

# תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת  
רוני גולדשטיין משה הלברטל שלמה נאה שרית שלו-עיני

מזכיר המערכת  
דניאל שפיצר

שנה פח • חוברת ג  
ניסן – סיוון תשפ"ב

## תרביץ נערך בידי:

י"נ אפשטיין (תר"ץ–תשי"ב)  
ח' שירמן (תשט"ו–תשכ"ט)  
א"א אורבך (תשל"א–תשמ"א)  
י' דן, מ"ד הר, מ' הרן (תשמ"ב–תשמ"ו)  
מ' אידל, י' יהלום, ד' רוזנטל (תשמ"ז–תשנ"א)  
ז' הרוי, י' קפלן, י"מ תא-שמע (תשנ"ב–תשנ"ו)  
מ' בן-ששון, ח' טורניאנסקי, מ' כהנא (תשנ"ז–תשס"א)  
י' אלבוים (תשס"ג–תשס"ו), י' ברודי, מ' כוגן (תשס"ב–תשס"ו), ש' סטרומזה (תשס"ב)  
י' אלבוים, יוסף הקר, ש' נאה (תשס"ז–תשע"א)  
ח' טורניאנסקי, י"י יובל, מ' כהנא (תשע"ב–תשע"ג)  
ש' אליצור, מ' קיסטר, ק' ריגו (תשע"ד–כסלו, תשע"ט)

תרביץ הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור ארבע פעמים בשנה בסיוע הקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן, המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

יש לשלוח את כתבי היד של המאמרים המוצעים לפרסום כשהם ערוכים ומותקנים לפי ההוראות המתפרסמות בכרך עב (תשס"ג) של כתב העת, עמ' 301–306, בקובץ אלקטרוני בפורמט doc (או .rtf). יש לצרף שני תקצירים של המאמר, בעברית ובאנגלית. המערכת לא תדון במאמרים שיגיעו ללא קובץ אלקטרוני וללא תקצירים. המערכת אינה מחזירה כתבי יד ואינה מחלקת תדפיסים; המחברים יקבלו קובץ pdf של מאמרים. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'תרביץ', המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501. דוא"ל: [tarbiz.jerusalem@gmail.com](mailto:tarbiz.jerusalem@gmail.com).

מנוי שנתי (ארבע חוברות) 286 ₪ (בארץ) / \$106 (בחו"ל); חוברת בודדת 80 ₪ (בארץ) / \$26.5 (בחו"ל); חוברת כפולה 160 ₪ (בארץ) / \$53 (בחו"ל).

לרכישת מנוי וכרכים קודמים יש לפנות אל: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ת"ד 39099, ירושלים 9139002. טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02).

[www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ב / 2022

© כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד: [iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

נדפס בדפוס 'פרינטיב'

ירושלים

## תוכן העניינים

339	שאריות הפולחן ותורת הקדושה של התנאים	הלל מאלי
	עולם-משכן-אדם: לתולדותיה של אנלוגיה משולשת בשני	עידן פינטו
371	חיבורים מן המאה השלוש עשרה ולעקבותיהם בכתבי המקובלים	
	פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק	יהודית וייס
419	סגי נהור: מחקר ומהדורה	
	על קבלה נטולת הקשר: פרקים בהימחקותה של היצירה	חביבה פדיה
463	הפרובנסלית בחקר הקבלה	
v	תקצירים באנגלית	

### רשימת המשתתפים בחוברת

ד"ר הלל מאל, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן והמכללה האקדמית הרצוג  
hilelmali@biu.ac.il

עידן פינטו, בית הספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040, רמת אביב,  
תל אביב 6997801  
idanpinto@tauex.tau.ac.il

ד"ר יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,  
ת.ד. 653, באר שבע 8410501  
weissj@bgu.ac.il

פרופ' חביבה פדיה, מרכז אלישר לחקר יהדות ספרד והמזרח, המחלקה לתולדות עם ישראל,  
אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501  
haviva.pedaya@gmail.com

## שאריות הפולחן ותורת הקדושה של התנאים

מאת

הלל מאלי

מקדש הוא מרחב מלא בשאריות: דם שנותר במזרק ונסכים שניגרו מקירות המזבח, אפר עצים, איברים ואמורים שלא כילתה האש, או בשר שנותר מסעודת הכוהנים או הבעלים. שאריות הפולחן שנערמו במרחב המקדש הותירו בעיה לוגיסטית וריטואלית: כיצד יש לפנות חומרים מקודשים אלו שלא הוקטרו, והותמרו כהבל באש המזבח, אלא נותרו בתום הפולחן כשאריות אין חפץ בהן?

שני חלקיו הראשונים של מאמר זה עוסקים במקורות המתארים את דרכי הניקיון של היין והדם מן המקדש ובהוצאת דשן הקורבנות. בחינה דיאכרונית של מקורות מהמקרא ועד ספרות

\* המאמר נכתב במסגרת המחקר 'הריטואל כמלאכת מחשבת', שנערך בסיוע הקרן הלאומית למדע (מענק 1706/18). תודתי לחברי הקבוצה: מרדכי וינטרוב, אילת ונגר, הננאל שפירא, ג'סי מירוצניק ואריאל סרי-לוי, על הלימוד המשותף, ולראש קבוצת המחקר, מורי נפתלי משל שבהדרכתו ובעידודו נכתב מחקר זה, על התמיכה האישית והמקצועית. אני מודה מעומק ליבי לחבריי שקראו טיוטות של מאמר זה, הצילוני משגיאות, והוסיפו לי מחוכמתם: הלל בייטנר, יהונתן הווארד, יהודית הנשקה, יעקב צ' מאיר, צבי נוביק, מורי יאיר פורסטנברג ושירן שבה. תודה מיוחדת למורי מנחם כהנא, רוני גולדשטיין ולקריין האנונימי מטעם המערכת על עצותיהם הטובות והמועילות ששיפרו את המאמר הרבה. במאמר זה מצוטטות מגילות מדבר יהודה מתוך מהדורתו של א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א-ג, ירושלים תש"ע-תשע"ה. המקורות התנאיים יובאו על פי המהדורות הללו: נוסח המשנה על פי כ"י בודפשט, האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50 (בציון שינויי הנוסח הנדרשים); תוספתא: מהדורת ש' ליברמן, ירושלים תשנ"ג-תשנ"ו ומהדורת מ"ש צוקרמנדל, ירושלים תשל"ה; תלמוד ירושלמי: מהדורת האקדמיה ללשון העברית (על פי כ"י לידן), ירושלים תשס"א; מכילתא דר' ישמעאל: מהדורת ח"ש הורוביץ וי"א רבין, פרנקפורט ע"נ מ"ן תרצ"א; ספרא, דיבורא דנדבה וחובה: מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ג-תש"ן; פרשות צו-בחוקותי: מהדורת א"ה וייס, וינה תרכ"ב (הציטוטים על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 66 ebr.); ספרי במדבר: מהדורת מ"י כהנא, ירושלים תשע"א-תשע"ה; ספרי זוטא במדבר: מהדורת ח"ש הורוביץ, לייפציג תרע"ו; ספרי דברים: מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט (הציטוט על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 32 ebr.). מקורות נוספים מצוטטים על פי אתר 'מאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית שבאקדמיה ללשון העברית (ככתיבם בכתבי היד בהשלמת קיצורי מילים) ובתיקונים קלים.

חז"ל העוסקים ב'אינסטלציית הקדושה' מלמדת כי בעוד שמקורות קדומים הורו לאבד או לגנוז את שאריות הפולחן, המקורות התנאיים התייחסו לרוב אל שאריות הפולחן כאל שפכים הניגרים החוצה. בהתאם לכך, נוסף במשנת התנאים לדימוי המקדש הקדום ששאריותיו נבלעות בתוכו דימוי חדש, של מקדש ששאריותיו ניגרות מתוכו ומזינות את שדות ירושלים. שינוי זה משקף תמורה במושג הקדושה: בעוד שהמקורות הקדומים תפסו את הקדושה כאיכות האחווה בחומרי הפולחן, והנשמרת באובייקט גם לאחר הקרבתו, התנאים תפסו לרוב את הקדושה כאיכות מתפוגגת. בחלק השלישי אציע כי שינוי זה ביחס אל שאריות הפולחן קשור בזיהוי התנאי של הקדושה עם החיוב ההלכתי.

#### א. דם ונסכים

ניקוז הדם התת־קרקעי במגילת המקדש במקרא אין התייחסות לניקוז הדמים,<sup>1</sup> והמקור הראשון שעסק בכך הוא מגילת המקדש – ביחידה שעניינה בית הכיור<sup>2</sup> בא ציווי מפורש:

- 1 בתיאור המזבח המפורט ביח' מג 13–17 מוזכרת אולי תעלת ניקוז שסבבה את המזבח, והיא מכונה 'חיק הארץ' (שם 14). שקע ('חיק') זה – שהיה בעומק אמה (לפי תיקון נוסח המסורה הקשה 'חיק האמה' < 'חיקה אמה' כנוסח הפשיטתא והוולגטה, ראו: ר' כשר, יחזקאל כה–מח [מקרא לישראל], ירושלים תשס"ד, עמ' 837) – מתפקד בתוכנית המזבח אולי לצורך ניקוז הנסכים ודם הקורבנות (מעין התעלה החפורה סביב מזבח אליהו, על פי מל"א יח 32). ראו: מ' הרן, 'מזבח', אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 774; J. Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*, 774; I (AB, 3), New York 1991–2000, pp. 238–239; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Atlanta, GA 1987, pp. 150–152; M. Dijkstra, 'The Altar of Ezekiel: Fact or Fiction?', *VT*, 42 (1992), pp. 22–36. עדויות ארכיאולוגיות אפשריות לתעלות ניקוז בצידי מזבחות יש בערד (בראש המזבח; ז' הרצוג, 'תל המצודות בערד', ר' עמירן א' אילן ומ' סבן [עורכים], ערד הכנענית: עיר שער למדבר, תל אביב 1997, עמ' 189; רייט, סילוק הטומאה [שם], עמ' 149, הערה 40), בחצור (Y. Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible*, New York 1975, p. 81. 'הערה לגבי מזבח ארבע הקרניים מתקופת הברזל בתל דותן', במעבה ההר, ח [תשע"ט], עמ' 157). מכל מקום אין תיאור טקסטואלי של ניקוז הדם. היעדר התייחסות להיבטים מעשיים הנוגעים לביצוע הפולחן אופייני למקור הכוהני (P). ראו: M. Himmelfarb, 'Earthly Sacrifice and Heavenly Incense: The Law of the Priesthood in Aramaic Levi and Jubilees', R. S. Boustani and A. Y. Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge 2004, pp. 104–106.
- 2 מגילת המקדש, טור לא, שורה 10 – טור לג, שורה 7. לניתוח היחידה ראו: י' ידן, מגילת המקדש, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 168–173; H. L. Schiffman, 'The House of the Laver in the Temple Scroll', *Eretz Israel*, 26 (1999), pp. 169–175; M. Riska, *The House of the Lord: A Study of the Temple Scroll Columns* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 93), Helsinki 2007, pp. 27–28. 'בית' לכיור הוא חידוש של המגילה ביחס לתיאורים קדומים ומאוחרים של הכיור (השוו):

וְעִשִׂיתָ תַעֲלָה סְבִיב לְכִיּוֹר אֶצֶל [מְכוֹנְתוֹ]<sup>3</sup> הוֹלַכְתָּ לְ[תַחַת] הַכִּיּוֹר  
וּמַחֲלָה יִוְרַדְתָּ לְמִטָּה<sup>5</sup> אֶל תוֹךְ הָאָרֶץ  
אֲשֶׁר יִהְיוּ הַמַּיִם נִשְׁפָּכִים וְהוֹלְכִים אֵלֶיהָ וְאוֹבְדִים בְּתוֹךְ הָאָרֶץ  
וְלֹא יִהְיֶה נוֹגְעִים בְּהֵמָּה כּוֹל אָדָם כִּי מַדָּם הָעוֹלָה מֵתַעֲרֵב בָּהָּ.<sup>6</sup>

לפי המגילה יש לבנות תעלת ניקוז סביב לכיור עבור מי הכיור המעורבים ב'דם העולה', שכנראה נשטף מידי הכוהנים שרחצו במים אחר ההקרבה.<sup>7</sup> מן התעלה זרמו המים דרך 'מחילה'<sup>8</sup> ל'תוך הארץ',<sup>9</sup> כדי למנוע מגע אדם בדם.

שמ"ל 17–21; מל"א ז 23–39; דה"ב ד 2–6; קדמוניות היהודים ת, 79–87 [תרגום שליט, עמ' 275]; משנה, מידות ג, 1).

3 הקלף שחוק, והמילה משוחזרת בקושי. ידין שחזר: 'ועשית תעלה סביב לכיור אצל ביתו' (ידין, מגילת המקדש [שם], ב, עמ' 99); קימרון השלים: 'ועשית תעלה סביב לכיור אצל [מכונתו]' (מהדורת קימרון, א, עמ' 171); ושיפמן תרגם: 'next to its building' (שיפמן, בית הכיור [שם], עמ' 172).  
4 בעקבות קימרון תרגם שיפמן: 'shall lead under the laver' (שיפמן, בית הכיור [שם]). ידין השלים: 'הולכת [מבית] הכיור' (ידין, מגילת המקדש [שם]).

5 ידין השלים [ו'פוש'] (ידין, מגילת המקדש [שם]). אך קימרון טען כי המילה ארוכה מכדי להתאים למרווח שבין המילים הסמוכות לה ותיקן ל'ופושה'. ראו: א' קימרון, 'הערות לנוסח מגילת המקדש', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 139–41, במיוחד עמ' 140. לאחר מכן במהדורתו שחזר: 'ל[מ]טה' (מהדורת קימרון, א, עמ' 171); אם השלמה זו נכונה, השוואה לקה' ג 21 עשויה להיות רלוונטית; תודתי לד"ר נפתלי משל על הפניה זו).

6 מגילת המקדש, טור לב, שורות 12–15 (מהדורת קימרון, א, עמ' 171).

7 ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 2), א, עמ' 173; שיפמן, בית הכיור (לעיל הערה 2), עמ' 173. הלכה המחייבת את הכוהן לרחוץ את ידיו ורגליו מדם החטאת מופיעה במגילת המקדש במסגרת שכתוב דין הרחיצה הסתום שבג' טז 24: 'ורחץ את ידיו ואת רגליו מדם החטאת' (טור כו, שורה 10 [מהדורת קימרון, א, עמ' 165]). אזכור דם העולה רומז למקורו המקראי של התיאור: 'ועש כיוורים עשרה וינתן חמשה מימין וחמשה משמאל לרחצה בהם את מעשה העולה ידיחו בהם והים לרחצה לפנהנים בו' (דה"ב ד 6). הכיוורים והים נועדו לרחצה – הים לרחצת הכוהנים, והכיור לרחיצת מעשה העולה. היו שהבינו כי 'מעשה העולה' מכוון לקרב ולכרעיים (המיוחס לרש"י ורלב"ג על אתר; ז' הרצוג, 'מקדש שלמה: שחזור תוכניתו ומקבילותיו הארכיאולוגיות', ש' אחיטוב וע' מור [עורכים], ספר ירושלים: תקופת המקרא, ירושלים תש"ס, עמ' 155–174, במיוחד עמ' 165; י' פטריך, 'המקדש השני ועזרתיו: הצעה חדשה למיקומם ברחבת הר הבית', ארץ ישראל, כח [תשס"ח], עמ' 173–183, במיוחד עמ' 181, הערה 20), וכך משתקף משכתוב הפסוק אצל יוסף בן מתתיהו: τὸ εὐχρηστὸν καὶ τὸ ἐν τῷ ὄλοκαυτουμένῳ ἐν τῷ καθάρειν τὰ ἐν τῷ ὄλοκαυτουμένῳ [עולות] קדמוניות היהודים ת, 87 (תרגום שליט)]. אך מאחר שהדחת הקורבנות בוצעה במרחבים אחרים (יח' מ 38; משנה, תמיד ד, ב; מידות ה, ג; שקלים ו, ד; בבלי, זבחים כב ע"א–ע"ב), ומאחר שמסתבר יותר לפרש את 'מעשה העולה' כמתאר את ההקרבה (עשיית העולה) ולא חלקים מגופה, נדמה כי הכתוב מכוון לדם הנותר מההקרבה, ונראה שכך קרא את הכתוב מחבר המגילה.

8 יוסף בן מתתיהו הזכיר מחילות תחת המקדש שאליהן נמלטו המורדים (מלחמת היהודים ה, 102 [תרגום אולמן, עמ' 450]), וגם טקיטוס הזכיר מחילות בתארו את המקדש (דברי הימים ה, 12, 1 [קורנליוס טאקיטוס, דברי הימים, מהדורת ש' דבורצקי, ירושלים תשכ"ה, עמ' 206]). בספרות חז"ל נדון מעמדן

יגאל ידין חשב שאיסור המגע נבע מאיסור המעילה;<sup>10</sup> כנה ורמן ראתה בהרחקה ממגע ביטוי ליחס המחמיר של ההלכה הכוהנית לדם בכלל, ובחובת ניקוז הדם – סניף לחובת כיסוי הדם;<sup>11</sup> ואילו איל רגב טען כי ההרחקה ממגע קשורה בקדושה המידבקת האצורה בדם הקורבן, כאמור בתורה אצל החטאת (וי' ו 20).<sup>12</sup> רגב וידין קשרו את האיסור לקדושת דמי הקורבנות;

9 ההלכות של 'מחילות שתחת היכל' (תוספתא, כלים בבא קמא ז, יא [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 570]; ובשם ר' יוחנן: בבלי, פסחים פו ע"א, סו ע"ב; תמיד כז ע"ב). בירושלמי, המצטט את התוספתא, נקשרו 'מחילות' עם ה'מסיבה' המוזכרת במשנה, תמיד א, א (פסחים ז, יב [לה ע"ב; טור 544]). שימוש במחילה כדי לגנוז דבר מה קדוש מוזכר בבבלי, סוטה ט ע"א, ומדובר שם על גניזת אוהל מועד 'תחת מחילות של היכל'. אל + תוך' הוראתו אל פנים המקום (כמו 'אל תוך הים' [שמ' יד 23]; מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' 1160–1161). שימוש בצירוף 'אל תוך הארץ' בקשר לדם הניגר ואובד יש ביח' כא 37 'דמך יהיה בתוך הארץ'. לפי יחזקאל הדם ניגר מן ה'חרב פתוחה לטבח' לארץ, ולכן לא ייזכר וידרוש נקמה (רד"ק [על אתר]; וראו: איוב טז 18). במגילת המקדש מופיע הצירוף 'תוך הארץ' גם כניגוד לחוצה לארץ (טור מח, שורה 13; טור נח, שורה 9; בהשפעת דב' יט 2).

10 ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 2), א, עמ' 173.

11 כ' ורמן, 'דין כיסוי דם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 173–183, במיוחד עמ' 174. C. Warman, 'The Rules of Consuming and Covering the Blood in Priestly Law', *RevQ*, 16 (1995), pp. 621–636, esp. p. 623 and Rabbinic Law', *RevQ*, 16 (1995), pp. 621–636, esp. p. 623. ירושלים תשע"ה, עמ' 559–566. ורמן הראתה כי היחס המחמיר לדם הבהמה משתקף גם בספר היובלים, שכולל באיסור היראות הדם על הבגדים את דם 'כול חיה ובהמה והמעופף על הארץ' (יובלים 30 [מהדורת ורמן, עמ' 233]). לפי ההלכה הכוהנית האוהרות שבווי' יז הנוגעות לדם חיה ועוף הניצודים מבטאות איסור המצוי בדם באשר הוא דם. לכן הוסיף מחבר מגילת המקדש על ציטוט הפסוק מדברים המתיר לשפוך את הדם כמים (דב' יב 16) את חובת הכיסוי מווי' יז 13: 'רק הדם לוא תואכל, על הארץ תשפוכו כמים וכסיתו בעפר' (מגילת המקדש, טור נב, שורות 11–12 [מהדורת קימרון, א, עמ' 191]). הרמזוניציה זו השוותה את דין דם הבהמה לדין דם חיה ועוף ניצודים (ידין, מגילת המקדש [לעיל הערה 2], א, עמ' 244; מ' ויינפלד, "מגילת מקדש" או "תורה למלך", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, ג [תשל"ט], עמ' 214–237, במיוחד עמ' 215–216, הערה 7). לדעת ורמן עמדת מגילת המקדש והיובלים משקפת עמדה כוהנית שנטתה אחר הלכות הדם המחמירות שבווי' יז בשל תפיסת חוק ריאליסטית שעל פיה חובת כיסוי הדם שבמקרא מלמדת על טיבו של הדם וממילא יש להיזהר מכל דם. לעומת זאת נטיית ההלכה הפרושית אחר הלכות הדם המקילות שבדב' יב 16 נבעה מתפיסת עולם נומינליסטית שלא חייבה קוהרנטיות 'מדעית' ביחס לדם, ושיכלה לקבל את הסתירה שבין חובת כיסוי דם חיה לאי חובת כיסוי דם בהמה (ורמן, דין כיסוי דם [שם], עמ' 181–182).

12 E. Regev, 'Yose ben Yoezer and the Qumran Sectarrians on Purity Laws: Agreement and Controversy', J. M. Baumgarten, E. G. Chazon and A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document; A Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center*, Leiden 2000, pp. 95–107, esp. pp. 99–100. הנ"ל, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני, ירושלים תשס"ה, עמ' 232, הערה 45; ולפניו: J. Milgrom, 'Studies in the Temple Scroll', *BA*, 41 (1978), pp. 105–120, esp. p. 116. רגב הציע עוד שהעמדה המנוגדת למגילת המקדש השתמרה בעדות יוסי בן יועזר על 'משקה עמ' 157. בית מטבחיה דכיי' (משנה, עדויות ח, ד; כלים טו, ו), כלומר המים והדם היוצאים מהעזרה, שהגדרתם כטהורים, לדעתו, התפלמסה עם המגילה שהחשיבתם כ'טמאין'. בניגוד לדבריו המגילה לא הדגישה את



פירושיהם אינם סותרים, שהרי ניתן להגדיר קדושה במונחים הלקוחים מתחום הקניין (הקדוש שייך לאלוהים) וממילא חילול הקדושה הוא באמצעות שימוש והנאה מן הקודש (מעילה), וניתן להמשיג קדושה כאיכות פיזית המחייבת הימנעות ממגע.<sup>13</sup> מנגד פירושה של ורמן מוציאה את הוראת המגילה מתחום הקדושה ומעבירה להקשר של טאבו על הדם. רגב לא התמודד עם הצעות קודמיו או עם ההבדל שבין האמור בתורה, העוסקת בחטאת, לאמור במגילה, העוסקת בעולה, אך נראה שהדין עימו – משום שהאיסורים המקראיים הנוגעים לדם כאובייקט (כל דם) הם איסור אכילה וחובת כיסוי,<sup>14</sup> ואיסור מעילה נוגע לחיסור הקודשים באמצעות שימוש,<sup>15</sup> ואילו המגילה הוזהרה מפני המגע. לכן נראה שלפנינו איסור הנוגע לקדושת הדם, הנתפסת

טומאת המים (ראו: רגב, יוסי בן יועזר [שם], עמ' 100); למעשה היא לא הגדירה אותם, ולכאורה לו הגדירה אותם, הייתה צריכה לומר שהם קדושים ומקדשים במגע. אומנם אף שבמקרא מעולם לא היה ערבוב בין הקדוש לטמא (J. Milgrom, 'Confusing the Sacred and the Impure: A Rejoinder', VT, [1994], pp. 554–559, esp. p. 555), אפשר לקיים את הצעת רגב ולשער כי ההלכה שעזמה התפלמס בן יועזר המשיגה את הקדושה במינוח של טומאה (ולכן 'דכיין', כלומר 'טהורין', כבמקבילה במשנה, כלים טו, 1). עדות לשימוש לשון כזה יש כבר בויבילים לב 13 (מהדורת ורמן [שם], עמ' 427, 432), שקבע כי יש לשרוף את נותר המעשר 'כי טמא הוא', ובמקורות מאוחרים יותר, כגון תרגום אונקלוס ל'פן תקדש' (דב' כב 9) כ'למא תסתאב' (ראו: א' גייגר, המקרא ותרגומיו: ביקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים תש"ט, עמ' 112; ח' טרנוביץ, תולדות ההלכה, ניו יורק תש"ה, עמ' 285, הערה 1) ובהלכה שכתבי הקודש מטמאין את הידיים (משנה, ידיים ג, ה).

13 לטקסונומיה של סוגי הרחקות מהדבר הקדוש ראו: É. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, London 1915, pp. 299–325; R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, pp. 149–151. לרעיון המקראי שקדושה עוברת, כמו טומאה, במגע ראו להלן הערות 93–95. לביטויים הלשוניים של המשגת הקדושה כשייכות במקרא ראו עוד: ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהונית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 255–258.

14 בר' ט 4; וי' ג 17; ז 27–26; יז 16–10; דב' יב 16, 23–25; טו 23; וראו: שורץ, תורת הקדושה (שם), עמ' 78–82, 102–103.

15 להוראה המזהירה את הנפש פן 'תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' (וי' ה 15) אין הדגמה קונקרטיית בכתוב (J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden 1976, p. 240; הנ"ל, ויקרא [לעיל הערה 1] עמ' 320; לכן הלכות מעילה הן כ'הררים [או: חררים] תלויין בשערה' [משנה, חגיגה א, ח]). אך אפשר לקבוע כי מעילה בהקשרים פולחניים היא חיסור הקודשים, כמשתקף בשימוש ביחסת 'מן' עם המושא העקיף קודש או קודשים (מ' הרן, האסופה המקראית, ד, ירושלים תשע"ד, עמ' 141; לאיסור אכילת קודשים ראו גם: וי' כב 14–16; וראו עוד: יהו' ז 1; להרחבת הוראת מע"ל באסכולת הקדושה [H] מפגיעה בקודשים ובה' לפגיעה בכל רכוש של הוולת ראו: י' קנוהל, 'חוק האשם של אסכולת הקדושה', תרביץ, עא [תשס"ב], 327–335; הנ"ל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכהונית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 172–173). משום כך המעילה גוררת את חובת תשלום הרכוש הנגרע בתוספת חומש (וי' כב 16). גם בלשון המגילות מעילה מתארת אכילה לא ארויה ממתנות הכהונה (4Q251, קטע 16, שורה 3; לפירוש הקטע ראו: ו' נעם, 'קריאה חדשה במגילות מקצת מעשי התורה', תעודה, לא [תשפ"א], עמ' 67–90, במיוחד עמ' 80). כפי שהערתי, ההסברים של ידין ורגב אינם מוציאים זה מזה, וייתכן כי המילים 'אוברים בתוך הארץ' מבטאות את מטרת הדין, שגם לדם לא יהיה שימוש.

כאיכות מידבקת העוברת במגע, בהתאם להוראת התורה האמורה אצל החטאת: 'כל אשר יגע בבשרה יקדש ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה תכבס במקום קדש; וכלי חרש אשר תבשל בו יִשָּׁבֵר ואם בכלי נחשת בְּשֹׁלֶה וּמִרְק וְשֵׁטֶף בְּמִים' (וי' 20–21). אפשר כי בתורה זהו דין ייחודי לדם החטאת, אך אין הדבר מפורש.<sup>16</sup> אף לא נאמר בתורה מה דין אדם – להבדיל מבגד וכלי – הנוגע בדם, ולא נאמר להיכן לנקז את הדם.

ההלכה שבמגילה השלימה לקונות אלו לחומרה: ההוראה 'ולוא יהיה נוגעים בהמה כול אדם' מלמדת כי הנוסחה המקראית 'כל הנגע ב-X יקדש', המכוונת במקור הכוהני (P) לאובייקטים, הורחבה במגילה לאנשים;<sup>17</sup> והנימוק שהרחקה קשורה לכך ש'דם העולה מתערב' במים הרחיב

16 זהו כתב כי 'אחת היא לנו אם יחס החרדה הזה אל דם החטאת ואל בשרה כרוך רק בקדושה מיוחדת הנודעת לה או שיש כאן גם קשר ישיר כלשהו אל זוועתו של כתם החטא. על כל פנים, ברור שלפנינו חוקים מיוחדים לחטאת' (ג' ז'הר, 'קורבן החטאת במשנת התנאים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 66). אבל באמת לא 'אחת היא לנו', שהרי אם הדין הוא פועל יוצא של הפרדוקסליות המאפיינת את קורבן החטאת, המחטא ומטהר את המזבח מהחטא, אך בכך סופג את הטומאה ומעבירה מן הנטהר אל המטהר – כך שהוא מטהר את הטמאים ומטמא את הטהורים (ראו: 'מילגרם, הפרדוקס של הפרה האדומה [במדבר י"ט]', בית מקרא, כז [תשמ"ב], עמ' 155–163, במיוחד עמ' 156–157; רייט, סילוק הטומאה [לעיל הערה 1], עמ' 129–131) – הריהו שייך בחטאת; ואם הדין הוא פועל יוצא של קדושת החטאת, הרי השווה המקרא את קדושת החטאת לאשם ולמנחה (למשל וי' 18). וכיוון שהנוסחה 'כל הנוגע ב-X יקדש' מופיעה כלפי אובייקטים הנחשבים קודש קודשים, אפשר להניח תיאורטית כי גם דין דם ובשר החטאת חל על העולה (אלא שאין צורך להשמיע זאת באשר אליה משום שבשרה מוקטר כולו על גבי המזבח. ראו J. Milgrom, 'Sancta Contagion and Altar/City Asylum', J. A. Emerton (ed.), *Congress* 278–280 [עמ' 278–280], *Volume: Vienna 1980* [VTSup, 32], Leiden 1981, pp. 278–280; הנ"ל, ויקרא [לעיל הערה 1], עמ' 443). דין נוסף הייחודי לדם החטאת מופיע בווי' ד' 7, ושם נאמר כי אחר ההזאה על הכוהן לקחת 'את כל דם הפר' (שארית הדם שבכלי; ראו: מילגרם, ויקרא [שם], עמ' 238; N. S. Meshel, *The 'Grammar'*; עמ' 77 *of Sacrifice: A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings* (with a 'Grammar' of Σ, Oxford 2014, p. 149, n. 77). השימוש בפועל 'שפך', המתאר הרקה לא מכוונת (השוו: וי' יד 41), מלמד כי שפיכת הדם לא הייתה חלק מהריטואל אלא היפטרות משאריות (משל, דקדוק [שם], עמ' 149). הלכה זו, כמו דיני המגע, מופיעה בתורה רק בקשר לחטאת. לפיכך אפשר להציע כי הלכות אלו משלימות זו את זו: כיוון שדם החטאת מידבק במגעו, יש להיזהר בטיפול בשאריותיו (ראו: שמ' כט 12; וי' ד' 7, 18, 25, 30, 34; ה' 9; ח' 15; ט' 9). מנגד ניתן לומר כי בניגוד לדם העולה, שהורק בתנופה (נזרק) והגיע רובו ככולו למזבח, ניתן דם החטאת על הקרנות באצבע (וי' ד' 30; משל, דקדוק [שם], עמ' 147–149) ולכן נותר בחלקו במזרק (ראו עוד: ט' גזול, 'הרקע המקראי לטהרת העם ביחזקאל', בית מקרא, נג [תשס"ח], עמ' 47–58, במיוחד עמ' 50). על כן ייתכן שהתורה ציינה כיצד יש לטפל בשאריות דם החטאת, שנותרו באופן קבוע בשולי הכלי, אך לא ייחדה הוראה לדם שנותר במקרה.

17 מילגרם הוכיח כי הנוסחה 'כל הנוגע במזבח יקדש' מוסבת במקור הכוהני על אובייקטים דוממים ולא על בני אדם. לדעתו יחזקאל (מו' 20) שימר עמדה עתיקה יותר הכוללת גם בני אדם. תפיסתו של מילגרם דיאכרונית: לפי תורת הקדושה הקדומה קדושתו של המזבח התפשטה לכל עבר, ובמהלך השנים נתחמה תורת הקדושה במקור הכוהני, בנבואת חגי, עד שאצל חז"ל המזבח יכול לקדש 'את הראוי לו' בלבד (מילגרם, ויקרא [לעיל הערה 1], עמ' 443–456; וראו להלן הערות 94–95). תיאור זה טעון תיקון, שהרי

את דין הקדושה האמור בחטאת לשאר קודשי הקודשים. החשש מהקדושה שבשרידי הדם הוא שעמד ביסוד ההוראה לנקות את הדמים לתוך הארץ, כפי שמתברר מן הנושא של השורות הבאות, העוסקות במקום הסמוך לבית הכיור שבו צריכים הכוהנים להניח בגדיהם כדי שלא 'יהיו מקדשים את עמ' בבגדי הקודש אשר [ישרתו בהמה]',<sup>18</sup> בהתאם להלכה שביחזקאל, שהזהיר את הכוהנים להניח בגדיהם ב'לשכת הקדש' למען 'לא יקדשו את העם בבגדיהם' (יח' מד 19).<sup>19</sup>

ניקוז הדם באיגרת אריסטיאס והצפת המקדש בדמים במקורות התנאים ניקוז דם הקורבנות תואר גם בתיאור ירושלים שבאיגרת אריסטיאס.<sup>20</sup> לאחר שתוארו שם השיפועים (κλίματα) שהובילו מים להדחת הדם וכן המקוואות שסיפקו מים למקדש, נאמר על ניקוז הדם:

εἶναι δὲ πυκνὰ τὰ στόματα πρὸς τὴν βάσιν, ἁοράτως ἔχοντα τοῖς πᾶσι πλὴν αὐτοῖς οἷς ἐστὶν ἡ λειτουργία, ὡς ῥοπή καὶ νεύματι πάντα καθαρίζεσθαι τὰ συναγόμενα παμπληθῆ τῶν θυμάτων αἵματα

מגילת המקדש, המאוחרת מנבואת חגי, אוחות בעמדה הקדומה כביכול של יחזקאל, ואם כן הפולמוס שבין האסכולות הכוהניות נמשך בימי הבית השני. עדות נוספת לכך יש במגילה 4Q276 (תודתי למורי ד"ר נפתלי משל על הפניה זו). להוראת התורה להוות מדם החטאת 'אל נכח פני אהל מועד' (במ' יט 4) הוסיפה המגילה הוראה שיש לשאת את הדם 'בכלי חרש אשר [קד]ש במזבח' (ראו: וי' יד 5; וכן: H. Birenboim, 'Tevul Yom and the Red Heifer: Pharisaic and Sadducean Halakah', *DSD*, 16 [2009], J. M. Baumgarten, '4Q276. ראו השחזור של באומגרטן (pp. 254–273, esp. p. 264, n. 42 4QTohorot B<sup>a</sup>, idem et al. [eds.], *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* [DJD, 35], Oxford 1999, pp. 111–113; idem, '4Q277. 4QTohorot B<sup>b</sup>', *ibid.*, pp. 115–120 מקומם של הכוהנים בהלכה הכוהנית', מגילות, ה-1 [תשס"ח], עמ' 85–108, במיוחד עמ' 89) והשחזור המסתבר של קימרון: 'ישא את דמה בכלי חרש אשר [לוא קד]ש במזבח' (4Q276, קטע 1, שורות 3–5 [מהדורת קימרון, ג, עמ' 52]), וראו גם את הצעת מרטינו וטיכלר: 'ו-ג-שא את דמה בכלי חרש אשר [לוא הוג]ש במזבח והוה מודמה' (F. G. Martínez and E. J.-C. Tigchelaar [eds.], *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997, p. 632 לפי כל השחזורים המוצעים המגילה הכירה פרקטיקה של קידוש כלים במגע עם המזבח, המשקף תפיסה שלדעת מילגרום כבר נעלמה בימי חגי, שצמצם את הקדושה למאכלים ולא לכלים!

18 מגילת המקדש, טור לג, שורה 7 (מהדורת קימרון, א, עמ' 172).

19 לזיקות בין יחזקאל למגילת המקדש ראו: T. Ganzel, 'The Reworking of Ezekiel's Temple Vision in the Temple Scroll', J. Jokiranta and M. Zahn (eds.), *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran: Papers from the Ninth Meeting of the International Organization of Qumran Studies*, Leuven 2016, pp. 230–252

20 איגרת אריסטיאס 83–120.

ופיות<sup>21</sup> רבים יש אצל יסוד המזבח, והם אינם נראים לאיש מלבד אלה אשר להם העבודה, ובהם דמי הקורבנות הרבים, בזרימתם כלפי מטה, מיטהרים בהרף עין.<sup>22</sup>

אומנם אין הרבה טעם בהתאמת ארכיטקטורת המקדש החזוני שבמגילה למקדש האידיאלי שבאיגרת,<sup>23</sup> וקשה לחלץ תפיסה 'הלכתית' מחיבור כאיגרת אריסטיאס, שלא עסק בקטגוריות של קודש וחול או טומאה וטהרה,<sup>24</sup> אבל חשובה העובדה ששני המקורות היחידים מתקופת הבית שהגיעו לידינו, ושהתייחסו לניקיון הדם, תיארו ניקיון תת־קרקעי. הדגשת סילוק הדם המהיר באמצעות פיות רבים ובלתי נראים, המטהרים את הדם ב'הרף עין' (ρόπιη και νεύματι), עולה בקנה אחד עם ההרחקה ממגע בדם שבמגילת המקדש,<sup>25</sup> ושונה מתמונת המקדש מוצף הדמים שבספרות התנאים:

21 תרגמתי את שם התואר *τυκνᾶ* כמתאר את ריבוי הפתחים ולא את מוצקתם, לאור הדגש על הניקיון המהיר של הדם, שריבוי הפתחים מועיל לו. השתמשתי, בדומה לכהנא, ב'פיות' עבור *στόματα* (ולא ב'פתחים' כמקובל; ראו: א' כהנא [עורך], הספרים החיצונים, ב, ירושלים תש"ל, עמ' לט), כדי לרמוז לדימוי תריומורפי של המזבח, שהוא מבנה שיש לו קרניים (וי' ד 7), חיק (יח' מג 13), ידיים (שם 26) וירכיים (שם א 11; תודתי למורי ד"ר נפתלי משל על הפניות אלו), ושהוא אוכל את הקורבנות (ראו במיוחד: תוספתא, סוכה ד, כח [מהדורת ליברמן, עמ' 278]), נושם את הנסכים ב'חוטמין' (משנה, מידות ג, ב; להלן הערות 49 ו-54), ואולי כאן שותה את הדם.

22 איגרת אריסטיאס 90. צ'רלס והדס תרגמו: 'twinkling of an eye' (R. H. Charles, [ed.], 'The Letter of Aristeas', *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, p. 2, lines 83–122; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates [Letter of Aristeas]*, New York 1951, p. 135); כהנא תרגם: 'כמו בתנועה [אחת] וכהרף עין' (כהנא, הספרים החיצונים [שם], עמ' לט); ובדומה לכך תרגם שוש: R. J. Shutt, 'Letter of Aristeas', J. H.: 'downward pressure and momentum', R. J. Shutt, 'Letter of Aristeas', J. H.: Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983, p. 2, lines 7–34). המילה *ρόπιη*, שבמקורה תיארה נטיית כף מאזניים, הושאלה כאן לתיאור מטפורי של שקיעת הדמים בפתחי היסוד, כדי להביע את כיוון שקיעת הדמים כלפי מטה ואולי גם לתיאור מהירות השקיעה; כך באיגרת הראשונה אל הקוריאנים טו 52: 'ῥιπιῆ ὀφθαλμοῦ', דהיינו: כעפעוף העין.

23 על המהימנות ההיסטורית של האיגרת ראו: הדס, אריסטיאס (שם), עמ' 49–50; אבל ראו: ז' משל, 'איגרת אריסטיאס ותיארוך המנהרה "החשמונאית" בירושלים', חידושים בחקר ירושלים, 1 (תשס"א), עמ' 38–43. הוניהמן טענה כי מגמת המחבר לא הייתה לספק מידע קונקרטי אלא לתאר את העיר לפי דגם אריסטוטלי, ובתוך כך להעביר את מאפייני העיר האידיאלית למקדש ולכוהניו (ס' הוניהמן, 'תיאור יהודה באיגרת אריסטיאס, פס' 83–106, י' שחר [עורך], בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה: ספר זיכרון לאריה כשר [תעודה, כה], תל אביב תשע"ב, עמ' 55–74, במיוחד עמ' 74; בעקבות ר' בונפיל, 'על יהודה וירושלים באיגרת אריסטיאס', קדמוניות ירושלים, יז [תשל"ב], עמ' 131–142, במיוחד עמ' 142; וראו: B. G. Wright, *The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' or 'on the Translation of the Law of the Jews'* [Commentaries on Early Jewish Literature], Berlin 2015, pp. 201–202).

24 J. Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago, IL 1987, pp. 72, 154 and n. 76  
25 וראו גם את ההתייחסות העמומה לניקיון וזרימה (ἔκρυσις, ῥόακος) בתה"ש ל'יחזקאל מ' 38–40 אגב תיאור הדחת העולה. התמקדות האיגרת בניקיון הדם (88, 90) בולטת על רקע התיאור המפורט של מתקני המים הירושלמיים שאצל פילון האפיקן (Philo Epicus) *περὶ Ἱεροσόλυμα* (בחיבורו 'על ירושלים' מובא אצל

ר' יהודה או[מר]: כוס היה ממלא מדם התערובות וזורקו זריקה אחת על גבי המזבח שאם נתערב<sup>26</sup> דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו. אמרו לו: והלא אין מתקבל בכלי, ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח. דבר אחר שהוא דם התמצית ודם התמצית פסול לגבי מזבח.

אמ[ר] להם: אם כן למה פוקקין את העזרה והיו מפקיעין<sup>27</sup> הכהנים בדם עם רכובותיהן. אמרו לו: שבח הוא לכהנים שיהו מפקיעין בדם עם רכובותיהן.<sup>28</sup>

ר' יהודה נתן למסורת על אודות פקיקת העזרה פשר הלכתי, ולפיו אגימת הדם נועדה לשימור דם התערובות, שיש לזרוק על המזבח; ואילו חכמים אמרו כי פקיקת העזרה נועדה להציף את הדמים שגאו בעזרה.<sup>29</sup> ריבוי הדם אינו שבח לעם או למקדש שככה לו,<sup>30</sup> אלא 'שבח הוא

אוסביוס 37) *Praeparatio Evangelica* 9; לטקסט ופירושו ראו C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, II: Poets*, Chico, CA 1989, pp. 238–245, 273; י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 221–244. בדומה לאיגרת פיאר פילון את הטכנולוגיה ההידראולית של המקדש (בעיקר קטע 4, שורות 6–7; קטע 5, שורה 8), אך שלא כמו האיגרת הזכיר את תפקיד המים לשחייה וטהרה, והדם איננו. גוטמן והולדיי לא עמדו על הזיקה האפשרית בין החיבורים, והדבר עדיין צריך עיון.

26 כך בכ"י וינה, הספרייה הלאומית 20 hebr. (שוורץ 46) ובדפוס ראשון, ואילו בכ"י ארפורט (כיום כ"י ברלין, ספרייה המדינה Or. fol. 1220) ובברייטא בבבלי, זבחים לד ע"ב = פסחים סה ע"א: 'נשפך', 'ישפך'.  
27 וכן כ"י ארפורט (כ"י ברלין Or. fol. 1220), כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27296 (מרגליות 445) ודפוס ראשון, אבל בגיליון כ"י ארפורט תוקן ל'משקיעין'. לדעת ליברמן התיקון נעשה בהשפעת הירושלמי: 'זהו הכהנים משתקיעין בדם עד ארכובותיהן' (פסחים ה, ח [לב ע"ג; טור 528]; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 565; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה<sup>3</sup>, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 1221). המילה הקשה 'מפקיעין', שהוראתה: מבקיעין (חילוף פונטי ב/פ, בקע = פקע; ראו רש"י לתה' סח 24), גררה את התיקון שבכ"י ארפורט. לגרסת התוספתא יש יתרון בשל האליטרציה שבין 'פוקקין' לבין 'מפקיעין'. גם הנוסח המעובד של הבבלי (פסחים סה ע"ב; זבחים לה ע"א), שהשתמש בהל"ך ('שילכו/שיהלכו/שמהלכים'), מתאים כ'תרגום' ל'מפקיעין' ולא ל'משתקיעין'. המבוכה בין 'מפקיעין' ל'משתקיעין' משתקפת בחילופי הנוסח של מילת היחס העוקבת: בכ"י וינה 20 hebr.: 'עם', המתאימה לפ/בקיעה של נזול שקשה להלך בו, ושיש לבוקעו 'עם' (באמצעות) הברכיים; בשאר כתבי היד: 'עד', המתאים לתיאור שקיעה. אפשר שהירושלמי 'תיקן' את הצירוף הקשה \*מפקיעין\* + 'עד' והתאימו לביטוי המוכר המתייחס למיתות בית דין: 'משקיעין אותו בובל עד ארכובותיו' (משנה, סנהדרין ז, ב, ג; מכילתא דר' ישמעאל, נויקין ה [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 266]; ספרא, קדושים פרק ט, יא [מהדורת וייס, דף צב ע"א]; תוספתא, ערכין ג, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 545], לפי קטע גניזה קיימברידג', ספרייה האוניברסיטה T-S E2.138).

28 תוספתא, פסחא ד, יב [מהדורת ליברמן, עמ' 164].

29 זהו חשב שמחלוקת ר' יהודה וחכמים משקפת מחלוקת קדומה על אודות הדם כאובייקט: לפי ר' יהודה הדם זוהה עם הנפש, ולכן כל דם ראוי למזבח – דם הנפש והתמצית, שנתקבל בכלי ושלא נתקבל בכלי; לפי עמדת חכמים מעמדו הריטואלי של הדם נבע מהפעולות שנעשו בו (זהר, קורבן החטאת [לעיל הערה 16], עמ' 67; הנ"ל, 'הלכות קדמויות בפי רבי יהודה: עדות לתמורה בתפיסת 'הדם הוא הנפש'', תרביץ, נח [תשמ"ו], עמ' 525–530, במיוחד עמ' 530). ורמן המשיגה זאת כמחלוקת בין עמדה ריאליסטית לנומינליסטית באשר

לכהנים'<sup>31</sup> ש'מפקיעין בדם עם רכובותיהן'. הכוהנים עצמם, כפי שלמדנו ממגילת המקדש, נשמרו ממגע בדם, וראו עוון בהימצאותו על הבגדים.<sup>32</sup> אם כן אפשר שמסיבה זו היו הכוהנים שביקשו לשמור על סטריליות מדם הקורבנות 'מדיחין את העזרה שלא כרצון חכמים'.<sup>33</sup> התנגדות חכמים להדחת הדם מופיעה במשנה כסייג ('אלא ש...') לקביעה 'מעשהו בחול כן מעשהו בשבת', ולכן נתפרשה על רקע איסור שבת שבה.<sup>34</sup> אך פירוש המשנה לאור איסור זה מעורר קושי, שהרי אין איסור שבות במקדש.<sup>35</sup> אני סבור כי עדיף לפרש את המשנה כמשקפת

לדם (ורמן, דין כיסוי דם [לעיל הערה 11], עמ' 174–175, 181–182; הנ"ל, ספר היובלים [לעיל הערה 11], עמ' 559–560). טענתו של זהר מבוססת על היקף בין איסורי הדם המחמירים של ר' אליעזר ור' יהודה בנוגע לדם חולין לבין שיטתם בנוגע לדם הראוי לכפרה: זיהוי הדם עם הנפש גורר השלכות לחומרא (חיוב כרת לאוכל מדם התמצית) ולקולא (הכשרת אותו הדם לכפרה). אלא שהאנלוגיה שגויה: חכמים הקשו על ר' יהודה 'הלא אין מתקבל בכלי! ודם שאין מתקבל בכלי פסול לגבי מזבח. דבר אחר: שהוא דם התמצית, ודם התמצית פסול לגבי המזבח'. אי אפשר ללמוד משתיקתו של ר' יהודה שהוא התיר דמים אלו, כפי שחשב זהר, שהרי התוספתא עוסקת בתערובות דמים ('מדם התערובות', 'שאם נתערב'), וקושיית חכמים אינה נוגעת לדם שביקש ר' יהודה לתת על המזבח, אלא להיותו של דם זה מעורב בדם אחר הפסול. כך בוודאי לפי נוסח כ"י וינה 20 hebr. העדיף, ש'נתערב דמו' (ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 27], עמ' 564), אך גם לנוסחות כ"י ארפורט (כ"י ברלין Or. fol. 1220) והבבלי 'שאם ישפך', שהרי גם אם אפשר לדמיין מצב שבו כל הדם לא התקבל בכלי, אין לצייר סיטואציה כזו בנוגע לדם התמצית – וכי דם הנפש להיכן הלך? ר' יהודה לא חלק על הכלל ש'הזבח נפסל בארבעה דברים: בשחיטה, ובקבול ובהלוך ובזריקה' (משנה, זבחים א, ד), שהרי הוא עצמו קבע 'שנשחטה בלילה שנשפך את דמה ושיצא דמה חוץ לקלעים אם עלתה תרד' (שם ט, ב), ו'שנשפך' אינו שאבד אלא שלא התקבל ('נשפך על הרצפה ואספו – פסול' [שם ב, א]). אם כן סברת ר' יהודה נבעה משיטתו שאין דם מבטל דם (שם ח, ו; חולין ו, ה), ולכן אין הדם הפסול מבטל את הדם הכשר כהסבר הבבלי (פסחים סה ע"ב; זבחים לה ע"א).

30 מעין תיאור המנהג שלא לדשן את המזבח ברגלים כדי לגרום לגאות של הדשן (פ'עמים עליו כשלש מאות כור), הנחשב 'נוי למזבח' (משנה, תמיד ב, ב) או תיאור התמלאות העזרה ברגלים קודם לקריאת הגבר (שם, יומא א, ח).

31 ובמסורת הבבלי (לפי כל כתבי היד): 'שבח הוא לבני אהרן', ביטוי שנזכר במדרש בקשר לצייתנות הכוהנים למשה המורה אותם הלכות: 'שבח להן לבני אהרן שקיימו עליהן מצות משה' (ספרא, שמיני פרק א, מג [מהדורת וייס, דף מו ע"ב]; לפי כ"י וטיקן ebr. 66; כ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 [נויבאואר 151]; בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 9026 [ברומר Rab. 2171]; כ"י לונדון, הספרייה הבריתית Add. 16406 [נויבאואר 341]; כ"י פרמה, פלטינה Parm. 3259 [דה רוסי 139]; ריצ'לר 694] וכן במהדורת וייס [דף מו ע"ב]) – ליתא; וכן ראו: ספרי במדבר ס [מהדורת כהנא, עמ' 150]; סא [שם, עמ' 154]), ואולי גם כאן רמז לכך.

32 לפי לוי הארמי יצחק סיפר לנכדו על אוהרתו של אביו, אברהם: πᾶν αἶμα μὴ ἀπτέσθω τῆς στολής σου (Cod. 39. 3108). על הסטריליות הכוהנית וההימנעות ממגע בדם ראו המקורות הנמנים לעיל הערה 11, וראו לאחרונה: L. M. Feldman, 'Sanitized Sacrifice in Aramaic Levi's Law of the Priesthood', *JAJ*, 11 (2020), pp. 343–368

33 משנה, פסחים ה, ח.

34 לאיסור הדחה ראו: תוספתא, שבת יז, יד (מהדורת ליברמן, עמ' 78); בבלי, שבת מ ע"ב.

35 לכן נדחק רב חסדא להעמיד את המשנה כשיטת היחיד של ר' אליעזר, שסבר שבהדחה יש איסור דאורייתא

פולמוס על מעמדו של הדם. עמדת חכמים, שחסרונה האסתטי והתפקודי (חשש החלקה) בולט, נבעה מפולמוס עם הכהנים – חכמים רצו להדגיש, בהקשר ציבורי, שהדם אינו טמא, ושאינן חשש ממגע בו, ומכאן התנגדותם להדחתו.<sup>36</sup>

(בבלי, פסחים סה ע"א; וראו: תוספות, שם, ד"ה 'המכבד'), ורב אשי נדחק להעמיד את המשנה כשיטת ר' נתן, שסבר ששבות שלא לצורך לא הותרה במקדש (שם; כשיטת הירושלמי בשם ר' יונתן פסחים ה, ח [לב ע"ג; טור 528]; וראו תוספות יום טוב לפסחים ה, ה; 'תפארת ישראל', שם; ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 27], עמ' 563. להשערה אחרת ראו: ז' ספרא, משנת ארץ ישראל: מסכת פסחים, ירושלים תשס"ט, עמ' 233–234). להוראת הביטוי 'שלא כרצון חכמים' ראו: ש' פוגל, 'סדרי השיח בבית המדרש בספרות חז"ל בארץ ישראל: טקס, ארגון המרחב וענישה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ה, עמ' 273–274 והערה 233; וראו: ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו בצירוף מבוא כללי, רמת גן תשס"ג, עמ' 381–382, הערה 9.

לקדמות העמדה התנאית הפרושית בדבר אי טומאת הדם ראו לעיל הערה 12. תמונת ראי לתיאור הכהנים השקועים בדם הקורבנות יש אולי בתוספתא, עדויות (ג, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 459]; ירושלמי, שקלים ח, א [נא ע"א; טור 631]; בבלי, מנחות קג ע"ב), המביאה את עדות ר' שמעון בן בתירא: 'נחרין היו עדרות בסתרטיא של מלך והיו עולי רגלים מפקיעין את רכובותיהן [בדם] ולא חשו להם משם [טומאה]' (בכ"י ארפורט [כ"י ברלין Or. fol. 1220]: 'מפקיעין בדם עד רכובותיהם, ובירושלמי: 'משתקעין בדם עד ארכובותיהן', וראו לעיל הערה 28). הצירוף הייחודי 'מפקיע/משקיע + עד/את/עם + רכובה/ארכובה + בדם' מופיע כאן בהקשר קרוב, ואפשר שהוא משלים את המשנה: כשם שאין עולי הרגלים העוברים במחנה מלך בשר ודם צריכים לחשוש מטומאת דם הנבלות בדרכם למקדש כך אין הכהנים הנמצאים במחנה מלך המלכים צריכים לחשוש מקדושת דם הקורבנות. אני מפרש 'סתרטיא' בהוראת מחנה צבא אף שהכתיב 'סתרטיא' (כ"י וינה 20, hebr. דפוס ראשון; 'איסטרטיא' כ"י ארפורט [כ"י ברלין Or. fol. 1220]) משמש גם לתעותק המילה הלטינית *strata*, שהוראתה: דרך (וכך סווגה ההיקרות כאן אצל ש' שרביט, תורת ההגה של לשון חכמים: [מסד נתונים], ירושלים תשע"ו, עמ' 345 ובאתר 'מאגרים'), משום שהצירוף 'אסטרטא + של מלך' מופיע ביחס לצבא ומחנה צבא (קידושין ד, ה; ירושלמי, תענית ד, ו [סח ע"ד; טור 733]; בבלי, עירובין כו ע"א). פירוש המילה תלוי גם בהבנת הכתיב הקשה של המילה 'עדרות', שהתפרשה כצורת רבים של 'ערוד', בהתאמה למקבילה בירושלמי, 'ערודות' (שקלים ח, א [נא ע"א; טור 631]), ובבבלי, המתאר שחיטת ערדאות לאריות (!) (דפוס וילנה תר"ם–תרמ"ו: 'ערודיאות'; דפוס ונציה ר"ף–רפ"ג: 'ערדאות'; כ"י פריז, ספריית כ"י H 147 A: 'ערדאות'; אבל כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית 95: hebr. 'ערדאות'; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 121–120: ebr. 'ערדאות'). זיהוי בעל החיים (הערוד הפראי) הנשחט לפי הבבלי עבור אריות הוביל חוקרים לטעון כי ה'סתרטיא' כאן אינה אלא אצטדיון בו אריות אוכלים ערודות (ר' ינקלביץ, 'הר'המלך–הרודיון', קתדרה, 20 [תמוז תשמ"א], עמ' 27, הערה 35, ושם ספרות קודמת), אך כיוון שצורת הרבים של 'ערוד' (בארמית 'ערדא') היא לכאורה \*ערודים\* ובארמית 'ערדיא' (דנ' ה 21) ולא 'ערדאות' (בבלי) או 'ערודות' (ירושלמי), יש לשקול את האפשרות שמדובר בצורת רבים לא רגילה של 'עדר', לדרך זו ההדגשה היא על כמות בעלי החיים שנשחטו (עדרים), שיצרה את נהרות הדם שבהם הילכו עולי הרגל, ולא על טיב החיות. אם כנים דבריי אפשר שה'אריות' (המופיעים רק במקבילה שבבבלי) נוספו בעקבות פירוש המילה הקשה 'עדרות' כ'ערודות', וכדי להסביר לצורך מי שחטו יצורים חצי פראיים אלו (לשחיטת ערודים עבור אריות ראו: 'מאכל ארי פראי מדבר' [בן סירא יג 19]; וראו: ז' עמר, 'פרא וחמור – ומה שביניהם', לישוננו, עו [תשע"ד], עמ' 265–283).

ניקוז הדם במקורות התנאים  
 כפי שהבחין ידין, המסורת של מגילת המקדש שיש לנקז את הדם אל 'תוך הארץ', שונה ובה  
 בעת דומה למסורת התנאית שדמי הקורבנות מתנקזים אל נחל קדרון:<sup>37</sup>

ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבין כמין שני חטמין [ד]קין  
 שה[ד]מין ניתנין ע[ל] יסוד מערבי [ו]ע[ל] יסוד דרומי  
 ויורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון.<sup>38</sup>

שני המקורות, המשנה ומגילת המקדש, עוסקים בתערובת מים ודמים במקדש ומתארים את  
 ניקוזם בפעלים יר"ד וער"ב: 'כי מדם העולה מתערב במה' = 'מתערבין באמה'; 'מחלה יורדת' =  
 'ויורדין בהן'. אך בעוד שמגילת המקדש ראתה במים דם והורתה לנקז את הנוזל למחילה תת-

37 ידין, מגילת המקדש (לעיל הערה 2), א, עמ' 173; שיפמן, בית הכיור (לעיל הערה 2), עמ' 173; רייט, סילוק  
 הטומאה (לעיל הערה 1), עמ' 156–157.

38 משנה, מידות ג, ב. פירשתי את המשנה כעוסקת בדם הקורבנות כולם משום שהאפשרות שהמזבח כלל  
 מערכת ניקוז כפולה לסוגי דמים שונים אינה מסתברת. ר' עובדיה מברטנורא פירש (שם; זבחים ו, ב) כי  
 המשנה עוסקת בשיירי דם החטאות: החיצונות ניתנו על יסוד דרומי (שם, יומא ה, ו; ו; זבחים ה, ג) והפנימיות  
 על המערבי (שם, יומא ה, ו; זבחים ה, א–ב). במקרא שפיכת הדם ליסוד מוזכרת אצל החטאת בלבד (לעיל  
 הערה 16), אך בספרות בית שני היא הורחבה לשאר הקורבנות (מגילת המקדש, טור נב, שורות 19–21;  
 וכך משתקף מתרגום השבעים, שהוסיף להוראה 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך' [דב' יב 27] את  
 אזכור היסוד: τὸ δὲ αἷμα τῶν θυσῶν σου προσχέεις πρὸς τὴν βάσιν τοῦ θυσιαστηρίου κυρίου  
 P. E. Dion, 'Early Evidence for the Ritual Significance of the "Base of וראו; τοῦ θεοῦ σου  
 (the Altar)": Around Deut 12:27 LXX', *JBL*, 106 [1987] pp. 487–490. אף התנאים למדו מאותו  
 פסוק (!) 'מנין לכל קדשין שטעונין מתן יסוד ושפיכה אחת תל' "ועשית" (דב' יב 27) (ספרי דברים עח  
 [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 144]; בבלי, זבחים לו ע"א), והלכה זו משתקפת כבר במשנת תמיד (ד, א),  
 המזכירה את שפיכת שיירי הדם ליסוד הדרומי אצל עולת התמיד. שריד לעמדה הקדומה משתקף אולי  
 בפרק 'איזהו מקומן' (משנה, זבחים ה), המזכיר את שפיכת שיירי הדם רק אצל החטאות (א–ג) ולא אצל  
 הקורבנות האחרים (ד–ה; וההשמטה אינה מקרית! השו: שם ו, ד לעומת: שם ו, ה). לכן מסתבר לפרש את  
 המשנה כעוסקת בדם הקורבנות כולם, ששיירי כולם ניתנו על היסוד, ודמיהם ניתנו כנגד היסוד (וראו:  
 משנה, פסחים ה, ו; זבחים ב, א; וכך פירש הרמב"ם בפירוש משנת מידות ג, ב [מהדורת י' קאפה, ירושלים  
 תשכ"ג–תשכ"ט, עמ' רצב–רצג] ובמשנה תורה, הלכות בית הבחירה ב, יא; תוספות יום טוב, מידות ג, ב;  
 'תפארת ישראל', שם). הפירוש שלפיו מדובר בשיירי דם חטאות בלבד עולה יפה עם הנוסח שבדפוסים,  
 שבו הדמים הניתנים על היסוד מיוחדים ('שהדמים הנתנים'), כלומר המשנה מתייחסת לאותם דמים שניתנו  
 על היסוד המערבי והדרומי (באמצעות פסוקית זיקה מצמצמת); אבל בכתבי היד כתוב: 'שהדמין ניתנין',  
 כלומר 'ניתנין' אינו פותח פסוקית זיקה מצמצמת אלא הוא נשוא החל על כל הדמים באשר הם דמים, דהיינו  
 כלל הדמים (שיירי הדם ואולי גם הדמים הניתנים כנגד היסוד) שניגרו לנקבים, וכך מתואר גם במשנה  
 בזבחים: 'ושלשה דברים היתה אותה הקרן [היינו הקרן הדרומית-מערבית] משמשת מלמטן [...] חטאת  
 העוף והגש[ו]ן ושיירי הדם' (ו, ב). הפירוש שלפיו המשנה עוסקת בדם חטאות מתאים לתיאור במשנת יומא  
 (ה, ו): 'אלו ואילו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון', המוסב על שיירי דם החטאות החיצונות והפנימיות,  
 אלא שהמשנה שם התאימה את התיאור שבמידות לחטאות יום הכיפורים, ולכן ציינה כי 'אלו ואילו', כלומר  
 דמי החטאת החיצונית והפנימית, ואין זה מעיקרו של התיאור שלפנינו.



קרקעית, ראתה המשנה את הדם כמים ותיארה את זרימתו (דרך הנקבין) אל האמה המוליכה את המים עם הדם לקדרון.

ממשפט שנוסף למשנה במקבילותיה עולה כי חכמים התיירו להשתמש בדמי הקורבנות לצרכים חקלאיים, אלא שהתנו זאת במכירתם: 'ונימכרים לגננים לזבל (ו)מועלין בהן'.<sup>39</sup> תוספת זו מתאימה לשיטת ר' שמעון,<sup>40</sup> שסבר שהדם 'חמור בסופו', ולכן כש'יצא לנחל קדרון ומועלין בו',<sup>41</sup> ומנוגדת לשיטת חכמים, שסברו ש'אין מעילה בדמים'.<sup>42</sup> בתוספתא (שם) נשזור ההלכה והסיפור כך:

הדם קל בתחילתו חמור בסופו. מתערב באמה מתגלגל ויורד לנחל קדרון ונמכרין לגננין לזבל ומועלין בהן דברי ר' מאיר ור' שמעון, וחכמים אומ' אין מעילה בדמים. וכן היה ר' שמעון אומ' המקדיש דמים לבדק הבית מועלין בהן.

תיאור ניקוז הדם מחוספס: ראשיתו אמורה בלשון יחיד ('מתערב', 'מתגלגל', 'יורד') וסופו בלשון רבים ('נמכרין', 'מועלין'). סיבת הדבר היא שהתוספתא פותחת בהלכה הנוגעת ל'דם', שיאה לו לשון יחיד, ומזווגת להלכה את התיאור המשנאי העוסק ב'דמין' ללא שינוי לשונה;<sup>43</sup> כך נמצא תיאור הניקוז 'לכוד' בין ההלכה שלפניו לזו שאחריו, ולכן לשונו משתנה במהלכו. לענייננו חשוב שלפי כל הדעות הדם איננו מקדש במגע, מקדושת הדמים נותרה רק קדושת דמים, דהיינו דין מעילה (דרבנן), הנובע משוויים הממוני של הדמים הנמכרים לגננים.<sup>44</sup> לכן

39 משנה, יומא ה, ו; מעילה ג, ג; תוספתא, כיפורים ג, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 241); זבחים ו, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 488); מעילה א, טז (שם, עמ' 558). יש לקרוא את הסיפא כתוצאה של הרישא (והווי"ו היא וי"ו הנשוא) כך: 'ונימכרים לגננים [ולכן] מועלים בהם'. כפירוש הרמב"ם: 'וכאשר יצא לנחל קדרון היה נמכר לגננין לזבל ולפיכך מועלין בו' (פירוש המשנה, מעילה ג, ג [מהדורת קאפח (שם), עמ' רנח]; משנה תורה, הלכות מעילה ב, יא).

40 כך לפי כתבי היד העיקריים של המשנה (כ"י בודפשט, קאופמן 50 A; כ"י פרמה, פלטינה 3173 Parm. [דה רוסי 138; ריצ'לר 710]; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1); המשנה שבבבלי; נוסח המשנה שעמד לפני הרמב"ם, פירוש המשנה, מעילה ג, ג [מהדורת קאפח (שם), עמ' רנח]. אבל בדפוסים 'רבי ישמעאל'. חילופי שמעון-ישמעאל ברובם הם 'טעויות-סופרים פשוטות' (אפשטיין, מבוא [לעיל הערה 27], עמ' 1191), ומסתאם כך השתבש כאן: ר' שמעון – ר' שמע' – ר' ישמעאל. משנה, מעילה ג, ג.

42 תוספתא, מעילה א, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 558). לאור זאת מסתבר כי תיאור מכירת הדם נוסף למסורת בהתאם לשיטת ר' שמעון ור' מאיר, אך לא ניתן לשלול אפשרות הפוכה, ששיטה זו היא המשגה הלכתית של תיאור הקדום של המכירה לגננים. לדרך זו השמטת תיאור המכירה ממידות נבעה מהרצון שלא לכלול במסכת מחלוקות.

43 לתופעה מעין זו ראו: אפשטיין, מבוא (לעיל הערה 27), א, עמ' 653.

44 בלברג טענה (בשם פורסטנברג) כי דין המעילה שבדמים נובע מהמצווה שבוצעה בדם, ולכן יש בדם מעילה 'בסופו' (M. Balberg, *Blood for Thought: The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Berkeley, CA 2017, p. 95). אבל באמת מגוף התוספתא מוכח שדין המעילה 'בסוף' מבטא את הבעלות הממונית של המקדש, כאמור בהלכה העוקבת: 'וכן היה ר' שמעון אומ' המקדש דמים לבדק

שלא כמגילת המקדש, שהרחיקה את הדם ממגע יד אדם אל 'תוך הארץ', לפי התנאים התנקוו הדמים כשפכים אל שדות הקדרון. אומנם עיון במשנה הבאה במידות, המתארת את ניקוי השית, מלמד כי המשנה הכירה מסורת דומה לזו של מגילת המקדש. לצורך נוחות הקריאה אביא את שתי המשניות במלואן:

[ב] ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבין כמין שני חטמין [ד] קין שה[ד] מין ניתנין ע[ל] יסוד מערבי [ו] ע[ל] יסוד דרומי ויורדין בהן ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון [ג] למטה בריצפה באתה הקרן ומקום היה שם אמה על אמה וטבלה של שייש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו.

משנה ג נפתחת בצירוף מיותם, 'למטה בריצפה בא[ו] תה הקרן', שאין לו זיקה תחבירית לצירוף העוקב: 'ומקום היה שם אמה על אמה'. בנוסח הדפוס נמחקה וי"ו החיבור, וכך ניתן לקרוא את שני הצירופים כמשפט ייחוד: 'למטה ברצפה באותה הקרן – מקום היה שם אמה על אמה', אלא שלהגהה זו אין יסוד בכתבי היד הטובים של המשנה.<sup>45</sup> הרצף שבין המשניות מעורר בעיה

הבית מועלין בהן' (תוספתא, מעילה א, טז), ולכן ניתן למכור את הדמים (שהרי לקדושת הגוף אין פדיון; וראו עוד בתוספות ליומא נט ע"ב, ד"ה 'עד כאן'). לפיכך נראה כי הן שיטת חכמים והן שיטת ר' שמעון התבססו על הפקעת הדם מדין מעילה בקודשי מובח ('אין מעילה בדמים', ראו: תוספתא, כיפורים ג, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 241]; זבחים ו, ט [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 488]; מעילה א, טז [שם, עמ' 558]; וכן: משנה, חולין ח, ו, כיון שלא ניתן להחשיב את הדם הניתן על המזבח עבור האדם לכפר על נפשו כקודשי מובח (ירושלמי, יומא ה, ו [מג ע"א; טור 587]; בבלי, מעילה יא ע"א; יומא ס ע"א; זבחים מז ע"א). אומנם תלמידיו ר' יוחנן התדיינו אם מדרשים אלו נאמרו דווקא גם לשיטת ר' שמעון (ירושלמי [שם]), ומחלוקת התלמידים בירושלמי משתקפת במחלוקת סוגיות בבבלי. הבבלי ביומא (נט ע"א–ע"ב) קשר את הילפותות הן לדברי חכמים והן לדברי ר' שמעון ('עד כאן לא פליגי אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אין מועלין בהן. מנא הני מיילי וכו'). ואילו הסוגיה המקבילה שבמעילה (יא ע"א), לפי נוסח הדפוס וחלק מכתבי היד (כ"י פריז H 147 A; כ"י וטיקן 120 ebr.), קשרה את הילפותות דווקא לשיטת חכמים ('מ"ט דמ"ד אין מועלין'), ולפי כתבי יד אחרים (כ"י מינכן 95 hebr., ואולי גם כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 119 ebr.) הילפותות הן גם לשיטת ר' שמעון. לענייני העיקר הוא שר' שמעון חייב במעילה, משום שלדמים אחר יציאתם מן המקדש יש שווי ממוני, הגורר איסור הנאה. המבוכה אם נכון לתאר איסור זה כאיסור דרבנן (כהבנת רש"י, מעילה יא ע"א, ד"ה 'מ"ט'; יומא נח ע"ב, ד"ה 'מועלין בהן'; שם נט ע"ב, ד"ה 'אלא מדרבנן') או כאיסור דאורייתא הנובע מהקדש בית הדין (רבנו חיים, יומא נט ע"ב, ד"ה 'הוא לפני כפרה'; וראו: רבנו חננאל, יומא נט ע"ב) נובעת מהמתח שבין לשון המשנה להקשרה. פרקים א–ב עוסקים בקטגוריה בינארית: 'מועלין' או 'אין מועלין', ואילו פרק ג עוסק במצב ביניים: 'לא נהנין ולא מועלין'. מיקומה של משנת הדם בתוך קובץ 'לא נהנין ולא מועלין' מלמד כי מדובר בדין דרבנן, כלומר יש איסור הנאה אך אין איסור מעילה מדאורייתא. מנגד לשונה של משנה זו היא בינארית ('מועלים' לעומת 'אין מועלים'), ולכן ניתן לשייכה לקובץ הראשון. על כן נראה כי שיטת הראשונים שתפסו את איסור המעילה כאיסור דרבנן משקפת את עמדת עורך המשנה, ואילו שיטת הראשונים שתפסו את האיסור כאיסור דאורייתא משקפת את משמעותה הראשונה.

45 שלושת כתבי היד העיקריים של סדר המשנה (כ"י בודפשט, קאופמן A 50; כ"י פרמה 3173; כ"י קיימברידג' Add. 470.1) וכ"י פירנצה, הספרייה הלאומית II. 1. 7 גורסים 'מקום'; כך גם קטע גניזה אחד באוסף מוצרי (VI, 194.1). לעומתם קטע גניזה אחר, כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות 1487.84 ENA,

נוספת: לפי משנה ג יש לנקות את השית, אך משנה ב מתארת זרימה של דמים אל האמה, אם כן מדוע יש לנקות את השית משאריות הדמים, שלא זרמו אליה?<sup>46</sup>

היחס בין משנה ב למשנה ג מתבאר אם נשווה את מסורת ניקוז הדמים שבמשנת מידות למסורת ניקוז הנסכים שבתוספתא סוכה. לפי המשנה ניסכו את היין והמים באמצעות שני ספלי כסף 'בראשו של מזבח' שהיו 'מנוקבין כמין שני חטמים דקים אחד מעובה ואחד מידק', ובהם זרמו בקצב אחד 'כדי שיהו שניהם כלים [ב]בת אחת'.<sup>47</sup> סוף המסלול של הנסכים מתואר בתוספתא כך: 'מנוקבין כמין שני חוטמין דקין שבהן יורדין לסילון שבנאו מי שבנה את ההיכל. הן יורדין לשית \*ומבקעין\*<sup>48</sup> אותו ונבלעין בתוכו'.<sup>49</sup> לפי התוספתא הנסכים ירדו דרך הספלים המנוקבים כלפי מטה והתנקזו לסילון ולשית שם נבלעו.<sup>50</sup> תיאור ניקוז הנסכים שבתוספתא

המשנה שבכ"י מינכן hebr. 95 ושלושה עדי נוסח עקיפים של המשנה (הלכות גדולות, ג, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 333); הרמב"ם, פירוש המשנה על אתר [מהדורת קאפח (לעיל הערה 38), עמ' רצג; וראו: משנה תורה, הלכות בית הבחירה ב, יב]; תוספות, זבחים סא ע"ב, ד"ה 'ארבע אמות' וכן הדפוסים (נפולר רנ"ב; ריווא שי"ט; קראקא ת"ד) גורסים 'מקום' בלא וי"ו החיבור. במשנה, מידות א, ט מופיעה נוסחה דומה: 'ומקום היה שם אמה על אמה וטבלה של שיש וטבעת היתה קבועה בה'. במשנה שם המילים 'מקום היה' פותחות עניין חדש ולכן מופיעות בצירוף וי"ו החיבור בכתבי היד העיקריים של סדר המשנה; כ"י פירנצה II. 1. 7 וקטע גניזה באוסף מוצרי VI, 184.1; קטע גניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S E2.145 גורס 'מקום' אך נראה שהווי"ו נמחקה בראש המילה); כך גם ברוב כתבי היד של משנה, סוטה ב, ב, הפותחת באותה הנוסחה. אם כן אפשר לקבוע כי הגרסה 'מקום' במידות ג, ג היא תיקון מאוחר לגרסה המקורית והקשה של המשנה. אפשריין הביא את משנתנו כאחת מדוגמאותיו לוו"ו הפירוש המשלים (אפשריין, מבוא (לעיל הערה 27), עמ' 1087, וראו גם: שם עמ' 1094). אך אם המילים 'למטה ברצפה באותה הקרן' הן משפט ייחוד המפרש את חציו הראשון של המשפט אין צורך לגרס את המילה 'שם' (תודתי למורי פרופ' מנחם כהנא על ההפניה ולמורי ד"ר נפתלי משל על הערה זו).

46 אפשר להציע כי השית (במשנת מידות) איננו מתפקד כבית קיבול לנוזלים הניגרים מן המזבח – כבמקורות אחרים בספרות חז"ל – אלא כחוליה המחברת בין המזבח לאמה (תודתי לפרופ' מנחם כהנא על הצעה זו וראו להלן הערה 50), אך הדמיון הספרותי (להלן) בין התוספתא למשנה מחייב להסביר כיצד התרחש שינוי ייעוד זה.

47 משנה, סוכה ד, ט; וכן: תוספתא, סוכה ג, יד (מהדורת ליברמן, עמ' 269).

48 בכ"י וינה hebr. 20: 'ומנקין אותו', ובכ"י ארפורט (כ"י ברלין Or. fol. 1220) וכ"י לונדון Add. 27296 התיבות חסרות. תיקון הנוסח על פי דפוס ראשון ('ומבקעין אותו'), שכפי שכתב ליברמן משקף את הנוסח המקורי של כ"י וינה (חילוף גרפי ב/נ, מבקין < מנקין; ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 27], עמ' 880), וכפי שהעיר שושטרי, הכרחי להבנת המשפט, שאם הנסכים ביקעו מוזן כיצד נבלעו (ר' שושטרי, 'שית היה נקוב לתהום: הברייתא בתלמודים ויחסה לתוספתא', HUCA, 83–82 [2012], עמ' 1).

49 תוספתא, סוכה ג, יד טו– (מהדורת ליברמן, עמ' 269–270); בבלי, סוכה מט ע"א–ע"ב; ירושלמי, סוכה ד, ט (נד ע"ד; טור 651). לנוסח התוספתא ראו: שושטרי, שית היה נקוב (שם).

50 נראה כי לפנינו מסורת אחת המתארת את ניקוז הנסכים מן החוטמין לסילון ודרכו לשית, שבו נבלעו, כגרסת כ"י לונדון Add. 27296: 'והן יורדין לשית', וכפירוש רבנו הלל: 'ומשם יורדים לסילון ומסילון לשייריים [צ"ל: שיתין, כנוסח הפרשן בכ"י מנטובה, הקהילה היהודית ebr. 36, שציטט את רבנו הלל] (ספרי במדבר עם פירוש רבנו הלל, מהדורת ש' קולדיצקי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 106; וכך הבינו מ'

(סוכה ג, יד–טו [מהדורת ליברמן, עמ' 269–270]) דומה לתיאור ניקוז הדמים שבמשנה (מידות ג, ב–ג):

ניקוז הדמים – משנה	ניקוז הנסכים – תוספתא
היו שני נקבין	ומנוקבין
כמין שני חטמין דקין	כמין שני חוטמין דקין
שהדמין ניתנין על יסוד מערבי [ו] על יסוד דרומי	
ויורדין בהן	שבהן יורדין
ומתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון	
למטה בריצפה באתה הקרן	לסילון שבנאו מי שבנה את ההיכל
ומקום היה שם אמה על אמה	
וטבלה של שייש וטבעת היתה קבועה בה	
שבו יורדין לשית ומנקין אותו	הן יורדין לשית ומנקין <sup>51</sup> אותו
	ונבלעין בתוכו

הלברטל וש' נאה, 'מעייני הישועה', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן־רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 179–198, במיוחד עמ' 183). אך ייתכן כי למסורת העיקרית (ניקוז הנסכים דרך החוטמין הנקובין אל השית) תחובה מסורת שלפיה הנסכים 'יורדין לסילון', כלומר לתעלת ביוב המנקות אותם החוצה כגרסת כ"י וינה hebr. 20 ודפוס ראשון, שבהם אין התיאורים מחוברים בוי"ו (סילון, נגזר מהמילה היוונית σωλήν כלומר pipe, channel; ראו: H. G. Liddell, R. Scott and H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press 1969, p. 1748; ולספרות ראו: ש' היימנס, 'המילים השאלות מיוונית ומלטינית במשנה: לקסיקון ותורת הגה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ג, עמ' 146, הערה 1270). אפיון הסילון כתעלה שנבנתה על ידי מי שבנה את ההיכל' (דוד לפי בבלי, סוכה נג ע"א; או הורדוס כהצעת מ' בנוביץ, לולב וערבה והחליל: סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשע"ג, עמ' 407) מתפרש יפה כמוציא מתיאור השית כיקב אלוהי שהנסכים היו משתמרים בו. כפי שכתבו הלברטל ונאה, במקביל למסורות האסכטולוגיות והקוסמולוגיות שתיארו את השיתין כבריאה אלוהית המשלימה את הציר תהום–ארץ–שמיים (ירושלמי, סוכה ד, ט [נד ע"ד; טור 651]; בבלי, סוכה מט ע"א; בנוביץ, לולב וערבה [שם], עמ' 453–455) קיימת בחז"ל עמדה חלופית ופולמוסית שציירה את השית כמתקן הווקק ניקוי (משנה, מידות ג, ג) וביטאה בכך עמדה נטולת סממנים קוסמיים (הלברטל ונאה, מעייני הישועה [שם], עמ' 184). הלברטל ונאה שייכו עמדה זו למשנת מידות, אך אפשר שניתן לקרוא באופן דומה את תיאור הניקוז לסילון, שהוא למעשה תעלת ביוב, ואם כן התוספת למסורת שבתוספתא והמסורת שבמשנת מידות זהות בתיאור המחולן' של ניקוז שאריות הקורבן דרך תעלות ביוב.

ראו לעיל הערה 48. 51

המשנה והתוספתא עוסקות בלשון אחת בניקוז נוזלים מן המזבח דרך נקבין דמויי חוטמין, אלא שבעוד שהמשנה תיארה ניקוז דמים חוצה למקדש, תיארה התוספתא ניקוז נסכים אל השיתין. הדמיון בין המשנה לתוספתא מלמד כי תיאור הניקוז דרך האמה אל מחוץ למקדש נבנה מבחינה ספרותית על פרדיגמה ספרותית של תיאור ניקוז תת־קרקעי. תיאור ניקוז הנסכים דרך החוטמין אל השית מסביר את הרצף שבין משנה ב למשנה ג במידות, וניתן להנהירו בשתי דרכים (לפחות).

ייתכן כי תיאור ניקוז הדמים לאמה הוא תחיבה הקוטעת את תיאור ניקוז הדמים אל השיתין, ולאחר השמטתה נוכל לקרוא את המשפט כרצף קוהרנטי שהמילים 'למטה בריצפה באותה הקרן' מתפקדות בו כתיאור המקום שדרכו התנקזו הדמים. לפיכך תיאור זה אינו משמש פתיחה למשנה ג כי אם חתימה למשנה ב, כך:

[ב] ובקרן מערבית דרומית היו שני נקבין כמין שני חטמין [ד] קין שהדמין ניתנין על יסוד מערבי ועל יסוד דרומי \*ויורדין בהן למטה בריצפה באותה הקרן\*  
[ג] ומקום היה שם אמה על אמה וטבלה של שייש וטבעת היתה קבועה בה שבו יורדין לשית ומנקין אותו.

לדרך זו הרובד הקדום של משנת מידות תיארו את ניקוז הדמים בדיוק כמו שתיארה התוספתא את ניקוז הנסכים, ובהתאמה למסורת שבמגילת המקדש המתארת את ניקוז הדמים אל תוך הארץ. רק ברובד מאוחר יותר של המסכת נוסף למשנה תיאור הניקוז דרך האמה, המתאים לתפיסה ההלכתית התנאית שאין בדמים קדושה וניתן לנקום אל שדות הקדרון.<sup>52</sup> אפשר גם שמחבר מידות השתמש בחומר הקדום של תיאור השית והחוטמין כדי לתאר את ניקוז הדמים חוצה למקדש, ובתוך כך שינו המוטיבים המופיעים בהקשר הקדום את משמעותם: השית הפך מצינור המוליך את הנסכים לתוך האדמה, לחוליה המעבירה את הדמים מזרימתם האנכית (מהמזבח ולמטה) לזרימתם המשופעת חוצה למקדש. לדרך זו החספוס בין משנה ב למשנה ג שהערתי עליו איננו נובע מהיחס בין השכבות השונות של מסכת מידות אלא משימוש במוטיבים ספרותיים קדומים לצורך חדש.

כך או אחרת, תיאור ניקוז שאריות הפולחן אל תת־הקרקע של המקדש נסב במגילת המקדש על הדמים, נסב אצל התנאים על הנסכים, משום שבעוד שבעולמה של מגילת המקדש ניתנו הנסכים על האש ולכן כלו, אצל התנאים הוסטו הנסכים מהאש אל קירות המזבח ולכן היה צורך לנקום.<sup>53</sup> שלא כמגילת המקדש, שקשרה את הניקוז לתת־הקרקע לחשש המגע בדמים,

52 בכך נפתרים הקשיים שהערתי עליהם לעיל: הווי"ו נדרשת (כבמקבילה במידות א, ט), המילה 'שם' נדרשת (רומות למשנה הקודמת), והמילים הראשונות אינן יתומות. החיסרון הוא שמילית היחס 'ב' מתפרשת לא כחלק מתיאור מקום סטטי ('האומנין קורין בראש האילן או בראש הנדבך' [משנה, ברכות ב, ד]) אלא כתיאור מקום התנועה ('חריץ שהוא עובר בכרם' [כלאים ה, ג] ב = דרך).

53 לפי מגילת המקדש, טור לד, שורות 12–14 (מהדורת קימרון, א, עמ' 173) הנסכים ניתנו על האש. ידיו טען

לא ביארה התוספתא מהם העיקרון ההלכתי או התפיסה המטפיזית שביסוד ניקוז הנסכים לשיתין. אפשר שהדבר היה קשור לתפיסה שהמזבח אוכל את הבשר ושותה את היין (אך לא את הדם),<sup>54</sup> ואפשר שבדומה למגילת המקדש ראתה התוספתא בשיתין מעין גניזה מקדשית עתיקה

כי הלכת המגילה הולמת את פשט המקרא המכנה את הנסך 'אִשָּׁה ריח ניחח לה' (במ' טו 10; ידן, מגילת המקדש [לעיל הערה 2], עמ' 118–119; וראו עוד: M. Kister, 'Qumran Corner: Notes on Some New Texts from Qumran', *JJS*, 44 [1993], p. 285). אינני יודע אם ההבנה ש'אִשָּׁה' היא צורת שייכות של 'אש' הכרחית (ראו: מילגרום, ויקרא [לעיל הערה 1], עמ' 161–162), אך הגיוני שכך קרא מחבר המגילה את הפסוק. ההלכה שלפיה הנסכים הוקרבו על המזבח מופיעה גם ביובלים, המתאר כיצד נוח 'הזה יין על האש אשר היתה על המזבח בראשונה' (יובלים 5 ז [מהדורת ורמן (לעיל הערה 11), עמ' 232]). חז"ל, שהכירו מנהג זה ושללו אותו (ח' אלבק, ששה סדרי משנה: קדשים, תל אביב תשמ"ט, עמ' 172; ידן, מגילת המקדש [שם]; משל, דקדוק [לעיל הערה 16], עמ' 100, הערה 136) הגדירו את הנסכים כחומר שאינו בכלל 'כל הראוי לאישים' אלא בכלל 'כל הראוי למזבח' (משנה, זבחים ט, א; תוספתא, זבחים ט, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 493]), ועקרו לשם כך את 'אשה' ממשמעו הרגיל (ספרי במדבר קו [מהדורת כהנא, עמ' 271]). לדעת כהנא המעבר משרפת היין לנתינתו בספלים משקף 'עידון' של עבודת המקדש (שם, עמ' 720–721, הערה 173; הנ"ל, 'עיונים ראשוניים בברייתא דמלאכת המשכן', א' שמש וא' עמית [עורכים], מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת גן תשע"א, עמ' 65–66). שלא ככהנא אני סבור כי תיאור ניסוך היין שבבן סירא (נ 15, תרגום השבעים) משקף מנהג קדום של ניסוך על יסוד המזבח ולא על האש. הכתוב שם מתאר את הניסוך כך: ἐξέτεινεν ἐπὶ σπονδαίου χεῖρα αὐτοῦ, καὶ ἔσπεισεν ἐξ αἵματος στραφυλῆς, ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου, ὁσμήν ἐλיוῖν' [בן סירא נ 20–21 (מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשי"ג, עמ' שמא)], כלומר 'אִשָּׁה סטראפוליה' (הפסוקים אומנם חסרים בעד הנוסח העברי הבודד של פרק נ [MS B], אך הם כנראה הושמטו בשל דילוג מחמת הדומות [S. Schechter and C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge 1899, p. 62] (שם, עמ' שמו; [A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, New York 1987, p. 549]). גם תיאורו של יוספוס (קדמוניות היהודים ג, 234 [תרגום שליט, עמ' 97]) משקף לפי מתרגמיו תיאור של ניסוך (Flavius Josephus) 'סביב המזבח ולא עליו': περὶ τὸν βωμὸν τὸν οἶνον: 'around the altar' (Josephus, *Judean Antiquities, Books 1–4*, ed. and trans. L. H. Feldman [Flavius Josephus: Translation and Commentary, 3], Leiden 1999, עמ' 97). וגם במגילת ירושלים החדשה (11Q18), במסגרת תיאור הקרבת שור (קטע 13, שורות 8–1), נאמר: 'ונסך לגוא מורכי' [ותא] (שם, שורה 5). אם הוראת 'מורכי' [ותא] היא מרוב (כתרגום המיוחס ליונתן לבר' ל 38: 'אשר פצל ברהטים' – 'די קליף במורכייתא'), כפי שכתב קוק במילונו (E. M. Cook, *Dictionary of Qumran Aramaic*, Winona Lake, IN 2015, p. 135; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 2017, p. 323) וכפי שתרגמו מרטינו וטיכלר (מגילות [לעיל הערה 17], עמ' 1223), הרי לפנינו עדות קדומה נוספת על ניסוך שלא על אש המזבח.

הרעיון שהמזבח שותה את הדם רמוז אולי באיגרת אריסטיאס (ראו לעיל הערה 21). אצל חז"ל מופיע דימוי המזבח האוכל ושותה בקשר לבשר ויין אך לא בקשר לדם (ראו: בבלי, זבחים סא ע"ב; רש"י, שם, ד"ה 'אכילה כשתיה'). נראה כי שינוי זה קשור בשינוי גדול בתולדות הריטואל, שהתבטא הן בהסתת הדם מן המזבח אל קירותיו (N. S. Meshel, 'The Form and Function of a Biblical Blood Ritual', *VT*, 63) והן בפולמוס הכוהני-רבני על מעמדו של הדם (ראו: C. Wermer, 'The Rules', pp. 276–289 [2013]).

של חומרי פולחן שיש להישמר מפניהם. מסורת סמוכה בתוספתא מובאת בשם ר' אל(י)עזר בר' צדוק, ובה הן אינסטלציית הנסכים והן התפיסה ההלכתית העומדת מאחוריה: 'לול קטן היה בין האולם ולמזבח למערבו של כבש אחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין \*קרוש\*<sup>55</sup> כעיגולי דבילה, מעלין ושורפין אותו בקדושה'.<sup>56</sup> המסורת הארכיטקטונית של ר' אלעזר בר' צדוק, שלפיה הנסכים התנקזו אל 'לול קטן', מבטאת חידוש מושגי הנוגע לשאריות הפולחן: שאריות אלו אינן בבחינת שפכים הטעונים פינוי מחוץ למקדש דרך האמה, ואף אינן קודשים האסורים במגע, והנבלעים בתהום, אלא הן טעונות כילוי. לכן המרכיב המנומק בדרשה הרצופה לשיטתו הוא חובת שרפת הנסכים: 'בקודש הסך נסך (במ' כח 7), כשם שניסוכו בקדושה כך שריפתו בקדושה'.<sup>57</sup> דהיינו כשם שאת נותר הקורבנות יש לכלות בשרפה משום ש'קדש הוא',<sup>58</sup> כך הנסכים שניסוכם לא גרם לכילויים טעונים שרפה.<sup>59</sup>

לסיכום, לפי עמדה אחת (מגילת המקדש, משנת מידות הקדומה, תוספתא סוכה ג, טו) יש לנקוט את החומר הפולחני שמצוותו בוצעה לתהום או לשורפו בקדושה, ואילו לפי העמדה האחרת (משנת מידות שלפנינו; תוספתא סוכה ג, יד) יש לנקוט את הנוזל לתעלת הביוב שתוציא אותו החוצה והלאה מן המקדש. ההבדל בין שתי התמונות של אינסטלציית הקדושה – זו ששמרה את הדם ואת הנסכים במעמקי המקדש וזו שניקזה אותם החוצה אל שדות ירושלים – נובע לדעתי משתי עמדות מנוגדות באשר לקדושה הפולחנית. לפי השיטה הרווחת בספרות התנאית, הקדושה האצורה בחומרים הפולחניים היא איכות מתפוגגת, שהאובייקט (דם או נסכים) מאבד לאחר שמיאלא את תפקידו, ואילו לפי מגילת המקדש ותוספתא סוכה, הקדושה נותרת באובייקט

of Consuming and Covering the Blood in Priestly and Rabbinic Law', *RevQ* 16 [1995],

אני מקווה להידרש במקום אחר ביתר הרחבה להיבט המטפורי של שינוי ריטואלי זה.

55 תיקנת את כ"י וינה 20 hebr. ('קדוש') לפי שאר כתבי היד, שגרסתם הכרחית (שהרי היין 'קרוש' – כעיגולי דבלה).

56 תוספתא, סוכה ג, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 270); וראו גם: שם, מעילה א, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 558); ירושלמי, סוכה ד, ט (ג"ד ע"א; טור 652); בבלי, סוכה מט ע"א–ע"ב.

57 תוספתא, מעילה א, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 558); בבלי, סוכה מט ע"א–ע"ב; וראו: ירושלמי, סוכה ד, ט (נד ע"ד; טור 652); בנוביץ, לולב וערבה (לעיל הערה 50), עמ' 458.

58 שם' כט 34; כהצעת האמורא רבינא (בבלי, סוכה מט ע"ב), גם בלי להודקק למהלכו הפרשני המורכב.

59 לפי תנא קמא אין הנסכים טעונים שרפה, וגם עמדתו נתמכת בדרשה: 'בקדש הסך נסך שזכר שינסכו [שיתנסכו] בקדש ובקדש יבלעו' (תוספתא סוכה ג, טו [מהדורת ליברמן, עמ' 270]); ספרי במדבר קמג [מהדורת כהנא, עמ' 479, וראו: שם, עמ' 1183, הערה 15]. שלא ככהנא (שם, עמ' 1184) אני סבור כי דרשה זו תומכת רק בעמדת תנא קמא, שלא חייב שרפה. כהנא כלל בחדא מחתא עם דרשות אלו את דרשת הספרי זוטא: 'בקדש הסך – שלא יצא הסך ידי קדש' (ספרי זוטא, במ' כח 7 [מהדורת הורוביץ, עמ' 324]), ובנוגע אליה איני יודע אם לקרוא: 'לא יצאו מידי [מעמדם כ] קדש', ולכן חייבים בשרפה בדומה לשיטת ר' אליעזר ברבי צדוק (שושטרי, שית היה נקוב [לעיל הערה 48], עמ' 1, הערה 16), או 'שלא יצא הסך [ממקום ה] קדוש [אלא ייבלע]' (כפירוש 'זית רענן' [י' קורמן, ספרי זוטא עם פירוש זית רענן, ירושלים תשע"ו, עמ' רסג]) כשיטת תנא קמא. כך או כך שתי שיטות לפנינו ולא אחת.

גם לאחר קיום המצווה הקשורה בו, ומשום כך יש לנקזו אל תת־קרקע המקדש או לשורפו. להלן אבחן את תקפותו של הסבר זה ביחס לדרכי הטיפול בשאריות הקורבן עצמו (דשן).

## ב. פינוי דשן הקורבנות

הוצאת הדשן במקרא

התורה מתארת את פינוי שאריות הבשר מן המזבח בפרשת 'תורת העלה' (וי' ו 1–6).<sup>60</sup> פרשה זו כוללת, לצד הציווי על הבערת המזבח בבוקר בבוקר והקרבת העולה (שם 5), הוראות הנוגעות לטיפול בדשן הקורבנות שנותר מקורבנות היום והלילה הקודמים:

וידבר ה' אל משה לאמר: צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העלה הוא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר ואש המזבח תוקד בו: ולבש הפהן מדו' בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העלה על המזבח ושמו אצל המזבח: ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור (וי' ו 1–4).

הציווי מחולק לשניים: ראשית, הכוהן לבוש בגדי הבד מרים את דשן העולה ושמו אצל המזבח (ו 3), ושנית, אותו כוהן, הלבוש עתה בגדים אחרים, מוציא את הדשן החוצה (ו 4).<sup>61</sup> שלא כבהוראות הנוגעות להרחקת דבר מה מגונה או טמא אל מחוץ למחנה בסתם,<sup>62</sup> את הדשן יש להוציא 'אל מחוץ למחנה אל מקום טהור'. כלומר גם כאשר הדשן מוצא כפסולת אל מחוץ למחנה, מעמדו הריטואלי נשמר, ויש להבדילו משפכים אחרים המוצאים אל מחוץ למחנה,<sup>63</sup> כנראה משום שהדשן שבער באש האלוהית על המזבח נחשב קדוש, ועל כן הוצאתו אל מחוץ למתחם הפולחני יכלה לגרום לחוסר הבדלה בין קודש לחול או לטמא את הקודש.<sup>64</sup>

60 דישון מזבח החיצון מוזכר גם אגב תיאור פירוק המשכן בעת מסע המחנות; ראו: במ' ד 13. הדישון עצמו נעשה כנראה באמצעות 'סירות' (סירים), שאליהם היו גורפים ביעה ('עיו') את הדשן. ראו: שמ' כו 3 (אך השוו: במ' ד 113).

61 כפי שכתב מילגרום, הקרבה למזבח – ולא טיב הפעולה – חייבה את לבישת בגדי כהונה בשלב הראשון, והיציאה חוץ למקדש בשלב השני חייבה את הורדתם (ראו: יח' מד 19). ראו: מילגרום, ויקרא (לעיל הערה 1), עמ' 385; וכן: T. M. Willis, *Leviticus* (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville, TN 2009, p. 60; 'גרוסמן, תורת הקורבנות: מחוות של בשר ורוח, ירושלים תשפ"א, עמ' 386–399.

62 התורה מצווה כמה פעמים לפנות דבר מה 'מחוץ למחנה', ובדרך כלל מטרת ההוראה היא להרחיק דבר מה פסול מתוך המחנה (מצורע וטמאים אחרים: וי' יג 46; במ' ה 2; יב 14–15; יט 3; לא 13–19; דב' כג 11–13 [ביחס למחנה צבא]; מקלל: וי' כד 14, 23; במ' ה 3–4; מחלל שבת: במ' טו 35–36; אדם הנצרך לנקביו: דב' כג 13 [ביחס למחנה צבא]). וראו: יהו' ו 23.

63 ויליס, ויקרא (לעיל הערה 61), עמ' 61.

