

תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת
רוני גולדשטיין משה הלברטל שלמה נאה שרית שלו-עיני

מזכיר המערכת
דניאל שפיצר

שנה פט • חוברת ב
טבת – אדר תשפ"ג

תרביץ נערך בידי:

י"נ אפשטיין (תר"ץ–תשי"ב)
ח' שירמן (תש"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.

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

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ג / 2023

© כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com

נדפס בדפוס 'פרינט'יב'

ירושלים

תוכן העניינים

231	'ספר יצירה' בנוסחו הקדום	אבישי בר-אשר
	'האלף לך שלמה': היחס בין מדרש קוהלת רבה למדרש	תמר קדרי
325	שיר השירים רבה	
369	שרידים מ'המעשים לבני ארץ ישראל כתובים על מגילה	אלישיב שרלו ועדיאל ברויאר
v	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים בחוברת

ד"ר עדיאל ברויאר, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים
adiel.breuer@mail.huji.ac.il

פרופ' אבישי בר־אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים
avishai.bar-asher@mail.huji.ac.il

ד"ר תמר קדרי, ד"ר אלישיב שרלו, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים
elyashiv.cherlow@mail.huji.ac.il

ענפי הנוסח של תוספתא יבמות לאור קטעי הגניזה הקהירית

מאת

שירה שמידמן

מבוא

עדי הנוסח העיקריים של התוספתא נחלקים לשני ענפי נוסח: בענף אחד נמצאים כ"י וינה, הספרייה הלאומית 20 hebr. (שוורץ 46; כתיבה ספרדית, המאה הארבע עשרה, להלן ו) והדפוס הראשון (ונציה, 1521, להלן ד), שנוסחם דומה לעיתים קרובות לנוסח הראשונים בספרד; ובענף השני נמצא כ"י ארפורט (כיום כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220; כתיבה אשכנזית, המאה השתים עשרה, להלן א), שנוסחו דומה לעיתים קרובות לנוסח הראשונים באשכנז.¹ בספרו 'תוספתא ראשונים' ובמהדורותיו ופירושו לחצי הראשון של התוספתא עסק שאול ליברמן רבות בחילופים שבין עדי הנוסח הללו.² בבואו לבחור את כתב היד שישמש לנוסח הפנים של מהדורתו לתוספתא הוא דן בערכם היחסי של עדי הנוסח.³ הוא הסביר שאף על פי שכ"י ארפורט עתיק מכ"י וינה, הוא בחר בכ"י וינה משלוש סיבות: הוא כתב היד היחיד של כל התוספתא; הוא מתאים לכתב יד ישן שהביא ממצרים הגאון ר' משה מרגלית; ופעמים

* אני מבקשת להודות למורי ועמיתיי שניאותו לקרוא טיוטה של המאמר והעירו הערות מחכימות ומועילות: פרופ' ירחמיאל ברודי, פרופ' מנחם כהנא, פרופ' מרדכי סבתו, דניאל קן ועורכי כתב העת הזה. כמו כן ברצוני להודות לפרופ' יוחנן ברויאר ולד"ר בנימין קצוף, שחלקו עימי מחוכמתם וסייעו לי ללבן את טיעוניי. כתבי היד וקטעי הגניזה נבדקו באתר המקוון של הספרייה הלאומית 'כתיב' ובאתר המקוון של מפעל פרידברג, ותודתי נתונה להם.

1 ש' ליברמן, תוספתא: ע"פ כתב יד ווינה ושנויי נוסחאות מכתב יד ערפורט, קטעים מן הגניזה ודפוס ויניציאה רפ"א, בצרוף מסורת התוספתא ופרוש קצר, [א], [ג], [ד], ניו יורק תשט"ו-תשל"ג, זרעים, הקדמה, עמ' ט-יב; הנ"ל, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, א-י, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ה, א: זרעים, מבוא, עמ' יט.

2 ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, א-ד, ירושלים תרצ"ז-תרצ"ט; הנ"ל, תוספתא (שם); הנ"ל, תוספתא כפשוטה (שם).

3 ליברמן, תוספתא (שם), זרעים, עמ' יב.

רבות נוסחו מתאים לנוסחי הקטעים מן הגניזה.⁴ כך קבע ליברמן כתב יד זה ככביר עדי הנוסח של התוספתא.⁵

על טיבו של כ"י ארפורט כתב ליברמן במקום אחד ש'הוא אמנם כ"י משובח, אבל תיקונו קלקולו, הוא נוסח "מתוקן" שחלו בו תיקונים של תלמידי חכמים ע"פ הבבלי ופעמים על פי הירושלמי,⁶ ובפירושו הוא הצביע על מקומות רבים שנראה בהם כי כ"י ארפורט הוגה על פי מקורות מקבילים ובמיוחד על פי התלמוד הבבלי.⁷ אולם במקום אחר הוא כתב שהחילופים בין כתבי היד אינם שיבושים או תיקונים אלא משקפים מסורות שונות שרווחו בישיבות שונות.⁸ אפשרות זו בולטת במיוחד במסכת סוטה, שהחילופים הרבים בה בין כתבי היד הובילו את ליברמן לקבוע שהחילופים 'עשו רושם כאילו כ"י ע' [כתב יד ערפורט] מבוסס על טופס שיצא מעורך אחר של הנוסח.⁹ ואכן במקומות לא מעטים קבע ליברמן שנוסח כ"י ארפורט הוא המקורי.¹⁰ רוב החוקרים אימצו את הגישה הראשונה וראו בכ"י ארפורט טקסט שהוגה על פי הבבלי ועל פי מקורות מקבילים אחרים.¹¹ לדעתם התיקונים שנעשו בו הם חלק מהתופעה שתיאר ישראל משה תא-שמע – עיבוד אגרסיווי של כל ספרות חז"ל בידי חכמי אשכנז הקדומים סביב המאה השתים עשרה.¹² על יסוד גישה זו נחשב במשך שנים רבות כ"י וינה עדיף מכ"י ארפורט.

- 4 בתיאור הכתיב של כ"י וינה ציין ליברמן ש'כתיב הכ"י הוא קרוב מאד לכתיב הספרים ממוצא א"י' (שם) וככל הנראה היה זה אחד השיקולים להעדפת כ"י וינה.
- 5 ברודי דן בשלושת השיקולים הללו וטען שאין אף באחד מהם כדי לקבוע את עליונותן של גרסאות כ"י וינה. ראה: R. Brody, *Mishnah and Tosefta Studies*, Jerusalem 2014, pp. 31–43.
- 6 ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ג: מועד, עמ' יד.
- 7 ראה הפניות אצל: י' זוסמן, "ירושלמי כתב יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי", תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 61, הערה 166; ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא – מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושו, רמת גן תשס"ג, עמ' 79–86; ע' שרמר, 'למסורת נוסח התוספתא: עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן', *JSLJ* 1 (2002), עמ' 14, הערה 10.
- 8 ראה בעיקר: ליברמן, תוספתא ראשונים (לעיל הערה 2), ד: מקואות–עוקצין, עמ' יב–יד. ליברמן הביא כמה דוגמאות כדי לבסס את דבריו וציין ש'על דוגמאות אלו יש להוסיף כהנה וכהנה' (שם, עמ' טו). למקומות נוספים ב'תוספתא כפשוטה' שבהם הציע ליברמן הסבר זה ראה: פרידמן תוספתא עתיקתא (שם), עמ' 85, הערה 303; שרמר, למסורת נוסח התוספתא (שם), נספח, עמ' 40–42.
- 9 ליברמן, תוספתא (לעיל הערה 1), נשים [ב], הקדמה, עמ' ה.
- 10 ראה למשל בדוגמאות שרשם שרמר, למסורת נוסח התוספתא (לעיל הערה 7), עמ' 35, הערה 132.
- 11 א"ש רוזנטל, 'המורה', *PAAJR*, 31 (1963), עמ' סט; זוסמן, ירושלמי כתב יד אשכנזי (לעיל הערה 7), עמ' 60–63 ובמיוחד עמ' 61, הערה 166; הנ"ל, 'שרידי תלמוד ב'גניזה האירופית'', א' דוד וי' תבורי (עורכים), הגניזה האיטלקית, ירושלים תשנ"ח, עמ' נט–ס; פרידמן, תוספתא עתיקתא (לעיל הערה 7), עמ' 80, הערה 247; C. Milikowsky, 'The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature', *JJS*, 39 (1988), p. 208, n. 27; P. Schäfer, 'Once Again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky', *ibid.*, 40 (1989), p. 92; P. Mandel, 'The Tosefta', S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, IV: Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, p. 332.
- 12 י"מ תא-שמע, 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה ה"א–ה"ב', קרית ספר, ס (תשמ"ה), עמ' 298–309.

עם זאת במרוצת הזמן התחילו חוקרים לערער על מעמדו הבכיר של כ"י וינה ובמקביל על מעמדו הנחות של כ"י ארפורט.¹³ עדיאל שרמר עיין מחדש בשאלת פשר החילופים הרבים שבין עדי הנוסח, ואימץ את גישתו השנייה של ליברמן, שהשינויים משקפים מסורות שונות של התוספתא שנבעו משיבות שונות.¹⁴ הוא הוסיף על הדוגמאות שהביא ליברמן עשרות דוגמאות, שחלקן מקבילות למסורות שונות בשני התלמודים, וטען כי המסורות שבתוספתא הן מסורות קדומות שעמדו לפני חכמי התלמוד. שרמר הראה שברוב המקומות גרסת כ"י ארפורט מתאימה למסורת הירושלמי, ואילו גרסת כ"י וינה מתאימה למסורת הבבלי. ממצאים אלו העניקו מהימנות לגרסאות כ"י ארפורט.

בשלב מסוים ביקשו חוקרים להיעזר בקטעי הגניזה כדי לעמוד על טיב הגרסאות שבכתבי היד העיקריים של התוספתא. אומנם ליברמן השתמש בקטעי הגניזה במדור חילופי הנוסח שבמהדורתו, אך תיאר באופן כללי בלבד את היחס ביניהם לבין עדי הנוסח העיקריים. במקום אחד הוא כתב ש'נוסחאות הקטעים מתאימות הרבה לכ"י זה [וינה] (אע"פ שישנם יוצאים מן הכלל)'.¹⁵ ובהקדמה לסדר נשים כתב ש'בדרך כלל גרסת קטעי הגניזה שבמסכת יבמות דומה יותר לכ"י ו'ד, אבל בשאר מסכתות היא דומה יותר לכ"י א, ואין לקבוע כללים בנדון זה ביחס לגרסאות קטעי הגניזה'.¹⁶

ירחמיאל ברודי השווה בין גרסאות כתבי היד העיקריים של תוספתא כתובות לגרסאות קטע גניזה הכולל כרבע מהטקסט של מסכת זו.¹⁷ ברודי עבד על פי השיטה הסטמאטית, שלפיה הימצאותה של טעות מובהקת המשותפת לכמה עדי נוסח מורה על השתייכותם לענף נוסח

13 המחקרים הראשונים שתמכו בגרסאות כ"י ארפורט עסקו בתחום הלשוני. למשל נתן בחנה את הלשון של כ"י ארפורט והסיקה שאומנם היא קרובה ללשון התלמוד הבבלי, אך לדעתה זו לשון תנאית מקורית. ראה: ח' נתן, 'מסורתו הלשונית של כ"י ארפורט של התוספתא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 384–387. אליצור שב ועסק בעניין זה, והביא ראיות לסימני איחור בלשון התוספתא בכל עדי הנוסח. אך לדבריו קשה להסיק מסקנות מוצקות על טיב עדי הנוסח על בסיס לשוני בלבד. ראה: י' אליצור, 'מפגשי לשון וריאליה בלשון חז"ל ושאלת קדמותה של התוספתא', מחקרים בלשון, ה-1 (תשנ"ב), עמ' 109–121.

14 שרמר, למסורת נוסח התוספתא (לעיל הערה 7), עמ' 11–43.

15 ליברמן, תוספתא (לעיל הערה 1), זרעים, הקדמה, עמ' יב.

16 שם, נשים [א], הקדמה, עמ' ו. אולם השווה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 125, הערה 11. בהערת שוליים זו קבע ליברמן את ההפך ממה שכתב בהקדמה לסדר נשים וכתב כי 'הקטעים הללו ליבמות קרובים יותר לנוסח כ"י ע מאשר לד וכ"י ו'. ושמה שינה את דעתו תוך כדי כתיבת הפירוש.

17 י' ברודי, משנה ותוספתא כתובות: נוסח, פרשנות ועריכה, ירושלים תשע"ה, עמ' 14–22; הנ"ל, מחקרים במשנה ובתוספתא (לעיל הערה 5), עמ' 31–107. קטע הגניזה נמצא ברובו בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה ENA 340, וחלקים נוספים ממנו נמצאים בכמה קטעים שבספריית אוניברסיטת קיימברידג' (ראה בהמשך). הקטע כולל את התוספתא לסוף סדר מועד ואת רוב סדר נשים: חלקים ממסכתות חגיגה, יבמות, כתובות, נדרים, נזיר וסוטה. רשימה של סימני הקטעים לפי פרקי מסכת יבמות ראה להלן הערה 22. תצלומים של הקטעים האלה מובאים במהדורת ליברמן לתוספתא נשים. ראה: ליברמן, תוספתא (לעיל הערה 1), נשים [א], עמודים ללא מספור לפני ההקדמה.

משותף. על פי הממצאים שבמסכת כתובות הציג ברודי אילן יוחסין שבו השתלשלו כל ארבעת עדי הנוסח מאב נוסח אחד, והוא התפצל אחר כך לשני ענפים עיקריים; בענף האחד כלולים שני תת-ענפים, ענף וד וענף א, ובענף האחר נמצא קטע הגניזה לבדו. מסקנותיו של ברודי משליכות על שתי שאלות עקרוניות. ראשית, אם קיים אב משותף לכל עדי הנוסח של התוספתא, לא עמדו לפני חכמי התלמודים שתי מסורות עצמאיות של התוספתא אלא מסורת אחת (כתובה) שהתפצלה לענפים שונים. שנית, על פי אילן יוחסין זה טען ברודי שבכל מקום שגרסת קטע הגניזה מתאימה לאחד מן הענפים האחרים (וד או א) הרי זו הגרסה המקורית בתוספתא. לדבריו באופן כללי קטע הגניזה קרוב לכ"י ארפורט יותר מאשר לכ"י וינה, וממצא זה תומך במקוריותן של גרסאות כ"י ארפורט. נוסף על כך הוא לא מצא בשום מקום סימנים מובהקים להגהת כ"י ארפורט על פי הבבלי, וגם עובדה זו תומכת במקוריות גרסאותיו. ברודי גם הדגיש שכ"י ארפורט שונה מענף וד, המתאפיין בהוספות מרובות ובהתאמות – ככל הנראה – למקורות מקבילים. מכל השיקולים הללו הוא בחר להשתמש בכ"י ארפורט לנוסח הפנים של מהדורתו לתוספתא כתובות. אך על אף העדפתו הברורה את כ"י ארפורט, אילן היוחסין שהוא שרטט מפריד בין כ"י ארפורט לקטע הגניזה, כך שאין ביניהם זיקה סטמאטית ישירה.

גם בנימין קצוף הציב על מקוריות הגרסאות של כ"י ארפורט. הוא הראה שנוסח הלכות התוספתא המובאות בספר 'הלכות פסוקות' קרוב לנוסח כ"י ארפורט יותר מאשר לנוסח כ"י וינה.¹⁸ וכן חקר את היחס בין קטעי כריכה מנורצ'יה לבין עדי הנוסח של תוספתא נדרים, כולל קטע הגניזה שבו דן ברודי.¹⁹ הוא מצא שכ"י ארפורט וקטעי הכריכה – ובאופן טנטטיבי גם קטע הגניזה – שייכים לענף נוסח אחד במסכת נדרים. קטעי הכריכה הועתקו במזרח סמוך לשנת 1000, ולדעת קצוף קיים פער כרונולוגי ביניהם לבין האב המשותף לענף כולו, ולכן העריך שהפיצול בין ענף זה לענף וד התרחש בתקופה קדומה ביותר. מחקריו של קצוף העלו שכ"י ארפורט לא הוגה באופן יסודי בידי חכמי אשכנז, אלא שייך למסורת עתיקה, שלא נגעו בה ידי מגיחים.

ישי רוזן-צבי השווה גם הוא בין גרסאות קטע הגניזה שדנו בו ברודי וקצוף לבין גרסאות כתבי היד, הפעם במסכת סוטה.²⁰ מחקרו התמקד בהלכות הראשונות של הפרק השלישי של תוספתא סוטה, והוא מצא שגרסת קטע הגניזה שם מתאימה לגרסת כ"י ארפורט במספר הפסקאות ובסדרן. הוא ציין גם שהקטע מאשר את גרסת כ"י ארפורט במיוחד במה שאין בו – הפסקאות הנוספות ותוספות ההסבר שנמצאות בכ"י וינה. מעיון ראשוני בגרסאות שבשאר

18 ב' קצוף, 'המקורות התנאיים ונוסחם בספר הלכות פסוקות', שנתון המשפט העברי, כה (תשס"ח), עמ' 199–216.

19 ב' קצוף, 'קטעי כריכה של תוספתא נדרים מנורצ'יה ומקומם במסורת הנוסח', *JSIJ*, 15 (2019), עמ' 1–17.

20 י' רוזן-צבי, "הוי המעמיקים מה' להסתיר עצה" – עיון בתוספתא, סוטה ג, ה', תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 70–72, הערה 5.

המסכת העלה רוזן-צבי שבשני הפרקים הראשונים של המסכת אין קרבה מובהקת בין קטע הגניזה לאחד מכתבי היד, ושעל פי רוב נוסח קטע הגניזה שונה מן הנוסח שבשניהם. אולם מפרק ג ואילך התמונה משתנה מן הקצה אל הקצה. לדבריו בפרקים אלו 'בין כ"י ארפורט לקטע הגניזה יש שינויים הדומים בהיקפם ובאופיים לאלה שבפרקים א-ב, אולם כ"י וינה הפך שונה לגמרי משניהם גם יחד'. לדבריו השוני מתגלה בעשרות חילופי לשון ובעיקר בתוספות רבות מאוד. הוא ציין ש'חלק מן החומר הנוסף נמצא במקבילות בתלמוד הבבלי ובמקומות אחרים, אך ודאי שאין בכך להסביר את כל מאות התוספות המופיעות בכ"י וינה מפרק ג' ולאורך כל מסכת סוטה'. רוזן-צבי הציע לבחון מחדש את דבריו של ליברמן שכ"י ארפורט מייצג עריכה שונה למסכת זו. לאור ממצאיו הוא הסיק ש'נראה כי כ"י ארפורט נותר כשהיה בפרקים א-ב, ומי ששינה את עורו הוא דווקא כ"י וינה'.²¹

במאמר זה ברצוני לשפוך אור חדש על שאלת יחסם וטיבם של עדי הנוסח של התוספתא על ידי ניתוח חילופי הנוסח שבתוספתא יבמות. נוסף על כתבי יד העיקריים של התוספתא יש בידינו שני קטעי גניזה למסכת זו: הראשון (להלן ג¹) נמצא ברובו בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 10-340.1, ENA, וחלקים ממנו נמצאים בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה 91.420, T-S AS, T-S NS 329.278, T-S NS 329.277 ו-T-S NS 179.35, T-S NS, וברודי, קצוף ורוזן-צבי דנו בניסוחיו.²² הקטע נכתב בספרד במאה הארבע עשרה וכולל את רוב סדר נשים.²³ במסכת יבמות הוא כולל כחצי מהמסכת, כך שכמות הטקסט שיש בידינו למסכת זו כפולה מכמות הטקסט שנשמר בו למסכתות האחרות – למשל הוא כולל רק רבע ממסכת כתובות ורבע ממסכת נדרים. קטע הגניזה השני למסכת יבמות (להלן ג²) נמצא בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 23.2080, ENA, 11.3749, ENA, 13.2630, ENA, 12.3749, וכולל כ-10 אחוזים מהמסכת.²⁴ על פי הערכתה של עדנה אנגל קטע זה הועתק

21 כל הציטוטים שבפסקה זו מובאים מרוזן-צבי, הוי המעמיקים (שם).

22 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 10-340.1, ENA: תוספתא, יבמות א, ד-י; א, יג – ב, ב; ד-ו; ג, ב-ד, ו; ה, א-ד; ז, א-ה; ט, א-ב; ט, ד – י, א; י, ג-ז; יא, ב-ו; יא, ח – יב, ו; יב, ח-יד. כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 91.420: תוספתא, יבמות יב, טו – יג, ד; יג, ה-ז. כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.278: תוספתא, יבמות יג, ד-ה, ז-ח. שני הקטעים האחרונים הם שני חלקים של אותו דף: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.277 ו-T-S NS 179.35: תוספתא, יבמות יד, ג-ד, ח-ט.

23 על פי חוות דעתה של ד"ר עדנה אנגל שמובאת במאמרו של קצוף. ראה: קצוף, קטעי כריכה (לעיל הערה 19), עמ' 3, הערה 14. במחקרו על קטעי הכריכה בדק קצוף רק את הפסקאות המשותפות להם ולקטע זה. לדבריו הפסקאות החופפות כללו כמות טקסט קטנה ולכן יש בידו ממצאים ראשוניים בלבד באשר לקטע ג¹.

24 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 23.2080, ENA: תוספתא, יבמות ד, ז-ו, ו. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 11.3749, ENA: תוספתא, יבמות ה, ו-ח; ו, ז-ו. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 13.2630, ENA: תוספתא, יבמות יא, ו-י; יב, ג-יב. כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 12.3749, ENA: תוספתא, יבמות יא, יא – יב, ג; יב, יב-טו.

בדרום איטליה בסוף המאה האחת עשרה או בתחילת המאה השתים עשרה.²⁵ השוואת הגרסאות בין כל עדי הנוסח הללו מבהירה הן את אילן היוחסין שלהם והן את האמינות היחסית של ענפי הנוסח.

המאמר נחלק לשני חלקים: בחלק הראשון אראה שבמסכת יבמות כ"י ארפורט שייך לענף הנוסח של שני קטעי הגניזה, שאין בהם סימני הגהה על פי מקורות מקבילים, דבר המעניק לענף זה משנה תוקף. בחלקו השני של המאמר אראה שבמסכת יבמות נוצרו רבים מן החילופים שבין ענף זה לבין ענף וד על ידי התערבות פעילה של סופר כתב היד שממנו השתלשל ענף וד, וזאת בניגוד לכ"י ארפורט, שנדירים בו מאוד סימני הגהה ותיקונים. מממצאים אלה נובע שבבואנו לבחון את חילופי הנוסח של תוספתא יבמות, יש לתת משקל רב יותר לגרסאות המתועדות בכ"י ארפורט מאשר לאלו שבכ"י וינה ובדפוס ראשון.

א. הקרבה בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה

1. טעויות משותפות

על פי השיטה הסטמאטית, נוסח תקין שמשותף לשני עדים אינו מורה על קרבה ביניהם, כיוון שייכתן שכל אחד שמר על הנוסח המקורי באופן עצמאי. לעומת זאת אם קיימת טעות מובהקת המשותפת לשני עדי נוסח – כלומר טעות חריגה כל כך שלא יעלה על הדעת שנפלה בידי שני סופרים באופן עצמאי – ניתן לקבוע ששני עדים אלו השתלשלו מאב נוסח אחד.²⁶ טעויות שאינן מובהקות לגמרי אך חורגות מכלל טעויות סופרים טיפוסיות, ושהדעת נותנת שלא יצאו באופן עצמאי משני סופרים שונים – גם הן יכולות לתמוך בטענה לאב נוסח משותף, במיוחד אם הן נוספות על ראיות אחרות.

בסעיף זה אדון בטעויות המשותפות לכ"י ארפורט ולשני קטעי הגניזה. אציג טעות מובהקת המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג² שמוכיחה ששני עדים אלו השתלשלו מאב נוסח אחד (דוגמה א להלן). לאחר מכן אציג טעות המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג¹ (דוגמה ב להלן). אומנם טעות זו אינה טעות מובהקת לגמרי, אך היא טעות נדירה והסיכוי שנפלה בשני עדים באופן

25 התיארוך נעשה על ידי ד"ר עדנה אנגל על בסיס זיהוי הכתב שבקטע ככתב קדם-מרובע איטלקי העשוי ביד סופר מקצועי מיומן. הכתב הקדם-מרובע היה נפוץ במזרח עד המאה העשירית בערך והגיע לאירופה דרך דרום איטליה בשלהי המאה האחת עשרה. צורות האותיות שבקטע הגניזה דומות לכתב האיטלקי יותר מאשר לכתב המזרחי, ומכאן שקטע זה נכתב בדרום איטליה בסוף המאה האחת עשרה. תודתי נתונה לד"ר אנגל על תיארוך הקטע ועל הערכת מקום כתיבתו.

26 P. Mass, *Textual Criticism*, trans. B. Flower, Oxford 1958, pp. 42–46; M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, pp. 31–33. לדיון ביישום השיטה הסטמאטית בספרות חז"ל ראה: י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ניו יורק וירושלים תשנ"ב, עמ' 13–19; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, ירושלים תשע"ג, עמ' 201–203, הערות 193, 201.

עצמאי, גם אם הדבר אפשרי, קלוש ביותר. דוגמאות אלו מובילות למסקנה שכ"י ארפורט ושני קטעי הגניזה השתלשלו כולם מאב נוסח אחד. לאחר מכן אציג טעות נוספת המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג², ושאינה נמצאת בקטע ג¹, ודוגמה זו – שגם היא טעות נדירה אם כי לא מובהקת – מצביעה על האפשרות שקיים תת-ענף נוסח של א וקטע ג², הנפרד מקטע ג¹. בסעיף ב אביא עוד ראיות להשתייכותו של כ"י ארפורט לענף נוסח משותף עם קטעי הגניזה, ועל סמך הצטברות הראיות אבקש לקבוע שכ"י ארפורט ושני קטעי הגניזה שייכים לאותו ענף נוסח.

דוגמה א: טעות מובהקת המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג² כאמור נוסף על קטע גניזה הכולל את רוב סדר נשים, יש לתוספתא יבמות קטע גניזה המכיל חלק מן הטקסט של פרקים ד-ו, יא-יב של התוספתא. בקטע גניזה זה קיימת טעות מובהקת המשותפת לו ולכ"י ארפורט.

במשנה, יבמות יא, ו כתוב:²⁷

מי שלא שהת אחר בעלה שלושה חדשים ונישאת וילדה ואין ידוע אם ב(י) תשעה לראשון ואם ב(י) שבעה לאחרון:

[1] היו לה בנים מן הראשון ובנים מן האחרון, חולצין ולא מייבמין. וכן הוא להם חולץ ולא מייבם.

[2] היו לו אחים מן הראשון ואחין מן השיני שלא מאותה האם, הוא חולץ ומייבם, והן חולצים ומייבמין.

נדון כאן מקרה של אישה שנישאה לשני בעלים אחד אחרי השני, וילדה ילד שהוא ספק בנו של בעלה הראשון ספק בנו של בעלה השני. ברישא מוסבר שכאשר יש לאישה בנים אחרים משני הבעלים, אם בן זה או אחד מאחיו מת, יש לבצע חליצה כיוון שקיים ספק אם הבן הנולד הוא האח של הבנים מן הבעל הראשון ולכן מועמד לייבום, או שמא הוא האח של הבנים מן הבעל השני ולכן היבמה אסורה עליו מדין אשת אחיו מן האם. הסיפא מציין שבמקרה שבו אין לבן הנולד אם משותפת עם האחים והוא או אחד מן האחים מת, מותר לו לייבם את האלמנה. ממה נפשך, אם הוא האח של הבנים מן הבעל הראשון – חלה עליו מצוות ייבום. לחלופין אם הוא אינו האח של הבנים מן הבעל הראשון, הוא נחשב לזר אצלם ומותר לו לשאת את האלמנה כאדם מן השוק. המפרשים העירו שהבן המסופק חולץ (ברישא) או אפילו מייבם (בסיפא) רק אם אין למת אחים אחרים.²⁸ אם לא כן, חליצתו לא תתיר את האלמנה בגלל החשש שהוא אינו אחיו של המת, והרי

27 המובאות מן המשנה הן על פי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 50 A.

28 ראה פרשני המשנה על אתר: הרמב"ם בפירוש המשניות ד"ה 'הוא או חולץ או מיבם', ר' עובדיה מברטנורא ד"ה 'הוא או חולץ או מיבם'; תוספות יום טוב, ד"ה 'הוא או חולץ או מיבם'. וכן פרשני התלמוד ביבמות ק ע"ב: רש"י ד"ה 'היו לו אחין'; תוספות ד"ה 'היו לו אחין'.

קיימים אחים אחרים שמחייבים את האלמנה בייבום. בה במידה אסור לוייבם, כי אם הוא אינו אחיו של המת, האלמנה אסורה לו כל עוד לא ייבמו אותה או חלצו לה האחים.

בתוספתא, יבמות יב, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 42, שורות 34–37) כתוב (על פי ו):
 [1] היו לה בנים מן הראשון ובנים מן השני, הן חולצין ולא מיבמין, וכן הוא להן חולץ
 ולא מיבם.

[2] היו לו אחים מן הראשון ואחין מן השיני שלא מאותה האם, הוא להן חולץ ומיבם, והן
 לו אילו חולצין ואילו מיבמין.

	דפוס ראשון	כ"י וינה	כ"י ארפורט	קטע ג ²
א	מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים ונשאת וילדה... ר' יהודה אומר המכה את אביו ואת אחר כאחת פטור המקלל את אביו ואת אחר כאח' חייב	מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים וניסית וילדה... ר' יהודה או' המכה את אביו ואת אחר כאחת חייב המקלל את אביו ואת אחר כאחת חייב	מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים ונישאת וילדה... ר' יהודה אומ' המכה את אביו ואת אחר כאחד והמקלל את אביו ואת אחר כאחד פטור	מי שלא שחת אחר <...> <...> ... ר' יהודה או' <...> <...> <...> <...> טור
ב	היו לה בנים מן הראשון ובני' מן השני הן לא חולצין ולא מיבמין וכן הוא להן לא חולץ ולא מיבם	היו לה בנים מן הראשון ובנים מן השני הן חולצין ולא מיבמין וכן הוא להן חולץ ולא מיבם		
ג	היו לו אחין מן הראשון ואחין מן השני שלא מאותה האם הוא להן חולץ ומיבם	היו לו אחים מן הראשון ואחין מן השיני שלא מאותה האם הוא להן חולץ ומיבם	היו לו אחין מן הראשון ואחין מן השיני שלא מאותה האם הוא להן חולץ ולא מיבם האם יש שם אחים אין חולץ והן לו אילו חולצין ואילו מיבמין.	היו לו אחים מן הראשו <...> <...> <...> <...> <...> אחין אין חולץ והן לו אילו ח...>

בתוספתא יש כמה חילופי נוסח בין עדי הנוסח הן ברישא והן בסיפא של ההלכה. ראשית, בשורה ב ההלכה המקבילה לרישא של המשנה חסרה בא ובקטע ג². ייתכן שחיסור זה נובע מדילוג מחמת הדומות בענף אג², מן המילה 'היו' ברישא למילה 'היו' בסיפא. לחלופין אפשר שהפסקה נוספה לענף וד כרגיל בעדי נוסח אלו.²⁹ שנית, גרסת אג² בסיפא תמוהה:

	ד	הוא	להן	חולץ ומיבם
	ו	הוא	להן	חולץ ומיבם
	א	הוא	להן	חולץ ולא מייבם הא אם יש שם אחים אין חולץ
	ג ²	<..>		אחין אין חולץ

בהלכה של הסיפא (שורה ג בטבלה) יש שני הבדלים עיקריים בין גרסת א לגרסת ענף וד. ראשית, גרסת א קובעת שהבן המסופק חולץ ולא מייבם, הלכה המתאימה למצב הנדון ברישא, שבו הוא אחיו של הנפטר מן האם. שנית, באג² יש הגבלה להלכה הנדונה ברישא, שמציינת שהלכה זו תקפה רק אם אין אחים אחרים, אבל אם יש אחים אחרים, אסור לאח המסופק לחלוץ. אומנם גם בסיפא יש צורך לציין שמדובר במקרה שבו אין למת אחים אחרים. אך אילו הייתה ההגבלה הזאת מוסבת על הדין של הסיפא 'חולץ או מייבם', היא הייתה מנוסחת בצורה אחרת, כמו: 'אם יש שם אחים אין מייבם ואין חולץ'. יוצא שבגרסת א גם הפסיקה ההלכתית ('חולץ ולא מייבם') וגם הגבלתה שבסיפא ('אם יש שם אחים אין חולץ') מתאימות להלכה של הרישא, וההגבלה לפסיקה זו נמצאת באותו ניסוח גם בגרסת קטע ג².

עולה מכאן שבא חסר המקרה הנדון ברישא של המשנה, ופסיקתו ההלכתית והגבלתה הועברו בטעות להלכה של הסיפא. בקטע ג² חלק מהטקסט לקוי אך ניכר בבירור שלפחות חלק מהשיבושים האלה נמצאים גם בו.³⁰ טעויות משותפות אלו באג² מוכיחות ששניהם השתלשלו מטופס משותף.

דוגמה ב: טעות משותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג¹
 גרסה משותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג¹ היא גרסה משנית בתוספתא שבטעות יסודה. בתוספתא, יבמות ח, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 24, שורה 5), כתוב (על פי ו):

- [1] לזיה שנשבת בתה כשירה לכהונה
- [2] לזים המזוהמין באמן לא חששו להם חכמים
- [3] לזיה שנשבת ושנבעלה בעילת זנות נותנין לה את המעשר
- [4] בת לוי מן הנתינה ומן הממזרת אין נותנין לה את המעשר

29 ראה להלן ליד הערה 112.

30 בקטע ג² קיימים שניים מתוך שלושת השיבושים שבא: תיאור המקרה המקביל לרישא של המשנה חסר, והתוספת הפרשנית להלכה של הרישא נמצאת בטעות בסיפא. לא ניתן לקבוע את גרסת ג² בפסיקה ההלכתית 'חולץ ולא מייבם', השייכת למקרה הנדון ברישא, כיוון שהטקסט חסר שם.

הלכות 1 ו-3 דנות במעמדן של בת לוי ושל בתה כאשר בת הלוי נפלה בשבי או נבעלה בעילת זנות. הלכה 2 מתייחסת ל'לויים המזוהמין באמן' וקובעת שחכמים לא חששו למעמדם של הלויים האלה. משמעות הביטוי 'לויים המזוהמין באמן' אינה ברורה. ליברמן הסביר שהמילה 'מזוהם' בלשון חז"ל היא כינוי למי שפסול לכהונה,³¹ ולכן נראה שמדובר באישה הפסולה לכהונה, כגון גרושה, חלוצה או זונה שנישאה ללוי, ושילדה בן. לפי התוספתא שלא כבמקרה של אישה כזו הנישאת לכהן, שהוולד שלה חלל, כאן 'לא חששו להם חכמים' ולכן הוולד כשר.

הגרסה 'לויים המזוהמין באמן' קיימת בוד ובמקבילה בירושלמי.³² אולם בא כתוב: 'לויים המייחסין באמן לא חששו להם חכמים', ובדומה בקטע ג': 'לויים המייחסין באמן'.³³ גרסה זו מפתיעה, כי המילה 'מייחסין' היא מילה חיובית המצביע על ייחוס משובח. אך אם הלויים הללו מייחסים, הרי אין סיבה לחכמים לחשוש למעמדם.³⁴

כדי ליישב בין הגרסאות הציע ליברמן פרשנות אחרת לביטוי, המתאימה לשתי הגרסאות. לדעתו הביטוי אינו מתייחס לאישה הפסולה לכהונה שנישאת ללוי אלא לגוי או עבד שבא על בת לוי ונולדו להם בנים.³⁵ לדבריו בנים אלו הם 'לויים המזוהמין באמן', כיוון שהאם נפסלה לכהונה על ידי ביאתו של הגוי או של העבד, ובה במידה הם 'לויים המייחסין באמן', כי הם אינם מייחסים אחר אביהם אלא אחר אימם. לפי הצעה זו התוספתא קובעת שבנים אלו 'לא חששו להם חכמים' והם נחשבים לויים לכל דבר, מפאת הייחוס של אימם. כדי לתמוך בפרשנות זו הביא ליברמן ראיה מדברי רב פפא בכבלי, בכורות מה ע"א, שמשמע מהם שכאשר גוי או עבד בא על בת לוי, הוולד נחשב 'לוי פסול', ולכן נחשב ללוי גמור, לפחות באשר לפטור מפדיון הבן. לדעת ליברמן ניתן לפרש את גרסת וד בצורה דומה.³⁶

בפרשנותו של ליברמן יש דוחק מסוים אך היא אפשרית. עם זאת נראה לי שעדיף לאמץ את הפרשנות הפשוטה של ההלכה, שמדובר באישה הפסולה לכהונה ושנישאת ללוי. פרשנות זו עדיפה מפרשנותו של ליברמן מכמה סיבות: ראשית, להלכה זו שבתוספתא יש מקבילה

31 ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 65.

32 ירושלמי, יבמות י, א (י ע"ד; טור 876, שורות 1-5).

33 בקטע ג' סוף המשפט נשמט בטעות; השמטות כאלה נפוצות למדי בעד נוסח זה.

34 לכאורה ייתכן שיש כאן לשון סגי נהור, המתארת את פסול היוחסין של הוולד במילים חיוביות. אולם הלשון 'מייחסות' אינה מתאימה ללשון התנאים באופן כללי ואינה מתועדת בהוראה שלילית בשום מקום בספרות חז"ל (ראה להלן ליד הערה 40), ולכן הצעה זו סבירה פחות.

35 פירוש זה נמצא בפירוש 'קרבן העדה' לברייתא המקבילה לתוספתא זו בירושלמי, יבמות י, א (י ע"ד; טור 876, שורות 1-5). ראה להלן בהערה 38. בספרות חז"ל יש שלוש דעות על המעמד של בנו של גוי או עבד שבא על בת ישראל: ממזר, מזוהם (פסול לכהונה) או כשר לגמרי. ראה: ירושלמי, קידושין ג, יד (סד ע"ג; טור 1176, שורות 24-50).

36 כדי לפרנס פרשנות זו יש להסביר שהביטוי 'לויים המזוהמין באמן' אינו מתאר את מעמדם של הלויים אלא הוא תיאור מצב המתייחס למקרה שבו גוי או עבד בא על בת לוי. פרשנות זו יוצרת דוחק כיוון שבריאה הלויים מכונים מזוהמים ואילו הסיפא קובעת שהם כשרים. אף על פי כן אימץ ליברמן פרשנות זו, ואף שלדעתו הגרסה העיקרית היא 'מייחסין', הוא סבר שניתן לפרש את הגרסה 'מזוהמין' בצורה דומה.

בברייתא שבירושלמי, ושם הגרסה היא 'לויים המזוהמין מאימן'. עיון בסוגיה שם מלמד שהביטוי מתפרש בצורה נוחה יותר אם נאמץ את הפרשנות הפשוטה להלכה זו.³⁷ שנית, פרשנות של ליברמן מסתמכת על מסורת רב פפא שהיא מסורת ייחודית הנמצאת רק ברבדים המאוחרים של התלמוד הבבלי.³⁸ שלישית, מבחינה לשונית הביטוי 'לויים המיוחסין באמן' כתיאור לזולד של נישואין אסורים הוא ביטוי זר ללשון התנאים.³⁹ המילים המתארות את מעמד הזולד בנישואין בעייתיים הן 'הזולד הולך אחר הזכר/הנקבה' או 'הזולד כמותה'.⁴⁰ נוסף על כך בספרות חז"ל הפועל 'יח'ס בבניין פֿעל מתועד אך ורק בתלמוד הבבלי;⁴¹ ובכל הופעותיה של המילה 'מיוחס' בבבלי משמעותה שבה או ציון עובדה ניטרלית ולא משהו שלילי. לפיכך הלשון 'לויים המיוחסין באמן' אינה מתאימה לא ללשון התנאים באופן כללי ולא לתיאור מעמד של בן שיחורו בעייתי.

37 [1] אמ' ר' ירמיה. לוייה שזינת אוכלת במעשר. [2] ותני כן. לוייה שנסבית או שבא עליה אחד מן הפסולין לה לא כל [הימנה] לפוסלה. [3] לויים המזוהמין מאימן לא חשו להם משום ריה פסול. [4] והתנינן. "בת לוי מן המעשר". [5] אמ' ר' יוסי. תיפתר שבא עליה יש' וי?לד?ה ממנו בן' (ירושלמי, יבמות י, א [י ע"ד]; טור 876, שורות 1-5). לפי 'קרבן העדה' הפרשנות הפשוטה לביטוי 'לויים המזוהמין מאימן' היא לויים שאימותיהן חללות, וחכמים לא חששו ללויים אלו משום ריה פסול לפוסלן מלאכול במעשר. בהמשך דבריו הוא גם הציע לפרש את הביטוי על פי מימרתו של רב פפא בבבלי, בכורות מה ע"א ולקבוע שמדובר בבת לוי שבא עליה גוי או עבד. אולם אם המקרה של 'לויים המזוהמין באמן' הוא מקרה של בת לוי שבא עליה אחד מן הפסולים, הרי אין שום הבדל בין המשמעות של צלע זו של ברייתא 3 ובין הצלע בשורה 2, אלא שאחת מתייחסת לאישה ואחת מתייחסת לבנה. ואם זו הפרשנות, לא ברור למה השתמשה הברייתא בביטוי שונה כדי לתאר את אותו המקרה. לכן נראה לי פשוט יותר להסביר 'לויים המזוהמין באמן' כהצעתו הראשונה של 'קרבן העדה', כלומר הברייתא קובעת שלויים שאימותיהן חללות אינם פסולים לאכול במעשר, בניגוד לדין של כוהנים שאימותיהם חללות שנפסלו מלאכול בתרומה.

38 ואכן מילגראם ציין שהביטוי 'לוי פסול' אינו מדברי רב פפא אלא תוספת פרשנית של סתם התלמוד לדבריו. ראה: י"ש מילגראם, 'עיון וביקורת בשיטת פרנצוס: על הגדרת המונח "פגום לכהונה" בתלמוד הבבלי והגורמים למחלוקת ראשונים בנושא', י' רוט, מ' שמלצר וי' פרנצוס (עורכים), תפארת לישראל: ספר היובל לכבוד ישראל פרנצוס, ניו יורק תש"ע, עמ' 35-42.

39 אומנם השורש י"חס רווח בכל הרבדים של ספרות חז"ל כמציין שייכות של אדם לאבותיו בדרך חוקית. ראה: א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, י' ירושלים וניו יורק תש"ח-תשי"ט, עמ' 2024. אך צורת הפועל בבניין פֿעל כגון 'מיוחס' מתועדת אך ורק בתלמוד הבבלי. וראה בהערה הבאה.

40 ראה: משנה, קידושין ג, יב; מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין ב, ד"ה 'האשה וילדיה' (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 251); בבלי, קידושין סו ע"ב, סח ע"ב, סט ע"א; תמורה כה ע"ב. לדיון במעמד הזולד במקרים אלו ראה: י' פרנצוס, 'מעמד הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל', סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 89-110.

41 דוגמאות ראה: ר' נתן בן רבנו יחיאל, ערוך השלם, ד, מהדורת ח"י קאהוט, ניו יורק תש"ו, עמ' 125. כמו כן ראה: י' קורן, 'האסורים לבוא בקהל בספרות התנאים והאמוראים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשפ"ב. ברוב ההופעות של הצורה 'מיוחס' בבבלי – שמונה מתוך אחת עשרה – היא נמצאת ברובד של סתם התלמוד. לשלוש ההופעות האחרות (תענית לא ע"א בברייתא; כתובות יב ע"ב במימרה של רב יהודה בשם שמואל; קידושין ע ע"ב במימרה של ר' חמא בר' חנינא), אין מקבילות בספרות הארץ ישראלית. לכן ייתכן שהלשון במקורות הללו הותאמה ללשון הרווחת בבבלי.

לעומת זאת הצורה 'מזוהם' מתועדת בכל שכבות ספרות חז"ל – משנה, תוספתא, מדרשי הלכה, ירושלמי ובבלי.⁴²

עולה מכאן שהגרסה 'לויים המיוחסין באמן' מתפרשת רק על פי תפיסה בבליית מאוחרת ומייצגת לשון שהייתה בשימוש רק בתלמוד הבבלי. על כן נראה שזו גרסה משנית, ושהגרסה המקורית בתוספתא היא 'לויים המזוהמין באמן' כגרסת וד והמקבילה בירושלמי.⁴³ ייתכן שהגרסה 'המיוחסין' או 'המייחסין' נוצרה על ידי טעות בהעתקת המילה 'המזוהמין' – הסופר החליף אותה במילה הדומה לה מבחינה גרפית, 'המייחסין'.⁴⁴ אם כך לפנינו טעות המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג¹. אומנם ייתכן שטעות כזו התרחשה בשני עדי נוסח באופן עצמאי, אך הימצאותה הן בכ"י ארפורט והן בקטע ג¹ מחזקת את האפשרות ששני עדים אלו שייכים לענף נוסח משותף.

שתי הדוגמאות שהבאתי מראות שקיימות טעויות המשותפות לכ"י ארפורט ולקטע ג¹ או קטע ג², ושאין בעדי הנוסח האחרים. לעומת זאת לא מצאתי טעות מובהקת שמשותפת לוד ולקטע ג¹ או קטע ג².⁴⁵ כמו כן לא מצאתי טעות מובהקת שמשותפת לוד וא, ושאין בקטע ג¹ או קטע ג².⁴⁶ על פי ממצאים אלו ניתן להציע אילן יוחסין של תוספתא יבמות שיש בו שני

42 אומנם בחיבורי התנאים שלפנינו הצורה 'מזוהם' באה רק במובן מלוכלך (ראה למשל במשנה בכורות ז, יב, ברשימת המומים של בהמות 'הוקן והחולה והמזוהם'). אך בברייתות שבירושלמי, במימרות האמוראים שבירושלמי ובסתם התלמוד בבבלי צורה זו באה במובן של ייחוס פגום. ראה הפניות של ליברמן לעיל הערה 31.

43 אומנם ייתכן שגרסת וד הושפעה מהירושלמי. אולם כיוון שגרסאות אג¹ מתפרשות רק על פי תפיסת הבבלי ולשונו, נראה שכאן גרסת שאר העדים היא המקורית.

44 יש דמיון בין רוב האותיות שבמילים אלו: מ"ם סופית דומה לסמ"ך, ה"א דומה לחי"ת, וזי"ן מתחלפת עם יו"ד. לדוגמאות להתחלפות זי"ן עם יו"ד ראה: ש' נאה, 'הערות ללשון קטעי הגניזה של התלמוד הירושלמי', 'זוסמן בהשתתפות ב' אליצור, גנוי הירושלמי, ירושלים תש"ף, עמ' 788, הערה 275.

45 אומנם במקום אחד במסכת יש טעות משותפת לקטע ג² לענף וד. ראה: תוספתא, יבמות ה, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 15, שורה 31). כתוב שם: 'עשה בה מאמר ולא הספיק לעשות בה מאמר'. אך ככל הנראה טעות זו נכנסה באשגרה מן השורה הקודמת בתוספתא. ודוק, אותה טעות בדיוק נמצאת בהלכה הבאה, ושם היא משותפת לקטע ג² וא (שם, שורה 35). לכן נראה שאין זו טעות מובהקת אלא טעות בהעתקה שנכנסה לכמה עדים באופן עצמאי.

46 אומנם בשמונה מקומות במסכת נוסח א מתאים לענף וד ושונה מג¹ ג². אך בכלם מדובר בחילוף סגנוני קל בלבד, שאינו נחשב טעות מובהקת, ועל כן אין בכוחם לשנות את אילן היוחסין שיצרתי. ראה: תוספתא, יבמות ה, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 15, שורה 38) – 'קדשה בדבר' (ודא) לעומת 'קדשה' (ג¹ ג²); שם, ח (שם, עמ' 16, שורה 45) – 'חייב עליה' (ודא) לעומת 'חייב' (ג¹ ג²); שם, י, ג (שם, עמ' 32, שורה 24) – 'שאלו את ר' יוחנן' (ודא) לעומת 'ומעשה לפני ר' יוחנן' (ג¹); שם, ו (שם שורה 32) – 'לאחר מיכן' (ודא) לעומת 'אחר כך' (ג¹); שם, י (שם, עמ' 38, שורה 63) – 'על ידי אחין' (ודא) וחסר בג¹ ג²; שם, יב, ד (שם, עמ' 40, שורה 13) – 'חזורו וילדו' (ודא) לעומת 'ילדו' (ג¹ ג²); שם, ט (שם, עמ' 42, שורה 41) – 'ביחיד בלילה' (ודא) לעומת 'בלילה ביחיד' (ג¹ ג²); שם, יא (שם, עמ' 43, שורה 49) – 'נמתי לו' (ודא) לעומת 'אמרתי לו' (ג¹ ג²); בכל שאר החילופים בין 'נמתי' ל'אמרתי' בסיפור זה, גרסת א מתאימה לגרסת ג².

ענפי נוסח עיקריים – ענף וד וענף אג¹ג². אילן היוחסין הזה שונה מהאילן שיצר ברודי למסכת כתובות, אך כפי שהציע ברודי, ייתכן שאופי היחסים בין עדי הנוסח משתנה ממסכת למסכת.⁴⁷

דוגמה ג: טעות משותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג² שאיננה בקטע ג¹ בשתי הדוגמאות הקודמות לא יכולתי לבחון את היחס הפנימי בענף הנוסח שאליו שייכים כ"י ארפורט ושני קטעי הגניזה, שכן בכל אחת מהן שרד רק אחד משני קטעי הגניזה. העיון בדוגמה שקיימים בה כל שלושת העדים הללו יש בו כדי לחדד את היחס ביניהם. בדוגמה זו יש טעות משותפת לא ולקטע ג² שאיננה נמצאת בקטע ג¹, ועל כן מסתבר שבשלב מסוים הייתה התפלגות בענף אג¹ג² בין כ"י ארפורט וקטע ג² לבין קטע ג¹. בתוספתא, יבמות ו, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 18, שורות 16–18), כתוב (על פי ו):

חומר בגרושה שאין בחלוצה ובחלוצה שאין בגרושה
גרושה מותרת לחזור למגרש לפיכך חייב על קרובותיה
חלוצה אסורה לחזור לחלוץ לפיכך פטור על קרובותיה

נדון כאן ההבדל בין דין גרושה לבין דין חלוצה – לגרושה מותר לחזור למגרש, ואילו לחלוצה אסור 'לחזור לחלוץ'. קיימים כאן כמה חילופי נוסח בין עדי הנוסח:

ד	לחזור	לחולץ	לפי'	פטור	על	קרובותיה
ו	לחזור	לחלוץ	לפיכך	פטור	על	קרובותיה
א	לחזור	לחולץ	לפיכך	אין	חייבין	קרובותיה
ג ¹		לחלוץ	לפיכך	אין	חייבין	קרובותיה
ג ²	לחזור	ולחלוץ	לפיכך	אין	<..>	

בענף וד, יש שתי גרסאות: בו כתוב 'לחלוץ' (כוונתו: לחלוץ),⁴⁹ ובד כתוב 'לחולץ', אך ברור שכוונת שתי הגרסאות שווה, ושמדובר ביבם שביצע את החליצה. הכינוי הנפוץ בספרות התנאים ליבם הוא 'חולץ', ואילו המילה 'חלוץ' נדירה מאוד.⁵⁰ היא מתועדת בכ"י לונדון,

47 ברודי, מחקרים במשנה ובתוספתא (לעיל הערה 5), עמ' 77.

48 המילה 'לחלוץ' סומנה למחיקה על ידי זוג נקודתיים, בתחילת המילה ובסופה. אומנם אפשריין קבע שסימן זה משמש גם לציון מחיקה וגם לציון נוסח אחר בתוספתא, אך כאן ברור שמדובר במחיקה, שכן כאשר הנקודתיים מסמנות נוסח אחר, המילה המסומנת באה אחרי הנוסח הבסיסי, ואילו כאן המילה עם הנקודתיים מופיעה לפני הנוסח המתוקן. ראה: י"ג אפשריין, מבוא לנוסח המשנה³, ירושלים תש"ס, עמ' 1212; הנ"ל, 'הלכות הגאונים' תרביץ, י (תרצ"ט), עמ' 122.

49 שכן אין היגיון למילה 'לחלוץ' כאן, כפי שאסביר להלן בפנים.

50 במשנה יבמות יבם העושה חליצה בדרך כלל מכונה 'חולץ' (ראה למשל: שם ד, א; ז, ח), והאישה מתוארת כ'חולצת' (למשל שם יב, ד). הצורה באה תמיד בצורה פעילה חוץ מחליצת חרש, ששם באה צורה סבילה: 'חרש שנחלץ'. אולם בפסוקי המקרא המתארים את החליצה היבם נקרא 'חלוץ הנעל' (דב' כה 10). על כן השימוש במילה 'חלוץ' אפשרי. גם בספרות חז"ל סביר לייחס ליבם צורה סבילה, שכן כאמור מצאנו את

הספרייה הבריטית Add. 16406 (מרגליות 341) של הספרא, במקבילה חלקית להלכה זו של התוספתא: 'גרושה, אין לי אלא גרושה. חלוצה מניין? ודין הוא ומה אם גרושה שהיא מותרת לחזור למגרש פסולה מן הכהונה, חלוצה שהיא אסורה לחזור לחלוץ [אינו דין שתהא פסולה? צרה תוכיח שהיא אסורה לחלוץ]⁵¹ וכשירה לכהונה'.⁵² נוסף על כתב יד זה המילה 'חלוץ' מתועדת ארבע פעמיים ב'ספר והזהיר'.⁵³ ייתכן שצורה זו משקפת תופעה לשונית שלפיה חילופי קוטל וקטול עשויים לבטא בינוני פעול בהוראה פעילה או שימוש בקטול כבינוני פועלי.⁵⁴ אך במקרה שלפנינו יש מקום לראות בו צורה סבילה, שכן בפעולת חליצה האישה היא שחולצת את הנעל, כפי שמתואר הן בפסוקי המקרא ('וחלצה נעלו מעל רגלו' [דב' כה 9]) והן בשטרי חליצה ('ושרת סיניה מרגליה' [תוספתא, יבמות יב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 44, שורה 65)]), ולכן סביר לתאר את הגבר בצורה סבילה.⁵⁵ נוסף על כך הצורה 'חלוץ' עצמה נמצאת בפסוקי המקרא ('בית חלוץ הנעל' [דב' כה 10]). לפיכך נראה שהמקורית משתי הגרסאות הללו היא הגרסה הקשה 'לחלוץ', על פי ו, והיא תוקנה בד – 'לחלוץ'.

אשר לשאר עדי הנוסח, הגרסה המקורית שבו נמצאת גם בקטע ג¹, בלשון מקוצרת, 'אסורה לחלוץ'.⁵⁶ לעומת זאת בא (לפני תיקון הסופר)⁵⁷ ובקטע ג² כתוב 'לחזור ולחלוץ'. הוספת וי"ו

הביטוי 'חולצת' המתאר את האישה כפעילה. ואכן במעשה החליצה האישה היא זאת שחולצת את הנעל מעל רגלו של היבם.

51 השלמתי על פי דפוס ונציה תרכ"ב. נראה שפסקה זו נשמטה מחמת הדומות.

52 ספרא, אמור, א, ט (מהדורת וייס, דף צד ע"ב). אומנם נאה כלל כתב יד זה בין כתבי היד של הספרא שהם 'כתבי יד אשכנזיים מאוחרים יחסית, ואיכות מסירת הלשון והנוסח שבהם ירודה'. ראה: ש' נאה, 'הערות ללשון תנאים: בעקבות כתב-יד ואטיקאן 66 של הספרא', מחקרים בלשון, ד (תש"ן), עמ' 271–295. אך נראה שכאן דווקא שמר כתב היד מטבע לשון קדום.

53 ספר והזהיר, אחרי מות (מהדורת י"מ פריימאן, ורשה 1880, עמ' 158). הצורה 'חלוץ' משמשת ארבע פעמים תחליף לצורה 'חולץ'. בשתיים הראשונות נוסף חולם חסר מעל האות ח"ת, כנראה כדי שתתאים לצורה המקובלת 'חולץ', ובפעמיים האחרונות אין תיקון במילה ('החלוץ ליבמתו ובא עליה אחיו'; 'החלוץ ליבמתו וחזר וקידשה'). פרופ' מנחם כהנא מסר לי בשיחה אישית שבבדיקת ציטוטי המכילתא שב'ספר והזהיר' לספר שמות, הוא מצא שלעיתים קרובות שימר ספר זה נוסחים טובים, המצטרפים לנוסח קטעי הגניזה המזרחיים. וייתכן שגם כאן שימר 'ספר והזהיר' נוסחים מקוריים.

54 על בינוני פעול בהוראה פעילה ראה: י' בלאו, 'בינוני פעול בהוראה אקטיבית', לשוננו, יח (תשי"ב–תשי"ג), עמ' 67–81. על בינוני קטול כבינוני פועלי ראה: מ' בר-אשר, 'צורות נדירות בלשון התנאים', קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, ירושלים תש"ם, עמ' 138; הנ"ל, 'עיונים ראשונים בלשון חכמים המשתקפת בכתב יד רומי 32 לספרי במדבר', תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 156–157. תודתי נתונה לפרופ' כהנא, שהפנה אותי למקורות אלה.

55 על השימוש בלשון זו כתיאור למעשה החליצה בספרות הגאונים ראה י' ברויאר, מארמית לעברית: שיטת התרגום בהלכות ראו, ירושלים תש"ף, עמ' 405, ערך 'סנדלא'.

56 גם במקבילה החלקית בספרא (לעיל ליד הערה 52) בחלק מכתבי היד מופיעה הגרסה הקצרה ('אסור לחלוץ'): בכ"י פרמה, פלטינה 3259 (דה רוסי 139; ריצ'לר 694): 'אסור לחלוץ'; בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66 המילה 'לחזור' נוספה בין השיטין.

57 בכ"י ארפורט כתוב 'לחזור ולחלוץ: לחלוץ' – המילה 'לחלוץ' מסומנת למהיקה (ראה לעיל הערה 48),

החיבור בראש המילה הופכת אותה משם עצם לצורת מקור. גרסה זו אינה הגיונית, כיוון שאין סיבה שהיבמה תצטרך לעבור חליצה פעם נוספת. זאת ועוד, על פי ההקבלה למעמד הגרושה ברור שמדובר בחזרה לאדם שממנו התרחקה האישה, ולכן הגרסה 'לחזור ולחלוץ' אינה מסתברת כלל. ככל הנראה גרסה מוטעית זו נוצרה על ידי מי שלא הכיר את המילה הנדירה 'חלוץ' וסבר שמדובר בפעולה חוזרת על פי מטבע הלשון הנפוץ 'לחזור ולפעול'. בהינתן אפשרות זו אי אפשר להגדיר את הטעות כטעות מובהקת. עם זאת כאמור קיימת טעות מובהקת המשותפת לכ"י ארפורט ולקטע ג² שמוכחה שהם השתלשלו מאב נוסח אחד. ועל כן הדעת נותנת שגם כאן הטעות המשותפת לא (לפני התיקון) ולקטע ג² לא נוצרה באופן עצמאי בשני העדים אלא מקורה באב נוסח משותף. והינה טעות זו איננה בקטע ג¹. ולפיכך ניתן להציע שקיים תת-ענף נוסח של א וקטע ג², בנפרד מנוסח קטע ג¹.

לסיכום, מן הדוגמאות הללו עולה שכ"י ארפורט שייך לענף נוסח המשותף לקטע ג² וככל הנראה גם לקטע ג¹. הדוגמה השלישית מצביעה על האפשרות שהייתה התפצלות בין שלושת עדי הנוסח הללו: קטע ג¹ נשאר תת-ענף עצמאי, ואילו כ"י ארפורט וקטע ג² נשארו יחד כתת-ענף אחר.

2. קווי דמיון נוספים בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה

הקרבה בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה באה לידי ביטוי במקרים נוספים שבהם נוסחו דומה לנוסחם ונבדל מענף וד. אומנם אין בכך הוכחה שאג¹ג² שייכים לענף משותף, שכן בכל אחד מהמקרים אפשר להסביר את החילופים כטעויות סופרים שיכלו ליפול בעדי נוסח שונים באופן עצמאי. אולם הצטרפותם יחד תומכת במסקנות הסעיף הקודם ומאששת את הקרבה בין כ"י ארפורט לבין קטעי הגניזה.

ראשית, לדוגמאות של טעויות המשותפות לכ"י ארפורט ולקטעי הגניזה יש לצרף טעויות נוספות בהעתיקה שמשותפות לעדי נוסח אלה, כגון ביטויים שנכנסו באשגרה מהלכות סמוכות או דילוג מחמת הדומות. למשל התוספתא ביבמות יא, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 37, שורה 53) דנה באדם שלו שתי נשים – אחת שהיא איסור ערווה על היבם וצרתה. תחילה סברו שהבעל נפטר לפני אשתו הערווה, ולכן חשבה צרתה שהיא פטורה מייבום ונישאה לאדם אחר. אך לאחר מכן התברר שהערווה מתה לפני בעלה, ולכן הייתה הצרה ראויה לייבום ואסורה להינשא. התוספתא מתארת מצב כזה:

והמילה 'לחלוץ' מנוקדת. ניתן להסיק מכאן שהגרסה שעמדה לפנינו סופר כתב היד הייתה 'לחלוץ', כגרסת קטע ג², והוא תיקן גרסה מוטעית זו וגם החליף את המילה 'לחלוץ' בצורה המוכרת 'לחלוץ'. ואכן לדברי מישור הניקוד בכ"י ארפורט הוא סימן שלפניו סופר כתב היד עמדה גרסה אחרת של הטקסט. ראה: מ' מישור, 'השתקפויות של נוסח אחר בכתב יד ארפורט של התוספתא', לשוננו, עד (תשע"ב), עמ' 165–193.

ד	לא	שהיתה	ראויה	לינשא	אלא	להתיבם
ו	לא	שהיתה	ראויה	להנשא	אלא	להתיבם
א	לא	שהיתה	ראויה	להתיבם	אלא	להינשא
ג ¹	לא	ש[הית]ה	ראוייה	להתיבם	אלא	להינשא
ג ²					לא..	להינשא

בא ובג² נפלה טעות וכתוב 'לא שהיתה ראויה להתיבם אלא להינשא'. ככל הנראה טעות זו נכנסה באשגרה מההלכה הקודמת, שדנה במקרה ההפוך (מהדורת ליברמן, עמ' 37, שורה 51), ולכן אין זו טעות מובהקת. אולם טעויות כאלה הולכות וחוזרות בתוספתא יבמות, ומצאתי עוד שש כמותן שמשותפות לא ולג².⁵⁸ לעומת זאת מצאתי רק טעות אחת מהסוג הזה שמשותפת לקטע ג² ולענף וד.⁵⁹ בכל המקרים הללו לפנינו טעות בהעתקה שיכלה ליפול בכמה עדי נוסח באופן עצמאי. אך הצטברות הטעויות שמשותפות לכ"י ארפורט ולקטעי הגניזה תומכת בטענה שעדים אלו השתלשלו מטופס אחד.

שנית, יש חילופים בין ענף וד ובין גרסאות אג² המקבילים למסורות שונות בשני התלמודים. למשל בתוספתא, יבמות יג, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 46, שורה 13) כתוב: ר' ליעזר אר' אין מעשה קטנה כלום. אין זכיי לא במציאתה, ולא במעשה ידיה,

ד	ולא	בהפר	נדריה	אין	יורשה	ואין	מטמא	לה
ו	ולא	בהפר	נדריה	אין	יורשה	ואין	מיטמא	לה
א	ולא	בהפר	נדריה					
ג ¹	ואין	בהפרת	נדריה					
ירושלמי ⁶⁰	ולא	ב?הפר	נדריה					

58 תוספתא, יבמות ה, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 15, שורה 35) – בענף אג² כתוב 'ולא הספיק לעשות מאמר ביבמות' במקום 'ולא הספיק לכונסה', ונראה שהביטוי נכנס באשגרה מן הפסקה הקודמת; שם ז, ג (שם, שורה 23, שורה 13) – בענף אג¹ כתוב 'חולץ לראשונה' במקום 'נותן גט לראשונה וחולץ לה', ונראה שהביטוי נכנס באשגרה מן המקרה הקודם; שם יא, י (שם, עמ' 38 שורה 67) – בענף וד כתוב 'בא זה וחליץ ובא זה וחליץ', ואילו בענף אג² כתוב רק 'בא זה וחליץ', וייתכן שאחד הביטויים נשמט מחמת הדומות בענף אג²; שם יב, ד (שם, עמ' 40, שורה 14) – בענף אג¹ כתוב 'וילדו שתי נקיבות במחבא' במקום 'וילדו שני זכרים במחבא', ונראה שהביטוי השגוי נכנס באשגרה מהמקרה הבא; שם ז (שם, עמ' 42, שורה 34) – חל דילוג מחמת הדומות בענף אג² מן המילה 'והיו' למילה 'היו' בסיפא (ראה לעיל ליד הערה 27); שם יג, ח (שם, עמ' 49, שורה 58) – בענף אג¹ כתוב 'שני אחין פקחין' במקום 'שני אחין אחד פקח ואחד חרש', ונראה שהביטוי נכנס באשגרה מן המקרה הקודם.

59 תוספתא, יבמות ה, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 15, שורה 31). בענף וד וקטע ג² כתוב בטעות 'עשה בה מאמר ולא הספיק לעשות מאמר ביבמות'. נראה שביטוי זה נכנס באשגרה מן השורה הקודמת, וכפי שציינתי אותה טעות חוזרת בשורה הבאה, ושם היא משותפת לא ולג². ראה לעיל הערה 45, וראה הדוגמה הראשונה בהערה הקודמת.

60 ירושלמי, יבמות יג, ב (יג ע"ג; טור 891, שורות 32–34). וראה גם: שם, א (יג ע"ב; טור 890, שורות 2–3).

בבלי ⁶¹	ולא	בהפרת	נדריה,	ואינו יורשה,	ואין	מיטמא	לה
בבלי ⁶²	ולא	בהפרת	נדריה,	ואינו יורשה	ואינו	מיטמא	לה

כפי שהעיר ליברמן, המילים 'אין יורשה ואין מטמא לה' בוד מתאימות לברייתא המקבילה בבבלי, ואילו באג' הן חסרות בהתאם לברייתא שבירושלמי.⁶³ חילוף זה קיים בשורה הבאה, בדעתו החולקת של ר' יהושע (מהדורת ליברמן, עמ' 46, שורה 14).

כמעט בכל המקרים של חילוף בין עדי הנוסח של התוספתא במסכת יבמות המקביל למסורות שונות בתלמודים (ארבעה מתוך חמישה), א דומה לג'ג² ולירושלמי,⁶⁴ ואילו ענף וד מתאים לבבלי.⁶⁵ כאמור נחלקו החוקרים אם חילופים כאלה משקפים שתי מסורות שונות של התוספתא שעמדו לפני חכמי התלמוד או שאלה הגהות בתוספתא בהשפעת התלמודים.⁶⁶ בין כה ובין כה,

61 בבלי, יבמות קח ע"א (בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 110–111 ebr., שם חסר הביטוי 'אינו יורשה'. אולם בדעתו של ר' יהושע נמצא 'יורשה ומטמא לה' בכל העדים).

62 בבלי, כתובות קא ע"א (בכל עדי הנוסח).

63 ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 154–155.

64 במקום אחד א שונה מג' ודומה לתפיסה ההלכתית בבבלי, ואילו ג' דומה לתפיסת הירושלמי. ראה: תוספתא, יבמות ח, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 25, שורות 14, 15, 17). יצוין שכאן אין מדובר בברייתא מקבילה בתלמודים אלא בתפיסה הלכתית. גם בענף וד יש פיצול בין העדים – ד מתאים לתפיסה ההלכתית של הבבלי, ואילו ו מתאים לתפיסת הירושלמי. לכן נראה שמדובר בהגהה בא וד על פי תפיסת הבבלי, וראה בדיון להלן ליד הערה 87.

65 ראה לדוגמה שינויים הלכתיים: תוספתא, יבמות י, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 32, שורה 21) – 'שנפצעו הביצים ושנימוקו ושחיסרו' (וד והבבלי) לעומת 'שנפצע אחת מביציו ושנימוקה או שחסרה' (אג' והירושלמי); שם יב, יב (שם, עמ' 44, שורות 56–57) – 'כשרה, אם רצה לחזור בו יחזור' (וד והבבלי; בבבלי כתוב רק 'כשירה' בלי ההמשך של המשפט) לעומת 'פסולה, אם רצה לחזור בו לא יחזור' (אג' והירושלמי; הטקסט אחרי המילה 'פסולה' חסר בקטע ג²). שינויי סגנון: שם א, ט (שם, עמ' 3–2, שורות 25–26) – 'לגמור את הדבר' (וד והבבלי) לעומת 'לתקן את הדבר' (אג' והירושלמי); שם ו, ז (שם, עמ' 20, שורה 46) – 'שלשה חדשים הראשונים' (וד והבבלי) לעומת 'שלשה חדשים' (אג' והירושלמי). במקרה אחד נראה שהנטיית הפוכות, ושגרת וד מתאימה לגרסת הירושלמי ואילו גרסת אג' מתאימה לגרסת הבבלי: שם יב, ט (שם, עמ' 42, שורה 39) – 'שיהו יודעין לקרות' (וד והירושלמי) לעומת 'שיוודעין לקרות' (אג' והבבלי; הטקסט בקטע ג¹ קטוע אחרי המילה 'שיוודעין'). ליברמן סבר שיש כאן שתי צורות שונות, קל והפעיל, אך טען שלמעשה אין ביניהן הבדל במשמעות. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 130. אולם מסוגיית הירושלמי עולה שהצורה 'לקרות' אינה צורת קל אלא צורת הפעיל שנשלה ממנה ה"א, כלומר לקרות, כך שההבדל בין הגרסאות הוא בכתיב בלבד. אומנם לעיתים הגרסה שבאחד הענפים אינה מתאימה לנטיית אלו, כלומר ענף וד מתאים לירושלמי או ענף אג'ג² מתאים לבבלי. אך בכל המקרים הללו אין מקבילה בתלמוד השני, ולכן אי אפשר לדעת אם עדי הנוסח קרובים לגרסת תלמוד מסוים או שמא הגרסה המשותפת לענף הנוסח ולתלמוד היא הגרסה המקורית, והגרסה בענף השני – שאין לה מקבילה בתלמוד – נובעת משינוי או הגהה. לכן לא כללתי מקרים אלו בדיון כאן אלא להלן בסעיף 'הערכת טיבן של גרסאות ענף וד'.

66 ראה לעיל במבוא.

הקרבה בין גרסת כ"י ארפורט לגרסת קטעי הגניזה במקרים אלו תומכת בשייכותם לאותו ענף נוסח.

שלישית, יש חילופים בסדר ההלכות, ובמקרים אלה סדר ההלכות בא דומה לסדרן בקטעי הגניזה, ואילו הסדר בענף וד שונה. למשל בתוספתא, יבמות ח, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 25, שורות 14–18) כתוב:

אג' וה"ג ⁶⁷	וד
האיש אינו רשאי [לישב] שלא אשה... שלא איש.	[האיש] אין רשיי לישב בלא אשה... שלא באיש.
האיש אינו רשאי לישא עקרה וזקינה... אפילו לסריס.	
האיש אינו רשאי לשתות כוס עיקרין שלא יוליד, ואישה... שלא תלד.	האיש אין רשיי לשתות עיקרין שלא יוליד, והאשה... שלא תלד
	האיש אין רשיי לישא עקרה וזקינה... אפ' לסריס
ר' יהודה או' המסרס את הזכרים חייב ואת הנקיבות פטור.	ר' יהודה או' המסרס את הזכרים חייב ואת הנקיבות פטור

בדוגמה זו נראה שחילוף הסדר נוצר על ידי דילוג מחמת הדומות מן המילים 'האיש אין רשיי' ל'האיש אין רשיי', שהושלם אחר כך על ידי הסופר. לכן החילוף אינו משקף שינוי בעריכת ההלכות של הפרק אלא טעות בהעתקה. ואכן בכל שלושת המקרים של חילופי סדר בהלכות שבתוספתא יבמות ניתן להסבירם כנובעים מטעויות בהעתקה באחד הענפים.⁶⁸ אך בכל המקרים הללו הסדר בא מתאים לסדר שבג'ג², ויש בכך כדי לתמוך בקביעה שהם השתלשלו מטופס משותף.

רביעית, יש חילופי לשון וסגנון שבהם הנוסח בכ"י ארפורט מתאים לנוסח שבקטעי הגניזה ושונה מנוסח ענף וד. למשל בכתבי היד הארץ ישראלים יש נטייה להוסיף את כינוי הנסתר בין שי"ן הזיקה לצורת הבינוני, ואילו בכתבי יד הבבליים נטו להשמיט כינוי זה.⁶⁹ במסכת יבמות

67 ליברמן העיר שבדוגמה זו הסדר באג' מתאים גם לסדר שב'הלכות גדולות' ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 68; וכן: ספר הלכות גדולות, ב, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב–תשמ"ז, הלכות כתובות, עמ' 238; ג, הלכות שבועות, עמ' 87, בהערות לשורה 20.

68 שני המקרים האחרים: תוספתא, יבמות יא – באג'ג² הלכה ז מופיעה אחרי הלכות ח–ט; שם יב, א – באג' הפסוק 'ערות אשת אביך לא תגלה' בא לאחר הפסוק 'לא יקח איש את אשת אביו'.

69 רוב החוקרים שדנו בנושא התמקדו בתופעה של נוכחות כינוי הנסתר במקרה של שי"ן הזיקה שאחריה צורת בינוני. ראה למשל: מ' בר-אשר, 'הטיפוסים השונים של לשון המשנה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 215–216; הנ"ל, 'לשון חכמים – דברי מבוא', הנ"ל (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים

ענף וד נוטה לקיים את הכינוי, וענף אג נוטה להשמיטו. אולם לעיתים קיימת נטייה הפוכה: ענף וד השמיט את הכינוי, ואילו ענף אג מקיים אותו. למרות ההחלפות בנטייות אלו, כמעט בכל מקום הגרסה בכ"י ארפורט מתאימה לגרסת קטעי הגניזה, בין שהם מקיימים את הכינוי ובין שהשמיטו אותו.⁷⁰ גם תופעה זו תומכת בטענה שהעדים האלה השתלשלו ממקור אחד. למשל בתוספתא, יבמות י, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 32, שורות 28–29) כתוב:

ד	ניקב	מלמטה	פסול	מפני	שהוא	שופך	נסת'	כשר	מפני	שהוא	מוליד
ו	ניקב	מלמטה	פסול	מפני	שהוא	שופך	נסתם	כשר	מפני	שהוא	מוליד
א	ניקב	מלמטה	פסול	מפני	שהוא	שופך	נסתם	כשר	מפני	שמוליד	
ג'	ניקב	מלמטה	פסול	מפני	שהוא	שופך	נסתם	כשר	מפני	שמוליד	

כאן ענף וד מקיים את הכינוי, וענף אג¹ השמיטו. לעומת זאת בתוספתא, יבמות ה, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורה 10) המצב הפוך, אך עדיין יש התאמה בין א לג':

ד	זה	הכלל	כל	זמן	שראויות	לו	אסורות	עליו	משום	ואשה	אל	אחותה	
ו	זה	הכלל	כל	זמן	שראויות	לו	אסורות	עליו	משום	ואשה	אל	אחותה	
א	זה	הכלל	כל	זמן	שהן	ראויות	לו	אסורות	עליו	משום	אשה	אל	אחותה
ג'	זה	הכלל	כל	זמן	שהן	ראויות	לו	אסורות	לו	משום	אשה	אל	אחותה

תשנ"ב, עמ' 672. לסיכום הדעות במחקר ראה: ש"י פרידמן, פרק השוכר את האומנין: בבלי בבא מציעא פרק ששי, ב: הנוסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 38, 85 והערה 92; ב' קצוף, 'היחס בין התוספתא והירושלמי למסכת ברכות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, עמ' 26, הערה 1. נוסף על המקרים של שי"ן הזיקה שאחריה פועל בינוני תיעד בנדוד תופעה זו גם במקרים של שי"ן הזיקה לפני תואר. ראה: א' בנדוד, לשון מקרא ולשון חכמים, ב, תל אביב תשכ"ז–תשל"א, עמ' 657–688, בעיקר עמ' 658. פוקס התייחס לתופעה של שי"ן הזיקה לפני תואר במשנה, סוכה א, א – 'סוכה שהיא גבוה' במשנה לעומת 'סוכה שגבוה' במקורות בבליים. ראה: מ"צ פוקס, 'מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ט, עמ' 2–3; וראה דוגמאות אצל: ד' רוזנטל, 'משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 80–81.

70 שני היוצאים מן הכלל: תוספתא, יבמות א, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 2, שורה 18) – בענף וד כתוב 'שהן נשואות לאחרים' ובא כתוב 'שנשואות לאחרים', אבל בקטע ג' כתוב 'שהנשואות לאחרין', וייתכן שהצורה 'שהנשואות' היא קיצור של 'שהן נשואות' עם נשילת הנו"ן, ושכאן קטע ג' שימר את הכינוי; שם ט, א (שם, עמ' 27, שורות 10–11) – בודא כתוב 'הניח לה בנים והניחה מעוברת, עבדי מלוג אוכלין כדרך שהיא אוכלת', ואילו בקטע ג' כתוב 'כדרך שאוכלת'. לכאורה המצב בשלילה 'אין + בינוני' לעומת 'אינו + בינוני' אמור להיות דומה לזה שבחייב. וראה: י' ברויאר, 'שלילת הבינוני בעברת שבתלמוד: "אין" לעומת "אינו"', מסורות, (תשנ"ז), עמ' 1–41. אך במסכת יבמות המצב מורכב יותר, שכן עדי הנוסח עקיבים הרבה פחות בשימוש בכינוי בביטויי שלילה, ויש עדים שקיים בהם חילוף בין שמירת הכינוי לבין השמטתו אפילו בתוך משפט אחד. עם זאת במקומות לא מעטים נוסח כ"י ארפורט תואם את נוסח קטעי הגניזה ונבדל מנוסח ענף וד.

תופעה נוספת בחילופים בין ענפי הנוסח היא השימוש במילה 'אם' בתחילת משפט תנאי. לעיתים מילה זו אינה מופיעה בתחילת המשפט בחלק מעדי הנוסח, כפי שכתוב למשל בתוספתא, יבמות א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 2, שורות 23–24):

ד	לקיי'	כדברי	בית שמאי	הולד	ממז'	כדברי	ב"ה
ו	לקיים	כדברי	בית שמיי				
א	אם לקיים	דברי	בית שמאי	הוולד	ממזר	כדברי	בית הילל
ג ¹	אם לקיים	דברי	בית שמאי	הוולד	ממזר	כדברי	בית הילל

בדוגמה זו המילה 'אם' מופיעה בענף אג¹, אך חסרה בענף וד.⁷¹ בשני מקומות נוספים המילה 'אם' חסרה בענף וד וקיימת בענף אג¹, ובשני מקומות המצב הפוך: היא חסרה בענף אג² וקיימת בענף וד.⁷² בכל המקומות הללו יש התאמה בין כ"י ארפורט ובין קטעי הגניזה. יש גם חילופים בין מילים נרדפות שבהם גרסת כ"י ארפורט מתאימה לגרסת קטעי הגניזה. למשל בתוספתא, יבמות יב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 45, שורה 70) כתוב:

ד	אמר	ר'	יהודה	מעש'	היינו	יושבין	לפני	ר'	טרפון
ו	אמ'	ר'	יהודה	מעשה	והיינו	יושבין	לפני	ר'	טרפון
א	אמ'	ר'	יהודה	פעם	אחת	יושבין	לפני	ר'	טרפון
ג ¹			ודה...<	פעם	אחת	יושבין	לפני	ר'	טרפון
ג ²							<..>	ר'	טרפון

חמישה חילופים כאלו תומכים בקביעה שאג¹ וג² השתלשלו מטופס אחד משותף.⁷³ אומנם בשלושה מקומות נוסח א שונה מג¹ג², אך במקרים אלו הנוסח שבג¹ג² שונה גם מענף וד, ונראה שלפנינו נוסחים ייחודיים של קטעים אלו.⁷⁴

לסיכום, על פי אילן היוחסין המצטייר מבדיקת הטעויות המשותפות לכ"י ארפורט ולקטעי הגניזה במסכת יבמות כתב יד זה וקטעי הגניזה שייכים לענף נוסח משותף. קביעה זו מתאשרת

71 המילה 'אם' נמצאת גם במקבילה בירושלמי, יבמות א, ו (ג ע"א; טור 834, שורות 30–33).

72 תוספתא, יבמות א, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 2, שורה 19); שם ט, א (שם, עמ' 27, שורה 3). נטיות הפוכות ראה: שם י, ד (שם, עמ' 32, שורה 27); שם יא, יא (שם, עמ' 39, שורה 72).

73 התאמה בין א לג¹ג²: תוספתא, יבמות ד, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורה 41) – בענף וד כתוב 'וכל מקום שיש בו נדנוד עבירה', ואילו בענף אג² כתוב 'וכל דבר שיש בו נדנוד עבירה'; שם ו, ד (שם, עמ' 18, שורה 18) – בענף וד כתוב 'פטור על קרובותיה', ואילו בענף אג¹ג² כתוב 'אין חייבין על קרובותיה'; שם י, א (שם, עמ' 30, שורות 2, 4, 6, עמ' 31, שורה 9) – בענף וד כתוב 'והניחה לפני יבם' ואילו בענף אג¹ג² כתוב 'ונפלה לפני יבם'; שם יב, יב (עמ' 43, שורה 55) – בענף וד כתוב 'נשטמה לו רצועות מנעל', ואילו בענף אג¹ג² כתוב 'הותרו לו/התירו/הותר רצועות מנעל'.

74 יש שלושה מקרים כאלה: תוספתא, יבמות ו, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 17, שורה 7) – 'ובן שבעה לשיני' (ג¹) לעומת שאר העדים: 'ובן שבעה לאחרון'; שם י, ג (שם, עמ' 32, שורה 24) – 'מעשה לפני ר' יוחנן' (ג²) לעומת שאר העדים: 'באו ושאלו את ר' יוחנן'; שם ו, ו (שם, עמ' 32, שורה 32) – 'אחר כך' (ג¹) לעומת בשאר עדים: 'לאחר מכן'.

על ידי התאמות אחרות בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה, ובהן: טעויות נוספות בהעתקה, הקבלה בין גרסאות התוספתא לתלמודים, שינויים בסדר ההלכות בתוספתא ותופעות לשוניות וסגנוניות.

ב. מהימנותם של עדי הנוסח של התוספתא

1. מהימנותו של כ"י ארפורט

על פי אילן היוחסין שיצרתי כ"י ארפורט וקטעי הגניזה שייכים לאותו ענף נוסח. ענף נוסח זה מתועד כאמור בשלושה אזורים גיאוגרפיים שונים, ושורשיו כבר בסוף המאה האחת עשרה. עיון בגרסאות קטעי הגניזה מעלה שאין בעדים אלו סימני הגהה או תיקון על פי מקורות מקבילים. השתייכותו של כ"י ארפורט לענף זה מעניקה לגרסאותיו משנה תוקף, ועל כן יש לתת להן משקל רב בקביעת הנוסח המקורי של התוספתא במסכת יבמות. עם זאת במקומות לא מעטים גרסת כ"י ארפורט סוטה מגרסאות קטעי הגניזה; אע"פ בחילופים אלו כדי לעמוד על טיבן של הגרסאות של כ"י ארפורט שאינן מתאימות לקטעי הגניזה.

רוב רובם של החילופים בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה נובעים מחילופים רגילים של סופרים – חלקם נובעים מטעויות בהעתקה וחלקם חילופי סגנון. למשל בתוספתא, יבמות א, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 2, שורה 13) כתוב:

כשם שאם מתו או מיאנו או נתגרשו או

ד נמצאו	אילוניות	או שהיו נשואות לאחרים	צרותיהן	מותרות
ו שנמצאו	אילוניות	או שהיו נשואות לאחרים	צרותיהן	מותרות
א שנמצאו	אילוניות	או שהיו נשואות לאחרים	צרותיהן	מותרות
ג ¹ שנמצאו	אילוניות	או שהיו נשואות לאחרים	צרות>..	מותרות

כאן טעה סופר כ"י ארפורט והכניס את הקביעה שבסוף המשפט, 'צרותיהן מותרות', לפני התנאי האחרון במשפט, טעות שעשויה להתרחש באופן טבעי תוך כדי העתקת טקסט. יש טעויות לא מעטות כאלה גם בקטע ג¹. למשל בתוספתא, יבמות א, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 3, שורה 26) כתוב:

בוא ונתקין שיהו הצרות חולצות ולא מתיבמות,

ד	ולא	הספיק	לגמו'	את	הדב'	עד	שנטרפה	שעה
ו	ולא	הספיקו	לגמור	את	הדבר	עד	שנטרפה	שעה
א	ולא	הספיקו	לתקן	את	הדבר	עד	שנטרפה	השעה
ג ¹	ולא		לתקן	את	הדבר	עד	שנפטר	שעה

בהלכה זו יש התאמה בין כ"י ארפורט לקטע ג¹ בנוסח 'לתקן את הדבר' לעומת 'לגמור את הדבר' בענף וד, אך בקטע ג¹ יש שתי טעויות בהעתקה: בתחילת המשפט נשמטה המילה 'הספיקו',

ובסוף המשפט כתוב 'שנפטרה השעה' במקום 'שנטרפה השעה', עקב שיכול אותיות. מספר הטעויות מן הסוג הזה בכ"י ארפורט דומה למספרן בקטעי הגניזה. נוסף על טעויות בהעתקה יש בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה חילופי סגנון קלים, שכנראה נובעים מנטיות שונות של הסופרים.⁷⁵ 126 מתוך 136 החילופים בין כ"י ארפורט לקטעי הגניזה שייכים לאחת משתי הקטגוריות האלה.

טעויות כאלה צפויות בכל מעשה העתקה, ולכן אינן משמעותיות לשאלת התפתחות הנוסח. לעומת זאת נראה שעשרת החילופים הנותרים נוצרו בהשפעת מקורות מקבילים. חמישה מתוכם הם תיקוני לשון מכוונים של סופר כ"י ארפורט, והם באים במקומות שהניסוח המקורי אינו ברור בהם או שנוסח הפסוק אינו מתאים למסורה.⁷⁶ למשל בתוספתא, יבמות ו, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 19, שורה 31) כתוב:

ד	הרי	שהיתה	רדופה	לילך	לבית	אביה
ו	הרי	שהיתה	טרופה	לילך	לבית	אביה
א	הרי	שהיתה	רדופה	לילך	לבית	אביה
ג ²	הרי	שהיתה	טרופה	<..>	בית	אביה

ליברמן ציין שהלשון 'רדופה' שבגרסת כ"י ארפורט ודפוס ראשון נמצאת גם במקבילה בבבלי, יבמות מב ע"ב ובכמה מקומות נוספים בבבלי וכן בירושלמי.⁷⁷ אולם גם השורש 'טרף' מתועד בספרות התנאים, בספרי דברים: 'משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה בבית אביה'⁷⁸ אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים'.⁷⁹ על פי כלל הקריאה הקשה, נראה שהגרסה המקורית נמצאת בכ"י וינה ובקטע ג¹, ואילו בכ"י ארפורט ודפוס ראשון תוקנה הגרסה לנוסח מוכר יותר על פי מקורות מקבילים.

דוגמה לתיקון פסוקי המקרא יש בתוספתא, יבמות א, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 4,

שורה 42):

75 למשל תוספתא, יבמות א, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 4, שורות 43–44) – גרסת א: 'או כדברי ב"ש כקוליהן וכחומריהן' לעומת גרסת קטע ג¹: '...ו. כקולי ב"ש וכחומריהן'; שם ד, ג (שם, עמ' 10, שורה 12) – גרסת א: 'שניהם מותרים בשנייה' לעומת גרסת קטע ג¹: 'שניה מותרת לשניהן'. שלא כמו החילופים שנדונו בחלק הקודם, חילופים אלו אינם כרוכים בשינויים במילות הנוסח אלא רק בשינוי סדר המילים.

76 התופעה של תיקון פסוקים כדי להתאימם לנוסח המסורה מתועדת גם בחיבורים אחרים של ספרות חז"ל. ראה למשל: מ' כהנא, 'אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 207–216; ברודי, לתולדות נוסח (לעיל הערה 26), עמ' 77–78.

77 ראה הפניות אצל ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 51.

78 כך הגרסה בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32 וברוב העדים. יוצאים מכלל זה רק הדפוס הראשון (ונציה ש"ה; 'חזרה בבית אביה') וכ"י לונדון Add. 16406 ('ודפה לבית אביה') וככל הנראה אלו גרסאות משניות שנוצרו בשל זרות הצורה 'טרפה'. ראה דברי פינקלשטיין במהדורתו, עמ' 102.

79 ספרי דברים, עקב מג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 102).

ד	על	זה	נאמ'	הכסיל	בחשך	ילך
ו	על	זה	נאמ'	הכסיל	בחשך	ילך
א	על	זה	נאמר	הכסיל	בחשך	הולך
ג'	עליו		הכתוב		<...שך	ילך

סופר כ"י ארפורט תיקן את הפסוק בהתאם לנוסח המסורה שעמד לפניו: 'הכסיל בחשך הולך' (קוה' ב 14).⁸⁰ בשלושה מקומות נוספים תיקן סופר כ"י ארפורט נוסחים לא ברורים על פי מקבילות.⁸¹ חמישה התיקונים האלו הם תיקונים לשוניים גרידא ואינם משפיעים על ההלכה. לעומת זאת בחמשת החילופים הנותרים נראה שגרסת כ"י ארפורט הושפעה ממסורות הלכתיות מקבילות, במיוחד מן התלמוד הבבלי.⁸² למשל בתוספתא, יבמות ח, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 25, שורה 14) כתוב:

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים...

80 במהדורתו של קניקוט רשומים שנים עשר כתבי יד שכתוב בהם 'הולך' ורק שלושה שכתוב בהם 'ילך'. ראה: B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum: cum variis lectionibus*, Oxford 1776–1780, p. 550. תיקון זה נמצא בכ"י ארפורט גם במקבילה בתוספתא, עדיות ב, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 457).

81 תיקוני לשון ראה: תוספתא, יבמות ו, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 18, שורה 18) – ולחלוץ-לחלוץ (וראה לעיל ליד הערה 50); שם ט, א (שם, עמ' 27, שורה 2) – משלה-מכוחה. וכבר עמד ברורמן על הנטייה של סופר כ"י ארפורט לתקן או לפרש מילים לא מוכרות. ראה: נ' ברורמן, 'לבחינת טיבם של כ"י וינה וכ"י ארפורט של התוספתא, מחקרים בלשון, ה-ו (תשנ"ב), עמ' 165–166. תיקון פסוק על פי המסורה: תוספתא, יבמות יב, א (מהדורת ליברמן, עמ' 39, שורה 3) – בקטע ג' כתוב 'ולא תהיה לו קדשה', ולעומת זאת בכ"י ארפורט כתוב 'ולא תהיה לאשה' (המילה 'ולא' סומנה למחיקה על ידי קו קצר מעליה). נראה כי בטופס שממנו הועתקו עדים אלו היה כתוב 'ולא' במקום 'ולו', וסופר כ"י ארפורט תיקן את הטעות. לעומת זאת סופר ג' העתיק אותה כצורתה ולכן השתבש בהמשך הפסוק (ייתכן שבגלל המילה 'לא' קרא הסופר את המילה 'לאישה' שבהמשך כ'לו קדשה' מתוך אשגרה של הפסוק 'לא תהיה קדשה' [דב' כג 18] בשילוב הדמיון הגרפי בין המילים 'לאישה' ו'לו קדשה').

82 הגהת טקסטים של ספרות חז"ל על פי מקורות מקבילים ובמיוחד על פי התלמוד הבבלי מתועדת היטב בכל ספרות התנאים כולל התוספתא (ראה הפניות לעיל בהערה 7). אך לכאורה יש מקום לסייג תופעה זו בקשר לתוספתא לאור השערתו של ליברמן בדבר חדירת קובץ ברייתות בבליות לתוספתא סוכה. ראה: ליברמן, תוספתא ראשונים (לעיל הערה 2), א: זרעים, מועד, עמ' 199; ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ד: מועד, עמ' 861; "Dialectology" in Y. Elman, *Babylonian Baraitot in the Tosefta and the "Dialectology"*; 861–29. *of Middle Hebrew*, *AJS Review*, 16 (1991), pp. 1–29. מסורת בבלי מייצגת את הגרסה המקורית של התוספתא. אלא שהשערה זו הופרכה לאחרונה על ידי שומן. ראה: L. Doering and D. Schumann, "How 'Babylonian' is the Tosefta?", *D. Schumann*, (eds.), *Tosefta Studies: Manuscripts, Traditions and Topics*, Zürich 2021, pp. 71–92. את כל החומר התנאי בקובץ הברייתות הנדון במסכת סוכה והראה שלרוב הברייתות שבקובץ יש מקבילות בספרות הארץ ישראלית. אשר על כן, ובהיעדר הוכחות ברורות לחדירת מסורות בבליות לתוך התוספתא, יש להניח שגרסאות המשקפות מסורות בבליות אינן מקוריות בתוספתא אלא הן תוצאה של הגהת הטקסט על פי התלמוד הבבלי כמצוי בשאר ספרות חז"ל.

ד האיש אין רשאי לישב שלא באשה ואשה רשאה לישב שלא באיש
 ו אין רשיי לישב בלא אשה ואשה אינה רשאה לישב שלא באיש
 א האיש אינו רשאי שלא אשה והאשה רשאה לישב שלא איש
 ג' האיש אינו רשאי לשב שלאשה! והאשה אינה רשאה לשב שלאיש!

הלכה זו מובאת בדיון במצוות פרייה ורבייה וקובעת שאסור לאדם לשבת בלא אישה. הצלע השנייה דנה בחובת האישה במצווה זו, אך הדין אינו ברור. לפי שני עדי נוסח (דא) האישה רשאית לשבת בלא איש, ואילו שני עדי נוסח אחרים גורסים ההפך (וג'). שלא כברבים מחילופי הנוסח בתוספתא, כאן הפיצול אינו בין ענפי הנוסח, אלא קיים פיצול תוך-ענפי בשני הענפים, ועל כן אי אפשר להיעזר בשיטה הסטמאטית לשם קביעת הגרסה המקורית בסוגיה.⁸³ לדעתי ניתן להסביר חילופים אלו כהגהות מכוונות של סופר כ"י ארפורט ושל דפוס ראשון על פי פסיקת הבבלי במחלוקת תנאים בשאלת חיוב האישה במצוות פרייה ורבייה. במשנה, יבמות ו, ו נכתב:

האיש מצווה על פרייה ורבייה אבל לא האישה. ר' יוחנן בן ברוקא או': על שניהם הוא אומ' ויברך אותם א'הים ויאמר להם פרו ורבו'.

בסוגיית הבבלי יש דיון במחלוקת זו, והמסקנה היא שהאישה פטורה ממצוות פרייה ורבייה כדעת תנא קמא במשנה.⁸⁴ לעומת זאת בירושלמי נשאת האפשרות שנפסקה ההלכה כר' יוחנן בן ברוקא, שסבר שגם האישה חייבת במצווה.⁸⁵ סביר להניח שנוסח התוספתא המקורי היה המסורת הדומיננטית פחות של ר' יוחנן בן ברוקא, שכאמור נשתמרה בסוגיית הירושלמי כפסיקה אפשרית: 'הל' כר' יוחנן בן ברוקא'. אולם בהשפעת ההלכה הרווחת שבבבלי הגיהו סופר כ"י ארפורט ודפוס ראשון את הטקסט באופן עצמאי כדי להתאימו לתפיסת הבבלי. בארבעה מקרים נוספים נראה שסופר כ"י ארפורט הגיה את נוסח התוספתא על פי מקורות מקבילים.⁸⁶

83 ליברמן לא עסק בענפי הנוסח, ולכן התייחס אל המסורת של אד ואל מסורת וג' כאל מסורות נפרדות. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 67–68.

84 בבלי, יבמות סה ע"ב.

85 ירושלמי, יבמות ו, ו (ז ע"ד; טור 860, שורות 20–25). בסוגיה שם מובאת שתי מסורות אמוראיות, אחת שפוסקת הלכה כר' יוחנן בן ברוקא, ואחת שקובעת שרק אם האישה תובעת להינשא, הדין עימה. בניגוד לבבלי, שאימץ את המסורת השנייה, סוגיית הירושלמי לא קבעה את ההלכה כאחת מן הדעות.

86 תוספתא, יבמות ה, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורה 10) – הגהה על פי הלכת משנה, יבמות ג, א; שם ו, ד (שם, עמ' 18, עמ' 20) – בכ"י ארפורט נוספו המילים 'אחיך הגדול', ככל הנראה על פי גרסת המשנה בבבלי; ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 48; תוספתא, יבמות ז, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 22, שורה 6) – הגהה על פי תפיסת הבבלי בעניין מאמר יבמין; שם ה, ד (שם, עמ' 25, שורה 20) – הגהה על פי הייחוס בבבלי, יבמות סב ע"א. במקום אחד נוסף נראה שגרסת א משקפת את תפיסת הבבלי (שם ו, ה [שם], עמ' 19, שורה 28), אך כבר הראה ליברמן שהגרסה הנדונה, 'גרשתו',

בסופו של דבר רק בעשרה מקומות במסכת יבמות יש הגהה מכוונת של סופר כ"י ארפורט, ובכולם שונתה מילה אחת בלבד. חיה נתן כבר עמדה על נטייה שמרנית זו של סופר כ"י ארפורט וציינה כמה מקומות שיש בהם בכתב היד גרסה כפולה. בחלקם לאחר שכתב הסופר מילה אחת, הוא הוסיף נקודתיים ואחריהן מילה חלופית ונקודתיים נוספות (לרוב מילים אלו גם מנוקדות).⁸⁷ לדעתה לפני הסופר היו לפחות שני עותקים של התוספתא, וכשנתקל בשני נוסחים שונים לא הכריע ביניהם אלא הביא את שניהם.⁸⁸ ואכן בשלושה מקומות במסכת מופיעות בכ"י ארפורט שתי גרסאות אחת ליד השנייה.⁸⁹

נמצאת גם בקטע ג², ולכן אם הייתה הגהה על פי הבבלי, היא נעשתה באב המשותף לשני עדי נוסח אלו. ליברמן ציין עוד מקום שלדעתו גרסת א הוגהה בו על פי שני התלמודים (שם יב, ז [שם], עמ' 42, שורה 34), אך לדעתי אין הכרח בכך. התוספתא מביאה הלכה שלפיה אם נולד בן שהוא ספק בן תשעה חודשים לאב אחד וספק בן שבעה חודשים לאב שני, הוא פטור על מכתם ועל קללתם של שני האבות. אולם אם הכה או קילל את שניהם כאחד הוא חייב. לאחר מכן מובאת דעתו של ר' יהודה במקרה של 'המכה את אביו ואת אחר כאחת'. בהלכה זו יש חילוף בין שלושת העדים: לפי הדפוס הוא פטור על מכתם וחייב על קללתם, לפי כ"י וינה הוא חייב על שניהם, ולפי כ"י ארפורט הוא פטור על שניהם. בקטע ג² יש שירידיים של המילה 'פטור' בסוף ההלכה, כך שלפחות בהלכה האחרונה נראה שגרסה זו מתאימה לגרסת כ"י א. דעתו של ר' יהודה במקרה שבו אדם הכה או קילל את שני האבות המסופקים כאחד מובאת בספרא ובשני התלמודים, ושם הפסיקה היא 'פטור' בהתאם לגרסת כ"י ארפורט כאן. אך ליברמן ציין שעל פי הלשון בתוספתא 'את אביו ואת אחר' אין מדובר במקרה זה אלא במקרה שבו אדם הכה או קילל בבת אחת את אביו הוודאי ואדם זר. הפסיקה במקרה זה היא 'חייב', בהתאם לגרסת כ"י וינה. לפי פרשנות זו המקרה שבתוספתא שונה מזו שבתלמודים, ולכן יש לראות בגרסת כ"י ארפורט – וככל הנראה גם בגרסת קטע ג² – השפעה של שני התלמודים. אולם כדי לפרנס פרשנות זו נאלץ ליברמן להישען על דעה אמוראית בבבלי, יבמות קא ע"א. לדעתי הצורך לפרש את התוספתא על פי מסורת אמוראית מקשה את פירושו של ליברמן, ובשל המצב הטקסטואלי הקשה של הטקסט שבתוספתא כאן, שיש בה חילופים בין כל העדים, קשה לדעת כיצד לפרשו. לכן לא כללתי מקרה זה בין המקרים שבהם גרסת א מוגהת על פי התלמודים. וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 128.

