

הקדמה

נראה כי אנשי רוח, הוגי דעות, מיסטיקנים בני כל הדתות והתרבויות תפסו (ותופסים) את העולם כמכלול אורגאני שהתפצל מאחדות ראשונית שקדמה לו ומתקיימת במקביל לו¹. רעיון זה מובע גם בסיפורי מיתולוגיה קדומים רבים. אותה אחדות ראשונית נתפשת פעמים רבות כישות אחת – 'אחד', המהווה מקור לכל האובייקטים בעולם שאינם אלא פיצולים והסתעפויות שלו. חרף הזמן והמרחק ממנו קשורים פיצולים אלו אל ה'אחד' בחוטים נעלמים. לפיכך, לא אחת נתפש אותו 'אחד' כרקמת חיבור בסיסית הקושרת בין כל האלמנטים השונים והרבים הקיימים בעולם. לרוב מתוארת רקמת החיבור כסמויה מעין, אך הוגי הדעות והמיסטיקנים העוסקים לא אחת בתרגולים שונים לשם תפישת רזי העולם, מעידים עליה שהיא קיימת ונוכחת, מעצבת את עולמנו ואף מעניקה למכלול הריבוי, על כל הפרטים המצויים בו, את חיותו².

נדמה כי בדיון על ה'אחד', נתקלים בכמה קשיים ראשוניים. חלקם קשורים ליכולתו המוגבלת של אדם לתפוש את המוחלט. יכולת זו – ייתכן וכלל אינה קיימת, כלומר שהיעדרה הוא מוחלט. קשיים נוספים קשורים לאופן בו מסוגל אדם לתאר את תפישתו ו/או חוויותיו שכן, אם בהקשר ל'אחד' במוחלט עסקינן, הרי ששפתנו כולה בנויה על יחסיות בינארית שאין בה מקום, גם לא יכולת ביטוי, לכל שהוא בלתי יחסי. קשיים אחרים, שיכולים לקרב אותנו אל עצם הדיון עצמו, גם אם לא ל'אחד' ממש, נוגעים למכשלת השימוש בשפה שאף פעם אינה נוגעת בדברים ממש אלא רק סובבת סביבם, ולו מפאת היותה סמלית. ישנן כמה מלים שמקורן בשורש א.ח.ד. ונראה לי שיהיה זה אך נכון לעמוד על ההבדלים בין משמעויותיהן השונות כדי לחדד את השאלות שיישאלו בהקשר ל'אחד'. בהקשר זה אני בוחר לציין כאן כמה משמעויות הגלומות במושג 'אחד'; **יחיד** במובן של "אין בלתי", **ייחוד** במובן של שונה בתכלית ו**אחדות** במובן של³ הווייה חסרת פיצול.

הוגי דעות שונים מתייחסים אל הקשר בין ה'אחד' לאובייקטים הנבדלים ממנו באופנים שונים. על פי סיפור בריאת העולם כפי שהוא מוכר מפרק א' של ספר בראשית ניכר תהליך ישיר (אם כי הדרגתי ומכאן אולי גם הירארכי) של בריאת האובייקטים כולם על ידי האל. פלוטינוס (בן המאה השלישית לסה"נ), לעומת זאת, מתאר תהליך הדרגתי והירארכי מובהק לפיו ה'אחד', שטיבו אינו מוגדר על ידו מכל וכל, עולה כביכול על גדותיו ומניב מעצמו את השכל (ביוונית: נוס) וכי לאחר העלייה על גדותיו של השכל נוצרת בתהליך של שפיעה והשפעה הנפש (ביוונית: פסיכה). מהנפש נוצרים אובייקטים שונים, בראש ובראשונה בעלי תודעה, שעל פי דרגתם וכישוריהם מנסים לשוב ולהתקרב אל אותו מקור נעלה וחמקמק, שפלוטינוס מנסה בקווים כלליים ועלומים לתאר את הדרך אליו. הגם שפלוטינוס מציין כמה מתכונותיו של ה'אחד' (ההכרחיות עבורו, שכן הן שמתוות

¹ מכיוון שאין זה עניינה של העבודה, אמנע כאן מניתוח תפישת ה'אחד' בדתות המכונות דתות דואליות או גנוסטיות (ובכוונה אמנע בעבודה זו מכינוין של דתות אחרות מונותאיסטיות או פגאניות, מתוך הבעייתיות שאני מוצא בהגדרות אלו הנובעת בדיוק מהאופן בו תופשות דתות אלו את ה'אחד'), אך נדמה כי בהקשרן של דתות אלו יש מקום לשאול את השאלה מהו שקדם לאותו פיצול קמאי ומה עומד בבסיסו. במילים אחרות – האם בשורשם של הניגודים הארכיטיפים של הדתות הגנוסטיות לא נמצא 'אחד', שאותו כלל לא ניתן לתפוש או שמא שאותו ניתן לתפוש רק לאור הבנה מעמיקה ביותר של אותם ניגודים.

² רעיון זה בולט בתיאור בריאת העולם כפי שהוא מופיע בפרק א' ובפרק ב' של ספר בראשית, תיאור בריאה שעליו נסמכות לימים גם הנוצרות והאסלאם. רעיון של מקור אחד לעולם מופיע באופן בולט עוד יותר בתיאורי בריאה הודיים. למשל "פורושה סוקטה", מזמור 10.90 בריג וודה (ראה: פטר, ע"מ 10) שבו מוצגת בצורה בולטת החלקיות של האובייקטים השונים כולם ביחס לאחדותיות המלאה והשלמה של פורושה, המקור הקמאי. רעיון זה בולט גם ב"המנון הבריאה", 10.129 בריג וודה.

פלוטינוס מציין בכתביו כי בשל המקור ה'אחד' של כל התופעות, לא שוררת ביניהן זרות מוחלטת. ראה: **פלוטינוס**, אנאדה חמישית, עמ' 135.

³ ומכאן אולי נובע המושג "האל הפשוט" כתיאור להווייתו האחדותית, הבלתי מורכבת של האל.

את המשך שרשרת הפיצול היוצרת את הריבוי, כדוגמת השפיעה הבלתי פוסקת של הטוב), נמנע פלוטינוס מלתאר את ה'אחד' עצמו ונותר איפה שותק לגביו.

בהמשך לדיון ב'אחד' עסוקים הוגי דעות שונים בניסיונות חוזרים ונשנים להתקרב אליו או אף לגעת בו בעזרת חוויות ולתפשו באמצעים הבסיסיים העומדים לרשות האדם – החושים. בעקבות חוויות החושים הם גם מנסים לתאר את חוויותיהם, המתקיימות בזיקה אל ה'אחד', במילים. הנחותיהם וחוויותיהם המיסטיות, הפילוסופיות והדתיות של רבים הסבורים כי ה'אחד' הנמצא בבסיסו של העולם מהווה מצע של אחדות קיומית שאחריו יש להתחקות ושעל טיבו יש לעמוד, מציפות בליל שלם של שאלות שאת מקצן אעלה כאן על הכתב. למשל: האם ה'אחד' הוא יחיד? או שמא יש יחידים נוספים בלתו? האם האחד יוצר ריבוי או שמא הוא מכיל את הריבוי בתוכו? ריבוי בתוך אחד.

בסוגיה זו הפכו הוגי דעות רבים ובהקשרם ניתן להביא מדבריו של בחיי אבן פקודה (בן המאה ה-11 בספרד) שהתייחס לנקודה זו בהרחבה בשער הראשון של ספרו "חובות הלבבות"⁴.

בניסיון להתחקות אחר האחד יש מקום לשאול שאלות לגביו ולגבי האספקטים השונים שבו. יש גם מקום לנסות ולשאל שאלות ביחס למאפיינים השונים שלו או למושגים הנלווים תכופות אל אזכוריו ואופפים את מהותו. בהעדר ידיעה ברורה עצם הדיון ב'אחד' מושתת כולו על חיפו שתשובות לשאלות רבות; מהו ייחודו של ה'אחד'? – האם הוא שונה בתכלית מכל יתר האספקטים הקיומיים, בעל ייחוד נבדל ואחר? האם הוא חובק בתוכו הכל, את כולם ומהי מידת הדמיון החלה בינו לבינם, או בינם לבינו? וכן - מהו מקומו של ה'אחד' ביחס לעולם האם הוא נמצא בתוכו, האם הוא העולם עצמו (ואם כן באיזו מידה הוא מזוהה עימו וזהה לו) או שמא הוא חיצוני לו? ולבסוף – האם ניתן להגיע לכדי אחדות עם ה'אחד'? אם כן – מהי הדרך? מהם יחסי הגומלין בין ה'אחד' ליתר האספקטים בעולם (או שמא הוא נמצא מנותק מהם?) כיצד נתפש אותו איחוד ומהי משמעותו (לאל ולאדם)? האם פירושו של דבר הצפה בתחושת קרבה אלוהית או האם מדובר בהתפוגגות וכליה בתוך המופשט. מה טיבה של ידיעת ה'אחד' ומהי המשמעות של איחוד או ייחוד עם ה'אחד'?

בהתרחקות מה מה'אחד' עצמו ניתן לשאול שאלות ביחס לתארו השונים. האם ה'אחד' מזוהה עם ה'אור הגדול' המתלווה לרבות מהופעותיו המבליחות הרף או שמא הוא נבדל ממנו? ואם אור גדול הוא מאפיין אלוהי, מהו אם כך החושך? מה מקומו בבריאה ומה מקומו ביחס לאלוהות עצמה?

בעבודה קצרה זו אנסה להתחקות דווקא אחר מקומו של מושג "החושך" ביחס לתפישת ה'אחד'. נראה כי החושך, כמושג, מלווה את ה'אחד' החל מתיאורי בריאת העולם והלאה. הוא רווח

⁴ "ביאור אופני האחד האמתי והאחד העובר הוא, שהאחד שם נגזר מן האחדות, והוא נאמר על שני עניינים: האחד מהם מקרי והוא - העובר, והשני עצמי וקיים והוא - האמיתי. והאחד המקרי גם כן הוא על שני עניינים: האחד מהם נראה בו הריבוי והכלל והקיבוץ, כסוג האחד, אשר הוא כולל מינים רבים, וכמין האחד הכולל אישים רבים, וכאיש האחד המחובר מחלקים רבים, וכצבא האחד הכולל אנשים רבים... והענין השני מאחד המקרי הוא האחד הנאמר על האיש האחד, לא מתרבה ולא כולל דברים רבים... אך הוא רב בעצמו מצד חיבורו מחומר וצורה ועצם ומקרה, והוא מקבל ההוויה וההפסד... אך האחד האמת ייאמר גם כן על שני פנים: האחד מהם במחשבה, והשני בפועל. והמחשבי הוא האחד המנייני, אשר הוא שורש המנין ותחילתו... אות וסימן לתחילה, שאין תחילה לפניו... והטעם שקראתיו מחשבי, מפני שהמניין אינו נכנס תחת החושים הגשמיים, אבל יושג במחשבה, אך המנוי הוא מורגש בחושים הגשמיים החמישה ובמקצתם. והענין השני אשר הוא אחד אמיתי נמצא בפועל הוא ענין אשר לא יתרבה ולא ישתנה ולא יתחלף, ולא יסופר במידה ממידות הגשמיים, ולא תשיגהו לא הוויה ולא הפסד ולא תכלה, ולא ייעתק ולא ינוע ולא ידמה אל דבר, ולא ידמה אליו דבר, כי הוא על כל פנים אחד אמת... ואין לאחד האמיתי תחילה ולא תכלית... וכאשר נספר האחד, לא נספרהו כי אם בעניין אפיסת הריבוי והרב". מתוך: בחיי, עמ' 134 ואילך (תרגום: יהודה אבן תיבון).

בכתבים בהם מתוארת הדרך אל האל (שבהם בדרך כלל נוכח החושך דווקא בהעדרו, כמובס על ידי האור). בהמשך – ישנם תיאורים רבים שבהם מזדחל החושך אל מחוץ לבמה הטקסטואלית לטובת אור גדול האופף את ה'אחד'. לאור מקורות אלו ניתן להציג את החושך כאספקט נחות הן של הבריאה, הן של מחוזות התודעה והן של יכולת הביטוי את אשר מתחולל בלבו של אדם. אולם, נראה כי לצד תיאורים רווחים אלו של החושך ישנם הוגי דעות, תיאולוגים ומיסטיקנים מסוימים שלתפישתם החושך נעלה על האור. לדידם, דווקא החושך ולא האור הוא זה שקיים בו הייחוד המאפשר התקרבות בלתי אמצעית אל ה'אחד'. החוויה של קרבה מסוימת אל ה'אחד', היא אולי תחנה הכרחית בדרך לאיחוד עמו.

