

# קבלה ומהפכה

על דרכו של ג. שלום

ישראל רוזנצוויג

והיה צד יהודי מובהק בתולדות ההתנגשויות הללו. תוך כדי התחוללותן נתגלה פן דיאלקטי מיוחד בגלגולי הרוח היהודית. כאן נחשף, עד־מה דק היה החוט שעליו היתה תלויה ההויה היהודית על עברי פי תהום בין מציאות של תלישות לתשוקת השתרשות, בין אימת כליה לתקות התחדשות. שהרי אותן שנים היו גם שנות השיא של ה"סימביוזה" היהודית־הגרמנית. שותפות זו אי אפשר לומר שלא נשא גם פרי ברכה. אלא שלפתע פתאום החלו צפים ועולים אותותיהן של תהפוכות דיאלקטיות מיוחדות במינן, שהוליכו מהרגשת שותפות מלאה לתחושה הנוקבת של נכר גמור. שותפות־החיים התנפצה באכזריות בתוך משבר־הערכים הכללי. מתוך המפולת החלו מסתמנים מתארים של בעיה אנושית עולמית — בעיית האדם המנוכר בחברתו. זכותו של ג. שלום היא, שעוד בימים ההם, כאשר עוד לא ידעו לכ־נות בשם בעיה זו, הבחין, כי היהודי הוא הנציג הקלאסי של תופעת הנכר. בעיצומה של סימביוזה זו דיבר על "העזובה והשממה היהודית בגרמניה שהמלה התבוללות נותנת רק מושג מוג־בל ומצומצם ממנה".<sup>2</sup>

חביבות על ג. שלום המלים פאראדוקס ומשבר. ביהדות גרמניה ובתחום תרבותה יכול היה לראות בעליל את צמיחתו של משבר המוליד פאראדוקס־סים היסטוריים כחוקיות דיאלקטית בלתי־נמנעת. מחוץ־חקרו המיועד כאילו ביצבץ ועלה לפניו מאליו כחוף, שאליו השיטו הגלים העזים של המשבר את שברי התקות הנושנות. שנים לא רבות לאחר שעלה לארץ נודמן לו לגלות טפח

אין חולקים על כך, שגרשם שלום טבע חותמו בחקר ההיסטוריה היהודית על ידי שגאל את הקבלה, שהיתה מקצוע דחוי בחכמת ישראל, ועשאה ענף מוכר ומכובד במדעי היהדות. הערכת מפעלו המדעי ודאי תשמש חומר לדורות־חוקרים רבים. תלמידים הרבה העמיד ובעלי־דבב מרובים הקים עליו. הוא נעשה צומת לויכוחים רבים ושונים, ששלוחותיהם רחוקות מן העניין המדעי הצרופ של מקצועו. המדע הדחוי נהפך לתחום שרבים נדרשים לו. מסקנות מחקריו חורגות מן הרשות המצומצמת שקבע להן לכאורה. הן שואפות אל ההכללות הגדולות. טמפראמנט של סופר־אמן נותן אותותיו במחקריו. מסותיו ההיסטוריות הן בבחינת מופת לכתיבה שיש בה מן הדיוק המדעי ומן המתח הדראמאטי כאחד. קשר סמוי נטווה כאן בין עולם הסוד ועולם הנגלה — כביכול בא להעיד עליו, שבהיותו מפליג לעבר ולמרוחק, מעוגן הוא ראשו ורובו בכאן ובעכשיו. נראה שיש איזה קשר גורלי בין החוקר ובין מושא חקירתו.

זיווג גורלי זה מניין בא ? ניתנה רשות להניח, שעל זיווג זה כבר הוכרו בבית־מטעו שלו, הלא היא גרמניה של שלושת העשורים הראשונים למאה העשרים. לא נפריו ודאי הרבה אם נאמר כי גרמניה נטלה תשעה קבים מאותה תסיסה רוחנית וחברתית שהסעירה את אירופה כולה בעשורים הללו. מבין שלושת העשורים האמורים — שנות העשרים לאחר מלחמת־העולם הראשונה היו מן התוססות ביותר. התנגשות־ערכים גדולה התחוללה אז בעולם וגרמניה טבורה. בני אותו עשור הרבו לדבר על הנסיון המועזע של זוועות המלחמה שנתנסו בה. דל ומיצער נראה הנסיון ההוא לעומת הנסיון של בן־הדור שלאחר מלחמת־העולם השנייה. אך אותם ימים הם שפתחו שרשרת התנגשויות, שלא שכחו עד היום.

<sup>1</sup> ג. שלום בסימפוזיון שנערך ב־4 באוגוסט 1966 בב־ריסל מטעם הקונגרס היהודי העולמי. נדפס בקור בץ Deutsche und Juden הוצ' זורקאמפ, עמ' 36.  
<sup>2</sup> ג. שלום, פראנץ רוזנצוויג וספרו "כוכב הגאולה", דברי אזכרה באוניברסיטה העברית בירושלים, תר"ץ.

"הקבלה בצורותיה הדיאלקטיות האחרונות" — אמר שלום. כנשמתה של דיאלקטיקה זו ראה את תולדות גילגולו של המאבק בין גלות לגאולה, בין נכר לחירות האדם. גילגול-נשמה זה הוא הנושא הראשי של מחקרי ג. שלום והוא גם שורש נשמתו, שורש הנפש היהודית שבו.

באיזו פינה שבנפש החוקרים היהודים בגרמניה חיתה אנאלוגיה בין יהדות ספרד ובין גלותם. בשנת תרצ"ד פירסם ג. שלום את תוצאות מחקריו בדבר הקשר שבין שואת גירוש ספרד וצמיחת הקבלה בצפת במאה הט"ו: "גילגולי הנשמות אינם אלא מדרגות שונות של גלות הנשמה... תורת הגילגול של מקובלי צפת נהפכה לדראמה של הנשמות... הקיום בלא מולדת... געשה למו-שג הגבול של כל חורבן מוסרי ונפשי".<sup>5</sup> דראמה נפשית זו של המקובל היחיד בהפכת למן מחציית המאה השש-עשרה לנסיון להטיל אותה כחוויה חברתית גדולה על כל כנסת ישראל. גילגול הנשמות כדראמה של יחיד מתגלגל בצורת-הופעה חברתית. האנרגיה הרוחנית המצטברת ביחידים בשעת דבקות אלוהית מתגלגלת באנרגיה חברתית מהפכנית, המחוללת תמורות בחברה ובמדינה.