64 מקום הדשן שימש כאתר גניזה לחומרים פולחניים נוספים שנותרו ללא שימוש: התורה מצווה לקחת את



ראיה למעמדו הריטואלי של הדשן עולה מן המינוח המשמש לתיאור הוצאתו: שלא כשרידי פרת החטאת שנשרפה מחוץ למקדש, שכוננו 'אפר הפרה' (במ' יט 9, 10),<sup>65</sup> שרידי העולה שבערה על המזבח כונו במפתיע דשן, כינוי המשמש במקרא לתיאור אוכל משובח,<sup>66</sup> ולא אפר, המתאים לתיאור שרידים שרופים.<sup>67</sup> הוצאת הדשן מתוארת בפועל הרים, הנושא קונוטציות

קורבן החטאת הנשרפת – העור, הבשר, הקרב והפרש (וי' ד 11) – להוציאם 'אל מחוץ למחנה אל מקום טהור אל שפך הדשן' (שם 12) ולשרוף אותם שם 'על עצים באש על שפך הדשן' (שם; וראו עוד: שמ' כט 14; וי' ד 21; 23; 17; ט 11; טז 27). ההוראה להניח דבר מה מחוץ למחנה ב'מקום טהור' מופיעה גם באשר לשרפת פר החטאת (וי' ד 12) ובאשר להנחת אפר פרת החטאת (במ' יט 9). בשלושת המקרים: דשן, פר חטאת ואפר חטאת, דבר מה הקשור בפולחן המקדש מונח מחוץ לו. מסתבר כי כדי 'להבדיל בין הקדש ובין החל' (וי' י 10) היה צורך לייחד לחומרים אלו מקום טהור מסוים מחוץ למחנה (אפשר גם שהחשש הדדי – כשם שלפי התורה שאריות קודשי הקודשים [וי' ו 20–21] מקדשות את הבא עימן במגע, ושרידי פרת החטאת שנשרפה מחוץ למשכן מטמאים במגע [במ' יט 8–10], כך דין שאריות העולה). דין משלים לכך נמצא באשר לצרעת הבית: אחר שהכוהן מזהה כי 'פשה הנגע בקירת הבית' הוא מצווה לחלץ את האבנים אשר בהן הנגע ולהשליכן 'אל מחוץ לעיר אל מקום טמא' (וי' יד 45). שמירת שרידי הבית ההרוס סיכלה אפשרות לשימוש משני בחומרים הטמאים, שלא ייקחם משם אדם; 'שיהיו מוכרים שהם טמאים' (ראב"ע לווי' יד 40; רי"ט, סילוק הטמאה [לעיל הערה 1], עמ' 89). נמצא שלמחנה ישראל במדבר שני סוגים של אתרי הטמנה: טהור לקודשים וטמא לטמאים.

65 או בתאומתו 'עפר' (במ' יט 17; רש"י, תענית טו ע"א, ד"ה 'אפר מקלה'; י' קוטשר, 'בשולי המילון המקראי', לשוננו, כו–כח [תשכ"ד], עמ' 183–188, במיוחד עמ' 184–185 [נדפס שוב: הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, בעריכת ז' בן-חיים, א' דותן וגב"ע צרפתי, ירושלים תשל"ז, עמ' שמב–שמז, במיוחד עמ' שמג–שמד]).

66 שם העצם דשן הוראתו: שמן (שופ' ט 9; תה' סג 6), ובהשאלה: אוכל משובח (יש' ל 23, נה 2; תה' צב 15; איוב לו 16). נגזר ממנו הפועל בבניין קל, דשן, שהוראתו: נעשה שמן או מסופק (דב' לא 20; קדרי, מילון [לעיל הערה 8], עמ' 199). לפועל דשן, בבניין פיעל, הוראה פקטיטיווית, שעניינה לעשות דבר לשמן (דשנת בשמן ראש' [תה' כג 5; מש' יג 4]), והוראה דה-פקטיטיווית, שעניינה להסיר את הדשן, לנקות אותו מאפר הקורבן (ודשנו את המזבח' [במ' ד 13]).

67 אהרליך חשב שהכינוי דשן קשור בכך שבשר הקורבנות לא נשרף כל צורכו (ש' אבן בודד, מקרא כפשוטו, א, ברלין תרנ"ט, עמ' 215–216); ומילגרום כתב שהכינוי דשן נובע מכך שהחלק המוקטר יותר מכל שאר חלקי הבהמה הוא החלב, דהיינו סוג של שומן (מילגרום, ויקרא [לעיל הערה 1], עמ' 386). אבל התורה עצמה תיארה את הדשן כשרידי העולה, שאיבריה כולם מוקרבים! (ומה עוד שחלבים מתכלים מהר יותר מאיברים). החידוש שבשימוש במילה 'דשן' ניכר מבעד לחלופה המצויה בתרגומים הארמיים שהשתמשו כאן באקויוולנט הרגיל ל'אפר' דהיינו 'קיסמה'. מנגד תרגום השבעים שמר על הייחוד הלשוני כשתרגם כאן (וי' 3, 4) 'κατακάρπωσις', אם כי בשאר ההיקרויות המתייחסות למקום שפך הדשן מופיע המונח השגתרי 'σποδοός' (תרגום השבעים לווי' א 16, ד 12) או 'πιότης' (מל"א יג 5). ייחודיות השימוש ב'דשן' לתיאור אפר משתקפת גם בלשון המשנה: 'החלו מעלין באפר על גבי [ה]תפוח. ותפוח היה באמצע המזבח פעמים עליו שלש מאות כור וברגלים לא היו מדשנים אתו מפני שהוא נוי למזבח. מימיו לא נתעצל כהן מלהוציא את הדשן' (משנה, תמיד ב, ב) כאשר תיארה המשנה את הפעולה עצמה ('מעלין') היא השתמשת במילה 'אפר', שהיא הכינוי היחיד המתאים לחומר עצמו. אך כאשר תיארה את המצווה ('לא נתעצל כהן מלהוציא') היא השתמשה בכינוי המקראי והריטואלי 'דשן'.

פולחניות.<sup>68</sup> עוד הדגישה התורה כי שאריות שרופות אלו הן 'אשר תאכל האש את העלה על המזבח', כלומר שאריות קודשים.<sup>69</sup> מינוח זה מבטא תפיסה ששרידי הקורבן השרופים שנגעה בהם האש האלוהית<sup>70</sup> הם קדושים, וקדושתם מחייבת זהירות.<sup>71</sup> כך חשב גם פילון, שכינה את אפר הקורבנות: 'τὴν ἱερὰν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ τέφραν' ('את האפר הקדוש מן המזבח'),<sup>72</sup> וכך חשבו פרשני מקרא קראים שהסבירו כי הנחת הדשן במקום טהור נובעת מקדושתו: 'וכן בהפוכו בדשן הקרבנות אש' יוציאו אותו אל מקום טהור. משום כי הקדושה נשארת עליו "כאשר [היתה] בתולה".<sup>73</sup> לתפיסה זו של קדושת הדשן יש עדויות ארכיאולוגיות ממתקני הטמנה של שרידי קורבנות שבערו באש המזבח, מתקנים שנמצאו בכל רחבי הלוונט.<sup>74</sup> שרידים אילמים אלו של

68 'הרים הכהן מן המנחה את אזכרתה והקטיר המזבחה' (וי' ב 9; לכך ש'הרים' הוראתו: 'set aside as a dedication' ראו: מילגרום [לעיל הערה 1], עמ' 239, 413–414). לשם השוואה בתיאור הטיפול בשאריות עולת העוף, שלא בערו באש המזבח, השתמשה התורה בפעלים אחרים: 'הסיר את מראתו בנצתה והשליך אתה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן' (וי' א 16); ובתיאור פינוי אפר החטאת, שלא בער באש המזבח אלא באש מחוץ למקדש, השתמשה התורה בפועל 'אסף' (במ' יט 9).

69 אולי כדי להדגיש כי על הכוהן לקחת משרידי הקורבן ולא משרידי העצים (ד"צ הופמן, ויקרא, א, ירושלים תשי"ג, עמ' קנט; וראו להלן הערה 85).

70 אלוהים, המכונה במקרא 'אש אכלה' (דב' ד 24; ט 3; יש' לג 14), ושכבודו נראה 'כאש אכלת' (שמ' כד 17; דב' ט 3), מתגלה בפולחן באמצעות אש האוכלת את הקורבנות: 'יתצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העלה ואת החלבים וירא כל העם וירגו ויפלו על פניהם' (וי' ט 24; דה"ב ז 1; מקבים ב ב, 1–13; מילגרום [לעיל הערה 1], עמ' 590). אש זו, הנתפסת כמענה אלוהי ('ויענהו באש מן השמים' [דה"א כא 26; מל"א יח 24, 38–39; שופ' יג 23–20]; וראו: שופ' ו 20–22; קדמוניות היהודים ח, 118 [תרגום שליט, עמ' 279]), אוכלת את הקורבן כולו, כמודגש במעשי ההקרבה של מנוח, אליהו ושלמה (שופ' יג 23; מל"א יח 38; דה"ב ז 1). במקור הכוהני משמש השורש קט"ר לתיאור שרפת הקורבן ואת הפיכת הבשר לעשן המיתמר והופך לריח ניחוח (ראו: מילגרום, ויקרא [שם], עמ' 161), ריח שאלוהים מריח ('וירח ה' את ריח הניחוח' [בר' ח 21]; יש לציין כי בנוסחה האופיינית למקור הכוהני, 'ריח ניחוח לה', פעולת ההרחה אינה מפורשת אבל ראו: וי' כו 31]).

71 ראו גם: רייט, סילוק הטומאה (לעיל הערה 1), עמ' 143, 145.

72 פילון, על החוקים לפרטיהם א, 232. האפר נחשב קדוש אצל פילון בגלל מגע באש הקדושה, כפי שעולה מהגדרת אפר החטאת כאפר ששרד מאש קדושה ('ὑπολειφθεῖσαν ἐξ ἱεροῦ πυρὸς') [פילון, על החוקים לפרטיהם א, 262], עבור פילון גם האש הנוערת מחוץ למקדש קדושה (ראו: שם, 254 [מהדורת ס' דניאל-נטף, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 285, הערה 400]. בספרות קומראן הדשן מוזכר אגב הגדרת תחומי ירושלים. ראו: מגילת מקצת מעשי התורה, ב, קטעים 7–3, 31–32 [מהדורת קימרון, ב, עמ' 207; ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז [תשנ"ח], עמ' 5–28, במיוחד עמ' 25–26; מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', שם, סח [תשנ"ט], עמ' 317–371, במיוחד עמ' 338–339]. אפר הפרה מכונה במגילה 4Q512 'אפר קודש' (קטעים 1–3 [מהדורת קימרון, ב, עמ' 23]). המשנה הגדירה את הדשן כ'נוי' למזבח (משנה, תמיד, ב) אך לא כדבר קדוש, וסיבת הדבר תבואר להלן.

73 לוי בן יפת הלוי, ספר המצוות, ד: טומאה, דיבור ה, תת ט; וראו עוד: טוביה בן משה, אוצר נחמד ו, ג.

74 רעיון הגניזה הפולחנית ימיו כימי הפולחן עצמו (לעדויות החל מן התקופה הניאוליתית ראו: Y. Garfinkel, 'Ritual Burial of Cultic Objects: The Earliest Evidence', *Cambridge Archaeological Journal*,

בתי דשן קדומים משקפים תפיסה שמה שהוקדש נותר קדוש, ומה שניתן לאלוהים נשאר של אלוהים, ואין להוציאו לחולין גם אם הוא משומש או שרוף.<sup>75</sup>

180 p. esp. pp. 159–188, [1994] 4). לענייני כאן חשובה הבחנתם של ארכיאולוגים בין הטמנת מנחות כהקדשה לאלים (מנחות יסוד או קבורה) לבין גניזת שרידי קורבנות שכבר שימשו לפולחן, כלומר צירוף שרידי האפר והעצמות מן המקדשים לקטגוריית הגניזה (R. Kletter, 'Conclusions: Repository Pit–) Favissa–Genizah', idem, I. Ziffer and W. Zwickel, *Yavneh, I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, [Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 30], Fribourg 2010, pp. 199–204, esp. p. 203; לעדויות מתקופת הברונזה התיכונה בלוונט ראו: פ' נחשוני, 'נוהגי פולחן ותגיגות טקסיות במקדשי תקופת הברונזה התיכונה III–II כנען לאור הממצאים מן המתחם המקודש בתל הרור', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, תשע"ו, עמ' 46–62, במיוחד עמ' 51–62; לעדויות מהמרחב המצרי ראו: V. Müller, 'Waste, Offerings or Cultic Depositions? An Insight into the Varieties of Depositional Practices in Ancient Egypt', *Egypt and the Levant*, pp. 159–182 [2017] 27). ההבחנה בין שרידי העצמות ששימשו לצורך פולחן (על פי קריטריונים כגון סימני שרפה עמוקים והיעדר סימני חיתוך) לבין שרידי הבשר שנאכל על ידי בעלי הקורבן (G. Ekroth, "Don't Throw Away Any Bones in the Sanctuary!": On the Handling of Sacred Waste in Ancient Greek Cult Practices', C. Moser and J. Kunst [eds.], *Ritual, Matters: Material Remains and Ancient Religion*, Ann Arbor, MI 2017, pp. 33–34, 37 עמ' 35, הערה 9), ובחינת ההקשר הארכיאולוגי שבו הוטמנו שרידים אלו (כגון מיקום ביחס למזבחות או למקדשים וכן הימצאות כלי חרס בני תיקון לצד העצמות), מלמדות ששרידי הפולחן הוטמנו במכוון במקומות שהוקדשו לכך. עדויות למנהג כזה בארץ ישראל בתקופת הברזל יש במתחם הפולחני שבתל דן (Area T), שנמצאו בו שבעה בורות ומתקני אחסון מראשית תקופת הברזל ב ובתוכם שרידי הקורבנות, אפר הקורבנות ושרידי כלי פולחן המעידים על גניזה זמנית מכוונת של שרידי הקורבן (ראו: J. S. Greer, *Dinner at Dan: Biblical and Archaeological Evidence for Sacred Feasts at Iron Age II Tel Dan and Their Significance* [Culture and History of the Ancient Near East, 66], Leiden 2013, p. 93; השוואה זו חשובה במיוחד אם צודק גריר בטענותיו בדבר אופיו היהוויסטי של המתחם; ראו: עמ' 14–30, 99–120). ממצא עשיר במיוחד יש מרחבי העולם האגאי, ששם נשתמרו לפחות 15 סוגים של בתי דשן, דהיינו מתקנים מסוגים שונים (בפתח המקדש, ליד המזבח, בגוף המזבח ועוד) שנועדו לשימור שרידי הקורבנות ואפר הקורבנות. ראו: אקרוט, אל תשלך (שם). ייתכן שיש התייחסות טקסטואלית לבית דשן בחוק החיתי (ראו: H. A. Hoffner, *The Laws of the Hittites: A Critical Edition*, Leiden 1997, pp. 53, 118), והעניין צריך עיון נוסף.

75 אומנם אין בכוחה של הארכיאולוגיה הקוגנטיווית לשחזר את הסיבה המדויקת להטמנת שרידי הקורבנות בתרבות נתונה. ייתכן שהזהירות משקפת תפיסה דתית-ממונית, דהיינו חשש מפני פגיעה ברכוש האל (ראו: E. Lipiński, 'Phoenician Cult Expressions in the Persian Period', W. G. Dever and S. Gitin [eds.], *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine: Proceedings of the Centennial Symposium*, W. F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research, Jerusalem, May 29–31, 2000, Winona Lake, IN 2003, p. 301 קלטר, מסקנות [לעיל הערה 76], עמ' 200), וייתכן שעדיף לתאר זהירות זו כהירתעות מהסכנה הטמונה באובייקטים מקודשים (קלטר, מסקנות [שם]; מילר, אשפה [לעיל הערה 76], עמ' 163, 174). ומן הסתם התשובה מתגוונת ממקום למקום ומזמן לזמן. על כל פנים לענייני חשוב המכנה המשותף: שרידי הפולחן זקקו הטמנה. הרעיון שאובייקט שהוקדש למקדש אינו יכול לצאת לחולין עומד כנראה מאחורי הצייווי 'אמר

תרומת הדשן במקורות התנאים  
 על רקע הגדרת הדשן כקדוש באופן מפורש<sup>76</sup> ובמשמעות (וי' ו 3–4), ועל רקע העדות  
 הארכיאולוגית להטמנת שרידי קורבנות בהקשרים תרבותיים קרובים, אבחן את גישותיהם של  
 התנאים לדשן המזבח. כך תואר במשנת תמיד פינוי דשן הקורבנות:

מי שזכה לתרום את המזבח הוא יתרום את המזבח.  
 אומרין לו: היזהר שמא תיגע בכלי עד שת(ת)קדש ידיך ורגליך מן הכיור.  
 והרי המחטה נתונה במקצוע בין הכבש (ו) [ל]מזבח במערבו שלכבש.  
 אין אדם ניכנס עימו ולא נר בידו אלא מהלך לאור המערכה. לא היו רואין אותו ולא  
 שומעין את קולו עד ששומעין קול העץ שעשה בן קטין מכנה לכיור. והן אומרין: הגיע.  
 קידש ידיו ורגליו מן הכיור נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח ופינה את הגחלים הלך  
 [והילך]<sup>77</sup> וחתה מן המאָ(ו) כלות הפנימיות וירד הגיע לריצפה [ו] הפך פניו לצפון [ו] הילך  
 במזרחו שלכבש כעשר אמות צבר את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן הכבש שלשה  
 טפחים מקום שנותנין מוראת העוף וד[יש] מן מזבח הפנימי והמנורה.  
 ראוהו אחיו שירד והם רצו ובאו מיהרו והקדישו ידיהם ורגליהם מן הכיור נטלו את  
 המגרפות ואת הצינורות ועלו לראש המזבח האיברים והפדרים שלא ניתאכלו מבערב  
 סונקין אותן לצדדי המזבח אם אין הצדדין מחזיקין סודרין אותן בסובב על הכבש. החלו  
 מעלין באפר על גבי [ה]תפוח ותפוח היה באמצע המזבח פעמים עליו שלש מאות כור  
 וברגלים לא היו מדשנים אתו מפני שהוא נוי למזבח מימיו לא נתעצל כהן מלהוציא את  
 הדשן.<sup>78</sup>

אל אלו בן אהרן הכהן וְיָרָם את המחטת מבין השרפה ואת האש וְרָה הלאה כי קָדְשׁוֹ: את מחתות החטאים  
 האלה בנפשם, ועשו אתם רָקְעֵי פחים צפוי למזבח כי הקריבם לפני ה' וְיִקְדְּשׁוּ ויהיו לאות לבני ישראל'  
 (במ' יז 2–3), כפי שכתב ינסן: 'There is a crucial distinction between holy objects and holy  
 persons. The holiness of objects is permanent, and they can never again enter the profane  
 P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*,) sphere'  
 (Edinburgh 1992, p. 49). במקרא אומנם קיימת קטגוריה של יציאה מותרת מקודש לחול: הנזיר 'קדש  
 הוא לה' (במ' ו 8), אך קדושה זו פגה בתום ימי נזרו. ומכל מקום הריטואלים הקשורים לנזיר, שאפשרו  
 חילול לגיטימי של קדושה, לא התקיימו בעולם הקורבנות (להבחנה בין חילול חיובי לחילול שלילי במקרא  
 ראו: N. D. Amorim, 'Desecration and Defilement in the Old Testament', Ph.D. Dissertation, Andrews University 1985, pp. 162–184  
 or legitimate desecration seems to be a concept that does not exist among other peoples of the  
 ancient Near East' [שם, עמ' 165].

76 פילון, על החוקים (לעיל הערה 74); לוי בן יפת, ספר המצוות (לעיל הערה 75); טוביה בן משה, אוצר נחמד  
 (לעיל הערה 75).

77 התיקון על פי כ"י פרמה 3173: 'הלך והלך'. והשוו: 'ופינה את הגחלים הלך הלך וחתה מן המאֻכָּלוֹת  
 הפנימיות' (משנה, תמיד ה, ה).

78 משנה, תמיד א, ד – ב, ב.

כמו המקרא הבחינה המשנה בין הרמת הדשן ('והרים' ו'וי' 3) = 'לתרום' [תמיד א, ב; א, ד] להוצאתו ('והוציא' [שם 4] = 'להוציא' [שם ב, ב]); אך שלא כמו המקרא, שמתואר בו תהליך רצוף של הוצאת הדשן בשני שלבים, תיארה המשנה שני מעשים נפרדים: כוהן יחיד תרם מעט דשן והניחו סמוך למזבח, ואחיו הכוהנים הוציאו כמות דשן גדולה אל מחוץ למקדש. את השאריות שלא הפכו לאפר סילקו הכוהנים לצידי המזבח כדי להשיבן לאש ולהשלים את הקרבנות.<sup>79</sup>

ההבחנה בין תרומת הדשן להוצאתו באה לידי ביטוי בארבעה מישורים: זהות הכוהן, טיב הכלים, סוג החומר ומועד הביצוע. התרומה התבצעה מדי בוקר על ידי כוהן יחיד שנבחר בגורל (תמיד א, ב), באמצעות מחתה עשויה כסף ומתוך 'המאוכלות הפנימיות' (שם א, ד), ואילו ההוצאה נעשתה לפי צורך,<sup>80</sup> בידי כוהנים רבים שלא עלו בגורל, ובאמצעות 'מגרפות וצינורות', שהוציאו את האפר' (שם ב, א).<sup>81</sup>

אפשר לתאר את המבנה הריטואלי שבמשנה כמהלך פרשני: ההבחנה הסמנטית ('והרים' לעומת 'והוציא') והטקסית ('מדו בד' לעומת 'בגדים אחרים') שבין שני שלבי הוצאת הדשן

79 כמפורש בספרא: 'מחזירן למערכה' (ספרא, צו פרק ב, ד [מהדורת וייס, דף ל ע"א]). לפי ר' מאיר הייתה מערכה מיוחדת לאיברים ופדרים אלו, שלא בערו בלילה (תוספתא, יומא ב, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 236]; וראו: בבלי, יומא מה ע"א; ובמשנה תורה לרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ב, ה, ג). לכאורה יש ניגוד בין תיאורים אלו לבין ההלכה ש'הקטר חלבים ואברים' (ואכילת פסחים) מצוותן עד שיעלה עמוד השחר' (משנה, ברכות א, א), כלומר האיברים והפדרים ואפילו אלו שלא נתעכלו (בבלי, ברכות כו ע"ב) קרבים כל הלילה אך לא למוחרת. אבל באמת מקורות אלו מתייחסים להעלאה ('קרבים') של איברים ופדרים שטרם עלו למזבח, ושמותר להקריבם כל הלילה (כמפורש במשנה, מגילה ב, ו; תוספתא, מגילה ב, י [מהדורת ליברמן, עמ' 350]; ולא כפי שניתן להסיק ממשנה, ברכות א, א), או לאיברים שפקעו מן המזבח, ושחובה להשיבם קודם לחצות (משנה, זבחים ט, ו), ואילו משנתנו מדברת בקורבנות שהועלו ולא נשרפו.

80 סדר עבודת הבוקר במשנת תמיד כולל את תרומת הדשן (א, ב – ב, ד) ולא את ההוצאה, שנזכרת רק בהערת אגב: 'ברגלים לא היו מדשנים אותו מפני שהוא נוי למזבח' (שם ב, ב). הערה זו מלמדת כי ההוצאה לא הייתה חלק אינטגרלי ומחייב של העבודה, וכך פירשו רש"י (וי' 4, ד"ה 'והוציא'), רשב"ם (שם, ד"ה 'והרים את הדשן'), אלבך, משנה (לעיל הערה 53), עמ' 296, ואחרים. פירוש זה מוכח מהלשון 'החלו מעלין באפר על גבי התפוח' (משנה, תמיד ב, ב), הנענית בהורדת הדשן רק אגב תיאור תשמישי הפסקת הגדולה, שבה היו 'מורידין בה את הדשן על גבי המזבח' (שם ה, ה), ומכאן נלמד שההעלאה מדי בוקר וההורדה מדי פעם (פסקתר – מיוונית: ψακτήρ; הכתיב העברי במשנה כאן, בעירובין י, טו ובספרא, צו פרק ב, י [מהדורת וייס, ל ע"ג] מתגונן: פסקטר, פסקתיר, פסקתר ופסקטר; להעתקת הפסקתר מהמקדש הירושלמי למשכן ראו: במדבר רבה ד, יז).

81 ביטוי נוסף להבחנה בין הפעולות קשור לזהות הכוהן הרשאי לבצע את הפעולה. ר' אליעזר דרש את המילה 'אחרים' המתארת במקרא את הבגדים האחרים שלובש הכוהן המוציא את הדשן כמוסבת על הכוהנים גופם, ולמד כי גם 'בעלי מומין שהן כש[י]רין [הוציא] (את) הדשן' (ספרא, צו, פרק ב, ו [מהדורת וייס, דף ל ע"ב]); ירושלמי, יומא ב, א [לט ע"ג; טור 566]; בבלי, יומא כג ע"ב. ביצוע תרומת הדשן כמובן אסור על בעל מום, ולפי חלק מן האמוראים זר שתרם תרומת הדשן חייב מיתה (בבלי, יומא כד ע"א). במקום אחר מושווית התרומה לקמיצת המנחה ('דתני רב חנניה, נאמר כאן 'והרים' ונאמר להלן 'והרים' [בבלי, יומא כד ע"א]; בדפוסים המימרה מיוחסת לר' חייא), ונחשבת כעבודת סילוק שזר חייב עליה מיתה (שם).

שבמקרא, התממשה במשנה כהבחנה בין שתי מצוות: תרומה והוצאה. ההבחנה הריטואלית ניכרת בהבחנה חומרית: התרומה נעשתה מן הדשן המובחר, וכדי להגיע אליו נדרש הכוהן נדרש לפנות 'את הגחלים הלך [והילך]' ולחתות מן 'המא(ו)כלות הפנימיות', אולי מפני שכל הפנימי מחברו קדוש ממנו, ואולי משום שבחומר זה, שבער היטב באש, התקיימה ההוראה לתרום את 'אשר תאכל האש' (וי' ו 3).<sup>82</sup> מנגד ההוצאה נעשתה על ידי אחיו הכוהנים, ש'החלו מעלין באפר' סתם.<sup>83</sup> ההבחנה בין הדשן התרום לאפר המוצא באה לידי ביטוי גם בהבחנה ההלכתית (המאוחרת יותר) בין הדשן הקדוש, שיש בו מעילה, ושאסור בהנאה, לשאר הדשן, שיצא לחולין, שאין בהם מעילה,<sup>84</sup> ובהבחנה גיאוגרפית בין בית הדשן שליך המזבח, שנועד

82 כלשון הרמב"ם, 'גחלים שנתאכלו בלב האש' (משנה תורה, הלכות תמידין ומוספין ב, יב; וכן: אלבק, משנה [לעיל הערה 53], עמ' 295). קשה לומר כי המשנה ביקשה להבחין בין 'גחלים', דהיינו שרידי העצים השרופים, לבין ה'מאכלות הפנימיות', דהיינו שרידי הקורבן השרוף, בהתאם ללשון התורה ל'הרים את הדשן – אשר תאכל האש את העלה' (וי' ו 3) – את העולה ולא את העצים. לפירוש זה אולי יתרון לשוני, משום שאכ"ל (או עכ"ל) נוח לתיאור מזון, שאוכל, ולא לעצים, שנשרפו (ראו: משנה, ברכות ח, ז; סנהדרין ו, ו; תוספתא, מנחות ו, ה [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 519]; סנהדרין ט, ח [שם, עמ' 429]; ספרא, צו פרק ב, ב [מהדורת וייס, דף ל ע"ב]; צו פרק א, יג [שם, דף כט ע"ב] ועוד). אבל המשנה עצמה כינתה את המאכלות הפנימיות גם גחלים, ומבחינה טכנית אין סיבה להניח שהחומר הפנימי במדורה הכיל רק שרידי איברים ולא שרידי עצים. המדרש בספרא סמך את התיאור שבמשנה למדרש: "'הרים" "אשר תאכל האש" יכול עצים. תל' לו' "עולה". או "עולה" יכול איברי עולה. תל' לו' "אשר תאכל האש" הא כיצד? חותה מן המאכלות הפנימיות [וי' רד'] (ספרא, צו פרק ב, ד [מהדורת וייס, דף ל ע"א]; ירושלמי, יומא ב, א [לט ע"ג; טור 567]). הראב"ד על אתר פירש כי המדרש מורה להביא מן העצים ו'אף מן העולה' (ספרא דבי רב, מהדורת א' שושנה ונ' שושנה, ג, ירושלים תשע"ו, עמ' טו; רבנו שמואל, שם, עמ' רלג). אחרים פירשו כי בשלב ראשון שלל המדרש את הבאת העצים, ובשלב השני שלל את הבאת האיברים שלא נתאכלו וחייב להביא איברים שנתאכלו באש ולא שרידי עצים (פירוש רבינו הלל לספרא, מהדורת ש' קולדיצקי, ירושלים תשכ"א, עמ' מט; חידושי הריטב"א, יומא כ ע"ב, ד"ה 'אלא אמר רבי יוחנן'). אך נראה כי יש לפרש את הדרשה, העשויה בתבנית דו-צדדית (יכול X ת"ל... יכול Y ת"ל... הא כיצד?), כדחייה של שתי אפשרויות קוטביות: מצד אחד החובה להביא דבר מה שרוף ('אשר תאכל האש') ומצד אחר החובה להביא דבר מה שאינו שרוף ('עולה' – איברי עולה) והצעת פירוש ביניים הממצע ביניהן ('הא כיצד?') באמצעות ההוראה להביא שרידי עולה שרופים (מאכלות הפנימיות) כפשט המשנה (תודתי לד"ר יונתן שגיב על סיועו בפירוש לשון הספרא).

83 השוו: 'מי שזכה במחתה נטל מחתת כסף ועלה לראש המזבח ופינה את הגחלים הלך הלך וחתה מן המאכלות הפנימיות וירד ועירן לתוך של זהב' (משנה, תמיד ה, ה). הכוהן הויז את הגחלים לצדדים כדי לקחת את המאכלות הפנימיות ולהניחן בכלי מובחר. הצירוף 'מאכלות פנימיות' אינו מתאים לתיאור הקטורת (ואכן אינו במשניות סדר המשנה שבמקבילה ביומא ד, ג [כ"י בודפשט, קאופמן 50 A; כ"י פרמה 3173; כ"י קיימברידג' 470.1 Add.]) ואפשר שגריירתו לכאן מתרומת הדשן (כשיטת רבנו תם) מכוונת (כשיטת אחיו, הרשב"ם, ראו: תוספות ישנים ליומא מד ע"ב [מהדורת א' אריאלי, ירושלים תשנ"ג, עמ' פ]; תוספות רא"ש ליומא מג ע"א ד"ה 'פינה') ונועדה להדגיש את מעשה התרומה מן המובחר.

84 המקורות התנאיים לא עסקו במפורש במעמד ההלכתי של תרומת דשן המזבח החיצון. המשנה במעילה (ג, ד) קבעה כי 'ישון מזבח הפנימי והמנורה – לא נהנין ולא מועלין', והתוספתא במעילה (ח, ח [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 557]) קבעה כי המוראה והנוצה יצאו מכלל מעילה עם מיצוי דם עולת העוף (ולפי המקבילה

לדשן התרום, לבית הדשן שמחוץ לירושלים, שנועד לדשן המוצא.<sup>85</sup> נמצא כי בעוד התורה והמקורות המאוחרים לה ציוו לנהוג בדשן כולו בזהירות מפני קדושתו, החילה המשנה יחס זה על כמות סמלית וקטנה של חומר שנתר מונח על רצפת המקדש הטקסטואלי התנאי, ורק האמוראים פינו אותו משם באופן פלאי.<sup>86</sup>

בבבלי, תמורה לד ע"א, אף שמעילה אין בהם, איסור הנאה יש בהם). בספרא תואר אופן הנחת הדשן: "[ו]סם" בנחת. "סמו" כולו. "שמו" שלא יתפור' (ספרא צו, פרק ב, ד [מהדורת וייס, דף ל ע"א]). רב שמעיה בבבלי (תמורה לד ע"א) פירש כי הוראת המדרש קשורה באיסור ההנאה שיש בו. אך דומה כי דרשת הספרא כשלעצמה משקפת רק רגישות להבחנה בין צורת הנחת המוראה והנוצה ('והשליך') לבין צורת הנחת הדשן ('ושמו') (כהערת הראב"ד ורבנו הלל על אתר). התלמוד הניח בכמה מקומות כי מועלין בתרומת הדשן (בבלי, פסחים כו ע"א; זבחים מז ע"א; תמורה לד ע"א; כריתות ו ע"א; מעילה יא ע"ב; ובמשתמע שם ט ע"א–ע"ב; וכן רש"י, יומא נט ע"ב, ד"ה 'והרי תרומת הדשן'; ראב"ד בהשגות לרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין ב, טו. עמדה זו עומדת לכאורה בניגוד לסתם הבבלי במעילה יא ע"ב, אך ראו: התוספות, שם, ד"ה 'בשלמא'). דומה כי עמדה זו משקפת היטב את התפיסה התנאית שתיארת בגוף הדברים. שיטת יחיד אחרת יש בדברי הרמב"ם, שלא הבחין בין הדשן הנתרם לשאר הדשן, ותפס את שתי הפעולות כמצווה אחת של הסרה או הוצאה של הדשן. טשטוש הבחנה זה הוביל לארבע תוצאות הלכתיות חריגות שעליהן השיגו נושאי הכלים: (1) אין איסור מעילה בתרומת הדשן; (2) יש איסור הנאה לדשן המוצא חוץ לעיר; (3) הוראות הנחת תרומת הדשן הועתקו לפיניו הדשן כולו ('וכשמוציאין אותו חוץ לעיר מניחין אותו במקום שאין הרוחות מנשבות בו בחזקה, ולא הזרמים גורפין אותו. ולא יפורנו שם שנאמר "ושמו" שיניחנו בנחת. ואסור להנות בו' [הלכה טו]). וזו אולי גם הסיבה להנחת הפסכת ליד המזבח (הלכה יג); (4) הוצאת הדשן היא חובה יום-יומית (ראו: רמב"ם, פירוש המשנה, תמורה ז, ו [מהדורת קאפה (לעיל הערה 38), עמ' רכד–רכה]; משנה תורה, הלכות תמידין ומוספין ב, י–טו; הלכות פסולי המוקדשין יט, יט; ספר המצוות, מצוות עשה ל, ונושאי הכלים במקומות הנוכחים).

85 על פי המשנה בתמיד הדשן התרום נותר צבור על גבי הרצפה 'רחוק מן הכבש שלשה טפחים מקום שנתנין מוראת העוף וד[יש]ן מזבח הפנימי והמנורה' (א, ד), מקום שכונה במקורות תנאיים מאוחרים 'בית הדשן' (משנה, זבחים ו, ה; ספרא, נדבה ה, ב, ד [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 64]). לא נאמר במשנה מה נעשה בדשן לאחר מכן (ראו להלן הערה 89). את שאר הדשן הוציאו הכהנים חוץ למקדש, אך במשנה בתמיד, הממוקדת בעבודה שנעשתה בתוך המקדש, לא נאמר לאן בדיוק. על פי התוספתא היה סמוך לירושלים 'בית דשן', שהיה ממוקם 'לצפונה של ירושלים חוץ לשלש מחנות' ובו נשרפו החטאות הפנימיות (יומא ג, יז [מהדורת ליברמן, עמ' 247]; זבחים יא, ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 495]; וראו: בבלי, זבחים קד ע"ב). הכינוי 'בית הדשן' (או 'בית הדשן הגדול' בלשון התוספתא; ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 27], עמ' 799) למקום שנשרפו בו החטאות (משנה, זבחים ה, ב; יב, ו) מלמד כי בהתאם לצייווי המקראי לשרוף את החטאת הפנימית על שפך דשן העולה (וי' ד 12, הממוקם 'מחוץ למחנה' [שם ו 4]) תפסו התנאים כי יש לשרוף את הפרים הנשרפים והשעירים הנשרפים במקום שהונח בו דשן העולה (ודשן שאר הקורבנות, ראו: משנה, מעילה ב, ב, ד, ה, ח), דהיינו בבית הדשן. לעומת זאת ההלכה שבמגילת המקדש דרשה להבחין בין החטאת לשאר הקורבנות גם בעת שרפתם ('במקום מובדל לחטאות שמה ישר' ופוחו על ראשו וכרעיו') [טור טז, שורה 12 (מהדורת קימרון, א, עמ' 155), אולי בעקבות יחזקאל [מג 21], שתיאר את שרפת החטאת 'במפקד הבית מחוץ למקדש' ולא ב'שפך הדשן']. לעדויות ארכיאולוגיות על שפך דשן מצפון לירושלים ראו המקורות המוזכרים אצל: מילגרם, ויקרא (לעיל הערה 1), א, עמ' 240.

86 ר' זעורה למד מן הפסוק 'הסיר את מראתו בנצתה והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן' (וי' א 16) – 'שיהא מקומו לעולם' (ירושלמי, יומא ב, ג [לט ע"ד; טור 569]), כלומר הדשן המונח ליד המזבח

עיון במקורות ההלכתיים שבספרות התנאים העוסקים בדיני מעילה מלמד כי היחס הריטואלי אל שאריות הפולחן עבר שינוי רדיקלי יותר: המקום הטהור שבו הונח הדשן לפי המקרא הפך אצל התנאים לקטגוריה הלכתית המסמלת את רגע יציאת החומרים הפולחניים מקודש לחול. שינוי זה משתקף מן הנוסחה ההלכתית החוזרת כמה פעמים במסכת מעילה והעוסקת בסימון הרגע הדינמי של התפוגגות הקדושה: 'ומועלין + בה/בבשר/באמורין/בקומץ + עד ש + תצא/ יצאו/יצא + לבית הדשן'.<sup>87</sup> נוסחה זו מלמדת כי לקדושה של אבייקט פולחני יש לא רק נקודת התחלה (רגע ההקדשה)<sup>88</sup> אלא גם תאריך תפוגה.<sup>89</sup> השימוש של חז"ל בבית הדשן כקטגוריה

(מקום הדשן) אסור בהנאה (שם) בשל קדושתו, ולכן יש לשומרו שם לתמיד! לפי אביי המוראה ונוצה ודישון מזבח הפנימי ודישון המנורה נבלעין במקומן'. אביי אומנם לא הזכיר ברשימת החומרים הנבלעים את הדשן עצמו, אך נראה שלתפיסתו חומרים אלו נבלעים כמו שהדשן נבלע, שהרי המוראה והנוצה מושלכים למקום הדשן (רש"י, פסחים כו ע"א, ד"ה 'תרומת הדשן'; וכפירוש ר' יוסף פורת תלמיד הרשב"ם; ראו: תוספות, יומא כא ע"א, ד"ה 'נבלעין'. לעמדה אחרת ראו המפרש לתמיד כח ע"ב). דעות אלו כולן מביעות את הקושי: במקדש הדמיוני של חכמים הלכה והתגבחה בצד המזבח ערמת דשן קטנה שלא ניתן לעשות בה דבר.

87 משנה, מעילה ב, ב, ד; ה, ח.

88 שם ב, א. ההקדשה מתבצעת באמצעות אמירה. ראו: משנה, קידושין א, ו כפירושה בתוספתא, קידושין א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 279); ירושלמי, קידושין א, ו (סא ע"א; טור 1154); בבלי, קידושין כח ע"ב. במקרא קד"ש בבניין הפעיל אינו מופיע בצירוף קורבן כמושא (מילגרם, ויקרא [לעיל הערה 1], ב, עמ' 1848), ולכן קשה לקבוע בוודאות מתי קורבן מתקדש. קוגלר חשב שהשאלה אם בעיני המקרא קודשים נהיים קודשים מכוח הקדשת הבעלים הייתה נתונה במחלוקת בין האסכולות הכהניות – על פי תורת כוהנים (P) הקודש מתקדש בעת כניסתו למשכן, ואסכולת הקדושה (H) ייחסה כוח זה גם לישראל, בעלי הקורבן (R. A. Kugler, 'Holiness, Purity, the Body, and Society: The Evidence for Theological Conflict in Leviticus', *JSOT*, 76 [1997], p. 16). מנגד ראו: מילגרם, חוק האשם (לעיל הערה 15), עמ' 39 והערה 150.

89 החידוש המקראי שניתן לפדות ולגאול קודשים שאינם בני הקרבה, העומד ביסודו של וי' כז, השייך לאסכולת הקדושה (ראו: מילגרם, ויקרא [שם], ג, עמ' 2402–2403) הוא, ומעתה הקדושה כולה היא איכות זמנית, והמסכת עוסקת ברגע סיומה: פרקים א – ג, ד עוסקים בחומרים המשמשים לפולחן ('קדשי מזבח'), ופרקים ג, ו – סוף המסכת עוסקים בקודשי בדיק הבית (פרק ד הוא מעין נספח העוסק בצירופים שונים בהלכות קודשים). פרק ב, נטול המחלוקת, נוגע בעיקר בחומרים הקרבים על המזבח ותוחם את קדושתם בין הקדשתם לבין השלמת תפקידם בשתי נוסחאות קבועות: (1) X' (סוג הקורבן) + מועלין בו + מההקדשה + עד Y (השלמת מצוותו) (ב, ב-ה, ח); (2) X' (סוג הקורבן) + מועלין בו + משהקדש + אירע Y + "אין מועלין בו" (ב, א, ו-ז; ההבדל נובע מהשאלה ההלכתית אם רגע ההתחייבות בפיגול נותר, וטמא זה לביטול המעילה אם לאו. החומרים המיועדים למזבח גופו (עולת העוף, עולה, אמורי קודשים, קומץ מן המנחה) יוצאים לבית הדשן, וכך יוצאים מידי דין מעילה (משנה, מעילה ב, ב; ד; ה; ח), עבור חטאות הפנימיות ('פרים הנישרפין ושעירין הנישרפין'), שמצוותן בשרפה בבית הדשן, התכת הבשר בבית הדשן מוציאה מידי מעילה (משנה, מעילה ב, ג; תוספתא, מעילה א, ז [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 557]; זבחים ד, ד [שם, עמ' 486–487]). חידוש קונספטואלי זה מסביר מדוע מעילות נתפסות כהררים התלויים בשערה (משנה, חגיגה א, ח, וראו לעיל הערה 15). זהו עולם הלכתי שלם שאין לו יסוד במקרא. השינוי המושגי בתפיסת הקדושה היה הזרו ליצירת השדה ההלכתי שבמסכת. אני מקווה כי בעתיד הקרוב אוכל לשרטט לאור תפנית קונספטואלית זו את התגבשותה של המסכת.



המתארת יציאה לחולין ביטל את התפקיד המקורי של מתקן זה כמקום שנועד לשמור שרידים מקודשים של קורבן, ועומד בניגוד לאופן שבו נתפס הדשן בספרות המקראית, אצל פילון ואצל מחברים קראים. בעוד שהמקורות הקדומים התייחסו אל הדשן שנשרף באש המזבח כאל חומר מקודש שיש לשומרו בקדושתו, התייחסו התנאים אל שאריות הפולחן כאל חומר שיצא לחולין. רעיון זה הובע בהלכה הפרדוקסלית מעט: 'המקד[י] ש דישון כתחילה<sup>90</sup> מועלין בו'.<sup>91</sup> אי אפשר להקדיש לאלוהים את אשר שייך לאלוהים, אלא שעבור התנאים דשן הקורבנות יצא לחולין, ולכן ניתן היה להקדישו שנית.<sup>92</sup> הלכה זו משקפת את אופייה המתפוגג של הקדושה, שהיא סטטוס שניתן להחילו על האובייקט, לבטלו וחזור חלילה.

### ג. חילון שאריות הפולחן וזיהוי הקדושה עם המצווה במשנת התנאים

להבנתי חילון שאריות הפולחן קשור לתמורה בתפיסת הקדושה של התנאים. במקרא מתוארת

90 'כתחילה', כך בשני עדי הנוסח של המשנה (כ"י בודפשט, קאופמן A 50; כ"י פרמה 3173), אבל במשנה המצוטטת בבבלי נפלגים כתבי היד: 'בתחילה' (כ"י מינכן hebr. 95; כ"י פריז H 147 A; כ"י וטיקן ebr. 119), 'כתחילה' (דפוס ונציה ר"ף-רפ"ג; כ"י וטיקן ebr. 120 וכנראה כ"י פירנצה II. 1. 7), 'לכתחילה' (כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 726 [נויבאואר 370]). לשון כ"י אוקספורד נובעת מסתמא מההחלפה הרגילה בבבלי של 'כתחילה' ו'לכתחילה' (אפשטיין, מבוא [לעיל הערה 27], ב, עמ' 1260–1261; י' ברויאר, 'חידושים מילוניים בלשון האמוראים', לשוננו, סט [תשס"ז], עמ' 66). אלא שכאן אין ללשון משמע נורמטיבי, 'כ' הדמיון מלמדת כי ההוראה היא: כמו בהתחלה (וודגמתו במשנה, יומא ה, ז; ו, א) ו'תחילה' הוראתה כבמשנה הקודמת ('הדם קל בתחלתו'), דהיינו: קודם להקרבה (ראו: אלבק, משנה [לעיל הערה 53], עמ' 420, וראו להלן הערה 95).

91 משנה, מעילה ג, ד. ההשלמה 'בו' על פי כ"י פרמה 3173.

92 פירשתי כאלבק, משנה [לעיל הערה 53], עמ' 278. אלבק הבין כי המשנה מדברת על דשן שהוצא חוץ למקדש, ושפקעה קדושתו וניתן להקדישו בשנית. חלק מהפרשנים הבינו כי 'דישון' במשנה מתייחס לדישון מזבח הפנימי המוזכר ברישא ('תפארת ישראל', מעילה ג, ד, יכין, סוף ד"ה 'ותפתח הארץ'). אך באמת חלקי המשנה שנויים ללא זיקה תחברית (לא נאמר 'דישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין הקדישו – מועלין בו'), וההלכה שלפנינו היא הלכה עצמאית שהובאה אגב הרישא או אגב הסיפא (ראו: תוספות, יומא ג"ב, ד"ה 'הרי'). היו מן הראשונים שפירשו כי המשנה עוסקת במקדש 'אפר כירתו' (תוספות, מעילה יא ע"ב, ד"ה 'המקדיש דישון'; ריצב"א בתוספות, יומא ג"ב, ד"ה 'הרי'), אך פירוש זה קשה משום שאפר כירה או אפר עצים איננו מכונה בלשון חז"ל 'דשן', והלשון 'כתחילה' מיותרת (כמו כן אין בכך חידוש, שהלא המשנה כבר דנה במקדיש 'אשפ[ו]ת מליאה זבל' [משנה, מעילה ג, ו]). רש"י חשב שהמשנה עוסקת בדישון מזבח הפנימי שנדבק בקדושת דישון מזבח החיצון (רש"י, מעילה יא ע"ב, ד"ה 'המקדיש דישון', וביאר דבריו ב'מלאכת שלמה' למעילה ג, ד, ד"ה 'המקדיש דישון'). אלא שהמשנה מדברת על 'המקדיש' דישון, ואילו לרש"י דין המעילה נובע מהנחת הדשן סמוך לתרומת הדשן. פירוש התוספות (מעילה יא ע"ב, ד"ה 'המקדיש') שלפיו המשנה עוסקת במי שנטל מתרומת הדשן אחר שהורמה והקדישה, אפשרי מבחינה לשונית, אך קשה לאור ההנחה התלמודית (לעיל הערה 84) המשקפת את התפיסה התנאית שתרומת הדשן קדושה מדאורייתא.

הקדושה כאיכות פיזית הקורנת<sup>93</sup> מתוך האובייקטים המקודשים (מזבה, כלי שרת וקורבנות) ומדביקה במגע אובייקטים אחרים – ממש כמו הטומאה.<sup>94</sup> בעולם כזה שימוש בשרידי הפולחן כחומרי דשן חקלאיים או השלכתם כשפכים היו בגדר חילול הקודש. מנגד בעולמם של התנאים לא הדביקה הקדושה באמצעות מגע אובייקטים שמחוץ לתחומה;<sup>95</sup> היא זוהתה עם החובה ההלכתית, וחובה זו היא שהקנתה לאובייקט את קדושתו הזמנית.<sup>96</sup> הזיהוי של החובה

93 'זוהי קדושה כמעט חומרית, מוחשית שהייתה ופעולתה יכולת להיתפס בעזרת החושים האנושיים' (מ' הרן, 'המשכן: טאבו מודרג של קדושה', בתוך: הנ"ל, מקרא ועולמו מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים, 2009, עמ' 62) וראו: שמ' יט 13; במ' ד 15; 18–20; שמ"א ו 19; שמ"ב ו 6–7. השתמשי במטפורת הקרינה לאור הקשר שבין ההתקדשות למשיחה בשמן המשחה. על היבטים חישתיים נוספים של הקדושה במקרא ראו: C. Houtman, 'On the Function of the Holy Incense (Exodus XXX 34–8) and the Sacred Anointing Oil (Exodus XXX 22–33)', *V/T*, 42 (1992), pp. 458–465

94 הקודשים: כלי המקדש (שמ' כט 37; ל' 29–22) והקורבנות (וי' ו 11, 20) מדביקים בקדושתם את כל הבא עימם במגע: 'כל הנוגע ב-X יקדש'. על פי הוראות אלו הקדושה עוברת במגע ממש כמו הטומאה ('כל הנוגע ב-X יקדש' = 'כל הנוגע ב-X יטמא' [וי' יא 24, 26, 27, 30–31, 36, 39; טו 10, 11, 21, 23, 27]; במקרים אחרים הקדושה נתפסת כישות הגורמת למוות בעקבות מגע לא זהיר [וי' י 2; במ' ד 15, 20; טז 35; יז 11–15 ובמיוחד שם 28; נחמ' ו 11 ועוד]). רעיון זה מובע ביתר חריפות בחוקה הכהנית שביחזקאל, ששם מוזהר הנביא מפני הוצאת הקודשים (בגדי הקודש [!] וקודשי הקודשים [יח' מב 14; מד 19; מו 20]) מחוץ לתחומם כדי למנוע מצב שבו 'יקדשו את העם' בבגדיהם (שם מד 19; ראו עוד: א' קופילוביץ, 'תפיסת הקדושה והטומאה של יחזקאל כמפתח להבנת פרקי הסתלקות כבוד ה' מן המקדש (יחזקאל ח-יא)', תרביץ, עט [תשע"א], עמ' 317–344, במיוחד עמ' 326–328). לדמיון הקדום בין דרכי הפצת הטומאה לדרכי הפצת הקדושה ולמאפיינים הפיזיים של הקדושה התייחס כבר רוברטסון-סמית W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: First Series: The Fundamental Institutions*, Edinburgh 1889, p. 451 והספרות על כך עצומה. ראו במיוחד: מילגרם טומאת הקודש (לעיל הערה 16); הנ"ל ויקרא (לעיל הערה 1), עמ' 443–456; ינסון, קדושה (לעיל הערה 76), עמ' 70–72; M. B. Hundley, 'Sacred Spaces, Objects, Offerings, and People in the Priestly Texts: A Reappraisal', *JBL*, 132 (2013), pp. 749–776

95 התפשטות הקדושה מהמזבח והגבלה אצל התנאים לחומרים 'ראויים' בלבד (מילגרם, טומאת הקודש [שם] ובכך נוטרלה J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees before 70*, Leiden 1971, pp. 274–275), ואף חומרים אלו התקדשו בעקבות העלאתם ולא באמצעות מגע. כך תורגמה הנוסחה 'כל הנוגע במזבח יקדש' (שמ' כט 37) להלכה 'המזבח מקדש את הראוי לו [...] כל הראוי למזבח אם עלה לא ירד' (משנה, זבחים ט, א; בסוגיה זו אעסוק במאמר עתידי). דרך העברת הקדושה אצל החטאת עברה מטמורפוזה ששללה את מהותה: בשר החטאת לא קידש את הנוגע בו במגע (כפשט הכתוב) אלא בבליעה, ובהתאם הקדושה העוברת לחפץ הוגבלה לחומר – הקורבן הבלוע באובייקט שבו עימו במגע (ספרא, צו, פרשה ג, ה [מהדרת וייס, דף לב ע"ב]; בבלי, זבחים צו ע"א; S. Friedman, 'The Holy Scriptures Defile the Hands: The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology', M. Brettler and M. Fishbane [eds.], *Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday*, Sheffield 1993, pp. 117–132, esp. p. 122

96 תיחום טמפורלי של הקדושה הנובע מזיהוי עם החובה ההלכתית מופיע גם ב'טומאות קדושות' (תוספתא, שבעות א, ז [מהדרת צוקרמנדל, עמ' 447]), לפי המשנה 'מי חטאת שעשו מצותן אינן מ(י)טמין' (פריה ב, ד; תודתי לד"ר הלל בייטנר על הפניה זו. לפירושה של המשנה ראו: ה' בייטנר, 'הזאת מי חטאת לפני כניסה

או המצווה עם הקדושה עמד להבנתי ביסוד המאמץ של התנאים ללכוד את רגע התפוגגות הקדושה (מסכת מעילה) וביסוד המעבר מדימוי המקדש שאריות הפולחן שלו נבלעו בתוכו, לדימוי המקדש הרווח אצל התנאים, שאריות הפולחן שלו היו שיירי מצווה שיצאו לחולין והיו מותרים בשימוש. עם זאת הדימוי הקדום של המקדש הבלוע את קודשיו נשמר במסורות צדדיות בספרות התנאים ובמקורות מאוחרים יותר, והוא מלמד כי גם כשבטל ונגנזו רעיון הקדושה הקבועה בחומר הפולחני, נשתיירה ונשתמרה בשולי ההיכל חובת הזהירות משאריותיו.<sup>97</sup>

למקדש: מנהג מימי הבית השני ושקיעו בספרות חז"ל, תרביץ, פו [תש"ף], עמ' 364–368). רעיון זה, המבטא השקפה שקיום המצווה מרוקן את האובייקט מכוחו (לקדש או לטמא), הומשג בכלל התלמודי 'אין לך דבר שנעשית מצווה ומועלין בו' (בבלי, פסחים כו ע"א; יומא נט ע"ב; זבחים מו ע"ב; חולין קיו ע"א; כריתות ו ע"א; סוכה מט ע"ב; מעילה יא ע"א–ע"ב). מאותה הסיבה שאריות דם החטאת טוענות את הבגד הבא עימן במגע בכיבוס רק כל עוד הדם 'ראוי לכפר' ('אינו טעון כיבוס אלא הדם שניתקבל בכלי וראוי להוייה [משנה, זבחים יא, ג]; ראו עוד: זרה, קורבן החטאת [לעיל הערה 16], עמ' 21, 44, 59), ומי הסוטה שאין בהם צורך מצווה (כגון שאמרה האישה 'טמאה אני') נשפכים (משנה, סוטה ג, ג; תוספתא, סוטה ב, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 155]) ואפשר לגבל בהם את הטיט! (ירושלמי, סוטה ג, ג [יח ע"ד; טור 919]). ביטוי רדיקלי של תפיסה זו נמצא במקרים שבהם קדושת האובייקט מתבטלת, כאשר האפשרות לקיים את המצווה נמנעת (ראו: בבלי, שבועות י ע"ב). עיקרון הלכתי זה מפורש במדרשי האגדה שבהם הקדושה 'מסולקת מגופה של המצווה ומועברת למעשה המצווה ולמקיימה' (א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 322–323; והשוו לתיאורו הרמב"מיסטי [משנה תורה, הלכות מקוואות יא, יב] שהטמאה והטוהרה אינן ממשות בעולם, אלא 'זו מצווה ומכוח המצווה המת מטמא והמים מהטרים' [שם, עמ' 83–84, 329–330]). ההגבלה הטמפורלית של קדושת המקום, המופיעה כבר במקרא, פותחה במדרשים המתארים כיצד קדושת הר סיני נעלמת עם תום המעמד 'כמשוך היובל את קולו אתם רשאים לעלות בהר', משום ש'לא מקומו של אדם מכבדו אלא הוא מכבד את מקומו' (מכילתא דר' ישמעאל, בחודש ג [מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 213]). גוביק קשר תמורה זו לעליית כוחה של ההלכה כקטגוריה תרבותית על חשבון קטגוריית הקדושה (Tz. Novick, 'Holiness in the Rabbinic Period', A. L. Mittleman [ed.], *Holiness in Jewish Thought*, Oxford 2018), ולורברבוים הציע הקשר תרבותי רחב, הנוגע ל'שינוי עמוק שהתחולל בהלכי המחשבה והרגש העממיים, שהמעטו בהדרגה את קדושת המקומות לטובת האדרתו של האיש הקדוש' בקהילות נוצריות בשלהי העת העתיקה (י' לורברבוים, 'ממקדש לאדם: תמורות במוקד הקדושה בספרות חז"ל', דעת, 86 [תשע"ט], עמ' 378–379, וראו הספרות המוזכרת במאמרו).

97 ממצאי מחקר זה מלמדים כי זיהוי הקדושה עם המצווה ואובדן ממשותה הפיזיקלית של הקדושה התממשו לא רק בהעקת מוקדי הקדושה מהמרחבים הפולחניים אל המרחבים החוץ-פולחניים, אלא גם, אולי בראש ובראשונה, בהמשגה מחודשת של הקדושה הפולחנית עצמה. ניתן לתאר תמורה זו כמעבר מריאליזם, דהיינו התייחסות אל ישויות הלכתיות כגון קדושה וטמאה כאל מצבי עניינים אונטולוגיים שנגזרת מהם חקיקה, לנון-ריאליזם, דהיינו גזירה של החוק משיקולים נורמטיביים וחברתיים (להמשגה זו ראו: י' לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי, כו [תשע"ב–תשע"ג], עמ' 81–82 ושם ספרות נוספת). תמורה זו יכולה להסביר את הצמצום התנאי של האזהרה המקראית מפני נוכחות פיזית במקדש, לחיוב המיתה הנגרר מכניסה לצורך ביצוע עבודה לא מורשית (ספרי במדבר קטו [מהדורת כהנא, עמ' 341]; י' מרכוס, 'ההגבלות על כניסת טהורים למקדש: בין המקרא לספרות התנאית', ציון, פו [תשפ"א], עמ' 29). אף שלורברבוים הזהיר מפני שימוש בדיכוטומיה ריאליזם ונון-ריאליזם לצורך אפיון דיאכרוני וכוללני של ההלכה ('מערכת הלכתית X היא ריאליסטית או נומינליסטית' [שם, עמ' 90–93]), בחינת ממצאי המחקר הנוגעים לישויות הלכתיות שכנות, כגון עבודה זרה, חטא וטומאה, משקפת מגמה שניתן לשרטטה על

ד"ר הלל מאל, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן, והמכללה האקדמית הרצון  
hilelmali@biu.ac.il

ציר הזמן. זהר הצביע על הפקעת ממשות העבודה הזרה בתיאולוגיה הרבנית (מאלוהים אחרים לעבודה זרה), הפקעה שהייתה קשורה בתמורה מחובת השמדה או בייקטיוויות של עבודה זרה לחובה סובייקטיוויות (ביטול בלב), שמסגרה את הישות עבודה זרה בתחום התודעה (נ' זהר, 'עבודה זרה וביטולה', סידרא, יז [תשס"א-תשס"ב], עמ' 63-77). ואנדרסון הצביע על אוברן ה-'thingness' של החטא המקראי, המשתקף בהחלפת מטפורת המשא והכתם, הרווחת במקרא, במטפורת החוב, הרווחת בספרות הבית השני ובספרות חז"ל (G. Anderson, *Sin: A History*, New Haven, CT 2009, pp. 15-39). בחינת שאלת הריאליזם אצל בת זוגה הדורקהיימיאנית של הקדושה – הטומאה – מורכבת יותר. נעם טענה כי בחתירה התנאית לניסוח מערכת כללית טבע הנוגעים לתנועת הטומאה משתקפת תפיסה ריאליסטית ('מהות קיימת') הנובעת מהנכחה של הטומאה כתופעה ריאלית בעלת מאפיינים פיזיקליים (ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 221-224, 225-226; הנ"ל, 'האומנם "לא המת מטמא"? לדיוקנה של הטומאה בספרות התנאים', תרביץ, עה [תשס"ט], עמ' 157-188; אבל ראו הסתייגויותיה של נעם עצמה בספרה, עמ' 240, 254-255). אך לדעתי לאור הבחנתו של לורברבוים בין ריאליזם חוץ-הלכתי לריאליזם פנים-הלכתי (לורברבוים, ריאליזם [שם], עמ' 98-102) מסתבר כי הריאליזם המשתקף בסיסטמטיזציה הפיזיקלית של הלכות תנועת הטומאה איננו מייצג תפיסה אונטולוגית או ריאליסטית (ישות בעולם), משום שהריאליזם של הטומאה מתחולל במרחב הנורמטיבי הסגור, והמשגתו בשפה ריאליסטית נובעת מניסיון ליצור היגיון מדעי-פיזיקלי המארגן את הכאוס ההלכתי של ענייני הטומאה במסגרת ריטואלית, ארגון שאיננו מכון מציאות אלא תפקידו פנים-הלכתי (ראו: לורברבוים, ריאליזם [שם], עמ' 125-126; וראו: 'פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 152, הערה 81). לדעתי האופן שבו ארגנו התנאים את מכלול התופעות המכונה טומאה, בהייררכיזציה מלאכותית (דירוג מן הקל אל החמור; ראו: משנה, כלים א), שאינה רמוזה במקרא, ושמוגדת להלכה הכוהנית, מבטא מעבר מתפיסה קדומה (התופסת את הטומאה כעין מחלה שאינה נוחה לדירוג הייררכי) לתפיסה מופשטת יותר של הטומאה. ראו: N. S. Meshel and H. Mali, 'Two Models for Pollution, (Part A: From Leviticus to Late Second Temple Literature)', *JSQ* [forthcoming]. לכן למרות אזהרתו של לורברבוים, נראה לי שממצאים אלו מלמדים כי אכן היחס הריאליסטי אל ישויות כגון עבודה זרה, טומאה וקדושה הלך והתפוגג בעולמם של התנאים.

**עולם-משכן-אדם:**  
**לתולדותיה של אנלוגיה משולשת בשני חיבורים מן המאה השלוש עשרה**  
**ולעקבותיהם בכתבי המקובלים**

מאת

עידן פינטו

תיאורים שונים של פרטי צלעות המשולש האנלוגי עולם-משכן-אדם פזורים בספרות הפילוסופית היוונית, בספרות היהודית ההלניסטית, במדרשי חז"ל ובספרות מדרשית מאוחרת, בפרט זו שנקשרה בשמו של ר' משה הדרשן.<sup>1</sup> אנלוגיה משולשת זו עמדה במוקד שני חיבורים אנונימיים ודומים מן המאה השלוש עשרה – 'ארבע מחנות שכינה' (על פי מילות פתיחתו) ו'סדר ענין המשכן'. ברקע החיבורים ניצבות שתי מערכות אנלוגיות אשר פרטיהן חוזרים בשינויים במקורות מדרשיים שונים; הראשונה מעמידה הקבלות בין בריאת העולם לבניין המשכן, והשנייה – בין המבנה הסדור של הדגלים או השבטים במדבר למבנה השמימי של מחנות מלאכי השכינה.<sup>2</sup> מבנים אנלוגיים אלו נקשרו בשני החיבורים הללו לממד נוסף – האדם,

1 אפשטיין הקדיש מאמר חלוצי לבחינת מקורותיה של אנלוגיה משולשת זו, שלשיטתו מקורה בהגות היהודית ההלניסטית באלכסנדריה. ראו: A. Epstein, 'Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch: Tadsché', *Revue des études juives* 21 (1890), pp. 80–97; 23 (1891), pp. 1–25. המחקר המקיף ביותר שנדרש לבחינה עיונית של היקריות האנלוגיה המשולשת, מהמדרש ועד ההגות הימי הבינימית (הפילוסופית והקבלית) הוא ספרו של מוטלוזה, המבוסס על עבודת הדוקטור שלו. ראו: M. Mottolese, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections of the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles 2007. לבחינת צלע אחת מן המשולש האנלוגי הנזכר בעיקר בממצאים אומנותיים מימי הביניים, ראו: ש' לדרמן, 'מעשה בראשית ומעשה המשכן: רעיון המשכן/המקדש וכליו כתבנית ייצוגית וסמלית לבריאת העולם וביטוי באיקונוגרפיה היהודית והנוצרית-הביזנטית בימי הביניים', עבודת דוקטור, א-ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס.

2 ראו לדוגמה: מדרש תנחומא, פקודי (ב) (קושטארפ"ב, עמ' 106; וראו: מהדורת ש' בובר, א, וילנה תרמ"ה, דף פה ע"ב); מדרש רבה לשמ' לג (וילנה תרמ"ו, א, דף סא ע"ב); במ"ד (ב, דף יב ע"א); יב (דף מט ע"א); מדרש זוטא על שה"ש א 9 (מהדורת ש' בובר, וילנה תרפ"ה, דף ז ע"א) – המקורות הללו מופיעים כולם בלקט מדרשי חשוב ששילב ר' עזרא בן שלמה מגירונה בפירושו לאגדות חז"ל: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 441 (מתכ"י F 506), דפים 36–38. בעקבות ר' עזרא שולבו הדברים בחלקם אצל

אשר בעקבות הקוסמוגוניה הפילוסופית על ענפיה ותורת היצירה של 'ספר יצירה' נתפס כעולם קטן או מיקרוקוסמוס.<sup>3</sup> מהלך זה נעשה על רקע מקורות קודמים או מקבילים שתפיסת האדם כעולם קטן הוקרנה בהם על התמונות רבות הרושם של ספרות שיעור קומה, לעיתים בזיקה לפרשנויות מדרשיות והיכליות של דמות הדוד בשיר השירים ומראה האדם שעל הכיסא על פי חזון יחזקאל הנביא. את הסינתזות הללו שזרו הפרשנים בפסוקי המקרא הרלוונטיים, בפרט במסגרת פרשנויות לפסוקי בריאת האדם בצלם אלוהים, בניין המשכן ומסעות ישראל במדבר. בשני החיבורים שובצו המסורות הקודמות ופורשו, כחלק מן ההבניה הימי ביניימית, במסגרות רעיוניות שיטתיות יותר, הנשענות על דגמים פילוסופיים מן הסביבה הערבית. בשניהם נפרטת לשלושה כל אחת מצלעות האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם. העולם נחלק לשלוש דרגות: (1) עולם שכלי עליון, (2) עולם היצורים השמימיים – הגלגלים, (3) עולם הטבע או החומר. בהתאם לכך נחלק המשכן במקביל לשלושה תחומים, אשר ההבחנה הארכיטקטונית ביניהם משקפת הבחנה הייררכית: (1) קודש הקודשים על תכולתו – הארון ובו הלוחות עם הכפורת והכרובים, (2) אוהל מועד על כלי העבודה שבו (או על פי גרסה אחרת החלק ש'חוץ לפרכת'), (3) חצר האוהל, מקום מזבח העולה. שלישי ואחרון למקבץ הארכיטיפים האנלוגיים הללו הוא האדם, הערוך גם הוא על פי מבנה משולש תואם: (1) הראש – מקום הדיבור או השכל, (2) פלג הגוף שמתחת לראש ולמעלה מן הטבור (או על פי גרסה אחרת למעלה מן הכליות) – מקום החיות, (3) פלג הגוף התחתון – מקום העיכול והתאוות האסורות. שני החיבורים נקשרו מסיבות שעוד ידובר בהן בשמו של ר' ברוך תוגרמי – מקובל מסקרן שאין אנו יודעים על אודותיו כמעט דבר. עקבות החיבורים הללו ניכרים בכתבי מקובלים החל משנות השבעים של המאה השלוש עשרה, ועם הטמעתם בעולמות התוכן השונים נערכו בהם פיתוחים רבי עניין. להלן אשחזר את התהוותם של שני החיבורים האנונימיים אגב עיון בניצני הופעתיה של האנלוגיה המשולשת הנזכרת במקורות קודמים שעמדו ברקעם, בירור היחס

ר' עזריאל. ראו: 'תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 70–73.

3 על האדם כמיקרוקוסמוס במקורות יהודיים היונקים מן הפילוסופיה היוונית על פיתוחיה הערביים ראו: A. Altman, 'The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism', idem (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge, MA 1963, pp. 196–232; עמ' 297–302; E. Krinis, 'The Philosophical and Theosophical Interpretations of the Microcosm-Macrocosm Analogy in Ikhwan Al-Safa and Jewish Medieval Writings', M. A. Amir-Moezzi et al. (eds.), *L'Ésotérisme shi'ite: Ses racines et ses prolongements*, Turnhout 2016, pp. 395–409; G. Vajda, 'La philosophie et la théologie de Joseph ibn Çaddiq', *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 17 (1949), pp. 93–181; A. Tanenbaum, *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*, Leiden, Boston, MA and Köln 2002, pp. 160–173

ביניהם, עיון בשאלת זהות המחבר או המחברים וחשיפת עקבותיהם של שני החיבורים בכתבי המקובלים. לבסוף תוצג לראשונה מהדורה מוערת של שני החיבורים. העיון בסוגיות אלו מניב תמונה עדכנית – וחדשה בכמה מפרטיה – של שנות השבעים של המאה השלוש עשרה בקטלוגיה, בפרט בברצלונה, עיר של מפגשים רבי עניין בין זרמים קבליים שונים. מצד אחד המאמר מאיר באור חדש את שאלת הקשר בין זקן המקובלים בגירונה, ר' עזרא בן שלמה, לבין מקורות קודמים שעמדו לרשותו ובראשם כתבי רב סעדיה גאון בתיווכו של ר' אברהם אבן עזרא וספר 'הכוזרי' לר' יהודה הלוי. מצד אחר העיון בהתהוותם של שני החיבורים חושף חוליה חשובה בפרשת התקבלותם של כתבי ר' עזרא בסביבת מוצאה של הקבלה הלשונית המוקדמת. בירור פרשת ייחוס החיבורים לתוגרמי, אף אם אינו מגיע להכרעה חד-משמעית, יש בו כדי להאיר את סביבתו המוערת של מקובל עלום זה ובכך לקדם במידת מה את ידיעותינו על ראשית הופעתו של זרם קבלי חשוב. השילוב בין אלגוריה פילוסופית לתורת היצירה של 'ספר יצירה' הגיע גם לסינתזות מאוחרות יותר בכתביהם של מקובלי סרגוסה וערי קסטיליה, נושא שאני נדרש אליו במאמר הנוכחי בראשי פרקים.

רב סעדיה גאון בתוך ר' אברהם אבן עזרא:

גרסה מוקדמת של האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם

המקור המרכזי שהזין את החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' הוא דיון קצר בפירושו של ר' עזרא בן שלמה על שיר השירים. כפי שאבקש להראות, ר' עזרא ניזון מדיון עשיר ומעניין באדם ובכלי המשכן בספר 'הכוזרי', והבנה אותו אל תוך מערכת מושגית שיטתית, ככל הנראה בהשראת עיבוד של ר' אברהם אבן עזרא לדברי רב סעדיה גאון על האנלוגיה המשולשת העומדת לדיון.

בפירושו של רב סעדיה בן יוסף אלפיומי לחומש שמות (להלן שרח שמות) הקביל הגאון בין שישה עשר הדברים שתרגמו ישראל למלאכת המשכן ובין שישה עשר השבחים שלשיטתו (על פי דה"א כט) שיבח בהם דוד את הקב"ה כאשר החל לבנות המקדש.<sup>4</sup> תוכן הרשימה לא שרד בגרסת הפירוש שהגיעה לידינו, אולם היא נשתמרה בילקוט התימני מדרש הגדול, בקטע שלפי שעה אינו ידוע בשלמותו ממקור אחר.<sup>5</sup> בקטע זה הועמדו שש עשרה מקבילות בין מרכיבי התרומות, איברי האדם ודרגות במערך השמימי-קוסמולוגי. על שישה עשר מרכיבי התרומות

4 פירוש רב סעדיה לשמ' כה 7-22 (פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות: מקור ותרגום, מהדורת י' רצהבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' קלב-קלג).

5 מדרש הגדול שמ' כה 3-7 (מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה חיברו רבי דוד ב"ר עמרם העדני, ד: ספר שמות, יתרו-פקודי, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנ"ז, עמ' תקסט-תקעא. ושם, עמ' תקעו, הקבלת הארון לצדיק). חלקו האחרון של הקטע המדרשי מקביל לפירוש התורה של סעדיה, כפי שהגיע לידינו: פירושי רב סעדיה, מהדורת רצהבי (שם), עמ' קלב.

הוסיף סעדיה שניים, אשר תוכנם נשמט אף הוא מן הפירוש שהגיע לידו, ובלבד שהקביל את שמונה עשר המרכיבים לשמונה עשר הברכות של תפילת העמידה, ולענייני – למקבילות שבין הקוסמוס, המשכן והאדם, שזיהה עם שלושת העולמות: הגדול, התיכון והקטן. ברשימה זו חוזר על עצמו העיקרון האנלוגי שהשתמר בקטע ממדרש הגדול, ושכפי הנראה נשמט מהגרסה שבשרח שמות, אולם תוכן המקבילות שנמנו בשתי הרשימות אינו זהה, והמינוח שנקט ההוגה הבבלי לשם הבחנה בין שלושת העולמות כבר משקף המשגה ימי ביניים, שאינה ניכרת במקור המדרשי העברי.<sup>7</sup> עם זאת יש לומר שפשוט המושגים הביניים שאימץ הרב סעדיה – עולם גדול, תיכון וקטן – אינו הולם לגמרי את המבנים האונטולוגיים שעזמו זהו שלושת העולמות בכתבים מאוחרים יותר, ואשר אליהם התגלגלו דבריו לימים. להלן דוגמאות נבחרות מדברי הגאון בתרגום עברי:

ונמצא [...] שויון שלושת העולמות: העולם הגדול, העולם התיכון והעולם הקטן [...]. [המשכן]. לעומתו באדם כיפה, וכוונתי למוח. ובמשכן – [היריעות] כולן. ולהן דימו את השמים, ככתוב נוטה שמים כיריעה (תה' קד 2).<sup>8</sup> והשני: הרקיע המבדיל בין שני המימות; באדם המחיצה המבדלת, שקוראים לה דאפראגמא,<sup>9</sup> והיא מפרידה בין כלי המזון וכלי

6 השוו: פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת י"ד קאפח, ירושלים תשמ"ד, עמ' צב, הערה 19.  
7 לדעת אפשטיין הוינה גרסה קדומה של מדרש תדשא את דברי הגאון על שלושת העולמות, ואילו מוטלזה סייג קביעה זו. ראו: אפשטיין, ספר היובלים (לעיל הערה 1), עמ' 93, 97; השוו: מוטלזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 159–160. זהות מחברו, זמנו ועריכתו של מדרש תדשא שנויים במחלוקת. ראו: ח' מאק, מסודו של ר' משה הדרשן, ירושלים תש"ע, עמ' 123–126, 203–204. קיומו של מדרש עברי קדום כלשהו שעמד לרשות רב סעדיה עשוי להסתבר גם מן המקבילות החלקיות לרשימה הנזכרת ששולבו הן במדרש בראשית רבתי, שנקשר אף הוא בשמו של ר' משה הדרשן (ראו על כך להלן הערה 9), הן בדרשתו של ר' יהושע אבן שועיב על פרשת תרומה – ושם נכתב: 'במדרש אמרו'. ראו: דרשות על התורה לר' יהושע אבן שועיב, ירושלים תשכ"ט (קראקא של"ג), דף ל ע"א. בגרסת אבן שועיב נשתלבו מקבילות מאוחרות וביניהן גם הקבלת גלגל השכל לארון ולמוח, המופיעה בשינויים ב'סדר ענין המשכן'.

8 למקורות המדרשיים שעמדו ביסוד אנלוגיה זו ראו: *Baraita de-Melekhet ha-Mishkan*, ed. R. Kirschner, Cincinnati, OH 1992, p. 160

9 הערת המהדיר: 'סרעפת – מחיצת שרירים המפרידה בין חלל החזה ובין חלל הבטן'. וראו: מוטלזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 144, הערה 51, עמ' 161. השוו למבנה האנטומי שהציג אפלטון בדיאלוג 'טימאיוס' (70a–69e), שאיבר זה נזכר בו; ליבס תרגמו במונח טרפס (tarpesha). ראו: כתבי אפלטון, ג, תרגם י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, עמ' 581. אכן רב סעדיה – כמו המקור המדרשי שעמד לפניו – החזיק בתורה אנטומית דומה לזו שהיקרותה הקדומה נמצאת אצל אפלטון. אולם בעוד שרב סעדיה כיוון כנראה, בעקבות מקורו המדרשי, לאיבר המבחין בין כלי המזון לכלי הנשימה ('הנפש' [אלנפס]), והקביל אותו לרקיע (בעולם) ולפרוכת (במשכן), פירשו אפלטון בזיקה לתורת הנפש על פי גרסתה שב'טימאיוס', כך שאיבר זה מבחין בין שני מרכיביו – המשובח והגרוע – של חלק הנפש שהוא בן תמותה. עוד על הסרעפת – דפארגמא – טרפס ראו הערותיו של אלבק על החומר המדרשי הקרוב והמעובד שנקשר בשמו של ר' משה הדרשן במדרש בראשית רבתי, מהדורת ח' אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 32 הערה לשורה 17; ספר האשכול, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תפרי"ח [תרצ"ח], עמ' 98, הערה טז. אומנם אין במקרה זה כדי לשלול את



הנפש. ובמשכן – הפרוכת המבדילה בין הקודש ובין קודש הקדשים. השלישי: בעולם – האור; באדם – אור הנפש המאיר על כולו; במשכן – אור השכינה [...] השישי: בעולם – המלאכים; באדם – המחשבה והשאיפות; במשכן – הכרובים [...] השמיני: בעולם – השמש והירח והכוכבים; באדם – העינים; במשכן – מנורה ונרותיה [...] העשירי: בעולם – בהמה וחייה; באדם – ידים ורגלים המשמשות אותו; במשכן – קרבן הבהמה. האחד עשר: בעולם – דברים מעציבים; באדם – הטחול וכלי היגון; במשכן – שחיטה ושריפה, שהם אזכרת העונש [...] הארבעה עשר: בעולם – מערכת הגלגלים; באדם – החכמה; במשכן – ארון ולוחות.<sup>10</sup>

תחומו הדינמי משהו של העולם הגדול נפרס בדברי רב סעדיה על פני הקוסמוס על מגוון הישויות הכלולות בו אך ללא חלוקתו הפנימית לשלוש דרגות, חלוקה המשתקפת במבנה המשולש של המשכן והאדם, ושכמותה יש בעיבודים מאוחרים יותר שנעשו בין היתר על יסוד דבריו. לנוכח היעדרה של חלוקה כזו מסתמן שהעולם התיכון הנזכר ברישא המובאה דלעיל אינו משקף תחום ביניים בין מרחב עליון כלשהו לעולמנו זה (הנכללים אצל רב סעדיה בקטגוריה האחת והראשונה של העולם הגדול). העולם התיכון מציין אפוא להיבט התיכון, או כפי ניסוחו במקום אחר, הבינוני, באנלוגיה המשולשת – המשכן על כליו.<sup>11</sup>

בפירושו הקצר על מלאכת בניין המשכן (שמ' כה 7) שילב אבן עזרא דברים שייחס ל'גאון' – רב סעדיה<sup>12</sup> – וערך בהם פרפרזה ללשונו.<sup>13</sup> בפירושו הארוך שב אבן עזרא והתייחס לרשימת

אפשרות השפעתה של תורת הנפש שב'טימאוס' על תורת הנפש של רב סעדיה, שאומצה חלקית בידי אבן עזרא – ובתיווכו בידי אחרים, ואין כאן מקום להאריך. ראו: M. Gómez-Aranda, *El comentario de Abraham Ibn Ezra al Libro del Eclesiastés*, Madrid 1994, p. LXII and n. 5, p. LXII and n. 1.

10 פירושי רב סעדיה, מהדורת רצהבי (לעיל הערה 4), עמ' קלג-קלד.

11 השוו לעקבות הדברים אצל ר' יונה: 'המשכן והמקדש שהוא העולם האמצעי' (דרשות ופירושי רבינו יונה לחמשה חומשי תורה, מהדורת ש' ירושלמי, ירושלים תש"ם, עמ' קלב). דברים דומים לאלו שהובאו משרח שמות כתב רב סעדיה באופן תמציתי בפירושו ללשון ההלכה השישית בפרק השלישי של 'ספר יצירה', ואביאם כאן בתרגומו העברי של ר' משה בן יוסף הדיין מאולסינו, תרגום שלדעת מהדירו נתחבר בסוף המאה השלוש עשרה, בסביבת ישיבות המקובלים הראשונים בלנגדוק: 'ומשלשתן יסד מעונו, חפץ בזה המשכן [...] ויש כאן מועמתיים אחד לעומת חברו, כיצד, העולם הגדול והוא העולם עצמו, והעולם הבינוני והוא המשכן, והעולם הקטן והוא האדם' (ע' פורת, שני תרגומים קדומים לרב סעדיה גאון: פתרון ספר האמונות וחרצב הבינות ופירושו לספר יצירה, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 365. על מקום חיבורו וזיקתו האפשרית למקובלים ראו: שם, עמ' 329). גרסה עברית חלקית הובאה אצל אפשטיין משם נויבאואר: אפשטיין, ספר היובלים (לעיל הערה 1), עמ' 93–94, הערה 4. וראו: מוטולוה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 161.

12 לזיהוי הגאון כאן בפירושו הארוך של אבן עזרא על שמ' כה 40 עם סעדיה גאון ולא עם האיי גאון, שלא על סמך המקבילה במדרש הגדול, ראו: ספר אבן עזרא לספר שמות, מהדורת י"ל פליישר, וינה תרפ"ו, עמ' 232, הערה 1.

13 פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, א, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, עמ' שיג. מוטולוה לא הכיר

הגאון, וכאן אפיין את האנלוגיות כ'סוד', והחליף את 'העולם הגדול' ב'עולם העליון', תחום המסתמן בדבריו כמקור של 'כח עליון':

ואם נתן לך השם חכמה בלבך תבין סוד הארון והכפורת והכרובים שהם פורשי כנפים ומחוץ לפרוכת דבר המנורה ומזבח הקטרת והשלחן, ומחוץ לפתח המשכן מזבח העולה ואת כל כליו, ואת הכיור ואת כנו, ואלה הדברים הם כבוד אלהים [...] והיודע סוד נשמתו ומתכונת גופו, יוכל לדעת דברי העולם העליון,<sup>14</sup> כי האדם דמות עולם קטן [...] והגאון הזכיר, כי שמונה עשר דברים הם במשכן, שהוא עולם אמצעי וכמוהו בעולם העליון, וככה העולם הקטן. הנה הכלל, כל כרוב נעשה לקבל כח העליון, גם בעבור שילמוד המשכיל, ואין צורך להאריך.<sup>15</sup>

אבן עזרא ערך הבחנה משולשת בין תחומים שונים במשכן, המורים כלשונו על 'כבוד אלהים'. חלוקה דומה אך מפורטת יותר ערך ר' עזרא בן שלמה, שבפירושו על שיר השירים כבר קשר בין שלושת תחומי המשכן לשלושת העולמות ולשלושת החלקים בגוף האדם. מהלך מקביל שאשוב לדון בו בהמשך נמצא ב'שער הגמול' לרמב"ן, אם כי הן ר' עזרא הן רמב"ן כבר רמזו לשכבה התיאוסופית העליונה על המערכת הקוסמית אשר בפרטיה היה מעוניין אבן עזרא, שכבה החולקת עם דרגות ההוויה התחתונות את הצורה הארכיטיפית של דמות האדם. בחתימת דבריו רמז אבן עזרא ליישום המעשי הטמון במשולש האנלוגי: 'לקבל כח העליון', ביטוי המכוון בכתביו הן לכוח שמקורו במערכת האסטרלית – אשר הידע עליה טמון לשיטתו במידות המשכן וכליו – הן לכוח שמקורו במערכת הלשונית העליונה עליה.<sup>16</sup> אכן, בהמשך חזר אבן עזרא על האנלוגיה המשולשת, עתה בהדגשת המכלול האורגני של גוף המשכן, העולם הקטן והגדול, והשם הנכבד – הניצב בלב או בראש המערכת הלשונית העליונה: 'והנה עשר יריעות הוא המשכן. והמשכן קראו אחד כולל הכל, כי כל גוף אינו דבר אחד, רק הוא מחובר מאחדים.

את הדיון הנזכר שבשרח הגאון, ולכן נעלמה ממנו גם אפשרות זמינותו לאבן עזרא. ראו: מוטולזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 162 והערה 108.

14 ההתבוננות בסוד הנשמה ומתכונת הגוף כדרך לידיעת העולם העליון והכרת הבורא היא נושא התוכחה 'ישני לב, מה לכם', שחיבר אבן עזרא. ראו: שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, א, מהדורת י' לוי, ירושלים תשל"ו, עמ' 462–464; טננבאום, הנפש העיונית (לעיל הערה 3).

15 פירוש אבן עזרא הארוך על שמ' כה 40 (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' קעז).

16 היחס בין פרטי המידות לידע הקוסמי מבואר ביתר פירוט בספר יסוד מורא וסוד תורה, שער ט (מהדורת י' כהן וא' סימון, רמת גן תשס"ז, עמ' 168–170, ועיינו בהערות המהדירים). סודות כלי הקודש שאליהם רק רמז אבן עזרא, התפרשו בידי פרשניו באורח אסטרולוגי. ראו: ש' רגב, 'הסימבוליקה של מעשה המשכן בפירושו של ראב"ע למקרא', סיני, קיב (תשנ"ג), עמ' רנה–רנט. על המונח כוח עליון אצל אבן עזרא ראו: ד' שורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 63–68; ר' ישפה, 'התורה והאסטרולוגיה אצל אברהם אבן עזרא', דעת, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 42–43; ש' סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת גן תש"ס, עמ' 162–168; ע' פינטו, 'פירושו של ר' בחיי בן אשר לי"ב אבני החשן על רקע הספרות הלאפירית בת הזמן', דעת, 90 (תש"פ), עמ' 177–185.

וככה השם הנכבד, שהוא אחד כולל הכל ונקרא אחד, וכן העולם הקטן והגדול.<sup>17</sup> פוטנציאל המשכת הכוח כפועל יוצא של המבנה הדוגמאי המשותף לגופים או לעולמות ניכר בפירושו שיר השירים למקובל ר' עזרא בן שלמה, אשר לצורך ביטוי נקט את מינוח השאיבה האופייני לו, ממש בסוף הקטע שבו ביאר את מבנה המחנות וכלי המשכן: 'כל זה רומז כי העולם הזה שואב חיים ונקשר ונדבק בשמו של הקב"ה'.<sup>18</sup> לפני שהגיע למסקנה זו ביאר ר' עזרא את פרטי היחס האנלוגי המתקיים בין המשכן לעולם, ואחר כך הוסיף את הצלע השלישית, האדם. לשם כך נסמך המקובל מגירונה על דיון מפורט של ר' יהודה הלוי, שבו ביאר את הדרך שבה סדרי העבודה הקדומים מביאים להשכנת העניין האלוהי בבית המקדש ובנפש המדברת.

'כלים פנימיים רוחניים':

ר' יהודה הלוי ור' עזרא בן שלמה

קבלת הכוח העליון כפונקצייה הנגזרת מן המבנה הדוגמאי של העולמות; הקביעה שטעמי החפצים המשמשים בוקדש הם סודות; שילובו של השם הנכבד, ככל הנראה בראש המערכת האנלוגית – כל אלה מהלכים חשובים שפיתח אבן עזרא, המאפשרים להבין טוב יותר את דברי ר' עזרא, החוליה המרכזית והישירה ביותר שממנה ניוון בעל 'ארבע מחנות שכינה'. בפירושו על שיר השירים פרס ר' עזרא את פרטי האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם במסגרת פרשנית רחבה יותר, היונקת מחומר מדרשי או היכלי קודם, ושעניינה היחס האנלוגי שבין התחום הסובב את המשכן, כלומר ארבעת הדגלים או השבטים הערוכים בהתאמה, לבין המבנה המרובע של רוחות השמיים ושל מחנות מלאכי השכינה. מקבילה חלקית לדברי ר' עזרא השתמרה בין קטעים של פירושו לאגדות חז"ל, בקובץ ליקוטים בכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 448 (נויבאואר 1947),<sup>19</sup> אולם נוסח הגרסה הנדירה הזו חסר מונחים ותמונות שללא ספק אומצו בידי בעל 'ארבע מחנות שכינה', כגון 'עולם הדיבור' והמבנה המרובע של הדגלים והמלאכים, ולכן אעדיף כאן את גרסת הפירוש על שיר השירים:

ודגלו עלי אהבה (שה"ש ב 4) שסידר ד' דגלים ומחנה שכינה באמצע,<sup>20</sup> כמו שסיבב כסאו בד' מחנות של המלאכים [...] וכל הסדר הזה ד' רוחות העולם [...] וכשם שהדגלים עשויים דוגמת העולם הבא והעולם הזה כפי מה שבארנו, והמשכן כמו כן נעשה על דרך

17 פירוש אבן עזרא הארוך על שם' כו 6 (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' קעח).

18 בתוך: כתבי רמב"ן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד, עמ' תצא. השוו: מנחם בן מאיר ציוני, ספר ציוני, מהדורת א' גרוס, תל אביב תשס"ה, עמ' קכה.

19 כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 448 (נויבאואר 1947; מתכ"י F 19109), דף ב16-א17. הדברים הועתקו אומנם בסמוך ללקט מדרשי שפרטיו צוינו לעיל, הערה 2, אך לא מצאתי מקבילה לגרסה מעניינת זו בהעתקות אחרות של 'פירוש האגדות' ואף לא בליקוטים מחיבור זה.

20 להלן אברר מהו המקור המסוים שעליו נסמך כאן ר' עזרא.

העולם העליון. >בית<<sup>21</sup> קדש הקדשים ששם השכינה שורה בין שני הכרובים. כנגד עולם התיכון שהמשרתים שם אשר משטרם בארץ, היה אוהל מועד אשר שם השולחן והמנורה ומזבח הזהב, אשר הם כלים פנימיים רוחניים. מזבח הזהב לא לעולה ולא לזבח כי אם לקטורת הסמים שהוא דבר דק ורוחני, וכנגדו המנורה והאור<sup>22</sup> בששה קנים היוצאים מקשה מן הקנה האמצעי >ופני ששת הקנים<<sup>23</sup> מאירים אל עבר פניו.<sup>24</sup> וכנגד העולם התחתון מזבח העולה המושם בחצר אוהל מועד להקריב עליו כל הקרבנות כולם. וכן באדם ג' עולמות: עולם הדיבור<sup>25</sup> הוא הראש, ועולם החיות מן הטבור ולמעלה, ועולם הטבע מן הטבור ולמטה אשר היא בית >המבשלים המאכל<.<sup>26</sup> ולכך אמר ודגלו עלי אהבה (שה"ש ב 4), רמז למחנה השכינה אשר היא תוך הד' דגלים כדכתיב ונסע אוהל מועד מחנה הלויים בתוך המחנות (במ' ב 17), ומצאנו כמו כן ציורי המשכן הוא דוגמת כבודו של הקב"ה ודוגמת העולם הזה.<sup>27</sup>

ר' עזרא הקביל גם הוא בין מבנה העולם, המשכן והאדם, אלא שאצלו כל אחד מהם נחלק חלוקה פנימית משולשת. העולם נחלק לעליון – אלוהות או עולם השכל,<sup>28</sup> תיכון – תחום ביניים הכולל מלאכים ונפרס על פני התווך הקוסמי שבין העולם העליון לעולם הזה, ותחתון – עולם הטבע או החומר. לשיטת ר' עזרא גם המשכן נחלק לשלושה תחומים, אשר ההבחנה הארכיטקטונית ביניהם משקפת הבחנה הייררכית: קודש הקודשים, אוהל מועד על כלי העבודה שבו, וחצר האוהל – מקומו של מזבח העולה. שלישי ואחרון בשורת הארכיטיפיים האנלוגיים הללו הוא האדם, הנחלק אף הוא חלוקה פנימית ותואמת, עתה תוך שימוש במינוח המשקף גרסה מסוימת של מבנה אונטולוגי ניאור-אפלטוני: עולם הדיבור – שפירושו עולם השכל המקביל למחשבה או לשכל שבראש, עולם החיות – המציין את כוחות הנפש החיוניים (להוציא המחשבה) המזוהים

21 'בית' על פי כ"י פרמה, פלטינה Parm. 2982 (דה רוסי 1072; ריצ'לר 1547; מתכ"י F 13711), דף א84. בנדפס: 'בנין'.

22 כ"י פרמה (שם): 'להאיר'.

23 בנדפס: 'ומפני ששה בקנים'. הנוסח לעיל על פי כ"י פרמה 2982.

24 וראו: 'היתה המנורה שבעה מאורות [צ"ל: מאורות] והיתה מקשה להודיע הששה קנים יונקים יוצאים מן הקנה האמצעי ותניא אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות מלמד שהסדיר פניהם כלפי נר מערבי ונר מערבי כלפי שכינה והיתה המנורה בדרום כמו דוגמא' (ר' עזרא, 'פירוש האגדות', כ"י וטיקן 441, ebr., דף 18ב).

25 כ"י פרמה 2982, דף א84: 'עולם הדבר'.

26 'המבשלים המאכל' על פי כ"י פרמה (שם). אצל שעוועל נדפס 'המכשלים המרובים' – נוסח המשקף אומנם העתקות אחרות ונשמר גם ב'קופת הרוכלין' לר' יוסף אנג'לט. לטובת גרסת 'המבשלים המאכל' תצוין המקבילה בגרסת 'פירוש האגדות': 'ומן הטיבור [למטה] עולם הטבע אשר מתבשל שם המאכל כנגד חצר המשכן אשר שם מזבח העולה' (כ"י אוקספורד 448, Opp., דף 16ב–17א).

27 בתוך: כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), ב, עמ' תפט–תצ.

28 על התמרת העולם השכלי העליון בספירות אצל ר' עזרא בהקשר הנדון ראו: *Le commentaire d'Esra de Geron sur le Cantique des Cantiques*, ed. G. Vajda, Paris 1969, pp. 178–179

עם פלג הגוף שלמעלה מן הטבור, ועולם הטבע – המזוהה עם כלי העיכול, או לפי נוסח אחר 'בית המכשלים המרובים', קרי מקום התאוות האסורות של פלג הגוף התחתון.<sup>29</sup> בעוד שאת שילוב דגם שלושת העולמות בהקשר הנוכחי של בניין המשכן אימץ ר' עזרא ופיתח על יסוד קודמיו, אולי בתיווכו של אבן עזרא, בולט מאוד בלשונו המונח 'רוחניות', שאינו מופיע אצל אבן עזרא. הלה לא נהג להשתמש במונח זה, אפילו לא כחלק מן הצירוף המתבקש אולי – רוחניות כוכב.<sup>30</sup> מתרגם ספר 'הכוזרי', ר' יהודה אבן תיבון, הוא שטבע מונח זה בשפה העברית, לתרגום המונח הערבי 'רוחאניאת' (روحانية), שהיה טעון זה מכבר במשמעות של רוחניות אסטרלית.<sup>31</sup> המונח על הטייתו חוזר ונשנה פעמים רבות בספרו הגדול של המשורר וההוגה מטולדו ר' יהודה הלוי, בן עירו וכמסופר גם מקורבו של אבן עזרא, אך בשני דיונים שם נזכר המונח בהקשר בעל זיקה מיוחדת לדברי ר' עזרא דלעיל.<sup>32</sup> הכוונה לדברי החבר שבהם ביאר למלך כוזר את האופן שבו 'הדבר האלוהי' או 'המעשים', כפי שאלה מגולמים בתורה, הם אבני הדרך להשגת 'העניין האלוהי':

ואיך תהיה תכונת המקריבים. שלא יהיה פגם בהם [...] וכל שכן מלבושי כהן גדול אשר נתן לו רשות לבא אל מקום הענין האלהי. מקום השכינה והארון והתורה [...] וכן תכונת המשכן פלה הראתה למשה <בהר סיני>: המשכן והאהל והשלחן והמנורה והארון וחצר המשכן ועמודיו <ומסכיו> וכל מלאכותיו הראו לו רוחניות [רוחאניה] וצורתם

29 מן האנלוגיה המשולשת שהציג בן שלמה הסיקה פדיה כי לעולם הדיבור יש לייחס כפל משמעות, שכן הדיבור לדבריה מציין גם לתופעה של דיבור אקסטטי כתולדה של חוויה מיסטית נבואית. ראו: ח' פדיה, 'אחווים בדבור: לבירורו של הדפוס הנבואי המתפעל אצל ראשוני המקובלים', תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 625.

30 שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה (לעיל הערה 16), עמ' 63 הערה 4. מונחים אלו מופיעים אומנם בחיבור המיוחס לאבן עזרא: ספר העצמים, מהדורת מ' גרוסברג, לונדון תרס"א, וראו בפרט עמ' כ-כז, ושם נזכר האדם כעולם קטן.

31 שטיינשניידר הקדיש נספח חלוצי לשימוש במונח זה בתרגומים העבריים לספרות ערבית פסידואפיגרפית: M. Steinschneider, *Zur Pseudepigraphischen Literatur Insbesondere der Geheimen Wissenschaften des Mittelalters: Aus Hebraeischen und Arabischen Quellen*, Berlin 1862, pp. 69–70. מאז דן פינס בשימושים בו אצל ר' יהודה הלוי והרמב"ם על רקע הופעותיו הקודמות בספרות יוונית, ערבית, ערבית-יהודית ועברית. ראו: ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של ר' יהודה הלוי', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 511–523; S. Pines, 'Shi'ite Terms and Conceptions in Judah', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 196–197. להשתלשלות המונח עד החסידות ראו: מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידין, תל אביב תשס"א, על פי המפתח בעמ' 460.

32 להערה ראשונית בדבר השפעתו של ר' יהודה הלוי על ר' עזרא בהקשר זה – ובאמצעותו על תוגרמי – ראו: מ' אידל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008, עמ' 191, הערה 236 (העניין אינו מופיע בגרסת המאמר המוקדם של אידל).

[ושכלהא]<sup>33</sup> גשמיות כאשר <התנו> לו,<sup>34</sup> וכן הבית הגדול אשר בנה שלמה הראה לדוד צורתו רוחנית [צורתה רוחאניה]. והבית העולמי הקדוש אשר יעדנו בו הראה לנביא שמו יחזקאל צורתו ותכונתו.<sup>35</sup>

צורתם ותכונתם המיוחדת של המשכן וכליו, וכמותן של המקדש(ים), נגלו בעבר בדמות צורה רוחנית, והיא שהקנתה להם את תפקידם ותוקפם המיוחד כדבר אלוהי. הוראות התורה המפורטות משקפות סדר עליון, כעין תוכנית בנייה להשכנת העניין האלוהי או רוחניות הצורות העליונות באלו הגשמיות שנבנו על פיהן.<sup>36</sup> אימוצו של ר' עזרא את תפיסת הכלים הרוחניים מגלמת אפוא הטמעה של דגם המשכה אסטרלי (אולי הרמטי) במקורו, אשר שימש בספרו של המשורר העברי לצורך הטענת החפצים הליטורגיים ביכולת למשוך את העניין האלוהי. בדיון ארוך וחשוב לענייני הוסיף ר' יהודה הלוי ופיתח בתשובת החבר את העיקרון של תקינות סדרי עבודת הקורבנות כתנאי להשכנת העניין האלוהי במשכן. לשם כך הקביל את תיקון הסדר למבנה ההייררכי של הגוף האנושי ולתקינות השימוש באיבריו כתנאים הכרחיים להשכנת השכל או הנפש המדברת:

[...] תקון הסדר. כדי שיחול בו המלך [...] ושים דמיון הענין האלהי הנפש המדברת,

33 ראי לציון שיבוש נוסח התרגום המעניין של התיבה 'וצורותם' (ושכלהא), שהפכה ל'וצייר אותם' – כנדפס במהדורת א' צפרוני, תל אביב תש"ח, עמ' 55 (אך לא במהדורת ה' הירשפלד, לייפציג 1887, עמ' 53). כפי שהראה בנעט, כל ההדפסות של ספר הכוזרי' בתרגום יהודה אבן תיבון נגועות בשינויים רבים שאירעו לנוסחי התרגום בכתבי היד החל באמצע המאה הארבע עשרה, ואשר עיצבו מאז ענפים רבים במסורת הטקסט. תופעה זו הביאה להסתנגנותם של ביטויים ומונחים רבים שלא יצאו מקולמוסו של אבן תיבון, לכל הדפוסים, לרבות מהדורות הירשפלד וצפרוני. ראו בפירוט: ד"צ בנעט, 'לנוסח הערבי של הכוזרי (השלמות לתיקוני גולדציהר למאמרים א–ב)', ד"ש לוינגר ואחרים (עורכים), ספר זכרון לכבוד פרופ' יצחק יהודה גולדציהר ז"ל, ב, ירושלים תשי"ח, עמ' 105; הנ"ל, 'דרכי תרגום שונות בנוסח העברי של הכוזרי', לשוננו, כא (תשי"ז), עמ' 293–307.