מקומו של החושך ביחס לבריאה, לאור וביחס ל'אחד':

נראה כי האדם חש, תופס ורואה את עולמו ואת סביבתו הטבעית והחברתית, על כל המערכות שבהם, כמערכת של זוגות המובחנים כהפכים. למעשה, על פי תפישתנו, שהיא לעד יחסית, ועל פי מגבלותיה של השפה התואמת את תפישתנו, כל דבר בעולם מתקיים רק מתוך קיומו של הדבר או האספקט שהוא אינו. כלומר; יופי קיים רק מתוך ובגלל קיומו של כיעור. ללא כיעור לא היה גם יופי. יום קיים רק לאורו של הלילה ולהיפך. את ההפכים הללו ניתן לכנות "ניגודים בינאריים". בין ההפכים הבינאריים הבולטים ביותר (ועל כן גם המשפיעים ביותר על עולם הדימויים הסמלי של תבל ויושביה) הם האור והחושך⁵. הניגודים והזוגות הבינאריים רבים הם, אך אחת היא הנטייה להומולוגיזציה של הפכים אלה, כלומר חלוקת ההפכים לשתי קבוצות הזהות מבחינה סימבולית. הזיהוי הסימבולי מביא לידי חריזת ההפכים בינאריים על שתי מחרוזות מקבילות והעמדתם כשתי סדרות זו לעומת זו. על סדרה בינארית כזו נמנים בתרבויות ובדתות רבות הסמלים אור – טוב – חיים – שמיים – טהרה וכנגדה חרוזה הסדרה הבינארית המקבילה, הכוללת חושך – רוע – מוות – שאול – טומאה. ביטויה של סכימה זו רבים מכדי שאוכל למנותם כולם. ואביא כאן כמה דוגמאות: "עקווה לאור והנה חושך"⁶, "יושבי חושך וצלמוות"⁷ – כביטוי גנאי, "כיתרון האור מן החושך"⁸. ניתן כמובן גם לציין כאן מובאה ממקור עממי המוכר לכל, מתוך שיר חנוכה מוכר: "סורה חושך, הלאה שחור! סורה מפני האור!"⁹

מעצם עריכתם של הניגודים באופן זה, כניצבים אלו מול אלו בשתי מערכות מקבילות, מסתעף ספקטרום רחב של משמעויות מוסריות, מטאפיסיות ודתיות מובהקות בנושאים מרכזיים כגון עצמות האלוהות, דעת האלוהים ותשועת האדם. כל הנושאים הללו, כך נדמה, סובבים סביב השאלות איך יודעים את ה'אחד' וכיצד מדברים עליו.

רעיונות לפיהם הצד האלוהי הוא הצד המאיר והמואר, להבדיל מצדדים אחרים, אפלים ומאפילים, הנוגדים את האל, מוצאים ביטוי טקסטואלי ענף. ברוב המקרים נערכת הקבלה בין האלוהות ובאי כוחה לבין האור. בנוסף – כל מי שזוכה לחוויה אלוהית מי וכן סיפורי מיתולוגיה קדומים טיבה זוכה לכך שדרכו תואר ושפניו ייקרנו. במילים אחרות – ניתן לומר שהחשכה בחייו

⁵ למשל: "עשינו את הלילה והיום כשני אותות: את אות הלילה כיסינו באפלה, ועל אות היום הפצנו אור, למען תבקשו לכם פרנסה מעם ריבונכם ולמען תדעו את מניין השנים והחשבון..." (קוראן, סורה 17, פסוק 12. תרגום אורי רובין).

⁶ ראה: ישעיהו, פרק נ"ט פסוק 9.

⁷ ראה: תהלים, פרק ק"ז, פסוק 10.

⁸ ראה: קהלת, פרק ב', פסוק 13.

⁹ מתוך השיר העממי "באנו חושך לגרש", מלים שרה לוי תנאי.

של אותו אדם מתמעטת ופוחתת בהתאמה למידת גילויו של אור האלוהות. אסתפק כאן בדוגמאות ספורות, הגם שהן מצויות למכביר. למשל: "ה' אורי וישעי"¹⁰, "נסה עלינו אור פניך ה'"¹¹, "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול"¹². בעת מעמד "ההשתנות" בעודו מדבר עם משה ואלהיו, זרח ישוע באור מיוחד שגרם לתלמידיו להיות מוכים בסנוורים; "בגדיו הבריקו והלבינו עד מאד, עד כדי כך אין כובס עלי אדמות יכול להלבין בגדים"¹³. בקוראן ישנם לא מעט פסוקים שבהם מזוהה האור עם מקור אלוהי המקפל בחובו את הטוב. למשל: "הוי האנשים, ניתן לכם מופת מעם ריבונכם, והורדנו אליכם אור נגוהות ממרומים. אשר למאמינים באלוהים ולמבקשים בו מעוז, הוא יפרוש את רחמיו עליהם ואת ברכתו, וינחה אותם אליו באורח מישרים"¹⁴. וגם: "אלוהים הוא אור השמיים והארץ. אורו נמשל לגומחה אשר בה מנורה, והמנורה עשויה זכוכית, והזכוכית ככוכב נוצץ... אור על גבי אור. אלוהים ינחה אל אורו את אשר יחפוץ..."¹⁵. האלים ההינדיים, בעיקר וישנו, מתוארים כזורחים באור נגוהות ולא בכדי במופעיהם האיִקונוגרפיים הם עוטים לא אחת הילה של אור. הספרות הסופית משופעת בתיאורים של החסד האלוהי ואורו של אללה הנגלה למאמיניו: "ובאור הזה תזכה לגילוי עיניים, שהרי דברים נגלים באמצעות האור"¹⁶ וגם: "כשהנפש מטהרת, מראת הלב מתמרקת ומשתקפים בה אורות הודו של האל ויפעת אחדותו; כשאישוני הראיה הפנימית מרותקים אל אורות ההוד הקדום ומתבוננים בשלמות הנצחית, או אז נהיה עבד האל, בלי כל ספק לאוהב ריבונו"¹⁷.

בהקשרים אלו ניתן כמובן להזכיר מטבע לשון שגור "מאור פנים" שכל משמעותו חיובית. בחלק מהמקורות מתואר הקשר בין המאמין לאל כקשר של דמיון בין אורו הגדול של האל לניצוץ, אורו הקטן של המאמין¹⁸ ואת הזיקה ההדדית שלהם להיפגש: "ידע כי יש אורות עולים ויש אורות יורדים. האורות העולים הם אורות הלב והאורות היורדים הם אורות הכס האלוהי. הקיום הוא מסך בין הכס ללב. כאשר נקרע מסך הקיום ומהלב נפתח פתח אל הכס, או אז נכסף המין אל מינו, אור עולה אל אור ואור יורד אל אור: אור על פני אור"¹⁹. גם נחיתותו של החושך ביחס לאור מודגשת: "הנפש היא מסך ארצי אפל, אשר הראשון השתחרר ממנו, והלב הוא מסך אור שמיימי, שהאחר השתחרר גם ממנו"²⁰. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בכתוב בברית החדשה: "והאור מאיר בחושך והחושך לא השיגו"²¹. אולם, לצד גישה זו ניתן למצוא גם תיאורים הפוכים, לפיהם החושך הוא הנעלה ומקפל בתוכו את הטוב. בכתביו של הרמס טריסמגיסטוס, שחי ככל הנראה במצרים במאה השנייה לסה"נ, מתואר שאת הטוב לא ניתן לראות כיוון שאין לו צורה וקווי מתאר²². האם ניתן לומר שהטוב זהה לחושך כיוון שלא ניתן לראותו? הרמס טריסמגיסטוס גורס שברגע שהחושך נעלם מתבררים מסתרי הבריאה,

¹⁰ ראה: תהלים, פרק כ"ז, פסוק 1.

¹¹ ראה: תהלים, פרק ד', פסוק 7.

¹² ראה: ישעיהו, פרק ט, פסוק 1.

¹³ ראה: הברית החדשה, הבשורה ע"פ מרקוס, פרק ט, פסוק 3.

¹⁴ מתוך הקוראן, סורה 4, פסוקים 174-175 (תרגום: אורי רובין).

¹⁵ מתוך הקוראן, סורת האור (24), פסוק 35 (תרגום: אורי רובין)

¹⁶ אבן אל-ערבי, מאות 12-13. ראה: סבירי, עמוד 394.

¹⁷ א-סהרודרי, מאה 12. ראה: סבירי, עמוד 100

¹⁸ כאן יש מקום להזכיר את הדמיון המסוים שמיחס פלוטינוס לכל העצמים ביחס ליאחד' שהוא מקורם.

¹⁹ כברא, מאה 13. ראה: סבירי, עמ' 416-417.

²⁰ א-סהרודרי, מאה 12. ראה: סבירי, עמ' 413-414.

²¹ ראה: הברית החדשה, הבשורה על פי יוחנן, פרק א', פסוק 4.

²² ראה: Copenhaver, עמ' 17.

סיבת הקיום והידע הנוגע למודאליות של הדברים, כלומר התנהלותו של העולם מתבארת, אולי אף ניתן לומר - מוארת. לדידו, תחת החושך קבור צלם אל²³. האם כשהחושך נעלם מתגלה אור גדול או שמא מתגלה דבר שונה, שכלל אינו בר תיאור? היותו של צלם האל נתון במעטה של חושך מחייבת להביא לעיל מקורות שמתייחסים לא רק לנחיתותו של החושך, אלא גם לסכנה הקיימת בו כאלמנט שבולע, משתלט ומכחיד. רעיון זה בא לידי ביטוי ברור במגילות ים-המלח שנמצאו בקומראן. בני כת האיסיים (ולימים גם הנוצרים) תפשו עצמם כבני האור בעוד שאת שאר ישראל ואת יתר אנשי העולם תפשו כבני החושך. לפי אמונתם, בבוא יום הדין תיערך המלחמה הגורלית בין האור לבין החושך, כלומר בין הטוב לבין הרע²⁴. בהמשך, אנסה להציע דרך אחרת לבחון בה את החושך העוטף את האל, ולא דווקא כשונה אותו או כמה שמעים על זהרו. רעיון השבייה של האור על ידי החושך הוא רעיון נפוץ. רבים הם המקורות שבהם מתואר האור, או 'איש האור', כישות הנתונה בשביו של החושך ומנסה להשתחרר ממנו. בדרך כלל החושך הוא כה סמיך וחונק עד כי האור מאבד את מודעותו ואת אמונתו בכוחו ונכנע לחושך המעיק²⁵.

מוטיב "איש האור" המתואר בהרחבה במקורות רבים מתייחס למעשה אל ישות שהיא שונה מהאיש החיצוני, הנראה, שהוא בשר ודם. "אנשי האור" הנמצאים במקומות הנחבאים (שמא נאמר האפלים מבחינת המתבונן) מתוארים במקורות רבים, בין השאר בכתבי הרמס טריסמגיסטוס והוגים מהגנוסיס הנוצרי. בתיאורי בריאה מסוימים מתוארים יצורי אור כשלב מוקדם ונעלה יותר בתהליך הבריאה שנתפש כנחות. באחד מסיפורי בריאת העולם הטיבטיים²⁶, המתוארך למאות 14-15, מתוארים יצורי האור כשלב המוקדם לשלב שבו, מפאת השתוקקותם²⁷, הם הלכו והתענגו בחומר וכתוצאה מכך גם לבשו גוף חומרי וזהרם הועם. ניתן ללמוד מכך כי הקיום כיצור זוהר שגופו אור הוא קיום נשגב. עוד ניתן ללמוד מכך כי החומר מעים את האור, בולע אותו ומכאן שהוא מתדמה לחושך, הנחות. עוד מעניין לציין כי לפי מקור זה יכלו היצורים לשייט בחלל מכוחם שלהם וכי זהרם של הגופים התאפשר מכיוון שלא נוצרה בהם עדיין הבחנה בין יום ללילה, כלומר שאורם לא חל על סביבתם ומכאן שהם זהרו כסובייקטים.

תפיסה דיאלקטית נועזת של יחסי האור והחושך, שאף היא מניחה את מעלתו של האור כדבר מובן מאליו, מוצגת בספרות הקבלה בדרוש שעניינו החטא הקדמון. הדרוש מבאר את סיפור אדם וחווה ומציג דיאלקטיקה מטאפיזית והיסטורית. מופיע בו כמה פעמים, ובהדגשה רבה, רעיון "יתרון האור על החושך" כדברי הפסוק בספר קהלת²⁸. כלומר, על פי פירושו של ---, היתרון (אולי הפתרון הדיאלקטי) שיש לאור הבא מהחושך על האור הראשוני הישר והפשוט יותר, אך אשר בגלל פשטותו הלא-דיאלקטית הנו גם נחות. אור טרומי זה הוא אור בא¹ שאחדותו הפשוטה לא ידעה לא ריבוי (שסימנו ע') ולא חשכת חטא. בתורתו של רבי מאיר²⁹ אף מצאו כתוב "ויעש אלוהים לאדם ולאשתו כתנות אור בא' וילבישם"³⁰. ספר הזוהר מרחיב את הדיבור על אותו

²³ ראה: Corbin-light, עמוד 18.

²⁴ ראה: פלוסר, עמ' 52.

²⁵ מוטיב איש האור השבוי בעלטה מופיע כבר אצל Zosimos of Panopolis (מאה 3 לסה"נ), בכתביו של הרמס

טריסמגיסטוס וכן אצל נגים כוברה. ראה גם: Corbin-light, עמוד 14.

²⁶ ראה: MKhas-Grub-rje, כרך 7, עמ' 143-147.

²⁷ בסנסקריט: Trisna, 'צמאון'.

²⁸ ראה: קהלת, פרק ב' פסוק 13.

²⁹ תנא קדום, שחי במאות 1-2 לסה"נ.

³⁰ זאת בהתייחס לפסוק "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם". ראה: בראשית, פרק ג', פסוק 21.

"לבושא דנהורא" וגורס שאחרי החטא נהפכו כתנות האור לכתנות עור בעל, ואלו מציינות את בחינת גשמיותו של האדם ואת הווייתו הברייתית. פירושו של דבר הוא שכל עוד לא חל היפוך זה, היה אדם שרוי בכתנות האור, כשכולו הארה ועילוי רוחני, ולא היה לו גוף גשמי המונע את בקיעת הנשמה ממנו³¹. את האותיות עי' ור' אפשר לקרוא עיוור (מי שרואה חושך בלבד). עם השלמת התיקון, כלומר - החזרת אחדות לרמה חדשה וגבוהה יותר, העין העיוורת הופכת לעין הרואה מה שעד כה עי"ן ארצית לא ראתה. כתנות העור יחזרו להיות כתנות אור, אך לא כפי שהיו מלכתחילה אלא "בתוספת אור... ויהיה יותר אור ממה שהיה אור קודם שחטא, וזהו עניין ויתרון אור מן החושך כי מכוח חושך יהיה יתרון לאור".