הדת, ככוח חברתי, נידונה בהרחבה בכתבי היסטוריונים ופילוסופים בסוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. גיאורג ילינק העלה במחקר קטן (1895), כי המקור המשפטי למונח "זכויות האדם", שהופיע במהפכה הצרפתית, אינו במחשבה הפוליטית החילונית, כי אם במחשבה הדתית. וילהלם דילטיי הטעים את השפעת הרפורמאציה על שינוי השקפת העולם באירופה, מאכס ובר וורנר זומבארט הפנו את תשומת הלב להשפעת הדת על תמורות בכלכלה. אך ארנסט טראלטש פתח לפני הסוציולוגיה של הדת את שערי ההבנה לתנועות המיסטיות בנצרות ככוח מהפכני חברתי והעלה את הרציפות הרעיונית למן התנועות המיסטיות במאות השש-עשרה וה-

מחוויותיו שהועידו לו את הקבלה כמחוויה-חקר. בהספדו על פראנץ רוזנצווייג, בעל "כוכב הגאולה" לה, סיפר (1930):

"אנקת האני הדרוס הדריכה מגוחתם של הפילוסופים האצילים... אחדות המחשבה ובה גם אחדות ההוויה, הכוליות של הפילוסופיה, נשברו. ובצאת האני ממבצר הכוליות, יצא גם האל משם, ובין שברי הקוסמוס הפאנלוגי, בין 'שבירת הכולים' מחפשת הפילוסופיה דרכה... האל שגורש מעל האדם... לא רצה עוד לשבת בשמים דוקא... וצימצם עצמו במיסתרים ולא נגלה. האמנם לא נגלה? ואולי בצימצומו זה האחרון התגלותו? אולי הסתלקות האלהים עד לנקודת האין, צורך גבוה היה, ורק לעולם שנתרוקן יגלה מלכותו...?"<sup>3</sup>

בלשון הקבלה מפרש החוקר הצעיר את דבריו של רוזנצווייג כתיאור הסיטואציה של האדם בימיו וכביטוי ל"מחשבת הדור שעבר את מדורי הגיה" גם של מלחמת העולם הראשונה. "האני הדרוס", שהוגלה מהרגשת השלימות, מוצא לו ביטוי סמלי באלהי המקובלים: האלוה היהודי, הגולה הקוסמית, המצפה במסתרים לגאולה. שם, בנסיון היהודי התיאולוגי — סבור החוקר — חבוי סודו של היחיד המנוכר: "הקבלה בצורותיה הדיאלקטיות האחרונות והו התחום התיאולוגי האחרון, שמצאו בו חיי היהודי תשובה חיה", "המסתורין זהו התחום הלאומי ביותר", הוא "כוח". המסקנה היא, כי התשובה החיה הזאת כוחה יפה גם בעולם החילוני של הציונות המתגשמת, שהיא "הקשר שנתגלה מחדש בין היחיד ובין עולמו שהוא עמו". אך השאלה שנשאלה בתורת הסוד חיה גם היא עד היום, "השאלה הישנה, שאין עם ישראל בן חורין להיפטר ולהתעלם ממנה, השאלה: לאן פנינו מועדות, והתשובה הישנה בצדה: לכוכב הגאולה".<sup>4</sup> הסיטואציה של האדם בימיו לא היתה אלא הסיטואציה הקיצונית של היהודי בימיו והקבלה היתה האספקלריה המאירה שבה השתקפו שניהם בלוש הסמל הנאצל של אל מנוכר בעולם מרוקן מערכי-יסוד של חיים, שנתערבו בו ללא היכר הקדושה והטומאה, והוא צמא לגאולה.

<sup>5</sup> ג. שלום, "לאחר גירוש ספרד", דבר, מוסף לשבתות ומועדים, ט' תמוז תרצ"ד.

<sup>3</sup> שם, עמ' 9-10.

<sup>4</sup> שם, עמ' 12, 13, 14.

דורות אחדים עד שחוויות-האימה של הגירוש איפשרו את המעבר הדיאלקטי משאיפות יחיד לשאיפות לאומיות ואנושיות כלליות. עד להופע-תו של האר"י היו מנסרות בחללה של הקבלה שאלות היחיד. בתורתו של האר"י נערכו הקולות הבודדים, ששינו את איכותן של הבעיות, למשנה סדורה חדשה. המושגים גלות וגאולה, טומאה, קדושה ותיקון קיבלו משמעות חדשה. המונח גלות נהפך למונח המציין פגם בבריאה כולה. למונח תיקון נאצל כוח של תכסיס, היכול להחריב את עולם הטומאה, את סדרי הרע בהיסטוריה ולהביא את הגאולה. חורבן וגאולה התחילו להיות אחדות-ניגודים מיסטית. אפשר לדחוק את הקץ ודחיקת הקץ יכולה ליעשות "על ידי אירגון פעולה מיסטית, הלובשת... צורה חברתית וכמ-עט פוליטית"<sup>6</sup>.

## ב

אין ערוך לחשיבות מיפעלו של ג. שלום על שום עצם הסיסטמטיזציה של המחשבה הקבלית, על שום תירגומה לשפת הסמלים הפילוסופיים והסוציולוגיים המובנים לדורנו. פיענוח הסמלים הקבליים תבע לא בלבד חדירה עמוקה לדרך המחשבה המיסטית, כי אם גם אינטואיציה של משורר הקרוב לעולם הסמלים. עולם הקבלה הלוריאנית הוא כולו עולמה של המחשבה הדיאלקטית, שבו השלילה והחיוב, האיון וההיון, מתגלגלים זה בזה תליפות. הסיטואציה של האדם היהודי המנוכר בגלותו מקבלת כאן ממדים קוסמיים של יחסים בין האין-סוף הקוסמי ובין העולם האנושי הסופי. הן עולם הטבע והן עולם הנסיון האנושי הם גיא-חיון של גלות נשמת האנושות בכללה. הגלות היהודית אינה יכולה לבוא על תיקונה בלי גאולת האנושות כולה, ויותר מזה — בלי גאולת היקום כולו מן הפגמים שחלו בו בשעת בריאתו. העולם פגום מלידה. שלושת הסמלים הגדולים של הקבלה (שבירה, צמצום, תיקון) מבטאים את הרעיון, כי בשל רצונו לברוא את העולם האנושי נצטמצמה כביכול "אישיותו" של

שבע-עשרה ועד עקרונות זכויות האדם והסובלנות הדתית של המאה השמונה-עשרה<sup>6</sup>. היכן נתעלם כוח מהפכני זה ביהדות במאות הסוערות הן? שאלה זו היא שתבעה תשובה מחוקר-הקבלה: "במשך חמישים השנה האחרונות הרבו החוקרים באירופה בבירור הקשרים האמציים הקיימים בין הכיתות והזרמים הנוצריים הללו ובין תולדות רעיון הסובלנות ותנועת ההשכלה במאות הי"ז והי"ח. בהיסטוריה היהודית לא שמו לב לכוחות היסטוריים אלה"<sup>7</sup>.