87 כאמור נתן תיארה סימנים אלו כמילה ולאחריה נקודתיים ואחר כך מילה חלופית ועוד נקודתיים. ראה: נתן, מסורתו הלשונית (לעיל הערה 13) עמ' 28–32. וכך העתיקו גם ליברמן וגם צוקרמנדל. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 56; מהדורת צוקרמנדל, עמ' 245, 248. לעומת זאת, אפשטיין תיאר סימנים אלו כזוג נקודתיים, אחד לפני המילה ואחד לאחריה (ראה לעיל בהערה 48). ואכן מוכח כדברי אפשטיין בתוספתא, יבמות ה, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורה 9). כתוב שם: 'בחמותה: באחותה: – המילה 'בחמותה' נמצאת בסוף השורה, והמילה 'באחותה' נמצאת עם זוג נקודתיים סביבה בתחילת השורה הבאה.

88 לדברי ליברמן הסופר הוסיף את המילה הנכונה מדעתו או מכתב יד אחר. ראה: ליברמן, תוספתא (לעיל הערה 1), זרעים, עמ' ט. אך בדוגמה אחת (תוספתא, יבמות ו, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 21, שורה 53]) הוא קבע כי 'הנקודות הן סימן לשתי נוסחאות שהיו לפני הסופר' (ליברמן, תוספתא כפשוטה [שם], ו: נשים, עמ' 56, הערה 53). כאמור מישור הרחב דעה זו וטען שכל המילים המנוקדות בכ"י ארפורט, ולא רק הגרסאות הכפולות, הן סימן לגרסה אחרת שעמדה לפני סופר כתב היד (ראה לעיל הערה 57).

89 תוספתא, יבמות ה, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורה 9) – 'בחמותה: באחותה:'; שם ו, ז (שם, עמ' 21, שורה 53) – 'ברופא: בפיגא:'; שם ו, ו (שם, עמ' 26, שורה 27) – 'ימים: פעמים:'. נוסף על מקרים אלו בשני מקרים הוסיף סופר כ"י ארפורט גרסה חלופית בגיליון: שם ו, ב (שם, עמ' 17, שורה 7) – בטקסט כתוב 'ובן

בדוגמה הבאה באות לידי ביטוי שתי הנטיות שציינתי בכ"י ארפורט: הנטייה להגיה את הטקסט כשהנוסח המקורי אינו ברור או סותר תפיסה הלכתית מקובלת, והנטייה לשמור על הטקסט המקורי. התוספתא בימות ה, ג, דנה בשתי אחיות שנופלות לייבום לפני שני אחים. הן במשנה והן בתוספתא נפסק שהן חייבות חליצה, כי כל אחת מהן היא אחות זקוקתו של כל אחד מן היבמים. אולם אם אחת מהאחיות אסורה כאיסור ערווה לאחד מן האחים, מותר לו לייבם את אחותה, כיוון שרק אחת אחת ראויה לו לייבום. התוספתא שם (מהדורת ליברמן, עמ' 13, שורות 8–10) מדגימה הלכה זו וקובעת:

- [1] היתה אחת מהן לשניהן זה אסור בה ומותר באחותה וזה אסור בה ומותר באחותה
 [2] היו שתיהן חמות לאחד מהן השני מותר בשתיהן

בהלכה הראשונה האחות החמות אסורה לשני האחים, ולכן מותר להם לייבם את אחותה. בהלכה השנייה שתי האחיות אסורות לאחד האחים, והתוספתא פוסקת שלשני מותר לייבם את שתיהן. כך כתוב בכ"י וינה ובדפוס ראשון, אך כבר ליברמן קבע שגרסה זו שגויה, שהרי האח השני אסור בשתיהן, כיוון שהן נחשבות לאחות זקוקתו. הגרסה בשני קטעי הגניזה, 'שניהם מותרין בשנייה', גם היא שגויה, כי שני האחים אסורים בשתי האחיות. בכ"י ארפורט כתוב: 'שניהם אסורים בשנייה'. גרסה זו נכונה באופן עקרוני, אם כי גם היא לקויה, כי היא מתייחסת רק לאחות השנייה. אך כאן אין לאחות השנייה מעמד מיוחד – לשתייהן יחס זהה ליבמים. הגרסה הנכונה צריכה להיות: 'שניהם אסורין בשתיהן',⁹⁰ אך אף אחד מעדי הנוסח אינו מביא אותה:

ד	היו	שתיהן	חמות	לאחת	מהן	השני	מותר	בשתיהן
ו	היו	שתיהן	חמות	לאחד	מהן	השני	מותר	בשתיהן
א	היו	שתיהן	חמות	לאחד	מהן	שניהם	אסורין	בשנייה
ג ¹	היו	שתיהן	חמות	לאחד	מהן	שניהם	מותרין	בשנייה
ג ²				לאיזה	מהן	שניהם	מותרין	בשנייה

ניתן היה להציע שגרסת כ"י ארפורט 'אסורין' היא המקורית, ושנפלה טעות הן בענף וד והן בג¹ג²: 'מותר'/'מותרין'. אך הצעה זו קשה משתי סיבות. ראשית, כאמור גרסת כ"י ארפורט אינה תקינה. שנית, סביר פחות שאותה טעות ('אסור' < 'מותר') תופיע גם בענף וד וגם בג¹ג² באותו מקום.

זאת ועוד, גרסת כ"י ארפורט זהה לגרסת ג¹ג² למעט שינוי בין 'מותרין' למילה הנכונה

שבעה לאחרון, המילה 'שבעה' מנוקדת ובגיליון נוספה המילה 'תשעה'; שם ח, ז (שם, עמ' 26 שורה 31) – בגוף הטקסט כתוב 'ר' אלעזר בן עזריה', והמילים 'בן עזאי' נוספו בגיליון עם ניקוד.

90 ליברמן סבר שהגרסה המקורית הייתה 'השני אסור בשתיהן', אך גם גרסה זו קשה, כי היא אינה מתייחסת לאח הראשון, וזאת בניגוד להלכות הקודמות, שיש בהן התייחסות לשני האחים בכל אחד מן המקרים הנדונים.

'אסורין'. לכן לדעתי ניתן לשער שהטעות של החלפת המילה 'אסור' במילה 'מותר' נפלה באב המשותף לכל חמשת עדי הנוסח ואחר כך נוצרו השיבושים של 'השני'/'שניהם' בענף וד ו'שתייהן'/'שנייה' באג'ג² – אולי על ידי טעות גרפית.⁹¹ לפי הצעה זו לפני סופר כ"י ארפורט עמדה הגרסה השגויה שבג'ג², והוא תיקן את המילה הראשונה על ידי החלפת 'מותרין' ב'אסורין' ובכך הסיר את הטעות הברורה מנוסח זה, אך נמנע מלתקן מעבר לנדרש, ולכן יצאה גרסה שנקייה משיבוש ברור אך לא גרסה תקינה.

לסיכום, במקרים ספורים סטה סופר כ"י ארפורט מן הנוסח המקורי ותיקן את הטקסט. אך גם במקומות הללו ניכרים נטיותיו השמרניות של הסופר וניסיונותיו לשמור ככל האפשר על הטקסט המקורי.

2. מהימנותו של ענף וד

האם החילופים בין ענפי הנוסח מייצגים מסורות מקוריות בתוספתא? שרמר הציג עשרות חילופי נוסח בין כ"י וינה לכ"י ארפורט, וביקש להראות שאין הם נובעים מטעויות בהעתקה או מהגהות על פי התלמודים בלבד, אלא פעמים רבות הם משקפים שתי מסורות הלכתיות מקוריות שעמדו לנגד עיניהם של חכמי התלמוד.⁹² הוא הצביע על מקרים שבהם ההבדלים ההלכתיים בין ענפי הנוסח מקבילים למסורות שונות בין שני התלמודים, וכן הביא דוגמאות רבות של שינויים בסדר ההלכות, היפוכים של הדעות או של ההלכה, ניסוחים שונים וחילופים בשמות החכמים. לדעתו שינויים אלו מורים על קיומן של מסורות שונות של התוספתא.

ברודי התנגד להצעה זו של שרמר בטענה שכמה טעויות המשותפות לכל עדי הנוסח של התוספתא מעידות שכולם השתלשלו מאב משותף אחד. לשיטתו הייתה רק מסורת מקורית אחת של התוספתא, והיא התפלגה במרוצת הזמן לענפי נוסח שונים. ברודי בחן את כל השינויים שבמסכת כתובות והראה שרוב רובם של חילופי הנוסח בין כתבי היד של התוספתא אופייניים לפעולות של סופרים ואינם מייצגים חילופי מסורות מקוריים. את המקרים הספורים הנראים כחילופי מסורות הסביר ברודי בכך שלעיתים הרשו לעצמם הסופרים להכניס לטקסט של התוספתא מסורות הלכתיות חיצוניות.⁹³

עיון בחילופי הנוסח של מסכת יבמות מעלה תמונה דומה לזו שצייר ברודי במסכת כתובות.

91 ייתכן ששני הביטויים נכנסו באשגרה מן הפרק הקודם. בתוספתא, יבמות ד, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 10, שורות 10–12) כתוב: 'שני נכריים שקידשו שתי נכריות, זה אין יודע לאי זו קידש וזה אין יודע לאי זו קידש, זה נותן שני גיטין וזה נותן שני גיטין. מת אחד מהן, השיני מותר בשתייהן. מתה אחת מהן, שניתן מותרין בשנייה'. שני הביטויים האלה זהים לשתי הגרסאות המובאות בשני ענפי נוסח של התוספתא להלכה כאן, וייתכן שהשפיעו על הגרסאות להלכה זו.

92 שרמר, למסורת נוסח התוספתא (לעיל הערה 7).

93 ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הערה 17), עמ' 21.

ראשית, ברודי ציין לקיומן של טעויות מובהקות המשותפות לכל עדי הנוסח של מסכת כתובות. בדומה לכך יש במסכת יבמות שלוש טעויות מובהקות המשותפות לשלושת עדי הנוסח העיקריים – קטעי הגניזה חסרים במקומות אלו.⁹⁴ תופעה זו מלמדת ששלושת עדי הנוסח הללו השתלשלו מאב נוסח אחד. כמו כן טעויות מובהקות המשותפות לקטעי הגניזה ולכ"י ארפורט מוכיחות ששלושתם השתלשלו מטופס אחד. יוצא מכאן שכל חמשת עדי הנוסח השתלשלו מאב נוסח אחד. נוסף על טעויות אלה מצאתי שתי טעויות המשותפות לארבעת עדי הנוסח ודאג¹ (קטע ג² חסר להלכות אלו). אומנם הן אינן בהכרח טעויות מובהקות, אך הן מחזקות את הטענה שכל עדי הנוסח השתלשלו מאב נוסח אחד.⁹⁵

שנית, עיון בטיב החילופים בין ענפי הנוסח של תוספתא יבמות – ענף וד וענף אג – תומך גם הוא בקיומה של מסורת מקורית אחת של התוספתא. החילופים נחלקים לשלושה סוגים: (א) טעויות בהעתקה, כגון דילוג מחמת הדומות או הכנסת ביטוי באשגרה מן ההלכות הסמוכות; (ב) חילופי לשון וסגנון כולל מילים וביטויים נרדפים; (ג) חילופים שמייצגים מסורות הלכתיות שונות. במסכת יבמות רוב רובם של החילופים שייכים לשני הסוגים הראשונים: מתוך יותר מ-300 חילופים מצאתי רק שלוש הלכות ששני ענפי הנוסח בהן עשויים לשקף שתי מסורות הלכתיות מקוריות.⁹⁶ אומנם שרמר הצביע על דוגמאות נוספות של חילופים שלכאורה משקפים

94 תוספתא, יבמות א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 3, שורה 39) – בודא: 'כל דרך איש וך בעיניו ותכן לבות ה', נוסח הפסוק אינו תואם את נוסח המסורה (וגם אינו מתועד אצל קניקוט) אלא נראה כטעות בעקבות הדמיון בין שני פסוקים: 'כל דרך איש ישר בעיניו ותכן לבות ה' (מש' כא 2) ו'כל דרכי איש וך בעיניו ותכן רוחות ה' (שם טז 2); תוספתא, יבמות יא, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 36, שורות 35–36) – בודא כתוב 'ונתקדשה' במקום 'ונתייבמה', וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 113; תוספתא, יבמות יב, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 40, שורות 6–7) – בודא כתוב 'או חולצין או מיבמין', וכבר ציין ליברמן שצ"ל 'לא חולצין ולא מיבמין' כמו שהועתק בתוספות רי"ד בשם התוספתא. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 40.

95 תוספתא, יבמות ז, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 23, שורות 16–18) – בודאג¹ נתחלפה הצלע 'אין אחר חליצה כלום' בשורה 16 בצלע 'אין אחר בעילה כלום' בשורה 18; ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 62; תוספתא, יבמות ט, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 28, שורות 14–17) – בודאג¹ כתוב 'עבדי מלוג אינן אוכלין כדרך שאינה אוכלת' במקום 'עבדי מלוג אוכלין כדרך שהיא אוכלת', כפי שציין ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 81.

96 תוספתא, יבמות ב, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 6, שורה 22) – 'יורשה ואין מיטמא לה' (וד) לעומת 'יורשה ומיטמא לה' (א); שם, ד (שם, שורה 25) – 'ואין זכיי לא במציאתה ולא במעשה ידיה ולא בהפר נדריה' (וד) לעומת 'זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפר נדריה' (א); שם יב, יב (שם, עמ' 44, שורה 56) – 'אם רצה לחזור יחזור' (וד) לעומת 'אם רצה להחזיר לא יחזיר' (אג²). בשלושה מקרים נראה שחילופי הנוסח משקפים מסורות שונות, אולם הם מקבילים למסורות שונות בתלמודים ולכן ייתכן שאין אלה מסורות מקוריות בתוספתא, אלא הגהות על פי התלמודים. ראה: שם י, ג (שם, עמ' 31, שורה 20 – עמ' 32, שורה 21) – 'כל שנפצעו הביצים שלו, שנימוקו, ושניקבו, ושחסרו' (וד והבבלי, יבמות עה ע"א) לעומת 'שנפצע אחת מביציו או שנימוקה או שניקבה או שחסרה' (אג¹ וירושלמי, יבמות ח, ב [ט ע"א; טר 867, שורות 42–43]). בהלכה זו החילוף בין הענפים מקביל למסורות שונות שבתלמודים. אומנם ליברמן סבר ששתי הגרסאות

מסורות שונות בתוספתא, אך בכולן ייתכן שחילופי הנוסח נוצרו על ידי הבדלי לשון וסגנון של סופרים או טעויות בהעתקה.⁹⁷ אם כך נראה שהדגם של ברודי במסכת כתובות כוחו יפה גם למסכת יבמות: הייתה גרסה מקורית אחת של התוספתא, ומעתיקים הכניסו בה שינויים – ואין בשלושת החילופים של הסוג השלישי כדי לשנות הערכה זו.⁹⁸

הערכת טיבן של גרסאות ענף וד כדי לברר אילו עדי נוסח משמרים את הגרסה המקורית בצורה האמינה ביותר, אבחן את

בתוספתא משקפות שני צדדים של מסורת אחת, אך שרמר טען שמדובר בחילוף מסורות משמעותי. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 96–97; שרמר, למסורת נוסח התוספתא (לעיל הערה 7), עמ' 21, הערה 52. וראה עוד: תוספתא, יבמות יב, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 44, שורה 57) – 'חלצה ולא רקקה ולא קראת, חליצתה כשירה, אם רצה לחזור בו יחזור' (וד) לעומת 'חליצתה פסולה, ואם רצה להחזיר לא יחזור' (אג'ג²), וראה דיון להלן ליד הערה 104. ראה גם: שם יג, ג (שם, עמ' 46, שורה 13) – לעיל ליד הערה 63.

97 חילוף בסדר ההלכות/בבות: תוספתא, יבמות י, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 33, שורות 41–42) – ניתן להסביר חילוף זה כדילוג מחמת הדומות מהמילה 'ר' שמעון' ל'ר' שמעון', ואחר כך השלים הסופר את החסר. אמירה אחרת/ניסוח שונה: שם ד, ה (שם, עמ' 11, שורה 22) – נראה לי שהניסוח בא נכנס להלכה זו (שורה 22) באשגרה מן ההלכה הקודמת (שורה 21), ולא כפרשנותו של ליברמן, שראה בגרסה זו מסורת ייחודית. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 28. ואכן שרמר התייחס לאפשרות שמדובר בטעות בהעתקה ולא מסורת אחרת. ראה: A. Schremer, "Between "Transmission" and "Performance": The Complexity and Open Texture of the Textual Tradition of the Tosefta", בתוך: דורינג ושומן (לעיל הערה 82), עמ' 60, הערה 24. ראה עוד: תוספתא, יבמות יא, י (מהדורת ליברמן, עמ' 38, שורות 60–61) – גם כאן מדובר בטעות, כפי שציין ליברמן. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 118. הנוסח של אג הוא הנכון, ובגרסת וד, הוחלפו המילים 'ראשון' ו'שני'. כך מוכח גם מהמקבילה בתוספתא, יבמות ז, א (מהדורת ליברמן, עמ' 22, שורה 2). חילוף מסורות לפי ליברמן: שם ו, ג (שם, עמ' 17, שורה 9) – התוספתא קובעת שבמקרה שבו היבם עושה מאמר באישה מעוברת, אסור לצרה להינשא עד שהיא יודעת אם הוולד של קיימא. שרמר ציין שלפי ליברמן מדובר בחילוף מסורות בין הבבלי ובין הירושלמי. ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 45–46. ואומנם בתחילת דבריו הסביר ליברמן שקיימות מסורות חלוקות בין התלמודים באשר לסיבה להמתנת הצרה – גרסת אג² מתאימה לבבלי, וגרסת וד לירושלמי. אך הסבר זה אינו מתיישב עם לשון התוספתא בענף וד, הכולל את הסיבה שבבבלי. בסוף דבריו שינה ליברמן את גישתו וכתב ש'אין בין הבבלי והירושלמי אלא הבדל בלשון ולא בעניין'. לדעתי יש כאן מסורות חלוקות בין שני התלמודים – כדבריו הראשונים של ליברמן – אך גרסת וד אינה מייצגת מסורת חלופית בתוספתא אלא תיקון לשוני לא מוצלח של סופר ענף וד. ראה עוד: תוספתא, יבמות יא, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 37, שורה 56) – ליברמן שיער שביטוי שמופיע פעמיים בכ"ו וינה בלבד מייצג מסורת ייחודית, אך כדי להסביר זאת יש צורך בהגהת הנוסח הכפול. בסופו של דבר הוא הקיף מילים אלו בסוגריים עגולים בנוסח הפנים כדי לסמן שזו טעות בהעתקה ולא נוסח ייחודי.

98 בעניין זה כתב ברודי: 'בהחלט ייתכן במקרים מסוימים להציג אילן יוחסין שבכווח להסביר את כמעט כל הממצאים הטקסטואליים אף שפה ושם חדרה מסורת "חיצונית" קדומה' (ברודי, משנה ותוספתא כתובות [לעיל הערה 17], עמ' 21).

מהימנותן של הגרסאות של ענף וד בהשוואה למהימנותן של הגרסאות של כ"י ארפורט. אציג תחילה את המקומות שבהם גרסת ענף וד מתאימה לבבלי וגרסת כ"י ארפורט מתאימה לירושלמי. על פי הדגם שהצעתי, במקרים אלו גרסאות ענף וד עלולות לשקף הגהות מכוונות של הסופרים על פי התלמוד הבבלי.⁹⁹ ואכן כבר ציין ליברמן שכך הוא בתוספתא, יבמות יב, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 44, שורות 56–57):

ד	חלצה	ולא רקקה	ולא קראתה	חליצתה	כשרה	אם רצה	לחזור	לו יחזור
ו	חלצה	ולא רקקה	ולא קראת	חליצתה	כשירה	אם רצה	לחזור	בו יחזור
א	חלצה	ולא רקקה	ולא קראתה	חליצתה	פסולה	אם רצה	להחזיר	לא יחזיר
ג ¹	>..ה	ולא קרתה	חליצתה	פסולה	אם רצה	להחזיר	לא יחזיר	
ג ²	חלצה	>..תה	פסולה					
ירושלמי ¹⁰⁰	חלצה	אבל לא	קראתה	ולא רקקה	חליצתה	פסולה		
בבלי ¹⁰¹	חלצה	ולא רקקה	ולא קראה	חליצתה	כשרה			

התוספתא דנה בשאלה אם חליצה בלי רקיקה ובלו קריאה כשרה או פסולה.¹⁰² בשני התלמודים מובאת ברייתא מקבילה, אך בירושלמי הפסיקה היא 'פסולה', ובבבלי – 'כשרה'. הגרסאות בתוספתא מתפצלות כך שגרסת אג¹ מתאימה לירושלמי, ואילו גרסת ענף וד מתאימה לבבלי.¹⁰³ ליברמן הראה שמהמשך המשפט בתוספתא ברור שגרסת וד שגויה, שכן אם החליצה כשרה, אין שום אפשרות ליבם לחזור ולייבם את האישה, כי היא אסורה עליו;¹⁰⁴ לעומת זאת אם החליצה פסולה, יש לברר אם מותר ליבם לחזור ולייבם את האישה. לכן על פי הגרסה 'כשרה' הצלע 'אם רצה לחזור' איננה שייכת לכאן כלל, והיא אכן חסרה בברייתא שבתלמודים. מכאן הסיק ליברמן שגרסת ענף וד משובשת והוגהה על פי הבבלי.¹⁰⁵

דוגמה זו מעידה על נכונותו של סופר ענף וד להגיה את גרסאות התוספתא כדי להתאימן למסורת הבבלית, ויש בכך כדי לחזק את האפשרות שגם במקרים האחרים שבהם ענף וד מתאים לבבלי ההתאמה נובעת מהגהה. ואכן בשמונה מתוך תשעה מקרים שבהם ההבדל בין ענפי הנוסח מקביל למסורות חלוקות בין התלמודים, גרסת ענף וד מתאימה לבבלי, ואילו גרסת

99 לדיון באפשרות של קיומן של מסורות בבליות מקוריות בתוספתא ראה לעיל בהערה 82.

100 ירושלמי, יב, ג (יב ע"ד; טור 887, שורות 48–49).

101 בבלי, יבמות קד ע"ב.

102 הדין במקרה שבו האישה חלצה וקראה אבל לא רקקה שנוי במחלוקת תנאים במשנה, יבמות יב, ג.

103 ירושלמי, יבמות יב, ג (יב ע"ד; טור 887, שורות 47–50); בבלי, יבמות קד ע"ב.

104 בהתאם להלכה המפורשת בתוספתא, יבמות ו, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 18, שורה 18); כמו כן ראה: בבלי, יבמות י ע"ב; לב ע"א.

105 שרמר טען שגם אם מדובר בהגהה בקשר לכשרות החליצה, עדיין ייתכן שהשאלה אם היבם יכול לחזור ולייבם את האישה מייצגת מסורות חלוקות בין ענפי הנוסח. ראה: שרמר, למסורת נוסח התוספתא (לעיל הערה 7), עמ' 21, הערה 53.

ענף אג מתאימה לירושלמי.¹⁰⁶ בהנחה שקיימת מסורת אחת מקורית בתוספתא, הדעת נותנת שבמקרים אלו גרסת הירושלמי היא המקורית, וגרסת ענף וד היא תיקון על פי הבבלי. כאמור בכ"י ארפורט מצאתי ארבעה מקרים בלבד של הגהות על פי הבבלי, לעומת שמונה מקרים שמצאתי כאן בענף וד. אם כן סופר ענף וד בתוספתא יבמות הגיה את נוסח התוספתא על פי התלמוד הבבלי בתדירות כפולה משעשה זאת סופר כ"י ארפורט.

גרסת ענף וד במקומות נוספים מתאימה למקורות מקבילים בספרות חז"ל, אולם במקומות אלה הגרסה שבעדי הנוסח האחרים אינה מתועדת במקורות חז"ל, ולכן לא ניתן לקבוע את הנוסח המקורי. ייתכן שהדמיון בין הנוסח בענף וד למקורות המקבילים נובע מהגהה או השפעה, אך אפשר גם שהגרסה שבענף וד היא המקורית, ושבעדי הנוסח האחרים של התוספתא נפלה טעות או שיבוש. למשל בתוספתא, יבמות א, י (מהדורת ליברמן, עמ' 3, שורות 27–28) כתוב: שאלו את ר' יהושע בני צרות מהן

ד	אמר להם	למה	אתם	מכניסין	ראשי	בין	שני	הרים	גדולים
ו	אמ' להם	למה	אתם	מכניסין	ראשי	לבין	שני	הרים	גדולים
א	אמ' להם	למה	אתם	מכניסין	אותי	בין	שני	הרים	גדולים
ג'	אמ' להן	למה	אתם	מכניסין	אותו	בין	שני	הרים	גדולים
ירושלמי ¹⁰⁷	אמ' להן.	הרי	אתם	מכניסין	את ראשי	בין	שני	ההרים	הגבוהים
בבלי ¹⁰⁸	אמר להם:	מפני מה	אתם	מכניסין	ראשי	בין	שני	הרים	גדולים

בדוגמה זו אי אפשר לדעת אם הנוסח המקורי הוא 'אותי' והגרסה בענף וד הושפעה מהתלמודים, או שהגרסה 'ראשי' היא המקורית, כפי שמתועד בתלמודים, וסופר ענף אג פישט את הלשון. יש עוד תשעה מקרים שבהם גרסת וד תואמת למקורות מקבילים ובמיוחד בבבלי, אך מכיוון שהגרסה בעדי הנוסח האחרים אינה מתועדת במקורות חז"ל, לא ניתן להכריע בין הנוסחים.¹⁰⁹

106 ראה לעיל בהערה 65. נוסף על מקרים אלו בשני מקרים המסורות החלוקות בתלמודים מקבילות לענף וד מחד גיסא ולא מאידך גיסא, אך חסר לנו הטקסט לג'ג², ולכן לא כללתי מקרים אלו ברשימה שם. גם במקרים אלו גרסת וד מתאימה לגרסת הבבלי וגרסת א מתאימה לגרסת הירושלמי. ראה: תוספתא, יבמות ו, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 21, שורה 59) – 'רואין אותו כאילו פגע בערוה' (וד הבבלי) לעומת 'הרי זו בעילת זנות'; שם ד, ז (שם, עמ' 53, שורה 46) – 'מבית דין של ישראל שהיו אומרים' (וד הבבלי) לעומת 'מבית דין של ישראל' (א והירושלמי).

107 בבלי, יבמות טו ע"ב.

108 ירושלמי, יבמות א, ו (ג ע"א; טור 834, שורות 39–40).

109 תוספתא, יבמות א, י (מהדורת ליברמן, עמ' 3, שורה 29) – 'בית קיפאי' (וד הבבלי) לעומת 'בית קיפא' (אג¹), וירושלמי כתוב בית נקיפי; שם ו, ה (שם, עמ' 19, שורה 29) – 'היא פסולה והוולד פסול' (וד הבבלי) לעומת 'היא פסולה והוולד ממזר' (א), בהתאם לניסוח שבמשנה; שם ט, ב (שם, עמ' 28, שורה 19) – 'כהן שקנה עבד ולישראל אפילו א' ממאה בו' (וד הירושלמי) לעומת 'כהן שהיקנה את עבדו לישראל אפילו אחד ממאה שבו' (א); שם יב, ב (שם, עמ' 40, שורה 7) – 'הרי היא כישראל לכל דבר' דומה לבבלי 'כישראלים לכל דבריהן' (וד לעומת 'כבת ישראל לכל דבר' (אג¹); שם י, (שם, עמ' 43, שורה 43) – 'החולצת מן הגדול' (וד הבבלי) ואילו באג¹ ביטוי זה חסר; שם יג, ו (שם, עמ' 47, שורה 32) – 'תמתין עד שתגדיל' (וד

לעומת זאת כאשר גרסת כ"י ארפורט דומה למקורות המקבילים וענף וד שונה, ניתן להראות ביותר מחצי מן המקרים – ארבעה עשר מתוך עשרים ושניים – שהיא המקורית, ושבענף וד נפלה טעות או שיבוש. למשל בתוספתא, יבמות יד, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 52, שורה 31) כתוב:

ד	מת	פלוני	אבד	פלוני	נהר'	פלוני	אין	פלוני	בעולם	אין	ממנו	כלום
ו	מת	פלוני	אבד	פלוני	נתרו	פלוני	אין	פלוני	בעולם	אין	ממני	כלום
א	עבר	פלוני	נתרו	פלוני	אין	פלוני	אין	פלוני	בעולם	אין	הימנו	כלום

ההלכה כאן דנה במקרים שבהם מישוהו מעיד על אסון שאירע לפלוני. עדויות אלו אינן חד-משמעיות ויכולות להתפרש גם כעדות על מיתה וגם בצורה אחרת, ולכן אי אפשר לקבלן כהוכחה למוות. משום כך הביטוי החד-משמעי 'מת פלוני' איננו שייך להלכה זו, ואכן הוא חסר בגרסת א ובברייתא המקבילה בירושלמי.¹¹⁰ הימצאותו של ביטוי זה בברייתא אף סותרת פסיקה מפורשת במשנה, יבמות טז, ה. על כן קבע ליברמן שפסקה זו שגויה והציע שהיא פסקה מן המשנה שנכנסה שלא במקומה לטקסט של התוספתא בענף וד.¹¹¹ בשלושה עשר מקרים נוספים גרסת כ"י ארפורט נתמכת על ידי מקורות מקבילים במדרשי הלכה, בירושלמי, בבבלי ובמסורות הגאונים, ואילו גרסת ענף וד משנית או מוטעית.¹¹²

והמשנה) לעומת 'ימתין עד שתגדיל' (אג' 1); שם יד, ה (שם, עמ' 52, שורה 37) – 'יושב ודן לפני' (וד) בדומה לירושלמי, 'והתחיל מקדמיני ושואל לי שאל', ולבבלי, 'יושב ודן לפני', לעומת 'שיושב לפני' (א); שם, י (שם, עמ' 55, שורה 73) – 'אמר להן ר' עקיבא' (וד והמשנה) לעומת 'אמר ר' עקיבא' (א). אולם במקרה אחד הכריע ליברמן שהטקסט הוגה על פי הבבלי: שם ו, ז (שם, עמ' 20, שורות 44–45) – 'אוכלת תרומה בערב' (וד והבבלי) לעומת 'אוכלת תרומה מיד' (א) ו'אוכלת תרומה' (קטע ג'). ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 54–55, ועדיין העניין צריך עיון. בשני יוצאים מן הכלל הגרסה בענף וד תואמת למקורות מקבילים, והגרסה בענף אג שגויה – ראה שתי הטעויות שנדונו בהרחבה בחלק הראשון של המאמר, בסעיף 'טעויות משותפות'.

110 ירושלמי, יבמות טז, ה (טו ע"ד; טור 902, שורה 45).

111 ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 174.

112 תוספתא, יבמות ב, ה–ו (מהדורת ליברמן, עמ' 6, שורה 34) – סדר הצלעות בענף אג' מתאים לגרסת 'הלכות פסוקות' ויוצר מבנה סימטרי, והסדר בענף וד מפותח פחות; ראה: קצוף, המקורות התנאיים (לעיל הערה 18), עמ' 213, הערה 49; תוספתא, יבמות ה, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 17, שורה 54) – גרסת א מתאימה לגרסת הירושלמי, ואילו גרסת ענף וד מוטעית; ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 1), ו: נשים, עמ' 42; תוספתא, יבמות ו, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 17, שורה 9) – גרסת אג' 2 מתאימה לגרסת הבבלי, ואילו גרסת וד משובשת או מתוקנת (אומנם ליברמן טען שגרסת וד מתפרשת על פי סוגיית הירושלמי, אך כאמור לדעתי פרשנות זו דחוקה ואינה מתיישבת עם לשון התוספתא, ראה דיון לעיל בהערה 97, וכן: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 45–46); תוספתא, יבמות ח, ו (מהדורת ליברמן, עמ' 26, שורה 25) – גרסת א מתאימה לגרסת הירושלמי, ואילו גרסת וד כוללת מקרה נוסף, שאינו מתאים להקשר של הלכה זו; ככל הנראה הרשימה בגרסה זו הועתקה במלואה מן ההלכה בתוספתא, יבמות ו, ו (שם, עמ' 19, שורה 31), אף שלא כל הפריטים מתאימים להקשר החדש; הרשימה בא אינה כוללת פריט בעייתי זה, וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 72; תוספתא, יבמות ח, ז (מהדורת

לסיכום, עיון במקרים שיש בהם דמיון בין גרסאות התוספתא לגרסאות מקורות מקבילים תומך במהימנותן של גרסאות כ"י ארפורט. ראשית, במקרים שקיימים בהם הבדלים בין ענפי הנוסח של התוספתא המקבילים למסורות חלוקות בין שני התלמודים, נטה סופר ענף וד להגיה את נוסח התוספתא על פי התלמוד הבבלי, ואילו סופר כ"י ארפורט הגיה את התוספתא על פי התלמוד הבבלי לעיתים רחוקות ובצורה מצומצמת ביותר. שנית, גם המקרים שיש בהם דמיון בין אחד מעדי הנוסח בלבד למקורות מקבילים מצביעים על מהימנותו של כ"י ארפורט – כאשר הגרסה בענף וד דומה לזו שבמקורות מקבילים, הגרסה הנגדית בכ"י ארפורט אפשרית ולכן אי אפשר להכריע בין הנוסחאות; לעומת זאת בחצי מן המקרים שהגרסה בכ"י ארפורט דומה בהם לזו שבמקורות מקבילים, הגרסה הנגדית בענף וד היא משנית ואילו גרסת כ"י ארפורט היא הגרסה המקורית. ממצאים אלו מחלישים את מהימנותן של הגרסאות שבענף וד.

סיכום

במאמר זה עסקתי בעדי נוסח של מסכת יבמות שבתוספתא, והתברר שבתוספתא יבמות מהימנותן של גרסאות כ"י ארפורט עולה בהרבה על מהימנותן של גרסאות ענף וד. ראשית, בהשוואת עדי הנוסח נמצא שבמסכת זו כ"י ארפורט שייך לענף של שני קטעי הגניזה – האחד מקורו בספרד במאה הארבע עשרה, והאחד מקורו בדרום איטליה בסוף המאה האחת עשרה או בתחילת המאה השתים עשרה. קטעי גניזה אלו משמרים נוסחאות מקוריות בתוספתא שלא

ליברמן, עמ' 26, שורה 31) – גרסת א מתאימה לגרסה בבראשית רבה ודומה לגרסה בבבלי, ואילו גרסת וד מנוסחת בצורה מדויקת פחות; שם ט, ה (שם, עמ' 30, שורה 39) – גרסת אג¹ מתאימה ללשון במשנה אהילות א, ו ומדויקת יותר מהניסוח בענף וד; שם יא, ה (שם, עמ' 35, שורות 20–24) – גרסת א מתאימה להבנת דברי ר' שמעון בתלמודים, ואילו גרסת וד שגויה; ראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 110; תוספתא, יבמות יב, א (מהדורת ליברמן, עמ' 39, שורות 1–4) – יש חילוף בין העדים בשילוב של פסוק בטקסט שבני מקומות שונים; ככל הנראה פסוק זה נוסף בגיליון ונכנס לתוך טקסט התוספתא – בגרסת א הפסוק אינו מפריע לעיקר הדרשה, הדומה לדרשה שנמצאת בספרי, בירושלמי ובבבלי, ואילו בגרסת וד נוספו מילות פירוש המשלבות פסוק זה בדרשה כך שהיא כבר אינה דומה לדרשה שבמקבילות; שם, ד (שם, עמ' 40, שורות 16–18) – גרסת אג¹ מתאימה לגרסת הבבלי, ואילו בענף וד נפלה טעות; אומנם ליברמן טען שלאחר תיקון השיבוש גרסת וד מתאימה למסורת הגאונים, אך עדיין מדובר בשיבוש בגרסת וד, וראה: ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 124–125; תוספתא, יבמות יב, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 43, הערה 55) – גרסת ענף אג² מתאימה לגרסת הבבלי, ואילו גרסת וד מדויקת פחות; וראה נימוקיו של ליברמן, תוספתא כפשוטה (שם), ו: נשים, עמ' 137, הערה 65; תוספתא, יבמות יג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 45, שורות 9–4) – גרסת א מתאימה לגרסת הירושלמי, הבבלי והגאונים, ואילו בגרסת וד נוספו מילות פירוש בשלוש בבות של ההלכה, ובאחת מהן מילים אלו יצרו בעיה הלכתית; שם, ז (שם, עמ' 48, שורות 47–49) – גרסת אג¹ מתאימה לגרסת הבבלי, ואילו בענף וד נפלה טעות; בכ"י וינה כל המשפט חסר, ובדפוס ראשון נשמטה המילה 'חליצה'; שם יד, ב (שם, עמ' 51, שורה 13) – גרסת א מתאימה לגרסת הבבלי, ואילו בגרסת וד נוספה המילה 'דמי' באשגרה מן המקרה הבא, 'דמי מקח'; שם, ד (שם, עמ' 52, שורה 31) – ראה דיון בגוף המאמר.

הוגהו על פי מקורות מקבילים. השתייכותו של כ"י ארפורט לענף הנוסח של קטעי הגניזה מעניקה משנה תוקף לגרסתו במקומות שלא שרדה בהם עדות מקטעים אלו. מסקנה זו מתאימה למסקנתו של קצוף באשר למסכת נדרים, שכ"י ארפורט שייך לענף הנוסח של קטעי הכריכה מנורצ'יה, שמקורם לפני שנת 1000 (ובאופן טנטטיבי גם לקטע ג¹). קצוף גם הראה שקיימת קרבה בין גרסאות ענף זה לבין גרסאות הגאונים. לפיכך ניתן לשייך את גרסאות ענף אג² למסורת קדומה שמקורה אצל הגאונים.

אומנם לעיתים כ"י ארפורט סוטה משאר עדי הנוסח של ענף זה, אך לרוב סטיות אלו נובעות מטעויות סופרים, ורק במקרים בודדים ניתן למצוא הגהה מכוונת – של מילה או שתיים – על פי מקורות מקבילים. בשאר המקומות נוסחאות כ"י ארפורט מאומתות על ידי מסורות מקבילות במדרשי הלכה, במשנה, בשני התלמודים ובספרות הגאונים. נטיותיו השמרניות של סופר כ"י ארפורט באות לידי ביטוי גם בנוסחאות הכפולות, שבאמצעותן ביקש לשמר שתי נוסחאות בתוספתא בלי להכריע ביניהן. לעומת נטיותיו השמרניות של סופר כ"י ארפורט, בענף וד ניכרת התערבות משמעותית יותר בטקסט. סופר ענף וד הגיה את הנוסח על פי מקורות מקבילים בתדירות כפולה מזו של סופר כ"י ארפורט, ויש בענף זה הוספות פרשניות שאין להן מקור בספרות חז"ל.

בתחילת המאמר הבאתי את דבריו של ליברמן על השיקולים לבחירתו בכ"י וינה לנוסח הפנים של מהדורתו: 'ואף נוסחאות הקטעים מן הגניזה מתאימות הרבה לכ"י זה (אף על פי שיש יוצאים מן הכלל)'.¹¹³ על כ"י ארפורט כתב ש'הוא אמנם כ"י משובח, אבל תיקונו קלקולו, הוא נוסח "מתוקן" שחלו בו תיקונים של תלמידי חכמים ע"פ הבבלי ופעמים על פי הירושלמי'.¹¹⁴ על בסיס אמירות אלו נתפס כ"י וינה במשך שנים רבות כעד נוסח הטוב ביותר של התוספתא. ממאמר זה עולה שבמסכת יבמות ההפך הוא נכון. במסכת זו נוסח קטעי הגניזה קרוב לנוסח כ"י ארפורט הרבה יותר מאשר לנוסח ענף וד, וכ"י וינה הוגה על פי מקורות מקבילים הרבה יותר מאשר כ"י ארפורט. ממצאים אלו מתאימים לדברי ברודי על מסכת כתובות, לדברי קצוף ודניאל שומן על מסכת נדרים ולדברי רוזן-צבי על מסכת סוטה.¹¹⁵ לאור כל הנתונים הללו יש להעריך את נוסח כ"י ארפורט כעד אמין ביותר של התוספתא לסדר נשים ולהעניק לגרסאותיו משקל רב.

ד"ר שירה שמידמן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
sshmid@gmail.com

113 ראה לעיל הערה 15.

114 ראה לעיל הערה 6.

115 ברודי, משנה ותוספתא כתובות (לעיל הערה 17); הנ"ל, מחקרים במשנה ובתוספתא (לעיל הערה 17); קצוף, קטעי כריכה (לעיל הערה 19); שומן, עד כמה בבליית (לעיל הערה 82); רוזן-צבי, הוי המעמיקים (לעיל הערה 20).

בבעו מנכונ: פניו למלאכים בתקופת התלמוד והגאונים

מאת

גדעון בוהק

כל הקורא בקמיעות היהודיים מהתקופה הביזנטית, או בקערות ההשבעה היהודיות מבבל הסאסאנית, או בכתבי יד מימי הביניים בהם מצויים שרידיהם של מרשמים וספרי מרשמים מאגיים יהודיים משלהי העת העתיקה, יבחין מיד בריבוי הפניות למלאכים בטקסטים אלו. הסיבה לתופעה זו נעוצה בשתי הנחות יסוד, המשותפות לספרות המאגית היהודית ולספרות חז"ל, הנחות ששורשיהן נטועים עמוק בתקופת הבית השני ואולי אף קודם לכן.¹ האחת היא שהמלאכים הם האחראים לפעולות ולעניינים רבים בעולם, החל ב'שר' הממונה על כל אחד מאיתני הטבע ואף על כל אחת מאומות העולם, וכלה ב'שרים' הממונים על כל צמח ועשב. ואם המלאכים הם המנהלים את העולם באופן שוטף, קל להבין את הפיתוי לפנות אליהם ולקבל מהם סיוע בענייני דיומא. ההנחה השנייה היא שהמלאכים טסים מסוף העולם ועד סופו, אך הם גם הקרובים ביותר אל האל האחד והיחיד, ולפיכך הם עשויים לסייע לבני האדם בהבאת תפילותיהם לפני האל, או לחלופין עלולים למנוע מתפילותיהם של בני האדם להגיע ליעדן.

* ברצוני להודות לאוהד אבודרהם, שלמי אפרתי, חגי דביר, יובל הררי, אביגיל מנקיין-ממברגר, ורד נעם ואורטל-פז סער, שקראו טיוטות של המאמר וסייעו לי בעצות ובהפניות רבות. תודה גם לקוראים האנונימיים מטעם 'תרביץ' על הערותיהם והצעותיהם המועילות.

1 לסקירות רחבות של האנגלולוגיה היהודית בעת העתיקה ראו: א' רופא, מלאכים במקרא: האמונה במלאכים בישראל לאור מסורות מקראיות,² ירושלים תשע"ב (מהדורה ראשונה של הספר, שכותרתה 'האמונה במלאכים במקרא', ראתה אור בשנת תשל"ט); י' אוואלוס, תורת המלאכים בתרגומים הארמיים לתורה, תל אביב 2016; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vor-rabbinischer Zeit* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 34), Tübingen 1992; B. Rebiger, 'Angels in Rabbinic Literature', F.V. Reiterer, T. Nicklas and K. Schöpfung (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook), Berlin and New York 2007, pp. 629–644; S. Ronis, 'Intermediary Beings in Late Antique Judaism: A History of Scholarship', *Currents in Biblical Research*, 14 (2016), pp. 94–120; M. Ahuvia, *On My Right Michael, On My Left Gabriel: Angels in Ancient Jewish Culture*, Berkeley, CA 2021

ואם כך הוא, הרי יש לוודא כי יקפידו להעביר את תפילתו של האדם הפשוט ליעדה, ואולי אף יסייעו בקידומה, כדי שתיענה במהרה. לאור שתי הנחות יסוד אלו מובן מדוע ראו יהודים רבים צורך לפנות ישירות למלאכים, במקום תפילה אל האל עצמו או בנוסף עליה. במקרא ובספרות חז"ל יש כידוע עדויות רבות להתנגדות לפנייה למלאכים, ופולמוסים אלו שבים ועולים גם בספרות הגאונים, הראשונים והאחרונים, שטענו בתוקף כי מן הראוי לפנות אל האל האחד והיחיד ולא אל משרתיו ועושי דברו הרבים.² עדויות דומות על פנייה למלאכים עולות בספרות הפולמוס האנטי־יהודית והאנטי־רבנית – הנוצרית, הקראית והמוסלמית; שוב ושוב נטען בה כי היהודים – או היהודים הרבניים – סוגדים למלאכים.³ אל מול עדויות אלו עלתה במחקר המודרני הטענה שאין בידינו שרידים מהעת העתיקה לפניית של יהודים למלאכים.⁴ מנגד עלתה הטענה שריבוי הפולמוסים נגד פנייה למלאכים יש בו כדי להעיד על קיומה של התופעה.⁵ והיו גם מי שחיפשו הן בסידור התפילה והן בספרות חז"ל ובספרות הגאונים והראשונים עדויות לתפילות למלאכים בעת העתיקה ובימי הביניים.⁶ עם זאת דומה כי העדויות הרבות לקיומה של התופעה ולתפוצתה הרחבה המצויות במקורות יהודיים שמחוץ לספרות חז"ל לא זכו עד כה לדיון מעמיק, ולפיכך ברצוני לעסוק בהן כאן.⁷

בעולם היהודי בשלהי העת העתיקה ובראשית ימי הביניים – וכן בתקופות מאוחרות יותר, שלא אעסוק בהן במאמר זה – היו דרכים רבות לפנות למלאכים, ואת ביטוייהן המילוליים של

- 2 ראו למשל: רופא, מלאכים במקרא (שם), עמ' 81–97 (אבל השוו: שם, עמ' 12); ש' שפרכר, 'הפולמוס על אמירת "מכניסי רחמים"', ירוון, ג (תשנ"ז), עמ' תש–תשכט.
- 3 ראו למשל: M.-Y. Perrin, "Rendre un culte aux anges à la manière des Juifs": Quelques observations nouvelles d'ordre historiographique et historique', *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen Âge*, 114 (2002), pp. 669–700
- 4 'ידוע הדבר, שאין בשום תפילה מתקופת התלמוד פנייה אל מתווכים – לא אל מלאכים, לא אל קדושים, ולא אל האבות' (י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסייה², ירושלים תשכ"ו, עמ' 156).
- 5 'נראה שבתחום האמונה העממית לא הסתפקו בהזכרת שמות מלאכים בדברי קילוסין ושבת בלבד, אלא גם בתפילות ובבקשות למילוי צורכי בשר ודם, ואפילו צרכים גשמיים מאוד' (א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות², ירושלים תשל"א, עמ' 160). דברים דומים ראו: P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorsstellung* (Studia Judaica, 8), Berlin 1975, p. 67
- 6 ראו: M. Bar-Ilan, 'Prayers of Jews to Angels and Other Mediators in the First Centuries CE', M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Leiden 2004, pp. 79–95; G. Septimus, 'On the Boundaries of Prayer: Talmudic Ritual Texts with Addressees Other Than God', Ph.D. Dissertation, Yale University, 2008
- 7 ראו למשל: 'מה מתמיה הדבר למצוא בחיבורנו פולחן למלאכים ולרוחות, לשמש לירח ולכוכבים' (ספר הרוים: הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, מהדורת מ' מרגליות, תל אביב תשכ"ו, עמ' 10). לדיונים נוספים בתפילות למלאכים בתרבות היהודית העתיקה ראו: L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Tübingen 1995

פניות אלו ניתן לסווג לפי היחס אל המלאכים המשתקף מהן, החל בלשונות השבעה וציווי, עבור דרך פניות בלשון ידידות וחובה וכלה בלשונות תחינה ותפילה.⁸ על היבט מילולי זה יש להוסיף את ההיבט הריטואלי, שכלל לעיתים טקסי היטהרות ותעניות לפני הפנייה למלאכים ולעיתים הקרבת קורבנות והבאת מנחות למלאכים עצמם, על מנת לעודדם להיענות לבקשות שהופנו אליהם.

למאמר זה חמישה חלקים עיקריים. בחלקו הראשון אתמקד בלשונות הנפוצות ביותר שבהן נהגו יהודים לפנות למלאכים בתקופת התלמוד והגאונים, והן לשונות השבעה, בדרך כלל השבעה בשמו של האל עצמו. בחלקו השני אביא דוגמאות שאין בהן נוסחאות השבעה אך יש לשונות ציווי וכפיה. בחלקו השלישי אציג כמה דוגמאות לפניות ניטרליות יותר למלאכים, בלשונות ברכה וקרבה, ואגב כך אדגים את מקורן הלא-יהודי של חלק מנוסחאות הפנייה למלאכים. בחלקו הרביעי אתמקד בנוסחאות של תפילה ותחינה לעזרתם של המלאכים, והחלק החמישי יוקדש לטקסי הטהרה ולמנחות ולקורבנות שנלוו לעיתים לבקשות ותחינות אלו. בכל אחד מהחלקים אבחן הן את העדויות שמחוץ לספרות חז"ל ללשונות הפנייה למלאכים והן את הלשונות שחדרו אל ספרות חז"ל ואל סידור התפילה, גם אם חדירה זו עוררה התנגדות מסוימת.

לפני שניגש לסקירת דרכי הפנייה השונות למלאכים, יש להדגיש שהטיפולוגיה המוצעת כאן איננה מניחה חמישה סוגי פנייה המובחנים היטב זה מזה, אלא חמש נקודות ברצף מתמשך של אופני פנייה למלאכים, ולא תמיד אפשר לקבוע היכן בדיוק עובר הגבול בין השבעה לציווי, בין ציווי לפנייה ידידותית או בין פנייה ידידותית לתפילה ותחינה, עם הצעת תמורה כלשהי למלאכים עצמם או בלעדית. יתרה מזו, במקרים רבים במקורות שאציג להלן שלובות זו בזו ללא כל חציצה לשונות השבעה ולשונות תחינה ותפילה.⁹ עם זאת חשיבותו של הסיווג המוצע כאן בעצם הבלטת הדרכים הרבות שבהן פנו יהודים למלאכים, שכן דרכים אלו משקפות תפיסות דתיות שונות באשר למקומם ומעמדם של המלאכים – ושל בני האדם – בעולמו של הקדוש ברוך הוא, ובאשר למותר ולאסור בעצם הפנייה הישירה למלאכים. סיווג זה גם מאפשר להבחין בין פניות למלאכים ובין פניות לישויות שמיימיות אחרות: מחד גיסא הפניות למלאכים שונות מהפניות לאלוהים, הכוללות נוסחאות בקשה ותפילה אך אין בהן השבעה או ציווי תקיף;¹⁰

8 דרך נוספת להבטיח את עזרתם של המלאכים הייתה להתפלל אל האל שיכפיף את מלאכיו לרצונותיו של המתפלל, אולם להלן לא אעסוק בתפילות מעין אלו.

9 ראו למשל: 'מפיל אני תחנתי לפניך הירח המהלך ביום ובלילה ומרכבותיך אור ולפניך ולאחריך מלאכי חסד, משיבוע אני עליך במלך שמוציאך ומביאך כמה שאתה חסר ומתמלא ועומד במקומך כן תעמיד את פני(לונני) ב'ן) פני(לונני) במקומו ויהיה נכבד בעיני כל ראי' (ספר הרוזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 90 = *Sefer ha-Razim I und II: Das Buch der Geheimnisse I und II*, eds. B. Rebiger and P. Schäfer (Texts and Studies in Ancient Judaism, 132), Tübingen 2009, §172. וכך גם: ספר הרוזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 99–100 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§214–216.

10 למעט כמובן תביעתו של חוני המעגל במשנה, תענית ג, ח ומקבילות. לתביעה זו ראו: J. Goldin, 'On Honi the Circle-Maker: A Demanding Prayer', *HTR*, 61 (1963), pp. 233–237

ומאידיך גיסא הפניות למלאכים שונות מהפניות לשדים, הכוללות נוסחאות השבעה וציווי אך אין בהן נוסחאות בקשה ותפילה.¹¹

לפני שניגש לממצאים עצמם, ברצוני להדגיש כי במאמר זה אתמקד במקורות הנמצאים בידינו בארמית ובעברית, אולם אתעלם מפניות ומתפילות למלאכים היהודים שנשתמרו בשפה היוונית, שכן אלו מעלות שאלות מורכבות באשר למוצאה היהודי, הנוצרי או ה'פגאני' של כל אחת מהן.¹² כמו כן לא אעסוק בשאלה אם תופעת התפילה למלאכים והסגידה להם הייתה נפוצה כבר בתקופת הבית השני, כפי שעשוי להשתמע מהאיגרת אל הקולוסים שבברית החדשה ומכמה פסקאות פולמוסיות בכתבי אבות הכנסייה המוקדמים, וזאת מכיוון שהמקורות העומדים לרשותנו במחקר זה שייכים לתקופה מאוחרת יותר.¹³ לאור הממצאים הרבים שאציג להלן, אפשר לשער ששורשיה של תופעת התפילה למלאכים נעוצים כבר בתקופת הבית השני, אולם שאלה זו זוקקת דיון נפרד.

השבעת מלאכים

דרך הפנייה הנפוצה ביותר למלאכים בתקופת התלמוד והגאונים הייתה בלשונות השבעה.¹⁴

- 11 G. Bohak, 'Expelling Demons and Attracting Demons in Jewish Magical Texts', G. Melville and C. Ruta (eds.), *Experiencing the Beyond: Intercultural Approaches* (Challenges of Life: Essays on Philosophical and Cultural Anthropology, 4), Berlin 2018, pp. 170–185
- 12 Th.J. Kraus, 'Angels in the Magic Papyri – The Classic Example of Michael, the Archangel' R. Cline, *Ancient Magic: The Magic of the Papyri* (Leiden 2011), pp. 627–611. (לעיל הערה 1), עמ' 627–611. פניות רבות למלאכים בשפה היוונית נאספו בספרו של R. Cline, *Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden 2011
- 13 לדיון נרחב בפולחן למלאכים (θρησκεία τῶν ἀγγέλων), הנזכר באיגרת אל הקולוסים ב, 18, ראו למשל: C.E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT, II, 77), Tübingen 1995
- השני ראו: M. Simon, 'Remarques sur l'angélolâtrie juive au début de l'ère chrétienne', *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 115 (1971), pp. 120–134
- לתופעה זו היא שתי כתובות הקללה מדלוס ובהן פנייה אל האל הרואה הכול ואל מלאכיו. ראו: G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, pp. 125–127; P.W. van der Horst and J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin 2008, pp. 135–143
- 14 נוסחאות השבעה שימשו כמוכּן גם לגירוש שדים והרחקתם, אולם לא אדון בתופעות אלו כאן. לגלגוליהן של נוסחאות השבעה יהודיות בעת העתיקה ראו: ג' אלון, 'בשם', תרביץ, כא (תש"י), עמ' 30–39; ש' ליברמן, 'משהו על השבעות בישראל', שם, כז (תשי"ח), עמ' 183–189; R. Leicht, 'Mashbia' Ani: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcisms', *JSQ*, 13 (2006), pp. 319–343. למרכזיותן של השבעות במסורת המאגית היהודית ראו: י' הררי, הכיּוּף היהודי הקדום:

כך למשל בלחש שנכתב על חרס לח ונשרף באש, וששרידיו נתגלו בחורבת רימון ומתוארכים למאה החמישית או השישית, יש השבעה של שישה מלאכים, המזוהים בשמם בתחילת הטקסט:

הראות אתבאות קולהון / ספתון סוסגר [מכמר] / אתון מלאכיה קד[ישיה ...] /
[אשבעית] יתכון כמ[ה דהדין חספה] / [יקד כן] יקוד לבה דר[חל? ברתה?] / [דמר] ין
בתרי אנה יו[...]

(הראות אבתאות קולהון ספתון סוסגר [מכמר], אתם המלאכים הקד[ושים], [השבעתי] אתכם –
כש[ם שהחרס הזה] [בוער כך] יבער ליבה של ר[חל? בת? מר? ין? אחרי, אני, יו[...]).¹⁵

מבנהו של הלחש פשוט ביותר: הוא פותח ברשימה של שישה מלאכים, שכל שם בה מוקף במסגרת (המצוינת כאן באותיות מרווחות), המדגישה את היותם מלאכים קדושים, ואחר כך משיב אותם להבעיר את ליבה של הקורבן המיועד באש האהבה אל הלקוח שבעבורו נכתב הלחש. מבנה דומה יש בלחש המופיע בקערות השבעה רבות, ובהן בקערה שנקנתה בבגדאד, ושנמצאת היום בכרלין:

משבענא לכון מלאכין קדישין טבין ומהימנן צלל דלל קלל אמלל אללל אמליאל ת¹⁶
דתינטרון ית / פרוך כוסרו בר ברזודוך וית דוכתאנוש בת ברזודוך איתתיה וית בתי בת
שהרינדוך איתתיה וית בניהון וית בנתהון וית בעירהון וית קינינהון וית כל איסקופת
ביתיהון / מיד סמיאל וקצפיאל מלאכי חבלתא וממיד (צ"ל: ומיד) כל חרש (צ"ל: חרשי)
בישי ומעבדי תקיפי ומיד כל זיקין ומזיקין בישי ומיד כל רוחין ושידין ודוין וליליין ומיד
פתכרין וטעון ומיד / לוטתא וקריתא ונידרי ואשלממתא (צ"ל: ואשלמתא) ומיד עינא
בישתא וחסמתא ומיד כל מידיעם ביש בשום אדמדמי אוטיתא ודויה אמן אמן סלה
(אני משיב אתכם מלאכים קדושים, טובים ומהימנים, צלל דלל קלל אמלל אללל אמליאל,
שתשמרו את פרוך כוסרו בן ברזודוך ואת דוכתאנוש בת ברזודוך אשתו ואת בתי בת שהרינדוך
אשתו ואת בנייהם ואת בנותיהם ואת המקנה שלהם ואת רכושם ואת כל מפתן ביתם מסמיאל

מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע, עמ' 130–134; O.-P. Saar, *Jewish Love Magic: From Late Antiquity to the Middle Ages* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 6), Leiden 2017, pp. 167–172

J. Naveh and Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, pp. 84–89, Amulet 10
המרשם שלפיו יוצרו חרסים אלו, ראו: *of Late Antiquity*, Jerusalem 1993, p. 219
הציבורית 190 (לשעבר ששון 56), מהדורת ג' בוהק, לוס אנג'לס תשע"ה, א, עמ' 219.

16 האות תי"ו מיותרת, וייתכן שהמעתיק התחיל לכתוב 'דתינטרון', הבין ששכח את הדל"ת, והתחיל פעם נוספת, או שמסיבות פונטיות כתב תי"ו במקום דל"ת – כפי שקורה לעיתים בקערות – ואז תיקן את הטעות. לתופעות אלו ראו: J.N. Ford, 'Phonetic Spellings of the Subordinating Particle *d(y)* in the Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowls', *Aramaic Studies*, 10 (2012), pp. 215–247

וקצפיאל מלאכי החבלה ומכל כשפים רעים ומעשים¹⁷ חזקים ומכל שדי רוח ושדים רעים ומכל רוחות ושדים ודמונים ולילים ומצלמים ואלילים¹⁸ ומקללות וקריאות ונדרים ותשלום נדרים¹⁹ ומעין רעה וחוסמת²⁰ ומכל דבר רע, בשם אדמדמי אוטיתא ודיוה אמן אמן סלה).²¹

גם במקרה זה מצוינים בלחש שמותיהם של המלאכים המושבעים, והם מתוארים כ'קדישין טבין ומהימנן' ומושבעים להגן ('משבענא לכוון... דתינטרון') על פרוך כוסרו ואשתו דוכתאנוש, על אשתו השנייה, בתיי, ועל ילדיהם וכל רכושם מפני שורה ארוכה של מלאכי חבלה, כשפים ומזיקים רבים אחרים. מלאכי החבלה המוזכרים כאן, סמאל וקצפיאל, מוכרים ממקורות רבים אחרים, אולם המלאכים המושבעים כדי להרחיקם מוכרים מלחש זה בלבד, וייתכן שהומצאו בידי מחבר הלחש.²² אולם במקרים אחרים מלאכי חבלה מושבעים ישירות שלא להזיק לאומר הלחש, כמו למשל באחד מחלקיה של ה'הבדלה דרבי עקיבא', שבו מושבעים המלאכים זעפאפיאל (כלומר, זעפיאל) קצפאפאפיאל (כלומר, קצפיאל) ודרוביזוביאל 'שלא תרעו ולא תשחיתו ולא תעשו דבר רע לא לי ולא לשומע קולי'.²³

- 17 כלומר פעולות מאגיות.
- 18 או: טעויות, כפי שתרגמו המהדירים (spirits of error).
- 19 מובנו של המונח 'אשלמתא' לא התברר עדיין כל צורכו. המהדירים תרגמו אותו spells. ראו: בהאירו ואחרים, קערות ארמיות (להלן הערה 21), עמ' 14. ואילו סוקולוף הגדירו: A type of spell (lit. handing: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*², Ramat Gan 2020, p. 109 (over לנדרים וחרמות. השו: J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (Philadelphia: University Museum, Publications of the Babylonian Section, 3), Philadelphia, PA 1913, pp. 85–86; 'א' מנכין-במברג, 'על פי הדיבור: משפט ומאגיה בספרות חז"ל ובממצאים מאגיים מן התקופה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2018, עמ' 103–104, 113.
- 20 לשם התואר 'חסמתא' (שהמהדירים תרגמו jealous), השו: ח"י גרינפילד וי' נוה, 'קמיע מנדעי בעל ארבע השבעות', ארץ ישראל, יח (ספר נחמן אביגד) (תשמ"ה), עמ' 97–107, ושם, בעמ' 104, הובאו במקביל טקסט מנדעי ('מן אינא בישתא ומן מסכיתא בישתא') וטקסט מקערת השבעה בארמית ('מן עינא בישתא ומן מסכיתא חסמתא').
- 21 לפרסום הקערה ראו: S. Bhayro et al., *Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin: Descriptive List and Edition of Selected Texts* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 7), Leiden and Boston 2018, pp. 11–16, bowl 2182, וכל התיקונים המופיעים בסוגריים הם של המהדירים. למקבילות ללחש זה ראו קערה מאוסף הלובר, A-O 2099, שקריאה שלה מופיעה באתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית, וקערה 042A בספרו של J.B. Segal, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London 2000, pp. 85–86.
- 22 התופעה של שמות מלאכים המופיעים במקור אחד בלבד, וככל הנראה הומצאו בידי מחבר אותו מקור נפוצה ביותר. למשל ב'ספר הרזים' מוזכרים כ-700 מלאכים שונים, שרובם אינם מוכרים ממקורות אחרים. ראו: מ' בר-אילן, 'שמות של מלאכים', א' דמסקי, י"א רייף וי' תבורי (עורכים), ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים, א, רמת גן תשנ"ז, עמ' לג-מח.
- 23 ג' שלום, 'הבדלה דרבי עקיבא: מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים', תרביץ, נ (תשמ"א),

גם ב'ספר הרזים' יש השבעות רבות של מלאכים. כך למשל בחלק המוקדש למחנה השני של הרקיע הראשון, שנמצאים בו מלאכי תמה, מופיע לחש פשוט להטבעת אונייה, ומייד לאחריו בא לחש דומה להפלת חומה בצורה, המשלב גם מוטיבים מקראיים מובהקים:

משביע אני עליכם מלאכי קצף ומשחית שתעמדו על אנייה שלאיש פלו' (ני) בן פלו' (נית) ולא תניחוהו לפרוש ממקום אחד ולא יבא לה רוח מנהג ותביאוהו אל הים ותגעשוהו בתוכו ולא ימלט ממנה לא אדם ולא משא ... משביע אני עליכם מלאכי רגז וקצף וחמה שתבאו בכח גבורתכם ותפילו חומת פלו' (ני) בן פלו' (נית) ותגיעוה עד עפר ויהפך כמהפכת סדום ועמורה ואל תניחו לאדם להניח אבן על אבן בקומה ואם יבנה ביום יהפך בלילה.²⁴

בשני הלחשים המלאכים – ששמותיהם פורטו במבוא למרשמים – מתוארים כבעלי כוח הרס, והם מושבעים להפעיל כוח זה על קורבנו המיועד של הלחש. אולם בעוד שבדוגמה הקודמת מלאכים טובים מושבעים לעצור את מלאכי החבלה, כאן מלאכי החבלה מושבעים להזיק לאויביו של המשתמש בלחש. השאלה המוסרית – האם ראוי לעשות זאת – איננה עולה כלל, שכן למשביעים לא היה עניין במוסריותם של המרשמים אלא רק בעילותם.

השבעות של מלאכים מצויות גם בסוגות ספרותיות אחרות משלהי העת העתיקה, כגון בספרות ההיכלות והמרכבה, ובהקשר זה כבר זכו לדיונים מקיפים במחקר.²⁵ אולם עצם התופעה של השבעת המלאכים מעוררת תמיהה מסוימת – מדוע יישמעו המלאכים למשביע ויעשו את רצונו? במקרים רבים התשובה היא שהם מושבעים בשמו של הקב"ה, ולכן עליהם לציית להשבעה.²⁶ בדוגמה שצוטטה לעיל מתוך קערת ההשבעה מופיעה מייד אחרי השבעת

עמ' 277 (נדפס מחדש בתוך: הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 178).

24 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 70 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), §§ 48–49. להשבעות הרבות ב'ספר הרזים' ראו: J.-H. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem 'Buch der Geheimnisse' (Sefer ha-Razim): Zur Topologie der magischen Rede* (Judaistische Texte und Studien, 3), Hildesheim 1975, ובעיקר הטבלה בעמ' 65 ותרגומי ההשבעות בעמ' 181–224.

25 להשבעות המלאכים בספרות ההיכלות ראו: P. Schäfer, 'Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur', *Kairos*, 22 (1980), pp. 201–225, reprinted in: idem, *Hekhalot-Studien* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 19), Tübingen 1988, pp. 250–276; ר' אליאור, 'מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה – תורת המלאכים בספרות ההיכלות', מ' אידל, ד' דימנט וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה: מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15–56; M.D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1996; R.M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harvard Theological Studies, 44), Harrisburg, PA 1998.

26 ראו את ההסבר ב'חרבא דמשה' שהאל עצמו ציווה על מלאכיו להישמע למשה ולכל אדם שישביע אותם בשמו של האל: חרבא דמשה, מהדורת י' הררי, ירושלים 1997, עמ' 23–24, 29. טענה דומה עולה גם בתפילת רב המנונא סבא. ראו: K. Herrmann, 'Jewish Mysticism in the Geonic Period: The Prayer

המלאכים הנוסחה 'בשום אדמדמי אוטיתא ודייה'; שם זה איננו מוכר מלחשים אחרים, ולכן אין לדעת איזו משמעות ייחסו לו כותבי הלחש. לעומת זאת במקרים רבים אחרים אין כל קושי להבין מדוע המלאכים אמורים לציית להשבעה הנכפית עליהם. כך למשל במרשם המופיע בכמה קטעים מגניזת קהיר בא הלחש

אשבעת עליכון אף / וחמה וקצף וחרון ומשחית אתון מלאכיא דממנין²⁷ לחבלה / כל בסרא אתון חבלון ית קמתיה דפ'לונני) בן פל'ונני) מן עלמה ולא / תעכבון יתיה אפלו שעה אחת בשם ג'ה'וד'ר' י'ה' י'ה' ו'ה' / צבאות הוא דברא עלמא בחכמתיה ושכלל ארעא בסוכלתנותיה / וברא אדם קדמאה מן עפרא ואחוריה לעפרא הוא יתן / לכון רשות למחבלה ית פ'לונני) ב'ן) פ'לונני) ומותיה דפ'לונני) ב'ן) פלו'נני) נהוי בהדא / שעתא מכל שען ובהדין עידנא מכל עידנין א'מז) א'מז) ס'לה)

(השבעתי אתכם אף וחמה וקצף וחרון ומשחית, אתם המלאכים הממונים על גרימת נזק לכל בשר, אתם, הזיקו לגופו של פלוני בן פלוני מן העולם, ואל תעכבו אותו אפילו שעה אחת. בשם גהודר יה יהוה צבאות, שברא את העולם בחוכמתו והשלים את הארץ בשכלו, וברא את אדם הראשון מעפר והשיב אותו לעפר – הוא ייתן לכם רשות להזיק לפלוני בן פלוני, ומותו של פלוני בן פלוני יהיה בשעה הזו מכל השעות ובזמן הזה מכל הזמנים, אמן אמן סלה).²⁸

גם בלחש הזה מופיעים שמותיהם של המלאכים – ובמקרה זה מקורם במקרא והם מוכרים היטב גם מספרות חז"ל – ואף מצוין התחום שעליו הם ממונים ('לחבלה כל בסרא').²⁹ אולם כאן נוסחת

of Rav Hamnuna Sava', Sh. Shaked (ed.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (IJS Studies in Judaica, 4), Leiden 2005, pp. 194, 199

27 בחלק מהעותקים של המרשם שיצוינו בהערה הבאה הקריאה היא 'דרמנין', וברור שהיא נובעת מטעות בהעתקה. בקטע הגניזה מוצרי VI 17.2 הקריאה היא 'דממנין'.

28 הקריאה שבפנים על פי קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 1.56, ראו: *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, I, eds. P. Schäfer and Sh. Shaked (Texte und Studien zum Antiken Judentum 42, 64, 72), Tübingen 1994–1999, pp. 29–45, no. 2, ll. 2a/7–14. נוספים של מרשם זה מן הגניזה ראו קטע הגניזה מוצרי VI 17.2, אצל: J. Mann, *Texts and Studies* 1935, p. 74, Philadelphia in *Jewish History and Literature*, II, Philadelphia 1935, p. 74. האוניברסיטה T-S AS 162.51, מהדורה חלקית: <https://www.lib.cam.ac.uk/collections/departments/>; Taylor-Schechter-Geniza-Research-Unit/fragment-month/fragment-month-11-3, וכן בקטעי הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 160.39; מוצרי VI 26.2; ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים: ENA 2891.24, שטרס פורסמו. לחש זה מתועד גם בכתבי יד מאגיים יהודיים שמוחוץ לגניזה. ראו למשל: כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A245 (מתכ"י F 15787), דף לג ע"ב (=דף 66א); כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 12362 (לשעבר גסטר 38; מתכ"י F 8306), דף 39–ב.

29 לשמות חמשת המלאכים השוו תרגום יונתן לדב' ט 19: '... חמשתי מלאכיא מחבליא ... אף וחמה וקצף ומשחית וחרון'. במקומות שונים בספרות חז"ל מופיעה רשימה של חמשת מלאכי החבלה, אולם בכל פעם היא שונה במקצת מזו שכאן. גם בקטע הגניזה מוצרי VI 17.2 הרשימה שונה במקצת – 'אף וחמה משביר וקצף וחרון ומשחת'.

ההשבעה מפורטת יותר, ובנויה במתכונת 'אשבעת עליכון ... בשם'. ההשבעה היא באחד משמותיו של האל, והיא מלווה בתיאור מפורט של מעשיו. גם התיאור שייך לעצם ההשבעה, שכן ההשבעה בשמו של האל שברא את האדם הראשון מעפר והשיבו לעפר היא שתגרום למלאכים להרוג, כלומר להשיב לעפר, את קורבנו המיועד של הלחש. נוסף על כך הלחש מציין במפורש שהאל הוא שיינתן רשות למלאכים להרוג את הקורבן המיועד, ומעניין שבעל הלחש איננו מוטרד מהשאלה מדוע ייתן האל למלאכים רשות לעשות מעשה כה בעייתי. מכל מקום מהרגע בו הם מושבעים בשמו של האל, ומהרגע שהם מקבלים את רשותו, המלאכים אמורים לבצע את הפעולה הנדרשת.

השבעת מלאכים בשמו של הקב"ה יכולה להביא לעיתים לתופעות תמוהות למדי. למשל בפסקה ארוכה ב'חרבא דמשה' הפותחת במילים 'דין הוא שמא רבא ויקירא דאתמסר לבר אדם' (זה הוא השם הגדול והיקר שנמסר לכן אדם) ושאחריהן בא שם ארוך שיש לומר אחרי התפילה, מופיעה רשימה ארוכה של שמות המלאכים המשמשים את בן האדם, ואחריה הנוסחה

כן תשמשון לי אנא פ'בי' ותקבלון צלותי ובעותי דאנא בעינא ותעלונה לקדם יהוה הה
סהה אהה הה וה וה קודשא בריך הוא דבשמוהי אנא אומיתי ואדרית יתכון כמא דעילא
ציפרא לקינא

(כך תשמשו אותי, אני פלוני בן פלוני, ותקבלו את תפילתי ובקשתי שאני מבקש ותכניסו אותה לפני ה' הה סהה אהה הה וה וה הקדוש ברוך הוא – שבשמו אני השבעתי אתכם וכפיתי עליכם נדר – כמו שהציפור נכנסת לקן).³⁰

במקרה זה השבעת המלאכים איננה מבוססת על ההנחה שלכל מלאך יש תחום פעילות מסוים בעולם הארצי – זה מרפא, וזה הורג – אלא על ההנחה שאחד מתפקידיהם החשובים הוא להכניס את תפילותיהם של בני ישראל אל הקדוש ברוך הוא.³¹ לפיכך אחרי שסיים המתפלל את תפילתו, הוא פונה למלאכים ומשביע אותם שיקבלו את תפילתו ובקשתו ויביאוה לייעדה. בשילוב זה טמון פרדוקס מעניין, שהרי המלאכים מושבעים בשמו של הקב"ה להכניס את תפילתו של המתפלל אל הקב"ה עצמו, והפעולה הדתית לא תצלח אם לא תלווה במעשה מאגי, אולם שילוב זה מוכר היטב גם ממקומות אחרים.³² יתרה מזו, המתח המשתקף כאן בין רצונם של

30 חרבא דמשה, מהדורת הררי (לעיל הערה 26), עמ' 26–27. להשבעות נוספות של מלאכים בחיבור זה ראו: שם, עמ' 25, 28, 30, ועוד הרבה.

31 תפקידם של המלאכים כמי שמביאים את תפילותיהם של בני האדם אל יעדם האלוהי מתועד כבר בתקופת הבית השני. למשל בספר טוביה, כאשר המלאך רפאל מגלה בפני טוביה את זהותו האמיתית, הוא אומר לו: 'ועתה כאשר התפללת אתה ושרה כלתך אני העליתי זכר תפילתכם לפני הקדוש', ובנוסחה אחת של הספר הוא אף מזהה עצמו כ'רפאל, אחד משבעת המלאכים המעלים את תפילות הקדושים ובאים לפני כבוד הקדוש' (טוביה יב 11–15, תרגום ד' ה'לר, הספרים החיצונים, ב, מהדורת א' כהנא, תל אביב תרצ"א, עמ' שמ, בתיקונים קלים). והשוו: חנוך א, ט 3; צט 3; קד 1; חזון יוחנן ח 3.

32 שילוב בין תפילות והשבעות לקבלת התפילה ב'חרבא דמשה' ראו: חרבא דמשה, מהדורת הררי (לעיל

המתפלל ושל האל שהתפילה תגיע ליעדה ובין רצונם של המלאכים לעכב את התפילות מוכר היטב גם מספרות חז"ל.³³

השבעות מלאכים היו נפוצות ביותר בתקופת התלמוד והגאונים, ועל תפוצתן הרבה תעיד גם העובדה שאחת מהן מופיעה, בגרסאות שונות, ב'הבדלה דרבי עקיבא', בחלק מכתבי היד של סדר רב עמרם ובמחזור ויטרי.³⁴ וזו לשונה בשלושת הטקסטים:

מחזור ויטרי, הלכות שבת קנ ³⁷	סדר רב עמרם, סדר תפילת שבת לה ³⁶	'הבדלה דרבי עקיבא' ³⁵
אשבעית עלך פותה שר של שכחה שתסיר ממני לב טיפש ועל טוריא רמיא תפיל יתה בשם שמהתא קדישתא בשם ארמס ארימס ארימס אנסיסאל ופתחאל.	אשבעית עלך פותה שר שכחה שתסיר לב טיפש ממני ותפיל יתיה על טוריא ועל רמתא בשם שמהתא קדישתא ארימס ארימימס אנסיסאל ופתחאל.	משבענא עלך פותה שר של שכחה שתסיר לב טיפש ממני ומן פ' (לוני) ב' (ן) פ' (לונית) וכל חולי קשה וכל מדוינ וכל מרעין בישין וכל רוחין פרחין וכל שידין ומזיקין ותפיל יתהון על טורא ועל רמתא ³⁸ בשם שמהתא קדישיא האילין בשם שמהתא אלהים קדושיא ³⁹ ובשם ארמס ארימס ארימס ארימימס אנסיא"ל אניסאל"ל אנסיסאל"ל

הערה 26, עמ' 92–105. שילוב זה בולט גם בתפילת רב המנונא סבא. ראו: הרמן, מיסטיקה יהודית (לעיל הערה 26), עמ' 194–195, 199.

33 למתח זה ראו: שפר, יריבות (לעיל הערה 5), והשוו הסיפור על מנשה ותפילתו בירושלמי, סנהדרין י, ב (כח ע"ג; טור 1321, שורות 4–15) ומקבילות.

34 נוסף על המקורות שיובאו להלן, נוסחאות מאוחרות של השבעה זו מתועדות בכ"י ניו יורק, הספרייה הציבורית 190, עמ' 257; ראו: ספר כשפים יהודי, מהדורת בוק (לעיל הערה 15), א, עמ' 289–290 וראו הפניות נוספות שם. וכן בספר רוזאל, אמסטרדם תס"א, דף מב ע"א, ובמקומות רבים נוספים. לדייונים קודמים בהשבעה זו ובגלגוליה ראו: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, Philadelphia, PA 2004 (New York 1939), pp. 102, 117, 191

35 שלום, הבדלה דרבי עקיבא (לעיל הערה 23), עמ' 278–280 (עמ' 180–181), וראו הדיון שם, בעיקר בהערה 138 (153).

36 סדר רב עמרם גאון, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' פג.

37 מחזור ויטרי לרבינו שמחה אחד מתלמידי רש"י, מהדורת ש' הלוי איש הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 115–116.

38 על קדמותה של נוסחה זו מעידה הופעתה של נוסחה דומה בקערה אחרת – מוזיאון המזרח הקרוב בברלין, קערה 2422 – שבה השדים מצוים להסתלק, 'ותיזלון ותיפלון על טורי ועל ראמתא' (ותלכו ותיפלו על הרים ועל רמות). לפרסום קערה זו ראו: J. Wohlstein, *Über einige aramäische Inschriften auf Thongefässen*; des Königlichen Museums zu Berlin, Munich 1894, p. 16 לקערה זו ראו גם: בהאירו ואחרים, קערות ארמיות (לעיל הערה 21), עמ' 82–83.

39 ארבע המילים האחרונות הן כנראה דיטוגרפיה. בקטע הגניזה ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA

		'הבדלה דרבי עקיבא'
		<p>אנסיסיא"ל ופתחא"ל ותן לי לב מבין ולב שומר שכל מה שאשמע אלמד וכל מה שאלמד לא אשכח. בשם איה"א מיה"א קיה"א מאיה"א ובשם סו"ס מְגַרְיָה ובשם סוסמקרי"א דרבניי"א.⁴⁰ (תרגום החלק הארמי: אני משיב עריך, פותה... שתסיר... וכל מחלות, וכל מחלות קשות, וכל רוחות פורחות וכל שדים ומוזיקים, ותפיל אותם על הרים ועל רמות, בשם השמות הקדושים האלו)</p>

בבסיסה של נוסחה זו חמישה מרכיבים המשותפים לכל גרסאותיה: אמירת ההשבעה בזמן ההבדלה של מוצאי שבת; ההשבעה בלשון 'משבענא עלך' או 'אשבעית עלך'; זיהוי של המלאך המושבע כ'פותה', שר של שכחה; הדרישה שיסיר את ליבו הטיפש של המשביע וישליך אותו על הר ורמה (או על הרים ורמות או על הרים רמים); השימוש בשלושה שמות שבהם מושבע המלאך פותה. שניים משלושת השמות קשורים ישירות במטרת ההשבעה, הלוא הם פתחאל, הקשור בפתחת לב, כלומר שיפור הזיכרון ויכולת הלמידה, ואנסיאל, הממונה על השכחה (נשי, הן בעברית והן בארמית). לאור זאת ייתכן כי השם השלישי איננו קשור באל היווני הרמס, כפי שהוצע פעמים רבות בעבר, אלא ברמות שעליהן אמור הלב הטיפש להיות מושלך, ואולי גם בעצם ההשלכה עצמה (רמי, הן בעברית והן בארמית). פרקטיקות דומות לפתיחת לב מתועדות היטב במסורת המאגית היהודית, ואין להתפלא על כך שדווקא פרקטיקה למטרה זו, החשובה כל כך ללומדי התורה לדורותיהם, הייתה הפתח דרכו נכנסה השבעת מלאכים מובהקת כל כך אל סידורי התפילה בימי הביניים.⁴⁰

2385.29, שלחש זה מופיע בו, הנוסח כאן הוא: 'תְּפַלְיִנָן עַל טוֹרְךָ אֶעֱלֶה רְמָתָא [בשם שמהתא קדישיא ה]אֵילָן. בְּשֵׁם אֶרְמִס אֶרְמִס אֶרְמִס' וכו' (השמות המצוינים בקטע הגניזה בקו עליון צוינו כאן באותיות מרווחות).

40 לפרקטיקות אלו ראו: 'הררי, "לעשות פתיחת לב": פרקטיקות מאגיות לידיעה, להבנה ולזכירה ביהדות העת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים', ד' גריס, ח' קרייסל וב' הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 303–343; G. Bohak, 'A Jewish Charm for Memory and Understanding', G.J. Brooke and R. Smithuis (eds.), *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages: Studies in Honour of Philip S. Alexander* (Ancient Judaism and Early Christianity, 100), Leiden 2017, pp. 324–340

ציווי על מלאכים

השבעת מלאכים לא הייתה הדרך היחידה להכריחם למלא את רצונותיו של האדם הזקוק לעזרתם. דרך נפוצה נוספת הייתה הציווי עליהם בנוסחאות שאין בהן משום השבעה אלא רק קביעת הצו בלשון פקודה, שהמלאכים אמורים לציית לה. כך לדוגמה בקמץ שהתגלה בחורבת כנף שברמת הגולן, ושנועד לרפא את רבי אלעזר בן אסתר, באה הנוסחה

בוברית תברייט / [ו]בשתארות מלאכיה דמ[מנין] / [ע]ל אשתה ועריתה אסון אל[עזר] /
[ב]מאמר קדיש (בוברית תברייט ובשתארות, המלאכים המ[מונים ע]ל חום וצמרמורת, רפאו את
אל[עזר ב]ציווי קדוש).⁴¹

במקרה זה, כמו ברבים מהלחשים שהובאו לעיל, מצוינים שמותיהם של המלאכים והתחום שעליו הם ממונים, ואז באים הציווי 'אסון' והטענה שהדבר נעשה 'במאמר קדיש' או אולי 'במאמר קדוש', כלומר בציווי או בדברו של האל, טענה המקבילה במונח מסוים להשבעות בשם שהבאתי לעיל.⁴² אולם במקרים רבים נוסחאות הציווי באות ללא אזכור של ישות הנמצאת מעל המלאכים עצמם, ודומה שבעל הלחש הניח כי משעה שציווה על המלאכים לעשות דבר מה, הם ימהרו ויעשוהו. כך למשל בלחש ארוך שמטרתו פתיחת מנעולים ודלתות:

לכון אנא קרי מלאכיא קדישיא / קדישי עליונין עניאל פתחיאל קמסניאל / גדגדיאל
וצפציאל קנקניאל ממליאל נריאל / לוחיאל מישאל ברכיאל תניאל אתון קדישיא /
מלאכיה הוו בסעדי הוו (צ"ל: הבו) לי חיי לי (צ"ל: חיילי) וחי והבו לי / גבורא דנפתח
תרעא הדין בשם ברכיאל / דקאים וממונה על רקיע השלישי >ב' <⁴³ בשם / ספסקיאל
דקאים וממונה על רקיע החמישי >הג' / בשם חוריאל דקאים וממונה על רקיע / הרביעי
בשם ברוכיאל דקאים וממונה / על רקיע החמישי בשם סעדיאל דקאים / וממונה על רקיע
הששי אתון מלאכיה / קדישיא פתחו לי תרע הדין

(לכם אני קורא, המלאכים הקדושים, קדושי עליונים, עניאל פתחיאל קמסניאל גדגדיאל וצפציאל
קנקניאל ממליאל נריאל לוחיאל מישאל ברכיאל תניאל – אתם המלאכים הקדושים, הָיוּ בעזרי,
הבו לי כוח וחיים, והבו לי גבורה שאפתח את השער הזה. בשם ברכיאל העומד וממונה על הרקיע
השלישי >השני<, בשם ספסקיאל העומד וממונה על הרקיע החמישי >השלישי<, בשם חוריאל
העומד וממונה על הרקיע הרביעי, בשם ברוכיאל העומד וממונה על הרקיע החמישי, בשם סעדיאל
העומד וממונה על הרקיע השישי – אתם המלאכים הקדושים, פתחו לי את השער הזה).⁴⁴

41 נוה ושקד, קמעות וקערות מאגיות (לעיל הערה 15), קמץ 3, שורות 20–23.

42 והשוו הנוסחה 'בדבר אילוח ובמאמר קדוש (!)', המופיעה בכמה קערות השבעה. ראו למשל: בהאירו ואחרים, קערות ארמיות (לעיל הערה 21), עמ' 13, קערה 2182, שורה 15.

43 כאן ובשורה הבאה הבין המעתיק שמספרי הרקיעים אינם עוקבים, ותיקן את המספר מעל השורה.

44 נוה ושקד, לחשים ופורמולות מאגיים (לעיל הערה 15), עמ' 158–164, קטע גניזה 11 (קיימברידג', ספריית

במקרה זה אנו רואים שני לחשים שונים שחוברו זה לזה, ובשניהם המלאכים מצווים לסייע בפתיחת השער. בלחש הראשון המלאך עניאל, העונה על דרישות הפונים אליו (כפי שנראה גם להלן), המלאך פתחאל, ששמו מעיד היטב על תחום אחריותו, ומלאכים נוספים, המתוארים כולם כ'מלאכים הקדושים, קדושי עליונים', מצטווים לסייע ולתת כוח וגבורה ללוחש הלחש, כדי שיוכל לפתוח את השער המבוקש. ואילו הלחש השני פותח בנוסחת 'בשם', ובעקבותיה באה רשימה של המלאכים האחראים לרקיעים השונים, אולם דומה כי אין כאן השבעה בשמם של המלאכים הללו, שכן הם עצמם מוזוהים בהמשך כ'מלאכים קדושים' ומצווים לפתוח את השער הנעול.

ציוויים מעין אלו מצויים לרוב גם ב'ספר הרוזים', ודוגמה מובהקת לכך יש במרשם להבערת אש, שבו כאשר בעל הפעולה מבקש לכבות את האש שהבעיר בעזרת המלאכים, הוא מצווה עליהם לכבותה מייד:

מלאכי אש כבוה כבוה פתאום.⁴⁵

חמש מילים בלבד נדרשו לבעל הלחש כדי לזהות את מושאי הציווי כ'מלאכי אש', כלומר המלאכים הממונים על הדלקת האש וכיבויה, להכפיל את לשון הפקודה ('כבוה, כבוה') ולהדגיש את דחיפות הפעולה ('פתאום'), לבל יתשלחו או יתעכבו במשימה שהטיל עליהם. הוא לא חש כל צורך להסביר למלאכים מדוע עליהם לציית לדרישתו, לא בדרך של השבעה בכוחות נעלים מהם ולא באמצעות בקשה ותחינה שיסייעו לו. מבחינתו די היה בציווי כשלעצמו כדי שהם יודרו לעשות את המוטל עליהם.

הנטייה לצוות על מלאכים ולפקוד עליהם לעשות את רצונו של האדם המצווה הייתה נפוצה ביותר בעולם היהודי של שלהי העת העתיקה, ואף בספרות חז"ל לא נפקד מקומה. כך למשל בשני סיפורים עוקבים בתלמוד הירושלמי על התמודדותו של ר' יהושע עם מין מסוכן ועם מכשפה ערמומית, מסופר כי ר' יהושע 'גזר על' שר או שרי הים לעשות את רצונו. בסיפור הראשון הוא גזר על השר הממונה על ים כינרת לבלוע את המין, ואילו בסיפור השני הוא גזר על השרים הממונים על הים האדריאטי לפלוט מתוך הים את אביזרי הכישוף שבהם השתמשה המכשפה, כדי שניתן יהיה לבטל את כישופיה. בשני המקרים צייתו שרי הים לפקודתו של ר' יהושע ועשו את אשר נצטוו לעשות, ומצירופם של שני הסיפורים עולה כי ר' יהושע ידע לכפות

האוניברסיטה T-S K 1.19 שורות 1/17-2/11.

45 ספר הרוזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 95 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 199; עקב ההבדלים הקלים בין עדי הנוסח השונים, ציטטתי רק את הנוסחה המופיעה בכלם, אולם בחלק מעדי הנוסח מופיעות מילות זירוז נוספות. לדוגמאות נוספות של ציוויים למלאכים ב'ספר הרוזים' ראו למשל: 'אתם מלאכי האש שכל מעשיכם באש אל תתנו רשות לאש שתבוא ותלהט את המרחץ הזו ועמדו על שעריו ובואו לתוכה ועשוהו כצנת שלג וכמים קרים' (ספר הרוזים, מהדורת מרגליות, עמ' 93 = מהדורת רביגר ושפר, § 188).

על הימים הן את הבליעה והן את הפליטה, וזאת על ידי ציווי על השרים הממונים עליהם לעשות כרצונו.⁴⁶

פניות ידידותיות למלאכים

השבעתם של מלאכים וציווי עליהם היו דרכים נפוצות לנסות להבטיח את סיועם בעניינים שבתחום אחריותם, אולם הם היו כרוכים בסכנה מסוימת. שהרי אם למלאכים יש כוח לחולל שינויים בעולם, הם עלולים שלא לראות בעין יפה את הניסיון להכריחם לעשות דברים שלא התכוונו לעשות, כלומר הם עלולים שלא למלא את רצונו של מי שמתיימר להשביעם ואולי אף לנקום בו על עזות המצח שבעצם הניסיון לכפות עליהם את רצונו. לפיכך דומה שאין להתפלא על כך שבמקרים רבים העדיפו יהודים בשלהי העת העתיקה להבטיח את סיועם של המלאכים לא באמצעות השבעות וציוויים אלא בעזרת בקשות ושידולים. גם כאן עמד לרשות הפונים מגוון רחב של נוסחאות, החל בנוסחאות פנייה כלליות וכלה בדברי תחינה מפורשים. כך למשל בקצרת השבעה שנכתבה עבור מהדוך בת ניונדוך יש שורה ארוכה של לחשים שונים, ובהם הלחש הבא:

שלם לכון מלאכי מרומה / שלם לכון גדודי צבא שלם לכון שירפי להבה שלם לכון גלגלי מרכבה שלם לכון אופנים וכרובים שלם לכון חיות הכבד שלם לכון רוח האש הבאה מן הצפון שלם לכון / רוח האש הבאה מן הדרום ואש מיתלקת ונוגה לו סביב דמות ארבע חיות וזה מראהן דמות אדם להן שלם לכון מלאכי השרית המשרתין קדמוהי דיתיב על ארבע / כרובים וילהון שיתין וארבע פרצופין ה'יון⁴⁷ לה למהדוך בת ניונדוך די קביעא לה רוחא בצידעה ובאודנה

(שלום לכם מלאכי מרום, שלום לכם גדודי צבא, שלום לכם שירפי להבה, שלום לכם גלגלי מרכבה, שלום לכם אופנים וכרובים, שלום לכן חיות הכבוד, שלום לכן רוח האש הבאה מן הצפון, שלום לכן רוח האש הבאה מן הדרום ואש מתלקת ונוגה לו סביב דמות ארבע חיות וזה מראהן דמות אדם להן, שלום לכם מלאכי השרת המשרתים לפניו (לפני) היושב על ארבעה כרובים ולהם שישים וארבעה פנים, החיו את מהדוך בת ניונדוך, שנכנס לה שד ברקתה ובאוזנה).⁴⁸

46 גזר ר' יהושע על שרה דימא ובלעיה ... וגזר יהושע על שריא דימא ופלטון' (ירושלמי, סנהדרין ז, יא (כה ע"ד; טור 1306, שורות 27–28, 45–46)). לדיון מפורט בסיפורים אלו ראו: י' לוינסון, 'גבולות ומכשפות: סיפורי עימות בין רבנים למכשפים בספרות חז"ל', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 296–303.

47 בצילום המצורף למאמר שנוצר בהערה הבאה ניתן לקרוא 'היון' (כפי שקרא שקד) או 'הוון' או אולי 'הוון' (אך הקריאה האחרונה סבירה פחות).

48 קצרה 1 מואוסף מוסאיוף, שורות 8–11. לפרסומה ראו: Sh. Shaked, "Peace be Upon You, Exalted Angels": On Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls', *JSQ*, 2 (1995), pp. 207–211

המרכיב הבולט ביותר בלחש זה הוא דרישת השלום לשורה ארוכה של מלאכים וישויות שמיימיות אחרות, שמקורן בעיקר בחזון המרכבה של הנביא יחזקאל, ומטרת הפנייה אליהם מסתכמת בפועל אחד בלבד, 'חיון (לה למהדוך)' (החיו את מהדוך) או 'חזון (לה למהדוך)' (ראו את מהדוך). הפועל נאמר בלשון ציווי, שהרי השפה הארמית, כמו השפה העברית, איננה מאפשרת להטות פעלים בצורה שתביע בקשה או תחינה, וגם התפילה הממוסדת, הפונה אל האל, משתמשת תדיר בלשון ציווי.⁴⁹ אולם בקערה דגן קשה לראות נוסחת ציווי וגזירה, מעין אלו שהובאו לעיל; יש כאן בקשה ידידותית המוצנעת בין שלל הברכות ודרישות השלום.⁵⁰ בקשה זו איננה יוצאת דופן, שכן בקשות דומות לה מצויות בפניות רבות אחרות למלאכים. המייחד את הלחש הזה הוא שאפשר לעמוד על מקורו, מתוך השוואה ללחש דומה הנמצא בקערה אחרת:

שלמה אלך ירור שלמה / אלך מות שלמה אלך ירור שלמה / אלך מאמי רבתי שלמא לך
אמא חישן שלמא / לך אלך⁵¹ אמא [] ות שלמא לך מרת מיתי וחיי שלמא לך אלהתא /
רבתי דבסימתא שלמא לך אביטור נטרא רבה דמאמי שלמא לך / רוני מסתרנא מררנא
רבה דמאמי שלמא לך יקיראן מציאעאל / מציאעא שלמא לך אחורבה אותרא דסמקי
ואותרא דצד ארודי מיתי דמיתאי ד[ש]כבין בארעה / ודמכין באפרא קרינא לכוון במטותא
דילנא כל פתיכרי דיכרי ואיס[תרת] א / שנו כורסכון ומלכותהון מן ביתיה דבאבי בר
ביירי ותיולון לביתה דסמיי בת אודיי ותיכלון / ותישתון ותיחדון ותיחדון⁵² ותיניקשון
אידדא בביתה דאסמיי בת אודיי ויתוקדון פגריהון דאנשי דאית לה / דאסמיי בת אודיי
(שלום עליך ירור,⁵³ שלום עליך מות (או: מוות), שלום עליך ירור, שלום עליך מאמי הגדולה,

49 ראו: B. Septimus, 'Petition in the Classical Liturgy: Imperative Versus Jussive', Y. Berger and Ch. Milikowsky (eds.), *In the Dwelling of a Sage Lie Precious Treasures: Essays in Jewish Studies in Honor of Shmayer Z. Leiman*, New York 2020, pp. 107–121; ספטימוס משווה בין לשונות ציווי כגון 'סלח לנו ... רפאנו ... שמע קולנו ... לבין ניסוחים בלשון עתיד, כגון 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח ... ולירושלים עירך ברחמים תשוב'.

50 לדרישות שלום מעין אלו בין אדם לחברו ראו: ירושלמי ברכות ה, א (ט ע"א; טור 44); ויקרא רבה לב, ה (מהדורת מרגליות, עמ' תשמט); קהלת רבה ד, ט (מהדורת הירשמן, עמ' 254).

51 דיטוגרפיה.

52 דיטוגרפיה.