הצגת הניגודים שבין אור לחושך מודגשת ביותר בסקירת יחסי הגומלין שבין טוב לרע ובין חיים למוות. האומרים "לרע טוב ולטוב רע" הם גם, לפי דברי הנביא ישעיהו³², "השמים אור לחושך וחושך לאור". לא מפתיע למצוא כי ניגודים בינאריים תופשים מקום מרכזי בתולדות הדתות וביניהן השיטות הדואליסטיות למיניהן. בכל דת או תפישת עולם דואלית (גנוסטית) מוצג האור כסמל האלוהות והטוב בעוד החושך מבטא את סמל השטניות והרוע.

ויש השואלים האם שתי רשויות לפנינו או שמא רשות אחת בלבד? אם כי דיאלקטית ובעלת מבנה והיסטוריה מורכבים ומסובכים ואף דרמטיים? עבור בעלי האמונה המונותאיסטית שאלת החושך והרוע בעולם היא שאלה סבוכה ומורכבת שכן, מה בין האלוהים הכל יכול והאור לבין השטני והחושך?

התפישת שהחושך כרוך באלוהות בעבותות עזים מצויה בסיפורי בריאה שונים בהם הוא מופיע עוד בשלב של קדם בריאה. מהו אם כן טיבו של החושך שעל פני התהום, החושך שקדם לאור? האם, כדעת השואלים אור וחושך נתונים במלחמת חרמה שחיללה הם בני האור ובני החושך? או שמא יוצר האור ובורא החושך הוא גם, כדברי הנביא ישעיהו, עושה שלום ובורא רע³³?

החושך, לפי הסבר זה, הוא העדרו של האור ולכן גם מוקדם לבריאתו של האחרון ומכאן ניתן להבין בהחלט את פסוקים 2-3 בפרק א' של ספר בראשית: "והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום ורוח אלוהים מרחפת על פני המים: ויאמר אלוהים יהי אור ויהי אור" וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך". אולם נראה כי ההסבר שניתן כאן ניצב בסתירה טקסטואלית מסוימת לכתוב בהמשך הטקסט, כבר בפסוקים 4-5: "וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך: ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". על פי הטקסט ניתן לפרש את האור כהעדרו של החושך בדיוק כשם שניתן לפרש את החושך כהעדרו של האור ומכאן קיים ביניהם שוויון מסוים, המתקיים במסגרת קיומם של אותם ניגודים בינאריים שהקדמתי לשרטט. ניתן כמובן גם להציע כי החושך הפך לחושך, אספקט מומשג, רק לאחר בריאתו של האור וכי קודם לכן הוא היה אספקט מוחלט, הנשגב מהבנתנו ולכן גם גבוה מיכולתנו לתארו. המיסטיקנים הסופים מבדילים בין חושך שהוא חומר לבין חושך שהוא חוסר חומר. הם אף עושים שימוש בדימוי כבשן שחור ההופך אדום ולאחר מכן לבן, מלובן –

המקור המדרשי הקדום ביותר לרעיון זה בדבר כותנות עור וכותנות אור מופיע כבר בבראשית רבה, פרשה כ' סימן י"ב.

³¹ ראה: זהר, חלק א', דף ל"ו, עמוד ב'; שם, דף נ"ב, עמוד ב'; שם, חלק ב', דף רכ"ט, עמוד ב' ועוד.

³² ראה: ישעיהו, פרק ה', פסוק 20.

³³ ראה: ישעיהו, פרק מ"ה, פסוקים 6-7: "...אני ה' ואין עוד: יוצר אור ובורא חושך עשה שלום ובורא רע אני ה' עשה כל אלה".

שמעיד לפיהם על כך שהאור אצור בחומר השחור³⁴. לפי רעיון זה האור השחור הוא למעשה אורם הבלתי נראה של אוצרות חבויים השואפים לגלות את עצמם. סוהרוודרי טוען כי העלטה הנמצאת בזיקה אל ציר העולם ואל ה'אחד' נמצאת לפני כל חומר שעשוי לממש את עצמו ולהפוך לנראה. כלומר – לתפישתו, החלוקה של העולם לאור וחושך מורכבת בהרבה מהדרך שמקובל לתאר³⁵. האור השחור, המאפשר "לראות" אור כסובייקט לא יכול בשום פנים ואופן להיעשות נראה ולכן אור האורות, המאפשר לכל האורות להתגלות, הן באור והן בחושך, הוא עצמו בלתי נראה³⁶. רק אור כאובייקט יכול להיראות ומכאן – שהוא נחות מן האור הבלתי נראה ורחוק יותר מאותו 'אחד' מיוחד.

תיאור של החושך החובק ומוקדם לכל מעשה בריאה מופיע גם בתרבות הוודית (ראשית המילניום הראשון לפנה"ס): "חושך היה בראשית, חושך מכורבל בחושך"³⁷. נראה כי כותבי ההמנון הקדום כמו יוצאים כנגד מסקנתם של פרשני ימי הביניים ומדגישים: "לא היה אז הלא-יש, וגם היש לא היה. לא היה החלל ולא הרקיע שמעבר"³⁸. נראה כי פסוק זה מציב את החושך במעמד מסוים, שונה, אלא אם כן נטען כי מדובר בסוג שונה של חושך שאותו איננו יכולים לתפוש. על סמך הכתוב בהמשך ההמנון "חושך מכורבל בחושך" ניתן להציע את קיומם של סוגים שונים של חושך – חושך גדול וחושך קטן, חושך מכורבל וחושך מכורבל.

חרף ההצגה הרווחת של הצגת הניגודים, ניכרים גם מאמצים להקהות את ההבדלים שבין צמדי הניגודים ומכאן גם את הניגודים שבין האור והחושך. במקרים רבים מציגים את החושך והאור כמקצב קוסמי קבוע היוצר שינוי עתים ברצף או נע לאורך הזמן. הלא כבר הבאנו את הכתוב הקובע כי היוצר אור ובורא חושך הוא הבורא גם יום ולילה ומבדיל בין יום ובין לילה וגולל אור מפני חושך וחושך מפני אור ומעביר יום ומביא לילה.

ניתן גם להציג את ההפכים כקוטביות זוגית קוסמית אשר הדדיותם הקבועה והמתמדת של שני חלקיה מהווה את השלמות הרצויה³⁹. רמזים בכיוון זה אפשר למצוא גם במדרשי חז"ל, כולל מה ש"מצאו כתוב" בתורתו של רבי מאיר החידתית על הפסוק "והנה טוב מאד" בנושא יצר הרע והמוות⁴⁰. הפסוק "והנה טוב מאד"⁴¹ המובא כסיכום למעשה הבריאה של יום הששי מתפרש במדרש, על פי עקרון הדמיון הצלילי "והנה טוב מות". בהמשך, נאמר: "רבי נחמן בר שמואל בר נחמן בשם רב שמואל בר נחמן אמר: "הנה טוב מאד" - זה יצר טוב, "והנה טוב מאד" - זה יצר רע. וכי יצר הרע טוב מאד? אתמהא! אלא שאלולי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן"⁴². גרסאות שונות לרעיון זה מובאות בהמשך הטקסט. הזיקה הצלילית בין "מאד" לבין "מות", במקומות אחרים במדרש, מזוהה עם היצר הרע ובאה להורות על אספקט חיובי במות, או ברע, ובהיפוך דיאלקטי - על מעלתם היתירה, בבחינת "מאד", בהשוואה לטוב

³⁴ ראה: Corbin-light, עמ' 100.

³⁵ שם, עמ' 101.

³⁶ שם, עמ' 102.

³⁷ מתוך: ריג ודה 10.129, ראה: גרינשפון, עמ' 28.

³⁸ שם.

³⁹ בהקשר זה ניתן להביא את אמרתו המפורסמת של אוולוקיטשוורה (Avalokiteshvara), הבודהיסטווא של החמלה, לנייר שריפוטר (Shariputra): "צורה היא ריקות, ריקות היא צורה. צורה אינה אלא ריקות, ריקות אינה אלא צורה". מתוך "סוטרת הלב", מאה 1 לסה"נ.

⁴⁰ ראה: מדרש בראשית רבה פרשה ט', סימן ה'.

⁴¹ ראה: בראשית, פרק א' פסוק 31.

⁴² ראה: בראשית רבה פרשה ט', סימן ז'.

לבדו וכשלעצמו. מגמה זו מגיעה לשיאה בחסידות⁴³, שחוזרת ומדגישה את מעלתו היתירה של הרע (המצויה בשורשו!) ואת יתרונו ביחס לטוב. במערכת מושגים זו משתלבים גם האור והחושך, עד שאפשר לומר, שככל שהחושך רב ועב יותר, כך יש בו משום עדות לאור גדול, שעדיין לא בקע מתוך תהומותיו.

ביטוי לחשיבות המיזוג שבין הניגודים וראייתם כמשלימים זה את זה ויוצרים מכלול חדש אחד מוכרת מאד בתפישת העולם של תרבויות הודו הקדומה. עד היום, כסמל לאותה תפישה מתוארת בצורה איקונוגרפית המדרגה העליונה במבנה הסטופה הבודהיסטית. אותה קומה המציינת את הקצה העליון של הסטופה ואת ההגעה לנירוואנה, מתוארת כחרמש ירח המערסל בתוכו את השמש⁴⁴, המופיע כיום גם על דגלה של ממלכת נפאל המודרנית⁴⁵. נדמה כי באותו רגע מתקיימים הירח והשמש במקביל או שמא מתבטלים שניהם.

ביטוי שיטתי נוסף לתפיסה זו של הדדיות גומלין, שכדי לתפוש אותו יש לראות את תמונת העולם בשלמותה, נמצא בתרבות הסינית בסמל המכונה "יין ויאנג". ההפכים "יין" ו"יאנג" התפרדו מאחדות ראשונית ומוחלטת ופעולת הגומלין שלהם (שיש בה משום זיקה עזה זה לזה ואף מעין שיקוע הדדי) מהווה את ה"טאו", כפי שהוא מסומל בדיגראמה הידועה של ה"טאי צ'י". ה"טאו" מחייה את הפרט, החברה, האימפריה והיקום כולו. בלי זיקת גומלין זו בין שני חלקיו של העולם, מחרוזות של ניגודים בינאריים, אין זרימה של ההווה ואין הקוסמוס מתפקד כראוי. על פי סכימות אלו, לחושך ישנו מקום זהה לאור ולהיפך. החושך והאור הינם, על פי סכימה זו, שני צידיה של אותה מטבע – לשונית וקיומית.

אולם כפי שכבר למעשה ציינתי, גם במקום ששני היסודות אמורים להיות משלימים זה את זה, אחד מבני הזוג תמיד "שווה יותר" ויחסי זכר ונקבה, כפי שהם נתפשים בדרך כלל בחברה, יוכיחו. שניות זוגית, כך מסתבר, אפילו כשנתפסת כממלאת תפקיד חיובי, אינה שוויונית. כחשיכה כאורה? לא, שכן לעתיד לבוא כאשר יהיה אור הלבנה כאור החמה אז "אור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים"⁴⁶.

בקוסמולוגיה הסינית גלגלי המזלות ערוכים מסביב לשני יסודות קדמונים אלה. ה"יין" נתפש כאלמנט שמקפל בתוכו את החושך, הנקבי והשלילי בעוד ה"יאנג" מכיל את החיובי, הזכרי ואת האור. יחס זה של אי-שוויון בולט גם בתורת האלוהות של הקבלה⁴⁷ שיש המהללים ומשבחים אותה על שכביכול חוללה מהפכה ביהדות על ידי הכנסת יסוד הנוקבא אל תוך סוד האלוהות. ברמה מסוימת אין כאן אפילו העמדת פנים של זוגיות, וזאת לא רק בגלל המערך האנטומי המפורט של ששת היסודות העליונים לעומת הספירה האחרונה הנקבית, אלא אף משום שהאור שזו משפיעה על התחתונים אינו מדרגמה, כלומר משל עצמה, אלא אור שקיבלה מהיסודות העליונים (כאור הירח מאור השמש). תיאור זה חל על המציאות העכשווית, המוגדרת כחסרה.

⁴³ רעיונות אלו ודרוש זה מופיעים שניהם רבות בכתביו של רבי שניאור זלמן מלאדי, מיסד חסידות חב"ד.

⁴⁴ ראה מאמרו של Roth.

⁴⁵ ונכון יותר לומר מדינת נפאל, שכן מעמד המלוכה שם אך בוטל, אולם הדגל המסורתי טרם שונה.

⁴⁶ ראה: פסיקתא, ב'.

⁴⁷ רעיון זה בולט בעיקר בכתבי הקבלה הקדומה, שמציבה את הדמות הנקבית בתחתית העולם האלוהי כספירתו התחתונה ומדגישה שכל שיש לנקבה הוא ממקור בעלה הנמצא בדרגה הירארכית גבוהה הרבה יותר במערכת הספירות. על פי טקסטים אלו, הספירה הנקבית פועלת רק מכוחו ובשליחותו של הזכר האלוהי. הזוהר, למשל, מדגיש, ש"אין לה משלה כלום" (ציטוט זה מופיע בזוהר מאות פעמים). לאור עקרון ההשתקפות הסמבולית מקובל לומר כי המתקיים בעולמות העליונים, מתקיים גם בעולמות התחתונים – כלומר, בעולם בני האדם.

בעתיד לבוא השכינה עתידה להתעלות מעל האלמנט הזכרי, כשם שהרע, כפי שבעתיד עשוי לקרות גם לחושך, יתעלה למדרגה גבוהה יותר מזו של הזכר או תתמזג איתו.