כוחות אלה מצא ג. שלום בקבלה בצורתה הלוריאנית, כפי שנתגבשה בצפת. המשימה היתה לחשוף את דרך-הרוח במהלכה מן העולם הדתי אל העולם החילוני, החברתי והמדיני, בהיסטוריה היהודית כתהליך מבפנים ולא כיליד-חוץ, כתהליך שמקורו הדינאמי הוא בקבלה כאידיאולוגיה חברתית, שהיתה החלק המהותי של המחשבה הדתית של הימים ההם. מכאן ואילך נהפכת בעיית גלגולה של תודעת היחיד בתודעה המונית ומתודעה המונית לכוח מניע חברתי, לפעילות משיית — לבעיה המרכזית בחקר הקבלה אצל ג. שלום. יהא זה גועז ומסוכן מאוד אם ננסה לסכם בשורות אחדות את תוצאות עבודתו רבת השנים של חוקר-הקבלה. אך אם נרשה לעצמנו מחמת קוצר המצע לצייר לפנינו מעין סכימה של התקופה למן גירוש ספרד עד למאה השמונה-עשרה, אולי נתקרב לדעותיו של החוקר, אם נציין את תוויה כך:

למן גירוש ספרד חל מיפנה גדול בקבלה. הבשלת התוצאות של כל משבר צריכה שהות. עברו

<sup>6</sup> Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig 1895; Wilhelm Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Gesammelte Schriften II, Stuttgart, 1940; Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1906); Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig, 1911; Ernst Tröltzsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

<sup>7</sup> ג. שלום, "מצוה הבאה בעברה", כנסת ב', תרצ"ו, עמ' 356.

<sup>8</sup> "לאחר גירוש ספרד", כנ"ל.

מעתה נפתחה הדרך לפני החוקר לעקוב אחר התגלמותה של אידיאולוגיה חברתית מיסטית בסי-טואציה היסטורית מסוימת במעשה היסטורי. בשנת תרצ"ז כבר יכול ג. שלום לתאר בקיום כלליים את ההשתלשלות, שבעקבותיה נתגלגלה הדראמה של הנשמות בדראמה חברתית כמעט פוליטית. שוב תבעה ההבשלה זמן. עברו כמה דורות למן התפשטותה של קבלת האר"י עד שהמיתוס הל-אומי נהפך, מתוך זימונם של תנאים היסטוריים עם אישים מסוימים, לכוח חברתי מניע. ההתפר-צצות הדיאלקטית התחוללה בתנועת שבתי צבי, שניזונה מן הקבלה הלוריאנית. ומכאן ואילך חלו התפוצצויות כאלו בוו אחר זו, בהפסקים מסוימים, אך "השבתאות תנועה אחת ורצופה היא, שאפילו לאחר המרת כמה מחסידיה נשארה אחת, לדעת מאמיניה, ומובנת רק כתנועה דתית בקרב היהדות דוקא עם כל הפאראדוכסים שבמשפט זה". ועוד: "יש התפתחות דיאלקטית ברורה, המוליכה מהא-מונה בשבתי צבי לביהיליזם הדתי של השבתאות והפראנקאות, לתורה המזעזעת את נפש היהדות, ש'ביטולה של תורה הוא קיומה' ומניהיליזם כעמ-דה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמה אל עולמה של ההשכלה"<sup>10</sup>. לעיני הקורא בתולדות ישראל נתגלתה בבת-ראש תמונה חדשה של ההיסטוריה היהודית. מהפכות התחוללו גם בעם היהודי מכוחם של גורמי-פנים. הגורם הפעיל היה גנוז ומחמת הנסיבות המיוחדות של חיי הגלות לא מצא לו פורקן. ואולם אך גתהוו התנאים המת-אימים, פרצו כל הכוחות, שמהם יתד ומהם פינה להשכלה, להתבוללות, ובעקיפין גם לתנועה הל-אומית. פריצת חומות הגטו, שנגרמה על ידי גורמי חוץ, כבר מצאה מפנים לחומות כוחות שנענו למהפכה. כל התהליך הזה עבר תהפוכות דיאלק-טיות ובו ממלא האנטינומיזם והניהיליזם תפקיד לגיטימי היסטורי ממש כמו הכוחות הבונים וה-משמרים. זו היתה דרך חשיבה דיאלקטית חדשה בהיסטוריה היהודית, דרך שהקשתה לא מעט על קליטת רעיונותיו של ג. שלום ההיסטוריון במח-שבה ההיסטורית היהודית.

<sup>10</sup> "מצוה הבאה בעברה", עמ' 351.