53 הירור, שהוא אולי שד בצורה של תן (בסורית ܩܝܠܬܐ) מוכר מקערות השבעה רבות. ראו: M. Moriggi, 'Devilish Apparitions in Mesopotamian Incantation Bowls: Preliminary Remarks about Demons in the Guise of Animals', A. Peruzzetto, F. Dorna Metzger and L. Dirven (eds.), *Animals, Gods and Men from East to West: Papers on Archaeology and History in Honour of Roberta Venco G. Bohak*, 'Babylonian; והשוו: Ricciardi, (BAR International Series, 2516), Oxford 2013, p. 121 Jewish Magic in Late Antiquity: Beyond the Incantation Bowls', Y. Friedmann and E. Kohlberg (eds.), *Studies in Honor of Shaul Shaked*, Jerusalem 2019, p. 90, n. 62

שלום לך אימא חישן, שלום לך אימא (???)⁵⁴, שלום לך מרת המתים והחיים, שלום לך האלה הגדולה של הבריאות (?),⁵⁵ שלום לך אביטור,⁵⁶ השומר הגדול של מאמי, שלום לך רוני המססיר (?), האב המאמץ הגדול של מאמי, שלום לך יקיראן מציאעאל האמצעי, שלום לך אחורבה (?), העותרה⁵⁷ של האדומים (?), והעותרה שצד חמור בר. מתי המתים ששוכבים באדמה וישנים בעפר – אני קורא לכם, בבקשה שלנו, כל צלמים זכרים ואש[תרות] – העבירו את כיסאותיכם ומלכויותיהם⁵⁸ מביתו של באבי בן ביריי, ותלכו לביתה של סמיי בת אודיי ותאכלו ותשתו ותשמחו ותמחאו כפיים בביתה של אסמיי בת אודיי וישרפו גופיהם של האנשים שיש לה, לאסמיי בת אודיי.⁵⁹

מטרתה של קערה זו לסלק את הישיות הרעות מביתו של הלקוח, באבי בן ביריי, ולהעבירן לבית יריבתו, אסמיי בת אודיי. לפיכך היא פותחת בשורה ארוכה של דרישות שלום לאותן ישויות, שמקורן בתרבות המסופוטמית – הפוליתאיסטית והמנדאית – של שלהי העת העתיקה.⁶⁰ זהותן של כמה מהישויות הללו איננה ברורה לחלוטין (כפי שמשתקף מסימני השאלה הרבים בתרגום הטקסט), אולם לענייני חשובה רק המקבילה הברורה בין השורה הארוכה של דרישות השלום

- 54 לויין תרגם 'אמא' [ות' – living mother, ונראה שהשלים 'אמא חיות', אולם השלמה זו אינה ודאית, וייתכן שיש לקרוא 'אמא חושן'. ראו: לויין, קללות יהודיות ארמיות (להלן הערה 59).
- 55 לויין תרגם 'אלהתא ... דבסימתא' – goddess of exultation. ראו: לויין, קללות יהודיות ארמיות (שם). ואילו סוקולוף תרגם: goddess of joy. ראו: סוקולוף, מילון ארמית בבלי (לעיל הערה 19), עמ' 163. אולם ייתכן שהקריאה הנכונה היא 'דבסומתא', במובן בריאות. וראו: H. Mutzafi, *Comparative Lexical Studies in Neo-Mandaic* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 73), Leiden 2014, pp. 119–120. כמו כן ייתכן שהכוונה לאלה הדרה במקום ששמו 'סימתא' או כיוצא בזה.
- 56 אביטור, או אבתור, הוא דמות מרכזית במיתולוגיה המנדאית, אולם בקערות ההשבעה הארמיות הוא מופיע כאחד השדים. ראו: מונטגומרי, לחשים ארמיים (לעיל הערה 19), עמ' 71, 96, 100; סגל, קטלוג (לעיל הערה 21), עמ' 54–55, קערה 013A.
- 57 לויין הגיח ש'אותרא' הוא 'אתרא' ותרגם place. ראו: לויין, קללות יהודיות ארמיות (להלן הערה 59). אולם לאור האזכורים הרבים של דמויות מיתולוגיות יש לשער כי הכוונה כאן לעותרא, המוכרים בטקסטים מנדאיים כיצורים שמיימיים או מלאכים. להופעותיהם הרבות בקערות ההשבעה המנדאיות ראו למשל: M.G. Morony, 'Religion and the Aramaic Incantation Bowls', *Religion Compass*, 1 (2007), pp. 422–423; 'א' אבודרהם, 'שלוש קערות מנדאיות מאוסף יוסף מתתיהו', לשוננו, עז (תשע"ה), עמ' 63. כנראה צ"ל: 'ומלכויותיכם'.
- 58 מוזיאון המזרח הקרוב בברלין, קערה 2417. ראו: וולשטיין, על כמה כתובות ארמיות (לעיל הערה 38), עמ' 52–59; D. Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia: 'May These Curses Go Out and Flee'* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 2), Leiden and Boston 2013, pp. 90–94. השתמשתי במהדורתו של לויין, והציטוט הוא משורות 1–11.
- 60 כותב הקערה שילב כנראה לחשים מכמה מקורות שונים, שכן בהמשך הקערה מופיעה השבעה של המתים בשמו של האל החי וקיים שעתיד להקימם לתחייה ביום הדין ולהשיב אליהם את נשמותיהם לחיי עולמים, והשבעה זו היא בוודאי ממקור יהודי, ומקבילה בחלקה לברכת 'מהלך בין הקברים' שבבבלי, ברכות נח ע"ב, וראו א' מנקין במברגר, 'רפואה והתגוננות במטבעות תפילה מן התלמוד הבבלי ומקערות ההשבעה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כז (תשפ"ב), עמ' 87–109, בעמ' 88–95.

לישויות אלוהיות לא־יהודיות ובין נוסחת 'שלם לכוך' שבחנתי לעיל. למקבילה זו משמעות רבה, שכן בניחות הלחש שנכתב עבור מהדוך בת ניונדוך אפשר לנסות לקשור אותו לספרות ההיכלות, כפי שעשה שאול שקד, אולם לפני כן יש להדגיש כי מדובר בשאילה וב'יהוד' של נוסחה 'פגאנית', פוליתאיסטית, שמקורה בבבל הסאסאנית.⁶¹ כלומר, אחת הסיבות לריבוי הפניות למלאכים בחברה היהודית בשלהי העת העתיקה היא שזו הייתה דרך נוחה לאמץ לתוך התרבות היהודית תפילות ונוסחאות פנייה לאלים שהיו נפוצות בעולם הפוליתאיסטי ולהקנות להן לגיטימציה, שכן הן הופנו מעתה לא לאלים כי אם למלאכים, משרתיו ועושי דברו של האל האחד והיחיד. תהליך זה מוכר היטב בתרבות היהודית, ושורשיו נעוצים עוד בתקופת המקרא, בה אחת מדרכי ההתמודדות עם המיתוסים הפוליתאיסטיים הייתה להפוך את האלים למלאכים הכפופים לאל היהודי.⁶² דוגמה נוספת לתהליך זה היא הנוסחה הידועה 'מימיני מיכאל ומשמאלי גבריאל ומלפניי אוריאל ומאחורי רפאל ועל ראשי שכנית אל', המוכרת מקריאת שמע על המיטה וממקורות נוספים, נוסחה שהיא תולדה של 'יהוד' נוסחאות דומות מהעולם הבבלי, שבהן אלי בכל הם העומדים מכל צידיו של אומר הלחש ומגינים עליו.⁶³ גם ב'ספר הרזים' יש בין היתר תפילה ארוכה לשמש – או לאל השמש, הליוס – בשפה היוונית ובתעוק לאותיות עבריות, תפילה שמקורה בוודאי בעולם היווני־רומי, וכן הוראות טהרה שמקורן לעיתים במאגיה המצרית־היוונית, כפי שעוד נראה להלן.⁶⁴

נוסחאות פנייה למלאכים כמו הנוסחה 'שלם לכוך' [...] חיון' שבקערה שנכתבה עבור מהדוך בת ניונדוך – שכאמור איננה לשון ציווי מפורש או תחינה מובהקת, אלא לשון פנייה ובקשה ידידותית – היו נפוצות ביותר, ואף בספרות חז"ל לא נפקד מקומן, בעיקר בתפילות המוצעות בתלמוד הירושלמי והבבלי לנכנסים לבית הכיסא:

בכניסתו (לבית הכיסא) מהו או/מר) כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא פנו דרך ברוך האל הכבוד.⁶⁵

61 לדיונו של שקד ראו: שקד, שלום עליכם (לעיל הערה 48), עמ' 198–200.

62 ראו: רופא, מלאכים במקרא (לעיל הערה 1), עמ' 62–80.

63 לדיון מפורט בשאלה זו ראו: "Gabriel is on their right": D. Levene, D. Marx and S. Bhayro, Angelic Protection in Jewish Magic and Babylonian Lore', *Studia Mesopotamica*, 1 (2014), pp. 185–198. גם ב'פירוש דרבי חנינא בן דוסא' ניכר תהליך דומה – המלאכים הם אלו שיתירו את הכשפים שבלחשים בבליים למטרות אלו מותרים על ידי האלים. לפרסום הטקסט ראו: F. Michelini Tocci, 'Note e documenti di letteratura religiosa e parareligiosa giudaica', *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 46 (1986), pp. 101–106.

64 לתפילה להליוס ראו: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 99 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 213. לעד נוסח חדש לתפילה זו ראו: G. Bohak and A. Bellusci, 'The Greek Prayer to Helios in *Sefer Ha-Razim*, in Light of New Textual Evidence', L.M. Bortolani et al. (eds.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices: Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions* (Oriental Religions in Antiquity, 32), Tübingen 2019, pp. 259–275.

65 ירושלמי ברכות ט, ד (יד ע"ב; טר 74, שורות 10–11).

הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם. אמר אביי לא לימא אינש הכי דלמא שבקי ליה ואזלי אלא לימא (שלא יאמר אדם כך, שמא המלאכים יעזבוהו וילכו, אלא שיאמר): שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם.⁶⁶

לפנינו שלוש נוסחאות – אחת בירושלמי ושתיים בבבלי – ובשלושתן יש פנייה ידידותית למלאכים, ללא השבעה אך גם ללא תחינה. בשתי הנוסחאות הראשונות דומה כי מטרת הפנייה למלאכים היא להזהירם שהמתפלל עומד להיכנס למקום שבו אין הם אמורים להימצא, ולפיקח עליהם לפנות את הדרך ולהרפות מהמתפלל לזמן מה, עד שייכנס ויצא. אולם בנוסחה השלישית, זו של אביי, ברור כי מטרת הפנייה היא לקבל את סיועם והגנתם של המלאכים בבית הכיסא – שהוא כידוע מקום מועד לפורענות – ולא רק להבטיח שימתינו מחוץ למקום שבו אינם אמורים להימצא עד שהנכנס לבית הכיסא יצא משם.⁶⁷

כמו בעל 'ספר הרזים', שהכפיל את הציווי ('כבוה כבוה') כדי להגביר את יעילותו, גם אביי חש צורך להכפיל כל לשון ציווי ('שמרוני שמרוני' וכו') על מנת להבטיח שהמלאכים אכן יעשו את המוטל עליהם. יתרה מזו, בעוד שבשתי הנוסחאות הראשונות מוזכר גם האל, שהמלאכים הם לא יותר מאשר משרתיו, הרי בנוסחה השלישית הפנייה למלאכים נעשית ללא כל אזכור של האל שמעליהם.

לאור הופעתן של נוסחאות אלו בתלמודים, אין להתפלא על כך שפנייה זו למלאכים שבה ומופיעה בסידורי תפילה רבים, ושגם הרמב"ם כלל אותה ב'ד החזקה'.⁶⁸ אין להתפלא גם שנוסחאות דומות מופיעות בהקשרים אחרים, למשל בתשובה של רב שרירא ורב האי גאון הדנה באמירתו של רב יהודה 'לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית' ובאמירתו של ר' יוחנן 'כל השואל צרכיו בלשון ארמית אין מלאכי השרת נזקקין לו, לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית'.⁶⁹ בתשובתם ציינו רב שרירא ורב האי:

66 בבלי, ברכות, ס ע"ב (בין עדי הנוסח יש הבדלים קלים, שאינם נוגעים לעניינינו). וראו גם: סדר רב עמרם, מהדורת גולדשמידט (לעיל הערה 36), תפלות וברכות פרטיות, עמ' קפד, סימן קנג. לדיון קצר בברכה זו ראו: אורבך, 'חול' (לעיל הערה 5), עמ' 139, הערה 93; ולדיונים מפורטים ראו: ספטימוס, על גבולות התפילה (לעיל הערה 6), עמ' 24–81; מנקין במברגר, רפואה והתגוננות (לעיל הערה 60), עמ' 95–98.

67 והשוו למשל הדיונים בסכנות שבבית הכיסא בהמשך הפרק בבבלי, ברכות סב ע"א. בין היתר מסופר שם על גדי שהיה מלווה את אביי הצעיר לבית הכיסא, כדי להגן עליו. על שדי בית הכיסא ראו גם: A. Manekin, 'An Akkadian Demon in the Talmud: Between Šulak and Bar-Širīqa', *Journal for the Study of Judaism*, 44 (2013), pp. 282–287

68 רמב"ם, משנה תורה, ספר אהבה, הלכות תפילה ז, ה.

69 בבלי, שבת יב ע"ב.

לא חזינא ולא שמענא מעולם דמימנעין רבנן מלמשאל צורכיהן בלשון ארמי אילא נמי אית באבא דרחמי דהוה רגילין בה ועדאן מיתמרי במתיבתא דאמרין בלשון קדש, שומרי שערים פתחו שערים ותשמע צעקת ישראל עשוקים. והדר אמרין ליה בלשון ארמי, נטרי תרעי פתחו תרעי ותשמע צוחתא דישאל עשיקי

(לא ראינו ולא שמענו מעולם שחכמים נמנעים מלשאל צורכיהם בארמית, ויש אפילו שער של (בקשת) רחמים שהם היו רגילים לומר, ועדיין נאמרים בישיבה, שאומרים בעברית שומרי שערים... ושבים ואומרים אותו בארמית, שומרי שערים פתחו שערים ותשמע צעקת ישראל העשוקים).⁷⁰

לשיטתם של רב שרירא ורב האי אין כל פסול בפנייה למלאכים השומרים את שערי השמיים בבקשה שיפתחו את השערים ויניחו לתפילותיהם של בני ישראל להיכנס אל האל. במקרה זה הפנייה אליהם איננה מנוסחת בלשון השבעה או בלשון ציווי וכפייה וגם לא בלשון תפילה ותחינה, אלא בלשון של ציווי מנומס או בקשה ידידותית.

לדוגמאות אלו ניתן להוסיף דוגמאות רבות נוספות, והידועה שבהן היא הפיוט 'מכניסי רחמים' שהמלאכים מתוארים בו כ'מכניסי רחמים ... משמיעי תפילה ... משמיעי צעקה ... מכניסי דמעה', והמתפללים מבקשים מהם: 'הכניסו רחמינו ... השמיעו תפילתנו ... השמיעו צעקתנו ... הכניסו דמעותינו ... השתדלו והרבו תחינה ובקשה, לפני מלך אל רם ונשא'.⁷¹ אולם יש גם דוגמאות מוכרות פחות, כגון הפיוט הארמי 'מיכאל שרה רבה, בעי רחמי על עמא רבא / דלה ייאבד' (ד) עמא רבה, דאמרין יהא רבה' (מיכאל השר הגדול, בקש רחמים על העם הגדול, כדי שלא יאבד העם הגדול, האומרים (בקידוש) 'יהא (שמייה) רבה (מבורך)', פיוט המתועד בגניזת קהיר ומוזכר בדרשתו של הרמב"ן 'תורת ה' תמימה' בנשימה אחת עם הפיוט 'מכניסי רחמים'.⁷²

70 תשובות הגאונים, מהדורת א"א הרכבי, ברלין תרמ"ז, סימן שעג; ב"מ לוין, אוצר הגאונים, ב: שבת, ירושלים תשמ"ד (ירושלים תר"ץ), סימן טז. להמשכה של התשובה ראו להלן ליד הערה 101. לקטעי 'סדר רחמין' שמופיעות בהם נוסחאות אלו ראו: ש' אסף, 'פיוטים וסליחות מתקופת הגאונים', קרית ספר, ב (תרפ"ה), עמ' 146 (והשוו נוסחאות דומות שם, עמ' 147); ב"מ לוין, 'פיוט "נטרי תרעי" בסליחות הגאונים', גנוז קדם, ד (תר"ץ), עמ' 67-68; י' רצהבי, 'סדר "רחמין" מתקופת הגאונים לעשרת ימי תשובה', י' רפאל (עורך), ספר אביעד: קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ישעיהו וולפסברג-אביעד, ירושלים תשמ"ו, עמ' שנו, שנח. לנוסחאות נוספות מעין אלו ראו בקטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 109.27 (המתועקת באתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית), ובו בין היתר הפנייה: 'שומרי מזוונות, בואו בכריות / ותשמע צעקת יושבת פרוות. / נטרי סיפי, פרושו כפי / ותשמע צעקת ישראל סחיפי'.

71 לפיוט 'מכניסי רחמים' ראו: סדר רב עמרם, מהדורת גולדשמידט (לעיל הערה 36), עמ' קנט; סדר רב סעדיה גאון, מהדורת י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' שנו.

72 לפיוט זה ראו בקטע הגניזה אוקספורד, בודליאנה Heb. f 30.6, ושם הנוסח הוא כפי שציטטתי. וכן ראו: דרשת תורת ה' תמימה השלמה, מהדורת י"מ דביר, ירושלים תשס"ו, עמ' ק, ושם הנוסח הוא: 'מיכאל שרא רבא'. אצל הרשב"ץ הנוסח הוא: 'מיכאל שרא רבא, קום ובעי רחמים על עמא רבא' (ר' שמעון בן צמח דוראן, מגן אבות, ירושלים תשס"ו, עמ' 46). למקבילה חלקית לנוסח 'דלה ייאבד' עמא רבה, דאמרין יהא רבה' ראו: י' רצהבי, "'סדר רחמין" מתקופת הגאונים', סיני, פו (תש"ם), עמ' רי.

למותר לציין כי נוסחאות דומות מצויות בסידורי התפילה השונים עד עצם היום הזה, למשל בפיוט 'שלוש עליכם מלאכי השלום, מלאכי עליון ... בואכם לשלום ... ברכוני לשלום ...', שגם בו דרישת שלום למלאכים ובעקבותיה בקשה שיייעו למתפלל בכך שיברכוהו לשלום.

תפילות ותחינות למלאכים

עד כה התמקדתי בניסיון לכפות על המלאכים לעשות דבר מה, בהשבעה או בציווי, ובפנייה אליהם בסגנון ידידותי יותר, אך ללא התרפסות ותחינה. אולם במקרים רבים נמצא בפניות למלאכים נוסחאות מובהקות של בקשה ותפילה, שבבסיסן עומדת ההכרה בנחיתותו של המבקש אל מול המלאכים שלעזרתם הוא נזקק. כדוגמה ראשונה לתופעה זו אביא קמע ארמי-עברי שהתגלה כנראה בסוריה, ושנמצא כעת באוסף פול גטי בקליפורניה.⁷³ הקמע חרוט על לוחית כסף, ומתוארך לשלהי העת העתיקה. וזו לשון הקמע, אותו אני מצטט במלואו:

קרינא לכוּן מלאכיה קדישיה די תאסון ית / אריסינואי מן כל בוש סר צבא יהוה מיכאל⁷⁴ / והאיש גבריא⁷⁵ וארפאל רב אסותה⁷⁶ וענאל / דעני בנת חוה צדקיאל אוריאל נהריאל / סרפאל ברקיאל יכנאל צוריאל סוריאל / רהביאל רמיאל חרביאל שתקיאל דוליאל / יהובאל סתריאל עזריאל סמאל עזואל / יחזקאל יקטיאל אמציאל ועזיאל נוריאל /

73 ראו: R. Kotansky, 'Two Inscribed Jewish Aramaic Amulets from Syria', *IEJ*, 41 (1991), pp. 267–281. קמע כסף ובו אותו הטקסט, שנכתב כנראה בידי אותו אדם אך עבור לקוחה אחרת, ששמה

פיסטה, פורסם לאחרונה. ראו: O. Abudraham, 'Duplicate Jewish Lamellae from Late Antiquity: Wolfe NA 1 and Getty Museum 80.AM.55.2', *ibid.*, 71 (2021), pp. 101–108

74 הזיהוי של המלאך מיכאל (הנזכר לראשונה בדנ' י 13, 21; יב 1) כ'שר צבא ה' שהתגלה ליהושע (יהו' ה 13–15; השו': דנ' ח 11) מתועד כבר בספרות היהודית-ההלניסטית. ראו למשל באפוקליפסה היוונית של ברוך, יא 4, 7; יג 3; צוואת אברהם (נוסח א) ב 2; ז 11; יט 4. הוא מתועד גם בפפירוסים המאגיים היווניים, וראו: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die*, PGM XIII.928, אצל: K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*², II, ed. A. Heinrichs, Stuttgart 1973–1974, p. 127 של הספר יצאה לאור בלייפציג 1928–1931). זיהוי זה מוכר גם בספרות המדרשית, וראו: מדרש אגדה על שמ' כג 20: "'הנה אנכי שולח מלאך": רבנן אמרי זה מיכאל, והוא שבא בימי יהושע, שנאמר "אני שר צבא ה' עתה באתי" (יהו' ה 14), וכתוב "כי אם מיכאל שרכם" (דנ' י 21), והוא שעתיד לבוא בימי המשיח, שנאמר "בעת ההוא יעמוד מיכאל השר הגדול" (שם יב 1) (מהדורת בובר, עמ' קסב).

75 על פי דנ' ט 21.

76 לתיאור זה של רפאל השוו לתיאורו בקמע כסף כ'ר[פאל] רב אסותא' (נוה ושקד, לחשים ופורמולות מאגיים (לעיל הערה 15), עמ' 105–107, קמע 31, שורות 3–4) ולתיאורו בקערת השבעה כ'רפאל מלאכה רבא דאסותא', F. Franco, 'Five Aramaic Incantation Bowls from Tell Baruda (Choche)', *Mesopotamia*, (1978–1979), pp. 236–240, bowl 1, ll. 2–3. על יכולות הריפוי של המלאך רפאל, המשתמעות מובן גם משמו, ראו גם: 'רפאל שבא לרפא את אברהם' (בבלי, בבא מציעא פו ע"ב).

ואמת יאל ואמוריאל ואמוניאל ואנקיאל בבעו / מנכון אסו ית ארסינואי מן כל רוח בישה / אל חסדך ואמתך⁷⁷

(אני קורא לכם המלאכים הקדושים, שתראו את ארסינואה מכל מחלה, שר צבא ה' מיכאל והאיש גבריאל ורפאל אדון הריפויים וענאל העונה לבנות חוה, צדקיאל אוריאל ... ואנקיאל, בבקשה מכם, רפאו את ארסינואה מכל רוח רעה. על חסדך ואמתך).

כמו ברבים מהלחשים שהובאו לעיל, גם כאן יש שורה ארוכה של שמות מלאכים, שאת עזרתם מקווה כותב הקמע לגייס על מנת לסייע ללקוחה, ארסינואה, להירפא מהרוח הרעה שתקפה אותה.⁷⁸ המלאכים מאופיינים כ'מלאכיה קדישיה', ולארבעה מהם אפיון מובחן – מיכאל, המתואר כשר צבא ה', 'האיש גבריאל', רפאל, האחראי על רפואת החולים, וענאל, העונה לבנות חוה, ולפיכך יענה בוודאי גם לארסינואה. תחילתו של הלחש, 'קרינא לכוּן ... די תאסון', יכולה להתפרש כנוסחת ציווי, אולם דומה כי שני מרכיבים עיקריים מבדילים את הנוסחה המופיעה כאן מאלו שהבאתי לעיל. ראשית, לפני מילית הציווי הבאה, 'אסו' (רפאו) מופיעה נוסחה נוספת, 'בעו מנכון', שאין בה ציווי אלא בקשה ותחינה שהמלאכים ירפאו את ארסינואה. שנית, אחד המלאכים, ענאל, מתואר כאן כמי שעונה לבנות חוה, כלומר לנשים, ואין להניח שהכוונה היא שהוא נענה להשבעותיהן – שהרי מה רבותא בכך – אלא שהוא נענה לבקשותיהן ותחינותיהן, ובעיקר בעניינים נשיים במובהק כגון פריון ולידה. במילים אחרות, קמע זה, אותו נשאה ארסינואה על גופה, היווה למעשה תפילה מתמשכת למלאכים שירפאו אותה מכל מחלותיה.⁷⁹

המלאך ענאל (או עניאל), ששמו מעיד עליו שהוא עונה לתחינותיהם של המתפללים אליו, שב ומופיע במקומות רבים. בחלקם הוא מזוהה כמלאך המופקד על יום שישי, הלא הוא יומו של כוכב הלכת נוגה (dies Veneris, יומה של ונוס בלטינית, שהפך ל־Vendredi בצרפתית ובודומה לכך בשפות רומאניות נוספות), ולפיכך גם כמלאך הקשור באהבה ובענייני נשים.⁸⁰ אולם במקרים אחרים הוא מופיע ברשימה מפורטת של שמות מלאכים ומזוהה במילים הדומות לאלו שבקמע

77 על פי תה' קטו 1; קלח 2.

78 קוטנסקי ההדיר קמע נוסף לאותה לקוחה, ובו מופיעה השבעה בשם ארבעה מלאכים ולאחריה נוסחת ציווי 'שיזוב ופלט ית ארסינואי' (והצל וחלק את ארסינואי), אולם לא ברור למי מופנה ציווי זה. ראו: קוטנסקי, שני קמעות (לעיל הערה 73).

79 וראו את קביעתו של יוסף נוה: 'ההשבעות למיניהן אינן אלא תפילות. אולם בניגוד לתפילה הממוסדת, לליטורגיה, ההשבעה פונה באופן ישיר אל הכוחות העל־טבעיים ומבקשת ואף דורשת מהם לעזור לאדם בצרתו הפרטית. לעומת התפילה בבית־הכנסת, ההשבעה היא תפילת היחיד במלוא מובן המלה, השואפת לפתור בעיה בוערת וללא דיחוי' (י' נוה, על חרס וגומא: כתובות ארמיות ועבריות מימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 151).

80 ראו למשל: סער, מאגית אהבה יהודית (לעיל הערה 14), עמ' 216, 223, 230. להופעותיו של ענאל בתפקידים דומים גם במאגיה הלא־יהודית ראו: E. Peterson, 'Engel- und Dämonennamen: Nomina Barbara', *Rheinisches Museum für Philologie*, 75 (1926), pp. 395–396

דידן. בקטע גניזה שטרם פורסם הוא מופיע בנוסחה 'מיכאל הוא ראש כל / המחנות גבריאל הוא גיבור מלחמה / רפאל הוא רפואה הא מ'א⁸¹ ענאל הוא עונה', והמשכו של הטקסט חסר.⁸² ואילו בתפילה המיוחסת לר' יוסף בן אביתור יש נוסחה דומה ובה דברי שבח לקב"ה מפייהם של מלאכים שונים: 'ברוך שמך בפי מטטרון שר הפנים ומפי יופיאל שר התורה ומרומם זכרך / בפי מיכאל כהן גדול ומפי גבריאל שר של מלחמה ומפי אוריאל ומפי רפאל / רופא חולים ציר נאמן מהרופא חנם רופא האמת ומפי ענאל העונה לקוראין / בעת צרה ומפי כל משרתיהם'.⁸³

דוגמה מובהקת יותר נמצאת במרשם שהשתמר בכתב יד מראשית המאה השש עשרה, אך מקורו קדום בהרבה, כפי שמעידה גם הארמית שבה נכתב, ובו הוא מזוהה כ'ענאל דעני חייתא בעידן / מולדיהון' (ענאל העונה לילדות בעת לידתן).⁸⁴ לאור זאת נקל להבין את התעקשותם של המדרשים והתרגומים שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא ה'עונה חיות', אך אין ספק שניסיונותיהם של חז"ל לשכנע את צאן מרעיתם שהאל – ולא אחד המלאכים – הוא העונה לתפילותיהם נחלו הצלחה חלקית בלבד.⁸⁵

עם כל חשיבותו של המלאך ענאל, לענייני חשובה יותר נוסחת הבקשה 'בעבו מנכון'. נוסחה זו שבה ועולה בטקסטים יהודיים רבים, ועצם הופעתה בצורת הריבוי מעידה שלא הופנתה אל האל האחד והיחיד אלא אל משרתיו הרבים. כך למשל אחת מקערות ההשבעה המצויות היום במוזיאון הבריטי בלונדון פותחת במילים הבאות:

לכון קרינא מלאכי רזא דמיליהון חשיבן קדם אילה וציתי ושמיעי ושמיהון לא מפרש השתא בעגלא אישתמעו לי / בהדא מילתא דבעינא מנכון בלומו יתיה וחברו פומיה דדאפרי בר מהפרי ולא ליקום לקובליה דימחלפא בר גיות / ותברו ליביה וטרישו אודניה דדאפרי בר מהפרי ולא ליקום לקובליה דימחלפא בר גאיות

81 הטקסט משובש בנקודה זו.

82 קטע הגניזה הוא סינסינטי, ספריית היברו יוניון קולג' 1082.

83 כ"י ניו יורק, הספרייה הציבורית 190, עמ' 203; ראו: ספר כשפים יהודי, מהדורת בוק (לעיל הערה 15), א, עמ' 244. השמות שציינתי באותיות מרווחות מצוינים בכתב היד בקו עליון.

84 כ"י זנווה, הספרייה העירונית Comites Latentes 145 (לשעבר ששון 290), עמ' 491 (השם 'ענאל' מצוין בכתב היד בקו עליון). לתיאור מפורט של כתב יד זה ראו: מ' בניהו, 'ספר "שושן יסוד העולם" לר' יוסף תירשום', 'וינשטוק (עורך), טמירין: מקורות ומחקרים בקבלה וחסידות, א, ירושלים תשל"ב, עמ' קפו–רסט. לתצלום של עמוד זה ראו:

<http://www.e-codices.unifr.ch/en/bge/cl0145/491/large>

85 ראו למשל: קטע גניזה של ויקרא רבה יד, ב (אוקספורד, בודליאנה Heb. c 18, דף יח ע"ב; אצל: מהדורת מרגליות, ה, עמ' 43); תנחומא, וארא ה; תנחומא, כי תשא לג; שמות רבה ה, יד (מהדורת שניאן, עמ' 170, וראו שם בחילופי הנוסחאות); פסיקתא רבתי יא (מהדורת איש שלום, דף מז ע"א); כג (שם, דף קכ ע"א). וראו דיונו של אזואלוס, תורת המלאכים (לעיל הערה 1), עמ' 188–191.

(לכם אני קורא, מלאכי הסוד, שדבריהם בעלי חשיבות לפני האל, ומצייתים להם ושומעים בקולם, ושמותיהם אינם מפורשים. עכשיו, במהירות, הקשיבו לי בעניין זה שאני מבקש מכם – סתמו אותו וסגרו את פיו של דאפרי בר מהפרי, ושלא יעמוד בפני מחלפא בר גיות, ושברו את ליבו והחרישו את אוזניו של דאפרי בר מהפרי ושלא יעמוד בפני מחלפא בר גאיות).⁸⁶

כמו ברבים מהטקסטים שניתחתי לעיל, גם כאן מופיעה נוסחת 'קרינא לכוין', וגם כאן המלאכים לא רק מזוכרים אלא גם מאופיינים, והפעם הם מתוארים כ'מלאכי רזא דמיליהון חשיבן קדם אילה וציתי ושמיעי'. אולם שלא כבטקסטים שהבאתי עד כה, אין כאן רשימה של שמות של המלאכים שבהם מדובר, אלא נאמר ש'שמיהון לא מפרש'. הפנייה אליהם מנוסחת בלשון ציווי ואף בנימה של דחיפות – 'השתא בעגלא אישתמעו לי' – ובהמשך באה עוד שורה ארוכה של פעלים בלשון ציווי ('בלומו ... וחברו ... ותברו ... וטרושו ...'), אולם נימת הציווי מתאזנת מייד בלשון בקשה, 'אישתמעו לי בהדא מילתא דבעינא מנכון'. בקשה דומה למדי לזו שבקערה, אך קצרה בהרבה, נמצאת ב'ספר הרזים', במרשם שגם מטרתו להשתיק את אויביו של בעל הלחש. וזו לשונה:

מבקש אני מכם מלאכי דממה שתדמימו את כל פה ולב כל מקום זה מבני אדם וחיה העומדים לי לשום דבר רע ויצאו מפיהם טובות עלי ואצדק במשפטי ואל תתנו רשות לכל פה לדבר עלי רעה.⁸⁷

דוגמה מובהקת בהרבה לתופעה זו נמצאת בקערה נוספת, שמתועדת בה נוסחה ארוכה שחלקה הראשון מופיע גם ביתפילת רב המנונא סבא.⁸⁸ טבלה סינופטית של שני הטקסטים מבליטה את הדמיון הרב ביניהם:

86 קערה BM 91770, וראו: סגל, קטלוג (לעיל הערה 21), עמ' 86–87, קערה 043A; לוין, קללות יהודיות ארמיות (לעיל הערה 59), עמ' 123.

87 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 82 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 123. לבקשות נוספות ממלאכים ב'ספר הרזים' ראו: 'מבקש אני פ' (לונני) ב' (ן) פ' (לונני) מלפניך שתצליח על ידי רפואה של פ' (לונני) בר פ' (לונני)' (מהדורת מרגליות, עמ' 68 = מהדורת רביגר ושפר, § 39); 'קבלו נא מידי' (מהדורת מרגליות, עמ' 70 = מהדורת רביגר ושפר, § 44); 'מבקש אני מכם המלאכים המושלים במזלות בני אדם וחיה שתעשו רצוני ותקריבו מזל פ' (לונני) ב' (ן) פ' (לונני) לאשה פ' (לונני) ב' (ת) פ' (לונני) וישא בעיניה חן וחסד ואל תתנו לה רשות להיות לאדם חוץ ממנו' (מהדורת מרגליות, עמ' 82 = מהדורת רביגר ושפר, § 128); 'מבקש אני ממך המלאך הגדול הנקרא שמש העולה במעלות הרקיע המביט על בני אדם, שתעשה בקשתי ותביא דברי לפני מלך מלכי המלכים הב' שאני מתפלל אליו ...' (מהדורת מרגליות, עמ' 89 = מהדורת רביגר ושפר, § 168); והשוו לעיל הערה 9.

88 למקבילה זו ראו: G. Bohak, 'Observations on the Transmission of Hekhalot Literature in the Cairo Genizah', R. Boustani, M. Himmelfarb and P. Schäfer (eds.), *Hekhalot Literature in Context: From Byzantium to Babylonia* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 153), Tübingen 2013, pp. 220–222

'תפילת רב המנונא סבא' ⁹⁰	89MS 2053/183
[...]. מלך מלכי המלכים ברוך שמו / מלך מפואר שמו כי על כסא רם ונישא / אתה שוכן בחדרי מרום ובהיכל גאון / שאתה גיליתיה סודך הגדול לעמך / ישראל לומר כך וכך אמרו לפני / בתחנונים בלילות ומיד אני אפתח לכם / ואצורותי ⁹¹ ואעשה לכם כל שאלוֹתֵיכם.	בשום יה רבה יהוה צבאת מקודש ומפואר על כיסי רם ונישא אתה שוכין בחדרי היכל גאון אתה גיליתא סודך [לבשר] ודם לא [מידב]ר אימרו לפני בתחנוני לילות ואני מתפיע [ל]כם ועושה / לכם כל שאיל[ת]כם

בחלק זה, שמשולבים בו דברי הלל לאל עם תזכורת לכך שהאל הבטיח שמי שמתפלל אליו בעזרת הסוד שהוא גילה לבני האדם (או לבני ישראל) ייענה מייד, שני הטקסטים מקבילים כמעט במדויק.⁹² אולם הטקסט בקערה ממשיך ישירות לעולמם של המלאכים, ולחלק זה אין מקבילה בתפילת רב המנונא סבא. וזו לשונה של הקערה:

ארוכות ארוכות [מכאס]ים מכואסים⁹³ כנגד כיסי הכבוד בבקשה מיכם משרתי יהוה

89 לפרסום קערה זו ראו: Sh. Shaked, J.N. Ford and S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells* (Magical and Religious Literature of Late Antiquity, 1), Leiden 2013, pp. 79–81, bowl 9, ll. 16–17 שהציעו המהדירים מבוססות על מקבילות בקערות אחרות, שטרם פורסמו.

90 'תפילת רב המנונא סבא' ראו: הרמן, מיסטיקה יהודית בתקופת הגאונים (לעיל הערה 26). לעדי הנוסח של הטקסט ראו: G. Bohak and K. Herrmann, 'Tefillat Rav Hammuna Sava: Genizah Fragments and Medieval Manuscripts', R.S. Boustán et al. (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday I*, Tübingen 2013, pp. 637–655 הציטוט כאן על פי קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 1.31 צ"ל: 'אצרותי'.

91 92 למקבילות חלקיות לחלקה הראשון של נוסחה זו ראו: P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 2), Tübingen 1981, §§153, 306, 322, 544, 675, 694. למקבילה חלקית לחלקה השני ראו: 'כך וכך אמרו לפני וכך קרא לפני וכך השביעו לפני מיד אני מתפתה ומתרצה לכם' (חרבא דמשה, מהדורת הררי [לעיל הערה 26], עמ' 24). לאור המקבילות דומני כי את הביטוי התמוה 'לא מידבר' שבקערות יש לקרוא 'לאמור כך', והגרסה שבקערות נובעת מחילופי יו"ד ויו"ו, דל"ת ורי"ש, בי"ת וכ"ף ורי"ש וכ"ף סופית, שכולם נפוצים ביותר.

93 פשרן של ארבע המילים הללו איננו מובן לי. המהדירים תרגמו: (by means of various) windows, (as well as) by means of things that hide (and by means of things that are) hidden התרגום איננו מובן לי. בקטע הגניזה ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 3697.7, יש תפילה ל'פתיחת לב', ובה מקבילה חלקית לנוסחה שכאן: '... כי על כסא רם ונישא אתה שוכן ובהדרי היכל גאון הידרתה כבודך ... בשם י"י אלהי ישראל אני משביע אתכם ובשם בראכם אני מזכיר אתכם ארבע [החזיו]ת (לקונה באורך של מילה אחת) מאבוסים מאבוסים עד שלא אתפלל תעלה תפילתי לפניך' וכו'. דומה כי

צבאת במוטות מ'יכם מיסררי תחנוני [ו]לא שאילות מומוך אני שואיל מ'יכם ולא [חיפצי
 כסף אני] מבקיש מיכם אילה שאילית יתכון [דכו] לרוח רעה [רוח] / דקימא לק'וב[לה
 ד]מ'יהרנהיד דא וימשמש[ה] לה בכל שורין[ק'ומתה
 (תרגום החלק הארמי: אלא בקשתי מכם [טהרה] לרוח רעה, הרוח העומדת מול מיהרנהיד זו,
 ומשמשת בה בכל עורקי גופה).⁹⁴

נוסחה זו מעוררת שאלות רבות באשר למובנה המדויק. עם זאת אין כל ספק שהמילה
 שהמהדירים קראו כ'מומוך' היא למעשה 'ממוך' (וכך חשבו גם המהדירים, ותרגמו את המילה:
 wealth). תיקון נוסף הנראה לי ודאי הוא שהצירוף אותו קראו המהדירים כ'מיסררי תחנוני'
 (ותרגמו: from the afflictions of my entreaty) הוא למעשה 'מיסררי תחנוני', והמלאכים – משרתי
 ה' צבאות – מאופיינים כאן כ'מסדרי תחנונים', כלומר אלו המסדרים את תחנוניהם של בני האדם
 לפני הקב"ה. תיאור זה מקביל כמובן לתיאורים כגון 'מכניסי רחמים ... משמיעי תפילה ...
 משמיעי צעקה ... מכניסי דמעה', המוכרים לנו היטב מהפיוט 'מכניסי רחמים', שנדון לעיל.
 הוא מקביל גם לתיאור המלאכים בספרות ההיכלות כ'מבטלי גזירה, מפירי שבועה, מעבירי
 אימה, משיבי קנאה, מזכירי אהבה, מסדרי דיעות לפני הדר גאון היכל נורא'.⁹⁵ נוסף על כך
 אין ספק ש'במוטות מיכם' הוא למעשה 'במטו מכם' או 'במוטות מכם', כלומר 'בבקשה מכם'
 (תוך ערבוב מוחלט בין ארמית לעברית), וכך גם סברו המהדירים, ותרגמו צירוף זה: I beseech
 you. נוסחה זו דומה מאוד לנוסחה שכבר ציטטתי לעיל, 'קרינא לכוך במטותא דילנא', אולם
 שם הפנייה הייתה אל דמויות 'פגאניות', וכאן הבקשה מופנית למלאכים יהודיים, משרתי ה'
 צבאות. בקערה זו ניתן גם לראות כיצד בפסקה קצרה משולבות חמש נוסחאות שונות של פניית
 תחינה למלאכים: 'בבקשה מכם ... במטו מכם ... אני שואל ... אני מבקש ... שאילית יתכון'.
 וכאן אנו רואים גם כי מחבר התפילה מתנצל בפני המלאכים על שהוא מטריד אותם, ומדגיש
 שאינו מבקש את עזרתם בענייני ממון חסרי חשיבות אלא בריפוייה של האישה שלמענה נכתבה
 הקערה מהרוח הרעה שדבקה בה. על עצם הפנייה למלאכים – ולא לאלוהים לבדו – הוא לא ראה
 כנראה כל צורך להתנצל.

נוסחאות בקשה ותחינה המופנות למלאכים מצויות גם במקורות רבים אחרים. כך למשל
 ב'חרבא דמשה', בסופה של פסקה שתומה שיש בה עירוב של מלים בארמית משובשת ושמות
 מאגיים,⁹⁶ באה הפנייה הבאה:

הצירוף 'מאבוסים מאבוסים' שכאן הוא גרסה מאוחרת של 'מכאסים מכאסים' שבקערה, אולם אין הוא
 מסייע בפתרון התעלומה.

94 שקד, פורד ובהאירו, לחשי קערות ארמיים (לעיל הערה 89), עמ' 81, שורות 17–18.

95 שפר, סינופסיס (לעיל הערה 92), § 158.

96 לניתוח של חלקים חשובים מפסקה זו ראו: C. Rohrbacher-Sticker, 'From Sense to Nonsense, From Incantation Prayer to Magical Spell', *JSQ*, 3 (1996), pp. 33–45

בעינא מנכון דתעבדון לי מדעם דאנא בעינא דאתון יכליתון למעבד כל צבותא דבשמיא
ובארעא

(אני מבקש מכם שתעשו לי דבר מה שאני מבקש, שהרי אתם יכולים לעשות כל חפץ שבשמיים
ובארץ).⁹⁷

ואילו בקטעים הקשורים ב'חרבא דמשה' אך אינם נמצאים בגוף הטקסט שבידינו באה הבקשה:

בבעו מנכון תעבדון לי הדין עיסקא א'א'סי

(בבקשה מכם, תעשו לי את העניין הזה, אמן אמן סלה).⁹⁸

נוסחאות תחינה ובקשה מעין אלו נפוצות ביותר בספרות היהודית העתיקה, והן משתקפות גם
במקומות אחרים, כגון בבקשתו של משה מהמלאכים בעלותו למרום שיגלו לו את סודותיהם:
'והיה משה מבקש מהן את שלהן והיה כל אחד ואחד מגיד לו את שלו'.⁹⁹ וגם כאן, כמו במקרים
רבים אחרים, חדרו נוסחאות התפילה למלאכים והבקשה מהם אף לסידורי התפילה, ואף שחלקן
הוצאו מהם עם השנים, חלקן נותרו בהם עד היום. דוגמה מעניינת אחת נמצאת בתשובה (של
ר' אלעזר מוורמס?) שפרסם שמחה עמנואל, ובה מצוטט הפיוט 'מכניסי רחמים' בגרסה שאיננה
מוכרת לנו כיום, והכוללת את הנוסחה 'במטות' (א) מנכון מלאכיא מרומ' (א) הכניסו דמעו
העלובי' (ם).¹⁰⁰ דומה כי זו מקבילה מדויקת לנוסחאות 'בבעו מנכון' ו'במטו מנכון' המופיעות
כאמור במקומות רבים, ויש להניח כי גם מי שרצו לשמר את 'מכניסי רחמים' ראו בנוסחה זו
חציית גבול מסוכנת, ולפיכך הוציאוה מטופסי הפיוט שבידיהם, והותירו על כנה רק את הגרסה
הבעייתית פחות. דוגמה נוספת לנוסחה מעין זו מצוטטת בתשובתם של רב שרירא ורב האי
ממנה ציטטתי לעיל. בהמשך ישיר לקטע שהבאתי כתבו הגאונים:

ואית ביה נמי מילי דאמריין להון בלשון ארמי בלחוד ולמלאכי שרת אינון. במטו מינך
איזגדא קלילא דפסע עלמא בארבעי

97 חרבא דמשה, מהדורת הררי (לעיל הערה 26), עמ' 36. כפי שמוסבר שם, בעמ' 46, חלק זה של ה'חרב'
המאגית נועד 'לשאר מילי דלא מפרשן' (לשאר הדברים, שלא פורטו), כלומר זהו לחש רב תכליתי לכל
המטרות שלא נזכרו במרשמים המפורטים שבעמ' 36-46.

98 שפר, סינופסיס (לעיל הערה 92), § 645; חרבא דמשה, מהדורת הררי (שם), עמ' 141, 151.

99 ג' בוקה, 'היכולות גנוזים: לקראת שחזור חיבור היכולות לא ידוע מגניזת קהיר', תרביץ, פב (תשע"ד),
עמ' 423. לתיאור זה אפשר להשוות את הבקשה, שתחילתה חסרה, בקטע הגניזה קיימברידג', ספריית
האוניברסיטה T-S K 1.25: '... בסדר המרכבה הזה' [שאלתי / ובקשתי וכל שאני שואל ומבקש
מהם כל אחד / ואחד מהם על מה שהוא ממונה ויהיו בצאתי / ובבואי וישמרוני מכל רע ויכניעו וישמידו /
מלפני את כל אויבי הקמים עלי לרעה' וכו' (שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל הערה 28), ב, עמ' 176,
מס' 34, שורות 1-5/1a).

100 ש' עמנואל, 'על אמירת פיוט "מכניסי רחמים"', המעיין, לח (תשנ"ח), עמ' 5-11; השוו: שפר, הפולמוס
(לעיל הערה 2), עמ' תשט.

ויש בו (ב'באבא דרחמי' שהוזכר לעיל) גם דברים שאומרים אותם בלשון ארמית בלבד, והם (מופנים) למלאכי השרת: בבקשה ממך, שליח מהיר, הפוסע את העולם בארבעה (צעדים).¹⁰¹

גם במקרה זה באה נוסחת 'במטו', אלא שהיא מופנית למלאך אחד ולא למלאכים רבים. מלאך זה מזוהה במילה הפרסית 'איזגדא', כלומר שליח, ומעניין שהכינוי 'שליחא קלילא' למלאך העושה את רצונו של האל מוכר היטב מ'חרבא דמשה'.¹⁰² מהדיריה של תשובה זו זיהו את השליח המהיר הפוסע על פני כל העולם בארבעה צעדים כאלהו הנביא, וזאת על פי הברייתא הידועה 'תנא מיכאל באחת גבריאל בשתיים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת'.¹⁰³ אולם דומני כי ההשוואה ל'חרבא דמשה', ששם השליח המהיר מתואר ביתר פירוט, כמו גם טענתם של רב שרירא ורב האיי שתפילה זו מופנית למלאכי השרת, מערערות על זיהוי זה. אולם תהא אשר תהא זהות השליח, הפנייה אליו בלשון 'במטו' זהה לפניות שהבאתי לעיל. ואם נוסחה זו, שהייתה מוכרת לרב שרירא ורב האיי, נעלמה מן הסיפורים המאוחרים יותר, הרי זה בוודאי משום שעוררה התנגדות עזה בקרב מי שהסתייגו מנוסחאות בקשה כה מפורשות שאינן מופנות לאלוהי ישראל לבדו.¹⁰⁴

הריטואלים הנלווים לפניות למלאכים

עד כה התמקדתי בצד המילולי של הפניות למלאכים, אולם למילות הפנייה נלוו לעיתים גם מעשים בעלי אופי פולחני, שנועדו להבטיח את הצלחתה של הפנייה. מאליי יובן כי על ריטואלים כאלו איננו למדים מן הקמיעות או מקערות ההשבעה, שכן על חפצים אלו, שיוצרו בידי בעלי מקצוע עבור לקוחותיהם, כתובים הטקסטים של ההשבעות והתפילות, אך לא מתוארים הריטואלים הכרוכים בייצורם או בשימוש בהם.¹⁰⁵ לאור זאת, המקור העיקרי ממנו

101 תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי (לעיל הערה 70), סימן שעג; לוין, אוצר הגאונים: שבת (לעיל הערה 70), סימן טז, והשוו לעיל הערה 70.

102 ל'איזגדא' ראו: סוקולוף, מילון ארמית בבלי (לעיל הערה 19), עמ' 44; ל'שליחא קלילא' ראו: חרבא דמשה, מהדורת הררי (לעיל הערה 26), עמ' 26, 42, והדיון שם בעמ' 106–109. הצירוף 'שליחא קלילא' מוכר גם מקערות השבעה ארמיות שטרם פורסמו.

103 בבלי, ברכות ד"ב.

104 לדוגמה נוספת ראו: 'בבעו מנכון מלאכי מרומא / כד תחזון ית ישראל בעקא / סבו מפתחיא ופתחו תרעיא / ואעילו קדמיה למלאכא רמא' (בבקשה מכס מלאכי מרום, כשאתם רואים את ישראל במצוקה, קחו את המפתחות ופתחו את השערים, והכניסו (את התפילה) לפני המלך הרם); רצהבי, סדר רחמי (לעיל הערה 72), עמ' ריב. רב סעדיה גאון שילב חלקים מ'סדר רחמי' זה בסידורו, אך השמיט את הבקשות מהמלאכים למעט 'מכניסי רחמים'. ראו: סידור רס"ג, מהדורת דוידוון, אסף ויואל (לעיל הערה 71), עמ' שמו–שנו.

105 מהרצאה שנשא פרופ' ג'יימס נתן פורד באוניברסיטת בן-גוריון ב-7 ביוני 2022 למדתי שבקערות סוריות ומנדאיות – ואולי גם בקערות בארמית יהודית שטרם פורסמו – מופיעות הוראות לריטואלים שנלוו כנראה להכנת הקערות, ויש לקוות כי קערות אלו תראינה אור בקרוב.

ניתן ללמוד על ריטואלים אלו הוא המרשמים שבהם הוראות המפרטות לא רק אילו לחשים יש לומר או לכתוב, אלא גם מה יש לעשות לפני שאומרים או כותבים אותם, ואילו פעולות נוספות יש לבצע כדי שהפניות למלאכים אכן תיענינה.

על כללי הטהרה הכרוכים בפנייה למלאכים ניתן ללמוד ממקומות רבים ב'ספר הרזים' בהם מופיעות הוראות מפורטות להיטהרות לפני הפנייה אליהם. עצם הצורך בטהרה בעת הפנייה אליהם מוזכר כבר בפיסקה הראשונה בספר, בה מתוארות סגולותיו של הספר, המלמד בין היתר

מה שמות שוטרי (כלומר המלאכים הממונים על) כל רקיע ורקיע וממלכתו ובמה יצליחו לכל דבר ומה שמות משרתיהם ומה יתנסך להם ואי זו היא עונה תשמע להם לעשות כל חפץ כל הקרוב אליהם בטהרה.¹⁰⁶

חשיבותה של הטהרה בעת הפנייה למלאכים מודגשת במקומות רבים בגוף הספר. כך למשל במבוא לרקיע השני אנו למדים כי ברקיע זה יש שתיים עשרה מעלות, 'ובכל מעלה ומעלה עומדים מלאכים בכבודם ועליהם גבוה מעל גבוה ונשמעים למעשה בני אדם לכל הקרב אליהם בטהרה'. מייד לאחר מכן מסביר הספר כיצד יש לפנות למלאכים הנמצאים ברקיע זה:

ואם בקשת לשאול דבר מכל העומדים במעלות הרקיע השני, נקה עצמך שלשה שבועים ימים מכל פרי דקה ומכל מיני דקה וגסה ומיין וממיני דגים ומכל מוציא דם ואל תקרב אל אשה בטומאתה ועל כל נפשות מת לא תבא ואל תקרב אל צרוע ואל זב והשמר מקרי ומשכבת זרע ונצור פיך מכל דבר רע ומכל חטא וקדש עצמך מכל חטא.¹⁰⁷

הוראות מעין אלו מצויות במקומות רבים ב'ספר הרזים', וגם שם חוזרות ההנחיות שלא לאכול כל (בהמה) דקה ולא כל מוציא דם, לא לשתות יין, ולעיתים גם הנחיות ללבוש בגד חדש, לא לשכב עם אישה במשך שלושה או שבעה ימים, לא לאכול בשר נבלה ולא לאכול כל ירק.¹⁰⁸ כמה מהוראות אלו – בעיקר אלו הכרוכות בהימנעות מיחסי מין ומקרבה אל אישה בנידתה או ממצע עם המתים – עשויות להיות מוסברות על רקע מנהגי טהרה יהודיים, אך אין כל ספק שהנחיות אחרות – כגון האיסור לאכול בשר או דגים – לא הגיעו ממקור יהודי, ומקורן במאגיה המצרית-היוונית של שלהי העת העתיקה.¹⁰⁹ במאגיה ה'פגאנית' הייתה מטרתן העיקרית של

106 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 65 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 3.

107 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 81 = מהדורת רביגר ושפר (שם), § 119. בין עדי הנוסח השונים של סעיף זה יש הבדלים רבים, אולם רוב האיסורים מתועדים במרבית עדי הנוסח.

108 ראו: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 79, 83, 89, 90, 97, 98 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§ 110, 132, 167, 171, 206, 210.

109 ראו: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), במבוא, עמ' 8-9. להשוואה בין השבעות המלאכים ב'ספר הרזים' ובספרות ההיכלות להשבעות האלים בפפירוסים המאגיים היווניים ראו: R. Lesses, 'Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations', *HTR*, 89 (1996), pp. 41-60

הנחיות הטהרה לאפשר למגיקון להתקרב אל האלים – או לזמן אותם אליו – בלא כל חשש.¹¹⁰ אולם ב'ספר הרזים' הומרו האלים במלאכים, תופעה שעליה כבר עמדתי לעיל, ומנהגי הטהרה הפכו לאחד התנאים ההכרחיים להצלחתה של הפנייה אליהם, תופעה המוכרת היטב גם מספרות ההיכלות.¹¹¹

ההקפדה על חוקי טהרה נוקשים לא הייתה התנאי היחיד להצלחתה של הפנייה למלאכים, שכן מאליה עולה השאלה מדוע יסכימו המלאכים למלא את רצונו של הפונה אליהם, ומה הם אמורים לקבל בתמורה, על פי העיקרון הידוע בדתות רבות של *do ut des*, כלומר, אני נותן (דבר מה לך), כדי שאתה תיתן (לי את מבוקשי). אולם לפני שנעיין במרשמים המסבירים מה יש להציע למלאכים בתמורה לשירותיהם, עלינו לעיין בקצרה בסיפור המצוי בספר 'קדמוניות המקרא' המיוחס לפילון, ומתוארך בדרך כלל למאה הראשונה או השנייה לספירה. בפרק 34 של ספר זה מסופר על המכשף אאוד (Aod), אחד מכהני מדיין, שניסה להסית את בני ישראל לסטות מתורתם (על פי המסופר בספר במו' כה). הוא הבטיח להראות להם את השמש בשעת לילה, כדי להוכיח להם שאלוהי המדיינים הם אלים רבי כוח, ושהסוגדים להם אינם שוגים. וכך, אומר המספר, 'הוא הלך ועשה בקסמיו, וציווה על המלאכים הממונים על הכשפים, שכן הוא היה מקריב להם קורבנות זה זמן רב ... ואז, בעזרת אמנות הכישוף, הוא הראה לעם (ישראל) את השמש בלילה'. המספר מסביר גם כי המלאכים המסייעים למכשפים הם המלאכים שנשפטו ונענשו בשל חטאיהם (על פי הסיפור הידוע על המלאכים שנפלו), ולכן איבדו את מעמדם, ומאז ועד אחרית הימים הם מסייעים לבני האדם בכשפיהם. הוא מדגיש גם כי הכשפים של אאוד הצליחו אך ורק משום שה' ביקש לנסות את בני ישראל.¹¹² אולם לענייני חשב עצם התיאור של המכשף המצווה על המלאכים לעשות כדברו, אולם עושה זאת כיוון שנהג להקריב להם קורבנות זה זמן רב (quoniam immolabat eis multo tempore). זהו אולי התייעוד הקדום ביותר המצוי בידינו כעת להקרבת קורבנות למלאכים, אולם הפרקטיקה עצמה מתועדת גם בספרי מרשמים יהודיים, כפי שנראה להלן.

110 למנהגי הטהרה במאגיה המצרית-היוונית ראו: A. Zografou, 'Être pur pour réussir: Le conditionnement de l'efficacité rituelle dans les "papyrus magiques grecs"', J.-M. Carbon and S. Peels-Matthey (eds.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World: Texts, Rituals, and Norms* (Kernos Supplements, 32), Liège 2018, pp. 261–279

111 למנהגי הטהרה שבספרות ההיכלות, המקבילים בחלקם לאלו שב'ספר הרזים', ראו: M.D. Swartz, "'Like the Ministering Angels': Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic", *AJS Review* 19 (1994), pp. 135–167, reprinted in: idem, *The Mechanics of Providence: The Workings of Ancient Jewish Magic and Mysticism* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 172), Tübingen 2018, pp. 231–256

112 לטקסט הלטיני ראו: H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 31), I, Leiden 1996, pp. 53–54, עמ' 908–911.

ב'ספר הרזים' יש מרשם להשגת המטרה המתוארת ב'קדמוניות המקרא' – 'ואם בקשת לראות את השמש בלילה הולך ברוח צפונית ...' – ומרשם זה כולל הנחיות לטהרה, השבעת מלאכים ותפילה להליוס, אולם אין בו הקרבת קורבנות.¹¹³ לעומת זאת במרשמים אחרים ב'ספר הרזים' יש אזכורים רבים לקורבנות ולנסכים שיש להציע למלאכים כדי שימלאו את המבוקש מהם.¹¹⁴ כבר בפסקה הראשונה של הספר, אותה ציטטתי לעיל, נאמר כי ספר זה מסביר 'מה שמות שוטרי כל רקיע ורקיע ... ומה שמות משרתיהם ומה יתנסך להם'.¹¹⁵ ואכן ההוראות הפזורות בגוף הספר כוללות הנחיות מפורטות על המנחות והקורבנות שיש להציע למלאכים כדי שיעשו את מבוקשו של הפונה אליהם. כך למשל במחנה הראשון של הרקיע הראשון מופיעות ההוראות הבאות:

אם בקשת לעשות דבר לרפואה עמוד בשעה ראשונה או בשנייה בלילה וקח בידך מור ולבונה והוא נתון על גחלי אש לשם המלאך המושל על מחנה הראשונה הנקרא אורפניאל ...¹¹⁶

ההוראות להקטיר מור ולבונה למלאכים שבות ומופיעות במקומות נוספים ב'ספר הרזים'.¹¹⁷ אולם לעיתים אין די בקטורת כדי לרצות את המלאכים, והם זוקקים מנחות משמעותיות יותר. במחנה החמישי של הרקיע הראשון יש שני מרשמים שונים ובהם מלוחות הפניות למלאכים – ובמקרה אחד גם לרוחות המתים – בהגשת מנחות משמעותיות יותר. מן המרשם הראשון אנו למדים כיצד יש לגשת אל 'המלאכים הנשמעים בלילה לדבר עם הירח ועם הכוכבים':

אם תבקש לדבר עם הירח ועם הכוכבים על עסק כל דבר קח שכוי לבן וקמח סלת ושחוט את הסכוי לתוך מים חיים. ובדם ובמים גבל את הסלת ועשה ג' עוגות ותנם בשמש וכתוב עליהם בדם שם המחנה החמישית ושם השוטר ותנם שלשתן עלי שלחן עץ הדס ואמור ... וקח שני העוגות ותנם עם השכוי בצלוחית חדשה וחתום פיה בשעוה וטמון הצלוחית במקום שאין השמש עליו.¹¹⁸

אחרי הוראות אלו באה אפשרות נוספת – לפורר את העוגה השלישית לתוך יין ישן בכוס של זכוכית ולרחוץ את הפנים כל בוקר במשך תשעה ימים בין שבתוכו העוגה, וכל זאת כדי

113 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 98–100 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), §§ 210–216.

114 לדיון מפורט בפולחן המלאכים ב'ספר הרזים' ראו: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), במבוא, עמ' 10–16.

115 ראו לעיל הערה 106. ראו גם: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 67 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 28, ושם תיאור של המלאכים כ'נשמעים לבני אדם בשעת עסקם לכל הלמד לעמוד לנסך לשמתם'. הפועל 'נסך' מופיע ב'ספר הרזים' רק בשני מקומות אלו.

116 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 68 = מהדורת רביגר ושפר (שם), § 38.

117 ראו: ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 79, 87, 97 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§ 110, 148, 206.

118 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 75–76 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§ 91–94.

לזכות בחן וחסד, כלומר כדי להיות מקובל ואהוב על הבריות.¹¹⁹ לאור זאת, אפשר היה לחשוב שהיין והעוגה לא נועדו כמנחה למלאכים, הגם ששם המנחה ושם השוטר נכתבו על העוגות. אולם במרשם הבא ב'ספר הרזים' נאמר במפורש שמדובר במנחה ל'רוח קריפורי' החונה בין הקברות:¹²⁰

ואם תרצה לשאול באוב עמוד כנגד קבר וזכור שמות מלאכי מחנה החמישית ובידך שמן ודבש בלולים ביחד בפיאלי (φιάλη, צלוחית או קערה) זכוכית חדשה ואמור כן: משביע אני עליך רוח קריפורי' החונה בין הקברות על עצמות המתים שתקבל מידי מנחה הזאת ותעשה רצוני ותביא לי לפלוני בן פלו' (נית) שהוא מת ... וכשיצא הניח לפניו הפיאלי ואחר כך דבר את דבריך ויהיה בידך שרביט של הדס. ואם בקשת להתירו הכהו ג' שביטים עם ההדס ושפוך השמן והדבש ושבור הכוס והשלך ההדס מידך ושוב לביתך בדרך אחרת.¹²¹

במקרה זה הרוח החונה בין הקברות, וכפי הנראה משגיחה על המתים, אמורה לקבל את מנחת השמן והדבש, אך כשעולה המת עצמו המנחה מונחת לפניו, אולי כדי לחזקו ולגרום לו לדבר – מוטיב המוכר היטב בעולם היווני, מהומרוס ואילך.¹²² אולם במקרים אחרים המנחה מוצעת למלאכים עצמם. כך למשל באוסף מרשמים בארמית גלילית שנכתב על רוטולוס (מגילה אנכית) מקלף, ושנמצא בגניזת קהיר, מופיע המרשם הבא:

לח] / [דאיבר ווי' פרתותין ווי' בולין דמלח ואד']ם / ואמור עליהון ז'ב¹²³ ז' לך אנה קרי פוסיס] / [מלאכה רבה הכמה דאנה יהיב לך לחם מ]ן לחמי' / ומלח מן מלחי וממון מן ממוני כן תתן לשי' ויש' / ריוי¹²⁴ מן ריוך וכיוב מן כיובך ושיקוץ מן ש' יקוצך? / וניאוף

119 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 76 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§ 95–97. משמעותה של המילה קריפורי' איננה ודאית. מרגליות (שם) למד מפי מורטון סמית' שמדובר ב"κρίφορος, נושא האיל, ככינוי להרמס. כבר מתרגם הטקסט לערבית-יהודית נתקשה במילה זו, ותרגם 'רוח קריפורי' כ'ריח אלדי יוסמא קריפורי' והו גין יאווי פי אל מקאביר פי עצי'אם אלמוותא' (רוח הקרוי קריפורי', והוא שד החוסה בבתי הקברות, בעצמות המתים). ראו במהדורת רביגר ושפר (שם).

120 ספר הרזים, מהדורת מרגליות (שם), עמ' 76–77 = מהדורת רביגר ושפר (שם), §§ 98–100. ראו: הומרוס, אודיסאה יא, שורות 21 ואילך ובעיקר שורות 25–35, שבהן אודיסאוס מציע למתים מנחה המורכבת מדבש, יין, מים, סולת ודם כבשים, כדי שיעלו אל הבור שכרה באדמה וידברו איתו. לגלגוליה של סצנה מפורסמת זו במאגיה של שלהי העת העתיקה ראו: PGM XXIII, אצל: פרייזונדנץ (לעיל הערה 74), ב, עמ' 150–151; לתרגום לאנגלית ראו: H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*², Chicago, IL 1992, pp. 262–264.

121 כלומר 'זבנין', המקביל בארמית הגלילית לזימנין.

122 משמעותה של מילה זו איננה ברורה. סוקולוף הציג, על פי הופעתה של המילה בטקסט הזה, כי 'ריו' היא אולי צורה נוספת של 'רעי', כלומר צואה. ראו: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*³, Ramat Gan 2017, p. 600. אולם ייתכן שהיה צ"ל 'דיו' או 'דוי', במובן של צער, וכך תרגמתי.

מן ניאופך וניצוץ מן ניצוץ בשם [] / כלקיטס ובשם סמאל סטנה רבה בפריע [] / []
הדן בויכל¹²⁵
[לח] קח שבע חתיכות? עופרת ושבע פיסות לחם ושבעה גושי מלח וד[ם], ואמור עליהם שבע פעמים: 'לך אני קורא, פוסיס' [המלאך הגדול! כשם שאני נותן לך לחם מ[לחמי] ומלח ממלחי ומזון ממזוני, כן תיתן לש' (ם) [וש' (ם)]¹²⁶ צער מצערך וכאב מכאבך ושיקוץ מש[יקוץך] וניאוף מניאופך וניצוץ מניצוץך. בשם [] כלקיטס, ובשם סמאל השטן הגדול, במהירות [] הוה'.
לכאב).¹²⁷

במרשם זה הלחש עצמו מבליט את העיקרון של 'do ut des', שהרי כשם שהמשתמש במרשם נותן למלאך עופרת (המתוארת בלחש כ'מזון'), מלח, לחם וכנראה גם דם משלו, כך ייתן המלאך דברים משלו – אולם הוא ייתן אותם לא למשתמש במרשם אלא לקורבנו המיועד. פניות למלאכים כדי שיינתנו דבר מה משלהם מופיעות במקומות רבים בטקסטים המאגיים היהודיים, אולם סחר החליפין המוצע במרשם זה הוא הדוגמה המובהקת ביותר לדרך שבה הבינו יהודים בעולם העתיק את יחסי הגומלין האפשריים בין בני האדם למלאכים.¹²⁸

עד כה הבאתי דוגמאות לעסקאות תן וקח שבהן כלל התשלום למלאכים קטורת ומוצרים שונים כגון שמן, דבש, עופרת, לחם ואולי גם דם, אך במקרים אחרים כלל התשלום הקרבת קורבנות וניסוך יין. דוגמה מובהקת לכך מצויה במרשם המופיע בכמה קטעי גניזה, ושב ומופיע בכתבי יד ובדפוסים עד ימינו ממש, ובו הנחיות מפורטות אותן יש לבצע בשנת בצורת.¹²⁹

125 כלומר 'לכיוב', וזו מטרת המרשם. בקובץ מרשמים זה מילים רבות נכתבו מהסוף להתחלה, כדי להעצים את המסתורין שבמרשמים ואולי גם להסתיר את מטרתיהם מעיניהם הבוחנות של מי שלא דגלו בשימוש במרשמים כה אגרסיביים.

126 בכתב יד זה הקיצור ש'ויש' מחליף את הקיצור המקובל פל'וני (ב'ר) פל'ונית), ומשמעותו שבמקום זה בטקסט יש לומר את שם הקורבן המיועד ושם אימו.

127 למרשם זה ולמגילה האנכית שעליה נכתב ראו: G. Bohak, 'The Magical Rotuli from the Cairo Genizah', idem, Y. Harari and Sh. Shaked (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition* (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 15), Leiden 2011, pp. 331–333

128 לפניות נוספות מעין אלו ראו למשל: 'תנו אש מאשכם בלב פלוני זה או פלוני דא' (ספר הרוים, מהדורת מרגליות (לעיל הערה 7), עמ' 75 = מהדורת רביגר ושפר (לעיל הערה 9), § 93); 'עורו עור[ו] חושו חושו שלחו נור מן נורכון ורוח מן רוחכון וזיק מזיקכון על פל'וני (ב'ן) פל'ונית' (קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 322.15) ועוד הרבה.

129 למרשם זה, שמקורו ב'ספר הישר' או ב'ספר המלבוש', ראו: Irina Wandrey, 'Das Buch des Gewandes' und 'Das Buch des Aufrechten': *Dokumente eines magischen spätantiken Rituals, ediert, kommentiert und übersetzt*, (Texte und Studien zum antiken Judentum, 96), Tübingen 2004, p. 285. ושם מהדורה של קטע הגניזה בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 224. מרשם זה מופיע גם בקטעי גניזה שטרם פורסמו, ובהם אוקספורד, בודליאנה Heb. a 2.2 וקיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 1.156. מרשם זה מופיע גם בכ"י ז'נווה, הספרייה העירונית Comites Latentes 145 (לשעבר ששון 290), עמ' 317, ובכ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 245, דף סז

ההנחיות הללו כוללות תפילה בשמם של כארבעה עשר מלאכים (המספר המדויק משתנה בכתבי היד השונים), ומפרטות את הפעולות הנדרשות:

וקודם התפללך שחוט תרנגול לבן בטהרה וכסה / דמו וְהִסִּיר <ר> אִיֶּבְרִיו והוציא בני מְעִיו ומליהן מור ולבונה / וכרכום ופילון טוב ופרח לבן לב¹³⁰ ופלפלין לבנות ודבש / וחלב ויין ישן ועמוד כנגד השמש ואמור מבקש מכם¹³¹ / קדושי מעלה ומורידי טל ומטר / שתפתחו שערי האור ותורידו מטר ותשמחו העֵלָם]ם מאוצרי / ברכה.

ואם לא נענתה מהר ונסך מן הַיָּ-<ן וְמִן הַיָּ] ומן החלב / ז' פעמים ונפל על פניך והזכר השם הקדוש וירדו גשמים מהרה וית[חדש] / העולם [ו]עש[ה] בטהרה ותצליח.¹³²

כל מרכיביו של פולחן המלאכים מצויים במרשם זה – הן ההנחה שהמלאכים הם אלו שממונים על הגשמים, ולכן יש לפנות אליהם בעת בצורת, הן הפנייה אליהם בלשון בקשה ותפילה, הן הקורבן המוצע להם, הן היין הנסך להם תוך כדי אזכרת השם הקדוש במקרה שהקורבן והתפילה לא פעלו את פעולתם, והן ההנחיה לבצע את כל הפעולות הללו בטהרה. ומעניין שדווקא מרשם זה, שאמור לכאורה לעורר רתיעה בקרב כל יהודי ירא שמיים, הוא זה שזכה לתפוצה הגדולה ביותר בכתבי יד ובדפוסים.

*

אם ננסה לסכם את מה שראינו לעיל, דומה כי המסקנה החשובה ביותר העולה מכל הדוגמאות – עליהן ניתן היה להוסיף עוד דוגמאות רבות שלא דנתי בהן מפאת קוצר היריעה – היא שפניות למלאכים ואף תפילות למלאכים היו נפוצות מאוד בתקופת התלמוד והגאונים. הן לבשו צורות רבות, שביטאו תפיסות שונות באשר ליחסים בין בני האדם למלאכים – החל בניסיונות להשביע ולצוות עליהם לעשות את רצונו של הדורש וכלה בניסיונות לפנות אליהם בנימוס, ואף בבקשה ובתחינה, כדי שיואלו להתרצות ולהיענות לרצונו של המבקש. במקרים מסוימים לוו הפניות המילוליות למלאכים בטקסי טהרה, שקדמו לעצם הפנייה, ובהקטרת קטורת או הבאת מנחות וקורבנות כדי לרצותם. כלומר, במקביל לתפילה הממוסדת המוכרת לנו מדיוניהם של חז"ל

ע"א-ע"ב (= דף 133א-ב), ונדפס בספר רזיאל, אמסטרדם תש"א, דף ו ע"ב, וכן אצל אברהם חמוי, דבק מא"ח, ליוורנו תרל"ד, דף מב ע"ב, המציין כי העתיק אותו מספר 'שורשי השמות' של משה זכות.

130 דיטוגרפיה?

131 צ"ל: 'מבקש אני מכם', וכך הוא בשאר עדי הנוסח, למעט קטע הגניזה בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן 224, שהוהדר אצל: ספר המלבוש, מהדורת וונדרי (לעיל הערה 129), עמ' 285; הנוסח שם הוא: 'מו(שביע) אני' ע(ליכם)', אולי משום שמעתיק הקטע חש שלא בנוח לפנות למלאכים בלשון בקשה.

132 הטקסט מצוטט על פי קטע הגניזה אוקספורד, בודליאנה Heb. a. 2.2. הטקסט בקטע זה כתוב על צידה האחורי של כתובה משנת 4752 (כלומר 995 לסה"נ). הכתובה נחתכה לשניים, והטקסט שכאן נכתב על שני הידפים שהתקבלו. ההשלמות בסוגריים המרובעים הן על פי קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 1.156.

ומסידורי התפילה התקיימה גם מערכת מקבילה של פניות ובקשות עממיות, לא רשמיות ולא ממוסדות, שכוונו לא לאלוהי ישראל אלא למשרתיו. תפילות אלו היו ישירות וממוקדות יותר מאלו שבתפילה הממוסדת, ובמקרים רבים הן קרובות לנוסחאות התפילה המקראיות – כגון 'אל נא רפא נא לה' (במ' יב 13) – יותר מאשר למטבעות התפילה שטבעו חכמים. ישירות זו והאמונה בכוחם הרב של המלאכים ובהיותם ממונים על תחומי פעילות רבים בחיי היום-יום של בני האדם, הן שהעניקו לתפילות למלאכים את סוד קסמן המתמשך. קסם זה הביא במקרים מסוימים לחדירתן של נוסחאות אלו אל התפילה הממוסדת, אולם ההתנגדות הרבנית לעצם הפנייה למלאכים הביאה לכך שנוסחאות רבות מעין אלו צונזרו ונעלמו מסידורי התפילה ברבות השנים, ורק מיעוטן נותר בסידורי התפילה בימינו.¹³³ עם זאת עצם התופעה של תפילות למלאכים וההתנגדות להן שבה ועלתה גם בימי הביניים ובראשית עת החדשה, והיא מתועדת במקומות רבים, שלא כאן המקום לדון בהם.¹³⁴ אולם אין ספק שכל ניסיון לאפיין את הדת היהודית ואת המונותאיזם היהודי חייב להתחשב בהיבט זה של התרבות הדתית היהודית, בה יש אומנם רק אל אחד, אבל משרתיו הרבים הם האחראים הן לרבים מעסקיהם היום-יומיים של בני האדם והן להבאת תפילותיהם של בני אנוש למחיצתו של בורא עולם. בתרבות כזו הפיתוי לפנות ישירות למלאכים גובר פעמים רבות על החשש מפני הפיכתם לישויות עצמאיות שתתחרנה באל עצמו.¹³⁵

פרופ' גדעון בוהק, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל-אביב
gbohak@tauex.tau.ac.il

133 החדירה של המאגיה לתחומה של ההלכה היא תופעה חוזרת בתרבות היהודית. ראו למשל: ג' בוהק, 'מזויות עם תוספות מאגיות מגניזות קהיר', דיני ישראל, כו-כו (ספר היובל למרדכי עקיבא פרידמן) (תשס"ט-תש"ע), עמ' 387-403; 'הררי', 'מגילת אחימעץ ותרבות הכישוף היהודית – הערה על מבחן הסוטה', תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 185-202.

134 להתנגדויות לתפילות למלאכים ולדיונים בנושא ראו למשל: D. Malkiel, 'Between Worldliness and Traditionalism: Eighteenth-Century Jews Debate Intercessory Prayer', *Jewish Studies: An Internet Journal*, 2 (2003), pp. 169-198; Tz. Weiss, 'Prayers to Angels and the Early Sefirotic Literature', *JSQ*, 27 (2020), pp. 22-35; 'קדרי', 'הפולמוס על אודות תפילות למלאכים: רבי אברהם הלוי ומקובלי ירושלים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח. לתפילות למלאכים בסידורי תפילה שונים ראו: שפרכר, הפולמוס (לעיל הערה 2), עמ' תש-תשיא. התפילות הרבות למלאכים הפוזרות בספרות המאגית היהודית מימי הביניים ומהעת החדשה טרם זכו לדיון ממצה, ויש לקוות שבעתיד יוכו לתשומת הלב המחקרית שלהן הן ראויות.

135 השו: P. Hayman, 'Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?', *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), pp. 1-15

**'ספר הבהיר' – נוסח, סדר ומבנה:
בירור תולדות מסירתו, שחזור נוסחו הקדום,
הצעה מחודשת לחלוקתו ודיון בפענוח נעלמיו**

מאת

אבישי בר־אשר

תולדותיו של 'ספר הבהיר' נחקרו בדורות האחרונים מנקודות מבט שונות, על פי רוב בשל המעמד שיוחס לו כאחד החיבורים הקדומים – או כחיבור הקדום ביותר – בספרות הקבלה. ההשערות בדבר זמנו, מוצאו הגיאוגרפי, עולמו המושגי ורעיונותיו, כפי שהתפתחו בייחוד החל במחקריו הענפים של גרשם שלום ולאורך כמאה שנה, כללו את הקדמת זמנו של הספר או זמנם של חלקיו במאות שנים מן הראיות הראשונות להופעתו בצפון חצי האי האיברי, הרחקתו למחוזות גיאוגרפיים אחרים ולרוב גם תיאור של גיבושו הטקסטואלי כתהליך ארוך ומורכב. הצד השווה בהשערות אלה הוא ערעור המבט האחדותי על החיבור ועל תולדותיו והבחירה בפתרונים של ריבוי ופיצול, שאפשר להעמידם על ארבעה עיקרים: (א) בתחום ההיסטוריה הטקסטואלית: ההנחה שהטקסט קטוע, חסר או מאוחה במידה כזאת ובאופן כזה שאפשר לזהות בו שרידים של ריבוד טקסטואלי בעקבות תהליכי עריכה וגיבוש סבוכים לאורך זמן רב; (ב) בניתוח המבני של החיבור: חידוש של חלוקה לסעיפים אשר קיבעה את צורתו כטקסט מקוטע (פרגמנטרי) ולמעשה כעין רצף של פיסות טקסט, המשוללות לפרקים זיקה

* מחקר זה נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע (מענק 727/19). תודתי נתונה לפרופ' מנחם קיסטר, שהשיא לי עצות רבות במהלך כתיבת הדברים והסב את תשומת ליבי לכמה עניינים חשובים. אני מודה לפרופ' רונית מרוז, לד"ר עדנה אנגל, לפרופ' מלאכי בית־אריה, לגב' בר בליניצקי, לד"ר נעמה בן־שחר, לד"ר אביגיל מנקיין־במברגר ולד"ר קטרינה ריגו על עצותיהם המועילות. האוצרים בספריית קונסטנזה ברומא העניקו באדיבותם אישור לפרסום תצלומים מכ"י Ms. 3086 שבאוצרות הספרייה; וממחלקת כתבי היד בספרייה הלאומית בירושלים הוענק אישור לפרסום תצלומים מכ"י Heb. 4°537 שבאוספיה. כל ההפניות ל'ספר הבהיר' במאמר זה – אלא אם כן צוין אחרת – הן לפי סימניה של החלוקה החדשה של החיבור ליחידות ולפסקאות המוצעת והמנומקת בהרחבה להלן; סימנים אלה משולבים במהדורה הניסיונית הנספחת למאמר, בלוויית הפניות לשיטות החלוקה והסימון במהדורות קודמות.

הדדית, והנעדרות עקרונות מאחדים; (ג) בסיפר ההיסטוריוגרפי: שיוך קטעים או מקטעים בספר, שזוהו כאמור עם רבדים מובחנים, למוצא היסטורי נבדל מבחינת הזמן והמרחב שבהם חוברו; (ד) בתחום הפרשנות ותולדות הרעיונות: ביאור מילותיו של הספר (ובכלל זה סתריו) בדרך של פלגינא בדיבורא, הן לאור תפיסת הריבוד והקישוע ולפי הנחת ריבוי ההקשרים ההיסטוריים והרעיוניים הקדומים, הן בעקבות השתגרותה של דרך הפרשנות האנכרוניסטית, שהובילה לעיון בספר מתוך התאמת תכניו, אם מעט אם הרבה, לקבלת הספירות התיאוסופית על זרמיה העיקריים בימי הביניים. כמה מן העיקרים האלה זכו זה כבר לדיון ביקורתי בספרות המחקר, ובד בבד כל אחד ואחד מהם הולך ומשתכלל בידי חוקרות וחוקרים, ואף אחד מהם לא נעזב לחלוטין.

מאמר זה מוקדש לבחינתן של ההשערות המקובלות באשר ל'ספר הבהיר', בראש ובראשונה לאור גילויים חדשים ממחקר תולדות הנוסח והמסירה הקדומה של הספר. במוקד הממצאים שיוצגו להלן ניצב זיהויה של עדות לנוסח הקדום ביותר של 'ספר הבהיר', שנעלמה עד כה מעין. כפי שאציע בכוחה של עדות זו להרים תרומה לא רק לחקר מסורת הטקסט של הספר, אלא גם לתיאור ראשית תפוצתו בכתבי היד, לשחזור דרכי גיבושו ותיפוח מתכונתו הסופית ואפשר שאף לניסוח השערות בדבר תכניו הנסתרים. בפרקי המאמר נפרסת הערכה שונה של התופעות הטקסטואליות שנמנו בעבר כראיות לקישועו של החיבור וכהוכחות לריבוד או לריבוי מקורות, וזאת על ידי העברת מרכז הכובד אל תהליכי ההפצה וההתקבלות, כפי שאפשר לבררם על יסוד ראשית מסירתו המתועדת של החיבור. בצד בירור הנוסח הקדום וגילוי מתכונתו המקורית של 'ספר הבהיר' מוצעת במחקר זה חלוקה חדשה של החיבור כולו ליחידות מדרש ולפסקאות משנה; ועל גביה הולכות ונרקמות הצעות חדשות לניתוחו הספרותי, לאופן התהוותו וכן לברור כמה מרעיונותיו הנעלמים.

הפרק הראשון במאמר סוקר את תולדות היחס ל'ספר הבהיר' בספרות המחקר כחיבור מקוטע, ונבחנות בו הדרכים שבהן התווה יחס זה את העיסוק המדעי בחיבור מתוך קישועו: החל מחלוקת הטקסט לקטעים, דרך ההבחנות ההיסטוריות שהוצעו בחקר מוצאו ומקורותיו, ועד הנטייה לפיצול רעיוני המאפיינת את דרכי הפרשנות הרווחות של 'ספר הבהיר'. הפרק השני עוסק בזיהויו של עד הנוסח הקדום ביותר של 'ספר הבהיר', כ"י רומא, קונטנזה Ms. 3086. ערכה של תעודה נשכחת זו מתברר בייחוד בחשיפה של פגמים שנפלו בסדרו של החיבור, בבירור נוסחיו ובזיהוי סימניה של חלוקה קדומה שהייתה בו. בראש פגמים אלה מוצגת ראיה לחילוף עמודים שאירע בספר, ואשר שיבש לעד את כל יתר עדי הנוסח של החיבור הידועים כיום. הדיון בפרק זה נכרך בהצעה לשיקום צורתו המקורית של 'ספר הבהיר' – נוסחו, מתכונתו וחלוקתו הפנימית – ולההדרתו בדרך אחרת משנעשה בעבר. בזיקה לתגליות אלה מוצעת בפרק השלישי הצעה מבנית מחודשת לחלוקה כפולה של הספר – ליחידות מדרש ראשיות ולפסקאות משנה. הצעה זו מבהירה בכלים פילולוגיים-היסטוריים וספרותיים את גבולותיהן של הדרשות בספר, ובכוחה להמציא כלים למעקב בדרך חדשה אחר אופן הסתעפותן ולזיהוי

נושאי של תוכניהן. הממצאים משיקום צורתו המקורית של הספר משמשים בפרק הרביעי לדיון בפירושים חדשים למושגי יסוד בתורת האלוהות הנפרסת בצורה מרומזת בדרשות החיבור. ובפרק החמישי נבחן אופן תיפונן (המשוער) של יחידות המדרש שהובחנו בספר בעת חיתומו ובראשית מסירתו. בנספח למאמר נדפסת מהדורה ניסיונית, שכוונתו בה הממצאים הטקסטואליים העיקריים ממחקר זה: שחזור הנוסח הקדום ושיקומו, הצגת הספר במתכונתו המקורית וחלוקת החיבור על פי עקרונות החלוקה החדשה ליחידות ולפסקאות.

א. מחלוקה לקטיעה ומקטיעה לקיטוע בתולדות מחקר 'ספר הבהיר'

העדויות הטקסטואליות הקדומות ל'ספר הבהיר' עדויות עקיפות הן: מובאות מן החיבור בכתביהם של בעלי קבלה שפעלו בקטלוגיה במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה – והם כינוהו 'בהיר', 'מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה' ואף 'ירושלמי'.¹ אומנם ערכם של מקורות משניים אלה לחקר הנוסח של 'ספר הבהיר' ולבירור ראשית תפוצתו והתקבלותו אינו מוטל בספק, אך בד בבד לא רבה תועלתם לבירור מתכונתו המקורית, גבולותיו או סדרו הפנימי.² לעומת זאת תעודות המשמרות את החיבור מראש ועד סוף נותרו בידינו רק החל משלהי המאה השלוש עשרה, ומאז ועד היום שרדו עשרות רבות של העתקות מלאות – בצד כתיבי יד שנחסרו קמעה – שהופקו במקומות שונים. במרביתן נמסר 'ספר הבהיר' בלא חלוקה ברורה לפרקים, בלא חלוקה מוסכמת ליחידות משנה ובלא פסקאות ממוספרות.³ עובדה זו תרמה

1 עם בעלי קבלה אלה נמנו ביחוד ר' עזרא בן שלמה מגרונה, ר' יעקב בן ששת, ר' עזריאל מגרונה, ר' משה בן נחמן גרונדי וכן ר' אברהם אבולעפיה. ציונים רבים לכתביהם של מחברים אלה וכן של מחברים אחרים שהביאו מן הספר בכתביהם נאספו בידי שלום ובידי מרגליות. ראו: G. Scholem, *Das Buch Bahir, auch genant Midrasch des Rabbi Nechunja ben Hakana: Ein mystisches Werk aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund eines kritischen Textes ins Deutsche übersetzt*, Berlin 1923; ר' מרגליות, 'אור בהיר', הנ"ל, ספר הבהיר: הנקרא מדרשו של ר' נחוניא בן הקנה, ירושלים תשי"א; וראו גם המקורות שנרשמו בידי ד' אברמס, ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 67–68. לדיון במסורות היסטוריוגרפיות מאוחרות על מוצאו של 'ספר הבהיר' ובניסיונות בספרות המחקר לאיתור עדויות טקסטואליות קדומות יותר וממקומות אחרים לספר או לחלקיו ראו בקרוב: A. Bar-Asher, 'The Bahir and its Historiography: A Reassessment', *The Journal of Religion*, (forthcoming) 103,2 (2023) וספרות המחקר הרשומה שם.

2 אשר לחקר הנוסח יש לציין ביחוד מקרים שבהם המובאות הקדומות מהספר בכתביהם של בעלי הקבלה הראשונים – כפי שהם מתועדים בתעודות קדומות ומבוררות באופן יחסי – מציגות גרסאות שונות בהשוואה לתיעוד של 'ספר הבהיר' במלואו המוכר מכתבי היד של החיבור לענפיהם. ואילו מבחינת מתכונת החיבור ערכן המשמעותי ביותר של מובאות אלה עשוי להתברר בבחינת גבולותיהן, היכולה להעיד על סידור פנימי שונה של יחידות בספר בנוסחים שעמדו לפני בעלי קבלה אלה. דוגמה חשובה לתופעה זו ראו להלן הערה 62.

3 כך הדבר ביחוד בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 209 הקדום, אשר בשל כמה סיבות

בוודאי לבחירתם של מעתיקים ומסדרים בתקופות מאוחרות ליצור הבחנות ברורות בין מקטעים קצרים בחיבור, ובמקרים נדירים אף להוסיף בטפסים שהעתיקו חלוקה ממוספרת של הספר לפסקאות.⁴ ניסיונות חלוציים אלה שקעו בתהום הנשייה ולא הותירו רושם של ממש בתולדות התקבלות הספר, גם משעה שהוחל להדפיסו. בדפוס הופיעה לראשונה חלוקה ברורה וממוספרת – לכשישים סימנים – רק בסוף המאה התשע עשרה (וילנה תרמ"ג); ובאמצע המאה העשרים פינתה זו את מקומה לשתי חלוקות חדשות, לסעיפים קצרים, שמספרם הוכפל ושולש.⁵ שתי חלוקות אלה נולדו מעיקרן משיקולים שימושיים, אך סופן שהטביעו צורה חדשה לספר הבהיר' וקיבעו את מתכונתו המקוטעת, כספר העשוי קטעים קטעים. צורה זו הותירה רושם לא רק על המחקר הטקסטואלי אלא על היבטים נוספים בחקר 'ספר הבהיר' – החל בניסיונות לעמוד על מקורותיו ועל מוצאו, דרך שרטוט קורותיו ועד ביאור לשונותיו ורעיונותיו.

באזכורים הדלים של 'ספר הבהיר' בסקירות של ספרות הקבלה שנכתבו עד ראשית המאה העשרים היו התייחסויות מועטות בלבד למבנה החיבור.⁶ בתחילת המאה העשרים הציג דוד ניימרק ניתוח מבני חלוצי של הספר, ניתוח אשר נבע מניסיונו למצוא בספר סימנים למקורותיו הכתובים מספרות ימי הביניים. עיקר עניינו של ניימרק היה בבירור מושגי של דברי 'ספר הבהיר' – שהיה על פי תפיסתו חיבור ראשוני בתולדות התפתחותה של הקבלה – ובחקר

היסטוריות זכה לבכורה במחקר בן זמנו, ושההבחנות היחידות שנשמרו בו בין עניין למשנהו הן רווחים קלים שהניח הסופר. וראו על כך בהרחבה דברי להלן עמ' 116–117.

4 ראו מבחר הדוגמאות הרשומות להלן הערה 138.

5 עניין זה יידון בהרחבה להלן עמ' 115–118.

6 A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, I, בייחוד: Leipzig 1852, pp. 72–74; א' יעללינעק, גנזי חכמת הקבלה, לייפציג תרי"ג, עמ' 14–15 והערה 19; M.H. Landauer, 'Vorläufiger Bericht über meine Entdeckungen in Ansehung des Sohar', *Der Orient*, 6, 14 (1845), cols. 214–215; M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, II, London 1925–1928, p. 1096; A. Neubauer, 'The Bahir and the Zohar', *Jewish Quarterly Review*, 4 (1892), pp. 357–368; ועיינו קודם לכן: idem, 'Das Buch Bahir', *Israelitische Letterbode*, 3 (1877), pp. 20–21. וכן עיינו: צ' גרץ, דברי ימי ישראל, ה, תרגם ש"פ רבינוביץ, ורשה תרנ"ו, עמ' 82 וציון ג, עמ' 366–367. עוד עיינו הערכתו הכללית של גינצבורג ש'ספר הבהיר' הוא לקט של מחשבות הקשורות זו לזו באופן רופף, ושלפיכך אין לשייכו למחבר אחד או לאסכולה אחת: L. Ginzberg and K. Kohler, 'Cabala', *The Jewish Encyclopedia*, III, New York and London 1902, pp. 466–467 על 'ספר הבהיר' בכרך הקודם באנציקלופדיה זו לא נמצא ביטוי לדעה זו, ומחברו אף קיבל את החלוקה המלאכותית והמאוחרת שבדפוס וילנה, לשישים סעיפים, כאחד ממאפייניו של הספר. ראו: I. Broydé, 'Bahir (Sefer ha-Bahir = "The Luminous Book")', or *Midrash R. Nehunya ben haKānah*, *The Jewish Encyclopedia*, II, New York and London 1902, pp. 442–444; וכן עיינו: L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden: Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des juedischen Glaubens*, Berlin 1938, pp. 398–415

ההיסטוריה של הרעיונות בספר, בהנחה שנמזגו בתוכו שיטות מחשבה שונות שקדמו לזמנו.⁷ ניימרק הבחין בכמה נושאים הפזורים אלה בצד אלה לאורך 'ספר הבהיר', ומתוך כך בא לבסוף לידי מסקנה שיש בו שני 'מקצועות' עיקריים, שכל אחד מהם התהווה מתוך שיג ושיח עם מקורות שונים בהגות היהודית.⁸ בניתוח טקסטואלי ממוקד של יחידות טקסט קטנות בחיבור ביקש ניימרק לזהות שרובים מאוחרים, אשר ליוו ביחוד את 'התפתחותה של תורת עשר הספירות' הקבלית מתוך דברי הפילוסופים היהודים.⁹

גרשם שלום העיר כבר בשולי עבודת הדוקטור שלו, שכתב בראשית שנות העשרים של המאה העשרים, על כמה בעיות טקסטואליות ברציפות הנוסח של 'ספר הבהיר'.¹⁰ הבעיות שציין באו לידי ביטוי בחלוקת הטקסט לסעיפים שחידש במחקרו זה, ואשר השתלבה בתרגומו לספר (לגרמנית) על יסוד נוסח כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 209, ולימים זכתה חלוקה זו למעמד קנוני בשדה המחקר.¹¹ כעבור כמה שנים ניסה שלום להצביע על שרידים של מקורות קדומים שכביכול התפזרו במקטעים נפרדים ב'ספר הבהיר', ואשר היקפם היה רחב יותר במקור.¹² הוא טען ששרידים אלה כבר כללו שכבות מובחנות ולעיתים אף מנוגדות בתוכן והציע להבחין בין כמה תחומים עיקריים הגדונים בפיזור לאורך החיבור.¹³ שלום ראה בריבוי

7 D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, I, Berlin 1907, pp. 197–201, 218–222; ובהרחבות חשובות: ד' נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל, א, ניו יורק, ורשה ומוסקווה תרפ"א, עמ' 181–192, 261–268.

8 נימרק, הפילוסופיה בישראל (שם), עמ' 264. ניימרק התבסס על ניתוח פרטני של 'ספר הבהיר' לשם הבחנה בין שני מקורות הראה מרכזיים שעיצבו לדידו את עיקר תורת הקבלה בספר: פירושו של רב סעדיה גאון ל'ספר יצירה' ופירושו של ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני לספר זה. עוד קבע כי ההפרדה בין שני המקורות או התחומים הללו חופפת באופן כללי להבדל בין שני הצאיו של הספר, אף כי במתכונתו המוכרת של 'ספר הבהיר' שני המקצועות כבר מורכבים הם במדה פחותה או יתירה' (שם). בצד שני מקורות אלה הצביע על כמה מקורות אחרים לספר בהגות היהודית בימי הביניים, ש'היו אמנם רחוקים עדיין מתורת הקבלה בתיאוריה ובתמונת העולם' וזכו לביטוי מצומצם יותר ב'ספר בהיר' (שם, עמ' 185).

9 שם, עמ' 181–186; וראו גם להלן הערות 212, 285.

10 G. Scholem, 'Das Leuchtende Buch (*Sefer ha-Bahir*): Ein Text aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund eines kritischen Textes ins Deutsche übersetzt und kommentiert' (1921) *הבהיר* (לעיל הערה 1).

11 שם, עמ' 1–157. לתולדותיה של המהדורה העברית של 'ספר הבהיר' על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209, שבהכנתה עסק שלום, ושלא ראתה אור מעולם, ראו: ד' אברמס, 'גרשם שלום וספר הבהיר', קבלה, כח (תשע"ג), עמ' 123–140.

12 G. Scholem, 'Bahir', J. Klatzkin and C. Elbogen (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, III, German Edition, Berlin 1929, cols. 972–973

13 שלום מנה חמישה תחומים כאלה. ראו: שם, טור 973. הוא ייחס את הדעה בדבר האופי האחדותי של הספר לנימרק, ולדעתי שלא כדן. על כל פנים בחינת החלוקה שהציע שלום קרובה דווקא בפרטיה לניתוח היסודי של נימרק, הפילוסופיה בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 261–268. למשל הסעיפים שסיווג שלום (שם) ככוללים ענייני אותיות ומיסטיקה וקאלית בזיקה ל'ספר יצירה' חופפים במידה רבה את ההבחנות של

המקורות עדות טקסטואלית להתפתחותו ההדרגתית של הסימבוליזם הקבלי לאורך תקופה ארוכה, וכאמור הניח כי חלק מן המקורות הקדומים לא שרד, ואף הכיר באפשרות של בליה טבעית של מסורת הטקסט (כגון אובדן דפים בכתבי היד של הגרסאות הקדומות של הספר).¹⁴ בשנות הארבעים פנה שלום לניסיון היסטוריוגרפי יותר נרחב, לטעת את תולדותיו של 'ספר הבהיר' בכמה הקשרים היסטוריים רחוקים זה מזה בזמן ובמקום, לבד מן ההקשר החברתי, הגיאוגרפי, הרעיוני והטקסטואלי שבו על פי המשוער הופיע לראשונה על במת ההיסטוריה.¹⁵ ניסיון זה נכרך בתקווה לחשוף את מקורותיה הקדומים של הקבלה, והוא התבסס על שתי שיטות מחקר עיקריות: האחת – הפרדה מושגית בין רעיונות 'אורגניים', שהופעתם כביכול ניתנת להסבר על רקע התפתחויות פנימיות בהגות או במיסטיקה היהודית, ובין רעיונות חיצוניים 'זרים' ומוזרים, שהיינו רעיונות שמקורם לא יכירם כפרק טבעי בתולדות התפתחותה של המחשבה הדתית היהודית; והאחרת – ניתוח טקסטואלי של הספר בהנחה שנותרו בו שרידים של עריכה וריבוד, ובמגמה לחשוף בו ראיות להתפתחותו ההיסטורית-הכרונוולוגית והרעיונית בשלבים מובחנים ובמקומות שונים. יש להדגיש שהיסוד לשאיפה זו לא היה עדות טקסטואלית חיצונית, ושבמידה רבה שתי השיטות הנזכרות הזינו זו את זו. רוצה לומר, מתוך ההנחה שנושאים שונים או מערכים סימבוליים הנשנים לאורך החיבור מייצגים בהכרח הקשרים רעיוניים נבדלים, התבססה אט אט ההערכה הטקסטואלית שלאורך דורות רבים שוקעו בספר מקורות כתובים שונים; וכן להפך. מכל מקום בשלב זה לא הוגשמה משאלתו המוקדמת של שלום להציג חלוקה של 'ספר הבהיר' לפי שכבות מובחנות המשמרות את מקורותיו השונים;¹⁶ ותחת זאת הוא נאלץ לקבוע שהספר במתכונתו המוכרת נערך בצורה נמרצת כל כך עד שריבודו כבר ניטשטש במידה ניכרת. בעיות ברציפות הטקסט – ששלום כאמור קשר לפנים לתקלות טכניות שאירעו במסירת החיבור¹⁷ – הפכו מעתה עדות לתהליכי איסוף ועיבוד; ואילו סימנים מובהקים לסדר ולמבנה – כגון מעברים אסוציאטיביים באמצעות מילה או מונח השוורים פסקה לזולתה, אמצעי שכיח בכתביה מדרשית – נתפרשו כעקבות של עריכה גסה וחיצונית.¹⁸

ניימרק, שנקט את חלוקת הסעיפים שהונהגה במהדורת וילנה תרמ"ג (ראו על כך להלן הערה 139), ועל גביה הצייע שכלול מה.

14 שלום, בהיר (שם), טור 972; וכן ראו: G. Scholem, 'Zur Frage der Entstehung der Kabbala', *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, 9 (1928), pp. 4–26

15 ג' שלום, 'התחלות הקבלה', כנסת, י (תש"ז), עמ' 179–228; וביתר הרחבה ופיתוח: הנ"ל, ראשית הקבלה (1150–1250), ירושלים ותל אביב תש"ח, עמ' 7–65.

16 השוו לעומת זאת הערכתו של אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 14–16; הנ"ל, גרשם שלום וספר הבהיר (לעיל הערה 11), עמ' 116–121.

17 שלום, בהיר (לעיל הערה 12), טור 972.