"אני אור העולם"⁴⁸, אלו המלים ששם יוחנן, האוונגליסט הרביעי, בפיו של ישוע. לא בכדי נחשב אוונגליון זה כקרוב לעולמן של המחשבה ההלניסטית ושל התנועות המכונות גנוסטיות, שחרף גילוי תורותיהן הרבות והשונות קיים בהן צד שווה והוא המטפיסיקה של האור. החכמים, גם הדוגלים בעליונות הניאו-אפלטונית וגם הדוגלים בדואליזם הפרסי-זורואסטרי, מודים שהאלוהות לא זו בלבד שהיא יוצרת, שופעת, משפיעה ומאצילה אור ואורות ומאירה לעולם כולו וליושביו גם באופן רוחני ומיסטי, אלא שהיא עצמה - כל עצמותה היא אור אינסופי. בשלב מאוחר יותר נתייחד לאורות נאצלים כגון אלה המושג הקבלי "ספירות"⁴⁹, וכן הדרמה הגנוסטית של ניצוצות האור האלוהי שנפלו ונשבו בתחתונים ושיש להעלותן ולהחזירן למקורן. הצהרת האמונה הנוצרית, הקרדו, מגדירה את אלוהותו של ישוע במערך השילוש הקדוש כמי שמקורו כ"אל מאל, אור מאור". בין הדתות הגנוסטיות זו הנפוצה ביותר וגם הנרדפת ביותר היא המאניכאיזם. דת זו נוסדה בפרס המאה שלישית לסה"נ והתפשטה לאזור היס-תיכוני במערב ולפאתי אסיה במזרח. אחד מכינוייה המוכרים היה "דת האור"⁵⁰. לא כאן המקום לבדוק אילו השפעות פרסיות ו/או מאניכאיות באסיה התיכונה תרמו להתפתחות דמות הבודהא הנפוצה ביותר במזרח אסיה, בודהא אמיתאבהא (בסנסקריט "הבודהא של האור האין-סופי", שאין לו מידה) ואין תימה שבמרחב זה שבו הסינקרטיזם התרבותי והדתי רווח ומקובל אפשר למצוא את העיקרון האלוהי מכונה בשם ה"בודהא-כריסטוס של אור"⁵¹. מכל מקום מותר לקבוע כי חווית האור, "פוטיסמוס" בלשון התיאולוגיה הנוצרית-יוונית, היא חוויה בסיסית בכל הדתות. תיאור יהודי של חוויה זו מצוי בספר 'חרדים' של ר' אליעזר עזקרי⁵², בן המאה ה-16 שחי בצפת, המצטט מדברי מקובלי ספרד הראשונים המספרים על חסידים ופרושים שבעת התבודדות ודבקות "מדמים אור שכינה שעל ראשיהן כאלו נתפשט סביבם והם בתוך האור יושבים".

בשפות המערביות מקובל להציג את מקור האור כסמל להכוונה, כמודל לפיו מוצא אדם את דרכו הן במישור הגיאוגרפי והן במישורים אלגוריים שונים – מוסר, אמונה ועוד. לא בכדי השימוש הרווח ביותר לחוש כיוון הוא 'אוריינטאציה', שמקורו במילה 'אוריינט', מזרח, שהוא מקור האור הארצי. אולם, דווקא בהיותו של המונח "אור" מהווה סמל להישג הרוחני העליון מקובל בשפות רבות הוא משמש לעיתים תרגום כמעט אוטומטי ו"טבעי" לשימושי לשון מהם הוא למעשה נעדר. דוגמא מאלפת לכך ניתן למצוא באופן שבו מתורגמים מושגי מפתח בבודהיזם. בבודהיזם חשיבותו ומרכזיותו של סמל האור הן בכתובים והן באיקונוגרפיה גדולה ורבה⁵³. אך המושגים השגורים בשפות המערב כגון "הארה" אינם אלא עיוות של משמעות המושג הסנסקריטי

⁴⁸ ראה הברית החדשה, הבשורה על פי יוחנן, פרק ח', פסוק 12.

⁴⁹ המונח "ספירות" נטול מתוך ספר "יצירה", טקסט מיסטי קדום המתוארך למאות 2-3 לסה"נ. בספר זה אין עדיין למונח משמעות אונטולוגית. החל בראשית הקבלה, בפרובאנס, שלהי המאה ה-12 לסה"נ וביתר שאת – בקבלת גירונה מופיע המונח ספירות כמציין ישויות אלוהיות מדורגות בתוך החוויה האלוהית הכוללת.

⁵⁰ במסורת המניכאית מקובל כי מילותיו האחרונות של מאני היו:

"I contemplated my double with my eyes of light" ראה: **Corbin-light**, עמוד 29.

⁵¹ הרעיון שילד המזרח נמצא בגלות המערב מצוי גם אצל אל-סהראורדי. ראה: **Corbin-light**, עמוד 23.

⁵² שמו של האיש נכתב לעתים גם בכ' במקום ק'.

⁵³ למשל ההילות העוטרות את ראשי ולעתים גם את גוף הישות שזכתה בנירוואנה.

נירוואנה, שהוא הפוך בדיוק ומשמעותו "כיבוי", כלומר – כיבוי של כל המאווים והתשוקות שמתוכו אולי מבליח האור האחר. המושג המתייחס לתובנה הגבוהה ביותר אליה אדם יכול להגיע בא לומר שדווקא על הכיבוי, ולא על ידי ההצתה (או שמא חד הם, משום מטבעות לשון הפוכים לאותו רעיון ממש) זוכה אדם להפוך לבודהא (מהשורש הסנסקריטי Buddh, שפירושו "להתעורר"), כלומר להיעשות מוער. בהיותו מוער, נעשה האדם מודע במובן העמוק והמלא של המילה, שאותו כלל לא ניתן לתאר. תהפוכות דיאלקטיות במעמדן ובהערכתן של מערכות סמלים וערכים הן כנראה מ"חוקי הטבע" של תולדות התרבות. אולם זהו המקום להדגיש כי במקרה זה נראה כי מדובר בשלילה מודעת, ולעתים אף תוקפנית, של סימבוליקה קיימת מתוך הצורך הבסיסי להדגיש את עליונותו של האור, המזוהה בדרך כלל עם האלוהות. לעומת זאת, בהינדואיזם ובבודהיזם נתפשים לא אחת האור והחושך כהפכים הזהים זה לזה מבחינת איכויותיהם, שמתנהלת ביניהם קיומיות הדדית. ביטוי קדום לכך נמצא אולי כבר בריג ודה, טקסט המתוארך למילניום השני לפני הספירה, שבמזמוריו מתוארת האש החבויה הבוהרת זהה לחושך:

"בבואי אליו אני רואה

את פני וורונה

כפני האש.

יוביליני נא האדון

אל האש אשר בתוך האבן,

אל החשכה

למען אחזה בפלא הזה"⁵⁴

אבקש להדגיש כי הסקירה האקלקטית הקצרה שערכתי כאן עסקה בחושך בעיקר מתוך העדרו הטקסטואלי ומתוך היותו נתפש בדרך כלל כניגוד הבינארי של האור. עם זאת, ישנם הוגי דעות שבחרים להדגיש את קיומו של החושך לצד האור ולעיתים אף את היותו של החושך נעלה על פני האור. את מקצת הדעות הללו אנסה להציג כאן.

האדרת החושך ושבח האפלה:

במעמד הצליבה של ישוע, כפי שהוא מתואר בבשורה של מרקוס⁵⁵, חושך גדול עוטף את הארץ. נשאלת השאלה מה טיבו של חושך זה? - החושך שמתוכו (ואליו?) צועק בן האלוהים את קריאתו המפורסמת "אלי, אלי, למה עזבתני?"⁵⁶. אם ננתח את טיבו של החושך הזה במובן תיאולוגי, הרי שנוכל לשרטט סכימה לפיה דווקא רגע זה, שבו משתררת חשיכה, הרגע שבו ישוע האנושי נופח את נשמתו, זהו הרגע שבו הוא שב אל חיק האלוהים. כלומר – לעניות דעתי, זהו הרגע שהוא הכי פחות עזוב, הכי מקורב אל אלוהיו. במעשהו, כפי שמוכר באמונה הנוצרית, הוא פותח בפני המין האנושי כולו את האפשרות להתקרב אל האל, כלומר – מעבר לאפילת הצליבה נמצא גם אורה

⁵⁴ מתוך: ריג ודה 7.88.2, ראה: שולמן, עמ' 21.

⁵⁵ ראה: ברית חדשה, מרקוס, פרט ט"ו, פסוק 33 וכן לוקס, פרק כ"ג, פסוק 44.

⁵⁶ ראה: ברית חדשה, מרקוס, פרק ט"ו, פסוק 34.

הזוהר של הגאולה⁵⁷. אפשרות זו לא הייתה קיימת מאז ימיהם של אדם וחוה בגן עדן. לאור הכתוב כאן ניתן להציע דרך אחרת לראות בה את החושך – גישה המאדירה את החושך ומשבחת את האפלה. אביא כאן שתי דוגמאות נוספות לרעיון זה:

מי שנחשב לגדול המשוררים הרומאנטיים הגרמנים, הידוע בכינויו הספרותי נובאליס⁵⁸, חיבר אוסף המכונה "המנונות אל הלילה" שבהם מתוארת החשיכה כמושג נכסף, כמבשרת נעלה של מחוזות קדושים עד כדי כך שהדובר בהמנונות מתפלל שהבוקר לא ישוב ויאיר, כלומר שלא יהיה קץ לאפלה. המזמור מתאר חוויה מיסטית של אהוב על קבר אהובתו. גם כאן, בדומה לצליבת ישוע, ישנו אובדן נורא ומייסר, אך לצידו של אובדן זה ישנה התעוררות והתפכחות. באהוב השורה בעלטה, מניצה חוויה מיסטית מטלטלת. ההמנונים מתחילים באור בין ערביים ומתארים את המתרחש במהלך לילה שלם עד אור יום המחרת. גם כאן מתחולל מאבק בין האור לחושך, אלא שכאן דווקא החושך הוא שגובר על האור ומנצח⁵⁹. תוך שהוא מנהל דיאלוג עם תיאור מעמד הצליבה שהבאתי לעיל, מתאר נובאליס את הצלב כסמלו של הניצחון האנושי שיביא גם את סוף העולם המובטח ושל התגשמות מלכות השמיים⁶⁰. הניצחון עלי אדמות לא בא אלא לציין את נצחונו העתידי של החושך. לפי נובאליס, דווקא הלילה הוא זה שפוקח בנו את עיני האינסוף בעוד האור הופך בעיניו קל ערך וילדותי וסתמי. האור מתואר כאספקט שזמנו קצוב, אולם היעדר הזמן וקיומו של החלל האינסופי נמצאים לדידו של נובאליס בשליטת החושך, שהוא שליח אילם של מסתוריות נצחית⁶¹.

מקור טקסטואלי אחר המרבה לשבח את הלילה הוא שיר קצר המכונה "הלילה הקדוש של הנשמה". השיר, שחובר על ידי יוחנן הקדוש של הצלב⁶², מתאר מסע רוחני של הנשמה החוזרת אל חיק האלוהים. המזמור עצמו נפתח במילים "בלילה אפל אחד". על פי הפרשנות המוצגת על ידי יותם ראובני, מדובר בנשמה המתארת את התרחקותה מעצמה ומכל הדברים שביקום. הביטוי "לילה אפל" פירושו שלילת עצמה ושלילת כל הדברים הגשמיים⁶³. זהו ליל התבוננות מטהרת, המרדים את התשוקות והתאוות⁶⁴. הנשמות הנכנסות אל חיק הלילה האפל מוצאות על ידי האל ממצב התחלה – שהוא התבוננות למצב מתקדם שבו הם נמצאים בתוך התבוננות וזאת בדרך אל מצב של שלמות – שמתואר כאיחוד עם האל⁶⁵.

נראה כי בהקשר להאדרת החושך ושבח האפלה מופיע תדיר גם המושג "לילה מואר", שאותו אנסה לבאר בהמשך, לאור מקורות. נגים א-דין כבא⁶⁶, מיסטיקן סופי בן זמנו של אבן אל-ערבי,

⁵⁷ המגולמת גם במעגל החגים הנוצרי השנתי שבו, במהלך 40 ימי הלנט המקדימים את ציונו של יום שישי הטוב, מועד הצליבה מואפלות הכנסיות בעוד שבמהלך 40 ימי האדוונט, המקדימים את חג המולד, כמו גם בחג הפסחא, שהוא חג תחייתו של ישוע ומסמל גם את תחיית האדם, מוארות הכנסיות בנרות רבים.

⁵⁸ נובאליס חי בין השנים 1772-1802. שמו המלא הוא: גאורג פיליפ פרידריך פון הארדנברג.

⁵⁹ ראה: Novalis, עמ' XI

⁶⁰ שם, עמ' 7.

⁶¹ שם, עמודים 4-5.

⁶² מגדולי המיסטיקנים ומגדולי המשוררים של ספרד במאה 16 לסה"נ.

⁶³ ראה: יוחנן, עמ' 17.

⁶⁴ ובכך מזכיר את הלילה שבו זכה בודהא בנירוונה (כיבוי) המיוחלת

⁶⁵ ראה: יוחנן, עמ' 19.