הבורא בכבודו ובעצמו, כדי להאציל מתוכה את הרוח האנושית. תוך כדי כך נשברו כלי היצירה האלהית והקדושה נתערבבה בטומאה, ואין לדעת היכן הטוב והיכן הרע. משבר הערכים הגדול, שהתחולל בתקופה ההיא בעולם האנושי, מתואר כמאבקה של נשמת האנושות לתיקונה, לגאולה מגלותה אצל כוחות הרע הדימוניים שנשתלטו עליה. מלחמת הרוח האנושית לתיקונה היא גם מלחמתה לתיקון העולם והיקום. מלחמה קשה היא, משום שההרס והחורבן משמשים תמיד בער-בוביה עם התיקון והבניין. ועזועים פוקדים את היקום ועולמות נבנים ונחרבים בזה אחר זה. השניות של טוב ורע וכפל-פרצופיהם מקיפים את כל ההוויה, והאנושות נגאלת ומוגלית חליפות. שלבי ההיסטוריה היהודית, כפי שהיא מסופרת במקרא, אינם מספרים אלא סיפור ארוך החוזר על אותה השתלשלות עצמה: החמצה מתמדת של הסיכויים לתיקון ולגאולה. אך בעולמו של האדם, האדם עצמו הוא הקובע. השאיפה המלאה לתיקון מצדו היא הקובעת את אפשרות גאולתו שלו ושל אלהים מן הגלות. אם ייעשה התיקון, יבוא המשיח. "אך בואו לא יהא אלא אקט סמלי, ההותם על מיסמך שאנו עצמנו כתבנו אותו". הוא יבוא כמס-קנה הגיונית ממצב שאנו עצמנו גרמנו לו<sup>9</sup>

מאבקו הפנימי של העם היהודי לתיקונו הוא המאבק לתיקון עולם הטבע ועולם הנסיון האנושי בכללו. סמל החיים היהודיים, כפי שהיו אז במ-ציאות, נהפך באופן זה לסמל של המקרה הקיצוני של האנושי בכלל. שלום רואה בקבלה הלוריאנית את תמצית רוח היהדות. כאן האדם היהודי נעשה אחראי לחירותה של האנושות. על ידי החדרת הקבלה להמונים היא נהפכה לחלק אינטגרלי של התודעה החברתית היהודית וכל יחיד יהודי נעשה נציג של הכוליות בשלימותה. זוהי תרומתו של שלום להבנת הפסיכולוגיה של היהודי. וזו גם הוכחה, כיצד תודעת יחיד גאוני, כגון האר"י, נהפכת לתודעה חברתית ומתודעה חברתית לחלק מתודעתו של כל "אני".

<sup>9</sup> G. Scholem, "Zur Kabbala und ihrer Sym- bolik נדפס ב-"Kabbala und Mythos".

להעריץ כמשיח אלהי יעקב את מי שעזב את אלהיו והמיר<sup>12</sup>.

המהפכה העקרה בגטו, שההיסטוריה חיסרה אותה אך מעט מן המהפכה הפוליטית, נהפכת לעיני החוקר לאנטינומיזם אופוזיציוני במחירת ובהמשך הדברים — לעקרות ניהיליסטית. בצורת שונות מוסיפה התנועה להתקיים ובמרכז התורות התיאולוגיות הפוקרות שלה היא מציבה את תורת המרתו של המשיח כהכרח טראגי וכחלק בלתי-נמנע של מילוי שליחותו. השליחות של מאמיניו היא מעתה להתערב בין האומות כדי לגאול את ניצוצות-הקדושה שנוצצו בקרב אומות-העולם. לשם כך יש לפעמים לרדת לתוך הטומאה, כדי לקיים את המשימה החדשה של הגאולה.

תולדותיהם של ספיחי השבתאות בדונמה שב-תורכיה ובפראנקיום שבפודוליה הפולנית הן תולדות הכיסופים המשיחיים בגילגולי צורותיהם הניהיליסטיות. מבין שני הספיחים הללו הפראנקיום הוא, לדעת שלום, דוגמה למופת לדיאלקטיקה של התפתחות היסטורית. דווקא בתוך היהדות, שהיא דת מאורגנת בחומרה רבה ושומרת בקפדנות על עיקריה ואין כמוה מרוחקת מן הניהיליזם — דווקא בדת זו גולדה הכת, שבה השתולל הניהיליזם בגילוייו הפראיים ביותר. אולי יותר מאשר בכל כיתה דומה בנצרות, כגון כיתתו של דוד יוריס בדורו של לותר או של הכליסטים הרוסים בימי פטר הגדול, ביטא הפראנקיום את הניהיליזם שלו במפורש. ואולם אורח-מחשבה ניהיליסטי זה פילס לפני קבוצות יהודיות חשובות דרך אל הזמן החדש, להשכלה ולהשתתפות במהפכות. על יסוד מסמכים שלא כולם נתפרסמו עדיין מתחקה ג. שלום על שלשלת היוחסין של צאצאי כיתות ה-דונמה והפראנקיום המשתתפים במהפכות פוליטיות — הללו בתנועת התורכים הצעירים והללו בתנועת ההשכלה, הרפורמה והמהפכה הצרפתית. במיוחד אפשר להוכיח את רציפותה של התנועה השבתאית ואת התמוססותה בתנועה כלל-

## ג

שני כרכים גדולים הקדיש החוקר לתולדותיו של שבתי צבי ולתולדות תנועתו בחייו ובחי נביאו נתן העזתי. צעד אחר צעד, כמעט מתוך עיקוב יום-יום, מתחקה שלום על תהליך לידתה והתפתחותה של התנועה. ככל שידו של ההיסטוריון הגיעה אז, תיאר את השתלשלותו של התהליך, שלמרבה התמהון נמצא שלא היה גלוי לעיניו במלואו עד שנגעה בו ידו. מסמכים רבים שנתגלו לאחר כתיבת הספר שינו בפרטים שונים את תיאור מהלך המאורעות, אך משמעותה ההיסטורית של פרשת משיחות-השקר עמדה בעינה. בשנת ת"ם מת בסופיה (סקופליה) שבמקדוניה נביאו של שבתי צבי, האידיאולוג הגדול של השבתאות, התועמלן והמארגן המוכשר של התנועה. על מצבת קברו צוינה שנת מותו בפסוק: "תם עונך בת ציון". "במלים אלה" — מסיים ג. שלום את ספרו — "מקופלת בשורת חייהם הנסערים של שבתי צבי ונתן העזתי, משיח אלהי יעקב ונביאו. הם ביקשו לפתוח את שערי הגאולה והסעירו את כל בית ישראל... את הדרך למעשים לא מצאו, ובמסיבות הוייתם ושעתם גם לא יכלו למצוא. אבל הפיכת הלבבות שצמחה מזרע בשורתם, נתנה את אותותיה בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים, ומשבר התנועה שגשאה את דגלם הוא מגקודות המפנה שהכריעו בגורלנו"<sup>11</sup>.