34 לשורשיה של מסורת זו בכתבי חז"ל ראו: V. [A.] Aptowitz, 'The Celestial Temple as Viewed in: the Aggadah', J. Dan (ed.), *Binah: Studies in Jewish Thought*, II, New York 1989, pp. 10–11.

35 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, בתרגום ר' יהודה אבן תיבון, א, צט. נוסח הציטוט כאן ולהלן על פי מהדורה הדיגיטלית 'במאגרים' של מפעל המילון ההיסטורי, המבוססת על כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית hebr. 264, עם השלמות בסוגריים זוויתיים על פי כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5779 (מרגליות 901); כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 2397 (אדלר 308). ראו: [https://maagarim.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=280000&page=1](https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=280000&page=1). המקור הערבי-יהודי בסוגריים מרובעים על פי: כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל (אלכתאב אלכורי), מהדורת ד"צ בנעט וח' בן-שמאי, ירושלים תשל"ז, עמ' 33.

36 לדעתי עקבות שימושו של ר' יהודה הלוי במינוח הרוחניות הערבי בהקשר הנדון של מראה המשכן ניכרים בספרו של יצחק אבן לטיף, שער השמים, ב, מהדורת ר' כהן, ירושלים תשע"ו, עמ' 186. על שימושו של אבן לטיף בספר הכוזרי, ראו מבוא המהדיר, שם, א, עמ' 145.

החולה<sup>37</sup> בגוף טבעי בהמי, כאשר נשתוו טבעיו ונסדרו כחותיו העליונים והתחתונים סדור נכון לענין יותר נעלה מענין הבהמות. היה ראוי שיחול מלך השכל אצלו להורות אותו ולישרו ולהתחבר לו כל עת אשר ישוב הסדר ההוא. וכאשר יפסד הסדר יפרד ממנו [...] ובעת שיסדר דבר ויכון לקבל הנהגתו לא ימנע ממנו לאצול עליו אור וחכמה ודעת [...] וכללו של דבר, שיהיה המזג פלו מתקן ויהיה מזומן לקבל הנהגת הנפש המדברת, אשר היא עצם נפרד קרוב לעצם המלאכים [...] והענין האלהי לא יחול כי אם בנפש מקבלת לשכל. והנפש לא תתחבר כי אם ברוח חם טבעי, אי אפשר לו בלתי מקור שיִקשר בו, כהקשר הלהב בראש הפתילה. ודמיון הפתילה הוא הלב [...] <והוצרך> אל החושים הנראים והנסתרים [אלחואס אלטאהרה ואלבאטנה], והיה הראש מחניהם בעזרת הלב והמשכתו. והיה הגוף כלו מסדור אחד, שב אל הנהגת הלב אשר הוא המחנה הראשון לנפש, ואם תחול <המוח הוא חול שני במצווע הלב. וכן נסדרה החיות האלהית<sup>38</sup> [...] וצוה ית' ב'מזבח העולה' ו'מזבח הקטרת' וה'מנורה', ואחר כן ה'עולות' ו'קטרת הסמים' ו'שמן המאור' ו'שמן המשחה'. 'מזבח העולה' להדבק בו האש הנראה הגלויה. ו'מזבח הזהב' לאש היא יותר קלה ודקה. אבל ה'מנורה' להדבק בה אור החכמה והדעת. וה'שלחן' להדבק בו הטובות הגופניות [...] וכל אלה עבודה ל'ארון' ול'כרובים', אשר הם במעלת הלב. והריאה מרחפת עליו. והוצרך לאלה כלים ושמיים. כמו ה'כיוור' ו'כנו' ו'מלקחיים' ו'מחנות' ו'קערות' [...] וזולת זה, <והוצרך> אל דבר שישמור אותם 'המשכן והאהל ומכסהו'. ולשמור הכל 'חצר המשכן' וכליו. והוצרך אל נושאים לכל אלה.<sup>39</sup>

סדר המשכן וכליו אנלוגי לתבנית הגוף ואיבריו, אך אנלוגיה זו אין פירושה רק הקבלה צורנית; כוחה בכך שהיא מנהירה את האופן שבו הפעלת המקדש על פי הסדר הנכון ובעקבות זאת ירידת העניין האלוהי לדור בו שקולות לדרך שבה הפעלת הגוף באופן תקין – על פי תיאוריה אנטומית מסוימת, המשולבת באתיקה יוונית בלבוש ביניימי – מביאה להשכנת השכל או הנפש המדברת בלב. מאחר ש'הענין האלהי לא יחול כי אם בנפש מקבלת לשכל', נפגשות האנלוגיות בקודקוד העליון, והאדם נעשה למעין מקדש מעט, כלומר משכן קטן לענין האלוהי.<sup>40</sup> ואכן בהמשך

37 'חולה' מן השורש חו"ל, במשמעות: נוגעת, חלה, שורה וכדומה.

38 בנדפס במהדורת צפרוני: 'האומה החיה האלהית' (מהדורת צפרוני [לעיל הערה 33], עמ' 97), אולי בעקבות הערת הירשפלד במהדורתו (לעיל הערה 33), עמ' xxx, הערה 41. אפשר גם שגרסת 'האומה החיה' נוצרה בזיקה ללשון ההמשך (שלא צוטט לעיל), שבה הוקבל סדר כיתות האומה לסדרי הגוף והמשכן שתוארו לפני כן. וראו עוד בדבריי על נושאי הכלים.

39 הכוזרי ב, כו (כתאב אלרד ואלדליל, מהדורת בנעט ובן-שמאי [לעיל הערה 35], עמ' 59–63).

40 זאת אף שר' יהודה הלוי לא הפחית בחשיבות המקום ירושלים, רוצה לומר גם אם חול הענין האלהי לא יושג באותה דרגה שבה זמינה ההתנסות בו בתנאים האידיאליים, אשר מימושם המלא אפשרי רק בארץ הקודש. על כל פנים מעניין שההסבר הנטורליסטי שהציע למבנה ההיררכי הרצוי של הגוף וכוחותיו מפחית במובלע מן האופי הפרטיקולריסטי של ההסבר.

הספר תיאר ר' יהודה הלוי את הנביאים כ'כלים הראשונים לחפץ הבורא'.<sup>41</sup> בסיפא ההקבלה שערך בין גוף האדם למבנה המשכן נוספה עוד אנלוגיה – שכמעט נבלעת בשצף הפרטים – ונרמז בה שגם נושאי הכלים ערוכים היו בהתאם לאותה תבנית הייררכית המשותפת לבנייני המשכן והגוף. מדבריו שהושמטו מן המובאה דלעיל ברור כי הסדר המסוים של נושאי הכלים פירושו חלוקת כיתות שבטי האומה באופן מדורג לשכבות המופקדות כל אחת בתורה על הפעלת מעגלי הכלים או האיברים, הערוכים מצידם במקביל סביב לקודש הקודשים. אפשר שצירופם של אלה למבנה האנלוגי המשותף למשכן ולגוף האדם סייע להרחבת תחום חלוצה של האנלוגיה – עם שילובה בדברי ר' עזרא – לסדר המחנות במדבר, אף שהלה לא אימץ את החלוקה השכבתית של האומה כפי שהיא מופיעה בספר 'הכוזרי', ותחת זאת העדיף להתמקד בתבנית המחנות המרובעת. כפי שאראה בהמשך, עיבוד הדברים ב'ארבע מחנות שכינה' כלל בנקודה זו שימוש בחומר היכלי לרבות תרשים מלאכי השכינה ומחנות ישראל במדבר.

בין פרטי הגוף הערוכים במבנה אנלוגי לזה של כלי המשכן, חדריו וחצרותיו, מנה ר' יהודה הלוי את 'החושים הנראים והנסתרים' (אלחואס אלטאהרה ואלבאטנה), ובהמשך הקביל את 'הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקדש אשר ישרתו בהם' (על פי במ' ג 31) ל'האברים הפנימיים' שבאדם (אלאעצא אלבאטנה).<sup>42</sup> דומה שלפנינו מקור סביר לתורת ה'כלים פנימיים רוחניים' של ר' עזרא בן שלמה, תורה שכאמור החיל על כלי המשכן האנלוגיים לאיברי האדם ולמערך האונטולוגי המשולש של העולמות.<sup>43</sup> חיזוק להצעה זו יש באחת מתשובותיו של ר' עזרא לאחד ר' אברהם שמו, תשובה שנכללו בה שורה של נושאים שפותחו בפירושו על שיר השירים.<sup>44</sup> כבר הוצעו במחקר זיקות אפשריות שונות בין התיאורגיה הקבלית לכתבי ר' יהודה הלוי, בעיקר בעקבות מחקריו המעצבים של שלמה פינס, וסוגיה זו ראויה לבחינה מקיפה נפרדת.<sup>45</sup> כאן אבקש להתמקד במקרה אחד הנוגע למבנה המרובע של תורת היסודות הראשונים, מבנה שיש לו קשר ישיר למערך האנלוגי הנזכר שהציג ר' עזרא בפירושו על שיר

41 הכוזרי ד, ג (כתאב אלרד ואלדליל, מהדורת בנעט ובן-שמאי [לעיל הערה 35], עמ' 152).

42 הכוזרי ב, כו (כתאב אלרד ואלדליל, מהדורת בנעט ובן-שמאי [שם], עמ' 62).

43 מלבד ר' יהודה הלוי ייתכן שר' עזרא נסתייע גם בגרסה מסוימת של 'משל האשכול והמנורה' לר' אשר בן דוד, שבחלק מהעתיקותיו העצמאיות כולל תיאור הספירות העליונות כרוחניות. עיינו: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 261. האפשרות שר' יהודה הלוי עמד גם ברקע דברי ר' אשר ווקקת בחינה נפרדת.

44 יש המזהים את ר' אברהם עם ר' אברהם החזן גירונדי. לרקע על איגרותיו של ר' עזרא ראו: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ח: חוג המקובלים בגירונה, 'ירושלים תשע"ג, עמ' 130–139.

45 למחקריו של פינס בנושא ראו לעיל הערה 31. לביבליוגרפיה עשירה נוספת בנושא, בצד בחינה מחודשת של היחס בין ר' יהודה הלוי לראשוני המקובלים, ראו: A. Bar-Asher, 'The Kuzari and Early Kabbalah: Between Integration and Interpretation regarding the Secrets of the Sacrificial Rite', *Harvard Theological Review* (forthcoming). כפי שהראה בר-אשר, בחינת סוגיית הקורבנות בספר 'הכוזרי' ובכתבי המקובלים מגלה כי ר' יהודה הלוי היה מקור חשוב ומרכזי בהבניית תורת האלוהות והתיאורגיה הקבלית, באופן החורג בהרבה מאימוץ מינוח גרידא.



השירים (ב 4). בתשובתו על השאלה החמישית, שעניינה 'טעמי התורה הקשורים במעשה בראשית ובמעשה מרכבה', נדרש בן שלמה לטעם הקורבנות, ופיתח את פרשנותו הקבלית על יסוד תשובת החבר אל מלך כוזר, שצוטטה לעיל: 'וכבר מפורש טעם הקרבן בתשובת החבר אל כוזר [הכוזרי ב, כו] והוא באומרו לאֲשֵׁי מִיִּשְׂרָאֵל כֹּל קִשָּׁה וְהוּא הָאֵשׁ הַנִּפְעֵלֶת לְדַבְּרוֹ ר"ל היסודות הראשונים כי כל דבר כפי דקותו חוזר ליסודו'.<sup>46</sup> ר' עזרא פירש את דברי ר' יהודה הלוי בזיקה לשורשה התיאוסופי – היסוד הראשון והנסתר – של האש הנגלית המכלה את הקורבן; הוא סמך מהלך זה, כדבריו במקום אחר בתשובה זו, על תורת היסודות הראשונים, כלומר על ארבע דרגות בתיאוסופיה הספירית שזיהה עם ארבע אותיות השם המפורש, אשר מהן נמשכים מערכים מרובעים ואנלוגיים על שלשלת ההוויה, עד עולמנו זה.<sup>47</sup> בעקבות זאת פירט המקובל מגירונה רביעיות שונות, חלקן על יסוד חזון יחזקאל, ושילב כמה מפרטיהן בקטע שצוטט לעיל מפירושו על שיר השירים (ב 4), שם בזיקה למערך אנלוגי דומה. בהמשך תשובתו זו שב ר' עזרא ונקט את מינוח הרוחניות, עתה בזיקה לריח הניחוח בבחינת אור השכל היורד על המידות בעקבות ריטואל הקורבן – מהלך שבכתביו האחרים התפרש בזיקה להעלאת המחשבה ופעולתה לייחוד מערכת הספירות – ומן המידות, דרך הדרגות השונות של המערך האנלוגי המרובע, ממשיך ויורד עד חלקי המשכן הערוכים בהתאם למערך רבוע זה.<sup>48</sup>

מדבריו של ר' יהודה הלוי בדיון אחר בו נדרש לתופעת הנבואה, עולה התאמה בין 'אלעין אלבאטנה' – העין 'הנסתרת' בתרגום ר' יהודה אבן תיבון או 'הפנימית' בתרגום מילולי – למושג התבוננותה, הנתפס כמרחב רוחני שתיאר המשורר במילים 'צורא עטימה האילה' (בתרגום אבן תיבון: 'צורות גדולות נוראות') ו'אלעאלם אלאלאהי' (בתרגום אבן תיבון: 'העולם האלהי').<sup>49</sup> כדברי ר' יהודה הלוי שם, בעין זו ראה משה את צורת המשכן והכלים הרוחניים. בדבריו הזכיר

46 ראו: ג' שלום, מחקרי קבלה, א, בעריכת י' בן-שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 30; A. Shear, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge 2008, p. 73

47 את תורת היסודות הראשונים ייחס ר' עזרא לרמזי ה'חסיד' – ככל הנראה ר' יצחק סגי נהור. ראו: שלום, מחקרי קבלה (שם), עמ' 26. הדברים הובאו ביתר פירוט בפירושו על שיר השירים, בתוך: כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), ב, עמ' תפא-תפד. על ארבעת היסודות והשם המפורש אצל ר' עזרא ובכלל זה בתשובתו הנזכרת ראו: M. Y. Travis, 'Kabbalistic Foundations of Jewish Spiritual Practice: Rabbi Ezra of Gerona – On the Kabbalistic Meaning of the Mizvot: Introduction, Annotated Translation, Critical Hebrew Edition', Ph.D. dissertation, Brandeis University 2002, pp. 97–99; Jonathan Dauber, *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Leiden & Boston 2012, pp. 160–161

48 שלום, מחקרי קבלה (שם), עמ' 26–28. על האפשרות שביסוד דברי ר' עזרא עמדו גם דברי 'ספר הבהיר' על הקורבן ראו: בר-אשר, הכוזרי (לעיל הערה 45).

49 הכוזרי ד, ג (כתאב אלרד ואלדליל, מהדורת בנעט ובן-שמאי [לעיל הערה 35], עמ' 155). על העין הנסתרת והמרחב הנסתר הנגלה לה בכתביו ר' יהודה הלוי ראו: E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton NJ 1994, pp. 163–173

גרסה מסוימת של תפיסת האדם כעולם קטן, שייחס לפילוסופים, ומייד המשיך וביאר מדעתו את האדם גדול שכנגדו: את האלוהים דימה ל'רוח העולם', ועל 'צבא השמים מהרוחניים' גרס כי הוא ערוך 'בצורת אדם' – היא הצורה הנגלית לעין הפנימית. מכאן שיחסי הנפש והגוף באדם כעולם קטן הם בבואה של האל ומלאכיו כאדם גדול.<sup>50</sup> בעבר הוצע לראות בדברים אלה מקור לפיתוחה של תפיסה המופיעה ב'ספר העיון', ששם תוארה שפיעת הכוחות העליונים בארבעת מחנות השכינה הערוכים בדמות אדם, כנשמה בתוך גוף.<sup>51</sup> להלן אראה שהמבנה המרובע המחזיק את הכוחות העליונים חוזר ב'ארבע מחנות שכינה' וביתר פירוט, אגב שימוש בתבנית המרובעת של היסודות – גם ב'סדר ענין המשכן'.

ר' יהודה הלוי אומנם לא ערך את הבחנתו על פי חלוקה שיטתית ברורה לשלושה עולמות (אם כי הדבר נרמז אצלו) כפי שזו מופיעה בקשר למבנה המשכן והאדם בשרח הגאון לחומש שמות ובעקבותיו אצל אבן עזרא. ר' עזרא הוא שחיבר בין תורת שלושת העולמות, שפיתח על יסוד דגם אונטולוגי ניאואפלטוני, לתפיסת הכלים הרוחניים, ובאמצעותם ביאר את המסורות המדרשיות או ההיכליות שהוקרנו בדבריו על פסוקי שיר השירים. ועוד, אצל ר' יהודה הלוי בנוי המשכן כעין מעגלים קונצנטריים אשר במרכזם קודש הקודשים והארון, העומד כנגד הלב – ובמיצועו כנגד הראש<sup>52</sup> – ואילו אצל ר' עזרא ובעקבותיו בחיבורים האנונימיים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' הועמד הארון כנגד הראש, שבתורו הועמד כנגד עולם הדבר או השכל.

עקבות דברי ר' יהודה הלוי ניכרים גם בפירושו של ר' יונה גירונדי לפרשת תרומה, בדיון הכולל תיאור מפורט מאוד של האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם.<sup>53</sup> בדומה לר' עזרא

50 הרקע הסביר למשוואה זו הם דברי בבלי ברכות י ע"א, שעברו גלגולים שונים בספרות המדרש. וראו הגרסה הימית ביניימית ב'קובץ הסודות': 'מה שאמ' חכמ' כי האדם עולם קטן ר"ל כי כמו שהקב"ה ממלא העולם כולו וברוחו מעמיד העולמים עולם עליון ועולם תחתון כן נפש האדם מעמדת הגוף ומנהיגתו לכל אשר תחפוץ' (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8124 [מתכ"י F 11315], דף 26 ב). ראו גם: Piergabriele Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni*, Leiden & Boston, 2010, pp. 154, 158–159

51 אידל, עולם המלאכים (לעיל הערה 32), עמ' 37–38. ועיינו: ע' פורת, כתבי העיון: מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 106 ('ספר העיון' – נוסח רגיל), וכן הנוסח המובא אצל ר' משה מבורגוש, שם, עמ' 119. השוו: J. Zwelling, 'Joseph of Hamadan's Sefer Tashak: Critical Text Edition with Introduction', Ph.D. dissertation, Brandeis University, 1975, p. 9

52 השוו לגרסה המהוססת יותר בכורר ד, ג: [...] השכל ויאמרו שהוא בלב או במח'. הקבלת הארון ללב מופיעה ב'אגרת המוסר' שיוחסה לרמב"ם, בתוך: רבינו משה בן מימון, אגרות ותשובות, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' ט. וראו: מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה והרמנויטיקה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 155, הערה 73. על הלב כמשכן הארון שגנוזים בו לוחות העדות ראו גם בחיבור צופי-יהודי: פרקים בהצלחה המיוחסים לרמב"ם ז"ל, מהדורת ש"צ דוידוביץ וד"צ בנעט, ירושלים תרצ"ט, עמ' 2; אידל, אבולעפיה (שם), עמ' 57; פדיה, אחוזים בדיבור (לעיל הערה 29), עמ' 603.

53 ראו: דרשות ופירושי רבנו יונה, מהדורת ירושלמי (לעיל הערה 11), עמ' קלב-קלד.

שילב ר' יונה את היחס המפורט בין האיברים לכלי המשכן שמצא בספר 'הכוזרי', לרבות מינוח הרוחניות בתרגומו התיבוני, יחד עם תפיסת שלושת העולמות לפי גרסת רב סעדיה בתיווך אבן עזרא. אף שתלות טקסטואלית אין כאן – הקרבה הרבה במהלכים ובמקורות שהזינו את כתיבה של שני חכמים אלה, שלפחות לתקופה מסוימת פעלו בסמיכות זמן ומקום, אומרת דורשני.

בין פירושו של ר' עזרא לשיר השירים  
והחיבור 'ארבע מחנות שכינה'

פירושו של ר' עזרא בן שלמה ללשון הפסוק 'ודגלו עלי אהבה' (שה"ש ב 4) הוא המקור העיקרי שהזין את החיבור 'ארבע מחנות שכינה', והראשון שהצביע על כך היה אפרים גוטליב.<sup>54</sup> 'ארבע מחנות שכינה' מועתק ברוב כתבי היד (המעטים) בסמוך לספר 'מפתחות הקבלה', שנמסר בשמו של ר' ברוך תוגרמי.

חלקו הראשון של 'ארבע מחנות שכינה', עד הקטע שבו עבר מחברו לדון בחלקי האדם המקבילים למבנה המשכן ולשלושת העולמות, מקביל כמעט מילה במילה ללשון ר' עזרא בפירושו שיר השירים. בדבריו על שלושת העולמות שבאדם נטל בעל 'ארבע מחנות שכינה' את דברי ר' עזרא והוסיף עליהם הוספות קלות משלו. כך לדוגמה פיתח את דברי המקובל מגירונה על הראש:

ארבע מחנות שכינה

ר' עזרא בן שלמה, פירוש שיר השירים

וכן יש באדם שלשה עולמות [...]

וכן באדם ג' עולמות:

הראשו"ן הוא כנגד העליון הוא עולם הדבר והוא הראש

עולם הדיבור<sup>55</sup> הוא הראש.<sup>56</sup>

[...]

ושם השכל שופע על עצם המוח על צורת היו"ד אשר

בראש ויו"ד של השם מורה עליו שהיא הבינה ושם משכן

החכמה.<sup>57</sup>

קיומה של יו"ד בראש נזכר בכמה מקורות קבליים מוקדמים.<sup>58</sup> ב'פירוש האגדות' לר' עזרא

54 א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 55. על הצורך בבירור היחס בין החיבורים ראו: מוטלוזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 300.

55 כ"י פרמה 2982, דף א84: 'עולם הדבר'.

56 בתוך: כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), ב, עמ' תצ.

57 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1884 (לשעבר JTS 835); הלברטסם 463; מתכ"י F 10982), דף 11ב.

58 על היו"ד שבראש ראו לדוגמה: פורת, כתבי העיון (לעיל הערה 51), עמ' 179 ('סוד ויסוד הקדמוני'). מוטיב זה נזכר גם בפירושו 'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור. ראו: ג' שלום, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד

יש היקרות מוקדמת של מוטיב זה, בפירוש המסורת המדרשית על שלושה שותפים ביצירת האדם (על פי בבלי, נידה לא ע"א): 'זמוח שבראש הוא מאביו [...] כי על כל פנים נמשך מוח הבן ממוח האב, והמוח הוא כמין יו"ד, ובו החכמה והבינה'.<sup>59</sup> סביר להניח שדברי ר' עזרא עמדו כמקור ישיר ללשון בעל 'ארבע מחנות שכינה', אלא שהפרשנות התיאוסופית של האב והאם אינה משותפת לחיבור זה, כשם שאין כל הכרח להניח שמחברו פירש את המונחים 'חכמה' ו'בינה' בויקה אנלוגית למבנה התיאוסופי העליון, בעוד שהבנה כעין זו מתבקשת במקרה של ר' עזרא. דברים דומים במיוחד לאלה של בעל 'ארבע מחנות שכינה' נכללו בקטע אנונימי וקרוב באופיו לכתבי הקבלה הלשונית המוקדמת, שהשתמר בכ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 776: 'דע כי יש צורת י' במח והיא מוכנת לקבלת השכל'.<sup>60</sup> בספר 'גנת אגוז' זוהתה היו"ד ככוח המניע את גלגל"י המערכת המטא־קוסמית – הערוכה בתבנית של עשרה על גבי עשרה – מערכת שר' יוסף ג'יקטיליה זיהה כסוד הגולגולת שבראש.<sup>61</sup> אם כן את פשר היו"ד וויקתה לראש בהקשר הנוכחי יש להבין על יסוד ערכה הגימטרי – עשר, כמספר השכלים שב'עולם הדבר' או השכל, המקביל לראש האנושי, שבתורו משמש בבחינת משכן לשפע השכלי היורד מן העולם העליון. באופן ספציפי מזמינה ההקבלה בין היו"ד, מערכת השכלים העשרונית וראש האדם, שתי אפשרויות ממוקדות יותר: אפשר שהיו"ד מכוונת לשכל העשירי בבחינת הישות השכלית הראשונה מלמעלה – המקבילה לאיבר הראשון באדם, היינו הראש; כנגד זאת יכול המספר עשר לכוון לשכל הפועל – העשירי מלמעלה, המתווך את השפע השכלי אל 'עצם המוח'.<sup>62</sup>

ובנו ר' יצחק סגי נהור, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ו, עמ' 6 בנספח. לטקסטים נוספים ראו להלן הערה 143.

59 כ"י וטיקן ebr. 441, דף 53א. הקטע נדפס בלקוטי שחכה ופאה, פארה שט"ז, דף יד ע"א.  
 60 כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 776 (מתכ"י F 12324), דף 185ב. המחבר הכיר את קבלת הספירות.  
 61 ר' יוסף ג'יקטיליה, גנת אגוז, ירושלים תשמ"ט, עמ' סא–סב. דברים דומים מופיעים בספר הניקוד. ראו: Yosef Gikatilla: *The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, ed. A. Martini, Torino 2010, p. 15\* Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le Porte Della Giustizia Sa'are Sedeq*, eds. M. Idel and M. Mottolese, Milano 2001, p. 308. ראו גם: ספר אור המנורה, מהדורת א' גרוס, בית שמש תשע"ז, עמ' סד; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 28°541 (מתכ"י B 296), דף 35א–ב; ג' שלום בהשתתפות י' יואל, כתבי־יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלם, ירושלים תר"ץ, עמ' 58, מס' 20. רלוונטית גם ההקבלה בין המוח המקבל את השכל, המתואר כ'סוד קיום האדם', לנקודת החולם, המוזהה כ'סוד העולם העליון', אצל ג'יקטיליה, 'ספר הניקוד' (הארוך), כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 603 (מתכ"י F 604), דף 193א (וב'ספר הניקוד' הקצר: מרטיני, ספר הניקוד [שם], עמ' 83\*). לדיון במקטע זה ראו: א' בר־אשר, 'האל כנקודה: מחלוקת בעלי סודות הניקוד במחברות אנונימיות מ'תלמידי' ר' יוסף ג'יקטיליה', קבלה נג (תשפ"ב), עמ' 128–129 הערה 94.

62 בפירוש שיר השירים לר' משה אבן תיבון יש תיאור של 'בית המקדש שלמעלה הוא בשכל האדם בראשו ובבטניו במוחו, ועיקר [...] תכלית פעולת השכל הפועל בו והוא שלמות האדם' (Moses ibn Tibbons, *Kommentar zum Hohelied und sein Poetologisch-Philosophisches Programm*, ed. O. Fraisse, Berlin 2004, p. 186, וראו שם גם עמ' 87). וראו: פדיה, אחווים בדבור (לעיל הערה 29), עמ' 603.

בספר 'אור זרוע' לר' משה די ליאון תוארה האות יו"ד – בבחינת השכל העשירי, שזוהה בדבריו עם הישות השכלית הראשונה מלמעלה – כשהיא רוכבת על ארבעת מלאכי השכינה, אשר תמונתם נמצאת בדברי בעל 'ארבע מחנות שכינה' ממש לפני הדיון הנזכר על האדם, וזאת על יסוד שרטוט היכלי שפרטיו יוצגו בהרחבה להלן.<sup>63</sup> כמו כן זיהה בעל 'ארבע מחנות שכינה' את האות יו"ד כאות ראשונה של השם המפורש, להבנתי כאן דווקא לא על פי זיהויה התיאוסופי עם ספירת חוכמה, ועל כל פנים קשר בכך את השפע השכלי לשפע אלוהי-לשוני.<sup>64</sup> הקשר בין היו"ד שבראש ליו"ד של שם עשוי היה להתפתח על יסוד פרשנויות לסוד התפילין, וגם במקרה זה יש יסוד לדבר ב'פירוש האגדות' לר' עזרא, ששם התפרשה היו"ד בזיקה לעשר הספירות האחרונות בשם המפורש ובזיקה לתפילין המונחים 'במקום המוח'.<sup>65</sup> דברי ר' עזרא עופדו אל תוך פירוש התפילות האנונימי מן המאה השלוש עשרה, בקטע בעל חשיבות לחיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן', ואשוב אליו בהמשך. לבסוף, בפירוש אבן עזרא ללשון הפסוק 'זאמלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה' (שמ' לא 3), הנאמר על אדריכל המשכן, בצלאל, מתואר מבנה המוח הנחלק לשלושה חלקים: 'החכמה היא הצורות האצורות באחרונות מוח הראש. ומלת תבונה גם בינה מגזרת בין, והיא הצורה העומדת בין צורת הדעת ובין צורת החכמה כנגד הנקב האמצעי במוח הראש'.<sup>66</sup> מילואו של בצלאל ברוח אלוהים התפרש אפוא בבחינת מתן צורות שעברו דרך שלושת חלקי המוח – חלוקה שאף כי אין

הערה 108, עמ' 619. על היו"ד כשכל עשירי מלמעלה בכתבי אבולעפיה ראו: E. R. Wolfson, *Suffering: Time: Philosophical, Kabbalistic, and Hasidic Reflections on Temporality*, Leiden and Boston, MA 2021, p. 298 and n. 156, pp. 319–322

63 ראו: א' בר-אשר, "ספר הנעלם", קטעים חדשים מספר "אור זרוע" ובירורים בחיבוריו המוקדמים של ר' משה די ליאון: עיון ומהדורות מדעיות, תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 302–300; A. Bar-Asher, 'From Alphabetical Mysticism to Theosophical Kabbalah: A Rare Witness to an Intermediate Stage of Moses de León's Thought', *Revue des études juives*, 179 (2020), pp. 363–364. למקרים דומים בחיבורים אחרים של ר' משה די ליאון ראו: בר-אשר, האל כנקודה (לעיל הערה 61).

64 על תפיסת היו"ד במובן זה אצל אבולעפיה עיינו: E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles, CA 2000, pp. 175–176. ר' נתן בן סעדיה חראר, תלמידו של אבולעפיה, מתואר האדם כמעין 'יוד קטן'. ראו: אידל, שיערי צדק (לעיל הערה 61), עמ' 307–313. על החוכמה או החולם שבראש יו"ד של שם המזוהה עם השכל העשירי מלמטה ראו ב'ספר הניקוד' לג'יקטיליה: מרטיני, ספר הניקוד (לעיל הערה 61), עמ' 31\*–35\*.

65 הקטע נדפס ונדון בידי א' אפטרמן, "קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו": גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה, ג' בוקה, ר' מרגולין ו' רוון-צבי (עורכים), מיתוס ריטואל ומיסטיקה: מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד (תעודה, כו), תל אביב תשע"ד, עמ' 469. השוו לדיון במשולש האנלוגי בגרסת 'פירוש האגדות', כ"י אוקספורד 448, Opp, דף 216ב; המוח תואר שם כבעל ארבעה בתים, כנראה בזיקה לארבעת בתי התפילין של ראש. הקבלה כזו מופיעה במפורש בקטע האנונימי המאלף שבכ"י רומא, קונטננה 3087 [מתכ"י F 125], דף 266ב; וראו גם: ר' אלעזר מזורמס, 'הכמת הנפש', ספרי רבינו בעל הרוקח, ב, מהדורת א' אייזנבך, ירושלים תשע"ה, עמ' סב.

66 פירוש אבן עזרא הארוך על שמ' לא 3 (2) (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' רא).

לה מקבילה מדויקת ב'ארבע מחנות שכינה' עשויה הייתה להתחבב על מחברו. אפשר שזיהוי הנקב האמצעי עם הבינה, המוליכה כלשון אבן עזרא את צורות החוכמה, קדם לזיהוייה בידי בעל 'ארבע מחנות שכינה' עם יו"ד של השם, 'שהיא הבינה ושם משכן החכמה'.

כבר בדברי ר' עזרא נמזגו מאפייני דרגות הדגם הניאו־אריסטוטוני של עולם השכל, עולם הנפש הכללית ועולם הטבע, יחד עם מקבילתם בגרסה הניאו־אריסטוטלית של עולם המלאכים, קרי השכלים, עולם הגלגלים והכוכבים ועולם ההוויה וההפסד, אולם ביטוי מובהק יותר לשילוב בין השיטות נמצא בגרסת 'ארבע מחנות שכינה', ככל הנראה על סמך לשון הרמב"ם ב'הלכות יסודי התורה'.<sup>67</sup> את תמונת האדם שעל הכיסא על פי חזון יחזקאל שילב בעל 'ארבע מחנות שכינה' בדיונו בשלושת חלקי גוף האדם, שהקביל בעקבות ר' עזרא לחלוקה המשולשת של העולם והמשכן. במקרה זה לא נסמך בעל 'ארבע מחנות שכינה' ישירות על הרמב"ם, אך סביר להניח שביאורו של רמב"ם לחזון יחזקאל על פי המטפיזיקה והקוסמולוגיה הניאו־אריסטוטליות – הנפרס בשבעת הפרקים הראשונים של החלק השלישי בספרו 'מורה נבוכים' – שימש לכל הפחות בבחינת השראה למהלך פרשני זה.

עניין מרכזי המשותף לשני המקורות – וגם מבחין ביניהם – טמון בהקשר שבו מיקמו את דבריהם על היחס המשולש עולם-משכן-אדם: בשניהם באים פרטי האנלוגיה בסמוך להקבלת הדגלים והשבטים התואמים להם, והסובבים סביב משכן השכינה, לארבע רוחות השמיים ולארבעת המלאכים הסובבים את כיסא הכבוד. מוטיבים אלו מופיעים יחד בהיקפים ובנוסחים שונים בשורה של מקורות מדרשיים מאוחרים – פסיקתא רבתי, פרקי דרבי אליעזר ובמדבר רבה.<sup>68</sup> חננאל מאק עמד בהרחבה על עקבות מדרש במדבר רבה בכתבי ראשוני המקובלים בפרובנס וגירונה והציע לראות במדרש זה מקור אפשרי גם לדברי ר' עזרא הנזכרים, אפשרות שסייג בדיון בציינו שהנוסחים אומנם קרובים אך אינם זהים.<sup>69</sup> הוא העלה את האפשרות שלרשות ר' עזרא, כמו לרשות עורכו הימי בניימי של מדרש במדבר רבה, עמדו מקורות שאבדו מאז ואינם בידינו כיום. בדברי ר' עזרא אכן פזורים מוטיבים שונים שאין להם מקבילות מדויקות בשורת המדרשים המאוחרים הללו. אולם בדבריו מופיע צירוף לשון אחד, 'ומחנה

67 הדבר בולט במינוח ההוויה וההפסד שנקט לתיאור העולם התחתון, כ"י ניו יורק Ms. 1884, דף 111. וראו: רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ב, ג (מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשנ"ג, עמ' ט-י).

68 פסיקתא רבתי, תוספתא מו; פרקי דרבי אליעזר ג; ד; במדבר רבה ב, י. מוטיבים אלו פזורים באופן חלקי גם במקורות מדרשיים מאוחרים שונים, כגון לקח טוב וילקוט שמעוני. הופעתם יחד במדרש כונן תידון להלן. וראו: מוטולזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 122-127.

69 ח' מאק, 'מדרש במדבר רבה, חלק א: מבוא ודוגמה למהדורה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 279; הנ"ל, 'מדרש במדבר רבה וראשית הקבלה בפרובאנס', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר-שבע, ד), ירושלים תשנ"ו, עמ' 92; הנ"ל, 'זמנו, מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 97. השו: מוטולזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 211, ושם הוצגו דברי ר' עזרא כפיתוח של מדרש במדבר רבה.

שכינה באמצע',<sup>70</sup> שכמותו יש רק בגרסת פרקי דרבי אליעזר: 'ושכינתו של הקב"ה באמצע',<sup>71</sup> וכן במקור אחר ובעל ענין מיוחד במלאכי השכינה, הוא החומר ההיכלי הידוע כ'פרקי היכלות' או 'מסכת היכלות'. במקור אחרון זה נמצא הצירוף 'ושכינת הקב"ה באמצע' הן בדיון המקביל חלקית לזה שבמדבר רבה ובפרקי דרבי אליעזר, הן בתוך שני שרטוטים מעגליים שנספחו לו, והממחישים באופן איקוני את סדר מחנות המלאכים. בשרטוטים אלה מופיעים הנוסחים 'ושכינת אל רם ונשא באמצע', 'ושכינת יחיד באמצע'.<sup>72</sup> חשיבותה של התיבה 'באמצע' תתברר בהמשך בדבריי על עקבות 'ארבע מחנות שכינה' בכתבי ר' אברהם אבולעפיה. לענייני כאן ממצא זה מחליש את האפשרות שר' עזרא הסתמך במקרה הגדון על נוסח במדבר רבה – או עליו בלבד – ומחזק את האפשרות שנסמך על החומר המקביל שמצא בפרקי דרבי אליעזר או ב'מסכת היכלות'.

ממחקרו המעמיק של קלאוס הרמן על 'מסכת היכלות' עולה מובחנותו של חיבור זה מיתר כתבי הקורפוס שנהוג לכנות ספרות ההיכלות, הן מצד תוכנו הן מצד מחוזות עריכתו וערוצי המסירה שלו.<sup>73</sup> עובדה זו אינה מחלישה כלל וכלל את אפשרות זמינותו למקובל מגירונה, שכן מנייתו של הרמן את ערוצי המסירה של ענפי הנוסח השונים עולה כי ענף נוסח מובחן (ומעובד למדי) חוזר לכתב יד ספרדי, כ"י פירנצה, לורנציאנה Plut. II. 41, אשר תוכנו כדבריו נערך בשלב מוקדם במעגלי המקובלים בספרד, הועתק בידי יצחק בן יוסף בן חלו בשנים 1325–1327/8 בלרידה שבאראגון, ומשם הגיע לאיטליה.<sup>74</sup> והינה כי כן אחת הכותרות שניתנו לחיבור בענף נוסח זה היא 'פרקי מרכבה' – אשר מצוטט בזה הלשון הן ב'פירוש האגדות' לר' עזרא הן בזה של ר' עזריאל.<sup>75</sup>

70 ר' עזרא, פירוש שיר השירים, בתוך: כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), ב, עמ' תפט, שהובא לעיל.

71 פרקי דרבי אליעזר ד (ירושלים תשס"ה, עמ' לא).

72 ראו: ארוז לבנון, ונציה שס"א, דף מה ע"א; *Massekhet Hekhalot: Traktat von den himmlischen Palästen*, ed. K. Herrmann, Tübingen 1994, §16D, pp. 100\*–101\* על מבנה מרובע זה וזיקתו של האמצע לקודש הקודשים ולתיאופניה ראו: H. Pedaya, 'The Divinity as Place and Time and the Holy Place in Jewish Mysticism', B. Z. Kedar and R. J. Zvi Werblowski (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, London and Jerusalem 1998, pp. 89–90.

73 הרמן, מסכת היכלות (שם), עמ' 112–123.

74 בכך חלק הרמן על השערתו של גרינוולד, שגרס שענף זה נערך בקרב חסידי אשכנז. ראו: הרמן, מסכת היכלות (שם), עמ' 95. וראו דבריו שם על ענף נוסח F, שאף את עריכתו קשר למקובלי המאה השלוש עשרה. חשיבותו של כ"י פירנצה הנזכר גם בכך ששימש מקור להעתקות בידי סופרים אחרים. וראו: מ' בית-אריה, קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי-היד בציוני תאריך עד שנת 1540, בעריכת צ' לסמן, ירושלים והמבורג תשפ"א, עמ' 518, הערה 37. יש לציין שחומר השייך ל'מסכת היכלות' השתמר בכתב יד חשוב ומוקדם – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202 (מתכ"י F 8699), דף 225 (ס"א 24ב).

75 תשבי, פירוש האגדות (לעיל הערה 2), עמ' 56. וראו: הרמן, מסכת היכלות (שם), עמ' 67, הערה 3,

על זאת יש להוסיף שהדיון הנזכר במדרש במדבר רבה ניוון חלקית מקטע מתוך מדרש כונן על ארבע רוחות העולם, הסובבות סביב לכיסא הכבוד, הממוקם 'באמצע למעלה מכולם'.<sup>76</sup> התיבה 'באמצע' נשמטה מן העיבוד המאוחר שנערך לקטע זה עם שילובו במדרש במדבר רבה, בקטע שציטט ר' עזרא בן שלמה ב'פירוש האגדות' שלו, כשהוא פותח את המובאה מן המדרש בציון שמו: 'ובמדבר סיני רבה'.<sup>77</sup> ר' עזרא נהג להזכיר את שם המדרש לפני שציטט ממנו, וכך עשה גם במקומות אחרים, אולם ציון כזה אינו מופיע בדיון המקביל בפירושו על שיר השירים,<sup>78</sup> והרי לפנינו עדות נוספת, עקיפה, להסתמכותו על גרסת פרקי דרבי אליעזר או 'מסכת היכלות'. עם זאת יש לציין כי ר' עזרא שילב בדבריו גם מוטיבים שאינם מופיעים בשני המקורות הללו כצורתם אצלו, אך הם קיימים במדרש במדבר רבה (ובפסיקתא רבתי). כך בעוד שעל פי מסורת פרקי דרבי אליעזר ו'מסכת היכלות' ממוקם המלאך גבריאל משמאל לשכינה, והמלאך אוריאל מלפניה, בדברי ר' עזרא אומצה מסורת אחרת התואמת דווקא לזו שבמדבר רבה, לפיה מקומו של המלאך אוריאל משמאל ושל המלאך גבריאל מלפנים. לנוכח ממצאים אלה מסתברת האפשרות שר' עזרא שילב בדבריו על שה"ש ב 4 את מסורת המלאכים וכיווניהם שבמדבר רבה יחד עם מינוח האמצע ומאפיינים נוספים של המלאכים שמקורם במסורת פרקי דרבי אליעזר ו'מסכת היכלות'.<sup>79</sup>

לעומת זאת ב'ארבע מחנות שכינה' שילובו הבלעדי של חומר מ'מסכת היכלות' הוא כבר בגדר עובדה. יש בחיבור זה גרסה מעובדת של אחד השרטוטים הנזכרים שנספחו ל'מסכת היכלות', כפי הנראה במטרה להשלים את דברי ר' עזרא על יסוד חומר היכלי שהגיע לידי

עמ' 60\*–61\*. השוו לשימוש בכותר 'פרקי מרכבה' בידי ר' עזרא, כ"י וטיקן 441 ebr., דף 35א, אולם דבריו שם אינם בגרסת 'מסכת היכלות' שבידינו.

76 בית המדרש, חדר שני, מהדורת א' ילינק, לייפציג תרי"ג, עמ' 38. על מעבר של מוטיבים ממדרש כונן למדרש במדבר רבה ראו: מאק, במדבר רבה חלק א (לעיל הערה 69), עמ' 80, 280; הנ"ל, מדרש במדבר רבה (לעיל הערה 69), עמ' 90.

77 כ"י וטיקן 441 ebr., דף 37ב. כאמור לעיל בהערה 2, בתיווכו נכלל הקטע ב'פירוש האגדות' לר' עזריאל, מהדורת תשבי (שם), עמ' 72–73. וראו: מאק, במדבר רבה חלק א (שם), עמ' 280–281.

78 ראו: מאק, במדבר רבה חלק א (שם), עמ' 92; הנ"ל, ר' משה הדרשן (לעיל הערה 7), עמ' 172. לעומת זאת בגרסת 'פירוש האגדות' הייחודית שבכ"י אוקספורד Opp. 448, דפים 17–16א, בא הקטע הפרשני של האנלוגיה המשולשת בסמוך ללקט המדרשי הגדול הכולל גם את ההפניה הנזכרת למדרש 'במדבר סיני רבה'.

79 בהקשר זה יצוין פולמוס גלוי בין מסורת הדגלים והכיוונים של מדרש במדבר רבה לבין מסורת סידור אחרת, הקרובה יותר לגרסת 'מסכת היכלות' ופרקי דרבי אליעזר. פולמוס זה נשתמר בתעודה אנונימית שהמסורת החלופית לזו של במדבר רבה יוחסה בה לדעת אור ישראל ר' שמעון בר יוחאי, והכוונה כנראה לדרשה ארמית שנדפסה בוורה, ג, דף קנד ע"א – קנה ע"א. עמדה חלופית זו ניבטת כפי שמצא בר-אשר גם בכתבי די ליאון העבריים, אולי – כפי שאראה להלן – בתיווכו של 'ארבע מחנות שכינה'. ראו בהרחבה: א' בר-אשר, 'ספר "הזוהר" הראשון מירושלים: כתיב יד קדומים של מדרשות "הזוהר" ודרשה בלתי ידועה מן ה"מדרש הנעלם" (?)', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 585 והערה 50.



מחברו האנונימי. לכאורה ניתן לשער גם היפוך בסדר ההשפעה, אך מלבד פיתוחים ברורים לעין שנעשו ב'ארבע מחנות שכינה' על יסוד פירוש שיר השירים לר' עזרא, שבחלקם דנתי לעיל, חיזוק מסוים לטענתי מצוי בהופעותיו של התרשים ההיכלי הזה בסמוך לכתבים שאכנה להלן בשם כתבי הקבלה הלשונית המוקדמת, אשר נתחברו במחצית השניה של המאה השלוש עשרה, כלומר לאחר תקופת פעילותו של זקן המקובלים בגירונה.<sup>80</sup> על כל פנים שילובו של התרשים בידי בעל 'ארבע מחנות שכינה' הוא בגדר דוגמה יפה להתקבלותו של חומר היכלי בהקשר טקסטואלי קבלי.

### בין 'ארבע מחנות שכינה' ל'סדר ענין המשכן'

'סדר ענין המשכן' הוא חיבור אנונימי הקרוב מצד עניינו ל'ארבע מחנות שכינה'. לדעת משה אידל ר' אברהם אבולעפיה הוא שהביא עימו לאיטליה את חיבורי מורו, ר' ברוך תוגרמי, ובהם גם 'סדר ענין המשכן', שהועתק בכ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2784 (דה רוסי 1390; ריז'לר 1198), בחלקו שהושלם בשנת המ"ז (1286/7) בידי ר' מנחם בן בנימן.<sup>81</sup> החיבור עשוי היה להגיע מחצי האי האיברי לאדמת איטליה – אם בידי אבולעפיה ואם בידי מישהו אחר – גם אם מחברו לא היה תוגרמי, סוגיה שתעמוד במוקד הסעיף הבא. התרשים ההיכלי של מחנות המלאכים לא נכלל בגרסת 'סדר ענין המשכן', ויש בו שינויים קלים לצד קטעים פרשניים שאין

80 על פרשה זו ראו בהרחבה: I. Pinto, 'The Secret of *Ma'aseh Merkavah*: Hekhalot Traditions in

Kabbalistic Manuscripts and their Relation to Early Linguistic Kabbalah' (forthcoming)

81 מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 49; M. Idel, *Kabbalah in Italy*,

1280–1510: A Survey, New Haven, CT 2011, p. 93. על ר' מנחם זה ור' מנחם רקנאטי המקובל ראו

להלן הערה 134. החיבור 'סדר ענין המשכן' נזכר גם אצל מוטולוזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 300,

הערה 47. בכ"י לייפציג, ספריית האוניברסיטה B.H. qu. 38 (מתכ"י F 74929), דף 131ב, ובו בלבד,

נוסף בסוף 'סדר ענין המשכן': 'סלי"ק כאשר קבלתי ממחר"ק זצ"ל'. ניתן לפתוח את ראשי התיבות בכמה

אופנים: ממורי החכם/החסיד רבינו הקדוש, ואם במקור צ"ל ממהר"ק: ממורי הרב קדוש/הקדוש – ובין כה

וכה לא נחשף שם המורה. אפשרות אחרת היא פתיחת הקו"ף כקלונימוס, אך אם כנה היא, אין היא מלמדת

לדעתי על זהות המחבר אלא אולי על שם הרב שמסר את החיבור לתלמידו. בהקשר זה ראוי לציין החיבור

שהועתק בכ"י לייפציג מייד בסמוך ללשון החתימה הזו – ספר 'משרת משה', המיוחס לחכם הפרובנסלי

הנודד ר' קלונימוס בן קלונימוס (1286/7–1328 בקירוב). אפשר אפוא שלשון החתימה בכ"י לייפציג מקורה

במקור ששימש את הסופר, יחיאל ב"ר אשר הכהן, ושם התייחסה לשון זו לחיבור שהועתק בסמוך ל'סדר

ענין המשכן'. מנגד אם החתימה מתייחסת ל'סדר ענין המשכן', ואם יש לזהות את הקיצור ממחר"ק עם ר'

קלונימוס זה, ניתן להעלות את ההשערה הנועות – והכרוכה בקשיים – שהלה נחשף ל'סדר ענין המשכן'

בברצלונה, שבה כעדותו שהה בראשית המאה הארבע עשרה. ראו: י' שצמילר, "מגלת ההתנצלות הקטן"

לר' קלונימוס בן קלונימוס, ספונות, י (תשכ"ו), עמ' ט-יג, לה. לפי אפשרות אחרונה זו התגלגל החומר

בדרך בלתי ידועה לידי מעתיק כ"י לייפציג, יחיאל ב"ר אשר הכהן. גם אם אכן כך היה, אין לזהות את

ר' קלונימוס כמחבר 'סדר ענין המשכן', שכן זה כבר הועתק כאמור בכ"י פרמה, שחלקו הרלוונטי נחתם

בסביבות שנת הולדתו, וכן עמד חיבור זה לרשות מחברים שקדמו לו.

להם מקבילות ב'ארבע מחנות שכניה' או בפירוש שיר השירים לר' עזרא. ככלל 'ארבע מחנות שכניה' קרוב לדיון המקביל אצל בן שלמה, ואילו הדיונים הפרשניים הנרחבים יחסית ב'סדר ענין המשכן' כמו יוצאים מנקודות המשיקות לשני חיבורים אלה ומפתחים אותן. בהשוואה שערכתי בין שלושת החיבורים הללו לא מצאתי עקבות מדויקים של הפיתוחים שערך בעל 'ארבע מחנות שכניה' לדברי ר' עזרא בגרסה המורחבת יותר של 'סדר ענין המשכן', ומכאן שאין הכרח לזהות את החיבור כפיתוח של 'ארבע מחנות שכניה' דווקא. לדוגמה עניין היו"ד שבראש והקבלת חלקי הגוף לדמות האדם שראה יחזקאל, נעדרים כליל מגרסת ה'סדר'. עם זאת מוטיבים המשותפים לשני החיבורים הללו נמצאים בכתבי מקובלים שככל הנראה הכירו אלו את אלו, ושלכל הפחות יש בין כתביהם קרבה במינוח וברעיונות, נתון המטה במידת מה את הכף לאפשרות של זיקה ביניהם.

ההוספות שבגרסת 'סדר ענין המשכן' מתאפיינות בעושר פרטים בכל אחת מצלעות המשולש האנלוגי, לעיתים בליווי ביאור האופן שבו האנלוגיות מקרינות מצלע אחת על פשר הפרטים המקבילים בצלע אחרת. לדוגמה, נוספה בחיבור זה הקבלה מפורטת בין חומרי הארון והלווחות שבתוכו לראש האנושי ובפרט למוח על שני חלקיו. המחבר הוסיף על כך הקבלות בין מבנה הארון, הכפורת והכרובים, לאיברים הערוכים על פי סדר אנטומי מקביל וכן לחלוקה המשולשת של העולם העליון על פי הדגם הפילוסופי הימי בניימי שבו החזיק. מעבר לשינויים קלים בפרטי האנלוגיות יש ב'סדר ענין משכן' ביאורים נרחבים יותר של דינמיקות בעולם העליון, שעליהן למד מחברו בעיקר ממבנה הארון והכפורת. נוסף על כך פירט המחבר שורה של מקבילות בין כלי המקדש לעולם ולאברי הגוף, הבאות לידי ביטוי ביסודות מספריים ולשוניים משותפים, ככל הנראה בהשראת פרשנות בניימית ל'ספר יצירה'. הקבלה מפותחת מאוד שכזו, בדגש על יחסי האדם-עולם, הציג ר' שבתאי דונולו הרופא בפירושו ל'ספר יצירה' המכונה 'חכמוני'. דברים דומים לתוכן המקבילות הללו יש בספרו המוקדם של ר' יוסף ג'קטיליה 'גנת אגוז' (ואלה יצוינו להלן בדיון המוקדש למקובל זה).

פרט ייחודי לגרסת 'סדר ענין המשכן' הוא תיאור האדם כאילן הפוך: 'שעור עולם הטבעי הוא מן הלב ולמטה עד הירך והירכים והשוקים והרגלים הם ענפים לגוף כענפי האילן לאילן והם נהפכים כי האדם נקרא עולם הפוך כי הראש הוא שרשו ועקרו והוא הפך האילנות שעקרו למ[ט]ה והאדם עקרו למעלה'.<sup>82</sup> עקבות התמונה הזו חוזרים ונשנים בכתבי אבולעפיה, שהציג עצמו כתלמידו של תוגרמי, וכן אצל תלמידו של אבולעפיה ר' נתן בן סעדיה חראר.<sup>83</sup> ביטוי קרוב במיוחד לגרסת 'סדר ענין המשכן' השתמר בפירוש תפילות אנונימי מן המאה השלוש עשרה, בדברי המחבר על תפילין של ראש: 'שראש עיקר לאדם והוא דוגמת שורש האילן. ולכן נקרא האדם אילן הפוך לפי שהשורש למעלה והענפים למטה. הראש דומה ליו"ד של שם

82 כ"ו וטיקן, הספרייה האפוסטולית 294 ebr. (ריצ'לר, עמ' 227; מתכ"י F 349), דף א6.

83 ראו המקורות שנאספו להלן בהערה 178.

והמוח ממנו יתפשט בחוט השדרה והקיום ממנו.<sup>84</sup> בהשראת פירושו התיאוסופי של ר' עזרא לסוד התפילין נטל בעל הפירוש האנונימי את מוטיב היו"ד שבמוח, המופיע כאמור – ללא הפשר התיאוסופי – בעיבוד של בעל 'ארבע מחנות שכינה' לפירושו של בן שלמה על שיר השירים. בפירוש התפילות נכלל גם מוטיב האילן ההפוך, המופיע בגרסת 'סדר ענין המשכן' בלבד. לדעת אדם אפטרמן, שההדיר וחקר את הפירוש האנונימי לתפילות, מחברו פעל בשנות השישים או השבעים של המאה השלוש עשרה בקטלוגיה.<sup>85</sup> חשובה יותר מתלותו של פירוש התפילות בחיבורים שלנו או מן האפשרות שפירוש זה הוין אותם, היא עצם הקרבה הרעיונית והטקסטואלית, שכן מחברו העולם שאב גם הוא מכתבי ר' עזרא וכן היה קרוב ברוחו לניצני הופעתה של הקבלה הנבואית בברצלונה, החוזרת לסביבתו המשוערת של תוגרמי. על כן הופעת המוטיבים הנדונים בפירושו וההצגה הבהירה והמפותחת של סוגיית היחס האיזומורפי בין מבנה המשכן וכליו לעולם הלשוני העליון ולאדם, עשויות לסייע בזיהוי מקומם וזמנם של החיבורים שלנו ובאפיון הסביבה הרעיונית שבה צמחו.

עניין ייחודי נוסף המבדיל את 'סדר ענין המשכן' מ'ארבע מחנות שכינה' הוא נספח פרשני הפותח במילים 'טעם המנורה', והמתאפיין גם הוא בשורת מקבילות מספריות ולשוניות בין חלקי המנורה לעולם ולאדם. קטע זה בא אולי להשלים או לפתח את אזכור המנורה בידי ר' עזרא ובעקבותיו בידי בעל 'ארבע מחנות שכינה' – בהם נרמזו לאור המדרש היחס האנלוגי בין שבעת קני המנורה לשבעת כוכבי הלכת. להלן אציג מקור אפשרי שעמד לרשות המחבר האנונימי של 'סדר ענין המשכן', ואשר עשוי להאיר היבט מסוים הנוגע לזהותו. בעל 'סדר ענין המשכן' ביקש להציע חלופה ליחס בין שבעת קני המנורה לשבעת כוכבי הלכת, אולי בשל הפשר האסטרונומי הביניימי של זיקה זו, והעדיף להקביל את שבעת הקנים לשבע החוכמות.<sup>86</sup> מקבילה עניינית – ושמא טקסטואלית – לדבריו, יש בפירוש רב סעדיה גאון לתורה:

84 א' אפטרמן, כוונת המברך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה הי"ג, לוס אנג'לס תשס"ד, עמ' 276. בעל פירוש התפילות הקביל – בדומה לג'יקטיליה – בין כלי המשכן לאדם על יסוד תורת האותיות של 'ספר יצירה'. ראו בעיקר: שם, עמ' 225–226, והניתוח המפורט בעמ' 77–79.

85 שם, עמ' 16–19.

86 ההשקפה ששבעת קני המנורה מסמלים ישויות בעולם השמימי – המזלות והשמש – מופיעה כבר אצל פילון ויוספוס, והיא אומצה בספרות המדרשית המאוחרת, ופותחה בהרחבה בספרות ימי הביניים. ראו: מ' אידל, 'בינה, הספירה השמינית: המנורה בקבלה', י' ישראלי (עורכת), לאור המנורה: גלגולו של סמל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 129–131. על המנורה בקבלה ראו גם: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 564–565. לרשימת מקורות שאומצה בהם תפיסת הקנים כנגד כוכבי הלכת ראו לקמן במהדורת 'סדר ענין המשכן'. על שבע החוכמות בימי הביניים ראו למשל דברי רמב"ן, 'תורת ה' תמימה', כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), א, עט' קנה–קנו. דבריו של רמב"ן שם שימשו יסוד לבחיני בן אשר, 'פירוש על פרקי אבות', כתבי רבנו בחיי, מהדורת ה"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' תקצא.

סעדיה גאון, פירוש התורה (שרח), שמ' כה 31 סדר ענין המשכן  
 פעדד כב גביעים בעדד כב [חר]פא אלתי היו נרותיה ז' כנגד ז' חכמות [...] והיו בה כ"ב  
 בהא ילפט כל עלם [...] ועדד ז נרות כעדד גביעים [...] והן כנגד כ"ב אותיות אשר [מהם]  
 ז אבואב אלעלום.<sup>87</sup> כל מבטא ודיבור אשר יבטא האדם.<sup>88</sup>

מלבד הקרבה בפרטי המוטיבים – שבעה נרות כנגד שבע חוכמות, עשרים ושניים גביעים כנגד עשרים ושתיים אותיות – מפליאה במיוחד תפיסת האותיות (העבריות) ככלי המבע של 'כל עלם', כלשון סעדיה, רעיון שככל הנראה עמד ביסוד תפיסת עשרים ושתיים האותיות כמבוע 'כל מבטא ודיבור' בגרסת בעל 'סדר ענין המשכן'. יכול היה בעל 'סדר ענין המשכן' לכתוב זאת כפיתוח של האמור ב'ספר יצירה' על 'יצירת' כל היצור וכל הדיבור<sup>89</sup> באמצעות צירוף האלפא- ביתא – והוא אומנם הושפע מ'ספר יצירה' בהקבלות שערך בין עשרים ושתיים האותיות למרכיבים שונים בעולם ובאדם; אלא שסמיכות העניינים אצל רב סעדיה – שכמובן הכיר את 'ספר יצירה' – תומכת דווקא באפשרות שבעל 'סדר ענין המשכן' עיבד חומר שמוצאו בשרח הגאון לספר שמות.<sup>90</sup> אם אכן כך אזי לפנינו עדות לבקיאותו של בעל 'סדר ענין המשכן' בשפה הערבית, ושמא ממצא זה מקרבו מזווית נוספת אל תוגרמי או אל מי מתלמידיו. מנגד ייתכן גם שעמד לרשותו מקור מתווך, עברי, שלפי שעה אינו ידוע.

אפשרות שליטתו של מחבר 'סדר ענין המשכן' בלעז אחר באה כדי ביטוי בדבריו על עולם המלאכים העליון: 'ומלאכים הקדושי' היו נאצלים מגלגל השכל ובאשר הם לא היו כי אם מגלגל השכל כן הכרובי' לא היו בפני עצמן כי מן הכפורת שהיה מקשה אוניק בלעז'.<sup>91</sup> טבעם השכלי

87 פירושי רב סעדיה, מהדורת רצהבי (לעיל הערה 4), עמ' שלח. בתרגום עברי: 'מספר עשרים ושנים גביעים כמספר כב אותיות, שבהן מביעים כל חכמה [...] מספר שבעת הנרות כמספר שבעה שערי חכמות' (שם, עמ' קמד).

88 כ"י פרמה 2784, דפים 2110–111א.

89 *Sefer Yesira*, ed. A. P. Hayman, Tübingen 2004, §19

90 לדיון בפירושים אחרים שיש בהם הקבלה של האדם למשכן או למקדש, ושנכתבו ערבית או בהשפעה ערבית, ראו: פדיה, אחוזים בדיבור (לעיל הערה 29), עמ' 595, הערה 90, עמ' 603, 622, 627–628. על אלו יש להוסיף את הפירוש העברי ל'חד אלאנסאן', שהדעות באשר למחברו האמתי חלוקות (ונעות בין ר' אברהם בר חייא; ר' סעדיה גאון; ר' סעדיה בר נחמני; ומחבר עלום שפעל באיטליה). החיבור, שרק חלקו שרד, מציג תורה אנטומית מפותחת, שלהבנת אינה זהה לזו של חיבורנו. השער הרביעי – שלמצער איננו או טרם נמצא – הוקדש ל'עניין דמיון האדם, הנמשל לעולם קטן ולעולם גדול'. ראו: ז' מונטנר, 'רבינו סעדיה. פרוש "חד אלאנסאן"', קורות: רבעון לתולדות הרפואה ומדעי הטבע, א/א-ב (תשי"ב), עמ' 40. על החיבור ושאלת זהות מחברו ראו שם והשוו: D. Kaufmann, *Die Sinne: Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen*, Leipzig 1884, pp. 94–95 n. 23; מ' פלסנר, 'על פרוש ס' חד אלאנסאן לר' סעדיה', קורות: רבעון לתולדות הרפואה ומדעי הטבע, א/ג-ד (תשי"ג), עמ' 110–115; נ' בן-שחר, 'פירוש ספר יצירה המיוחס לסעדיה גאון: מהדורה ביקורתית ופרקי מבוא', לוס אנג'לס תשע"ה, עמ' 61–62.

91 כ"י וטיקן 294, ebr. דף 6א. על הופעותיו הראשונות של המונח 'גלגל השכל' בספרות העברית הימי

המשותף של המלאכים ושל גלגל השכל משתקף כדבריו בהוראות התורה על אופן עשיית הכרובים: 'ועשית שנים כרבים זהב מקשה תעשה אתם משני קצות הכפרת' (שמ' כה 18). בלטינית מציין המונח *ūnica* את צורת הנקבה של *ūnicus*, שפירושו: אחד, יחיד או מיוחד.<sup>92</sup> זהו מהלך פרשני דומה ואופייני לשיטת בית מדרשו של רש"י, כאן אגב התאמת הדברים ללשון המקום.<sup>93</sup> בתקופת החיבור – ככל הנראה בשנות השבעים של המאה השלוש עשרה, ולבטח לפני שנת 1286/7 – הייתה הלטינית שפת המלומדים הנוצרים במערב אירופה. העובדה שלעז זה נזכר רק בשני העתקי החיבור שנכתבו ביד איטלקית ובאחד שככל הנראה נכתב בביזנטיון – ושייכתן שבנקודה זו נסמך על נוסח כתבי היד האיטלקיים – אומרת דורשני.<sup>94</sup> לדעתי מוטב שלא להקיש משימוש לשון זה לשליטתו האפשרית של מחבר 'סדר ענין המשכן' בשפה הלטינית, כל שכן ללמוד מאפשרות זו על מקומו וזהותו, שכן לעז זה עשוי להתברר כהערת סופר קדומה.

#### ר' ברוך תוגרמי ושאלת זהות המחבר/ים

בשני העתקותיו העצמאיות, כלומר שלא בצורת מובאות בתוך או מתוך חיבורים אחרים, הועתק 'ארבע מחנות שכינה' בסמיכות ל'מפתחות הקבלה', החיבור היחיד ששמו של תוגרמי נקרא עליו מפורשות.<sup>95</sup> מעט מאוד ידוע לנו על ר' ברוך האישי; השם תוגרמי עשוי להעיד כי מוצאו תורכי, והתואר שליח ציבור, שיוחס לו בכמה מהעתקות 'מפתחות הקבלה', התפרש כציון

ביניימית, ראו החומרים שאסף מ' אידל, 'קטע עיוני לר' אשר בן משולם מלונגיל', קריית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 152.

D. P. Simpson, *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English, English-Latin*, London 1959, 92 p. 624, s.v. 'ūnicus'

ראו רש"י על שמ' כה 18, ושם פירש את המונח מקשה על פי הוראת השורש נק"ש, היינו יצירת הכרובים באמצעות הקשה בגוש חומר אחד מקורי, להבדיל מחיבור של חומרים שונים 'כמעשה צורפים'. לשם כך הסתייע בלעז המקומי (צרפתית עתיקה) וכתב: 'מקשה – "בטדיץ" בלעז'. וראו דברי גוקאוויצקי: 'בטדיץ' *batediç* – (מקשה) – מוכה. *battu. beaten*. ('גוקאוויצקי, ספר תרגום הלע"ז על הש"ס ועל חמשה חומשי תורה, לונדון תשנ"ב, עמ' 135, מס' 2116).

ראו חילופי הנוסח במהדורת 'סדר ענין המשכן'. באיטלקית מציין המונח *uncia* יחידת מידה (בדומה לאונקיה בעברית), ומקורו ב-*uncia* הלטיני, שבתורו יוצא מ-*ūnus*, היינו: אחד או יחיד.

העתקות אלה הן בכ"י ניו יורק Ms. 1884, דף א11-ב; כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 770 (מתכ"י F 12328), דפים א7-א8. ליתר כתבי היד ראו הרשימה במבוא למהדורת החיבור. 'מפתחות הקבלה' לתוגרמי הועתק גם בכתב היד המאוחר כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 525 (נויבאואר 1598; מתכ"י F 17176), דפים א4-א55. החיבור קטוע כאן בסופו, ואפשר שבסמוך לחומר החסר נכלל בטופס ששימש את המעתיק גם 'ארבע מחנות שכינה' (השוו: גוטליב, הקבלה [לעיל הערה 54], עמ' 56, הערה 86). החיבור נדפס לראשונה בידי ג' שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה (פרקים בתולדות הקבלה בספרד, ב), בעריכת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ג, עמ' 229-244; ולאחרונה: מפתחות הקבלה, מהדורת א' תורג'מן, ירושלים תשפ"א.

להיותו חזן.<sup>96</sup> אחד משנים עשר פירושי 'ספר יצירה' שמנה אבולעפיה ברשימת הפירושים שלמד בברצלונה בשנת 1270 לערך הוא פירושו של אחד 'ר' ברוך', שאותו הכתיר אבולעפיה בתואר 'מורי ורבי'.<sup>97</sup> נהוג לזהות את הפירוש הזה עם 'מפתחות הקבלה' לתוגרמי, טקסט שעל נקודות הקרבה הרבות בינו ובין כתבי אבולעפיה כבר עמדו החוקרים.<sup>98</sup> 'מפתחות הקבלה' תואר בעבר כחיבור המגלם אימוץ ופיתוח של הרמנויטיקה אשכנזית רדיקלית בסביבת לימוד חדשה – קטלוניה, בפרט ברצלונה של שנות השבעים במאה השלוש עשרה.<sup>99</sup> מכיוון אחר התפרשה נקודת מעבר זו בבחינת התמרה של השימוש המאגי בשמות הקודש לשימוש המיסטי בהם, במקרה של תוגרמי תוך שימור המונחים המאגיים החריפים, כגון הכרח והשבעה.<sup>100</sup> המשכיות חלקית למגמה זו יש בכתביו המוקדמים של 'ר' יוסף ג'יקטיליה ובספר 'צרור החיים'

96 על 'ר' ברוך ראו: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגם סדריק כהן סקלי, בעריכת ד' אלבוים, תל אביב 2016, עמ' 142; הנ"ל, הקבלה של ספר התמונה (שם), עמ' 106–107; מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודת דוקטור, א, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 168–169; G. Scholem, 'Baruch, Name of Several Kabbalists', *Encyclopedia Judaica*, IV, 1971, col. 267 (פורסם לראשונה בגרמנית: Jerusalem 1971, col. 267 *Encyclopaedia Judaica*, III, Berlin 1929, cols. 1104–1105)

97 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת א' גרוס, ירושלים תש"ס, עמ' 33. על תוגרמי כמורו של אבולעפיה, כנראה בברצלונה, ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 81), א, עמ' 33–35; G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 54; M. Idel, 'The Vicissitudes of Kabbalah in Catalonia', M. Lazar (ed.), *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, CA 1997, pp. 32–33; idem, 'La història de la càbala a Barcelona', R. Barkai et al. (eds.), *La Càbala: Curs*, trans. E. Feliu and E. Giménez, Barcelona 1989, pp. 66–67

98 לדוגמאות אחדות ראו: מ' אידל, 'גימטריאות רב-לשוניות אצל אברהם אבולעפיה ומשמעותן: מהמקרא לטקסט ולשפה', מ' בר-אשר וע' מאיר (עורכים), נְטָעֵי אֵילָן: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, ירושלים תשע"ד, עמ' 212–213; R. Sagerman, *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*, Leiden and Boston, MA 2011, p. 383 (index), s.v. 'Togarmi, Baruch' (לעיל הערה 62), עמ' 784 (מפתח), הערך 'Togarmi, Baruch'

99 M. Idel, 'Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona', *Hispania Judaica*, 5 (2007), pp. 103–104; E. R. Wolfson, 'Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission of Esoteric Doctrine', *Jewish Quarterly Review*, 78 (1987), p. 96, n. 55. אידל עמד גם על קרבה בין כמה דיונים ב'כתר שם טוב' לר' אברהם אקסלרוד מקולון ל'מפתחות הקבלה' לתוגרמי. ראו: אידל, אוטריות אשכנזיות (שם), עמ' 90, 94–95. וכבר העיר על כך שלום, כתבייד בקבלה (לעיל הערה 61), עמ' 57, מס' 15.

100 מ' אידל, 'בין מאגיה של שמות הקודש לקבלת השמות: ביקורתו של ר' אברהם אבולעפיה', מחניים, 14 (תשס"ג), עמ' 91; הנ"ל, 'בין אשכנז לקטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 503; הנ"ל, כתבי אבולעפיה (לעיל הערה 96), א, עמ' 129–130; הנ"ל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה<sup>2</sup>, ירושלים תשס"ב, עמ' 90, 106–107.

לר' שמעיהו בן יצחק הלוי, וקרבה רעיונית ניכרת גם בפירוש התפילות האנונימי מן המאה השלוש עשרה.<sup>101</sup>

חיבור הנוגע בעקיפין לשאלת זהות מחברו של 'ארבע מחנות שכינה' הוא הפירוש האנונימי ל'ספר יצירה' שההדיר ישראל וינשטוק.<sup>102</sup> וינשטוק ביקש לזהות את אבולעפיה כמחבר הפירוש שמצא; הוא עמד מצד אחד על חריגות ניכרות מדרכו של אבולעפיה בפירוש אנונימי זה, ומן הצד האחר על סממנים רבים בו האופייניים להגותו ולסגנונו של אבן עזרא.<sup>103</sup> על יסוד ממצאים אלו הגיע וינשטוק למסקנה שאבולעפיה ביקש להציג את הפירוש שחיבר כאילו היה זה פירוש האבוד של אבן עזרא.<sup>104</sup> בנספח חשוב שצירף למהדורה עמד על מקבילות רבות בין הפירוש האנונימי שייחס לאבולעפיה ל'מפתחות הקבלה' לתוגרמי.<sup>105</sup> מסקנתו לאור המקבילות שזיהה הייתה ששני חיבורים אלה מתחת ידו של אדם אחד יצאו, והוא – לשיטתו – אבולעפיה.<sup>106</sup> את המסקנה הזו ביקש לחזק באמצעות חשיפת גימטריות שבהן לכאורה גמטר אבולעפיה את שמו דווקא בתוך המילים שבהן נכתב או נרמז שמו של ר' ברוך, וכן באמצעות העמדת מקבילות נוספות בין הפירוש שההדיר ל'מפתחות הקבלה' ולכתבי אבולעפיה המזוהים. אידל לא קיבל את טענותיו של וינשטוק, ויוסף ינון-פנטון העלה קושיות על חלקן,<sup>107</sup> אולם, התמודדות מקיפה

101 לשימושו של ג'קטיליה במונח הכרחי ראו: ג'קטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' רצג, תנת, וכן ב'חידוש' המיוחס לו: כ"י רומא, קונטנוה 3152 (מתכ"י F 130), דף 138ב; Sh. Blickstein, 'Between Philosophy and Mysticism: A Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Gikatilla (1248 – c. 1322)', Ph.D. dissertation, Jewish Theological Seminary, 1983, pp. 75–79. על תוגרמי וג'קטיליה הצעיר ראו: אידל, כתבי אבולעפיה (לעיל הערה 96), א, עמ' 33, 129; גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 86), עמ' 100, הערה 10; א' פרבר, 'קטע חדש מהקדמת ר' יוסף ג'קטילה לספר גנת אגוז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 159–161, הערה 5; בליקשטיין, בין פילוסופיה למיסטיקה (שם), עמ' 109–115; E. R. Wolfson, 'Letter Symbolism and Merkavah Imagery in the Zohar', M. Hallamish (ed.), *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought: Presented to Rabbi Dr. Alexander Safran*, Ramat Gan 1990, pp. 206–207; הערה 99, עמ' 96–97; E. Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011, pp. 53–54, 64–65, 219–228. וראו הופעותיו המקבילות חלקית של המונח אצל שמעיהו בן יצחק הלוי, צרור החיים, מהדורת ר' כהן, ירושלים תש"ס, עמ' ד-ה, ח, 9, 41, 102, 113. על תוגרמי ופירוש התפילות האנונימי ראו: אפטרמן, כוונת המברך (לעיל הערה 84), עמ' 17–24, 103, 195. המונח השבעה נזכר בשריד קצר שיוחס בעבר לסביבתו של תוגרמי. ראו: וולפסון, אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 64), עמ' 223, הערה 134. ולטקסט ראו: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1851 (מתכ"י F 60646), דף 10949א-ב.

102 פירוש ספר יצירה 'אלמוני' מיסודו של רבי אברהם אבולעפיה [המיוחס לרבי אברהם אבן עזרא], מהדורת י' וינשטוק, ירושלים תשמ"ד.

103 שם, עמ' 11–23.

104 שם, עמ' 20, 23–224.

105 שם, עמ' נא-סב.

106 שם, עמ' ס.

107 ראו: מ' אידל, "ספר יצירה" ופירושו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה ושרידי פירושו של ר' יצחק מבדרש

עם התזה של וינשטוק טרם נעשתה במחקר, וכל עוד לא יוכח אחרת מוטב להותיר את טענותיו בגדר האפשר.<sup>108</sup>

לענייני חשובה התייחסותו של וינשטוק ל'ארבע מחנות שכינה'; מדבריו על חיבור זה יוצא שהוא ראה בו חלק מ'מפתחות הקבלה',<sup>109</sup> ומכאן שלפי דרכו גם 'ארבע מחנות שכינה' הוא חיבור של אבולעפיה. כנגד מסקנה זו – ובלי קשר לשאלת זהות מחברו של 'מפתחות הקבלה' והפירוש האנונימי שהדפיס וינשטוק – יש לציין שמתוך המקבילות שזיהה בין 'מפתחות הקבלה' לפירוש שייחס לאבולעפיה אין ולו אחת שמשותפת גם ל'ארבע מחנות שכינה'.<sup>110</sup> נתון זה מסייע לטענה שאין נקודות קרבה בין 'מפתחות הקבלה' שנמסר משם תוגרמי ל'ארבע מחנות שכינה' הנספח לו, אולם מאחר שדיעותינו על מקובל עלום זה – תוגרמי, כה מעטות הן, ומאחר שאין בידינו לפי שעה חיבורים נוספים שיצאו בוודאות מתחת ידו, אין להסתפק בממצאים אלו כדי להכריע בשאלת בעלותו על 'ארבע מחנות שכינה'.

עם זאת יש מקום להעיר על יחסו האפשרי של 'ארבע מחנות שכינה' לסביבתו המשוערת של תוגרמי: (1) על פי השערה שנויה במחלוקת הנוגעת למקורותיו האפשריים של תוגרמי, ר' עזרא בן שלמה היה מקור להשפעות צופיות על 'מפתחות הקבלה' ובאמצעותו על אבולעפיה.<sup>111</sup>

והשפעתם", תרביץ, עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 481, הערה 55, עמ' 486, הערה 68; הנ"ל, קבלה בקטלוגיה (לעיל הערה 97), עמ' 39, הערה 47. מכיוון אחר העלה פנטון מספר קושיות כנגד טענותיו של וינשטוק. ראו: P. B. Fenton, 'R. Abraham Ibn Ezra a-t-il composé un commentaire sur le Sefer Yesira?', *Revue des études juives*, 160 (2001), pp. 39–40

108 לאחרונה השמיע בפני ר' דוד סיגל את דעתו שווינשטוק טעה וגם צדק: טעה בקביעה שאבולעפיה 'בחר להופיע' תחת גלימתו של תוגרמי (וינשטוק, פירוש ספר יצירה [לעיל הערה 102], עמ' 5), אך צדק בזהותו את אבולעפיה כמי שמתחת ידו יצא 'מפתחות הקבלה' בנוסח שהגיע לידינו. לשיטת סיגל יש ראיות – השמורות עימו – שאין מדובר בזיוף אלא בהחצנה של אבולעפיה עצמו ובעריכת הנגלה אליו מפי מורו ורבו. תודתי מסורה לו על שיתוף הדברים. על כל פנים ההוכחה לחיוב או לשלילה מוטלת על שיבוא לעסוק בדבר.

109 וינשטוק, פירוש ספר יצירה (שם), עמ' נב, הערה 13.

110 ההבדל בין החיבורים משתמע גם מהערתו של אידל, ספר יצירה (לעיל הערה 107), עמ' 529, הערה 380.

111 ראו: פדיה, אחוזים בדיבור (לעיל הערה 29), עמ' 623–625; H. J. Hames, 'A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings', *Medieval Encounters*, 12 (2006), p. 158, n. 16. השוו: אידל, ספר יצירה (שם), עמ' 482, הערה 59; A. Afterman, 'And They Shall Be One Flesh': *On the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden and Boston, MA 2016, pp. 169–170. ראו גם: מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 117 – ושם הועלתה באופן מסיג האפשרות שר' ברוך עצמו עשוי היה להיות מקור להשפעה צופית על אבולעפיה. להשערה בעניין מוצאו המזרחי של תוגרמי כמקור אפשרי למרכיבים הנשימתיים בטכניקות המיסטיות שפיתח אבולעפיה ראו: E. P. Fishbane, *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford, CA 2009, p. 196, n. 49. הנבואית ראו הדיון והביבליוגרפיה שנאספה לאחרונה: וולפסון, לסבול את הזמן (לעיל הערה 62), עמ' 262, הערה 16, עמ' 312–313.



אפשרות השפעתו של ר' עזרא על 'מפתחות הקבלה' לתוגרמי הועלתה גם מכיוון אחר, לנוכח אימוצו של תוגרמי את תפיסת זיהוי שם האל עם התורה, תפיסה המופיעה אצל ר' עזרא ומקובלים אחרים מגירונה.<sup>112</sup> לענייני כאן חשובה זיקתו האפשרית של ר' ברוך לר' עזרא, שכן כאמור 'ארבע מחנות שכינה' למעשה נסמך ישירות על פירוש שיר השירים לבן שלמה ופיתח אותו. יש לשוב ולהזכיר בהקשר זה את בעל פירוש התפילות האנונימי, שללא ספק נטל מר' עזרא, ושיש בדבריו קרבה רעיונית ומינוחית ל'מפתחות הקבלה' לתוגרמי וכאמור גם ל'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן'. (2) עדות בעלת ערך לשאלת יחסו של 'ארבע מחנות שכינה' לתוגרמי נשתמרה בספר 'מאירת עינים' לר' יצחק בן שמואל דמן עכו. בחיבור עשיר זה הובאו כמה מסורות משם ר' ברוך; האחת מוקדשת לסוד ה"ן, והיא קרובה יחסית באופייה לדרכו ההרמנויטית של תוגרמי ב'מפתחות הקבלה', אף שאינה מופיעה בנוסח החיבור שבידינו.<sup>113</sup> ר' יצחק דמן עכו הוסיף על המסורת הלשונית שקיבל ופירש אותה פירוש תיאוסופי על דרך השתלשלות אצילות הספירות, באופן המשקף יפה את רבגוניותה של הקבלה בברצלוניה בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה. מובאה נרחבת נוספת שיוחסה לתוגרמי בידי ר' יצחק דמן עכו, ככל הנראה על פי האופן שבו מצא את הדברים בכתב היד שעמד לרשותו, כוללת נוסח מעובד של החיבור הקצר 'ארבע מחנות שכינה' – ואשוב לדון בה ובכמה דיונים רלוונטיים נוספים של המקובל הנודד להלן בסעיף המוקדש לגלגולי החיבור הזה בכתביו. (3) בתחילת כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 1884, בסמוך להעתקת החיבורים 'מפתחות הקבלה' ו'ארבע מחנות שכינה', הועתק חומר קבלי-לשוני קרוב באופיו לכתביהם של אבולעפיה וג'יקטיליה הצעיר.<sup>114</sup> נתון זה מקרב אפוא, במידת מה, את 'ארבע מחנות שכינה' לסביבתו של

112 ראו: אידל, אבולעפיה (לעיל הערה 52), עמ' 49.

113 ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' נב-נג. מידה של ספק בשיוך המסורת לתוגרמי עולה לנוכח שיבוש התיבה 'תוגרמי' בחלק מכתבי היד. עיינו: שם, עמ' רפו, וכן בעמ' 48, הצעת המהדיר ליישוב המקרים מטעם חילוף סגנונות הכתיבה על שרשרת המסירה. סוד ה"ן חוזר פעמים הרבה גם בספר 'אוצר חיים' לריד"ע, ואכמ"ל. ועוד, מקבילות לסוד ה"ן ישנן בכתבי אבולעפיה, ותודתי נתונה לדוד סיגל על ששיתפן עמי. השוו: ר' אברהם אבולעפיה, ספר אור השכל, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' עט; ר' אברהם אבולעפיה, ספר מצרף לכסף [נדפס יחד עם ספר חיי הנפש], מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' יז.

114 על חומר זה ראו: אידל, בין אשכנז לקסטיליה (לעיל הערה 100), עמ' 499-503; הנ"ל, אוטוריית אשכנזית (לעיל הערה 99), עמ' 99-100. הטקסט שהועתק בכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1884, דף א13-ב, קרוב במיוחד לנאמר ב'ארבע מחנות שכינה' וכן לכמה מהדיונים ולסגנונו של ג'יקטיליה ב'גנת אגוז'. השוו למשל: ג'יקטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' רמג ובמיוחד עמ' רצב-רצה. ניכרת בטקסט גם השפעת דברי רמב"ן מ'שער הגמול', כתבי רמב"ן, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 18), ב, עמ' רצו, שקרבתם לדברי ר' עזרא בפירוש שיר השירים תידון להלן. על הטמעת עקרונות הכפילות של רמב"ן, בידי רי"ג, ולהבדלים בפשרו של עקרון זה אצל כל אחד מהם, ראו: אבישי בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 93-94.

תוגרמי, ובצדו יש להוסיף כי (4) בכתביהם של אבולעפיה, ג'יקטיליה וכמה מקובלים אחרים ששהו בברצלונה ניכרים עקבות החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן'. צירופם של ממצאים אלו מקרב את 'ארבע מחנות שכינה' לסביבתו של תוגרמי, ליתר דיוק – לסביבה שבה נתקבלו ונערכו הכתבים שיצאו מתחת ידי שותפיו ללימוד או תלמידיו המשווערים. עם זאת מובן שיש מרחק סגנוני ובמידה מסוימת גם תוכני בין 'ארבע מחנות שכינה' ל'מפתחות הקבלה' – והדבר נתמך בממצאי מחקרו של וינשטוק לעיל – ולכן נראה יותר שלפנינו חומר שנאסף, קובץ ואולי עובד בידי תלמיד, שותף ללימוד או עורך של חומרים קודמים שיצאו מסביבתו הממשית או הטקסטואלית של בעל 'מפתחות הקבלה'. אני סבור שיש להבחין בין בעל 'ארבע מחנות שכינה' לבעל 'מפתחות הקבלה', ושיש להבחין את בעל 'סדר ענין המשכן' משניהם – בין שהוא נסמך על 'ארבע מחנות שכינה' כמקור לגרסת חיבורו, בין שפיתח את חיבורו מדעתו על יסוד מקור או מקורות קודמים משותפים. סיפוחו של 'ארבע מחנות שכינה' ל'מפתחות הקבלה' בכתבי היד אינו מלמד לדעתי על יחס של תלות פנימית בין הטקסטים הללו, כל שכן שנתחברו בידי אותו המחבר. אך מהתקבלותו של 'ארבע מחנות שכינה' בכתבי מקובלים שיש להם זיקה ידועה ל'מפתחות הקבלה' ניתן להקיש באופן סיבתי עקיף – בזהירות המתחייבת – ולשער שמחברו יצא אף הוא מסביבת בעלי הקבלה הלשונית המוקדמת, אשר עדויות להיקרויותיה הראשונות אנו מוצאים בקטלוגיה ובפרט בעיר ברצלונה.

#### מפתחות לעקבות החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' בכתבי המקובלים

עקבות החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' ניכרים בכתבי מקובלים החל משנות השבעים של המאה השלוש עשרה, בעיקר בכתבי אלו מהם ששהו בברצלונה או בכתבי מכריהם. המשותף למוקדמים שבהם הוא עניין מיוחד במרכיבי הלשון העברית – והיא, על שלל מרכיביה, לוז השדרה של מגוון השיטות הקבליות הניבטות מהם. על כן אני מכנה את הקבלה שבכתבים אלו – הנדונים בחלקה הראשון של הסקירה דלהלן – 'קבלה לשונית' או 'קבלה לשונית מוקדמת'. חוליית הקישור שמגלמים 'סדר ענין המשכן' ובעיקר 'ארבע מחנות שכינה' בין ר' עזרא בן שלמה לבעלי הקבלה הלשונית מסקרנת ואולי אף מפתיעה לנוכח מקומה הבולט של המערכת התיאוסופית בת עשר הספירות אצל ר' עזרא; מערכת תיאוסופית זו שונה מן המבנים האונטולוגיים הלשוניים בעיקרם שבהם החזיקו המקובלים שקלטו ועיבדו חומרים שמקורם בשני החיבורים הללו, שאין בהם כל סממן ספירתי-תיאוסופי מובהק. ניתן להציע שהפוטנציאל הפרשני הרחב הטמון ביסוד האנלוגי, העומד במוקד שני החיבורים הללו, הוא שאפשר את מעבר הידע, המוטיביים והתמונות, באופן שכל אחד מן המחברים יכול היה לפרשם לפי דרכו ובזיקה לדגם האונטולוגי והאנתרופולוגי שבו החזיק. הראשון שניכר בכתביו עניין מיוחד באנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם, ושהשתמש

בהקשר זה במונחים ומוטיבים המשותפים לחיבורים שלנו, הוא המקובל הנבואי ר' אברהם אבולעפיה. בספר ההדרכה המיסטי שלו, 'חיי העולם הבא', יש הנחיה מפורטת לשלב מתקדם יחסית בטכניקה שפיתה, שלב שבו נוסף על הגיית האותיות והנעת הראש לפי צורות הניקוד, נדרש המקובל להניע את כל הגוף בתנועה מעגלית. תנועה זו מחקה את צורתם המעגלית של שמות האל, הערוכים במבנה מעגלי ואנלוגי לארבעת הדגלים (או המחנות) הסובבים סביב המשכן, שאבולעפיה הקביל לשם בן ע"ב ולנפש האדם.<sup>115</sup> לאחרונה הציע אידל לראות בחיבור המיוחס לתוגרמי, 'ארבע מחנות שכינה', מקור אפשרי לתיאור דומה ותואם בפרטיו לזה הנזכר מספר 'חיי העולם הבא'; בתיאור זה פירש אבולעפיה מעגל שהתגלה לו בחזיון, שפרטיו השתמרו בפירושו ל'ספר ההפטר' הנבואי.<sup>116</sup> ספרי אבולעפיה – ובהם עקבותיהם המעובדים של 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' – תורגמו בחלקם ללטינית. לדעת חיים וירשובסקי את דברי אבולעפיה על האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם, כפי שדן בה ב'ספר הגאולה', אחד מפירושו על 'מורה הנבוכים' לרמב"ם, קרא פיקו דלה מירנדולה, בתרגום הלטיני (*Liber Redemptionis*) שהכין עבורו פלאוויוס מיתרידטס.<sup>117</sup> בנספח מיוחד שהקדיש לתורת שלושת העולמות אצל פיקו הציע וירשובסקי לראות ב'ארבע מחנות שכינה', שייחס לתוגרמי, מקור שהזין את חיבורו הגדול של ההוגה הרנסנסטי, *Heptaplus*.<sup>118</sup>

מקובל נוסף שיש בכתביו קרבה עניינית וטקסטואלית ברורה ל'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' הוא ר' יוסף ג'יקטיליה, שלמד בצעירותו אצל אבולעפיה אך פיתח שיטה אחרת, משלו. עיונים מפורטים בפרטיו שלושת העולמות – עולם המלאכים או השכלים, עולם הגלגלים ועולם החומר – שזורים בעיקר לאורך ספרו 'גנת אגוז', בהשגותיו על 'מורה נבוכים', בגרסאות החיבור המכונה במחקר 'ספר הניקוד' וכן בעיבוד התיאוסופי-ספירתי המאוחר יותר שנדפס כ'שער הניקוד'.<sup>119</sup> בכתבתו הספירית המאוחרת פירש ג'יקטיליה את שמות כלי המשכן על

115 ר' אברהם אבולעפיה, חיי העולם הבא [נדפס יחד עם 'זואת ליהודה'], מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' עז. וראו: אידל, החוויה המיסטית (לעיל הערה 100), עמ' 33.

116 M. Idel, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and Its Reception*, Los Angeles, CA 2020, pp. 149–152

117 C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Jerusalem 1989, pp. 247–250 (appendix 17)

118 שם, עמ' 250. לביקורת על התרשמותו של וירשובסקי מאופיו של 'ארבע מחנות שכינה', ראו: מוטולזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 300–301, הערה 48; והשוו: C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, I, Notre Dame, IN 2009, p. 507

119 ראו במיוחד: ג'יקטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' רעט-רפד; 'קצת ביאורי מהמורה', נדפס עם: שאלות שאול הכהן לר' יצחק אברבנאל, ונציה של"ד, דף יט ע"ב – כב ע"א (עימוד פנימי להשגות); ספר הניקוד הארוך, כ"י וטיקן 603, ebr., דפים 178א, 791א, 181ב–182א, 183ב–185ב, 190ב–191א; מרטיני, ספר הניקוד (לעיל הערה 61), עמ' \*34–\*35, \*45–\*46, \*68–\*74; א"ר וינר, סודות הניקוד העברי: שער הניקוד לר' יוסף ג'יקטיליה, תל אביב תשע"ו, עמ' 40–45. לסקירות של כתבי ג'יקטיליה וביבליוגרפיה עדכנית בעניינם ראו: נ' בן-שחר בשיתוף צ' וייס, ישראל ושרי האומות מלחמה, טהרה וטומאה: פירושי

פי הופעתם בתורה, בהעמידו אותם כנגד חלקי המרכבה והמערכת הספירית-תיאוסופית.<sup>120</sup> אולם, עקבות החיבורים שלנו בולטים בספרו המוקדם 'גנת אגוז', שבו פירש את האופי התבנית של כלי המשכן בבחינת דפוסים החוזרים על עצמם בדרגות ההוויה השונות, דפוסים שתלה – בהשראת 'ספר יצירה' – ביסודות לשוניים ומספריים אשר כמותם נמצאים בעיקר בגרסת 'סדר ענין המשכן'.<sup>121</sup>

עקבות 'ארבע מחנות שכינה' ניכרים גם בכתבי ר' משה די ליאון. בכתביו הוא אימץ את האנלוגיות המדרשיות בין דגלי המחנות במדבר לארבע רוחות השמיים ולמלאכי השכינה, והוסיף עליהן אנלוגיות שונות. לדוגמה, הוא קשר בין התבנית המרובעת הנזכרת לארבעת סימני הניקוד – מהלך אופייני לכתובתו המוקדמת<sup>122</sup> – ובמקום אחר עיבד את סוד הדגלים באורח תיאוסופי.<sup>123</sup> יותר מכול בולטות עקבותיו של 'ארבע מחנות שכינה' בחיבור אנונימי שלאחרונה זוהה די ליאון כמחברו; בחיבור זה, במסגרת הצגת האדם כמיקרוקוסמוס של שלושת העולמות – חלוקה שפירש בכתביו בדרכים שונות – נקט די ליאון קווי מתאר שכמותם, כפי שכבר העיר אבישי בר-אשר, מופיעים בחיבור המיוחס לתוגרמי.<sup>124</sup>

את שני הטקסטים הנדונים קלט ועיבד המקובל והפרשן ר' בחיי בן אשר אבן חלאוה. גוטליב היה הראשון שעמד על כך שבחיי עיבד אל תוך פירושו על לשון הפסוק 'את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו' (שמ' כה 9) קטע נרחב מתוך 'ארבע מחנות שכינה', המיוחס לתוגרמי.<sup>125</sup> על שולחנו של ר' בחיי פרושה הייתה גם הגרסה המפותחת יותר של 'סדר ענין המשכן', ואפשר

עשר ספירות המיוחסים לר' יוסף ג'קטילה, לוס אנג'לס תשפ"א, עמ' 7–12; F. Dal Bo, *Emanation and Philosophy of Language: An Introduction to Joseph ben Abraham Gikatilla*, Los Angeles, CA 2019, pp. xii–xlvii

120 למשל ביאור הכינויים בית המקדש ושכינה בספר שערי אורה, א, מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 65–71.

121 ראו בפרט: ג'קטילה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' רלז-רלח, קלט, כגב-קכד, רסו-רסח.

122 ראו: בר-אשר, ספר הנעלם (לעיל הערה 63), עמ' 213, 302–304; הנ"ל, 'הצייטוט הראשון מ"ספר הזוהר" ומאין קיבל "ספר הזוהר" את שמו?', קבלה, לט (תשע"ז), עמ' 150–156 (נספח ד); אידל, שער הכוונה (לעיל הערה 116), עמ' 150, הערה 5.

123 בר-אשר, מיסטיקה אלף-ביתית (לעיל הערה 63), עמ' 364–368. ושם, בעמ' 366, הערה 49, הזכיר ש'ארבע מחנות שכינה' עשוי להיות מקור סביר לפיתוח המערך הקוסמוגוני שנמצא ב'אור זרוע' ובעקבותיו גם בחיבור שבכ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 47. hebr.

124 כ"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה 4 Opp. Add. Qu. (נויבאואר 1565; מתכ"י F 16933), דף 47ב. וראו: א' בר-אשר, "פירוש של מאור הקדש": גלגולי מדרשות ה"זוהר" בפירוש לא-ידוע לעשרת הדיברות מאת ר' משה די ליאון, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 132–133 והערה 53.

125 גוטליב, הקבלה (לעיל הערה 54), עמ' 55–57; א' ליפשיץ, עיונים בביאור על התורה לרבינו בחיי, ירושלים תשס"א, עמ' שב-שו. תרגום אנגלי של הקטע נדפס בידי וירשובסקי, פיקו (לעיל הערה 117), עמ' 248. לעיון בדברי בחיי ראו: מוטלוזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 299–301. גוטליב הגיע למסקנה שבחיי שילב את 'ארבע מחנות שכינה' ופירוש שיר השירים לר' עזרא בן שלמה. ביקורת על מסקנה זו תוצג במקום אחר.