⁶⁶ Najm a-Din Kobra

ראה בלילה המואר את רגעי שיא המודעות⁶⁷. הלילה, על פי פרשנותו של כבא, יוצר באנשי הרוח שני סוגים של אפלה או היטהרות – האחד רוחני והשני גשמי או חושי. בעוד שהלילה הגשמי שכיח יחסית, הלילה הרוחני הוא נחלתם של מעטים⁶⁸. במהלך הלילה יוצאת הנשמה אל מישורי צחיחות (שהם, כך מודגש אצלו, ההיפך מרפיון!). היא עוברת מהיותה שרויה בחיי הגות למצב של התבוננות. זהו מצב שבו הנשמה איננה יכולה עוד לפעול או לדון בנוגע לאל⁶⁹ ומכאן שברכתו הראשונה והעיקרית של הלילה האפל הוא הכרה עצמית ומודעות לעליבות עצמית⁷⁰. מצחיחות השמיים של ליל החושים שואבת הנשמה ענווה רוחנית. לפיכך, אין היא פועלת עוד מתוך חמדת המעשים עצמם, כפי שנהגה בעבר, אלא מתוך תשוקה לרצות את האל. הלילה, המביא לטיהור הנשמה ולהתבוננות מאירה, מתואר כנביעה⁷¹ של האל (ובכך קיים היפוך מסוים לתיאוריו של פלוטינוס את האחד השופע טוב ואור). מדוע אם כן הוא מכונה לילה ולא אור אלוהי? הפרשנות גורסת כי יש לכך שתי סיבות. על פי הסיבה הראשונה הדברים האלוהיים נסתרים מן הנשמה ולכן הם בגדר אפלים (במובן בלתי נראים). כאן גם בא לידי ביטוי הרעיון לפיו ככל שהאור האלוהי עז יותר הוא מאפיל על הנשמה. כל עוד לא מכירים בו, לא חשים בו כלל, אולם עם ההתקרבות אל האל הוא מתגלה ומסנוור עד כדי חושך. הדבר דומה לתוצאה של התבוננות היישר אל תוך עין השמש⁷². כלומר, הנשמה, טרם הארתה באור האלוהי, אינה מודעת לאפלה ולרוע ולאחר שהיא מטוהרת, היא זוכה לראות את האור⁷³. המושג הזוהרי "בוצינא דקרדינותא", כלומר "שביב הקדרות" או "ניצוץ האור החשוד" זוכה בתרגום מעין פואטי של ישעיהו תשבי. לפיו, הניצוץ מציין את כוח פעולתו של אין סוף בתוך ספירת הכתר, שהיא הספירה העליונה ביותר של האל. תשבי מתארו כ"אור חזק הנדמה כחשוד מרוב עילומו"⁷⁴. עוד מציין תשבי כי בקבלת גירונה, המוקדמת לזוהר, ספירת הכתר היא אורו הקדום והנצחי של אין סוף, קרויה "חושך", "כהויה של אור אפס וכבה בתוכה, אבל הוא מקור כל האורות באצילות ובבריאה"⁷⁵. כלומר - החושך הקדמון הוא הכתר, "הנראה חשוד מרוב עילומו או בגלל בהיקותו המסנוורת"⁷⁶.

הסיבה השנייה לאפלה הוא מצב השפלות וחוסר הטוהר בו נמצאת הנשמה, אותו מצב קיומי שמתחווה לה פתע וגורם לה כאב אפל⁷⁷. מקובל שטיבו של אור האלוהים מאפיל על תבונתה הטבעית של הנשמה. נשמה שנחשפת לאור אלוהי מתנסה בכאב עצום שנובע מכך שאינה טהורה. חוסר הטהרה עשוי לגרום לנשמה לסבור שהאלוהות תוקפת אותה⁷⁸. על פי הפירוש המקובל ל"לילה האפל של הנשמה", מעשה "התקפה" אלוהי זה נועד לחבר בין הקצוות האלוהי והאנושי. אולם בניסיון להפוך את הנשמה לאלוהית היא עצמה עשויה לחוש ננטשת משום שהאל מואס

⁶⁷ ראה: Corbin-light, עמוד 7.

⁶⁸ ראה: יוחנן, עמ' 39.

⁶⁹ שם, עמ' 45.

⁷⁰ שם, עמ' 52.

⁷¹ השימוש במושג זה מזכיר את השפיעה המתוארת בהרחבה אצל פלוטינוס.

⁷² נדמה שמותר להביא כאן גם מקור מודרני המחזק עמדה זו של חולשת נפשו וחושי של האדם ביחס לכוחו של האל, חולשה הגורמת לו שלא לראותו כלל. בשירו של Sting, המכונה 'Sister Moon'

"I am a stranger to the sun, my eyes are too weak"

⁷³ ראה: יוחנן, עמ' 112.

⁷⁴ ראה: תשבי. כרך ראשון, עמ' קל"ח.

⁷⁵ שם, עמ' קמ"ב.

⁷⁶ שם, עמ' קנ"ב.

⁷⁷ ראה: יוחנן, עמ' 75.

⁷⁸ שם, עמ' 76.

בה⁷⁹. נראה שעל פי המזמור אין דרך אחרת; על הנשמה לצלוח את העלטה שבכוחה היא מאפשרת ראייה ותובנה שאינה מתאפשרת באור. הלילה המבורך מביא אפילה לנשמה רק על מנת להביא לה אור. הוא מביא אותה למצב ענווה ועליבות רק על מנת לרומם אותה לגבהים שטרם הכירה⁸⁰. האלוהות מטהרת את הנשמה מתלות וחיבה⁸¹ (כלומר את העדפתו של דבר מסוים על פני אחר ומאפשרת בכך מעין מצב תודעתי וחוויתי שווה נפש כלפי סך התופעות שבעולם). כדי שהיסודות יוכלו להשתתף בכל הישויות ובכל ההרכבים הטבעיים הלילה האפל צריך להיות חסר צבע, חסר טעם וריח (אולי גם חסר קול) וכך הוא יכול להשתלב בכל הצבעים, הטעמים והריחות. הלילה נתפש גם כזמן השינה. הנשמה מעדיה על עצמה "באפלה ובמחבוא הלכתי מביתי המלא דומיה בלילה המבורך, בחשאי, איש לא ראה אותי ואף אני לא ראיתי איש"⁸², כלומר היא היחידה שערה, צולחת את דרכה בלאט אל אהובה האלוהי. לפי הפרשנות המקובלת לכתביו של יוחנן הקדוש של הצלב, היא עושה זאת מבלי להעיר את בני ביתה שהם התשוקות והרצונות, השקועים בשנתם. בהמשך, מעידה הנשמה על עצמה שדווקא בחסות הלילה השתחררה מסכנות, אויבים ופחדים⁸³. את דרכה היא עושה ללא אור וללא מדריך, זולת 'הוא', אותו 'אחד', או עצם הערגה אליו, הבוהר בקרבה.

"האור השחור":

בכתביהם של מיסטיקנים רבים מופיע המושג "אור שחור". לכאורה מדובר במושג בלתי אפשרי, לפחות לא על פי מושגי התפישה והשפה המוכרים לנו, שכן אם נחזור אל סכמת הניגודים הבינאריים הדבר הזר והמנוגד ביותר לחושך הוא אור ולהיפך. המיסטיקן הסופי נג'ים ראזי (Najm Razi)⁸⁴, שחי באיראן במאה ה-13, מתאר את הצבעים הנתפשים על ידי חוש הראייה כמדרגים את מידת התקדמותו הרוחנית של המיסטיקן. על פיו, בשלב הראשון מבין שבעה, כלומר בראשית הטריקה הרוחנית, האור הנראה להולך בה הוא אור לבן, שהוא, על פי הכתוב, מסמן את האסלאם. בשלב השני מופיע אור צהוב, המסמל את הדבקות באמונה. בשלב השלישי – אור כחול כהה, המסמל נדיבות. בשלב הרביעי – אור ירוק, סמל לשלוות הנפש. בשלב החמישי – אור תכלת, שמשמעותו בטחון מוצק. בשלב השישי – אור אדום, שמשמעותו גנוסיס מיסטי והשגת ידע שקשור להתגלות האל⁸⁵. בשלב השביעי והאחרון מופיע **אור שחור** והוא מסמל תשוקה ואהבה אקסטטית של המאמין לאל⁸⁶. מהו, אם כן, אותו אור שחור?

⁷⁹ אציע לקשור פרשנות זו אל קריאתו הנואשת של ישוע ברגע הצליבה "אלי אלי למה עזבתני"? (מתי, פרק כ"ז, 46).

⁸⁰ ראה: יוחנן, עמ' 91.

⁸¹ רעיון זה מזכיר מאד את רעיון חמשת המצרפים, או חמש הסקהנדות (Skhandha), בבודהיזם. ראה: בידרמן, עמ' 89-95.

⁸² ראה: יוחנן, עמ' 14.

⁸³ שם, עמ' 117.

⁸⁴ ראה: Corbin-light, עמוד 107.

⁸⁵ מעניין לציין כי המיסטיקן Najm Kobra רואה את הצבע האדום כצבעו של האינטלקט, השכל הגדול, או כפי שהוא מכונה בערבית אל-עקל אל-כביר 'השכל הגדול' (המקביל במובנים רבים למושג הנוס הניאופלטוני). אציון כי גם אצל פלוטינוס מוזכר הצבע האדום בהקשר לנוס. ראה למשל פלוטינוס עמ' 125, שם מתואר הנוס בגון הילת השמש (ישנו מקום נוסף בו מתואר הנוס כאדום. את מראה המקום הזה לא היה בידי למצוא עכשיו).

⁸⁶ אציע כי לא יהיה זה מופרך מכל וכל להציע כי בשלב זה מתעוררת אהבה דומה של האל אל המאמין.

מדבריו של שיחי' לאהגיי⁸⁷, שחי במאות 17-18 בפרס ובהודו, ניתן ללמוד כי האור השחור הוא אור החובק בתוכו את היקום כולו. בכתביו מופיעים תיאורים שונים של החזיונות שבהם נראה לו האור השחור והציף אותו: "ראיתי את עצמי נכח בעולם של אור. הרים ומדבריות לבשו סגנונות אורות מכל הצבעים; אדום, צהוב, לבן, כחול. חווייתי כמיהה מאכלת להם; כאלו הותקפתי בשיגעון ונחטפתי מחוץ לעצמי באלימות של תחושה אינטימית ותחושת הווה. לפתע ראיתי שהאור השחור פולש ומציף את העולם כולו. שמיים וארץ וכל שהיה שם הפך אור שחור לחלוטין. אני נספגתי לחלוטין באור זה, מאבד את תודעתי. ואז שבתני לעצמי"⁸⁸. מתיאור זה לא לחלוטין ברור האם אור זה מכיל בתוכו את העולם או שהעולם מתפוגג בתוכו. בסקירתו את הדרך המתמשכת אל האל, מתאר לאהגיי את העמק השביעי של הטריקה, שבהקבלה לכתבי נגים ראוי הוא השלב הגבוה ביותר שאליו יכול מיסטיקן להגיע⁸⁹: "השביעי הוא העמק של העוני המיסטי ושל הכליון"⁹⁰. לאחר מכן אינך יכול ללכת עוד הלאה. נאמר שהעוני המיסטי הוא לבישת ביגוד שחור בשני העולמות. אמירה זו מבטאת את העובדה שהמיסטיקן מתפוגג באופן כה מוחלט באל עד שאין לו עוד קיום משלו, לא כלפי פנים ולא כלפי חוץ, לא בעולם הזה ומעבר לו; הוא חוזר לעוני המקורי והמהותי שלו וזהו עוני במובן האמיתי. במובן זה, כשמצב העוני הפך מוחלט, כשהמיסטיקן מסוגל לומר שהוא אלוהים, שכן תחנה מיסטית זו היא המקום שבו הוא נותן לזהות העצמית הנעלה משמעות מוחלטת (הפותרת כל יחסיות)... כל עוד המיסטיקן לא השיג את השלילה שלו, שהיא ספיגה מחדש, הוא לא השיג את החיוביות של הפיכה למהות⁹¹, שהיא קיום נעלה דרך האל. להיות "לא להיות" בזכות כוונותיו של אדם זהה להימצאות הנמצא דרך האל. חוסר היות מוחלט מתגלה רק בקיום מוחלט ודרכו. שכן, ההגעה למעלה זו של אדם שאיננו מושלם היא קשה, שכן האדם המושלם הוא הקיום המושלם ביותר והסיבה הבסיסית של הגעתו של העולם לכדי קיום".

מתוך קטע זה ניתן להבין כי האור השחור, לא רק מכיל את כל היקום, על כל הניגודים הבינאריים הקיימים בו, אלא גם מפוגג אותו בתוכו. במובנים רבים הוא שלם הגדול מסך חלקיו. כלומר, בתוך החושך שרוי ה'אחד', או שהוא לפחות "כאילו" מאפשר את היותו של ה'אחד'.

בין חושך לאור – זמן של דמדומי מחשבה:

ישנם זמני קיום ארציים, החולפים בחטף שאותם קשה להגדיר במושגי אור וחושך, יום ולילה. אלו הם עתות הדמדומים – הזריחה והשקיעה. את המועדים החמקמקים הללו ניתן להגדיר הן כסוף היום והן כראשית הלילה, או לחלופין סוף הלילה וראשית היום. אולי ברגע מסוים בהם מבליח אור שחור או שמא משתלטת עלטה מאירה, שכן את אותם רגעים ניתן להגדיר כיום וכלילה, אך בה באותה שעה ניתן להגדירם לא כיום ולא כלילה⁹². נראה כי עתות הדמדומים הם גם עתות הקוראות תיגר על התודעה הרגילה של האדם. במהלכן מתעמעמת ראייתו החושית של

⁸⁷ Shaykh Lahiji או בשמו המלא Mohammad Ali ibn Abi Taleb ibn Abd Allah.

⁸⁸ ראה: Corbin-light, עמוד 112 (התרגום לעברית הוא שלי).

⁸⁹ ראה: Corbin-light, עמוד 118 (התרגום שלי).

⁹⁰ המושג המקובל בערבית הוא פאנה (Fana).

⁹¹ תיאור זה, העוסק בהיפוך שבין אור לחושך ובין חיוב לשלילה, דומה במובנים רבים ל"לילה האפל של הנשמה".

⁹² ראה גם: Corbin-light, עמוד 4.

האדם ומתעמעמת גם יכולתו הקוגניטיבית⁹³. לא בכדי מועדים אלו, המעבר בין יום ללילה ובין לילה ליום, זוכים בדתות רבות להתייחסות מיוחדת⁹⁴. במובנים מסוימים ניכר בהם הקושי שבהיעדר אבחנה חדה ומוחלטת בין יום ללילה. יש להזכיר כאן זיקה מתבקשת לסמל ה"יין והיאנג" שכבר הוזכר, שבו בתוך כל אחד משני חצאיו מופיע קמצוץ מהמחצית האחרת. במבט ראשון כל מחצית מהסמל שונה בתכלית מרעותה, אולם במבט מעמיק יותר – אולי לא שונה עד כדי כך⁹⁵.