ההתקוממות בגטו על הגטו נכשלה, משום שמהותו של הגטו דבקה בה. הכוחות הדינאמיים, משלא מצאו את הרקע המתאים, נהפכו לסיכוי שהוחמץ. שוב נתערבבו ניצוצות הקדושה בקליפות הטומאה ומה שהיה תחילה שליחות-מצווה לגאולת ישראל נהפך לעוון בת ציון. מי היה שבתי צבי, "שחקן נוכל" או "שליח כושל" — שאלה זו כבר לא היתה ברורה גם בדור שלאחר שבתי צבי. האמת ההיסטורית הסתתרה מאחרי אגדה בעלת שני פנים. מכאן ניתנה רשות להשתלטות של פאראדוקס על תודעת "המאמינים": להוסיף

<sup>11</sup> ג. שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, כרך ב', עמ' 795.

<sup>12</sup> שם, עמ' 796.

היליזם מוסרי. אך ניצוץ הגאולה, משניצת, אינו דועך כדי כיבוי-אורות גמור. הוא עתיד להתלקח בנשוב הרוח. הנורמים השוללניים חוזרים להיות כוחות בונים, אך הם שוברים את המסגרת שבה נולדו ומצטרפים לזרם הכלל-אנושי של געגועי הגאולה. המחיר הוא אבדן הזהות הלאומית ומיסוד חדש בפולחן האישיות (עם סכנת היספחות של רעיונות מיליטאריסטיים) — מחיר שאיפת הגאולה בצירוף געגועים משיחיים.

גלגולי הרוח היהודית, כפי שהתחוללו בקבלה היהודית, יוצאים ללמד על גלגולים כיצא באלה בשאר אידיאולוגיות. הם נותנים להיסטוריה הי-ודית תוקף של כלל היסטורי עולמי, דווקא משום שנתרחשו בחלל הריק של אי-אפשרות התגשמותה של האפשרות ופעלו מכוח סמליותם בלבד, סמליותו של נס התיקון. הם אוצלים להיס-טוריה היהודית את ממד הנצח. ההיסטוריה חורגת עמם מתחום נסיונה של אומה אחת ונעשית מעין דגם בעל משמעות כל-עולמית, שכן היא האישור לנצח קיומה של האפשרות.

מן הצד הלאומי — נפתח כאן פתח רחב להבנת הפסיכולוגיה היהודית. הקבלה היא "עולם מלא של נסיון אישי ואנושי עמוק, המשתלב לתוך הנסיון ההיסטורי של כל האומה". כדי להבין נסיון זה, יש לדון בהיסטוריה היהודית כב"שלש-לת חיה אחת", שחוליותיה הן "כל הכוחות שהחיו וקיימו את עם ישראל כגוף חי בכל גלגולי ההיסטוריה שלו". הסימן של חיוב או שלילה, האות של בניין או הרס, החרותיים בחוליה זו או זו, אינם מזכים את ההיסטוריון לבור לו את הרצוי לו. אין ההיסטוריון זכאי להפקיע שום חוליה מחוקת זיקתה לשלשלת כולה. היהדות אינה אידיאה. אבל אם מתגלמת בה אידיאה, "הרי אידיאה אוטופית היא... שעדיין לא גילתה את כל מה שגלום ומקופל בה ואין למצותה בהגדרות היסטוריות ותיאולוגיות המתייחסות אל העבר"<sup>14</sup>.

זו דרך הליכתו של ג. שלום בסוגייתו כחוקר הקבלה, שבה הוא מהפך באלפיים שנות מיס-

אנושית אירופית בקהילות היהודים במרכז אי-רופה. הדיאלקטיקה של האידיאולוגיה המשיחית נראית כאן בעליל, כאשר רעיונות של הרס ואבדן מתגלגלים ברעיונות המהפכה הצרפתית מצד אחד ובתנועת הרפורמה ביהדות מצד אחר. כאשר נסתאב רעיון המשיחיות, נשאר הרעיון המפוכח של הקידמה במקום רעיון הגאולה, ומערכת-הער-כים החדשה של ההשכלה ירשה את מקומה של חזות השברון הכללי והשואה. הפראנקיסטים היו הצורה הקיצונית ביותר, שבה נתגלה המשבר החברתי והרוחני ביהדות הישנה. מעניין הוא פראנק גם מבחינה זו, שבדעותיו הופיעו בפעם ה-ראשונה ביהדות רעיונות מיליטאריסטיים. מיווג זה של אנארכיה מוסרית ומשמעת צבאית הוא סיום בעל משמעות רבה בגלגוליהם של רעיונות משיחיים. ויש גם בדעותיו של פראנק גרעיני שותפות עם התורות הסן-סימוניסטיות של אנ-פאנטן<sup>15</sup>.

## ד

בנקודה זו מתעכב ההיסטוריון. הוא אינו רוצה להסיק מסקנות מרחיקות-לכת. אף על פי כן מש-איר ג. שלום תלויה בחלל האוויר את השאלה: מה מחירים של געגועי המשיחיות? והמסקנות כאילו למדות מעניינן: סופה של הסתעפות אחת בתולדות האידיאולוגיה הדתית כאידיאולוגיה חברתית מלמד על רציפות חוקית מסוימת: החו-יה המיסטית של תוצאות שואת גירוש ספרד, כפי שנולדה במוחו של חולם-הגאולה הגדול, האר"י, נהפכה לחוויה חברתית של צפיה לנס, לאפשרות, לאוטופיה. המתח של הציפיה התפוצץ, בנסיבות היסטוריות מסוימות במעשה-של-כאילו. משלא הוגשמה האוטופיה, היא נשארה מהבהבת זמן רב במסחרים ונהפכה למעין אנטי-אוטופיה. מתוך חוסר-יכולת למעשים נהפכה לכוח מחתרתי שוללני, לתנועה של אנטינומיזם דתי הגובל בני-

<sup>13</sup> G. Scholem, "Metamorphose des häretischen Mesianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert." Zeugnisse, Theodor Adorno zum 60. Geburtstag, Frankfurt a/M, 1963 p. 31

<sup>14</sup> ג. שלום, "אבן מאסו הבונים", מולד 163, 1962, עמ' 135 ואילך.