18 שלום, התחלות הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 188 (הנ"ל, ראשית הקבלה [לעיל הערה 15], עמ' 23); הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר: הרצאותיו של פרופ' ג' שלום בשנת תשכ"ב, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים

לאור מסקנתו בדבר העריכה הנמרצת של 'ספר הבהיר' פנה שלום לאיתור שרידים של מקורות שהותירו את רישומם בספר, ושאפשר עוד לזהותם כביכול. גולת הכותרת שאליה הובילה שיטה זו הייתה הדעה בדבר מקורותיו הגנוסטיים של 'ספר הבהיר', דעה אשר הייתה אט אט לאחת מהשערותיו הגדולות של שלום באשר למקורות הקבלה בכלל.¹⁹ במסגרת זו השתלב הניתוח הטקסטואלי של 'ספר הבהיר' בתיאור ההיסטוריוגרפי של גיבושו הטקסטואלי כתהליך ארוך ומורכב: החלוקות הטכניות שנולדו בתרגומו הגרמני של שלום הפכו למעין קווי תפר בין שכבות שונות שכביכול הצטברו זו על גב זו בתולדות גיבושו של הספר.²⁰ בהמשך לכך גזר

תשכ"ב, עמ' 102–104. וראו גם: G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 46–59 (idem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Werblowsky, trans. A. Arkush, Philadelphia, PA 1987, pp. 53–68). בצד ההבדלים בין כל הדיונים המרוכזים הללו, שהם גרסאות שונות של מחקר שהתפתח לאורך עשרות שנים, בולטות ככולם ההנחות הטקסטואליות האידיאליסטיות וכן הציפיות המודרניסטיות בעניין מבנהו וסדרו של 'ספר הבהיר'. העובדה המתמיהה שבמחקריו האחרונים של שלום – בשפות לוועיות – שב והופיע ההסבר המוקדם על תקלות טכניות, היא למרבה האירוניה עדות לשרידי העריכה של מחקריו הקודמים של שלום ששילב בספרו זה.

19 לערעורים שונים על השערה זו ראו להלן הערה 39.

20 כך הוצבה החלוקה החדשה כתשתית לסיפור מחקרי רחב היקף על סוגי המקורות ששימשו יסוד להיווצרותו של הספר – ובאופן נרחב יותר להתהוותם של זרמים במסתורין היהודי בימי הביניים – ובייחוד במקרים הבאים: (1) כבר בשורות הראשונות בחיבור הבחין שלום בין דברים שיסודם בתורת הבריאה הניאופלטוניסטית של אברהם בר חייה לבין שיטה גנוסטית קדומה על הפלרומה, הבחנה שהולידה כפי הנראה את המעבר בין 2s ל-3s בחלוקה שחידש. ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 25–28; הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 255–256; הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 62–63. ערעורים על השערה זו ראו בייחוד: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 4–8; י' ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר: עיון מחודש', קבלה, כא (תש"ע), עמ' 121–142; וראו גם: הנ"ל, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 162–163. בדוגמה זו סימן אפשרי למקורותיו של 'ספר הבהיר' בהגות ימי הביניים התפרש כרושם חיזור בלבד שהותירה כביכול עריכתו המאוחרת של הספר במאה השתים עשרה בפרובנס. ניתוחים דומים של השפעת הגותו של בר חייה ב'ספר הבהיר' הציג שלום בעניין תורת הרע הניבטת מכמה פסקאות בחיבור (ראו: הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר [לעיל הערה 18], עמ' 332–333), וכן בעניין תפיסת המחשבה כיסוד הראשון באלוהות (שם, עמ' 274–277), ובמקרה זה מתוך התלבטות. ניתוחים אחרים הוקדשו למשקע האפשרי של 'ספר הכוזרי' לר' יהודה הלוי (בתרגום יהודה אבן תיבון) ועל כך ראו להלן הערות 336, 390. וכן ראו בקרוב: A Bar-Asher, 'The Kuzari and Early Kabbalah: Between Integration and Interpretation regarding the Secrets of the Sacrificial Rite', *Harvard Theological Review* 116.2 (2023) (forthcoming) (2) בפסקאות אחרות בספר – 63s, 103s, 115s, על פי חלוקתו – ניסה שלום לאתר את עקבותיו של מקור קדום שהשתייך לשכבה המאוחרת של ספרות ההיכלות והמרכבה, ושהיה בעל גוון גנוסטי בסיסי, חיבור שזוהה עם ספר 'רזא רבא' (או: רבה), חיבור אבוד שתוכנו לא נודע, ואשר נזכר כספר מאגי בכמה מקורות יהודיים מן המזרח מהמאה התשיעית עד המאה האחת עשרה. לטקסטים המאגיים שמופיע בהם שמו של הספר 'רזא רבה' (כך): ראו: J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, Philadelphia, PA 1935, pp. 75–76, 80–83. ניסיון חלוצי להצגת זיקה כזאת לספר 'רזא רבא' ולמובאות מ'סוד הגדול' שזוהו עימו, ראו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 74. בחלוף כמה שנים דן שלום בהרחבה בנושא זה במחקריו על ראשית הקבלה שנכתבו בעברית. ראו: שלום, התחלות הקבלה

המבט על 'ספר הבהיר' כעל גביש של קטעים שמקורם בעולמות רעיוניים שונים ומרוחקים זה מזה, הפרדה בין דרכי הפרשנות והפענוח של הרעיונות בקטעיו הנבדלים כביכול: היגדים קוסמוגוניים ב'ספר הבהיר', שכדוגמתם נמצאים בכתביהם של הוגים יהודים בימי הביניים, התבארו בדרך שונה מזו שהתבארו בה רמזים שנכתבו בסמוך להם על היאצלותם של הכוחות האלוהיים זה מזה; ולשונות הטבועות בחותם ספרות ההיכלות והמרכבה הובחנו מרעיונות תיאוסופיים שהוצגו בלשון הסמלים הקבלית.²¹ חלוקת 'ספר הבהיר' לקטעים השתלבה במבט הסינכרוני על ההקבלות בינו לבין מקורות אחרים, שהתפרשו גם כעדויות לרבדים טקסטואליים שונים, שכל אחד מהם מתעד כביכול פרק היסטורי אחר בתולדות החיבור.²²

ההשערות שפיתח שלום במחקריו העשירו רבות את שדה המחקר בשלושת הדורות האחרונים, והן עד היום בסיס למחקר הטקסטואלי של 'ספר הבהיר' ולעיסוק הרעיוני וההיסטוריוגרפי בספר ובתולדותיו. מחקרים רבים יחדו לפיתוח של חוליה אחת או כמה חוליות בתמונה הרחבה שציייר באשר לגלגולי הספר ולאופן התהוותו, ועל פי רוב התקבלה ההנחה שנוסח החיבור כפי שהגיע לידינו כולל פגמים טקסטואליים ובהם בייחוד קיטוע – הנחה שהשתלבה בנוהג שהשתגר לקרוא בחיבור בעזרת החלוקה (המקוטעת) לסעיפים שחידש שלום.

ישראל וינשטוק בחן את השערותיו של שלום ודן בהן בשיטתיות, במסגרת הנחת תשתית

(לעיל הערה 15), עמ' 197–199; הנ"ל, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 41–44, 195–238. כעבור למעלה מעשור שנים הגיע נושא זה לפיתוחו המרבי ולמיצויו בספרו בגרמנית, שהתבסס על עיבוד כל מחקריו הקודמים: הנ"ל, המוצא (לעיל הערה 18), עמ' 85–174 הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 97–198). זיהוי זה נסמך על הקבלות לפסקאות 63s, 103s, 115s מ'ספר הבהיר', על פי חלוקתו של שלום, בחיבור פרשני על ספר 'שיעור קומה' שנתחבר בחוג צאצאיהם וממשיכיהם של בני משפחת קלוניימוס באשכנז, שבסמיכות להן מופיעים ציונים למקור בשם 'סוד הגדול' (ששמו העברי שקול במשמעותו לשם הארמי 'רוא רבא'). 'גילוי' הקטעים מתוך 'רוא רבא' סייע לשלום לבסס ולהרחיב את הבחנתו בין שכבות שונות בתוך כל אחד מן המקורות כביכול ולשכללה, בהנחה שמקור זה כלל את הגרעין הקדום, שקטעים מתוכו עובדו כביכול כבר במזרח, עיבוד שמתוכו התהוותה כביכול השכבה הקדומה ביותר בדרשות 'ספר הבהיר'. ואולם כפי הנראה הקבלות אלה אינן אלא ציטוטים מאוחרים מ'ספר הבהיר', שעובדו בידי המחבר האשכנזי של הפירוש ל'שיעור קומה' בצד קטעים מ'סוד הגדול' הנזכר ובצד מקורות אחרים. לדין ביקורתי נרחב בסוגיה זו ראו: א' בר-אשר, 'היסטוריוגרפיה בתנאי מעבדה: מקורותיו המדומים של "ספר הבהיר" ושחזור תולדותיה של "ראשית" הקבלה', ציון, פד (תשע"ט), עמ' 489–522. (3) דרשה שציטט ר' מאיר בן שמעון מנרבון (המעילי) בייחוס ל'ספר הבהיר' בפולמוסו עם בעלי הקבלה, דרשה שאינה מופיעה בנוסחי החיבור שהגיעו לידינו, הציע שלום לקשור לצנזורה מעשי ידי מקובלים של רעיון גנוסטי על הדמיוגרס. ראו: ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 17, הערה 32; הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 111–112; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 54–55 והערה 9.

21 ראו לעיל ההערה הקודמת.

22 בהנחת היסטוריות סוציולוגיות שנלוו לתיאור מקורותיו השונים כביכול של 'ספר הבהיר' אני דן במקום אחר. ראו: בר-אשר, הבהיר (לעיל הערה 1).

למהדורת 'ספר הבהיר' על יסוד כ"י מינכן Cod. hebr. 209, שעל הכנתה שקד, והוא ערער באופן יסודי ומנומק על מרבית ההשערות.²³ אומנם מבחינת חקר מקורותיו של 'ספר הבהיר' אימץ וינשטוק באופן גורף את ההנחה שמקור קדמון שימש שורש ויסוד לספר, אך הוא פירש זאת לפי השקפותיו השונות על זמנו הקדום של הספר ועל תולדות נוסחו.²⁴ את צורתו הפגומה של 'ספר הבהיר' כפי שהגיע לידינו ראה לא כתוצר של התגבשות מצטברת שנמשכה במערב אירופה בימי הביניים, כי אם כתוצאתה של מסירה בת מאות שנים של חיבור קדמון אחד ואחיד בנוסחו, שנפלו בה עוד ועוד פגמים.²⁵ בהתאם לכך הוא פירש תופעות כגון 'סירוס' מאמרים' או 'סירוס' קטעים' בהנחה שבטפסים קדומים של הספר אירעו תקלות, ובהן בייחוד 'סיפוחי הגהות' משולי הגיליון אל פנים הטקסט וכן 'בלבול הדפים בחיבור', שגרם לנדידתם של קטעים שלמים בספר ממקומם המקורי.²⁶

חוקרות וחוקרים אחרים הוסיפו לדון ב'ספר הבהיר' מתוך תפיסתו כחיבור מקוטע ומרובד ולעיתים אף הרחיבו. חביבה פדיה הציעה להרחיב את שיעור הריבוד והקיטוע בחיבור כדי להתחקות אחר שרידיה של מלאכת עריכתו גם בידי בני חוגו של ר' אברהם בן דוד מפוסקיייר (הראב"ד) בפרובנס.²⁷ היא השוותה כמה עניינים ב'ספר הבהיר' ללשונות ופסקאות מן הפירוש

23 י' וינשטוק, 'מתי חובר ה"בהיר" לפי המסורת?', סיני, מט (תשכ"א), עמ' שע–שעה; נ (תשכ"ב), עמ' כח–לד; הנ"ל, 'המחקר במבוכיו סביב לספר ה"בהיר"', שם, נ (תשכ"ב), עמ' תמא–תנב; הנ"ל, 'חידת הנוסח של ה"בהיר" ופתרונו', ספר היובל לרבי חנוך אלבק: מוגש על ידי תלמידיו, ידידיו ומוקיריו למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 188–210; ובייחוד עיבודם של כל המחברים הללו: הנ"ל, במעגלי הנגלה והנסתר, ירושלים תשל"ל, עמ' 11–76. על דבר המהדורה הביקורתית ל'ספר הבהיר' שהכין ראו: שם, עמ' 6.

24 וינשטוק סבר ש'ספר הבהיר' היה ידוע בשלמותו, בשם 'סוד המרכבה', כבר במאה התשיעית, ונכלל בעיובן הסודות של אבו אהרן הבבלי. ראו: י' וינשטוק, 'גילוי עזבון ה"סודות" של אבו אהרן הבבלי', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 158; ובהרחבה רבה: הנ"ל, 'האם היה רב סעדיה גאון בעל מיסטריוז?', סיני, נו (תשכ"ה), עמ' נב–ע, בייחוד עמ' נד, סח. מאוחר יותר מצא סיוע בהשערתי הנזכרת של שלום על 'דוא רבא' וקשרה בהצעתו, כפי שמלמד עיבודו למחקר האחרון בתוך: וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (שם), עמ' 81–105.

25 וינשטוק, חידת הנוסח (לעיל הערה 23), עמ' 188–210 (נדפס שוב, בעיבוד: הנ"ל, במעגלי הנגלה והנסתר [שם], עמ' 51–76).

26 וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (שם), עמ' 62–68. יש להצטרף על כך שמסקנותיו של וינשטוק נמסרו בתמציתיות, בלא כינוס הראיות הטקסטואליות שדלה – כעדותו – במחקריו הממושכים ובלא ניסיונות השחזור שערך. למשל הוא הצביע על דוגמה אחת בלבד ל'בלבול דפים בחיבור': שתי הדרשות הארוכות הקוטעות את רשימת עשרת המאמרות, 107s–113s, 97s–100s על פי חלוקתו של שלום (קסא–קסז, קסז–קסא על פי חלוקתו של מרגליות). הוא שיער 'כי מישוהו, גם הוא עוד בתקופת ההעלם של החיבור, ניסה את ידו בסידור הדפים המבולבלים' (שם, עמ' 69). כפי שיוכח להלן פגמים כאלה נפלו ללא ספק במסירת החיבור, אך לא בימים קדמונים ובמחוזות מרוחקים אלא בתהליכי שחיקה מהירים של הנוסח שאירעו בפרק זמן קצר מאוד בראשית הפצתו של הספר בימי הביניים.

27 זאת על יסוד האפשרות שהעלה שלום שעורכיו האחרונים והאלמונים של 'ספר הבהיר' בפרובנס הכניסו לתוכו יסודות אחרים מדבריהם של בעלי הקבלה ממשפחת ראב"ד שכביכול פעלו בסביבתם. ראו: ח' פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסאלית בספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט [ספר היובל לשלמה פינס, ב] (תש"ן), עמ' 139–142, בייחוד הערה 6 (וזאת על פי שלום, ראשית הקבלה [לעיל הערה 15],

ל'ספר יצירה' המיוחס לר' יצחק (סגי נהור) בן הראב"ד, והסבירה את נקודות הדמיון ביניהם בעזרת ההנחה ש'ספר הבהיר' נערך גם בחוג זה.²⁸

שיטה ייחודית לכירור תולדות הטקסט של 'ספר הבהיר' ניסח דניאל אברמס במבוא למהדורתו לספר, על יסוד כ"י מינכן Cod. hebr. 209. הוא הבחין בין 'רבדים ספרותיים ועריכות שונות של הנוסח שנקבע לפני הופעת הקבלה' – לשיטתו בחוגי חסידי אשכנז – לבין 'ההתפתחות [ש] המשיכה גם בדורות שלאחר קביעת נוסח כתב יד מינכן'.²⁹ על פי שיטתו יש לראות בתמורות הטקסטואליות שחלו בנוסח 'ספר הבהיר' בדורות מאוחרים – בהשוואה לנוסח כ"י מינכן – פרק בלתי נפרד בתולדות התהוות הטקסט וריבודו ולא פרק השייך כבר לתהליכי נדודיו ומסירתו – שלא לומר קלקלתו – של חיבור חתום.³⁰

עמ' 64–65). השו: ח' מאק, 'מדרש בראשית רבה וראשית הקבלה בפרובאנס', אשל באר שבע, ד [המיתוס ביהדות] (תשנ"ו), עמ' 88–89; ר' בן-שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ו, עמ' 575–578. ואולם דומה שטענתו של שלום הייתה אחרת: הוא ביקש להציב את 'ספר הבהיר' כמקור להשפעה הולכת וגוברת על בעלי המסורתין מחוג הראב"ד בפרובנס, שקבלתם נוסדה לידו על מקורות אחרים, גם אם משהו מדבריהם הגיע לידיהם של העורכים האלמונים של 'ספר הבהיר' בפרובנס. בעניין האחרון ראו: בר-אשר, הבהיר (לעיל הערה 1).

28 זאת בהשוואה לקיטוע ולריבוד שעליהם הצביע שלום. ההרחבה נוסדה על ההכרה ב'הוספות ברורות של העריכה' על גבי שכבות יותר קדומות, הוספות הכוללות הן 'עיבודים פרובנסאליים', הן 'עיבודים אשכנזיים'. ראו בייחוד: פדיה, שכבת העריכה (שם), עמ' 149–150, 161–164. לביקורת על ביסוס השערה זו על ניתוח ספרותי השוואתי בלבד – בלא ראייה טקסטואלית חיצונית – ראו בייחוד: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 17–18. להערות ביקורתיות נוספות הנוגעות בהצעה זו ראו: E.R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermenutics*, New York 1995, p. 201, n. 91; G. Busi, 'From Languedoc to Florence: The Itinerary of an Enigmatic Booklet', S. Campanini (ed.), *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, The Hebrew Text, and an English Version*, Torino 2005, pp. 9–14; 'י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ז, ירושלים תשע"ב, עמ' 376, הערה 2; 'י' קנוהל, 'המרכבה, הצדיק והשטן: לפתרון חידת ספר הבהיר', מדעי היהדות, 52 (תשע"ז), עמ' 75–76, הערה 147; א' בר-אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 346–357. אברמס ייחס לשלום נסיגה מהצעת הזיהוי של שכבות קדומות וגנוסטיות ב'ספר הבהיר'. ראו: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 20–26. על כך הסתמך אברמס בהצעתו לאחר את 'מקורותיו' הקדומים של הספר לימי הביניים ולסביבת התרבות האשכנזית; וזאת אחרי שערער על זיהוי 'סוד הגדול' עם 'רוא רבא' (ראו לעיל הערה 20) והציע לראות ב'סוד הגדול' מדרש מאוחר מימי הביניים. הצעה זו הדריכה למעשה את המיון שהציע אברמס לכלל העדויות הטקסטואליות שהשתרבו לדיון ב'ספר הבהיר' ובגלגוליו, ושנאספו בעיקר בידי שלום. ראו: שם, עמ' 27–54; וראו גם: הנ"ל, גרשם שלום וספר הבהיר (לעיל הערה 11), עמ' 113–140. על דברי אברמס התבסס קנוהל, שקיבל את הנחתו של שלום ש'סוד הגדול' משקף שלב לא גנוסטי בהשוואה ל'ספר הבהיר' הידוע כיום, אך ביקש להפך באופן כרונולוגי את הטענה ולראות ב'סוד הגדול' 'חיבור אשכנזי מאוחר לבהיר שהשתמש בחומר הבהירי בצד חומרים אחרים'. ראו: קנוהל, המרכבה (שם), עמ' 27–30, הציטוט מעמ' 29; וראו עוד להלן ליד הערה 43. ביקורת על הצעות אלה ראו: בר-אשר, היסטוריוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 502–503 והערה 41.

30 ראו בייחוד את מסקנתו של אברמס שאת מקורו הראשון של 'ספר הבהיר' יש לחפש באשכנז דווקא:

רונית מרוז הרחיבה את השערתו של שלום על הריבוד הטקסטואלי של 'ספר הבהיר' ועל מוצא שכבתו הקדומה במזרח, והציעה לשייך פסקאות בספר ל'שכבה הבבלית' והקדומה שלו.³¹ היא דנה בייחוד בשמות סימני הניקוד בספר, ומצאה בהם עדות למערכת הניקוד הבבלית;³² וכן עמדה על דמיון סגנוני בין כמה פסקאות ב'ספר הבהיר' לבין מדרש עברי ארוך בענייני מלאכים.³³ במחקרים אחרים הציעה לזהות מובאה שיוחסה ל'ספר הבהיר' במועד מאוחר, ושאינה ידועה מנוסחו המלא, כקטע אבוד שמקורו בשכבה הפרובנסלית והמאוחרת של הספר;³⁴

D. Abrams, 'The Condensation of the Symbol "Shekhinah" in the Manuscripts of the "Book idem, *Kabbalistic Manuscripts: Bahir*' (נרפס טוב, בעיבוד: *Kabbalah*, 16 (2007), pp. 23–24 and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the *Study of Jewish Mysticism*², Jerusalem and Los Angeles, CA 2013, pp. 137–140 Cod. לשכלול המתודה הטקסטואלית לשם הפקת מהדורה משוכללת יותר של 'ספר הבהיר' על פי כ"י מינכן idem, 'Prolegomenon to a New Edition of the Book *Bahir*: Editorial Practice in the Presentation of Ms. Munich, Bayerische Staatsbibliothek 209 – An Essay on Method', *Kabbalah*, 46 (2020), pp. 131–156. לטענות על שייכותו של 'ספר הבהיר' לסביבת היצירה האשכנזית בימי הביניים ראו עוד: א' דהן, 'חשיפת פניה של השכינה ברובד ההלכתי של ספר הבהיר וגילוי מוטיבים אשכנזיים במסורת הפסיקה בו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כב [דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, א] (תשע"א), עמ' 180–159. דהן התבסס על ההנחה שהתיאולוגיה בדרשות 'ספר הבהיר' קרובה לתורת הכבוד של חסידי אשכנז, ושאינן בה יסודות תיאוסופיים הקרובים לתורת הספירות הקבלית. וראו גם מחקרו הנזכר להלן הערה 211.

31 ר' מרוז, 'אור בהיר הוא במזרח: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר', דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 180–137. וראו המחקרים הנזכרים בהערות הבאות.

32 ראו בייחוד שם, עמ' 170–148. דיונים נוספים הוקדשו לצורות בארמית וכן לצורות עבריות שיוחס להן רקע או מקור ערבי; וראו עוד להלן הערות 236, 379. ביקורת על הראיות מתחום הניקוד והטעמים ראו: י"ש פנקובר, על זמן חיבורם של ספר הזוהר וספר הבהיר: תולדות סימני הניקוד והטעמים המקראיים ככלי לתיארוך של ספרי קבלה, לוס אנג'לס תשע"א, עמ' 142–138.

33 הוא המדרש שזוהה בידי שלום עם ספר 'סוד הגדול'; ראו לעיל הערה 20. וראו: R. Meroz, 'A Journey of Initiation in the Babylonian Layer of "Sefer ha-Bahir"', *Studia Hebraica*, 7 (2007), pp. 17–33. שלום שיער באשר למדרש זה שמדובר בקטע נוסף מ'סוד הגדול', בלא שמצא לכך ראיה ספרותית מרעית. ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 227–228, הערה 13. מרוז דנה במדרש זה כקטע מ'ספר רזא רבא'. ביקורת על הצעה זו ראו: בר-אשר, היסטוריוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 503, 519, הערה 118. ראו גם: R. Meroz, 'The Middle Eastern Origins of Kabbalah', *Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry*, 1 (2007), pp. 39–56; במאמר זה ביקשה לקשור את ה'שכבה הבבלית' לשכבה קדומה בספר ה'זוהר' בשם 'מדרש ר' יצחק', ולשייך את שתיהן למזרח התיכון שלאחר עליית האסלאם.

34 ר' מרוז, 'מובאה המיוחסת לספר הבהיר', קבלה, ז (תשס"ב), עמ' 322. את רשימת הקטעים שצוטטו במהלך הדורות בייחוס ל'ספר הבהיר' אך לא נמצאו בכתבי היד של החיבור, ואשר נקבצו בידי שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 165–158, קשרה מרוז להשערתו על הישמטות חלקים מן הספר במועדים היסטוריים שונים. מתוך פרשנות זו דנה מרוז בדרשה שנדפסה עם 'מדרש הנעלם', ושהועתקה בכתב יד אחד (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 504, ebr., דף 283ב) ולפניה הכותרת 'בבהיר', כקטע שנשמט כביכול

והציגה קטיעות תוכניות או סגנוניות של הטקסט כעדויות לריבוי שיטות תיאולוגיות נבדלות.³⁵

סאוריו קמפניני ביקר את ניסיונות השחזור של 'ספר הבהיר' מתוך תפיסתו כחיבור מקוטע שצורתו הקדומה אבדה – אם שחזור בדרך אקלקטית, על ידי עירוב ענפי נוסח שונים,³⁶ אם שחזור על ידי קיבוץ רסיסים ששרדו במקורות אחרים.³⁷ מנגד הוא העלה על נס את ההדרת 'ספר הבהיר' על יסוד נוסח יחיד שהתקבל במועד ברור – אף כי מאוחר – בתולדות מסירתו: תרגומו הלטיני של פלוויס מיתרידטס, משנת 1486, המיוסד על נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 הנזכר.³⁸

בדיונים ביקורתיים נוספים בהשערותיו של שלום על תולדות 'ספר הבהיר' הוצע לאמץ, לשכלל או לדחות חלקים מן התמונה ההיסטוריוגרפית שפיתח, אם גם בלא עיסוק בתולדותיו הטקסטואליות של החיבור או בחקר נוסחיו. במחקרים נוספים פותחה תפיסתו של 'ספר הבהיר' כחיבור מקוטע או מרובד, דהיינו כיצירה ששכבותיה מורות על מקורות מובחנים שהתגבשו יחד בהקשרים שונים או על מסורות אוטוריות קדומות שהתגלגלו לתוכה בתיווך מקורות אחרים.³⁹ לעומת זאת במחקרים אחרים הוצע לשוב אל הערכת 'ספר הבהיר' כחיבור אחדותי

מ'ספר הבהיר' ואינו ידוע ממקור אחר. ואולם כפי שהעיר שלום בצורה כללית, ציטוטים רבים מעין זה התבססו על שגגותיהם של מעתיקים. ראו גם: שלום, בהיר (לעיל הערה 12), טור 978. בהתאם לכך התעניין שלום במקרים אלה לאור האפשרות שחלקם תיעדו הערות גיליון אשר נוספו בצידי כתבי יד של הספר. וראו בעניין זה את דבריו הנכוחים של וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 61, הערה 49. בדומה לכך ייתכן שגם בהעתקת הקטע מ'מדרש הנעלם' – שנדון בהרחבה בידי מרוז – נפלה שגגת מעתיקים, אולי בשל היקרות שמו של ר' נחוניא (בכתב היד: נחומיא [!]) כאחד ממוסרי הדרשות שבקטע. ראו עוד: מרוז, אור בהיר (לעיל הערה 31); ועיינו בעניין זה בדברי הביקורת של קמפניני: S. Campanini, 'Problemi metodologici e testuali nell'edizione del "Sefer ha-Bahir"', *Materia Giudaica* 12, 1–2 (2007), pp. 21–43; וכן ראו: דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 114–115; אברמס, פרולגומנון (לעיל הערה 30), עמ' 134–135, הערה 7.

35 ר' מרוז, 'האילן שהוא מלאך: על תפיסה בינטארית הניכרת בספר הבהיר', מחשבת ישראל, ב (תשפ"א), עמ' 221–249; זאת בהמשך לאפיוניו הספרותיים של שלום ולשיטת הריבוד. וראו בייחוד: שם, עמ' 221–224.

36 קמפניני, בעיות מתודולוגיות (לעיל הערה 34), בייחוד עמ' 31–33.
37 שם, עמ' 34.

38 שם, עמ' 32–34. תרגומו של מיתרידטס, שהוכן לבקשתו של פיקו דלה מירנדולה, הוהדר בלוויית מהדורה של הטקסט העברי ותרגום מוער לאנגלית. ראו: קמפניני, ספר הבהיר (לעיל הערה 28), בייחוד דברי המבוא שם, עמ' 57–122. בכך בא קמפניני להצדיק את הערך החיובי שבהתבססות על הכרעותיו של מתרגם מאוחר ככלי לבירור מדוקדק של מסורת הטקסט והערות הגיליון המתועדות בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 הקדום; ראו בייחוד קמפניני, בעיות מתודולוגיות (שם), עמ' 32. על מגרעותיה של שיטה זו הצביע קמפניני עצמו (שם, עמ' 32, 35); וראו לאחרונה: אברמס, פרולגומנון (לעיל הערה 30), עמ' 138–139 והערה 14; כן ראו להלן הערות 47, 77.

39 זאת לרוב מתוך ערעורים שונים על השערת שלום בדבר מקורותיו הגנוסטיים של 'ספר הבהיר', שנזכרה לעיל. ראו: Ch. Mopsik and E. Smilevitch, 'Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem',

ולא מרובד, שמוטב לשייך את התהוותו להקשר היסטורי מוגדר אחד.⁴⁰ כך בייחוד באחרונה

9–15 pp. esp. pp. 6–31, *Pardés*, 1 (1985); א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ג–ד [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ז), עמ' 36–42; הנ"ל, 'המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', שם, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 271–276; מ' אידל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, א–ב [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ז), עמ' 55–72; M. Idel, 'On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism', *Kabbalah*, 13 (2005), pp. 53–52; idem, *Middot: On the Emergence of Kabbalistic Theosophies*, New York 2021, pp. 45–60; E.R. Wolfson, 'The Tree that Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in "Sefer ha-Bahir"', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 3 (1993), pp. 31–76; idem, 'Hebraic and Hellenic Conceptions of Wisdom in *Sefer ha-Bahir*', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 147–176; idem, *Alef. Mem. Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley, Los Angeles, CA and London 2006, pp. 137–155; N. Deutsch, *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*, Leiden, New York and Köln 1995, pp. 10–11, 54–55; and G. Busi, 'Il Sefer ha-Bahir', idem and E. Loewenthal (eds.), *Mistica Ebraica: Testi della tradizione segrata del P. Schäfer*, 'Daughter, and Mother: Images of the Femininity of God in the Early Kabbala', *Journal of the American Academy of Religion*, 68 (2000), pp. 221–242; idem, 'Tochter, Schwester, Braut und Mutter: Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbala', *Saeculum*, 49 [1998], pp. 259–279; idem, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton, NJ 2002, pp. 137–146; idem, 'Gnosticism and Kabbalah', G.W. Trompf, G.B. Mikkelsen and J. Johnston (eds.), *The Gnostic World*, New York 2019, pp. 369–381; idem, 'The Evolution of the Circle of Contemplation (*Hug ha-Lyyun*)', P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism* [Berlin, February 1992], Tübingen 1993, pp. 163–177; idem, 'Reincarnation and Theodicy: Traversing Philosophy, Psychology and Mysticism', J. Harris (ed.), *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge MA 2005, pp. 399–426, esp. pp. 423–424

40

ערער יוסף דן על השערות שלום בדבר ריבוי השכבות של 'ספר הבהיר' ועל הניסיון לזהות בו מקורות קדומים,⁴¹ ותחת זאת בחן את 'המסקנה ההפוכה – שספר הבהיר חובר על ידי בעל סוד יחיד, במקום מסוים ובזמן מסוים, כמו כל חיבור סוד ימי ביניימי אחר';⁴² ומכיוון אחר דחה ישראל קנוהל את ההשערות על קיומן של שכבות שונות בתולדות התגבשות הטקסטואלית של 'ספר הבהיר', וביקש להחיות דווקא את השערת שלום על זיקתו של הספר לזרמים גנוסטיים בשלהי העת העתיקה ואף להרחיבה.⁴³

לפירותיה הרבים של ספרות המחקר הענפה על 'ספר הבהיר' לכל נתיבותיה אשוב ואדרש לאורכו של מאמר זה. על גבי הניסיונות לקשור את עברו של 'ספר הבהיר' למחזות קדומים או לחלקו לחלקים ולתלותם בריבוד שחל בזמנים עברו בתהליכי עריכת הספר, וכן תחת הדיון בהקשרים היסטוריים וגיאוגרפיים מאוחרים השייכים כבר בבירור לתפוצתו ולנתיבי התקבלותו בדורות מאוחרים – יוצע במאמר זה למקד את המבט בחוליות המסירה שאפשר לבררן מתיעדו הקדום של הספר בכתבי יד. כפי שאטען, בירור מסירתו הקדומה של החיבור – לצדדיה השונים –

- טענות אלה נסמכה בין היתר הצעתו של מקגהה להקדים את חיבור הספר ולייחסו למחבר אלמוני שהיגר לקטלוגיה מאלאנדלס. ראו: M. McGaha, 'The *Sefer ha-Bahir* and Andalusian Sufism', *Medieval Encounters*, 3 (1997), pp. 20–57; וראו גם: R.C. Kiener, 'Jewish Mysticism in the Lands of the Ishmaelites: A Re-Orientation', M.M. Laskier and Y.L. Gainesville (eds.), *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, Gainesville 2011, pp. 147–167, esp. pp. 153–156; וכן: W. Esmail, 'The Transcendence and Immanence of the Divine in the *Bahir* and Ibn al-Arabi's Thought', Ph.D. Dissertation, Concordia University, Montreal 2011. כיוון מעניין אחר הציע לבחון ס"מ ווסרטרומ, שהצביע על תלותו האפשרית של 'ספר הבהיר' ברעיונות גנוסטיים שמקורם בחיבור האסמאעילי 'אם אלכתאב', מוסף המאה השמינית לדרך. מחקר זה לא פורסם; אך ראו את עדותו של וולפסון, לאורך הדרך (לעיל הערה 28), עמ' 187–188, הערה 1. דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 106–138, בייחוד עמ' 114–128. ראו גם: הנ"ל, 'גרשם שלום וחידת ספר הבהיר', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ט (תשס"ח), עמ' 112–113 (נדפס שוב: הנ"ל, על גרשם שלום: תריסר מאמרים, ירושלים תש"ע, עמ' 174–212). והשוו לעומת זאת במחקרים קודמים שלו: J. Dan, 'The Enigmatic Book *Bahir*', idem, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York 1987, pp. 127–146; הנ"ל, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 218–229; idem, 'The Language of the Mystics in Medieval Germany', K. E. Grözinger and J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium Held in Frankfurt a.M. 1991*, Berlin 1995, pp. 21–27; idem, *Jewish Mysticism: Late Antiquity*, Northvale, NJ Jerusalem 1998, pp. 10–25.
- 41 את מסקנתו ביקש דן לתמוך בשני מאפיינים סגנוניים בחיבור: 'שימוש במשלים' ו'שימוש במיסטיפיקציה ובמידה מסוימת של בדיחות דעת' (דן, תולדות [שם], עמ' 128–130). השערת הריבוד הטקסטואלי שניסח שלום הומרה בידי דן בחלוקה ספרותית של החיבור – ולמעשה בסידורו מחדש – לפי עקרונות תמטיים. ראו לאורך פרקי הדיון שם, עמ' 139–295.
- 42 ובד בבד את הראיות להתפתחותו של 'ספר הבהיר' במערב אירופה בימי הביניים ביקש קנוהל לשלול. ראו: 'קנוהל', 'מהולדת המקרא לראשית הקבלה: שירת דבורה', 'אזבוגה' והמבנה של "אז" ו"אזן" בספר הבהיר', קבלה, לו (תשע"ז), עמ' 193–225; ובעיקר: הנ"ל, המרכבה (לעיל הערה 28), בייחוד עמ' 27–30.

מסייע לעמוד אל נכון על מגוון תופעות טקסטואליות שאירעו במתכונתו ובנוסחו, בפרק זמן קצר ביחס, ושאת כולן אפשר לתלות בתהליכים שכיחים של מסירה טקסטואלית. גולת הכותרת של ניסיון זה תהא זיהויה של עדות הנוסח הקדומה ביותר של 'ספר הבהיר', שנשתמרה בין גיליונותיו של כתב יד ספרדי ישן, והמתעדת הן את מתכונתו המקורית הן את חלוקתו הקדומה של החיבור – כפי שעוד נודעה ככל הנראה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, בטרם חלו במסירתו שיבושים הרי גורל.

התגליות הטקסטואליות שתוצגנה כאן מובילות לסדרת מסקנות באשר לתולדותיו של 'ספר הבהיר': ראשית, בירור נוסחו ומתכונתו הפנימית של הספר בטרם נפלו בו פגמים מסוגים שונים מאפשר להמציא הסברים למרבית התופעות הטקסטואליות ששימשו עד כה אסמכתא להשערת קיטועו וריבודו. שנית, בתיעודו של הנוסח הקדום נחשפים בין היתר שרידיה של חלוקה פנימית של 'ספר הבהיר' שנלוותה למסירתו הקדומה, חלוקה הנאמנה למבנה המגובש של היחידות הטקסטואליות, שאפשר לזהותן באמצעות ניתוח ספרותי של החיבור. שרידים אלה יוצבו במחקר זה כתשתית פילולוגית-היסטורית לחלוקה שיטתית חדשה ל'ספר הבהיר' בשלמותו. שלישית, בירור נוסחו, מתכונתו ומבנהו של 'ספר הבהיר' מגלה מנייה וביה את רשמיו של הסידור האחרון של הספר, ומסייע להמיר השערות ישנות על עריכות שונות במקומות ובזמנים מובחנים – בהצעה חלופית, מגודרת ופשוטה, על אופי קיבוצן של יחידות היסוד בספר בצורתו הסופית, הצעה החושפת גם כמה תמורות קלות שאירעו בעריכתו בראשית הדרך. באמצעות כל אחת ואחת מן המסקנות הטקסטואליות המנויות אבקש להרים תרומה לעיון בספר, לביאורו וכן לפענוח נעלמיו – ודוגמאות לכך תוצגנה לאורך הדיון.

ב. ממינכן לרומא: גילוי מתכונתו המקורית של 'ספר הבהיר' ושחזור נוסחיו הקדומים

במאת השנים האחרונות הושגתה המחקר הטקסטואלי של 'ספר הבהיר' באופן כמעט בלעדי על העתקתו בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 209. הסגולה שיוחסה לכתב היד נבעה בראש ובראשונה מזמן הפקתו הקדום ביחס, בשנת נ"ח (1298),⁴⁴ ומגלגולו במאה החמש עשרה ל'אוצר הספרים הקבלי' (*Bibliotheca Cabalistica*) של ג'ובאני פיקו דלה מירנדולה (מת 1494); במצוותו של פיקו דלה מירנדולה תרגם מיתרידטס את 'ספר הבהיר' ללטינית על יסוד נוסחו בכתב יד זה.⁴⁵ צירופן של עובדות אלה הוא שהקנה לכתב יד זה את מעמדו

44 התמקדותו של שלום בכתב יד זה הייתה קשורה בעובדה ביוגרפית בחייו: הוא כתב באוניברסיטת מינכן את עבודת הדוקטור שלו על 'ספר הבהיר'. למלומדים שקבעו את נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 כיסוד לעיוניהם ב'ספר הבהיר' לפני שלום ראו: וינשטוק, במעגלי הגלגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 58, הערה 38.

45 ראו לעיל הערה 38. באמצע המאה השש עשרה שימש כ"י מינכן Cod. hebr. 209 טופס יסוד לאחת

הרם והבלעדי כעד הנוסח המהימן של הספר, וסופו שריכוז אליו תשומת לב רבה בספרות המחקר.⁴⁶

ואולם ספק אם בטעמים שנמנו יש כדי להצדיק את מעמד הבכורה שניתן לכ"י מינכן Cod. hebr. 209 בין כתבי היד של 'ספר הבהיר'. למעשה די בבדיקה ראשונית של נוסח כתב היד כשהוא לעצמו כדי לעמוד על פגמיו ולהבחין בליקוייו המיוחדים, עובדה שהקדימו לחוש בה ראשוני המגיהים שהגיהוהו החל במאה הארבע עשרה, וכן מגיהים אחרים שעסקו בו קודם למועד תרגומו ללטינית.⁴⁷ רושם זה מתחזק שבעתיים מהשוואות מדוקדקות של נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 לתעודות אחרות, השוואות שיש בהן כדי להפיג את ערכו הסגולי של נוסח

מהעתקות 'ספר הבהיר' במפעל ההעתקות הכביר שייסד בוונציה האציל יהוה יעקב פוגר (Fugger) איש אאוגסבורג שמת במינכן בשנת 1575. העתקת החיבור בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 53, דף א1–223, הופקה בשנת 1550 בידי אחד הסופרים שנשכרו למלאכה בתיווכו של המדפיס הנודע קורנליו אדלקינד (Adelkind) מפדובה. על העתקה זו ראו: קמפניני, בעיות מתודולוגיות (לעיל הערה 34), עמ' 31–43. לתולדותיו של אוסף פוגר ראו בהרחבה: I. Steimann, 'Jewish Scribes and Christian Patrons: לתולדותיו של אוסף פוגר ראו בהרחבה: The Hebraica Collection of Johann Jakob Fugger', *Renaissance Quarterly*, 70 (2017), pp. 1235–1281, esp. pp. 1253–1254

46 כאמור לעיל על נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 נוסדו גם כל המהדורות המדעיות של החיבור. ראו לעיל הערות 11, 23, 29, 38.

47 הגהות כאלה נוספו ברובן בגיליון כ"י מינכן Cod. hebr. 209 או בין השיטין ונכללו – באורח זה או אחר – במהדורות הספר שנסדו על נוסח כתב יד זה, וראו להלן ההערה הבאה. במגבלותיו של נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 הכיר כבר שלום, והוא נאלץ לתור אחר מקורות עקיפים כדי להגיהו. וראו את עדותו בעניין זה: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 49–50, הערה 1; הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 101–102. גם בדיקת מהדורת התרגום של שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1) – שכאמור אף היא מבוססת על כ"י מינכן Cod. hebr. 209 – מגלה כי לעיתים נסמך על נוסחים אחרים לשם הגהת הנוסח, וההגהות שולבו בסוגריים בגוף הטקסט. וראו: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 2–8; ובייחוד: הנ"ל, גרשם שלום וספר הבהיר (לעיל הערה 11), עמ' 123–126; ולאחרונה: הנ"ל, פרולגומנון (לעיל הערה 30), עמ' 136–139. שלום ביקר את דרכו של פיליפ בלוך, אשר בתרגומו הגרמני לכמה קטעים מ'ספר הבהיר' על פי נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 החליף במקום אחד את הטקסט בעזרת ההגהה המאוחרת שבשוליים. ראו: שלום, ספר הבהיר (שם), עמ' 6, הערות 3–4. במהדורתו של אברמס, ספר הבהיר (שם), עמ' 118–227, נרשמו מרבית ההגהות בהערות שבתחתית העמוד ומיעוטן שולבו בגוף הטקסט ובתוך סוגריים מזווים או מרובעים; ואילו במהדורת קמפניני (לעיל הערה 28) שולבו ההגהות בגוף הטקסט ובתוך סוגריים מזווים מהופכים. מאוחר יותר הסתייגו שני מהדירי הטקסט העברי מקיבוץ הלקטני של ההגהות ומשיבוץ בנוסח הפנים, בהצביעם על בעיות ביקורתיות שונות. למשל קמפניני התריע מפני קונטמיניציה של הנוסח העיקרי באמצעות ענפי מסירה אחרים. ראו: קמפניני, בעיות מתודולוגיות (לעיל הערה 34), עמ' 35–36. הוא גם הציע לשייך את כל הערות הגיליון בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 לענף נוסח שאינו תואם אף אחת משתי משפחות הנוסח שמיינן אברמס (ראו להלן הערה 77), והציע לראות בה שרידים מעד נוסח אבוד ממשפחה שלישית (Γ), שאין להם לדידו ערך לחקר אילן הנוסח. אברמס ביקר את טשטוש ההבחנה בין ידי מגיהים שונים שחלו בכתב היד. ראו: אברמס, פרולגומנון (שם), עמ' 146–148. כפי שיתברר להלן כיום ברור שחלק מהערות הגיליון אכן הגיעו מענף נוסח אחר ומובחן, שאפשר לברר מעבר לכל ספק את ערכו הרב בבירור המסירה הקדומה של 'ספר הבהיר'. וראו עוד להלן בהערה הבאה.

הפנים בכתב היד – ולהדגיש דווקא את ערכן של הערות הגיליון שבשוליו, שנאצרו בהן לא מעט נוסחים מבוררים וקדומים יותר.⁴⁸ שינוי ניכר בתמונת חקר הנוסח הקדום של 'ספר הבהיר' אני מבקש לזקוף לזכותו של כתב יד אחר, ששרד אף הוא בזכות גלגוליו לידיהם של הומניסטים קתולים שפעלו באיטליה בתקופת הרנסנס.

ב.1. כ"י רומא, קזנטנזה Ms. 3086 וגלגוליו

תרומה שלא תסולא בפז לבריור נוסחו הקדום ולגילוי מתכונתו המקורית של 'ספר הבהיר' ספונה בכתב יד קדום אחר שבו הועתק הספר: כ"י רומא, קזנטנזה Ms. 3086 (סצ'דוטה 186).⁴⁹ ברישמו הקטלוגי של כתב יד זה תיארוהו המקטלגים תיארוך כללי למאה הארבע עשרה, אך לאור בחינת הכתיבה הבינונית הספרדית התניינית של הסופר אפשר שיש להקדים ולתארך את כתב היד שלפנינו לראשיתה של מאה זו.⁵⁰ על כך יש להוסיף את בחינת נוסחו של 'ספר הבהיר' בכתב יד זה, אשר כפי שיתברר בהרחבה בפרק זה, שימר עדות יחידה במינה לנוסח הקדום ביותר של הספר, בהשוואה לכל עשרות כתבי היד של החיבור שהגיעו לידינו, וכ"י מינכן Cod. hebr. 209 בתוכם.

כ"י רומא Ms. 3086 מחזיק כיום שבעים ואחד דפים, שהועתקו בהם זה אחר זה כמה חיבורים, מרביתם בקבלה, ובראשם 'ספר הבהיר', המכונה כאן בשמו זה בפתחה המליצית

48 בחינתן של הערות הגיליון בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 מלמדת שלבד מן ההגהות הספורות שהגיה סופר כתב היד עצמו – שמלאכתו נשלמה כאמור בשנת 1298 – נוספו כמה הערות בכתיבה מערבית – לעיתים במאוּנך – ויש לשייכן ככל הנראה לפרק המוקדם בתולדות גלגולו של כתב היד: בשנת 1352, זמן מה לאחר שדעכה מגפת הדבר השחור, הועבר כתב היד מיד ליד במכירה שהיו מעורבים בה ר' משה בר' יצחק אלפאסי ור' אליעזר צרפתי. השו: אברמס, פרולגומנון (לעיל הערה 30), עמ' 142–143. לעומת זאת מרבית ההגהות נוספו בכתיבה ביוֹנִטית וכפי הנראה בזמן יותר מאוחר. כפי שהתברר לי, מגיה עיקרי זה השתמש בעדות נוסח קדומה שזכרה כפי המסתבר לא אבד כליל, והיא נשמרה בידינו בענפי נוסח אחרים ובכלל זה בייחוד בכתב היד המחזיק את תיעודו הקדום ביותר של נוסח הספר ההולך ונדון להלן.

49 למרות ערכו הרב לא נדון נוסחו של כתב יד קדום זה בספרות המחקר על 'ספר הבהיר'. במיון הכללי של כתבי היד של הספר שויך כתב יד זה בשגגה לראשונה מבין שתי קבוצות נוסח, שזוהתה עם כ"י מינכן Cod. hebr. 209. ראו: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 111. מאוחר יותר הוצב כתב היד, בזיקה למיון זה, כאחד מארבעה עדי נוסח ששימשו להצגת חילופים לנוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 במהדורת קמפניני, ספר הבהיר (לעיל הערה 28), עמ' *8. כיום אין כל ספק שכ"י רומא Ms. 3086 קובע לו ענף לעצמו, שאינו תלוי בענפי הנוסח המתועדים בכתבי היד האחרים. לתיאור חדש של התפלגות נוסחיו של 'ספר הבהיר' בכתבי היד ראו עוד נספח ב (להלן עמ' 219–225).

50 ואולי אף מעט קודם לכן. על כתיבה זו, אופייה ותיארוכה ראו: 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, ירושלים והמבורג תשפ"א, עמ' 449. גם על סמך הרכב החיבורים שהעתיק אין מניעה לתארך את כתב היד למועד זה. כתבי היד שהעתיק סופר זה (ראו עוד להלן) משמרים העתקות קדומות ולעיתים יחידאיות של כתבים – רובם מספרות הקבלה – שנתחברו עד ראשית השליש האחרון של המאה השלוש עשרה לערך; וראו להלן הערה 55.

שהעתיק הסופר בראש החיבור.⁵¹ בצד ספירת הדפים הנוכחית של כתב היד ניכרים שרידיה של ספירה קודמת (דף 156–226), המעידה על מתכונת נרחבת יותר שבה עמדו דפיו של כתב היד לפניו. ואכן בשנת 1745 עוד נכלל כתב היד בתוך כרך עב כרס (ובו למעלה מ־400 דפים) שהועבר מן הספרייה האפוסטולית בוויטיקן והופקד בידיהם של הדומיניקנים בספריית קונסטנזה, ושם, בניסיון לשקמו, פיצלוהו האוצרים בראשותו של גיאן דומניקו אגנאני לחמישה כרכים.⁵² עד לפיצולו וכלילתו באוסף החיבורים הקבליים הקצרים (*Opuscula Kabbalistica*) בקונסטנזה נדד כרך זה במקומות שונים בתוך קבוצת כתבי יד שהייתה ברומא בראשית המאה השש עשרה, ואשר השתייכה לאוספי ההבראיקה של ההומניסט איש סיציליה אנטוניו פלמיניו ושל הקרדינל האוגוסטיני וההבראיסט אג'ידיו דה ויטרבו (מת 1532), עד שלבסוף נכללו בעיזבונו של זה האחרון.⁵³

- 51 'בשם בורא אור מזהיר / אתחיל לכתוב ספר הבהיר' (כ"י רומא Ms. 3086, דף א1).
- 52 חמשת החלקים הם: (א) כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 3091 (סצ'רדוטה 166), דף 2–156 (לפנים דף 1–155; פער בן עמוד אחד בין הספירה הנוכחית לספירה שקדמה לה נגרם בשל הוספת דף אחד בראש כתב היד בשעה שפוצל והועמד לבדו) – לתוכנו ראו להלן הערה 54; (ב) כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 3086 (סצ'רדוטה 186), דף 1–71 (לפנים דף 156–226) – ובו הועתקו לאחר 'ספר הבהיר' (דף א1–35) כמה חיבורים קצרים נוספים (מרביתם בקבלה), ביניהם מדרש על עליית משה למרום (על העתקתו כאן ראו: D. Abrams, "When Moses Ascended into Heaven": *Hekhalot* Themes and Ashkenazi Interpolations in a Mystical Ascent Text [Edition, Translation and Commentary]', *Kabbalah*, 42 [2018], pp. 63–94); (ג) כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 3061 (סצ'רדוטה 175), דף 1–67 (לפנים דף 227–293) – ובו פרקי דר' אליעזר; (ד) כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 2755 (סצ'רדוטה 189), דף 1–50 (לפנים דף 294–343 [?]) – 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד (דף א1–34) ו'ספר הייחוד' שיוחס לר' שם טוב בן יעקב די פארו (דף 33–250) וראו להלן הערה 55; (ה) כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 3098/2 (סצ'רדוטה 181), דף 52–107 (לפנים דף 349–404), ובו כמה חיבורים בקבלה ובהם ספר 'משכן העדות' לר' משה די ליאון (ראו מיונו אצל: א' בראש, ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' נו) ספר 'מערכת האלהות' ועוד (לפני מקטע זה ולאחריו כרוכים היום כתבי יד אחרים). על שייכותם של חלקים ב, ג ו־ד לכרך אחד העמיד סצ'רדוטה: G. Sacerdote, *Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca casanatense*, Firenze 1897, pp. 597–598, 600, 602. לתיאור נדודיו של כתב היד בתוך אוסף ספרים גדול מן המאה השש עשרה ועד להפקדתו בקונסטנזה ראו בהרחבה: M. Palumbo, 'I codici postillati di Egidio da Viterbo, dal Sant'Uffizio alla Casanatense', M. Chiabò, R. Ronzani and A.M. Vitale (eds.), *Egidio da Viterbo: Cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento*, Roma 2014, pp. 299–322 (השלמת רישום החלקים בקטלוג סצ'רדוטה ראו: שם, הערות 43–44). על כתבי היד מאוספו של דה ויטרבו שהתגלגלו לספריית אנג'ליקה ברומא ראו: E. Abate, 'Filologia e Qabbalah: La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma', *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26 (2014), pp. 413–451
- 53 הערות בלטינית מאת שני המלומדים פוזורות בדפיהם של כמה כתבי יד בקבוצה הנוכחת, ובכלל זה הכרך עב הכרס שאליו השתייך כ"י רומא Ms. 3086. ראו: פלומבו, הקודקסים (שם), עמ' 311–315. בכ"י רומא Ms. 3086 עצמו אצורות כמה הערות כאלה (ראו: שם, עמ' 313, הערות 42–43), אך בגיליונותיו של 'ספר הבהיר' (דף 1–35) לא צוינה שום הערה כזו, ועובדה זו עולה בקנה אחד עם ההערכה שאג'ידיו דה ויטרבו לא הסתייע בתעודה זו בעת שחיבר את תרגומו הלטיני לספר. הערכה זו מבוססת על בדיקות

בדיקת חמשת החלקים שפוצלו מכרך זה מגלה כי במקורו הורכב הכרך משלושה (ולא מחמישה) חלקים נפרדים, וכי פיצולו באמצע המאה השמונה עשרה השיב למעשה את שני חלקיו החיצוניים למתכונתם הקודמת, דהיינו הנפרדת.⁵⁴ לעומת זאת שלושת החלקים שבתווך (כיום Ms. 2755+Ms. 3061+Ms. 3086) השתייכו במקורם לכתב יד גדול אחד, אשר הופק בידי סופר אחד, שהעתיק בזה אחר זה חיבורים רבים, מרביתם בקבלה, ו'ספר הבהיר' בראשם.⁵⁵

שערכתי לאוטוגרף תרגומו הלטיני של אג'ידיו דה ויטרבו שבכ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת Lat. 527A, ושהתברר בהן בין היתר שנוסח 'ספר הבהיר' ששימש יסוד לתרגומו משקף שיבוש בסדרן של כמה פסקאות בספר, שיבוש שנתן אותותיו בכל הנוסחים האחרים שהגיעו לידינו, וזלתי נוסח כ"י רומא Ms. 3086 (ועל שיבוש זה ראו בהרחבה להלן); וראו: כ"י פריז Lat. 527A, דף 159ב. לשחזור התחנות בנדודיה של קבוצת כתבי היד, ובה כרכים מעיזבונו של אג'ידיו דה ויטרבו – ובייחוד תולדות הפקדתה בספריית אלטמפסיאנה בראשית המאה השבע עשרה – ראו: פלומבו, הקודקסים (שם), עמ' 314–322. על כתבים מאוסף פלמיניו שהועברו לידי אג'ידיו דה ויטרבו והתגלגלו לספריות שונות ראו עוד: U. Cassuto, *I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano 1935, p. 73; ב' רות, היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 143–144; R.J. Wilkinson, *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation: The First Printing of the Syriac New Testament*, Leiden 2007, p. 55. וכן עיינו: פנקובר, על זמן חיבורם (לעיל הערה 32), עמ' 36–49.

54 שני חלקים אלה, Ms. 3091 ו-Ms. 3098/2, עמדו בעבר לבדם. בחלק הראשון, Ms. 3091, נקבצו בזמן קדום כמה העתקות רצופות שהופקו במאות החמש עשרה והשש עשרה, בכתיבות ספרדיות שונות. לפנייהן נכרכו שני עמודים, שלא עמדו באוסף ההעתקות המקורי שהגיע לספריית קונסטנזה, ובהם הועתק בכתיבה אשכנזית מן המאה השש עשרה מאמר ה'זוהר' המזוהף על קץ הגאולה שנכתב לאחר גירוש ספרד (ראו על כך: ר' אברהם בן אליעזר הלוי, מאמר משרא קטרין – קוסטאנטנינה ר"ע, דברי מבוא ג' שלום, ערך והשלים מ' בית אריה, ירושלים תשל"ח, עמ' 22–23) ומייד לאחריו הועתק ביאור למאמר המזוהף, שבו מתפרשות מילותיו על מאורעות הגירוש (כיון שעבר שנת ה' אלפים ור"ג לבריאת העולם, שאח"כ בשנת רנ"ב התחילו לימשך גירושי ספרד ואחריו גירוש פורטוגל [...]) כי גם אח"כ קם ובה מלך צרפת באיטליאה שטף ועבר והיתה עת צרה לישראל היושבים בה אשר כמוה לא נהיתה בימינו וגם מימות אבתינו מהרג ושמדות שעוד היום היד נטויה וכו'); לאחר מכן – על פי מספור דפיו המקוריים של כתב היד: (1) דף 21א–21ב – לקט מן ה'זוהר', להוציא קטע הפתיחה שבראשו, שמקורו ב'ספרא דצניעותא'; יתר ההעתקה מקבילה לקטעים מתוך 'זוהר' לפרשת בראשית שבדפוסים, אך בסדר שונה מן הדפוס; דפים 12–20 ריקים; (2) דף 21א–21ב – קטעים מן החיבורים הנדפסים בצד ה'זוהר' לפרשיות לך וזירא ומכונים 'ספרי תורה', 'תוספתא'; דף 30א–46א – זוהר, ב, א–יג (לפרשת שמות); (3) דף 49א–73ב: קבוצת ה'סודות' (ביאורים קצרים לענייני מנהג) הנספחת בכתבי יד רבים לספר 'הנפש החכמה' ('ספר המשקל') לר' משה די ליאון; (4) דף 73ב–89א: לקט 'סודות' ממחברים אחרים; (5) דף 94א–113ב – 'מלות ההגיון' בתרגום משה'ן תבון (חסר מעט בראשו); (6) דף 114א–128א – הביאור האמצעי של אבן רשד על 'ספר המבוא' לפורפיריוס בתרגום ר' יעקב אנטולי; דף ריק; (7) דף 130א–134א – תרגום לא תיבוני לאיגרת רמב"ם אל שמואל'ן תבון; (8) דף 134א–155א – פרוש המלות הזרות ב'מורה הנבוכים' לשמואל'ן תבון.

55 ואלו החיבורים שנכללו בכרך המקורי לפי הופעתם בשלושת כתבי היד המפוצלים (על פי קטלוג ראשוני בלבד): כ"י רומא, קונסטנזה Ms. 3086 (סצ'רדוטה 186), דף 1א–35ב: 'ספר הבהיר'; דף 36א–37ב: מדרש כונן (קטע); דף 36א–41א: מאמר 'אדוני הואיל וחפצך לבא בדרכי החכמה'; דף 41א–42א: 'סוד ספירת העומר' לר' משה מבורגוש; דף 42א–44א: 'מאמר על תחיית המתים'; דף 44א–56א: פירוש עשר

ממצא פליאוגרפי זה נתמך גם בשרידיו של מספור קדום מאוד (נגד כיוון הקריאה), שנעלם מעיני המקטלגים עד כה, מספור שעמד בעבר בפניה העליונה של העמודים האחוריים (עמודי ה־verso) בכתב היד המקורי (דהיינו זה שהורכב מ־Ms. 3086+Ms. 3061+Ms. 2755: דפים 189–118 + 117–51 + 1–50, בהתאמה).⁵⁶ ספירה קדומה זו מלמדת גם על פער של דף אחד במניין דפיו של כ"י רומא Ms. 3086 – שבמקורו החזיק שבעים ושניים דפים – בהשוואה להיקפו בעת קביעת הספירה השנייה (עם כיוון הקריאה). ואכן הבדיקה העלתה שבין דף 179 לדף 180 (על פי הספירה השנייה של כתב היד; בין דף 24 לדף 25 על פי ספירתו הנוכחית [והשלישית]) היה לפנים דף נוסף (שמספרו בספירה הקדומה [והיורדת] היה 165).⁵⁷ לרוע המזל הדף שנשר השתייך דווקא להעתקת 'ספר הבהיר', ואובדנו הותיר חסר של כ־450 מילים מנוסחו הייחודי של החיבור בתיעודו בכתב יד זה, ההולך ונחשף לקמן.⁵⁸

למעשה סיפורו של נוסח 'ספר הבהיר' בכ"י רומא Ms. 3086 הוא סיפור נשירתם של דפים בהעתקות קדומות של החיבור, שהותירה רושם בל יימחה בתולדות נוסחיו. לבד מן הדף יקר הערך שאבד במועד כלשהו במאות הארבע עשרה או החמש עשרה, גם מן הטופס שממנו העתיק הסופר את 'ספר הבהיר' נחסר דף אחד לערך מסופו – והסופר נאלץ להשלימו כעבור זמן מטופס

ספירות; דף 256–261: מדרש כשעלה משה למרום; דף 62א–63א: 'סוד הלבנה' לר' יעקב בן יעקב הכהן; דף 63א–66ב: 'ביאור סוד קריאת שמע ע"ד הקבלה'; דף 66ב–71ב: 'סוד שמע ישראל'. כ"י רומא, קונטנוה Ms. 3061 (סצ'רדוטה 175), דף 67א–67ב: פרקי דר' אליעזר; כ"י רומא, קונטנוה Ms. 2755 (סצ'רדוטה 189), דף 34א–34ב: 'ספר הייחוד' לר' אשר בן דוד; דף 34ב–35א: 'ספר הייחוד' המיוחס לר' שם טוב בן יעקב די פארו. פיצולו של הכרך לשלושה כרכים שווים בהיקפם בעת השיקום נעשה אפוא מתוך התחשבות בגבולותיהם של החיבורים המועתקים בו, ועל כן דומה כי אין עוד יסוד להערכתה של פלומבו שהכרכים פוצלו 'על פי קריטריונים שאינם ברורים כיום עד תום' (פלומבו, הקודקסים [לעיל הערה 52], עמ' 308).
56 ספירה יורדת זו – שכאמור אינה תואמת את כיוון הקריאה במצחף עברי – נשחתה במידה ניכרת בעקבות חיתוך שוליו של כתב היד בעת שיקומו והצבתו בכריכה חדשה בשנת 1745 בספריית קונטנוה. יש לציין כי ספירה קדומה ויורדת (נגד כיוון הקריאה) הייתה בעבר גם בכ"י רומא Ms. 3091, שעמד בראש הכרך שפוצל לחמישה ונדון לעיל. לספירה עצמאית זו (1–155) אין כל זיקה לספירת הדפים הקדמונית בשלושת כתבי היד Ms. 3086+Ms. 3061+Ms. 2755 שהוצבו לאחריה. גם ספירה זו נשחתה כמעט לחלוטין בשל חיתוך שולי כתב היד לקראת כריכה מחודשת, והיא ניתנת לזיהוי כיום בפינוייהם העליונות של דפים ספורים באמצע הכרך בלבד.

57 על חסרונו של דף מלמד גם שומר הדף בתחתיתו של דף 224. דף זה היה אפוא חסר כבר כשנקבעה הספירה ה'אמצעית', שהייתה בנמצא בומנם של פלמיניו ואג'ידיו דה ויטרבו, ושנוכרה לעיל. עוד חמישה דפים לערך אבדו לפי בדיקתי מסופו של כ"י רומא Ms. 2755 – חלקו השלישי של כתב היד המקורי בכתובה ספרדית. סדרם של אחד עשר דפיו האחרונים נטרף במועד כלשהו בין רישום הספירה הקדומה, נגד כיוון הקריאה, לבין קביעת הספירה הישנה האחרת, עם כיוון הקריאה. בדף 39א בכתב יד זה עוד אפשר להבחין בקושי בספירה הישנה השנייה (דף 332), ומאחר שכתב היד הבא בכרך המקורי – כיום כ"י רומא Ms. 3098/2 – נפתח על פי הספירה הישנה בדף 349, הרי כ"י רומא Ms. 2755 הסתיים בעבר בדפים 333–348, חמישה דפים יותר מהמצאי כיום.

58 הקטע החסר ידוע מנוסחים אחרים, אך בשל ייחודה של עדות הנוסח בכ"י רומא Ms. 3086 יש להצטער על אובדנו.

אחר.⁵⁹ חשוב מכך וכפי שיתברר בסעיף הבא, נוסחו הקדום של כ"י רומא Ms. 3086 מעיד בוודאות על היפוך של עמוד או דף אחד שנשר מאמצעו של טופס קדום – טופס שלא הגיע לידינו – ושהושב אליו שלא כהלכה, שיבוש שנתן אותותיו בכל נוסחי הספר האחרים הידועים כיום.

ב.2. כ"י רומא Ms. 3086 וגילוי סדרו, נוסחו וחלוקתו הקדומים של 'ספר הבהיר' קביעת מסורת הטקסט של 'ספר הבהיר' בכ"י רומא Ms. 3086 כעדות לנוסח הקדום ביותר של החיבור השלם הידוע לפי שעה נסמכת על שלושה ממצאים עיקריים: (א) סדרו הפנימי של החיבור, המשקף מתכונת קדומה, בטרם חל בה שיבוש אקראי אשר הותיר את רישומו על כל נוסחי החיבור האחרים שהגיעו לידינו – ושכפי שיתברר מייד, כולם פצלים שנפצלו מענף אחד; (ב) אותותיה של חלוקה קדומה של הספר ליחידות מדרשיות, שנישטטשה ובמידה רבה אבדה בתולדות המסירה של החיבור; (ג) נוסח הטקסט, אשר למרות שיבושיו המיוחדים שימר לשונות קדומות, שנשמטו ממרבית נוסחיהם של כתבי היד האחרים ולעיתים מכולם. כפי שאטען בסעיפיו של פרק זה, כל אחד משלושת הממצאים הללו תורם להצגת תמונה חדשה של מסורת הנוסח של 'ספר הבהיר'. צירופם של הממצאים יחד לא רק מצדיק ההדרה חדשה של החיבור במלואו, על פי עקרונות חדשים, אלא אף מוביל להערכה היסטוריוגרפית חדשה של תולדות עריכתו וראשית תפוצתו של הספר בימי הביניים.

ב.1.2. מתכונתו של 'ספר הבהיר': בירור סדרו הקדום
הממצא המשמעותי ביותר – שבו טבוע חותם התיקוף לקדמות עדות הנוסח בכ"י רומא Ms. 3086 – הוא שימורם של כמה קטעים מאמצעו של החיבור לפני שנפל בסדרם פגם, ושיבש לעד את מסורת הטקסט של הספר. הקטעים מסדרם משובש חופפים למקטע 66s–72s בחלוקתו של שלום (צז–סז) על פי חלוקת ראובן מרגליות). כמה ממעברי הסעיפים שקבע שלום בחלוקתו נולדו בשל היעדר קשר נושאי בין שני עניינים דבוקים.⁶⁰ עם מעברים אלה נמנה 67s (לפי מניינו), שקביעתו הותירה את הסעיף הקודם, 66s, קטוע בסופו ואת הסעיף החדש, 67s, חסר בראשו.⁶¹ שלום עצמו העריך תחילה שבמקור עמדו ארבעת הסעיפים 67s–70s מעט קודם לכן, באמצעו של 64s, וכי סירוס הסדר אירע מסיבה טכנית, כגון פגם שנפל

59 בדף 35, בסוף ההעתיקה בכתובה הבינונית התניינית של 'ספר הבהיר', ציין הסופר 'השם ברחמיו יזמין לנו ההשלם', ללמד שהטופס ששימשו להעתיק החיבור היה קטוע בסופו. משאלתו של הסופר הוגשמה, והקטע החסר הושלם ממקור אחר – אפשר שבידיו של סופר זה עצמו ואפשר שבידיו של אחר – אך זאת הפעם בכתובה רוטטה וצפופה. בחתימת ההשלמה צוין: 'השם יצילנו מכל צרה וצון[קח] אמן אמן סלה סלה סלה' (שם).

60 ראו להלן עמ' 116–117.

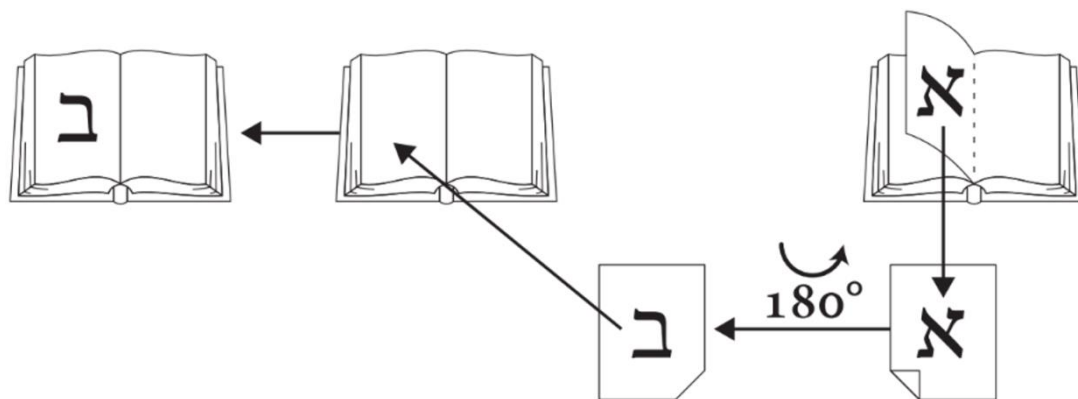
61 מעבר פסקה דומה – בהפרש של כמה מילים – נקבע בידי מרגליות במהדורתו (צז/צח).

בכתבי היד;⁶² אך כעבור זמן, במסגרת התמורות שחלו במחקריו, ביקש לשלב דוגמה זו כראיה לקביעתו בדבר אופיו המקוטע של הספר בכללותו.⁶³ מכל מקום בחינת הנוסח המיוחד במינו שנשתמר בכ"י רומא Ms. 3086 חושפת סדר אחר של פסקאות אלה, בטרם נטרף סדרן: בין שתי הפסקאות המקוטעות 66s ו-67s עמדו לפנים שלושת הסעיפים 70–72 (לפי מספורו של שלום), ובסדר זה: 70s – 71s – 72s – 70s א (סְקֵאָב – סְקֵב – סְקָג – סְקָאָא על פי חלוקת מרגליות). כיצד אירע שיבוש זה? נוכל להסבירו על נקלה אם נניח שבטופס קדמון של הספר – שממנו עתידים היו להסתעף כל עדי הנוסח האחרים שהגיעו לידינו פרט לכ"י רומא Ms. 3086 – נשר ממקומו דף אחד, ואחר הוחזר למקומו תוך שנכרך בטעות בהיפוך צידי הדף (ראו אירורים 1, 2).⁶⁴

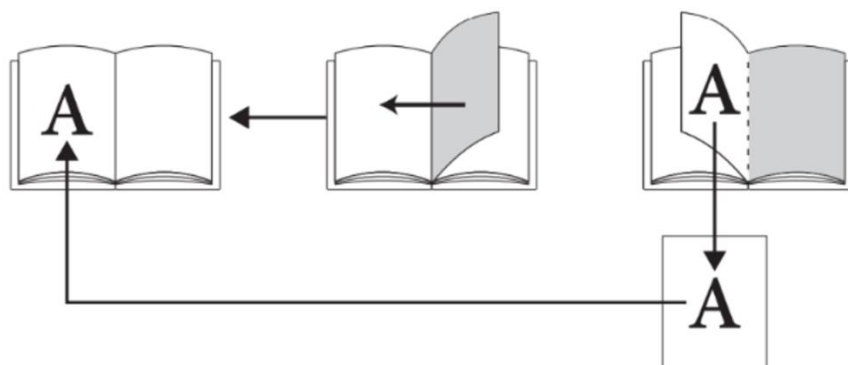
62 שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 67, הערה 7, עמ' 74, הערה 3; והשוו לאפשרות שאבדו דפים מכתבי היד של הגרסאות הקדומות של הספר: הנ"ל, בהיר (לעיל הערה 12), טור 972. את הצעתו לשחזור סדר הפסקאות נימק שלום בשיקולי תוכן ומינח, וכן ביקש לתומכה בעדות טקסטואלית חיצונית. הוא תלה את הצעת השחזור ודוקא במקור עקיף: הקבלה לדברי 'ספר הבהיר' בחיבור הפסודואפיגרפי 'סדר גן עדן', שנחשב באותם ימים קדום – אולי אף קדום מ'ספר הבהיר'. ראו: שלום, ספר הבהיר (שם), עמ' 66–67, הערה 7. בעניין זה ראו עוד קודם לכן: א' ילינק, בית המדרש, ג, לייפציג תרט"ו, עמ' xxviii–xxvi, 194–198. כיום, כשברור לכול ש'סדר גן עדן' חובר בתקופת הופעתו של ספר ה'זוהר' – לשיטתי כחלק מיצירתו המאוחרת של ר' משה די ליאון – אין עוד ממש בראיה זו, שהרי אי אפשר ללמוד דבר של מהות על נוסחו המקורי של 'ספר הבהיר' מתוך עיבוד מאוחר – ובדיוני – של דבריו. ראו גם: א' בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, עמ' 320–322, 342–344. ואולם מעניין לציין שסדר הוזהר להצעת השחזור של שלום מתועד כהווייתו בציטוט הארוך מ'ספר הבהיר' בפירוש שיר השירים לר' עזרא בן שלמה מגרונה – שנדפס על שם רמב"ן – בפירושו על שה"ש ה 15: לאחר העתקת כמחצית של 64s (עד המילים 'בתלי וגלגל') מופיעה לפתע בציטוט זה הפתיחה של 67s: 'ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנס, וכלן צורות קדושות ממונות' וכו' (כתבי רבינו משה בן נחמן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' תקג [מתוקן על פי כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 131, דף 261b]; וראו גם הערותיו של המהדיר שעוועל על אתר); כל זאת בדיוק כשחזורו – המוקדם – של שלום. ייתכן שהתעלמותו של שלום מן הסדר בציטוט שבפירוש לשיר השירים הייתה נעוצה בכך שהוא ראה בציטוט זה הערת גיליון ארוכה שנשתרבה לחיבור בידי המדפיס הראשון של הפירוש (אלטונה תקכ"ד). ראו: שלום, ספר הבהיר (שם), עמ' 65. על כל פנים כתבי היד הקדומים של הפירוש לשיר השירים מלמדים שאין יסוד להשערתו זו, וכי ציטוט זה עמד במקומו מאות שנים לפני ההדפסה הראשונה של הספר. עם זאת לא מן הנמנע שיסודו של הציטוט בהערת גיליון שנשתרבה אל הפירוש בשלבים קדומים מאוד במסירתו, עובדה שתוכל להמציא טעם להיקפו הנרחב ביותר של הציטוט – שאינו אופייני כלל לשקיעי 'ספר הבהיר' בפירושו של ר' עזרא. השערה בדבר דרך התהוותו של ציטוט זה בפירוש שיר השירים והקיטוע שבו ראו להלן הערה 69.

63 שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 23, הערה 2. לעומת זאת בעיבוד המאוחר לדברים בגרסה הגרמנית המורחבת של הספר שב שלום ומיזג בצורה מלאכותית את שני הטעמים זה בזה. ראו: הנ"ל, המוצא (לעיל הערה 18), עמ' 47 והערה 8 (הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 53–54 והערה 8), על הטעם לכך ראו לעיל הערה 18.

64 כלומר צידו האחורי של הדף (verso) הוקדם בטעות לציידו הקדמי (recto). כך על פי אפשרות אחת. אפשרות אחרת היא שדף שנשר הושב אל הטופס בלא היפוך אך הוקדם לקדמו. ההבדל בין שתי האפשרויות תלוי בהיקף הטקסט הממוצע שהועתק בכל עמוד בכתב היד האבוד שבו אירע השיבוש, נתון שכמובן נעלם



איור 1א • אפשרות 1: צידו האחורי של הדף שנשר (ב) הוקדם בטעות לצידו הקדמי (א).



איור 1ב • אפשרות 2: הדף שנשר (A) הושב לכתב היד בלא היפוך, אך הוקדם בטעות לקודמו.

הסדר המקורי לפני היפוך הדף
(הנוסח וההדגשות ע"פ כ"י רומא Ms. 3086, דף B16-16א)

(66) ישב ר' יברכיה ודרש מאי דכתי' ויקחו לי תרומה. כך אמ' הב"ה תרומה הרימו אותי בתפלותיכם. ומי אותו שנדבו לבו להמשיך מן העולם הזה כבדוהו כי בו אני שמח כי יודע אני שממנו ראוי לקחת תרומתי. שנ' מאת כל איש אשר ידבנו לבו. מאותו המתנדב. דאמ"ר רחמנא אילמלא צדיקים וחסידים שבישראל שמרימין אותו על העולם בזכותיהם (70) לא יתקיים העולם. דכתי' וצדיק יסוד עולם: (71) תאנא עמוד אחד מן הארץ עד לרקיע וצדיק שמו. וכשיש צדיקים בעולם מתגבר ואם לאו מתחלש והוא סובל כל העולם. דכתי' יסוד עולם. ואם חלש לא יוכל להתקיים העולם. הילכך אפי' אין בעולם כי אם צדיק אחד מעמיד העולם לפיכך תקחו תרומתי ממנו תחלה. ואחר כך וזאת התרומה אשר תקחו מאתם. מאת השאר. ומה. זהב וכסף ונחשת: (72) דבר אחר ויקחו לי תרומה. ויקחו לקדש תרומה. והוא יד שהוא עשירי. ומנלן דעשירי הוא קדש. דכתי' «העשירי יהיה קדש ליי. לקדש: ומאי ניהו קדש. דכתי'» וראשית כל ביכורי כל. וכתוב ראשית חכמה יראת יי. אל תקרי יראת אלא ויראת יי: (70) ישב ר' יברכיה ודרש מאי לולב דאמר'. לז *מסר ללב. והיאך. אמ' ליה שלשה שרים הם תל' וגלגל ולב. ולכל אחד שרים שנים עשר. חזרו בשלשה מינין לז

(67) ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנסן. וכולן צורות קדושות ממונות על כל אומה ואומה. וישראל קדושים נאצלו מנוף האילן ולבו. מה לב הדר פרי הגוף אף ישראל נטלו פרי עץ הדר. מה אילן תמר ענפיו סביביו ולולבו באמצע אף ישראל נטלו נוף אילן זה שהוא לבו. וכנגד *הנון חוט השדרה באדם שהוא עיקר הגוף. ומה לולב זה כתי' לז לב אף ללב מסור לז. ומה לב זה שלשים ושתיים נתיבות פלאות חכמה בו כל נתיב ונתיב מהם צורה שומרת. דכתי' לשמור את דרך עץ החיים: ומאי ניהו צורות. דכתי' וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב. ומאי וישכן מקדם לגן עדן. וישכן באותן הנתיבות שקדמו באותו מקום שנקרא גן עדן ושקדם לכרובים. דכתי' ואת הכרובים. ושקדם ללהט החרב. דכתי' ואת להט החרב המתהפכת. שקדם. והכתי' דמים ואש קדמו. דכתי' יהי רקיע בתוך המים וגו'. וכתוב ויקרא אלהים לרקיע שמים. (68) ומנלן דשמים הוא אש. דכתי' כי יי אלהיך אש אכלה. ומנלן דשמים הוי קב"ה. דכתי' ואתה תשמע השמים. אטו שלמה מתפלל עד השמים שתשמע תפלתם. אלא אותם שנקראו שמות על שמך. דכתי' ושמי השמים לא יכלכוך. הוי שמו של הבה והוי אש (69) ואמרת קדם. אלא אימ' כחם קדם של אותם הצורות של מקום ההוא ואחר הצורות הקדושות הם: ומאי ניהו כחם. כד"א אין קדש כי' כי אין בלתך: (73) שאלו תלמידיו את ר' אליעזר. רבינו. מאי דכתי' קדש לי כל בכור. וכי הוי קב"ה בכור. אמ' להם אין קדש לי כל בכור אלא שני בקדש ונקרא על שם ישראל. דכתי' בני בכורי ישראל. כביכול עמהם

איור 2א • היפוך הדף

המלבן הכהה מייצג את 2 עמודיו של דף* שנשר ממקומו ומשושב – הוקדם בשגגה לקודמו; והמלבן הבהיר מייצג קטע שהוקדם בידי סופרים לאחר שנגדם ואוחה עם קודמו [ראו הערה 64]

הסדר המשובש לאחר היפוך הדף (בכל עדי הנוסח האחרים)

(66) ישב ר' יברכיה ודרש מאי דכתי' ויקחו לי תרומה. כך אמ' הב"ה תרומה הרימו אותי בתפלותיכם. ומי אותו שנדבו לבו להמשיך מן העולם הזה כבדוהו כי בו אני שמח כי יודע אני שממנו ראוי לקחת תרומתי. שנ' מאת כל איש אשר ידבנו לבו. מאותו המתנדב. דאמ"ר רחמנא אילמלא צדיקים וחסידים שבישראל שמרימין אותו על העולם בזכותיהם

(67) ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנסן. וכולן צורות קדושות ממונות על כל אומה ואומה. וישראל קדושים נאצלו מנוף האילן ולבו. מה לב הדר פרי הגוף אף ישראל נטלו פרי עץ הדר. מה אילן תמר | ענפיו סביביו ולולבו באמצע אף ישראל נטלו נוף אילן זה שהוא לבו. וכנגד *הנון חוט השדרה באדם שהוא עיקר הגוף. ומה לולב זה כתי' ל' ל' אף ל' מסור ל'. ומה ל' זה שלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה בו כל נתיב ונתיב מהם צורה שומרת. דכתי' לשמור את דרך עץ החיים: ומאי ניהו צורות. דכתי' וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת להט החרב. ומאי וישכן מקדם לגן עדן. וישכן באותן הנתיבות שקדמו באותו מקום שנקרא גן עדן ושקדם לכרובים. דכתי' ואת הכרובים. ושקדם ללהט החרב. דכתי' ואת להט החרב המתהפכת. שקדם. והכתי' דמים ואש קדמו. דכתי' יהי רקיע בתוך המים וגו'. וכתבי ויקרא אלהים לרקיע שמים. (68) ומנלן דשמים הוא אש. דכתי' כי יי אלהיך אש אכלה. ומנלן דשמים הוי קב"ה. דכתי' ואתה תשמע השמים. אטו שלמה מתפלל עד השמים שתשמע תפלתם. אלא אותם שנקראו שמות על שמך. דכתי' ושמי השמים לא יכלכלוך. הוי שמו של הבה והוי אש (69) ואמרת קדם. אלא אימ' כחם קדם של אותם הצורות של מקום ההוא ואחר הצורות הקדושות ההם: ומאי ניהו כחם. כד"א אין קדש כ"י כי אין בלתך:

(70) ישב ר' יברכיה ודרש מאי לולב דאמרי'. ל' *מסר ל'ב. והיאך. אמ' ליה שלשה שרים הם תל' וגלג' ול'ב. ולכל אחד שרים שנים עשר. חזרו בשלשה מינין ל' (70) לא יתקיים העולם. דכתי' וצדיק יסוד עולם: (71) תאנא עמוד אחד מן הארץ עד לרקיע וצדיק שמו. וכשיש צדיקים בעולם מתגבר ואם לאו מתחלש והוא סובל כל העולם. דכתי' יסוד עולם. ואם חלש לא יוכל להתקיים העולם. הילכך אפי' אין בעולם כי אם צדיק אחד מעמיד העולם לפיכך תקחו תרומתי ממנו תחלה. ואחר כך וזאת התרומה אשר תקחו מאתם. מאת השאר. ומה. זהב וכסף ונחשת: (72) דבר אחר ויקחו לי תרומה. ויקחו לקדש תרומה. והוא יוד שהוא עשירי. ומנלן דעשירי הוא קדש. דכתי' «העשירי יהיה קדש ליי. לקדש: ומאי ניהו קדש. דכתי'» וראשית כל ביכורי כל. וכתבי ראשית חכמה יראת יי. אל תיקרי יראת אלא ויראת יי:

כתוצאה מהיפוך סדר העמודים נותרו שני תפרים מלאכותיים ששבו והועתקו מן הטופס המשובש (והאבוד): התפר הראשון מתאים למעבר המלאכותי שקבע שלום (67s/66s); בעוד שהשני נעלם עד כה מעין, והוא חבוי באמצעו של המשפט החותם את 70s (קא): 'חזרו בשלשה מנין ל"ו ובהם – נתקיים העולם. דכתי' וצדיק יסוד עולם'.⁶⁵ נוסחו הייחודי של כ"י רומא Ms. 3086 מגלה שכל צלע במשפט שהולחם השתייכה במקורה למשפט הגיוני אחר: (1) 'אילמלא צדיקים וחסידים שבישראל שמרימין אותו על העולם בזכותיהם || לא יתקיים העולם דכתי' 'וצדיק יסוד עולם'⁶⁶ + (2) 'חזרו בשלשה מינין ל"ו ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנסן'.⁶⁷ בירור סדרם המקורי של כל הקטעים הנזכרים מסלק את התמיהות המתעוררות מכל עדי הנוסח האחרים שהיו מוכרים עד כה, ואשר הועתקו מענפים שהתפצלו כולם מן הטופס הקדמון שנפגם. יש לאל ידינו אפוא להעמיד עתה על תקנתן שתי יחידות מדרשיות רציפות ולכידות, להשיבן לסדרן המקורי (סכא לפי החלוקה החדשה שתוצע להלן ותוצג במהדורה שבנספח) ולהציע להן פשר פשוט.⁶⁸

לסדר זה יש כנראה סימוכין בציטוט הקדום ביותר מיחידות אלה, ב'פירוש שיר השירים' לר' עזרא בן שלמה מגרונה,⁶⁹ ואילו הנוסח המשובש והמהופך מתועד בהעקבות משניות של

מאיתנו. העדפתי בגוף דבריי את האפשרות שדף התהפך, המתאימה לצפיפות טקסט השקולה פחות או יותר להעקבות הספרדיות הקדומות בכ"י רומא Ms. 3086 ובכ"י מינכן Cod. hebr. 209, כלומר 200–250 תיבות בעמוד, על פני האפשרות שדף הוקדם, שלפיה הועתקה בכל עמוד כמחצית משיעור זה. בחינת הנוסח המקורי שבכ"י רומא Ms. 3086 גילתה שסעיף 70s עמד במקורו כשהוא מפוצל: חלקו הראשון, 70s א' ('שב ר' יברכיה ודרש [...] חזרו בשלשה מינין ל'ו') חתם את הדף שהתהפך, בעוד חלקו השני, 70s ב' (לא יתקיים העולם, דכתי' צדיק יסוד עולם), עמד בראש הדף שהתהפך. וראו: כ"י רומא Ms. 3086, דף 15א. הותרו של המשפט 70s א' במקומו המשובש הותירה קיטוע ברור, שכן מייד לאחריו נפתח דרשה חדשה: 'שאלו תלמידי ר' אליעזר וכו' (73s), ואולי בשל כך הקדימו הסופר – או מעתיק אחר בעקבותיו – לנתח הטקסט שלפניו (70s–72s), וכך נוצרה הדרשה המסורסת שב-70s (ראו איור 2). לפי הצעה זו הקדמת המשפט 70s א' לקטע 70s–72s נועדה מראשיתה להתמודד עם הימצאותם של שני קטעים, 70s א'–72s ולאחריו 70s א', שנותרו קטומים על גבי העמוד (או הדף) בעקבות נדידת הטקסט שנוצרה מהיפוך הדף; ואולם אפשר להעלות על הדעת הסברים אחרים לתופעה זו.

65 הנוסח המשובש הובא כאן על פי נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 13א. להתפצלותו של 70s לשני חלקים, 70s א' + 70s ב' ראו לעיל ההערה הקודמת. גילוי הנוסח המקורי מלמד אפוא שגם בתפר השני הולחמו זה בזה שני עניינים נפרדים, שכל אחד מהם עמד במקור במקום אחר. וראו את ניסיונו היצירתי של שלום ליישב את היעדר הקשר בין שתי צלעותיו של משפט מאוחה זה: שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 73, הערה 11.

66 כ"י רומא Ms. 3086, דף 14ב–15א.

67 שם, דף 15א.

68 דיון קצר בפשרה של היחידה הראשונה מבין השתיים, סכא, ראו להלן עמ' 128–130.

69 הציטוט הארוך שנשתמר בתוך פירוש שיר השירים לר' עזרא, בפירוש על שה"ש ה 15 (ראו לעיל הערה 62), עשוי – לאור גילוי הנוסח הקדום של הפסקאות בכ"י רומא Ms. 3086 – להתחוויר כדילוג מושכל של המצטט, שיצר בכוונה חזרה מקשרת. דהיינו אפשר שהלה הביא תחילה דברים מ-64s (ס"ט), ומשהגיע לעניין 'תלי גלגל ולב', הנוכח באמצעה של פסקה זו, עבר לצטט מן האמור על 'תלי גלגל ולב' ב-67s

הספר בסוף המאה השלוש עשרה לערך אם לא קודם לכן.⁷⁰ בין כתבי היד הרבים של 'ספר הבהיר' ידועה לי לפי שעה עוד עדות אחת בלבד – עדות עקיפה – לנוסח הקדמון בטרם חילוף הסדר: בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°537 (איור 3) הקדים המעתיק את הסעיפים 71s-72s-70s* לאחר הסעיף המקוטע 66s (לפי חלוקת שלום; וביתר דיוק, לאחר נקודת החלוקה שנקבעה במהדורת מרגליות: צז/צח), דהיינו בקרבה מופלאה לסדרם המקורי כפי שנשמר בכ"י רומא Ms. 3086 (איור 4).⁷¹ מאחר שהעתיקה זו החטיאה בכמה תיבות את נקודות החיבור המקוריות ונטעה את הסעיפים שנדדו במרחק קטן ממקומם, רשאים אנו להעריך שהיא נוצרה כתוצאה משרבוב של הגהה שהופיעה בטופס קדום – בעקבות השוואת הסדר הטרוף לכתב יד קדום ששימר את הסדר המקורי – וכפי שאפשר להיווכח עתה, ההגהה שורבבה בנקודה לא מדויקת.⁷²

(כא) ומן המילים 'ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנס' – וכדבריי לעיל הערה 62, לא מן הנמנע שדילוג זה הוא שהנחה את קביעת מעבר הסעיף 67s בחלוקת שלום. העובדה שגם בהמשך המובאה יש כמה דילוגים קלים – בהשוואה לנוסחים המוכרים לנו – יכולה לתמוך בהסבר זה. לעומת זאת אילו עמד לפני המצטט נוסח החיבור שבו כבר סורסו הפסקאות, קשה היה למצוא טעם הגיוני לפסיחה.

70 למשל ר' מנחם רקנאטי כבר החזיק בטופס משובש של 'ספר הבהיר', שסורס בו סדרן של הפסקאות האמורות. בכמה מקומות בפירושו לתורה – וכן בספרו 'טעמי המצוות' – שב וציטט את המאמר המולחם ('כמו שאמר בספר הבהיר צדיקים וחסידים שבישראל שבהן מתפרנס הלב והלב מפרנס' ועוד) והמציא לו פשר כחלק מביאורים נרחבים יותר. ראו למשל: ר' מנחם רקנאטי, פירוש על התורה, ונציה רפ"ג, פרשת יתרו, דף ע"ב; פרשת בחקותי, דף קיג ע"א. וראו גם הצעתו של בעל הפירוש המכונה 'אור הגנוז', כ"י פראג, המוזיאון היהודי 49, דף 106ב.

71 כ"י ירושלים Heb. 4°537, דף 16א (וראו ההערה הבאה). כתב היד הועתק בכתובה ספרדי בשנת ש"ל (1570) לערך ונוספו בו הגהות מאת ר' בנימין הלוי, ר' דוד חביליו ור' יעקב צמח. במאה השבע עשרה שימש טופס זה מקור להעתיקת החיבור בכתובה מזרחית בלוויית פירושו של חביליו בכ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 1155, דף 26א-64א (אוטוגרף המחבר); פירוש זה נשתמר עוד בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10552 (גסטור 996) ובכ"י ירושלים, אוסף יצחק וולך 548, שנעתק מקודמו. וראו על כל אלה: מ' הלל, 'ידיעות חדשות לתולדות רבי מאיר פאפרש, חיבוריו וכתביו, ופרסום ספרו "אור בהיר" – פירוש "ספר הבהיר" על דרך קבלת האר"י, מן הגנוזים, יד (תשפ"א), עמ' ז-י. הפירוש כולו נדפס בידי הג"ל (עורך), ספר יצירה, ספר הבהיר עם פירוש עמוק ורחב על פי הקדמות האר"י ז"ל עם פירוש רבי דוד חביליו, ירושלים תשפ"א. נוסח 'ספר הבהיר' שבכ"י ירושלים Heb. 4°537 משתקף גם מהעתיקת החיבור בכתובה אשכנזית במאה התשע עשרה בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6518, דף א ע"א – יב ע"א.

72 ראשית, הסעיפים 71s-72s-70s* אומנם הושבו למקומם הראשון, בין 66s ל-67s, אך הם שולבו לאחר המילים 'ומהם מתפרנס הלב' והלב מפרנסין' (שורה 3 בכתב היד) ולא לפניהן, כדבעי, אולי בשל אי בהירות בסימון הגרפי של מקומם המקורי של הסעיפים בטופס שבו הופיעה ההגהה. שנית, הסעיף 70s, המתברר בעזרת נוסח כ"י רומא Ms. 3086 כהלחם של שני עניינים נפרדים, 70s-70s*א, נותר בשיבושו כסעיף מסורס אחד. מעתיק כ"י ירושלים Heb. 4°537 – או מעתיקו של טופס שקדם לו בשרשרת המסירה – לא הצליח – ולא יכול היה להצליח – לשקם את מבנהו המקורי של סעיף זה, שהיווצרותו כללה לפי דבריי ניסיון שיקום נפסד, מעשה ידיו של מעתיק אלמוני קדום (ראו לעיל הערה 64). לבסוף, במקום שממנו הוסעו שלושת הסעיפים 71s-72s-70s* מציינו בכ"י ירושלים (דף 106ב) ציון בלתי מחזור:

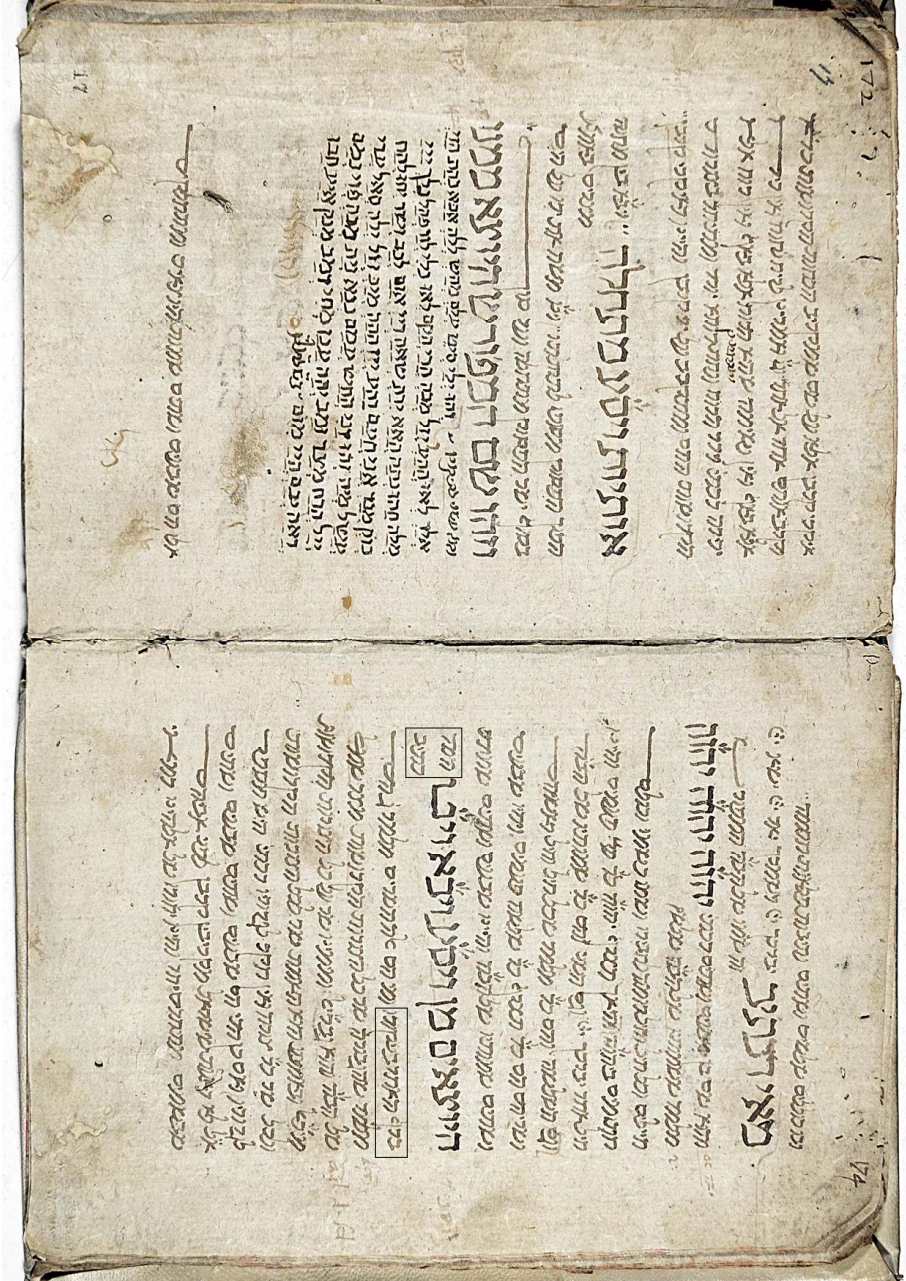
ייתכן שקטע נוסף ב'ספר הבהיר' יוכל לשוב למקומו המקורי בזכות המידע האזור בכ"י רומא Ms. 3086. כוונתי לקטע 79s הכולל את הוראות הכתיבה של שם בן ע"ב אותיות היוצא משלושת הפסוקים 'ויסע', 'ויבא', 'ויט' (שמ' יד 19–21). מקומן המתבקש של הוראות אלה הוא בסמיכות להזכרת שם ע"ב והפסוקים שמהם הוא יוצא, דהיינו מעט קודם למקומו המוכר ולאחר 76s. גם במקרה זה נמנו שני הסעיפים שבתווח (77s–78s) בידי שלום כדוגמה לשרבובים שטרפו את סדרו המקורי של הטקסט.⁷³ והינה בדיקת סיומו של 76s בנוסח כ"י רומא Ms. 3086 (דף 16ב) גילתה בגוף הטקסט תוספת של כמה מילים: 'הנה כתיב בדף האחד [צ"ל: האחר] בניקודו', דהיינו בלוויית ניקוד השמות. ברי שמילים אלה אינן חלק מקורי מנוסח החיבור כי אם הערת סופר שנשתרבבה אל הטקסט בכ"י רומא Ms. 3086 – או בטופס שקדם לו בשרשרת המסירה. זאת ועוד, בעמוד הבא בכתב היד (דף 17א), לאחר הפסקאות הבאות המוכרות מנוסחים אחרים (77s–78s), העתיק הסופר (או המגיה) במרכז העמוד, בכתיבה מרובעת ובניקוד, את כל שבעים ושניים השמות; לפנייהם נוסף קצר יותר של הוראות הכתיבה של השמות, ולאחריהם – הערות חותמות בעניין שמות אלה (איור 5).⁷⁴

אם כן בעזרת ההוראה שהשתרבבה בנוסח כ"י רומא אפשר שיש להקדים במעט את רשימת השמות ולהשיב את סדר הקטעים למתכונת זו: 76s–79s (בנוסחו המלא שהתגלה) – 77s–78s. לפי שעה נכללו קטעים אלה בלא שינוי הסדר במהדורה שבנספח – סכד-56 (על פי החלוקה החדשה שתוצג להלן).⁷⁵

73 גר' (אולי צ"ל: גרש?), שנועד אולי לסמן את מקומו המקורי של הפסקאות שנדדו. עוד יצוין שעל פי החלוקה המקורית לסעיפים שבכ"י ירושלים Heb. 4°537 (ראו להלן הערה 138), הסעיפים שהושבו למקומם הם 76s, 77s, 78s, 79s. לאחר נבח שלאחריהם, שולבה בכתב היד הערת גיליון ארוכה נוספת (דף 16א–17א), עתה ממקור אחר, ובה רשימת ל"ב הנתיבות שמקורה בפירוש 'ספר יצירה' לר' יוסף בן שלום אשכנזי, פירוש שיוחס לראב"ד. ויינשטוק ביקש לראות במקרה זה ראייה נדירה לסיפוחי הגהות שנכנסו לכתבי היד של הספר בידי מעתיקים. ראו: ויינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 59, הערה 40. בכמה כתבי יד אחרים של 'ספר הבהיר' הניחו הסופרים נקודות מפסיקות לאחר המילים 'מהם מתפרנס הלב והלב מפרנסין/מתפרנס'. ראו למשל: כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 832, דף 75א. ואולי דבר הוא?