בסיפורים שונים ישנו מסר ברור ולפיו, מי שאינו מודע לשלבי המעבר, שבהם המוחלטות של הניגודים הבינאריים, של עצם הוויתן של הגדרות ארציות מתמסמסת, דינו כליון. אחד הסיפורים ההודים המובהקים ביותר העוסק בנושא זה זהו סיפורו של נראסינגה⁹⁶. האגדה⁹⁷, שהיא אחת מיני מיתולוגיות רבות אודות וישנו, עוסקת בהתחזקותה של ישות דמונית כלשהי, ששמה הירניקשיפו. בזכות תרגולים רוחניים כאלו ואחרים זכה הירניקשיפו בכך שברהאמה, האל בורא העולם, ייעתר לכל בקשה שיבקש. בקשתו של הדמון היא בינארית מטיבה. הוא ביקש שלא יומת לא על ידי ילוד אישה ולא על ידי ילוד חיה, לא ביום ולא בלילה, לא בארץ ולא בשמיים, לא בבית ולא מחוצה לו, לא בכלי נשק עשוי מתכת ולא בכלי נשק עשוי עץ וכן הלאה. על ידי כלילתם של הניגודים השונים שנתפשו בעיניו כסך האפשרויות המסכנות אותו, הוא תפש עצמו כמובטח מכל פגע. מסיבה זו, מיד לאחר שברהאמה הבטיח להירניקשיפו שמשאלתו תתגשם ומתוך בורות תהומית, חש הדמון בטוח דיו כדי לפעול בעולם כרצונו. הוא השתלט על נתחים גדולים בעולם, על נחלתם של ברואים אחרים ועשה בהן ובהם כטוב בעיניו. לקול שוועתם של היצורים הנרמסים תחתיו החליט וישנו, האל האמון על קיומו של הסדר ושימורו של העולם, לסייע. הוא כמובן לא יכול היה לעקוף את החלטותיו והבטחותיו של ברהאמה והמוצא שמצא – כלומר דרכו לחסל את הדמון, הייתה אותה פירצה שבה מתקיים כל שהוא מעבר לאותם צמדים של ניגודים בינאריים – אותה פירצה שבה הבורות אינה קיימת. פירצה זו הינה אותו מקום שבו אין דברים מוחלטים, שבו ההגדרות מתמסמסות – אותו אזור דמדומים, ולאו דווקא גאוגרפי, שבו החושים מתעמעמים ושב אין מקום לתפישה קוגניטיבית ולשפה (מקום, אם לכנות זאת כך, שאותו הירניקשיפו כלל לא הכיר).

וישנו התגלם בצורתו כחצי אדם וחצי אריה, לא אדם ולא חיה, גם אדם וגם חיה. על מנת להדגיש שאינו ילוד אישה ואינו ילוד חיה, פרץ מתוך עמוד של אבן. הוא לכד את הדמון הירניקשיפו על סף ביתו, כלומר – לא בביתו ולא מחוצה לו. השעה הייתה שעת בין ערביים, כזו שאינה יום ואינה לילה. הוא הניף את הדמון על ירכיו, כך שלא היה על האדמה ולא היה בשמיים ועל מנת לחסלו בכלי נשק שממנו לא היה מוגן, קרע את בטנו ואת מעיו בציפורניו שלו. כך הובא מזור לעולם כולו ויצוריו זכו בתובנה חדשה אודות המוחלט, שבהעדר תפישתו כלל לא היו מודעים לאפשרות להשתחרר מעולו של הדמון הבור שכפה עצמו עליהם.

⁹³ אצל פלוטינוס שבה ומודגשת הראיה. ראה, למשל, פלוטינוס, עמ' 128-129.

⁹⁴ בהודו למשל, נערכים טקסי הפוגיה היומיים בקצוות של היום, בוקר ובערב. ביהדות ניתן דגש על ראשיתו של יום ועל סופו. לא בכדי מצוינים ערבי חג, נחגגת קבלת שבת ונערכת ההבדלה מיד לאחר סוף היום.

⁹⁵ ולכן, אולי, יכולים שני החצאים להשלים זה את זה לכדי עיגול מלא והרמוני.

⁹⁶ Narasingha, אחד מגלוליו של האל וישנו. פירוש השם בסנסקריט הוא "חצי דמות אריה".

⁹⁷ ראה: פטר, עמ' 78-80.

באותם מקומות קוגניטיביים אין לילה ואין יום או שמה יש גם לילה וגם יום. הם לא נמצאים בנפשו של אדם ולא מחוצה לו ונמצאים בה באותה שעה הן בנפשו והן מחוצה לו. באותם מקומות חמקמקים וקשים לתפישה לא מתקיימות המילים ולכן דוממים בהם⁹⁸.

החושך כמאפשר התקרבות לכלל איחוד עם ה'אחד':

סידארטהא גאוטמה, שלימים כונה בודהא שקיאמוני, הגיע להארה בלילה (אומנם היה זה ליל ירח מלא, המדגיש אולי את אלמנט היין והיאנג – עקרון השיקוע ההדדי של הניגודים זה בזה, המביא אולי לכלל אחדותם) ובכל זאת היה זה לילה שבו זרח ירח שאולי הפיץ אור שחור. במעמד 'ההשתנות' המוכר, עת שישוע עלה עם שלושה מתלמידיו על הר גבוה והשתנה לנגד עיניהם, לא ראו התלמידים את ישוע כיוון שענן כבד סכך עליהם. הם רק שמעו את בת הקול האלוהית: "בדברו את הדברים האלה הופיע ענן וסכך עליהם, ופחד נפל עליהם בהיותם בתוך הענן. יצא בת קול מתוך הענן לאמר: "זה בני בחירי, אליו תשמעו!"⁹⁹. התלמידים שתקו. רק בתוך החשכה הזוהרת הבינו התלמידים מיהו שניצב לפניהם.

אחד המקורות העוסקים ביחס המורכב שבין חושך לאור מופיע בחיבור פרשני על תולדות משה רבנו המכונה "חיי משה" כפי שפורשו על ידי גרגוריוס מניסה. גרגוריוס חי במאה הרביעית לספירה והיה אחיו של בזילאוס הקדוש, ראש האבות הקפדוקיים. הוא הקדיש חלק שלם בפרשנותו למוטיב החושך ומשמעותו¹⁰⁰. בתארו את תולדות משה הוא מקדים להתייחס אל מעמד הסנה הבוהר שאותו הוא מכנה, כמקובל, התיאופניה הראשונה ובהמשך מתאר את ההתגלות השנייה. באותו מעמד, על הר סיני, הוכוון משה על ידי אותו לפיד אלוהי שנגלה לו קודם ועתה כבר נעשה מוכר לו מעט יותר. בהיותו נבחר מעם ומתוך המציאות היומיומית עלה, לבדו, אל ההר ונכנס, כך על פי תיאוריו של גרגוריוס, אל תוך חושך¹⁰¹. גם אם אין הדברים נאמרים במפורש, הרי שנראה כי לא יהיה זה פירוש מרחיק לכת לתאר את משחקי האור והחושך בטקסט כמצביעים על מידת מודעותו, אמונתו וקרבתו של משה אל האל ובהיפוך – על היותו רחוק מהאל, משוקע בחיי הבל יומיומיים.

נראה כי ניתן לומר שבמעמד הסנה הבוהר נמצא משה עצמו בחושך. האירוע אומנם התרחש ביום, אך על משה שרתה אפלה קיומית. באותו מעמד משה נזקק ל"הצתה", אולי ללפיד מעורר מוטיבציה ואמון שיכווין אותו בהמשך דרכו. באותו מעמד נגלה לו האלוהים בסנה הבוהר, כלומר אור זוהר, אלוהי, בתוך אור אפל, ארצי.

בהמשך מתוארים הדברים בהיפוך מוחלט; משה, שכבר זכה להתגלות אלוהית ודבק בה, הוא הנמצא באור, אך זהו עודנו אור יומיומי, המאפשר לראות את המציאות הקיומית הרגילה בעזרת העיניים הארציות, כלומר את המציאות המורכבת ומסתמכת על מושגי החושים, על אובייקטים, על הגדרות ועל מילים. במקביל, לאור ההתגלות בה זכה משה נעשה מוכן, בעקבות אהבת האל והביטחון שנעור בו (ובהעדר בחינה וביקורתיות), ללכת אחריו. לכן, כשהוא נקרא על ידי אלוהיו

⁹⁸ אציין, ומבלי להרחיב על כך, כי המסר של סיפור זה דומה מאד לרעיון שאותו מכנה אבן אל-ערבי בשם ברזח' – אותה נקודת מפגש קונקרטיית אך עמומה בין אלמנטים שונים.

⁹⁹ ראה: ברית חדשה, לוקס פרק ט, 34-35.

¹⁰⁰ ראה: Gregory, עמ' 94 ואילך.

¹⁰¹ החושך, חשוב לציין, הוא פרי פרשנותו של גרגוריוס. בטקסט המקורי מתואר "ענן כבד" שלצידו גם אור הבזקי

הברקים או "הערפל אשר שם האלוהים".

לבוא – הוא בא. משה העפיל אל ההר ונכנס אל תוך חושך, אך חושך זה אפף את האלוהות. בתוך החושך מצא משה את האור (ההיה זה אור שחור?) וחזר אל העולם הארצי כשהוא עצמו קורן (אור?) והנהיג את העם ביד רמה. כלומר – במובנים מסוימים בעקבות מעמד הר סיני הפך משה עצמו למעין סנה בוער עבור עמו, נציג אור אלוהי השרוי באור ארצי¹⁰², שאותו הוציא מאופל מצריים והוביל דרך קשיי מדבר אל הארץ המבוטחת לקראת חיים באורה של האמונה הנכונה. יש בכך הקבלה מסוימת לעמוד העשן המוביל את העם ביום ועמוד האור המובילו בלילה. משה העביר את דבריו אל העם במלים, שהן כשלעצמן, על פי גרגוריוס מניסה, פרדוקסאליות ומוגבלות. בתארו את הדרך שבה הוליך משה את העם נראה כי גרגוריוס בוחר לתאר תווי רוחני שבבסיסו נדרשים חוקי המוסר (עשרת הדברות) שאותם מעביר משה לעמו בשם אלוהיו. אולם בהמשך, טוען גרגוריוס, כי על האדם לוותר על כל מה שנתפש בחושיו, גם על ידי האינטלקט¹⁰³. הוא מכיר בחשיבותה של הערגה האינטלקטואלית והרגשית כפותחת פתח לראות דרכו את האל ולפתח כלפיו אהבה, אך לדידו אין בה כשלעצמה היכולת לעורר באדם את האהבה לאל¹⁰⁴. נדמה כי האינטליגנציה הקיימת לאחר ביטול מושאי החושים והחושים עצמם, היא אינטליגנציה שנמצאת גם מעבר למושגים, לשפה ולמילים ולכן שתיקה היא אחד מביטויה. היום אולי היינו מכנים את אותה אינטליגנציה - רגשית.

במובנים אלו החשכה עצמה יכולה להיות זוהרת, מושג שלא בכדי גם גרגוריוס משתמש בו. יש מקום להציע שבאיחוד הזה של הניגודים השונים קיים אולי השלב שמעבר, אותו **איחוד** מיוחל עם האל, שעליו גרגוריוס לא מעז או לא מוצא טעם לדבר במילים ומותיר את הדברים עמומים. בבסיסם הוא מעגן מוסר חברתי כמושג אלמנטרי וחשוב, בדומה לדברים שהביא עמו משה הקורן אור ברדתו מהר סיני ובנוסף לכך ערכים נוצריים. לאור האיפוק הבולט בטקסט נראה שיש מקום להתייחס מתוך הדברים שנכתבו על ידו אל הדברים המובלעים בו, אותם בחר שלא לומר ולא להתייחס אליהם לא במושגי אור גם לא חושך ולא בכל מילה אחרת שלעד תיוותר יחסית וחלקית ואין בה כדי לתאר את המוחלט. לאור העמימות הרבה יש מקום לשאול האם **איחוד** נמצא טמון בתוך מעמקי החושך או שהוא טמון ביכולת להימצא באור ובחושך בעת ובעונה אחת – לקיים מעין רפרוף בין, בתוך ומעל הניגודים הבינאריים של המציאות היומיומית הרגילה.

אחד הסיפורים שחושך כבד עוטף אותו ושלדעתי באה בו לידי ביטוי שתיקה עמוקה וחובקת כל הוא למעשה קובץ סיפורים המכונה "עשרים וחמישה סיפורי הרוח"¹⁰⁵. הקובץ כולו עוסק בסיפורים שאותם מספרת רוח רפאים מפחידה לויקראם, מלך אוג'יין. הסיפורים כולם מורכבים מאד ובסופם חידה שעליה המלך נדרש לענות נכון. על מנת לחוות את הלך הרוח של הסיפורים אביא כאן לדוגמא תקציר של שלושה מהם המסופרים בשפתי:

¹⁰² בהתייחס לסוגים שונים של אור נראה כי יש מקום להזכיר את הסוגים השונים של החושך אותם הזכרתי בהקשר להימנון הבריאה בריג וודה.

¹⁰³ ראה : Gregory, עמ' 95, סעיף 163.

¹⁰⁴ ניתן למצוא כאן הקבלה רעיונית ברורה ביותר לפרשנות על שירו המאוחר בהרבה של יוחנן הקדוש של הצלב, שבו נערכת הפרדה בין לילה גשמי לבין לילה רוחני – שני שלבים, עוקבים, בדרך אל האחד.