הצדיק החסידי. אף על פי כן לא היתה זו אידיאור-לוגיה חברתית התובעת מעשה-גאולה חברתי, לא היתה זו שאיפה מעשית להפיכת תנאי החיים במציאות ולא בתעלתה למתח גאולה משיחית. במרוצת הזמן גם היסוד הדינאמי העמום, שעוד הבהב בחסידות, שותק גם הוא. הערצת הצדיק, המתווך בין עולם-הרוח ובין עולם-המציאות, נה-פך לפולחן-אישי ממוסד. כוחה של הדת כשאור חברתי נתפוגג לחלוטין. ההוכחות שמביא לכך ג. שלום במאמריו השונים על החסידות נראות מבר-ססות דיין<sup>15</sup>. אף על פי שיש מתלמידיו החולקים עליו בעניין הנידון וטורחים הרבה להוכיח, כי החסידות היתה המשכה של התנועה המשיחית וכי הדחף המשיחי לא נותק בה, נראה כי עד-כה לא הצליחו לערער את הנחותיו של רבם<sup>16</sup>.

## ה

ביהדות מזרח-אירופה לא הוכחה איפוא הדרך של הדיאלקטיקה המהפכנית במיסטיקה עד סופה. אך האופי היהודי, כפי שגילהו ג. שלום כגרעין הקבלה וכמהות המנטאליות היהודית, היה גם נחלתו של היהודי במזרח-אירופה, אם כי צורת הופעתו היתה שונה. נראה איפוא שיש לחפש את גורמי ההתפתחות ביהדות זו גם בתחומים אחרים. ואם ביהדות זו פעלו גורמים שונים, מן הדין שנחפש עוד גורמים גם בתפוצות האחרות. המשמעות שמייחס ג. שלום למושג "הברתי", עד כמה שניתן לי להבין, מחייב אותו כפעם בפעם, ביושר האינטלקטואלי האופייני לו, לסכם ולהזור ולסכם את מסקנותיו ולנסח אותן בדיקנות יותר ויותר על פי הנתונים המתגלים אגב הקירותיו. באחד ממחקריו האחרונים הוא חוזר לנושא עיקרי זה ומנסח ניסוח בהיר יותר את מסקנותיו בדבר היחס שבין אידיאולוגיה חברתית ובין החברה<sup>17</sup>. עצם הפאראדוקס שבמיסטיקה הוא בכך — חוזר ומטעים הוא — שזו, כתופעה אנטי-חברתית במ-

טיקה למן גמגומי בעלי המרכבה, דרך הזהר, הקבלה הלוריאנית, השבתאות וספיחיה עד לח-סידות.

כהיסטוריון הוא מתחקה על תהפוכות גלגוליה של האנרגיה הרוחנית שנצטברה בקבלה באנרגיה חברתית. אך תוך כדי כך שרוי באתכס-יאי ג. שלום ההיסטוריוסף. לפעמים הוא משמש בשלושת גילוייו אלה בערבוביה. בעצם הרושם מכל עבודותיו הענפות הזרועות על פני כתבי-עת שונים (שקשה לעקוב אחריהן משום שפעתן ופיזורן בשפות שונות) הוא — כי עיקר ענייננו אינו אלא התממשותה של האידיאולוגיה במציאות החברתית. משום כך תמוה הדבר, אם לעצמו של עניין אנו עומדים, על פי שלום, נוכח התפוצצות אדירה זו של מתח משיחי (שהתחוללה, אגב, לא בלבד בעולמה של היהדות, כי אם גם בנצרות), על משמעות אחת של המושג "חברתי", מושג, שהוא מצעם מהותו בעל משמעויות רבות. ההעמדה על משמעות אחת פירושה העמדה על גורם אחד. פירוש זה נעשה מוקשה במיוחד, כש-אתה בא לדון בהשתלשלות ההיסטורית של יהדות מזרח-אירופה. המיסטיקה היהודית עגנה שם בח-סידות. החסידות היא גם סוף-פסוק בהתפתחותה של הקבלה. אך החסידות היא כת דתית לא-מהפ-כנית, כי אם שמרנית. כוחות-ההרס שבה נבלמו על ידי הנייטראליזאציה של הרעיון המשיחי. ה-פראנקיזם בפולין ניתק עצמו מהעם. אם ביהדות תורכיה וביהדות מרכז-אירופה עדיין יש בידו של שלום להתחקות על השבילים התת-קרקעיים של המעבר מן המיסטיקה אל ההשכלה וההתבוללות ואל התנועות המהפכניות האירופיות, נראה כי ביהדות מזרח-אירופה אין הדבר כן. הדיאלקטיקה הפנימית של המיסטיקה היהודית ביהדות מזרח-אירופה אמנם לא נפסקה עם ירידת הפראנקיזם למחתרת, אך יסוד האיון, שאינו חסר גם בחסידות, נוטרל בה. עם זאת ניתק בה הקשר בין גאולת היחיד לגאולת הכלל. המחשבה הקבלית הזרה למה שהיתה בראשיתה — לתודעת יחיד על הצו-רך בגאולת היחיד. אלא שהחסידות הצליחה לה-פוך תודעת יחיד זו לתודעת המונים באמצעות

<sup>15</sup> ר' הפרק על החסידות בפסרו Major Trends in Jewish Mysticism וכן המאמר נגד תפיסות בובר ב"אמות", שנה א', חוב' 1.

<sup>16</sup> ר' מאמרו של י. תשבי, ציון, א-ב, תרצ"ו.

לסמלים מסורתיים, עצם מגעו עם החברה מבוסס על אוצר משותף זה של ציורים דתיים. כוח השפעתו מותנה איפוא מראש על ידי גורמים חברתיים, שהם מצדם עשויים להשפיע על היקף היכולת של הגשמת דעותיו בחברה. בניגוד לגישה הפסיכו-לוגיסטית למיסטיקה, מעיר ג. שלום כי תודעת המיסטיקן (או כפי שג. שלום קורא לכך — הדחף הפסיכולוגי שלו) היא מעיקרה תופעה חברתית. ואילו הפן השני הוא הפן המהפכני. על אף כל הגורמים השמרניים קיים ועומד במיסטיקה היסוד של אי-תלות ותודעה של יחיד עומד ברשות עצמו כלפי מקורות ההשראה ואז הקונפליקט החברתי הוא בלתי-נמנע. כשחוזר המיסטיקן ממצב של התפשטות הגשמיות אל עולם הצורות והדיבור, שוב אין בכוחו להסתגל לכל מה שהוא מוצא בחיי המציאות. הוא מתחיל לפרש את כל המצוות והחוקים בחינת סמל בלבד. הוא מופיע כמבקר המסורת ובמקרים קיצוניים — כלוחם בה.

