכדים יחד