74 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 55, הערה 10. בכ"י מינכן Cod. hebr. 209, שעליו הסתמך שלום – כבכתבי היד המשובשים האחרים – כבר שוקע 79s במקומו המלאכותי; ראו: דף 14ב בכתב היד. הוראות אלה מופיעות בנוסחים שונים בענפי הנוסח של החיבור; לעומת זאת רישום שבעים ושניים השמות נכלל רק בנוסחיהם של כתבי יד מעטים שהגיעו לידינו: כ"י רומא Ms. 3086, דף 17א; כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 14ב; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26934 (מרגליות 793), דף 235; כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 545 (נויבאואר 1594), דף 153א; הגהת גיליון כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 405,1, דף 24א (בעקבות מפגש עם ענף נוסח אחר); את הסרונם מכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 505, יש לייחס כנראה לנשירתם של דפים מאמצעו של כתב יד זה (ראו על כך להלן הערה 93). זיקתם הסטמטית של כתבי יד אלה תתברר להלן.

75 אחד ממגיהי כ"י מינכן Cod. hebr. 209 ידע על מקומו המקורי של 79s, ובדף הקודם, דף 14א, ציין לאחר 76s בגיליון 'הפוך הדף ותמצא', ובשולי צידו השני של דף 14ב השלים נוסח מדויק יותר של שבעים ושניים השמות והוראות כתיבתם, בעזרת טופס שנוסחו היה קרוב לנוסח כ"י רומא Ms. 3086. דידן. בעניין



אזכיר קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב

אותיות וילען מתחלה

הענין הראשון נקרא למחברו "על מנת אלה על שם
 במה שיש להם הכותב והכותב והכותב והכותב

וידוע שם המעלה והתעלה

הענין השני נקרא למחברו "על מנת אלה על שם
 במה שיש להם הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב

אלה הם שמות שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב

פארתית

הענין השלישי נקרא למחברו "על מנת אלה על שם
 במה שיש להם הכותב והכותב והכותב והכותב

יהוה יהוה יהוה

הענין הרביעי נקרא למחברו "על מנת אלה על שם
 במה שיש להם הכותב והכותב והכותב והכותב

הויצאים מן וילען וילען וילען

הענין החמישי נקרא למחברו "על מנת אלה על שם
 במה שיש להם הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב
 קצת אלה על שם שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב

אלה הם שמות שמונים הכותב והכותב והכותב והכותב

אחד 5 • כ"י רומא, קונטרה 3086 Ms., דף 216-17
 השמות המפורשים והודאות והתיבה של המופר יתנה מתוך בדרך האחד בני קידא (מוטו במסגרת)

ב.2.2. מבנהו של 'ספר הבהיר': תיעוד חלוקתו האבודה של החיבור שריד אחר מנוסחו הקדום והמקורי של 'ספר הבהיר' כפי שהוא מתועד בכ"י רומא Ms. 3086 הוא סימנים של חלוקה פנימית בסיסית של החיבור כולו ליחידות מדרשיות. סופר כ"י רומא – קרוב לוודאי בעקבות הטופס שעמד לפניו – הדגיש לכל אורך העתקתו תיבות בחיבור, וזאת על ידי הגדלתן והבלטתן בכתיבה מרובעת, הנבדלת מן הכתיבה הבינונית התניינית של יתר החיבור. חלק מן ההדגשות מבליטות שמות או מונחים מרכזיים – ובמקרים אלה יש שהסתפק הסופר בעיטור התיבה בתגין. ואולם תיבות מודגשות אחרות מורות בבירור על התחלת עניין חדש או על הסתעפות בתוך עניין אחד. בסך הכול אפשר לזהות לכל אורך העתקת 'ספר הבהיר' כ-110 הדגשות פתיח כאלה, שאמות המידה לקביעתן זקוקות בירור.⁷⁶ השוואתה של חלוקה קדומה זו למסורת הטקסט בכתבי יד ישנים אחרים, ובהם כ"י מינכן Cod. hebr. 209, גילתה התאמה מסוימת – אף כי חסרה מאוד – בין הרווחים הקלים שהותירו לעיתים הסופרים לבין ההדגשות השיטתיות המתועדות בכ"י רומא Ms. 3086. השוואה זו עשויה ללמד שנוסף על השיבוש בסדר הסעיפים והפגמים שנפלו במסורת הטקסט, ניטשטשו בנוסחי הקדומים של 'ספר הבהיר' שהגיעו לידינו גם סימני החלוקה הפנימית, שהיו קיימים בטפסים הקדומים. כפי שיתברר בפרק הבא, את מרבית הדגשות הפתיח בכ"י רומא Ms. 3086 אפשר להצדיק כיום על פי שיקולי תוכן ובעזרת שיקולים מבניים וספרותיים; והן ממציאיות בידינו עתה לא רק כלי להערכת פגמיהן של חלוקות מאוחרות אלא אף ראיות טקסטואליות היסטוריות לביסוסה של חלוקה מהימנה של הספר כולו, חלוקה הנסמכת על נימוקים ספרותיים פשוטים ואחידים.

ב.3.2. נוסחו של 'ספר הבהיר': עדויות נוסח חלופיות ונוסחים קדומים זיהויה נוסחו הייחודי של 'ספר הבהיר' בכ"י רומא Ms. 3086, שנשתמרה בו עדות למתכונת הקדומה של הספר בטרם חל בה שיבוש, ממציא בידינו כלי להערכת מחודשת של כל מסורת

זה ראו גם: קמפניני, ספר הבהיר (לעיל הערה 28), עמ' 82*–83*, הערה 14. סביר להניח שבטופס ששימש את המגיה עוד ליוותה הערת הסופר את הסדר המסורס של הפסקאות על השמות. עוד לערך של הערות הגיליון בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 ראו להלן ליד הערה 83. רישום דומה של שמות קדושים מופיע בכ"י רומא Ms. 3086 לאחר דף אחד, ברשימת שנים עשר השמות המפורשים שמסר הקדוש ברוך הוא למלאך מסמריה (דף 18א), וכאן בלא השיבושים המאפיינים את רישומם של שמות אלה בעדי הנוסח הרבים של החיבור. והשוו להגהה הארוכה מנוסח קדום שנוספה בצד הנוסח המשובש שבכ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 15א. לזיקתם של שמות אלה לקטע מאגי על השמות הקדושים בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 15299 (מרגליות 752), דף 95א (סעיף כג) ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 101, הערה 87. שלום ביקש לזהות את הקטע עם 'ספר הישר' (ראו גם שם, ליד הערה 85, על ההקבלה לקטע מספר 'סודי רוזיא' לר' אלעזר מוורמס, בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27199 [מרגליות 737], דף 86א). בעניין זה ראו גם: דן, על הקדושה (לעיל הערה 41), עמ' 103–104; ע' גולדרייך, שם הכותב וכתביבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 246–251. וראו עוד: א' גרינולד, 'תיקונים והערות ל"קטעים חדשים מספרות ההיכלות"', תרביץ, לט (תשל"ל), עמ' 216–217.

76 ראו על כך להלן בהערה 155 וסביבה.

הנוסח של החיבור. 'ספר הבהיר' נשמר בידינו בשלמותו או כמעט בשלמותו בכ-100 כתבי יד, ושרידים או ליקוטים ממנו פזורים בכתבי יד רבים נוספים.⁷⁷ לאור בירור השיבוש הקדמון שהטביע חילוף העמודים בכל כתבי היד של החיבור זולתי כ"י רומא, בידינו לקבוע כיום שהתעודות האחרות, מסוף המאה השלוש עשרה ועד היום, מתייחסות כולן על טופס קדמון אחד ויחיד, שבו אירע שיבוש ייחודי זה.⁷⁸ מבחינת אילן היחס של 'ספר הבהיר' נשמר בידינו אפוא תיעוד של שני טופסי אב בלבד: כ"י רומא Ms. 3086 ולמעשה כ"י α שממנו השתלשל מחד גיסא, ומאידך גיסא כ"י β האבוד, שבו אירע חילוף העמוד, ואשר ממנו התפצל אילן היחס המסועף של כל כתבי היד האחרים, שכולם יוחזקו מעתה משובשים. ואין צריך לומר שלבד מהשיבוש היסודי הטבוע בכולם, היקף שיבושי הנוסח בהם הלך וגבר בתהליכי מסירה רגילים של התפלגות ושחיקה של הנוסח – בקיוזו מקרים של מפגשי נוסחים, שבלמו באופן נקודתי שחיקה זו.

זאת ועוד, ההתאמה הבסיסית הרחבה בין עדי הנוסח המהימנים של שני הענפים α ('הקדום') ו-β ('המשובש') מלמדת שיש לראות בהם ענפים קרובים שיצאו משורש אחד, דהיינו מגרסה אחת, שמקורה בטופס אב קדמון אחד – או בכמה טפסים כמעט זהים המייצגים העתקות שונות שיצאו מתחת ידי המחבר או עורך שפעל לאחרי – ולא שתי משפחות נוסח נבדלות ורחוקות. למעשה לאור ההתאמה הרבה בין כ"י רומא Ms. 3086 לבין המהימנים שבכתבי היד בענף המסועף β, רשאים אנו לשער שהשיבוש בענף זה אירע זמן לא רב קודם להעתקתו של כתב היד והמתוארך הקדום ביותר, כ"י מינכן Cod. hebr. 209, משנת 1298.⁷⁹ ויש גם עניין בעובדה – העשויה להיות מקרית – שהענף הבלתי משובש α לא הותיר שום צאצא נוסף על כ"י רומא Ms. 3086, שגם הוא מסביבות 1300.

בצד כל סגולותיו הנזכרות של כ"י רומא Ms. 3086 – העומד מעתה ולפי שעה כעדות הקדומה ביותר לנוסחו המקורי של 'ספר הבהיר' – יש בנוסחו פגמים מיוחדים. מלבד דף אחד שנחסר

77 במלאכת מיונם החל אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 110–115. הוא הציע להבחין בין שתי משפחות נוסח: את האחת זיהה עם נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 הקדום, משנת ג"ח, ואת האחרת – עם נוסח כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Barb. Or. 110, משנת 1397. מאוחר יותר, לאור בדיקת הערות הגיליון כ"י מינכן Cod. hebr. 209 – שחלקן אינו מתועד אף לא באחד משני כתבי היד הנזכרים – הציע קמפניני לשייך את הערות הגיליון בכתב יד זה למשפחת נוסח שלישיית (Γ), שלדבריו לא הגיעונו ממנה כתבי יד שלמים כי אם שרידים בלבד. ראו: קמפניני, בעיות (לעיל הערה 34), עמ' 35–36, וראו לעיל הערה 47.

78 מכלל זה יצאו הטופס שהיה לעינינו סופר כ"י ירושלים Heb. 4^o537 – ואבד – ושבשוליו עמדה ככל הנראה הערת גיליון (ראו לעיל עמ' 99); ואפשר שגם הטופס ששימש את המגיה הביזנטי המאוחר של כ"י מינכן Cod. hebr. 209 (ראו לעיל הערה 48).

79 למעשה קיומן של כמה הסתעפויות אחרות בענף β שנוסחיהן משובחים מנוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 מאפשר להקדים גם את התאריך הזה למועד שיניח פרק זמן סביר לצורך התפצלותם של כמה סעיפים מובחנים במהלך המסירה.

בסופו של הטופס שממנו העתיק הסופר, ושהושלם על ידו ממקור אחר, והדף שנשמט בזמן מן הזמנים מאמצעו של כתב היד ואבד מאיתנו,⁸⁰ יש בו פגמי נוסח הייחודיים לו, ובהם שיבושי מילים, החסרת תיבות והכפלת תיבות⁸¹ ושיעור לא מבוטל של השמטות מחמת הדומות.⁸² אין צריך לומר שלנוכח פגמיו המיוחדים של נוסח כ"י רומא Ms. 3086, נציגו היחיד של הענף הקדמון α, גובר ערכו של בירור שורשו של הנוסח המשובש β, בעזרת בחינה מדוקדקת של התפלגות המסירה באילן הנוסח הסבוך של כתבי היד הרבים שהשתלשלו ממנו. לאור בדיקת חסרות ויתרות וחילופי נוסח בכתבי היד הרבים של 'ספר הבהיר' – ובכלל זה בייחוד בבדיקתם היסודית של כל כתבי היד שהופקו מן המאה השלוש עשרה ועד המאה השבע עשרה – הגעתי לפי שעה אל שרטוט ראשוני וכללי של אילן הנוסח של הספר (איור 6; רישום פרטיהם של כל כתבי היד לפי ענפים, סעיפים וקבוצות יבוא להלן בנספח ב). יש להדגיש כי זוהי תמונה מקורבת, חלקית ומוערכת בלבד, ותיאור מלא, מפורט ומדויק יותר אני מקווה להציג במקום אחר.

אחת המסקנות המעניינות שהניבה בחינת הנוסח הראשונית נוגעת לערכו המוגבל של כ"י מינכן Cod. hebr. 209; למרות קדמותו נוסחו אינו משובח במיוחד, בוודאי בלעדי ההגהות שנוספו בו במרוצת הדורות, ואשר השביחו במעט את נוסחו.⁸³ גם הצבתו כנציג לאחת משתי משפחות הנוסח של החיבור מצריכה תיקון: למעשה מדובר בהסתעפות אחת מתוך כמה הסתעפויות שאירעו בשלב מוקדם יחסית בתפוצת נוסח β, הסתעפות שלא הטביעה חותם גדול במסורת הנוסח ששרדה – פרט כמובן לחשיבותו של כתב יד זה בתולדות הקבלה הנוצרית.⁸⁴ מן הסעיף א, שממנו הסתעף כ"י מינכן Cod. hebr. 209, התפצלו עוד כתבי יד, ובעזרתם אפשר להגיה ולהשלים את נוסח הפנים של כ"י מינכן Cod. hebr. 209, ולמעשה דומה שכך נהג כבר המגיה המערבי המוקדם של כתב היד.⁸⁵ גם כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Barb. Or. 110, שבעבר הוצע לזהותו כנציג קדום של אחת משתי משפחות הנוסח של החיבור, אינו משובח

80 ראו לעיל עמ' 92.

81 השמטות ושיבושים מעטים הושלמו ותוקנו בדפים הראשונים בלבד בכתב היד וביד מאוחרת.

82 בדיקת חסרות ויתרות בחיבורים אחרים שהעתיק סופר כתב היד מאששת רושם זה, עד שאת מרבית השיבושים לא סביר לתלות במקורות שעמדו לפניו. שיבושי הנוסח בהעתיקת פרקי דר' אליעזר בידיו של סופר זה (כ"י רומא Ms. 3061) בולטים לעין בנוסח 88 שנרשם ותועד בידי א' טרייטל, פרקי דרבי אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסיס של כתבי היד, ירושלים תשע"ג, בייחוד עמ' 63–87. על פגמים בנוסח המדרש על עליית משה למרום שבכ"י רומא Ms. 3086, דף 256–261, נוסח שאיננו מתועד בתעודה קדומה יותר, ראו: אברמס, כשעלה משה למרום (לעיל הערה 52), עמ' 67. נראה אפוא שהסופר סבל מקפיצות עין רבות שהביאו לריבוי עצום של מקרי הומויוטלאוטון (דילוגים מחמת הדומות ומחמת הסופים) ולהשמטת תיבות בודדות רבות.

83 ראו על כך עוד להלן בהמשך הדיון בסעיף זה.

84 כנוכח לעיל הערה 38.

85 ראו לעיל הערה 48.

במיוחד ובאילן התפלגות הנוסחים הוא משויך לסעיף ב – שממנו שרד רובם המוחלט של כתבי היד הידועים כיום, וזאת בייחוד בזכות תפוצתו הנרחבת באיטליה.⁸⁶ כפי הנראה גם כתב יד השייך לתת-הענף הנרחב ב הופגש עם כ"י מינכן Cod. hebr. 209 ושימש להגהותיו.⁸⁷ ברור ומובן שככל שיעלה בידינו לשכלל את דיוקו של הבירור הסטמטי ולשחזר בעקבותיו את נוסח β המשוער, כך ניטיב לזהות ואף לתקן את פגמיו של נוסח כ"י רומא Ms. 3086 ולהשלים את חסרונותיו, ועל ידי כך להתקרב בסופו של דבר אל שורשה של כל מסורת התייעוד של 'ספר הבהיר' שהשתמרה בידינו. אשוב ואדגיש שבסיס השחזור הוא הנחת קיומם של שני טפסים בלבד, α , 'הקדום', ו- β , 'המשובש', שכאמור היו קרובים קרבה בסיסית זה לזה. הראשון שבהם נשכח וגם נגדם כמעט לגמרי,⁸⁸ בעוד שזולתו הסתעף והתפצל – ולעיתים נדירות אף התלכד – לאורך מאות בשנים. ברי כי מן הבחינה העקרונית כל הסתעפות בענף הנוסח β ששורשה המדויק לא זוהה עשויה להצמיח תועלת כלשהי – רבה או מזערית – בבירור זה.⁸⁹ ואולם בפועל, ועד כמה שיש בידי להעריך כיום, לשם שיקום משיעי רצון של נוסח כ"י רומא Ms. 3086 והתקרבות ניכרת לשחזור השורש α , על ידי בירורו של שורש β והשוואתו אליו – די להתבסס על השוואה ביקורתית של עדי נוסח מעטים כגון ההעתקה העיקרית של החיבור בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 505, שנכתבה בשנת ק"ס (1400/1399), בכתובה ספרדית⁹⁰ (ובשני המקומות שבהם היא חסרה – בשל נשירת דפים מאמצעה⁹¹ וכן בסופה⁹² – על

86 בנוסח כ"י וטיקן Barb. Or. 110 נפלו שגיאות וחסרונות רבים, ונוספו שרבוים. כמה דוגמאות ראו בהשוואות שקיבץ אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 228–235. מרבית השרבוים עמדו לפנים בגיליון כתב היד, כפי שמלמד כבר כ"י ציריך, הספרייה המרכזית Heid. 27, כתב היד הקדום בענף זה, ודוגמה לדבר ראו להלן הערה 252.

87 קיומם של כתבי יד המשמרים נוסחים משובחים יותר ממסורת הנוסח שבכ"י מינכן Cod. hebr. 209 ובכ"י וטיקן Barb. Or. 110, שוללת אפוא במידה רבה מכ"י מינכן את ערכו הסגולי, ואילו את תועלתו של כ"י וטיקן, על סעיפיו המרובים, היא מייתרת כמעט לחלוטין. זאת ככלל בשל שיעור ההתאמות הגבוה בין כ"י רומא Ms. 3086 לבין נציגיהם של ענפים משובחים יותר בענף β . עם זאת באשר לכ"י מינכן Cod. hebr. 209 – קדמותו היחסית משמשת בכל זאת נקודת עוגן היסטורית להערכת שינויים ושיבושים שאירעו במסורת הענף כולו.

88 כאמור לעיל עמ' 99, מתועד רק מפגש אחד (ועקיף) של ענף α הקדום עם ענף β המשובש – בכ"י ירושלים Heb. 4^o537.

89 זאת כמובן לבד מערכה של כל תעודה ותעודה לבירור סוגיות היסטוריות אחרות ובכלל זה בחקר התקבלות הנוסח ותולדות תפוצתו.

90 B. Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Vatican 2008, p. 432

91 בכ"י וטיקן ebr. 505 נחסרו שני דפים לערך בין דף 77 לדף 78.

92 ההעתקה העיקרית בכ"י וטיקן ebr. 505, בכתובה ספרדית משנת ק"ס (דף 267–284) היא השלמה ארוכה עד המקום שממנו נשתמרו דפים בודדים מהעתקה מוקדמת יותר (דף 285–289), שנכתבה בכתובה איטלקית בינונית באמצע המאה הארבע עשרה, ושמייצגת נוסח קרוב מאוד לנוסח המתועד בכ"י ציריך Heid. 27. בדפים שלפני החלק הראשון (דף 264–267) העתיק הסופר כמה פרקים מראשית 'היכלות רבתי'

כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26934 [מרגליות 793], משנת רצ"א [1531] וכן על העתקות ושרידים נוספים המשמרים עדות לסעיף א בענף β (וראו להלן נספח רשימת כתבי היד); ובד בבד על ההשוואה לסניף הקדמון (והמבודד) של כ"י מינכן Cod. hebr. 209, שיהפוך מעתה מעדות יחידה או ראשית לעדות מצטרפת. בצד כל כתבי היד השייכים לסעיף א בענף β ייבדקו נציגיו של הסעיף ב – ובהם בייחוד נוסח כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש למדעי היהדות Ms. 1690 (לשעבר אדלר 1858), המייצג הסתעפות משובחת ביחס, ועימו השריד הקצר והקדום שבכתיבה איטלקית בכ"י וטיקן ebr. 505; כ"י ציריך, הספרייה המרכזית Heid. 27; כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 287 וכ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 131. דגם השחזור הזה מיושם באופן מקדמי במהדורה הניסיונית שבנספח. כאמור בעתיד אפשר יהיה להוסיף ולשכלל את התוצאה עוד ועוד, על ידי מיצוי בדיקתם של כל שורשי הסעיפים המובחנים בענף β וכן בעזרת בחינה יסודית של עדויות עקיפות נוספות לנוסח 'ספר הבהיר', כגון מובאות קדומות מן הספר או נוסחים ייחודיים האצורים בהערות גיליון בכתבי היד הרבים.

*

התייחסותו של כ"י רומא Ms. 3086 על טופס המשקף פרק קדום במסורת הנוסח של 'ספר הבהיר' באה לידי ביטוי לא רק בשימור המתכונת המקורית או החלוקה הקדומה אלא גם בנוסח הטקסט. נוסח זה שימר לשונות ייחודיות – משפטים, חלקי משפטים ותיבות בודדות – שחלקן אבד לחלוטין מכל כתבי היד בענף הנוסח האחר של הספר (β), וחלקן האחר עשוי לשקף תוספות, כגון הערות גיליון שנשתרבו, הייחודיות לנוסח זה בלבד.⁹⁴ אמנה כמה דוגמאות לדבר (לשונות יתרות הודגשו בקו תחתון):⁹⁵

(בכתב היד: 'פרקי היכולות'), ובהם צנוורה עצמית (על ידי הותרת רווחים או עיוות תיבות) של אוכורי 'רומי הרשעה'. ראו בייחוד: דף 66b–66a.

93 למרבה הצער במקרה זה אין תועלת רבה בשני כתבי היד הבינוניים משנת קמ"ה (1384–1385), כ"י לונדון Or. 832 וכ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2367 (דה רוסי 1139; ריצ'לר 1545), שכן גם מן טופס המקורי ששימש יסוד להעתקתם של שני אלה נחסר גיליון אחד לערך, החופף לחלק מן הקטע שנחסר מכ"י וטיקן ebr. 505 (ראו לעיל הערה 91; החסרון: כ"י לונדון Or. 832, דף 75b, שורה 30; כ"י פרמה Cod. Parm. 2367, דף 111a, שורה 3). אפשר שבשני המקרים חסרונם של הגיליונות נגרם בשל תלישה מכוונת של טבלאות השמות הקדושים והשמות המפורשים, שאולי ניטלו לשם שימוש מאגי. והשוו חסרת שנים עשר השמות בשם 3 בקבוצת כתבי היד הגדולה (מרביתם איטלקיים) המתפצלת משורש אחד (ענף β < קבוצה ג בנספח רשימת כתבי היד). במקרים נדירים בקבוצה זו נוספו שנים עשר השמות בידי מגיחים מאוחרים לדוגמה: כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16407 [מרגליות 743], דף 51א שורות 9–10 (בגוף הטקסט); כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, אוסף קויפמן A 185, עמ' 21 (בגיליון).

94 תיעוד עקיף של הבדלי הנוסח בין כ"י מינכן Cod. hebr. 209 לכ"י רומא Ms. 3086 יש בחילופי הנוסח בהערות השוליים למהדורת קמפניני (לעיל הערה 28), וראו לעיל הערה 49.

95 ואין צריך לומר שלא מענייני להכריע כאן אילו מן הדוגמאות המנויות עשויות להיות מקוריות ואילו לא.

1. בדוגמה הראשונה ([I^{III}ל[§]]) שימר הנוסח הקדום שבכ"י רומא Ms. 3086 את לשון הפתיח המקורית לדרשה שלמה ('אמ"ר מאיר מאי דכתי"'). בכל כתבי היד האחרים (השייכים לענף β) נותרה הלשון חסרה ופגומה בשל הפלוגרפיה שאירעה עקב הדמיון בין שם החכם 'מאיר' לבין התיבה הבאה 'מאי' – והמימרה, שהפכה אנונימית, נמשכה שלא כהוגן אחר המילים שלפניה:⁹⁶

[I^{III}ל[§]] אמ"ר מאיר מאי דכתי' יהי אור ויהי אור' ולא אמ' ויהי כן. אלא מלמד שהאור ההוא היה אור גדול מאד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו. גנזו הב"ה לצדיקים לעתיד לבא.⁹⁷

2. בדוגמה זו (I^ד) נשתמרה בנוסח שלפנינו הראיה הטקסטואלית מן הכתוב החותמת את הדרשה ועוד הבהרה באמצעה, חוליות החסרות מכל עדי הנוסח האחרים:

I^ד ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתי' 'אוהב י'י שערי ציון מכל משכנות יעקב'.⁹⁸ 'שערי ציון' הם פתחי עולם. ואין שער אלא פתח. כד"א 'ופתח לנו שערי רחמים'.⁹⁹ כך אמ' הקדוש ב"ה אוהב אני שערי ציון שהם פתוחין לטוב ולרע. למה. שהם מצד הרעה. וכשישראל טובים לפני המקום ברוך הוא ראויים להפתח מכל משכנות יעקב שהם כולם שלום. שנ' 'ויעקב איש תם'.¹⁰⁰ ומתרגמנן¹⁰¹ הוה שלים¹⁰².¹⁰³

3–5. גם בכל אחת משלוש הדוגמאות הסמוכות שלפנינו ([I^{II}ל[§]], [I^{II}ל[§]], [I^{II}ל[§]]) נשתמר רכיב מרכזי בדרשה רק בנוסח כ"י רומא Ms. 3086 – במקרה השלישי אפשר שההשמטה אירעה מחמת הדומות:

[I^{II}ל[§]] 'שם שם לוי¹⁰⁴ הב"ה לשטן' חק ומשפט'.¹⁰⁵ כד"א 'אשר שמת' חול גבול

96 בכל יתר כתבי היד, השייכים כמובן לענף β, יש כאן שיבוש – במרביתם: 'דאמ' ר' מאי דכתי' (למשל כ"י מינכן Cod. hebr 209, דף 226); ובמיעוטם: 'דאמ' מר מאי דכתי' (למשל כ"י לונדון Or. 832, דף 81א). העתקות משניות שבהן נשתמר כאן השם מאיר ראו מרגליות, 'אור בהיר', ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' פה. לבעיית החלוקה שנוגדה עקב שיבוש זה ראו להלן הערה 338.

97 כ"י רומא Ms. 3086, דף 32א–ב.

98 תה' פז 2.

99 אינו במקרא; והוא מן הפסוקים המדומים ב'ספר הבהיר', וראו להלן הערה 133.

100 בר' כה 27.

101 נקוד על התיבה; צ"ל: ומתרגמנן.

102 בתרגום אונקלוס: 'גבר שלים'.

103 כ"י רומא Ms. 3086, דף 35.

104 שמ' טו 25.

105 שם.

לִים חֶלֶק'.¹⁰⁶ וְכֹתִי 'עַד פֶּה תִבָּא וְלֹא תוֹסִיף'¹⁰⁷ לְקַטְרֵג. 'וְשֵׁם נִיסְהוּ'¹⁰⁸ לִישְׂרָאֵל. בֵּא הַב' הַוְהוּהִיר אֶת יִשְׂרָאֵל וְאִמִּי 'אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע'¹⁰⁹.

[... II] [11] [שֶׁלֶם] וְאוֹתוֹ הֵבֵן רִמְאִי וְחוֹשֵׁב לְגִזּוֹל אֶתְכֶם וְאִתְּם לֹא תִשְׁמַעוּ לוֹ כִּי בַתְחַלָּה יַחֲלִיק דְּבָרָיו כְּדִי שֶׁתִּלְכְּדוּ בַּמִּצְוֹתָיו וְאַחֲרָיו כֵּן יִשְׁחַק. וְאִתְּם עֵבְדִי וְאִנִּי אֶעֱשֶׂה מִכֶּם שְׂרִים וְאִם¹¹¹ לֹא תִשְׁמַעוּ לוֹ וְתִסְוֹרוּ מֵאַחֲרָיו כִּי הוּא שָׂר עַל הַתּוֹהוּ. שֵׁנִי 'וְלֹא תִסְוֹרוּ כִּי אַחֲרָי הַתּוֹהוּ אֲשֶׁר לֹא יוֹעִילוּ וְלֹא יִצִּילוּ כִּי תוֹהוּ הֵמָּה'¹¹².

[שֶׁלֶם II] [12] 'כֹּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים לֹא אֲשִׁים עֲלֵיךְ'.¹¹⁴ לִמָּה אִמִּי 'כֹּל'. אֲלֵא לִסְגּוֹר לוֹ כֹּל הַדְּלָתוֹת. שְׁלֹא יִמְצָאךָ פֶּעַם רֶךְ וּפֶעַם קֶשֶׁה. בְּשִׁמְרֶךָ לֹל חֶקְיִי. וְלֵהֲכִי אִמִּי 'כֹּל חוֹקִיו'¹¹⁵ דַּחֲלֵק הֵם מִצְוֹת שִׁיִּצְרֵר הָרַע מִקַּטְרֵג עֲלֵיהֶם. כִּגְוֹן 'אֶת חֻקְתֵּי תִשְׁמֹרוּ בְּהַמְתַּךְ'¹¹⁶ וְכִלְאִים'¹¹⁷ וְכִיּוֹצֵא בָּהֶם. וְכִשְׂאֵתָה תִשְׁמֹר כֹּל חֻקֵּיךְ 'כֹּל הַמַּחֲלָה אֲשֶׁר שְׁמַתִּי בַּמִּצְרִים'¹¹⁸ עַל יְדוֹ 'לֹא אֲשִׁים עֲלֵיךְ'¹¹⁹.

6. בדרשה אחרת (1515) מופיעה בנוסח שלפנינו הבהרה, שאינה ידועה מנוסחיו האחרים של

106 יר' ה 22.

107 איוב לח 11.

108 שמ' טו 25.

109 שם 26.

110 כ"י רומא Ms. 3086, דף 25א.

111 צ"ל: אם.

112 שמ"א יב 21.

113 כ"י רומא Ms. 3086, דף 26ב. תיעוד קדום לנוסח זה ראו: ר' אלנתן קלקיש, 'אבן ספיר', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 284, ebr., דף 71ב. תיבת המפתח 'שרים' נשמטה כפי הנראה מטופס האב בנוסח האחר (β) והמשפט נותר בחסרונו: 'אתם עבדי ואני אעשה מכם []'. בכמה מסעיפיו של ענף β מתועדים ניסיונות נדירים להשלמת התיבה החסרה: 'נקמה' – בכ"י וטיקן Barb. Or. 110, דף 19ב (והמסתעפים עימו), וכך בדפוס וילנה תרמ"ג, דף טז ע"א; 'בנים' – בכ"י ליוורנו, תלמוד תורה 131, דף טז ע"א, ובכ"י ברלין, ספריית המדינה Ms. Or. Oct. 3305, דף 109א; 'כל טוב' – בנוסחו המשובש ביותר של כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש למדעי היהדות Ms. 997, דף כו ע"א/95 ע"א (ומכאן למהדורת מרגליות) [לעיל הערה 1], דף עג ע"א; 'חיילי' – בנוסחו המשובש של כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת héb. 680, דף 172א; 'רצוני' – בדפוס אמסטרדם תי"א, דף ט ע"ב ובדפוס ברלין תס"ו, דף ח ע"ב, ובדומה בכ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2166 (דף 12 ע"א), שהועתק במאה השמונה עשרה בכתביה אשכנזית.

114 שמ' טו 26.

115 שם.

116 וי' יט 19.

117 שם.

118 שמ' טו 26.

119 שם.

120 כ"י רומא Ms. 3086, דף 26ב–27א.

הספר, והיא עשויה להורות על נוסח שלא שרד בכתבי יד אחרים או השתייך לגרסה שונה במקצת,¹²¹ כשם שלחלופין עשויה היא להורות על תוספת או על הערת גיליון שנשתרבה בנוסח זה בלבד:

151§ ומאי זין דכתיב באוזן. דהא אמרינן כל מה שברא הב"ה בעולמו שם שמו מעינינו. כגון אדם על שם שנלקח מן האדמה. וכל הדברים שבעולם בין סתומין בין מפורשין. וכתו' בתורתו התמימה 'וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו'^{122, 123}.

7. בדוגמה זו (44§) משפט המתועד בספרות הקבלה בסוף המאה השלוש עשרה,¹²⁴ ושנשמט ככל הנראה משורש הנוסח של כתבי היד השייכים לענף β. המשפט נשתמר בין ההגהות המאוחרות שנוספו בכתובה ביוזמת בגיליון כ"י מינכן 209, Cod. hebr.¹²⁵ ואפשר ששורבב מן הגיליון בכתבי יד אחדים מענף β:¹²⁶

44§ ומה היה לך לדרוש ולשאול ולחקור מה הדבר על מה יחיה האדם. כי בעולם החשך אדם חי על הפת אבל בעולם האור לא יחיה על הלחם לבדו. אלא הוי אומ' על כל מוצא פי' י' יחיה האדם.¹²⁷

8. בדוגמה שלפנינו (47§) טרם עלה בידי למצוא את המשפט היתר בכתבי יד מבוררים השייכים

121 זאת בהנחה שמראשית מסירתו נפוצו כמה גרסאות שנבחנו זו מזו בהבדלי נוסח קלים.

122 בר' ב 19.

123 כ"י רומא Ms. 3086, דף 111ב-12א.

124 לתיעודה הקדום של גרסה זו ראו העתקתה המשנית אצל רקנאטי, פירוש על התורה (לעיל הערה 70), פרשת וישב, דף מט ע"א; השו"י: כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 43, ebr., דף 258; וראו בעניין זה הערת הגיליון שנוספה בכ"י לונדון Add. 26934, דף 52א. לא מצאתי את המשפט הנדון במובאה הארוכה מדרשת 'ספר הבהיר' בספרו של רקנאטי 'טעמי המצוות'; ראו למשל: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°2922, דף 132א.

125 כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 26א.

126 כך הוא בכ"י מינכן Cod. hebr. 53 (דף 21א), שהועתק במישרין מכ"י מינכן 209, Cod. hebr., לעיתים תוך שילוב הערות הגיליון שבטופס המקור בנוסח הפנים (ראו לעיל הערה 45); וכך הוא גם בכ"י ירושלים Heb. 4°537 (דף 23ב), שכפי שהתברר לעיל הטופס ששימש יסוד להעתקתו כלל הערות הגיליון שמקורן בענף הנוסח הקדום α (ראו לעיל הערה 78). תופעה דומה ניבטת גם מכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 240 דף 16ב, ומכ"י ורשה, המכון להיסטוריה יהודית 85, דף 333 (המחזיקים נוסח זהה) וכן מכ"י ליידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4770, דף 256 ומכ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 545 (נויבאואר 1594), דף 156ב (השייכים לסעיפי נוסח שונים). נוסח השרבוב תואם בארבעת המקרים את העתקתה של הגרסה בפירוש על התורה לרקנאטי (וראו לעיל הערה 124).

127 כ"י רומא Ms. 3086, דף 31א; והשוו גיליון כ"י מינכן 209, Cod. hebr., דף 25 – צוין בידי שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 39, הערה 2.

לענף המסופף β – שממנו נחסר כנראה כליל מחמת הדומות – זולתי בהגהות שנוספו בגיליון כ"י מינכן Cod. hebr. 209¹²⁸.

47§ מאי דכתיב 'החכם יענה דעת רוח'.¹²⁹ מאי ניהו דעת רוח. אלא דעת שקרוב לרוח. דכתי' ונחה עליו רוח י' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת י'י'.¹³⁰ מלמד שהם ששה וכולם הם למעלה במקום שמתחילין ממנו שהוא חכמה דכתי' 'רוח חכמה' ואחריו בינה. ובבינה עצה וגבורה ודעת ויראת י'י'.¹³¹

בדיקת כל הגהות הגיליון שהוסיף המגיה הביזנטי בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 גילתה כי אלה נוסדו על טופס אבוד, שנוסחו נמצא מכון פעמים רבות לנוסח הקדמון המתועד בכ"י רומא Ms. 3086 – ולעיתים כאמור רק בו.¹³² ממצא זה שב ומדגיש את הערך הרב בהשלמת בדיקת הערות הגיליון בכל כתבי היד בענף המשובש β, שעדויות הנוסח האצורות בהן צפויה להפגישנו עם תגליות מעניינות נוספות על מסורת הנוסח של 'ספר הבהיר', וכן את חשיבות מיצוי הבדיקה המשווה לתיעוד העקיף של נוסח 'ספר הבהיר' בהעתקות משניות, בייחוד מן המאה השלוש עשרה ומראשית המאה הארבע עשרה.

בכ"י רומא Ms. 3086 מתועדות בצד הנוסחים המיוחדים גם צורות יחידאיות או קריאות קשות (lectio difficilior), ובמקרים רבים אפשר שהן משיחות לפי תומן ומשקפות נוסח גולמי יותר של הטקסט, לפני תהליכי תקנון (סטנדרטיזציה), ליטוש או תיקון יתר – אם כי את חלקן אולי יש לזקוף לחובתו של סופר כתב היד, ששיבושים רבים נפלו בהעתקתו. עם נוסחים גולמיים אלה אפשר למנות: ציטוט פסוקי מקרא מן הזיכרון בשינויים מהותיים מנוסח המסורה;¹³³ ציטוט מוגבל ותכליתי של צלעות פסוקים או מילים בודדות לשם דרשה, אשר

128 כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף א26.

129 איוב טו 2.

130 יש' יא 2.

131 כ"י רומא Ms. 3086, דף 31ב; והשוו גיליון כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף א26. משפט זה נשתמר עוד בגוף החיבור בכ"י ירושלים Heb. 4°537, דף 22ב: 'מאי החכם יענה דעת רוח. אלא דעת שקרוב לרוח דכתי' ונחה עליו רוח י' מלמד שהם ששה וכולן הן למעלה במקום שמתחילין ממנו שהוא חכמה דכתי' רוח חכמה ואחריו רוח בינה ובבינה עצה וגבורה ודעת ויראת י'י'. כבר עמדתי לעיל על כך שסופרו של כתב יד זה – או מעתיק טופס שקדם לו בשרשרת המסירה – ראה הגהות שוליים נדירות שמוצאן בוודאות בענף הנוסח α. יצוין שבציטוט דרשה זו בספר 'אוצר עדן גנוז' לר' אברהם אבולעפיה, שנכתב בשנים מ"ה–מ"ו, הובא הנוסח החסר. ראו: כ"י אוקספורד, בודליאנה Or. 606 (נויבאואר 1580), דף א15.

132 ראו לעיל הערה 48.

133 שיבוץ פסוקים שנוסחם חורג מנוסח המסורה ידוע ממשפחת הנוסח האחרת, שאליה שייכים כאמור כמעט כל כתבי היד, והוא מתועד גם בנוסח כ"י רומא Ms. 3086; ראו למשל: 'זה לעומת זה ברא [!] האלהים' (שהג); על פי קוה' ז 14; ושם: עשה; 'ויגדל הנער [!] ויגמל' (שחג); על פי בר' כא 8; ושם: הילד; 'וכסיל [!] יענה עזות' (של 46); על פי מש' יח 23; ושם: ועשיר). כיוצא בזה יש בנוסח כ"י רומא Ms. 3086 ציטוטי פסוקים

הוליד בדורות מאוחרים השלמות בלתי נצרכות של המובאות בידיהם של מעיינים שלא עמדו כהלכה על כוונת הדברים; גיוון באוצר הפסידונים של חכמי 'ספר הבהיר', שהדעת נותנת כי גם בו חל טשטוש מה במסירה המוכרת לנו (אמוראה בצד אמורא ואמוראי,¹³⁴ ירכיה בצד ברכיה¹³⁵ ואף רחמנא בצד רחמאי).¹³⁶ בכל אחד מן המקרים הללו יכולנו לפטור את הנוסחים הייחודיים כקלקלות נוסח שנפלו בכ"י רומא Ms. 3086, העד היחיד לענף α, ואולם מאחר שאין עדותו של כתב יד זה פחותה מעדות הרבים – העולים כולם לעדות אחת בלבד – ומאחר שחותם קדמות טבוע בו, יש לייחס חשיבות רבה וערך חיוני לתיעוד הייחודי שנשמר בו.

*

לסיכום, בעזרת עדות הנוסח הקדומה ששרדה בכ"י רומא Ms. 3086 אפשר כיום לקרוא קטעים רבים לאורך כל 'ספר הבהיר' בנוסחיהם השלמים, ובתוך כך למצוא השלמות לנוסח החסר בתעודה הקדומה האחרת, כ"י מינכן Cod. hebr. 209 – שעליה נוסד מחקר 'ספר הבהיר' במאת השנים האחרונות – או לשונות מבוררות יותר מאלה שבכתב יד זה. מבחינת חקר תולדותיו של 'ספר הבהיר' הממצא המשמעותי שהתברר בדיון זה הוא ששלל פגמים טקסטואליים אשר שימשו ראיות לשרידיהן כביכול של שכבות עריכה בספר – קטיעה פתאומית בכמה מאמרים, צורות לשוניות משונות או מעברים חדים בין עניינים – נולדו כתוצאה משיבושי מסירה גדולים

כביכול שאינם במקרא כלל: 'ויברך אלהים את שלמה' (סבג); 'ופתח לנו שערי רחמים' (סיד); וכן: 'וירד הרוח' >מתרגמינן< 'ונחת רוחא' [!] (סכד). לבד מכך ניכרות לאורך הנוסח חריגות לא מועטות מנוסח המסורה; חלקן מוכר מנוסחים קדומים אחרים, וחלקן עשוי בוודאי להעיד על טעויות סופרים, ואין כל ספק שגם טעויות מעין אלה נפלו בין פגמי ההעתקה בנוסח כ"י רומא Ms. 3086. להחלפת פסוק בפסוק אחר ראו שתי הופעותיו הסמוכות של הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד' (שמ' טו 18) ב-אזס וב-אזס, שהן שיבוש ברור מן הפסוק 'ימלך ה' לעולם [אלהיך ציון לדר ודר הללויה]' (תה' קמו 10) ההולך ונדרש שם.

134 משמו של ר' אמוראה הובאה בכ"י רומא Ms. 3086, דף 1ב, הדרשה האמצעית מבין שלוש הדרשות שבראש הספר על דב' לג 23, שהראשונה שבהן מאת ר' ברכיה והאחרונה מפי ר' אמורא; הבחנות אלה אפשר שניטשטשו בסעפי ענף β ובין היתר שונה שמו לאמוראי. אפשר שמדובר בתיקון יתר, שבו זוהו שמותיהם של שני חכמים שונים מחכמי הספר.

135 שלוש מתוך שבע דרשות שהובאו ברבים מעדי הנוסח של β בייחוס לר' ברכיה נמסרו בנוסח כ"י רומא Ms. 3086 בייחוס לר' ברכיה. מעניין לציין ששתיים מתוך שלוש דרשותיו של ר' ברכיה נמנות עם מקטע החיבור שנשמר בסדרו המקורי רק בכ"י רומא Ms. 3086, אך שובש בכל עדי הנוסח האחרים בעקבות היפוך העמודים בטופס הקדום.

136 בארבעה מן המקומות שנמסרו בהם בנוסחי ענף β המבוררים דברים משמו של ר' רחמאי, אנו מוצאים בכ"י רומא Ms. 3086 את שמו של ר' רחמנא או רחמנא בסתם; האם אפשר ששם זה מתעד את הצורה הקדומה, שאולי הרתיעה מעיינים או סופרים והם תיקנוה? מכל מקום שמותיהם של חכמים ב'ספר הבהיר' שובשו תדיר גם בשלבים מאוחרים יותר בשלשלת המסירה, ובהקשר זה אזכיר בייחוד את שמו של ר' בוי, שהפך איבוי, בו, בון, לוי, בוני, בבוני ועוד, או את שמו של ר' רחמאי הנזכר, שהפך עוד לרחומאי, חמאי, נחמאי וכדומה.

או זעירים, שהוסיפו ושחקו את מסורת הטקסט של החיבור בכתבי היד כמעט ללא יוצא מן הכלל.

ג. מבנהו של 'ספר הבהיר':

הצעה חדשה לחלוקת הספר ליחידות ולסעיפים

סימני חלוקה פנימית של 'ספר הבהיר' ליחידות מדרשיות, שמקורה המסתבר בענף הקדום של הנוסח, ענף α , שאבד, נשתמרו לפנינו כאמור בטופס הנדיר שבכ"י רומא Ms. 3086. חלק מן הסימנים הללו ניתנים לאיתור גם בכמה מסעיפיו של הענף השליט של החיבור, ענף β , 'המשובש', למשפחותיו, אך מתברר כי הם הלכו וניטשטשו בו. כך הוא למשל בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 הקדום, שההבחנות היחידות בין עניין למשנהו שנשתמרו בו הן רווחים קלים שהניח הסופר, לרוב בשל הופעת שמו של דרשן בראשה של דרשה חדשה – אך גם זאת בלא שיטה ולעיתים נדירות ביחס.¹³⁷ כאמור היעדרה של חלוקה ברורה לספר המריץ בדורות מאוחרים מעתיקים ומסדרים לחדש הבחנות בין פסקאות בחיבור ובמקרים נדירים אף למספרן;¹³⁸ גם

137 ממצא דומה עולה מן הביאורים המקיפים לספר שחוברו במאה הארבע עשרה. בפירוש 'אור הגנוז', שנחתם בקטלוגיה ככל הנראה בשנת 1331, העתיק המחבר מן הספר דיבורים מתחילים קצרים ואחר פירושם. על פירוש זה ומוצאו ראו בייחוד: ז' גלילי, 'לשאלת מחבר פירוש "אור הגנוז" לבהיר המיוחס לר' מאיר בר שלמה אבי סהולה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ה), עמ' 83–96 וספרות המחקר הנוכרת שם, הערות 10–14. רק במקומות נדירים העתיק בעל הפירוש קטעים ארוכים מן הספר קודם שביארם. דוגמה בולטת לדבר ניכרת כבר בראשיתו של הפירוש – הפרשן כינס שם בזה אחר זה לפחות ארבעה פירושים שונים לסעיף הפותח את 'ספר הבהיר' (אס); ראו: כ"י פראג 49, דף א65–א67. ממצא זה מלמד על התלבטותו של הפרשן בין מפתחות שונים לפענוח נעלמי החיבור וזולת הפרשנות הקבלית-התיאוסופית הרווחת; יש לכך חשיבות רבה מבחינת חקר הפרשנות הקדומה לחיבור, ואני מקווה לדון בכך במקום אחר. בדיקת נוסח הטקסט כפי שצוטט בכתבי היד של הפירוש עשויה להורות על נוסחים קדומים שחלקם לא נשתמרו, והשלמתה של מלאכה זו צפויה להצמיח תועלת למחקר הביקורתי של נוסח החיבור. לפי בדיקות שערכתי, סדרן של המובאות מ'ספר הבהיר' ההולכות ומתפרשות בפירוש זה מתאים למתכונת החיבור המוכרת כמעט מכל כתבי היד שהגיעו לידינו. תופעה דומה עולה גם מן הסעיפים שפורשו בביאורו של ר' אליהו בן אליעזר הירושלמי מקנדיה, שהשתמר בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 431. על פירוש זה ראו: א' גרשוביץ, 'פירוש פילוסופי לספר הבהיר מהמאה ה"ד', *Judaica Petropolitana*, 1 (2013), עמ' כ–מ.

138 לדוגמה בכ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 287 (שטיינשניידר 229), דף א1–א33 (כתיבה ספרדית, מן המאה הארבע עשרה – החמש עשרה) הדגיש הסופר את מילות הפתיחה של מאמרים והפריד ביניהם באמצעות רווח ניכר, וביד אחרת נוספה בשולי הדף מנייה של חמישים סעיפים (א–ג). חלוקה של הספר למספר סעיפים דומה, באמצעות הדגשת מילות פתיחה, מתועדת בכ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 3483 (ריצ'לר 1219), דף א40–א59 (כתיבה איטלקית, מן המאה השש עשרה). אף כי רק שבעת הסעיפים הראשונים מוספרו (א–ז); העתקה זו כוללת פירוש קצר לסעיפים הראשונים בספר. חלוקה ל-216 סעיפים נקט הקרדינל האוגוסטיני וההבראיסט אג'ידיו דה ויטרבו בתרגומו הלטיני לספר, כ"י פריז Lat. 527A, דף א151–א170b; לכל אורכו של התרגום נרשם המספור באותיות עבריות: א–רי. חלוקה

בתולדות הדפסת הספר לא מוספרו קטעיו עד מועד מאוחר ביחס (וילנה תרמ"ג), וחלוקה זו הלכה ונזנחה לימים.¹³⁹

במאת השנים האחרונות שלטה בכיפה חלוקת 'ספר הבהיר' שחידש שלום בראשית שנות העשרים של המאה העשרים – אם שליטה במישרין אם בתיווכה של הגרסה המשופרת שהציג על גביה ראובן מרגליות. חלוקתו של שלום, ל" 141 סעיפים, על יסוד המסירה הפגומה שבכ"י מינכן Cod. hebr. 209, נותרה על כנה בכל מפעלותיו הענפים בחקר 'ספר הבהיר', והפכה לבסוף לחלוקה המקובלת ביותר בשדה המחקר.¹⁴⁰ כעבור שנים הופיעה חלוקה משוכללת ומפורטת יותר במהדורתו של מרגליות ל'ספר הבהיר' (ירושלים תשי"א), ובה 200 סעיפים בסך הכול (א–ר).¹⁴¹ דומה שמראשיתה הייתה תכלית חלוקתו של שלום מעשית בעיקרה: הצגת הטקסט (שתורגם לגרמנית) ביחידות מוגבלות בהיקפן, באופן שיקל לרשום מובאות מן

מלומדת ל" 118 סעיפים נקבעה בכ"י ירושלים Heb. 4°537 (משנת ש"ל [1570] לערך), דף 10א–25ב; ומשם הועתקה לכ"י מוסקווה, גינצבורג 1155, דף 26א–64א וכן לכ"י ירושלים Heb. 38°6518. על יוקתו של כ"י ירושלים Heb. 4°537 לר' שלמה בן שמעון בן אברהם בן טוריאלי ראו: ג' שלום, 'דרוש על הגאולה לרבי שלמה לבית טוריאלי', ספונות, א (תשי"ז), עמ' סב–סג. לערכו של כתב יד זה לחקר מתכונתו של 'ספר הבהיר' ראו עוד לעיל עמ' 99 והערה 71.

139 ספר הבהיר להתנא רבי נחוניא בן הקנה, וילנה תרמ"ג. המביאים לדפוס חילקו את הספר כולו לכשישים סעיפים, שאינם שווים לא מבחינת היקפם ולא מבחינת עקרונות החלוקה שאפשר לזהות בהם. הסעיפים בדפוס וילנה נקבעו מ"א ועד ס, ואולם בפועל מספרם עולה לשישים ושניים סעיפים, וזאת בשל שני סעיפים שמספרם נכפל (מו, מח). שגגה זו לא תוקנה גם בהדפסה השנייה של הספר, וילנה תרע"ג. הקצרים שבסעיפים אלה כוללים שורות אחדות בלבד, בעוד שהארוכים ביותר משתרעים על פני כמה עמודים – ועקרונות החלוקה שאפשר לייחס לקביעתם של הסעיפים אינם מסייעים להצדיק את ההבדלים בהיקפם. למשל חלק מהסעיפים נפתחים במאמר מדרשי מאת חכם מחכמי הספר, ואילו אחרים נפתחים באמצע דרשה שטרם באה לכלל גמר. החלוקה בדפוס זה מגלה זיקה להבחנות גרפיות בראשי סעיפים בדפוסים מוקדמים יותר; וראו לדוגמה: ספר הבהיר, ברלין תס"ו. לעומת זאת בדפוס הראשון של 'ספר הבהיר', אמסטרדם ת"א, נצמדו המדפיסים לנוהג הרווח בכתבי יד רבים והסתפקו לכל היותר בהנחת רווחים קלים בין עניינים, בלא חלוקה ברורה לסעיפים וממילא בלא מספור. בדפוס וילנה תרמ"ג נדפס גם לראשונה הפירוש הקדום שכונה בהדפסה זו 'אור הגנוז', וכדי להקל את העיון בו יצקוהו המדפיסים באופן מלאכותי בתבניות החלוקה שחידשו. ניסיון חלוצי להדפסת פירוש זה בשמות אחרים נעשה בראשית המאה התשע עשרה בידי ר' צדוק בן נח בלאך, תלמידו של ר' חיים מוולוז'ין, בעותק 'ספר הבהיר' שחונן לדפוס בעיירה איוויניץ בשנת תקס"ד, ושלא ראה אור לבסוף (כיום כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Ms. Heb. 38°3177; נוסח הפנים מבוסס על דפוס אמסטרדם ת"א בלוויית חילופי נוסח). בלוח העתיק את הפירוש בצידו העמוד וכינהו 'אור לישרים'. עורך נוסח הפירוש, ר' משה שלמה מטולטשין, תלמיד הגר"א, כינה את הפירוש בשם אחר (!): 'מראה הבזק'. ראו בעניין זה: י' תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" – מקור האמרה בפירוש "אדרא רבא" לרמח"ל, קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 490–491 (נדפס שוב: הג"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 951–952).

140 ראו לעיל הערות 10–11. החלוקה זכתה למעמד זה גם בשל שילובה בשתי המהדורות הביקורתיות של כ"י מינכן Cod. hebr. 209 שראו אור בדור האחרון; ראו לעיל ליד הערה 29 והערה 38. ראו גם: ב' הוס, '[על] דניאל אברמס (מהדיר), "ספר הבהיר, על-פי כתבי-היד הקדומים...]' [ת"ר], תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 336.

141 מרגליות, ספר הבהיר (לעיל הערה 1). גם חלוקה זו משמשת לעיתים בספרות המחקר.

הספר בספרות הקבלה.¹⁴² ואולם חלוקה זו נעדרה תשתית פילולוגית והיסטורית, ומן הבחינה הספרותית גרידא לא היו שקופות אמות המידה לקביעת גבולותיהם והיקפם של קטעים רבים בה, וגם כיום קשה למצוא בה שיטה אחידה וכללים עקיבים ולהצדיקה.¹⁴³ על כך יש להוסיף ליקויים שנפלו בה: כמה ממעברי הפסקה נקבעו עקב פיסוק מתמיה למשפטים או הפרדה בין קטעים שלא כהוגן,¹⁴⁴ ומעברים אחרים נולדו עקב צרימות תחביריות או נושאות בנוסח הקולח של החיבור, שהוסברו כאמור בקיטוע או בבלבול שחל ברצף הטקסט – וכפי שהתברר בפרק הקודם, הדוגמאות שנמנו אין להן עוד על מה שיסמוכו.¹⁴⁵ רושם דומה עולה מבחינת החלוקה של מרגליות, החופפת על פי רוב לחלוקתו של שלום – וקרוב לוודאי שנתבססה עליה במידת זו או אחרת – ושהוסיפה לחלק על גביה.¹⁴⁶ במקומות שבהם נוטה חלוקת מרגליות מקודמתה יש שהיא עוקרת שגיאות שנפלו בה,¹⁴⁷ אף כי גם בה לא הונהגו כללים עקיבים.¹⁴⁸

142 ניסיון קצר להצדיק את החלוקה שקבע שלום כחלוקה 'תימטית וספרותית' ראו: אברמס, גרשם שלום וספר הבהיר (לעיל הערה 11), עמ' 116–117.

143 לו היינו מבקשים ליישם בצורה שיטתית ואחידה את כללי החלוקה המשתקפים מחלוקה זו, התוצאה הייתה עולה בוודאי למספר סעיפים גדול יותר.

144 דוגמאות לכשלים ולבעיות בחלוקת הטקסט ראו בייחוד מעברי הפסקה §39, §55, §69, §108, §126, §131, §140 ועוד; והשוו להלן בחלוקה שבנספח.

145 באשר לשתיים מן הדוגמאות שמנה שלום לתופעות אלה – המעבר §67/§66 ומקומם של §77–78 – התברר לעיל כי מדובר בסירוס סדר מסיבות טכניות בלבד שאירע במהלך מסירת החיבור: חילוף עמודים או הוראות סופר שאופיין טכני. בדוגמה השלישית תמה שלום על הקשר בין שני ההיגדים הרציפים 'לפעמים קורא אותה בתי כי בתו היא ולפעמים קורא אותה אמי' וכן 'ועוד כי אין דין אם אין חכמה שהרי נאמ' וי' נתן חכמה לשלמה' – וקבע ביניהם מעבר סעיף (§44/§43). ראו: שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 45, הערה 8, עמ' 46 הערה 1. ואולם מבט על היחידה הראשית השלמה וניתוחה הספרותי מלמדים ששני ההיגדים מפתחים רעיון עיקרי אחד בדבר ל"ב נתיבות החוכמה: תחילה הוא מובהר באמצעות משל שבו נמשלה החוכמה לבתו של מלך ולמתנה הניתנת לו, ולאחר מכן באמצעות היגד על החוכמה שנתן האל למלך שלמה; אין אפוא טעם של ממש לקטיעתה של יחידה זו באמצעה – וכיוצא בזה אין מה שיאלצנו להניח כי לפנינו דילוג בעקבות השמטה. גם במקרה זה אומצה חלוקתו של שלום בידי מרגליות, והוא הוסיף בתוכם מעבר אחד והגיע לשלושה סעיפים בסך הכול (§30s–§30s). בחלוקה החדשה המוצעת להלן בנספח כל המקטע הזה נקבע כאגד פסקאות (§11–13) הכלול ביחידת מדרש ארוכה ומסועפת (§10s). לבסוף השוו את הקיטוע שביקש שלום לזהות באמצע §34, זאת הפעם בלי קביעת מעבר פסקה. ראו: שלום, ספר הבהיר (שם), עמ' 38, הערה 2.

146 רק עשרים ושניים מתוך 141 מעברי הפסקה בחלוקת שלום אינם תואמים למעברים בחלוקת מרגליות, שבחלוקתו נוספו שמונים ואחד מעברים חדשים בהשוואה לחלוקה הקודמת.

147 למשל חמש מן הדוגמאות למעברי פסקה שגויים בחלוקת שלום, שנמנו לעיל הערה 144, תוקנו בידי מרגליות: המעבר §39 נדחה בכמה מילים למקום מעבר הגיוני – §39 (וראו עוד להלן ליד הערה 235); המעבר §55 הומר בחלופה סבירה יותר (אך לא מיטבית) – §55 (וראו עוד להלן ליד הערה 183); ושלושת המעברים המסופקים §69, §108 ו-§126 נעקרו כליל (ובדין). חלוקה זו – כקודמתה – שירתה בראש ובראשונה יעד שימושי, וסייעה למהדיר מרגליות במלאכת כינוס הציטטות מן הספר. הפניות אלה רוכזו בביאורו 'אור בהיר', שנדפס בצד הטקסט העיקרי. הביאור האחר שהודפס במהדורה זו בצד החיבור הוא 'אור הגנוז', הנזכר לעיל הערה 137, והמהדיר מרגליות יצקו באופן מלאכותי לפי חלוקת הסעיפים החדשה

דרך החלוקה שאומצה בשתי חלוקות אלה ביכרה את ההצגה המקוטעת של החיבור כאוסף פסקאות הנערמות זו על גב זו וממוספרות בסדר עולה. בדרך חלוקה זו לא ניתן ביטוי לקיומן של יחידות טקסטואליות נרחבות ויסודיות, הניתנות לבירור בניתוח של הספר ואף לאישוש במידת מה משרידי החלוקה הקדומה המשתקפים אם מעט אם הרבה במסורת כתבי היד של החיבור. דרך חלוקה זו גם מקשה לזהות רמות חלוקה שונות של החיבור, כגון הבדל בין לשון פתיחה חגיגית של מדרש חדש לבין הסתעפות פנימית בתוך מדרש מתפתח או הרחבה וקישוט שנוספו על גביו. כמו כן וכפי שנרמז לעיל גם באשר לחלוקה המשנית של מדרשי 'ספר הבהיר' לסעיפים או לפסקאות, למרות תועלת מסוימת שהצמיחה כל אחת משתי החלוקות במאה העשרים, הרי אף באחת מהן אי אפשר לאתר עקיבות ברורה בעקרונות החלוקה. לפיכך כשרה השעה להציע חלוקה משוכללת ומדויקת יותר של הספר כולו, על פי אמות מידה שאפשר לתומכן מחד גיסא בנוסחיו הקדומים והמבוררים של הספר בכתבי היד ומאידך גיסא בניתוח הטקסט בכלים לשוניים, בייחוד תחביריים, וספרותיים.

ג.1. חידושה של חלוקה כפולה

החלוקה הראשית והחלוקה המשנית של 'ספר הבהיר'

הניסיון לחלק את 'ספר הבהיר' כולו ליחידות – תוך בחינה מדוקדקת של ההכרעות שקיבלו קודמיי – הובילני אל המסקנה שמוטב להבחין בו בין שתי דרגות או רמות של חלוקה, חלוקה ראשית וחלוקה משנית, שהצגתן אהדדי מצמיחה תועלת רבה בבירור המבנה המדויק של החיבור.

בחינה ספרותית של 'ספר הבהיר' מגלה לכל אורכו חלוקה ראשית ברורה, בדרך כלל ליחידות מדרשיות עיקריות, שראשיתה של כל אחת מהן במימרה מאת חכם פלוני, הכוללת על פי רוב דרשה לפסוק מקראי; ושקמשה לרוב בשאלות בירור המסתעפות מן המימרה הפותחת. חלוקה זו נסמכת על אמת מידה ברורה, המשקפת מבנה ספרותי הניתן לזיהוי בספר במתכונתו המוכרת כיום. גבולותיה של כל יחידה ראשית נקבעים בראש ובראשונה באמצעות איתור לשון מלשונות הפתיח הקבועות לדרשה חדשה ('אמר ר' פלוני' [תשע עשרה יחידות]); 'ישב ר' פלוני ודרש' [שלוש עשרה יחידות]; 'שאלו תלמידי אור ר' פלוני' [תשע יחידות];¹⁴⁹ והיא נתמכת

שהנהיג – כדרך שנהגו לפניו מדפיסי וילנה לפי החלוקה שקבעו הם במהדורתם. ראו לעיל הערה 139. השוואה של מספרי הסעיפים בשתי חלוקות אלה בטבלה ראו: אברמס, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 337; במהדורת קמפניני, ספר הבהיר (לעיל הערה 28), נכללו שתי הספירות בגוף המהדורות, במקור ובתרגומים. גם יישום שיטתי של עקרונות החלוקה המשתקפים מחלוקה זו צפוי להוביל למספר סעיפים גדול יותר. 148 השוו לעיל הערה 143. אפשר שהחלוקה ל-200 סעיפים נבעה מרצונו של המהדיר מרגליות להעניק לחיבור שלמות מספרית, וכן שבחלוקתו ביקש לשוות לספר אצטלה של חיבור רבני קלסי, הנחלק למשניות או לסעיפים קטנים. השוו בעניין זה: שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 103.

149 להבדיל מתוספות מסוג 'אמר ר' פלוני' או 'שאלו (לו) תלמידי' (בלא ציון שם החכם), שנועדו – לפחות

בניתוח רצף ההברות, התוספות המדרשיות והתרחיבים (אקסקורסים) המסתעפים מן הדרשה הפותחת (ראו להלן החלוקה המשנית), והמשמרים את לכידותה הפנימית של כל יחידה. בדרך זו אפשר לזהות בחיבור שלושים ושש יחידות מדרשיות, הנבחנות האחת מרעותה, והיזרות רצף של שלושים ושלוש יחידות (אס–אלג במספור החדש) ועוד שלוש יחידות (לקראת סוף החיבור) שנבלעו בתוך יחידה ראשית גדולה יותר (ל), ועימן עוד חמש חטיבות קצרות שאפשר שפוצלו מיחידות מקוריות שחלקיהן מוזגו ביחידות אחרות.¹⁵⁰

היחידות המדרשיות הראשיות נבדלות זו מזו באורכן: הקצרות שבהן כוללות דרשות באורך כמה שורות בלבד; בעוד שהארוכות ביותר משתרעות על פני כמה עמודים. ואולם לכל יחידה ראשית נושא עיקרי אחד – הקשור על פי רוב בדרשה הפותחת (העשויה להסתעף) – ודוברה הראשי אחד. כמו כן יש שכמה יחידות ראשיות רצופות עוסקות בנושא אחד, ומנגד לעיתים המעבר מיחידה לרעותה מבשר את פנייתו של המחבר לדרוש בנושא חדש שאין לו דבר עם נושא היחידה הקודמת. אותותיה של חלוקה ראשית כזאת נשתמרו בנוסח הקדום שבכ"ר רומא Ms. 3086, ובמידה פחותה בכתבי יד קדומים אחרים של החיבור – לרוב באמצעות ריווח קל או הגדלתה של תיבה פותחת. מלומדים וסופרים שניסו במרוצת הדורות להציג חלוקה של הספר, לעיתים בעזרת מספור, בחרו על פי רוב בדרך חלוקה הנאמנה לעקרונותיה הבסיסיים של חלוקה ראשית זו ליחידות מדרשיות, ובמקרים רבים הולידה התוצאה מעברים זהים.¹⁵¹ על גבי חלוקתו העיקרית של הספר ליחידות מדרשיות ראשיות אפשר להציג לאורכו חלוקה משנית של היחידות לפסקאות משנה, חלוקה גמישה יותר הנסמכת על אמות מידה תחביריות וספרותיות, והנתמכת גם היא באופן חלקי בעדות הטקסטואלית הקדומה. פסקאות משנה אלה ניצבות על פי רוב כחוליות ברשרת קישורים על גבי המימרה הפותחת, כתוספות מאת הדובר הראשי ביחידה או במתכונת של דו-שיח עם תלמידים (עלומי שם או המזוהים בשמם). פסקאות המשנה כפופות דרך כלל ללכידותה הנושאית של היחידה הראשית, והן משמשות כמעט תמיד להרחבתו, למיקודו או לבירורו של עניין שבפיתוחו הוחל קודם לכן ביחידה, כגון תיבה בפסוק שצוטט או מונח שהוזכר אגב אורחא. מבחינה זו אין לפסקאות המשנה מעמד עצמאי, והצגתן בזיקה ליחידה הראשית הכרחית היא. שיעורן של פסקאות המשנה משתנה מיחידה ראשית

באופן ספרותי – להרחיב דרשה מתפתחת, והן שייכות לחלוקה המשנית. על התוספות שראשיתן ב'שאלו (לו) תלמידי' ועל משמעותן האפשרית ראו עוד להלן עמ' 155–161.

150 ביחידות אלה – הנמנות להלן ליד הערה 154 – נזקקתי למספור כפול של חלקי היחידה.
151 החלוקה הממוספרת הקדומה ביותר של 'ספר הבהיר' לפי יחידות מדרש הידועה לי מתועדת בספר 'סוד עולם' לר' חננאל בן אברהם נ' אסקירה, מראשית המאה הארבע עשרה. בסוף החלק הראשון ובפתח החלק השני בספרו קיבץ נ' אסקירה רבים ממאמרי 'ספר הבהיר', ולהקלת ההתמצאות יש שהוא נתן בהם סימנים – אם על ידי זיהוי המאמרים המדרשיים עם הדובר הראשי ('במימרא דר' בוי', 'במימרא דר' יוחנן וכדומה) ואם באמצעות מספור רצוף של הדרשות והמאמרים ('בדרש ז', 'במימרא ט', 'במדרש י', 'במימרא י"ג' ועוד); ראו: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 607, דף א29–ב32. לחלוקת ממוספרות מאוחרות יותר של יחידות המדרש ב'ספר הבהיר' בכתבי יד של הספר עיינו לעיל הערה 138.

לזולתה: פרט ליחידות הראשיות הכוללות פסקה אחת בלבד בלא כל הסתעפות משנית, יש ב'ספר הבהיר' יחידות ראשיות המסתעפות לכמה פסקאות בלבד, ולעומתן יחידות אחרות כוללות פסקאות משנה רבות, עד שביחידה הארוכה ביותר בספר אפשר למנות יותר מחמישים פסקאות משורשרות.¹⁵² בין לשונות המעבר בפתחי פסקאות אפשר למצוא נוסחאות קבועות רבות, ובהן בייחוד: 'מאי ×', 'ומאי ניהו ×', 'ומאי הוי ×', 'מאי טעמא ×', 'מאי לישנא ד-×', 'מאי משמע ד-×' ו'דבר אחר'. תוספות רבות אינן נפתחות בנוסחה קבועה – ובכללן מימרות מיוחסות מסוג 'אמר ר' ×' – אך בדיקת תוכנן מגלה שהן הרחבה של עניין ההולך ומתפתח ביחידה הראשית ולא תחילתו של מדרש חדש. הדוגמה הבולטת ביותר לתוספות מרחיבות היא ההבהרות באמצעות משל, הנפתח בנוסחה הקבועה 'משל למה הדבר דומה למלך' – אלה גודשות את הספר מראש ועד סוף.¹⁵³ יובהר כי שלא כמו החלוקה הראשית, שאמות המידה שלה מוחלטות למדי, החלוקה המשנית מותרת מטבע הדברים מרחב מסוים להתלבטות, ואך טבעי הוא שמעיינים שונים יבואו ויוסיפו על גביה או יגרעו ממנה.

הינה רשימת שלושים ושלוש היחידות הראשיות. אל תוככי יחידה §ל נמזגה חלוקה לשלוש יחידות ראשיות עצמאיות נוספות; וגם בשש היחידות §ו, §יב, §יג, §יד, §טו ו-§לג אני מצביע על חלוקה פנימית, שטיבה יובהר להלן.¹⁵⁴ בסוגריים צוינו מספרי פסקאות המשנה בכל יחידה (שמספרן עולה ל-220). החלוקה הכפולה מוצגת במלואה במהדורה הניסיונית שבנספח:

מספרי הסעיפים			היחידות הראשיות, שמותיהן ומניין פסקאות המשנה על פי החלוקה החדשה	
בחלוקת מרגליות	בחלוקת שלום	בחלוקת דפוס וילנה		
א	1	א	א. ר' נחוניא – ועתה לא ראו אור (1)	
ב-ד	3-2	ב-ג	ב. ר' ברכיה – והארץ היתה תהו ובהו (3)	
ה-ו	4	ד	ג. ר' אמוראה – ומלא ברכת י' (2)	
ז-ט	7-5	ה-ז	ד. ר' אמורא – ומלא ברכת י' (3)	
י-יב	9-8	ח-ט	ה. ר' בוי – מעולם נסכתי מראש (3)	

152 §1-52 לפי המניין החדש.

153 מאחר שרוב רובם של משלי הספר באים בתוך היגד – פעמים רבות כהבהרה או כתשובה על שאלה – לא קבעתי בהם מעברי פסקה בחלוקה המשנית של יחידות המדרש הראשיות, אלא הותרתי אותם במסגרת פסקת המשנה בליוויית הבחנה חזותית בלבד באמצעות הוחת הטקסט. ראו להלן בנספח למאמר. על המשלים ב'ספר הבהיר' ראו: J. Dan, 'Midrash and the Dawn of Kabbalah', G. H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven, CT 1986, pp. 127-139. וראו גם דברי דן הנוכחים לעיל הערה 42. וכן עיינו: D. Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge 1991, pp. 216-224. בספרות חז"ל, תל אביב 1995, עמ' 197-202.

154 ראו להלן עמ' 153-157.

מספרי הסעיפים		היחידות הראשיות, שמותיהן ומניין פסקאות המשנה על פי החלוקה החדשה	
בחלוקת מרגליות	בחלוקת שלום	בחלוקת דפוס וילנה	
יג-טו	11-10	י-יב	סו. ר' בוי – יוצר אור ובורא חשך (1) סו. למה בית סתומה (2)
טז	12	יג	סז. ר' רחמאי – האורה קדמה לעולם (1)
יז-כ	13	יד	סח. ר' אמורא – למה אלף בראש (4)
כא-כג	15-14	טו-טז	סט. ר' יוחנן – בשני נבראו מלאכים (2)
כד	16	יז	סי. ר' ינאי – הארץ נברא קודם השמים (1)
כה	17	יח	סיא. ר' ברכיה – ויאמר אלהים יהי אור (1)
כו-ל	21-18	יט-כ	סיב. ר' אמורא – יי איש מלחמה (1) סיב. שאלו תלמידיו מהו דלת (3)
לא-לז	25-22	כא-כב	סיג. ר' אמורא – גן עדן (2) סיג. שאלו תלמידיו מפני מה חית (1) סיג. שאלו תלמידיו מפני מה עבה דלת (2)
לח-מד	28-26	כג-כד	סיד. ר' אמורא – אוהב יי שערי ציון (1) סיד. שאלו תלמידיו מהו חולם (3)
מה-נ	33-29	כה-כח	סטו. מר – וכל העם רואים את הקולות (5) סטו. שאלו תלמידיו את ר' ברכיה – נרצה דברינו לפניך (16)
נא-סז	45-34	כט-לב	סיו. שאלו תלמידיו את ר' רחמנא – תפלה לחבקוק הנביא (24)
סח-פח	60-46	לג-לט	סיא. ר' אמורא – מאי דכתיב סגול (4)
פט-צג	62-61	מ-מא	סיא. מ"ט אנו מטילין תכלת בציצית (2)
צד-צו	65-63	מב	סיט. ר' אמורא – הנה השמים ושמי השמים (5)
קא-קג	72-70, 66	מג, מד ²	סכ. ר' יברכיה – ויקחו לי תרומה (4)
קא, קב-ק	69-67, 67א	מד ¹	סכא. ר' יברכיה – מאי לולב (4)
קד ¹	73	מה ¹	סכב. שאלו תלמידיו את ר' אליעזר – קדש לי כל בכור (1)
קד-קה	74	מה ²	סכג. ר' רחמאי – שלח תשלח את האם (3)
קו-קי	79-75	מו	סכד. ר' יברכיה – מאי תלי (6)
קיא-קיב	81-80	מו* ¹	סכה. ר' אהילאי – יי מלך יי מלך יי ימלוך לעולם ועד (3)
קיג-קטז	83-82	מו* ²	סכו. ר' רחמאי – שנים עשר שבטי ישראל (3)
קיז-קכב	86-84	מו* ¹	סכז. ר' יוחנן – יי איש מלחמה יי שמו (5)
קכג-קלד	91-87	מו* ² -מט ¹	סכח. ר' רחמאי – וישא אהרן את ידיו (11)
קלה-קלח	94-92	מט ²	סכט. ר' יוחנן – והיה כאשר ירים משה ידו (7)

מספרי הסעיפים			היחידות הראשיות, שמותיהן ומניין פסקאות המשנה על פי החלוקה החדשה
בחלוקת מרגליות	בחלוקת שלום	בחלוקת דפוס וילנה	
קלט-קצג	133-95	ג-נז	§ל. שאלו לו תלמידיו (את ר' יוחנן) – למי נושאים כפים (52) [I-ל§]. ר' יוחנן – שני אורים היו (4) [II-ל§]. ר' ברכיה – מאי הוא דאמרינן כולי יומא העולם הבא (12) [III-ל§]. ר' מאיר – יהי אור ויהי אור (3) §לא. ר' רחמאי – כך קיבלתי. כשבקש משה לדעת (2) §לב. רבה – אי בעי צדיקי בארו עלמא (2) §לג. ר' אמוראי – מפני מה זכתה תמר (3) §לג.י. שאלו תלמידיו אימ' לן עובדא היכי הוה (2)
קצד-קצה	135-134	נחז	
קצו	137-136	נחג	
קצז-ר	141-138	נט-ס	

כאמור הסימנים שאותרו בכ"י רומא Ms. 3086, והמעידים על קיומה של חלוקה פנימית קדומה של הספר ליחידות מדרשיות – שמתברר כי הלכה והיטשטשה ולבסוף נשכחה – ממצייאם סעד וסמך לחלוקה המשולבת החדשה המוצעת בזאת.¹⁵⁵ חלוקה חדשה ישנה זו מסלקת במידה רבה את רושם הקיטוע שקיבעו חלוקות הספר במאה העשרים, אשר התעלמו מקיומם של מבנים בסיסיים וכלליים בחיבור ואף הקשו לזהותם. הדברים אמורים בייחוד באשר לחלוקה שחידש שלום, ושכאמור אין בה ביטוי למבנה החלוקה הראשית של החיבור, עובדה שהשתלבה כמדומה בכמה מהערכותיו של שלום בדבר אופיו של הספר ומבנהו, כגון ש'ספר הבהיר הוא אוסף מדרשים', ש'רוב המאמרים הם אנונימיים' או שבין חכמיו הראשיים יש למנות את ר' עקיבא ור' ישמעאל ועוד;¹⁵⁶ בה בעת התפרשו על ידו כמה מסימני השרשור – המאפיינים לדידי חלוקה משנית שיטתית – כשרידי עריכה מאוחרת ששורה בספר 'חוט דק של זכרות-גרר', והיינו קישורים רופפים ומלאכותיים באופיים.¹⁵⁷

155 כ-40 אחוז מהדגשות הפתיח בכ"י רומא Ms. 3086 מתאימות למעברי היחידות הראשיות שהצעתי לזהות בספר, ובכלל זה מעברי החלוקה הפנימית שאני מציע לזהות בעשר מן היחידות הראשיות; ראו לעיל בטבלה. רק בפתחיהן של שלוש היחידות 1s, 1s, 1s (לפי חלוקתי החדשה) לא נמצאו בכתב היד הדגשות כאלה. אשר ליתר הדגשות הפתיח בכ"י רומא Ms. 3086, מרביתן מתאימות למעברי הפסקאות שאני מציע לזהות בחלוקה המשנית, בדרך כלל להסתעפויות בולטות יחסית בדרשה הראשית ביחידה; ורק מיעוטן מדגישות היגדים שאינם נראים כלל כפתיח לפסקה – וכן אינם מסתברים כהדגשת שם, פסוק, תיבה מפסוק או מונח מפתח – והמיעוט שבמיעוט נראה כהבלטות חסרות פשר או שגויות. כל ההדגשות שולבו במקומן בגופן בולט או מוגדל במהדורה שבנספח.

156 שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 110-111; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 52-53.

157 שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 23; הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 57. בעניין

החלוקה הכפולה של הספר ליחידות ראשיות ולפסקאות משנה תוכל להעמיד לרשות המעיינים מפתחות ישנים חדשים לחלוקת המבנה היסודי של 'ספר הבהיר' בצורה מדויקת יותר, שיש בה כדי לקרב אל בירור המבנה המקורי שבו נתכן הספר ונערך.¹⁵⁸ מבנה זה חושף למעשה לכל אורכו של הספר אחדות וסדר ניכרים, שאין מניעה ליחסם לעקרונות היצירה והפרשנות שהנחו את המחבר; ואף היוצאים מכלל זה ניתנים בדרך כלל להסבר טקסטואלי, הנוגע לסידורו המעצב של הספר.

עוד מסייעת החלוקה המבנית החדשה להבחין בכך שהמאמרים המדרשיים בספר אינם אנונימיים, ושאופיו הפסידונימי נשמר לכל אורכו.¹⁵⁹

2.ג. דוגמה ראשונה: חלוקה כפולה ומשולבת –

אחדות נושאית ביחידה הראשית וזיקה בין פסקאות המשנה לשם המחשתן של שתי דרכי החלוקה המוצעות ושל השילוב ביניהן, הינה דוגמה ליחידה ראשית אחת, סכ, ולשלוש פסקאותיה, סכ-1, על פי החלוקה החדשה. בקטע נוספו ציונים

זה השו: י' ליבס, 'מחורבות ארמון אבירי מקדש לסבא דסבין בהיכלות הזוהר: יצחק דמן עכו בעל אוצר חיים כגיבור ומנהיג זוהר' (טרם נדפס; זמין באתר המרשתת של המחבר: <https://liebes.huji.ac.il/files/gibor.pdf>). להערכתו של ליבס יש דמיון בעריכה ובסוגה הספרותית בין 'ספר הבהיר' לבין החיבור המכונה 'סודות הוקן' או 'שערים לזקן' – 'שני הספרים הם אוסף של סעיפים שבדרך כלל קשה למצוא סיבה לסדר ביניהם, ורק מעטים משתלשלים כסדרם זה מזה'. השו: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, יב, ירושלים תש"ף, עמ' 363–364.

158 גם נחיצותן של שתי רמות החלוקה המשלימות הללו – הראשית והמשנית – לשם חלוקה מדויקת של מבנה החיבור מתחדדת מן ההשוואה לחלוקות הספר שנתחדשו במאה העשרים. בכל המקומות שבהם אני מציע לקבוע פתיחות של היחידות יש מעברי פסקה בשתי החלוקות המודרניות, אך לעובדה זו אין משמעות מיוחדת לנוכח העובדה שחלוקות אלה מתעלמות כאמור לגמרי מקיומן של רמות חלוקה שונות, ואין בהן הבחנה ראויה בחלוקה הראשית של היחידות המדרשיות בחיבור. אשר למעברי הפסקאות בחלוקה המשנית המוצגת בזה, תועלת מסוימת יש בחלוקה של שלום (קרוב ל-90 אחוז מן המעברים בחלוקתו מתאימים למעט יותר ממחצית מן המעברים בחלוקה החדשה) ותועלת רבה יותר יש בחלוקה של מרגליות (מעט יותר מ-80 אחוז מן המעברים חופפים לכ-75 אחוז מן המעברים בחלוקה החדשה); אך גם ערכן של החלוקות האלה מוגבל, לנוכח היקף חלוקת החסר או שיעור המעברים שנקבעו בהן, ושקשה להצדיקם. שונים פני הדברים באשר לחלוקה שנתחדשה בדפוס וילנה תרמ"ג, לשישים ושניים סעיפים; ראו לעיל הערה 139. קרוב למחצית מסעיפי חלוקה זו חופפים כמעט לכל מעברי היחידות הראשיות בחלוקה החדשה המוצעת כאן, פרט לשלושה בלבד. אך לעומת זאת אין בה תועלת רבה מבחינת החלוקה המשנית. עובדה זו נובעת בין היתר מנאמנותה של חלוקה וילנה לשרידיהן של חלוקות ישנות שהשתמרו בדפוסים קודמים ובכתבי היד ששימשו להם יסוד; וראו לעיל הערה 139.

159 בעזרת החלוקה המבנית אפשר להבחין שדרשות הספר כולן מיוחסות לחכמים הנזכרים בשמותיהם, שחלקם אינם ידועים משום חיבור רבני אחר; ושאין למנות עימם את ר' עקיבא ור' ישמעאל, ששמותיהם נזכרו רק כמקור לשמועות שציטטו החכמים הראשיים בספר בדרשותיהם. בעניין זה ראו גם: דן, על הקדושה (לעיל הערה 41), עמ' 99.

למעברי הפסקה על פי שלוש החלוקות הישנות: וילנה [מזוז*₂],¹⁶⁰ שלום (82s–83s) ומרגליות <קסיג–קסטז>. כאמור בחלוקות של שלום ומרגליות לא ניתן ביטוי ללכידותם הנושאית של קטעים סמוכים, וגם לא הבחינו אותם בדרך מיוחדת מקטעים שלפניהם ולאחריהם העוסקים בנושאים אחרים. ואולם על פי ההצעה החדשה, הדרך הנכונה לקרוא בדרשות החיבור מחייבת לזהות תחילה את החלוקה הראשית, שבה טמון המפתח לזיהוי הנושא העיקרי, ועל גביה נקבעת החלוקה המשנית לפסקאות, שיש בה כדי לסייע בניתוח התפתחות הנושא העיקרי או הנושאים העיקריים בתוך היחידה הראשית:

[שכו | ר' רחמאי – שנים עשר שבטי ישראל]

11כס [מזוז*² (82) <קסיג>] ישב ר' רחמאי ודרש מאי 'שנים עשר שבטי ישראל'.¹⁶¹ אלא מלמד ששנים עשר שבטים יש לו להב"ה. ומאי ניהו.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו מעין נאה וכל אחיו אין להם מים אחרים אלא מאותו מעיין ואינם יכולין לסבול צמא. מה עשה. עשה למעיין שנים עשר צינורות וקראם על שמות בני *אחים.¹⁶² ואמ' אם יהיו הבנים טובים כאבותם הצינורות ירוו אבותם וישתו בניהם אחריהם. ואם לא יזכו הבנים ולא יעשו דברים הגונים לפני הרי הצינורות עומדות. ובעינין אתן להם שלא יתנו לבניהם הרבה אחר שאינם עושין רצוני:

21כס (83) <קיד> ומאי לישנא דשבט. דבר פשוט דאינהו מרובע. מאי טעמ'. דלית איפשר למרובע בגו מרובע אחר. אלא עיגולא בגו רבועא ורהטי ואי רבועא בגו רבועא לא רהטי:

31כס <קטו> ומאי ניהו עיגולא. הדין נקודה דאורייתא דמשה דאינהו כולהו עיגולא דמי באתוותא כנשמתא בחיי בגופיה דאיניש. דלית איפשר ליה למיתי[?] כל היכא דליתא קיימא בגו[?]ה ולא למינקט מילתא זוטרא ורבתא בלא נשמתא. כוותה הדין נקודה דלית איפשר למילתא רבתא או זוטרא לאתאמרא בלא נקודה. <קטז> וכל נקודה עיגולא וכל אתיא רבועא. ומתקיימי אתייהא בנקודה ואינון חייהון. והדין נקודה אתיא דרך הצינורות להדין אתיא על ידי הקרבן דכתי' 'ריח ניחוח לי'.¹⁶³ שיווד לי'. 'שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד'.^{164,165}

היחידה כולה, שכו, פותחת בדרשתו של ר' רחמאי למילות הפסוק [ל]שנים עשר שבטי ישראל'

160 זוהי היחידה השנייה מבין שתיים שמוספרו בטעות מז.

161 שם' כד 4.

162 צ"ל: אחיו; וכך הוא למשל בכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

163 ו' א 9 ועוד הרבה.

164 דב' 4.

165 כ"י רומא Ms. 3086, דף ב18–א19.

(שמ' כד 4), הנדרשות על שנים עשר השבטים שיש לקדוש ברוך הוא. שבטים אלה מרמזים – ברוח החיבור כולו – על הוויות או על כוחות אלוהיים (סכ"ו), ורמז זה נתמך, כדרכו של המחבר, במשל – שאינו מחוור כל צורכו – למלך המתקין שנים עשר צינורות למעיין כדי להרוות את אחיו הצמאים, בעזרת בניהם. ככל משלי הספר, משל סתום זה מופיע כהבהרה רציפה לעניין שקדם לו, ושטרם הסתיים, ואין בו כדי לקבוע פסקה לעצמו – אף כי יש בוודאי ערך ספרותי בהבחנתו החזותית.

שתי הפסקאות שלאחר מכן כבר כוללות תוספות מבארות: האחת נפתחת בלשון השרשור 'מאי לישנא ד' (סכ"ז) ונועדה להבהיר את מונח המפתח שבט, שהוזכר בפסקה הקודמת; והאחרת נפתחת בלשון 'ומאי ניהו' (סכ"ח), ומשמשת להבהרת המונח עיגולא, שהוזכר גם הוא בפסקה שקדמה. בפסקה השנייה (סכ"ז) נוסף זיהוי לקסיקלי של המונח שבט עם מרובע/רבועא, ונוכר היגד מסתורי על העיגול החסום בריבוע. ואילו בפסקה השלישית והאחרונה ביחידה (סכ"ח) מוזהה העיגול הנזכר עם סימני הניקוד בתורה, והריבוע – עם אותיותיה. זיהוי זה משמש להצגת העיקרון שהאותיות הן כגוף, ושהניקודות הן כנשמה לגוף,¹⁶⁶ עיקרון המבאר יפה את ההיגד המסתורי שבפסקה דלעיל. מסקנתה של הפסקה האחרונה היא שהניקודה – המקיימת את הריבוע=השבט=האות – יורדת דרך הצינורות, וזאת באמצעות פעולת הקורבנות, הקשורה באופן עמום לפסוק הייחוד 'שמע ישראל'. מסקנה זו שוזרת באופן נושאי-מונחי את היחידה כולה, ומבהירה כי שנים עשר הצינורות שהתקין המלך לאחים – אשר להם נמשלו השבטים ב'סכ"ו – הם אמצעי ההולכה של הכוחות האלוהיים.¹⁶⁷

3.ג. דוגמה שנייה:

מזיהוי מבנה הדרשה לבירור התבנית הפרשנית בדוגמה זו אסתפק בהצגת חלק אחד – באורך שש פסקאות – מיחידה ראשית ארוכה, ס"ז, הנפתחת בדרשותיו של ר' רחמנא¹⁶⁸ על חב' ג 1–2 (ס"ז–13), והנחלקת לפי הצעתי לעשרים וארבע פסקאות בסך הכול (ס"ז–24). בראשו של הקטע (החלקי) שבמובאה דלקמן מופיעה הבהרה חלופית לדרשה הראשית, הנמסרת בלשון 'דבר אחר' (ס"ז–14), פתיח ששימש בצדק טעם לקביעתו של מעבר סעיף בכל אחת משלוש החלוקות הישנות. לעומת זאת באשר למניינם ולמקומם של מעברי הסעיף הבאים נפלגו גם כאן המחלקים: שלושה סעיפים בדפוס וילנה

166 ראו על כך להלן עמ' 163.

167 כדי לעמוד ביתר בהירות על תפקידו המרומז של הקורבן בחתימת יחידה זו יש לשוב ולעיין ביחידה סמוכה בספר, סכד, שהתבאר בה 'דבעת ישראל מקריבין קרבן לפני אביהם שבשמים מתיחדים יחד, והיינו יחודו של אלהינו' (סכד 3), וכי הקורבן 'מקריב הכחות הקדושות' וגורם לייחודן, וכן גורם לרוח האלוהי שיהא 'ורד ומתיחד בצורות הקדושות ההם ומתקרב על ידי קרבן' (סכד 4).

168 כך בנוסחו הייחודי של כ"י רומא Ms. 3086; בנוסחים אחרים מכונה חכם זה בשמות אחרים. ראו לעיל הערה 136.

[לָהּ–שְׁלֹז], ארבעה בחלוקת שלום (53s–56s) וחמישה בחלוקת מרגליות <טַט–פַּג>. בעזרת ניתוח ספרותי של נוסחאות המעבר אני מציע כאמור חלוקה חדשה לשש פסקאות משנה. פגמיו של נוסח כ"י רומא Ms. 3086 – בעיקר בחסרות ובשיבושים – חייבו במקרה זה לשקם את הטקסט בעזרת תעודות מענף הנוסח האחר:¹⁶⁹

141^s [לָהּ] (53) <טַט> דבר אחר י'י שמעתי שמעך יראתי.¹⁷⁰ י'י הבינותי. הבינותי שמעתי יראתי. מה הבין שנתירא. הבין מחשבתו של הב"ה. מה המחשבה אין לה קץ דהא חשיב איניש *וישכיל¹⁷¹ לסופיה דעלמא. אף האוון אין לה קץ ו'לא תשבע'.¹⁷² ו'לא תמלא אוון משמוע'.¹⁷³ מאי טעמא. בגין דאוון דמות אלף. ואלף *עקרהו¹⁷⁴ דעשרת הדברים. הילכך 'לא תמלא אוון משמוע'^{175, 176}.

151^s <פ> (54) ומאי ז'ין דכתיב באוון. דהא אמרינן כל מה שברא הב"ה בעולמו שם שמו מעינינו. כגון אדם על שם שנלקח מן האדמה. וכל הדברים שבעולם בין סתומין בין מפורשין. וכתו' בתורתו התמימה ו'כל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו'.¹⁷⁷ כלומ' הוא¹⁷⁸ גופו כך:

161^s ומגלן דשמו גופו הוי. דכתי' 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'.¹⁷⁹ «אטו שמו ירקב». ¹⁸⁰ אלא גופו. הכא נמי גופו. <פא> כגון מאי. כגון שורש דשין. דשין דומיא דשורש האילן הוא מעוקם. ושין בתרא מאי עבדתה. ללמדך שאם תקח ענף ותטענו שישוב שורש:

171^s וזין¹⁸¹ מאי עיבדתה. ללמדך כמינין ימי השבוע. ללמדך שכל יום יש לו כחו. (55) ומאי עיבדתה הכא.¹⁸² ללמדך שכשם שיש חכמה גדולה באוון לאין תכלית כך יש

169 לתופעה עקרונית זו ולצורך בשיקום פגמי הנוסח בכ"י רומא Ms. 3086 באמצעות עדי נוסח אחרים ראו דבריי לעיל עמ' 108.

170 חב' ג 2.

171 כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'ושפיל'.

172 ע"פ קוה' א 8.

173 שם.

174 בכתב היד: 'עיקר הבן'. התיקון על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

175 קוה' שם.

176 'הילכך [...] משמוע' – תיבות אלה הועתקו בשגגה פעמיים בכתב היד.

177 בר' ב 19.

178 כאן שבו והועתקו בשגגה בכתב היד עשר התיבות 'וכל [...] כלומ'.

179 מש' י 7.

180 ההשלמה על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209.

181 בכתב היד: 'אין'. התיקון על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

182 במקרה זה ניצבת השאלה 'ומאי עיבדתה הכא' כשאלת המשך באמצעו של הבירור בפסקת המשנה ס'זו, ולפיכך לא קבעתי בה מעבר לפסקה חדשה בתוך היחידה הראשית.

הכח שהוא בכל האיברים. [לז] <פג> «ומאי איברים»¹⁸³ שבע שיש באדם. דכתי' כי בצלם אלהים ברא אותו.¹⁸⁴ בכל איבריו ובכל חלקו:

והא אמרינן וא' למה הוא דומה. ל'עוטה אור כשלמה'.¹⁸⁵ והא וא' אינה אלא שש קצוות. אמ' ליה ברית מילה וזוגו של אדם חשבונן חד. שתי ידיו ראשו וגופו שתי שוקיו ז'. וכנגדן כחותיו בשמים. דכתי' 'גם את זה לעומת זה עשה האלהים'.¹⁸⁶ והיינו 'כי ששת ימים עשה יי'.¹⁸⁷ ולא אמ' כי בששת ימים. מלמד שכל יום יש לו כחו:

[לז] <56> (56) ומאי גון. ללמדך שהמוח הוא עיקר חוט השדרה ומשם שואב. ואילמלא *חט* השדה¹⁸⁸ לא יתקיים המוח כי כל הגוף הוא לצורך המוח. ואם לא יתקיים כל הגוף לא יתקיים המוח. על כן חוט השדרה מריק לכל הגוף מן המוח. והוא גון כפופה. והא זאת גון ארוכה לעולם בהשלמת המלה. ללמדך שגון ארוכה כוללת כפופה וארוכה. אבל כפופה יסוד. וללמדך שגון ארוכה כלולה מזכר ונקיבה:¹⁸⁹

עניינן הראשי של ארבע הפסקאות המרכזיות, 18-151¹⁸ S, בדרשת האות זי"ן, שהיא האות האמצעית בתיבה 'אזן' – הנדונה אגב הזכרת המילים 'ולא תמלא אזן משמע' (קוה' 8), בעקבות הדיון בשמיעת שמעו של האל (חב' ג 2) (141¹⁸ S). האות זי"ן נדרשת בגימטריה כמרמזת – כדרך החיבור כולו – על כוחות אלוהיים המתאימים, לפחות במניינם, לשבעה איברים בגוף האדם.¹⁹⁰ קודם לכן, בחתימת הפסקה הראשונה, 141¹⁸ S, הוקדש לאות הראשונה, אל"ף, משפט אחד, שעניינו המחשבה האלוהית המתפשטת בכוחות אלה;¹⁹¹ ואילו לאות האחרונה, נו"ן, מוקדשת הפסקה האחרונה 191¹⁸ S – ועוד כמה פסקאות שלאחר המובאה דלעיל, ושלא הובאו כאן (201¹⁸ S–22). החלוקה לפסקאות משנה על פי הניתוח הספרותי נשענת גם במקרה זה על לשונות מעבר השכיחות בחיבור לציון הסתעפות בתוך יחידה ראשית. מרביתן מציינות שאלות הבהרה ('ומאי ×', 'ומנלן ד ×', 'ז × מאי עבידתיה'), בעוד שהרביעית שבהן ('והא אמרינן וא' למה הוא דומה, לעוטה אור כשלמה') כוללת עימות של הדרשה עם דברים שנאמרו קודם לכן בדרשה

183 ההשלמה על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

184 על פי בר' א' 27.

185 על פי תה' קד 2.

186 קוה' ז 14.

187 שמי' לא 17.

188 'חט השדה': צ"ל: חוט השדרה; והתיקון על פי וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

189 כ"י רומא Ms. 3086, דף 11ב–12ב.

190 ראו בעניין זה: וולפסון, אל"ף מ"ם תי"ו (לעיל הערה 39), עמ' 142–144.

191 לאות אל"ף הוקדשו עוד שתי דרשות קודמות ביחידה הראשית השלמה, 41¹⁸ S.

אחרת בספר (S⁴): 'אמרו לו מאי ואף [...] אמ' להם והלא כתי' 'עוטה אור כשלמה''), דהיינו הפניה צולבת שהפנה המחבר¹⁹² העורך לדברי עצמו.¹⁹²

חלוקה זו וכן בחינת עניינו של הקטע כולו – ובהקשרו ביחידה S¹ בשלמותה – מבליטות את הקשיים המתעוררים מכל אחת משלוש החלוקות הישנות, ובצורה החמורה ביותר בשלושת המעברים בפסקה S¹: [לו], (55) ו-¹⁹³פב> (וילנה, שלום ומרגליות בהתאמה), הקוטעים את שטף הדברים. החלוקה החדשה מאפשרת להבחין בארבע חוליות שונות בדיון המתפתח באות זי"ן:

1. קביעת כלל פרשני, שהוא כעין מפתח דרשני לקריאת קטעים נוספים בחיבור, ושלפיו קיים קשר מהותי בין כל עצם נברא לבין השם שניתן לו בשפה העברית. וכאן שימר נוסח כ"י רומא Ms. 3086 משפט שלם שלא נודע זכרו בנוסחיו האחרים של הספר (!), ובו דוגמה: שם העצם אדם חושף קשר מהותי לאדם 'על שם שנלקח מן האדמה', ואף נוספת הבהרה שכוחם של הדברים יפה ל'כל הדברים שבעולם בין סתומין בין מפורשין' (S¹).¹⁹³
2. המחשת הכלל הפרשני והבהרתו באמצעות דוגמה: המילה שורש, שצורת אותיותיה משקפת הן את צורת שורש האילן, הן את תפקידו של השורש בנטיעה ובהברכה של האילן (S¹).
3. יישום הכלל הפרשני שהומחש על המקרה הפרטי – האות זי"ן מסמלת בערכה הנומורולוגי את שבעת ימי השבוע, הנתפסים ככוחות אלוהיים, והמתאימים לשבעת האיברים בגוף האדם שראשיתם בחכמה (S¹).
4. עיון משלים ומשני במסקנת הכלל שיושם: עימות מניין האיברים כשבעה עם מנינם כשישה¹⁹⁴ ופתרון מדרשי לקושיה זו (S¹).