איך יפול דבר, איזה פן של המיסטיקה יבוא לכלל גילוי, דבר זה תלוי בצורת הזימון בין הטמפראמנט של המיסטיקן ובין התנאים ההיסטוריים. אין הדבר תלוי אלא בתנאים ההיסטוריים, אם כוח-הנפץ האצור ברעיונות-האיון שבמיסטיקה יבוא במגע עם זיקים העלולים להתלקח בהמונים, הננחים אחר מיסטיקן בעל כושר-מנהיגות. הדרך לניהיליזם נפתחת, כאשר המטרה היא הריסת כל הצורות הנגלות של הדת. אלה המקרים הקיצוניים, כפי שנתגלמו בכמה כיתות גנוסטיות או בכיתה הנוצרית שמייסדה ומנהיגה היה דוד יוריס מהולאנד או בפראנקיזם היהודי. יש שכוחות חברתיים מהפכניים, שלכתחילה אין להם דבר עם המיסטיקה, נזקקים לסיסמאות שאולות מתורות מיסטיות, כגון במקרה תומאס מינצר. וכן אפשר שצורה מיסטית קיצונית לא יהיה בה כלל יסוד מהפכני ותגלוש לאדישות כלפי המיסוד הדתי ותכונן לה אידיאל של "כנסיה סמויה מן העין", כדבר שקרה בכיתות נוצריות.

ואולם כללו של דבר הוא, שהמקרים הקיצוניים

הותה, עשויה להיות בעלת השפעה ותפקיד חברתיים. מעיקרה היא תופעה אֶזוטרית, חוויה הנולדת בתודעת יחיד במצבים של מתח מסוים כלפי התופעות המסורתיות של הדת, אם בפולחן ואם בתיאור-לוגיה. הדת המסורתית קשורה בסדרי החברה המסורתית, הן שתיהן קשורות זו בזו באמצעות הסימנים החיצוניים של הדרת-המסורת. המיסטיקן שוב אינו מרוצה מסוג הנסיון הדתי שירש והוא מחפש לו נסיון משלו. מתוך כך מתחייב, שמרכז חוויותיו גע בכיוון הפוך ממרכזי החברה ונשקפת לו תמיד הסכנה שדעותיו ישאו עליהן את כל אותות תהליך הניכור.

ואולם למעשה אין הסכנה מחוייבת-המציאות תמיד. הרצון להביע את עצמו הוא חלק בלתי נפרד מן החוויה המיסטית גופה. כאשר המיסטיקן חוזר לעולם המציאות לאחר התפשטות הגשמיות והתמזגותו עם האלוהי, הוא נדחף להביע בלשון-אדם את הבלתי ניתן להבעה בכלל. ואז עולם הציורים והלשון שהניח מאחריו ברגע של עליית נשמה, חוזר ופולש לעולמו החדש וטובע חותמו על כל מה שקשור בעולמו המיסטי. והואיל והמיסטיקה היא תופעה המופיעה מתוך זיקה לדת המאורגנת והממוסדת, על כן, אפילו היא פורשת מדת זו ועם זאת מן החברה המיוסדת עליה, עדיין היא תלויה במסגרת המסורתית. עם זאת, בלשון המיסטיקנים שמור מקום נכבד ל"בחינת האין" כציון לנקודת-המוצא של המחשבה המיסטית. נקודת-מוצא זו עשויה לעתים להוליך את המיסטיקן לשלילה קיצונית של המציאות הקיימת בחברה המסורתית.

למיסטיקה יש איפוא שני פנים הנוגדים ומשלימים זה את זה. הפן האחד פשרני והשני מהפכני. יש התפרצויות מיסטיות בעלות השפעה חברתית שאופיין שמרני בהחלט. צורת-התופעה כזאת מצויה, בגוני-גונים של שיעור השמרנות, בחברות דתיות שונות, כגון חברות הקשורות לנצרות ולאסלאם. הישועים והפרנציסקנים בנצרות והסופים באסלאם הם דוגמאות קלאסיות לכך. פועלת כאן הדיאלקטיקה שראינו: משום שהמיסטיקן הרגיל עצמו

G. Scholem, "Mysticism and Society" *Diogenes*, 58, 1967.



לקח לא להיסטוריה היהודית בלבד. אבל מתי ואיך פועל הקשר עם התנאים ההיסטוריים — עניין זה, הסתום מרובה בו מן המפורש. גם אם נניח לזיכרון, מה הסיבה ומה המסובב לגבי היחס בין התנאים ההיסטוריים לבין האידיאולוגיה, מכל מקום גם עצם ההדדיות משמשת גורם, וצורת הזימון ביניהם, מועדו והתנאים הקובעים את הצורה והמועד אינם חסרי-ערך.

## ו

זכותו הגדולה של ג. שלום היא, שצימצם עצמו בתחום אידיאולוגי אחד ומצא באמצעותו מנגנון פעולה מושלם. במתודה הדיאלקטית שלו הגיע לאמנות-ניתוח ולמכשירי ניתוח, שבזכותם ניתן לנו להתחקות על שלבי תמורותיה של אידיאולוגיה במשך אלפי שנים. בכך סלל דרך-חקר חדשה, העשויה לשמש כל חקר אידיאולוגיה. הוא איפשר לנו להבין את הפגישות הגדולות בין שואות ובין תוצאותיהן האידיאולוגיות. ההתעמקות בשואת ספרד נתנה לו את הדחף לתחושת השואה של היהדות במאה העשרים. ואולם אפילו יש צדדים דומים בין שואת ספרד ואימיה לשואה שפקדה את היהדות בימינו, אין הזימונים בין תנאים היסטוריים ובין אידיאולוגיות מתמצים בהתנגשויות הגדולות בלבד. ההיסטוריה פועלת במסחרים יום יום, שעה שעה. והאידיאולוגיה הדתית בצורתה המיסטית אינה היחידה המחוללת תמורות בחביון הזמן, גם אם גסכים, שהשפעתה גדולה היתה לאין שיעור ממה שדימינו קודם שפתח לפנינו ג. שלום טרקלין עלום זה. אם מציין שלום את ההפסקות הגדולות בין המאורעות היסטוריים ובין האידיאולוגיות שצמחו מהם וכן את ההפסקות בין התהוות האידיאולוגיות ובין מבחנן במציאות (בנות מאתיים שנה כמעט), הן יש חשיבות לדעת מה אירע בין זימון לזימון. ואם נשכיל לדעת זאת, אולי גם נבין ונדע, מי חיפש את מי, האידיאולוגיה את התנאים או התנאים את האידיאולוגיה, מה הסיבה ומה המסובב.