להתחקות אחר עקבותיה בפירושו לשני פסוקים: בפירושו לפסוק 'ועשית ארון עצי שטים' (שם 10) שילב את לשון 'סדר ענין המשכן' במסגרת קו פרשני חדש משלו,<sup>126</sup> ובפירושו על הפסוק 'ועשית מנרת זהב טהור' (שם 31) נטל את שתי האפשרויות הפרשניות לקני המנורה – כנגד כוכבי הלכת וכנגד שבע החוכמות (פרשנות שמקבילתה אצל רב סעדיה גאון הובאה לעיל) – ובמקום לבחור ביניהן כפי שעשה בעל 'סדר ענין המשכן', שיביץ אותן בהתאם לשיטת פרשנותו המרובדת: את היחס בין הקנים לכוכבים שיביץ כמתבקש בפירושו על דרך המדרש, ואת היחס בין הקנים לחוכמות שיביץ בפרשנות על דרך השכל.<sup>127</sup> דיון אחד נוסף הרלוונטי לענייני מופיע בפירושו לתיאור המקראי של בריאת האדם בצלם (בר' א 27). במקרה זה שילב ר' בחיי כמה מוטיבים ששאב מן החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' יחד עם מקור נוסף שטרם זוהה.<sup>128</sup>

כאמור לעיל המקובל הנווד ר' יצחק דמן עכו שילב מובאה מעובדת מתוך 'ארבע מחנות שכינה' בספרו 'מאירת עינים'. לפני שהביא מלשון החיבור גופו, ייחס ר' יצחק דמן עכו את הדברים לתוגרמי, אגב ציון מעורפל משהו: 'מקבלת ה"ר ברוך תוגרמי ז"ל'.<sup>129</sup> זוהי העדות היחידה כמעט שבה נקשר החיבור לשמו של ר' ברוך, והיא עשויה ללמדנו כי ר' יצחק דמן עכו החזיק במקור כתוב שיצא מתחת ידיו של תוגרמי – ושאבד מאז – או שהכיר את זהות המחבר בזכות ידע שנמסר לו על פה, אולי בעת ששהה בקטלוניה. אולם אפשרות סבירה לא פחות היא שייחוס החיבור לתוגרמי בידי ר' יצחק דמן עכו משקף את סמיכות העתקתו ל'מפתחות הקבלה', שכן כאמור בכתבי היד שהשתמר בהם 'ארבע מחנות שכינה' באופן מלא ועצמאי, הוא הועתק מייד לאחר 'מפתחות הקבלה', שכאמור נמסר בייחוס לתוגרמי. עקבות 'ארבע מחנות שכינה' ניכרים גם בספרו הגדול האחר של ר' יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים'. לדוגמה בדיון שבו פיתח חומר שייחס ל'אחד מחכמי המחקר' קבע ר' יצחק דמן עכו כי משכן הנפש המדברת במוח, והעמיד את

126 פירוש בחיי על שמ' כה 10 (רבינו בחיי, ביאור על התורה, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ו-תשכ"ח, עמ' רעא).

127 בחיי על שמ' כה 31 (מהדורת שעוועל [שם], עמ' רפב-רפג). גם ר' יצחק אברבנאל הביא את שתי האפשרויות, אך בדומה לבעל 'סדר ענין המשכן' הוא נטה לחוכמות. ראו: פירוש התורה מהחכם השלם דון יצחק אברבנאל זצ"ל, ונציה של"ט, דפים קצה ע"א, רפד ע"ב.

128 בחיי על בר' א 27 (מהדורת שעוועל [שם], עמ' מה). לאחרונה נרמזה האפשרות שהמקור ביסוד פרשנותו של בחיי הוא ערבי. ראו: מ' אידל, 'שריד מחיבור לא ידוע של ר' יצחק בן שמואל דמן עכו', קבלה, מט (תשפ"א), עמ' 131, הערה 60. הדיון תורגם לאנגלית ונוכר במקורות אלה: אלטמן, פתגמי דלפי (לעיל הערה 3), עמ' 221; קריגיס, פרשנויות פילוסופיות (לעיל הערה 3), עמ' 397, הערה 14. השוואה גם לדיון המקביל חלקית של בחיי בן אשר, כד הקמה, ערך 'פסח ג'), כתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 86), עמ' שאכ. מפאת מגבלת מקום לא אוכל לציין כאן את כל המקורות שאימצו את החיבורים שלנו בתיווכו של בחיי. לפי שעה ראו: פדיה, אחווים בדיבור (לעיל הערה 29), עמ' 617; א' באומגרטן, 'קבלה ודפוסו בתימן: יחסם של שני חכמים בתימן לידע קבלי מאירופה בראשית המאה השבע עשרה', פעמים, 157 (תשע"ט), עמ' 28-29.

129 גולדרייך, מאירת עינים (לעיל הערה 113), עמ' קפו. לתרגום אנגלי של הקטע ראו: וירשובסקי, פיקו (לעיל הערה 117), עמ' 249-250.

המוח כנגד השכל העליון, השופע עליו כירידת השכינה אל תוך קודש הקודשים.<sup>130</sup> בדיון אחר, הפעם כחלק משחזור התובנה המענגת בדבר אופייה האורגני-הרמוני של 'שלשלת המציאות', שב ר' יצחק דמן עכו ודן בפוטנציאל השכנת השכל הקנוי והשכל האלוהי על הנפש המדברת שבמוח, כשהוא מדמה את הנפש לכסא אשר בדומה לכלי המשכן נכון הוא לקבל את השפע.<sup>131</sup> התייחסות מעניינת ל'ארבע מחנות שכינה' השתמרה בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 1674 (אדלר 1589), בתעודה ששמו של ר' יצחק דמן עכו נקרא עליה; תרשים 'ארבע המחנות' הועתק בה בלקט פירושים המוקדשים ברובם לשמות האל, בקטע הכולל חומר שייחס המלקט לספר "אוצר חיים" שחיבר החכם יצחק דמן עכו.<sup>132</sup> אופן הבאת התרשים כאן קרוב למלאכת שילוב החיבור בספר 'מאירת עינים', ומכל מקום השתמרה בכתב יד זה עדות נוספת הקושרת את החיבור לתוגרמי, כפי הנראה על יסוד העתקתו בסמיכות לספר 'מפתחות הקבלה'.

מקובל נוסף ששמו נקשר באחד החיבורים שלנו הוא ר' מנחם בן בנימין רקנאטי. בפירושו התיאוסופי למנורת הזהב (שמ' כה 31) נדרש רקנאטי לביאור פרטיה, וכתב על הגביעים בלשון קרובה לזו שב'סדר ענין המשכן', שעשרים ושניים הגביעים עומדים כנגד עשרים ושתיים אותיות התורה.<sup>133</sup> הוא יכול היה להכיר את הדברים ממקורות אחרים, שכן רעיון זה הופיע כאמור כבר בימי רב סעדיה גאון, אם כי אופן החישוב וסמיכות העניינים כאן מזכירים את דרך הצגת הדברים ב'סדר ענין המשכן'. אפשרות אחרת לזיקה של רקנאטי לחיבור זה עולה מן

130 ראו: אוצר חיים, כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 1062 (מתכ"י F 4194), דף קמא ע"א (ס"א 176א); אוצר החיים, מהדורת א' תורג'מן, ירושלים תש"פ, עמ' שמ; אוצר חיים, מהדורת א' גרוס, ירושלים תש"פ, עמ' קלט-קמ. החומר שייחס ל'אחד מחכמי המחקר' השתמר גם בספרו של המקובל ואיש ההלכה ממגורשי ספרד ר' יוסף בן משה אלאשקר, ספר צפנת פענח, ירושלים תשנ"א, דף 165א; הנ"ל, ספר צפנת פענח, מהדורת מ' עמאר, לוד תשס"ט, עמ' שצה-שצו. מקבילה חלקית לחומר זה השתמרה בניסוח שונה בחיבור הקצר 'טעם השלחן והמנורה ולחם הפנים וריח הניחוח' שהשתמר במספר כתבי יד המחזיקים חומר מיימוני המיוחס לר' שמואל אבן תיבון, וכן כנספח להעתקת 'ספר היחוד' מאת המקובל הפרובנסלי ר' אשר בן דוד. לזהותו, תפוצתו ומגמתו של 'טעם השלחן' ראו: י"צ לנגרמן, 'קובץ חדש בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', קרית ספר, סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 1428-1431. החיבור הקצר נדפס בתוך: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 43), עמ' 143-144, ושוב בליווי מבוא וחילופי נוסח בידי מ' גרוס, 'מאמר בטעם השלחן והמנורה / ר' שמואל אבן תבון', מעליות, ל (תשס"ג), עמ' 251-261. יצוין שגרסה מוקדמת יותר של הקבלה בין החושים לסדר המשכן על כליו מופיעה כבר אצל ר' יהודה הלוי, הכוזרי ב, כו, שהובא לעיל ליד הערה 39.

131 כ"י מוסקווה 1062, דף קפג ע"א-ע"ב (ס"א 116א-ב); אוצר החיים, מהדורת תורג'מן (שם), עמ' תמח; אוצר חיים, מהדורת גרוס (שם), עמ' קפא. על הממד החווייתי של ההתבוננות בהרמוניה שבה ערוכים חלקי המציאות האנלוגיים ראו: אידל, שריד (לעיל הערה 128), עמ' 134; מוטלוזה, אנלוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 363-365.

132 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1674 (אדלר 1589; מתכ"י F 10772), דף 136א-ב. על חומר מליקוטים אלו ראו: גולדרייך, מאירת עינים (לעיל הערה 113), עמ' שסה, תב.

133 רקנאטי על שמ' כה 34 (ר' מנחם רקנאטי, פירוש התורה, א, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ג, עמ' קכא).

ההשערה השנויה במחלוקת שמעתיק כ"י פרמה 2784, ר' מנחם בן בנימין, הוא ר' מנחם רקנאטי המקובל.<sup>134</sup>

מקובל אחרון בסקירה תמציתית זו של התקבלות החיבורים הוא ר' יוסף אנג'לט. אנג'לט כבר יכול היה להכיר את החיבורים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן' מתוך שילובם בכתבי קודמיו.<sup>135</sup> בספרו 'קופת הרוכלין', שכתבתו נשלמה בשנת ע"א (1311), מופיעים רעיונות שנדונו לעיל באריכות, כדוגמת תורת שלושת העולמות, האדם כעולם קטן, הקבלות שונות בין איברי האדם לעולם ולמשכן וכן בין הדגלים למרכבה, לרוב כדברים שפיתח אנג'לט מדעתו על סמך חומרים שמצא במקורות אחרים.<sup>136</sup> כך גם בכמה דיונים בספר 'לבנת הספיר', חיבורו המאוחר יותר, שנשלם בסביבות שנת פ"ה (1325) בסרגוסה, אך ההזדקקות לשני החיבורים במקרה זה פחותה מזו שב'קופת הרוכלין'. מקרה מעניין הנוגע באופן מתווך לחיבורים שלנו נכלל בחומר ששאלת זיקתו לאנג'לט טרם נתבררה: בסוף כ"י רמת גן, אוניברסיטת ברא-אילן 1044 (לשעבר מוסאיוף 101), המחזיק ברובו את ספר 'לבנת הספיר' על חומש בראשית, נספחו ליקוטים ממקורות שונים וביניהם העתקה מילה במילה מתוך הפירוש של רבנו בחיי על בריאת האדם בצלם (בר' 27 א) – דיון שכפי שצוין לעיל מקביל רק באופן חלקי ל'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן', ושכלל הנראה נבנה מלאכת מחשבת בשילוב חיבור נוסף ובלתי מוזהה.<sup>137</sup>

134 לדעות החלוקות באשר לזהותו ראו: M. Dukan, 'Menahem b. Benjamin, scribe et savant juif: italien de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle', *Italia*, 9 (1990), pp. 19–46, א, 55–65; מ' בית-אריה, 'זהותו של המקובל מנחם רקנאטי', תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 573–577; G. Busi, 'Menahem Finzi of Recanati: The True Name of an Old Acquaintance', *Materia Giudaica*, 8 (2003), pp. 213–218; אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 81), עמ' 91–98; ש' עמנואל, 'פסקי ר' מנחם מרקנטי', שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 164–169.

135 הוא עיבד חומרים מכתביהם של ג'יקטיליה, די ליאון, בחיי ורקנאטי, וכן הכיר ואף ציטט חלק מן המקורות שהזינו את החיבורים שלנו, כדוגמת פירוש שיר השירים לר' עזרא. לעת עתה ראו: א' פליקס, 'פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 32–33; א' פליקס ור' קרא-איונוב-קניאל, "'אשא דסביל אשא": קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות זוהר במאות ה"ג–ד": המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 167, הערה 17; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, יג: בעקבות זוהר, ב, ירושלים תש"ף, עמ' 110; ל' זקס-שמואלי, א' פליקס, ר' קרא-איונוב-קניאל, 'כ"ד סודות לר' יוסף אנג'לט: מבוא, עיונים ומהדורה', קבלה, נ (תשפ"א), עמ' 210.

136 דיון אחד מתבלט בקרבתו לחיבורינו; הוא מופיע כחלק מאחת הפרשנויות שהציע אנג'לט לחלקו השני של פסוק הבריאה 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים' (בר' ב 4). ראו: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 228 (נויבאוואר 1618; מתכ"י F 17196), דף 32א. על קטע נוסף מדיון זה שמקורו בחומר מספר 'אור זרוע' לדי ליאון ראו: בר-אשר, ספר הנעלם (לעיל הערה 63), עמ' 209.

137 כ"י רמת גן, אוניברסיטת ברא-אילן 1044 (לשעבר מוסאיוף 101; מתכ"י F 22922), דף 179א. כפי הנראה זהו כתב היד שזימן הרב שלמה מוסאיוף לרב אהרן ורטהיימר, ושמןנו הדפיס ורטהיימר את מהדורת לבנת הספיר [על בראשית], ירושלים תרע"ג. הקטע הנדון נדפס שם בדפים ק ע"ב – קא ע"א. בקטלגו את החומרים שמצא המהדיר בסוף כתב היד שעמד לרשותו, כתב על קטע זה: 'מאמר (לא נודע למי) חלקו האדם

מעבר להצגה תמציתית זו של המפתחות לעקבות החיבורים בכתבי המקובלים, ראוי לעמוד על אופני הקליטה והעיבוד שלהם ועל פשרם בכל אחד מן המקורות שאימצו אותם; לשם כך יש לבחון ביתר אריכות את הפרטים ולעיין בלשונות הטקסטים עצמם – מהלך שאליו אני נדרש במחקר נפרד.

### סיכום ומסקנות

האנלוגיה המשולשת עולם-משכן-אדם הופיעה במקורות שקדמו לשני החיבורים הקרובים 'ארבע מחנות שכינה' ו'סדר ענין המשכן'. אחד המקורות הראשונים מימי הביניים שהוצגה בו פריסה מפורטת למדי של פרטי צלעות המשולש הזה – כפי הנראה בשילוב חומר מדרשי קדום – הוא שרש שמות לרב סעדיה גאון. העיון בתולדות התקבלותם של דברי רב סעדיה העלה כי הם שולבו בעיבוד בכתבי אבן עזרא, והוא הוסיף עליהם משלו. אבן עזרא גרס כי המבנה הדוגמאי של העולמות מקפל בתוכו את פוטנציאל התחנות לקבל את כוחו של העליון, הוא קבע כי טעמי החפצים המשמשים בקודש הם סודות, ומיקם את השם הנכבד (המפורש) בראש המערכת האנלוגית. המהלכים הפרשניים שחידש אבן עזרא בדבריו על המשולש האנלוגי שאימץ מהגאון הבבלי, הוצגו בדבריי כמרכיבים ולעיתים עקרונות שנתקבלו בכתבי ר' עזרא בן שלמה, בפרט בקטע קצר וחשוב מתוך פירושו לשה"ש ב 4 – אשר מקבילה חלקית שלו אותרה בין קטעים מלוקטים מפירושו על אגדות חז"ל בכ"י אוקספורד Opp. 448. כפי שנדון באריכות, מקור עיקרי נוסף שעמד לרשות בן שלמה הוא ספר 'הכוזרי' לר' יהודה הלוי, אשר בכמה דיאלוגים עשירים וחשובים שבו פרס החבר בפני מלך כוזר את 'תקון הסדר', כלומר האופן שבו סדרי עבודת הקורבנות, שמטרתם המשכת 'הענין האלהי' לדור במשכן, הוכתבו מלאכת מחשבת באופן אנלוגי למבנה ההיררכי של הגוף האנושי ובעיקר לסדר התקין של השימוש באיבריו בבחינת תנאים להשכנת השכל או הנפש המדברת באדם. בתוך כך הועמדו זיקות רעיוניות ומושגיות בין ר' יהודה הלוי לבן שלמה, בדגש על המבנה האנלוגי העומד במוקד פרשנותו של בן שלמה על שה"ש ב 4.

לג' חלקים כו" (שם, דף ב ע"א). הליקוטים לא נזכרו בידי י' אביב<sup>44</sup>, אהל ש"ם: רשימת כתבי היד אשר באוסף הרב שלמה מוסאיוף ז"ל, ירושלים תשנ"ב, מס' 44. גולדרייך עמד על תופעה דומה לליקוטים אלו בכתב יד אחר, כ"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית Magl. XL.72 (מתכ"י F 11987), המחזיק גם הוא ברובו את ספר 'לבנת הספיר'. הוא העלה שאלה חשובה – אם את הליקוטים שנספחו ל'לבנת הספיר' בכ"י פירנצה ליקט אנג'לט עצמו או שמא מלאכת מעתיקים היא. שאלה זו ניתן לשאול גם על המקרה הדומה בכ"י מוסאיוף. עוד יצוין כי בהמשך ישיר לקטע הנדון מפירושו של בחיי על בר' א 27, נוסף בכ"י רמת גן 1044, שם, שורה 10 ואילך (ובדפוס: דף קא ע"ב), קטע אחר שלוקט אף הוא מביאור התורה לבחיי, הפעם מפירושו הבריאה בצלם על דרך הקבלה. לאחרונה נמצא כי את פרשנותו זו פיתח בחיי על יסוד חומר קבלי מוקדם שנערך כחלק מילקוט קטן לפני שהגיע לידינו. ראו: ע' פינטו, 'על ילקוט קבלי קטן מן המאה הי"ג ועקבותיו בכתבי רבנו בחיי בן אשר', קבלה, מט (תשפ"א), עמ' 210–228. להבנתו על חומר זה נסמך אנג'לט ועיבד אותו עם חומר נוסף בספרו 'קופת הרוכלין', כ"י אוקספורד Opp. 228, דף א220-ב.



המבנה האנלוגי המשולש עולם-משכן-אדם נחלק בידי ר' עזרא בן שלמה חלוקה פנימית בהשראת דגם אונטולוגי ואנתרופולוגי ניאור-אפלטוני שבו החזיק, ושלפיו נחלקות צלעות האנלוגיה חלוקה פנימית לשלושה עולמות או תחומים (עליון/פנימי, תיכון/סובב ותחתון/חיצון). כמו כן הועמדו דבריו אלה בזיקה פרשנית לתחום אנלוגי נרחב יותר על יסוד חומר מדרשי והיכלי קודם – ואפשר שגם בהשראת 'הכוזרי' על נושאי הכלים – חומר שעניינו הקבלת מערך הישויות הסובבות את המשכן, ארבעת הדגלים או השבטים, למבנה המרובע המקביל של רוחות השמיים ומלאכי השכינה. נמצא שדברי ר' עזרא בפירושו על שה"ש ב 4 היו מקור ישיר למחברו האנונימי של 'ארבע מחנות שכינה', והוא הוסיף וערך בלשון המקובל מגירונה שינויים חשובים אחדים, ובהם: צירוף תרשים המלאכים-הכיוונים סביב שכינת האל היושבת באמצע, על יסוד חומר מקביל ל'מסכת היכלות'; קביעת היו"ד במוח האדם, מהלך שהוצע לפרשו כעיבוד של מוטיב הנזכר בדברי ר' עזרא על התפילין, עתה על פי ערכה הגימטרי של האות יו"ד בזיקה לדגם ניאור-אריסטוטלי של מערכת שכלים עשורנית; הקבלת שלושת חלקי הגוף האנושי לדמות האדם שעל הכיסא על פי חזון יחזקאל הנביא – אולי בהשראת פרשנותו הקוסמולוגית-מטפיזית של רמב"ם. בירור היחס בין 'ארבע מחנות שכינה' לחיבור הקרוב לו 'סדר ענין המשכן' העלה כי באחרון חלה הרחבה משמעותית בפרטים לרבות הוספת מוטיבים ותמונות ייחודיות, כדוגמת האדם כאילן הפוך. ההרחבה ב'סדר ענין המשכן' מסתכמת בעיקרה בהעמדת מקבילות בין כלי המקדש, העולם ואיברי הגוף, ליסודות מספריים ולשוניים, בהשראת פרשנות ביניימית ל'ספר יצירה'. בירור היחס בין החיבורים העלה כי אין הכרח לקבוע תלות פנימית ביניהם, אף כי זו עשויה להסתבר בעקיפין, על יסוד אימוץ לשונותיהם בכתבי מקובלים שהכירו זה את זה או ינקו ממקורות דומים.

לאחר עיון בשאלת זהות המחבר או המחברים, בפרט בשאלת יחסם לבעל 'מפתחות הקבלה' שנמסר משם ר' ברוך תוגרמי, גיליתי את דעתי שיש להבחין בין בעליו האנונימי של 'ארבע מחנות שכינה' לבעל 'מפתחות הקבלה' וכן בין בעל 'סדר ענין המשכן' לשניהם; מנגד, ניתן כמדומה להקיש – באופן סיבתי, על יסוד התקבלותם בכתבי מקובלים בעלי זיקה ברורה ל'מפתחות הקבלה' – כי חיבורים אלו יצאו, או לכל הפחות התקבלו ועובדו בקרב מקובלים בעלי עניין משותף, אשר את כתביהם אפיינתו – בסייגים המתבקשים לאור השוני בפרטי קבלותיהם – כקבלה לשונית מוקדמת. מעמד מיוחד הוצע לשני החיבורים ובפרט ל'ארבע מחנות שכינה' כחיבורים המגלמים חוליית ביניים חשובה בין ר' עזרא בן שלמה לבעלי הקבלה הלשונית על גלגוליה. ההסבר שהוצע לאופייה הבלתי שגרתי של חוליה זו הוא האופק הפרשני הרחב הטמון ביסוד האנלוגי שבליבם של שני החיבורים.

לבסוף הוצגו מפתחות לעקבות החיבורים בכתבי המקובלים. משותפת למקובלים אלו זיקה פיזית או טקסטואלית לברצלונה – עיר של מפגשים וסינתזות בין סוגי קבלה שונים. בכתבים ידועים ומגוונים אלו מופיעים עקבות החיבורים במסגרות רעיוניות חדשות ושונות, בעריכה ובעיבוד רבי עניין וחשיבות, אשר מקוצר היריעה הוצגו כאן רק בראשי פרקים.

## ארבע מחנות שכינה

### רשימת עדי הנוסח

- ג** כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 1884 (לשעבר JTS 835); הלבשרטם 463; מתכ"י F (10982), דף 11א-ב, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה ספרדית.
- פ** כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 770 (מתכ"י F 12328), דפים 7א-8א, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
- א** כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 1674 (אדלר 1589; מתכ"י F 10772), דף 136א-ב, המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית. חלקי – רק תרשים ארבע המחנות עם עדויות המעתיק בדבר המקור ששימש אותו.
- ט** כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 228 (ריצ'לר, עמ' 164, מס' 2; מתכ"י F 285), דף 15א, המאה החמש עשרה, כתיבה ביוזנטית. חלקי – על פי ספר 'מאירת עינים', שצוין בשמו.
- ע** ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו – מהדורה מדעית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' קפ-קפח.

נוסח הפנים על פי ג, המחזיק את הנוסח המשובח יותר, והכולל בשולי 'ארבע מחנות שכינה', מלבד 'מפתחות הקבלה', גם חומר קבלתי-לשוני אנונימי, אולי מסביבתו של תוגרמי. תיבות בודדות שקריאתן בכ"י ג מוקשה הושלמו בסוגריים זוויתיים על פי נוסח פ, שאינו תלוי בכ"י ג, אך קרוב לו מאוד. סימני הניקוד משמרים את אלה שסומנו בכ"י ג, והוספת עליהם מספר סימנים נוספים משלי, לרוב על פי גרסת פ. כתבי היד אט קשורים בדרך זו או אחרת לכתבי ר' יצחק דמן עכו. א מציג עצמו כהעתקה של חומר השייך לספר 'אוצר חיים', שבו התייחס 'הכותב' – ככל הנראה ר' יצחק דמן עכו – להעתקה קודמת שלו עצמו את תרשים ארבעה המחנות בעקבות מציאתו אותו ב'ספר אחר בגליון אחד' בסמוך לספר 'מפתחות הקבלה'. ט הוא העתקה עצמאית של הקטע מתוך ספר 'מאירת עינים' שבו עיבד ר' יצחק דמן עכו בנאמנות רבה למדי למקור את 'ארבע מחנות שכינה', שייחס לר' ברוך. חשיבותו של ט אפוא גם בכך שהוא משקף את העניין המיוחד ב'ארבע מחנות שכינה', שהועמד שוב בבחינת קטע עצמאי בתיווכו של ר' יצחק דמן עכו (אומנם בסמוך לחומר נוסף מ'מאירת עינים').<sup>138</sup> לבסוף צוינו גם חילופי נוסח לגרסת ספר 'מאירת עינים' על פי מהדורתו המדעית של גולדרייך.

### מקרא סימנים

ואאא מועבר עמוד בכתב היד.

אא"א תיבה שהדגיש הסופר.

אאא אותיות שהגדיל הסופר.

<אאא> השלמת תיבות שקריאתן בכ"י ג מוקשה, על פי פ.

## בשם יי'

ואלו הן ארבע מחנות שכינה כנגד ארבע מחנות ישראל וכמו ששכינת אל באמצע כן אהל מועד בתוך המחנות והוא מחנה הלויים



וזה<sup>140</sup> הסדר נאמר על ארבע רוחות העולם. מזרח משם האור יוצא <לעולם>, מערב משם אוצרות

1 בשם יי' הנה לך צורת דוגמת השכינה שהוא ארון הברית אדון כל הארץ תוך ארבע מחנותיה, וצורת ארון הקדש עם אהל מועד שהיה במדבר תוך ארבע דגליו מקבלת ה"ר ברוך תוגרמי [[ז"ל]] וזה לשונו ע אמ' הכותב אחר שכתבתי סוד השמו' הקדושי' ראיתי לחזור ולכתוב בכאן ד' מחנות שכ' כמו שמצאתי אותם כתובים בספר אחר בגליון אחד לתוספת ביאור כתב הרב ר' ברוך ז"ל בספר מפת' הקבלה שחבר א 1-22 בשם יי' [...] העולם השפל הזה] ליתא ט 3 המחנות] המחנה ע 6 אל רם] אל רם ונשא ע 1 כנגד] נגד פ 6-7 והוא [...] בדרום] ליתא, ונוסף בשולי מחנה א: אורך מחנה מיכאל' ארבע מאות ותשעים וששת אלפים פרסאות ורחבו שני אלפים פרסאות מ 7 כסא רם ונשא] כסא רחמים א 1 שמחנהו] שמחנהו עומד ע 8 למעלה למעלה באויר] למעלה באויר א 9 הנוסע] הנובע פ 10 והרפואה] והרפואה א 11 לצד המערב] למערב א 12 וזה הסדר] וזה הסדר שמעבר לדרך פ 10 יוצא]

139 בספר 'מאירת עינים' לר' יצחק דמן עכו, מתחלף לעיתים 'אל רם' ב'אלהים', ראו: גולדרייך, מאירת עינים (לעיל הערה 113), עמ' 68, הערה 47. על גלגולה של תמונת הישיבה 'למעלה למעלה באויר' בספרות קבלית מן המאה השלוש עשרה ראו: פינטו, ילקוט (לעיל הערה 137), עמ' 201-202.

140 בשולי ג נוסף כאן איור שמסכם את התרשים הנזכר, אך הוא נקטע משולי הדף. אביא כאן על פי גרסת פ:

א מחנה  
ב מחנה  
אהל מועד  
ג מחנה  
ד מחנה.

ב'ע סידר ר' יצחק דמן עכו את המחנות באופן שונה, אולי על פי פרשנות תיאוסופית של הכיוונים: המזרח (יהודה) למעלה, הדרום (ראובן) לימין, הצפון (דן) לשמאל, והמערב (אפרים) למטה. אולם בכ"י א יש איור וזה לזה שבכ"י ג, ונוסף מעליו: 'זהו מה שכתב ז"ל בספר הנזכר למעלה והוא ספר מפתח' הקבלה ואחר ד' מחנות שפ' כתב ד' מחנות הלויים כמו שתראה אותם הנה: [וכאן האיור הזה לגרסת ג] ע"כ הגיע מה שכתב החכם הזה ז"ל בזה הספר הנזכר למעלה בענין ארבע מחנות' (וכאן נמשך ל'סוד מעבר יבק').

שלג ואוצרות ברד וקור וחום <יוצאין לעולם>, 11 וברום משם טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין לעולם, צפון משם החשך יוצא <לעולם> ומזיקין ושדים ורוחות רעות ולא נגמרה פעולתו. והמשכן גם כן נעשה על דרך העולם העליון, בית קדש הקדשים ששם השכינה שורה בין שני הכרובים. וכנגד העולם התיכון ששם המשרתים אשר משטרם בארץ היה אהל מועד אשר שם השלחן והמנורה ומזבח הזהב אשר הם כלים פנימיים רוחניים. מזבח הזהב לא לעולה ולא לזבח כי אם לקטרת הסמים שהוא דבר דק ורוחני שאינו בא על חטא כי אם על השמחה שנא' שמן וקטרת ישמח לב. וכן כנגדו המנורה להאיר בששה קנים היוצאים מקשה מן הקנה האמצעי, ופני ששה הקנים מאירים אל עבר פניו. וכנגד העולם התחתון מזבח העולה המושם בחצר המשכן עליו כל הקרבנות כולם ושם בעלי חיים ההויים מקבלין הפסד, להורות על ההויה וההפסד של העולם השפל הזה.<sup>141</sup> וכן יש באדם שלשה עולמות כנגד אלו השלשה הנזכרים. הראשון הוא כנגד העליון הוא עולם הדבר והוא הראש והוא הכולל חמשת הרגשים<sup>142</sup> ושם השכל שופע על עצם המוח על צורת היו"ד אשר בראש<sup>143</sup> ויו"ד של השם מורה עליו שהיא הבינה ושם משכן החכמה. השני הוא כנגד התיכון והוא עולם החיות והוא מן הטבור ולמעלה כמו שאמ'<sup>144</sup> ממראה מתניו ולמעלה שראה יחזקאל כמראה אדם מעל לרקיע דמות כמראה <אדם עליו> מלמעלה והוא משכן הנפש החיה בלב האדם השפל הזה. <השליש"> הוא כנגד העולם התחתון והוא מן הטבור ולמטה וזהו <הנקרא> עולם הטבע<sup>145</sup> כי משם באה ההויה ושם דרך הצמיחה והוא <גם כן ראשית

יצא פ 12–14 וזה הסדר [...] פעולתו] ויש לך לדעת כי ג' עולמות הן עולם העליון ועולם התיכון והעולם השפל, עולם העליון הוא עולם המלאכים כלומר עולם השכינה ומחנותיה, עולם התיכון הוא עולם הגלגלים, והעולם השפל הוא עולם היסודות הארבעה המורכבים ע 15 והמשכן והמשכן עם אהל מועד ועם כליו הוא עשוי כנגד ג' עולמות אלו ע ג' [...] דרך] כנגד ע' קדש] קדשי ע 20 התחתון] השפל ע 22 וכן יש באדם] כ' בסמ"ע] בספר 'מאירת עינים' כן יש באדם ט' אלו שלושה הנזכרים] עולם העליון ועולם הגלגלי ועול' השפל ט' הוא] ליתא עט 23 כנגד העליון] כנגד העולם העליון ע כנגד עולם העליון ט' ו הדבר] ליתא ט' (ובמקומו השאיר המעתיק מקום ריק בשורה) 24 היו"ד] ליתא ט' הבינה] ליתא ט' (ובמקומו מקום ריק בשורה) 25 החכמה] ליתא ט' (ובמקומו מקום ריק בשורה) ו התיכון] בית התכון ט' ולמעלה] ולמעלה ר"ל בלב ט' כמו שאמ' ליתא ט 26 כמראה] במראה פ' מעל ממעל ט 27 כנגד] ליתא פ' התחתון] השפל עט 28 והוא] והוא עט' עולם הטבע] עולם ההויה וההפסד עט' באה] צמח ט

141 עיינו: רמב"ם, מורה הנבוכים ב, יא.

142 הציון לחמשת הרגשים, כלומר החושים, בהקשר זה, נמצא הן בספר הכוזרי ב, כו, הן ב'טעם המנורה' לשמואל אבן תיבון, שהוזכרו לעיל.

143 על היו"ד שבראש ראו המקורות שזכרו לעיל ליד הערה 58 ובהערה שם. נוסף על כך ראו רקנאטי, פירוש התורה: 'המוח הוא כמין יו"ד ובו החכמה והבינה' (מהדורת גרוס [לעיל הערה 133], א, עמ' צ); אנג'לט, 'קופת הרוכלין': 'רשם [הקב"ה] בצורתו [באדם] כל אותיות התורה [...] 'מוח' (כ"י אוקספורד Opp, 228, דף א19); 'מוחו של אדם כצורת יו"ד' (שם), דף 220ב; שם עיבר את לשון ה'כלל אחד מעניין הקבלה'. סמיכות תפיסת היו"ד שבראש לתמונת האדם שעל הכיסא על פי חזון יחזקאל מופיעה בפירושו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי. ראו: ספר יצירה, מנטובה שכ"ב, דף [כ ע"ב] – כא ע"א.

144 על פי יח' א' 26–27.

145 על היעדר המונח 'עולם הטבע' במובאה הנזכרת שב'מאירת עינים' אני מרחיב במקום אחר. והשוו לתיאור העולם התחתון אצל רמב"ם, משנה תורה (לעיל הערה 67).

הפסד הגוף המתנועע על ידי הרגלים והוא שאמ<sup>146</sup> <כנגדו ו-ממראה מתניו ולמטה. והנה הכל קשור ודבק זה בזה ובין בדבר והבן במראה.<sup>147</sup>

29 הפסד] ליתא טו וממראה] ליתא טו מתניו] ממתניו ט 30 במראה] המראה פ.

## סדר ענין המשכן

רשימת עדי הנוסח

- ל כ"י לייפציג, ספריית האוניברסיטה B.H. qu. 38 (מתכ"י F 74929), דף 131ב, שנת קפ"ט, כתיבה אשכנזית.
- מ כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 82 (מתכ"י F 6762), דפים 299–100א, המאה הארבע עשרה, כתיבה אשכנזית.
- פ כ"י פרמה, פלטינה Parm. 2784 (דה רוסי 1390; ריז'לר 1198; מתכ"י F 13633), דפים 110ב–110א, שנת ה'מ"ז (1286/7), כתיבה איטלקית.<sup>148</sup>
- ש כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°1073 (מתכ"י B 122; B 727), דפים 445–446ב, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית-איטלקית.
- ס כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 680 (מתכ"י F 11558), דפים 144ב–146א, המאה החמש עשרה, כתיבה ביזנטית.
- ט כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 294 (ריז'לר, עמ' 227; מתכ"י F 349), דפים 35ב–7א, המאה החמש עשרה, כתיבה ביזנטית (?) ביזנטית.
- ק כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 236 (ריז'לר, עמ' 174; מתכ"י F 292), דף 65א–ב, המאה החמש עשרה (מחצית ראשונה), כתיבה אשכנזית. קטוע בסופו.

לנוסח הפנים נבחר ל, המחזיק את הנוסח הטוב ביותר. כתב יד זה מורכב מכמה חלקים, שהועתקו בידי מעתיקים שונים, ושנכרכו בו יחד. לשון הקולופון שנרשם בחלקו השייך ליד שהעתיקה את 'סדר ענין המשכן' מלמדת כי הועתק ביום רביעי ה-29 ביולי 1429, בידי יחיאל ב"ר אשר הכהן.<sup>149</sup> סביר אפוא להניח ש'סדר ענין המשכן' הועתק מעט לפני מועד זה או מעט אחריו. הקרוב ביותר לנוסח ל הוא מ, אם כי הוא חסר מעט ביחס אליו. בכ"י מ נמצא בדף

146 על פי יח' א 27.

147 בכ"י פ נוסף כאן: 'לא מצאתי יותר'. בכ"י ט נוסף כאן: 'ע"כ. ובאלה הדברי' רבה [יא, ד] א"ר אבין מחציו ולמטה איש ומחציו ולמעלה אלה' ה"ד וזאת הברכה וגו' איש האלהים [שם, על פי דב' ד 44; שמ' טו 3].

148 חלקו הראשון של כתב היד שמור כיום בניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 8124. וראו: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 43), עמ' 305.

149 ל, דף 121ב: 'נשלם בפרט קפ"ט לאלף החמשי, י"ט ימים לירח אב, נאם יחיאל ב"ר אשר הכהן'.

שמעבר להעתקת 'סדר ענין המשכן' (דף 101א) ציור המנורה וכלי משכן נוספים בצבע.<sup>150</sup> סביר להניח שציורים אלה מצאו כאן את מקומם בעקבות הדיון המפורט בהם ב'סדר ענין המשכן'. כ"י פ הוא המוקדם ביותר, אולם נוסח החיבור בו משובש ובמקרים אחדים חסר. נוסח ש קרוב לו מאוד ובדרך כלל שלם במקום שהלה חסר.

בכ"י פשם נספח קטע קצר בעניין שילוש הקדושה ושלושת העולמות, שאינו מופיע בכ"י מלט. ייתכן שגם ק, הקרוב לנוסח פש, כלל במקור את הנספח, אלא שסופו קטוע. כאמור ס שותף לכ"י שם בצירוף הנספח, אך נוסחו שונה מעט ובעיקר חסר. נספח זה הוהדר להלן על פי נוסח פ (על שום עדיפותו בקטע זה בלבד) עם חילופי נוסח לכ"י שם. כ"י ט חולק עם פש את השימוש בלעז לטיני, אך מתאפיין בניסוחים יחידאיים – תופעה החוזרת גם בחיבורים אחרים בכתב יד זה. ט מתייחד גם בנספח הכולל מובאות ממדרש שמות רבה על בניין המשכן, אשר מקומן שם מסתבר על יסוד הזיקה העניינית ל'סדר ענין המשכן'. סימני הניקוד במהדורה על פי ל עם הוספות מאת המהדיר, לרוב על פי עדי הנוסח.

מקרא סימנים

א"א תיבה שהדגיש הסופר.

<אאא> תיבה שהוסיף המהדיר על פי הגהת הסופר בשולי הדף.

{אאא} טעות סופר לדעת המהדיר.

[אאא] השלמת המהדיר על פי עדי הנוסח.

150 על המנורה בכתבי יד ימי ביניים ראוי: ב' נרקיס, 'המנורה בכתבי יד עבריים מימי הביניים', ישראלי, לאור המנורה (לעיל הערה 86), עמ' 73–77; לדרמן, מעשה בראשית (לעיל הערה 1), א, עמ' 95–108; J. Gutmann, 'The Messianic Temple in Spanish Hebrew Manuscripts', idem (ed.), *The Temple of Solomon*, Missoula, MT 1976, pp. 125–198

סדר ענין המשכן כך היא תחלה צוהו על הארון בדיבור ועשית ארון עצי שיטי<sup>151</sup> הארון היה נגד הראש שהוא ראש על כל האיברי' והיה מעצי שיטים והוא גדול מכל עצים שמצאו<sup>152</sup> וציפהו זהב מבית ומחוץ<sup>153</sup> כנגד גולגולת הראש שהוא מחופה משיער ומעור<sup>154</sup> מבית כנגד המוח שהוא באמצע שהרי קרום המוח מבפנים הוא והיו שם שתי לוחות שהם עיקר כל המצות שביוד דברים<sup>155</sup> כולם נכללים נגד שתי מוחות של ראש אחד מזה ואחד מזה שכל החכמו' בא<sup>156</sup> מן המוח כמו כן. וציוה על הארון לעשות לו ד' טבעות<sup>157</sup> נגד ד' יסודו' שמחזיק את הגוף<sup>158</sup> ונושאי' אותו בעת שהם מזווגי' כמו הבדי' בטבעו'.<sup>159</sup> וב' הבדים היו נגד ב' החוטי' שיש בו באדם מראשו ועד רגליו והם חוט השדרה וחוט אחד לצידו קרוב אליו. ואח"כ צוה עניין הכפורת,<sup>160</sup> היא נגד גלגל השכל<sup>161</sup> שהיא

5

1 סדר [...] היא] סדר ענין המשכן כך היה הענין ש בשם האל אשר לכל קוראיו מוכן אהל ואשלים סדר עניין המשכן וכך היה העניין כאשר הוקם והוכן פ סדר ענין המשכן כך היה המשכן ס כך היה מ סדר ענין המשכן כך היה ט סדר ענין המשכן וכן היה המשכן כאשר הוקם והוכן קו תחילה צוהו] תחילה צוה האל מ"ר [משה רבנו] טו בדיבור] כדכתי' פשטמקו ועשית] ועשו סק 2 הראש] ראש האדם טו שהוא ראש] ליתא פשק. שהוא הראשון מ על כל] לכל סטו עצים] האילנו' טו שמצאו] שמצאוהו מ שמצאוהו במדבר פשק ומצאוהו במדבר ט 3 וציפהו] ויצף אותו טו גולגולת [...] מחופה] הגולגולת שמצופה טו משיער ומעור] מעור ומשיער מחוץ ש מעור ובשר קו מבית] ומבית ש מבית ומחוץ פק 4 המוח] המוח בקרום פשקו והיו שם] והיו מונחות שם ט 5 שביוד דברים] שבי' הדיברות פש שבי' דברות ק שבי' הדברי' ס שבעשרת הדברי' שכתובי' בס ט 6 בא] באות פשקטסמו על הארון] ליתא ט 6-7 נגד [...] הגוף] לד' פעמותיו נובעת לכל פנים כנוד [צ"ל כנגד] ד' יסודות שמחזיקין גוף האדם ט 7 אותו] אותן שטו מזווגי' מזווגין סט מזוגים מ מזומנים קו בטבעו'] בטבעות נשאת אותו בהם טו הין] היו לארון ט 8 בו באדם] שבאדם ט באדם פשטו אחד] אחר סמטו לצידו קרוב אליו] קרוב לצדו אליו מצדו קרוב לו ט 9 ואח"כ [...] הכפורת] וצוהו עוד לעשותם בו כפורת טו היא] הכפורת היה ש שהוא ס והיה ט

- 151 על פי שמ' כה י.  
 152 ראו: 'וכל אשר נמצא אתו עצי שיטים' (שמ' לה 24), וכן: 'אתן במדבר ארזו שטה' (יש' מא 19). ועיינו אבן עזרא (הארון) על שמ' טו 22 (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' ק).  
 153 על פי שמ' כה 11.  
 154 השוו לשורת האנלוגיות שהציע ר' יוסף הבא משושן: צוולינג, ספר תשק [לעיל הערה 51], עמ' 58, ושם גם פרשנות אחרת לעניין יריעות העור.  
 155 קרי בעשרת הדיברות.  
 156 כך, והכוונה: 'באות', ככל חילופי הנוסח.  
 157 על פי שמ' כה 12. השוו תוספות על יומא עב ע"א.  
 158 השוו לעיל הדיון בחלוקה המרובעת של היסודות המחזיקים את הגוף בספר העיון, הנוכח לעיל הערה 51.  
 159 על פי שמ' כה 14.  
 160 שמ' כה 17.  
 161 השוו לשרידי 'ספר הגאולה' של אבולעפיה, כ"י לייפציג, ספריית האוניברסיטה B.H. 13 (מתכ"י F 15679), דף 9ב. וראו העיבוד של אבן שועיב למסורת המדרשית שהחזיק, המקבילה חלקית לזו שנדונה לעיל על פי הפועתה בשרח שמות לרב סעדיה ובמדרש הגדול: 'בעולם גלגל השכל, ובמשכן ארון ולוחות, ובאדם השכל' (דרשות אבן שועיב [לעיל הערה 7], דף ל ע"א).

10 הנשמה העליונה ובה ברא הקב"ה עולם העליון שהם כל הגלגלים, ועולם התחתון שהוא גלגל הארץ, וזה<sup>162</sup> היה עומד למעלה מן הארון כדכתי'<sup>163</sup> ונתת' הכפורת על הארון. ועליו ב' כרובי'<sup>164</sup> כפופי' כאדם שבוש מאדונו<sup>165</sup> כלומ' דמיון אצל גלגל<sup>166</sup> כי הוא תחת כסא הכבוד ועליו (העצה)<sup>167</sup> הנכבד ית' שמו. <sup>168</sup> והכרובי' הללו עשויים נגד המלאכי' הקדושי' שהם למעלה מגלגל המזלו' שאינם גופו' כי אם ישות ורוח הקודש ולא בגופו' כמו המזלות

15 שהם גופות. <sup>169</sup> ומלאכי' היו נאצלי' מגלגל השכל<sup>170</sup> וכאשר הם לא היו בפני עצמו<sup>171</sup> כי אם מגלגל השכל כן הכרובי' לא היו בפני עצמו כי אם מן הכפורת. והכפורת הוא נגד הגלגל השכל ועל כן היו הכרובי' מקשה זהב הכפורת עצמה,<sup>172</sup> וזהו נגד העולם העליון. <sup>173</sup> אך מחוץ לפרוכת היה העולם האמצעי כי ג' עולמות יש באדם, עולם הדיבר והוא הראש שממנו יוצא הדיבור והקול עולה אליו ויוצא ממנו, ועולם השיני הוא הנקר' עולם (הרוחנית),<sup>174</sup> וזהו מן כתף השכם עד הכליות בעבוד כי שם רוח החיו' ושם הרוח

20

10 הקב"ה] ה' מ הב"ה ט ו עולם [...] הגלגלים] עולם העולם שבם הגלגלי' והכוכבי' ט 11 גלגל] ליתא פ ו על הארון] וגו' ס על הארון מלמעלה פק על הארון פי' כגלגלים העומדי' על הארץ ט ו ועליון ליתא ט 12 כרובי'] כרובים עומדים פשטטק ו דמיון] דמיון הוא פשטטק דמיונו הוא ש דומיון מ ו גלגל] גלגל השכל פשטטק הגלגל מ 13 העצה] העצם פמטטשק ו שמו] ליתא ט ו הללו] ליתא מט 14 מגלגל המזלו' ממוזלות מ ו כמו] כגופות ט 15 גופות] ליתא ט ו ומלאכי' ומלאכים הקדושים פשטטק ו היו [...] מגלגל השכל] שהם למעלה מגלגל השכל (!) ס ו בפני עצמו] ליתא שטמפק 16 בפני עצמו] מעצמם פשק בפני עצמם סמט ו מן הכפורת] מן הכפורת שהיה מקשה סמק מן הכפורת שהיה מקשה אוניק בלעז פשט 17 ועל כן] וע"ג פ ו זהב] מזהב פשמסק מן ט 18 לפרוכת] לכפרת פשק ו הדיבר] הדיבר מ הדיבר ש הדבר סט 19 הדיבור והקול] הקול והדיבור ט ו השיני [...] עולם] ליתא ט 20 הרוחנית] החיונות ש החיונית פשק החיוני ס רוחנית מ ו

162 הכפרת.

163 שמ' כה 21.

164 על פי שמ' כה 18–22.

165 ראו פירוש אבן עזרא הקצר על שמ' כה 20: 'והטעם אל הכפרת. כאדם שישפיל ראשו' (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' שטו).

166 הכוונה לגלגל השכל, וראו חילופי הנוסח.

167 צ"ל: 'העצם'.

168 מיקום גלגל השכל מתחת לכיסא הכבוד נזכר אצל ר' שלמה אבן גבירול. ראו: 'כתר מלכות' לרבי שלמה אבן גבירול, מהדורת י' לוין, תל אביב תשס"ו, עמ' 98, 274.

169 השוו: ג'קטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' קטו–קיו; פירוש אבן עזרא (הארוך) על שמ' כה 40 (מהדורת ויזור [לעיל הערה 13], ב, עמ' קעו). על הפולמוס בשאלת הרכב המלאכים בימי הביניים ראו: ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 46), א, עמ' 59–64; פינטו, ילקוט (לעיל הערה 137), עמ' 205–209, 245–246.

170 על האצלת המלאכים מגלגל השכל ראו: לוין, כתר מלכות (לעיל הערה 168), עמ' 96, 272; הכוזרי ד, כה (משם 'הפילוסופים' בהקשר פולמוסי).

171 כך, וכן להלן. הכוונה: בפני עצמם/עצמן.

172 על פי שמ' כה 18.

173 השוו: ג'קטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' קלט.

174 כך, וצ"ל: 'החיונית'/'החיוני'/'החיונות'. עיינו בחילופי הנוסח.



והנשמה, והעולם השלישי הוא הנקרא עולם הטבע על שיש שם כליות והחלב אשר עליהם והכבד וכל עניין הריאה ומכוחם יוצא הטבע והתאורה והחשק והזרע. ועל כן היו קריבים<sup>175</sup> על עולה כלי<sup>176</sup> כי משם יצאו החט<sup>177</sup> והעון ודי למבין. ושיעור עולם הטבעי הוא מן הלב ולמטה לעד הירך והיריכים והשוקיים והרגלים הם ענפי' לגוף האילן והם נהפכי' כי האדם נקרא עולם הפוך כי הראש הוא השורש שהוא ראשון הפך שאר אלנות ודי למבין.<sup>178</sup> וכן היה במלאכ' המשכן ג' עולמות האחד לפני' מן הפרוכת והיה נגד עולם הדיבור, מחוץ לפרוכת נגד עולם החיות והיה שם המנורה והשולחן ומזבח הזהב.<sup>179</sup> וטעם המנורה היה מעשיה כנגד החכמה ע"כ היה נרותיה ז' נגד ז' החכמות<sup>180</sup> או נגד ז' כוכבי לכת שהם נרות ברקיעי' ושמשיהם כן היו הנרות שמשי' למנורה.<sup>181</sup> והטוב שהוא נגד ז'

כתף השכם] הכתף מ' רוח] רוב פשטמק' ושם הרוח] והרוח ט' וזהו [...] והנשמה] ליתא ס' 21 והעולם השלישי] והג' ס' עולם הטבע] עולם הטבעי פקו' והעולם [...] שם] ועולם הטבע על שם ששם ט' 22 וכל עניין] ליתא ט' 23 קריבים] קרוב' קרבים פ' קרבים ס' קריבין מ' הקרבים ט' ו החט והעון] החטא והעון מס' החטאים והעונות שפקו' עולם הטבעי] העולם הטבע מ' 24 לעד] עד שטממק מן ס' ו ענפי' לגוף האילן] ענפים לגוף כענפי האילן לאילן ט' 25 עולם] ליתא פק' ו השורש שהוא ראשון] שרשו ועקרו ט' 26 ודי למבין] שעקרו למטה והאדם עקרו למעלה ט' ו הפרוכת] הכפרת פשק' ו והיה] וזה היה פשק' והוא ס' 27 הדיבור] הדיבר פק הדבר סט' החיות] החיוני ס' החיונית ט' המנורה [...] ע"כ היה] ליתא ס' ו טעם המנורה] וטעם ק' 28 מעשיה] מקשה ק' בשוליים: מעשה פ' שעשה ט' 29 שהוא] ליתא ס'

כך. 175

על פי ו' א' 3; ש"מ"א ז' 9; תה' נא 21. וראו: בבלי, פסחים נג ע"ב; פט ע"א. 176

כך, והכוונה: החטא. 177

האלגוריה של האדם כאילן או עולם הפוך נזכרת בתרגום העברי האנונימי של ספר 'עולם הקטן' לר' יוסף אבן צדיק. ראו: *Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik*, ed. S. Horovitz, Breslau 1903, p. 26. תמונה זו מופיעה בחומר שיוחס לר' יצחק הכהן, ונשתמר בספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, שער ח, פרק א, פירארא שי"ו, דף פד ע"ב, וראו עתה ע' פורת, כתבי ר' יצחק בן יעקב הכהן ור' משה (צינפא) מבורגוש, לוס אנג'לס תש"פ, עמ' 51. התמונה מופיעה גם בפירוש התפילות האנונימי, לעיל ליד הערה 84. היא נשנית הרבה בכתבי אבולעפיה, ולהלן דוגמאות בודדות: ר' אברהם אבולעפיה, סתרי תורה, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' 103; הנ"ל, אמרי שפר, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 91; הנ"ל, ספר החשק, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' נ. ביאור נרחב יחסית לתפיסה זו נמצא בספרו של ר' נתן חראר, שערי צדק [נדפס יחד עם ספר סולם העליה לר' יהודה בן משה אלבוטיני], מהדורת א' גרוס, תל אביב תשס"ח, עמ' טז; אידל, שערי צדק (לעיל הערה 61), עמ' 468–469. ראו גם לשון התשובה המיוחסת לר' יוסף בן אברהם בכ"י ניו יורק 1674, דף 284; פירוש אנג'לט על 'שערי אורה', כ"י ירושלים Heb. 8°144, דף 26; ספר אור המנורה, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' כא.

השולחן והמנורה על פי ש"מ' כה 24–39; הוראות בניין מזבח הזהב ניתנו שם ל 1–6. 179

רעיון זה נזכר כבר בפירוש רב סעדיה גאון לתורה, וראו לעיל ליד הערה 87. 180

וראו: 'שבעת הנרות כנגד שבעה כוכבים שמשוטטים בכל הארץ, כך חביבין הם לפני, שלא תהיו מבויין עליה. לכך נאמר: אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' (תנחומא, בעלותך [קושטא רפ"ב, עמ' 162–163]). הקטע הועתק כחלק משורת האנלוגיות בין העולם והמשכן, בלקט המדרשי שבתוך 'פירוש האגדות' לר' עזרא, כ"י וטיקן 441, ebr., דף 36. למקורות מימי הביניים שאומצה בהם התפיסה שיש זיקה

30 חכמות. וששה קנים יוצאי מצדה<sup>182</sup> הקנים חלולים מבפנים<sup>183</sup> כנגד הקנה הגדול על פני המים כמו הגלגלי' שהם נקובים מבפנים. וצוה לעשות ששה<sup>184</sup> נגד ששה פאות שיש בחכמה >שבה< נברא<sup>185</sup> שנ<sup>186</sup> השם בחכמה יסד ארץ. והיו בה כ"ב גביעי<sup>187</sup> כנגד כ"ב אותיו' אשר מהם כל מבטא ודיבור שיבט' האדם.<sup>188</sup> וכן בעולם השפל כ"ב חלקי' שהם כ"ב אותיו',<sup>189</sup> והחלקי' הם אוי"ר ומי"ם וא"ש וז' משרתי' וי"ב מזלו' הרי כ"ב וכן כ"ב חלקי' בשנה נגד כ"ב אותיו' והם קור וחום ורויה ז' ימי שבוע וי"ב חדשי' וכן כ"ב חלקי' בגוף האדם כנגד כ"ב אותיו' והם ג' עולמות עולם הדיבור שהוא ראש האדם ועולם החיות ועולם הטבע כמה שאמרנן סלי"ק כאשר קבלתי ממחר"ק<sup>190</sup> זצ"ל.

30 וששה] וז' סו הקנים] ליתא טו מבפנים] ליתא ט 31 וצוה לעשות] ליתא ט וצוה הבורא לעשות פשקט ו ששה] ששה קנים פשקט 32 בחכמה] לחכמה סו שבה נבראו] שם נבראו מ שבה נבראו שמים וארץ טו כ"ב] כ"ו מו כ"ב גביעי] כ"ב גביעים כי בכל קנה וקנה היו ג' גביעים משוקדים (על פי שמו' כה 34) בקנה אחד הרי שהם י"ח גביעים (כאן נקטע ק) לששה קנים. וד' גביעים אחרים שהיו במנורה עצמה כדכת' ובמנורה ארבעה גביעים (שם) הרי כ"ב גביעים ש (ובשנינויים: פשקט) ו כ"ב אותיו'] כ"ו אותיות מ 33 מהם] ליתא פו כל] ליתא סו ודיבור] ליתא טו שיבט'] אשר יבטא פשטו האדם] האדם בשפתיו טו שהם] שהם כנגד שטט כנגד פ 34 והחלקי'] [...] כ"ב אותיו'] ליתא פש 36 בגוף האדם] ליתא מו כנגד] שהם כנגד שטט שהן כנגד פו והם] והם כנגד פו ג' עולמות] שלו' עולמו'ט טו הדיבור] הדיבר פ הדבר סו שהוא] ליתא מו החיות] החיוני שהוא הלב ס החיות שהוא הלב פשמו עולם [...] הטבע] ליתא ט 37 ועולם הטבע] ועולם הטבע שהם האיברים שהם למטה מן הלב סו כמה שאמרנן] שהוכרנו למעלה ט כמו שאמרנו למע' סו סלי"ק [...] זצ"ל] ליתא פשטט. לא מצאתי יותר מ.

בין כוכבי הלכת לקני המנורה ראו למשל: דרשות ופירושי רבנו יונה, מהדורת ירושלמי (לעיל הערה 11), עמ' קלג; אבן לטיף, שער השמים, מהדורת כהן (לעיל הערה 36), א, עמ' 275; ב, עמ' 186–189; ר' אברהם אבולעפיה, מפתח הספירות [נדפס יחד עם 'מפתח התוכחות'], מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' לג; ג'יקטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' רעו; הלוי, צרור החיים, מהדורת כהן (לעיל הערה 101), עמ' 69, 71; פירוש מזמור סו בתהילים, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 214 (מתכ"י F 273), דף 45א. שתי האפשרויות – שבעה כוכבי לכת ושבע חוכמות – נכללו בפירושו של בחיי לשמ' כה 31, שנדון לעיל ליד הערה 127.

- 182 על פי שמ' כה 32.  
183 ראו: רשב"ם על שמ' כה 31; רמב"ם, משנה תורה, הלכות בית הבחירה ג, ד (מהדורת רבינוביץ [לעיל הערה 67], עמ' יח).  
184 על פי שמ' כה 32.  
185 על יצירת הקוסמוס בחוכמה בדמות קובייה בעלת שש פאות ראו הדיון והמקורות הרבים אצל ר' מרוז, 'קוסמולוגיה בנוסח הקצצר של ספר יצירה – כמה הערות', קבלה, לו (תשע"ז), עמ' 230–233.  
186 מש' ג 19.  
187 ראו רש"י על שמ' כה 35, וכן מניין הגביעים המוצע בגרסאות שבחילופי הנוסח.  
188 רעיון זה נזכר באופן גולמי בפירוש רב סעדיה לתורה שהובא לעיל. ראו גם: ר' יעקב בן ששת, ספר משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 157.  
189 הדברים להלן בהשראת 'ספר יצירה'. ראו בפרט: היימן, ספר יצירה (לעיל הערה 89), § 25, § 29, § 39, § 42, § 43a.  
190 על ראשי תיבות אלו ראו לעיל הערה 81.

## [הוספה ל'סדר ענין המשכן']

ג' כותות שמלאכי השרת כת ראשונה אומרת קדוש, ושנייה אומרת קד' קד', שלישית אומרת ק'ק'ק' פי' ג' עולמות הן עולם המלאכים ועולם הגלגלים ועולם השפל.<sup>191</sup> ופי' קדוש נבדל לבד, כת ראשונה אומ' קדוש פעם אחת [כלומ' נבדל ממנו, שנייה אומרת קד' קד' כלומ' נבדל ממנו ומן המלאכים ועולם הגלגלים. וקשה לזה מה שקרא בני עולם השפל מלאכי השרת וישלח מלאך ויוציאנו<sup>192</sup> ממצרי' על ידי משה רע"ה. ואיפשר כי בעבור כי לכל חלק במטה חלק למעלה קורא הכל מלאכי השרת כי שלוחו שלאדם כמוהו. ממשלת<sup>194</sup> עפרית וממשלת אשית ולנ' <sup>195</sup> ממשלת ממית וממשלת<sup>196</sup> רוחית, כי י"ב מזלות נחלקין על ד' יסודות הג' עפר והג' מים והג' אש והג' רוח. והשם ברחמיו יאמר דיי לצרותינו ויוציאנו מן הבור בביאת גוא' במהרה לאורה ולשמחה בששון והנחה.

1 שמלאכי] של מלאכי שו השרת] השרת הם שו כת ראשונה] אחת ס 2 הן] ליתא ס הם שו השפל] השכל ס 3 לבד] כך ש לכך ס 10 פעם אחת] פעם אחת, כלומ' נבדל ממנו, שנייה אומרת ק"ק כלומר ש פעם אח' כלומ' נבדל ממנו ב' ק'ק' כלומ' ס 4 שלישית אומ' ג' ס 10 ק'ק'ק' כלומ' ק'ק'ק' ש 5 עולם השפל] העולם ס וישלח] ומצ' וישלח ס 6 ממצרי'] ליתא שו ידי] ליתא ס כי לכל] שכל ס למעלה] לו למע' ס 7 שלוחו] שלוחו ש שלוחות ס 8 כמורו] כמורו שו ממשלת] ממשלת שס ו ממשלת] ומשלשת שס 8 ולנ' [...] רוחית] ליתא ס וממשלת] משלשת ש 9 אש] איש שו והשם [...] והנחה] ליתא שס.

עידן פינטו, בית הספר למדעי היהדות, אוניברסיטת תל אביב, ת.ד. 39040. רמת אביב,

תל אביב 6997801

idanpinto@tauex.tau.ac.il

191 בכמה מקומות בכתבי די ליאון העבריים וכן ב'זוהר', כמו בכתבי ג'קטיליה הצעיר, בא פירוש על הקדושה בסמיכות או בזיקה פרשנית לדיון בשלושת העולמות. ראו: ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, מהדורת א' בר-אשר, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' 13-14; ספר שקל הקדש לר' משה די ליאון, מהדורת ש' מופסיק, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 103-105; זוהר, ב, דף נב ע"א, שנוכר בידי בר-אשר, משכן העדות (שם), עמ' 14 לשורה 202. וראו הערתו של וולפסון: E. R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate: Moses*, De Leon's Sefer Ha-Rimmon, Atlanta, GA 1988 p. 90. על הקדושה והעולמות אצל ג'קטיליה ראו: ג'קטיליה, גנת אגוז (לעיל הערה 61), עמ' קטו-קטז, קכט-קכב, והשוו למקבילה העניינית בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 1891 (לשעבר JTS 851; מתכ"י F 10989), דף 74. וראו גם הדיון הקרוב בספר אור המנורה, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' כו.

192 ההוספה על פי כ"י שס.

193 על פי במ' כ 16.

194 בכ"י ס סומנה תיבה זו בדומה לסימון של התחלות סודות חדשים בקובץ, ואפשר שזו עדות למובחנותו של הקטע דלהלן מן החומר שהועתק לפניו או לכל הפחות למובחנותו בעיני הסופר.

195 'ולי נראה' (?).

196 הוסיף הסופר בשוליים: 'משלשת' – כגרסת שס (שם באופן עקיבי ועיינו בחילופי הנוסח), אולם דומה ש'משלשת' תואם לדבריו על שנים עשר המזלות שבהם אמורה החלוקה הנוכרת.



# פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: מחקר ומהדורה

מאת

יהודית וייס

א. מבוא

מיבולו הספרותי של יצחק דמן עכו שרדו בידינו חיבורים גדולים, כמו 'מאירת עיניים' ו'אוצר חיים', וכמה חיבורים קצרים וקטעי חיבורים.<sup>1</sup> חיבור קצר ואולי לא מלא משלו מכונה בפי

\* רוב תודות לבועז הוס, עודד ישראלי ויהודה ליבס, שקראו את המאמר בגרסאות שונות והעירו הערות חשובות, וכן לידידי אבישי בר-אשר על שיחותינו בנושאים הנידונים כאן, לצד אי ההסכמות. תודה לנועם לב-אל ותמרה שר על עזרתם הרבה. המאמר נכתב בתמיכת מלגת קרן עזריאלי לחברי סגל חדשים.

1 יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 1062 (לשעבר 775), 276–339א; הנ"ל, 'מאירת עיניים', מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א; י' ינון-פנטון, 'פירוש פרקי דרבי אליעזר לר' יהודה אבן מלכה, עם תרגום והשגות ר' יצחק דמן עכו', ספונות, ו [כא] (תשנ"ג), עמ' 115–165. בנוגע לזיקות האפשריות שבין החיבור 'שער הכוונה למקובלים ראשונים' וכן הקטע הנספח אליו ובין יצחק דמן עכו, ראו: M. Idel, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and its Reception*, Los Angeles, CA 2020. וכן יש להוסיף את החיבור 'שערים לזקן', שאידל ובעקבותיו ליבס שיערו כי נוצר כפרי פעילות ספרותית שבמרכזה יצחק דמן עכו. ראו: מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, עמ' 120–121; י' ליבס, 'יצחק דמן עכו וסודו של הזוהר', איגרת, 42 (כסלו תשפ"א), עמ' 4–9 ([https://liebes.huji.ac.il/files/rida\\_baacademia](https://liebes.huji.ac.il/files/rida_baacademia)). על כתביו ומחשבתו הקבלית של יצחק דמן עכו ראו בין היתר: א' גוטליב, 'הארות, דבקות ונבואה בספר אוצר החיים לר' יצחק דמעכו', הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 231–247; ס' ולאברג-פרי, בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות ה'אין-סוף' בקבלה התיאוסופית, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 166–176, 221–230, 253–277; מ' אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה ת' ארוי, תל אביב 2012, עמ' 608–621; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, יב, ירושלים תשע"ח, עמ' 198–253; G. Vajda, 'Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim ibn Malka', *Revue des études juives*, 15 (1956), pp. 25–71; B. Huss, 'NISAN – The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of Rabbi Isaac of Acre', *Kabbalah*, 5 (2000), pp. 155–181; E. P. Fishbane, *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford, CA 2009; A. Afterman, 'And They Shall Be One Flesh': *On the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden and Boston, MA 2016, pp. 171–188. בשנים האחרונות

החוקרים 'פירוש ספר יצירה'. גרשם שלום זיהה חיבור זה על סמך ייחוס עצמי בגוף הפירוש וייחוס חיצוני המופיע בראשו. הפירוש נשתמר בילקוט מראשית המאה השש עשרה, 'ספר אבני זכרון' לאברהם ארדוטיאל, ושלוש הדפוסים משם.<sup>2</sup> לאחרונה הראה אבישי בר-אשר נכונה כי רוב הטקסט שהדפיס שלום איננו מאת יצחק דמן עכו, וכי רק חלקו הראשון של הטקסט הוא משלו.<sup>3</sup> אשר על כן כל דבריי להלן עניינם אך ורק חלקו הראשון של הטקסט שהדפיס שלום, שהוא אכן מאת יצחק דמן עכו.

כבר שלום ציין כי ב'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו כלולות מובאות מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ולדעת שלום יצחק דמן עכו לא ירד לסוף כוונתן של מובאות אלה.<sup>4</sup>

הייתה לחיבורו של יצחק דמן עכו 'אוצר חיים' עדנה בלתי מצויה בזכות קבוצת מחקר גדולה בהובלתו של יהודה ליבס שמתמקדת בחיבור זה, ושפעילותה ממומנת על ידי האקדמיה הלאומית למדעים. פעילותה של קבוצה זו עתידה להניב בקרוב מהדורה ביקורתית מוערת של החיבור בלוויית מחקרים חשובים עליו ועל מחברו ומקומו בספרות הקבלה.

2 ג' שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 379–396. הפניות מלאות לכתבי היד של 'אבני זכרון' שבהם מופיע הפירוש ראו להלן במהדורה שבסעיף האחרון במאמר.

3 בר-אשר הראה כי הטקסט שזיהה והדפיס שלום הוא לאמיתו של דבר שני פירושים נפרדים ל'ספר יצירה', פירושים שונים בתוכנם ואופיים שארדוטיאל הביאם זה אחר זה תחת כותרות עצמאיות. שלום כפי הנראה לא הבחין בכך ופרסמם כחיבור אחד שאותו ייחס, כאמור, ליצחק דמן עכו. ראו: א' בר-אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 300–301. הקטע שהוא אכן פרי עטו של יצחק דמן עכו הוא זה שעד ההערה 'עד כאן בדרך קצרה'. המשכה של ההערה, 'ואם תרצה לעמוד ע"ז הענין בדרך ארוכה עיין בספר העיון לרב חמאי', מופיע רק בשני כתבי היד המאוחרים: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°404, דף ב15–א19, המאה השש עשרה, כתיבה ספרדית בינונית; כ"י ניו יורק ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2089 (Acc. 478), דף א69–ב215, המאה השבע עשרה, כתיבה מזרחית; במשמעותה של הערה זו אני מקווה לעסוק במקום אחר. מחברו של החלק השני של הפירוש שהדפיס שלום כונה על ידי ארדוטיאל – החסיד. ראו: שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (שם), עמ' 384 שורה 23 – עמ' 396; בר-אשר, דמיון ומציאות (שם), עמ' 300–301. ועדיין עומדת השאלה מי מחברו ומה טיבו של המשך הקטע שהדפיס שלום, ושהיקפו עולה בהרבה על הפירוש של יצחק דמן עכו. יהודה ליבס הסב את תשומת ליבי לכך שפירוש זה מתחיל בציטוט פסקה מ'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן, שהמחבר כינה אותו כאן החסיד. ואכן זו דוגמה חשובה הממחישה שכינוי זה, שהוסב על פי רוב בכתבי המקובלים על יצחק סגי נהור, לא היה ייחודי לו, כפי שהעיר בצדק בר-אשר במאמרו הנזכר. חלקו השני של הפירוש מגוון מאוד בתכניו, וניתן לזהות בו, בין היתר, תכנים שאופייניים לרמב"ן (אולם גם לזרמים אחרים כגון הקבלה הקסטיליאנית, ובכלל זה הפניה אחת להיכלות הוהר', אם כי נראה סביר שזוהי גלוסה). לדעת ליבס ניתן לייחס לרמב"ן את כלל הקטע המדובר, ויש לראות בגיוון הרעיוני שבו עדות להתפתחויות בתפיסותיו הקבליות של רמב"ן לאורך חייו. אני מודה ליהודה ליבס על שחלק עימי תובנות מעניינות אלה. ראו גם: י' וייס, 'ראיות לאישוש קדמות "פירוש ספר יצירה" המיוחס ליצחק סגי נהור', מהימנות ייחוסו ליצחק סגי נהור ומעמדו המרכזי של פירוש זה בקרב מקובלים במאה ה'13 (בדפוס).

4 שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (שם), עמ' 380. מחקרים נוספים שצינו מובאות אלה אצל יצחק דמן עכו ראו: E. P. Fishbane, *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*,

בכיוון שונה סבר בר־אשר כי מדובר במובאות חלקיות בלבד מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וטען שיצחק דמן עכו הביאן על מנת להביע את התנגדותו לאמור בהן, וכי הוא לא ידע או לא סבר שיצחק סגי נהור היה מחברם של קטעים אלה.<sup>5</sup>

בניגוד לדעות אלה אראה בדבריי כי החיבור הנדון שפרסם שלום כפירוש של יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' כלל איננו פירוש ל'ספר יצירה' אלא פירוש של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. כמו כן אראה כי יצחק דמן עכו פירש את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מתוך קבלה מלאה של החיבור כבר סמכא מובהק בהבנת 'ספר יצירה', וכי הוא התעמק בו וירד יפה לסוף כוונתו כמעט בכל עניין.<sup>6</sup>

בפתיחת המאמר אציג ראיות פשוטות וברורות לכך שיצחק דמן עכו כלל לא פירש בחיבורו את מילות 'ספר יצירה', אלא פירש באופן צמוד ורציף את ראשיתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

לאחר מכן אציג את דרכי הטיפול העיקריות של יצחק דמן עכו בדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, בחלוקה לכאלה הנוגעות למינות, אחרות הנוגעות לתחביר ולכסוף הערות שעניינן ביאור תוכן. כל דוגמה שתוצג תידון די צורכה, אם מעט – במקרים הפשוטים, ואם הרבה – בדוגמאות המורכבות והסבוכות. על סמך זאת יתברר כי יצחק דמן עכו קיבל לחלוטין את סמכותו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וכי הוא הבין היטב את תכניו. ודאי שיצחק דמן עכו הוסיף חומר קבלי משלו על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואולם אין לראות בכך תוצאה של אי הבנת המקור כפי שטען שלום, או תוצאה של דחיה והתנגדות כפי שטען בר־אשר; מדובר בפרקטיקה פרשנית סבירה ורווחת שתכליתה להנהיר נאמנה חיבורים קנוניים ובה בעת להציגם כמסכימים עם עולמו הרעיוני של הפרשן וכחולמים את הידיעות הנוספות שבידו. גישה כזו מבטאת מחויבות עמוקה למקור המתפרש ולא להפך.<sup>7</sup>

כדי לדון בדברים על בסיס טקסטואלי ראוי, צירפתי לאחר הדיון מהדורה ביקורתית לפירושו של יצחק דמן עכו, המבוססת על הנוסח המהימן ביותר שמצאתי, בציון החלופות לו בשוליים.

Stanford, CA 2009, pp. 186–187, n. 27; M. Idel, *The Gate of Intention: R. Isaac ben Shmuel of Acre and its Reception*, Los Angeles, CA 2020

5 זאת כחלק מטענתו שבידי יצחק דמן עכו היה פירוש אחר פרי עטו של יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה', אשר איננו בידינו. ראו: בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 299–314. בר־אשר סבר כי יצחק דמן עכו לא העתיק בפירושו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור פסקאות שלמות אלא רק מילים בודדות או פרפראזות, וכן שהוא התנגד לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור והראה בפירושו כי תכניו לא רק שגויים אלא גם מנוגדים לדעותיהם של מקובלים אחרים ובהם רמב"ן. השוו: M. B. Sendor, 'The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blinds's Commentary on *Sefer Yezira*', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1994, p. 12, n. 29. (לעיל הערה 3).

6 מלבד האמור להלן ראו: וייס, ראיות (שם).

7 אם דבריי מתקבלים, יש בכך לערער חלק מן הראיות שהציג בר־אשר במאמרו הנזכר לביסוס טענתו ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור איננו משלו. ראו בהרחבה: וייס, ראיות (שם).

כתוספת לדיון שלהלן בדרכיו הפרשניות של יצחק דמן עכו וכדי להמחיש את עמדתי שלפנינו פירוש על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הצגתי את דבריו של יצחק דמן עכו במקביל לקטעי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהוא פירש. מכיוון שמהדורה ביקורתית של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עדיין איננה בנמצא, הבאתי את הקטעים של פירוש זה בנוסח אקלקטי ובציון החלופות בשוליים.

ב. פירושו של יצחק דמן עכו: פירוש ל'ספר יצירה'  
או פירוש ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור?

כאמור 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו שהדפיס שלום נשתמר באנתולוגיה 'ספר אבני זכרון', שליקט אברהם ארדוטיאל בראשית המאה השש עשרה, ושם הוא מופיע תחת הכותרת 'והרב הידו[ע] דמן עכו כתב בפ[י]רוש[ו] ס"י [ספר יצירה] וז"ל [וזה לשונו]'.<sup>8</sup> כפי שציינתי כבר שלום הבחין כי 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו מכיל חומר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, והוא תיאר זאת כשימוש נקודתי של יצחק דמן עכו בחומר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במסגרת חיבור שעניינו פירוש על 'ספר יצירה'. ואולם דומה כי קריאה פשוטה ב'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו, אינה עולה בקנה אחד עם תיאור זה.

ראשית, 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו כלל איננו מפרש את מילות 'ספר יצירה'. המילים המתפרשות בו הן אך ורק מילות 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. כפי שניתן לראות במהדורה, הקטע המתפרש הוא פירושו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור על המשנה הראשונה ב'ספר יצירה' (וכמה מילים נוספות מן המשנה השנייה). ודאי שבמובאות שהביא יצחק דמן עכו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יש לעיתים מילים מעטות מ'ספר יצירה' עצמו, שהן אלה הנדונות ב'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור. דוגמה עיקרית היא המילים הראשונות בפירושו של יצחק דמן עכו 'בשלשים ושתים', שהן כמובן גם מילות הפתיחה הידועות של 'ספר יצירה' גופו, ושטבע הדברים הן גם מילות הפתיחה של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שהוא זה שמתפרש כאן. כפי הנראה פתיחה זו היא שהטעתה את החוקרים והביאתם להניח כי לפנינו פירוש ל'ספר יצירה'. ואולם פרט למילים בודדות שמשותפות גם ל'ספר יצירה', ואשר נזכרו בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור בפרשו אותן, הערכים שפירש יצחק דמן עכו לקוחים במלואם מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, והמילים והקטעים שפירש אינם ב'ספר יצירה'.

8 ג' שלום, 'ספר אבני זכרון', קרית ספר, 1 (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 261; הנ"ל, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 2); בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 299-301. הנוסח כאן ובהמשך הוא על פי המהדורה הכלולה במאמר זה.



שנית, מבחינת היקף התייחסותו של יצחק דמן עכו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עולה כי יצחק דמן עכו פירש כמחצית מן המילים שבקטע המתפרש ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ניתן להיווכח בכך כעת בקלות בעזרת המהדורה הכלולה במאמר זה, שבה דברי 'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור המתפרשים מוצבים לצד פירושים.

שלישית, פירושו של יצחק דמן עכו עוקב במדויק אחר סדר הדברים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. משנה חזיון לקביעה זו יש בחריגות מרצף הרצאת 'ספר יצירה' בסוף המשנה הראשונה ובמשנה השניה, מאחר שחריגות אלה מצויות באותו אופן הן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הן בפירושו של יצחק דמן עכו.<sup>9</sup> רביעית, וזה העיקר, קריאה בטקסט מעלה שכל עניינו של 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו הוא הסבר והרחבה של קטעי טקסט ומילים שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

שיקולים אלה בכללותם מקשים מאוד להמשיך להחזיק בתפיסה ש'פירוש ספר יצירה' של יצחק דמן עכו הוא אכן פירוש ל'ספר יצירה' עצמו, וכן שהוא הביא כחלק מעבודת פירושו ל'ספר יצירה' גם מובאות מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. מתברר כי לפנינו פירוש של יצחק דמן עכו על פירוש המשנה הראשונה שב'ספר יצירה' ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.<sup>10</sup>

### ג. דרכיו של יצחק דמן עכו בפרשנות ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור

בסעיף זה אדון בדוגמאות הממחישות שמונה דרכי טיפול פרשני שנקט יצחק דמן עכו בפירושו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. אני סבורה שיש בדברים כדי לפרוס בפני

9 חריגה נוספת מן הרצף נמצאת בדיון בזהות 'אלהים' – יצחק דמן עכו הביא ראיות 'מדברי החסיד' כלשונו, כדי להוכיח שפירושו שלו לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא הנכון ואילו 'פירוש החסיד' שוגה. מטבע הדברים מובאות אלה חורגות מסדר הטקסט המתפרש. ראו: וייס, ראיות (לעיל הערה 3).

10 כידוע, יצחק דמן עכו תרגם ופירש גם את פירוש פרקי דרבי אליעזר מאת יהודה אבן מלכה, שהוא מעין נספח לפירושו של אבן מלכה ל'ספר יצירה'. לצד כל ההבדלים הבולטים בין שתי דוגמאות אלה אולי נוכל לשער כי אלה שרידים לפעילות רחבה יותר של פרשנות על פירושי 'ספר יצירה' שבה עסק יצחק דמן עכו. ראו: 'יגון-פנטון', 'פירוש פרקי דרבי אליעזר לר' יהודה אבן מלכה, עם תרגום והשגות ר' יצחק דמן עכו', ספונות, ו [כא] (תשנ"ג), עמ' 115–165. כמו כן, במבט רחב יותר על מאפייני יצירתו של יצחק דמן עכו, כדאי לשים לב כי הפירוש הנדון פה, יחד עם הפירוש הנזכר על אבן מלכה והפירוש הנודע על מסורות הרמב"ן, 'מאירת עיניים', מצביעים על היקף פעילותו הפרשנית של יצחק דמן עכו בכללותה כמאפיין סוגתי והרמנויטי של מחשבתו, וכדאי יהיה לתת על כך את הדעת בנפרד.

הקוראים תמונה מקיפה ומהימנה של מהות מפעלו של יצחק דמן עכו ושל מגמותיו בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

## 1. מינוח

### א. קביעת משמעות מונחים

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נוקט במונחים רבים שמתפרשים באופנים חלקיים בלבד מתוך הפירוש עצמו. כך הוא המקרה הבא, בו התערב יצחק דמן עכו על מנת להבהיר את עניינו של מונח שכזה, שאותו הוא הבין באופן המשתלב בטבעיות בשיטתו-שלו. המונח 'שלוש אמות' אומנם נזכר ב'ספר יצירה' גופו בכמה מקומות והתפרש על שלוש האותיות אמ"ש. ואולם לא נאמר ב'ספר יצירה' כי 'אמות' אמ"ש נחתמות ביו"ד, ולא נראה כי קיים קשר של ממש בינן לבין ה'אמות' הנדונות בשני מקומות ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ושאינן סיבה להניח כי הן קשורות לאותיות אמ"ש.<sup>11</sup> זאת ועוד, נראה ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עצמו דן ב'אמות' בשתי משמעויות נפרדות: הראשונה נוגעת ל'אמות הדרכים', שהן ה'נתיבות' של 'ספר יצירה' על פי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור,<sup>12</sup> והשנייה מתייחסת לשלוש האותיות הנמצאות בתוך ה"ב, והקשורות לשילוש 'ספר ספר ספר'. לאור זאת מצא יצחק דמן עכו לנכון להבהיר בפירושו מה משמעות ה'אמות' בכל אחת משתי ההיקריות, והפנה את תשומת לב הקורא לכך ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נקט את המילה 'אמות' לשני עניינים נפרדים:

פירושו של יצחק דמן עכו	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
אמות: כלומר העיקרים שהדרכים מתפשטים ונאצלים מהם כמחלות <sup>14</sup>	א והנתיבות הם אמות הדרכים <sup>13</sup>
ושלש אמות נחתמות ביו"ד: קורא כאן 'שלשה אמות' לעיקרים שהכל תלוי בהם – לבינה ולת"ת [ולתפארת] ולצדיק עם העטרה. <sup>16</sup>	ב ושלש אמות נחתמות ביו"ד <sup>15</sup>

11 אותיות אמ"ש נדונות כ'אמות' ב'ספר יצירה' בפרק ב ובהרחבה בפרק ג.

12 על 'אמות הדרכים' כדימוי ל'נתיבות' של 'ספר יצירה' ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וכן על התייחסותם של רמב"ן ויצחק דמן עכו לדימוי זה שנקט 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ראו: וייס, ראיות (לעיל הערה 3).

13 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 452; ג' שלום, 'פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', הנ"ל, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ט, נספח, עמ' 1, שורה 13.

14 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 452; שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 2), עמ' 383, שורות 5-6.

15 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 454; שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 13), עמ' 1, שורה 17.

16 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 454; שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 2), עמ' 383, שורות 14-15.

לאחר שהסביר יצחק דמן עכו כי 'אמות' בהיקרות הראשונה הן הנתיבות המרכזיים שמהם מתפצלות הדרכים כמחילות, הוא הבהיר כי בהיקרות השנייה, שלא כבראשונה ('קורא כאן'), 'אמות' הן שלוש ספירות, ליתר דיוק – ארבע ספירות שהוא הציגן כשלוש כדי להלום את האמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. יפה לראות כי יצחק דמן עכו יצר בכל זאת זיקה בין שני סוגי ה'אמות': גם בהיקרות השנייה, ואף שהוא שילב כאן תמטיקה ספירתית הזרה למקור שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הוא תיאר ספירות אלה כ'עיקרים' שמהם תלויים כל שאר הדברים, בדומה לדרכים ולמחילות. אם כן לדעת יצחק דמן עכו הספירות בינה, תפארת ומלכות המצורפת לסיוד הן בעצמן כעיקרים, שבהם תלוי 'הכל' – שאר מערכת ספירות הבניין או העולם עצמו. במקרה זה הרחיב יצחק דמן עכו את התוכן שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: המקור שח באותיות (שלוש אותיות הנמצאות בל"ב נתיבות), ויצחק דמן עכו הרחיב את הדברים לתחום הספירות.

ב. החלפת מונחים לשם ביאורם

פירושו של יצחק דמן עכו	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
ומאותן התעלומות הנעלמות בתוך החכמה <sup>18</sup>	ומאותן הנפלאות המפליאות <sup>17</sup>

ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור המונח 'פליאות' מבטא את הפן הנעלם, הנסתר והבלתי גשמי של הנתיבות, פן שיבוא לידי ביטוי בהמשך סביב דימוי המחילות שב'עיקר', שהן הפליאות. לכך נקשרים גם פעולה או מצב של 'הפלאה', שנראית כמתייחסת לאותה התחפרות נסותרת ב'חכמה', שהיא, על פי תיאורי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, מצבן של הנתיבות הנזכרות ב'ספר יצירה'.<sup>19</sup> באופן זה, 'נתיבות פליאות חכמה' הן נתיבות המתחפרות ב'חכמה' או נפלאות שמפליאות. ואולם פליאה או דבר 'מפליא' הם ביטויים העשויים להתפרש גם כחיוויים ערכיים מפליגים שעניינם כללי יותר – ומשמעות זו כמובן שגורה יותר מזו שבתיאורו המעמיק של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לפיכך מתוך הכרת דרכו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בהמשך תיאוריו, הסביר יצחק דמן עכו כבר כאן כי 'נפלאות' אלה הן התעלומות הנעלמות ב'חכמה', היינו אותן 'מחלות' הנזכרות בהמשך.

17 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445.

18 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445.

19 סנדור הבין ופירש מילים אלה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בדרך אחרת ואף תרגמן בתחביר שונה. ראו: סנדור, הופעת הקבלה הפרובנסלית (לעיל הערה 5), ב, עמ' 3, הערה 8. פעולת 'הפלאה' נזכרת גם ב'ספר העיון': 'זו האמונה הוא תחלת האחדות שהיחוד מתפשט בו בכח מופלא [...] והוא סיבה ופלא מפליא פליאות שהם בסתרי הפעולות הנסותרות הנקראות עצות' (ע' פורת, כתבי העיון: מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 99, שורה 38).

מבחינה טכנית הטקטיקה הפרשנית שנקט כאן יצחק דמן עכו היא החלפת מינוח במינוח אחר ומורחב מעט, בלא להותיר זכר למקור ובלא להותיר רמזים למלאכת העריכה.

ג. הכרעה בפוליסמיה סמויה

הדוגמה המוצגת בסעיף זה מורכבת מעט; רק לאחר בירור דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור תברר כוונתו של יצחק דמן עכו באופן שבו טיפל בדברים. במקרה זה פירש יצחק דמן עכו מונחים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור באופן שונה מכפי שהתכוון כנראה מחבר פירוש זה, אף כי פירושו של יצחק דמן עכו נאמן מבחינה מילולית ואינו רחוק מן הפרשנות האחרת מבחינת התוכן; ההבדלים כאן דקים מדק, אולם בחיבור מעמיק כמו זה שלפנינו – רווי משמעות וראויים לתשומת לב.<sup>20</sup>

בראשית 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מופיעים שני דימויים חזותיים מפורסמים ומרשימים להבהרת האופן שבו נאצלו הספירות הראשונות, ומתוך כך לתיאור עקבותיה של האצלה זו, עקבות שבעזרתם ניתן, במידת מה, להתחקות אחר המקור: הראשון הוא 'חוטי שלהביות', שהם 'נתיבות לגחלים' (על בסיס הציורף 'כשלהבת קשורה בגחלת' ב'ספר יצירה'), והשני הוא 'חוט' ו'פקעת', בדומה למשל הידוע המופיע בבראשית רבה.<sup>21</sup> בקשר לדימוי השני התעכב יצחק דמן עכו על המונח 'פקעת', הסביר מה משמעות מילה זו ותרגמה ל'לשון צרפת' ול'לשון ספרד' בתעתיק עברי, ולאחר מכן הציג את הדעה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שאדם מסוגל ללכת ל'מקום הפקעת' דרך ה'חוט', היינו על בסיס הדימוי השני שהוצע שם. יצחק דמן עכו הזהיר מפני ניסיון להגיע אל הפקעת על ידי משיכה בחוט, מתוך כוונה של האדם למשוך את הפקעת אליו ובלא שיוזו הוא ממקומו. הוא הבהיר כי פעולה כזו תשיג תוצאה הפוכה (כפי שידוע לכל מי שניסה לקרב אליו בדרך זו סליל חוט או גליל נייר בלא שיוזו ממקומו): הסליל יתרופף וייפתח עוד יותר, יתרחק וילך ככל שהאדם ימשוך ב'חוט', ולעולם לא יתקרב אליו. הדרך הנכונה לפעולה במצב כזה הפוכה מנטייתו הטבעית של האדם: יש לאחוז ב'חוט' במצב שבו הוא נמצא, בלא למשוך אותו או להיתלות בו, ולהתקדם באופן פעיל בדרך שהוא מתווה, עד להגעה אל ה'פקעת'. במילים אחרות, החוט איננו כלי שאדם משתמש בו כדי למשוך אליו את מושא ההתבוננות, אלא הוא עקבה, רמז ונתיב, שעל האדם להבחין בהם,

20 לאור דימוי בטענה שיצחק דמן עכו התנגד לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור (וייס, ראיות [לעיל הערה 3]), כדאי לשים לב כי האסטרטגיה הרטורית של יצחק דמן עכו כאן כלל לא נועדה להבליט לפני הקורא את הניגוד בין עמדתו שלו לעמדת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אלא להפך – מטרתו להציע לקורא פירוש שלדעתו מבהיר את כוונתו האמיתית של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, כפי הנראה כדי למנוע הבנה לא מדויקת של פירוש זה (במקרה שנראה מיד – כזו שעלולה להיגרם מפוליסמיה המצויה בטקסט).

21 בראשית רבה יב, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 98), ההקשר שם קרוב לזה שכאן – מציאת קצות הדרכים אל הקב"ה דרך הבריאה. ראו גם: סנדור, הופעת הקבלה הפרובנסלית (לעיל הערה 5), ב, עמ' 4, הערה 9.

לעקוב אחריהם וללכת באופן פעיל במסלול שהם מתווים, בלא להשתמש או להיתלות בהם כדי למשוך את עצמו.<sup>22</sup> וזו לשון הדברים:<sup>23</sup>

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור

פירושו של יצחק דמן עכו

#### כדרך הפקעת

כדרך הפקעת הוא קבוץ פתיל בעגול, שקורין בלשון צרפת למושי"א ובלשון ספרד קבלי"ר

שעל ידי החוט אדם הולך למקום הפקעת<sup>24</sup>

אדם הולך למקום הפקעת – ובלבד שלא ימשוך. כי יותר שימשוך האדם חוט הפקעת – יותר יתרחק ממנו. אלא צריך שימשוך הוא, האדם, עצמו, על דרך החוט, עד שיגיע אל עיקרו ומקורו, שהוא הפקעת.

כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה: שכל זמן שימשוך אדם מחשבתו אליו למשוך אצלו אור עליון – לא יראה אור, כל שכן שלא יגיע אל עיקרו ומקורו. בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעלה דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג – ילך דרך האור הזה במחשבתו, עד בואו אל עיקר מבוא האור; כדרך חוט הפקעת, וכדרך שלהבת הגחלת.<sup>25</sup>

בהתאם לאופן בו אציע בהמשך דבריי להבין את משמעות המושג 'השֶׁפֶל' שנוכר בו, עולה כי התמונה שתואר בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בקטע המתפרש כאן היא של נתיבות שיוצאות מ'פליאות החכמה' ('הנפלאות המפליאות'), אותן מחילות או צינורות חלולים.<sup>26</sup> כך העמיד הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור תמונה עדינה ומעמיקה, שבה היש,

22 ראו גם: ע' פורת, תקון המעגל: יסודות ההויה והיצירה הלשונית בספר מעין החכמה ובחיבורים הקרובים אליו, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 323–324.

23 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 13), עמ' 1, שורה 4; הנ"ל, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 2), עמ' 381, שורות 12–19. במאמרו דן בר־אשר בקטע זה בפירושו של יצחק דמן עכו, וביקש להראות כי הוא הביע בו התנגדות ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראו: בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 303–304. בר־אשר הבחין בין תיאוריו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שנראים כמתארים ניסיון להשיג בחכמה על ידי מעקב אחר הנתיבות – מה שבר־אשר כינה 'התחום המנטלי-הכרתי' – לבין הכיוון השונה שאליו פנה יצחק דמן עכו, אשר תרגם השגה מנטלית זו לפרקטיקה אינטלקטית של 'התעלות המחשבה'. להלן אציג את הדרך שבה אני מבינה דברים אלה.

24 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445–446.

25 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445–446.

26 תיאור זה הולם את האופן שבו אציע בהמשך להבין את משמעות המושג 'השֶׁפֶל' ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראו להלן עמ' 433–437.

הממד האונטולוגי המוחלט, הוא למעשה אין (ה'מחלות' וליתר דיוק – האין שבתוכן), וממנו משתרגים חוטים דקיקים (הנתיבות), והם הולכים ומתרבים ומתעבים לכדי הוויה קונקרטיית יותר ויותר. לפיכך, הדרך לשאוף לנקודת הראשית הבלתי מושגת, ליש האונטולוגי המוחלט, היא באמצעות מעקב אחר חוטים דקיקים אלה.<sup>27</sup> שני הדימויים שהציע כאן 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור משרתים נאמנה תובנה תיאולוגית זו. הדימוי הראשון, 'חוטי שלהביות', מתאר את האופן שבו מיתמרת להבה בעת בערת עץ או גחלת, מחזה הנראה אכן כעין פתילים המיתמרים ומידקקים לכדי חוטים נפרדים, שאינם מתאחדים ללהבה אחידה ומרוכזת (בניגוד למראה המרוכז של להבת נר שעווה); העוקב אחר מקורם של חוטים אלה יגיע אל הגחלת. הדימוי השני הוא של 'חוט' ו'פקעת', וגם במקרה זה העוקב אחר ה'חוט' יגיע אל ה'פקעת'. אם כן המקור, אותו יש אונטולוגי, תואר בפירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בשני דימויים – גחלת ופקעת.

יצחק דמן עכו הציע שתי אפשרויות להבנת דימוי ה'פקעת' וה'חוט', השגויה והמומלצת. כאמור ההבדל בין שתי דרכי 'השגת העליונים בתחתונים' הוא במידת פעילותו של המתבונן ובמידת השימוש שלו לכאורה במושג ההתבוננות ככלי להתקדמותו שלו: הדרך השגויה היא משיכת מושג ההתבוננות אל המתבונן, והדרך הנכונה היא הליכה אחר העקבות הדקים שהותירו הנאצלים מן המקור בלא למשוך או להשתמש בהם, אלא מתוך התקדמות פעילה של המתבונן אל מושג ההתבוננות.<sup>28</sup> ניכר כי דימוי הפקעת עניין את יצחק דמן עכו יותר מדימוי

27 הקריאה שאני מציעה באשר למהות החכמה והנתיבות, אותה תיארתי כאן בקיצור ולעיל בהרחבה, שונה בפרטיה מזו של בר-אשר, שכתב כי 'בקטע המקורי בפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור הובאו המשלים השונים כדי להמחיש את דרך השגת החכמה על ידי המעקב אחרי הנתיבות הנמשכות ממנה והחכמה משולה שם לשורש הדק, הפנימי והנסתר' (בר-אשר, דמיון ומציאות [לעיל הערה 3], עמ' 304).

28 דגש זה קרוב ברוחו להנחיותיו של החיבור 'שער הכוונה למקובלים ראשונים'. על זיקתו של החיבור ליצחק דמן עכו ראו: אידל, שער הכוונה [לעיל הערה 1]. ראו גם: G. Scholem, 'The Concept of Kavvanah in the Early Kabbalah', A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit, MI 1981, pp. 171–174; ע' פורת, מחברות ר' עזריאל איש גירונה, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 176, הערה 1. זו לשון הדברים על פי הטקסט שבמהדורת פורת: 'המתעלה בכח כוונתו מדבר לדבר עד הגיעו לאין סוף צריך להנהיג כוונתו בדרך הנאות להשלמותו שיהיה רצון העליון מתלבש ברצונו לא שיהיה רצונו בלבד מתלבש ברצון העליון שאין השפע כמעין המתגבר שאינו פוסק אלא כשהוא זהיר בהתקרבו לרצון העליון בענין שיתלבש רצון העליון ברצון תאוותו בהתאחד רצון העליון ורצון השפל בהשוואתו בדבקות האחדות ימשך השפע כדי השלמתו ואין השלמת רצון השפל בהתקרבו לצורך עצמו כי אם בהתקרבו ובהתלבש בו חפץ ורצון לגלות די השוואה המתעלמת בסתר תעלומה ובהתקרבו על דרך זה או רצון העליון יתקרב אצלו ויוסיף אומץ בכחו וחפץ ברצונו לגמור ולהשלים כל דבר ואפילו לרצון נפשו שאין לרצון העליון חלק בו ובדרך זה נאמר "שֶׁחַר טוֹב יִבְקֹשׁ רָצוֹן" [מש' יא 27] כי לפי הדבק רצונו בענין הנאות לרצון העליון יתלבש בו החפץ וימשך לרצונו באי זה ענין שיתחזק בו בכח כוונתו וימשיך השפע המכתיב סתרי החפצים וההוויות בדרך חכמה וברוח בינה ואומץ הדעת וכפי אשר יתלבש ברוח ויבאר כוונתו בדבריו ויעשה סימן במעשיו ימשוך השפע מכח לכח ומסבה לסבה עד הגמר מעשיו ברצונו' (פורת, מחברות ר' עזריאל [שם], עמ' 175–176, שורות 19–32).

השלהביות,<sup>29</sup> והוא גם הוסיף הסבר מילולי למשמעות המילה 'פקעת' ותרגם אותה ל'לשון צרפת' ול'לשון ספרד'. יש לשאול, עם זאת, מדוע מצא הוא לנכון להקדיש תשומת לב כה רבה לדימוי זה ולמילה זו, הלקוחה מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – תרגמה ללעזים, הסבירה, והעמידה במרכז פירושו?

אבקש להציע כי אף שנראה שיצחק דמן עכו הלך כאן בעקבי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ופיתח מעט את הדימוי שהונח לפניו, פקעת וחוט, למעשה הוא הסיט את הדגש שבדברים האמורים בפירוש זה, כדי שיהלמו בייחוד את המגמה הפרשנית שהוא עצמו העדיף. יצחק דמן עכו פתח בהסבר משמעות הפקעת כ'קבוץ פתיל בעגול', היינו מה שאנו מכנים סליל או אולי הליפוף של חוט סביב הסליל. אשר לשני הלעזים שהוסיף,<sup>30</sup> נראה שלמושיא היא צורה הקשורה ללעז *la moiche* בצרפתית עתיקה (נכתב גם *la meche*) מילה שעניינה אכן פקעת, היינו סליל.<sup>31</sup> הצורה ה'ספרדית' שהביא יצחק דמן עכו, 'קבליר', עשויה לשקף את הצורה הקרובה *cabellera*, שמשמעה בקסטיליאנית פקעת שיער (וגם שובל של כוכב), ואילו בקטלאנית משמעה הן פקעת שיער הן פקעת שורשים.<sup>32</sup>

מדוע מכל המונחים הקשים שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ראה יצחק דמן עכו צורך לדייק במשמעות הפקעת דווקא, ואף להביאה בתרגום לשתי שפות? הרי פתרון אפשרי: למילה 'פקעת', שנקרית פעמים בודדות במקרא ופעמים רבות בתלמוד,<sup>33</sup> שתי

29 ראו גם: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 22), עמ' 324. יצחק דמן עכו דן בדימוי ה'שלהביות' בקיצור ורק לאחר דיון מפורט בדימוי ה'פקעת' – שלא על פי סדר הדברים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – וייתכן שהוא רק הזכיר את דימוי ה'שלהביות' כהפטרה לדבריו בלא להתעמק בו כשלעצמו יתר על המידה. השאלה החשובה לעניין זה היא אם עלינו לראות את דבריו בהמשך על משיכת האור כמבוססים על דימוי השלהביות. אם אכן כך, הרי יצחק דמן עכו דווקא הקדיש תשומת לב לא מעטה לדימוי זה, אם כי עסק בו בהיקף קטן משעסק בדימוי הפקעת, ואף שדחה את העיסוק בו לאחר הדיון בפקעת, כאמור שלא כסדר הדברים במקור המתפרש. ואולם אני מפקפקת בכך, מאחר שאומנם אור עשוי להיקשר לשלהביות, אך משיכת אור אינה מתיישבת בקלות עם דימוי זה של אש ולהבות.