¹⁰⁵ בהינדי : Baital Pachchisi

א. היו היו שלושה ברהמינים¹⁰⁶ מבריקים שהגיעו אל עיר והתאהבו בבת כהן יפיפייה. כה יפה הייתה הנערה עד שהבורא עצמו התבייש באפסרות¹⁰⁷ שלו כשנולדה. נהו הברהמינים אחריה ואביה לא נתן אותה לאיש מהם בידעו כי בתתו אותה לאחד ימותו השניים האחרים מצער ועצב. והנה חלתה ומתה. התאבלו שלושת הברהמינים אבל כבד על מותה של אהובתם. נטל האחד את שרידי עצמותיה ויצא במסע אל הגנגס. בנה השני צריף קטן מעל שרידי אפרה ונותר לחיות במקום. הפך השלישי לסגפן פרוש ונדד ממקום למקום. בנדודיו הגיע הברהמין הסגפן אל בית משפחה שאירח אותו. התינוק הקט צרח ללא הרף מבלי שהצליחו להרגיעו. בסופו של דבר השליכה האישה את התינוק לאש. הברהמין נדהם, ומשראה האב את תגובתו הסביר לו שביכולתו להשיב אותו לחיים. הוא שלף ממחבוא קטן ברצפת הבית ספר עתיק יומין, דקלם מתוכו מנטרות סודיות והתינוק זחל חי מבין הלהבות. בדעתו של הברהמין עלה רעיון. בלילה הוא התגנב וגנב את הספר. בכוונתו היה לשוב אל המקום בו נמצאים שרידי אהובתו המתה, לדקלם את הכתבים הקדושים ולהקימה לחיים. בדרכו פגש בברהמין השלישי, הנושא את עצמותיה של הנערה וקרא לו להצטרף אליו כדי לקבץ את שרידי הנערה האהובה. יחדיו שבו אל בקתתו של הברהמין השני, שהוקמה על מקום אפרה. נאמרו המנטרות, והנערה קמה לתחייה. והשאלה – מי מהם ראוי לזכות בה?

ב. לברהמין הייתה בת יפיפייה שהגיעה לפרקה. היא הייתה מוכנה להתחתן עם ברהמין יודע כל, עם בעל יכולת כישוף מאגית או עם גיבור חזק ואמיץ. בעת מסע בארץ רחוקה פגש אחיה ברהמין וסיפר לו על אחותו היפה. הברהמין היוגי סיפר על כוחותיו העל-טבעיים ויצר מיד מרכבת אשליה. הם טסו בה לחלל ושבנו לארץ. נוכח האח לדעת כי היוגי ראוי לאחותו ויחדיו הלכו לאסטרוולוג וקבעו את החתונה שבעה ימים מאוחר יותר.

באותו יום ממש פגשה אם הנערה כהן שסיפר לה כי הוא יודע כל. היא סיפרה לו על בתה היפה ולאחר שהוכיח את ידיעותיו העמוקות סיכמו על חתונה וקבעו את מועדה שבעה ימים מאוחר יותר. רצה הגורל והאב פגש באותו יום בגיבור שנראה לו ראוי עבור בתו וקבע את אותו המועד לחתונה. חזרו בני המשפחה לארמון כדי לפגוש את הנסיכה ולספר לה על מפגשיהם, אלא שגילו לתדהמתם כי הנה שלושה (!) חתנים עתידים להגיע. מתוך בלבול גדול הציעו שאולי הנערה תבחר מביניהם את בעלה בעצמה, אולם היא נעלמה. כשהגיעו החתנים המיועדים נדהמו לגלות כי לא רק שהכלה איננה, אלא שכל אחד מהם איננו החתן המיועד היחיד. פנה המלך אל החכם היודע כל ושאל אותו היכן נמצאת בתו. השיב החכם כי היא נחטפה על ידי ראקשה¹⁰⁸ ומשוכנת בפינת יער כזה וכזה. פנה המלך אל יודע הכשפים ודרש ממנו לקחת את כולם אל בתו. כך היה – באותה מרכבת אשליות המריאו כולם ונחתו לצד הנערה ביער, אלא שהיא הייתה כפותה בידיו של ראקשה אימתני. ביקש המלך מהגיבור להילחם בו. בעקבות קרב אימתניים הצליח הגיבור לגבור על הראקשה ולהשיב את הנערה לחיק משפחתה. למי מבין שלושת החתנים מגיעה הנערה?

¹⁰⁶ בני מעמד הכהנים. המעמד הגבוה ביותר מבין ארבעת המעמדות המוכרים בחברה ההינדואית.

¹⁰⁷ רקדניות שמימיות

¹⁰⁸ יצור דמוני.

ג. היה מלך שלו תוכי אשר ידע את כל כתבי הקודש. לאשתו של המלך הייתה תרנגולת (שניהם – התוכי והתרנגולת היו כוהנים שהפכו לעופות בגלל שקוללו). בהיותם כלואים באותו כליב נקשר התוכי בתרנגולת והחל לפתח כלפיה רגשות. הציע התוכי נישואין לתרנגולת, אך למגינת לבו היא השיבה לו שהיא שונאת גברים. אמר לה: "כל הנשים רעות ומרושעות". הם החליטו לערוך ביניהם תחרות – מי מהם מצליח לשכנע אחרים. הם קבעו שאם יזכה התוכי יתחנתו ואם תזכה התרנגולת – יהפוך התוכי להיות לה לעבד. החליטו השניים לשאול לדעתו של המלך. התרנגולת ספרה סיפור ארוך אודות בתו של סוחר עשיר שלא התחתנה. לימים, פגש הסוחר בן למשפחה טובה שהעביר זמנו בהימורים. כשנפטר אביו ירש הון עתק שאת כולו בזבז. הוחלט שהבחור ישא את הנערה לאישה. כשנהנה מחיים טובים על חשבונה של אשתו הציע לה לעקור לעירו. בדרך ביקש ממנה את כל תכשיטיה כדי לשמור עליהם. באחד המעלות התלולים דחף אותה ואת האומנת מהמצוק. האומנת נהרגה והיא נפצעה קשה. את כל הכסף שהשיג בזבז על הימורים. אז חשב לשוב לעירה של כלתו ולספר לאביה שהותיר אותה למשמרת בבית אמו. בינתיים הצליחה הנערה לשוב לבית הוריה וסיפרה כי התנפלו עליהם שודדים, שהרגו את האומנת, פצעו אותה קשה ואין היא יודעת את גורל בעלה. כששב הבעל אל בית הוריה ראתה אותו מרחוק ובאה לקראתו לקבלו. באחד הלילות הרג אותה ונמלט שוב עם כל תכשיטיה. המסקנה המתבקשת מסיפורה של התרנגולת היא שכל הגברים רעים.

התוכי סיפר סיפור דומה אודות גבר שנבגד כל העת על-ידי אשתו. בשובו של בעלה ממסע ממושך שמחו הכל מלבדה. כשפנה אליה העמידה פני עייפה. בסוף משתה שנערך לרגל חזרתו נרדם. קמה אשתו ויצאה מהבית למאהבה. באותו זמן חדר גנב לבית. הוא החליט לעקוב אחריה מתגנבת אל גן, בו גלתה את מאהבה תלוי. כנראה נתלה על-ידי שומרים שחשבוהו כגנב. האישה ההמומה הורידה אותו מהעץ וחיבקה את גופתו. כשנשקה לה נכנס לגופה שד ונגס באפה. כששבה לביתה פתחה בצעקות והאשימה את בעלה ברצח. הוא נשפט ונידון לעונש מוות, אולם אז פצה הגנב את פיו וסיפר את שראה. מסקנתו של התוכי הייתה כמובן של הנשים מנוולות. מי רשע יותר? – נשאלה השאלה.

את עשרים וחמישה הסיפורים הללו, שבסוף כל אחד מהם חידה קשה מאגד סיפור מסגרת אחד; אל ארמונו של ויקראם, מלך אוגייין, הגיע בכל יום סגפן לבוש שחורים והעניק למלך תפוח. המלך הודה לסגפן ומיד לאחר מכן העבירו לאחד משריו שהשליכו לבור אשפה עמוק. חלפו להן עשר שנים שבהן הקפיד הסגפן להגיע אל ארמון המלך מידי יום ביומו. והנה, באחד הימים חטף קוף את התפוח מידי של המלך, נגס בו ומיד צווח מכאב. הקוף נמלט בפה מדמם ושמט את התפוח. נחפוז יועצי המלך אל התפוח שפצע את הקוף ומצאו שיהלום עצום מבצבץ מליבתו. המלך הנרגש ציווה על יועציו לפנות אל בור האשפה ושם גילו לתדהמתם ערימה עצומה של יהלומים מנצנצים ביינות לשיירי תפוחים מרקיבים. למחרת, משהגיע הסגפן התימהוני לארמון ותפוח נוסף באמתחתו, נשאל על ידי המלך לפרש מעשיו. ענה הסגפן שהוא בא לבקש טובה גדולה. המלך התחייב בפניו לעשות למענו הכל. ביקש הסגפן שכשהירח יגיע לשיא צמצומו וכשעלטה מוחלטת תשתרר, ילך המלך בגפו אל גהאט השריפה¹⁰⁹ וייגש אל העץ הגבוה בקצה הצפון מערבי. "שם, בראש העץ תלויה גופה", אמר הסגפן. "הבא לי אותה". בלילה המתאים התגבר המלך על

¹⁰⁹ מקום שריפת הגופות. המקום שמסמל יותר מכל את הכיליון האנושי.

חששותיו ועשה כדברתו. מחופש, כדי שלא יזוהה חלילה, יצא אל גהאט השריפה. הוא טיפס על העץ, ביתק את הכבלים בהם הייתה כבולה הגופה לענף והשליכה ארצה. בנפילתה השמיעה צריחה. כיצד? – הרי זו גופה! – במהרה הסתבר שבתוכה הסתתרה הרוח.

החלו המלך והרוח לשוחח ביניהם. הרוח הבהירה למלך שיוכל לקחת את הגופה שבה השתכנה רק לאחר שתשמע סיפור ותענה על השאלה הנכונה שבסופו נכונה. עשרים וארבעה סיפורים סופרו על-ידי הרוח למלך. עשרים וארבע שאלות נשאלו. בכל פעם השיב המלך תשובה שגויה והגופה שהרוח בתוכה עופפה לה מהארץ בחזרה אל ראש העץ ונכרכה סביב בדיו. עם כל כשלון טיפס המלך על העץ, שב וביתק החבלים והשליך את הגופה על הארץ בניסיון לקחתה עימו. המלך הבין שתשובותיו פגומות, שכדי להתקדם ולהצליח יהיה עליו להשיב תשובה נכונה. כששמע המלך את הסיפור העשרים וחמישה, היה נואש. הוא לא ידע לענות על השאלה ולפיכך נותר דומם. אז הבטיחה לו הרוח שלא תטריד אותו עוד. הרוח הזהירה את המלך מפני הסגפן. היא אמרה לו שתוכניתו היא להקריב את המלך כקורבן. לאור האזהרות התחכם המלך לסגפן וקיפד את חייו בטרם פגע בו.

ובכן – מה לסיפור זה ולנושא העבודה?

החושך והאור נוכחים בכל אחד משלבי הסיפור. הסגפן הגיע אל הארמון לבוש שחורים – צבע בגד שיש לו כנראה משמעות. בין המלך לסגפן שוררת שתיקה. שתיקה יומיומית, רגילה, גם אם מתמשכת. השתיקה בין השניים מופרת כאשר מבין קפלי בגדיו השחורים של הסגפן מתגלה אורם הגנוז של היהלומים. כאן, לראשונה, נוצרת תקשורת, ארצית ורגילה. הסגפן מבקש מהמלך טובה והמלך נעתר לבקשה. הבקשה לוקחת את המלך, מחופש, אל מקום הכיליון – אל גהאט שריפה של גופות באישון לילה נטול ירח. במהלך אותו לילה, דרך המפגש עם הרוח, מגלה המלך סוג אחר של שתיקה. אין זו השתיקה היומיומית הרגילה, שתיקה של אור, אלא שתיקה אפלה, שתיקה של לילה, שכמותו היא חובקת כל ומכילה בתוכה את כלל האפשרויות האינסופי המקופל בה. כולן וגם אף אחת ממנה בעת ובעונה אחת. אין זו שתיקה שמשמעותה שאין מה לומר. זוהי שתיקה החובקת את המוחלט, שהכל מקופל בה ולכן צפונה בה, כנראה, ידיעת ה'אחד'.

בהמשך, לאחר שמצליח המלך לעמוד במשימתו, הוא חוזר מואר יותר בתודעתו אל עולם היומיום, יכול לכוחות הרשע האפלים (אך זוהי אפלה מסוג שונה) וזוכה בברכה גדולה של אור ארצי – המטמון של כל אותם יהלומים שקודם לכן כלל לא נראו.

לדעתי, מבחינת המעברים בין יום ללילה מקביל הסיפור למזמורים ללילה של נובאליס. גם הוא כמו, כמותם, מתחיל ביום וצולח לילה ממושך ואפל, רב תהפוכות ועשיר במשמעויות בדרכו אל זריחה חדשה. בדומה ל"לילה האפל של הנשמה" גם בסיפור זה מתוארת 'התגנבות יחידים' של אדם מביתו, מחופש, מבלי שיבחינו בו. אני סבור שגם המלך, כמו הנשמה שמתאר יוחנן הקדוש של הצלב, צולח את האפלה ללא מדריך וללא אור, זולת האור שבער בקרבו.