נראה שג. שלום תוהה עצמו על פתרון הקשרים הסבוכים הללו. שהרי כך הוא אומר באחד ממאמריו האחרונים:

הללו אינם המקרים הטיפוסיים. כוחן המהפכני של אידיאולוגיות מיסטיות מתגלה במיוחד רק כאשר המיסטיקה מתחברת אל המשיחיות. בכמה מקרים כאלה קשה אפילו לקבוע, איזה משני היסודות משפיע השפעה חברתית עזה יותר. ב"תולדות הנצרות והיהדות, למשל, מיווגם של שני היסודות הללו השפיע השפעה עמוקה — אחת היא מה היה שיעור החווק שבו נתקשרו שני היסודות. כאשר המשיחיות שיתפה עצמה במישחק-הכוחות, הסיכויים להתנגשות היו מירביים. הצורות הקלאסיות של הקבלה ביהדות נמנות עם הטיפוס השמרני של המיסטיקה. ומה שנאמר על תנונת ההיסטורית של צורות-המיסטיקה בכללן חל גם על הקבלה היהודית עד לצורת-הופעתה האחרונה בחסידות. נמצא שעל פי ג. שלום המיסטיקה כגורם היסטורי ביהדות פועלת מבחינה חברתית כמו שסתום-בטיחות, המווסת את עורף האנרגיה המהפכנית המצטבר בתולדות עמנו. פעמים הוא משמש באופן מהפכני עד כדי סטיה גמורה מן היהדות ופעמים באופן משמר עד כדי מיסוד חדש. מתי הוא פועל כך ומתי אחרת — דבר זה תלוי בניכוח שבין התנאים ההיסטוריים לבין הטמפרא-מנט של המיסטיקן, כפי שכבר למדנו. מכאן נפתחות כמה וכמה שאלות.

אם צורת הזימון בין התנאים ההיסטוריים ובין המיסטיקן היא המכריעה, הרי אין די בהסברת המנגנון האידיאולוגי אלא חשוב גם מנגנון התנאים ההיסטוריים. את המיסטיקה ואת דרך פעולתה כגורם חברתי הגדיר ג. שלום הגדרה ממצה ככל האפשר. לעומת זאת לא ברור כל צרכו המוגשג "תנאים היסטוריים", שמחמת הרוחב והעומק של היקפו הוא טעון בירור והסבר. חל כאן אי-תיאום מסוים בין חוקר הדיאלקטיקה של אידיאולוגיה ובין ההיסטוריון החוקר את הדיאלקטיקה של התפתחות החברה תוך שימושה באידיאולוגיה חברתית. בתורת פרשן הדיאלקטיקה של האידיאולוגיה בנה החוקר דגם למופת לתהליך לידתם, גידולם והסתאבותם של רעיונות אסכאטולוגיים ואוטופיים ותחיתיהם בצורות-הופעה שונות ומשונות. מבחינה זו יש בתיאור התהליך משום

אם נכליל כאן את המונחים ונפרש את ה"קדו-  
שה" כצורה המסורתית של האידיאולוגיה החבר-  
תית ואת ה"חולין" כמכיל את כל מה שאנו מכנים  
"תנאים היסטוריים" (כלכליים, פוליטיים, חבר-  
תיים וכו'), אפשר לדון מכאן, כי ג. שלום נוטה  
לחפש "דרך כפולה של חולין וקדושה", שבה  
משמש "החולין" "הסוואה של קדושה". אם אין  
זה פירוש חפשי מדי, יש לפנינו נסיון של מערך  
חדש ביחסים שבין אידיאולוגיה ותנאים היסטו-  
ריים.

אך תהינה השאלות אשר תהינה, יותר משיש  
לנו לשאול, יש לנו ללמוד ממפעל מחקרי זה  
שניסינו לעמוד עליו כאן. נקווה שיקל לנו להבינו,  
אם ימצא גואל לכל המחקרים הרבים שפירסם  
ג. שלום בשפע רב כזה בכתבי-עת ובמאספים  
עבריים ולועזיים ויכנסם ויפרסמם בעברית. יהיו  
אלה נכסים שאין ערוך להם גם למדע העברי גם  
לספרות העברית.

"עובדה יסודית היא, שהיסוד היוצר היונק מהכרה  
שרשית בדור זה, הושקע בצורות בניין של חולין.  
בניין זה או שיקום זה של חיי האומה היה קשה,  
או עדיין הוא קשה, ודורש עצמת הכוונה או עצמת  
ביצוע, שספק הוא אם יונח בו מקום לביטוי פרו-  
דוקטיבי של צורות מסורתיות. עצמה זו כוללת  
הרבה ממה שבמסיבות אחרות היה משתקע בתוך  
עולמה של המיסטיקה הדתית המוכרת מניה וביה  
כמיסטיקה... וכאן הבעיה הגדולה. מי יודע גבו-  
לות הקדושה היכן הם? ... אנחנו קשה לנו היום  
לעשות את עצמנו שופטים לאפשרות של חולין,  
שהוא הסוואה של קדושה, שעדיין לא הוכרה בתו-  
רת שכזאת... או שמא אפשרית דרך כפולה של  
חולין וקדושה, שבהשתלשלות שלנו אנו הולכים  
לקראתה? אולי תגלה הקדושה הזאת לפני ולפ-  
נים מעצם החולין הזה, והמיסטיקה אולי אינה  
מוכרת בצורתיה החדשות במושגי המסורת? אפ-  
שר שמיסטיקה זו לא תהא תואמת את מושגי  
המסורת השמרנית של המיסטיקאים, אלא תהיה  
בעלת משמעות חילונית. עניין זה אינו מצוץ מן  
האצבע. יש ויש כאלה, שראו בחולין של חיינו  
ובבנינה של האומה את השתקפות המשמעות  
המיסטית של סוד העולם"<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> ג. שלום, "הירהורים על אפשרות של מיסטיקה  
יהודית בימינו", אמות ז, 1963.