30 שלום כתב: 'לא עלה בידי לזהות מלים אלו ושאלותי אצל מומחים לא הועילו' (שלום, פירוש של יצחק דמן עכו [לעיל הערה 2], עמ' 381, הערה 4). כל דבריי בעניין זה מבוססים על מה שלמדתי מד"ר אילאל באום, המתמחה בנבי הקטלאני ושכניו בימי הביניים, ותודתי נתונה לה.

31 וזאת אף כי בלעזים מן הצרפתית העתיקה שבכתבי היהודים תועתק על פי רוב העיצור *ch* באות קו"ף. ייתכן שלפנינו צורה דבורה שאין לה תיעוד במילוני הצרפתית העתיקה, כגון *la moise*\*. ראו גם: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 22), עמ' 323–324; פורת התבסס על מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, א: המילים הצרפתיות שבפירושי רש"י על תורה, נביאים וכתובים, ירושלים תשמ"ח.

32 משמע זה של פקעת שורשים מתועד בקטלאנית, אך ייתכן כי היה קיים גם בספרדית הקטיליאנית. המילה *cabeller*, הקרובה יותר לתצורה שהביא יצחק דמן עכו, מתועדת אף היא בנבי הקטלאני של האיים הבלאריים במשמעות של פקעת שיער, אך צורה זו לא הייתה נפוצה במיוחד.

33 במקרא המילה מופיעה ארבע פעמים, כולן בספר מלכים: 'ויצא אחד אל השדה ללקט ארת וימצא גפן שדה וילקט ממנו פקעת שדה מלא בגדו ויבא ויפלה אל סיר הנוזיד כי לא ידעו' (מל"ב ד 39); 'פקעים מתחת לשפתו סביב סבבים אתו עשר קאמה מקפים את הים סביב שני טורים הפקעים יצקים ביצקתו (מל"א ז 24);

משמעויות עיקריות: המשמעות המרכזית והרווחת, ודאי בתלמוד ואצל פרשניו בימי הביניים וכן במדרש, היא 'סליל'. בהיקריותיה הרבות של הפקעת בתלמוד פירשה רש"י בעקביות כחוט סלול, ותרגם אותה במילה הצרפתית שהופיעה לעיל, למושיא. ואכן תצורתה של מילה זו תואמת את הצרפתית העתיקה שדוברת באזורי לותרינגן, בורגונדיה ושמפאן (Champagne), שבה חי רש"י רוב ימיו.<sup>34</sup> משמעות נוספת וקרובה של מילה זו נוהגת בעברית החדשה, והיא נוגעת לבוטניקה – פקעת היא גם שורש מעובה של צמח.<sup>35</sup> אומנם לא ידוע על שימוש כזה בעברית בימי הביניים, אך יש לו על מה לסמוך בעברית המקראית וכן בפרשנות המקרא בימי הביניים, נוסף על מעתק סמנטי כללי מסליל לשורש עבה שעשוי היה להתרחש גם באופן עצמאי. ראשית, באחת ההיקריות של 'פקעת' בספר מלכים ב נראה כי היא מציינת צמח או חלק של צמח ('פקעת שדה'), ואכן רש"י בפירושו על אתר זיהה את הפקעות כצמח רעיל ששמו בניב הצרפתי שהיה מוכר לו 'בוליין', ומכאן שגם הוא היה מודע לקיומה של משמעות שונה, בוטנית, למילה זו.<sup>36</sup> שנית, המילה פִּקְעִים בספר מלכים א משמעותה כפי הנראה ניצנים או פירות שצורתם אליפטית – וכך על כל פנים התפרשה.<sup>37</sup> נוסף על כך בתלמוד הירושלמי מוזכרת 'בקעה' במשמעות שאולי קרובה לזו של ניצן.<sup>38</sup>

אם כן אפשר שיצחק דמן עכו הבין את ה'פקעת' וה'חוט' במשל שב'פירוש ספר יצירה'

'ארו אל הבית פנימה מקלעת פקעים ופטורי צצים הכל ארו אין אבן נראה' (מ"א 18). על אלה וכן על ההיקריות בתלמוד ראו להלן.

34 אני מודה לפרופ' סיריל אסלנוב על הערותיו בעניין הצרפתית של רש"י. באשר להיקריות אצל רש"י, כדאי לשים לב כי הצורה 'למושיא' מופיעה בפירושו לתלמוד בווריאנטים קלים בתעתיק שרגילים בכגון דא, לדוגמה: 'מן הסיסין – פקעיות כדוריות של חוט, לומשי"ש' (על סוכה ט ע"א); 'פקעיות – לומשי"ל בלעז' (על חגיגה יב ע"א); 'פקעיות – לומשי"ל' (על בבא קמא קט ע"ב); 'קבורי – פקעיות לימשי"ל' (על עבודה זרה יז ע"ב); 'פקעיות – לומשי"ל' (על חולין קלח ע"א). כן ראו בראשית רבה יב, א (מהדרת תיאודור-אלבק, עמ' 98); מצוטט אצל סנדור, הופעת הקבלה הפרובנסלית (לעיל הערה 5), ב, עמ' 4, הערה 10; וראו גם: שם, א, עמ' 118. מעניין לראות כי רש"י תרגם באופן זה גם את היקרות המילה בספר מלכים א, בעוד שאר המפרשים ביקשו אחר המשמעות הבוטנית, כפי הנראה של ניצן או פרי שצורתם אליפטית. ראו עוד על כך להלן.

35 ראו בערך 'פקעת', א' אבן-שושן, המלון החדש, ג, ירושלים 1993, עמ' 1087.

36 רש"י: 'צמחו ממנו פקועות שדה, הוא בוליי"ן בלע"ז, סם המות'. רלב"ג ורד"ק הציעו לזהותו עם צמחים רעילים אחרים. פירוט רב בדבר דעותיהם של פרשני המקרא על מילה זו ימצא בערך 'פקעה' במילון של א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, י, ירושלים תש"ם (ירושלים 1949), עמ' 5121, הערה 1.

37 כך לימדני ד"ר אורי מור. אומנם רש"י בפירושו על מ"א 18 תרגם את המילה, כמו בתלמוד, למוישי"ל"ש, אולם הסביר כי כוונתו רק לצורתה של סליל, כדבריו 'כמין כפתורים'. ראו לעיל הערה 34.

38 גם זאת למדתי מד"ר אורי מור. 'מקום שנהגו לוותר ולשמט קודם לחג מוותרין ומשמטין קודם לחג. לאחר החג מוותרין ומשמטין לאחר החג. ר' שמעון או' ובלבד מן הבקעה ולמעלה' (ירושלמי, שביעית ב, ב [לג ע"ד; טור 182]). בביאורו של פליקס על אתר הוא הסביר כי מדובר בחלק העליון של מפרק הקנה, מאחר ש'בקעה' היא פקעה, היינו פקע, התעבות (תלמוד ירושלמי: מסכת שביעית, ביאור י' פליקס, ירושלים תשס"א, עמ' 98).



המיוחס ליצחק סגי נהור כדימויים שעשויים להתפרש גם כאותם חלקי צמח מעובים (ניצן או שורש), דימויים שאכן הולמים יפה מאוד את עומקו של התוכן המובע בתיאור שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לאמיתו של דבר, להבנתי הפירוש הבוטני ל'פקעת' קולע לכוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יותר ממובנה של פקעת כסליל, ולא מן הנמנע שלכך – ולא לסליל – הייתה כוונתו המקורית של בעל פירוש זה. במקרה כזה ה'חוט' עשוי להיות שורשים דקים היוצאים מן השורש המעובה, או הגבעול שממנו צומח הניצן – בכך תומכת צורת היחיד של 'חוט', שהרי שורשים דקים רבים יוצאים משורש פקעת יחיד, ואילו לניצן גבעול יחיד. ואולם כפי שעולה מדברי יצחק דמן עכו כאן על אופן ההגעה הנכון אל המקור, היינו מעקב אחר החוט ללא משיכה או היתלות בו, ברי כי דימוי של שורש מעובה או ניצן לא היה מסייע בידו להעביר את התוכן שביקש. לפיכך ייתכן שיצחק דמן עכו ביקש להבהיר בפירושו כי כוונתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הייתה לפקעת במובן 'סליל' ולא למשמעות הבוטנית.

יש בכך להסביר מדוע דווקא למונח 'פקעת' מצא לנכון יצחק דמן עכו להביא תרגומים לועזיים כדי להבהיר את כוונתו ובתוך כך, על פי השערתו, לטשטש את האפשרות להבין את המונח הזה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במשמעותו הבוטנית כניצן או כשורש מעובה, משמעות שהוא סבר כפי הנראה כי איננה נכונה. התרגום הכפול לשתי שפות לא נועד להנגיש את המונח לקהלים שונים – וכאמור הצרפתית שהביא יצחק דמן עכו היא הניב הצפוני דווקא. הצרפתית הובאה בשל הסתמכותו של יצחק דמן עכו על פירושו המרובים של רש"י למילה 'פקעת' בתלמוד ותרגומו החוזר ונשנה למילה זו, 'למושיא', היינו סליל.<sup>39</sup> למונח זה, שאת מובנו פירש רש"י פעמים רבות בתלמוד על ידי תרגומו לצרפתית בת איזורו, הוסיף יצחק דמן עכו תרגום לשפה הקרובה אליו ואל קוראיו, ספרדית קטלאנית, אכן כדי להנגיש את הדברים לקוראים אלה, אם לא הכירו מתוך בקיאותם בתלמוד את הצורה הצרפתית שנהג לציין רש"י.

לבסוף, האם אין לתמוה על מידת רגישותו הלשונית של יצחק דמן עכו ועל מודעותו להיקרויות המוקדמות של מילה זו ולהיסטוריה הלשונית המפותלת שלה, כי שעולה מהתיאור שהצעת? אולי התשובה על שאלה זו נעוצה בכך שדווקא בקטלאנית למילה *cabellera* משמעות כפולה זו – פקעת חוטים או שיער וכן פקעת שורשים. לאור כך שסביר כי יצחק דמן עכו נשען על הניב הזה, הוא היה רגיש לפוליסמיה שבמילה הקטלאנית, ואולי, באופן כלשהו, גם לפוליסמיה שבצורתה העברית, 'פקעת'. ומאחר שביקש לדחות את משמעות פקעת השורשים לטובת משמעות הסליל, שעליה בנה את הנחיותיו המיסטיות לקורא, הבהיר יצחק דמן עכו לקוראיו כי כוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הייתה אך ורק לפקעת

במשמעותה כסליל, המשמעות שהדגיש רש"י בפירושו לתלמוד על סמך אותו לעז צרפתי שהוא הביא, למושיא.

בסיום הדיון הגענו לעיקר – הבנת אופן טיפולו של יצחק דמן עכו בדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. אם אכן הייתה כוונתו המקורית של פירוש זה לפקעת במשמעות הבוטנית, הרי הוא תפס את היש האונטולוגי כעין גוש של אֵין מוחלט שהוא מעבר להשגת האדם, ושמוביל אליו חוט – גחלת שמובילים אליה חוטי שלהביות כבדימוי הראשון, או פקעת, היינו ניצן (ואולי שורש מעובה), שמוביל אליו חוט הגבעול (או חוטי השורשים היוצאים מגוש השורש המכונה פקעת) כבדימוי השני. להבנת דימויים אלה של המקור האונטולוגי כעין גוש של יש, שהוא אֵין מוחלט, הולמים מאוד את מגמתו הכללית של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שתיאר את ה'חכמה' כצינורות חלולים בתוך גוש זה ('עיקר האילן'), ושעיקר עניינו בשאלת קיומו של נתיב אליו שואפים מי שרוצים לשער באופן מסוים משהו לגבי ראשית זו, ולכן גם מתחוויר לנו מדוע בחר בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור דווקא בשתי תמונות אלה. בניגוד אליו, עיקר עניינו של יצחק דמן עכו היה בכיוון אחר, והוא התוויית דרכו המיסטית של האדם אל המקור, כאשר המקור עצמו נתפס באופן קונקרטי יותר כמי שמשפיע ומשחרר מתוכו שפע אונטולוגי שהוא מהותו העצמית (החוט הנמשך מהסליל).

אם תיאור זה מתקבל, הרי שלפנינו דוגמה להכרעה שקטה של יצחק דמן עכו במרחב הפוליטמי של דימוי הפקעת שנקט 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הכרעה שנועדה להביע רעיון שיתאים לדגש התיאולוגי של יצחק דמן עכו, והוא אופן ההתקרבות הנכון למקור ההוויה.

## 2. תחביר

### ד. השלמות והרחבות תחביריות

בכמה מקומות שבהם התחביר שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא תמציתי ומשתמע לכמה פנים, מילא יצחק דמן עכו את הפערים והרחיב את המצומצם. אגב כך הוא גם הכריע במקרים אלה במשמעות הדברים על פי הבנתו.

<p>פירושו של יצחק דמן עכו ומאותן הנפלאות המפליאות הנתיבות הן כעין חוטי השלהביות.<sup>40</sup></p>	<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ומאותן התעלומות הנעלמות בתוך החכמה יוצאים נתיבות. ונתיבות אלו היוצאים מהעלמת החכמה – מה הן ומה דוגמתם? הן כעין חוטי השלהביות.<sup>41</sup></p>
---	---

40 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445.

41 ראו מהדורת הפירוש, עמ' 445.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לא הבהיר מה היחס או סוג הזיקה שבין ה'נפלאות' ל'נתיבות', אלא רק ציין כי הנתיבות הן מן הנפלאות. עוד קיצר פירוש זה בלשונו באשר ל'חוטי השלהביות', והותיר ספק אם צורתן של הנתיבות היא כ'חוטי שלהביות', או שמא ה'נפלאות המפליאות' הן כ'חוטי שלהביות', וה'נתיבות' הן כדוגמתן. יצחק דמן עכו פתר שתי קושיות אלה בכותבו כי הנתיבות יוצאות מן הנפלאות – המכונות בדבריו 'תעלומות נעלמות' – והוסיף משפט מקשר המבהיר כי 'חוטי שלהביות' הוא תיאור של טיבן ודוגמתן של ה'נתיבות'.

ה. פתיחת כינויי רמז

כינויי רמז וכינויי זיקה רב משמעיים הם צרה ידועה היטב בפרשנות ובתרגום. כך גם ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ובכמה מקרים פתר יצחק דמן עכו את ריבוי המשמעויות וציין במקום הכינויים תוכן מדויק, גם כאן – על פי הבנתו. לשם דוגמה:

<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>הבי"ת היא רמז החכמה וההשכל ורמז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף וכל שכן מה שנכלל בעצמה.</p>	<p>פירושו של יצחק דמן עכו</p> <p>ואם הבי"ת של בשלשי"ם רמז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף כל שכן הכללים שנכללים בתוכה – כלומר, בתוך החכמה.</p>
---	--

בפסקה הבאה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור קבע בעל הפירוש את הכלל החידתי ורב הרושם הידוע שהאות בי"ת בראש מילה מלמדת על תוכן כפול במילה שאליה היא צמודה – הראשון נמצא במילה עצמה, והשני – בתוכה. ואולם כלל פרשני זה יושם על ידי המחבר כבר במובאה שלפנינו, כמה משפטים קודם להצגת הכלל עצמו. כאן נאמר כי הבי"ת הצמודה ל"ב, מכוננת ל'חכמה' ול'השכל'. שלום ובעקבותיו ישעיה תשבי ראו ב'השכל' דרגה עליונה בחכמה, הנושקת לספירה הראשונה. שלום סבר כי מורפולוגית מדובר בפועל בצורת מקור, ותיאר את ההשכל כפעולה או התרחשות מעין־היפוסטטית שיש לה מופע אנושי ומופע אלוהי.<sup>42</sup> דעתי קרובה לדעתו של שלום אולם אבקש לדייק מעט בדברים על פי שימושים

42 ראו: G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Werblowsky, trans. A. Arkush, Philadelphia, PA 1987, pp. 272–273, 444–446; ג' שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 13), עמ' 176–177; ה'נ"ל, 'שרידיים חדשים מכתבי ר' עזריאל מגירונה', ספר הזכרון לאשר גולאק ולשמואל קליין ז"ל, ירושלים תש"ב, עמ' 220; י' תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל: מראשני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 107–108. סנדור הביע עמדה קרובה למדי לזו של שלום, אף כי הציג את דבריו כמנוגדים לדברי שלום בהדגישו כי אין המדובר בפעולה אלא בשם נומינטיבי. מסיבה כלשהי סבר סנדור כי השימוש הנומינטיבי במושג זה מוציא מכלל אפשרות את ראייתו כפועל בצורת מקור. נוסף על כך הוא זיהה את ה'השכל' עם מושג ה'עומק' (לדעתי על 'עומק' ראו בהמשך סעיף זה), וסמך את דבריו על שימושיהם של יהודה בר יקר ו'פירוש האגדות' המיוחס לעזריאל, שנקטו מילה זו וקרובות לה, וכן על קטעים מ'מורה

נוספים במונח זה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וכן אבקש להסיק מהם מסקנות באשר להיגד שלפנינו בכללותו.<sup>43</sup>

אני מסכימה עם שלום כי מדובר בצורת מקור מוחלט – הַשְׁפָּל, ובדומה לו אני סבורה כי הממד הפועלי במילה זו דומיננטי.<sup>44</sup> להבנתי במובאה דלעיל מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור 'חכמה' היא שם עצם ומציינת היפוסטזה אלוהית בשם זה, ו'הַשְׁפָּל' הוא המקור המוחלט של פעולת ההשכלה (המקור הנטוי הוא: להשכיל). אם כן יש להבין את האמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: הבי"ת רומזת לשני דברים – לדבר עצמו ולמה שבו. במקרה זה הדבר עצמו הוא החכמה, ומה שבו הוא פעולת ההשגה בחכמה, ההשכלה בה, המצוינת בצורת המקור המוחלט – הַשְׁפָּל. אם כן 'חכמה' ו'השכל' הם הדבר עצמו והפעולה שנעשית לגבי או בו. כדאי לשים לב כי במקום אחר ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יש התייחסות אחרת לצורת ציווי כצורת מקור (בכינוי זה, 'מקור'), ומעניין כי זוהי צורת מקור מוחלט, כבמקרה שלפנינו: "'הבן בחכמה": והבן אינו אלא מקור, ואם הוא צווי – אינו אלא למשכילים'.<sup>45</sup> בקטע זה פירש 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור את צורת הציווי הַבֵּן כצורת מקור כדי להוציא מכלל אפשרות את יכולת ההבנה בחכמה (פרט למקרים יוצאי דופן של משכילים). על כל פנים ניכר מכאן עיסוקו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בצורות מקור מסוג זה דווקא, וכן ניכרת מודעותו הלשונית הגבוהה, סוגיה מעניינת כשלעצמה.

לאישוש קריאה זו של 'השכל' כצורת מקור מוחלט המכוונת לפעולה ולא להיפוסטזה, אביא את שתי ההיקריות הנוספות של השכל ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ועל בסיס זה נוכל לשוב לדברי יצחק דמן עכו על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ולהבינם:

הנבוכים' לרמב"ם. ראו: סנדור, הופעת הקבלה הפרובנסלית (לעיל הערה 5), א, עמ' 346–353. ראו גם: בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 340 והערה 307, עמ' 345–349.

43 ככלל, העיסוק המחקרי, שראשיתו בשלום, במילה זו כמונח מרכזי בדיוניו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מוגזם מעט בעיניי. המילה נזכרת שלוש פעמים בלבד ב'פירוש ספר יצירה' זה, מעט מאוד בהשוואה למושגים אחרים המתייחסים להיפוסטוזות אלוהיות. לו היה מדובר בהיפוסטזה אלוהית הנמצאת ברבדים גבוהים אלה של ההווה בסמיכות לחכמה, סביר היה שתופיע מעט יותר בהקשר שלפנינו. לדוגמה, 'אין סוף' מופיע שמונה עשרה פעמים, וחכמה – כשלושים וחמש פעמים.

44 שלום התלבט בניקודה הנכון של המילה. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 42), עמ' 272. כידוע צורות מקור מוחלט נפוצות בעברית המקראית, אולם הן קיימות בכל רובדי העברית. כפי שהעיר שלום, לצורה שלפנינו היקרות מקראית מעניינת, שמוכרת מאוד בספרות הקבלה מפני שהיא מופיעה בפסוק מירמיה שפירושו המקובלים על פי סמליות ספיריתית: 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי' (יר' ט 23).

45 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 13), עמ' 3, שורות 60–61. הנוסח הזה יציב למדי בכתבי היד, פרט לווריאנט מסוים: 'הבן אינו אלא מקור אינו אלא למשכילים' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr, 202, דף א81).

(1) כי אין כח הנברא בהשגת פנימיות רמז המחשבה להשיג באין סוף, שכל התבוננות בחכמה מן ההשכל היא דקות רמז מחשבתו באין סוף. ולכך אמר עשר ולא תשע, כי אין מחשבה משגת לתת שעור למעלה מן החכמה ולא בחכמה אלא ע"י [על ידי] התבוננות, כמו שאמר: הבן בחכמה. ו'הבן' אינו אלא מקור, ואם הוא צווי – אינו אלא למשכילים. ולא אמר 'הבן חכמה' או 'דע חכמה', אלא – 'הבן בחכמה', שהחכמה באה ע"י הבינה. כי הבינה היא התבוננות בחכמה, ולא התבוננות החכמה, אלא להתבונן התבוננות שיש בחכמה.<sup>46</sup>

בפסקה זו הסביר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כי אין בכוחם של הנבראים להשיג באין סוף, היינו באזורים שלהיפוסטוזות אין בהם גבולות כלל (מן החלק העליון של החכמה ומעלה), מאחר שאין הם מסוגלים להשיג באופן הדק והעליון ביותר, שהוא כינה 'רמז המחשבה' (כאן: 'פנימיות רמז המחשבה', ובהמשך 'דקות רמז המחשבה'). להבנתי במשפט הבא 'התבוננות בחכמה מן ההשכל' משמעו התבוננות בחכמה 'על דרך ה'השכל', היינו התבוננות מסוג אינטלקטי כלשהו, התבוננות שעניינה פעולת חשיבה או השכלה.

(2) עומק הוא ההשכל עד אין סוף; ראשית – אצילות כח עומק, והיא חכמה; והעומק מאין סוף, והכל אחד. ומפני שאין המחשבה משגת – נאמר עשר ולא אחת עשרה. והעומק הוא סוף השגת מחשבה לאין סוף.<sup>47</sup>

להבנתי 'עומק' מציין את המצב שבו מתרחש ה'השכל' – פעולת ההשכלה או המחשבה – באופן מלא ושלם, המבוטא בצירוף 'עד אין סוף'. במילים אחרות, עומק הוא המצב המתקיים כאשר מתרחשת התעמקות, מעין התבוננות או חשיבה מוחלטת כלפי מעלה. באופן זה מתברר כי על פי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הביטויים עומק ראשית, עומק אחרית ודומיהם ב'ספר יצירה' הם תיאורים של מצב שבו מתרחשות התעמקות, התבוננות וחשיבה מלאה ב'ראשית', ב'אחרית' וכן הלאה.<sup>48</sup> לאור הבנה זו נראה כי הכוח והיכולת שבזכותם מתאפשרים התרחשותה או ביצועה של פעולה מחשבתית זו – ה'עומק' או ה'השכל' – מגיעים אף הם מאותו מקור יחיד ואחד: 'עומק ראשית' שב'ספר יצירה' מבטא את האצלת הכוח להתעמקות, התבוננות ומחשבה. 'עומק ראשית' זה הוא הצירוף של החכמה – הדבר עצמו, המכונה כאן 'ראשית' – עם יכולת ההתעמקות וההתבוננות שמכונה 'עומק', יכולת שכאמור מקורה באין סוף ('והעומק מאין סוף').

למעשה לפנינו התמודדות עם האתגר הפילוסופי המאפיין את השיטות הרואות במקור האלוהי ישות שהיא יחידה ואינטלקטית בעת ובעונה אחת, מאחר שכל ממד אינטלקטי מניח מניה וביה

46 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 13), עמוד 3, שורות 57–63.

47 שלום (שם), עמוד 4, שורות 76–78.

48 לגישה אחרת ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 42), עמ' 28.

שניות הנובעת מן המבנה הפרדיקטיווי (מה שמבצע את החשיבה לצד מושא החשיבה), שניות שעלולה לסכן את אחדות המקור האלוהי. לבעיה פילוסופית זו אין כידוע פתרון של ממש, ודרכי ההתמודדות עימה בתקופות השונות מרתקות ומלמדות על בעליהן. במקרה זה הדגיש 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כי האחדות נשמרת מאחר שהמקור מאציל הן את הדבר הן את הפעולה האינטלקטית, ונראה כי הזיקה בין שני אלה אכן מתקיימת מחוץ לתחומי המקור עצמו, בתחומי הראשית, שהיא החכמה, והעובדה ששניהם נאצלו ממקור אחד ממחישה את אחדותו של מקור זה ('והכל אחד'). גם המשך דבריו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מובנים כאן באותו אופן: 'עומק הוא סוף השגת המחשבה לאין סוף', כלומר כהצעת, עומק מציין את פעולת ההתעמקות והמחשבה כלפי מעלה ('סוף' יכול לציין גבולות, אולם לא פחות מכך את תכליתה ועניינה של המחשבה). מאחר שפעולה זו אינה אפשרית ('אין המחשבה משגת') בתחומים שמעל לחכמה, נאמר ב'ספר יצירה' כי יש למנות עשר ספירות ולא אחת עשרה, היינו אין להתייחס לתחומי האין סוף, שלא תיתכן בו 'התעמקות'. ה'עומק' הראשון והגבוה ביותר הוא 'עומק ראשית', היינו עומק החכמה.<sup>49</sup>

לאור הצעתי מתברר ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ביטא בקטע שפירש יצחק דמן עכו את התובנה שתאירתי בדיון ב'השכל' כעומק, היינו כפעולת התעמקות וחשיבה: האות ב"ת שבראש המילה בל"ב מרמזת כזכור, על פי הכלל שנקבע כאן בהמשך, על תוכן כפול שקיים במילה זו – הראשון 'בה' והשני 'בתוכה'; ובמקרה זה: הראשון הוא 'החכמה', היינו ההיפוסטוז עצמה, והשני הוא 'ההשכל', היינו פעולת החשיבה וההתעמקות, כלומר הדבר והחשיבה עליו. בהמשך לכך פירט עוד 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בחלקו השני של המשפט בענייניו של רמז כפול זה: 'בה' מכוון כאן לפעולת ה'השכל', שבה נרמז 'כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף', ו'בתוכה' (המילה אינה נזכרת כאן כך, אלא: 'מה שנכלל בעצמה') הוא החכמה עצמה והדברים שנכללים בה. ואולם בעוד שהסדר במשפט הראשון הוא חכמה (הדבר) ולאחריה 'השכל' (הפעולה), בחלקו השני של המשפט באים הדברים בסדר הפוך (המספרים בסוגריים מרובעים מציינים את הרצף המקורי של הטקסט):

'השכל' (הפעולה)

'חכמה' (הדבר)

[2] וההשכל

[1] הבי"ת היא רמז החכמה

[4] וכל שכן מה שנכלל בעצמה [3] ורמז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף.

לעניות דעתי שיכול פנימי זה הוא שהטריד את מנוחתו של יצחק דמן עכו והביאו לשלב שלוש מילים המבהירות שזו אכן הייתה כוונת דבריו של יצחק סגי נהור: 'אם הבי"ת של בשלשי"ם

49 אני מקווה לעסוק במקום אחר בתפיסת החכמה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אשר מסבירה כיצד הגיע כאן למניין הספירות כעשר כשהחכמה בראשן. בראש התייחס לסוגיה זו. ראו: בראש, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 340–349.

רמוז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף כל שכן הכללים שנכללים בתוכה כלומר בתוך החכמה'. לכאורה מה בצע ראה יצחק דמן עכו להוסיף הסבר ש'בתוכה' מכוון לחכמה? שהרי נראה כי זה נושא הקטע שלפנינו, ואין צורך לציין זאת. ואולם, כעת משאנו יודעים כי קטע זה הוא פירושו של יצחק דמן עכו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שנכתב בו כי שני הדברים שעליהם מרמזת הבי"ת הם החכמה עצמה ופעולת ההשקל, ומאחר שכפי שראינו, שני איברים אלה שוכלו בו במקור עצמו באופן שעלול היה לבלבל את הקורא ולהסתיר מעיניו את כוונת דבריו של בעל הפירוש על אודות החכמה וההשקל, הוסיף יצחק דמן עכו את הבהרתו כי 'מה שנכלל בעצמה' כוונתו 'בתוך החכמה'.<sup>50</sup>

### 3. ביאור

#### 1. ביאור ופירוט ללא תוספות

במקרה שלפנינו נזרע זרע הפורענות כבר בנוסח 'ספר יצירה' עצמו, אשר כינה את כ"ב האותיות 'אותיות יסוד', מאחר שכינוי זה נראה כעומד בסתירה להנחה הבסיסית של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – הנחה שקיבל יצחק דמן עכו – שהספירות קדמו לאותיות והן יסודן של האותיות, ולא להפך. במילים אחרות, נראה שאת המונח 'יסוד' היה על 'ספר יצירה' לקשור לספירות, ולא לאותיות שנוסדו מהן, ולכן הביטוי 'אותיות יסוד' נראה כמביע סתירה פנימית. 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור פתר בעיה זו כך: לדבריו, האותיות נחשבות ליסוד רק ביחס למה שעתידי להיאצל מהן; אין הן יסוד ביחס לספירות, אך הן נחשבות ליסוד מה שייאצל מהן בהמשך. על פי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מסיבה זו כינה בעל 'ספר יצירה' את האותיות 'יסוד' אף שיש להן יסוד משלהן, והוא הספירות. לכך הוסיף יצחק דמן עכו מינוח פילוסופי להבהרת הדברים, בהסבירו כי התחלת היסוד, כלומר המקור שממנו יצאו האותיות, שהן ה'יסוד', הוא ה'סבה', היינו במקרה זה – הספירות.

דבריו של יצחק דמן עכו על פירוש זה הם בגדר ביאור למהלך שהציע 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ללא תוספות וללא הרחבות: ראשית הוא הסביר כי כעת שב 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לדון באותיות, והן אלה שמתכוונים אליהן במונח 'יסוד', ולאחר מכן הסביר את הצעתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כְּדָבָרָה, תוך הרחבה דידקטית של המינוח הפילוסופי שנקט פירוש זה אגב אורחא. לדבריו כוונתו של בעל 'ספר יצירה' לא הייתה לומר שהאותיות הן יסוד לספירות; מאחר שהספירות נחשבות לסיבה

50 איני מתייחסת בנקודה זו להוספה הכללים שנכללים בתוכה' אף שיש בה עניין רב, מאחר שאין היא נוגעת לנקודה שביקשתי להמחיש כאן, היינו ציון תוכן מדויק במקומות שבהם נקט 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כינויי רמז כלליים. לגופם של דברים, נראה כי יצחק דמן עכו ביטא כאן תפיסה אפלטונית שמייחסת את האוניוורסלים, טיפוס מסוים של אידיאות, אל השכל האלוהי, כאן החכמה. כלומר בחכמה כלולים 'כללים', למעשה החכמה היא מעין מקבילה לשכל הניאופלטוני, שהוא מקום האידיאות.

והאותיות למסובב, דבר זה אינו אפשרי. לפיכך עלינו להבין כי האותיות נקראו 'סוד' רק ביחס למה שעתיד לצאת מהן, ואילו עשר הספירות, כפי שטען 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אינן היסוד כי אם 'התחלת היסוד', מאחר שהספירות הן אלה ש'המציאו' את היסוד, היינו את האותיות. וזו לשון הדברים:

<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>ויסוד – שב לאותיות וקורא אותם 'יסוד'. ואינו ר"ל [רוצה לומר] שהאותיות הם יסוד לעשר ספירות, כי זה לא יתכן, שהרי העשר ספירות הם סבה ואותיות מסובב, ואיך יהיה המסובב יסוד לסבתו? אבל לפי מה שהוא עתיד לצאת מהם קראם יסוד. והטעם – שהם – עשר ספירות – התחלת היסוד כי הם המציאוהו.<sup>52</sup></p>	<p>ויסוד – אינו אומר שהם יסוד אלא למה שהוא עתיד להיות מהם, והסבה התחלת היסוד.<sup>51</sup></p>
---	--

ז. תוספות מבארות שאינן נובעות מן המקור

כאמור 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור תיאר כיצד שלוש ה'אמות' נחתמו באות יו"ד ולאחר מכן הושמו ב'שם הגדול' (על פי לשון 'ספר יצירה' על שלוש מהפשוטות).<sup>53</sup> תוצאות התרחשות זו היו בניין אחד, שנראה כי הוא מיוסד על המצב היציב שבו שלוש האמות נתונות בשם, והשם נתון בשלוש האמות:

<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>ועוד נוכל לומר: בשמו הגדול – כלומר מאחר שנחתמו ביו"ד ונתלבשו זה מזה וזה מזה, ר"ל כל אחד מארבע אותיות.<sup>55</sup></p>	<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>וכשנחתמו ביו"ד נתנו בשמו הגדול, ונעשה בנין אחד, הם בשם והשם בהם.<sup>54</sup></p>
--	---

בולטים בקטע ביאור זה של יצחק דמן עכו הניסוחים הרפלקסיוויים שאכן מופיעים לעיתים לאורך פירושו – 'עוד נוכל לומר', ובהמשך 'ואמרי [...] כוונתי'.<sup>56</sup> יצחק דמן עכו נתן דעתו

51 ראו מהדורת הפירוש, להלן עמ' 459.

52 ראו מהדורת הפירוש, להלן עמ' 459.

53 ראו עוד על כך לעיל עמ' 424–425. ב'ספר יצירה' שלוש האמות הן אותיות אמ"ש, ואילו אותיות השם המפורש נחשבות לפשוטות. כהשערה בלבד אציע כי ייתכן שמלכתחילה שלוש ה'אמות' הנזכרות כאן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור היו שלוש 'אותיות' ולא 'אמות', ובמהלך ההעתקות התחלפו האותיות באמות, מילה שמופיעה בהמשך 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

54 ראו מהדורת הפירוש, להלן עמ' 456.

55 ראו מהדורת הפירוש, להלן עמ' 456.

56 במקרה זה נכתב 'עוד נוכל לומר' מאחר שדבריו אלה של יצחק דמן עכו מתווספים לדיון ארוך ומפורט מאוד הכולל דברים משלו על המשמעות הספירית של החיתום המשולש באות יו"ד.



כאן למהותו של השם הגדול הנזכר, וביקש לזהותו עם שם הוי"ה כפי שמשמע מדברי 'ספר יצירה', ובאותה נשימה גם להסביר כיצד החיתום המשולש ביו"ד מתמקם בתוך שם בן ארבע אותיות. ההסבר הוא בתיאורו של 'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור 'הם בשם והשם בהם', היינו: הראשונה נחתמה בשנייה, השנייה בשלישית והשלישית ברביעית – שלושה חיתומים בין ארבע אותיות. מבנה זה נחשב ליציב ואיתן.

ת. פירוט והרחבה על בסיס חומר שהוסיף יצחק דמן עכו בכמה מקומות בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור השתמש יצחק דמן עכו בדברי יצחק סגי נהור כדי לתלות עליהם קטעים ארוכים ומלאי תוכן שאיננו נמצא ואף אינו רמוז במקור המתפרש. כאמור, לדעתי אין לראות במקרים אלה התנגדות של יצחק דמן עכו למקור או אי הבנה שלו אלא הוספה והרחבה של תמטיקה תיאוסופית שהביא לכאן ממקורות אחרים, מאחר שמצא התאמה בינם לבין המקור שפירש.<sup>57</sup>

בקטע שבחרתי להמחשה נדרש יצחק דמן עכו לדבריו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור על שלוש האותיות (תוצאות חלוקה פנימית של ה"ב) הנחתמות כולן באות יו"ד ברום. כאמור יצחק דמן עכו זיהה שלוש 'אמות' אלה, אותיות במקורן, עם שלוש ספירות – בינה, תפארת ויסוד עם עטרה. גם כאן הציע יצחק דמן עכו ששלושת החיתומים ביו"ד מבטאים שלושה חיתומים של היו"ד בגוף האדם, במקומות המקבילים לספירות (כתר, חכמה ובינה; תפארת; יסוד ועטרה). חשוב להצביע על כך שיצחק דמן עכו הציג את דבריו אלה כנובעים באופן טבעי מן האמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וכמאששים אותו ('הרי אתה רואה שכולם נחתמות ביו"ד'). על כך התווסף פיתוח שלא העתקתי כאן, ושעניינו הרחבת החיתום ביו"ד לאותיות שם הוי"ה כולו וכן התעמקות בדימוי החתימה.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור פירושו של יצחק דמן עכו

ואותן החתומות נחתמו ברום ביו"ד.<sup>58</sup> וכולם נחתמות ביו"ד – כיצד? דע כי באדם ג' יודי"ן, עליון אמצעי תחתון, ראש תוך סוף. ברית הלשון הוא כעין יו"ד עליון, וברית הלב הוא כעין יו"ד אמצעי, וברית המילה הוא כעין יו"ד שלמטה. יו"ד עליון רומזת לחכמה והיא כוללת הכתר כי ממנו מקבלת, וכוללת הבינה כי ממנה נאצלת. וכאשר מזכירין אחד מהשלשה עליונות שלשתם בכלל. וכבר ידעת

57 ראו לעיל עמ' 421, וכן עמ' 427 הערה 23.

58 ראו מהדורת הפירוש, להלן עמ' 454.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור פירושו של יצחק דמן עכו

כי הלשון דוגמא לבינה. יו"ד אמצעי רומז לתפארת כי הלב הוא מכריע בין שש קצוותיו של אדם, והמשכת הגויה שהיא חוט השדרה דוגמא לתפארת. והנה הוא"ו שרומז לתפארת ברוב המקומות בראשיתה יו"ד, כי הוא"ו הוא שני יודי"ן, היו"ד שלמעלה לתפארת והיו"ד שלמטה רומז לעטרת. הברית רומז ליחוד הברית הצדיק והעטרה. הרי אתה רואה שכולם נחתמות ביו"ד.<sup>59</sup>

\*

מכלל הדוגמאות שהבאתי עולה כי בחינת סוגי הטיפול הפרשני של יצחק דמן עכו ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מבליטה את הקו המקשר ביניהם: הערכה עמוקה לחיבור המתפרש, קבלת תכניו ללא עוררין, מחויבות להבהרת תכניו אל נכון – כמיטב הבנתו של יצחק דמן עכו – ושילוב חומר קבלי נוסף שנראה ליצחק דמן עכו כמסכים עם המקור, במטרה כנה להעמיק בכוונתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ולדייק בה.

## ד. מהדורה

## הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור לצד פירושו של יצחק דמן עכו

להלן מובאים בטבלה שני הפירושים: מימין פירוש 'ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ומשמאל פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, במקביל לקטעים המתפרשים.

נוסח 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מובא כאן על פי נוסח מהדורת שלום, בתיקונים ובתוספת חילופי נוסח על פי כתבי היד המייצגים את ענפי הנוסח המרכזיים שתיאר בר־אשר:<sup>60</sup>

1. כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202 (מתכ"י, ס' 8699), דף 279–89א, 1300 לערך, כתיבה ספרדית (ו).
2. כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 46 (מתכ"י, ס' 11697), דף 246–53ב, המאות הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה אשכנזית (א).
3. כ"י מילנו, אמברוזיאנה 31 and sup (ברנהיימר 57; מתכ"י, ס' 14620), 52א–55ב, אולם החומר מופיע במקוטע ולא על פי סדרו המקורי, ראו על כך וייס (לעיל הערה 3), הערה 15. המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית (מ).<sup>61</sup>
4. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2325 (לשעבר ספריית הקהילה ברומא, זנה 17; מתכ"י, ס' 28578), דף 101–112, המאה החמש עשרה, כתיבה ביוזנטית (ז).
5. כ"י לידן ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4762 (לשעבר אוסף ורנר 24; מתכ"י, ס' 17370), דף 221–227א, רצ"ז (1537), כתיבה ביוזנטית (ל).

נוסח פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור השתמר בחמישה כתבי יד, שעל פי בדיקתי מתחלקים לשלושה ענפי נוסח עיקריים. נוסח הפנים שבמהדורה מובא על פי כ"י לונדון הספרייה הבריטית Or. 12262 (גסטר 956), ששייכתי לענף הנוסח הראשון. בשוליים ציינתי חילופי נוסח משני הענפים האחרים. ואלה חמשת כתבי היד בחלוקה לענפים:

ענף ראשון: בענף זה שני כתבי יד ספרדיים, מן המאה השש עשרה והשבע עשרה, המשמרים את הנוסחים הטובים ביותר של החיבור. שני אלה קרובים מאוד בנוסחם וכמעט זהים, אולם בלו יש כמה שגיאות העתקה בולטות שאינן בנ2, ולכן איני מניחה שנ2 הועתק ישירות מלו.

60 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 13), עמ' 1–2, שורה 28; בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 3), עמ' 284–293. לאור מסקנותיו של בר־אשר השתמשתי רק בנוסחי הענפים העיקריים של המשפחה הראשונה, והשתמשתי בסיגלות שקבע שם.

61 מספרי העמודים אינם כפי שצוין אצל בר־אשר. לדיון מקיף בכתב יד זה ראו: וייס, ראיות (לעיל הערה 3).

1. כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 12262 (גסטר 956; מתכ"י, ס' 8206), דף א13-א16 (על פי מספור המופיע בכתב היד), המאה השש עשרה, כתיבה ספרדית (לו). נוסח הפנים.
2. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1746 (EMC 651; מתכ"י, ס' 10844), דף 115-118ב, המאה השבע עשרה, כתיבה ספרדית (2ג).
- ענף שני: ענף זה כולל כתב יד יחיד, כתב יד מערבי מן המאה השש עשרה, שיש בו נוסחים טובים לצד שיבושים. ניכרות בו קרבה לענף א וקרבה פחותה לענף ג.
3. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1659 (ENA 1463; מתכ"י, ס' 10757), דף 24א-27א, המאה השש עשרה, כתיבה מערבית (1ג).
- ענף שלישי: ענף זה כולל שני כתבי יד: כתב יד ספרדי מן המאה השש עשרה שהושחת בכתמים, ושבחלקו אינו קריא, וכתב יד מזרחי מן המאה השבע עשרה. שני אלה כמעט זהים ומשמרים נוסח שחלקים בו משובשים ונראים רחוקים מכוונת המקור.
4. כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°404 (מתכ"י, ס' B275), דף 15-19א, המאה השש עשרה, כתיבה ספרדית בינונית (\*).
5. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2089 (Acc. 478; מתכ"י, ס' 11187), דף 94א-94א, המאה השבע עשרה, כתיבה מזרחית (3ג).

אעיר כי מכלל המצאי הטקסטואלי ששרד בידינו עולה כי הנוסחים בחמשת כתבי היד הללו מעידים על קיומן של העתקות רבות נוספות שלא הגיעו עדינו.

#### הערות לאופני הציון במהדורה:

- סימני הפיסוק והחלוקה לפסקאות הם משלי ועל פי הבנתי, ואינם משקפים את שמופיע או אינו מופיע בכתבי היד.
- מילים המופיעות באופן זהה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וב'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו: החכמה וההשכל
- מילים המופיעות ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וב'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו בווריאציה קלה: החכמה וההשכל
- תוספות והשלמות שאינן מופיעות בכתב היד: [ ]
- טקסט שקריאתו מוטלת בספק: { }
- מילה שאינה ניתנת לקריאה: { ... }

	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור	
	'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו (נוסח הפנים: לו)	
[א13]	<p>והרב הידו' [ע] דמן עכו כתב בפ' [רוש] ס"י [ספר יצירה] וז"ל [וזה לשונו]</p> <p>'בל' וב' נתיבו' [ת] פלאות חכמ' [ה] וכו'. הבי"ת בלשו' [ן] הקדש תשמש ג' דברי' [ם]: או שיורה על הדבר אשר בשבילו נעשה והוא<sup>62</sup> התכלית, או הדבר אשר בו נעשה כמו הכלים לאומנות, או המקו' [ם] אשר בו נעשה. אין הכרח מה משמשת הבי"ת הזאת.</p> <p>ולפי שמצינו במקום אחר – בכריא' [ת] העול' [ם] – שמתחי' [ל] בבי"ת, כמו 'בראשי' [ת] ברא אלהים' [בר' א 1], וכן במס' [כת] אבו' [ת] 'בעשרה מאמרו' [ת]<sup>63</sup> וכן מאמרם 'ביה יי' צור עולמי' [ם] 'יש' כו 4], על כן בהכרח הבי"ת הזאת שספר זה מתחיל בה<sup>64</sup> – יורה<sup>65</sup> על המקו' [ם] אשר בו<sup>66</sup> נברא העולם, ויאמ' [ר] כי באלו<sup>67</sup> ל"ב נתיבו' [ת] הוא המקו' [ם] אשר בו חקק הב"ה [הברוך הוא] חלל העול' [ם]. ואמ' [רו]: 'בשלשי' [ם] ושת' [ם] נתי' [בות] חכמ' [ה] חקק' – הב"ה חלל העול' [ם].<sup>68</sup></p> <p>ואין לנו לחפש מה למעלה מה למטה,<sup>69</sup> ולומ' [ר] אלו הנתי' [בות] באי זה מקו' [ם] הם, כי ראוי לחוס'<sup>70</sup> על כבוד קונו. <sup>71</sup> אבל אמ' [ר]<sup>72</sup> כי באלו הל"ב<sup>73</sup> נתי' נברא העו' [לם] וחללו.</p>	<p>–</p> <p>'בשלישים ושתים' [ספר יצירה א, א]</p>

62 והוא [זה 31, י, 11]. 63 משנה, אבות ה, א.

64 שספר זה מתחיל בה] שמתחיל בה בזה הספר 31; מתחיל בה בזה הספר י.

65 יורה [תורה 31, י. 66 בן] ליתא 31. 67 באלו] אלו 11.

68 ואמ' בשלשי' ושת' נתי' חכמ' חקק הב"ה חלל העול' [ואמר בכאן בל"ב נתיבות חכמה חקק הקב"ה חלל העולם 21; ליתא 31, י, 11.

69 בבלי, חגיגה יא ע"ב ועוד.

70 ראוי לחוס' ראוי לאדם לחוס 31, י, 11.

71 משנה, חגיגה ב, א. 72 אמ' [אמר סתם 31, י. 73 הל"ב] ליתא 21, 31, י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

וכנגד אלו ל"ב נתי', הזכיר [ר] בפרש' [ת] –  
בראשי' ל"ב פעמי' [ם] <שם> אלהי' [ם], כי הוא<sup>74</sup>  
הפועל והאומן, כמו שתראה ש'אלהי' [ם] בג"מ  
[בגימטרייה] עולה<sup>75</sup> למנין 'פועל'.<sup>76</sup>  
ואמ' ל"ב', בעבו' [ר] כי הלב הוא הרצון,<sup>77</sup> כמו  
'יען כי היה עם לבבך' [מל"ב י 15].<sup>78</sup>  
ויראה מזה הלשון – ל"ב',<sup>79</sup> כי היה ברצון  
פשוט,<sup>80</sup> לא תנועה הכרחית או טבעי' [ת] אלא  
ברצון. ואין תנועה רצוני' [ת] זולתי בשי' [בשם  
יתברך], כי בנברא' [ם] או בנאצלי' [ם] אע"פ  
שנאמ' [ר] בהם 'רצו' [ן] – אי אפשר להיות אלא  
הכרח, שדבר מה הכריחו לאותו רצון. וכאן  
בבריאת העולם – לא חייבו דבר להבראו' [ת]  
אלא ברצון<sup>81</sup> שלם.  
ואלו ה'ל"ב נתיבו' [ת] נבראו מן האין. והטעם  
כי א"א [אי אפשר] שלא תצייר בשכלך<sup>82</sup> כי היה  
שם נקודה שעלה במחשב <תו>. ואותה הנקודה  
היא קטנה,<sup>83</sup> דקה מן הדקה. כי קודם שנברא

74 הוא [ליתא ג 1].

75 בג"מ עולה [עולה בג"מ ג 2].

76 'אלהים' בגימטרייה הוא 'פו'.

77 הרצון [פועל הרצון ג 1]; הפועל הרצון ג 3, י.

78 זו התייחסות ל'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן: 'וכוונת החשבון הזה ללב, ולב הוא רצון, כענין שנאמר, "היש לבבך ישר עם לבבי כאשר לבבי עם לבבך", כי קיום כל דבר הוא בעוד הרצון בו ויהיה בל בהתהפך הרצון להשיב כל הדברים להוייתן כמושך את רוחו אליו' (ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו', הנ"ל, מחקרי קבלה א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 87, שורות 4–7). ראו: וייס, ראיות (לעיל הערה 3).

79 ל"ב [של ל"ב י].

80 היה ברצון פשוט [הוא לשון פשוט ג 1]; היה הרצון פשוט ג 3, י.

81 ברצון [רצון ג 3].

82 בשכלך [ליתא ג 3, י].

83 קטנה [ליתא ג 1].

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

והעולם היה הב"ה הוא ושמו לבד<sup>84</sup> ועתה קרא [ב13]  
שם לנקודה, ושם שמה – יוד. ולזה נבראו  
האותיו' [ת], כי לומר <יו"ד> בשמה, צרי' [ך]  
יו"ד, וא"ו, דל"ת, עת [כך!] <sup>85</sup> שנמצאו כל  
האותיו' [ת], והיו כ' וב' כמו שמפרש<sup>86</sup> בזה הספר  
וכו'.

ואם הבי"ת של 'בל', רמוז בה כל מה  
שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף,  
כ"ש [כל שכן] הכללי' [ם] שנכללי' [ם]  
בתוכה<sup>88</sup> – כלומר בתוך החכמה, ולכך  
התחי' [ל] בבי"ת, לרמוז אל מה שבית 'בראשית'  
משגת.

ומאותן התעלמו' הנעלמו' [ת] בתו'  
החכ"מ' [ה] יוצאי' [ם] נתיבו' [ת].<sup>90</sup>  
ונתיבו' [ת] אלו, היוצאים מהעלמת  
החכ"מ' [ה], מה הן ומה דוגמתן?

הן כעין חוטי השלהביות או כדרך  
הפקעת, הוא קבוץ פתיל בעגול, שקורין  
בלשון צרפת 'למ"ו שי"א' ובלשון ספרד –  
'קבלי"ר'.<sup>93</sup>

הבי"ת היא רמוז החכמה וההשכל.  
ורמז בה כל מה שהשגת המחשבה  
משגת עד אין סוף,<sup>87</sup> וכל שכן מה  
שנכלל בעצמה.

ומאותן הנפלאות המפליאות –  
הנתיבות<sup>89</sup>

הן כעין חוטי השלהביות,<sup>91</sup> שהן  
נתיבות לגחלים. ועל ידי השלהביות אדם  
רואה הגחלת כדרך הפקעת,<sup>92</sup>

84 לבד [אחד 3], י. פרקי דר' אליעזר ג (ונציה ש"ד, דף ה ע"א).

85 עת [עד 3], י. 11.

86 שמפרש [שמבואר 2]; שמפריש י.

87 עד אין סוף [ליתא ו].

88 בתוכה [בתיבה 3], י.

89 הנתיבות [ליתא ז, ל].

90 בלו הועתקה כאן שורה אחת פעמיים, והשמטתי זאת כדי לא לפגוע ברצף הקריאה והבנת הדברים. הנוסח אצלו היה: 'ומאותן התעלמות הנעלמות בתוך החכמה. ולכך התחיל בבי"ת, לרמוז אל מה שבבי"ת [כך!] של בראשי', ומאותן התעלמו' הנעלמו' בתו' החכ"מ' יוצאי' נתיבו'.

91 כעין חוטי השלהביות [כעין חוטי השלהביות שהן גופות השלהביות ז; כעין חוטין השלהביות שהן גופות השלהביות ל].

92 הפקעת [הפגעת ל].

93 קבלי"ר [קבר"ל 1; קב"ל 3], י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

**שעל ידי החוט – אדם הולך למקום  
הפקעת**

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

**אדם הולך למקו' [ם] הפקעת**<sup>94</sup> – ובלבד  
שלא ימשוך! כי יותר שימשוך [ך] האדם חוט  
הפקעת – יותר יתרחק ממנו.<sup>95</sup> אלא שצרי' [ך]  
שימשוך הוא – האדם – עצמו, עד דרך החוט,<sup>96</sup>  
עד שיגיע אל עיקרו, שהוא הפקעת.  
כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה: שכל  
זמן שימשוך [ך] אדם מחשבתו אליו,<sup>97</sup> למשו' [ך]  
אצלו אור עליון – לא יראה אור, כ"ש [כל שכן]  
שלא יגיע אל עיקרו ומקורו.  
בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעל' [ה] דרך  
התחלת האור אשר התחי' [ל] להשי' [ג],<sup>98</sup> ילך  
דרך האור הזה במחשבתו, עד בואו אל עיקר  
מוצא, כדרך<sup>99</sup> חוט הפקעת וכדרך שלהבת  
הגחלת.

וכן באילן: על ידי העלים, והסעיפים,  
והבדים, והפארות, והגזעים הרבים,<sup>100</sup>  
אדם מוצא מחלות העיקר ודקות מציאות  
השרש,<sup>101</sup> שאינו נראה מרוב דקותו  
ופנימיותו.<sup>102</sup>

94 הפקעת] הפקעת שלו 2, י.

95 ובלבד שלא ימשוך כי יותר שימשוך האדם חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו] ימשוך כי יותר שימשוך חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו 2; ובלבד שלא ימשוך יותר כי יותר שימשוך האדם חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו 1; ימשוך כי יותר שימשוך האדם הוא עצמו חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו י; ובלבד שלא ימשוך כי יותר שימשוך (האדם הוא עצמו) חוט הפקעת יותר יתרחק ממנו 3.

96 עד דרך החוט] ע"ד החוט 1; על דרך החוט 3, י.

97 שהוא הפקעת כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה שכל זמן שימשוך אדם מחשבתו אליו] ומקורו 3, י.

98 דרך התחלת האור אשר התחיל להשיג] דרך התחלת האור 3.

99 עיקר מוצא כדרך] עיקר מוצא הדרך 2; עיקר מבוא האור כדרך 1, י.

100 הרבים] מרובים א; הרעים ל.

101 ודקות מציאות השרש] דקות מוצ' מוצאות מן הארץ ז; דקות מוצאו' מן הארץ ל.

102 ופנימיותו] ומפנימיותו ו; ופנימותו ל.



'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו (נוסח הפנים: לו)	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
ובי"ת מורה בה ומה שבתוכה, <sup>103</sup> כי בי"ת לשון 'בִּית', ולשון 'בִּית' הוא לשון פנימיות, מלשון 'מביל' [ת] ומחויק' [בר' ו 14]. א"כ [אם כן], הבי"ת מורה על עצמה ועל פנימיותה כמו הבִּית, כי כאשר יזכיר [ר] האד' [ם] 'בית' – יהיה מובן מדבור זה הבית עצמו וכל הדרים בו.	כל תיבה שיש בי"ת בתחלתה – מורה בה ובמה שבתוכה.
'חקק' פי' [רוש] <sup>104</sup> מלשון 'חקיקה', מלשון [ן] 'חפיר' [ה]. וההפרש אשר בין לשון 'חקיקה' ל'חציבה', <sup>106</sup> הוא כי החקיקה בדבר קשה, וחציבה בדבר רך. <sup>107</sup> ועוד, כי ב' מיני חקיקה הן: הא' – חיצונה, שאינה אלא התחלה, ואחריה – החציב' [ה]. והחקיק' [ה] הב' היא חקיקה בעומק הענין, חקיקה נסתרת ונעלמת. ולפיכך ונקראו המצוות [א14] שאינן טעמים ידוע לבני אדם 'חקים', 'חקה' חקקתי גורה גזרתי אין לך להרהר אחריה'. <sup>108</sup> ולא יפול 'הרהור' על דבר שטעמו נגלה, רק על דבר שטעמו נסת' [ר] ונעלם. וזהו אמרו: <sup>109</sup> מה שאינן המחשבה <sup>110</sup> משגת, כי הוא <sup>111</sup> עמקי <sup>112</sup> הפליאות הנעלמות.	וכן בי"ת 'בשלישים ושתים' שבהן חקק, פי': מה שאין המחשבה משגת, חקק <sup>105</sup>

103 ובי"ת מורה בה ומה שבתוכה] ובי"ת מורה מה שבה ומה 33, י.

104 פי' [פי' חקיקה 33, י, 11.

105 פי' מה שאין המחשבה משגת חקק] ליתא ל.

106 חקיקה לחציבה] חפיר"ה חקיקה לחציבה י.

107 בדבר רך] בדרך 11.

108 במדבר רבה יט, א ובמקבילות.

109 אמרו] אמרם 33, י.

110 שאין המחשבה] שאין כן במחשבה 21.

111 הוא] ליתא 21.

112 עמקי] עומק 11.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

שתי אותיות, שהן ל"ב<sup>113</sup>

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

שתי אותיות שהם ל"ב:

ומה הן שתי אותיות אלו שנחקקו? הן י"ה.  
ומי<sup>114</sup> חקק אותן לאלו השתי אותיות [ת]? הסבה  
הראשונה [ה]. והוא הדבר הנעלם אשר למעלה  
מהכ"ת [ר], הידוע ל"שרידי' [ם] אשר ה' קורא"  
[יואל ג 5].

כל זה מלשון רבי' [נו]<sup>115</sup> החסיד ז"ל. והחסיד ז"ל  
בעצמו פי' [רש] במעשה בראשית [ת],<sup>116</sup> שכל  
מקו' [ם] שנ' [אמר] 'ברא' – רומז למעל' [ה] מן  
המ<ח>ש [ה] הטהורה.

ואני יצחק דידיע מן עכו, השותה בצמא את  
דברי צעיר תלמידיו,<sup>117</sup> כ"ש [כל שכן] את דברי  
עצמו, אומ' [ר] דהוא הדין למלת 'חקק'.

ואיך יהיו שתי אותיות [ת] י"ה ל"ב?  
דע כי י"ה הוא ט"ו; תהפך כוה – ה"י, הרי ט"ו.  
והכל – ל'. וב' מלו' [ת] שהן י"ה ה"י – הרי ל"ב.

שנחלקו לג' חלקי' [ם]:

שהם 'ספר וספר וספר' [ספר יצירה א, א].

ובעלי הקבלה אמרו ששלשתן בלא יו"ד ובלא  
וא"ו, ולכך אומרי' [ם] ג' ספרי' [ם], כי בלי<sup>119</sup>  
נקוד יקראם האדם כולם בסגו"ל.

וג' שמות אלו בגי' [מטרייה]<sup>120</sup> ש"ם ש"ם ש"ם.  
ומה הן שמות האלו שהם ל"ב?

שנחלקו לג' חלקים<sup>118</sup>

113 שתי אותיות שהן ל"ב [ב' באותיות שהם ל"ב ו; אותיות שהם ל"ב ז; שהם ל"ב ל.

114 ומי' [ליתא ג].

115 רבי' [ליתא ג, י].

116 'פירוש מעשה בראשית' ליצחק סגי נהור, בתוך: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו,  
ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 311.

117 צעיר תלמידיו] הצעיר שבתלמידיו ג 1; הצעיר תלמידו ג, י.

118 שנחלקו לג' חלקים] (המחולקים) לג' חלקים ו; שנחלקו לשלשה א.

119 בלי' כל ג, י.

120 וג' שמות אלו בגי' [וג' שמות אילו שם בגי' ג 2; ואלו אלו הם בגימטריא י; ואלו השמות הם בגימטריא ג.3.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

הם שמות העצם ג', וכל זולתם – כינויים. והם  
'אהי"ה', 'י"ה', 'יה"ה', שהם הויות מורו'ת]  
על הוית מציאו'ת] עצם הבור'א] יתבר'ך]  
וית'רומם] לו' [לעולם ועד].

וכיצד יעלו ל"ב?

יש לך לדעת כי כל תיבה ב' אותיו' דומות<sup>121</sup> –  
יצטר-ר-פּו ממנה<sup>122</sup> כ"ד בתי'ם], ובלבד  
שתהיינה שונות, בלתי דומו'ת]. אבל אם יש  
שם ב' אותיות דומות – חסר חצי הצירו'ף], ולא  
יבנו<sup>123</sup> בלתי י"ב תיבו'ת].

ולפי' כך], 'אהי"ה' יהיה צירופו י"ב, וכן <שם>  
יהו"ה – י"ב, הרי כ"ד. ושם י"ה', שהם שת<sup>124</sup>  
אותיו'ת], יצטר'ף] לב' תיבו'ת] – הרי כ"ו  
כמספ'ר] השם המיוח'ד] ית'ברך].<sup>125</sup>  
תוצי'א] מג' שמו'ת] אלו אותיו'ת] הבלתי  
דומו'ת], שהם אי"ו<sup>126</sup> – יעלה<sup>127</sup> צירופן ששה  
תיבו'ת].

שים אות'ן] על כ"ו – הרי ל"ב.

עוד יש לך לדעת כי ג' ספרי'ם] אלו, ירמוז  
כמו<sup>129</sup> לג' ועליונו'ת], אשר מהם יצא כל בנין: [ב14]

בשלושה ספרים הם שלשה שמות<sup>128</sup>

121 כל תיבה ב' אותיו' דומות] כל תיבה שיש בה ד' ג2; כל תיבה בה ארבעה אותיות ג1; כל תיבה בת ד'  
אותיות י. משפט זה משובש, ונראה כי הנוסח המקורי היה בקירוב: כל תיבה שיש בה ד אותיות 'דומות'  
כנראה הועתק בטעות מן השורה הבאה, ויש למוחקן] – יצטרפו ממנה כ"ד בתים, ובלבד שתהיינה שונות,  
בלתי דומות.

122 ממנה] בה ג3, י, ג1.

123 ולא יבנו] ואיננו ג3, י, ג1.

124 שתי] ליתא ג2.

125 ית' ליתא ג3, י, ג1.

126 שהם אי"ו] ליתא ג3, י.

127 יעלה] שיעלה ג3, י.

128 דברים אלה פירש יצחק דמן עכו בהמשך.

129 כמו] כאן ג2; ליתא ג3, י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

וב' אותיו' 'א"ה' ירמזו לכת"ר; וב' או אותיו'  
'י"ה', שהן <אחרי'ת><sup>130</sup> אה"ה, רומזי'ם]  
לחכ"מ'ה]; וכאש'ר] תקחם<sup>131</sup> ותוסי'ף]  
עליה'ם] ז"ה' – יבא השם מיוח'ד], כזה:  
'יהו"ה', וב' אותיו'ת] אלו ז"ה', שהם תשלוי'ם]  
שם המיוח'ד], רומזי'ם] לביג"ה.  
הרי השם הזה בן ו' אותיו'ת], כזה: 'אהיהו"ה',  
מספרו ל"ב.

שהם בג' אותיות<sup>132</sup>

בג' אותיו'ת]: הם יה"ו, ש'ספר ספר ספר' ספר  
יצירה א, א] רומז להם:  
'ספר': רומז לחכ"מ'ה], שהיו"ד רומז לה.  
'וספר': רומז לבי"ג'ה], שה"א רומז לה.<sup>133</sup>  
'וספ"ר': לתפא"ר'ת], עם כל ו' קצוות, שהו'א]  
רומז לה.

המקבלות והמתקבלות מהם<sup>134</sup>

וג' אלו שהם חכ"מ'ה] ותבונ"ה ודעת, וג'  
אותיו'ה] יה"ו, הם אבות<sup>135</sup> משפיעו' ל'ג' אמות'  
[ספר יצירה א, ב] שהם 'אמ"ש' [שם ב, א], שהם  
<כמו><sup>136</sup> ג' יסודו'ת] – אוי"ר א"ש מי"ם.  
ואל תחשו'ב] שרומזו'ת] על יסודו'ת] של  
עול'ם] השפל הזה, המורכב. אינם רומזו'ת]  
אלא על יסודו'ת] המלאכי'ם], שאותיו' אמ"ש  
מק<ב> לו' ת] מיה"ו, הם יסוד למלאכי'ם];  
שהמלאכי' מקבלי'ם] שפע וקיו'ם] מהם.

130 אחרי' מילה זו, שהתווספה בל בין השיטין, איננה בכתבי היד האחרים.

131 תקחם] תקח שתי אותיות של אחריית 32, י, 11.

132 הם שלשה שמות שהם בג' אותיות] שהם שלוש שמות שהם בתוך אותיות ו; הם שלשה שמות שהם בשלשה אותיות א.

133 ספר רומז לחכ"מ' שהיו"ד רומז לה וספר רומז לבי"ג' שה"א רומז לה] ליתא י.

134 המקבלות והמתקבלות מהם] המקבלות והמתקבלות מהן ו.

135 אבות] אותיות 32, י (ייתכן שג' גרס 'אמות' אך זה איננו ברור לחלוטין).

136 <כמו> רמז 22; ליתא 32, י, 11.

- 'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור
- ותחלת ההויות הניתנות ליחשב<sup>137</sup> הן<sup>138</sup>  
הפליאות בתוך החכמה שהפלאות הם  
פלאות בה<sup>139</sup>
- ועל זה נאמר: 'אלהים הבין דרכה' איוב  
כח 23: [141] הבין הדרכים<sup>142</sup> והנתיבות שבה.  
על ידי ההויות הקבועות החקוקות  
בו – יש בו כח להתבונן<sup>145</sup> בהויות  
הקבועות הדקות<sup>146</sup> שאין להם גבול.
- 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)
- 'פליאות': רומז על 'ל"ב נתיבו' [ספר יצירה  
א, א].  
[הנתיבות ליחשב: יתפרש בהמשך]
- 'אלהי' [ם] הבין דרכה:<sup>140</sup>  
'אלהי' [ם]:<sup>143</sup> תרמוזו על היחידים [ם] המשכילי [ם]  
שרודפי [ם] אחר חכמת האלהות,<sup>144</sup> להשי' [ג]  
בעליוני [ם], ולכך נקראי' [ם] 'אלהים' אנשי' [ם]  
אלה, שמביני' [ם] דרכה.<sup>147</sup>  
שאם תאמ' [ר]: 'אלהי' [ם] ממש',  
ש'אלהי' [ם] הוא שהבין<sup>148</sup> דרכה – א"כ אם  
כן, איך אמ' [רו] על ה'פלאו' [ת] חכ'מ' [ה]  
ש'נתנו ליחשב? ואין דעתו נכונה בזה שודאי  
'אלהי' [ם] דוק' [א] הוא<sup>150</sup> 'היבין דרכה',  
ו'אלהי' [ם] ירמוז לבינ'ה.  
וע"י [ועל ידי]<sup>151</sup> ההויו' [ת] החקוקו' [ת]  
הקבועו' [ת] בבינ'ה, שהוא 'אלהי' [ם], יש  
ב'אלהי' [ם] כח להתבונן בחכ'מ' [ה].
- 137 ותחלת ההויות הנתיבות ליחשב] בתחלת ההויות הנתיבות לנחשב ז.  
138 [הן] בהן ז, ל.  
139 בנוסח של שלום: שהנתיבות הם פלאות בה.  
140 דרכה] דרכהם ז.  
141 אלהים הבין דרכה] ז, ל הביאו גם את המשך הפסוק שדרש יצחק דמן עכו – אולם לא יצחק סגי נהור – 'והוא ידע את מקומה'.  
142 הדרכים] הדברים והדרכים ז.  
143 אלהי' מלת אלהים ז, ג, י.  
144 האלהות] האלהים ז.  
145 להתבונן] ליתא א.  
146 הדקות] ליתא א.  
147 דרכה] רכה ז.  
148 שאלהי' הוא שהבין] שאלהים הבין ז; שאלהים דווקא שהוא הבין ז; שאלהים דווקא הוא שהבין ז, ג.  
149 ואין דעתו נכונה בזה שודאי אלהים] זה פירו' החסיד ויה"ב דעת' ו' אומ' שאלהים ז, ג, לו.  
150 דוק' הוא] הוא דווקא ז. ייתכן שאין בכך דבר, אבל התצורה הזו מזכירה את ההתבטאות של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן 'בהיפך'.  
151 וע"י] ועוד ז.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

'והוא ידע את מקומ' [ה] [שם], 'והוא' – שהוא  
הכת"ר, 'ידע את מקום' עיקרה, מפני שממנה  
נאצלה.

'ו'אלהי' הביין' הדרך<sup>152</sup> שלה, הואיל וממנה  
נאצלה.

ודברי [ם] אלו בא למעט כל נברא, שאין משיגין  
בה בדרך עיק' [ר].

וראיה על דברי החסיד ז"ל הוא אמרו:<sup>153</sup>

להתבונן בהויות הדקות שאין להם  
גבול – לא ישיגם מוגבל.<sup>154</sup>

ואמרו 'הניתנו' [ת] ליחשב<sup>155</sup> – לא יקשה  
עלי. כי ר"ל [רוצה לומר] שנתן רשו' [ת]  
לחשו' [ב] בהן, מה שאין כן למעל' [ה] מהן.  
ואעפ"כ [ואף על פי כן] – אין המחש' [ב'ה]  
תופס' [ת] בהן<sup>157</sup> אלא מעט.

'נתיבו' [ת] קורא<sup>158</sup> לשביל' [ל] הגדול' [ל]  
והרחב.

וקורא 'דרכים'<sup>161</sup> לשבילי' [ם] [הדקי' [ם]  
והקטני' [ם] המתפשטי' [ם] מהנתי' [ב] אנה  
ואנה.

[כדי לבסס את טיעונו התייחס כאן יצחק  
דמן עכו לשתי מילים מתוך קטע ב'פירוש  
ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שכבר  
התפרש לעיל:<sup>156</sup>

ותחלת ההויות הניתנות ליחשב הן  
הפליאות בתוך החכמה שהפלאות הם  
פלאות בה]

והנתיבות הם אמות הדרכים, כי הנתיב  
אם הדרך.<sup>159</sup>

והנתיב<sup>160</sup> כלל ועיקר, שהדרכים  
מתפזרים ומתפרדים<sup>162</sup> ומתפשטים  
משם.

152 הדרך] דרכה 1.

153 הוא אמרו] ומה שאמר איך אמרו 3, י.

154 לא ישיגם מוגבל] שכיון שאין להם גבול לא ישיגם מוגבל 3, י, 11 (וכיון 11).

155 הניתנו' ליחשב] שנתנות ליחשב י; שניתנו ליחשב 3.

156 ראו על כך לעיל עמ' 420 הערה 3.

157 בהן] בה 3.

158 קורא] נתיב קורא 3, י, 11.

159 אם הדרך] אם האילן א; עם הדרך ל.

160 והנתיב] שהנתיב א; הנתיב ז, ל.

161 דרכים] כרכים 2.

162 מתפזרים ומתפרדים] ליתא א.

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו (נוסח הפנים: לו)	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
[א15] ווהרמב"ן בפ' ספר יציר' [ה] <פי' [רש]> בהפך, <sup>163</sup> ואמ' [ר] כי ה'דרך' הוא הגדו' [ל], והנתיבו' [ת] הם השבילי' [ם] הדקי' [ם]. <sup>164</sup> 'אמו' [ת]: 'כלו' [מר] העיקרי' [ם] שהדרכי' [ם] מתפשטי' [ם] ונאצלי' [ם] מהם במחלו' [ת].	ונתיבות הפליאות הן כמחלות שהן בתוך עיקר האילן, <sup>165</sup> והחכמה היא השרש. והן הויות פנימיות ודקות,
קורא 'מחלות' לצנורו' [ת], והם הנתיבו' [ת].  ואין כל בריה יכולה לעמו' [ד] עליהם, רק בהתבוננו' [ת] המחשב' [ה]; לא דרך ידיע' [ה], בהשתדלו' [ת] <הלימוד> אלא בהתבוננו' [ת] השכל. <sup>167</sup>	אין בריה יכולה להתבונן <sup>166</sup> אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו, ולא דרך ידיעה.
ואני אומ' [ר] כי אמרו <sup>168</sup> 'אין בריה' – בא למעט כל נברא. ועל כן 'לא דרך ידיעה' – כלו' [מר]: לא תספי' [ק] לנברא דעתו ושכלו להתבונן רק במחשבה.	ספר כלל הספר והספר <sup>169</sup> כלל הספור
ספר כולל הספר וספר כולל הסיפור: כבר אמרנו <sup>170</sup> כי 'ספר וספור' [ספר יצירה	

163 ווהרמב"ן בפ' ספר יציר' <פי'> בהפך] ווהרמב"ן ז"ל פי' בספר יצירה בהפך 2; ווהרמב"ן ז"ל פי' בפ' 'ספר יצירה' פי' בהפך 1; ווהרמב"ן ז"ל פרש בהפך 3, י.

164 שלום, פירושו האמתי (לעיל הערה 78), עמ' 88.

165 בתוך עיקר האילן] שהם בתוך העקר האלו ל.

166 אין בריה יכולה להתבונן] אין כל בריה יכולה להתבונן מ.

167 בהתבוננו' המחשב' לא דרך ידיע' בהשתדלו' <הלימוד> אלא בהתבוננו' השכל] בהתבוננו' <ת השכל 2.

168 אמרו] באמרו 3, י, 1.

169 והספר] הספר א.

170 אמרנו] ביארנו 3.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

א, א] הם 'שם שם שם', <sup>171</sup> ו'ג' <sup>172</sup> שמות <sup>173</sup>  
הללו הם 'אהי"ה' 'י"ה' ו'ה', <sup>174</sup> וכל אח'נד] כולל  
את חברו.

כיצד?

כבר ידעת כי עיקר ג' שמות אלו, כן הוא: 'א"ה',  
'י"ה', 'ו"ה'. <sup>175</sup> א"ה: לכת"ר; י"ה: לחכמ"ה, זהו  
'ספר'; ו"ה' לבינ"ה – 'ספור'.

'א"ה' כולל 'י"ה', כיצד?

מספר <sup>176</sup> 'י"ה' – ט"ו; כך הוא 'א"ה' ע"ד [על  
דרך] זה – אבגד"ה, הרי מספר ט"ו >ד"ל [דא  
לשון] מא' עד ת' <; <sup>177</sup> 'י"ה' כולל 'ו"ה', כי מספר  
מילואו של יו"ד הוא ו"ד, ומילואו של ה"א הוא  
א', <sup>178</sup> הרי י"א כמספר ו"ה.

ואני אומ' כי כל הקודם באצילו' [ת] – הוא  
הכולל <sup>179</sup> מה שאחריו, ודי למבין.

וג' אמות נחתמו' [ת] ביו"ד: קורא כאן  
'ג' אמות', שהם עיקרי' [ם] <sup>184</sup> שהכל תלוי  
בהם, לב' [ינה], ולת' [פארת], ולצ' [דיק] עם  
העט' [רה]. וכולם נחתמו' [ת] ביו"ד. <sup>185</sup>

ושלש אמות נחתמות ביו"ד <sup>180</sup> ואותן  
החתומות <sup>181</sup> נחתמו <sup>182</sup> ברום ביו"ד <sup>183</sup>

171 לעיל עמ' 30.

172 וג' [י"ג 2].

173 פירוש על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור (ראו לעיל עמ' 449–450).

174 ו"ה] יהו"ה 2, 3, י.

175 י"ה ו"ה] י"ה י.

176 מספר] כמה 3, י, 1.

177 ד"ל מא' עד ת' [תוספת בין השיטין הנמצאת רק בל.

178 א' ה' 1.

179 הכולל] קודם 3, 1; הקודם י.

180 נחתמות ביו"ד] מתחתמות יו"ד א.

181 החתומות] החותמות ו, ז, ל; החתימות א.

182 נחתמו] נחתמות ו.

183 ביו"ד] יו"ד ו, ז.

184 שהם עיקרי' [לעיקרים 3, י, 1.

185 ביו"ד] ביו"ד כיצד 3, י, 1.



'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

דע כי באדם ג' יודין:

עליון, אמצעי, תחתון; ראש, תוך, סוף.

'ברית הלשון' [על פי ספר יצירה א, ג] הוא כעין  
היו"ד עליון; ו'ברית הלב', שהוא כעין היו"ד  
>האמצעי<; וברית המילה, שהוא כעין יו"ד  
שלמטה תחתון.<sup>186</sup>

יו"ד עליון רומז לח' [כמה], והח'<sup>187</sup> כוללת  
>מדת< הכת"ר, כי ממנה מקבלת, וכוללת  
הבינ"ה, כי ממנה נאצלת. וכאשר מזכירין אחד  
מג' עליונו' [ת] – שלשתן בכלל.

וכבר ידעת כי הלשון דוגמא לבינ"ה.

יו"ד אמצעי רומז לתפא"ר' [ת], כי הלב הו'  
מכריע בין שש קצוותיו של אדם, והמשכת  
הגויה, שהיא חוט השדרה – דוגמא לתפא"ר.  
והנה הו' שרומז לתפא"ר, ברוב המקומו' [ת] –  
בראשיתה יו"ד; כי הוא"ו שני יודין: היו"ד של  
מעלה לתפא"ר, והיו"ד לצ' [דיק]<sup>188</sup> – יו"ד  
של מטה שהיא עטר"ת הברית, רומז לייחוד  
הצ' [דיק] והעט' [רה].

הרי אתה רואה שכולן נחתמו' ת ביו"ד.

והחתו' [ם] הוא ההתלבשו' [ת], שהסו"ד<sup>189</sup>

[כנראה צ"ל: היו"ד] העליו' [ן] נתלבשו

בהנשאריו' [ת]<sup>190</sup> של השם המיוח' [ד], כי

[15ב]

186 תחתון] ליתא 31, י, 11.

187 הח' והיא י.

188 והיו"ד לצ' [לנצח 11; ליתא 31, י.

189 שהסו"ד] שהיוד 31, י, 11.

190 בהנשאריו' [מלשון ספיר כי לא יוכלו להסתכל בהם גוון כלל אלא מהם יוצא אור שכל המדת תלוי בו אף על פי שבכל א' יש מין מראה אינו בפועל אלא בכח כלומר בהנשארות 21; בלבוש בשלשה אותיות הנשארות 11; בשלשה אותיות הנשארות 31, י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

כ'יון<sup>191</sup> שהיו"ד הקדימה להן, לאתר<sup>192</sup> [כנראה  
צ"ל: לאחר] שה'מ' צאה, הה"א נתלבשה  
בה"א [אולי צ"ל: בה], והה"א אחר שהמציאה  
נתלבשה בה<sup>193</sup> וכן הוא"ו בה"א. נמצא<sup>194</sup>  
שהיו"ד נתלבשה בכולן, וכן הה"א, וכן הוא"ו,  
וכן ה"א – כל א' נתלבשה מהכל.  
ותפס לשון חותם כי כאשר יחתו' [ם] האדם על  
השעוה, יעשה בה חקיקת צורה, שהשעוה היתה  
החומר, והחותו' – הצורה.<sup>195</sup> כאשר יתלבש  
השמש בצבע הזכוכי' [ת] כשמכה בו, ונראה  
השמש בצבע הזכוכי' [ת] – ולא שהשמש נשתנה  
וקבל צבע זה, כי השמש לא ישתנה<sup>196</sup> כלל,  
אלא שנתלבש בצבע ההוא. ואין השינוי אלא  
מצד המקבל.

עוד<sup>198</sup> נוכל לומר [ר],  
בשמו הגדו' [ל:]: כלו' [מר], מאחר שנחתמו  
ביו"ד ונתלבשו זה מזה וזה מזה, ר"ל [רצה  
לומר] – בא' מהד' אותיו' [ת].

**הם בשם:**

האותיות בשם, כלו' [מר] בעצם, והעצם בהם.  
ואמרי ב'עצם', כוונתי על הסבה הראשונה  
שהמציאה האותיו' [ת].

וכשנחתמו ביו"ד<sup>197</sup> נתנו בשמו  
הגדול, ונעשה בנין אחד.

**הם בשם והשם בהם,**<sup>199</sup>

- 191 כיון [ליתא נ].  
192 לאתר [לאלתר נ, 1, 3].  
193 והה"א אחר שהמציאה נתלבשה בה [אחר שהמציאה נתלבשה בה נ; הה"א אחר שהמציאה הוא"ו נתלבשה  
נתלבשה בה נ; והה"א אחר שהמציאה הוא נתלבשה בה"א י; והה"א אחר שהמצי... הוא] נתלבשה בוא"ו  
נ.
- 194 נמצא [ליתא נ].  
195 והחותו' הצורה [והחותם בה צורה נ, 1, 3, י].  
196 ישתנה [נשתנה נ, 3, י, 1].  
197 וכשנחתמו ביו"ד [ליתא מ].  
198 עוד [עודנו נ, 3, י, 1].  
199 בהם [שבהם ל].

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו (נוסח הפנים: לו)	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
<b>פנים בתו'ך] פנים, הויות בתו'ך] הויות:</b> שכל אות שהוא רומז לפנימיו'ת] ולהויה דקה מאד – כלולה מהכל; פנימיו'ת] תוך פנימיות, הויה תוך הויה.	<b>פנים בתוך פנים, הויות מתוך הויות.</b> <sup>200</sup>
והם יסוד, כי הם סבת כל נמצא וקיומו. <sup>203</sup> הבנין כולל כל אבי"ע, ר"ל: אצילו"ת בריא"ה יציר"ה עשי"ה. <sup>205</sup>	הספירות הם יסוד והן פנימיות, <sup>201</sup> ויסוד <sup>202</sup> הבנין הנעשה בהם האותיות, <sup>204</sup> כמו האבנים מן ההר.
עוד: בנין ירמוז אל מה שנתהוה מן האותיו'ת] אחר שנתלבשו בהם הספירו'ת], ונתנו בהם חתימה, רשימה, <sup>206</sup> וחקיקה, וחציבה, ונעשה הכל אחד: חקיקה תוך חקיק'ת], רשימה תוך רשימה, פנימיו'ת] תוך פנימיו'ת], הויה תוך הויה. כי אחרי התלבשו'ת] העש'ר] ספי'רות] באותיו'ת], נקראו כלם יחד 'הויו'ת]. כי לא היה אפש'ר] לפעולו'ת] ע"ס [עשר ספירות] להתראו'ת] ולהתגלו'ת], אלא בהתלבשותן <sup>207</sup> באותיו'ת]. גם לא היה אפש'ר] לאותיו'ת] להתהוו'ת] ולעשו'ת] הויו'ת], ולפעו'ל] פעולה, בלתי חקיקת הע"ס בהן, הנעשה בהן בע"ס <sup>208</sup> כמו האבני'ם] מן ההר. כי כאש'ר]	

- 200 פנים בתוך פנים הויות מתוך הויות] פנים בתוך פנים הויות בתוך הויות ו; פנים בתוך הויות בתוך הויות א.
- 201 פנימיות] הפנימיות מ. במקום זה מופיעה גלוסה של א: והם בסוף פרק (ה) (... האותיות) שכן הדין כי ההתחלה הוא סוף אין תחלת יש ואין אחרית יש (47-48א).
- 202 ויסוד] הם יסוד מ.
- 203 והם יסוד כי הם סבת כל נמצא וקיומו] והם יסוד בינ"ה סיבת כל נמצא וקיומו 2; והם יסוד כי הם סבת כל נהיה וקיומו 1, 3, י.
- 204 האותיות] האותות ז.
- 205 ר"ל אצילו"ת בריא"ה יציר"ה עשי"ה] ליתא 3, י, 1. זו כמובן גלוסה שנתוספה בנוסחי ל, 2.
- 206 חתימה רשימה] חמשה חתימות 1.
- 207 בהתלבשותן] כשנתלבשו 3, י.
- 208 בע"ס] הע"ס 2, 1, 3, י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

האבני' [ם] הניקחי' [ם] 209 מן ההר ע"י רשימה, 210  
וחקיקה, וחציבה, ומהן נעשה בנין הבתי' [ם],  
כך האותיו' [ת] כ"ב יצאו מע"ס, והע"ס, שהן  
סבתם, 211 עשו בהן חתימ' [ה], רשימ' [ה], חקיקה  
ווחציבה, הוא ההתלבשו' [ת] שנתלבשו הע"ס  
[א16] האותיו' [ת] [צ"ל: באותיות], להראות כחן 212  
ופעולתן באמצעו' [ת] האותיו' [ת], כדי 213  
שיתהוה מל"ב. ואלו כל האותיו' [ת], 214 והן הן  
עצמם – הויו' [ת] תוך הויו' [ת], פנימיו' [ת]  
תוך פנימיו' [ת].

ובהר יש כמה גידין וכו' 218 – כן בע"ס היו  
כל ההויות גנוזו' [ת] בח"כ [מה], 220 ומתוך  
האותיו' [ת] 224 שיצאו מהם – יצאו כל ההויו' [ת],  
שהוא אבי"ע, מן הכח אל הפעל.

ובהר יש 215 כמה גידיים, 216 כעין 217 חוליות  
הארץ העשויה חוליות חוליות. 219 ולכך אין  
הבור מתמלא 221 מחוליתו 222 כי בהתמלא 223  
המקומות החלולים – נשארו המקומות  
מלאים [צ"ל: המלאים] חסרים מן העפר. 225  
ואין החסרונות מתמלאות בהוייתן. 226 כך

209 הניקחי' הנקראים 1; הנלקחים 3, י.

210 ע"י רשימה] נקחים על ידי רשימה 1; נלקחים ע"י רשימה י.

211 סבתם] הבתים 1.

212 כחן] כאן 3, י.

213 כדי] מכדי 3, י, 1.

214 האותיו' ההויות 3, י, 1.

215 יש] ליתא א.

216 גידיים] גזירים ז, ל.

217 כעין] כמין ו.

218 גידין וכו' גידין 1; סתומים 3, י.

219 הארץ העשויה חוליות חוליות] הארץ עשויה חליות מ; הארץ חליות חליות ז, ל.

220 בח"כ] בכח 3, י, 1.

221 מתמלא] נתמלא א.

222 בבלי, ברכות ג ע"ב.

223 בהתמלא] בהתמלאת ז, ל.

224 האותיו' ההויות 3, י, 1.

225 המקומות מלאים החסרים מן העפר] המקומות המקומות המלאים מן העפר א.

226 ואין החסרונות מתמלאות בהוייתן] החסירות מתמלאת בהוייתן ז; ואין החסרות מתמלאת בהן בהוייתן ל.

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

ההויות הם<sup>227</sup> דקות, עד שאדם<sup>228</sup> מגלה  
אותם, ורושם בהם,<sup>229</sup> וחוקק החקיקות,  
וחוצב החציבות; אז נראה המלה<sup>230</sup> באיזה  
מקום [היא] מתחלת.<sup>231</sup>

— 'בלימה': הם<sup>232</sup> תלויות<sup>233</sup> כלם – הלמ"ד  
בחכמה היא אות יו"ד<sup>234</sup> בכל, ונעשים המ"ם  
והה"א רוח היוצא מהם הנהגת תולדותיהם.<sup>235</sup>

'יסוד': אינו אומר שהם יסוד<sup>236</sup>  
אלא למה שהוא עתיד להיות מהם.  
והסבה<sup>238</sup>  
התחלת היסוד.  
ויסוד: שב<sup>237</sup> לאותיו[ת] וקורא אותן <'יסוד'.  
ואינו ר"ל [רוצה לומר]<sup>239</sup> שהאותיות הן  
יסוד לע"ס [עשר ספירות], כי זה לא יתכן.<sup>240</sup>  
שהרי הע"ס הם סבה, והאותיו[ת] – מסבה.<sup>241</sup>  
ואיך תהיה המסבה<sup>242</sup> יסוד לסבתו?  
אבל לפי מה שהוא עתיד לצאת מהן קראן  
'יסוד'.  
והסבה<sup>243</sup> – שהם ע"ס, התחלת היסוד: כי הם  
המציאורהו.

227 [הן] שהן מ.

228 עד שאדם] והאדם מ.

229 בהם] אותם ו, א.

230 או נראה המחלה] או נראה אותם בהם המחלה מ; או נראה בהם המחלה ז, ל.

231 מתחלת] היא מתחלת א.

232 הם] ליתא ל.

233 תלויות] התלויות א.

234 יו"ד] ליתא א.

235 רוח היוצא מהם הנהגת תולדותיהם] רוח יוצא מהם הנהגת תולדותו מ.

236 יסוד אינו אומר שהם יסוד] יסוד (אמ') שטים יסוד א.

237 שב] שכל ג 1.

238 והסבה] והכונה א.

239 ואינו ר"ל] ואילין ר"ל ג 2; ואילן רצה י; ואילן ירצה ג 3.

240 כי זה לא יתכן] כי זה בלא זה לא יתכן ג 3, י.

241 מסבה] מסובב ג 3, י.

242 המסבה] המסובב ג 3, י.

243 והסבה] והטעם ג 3, י, ג 1.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

וכן החר הוא תחלת<sup>244</sup> כל בניינים שממנו,  
כי הוא התחלת הרשימות.<sup>246</sup> ואחרי  
הרשימות חקק החקיקות, שמהם החציבות  
שמהן<sup>248</sup> הבנין.<sup>250</sup>

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

והרשומו' [ת]: הוא<sup>245</sup> כאש'ר [ב] באי' [ם]  
לחצו' [ב] אבני' [ם]<sup>247</sup> מן החר, רושמי' [ם]  
ומצייני' [ם]<sup>249</sup> מקום האבן, שיעורה, וגדלה,  
ומהותה. ואחר שרשמו כן –  
חוקקי' [ם]: הוא חפירה<sup>251</sup> שחופרי' [ם] סבי' [ב]  
האבן. ואחר שחפרו סבי' כרצונ' [ם] – עוקרים  
האבן ממקומה. וזהו הנקרא 'חציבה'.  
ואחר כל זה עושי' [ם]<sup>252</sup> בנין "הבתי' [ם]"  
[ספר יצירה ד, ד].

[לקראת סיום: התייחסויות לקטעים שונים  
ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי  
נהור – שנדונו לעיל]

וכל זה דוגמא למציאו' [ת] האותיו' [ת] מע"ס  
[עשר ספירות].  
כי החר דוגמא למציאו' [ת] האותיו' [ת] מע"ס,<sup>254</sup>  
כי החר דוגמא לע"ס, כלומ' [ר] – לסבה  
הראשונה. והאבני' [ם] דוגמא לאותיו' [ת].<sup>255</sup>  
וע"כ [ועל כן] קורא בעל ס"י [ספר יצירה]<sup>256</sup>  
לאותיו' [ת] 'אבני' [ם], ולבנין הנעשה מהם –  
'בתי' [ם].<sup>257</sup> והבתי' [ם]<sup>258</sup> רמז ליחוד כל אשר

244 תחלת] התחלת א.

245 המציאוהו והרשומו' המציאוהו והרשימוהו 2; המציאות והרשומות הוא 1, 3, י.

246 כי הוא התחלת הרשימות] הוא התחלת הרשומות מ; שממנו התחלת הרשומות ז, ל.

247 אבני' [האבנים 3.

248 שמהן] שהן ז, ל.

249 רושמי' ומצייני' רושמים ומסמנין 1.

250 ואחרי הרשימות חקק החקיקות שמהם החציבות שמהן הבנין] ואחרי הרשימות חקיקות שמהם החציבות שמהם הבנין א; והחקיקות שמהן החציבה שהן הבניין מ.

251 חוקקי' הוא חפירה] חופ(פ)ין הוא חפירה 1; חופרין היא החפירה 3, י.

252 כרצונ' [ליתא 3, י, 1.

253 עושי' נעשים 1.

254 כי החר דוגמא למציאו' האותיו' מע"ס] ליתא 2, 1, 3, י.

255 לאותיו' [ליתא 3, י.

256 בעל ס"י] בס"י 1, 3, י.

257 בתי' [קורא בתיים 3, י.

258 והבתי' [האבנים 1, 3, י.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו  
(נוסח הפנים: לו)

נתהוה מהאותיו' [ת]: כאשר נתייחדו האבני' [ם]  
יחד ונעשו בתי' [ם], וכאשר האבני' [ם]  
מיוחדו' [ת] בהר – כן האותיו' [ת] מיוחדו' [ת]  
בע"ס [בעשר ספירות] וכו'.  
ע"כ [עד כאן] בדר' [ך] קצר' [ה].<sup>259</sup>

ד"ר יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,  
ת.ד. 653, באר שבע 8410501  
weissj@bgu.ac.il

259 ע"כ בדר' קצר' [ע"כ בדרך קצרה ואם תרצה לעמוד על זה הענין בדרך ארוכה עיין בספר העיון לרב חמאי ז"ל 31, י.





# על קבלה נטולת הקשר: פרקים בהימחקותה של היצירה הפרובנסלית בחקר הקבלה

מאת

חביבה פדיה

אחד החיבורים החשובים ביותר בראשית הקבלה בפרובנס הוא 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור. לאחרונה יצא אבישי בר־אשר כנגד ייחוס החיבור לר' יצחק סגי נהור.<sup>1</sup> מאמר זה הוא ביקורת על טענה זו, ואציע בו ארבעה סבבי דיון: (א) הצגת טענותיו של בר־אשר ודחייתן באופן מפורט ומדויק בנימוקים היסטוריים וטקסטואליים; (ב) זיקוק מחודש של העובדות ושכלול הנרטיב של מיפוי הקבלה בראשיתה, לאור מצב כתבי היד של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור כעובדה שאני מציעה לה פירוש אחר והקשר רחב ביותר; (ג) פרקים ראשונים בהתקבלות המילה הכתובה ובתולדות הספר כאובייקט וכאידיאה בפרובנס: מחיקות, הדרות, הטמנות והתעלמויות; (ד) קריאה של איגרת ר' יצחק סגי נהור אל ר' משה בן נחמן ור' יונה גרונדי כמסגרת מטא־הרמנויטית וכאילוסטרציה לבעיות התקופה.

השער הראשון מיועד אפוא להפריך – במרחב דיון קבלי מוגדר ובהקשר מצומצם – טענה בעלת השלכות היסטוריות רחבות, שנדפסה במאמר הנדון באופן נטול הקשרים היסטוריים. השערים השני, השלישי והרביעי מציגים את סוגיית ראשית הקבלה בתוך כלל הקשריה במדעי היהדות ובהיסטוריה של התחלות הקבלה בפרובנס, בראייה רחבה של עליית הקבלה בפרספקטיבה של תהליכי התקופה והתזווות ההגותיות העצומות שהתרחשו בה, וכל אלה מצטרפים יחד להפרכה של השערת בר־אשר. כמו כן תידון השאלה העקרונית כיצד קוראים טקסט אוטורי באופן מתודי מתוקן, ומהו דיון בקבלה הנטוע בהקשר של כלל מדעי היהדות ולא כזה המתנהל באופן הצר של חקר הקבלה המבודד בלבד.

1 א' בר־אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 264–384. מראי מקום במאמר זה יובאו להלן בגוף הדברים. כל ההדגשות להלן במובאות במאמר הן שלי.

## שער ראשון

שלוש הקדמות ביקורתיות על מאמרו של בר־אשר  
'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה'

## 1.1 הקדמה ראשונה: תמצית טיעוני בר־אשר ודחייתן

בדיון ארוך ומפורט ניסה לאחרונה בר־אשר לדחות 'מכול וכול', לערער ולהפריך – 'יריעה אחרי יריעה' כדבריו – את ייחוסו של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור כפי שנקבע ונדון על ידי גרשם שלום ולאחריו בהעמקה ובהרחבה על ידי כמה חוקרים. 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור הוא אבן פינה בכל דיון בראשית הקבלה, והוקדשו לו שלוש עבודות דוקטור, יותר מאשר לכל חיבור אחר מראשית הקבלה: בעבודתי הוא נמצא במוקד מחקר ראשית הקבלה ובמוקד בירורי שפה ותוכן, וכן עסקתי בו בדיון בשיטה אוטורית בדבר השם המפורש, בצד בירורים בספרות ההלכה והמנהג, בבלשנות ובדקדוק בני התקופה ובהשתקפות החיבור בתוך הגותם של תלמידי ר' יצחק סגי נהור: ר' אשר בן דוד בבדרש ור' עזרא ור' עזריאל בגרונה; מרק סנדור, ששקד כעשור על עבודתו בת שני הכרכים, הציג מהדורת תרגום מוערת מלאה של החיבור עם כל ההפניות הנדרשות לבחינה היסטורית של הקשריו ומקורותיו, בצד דיונים מקיפים בשאלת הופעת הקבלה המשתקפת ממנו; ולאחרונה הציג ז'ורדי ג'דרה־מולינה בעבודתו תרגום מוער של החיבור לקטלאנית ועמד על תפיסותיו התיאולוגיות, הקוסמולוגיות והאנתרופולוגיות של המחבר. בעבודת דוקטור נוספת, של עודד פורת, הוצגו נקודות ההשקפה של חיבור זה לכתבי העיון, שמוצאם, לפי פורת – כדעת שלום – מלנגדוק־פרובנס, ונערכה ביניהם השוואה טקסטואלית ורעיונית.<sup>2</sup> נוסף על כך בעקבות מחקריו של שלום על קבלת ר' יצחק סגי נהור הוקדשו מחקרים רבים לחיבור זה ולמקומו בראשית הקבלה.<sup>3</sup>

2 ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי־נהור ותלמידיו, ירושלים תש"ס; M. B. Sendor, 'The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezirah', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1994; J. Gendra-Molina, 'Rostres en rostres: Estudi i traducció del 'Comentari al Sefer Yesirah (Llibre de la creació) de rabí Isaac el Pietós, altrament anomenat, el Cec: Una visió teològica, cosmològica i antropològica del seu autor', Ph.D. dissertation, Universitat de Girona, 2012; ע' פורת, תקון המעגל: יסודות ההויה והיצירה הלשונית בספר מעין החכמה ובחיבורים הקרובים אליו, לוס אנג'לס תש"פ.