החלוקה החדשה לשתי רמות מסייעת לעמוד לאורך החיבור כולו על גבולותיהן של היחידות הראשיות, על הסתעפויותיהן הפנימיות ובסופו של דבר להמציא כלים לפענוח תוכנן של היחידות.

4. ג. דוגמה שלישית:

זיהוי המבנה המקורי בעקבות גילוי המתכונת המקורית של יחידות שסדרן נטרף בדוגמה השלישית אציג את הראשונה משתי היחידות שעלה בידי להשיבן על כנן בעקבות גילוי

¹⁹² להפניה צולבת אחרת בנוסח הספר כפי שהגיע לידינו ראו דבריי להלן עמ' 160–161.

¹⁹³ ראו על כך לעיל ליד הערה 123. השמטתו של משפט זה מכל הנוסחים האחרים אינה ניתנת להטעמה כהשמטה מחמת הדומות, ועל פי טבעו כהערה מבארת אי אפשר לשלול את האפשרות שראשיתו בהערה מאוחרת שעמדה לפנים בגיליון ואחר נכנסה אל הנוסח.

¹⁹⁴ לדיון בהיקרותו של עניין זה בדרשה אחרת בספר ראו עוד להלן עמ' 146.

מתכונת החיבור קודם שנטרף סדרם של עמודיו באמצעו, s.כ. בחינת החלוקה המשנית מגלה לעינינו את סימני השרשור האוגדים את היחידה הראשית כולה לפי נוסחה הקדום, והמאפיינים את החיבור לכל אורכו:

[s.כ | ר' יברכיה – ויקחו לי תרומה]

- 1כs [מג] (66) <צ> ישב ר' יברכיה ודרש מאי דכתי' ויקחו לי תרומה'.¹⁹⁵ כך אמ' הב"ה תרומה הרימו אותי בתפלותיכם. ומי¹⁹⁶ אותו שנדבו לבו להמשיך¹⁹⁷ מן העולם הזה כבדוהו כי בו אני שמח כי יודע אני שממנו ראוי לקחת תרומתי. שנ' 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו'.¹⁹⁸ מאותו המתנדב. דאמ"ר רחמנא אילמלא צדיקים וחסידים שבישראל שמרימין אותו¹⁹⁹ על העולם בזכותיהם ||²⁰⁰ [מדז] (270) <קא> לא יתקיים העולם. דכתי' 'וצדיק יסוד עולם'.²⁰¹
- 2כs (71) <קב> תאנא עמוד אחד מן הארץ עד לרקיע וצדיק שמו. וכשיש צדיקים בעולם מתגבר ואם לאו מתחלש והוא סובל כל העולם. דכתי' 'יסוד עולם'.²⁰² ואם חלש לא יוכל להתקיים העולם. הילכך אפי' אין בעולם כי אם צדיק אחד מעמיד העולם לפיכך 'תקחו... תרומתי'.²⁰³ ממנו תחלה. ואחר כך 'וזאת התרומה אשר תקחו מאתם'.²⁰⁴ מאת השאר. ומה. 'זהב וכסף ונחשת'.²⁰⁵
- 3כs (72) <קג> דבר אחר ויקחו לי תרומה'. ויקחו לקדש תרומה. והוא יוד' שהוא עשירי. ומנלן דעשירי הוא קדש. דכתי' «'העשירי יהיה קדש ליי'. לקדש:
- 4כs ומאי ניהו 'קדש'. דכתי' «'וראשית כל ביכורי כל'. וכתוב 'ראשית חכמה יראת יי'. אל תיקרי יראת אלא ויראת יי'.²⁰⁷

גילוי מתכונתה המקורית של פסקה זו קודם שנקרעה לשתי פיסות השיב אפוא את סופה המקורי של הפסקה הראשונה, s.כ, למקומה, וגם זיקתן של הפסקאות שלאחריה, s.כ-4, מתבררת עתה

195 שם' כה 2.

196 השוו הגהת המגיה בגיליון כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 112ב.

197 כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'להמשך'.

198 שם' כה 2.

199 כ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'אותי'.

200 כאן התפר הראשון של חילוף הדף וראו לעיל ליד הערה 66.

201 מש' י 25.

202 שם.

203 שם' כה 2.

204 שם.

205 שם 3.

206 ההשלמה על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209.

207 כ"י רומא Ms. 3086, דף 14ב-15א.

לראשונה, כשהדרשה העיקרית על שמ' כה 2 מבריחה את היחידה כולה ומאפשרת להעמיד פירוש רצוף ועקיב ליחידה כולה: הפסקה הראשונה, §כא, עוסקת בצדיקים (ובחסידים) שבישראל, שבזכויותיהם העולם קיים – ומעשה זה מזוהה כהרמת התרומה הנזכרת בשמ' כה 2; הפסקה שלאחריה, §כב, קושרת את מעשי הצדיקים לגורלו של העמוד הקוסמי, יסוד עולם, המזוהה לאורך הספר כהווייה אחת או ככוח אחד בין הכוחות האלוהיים; והפסקאות האחרונות, §כג-4, קושרות את הכוח צדיק יסוד עולם לכוח אלוהי אחר, ככל הנראה הכוח יראָה, שהוא שני לכוח הראשון, חכמה או ראשית.²⁰⁸ לשם שחזורן של הפסקאות האחרונות נזקקתי גם עתה להשלמתו של נוסח שנשמט (מחמת הדומות) בכ"י רומא Ms. 3086 (בסוף §כג ובראש §כד); וההשלמה גילתה במקרה זה את נוסחת השרשור, המצדיקה את ההפרדה שהוצע לקובעה בין שתי הפסקאות §כג ו-§כד, שהודבקו זו לזו בחלוקות האחרות.

*

בירור המבנים היסודיים שבהם נתכן 'ספר הבהיר' מראשיתו ועד אחריתו ממציא בידינו כלי רב ערך לביאור דרשותיו באופן לכיד. זאת – כפי שלימדו שלוש הדוגמאות – בראש ובראשונה באמצעות ההבחנה ביחידות הראשיות ובחוליות המדרשיות המשניות ההולכות ומסתעפות בהן באמצעות נוסחאות שרשור. שלוש הדוגמאות הללו, מתוך היחידות §כו, §כז ו-§כח, יצאו ללמד על דרכה – ובמעט גם על ערכה הפרשני – של החלוקה הכפולה החדשה.

ד. ממבנה למשמעות:

משיקום הנוסח וזיהוי המבנה אל פענוח נעלמיו של 'ספר הבהיר'

תפיסתו המסורתית של 'ספר הבהיר' כמדרש קדום שצפונים בו גרעיני תורת האלוהות הקבלית והצבתו במחקר כ'חיבור הקבלי הראשון' הובילו להשתגרות המנהג לבאר את לשונותיו בהנחה שנרמזה בו בתמצית תורת עשר הספירות. במחקרי שלום שולבה מגמה זו בהשערה ההיסטורית שקשרה את ראשיתה של תורת האלוהות שב'ספר הבהיר' לתבנית קדמונית של עשרה כוחות שצמחה בזיקה לתפיסות גנוסטיות של איאונים ו-*ten logoi* המצויים במלאות האלוהית (פְּלֶרֹמָה);²⁰⁹ הקשיים בהתאמת דברי הספר לתבנית העשרונית השכיחה של המקובלים התיאוסופיים תורצו בהבדלים סכמטיים שאירעו בהתפתחות הקבלה בימי הביניים.²¹⁰ מאוחר יותר הסבו כמה חוקרים ובייחוד משה אידל את תשומת הלב לקיומן של תבניות מספריות אחרות ב'ספר הבהיר' לתיאור המבנה התיאוסופי, תרו אחר מקורות השפעה נוספים – גנוסטיים

208 ראו להלן ליד הערה 315.

209 ראו בייחוד: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 68–99.

210 שם. בעקבות דרך פרשנות זו ראו לאחרונה: דן, תולדות (לעיל הערה 28), בייחוד עמ' 265–295.

ואחרים – והזהירו מפני ההרגל שבקריאה שיטתית של דברי הספר באופן אנכרוניסטי לפי תורת הספירות הקבלית.²¹¹ בהקשר זה יש תועלת בהזכרת השערתו הנושנה של ניימרק שנוסחיו המאוחרים של 'ספר הבהיר' – כפי שהם משתקפים מן הדפוס – קלטו לתוכם שרובי הערות גיליון מעשי ידי מקובלים שִׁגְעוּ להתאים את תורת הכוחות שב'ספר הבהיר' לכינויי הספירות שנקטו הם.²¹² ברוח דומה הצביע אברמס על האנכרוניזם שנלווה בספרות המחקר לפירוש המונח שכינה ב'ספר הבהיר', והציע תחת זאת להיסמך על ניתוח טקסטואלי ובאמצעותו לאתר ולבודד הערות גיליון שנוספו לנוסחי הספר בידי מעתיקים שביקשו לשקע בו רעיונות ברוח קבלת הספירות התיאוסופית.²¹³

בהמשך למגמות אלה אטען להלן כי מבנה עיקרי של ההוויות או הכוחות האלוהיים ב'ספר הבהיר' – המוצג בכמה מקומות בצורה מרוכזת ובהירה ביחס – הוא מבנה שבע המידות, וחלקיו של מבנה זה שבים ונדרשים בספר בדרשות שונות. אומנם יש בספר ביטוי לתבניות מנייה קוסמולוגיות אחרות בספרות היהודית, ובכללן עשר הספירות הנמנות ב'ספר יצירה' – ואולם תבנית זו לא באה לידי ביטוי בולט בדבריו, ויש שהוא יצא להיבדל ממנה. הדוגמאות שתידונה בפרק זה ממחישות עוד את תועלתה של החלוקה הכפולה החדשה ליחידות ראשיות ולפסקאות משנה לביורור גבולותיהן של הדרשות על הכוחות האלוהיים ולחשיפת מפתחות פרשניים לפענוח תוכניהן האוטוריים. אין צריך לומר שכמה מן ההצעות הפרשניות הבאות בפרק זה אינן יוצאות לפי שעה מגדר ההשערה; ואני מקווה כי פרטיהן יוכלו להפרות את הדיון במחקר ולשוב ולהיבחן במחקרים נוספים בעתיד.

ד.1. 'צאו ודקדקו בהם ותמצאום': המבנה התיאוסופי השביעוני של הכוחות האלוהיים

המובאה הבאה לקוחה ממחציתה הראשונה של היחידה הראשית §טז, שמפאת אורכה לא הובאה כאן בשלמותה, וגם הפסקאות המצוטטות מובאות כאן בדילוג:

§טזו [טז(34)] <נא> שאלו תלמידיו את ר' ברכיה. נרצה דברינו לפניך. ולא נתן להם רשות. יום אחד אמ' להם השמיעוני חכמתכם.

211 ראו בייחוד: אידל, לבעיית חקר מקורותיו (לעיל הערה 39), עמ' 55–57. וכן ראו: א' דהן, 'שיח הסמלים בבהיר: תורת הסינונימים במדרש ר' נחוניא בן הקנה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג, עמ' 1–11; וולפסון, לאורך הדרך (לעיל הערה 28), עמ' 69–70; א' אפטרמן, כוונת המברך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה ה"ג, לוס אנג'לס תשס"ד, עמ' 67–83; קנוהל, מהולדת המקרא (לעיל הערה 43), עמ' 221–225; ובנושא זה דנה גם ר' מרוז בהרצאתה 'A Non-Theosophic Bahir' Theology in the Book מ"16 במרס 2021 בפורום תל אביב להגות יהודית באוניברסיטת תל אביב, מתוך מחקר נרחב העתידי לראות אור.

212 ניימרק, הפילוסופיה בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 264.

213 אברמס, התעבות (לעיל הערה 30), בייחוד עמ' 51–72 (ובעיבוד מורחב ועקרוני: הנ"ל, כתבי יד קבליים [לעיל הערה 30], בייחוד עמ' 168–188).

- פתחו ואמרו 'בראשית'.²¹⁴ (אחד)
- 'ורוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי'.²¹⁵
- 'פלג אלהים מלא מים'.²¹⁶ מאי פלג אלהים. כך למדתנו רבינו שנטל הב"ה מימי בראשית וחלקן. ונתן חציין ברקיע וחציין באוקיאנוס [...] ועל ידם אדם לומד תורה. דאמ"ר חמא בזכות גמילות חסדים אדם לומד תורה. דכתי' 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו שברו ואכולו'.²¹⁷ «גמלכם חסד ושברו ואכולו» <נב> ד"א ואשר אין לו כסף לכו אליו»²¹⁸ כי יש לו כסף. דכתי' 'לי הכסף ולי הזהב'.²¹⁹
- 215S (35) מאי 'לי הכסף ולי הזהב'.²²⁰
- משל למלך שהיה לו שני אוצרות אחד של כסף ואחד של זהב [...]
- 315S (36) <נג> ולמה נקרא שמו זהב. שבו כלולים (שלש) מדות. זכר והוא ז'. נשמה והוא ה' [...] וב' היא קיומם. כד"א 'בראשית':²²¹
- 415S <נד> ומאי עבדתה הכא.
- משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו בת טובה ונעימה נאה ושלימה [...]
- 515S (37) <נה> ומאי היא בית דכתי' בסופה.²²² דכתי' 'בחכמה יבנה בית'²²³ [...]
- 615S (38) <נו> אמ' להם עד כאן (חמשה) מכאן ואילך מאי. אמ' לו אני אפרש תחלה. זהב. מאי זהב. מלמד שממנו יוצא הדין. ואם תטה דרכיך ימין ושמאל כזהב ממך – מיד (39) 'והיה אור הלבנה וגו' <נז> הימים'.²²⁴ ימים מיבעי ליה. אלא אותן ימים דכתי' בהו 'כי ששת ימים עשה י' את השמים ואת הארץ'.²²⁵
- 715S אמ' לו חבירו וכן קבלתי. מדכתי' 'כי ששת ימים עשה י' וגו'.²²⁶
- כד"א (ששה) בנים נאים עשה י'. ומאי הם. 'את השמים ואת הארץ'.²²⁷ והא (שבעה) רקיעין הם. והכתי' 'וביום'.²²⁸ מלמד שיום השבת מקיים כל הנשמות.

214 בר' א 1.

215 יש' נז 16.

216 תה' סה 10.

217 יש' נה 1.

218 ההשלמה על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

219 חגי ב 8.

220 שם.

221 בר' א 1.

222 כלומר בסוף התיבה 'זהב'.

223 מש' כד 3.

224 יש' ל 26.

225 שם' לא 17.

226 שם.

227 שם.

228 שם.

>נח< ד"א שמשם פורחים כל הנשמות. שנ' 'וינפש'.²²⁹ עד אלף דור. שנ'. 'דבר
צוה לאלף דור'.²³⁰ וסמיך ליה 'אשר כרת את אברהם'.²³¹ ומאי כרת. כרת לו
ברית בין עשר אצבעות רגליו [...]

81טS (40) >נט< ומאי שמים. מלמד שגבל הב"ה אש ומים וטפחן זה בזה ועשה מהן
ראש לדבריו. דכתי' 'ראש דברך אמת'.²³² והיינו דכתי' 'שא מים. מים אש. עד
כאן. 'עושה שלום במרומיו'²³³ יתן בינינו שלום ואהבה:

91טS (41) >ס< ועוד אמר (שבוע) ביום הללתיך על חשבון משפטי צדקך. אמרו לו מאי הם.
אמ' להם לא דקדקתם דברי צאו ודקדקו בהם ותמצאום:²³⁴

הקטע שלפנינו – שהוא כאמור מחציתה של יחידה טז (על פי החלוקה החדשה) – חופף
בגבולותיו לסעיף שלם בדפוס וילנה [כט], בעוד שחלוקתו המשנית לפסקאות תואמת במידה
רבה את חלוקותיהם של שלום ומרגליות, שכאמור אינן כוללות התייחסות למבנה כללי יותר
של יחידות מדרש ראשיות. מעבר פסקה אחד, טז, התחדש כאן בעזרת שורה שהשתמרה
בכ"י רומא Ms. 3086, אך נשמטה – מחמת הדומות – מכמה מעדי הנוסח בענף השני, ובהם
כ"י מינכן Cod. hebr. 209.²³⁵ התפלגות אחרת מן החלוקות הקודמות אני מציע מעט קודם
לכן, באמצעה של פסקה טז – שבכל אחת משתי החלוקות נקבע בו מעבר סעיף, (39) >נז<
בהתאמה. קביעתם של מעברים אלה – לשיטתי שלא כדין – קשורה אולי במבוכה שמעוררות
שורותיה של פסקה טז, כאשר קוראים אותה במנותק מהקשרה הכולל ביחידה הראשית.²³⁶

229 שם.

230 תה' קה 8 (ודה"א טז 15).

231 שם 9 (ושם 16).

232 תה' קיט 160.

233 איוב כה 2.

234 כ"י רומא Ms. 3086, דף 7א–ב8.

235 לעומת זאת בפסקה הפותחת את היחידה, טז, נחסר בנוסח כ"י רומא Ms. 3086 משפט אחד, והשלמתו
בסוגריים על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209. כמו כן בנוסחים אחרים – בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 –
מופיע בפסקה הראשונה משפט נוסף: לאחר המילים 'ולא נתן להם רשות' מצינו שם: 'פעם אחרת נתן להם
רשות והוא דעבד לברדן דאינון השתא כוינו <ל>נפשיהו' – ולא השלמתי אותו כאן ובמהדורה שבנספח,
שכן במקרה זה קשה להצביע על הטעם להשמטה.

236 למשל שלום תמה – בתרגומו הגרמני לספר – על השאלה הפותחת 'אמ' להם עד כאן חמשה, מכאן ואילך
מאי?', ובשל הקושי לקושרה לשורות שלפניה קבע שנשמטו ממנה מילים, שהסעיף כולו מקוטע, ואף
שאפשר שמוצאו ב'ארץ דוברת ערבית'. ראו: שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 41, 38s, הערות 1–2
'(es fehlt wohl etwas' וכן 'Der Text dieses Paragraphen scheint nur noch fragmentarisch zu sein'). את הטענה שמוצאו של הפסקה בסביבה דוברת ערבית תלה שלום בתיבה 'נוהב' – שאפשר שהיא
שיבוש סופר בכ"י מינכן Cod. hebr. 209 מ'כוהב', המתועד בנוסח שלפנינו; שלום ראה בה צורה פועלית
משוערבת על יסוד השורש ذهب. השוו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 56, הערה 12; הנ"ל,
ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 114.

ואולם מבט כולל על היחידה השלמה מסלק בנקל קושי זה, ומסייע להבחין שלפנינו יחידה אגודה וערוכה היטב, העשויה, כדרכו של הספר, כדו־שיח אפוף מסתורין בין תלמידים לבין רבם, במקרה זה ר' ברכיה.

כפי שאפשר ללמוד משורות הסיום של הקטע (9-10) ר' ברכיה הפציר בתלמידיו לדקדק היטב בדברים כדי למצוא בהם את חשבון השבע, דהיינו שבעה דברים שנמנו ברמזים לאורך שיחתם. לפנינו רמז ספרותי בולט לאופי החידתי של יחידה זו בשלמותה – ולמעשה של חטיבות נרחבות בחיבור כולו – והקורא נתבע לעיין עיון מדוקדק ברמזי המדרש כדי לעמוד היטב על פשרם. ואכן בעזרת איתור המילים שסומנו לעיל במובאה ('אחד', 'שש', 'חמשה', 'ששה', 'שבע') אפשר להבחין כי הקטע האמור, 9-10, אכן תואם במבנהו דגם של מנייה צוברת מאחת עד שבע ובסדר עולה. בדומה לכך בחינה זהירה של תוכן הדרשות החתומות מגלה כי לפנינו מנייה צוברת של שבע המידות – או כלשון 'ספר הבהיר' 'שבע הצורות הקדושות' – כלומר שבע ההוויות או שבעת הכוחות האלוהיים הניצבים במוקד המערך התיאוסופי בפסקאות רבות בחיבור. למעשה לפנינו אחד מכמה קטעים בספר שהמחבר ייחד בהם את הדיבור על כל שבעת הכוחות, ולא הסתפק ברמיזה על חלק מהם.

בפסקה הראשונה, 10, רוכזו כמה ציטוטים מקראיים, שנועדו לרמוז על שלוש המידות הראשונות: (1) "'בראשית" – אחד', וכפי שאפשר ללמוד על יסוד זיהוי רווח ביותר בספר – הנשנה גם בהמשך ביחידה זו – הציטוט מבר' א 1 נועד להצביע על המידה הראשונה, חכמה, המכונה ראשית;²³⁷ (2) 'רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי' (יש' 16) – כאן ברמיזה סתומה, שאפשר שאחריה עמדה במקור התיבה 'שניים', נרמזה כמדומה המידה השנייה, שהמחבר מכנה בין היתר – גם בהמשך יחידה זו – רוח וגם נשמה, כנראה בשל זיהויה כמחצבת הנשמות וכמקור רוחות המלאכים;²³⁸ (3) 'פלג אלהים מלא מים' (תה' סה 10) – היא המידה השלישית, המזוהה עוד, בעזרת צרור פסוקים נלווים, עם מים, חסד(ים) וכסף.²³⁹ הפסקה הבאה, 11, הוקדשה להנגדתה של המידה השלישית, חסד, עם המידה ההפוכה לה, (4) מידה המכונה זהב, ואשר כפי שיתבאר בהמשך היחידה: 'מאי זהב? מלמד שממנו יוצא הדין' (6טז). פסקה 12 פונה לדרשה המתמקדת באותיות המילה זהב: 'ולמה נקרא שמו זהב? שבו כלולים שלש מדות: זכר, והוא ז'; נשמה, והוא ה' [...] וב' היא קיומם, כד"א "'בראשית"'.²⁴⁰ והינה מתוך שלוש

237 זיהוי החוכמה עם הראשית נשנה בדרשות רבות בחיבור. ראו בייחוד: 2, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

238 ראו בייחוד: 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

239 הצעה אחרת לפענוח המשמעות התיאוסופית של השורות בפסקה 10, ראו: וולפסון, אל"ף מ"מ תי"ז (לעיל הערה 39), עמ' 128–131. הצעתו מבוססת על ההתייחסות השכיחה לפסקה זו בלבד (34 על פי חלוקת שלום), בלא כריכתה במבנה הכולל של יחידה 10 כמוצא כאן. לתיבה 'אחד' ייחס וולפסון משמעות אונטולוגית הנוגעת לאחדות האל. ליתר הצעת הפרשנות ראו שם.

240 למרכזיותן של דרשות על האותיות ב'ספר הבהיר' לכל אורכו – ולא רק בחלקים או בשכבות בתוכו – ראו עוד דבריי להלן עמ' 161–164. זיהוי נשמה עם האות ה"א נעשה באמצעות הזכרת הרעיון המדרשי 'ה' שמות לנשמה', העשוי לרמז על חמישה כוחות המשתלשלים ממנה. כפי שהעיר שלום, בנוסחים מאוחרים

המידות הכלולות בזהב, והנמנות בסדר עולה,²⁴¹ התחדשה רק הראשונה, המנויה כאן כמידה אחרת: (5) זָכָר, רָמָז לְמִידָה הַנּוֹכַחַת רְבוֹת לְאוֹרֵךְ הַסֵּפֶר, וְהַמְזוּהָה – גַּם בְּהַמְשָׁךְ הַיְחִידָה – עִם צְדִיק יְסוּד עוֹלָם וְעִם אִיבֵר הַבְּרִית.²⁴² לעומת זאת שתי המידות האחרות הכלולות בזהב, נשמה ובראשית, נזכרו כבר בפתח היחידה – ול'ראשית' מוקדשות ההרחבות ב־41טס.²⁴³

על רקע דברים אלה מתחזרת עתה לאשורה השאלה הפותחת את פסקה 6טז: 'אמ' להם עד כאן חמשה, מכאן ואילך מאי?' – יש לראות בה מעין סיכום ביניים מאת ר' ברכיה, המסכם את מניין הכוחות שנמנו עד כה ומפציר בתלמידיו להשלים את המניין מחמישה לשבעה. בתגובה על דבריו שב אחד התלמידים וקשר את הדרשה למילה זהב, שהיא לדבריו מוצא הדין. לכך נשזר הרמז החידתי – שאת לשונו איחיתי על ידי ביטול המעברים (39) ו-גז – שמיווג הזהב, שהוא מידת שמאל, עם מידת ימין גורם ('מיד') להתגשמות דברי הפסוק 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים' (יש' ל' 26). כפי שמוסיף ומבאר התלמיד האלמוני בסמוך, על פי פירוש נסתר – הנשנה במקומות אחרים בספר – 'הימים' אינם ימות השבוע אלא כינוי לכוחות האלוהיים שהביא האל לידי מציאות במעשה בראשית. זאת על פי המילים 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שם' לא 17), המתבארות לא כתיאור זמן אלא כמושא הפעולה 'עשה'.²⁴⁴ הזכרת פסוק זה מאפשרת לדרשן להזכיר את המידה הממזגת בין ימין ושמאל – (6) שמיים, ולמידה זו יוחדה פסקה 6טז במלואה: 'ומאי שמיים? מלמד שגבל הב"ה אש ומים וטפחן זה בזה ועשה מהן ראש לדבריו, דכתי' "ראש דברך אמת" [...] "עושה שלום במרומיו"; הכינויים אמת ושלום, הנזכרים כאן, רווחים בספר לתיאורה של מידה זו.²⁴⁵

הפסקה שבתווך, 6טז, יוחדה לרקיע השביעי או ליום השביעי, לפי מדרש המשכו של הפסוק הנזכר לעיל: 'וביום השביעי שבת וינפש' (שם' לא 17) – כרמז למידה השביעית ככוח 'המקיים כל הנשמות'.²⁴⁶ בכך תמה הצגת המבנה השביעוני של המידות האלוהיות.

הפסקאות במחציתה השנייה של היחידה, 16-10טז, מוקדשות להבהרות מרחיבות

של הספר נמנים בתוספת מעתיקים חמשת השמות כפי שזכרו במדרש. ראו: שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 40, הערה 1; וכן: דברים רבה ב, לו. כפי שמתברר עתה, תוספת זו חסרה גם מנוסח כ"י רומא Ms. 3086 הקדום.

241 אף על פי שהיחידה כולה סדורה כסדרם היורד של שבעת הכוחות, הפסקה שלפנינו מונה את שלוש המידות הכלולות בזהב בסדר עולה, והדרשן עצמו הטעים זאת בפירוש ב־41טס – במשפט שדילגתי עליו במובאה – בעזרת הציון 'דכתי' "כי גבוה מעל גבוה" (קוה' ה 7).

242 ראו בייחוד: 101טס, 12-1טס, 38לס.

243 לעיל במובאה דילגתי על ההרחבות ב־41טס; ראו להלן בנספח. בהרחבות אלה הודגש בין היתר הרעיון שהראשית קשורה במבנה שביעוני – לפי מדרש המילה 'שבעתים' (יש' ל' 26).

244 ראו בייחוד: "כי ששת ימים עשה י" – ולא אמ' כי בששת ימים. מלמד שכל יום יש לו כחו" (181טס).

245 ראו בייחוד: 3הט, 81ט, 6כטס, 11ל, [2III-לס].

246 בסמוך נוספה – בלשון 'דבר אחר' – דרשה אחרת למילות הפסוק, המזהה את היום שבו אירע 'ינפש' עם הכוח שממנו יוצאות ופורחות הנשמות, דהיינו הכוח זכר או ברית. מדרש כזה נשנה בספר ביחידה אחרת,

15-14לס, 38לס.

ומשורשרות של כמה מן המידות האלוהיות על גבי הסעיפים שקדמו. כך בין היתר בא בסימון של פסקאות אלה – ובסופה של יחידה §טז כולה – מדרש יצירתי נוסף על 'אותן'²⁴⁷ שנ' בהם "שבע ביום הללתיך"²⁴⁸, דהיינו על שבע המידות. הדרשן נטל את הפסוק 'יסרת אתכם אף אני שבע על חטאתיכם' (וי' כו 28) ודרש את המילים 'אף אני שבע' כאמירה קיבוצית שהשמיעו כביכול המידות, אשר הזדהו כשבע במניין והביעו את יכולתן מחד גיסא להתהפך ולייסר את בני האדם, אף על פי שיש ביניהן כוח 'שממונה על הזכות ועל הטוב', ומאידך גיסא לעורר רחמים לפני המלך ולהביא לתשובה. גם באמצע היחידה שלאחר מכן, §יז, יש דרשה שבמרכזה התאמת שבעה איברים בגוף האדם לכוחות האלוהיים שכנגדם (§§18-141);²⁴⁹ עד שיחד מצטרפות שלוש היחידות §טו–יז להצגה מרוכזת של מבנה מרכזי זה בתיאוסופיה של 'ספר הבהיר'.

מן הבחינה המבנית דוגמה זו ממחישה את הקושי בפענוח מילותיו של 'ספר הבהיר' בהיעדר חלוקה בסיסית שלו ליחידות מדרש ראשיות, כשהקישוע לפסקאות נפרדות הבאות זו אחר זו מטשטש לגמרי את המבנה הברור של היחידה המדרשית האגודה – וגם השמטות נוסח שאירעו בענפים שהזינו את מהדורות הספר בוודאי לא הועילו. לכך התלוותה כאמור הנטייה הפרשנית לקרוא בסעיפיו של קטע זה – וב'ספר הבהיר' כולו – בהנחה האנכרוניסטית שתורת האלוהות בחיבור הולמת בהכרח את התבנית היסודית של עשר הספירות בקבלה התיאוסופית. פירוש דברי 'ספר הבהיר' ברוח תורת עשר הספירות של הקבלה היה מגמה קדומה מאוד, וביטוייה הראשונים נמצאים כבר בכתביהם של בעלי הקבלה עצמם,²⁵⁰ בדברי מפרשיו הראשונים של הספר²⁵¹ וגם במלאכתם של מעיינים מאוחרים בספר ובכללם מעתיקו בכתבי היד.²⁵² ואולם מגמה זו, שהתקבלה בדרך כלל גם בספרות המחקר, אינה מתיישבת עם מילות הקטע המובנה

247 בכתב היד: 'אותו'.

248 תה' קיט 164.

249 ראו לעיל עמ' 126–127.

250 כבר ר' עזרא בן שלמה מגרונה ביאר אחת מדרשות היסוד במאמר 'עשרת המאורות' ב'ספר הבהיר' וביקש ליישבה עם תורת עשר הספירות, ולשם כך נזקק לחדש הבחנה ב'שבעה מורגשות ושלושה רוחניות', המסלקת את המתח המספרי בין שבעה לעשרה. וכך כתב: 'ולפי שבי' ספירות בכל אחת ואחת עשרה והם מאה התקינו ק' ברכות ומן הטעם הוזה שהם שבעה מורגשות ושלושה רוחניות' (ר' עזרא מגרונה, 'פירוש לאגדות התלמוד', כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 441 ebr., דף 34א).

251 כך בעל הפירוש הקדמון של הספר שנכתב בקטלוניה, 'אור הגנוז', התאמץ כדרכו למצוא בקטע זה רמזים לכל עשר הספירות של הקבלה התיאוסופית – בתבנית שהייתה ידועה לו – וכדי לתרץ את העובדה שהקטע נחתם במניין ברור של שבע מידות בלבד, כפה עליו את ההבחנה הקבלית המאוחרת בין שלוש ספירות עליונות, כתר, חכמה ובינה, לשבע ספירות תחתונות. ראו כ"י פראג 49, דף 92ב–94ב.

252 למשל בסעיף ו באילן הנוסח מופיעה בין דרשות התיבה 'זהב' ב' §טז: הערה, ובה ניסיון להתאים את הנאמר לתבנית הקבלית התיאוסופית של עשר הספירות: 'הו' זין מדות והו' ה' אחרונה <נשמה> הבי'ת חכמה ובינה ונקר' נשמה על שם אצילות ה' ספירות אחרונות' (כ"י וטיקן 110 Barb. Or., דף 10ב–11א). וראו בעניין זה: אברמס, הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 228. כמוכח מכתב יד אחר המשתייך לסעיף זה, כ"י ציריך Heid., דף 265, שרבו זה מקורו בהערת גיליון.

שלפנינו.²⁵³ עוד יש להעיר בהקשר זה שתפיסת הכוחות בחיבור לא ייחדה מעמד מיוחד לתבנית עשר הספירות שב'ספר יצירה'. תבנית זו נזכרת בצורה מפורשת בדרשה אחת בספר (סכח2), שעניינה דווקא בהתאמת המנייה העשרונית – של אצבעות, דיברות וספירות – למניות אחרות: תרי"ג מצוות, כ"ב אותיות; ובתוך כך דומה שהדרשן אף חש להבהיר שהשם ספירות נגזר מסיפור.²⁵⁴ זאת ועוד, בתבנית שבע המידות ב'ספר הבהיר' כלולות מחד גיסא מידות שאפשר להתאימן לשלוש העליונות של המקובלים (חכמה, בינה), ומאידך גיסא מידות העשויות להתאים לשבע התחתונות בעץ הספירות המעושר (חסד, דין, שלום, צדיק, שביעית), ולאור יחידה שטו ויחידות אחרות בספר יש אילוץ ביישומה של הבחנה זו על התיאוסופיה השביעונית המוצגת בדרשות רבות בספר.²⁵⁵ כפי שאבקש להוכיח בסעיפים הבאים, תמונה זו נותרת יציבה בהצגות מרוכזות אחרות של המידות האלוהיות בספר, ואם נמצאו ב'ספר הבהיר' הבחנות בין מניות שונות, דומה שהן מכוונות לעניינים אחרים.

ד.2. 'שבעה קולות':

הצגתו המרוכזת הראשונה של המבנה השביעוני בחיבור תבנית שבע המידות האלוהיות, שלפי הצעתי הוצפנה במחרוזת של רמזים בדברי תלמידיו של ר' ברכיה ביחידה שטו, הוצגה כנראה בשלמותה לראשונה ביחידה הקודמת לה, שטו, שבה נדרש הפסוק 'וכל העם ראים את הקולת' (שמ' כ 14) על שבעת הקולות שהוזכרו בתה' כט. כאן בולטת התמקדותו של המחבר במבנה השביעוני, בשבעת הקולות. אומנם עתה הוא ריכז את הרמזים בדרשה תמציתית אחת ולא פיזרם על פני יחידה מסועפת, אך בד בבד מיעט מאוד בהבהרות שבכוחן לסייע בעד הקורא לפענח את הדברים. הינה לשונה של פסקה שטו, הפותחת את היחידה:

253 ראו בייחוד: שלום, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 39–40; כאמור לא מן הנמנע שקביעה זו נתייסדה על קריאתה של פסקה זו במנותק מן המהלך המובנה שאפשר לזהות בסעיפים שלפניה. הניסיון לאתר בקטעים אלה את תורת עשר הספירות של המקובלים הוביל את שלום גם לזיהוי הנשמה כשכינה או מלכות ולזיהוי שבעת הימים (או הקולות) כשבע הספירות התחתונות. ראו בייחוד: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 34–35 והערה 1 (הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 169–170). והשוו הדיון הכללי אצל: דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 265–273.

254 '[...] דאית בידים עשר אצבעות. רמז לעשר ספירות שבהן נחתמו שמים וארץ [...] ואמאי קרי לה ספירות [בכתב היד: ספירת] משום דכתי' "השמים מספרים כבוד אל" (תה' יט 2) (סכח). בדומה לכך ב'שטז, שהובא לעיל, שולבה בסמיכות להזכרת שבעת הרקיעים לשון 'ספר יצירה' /כרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו', וההתמקדות היא בברית המילה, דהיינו במידה המכונה גם זכר וצדיק; וב'סכט- נזכרו 'עשר מאמרות שבהם עמד [כנראה צ"ל: עומד] העולם והוא אחד מהם. וברא באדם כנגד אותם עשר אצבעות ידיים'.

255 ראו לעיל הערות 250, 251.

108S] <מה> אמ' מר מאי דכתי' 'וכל העם רואים את הקולות!' ²⁵⁶ וכי נראין קולות.
 אלא 'וכל העם רואים את הקולות' ²⁵⁷ אותם שאמ' דוד.
 שנ' 'קול יי על המים אל הכבוד הרעים יי על מים רבים' ²⁵⁸.
 'קול יי בכח' ²⁵⁹ ואומ' 'בכח ידי עשיתי' ²⁶⁰ ואומ' 'אף ידי יסדה ארץ' ²⁶¹.
 'קול יי בהדר' ²⁶² ואומ' 'הוד והדר פעלו' ²⁶³.
 'קול יי שובר ארזים' ²⁶⁴ זה קשת ששוברת 'עצי ארזים ועצי ברושים' ²⁶⁵.
 'קול יי חוצב להבות אש' ²⁶⁶ זה שעושה שלום בין האש ובין המים שחוצב כח האש
 ומונע אותו מללחוך המים גם מונע להבתו.
 'קול יי יחיל מדבר' ²⁶⁷ שנ' 'ועושה חסד למשיחו וגו' ²⁶⁸ יותר מן המדבר.
 'קול יי יחולל איילות' ²⁶⁹ דכתי' 'השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות או באיילות
 השדה' ²⁷⁰.
 הא למדת שבשבעה קולות התורה נתנה ובכולם עלה האדון עליהם וראום. והיינו
 דכתי' 'וכל העם רואין את הקולות ואת הלפידים' ^{271, 272}.

כאמור רמזי המדרשים בקטע זה דלים אף בהשוואה לדרשות אחרות בספר ²⁷³ על כל פנים
 בעזרת רמזים מקבילים שנשנו בצורה בהירה יותר ביחידות אחרות בספר אפשר כמדומני
 לזהות ברשימה שלפנינו מנייה יורדת של שבעת הכחות. הקול הראשון ('על המים', 'על מים
 רבים') והקול השני – שהדרשן דורשהו בשרשור על ייסוד הארץ – עשויים להתבאר לאור

256 שמ' כ 14.

257 שם.

258 תה' כט 3.

259 שם 4.

260 יש' י 13.

261 שם מח 13.

262 תה' כט 4.

263 שם קיא 3.

264 שם כט 5.

265 מל"א ה 24.

266 תה' כט 7.

267 שם 8.

268 שמ"ב כב 51; תה' יח 51.

269 תה' כט 9.

270 שה"ש ג 5.

271 שמ' כ 14.

272 כ"י רומא Ms. 3086, דף א6–ב.

273 ומי יודע אם לדול זה לא היה מעשה ספרותי מכוון, שנועד לטשטש את פרטי המבנה השלם של שבע
 המידות, שנרמזו כאן לראשונה באופן מרוכז. על השערה זו ראו עוד להלן בסעיף הבא.

דרשות על תיאורי הבריאה במקרא הבאות בפתח 'ספר הבהיר'. כך ביחידה §טו נדרשו שני הפסוקים 'המקרה במים עליותיו' ו'עשה מלאכיו רוחות' (תה' קד 3–4) על שני הכוחות האלוהיים הראשונים: המים ש'כבר היו', דהיינו החוכמה, ומקור רוחות המלאכים וגם הארץ, שרקיעתה קדמה לנטיית השמיים ולנטיעת האילן.²⁷⁴ בחזרה ל-§טו: לקול השלישי ('בהדר') הותאם פסוק המציין פעולה מיטיבה של האל, ואפשר שהוא מרמז למידת חסד, המנוגדת למידה שמרומזת בקול הרביעי, המציין פורענות ('קשת ששוברת עצי ארזים ועצי ברושים'), היא מידת הדין. הרמז המובהק ביותר נוגע לקול החמישי, המזוהה בדרשה עם המידה שלום, דהיינו הכוח העושה שלום בין שתי המידות המנוגדות שלפניו. הקול השישי הוא אולי כנגד הזכר או הברית – האם כיוון הדרשן לסיפא של הפסוק שציטט: 'לדוד ולזרעו עד עולם?'²⁷⁵ והקול השביעי ('חולל איילות') כנגד המידה השביעית, המרומזת כנראה – באמצעות שרשור פסוקים – לשדה.²⁷⁶ בהמשכה של יחידה §טו מופיעות עוד כמה פסקאות משלימות, שעניינן הבהרות ותוספות על מדרש שבעת הקולות. בין היתר נדון כאן המתח שבין מנייתם של עשרה קולות או כוחות לבין המנייה המסורתית של עשרה דברים או עשרה מאמרות שנשמעו בסני.

274 ייתכן שעשיית רוחות המלאכים הותאמה בדרשתו של ר' יוחנן ב-§טו לכוח השני מבין הכוחות האלוהיים – ושמא זהו משמעו הנסתר של השימוש ברעיון 'בשני נבראו מלאכים'. דבריו של ר' יוחנן נכרכו בהבהרה התיאולוגית שמתחת הרקיע נעשתה על ידי האל לבדו ובלא סיועם של מלאכים. רעיון זה הוסמך שם על הפסוק 'אני ה' עושה כל, נוטה שמים לבדי, רוקע הארץ מאתי, הנדרש כך: 'אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם – ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל' – דהיינו 'כל' הוא שמה של הישות או הכוח – 'שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא והכל צריכין לו ובו צופין ולו מחכין, משם פורחין בשמחה'. בדרך כלל הוצע לראות במילה כל את השם שניתן לאילן עצמו. ראו בייחוד: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 71–75; וולפסון, לאורך הדרך (לעיל הערה 28), עמ' 63–88; בוס, מלנגדוק לפירנצה (לעיל הערה 28), עמ' 20–25; מרוז, האילן שהוא מלאך (לעיל הערה 35), עמ' 242–248. ואולם האם אפשר שכול הוא המקור המשקה את האילן, דהיינו הישות הראשונה, החוכמה? לפי הצעה זו אפשר ששיעורו של משפט המפתח יהא כך: 'אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם [...] הקדמתי 'ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל'; כשהפעולה 'נוטה שמים' בפסוק הנדרש (יש' מד 24) הוקבלה לנטיעת האילן. והשוו גם לשונו של הדרשן מייד בהמשך הדרשה: 'גם בעת שרקעתי ארצי, שבו נטעתי אילן זה, המבחינה בין נטיעת האילן לבין רקיעת הארץ שקדמה לנטיעה, שכאמור אולי יש לזהותה עם רקיעת הכול. עניין דומה מתברר מן המשל שבסמוך: 'למלך שרצה לנטוע אילן בגן; השגיח בכל הגן לדעת אם יש לו מעיין מים המעמיד אותו ולא מצא. אמ' אחפור מים ואוציא מעין כדי שיוכל האילן להתקיים. חפר והוציא מעין] נובע ממים חיים ואחר כך נטע אילן ועמד ועשה «פרי» והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד ששאבו מן המעיין' (§טז); ושוב דומה שיש להבחין בין מים חיים, שהם כנגד החוכמה, שכבר הייתה בנמצא, לבין המעיין, הנובע מן המים, ולבין נטיעת האילן, השואב מן המעיין. לקדמותה של הארץ לשמיים הוקדשה גם יחידה §י, המבכרת את הסדר שבבר' ב 4 ('ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים') על פני הסדר ההפוך שבבר' א 1 ('את השמים ואת הארץ'). הסדר השני נועד לפי הדרשן ללמד שרק עם בריאת השמיים הובאה הארץ לידי גמר ונשלמה, כחפץ הבא לידי שלמותו רק משעה שהותקן על כנו; ואילו לקדמותה של התורה, דהיינו החוכמה, לארץ יחדו הפסקאות §ה-2. והדברים צריכים עיון נוסף.

275 שם"ב כב 51; תה' יח 51.

276 על השדה ראו עוד §טז.

ד.3. מניין עשרת המאמרות וכיווצו לשבעת הכוחות

הצגתו של מבנה המערכת האלוהית ב'ספר הבהיר' הגיעה לשיאה בקובץ הדרשות הארוך על עשרת המאמרות (סל 3-19), שכל מאמר ומאמר בעשרה הותאם בו לכוח אלוהי אחר. דרשות אלה כלולות ביחידה המדרשית הארוכה ביותר בספר, סל 1-52, שהדובר הראשי בה הוא ר' יוחנן.²⁷⁷ מעיינים בכל הדורות שקיוו למצוא בקובץ זה את שורשיה של תורת עשר הספירות בקבלה התיאוסופית, נתקלו בבעיות פרשניות בעיקר לנוכח אי הבהירות במניין או במנייה העודפת, הקושי להתאים את האמור בקובץ זה לסכמות שכיחות שהתפתחו בקבלת הספירות, ותערובת הדימויים והרמזים, שחלקם אינם נשנים בדרשות אחרות בספר.²⁷⁸ קושי נוסף נבע מקטיעותיה של יחידה זו בשני מקומות, ששולבו בהם יחידות מדרשיות שלמות: [I-לס] באמצע הדרשה על המאמר השישי ו-[II-לס] באמצע הדרשה על המאמר השמיני.²⁷⁹

נקודת המוצא לקובץ הדרשות על המאמרות היא פסקה סל 2, שנשנה בה הרעיון שפולחן האל הנשגב מחייב תיווך של שתי המידות או שני הכוחות הראשונים, 'שאינן רשות לקרא ולהתפלל לאלף לבדה, אלא על ידי השנים אותיות הדבקים בה היושבים ראשונה במלכות'.²⁸⁰ ה'אלף לבדה' מזוהה עם האות אל"ף בתיבה הראשונה בפסוק 'אז תקרא וה' יענה' (יש' נח 9), ועל האות השנייה, זי"ן, נאמר: 'נשאר שבע «מעשרה»²⁸¹ מאמרות והיינו זי"ן. לאחרונה מצא קנוהל בדרשה זו ראייה לאישוש השערתו ש'ספר הבהיר' אימץ דגם מספרי גנוסטי קדום של 7+1 (א"ז);²⁸² ואת ההתאמה – המאולצת כדבריו הנכוחים – של א"ז לעשרת המאמרות נימק בהנחה ש'ספר הבהיר שואף ליצור התאמה בין דגם מספרי זה [...] ובין המבנים העשרוניים אותם מצא במקורות שונים', כמו ברשימת עשרת המאמרות שבסמוך.²⁸³ גם בלא אימוצה של השערת קנוהל על הדגם הגנוסטי המתומן, יש ערך רב בהצבעה על התאמות מאולצות בין תבניות מספריות שונות בחיבור. ניכר שאף הרשימה הארוכה של עשרת המאמרות, ההולכת ונמנית בסמוך, אינה מורה על עשר ישויות. ייתכן שרשימה זו מציגה צמצום מכוון של מניין

277 יחידה סל נפתחת במילים 'שאלו לו תלמידיו', דהיינו תלמידי ר' יוחנן, שמפיו נמסרה היחידה הקודמת.
 278 עניין זה הודגש היטב בידי שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 117-126, 143-162. שלום נטה אל הדעה שלמרות ההבדלים בהשוואה למניית הספירות שהתייצבה אצל המקובלים, גם ב'ספר הבהיר' התבנית הבסיסית – והקדומה – הייתה תבנית עשרונית. דיון ביקורתי בטענה זו יבוא להלן (ועיינו גם המחקרים הנוכחים להלן הערה 319).
 279 ראו על כך בהרחבה להלן, בפרק ה'.
 280 והשוו לנאמר במקומות אחרים על כריעת ברך למלך, שנעשית בתיווך כריעה לבית המלך תחילה (סל 6), על המלך המעוטף כסות לבנה (סל 5) ועל תפילת חבקוק (סל 1).
 281 תיבה זו חסרה בכ"י רומא Ms. 3086, והושלמה בעזרת כ"י וטיקן 505 ebr.
 282 קנוהל, מהולדת המקרא (לעיל הערה 43), עמ' 221-225; הנ"ל, המרכבה (לעיל הערה 28), עמ' 19-20.
 על תבנית מספרית זו ומקורותיה ראו כאמור לראשונה: אידל, לבעיית חקר מקורותיו (לעיל הערה 39), עמ' 57-63.
 283 קנוהל, מהולדת המקרא (שם), עמ' 223.

העשרה, העולה למעשה לשבעה כוחות או שבע מידות בלבד. כוחם של דברי ר' ברכיה 'צאו ודקדקו בהם ותמצאום' (טז), שנדונו לעיל, יפה שבעתיים לנפתוליה של יחידה ל. כאמור כבר בתחילת מניין העשרה הקביל הדרשן את המאמר הראשון לא למידה הראשונה מן המידות האלוהיות כי אם לאל עצמו, הנשגב מכל מחשבה, ושאחדותו מורה על ייחודו: 'ראשון כתר עליון ברוך הוא ומבורך שמו ועמו; ומי עמו? דכתי' כי יי הוא האלהים הוא עשאנו ולא אנחנו' – ולא ידענו להכירו ולידע אחד האחדים המיוחד בכל שמותיו' (ל).²⁸⁴ קוראים במהלך הדורות שהניחו כי לפנינו רשימה התואמת את תבניות עשר הספירות כמתכונתן המאוחרת בקבלה התיאוסופית, נאחזו במילים 'כתר עליון' כדי לזהות כאן את הספירה הראשונה, כתר (עליון), כבמניין העשר של בעלי הקבלה. ואולם את יתר ההיגד אפשר להבין גם כחיווי על האל עצמו ולא על מידה או כוח מכוחותיו, וזאת גם בלי שנראה בתיבות 'כתר עליון' שרוב מאוחר מעשה ידי מקובלים.²⁸⁵ לשון ההיגד כוללת ביטויים משגיבים של האל המיוחד באחדותו, כדרכו של 'ספר הבהיר' בכמה מקומות. וכבר כאן אפשר שעלה בידי הדרשן לגרוע למעשה מאמר אחד ממניין העשרה.

בפסקאות הבאות, ל⁷⁻⁴, הותאמו ארבע המידות הראשונות במניין השבע – שעמדתי עליו בסעיף הראשון בפרק זה – למניין עשרת המאמרות, וזאת כפי הנראה בפער מנייה של אחד, בעקבות הפיגור שנוצר על פי הצעתי. חכמה או ראשית, שהיא כאמור המידה הראשונה או הכוח הראשון, הוצבה כנגד המאמר השני (ל⁴); המידה השנייה, המכונה נשמה, והקשורה ברוח, הוקבלה למאמר השלישי, שכונה רוח אלוהים (ל⁵), וזוהתה עם הרוח שבה נחקקו ונחצבו אותיות התורה על פי 'ספר יצירה'; למאמר הרביעי הותאמה המידה השלישית, חסד או ימין: 'רביעי – צדקות השם וזכויותיו וחסדיו עם כל העולם והוא ימינו של הב'ה' (ל⁶); ולמאמר החמישי – המידה הרביעית, דין או שמאל: 'חמישי – אשו של הב'ה הגדולה, שנ' "ואת האש הגדולה", והיא שמאלו של הב'ה' (ל⁷).²⁸⁶ לאחר הצגתן של שתי מידות אלה, מים ואש או ימין ושמאל, יש הפוגה במניין ופנייה לפסקת תוספת (ל⁸), שבה הוקבלו השתיים לחיות הקודש שבחזון המרכבה, המוקפות מלאכים המשתחווים לפניהם וכורעים ואומרים "יי הוא האלהים" ו"יי הוא האלהים".²⁸⁷ תוספת זו שייכת כפי הנראה להעשרה הציורית של רשימת המאמרות והמידות המסתתרות בהם בתיאורים שמקורם בתמונת המרכבה בחזון יחזקאל, וכמוה מצינו שוב בשתי הפסקאות הבאות ברשימה, ל⁹+ל¹⁰.²⁸⁸ פסקאות אלה מדמות את המאמר השישי

284 כ"י רומא Ms. 3086, דף 222.

285 השוו השערתו של ניימרק הנוכרת לעיל הערה 212.

286 ראו בעניין זה: י' וינשטוק, 'לביורר הנוסח של ספר יצירה', טמירין, א (תשל"ב), עמ' נא, הערה 8.

287 בנוסח כ"י רומא Ms. 3086, דף 222: 'ומאי ניהו? הן הן חיות הקדש והשתים [כ"י וטיקן 505 ebr. וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: והשרפים] הקדושים מאמינים [כ"י מינכן Cod. hebr. 209: מימינים] ומשמילים הם הנעימים הגבוהים למעלה, דכתי' "וגביהם וגובה להם ויראה להם" וכו' (ל⁸).288 כנוצר לעיל עמ' 140, ליד הציון להערה 279, בתווך בין שתי פסקאות אלה שולבה יחידה [ל¹], באופן הקוטע את הדרשה באמצעה.

שבעשרת המאמרות ל'כסא הכבוד, המעוטר המכולל המאושר הוא בית העולם הבא; ומקומו חקוק בחכמה, דכתי' 'ויאמר אלהים יהי אור',¹⁸ וכן לכיסא הניטל בזרועו של המלך. מקבץ רמזים זה מתפרש יפה בעזרת הדרשות שהוסמכו לו על האור הגנוז, המזוהה עם העולם הבא ועם חביון עוזו של האל, ואפשר שיש לשוב ולהתאימו למידה השנייה בשבע, נשמה או רוח, שכאמור כבר נזכרה ביחידה דידן על עשרת המאמרות.²⁸⁹ אם יש ממש בפענוח זה, הרי שוב יצר המחבר צמצום – למעשה פיגור – מכוון במניין המאמרות, הפעם על ידי חזרה על מידה משבע המידות שכבר נזכרה לגבי המאמר השני.

בצרור הפסקאות הבא ברשימת המאמרות, § 11-18, המובאות כאן בדילוגים, נדרשו באריכות המאמר השביעי והמאמר השמיני על שתי המידות הבאות – ונרמזה גם המידה שלאחריהן – במניין שבע המידות בתורת האלוהות של 'ספר הבהיר'. בקריאת פסקאות אלה שבים ונחשפים ביטויים לאי סדירות שהותיר הצמצום המכוון של המניין:

11ל§ (102) <קנג> שביעי. הוא ערבות שמים. ולמה נקרא שמים. אלא שהוא עגול כמו ראש. ומלמד פתחשמים מימינו ואש משמאלו והוא באמצע. והוא שם מים מאש וממים ומכניס ביניהם שלום. בא האש מצא מצידו מדת האש. באו המים מצאו מצידן מדת המים. והיינו עושה שלום במרומיו:

12ל§ (103) <קנד> שביעי. אינם אלא ש. מלמד שכאן הוא היכל הקדש והוא נושא את כולן ונחשב לשנים והוי שביעי. ומה הוא המחשבה שאין לה סוף ולא תכלית. כך המקום הזה אין לו לא סוף ולא תכלית:

13ל§ (104) <קנה> שביעי *הרי²⁹⁰ מזרחו של עולם. ומשם בא זרעם של ישראל. כי חוט השדרה משוך מן המוח של אדם ובא לאמה ומשם הוא הזרע. דכתי' ממזרח אביא זרעך [...] <קנו> מאי דכתי' וממערב אקבצך. מאותה מדה *ששטה²⁹¹ תמיד למערב. למה איקרי מערב. מפני ששם מתערב כל הזרע [...]

14ל§ (105) <קנז> שמיני הוי. יש לו להב"ה צדיק אחד בעולמו והוא חביב לו מפני שמתקיים העולם כולו. והוא יסודו והוא מכלכלו ומצמחו ומגדלו ומשמחו [...] <והוא> יסוד הנפשות כולם. אמרת יסוד הנפשות ואמרת שמיני. והכתי' וביום השביעי שבת וינפש. אין. שביעי הוי. משום דמכריע ביניהו. דשית אינון. תלת לרע ותלת לעיל והוא דאכרע בינייהו:

15ל§ <קנח> ומאי טעמ' איקרי שביעי. וכי היה בשביעי. אלא מפני שהב"ה שבת בשבת באותה המדה דכתי' שבת וינפש [...]

289 ראו לעיל עמ' 134.

290 כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'הוי'.

291 כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'שנוטה'.

167§ <קנט> ומאי הוי שביתה זו. דלא הוי בה מלאכה והוי הנחה. דכתי' שבת [...] 292

177§ (114) <קסח> ומאי ניהו דאמרת שמיני. מפני שבו נתחלו השמונה ובו נשלמו השמונה לחשבון. אך הוא * בפעולת 293 הוי שביעי. ומאי נינו השמונה שנתחלו בו. אלא השמונה ימים דברית מילה:

187§ ושמונה הם. «אינם» 294 אלא שבע. ומאי טעמא אמ' הב"ה שמונה. מפני שהם שמונה קצוות באדם. ומאי ניהו. יד ימין ושמאל רגל ימין ושמאל ראש וגוף ובריית מכריע ואשתו שהוא זוגו. דכתי' ודבק באשתו והיו לבשר אחד. הרי שמונה. ואלו הן ימי המילה. ותמניא אילין לא הוו אלא שיב דגוף וברית חד הוי: 295

הדרשן השקיע מאמץ פרשני ניכר בהצדקת החריגות שהותירה התאמתן המלאכותית של המידות למאמרות. חריגות אלה מודגשות באמצעות תמיהות חוזרות ונשנות שעורר הדרשן לאורך המובאה, ושעל טעמן אפשר לעמוד מתוך זיהוי כל אחת מן המידות הנרמזות בקטע. בדרשה הראשונה על המאמר השביעי, §11, נרמזה המידה הממצעת שלום, וזאת באמצעות אפיוניה השכיחים כמשכינת שלום בין המים לאש, המידות שלפניה, וכ'עושה שלום במרומיו'. 296 התמיהה 'שביעי? אינם אלא שש' (§12), שבאה בעקבותיה, נועדה ככל הנראה להצביע על כך שמידה זו איננה השביעית במניין – וכבר נזכרה האפשרות למנותה כמידה השישית בשבע המידות. על כך נוספה התייחסות למונח אחר מעולם הדימויים של המרכבה, היכל הקודש, המתואר כנושא את המידות כולן ומוזהה עם 'המחשבה שאין לה סוף ולא תכלית'. 297 בדרשה אחרת על המאמר השביעי, §13, הותאמה המידה הנזכרת שלום לפאת מזרח ולחוט השדרה המוליך את הזרע מן המוח, ועימה הוזכרה המידה האחרת – שכינתית לעיל זכר – שהיא כנגד איבר הברית, הנוטה אל המערב, והמערב עצמו מוזהה כמידה השביעית והאחרונה, שבה 'מתערב כל הזרע'. 298 למידה ברית הוקדשו פסקאות נוספות, §14, §17-18, 299 בלוויית כינוייה השכיחים ב'ספר הבהיר', ובהם צדיק או יסוד, המקיים את העולם. 300 גם בהתאמתה של מידה

292 הפסקה §16 כלולה במקטע שהיה בדף שנשמט מכ"י רומא Ms. 3086. ראו על כך לעיל עמ' 92. השלמת הנוסח על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209.

293 כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'בפעולה'.

294 ההשלמה על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

295 כ"י רומא Ms. 3086, דף 24א-ב.

296 ראו לעיל עמ' 000.

297 דיון מקיף בדרשה זו ובמונח היכל הקודש כאן ראו: J.V. Dauber, 'Image of the Temple in "Sefer Ha-Bahir"', S. Fine (ed.), *The Temple of Jerusalem: From Moses to the Messiah: in Honor of Professor Louis H. Feldman*, Leiden and Boston, MA 2011, pp. 216–224

298 ראו: שם.

299 בתווך בין הפסקאות §16 ו-§17 יש תרחיב ארוך, [II-§], הקוטע שלא כהוגן את רצף הדברים. ראו על כך עוד להלן עמ' 154–155.

300 ראו לעיל הערה 242.

זו למאמר השמיני בעשרת המאמרות עורר הדרשן כמה תמיהות: 'אמרת יסוד הנפשות, ואמרת שמיני?!' (14לס), וכך: 'ומאי ניהו דאמרת שמיני?!' (17לס); וסילוקן נועד להבהיר כי מידה זו אכן איננה שמינית אלא שביעית, אך לא במובן השביעית, בה"א הידיעה, כלומר האחרונה שבשבע המידות, אלא בהיותה כוח אמצעי בשבעה ומכריע ביניהם. העניין האחרון שב ומתברר מתמיהה מפורשת נוספת: 'ומאי טעמ' איקרי שביעי? וכי היה בשביעי?!' (15לס); ההבהרה שבעקבות תמיהה זו – 'אלא מפני שהב"ה שבת בשבת באותה המידה, דכתי' "שבת וינפש" – מלמדתנו על ההבחנה הברורה שהבחין הדרשן בין המידה ברית או שבת, המתפקדת כשביעית, כלומר כמכריעת השבע, והפועלת פעולה המשפיעה על היום השביעי, לבין המידה השביעית במניין המוחלט של השבע, כלומר 'אחרונה שבשבע' (19לס). הבחנה דקה זו כבר נזכרה לעיל במניינם המסותרים של תלמידי ר' ברכיה (17זס) והיא מתפרשת גם בהמשכה של היחידה דידן: 'וצדיק יסוד עולם באמצע [...] ועליו נאמ' "שבת וינפש" – מדה יום השבת, ועליו נאמ' "זכור את יום השבת לקדשו"; והא גם כן כתי' "שמור!" – ההוא במדה שביעית נאמ', דכתי' "את שבתותי תשמורו"; ומאי ניהו? הוי אומ' זה מדת טובו של הב"ה' (38לס).³⁰¹ ממילא דיון זה כולו מבליט שוב ושוב את המבנה השביעוני של המידות, שהן 'תלת לרע ותלת לעיל והוא דאכרע בינייהו' (14לס), כלומר שבע בסך הכול, לא פחות ולא יותר.

על פי פענוח הרמזים שהוצע עד כה – המבוסס בין היתר על עיון בין־טקסטואלי בהצגתן השיטתית של המידות בדרשות אחרות בספר – בשמונה מתוך עשרת המאמרות ברשימה נרמזו בדרך לא דרך כל שבע המידות: חכמה, נשמה, ימין, שמאל, שלום, ברית ואף המידה השביעית; אך זאת בלא סדירות ובאופן לא ממצה. על כן אין לתמוה שגם בדרשה על המאמר התשיעי (והעשירי), החותמת את הרשימה, 19לס, שוב הוזכרו מידות שכבר הופיעו לעיל:

19לס (115) <קסט> תשיעי מאי הוי. א"ל תשיעי ועשירי הם יחד. זה כנגד זה. והאחד גבוה מתבירו חמש מאות שנה. והם כעין שני אופנים. והאחד נוטה לצד צפון והאחד נוטה לצד מערב. והולכין עד הארץ התחתונה. מאי תחתונה. אחרונה שבשבע «ארצות»³⁰² למטה. וסוף שכינתו של הב"ה תחת רגליו. שנ' 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי'. ושם *נצטוו³⁰³ של עולם למטה. דכתי' 'לנצח נצחים'. <קע> מאי 'לנצח נצחים'. אלא נצח הוי. ומאי ניהו. זה הנוטה למערב. ושני לו הוי זה הנוטה לצפון.

301 והשוו לתמיהה החותמת את הקטע: 'ושמונה הם? אינם' אלא שבע! (18לס), המצביעה על מתח אחר בין שתי דרכים שונות למניין איברי האדם כמקבילים לשבעת הכוחות האלוהיים.

302 ההשלמה על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

303 כ"י וטיקן ebr. 209 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'נצחונו'.

ושלישי זה שלמטה. והאמרת שני אופני המרכבה. אלא אימ' סוף השכינה הוי גם כן נצח. והיינו 'לנצח נצחים'. «נצח חד. נצחים»³⁰⁴ תרי. תלתא:³⁰⁵

בפתח הקטע אחד העיסוק במאמר התשיעי ובמאמר העשירי, ש'הם יחד'. בפרשנויות השכיחות לספר – שכאמור ביקשו להתאים את דרשת 'ספר הבהיר' לתבנית עשר הספירות של הקבלה התיאוסופית – זוהו המאמרות הנזכרים כאן עם זוג הספירות נצח והוד.³⁰⁶ ואולם אפשר שהכוונות הנמנים בקטע זה מתאימים גם הם למידות שכבר הוזכרו, ולשם כך הוסיף המחבר ופגם במניין המאמרות, תוך שהוא נוקט את שתי הדרכים שזוהו בדבריו עד כה: שילוב ציור אנגלולוגי נוסף שמקורו במרכבת יחזקאל ('שני אופני המרכבה') וסטייה מכוונת מן המניין הסודר: שני האופנים הפכו עד מהרה לשלושה (בלוויית התמיהה 'האמרת שני אופני המרכבה!'). כמדומני שבחינת הקטע מלמדת כי שלושת הכוחות, המכונים אופנים או נצחים, הוזכרו כבר בהצגה היורדת של שבע המידות, וכאן הם נמנים בשנית, מן התחתון אל העליון: נצח, השלישי, הוא 'הארץ התחתונה' וה'אחרונה שבשבע 'ארצות'³⁰⁷ למטה', דהיינו המידה השביעית, המכונה כאן גם סוף השכינה; האופן השני 'נוטה לצד מערב' – דימוי שכבר הופיע לעיל ברשימת המאמרות באשר לברית או יסוד, המוליך את הזרע מחוט השדרה אל המערב; ואילו האופן הראשון מתואר כ'גבוה מחבירו חמש מאות שנה' וכ'נוטה לצד צפון', וזיהויו עם אחת המידות – הגבוהות יותר – אינו ברור עד תום.³⁰⁸

סעד וסמך לפענוח החדש המוצע כאן, שאין מדובר בשתי מידות הנוספות על השבע, אפשר למצוא בשתי דרשות משלימות שהובאו בהמשך היחידה הארוכה ל§ (1) בהתאמתם של שבעת צמחי ארבעת המינים ל'שבע הצורות הקדושות' באלוהות, העשויות כנגד איברי האדם, נמנו ערבי נחל או השוקיים כנגד מידה אחת, הקשורה במערב ('משמש יונק כח'), ולעומתה מידה אחרת, שמקומה בצפון ('צפונית מערבית'), והרחוקה שוב 'מהלך חמש מאות שנה' מזולתה (ל§ 30) – ואפשר שהיא המידה השנייה, נשמה. הדרשן הוסיף ששתי מידות אלה – שהוקבלו גם כאן לשני אופני המרכבה (ל§ 36) – הן נחלים ההולכים אל הים או אל האתרוג, שהוא כנגד המידה השביעית והאחרונה – 'על דרך אחד', דהיינו דרך ה'מכריע בינתיים' (ל§ 31–32), המדומה לברית או יסוד. כאן אף צירף הדרשן 'דבר אחר' (ל§ 31), ובאמצעותו הדגיש כי שתי מידות רחוקות אלה 'מערבים פעולתם זה עם זה', והוסיף על כך תיאור של מסלול זרימתן הארוך של

304 ההשלמה על פי כ"י וטיקן ebr. 505 וכ"י מינכן Cod. hebr. 209.

305 כ"י רומא Ms. 3086, דף 27א–ב.

306 ניסיון לתירוץ ההבדלים בין מנייתן של ספירות אלה ב'ספר הבהיר' כתשיעית וכעשירית לבין מנייתן כשביעית וכשמינית בתבניות קבליות תיאוסופיות ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 160–162.

307 ההשלמה על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209.

308 שמה מדובר במידה השנייה, נשמה או רוח, שאפשר למנותה כחמישית מן האופן השני במניין העולה של הכוחות.

המידות מן החכמה שלמעלה ועד מורד המידות. (2) בדרשה שלאחר מכן, 'תנא עשרה גלגלים' (סל'38), נזכרו שלושת גלגליו של העולם הזה, לפי המיון הבא: המידה האחרונה, שכוחה במערב, מזוהה שוב כ'גלגל הראשון הסובב עלינו' (שוק שמאל); המידה ה'צפונית מערבית', המרוחקת ממנה, מרומזת בגלגל השני (שוק ימין); ובתוכם בין שתיהן עומד הגלגל השלישי ('מערבית דרומית'), שהוא כנגד צדיק יסוד עולם. אדגיש שוב, שעד כה הוצע לזהות באופן אוטומטי את שני האופנים או שני הגלגלים הראשונים או שתי הערבות או השוקיים עם הספירות התחתונות שבעשר, שכוננו בתיאוסופיה הקבלית נצח והוד, אך מרבית הרמזים שהוצמדו לאופנים מתאימים דווקא לשלושה כוחות במבנה השביעוני – יסוד, כוח עליון הימני ועוד כוח תחתון. ייתכן אפוא שתוספת שניים או שלושה האופנים בסוף רשימת עשרת המאמרות השתלבה – כיתר הצירורים שברשימה שמקורם בתיאורי המרכבה – במגמת צמצום מניין המאמרות מעשרה לשבעה.

ד.4. שיקום הטקסט ופענוח המשמעות באמצעות נוסחים אבודים
ראיות לכך שדרשות הרשימה הארוכה על עשרת המאמרות, סל'3-19, כווננו להצגת שבעה כוחות אלוהיים ולא יותר, עשויות להימצא גם בדרשות אחרות ביחידה הארוכה סל':
(1) בפסקאות סל'20-36, שראשיתן בשאלת תלמידיו של ר' יוחנן החפצים ללמוד גם את סדרם העולה של הכוחות – 'מלמעלה למטה ידעינן, מלמטה למעלה לא ידעינן' (סל'20) – המשיל ר' יוחנן את הכוחות לשבעת בניו של מלך היושבים זה על גבו של זה (סל'22), וגם בנמשל הקביל את שבעת הבנים ל'שבעה צורות קדושות', המתאימות לשבעה איברים בגוף האדם (סל'23) וכאמור גם לשבעת צמחי ארבעת המינים (סל'24-31).

(2) לקראת סופה של היחידה כולה, מופיעה דרשה (סל'47) שנוסחה המלא נשתמר רק בכ"י רומא Ms. 3086 (הקדום (נוסח a) ונחסר מכל כתבי היד בענף האחר (ענף β) 309 – כל המילים המסומנות בקו הושמטו בהם ככל הנראה מחמת הדומות:³¹⁰

סל'47 (129) <קפו> מאי דכתיב. 'החכם יענה דעת רוח'.³¹¹ מאי ניהו דעת רוח. אלא דעת שקרוב לרוח. דכתי' 'ונחה עליו רוח יי רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יי'.³¹² מלמד שהם ששה וכולם הם למעלה במקום שמתחילין ממנו שהוא חכמה דכתי' 'רוח חכמה'³¹³ ואחריו בינה. ובבינה עצה וגבורה ודעת ויראת יי. והא אמרת לך שעצה זו גמילות חסדים. גבורה זו מדת הדין. דעת זו האמת. וכן הדעת שבה בוחן אדם האמת. יראת יי זו אוצרה של תורה.

309 ראו לעיל עמ' 113 והערה 131.

310 בכל זאת זכרו של המשפט שנחסר לא אבד לגמרי גם מהם. ראו לעיל הערות 128, 131.

311 איוב טו 2.

312 יש' יא 2.

313 שם.

והיינו דאמרי אנא. אלא שזו למעלה. דאמ"ר ר' עקיבה כל מה שברא הב"ה ברא לנגד. שנ' 'גם את זה לעומת זה'^{314,315}

על פי נוסחה המקורי של הדרשה ב-47לס – שכאמור כמעט נכחד – ביקש הדרשן לזהות ביש' יא 2 שישה כוחות: רוח חכמה, בינה, רוח עצה, גבורה, רוח דעת ויראת ה'. ראשיתם של הכוחות האלה ב'מקום שמתחילין ממנו שהוא חכמה'. מן הדיוק 'רוח חכמה' אפשר להבין – אף כי אין לדברים הכרע – שהדרשן בא להבדיל את הכוח הראשון מתוך השישה שמנה בפסוק מעם החוכמה עצמה, וכך אולי למנות שבעה כוחות ותו לא. בין שיש ממש בהצעה זו ובין שאין בה ממש, באשר לחלק מן הכוחות נוספו בהמשך הקטע כמה ממאפייניהם הרגילים שנמנו לעיל: 'עצה זו גמילות חסדים, גבורה זו מדת הדין, דעת זו האמת'. על כך הוסיף הדרשן בפסקאות הבאות, 47לס-52, החותמות את היחידה כולה, עוד זיהויים,³¹⁶ בייחוד על ידי צרור דרשותיו לתיבות 'משם רעה אבן ישראל' (בר' מט 24), המשמשות יסוד להבחנה בין שני כוחות, עליון ('שם')= 'יראת יי'='אוצרה של תורה'='האור הראשון/הצפון'='צדק עליון' ותחתון ('אבן ישראל').³¹⁷

ד.5. 'חזר וכללן':

מעשרה מלאכים לשבע צורות קדושות

עמדתי לעיל על תיאורי המרכבה המעטרים את הדרשות ברשימת עשרת המאמרות: חיות הקודש שמלאכים סבים סביבן (לס 8) הוקבלו למידות ימין ושמאל בדרשות על המאמר הרביעי והמאמר החמישי; כיסא הכבוד החקוק בחוכמה (לס 9) והיכל הקודש (לס 12) הוסמכו על המאמרות השישי והשביעי; שני אופני המרכבה נזכרו בזיקה לשלוש המידות או לשתי המידות שנרמזו בדרשות על המאמרות התשיעי והעשירי (לס 19); ואפשר שעל גביהם יש להוסיף את כתר עליון, המעטר את אפיון האל הנשגב במאמר הראשון (לס 3).³¹⁸ תיאורים אלה נמנו עם השרידים ששייך שלום לשכבה הטקסטואלית הקדומה ביותר בספר, אשר לדבריו עובדה

314 קוה' 14 ז.

315 כ"י רומא Ms. 3086, דף 31.

316 ב-47לס נשתמרה עוד לשון ייחודית בנוסח כ"י רומא Ms. 3086, שנכחדה עד כמה שידי משגת מעדי הנוסח בענף β, והעשויה שוב להורות על מגייה צוברת של הכוחות: 'התחיל ואמ' להם. הלא המים היו ומהם יצא אש. אמרו לו דברי הכל. אם כן המים כוללים ארבע. ומאי ניהו "קרנים" (חב' ג 4). אמ' להם חמשה קרנים הם כנגד חמשה אצבעות שבימינו של אדם'. ואילו במרבית הסתעפויות ענף β הנוסח הוא: 'אם כן המים כוללים האש' – לעיתים בלא מושא כלל. משמעות הדברים אינה מחוורת עד תום, אך גם במשפט הבא אפשר שנעשה ניסיון דרשני להגדיל את המגייה: 'ור'. את הוא דאמרת לן משמיה דר' יוחנן דאינם אלא שתי זרועות עולם. אמ' ליה אין. ברם הכא קרנים משמש לשתי קרנים לשל מטה הימנו' וכו'; ושוב ב-47לס: 'ומאי קרנים' [...]. היינו חמש אצבעות'.

317 כיוצא בזה לפי התרחיב הקצר [III*לס] – ששולב כאמור בין 47לס-51 – אבן זו מזוהה עם האבן שמאסו האבות, אברהם יצחק ויעקב, שכל אחד מהם נטל אחת משלוש המידות חסד, פחד ושלום בהתאמה.

318 השוו בעניין זה: דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 273–276.

כביכול עיבוד מיתולוגי; בעיבוד זה נוספו על גבי ההיכלות, המרכבה והמלאכים – מונחים היפוסטטיים ברוח תורת האיזונים הגנוסטית.³¹⁹ הקושי באימוצה של השערה היסטוריוגרפית זו הוזכר לעיל, אך בעצם ההבחנה בין מערכות דימויים שונות לתיאור המערך התיאוסופי ב'ספר הבהיר' יש ערך לשם בירור דרך פעולתו של המחבר. ייתכן שלפנינו לא עירוב של עולמות דימויים שונים המעיד על התנגשות בין המשגות נבדלות – אנגלולוגיה מרכבתית קדומה לעומת סימבוליקה קבלית – אלא מיוזג מכון מעשה ידיו של דרשן אחד. בצירוף הציורים ההיכליים – מרכבתיים לרשימת עשרת המאמרות הושג עיבוי מלאכותי של התבנית התיאוסופית של שבעה כוחות ההולכת ונרמזת בדבריו.³²⁰

אפשר שהמתח המתגלה בין תבנית עשרת המאמרות לבין תורת שבעת הכוחות בא לידי ביטוי בלשונה של דרשה אחרת ב'ספר הבהיר', בפסקאות החותמות את דרשת שבעת הקולות שנדונה לעיל (טוs), ואשר בה כאמור מופיעה לראשונה התבנית השביעונית בצורה מרוכזת. שלוש הפסקאות טוs-3 בדדרשה זו יוחדו להבדל שבין שני תיאורי הקולות בסיני: 'ראים את הקולות' (שמ' כ 14) לעומת 'קול דברים אתם שמעים' (דב' ד 12) (טוs). בעוד שהפסוק הראשון נדרש – בעזרת תה' כט – על שבע המידות, משמש הפסוק השני להבעת הרעיון המשלים, שלאחר ראיית הקולות 'שמעו הדיבור יוצא מבין כולם'. אלא שהקביעה שבסיני נשמעו רק שבעה מאמרות מעוררת תמיהה לאור מניינם השכיח של עשרה דברים – או דיברות – שנאמרו שם: 'והאנן תנן עשרה!'. לשם סילוקה של תמיהה זו הביא הדרשן את הבחנתם של חכמים בין שבעה מאמרות, שבקעו מבין שבעת הקולות הנראים, לבין שלושה דברים, שאומנם לא נראו אך נשמעו גם הם באותו דיבור ('בחדא מלתא'), שבקע משבעת הקולות. הטעם למניין הדיברות כעשרה – ולא כשבעה – התבאר ב'ספר הבהיר' על ידי חשש תיאולוגי מפני אמונה בחלקם של המלאכים – שמניינם עשרה – בהשמעת הקולות והמאמרות: 'ובעבור שלא יטעו ישראל לומר אחרים עזרוהו מן המלאכים אך קולו לבדו לא יוכל להיות חזק כל כך – בעבור כן חזר וכללן' (טוs).³²¹ נאמר מעתה: בסיני נראו שבעה קולות, ומהם בקע הדיבור; ושבעה קולות

319 שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 42; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 115–116; וראו על כך לעיל הערה 278. ראו גם הניסוח הגולמי אצל: הנ"ל, ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' 105, הערה 1. לדין ביקורתי בראיות הטקסטואליות להשערה זו ראו: בר-אשר, היסטוריוגרפיה (לעיל הערה 20), בייחוד עמ' 25–31. שלום אף שיער שהתבנית הממוספרת של רשימת עשרת המאמרות סייעה לעורך בהשכנתן של הגרסאות הנבדלות זו בצד זו. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 66, הערה 26. והשוו את הצעתו שם, עמ' 55, הערה 10, באשר ל-88s (כחs) ו-76s (כדs), שבהם ראה שני קטעים שמקורם בשכבה המרכבתית הקדומה, ושהופרדו על ידי סעיפים שעניינם 'סמלים קבליים' (בייחוד 84s–87s).

320 לא מן הנמנע שהוספת הממד האנגלולוגי-המרכבתי נלוותה למאמץ הספרותי לכווץ את תבנית עשרת המאמרות ולהתאימה לתבנית השביעונית של הכוחות, וזאת על גבי יתר הפעולות הדרשניות שפגמו במנייה הסודרת של עשרת המאמרות, ושהוצע לזהותן לעיל.

321 כך על פי ניסוח אחד. על ניסוח זה נוספה מייד הרחבה בלשון 'דבר אחר': 'כדי שלא יאמרו העולם הואיל

אלה שבעה כוחות אלוהיים המה, גם כאשר מונים עימם את שלושת הדברים שנשמעו עימם. בחתימת היחידה, s3-4, הוצגה הבחנה מושגית ברורה יותר בין השבעה לשלושה:

41טו s ומאי עשרה? עשרה מלאכים.³²² שבע קולות ושלושה אומרים.³²³ ומאי אומרים? דכתי' ולי' האמירך היום'.³²⁴ ומאי נינהו שלשה? דכתי' 'ראשית חכמה קנה בינה'.³²⁵ כד'א' ונשמת שדי תבינם'.³²⁶ נשמתו של שדי היא תבינם. שלישי מאי הוה? כדאמ' ליה ההוא סבא לההוא ינוקא 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן אין לך עסק בנסתרות'.³²⁷

51טו s תאנא: 'כבוד אלהים הסתר דבר'.³²⁸ ומאי דבר? כד'א' 'ראש דברך אמת'.³²⁹ 'וכבוד מלכים חקור דבר'. ומאי דבר. דכתי' 'דבר דבור על אפניו'.³³⁰ אל תיקרי אפניו אלא אופניו:³³¹

שוב אפשר להבחין בהקבלה המפוצלת בין עשרת המלאכים לבין שבעת הקולות ושלושת האומרים – או האמרים – השקולים לשלושת הדברים שנכללו בשבעת הקולות, ושזכרו לעיל. לכל הפחות לפנינו סדיקה נוספת במבנה העשרוני וניסיון להתאימו למבנה השביעוני. כמו כן על פי המבואר ב־s41, שלושה דברים או אמרים אלה הם כנגד שתי המידות הראשונות, חכמה ונשמה או בינה, וכנגד האל הנשגב, שאי היכולת להשיגו הובעה במקרה זה באמצעות המובאה מבן סירא. בפרשנות הספירית הרגילה לספר הוקבלו שלושת אלה לספירות העליונות כתר, חכמה ובינה; ואולם כפי שהוצע לעיל, ביחידות המדרשיות הסמוכות שהוקדשו למניינם של שבעת הכוחות (s1 – שבעת הקולות; s2 – 'צאו ודקדקו בהם ותמצאום') נכללו שתי המידות חכמה ונשמה כראשונות שבשבע – ולא כשלוש מעשר.³³² בהתאם לכך ייתכן – אף על פי שאין לדברים הכרע – ששלושת הדברים או האמרים ב־s2 חופפים לשבעת הקולות ואינם נוספים

והם עשרה מאמרות לעשר [כך] מלאכים, שמא לא יוכלו לדבר על פה אחד?! – כתי' ביה "אנכי" (שמ' כ 2; דב' ה 6) וכלל כל העשרה' (s31).

322 בכתב היד: 'מלכים', והתיקון על פי נוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 ועל פי העניין.

323 בכ"י וטיקן ebr. 505 ובכ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'אמרים'.

324 דב' כו 18.

325 מש' ד 7.

326 איוב לב 8.

327 בן סירא ג 19–20, כלשון הפסוקים במובאה בבבלי חגיגה, דף יג ע"א.

328 מש' כה 2.

329 תה' קיט 160.

330 מש' כה 11.

331 כ"י רומא Ms. 3086, דף 7א.

332 ראו לעיל עמ' 134.

עליהם, אולי כדי להדגיש את מעמדם הגבוה של שני הכוחות העליונים – ואת זיקתם המיוחדת לאל הנשגב – לעומת יתר הכוחות שבמניין השבע.

על פי הצעה זו תבנית עשרת המלאכים נידלדלה בדומה לתבנית עשרת המאמרות, ובשני המקרים הודגש – במקומם או בצידם – קיומם של שבעה כוחות, שלשני הראשונים שבהם מעמד עליון ומיוחד. גם ברשימה המדולדלת של עשרת המאמרות ב־סלסל הבחנתי בייתור דומה בשלושה מן המאמרות: המאמר הראשון הותאם בעזרת כתר עליון לאל הנשגב, ואילו המאמר השישי והמאמר השביעי הוקבלו באמצעות כיסא הכבוד והיכל הקודש לשני הכוחות הראשונים שבשבעה.³³³ בין שיש ממש בביאורים שהוצעו כאן ובין שאין בהם ממש, הרי בדרשות שנדונו בפרק זה שב ומתגלה המתח הנלווה להצגת הכוחות האלוהיים ובייחוד המתח בין מנייתם של שבעה כוחות לבין תבניות עשרוניות. האם אפשר שמהלכים תיאולוגיים אלה כוונו כלפי שיטה ידועה בהגות ימי הביניים?³³⁴ כיוצא בזה האם ייתכן שגם התיאוסופיה השביעונית

333 ראו לעיל עמ' 141–143.

334 אפשרות קוסמת אחת היא שהמחבר התעמת עם הקוסמולוגיה הניאו־אריסטוטלית שהציג רמב"ם ב'ספר המדע' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה א–ד), ויצא לחלוק על זיהוי עשר מעלות המלאכים עם עשרת השכלים הנבדלים – כבהגותו של אלפאראבי – שהראשון בהם נשפע מן האל, ושמתנו הולכים ונאצלים יתר השכלים המניעים את תשעת הגלגלים. ראו בייחוד: רמב"ם, מורה נבוכים ב, ד. במניין עשרת כינויי המלאכים (הלכות יסודי התורה ב, ז) – ובהם בייחוד שמות שמקורם בנבואת יחזקאל: חיות הקודש, אופנים, חשמלים, שרפים וכו' – זיהה רמב"ם את השכל הראשון עם 'מעלת הצורה שנקראת חיות', והנמצאת 'תחת כסא הכבוד'. ואילו בפרק אחר (שם ז, א) תיאר רמב"ם את מעלת הנביא, ש'דעתו תמיד פנויה למעלה, קשורה תחת הכסא, להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות, ומסתכל בחכמתו שלהקדוש ברוך הוא כלה, מצורה ראשונה עד טבור הארץ'. בסוגיה זו השוו את הערתו הקצרה של בלוך: Ph. Bloch, *Geschichte Der Entwicklung: Der Kabbala Und Jüdischen Religionsphilosophie Kurz Zusammengefasst*, Trier 1894, p. 40 and n. 1 (reprinted: idem, 'Die jüdische Mystik und Kabbala', J. Winter and A. Wünsche (eds.), *Geschichte der poetischen, kabbalistischen, historischen und neuzeitlichen Literatur der Juden*, Hildesheim 1897) אך ראו לעומת זאת: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 55, הערה 10; ועיינו גם: אידל, לבעיית חקר מקורותיו (לעיל הערה 39), עמ' 60–66; הנ"ל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר-לבב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 138–144. ומה אפשר שאירע ב'ספר הבהיר' עשר הצורות הקדושות הומרו ב'שבעה צורות קדושות', הן שבעת הישים הנזכרים בדרשות הספר – והמכונים בכינויים נוספים כגון 'הכחות הקדושות'. ראו למשל שבעת הכוחות בשמיים הנזכרים ב'ספ'ם. ראו לעיל עמ' 127 וכן לעיל הערה 167; וראו גם להלן הערה 358. עשרת המלאכים הותאמו התאמה מאולצת לשבעת הקולות; ואילו התיאורים האנגלולוגיים המרכבתיים כיסא, חיות ואופנים – שימשו לכיווץ מניין עשרת המאמרות לשבעה כוחות בלבד. ההשערה שב'ספר הבהיר' משוקעים עניינים שמקורם ב'ספר המדע' הוצעה בעבר. לזיקה אפשרית בין דרשת 'ספר הבהיר' ל'סלסל' על הפסוק 'הראני נא את כבודך' (שמ' לג 18) ובין דברי רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א, י; ראו: מרגליות, 'אור בהיר', ספר הבהיר (לעיל הערה 1), עמ' פז; וכן: פדיה, שכבת העריכה (לעיל הערה 27), עמ' 157, הערה 60. דמיון בין ביאורו של רמב"ם למילה שטן במורה נבוכים ג, כב לבין דרשת 'ספר הבהיר' [II*6] נזכר בידי שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 150 – שלום חש לקבוע שדמיון זה אינו מורה על תלות. עיינו לעומת זאת בדוגמאות שמנה וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 124–125 ועוד – בהתאם להנחתו שרמב"ם הוא ששאב מ'ספר הבהיר' הקדמון. וכן עיינו: רומן, ספר

ב'ספר הבהיר' צמחה בהקשר הגותי יותר רחב³³⁵, וכי פיתוחה עשוי לגלות זיקות לדגמים

העיון (לעיל הערה 40), עמ' 167–168 – בהשערותו של 'ספר הבהיר' נערך בידי בעלי קבלה בגרונה הסתמך ורמן על ההנחה שעורכיו כבר הכירו את 'מורה הנבוכים', בתרגומו של 'ן תיבון. וראו לעומת זאת: וולפסון, אל"ף מ"ם תי"ו (לעיל הערה 39), עמ' 139–140. וברוח זו אשער שגם התבנית הקוסמולוגית האריסטוטלית של עשרה שכלים, שרמב"ם התאימם ב'משנה תורה' למדרגות המלאכים המניעים את הגלגלים, שימשה מושא לדין תיאולוגי ב'ספר הבהיר', שמחברו הציב כנגדה את תורת האלוהות שלו, תוך שהוא נוטל ממנה מינוח מרכזי.

335 טוב להזכיר בהקשר זה את השערותו הנושנה של ניימרק שדברי 'ספר הבהיר' על שבעת הקולות שבתהלים כט שורשיהם בפירושו של רב סעדיה גאון ל'ספר יצירה'. ניימרק, הפילוסופיה בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 183, 264. הדברים הם על פי הנחתו ששבעת הקולות מתאימים לשבע הספירות התחתונות באילן עשר הספירות בקבלה התיאוסופית. הביטוי 'רוח אלהים חיים' שב'ספר יצירה' (א, ח [10s]) וזהה בידי רס"ג עם הכבוד הנברא – או השכינה – שבו נגלה האל לנביאים. באמצעות רוח זו, המכונה בדבריו 'אלהוא אלתאני אללטיף' (הרוח או האוויר השני העדין), נשמעו הדיברות, ושבעת הקולות שבמזמור בתהלים הורו עליו. ראו: ספר יצירה (כתאב אלמבאדי), עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיזמי, מקור ותרגום, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קח–קט. אומנם אין בדברי רס"ג התייחסות מבחינה לכל אחד משבעת הקולות והוא לא התמקד במבנה השביעיני, אך התפיסה היסודית המזהה את שבעת הקולות שבמזמור בתהלים כעצם ממצע שנברא בידי האל – לפי תורת הכבוד הנברא – עשויה הייתה לדברי ניימרק לעמוד כתשתית לתורת האלוהות ולקוסמוגוניה שפותחה ב'ספר הבהיר'. ראו: ניימרק, הפילוסופיה בישראל (שם), עמ' 172–173; וכן ראו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 180. השוו לעומת זאת: וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (שם), עמ' 86–87, 94–100; וינשטוק היפך כשיטתו את הטענה וראה ברב סעדיה גאון בעל מסותרין שאימץ את דברי 'ספר הבהיר'; ביקורת על דבריו אלה ראו: ע' גולדרייך, 'על' ישראל וינשטוק, "במעגלי הנגלה והנסתר" (תשל"ל), קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 202–203, 205–206. פירושו של רס"ג לשבעת הקולות נתבאר ועובד בימי הביניים בידי מחברים שהרחיבו את תורת הנבואה שלו. ראו למשל: (1) מחברו העלום של פירוש 'ספר יצירה' בעברית שפעל כפי הנראה במזרח במאה העשירית; שרידי פירושו זה נמצאו לאחרונה בין דפי הגניזה בקיימברידג', באוקספורד ובמנצ'סטר. הפירוש הקדמון עמד לפני כמה מחברים בימי הביניים, והעתקות גדולות ממנו נשתמרו בייחוד אצל ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני – בלא זיהוי המקור – בפירושו ל'ספר יצירה'. באמצעו של קטע ארוך שהביא הברצלוני בכינוי העלום 'אחרינא מן המפרשים' – קטע שרק ראשיתו נמצאה עד כה בגניזה (כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S K 21.66, דף ב4) – תוארו בדרשה לתהלים כט שבעת הקולות שבקעו מקול גבורתו של האל. ראו: ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני, פירוש ספר יצירה, מהדורת שז"ח הלבשטם, ברלין תרמ"ה, עמ' 179–180. בתולדותיו של פירוש חשוב זה אני מקווה לדון בהרחבה במקום אחר. (2) המחבר עלום השם של 'כתאב מעאני אלנפס', שחובר בערבית-יהודית, ושיוחס בטעות לר' בחיי אבן פקודה; המחבר היה הוגה יהודי ניאופלטוני שפעל אולי בספרד, לכל המוקדם במחצית השנייה של המאה האחת עשרה. ראו: *Kitab* 11*–5* ed. I. Goldziher, Berlin 1907, pp. 11*–5* *ma'ani al-nafs: Buch vom Wesen der Seele*; א"ש הלוקין, 'עיונים בכתאב מעאני אל-נפש', י' מנצור (עורך), מחקרים בערבית ובאסלאם, רמת גן תשל"ד, עמ' 81–83; M. Plessner, 'Das sogenannte "Buch vom Wesen der Seele" und seine Stellung in der mittelalterlichen Geistesgeschichte', *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in der mittelalterlichen Geistesgeschichte*, *in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 5 (1971), pp. 101–112 מתרגם הספר במאה התשע עשרה: תורות הנפש לרבנו בחיי בן יוסף הדין הספרדי (בעל 'חובות הלבבות'; מיוחס לו), מהדורת י"ד ברודיע, פריז תרנ"ו, עמ' viii–ix. בפרק השלישי בספר זה ציטט המחבר מדברי רס"ג על הקולות בפירושו ל'ספר יצירה'. ראו: מעאני אלנפס, מהדורת גולדציהר (שם), עמ' 10. אומנם

תיאולוגיים אחרים? ³³⁶

*

לבד מן ההצעה לזהות בדרשות הספר תבנית תיאוסופית שלטת של שבעה כוחות אלוהיים – שהוצבה בעימות אל מול תבניות עשרוניות: ספירות, מאמרות, דיברות – יוחד פרק זה להמחשת

גם הוא לא ייחס חשיבות מיוחדת לתבנית השבע, אך הדגיש את הרעיון שהקול השקול לאוויר הנברא הוא מקורן של הדעת והחוכמה. בהמשך דבריו שב והתבסס על דברי רס"ג – וכן על דברי רב נסים גאון ב'מגילת סתרים' – בתארו את ראיית הקולות בסיני כהורדת אש המוקפת בענן שחור אשר נראו בה תבניות שנוצרו מתנועת הדיבור, כצורה הנגרמת באוויר מהבל הפה. ראו: שם, עמ' 15; וראו גם: רב סעדיה בן יוסף פיומי, ספר הנבחר באמונות ובדעות: כתאב אלמכ'תאר פי אלאמאנאת ואלאעתקאדאת, מקור ותרגום, מהדורת י' קאפח, ירושלים וניו יורק תש"ל, עמ' לא. (3) ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני הנשיא, שבפירושו ל'ספר יצירה', מאמצע המאה השתים עשרה, כלל מדרש נאה על שבעת הקולות בתהלים כט כמייצגים את אופני התגלות האל לבני אדם. ראו: הברצלוני, פירוש ספר יצירה (שם), עמ' 131. לפי המדרש שהביא יהודה בן ברזילי – מדרש שיש בו הרחבה ניכרת של הרעיון היסודי שניטל מתורת הכבוד הנברא הסעדיאנית – ארבעה מתוך שבעת הקולות הם כנגד ארבעת מראות הנבואה, המתאימים לארבעת היסודות הנבראים שבהם התגלה האל לנביאיו; בעוד השלושה האחרים מייצגים את הקול שחולל את הארץ, את קול הגבורה, שנשמע לבחורים, ואת קול הנחת וההדר, שנשמע לזקנים. אומנם בן ברזילי עצמו הסתייג קמעה מן המדרש לשבעת הקולות והקיפו בספקות (זו הסברא לפי שלא ראינו אותה ולא שמענוה בקבלה אין אנו סומכין עליה; 'ולפי שלא מצינו לזה הפירוש של הקולות עיקר וקשיא לן נמי בו [...]) אין אנו יכולין לסמוך על זה הפירוש [שם]), אך מדרש כזה או מקורו עשויים היו לעמוד לנגד עיניו של מחבר הדרשה ב'ספר הבהיר', שהתעניין בהבחנה בין שבעת הקולות הנבראים וקשרם לפירוש לתורת ההתגלות. אפשרות זו מעוררת עניין מיוחד גם לאור השערות שהועלו בעבר באשר לזיקות אפשריות בין ר' יהודה בן ברזילי לבין מינוח ורעיונות המופיעים ב'ספר הבהיר'. ראו: נימרק, הפילוסופיה בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 182; ולעומת זאת: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 46–52, 92–93, 125–126 ועוד; וראו גם: מרוז, מובאה (לעיל הערה 34), עמ' 324–326; וכן ראו: דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 300–308.

כנוכח לעיל עמ' 76–77, הניסיון לתאר את תכניו של 'ספר הבהיר' כהתפתחות רציפה מכתבי ההגות היהודית בספרד בימי הביניים עמד במוקד עבודתו של ניימרק. ניסיון זה נדחה בצורה נחרצת במחקריו הענפים של שלום, שביקש לגדור את השפעתה של הגות יהודית בימי הביניים על 'ספר הבהיר' אך ורק למלאכת העריכה האחרונה, שנעשתה לשיטתו במחצית השנייה של המאה השתים עשרה בפרובנס; ולמעשה אף ביקש לכרוך השפעה זו במקום ובמועד שבהם הופיע אחרון המקורות שלדידו הותיר את רישומו על עריכת הספר: תרגומו של יהודה אבן תיבון ל'ספר הכוזרי' והופעתו בלונד. ראו בייחוד: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 78. מכלל זה יצאו המעטים שערערו על הקדמת החיבור או חלקיו מימי הביניים – ראו לעיל הערות 39–41. וינשטוק, שקיבל את ההשערות בדבר קדמותו של 'ספר הבהיר' כולו, דימה לראות בו מקור שממנו שאבו חשובי הפילוסופים היהודים בימי הביניים, בייחוד רס"ג ורמב"ם. ראו: וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (שם), עמ' 79–148. למרות הבסיס הרעוע לטענותיו ההיסטוריות של וינשטוק, יש ערך בכמה מנקודות הדמיון בין חיבורים הגותיים בימי הביניים לבין 'ספר הבהיר' שציין בדיונו, והן עשויות להשתלב – בפרשנות חדשה – בתיאורים היסטוריוגרפיים חלופיים. כיוצא בזה קנהל, שכאמור קיבל את הקדמת החיבור כולו לשלהי העת העתיקה, ביקש לתלות רעיונות פילוסופיים הניתנים לזיהוי בספר במגמות מחשבה קדומות שכביכול הטרימו את ההגות היהודית הרציונליסטית בימי הביניים. ראו: קנהל, המרכבה (לעיל הערה 28), עמ' 14–24.

336

תועלתם של הממצאים שנחשפו בדיון במסורת הטקסט הקדומה לפענוח נעלמי החיבור. בירור הנוסח – מן הדקדוק בנוסחיהן של תיבות מפתח ועד השלמת משפטים שנחסרו – בירור גבולות היחידות המדרשיות וזיהוי המבנה הפנימי של פסקאות המשנה – כל אלה עשויים לקרב את המעיינים אל איתור הנושא העיקרי ושרשוריו. דרך זו מסייעת להבחין במבנה האחדותי של יחידות הבסיס המדרשיות בספר, לערער על קווי תפר מסופקים ולפנות לנתיבי פרשנות בין-טקסטואליים בדרשות שונות בחיבור.