סיכום:

בעבודה קצרה זו ניסיתי להציג את תפישת החושך בהקשר לתודעת ה'אחד'. בשלב מוקדם לכל ניתוח, ברור לחלוטין כי מושגי החושך והאור מלווים את השיח על ה'אחד' ומשמשים בו תדיר. את הניסיון לנתח את האופן בו משמשים מושגים אלו בדיבור על ה'אחד' פתחתי בבירור מערכת

היחסים המורכבת שבין אור לחושך ושל שניהם בזיקה לתודעת האחד. נראה כי האופן הבסיסי בו מתייחסים אל האור ואל החושך הוא כאל צמד הפכים בינאריים, מושג שאותו ביארתי בראשית דברי. הגם שהזכרתי זאת, נמנעתי כאן מלהתייחס אל המקורות התיאולוגיים והפילוסופיים המציגים את החושך כהיעדרו של האור, כמעין ריק. התייחסות לכך הייתה מונעת ממני מלעסוק בנושא העיקרי שאותו ביקשתי לנסות ולסקור כאן. בחרתי להתייחס אל אותם מקורות המתייחסים אל החושך כאל ניגודו של האור, ויהיה זה אשר יהיה. עם זאת, הזכרתי את הגישה הפילוסופית, החשובה ביותר לדעתי, לפיה אור כשלעצמו, בהיותו 'אחד' בלבד ללא שני לו אינו נראה ולכן הוא שחור. מתוך תפישה זו עולה כי מעבר לעולם ה'אורי' ישנו עולם 'חושך' שבו טמון ה'אחד' ולא דווקא כאלמנט שבו, אלא כמי שאין שני לו ולכן הוא לוט בחשכה, אולי גם בפני עצמו.

השיח על ה'אחד' המוחלט הוא מראשיתו בעייתי ואבסורדי וזאת לאור העובדה שתפישתנו ושפתנו יחסיות הינן. לא נותר לאדם אלא לנסות לתאר את חוויותיו ביחס ל'אחד' בעזרת העצמה של אותם הפכים בינאריים המוכרים לו מהמציאות היומיומית. על ידי אותה העצמה ועל ידי משחקי מילים שונים, הפועלים באופן חיובי ושלילי נוצרת בתודעתו של האדם המאזין או הקורא את התיאור תחושה שאותה הוא לא לחלוטין תופש ושכל מקרה כל ניסיון לתארה במילים יוותר אף הוא חסר.

בהמשך, ערכתי סקירה קצרה של האופן שבו מועלים מושגי אור וחושך בהקשר ל'אחד'. בהיותם צמד הפכים בינאריים בסיסי ביותר (ולראייה – האור ובהמשך היום והלילה הם תוצרי הבריאה הראשונים לפי ספר בראשית) ובהיותם כמייצרי מקצב החוזר על עצמו נמצאים גם בבסיסו של מושג הזמן, מרבים לעשות בהם שימוש. את האלוהים, ה'אחד', מרבים לתאר במושגים של זוהר אדיר, הקורן לכל עבר, אור גדול שהוא גם מקור לכל טוב ומקור לכל אור. בהקשר זה החושך מוזכר כאלמנט החותר תחת האלוהות, כשלילי וכשטני, המנסה לבלוע אותה ולהכחידה.

אולם, בהמשך לסכימה פשוטה זו ניסיתי, בעזרת מובאות שונות, לשרטט קווים מורכבים פי כמה בהם החושך והאור מתמזגים ונפרדים ושהם, לא אחת, תופש החושך מקום של כבוד. תוך שהחושך והאור מתלפפים זה סביב זה, שוללים זה את זה ומולידים כל אחד מתוך עצמו את האחר, הם מהווים יחדיו מקור רב פנים המאפשר התקרבות עד כדי נגיעה, אולי אף כדי איחוד עם האל. רעיון זה מופיע אצל מיסטיקנים ותיאולוגים בני כל הדתות שהוזכרו בעבודה זו וכן ביהדות. בחסידות, בעיקר בקרב חב"ד, ישנו שיח ענף אודות האור המתהפך לאור משום שהוא אור בשורשו הנעלם וכן על אור הבא מן החושך בעקבות היעשות החושך אור¹¹⁰.

בעזרת דוגמאות שונות ניסיתי להראות כי המושגים "אור" ו"חושך" הינם מושגים מופשטים המקפלים בתוכם רוב משמעויות. שכן, מתוך הטקסטים השונים שהבאתי עולה כי ישנם סוגים רבים של אור וסוגים רבים של חושך (דבר הבא לידי ביטוי כבר בהימנן הבריאה הוודי שבו מתואר "חושך מכורבל בחושך"). יש חושך גדול וחושך קטן כשם שיש מאור גדול ומאור קטן. יש חושך פיסי ואור פיסי וחושי כשם שיש חושך ואור מחשבתי ותפישתי ובהתאמה גם חושך ואור רגשיים. את כל אחת מהקטגוריות הללו ניתן לחלק עוד ועוד. כך נוצרות אותן נקודות השקה,

¹¹⁰ ראה: יעקבסון. עמ' 128-124.

שאינן אלא פינות המקפלות בתוכן עמימות מחד וצלילות מירבית מאידך¹¹¹ ומתהווים אותם רגעים שאותם לא ניתן להגדיר לא כאור ולא כחושך, גם כאור וגם כחושך ואולי כמשהו שונה בתכלית, שכלל לא ניתן לתארו במלים ולהעלותו על דל שפתיים.

נראה כי מתוך תפישת ה'אחד' כנשגב ומיטיב, הוא מתואר בדרך כלל במושגים של אור בזהירות במיוחד. בתארנו את האל אין לנו אלא להסתמך על חושינו ועל תפישתנו השכלית, היחסית, שיכולה להיות מועברת אך ורק במילים. מלים אלו, ותהיה השפה אשר בה נהגה אותן תהיה, ממחישה באופן חד משמעתי את היחסיות של התפישה שלנו. את המוחלט אין אנו יכולים לתאר. לשם דיבור, לשם שיתוף בתוצרי מחשבתנו היחסית יצרנו שפה המושתתת כולה על הפכים בינאריים. שפה זו מעצימה עוד יותר את האופן הדיכוטומי שבו אנו רואים וחווים את העולם. כדגל אזהרה גדול מתנפנף מעלינו סיפורו של הדמון הירקשינפו שאילולא ראייתו השגויה אולי אכן היה זוכה למשול בתבל ובמלואה.

ייתכן ותפישה זו, לפיה האור הוא החיובי והמיטיב, נובעת מעצם העובדה שאנו יצורי יום, היראים את הלילה ומתקשים לנוע בו. בתור שכאלו יעילותה של ראייתנו, הנתפשת לא אחת כחוש החשוב ביותר שלנו (וכאמור, כך גם לפי פלוטינוס), נשללת בחשכה החובקת ומעלימה את מושאי הראייה.

אולם, פעם אחר פעם מתגלים בקיעים בשפתנו. חוויותינו הארציות הרגילות כבני אדם מתבקעות לא אחת על ידי רגעים בהם אנו חווים את שאיננו יכולים לתאר את אותה תחושה שמתחת לפני השטח, ברקמה קיומית בסיסית וסמויה מעין, כל התופעות כרוכות על ידי 'אחד' שהוא בעל ייחוד ושברך כלשהי ניתן להגיע עמו לידי איחוד.

או אז אנו בוחרים לנסות ולשתף את זולתנו באותן חוויות המכוננות תדיר בשם מיסטיקות. דרכנו היחידה לעשות זאת היא בעזרת שפה, ותהה זו שפת הציור, הריקוד או המילה המדוברת. בכל השפות הללו נעשה שימוש בהפכים על מנת לנסות ולתאר את שמעבר להם. ניסיון זה נתפש לא אחת ככושל מעיקרו, שכן, אם ה'אחד' חובק כל – כיצד ניתן לתארו על ידי אספקט מסוים שלו ולהוציא מכללו את האחר? במידה והוא חובק בתוכו את היסוד האחר, אין לנו כל דרך לתארו אלא על ידי שימוש באבסורדים מילוליים כגון מושג "האור השחור" שהזכרתי לעיל, מושג ה"כיבווי" לעומת ה"הארה" ועוד.

אציע כי מתוך תחושת אוזלת היד לבטא במילים רעיונות עמוקים וחוויות התפתחה בקרב הוגי דעות מסוימים התפישה המנגידה לפיה דווקא החושך ולא האור הוא זה שמקרב אל האלוהים. הבאתי כאן מדברי מיסטיקנים שונים המתארים את החושך, אותו ענן שחור שעוטף את ה'אחד'. טיבו של החושך הזה שהוא נראה אטום, כבד, מפחיד ומאיים (וזאת בהתייחס אל המקורות הנפוצים המתארים אותו כנחות ביחס לאור), אולם לדידם של המדברים בשבח, דווקא בתוכו נמצאת ההבטחה הזוהרת, החובקת הבנה עמוקה, חווייתית ורגשית, מלאת ערגה ואהבה אל ה'אחד'. כשם שבחושך מתפוגגים מושאי הראיה ולכן גם מתבטל בהכרח החוש, כן מתפוגגות בחושך המילים הנולדות כתוצאה מרצוננו לתאר את העצמים שאנו מזהים. ביטול זה של חוש הראיה הוא למעשה רגע היווצרותה של ראייה אחרת, שהיא אולי אותה התבוננות פנימית שאותה מתאר יוחנן הקדוש של הצלב. מתוך אותה התפוגגות של עולם החושים בוקעת לא אחת בת-קול אלוהית, אולם אין היא דומה בשום מובן לקול הארצי, מכיוון שהיא אינה נשמעת בשפת אדם.

¹¹¹ וכאן, שוב, ניתן לפנות אל מושג הברזח' אצל אבן אל-ערבי.

זהו, אולי, אותו תדר שנמצא בתשתית היקום ושממנו מתחיל הפיצול, תדר הפזור מעל תהום. בהתחברות אל אותו תדר עמוק, כמוס, נגזות המילים מאליהן ונגזות כמו המושאים שאותם הן נועדו לתאר ומכאן – שבחושך מתחוללת שתיקה. שתיקה שהיא מקבילתה של בת הקול האלוהית – שתיקה חובקת כל.

ובהמשך, על מנת שבכל זאת יועבר משהו מן החוויה המיסטית הזו הלאה, אם מפאת הצורך לשתף את הזולת ואם משום הרצון לסייע לאנשים להתקדם הלאה לקראת חוויתם שלהם, על ידי מה שנתפש בעיני המיסטיקנים המעלים את חוויותיהם על הכתב כמוסרי ונכון, שבות בשנית המילים הארציות לפעולה. על ידי סדרה של כפלי משמעויות, יצירת ניגודים וסתירתם, התוויתם של אבסורדים ובהמשך גם העדר תיאור של החוויה, האפשרויות הגלומות בה ומשמעויותיה נותר הקורא עם ניחוח מיסטי מיוחד שמקרב ומרחיק אותו מהאל באותה מידה. נוצר כך ריצוד מורכב, כמעט בלתי נתפש של אור וחושך על פניו הבלתי נראות, התהומיות, של אחד.

ביבליוגרפיה

1. (בחיי), בחיי אבן פקודא. "חובות הלבבות". הוצאת מחברות לספרות, תל אביב.
2. (בידרמן), בידרמן, ש. "ראשית הבודהיזם". האוניברסיטה המשודרת, הוצאת משרד הבטחון. תל אביב, 1997.
3. (גרינשפון), גרינשפון, י. "הינדואיזם – מבוא קצר", מסדרת דתות העולם. הוצאת מפה. תל אביב, 2005.
4. (סבירי), סבירי, ש. "הסופים אנתולוגיה", הוצאת אוניברסיטת תל אביב והוצאת מפה. תל אביב, 2008.
5. (פטר), פטר, ע. "המיתולוגיה ההודית", מסדרת מיתוסים, הוצאת ספרי תל אביב. תל אביב, 2001.
6. (פילון), פילון האלכסנדרוני. "כתבים", בעריכת דניאל-נטף, ס. הוצאת מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. ירושלים, 1991.
7. (פלוטינוס), פלוטינוס. "אנאדות". תרגום: שפיגל, נ. הוצאת מוסד ביאליק. ירושלים, 1978.
8. (פלוסר), פלוסר, ד. "המקורות היהודיים של בנצרות", האוניברסיטה המשודרת, הוצאת משרד הבטחון. תל אביב, 1980.
9. (יוחנן), יוחנן הקדוש של הצלב. "הלילה האפל של הנשמה", הוצאת נמרוד. תל אביב, 2002.
10. (יעקבסון), יעקבסון, י. "תורתה של החסידות", האוניברסיטה המשודרת, הוצאת משרד הבטחון. תל אביב, 1985.
11. (רובין), רובין, א. "הקוראן", הוצאת אוניברסיטת תל אביב. תל אביב, 2005.
12. (שולמן), שולמן, ד. "פרקים בשירה ההודית", הוצאת משרד הבטחון. תל אביב, 1986.
13. (תשבי), תשבי, י. "משנת הזהר", מוסד ביאליק. ירושלים, תשי"ז.
14. (Coprnhaber), Copenhaver, B.P. "Hermetica". Cambridge University Press. Cambridge, 1992.
15. (Corbin – light), Corbin, H. "The man of light", Omega Publications. NY, 1994.
16. (Corbin – Imagination), Corbin, H. "Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi". Routledge & Kegan Paul. London, 1969.
17. (Gregory), Saint Gregory of Nyssa, "The life of Moses", Paulist Press. New York, 1978.
18. (Mkhas-grub rje), Mkhas-grub rje, Dge-legs-dpal-bzang, "The Ocean of Powerful Attainments: The Generation Process of the Guhyasamaja, The King of All Tantras", Collected works. New Delhi, 1981.
19. (Novalis), Novalis, "Hymns to the Night and Other Selected Writings". The Boobbs-Merrill Company, Indianapolis, New York, 1960.
20. (Platts), Platts, J. "Baital Pachchisi", Smriti Books. New Delhi, 2001.

21. **(Roth)**, Roth, G. "Symbolism of the Buddhist Stupa" in *The Stupa – Its Religious Historical & Architectural Significance*. Ed. Dallapiccola, L. Franz Steiner Publications. Germany, 1980.