3 בין השאר יש לציין במיוחד את עבודתו של אברמס על כתביו של ר' אשר בן דוד, שיש להם זיקה ישירה להגותו של ר' יצחק סגי נהור: ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו: ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגרונה, לוס אנג'לס תשנ"ו. מחקרים נוספים הם מחקריה החשובים של מ' גברין, 'תפיסת הרע במחשבת ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו בגרונה', דעת, 20 (תשמ"ח), עמ' 29–50; הנ"ל, 'תפיסת הזמן במחשבת ר' עזריאל מגירונה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג–ד [דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה] (תשמ"ז), עמ' 309–336; ח' בוס, 'מאמר ר' ברזילי: פירוש עשר ספירות לר' ברזילי מגירונה', ספונות, סדרה חדשה ז [כב] (תשנ"ט), עמ' 372 – ושם בהערות כרך בוס באופן חד־משמעי בין לשונות המופיעים אצל ר' ברזילי, בן דורם של הרמב"ן ור' יעקב בן ששת, ובין 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור; וכן ראו:

בפתח הדברים אפרוט את טיעוניו של בר-אשר ואדחה אותם, ובהמשך אבהיר כיצד החיבור מייצג את תקופתו ומקומו – בלנגדוק-פרובנס בעשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה – ואת התאמתו להגותו ולמעמדו של ר' יצחק סגי נהור, ואראה כי הייחוס של פירוש זה ל'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור מתאים למעמדו של החיבור בקרב תלמידיו, שהשתיתו עליו את חיבוריהם.

1. לטענת בר-אשר כתב היד המוקדם ביותר של 'פירוש ספר יצירה', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 202, שנעתק סביב שנת 1300, משובש, ולכן הייחוס המופיע בו לר' יצחק סגי נהור מפוקפק. זו הטענה העיקרית שעליה ביסס המחבר את שלילת הייחוס לר' יצחק סגי נהור, ומתוך כך שלל גם את ההסתמכות על ייחוס זה בכל תולדות חקר הקבלה, למן שלום ועד עתה (עמ' 284 ואילך). מילים אחדות של הייחוס לר' יצחק סגי נהור בכתב יד אחד מתוך שמונה עשר כתבי היד של החיבור הספיקו אפוא לבר-אשר כדי למחות בהינף יד את הנחותיהם ומסקנותיהם של מחקרים המצטברים לכדי כמעט מדף של ספרות מחקר שהוקדשה לחיבור זה ולתולדות ראשית הקבלה בלנגדוק-פרובנס ובקטלוגיה וכן לביורר פילולוגי מקיף של כל כתבי היד של החיבור. התמודדות עניינית עם תוכן המחקרים הללו, עם תוכנו של החיבור ועם אופי הגותו של ר' יצחק סגי נהור לא הוצגה לכל אורך מאמרו. ההשוואות הטקסטואליות שערך המחבר מלמדות על אי הבנה יסודית של אופי הציטוט בכתבי המקובלים, שתמיד עיבדו את הדברים שהביאו וניסחו אותם מחדש לעומת מקורם, ולא הסתפקו בהבאת ציטוט 'נקי' ומדויק מן המקור. לבד מחלוקת כתבי היד של החיבור למשפחות לא הציג המחבר התמודדות פילולוגית מקצועית עם תוכנם, ולא בדק את מהימנות הייחוס לר' יצחק סגי נהור בכתבי יד אחרים וטובים של החיבור.

2. בר-אשר התעלם לגמרי מאזכוריו והשפעתו של הפירוש על כל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ולמעשה לא הבחין בקיומם: לדבריו 'לא נמצא עד כה אף לא ציטוט אחד מכל הפירוש' אצל תלמידי ר' יצחק סגי נהור וממשיכיו (עמ' 295 ואילך, עמ' 326, הערה 267, עמ' 329 ואילך ולמשל עמ' 358–359). זוהי טענה שגויה לגמרי ביסודה ובתוכנה. הצעתו לאַחַר את החיבור

E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994; idem, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005; idem, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism', Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven, CT 2000, pp. 166–224 – בכל העבודות האלה של וולפסון יש התייחסויות יסודיות לשינוך 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור. יצוין כי קודם לכולם עמד תשבי על שורה של הקשרים וייקוּת בין 'פירוש האגדות' לר' עזריאל בפרט וספרי חוג גרונה בכלל ובין פירוש ר' יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה', שקדם להם. ראו: 'תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 136, והערות שם: 'רשימה זו באה לציין את המקומות, שבהם עמדתי על הקשרים בין פירוש האגדות לר' עזריאל לבין שאר כתבי החוג, ובראשם פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי-נהור'.

כרוכה מניה וביה ברעיון שמחבר עלום מאוחר במהלך המאה השלוש עשרה הרכיב לכאורה את 'פירוש ספר יצירה' מעשרות רבות של אזכורים המפוזרים אצל כל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ובכתבי העיון. טענה זו אינה אפשרית. בר־אשר הציג אזכורים של החיבור למן המאה הארבע עשרה ואילך (עמ' 296 ואילך), אך התעלמותו מכל אזכוריו בראשית הקבלה אינה מבטלת אותם ואינה מוחקת אותם מן ההיסטוריה של הקבלה בתקופה זו.

3. שיקולים הקשורים בלשון החיבור ובמושגיו המקוריים כאחוזים בלשונה של תקופה מוגדרת ותחומה עד שנת 1230 לערך, התקופה שרק בה יכול היה 'פירוש ספר יצירה' להיכתב לאור שיקולים פילולוגיים-היסטוריים שאפרוש ואפרוט בהמשך, אינם נמצאים כלל באופק הדיון של בר־אשר. בירורים בתוכנו של פירוש זה ל'ספר יצירה' ובהגות המשתקפת ממנו, המעידים על מקורותיו ועל קשריו הרבים לספרות היהודית והנוצרית בת הזמן, כפי שעולה מן המחקרים הנזכרים, נעדרים מעבודתו. זוהי אפוא עבודה נטולת כל הקשר היסטורי, פילולוגי, ספרותי-טקסטואלי, לשוני והגותי.

4. ההשוואות הטקסטואליות לאורך כל מאמריו של בר־אשר מוטות לפי הנחתו הבלתי מיוסדת שהפירוש הוא חיבור מאוחר; הן חלקיות ואינן כוללות את מרבית השיקולים ההיסטוריים והפילולוגיים הנדרשים להשוואות כאלה, ולכן אינן נכונות. הווה אומר, הן ערוכות מלכתחילה על פי מה שדרוש למחבר להצגת טענתו המקורית ולא על פי המציאות ההיסטורית. המחבר משווה בין 'פירוש ספר יצירה' לחיבורים מאוחרים, למן המאה הארבע עשרה ואילך, בחלק השלישי, ולחיבורים מראשוני המקובלים, בחלק הרביעי. השוואות אלה מונחות מראש, נערכות על הדרוש, ואינן מציגות את השיקולים המתודולוגיים הנדרשים להשוואה בין-טקסטואלית.

## 1.2 דחיית טענותיו של בר־אשר

כנגד הטענה בדבר ייחוס בן מילים ספורות בכתב יד אחד, טענה שממנה נמשכת ונארגת מסכת מאמריו של בר־אשר, יש להשיב בקצרה בשורת נימוקים היסטוריים ופילולוגיים כדלקמן.

1. מעולם לא שמענו כי תאריך העתקתו של כתב יד הוא מדד לטיב נוסחו של החיבור המועתק בו או לתיארוך מקורו. אצטט כאן מלשונו הצלולה של עמוס גולדרייך: 'תדע, שתאריכי כתיבתם של כתבי היד אינם יכולים להיות קנה־המידה היחיד בבחירה זו [בחירת כתבי יד לייסד עליהם מהדורה ביקורתית] [...] בעיקר מפני שיכול להיות שכתב יד מאוחר הועתק בנאמנות מכתב יד קדום ודווקא הוא מוסר את הטקסט המדויק ביותר'.<sup>4</sup> אכן אין כל קשר בין טיב הנוסח לבין מהימנות הייחוס למחבר מסוים. ספרים רבים בקבלה הגיעו לידינו בנוסח מוקדם משובש. מופרך מכל בחינה לראות בכך מדד יחיד לבירור הנוסח או להערכת תוקף הייחוס למחבר. כמעט כל חיבור מן הקבלה המוקדמת מופיע בנוסחים טובים בכתבי יד

4 ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו: מהדורה מדעית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 40; ראו גם: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), עמ' 45, הערה 26.

מאוחרים ובנוסחים משובשים בכתבי יד מוקדמים וראשונים שלו. זו תופעה מעניינת אך אין לה כל שייכות לתיארוך החיבור.

2. כתיב היד היחידים בקבלה מהמאה השלוש עשרה הם משנת 1298 או סביבותיה. איננו יכולים לצפות לאוטוגרף מלנגדוק, כיוון שכתבים אלה לא שרדו כלל. פסילת ייחוס של חיבור בגלל היעדר אוטוגרף היא חידוש של שיבוש בעולם המחקר. ברור שהחיבור השתמר בנוסחים מוקדמים טובים, שהועתקו בכתבי יד מאוחרים. כתיב יד מן המאה החמש עשרה מצייגים נוסח שאפשר שהועתק קרוב מאוד לזמן החיבור או מייד אחריו. השתמרות כתיב יד ותיארוכם אינם נוגעים להתקבלות המיידית של החיבורים ואינם משקפים אותה.

3. נוסף על כ"י וטיקן ebr. 202, כתב היד הקדום ביותר של החיבור – מאלה ששרדו בידינו – שמופיע בו הייחוס לר' יצחק סגי נהור, ייחוס זה מופיע בכתבי יד אחרים, שטיב נוסחם עולה על זה שבו.<sup>5</sup> אם כן, הייחוס לר' יצחק מופיע גם בכתבי היד הטובים של החיבור, אך דווקא מתוך הימצאותו גם בנוסח פחות טוב מצא בר־אשר פתח לשלול ייחוס זה.<sup>6</sup> זאת ועוד, גם אילו לא הופיע כלל בכתבי היד ייחוס למחבר מסוים, וגם אילו היה הפירוש מיוחס לאדם אחר – לפי ראיות טקסטואליות והיסטוריות ניתן להכיר, מתוך עשרות הקשרים, את בעלותו של ר' יצחק סגי נהור על החיבור. בתוך כך הציע בר־אשר בלא כל ביסוס שהכינוי 'החסיד' שבכתבי יד אחרים אינו לר' יצחק אלא 'ייחוס אנונימי לחסיד אחר'.<sup>7</sup> כינוי זה מיוחד לר' יצחק, שכונה גם

5 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 289, 291–293 ועוד.

6 השוו: 'לבד מעצם הופעתו של הייחוס הזה בצד מרבית העתקותיו המעטות של החיבור בכתבי יד מן המאה הארבע עשרה ואילך, לא הומצאה עד עתה ראייה מספקת אחת שיש בה כדי לאמת ייחוס זה' (עמ' 283). שלילת תוקפו של הייחוס בכתב יד אחד היא טענתו היחידה של המחבר. בעשרות המחקרים שהוקדשו ל'פירוש ספר יצירה' ולהגותו של ר' יצחק סגי נהור יש עשרות ראיות מספקות שיש בהן כדי לאמת ייחוס זה, ומכולן התעלם בר־אשר. ועוד, אין מקום מבחינה פילולוגית לייחס את כל כתבי היד המאוחרים למקור אחד קדום, כפי שהציע בר־אשר (עמ' 291), בפרט שכתבי יד מאוחרים מחזיקים בנוסח טוב יותר מאשר כתב היד המוקדם מהם, ואין הדבר נובע מעיבודי המעתיק. יש מקורות אחדים לכל כתיב היד של חיבור מסוים, והנחה בדבר השתלשלות ליניארית של כתב יד אחד ששרד בידינו לכתב יד אחר היא ברוב המקרים – ובוודאי במקרה זה – מוטעית.

7 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 293, וראו: עמ' 300–302, 309 ועוד. בין השאר טען בר־אשר כי ר' יצחק דמן עכו הפריד בין דברי הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור לבין פירוש אחר ל'חסיד'. אך ציטוטיו אינם מדגימים כלל שמדובר בחיבורים שונים. למשל בעמ' 311 ובעמ' 335 מצוטטת הדעה שבראש הפירוש המיוחס לר' יצחק סגי נהור בדבר זהותו של מושא הפועל 'חקק', והלשון 'כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל' תואמת בהחלט את לשון 'פירוש ספר יצירה' המוכר לנו, ומייד לאחר מכן יש מובאה מלשון 'פירוש מעשה בראשית' שייחוס לר' יצחק סגי נהור בכינוי 'החסיד ז"ל'. מכל טענות הנגד של בר־אשר בדבר הכינוי 'חסיד' יוצא שהתווסף מחבר בעל פירוש המקביל ל'פירוש ספר יצירה' שבידינו, בחינת 'תרי חסידים הו' (טקטיקה יסודית אצלו: המצאת כפיל או רמיזה מעורפלת לאפשרותו, כפי שאראה להלן), ולכן אין בהן ממש. ברור לכול שהדברים שייחוס לר' יצחק דמן עכו ל'חסיד' לא היו אמורים להיות העתקה מילה במילה מן הפירוש אלא סיכום תמצית הדברים (כאן: ייחוס החקיקה לדרגה העליונה במערכת, בין שהיא ספירת כתר

'הפרוש', הוא נזכר בו באופן קבוע בידי תלמידיו, הוא תואם לגמרי את תקופתו ואת מאפייני הגותו,<sup>8</sup> ואין מקובל אחר מלבדו שנקרא 'חסיד'.

4. כל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ומקובלים בתקופתם ציטטו ניסוחים הנמצאים בפירושו ל'ספר יצירה', הזכירו אותם ונסמכו עליהם בעשרות מובאות ואזכורים; ההגדרה לציטוט בתקופה זו אינה בהכרח העתקה של ביטויים שלמים כנתינתם במקור, כבימינו, אלא הסתמכות על מושגים המקוריים לחיבור מסוים, לעיתים קרובות תוך עיבודם. מבני דורו של ר' יצחק סגי נהור שפירשו את 'ספר יצירה' גם הרמב"ן אֶזְכֵּר אותו (ראו להלן, עמ' 506). אם כך יש להדגיש שהדגש היטב כי השאלה הפוכה ולא נוסחה היטב מלכתחילה: יש לשאול לא על נוכחות 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור בכלל חיבוריהם של בני דורו או בעבודות תלמידיו אלא על היעדרו מחוג מקובלים מסוים, מה שעשוי להיות עדות נוספת המאששת את ההבחנה בין חוגים ואף מלמדת על מאבק ביניהם, ומכל מקום אין בכך כל ראיה להיעדרו של החיבור מן ההיסטוריה בתקופה זו.<sup>9</sup> בתוך כך ברור שהתייחסותו של בר-אשר לאזכורו של הפירוש

או 'סבה הראשונה' שמעל לספירות, כאשר כל מקובל משתמש בדעה מסוימת לפי המערכת המועדפת עליו, והשוו: עמ' 312–313).

8 על מאפייני הקבלה כתנועה חסידיית בראשיתה, בהתאם למגמות הפרישה והנזירות שרווחו באותה תקופה בדרום צרפת, כולל ניתוח עומק למונח חסיד ומיקום יצירת ספר 'חוקי תורה' בפרובנס, ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 26–34; G. Scholem, *Origins of The Kabbalah*, ed. R. J. Zwi; Werblowsky, trans. A. Arkush, Princeton, NJ 1987, pp. 227–233; I. Twersky, *Rabad of Posquieres: A Twelfth Century Talmudist*, Cambridge, MA 1962, pp. 26–29. פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), עמ' 61 והערה 70. 'החסיד' הוא כינוי קבוע של ר' יצחק, הפותח עשרות מסורות בדבר כוונות וטעמי מצוות שהביא משמו ר' יהושע אבן שועיב בביאורו לפירוש הרמב"ן. ראו: פירוש סודות התורה להרמב"ן (אבן שועיב), בתוך: פירושי וחיבורי תלמידי הרשב"א על קבלת הרמב"ן, 'ירושלים תשפ"א. עוד על סוגיית חסידות ופרובנס ראו: ר' בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 621, וראו גם על אודות זיקות לחסידי אשכנז: שם, עמ' 588–596.

9 על ההבדל בין חוג הרמב"ן לחוג ר' יצחק סגי נהור ראו כבר אצל: ח' פדיה, 'משבר באלוהות ותיקונו התיאורגי בקבלת ר' יצחק סגי-נהור ותלמידיו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט. ראו גם: מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535–580, הנ"ל, 'על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סגי-נהור', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משוואת: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, 'ירושלים תשנ"ד, עמ' 25–52; וכן ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2); הנ"ל, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וסקסט קדוש, תל אביב תשס"ג. לאחרונה נתפרסם מאמרה של י' וייס, 'הקבלה בגירונה במאה השלוש עשרה: עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת', תרביץ, פז (תש"פ), עמ' 67–98. לא אידרש כאן למכלול הטענות של מאמר זה. המחברת לא הציגה מתודולוגיה ברורה, והנחת היסוד שלה – הבאה לידי ביטוי גם בסוף המאמר – שניתן לכאורה לנהל דיון בפעילות קבלית' במנותק מפעילות סוציולוגית', אינה יכולה להוות תשתית למחקר היסטורי רעיוני מתוקן. הרעיון שהעלתה המחברת כאילו חוקרים קודמים לה טענו כי ההבחנה בין החוגים משמעה שלא היו רעיונות דומים, הוא מלכתחילה תיאור בלתי מדויק כלל. בטענתה של וייס אין הבנה לכך שמערכות שונות בתכלית יכולות להחזיק את אותם מוטיבים ומושגים תוך כדי היותם מאורגנים בצורה אחרת, וזהו גוף ההבדל בין חוגים שונים. בשל הטשטוש ההיסטורי שבו שרוי מאמר זה, אין בו

בכתבי מקובלים מאוחרים יותר, למן המאה הארבע עשרה ואילך (בחלק השלישי, עמ' 296–328), לא רק מתעלמות לגמרי מאזכוריו בדורות הסמוכים לר' יצחק ובסביבתו המיידית אלא אינן מזהות שזהו עיבוד ואיזכור (כמו במקרה ריד"ע וראו להלן). מכל דבריו בחלק זה של המאמר אין מקום לבטל את הייחוס של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, שהרי כל מקובל הוסיף על דברי קודמו, שינה ועיבד אותם, גם בלא לציין בשמו. לאורך החלק הרביעי של מאמרו, בהשוואת הדעות של 'פירוש ספר יצירה' לכתבי תלמידי ר' יצחק סגי נהור, התעלם המחבר מההתייחסויות הרבות לאין או למושגים מקבילים לתפיסת האינות (למשל אין חקר) במקום שם העצם אין-סוף, שלא היה בשימוש בלעדי לתיאור קודקוד מערכת האלוהות בחוג כתבים זה ובשלבים פרוטו-קבליים אחרים. במילים אחרות, מושג האין-סוף היה קיים, תמימות דעים על המינוח בשלבים דיפוזיים אלה – לא בהכרח הייתה. עוד ראה המחבר לזוהר, בין השאר, בין ספירת יסוד לחכמה (עמ' 341), או שקבע באשר לפסקה שלמה ב'פירוש ספר יצירה' המדברת במפורש על כפילותה של היו"ד-חכמה כי 'מחברו של הפירוש [...] לא ידע דבר על פיצול החכמה' (עמ' 340–349).<sup>10</sup> לדעת בר-אשר מושגי המקובלים נקרים בדרך מקרה בחיבוריהם, והוא לא הבחין לאורך כל דיונו במורכבות הרבה של הדיונים במושגים מסוימים, כגון זיהויה של הספירה הראשונה, כתר, עם המונחים רום או עומק וכיוצא באלה.

5. המחבר התעלם מהוכחות שעליהן ייסדו החוקרים את טענותיהם לייחוסו של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, מבחינות היסטוריות, מושגיות ורעיוניות, ובתוך כך מן העדות המופיעה בחיבור עצמו להכתבתו של הפירוש לתלמידיו וממשיכיו: 'ומורנו אומר', עדות שכבר ציינתי אליה.<sup>11</sup> כך טענתו ש'אין אף ראייה הכרחית אחת – החל בגוף הפירוש וכלה במקורות חיצוניים – המאששת ייחוס זה [לר' יצחק סגי נהור]' (עמ' 282) נדחית 'מכול וכול', באותו מטבע לשון שבו ביקש 'לעקור לחלוטין' את הייחוס 'בטעות' כדבריו לר' יצחק סגי נהור.

6. ברור היחסים של מוקדם ומאוחר בין אזכורי 'פירוש ספר יצירה' ובין מקורם מלמד תמיד

מלאכה שלמה, ועל כן אין אפשרות להניח עליו נדבכים היסטוריים נוספים לפני דיון נפרד בהנחות היסוד שלו בפני עצמו.

10 בין השאר תלה זאת בר-אשר בביקורתו לאורך המאמר על מהדורתו 'הלקטנית' של שלום ל'פירוש ספר יצירה'. לדידו של בר-אשר ולאור יתר עבודותיו בכתבי היד, ניכר שהוא מעדיף מהדורה דיפלומטית מכתב יד אחד על פני מהדורה אקלקטית, המורכבת מכל כתבי היד שברשותנו, ושמוצגות בה הכרעותיו של החוקר על כל תיבה. אכן גם אם יש לקבול על עבודתו של שלום, הוא הגיש את הנוסח הטוב ביותר שעמד לרשותו, במשאבים המצומצמים שהיו לו ובשנים שבהן יכול היה להציג רק כתבי יד אחדים. מוטב לחוקר בן ימינו להעמיד מהדורה מדעית שלמה עם כל חילופי הנוסח האפשריים, ומתוך כך להכיר את טיב החיבור שלפניו, במקום להתלונן על עבודת קודמו. באשר לביקורת גישתו לעבודה פילולוגית, ראו ע' פורת, 'מהו עולימתא שפירתא ולית לה עיינין' וחידת הטייעא: פרק בתולדות הקבלה במחצית השנייה של המאה ה"ג, לוס אנג'לס תש"פ, עמ' 143–144, הערה 548.

11 ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 55–57, ועל דרכי אזכורו בכתבי תלמידיו ראו: שם, עמ' 66–69; וכן ראו: סנדור, הופעת הקבלה (לעיל הערה 2), I, עמ' 46. והשוו דברי בר-אשר, עמ' 279–281, 285, הערה 59, עמ' 295–296, 364–365.

על סדר מסירה מר' יצחק לתלמידיו, ואי אפשר להראות סדר זה בכיוון ההפוך.<sup>12</sup> ובעניין זה אפרט מעט על אודות כמה מושגים:

א. מושג ברור המופיע ב'פירוש ספר יצירה' הנדון הוא 'הויות'. ר' עזרא לא השתמש לראשונה במושג זה (כטענת בר־אשר, עמ' 359–360, הערה 386), משום שהגות זו, הקשורה במקום המרכזי של הגיית השם המפורש, בפרט בתוך הפרשנות לכוונות התפילה אצל ראשוני המקובלים, נבעה מן החוג המצומצם של משפחת ר' אברהם בן דוד מפוסקיר (הראב"ד), שכלל רק את הראב"ד, את ר' יצחק סגי נהור ואת אחיינו ר' אשר בן דוד. כך ניתן למצוא את המושג 'הויות', מעבר להימצאותו בכתבי ר' אלעזר מזורמס,<sup>13</sup> בחיבור הקבלי 'פירוש מעשה בראשית' לר' יוסף בן שמואל מקטלוניה, המובא בחיבורו של המקובל ר' יעקב בן ששת 'משיב דברים נכוחים',<sup>14</sup> ובמקביל ב'פירוש מעשה בראשית' המיוחס לר' אשר בן דוד, אשר זוהה על ידי אפרים גוטליב כפרפרזה על פירושו של ר' יוסף בן שמואל. הופעת המושג בחיבורו של ר' יעקב בן ששת, שנתחבר לכל המאוחר בשלהי שנות השלושים של המאה השלוש עשרה,<sup>15</sup> ושר' יוסף בן שמואל עוד קדם לו בכמה שנים, מלמדת שיש כאן תיבת תהודה למסורות הפרובנסליות של ר' יצחק סגי נהור (ב'פירוש ספר יצירה') ושל ר' אשר בן דוד עצמו. זאת ועוד, דניאל אברמס איתר בינתיים כתבי יד נוספים של 'פירוש מעשה בראשית' ויצר מהדורה סינופטית המציגה זה לצד זה שמונה כתבי יד שהם עיבודים שונים של 'פירוש מעשה בראשית', ולדעתו אלו עיבודים של חיבור קבלי קדום, שיסודו עוד ב'פירוש מעשה בראשית' לר' יצחק סגי נהור ובפרפרוזות שלו אצל ר' עזרא ואצל ר' אשר בן דוד ואילך.<sup>16</sup> כללו של דבר, המקור

12 כך ניתן ללמוד מן המהדורה המדעית לפירוש זה אצל סנדור, הופעת הקבלה (שם), II, בעשרות מקומות.

13 ג' שלום, ראשית הקבלה (1150–1250), ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 118–120; י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 94–103. שלום ודן אחריי הזכירו את השימוש המקביל של ר' יצחק סגי נהור ור' אלעזר מזורמס במושג 'הויה', 'הויות'.

14 יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 193–196.

15 א' גוטליב, 'למשמעם ומגמתם של "פירושי מעשה בראשית" בראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 62, ודבריו שם: 'הפירוש המיוחס לר' אשר הוא מעין עיבוד פרשני לפירוש מעשה בראשית של ר' יוסף בן שמואל'. ראו גם: ד' שוורץ, 'פירוש למעשה בראשית המיוחס לר' אשר בן דוד', סיני, קיט (תשנ"ב), עמ' מז–נה. מייד אחרי הופעת 'מאמר יקו המים' לר' שמואל אבן תבון החל הפולמוס אודותיו עד כדי כך שתומכיו החביאוהו ופחות מעשר שנים אחר כך כבר חיבר ר' יעקב בן ששת את 'משיב דברים נכוחים'. ראו על כך: ג' פרוידנטל, 'יקו המים – קו פרשת מים בין התורה לחכמה במאה הי"ג: שמואל אבן תבון, יעקב בן ששת ומנחם המאירי', דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 270 והערה 15; G. Freudenthal, 'Samuel Ibn Tibbon as the Author of Melakah Qetanah, the Hebrew Translation from Arabic of Galen's Tegni: Probes into the Evolution of his Philosophical Vocabulary', *Arabic Sciences and Philosophy*, 26 (2016), pp. 27–43

16 אלו הם השמונה: פירוש ר' יוסף בן שמואל על פי כתב יד 'משיב דברים נכוחים' (לר' יעקב בן ששת), כ"י אוקספורד, בודליאנה 239 Opp. (נויבאואר 1585); 'מערכת האלהות', כ"י פריז, הספרייה הלאומית 802; héb. כ"י ברלין, ספריית המדינה, 538<sup>o</sup> 8<sup>o</sup>; 'ילקוט חכם המשכיל', כ"י אוקספורד, ספריית כרייסט צ'ריץ' 198 (נויבאואר 2456); ספר 'מאירת עיניים' לר' יצחק דמן עכו, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 4),



אינו כלל ועיקר ר' עזרא מגרונה; הוא אומנם הזכיר את המושג, אך כאמור הוא היה שנוי גם על ידי חסידי אשכנז וגם בחוג המקובלים הקטלונים למן העשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה, כחלק ממסורת נוכחת של חיבורים שייחסו את המושג לר' אשר בן דוד ול'פירוש מעשה בראשית' של ר' יצחק סגי נהור – כלומר אל מקור פרובנסלי – וכל זאת עשרות בשנים לפני שנת 1300! כאמור המושגים 'הויה' ו'הויות' מופיעים גם ב'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור וכן אצל ר' עזרא ואצל ר' אשר בן דוד, שכבר לימדתי על תלותם בתורות ר' יצחק סגי נהור ועל זיקתם אל תורות אלה,<sup>17</sup> ושלדעתו של אברמס ערכו עיבודים פרשניים ל'פירוש מעשה בראשית' של מורם ר' יצחק סגי נהור.

דוגמה נוספת מכתבי ר' עזרא היא אזכור המונח 'דברים הגופניים' במפורש בשם 'רבינו החסיד ז"ל' (עמ' 355). בר-אשר התעלם מאזכור מפורש של לשון 'פירוש ספר יצירה' בכתבי תלמידיו ר' יצחק סגי נהור. האזכור של 'דברים הגופניים' בדברי ר' עזרא הולם לגמרי את הופעתו של מונח מקורי זה ב'פירוש ספר יצירה', שבו 'דברים' הם הספירות; כמו כן מעמדן של הספירות התחתונות כ'גופניות' לעומת 'הדברים הרוחניים' ברור מכמה מקומות ב'פירוש ספר יצירה'. הבחנת הספירות התחתונות כספירות בניין הגוף אומנם השתגרה בשלבים המאוחרים של קבלת המאה השלוש עשרה, אך לעומת זאת לא התבלט מעמד נפרד מובהק לספירות 'הרוחניות' (למשל אצל הרמב"ן מופיע מינוח שונה). מקובל שביקש להסביר מינוח מקורי בוודאי העיד בתוך כך שמינוח זה נתחדש בידו, שאם לא כן, לא היה טורח להסביר דבר שגור ומובן מאליו. במקרים אחרים הפך בר-אשר את סדר ההשפעה בין חיבורי המורה לחיבורי התלמידים, לפי החלטתו האמורה שמועד ההעתקה הוא מועד חיבור הדברים, וזאת בלא בחינת ההקשרים המרוכבים שבהם יש לבחון את כיוון ההשפעה. הוא ציין למשל הקבלה בין לשונות 'פירוש ספר יצירה' ללשון ר' עזרא ב'פירוש שיר השירים' (עמ' 358–359), אך המובאה מדברי 'פירוש ספר יצירה' שבתוך 'פירוש שיר השירים' אינה שייכת כלל ללשונות שיר השירים אלא ללשונות המפורסמים של 'ספר יצירה' – חקיקה, חציבה וצפייה. גם ההבחנה בין ספירות 'רוחניות' לספירות 'גופניות' מופיעה בסדרת פירושי מעשה בראשית במקורות שקדמו לשנת 1230, ושצוינו לעיל, מקורות שנקשרו בסוגיית פירושי מעשה בראשית בדיוניהם של גוטליב, דב שוורץ ואברמס כדלעיל.

עמ' טז–יז; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, Ms. 8124; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אוסף לוצקי, L 917; 'כללים וסודות אבן שועיב', כ"י בודליאנה 43 Opp. Add. Qu. (נויבאואר 1645), וראו מהדורתו: ד' אברמס, 'פירושי מעשה בראשית: גלגולו של חיבור קבלי קדום', הנ"ל, ר' אשר בן דוד (לעיל הערה 3), עמ' 299–353.

17 ראו: פריה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 1–72; Tz. Weiss, 'The letter of Isaac the Blind to Nahmanides and Jonah Gerondi in its historical context', *Journal of Jewish Studies*, 72(2) (2021), pp. 327–348; עתה במאמר חדש (A. Bar-Asher, 'Isaac the Blind's Letter and the History of Early Kabbalah', *Jewish Quarterly Review*, 111 (2021), pp. 414–443) טען בר-אשר שהוא הראשון לכאורה לדון בויקה בין ר' יצחק סגי נהור ובין ר' אשר בן דוד. והדברים תמוהים בלשון המעטה.

ב. פירוש של ר' עזריאל ל'ספר יצירה', למשל, הוא חיבור המושפע במובהק מפירושו של מורו, ר' יצחק, ואי אפשר להפוך את הסדר ביניהם.<sup>18</sup> ההקבלה והעיבוד של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור ניכרת היטב בכל פסקה ופסקה של פירושו של ר' עזריאל.

ג. גם בחיבורי העיון, שנכתבו בלנגדוק בעשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה, ניתן להצביע – לאחר בירור תוכני, פילולוגי והיסטורי מעמיק – על מובאות רבות שנטלו מדבריו של ר' יצחק ב'פירוש ספר יצירה' ופיתחו אותם. כמו כן יש דוגמאות לא מעטות ליחסי השפעה בכיוון חד וברור: נטילת מושגים מקוריים וייחודיים שהופיעו רק, בהקשרים מסוימים, ב'פירוש ספר יצירה' שכתב, הכתיב או לימד ר' יצחק סגי נהור, ושילובם בספר 'מעין החכמה' ובחיבורים נוספים מכתבי העיון.<sup>19</sup> הבירור הפילולוגי אינו מותר מקום לספק באשר לכיוון השפעה זה ולא ניתן להופכו.

7. השיטות והמבנים המופיעים ב'פירוש ספר יצירה' הנדון כאן הולמים שיטות בקבלה המוקדמת. למשל המונח ספירות כמציין ישים חוץ־אלוהיים, המבנה של חמש כנגד חמש, מרכזיות האחד הניאופלטוני או תפיסת ה'השפלה' הייחודית. כל אלה הם מושגים מרכזיים ב'פירוש ספר יצירה' הנדון, ואין למצוא את עקבותיהם אצל מקובלים שכתבו אחרי שנת 1240, בעוד שהם הנחו את תפיסות היסוד של כל ראשוני המקובלים בלנגדוק־פרובנס ובגרונה, הן אצל תלמידי ר' יצחק סגי נהור המוכרים בשמותיהם והן בספרות העיון. לשיטות אלה לא היה המשך אחרי שנות השלושים והארבעים של המאה השלוש עשרה. על כן טענתו של בראשון שביטויים ייחודיים ומקוריים לפירוש זה, כגון 'מה שאין המחשבה משגת' או תיאור 'החכמה הסובבת את הכל' – מייצגים שימוש רגיל במונחים על פי פשוטם ובמשמעם הרווח' (עמ' 351), היא טענה מוטעית. מושגים אלה אינם מופיעים בכתבים אחרים מלבד 'פירוש ספר יצירה', כתיב תלמידי ר' יצחק סגי נהור וכתבי העיון. כאמור, מושגים ומבני מחשבה המופיעים בפירוש זה, ושידונו להלן, לא היו יכולים להופיע אחרי שנות השלושים של המאה השלוש עשרה.

8. קו פרשת המים המוקדם של שנות השלושים של המאה השלוש עשרה, שהוא מועד

18 פירושו של ר' עזריאל זכה לאחורונה למהדורה מדעית מוערת, יחד עם מהדורות מדעיות מוערות לכל שרידי כתביו, למעט 'פירוש האגדות'. ראו: ע' פורת, מחברות ר' עזריאל: איש גירונה, לוס אנג'לס תש"פ, עמ' 150–161. הנטילה של חיבור זה מ'פירוש ספר יצירה' שיש לייחסו לר' יצחק סגי נהור ניכרת היטב בהערותיו המרובות של פורת, גם יתר חיבוריו של ר' עזריאל, ובפרט פירושי התפילה והקדושה, נטלו באופן ברור מעיקר עיסוקו של ר' יצחק נהור בפירושי תפילת שמונה עשרה כפי שלימדתי בספרי השם והמקדש, לדוגמאות מובהקות, המפורטות בדיון מעמיק ורחב היקף, ראו: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), עמ' 228–232, 269–271 וכן: עמ' 68–69, 218–220, 223–226 ועוד הרבה. הקבלה מובהקת בין 'פירוש ספר יצירה' לחיבור קדום מספרות העיון מתקיימת גם בחיבור 'סוד ידיעת המציאות'. ראו: שם, עמ' 94–96; וראו: הנ"ל, 'ספרות העיון', א' בר־לבב ומ' אידל (עורכים), שער לקבלה: נתיבות למיסטיקה היהודית, ד: זוהר, רעננה 2022 (בדפוס), שם הביע פורת ביקורת מפורטת על מאמרו הנדון של בראשון ועל אי היתכנותו ההיסטורית לאור ההשוואה בין 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור ובין החיבורים המוקדמים בספרות העיון.

כתיבתו של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור אליבא דכל נהרות המחקר שכנגדם יצא חוצץ בר־אשר, הוא קו פרשת מים גם בשפה העברית. אוצר המונחים בשפה העברית היה נתון אז בצמיחה מואצת והיה קשור בטבורו בתרגומי התיבונים ואחרים אשר ישבו בפרובנס ובספרות המדקדקים; הוא נשא מאפיינים של מובלעת אנדלוסית בפרובנס, ואילו המינוח הזוהרי עוד כלל לא נולד. בהצעתו של בר־אשר לאיחור 'פירוש ספר יצירה' יש חוסר הבנה באשר לאופן שבו שפתו של חיבור מסוים אחווה בשפת התקופה. לא סבירה תנועה חזרה אחורה לשלב זה בחיי השפה העברית כמובלעת שמישהו יצר בדיעבד במכוון או כזיוף; והלא גם לזיוף – אם יש מקום לשקול אפשרות זאת – צריכה להיות תכלית. קו פרשת המים המאוחר של 1300, שהוא מועד ההעתקה של אחד מכתבי היד של החיבור, ושב־אשר ניסה להופכו למועד הכתיבה, יכול בה במידה להשיק לגירוש יהודי צרפת בשנת ס'ו (1306); רבים מהם נדדו עוד לפני הגירוש ואחריו לקסטיליה, ומועד זה עשוי להיות מועד סביר להשמדת כתבי יד וכן להעתקתם הבהולה או המשובשת מחדש.

9. פירושו של ר' יצחק נבע מהיכרות עמוקה עם פירושי קודמיו ל'ספר יצירה'. פירושים אלה איבדו את מעמדם ומקומם לאחר שנות השלושים והארבעים של המאה השלוש עשרה, ובסביבות 1300 לא חזר איש לכתוב מתוך חיבורים אלה או בויקה אליהם. הפירוש הנדון היה קצה של מרקם פירושים ל'ספר יצירה' שאפיינו את העולם היהודי במאה האחת עשרה, ושחלקם עוד נכחו עם עליית 'ספר הבהיר' ודעכו לגמרי בדור ה'זוהר'. ר' יצחק דמן עכו, שבידינו פירושו לפרק א שב'ספר יצירה', בא מארץ ישראל, מהקשר אחר לחלוטין, וייצג גם מיסטיקה צופית, והוא מבחינה זאת היוצא מן הכלל המלמד על הכלל. ואף הוא, שבא מן המזרח, מן המרחב שממנו בקעו בעקבות 'ספר יצירה' ראשוני המפרשים עליו, כבר לא נדרש לפירושים קדומים אלו. הווה אומר, אחרי ראשית הקבלה נוצר פער של כשבעים עד מאה שנה בסוגה של פירושי 'ספר יצירה', והפירושים המוכרים שבאו אחרי שנות השלושים של המאה השלוש עשרה – וסביר ש'פירוש ספר יצירה' הנדון כאן נכתב עוד בשני העשורים שקדמו לתאריך זה – הם פירושו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי (שיוחס בדפוס המסורתי לראב"ד, אבי ר' יצחק), מן המאה הארבע עשרה, ופירושו של ר' יצחק דמן עכו, וסביר כי היו זיקות משמעותיות ביניהם.

אם כן בר־אשר הציג ש'פירוש ספר יצירה' הנדון חובר בידי מקובל עלום ודמיוני מקרב המקובלים בסוף המאה השלוש עשרה, הצעה הנסמכת על מועד העתקת כתב יד אחד מתוך שמונה עשר כתבי יד של החיבור, בעוד שהדי החיבור המקורי פרושים ברשת שלמה של חיבורים לאורך המאה השלוש עשרה ובפרט בחצייה הראשון. אם מקבלים את הצעתו של בר־אשר, הרי אותו מחבר אסף לכאורה מכל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ומכתבי העיון, והעמיד פירוש מגובש, שיטתי ומופתי ל'ספר יצירה', הנדמה כגזור מהשליש הראשון של המאה; אותה אישיות מדומיינת עשתה זאת כביכול בשלהי המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה, בתקופה שבה 'ספר יצירה' לא היה עוד מושא לפירוש, וכאשר הקבלה הספרדית וספר ה'זוהר' כבר שלטו בכיפה, בתקופה של התפוצצות מינוח, שבה נוספו לשפה

העברית הקבלית עשורת ומאות מילים, ואילו עולם המינוח הפרובנסלי-אנדלוסי היה היסטוריה שחלפה ונשכחה. כדי לעמוד במשימה כזאת ולחזור לשפה 'רזה' ונקייה מסימני התקופה של סוף המאה השלוש עשרה, היה המחבר המדומיין של בר-אשר צריך להיות בעל תודעה עצמית עזה של זייפן וכישרון רב לחיקוי מציאות שחלפה. עומק ההגות הבאה לידי ביטוי ב'פירוש ספר יצירה', אופן כתיבתו המצומצם והמדויק אך המהפכני, ומבני המחשבה המקיפים שהוא מציג ביצירה ספרותית מופתית ויחידה בדורה, אינם יכולים להתאים למחבר עלום ומדומיין לחלוטין מקרב המקובלים שלא נותר לו כל זכר, ושאינו כל עדות לקיומו.

עיקר הדיון במאמרו של בר-אשר מתנהל מול שלום, והוא מרחיב את קווי המתאר של ויכוחו של משה אידל עם שלום מפן נוסף, תוך התעלמות מעשרות המחקרים הנוספים שהוקדשו ל'פירוש ספר יצירה' הגדון, ובראשם שלוש עבודות הדוקטור המקיפות שנזכרו בראשית דברי. בכך יצר בר-אשר התאמה מעניינת לטענתו שלו בדבר 'קנוניזציה של טעויות'. הוא עסק בשלום כנמען, והתעלם מכל חוקרי קבלת פרובנס שבאו אחריו, ושאיששו את מסקנותיו או דחו אותן, ומכל מקום התקדמו הרבה מעבר להן. באופן זה הקורא מנוע מכרוניקה מסודרת של תולדות מחקר קבלת פרובנס, ונדרש להאמין לטענותיו של בר-אשר.

מחקרו של בר-אשר נוגע בשאלת תקפותה או אי תקפותה של עובדת יסוד מרכזית בראשית הקבלה, הנוגעת לעמוד השדרה של הכרוניקה שלה. מעבר לדיון המוגבל בתחום ידע מצומצם מדובר כאן בטענה הנוגעת למפעל החשוב של המיפוי ההיסטורי של ראשית הקבלה. לא ניתן להפריך את ייחוס החיבור הזה לר' יצחק סגי נהור בלא לזעזע ולהפריך עוד שורה שלמה של תיאורים היסטוריים; אין מדובר כאן בתיאורים הנוגעים לפרובנס לבדה, אלא בכאלה המשליכים על כל תפיסת התפתחות הקבלה בדורותיה הראשונים ועל הבנת התנועה העזה שהתרחשה בין פרובנס לגרונה ולקסטיליה עד עליית ה'זוהר'. אם לכאורה הצדק עם בר-אשר, הרי יש לכך השלכות רבות על כל תולדות הקבלה כפי שהן משורטטות עתה. הצעת שינוי בהבנת עובדה או הנחה תלויה הקשר משמעה להציע טענה שעניינה מיפוי רחב של ראשית הקבלה. על כן יש להציג את הבנת הדינמיקה של עליית הקבלה ואת המאבקים החברתיים-ההיסטוריים הכרוכים בה.

מסיבות חשובות אלה לא אסתפק בהצגה המתומצתת של טענות בר-אשר ובנימוקים הבסיסיים והעקרוניים שהצגתי לדחייתן. בחרתי ללכת בשתי דרכים: הראשונה, שהוצגה לעיל, היא דחיית טענותיו בר-אשר מנימוקים היסטוריים וטקסטואליים; והשנייה היא זיקוק מחודש של העובדות ושכלול הנרטיב של מיפוי הקבלה בראשיתה. אגש עתה למלאכת הביקורת מנקודת מבט נוספת, שתכליתה להציג מחדש את מיפוי הקבלה בראשיתה, מיפוי הכולל, בין היתר, מתן תשומת לב לעובדה, המשתמעת מטענתו הראשית והעיקרית של בר-אשר, בדבר קיום העתקה מאוחרת של כתב היד. העתקה מאוחרת של כתב היד אינה מנייה וביה עדות לאיחור מועד יצירת החיבור. עם זאת קיום העתקה מאוחרת של חיבור, כנקודת ציון ראשונה, ניתן להסבר, ובהמשך אציע הסבר זה כחלק מן המיפוי המאורגן החדש שלי את

התחלות הקבלה. בהקדמה הבאה יוצג בקצרה הפירוש שלי לעובדת היעדר כתב יד מוקדם, ולהלן, בגוף המאמר, ישתלבו הדברים בתיאור רחב יותר של הנסיבות בהתחלות הקבלה.

2. הקדמה שנייה: מעמדו של ר' יצחק סגי נהור ופירושו בראשית הקבלה  
לאור הוויכוח עם הרמב"ן ור' יונה גרונדי

כאמור טענה בדבר היעדר מקור מוקדם וקיומה של העתקה המאוחרת בכשבעים שנה ממועד החיבור צריכה קודם כול להביא בחשבון את העובדה שאין בידינו כלל כתבי יד בקבלה מן המאה השלוש עשרה, למעט השנים האחרונות בלבד של אותה מאה.<sup>20</sup> אכן אפשר לתלות העתקה מאוחרת בהצעה לזיוף או בייחוס מוטעה, אך בה במידה היא יכולה להיות תסמין למאבק חברתי חריף על הציר הסינכרוני מתוך אידיאולוגיות ומאבקי קנוניזציה; מששכך מאבק זה, בתוך שני דורות ובהתאמה לשינויים נוספים במבנה הקנון, שוב צצו על פני השטח החיבורים שנחשבו אסורים כביכול, כגון העתקה של חיבור מראשית הקבלה, בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה. אין הכוונה לחיבורים אבודים שהתגלו אלא למהלכים ברורים יותר של הטמעתם התיאולוגית. מצאי כתבי היד יכול לשקף היעדר של הספר כאובייקט מסיבות שונות, ואילו שאלת הייצוג בכתבי סופרים ומחברים אחרים היא שאלה נפרדת. להלן אראה כי שתי שאלות אלה קשורות בשני מאבקים שונים שנפתחו כנגד ראשוני המקובלים בפרובנס, מצד קנאים רציונליסטים פרובנסלים ומצד מקובלים קטלונים.

תופעה של כתבים שירדו מתחת לפני השטח לדור או שניים ושוב צצו על הציר הדיאכרוני התרחשה לרוב בתולדות הדתות בכלל ובמיסטיקה היהודית בפרט, ואני מבססת עליה את כל תיאור תולדות המיסטיקה היהודית לדורותיה. כל הזמן אנו נתקלים בחיבורים שנדחו ונהדפו לשעתם, שעת הדור או דור וחצי, כשהמאבק ההיסטורי היה חריף מאוד, או אף לכמה דורות כאשר היו בשולי הקנון, ואזי מהלך האירועים ההיסטורי ייצר הצלבות בלתי צפויות והם שבו לדרך המלך. זהו כוחו של 'ספר שאין לו אדון [או בנוסח שבכ"י וטיקן 202 ebr.: ארון]. כך היה החל במאבקי הקנוניזציה בין מייצגיה ומחבריה של ספרות ההיכלות הקדומה ובין חז"ל, ולאחר מכן פירוש ר' יצחק סגי נהור וכתבי העיון, שזרמו באופנים חמקמקים לקבלת קסטיליה ואל ה'זוהר' ועמדו במאבק מול קטלוניה, כפי שאני מראה בעבודה רחבה העתידה להידפס, וכן ר' אברהם אבולעפיה, שחזר לדרך המלך של הקבלה, בפרט אחרי צפת.<sup>21</sup> כדוגמה אחרונה

20 כאמור לעיל בגוף הדברים: כתבי היד היחידים בקבלה מהמאה השלוש עשרה הם משנת 1298 או סביבותיה, ואיננו יכולים לצפות לאוטוגרף מלנגדוק. זו נקודה משמעותית ביותר, וברור שאין לשפוט זאת על פי אמות המידה שלאחר המצאת הדפוס או בוודאי בימינו – כשמייד כשנדפס ספר אפשר להשיג עותקים שלו בכל העולם – ובפרט כשמדובר באזור שיש ממנו עדויות ברורות על חיטוט אחר כתבים וביעורם. שנית, ברור שהחיבור השתמר בנוסחים מוקדמים טובים, שהועתקו בכתבי יד מאוחרים. כתבי יד מן המאה החמש עשרה מציגים נוסח שאפשר שהועתק קרוב מאוד לזמן החיבור או מייד אחריו.

21 באשר לאבולעפיה ראו: מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה<sup>2</sup>, ירושלים תשס"ב, עמ' 182.

אזכיר את ר' משה חיים לוצאטו (הרמח"ל), שמחד גיסא עמד במאבקים קשים שחלק מהדיהם נמשכו לתוך החסידות, ומאידך גיסא חלק ממשנתו הוטמע בהגותו של ר' אליהו בן שלמה זלמן (הגר"א),<sup>22</sup> וכל אלה דוגמאות בולטות בלבד.

אשר לאפשרות של הופעת חיבורים מוקדמים לאחר כשני דורות – במקרה שלנו מדובר לכאורה, לאור הצעתו של בר"אשר, בזיוף וייחוס מוטעה, והוא נתלה באפשרות זו בתוך בחינתו את פרובנס בכלים ספרדיים ואת המוקדם בכלים לבחינת המאוחר. אך סבירותה של אפשרות זו קלושה, מפני שפרק הזמן משנת 1230 עד שנת 1300 הוא התקופה הדרמטית ביותר בתולדות הקבלה: שום שפה, מינוח או רעיון בשנת 1300, לאחר הופעת ה'זוהר', לא היה בהם מן העולם שלפני ה'זוהר', העולם של פירושי 'ספר יצירה' שהיו מוקד העניין של בעשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה, עד סביבות 1230. לכן חיקוי עולם זה בדיעבד הוא בלתי אפשרי. זאת ועוד, אין מדובר רק בפער שבין 1230 ל-1300 אלא גם בפער שבין פרובנס והמובלעת האנדלוסית שבתוכה ובין קסטיליה וקטלוניה.

ביחס לאפשרות של הופעת חיבורים כמה דורות לאחר חיבורם אעלה טענה חזקה מאוד ואציע אותה בהמשך באריכות וכאן בקיצור. לא די בכך שעצם קיומם של כתבי יד כאובייקט עשוי היה להיפגע אנושות מן הציווי לבער ולחטט שיצא מתחת ידו של בעל סמכות פרובנסלי כר' משולם בעל 'ספר ההשלמה', אלא שבמקביל יש הקשר קריטי להיעדר הייצוג בהמשך חיי הקבלה. ר' משה בן נחמן ורבנו יונה היו שני מנהיגים שהיו ביניהם יחסי חברות ושארות; גם מכוח השארות הם נקלעו למאבק בלתי צפוי בין קטלוניה ובין פרובנס כחלק מהסתבכות המאבק עם המימוניים.<sup>23</sup> שניהם עמדו במוקד המחלוקת על כתבי הרמב"ם – אשר גם בה היה

22 על רמח"ל ראו: י' אביב, זוהר רמח"ל: הזוהר על התורה,<sup>2</sup> אלון שבות תשס"ט.

23 על האיגרות שכתב רמב"ן במסגרת המאבק הזה ראו: כתבי רבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שנב-ססו. על הערבוב שנוצר בין המאבק במימוניים לשימוש האגרסיבי בטענת פגם יוחסין ראו: ע' שוחט, 'בירורים בפרשת הפולמוס הראשון על ספרי הרמב"ם', ציון, לו (תשל"א), עמ' 27-60; B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia', I. Twersky; 197-230 (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1 (1979), pp. 197-230; בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 511-564. סיכום אחרון של הסוגיה ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 24-25. ראו עוד: צ' וייס, 'סר ליבס מן העליונה: חשיבה מחודשת על גבולותיה של "ספרות הקבלה" ועל ההתנגדות ל"קבלה" במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה', דעת, 85 (תשע"ח), עמ' 307-340. וייס נתן משקל למאבק זה בקשר לאיגרת ר' יצחק סגי נהור, וגם הציע קשר אפשרי למאבק תיאולוגי. לטעמי אין די בטענתו הספציפית שהזעם בענייני האשמת פגם היוחסין הוא ההסבר למאבק שעמד מאחורי האיגרת. במאמר נוסף, החזור על עיקרי הדברים, שב וייס והעלה טענה זאת וחיידר גם את הטענה התיאולוגית שלו, שהאיגרת עסקה בשאלת הכוונות לישות ביניטארית. ראו: וייס, איגרת ר' יצחק סגי נהור (לעיל הערה 17), עמ' 327-348. הטענה באשר לכוונות לישות ביניטארית אינה נתמכת דיה מתוך האיגרת עצמה – שהיא לטעמי מעגל הקריאה המכריע, שרק מתוכו יש לגזור הוספה של מעגלי קריאה – ובעיקר אינה מסבירה את מקומו של הרמב"ן במחלוקת. אני טוענת שמגוף האיגרת ומהשוואתה לדברי רמב"ן ור' יצחק סגי נהור עצמם עולה כי המאבק היה על הנפח

מקום מרכזי לתפיסות שונות של האלוהות – ובו בזמן ניהלו מאבק לקנוניזציה בשדה הקבלה, שעלה ופרח לאיטו. הווה אומר, הם היו שותפים לפחות בשלושה מאבקים, ובכולם רלוונטית פרישת הזירה בין פרובנס ובין קטלוניה. בשדה הקבלה העולה הופנה מאבקם כנגד ר' יצחק סגי נהור, ומתשובתו באיגרת אליהם ניכר כי הוא גונן על תקלה שבה היה קשור. ה'תקלה' האמורה, כפי שאציגה, הייתה הרחבת הדיבור על האין־סוף. אם כן אני מציעה כי פירושים למושג האין־סוף שהיוו מהפכה בתפיסת האלוהות במעבר של היהדות ממיסטיקה קדומה לראשית הקבלה, ואשר נרקחו באופן שונה בחוגים שונים, הם הם שעמדו במוקד המאבק. ודוק: לא מדובר בעצם מושג האין־סוף אלא בהגדרתו, מיהו, מהו ומה נפחו התיאולוגי. מאבק חריף זה והאשמתו הקשה של ר' יצחק סגי נהור, הדיהם ניכרים מהתנצלותו 'ואנכי לא במעל ולא במרד'. לא ייתכן כלל שפער תהומי זה יושב רק על ידי התנצלותו של ר' יצחק סגי נהור – הוא עצמו לא היה נוקט את המונח 'מרד' אילו לא ספג האשמה חריפה. טענתי היא כי מה שחלקו עליו הרמב"ן ור' יונה הם העלימו ביד רמה: הדבר הוביל להעלמתו של פירוש ר' יצחק סגי נהור ולמחיקתו המלאה כמעט של תלמיד עיקרי שלו, אדם מזוהה שידו רב לו בכתיבה והוא ר' עזריאל. שני הקשרים אלה משלימים זה את זה מבחינת המצאי הגרוע של כתבי היד של 'פירוש ספר יצירה' ומבחינת ייצוג הפרשן ר' יצחק סגי נהור בכתבים מאוחרים או היעדרו מהם עקב מחלוקות וטקטיקות מאבק; הכתבים שמהם נעדר ר' יצחק קשורים בחוג הרמב"ן, ואלה שבתוכם הוטמע קשורים בכתבי תלמידיו, בכתבי העיון בלנגדוק, בר' עזרא, ר' עזריאל ואף בר' יעקב בן ששת מחוג גרונה ובמקובלי קסטיליה וה'זוהר'. ואם כן הדברים נוגעים לעמוד השדרה של התפצלות הקבלה במאה השלוש עשרה.

מעמדם של ר' יצחק סגי נהור ור' עזריאל בראשית הקבלה היה אנטי־קנוני בעליל, ואי אפשר לקבל את שיבוש שדה מחקר הקבלה המשתמע מכותרת מאמרו של בר־אשר, כאילו וכביכול היה לר' יצחק סגי נהור מעמד קנוני, והוא חוזק על ידי חוקרים קנוניים בימינו. ר' יצחק סגי נהור ור' עזריאל שולבו בהיסטוריה לא בידי הזרם הרבני האורתודוקסי ביהדות, אלא המחקר המודרני הוא שעשה תיקון לעוול ההיסטורי שנגרם להם, וביססו אותו גרשם שלום וישעיה תשבי. אלא גשם שלום ותשבי לא באו אל תוככי הערפל המוצלח שיצרו מנגנוני הפולמוס, ההשתקה וההדרה בראשית הקבלה. הם אומנם ייחסו חיבורים נכונה, אולם מערכת שלמה של הסברים וסידור היסטורי שלם לא באו על מילואם.

התיאולוגי של הסיבה הראשונה – בין שמוקמה כספירה ובין שמוקמה אחרת – או האין־סוף כאחד או כאפס, עניין שקיבל אישוש בההדרה השלמה של חיבורו של ר' עזריאל 'שער השואל', העוסק כולו באין־סוף. ראו על כך: ח' פדיה, 'האחד והאפס – תרומתו של ראב"ע להתחלות הקבלה', א' חזן וד' שוורץ (עורכים), ר' אברהם אבן עזרא איש אשכולות, רמת גן, פרק ב (בדפוס). אני סבורה כי המתודולוגיה אמורה להציג תמונה מלאה ומורכבת של כלל ענפי המחלוקת התיאולוגית המשתקפת באיגרת, וזו כרוכה במאמץ מרבי לקרוא את האיגרת אל מול שני פירושי 'ספר יצירה' של הנאבקים, מוען ונמען גם יחד, כלומר הרמב"ן ור' יצחק סגי נהור, וזאת אני מוכיחה במאמרי הנזכר.

בקליפת אגוז אני מציעה כך: לא רק השונות הידועה מכבר בין החוגים של ר' יצחק סגי נהור ושל הרמב"ן הייתה כאן, אלא אף מחלוקת עמוקה וקשה. על כן סביר כי ניסיון ההעלמה הוביל למצער להיעדר ייצוג. אם כך, להתקפתו של ר' שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א) על ר' אברהם אבולעפיה ולהחרמתו אותו<sup>24</sup> קדם מאבקו של הרמב"ן בר' יצחק סגי נהור, מאבק שהושתק, ושנעשה מאמץ גדול למוחקו. ההשלכה ברמת כתבי היד הייתה דומה: היעדר כתבי מקור ואיחורן של ההעתיקות. אדגיש שוב, מלכתחילה, גם ללא מחלוקות, היו כתבי יד מעטים מהמאה השלוש עשרה, ובפרובנס בפרט נפגעו כתבי יד גם ממלחמת החורמה של ר' משולם ור' מאיר בן שמעון, קל וחומר כשהיו כתבים שעמדו בעין הסערה של מאבק קנוניציזה על אופיו ומהותו של הידע הקבלי, מאבק שנפתח מחזית נוספת, של מנהיגים קטלונים. בירור רחב בסוגיה זו יופיע בחלק העיקרי של המאמר להלן.

### 3. הקדמה שלישית: האשמותיו המתודולוגיות של בר-אשר ומנגד ניתוח המתודולוגיה שלו

בר-אשר זיהה נתון אחד ובנה עליו בניין רעוע, ועם זאת לא היסס להשתמש באוצר מילים מרשים למדי בדבר כוונתו 'לחשוף', 'לעקור', 'לערער', 'להפריך', 'לסכל', 'לנתק' את הפירוש ממקורו ו'לפסול מכול וכול' את ייחוס 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור. זוהי לשון תקיפה וחמורה, שבאה לאשש טענה חלשה.

עיקר עבודתו של בר-אשר כללה בדיקה של מאמרו הביבליוגרפי של חיים וירשובסקי על כתבי היד של החיבור (עמ' 284).<sup>25</sup> כפי הנראה הוא יצא ממאמר זה למסע קצר במיוחד בעקבות כתבי היד, ובשאלת השייך של החיבור כפי שעולה ממלים ספורות בכ"י וטיקן ebr. 202 הכריע בלא התייחסות לספרות המחקר הגדושה שהוקדשה לתוכנו, שפתו והקשריו של חיבור זה. בר-אשר תיאר בלשון תקיפה את הכשלים המדומים של חוקרי ראשית הקבלה:

1. תיאור תולדות המקובלים הראשונים 'בדרך כלל לפי שיוכם לקבוצות'.
2. מחקר 'טקסטואלי ביבליוגרפי' שנערך בעיקר על ידי 'בחינה ביקורתית של חומר מזוהה בדפוס ובכתבי יד בצד זיהוי חומר אנונימי'.
3. בירור מושגי יסוד בהתהוות הקבלה 'בכלים פרשניים ופילולוגיים בין היתר על ידי מחקר משווה לדגמי מחשבה בהגות המיסטית והפילוסופית בימי הביניים' (עמ' 269).

טענות אלה כנגד חוקרי קבלת פרובנס מעידות על אי הבנה באשר לכלים הנצרכים לחקר הקבלה

24 מ' אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 235–251.

25 ח' וירשובסקי, 'אקדמות לביקורת הנוסח של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 257–264 (נדפס שוב: הנה"ל, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, בעריכת מ' אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 3–10).



בראשיתה. עצם העלאתן בכפיפה אחת מבטאת אי הבנה של מערכת חיים חברתית תוססת שלא הייתה ממודרת על פי סוגות, ושנשענה באופן מוחלט על מורכבות היחס בין על פה ובין כתב. כך נוצרה כאן על ידי בר-אשר השלכה מן המאוחר (הספרדי) אל המוקדם (הפרובנסלי). ניתן לבטל את טענותיו של בר-אשר באופן גורף כדלקמן:

א. בראש ובראשונה יש לומר שהשיוך לקבוצות נוגע בראשית הקבלה גם ליסוד האזורי, כגון גרונה, לנגדוק, נרבון או קסטיליה. ההלימה בשלבים מוקדמים אלה בין תוכני לימוד ועיבוד ובין קבוצות מורים מאזור מסוים זה או אחר היא מושכל ראשון בחקר הקבלה, וגם בכמה חוגים בברצלונה או גרונה ניכרו בשלב הקדום עקבות ברורים של פרובנס ושל ההתפלגות בין עזריאל לרמב"ן למשל. בר-אשר, שהגיע מחקר קבלת ר' משה די ליאון וקבלת ה'זוהר' בקסטיליה אל חקר תופעות נוספות, ניגש אל הקבלה המוקדמת בפרובנס בהסתכלות השאובה משלב מאוחר יותר בחקר הקבלה בספרד; למעשה, הקבלה נעה משלבים שבהם קבוצות וחוגים שיצירתם הייתה על פי רוב פרי מגורים, הוויה או תנועה באזור מסוים, לשלבים המכילים יותר ויותר סינתזות, מגעים דיאלוגיים ופולמוסים, ומתוך כך יש וחומרים שאפיינו בגיבושם ובסימני ההיכר שבהם החלו להתמוסס ולהתחבר לרשת על-אזורית, ונוצר דיוקן חדש וחידיתי סביב מיהותן של דמויות כמו בחוג זוהר. בשלבים אלה, הקשורים כבר בספרות זוהר, נוצרה שפה מאחדת, אם כי היסטוריון מיומן יבחין גם כאן בזרמים תת-קרקעיים ובוודאי שלא ישליך מן המאוחר אל המוקדם. תנועה זאת ניכרת גם בהלכה, כפי שכבר הדגשתי בעבר – ספרי הלכה ומנהג, בהם למשל 'ספר המנהגות' של ר' אשר מלוניל, משלימים לגמרי את האופי החוגי והאזורי של התחלות הקבלה.<sup>26</sup> אומנם חוקר מיומן יבקש להבחין גם בתוך קבלת קסטיליה וגם בנהר הגדול של ה'זוהר' בפלגים ובנתיבים שניתן לעקוב אחריהם, והקשורים בחלקם לקבוצות אזוריות קדומות יותר. אבל ככל שמדובר בפרובנס, מדובר בעובדות בדוקות על בתי מדרש ידועים ומציאותיים, שכינסו תחת קורת גג אחת את לומדי התלמוד, ההלכה ואף את המתרגמים, ושם הועבר גם לצנועים הידע המיסטי. אם כן נושא החוגים נפלג לשני סעיפים: זיקתה של קבוצת תלמידים למורה מסוים ושאלת האזוריות, בפרט בהתחלות הקדומות ממש של הקבלה.

ב. אשר לטענה השנייה, היא בלתי מובנת בעליל. האם יש לנו דרך אחרת מלבד השוואת חומרים אנונימיים לחומרים מזוהים? איש לא טען שזה כלי בלעדי, אך כך עלול להשתמע מטענות בר-אשר. הבעיה צריכה לעניין חוקר 'זוהר' מול כתבים של ר' משה די ליאון, לדוגמה,

26 ראו: ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סג"ג נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג-ד [דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה] (תשמ"ז), עמ' 571-285. מאוחר יותר ראה אור ספרו של י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל אביב 1995 (ומהדורה מורחבת 2001). מפרסום מאמרי ועד פרסום ספרו של תא-שמע נערכו בינינו שיחות דין ודברים ודיאלוג. לימים ראה אור ספרי השם והמקדש (לעיל הערה 2), שמאמרי הנזכר היה היסוד לו.

בדיוק כפי שהיא מעניינת את חוקר ר' יצחק סגי נהור מול כתבי העיון או אמרות בשמו של 'החסיד' שהופיעו בכתבי תלמידיו.

ג. כלים פרשניים ופילולוגיים הנוגעים להגות מיסטית ופילוסופית – גם אם חוקרי קבלת סוף המאה השלוש עשרה, משהגיעה לשיא בשלותה, יכולים להתעלם מקריאות תיאולוגיות קונטקסטואליות מקיפות בלי שנגרם נזק קריטי לנרטיב המחקרי שלהם, הרי חוקרי ראשית המאה השלוש עשרה אינם יכולים כלל לעשות כן. הם עוסקים בשלבי לידתה של המיסטיקה היהודית מבחינת דיוקנה המוביל למה שעתיד להיות מכונה 'קבלה', תהליך שהתרחש באזור זמן ומרחב של מובלעת אנדלוסית בפרובנס, כאן התרחשו שלבי הלידה המהירים של שפה ומינוח המחייבים את חוקרי ראשית הקבלה בפרובנס לעבוד בצמידות למושגים פילוסופיים; אין להם הפריבילגיה לכאורה של חוקר של סוף המאה השלוש עשרה. אכן, גם מחקר קבלת סוף המאה השלוש עשרה עשוי להתעשר מבידור אטימולוגי-היסטורי של מושג מסוים, אולם מסגרתו ההיסטורית לא תיפגע אם יתעלם החוקר מהקשרים אלה; לעומת זאת בחקר ראשית הקבלה ברור כזה הוא מכריע ומלמד על מגוון ההקשרים והתרבויות שבהם צמח מושג מקורי כלשהו. הלידה הזאת של אוצר מילים התרחשה תחת קורת גג של בתי מדרש פיזיים, ובמקום שחיו בו בכפיפה אחת ובדיאלוג פילוסופיים, מדקדקים, אנשי הלכה ומקובלים. לכן חוקרי פרובנס מתמודדים עם המקשה האחת הזאת ונתיבותיה באטמוספירה שעדיין לא צמחו בה מחיצות בין פילוסופיה, קבלה, שירה ודקדוק; נבדלות הסוגות הברורה שכבר הושרשה בספרד הייתה שונה לחלוטין, והיו בה – באטמוספירה פרובנסלית זו – גם פתיחות רבה וספיגה מכל התחומים. ואלה בתמצות כשלי המודולוגיים של בר-אשר:

1. קביעת כתב היד האוטנטי ביותר לפי הגורם המקרי של כתב היד המוקדם ביותר ששרד.
2. מנגד – שלילת ייחוס של 'יצירה' למחבר על פי מה שהוצג כעדות לכאורה. למשל בר-אשר הציע כי מפירוש של ר' מאיר אבן אבי סהולה ל'ספר יצירה', שנחתם בשנת 1327, עולה פקפוק בייחוס של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור בשל הביטוי 'מכנין אותו' ולא ברור כיצד ניתן לערבב בין קשיים של פרשן המשווייך לחוג הרמב"ן ואין לו כל מידע ישיר או מסורת לגבי חוג ריס"ן כהוכחה לתקפות היחוס לפירוש ריס"ן מה עוד שמדובר בפער זמנים עצום מבחינת תולדות הקבלה. אבן אבי סהולה אכן מעלה שם תמיהות על רמב"ן ועל ריס"ן, אך לאורך כל כתיבתו זקף את 'פירוש ספר יצירה' לרב הגדול הרמב"ן בלא צל של פקפוק וגם מקום זה רק תומך ומאשש את תחושת הסתירות בין פירוש רמב"ן ובין פירוש ריס"ן לספר יצירה.<sup>27</sup> בדומה לכך אין להתייחס אל עדות בת מילים אחדות בכתב יד אחד מתוך שמונה עשר כתבי יד

27 דוגמה אחת מני רבות היא דבריו של אבן שועייב בפירושו לפרשת ראה (פירוש סודות התורה לרמב"ן [לעיל הערה 8], עמ' תנז) בהתייחסו ל'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן: 'כי משם המנין כמו שרמז הרב בספר יצירה'. את סודותיו סביר שרשם מפי הרשב"א. מדובר בחברי החוג שעדיין הקפידו על כללי מסירה קפדניים. מכל מקום הסתמכותו של בר-אשר על בלבול וטעויות אצל מקובלים מאוחרים מהסצנה, כמו ר' שם טוב אבן שם טוב או אחרים, אינן מעלות ואינן מורידות.

ולתעלם ממכלול העדויות של אזכורי 'פירוש ספר יצירה' בכתבי מקובלים בראשית הקבלה, עדויות הנפרשות בעשרות חיבורים. לבטל את עדות הקרובים ולהחזיק בעדות הרחוקים מרחק דורות, חוג ותפיסה קבלית – זו שיטה מתודולוגית שטרם נשמעה.

3. אי הבחנה בין חוג הרמב"ן לחוג ר' יצחק סגי נהור, כפי הנראה מתוך גישה פוסט־מודרנית שעל פיה לכאורה הכול טקסט והכול קהילה טקסטואלית. ואולם הבחנה בין החוגים אין משמעה שלא היו בהם רעיונות דומים, או שהם לא חלקו לעיתים תפיסות זהות, או שלא ימצא בהם מינוח זהה. זהו שיבוש שנולד בטווח שבין הפצעת רעיונות הפוסט־מודרניזם ובין מתודולוגיה היסטורית קלאסית, ועל פיו מתודת הפוסט־מודרניזם היא כביכול נטולת הקשר; אך לאמיתו של דבר עניינה של מתודה זו ברקימת זיקות בין סמלים קבליים ובין מערכות תיאולוגיות רחבות חיצוניות לקבלה, בהבהרת זיקות ידע וכוח תפיסת הידע עצמו, ומעל לכול: במציאת ההבדלים וההבחנות החל ברובד המינוח ועד הרובד הרעיוני בתחום כלל התפיסה הדתית, המיסטית וההיסטורית, וזו רק רשימה ראשונית של משימות הבחנה.<sup>28</sup>

4. התעלמות מוחלטת מן ההיסטוריה וההגות של ראשית הקבלה בפרובנס, הן מבחינת הטקסטים בני התקופה והן מבחינת ספרות המחקר הענפה שהוקדשה להם, כפי שמלמד האפראט המדעי של מאמרו, שאין בו כלל הפניות לספרי הגות והלכה מפרובנס ולא למחקרים על ר' יצחק סגי נהור, על יסוד הטענה ש'פירוש ספר יצירה' אינו שלו.

5. השלכה מדינמיקה שהייתה אפשרית בספרד בסוף המאה השלוש עשרה (!) על פרובנס בעשורים הראשונים עד שנות השלושים של אותה המאה.

6. הכרעות בדבר כתבי יד המתנהלות בעולם חסר הקשר ובריר היסטורי ואף בלא שיקולים פילולוגיים בסיסיים.

7. אי הבהרת קנה המידה להטלת ספק או לאישוש, מה שיוצר את הרושם של 'הערכות על הדרוש' בלשון הפילוסופים מימי הביניים, ובעברית בת ימינו: סימון המטרה קודם לכתובת המחקר.

בכשלים רבים נוספים אדון בגוף הדברים, אולם זוהי תמצית הביקורת המתודולוגית.

\*

עד כאן השער הראשון, המורכב משלוש הקדמות. בסבב הדיון הבא אסקור את עדכון הנרטיב המחקרי של ראשית הקבלה, כדי להציג את המיפוי החלופי הכולל, שיש בו משום מענה על השערותיו של בר־אשר, שאף התיימר להציע בסוף מאמרו 'סיפר חדש לתולדות הקבלה'. מיפוי זה נגזר ממהלך מחקרי שלם ומקיף, הבוחן מבחינות חדשות את הופעת הקבלה ואת הרקע להתהוותה. במרכזו של מיפוי זה עבודתי על ר' אברהם אבן עזרא והדיון בו כרוקם רעיון האחד

28 הבחנות אלה נוגעות גם לביקורתי על מאמרה של וייס, הקבלה בגירונה (לעיל הערה 8).

לתוך כלל משנתו ההגותית הפרשנית וכמייבא האפס אל ההגות היהודית,<sup>29</sup> וסדרה של מאמרים נוספים וספרים.<sup>30</sup> העבודות הללו, שחלקן בדפוס וחלקן בתהליך מחקרי מתקדם, הצריכו אותי להידרש רבות זה יותר מעשור לאיגרת ר' יצחק סגי נהור אל הרמב"ן ור' יונה,<sup>31</sup> במטרה למצוא בה את הסיבה למחלוקת בינו לבינם.

הדיון בכל טקסט שהוא ובירור זיקותיו לחיבורים אחרים, כמו גם הסקת מסקנות היסטוריות על אודותיו, צריכים לכלול שיקולים פילולוגיים, סוציולוגיים ואידיאולוגיים ואת רוח התקופה שבה נכתב. בגלל הקריטיות של טענתו של בר-אשר לשיבוש מיפוי הקבלה מראשיתה, אציג להלן את פני הדברים בראשית הקבלה.

לשאלה כיצד קוראים טקסט המאתגר מבחינה מתודולוגית אגש הן מתוך מתודולוגיה רבת שנים והן באופן מהותי וכאילוטרציה באמצעות הדיון הנודע של רומן יאקובסון בשם הפונקציות של הטקסט. אבקש לשאול כיצד יש לקרוא את תולדות הקבלה. זהו האופן השני שבו אפריך את טענות בר-אשר במאמרו על 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה'. בסיום הקריאה ישפטו נא הקוראים מהו הדמיון ומהי המציאות.

### שער שני

#### תולדות הקבלה: פרובנס וגרונה

1. המיסטיקה היהודית בראשית צמיחתה כקבלה בפרובנס ותולדות הקבלה כרוכות באופן בל יינתק במרכזי הקבלה בפרובנס ובגרונה. בשני אזורים גיאוגרפיים אלה צמחו ועובדו חומרים של המיסטיקה היהודית וקיבלו את אופיים וצורתם הידועים לנו היום כקבלה. מגמות המבקשות לטשטש את משמעותם של חוגים שצמחו באזורים מוגדרים עלולות להקהות את הקריטיות של שלב זה בהתפתחות הקבלה. מראשית המאה השתים עשרה ועד סוף המאה השלוש עשרה הלכה המיסטיקה היהודית והתגבשה לתופעה המכונה 'קבלה'. באותם אזורים של אירופה הנוצרית התרחשו תהליכים רבים נוספים עד לעיצוב הקבלה כגורם על-אזורי רחב בעשורים האחרונים של המאה השלוש עשרה. התהליכים בהקשרים הקבליים התקיימו בהלימה מלאה לתנועה מאזוריות לעל-אזוריות בהקשרים דוגמטיים וקודיפיקטיביים ולהתארגנותה מחדש של היהדות הרבנית, כפי שמראה זאת דוד סרוצקין. חלק מן הדמויות הבולטות במאמרי מילאו תפקיד מרכזי בשתי הזירות

29 פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23).

30 לדיון היסודי שלי ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2). מדובר בשני ספרים בהכנה: 'מסעות החכמה' ו'האין סוף בין אחד לאפס: מר' יצחק סגי נהור ועד תיקוני זוהר', וכן במפעל מחקר על הלשון העברית במאות השתים עשרה – השלוש עשרה, ששותפים לו עימדי כמה חוקרים עמיתים.

31 סדרת הרצאות על ראשית הקבלה: 2006, בהזמנת פרופ' אבי אלקיים, מרכז שלמה מוסיוף לחקר הקבלה, אוניברסיטת בר-אילן.

הללו.<sup>32</sup> תוך כדי תהליך הדרגתי זה פעלו מובלעות של קהילות ממשיות שהיו מכונסות באותן ערים, לעיתים בבית מדרש אחד; באזורים שונים של לנגדוק-פרובנס, קטלוניה וקסטיליה נוצרו מרקמים שונים של אוראליות וטקסטואליות עד שלבסוף התבלטו התופעה הפסידו-אפיגרפית של ה'זוהר' והחוגים הקרובים אליו בכינונה של הקבלה כתנועה היסטורית רחבה – ואפילו התהוותו של כוח מרכזי על-אזורי זה אינה פוטרת את ההיסטוריון מלהיות ער תמיד להקשרים האזוריים שהובילו אליו או נטמעו בתוכם. כאשר אני משתמשת כאן בכינויים חוגים או קהילות, אין כוונתי לומר שכל האישים שהשתייכו אליהם היו מקושרים ביניהם בקשרי ידע, יצירה או למידה, או שכולם פעלו בהכרח כחבורות; אם אנו כהיסטוריונים כיום מבחינים בפעילות של מיסטיקנים שונים בו-זמנית בחבל ארץ מסוים בשלב הנדיר והייחודי של ראשית הקבלה בפרובנס, גם אם חלקם פעלו כיחידים וחלקם כקבוצות – הרי התנאים והמאפיינים המשותפים של פעילותם באזור זה דורשים את בחינתנו.

בשלבי התחלות הקבלה ובשלבם המוקדמים של עלייתה לפני השטח היו תולדות הידע כרוכות בהפצת שמועות ומסורות שבעל פה, כתבי יד של חיבורים קצרים ואיגרות שהועברו ממקום למקום, ושלעיתים קרובות שיקפו והעבירו ידע של מסורות ממוקדות ונטועות בהקשרי דמות המורה, הזמן והמקום; מבחינה זאת דמתה הפצת הידע בראשית הקבלה לשימוש באיגרות, המוכר למשל מספרות השו"ת.

העדות על מערכת יחסים שנקמה בין שני המרכזים הרבניים-המיסטיים בלנגדוק-פרובנס ובגרונה היא מן החשובות ביותר בתולדות הקבלה: מכתבו של ר' יצחק סגי נהור אל הרמב"ן ור' יונה גרונדי, שפורסם לראשונה על ידי שלום.<sup>33</sup> זוהי התעודה היחידה שיצאה מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור בלשון מדבר בעדו, בגוף ראשון, והיא מכילה עדות חשובה ונדירה על אופן העברת הקבלה ולימודה אצל אבותיו.

ר' יצחק סגי נהור היה נצר למשפחת הראב"ד, שהיה מנהיג הלכתי, ושנותרו ממנו רק כוונות תפילה קצרות, אך הוא עצמו נודע כמקובל. בעוד שמן הרמב"ן, שהיה גם מנהיג וגם איש הלכה, פרשן מקרא ודרשן, הגיעה לידינו יצירה טקסטואלית עשירה ורחבת היקף, מר' יצחק סגי נהור נותרו לנו האיגרת הזאת, מסורות בעל פה הקשורות בחלקן לטעמי מצוות, כוונותיו בתפילה ו'פירוש ספר יצירה' שנרשם מפיו. לעומת זאת אם נשווה את מורשתם הקבלית המהודקת של

32 ראו: ד' סורוצקין, 'מה שלא ישיגו העמים בשכלם – הרשב"א והאסכולה הרבנית הקטאלנית, ומקומם באפיון ימי הביניים המאוחרים וראשית הזמנים החדשים בתולדות ישראל', דעת, 87 (תשע"ט), עמ' 137–238; הנ"ל, לידתה של יהדות נורמטיבית: קנוניזציה, צנזורה והנדסה חברתית בספרד בימי הביניים (בדפוס), סורוצקין מלמד ומחדד את שלבי המעבר מיהדות בעלת מאפיינים מקומיים ואזוריים, ליהדות בעלת מאפיינים על-אזוריים. זאת בעקבות רצף הפולמוסים המאפיינים את המאה השלוש עשרה שאליהם נספחו תהליכי קנוניזציה וקודיפיקציה לצד צנזורה של השקפה ורעיונות. שני השדות הללו, קבלה והלכה, למעשה זורעים אור זה על זה, ומתוך כך מתבאר המהלך ההיסטורי הכללי.

33 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 7–38.

שני אישים אלה, הווה אומר זו שנכתבה כחיבורים קבליים בלבד, הרי שניהם פירשו את 'ספר יצירה', ר' יצחק סגי נהור בהרחבה ובשיטתיות והרמב"ן בפרק אחד.<sup>34</sup>

ראשוני המקובלים בפרובנס ובתוכם ר' יצחק סגי נהור היו נתונים להתקפה קשה משני כיוונים, והרי כאן מעין חרב פיפיות. מחד גיסא נפתחה עליהם התקפה מצד ר' מאיר בן שמעון מנרבונה בספרו 'מלחמת מצווה', שבו ניהל בו־זמנית פולמוס עם הנצרות ופולמוס עם המקובלים, כפי הנראה לא בלי היכרות של התופעה הקתרתית. ומאידך גיסא נאבק בהם החוג הקטלוני, שביקש עדיין לשמור על אוטוריית של הקבלה ולאשש תפיסות אלה או אחרות בדבר מהות הקבלה. ההתקפה הראשונה לכל הפחות עשויה הייתה לפגוע ישירות בקיומם של כתבי יד של פירוש ר' יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה', כלומר להוביל להיעדר הספר כאובייקט. ההתקפה השנייה לכל הפחות עשויה הייתה לפגוע באזכור של ר' יצחק סגי נהור, ולו בחוג הרמב"ן, כלומר להוביל להיעדר ייצוגו של הספר כמושא וכמסומן של דיון.

באשר להתקפה הראשונה די לנו לעת עתה בציטוט מכריע אחד; ציטוט זה איננו כה עלום אף שמקורו בחיבור שנגיש בעיקר במהדורת פקסימיליה, שכן הוא כבר צוטט במאמר של שלום. אביא כאן את הציטוט מספר 'מלחמת מצווה' במלואו:

וגם שמענו כי עוד חָבַר עליהם פירוש שיר השירים וספר יצירה והיכלות ונכתבו שם דברים בדרך מינותם ופירוש קהלת ושאר ספרים. דרשו וחקרו היטב ואם הם בקרבכם בערו אותם מן הארץ ולא יהיה לכם לפוקה, וחטטו אחריהם [...] כתבנו כל זה בהסכמת אדננו הרב הגדול נר ישראל מוריננו ר' משלם בן הרב הגדול ר' משה נ"י [נרו יאיר] ושאר חכמי הארץ מקצתם שידעו בצנעה שרש הענין אשר הביאנו לכתוב [...] <sup>35</sup>

34 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור נדפס: ג' שלום, הקבלה בפרובנס: חוג הראב"ד ובנו יצחק סגי נהור, ירושלים תשכ"ג, נספח; 'פירוש לפרק ראשון מס' יצירה להרמב"ן', נדפס: שלום, מחקרי קבלה (שם), עמ' 87-106. בר־אשר מצא לתקוף גם את העובדה שנשתמר בידינו רק חלק מפירושו של ר' יצחק, המסתיים בכתבי היד בקיטוע ברור באמצע הפרק השישי, אך בעדויות על אודותיו מדובר בפירוש שלם ל'ספר יצירה', והזכיר שגם ר' שם טוב אבן גאון ציין הבדל זה בין היקפם של שני הפירושים הנזכרים (עמ' 299, הערה 125).

35 ר' מאיר בן שמעון מנרבונה, 'מלחמת מצווה', כ"י פרמה, פלטינה 2749 (דה רואי 155; ריצ'לר 1393), עמ' 232; W. K. Herskowitz, 'Judaico-Christian Dialogue in Provence as Reflected in Milhemet'; 232; Mitzva of R. Meir Hameili', Ph.D. dissertation, Yeshiva University, 1974. ידו בדברים אלה הוא ר' משולם בן משה מן העיר בדרש, בעל 'ספר ההשלמה' הידוע מהמלחמה על ספרי הרמב"ם. ראו: שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 33), עמ' 14. בן־שלום כתב על השמדת ספרים כי 'לא היתה מונופול של קבוצה קנאית כזו או אחרת [...] אלא פעולה אלימה, אך מקובלת על פי ערכי החברה הימית־ביניימית, המשקפת עמדה של כוח פוליטי ושליטה' (בן־שלום, יהודי פרובנס [לעיל הערה 8], עמ' 600). מעבר להסבר זה והו פרק בתולדות הספר באשר הוא בשלב מוקדם זה, שבו עדיין האמינו שאכן ניתן להשמיד ספרים, פרקטיקה קדם־צנוזריאלית לפני המעבר לשיטת הסוואה מתוחכמת יותר. עוד ראו דיונו של שצמילר, שהתחשב אל נכון בשאלת הקתרים הרבה יותר משעשו כן חוקרי קבלה: 'שצמילר, הכפירה האלבניגנוית בעיני היהודים בני הזמן', ר' בונפיל, מ' בן־ששון ו' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות

הדגש על החיבורים המושמדים עשוי לבטא תואם יפה למה שנעדר מידינו כיום. הוא גם משתלב היטב בתמונת היחסים הסבוכים בין הגורמים הניצים שנאבקו על כינונה של תפיסה תיאולוגית, אלה שדגלו ברצינות ואלה שדגלו במיסטיקה.

קיימת עדות של ר' אברהם אבולעפיה על כמה פירושים ל'ספר יצירה' שראה בברצלונה, חלקם קבליים; את כל החיבורים הללו ראה בבית ובספרייה של אדם אחד או של קבוצה אחת בברצלונה. כתבתי לעיל שאיננו יכולים לצפות לאוטוגרף מלנגדוק-פרובנס מהעשורים הראשונים ועד שנות השלושים של המאה השלוש עשרה, והנה עדות זו על אופי רדיפת הספרים בפרובנס והחיטוט אחריהם, מן הסתם בחיבורים שלא הופצו, מעניקה הסבר חזק ראשון להיעדרות חיבור של ר' יצחק סגי נהור מאותם ימים מן הספרייה – בחינת מקום המחזיק ספרים כאובייקטים – במקומות שונים; זוהי רק סיבה אחת, שהלא החיבור עשוי היה להיעדר מן הספרייה בברצלונה גם בגלל העלמת ייצוגו בחוג הרמב"ן.<sup>36</sup> אין שחר אפוא לניסיון של בר-אשר להתבסס על אי אזכורו המפורש של ר' יצחק סגי נהור. גם 'פירוש ספר יצירה' של ר' עזרא המוזכר ברשימה של אבולעפיה, – פירוש שמן ומלכתחילה היה קרוב לפירושו של ר' יצחק סגי נהור, שכן ר' עזרא היה תלמידו השמרן יותר – אינו ידוע למחקר כיום.<sup>37</sup>

ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 333–352. ראו גם: שז"ח הברשטס, 'מלחמת הדת: קבוצת מכתבים בענייני המחלוקת על ספר המורה והמדע', ישורון, ח (תרל"ה), עמ' 64 ואילך. החלקים הנוגעים לעניינינו מחיבורו זה של ר' מאיר בן שמעון – שכתבתו נמשכה עד 1270 – נכתבו לפני 1240. עוד ראו בעניין פולמוס הרמב"ם: שוחט, בירורים (לעיל הערה 23); י' שצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 126–144, ושם העלה סברה חשובה שביעור ספרי המקובלים היה מעין פעולת תגמול ביוזמת הפילוסופים על השחתת 'מורה נבוכים' בידי אינקוויזטורים בעידוד יהודים.

36 ראו: ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת א' גרוס, ירושלים תש"ס, עמ' 32–33. אבולעפיה הזכיר שנים עשר פירושים על 'ספר יצירה' שהיו לפניו (על פי הסדר שמנה אותם): ר' סעדיה גאון, ר' אברהם אבן עזרא (!), דונש בן תמים, שבתי דונולו, הרב ר' יעקב משגוביא (ר' יעקב בן יעקב הכהן, המקובל הקסטיליאני), ר' עזרא, ר' עזריאל, הרב יהודה החסיד אשכנזי (ר' יהודה החסיד מרגנסבורג), הרב אלעזר האשכנזי (ר' אלעזר מוורמס), הרב משה בן נחמן, הרב יצחק מבדרש (!), ו'הרב ברוך מורי' (ר' ברוך תוגרמי). הוא מזכיר גם פירוש מאת ר' אלעזר הדרשן אשכנזי (ר' אלעזר מווירצבורג) שלא הגיע לידינו. הוא הפליג בדברי שבח על פירוש הרב יצחק מבדרש: 'פירושו מעולה מכל הפירושים בגלוי רל"א שערים שסדר מכל האלפא ביתות לפי דרך בעל ספר יצירה והוציאם לאור באלפא ביתא שלמה כראוי ישרה ובחציה אחריה'. על אף קשיים ניכרים, אחת ההצעות הסבירות היא הצעתו של אידל – הנתמכת ממקום אחר בידי פורת – שמדובר בר' יצחק הכהן. ראו: מ' אידל, "'ספר יצירה" ופירושו בכתבי ר' אברהם אבולעפיה ושרידי פירושו של ר' יצחק מבדרש והשפעתם', תרביץ, עט (תש"ע–תשע"א), עמ' 471–556, בפרט עמ' 504–505, 509–516; 519–520; ע' פורת, מהו עולימתא (לעיל הערה 10), עמ' 35, 225, 234, 246. וראו במאמרו של בר-אשר, עמ' 325–326.

37 כוונתי להדגיש שמחד גיסא חסר בידינו כיום 'פירוש ספר יצירה' של ר' עזרא, ומאידך גיסא ר' עזרא הוא אחד המועמדים הבאים בחשבון לכתובת 'פירוש ספר יצירה' מפי המורה ר' יצחק סגי נהור; גם זו נקודה למחשבה, ואני מציינת זאת כשאלה פתוחה עדיין.

ההתקפה השנייה שהובילה ישירות למיעוט ייצוגו של ר' יצחק סגי נהור בספרות הקטלוגית היא זו של הרמב"ן ור' יונה. ר' יצחק סגי נהור נמחץ במאבקו של הרמב"ן על הקנוניזציה של הקבלה, מאבק שהיה למעשה בבחינת תקדים למאבקו של הרשב"א בר' אברהם אבולעפיה.<sup>38</sup> מאבקו של הרשב"א הוביל לאותן תוצאות בדיוק ברמת כתבי היד: היעלמות של כתבי יד שהיו נתונים במחלוקת והופעתם שוב בחלוף דור או שניים.

אלא ששני אישים אלה, הרמב"ן והרשב"א, נקטו – בעשורים שונים, זה במאה השלוש עשרה וזה בתחילת המאה הארבע עשרה – טקטיקות אחרות, אם מתוך השוני באישיותם ואם מתוך מציאות משתנה: הרמב"ן העלים את בר הפלוגתא שלו בטקטיקות של שתיקה, ואילו הרשב"א החריס אותו; התעלמות חזקה לעיתים יותר מהתנגדות.

בשורה התחתונה: שני המאבקים הללו גרמו להיעדר כתבי יד ולהישרדותם או הופעתם של כתבי יד מאוחרים, אולם טקטיקות ההתעלמות, ההדרה והשתיקה של הרמב"ן וחוגו כלפי ר' יצחק סגי נהור – בפרט משהצטרפה לחיטוטם של קנאים פרוכנסלים אחרי כתבי יד של 'ספר יצירה' במטרה לבערם – הועילה יותר להעלמתו ולחיסולו של הממד הקבלי, בהתאמה למה שקרה לתורת פרוכנס במישור ההלכתי. אין כוונתי להציע דיון השוואתי בין הרמב"ן לרשב"א או בין ר' יצחק סגי נהור ובין ר' אברהם אבולעפיה, אלא רק להציב את העובדה שמאבק תיאולוגי בתקופת התחלות הקבלה עשוי היה לגרור – נוסף על המצב הקשה של כתבי יד מן המאה השלוש עשרה בכלל – להיעלמות כתבי יד באזור הזמן של הקרב והמאבק ולהופעתם מחדש, בצורה דלה ומצומצמת, לאחר יותר ממאה שנה.

אין ספק שהציווי של ר' מאיר ור' משולם 'לחטט' הולם גם מציאות של מקומות מוצנעים לספרים. הארון, שלפי אחת הגרסאות הופיע באיגרת וייתכן שהוא גרסה משובשת ייתכן ולא. אולם בהפקעת שאלת היתכנות הגרסה הזאת נוצר מתח מעניין לשאלת הסוד: מי הוא אדונו של הסוד והאם יש לו ארון, ומהו אכן הדימוי שנקט ר' יצחק סגי נהור בהתנצלו על חשיפת הפירושים הכתובים.

כאשר אנו באים לברר את הנושא המורכב של התחלות הקבלה, שהתרחשו בו־זמנית באזורים שונים ובשיטות שונות, יש להידרש לכמה הנחות מוקדמות הנוגעות לשלב הופעתה. אם להשתמש במינוח של מישל פוקו בדיונו העמוק בארכיאולוגיה של הידע,<sup>39</sup> עלינו להכיר את נתוני הפתיחה שהרכיבו את ה'קדם־מושגי', המקור היחסי תמיד והמחויבות אליו – להבדיל מסימון הרגע של לידת המקור מול קיומו המוצק לכאורה של אובייקט – נתונים אשר קבעו את

38 על מאבק הרשב"א באבולעפיה ראו: אידל, הרשב"א ואבולעפיה (לעיל הערה 24). אידל הציע כי העובדה שכתבי אבולעפיה נותרו בכתבי יד עד תקופתנו קשורה לחרם הרשב"א. ראו להלן, הערה 135. עוד ראו פדיה, האלף השישי להלן הערה 84.

39 'השדה הקדם מושגי מביא להופעתם של הסדירויות ושל אילוצי השיח שאפשרו את הריבוי ההטרוגני של המושגים, ועוד מעבר לו – את התרבות התמות, האמונות והיצוגים שאנו פונים אליה בחפץ לב כשאנו עוסקים בתולדות הרעיונות' (מ' פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, תרגום א' להב, תל אביב 2005, עמ' 63).



הכיוון המתודולוגי שנקטו חוקרי תורת פרובנס בקבלה. שאלה זו נוגעת לאופן הופעת הקבלה בין כותלי בתי מדרש שחלקם היו פזויים לחלוטין, קיימים במציאות קונקרטית, ולא בגדר דימוי.<sup>40</sup>

נתוני הפתיחה הם: שיוך אזורי; מחברים המזדהים בשם לעומת חיבורים אנונימיים; עליית הפילוסופיה וההתנגדות לה; יחסי מורה ותלמיד המבנים את אופיו של חוג; המעברים ההדרגתיים מדיון במדרש לדיון בקבלה כמשלימים את הרקע של עלייתה בבית המדרש; שינויים תרבותיים בנצרות הקתולית באותה תקופה; ראיית יחסי הפולמוס והמרדף על אמונות ודעות בפרספקטיבה רחבה, לא רק בין השחקנים בזירה הקבלית או הפילוסופית כשלעצמה, אלא במבט על הצטלכותן של הזירות כולן.

שאלת המקור, כאובייקט ממשי ובוודאי כאובייקט המוחזק ביד, כשאלה היחידה והמכרעת בדבר התחלות, הותקפה זה כבר בכל זירות הדיון הפרשני, הפילוסופי, ההיסטורי והדתי. שאלת המקור הדינמי, הווה אומר שאלת הרגע התיאורטי 'הקדם-מושגי'<sup>41</sup> לתחילתן של גניאלוגיות כאלה או אחרות, איננה שמורה רק למקבלי השיח הפוסט-מודרני, אלא היא שלובה לעומקה בשאלה המסובכת בדבר אופיין של התחלות היסטוריות, ככל שמשכילים לחשוב עליה ודרכה אל מול התעודות והבעיות הכלליות. כלומר ארגז הכלים המתודולוגיים של חוקר והיסטוריון מעודכן מכיל הן מתודות מתחום הדיון המודרני והן כאלה מהתחום הפוסט-מודרני, בלא ליתר – מתוך אדיקות מרובה בפוסט-מודרניזם – את השאלות והמידע המדויקים על אודות מחברים, מקורות ומקומות ככל שהם זמינים.

לעניין הדיון בחידתיות של ראשית הקבלה בפרובנס אטען שה'קדם-מושגי' כרוך בשלב הדיפוזי של חבורה, מורה שבעל פה ותלמידים שכתבו את משנתו מתוך תפיסה שחיבורו של מורה משויך אליו גם כאשר הוא נרשם בידי תלמידים, וכן בשלב שהדיפוזיות בין כל הסוגות הממודרות כביכול נחשבה בו לגיטימית וראויה.

לשם ההתנהלות בהקשר ההיסטורי המדויק של פרובנס, שהיה חד-פעמי במידה רבה, יש

40 אני מפנה את הקוראים לעיון חוזר במסת המבוא העקרונית שלי על אופיו של בית המדרש של הראב"ד: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 36–55.

41 פוקו, הארכיאולוגיה (לעיל הערה 39). הדיון בסוגיית הטקסט הראשוני (urtext) הוא מרכזי בחקר הספרות, ביקורת המקרא, ראשית הנצרות, מוזיקולוגיה ועוד תחומים, והוא רלוונטי לא פחות לחקר ספרות ה'זוהר' ואף לראשית הקבלה. בכל המקרים הללו לעיתים 'הראשון' הוא נוסטלגיה, וניתן לדבר על הנוסח הבדוק או על נוסחים או על סביבה טקסטואלית. על קהילות טקסטואליות ראו: B. Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, NJ 1983. באשר לשימוש במושג זה בחקר הקבלה ראו: ד' אברמס, 'זוהר', ספר ו"ספר הזוהר": לתולדות ההנחות והציפיות של המקובלים והחוקרים', קבלה, 12 (תשס"ד), עמ' 201–232; ומצוטט גם אצל: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 566. אולם כאמור אלו קטגוריות שיש להשתמש בהן באופן מבוקר ומתוך מודעות לדמיון ולהבדל בתפיסת סוד ובמנגנוני איוטריקה, ולא להעתיקן באופן שרירותי מסוגיית ה'זוהר' בספרד לסוגיית ראשית הקבלה בפרובנס.

להדגיש כי מן ההקשר – שיש בו עדות ברורה על קיומו של בית מדרש פיזי כקורת גג מאחדת, על מפגשי אישים, על טקסטים כתובים ועל שיח בעל פה – עולה כי אין די במושג קהילות טקסטואליות. קהילה טקסטואלית היא קהילה מופשטת על-אזורית המחוברת באמצעות טקסט אחד; כפי שהראיתי, נוסח התפילה שהתגבש במאה השש עשרה כנוסח ספרד הוא אב טיפוס ודוגמה לקהילה טקסטואלית,<sup>42</sup> ואילו כאן זו קהילה שההיבט החי המציאותי של התכנסות חבריה הוא נתון יומיומי.