יש להדגיש שדגם הפרשנות האחדותית ליחידות – ובהמשך לכך לחיבור כולו – אינו בא להתכחש לעובדה הברורה שהחיבור כולו גדוש אבני בניין המיוסדות על ספרות קדומה, ובכלל זה בייחוד מדרשי אגדה, דברי התלמוד, תיאורי המרכבה, לשונות 'ספר יצירה' ואף כתבים מן הספרות ההגותית בימי הביניים. אלא שזיהוין של מסורות מדרשיות מוטב שיעמוד כסעיף חשוב בבירור מקורותיו הספרותיים של המחבר, בלי להציבו כבסיס להשערות בדבר ריבוי הקשרים היסטוריים שבהם חובר הספר, נערך והתגבש.

ה. כיצד נָסְדֵר 'ספר הבהיר'?

מזיהוי מבנה יחידות המדרש לבירור אופן סידורו המעצב של הספר

חלוקת 'ספר הבהיר' לפי אמות מידה ספרותיות וזיהוי שרידיה של חלוקה קדומה של הספר ליחידות מדרשיות מסייעים יחד בחשיפת מבנה ברור למדי של החיבור כולו. בירור גבולותיהן של היחידות המדרשיות הראשיות – והשבת שתיים מהן לסדרן בטרם חל בהן שיבוש בשל חילוף עמודים – מאפשרים לעמוד על מתכונתו של החיבור הערוך ועל סדרו. לעיתים נוסד סדר זה על נושא משותף המאגד כמה יחידות ראשיות רצופות, בעוד שבמקרים אחרים הקשר בין יחידות סמוכות רופף, או שהמעבר מיחידה לרעותה מבשר פנייה לנושא חדש. החלוקה הפנימית והמשנית של היחידות הראשיות לפסקאות אף ממציאה בידינו כלי לבחינת האחדות והעקיבות הרעיונית בכל יחידה ויחידה ובמקרים נדירים גם לחשיפתן של חריגות מבניות – ובכלל זה שרידי סידור אחרון או עריכה חותמת, שבמהלכם שולבו יחידות ראשיות עצמאיות ביחידה אחת, ויחידות ראשיות אחרות אולי חולקו לקטעים קצרים וסופחו ליחידות אחרות.

ה.1. צבירה ושבירה: סימניה של עריכה משלבת ומרחיבה

השילוב המובהק ביותר של יחידות עצמאיות אירע כאמור ביחידה הראשית הארוכה ביותר בספר: מדרש עשרת המאמרות, s.ל. חלוקתה הפנימית של יחידה זו לפסקאות משנה משורשרות סייעה לזוהת שלוש יחידות עצמאיות שנתחבו לאורכה. כל אחת משלוש היחידות הללו עומדת כשלעצמה, כוללת לשון פתיחה, וחלוקתה הפנימית לפסקאות משנה נאמנה לכללים השכיחים בכל היחידות הראשיות בחיבור. על פי דרכי מספרתי בחלוקה החדשה את שלוש היחידות

המשורבבות הללו באופן המציין את זיקתן ליחידה הראשית שבה שולבו (שלושת הקטעים הובחנו ברקע כהה במהדורה שבנספח): [I^לס]: 'אמ"ר יוחנן שני אורים היו' וכו'; [II^לס]: 'ישב ר' ברכיה ודרש' וכו';³³⁷ ר-[III^לס]: 'אמ"ר מאיר מאי דכתי' יהי אור ויהי אור' וכו' (המנייה הפנימית לפסקאות המשנה מתחדשת בכל אחת מהיחידות).³³⁸

שתי היחידות הראשונות מן השלוש נמנו בידי וינשטוק כראיות לבלבולי דפים שאירעו בספר בזמן קדום.³³⁹ ואולם ההנחה שמקורן של יחידות אלה בתקלה מקרית, שהביאה לטריפת סדר הדפים בטפסים קדומים – אינה מסתברת כלל ועיקר. ראשית, יחידות אלה אינן קטומות או מסורסות, כדרך שהיינו מצפים למצוא בעקבות חילוף עמודים שאירע באקראי – כגון הפגם שהותירה במסורת הטקסט כריכתו המשובשת של דף שנשר ממקומו בימי הביניים שתואר לעיל. שנית, לפחות הראשונה שבהן, [I^לס] – ובדומה לה היחידה השלישית, [III^לס] – אחוזות בזיקה הדוקה לעניין שהן קוטעות כביכול, ויוצרות תרחיבים הנעוצים היטב במקומם. תרחיבים אלה עוסקים במדרש הפסוק 'זיהי אור' על האור הגנוז, ושניהם הוסמכו בצורה מדויקת ביותר להזכרותיו של האור הראשון ביחידה הראשית הנקטעת (סל⁹ ו-sol⁶ בהתאמה). אם כן בבחינתה של היחידה הנרחבת s אפשר לזהות בבירור את צורתן השלמה של היחידות, ואף לשחזר במידה של סבירות את השיקול התוכני שהכתיב את קביעתן במקומן בתוכה.

גם היחידה השנייה מבין השלוש, [II^לס], שרוב רובה מחזיק את הדרשה הידועה 'ויבאו אילמה', על השטן ועל המידה 'רעה', כוללת מבנה שלם, והיא נפתחת, כשתי היחידות האחרות, בדרשה שהוקדשה לאור הגנוז ([II^לס]). עם זאת עתה קשה להצביע על זיקה ברורה בינה לבין מקום הקיטוע ביחידה הראשית (סל¹⁶). האם אפשר שההיגיון שהנחה את שיבוצן של שתי היחידות האחרות באמצע היחידה על עשרת המאמרות ([I^לס] ו-[III^לס]) הנחה גם את שרבוכה

337 ניסיונות לקריאת [I^לס] ו-[II^לס] בהקשרם ראו: וולפסון, אל"ף מ"ם ת"ו (לעיל הערה 39), עמ' 152–154.

338 ראשיתה של היחידה השלישית, [III^לס], במימרה מאת ר' מאיר, שהודגשה בהדגשת פתיח בכ"י רומא Ms. 3086 (דף א32). כאמור לעיל עמ' 110, בכתבי היד האחרים – השייכים לענף הנוסח β – נחסר השם מאיר. עקב שיבוש זה בוטלה גם הפרדתה של מימרה פותחת זו מקודמתה בכתבי היד, והיא נמשכה אחר המילים שלפניה. כך למשל בנוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209 (דף ב26), וכתוצאה מכך לא נקבעה מימרה זו בראש סעיף בחלוקת שלום (ס131), וכיוצא בזה בחלוקת מרגליות (סקצ).

339 וינשטוק, חידת הנוסח (לעיל הערה 23), עמ' 201–202 (נדפס שוב, בעיבוד: הנ"ל, במעגלי הנגלה והנסתר [לעיל הערה 23], עמ' 65–66; וכן: שלום, המוצא (לעיל הערה 18), עמ' 57–58, הערה 24, עמ' 48, הערה 10 (הנ"ל, מקורות הקבלה [לעיל הערה 18], עמ' 66, הערה 26, עמ' 55 הערה 10). גבולותיה של היחידה השנייה, [II^לס], שונים במקצת מגבולות הדרשה הארוכה 'ויבאו אילמה' שציין וינשטוק, ועל פי אמות המידה שמנתי לעיל, יש לכלול בראשה עוד פסקה שלמה ('ישב ר' ברכיה ודרש מאי הוא דאמרינן כולי יומא העולם הבא' וכו'), אשר רק באמצעותה נוצר הקישור ליחידה הראשית s על עשרת המאמרות. השוו: שלום, מקורות הקבלה (שם), עמ' 151. על הבעיה המבנית העיר כבר בעל הפירוש 'אור הגנוז': פ"ו הוא הדור לעיל על מה שאמ' שמיני הוי' (כ"י פראג 49, דף א120).

של יחידה זו, אף שבמקרה זה התוצאה חיבלה בהדיא בהשתלשלות הדברים ההגיונית³⁴⁰ כך או כך, שיבוש אקראי בוודאי אין בו כדי להסביר קטיעות מסודרות אלה באמצע היחידה הארוכה, שעקבותיה של עריכה מודעת ומתוכננת ניכרים בהן היטב. על יסוד השיתוף בנושאן של הדרשות הפותחות את כל שלושת התרחיבים יכולים אנו לשער ששלושתן עמדו לפני ברצף או באגד אחד של דרשות על האור שנגנזו לצדיקים לעתיד לבוא, עד שמשיקולי עריכה ראה המחבר העורך להפרידן ולפזרן בתוך יחידה §.

ה.2. 'שאלו לו תלמידיו':

מה קרה לר' אמורא ולתלמידיו? שרידיה של עריכה מפצלת חלוקת 'ספר הבהיר' ליחידות ראשיות וליחידות משנה משורשרות גילתה מקרים נוספים של קטיעות בולטות ברצף ההגיוני של הדרשות. שבע מן היחידות הראשיות שזוהו בספר נפתחות בדרשות מאת ר' אמורא – §ד, §ח, §יב, §יג, §יד, §יח, §יט – ובכולן פרט לאחרונה ביניהן מופיעות דרשות על אותיות ונקודות וכן על טעמי המקרא.³⁴¹ בעזרת חלוקת המשנה לפסקאות אפשר להבחין כי בארבע מתוכן, §יב, §יג, §יד, §יח, וכן ביחידה חמישית מאת ר' בוי, §ו, ניצבות הדרשות על האותיות והנקודות כחטיבה עצמאית, דהיינו בלא זיקה תוכנית או תחבירית ברורה לנושאים האחרים ביחידה. גם במקרה זה הבדלתי בחלוקה החדשה את החטיבות העצמאיות הללו, ובמקום הצורך מספרתי אותן בזיקה ליחידה הראשית שאליה סופחו (כל הקטעים הובחנו ברקע כהה במהדורה שבנספח): §ד-1, §יב-3, §יג-1, §יח-2, §יט-1. חטיבות האותיות אינן נקשרות אל היחידות הראשיות שלהן בדרכי השרשור הפנימי הנקוטות בספר – ושנמנו לעיל – והן אף מופרדות בנוסחת מעבר חוצצת באמצע היחידה כגון 'שאלו (לו) תלמידיו'.³⁴²

פרשנים קדומים היטיבו לעמוד על הזיקה התוכנית והסגנונית בין קטעים פזורים אלה על

340 קישור אפשרי אחר הוא העיסוק בשביעית (§ל-1) ובשבעים תמרים (§ל-2) ואילך) בדרשה המשולבת מייד לאחר הזכרת המאמר השביעי ושבעת הגנות (§ל-14) ביחידה הראשית הנקטעת.

341 כאמור בכל היחידות האלה על פי נוסח כ"י רומא Ms. 3086 שמו של הדובר הראשי בדרשה הוא ר' אמורא – להבדיל מר' אמוראה, הדורש דרשה שונה (§ג) על פסוק שגם ר' אמורא דורש, וכן מר' אמוראי, בעל הדרשה האחרונה בספר (§לג). בכתבי היד הרבים של ענף הנוסח β יש חילופים ושיבושים רבים גם בשמו של חכם זה.

342 החטיבה §יב-3 נפתחת 'שאלו תלמידיו'; שתי החטיבות §יג-1 ו-2 משורשרות זו אחר זו: 'שאלו תלמידיו' ו'שאלו לו תלמידיו'; החטיבה §יד-3 נפתחת 'שאלו לו תלמידיו'; ואילו ביחידה §יח המצב הפוך: דרשות על טעמים בראש ('ישב ר' אמורא ודרש' וכו'; §יח-4) ולאחריהן מעבר למעין חטיבה שנייה, §יח-2, העוסקת בנושא אחר, והמקושרת באופן רופף בלשון 'ועוד אמר'. גם §יח נפתחת במילים 'ישב ר' אמורא ודרש', ואולם כאן היחידה כוללת רק חטיבה אחת, §יח-4, שהוקדשה כולה לאותיות, בלא חטיבה בנושא אחר שהוצמדה לה. לבסוף ביחידה §ו, הנפתחת כאמור בדרשה מאת ר' בוי, החטיבה על האותיות, §ו-1, אינה מופרדת בשום נוסחת מעבר.

האותיות, והם ליקטום ודנו בהם בצוותא.³⁴³ קטעים אלה אף חופפים לסעיפים שניימרק סיווגם כאחד מנושאי המובחנים של 'ספר הבהיר', 'דרשות על צורות האותיות/הנקודות',³⁴⁴ ושלוש בעקבותיו ראה בהם תחילה חלקים של מקור מובחן שהתפור, ³⁴⁵ ומאוחר יותר ראה בהם נושא אחד, 'מיסטיקה לשונית', שנשזר לאורך הספר כחטיבות משנה בין עניינים קוסמוגוניים-תיאוגוניים.³⁴⁶ קיבוץ של חטיבות קצרות אלה בענייני אותיות ונקודות וסידורן בסדר הגיוני מאפשרים לבחון את האפשרות שהן עמדו במקורן יחד ביחידות ראשיות עצמאיות, בטרם פוצלו ושובצו בצד יחידות אחרות בספר (מספורן להלן תואם את מקומן כיום ואת החלוקה החדשה המוצגת בנספח). הינה החטיבה המקובצת הראשונה:

יחידה משוחזרת ראשונה: האותיות הראשונות

1TS [יד(13)] <ישב ר' אמורא ודרש למה אלף בראש. מפני שהיא היתה קודם לכל ואפי' לתורה:

2TS <יח> ולמה בית קרוב לה. מפני שהיתה תחלה. ולמה יש לה זנב. להראות מאי זה מקום היתה. ויש אומ' שמשם מתקיים העולם:³⁴⁷

343 לדוגמה בראשית המאה הארבע עשרה קיבץ ר' חננאל נ' אסקירה במקום אחד בספרו 'יסוד עולם' את הדרשות על האותיות ועל הניקוד הפזורות ב'ספר הבהיר' וביארן. ראו: כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 607, דף 63b-65+74-79b (יש להעיר ששבעת הדפים שבתווך, דף 66a-73b, נכרכו שלא כדין ומקומם המקורי בין דף 81 לדף 82 על פי מספור העמודים הנוכחי של כתב היד). כיוצא בזה ראו שיבוץ מקבצי הדרשות על החירק (סיד"א-2) ועל הזרקא (סיד"א-4) וביאורם במחברת 'סוד הניקוד', שהועתקה בכתובה אשכנזית בשנת קכ"ז (1367), ושנשתמרה בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6330 (לשעבר כ"י קרית אונו, אוסף פרטי), טורים 571, 580-581. ראו בעניין זה: א' בר-אשר, 'האל כנקודה: מחלוקת בעלי סודות הניקוד במחברות אנונימיות מ"תלמיד" ר' יוסף ג'יקטילה', קבלה, נג (תשפ"ב), עמ' 150. פרשן אחר שקיבץ קטעים אלה, העיר על פיזורם ולבסוף אף ביארם ביאור שיטתי, הוא ר' דוד בן יהושע הנגיד - מצאצאי רמב"ם, שמת 1415 לערך - בביאורו על התפילות, כ"י אוקספורד, בודליאנה 447 Hunt. (נויבאואר 626), דף 29א23-א; הוא ציין שם: 'ואעלם אננו וגדתהם פי ספר הבהיר שרחא אלף ב"ת שרה עזיו ולכנה מפרק פאנא אלאן אגמעה לך חסב טאקתי' (ודע שמצאתי[ם] בספר הבהיר, ביאור לאל"ף ב"ת, ביאור איתן, אך מפור; ועתה הנני מקבצו בשבילך כפי יכולתי).

344 ניימרק, הפילוסופיה בישראל (לעיל הערה 7), עמ' 262-263. ניימרק נקט כאמור את חלוקת הסעיפים שבדפוס וילנה תרמ"ג; ראו לעיל הערה 13.

345 שלום, בהיר (לעיל הערה 12), טור 973; וראו לעיל הערה 12.

346 שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 65-66, הערה 26. שלום הסביר את שירתם של הנושאים האלה בהשפעתו של 'ספר יצירה', שבמרכזו ניצבת כידוע תורת בריאה באותיות. בקטגוריה מיסטיקה לשונית כלל שלום גם את הדיונים בשמות האל המרוכזים בהמשכו של הספר, ביחידות סכד-סכו. הצעה לחלוקה מבנית תמטית של 'ספר הבהיר' הציע גם בוסי, מלנגדוק לפירנצה (לעיל הערה 28), עמ' 19-20. הוא מנה בסך הכול ארבעה תחומים ראשיים הניתנים לזיהוי לכל אורך הספר, ב'מרקם הרבגוני' של החיבור כהגדרתו, והשני שבהם הוא פירוש מקיף ל'ספר יצירה'. את קביעתם של התחומים ייחס לעורך או לעורכים שלדבריו עיצבו את 'ספר הבהיר' עיצוב סופי.

347 כ"י רומא Ms. 3086, דף 3א.

- 1I¹S [יא(11)] <יד> למה בית סתומה מכל צד ופתוחה מלפניו. ללמדך שהוא בית לעולם והיינו <דהב"ה>³⁴⁸ מקומו של עולם ואין העולם מקומו. אל תיקרי בית [אלא בי]ת.³⁴⁹ הה"ד 'בחכמה יבנה בית':³⁵⁰
- 2I¹S [יב] <טו> למה בית דומה. לאדם שנוצר בחכמה שסתום מכל צד ופתוח מלפניו. והיא פתוחה מלאחוריו. א"ל זנב הבית שפתוח לאחוריו שאילמלא כן לא יתקיים האדם. כך אילמלא בית בזנבה לא תתקיים העולם:³⁵¹
-
- 3PS <יט> ולמה גימל שלישית. מפני שהיא שלישית. ולהודיע שהיא גומלת חסד. והלוא אמ"ר עקיבה למה גימל מפני שהיא גומלת ומגדלת ומקיימת. כד"א 'ויגדל הנער ויגמל'.³⁵² אמ' לו הוא דברי כי הוא גדול וגומל חסד ושכינו עמו ואמון אצלו:
- 4PS <כ> ומפני מה יש זנב לגימל למטה. אמ' להם ראש יש לו למעלה ודומה לצינור. מה צינור זה שואב מלמעלה ומריק למטה אף גימל שואבת דרך הראש ומריקה דרך הזנב והיינו גימל:³⁵³
-
- 1I¹B [כ(19)] <נז> שאלו תלמידיו מהו דלת. אמ' להם. משל למה הדבר דומה לעשרה מלכים שהיו במקום אחד והיו כולם עשירים. ואחד מהם עשיר אך לא כאחד מהם. אע"פ שעשרו גדול דל נקרא לגבי העשירים:
- 2I¹B [20] <נח> אמרו לו מה ((היו)) הא. כעס ואמ' להם לא כך אמרתי לכם לא תשאלוני על דבר אחרון ואחר כך על דבר ראשון. אמרו לו וה"א אחרון. אמ' ראוי היה להיכתב גימל הא ומפני מה נכתבה גימל דלת. מפני שהיה להיכתב ד"ה. ומפני מה גימל דלת נחלפים. ג' בראשה מקום ה'. ד' בקוצה מקום ה'. <נט> ומאי הא. אמ' לו היא תחתונה והיא עליונה:
- 3I¹B [21] <נל> אמרו לו מאי ואף. אמ' להם בשש קצוות נחתם העולם. אמרו לו והלא ואף אחת. אמ' להם והלא כתי' 'עוטה אור כשלמה'^{354,355}

שחזור סדרה של היחידה הראשונה על ידי חיבור ארבעה קטעים נפרדים פשוט הוא באופן יחסי, וזאת כמובן בהנחה שהיא נתכנה במקורה על סדרן של שש האותיות הראשונות באלף-בית, שהדרשן הקבילן בחתימת הדברים לששת הקצוות שבהם נחתם העולם על פי 'ספר יצירה'

348 תיבה זו נפגמה כתוצאה מקרע בשולי כתב היד, והושלמה בעזרת נוסחיהם של כתבי יד אחרים.

349 גם תיבות אלה נפגמו כתוצאה מקרע בשוליים, והן משוחזרות על פי נוסחיהם של כתבי יד אחרים.

350 מש' כד 3.

351 כ"י רומא Ms. 3086, דף ב2–א3.

352 על פי בר' כא 8 (ושם: 'הילד'); וראו בעניין זה לעיל הערה 133.

353 כ"י רומא Ms. 3086, דף א3–ב.

354 תה' קד 2.

355 כ"י רומא Ms. 3086, דף ב4.

(יב"א 31).³⁵⁶ קיבוץ של הסעיפים על שש האותיות הראשונות מגלה תבנית מדרשית שהתפתחה ברוח דברי אגדה מן התלמוד או מדרשים כ'אלפא ביתא דרבי עקיבא' – ואפשר שלחיבור זה כיוון המחבר בדבריו 'והלוא אמ"ר עקיבה' (אח 357). כל זאת בלי שנצטרך להניח שהדרשן השלים את רשימת הדרשות לכל אותיות האלף-בית, ושחלקה לא הגיע לידינו. בחינת הרמזים השונים שנמנו בצד כל אחת מן האותיות מלמדת כנראה על ניסיון להתאים התאמה חלקית את מבנה שש האותיות הראשונות או ששת הקצוות למבנה הכוחות האלוהיים בספר, מתוך הכרה במתח הנוצר כתוצאה ממניית הכוחות כשבעה ולא כשישה, מתח המתעורר גם בדרשות אחרות בספר, ושהוצעו לו כמה פתרונים.³⁵⁸

מן הבחינה המבנית יש לשים לב לשימוש בפתח 'שאלו תלמידי' בראש הקטע האחרון (יב"א 1) – אשר במקומו הנוכחי בספר יוצר שרשור חורק יותר לפסקה ס"ב, שלפניו, שהיא יחידה סגורה העוסקת בשלוש אותיותיה של התיבה 'איש'. לעומת זאת בשחזור המלאכותי המוצע כאן הוצבה שאלת התלמידים במקום הגיוני מבחינת תוכנה – המעבר מדרשת האות גימ"ל לדרשת האות דל"ת שלאחריה וזיקתה לגימ"ל.

הסמן 'שאלו (לו) תלמידי' ניצב עוד בראשם של שלושה מתוך ארבעת הקטעים הפזורים שהוקדשו לדרשות על סימני הניקוד והטעמים ושנמנו לעיל. במקרה זה אף אם נניח שכל הקטעים עמדו במקורם ביחידה ראשית אחת, שפוצלה והתפזרה, קשה יותר למצוא עקרון סדר שיבריה את שחזורה המלאכותי, ולשם רישום הקטעים יחדיו בחרתי כאן בסדר שרירותי זה:

יחידה משוחזרת שנייה

יח"א [מ] (61) <ט> ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתי' סגול. אלא סגולה שמה כדאיתה לעיל. בתר זרקא. ומאי טעמ' זרקא. כשמו כן הוא. וברך כמו דבר הנזרק. ובתריה אתיא 'סגולת מלכים והמדינות'.³⁵⁹

יח"ב <צ> ומאי טעמ' זרקא. דכתי' 'ברוך כבוד יי ממקומו'.³⁶⁰ מכלל דליכא דידע את

356 לקראת סוף הדרשה (ס"ב) נכללה שבירה מכוונת של סדר זה.

357 לזיקות אפשריות בין החיבור אותיות דרבי עקיבא לבין מדרשי 'ספר הבהיר' ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 165–166; וולפסון, לאורך הדרך (לעיל הערה 28), עמ' 68–84 ובהערות שם, עמ' 205–220; דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 151–154. וכן ראו: J.P. Brown, 'Espousal of the Impoverished Bride in Early Franciscan Hagiography and the Kabbalah of Gerona', *History of Religions*, 61 (2022), pp. 285–295

358 ראו בייחוד: 'והא אמרינן וא' למה הוא דומה ל'עוטה אור כשלמה'. והא וא' אינה אלא שש קצוות. אמ' ליה ברית מילה וזוגו של אדם חשבונן חד. שתי ידיו ראשו וגופו שתי שוקיו ז'. וכנגדן כחותיו בשמים. דכתי' "גם את זה לעומת זה עשה האלהים". והיינו "כי ששת ימים עשה יי". ולא אמ' כי בששת ימים. מלמד שכל יום יש לו כחו' (י"א 18); וראו לעיל ליד הערה 192. השוו: ס"א 18, ס"ל 2.

359 על פי קוה' ב 8.

360 יח' ג 12.

מקומו. ואמר' שם אתגא. ואתיא איהי לראש קונה. דכתי' 'קונה שמים וארץ'. ³⁶¹ וכדאזלא היא זרקא וסגולה בתרא דהא בראש על האותיות: <צא> ומ"ט היא בסוף התיבה ואינה בראשה. ללמדך שאותו אתגא עולה למעלה למעלה:	3יחS
ומאי משמע דהאי אתגא. אבן יקרה היא מכוללת ומעוטרת. דכתי' 'אבן מאסו הבונים'. ³⁶² ועולה עד למקום אשר נחצבה. דכתי' 'משם רועה אבן ישראל'. ³⁶³	4יחS
[כד](27)<מ> שאלו לו תלמידי מהו חולם. אמ' להם נשמה. שאם תשמע לה תחלים גופך לעתיד לבא. ואם תמרוד בה ישוב לחרק. <מא> ועוד אמ' שכל חלום הוא בחולם וכל מרגלית לבנה הוא בחלם. דכתי' 'לשם שבו ואחלמה'. ³⁶⁴	1י"דS
(28)<מב> אמ' להם עולו שמעו דקדוקי אורייתא דמשה. ישב ודרש להן חרק שונא את הרעים ומיסרם ולצדו הקנאה והשנאה והתחרות. דכתי' 'וחורק עליו שיניו'. ³⁶⁵ אל תקרי חרק אלא רחק. אלו המדות יתרחקו ממך וכל שכן דהטוב ידבק בך. <מג> חרק אל תיקרי חרק אלא קרח. כל מקום שדבק בו חרק נשאר קרח. שנ' 'ונקה'. ³⁶⁶	2י"דS
<מד> ומאי משמע דהאי חרק. לשון שורף הוא. משום דהאי אש שורפת כל האישות. דכתי' 'ותפל אש יי ותאכל את העולה'. ³⁶⁷	3י"דS
[כב](24)<לד> שאלו תלמידי מפני מה חית צורת פתח ונקודה בפתח קטן. אמ' להם מפני שכל הרוחות סתומות חוץ מפאת צפון שהיא פתוחה לטוב ולרע. אמ' לו לטוב. והכתי' 'הנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת'. ³⁶⁸ ואין אש אלא חרון אף. שנ' 'ותצא אש מלפני יי'. ³⁶⁹ אמ' להם לא קשיא. כאן בזמן שעושין רצונו כאן בזמן שאין עושין רצונו. בזמן שאין עושין רצונו אש קרובה. בזמן שעושין רצו' מדת הרחמים מתגלגלת וסובבת. הה"ד 'נושא עון'. ³⁷⁰	1י"גS
<לה> משל למה הדבר דומה למלך שרצה לרדות את עבדיו וליסרם. עמד ההגמון שאל על מה. אמ' לו על כן. אמ' לו לא עשו מעולם עבדיך זה. אני ערב לך בהם ואתה תבדוק אחריהם. בין כך ובין כך שככה חמת האדון:	

- 361 בר' יד 19.
362 תה' קיח 22.
363 בר' מט 24.
364 שמ' כח 19; לט 12.
365 תה' לז 12.
366 שמ' לד 7; במ' יד 18.
367 מל"א יח 38.
368 יח' א 4.
369 וי' י 2; ט 24.
370 שמ' לד ז; במ' יד 18.

II^ג 25) <לו> שאלו לו תלמידיו מפני מה עבה דלת מן הצד. אמ' להם מפני הסגול שהוא הפתח הקטן. שנ' 'פתחי עולם'.³⁷¹ שם פתח לעולם. וסגול למטה ובאה עבה:
II^ג 2 <לו> מאי פתח. פתח. ומאי פתח. רוח צפונית שהיא פתח לכל העולם מן השער שיוצא הרע יוצא הטוב. ומאי טוב. לגלג עליהם. והלא אמרתי לכם פתח קטן. אמרו לו שכחנו שנה *לו. אמ' להם.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו כסא. לפעמים לוקח אותו ולפעמים על ראשו. אמ' לו למה. מפני שהוא נאה וחס לישב עליו. אמרו לו ואנה שמו על ראשו. אמ' להם במם פתוחה. שנ' 'אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף':³⁷²

תוכנן של הדרשות בקטעים אלה דומה באופיו לתוכן היחידה הראשונה ששוחזרה לעיל. רוצה לומר, הדרשן התאים את שמותיהם של כמה מסימני הניקוד והטעמים – וכן את מאפייניהם הגרפיים – לכוחות במערך הכוחות האלוהיים ולפעולתם. בקטע הראשון, I^ח 4, דברים על הסגול, והם מתרחבים לביאור סתריהם של טעמי המקרא זרקא וסגול (או סגולה) בהוראה על שניים מבין הכוחות האלוהיים.³⁷³ בקטע השני, I^ד, נדרש החולם (I^ד 1), המקביל למידה נשמה, שהצעתו לעיל למנותה כמידה השנייה במניין השבע,³⁷⁴ ולאחריו – החירק (I^ד 2-3), שהוא כנגד המידה הרעה אש, הנפרעת מן הרשעים.³⁷⁵ בקטע השלישי, I^ג, נדרש הפתח (I^ג 1) כנגד מידת הרע או האש או הצפון (בדומה לחירק). ובקטע הרביעי, II^ג 2-1, נדרש הסגול, המכונה פתח קטן, כנגד המידה הממצעת רחמים או שמיים.

כל הכותרות 'שאלו (לו) תלמידיו' עשויות היו להתווסף באופן מלאכותי עם פיזור הקטעים בין יחידות מדרשות שונות בעת עריכת הספר.³⁷⁶ עניין מיוחד מעוררת ההפניה הפנימית 'סגולה שמה, כדאיתה לעיל' (I^ח 1), בייחוד מפני שהדרשה הנוספת היחידה ב'ספר הבהיר'

371 תה' כד 7.

372 שם פה 12.

373 שילוב דברי המדרש התלמודי ממסכת חגיגה על קשירת הכתרים בידי סנדלפון כאמירת שם על כתר של האל, שכן אין יודע את מקומו של האל – "ברוך כבוד ה' ממקומו" (יח' ג 12); מכלל דמקומו ליכא דידע ליה. דאמר שם אתגא' וכו' (בבלי, חגיגה יג ע"ב) – מחדדת את הרושם ששני כוחות אלה הם השניים הראשונים הנזרקים או הנחצבים מן האל. השוו דרשה אחרת בספר, סכ"פ. זאת ועוד, עזר בביאור צמד הרמזים סגול וזרקא עשוי להימצא בדרשה אחרת בספר שבה נזכרו טעמים אלה בשמותיהם (סל 33); וראו להלן הערה 377.

374 לפי הנוסח הייחודי שנשתמר בעדות הנוסח הקדומה שבכ"י רומא Ms. 3086, כבר בפסקה הראשונה, I^ד 2, יש קישור לסימן הניקוד חירק: 'ואם תמרוד בה ישוב לחרק'. השוו למשל לנוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209: 'ואם תמרוד בה ישוב חולים בראשה וחליה בראשה'.

375 גם הדרשות על שמ' לד ז (במ' יד 18) 'נושא עון' (I^ג) ועל 'ונקה' (I^ד) ממצאוות טעם נוסף לאיחוי המקטעים ליחידה אחת.

376 כיוצא בזה באשר לשתי היחידות המשותרות גם יחד אין לשלול את האפשרות שבעת פיצולן ושיבוצן ביחידות אחרות, נשרו מהן משפטים או קטעים ולא הגיעו לגיבוש סופי.

שנוכר בה הטעם סגול/סגולה נמצאת דווקא בהמשך הספר, ב־סל³³, דהיינו להלן ולא לעיל; ושמא מכאן ראייה שהיחידה המשוחזרת על הנקודות והטעמים עמדה לפנים – כולה או חלקה – לא רק במתכונת אחרת אלא אף במקום אחר, בסוף הבהיר.³⁷⁷ במקרה זה קיבוצם המלאכותי של חלקים משלוש יחידות ראשיות לשם שחזורה של היחידה שלפנינו הותיר שארית קטומה בסופה של היחידה הראשית יח – שתי הפסקאות I¹–2: 'יעו"ד אמ' מ"ט אנו מטילין תכלת בציצית ומ"ט שלשים ושתיים חוטיין' וכו' + 'ומאי טעמ' דתכלת'. פתרון לבעיה זו הוא העברתה של שארית זו אל 'מקומה הטבעי' בסוף היחידה הראשית של אחריה, סט, והצבתה בסמוך לפסקה האחרונה שם, סט⁵, שעניינה התכלת בציצית – וראו גם את אזכוריו של המספר ל"ב בפסקה קודמת ביחידה זו, סט³.

ה.3. מקיבוץ יחידות המדרש על האותיות והנקודות לשאלת המקורות היה אשר היה סדרם המקורי של קטעי הדרשות על האותיות, על הנקודות ועל הטעמים, עיקר ענייני לא בהשבת הספר כביכול למתכונת ארכאית ובוודאי לא בחשיפת רבדים מובחנים לאורכו, אלא בבירור עקרונות הסיודור האחרון והמעצב, שאפשר לייחסו למחבר דרשות 'ספר הבהיר' עצמו או למסדר שפעל בעקבותיו. שני מקבצי הדרשות שביקשתי לשחזר באופן מלאכותי עשויים היו אפוא לעמוד במקורם כיחידות עצמאיות על האותיות ועל הנקודות, יחידות שרק בקביעת סדרו האחרון של הספר ראה המחבר העורך – או מסדר אחר – לפזרן ולהציבן בסמוך לדרשות בעניינים אחרים. כיצד אירע כדבר הזה? שאלה זו תיוותר לפי שעה בלא פתרון. על כל פנים יש לשוב ולהדגיש שאמות המידה להצעה זו הן ספרותיות ותוכניות בלבד, ולפי שעה אין בידינו תיעוד טקסטואלי התומך בהן. סימניה הברורים של עריכה ששילבה שלוש יחידות עצמאיות כתרחיבים ביחידה הראשית סל, סימנים שנתבררו לעיל, תומכים כמובן באפשרות זו. לקביעות אלה חשיבות יתרה לחקר תולדות גיבושו של 'ספר הבהיר'. הקטעים על האותיות ועל הנקודות שנלקטו ונסדרו בשני המקבצים דלעיל – קטעים הפזורים כאמור בשש יחידות שונות בחיבור במתכונתו הנוכחית ועל פי חלוקתו החדשה – שויכו בידי שלום לרובד הטקסטואלי הקדום ב'ספר הבהיר' ולחטיבה שכללה לדבריו 'מיסטיקה לשונית'.³⁷⁸ על סמך שלוש צורות משוערות שזיהה שלום במקבץ הקטעים השני, הוא הסיק כי מקורם 'במזרח דובר-הערבית', להבדיל מן החוגים העלומים אשר להם ייחס את עריכתו האחרונה של הספר

377 § 32–33: «והיינו דכתי' "וממתנה נחליאל"» וממקום שנתן. דהיינו המוח. לנחליאל. 'ומנחליאל במות': ומאי "במות". כדמתרגמינן לרמתא. «ומאי רמתא» אותה סגולה שאחר הזרקא' (כ"י רומא Ms. 3086, דף 28; השלמת חסרונות הנוסח על פי כ"י מינכן Cod. hebr. 209). כמו כן הרמזים על האבן היקרה העולה למקום מחצבתה בפסקה סח⁴, הנקשרים בדרשת המילים 'משם רעה אבן ישראל' (בר' מט 24), שבים ומוצגים במניין שבעת הכוחות לקראת סוף היחידה הארוכה סל. ראו על כך לעיל ליד הערה 317. שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 65–66, הערה 26; וראו גם ההערה הבאה.

בפרובנס.³⁷⁹ אפשרות זו פותחה בהרחבה בידי מרוז – היא דנה בפסקאות אלה ובדוגמאות נוספות ושייכה אותן, גם לאור שמותיהם של סימני הניקוד ודרך כתיבתם המשוערת, ל'רובד הבבלי, בן המאה התשיעית (או ראשית העשירית).'³⁸⁰

ואולם הצעות אלה אינן מסתברות בנקל. בראש ובראשונה חשוב להדגיש שבחינת הלשון, דרכי המדרש, המבנה הפנימי ותוויות הייחוס ביחידות הספורות ששורבבו או שפוזרו – לפי הצעתי – אינה מגלה שום הבדל בין יחידות אלה לבין מאפייניו של הספר כולו, על כל יחידותיו. עניין זה נוגע גם במינוח ובהיגיון המדרשי הבסיסי הנשקפים מ'ספר הבהיר' לכל אורכו. מדרשי אותיות הם אבן אחת מאבני הבניין השכיחות שנקט המחבר והם חוזרים ונשנים בספר לכל אורכו. לפיכך גם אם יש ממש בהשערה שהועלתה לעיל שהפסקאות המפוזרות על האותיות הראשונות ועל הנקודות עמדו לפניו בסמיכות או בצורה מקובצת, הרי חלוקתן וקביעתן בין דרשות אחרות לא חרגה במאומה מנתיבות המדרש הרגילים ב'ספר הבהיר'. הניסיון לבודד רק את הדרשות העוסקות בצורת האותיות או ב'מיסטיקה לשונית' כחטיבה או אף כשכבה מובחנת עשוי אפוא להכחיש מאפיין מרכזי למדי בתורת הפרשנות של 'ספר הבהיר' כולו. לא זו אף זו, אפשר שניסיון זה תפס את הטפל והניח את העיקר, דהיינו את התוכן התיאוסופי-קוסמוגוני המובהק הקושר דרשות אלה ללב ליבו המושגי של הספר.

שנית, גם מן הבחינה ההיסטורית הניסיון לקשור את מדרשי הנקודות הפוזרים ב'ספר הבהיר' לרובד קדום שמקורו בבבל אינו חף מקשיים.³⁸¹ הסבר אחר למערך שמות סימני הניקוד ב'ספר הבהיר' – ולעניות דעתי הסבר מסתבר יותר מן הבחינה ההיסטורית – הוא הסתמכותו של מחבר הספר בדרשותיו על כתבים בחוכמת הלשון והדקדוק מימי הביניים, כגון כמה מכתביו של ר' אברהם אבן עזרא. למשל בטעמי התנועות והניקוד שהציג 'עזרא ב'ספר צחות' (נכתב במנטובה בשנת 1145) – בראש ובראשונה בדיון הפותח, העוסק בשלושת סימני הניקוד היסודיים, חולם, חירק ופתח גדול³⁸² – יש כמה רעיונות דומים לאלה שבדרשות 'ספר

379 שלום, המוצא (לעיל הערה 18), עמ' 49, הערה 12 (הנ"ל, מקורות הקבלה [שם], עמ' 56 הערה 12). והשוו לשון מהוססת יותר: הנ"ל, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 114–115; בדבריו נוספה צורה רביעית, שמניתי בדבריי לעיל הערה 236.

380 מרוז, אור בהיר (לעיל הערה 31), עמ' 137. מרוז דנה בצורות נוספות העשויות להורות על שיערוב והצביעה על ראיות אפשריות לשימוש במערכת הניקוד הבבלית. ההצעה התבססה על הנוסח 'שם פתח למעלה וסגול למטה' (כנוסח כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף א5) בדרשה על הסגול (פתח קטן) כראיה לזיקה למסורת הניקוד הבבלית, שסימני הניקוד נרשמו בה מעל האות ולא מתחתיה. ראו: שם, עמ' 150. הנוסח 'למעלה' משותף לכתבי היד בענף β, ואולם בכ"י רומא Ms. 3086 – המייצג כאמור את ענף α – מופיעה גרסה אחרת: 'אמ' להם מפני הסגול שהוא הפתח הקטן, שנ' "פתחי עולם" – שם פתח לעולם, וסגול למטה ובאה עבה'. יתרונה של גרסת α בכך שרק בה נשלמת דרשת המילים 'פתחי עולם' (תה' כד 7), מה שאין כן בגרסה β, העשויה לשקף שיבוש יסודי בכל הענף β; וצריכים אפוא הדברים לעיון.

381 ראו בייחוד: פנקובר, על זמן חיבורם (לעיל הערה 32), עמ' 138–142.

382 דהיינו סגול.

הבהיר' שלפנינו: (א) שתי הדרשות על החולם ('שאם תשמע לה תחלים גופך לעתיד לבא' ו'שכל חלום הוא בחולם' [I:1]) דומות מאוד לאמור ב'ספר צחות': 'ונקרא חולם בעבור היות תנועתו שלמה, מגזרת "ותחלימני";³⁸³ ובדברי הקדמונים זכרונם לברכה "עתים חלום"^{384, 385}. (ב) הדרשה על החירק ('חרק [...] דכתי' "וחורק עליו שיניו" [I:2]) מזכירה את לשונו של 'ן' עזרא שם: 'ותנועת החירק למטה [...] ונקרא כן מגזרת "ויחרקו שן"^{386, 387} (ג) וכך גם כאשר לדרשת הפתח מלשון פתיחה ('מאי פתח? – פתח' [I:3]) ששובצה ב'ספר הבהיר' גם בעניין הפתח (פתח גדול) וגם בעניין הסגול (פתח קטן) – מצינו ב'ספר צחות': 'ונקרא פתח מפני שצריך לפתוח הפה בקריאתו'.³⁸⁸ (ד) על כך יש להוסיף רעיון חשוב אחר על הניקוד, המרמז בדרשות שלפנינו בזהו החולם עם הנשמה, והנשנה בדרשה בהמשך 'ספר הבהיר' שהזכרתי לעיל – הקבלת הניקודות לנשמה והאותיות לגוף (פכו:); רעיון זה פותח בכמה מכתביו של 'ן' עזרא בחוכמת הלשון,³⁸⁹ ועשוי היה להתגלגל אל 'ספר הבהיר' גם ממקורות אחרים במאה השתים עשרה, כגון 'ספר הכוזרי'.³⁹⁰ ב'ספר צחות' הדיון בטעמי התנועות נפתח בהצבת הדמיון בין נשמת האדם לבין האל ('בעבור שנבראה נשמת האדם בצלם אלהים, ידמו מעשיה אל מעשיו'), ועליו הושתתה הזיקה בין השימוש בתנועות בלשון לבין חוקיות התנועה הקוסמית. הרקע הרעיוני והמושגי בהגותו של 'ן' עזרא אינו מתמצה בדמיון הדרשני, אלא קיים גם בתפיסה היסודית הקושרת בין הסימנים בשפה לבין תיאוריה קוסמוגונית, המתרחבת ב'ספר הבהיר' גם

383 יש' לח 16.

384 על פי בבלי, ראש השנה כח ע"א.

385 ר' אברהם אבן עזרא, ספר צחות: עניני דקדוק בלשון הקודש ופירוש פסוקים קשים לפי פשוטם ודקדוקם, מהדורת מ"ש גודמן, ירושלים תשע"ו, עמ' ד.

386 איכה ב 16.

387 ספר צחות (לעיל הערה 385), עמ' ה-ו.

388 שם, עמ' ו.

389 כבר ילינק מנה עניין זה כעדות לזמנו של החיבור. ראו: A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, I: *Abraham Abulafia's Sendschreiben über Philosophie und Kabbala: Thomas von Aquino's Abhandlung 'de animae facultatibus'*, Leipzig 1854, pp. 42–43; ובעקבותיו: גרץ, דברי ימי ישראל (לעיל הערה 6), ציון ג, עמ' 366. על רעיון זה ותולדותיו עיינו: נ' אלוני, 'האותיות כגופות והתנועות כרוחות', לשוננו לעם, יז (תשכ"ו), עמ' 147–151; לדיון עדכני בהופעתו של רעיון זה בכתבי 'ן' עזרא, במקורותיו ובגלגוליו ראו: J. Howard, 'The Points in the Letters: Greek Philosophy in the Service of Medieval Jewish Linguistics', *HUCA*, 89 (2018), pp. 261–296, esp. pp. 265–266, 284–286 וספרות המחקר שנרשמה שם. וכן עיינו: ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו[ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ו), עמ' 160–173; והשוו: הנ"ל, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 73–85.

390 בעניין זה ראו: שלום, ראשית הקבלה (לעיל הערה 15), עמ' 25; הנ"ל, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 54; ובהרחבה: בוסי, מלנגדוק לפירנצה (לעיל הערה 28), עמ' 33–35; וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 40–41.

לתיאוסופיה ולתיאוגוניה. לפיכך אפילו נאתר בדרשות 'ספר הבהיר' על הנקודות שקיעין של עברית משוערבת – דבר שכשלעצמו איני משוכנע בו עד תום – הרי אין מניעה לייחסם לסביבת פעילותו של מחבר 'ספר הבהיר' בימי הביניים, בין ששאב ידיעותיו ממקורות עקיפים, ובהם תרגומים, ובין שפעל ויצר בעצמו בסביבה דוברת – או קוראת – ערבית.³⁹¹

ה.4. אותותיה של עריכה ביצירת המעטפת לחיבור

היחידה המדרשית החותמת את 'ספר הבהיר' מסתיימת כידוע במקטע החופף לדרשות מפרקי דר' אליעזר. יחידה זו, s לג על פי החלוקה החדשה, נפתחת בדרשת ר' אמוראי על תמר שממנה יצאו פרץ וזרח, עוברת לדרוש את הטעם לשמה של תמר, ה'כלולה זכר ונקבה', ומסתיימת במדרש הפסוק 'זכר ונקבה בראם' (בר' ה' 2), ובו נזכר פיתוי הנחש את חוה. העניין האחרון משמש רקע לציטוט המילולי מדרשות מפרקי דר' אליעזר יג-יד על חלקו של סמאל במעשה הפיתוי. ציטוט זה שולב ב'ספר הבהיר' באמצעות המעבר הספרותי 'שאלו תלמידיו', שכבר הצבעתי לעיל על תפקודו כסמן קישור ואיחוי בין עניינים שונים; בחלוקה החדשה הוא מובחן באמצעות חלוקה פנימית: s לג-1. הנחתו של וינשטוק שלפנינו דוגמה לסיפוחי הגהות מאוחרים שאינם מגוף הספר – אינה מסתברת ולא נמצאו לה ראיות.³⁹² תחת זאת מסתברת יותר דעת שלום ששיבוצו של קטע זה נועד ליצור מסגרת ספרותית ל'ספר הבהיר' – והוא מצטרף להצבת מאמר ר' נחוניא בן הקנה בראשו.³⁹³ עם זאת לשיטתי אין זו הוכחה נוספת לריבודו של הספר, אלא אולי פרי ניסיונו של המחבר לצקת את החיבור כולו במעטפת בדינית של מדרש רבני. וגם בזיקה לעניין האחרון אפשר אולי ללמוד משהו ממסירת 'ספר הבהיר' בכ"י רומא Ms. 3086 באגד אחד – עם כ"י רומא Ms. 3061 וכ"י רומא Ms. 2755 – שהכיל גם את פרקי דר' אליעזר ומדרשים פסידואפיגרפיים מאוחרים נוספים, ובראשם המדרש על עליית משה למרום, שנשמר בשלמותו רק בתעודה זו.³⁹⁴

ממצאים אלה עשויים להתברר עוד לאור בחינת הקשרים הרעיוניים בין דרשות 'ספר הבהיר' ובין מדרש פרקי דר' אליעזר, בחינה שעודנה רחוקה ממיצוי. בחינה עתידית כזאת תוכל לבחון את מקומו של פרקי דר' אליעזר לא רק כמקור להיגדים ולרעיונות ב'ספר הבהיר' אלא

391 יש אפוא מקום לשוב ולהחיות את ההשערה שפסל שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר (לעיל הערה 18), עמ' 114. בעניין זה ראו גם: מקגהה, ספר הבהיר (לעיל הערה 40).

392 וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר (לעיל הערה 23), עמ' 58–59, הערה 39. הקטע מפרקי דר' אליעזר מתועד כידוע בנוסחי 'ספר הבהיר' בכתבי היד הקדומים: כ"י מינכן Cod. hebr. 209, דף 29א–29ב; וכך הוא בכ"י רומא Ms. 3086, דף 35א, אך חלקו הושלם בידי המעתיק בזמן מאוחר, בשל חסרון בסופו של הטופס ששימש אותו; ראו על כך לעיל הערה 59.

393 שלום דן בעניין זה כראיה טקסטואלית נוספת כביכול לריבוד המצוי בספר, בלא שהצליח למצוא טעם משיביע רצון לבחירתו של קטע זה דווקא מפרקי דר' אליעזר. ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 65.

394 ראו לעיל הערה 52.

אף כתבנית ספרותית ששימשה דגם לחיקוי בעיני מחברו האלמוני של 'מדרש ר' נחוניה בן הקנה'.³⁹⁵ כדוגמה לשני הבידורים גם יחד אפשר להזכיר את אגד הדרשות בראש 'ספר הבהיר' על בריאתם של האור והחושך, שמיים וארץ, תוהו ובוהו ורוח ומים (אס-אס), דרשות שאפשר שנכתבו בין היתר בזיקה לתיאור סדרי הבריאה בפרקי דר' אליעזר – בייחוד לפרק ג ולמדרש 'שמונה דברים נבראו ביום ראשון' אשר בו – ואת המשל המפורסם 'למלך הרוצה לבנות פלטרין', אף הוא בפרק ג בפרקי דר' אליעזר, שכדוגמתו מצינו בדרשות הקוסמוגוניות ב'ספר הבהיר' – 'משל למה הדבר דומה למלך שרצה לבנות פלטרין שלו בסלעים החזקות' (גס). אפשר שמיצוי ההקבלות בין שני החיבורים המדרשיים הפסידואפיגרפיים הללו יאיר סתומות במדרשות 'ספר הבהיר', וילמד עוד על מקורות ההשראה ששימשו תשתית בידי מחברו האנונימי.

ה.5. סיכום: העריכה המסדרת של 'ספר הבהיר' ומשמעותה

בירור נוסחאות השרשור הקבועות שנקט מחבר דרשות 'ספר הבהיר' וזיהוי החלוקה המשנית מסייעים בין היתר בזיהוי תפרים שהותיר סידורו האחרון של הספר וכן בחשיפת יחידות ראשיות מקוריות שאפשר כי עמדו לפניו בנפרד, ואחר שולבו בשלמותן או בחלקן בתוך יחידות ראשיות אחרות. בחינת הספר במתכונתו הסופית מסייעת להבחין בחמש או שש יחידות כאלה לערך, שפזורים אינו ניתן להסבר כתוצאה של נדידת דפים שנעקרו ממקומם באקראי, וגם לא כשרידיים של שכבות מתקופות שונות שמוזגו זו בזו בתהליכי עריכה סבוכים שנעשו במהלך דורות במקומות שונים; כפי שהצעת, זוהי תוצאה של מלאכת סידור, שכללה שינוי מזערי וממוקד במבנה המקורי של יחידות מדרש ראשיות.

בהצבעה על יחידות שאפשר כי עמדו לפניו כחידות עצמאיות אין אני חותר להשבת 'ספר הבהיר' למתכונת קדומה יותר, אלא אך ורק להארת אופני חיבור דרשותיו של הספר, כדי להתחקות אחרי שלבים בהתהוותו – ובכלל זה בסידורו ועריכתו – אם בידי המחבר עצמו בטרם חיתומו ואם בידי מלומד קדמון ששלח ידיו בסידור האחרון של כמה יחידות בספר. כשם שהצעת לעיל לייחס את בעיות הנוסח שפגעו במתכונת החיבור לשיבושי מסירה שאירעו בפרק זמן קצר, כך אני מציע עתה לייחס את החריגות הקלות מן המבנה הסדור של הספר לתהליכי סידור קצובים ושוליים, שמילאו תפקיד זניח בגיבושו הסופי של 'ספר הבהיר' – ולא לתהפוכות הרות גורל שחלו בטקסט לאורך דורות. לבד מחריגות זניחות אלה – הניכרות בפריעת המבנה הסדור של יחידות המדרש הראשיות – ניצב לפנינו 'ספר הבהיר' בכללותו כחיבור סדור ומובנה ביחס, בלא קיטוע ובלא ריבוד, בלא סירוס ובלא דילוג. אם כן לאחר סילוק פגמים שנוצרו ברצף

395 דוגמאות לדרשות ב'ספר הבהיר' שאפשר למצוא להן הקבלות בפרקי דר' אליעזר ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 18), עמ' 121, הערה 124, עמ' 124; דן, תולדות (לעיל הערה 28), עמ' 150, 200–218. ועל כך אפשר להוסיף עוד דוגמאות. ראו למשל האמור ב'ט: על בריאת המלאכים – הדברים מבוססים על בראשית רבה ג, ה (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 24); והשוו לאמור בפרקי דר' אליעזר ד על בריאת המלאכים ושילוחם כרוחות.

החיבור בשל חילוף עמודים, ובהמשך לבירור המבנים הקבועים של יחידות הספר ושל סעיפיהן, נושאים שנדונו בהרחבה לעיל, גם התריגות הקלות מן המבנה מדגישות – ואינן מכחישות – את אחדות המבנית של החיבור.

כיצד אירעו חריגות אלה? הסבר אפשרי אחד, טכני באופיו, הוא ששילוב היחידות נעשה כלאחר יד, למשל משעה שנותרו בידי המחבר העורך יחידות אחדות שלא הושלמו או שלא עלה בידו להציבן באופן עצמאי בין יחידות הספר. הסבר ברוח זו אומנם עשוי למצוא סעד בקשרים הרופפים בין היחידות המשולבות לבין המקומות שבהם שולבו, אך אין הוא מתיישב בנקל עם אופיין של היחידות המדרשיות המרכיבות את הספר במתכונתו הנוכחית. לפי הסבר אחר, אקראי בעיקרו, שילוב כמה יחידות או חלקי יחידות בתוך יחידות אחרות החל כתוצאה ממסירה של יחידות מדרש שעמדו לפניו בשולי הגיליון או בגיליונות נפרדים בצד החיבור, עד שעמד העומד ושילב את ההגהות או את הגיליונות במקום ששילב, אולי בזיקה רופפת למקום שבו מצאם. הסבר זה יוכל להמציא טעם מה לכמה סטיות קלות הניכרות לכאורה בבחינת מקומן של כמה מן היחידות המשולבות, המחטיאות כביכול את מקום השרשור שבו היינו מצפים למוצאן.³⁹⁶ היה אשר היה הטעם לנדידת היחידות – אקראי, טכני או מתוכנן – כפי שהתברר לעיל, כל העדות הטקסטואלית ל'ספר הבהיר' שהגיעה לידינו חוזרת ומתכנסת לשני טפסים שונים בלבד – שאבדו – ואשר לאור קרבתם עשויים היו לשמר עדות אקראית מטופס אב קדמון אחד, שבו חלו התמורות המבניות שתוארו כאן.

הצעת החלוקה החדשה ליחידות מדרשיות ראשיות מגלה גם כמה ממצאים מבחינת הסיודור התמטי של החיבור. שלושים ושלוש היחידות הראשיות בספר – שעליהן אפשר להוסיף כאמור את היחידות שנפרמו ונתפרו מחדש בזולתן – כמעט כולן שומרות על אחידות נושאית פנימית. רוב היחידות אף נקשרות כל אחת לקודמתה בקשר נושאי – ולו רופף – באמצעות פיתוחו של פסוק הנדרש או הרחבתו של עניין; וכך אפשר לבדוד בהצלחה כמה מקבצי יחידות לאורך הספר שמשותף להם נושא כללי או רעיון מארגן, כגון היחידות s-ב-s, הכוללות דרשות קוסמוגוניות – תיאוגוניות על בריאת העולם ועל הכוחות האלוהיים, או היחידות s-ח-s, המרכוזות דיון ב"ב נתיבות החוכמה ובע"ב שמותיו של האל. בד בבד העיון בחיבור מבליט את נטייתו של המחבר לשוב ולהידרש לנושאים שונים בפיזור ולא במרוכז. נוסף על כך יש מן העניינים שהוצע לזהות

396 אמנה שתי דוגמאות לתופעה זו: (1) כנוצר לעיל עמ' 161, מקומן הצפוי של שתי פסקאות המשנה s-ח¹ – דרשות על טעמי התכלת ומניין שלושים ושניים החוטים בציצית – מייד בסופה של היחידה הבאה, s-ט, העוסקת בשלושים ושניים הנתיבות ומגיעה עד להזכרת התכלת שבציצית (s-ט), ולא לאחר דרשות ר' אמורא על הטעמים סגול וזרקא ב-s-ח⁴. (2) בדומה לכך שתי הפסקאות s-ח², על הפתח הקטן (הסגול), ובמרכזן הדרשה על 'פתחי עולם' (תה' כד 7) ועל הפתח, עשויות להשתרש לאחור הפסקה הראשונה ביחידה הבאה, s-ד¹, שבה דרשת ר' אמורא על 'פתחי עולם' והפתח, באופן קולע יותר מאשר במקום השרשור הנוכחי, s-ח³, שעל פי כמה מנושאי – דרשה על האש המכלה ודרשה על פסוק י"ג מידות הרחמים (שמ' לד 7) – יכולים היינו לצפות כי יופיע בסמוך ל-s-ח¹, על האש ועל שמ' לד 7.

כנושאים שהופרדו ברחבי הספר – או אף כרבדים טקסטואליים שהצטברו בעקבות עריכה – ושלאמיתו של דבר אינם מייצגים נושא מובחן אלא דרך פרשנית או דרשנית. בייחוד אמורים הדברים בדרשות בענייני אותיות ונקודות, שאינן משקפות רק נושא או יחידה מקורית, ולא שכבה אחת, כי אם שיטה פרשנית, שהמחבר נדרש אליה במקומות שונים לשם רמיזה על רעיונותיו.

ו. אחרית דבר: 'ספר הבהיר' –

מתולדות מסירתו הטקסטואלית וגילוי נוסחו ומתכונתו הקדומים
אל כיוונים חדשים בפירוש לשונותיו וחקר התהוותו

חקר מסירתו הקדומה של 'ספר הבהיר' על יסוד ראשית תיעודו הידוע של החיבור בכתבי היד הוביל לסדרת תגליות וממצאים, ולחשיפתם ולבירור משמעותם יחד מחקר זה. מיקוד הדברים בבירור תהליכי המסירה של הספר חשף תמורות טקסטואליות שחלו במתכונתו במהלך תהליכי חיתומו ובראשית מסירתו. בחינה יסודית של התעודות הקדומות של 'ספר הבהיר' בכתבי היד, ובכלל זה בירור הנוסח הקדום של הספר על פי תיעודו הנדיר בכ"י רומא Ms. 3086, מסייעים להסביר כיום כל מיני פגמים שנפלו בנוסח הספר ובסדרו, ואשר בעבר הוצע לראות בהם ראיות לקיטוע טקסטואלי, לריבוד שנוצר בעקבות עריכה או לריבוי מקורות. גיליון שהתהפך והותיר שיבוש ניכר בכל תולדות המסירה, הוראות סופר שסיכלו את סדרן של פסקאות ושחיקתם של סימני החלוקה הקדומה של החיבור – כל אלה פגמים רגילים שנפלו בפרק זמן קצר, ולא קווי תפר עתיקים בין שכבות נפרדות ועדויות לריבוד. כבר בשלב מוקדם – לאורך כשניים או שלושה דורות לערך ממועד הופעתו המתועדת הראשונה של 'ספר הבהיר' – עיצבו שיבושים מכריעים את מתכונתו והותירו את מסורת הנוסח פגומה. תופעה זו אין בה לא תמיהה ולא פליאה, והיא הולמת היטב את הבליה הטבעית המהירה שפקדה כתבי סוד, אשר הופצו מראשיתם בתפוצה מוגבלת; והקושי לעמוד על דבריהם החתומים בוודאי לא סייע למעתיקים בהבהרת בעיות נוסח.

אל הממצאים מחקר כתבי היד הצטרפו מסקנות הבירור הסממתי, שכל מסורת הנוסח של 'ספר הבהיר' בתיעודו הישיר נובעת משני כתבי יד מקוריים בלבד, שאבדו, ושהבדלי הנוסח היסודיים ביניהם – להבדיל מקלקלותיהם המיוחדות של כתבי יד ששרדו בידינו – זניחים ביחס. השינוי המשמעותי בתמונת ענפי הנוסח של הספר בעקבות בירור הנוסח הקדום המתועד בכ"י רומא Ms. 3086, על פגמיו המיוחדים, יכול לסייע בשיקום מסורת הטקסט בדרך חדשה – באמצעות ההדרה אקלקטית ושקופה: הצבתו של כ"י רומא Ms. 3086 כבסיס לההדרת הטקסט והשלמתו בעזרת בחירי עדי הנוסח בענף האחר, הענף שאליו שייכים כל יתר כתבי היד הידועים כיום. על כך יתווספו בעתיד השלמת הבדיקה היסודית של הערות הגיליון בכל כתבי היד

ומיצויה של בחינת המובאות מן הספר בחיבורים שנכתבו במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה.

זיהוי שרידיהם של סימני חלוקה של הספר בנוסח הקדום – באמצעות הדגשות פתיח למדרשים – הבליט את הצורך בחידושה של חלוקה ברורה לספר כולו. במאמר הוצגו עקרונותיה של חלוקה כפולה חדשה של 'ספר הבהיר' כולו ליחידות מדרש ראשיות ולפסקאות משנה, חלוקה שנוסדה על ניתוח ספרותי מדוקדק של מבנה הדרשות בחיבור. יתרונותיה של חלוקה זו הומחשו לאורך המאמר באמצעות דוגמאות רבות. אל מול המנהג שנשתגר לחלק ולהציג את הספר כרצף של פסקאות בדידות, כביכול כחיבור מקוטע, אנונימי ברובו, נעדר סדר ועקרונות עריכה ואף מרובד, מגלה החלוקה החדשה ישנה סדר ואחידות מבנית ברורה לאורך החיבור כולו. אלה מצטרפים למאפייני אחדות אחרים – בלשון החיבור, במינוח המדרשי, במערך המושגים והרמזים הקבוע לאורכו ולפחות במידה חלקית גם ברעיונותיו המוצפנים של החיבור, בייחוד בתורת האלוהות. מאפיינים אחדותיים אלה ניבטים אל העין גם מבעד למקומות הספורים שבהם נותרו בחיבור סימני עריכה אחרונה, דהיינו יחידות מדרש שנתפצלו או יחידות ששולבו בזולתן בדרך של תרחיב – אם בידי המחבר ואם בידי מסדר או עורך שפעל לאחוריו.

בירור נוסחים חלופיים או גילוי נוסחים שאבדו, השבת יחידות מדרש למתכונתן המקורית, בטרם אירע בה שיבוש ובטרם נדדו ממקומן, קריאת דרשות הספר בגבולותיהן הספרותיים ועל ידי חלוקתן הפנימית והצבעה על שרידי העריכה החותמת של יחידות שפוזרו או חוברו – כל אלה יוכלו מעתה להרים תרומה חיונית לחקר משמעות החיבור ולפענוח נעלמיו. כדוגמה לדבר נדון בפרוטרוט מכלול הדרשות שיוחדו להצגת שבעת הכוחות האלוהיים, והוצע לראות בו מבנה יסודי בתורת האלוהות ב'ספר הבהיר'. לאחר מכן בפרק האחרון במאמר הוצע לקשור את המבט על החיבור ודרשותיו כיצירה אגודה וסדורה בדיון הנרחב בהקשר ההיסטורי שבו חובר ונערך 'ספר הבהיר', וברקע ההיסטורי לפעולתו של מחבר הספר – או מחבריו.

לאור הממצאים שהוצגו במחקר זה נדפסת בנספח לו עדות הנוסח הקדומה של החיבור, נוסח כ"י רומא Ms. 3086, בלוויית השלמת חסרות על פי עדי נוסח אחרים, ומיושמת בה שיטת החלוקה הכפולה שחודשה במאמר. בכך אני מבקש לפתוח פתח לשיקום מסורת הטקסט של 'ספר הבהיר' בכלים היסטוריים ופילולוגיים, לפעור צוהר למבט אחר על תולדות גיבושו, ולפסוע צעד בפיתוח כלים פרשניים חדשים לביאורו.

ד"ר אבישי בר-אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים

9190501

avishai.bar-asher@mail.huji.ac.il

**'ספר הבהיר' במתכונתו הקדומה
ובחלוקה חדשה על פי עד הנוסח הקדום
שבכ"י רומא, קונטנזה Ms. 3086**

מהדורה ניסיונית

- ר כ"י רומא, קונטנזה Ms. 3086 (סצ'דרוטה 186) (מתכ"י, F124), דף א1–ב35 (ספירה ראשונה [בסדר יורד]: 154–189 [דף 165 חסר]; ספירה שנייה [בסדר עולה]: 156–190), ראשית (?) המאה הארבע עשרה, כתיבה בינונית ספרדית תניינית.
- מ כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 209 (מתכ"י, F1625), דף ב2–ב29, שנת נ"ח (1298), כתיבה ספרדית בינונית.
- ו כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 505 (מתכ"י, F590), דף ב67–ב84, שנת ק"ס (1400/1399), כתיבה ספרדית בינונית (בין דף 77 לדף 78 נחסרו שני דפים לערך; ו ב ל א ההעתקה הקדומה שבדף א85–ב89, אמצע המאה הארבע עשרה, כתיבה איטלקית בינונית).
- ל כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26934 (מרגליות 793; מתכ"י, F5478), דף א17–א59, שנת רצ"א (1531), כתיבה איטלקית בינונית.

במהדורה ניסיונית זו מוצגת בקווים כלליים התשתית למהדורה ביקורתית עתידית של 'ספר הבהיר', וזאת לאור הממצאים והמסקנות שבגוף המאמר. נוסח הפנים נקבע בעיקרו בשיטה דיפלומטית לפי העתקתן של דרשות 'ספר הבהיר' בכ"י ר, המחזיק – כמבואר בהרחבה בגוף המאמר – עדות נוסח קדומה ומיוחדת במינה לחיבור בשלמותו ובמתכונתו המקורית, בטרם נפרע סדרן של כמה דרשות. ואילו השלמת נוסחים שהושמטו – מחמת הדומות או עקב דף שלם שנחסר – מבוססת בשיטה לקטנית על כ"י מועל כ"י ו – וכן על כ"י ל במקומות שחסרה בהם ההעתקה העיקרית שבכ"י ו. ההשלמות הוצבו בתוך הטקסט העיקרי במקומן המשוער, בגופן מובחן ובסוגריים מזווים כפולים. הצעות לתיקוני קריאה לתיבות מוקשות או השלמת תיבות יחידות – שנחסרו ככל הנראה בשל דילוג – נוספו בשוליים, לרוב על פי כ"י מועל פי כ"י ו; ומקצת חילופי גרסאות שאין בהן שיבוש נרשמו בהערות השוליים. סימני הקיצור (גרש ומירכאות) נאמנים לנוסחו של כתב היד העיקרי. הגהות נדירות שהגיה ככל הנראה הסופר עצמו נוספו בגוף הטקסט בסוגריים מזווים ובכללן ההשלמה בסופו של כתב היד שנוספה במועד מאוחר, אולי ביד אחרת. הגהות מאוחרות בכתב היד נרשמו בהערות השוליים. מילוי שורות באמצעות נקודות בידי הסופר לא צוין במהדורה.

החלוקה ליחידות ראשיות ולפסקאות משנה וכן פיסוק החיבור נתחדשו על פי הכרעות המהדיר (על פי השיטה שהוצגה בהרחבה בגוף המאמר), ורבות מהן תואמות להדגשות שהבליט הסופר בפתחי דברים ולרווחים שהניח בין עניינים. כל ארבעים וארבעה המשלים שבספר (שאינם קובעים פסקה לעצמם) – הווחו. פסוקים נרשמו בתוך מירכאות, וחריגות מנוסח המסורה צוינו בגופן נוטה. כותרות היחידות נוספו לפנייהן בסוגריים מרובעים ובגופן מובדל. רקע אפור מסמן יחידות טקסט שלדעת המהדיר עמדו בעת חיבורן כשלעצמן, ושלמים שולבו בתוך יחידות אחרות. לבד ממספורן החדש של היחידות והפסקאות צורפו לתועלת המעיינים – בסוגריים – סימני הפסקאות בדפוס וילנה תרמ"ג, במהדורת התרגום לגרמנית של גרשם שלום (לייפציג 1923) ובמהדורת הרב ראובן מרגליות (ירושלים תשי"א).

מקרא לסימנים במהדורה

פיסוק משפטים (תוספת המהדיר)	.
מקום סיום פסקה (תוספת המהדיר)	:
מספר היחידה ומספר סעיף המשנה ביחידה	375
מעבר עמוד בכתב היד	1
חסרון במסירה (והצעת השלמה על פי כ"ו, כ"י מ או שניהם)	» «* <א>
מסירה שהושבה למקומה המשוער	{אאא}
תיבה שאינה ניתנת לקריאה בשל השחתה בכתב היד והשלמתה בשוליים	○○○* אאא
מסירה בכתב היד החסרה מנוסח הפנים של כתיב היד בענף השני (שנבדקו)	אאא
תיבות שאינן שייכות לנוסח החיבור	אאא
תיבה שיש להפרידה לשתיים	א,א
תיבות נפרדות שיש להדביקן	א'א
הגהה ביד המעתיק	<א>
הגהה בכתיבה רהוטה	<א>
תיבה מוגדלת בכתב היד	א
תיבה אשר לדעת המהדיר נפלה בה שגיאה ויש לתקנה (הצעת התיקון בשוליים)	א*
פסוק מקרא	'יוצר אור ובורא חשך'
פרפרזה לפסוק מקרא / פסוק ובו תיבות שאינן תואמות את נוסח המסורה / אינו במקרא	'זיגדל הנער ויגמל'
חלוקת דפוס וילנה תרמ"ג	[א]
חלוקת גרשם שלום	(1)
חלוקת ראובן מרגליות	<א>

א1

| בשם בורא אור מזהיר אתחיל לכתוב ספר הבהיר

[א§ | ר' נחוניא – ועתה לא ראו אור]

אמ"ר נחוניא בן הקנה כתוב אחד אומ' 'ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים'. וכתוב אחד אומ' 'ישת חשך סתרו' ואומ' 'ענן וערפל סביבו'. קשיא. בא הכתוב <הטליט> והכריע. 'גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה':

[ב§ | ר' ברכיה – והארץ היתה תהו ובהו]

בב[ב] (2) <ב> ואמ"ר ברכיה מאי דכתי' 'והארץ היתה תהו ובוהו'. מאי משמע היתה. שכבר היתה תהו. ומאי בוהו. אלא תהו היתה. ומאי תהו. דבר המתהא את בני האדם. וחזרה לבוהו. ומאי בוהו. דבר שיש בו ממש. דכתי' 'בו, הו'.¹ ומפני מה מתחיל בבית. כמא דמתחיל בברכה. ומנל' דהתורה איקרי ברכה. דכתי' 'ומלא ברכת יי ים ודרום ירשה'. ואין ים אלא תורה. שנ' 'ורחבה מני ים':

בב2 ומאי 'ומלא ברכת יי'. אלא כל מקום שנ' בית הוא ברכה. כמד"א 'בראשי'. ואין ראשית אלא חכמה. שנ' 'ראשית חכמה'. ואין חכמה אלא ברכה. כמד"א 'ויברך אלהים את שלמה'. 'וה' נתן חכמה לשלמה'.

משל למה הדבר דומה למלך שהשיא בתו לבנו ונתנה לו במתנה

'אמ' לו <עשה בה כרצוניך>:

בב3 <ד> | מאי משמע² דהאי ברכה. לישנא דבריך³ הוא. דכתי' 'כי לך תכרע כל ברך'. מקום שכל ברך כורע לו.

משל למה הדבר דומה למבקשים לראות פני המלך ואינם יודעים אנה הוא. שואלין תחלה אנה בית המלך ואחר כך אנה המלך. לפיכך 'כי לך תכרע כל ברך'. ואפי' עליונים. 'תשבע כל לשון':

[ג§ | ר' אמוראה – ומלא ברכת יי]

גג[ד] (4) <ה> 'שב ר' אמוראה ודרש מאי דכתיב 'ומלא ברכת יי ים ודרום ירשה'. אלא כל מקום בית מבורך כי הוא <ה>מלא. שנ' 'ומלא ברכת'. ומשם משקה הצריכין. ומן המלא נטלה העצה תחלה.

1 נקוד מעל המילה, ככל הנראה כדי להפריד בין הברותיה.

2 מאי משמע[תיבות אלה הוכפלו בכתב היד (לשמירת הדף).

3 דברך ומ.

משל למה הדבר דומה למלך שרצה לבנות פלטרין שלו בסלעים החזקות. קצץ צורים וחצב סלעים. יצא לו מעין » «⁴ מים חיים. «גדול»⁵ אמ' המלך הואיל והמים יש לו נובעים אטע בו גן. אשתעשע בו אני וכל העולם. הה"ד 'ואהיה אצלו אמון'. אמרה תורה אלפים שנה היתי בחקו. שנ' 'שעשועים יום יום'. ויומו אלף שנים. שנ' 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול'. מכאן ואילך לעיתים. שנ' 'בכל עת'. והשאר לעולם. דכתי' 'ותהלתי'⁶ » «:

ג2 מאי תהלתי. דכתי' 'תהלה לדוד ארוממך'. מאי תהלה. משום ארוממך. ומאי רוממות. משום ד'אברכה שמך לעולם ועד'. <ו> ומאי ברכה. אלא » « למה הדבר דומה למלך שנטע אילנות *גג. אע"פ שירדו הגשמים ושואב תמיד וגם הקרקע לח | צריך להשקותם מן המעיין. שנ' 'ראשית חכמה יראת יי שכל טוב לכל עושיהם'. ואם תאמר שהיא חסרה כלום. הרי הוא אומ' 'תהלתו עומדת לעד':

[T5 | ר' אמורא – ומלא ברכת י']

1 T5 [ה] <1> (5) אמ"ר אמורא מאי דכתי' 'ו' <מלא ברכת יי ים ודרום ירשה'. כך אמ' משה אם תלך בחוקותי תירש העולם הזה והעולם הבא. העולם הבא שהוא נמשל לים. שנ' 'ורחבה מני ים'. והעולם הזה שהוא נמשל לדרום. שנ' 'כי ארץ הנגב נתתני'. ומתרגמינן ארע דרומא:

2 T5 [ו] <2> (6) ועוד למה הוסיף הב"ה ה"א באברהם אבינו משאר אותיות. אלא כדי שיזכו כל איבריו⁷ לחיי העולם הבא שהוא נמשל לים. כביכול בו נשלם הבינין. שנ' 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'. ואברהם בגימטריא כמספר איבריו של אדם רמ"ח:

3 T5 [ז] <3> (7) מאי דכתיב 'ירשה'. רש היה לו לומר. אלא אפי' הב"ה בכלל והיינו רש י"ה.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו שני אוצרות והקצה האחד מהם. לסוף ימים אמ' לבנו טול מה שבשני אוצרות הללו. אמ' הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה. אמ' לו טול הכל. והיינו דכתי' 'י' *ים ודרום ירשה'. וי"ה רש. הכל לך נתון ולואי תשמור *דר. *דרכי

4 השוו הגהת המגיה המאוחר של כתב היד: 'החכמה גידול [?]'.

5 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבות 'עומדת לעד' ומחקן המגיה.

6 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבות 'של אדם' ואחר כך נמלך ומחקן.

[§ה | ר' בוי – מעולם נסכתי מראש]

178 [ח] (8) <י> אמ"ר בוי מאי דכתי'. 'מעולם נסכתי *מרא'. * | } זאוי *מראש *ואם 22 מעולם. דבר הצריך להעלים מכולי עלמי'. דכתי' על זה 'גם את העולם נתן בלבם'. אל תקרי העולם אלא העלם. אמרה תורה אני קדמתי להיות ראש לעולם. שני 'נסכתי מראש':⁷

278 תאמר שמא הארץ קדמה לה. ת"ל 'ומקדמי ארץ'. כד"א 'בראשית ברא'. ומאי ברא. ברא צרכי הכל ואחר כך אלהים «ומה כתי' בתריה. את השמים ואת הארץ»:

378 [ט] (9) <א> מאי 'גם את זה לעומת זה ברא האלהים'. ברא ב'הו ושם מקומו בשלום. ברא תוהו ושם מקומו ברע. ב'הו בשלום. דכתי' 'עושה שלום במרומיו'. מלמד שמיכאל שר ימינו של הב"ה מים וברד. וגבריאל שר שמאלו אש. ושם שלום ביניהם מכריע. והיינו 'עושה שלום במרומיו'. <יב> ומנלן דתוהו הוא ברע. דכתי' 'עושה שלום ובורא רע'. כיצד. רע מתוהו שלום מבוהו. ברא תוהו ושם מקומו ברע. ב'הו ושם מקומו בשלום. שני 'עושה שלום ובורא רע':

[§ו | ר' בוי – יוצר אור ובורא חשך]

179 [י] (10) <א> ועוד ישב ר' בוי ודרש מאי דכתי' 'יוצר אור ובורא חשך'. אלא אור שיש בו ממש כתי' ביה יצירה. חשך שאין בו ממש כתי' בו בריאה. כד"א 'יוצר הרים ובורא רוח'. ואי' « » אי' אור שהיה בו עשייה. דכתי' 'ויאמר אלהים יהי אור'. ואין הויה אלא על ידי עשייה. קרי ביה 'ליירה. חושך ללא כתי' ביה עשייה אללא הכללה והפסקה כלכל קרי ביה כליאה' כד"א הבריאה פלו':

180-1 [יא] (11) <א> למה בית סתומה מכל צד ופתוחה מלפניו. ללמדך שהוא בית לעולם. והיינו * | } זאוי *מראש *ואם 22 מעולם. דכתי' 'עושה שלום במרומיו'. מלמד שמיכאל שר ימינו של הב"ה מים וברד. וגבריאל שר שמאלו אש. ושם שלום ביניהם מכריע. והיינו 'עושה שלום במרומיו'. <יב> ומנלן דתוהו הוא ברע. דכתי' 'עושה שלום ובורא רע'. כיצד. רע מתוהו שלום מבוהו. ברא תוהו ושם מקומו ברע. ב'הו ושם מקומו בשלום. שני 'עושה שלום ובורא רע':

א3

7 המשפט שבסוגריים המסולסלים הועתק בכתב היד לאחר §ה. השבתו למקום זה נסמכת על סדרה ההגייוני של הדרשה כמשתקף מכל כתבי היד של הענף האחר.

[§12 | ר' רחמאי – האורה קדמה לעולם]

12§ [ג12] <12> אמ' רב רחמאי האורה קדמהו לעולם. ש'ענן וערפל סביביו'. שנ' 'ויאמר אלהים יהי אור'. אמרו לו קודם יצירת בנך תעשה לו עטרה. אמ' להם הן.

משל למה הדבר דומה למלך שהתאוה לבן ומצא עטרה נאה וקלס משוּבֵּת. שמח ואמ' זה לבני לראשו כי לו נאה. אמ' לו ויודע הוא שבנו ראוי. אמ' לו שתוק במחשבה עלה ונדע. שנ' 'אחושב מחשבות':

[§13 | ר' אמורא – למה אלף בראש]

13§ [ג13] <13> 'ישב ר' אמורא ודרש למה אלף בראש. מפני שהיא היתה קודם לכל ואפי' לתורה:

13§ <14> ולמה בית קרוב לה. מפני שהיתה תחלה. ולמה יש לה זנב. להראות מאי זה מקום היתה. ויש אומ' שמשם מתקיים העולם:

13§ <15> ולמה גימל שלישית. מפני שהיא שלישית. ולהודיע שהיא גומלת חסד. והלוא אמ"ר עקיבה למה גימל מפני שהיא גומלת ומגדלת ומקיימת. כד"א 'ויגדל הבער ויגמל'. אמ' לו הוא דברי כי הוא גדול וגומל חסד ושכינו עמו ואמון אצלו:

13§ <16> ומפני מה יש זנב לגימל למטה. אמ' להם ראש יש לו למעלה ודומה לצינור. מה צינור זה שואב מלמעלה ומריק למטה | אף גימל שואבת דרך הראש ומריקה דרך הזנב והיינו גימל:

ב3

[§14 | ר' יוחנן – בשני נבראו מלאכים]

14§ [ג14] <14> אמ"ר יוחנן בשני נבראו מלאכים. דכתי' 'המקרה במים

עליותיו'. וכת' 'עושה מלאכיו רוחות'. ואמ"ר לויטס הכל מודים ומודה ר' יוחנן דהמים כבר היו. אבל בשני 'המקרה במים עליותיו'. ומי.

*שלוחים»

'השם עבים רכובו'. ומי. אותו 'המהלך על כנפי רוח'. אבל *שלוחים לא נבראו עד יום חמישי. <15> ומודים הכל שלא נבראו ביום שני.

שלא יאמרו מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונה והב"ה סודר באמצעיתו. אלא 'אני י' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאיתי'. אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל. שהכל תלוי בו והכל ממנו יוצא והכל צריכין לו ובו צופין ולו מחכין. משם פורחין בשמחה. לבדי הייתי כשעשיתי אותו ולא יגדל עליו מלאך לאמר אני קדמתי לך גם בעת שרקעתי ארצי שבו

נטעתי אילן זה ושמתים ביחד ושמתתי בהם. מי איתי שגליתי לו סודי זה:

קודם לשמים. אמ' לו הן. <15>[101] 20S <כג> אמ"ר חמא מדברין נלמוד שצורך העולם הזה ברא הב"ה

משל למה הדבר דומה למלך שרצה לנטוע אילן בגן. השגיח בכל הגן לדעת אם יש לו מעיין מים המעמיד אותו ולא מצא.

אמ' אחפור מים *ווציא מעין כדי שיוכל האילן להתקיים. חפר *ואוציא והוציא *מע *נובע ממים חיים ואחר כך נטע אילן ועמד ועשה *מעין » ׀ והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד ששאבו מן המעיין: «פרי»^מ

א4

[סי | ר' ינאי – הארץ נברא קודם השמים]

סי 1 [11] (16) <כד> אמ"ר ינאי הארץ נברא קודם השמים. שנ' 'ביום עשות השם ארץ ושמים'. אמרו לו והלא כתי' 'את השמים ואת הארץ'. אמ' להם

משל למה הדבר דומה למלך שקנה חפץ ולא היה שלם. אמ' אשלמנו ואתקן כנו וחבורו ואקרא לו שם. הה"ד 'לפנים הארץ יסדת' ואחר כך *מעש ידיך שמים'. ואומ' 'עוטה אור כשלמה'. ואומ' 'המקרה במים עליותיו'. 'עושה מלאכיו רוחות'. ואחר כך 'יסד ארץ'. כשתקן לה מכון אז האמין בה. שנ' 'בל תמוט עולם ועד'. ומה שמה. ועד. ו'מכונה'. 'עולם'. «והיינו 'עולם»^מ ועד:

*ומעשה^מ

[סיא | ר' ברכיה – ויאמר אלהים יהי אור]

סיא 1 [11] (17) <כה> אמ"ר ברכיה מאי דכתי' 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור'. ולא אמ' והיה.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו חפץ נאה והקצהו עד שזימן לו מקום וקראו שם. הה"ד 'יהי אור ויהי אור'. שכבר היה:

[סיב | ר' אמורא – לי איש מלחמה]

סיב 1 [18] (18) <כז> אמ"ר אמורא. מאי דכתי' 'לי איש מלחמה לי שמו'. אמ' לו רחמנא בר דיכ⁸ לא תבעי לי מילתא פשיטא. שמע מיני *אמלכין. משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו דירות נאות ושם לכל אחת מהן שם. וכולן זו טובה מזו. אמ' אתן לבני דירה זו ששמה אלף.

*אמלכין^מ

גם זו טובה ששמה «יוד. גם זו טובה ששמה»^ט שיץ. אספם כלם שלשה *וועשה מהם «שם אחד ועשה מהם» בית אחד. אמרו לו עד מתי תסתום דבריך | אמ' להם אלף ראש. « שני לו. שיץ » כולל כל העולם. ולמה כולל שין כל העולם» מפני שכתו' בה תשובה:

*יחד
24 «יו"ד»

§יב-1I [כז] (19) <כז> שאלו תלמידיו מהו דלת. אמ' להם

משל למה הדבר דומה לעשרה מלכים שהיו במקום אחד והיו כולם עשירים. ואחד מהם עשיר אך לא כאחד מהם. אע"פ שעשרו גדול דל נקרא לגבי העשירים:

§יב-2I (20) <כח> אמרו לו *מה*היו הא. כעס ואמ' להם לא כך אמרתי לכם

לא תשאלוני על דבר אחרון ואחר כך על דבר ראשון. אמרו לו והא אחרון. אמ' ראוי היה להיכתב גימל הא ומפני מה נכתבה גימל דלת. מפני שהיה להיכתב ד"ה. ומפני מה גימל דלת נחלפים. ג בראשה מקום ה. ד בקוצה מקום ה. <כט> ומאי הא. אמ' לו *היא תחתונה *והיא עליונה:

*מהו
*ה"א *וה"א

§יב-3I (21) <ל> אמרו לו מאי וא'. אמ' להם בשש קצוות נחתם העולם. אמרו לו והלא וא' אחת. אמ' להם והלא כתי' 'עוטה אור כשלמה':

[§יג | ר' אמורא – גן עדן]

§יג-1I [כא] (22) <לא> אמ"ר אמורא גן עדן היאך. בארץ. <לב> *כדרש ליה ר' כדרדרש

ישמעאל לר' עקיבה דשאים ואילנות היאך. אמ' לו בארץ. כדרדרש ליה. ר' ישמעאל שאל לר' עקיבה ואמ' מאי 'את השמים'. אמ' «לו אלמלא לא נאמ' 'את' הייתי אומ'» אלוהות הן. אמ' לו העבודה נגעת ולא בירתת כן דברת. אבל 'את השמים'. לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. 'את הארץ'. לרבות אילנות ודשאים וגן עדן:

§יג-2I (23) <לג> אמרו לו *והכת' השליך משמים ארץ תפארת | ישראל'. ואם

כן נפלו. אמ' להם אם קרו לא שנו ואם שנו לא שלשו. משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו עטרה נאה על ראשו ומילין נאה בכתפיו. ובא לו שמועה רעה. השליך את העטרה מעל ראשו והמילין מלפניו:

§יג-1I [כב] (24) <לד> שאלו תלמידיו מפני מה חית צורת פתח ונקודה

בפתח קטן. אמ' להם מפני שכל הרוחות סתומות חוץ מפאת צפון שהיא פתוחה לטוב ולרע. אמ' לו לטוב. והכתי' 'הנה רוח סערה באה מן הצפון ענן גדול ואש מתלקחת'. ואין אש אלא חרון אף. שנ' 'ותצא אש מלפני

י'י'. אמ' להם לא קשיא. כאן בזמן שעושיין רצונו כאן בזמן שאין עושיין רצונו. בזמן שאין עושיין רצונו אש קרובה. בזמן שעושיין רצו' מדת הרחמים⁹ מתגלגלת וסובבת. הה"ד 'נושא עון'.

<לה> משל למה הדבר דומה למלך שרצה לרדות את עבדיו וליסרם. עמד ההגמון שאל על מה. אמ' לו על כן. אמ' לו לא עשו מעולם עבדיך זה. אני ערב לך בהם ואתה תבדוק אחריהם. בין כך ובין כך שככה חמת האדון:

§ג–II 1 (25) <17> שאלו לו תלמידיו מפני מה עבה דלת מן הצד. אמ' להם מפני הסגול שהוא הפתח הקטן. שנ' 'פתחי עולם'. שם פתח לעולם.¹⁰ וסגול למטה ובאה עבה:

§ג–II 2 <17> מאי פתח. פתח. ומאי | פתח. רוח צפונית שהיא פתח לכל העולם. מן השער שיוצא הרע יוצא הטוב. ומאי טוב. לגלג עליהם. והלא אמרתי לכם פתח קטן. אמרו לו שכחנו שנה *לו. אמ' להם. *לנו¹¹ משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו כסא. לפעמים לוקח אותו » » ולפעמים על ראשו. אמ' לו למה. מפני שהוא נאה וחס לישב עליו. אמרו לו ואנה שמו על ראשו. אמ' להם במם פתוחה. שנ' 'אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף':

[§יד | ר' אמורא – אוהב י'י שערי ציון]

§יד 1 [כג] (26) <18> ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתי' 'אוהב י'י שערי ציון מכל משכנות יעקב'. 'שערי ציון' הם 'פתחי עולם'. ואין שער אלא פתח. כד"א 'ופתח לבו שערי רחמים'. כך אמ' הקדוש ב"ה אוהב אני שערי ציון שהם פתוחין לטוב ולרע. למה. שהם מצד הרעה. וכשישראל טובים לפני המקום ברוך הוא ראויים להפתח » » מכל משכנות יעקב שהם כולם שלום. שנ' 'ויעקב איש תם'. ומתרגמנן¹¹ הוה שלים.

«הקב"ה אוהבם»¹¹

<18> משל למה הדבר דומה לשני בני אדם אחד מזומן לעשות רע ועשה טוב ואחד מזומן לעשות טוב ועשה טוב. למי משבחין. למי שהיה רגיל לעשות רע ועשה טוב אולי יעשה פעם שנייה. הה"ד 'אוהב י'י שערי ציון מכל משכנות יעקב'. שהם כולם שלום. שנ' 'ויעקב איש תם ישב אהלים':

9 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'קרובה' ואחר כך נמלך ומחקה.

10 למעלה ומ.

11 נקוד על התיבה; וצ"ל: ומתרגמינן.

א6

§1I-1 [כז] (27) <מ> | שאלו לו תלמידיו מהו חולם. אמ' להם נשמה.
 שאם תשמע לה תחלים גופך לעתיד לבא. ואם תמרוד בה ישוב
 לחרק.¹²
 <מ> ועוד אמ' שכל חלום הוא בחולם וכל מרגלית לבנה הוא בחלם.
 דכתי' 'לשם שבו ואחלמה':

»נקודה ד«אמ

§2I-2 (28) <מ> אמ' להם עולו שמעו דקדוקי » «אוריתא דמשה. ישב
 ודרש להן חרק שונא את הרעים ומיסרם ולצדו הקנאה והשנאה
 והתחרות.¹³ דכתי' 'וחרק עליו שיניו'. אל תקרי חרק אלא רחק. אלו
 המדות יתרחקו ממך וכל שכן דהטוב ידבק בך. <מ> 'חרק' אל תיקרי
 חרק אלא קרח. כל מקום שדבק בו חרק נשאר קרח. שנ' 'ונקה':
 §3I-3 <מ> ומאי משמע דהאי 'חרק'. לשון שורף הוא. משום דהאי אש
 שורפת כל האישות. דכתי' 'ותפל אש יי ותאכל את העולה':

[טו | מר – וכל העם רואים את הקולות]

§10I-1 [כה] (29) <מ> אמ' מר מאי דכתי' 'וכל העם רואים את הקולות'. וכי
 נראין קולות. אלא 'וכל העם רואים את הקולות' אותם שאמ' דוד. שנ'
 'קול יי על המים אל הכבוד הרעים יי על מים רבים. קול יי בכח'. ואומ'
 'בכח ידי עשיתי'. ואומ' 'אף ידי יסדה ארץ'. 'קול יי בהדר'. ואומ' 'הוד
 והדר פעלו'. 'קול יי שובר ארזים'. זה קשת ששוברת 'עצי ארזים ועצי
 ברושים'. 'קול יי חוצב להבות אש'. זה שעושה שלום בין האש ובין
 המים שחוצב | כה האש ומונע אותו מללחוך המים גם מונע להבתו.
 'קול יי יחיל מדבר'. שנ' 'עושה חסד למשיחו' וגו'. יותר מן המדבר.
 'קול יי יחולל איילות'. דכתי' 'השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות
 או באיילות השדה'. הא למדת שבשבעה קולות התורה נתנה ובכולם
 *עלה האדון עליהם¹⁴ וראום. והיינו דכתי' 'וכל העם רואין את הקולות
 ואת הלפידים':

ב6

*נגלה

§2I-2 [כז] (30) <מ> כתו' אחד אומ' 'ויט שמים וירד'. וכת' 'ירד יי על הר
 סיני'. וכתו' אחד אומ' 'אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם'.
 הא כיצד. 'אשו הגדולה' היתה בארץ שהוא קול אחד. ושאר קולות
 היו בשמים. דכתי' 'מן השמים השמיעך את קולו ליסרך'. ומאי היא.

12 [חרק] חלאים בראשה וחליה בראשם ו; חולים בראשה וחליה בראשה מ.

13 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה הראשונה למחיקה.

14 האדון עליהם] אדון העולם עליהם; מ אדון העולם.

'הגדולה'. ומאין היה יוצא הדיבור. מתוך האש. «שנאמ' ודבריו שמענת מתוך האש»¹⁵ (נכז) (31) <מז> ומאי 'ותמונה אינכם רואין זולתי קול'. כדאמ' להם משה לישראל 'כי לא ראיתם כל תמונה'. «תמונה ולא כל תמונה»^מ

משל למה הדבר דומה למלך שעמד על עבדיו מעוטרף כסות לבנה. לא דיא לאימת המלכות שיסתכלו למלבושים. ועוד רחוק היה המלך ושמעו קולו. יכולין לראות גרונו. אמרת לא. הא למדת שראו תמונה ולא כל תמונה. והיינו דכתי' 'ותמונה אינכם רואים' וגו'. וכת' 'קול דברים אתם שומעים':

§ 103 נכח] (32) <מח> «כתו' אחד אומ' וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים. וכתו' אחד אומ' 'קול דברים אתם שומעים'»^מ הא כיצד. בתחלה רואין את הקולות. ומה ראו. שבעה קולות דאמ' דוד. ולסוף שמעו הדיבור יוצא מבין כולם. והאנן תנן עשרה. דרבנן | אמרי דכולהו אמרן בחדא מילתא. «כן כלהו אמירן בחדא מלתא»^מ והוי שבעה מאמרות בשבעה קולות. ועל תלתא דקאמ' 'קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול'. הא למדת דכולהו בחדא מילתא אמרן. ובעבור שלא יטעו ישראל לומר אחרים עזרוהו מן המלאכים אך קולו לבדו לא יוכל להיות חזק כל כך בעבור כן חזר וכללן. <מח> דבר אחר כדי שלא יאמרו העולם הואיל והם עשרה מאמרות לעשר מלאכים. שמא לא יוכלו לדבר על פה אחד. כתי' ביה 'אנכי' וכלל כל העשרה:

§ 104 ומאי עשרה. עשרה *מלכים. שבע קולות ושלושה אומרים.¹⁵ ומאי *מלאכים^מ אומרים. דכתי' 'וי'י האמירך היום'. ומאי נינהו שלשה. דכתי' 'ראשית חכמה... קנה בינה'. כד"א 'ונשמת שדי תבינם'. נשמתו של שדי היא תבינם. שלישי מאי הוה. כדאמ' ליה ההוא סבא לההוא ינוקא 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור. במה שהורשית התבונן אין לך עסק בנסתרות':

§ 105 (33) <נ> תאנא 'כבוד אלהים הסתר דבר'. ומאי דבר. כד"א 'ראש דברך אמת'. 'וכבוד מלכים חקור דבר'. ומאי דבר. דכתי' 'דבר דבור על אפניו'. אל תיקרי אפניו אלא אופניו:

א7

[זטז | שאלו תלמידיו את ר' ברכיה – נרצה דברינו לפניך]

110S [זטז] (34) <גא> שאלו תלמידיו את ר' ברכיה. נרצה דברינו לפניך. ולא נתן להם רשות. 16 יום אחד אמ' להם השמיעוני חכמתכם. פתחו ואמרו 'בראשית'. אחד. ו'רוח מלפני יעטוף ונשמות אני | עשיתי'. 'פלג אלהים מלא מים'. מאי פלג אלהים. כך למדתנו רבינו שנטל הב"ה מימי בראשית וחלקן. ונתן חציין ברקיע וחציין באוקיאנוס. הה"ד 'פלג אלהים מלא מים'. ועל ידם אדם לומד תורה. דאמ"ר חמא בזכות גמילות חסדים אדם לומד תורה. דכתי' 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו שברו ואכולו'. לכו אליו «יגמלכם חסד ושרו ואכולו. >נב< ד"א 'ואשר אין לו כסף' לכו אליו»¹⁶ כי יש לו כסף. דכתי' 'לי הכסף ולי הזהב':

120S (35) מאי 'לי הכסף ולי הזהב'.

משל « » למלך שהיה לו שני אוצרות אחד של כסף ואחד של זהב. שם של כסף בימינו ושל זהב בשמאלו. אמ' יהיה מזומן וקל להוצאה. ועושה דבריו בנחת והוא יהיה דבק עם העניים ומנהיגם בנחת. הה"ד 'ימינך י'י נאדרי בכח'. אם שמח בחלקו מוטב. ואם לאו 'ימינך י'י תרעץ אויב'. «מאי 'ימינך י'י תרעץ אויב'»¹⁷ את הזהב לשמאלו. דכתי' 'לי הכסף ולי הזהב':

130S (36) <גג> ולמה נקרא שמו זהב. שבו כלולים שלש מדות. זכר והוא ז'.

נשמה והוא ה'. *והוא שמות לנשמה. « » עבודתה. כסא היא *לי. דכתי' 'כי גבוה מעל גבוה'. וב' היא קיומם. כד"א 'בראשית':

140S <גד> ומאי עבידתה הכא.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו בת טובה ונעימה נאה ושלימה. ונשאה לבן מלך והלבישה ועטרה וקשטה ונתנה לו בממון הרבה. איפשר למלך זה לשבת *בחוף מבתו. אמרת לא. *חוף¹⁸ איפשר לו לשבת תמיד כל היום עמה. אמרת | לא. הא כיצד. שם חלון בינו לבינה ובכל שעה שצריכה הבת לאביה או האב לבתו מתחברים יחד באותו חלון. הה"ד 'כל כבודה בת מלך פנימה':

150S (37) <גה> ומאי היא בית דכתי' בסופה. דכתי' 'בחכמה יבנה בית'. נבנה

לא נאמ' אלא יבנה. עתיד הב"ה לבנותה ולקשטה אלפים כאחד על אשר היתה. מאי הוה *דהתחלה התורה בבית. דכתי' 'ואהיה אצלו אמון ואהיה

*דהתחלתו/התחלתו.

16 יום אחד] פעם אחרת נתן להם רשות והוא דעבד לברקן דאינון השתא כוינו [ל]נפשיהו מ; והוא דעבד לברקן השתא כוונתו בנפשיהו ו.