נוסף על כך בפרובנס התנקזה לתוך קהילה ממשית, שהייתה מאוגדת תחת קורת גג של בית מדרש ממשי, סצנה של כתיבה, קריאה ותרגום של מה שבספרד כבר היה ממודר לסוגות שונות, אולם כאן עדיין נקרא מתוך אותה יריעה רחבה מאגדת. אני טוענת כי בהתאמה לתנאי קריאה, כתיבה ולימוד אלה – נראה התוצר הטקסטואלי של קבלת הראשונים בפרובנס, ובכך בדיוק ייחודו וחד-פעמיותו; ובמילים פשוטות: מה שכתבו נראה כמו מה שקראו ולמדו. ההתנהלות בסיטואציה ברורה של כתב ועל פה, הלכה, פילוסופיה וקבלה, הדרים יחד בטקסט, הובילה אותי להקדיש פרק לדיון באופיו של בית המדרש, והיא גם מצריכה כלים מתודולוגיים מתוחכמים המכירים בקיומה של 'ספרייה' פתוחה: דקדוק, פילוסופיה, קבלה, הלכה ומנהג, שיש לה נראות על הדף. אין כאן המידור הספרדי, שאפשר למשל לחוקרי דקדוק לכתוב על דקדוק ולחוקרי פילוסופיה על פילוסופיה.<sup>43</sup>

2. חתכים אזוריים וקבוצתיים, חתכים השוואתיים, חתכים טקסטואליים  
בראשיתו של דיון בהתחלת הקבלה על בסיס מתודולוגיה מתוקנת יש לקבוע באופן נחרץ כי יש משמעות דרמטית לשיוך הגיאוגרפי או הקבוצתי בכל התחלותיה הקדומות של הקבלה ובעליית המיסטיקה היהודית לפני השטח, הן בפרובנס, הן בספרד והן באשכנז. התעלמות מתהליך ומהקשר מעקרת את המשמעות ההיסטורית ואינה מאפשרת לפתח דיון מושכל בתנועה רבת העוצמה שהתרחשה בקבלה מסוף המאה השתים עשרה ובמהלך המאה השלוש עשרה כולה, עשור אחרי עשור, מן האזורי אל העל-אזורי, וששיאה בעליית ה'זוהר'. זאת ועוד, כל דיון על-קבוצתי, על-אזורי או דיון הטוען לקיומה של קבוצה טקסטואלית ולביטול משמעותם של אזורים וחוגים, איננו יכול לוותר על ההתחקות אחר השורשים או אף הגזעים האזוריים, שהשונות ביניהם טושטשה לתמונה אחידה מדי של הקבלה בעשורים האחרונים של המאה

42 ראו: ח' פדיה, 'ההיסטוריה הבוכה: הדיסציפלינה של ה"עצמי" והבניית ההיסטוריוגרפיה היהודית', ק' עלון (עורכת), המורח כותב את עצמו, תל אביב 2015, עמ' 25–156. וראו עוד: הנ"ל, מרחב ומקום: מסה על הלא מודע התיאולוגי פוליטי, תל אביב תשע"א. בה במידה ניתן להחיל על תופעה זו של קהילה שהתגבשה במאה השש עשרה סביב נוסח ספרד את הקטגוריה של קהילה מדומיינת. ראו: ב' אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום ד' דאור, תל אביב תשנ"ט.

43 על רובם של מגעים מורכבים אלה ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2); סנדור, הופעת הקבלה (לעיל הערה 2); ג'דרה-מולינה, פנים בפנים (לעיל הערה 2)

השלוש עשרה. אין להשתית מהלך היסטוריוגרפי שלם על עובדה אחת הכרוכה בזמן העתקתו (!) של חיבור בכתב יד אחד.

נוסף על כך יש חשיבות להשוואה בין חומרים מזוהים ובין חומרים אנונימיים. זוהי אחת מנקודות הייחוס החשובות ביותר לזיהוי חומרים ולהערכת מיקומם על הציר הכרונולוגי, יחד עם בחינת תפקודם ברשת הסינכרונית והדיאכרונית של היצירה המיסטית. אין להתעלם ממכלי זה, אם כי מעולם לא טענתי, ונראה לי שגם שלום מחד גיסא וגם סנדור או פורת מאידך גיסא לא טענו, שזוהי הכלי הבלעדי; השוואה זו היא תנאי הכרחי לכל התייחסות לטקסטים בתקופה זו, משום שיש הבדל תהומי בין אופי המחברים שהזדהו בשמם לבין המחברים האנונימיים, הבדל המצביע בצורה עמוקה על שיטות שונות בקבלה ואפילו על גישות תיאולוגיות שונות. בשיא ובמוקד של מערכת יחסים מורכבת זו, שלעיתים היא מערכת דיאלוגית תקשורתית מטמיעה ומקבלת, נמצאת גם זיקת מאבק ודחייה הדדית. בלי הבנה נכונה של מהלך המאבקים האלה בין האנונימי לבין המקובל המזוהה – לא תובן אל נכון סוגיית עליית ה'זוהר', ולא יובנו הצעדים המובילים צעד אחר צעד מתערובת בראשיתית של סבך כתיבה אנונימית וכתיבה מזוהה אל קודקוד היצירה של המאה השלוש עשרה, שהוא יצירה מרהיבה פסידו־אפיגרפית וממילא אנונימית כמובן. השוואה מעין זו עומדת בסופו של דבר גם ביסוד מפעלו של יהודה ליבס על כתיבת ספר ה'זוהר'. הרי ה'זוהר' הוא ספר אנונימי, ורק השוואה לדמויות מזוהות כמו רבנו בחיי בן אשר, ר' יוסף ג'קטילה ואחרים הובילה את ליבס להעלות הצעתו באשר לאופן כתיבת ספר ה'זוהר', הצעה שתמך ביתדות נוספות.<sup>44</sup>

מחקר פילולוגי הוא אבן פינה בחקר ראשית התהוות המיסטיקה היהודית והמטמורפוזה ההדרגתית שלה לתופעה ההיסטורית־חברתית והספרותית המכונה קבלה, משום שזוהי התרחשות בקנה מידה עצום בשפה ובהתהוות של מינוח. המיסטיקה היהודית בראשיתה נולדה וצמחה מתוך יצירה ספרותית ענפה בשפה העברית – כמקור וכשפת תרגום – שבית קיבולה לפילוסופיה, להלכה ולמדרש היה הסדן שעליו התנפץ הפטיש שעפו ממנו הניצוצות החדשים לשפה הקבלית שבדרך. על רקע מאבקים, פולמוסים, מחלוקות והשפעות של זרמי המיסטיקה היהודית השונים שפעלו בקטלוגיה, לנגדוק־פרובנס וקסטיליה, צפו אל פני השטח שעמדו להיקרא בשלב כלשהו 'קבלה' – כסוג של תווית טכנית – שלל מונחים, והקבלה הלכה והתגבשה כמאגר של מינוח טכני לחיי האלוהות העשירים. במקביל התרחש תהליך דומה בחברה הכללית הנוצרית ברנסנס של המאה השתים עשרה, בכמה וכמה הקשרים קונקרטיים של מדעים מתהווים, כמו בוטניקה, אסטרונומיה ומתמטיקה.<sup>45</sup> הווה אומר, השלבים המכריעים של עליית

44 י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו] (תשמ"ט), עמ' 1–72.

45 Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York 1957; R. L. Benson, G. Constable & C. D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, MA 1982; סטוק, השלכות (לעיל הערה 41).

המיסטיקה היהודית באירופה, שהייתה שונה מאוד מהחומרים הקדומים, היו כרוכים בתהליכי תודעה ושפה האופייניים לתקופה הקבלה. אדגיש חוזר והדגש: חלק משלבים מכריעים אלה היו כרוכים באופן מתועד בבית מדרש ריאלי, ואינם עניין רק לשאלה מופשטת ולשחזור מדומיין, ובהתאמה התוצר הטקסטואלי שלהם התאפיין בתהליכי התהוותו בבית המדרש הלמדני הפתוח ההלכתי-פילוסופי, שניזון ממקורות אגדה ומסורות סוד, ושהיה בסיס לכתיבה.

הקבלה אכן לא הייתה עולה לפני השטח לולי הפילוסופיה. אך דיון בסוגיה מחקרית זו מימי 'חכמת ישראל' ועד גישות החוקרים בימינו דורש סקירה ארוכה, ועל כן אדגיש את גישתי הרלוונטית לדיון כאן: הקבלה עלתה לפני השטח בין היתר בגלל הפילוסופיה, אך לא רק מפני שהיא תגובה על הפילוסופיה, אלא בראש ובראשונה משום שהמיסטיקה היהודית בפניה החדשות בנות התקופה הייתה כרוכה בעוצמת המפנה הלשוני והמחשבתי של הפילוסופיה היהודית ובמינוח השונה שלה. זאת כמובן בצד השאלות התיאולוגיות שעלו בניסוחים חדשים בתקופה זו.

הדיון בויקה לפילוסופיה אינו יכול להיות מנותק מן השינויים המכריעים שהתרחשו בתקופה זו בתולדות ההלכה, בגלל הופעתה של הקבלה – בין היתר – בבית מדרשו של הראב"ד, כלומר בבתי המדרש הריאליים של פרובנס ובחוגים קטלונים של בעלי הלכה. ואף בטולדו במאה הארבע עשרה לא הייתה הקבלה מנותקת מן ההלכה, אם כי הן היו קשורות באופנים שונים, והעובדה שהקשרים הללו עדיין אינם מבוררים לחלוטין אין משמעה שהם לא היו קיימים.<sup>46</sup> אף בקבלת קסטיליה, בשיא התממשותה בצומת הקנון הזוהרי, תוך כדי מאבקי הרשב"א ואף שכבר התגבש מינוח קבלי מקיף שעשוי להסיח את הדעת מן הזיקה בין קבלה לפילוסופיה ולהלכה – עדיין יש חשיבות לבחינת מינוח על רקע מקורותיו בכל הסוגות.

אכן מהרגע שבו הקבלה כתופעה היסטורית וספרותית הייתה בהירה, ברורה ונגישה יותר, והלקסיקון שלה היה סגור ומובחן, הבנת הזרמים הרעיוניים בתוכה נהירה יותר, והתלות בהבנת המינוח שלה אל מול ספרות פילוסופית עיונית ואחרת פוחתת באופן יחסי; או אז קל לבוא ולטעון שאין צורך בקריאה בו-זמנית של מיסטיקה ופילוסופיה אם כי לטעמי גם כאן צפויות הפתעות – תקופות היסטוריות שונות ובפרט צומתי מעבר מחדדים את הצורך בקריאה מתמדת של המיסטיקה היהודית מול כלל אגפי היצירה הרבנית, ההלכתית וההגותית, כמו גם בהקשרים בין-דתיים ובין-תרבותיים רחבים.

הסצנה הפרובנסלית משקפת אפוא מחד גיסא הלכי רוח שהיו כרוכים בחברה הנוצרית

46 בהקשר זה יש למקם מחדש את מחקרו של תא-שמע, הנגלה שבנסתר (לעיל הערה 26). מחקר זה רצוף תובנות חשובות על הממד ההלכתי ככלי מעקב (בצד כמה וכמה שיבושים הנובעים מאי שליטתו בקבלה מכלי ראשון, ואף על פי כן גם השיבושים נכתבו בסמכותיות יתרה). לביקורת על ספרו של תא-שמע ראו: י' ליבס, 'הזוהר כספר הלכה', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 581–605. הקו שהצביע עליו תא-שמע רלוונטי מאוד להמשך בירור מעמדו של ר' יונה גרונדי בקסטיליה וזיקותיו העקיפות למקובליה, אלא שיש לראות בספרו נקודת מוצא לעבודה שטרם נעשתה, ועל כך במאמר אחר.

הכללית ובתרבות הרנסנס, ומאידך גיסא היא משקפת את הלכי הרוח שיצרה המובלעת האנדלוסית בפרובנס, מכוח שהייתם של הוגים ספרדים במוצאם – חלקם מאזורי קטלוניה וחלקם מאנדלוסיה – וכותבי עברית, כמו ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, ר' אברהם אבן עזרא, ר' אברהם בר חייא, ר' יוסף קמחי והתיבונים; כל אלה יצרו בפרובנס סצנת תרגום תוססת.<sup>47</sup> מן התרגומים שנעשו בלנגדוק-פרובנס חשוב לענייננו תרגומו העברי של ר' משה בן יוסף הדיין מאוליסנו ל'פירוש ספר יצירה' לר' סעדיה גאון, שנעשה בסביבות שנת 1190. ר' משה נקרא על שם עיר מולדתו שבספרד, לוסנה, שהייתה גם מושבתם של חכמים כר' יהודה אבן גיאת, ר' יצחק אלפסי ור' יונה אבן ג'נאה, ושיהודיה גורשו ממנה בשנים 1146–1148, ואף על פי כן שמר ר' משה על ייחוסו ללוסנה גם בעת פעילותו בלנגדוק-פרובנס כעבור כחצי מאה. תרגומו היה אבן יסוד להתפתחות הקבלה אצל ר' יצחק סגי נהור ותלמידיו ובכתבי העיון.<sup>48</sup> מעט קודם לכן ובמקביל התקיימה בפרובנס שלוחה רחוקה של הלכי רוח צופיים, כמו אלה של בחיי אבן פקודה ור' אברהם בן הרמב"ם, ששאבו בין היתר מאחי הטוהר מהעיר בצרה שבדרום עיראק,<sup>49</sup> ומגמות אלו השתלבו והתמזגו היטב באווירת החסידות, הנזירות והסגפנות בפרובנס. לא רק שתפיסת האחד של ר' בחיי פעפעה לתורת הסוד, אלא שספרו, שתורגם מערבית לעברית כבר בשנת 1161, הציג תחילה רק את הפרק הראשון, 'שער הייחוד', ובו תפיסת האחד, שעתידיה הייתה להיות מרכזית גם לר' יצחק סגי נהור, ושעומדת במוקד פירושו ל'ספר יצירה'. בלעדי מושג זה והקשריו הניאופלטוניים והיהודיים לא ניתן להבין כלל את פירוש ספר יצירה שלו. הצעתו של בר-אשר לאחר את זמנו של 'פירוש ספר יצירה' מנותקת מהקשרי התקופה, כי מושג האחד לא עמד במוקד דיוניהם של מקובלים מאוחרים יותר במאה השלוש עשרה. ישראל משה תא-שמע לימד שבקרבת זמן לתרגומו המלא של אבן תיבון את 'חובות הלבבות' קיצר אחד מבניו של ר' אשר ב"ר שלמיה מלוניל, מזמין התרגום, את הספר ועיבד אותו לספר מוסר קטן.<sup>50</sup> המיזוג בין דרכי החיים של חסידים ופרושים בפרובנס וההצטלבות בין ספר 'חוקי

47 ראו: י"ט עסיס, "גלות ספרד אשר בפרובנס": על מהפכה תרבותית ודתית ביהדות פרובנס במאות הי"ב והי"ג, היספניה יודאיקה, 7 (תש"ע), עמ' א-מח. סיכום מקיף על סצנת התרגום ראו: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 413–482; ודיון נוסף בתולדות ההעלמה בפרובנס ראו: מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 11–21. כתביו של המאירי, כפי שהדגיש הלברטל, לא נודעו עד המאה התשע עשרה.

48 ראו: ע' פורת, שני תרגומים קדומים לרב סעדיה גאון: פתרון ספר האמונות וחרצב הבינות ופירושו לספר יצירה, לוס אנג'לס תש"פ, עמ' 329–331, ושם גם מהדורה מדעית המלאה של החיבור, שלא נדון כמעט קודם לדיוניו של פורת. באשר למקומו של תרגום זה בכתבי העיון ראו: הנ"ל, כתבי העיון: מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 32–33; הנ"ל, תקון המעגל (לעיל הערה 2), עמ' 77, 89, 210, 236–237, 401, 355, 415, 419, 469–470 והערה 373, עמ' 508, הערה 560, עמ' 517.

49 ראו על אודותיהם למשל: G. de Callatay, *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Islam*, Oxford 2005; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982

50 י"מ תא-שמע, 'קיצור ספר 'חובות הלבבות' לרבי אשר ב"ר שלמיה מלוניל, הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים

תורה' האנונימי ובין המגמה של 'שער הייחוד', בפרט כפי שעולה מן ההקדמה של בנו של ר' אשר מלוניל, מחזקים כולם את הקשרי כינויו של ר' יצחק סגי נהור 'החסיד' סתם. ההקדמה של אבן תיבון ל'חובות הלכות' מאששת אף היא את אופיים של בתי המדרש בפרובנס ומיתוספת לעדות על בית מדרשו של ראב"ד.<sup>51</sup>

את צורת עבודתי על ר' יצחק סגי נהור קישרתי בעבר למאפיינים ייחודיים ביותר של בית המדרש בפרובנס; ודוק: לא קבוצה טקסטואלית אלא מפגש בפועל, שמצד אחד למדו בו תלמוד ועסקו בהלכה ומצד אחר עסקו גם יחידים ובצנעה בתורת הסוד; בית מדרש שקלטו בו את המתרגמים מספרד, ושאנשיו היו סקרנים וערניים לכל חידושיה של הפילוסופיה שנוצרה על אדמת ספרד וכן לדקדוק, לפירושי המקרא ולמתמטיקה של אבן עזרא.<sup>52</sup>

מאפיינים אלה בשלב זה של תולדות המיסטיקה היהודית מעמידים דיוקן של המיסטיקנים בני התקופה שהוא תערובת של חופש ומסורת בצד תפיסה של אמת אחת שלמה ורחבה, שנגזרותיה השונות מתבטאות בתגליות מדעיות ובדיוקים מיסטיים. תמונת העולם הכרוכה ברנסנס של המאה השתים עשרה כללה בין היתר תהליכי שיום (מתן שמות) רחבים: לפרחים, לכוכבים וכיוצא באלה כבסיס למדעי הטבע הצומחים. מבחינת המיסטיקנים היהודים יצרו השיום והמילונאות גם את המפעלים הכבירים של מתן השמות והכינויים לספירות האלוהות – תוך כדי כתיבת מסורות שבעל פה והתבססותה של שפה מיסטית. התהליכים הללו הרחיבו את השפה העברית בכל הנוגע לאלוהות, בד בבד עם התרחבותה בזכות אוצר המונחים שהניבו תרגומי הפילוסופיה מערבית ליהודית, ושלעיתים אף היו קשורים במונחים בעלי זיקה ללטינית.

בראשית הקבלה הייתה תפיסת האצילות צמודה לתפיסת הלשון ולתפיסת המתמטיקה המתהווה ומשתכללת. דקדוק מיסטי אפיין את המיסטיקנים בשלוש דתות הספר. תפיסת הלשון של ר' יצחק סגי נהור מובנת לאור זיקה לתפיסת השפה של אבן עזרא, הפרשן-המדקדק האנדלוסי שחי גם בפרובנס. חותמו של אבן עזרא בראשית המיסטיקה היהודית בפרובנס היה עצום, וקשה שלא להתרשם מצמיחתה של המיסטיקה היהודית בפרובנס בד בבד עם התפתחות הידע הכללי. באותו שלב הייתה תפיסת הדקדוק רלוונטית ביותר לעיונים המיסטיים בלשון.<sup>53</sup>

בספרות הרבנית בימי הביניים, ד: ארצות המזרח, פרובנס ומאסף, ירושלים תש"ע, עמ' 133–146.

51 שם, עמ' 139–140. באשר לספר חוקי תורה ראו לעיל הערה 8.

52 ראו: פדיה, השם והמקדש, (לעיל הערה 2), עמ' 12–21; הנ"ל, האחד והאפס (לעיל הערה). ציינתי שם עשרות מונחים הקשורים ב'ספר צחות' וב'ספר השם'. תלות חיבורי הקבלה הקדומים בחידושי הפילוסופיה מתגלה גם בהשוואה פשוטה ל'פירוש המילים הזרות' של אבן תיבון. ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2) במפתח על פי מונחים כמו עיקר, שורש, אמת ופנימיות.

53 ראו: פדיה, האחד והאפס (שם); וכן: הנ"ל, 'התגלויות של בעתה: כפל האל ופיצול ההכרה – האחר המטפוי והאחר החברתי – מאה שנה אחרי הקדושה לרודולף אוטו', א' אלקיים וש' מועלם (עורכים), תיאופואטיקה: אסופת מאמרים, תל אביב תש"פ, עמ' 94–159, בפרט עמ' 94–104. דיונים בדקדוק ובבלשנות בצד הקוסמולוגיה והמתמטיקה כיסודות להגות ראשוני המקובלים בכלל וכתבי העיון בפרט ראו: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), בפרט עמ' 330–369.

במקום אחר הרחבתי את הדיון גם לצייר המתמטי. אבן עזרא ייבא לפרובנס לא רק את תפיסת הלשון ולא רק את תפיסת האחד המתוחכמת מבחינה ניאופלטונית אלא גם את תפיסת האפס מבית מדרשו (על ידי תרגומו) של המתמטיקאי והאסטרונום הפרסי שפעל בבגדאד מוחמד בן מוסה אלחוארזמי (780–850 לסה"נ; בתעתיק ערבי-יהודי ימי בניימי: אלכוארזמי). מרכזיותה של התפתחות הדקדוק ליצירתם של מקובלי גרונה ניכרת במחקרים נוספים.<sup>54</sup> המיסטיקה היהודית בפרובנס נולדה בהקשרי שפה ומינוח כלליים אל מול הספרות ההלכתית, הרבנית והפילוסופית בת התקופה. לא רק הרמב"ם ורבנו בחיי, שתורגמו הן על ידי התיבונים והן על ידי יהודה אלחריזי, ושייצגו את הפילוסופיה ואת תורת המוסר המתהווה, תרמו ללשון הקבלית; מול ר' יצחק סגי נהור עמדו גם ר' משה הדרשן, אחרון הדרשנים בפרובנס, ר' אשר מלוניל, ר' אברהם בן נתן הירחי בעל 'ספר המנהיג', כתבים מבית מדרשו של רש"י עם 'ספר הפרדס' ומחזור ויטרי. על רקע זה ביססתי שיטת קריאה של קטעי קבלה מתקופה בראשיתית זו מול כתבי הלכה בני התקופה.<sup>55</sup>

המיסטיקה היהודית בהתחלותיה הקדומות לא עלתה ברה, תמימה וסגורה מפני השפעות כלל מדורי הספרות היהודית, כמדף ממודר וחתום בספרייה, ואין כל דרך להבינה בלי קשב מתמיד להלכי רוח ולמונחים שנאספו אליה מתחומים שונים. אומנם כך יש לקרוא את ספרות הקבלה מכל התקופות והמרכזים, אך הדבר נכון שבעתיים כשמדובר בקבלה מתקופת רנסנס זו, בגלל ייחודה של ראשית הקבלה, תקופת לידתה של שפה. שפה איננה נולדת מן האוויר, שפה מקצועית אינה מתמקצעת סתם כך – שפה נולדת מסביבות השפה המקיפות אותה על צירים דיאכרוניים וסינכרוניים. תהליכי לידתה של שפה מקצועית לעניין מוגדר ומסוים היו אופייניים לרנסנס של המאה השתים עשרה באירופה הנוצרית, וזהו עוד הקשר ללידתה של שפת הקבלה – ובכלל זה לתופעה המילונית של פירושי עשר ספירות – כשפה הממיינת, מקטלגת ומגדירה, בדומה לפועלם של בוטנאים ואסטרונומים בני התקופה.<sup>56</sup>

פרובנס ודרום צרפת בכלל, השוכנת לחוף ימים, הייתה צומת היסטורי של מעברי ידע.<sup>57</sup> בהרצאתי בעניין זה הצבעתי – לראשונה בחקר הקבלה – על ההתאמה בין המעבר החשוב ביותר של המיסטיקה היהודית מן המזרח אל המערב ובין מעבר ההנהגה היהודית מן הגאונים אל המרכזים העולים באירופה. התהליכים שמרכזו ושהפכו את תנועת היהדות מקהילות אזוריות

54 פדיה, האחד והאפס (שם); וראו גם: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2); גברין, תפיסת הזמן (לעיל הערה 3); פורת, תקון המעגל (שם).

55 ראו לעיל הערה 26.

56 הסקינס, הרנסנס (לעיל הערה 45). עוד על אווירת הרנסנס בפרובנס ראו: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 349–564.

57 ראו על כך בהרצאה שנשאתי במעמד הענקת פרס גרשם שלום, 'מסעות ה"חכמה" בתולדות המיסטיקה היהודית: מיפוי ספרותי, היסטורי ופנומנולוגי', האקדמיה הלאומית למדעים, 2018. ספרי מסעות החכמה (לעיל הערה 30) מבוסס על עקרונות היסוד שהצבתי בהרצאה זו.

לישות על-אזורית – הן בתחום הקבלה והן בתחום ההלכה ומתוך המהלך הכולל של גיבוש פניה של יהדות נורמטיביות – היו ממושכים.<sup>58</sup> הנוכחות העמוקה של האסלאם בספרד השפיעה על תהליכים אלה במשך 300 שנה לפחות,<sup>59</sup> בהתאמה לתהליכים היסטוריים נוספים רבים, וכל אלה באו לידי ביטוי בעליית המיסטיקה היהודית באירופה כ'קבלה'.

הטענה שהקבלה בראשיתה לא הייתה אזורית, ושאינן משמעות לחוגים, לקבוצות, טענה שבה אחז בר-אשר, היא אחת מסדרת טענות שבהן ובאמצעותן ניסה אידל לערער באופן גורף על מפעלו המחקרי של שלום, לעיתים בהסתמכו על הנחותיו של שלום עצמו. לעיתים צדק בערעוריו אלה ולעיתים טעה; מכל מקום הוא לא כבש דרך שיש ללכת בה כסומא. הטענה לחוסר הרלוונטיות של אזוריות והתעלמות הגורפת מהחובה לקרוא את קבלת פרובנס באופנים החורגים מדיוקי טקסט סגור בתוך עצמו הפכו למוסכמה יסודית בכמה מחקרים שהשתיתו הסתכלות פוסט-מודרנית חד-ממדית על התחלות הקבלה; והטענה בדבר קהילות טקסטואליות נשמעה הרבה במחקר באופן גורף וללא הבחנה בין הקשר להקשר.<sup>60</sup> אולם הקו הגורף הזה מחסל כל אפשרות של הבנה היסטורית מעמיקה של תהליך ההשתנות של הקבלה וההלכה במאה השלוש עשרה מכוח אזורי לכוח על-אזורי; הקו הגורף הזה מוחק דיוקי דיוקים ומורכבויות בתהליך היסטורי וספרותי רב חשיבות זה, וגורם לחוקרים להשקיף על המדבר הספרותי, כלומר על דלות החומרים והתעודות מפרובנס, בעיניים הצבועות בצבעי הזוהר של גן של שושנים – דהיינו שפע חומרי הקבלה למן עליית ספרות ה'זוהר' בקסטיליה.

המתחים בין חוגים וקבוצות, שהיו מאורגנים בכמה מערכים – כגון אזור, תפיסת ידע (פתוח או סגור) וחוג מורה ותלמידים – עמדו ביסוד המאבקים העצומים של התקופה. התעלמות מקיומם של חוגים ומן האופן שבו היו שלובים בהנחלת ידע בהקשרים אזוריים – בפרט בשלב קריטי זה – מרדדת את מורכבות עליית המיסטיקה היהודית אל פני השטח ומעמעמת את מאבקי ההלכתיים, הקבליים והפילוסופיים. התעלמות זו גם מטשטשת את העימות החשוב שהתחולל בין אוטריקה לגילוי במעבר ממסורות שבעל פה לכתב – המשבר שנוצר בעניין זה והמהפכה שחולל – ואת הזיקה של עימות זה לפער הקיים בעדויות כתובות בין חוגים שהקדימו לכתוב (בפרובנס ובקסטיליה) לאלו שאיחרו (בגרונה, בפרט חוג הרמב"ן). משמעות הפער

58 ראו עוד לעיל סביב הערות 21–32 על הליכי הייצור והיצירה העל-אזוריים של יהדות נורמטיביות במאה השלוש עשרה בספרד. ראו גם: סורוצקין, מה שלא ישיגו (לעיל הערה 32); וכן: הנ"ל, לידתה (לעיל הערה 32).

59 י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית,<sup>2</sup> תל אביב 1965; עסיס, גלות ספרד (לעיל הערה 47).

60 ראו למשל: אברמס, זוהר (לעיל הערה 41). קהילה טקסטואלית כשלעצמה היא קטגוריית דיון חשובה, והדיון של סטוק, השלכות (לעיל הערה 41), קידם אותה לחזית הדיון ביחס בין כתב לעל פה; גם אני עצמי השתמשתי בקטגוריה זו בחקר ראשית הקבלה, אולם בהקשרים מדויקים של התנועה מאוראלית לכתב ובהקשרי הרנסנס של המאה השתים עשרה. ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 6, 61; הנ"ל, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 47–85; על הרמב"ן והוגו מסנט ויקטור ראו: ח' פדיה, 'צ'יור ותמונה בפרשנות הקבלית של הרמב"ן', מחניים, 6 (תשנ"ד), עמ' 114–123.



היא שלנוכח קבוצה שהייתה עשויה לכתוב בשנת 1290 את הלכי הרוח העכשוויים שלה, העלו על הכתב יוצאי קבוצה אוטורית נוקשה בהרבה את מה שמסרו רבותיהם שיצרו וגיבשו ידע הרבה יותר מוקדם: בשנות החמישים והשישים של המאה השלוש עשרה (1).<sup>61</sup> למשל אל מול קבוצת ה'זוהר', שיצרה בשנים 1270–1290, כתב ר' שם טוב אבן גאון רק בשלהי המאה השלוש עשרה את מה שהתירו לו רבותיו לכתוב, ובעל ספר 'מערכת האלהות', יוצא חוג הרמב"ן, פרץ עם חיבורו האנונימי, אך חיבוריהם אינם משקפים ידע מעשורים אלה אלא ידע של רבותיהם מעשורים קודמים. זמן הכתיבה אינו משקף אפוא בהכרח את זמן היצירה המיידית; זהו פער עצום וקריטי לכל דיון. ברור גם שחוקרי ספרד חייבים להעמיץ בהבנת תהליכים שהתרחשו בפרובנס לפני שהם משליכים בקלילות מתודולוגיות מתחום חקר קבלת קסטיליה על ראשית הקבלה בפרובנס. האזוריות והחוגים הם עמוד השדרה של הקשר, ולהתעלמות מהם יש השלכות קשות.

### 3. סוגיית עליית הקבלה וזיקתה לפילוסופיה מבחינה לשונית

מראשית 'חכמת ישראל' ועד ימינו ניטש במדעי היהדות ויכוח על הזיקה בין עליית הקבלה ובין התפשטות הפילוסופיה שהיתה מבוססת כבר בספרד כמה דורות קודם לכן, ולדעתי הדברים צמודים וכרוכים זה בזה לחלוטין: עליית הקבלה הייתה בלתי אפשרית ללא הפילוסופיה. אך הקשר ביניהן צריך להיבחן לא רק בכלים החדים של התנגדות וריאקציה אלא גם בכלים המורכבים של צמיחה הדדית – הקבלה כרשת ספרותית מינוחית שנקודות הכפתור שלה אחוזים בשאלות תיאולוגיות לא הייתה אפשרית ולא הייתה מתהווה כך בהמשך חייה על אדמת ספרד אלא בזיקה לפילוסופיה, ולראיה: המצב השונה באשכנז.

לפחות בשלושה עניינים היו יחסי גומלין הדוקים בין עליית הקבלה לפילוסופיה.

א. הקבלה, כמו הפילוסופיה, הביעה עמדת ריחוק מתוך השקפה על המסורת היהודית לאגפיה – כולל המסורת המדרשית והמסורת המיסטית הקדומה – וארגונה. מתוך כך התרחשו שבר, שינוי ותווזה בתמונת עולם.

ב. הקבלה חולקת עם הפילוסופיה את ההתרחבות המהירה של השפה העברית שתבעה החשיבה הפילוסופית והחשיבה בערבית, בין שהדברים נכתבו תחילה בערבית ותורגמו לעברית ובין שנכתבו בעברית מלכתחילה. מהפכת השפה התרחשה בחלקה בפרובנס, בזיקה להמרת מערכת מושגית פילוסופית הנטועה בשאלות רבות ומורכבות לתוך העברית. כל מילה יכלה להוביל לתנודה בתוך מערכת מיסטית הגותית שלמה. מה שקרה על אדמת פרובנס באמצעות התיבונים ומתרגמים אחרים היה קריטי. אין מדובר רק בשאלה של מיסטיקה עיונית; המדובר בהתרחבות מהירה של השפה, והיא השפיעה בזמנית במישורי הפילוסופיה, ההלכה והקבלה.<sup>62</sup>

61 ראו על כך: פדיה, הרמב"ן (שם), עמ' 91–97.

62 על הפילוסופיה וההלכה ראו: הלברטל, בין תורה לחכמה (לעיל הערה 47), עמ' 11–21; על הקבלה וההלכה ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 10–34; וראו: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 413–482.

ג. יחסי הגומלין בין הקבלה לפילוסופיה באו לידי ביטוי גם בנקודות הכובד של השינוי התיאולוגי. בלב הדיון התיאולוגי עמדה שורת שאלות:

1. אחדות האל והאופן שבו הקרינה מחד גיסא על הגדרת האין־סוף בשאלות מעמד האפס, האחד והאין־סופיות ומאידך גיסא על הגדרת הספירות כאחדות של מידות מנוגדות.
2. צלם אלוהים – דמות אדם ותמונת אדם בהקשרי המסורות הקדומות על שיעור קומה. ההקשרים המיתיים הללו אפיינו פחות את הקבלה הקדומה, והתפרצו בעוז בסוף המאה השלוש עשרה; עם זאת המאבק עליהם נמצא בציר הפילוסופי־קבלי כבר ראשית הקבלה.
3. תארים וספירות והאופן שבו הקרינו מושגים אלה על תמונות ודמויים חזותיים של אין־סוף והספירות. בנושאים אלה התנהלו מאבקים בין זרמים מיסטיים במאה השתים עשרה והשלוש עשרה ולמעשה גם בחוג כתבי ה'זוהר', והם היו הבסיס למחלוקת בין חברי חוג ה'זוהר' עצמו.
4. היחס בין חכמה ובין רצון: פועלו של אלוהים באשר לבריאה והאופן שבו הקרינה שאלה תיאולוגית זו על ההעדפה ועל המתחים בין מושגי החכמה והרצון. במישור זה התנגשה מסורת החכמה הקדומה עם שאלות הרצון שלחצו מצדדים שונים בתכלית על ראשית הקבלה.<sup>63</sup> לתפיסות אשכנזיות היה מקום ברור בעיצוב הקבלה בתקופה זו, אף שהדיון בעניינים אלה עדיין היה בשלבים מכווננים;<sup>64</sup> אלה היו שאלות עקרוניות תיאולוגיות ומופשטות.
5. השאלות היסודיות בדבר מהות הבריאה, חידוש העולם או קדמותו, מעמדו של העולם הארצי, התערבותו של האל בבריאה ובהיסטוריה האנושית, שכר ועונש, קיום מצוות בגוף או בלב, מעמד העולם הבא, הגדרות חדשות למעמדות הגוף והנפש – כל אלה עמדו בלב הדיונים הפילוסופיים, ודיונים אלה תרמו את אבני הבניין להתמודדות המקובלים עם אותן השאלות. במסגרת הדיון כאן בזיקה בין קבלה ובין פילוסופיה לא אוכל לעסוק במפעליהם של רב סעדיה גאון, ר' שלמה אבן גבירול, הרמב"ם או של ר' יצחק אבן לטיף, הדורשים הבהרה; אבן לטיף אומנם פעל לאחר ראשית הקבלה, אך בכתביו השתמרה עדות על אפשרויות של מיסטיקה עיונית שהיו פתוחות בחלון זמן זה, ושנבלמו בהמשך חיי המיסטיקה היהודית.<sup>65</sup> לסיכום ברצוני

63 ראו: פדיה, האין סוף בין אחד לאפס (לעיל הערה 30), בפרק הרחב על חכמה ורצון. ושם גם הרחבה על מקורות תפיסת הרצון אצל הרמב"ן מנקודות מבט חדשות.

64 ראו למשל: מ' אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש עשרה: השבעות, רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 475–554; דן, תורת הסוד (לעיל הערה 13); הנ"ל, עיונים בספרות חסידות אשכנז, רמת גן 1975; א' וולפסון, 'דמות יעקב חקוקה בכיסא הכבוד: עיון נוסף בתורת הסוד של חסידות אשכנז', אורן וגולדרייך, משואות (לעיל הערה 8), עמ' 131–185.

65 ראו: ש' רז, 'יצחק אבן לטיף ומורה הנבוכים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ד. ראו שם במיוחד בדיוניו על הזיקה בין אבן לטיף למקובלי קסטיליה ועל המרחק בינו ובין מקובלי תקופתו. משמעותיים לענייני זיקתו הנפרשת שם לחיבורים צופיים־אינטלקטואליים ושימוש בחיבורי סוד יהודיים פסידו־אפיגרפיים, כגון 'ספר הבהיר' ו'מעין החכמה', שבהם עיין כחיבורים יהודיים (תנאים, אמוראים או גאונים) קדומים ולא דווקא כחיבורים קבליים; הדבר מלמד על השלב המוקדם הפתוח, הפרוטו־קבלי.

להדגיש באופן כללי כי הקבלה בראשית צעדיה כתופעה מובחנת הייתה שלובה בהתפתחות הפילוסופיה בשני ממדים: (א) שפה – שפע אדיר של מילים ומושגים, מינוח הגותי שבא ממסורת וממתודה של דיוק והמשגה, זרם לעברית באמצעות תרגומי הפילוסופיה מערבית לעברית; (ב) תוכן – הצורך לתת דין וחשבון על תפיסת האלוהות, על תפיסות מסורתיות מול החידושים הפילוסופיים ומול ההחמרה בקו ההפשטה.

הדיון ביחסים בין הפילוסופיה לקבלה צריך לכלול גם את יחסה של היהדות הרבנית לשני הזרמים הללו, שהשתקף בסדרת הוויכוחים על הפילוסופיה ועל עליית הקבלה. בתוך כך יש להביא בחשבון שראשוני המקובלים התמודדו גם עם הפרקטיקות הדתיות היסודיות ביותר, בכוננות תפילת י"ח ובטעמי המצוות, שלהם הוקדשו חיבורים ומאמצים רבים מהראב"ד ועד ר' עזריאל, דרך החוליה המרכזית של ר' יצחק סגי נהור.<sup>66</sup>

#### 4. האישים המובילים במאבק בין קבלה לפילוסופיה

ומהות המאבק מבחינה תיאולוגית – צלם אלוהים: שפה, מספר ותמונה בשאלת תפיסת האלוהות בפילוסופיה ובראשית הקבלה היו שתי זירות מאבק: המאבק על המושג צלם אלוהים והמאבק על מושג האין־סוף. שני המושגים האלה זכו לדיונים מחקרניים בכל זירה לעצמה.<sup>67</sup> אולם יש להוסיף ולסלול את דרכו של הדיון העכשווי ולהדגיש כי הם קשורים ביניהם. לא אכנס כאן לזרוע המאבק הפילוסופי; בזרוע המאבק הקבלי שתי השאלות כרוכות זו בזו, כשהן מתורגמות לתפיסת האלוהות בקבלה. היחס בין מושג האין־סוף

ניתן לראות בביקורתו של אבן לטיף על הקבלה בחיבוריו וכן בזיקתו המודגשת למדעים ולמסורות עיון ניאופלטוניות, דווקא את מורשתן של הקהילות היהודיות בספרד המוסלמית. ראו עוד: פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23).

66 לחשיפת הזיקה בין תורת 'ספר יצירה' של ר' יצחק סגי נהור ובין עומקן של כוונות, ובתוכן כוונות תיקון, ולהעמדת משנתו במרחב של תורת ר' אשר בן דוד ור' עזרא ור' עזריאל ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2).

67 הראשון שמיקם היטב לטעמי את הקשר היה תשבי, שתובנות חשובות רבות שלו גנוזות בספרו משנת הזוהר, א, ירושלים תשס"ג, עמ' קלא-קסא; תשבי הציע שם דיון מעמיק בסוגיית אין־סוף והספירות. על צלם אלוהים במקרא ואצל חז"ל ראו: י' לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד; על צלם אלוהים אצל הרמב"ם ראו: הנ"ל, 'הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, הדיון הפיליילי ועונש המוות', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 533-556; ועל סוגיית צלם אלוהים אצל הרמב"ן ראו: הנ"ל, 'קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים', קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 187-326. על סוגיית האין־סוף בראשית הקבלה ראו: ס' ואלברג־פרי, בנסתר ובנגלה: עיונים בתולדות האין סוף בקבלה התיאוסופית, לוס אנג'לס תש"ע. וראו בהערה הבאה הפניה לדיון שלי באין־סוף אצל הרמב"ן. עוד ראו: מ' אידל, 'על תורת האלוהות בראשית הקבלה', ז' גריס ואחרים (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית: מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 131-148; הטענות שהציע שם דורשות תגובה מפורטת מאוד ואין כאן מקום להאריך. וראו: פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23).

הא־פרסונלי לכאורה למערכת הספירות שמתחתיו, המקבילה במידה זו או אחרת לאנתרופוס העליון.<sup>68</sup>

ניתן לאתר במדויק את זירות המאבק הגיאוגרפיות בין פרובנס ובין קטלוניה. הראב"ד כידוע השיג על תפיסת האל של הרמב"ם וביטא לפחות בשני הקשרים את השימוש היהודי בדימוי אנתרופומורפי: בהשגותיו על הרמב"ם, שעשויות להגן על יהודי רבני השומר על הדימוי המואנש של האל,<sup>69</sup> ובדיון בדו־פרצופין, שמבטא למעשה שימוש בדימוי אנתרופומורפי זכרי ונקבי גם יחד של האל.<sup>70</sup> ואילו ר' יצחק סגי נהור מיקד את עיוניו וחידושו בתפיסת הרשות העליונה שמעל הספירות, הסיבה הראשונה כפי שכינה אותה באיגרתו, או האין־סוף, כפי שהציגו בסמיכות רבה תלמידו ר' עזריאל בחיבורו 'שער השואל'; ר' יצחק הותקף על כך על ידי הרמב"ן ור' יונה, כמשתמע מאיגרת התשובה ששלח אליהם.

תפוצתה של הקבלה בראשיתה יכולה להיות מובנת מתוך הזיקות בחוג המשפחתי המצומצם של הראב"ד, בנו ר' יצחק סגי נהור ואחינו, נכד הראב"ד, ר' אשר בן דוד. האב, הראב"ד, התמודד עם הרמב"ם, וטענותיו זכו מאוחר יותר למענה מידי הרמב"ן, שכתב אל חכמי צפון צרפת וביקש להשקיט את המחלוקת והחרם על כתבי הרמב"ם במסגרת הפולמוס השני עליהם, ואילו הבן, ר' יצחק סגי נהור, התמודד ישירות עם הרמב"ן, וזה יצא להיאבק בו יחד עם ר' יונה.

אם כן מדובר בשני מעגלים קשורים. לרמב"ם כפילוסוף עמדה זכותו של 'משנה תורה', חיבורו ההלכתי – וכבר נכתב על כך די והותר. החרדה שביטא בהקשר זה הרמב"ן ש'תעשה התורה כשתי תורות', עניין אשר לדעתי מבטא מודעות לקיומן של שתי כנסיות בנצרות – שנחלקו ביניהן באותו זמן בין היתר על תפיסת האלוהות וקיימו דיונים סוערים בנושא

68 הרחבה על כך, בתוך דיון חלוצי בשילוב בין שתי הסוגיות, ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 392–411, בפרט עמ' 400–402.

69 'האומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה – אמר אברהם: ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות' (השגות הראב"ד על משנה תורה, הלכות תשובה ג, ז). וראו: שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 34); הנ"ל, ראשית הקבלה (לעיל הערה 13), עמ' 75–76 ובכלל. לטעמי מה שיש עדיין לפתח בדיון המחקרי הוא שהדברים מעוגנים לא רק בשאלת תמונת האל כהכללה כללית על אודות הגשמה – הגדרה הבאה מעולמו של הרמב"ם יותר מאשר מעולמו של הראב"ד – אלא בשאלה של ראייה וחזון בכלל, הנמצאים במוקד החוויה המיסטית ואינם מובנים כשלעצמם בלא בירור מושגיות מערכת האלוהות העומדת מאחוריהם. שלום רק פתח בהצלבה מעין זאת – למשל אוכורו של ר' אשר בן דוד, שהביא מלשון זקנו ומסר את הבנתו בין 'יוצר בראשית' ובין 'עילת העילות', שאין לו תמונה; את המשך הדיון אני מפתחת בספרי מסעות החכמה (לעיל הערה 30).

70 הקטע פורסם בידי שלום, ראשית הקבלה (שם), עמ' 79; וראו: הנ"ל, 'התחלות הקבלה', כנסת, י (תש"ז), עמ' 217–218; טברסקי, ראב"ד (לעיל הערה 8), עמ' 291, הערה 20; מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר־לב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 144–151 וההערות בעמ' 354–355; פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 104–105, 133–134.

האינ־סוף – עשויה לתרום להבנת התנהגותו.<sup>71</sup> כאשר לא הייתה ברירה הוא פעל להרחיב את התרבות היהודית, כלומר כאשר הפולמוס והכתבים כבר היו על פני השטח הוא ניסה לפשר; אולם בשדה הקבלה, שעדיין ניתן היה לעצור בו את הכתבים, והתהליכים היו בראשיתיים יותר, הוא ניסה, יחד עם ר' יונה, לבלום. התנהגותם מלמדת לא רק על מנהיגותם אלא על אמונה והערכה שניתן לשלוט ולנתב את הקנוניזציה של המיסטיקה היהודית עת לבשה פניה כקבלה. ההיסטוריה לימדה אחרת.

בראשית המאה השלוש עשרה התרחשו במובן מסוים בו־זמנית – אם כי לא בהכרח באותן הזירות – המאבק המספרי/דקדוקי המופשט והמאבק התמונתי־פיגורטיבי באשר לתיאור האלוהות. לקראת השליש האחרון של המאה השלוש עשרה התנתבו שני המאבקים הללו לזירה אחת: הקבלה.<sup>72</sup>

אבסס מחדש אפוא את אבן השתייה של כל ההקשרים הנדרשים בחקר ראשית הקבלה ואת קווי המתודולוגיה בתחום זה מן המסד ועד הטפחות: יש משמעות לאזורים גיאוגרפיים, לחוגי תלמידים ולמקובלים שפעלו במקביל; יש כללים מתודולוגיים לדיון ביחסים בין כתב לעל פה, בין אוטריקה לגילוי; אין להתעלם משאלת היחס בין מארג ראשית המיסטיקה היהודית באירופה ובין תופעות בחברה הכללית; ואין להתעלם מן הכלל שהמיסטיקה היהודית בראשיתה אחוזה ברשת הלכתית, פילוסופית ולשונית בת התקופה. זאת בתוך דיון המבוסס על חקירה פילולוגית עמוקה של שרידי הקבלה שבידינו, שבלעדיה לא ייתכנו דיוקים בלשון ובמושגים, כמו גם בהסקת מסקנות היסטוריות מתוך התעודות. כללי יסוד מתודולוגיים אלה ינחו את החיפוש באופן מורכב: יש להבחין באזוריות כדי לדון בתנועות על־אזוריות ובחידות שתומות של מעברי ידע; יש לדון בחוגים או בפעילותם של מקובלים בודדים כדי לאתר את קווי המתאר של קיומם ופריצת גבולם.

71 כתבי רבינו משה בן נחמן (לעיל הערה 23), עמ' שלו–שנא. מעניין שבפתח דבריו כתב: 'בכל ארצות מלכות תימן, קהילות רבות עוסקים בתורה ובמצוות לשמן, והיו מזכירים שם הרב בכל קדיש וקדיש [...]. וקהילות אלה בשמעם את דברי האלה היוצאת, הלא יפרקו עול המורא, ויגלו פנים בתורה, להתריס כנגד רבני צרפת ידברו [...] וליהודים בספרד יאמרו חזק, והברק כמראה הבזק, להתחזק ידיים ולהוסיף ישיבה עוד, ולאמץ בה מאד, תעשה תורה כשתי תורות וכל ישראל שתי חבורות' (שם, עמ' שמא). רמב"ן היה עסוק מאוד בפולמוס הנוצרי וביטא הפנמה של הרמנויטיקה שהייתה מקובלת גם בנצרות. ראו: ע' פונקנשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59; פדיה, ציור ותמונה (לעיל הערה 60). לפיכך סביר בעיני להניח שהיה מעורה בהתפתחויות במרדף הכנסייה אחרי הקתרים ובפולמוס אינ־סוף בין הכנסייה המערבית למזרחית.

72 לאופנים המורכבים שבהם זרמו כמה מגעים מהדיאלוגים בין קטלוגיה, פרובנס וקסטיליה להתגבשויות בחוג ה'זוהר', אקדיש בע"ה מאמר נפרד.

## שער שלישי

פרקים ראשונים בהתקבלות המילה הכתובה  
ובתולדות הספר בפרובנס

1. כיצד התהוו ספרי קבלה לראשונה לאמיתו של דבר? לפני העמדת תמונה כוללת עדכנית של ראשית הקבלה בין פרובנס לקטלוניה אדון בכמה נקודות עיקריות הנובעות מהשיקולים המתודולוגיים שהצגתי – סוגיות העדות, הציטוט ובחירות פולמיות, אם על ידי כתיבה ואם על ידי מחיקת ספרים, הטמנתם או מחיקת שם כותביהם. ללא הבנת סוגיות אלה לא ניתן להבין את היעדרו של ר' יצחק סגי נהור מן הזירה שבעיצובה נטל חלק.

2. סוגיית העדות ושאלת חוג, מורה ותלמידים בצומתי המיסטיקה היהודית המעבר הקיצוני של המיסטיקה היהודית לפני הקבליות, שהלכו ונעשו מובהקות יותר ויותר, מסוף המאה השתים עשרה ובתחילת המאה השלוש עשרה, התאפיין בביסוס אוצר המילים והמינוח שלה לראשונה, בד בבד עם ביסוס תפיסת האלוהות החדשה שהציעה. התמורות הלשוניות המהירות עלולות ליצור את הרושם שכל מה שכלול בשפה היה בה מאז ומתמיד, והמשיך להיות נוכח בה גם אחר כך, אך לא כך הדבר. לא רק שמילים ומושגי מפתח עלו לשנים קצרות ואז ירדו ונמחקו מהלקסיקון הקבלי המתגבש, כגון המונח החשוב הוויות ככינוי לספירות; אלא שמדובר בשנים הקריטיות של לידת השפה כולה, ועל רקע זה יש להבין גם את הפירושים לעשר הספירות ולא להפך.<sup>73</sup>

בתוך כך מחקרי מתחשב ברצינות הראויה בהיותם של ר' עזרא ור' עזריאל – על פי עדותם של בני התקופה – תלמידי ר' יצחק סגי נהור. קביעה זו למעשה מנתבת אותנו לסוגיית העדות. סוגיה זו, הנדונה לרוב במחקר השואה ורצה עם,<sup>74</sup> חשובה לא רק בדיונים היסטוריים. זוהי גם שאלה ספרותית ופילוסופית ממדרגה ראשונה,<sup>75</sup> החוברת לשאלת המעבר ממסורות שבעל פה

73 למונח הוויות ככינוי לספירות ראו דברי לעיל, ליד הערות 11–12. באשר לעשר ספירות ראו: ג' שלום, 'מפתח לפירושים על עשר הספירות', קרית ספר, י (תרצ"ג), עמ' 498–515. וראו התייחסותו של אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 70), עמ' 128–138. נושא הפירושים הללו זכה לאחרונה למפעל מחקר משותף של וייס ובן-שחר. ראו: נ' בן-שחר וצ' וייס, 'פירוש אנונימי על דרך קבלת גירונה לעשר הספירות', קבלה, 38 (תשע"ז), עמ' 159–170; הנ"ל והנ"ל, "סדר האצילות בעניין ייחוד אלהותינו ותורתינו לאומתנו": פרוש עשר ספירות מ"חוג ספר התמונה", שם, 41 (תשע"ח), עמ' 279–304. ראו גם: וייס, סר ליבם (לעיל הערה 2); הנ"ל, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ה.

74 ראו: ד' לה קפרה, לכתוב היסטוריה לכתוב טראומה, תרגם י' פרקש, תל אביב 2006. מחקרו המכונן של לה קפרה העלה שוב לדיון את המתח בין גישות פוסט-מודרניות ובין גישות מודרניות לעניין זה.

75 על העדות, גם במישור הפילוסופי והספרותי וכנוגעת לא רק בשאלות הטראומה, ראו: ש' פלמן וד' לאוב, עדות: משבר העדים בספרות, בפסיכואנליזה ובהיסטוריה, תרגמה ד' רו, תל אביב 2008.

למסורות שבכתב, לשאלת ההתמודדות ההרמנויטית עם סוגיית הטקסט הראשוני (Urtext)<sup>76</sup> ולשאלת הזיקה בין מורה לתלמידים, שאלות הנוגעות להופעת הקבלה ולדיון במעבר בין מרכזיה ושלביה השונים.

כאמור לאורך מאמרו של בר־אשר יש בעיה יסודית בהבנת אופי הציטוט בתקופה זו, הגורמת למשגה יסודי בתיאור היחסים האינטר־טקסטואליים בין 'פירוש ספר יצירה' ובין חיבורים אחרים ומתוך כך לאי הבנה טובה של פעילותם של מקובלים בזמנו ולאחריו. ציטוט אינו רק או בהכרח חזרה מפורשת של יוצר על דברי קודמו בצירוף שמו של נושא הדברים המקורי (!). במרבית האזכורים של דברי מורה מסוים בחוגים שבהם הועבר הידע על פה לא הובאו דברי המורה מילה במילה אלא מתוך עיבוד של שיטתו והטמעתה בשיטה החדשה של התלמיד; הציטוט – בשלב זה באמצע ימי הביניים – הוא איפוא סוג של איזכור עיבוד או פראפראזה. גם בספרות ההלכה בת התקופה לא תמיד הובאו דברים בשם אומרם, והתנהלות זו אופיינית למקובלים שפעלו בפרובנס ובקטלוגניה. הבחנה וקישור בין אוצר מושגים מסוים, נטייה מיסטית, מאמצי פרשנות לסוג מסוים של טקסטים, עמדות תיאולוגיות ודינמיקה של רעיונות – כל אלה הם כלי מחקר שבהם נבחן כושרו של החוקר להכיר בקרבה או בריחוק של טקסטים, כאשר הציטוט מילה במילה כמעט אינו קיים בין תלמיד למורה או בין מקובל אחד למשנהו, ולכן אין לצפות למצוא ציטוטים מדויקים כתנאי להתקבלותו – או להכרה בעצם קיומו – של חיבור בראשית הקבלה ולאחריה.

תולדות המיסטיקה היהודית כולה לא תסופרנה ללא קיומם של כמה חוגי כתבים<sup>77</sup> בולטים וחשובים ששאלת העל פה והכתב, המורים והתלמידים, כרוכים בהם זה בזה, ומדובר בחוגים שאינם מבוססים על פסידו־אפיגרפיה: חוג ר' יצחק סגי נהור, חוג הרמב"ן, חוג ר' משה קורדובירו, חוג האר"י, חוג רמח"ל, חוג הגר"א, חוג הבעש"ט ובמידה מסוימת גם חוג הרב קוק. אומנם יש שבצומת חשוב מאוד כמו הצומת של המאה השלוש עשרה הייתה זיקה הדוקה בין החוגים המזוהים ובין החוגים שבחרו בדרך הפסידו־אפיגרפיה או האנונימיות, כגון אפשרות קיומו של חוג עורכי 'ספר הבהיר' או חוג כתבי העיון ור' יצחק סגי נהור או כתיבתו של ר' יצחק הכהן. בין דמויות המורים חשוב להדגיש את המורים שלא העלו על הכתב את מרבית הגותם: ר' יצחק סגי נהור, האר"י והבעש"ט; בחינה של היסודות הפנומנולוגיים המשותפים לדמויות אלה עשויה להיות מרתקת.<sup>78</sup> לשאלת כתיבת 'פירוש ספר יצירה' בידי ר' יצחק סגי נהור עצמו

76 W. J. Ong, *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca, NY 2012

77 אינני משתמשת במילה חוג בהכרח כדי לתאר קבוצת אנשים שחיה ופעלה יחדיו. אלא שגם אם כתבי העיון נכתבו במקומות שונים בפרובנס, עדיין ההקשר המאחד אותם מצד התוכן ומצד מיקומם האזורי באותו חבל ארץ הוא הבסיס לכינוי חוג. כדי לא ליצור את הרושם שאנשים כתבו יחד אני משתמשת בביטוי חוג הכתבים.

78 כוונתי לשילוב של ארגזי כלים ביבליוגרפיים־פילולוגיים הדוקים ושאלות פנומנולוגיות על אופיים של

או הכתבתו לתלמידים יש מקום משמעותי בהקשר זה של חוגי הכתבים, ודיון נטול הקשר בה, מבלי לקשור את אופי הפירוש לאופי המורה, לדמותו, לאופי הגותו, למאפייני בית המדרש בפרובנס כמו גם לשוני בין תפיסות ר' יצחק לבין תלמידיו, כלומר למה שאני מכנה סביבה טקסטואלית, הוא למעשה דיון עקר.

בכל המקרים שבהם החוגים מזוהים והיו מאורגנים סביב דמות מפתח של מורה, פיתחו חוקרים כללי עבודה של בדיקת חוג תלמידים שעמוד שדרתו הוא מורה שבעל פה או בעל פה ובכתב במידה זו או אחרת.<sup>79</sup> אומנם קיימים הבדלי יסוד בין צמותים היסטוריים (כגון צומת המאה השלוש עשרה, צומת המאה השש עשרה וצומת המאה השמונה עשרה), ועם זאת מטבע הדברים יש לצמתים גם מכנה משותף גדול של זעזוע ושינוי בתפיסת עולם. בכל הצמתים הללו התארגן השדה המיסטי היהודי בזיקה להתארגנות המחודשת הכוללת של היהדות בעיצומם של שינויי תפיסת עולם גורפים כלליים, וחובה עלינו כחוקרים לרדת ככל האפשר לחקר תהליכים אלה.

אנו מנסים להבין את ממדיהם ודיוקניהם של מורים דגולים שעמדו במרכז חוג על ידי עבודה משולבת של למידת חוג התלמידים, השוואות, הצלבות וניסיון להפיק את המרב מהחומר הכתוב שיש מן המורה, וכאמור לעיתים קיים מעט מאוד מפרי עטו. בתוך כך יש לתת את הדעת על הבדלים גדולים מאוד בין תקופה אחת לאחרת. למשל הטקסט הברור ביותר שיש מידי הבעש"ט הוא 'איגרת הקודש', איגרת אחת רחבה, שממדיה ותכניה קריטיים להבנת הדמות,<sup>80</sup> וגם מר' יצחק סגי נהור יש איגרת אחת, בצד מסורות ושמועות; אך בעיסוק בהן יש לדון בהבדלים העמוקים בין התחלת הקבלה בפרובנס ובין עליית החסידות בגליציה, גם מבחינת יחסי המסורות שבעל פה למסורות שבכתב. כללים של מתודולוגיה ואמינות נקבעים במקרים אלה באופן יחסי

תלמידים מוסרים. ראו למשל: ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 25–73. לאור ההבחנות בין מוחצן למופנם פרשתי שם קווי יסוד לאפיון אישים שיש מהם מסורות שבעל פה לעומת מורים כותבים.

79 והרי דוגמאות לעבודות מעין אלה: ר' יצחק סגי נהור – שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 13); גברין, תפיסת הרע (לעיל הערה 3); פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2); פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), סנדור, הופעת הקבלה (לעיל הערה 2). גרונה – שלום, ראשית הקבלה (שם); גברין, תפיסת הזמן (לעיל הערה 3). כתבי העיון – פורת, כתבי העיון (לעיל הערה 48). האר"י ורמח"ל – 'אביב', קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח; הנ"ל, זוהר רמח"ל (לעיל הערה 22). הבעש"ט – פדיה, הבעל שם טוב (שם); ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס ורבים אחרים. הרב קוק – ס' שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת גן תשע"ב. הכללים או המחלוקות בראשית החסידות – ז' גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב. וראו לאחרונה: ד' רייזר וא' אבן מעשה, שפת אמת בשפת האם: דרשות חדשות של ר' יהודה אריה לייב אלתר מגור על פי כתב יד ספריית רובינשטיין, אוניברסיטת דיוק (Duke), ירושלים תש"פ.

80 ח' פדיה, 'איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת העולם – משיחות, התגלות, אקסטוזה ושבתאות', ציון, ע (תשס"ה), עמ' 311–354.



ומתוך בירור רשתות יחסים ונקודת ייחוס.<sup>81</sup> זו צורת עבודה מהותית. העובדה שנוח יותר לעבוד במצבים מבוררים יותר אין בה משום הרשאה להעתיק את העמום אל האור הבהיר של הפנס של תקופה מאוחרת יותר.

הווה אומר, בעניין חוגי מורים ותלמידיהם קיימת תופעה המצריכה את בני העולם היהודי, שיש בו מקום מרכזי למושגי החברותא, הלמידה וההוראה, לגשת מן השורש לסוגיית העדות. סוגיה זו, שכאמור נדונה לאחרונה הרבה בדיונים בטראומות ובשואות, עומדת בתוך שבין קריאות מודרניסטיות ובין קריאות פוסט-מודרניות גורפות, שלעיתים חוברות באופן פרדוקסלי לפרגמטיזם צר.<sup>82</sup> האופן שבו הפוסט-מודרניזם מאפשר ניתוק מן המקור עלול להוביל חוקר להבנה שניתן מעתה לקרוא טקסטים שונים קריאה מאחדת על אותו מישור, וקריאה זו, כשהיא חוברת לקריאה ספרותית פרגמטיסטית מיושנת, דורשת היצמדות לעובדה אחת או שתיים – זהו מתכון ליצירת יצור כלאיים, הנסמך על עובדה אחת ולא על מרקם ומערכת עובדות.

לעיתים קרובות יש בנדון זה פער קבוע בין התלמידים שיצרו ובין התלמידים שאספו ושיקפו את דברי המורה. כמעט בכל המקרים התלמידים המאספים גם הם היו 'יצירתיים' ועיבדו את דברי המורה, אך לא כך הם נרשמו בתודעה ההיסטורית והמחקרית. מי שנחתמו בזיכרון הקיבוצי כיצירתיים יותר הם בעיקר אלה שלא הביאו את דברי המורה בשמו. כך באשר לרישומי תורת האר"י אצל תלמידיו השונים. הדוגמה המובהקת היא כמובן ר' יעקב יוסף מפולנאה אל מול המגיד ממזריטש: רק השוואה מדויקת בין שניהם מסייעת לשים לב לחותמו העצום של הבעש"ט על משנת תלמידו המגיד, שכמעט לא אוכר אותו. דוגמה מורכבת ביותר היא ר' חיים מוולוז'ין ור' מנחם מנדל משקלוב אל מול הגר"א.<sup>83</sup> דוגמה סבוכה מכיוון אחר היא סוגיית הרמח"ל ור' משה דויד וואלי.<sup>84</sup> דוגמאות נוספות ליחסים הדוקים בין מורה לתלמיד הן מערכי היחסים שבין שבתאי צבי לנתן העזתי או בין ר' נחמן מברסלב לר' נתן.<sup>85</sup>

81 על כללי העבודה בסביבה טקסטואלית של מורה ותלמידים עיינו גם: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 1-72.

82 ראו דוגמה ליישום קו זה של כלאיים בין גישה פוסט-מודרנית לגישה פרגמטיסטית: מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגם ד' לוביש, ירושלים תש"ס; והביקורת שלי: ח' פדיה, [על] משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ציון, סט (תשס"ד), עמ' 515-524.

83 הדיון ב'נפש החיים/ובר' חיים מוולוז'ין בכלל עשיר. עיינו לדוגמה: ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח. לעומת זאת הדיון במנחם מנדל משקלוב עלה לתודעה עם עבודתו החשובה של ליבס. ראו: י' ליבס, לצבי ולגאון: משבתי צבי אל הגאון מוילנה, תל אביב תשע"ז, עמ' 43-50, 123-173. מנגד יש לציין כי הדיון בגר"א, אף שהוקדשו לו מאמרים וספרים רבים, עדיין חסר מצד שתי הדיסציפלינות, לכן אין נקודת אינטגרציה בין התקדמויות היסטוריות הגותיות ואחרות.

84 על רמח"ל ועל ר' משה דוד וואלי ראו: י' תשבי, 'מיסטיקה משיחית של רמח"ל ורבי משה דוד וואלי ובית מדרשם בפאדובה', הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים מקורות, ג, ירושלים תשנ"ג; ז' הנסל, "חקירה וקבלה במשנת רמח"ל", דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 99-108; י' גארב, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב תשע"ד.

85 יחסים הדוקים לעיתים קרובות משמעם שהתלמידים לא פיתחו ועיבדו את דברי המורה אלא רק רשמו אותם

סביר ביותר שמערך היחסים של ר' עזרא ור' עזריאל למשנת מורם ר' יצחק סגי נהור דמה במידה רבה למערך היחסים של ר' יעקב יוסף ושל המגיד אל הבעש"ט: ר' עזרא התאפיין בשמרנות ור' עזריאל – ביצירתיות.<sup>86</sup> הבחנות עומק ראשוניות בין אופיים הספרותי וההגותי סיפק תשבי בעבודה חלוצית שלא נס ליחה.<sup>87</sup> במקביל יש לשקול כמוכן את היחס בין תורת ר' יצחק סגי נהור לאזכוריה ועיבודיה אצל אחיינו ר' אשר בן דוד וכן את התקבלות הפירוש של ר' יצחק סגי נהור ואת מעמדה של הגותו בשכבה המוקדמת של כתבי העיון.<sup>88</sup> משמעות הדברים מבחינה מתודולוגית היא שתלמידיו של ר' יצחק סגי נהור או מי שהכירו את הגותו עשויים היו להעיד עליו עדויות שונות באופיין, ואין לחפש כאן דמיון. אף יש פנים לכך שהיצירתי והמפתח מטבעו חי מתוך תורת רבו והמשיך אותה בלי להרבות בציטוטים.

יוצא מן הכלל המעיד על הכלל בזמן ובחוג הנדון בקטלוגיה הוא ר' יעקב בן ששת, אדם יצירתי וחדשן שהיה גאה בחידושיו ועם זאת הקפיד לציין דברים בשם אומרם; אשר על כן הוא בבחינת אמת מידה מתודולוגית חשובה הן להבנת החוג הקטלוגי והן להבנת החוג הפרובנסלי. מחיקת ההקשרים הרבים והמסועפים של הטקסט של 'פירוש ספר יצירה' והעמדתו כבדיד, כטקסט נטול הקשר, כפי שמציע מאמרו של בר־אשר – משמעותה ההיסטורית היא מחיקה מוחלטת של המאבק בין חלק ממקובלי גרונה ובין חלק ממקובלי פרובנס. אין כל משמעות לראיות כביכול המבוססות על יוצאי חוג הרמב"ן – שהתעלם מפירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור – כתנא דמסייע לאנונימיות כביכול של 'פירוש ספר יצירה' ולהיעדר שמו של ר' יצחק סגי נהור עליו, כמו גם להיעדר אזכוריה הגותו בקרב מקובלי ספרד בדורות הבאים. שכן הרמב"ן הוא הגורם הבלט שהיה אחראי להתעלמות מפירוש זה של ר' יצחק סגי נהור, ואולי גם תרם בעקיפין ולפחות שיעור קומתו ההיסטורי, כפי שעתיד היה הרשב"א לנסות לעשות לר' אברהם אבולעפיה.

חובה להתמקד באופן מדויק ובהיר בצמיחה ההיסטורית של הקבלה כשהיא שלובה באזוריות הגיאוגרפית, ביחסים ההדדיים בין המיסטיקה לפילוסופיה – שבאותה תקופה פעלו ביתר אינטגרציה ובראו שפה ותפיסות עולם – ובזיקת המיסטיקה לשינויים הדרמטיים בתרבות הלמדנית התורנית, בזיקותיה למרקם המסורתי של הלכה ולמנהג של התקופה, אם בצפון

כנתינתם מפי קדוש. מתוך הקפדה להבחין בין מסירה ובין יצירה, אולם כשמבודדים כל דיון לגופו, עולות שאלות נוספות.

86 ר' יעקב יוסף והמגיד הם האספן והיצירתי בהתאמה. הקבלה ושוני יש כאן לעזרא ועזריאל – עזרא היה האספן, ועזריאל היצירתי; זאת לפי אמות מידה של השוואה בינם לבין עצמם ובין כל אחד מהם למורו בפני עצמו.

87 ראו: 'תשבי', המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גירונה, ציון, ט (תש"ד), בפרט עמ' 184–185; הנ"ל, 'כתבי המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה', סיני, טז (תש"ה), עמ' קנט–קעה; הנ"ל, פירוש האגדות (לעיל הערה 3), עמ' כו–ל; שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 8), עמ' 373–374; פורת, מחברות ר' עזריאל (לעיל הערה 18), עמ' 10–11.

88 ראו: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2); הנ"ל, כתבי העיון (לעיל הערה 48).

צרפת דרך מחזור ויטרי ו'ספר הפרדס' ואם בפרובנס בזיקה לר' משולם מלוניל, לר' אברהם בן נתן הירחי ולר' אשר מלוניל. כל זאת בתקופה של השתנות המיסטיקה היהודית למה שעתידי היה להתקרא קבלה, כאשר הייתה קשורה קשר בל יינתק בתולדות ספרד במאה השלוש עשרה ובמאבקים הקשים בין שלל הכוחות הרבניים, המיסטיים הפילוסופיים שקראו תיגר זה על זה ברבדים רבים ובראשם המאבק על תפיסת האלוהות, ההיסטוריה והטקסט.<sup>89</sup>

במישור ההיסטורי חובה לתת משקל לזירה שבה התנהלה תרבות כתבי היד והספר במאות השתים עשרה והשלוש עשרה – בראש ובראשונה למאבקים ציבוריים, פולמוסים, הדרה וצנזורה, בפרט כשהמאבק על אופי הקבלה וצורתה הגיע לשיא רתיחתו, בעימות בין ר' יצחק סגי נהור בפרובנס לרמב"ן ור' יונה בגרונה, במקביל לפולמוס על כתבי הרמב"ם. באותה תקופה יצאו הכתבים הראשונים בפולמוסים המימוניים ובעקבותיהם באו חרמות, שרפות, הדרות ומריבות;<sup>90</sup> מאבק החורמה של הכנסייה בקתרים היה כרוך אף הוא בהשמדת ספרים; וגזר הדין ההיסטורי הוביל לבסוף לגירוש יהודי פרובנס בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה.

במישור ההיסטוריה של ההלכה התעלם בר־אשר מתופעה מקבילה – הישאבות חומרי הלכה פרובנסליים והטמעתם לבלי הכר בהלכה הספרדית – התעלמות הכרוכה בחקר הקבלה במבודד מכלל מדעי היהדות.

### 3. ציטוט

סוגיית הציטוט היא סוגיה מרתקת מנקודת הראות של חקר ההרמנויטיקה והבלשנות העברית, והיא חלק מסוגיית אינדוידואל-קולקטיב. היא ניכרת גם בהיעדר חתימה של אומן על עבודתו בימי הביניים בתרבות הכללית, לפחות עד שלבים מסוימים. אין לשפוט אפוא את המציאות ביהדות במאות השתים עשרה – השלוש עשרה בעניין זה מתוך תפיסות מאוחרות. השאלה העקרונית שצריכה להישאל היא מה היו גופי הידע המתהווים ביהדות שנחשבו קולקטיביים יותר או אובייקטיביים יותר לכאורה או מובנים מאליהם, בטרם דבקו בהם לבסוף שמות

89 ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8); הנ"ל, 'האלף השישי – מילניריום ומשיחיות בספר הזוהר', דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 51–98; הנ"ל, 'זמן מעגלי וזמן קווי: האם הגדולה והאם הקטנה, השכינה; בין חוג הרמב"ן לחוג הזוהר', א' זכאי, פ' מנדס-פלור וח' גריס (עורכים), שדמות ורוח: מחוות הוקרה וידידות לאברהם שפירא, ירושלים 2015, עמ' 322–337; הנ"ל, "והשתא אמא לית לן": קווים לגניאלוגיה של השכינה והאם (עם נספח – בני בבל ובני ארץ ישראל)', *Honoring Rabbi Dr. Norman Lamm*, New York 2013, עמ' 87–151. כל המאמרים הללו דנים בזירת המאבק התיאולוגי; אומנם הם ממוקדים בקבלת ספרד בתקופה מאוחרת מראשית הקבלה, אולם הם חושפים את הרמב"ן, שנאבק בראשית הקבלה על רעיונות שביקש להשתית בתקופה ההתפרצות החריפה יותר של הקבלה לנוכח קריסת תפיסת האוטוריות.

90 על הפולמוסים המימוניים ראו: שצמילר, לתמונת המחלוקת (לעיל הערה 35); שוחט, בירורים (לעיל הערה 23).

מחבריהם. והשאלה עומדת בממשק שבין מצב הציטוט בחקר ההלכה ובין מצב ההזדהות בתחום הקבלה. כיצד מאירה סוגיית הציטוט את יחסי פרובנס וקטלוניה?

4. ה"סתם": הרמב"ן אל מול אב ובנו, הראב"ד ור' יצחק סגי נהור  
 הדיון הרציני ביותר עד כה בסוגיית הציטוט בתחום ההלכה הוא של שלם יהלום. וכך כתב באשר למקומות שבהם הקדים הראב"ד לעמדה מסוימת את הביטוי 'יש מפרשים': 'במקרה שלנו אכן נראה שפירוש "יש מפרשים" אינו תואם את המנהג המקומי, והראב"ד נמנה על המתנגדים לו. נראה לפיכך שהפירוש סווג כסתמי לא רק בגלל חוסר מקוריותו, אלא במקרים מסויימים גם כתוצאה מדחייתו על ידי מוסר הדברים'.<sup>91</sup>  
 לדעתי כך נהג הרמב"ן בר' יצחק סגי נהור. אני טוענת כי בפירושו ל'ספר יצירה' דחה הרמב"ן פירושים ושמועות מר' יצחק סגי נהור והציג אותם במילים 'ואחרים אומרים'. הוא נקט סגנון זה כשהתנגדותו לר' יצחק הייתה מתונה, אך ההתעלמות ממנו באמצעות סתימת שמו פינתה את מקומה לגישה לוחמנית יותר מאז שכתב הרמב"ן עם ר' יונה גרונדי מכתב – שאיננו בדינו – אל ר' יצחק סגי נהור; על התקיפות שנקט בכתב זה אפשר ללמוד מן המענה האפולוגטי והמתגונן של ר' יצחק.

ומדוע רחש הרמב"ן מלכתחילה כבוד לר' יצחק סגי נהור ולא נאבק בו בדרכים קשות יותר? ראשית, זהו פולמוס בתוך המחנה וכפי הנראה מתוך מחשבה שניתן לגבש אופי אחד של תורת הקבלה,<sup>92</sup> ושנית, אולי משום שלר' יצחק סגי נהור עמדה זכות אבות: אביו היה הראב"ד, אשר השיג על הרמב"ם – שעליו חלק גם הרמב"ן, אף שיצא להגנתו. בנוסף, תורת ההלכה של הרמב"ן נסמכה על רבותיו הפרובנסליים מהם שאב מלוא חופניים.

5. הציטוט וה"סתם" אצל הרמב"ן:

קבלה והלכה, מחיקה כגורל היסטורי או ככלי מלחמה  
 יהלום העלה את השאלה אם הרובד הסתמי שאצל הרמב"ן עשוי להיות מיושב לאור ההסבר שהציע לדרכו של ראב"ד, כלומר הרמב"ן הסתייג מדברים שהביא ודחה אותם על ידי הימנעות ממסירתם בשם אומרם.<sup>93</sup>

השימוש של הרמב"ן במאה השלוש עשרה בניסוח המופיע בתלמוד באשר לתלמיד הדורש סתם בשם רבו, כדי לנמק את הימנעותו מאזכור קודמיו בשמם בחיבוריו ההלכתיים, מן הסתם עמד בתקן הנורמטיבי כביכול של ההלכה – הרי יש לכך תקדים והקשר תלמודי. אך שימוש

91 ש' יהלום, בין גירונה לנרבונה: אבני בניין ליצירת הרמב"ן, ירושלים תשע"ג, עמ' 142.

92 ראו לעיל הערה 90.

93 יהלום, בין גירונה לנרבונה (לעיל הערה 91), בדינו באופני ציטוט וביחס הרמב"ן לקודמיו.

זה היה בעייתי, כי הוא עשוי לשמש כלי מרכזי בעיצובו של קנון. גם העתקת השימוש בדרך זו מתחום ההלכה לקבלה אינה ברורה מאליה.

דומה כי הזיקה העולה כאן בין קבלה ובין הלכה קשורה לסוגיית-על עקרונית יותר – סוגיית גורלה של תורת פרובנס ואופן השתקעותה והשתכחותה.<sup>94</sup> חיים סלוביץ'יק העניק שני הסברים בולטים לכך.<sup>95</sup> לדבריו באופן יוצא דופן קהילת ההגירה של פרובנס לספרד נטמעה בה עם תרבותה ומסורתה ולא שימרה אותן,<sup>96</sup> ונוסף על כך כל דור מעבד ומסכם את תורת קודמיו ובכך גם 'קובר' אותם.<sup>97</sup> משה הלברטל תיאר את ההתרחשויות הנוגעות הן לתורת המאירי (ולחיבורו שנתגלה רק במאה התשע עשרה!) והן לתורת פרובנס, ולדבריו קרע תרבותי ועימות בין פרובנס ובין קטלוניה הם ההסבר העיקרי לאובדנה של תורת פרובנס; למשל, לדבריו, בין הרשב"א ובין אבא מארי היה 'הבדל תרבותי תהומי'.<sup>98</sup>

אבקש להציע כאן כיוון הסבר נוסף – מחיקה מודעת, מחיקה ככלי מלחמה. עדות ישירה ראשונה בעניין חשוב זה עלתה כבר במאבק בין ר' זרחיה הלוי לראב"ד. שני חכמים אלה בפרובנס (ר' זרחיה הלוי היה כבן עשרים בבואו מגרונה לפרובנס) ביקרו ותקפו זה את זה בעוז כל חייהם, וכבר כתבו על כך תא-שמע ואחרים. לעיתים גרמו ההתקפות של ר' זרחיה הלוי לראב"ד לנסח מחדש את טענותיו ולהגיהן, ואף זה פרק בתולדות טקסט המתהווה והולך ומוסיף ומתהווה. אולם לענייננו מאבק זה מאיר את אופני המאבק הספרדיים, וכבר הרמב"ן עמד על המנטליות השונה בצרפת ובספרד ותימן.<sup>99</sup>

ראב"ד תיאר את תחושותיו לנוכח 'מלחמתה של תורה' – בפרט לאחר שאיים ר' זרחיה הלוי לנתק את ידידותו עימו – ותלה מלחמה זו בפערים המנטליים בין אופני החברותא של הספרדים והדרום צרפתיים. הדברים כבר נדונו במחקרו של תא-שמע, ואני מדגישה אותם כאן מפני שהם רלוונטיים להבנת היחס לספרים ולכתיבה בתקופה הנדונה. וכך כתב הראב"ד:

ראיתיך בוחר במנהגי הספרדים שהם אוהבים זה לזה ובהיווכחם על דבר תורה נראים כאוהבים זה לזה [...] ועל כל אלה לא הייתי בן הכות המכות הגדולות אשר הכינתי בלשוניך, בזיתי, ביישתי וקללתי [...] הייתי מתנחם והייתי תולה הכל במנהג ספרד

94 לסיכום ההסברים שהוצעו לתהליך זה ראו: שם, עמ' 145–153.

95 H. Soloveitchik, 'Rabad of Posquières: A Programmatic Essay', E. Etkes and Y. Salmon (eds.), *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and Modern Period Presented to Jacob Katz on his 75th Birthday*, Jerusalem 1980, pp. 16–17

96 הסבר זה יחסית קשה יותר, מפני שמדובר כאן על יוצא מן הכלל, ומנגד ניתן לציין שבמקומות אחרים, כגון צרפת, איטליה וטורקיה, הייתה לקהילת פרובנס השפעה על הקהילה הקולטת. ראו יהלום, בין גירונה לנרבוניה (לעיל הערה 91), עמ' 145, הערה 366 ושם גם הפניות להר ושוורצפוקס.

97 הלברטל, בין תורה לחכמה (לעיל הערה 47), עמ' 11–21.

98 ראו למשל: שם, עמ' 162 ולאורך הספר, ובפרט עמ' 217–222.

99 ראו לעיל הערה 71.

בחרוצי חרוצים אשר בם, לולי כי נתתני עובר ומתעבר ותחשבני לאויב לך ואמרת כי תבלע ותשחית שם הידיד מספרי אשר כתבתי.<sup>100</sup>

מחיקת השם מספרים עלתה כאן במסגרת האשמה של הראב"ד את ר' זרחיה הלוי כי הוא נוהג בו 'במנהגי הספרדים'. חשוב מאוד לענייננו שכך הגדיר כאן הראב"ד את אסטרטגיית הפולמוס של הספרדים, ודומה שכמשיח לפי תומו צפה את הדרך שבה עתיד היה הרמב"ן, הספרדי, לנהוג בו ואף בבנו. לדברי תא"ש מע:

מלוחמה ספרותית מוזרה זו, נשתלשל, לדעתי, הפרק המעניין שאין הרז"ה [ר' זרחיה הלוי] מזכיר את הראב"ד בשמו בספר המאור אפילו פעם אחת. והרי זהו ממש צידו השני של המטבע שטבע הראב"ד! אחת מתלונותיו הגדולות של הראב"ד בספר 'כתוב שם' הוא, כי לקח הרז"ה מתורתו ושילבה בספרו בצורה סתמית; ולפנינו טענה דומה בפי הרז"ה כנגד הראב"ד, ובהקשר מוקדם יותר.<sup>101</sup>

ועוד דברים מדהימים לענייננו שיצאו מעטו של ר' זרחיה הלוי: 'עד שכבשו אוהביך כתביך לצחנת עיניהם ולמען בשת פניהם, ואני ערבו לי – לכבודך, והמה אמרו: הטמן'.<sup>102</sup> הרי כאן לפנינו תיאור אסטרטגיות מאבק ראשוניות ובסיסיות, שאני טוענת כי יש לבדודו מסוגיית הפולמוס ולהעמידו כאחד הפרקים החשובים של תולדות הספר, תולדות הכתיבה וההעלאה על הכתב בדברי ימי ישראל. ר' זרחיה הלוי איים לנתק את ידידותו עם הראב"ד, ומשמעות הדבר כפי שהגדיר זאת הראב"ד עצמו 'מחיקת שם הידיד'<sup>103</sup> – אין כאן רק מחיקה של ידידות אלא מחיקה של תורה! בתקופה זו עדיין היה מתח רב כלפי הספר כאובייקט. גם ר' זרחיה הלוי התלונן שהראו לו איגרת מן הראב"ד בלי להשאירה בידו, והיה עליו לשנן מן הזיכרון מה כתוב בה. פרקטיקות העלמה בדרך כלל התרחבו והלכו לחוגים והקשרים נוספים, ממחיקות והטמנת ספרים ועד שרפת ספרים בשנות השמונים של המאה השלוש עשרה. תולדות הספר כאובייקט נדונו בחקר ההיסטוריה היהודית בשלבים מאוחרים ומודרניים יותר,<sup>104</sup> אולם

100 ד' קאפח (מהדיר), תשובות ופסקים: רבנו אברהם בן דוד, ירושלים תשכ"ד, עמ' קיד (סימן לט).

101 י"מ תא"ש מע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 133, ושם, הערה 13, הדגיש תא"ש מע כי לעומת זאת ר' אברהם בן יצחק אב בית דין מנרבונה נזכר ב'ספר המאור' יותר מארבעים פעם. עוד לסוגיית הפולמוס החריף של הרמב"ן עם ר' זרחיה הלוי ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 85–86. וראו הסקירה של בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 356–363.

102 קאפח (מהדיר), תשובות ופסקים, עמ' קי (סימן לח). וראו תא"ש מע (רבי זרחיה הלוי, הערה לעיל), עמ' 135–136.

103 תא"ש מע (שם), עמ' 133–140; וראו גם: הלברטל, בין תורה לחכמה (לעיל הערה 47).

104 ראו למשל: גריס, ספר (לעיל הערה 79); ובתחום הספרותי יותר ראו: ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור: סיפורים על סופרים ועל ספרים, ירושלים תשל"ח. התהליכים הנדונים כאן הובילו לימים לסוג אחר של בעיית ספר והיא בעיית ספר ה'זוהר', ואין כאן מקום להאריך.

כאן לפנינו פרק בצמיחת מושג הספר בקהילות היהודיות סביב ראשית המאה השלוש עשרה, במקביל לתהליכי הרנסנס של המאה השתים עשרה בחברה הכללית ולתהליכים של ביעור ספרים ושרפתם שכבר התחילו בהקשר הקתרי.<sup>105</sup> המאבק על הספר כאוביקט (הבולט באופן שונה בזירת ההלכה ובזירת הקבלה) הוא במקביל לקיומם של כתבים מיסטיים אנונימיים כבר מראשית הקבלה בזירה הזאת של לנגדוק פרובנס וכקדימון להתגבשויות עתידיות של ספרות מיסטית אנונימית על אדמת ספרד וקשה לנתקו מסוגים שונים של רציפות עם המיסטיקה היהודית הקדומה מחד ובמאבקים שונים מבית ומחוץ מאידך.

אשוב אל הרמב"ן ור' יצחק סגי נהור: הרמב"ן, שהיה אחראי במידה מרובה לביטול הצורך בלימוד ובהעתקה של פרשנותו המקורית של הראב"ד במישור ההלכה היה אחראי בה במידה לאובדן תורתו הקבלית של בנו ר' יצחק סגי נהור. כאשר מעמידים זאת כך, הרי גם אם נרצה להניח שאין קשר בין שני המהלכים האלה, ושלאורה בכל מקום נהג הרמב"ן באופן ענייני ונורמטיבי – כאן בשל מסורת הסתם בהלכה, וכאן בשל תפיסת האמת בקבלה – אי אפשר להכחיש את השפעת המהלך הראשון על התקבלותו הקלה של המהלך האחרון.

מיעוט סמכותו ההלכתית של הראב"ד גרע מהילתו של בנו המקובל, והלא ר' יצחק סגי נהור עצמו – בצר לו וכאשר הואשם במרד ובמעל – ניסה להישען על אבותיו ולפרט את היחס בין ההלכה האקזוטריטית ובין הקבלה האזוטריטית. אם כן העלמת אבותיו של ר' יצחק סגי נהור בהכרח החלישה אותו.

זאת ועוד, מבחינה פילוסופית, הן למושג הסתם והן למושג האמת יש ערך אובייקטיבי לכאורה:<sup>106</sup> ערכו של מושג הסתם נובע מנחלת הכלל, מהידע הרווח, וערכו של מושג האמת – מן הטרנסצנדנטי, שהוא סוג של אידיאה מכלילה. לא זו אף זו: הרמב"ן, שסתם והעלים את מוריו וחבריו או את המפרשים שנטל מהם בהלכה, ואת מי שנאבק עימו בשדה הקבלה, הוא גם זה שסתם והעלים מסיבות השמורות עימו, את מורו הבכיר בקבלה, מורה קבלי, שלעת עתה איננו יודעים מי היה.

אין להביא אפוא ראיה לציטוטו או אי ציטוטו של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור לא מהרמב"ן ולא מחוגו, לא מחוג הרשב"א ולא מרבנו יונה, ומתוך כך אין בשתיקתם באשר אליו שום ראיה לקיומו או אי קיומו של פירושו ל'ספר יצירה'. ודוק: מרב ההוכחות – לכאורה –

105 על הרנסנס של המאה השתים עשרה והשפעתו על הפיכת החברה הנוצרית לאוריינית ראו לעיל הערה 45. על שרפת ספרים במאבק עם הקתרים ומודעות לכך בצד היהודי ראו: 'אגרת (וכוח) ר' יעקב מוויניצ'אה, עם הערות מאת המאסף, 'ישורון, ו (תרכ"ח) עמ' 134; וראו עוד: שצמילר, הכפירה האלבניגנית (לעיל הערה 35), עמ' 337–338.

106 על מושג האמת אצל הרמב"ן ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 205–120; E. R. Wolfson, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 103–178; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 101); ועתה: ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל הערה 23). באשר למושג הסתם אצל הרמב"ן ראו לעיל בדיון של יהלום, בין גירונה לנרבונה (לעיל הערה 91), עמ' 143.

שהביא ופיזור בר-אשר לאורך מאמרו להיעדר אזכור של פירוש ר' יצחק סגי נהור בשמו הן מחוג הרמב"ן (!), אם תלמידי הרשב"א ואם מי שפגש את הרמב"ן אישית. ומה ראייה מכאן? מה ראייה מרבנו בחיי בן אשר, תלמיד הרשב"א, או מר' יצחק דמן עכו, שיכול היה לקבל תורה מן הרמב"ן בעכו פנים אל פנים?

6. בחירות פולמיות: שתיקה, התעלמות, הכלה, פרשנות מטה כתיבה הבחירה בדרך השתיקה וההתעלמות או בדרך הכתיבה והמחלוקת הייתה בחירה שליוותה את הקבלה מראשיתה בשני אגפי המאבק שלה, המאבק בפילוסופים ומאבק המקובלים בינם לבין עצמם.

עדות נוספת בעניין זה, מאותה תקופה ממש ומול אנשים שיצרו בפרובנס, היא עדותו של ר' יעקב בן ששת, המאלפת בינה משתי בחינות. המודעות החדשה בתקופת הרנסנס של המאה השתים עשרה – השלוש עשרה לכוחו של ספר; האפשרות להגיב בשתיקה אל מול פולמוס. לבסוף בחר ר' יעקב בן ששת בדרך הפולמית של כתיבת ספר נגדי, כי הוא חשש שהספר שגרם לו מורת רוח, 'מאמר יקוו המים', יישאר 'לחטאת ולאשם באחד מן המחבואים'. יתר על כן מדבריו עולה כי אין מדובר בחשש בעלמא, אלא חששו נבע מתקדימים שהיו מוכרים ליודעי דבר: 'ובעונותינו כבר קרה כזה' – משפט שניתן להקבילו למשפט הזהירות של ר' יצחק סגי נהור 'והספר הנכתב אין לו אדון, או לקריאה 'ארון' (מול 'מחבוא') דווקא, כשברקע גם התקלסותו של ר' זרחיה הלוי בראב"ד בדבר ההצעה להטמין את ספריו.<sup>107</sup> הדרך שבה בחר לבסוף ר' יעקב בן ששת – ושוב אסטרטגיה ספרדית מגרונה (!) – כנגד ר' שמואל אבן תיבון הייתה כתיבה נגדית. זו אינה הדרך שבחר הרמב"ן, שבמקרים רבים שיטתו הייתה לשתוק ולהשתק. וכך כתב ר' יעקב בן ששת על החיבור 'מאמר יקוו המים' מאת ר' שמואל אבן תיבון, שלפולמוס איתו הקדיש את ספרו 'משיב דברים נכוחים':

וכאשר הגיע הספר לידי היה בדעתי להרים קולי לקהלי מי ליהוה אלי (שמ' לב 26) וחזרת ואמרתי עתה ישמעו השומעים ולא יבינו כל רשעים (דנ' יב 10) פן יש בעם אדם ובהמה טמאה כאיש מלחמות יעיר קנאה (יש' מב 13) ואי אפשר שלא ישאר הספר לחטאת ולאשם באחד מן המחבואים אשר התחבא שם ובעונותינו כבר קרה כזה בינותינו לעולמים אשר היה מלפנינו, אין טוב משתיקה ולתקן למכתו רפואה חזקה.<sup>108</sup>

לכאורה אין טוב משתיקה. אולם זה היה רק שלב אחד בהתלבטות; לבסוף בחר ר' יעקב בן

107 שלום, תעודה חדשה (לעיל הערה 33), עמ' 9.

108 משיב דברים נכוחים (לעיל הערה 14), עמ' 68. ר' יעקב בן ששת ציין עוד כי יש קטע שאינו לנגד עיניו מפני שתומכי ר' שמואל אבן תיבון 'מחסרים אותו מן הספר' והוא 'גנוז אצל התועים' (שם, עמ' 75–76). וראו גם: פרוידנטל, יקוו המים (לעיל הערה 15), עמ' 270, הערה 13. וראו להלן.



ששת – שהיה ללא ספק דמות גלויה וישירה בכל דרכיה – בחירה אחרת, אם כי לעולם איננו יכולים להיות בטוחים שדיבורו לא הסווה שתיקות נוספות. העובדה שר' יעקב בן ששת מנה בין טקטיקות המאבק בספרים אסורים את המחבוא ואת השתיקה עצמה, מאירה באור יקרות את שיטת השתיקה של הרמב"ן כלפי 'פירוש ספר יצירה' של ר' יצחק סגי נהור, העלמתו וטשטשו. אני מעריכה כי ר' יעקב בן ששת מצד אחד צידד במקרה הכורח הקיצוני בשתיקה, ומצד אחר לא היה שותף לתפיסת הסתם והסתימה של דברים משם אומרם שנקט הרמב"ן.<sup>109</sup> סוגיה זאת מבהירה שתיקות מהדהדות נוספות בכתבי מקובלי גרונה ובתוכן השתיקה מאזכרו של ר' עזריאל.

7. פולמוס מטמיע: 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק דמן עכו היוצא מן הכלל המעיד על הכלל הוא ר' יצחק דמן עכו, שהתייחס בדרכו לחוג הרמב"ן. ר' יצחק דמן עכו בא מארץ ישראל לאירופה, ובבירוריו הוא נדרש לחיבורו של ר' יצחק סגי נהור וחלק עליו תוך כדי שפירשו. ייתכן שבכך לא רק הביע את עמדתו אלא ייצג את עמדת הרמב"ן. ר' יצחק דמן עכו נפגש עם הרמב"ן בעכו, ואפשר להניח ששמע ממנו שם דברים שבעל פה על דחיית גישתו של ר' יצחק סגי נהור, ואזי שב וייבא אותם לספרד. פגישה כזאת עשויה להסביר את העיסוק של דמות מאוחרת כל כך מן הסצנה של ראשית הקבלה בפרובנס בר' יצחק סגי נהור ובדחיית דעותיו. הרמב"ן לא היה עבור ר' יצחק דמן עכו דמות תיאורטית או מדומיינת, ובזיקה אליו היה לר' יצחק דמן עכו הון בלתי מבוטל: גם מפי ספרים וגם מפי סופרים. התעלמותו של בר-אשר מעובדה זו מכשילה. על פי הערכתי קרוב לוודאי שר' יצחק דמן עכו הצעיר שמע מן הרמב"ן דברים לא מעטים בעל פה ובתוכם ובוודאי על המחלוקת עם ר' יצחק סגי נהור, מה שמבאר את חזרתו לסוגיה זאת במאה הארבע עשרה כמי שמעורה במחלוקת. נוסף על כך אפשר שנחשף לדבריו של ר' יצחק סגי נהור ולמחלוקת עימו בתקופת שהייתו בטולדו, שנמשכה חמש שנים לפחות, ושבמהלכה פגש בין היתר את רשב"א וחוגו.<sup>110</sup>

109 ר' יעקב בן ששת כתב בהקדמתו לספר 'משיב דברים נכוחים' (שם): 'הקורא בספרי ידע כי כל דבר שלא כתבתי אותו בשם חכם או אינו נמצא בשנים או שלשה מספרי המפרשים ומפורש במדרשים הוא דעתי וסברתי יגעתי ומצאתי מלבי הוצאתי מליים לשתות מים מבורי ומתוך בארי נוזלים מאשר השיגה ידי בכל ענין וענין כפי הראוי לו איש על דגלו וכתבתיו בחיבורי זה יהיה שמן או רוה...] ואלו הייתי בטוח שיהיה בו אפילו דבר אחד נאה לעיני כל רואה שלא אמרוהו קדמוני מכל אשר היה לפני או הייתי בעיני כאלו קבלתיו מהר סיני ומראש בחדרי התורה הביאני מעת היותה שם אני ועתה יהוה אלהים שלחני ודיי לטרוח בגללו ולכתוב כל הספר בשבילי'. דברים אלה חושפים את שיטתו שניתן לחדש ולסבור בקבלה, אבל אני קוראת אותם גם כהטבעת חתימה על כל דבר הגותי בספרו שלא ציין בשם אדם אחר. לכן משתי סיבות הדברים עומדים בתחרות צמודה עם הרמב"ן ורומזים אליו, ובפרט שבכמה דברים הם קרובים זה לזה בהגותם. אולי אין כאן רק התפארות, אולי רמו' ר' יעקב בן ששת שיש דברים בהגותו שהוא ראה את עצמו כמקור להם ונסתם שמו שלו.

110 על עדותו של ר' יצחק דמן עכו כי פגש ברמב"ן ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 103–104. כפי

אם כן המחלוקת על אודות החוט המוביל למקומה של פקעת שהציג ר' יצחק דמן עכו בפירושו ל'ספר יצירה' קשורה באמת ל'פירוש ספר יצירה' של ר' יצחק סגי נהור, פירוש שכבר הרמב"ן דחה אותו; והייתה לר' יצחק דמן עכו סיבה מהותית להתפלמס עימו, מפני שסוגיה זו אכן קשורה בטבורה לסוגיית העלייה או ההורדה במסגרת חוויות מיסטיות מחד גיסא או תיאורגיות מאידך גיסא, ואין כאן כל מניפולציה טקסטואלית של טקסט שנוצר מלכתחילה על ידי ר' יצחק דמן עכו, כפי שטען בר־אשר. הדבר המעניין הוא שגם כאן ניכרת בעבודת בר אשר התוצאה של אי זיהוי מקור ופירוש / עיבוד / ציטוט שהם היחסים האמיתיים בין חיבוריהם של ר' יצחק סגי נהור ובין ר' יצחק דמן עכו. שלום כבר שם לב לתלות ולזיקה בין שני חיבורים אלה, ובימים אחרונים אלה הציעה יהודית וייס בירור מדוקדק המלמד שהיחסים אינם אלא מאששים את הקיים והם הפוכים מטענתו החדשה של בר אשר, דהיינו שר' יצחק דמן עכו הוא שביאר ופירש את הטקסט של ר' יצחק סגי נהור (או ערך בו מניפולציות), והרי כאן ערעור על המהלך של בר־אשר מכיוון נוסף.<sup>111</sup>

לר' יצחק דמן עכו היו מגעים עם תפיסות צופיות ארץ ישראליות, הוא בא במגע עם הרמב"ן (בעכו) ועם הרשב"א (בברצלונה ועם תלמידיו בטולדו) גם באופן ישיר ובעל פה, וכתב בעצמו חלק מהתיעוד הנרטיבי שלו – ומאחר שהרבה למסור עדויות, כתבים שכתב בעצמו אבדו למחקר ולהיסטוריה – ולבסוף, כפי שלימד לאחרונה ליבס, הוא גם היה אחד התורמים לחוג ה'זוהר'.<sup>112</sup> התפרשותו על קודקודי ההקשרים האלה יש בה כדי להסביר מדוע שב ר' יצחק דמן עכו לפירוש היסודי של ר' יצחק סגי נהור, ציטטו בדרך המקובלת של עיבוד ופירושו והתפלמס עימו.

מראה מקום רלוונטי נוסף למחלוקת בין חוג הרמב"ן לר' יצחק סגי נהור בשאלת ההעלאה וההורדה – שהיא מוקד הדיון בפקעת, ושהייתה קשורה כפי הנראה למערכת סוגיות נוספות בדבר אופייה של דבקות ובדבר השפעה תיאורגית וזיקה רפרנציאלית לאלוהות – הוא המחלוקת על כוונות 'שמע ישראל', שבה הביא אבן שועייב תיאור משם ר' יצחק סגי נהור והרמב"ן:

שכתב גולדרייך, 'מאירת עיניים' נתחבר בקסטיליה בשנת 1305, כלומר בחיי הרשב"א, ואין להוציא מכלל אפשרות, כדברי גולדרייך, שר' יצחק דמן עכו הוסיף לשבת בטולדו גם אחרי בירוריו בחוג ה'זוהר'. ראו: גולדרייך, מאירת עיניים (לעיל הערה 4), עמ' שפּט־שצ. וראו עתה מאמרו החדשני של ליבס, 'יצחק דמן עכו וסודו של הזוהר', איגרת, 42 (תשפ"א), עמ' 4–9 (עם סיום כתיבת מאמרי הפקיד ליבס בידי טיוטה מתקדמת של מאמר חשוב זה). מכל מקום כמה נתיבים לר' יצחק דמן עכו לשוב אל פולמוס העלאה או הורדה בין חוג הרמב"ן לחוג ר' יצחק סגי נהור, נתיבים ההולמים את שיבתו לנושא הפקעת, וכל זאת בצד עצמאותו המיסטית שלו, ואין כאן מקום להאריך.

111 שלום, הקבלה בפרובאנס (לעיל הערה 34), עמ' 135; הנ"ל, 'פירוש ר' יצחק דמן עכו לספר יצירה', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 381; הרצאתה של י' וייס, 'פירוש הר"י דמן עכו לספר יצירה: סוגתו, מגמותיו ותכניו', כנס חידושים בחקר הקבלה – לציון 40 שנה לפטירתו של פרופ' גרשם שלום ז"ל, הספרייה הלאומית בירושלים, 24 בפברואר 2022; ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, ספר אוצר חיים, מהדורת א' גרוס, תל אביב תש"פ, נספח, עמ' רסג. לזיהויה של הפקעת בדברי ר' יצחק דמן עכו ראו: פורת, תקון המעגל (לעיל הערה 2), עמ' 324.

112 ליבס, יצחק דמן עכו (לעיל הערה 110).

שמעתי כי זה דרך הרז"ל [הרמב"ן] ביחוד בק"ש כמו שקבל מבן בלימה ז"ל ואם באמת שמעתי בשם החסיד ז"ל כי כוונת היחוד לעולם ממטה למעלה, והכוונה בשם הראשון שם תפארת והגדולות והנוראות אשר עשה השם המיוחד אל עליון עם משה, ואחר כך חוזר ויורד מלמעלה למטה באחד לרמוז באל"ף כשמה, כמו שאמר 'ולא אנחנו' כמו שמוזכר בבהיר, לרמוז על עניינם והדל"ת הידועה, וקיבלתי כי כן נוהגין גדולי הדור חכמינו ישמרנו שומר אמונים.<sup>113</sup>

אם כן הוויכוח שהתנהל לפתע פתאום, לכאורה על ידי ר' יצחק דמן עכו, על העלאה או הורדה, סביב משיכת החוט מפקעת או ההליכה למקומה של הפקעת ואל מול 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, היה מעוגן בפולמוס יסודי וקדום של הרמב"ן עם ר' יצחק סגי נהור; אם אכן שועיב, תלמיד הרשב"א, ידע למסור עליו, סביר שגם ר' יצחק דמן עכו שמע זאת, אם מפי 'הגבורה', מן הרמב"ן עצמו ואם מחוג תלמידי הרשב"א עימם בא במשא ומתן בעת שהותו בספרד.

#### סיכום ביניים לשלושת השערים: גישתו חסרת ההקשר של בר־אשר

שאלת ההקשר היא המסובכת ביותר. התייחסותו של בר־אשר ל'פירוש ספר יצירה' – שלטענתו הוא אנונימי ומאוחר ויש לדחות את ייחוסו לר' יצחק סגי נהור – והתייחסותו לאיגרת החתומה שיצאה מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור, משקפות כשלים מתודולוגיים בקריאת טקסט. בשני המקרים ניכר הרצון לייתר שאלות של הקשר, שהן השאלות המהותיות ביותר הנוגעות תמיד להווה המורכב של הטקסט, ולהשליך על המוקדם מהמאוחר. למעשה בר־אשר עסק בתקופה התחלתית ועמומה של הקבלה בכללי דיון המתאימים לתקופות מאוחרות יותר, תקופות קנוניות יותר של הקבלה, שהן ברורות יותר כביכול לחוקריה, כלומר הוא עסק בקבלה הפרובנסלית בתחילת המאה השלוש עשרה בכלים המתאימים לקבלה הספרדית בסוף אותה מאה. אם כן עוד החמצה יש כאן – החמצה של הבנת זמן אמת של ההווה של הדברים. על מה אמור להתבסס איחורו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק סגי נהור לסברת בר־אשר? הוא אמור לעמוד על הטענה בדבר תאריך העתקתו של כתב היד ועל הטענה בדבר היעדר ציטוטים בדור שלאחר דור התלמידים (הווה אומר בדור השלישי ולא בדור השני!) – וכבר הפרכתי זאת על יסוד טקטיקת ההתעלמות שהייתה נוהגה בחוג הרמב"ן כאשר התנגד לחיבור או לעמדה כלשהי, עניין המבאר את היעדרו של ייצוג בדור שני ובחוג אחר.

אף שנעשו מאמצים רבים לשינוי תוואי הקרקע ולהעמדת שרפרף בן שתי רגליים עליה, השרפרף עדיין רופף, ועל כן נדרש לבר־אשר התנא דמסייע החשוב של התעלמות ממערכת

113 פירוש סודות התורה לרמב"ן [לעיל הערה 8], עמ' תלג.

שלמה של הקשרים שהטקסט נטוע בתוכם ומהבחנות רבות הכרוכות בתמונת עולם ובהקשר של עליית הקבלה. שרשרת ההתעלמויות היא כזאת: שאלות ההקשר והמעבר ממסורות שבעל פה למסורות שבכתב; שאלת ההבחנה בין תלמידי ר' יצחק סגי נהור ובין תלמידי הרמב"ן; ההתעלמות מהצורך להבחין בין חוגים גרמה להתעלמות ממורכבות התופעה של אזכורי הפירוש הרבים אצל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ואצל מי שהכירו את הגותו, וכן להבאת ראייה מתלמידי הרמב"ן על ר' יצחק סגי נהור, כלומר הבאת ראייה מחוג אחד על משנהו – אף שברור שהחוגים הללו התנהלו כל אחד מתוך גוף ידע שונה, מתוך תפיסה שונה בעליל של הקבלה (שהייתה נתונה אז בצמיחה ובמחלוקות) ושל צירי התנהלותה, מתוך מוקדי כוח שונים ומתוך איבה, ומאבקים אלה היו חריפים מאוד והשפעתם נמשכה עשרות שנים. למשל אף שחוג הרמב"ן קדם לחוג ה'זוהר' בצירי הכרונולוגי, בשל תפיסתו של חוג זה באשר להעברת הידע בעל פה ומתוך כללי אוטוריטה נוקשים, חומרים שקדמו בזמן לחוג ה'זוהר' הועלו על הכתב במקביל לכתבת ה'זוהר' ומתוך ההאצה שנתן תהליך זה<sup>114</sup> – על כן יש לנהוג במשנה זהירות בדיון בכל טקסט. כל תלמיד ישיר מחוג הרמב"ן שציטט גם את הרמב"ן וגם את ר' יצחק סגי נהור, יש לבחון אם עשה כן מפני שהיה מאוחר יותר ונטוע בהקשרים החדשים, אם של קסטיליה ואם של חוג ה'זוהר', וכאלה היו בין היתר גם אבן אבי סהולה ור' יצחק דמן עכו, או שיש כאן קדימות, מעין קדימות חברים ראשונים, כגון ר' יעקב בן ששת, ואין כאן קשר הכרחי לחוג זה או אחר.

ניתן למנות בכירור את התעלמויותיו של בר-אשר מן החיבורים הסמוכים לפעילותו של ר' יצחק סגי נהור, אשר הופכות את עבודתו לנטולת הקשרים טקסטואליים והיסטוריים:

1. התעלמות מוחלטת מנוכחות חיבור 'פירוש ספר יצירה' בפירוש ספר יצירה של ר' עזריאל – תלמידו המובהק של ר' יצחק סגי נהור – ומהשפעתו על פירוש זה, כניכר ממחקרי תשבי ופורת. כאמור אם ננקטות שיטות השוואה טקסטואליות מדויקות אי אפשר להחליף את סדר הזמנים בין הפירוש הראשון לבין פירושו של ר' עזריאל, שעיבד אותו ונסמך עליו בכירור.
2. התעלמות מהשפעת 'פירוש ספר יצירה' שיש לייחס לר' יצחק סגי נהור על מחברי כתבי העיון, המיוצגת בעבודותיו המקיפות של פורת. ספר 'מעין החכמה' הוא למעשה פירוש בלתי עקבי על 'ספר יצירה', והחיבור 'סוד ידיעת המציאות' כולל מובאה שאין לטעות בה מ'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור בחלק המיועד לפירוש משנה יג מהפרק הראשון של 'ספר יצירה'. סביר להניח שכך נראו ראשוני פירושי 'ספר יצירה' בידי מקובלים, וייתכן כי חותם זה נמצא גם ב'ספר הבהיר'.

3. תלישתו של החיבור מהקשר מובהק המאפיין את היצירה הספרותית היהודית בצורה אינטנסיביות ומלאה בכל פזורותיה אך ורק מן המאה העשירית ועד ראשית המאה השלוש עשרה והוא כתיבת פירושים ל'ספר יצירה' – בבבל או ארץ ישראל (את הפירוש הראשון ל'ספר יצירה' חיבר רב סעדיה גאון, בשנת 931 לסה"נ), צפון אפריקה (דונש), ספרד (ר' יהודה הברצלוני),

114 על היחס בין ה'זוהר' ובין הספר 'מערכת האלהות' ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 113–115.

פרובנס וגרונה.<sup>115</sup> כאמור העניין ב'ספר יצירה' וסוגת פירושו לא נתקיימו כלל בקבלה המאוחרת, במאה השלוש עשרה עד ראשית המאה הארבע עשרה.

4. התעלמות משפה וממושגים עבריים מקוריים – שפת 'פירוש ספר יצירה' עדיין אחוזה במלקחיים ובצבתות בשפה רבנית ופילוסופית מן המאה השתים עשרה, לפני שהתפתחה הלשון הקבלית בעקבות הופעת ה'זוהר' והצמיחה האינטנסיבית של מינוח ספירתי במושג ובדימוי בשתי קפיצות גדולות, החל משנת 1240 ואחר כך משנת 1270 עד פרסום ה'זוהר' ואילך.

5. התעלמות מכתבי פולמוס, מאבק וצנזורה, שמוצאם מפרובנס, ומספר 'מלחמת מצווה' של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה, שבו עדות מפורשת על ביעור כתבים. כתיבי פולמוס אלה מעידים על מה שקרה בפרובנס ולא על מה שהתרחש בספרד, ולכן אין הם תומכים בהשערותיו ההחלטיות של בר־אשר בדבר מוצאו של הפירוש המאוחר מספרד.

6. התעלמות מהצבת את 'פירוש ספר יצירה' גם בהקשר של היצירה הרבנית וההלכתית מדרום ומצפון צרפת.

7. התעלמות מהקשרי דקדוק העברית של אבן עזרא, שעמדנו עליהם מרטל גברין ואני.

8. התעלמות מהקשרים מורכבים במיסטיקה הנוצרית שכבר עמדו עליהם סנדור וג'דרה מולינה.

נקודות העלם אלה די בהן כשלעצמן כדי לשקף התעלמות מוחלטת מהקשר, ואולם לפי שעה הכרעות היסטוריות קשורות בלמידת ההיסטוריה ולא רק בישיבה בחדר אטום מול טקסט וכתב יד – קטגוריות דיון שאיש עוד לא שמע עליהן – והשימוש באלה עדיין קשור בהלכות כתבי יד, אובדנם ומשפחותיהם, שלעיתים השורד המאוחר נעוץ בכתב יד מוקדם שאבד.

נראה שקטגוריות השיבוש בין דמיון למציאות שעליהן דיבר בר־אשר חלות עליו עצמו. בדבריו שנועדו להתאים את ראשית הקבלה לשלבים מאוחרים שלה, על אף השוני העצום שבין התקופות והאזורים הללו, הוא קיצר תהליכי אוטריקה ועמימות, דילג על דיון טקסטואלי השוואתי רחב, התעלם משאלת הקשר בין קבלה להלכה, משאלות של ידע וכוח, כמו גם מסוגיית המתח בין קבלה של מקובלים אנונימיים לזו של מנהיגי הדור, פולמוס, צנזורה, מלחמות וחרמות, שראשיתן בפרובנס, ושקשורות בהתחלות הקבלה.

מהי השאלה שסביבה ניתן להעלות השערות והצעות? השאלה שניתן היה לזקק מטענותיו של בר־אשר קשורה בהיעדרו של ר' יצחק סגי נהור כמפרש 'ספר יצירה' משיח הקבלה למן המאה הארבע עשרה, לעומת נוכחותו החזקה בעשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה. והינה היו דברים מעולם – פולמוסים ומאבקים גלויים או סמויים עשויים להוביל לכך, כמו גם כניסתם של שחקנים חדשים ליזירה ותמורות מפליגות בתולדות הקבלה שחלו בקפיצות של עשורים לאורך המאה השלוש עשרה.

115 על היעדר הפירושים ל'ספר יצירה' עד ר' יצחק דמן עכו ור' יעקב בן ששת אשכנזי ראו לעיל סעיף 1.2 בהקדמות, בפסקה 9.

## שער רביעי

איגרת ר' יצחק סגי נהור ו'פירוש ספר יצירה':  
שש הפונקציות בקריאת טקסט

1. האיגרת ורמזיה לכיוון פירושי 'ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור ורמב"ן קיימים בידינו לפחות שני טקסטים הקשורים בר' יצחק סגי נהור, הידוע בתולדות הקבלה כמורה שבעל פה: האחד הוא איגרת שנכסיה רבים מבחינת יחסי ידע וכוח הנחשפים בה, והשני הוא 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו. להלן אעשה שימוש מרבי באיגרת, שנכתבה בגוף ראשון, כדי להפיק ממנה מידע רב ככל האפשר על יחסי הידע והכוח בין ר' יצחק סגי נהור לרמב"ן ולר' יונה ועל המצב בראשית הקבלה, וכדי לברר את הממשק שבין האיגרת ובין 'פירוש ספר יצירה'. משימה מתודולוגית מן המעלה הראשונה תהיה אפוא לחדד את הזיקה בין איגרת ר' יצחק סגי נהור ותכניה ובין תוכני 'פירוש ספר יצירה' אצלו ואצל תלמידיו, ולבסס את מועד הכתיבה של 'פירוש ספר יצירה' עד תום המחצית הראשונה של שנות השלושים של המאה השלוש עשרה, התיארוך המשוער של איגרתו של ר' יצחק סגי נהור, במקביל למחלוקת על כתבי הרמב"ם. סביר להניח ש'פירוש ספר יצירה', שנדרשו אליו כל בני הדור שאחרי ר' יצחק סגי נהור, הופק כבר בשנות העשרים של המאה השלוש עשרה ואפילו קודם לכן, ושהוא תיבת תהודה עיקרית למחלוקת, וזאת טרם פעילותם של ר' עזרא, ר' עזריאל ולפני זמנם של הכתבים המוקדמים מספרות העיון.

2. האיגרת המונחת גלויה וסודותיה הפרושים בה, הממתינים להתפרש:  
לאקאן ור' יצחק סגי נהור

האיגרת היא הטקסט היחיד שבידינו שמתקיימת בו בצורה ברורה הפונקצייה המרכזית של היחסים בין ר' יצחק סגי נהור לרמב"ן ולר' יונה. האופן שבו המועץ מתגונן במכתבו זה מפני נמעניו משקף את מכתבם הקודם, שאיננו בידינו, ושבנו כפי הנראה האשימו אותו המוענים דאז ונמעניו עתה. אם כן היא מפתח לביור יחסי ידע וכוח, והפונקציה הזו בהתרחבה ליחסי קטלוגיה ודרום צרפת ובהתרחבם לסוגיית 'פירוש ספר יצירה' בתווך שבין שני מרחבים אלה הופכת למפתח מבאר של זירת המאבק.

יותר מ־700 שנה אחרי שכתב ר' יצחק סגי נהור את האיגרת ממקומו שבדרום צרפת, הציע הפסיכואנליטיקן הצרפתי ז'ק לאקאן (1901–1981) בספרו 'כתבים' (*Écrits*), משנת 1966, ניתוח מבריק לסיפור של הסופר האמריקני אדגר אלן פו (1809–1849), 'המכתב הגנוב' (1844).<sup>116</sup> לאקאן כתב:

באמת, עצם הרעיון של מקום נסתר הוא מטורף – כל כמה שנעמיק לתוך בטן האדמה כדי למצוא משהו, אין הוא נסתר שם, משום שאם הגיע לשם, גם אתה יכול להגיע. רק

116 א"א פו, המכתב הגנוב ואחרים: סיפורים, תרגמה א' ברגר, תל אביב 2010.

מה ששייך לסדר של האמת יכול להיות מוסתר. האמת מוסתרת, לא המכתב. בשביל השוטרים לא האמת היא העניין, בשבילם יש רק מציאות, ולפיכך הם אינם מוצאים שום דבר.<sup>117</sup>

'מקום נסתר הוא מטורף', דהיינו מעיקרא אין ארון, אין מקום שבו מוצנעים החיבורים. מעניין להשוות את דברי לאקאן לניסיונו של בר־אשר למתוח קו עבה בין דמיון ובין מציאות, לטעון שקיימת כביכול רק מציאות, ולמקם עצמו בצד של המציאות. דומה כי ניתן להחיל על התזה המוצעת במאמרו את הסיכום של לאקאן: 'בשביל השוטרים לא האמת היא העניין, בשבילם יש רק מציאות, ולפיכך הם אינם מוצאים שום דבר'. מציאות לענייננו היא פרגמטיזם צר הנשען על קבי האובייקט המזוהה כמקור הבדוק, ובכך מוביל לחיסולה של רשת דרכים שלמה ולמחיקתה באחת של מערכת צירים סינכרוניים ודיאכרוניים. לאמיתו של דבר מציאת המכתב הגנוב משמעה לענייננו: פיצוח פרשייה היסטורית עלומה והארתה המלאה. לשם כך נדרש הרבה יותר מהיאחוות במקריות של תאריך כתב יד – שיכול היה לשרוד במקרה בעוד אחרים הושמדו – כהוכחה להיותו המקור; נדרש שילוב של הבנת המציאות, תכלול העובדות ואף היכולת 'לדמיין', כלומר להעלות השערות טובות – השערות טובות בניגוד לערפול מיותר המבוסס על מינימום עובדות או על עובדה אחת בלבד נטולת הקשר. חקירת הקבלה וחקירה היסטורית ספרותית בכלל מתוך עמדה של חיפוש עובדות בלבד מובילה לעמדת השוטר שבשבילו יש רק מציאות, ולפיכך איננו מוצא דבר; זהו החוקר הפרגמטיסטי. משום כך הכתיר בר־אשר את מאמרו בכותרת 'דמיון ומציאות', משום שבחר לדבוק רק בעובדות, וערפל מערך שלם של יחסים חברתיים ויחסי כוח וידע שהיו סביבו. הוא דבק בדרך זו עד כדי כך שטעה וסבר שהבנה טובה של המציאות היא נעדרת השערות, ובכך החמיץ את הנקודה שגם סברתו שהכול רק עובדות – של קיום או אי קיום כתבי יד – היא סוג של השערה, אך לא השערה המקדמת מציאות אלא השערה המתנגדת כל כך לדמיון עד שהיא מגיעה לחוסר מציאותיות.

בניגוד לעמדת השוטר אנקוט את עמדת הבלש. אכן בירור בעלותו של ר' יצחק על 'פירוש ספר יצירה', כאשר ייחוס החיבור אליו נמצא למעשה כבר בכינוי 'החסיד' בידי תלמידיו ובהתייחסויותיהם המרובות אליו, נוגע לא רק לדיון ביבליוגרפי; הוא נוגע לדיון הרמנויטי ולשאלה הכבדה מאוד של יחסי אוטריקה וגילוי בראשית הקבלה, לאופן שבו התנהלו צפנים בראשית הקבלה בצורות מורכבות לא פחות מהתנהלותם בספר 'מורה נבוכים' לרמב"ם, בטרם השתנה מושג הסוד והתרחב למשמעויות השונות של מסתורין ההוויה הנלוות לעצם אמירת המילה הזאת.

117 ז' לאקאן, 'הסמינר על "המכתב הגנוב"', הנ"ל, כתבים 1, *Écrits*, תרגם נ' ברוך, תל אביב 2015, עמ' 58–11.

ברצוני להציע להלן שהאמת הגלויה של מכתבו של ר' יצחק סגי נהור צריכה לשוב ולהיחשף עד תום, ומשייעשה כך היא עצמה תעניק את הפרשנות המתבקשת ל'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור ואף תסביר ממנה ובה את איחור כתבי היד שבהם הועתק. חובה על חוקר רציני הנתקל בטקסט ודאי ובטקסט המוטל בספק לבחון אם הטקסט הוודאי יכול לשמש כאמת מידה מסוימת וכתנא דמסייע להכרעה בדבר הטקסט שייחוסו מסופק ומעורער, וכאן – 'פירוש ספר יצירה'.

אחד הכשלים המתודולוגים במאמר שעליו אני מותחת ביקורת נובע כאמור מקריאתו של בר-אשר את הטקסט באופן חד-ממדי, כאילו ייתכן קיומו של טקסט מרחף באוויר, שאינו מעוגן בהקשרי שפה ותקופה. בר-אשר קרא גם את הטקסט הזה – החתום באופן ודאי על שמו של ר' יצחק סגי נהור, בפרט בנוסחיו הטובים – בצורה המצמצמת ומחריבה אותו. להלן אבקש להראות כי הכשל המתודולוגי שלו מבחינה זו ניכר גם בקריאת האיגרת, שהיא טקסט שברור שיצא מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור.

### 3. שש הפונקציות

משפרשתי את זיקות ראב"ד ורמב"ן, ומשטענתי שאין מדובר בהתעלמות גרידא אלא במחלוקת שבעטייה השתיק הרמב"ן את ר' יצחק סגי נהור, אבקש לעיין מחדש באיגרת, שיש בה מידע גלוי על אודות היחסים ביניהם. אקרא את האיגרת בהתייחס לשש הפונקציות שהציג הבלשן והתיאורטיקן יאקובסון.<sup>118</sup> יאקובסון הדגיש כי כל טקסט נחתך במערכת של שישה צירים לפחות, וכי יש להבחין מהי נקודת הכובד בקריאת הטקסט על פי הפונקציות הללו: מוען, נמען, שדר, צופן, מגע, הקשר. אליבא דיאקובסון שש הפונקציות הללו חולשות על כל טקסט, אולם ניתוח לעומקו של עניין בכל טקסט נתון חייב לאתר את הפונקציה שהיא הכוח הצנטריפוגלי של הטקסט. דברים אלה אינם גזורים מראש, אלא נקבעים מכוח הקריאה והפרשנות ודרכן.

באיגרת יש לכאורה לפחות שני דברים ברורים: היא יצאה מתחת ידו של ר' יצחק סגי נהור, והיא הופנתה אל הרמב"ן ואל ר' יונה גרונדי; עד כאן פונקציות המוען והנמען. נוסף על כך יש באיגרת נרטיב, השדר, על כל הפחות השדר הגלוי (הסיפור על אבות אבותיו של הכותב, האופן שבו לימדו, הסיפור על תלמידיו); ויש בה צופן רך ('לפני אחד מה אתה סופר') וצופן קשה ('חמשה נקבות גם שני זכרים') ומגע (העמדה האפולוגטית והמתנצלת 'לא במעל ולא במרד'). הסתום ביותר להבנה הוא ההקשר: על מה בדיוק יצא הקצף, ומהי הסיטואציה הנדונה? הבנת ההקשר תסייע למקד את סוגיית הצפנים. בדברים הבאים אמנה את הפונקציות לפי ההיררכיה החשובה בעיני להבנת הטקסט הנדון ומוקדיו, ואלך מן הקל אל הכבד.

118 ר' יאקובסון, 'בלשנות ופואטיקה', הנ"ל, סמינטיקה, בלשנות, פואטיקה, תל אביב תשמ"ו, עמ' 138–166.



א. זיקות מוען נמען: הנמען

בר־אשר נוהג להניח כל עובדה בסימן שאלה. כך למשל הוא כתב: 'בין אלה]הכתבים המיוחסים לר' יצחק סגי נהור] בולט בייחוד קטע סתום שניצב במרכז איגרת שכתב ר' יצחק אל ר' יונה (בן אברהם גירונדי?) ואל ר' משה (בן נחמן גירונדי?)' (עמ' 272–273). כלומר הוא הציב את זיהוי הנמענים בסימן שאלה; סתם ולא פירט. סימן השאלה בהקשר זה חסר משמעות, שהרי לא היו ולא נהיו ר' יונה ור' משה אחרים בגרונה שהיו יכולים להיות נמעניו של ר' יצחק סגי נהור.

הרמזים המרפרפים גם פוסלים וגם מאפשרים לכותב תמיד לסגת ולטעון שכלל לא טען את מה שלמעשה טען. התעלמותו של בר־אשר מהקשרים שאינם ענייניים להשערה אלא לעובדות ניכרת בראש ובראשונה בערפול של מידע מוצק, באופן שכל תכליתו לשדר עד כמה הוא חוקר הדבק בעובדות. לשם מה לרמוז בכלל באמצעות סימני שאלה שמשה ויונה אולי הם הרמב"ן ור' יונה גרונדי – מה שנקבע בוודאות מתוך העובדות המדברות בעד עצמן ונקרא כך בהדיא על ידי שלום ואחרים – ואולי אינם אישים אלה? העלאת השערה כזו – ואפילו ברמז מיתמם – מבוססת על התעלמות מכמה חתכי דיון ההכרחיים לתקופה ההיסטורית של עליית הקבלה ושל היחסים בין פרובנס ובין גרונה וכן ליחסים בין הלכה ובין קבלה. חתכי דיון אלה הם: (1) הצמידות הקבועה של הרמב"ן ור' יונה – שהיו בני משפחה, הן כבני דודים והן מכוח קשרי חיתון – בעניינים הלכתיים רבים, והשתקפותם כצמד מכתבי הדור והתקופה וגם ממחקרים שנכתבו עד כה; (2) המעורבות העמוקה של ר' יונה בבתי המדרש של פרובנס ובאקלים תקופתם בהיותו תלמידו של ר' שלמה ממנופליה; (3) המעורבות של ר' יונה בשלב הראשון של המחלוקת על כתבי הרמב"ם; (4) המעורבות של הרמב"ן בשלב השני של המחלוקת על כתבי הרמב"ם. האירועים הקשורים בהתפרצות המחלוקת על כתבי הרמב"ם הם גם הזמן המשוער של איגרת זאת.

אם כן אנו נאלצים להניח כי היה זוג נוסף של רבנים ביחסי חברות צמודה, בשם משה ויונה, שנהגו אף הם לנזוף בחלק מגדולי הדור והתקופה ולקרוא אותם לסדר בניסיון למשמע אותם אל מול תפיסה תיאולוגית מועדפת.

השערה נוספת שעלול לשער הדורך בעקבי בר־אשר היא כי בעוד שהיו משה ויונה שהיו מעורבים בוויכוח מול הרמב"ם, היו גם משה ויונה אחרים, שכתבו אל ר' יצחק סגי נהור בתרעומת על הפצת הקבלה. לפי בר־אשר היה כאן צירוף מקרים דרמטי או תעלול היסטורי ליצני: היו שני זוגות של משה ויונה – האחד נלחם בפילוסופיה והשני בקבלה. אם כן היכן הדמיון והיכן המציאות?

התהליך המדויק והנכון שאירע הוא התפוצצות ב־זמנית של מאבקים בשני הנתיבים של פילוסופיה ומיסטיקה; השאיפה להסדרה קנונית של תפיסות על אודות האלוהות ועל אודות הטקסטים המקודשים ופרשנותם היא שהביאה להתערבותם של ר' משה ור' יונה בשני הפולמוסים באותו הזמן, והיה זה המבוא לסיבוב הראשון של המאבק על הידע. כמו

בכנסייה הנוצרית, הממסד נלחם בה בעת בפירושים פילוסופיים רציונליים מאוד לכאורה ובספקולציות מיסטיות רדיקליות.<sup>119</sup> בערעור זהותם של הרמב"ן ורבנו יונה כנמעני האיגרת הגביר בראשן את הערפל סביב המאבק הגדול בין הקטלונים לפרובנסלים שהתרחש בכמה מישורים בזמנית, וששטש בכך את המורכבות של התחלות הקבלה ואת המאבקים בין ראשי המדברים בה.

### ב. זיקות מוען נמען: המוען

אשר למוען, בראשן כמובן לא יכול היה לפקפק בכך שכותב האיגרת הוא ר' יצחק סגי נהור, כי איגרת זו היא 'הטקסט הקבלי היחיד אשר הגיע לידינו בחתימת ידו של ר' יצחק' (עמ' 273). עם זאת אף כאן הטיל ספק וכתב ש'עד כה לא הוטל ספק במהימנותה' (עמ' 353), ופיזר במאמרו רמזים בעניין זה העלולים לגרום לאי נוחות קלה, כגון 'החיבור היחיד אשר במידה רבה של ודאות יצא מתחת ידו של ר' יצחק בן הראב"ד' (עמ' 367, וראו גם עמ' 379). הדבר יוצר ערפול מתודי מיותר שאינו מקדם בכהוא זה את מצב הידע. וראה זה פלא, יש אישים שקיומם הפך עולמות והיסטוריה גם אם לא שרדה מהם אלא איגרת – כדוגמת הבעש"ט – ואף פחות מכך. איגרת הבעש"ט, שכביכול לא הגיעה ליעדה בזמנה, לר' גרשון מקיטוב, הגיעה ליעדה ההיסטורי, כלומר לקריאתנו עכשיו – בפרפראזה על דברי לאקאן, האיגרת מגיעה תמיד ליעדה. גם תפקידה של איגרת ר' יצחק סגי נהור לא נשלם עם הגעתה או אי הגעתה לידי ר' משה בן נחמן ור' יונה; היא הגיעה עדינו וממלאת עתה את תפקידה ההיסטורי – לשמש לנו מצפן ופנס להתרת צפניה המורכבים של פרשייה עלומה. הווה אומר, ברגעים אלה ממש היא מגיעה אלינו בפעם הנוספת.

### ג. הפונקצייה השלישית: הצופן

ברמה ההרמנויטית הצופן של הטקסט, כל טקסט שהוא, איננו נעוץ רק בשאלה מה מבקש המחבר להחביא מעינינו של קורא בלתי מיומן – זוהי הפונקצייה הראשית של הצופן, ולכך אני קוראת צופן רך, והוא קיים כמעט בכל טקסט בטווח מסוים של אוטוריות. לעומתו צופן קשה הוא חידה הכרוכה בקידוד, שיייתכן שפתרונה איננו ממנה ובה, ואף הוא קיים באיגרת ('חמשה נקבות גם שני זכרים וסימן לדבר משה זכה בעצמות יוסף'). הצופן הקשה לאו דווקא עולה בחשיבותו על הצופן הרך, והבנת הצופן הרך עשויה להיות מורכבת מאין כמותה – כך ב'מורה נבוכים' לרמב"ם וכך גם כאן. צפנים אחרים הם אלה שאיבדו מתוקפם, ממשמעותם ומסודיותם, כגון שמות הספירות, שאולי היו סודיים בראשית המאה השלוש עשרה. אולם גם כאן הקורא מסתכן בהנחה מוקדמת שהדבר הסודי באיגרת הוא לכאורה שמות הספירות, כביכול על כך התדיינו המוען והנמען, ואז מתוך שאננות מחקרית, ומכיוון שכיום אין בכך סוד לכל בר בי

119 עיינו: פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23).

רב, הוא עלול ליפול בפח של אי תשומת לב לעניין שסביבו נתגלעה המחלוקת על השיום – שהיה כאמור תהליך אינטנסיווי בתקופת הרנסנס של ימי הביניים בכל ההקשרים האפשריים. לטענתי המחלוקת על השיום לא נסבה ביסודו של דבר על הספירות – שר' יצחק סגי נהור פירט בשמותיהן – אלא על האיין-סוף.

ד. הפונקצייה הרביעית: הקשר

לאיגרת הקשר רחב מאוד והקשר קרוב יותר. כדי לדון בהקשר האיגרת במובן הרחב ביותר ולא להכניסה למעטפה הצרה ממידותיה, מעטפה של סימני שאלה על מוען נמען, יש להציע ריענון מהיר של תהליכי העומק שמהם בקעה ראשית הקבלה, ואלה הם:

1. המיסטיקה היהודית התאפיינה במעבר ממזרח, מארץ ישראל, מצרים ובבל, לכיוון אירופה.

2. מאפיין עיקרי של תקופת המעבר, החל במאה העשירית ועד אמצע המאה השלוש עשרה, הוא כתיבת פירושים על 'ספר יצירה'.

3. פירושים ל'ספר יצירה' היו ראשית ההסדרה המחודשת והבסיס ללידתה של הקבלה באירופה כמושתת על מערכת ספירות עשרונית ואין-סוף. דווקא במערכת הפירושים ל'ספר יצירה' בא לידי ביטוי הפיצול בין מזרח ובין מערב, בין פילוסופיה ובין קבלה, שהתבסס בהדרגה.

4. עליית המיסטיקה היהודית לפני השטח בפרובנס בסוף המאה השתים עשרה הייתה קשורה בהסדרת היחסים בין מסורות שבכתב ובין מסורות שבעל פה. תהליך כזה התרחש במקביל בתרבות הכללית באירופה הנוצרית, שברנסנס של ימי הביניים התבססה כתרבות אוריינית, וביהדות – שהייתה אוריינית יותר מלכתחילה – הוא בלט בפרט במערכות ידע שעדיין עברו בעל פה.

5. החוגים העיקריים שהיו מעורבים בעליית הקבלה לפני השטח – אם בפריצה ואם בניסיונות בלימת הפריצה – היו החוגים בפרובנס, גרונה וקסטיליה. הרמב"ן בלם את ר' יצחק סגי נהור כארבעים שנה אחרי בלימת הכוונות בתפילה של הראב"ד סביב 1190. יש להניח כי ההתפתחויות האינטנסיוויות הובילו אותו לשילוב של בלימה עם יצירה והפצה בו בזמן. וכיום אני סבורה כי זה גם ההקשר המדויק להחלטתו של הרמב"ן לכתוב פירוש על התורה.

6. הדמויות המנהיגות נכנסו לעימות ביניהן, כמשתקף מאיגרת ר' יצחק סגי נהור, שענה לרמב"ן ולר' יונה גרונדי. המחלוקת הייתה כרוכה בנראות החיצונית ובזליגת הידע האוטורי לרשות הרבים במערכות של דיבור, דרשנות וכתובה. הדברים עוררו פולמוס, והפולמוס עם הקבלה נכרך בפולמוס עם הנצרות, כפי שמשקף מספר 'מלחמת מצווה'. זוהי המציאות המשתקפת מן האיגרת. הקשר האיגרת אחוז וקשור ומתבאר מסביבה טקסטואלית שלמה, אולם הוא אחוז בפרט בתקופת הפולמוס נגד הקבלה שיצא מפרובנס, ושמשקף מספר 'מלחמת

מצווה'. בתעלומה היסטורית כזאת סוגיית ההקשר וסוגיית הבנת השדר אחוזות זו בזו. מאחר שהאיגרת מציינת בפירוש שמדובר בתלמידים שהאריכו לכתוב ספרים, יש לחפש ספר העומד במוקד המחלוקת.

מן ההקשר הרחב אעבור להקשר הקרוב יותר: המאבק והמתיחות בין הרמב"ן לר' יצחק סגי נהור באו לידי ביטוי במאבק בתוך קטלוניה, באופן שבו עמעם בהדרגה חוג הרמב"ן את מקומו של ר' יצחק סגי נהור, כפי הנראה בהנחיית הרמב"ן עצמו, כך שאחד מפירותיו הראשונים של מאבק זה היה מחיקתו של ר' יצחק סגי נהור; על רקע מאבק זה יש לשאול מי עוד נמחק עם ר' יצחק סגי נהור, וטענתי היא כי לא רק לר' יצחק סגי נהור לא הייתה המשכיות מרשימה, גם לר' עזריאל לא הייתה המשכיות בולטת. נתיב של מיסטיקה עיונית ספקולטיבית ומחדשת נחסם עם העלמתם של ר' יצחק סגי נהור ושל ר' עזריאל. המשך חלקי מסוים של המיסטיקה הקשורה בחבלי לנגדוק-פרובנס היה בזרימתה לספרד ובהיטמעותה למסורות וספרויות ה'זוהר'<sup>120</sup>; שם היא שולבה במגמות אחרות ביסודן, מיתולוגיות, גרטיביות ולעיתים תמונתיות יותר, תוך כדי צמיחה מואצת והתפתחותה של טרמינולוגיה טכנית ייחודית לקבלה, שפה עשירה שעמדה בפני עצמה לעיתים קרובות – והינה עוד סיבה להימנע מהשלכה מן המאוחר על המוקדם.

המחקר 'מאוהב' בר' עזריאל, בעוצמתו האינטלקטואלית ובעומק הפילוסופי והמיסטי שלו, אך אין בכך כדי להסתיר את העובדה שהוא אינו מוזכר כלל על ידי רוב מקובלי קטלוניה, ואפילו ר' יעקב בן ששת הנוהג לצטט אישים בשמם – וכאן הדבר בולט במיוחד – לא הזכירו כלל. אשר על כן ברצוני להציע שבאיגרת של ר' יצחק סגי נהור מדובר בר' עזריאל, ושהחיבור שעמד במוקד המחלוקת בין ר' יצחק סגי נהור ובין הרמב"ן ור' יונה הוא חיבורו של ר' עזריאל 'שער השואל'<sup>121</sup>, הבנוי בצורת איגרת ארוכה של שאלות ותשובות ולמעשה הוא חיבור שלם, ספר המפרש לאורך ולרוחב תפיסת אלוהות ותפיסת אין-סוף.<sup>122</sup> ר' יצחק סגי נהור הזכיר באיגרתו

120 ראו לדוגמה העיון שהצעתי בקטע של 'בריש הורמנותא' בהרצאתי 'מסעות החכמה' (לעיל הערה 57). דוגמאות נוספות רבות כאלה ראו: פדיה, מסעות החכמה (לעיל הערה 30).

121 לדיון בהצעה זו ראו גם בספרי העוסק במאבק בתפיסת האלוהות בראשית הקבלה: פדיה, האין סוף בין אחד לאפס (לעיל הערה 30). לאחרונה ראתה אור מהדורה מדעית ומלומדת של 'שער השואל', בתוך כלל חיבורי ר' עזריאל שההדיר פורת. ראו: פורת, מחברות ר' עזריאל (לעיל הערה 18).

122 בכך אני חוזרת למה שכתבתי בספרי השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 228–229. הצבעתי שם על רעיון חוסר ידיעת ההמון את סוד השם המפורש כקשור בתורת השרים. (לעניין זה ראו גם עתה נעמה בן שחר (בשיתוף צחי וייס), ישראל ושרי האומות: מלחמה, טהרה וטומאה: פירושי עשר ספירות המיוחסים לר' יוסף ג'קטילה, לוס אנג'לס תשפ"א). לימדתי שהוא מופיע אצל ג'קטילה באופן המזכיר מאוד את אופי פרשנותו המסוים של ר' עזריאל. עוד טענתי שם שהדמיון (בעניין השם, הנחש ועמלק) עשוי להעלות את השאלה אם חותם תורת חוג ר' יצחק סגי נהור בכתבי ג'קטילה קשור בין היתר לר' עזריאל, ואף קישרתי זאת לאיגרת: ייתכן כי מעבירי תורת ר' יצחק סגי נהור לקטלוניה הם אותם תלמידי תלמידים אשר ביניהם פנו אליו ר' יונה ורמב"ן. פורת, שההדיר את כתבי ר' עזריאל, הראה את שייכותה של האיגרת לבורגוש ואת שייכות 'שער השואל' לפולמוס בין מקובלי פרובנס – שר' עזריאל נמנה עימם – לבין הרמב"ן ומקורביו, במקביל לפולמוס

התפרצות מאבק בעקבות 'ספר', כלומר חיבור שלם, שכתב אחד החכמים הנבונים והחסידים שבתלמידיו – רק עזריאל וחיבורו 'שער השואל' מתאימים לתיאור זה.<sup>123</sup>

ה. השדר המואר מתוך הקשר  
לא ניתן לדון במשמעותו של שום טקסט בלי דיון בשדר. מה הטקסט רוצה לומר? מה המסר? שזירה שלמה של השדר עם הצופן, המוען, הנמען וההקשר קריטית להבנתו המלאה של הטקסט – של כל טקסט ובפרט טקסט שכותבו הפיץ לגלות טפח ולהסתיר טפחיים. הווה אומר, השדר באיגרת ר' יצחק סגי נהור אינו כה ברור כמו שנדמה לחוקר קבלה, קורא בן המאה העשרים ואחת, העלול להשליך ממצבי הבהירות של הקבלה כפי שהיא מוכרת לו על מה שנאמר באיגרת, ושלדעתו ברור דיו כיום, מאז תפוצת הקבלה.

אני מציעה כי בציר התוכני מציגה האיגרת שלושה עניינים, שיש להבחין ביניהם: האחד הוא שאלת האינ-סוף, ביטוי שאינו נזכר מפורשות באיגרת אלא רמוז בה מתוקף המענה על שאלת הסיבה הראשונה, המקור לאצילות;<sup>124</sup> השני – שאלת מערכת הספירות;<sup>125</sup> והשלישי כרוך כפי הנראה במגדריות הסמלית של הספירות, עניין המטושטש ברמז 'משה זכה בעצמות יוסף'<sup>126</sup> – צופן קשה, אבל מכמה נקודות מבט ניתן לטעון שהוא החשוב פחות, מפני שתמיד רוב

על כתבי הרמב"ם בצרפת. ראו: פורת, מחברות ר' עזריאל (לעיל הערה 18), עמ' 9, 14, 113–115. וראו בעניין האיגרת ומושא הדיון גם בהערה הבאה. פורת הביע שם את דעתו שהאיגרת של ר' יצחק סגי נהור לא נסובה על חיבורי ר' עזריאל אלא על נושאי התקלה בבורגוש, שהיו קשורים בפולמוס הרמב"ם; לדעתו חיבוריו של ר' עזריאל רק מקיימים הלימה עם המגמה המיוצגת באיגרת ר' יצחק סגי נהור ובדברי ר' אשר בן דוד בסוף 'ספר היחוד' – אך אני חולקת על דעה זו. אני סבורה שבאיגרת (כפי שהראיתי כבר: פדיה, השם והמקדש [שם]), יש התייחסות לכל אחד משלבי התפתחות 'התקלה' בהתאמה להתפתחות המהירה בהעברת הידע: הוראה סגורה, העלאה על הכתב באמצעות 'ספר' ודרשנות בחוצות. ראו: פדיה, השם והמקדש (שם). רק 'שער השואל' מתאים להגדרה זאת של 'ספר'. בדברים שבעל פה ובמסגרת הדיאלוג המתמיד בינינו מסר לי פורת שלדעתו יש מקום להחשיב את 'שער השואל' כחיבור שעמד במרכזו של פולמוס, אך לדעתו לא כלפיו מכוונות לשונות איגרת ר' יצחק סגי נהור. וראו נימוקי כנגד זאת בהערה הבאה.

123 פורת הביע הסתייגות מטענה זו; ראו: פורת, מהו עולימתא (לעיל הערה 10), עמ' 13–18. לדעתו מושאי ההתקפה שעליהם הגן ר' יצחק סגי נהור הם ראשי המדברים בפולמוס על כתבי הרמב"ם בבורגוש, שלא נותרו בידינו שרידי חיבוריהם. אולם אינני מסכימה עם גישה זאת כלל, מפני שהצירוף של איגרת ר' יצחק סגי נהור ושל דברי ר' אשר בן דוד והשוואה ביניהם מורה על בעיה הקשורה מהותית בתלמידיו ר' יצחק סגי נהור, והם אף מוגדרים כחסידים ונאמנים על ידי ר' אשר, הם גם מגירוניה, דבר המסביר את כעס מקובלי גירוניה הרמב"ן ור' יונה. את הדיוק 'כמעט שפשטו יד גם במלמדיהם' יש להבין שמי שהתקיף את ר' עזריאל כמעט פשט את ידו גם במלמדו שהוא ר' יצחק סגי נהור ואת איגרת רמב"ן ור' יונה אפשר בהחלט לראות כניסיון לפשוט יד בר' יצחק (האשמה במעל ובמרד כמשתמע מהתגוננות ר' יצחק).

124 הווה אומר הדיון באינ-סוף, כשהוא מדבר על הסיבה הראשונה.

125 כשהוא פורש את שמות הספירות.

126 'ללקחתי מהם חמשה נקבות גם שני זכרים וסימן לדבר משה זכה בעצמות יוסף'. הרמיזה הברורה כאן ששלום לא ראה היא שמשא מייצג את התפארת ויוסף את היסוד. מה שהיה לו קשה כפי הנראה להבין היא ההגדרה

המערכת ההרמנויטית נפרשת בצופן הרך. אדגיש כי את כל פועלו של ליאו שטראוס למשל באשר לרמב"ם אני ממקמת כמתודולוגיה של התנהלות בתחום הצופן הרך: לכתוב, להסתיר ולגלות בתוך כך (בתחום זה תמיד תיוותר עמימות), ולא באמצעות קידוד, שהוא הצופן הקשה לכאורה, אך מרגע שנפרץ – הכול ברור.<sup>127</sup> העימות המשתקף מן האיגרת הנזכרת היה קשור לשני צירים שונים ומשלימים: ציר המחלוקת על אופי העברת הקבלה ועל מהותה כידע מוגבל ליודעי ח"ן או פתוח לכול, וציר תוכני שנאבקו בו גם על רעיון מסוים – רעיון זה הוא עיקר הצופן של האיגרת ובו נעוץ המסר האזוטרי.

על פי תפיסתי המאבק התוכני הצפון באיגרת הוקדש למעמד האיין-סוף, לעצם אפשרות אמירת המילה או המונח הזה באופן ישיר, ונגע בשאלה הכבדה של תפיסת האלוהות הכרוכה בתפיסת איין-סוף, המערכת העשורנית והספירות בקודקוד המערכת. על כך נסב הצופן הרך שבאיגרת. אבל השדר, הווה אומר התוכן החשוב של המסר, ועיקר המסר המוצפן, היה קשור לנושא האיין-סוף.

אין מדובר כאן בפולמוס צדדי: 'ספר יצירה' הוא האספקלריה הראשונה והחשובה לתהליכים אלה והמצע לעיבוד מערכת הספירות לתוך מערכת עשורנית ולצמיחת מושג האיין-סוף. הגעת האפס והפנמתו לתוך המערכת הכלכלית והמסחרית היו חלק מהתחדשות תיאולוגית.<sup>128</sup> האפקט התיאולוגי של תהליכים אלה ניכר בוויכוחים של הכנסייה הקתולית עם הקתרים, שהתנהל בהם מאבק קשה בסוגיית משמעותו איין-סופיות האל (בחינת תוארו של האל).<sup>129</sup>

של חמש נקבות. זו נקודה מרתקת שאני עומדת עליה בספרי 'מסעות החכמה' (לעיל הערה 30); היוצא מזה שספירות חכמה, בינה, גדולה (חסד), גבורה ומלכות נתפסו כנקביות.

127 L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, IL 1952. באשר לצפני קידוד מן המפורסמים היא תרומתו של אלן טיורינג לפיצוח ה"אניגמה" – מכונת הצפנה של הצבא הגרמני, פיענוח שתרם תרומה מכרעת לניצחונן של בעלות הברית, ובתחום המחשבה היהודית הצפנים השבתאיים בקמעות ר' יונתן אייבשיץ. ראו למשל גרשם שלום, 'על קמיע אחד של ר' יהונתן אייבשיץ ופירושו עליו', תרביץ, יג (תש"ב), עמ' 226–244 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרי שבתאות (ההדיר יהודה ליבס), תל-אביב תשנ"ב, עמ' 704–733).

128 כפי שמשתקף משני מחקרי המקיפים בסוגיית הגעת האפס אל המחשבה האירופית: פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23); הנ"ל, האיין סוף בין אחד לאפס (לעיל הערה 30).

129 לוויכוחים בשאלת השפעת הקתרים על הקבלה ראו במישור המוגבל והמצומצם יותר של השיח: ש' שחר, 'הקאתאריזם וראשית הקבלה בלאנגדוק: יסודות משותפים לכתבים הקאתאריים ולספר הבהיר', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 483–507. לאינטואיציות הנכונות של שחר בעניין זה נלוו כשלים מתודולוגיים רבים, בחירה לא טובה להשוות ל'ספר הבהיר', ששאלת יצירתו מסובכת, וההתמקדות בשאלת הרע ובמנהגי אוכל. שלום התקיף את המגמה לקירוב הקתרים וראשוני המקובלים בספרו הגרמני, *Anfänge der Kabbalah*, שראה אור בשנת 1962, ואחר כך הופיע בתרגום באנגלית. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 8), עמ' 234–238. ראו גם: מ' אידל, 'האם הושפע אברהם אבולעפיה על ידי הקאתאריים?', עיון, ל (תשמ"א), עמ' 133–140 (נדפס שוב: הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 39–49. הן שחר והן השוללים את השפעת הקתריזם על הקבלה או הממעטים אותה לא דנו בהצעת ההתאמה בתסיסה הרוחנית מבחינת דיוקי דיוקים בשאלות הקשורות לאין-סוף ולזיקתו למושג האפס, שהיה חדשני באותה התקופה. את

הוויכוח בראשית הקבלה נסב על אופיו של האין־סוף.<sup>130</sup> האין־סוף היה מאופיין מבחינת תכניו, ודיוקנו התיאולוגי היה בעל תכנים מראשית הופעתו – ולא רק מאוחר יותר בתולדות הקבלה, כאשר הופיעו רעיונות בדבר ייצוגים אנתרופומורפיים בלב האין־סוף. טענתי היא שבעוד ר' יצחק סגי נהור אפיין את האין־סוף בזיקה למושג האחד הניאופלטוני, אפיין אותו הרמב"ן באמצעות מושג האפס והאפיסה. שני המושגים, האפיסה והאחד, מוזכרים בפירושי 'ספר יצירה' של הנאבקים. והמשפט 'לפני אחד מה אתה סופר' מתוך 'ספר יצירה', שהבנתו היא סלע המחלוקת, מצוטט באיגרת. מחלוקת זו חמורה מאוד ומקבילה למחלוקת של הכנסייה הקתולית ולמאבקה מול הקתרים מחד גיסא ומול הכנסייה היוונית מאידך גיסא. זאת ועוד, הרמב"ן סבר – כפי שהעיד ר' שם טוב תלמיד הרשב"א וכפי שעולה מן הספר 'מערכת האלהות' – כי אין להזכיר את האין־סוף, וכי הוא אינו נזכר בתורה, ואף אזכור שם אהיה היה כפוף בחוגו לקטגוריות ריבוד חברתי הדוקות, ואילו ר' עזריאל פרסם באותו פרק זמן חיבור המאזכר את האין־סוף עשרות פעמים.<sup>131</sup>

#### ו. פונקציית המגע

במקרה של ר' יצחק הפונקצייה הפואטית, פונקציית המגע, הטון והתדר שבהם דברים נאמרים, כולה משדרת התנצלות ונמיכות רוח – זו הנימה הרגשית של המכתב. נעימתו האפולוגטית ברורה. משפטי ההתנצלות של ר' יצחק סגי נהור משקפים מענה על התקפה חמורה ביותר מצד הרמב"ן ור' יונה גרונדי. לא רק שבהשיבו על המחלוקת באשר לצייר הידע<sup>132</sup> הוא תיעד את צמיחתה המואצת של הקבלה, אלא שהוא גם השיב על שאלת הצייר התוכני. אבל למעשה הוא

הדיון המלא ברוח המהותית של התקופה אני מציגה במקום אחר. אומנם בשלב מוקדם נטה שלום לכרוך את הופעת הקבלה בתסיסה הרוחנית הגדולה בלנגדוק באותן שנים. ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 13), עמ' 12–16. הוא אף הזכיר מפורשות את הקתרים בהקשר זה, ואולם התקפתו את מאמרה של שחר סתמה את הגולל על ניסיונות להתקדם מחקרית בעניין זה. באשר לעמידתה של הכנסייה הקתולית מול הקתרים מחד גיסא ומול הכנסייה המזרחית מאידך גיסא במאבק על הגדרת האלוהות ראו: A. A. Davenport, *Measure of a Different Greatness: The Intensive Infinite*, 1250–1650, Leiden 1999. באשר לסוגיות נוספות הנוגעות לקתרים ולקבלה ראו הדיון הרחב שאני מציעה בשני ספריי: פדיה, האין סוף בין אחד לאפס (לעיל הערה 30); הנ"ל, מסעות החכמה (לעיל הערה 30).

130 ראו: פדיה, האחד והאפס (לעיל הערה 23); הנ"ל, האין סוף בין אחד לאפס (לעיל הערה 30).  
131 באשר לסברת הרמב"ן על יחסי אין סוף וכתר ראו פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), עמ' 398. 400. 402;  
באשר לדיון שלי בשער השואל לר' עזריאל ראו בעבודותי הנזכרות לעיל הערה 23.

132 אם הידע הועבר בעל פה, בכתב או נדרש ברבים ובחוצות, דבר שניתחתי בעמקות. ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 2), עמ' 1–72. הניתוח המפורט שלי את העולה מאיגרת ר' יצחק סגי נהור נעדר מסקירתו האחרונה של ישראל, ר' משה בן נחמן (לעיל הערה 23), בעיסוקו באיגרת ר' יצחק סגי נהור, והוא הסתפק שם בנורמה המחקרית של הצבת דיוני שלום ואידל והצבת החוקר את עצמו מולם. ראו: שם, עמ' 191–192. דווקא פונקציית המגע היא שהכשילה את שלום; הוא לא זיהה אל נכון את הנימה המתנצלת של ר' יצחק סגי נהור ומתוך כך שגגתו.

התחמק בצורה מנומסת מהזמנה שהופנתה אליו לבוא לגרונה כדי לשאת ולתת בדברים בעל פה כפי שהיה נהוג בחוג אזוטרי זה.

שני הצירים הקודמים, ההקשר והשדר, הצטרפו להאשמה השעלתה או נרמזה במכתב האבוד שעליו השיב ר' יצחק סגי נהור – האשמתו בחילול השם: 'מעל ומרד!' וכי דבר קל הוא ביוצאו מפי הרמב"ן ור' יונה? די בכך כדי להעלים אדם מכל בחינה שהיא, ואכן כל מי שהיו מקורבים לרמב"ן ולר' יונה, חברים ותלמידים, לא הזכירו את ר' יצחק סגי נהור, ועל כן חיבורו בקושי שרד – זו הצעתי הטובה. ואולם החיבור כולו אחוז בשפת התקופה: שפה שבה המיסטיקה ארוגה בשפה פילוסופית ודקדוקית, ושלא היה לה המשך בתולדות היהדות עם שקיעת הסצנה הפרובנסלית עשירת התרגום והמגעיים בין מיסטיקה לפילוסופיה, הקצה של אנדלוס בדרום צרפת ועוד ועוד – כל המאפיינים האלה נעלמו; רק ממובלעת הזמן, המקום ואופי השפה הזאת יכול היה להגיח פירושו של ר' יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה'.

לסיכום, האיגרת מאירה את זמנו, מקומו ולשונו של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, והיא היא סביבתו. הרעיון שכאילו לא די בכותרת 'לשון החסיד' כדי לבסס את השגרא דלשנא של הייחוס לר' יצחק סגי נהור הוא המצאתו של בר-אשר. כל האזכורים של מסורות משמו של ר' יצחק סגי נהור בעשורים הראשונים של המאה השלוש עשרה ואף מאוחר יותר הסתפקו בהפניה 'לשון החסיד', ולכן ברור ומסתבר שהביאור והפירוט של שמו, ר' יצחק סגי נהור, חייב להיות מאוחר יותר; בתקופה קדומה לא היה צורך בכך, ולא הפנו אליו כך, ועל כן היעדר הייחוס בשם המלא אינו הוכחה לכך שהייחוס אליו מאוחר וצריך להיקבע לפי תיארוך כתב היד המאוחר יותר.

#### סיכום ביניים של ארבעת השערים:

הקנוני והזרם הבלתי קנוני: תהפוכות ההיסטוריה – לנגדוק, קטלוגיה וקסטיליה החיים התיאולוגיים של הגותו של ר' יצחק סגי נהור נמשכו בכתבים שלא היה נהוג לצטט בהם; זו מהותם של כתבים פסידו־אפיגרפיים, ואם אפשר שרמזו בהסוואה אליו, הרי ענין זה טרם נחקר ופתוח לדין. חוג הרמב"ן הוסיף לצטט את תורת הכוונות וטעמי המצוות שלו. ההתפצלות בין האנונימי ובין המזוהה בחיבורים בראשית הקבלה, שהצבעתי עליה פעמים רבות, לבשה אפוא פנים חדשות, ולמתחות בין חברי ה'זוהר' הקסטיליאנים לחוג הקטלוגי היו פנים נוספות, שהיו מושרשות באופן שבו עברו מערכות ידע מפרובנס לקסטיליה, והדבר קרה בכמה אופנים, כגון ההשפעות הקשורות באחים הכהנים ובפרט בר' יצחק הכהן, איגרת ר' עזריאל לבורגוש והקשר בין האחים הכהנים לכתבי העיון.<sup>133</sup>

133 בכל הנתבים הללו דרך שלום כאשר פרסם מקורות ומאמרים (שהוזכרו לעיל), וכולם נסללו לאחורונה מחדש בידי פורת, בסדרת מהדורות מדעיות מתוקנות להפליא שהוציא ובמבואות שכתב להן, בדיונים



הווה אומר שיש כמה וכמה סימנים לכך שבזרועות שונות התנהל הדיאלוג של רצף השפעה והמשכיות בין חבל לנגדוק לחבל קסטיליה ולא בהכרח בין לנגדוק-פרובנס ובין קטלוניה, ששם התנפצו הדברים אל מול החומה הבצורה של הרמב"ן.<sup>134</sup>

השאלה רחבה יותר: האם היה חוג ממשכים בדור של עזרא ועזריאל? של ר' יעקב בן ששת? של ר' אשר בן דוד? מדוע לצפות להמשך ברור דווקא לר' יצחק סגי נהור כאשר כל מי שהיו מזוהים איתו ועם דרכו ובהם תלמידיו המובהקים לא הצליחו להעמיד תלמידים שציטטו אותם? ושמה נטיל ספק גם בהם?!

סוגיית ההיעלמות של קבלת פרובנס קשורה בהיבטים נוספים הנוגעים למחיקתה הקשה והעצובה של יהדות פרובנס. לכל אורך המאה השלוש עשרה הייתה הגירה דו-כיוונית בין פרובנס ובין קסטיליה. מקרים ידועים הם הנדודים של בעלי הלכה כגון בעל 'ספר המנהיג' ור' אשר בן יחיאל (הרא"ש). סופה של תנועה זו בהיטמעות חלק מהקהילה הפרובנסלית בקסטיליה אחרי הגירוש הגדול בראשית המאה הארבע עשרה. על תהליכי מחיקתה והשתקעותה של תורת פרובנס בהלכה כבר עמדו במחקר. כפי שהראיתי לעיל וכפי שאני מציעה עכשיו, יש לראות בחדא מחתא ובכלי ניתוח דיאלקטי של תהליכים היסטוריים את תהליכי שיקוע קבלתה. ולהפך מדבריו של בר-אשר, שהוא עצמו הוסיף פרק במחיקתה של קבלה לא קנונית כלל ועיקר.

האם המחלוקת התיאולוגית המשתקפת מן האיגרת איננה הסיבה ההיסטורית-ספרותית הסבירה הראשונה העולה על הדעת כהסבר למחיקתו של ר' יצחק סגי נהור? בנקודה זו אין כל התאמה, כפי שביקש בר-אשר לטעון, בין קנוניזציה בקבלה ובין קנוניזציה במחקר. איש לא הכתיר את ר' יצחק סגי נהור כדמות קנונית; בקרב המקובלים הוא מעולם לא השתווה בכוחו לרמב"ן, לרשב"א או ל'זוהר', ולהפך: חכמי המחקר הם שנתנו דעתם עליו – ובכללם, או אף בראשם, שלום – והם שהחזירו יצירה שנדחתה מן הקנון הקבלי לדיון מחקרי.<sup>135</sup>

מתודת הקבלה ארוגה בשפות מדורית היהדות השונים – הלכה, דקדוק, פילוסופיה והקשר היסטורי. אולי נדמה שבתולדות הקבלה בהמשך חייה, למשל במאה השש עשרה, ניתן לדון בה בלי יריעה מקיפה זאת – הדבר איננו נכון כמובן, אך הוא נסבל. ואולם בראשית הקבלה, כשהשפה הקבלית עצמה הייתה נתונה בתהליכי התהוות נמרצים שהגדילו את נפח השפה העברית של התקופה בכלל אגפי היצירה, דיון מנותק כזה אינו קביל.

\*

מפורטים ביחסים המורכבים שבין מרכזי הקבלה השונים. ראו: פורת, כתבי העיון (לעיל הערה 48); הנ"ל, מחברות ר' עזריאל (לעיל הערה 17); הנ"ל, מהו עולימתא (לעיל הערה 10).

134 על ציר זה בהקשרים הגיאוגרפיים והטקסטואליים, בין השאר היכרותו של ר' יצחק הכהן עם חומרים משמו של ר' יצחק סגי נהור שהופיעו גם ב'זוהר', ראו: פורת, מהו עולימתא (שם), עמ' 250–252. על הרמב"ן ומובחנותו בחוג הקטלוני ראו גם: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8); אידל, הרמב"ן (לעיל הערה 8).

135 ר' יצחק סגי נהור הוא דמות שולית ונשכחת לחלוטין עבור האורתודוקסיה של הקבלה.

לקראת סיום מאמרי אשוב לפרקי מאמרו של בר־אשר כפי שהציגם בראשית דבריו. בפרק הראשון ביקש לערער באופן ביקורתי את חקר יצירתו המשוערת של ר' יצחק (סגי נהור) בן הראב"ד, ובפרט להתקיף את הניסיונות לשחזרה כחוליה מרכזית בתולדות הופעתה של הקבלה בלנגדוק ומעבריה לספרד, ולהפריך את ייחוס 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור. על כך השבתי והדפתי גם את הטעות שבקביעת כתב היד הקדום ששרד כעמוד השדרה לשינוי תיארוך החיבור.

הפרק השני, שבו ביקש להפריד בין סוגיית כתב היד ובין תולדות ייחוסו של 'פירוש ספר יצירה' לר' יצחק סגי נהור, באמצעות עיונו בעדי הנוסח המעטים של חיבור זה, נדון כאן אף הוא. הראיתי כי הדיון של בר־אשר בתפוצתו והתקבלותו של החיבור בראי התעודות המעטות שבהן נשתמר לוקה בהבנת המחלוקת, הפולמוס והמאבק בין החוגים בגרונה ובפרובנס, ומשום כך אין רגליים להשערותיו ואף לא ל'הבנה חדשה של תולדותיו' של החיבור כפי שביקש לפרוש אותה, ושאינה אפשרית אלא בדחיית כלל תלמידי ר' יצחק סגי נהור ועקירת הקשר התקופה.

שגיאתו הבאה היא בפרק השלישי, שבו ביקש להציע דיון משלים ולבחון 'בהרחבה [את] הציטטות הספורות מפירוש זה וההקבלות אליו בכתביהם של בעלי הקבלה מסוף המאה השלוש עשרה ועד ראשית החמש עשרה' (עמ' 270). פרק זה נדחה מתוך שהוא נסמך בעיקר על תלמידים ומפרשים מחוג הרמב"ן ועל הסביבות הטקסטואליות הברורות שבהן – כפי שהוכחתי – הודר חיבור זה או נמחק שם מחברו באסטרטגיות המאבק שאפיינו את הספרדים. אשר על כן ומתוך כך אין שחר למסקנותיו של בר־אשר 'התומכות עוד בעקירתו מן ההקשר ההיסטורי שאליו שויך במחקר' (שם), ולא הסתייעה בידו כוונתו ל'חשיפת כמה שגיאות יסודיות לא רק בבירור מוצאו של החיבור אלא אף בפענוחו ובביאורו' (שם). מכיוון שערערת את כגון את הבסיס לעיקר הדיון של בר־אשר בהמשך מאמרו, ממילא שאר דבריו מאבדים את תוקפם ולא ארחיב עליהם עוד.

הפרק הרביעי כדבריו 'מוקדש ברובו לבחינה ביקורתית של תולדות הדיון המושגי בלשונותיו הסתומות של הפירוש ל"ספר יצירה" ושל הניסיונות המופלגים לשחזר באמצעותן את מחשבת הקבלה בראשיתה. במסגרת פרק זה נדונים כמה מושגי יסוד מרכזיים בתולדות מחקר הקבלה בראשיתה' (שם). לעומת זאת אני מבארת שהמאבק בין הרמב"ן לר' יצחק סגי נהור היה כרוך במושג המהות הראשונה במערכת הספירות – בין שנקראה עילת העילות, הסיבה הראשונה, ובין שנקראה אין־סוף – ובהגדרת הנפח התיאולוגי של מהות זאת וזיקתה למערכת הספירות, וכן שניתן לאתר את החיבור, ה'ספר', שהוזכר באיגרת, ושעמד במוקד הפולמוס והבערה, והוא 'שער השואל' של ר' עזריאל, שעסק באין־סוף ואזכר אותו עשרות פעמים. אי לכך אין טעם בכל ניסיונותיו של בר־אשר להיערך על הדרוש ולאחר את מושג האין־סוף. מושג שאין להבינו כלל בלי בירור כלל המרחב הטרימינולוגי הכרוך בו. זהו מושג העולה אחוזו בשפיר ושלמה של מערכת מושגית שלמה ממנה נולד.

### חתימת המאמר

#### התעלמות וחרם – גורלם של כתבי יד וסכנת זיהום מחקר הקבלה

נקודה היסטורית ספרותית חשובה הראויה להשוואה היא הקשר בין החרם על ר' אברהם אבולעפיה ובין אופן הישרדות יצירתו הספרותית רק בכתבי יד.<sup>136</sup> אני מבקשת לטעון שבראשית השתבש בקביעת טיב הסוגיה העומדת לדיון. נשכח ממנו הכלל שלא ראינו אינה ראייה. כאמור אין בידינו כתבי יד בקבלה כלל משום חיבור עד שנות התשעים המאוחרות של המאה השלוש עשרה.

מה שמטשטש את ההשוואה בין ר' יצחק סגי נהור ובין ר' אברהם אבולעפיה מנקודת המבט של מאבקי רמב"ן ורשב"א הוא נוכחותו העזה של אבולעפיה בתולדות הקבלה, נוכחות שלא קרסה למרות חרם הרשב"א. בהשוואה למורשתו של ר' יצחק סגי נהור נשארה לכאורה מורשתו של אבולעפיה בולטת יותר, מכמה סיבות: אבולעפיה עצמו הרבה לכתוב; הוא נדד תוך כדי שהוא מלמד, ובריחתו תרמה למעשה להפצה רחבה של כתביו;<sup>137</sup> ואף שנעלם למשך דורות, הוא שב ונקלט בקנון על הציר הדיאכרוני כאשר שככה המהומה סביב כתביו, שהייתה חזקה ברשתות הידע והכוח הסינכרוניות של התקופה. לעומתו ר' יצחק סגי נהור לא הרבה לכתוב – אלא לימד בעל פה – לא נדד, ולכאורה לא שרד; אלא שגם הוא נשאר שלוב היטב במסד של ראשית הקבלה, וכמו כן שב ונקלט בקנון, לא רק בדרך המלך כי אם גם בדרכים עלומות יותר, המקשרות את תורתו ואת כלל תורת פרובנס-לנגדוק אל מקורות ספרות ה'זוהר' לאגפיה; גורל יצירתו השתבץ בהקשר הכולל של דעיכת תרבות פרובנס-לנגדוק בשל אובדן נשאייה הישירים בגלל גורלה ההיסטורי כפי שנחתם בגירושי צרפת.

במקביל יש להתמקד במתודה של הוויכוח ובאופני הניסיון לצנור. הרמב"ן מחק על ידי הנחיות בעל פה, בעוד הרשב"א החרים בכתב. הבדל זה בוודאי הוסיף למהות המאבק וההישרדות: ר' אברהם אבולעפיה שרד יותר, ור' יצחק סגי נהור ובפרט פירוש ספר יצירה שלו – פחות. דבריו של ר' יעקב בן ששת כמו גם 'דברי הריבות' בין הראב"ד לר' זרחיה הלוי מלמדים כאלף עדים שהבחירה בטקטיקת השתיקה הייתה מנויה בכלל כלי המלחמה בדעות שנויות במחלוקת. בראשית עיצומו טען בהדיא, בכותרת מאמרו וכן בתוכו, לקונויציה בקבלה ובמחקר, וכי

136 'העובדה שספר חיי העולם הבא נשאר עד המאה הי"ח בכתבי יד מלמדת, שהשפעת החרם של הרשב"א לא פגה עד אז, כפי שעדיין לא פגה עד היום' (אידיל, החוויה המיסטית [לעיל הערה 21], עמ' 5); 'שרדו בידינו כשלושים חיבורים וקטעי חיבורים שנכתבו על ידי אבולעפיה ואשר נשתמרו בכמאה כתבי יד. אחוז קטן בלבד מכלל החיבורים נדפס, ואף המעט הזה איתרע מזולו ונדפס בשיבושים רבים. מכאן שיש צורך להזקק כמעט בכל מקרה לחומר הטמון בכתבי יד – תופעה נדירה כיום כאשר מדובר בדמות מפתח להבנת הקבלה כתופעה מיסטית' (שם, עמ' 8).

137 ייתכן שיש מקום לבדוק את פרישת כתבי היד של כתבי אבולעפיה; סביר בעיני כי כתבי היד מאיטליה, ביונסיון וארץ ישראל רבים מכתבי היד מספרד.

הוא כביכול יוצא כנגד אורתודוקסייה מחקרית. מתודה זו אפשרה לו להתייצב מול שלום, מתוך הנחות יסוד שלו בלבד ובהסתמכו על קריאת התיגר של אידל כנגד שלום, ולהתעלם לחלוטין מהישגים של חוקרים מובילים בתחום חקר קבלת הראשונים, בהם חוקרים שהקדישו אי אילו שנים לחקר 'פירוש ספר יצירה' או להבנת המורכבויות בחוגי פרובנס ובחוג הרמב"ן – ואף על פי כן תוכן דיוניהם לעומקו של דבר נעדר ממאמר המוקדש כולו לחיבור זה; נעדר הדיון עם ממצאי מחקרים אלה על הופעת הקבלה בלנגדוק-פרובנס, על הקשריה התרבותיים, ההיסטוריים והטקסטואליים, מחקרים שביססו זה עשורים שילוב של דיון היסטורי, ספרותי ופילולוגי עם החתימה להבנת ייחודיותה של החוויה הדתית והמיסטית. נעדרת ההתמודדות עם מתודות ונורמות עבודה המשלבות קריאות של הקבלה כספרות מתוך התחשבות מלאה בסוגיות של הקשרים היסטוריים רחבים.

#### אופייה של המאה השלוש עשרה – בקליפת אגוז

האם אנו דנים בתופעה היסטורית רק משכל היבטיה הספרותיים והחברתיים גלויים, חשופים וברורים? והאם ברור לנו שלתופעות היסטוריות יש שלבים מקדימים? קיימות צורות התבוננות שונות בתהליכים היסטוריים; יש תקופות הדוחקות בנו להביט אל הממדים הגדולים של הארגון ההיסטורי, ויש מאות הדוחקות בנו לקרוא אותן במדוקדק על פי עשורים, למשל המאה העשרים ובאופן ספציפי יותר לדוגמה השנים 1948–2022 במדינת ישראל; וכך ההבדל בין המאה התשע עשרה למאה העשרים למשל מנוסח כהבדל וכמתח שבין המאה הקצרה למאה הארוכה.

המאה השלוש עשרה דורשת מן ההיסטוריון לקרוא אותה בזכוכית מגדלת ולעקוב במדוקדק אחר האירועים שהתרחשו בה עשור אחרי עשור, כך הן ברחבי העולם היהודי ושלוחותיו והן בספרד ובפרובנס באירופה הנוצרית.<sup>138</sup> אציע פה תמצית של תפיסתי את המאה הזאת מנקודת הראשית של המאבקים הפנים-קבליים ועל רקע השדה הכללי.<sup>139</sup>

בדרום צרפת, בחבל לנגדוק, הייתה פתיחת המאה השלוש עשרה אות וסימן להגברת מאבקי הכנסייה הנוצרית הקתולית נגד המינים והכופרים שמרכזם היה בארץ הטירות של לנגדוק ובפרט בבירת חבל זה, מונפליה. בשנת 1215 גזרה ועידת לאטראן הרביעית, שכונסה ברומא בראשות האפיפיור אינוקנטיוס השלישי, גזרות כנגד היהודים. האפיפיור גרגוריוס התשיעי

138 במאמר אחר אציע תיאור מקיף של האופן שבו אני תופסת מאה זאת. האופי המעצב והמכונן של מאה זאת עבור לידתה של יהדות נורמטיבית בולט מאוד בעבודתו של סורוצקין, מה שלא ישיגו (לעיל הערה 32); הנ"ל, לידתה (לעיל הערה 32). כחלק מהתבססותה של דת נורמטיבית על-אזורית הוא בחן ובירר תהליכי קנוניזציה וצנזורה, וחלקם בוודאי נוגעים לחוג הרמב"ן, מפני שהרשב"א ור' יונה גרונדי מילאו בהם תפקיד מרכזי.

139 תמצית זו גם מבארת מדוע אינני מוצאת טעם להתייחס נקודתית לכל אחת מטענות בר-אשר על אודות המאה השלוש עשרה, מפני שהוא דן בקבוצות טקסטיות נטולות הקשר, דיאלוג, דיאלקטיקה היסטורית ודינמיקות קבוצתיות.

המשיך במלחמה נגד תפיסות של מינות ובכלל זה נגד היהודים. המונח מינות או כפירה עשוי היה לחבוק תפיסות רבות ושונות בתכלית על אודות האלוהות – מתפיסות של רציונליזם משכילי קיצוני, כגון אלה שהציגו חלק ממשכילי היהודים, ועד תפיסות מיתיות ומיסטיות שונות על אודות האל, כגון אלה שהציגו הקתרים – ולעיתים קרובות כלל גם התנגדות לפרקסיס שהיה כרוך בתפיסות אלה.

העשור הרביעי של המאה השלוש עשרה נפתח בהתפרצות המחלוקת על כתבי הרמב"ם. אין להתפלא על כך שממונפליה, בירת לנגדוק, מושב המינות, יצאה גם הצעקה כנגד הכפירה, כנגד האסכולה המימונית וכנגד המפרשים את כתבי הקודש באופן אלגורי ומטפורי.

לאור הצעתי שאיגרת ר' יצחק סגי נהור משקפת מענה שהיה כרוך במחלוקת על כתבי הרמב"ם, לא הייתה זו הפעם הראשונה ששמו של ר' יונה – שבר-אשר מיהר למוחקו כנמען האיגרת ורמז כי תרי יונה ומשה הו – היה מעורב במחלוקת; הלא ר' שלמה מן ההר ושני תלמידיו ר' יונה גרונדי ור' דוד בן שאול פתחו במאבק כנגד תפיסותיהם ודעותיהם של חכמי נרבון, בדרש ולוניל. מכאן שהם ניצבו בעמדת טיהור וברור הן כלפי הפילוסופיה והן כלפי הקבלה. הם פנו גם אל חכמי צפון צרפת ואף לספרד. החשוב לענייננו הוא שהמחלוקת בתוך קהל ישראל הובילה להתערבות האינקוויזיציה. היו שהדגישו כי צעד זה היה של המימונים, והיו שהדגישו כי צעד זה היה של מתנגדיהם, מכל מקום לפנינו עירוב המוסד הגבוה ביותר של צנזורה בנצרות בענייני היהודים.

ההתבוננות הכוללת משמעותה שבעוד הצד המוחצן של מלחמות היהודים היה המאבק כנגד הפילוסופים, צידן המופנם היה המאבק כנגד המיסטיקנים. מאבק האליטות הרבניות בשתי הזירות הללו תאם את מאבק הכנסייה הקתולית בקתרים מחד גיסא ובכנסייה המזרחית מאידך גיסא. שנת 1232, שבה התלקחה המחלוקת על כתבי הרמב"ם, הייתה ככל הנראה המועד האחרון לכתובת איגרת ר' יצחק סגי נהור וכן לחיבורו של 'שער השואל' לר' עזריאל. מכיוון שהאיגרת מבטאת פולמוס על הבנת שורות מ'ספר יצירה', סביר בעיני שבמועד כתיבתה כבר נפוצה העלאת פירושו של ר' יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה' על הכתב. באותו הזמן לערך שר' משה ור' יונה ניהלו את המאבק מול ר' יצחק סגי נהור מחד גיסא ור' משה התערב במחלוקת על כתבי הרמב"ם מאידך גיסא, כבר נפוץ הוויכוח בשני אופנים, ור' יעקב בן ששת – שכתב לכל המאוחר לערך בין שנת 1230 ל-1235 – מצא לנכון שלא לעבור בשתיקה על חיבורו של ר' שמואל אבן תיבון 'מאמר יקוו המים'.

1240 הייתה שנת ה' אלפים על פי הלוח העברי: האלף החמישי הסתיים, והייתה זאת יריית פתיחה חשובה ביותר לתהליכים משיחיים היסטוריים רבים, שמאבקים רבים על תפיסות עולם ועל תפיסות בדבר האלף השישי ומועד קץ הימים היו כרוכים בהם.<sup>140</sup> במועד זה כבר נפטרו ר' יצחק סגי נהור ור' עזרא, אולם אין לנו עדויות על ר' עזריאל. לכאורה הנחת העבודה של

המחקר היא שעזריאל היה צעיר יותר, אלא שאין ביטחון בדבר, ומכל מקום גיל צעיר אינו ערובה לחיים. ייתכן שאף הוא כבר היה בין המתים, אולי אפילו לפני שכתב ר' יצחק סגי נהור את איגרתו ('או ימותו בעליו'). לימים כיוון ר' אברהם אבולעפיה לתאריך זה כנקודת הפתיחה לאירועי האלף השישי, והדיו כפי שהראיתי בעבר ניכרים גם במסורות ה'זוהר'. חשוב לציין שאבולעפיה עצמו נולד בשנת 1240, וייתכן כי היה לכך משקל בתודעתו המשיחית.<sup>141</sup>

שרשרת מאבקים בתוך ההנהגה הקבלית והרבנית ומתחים עזים בין קטלוגיה לקסטיליה ולפרובנס תוך כדי התנועה לגיבושים על-אזוריים שונים ושבירת הגמוניות מקומיות, היו מהותיים למאה השלוש עשרה. ניתן לחלק את המאה הזאת כדלקמן: 1230–1200 – תנועת הקבלה בצל האזוטריות עד התפרצות המחלוקת על כתבי הרמב"ם ועל הקבלה בדרום צרפת; 1270–1230 – המשך מאבקי ההגמוניה של החוג הקטלוגי והסמכות האוטוריטיביות; בשלבים מוקדמים אלה של התפתחות הקבלה סביר להניח שחלק מן הדמויות המובילות את הדור (כמו הרמב"ן) סברו עדיין כי אפשר שתהיה דרך מלך סלולה של קבלה 'אחת', ומתוך כך שמו פניהם למאבקים התאולוגיים שתיארת; 1270–1290 – ממותו של הרמב"ן ועד פריצת ה'זוהר', בקסטיליה ולאחריה; 1290–1310 – התקופה שמבחר פריצת הזוהר ועד המודעות לחיבור תיקוני זוהר תקופה המקבילה לתקופת ישיבת הרא"ש, בטולדו שבקסטיליה ולזמן יצירת הספרות המאוחרת למה שמכונה גוף ה'זוהר', וכן שהייתו של ר' יצחק דמן עכו בטולדו סביב שנת 1305.<sup>142</sup> בנוסף ב-1305 ולאחר הכנות ממושכות כפי שמתאר בער הוכרז החרם הקשור בחכמות הנוכריות בברצלונה, שהיה כרוך במשא ומתן עם חכמי דרום צרפת, בנקודה זו השתלב תהליך גירוש יהודי לנגדוק, בשנת 1306 – רבים מהם פנו לספרד.<sup>143</sup> אני מעריכה

141 ראו: H. J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism*, Albany, NY 2007

142 על הקשרים בין חוג הרמב"ן לחוג ה'זוהר' ולתיאור ספרותי-היסטורי מורכב של המאבק התיאולוגי העמוק ביניהם ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 8), בסוף דבר (עמ' 439–466); הנ"ל, האלף השישי (לעיל הערה 89); הנ"ל, והשתא אלא לית לן (לעיל הערה 89); הנ"ל, זמן מעגלי (לעיל הערה 89). באשר לקטעים ופרקי זמן נוספים במאה זאת ראו: מ' אידל, 'חלון ההודמנויות של הקבלה, 1270–1290', דעת, 48 (תשס"ב), עמ' 5–32; אידל התמקד בשנים 1270–1290, בעיקר מנקודת מבט פנומנולוגית ולא היסטורית פרטנית. עיינו גם: ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 44), עמ' 1–71. מאמרו של ליבס הכרחי לשם הצטברות התמונה הכוללת של המאה השלוש עשרה. ראו גם על משקלו של הגירוש מנקודת המבט של פרובנס: בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 8), עמ' 627 – ודעתי נוטה אף היא לכיוון זה. לפיתוח המורכבות המלאה של מקומם של חברי חוג הרמב"ן וחוג הרשב"א ויוצאי חוגים אלה בתוך כלל ספרויות ה'זוהר' ובויקה אליהן ראו: פדיה, מסעות החכמה (לעיל הערה 30).

143 ראו בער תולדות היהודים בספרד הנוצרית (לעיל הערה 49), עמ' 174–178 וכן דבריו: [...] פיליפ הרביעי גזר בקיץ 1306, גירוש כללי על יהודי מלכותו. ואשר לספרד, הרי ידועה לנו רק הצטרפות ה'זקנים' של טולידו לחרם ברצלונה, ולאחר כך אין אנו מוצאים בשום קהילה זכר למעשה החרם ולתוצאותיו, לא בטולידו ולא בברצלונה ולא במקומות אחרים 'כאילו לא היו דברים מעולם' (שם, עמ' 177). אכן חוסר הזכר לחרם קשור באופן הדוק לגירוש עצמו.

שמרקם חדש זה תרם גם לאופיו של השלב הבא בספרות ה'זוהר': 'תיקוני זוהר', ואין כאן מקום להאריך. אם כן היטמעותה של קהילת פרובנס בספרד כקהילה חברתית, שהורה עליה סולוביץ'יק, תואמת את היטמעות תורתה המיסטית בקבלת ספרד.

### סוף דבר

מתי עשויה הייתה להיכתב איגרת הרמב"ן ור' יונה אל ר' יצחק סגי נהור? חלון הזמן שבו למד ר' יונה אצל ר' שלמה מן ההר – כפי הנראה כאשר זה שהה בברצלונה – סביר שהוא גם חלון הזמן שבו יצא ר' יונה הקנאי למאבק בכל האגפים על השפה הדתית המטוהרת הן משגיאות פילוסופיות והן משגיאות מיסטיות.

מראשית המאה השתים עשרה ועד סוף המאה השלוש עשרה עברו תהליכים נוספים ורבים עד לעיצוב הקבלה כגורם על-אזורי רחב, אך גם התהוותו של כוח מרכזי על-אזורי אינה פוטרת את ההיסטוריון מלהיות ער תמיד להקשרים אזוריים ובפרט בראשית התנועה של המיסטיקה היהודית לכיוון אירופה ובהתחלות הקבלה הצצות במקביל באזורים שונים באשכנז ובספרד, בשלבים מוקדמים מאד אלה של עלייתה לפני השטח קיים אופי מזהה למופעים השונים של חומרים קדומים מבחינת דרכי עיבודם בכל מקום ומקום וחשיבות למקובלים שנדדו ותיווכו ידע ומחלוקות. השימוש במונח קהילות טקסטואליות איננו תריס בפני דיוק היסטורי, גיאוגרפי וחברתי.

השנים 1270–1290 היו שנות שיא במאבק בסמכות חוג הרמב"ן, לאחר שעלה לארץ ישראל ונפטר שם, ושנות עליית חוג ה'זוהר' בכסות הפסידו-אפיגרפית, באופן ובצורה שלא היו מנותקים לא מסמכות הרמב"ן, לא מסמכות ממשכיו ולא מאופני מאבקייהם. הלבוש הפסידו-אפיגרפי, שמדרכו להעלים את מקורותיו – ועל אף הקשרים הברורים בין קסטיליה ובין פרובנס – תרם מכיוון נוסף ומחתך בעיות אחר להיעלמותה והעלמתה של קבלת ר' יצחק סגי נהור. תהליכים אלה לא היו מנותקים כלל וכלל מיריית הפתיחה של המאבק המשתקפת מן האיגרת, שר' יצחק סגי נהור ציין בה את הדיבור המבולבל על הקבלה בעיר בורגוס שבקסטיליה. מחד גיסא ר' יצחק סגי נהור התנצל בפני הרמב"ן, שעתיד היה לרסן את פירושו שלו ל'ספר יצירה' ולהוביל למחיקת ר' יצחק סגי נהור, ומאידך גיסא חברי החוג בקסטיליה – שסבלו גם הם מנחת זרועו של החוג הקטלוני, שהיו לו שלוחות בקסטיליה – כתבו באופן הסוואתי שגם בו לא נותר מקום לציטוטים.

מעל לכול, תרבות פרובנס ולנגדוק במלוא היקפה נכחדה ולא הוסיפה להטביע חותם היסטורי. כל אלה מראים ומלמדים שמה שביקש המאמר הנדון לבצע אינו אלא מחיקת פרק היסטורי מורכב ורידודו לטובת הסבר חד-צדדי וסינתטי ולא דיאלקטי של התפתחות הקבלה על אדמת ספרד בקו ישר לקונויזציה שלה. כיצד מה שנמחק הפך בידי בר-אשר להיות הקונוי – נשגב מבינתי. נדמה לי שהצבתי כאן מסד טענות ודיון המאפשרים לשקול מחדש את ההכרזה החריפה בכותרת שבחר בר-אשר למאמרו, כותרת המזהירה מפני 'דמיון ומציאות' בחקר ראשית

הקבלה; מסד ודיון המאפשרים לשאול מחדש שאלות על אודות דמיון ופירותיו ואם כן אשאל:  
היכן כאן הדמיון והיכן המציאות?

פרופ' חביבה פדיה, מרכז אלישר לחקר יהדות ספרד והמזרח, המחלקה לתולדות עם ישראל,  
אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר שבע 8410501  
haviva.pedaya@gmail.com



# *Tarbiz*

*A Quarterly for Jewish Studies*

*Editors*

Ronnie Goldstein Moshe Halbertal Shlomo Naeh Sarit Shalev-Eini

*Editorial Secretary*

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXVIII • Number 3

April – June 2022

*TARBIZ* was edited by:

J. N. Epstein (1929-1952)  
J. Schirman (1954-1969)  
E. E. Urbach (1970-1981)  
J. Dan, M. Haran, M. D. Herr (1982-1986)  
M. Idel, D. Rosenthal, Y. Yahalom (1987-1991)  
W. Z. Harvey, Y. Kaplan, I. M. Ta-Shma (1992-1996)  
M. Ben-Sasson, M. Kahana, Ch. Turniansky (1997-2001)  
R. Brody, M. Cogan (2002-2006), J. Elbaum (2003-2006), S. Stroumza (2002)  
J. Elbaum, J. R. Hacker, Sh. Naeh (2007-2011)  
M. Kahana, Ch. Turniansky, I.J. Yuval (2012/2013)  
S. Elizur, M. Kister. C. Rigo (2013-2018)

*Tarbiz* is a peer-reviewed journal published four times a year by the Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, with the assistance of the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann family.

All material submitted for publication in *Tarbiz*, including books for review, should be sent to: *Tarbiz*, The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel. Manuscripts must conform to the *Guidelines* published in volume 72 (2003), pp. 301-306. The Editors assume no responsibility for the opinions of individual contributors.

E-Mail: [tarbiz.jerusalem@gmail.com](mailto:tarbiz.jerusalem@gmail.com).

All business correspondence should be addressed to: The Hebrew University Magnes Press, P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel. Web site: [www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il).  
Phone: (972-2) 658-6659; Fax: (972-2) 566-0341.

Annual subscription rate: \$106; single issue: \$26.5; double issue: \$53.

ISSN 0334-3650

© 2022

All Rights Reserved

Printed in Israel

## TABLE OF CONTENTS

Hillel Mali	Ritual Leftovers and the Tannaitic Perceptions of Holiness	339
Idan Pinto	Universe – Sanctuary – Man: On a Threefold Analogy in Two Anonymous Texts and their Traces in Thirteenth century Kabbalah	371
Yudith Weiss	Isaac of Acre’s Commentary on the <i>Sefer Yetzirah</i> Commentary Attributed to Isaac the Blind: Research and Edition	419
Haviva Pedaya	Kabbalah Out of Context: On the Erasure of the Provençal School in Kabbalah Research	463
	<i>English Abstracts</i>	v



## ENGLISH ABSTRACTS

### RITUAL LEFTOVERS AND THE TANNAITIC PERCEPTIONS OF HOLINESS

Hillel Mali

The Temple is full of leftovers: blood remaining in a basin and libations flowing down the walls of the altar, ashes from the wood, and sacrificial portions not consumed by the fire, as well as leftover meat from the feasts of priests or of the animal's owners. These accumulated ritual leftovers in the sacred space present a logistical and ritual problem: how must sanctified material be removed, if it was not fully consumed by the fire of the altar and thus remains useless and purposeless at the end of the ritual?

The first two sections of this article deal with sources that describe the drainage of wine and blood from the Temple (Section 1) and the removal of the ashes of the sacrifices (Section 2). A diachronic investigation of different sources, from the Bible to rabbinic literature, on the topic of “holy plumbing” demonstrates that early sources teach about destroying or hiding remnants of the ritual, Tannaitic sources relate to leftovers as sewage that flow away from the Temple outwards. They replaced the ancient image of a Temple where leftovers were swallowed up within the holy precincts with a new image of a Temple, from which the leftovers flowed out and fertilized the fields of Jerusalem. This shift represents a change in the concept of holiness: earlier sources understand holiness as a quality attached to the material of the ritual and preserved in the object even after it was sacrificed, while the Tannaim usually understand holiness as a quality that dissipated.

The third section of the article outlines the contours of the Tannaitic perceptions of holiness, based on the sources discussed. I suggest that the disappearance of the biblical conception of holiness as a physical quality radiating from the sacred objects and sanctifying everything that came into contact with it had far-reaching consequences: the holy became identified with the halachic requirement.

### UNIVERSE – SANCTUARY – MAN: ON A THREEFOLD ANALOGY IN TWO ANONYMOUS TEXTS AND THEIR TRACES IN THIRTEENTH CENTURY KABBALAH

Idan Pinto

The present article discusses the textual history of the triadic World–Sanctuary–Man analogy in two anonymous and similar essays from the thirteenth century: ‘*Arba Maḥanot Shekhinah*’ (i.e., four camps of the divine presence) and ‘*Seder ‘Inyan Ha-Mishkan*’ (i.e., order of the tabernacle matter). The two essays were previously associated with an intriguing kabbalist about whom we know very little – R. Baruch Togarmi. From the 1270s onwards, traces of these texts can be traced in kabbalistic writings that show a connection to

Barcelona – the assumed place of Togarmi’s activity. In reconstructing the two anonymous essays, the article examines appearances of the triple analogy in earlier sources, which served as their background. This examination yields a rich and complex picture of thirteenth century Catalonia, particularly Barcelona, where different Kabbalistic trends met.

On the one hand, the article sheds new light on R. Ezra b. Solomon’s of Gerona adaptation of early available sources, chiefly the writings of R. Saadia Gaon mediated by R. Abraham Ibn Ezra, and R. Judah Halevi’s *Kuzari*. On the other hand, a new perspective on R. Ezra’s reception in Barcelona emerges in the context of early linguistic Kabbalah around the enigmatic figure of Baruch Togrami. The article further reveals the adaptation of the two anonymous essays by several kabbalists: R. Abraham Abulafia, R. Joseph Giktilla, R. Moses de León, R. Bahya b. Asher, R. Isaac of Acre, R. Menahem Recanati and R. Joseph Angelet. In this way, the importance of the two anonymous texts becomes clear, as our knowledge of the texts available to these kabbalists expands. Attached to the article is an annotated edition of the two essays.

### ISAAC OF ACRE’S COMMENTARY ON THE *SEFER YETZIRAH* COMMENTARY ATTRIBUTED TO ISAAC THE BLIND: RESEARCH AND EDITION

Judith Weiss

From among the treatises attributed to the Kabbalist Isaac of Acre (RIdA), this article focuses on a short treatise of his which Gershom Scholem discovered in the sixteenth century anthology *Avnei Zikkaron*. Scholem designated this treatise as a commentary on *Sefer Yetzirah* (SY) and published it as such, and since then scholars have not questioned his designation. In the article, the author shows that the treatise in question is in fact a commentary on yet another commentary, namely the SY commentary attributed to Isaac the Blind. Consequently, it is not a direct commentary on SY. Scholem noted in his article that RIdA’s commentary includes many citations from the commentary attributed to Isaac the Blind, and remarked that RIdA failed to comprehend their contents. In a different vein, Avishai Bar-Asher argued that the references to the SY commentary attributed to Isaac the Blind are merely partial citations presented by RIdA in order to express his objection to their contents. Contrary to these views, the author shows that RIdA’s commentary relates only to words from the commentary attributed to Isaac the Blind and explains their meaning, showing full understanding and acceptance of their contents and demonstrating great esteem for its author.

Following a succinct presentation of the evidence corroborating this claim, the bulk of the article is dedicated to a detailed description of the various hermeneutical treatments RIdA utilizes in his work on the commentary attributed to Isaac the Blind. The examples are divided into those related to terminology, to syntax and to contents. Based on this hermeneutical survey and investigation the author shows that RIdA fully accepted the authority of the commentary attributed to Isaac the Blind and accurately understood its contents. In addition, several difficult points in the commentary attributed to Isaac the Blind are elucidated. The article includes a critical edition of RIdA’s commentary, aligned with the relevant passages from the commentary attributed to Isaac the Blind.

KABBALAH OUT OF CONTEXT:  
ON THE ERASURE OF THE PROVENÇAL SCHOOL IN KABBALAH RESEARCH

Haviva Pedaya

In this article, I critically examine Avishai Bar-Asher's study 'Imagination and Reality' and propose a remapping of the beginnings of Kabbalah. I argue that Bar-Asher ignores the extensive presence of the commentary by R. Isaac the Blind on *Sefer Yetzirah* at the time in question, and the rich literature on the emergence of Kabbalah in Provence, choosing instead to focus on a single manuscript out of many that outmatch it by far.

Two questions need to be addressed: why is there no extant early Languedoc manuscript? and why it is not cited by the commentators? Regarding the first question, the absence is unsurprising. No such manuscripts have survived. Regarding the absence of exegetic representation, nearly all of Bar-Asher's examples are taken from commentators of the Nachmanidean school. I argue that it is inadvisable to infer from one school to another about the early days of Jewish mysticism in Europe. Rather, one must take into consideration the esoteric and regional contexts of the various schools and their spiritual-organizational leaders, and through this discuss cross-regional aspects and developmental stages.

This article remaps the relations between two such schools – the Provençal and Catalan. Specifically, I discuss R. Isaac's letter to Nachmanides and R. Yonah Gerondi. It quotes from *Sefer Yetzirah*, and reading it under the close light of the book's interpretation by both Nachmanides and R. Isaac enlightens us on the opposition to R. Isaac's interpretation. The dispute reflected in the letter sharpens our understanding of the theological difference of opinion, as well as of the attitude to *Sefer Yetzirah* in the Nachmanidean school.

This dispute involved conceptions of divinity related to the understanding of a phrase from *Sefer Yetzirah*: "And before One, what do you count?" Cross-referencing references by Nachmanides and R. Isaac as well as the letter suggests that it relates to a polemic regarding infinity. A similar polemic also arose in the Catholic Church at the time, in its ideological struggle against the Cathars on the one hand and the Eastern Orthodox Church on the other. Whereas R. Isaac, following Neoplatonist views, adopted a conception of divinity where the *prima causa* is defined as One, Nachmanides subscribed to the view that defined the first essence as nothingness (*afisa*).

These controversies are related to the outbreak of the first polemic on Maimonides' writings, when R. Isaac's epistle was probably written. In it, we find reference to a book that sparked the conflict between the Provençal and Catalan schools. Written and distributed around 1230, that book can only be R. Azriel's *Sha'ar HaSho'el*. That work elaborates on the subject of infinity with the intention of discussing the matter publicly, whereas the Nachmanidean school forbade discussing it, as attested by the author of *Maarechet HaElohut*. This lends further support to the argument that a single theological thread passed through all polemics in all regions.

Thus, we see that, at its origins, Kabbalah was engaged in dialogue with philosophical literature in Arabic and later in Hebrew. This dialogue gave rise to the Jewish mysticism familiar to us now, which emerged in the Andalusian enclave in southern France and in the philosophical schools of medieval Spain.

The remapping suggested here of the origins of Kabbalah takes into consideration censorship, polemics, and the suppression of writings during the crushing two-pronged attack on the Provençal Kabbalists, by both the adherents of philosophy in Provence and the Catalan Kabbalists.