שעשועים יום יום'. תרי אלפי שנים דיומו של ה"ה אלף שנים. *ולפיתך^מ
 *תחלה בבית. ב' תרי אלפי שני'. ואחר כך ראשית. כד"א אלפים שנה
 יש לו שהוא ראשית. תרי והכתיב שיב. דכתי' 'והיה אור הלבנה כאור
 החמה ואור החמה יהיה שבעתים'. ואמ' מה החמה לשבעה אף הלבנה
 לשבעה. אנא אלפים אמרינן:

610S <38> 11 אמ' להם עד כאן חמשה מכאן ואילך מאי. אמ' לו אני אפרש
 תחלה. זהב. מאי זהב. מלמד שממנו יוצא הדין. ואם תטה דרכיך ימין
 ושמאל כזהב ממך. מיד (39) 'והיה אור הלבנה וגו' <12> הימים'. ימים
 מיבעי ליה. אלא אותן ימים דכתי' בהו 'כי ששת ימים עשה יי את
 השמים ואת הארץ':

710S אמ' לו חבירו וכן קבלתי. מדכתי' 'כי ששת ימים עשה יי וגו'.
 כד"א ששה *בנים נאים עשה יי. ומאי הם. 'את השמים ואת הארץ'.^מ
 והא שבעה רקיעין הם. והכתי' 'וביום'. מלמד שיום השבת מקיים כל
 הנשמות. <13> ד"א שמשם פורחים כל הנשמות. שנ' 'וינפש'. עד אלף
 דור. שנ' 'דבר | צוה לאלף דור'. וסמך ליה 'אשר כרת את אברהם'.
 ומאי כרת. כרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו. נתבייש אברהם. אמ'
 לו ה"ה 'אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים':

810S <40> 12 ומאי שמים. מלמד שגבל ה"ה אש ומים וטפחן זה בזה.
 ועשה מהם ראש לדבריו. דכתי' 'ראש דברך אמת'. והיינו דכתי' ש'א
 מים. מים אש. עד כאן. 'עושה שלום במרומיו' יתן בינינו שלום ואהבה:
 910S <41> 13 ועוד אמר 'שבע ביום הללתיך על' חשבון 'משפטי צדקך'.
 אמרו לו מאי הם. אמ' להם לא דקדקתם דברי צאו ודקדקו בהם
 ותמצאום:

1010S [17] <42> 14 שאלו אותו מאי צדי. אמ' *לה מה צאד זה « » אף זוג
 *להם « יוד נוך »
 « » והיינו צד דכתיב 'וצדיק יסוד עולם':

1110S <43> 15 שאלו אותו מאי דכתי' 'ויקחהו שדה צופים'. מאי שדה
 צופים. דכתיב 'לכה דודי נצא השדה'. מאי טעמ'. אל תיקרי השדה אלא
 השדה.¹⁷ ומאי השדה. אמ' לו לבו להב"ה לכה דודי נצא השדה לטייל
 ואל אשב תמיד במקום אחד:¹⁸

1210S <44> 16 ומאי לבו. אמ' לו אם בן זומא מבחוץ אתה עמו. ל"ב הוא שלשים
 ושתים. אמ' לו ל"ב נתיבות. אמ' והיו סתומים ובהם נברא העולם:

17 השידה ומ.

18 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבות 'אמ' לו' ואחר כך נמלך ומחקן.

1310S ומה שלשים ושתים. אמ' לו לִבְ נתיבות.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה בחדרי¹⁹ חדרים. וחדרים שלשים ושתים. וכל החדרים יש לו | נתיב למלך זה ליכנס הכל בחדריו דרך נתיביו. אמרת לא נאה לו שלא לגלות *פנימיו ומשבצותיו ועוזו וחמודותיו. אמרת לא. מה עשה. יגע בבת וכלל בה כל הנתיבות ובמלבושיה. והרוצה ליכנס לפנים יסתכל הנה. ונשאה למלך גם נתנה לו במתנה. ולפעמים קורא לה באהבתו אחותי כי ממקום אחד היו. ולפעמים קורא לה בתי כי בתו היא. ולפעמים קורא לה אמ'. <44> <T0> ועוד כי אין דין אם אין חכמה. שהרי נאמ' 'וי' נתן חכמה לשלמה'. ואחר כך דן את הדין על מתכונתם. דכתי' 'וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך וייראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלהים בלבד לעשות משפט':²⁰

א9

*פנימיו

1410S [נא] <S> ומה חכמה נתן הב'ה לשלמה. שלמה נשא שמו של

הב'ה. דאמ' ר' יוחנן כל שלמה שבשיר השירים קדש לבד מאחד. הב'ה אמ' הואיל ושמך כשם כבודי אשיא לך את בתי. והיא נשואה. הא אמ' במתנה נתן לו. דכתי' 'וי' נתן חכמה לשלמה'. ולא פירש. והיכן פירש. להלן. 'כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט'. הוי אומ' אותה חכמה שנתנה אלהים עמו בחדריו הוא בקרבו 'לעשות משפט'. ומאי לעשות משפט. אלא כל זמן שאדם עושה משפט חכמת אלהיו זו עזרתו ומקרבתו. ואם לאו מרחקתו. ולא עוד אלא שמיסרתו. דכתי' 'ויסרתי אתכם אף אני':

1510S [לב] <45> <T0> ואמ' ר' נחוניא מאי דכתי' 'אף אני'. אלא הב'ה אומ'

ויסרתי אתכם. וכנסת ישראל אל תדמו שאני אבקש | עליכם רחמים²⁰ אלא אף אני איסר אתכם:

ב9

1610S <T0> מאי 'שבע על חטאתיכם'. אלא אמרה כנסת ישראל 'ויסרתי

אתכם אף אני'. וענו *אותו שנ' בהם 'שבע ביום הללתיך' נתלוו אליה ואמרו 'אף אני שבע'. אע"פי שבנו מי שממונה על הזכות ועל הטוב. 'אף אני' נתהפך וניסר. למה. מפני 'חטאתיכם'. ואם תשובו אשוב אליכם. דכתי' 'שובו אלי ושובה' «אליכם». ואשוב לא נאמר אלא 'ואשובה אליכם'.²¹ עמכם. ונבקש כולנו רחמים מן המלך. מה אומ'

19 או: בחדר.

20 נוסף: לא די שאני אדון הדין ומ.

המלך. 'שובו בנים שובבים'. 'שובו והשיבו'. מאי 'שובו והשיבו'. אלא שובו ונבקש לאותם שבע שישובו עמכם. הה"ד 'והשיבו'. אותם שאמרו 'על חטאתיכם':

[יז] שאלו תלמידיו את ר' רחמנא – תפלה לחבקוק הנביא]

יז <46>[ג] שאלו תלמידיו את ר' רחמנא. מאי דכתי' 'תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות'. תפלה. תהלה מיבעי ליה. אלא כל המפנה לבו מעסקי העולם ומסתכל במעשה מרכבה תפלתו מקובל לפני הב"ה. הה"ד 'מתפלל כל היום'.²¹ שני' 'תפלה'. מאי 'על שגיונות'. כד"א 'באהבתה תשגה תמיד':

יז <47> ומאי ניהו מעשה מרכבה דאמי. דכתי' 'י'י *שמעתיך שמעך יראתי'. *שמעתימ
'מאי טעמ' דכשאמי' שמעך אמי' יראתי וכשאמי' 'בקרוב שנים' לא אמי' יראתי. אלא משמעך יראתי:

יז <48> ומאי 'שמעך'. מקום ששומעין בו. אמי' 'שמעתי'. הבינותי מבעי ליה. כד"א 'גוי אשר לא תשמע לשונו':

יז <48> ומאי טעמ' 'שמעתי'. משום דאזון דמות אלף ואלף ראש לכל האותיות. «ולא עוד אלא אלף גורמת לכל האותיות»²² קיומם. והאלף²² | דמות המות. מה אלף כשאתה זוכרו אתה פותח את פיך כך המחשבה כשאתה חושב לאין סוף ותכלית. ומאלף יצאו כל האותיות. ואלף תראה שהיא בתחלתן. דכתי' 'י'י בראשם'. וקיימא לן דכל י'י שני' יוד הא ואו הא מיוחד הב"ה ומקודש בקדש:

יז <49> מאי בקדש. בהיכל הקדש. ומאי בהיכל הקדש. הוי אומ' במחשבה והיינו אלף. הה"ד 'שמעתי שמעך יראתי'. <עא> כך אמי' חבקוק תפלתי *ודעתי שנקבלה בתענוג *ואם אני התענגתי « למוקום פל' והבינותי שמעך » «. ועל כן 'פעלך בקרב שנים חייהו'. ביחודך.

*ידעתימ
*וגם/א'א'מ
«וכשהגעתי»
*יראתי»
*ומכוסהמ
*בלומ *ביקשומ

משל למה הדבר דומה למלך שהיה²³ אמון מופלא *ומנוסה שנכנס לביתו וצוה *כלום *בקשו עליו. על כן כל המבקש יפחד פן ידע המלך שהוא עובר רצונו. ולכך 'יראתי י'י פעלך' «בקרוב שנים חייהו». כך אמי' חבקוק הואיל ושמך בך ובך שמך פעלך»²⁴ בו יהיה לעד:

21 הה"ד מתפלל כל היום] כאלו התפלל כל היום ומ.

22 תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

23 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבות 'לו מרגלית טובה והיא חמדת מלכותו' (כנראה בשל דילוג מחמת הדומות אל הפסקה הבאה) ואחר כך נמלך ומחקן.

§16 (49) <עב> ד"א 'פעלך בקרב שנים'.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו מרגלית טובה והיא חמדה מלכותו. ובעת שמחתו *מחברה שמה על ראשה אוהב אותה. *מחברה¹⁰ אמ' לו חבוק אע"פ שהמלכים עמך אותה המרגלית חמדה היא בעולמך. על כן 'בקרב שנים חייהו'.

§17 ומאי משמע לישנא דשנים. דכתי' 'ויאמר אלהים יהי אור'. ואין אור אלא

יום. שנ' 'את המאור הגדול למ' <מ> שלת | היום'. והשנים הוא מימים. הה"ד 'בקרב שנים'. אותה המרגלית המולידה השנים. <עג> והכתי' 'ממזרח אביא זרעך'. שהשמש היא זורחת ממזרח. והמרגלית היא היום. אם לא *אמרת אלא 'יהי בקר'. הה"ד 'ביום עשות י"י אלהים'. <טו> <50> והכתי' *אמרת¹¹ 'ישת חשך'. א"ל כתי' ביה 'ושחקים יולו צדק'. וצדק זו מדת דינו של עולם. דכתי' 'צדק צדק תרדוף'. וכתי' בתריה 'למען תחיה וירשת את הארץ'. אם תדין עצמך תחיה. ואם לא הוא ידין עליך ותקיים בעל כרחך:

§18 [זד] <ענה> מאי 'צדק צדק' תרי זמני. א"ל דכתי' 'מנוגה נגדו'. צדק ראשון צדק ממש והיא שכינה. דכתי' 'צדק ילין בה'. ומאי צדק שני.

צדק *שמפסיד את הרשעים.²⁴ והאי צדק הוי צדקה «או לא. אמ' ליה לא. מאי טעמא צדקה. כד"א 'יילבש צדקה כשריין'.²⁵ וצדק הוי 'כובע ישועה על ראשו'. ואין ראשו אלא אמת. שנ' 'ראש דברך אמת'. ואין אמת אלא שלום. שנ' 'כי אם יהיה שלום ואמת בימי'. כך אמ' חזקיה 'כי אם יהיה שלום ואמת בימי'. איפשר לאדם לומר כן. אלא כך אמ'. אותה מדה שנתת לדוד אבי היא חצי ימי ושלום ואמת. על כן הזכיר ימי והזכיר שלום.²⁶ ואמת ובימי. שהכל אחד. הה"ד 'שלום'. 'ויהי ערב ויהי בקר' וגו'. מה היום שלום אף הוא בקש שלום. דכתי' 'שלום ואמת בימי'. באותה המדה שנתת לדוד אבי. דכתי' 'כסאו כשמש נגדו':

§19 (51) <עו> ומאי 'בקרב שנים תודיע'. כך | אמ'. ידעתי שאתה האל

הקדוש. דכתי' 'מי כמוך נאדר בקדש'. וקדש בכ ואת בקדש. אע"פ, כן 'בקרב שנים תודיע'. ומאי תודיע. תרחם. כד"א 'וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים':

§20 ומאי 'וידע'.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו אשה נאה. העמיד ממנה בנים. חבבן וגדלן. יצאו לתרבות רעה. שנאן ושנא אימן. חזרה

24 הצדיקים מו.

25 או: כשריין.

26 והזכיר שלום] תיבות אלה הוכפלו בכתב היד.

אימן עליהם. בני למה אתם עושין כן שאביכם שונא אתכם
ואותי. עד שניחמו וחזרו לעשות רצון אביהם. ראה אביהם כך
אהבן²⁷ כבתחלה וזכר אימן. הה"ד 'וירא... וידע'. וכתוב 'בקרבו
שנים תודיע':

111S <עז> ומאי 'ברוגז רחם תזכור'. בעת שיחטאו לפניך בניך ותכעוס
עליהם. רחם תזכור:

121S ומאי 'רחם'. אותם שני 'ארחמך יי חוקי'. ונתת לו המדה הזאת שהיא
שכינתן של ישראל. וזכור בנו שירשה ונתתה לו. דכתי' 'וילי נתן חכמה
לשלמה'. וזכור אביה' אברהם. דכתי' 'אברהם אהבי'. הה"ד 'ובקרבו
שנים תודיע':

131S <52> (עח) ומהיכן היה בת לאברהם. אין.²⁸ דכתי' 'וילי ברך את אברהם
בכל'. וכת' 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתי'. ההוא ברכה היה בתו
או לא היה. אין. בתו היתה.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו עבד שלם וניסוהו בכמה
נסיונות ועמד בכולן. אמ' המלך מה אתן לעבד זה | או מה אעשה.
אמ' אין לי אלא אצונו לאחי הגדול ליעצו ולשמרו ולכבדו. חזר
העבד עם אחיו הגדול ולמד מדותיו. אהבו האח מאד וקראו
אהבי. דכתי' 'זרע אברהם אוהבי'. אמ' מה אתן לו ומה אעשה לו.
הנה כלי גדול עשיתי ובו מרגליות נאות *והן כמותן והן 'סגולת
מלכים'. אתננה לו ויזכה בו למקומו.²⁹ הה"ד 'וילי ברך את אברהם
בכל':

141S <53> [לה] <עט> דבר אחר 'ילי שמעתי שמעך יראתי'. ילי הבינותי.
הבינותי שמעתי יראתי. מה הבין שנתירא. הבין מחשבתו של הב"ה.
מה המחשבה אין לה קץ דהא חשיב איניש *ושכיל לסופיה דעלמא. אף
האוזן אין לה קץ ולא תשבע. 'ולא תמלא אוזן משמוע'. מאי טעמא.
בגין דאוזן דמות אלף. ואלף *עיקר'הבן דעשרת הדברים. הילכך 'לא
תמלא אוזן משמוע'³⁰:

151S <54> <ב> ומאי זין דכתיב באוזן. דהא אמרינן כל מה שברא הב"ה
בעולמו שם שמו מעינינו. כגון אדם על שם שגלקת מן האדמה. וכל

27 בכתב היד: אהבו; ותוקן: אהבן.

28 הן ו.

29 במקומי מ.

30 הילכך... משמוע] תיבות אלה הוכפלו בכתב היד.

הדברים שבעולם בין סתומין בין מפורשין. וכתו' בתורתו התמימה וכל

א12

אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו'. כלומ' הוא³¹ | גופו כך:

1612 § ומגלן דשמו גופו הוי. דכתי' 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'.
 «אטו שמו ירקב.»¹⁶ אלא גופו. הכא נמי גופו. <א9> כגון מאי. כגון
 שורש דשין. דשין דומיא דשורש האילן הוא מעוקם. ושין בתרא מאי
 עבדתה. ללמדך שאם תקח ענף ותטענו שישוב שורש:

1712 § *ואין מאי עיבדתה. ללמדך כמינין ימי השבוע. ללמדך שכל יום יש
 לו כחו. (65) ומאי עיבדתה הכא. ללמדך שכשם שיש חכמה גדולה
 באוון לאין תכלית כך יש הכח ההוא בכל האיברים. [לז] <ב9> «ומאי
 איברים»¹⁷ שבע שיש באדם. דכתי' 'כי בצלם אלהים ברא אותו'. בכל
 איבריו ובכל חלקו:³²

1812 § והא אמרינן וא' למה היא דומה. ל'עוטה אור כשלמה'. והא וא' אינה
 אלא שש קצוות. אמ' ליה ברית מילה וזוגו של אדם *חשבונן חד. שתי
 ידיו ראשו וגופו שתי שוקיו ז'. וכנגדן כחותיו בשמים. דכתי' 'גם את
 זה לעומת זה עשה האלהים'. והיינו 'כי ששת ימים עשה יי'. ולא אמ' כי
 בששת ימים. מלמד שכל יום יש לו כחו:

*חשבינו ׀ חשבי' ׀

1912 § [לז] (66) <ג9> ומאי נון. ללמדך שהמוח הוא עיקר חוט השדרה ומשם
 שואב. ואילמלא *חט *השדה לא יתקיים המוח כי כל הגוף הוא לצורך
 המוח. ואם לא יתקיים כל הגוף לא יתקיים המוח. על כן חוט השדרה
 מריק לכל הגוף מן המוח. והוא נון כפופה. והא זאת נון ארוכה לעולם
 בהשלמת המלה. ללמדך שנון ארוכה כוללת כפופה וארוכה. אבל
 כפופה יסוד. וללמדך | שנון ארוכה כלולה מזכר ונקיבה:

*חוטו *השדרה ׀

ב12

2012 § [לח] (67) <ד9> ומ'ם פתוחה. מאי מ'ם פתוחה. כלולה זכר ונקיבה. ומ'ם
 סתומה מאי. עשויה היא כמין בטן מלמעלה. והא אמ' רחמנא בטן כמין
 ט'ת הוא. ההיא דאמ' כמין ט'ת בפנים. אנא דאמרי כמין מ'ם בחוץ:

2112 § <ה9> ומאי מ'ם. אל תקרי מ'ם אלא מ'ים. מה המים הללו לחים אף
 הבטן לעולם לח. ולמה מ'ם פתוחה כלולה זכר ונקיבה וסתומה זכר.
 ללמדך שעיקר המ'ם הוא זכר והוסיף פתוחה לשון נקיבה. מה הזכר
 הזה אינו מוליד בפתיחה אף מ'ם סתומה אינה פתוחה. ומה נקבה יולדת
 ופתוחה אף מ'ם סתומה ופתוחה:

31 וכל... הוא] משפט זה הוכפל בכתב היד (לשמירת הדף?); ותחת התיבה האחרונה
 'הוא' העתיק הסופר בהכפלה: 'דהא' (או 'דהאי').

32 חלקיו מו.

§22 [לס] (58) <19> ומה ראית לרבות מִם בפתוחה וסתומה. משום דאמרינן אל תיקרי מם אלא מִים. והאשה קרה³³ על כן צריכה להתחמם בזכר. ומה ראית לרבות נון. משום דכתי' ו'לפני שמש ינון שמו'. משני נונין. נון כפופה וארוכה. וצריך להיות על ידי זכר ונקיבה:

§23 (59) <19> כתיב 'לא תמלא אוזן משמוע'. וכתי' 'לא תשבע עין'. ללמד ששניהם שואבים מן המחשבה. ומאי מחשבה. מלך שצריכין לו כל מה שברא בעולם עליונים ותחתונים:

א13

§24 (60) <19> ומאי הוי האי דאמרינן עלה במחשבה ולא אמרינן ירד. דהא אמרינן שהמסתכל בצפיית המרכבה ירד ואחר כך יעלה. | התם משום דאמרינן המסתכל בצפיית המרכבה. וצפיית מתרגמינן סכותא. ואמרינן 'ויקרא אריה על מצפה יי'. הכא במחשבה לית ביה צפיית כלל ולית ליה תכלית. וכל דלית ליה סוף ותכלית לית בהו ירידה. כדאמרי אינשי ירד פלו' לסוף דעתו ולא לסוף מחשבתו של חברו:

[יח | ר' אמורא – מאי דכתיב סגול]

§1 [נס] (61) <19> 'ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתי' סגול. אלא סגולה שמה כדאיתה לעיל. בתר זרקא. ומאי טעמ' זרקא. כשמו כן הוא. וברך³⁴ כמו דבר הנזרק. ובתריה אתיא 'סגולת מלכים והמדינות':

*דהיא

§2 <19> ומאי טעמ' זרקא. דכתי' 'ברוך כבוד יי ממקומו'. מכלל דליכא דידיע את מקומו. ואמר' שם אתגא. ואתיא איהי לראש קונה. דכתי' 'קונה שמים וארץ'. וכדאזלא הויא זרקא וסגולה בתרא *דהא בראש על האותיות:

§3 <19> ומ"ט היא בסוף התיבה ואינה בראשה. ללמדך שאותו אתגא עולה למעלה למעלה:

§4 ומאי משמע דהאי אתגא. אבן יקרה היא מכוללת ומעוטרת. דכתי' 'אבן מאסו הבונים'. ועולה עד למקום אשר נחצבה. דכתי' 'משם רועה אבן ישראל':

§11 [מא] (62) <19> ועוד אמ' מ"ט אנו מטילין תכלת בציצית. ומ"ט שלשים ושתים חוטיין.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו גן נאה ולו שלשים ושתים נתיבות ושם שומר עליהם והודיעו לבדו אותן הנתיבות. אמ' לו

33 או: קרח (?).

34 נברך ומ.

שמרם ולך בהם בכל יום וכל זמן שתדרכם שלום לך משמר. שם
 113 ב13 |שומרים אחרים עליהם. מה עשה. אמ' אם אני אהיה לבדי באלה
 *לשומר^מ הנתיבות אי איפשר *לשמרם אחד לקיים אלה הנתיבות. ועוד
 כי יאמרו העולם כי לי הוא מלך זה ושומר זה. לכך שם שומר זה
 שומרים אחרים על הנתיבות האלה הם לָב:
 §1-21 <צ> ומאי טעמ' דתכלת. אמ' השומר שמא יאמרו אלה הגן שלי.
 נתן בהם סימן ואמ' ראוי זה הסימן למלך שהוא שלו. הוא הגן ואלה
 הנתיבות. הוא תקנם ואינם שלי והנה חותמו.
 משל למה הדבר דומה למלך ובתו שהיו להם עבדים. בקשו לילך
 למרחוק. פחדו מן אימת המלכות. נתן להם המלך סימנו. פחדו מן
 בתו. ונתנה להם סימן. אמרה מעתה בשני סימנין אלה 'י' ישמרך
 מכל רע' וגו':

[§יט | ר' אמורא – הנה השמים ושמי השמים]

§יט1 [מב] <צ> <טז> 'ישב ר' אמורא ודרש מאי דכת' 'הנה השמים ושמי
 השמים לא יכלכוך'. מלמד ששבעים ושתים שמות יש לו להב"ה
 וכולם קבעם בשבטים. דכת' 'ששה משמותם על האבן *האחד. וכת' *האחת^מ
 'שתים עשרה אבנים'. מה אלה 'אבני זכרון' לשתים עשרה אבנים «אף
 אלה אבני זכרון לשתים עשרה אבנים.» הרי אלה שבעים ושתים כנגד
 שבעים ושתים שמות של הב"ה:

§יט2 ומאי טעמא התחיל בשנים עשר. ללמדך ששנים עשר מנהיגים יש
 לו להב"ה ובכל אחד ששה^ה כחות. ומה הם. שבעים ושתים לשונות
 הם |

§יט3 <צ> <ה> אילן אחד יש לו להקב"ה ובו שנים עשר גבולי אלכסונין.
 גבול מזרחית צפונית. גבול מזרחית דרומית. גבול מזרחית תחתית.
 גבול צפונית תחתית. גבול צפונית מערבית.³⁵ גבול צפונית *דרומית.
 *דרומית^מ גבול מערבית תחתית. גבול מערבית צפונית. גבול מערבית דרומית.
 גבול דרומית תחתית. גבול דרומית מזרחית.³⁶ גבול דרומית סתם.
 ומרחיבין והולכין עדי עד. והם זרועות עולם. ובפנים בהם הוא האילן.
 ובכל אלו האלכסונין יש כנגדן פקידים והם שנים עשר. והם בפנים
 בגלגל שנים עשר אלה ל"ו פקידים עם האלכסונין. ולכל אחד יש לו

35 כנראה צ"ל: מערבית רומית.

36 כנראה צ"ל: מזרחית רומית.

אחד. דכתי' 'כי גבוה מעל גבוה' וגו'. נמצא לרוח מזרחית תשעה. לרוח מערבית תשעה. לרוח דרומית תשעה. לרוח צפונית תשעה. והיינו שנים עשר «ושנים עשר»³⁷ שכה האחד בחבירו. ואע"פ ששנים עשר בכל אחד ואחד מהשלשה כולם אדוקים זה³⁸ בזה. וכל השלשים וששה כחות נמצאות בראשון שהוא ת"י. ואם תדרשם בגלגל אותם עצמם תמצאם. ואם תדרשם בלב תמצאם אותם עצמן. הילכך לכל אחד שנים עשר. נמצא לשלשה ששה ושלשים וחזרות חלילה. ונמצא כח כל אחד בחבירו. הילכך לכל אחד ששה ושלשים. | וכולם אינם יותר מששה ושלשים צורות. וכולן נשלמות בלב *מסר ללב. ישאר ד' והם ס"ד צורות. ומנלך דנמסר ללב. דכתי' 'כי גבוה מעל גבוה שומר'. אם כן היינו ס"ד. חסר שמונה לשבעים ושתיים שמותיו של הב"ה. והיינו דכתי' 'וגבוהים עליהם'. והם שבעה ימי השבוע וחסר אחד. והיינו 'יתרון ארץ בכל היא מלך'. (65) ומאי יתרון. מקום שמשם נחצב ארץ והוא יתרון ממה שהיה:

214

*מסורומ

41ט5 ומאי ניהו 'יתרון'. כל דבר שבעולם שבאנשי³⁹ העולם ראויין לקחת מזיוו אף הוא יתרון:

51ט5 <13> ומאי ניהו 'ארץ'. נחצבה ממנו שמים. והוא כסאו של הב"ה. והיא אבן יקרה. והיא ים החכמה. וכנגדו תכלת בטלית ציצית. דאמ"ר מאיר מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין. מפני שהתכלת דומה לים והים לרקיע והרקיע לכסא הכבוד. שנ' 'יראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'. ואומ' 'כמראה אבן ספיר':

[§כ | ר' יברכיה – ויקחו לי תרומה]

1כ5 [מג] <66> <13> ישב ר' יברכיה ודרש מאי דכתי' 'ויקחו לי תרומה'. כך אמ' הב"ה תרומה הרימו אותי בתפלותיכם. ומי אותו שנדבו לבו *להמשיך מן העולם הזה כבדוהו כי בו אני שמח כי יודע אני שממנו ראוי לקחת תרומתי. שנ' 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו'. מאותו המתנדב. דאמ"ר רחמנא אילמלא צדיקים | וחסידים שבישראל שמרימין אותו⁴⁰

א15

*להמשיך

37 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'לב' ואחר כך נמלך ומחקה.

38 תיבה זו הוכפלה בכתב היד.

39 שכשאנשי מ.

40 אותי מ.

על העולם בזכותיהם ||⁴¹ [2TD] <g70>קא <2> לא יתקיים העולם. דכתי' 'צדיק יסוד עולם':

2CS <71>קא <71> תאנא עמוד אחד מן הארץ עד לרקיע וצדיק שמו. וכשיש צדיקים בעולם מתגבר ואם לאו מתחלש והוא סובל כל העולם. דכתי' 'יסוד עולם'. ואם חלש לא יוכל להתקיים העולם. הילכך אפי' אין בעולם כי אם צדיק אחד מעמיד העולם לפיכך 'תקחו... תרומתי'. ממנו תחלה. ואחר כך 'וזאת התרומה אשר תקחו מאתם'. מאת השאר. ומה. 'זהב וכסף ונחשת':

3CS <72>קא <72> דבר אחר 'ויקחו לי תרומה'. ויקחו לקדש תרומה. והוא יוד' שהוא עשירי. ומנלן דעשירי הוא קדש. דכתי' 'העשירי יהיה קדש ליה'. לקדש:

4CS ומאי ניהו 'קדש'. דכתי' 'מ'וראשית כל ביכורי כל'. וכתוב 'ראשית חכמה יראת יי'. אל תיקרי יראת אלא ויראת יי:

[כא | ר' יברכיה – מאי לולב]

1CS <70>קא <70> י'שב ר' יברכיה ודרש מאי לולב דאמרי'. ל' *מסר *מסור

ל'ב. והיאך. אמ' ליה שלשה שרים הם תל' וגלגל ול'ב. ולכל אחד⁴² שנים עשר. חזרו בשלשה מינין ל' ||⁴³ (67) ומהם מתפרנס הלב והלב מפרנסן. <צ> וכולן צורות קדושות ממונות על כל אומה ואומה. וישראל קדושים נאצלו⁴⁴ מנוף האילן ולבו. מה לב הדר פרי הגוף אף ישראל נטלו פרי עץ הדר. מה אילן תמר | ענפיו סביביו ולולבו באמצע אף ישראל נטלו נוף אילן זה שהוא לבו. וכנגד *הנון חוט השדרה באדם שהוא עיקר הגוף. ומה לולב זה כתי' ל' ל'ב אף ל'ב מסור ל'. ומה ל'ב זה שלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה בו. כל נתיב ונתיב מהם צורה שומרת. דכתי' 'לשמור את דרך עץ החיים':

2CS <73>קא <73> ומאי ניהו צורות. דכתי' 'וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת

להט החרב':

41 כאן נקודת היפוך העמודים שאירע בטופס השורש של ענף הנוסח האחר, ב.

42 בכתב היד העתיק הסופר כאן את התיבה 'שרים' ואחר כך נמלך ומחקה.

43 כאן התפר השני של היפוך העמודים שאירע בטופס השורש של ענף הנוסח המשובש ב, והמילים 'ישב ר' יברכיה ודרש [...] בשלשה מינין ל' הוקדמו בענף ב למילים הפותחות את קו התפר הראשון (ראו לעיל ההערה הקודמת); וראו בעניין זה לעיל עמ' 98, הערה 64 במאמר.

44 נטלו ומ.

סכא³ ומאי' וישכן מקדם לגן עדן'. וישכן באותן הנתיבות שקדמו באותו מקום שנקרא גן עדן ושקדם לכרובים. דכתי' ו'את הכרובים'. ושקדם ללהט החרב. דכתי' ו'את להט החרב המתהפכת'. שקדם. והכתי' דמים ואש קדמו. דכתי' 'יהי רקיע בתוך המים' וגו'. וכתיב ו'יקרא אלהים לרקיע שמים'. (68) ומגלן דשמים הוא אש. דכתי' 'כי י' אלהיך אש אכלה'. <ק> ומגלן דשמים הוי קב"ה. דכתי' ו'אתה תשמע השמים'. אטו שלמה מתפלל עד השמים שתשמע תפלתם. אלא אותם שנקראו שמות על שמך. דכתי' ו'שמי השמים לא יכלכלוך'. הוי שמו של הב"ה והוי אש (69) ואמרת קדם. אלא אימ' כחם קדם של אותם הצורות של מקום ההוא ואחר הצורות הקדושות ההם. ומאי ניהו כחם. כד"א 'אין קדש כי' כי אין בלתך': ||⁴⁵

[סכב | שאלו תלמידיו את ר' אליעזר – קדש לי כל בכור]

סכב¹ [מח] (73) <קד> שאלו תלמידיו את ר' אליעזר. רבינו. מאי דכתי' 'קדש'⁴⁶ | לי כל בכור'. וכי הוי קב"ה בכור. אמ' להם אין 'קדש לי כל בכור' אלא שני בקדש⁴⁷ ונקרא על שם ישראל. דכתי' 'בני בכורי ישראל'. כביכול עמהם היה בשעת השעבוד. והיינו דכתיב 'שלה... עמי ויעבדוני'. ולא בכורי:

א16

[סכג | ר' רחמאי – שלח תשלח את האם]

סכג¹ (74) אמ"ר רחמאי מאי דכתי' 'שלח תשלח את האם'. ולא אמ' שלח תשלח את האב. אלא 'שלח תשלח את האם'. בכבוד אותה שנקראת אם *בעולה. דכתי' 'כי' אם לבינה תקרא':

*בעולם

סכג² <קה> מאי ו'את הבנים תקח לך'. ר' רחמאי אמ' אותם בנים שגידלן.⁴⁸ ומאי ניהו. שבעה ימי הסכות.⁴⁹ והיינו שבעה ימי השבוע שהם שבע. איכא בינייהו⁵⁰ שהם יותר בקדש. דכתי' 'מקרא קדש'. «והיינו אם כן עצרת דהוא מקרא קדש.» אמ' ליה אין. אבל זה אחד וזה שנים. דכתי'

45 כאן קו התפר השלישי של היפוך העמודים.

46 קדש] תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

47 שני בקדש] שנתקדש ומ.

48 שגדלה ומ.

49 בכתב היד העתיק הסופר כאן את התיבה 'התורות']? ואחר כך נמלך ותיקנה; הסכות ומ.

50 שהם... בינייהו] תיבות אלה הוכפלו בכתב היד.

בהו 'ביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש'. א"ל מאי טעמ' הוי עצרת אחד. מפני שבו נתנה תורה לישראל. וכשנבראת התורה ראשית היה הב"ה שליט בעולמו עמה יחידי. דכתי' 'ראשית חכמה'. אמ' הואיל וכן קדושתך תהיה לבדך:
 §כג³ ומאי ניהו סכה. א"ל בית. דכתי' 'בחכמה יבנה בית'. ומנלן דסוכה הוי בית. דכתיב 'ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות' וגו':⁵¹

[§כד | ר' יברכיה – מאי תלי]

§כד¹ [101] (75) <ק> ישב ר' יברכיה ודרש מאי תלי. זה דמות לפני הב"ה. דכתי' 'קוצותיו תלתלים'. מאי גלגל. זה בטן. ומאי לב. זה דכתי' 'עד לב השמים' | ובו כוללים שלשים ושתים נתיבות פלאות חכמה:

216

§כד² (76) <ק> מאי דכתיב 'ברכך יי וישמרך'. יאר יי'. 'ישא יי'. זה שמו של הב"ה המפורש. והוא שם בן *שבעים* ושתים דכתי' 'יהוה' 'יהוה' 'יהוה' מלמד ששמותיו של הב"ה שלשה חיילים. וכל חיל וחיל דומה לחבירו. ושמו כשמו וכולם חתומים ביהוה. והיאך תצרף יהוה כ"ד⁵² פעמים. והיינו חיל אחד יברכך יי וגם השני. והם כ"ד שמותיו של הב"ה וגם *השלשה*. והם כ"ד. מלמד שכל חיל וחיל ראשיהם ושריהם הם כ"ד. תצרף כ"ד שלשה פעמים ויהיו שבעים ושתים שמותיו של הב"ה. והיינו שבעים ושתים שמות היוצאים מן 'ויסע' 'ויבא' 'ויט': הנה כתיב בדף האחד זניקודו⁵³

*שתיים עשרה
 אותיות / י"ב
 אותיות

*השלישי

§כד³ (77) <ק> ומי הם אלה השרים. מלמד ג' הם. מלמד שהגבורה שר « » «על»

כל הצורות הקדושות מצד שמאל של הב"ה והוא גבריאל. ומימינו שר על כל הצורות הקדושות מיכאל. ובמצע הוא האמת שר לכל הצורות הקדושות. ולכל שר כ"ד צורה. ואין חקר לגדודיו. דכתי' 'היש מספר לגדודיו'. ואם כן הרי הם שבעים ושתים. שבעים ושתים. א"ל לא. דבעת שישראל מקריבין קרבן לפני אביהם שבשמים מתיחדים יחד. והיינו יחודו של אלהינו:

§כד⁴ (78) <ק> *דמאי | איקרי קרבן. אלא על שם שמקריב הכחות הקדושות. כד"א 'וקרב אותם אחד אל אחד' וגו'. ואמרינן 'לריח נחוח'. ואין ריח

51 כאן נחסרו כשני גיליונות מהעתקת כ"י ו (לאחר דף 77 בכתב היד); הקטע החסר הושווה לכ"י ל (דף 34–38א).

52 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה השנייה למחיקה.

53 גלוסה שעמדה לפניו בצדי הדף – או נרשמה באופן מובחן אחר – ואחר נשתרבה אל הטקסט העיקרי. וראו לעיל עמ' 102–103, הערה 75 במאמר.

אלא באף ואין נשימה שהיא הרוח אלא באף. ואין רוח⁵⁴ אלא ירידה. דכתי' 'ירר הרוח'.⁵⁵ <מתרגמין> ונחת רוחא.⁵⁶ יורד ומתיחד בצורות הקדושות ההם ומתקרב על ידי קרבן. והיינו דאיקרי קרבן: כדס (79) <ק> אותיות 'ויסע' מתחלה. 'ויבא בין מחנה מצרים' באמצע. הפוך הפסוק מסופו לתחלתו. 'ויט משה את ידו על הים' בסוף. ישר הפסוק מתחלה ועד סוף. וזהו שם המפורש היוצא ממנו. והוא עשוי כתיקונו.

והו ילי סייט עלם מהש ללה אכא כהת הוי אלך לאו
 ההע יול מבה הרי הקם לאו כלי לוו פהל נלף יני
 מלה חהו נתה האא ירת שאה ריי אום לכב ושר יחו
 להח כוק מנד אני תעם רהע יין ההה מיכ וול ילה
 סאל ערי עשל מיה והו דני תחש עצמם ננא נית מבה
 פוי נמם ייל הרח מצר ומב יהה ענו מחי דמב מנק
 איע חבו ראה יבם היי מום. כְּסֻמְלָן:⁵⁷

כדס, אלו הם שבעים ושתיים שמות היוצאים ומתחלקים | לשלשה חלקים עשרים וארבעה בכל חלק וחלק. ועל כל עשרים וארבעה שר גבוה עליהם. ועל כל חלק יש לו כחות ארבעה לשמור מזרח ומערב צפון ודרום. ומתחלקים ששה לכל רוח. נמצאו לארבע רוחות כ"ד צורות וכן לשני וכן לשלשי. וכולם חתומים בשם יי אלהי ישראל אלהים חיים שדי רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו' יהוה בשכמלן:

[כסה | ר' אהילאי – יי מלך יי מלך יי ימלך לעולם ועד] כסה 1 [מ] (80) <ק> ישב ר' אהילאי ודרש מאי דכתי' 'יי מלך' 'יי מלך' 'יי מלך' וליהזכיר. דכתי' 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'. והוא שם בן שתיים עשרה כשם שבברכת כהנים. 'יברכך יי וישמרך'. 'אר יי'. 'ישא יי'. שהם שלשה והם שתיים עשרה. וניקודו כן. יפעל יפועל יפעול. כל השומרו ומזכירו בקדושה ובטהרה מקבלין כל תפלותיו. ולא עוד אלא שהוא אהוב למעלה «ואהוב למטה ונחמד למעלה» ונחמד למטה ונענה מיד ונעזר:

54 ניהח ל; ניהוח מ.

55 נוסף: ומתרגמ' ל; ומתרגמין מ.

56 הרוח למ.

57 בכתב היד הועתקו שנים עשר השמות בכתב אחר.

§כח2 (81) « » השם המפורש הנכתב על מצח אהרן. ובשם המפורש מן
 שבעים ושתיים אותיות. ובשם המפורש שהוא שנים עשר שמות
 שמסר הב"ה למסמריה העומד לפני הפרגוד.⁵⁸ והוא « לאלהו
 בהר הכרמל ובהם נתעלה ולא טעם טעם מיתה: |
 §כח3 <ק"ב> ואלו הן השמות היקרות והמפורשות והמפוארות שהם
 שתיים עשרה לשתיים עשרה *בני ישראל.

אחהיציהרון . אברוחיהרון . ושבו בשמהגון .
 דמורטרון . וצפצפשירון . יהודמירון . ותייהרון . ברקיתאון .
 ערשיהגאון . כסאיהמנהון . הוהיהתנהיהוהואהאהו . יהודמהרון .⁵⁹

כנון שס כנון מלכותו

לעולם ועד

אמן

אמן אמן

סלה סלה סלה

א"ל א"ס

ס"ס

וכלן נכללין בלב השמים ומתחלקות לארבע ארבע שמות. ובהם כולל
 זכר ונקבה ופקידים בתלי וגלגל ולב. והם מעיינות החכמה:

[ככו | ר' רחמאי – שנים עשר שבטי ישראל]

§ככו1 [ז"ז*2] (82) <ק"ג> ישב ר' רחמאי ודרש מאי 'שנים עשר שבטי ישראל'.

אלא | מלמד ששנים עשר שבטים יש לו להב"ה. ומאי ניהו.
 משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו מעין נאה וכל אחיו אין להם
 מים אחרים אלא מאותו מעיין ואינם יכולין לסבול צמא. מה עשה.
 עשה למעיין שנים עשר צינורות וקראם על שמות בני *אחים. ואמ'
 *אחיו למ
 « יזכו ואלו»
 אם יהיו הבנים טובים כאבותם » « הצינורות ירוו אבותם וישתו
 בניהם אחריהם. ואם לא יזכו הבנים ולא יעשו דברים הגונים לפני
 *מיים» למ
 הרי הצינורות עומדות. ובעינין⁶⁰ אתן להם » « שלא יתנו לבניהם
 הרבה אחר שאינם עושין רצוני:

58 בשוליים הגהה: פרגד.

59 בכתב היד נכתבו שנים עשר השמות בכתב אחר. לכל הפסקה השווה הגהת המגיה

הביזנטי בגיליון כ"מ, דף 15א.

60 ועל זה ענין ל; ועל ענין זה מ.

210S <קיד> (83) ומאי לישנא דשבט. דבר פשוט דאינהו מרובע. מאי טעמ'. דלית איפשר למרובע בגו מרובע אחר. אלא עיגולא בגו רבועא ורהטי ואי רבועא בגו רבועא לא רהטי:

210S <קטו> ומאי ניהו עיגולא. הדין נקודה דאורייתא דמשה דאינהו כולהו עיגולא ודמי באתוותא כנשמתא *בחיי בגופיה דאיניש. דלית איפשר ליה למית⁶¹ כל היכא דלית קיימא בגו⁶² ולא למינקט מילתא זוטרא ורבתא בלא נשמתא. כוותה הדין נקודה דלית איפשר למילתא רבתא או זוטרא לאתאמרא בלא נקודה. <קטז> וכל נקודה עיגולא וכל אתיא רבועא. ומתקיימי אתיאי בנקודה ואינן חייהון. והדין נקודה אתיא דרך הצינורות להדין אתיא על ידי « הקרבן דכתי' ריח ניחוח ליי'. שירד ליי. | שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד':

*דחיי⁶³
«דרית»⁶⁴
א19

[כז | ר' יוחנן – יי איש מלחמה יי שמו]

210S <קטז> [ח] *ח (84) <קיד> אמ' ר' יוחנן מאי דכתי' ליי איש מלחמה יי שמו'. אלא איש הוי סימן. כדמתרגמינן יי מרי נצחן קרביא:

210S ומאי ניהו מרי. אלף ראשונה היכלא קדישא. היכלא קדישא ס"ד. אלא אימא היכל הקדש. <קיח> יוד. בעשרה מאמרות נברא העולם. ומאי ניהו. היינו תורת אמת שכוללת כל העולמים. ושיין מאי. א"ל שורש האילן. דשיין הוי כעין שורש האילן:

210S <קטו> (85) ומאי הוי אילן. א"ל כחותיו של הב"ה הם זה על גב זה והם דומין לאילן. מה אילן זה על ידי המים מוציא הפירות כך הב"ה על ידי מים *הרבה כחות האילן:

*מרבה⁶⁵

210S ומאי ניהו מים של הב"ה. היינו חכמה והיינו נשמות הצדיקים שפורחין מן המעיין דרך הצינורות הגדולות⁶² ועולה ודבק באילן. ועל יד מה פורח. על יד ישראל. כשהם צדיקים שכינה שרויה ביניהם ושרויה במעשיהם בחיקו של הב"ה ומפרה אותן ומרבה אותן. <קכ> דשכינה איקרי. דכתי' רוכב שמים בעזרך'. וכתתי' ושחקים יזלו צדק'. וצדק שכינה. דכתי' צדק ילין בה'. וצדק נתן לדוד. דכתי' יי ימלוך לעולם ועד'.⁶³ וכתתי' ציון... עיר דוד':

61 קריאתה של תיבה זו מסופקת.

62 הצנור הגדול למ.

63 נראה שהוא שיבוש מן הפסוק 'ימלך ה' לעולם אלהיך ציון' (תה' קמו 10), כמוכה מהמשך הדרשה במילה ציון: 'וכתי' ציון עיר דוד'.

§52 (86) <קכא> אמ"ר מאיר מאי דכתי' | 'לי ימלך לעולם ועד'.⁶⁴ מאי דור דודר. אמ"ר פפייאס דכתי' דור הולך דודר בא'. «ואמ' ר' עקיב' מאי דור הולך דודר בא.»⁶⁵ שכבר בא.

<קכב> משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו עבדים והלבישם כדי⁶⁵ יכלתו בגדי משי ורקמה. קלקלו השורה. קלקלן ודחפן מעליו. והפשיטן והלכו להם. לקח הבגדים ורחצן *היטיב עד לא נודע⁶⁶ בהם שום סיג והניחן בסלו מזומנין.⁶⁷ וקנה עבדים אחרים והלבישן הבגדים ההם. והוא לא ידע אם הם טובים אותם העבדים אם לאו. והרי זכו בבגדים שכבר באו לעולם ולבשום אחרים לפניהם. אבל 'הארץ לעולם עומדת'. והיינו 'ישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה':

[§כח | ר' רחמאי – וישא אהרן את ידיו]

§כח (87) <קכג> אמ"ר רחמאי מאי דכתי' 'וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וגו'.' «וירד'. והא כבר ירד. אלא 'וירד מעשות החטאת והעולה'»⁶⁸ ואחר כך 'וישא אהרן את ידיו'. נשיאות זה למה. לפי שהקריב קרבן ונתקרב לפני אביהם. כדאמרינן לעיל צריך אותם שמקרבן ומברכנן לעליונים ומיחד ביחד בכללן אלו. ומי. העם דכתי' 'אל העם'. בעבור העם:

§כח (88) <קכד> ומאי טעמ' בנשיאות כפים. וליברך להון בברכה. אלא משום דאית בידים עשר אצבעות. רמז לעשר ספירות שבהן נחתמו שמים וארץ. ואותן העשרה כנגד עשר הדברות. ובכולן אותן העשרה נכללין כל שש מאות ושלוש עשרה מצות. ומנה אותן האותיות של עשר הדברות ותשכח דאינון תרי"ג | אותיות ובהם כל עשרים ושתיים אותיות בר מן ט"ת דליכא בהון. ומאי טעמ'. ללמדך דטית היא בטן ואינה בכל הספירות. <קכה> ואמאי קרי לה *ספירת. משום דכתי' 'השמים מספרים כבוד אל':

א20

*ספירות

§כח (88) <קכו> ומאי גיהו. תלתא תלתא אינון. ובכל שלשה חיילות ושלשה ממשלות. הממשלה הראשונה אור ואור חיים שלמים. הממשלה

64 נראה שגם הוא שיבוש מן הפסוק 'מלך ה' לעולם אלהיך ציון לדר ודר' (שם; וראו לעיל ההערה הקודמת), כמוכח מהמשך הדרשה: 'מאי דור דודר' וכו'.

65 כפי למ.

66 נותר למ.

67 כאן מתחדשת ההעתקה בכ"י ו (דף 78א).

השנתי חיות הקדש והאופנים » « וכל גדודיו של הב"ה מברכין ומעריצין ומהדרין ומפארין ומקדישין למלך נאדר בקדושה ו'נערץ בסוד קדושים רבה' מלך איום ונורא ומקדישין בשלשה קדושות: ככח 4 <קכז> ומאי ניהו שלשה קדושות ולא ארבע. מפני שקדושות של מעלה שלש שלש. דכתי' 'י'י מלך'. 'י'י מלך'. 'י'י ימלוך לעולם ועד'. וכת' 'יברכך י'י'. 'יאר י'י'. 'ישא י'י'. 'יהוה'. 'יהוה'. 'יהוה'. והשאר של מדות. י'י שלישי מאי ניהו. 'י'י י'י אל רחום'. שלש עשרה מדות: ככח 5 <89> <קכח> ומאי הוי 'קקן' ואחר כך 'י'י צבאות'. אלא 'קדוש' כת' עליון. 'קדוש' שורש האילן. 'קדוש' דבק ומיוחד «בכולם. י' צבאו' מלא כל הארץ כבודו':

ככח 6 <קכט> ומאי ניהו קדוש שהוא דבוק ומיוחד. «אלא משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו בנים ולבנים בנים. בזמן שבניהם עושין רצונם⁶⁸ עושין רצונו » « בניהם⁶⁹ ומעמיד הכל ומשביע אותם ומשפיע שום טובה להם כדי שישבעו האבות והבנים. אין הבנים עושים רצונו משפיע להם לאבות כדי צרכם: ככח 7 <90> <קל> | ומאי⁷⁰ ניהו 'מלא כל הארץ כבודו'. אלא אותה ארץ שנבראת ביום ראשון שהיא למעלה כנגד ארץ ישראל מלאה מכבוד השם. ומאי ניהו. חכמ'ה. דכתי' 'כבוד חכמים ינחלו'. ואמרינן 'ברוך כבוד השם ממקומו': ככח 8 <קלא> ומאי הוי כבוד השם זה.

220

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו מטרוניתא בחדרו וכל חיילותיו משתעשעים בה. והיו לו בנים ובאים כל יום לראות פני המלך ומברכין אותו ואומרינן לו אמנו אנה היא. אמ' להם לא תוכלו לראותה עתה. אמרו ברוכה היא בכל מקום שהיא: ככח 9 <קלב> ומאי דכתי' 'ממקומו'. מכלל דליכא דידע את מקומו. משל למה הדבר דומה לבת מלך שבאה מרחוק. לא ידעו מאין באה עד שראו שהיא אשת חיל נאה והגונה בכל מעשיה. אמרו ודאי זאת *מצור האור נחלקה. כי במעשיה יאיר העולם. שאלו אותה מנין אתה. אמרת 'ממקומו'. אמרו אם כן גדולים אנשי מקומה. ברוכה תהיה מברכת מקומך:

68 עושין רצונם] כפי הנראה תיבות אלה הוכפלו בכתב היד ויש למוחקן ולהותיר אחריהן את התיבות 'עושין רצונו' [!].
69 מו ביניהם.
70 תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

«וגלגלי המרכבה»^מ

«נכנס»^מ

*מצדו^מ

סכח 10 <קלג> וכי אין כבוד ל' זה אחד מצבאותיו. לא. גרע. אמאי מברכינן ליה. אלא

משל למה הדבר דומה לאיש שהיה לו גן נאה וחוף לגן בקרוב ממנו חתיכת שדה. עשה בו גנה נאה. השקה את הגן בתחלת שקיותיו והלכו להם המים על כל הגן. אך לאותה חתיכה של « » שהיא אינה דבקה. אע"פ שהכל אחד. פתח לה מקום והשקה לברכה: |

«שדה»^מ

א21

סכח 11 <קלד> (91) אמ"ר רחמאי כבוד ולב הרי הם אחד. אלא שכבוד נקרא על שם פעולת «מעלה. ולב אקרי על שם פעולת»^מ *השם. והיינו *מטהו^מ 'כבוד השם והיינו 'לב השמים':

[כט | ר' יוחנן – והיה כאשר ירים משה ידו]

סכח 12 <קלה> אמ"ר יוחנן מאי דכתי' 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק'. מלמד שהעולם « » בעבור נשיאות כפים. מאי טעמ'. משום אותו כח שניתן ליעקב אבינו שמו ישראל. דלאברהם יצחק ויעקב נתנו כחות. אחד לכל אחד ואחד. ובמדה שהיה הולך כל אחד ואחד דוגמתה נתן לו. לאברהם שהיה גומל חסד שהיה מזמין לכל באי העולם ועוברי דרכים מזון וגמלם חסד ויוצא לקראתם. דכתי' 'וירץ לקראתם מפתח האהל'. ועוד 'וישתחו ארצה'. זאת היתה גמילות⁷¹ חסדים שלימה. הב"ה מדד לו כמדותיו ונתן לו מדת חסד. דכתי' 'ותן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם':

«מתקיים»^מ

סכח 13 מאי 'מימי קדם'. מלמד שאם לא היה אברהם גומל חסד וזוכה למדת חסד לא היה יעקב זוכה למדת אמת. שבזכות שזכה אברהם למדת חסד זכה יצחק למדת פחד. דכתי' 'וישבע יעקב בפחד אביו יצחק'. אטו כלום יש איש שישבע כך באמונת אביו. אלא עד כאן לא ניתן כח ליעקב ונשבע בכח שניתן לאביו. שנ' 'וישבע יעקב בפחד אביו יצחק'. (93) ומאי ניהו. היינו תהו שממנו יוצא הרע שמתהא את | בני האדם. ומאי ניהו. הוא דכתי' 'ותפל אש ל' ותאכל את העולה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר ואת המים אשר בתעלה לחכה'. וכת' 'כי ל' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא':

ב21

40טס <קלז> ומאי ניהו חסד. היינו תורה. דכתי' 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו אליו ובלא כסף ובלא מחיר'. יאכלכם תורה וילמדכם כי כבר זכיתם לכך בזכות אברהם שהיה גומל חסד. 'בלא כסף'. היה מאכיל ומשקה. 'ובלא מחיר יין וחלב':

50טס <קלז> מאי יין וחלב'. מה עינין זה אצל זה. אלא מלמד שיין הוא פחד וחלב הוא חסד. ומפני מה הזכיר יין וחלב. יין תחלה מפני שהוא קרוב אלינו יותר. יין וחלב ס"ד. אלא אימ' דמות⁷² יין וחלב:

60טס (94) ובזכות אברהם שזכה למדת חסד זכה יצחק למדת פחד. והואיל וזכה יצחק למדת פחד זכה יעקב למדת אמת שהוא מדת שלום. ומדד לו הב'ה כמדותיו. דכתי' 'זיעקב איש תם'. ואין תם אלא שלום. שנ' 'תמים תהיה עם י'י אלהיך'. ומתרגמינן שלים תהא. ואין תם אלא תורה. דכתי' 'תורת י'י תמימה'. ואין אמת אלא שלום. דכתי' 'כי אם יהיה שלום ואמת בימי'. ואין אמת אלא תורה. דכתי' 'תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו'. מה כתי' בתריה. 'בשלום ובמישור הלך אתי'. ואין מישור אלא שלום. דכתי' 'תם וישר'. הילכך 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל'. | מלמד שמדה ששמה ישראל בתוכה תורת אמת:

א22

70טס <קלח> ומאי ניהו תורת אמת. דבר שמורה על אמיתת העולמים ופעולתו במחשבה והוא מעמיד עשר מאמרות שבהם *עמד העולם והוא אחד מהם. וברא באדם כנגד אותם עשר אצבעות ידים. וכשהיה משה מרים ידיו ומתכוין מעט בכוונת הלב באותה מדה ישראל ובתוכה תורת אמת ורומז לו בעשר אצבעות ידיו שהוא מעמיד את *העזר. ואם לא יעזור את ישראל לא יתקדשו העשרה מאמרות כל יום ויום. הילכך 'גבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק'. וכי משה היה עושה שיגבר עמלק שנ' 'וכאשר יניח ידו'. אלא אסור לאדם לשהות ג' שעות כפיו פרושות השמים:

*עומד^מ*העשר^{מ/ה}

[סל | שאלו לו תלמידיו (ר' יוחנן [?]) – למי נושאים כפים]

81טס [11] (95) <קלח> שאלו לו תלמידיו למי נושאים כפים. אמ' להם לרום השמים. מנלן. דכתי' 'נתן תהום קולו רום ידהו נשא'. הא למדת שאין נושאים כפים אלא לרום השמים. וכשיש בישראל משכילים ויודעין את סוד » » הנכבד ונושאים כפיהם מיד נענים. שנ' 'אז תקרא וי'י יענה'. «השם»^מ
«אם 'אז תקרא. וי'י יענה»^מ מיד:

72 בכתב היד העתיק הסופר כאן את התיבה 'י'י' ואחר כך נמלך ומחקה.

- 2ל5 <קמ> ומאי ניהו אָ. אלא מלמד שאין רשות לקרא ולהתפלל לאלף לבדה
אלא על ידי השנים אותיות הדבקים בה 'היושבים ראשונה במלכות'.
» « אַלְף. שלש. נשאר שבע » « מאמרות והיינו זיין: ⁷³ » «מעשרה»
3ל5 <קמא> ומאי ניהו עשר מאמרות. ראשון כתר עליון ברוך הוא ומבורך
שמו ועמו. ומי עמו. » «. דכתי' כי י' הוא האלהים | הוא עשאנו ולא
אנחנו'. ולא ידענו להכירו ולידע אחד האחדים המיוחד בכל שמותיו:
4ל5 <קמב> שני חכמה. דכתי' י' קנני ראשית דרכו'. ואין ראשית אלא
חכמה. שנ' ראשית חכמה':
5ל5 <קמג> שלישי מחצב התורה אוצרה חכמה. מחצבה רוח אלהים.
מלמד שחצב הקב"ה כל אותיות התורה וחקקן ברוח ועשה בו צורותיו.
והיינו 'אין צור כאלהינו'. ואין צורה. <קמד> שלישי הוי:
6ל5 רביעי מאי. רביעי צדקות השם וזכויותיו וחסדיו עם כל העולם והוא
ימינו של הב"ה:
7ל5 <קמה> חמישי מאי. חמישי אשו של הב"ה הגדולה. שנ' זאת האש
הגדולה'. והיא שמאלו של הב"ה:
8ל5 ומאי ניהו. הן הן חיות הקדש *והשתים הקדושים *מאמינים ומשמילים
הם הנעימים ⁷⁴ הגבוהים למעלה. דכתי' 'וגביהם וגובה להם ויראה להם'.
והם מלאות עינים. דכתי' 'וגבותם מלאות עינים סביב לארבעתם'.
וסביביו מלאכים. גם סביבותיהם משתחווים לפניהם וכורעים ואומרים
'י' הוא האלהים י' הוא האלהים':
9ל5 <קמו> » « כסא הכבוד המעוטר המכולל המאושר הוא בית העולם הבא. » «ששי»
ומקומו חקוק בחכמה. דכתי' 'יאמר אלהים יהי אור':
[1-5] | ר' יוחנן – שני אורים היו]
[1I-5] <קמו> (97) אמ"ר יוחנן שני אורים היו שנ' 'זיהי אור'. ועל
השנים | נאמ' 'כי טוב'. ולקח הב"ה האחד וגנוזו לצדיקים לעתיד לבא.
הה"ד 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. מלמד שהאור הראשון אין
כל בריה יכולה להסתכל בו. דכתי' 'וירא אלהים את כל אשר עשה
והנה טוב מאד'. ראה הב"ה את כל אשר עשה והנה טוב מאד. מזהיר
ובהיר. לקח מאורו טוב וכלל בו שלשים ושתים נתיבות החכמה ונתנו
לעולם הזה. והיינו דכתי' 'כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזבו'.
וטוב נתתי לכם זה היא אוצרה של תורה שבעל פה. (98) ואמ' הב"ה אם

73 נוסף: דכתי' אז ישיר משה ובני ישראל גם כן מ וכת' אז ישיר משה גם כן ו.

74 בכתב היד העתיק הסופר כאן את התיבה 'הגדולים' ואחר כך נמלך ומחקה.

- ישמרו את זו המדה בעולם הזה שזו המדה נחשבת בכלל העולם הזה והיא תורה שבעל פה יזכו לחיי העולם הבא שהוא הטוב הגנוז. ומאי ניהו. עוזו של הב"ה. דכתי' 'ונוגה כאור תהיה'. *עת הנוגה שנלקחה מן האור הראשון להיות כאור אם יקיימו בניה התורה והמצוות אשר כתב להורותם. דכתי' 'שמע בני מוסר אביך'. <קמח> וכת' 'וקרנים מידו לו ושם חביון עוזו'. מאי חביון עוזו. אלא אותו האור שגנו והחביא. שנ' 'צפנת ליראיך'. וזה הנשאר לנו *פעולה לאותם שחוסים בצלך בעולם הזה ושומרים תורתך ומקיימין מצותיך ומקדשים שמך הגדול ומיחדים בסתר ובגלוי. שנ' 'בני אדם':
- [2I–2] <קמט> (99) אמ"ר רחמאי מלמד שהוא אורה של ישראל. ונרה אורה. והכתי' 'כי נר מצוה | ותורה אור'. ואמרינן נר זו מצוה ותורה זו תורה שבעל פה. אור זו תורה שבכתב. אלא מתוך שבנר מתקיים האור קרי לה אור.
- משל למה הדבר דומה לחדר הצנוע בסיפי הבית. אע"פ שיום הוא ואור גדול בעולם אין אדם רואה בתוך החדר אלא אם כן הכניס בו נר. כך תורה שבעל פה « » צריכה לה תורה שבכתב לפרק קושיותיה וסודותיה לבאר:
- [3I–3] <קנא> (100) ואמ"ר מאיר מאי דכתי' 'ודרך חיים תוכחות מוסר'. מלמד שכל הרגיל במעשה בראשית ובמעשה מרכבה אי איפשר שלא ישל. שנ' 'המכשלה הזאת תחת ידיך'. דברים שאין אדם יכול לעמוד עליהם אלא אם כן נכשל בהם. והתורה אמרה 'תוכחות מוסר'. אבל באמת זוכה לדרך חיים. «לפי' מי שרוצה לזכות לדרך חיים» יסבול תוכחות מוסר:
- [4I–4] <קנב> דבר אחר חיים זו תורה. דכתי' 'ובחרת בחיים'. וכת' 'כי היא חייך ואורך ימיך'. ומי שירצה לזכות לה ימאס בגאות⁷⁵ ויקבל עול. ואם באו עליו יסורין יקבל אותם מאהבה. «ואל» *אמ' הואיל ואני מקיים רצון קוני ואני לומד תורה בכל יום למה באין עלי אלה הייסורין. אלא יקבל מאהבה ואז יזכה לדרך החיים שלמה. מי יודע דיני הב"ה. ועל כן חייב לומר ברוך דיין האמת 'צדיק אתה יי'. כל דעבדין מן שמיא לטב:
- 10 [101] <קנב> אמרת כסאו. והא אמרינן וזהו *כסאו של הב"ה. | דאמרינן בשלשה כתרים נכתרו ישראל. כתר כהונה וכתר מלכות וכתר תורה עולה על גביהם.

*עתידות

*פעלות

223

«אע"פ שהיא נר»

*יאמרו

24

*כתרו

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו כלי נאה ומבושם ואוהבו. לפעמים משאילו לבנו בשבת. לפעמים נוטלו הוא בזרועו כקשר של תפילין של זרוע. ולפעמים שמו בראשו. והיינו תפילין שבראש. לפעמים נקרא כסאו כי בזרועו נושא כקמיע כענין כסא:

לS 11 (102) <קג> **שביעי**. הוא ערבות שמים. ולמה נקרא שמים. אלא שהוא עגול כמו ראש. ומלמד שמים מימינו ואש משמאלו והוא באמצע. והוא שם מים מאש וממים ומכניס ביניהם שלום. בא האש מצא מצידו מדת האש. באו המים מצאו מצידן מדת המים. והיינו 'עושה שלום במרומיו':

לS 12 (103) <קד> **שביעי**. אינם אלא שש. מלמד שכאן הוא היכל הקדש והוא נושא את כולן ונחשב לשנים והוי שביעי. ומה הוא המחשבה שאין לה סוף ולא תכלית. כך המקום הזה אין לו לא סוף ולא תכלית:

לS 13 (104) <קה> שביעי *הרי מזרחו של עולם. ומשם בא זרעם של ישראל. *הוינו כי חוט השדרה משוך מן המוח של אדם ובא לאמה ומשם הוא הזרע. דכתי' 'ממזרח אביא זרעך'. כשישראל טובים. מזה המקום אביא זרעך ויתחדש לך זרע חדש. וכשישראל רעים. מן הזרע שכבר בא לעולם. דכתי' 'דור הולך ודור בא'. מלמד שכבר בא. <קנ> | מא⁷⁶ דכתי' 'וממערב אקבצך'. מאותה מדה *ששטה תמיד למערב. למה איקרי מערב. מפני ששם מתערב כל הזרע.

משל למה הדבר דומה לבן מלך שהיה לו כלה נאה וצנועה בחדרו. והיה לוקח מבית אביו עושר ומביא לה תמיד. ולוקחת הכל ומצנעת אותו תמיד ומערבת הכל. לסוף ימים בקש לראות מה אסף ומה קבץ. והיינו דכתי' 'וממערב אקבצך':

ומאי ניהו בית אביו. דכתי' 'ממזרח אביא זרעך'. מלמד שממזרח מביא וזרע במערב ואחר כך הוא מקבץ מה שזרע:

לS 14 (105) <קס> **שמניני הוי**. יש לו להב"ה צדיק אחד בעולמו והוא חביב לו מפני שמתקיים העולם כולו. והוא יסודו והוא מכלכלו ומצמחו ומגדלו ומשמחו. אהוב וחביב למעלה ואהוב וחביב למטה. נורא ואדיר למעלה ונורא ואדיר למטה. מתוקן ומקובל למעלה מתוקן ומקובל למטה. וסוף יסוד הנפשות כולם. אמרת יסוד הנפשות ואמרת שמניני. והכתי'

'וביום השביעי שבת וינפש'. אין. שביעי הוי. משום דמכריע בינייהו. דשית אינון. תלת לרע ותלת לעיל והוא דאכרע בינייהו:
 §15 <קנח> ומאי טעמ' איקרי שביעי. וכי היה בשביעי. אלא מפני שהב"ה שבת בשבת באותה המדה. דכתי' 'שבת וינפש'. מלמד שכל יום ויום יש לו מאמר שהוא⁷⁷ » «אדון לו» לא מפני שהוא נברא בו אלא מפני שהוא פועל בו פעולה המסורה לידו. פעלו כלם פעלתם וקימו מעשיהם לבד. בא יום השביעי ופעל פעולתו ושמחו כלם. אף הקב"ה. ולא עוד אלא שגדלה נשמתו. דכתי' 'וביום השביעי שבת וינפש':
 §16 <קנט> ומאי הוי שביתה זו. דלא הוי בה מלאכה והוי הנחה. דכתי' 'שבת': מ'לה'ד'.⁷⁸ למלך שהיה לו שבעה גנות. ובגן האמצעי מעין נאה נובע ממקור מים חיים משקה שלשה מימינו ושלשה משמאלו ומיד שפועל פעולה זו או מתמלא שמחים כלם. ואמר || לצרכינו הוא מתמלא והוא משקה אותם ומגדלם והם ממתנינים ושובתים והוא משקה השבעה. ןהא⁷⁹ כתי' 'ממזרח אביא זרעך' והוי חד מנהון ומשקה ליה. אלא אימא הוא משקה את הלב והלב משקה אחר את כלם:

[§II – ר' ברכיה – מאי הוא דאמרינן כולי יומא העולם הבא]

[§II – ג] [נב] (106) <קס> ישב ר' ברכיה ודרש מאי הוא דאמרינן כולי יומא העולם הבא ולא ידעיי מאי קאמינא. העולם הבא מתרגמינן עלמא דאתי. ומאי עלמא דאתא⁸⁰ מלמד שקודם שנברא העולם עלה במחשבה לברוא אור גדול להאיר ונברא אור גדול שאין «עין» כל בריה יכולה לשלוט בו. צפה הקב"ה שאין יכולין לסבלו לקח שביעית ושם להם במקומו. והשאר גזוז לעולם הבא. אמ' אם יזכו בזה השביעית וישמרוהו אתן להם זה לעולם האחר. והינו דכתי' העולם הבא. שכבר בא מ'קודם» ששת ימי בראשית. הה"ד 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך פעלת לחוסים בך נגד בני אדם':

77 כאן נחסר דף שלם בכ"י ר לאחר דף 24 (וראו לעיל עמ' 92, הערה 57 במאמר). השלמת הדף החסר על פי נוסח כ"י מ, דף 20א–21א. שתי המילים הראשונות בהשלמה 'אדון לו' נחסרו בכ"י ר, לפי שומר הדף (דף 24ב) שבו נכתב 'לא מפני'.

78 ראשי תיבות: משל למה הדבר דומה, וכך הוא בכל מקום בכ"י ר.

79 בכתב היד (מ): והוא; ונקוד על הוי"ו השנייה למוחקה.

80 בכתב היד (מ) קו על האל"ף השנייה למוחקה, אפשר שלשם תיקון התיבה: דאתי.

[2II–§] [נג] (107) <קסא> מאי דכתי' 'ויבאו אלימה ושם שתיים עשרה עינות מים ושבעים תמרים'. וכי מה שבח היה בשבעים תמרים. באחת מקטני המקומות יש אף. אלא זכו לדוגמתם ושם להם משל בתמרים. דכתי' לעיל 'ויבאו *אלימה⁸¹ ולא יכלו לשתות מים ממרה כי מרים הם'. *מרתה מלמד שרוח צפונית היתה מעכבת. דכתי' 'ויצעק אל יי ויורהו יי עץ וישלך'. מיד נתן הקב"ה ידו בשטן ומיעטו ואלמלא⁸² כן לא יכלו ישראל לעמד מפניו. דכתי' 'שם שם לו' לשטן 'חק ומשפט ושם נטהו'. מלמד שבאותה שעה דבק בהם כדי לאבדם מן העולם. דכתי' 'וילונו העם על משה לאמר'. ועוד קטרג על משה על כי צעק אל יי. 'ויורהו יי עץ':

[3II–§] מאי 'ויורהו יי עץ' מלמד ׀ שעץ החיים היה סביב המים ובא השטן ונטלו משם כדי לקטרג על ישראל *ולהחטאם לאביהם שבשמים. והיה *ולהחטיאם אומר להם עתה תכנסו למדבר ועדין אלה המים שהם מרים טובים «הם כי», תסתפקו מהם. אבל במדבר לא תמצאו אפי' לרחוק ידיכם ופניכם אז תמותו 'ברעב ובצמא ובעירוס ובחוסר כל'. באו אל משה ואמרו לו כך וכך. דחה אותם בדברים. ראה כי לא יכול להם. התחזק על ישראל ועל משה. ובאו העם 'וילונו על משה' כאן חסרים לנו המים ומה נשתה במדבר. בא השטן לזייף דבריהם אל משה כדי להחטיאם. מיד שראה משה השטן 'ויצעק אל יי ויורהו יי עץ'. אותו עץ «עץ». החיים שהסיר השטן 'וישלך' | אל המים וימתקו המים'. 'שם שם לו'. הב"ה לשטן. 'חק ומשפט'. כד"א 'אשר שמתי חול גבול לים חק'. וכת' 'עד פה תבא ולא תוסיף לקטרג'. 'ושם ניסהו'. לישראל. בא הב"ה והזהיר את ישראל ואמ' 'אם שמוע תשמע':

<קסב> משל למלך שהיה לו בת נאה ואחרים מתאווים אותה. ידע האב בדבר ואינו יכול להתקוטט מן המוציאים בתו לתרבות רעה. בא אל בתו והזהירה. בתי אל תחושי לדברי האויבים ולא יוכלו לך. אל תצאי לפתח הבית ועשי מלאכתך בביתך ואל תשבי בטלה אפי' שעה אחת ולא יוכלו לראותך ולא *להחזיק. כי יש בהם מדה אחת מתרחקים בכל דרך טובה ובוחרים בכל דרך רעה. וכשרואין איש מדריך בדרך הטובה והולך בה שונאים אותו:

[4II–§] (109) וזמאי ניהו השטן. מלמד שיש לו להב"ה מדה ששמה רעה והיא לצפוננו של הב"ה. דכתי' 'מצפון תפתח הרעה על כל יושבי

81 קו על התיבה למחיקה. צ"ל: מרתה, וכך בהגהות ומ.

82 בכתב היד: ואל מלא (ונקוד על התיבה השנייה לסימון חיבור התיבות); ואלמלי ו.

		<p>הארץ'. «כלומ' כל דעה שהיא באה לכל יושבי הארץ»⁸³ מצפון היא באה:</p> <p>[5II-ל-5] <קסג> ומאי ניהו מדה. היא צורת יד ולה שלוחים הרבה ושם כולם רע רע. אך יש בהם קטון וגדול כי הם מחייבים את כל העולם כולו.⁸³ כי תוהו לצד צפון. ואין תוהו אלא הרע שמתהא את בני העולם עד שיחטאו. וכל יצר הרע שיש בבני אדם משם הוא. ולמה ניתן בשמאל. לפי שאין לו רשות בכל העולם אלא בצפון ולא הורגל אלא בצפון ולא רצה להיות אלא בצפון לפי שכשיהיה בדרום עד שילמד מהלך הדרום. והיאך יוכל להטעות. יתעכב אותם הימים שילמד ולא יחטא. לפיכך הוא לעולם בשמאל. והיינו דכתי' 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'. «רע הוא מנעוריו»⁸⁴ ולא יוכל ולא *ינח אלא לצד שמאל *שיטה</p> <p>שכבר הורגל בה. ולפום הכי אמ' קב"ה לישראל 'אם שמוע תשמע לקול י'י אלהיך'. «והישר בעיני תעשה והאזנת למצותיו». ולא מצות יצר הרע. 'ושמרת כל חקיו'»⁸⁴ ולא חוקי יצר הרע. 'כי אני'⁸⁴ י'י רופאך':</p> <p>[6II-ל-6] [נד] (110) <טסג> ומאי מרוח יצר הרע.</p> <p>משל « » למלך שהפקיד פקידים על מלכותו ועל סחורותיו. כל אחד ואחד ממונה על אוצרות המאכל הטוב. ואחד ממונה על אוצר האבנים. «באו כל העולם לקנות מאוצרות הטוב. בא זה שממונה על אוצר האבנים»⁸⁵ ראה שאין קונין ממנו. קנא. מה עשה. שלח שלוחים להרוס הבתים החלשים כי בחזקים לא יוכלו. אמ' בין כך ובין כך שישתדלו להרוס בית אחד מן החזקים יהרסו עשרים חלשים ויבואו כולם ויקחו אבנים ממני ולא אהיה אני פחות מחבירי. דכתי' 'מצפון תפתח הרעה'. ואחר כך 'כי הנני קורא' וגו'. והרעה יהיה לה עסק וגם יצר הרע ישתדל⁸⁵ תמיד:</p> <p>[7II-ל-7] ומאי משמע דשטן. שטן הוי מטה. שהוא מטה⁸⁶ את כל העולם לכף חובה. דכתי' 'זייט אליה *את הדרך'. ומתרגמינן וסטא לותה. דכתי' '*הטה מעליו ועבור':</p> <p>[8II-ל-8] [נה] (111) <קסה> ושבעים תמרים מה טעם. אלא קבלו עליהם את המצות. דכתי' 'אם שמוע תשמע'. מיד 'ויבואו אלימה':</p>
225	«למה הדבר דומה»	
226		*אלמ *שטהו

83 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבות 'כי יש בהם קטון וגדול' ואחר כך נמלך ומחקן.

84 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה הראשונה למחיקה.

85 תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

86 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה הראשונה למחיקה.

[9II–9S] מאי 'ויבואו אלימה'. אלא אלי מה. 'ושם שתיים עשרה עינות מים'.
 הב"ה נתן להם בתחלה מים ואחר כך החזירם להם אבנים. דכתי'
 'ושתיים עשרה אבנים'. מה טעם. שבתחלה הייתה התורה בעולם
 שנמשלת למים ואחר כך נקבעה במקום קבוע. מה שאין המים עושין
 שהיום כאן ומחר להלן:

[10I–10S] <10ק> (112) מאי 'שבועים תמרים'. מלמד ששבועים קומות יש לו
 להב"ה ושואבים משתיים עשרה פשוטים. מה המים הם פשוטים אף הם
 פשוטים. ומגלן דתמר הוי קומה. דכתי' 'זאת קומתך דמתה לתמר'.
 ולא עוד אלא בתמרים יש שבועים מינין. דכתי' 'ושבועים תמרים'. ולא
 היו דומין זה לזה. «ופעולת זה לזה וטעם זה אינו דומה לזה»^מ

[11I–11S] <11ק> (113) ואמרת שבועים קומות. והא אנן אמרינן שבועים ושתיים.
 אלא שבועים ואחד הם וישראל שבועים ושתיים אך אינם בכלל.
 והאמרת שבועים. אלא האחד שר השטן:

ב26

משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו בנים. קנה | עבדים אמ'
 הנה לכם בשוה לכלכם. אמ' האחד איני רוצה עמכם כי אני יש
 לי יכולת לגזול לכם הכל. אמ' המלך הואיל וכן לא יהיה לך חלק
 בתוכם. עשה ככל יכלתך. יצא וארב להם בדרך והראה להם זהב
 הרבה אבנים יקרות וחיילות והראם לעבדים.⁸⁷ מה עשה המלך.
 סדר חיילותיו וחיילות בניו כולם והראם לעבדים. ואמ' להם
 אל יטעה אתכם טועה לאמר חיילו רב מחיילי. הנה חיילותי.
 ואותו הבן רמאי וחושב לגזול אתכם ואתם לא תשמעו לו כי
 בתחלה יחליק דבריו כדי שתלכדו במצודתו ואחרי כן ישחק.
 ואתם עבדי ואני אעשה מכם שרים ואם לא תשמעו לו ותסורו
 מאחריו כי הוא שר על התוהו. שנ' 'ולא תסורו כי אחרי התוהו
 אשר לא יועילו ולא יצילו כי תוהו המה'. אך יכולים להזיק.
 ואני מיעץ אתכם 'אם שמוע תשמע לקול י'. ... והישר בעיניו
 תעשה והאזנתה למצותיו ושמרת כל חקיו'. «כלו» כשתשמור
 כל חקיו.^מ

[12II–12S] 'כל' המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך'. למה אמ'
 'כל'. אלא לסגור לו כל הדלתות. שלא ימצאך פעם רך ופעם קשה.
 בשמרך כל חקיו. ולהכי אמ' 'כל חוקיו' דחוק' הם מצות שיצר הרע
 מקטרג עליהם. כגון 'את חקתי תשמורו בהמתך' ו'כלאים' וכיוצא בהם.

87 והראם לעבדים] ואמ' להם סורו אלי ו.

א27

וכשאתה תשמור כל חקיך כל המחלה אשר שמתה | במצרים'. על ידו.
'לא אשים עליך'. מאי. 'כי אני י'י רופאיך'. ומי הכהו. אלא כשיבא הוא
*רפה 'אני י'י רופאיך':

*ויכהמ

17לS <קסח> (114) ומאי ניהו דאמרת שמיני. מפני שבו נתחלו השמונה
ובו נשלמו השמונה לחשבון. אך הוא *בפעולת הוי שביעי. ומאי ניהו
השמונה שנתחלו בו. אלא השמונה ימים דברית מילה:

*בפעולהו

»א'ינם»^מ

18לS ושמונה הם. « > אלא שבע. ומאי טעמא אמ' הב'ה שמונה. מפני שהם
שמונה קצוות באדם. ומאי ניהו. יד ימין ושמאל רגל ימין ושמאל ראש
וגוף ובריית מכריע ואשתו שהוא זוגו. דכתי' 'ודבק באשתו והיו לבשר
אחד'. הרי שמונה. ואלו הן ימי המילה. ותמניא אילין לא הו אלא שיב
דגוף וברית חד הוי:

19לS <קסח> (115) תשיעי מאי⁸⁸ הוי. א"ל תשיעי ועשירי הם יחד. זה כנגד
זה. והאחד גבוה מחבירו חמש מאות שנה. והם כעין שני אופנים.
והאחד נוטה לצד צפון והאחד נוטה לצד מערב. והולכין עד הארץ
התחתונה. מאי תחתונה. אחרונה שבשבע > > למטה. וסוף שכינתו של
הב'ה תחת רגליו. שני' השמים כסאי והארץ הדום רגלי'. ושם *נצטוו
של עולם למטה. דכתי' 'לנצח נצחים'. <קע> מאי 'לנצח נצחים'. אלא
נצח | הוי. ומאי ניהו. זה הנוטה למערב. ושני לו הוי זה הנוטה לצפון.
ושלישי זה שלמטה. והאמרת שני אופני המרכבה. אלא אימ' סוף
השכינה הוי גם כן נצח. והיינו 'לנצח נצחים'. <נצח חד. נצחים> תרי.
תלתא:

»ארצות»^מ

*נצחונבו

ב27

20לS <קעא> (116) אמרו לו תלמידיו. ר'. מלמעלה⁸⁹ למטה⁹⁰ ידעינן
מלמטה למעלה לא ידעינן. ולא חד הוי מלמעלה למטה ומלמטה
למעלה. רבינו. אינו דומה העולה ליורד. שהיורד יורד במרוצה והעולה
אינו כן. ולא עוד אלא העולה איפשר לו לעשות על ידי דרך אחרת שלא
ירד. אמ' להם צאו וראו:

21לS ישב ודרש להם. שכינה למטה כשם ששכינה למעלה. ומאי שכינה.
הוי אומ' זה האור הנאצל מאור ראשון שהוא חכמה. גם הוא מסובב הכל.
שנ' 'מלא כל הארץ כבודו':

88 תשיעי מאי] תיבות אלה הוכפלו בכתב היד (וקודם לתיבות המוגדלות הועתקו בגודל רגיל).

89 בכתב היד: מלמטה; ונוספו מעל התיבה האותיות 'עלה' להגהה ('מלמעלה').

90 בכתב היד: למעלה; ונוספו מעל התיבה האותיות 'טה' להגהה ('למטה').

22לS ומאי עיבדתא הכא.

משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שבע בנים ושם לכל אחד מקומו. אמ' להם שבו זה על גב זה. אמ' התחתון לא אשב אני למטה ולא אתרחק ממך. אמ' להם הריני מסובב ורואה אתכם כל היום.⁹¹ ולמה הוא ביניהם. כדי להעמידן ולקיימם:

23לS <קעב> ומה הם הבנים. כבר אמרתי לכם ששבעה צורות קדושות יש לו להב"ה וכולן כנגדן באדם. שנ' 'כי בצלם אלהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם'. ואלו הן. שוק ימין ושמאל יד ימין ושמאל גוף וברית וראש הרי שש. והאמרת שבע. שבעה | הוי באשתו. דכתי'. «והיו לבשר אחד». והא מצלעותיו נלקחה דכתי' «מ וייקח אחת מצלעותיו». אמ' ליה אין. מצלעותיו. ואית ליה. אין. כד"א. 'ולצלע המשכן'. ולסטר משכנא. (117) ומאי סטר אית בההוא.

א28

משל למה הדבר דומה למלך שעלה בלבו ליטע בגנו תשעה אילנים זכרים והיו כולם דקלים. מה עשה. אמ' כשהיו כולם מין אחד אי אפשר להתקיים. מה עשה. נטע אתרוג ביניהם. והוא אחד מאותן התשעה שעלה במחשבתו להיותם זכרים:

24לS ואתרוג מאי הוי. אתרוג נקבה. והיינו דכתי' 'פרי עץ הדר כפות תמרים'. מאי 'פרי עץ הדר'. כדמתרגמינן פרי אילנא⁹² אתרוגין ולולבין:

25לS <קעג> ומאי 'הדר'. היינו הדר הכל. והיינו «שיר השירים דאמ' בהו 'מי זאת הנשקפה כמו שחר'. והיינו על שם נקבה. ועל שמה נלקחה נקבה מאדם שאי אפשר שיתקיים עולם עליון ותחתון בלא נקבה. ומאי טעמא איקרית נקבה. על שם שנקב<ה> רחבים ויש לה נקבים יתרים על האיש. נקבי שדים והרחם ובית קבול:

26לS <קעד> ומאי ניהו דאמרת שיר השירים דהוא הדר. אין. הדר הוא לכל ספרי הקדש. דאמ"ר יוחנן כל הספרים כולן וכל התורה קדש ושיר השירים קדש קדשים:

27לS «מאי ניהו קדש קדשים» מלא אלא קדש שהוא לקדשים. ומאי ניהו הקדשים. *אלא שכנגד שש קצוות שבאדם. וקדש הוי להם. להם קדש לכולהו. (118) <קעה> ומאי ניהו קדש. זה אתרוג שהוא « הכל. ולמה נקרא שמו הדר. אל תיקרי הדר אלא הדר. זה אתרוג שהוא נפרד מאגד

91 נוסף: דהיינו ו; נוסף: שנא' מלא כל הארץ כבודו מ.

92 עד כאן בכתובה ספרדית בינונית בכ"י ו, ומכאן ואילך בכתובה איטלקית בינונית, והנוסח שונה; לפיכך מכאן ועד הסוף הושווה הנוסח לכ"י ל (דף 49–59).

«הדר ד» למ

*אלולמ

«הדר» למ

הלולב. ואין מצות לולב קיימת אלא ב⁹³ | והוא גם כן אגוד מן הכלל שעם כל אחד הוא ועם כולם יחד הוא:
 28^ל <קעו> לולב כנגד מאי. כנגד חוט השדרה. וכן הוא אומ' וענף עץ עבות'. כנגד מאי. 'ענף עץ עבות'. צריך להיות ענפיו חופין את רובו. ואם אין ענפיו חופין את רובו אינו כלום. מפני מאי.
 משל למה הדבר דומה לאדם שיש לו זרועותיו ובהם יגן על ראשו. הרי זרועותיו שנים וראשו שלשה. והיינו ענף לשמאל. עבות ענף⁹⁴ לימין. ונמצא עץ באמצע. ולמה נאמ' בו 'עץ'. מפני שהוא שורש האילן:

29^ל <119> (119) ומאי 'ערבי נחל'. כנגד שוקי האדם שהם שנים:
 30^ל ומאי ניהו לישנא ד'ערבי'. משום *דגבול* שלהם במערב ומשם יונק כחו. ושל צפון הוא קטן ממנו מהלך חמש מאות שנה. והוא ברוח צפונת מערבית. והוא פועל ונקרא על שמו. והם שניהם ערבי:

31^ל <120> [120] דבר אחר 'ערבי'. שני פעמים. מערבים פעולתם זה עם זה. «ומאי 'ערבי נחל'. נחל הוי על שם המקום שהם קבועים בו ששמו נחל. » *מאי דכתי' 'כל הנחלים הולכים אל הים'. ומאי ניהו ים זה. הוי אומ' זה אתרוג. (121) ומנלן דכל מדה ומדה מן אלה השבעה איקרי נחל. דכתי' 'וממתנה נחליאל'. «אל תיקרי נחליאל אלא נחלי אל. וכלם הששה הולכים על דרך אחד אל הים:

32^ל ומאי ניהו אותו דרך אחד. מכריע בנתים. דכתי' 'לפניו ילך דבר ויצא רשף ולגליו'. וכלם הולכים לאותו צנור ומאותו צנור אל הים. והינו דכתי' 'וממתנה נחליאל'. » וממקום שנתן. דהיינו המות. לנחליאל. 'ומנחליאל במות':

33^ל ומאי 'במות'.⁹⁵ כדמתרגמינן לרמתא. «ומאי רמתא» *אם אותה סגולה שאחר הזרקא. | 'ומבמות הגאי אשר בשדה מואב'. 'ומבמות הגאי'. אשר הוא מזומן. ומאי ניהו אותו 'אשר בשדה מואב'. אל תיקרי מואב אלא מאב. אותו אב שנ' « » 'עקב אשר שמע אברהם בקולי':
 34^ל ומאי הוא אותו השדה. אותו ש'בראש הפסגה'. וגם 'נשקפה על פני הישימון'. ומתרגמינן שמיא. ועל אותו צינור נאמ' 'מעין גנים באר מים חיים ונוולים מלבנון':

«עליו» *אם

93 תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

94 כפי הנראה יש למחוק תיבה זו.

95 ומאי במות] תיבות אלה הוכפלו בכתב היד.

§ל35 ומאי ניהו 'לבנון'. הוי אומ' זה חכמה:

§ל36 ומאי 'וערבי נחל'. ערבי אותו שנתן נחלה לישראל והיינו שני אופני המרכבה:

§ל37 [נז] (122) <קנט> תנא עשרה גלגלים הם ועשרה מאמרות הם וכל גלגל וגלגל יש לו מאמרו. לא שהוא סובב בו אלא שהוא מסבבו. העולם⁹⁶ הזה *כחדר^ל לא *עזקתא. מאי טעמ' משום רוחא דנשבא ביה וקאים ביה. ואילמלא כליא רוחא שעתא או ריגעא איתחריב עלמ':

*כחדר^ל לא^מ
*בעזקתא^מ

§ל38 (123) <9ק> שלשה גלגלים יש לו לעולם הזה. היאך. העולם הזה נוטה

לצד צפון ולדרום. צפונית מערבית. מערבית דרומית. צפונית מערבית הוא גלגל ראשון הסובב עלינו. צפונית מערבית ס"ד. אלא אימ' כחו צפונית מערבית והוא שוק שמאל. ועליו גלגל שני והוא כולו מערבית.

ב29

מערבית ס"ד. אלא אימ' כחו הוי | מערב. אלו הן נצחי עולם. ועליו גלגל שלישי וכחו מערבית דרומית. ומאי ניהו כחא קדמאה דאמרת

« שני »^{למ}

« . הוי אומ' שוק של ימין. והדין כחא דמערבית דרומית הוא יסודו.

שני 'וצדיק יסוד עולם'. וכחו ניצל⁹⁷ עומד מאחרי המרכבה. וכח ראשון שלפניו. וצדיק יסוד עולם באמצע. והוא יוצא מדרומו של עולם. והוא

*השנים^מ

שר על כל אלה *השרים. גם 'בידו נפש כל חי' כי הוא חי העולמים.

*בדידיה^מ

וכל לשון בריאה *בירידה עיבידא. ועליו נאמ' 'שבת וינפש'. מדה יום

*והא^מ

השבת. ועליו נאמ' 'זכור את יום השבת לקדשו'. *והוא גם כן כתי

'שמור'. ההוא במדה שביעית נאמ'. דכתי' 'את שבתותי תשמורו'. (124)

«מדה שביעית»^{למ}

ומאי ניהו « . הוי אומ' זה מדת טובו של הב"ה:

§ל39 <99ק> ומאי טעמ' אמ' 'את שבתותי תשמורו' ולא אמ' את שבת.

משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו כלה נאה וכל שבוע ושבוע

מזמינה. יום אחד זמנה להיות עמו. והמלך לו בנים נאים ואהבם.

אמ' להם הואיל וכן שמחו גם אתם ביום שמחתי כי אני בשלכם

אני משתדל ואתם גם כן⁹⁸ הדרו אותי:

§ל40 <99ק> ומאי טעמ' 'זכור' ו'שמור'. זכור לזכר ושמור לכלה⁹⁹:

§ל41 ומאי טעמ' 'ממקדשי תיראו'. שמרו עצמכם מהרהור מקדשי. ¹⁰⁰ למה.

'כי אני יי'. בכל צד:

96 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה הראשונה למחיקה.

97 שני למ.

98 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'השתדלו' ואחר כך נמלך ומחקה.

99 תיבה זו הוכפלה בכתב היד, ונקוד על התיבה הראשונה למחיקה.

100 מקדשי] כי מקדשי קדש ל; קדוש הוא מ.

42S <125> (125) <199> מאי טעמ' אמרי' על כל מה שברא חי העולם¹⁰¹ ולא אמרינן | על כל מה שבראת. אלא אנו מברכין להב"ה המשפיע חכמתו לחי העולמים והוא ברא¹⁰² הכל:

43S <199> מאי טעמא אמרינן אשר קדשנו במצותיו וצונו ולא אמרינן אשר קדשתנו וצויתנו. מלמד שחי העולמים זה כלולים בו כל המצות כולם וברחמינו עלינו נותנן לנו כדי לקדשנו בהם ואולי נזכה. מ"ט. כי בשעה שאנו נזכה בעולם הזה לעולם הבא (126) הוא גדל ובידו אוצר הנשמות. ובשעה שישראל טובים הנשמות זוכים לצאת ולבא לעולם הזה. ואם אינם טובים לא יצאו. והיינו דאמרינן אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף:

44S מאי כל נשמות. שבגוף האדם. ויזכו הנשמות החדשות לצאת. או בן דוד זוכה להולד. היאך כי נשמתו תצא מחדשה בכלל *האחרים*

(127) משל למה הדבר דומה למלך שהיה לו חיל. שלח להם מאכל פת לרוב. נתעצלו ולא אכלו אותו גם לא שמרוהו. נפסד ונתעפש הפת. בא לדרוש אם יש להם מה יאכלו. מצא להם¹⁰³ פת מעופש ומצאן מתביישין לבקש לו פת אחרת. כלומ' זה לא שמרנו ואחר איך נבקש. גם המלך כעס ולקח אותו הפת המעופש וצוה עליו ליבשו ולתקנו כפי היכולת. ונשבע אלה האנשים פת אחרת לא אתן להם עד שיאכלו כל הפת המעופש הזה. שלחו להם מחדש. מה עשו. אמרו | לחלוק אותו. חלקוהו ונטל כל אחד מהם חלקו. הוריו שם חלקו באויר ושמרו ואכלו טוב. והאחר לקח אותו ממנו ואכל ממנו בתאוה. מ'ה. שאכל אכל. והשאר הניחו ולא שמרו כי נתיאש ממנו ונפסד יותר ונתעפש ולא יכל לאכלו. נשאר רעב עד שמת. ופקד עליו עון גופו למה הרגת את עצמך. לא די שהפת שקלקלתם מתחלה החזרתיו לכם מתוקן וחלקתם אותו. ואתה קלקלת חלקך ונתרשלת משומרו. ולא עוד אלא הרגת עצמך. והוא משיב אדוני ומה הייתי עושה. ועונין אותו היה לך לשומרו. ואם תאמר לא יכולת. היה לך להשגיח בחביריך ושכיניך שחלקו עמך הפת ותראה מעשיהם ושמירתם ותשתדל לשמרו כמותם. ועוד דורשין אותו למה הרגת את עצמך. לא די לך שקלקלת את הפת אלא עוד הוספת והרגת חומר גופך וקצרת ימך או

101 העולמים למ.

102 נותן למ.

103 תיבה זו הוכפלה בכתב היד.

גרמת. איפשר שהיה יוצא ממך בריה מעליא שהיה מציל אותך וקלקולך ואחרים וקלקולם. לכן מכל « » ירבו עליך יסורין. ^מ«צד»
 נבהל והשיב ומה הייתי עושה מאחר שלא היה לי פת או ממה הייתי יכול לחיות. אומרין לו אם אתה עמל ויגע בתורה לא תענה כסילות ועזות כזה¹⁰⁴ | שמתוך תשובת דבריך ניכר שלא עמלת ולא יגעת בתורה. והלא כתי' בתורה 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי יי' יחיה האדם'. ומה היה לך לדרוש ולשאול ולחקור מה הדבר על מה יחיה האדם. כי בעולם התשך אדם חי על הפת אבל בעולם האור לא יחיה על הלחם לבדו. אלא הוי אומ' 'על כל מוצא פי' יי' יחיה האדם':

א31

45לS (128) ומאי ניהו 'מוצא פי יי'. הוי אומ' יחיה בתורה. דהיינו מוצא פי יי'. לכך אמרו לא עם הארץ חסיד. אם אינו גומל חסד היאך יקרא חסיד. ואע"פ שמתחסד עם הבריות והוא עם הארץ לאו חסיד איקרי. <שפ>
 ובמה יתחסד עם קונו. בתלמוד תורה. שכל הלומד תורה גומל חסד לקונו. דכתי' 'רוכב שמים בעזרך'. הוי אומ' כשאתם לומדים תורה לשמה אז אתה עוזר לי ואני רוכב שמים. ואז 'בגאותו שחקים':

46לS מאי 'שחקים'. הוי אומ' בחדרי חדרים. כדמתרגמינן וממריה בשמי שמיא. הילכך 'לא על הלחם לבדו יחיה האדם' אלא 'על כל מוצא פי יי'. שהוא תורה שיצאה מפי יי'. יחיה האדם עליה. הילכך כתי' 'וכסיל יענה עזות'. שאם למדת תורה לא תענה כאשר ענית. הילכך נענש. ומאי | *עונשתי. כבר פירשתי. ^מעונשולמ

ב31

47לS (129) <19ק> מאי דכתיב 'החכם יענה דעת רוח'. מאי ניהו דעת רוח. אלא דעת שקרוב לרוח. דכתי' 'ונחה עליו רוח יי' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת יי'. מלמד שהם ששה וכולם הם למעלה במקום שמתחילין ממנו שהוא חכמה דכתי' 'רוח חכמה' ואחריו בינה. ובבינה עצה וגבורה ודעת ויראת יי'. והא אמרת לך שעצה זו גמילות חסדים. גבורה זו מדת הדין. דעת זו האמת. וכן הדעת שבה בוחן אדם האמת. יראת יי' זו אוצרה של תורה. והיינו דאמרי אנא. אלא שזו למעלה. דאמ"ר עקיבה כל מה שברא הב"ה ברא לנגד. שנ' 'גם את זה לעומת זה':

48לS ומאי ניהו אוצרה של תורה. דכתי' 'יראת יי' היא אוצרו'. לפיכך צריך אדם להיות ירא שמים ואחר כך ילמוד תורה.

משל למה הדבר דומה לאדם שהלך לקנות דבש תמרים ולא הוליך כלים להביאם. אמ' אביאם בחקי. הביאם בחיקו. « » «כבד» למ משאן עליו. פחד פן יקרעו¹⁰⁵ בגדיו. זרקם בדרך. נענש שתיים. אחת משום הפסד אוכלין. ואחת משום איבוד ממונו: 49S <199> ויראת י'י זו היא למעלה היא בכפו של הב"ה וגם היא עוון. ואזרוע¹⁰⁶ הכף נקרא כף זכות | משום דמטיא העולם לכף זכות. והיינו דכתי' 'זהריחו ביראת י'י'. אלא מטי את כל העולם כולו לכף זכות. ומשם עצה יוצאת ומשם בריאות יוצא לעולם. ומשם רועה אבן ישראל'. והוא המקום שנקרא שם. שנ' 'ושם חביון עוון': 50S <130> <199> « » כיון שבאה מילתא חדודה. מאי חדודה. אימ' לן מאי ניהו 'וקרנים מידו'. מאי ניהו דאמ' 'קרנים' ואחר כך 'מידו'. ידי מיבעי ליה. הא לא קשיא. דהיינו דכתי' «ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות. 'מידו' כתי'. והיינו דכתי' למ' 'ויהי ידיו אמונה'. אמונה ולא אמונות. ר'. אנו מקשים לך לתרץ.¹⁰⁷ למדתנו רבינו משיבין על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון. ומאי קא בעיתו. 'וקרנים מידו'. העבודה פרשתי לכם עתה בתוך דברי. איכסיפו. חזנהו דאכסיפו. התחיל ואמ'. הלא המים היו ומהם יצא אש. אמרו לו דברי הכל. אם כן המים כוללים ארבע. ומאי ניהו 'קרנים'. אמ' להם חמשה קרנים הם כנגד חמשה אצבעות שבימינו של אדם. <199> ור'. הא את הוא דאמרת לן משמיה דר' יוחנן דאינם אלא שתי זרועות עולם. אמ' ליה אין. ברם הכא קרנים משמש לשתי קרנים לשל מטה הימנו. ומאי ניהו. אמרו ליה בחיי ראשך. « » מאי. אמ' להו יראת י'י. <131> <199> ומאי ניהו יראת י'י. זו היא האור הראשון:

[S-III | ר' מאיר – יהי אור ויהי אור]

[S-III | אמ' ר' מאיר מאי דכתי' 'יהי אור ויהי אור' | ולא אמ' ויהי כן. אלא מלמד שהאור ההוא היה אור גדול מאד ואין כל בריה יכולה להסתכל בו. גנוז הב"ה לצדיקים לעתיד לבא. והיא מדת כל סחורה שבעולם והיא כח אבן יקרה שקורין סוחרת ודר. ועל מה היא מדת דר. אלא מלמד שלקח הב"ה מזיוה אחת מאלפים ובנה ממנה אבן יקרה נאה ומקשטת וכלל בה כל המצות. בא אברהם ובקש כח לתת לו. נתנו לו אבן יקרה זו ולא רצה

105 נוסף: ויכלו מ; נוסף: וילכלכו ל (וכך נוסף בגיליון מ).

106 ואותו למ.

107 נוסף: ואתה מכסה עינינו למ.

«ולמעלה» מ/ל
«ומלמעלה» ל/מ

אותה. זכה ולקח מדתו של חסד. שנ' 'חסד לאברהם'. בא יצחק בקש כח לתת לו. נתנו לו זו ולא רצה בה. זכה ולקח מדת הגבורה דהיינו הפחד. דכתי' 'וישב עקב יעקב בפחד אביו יצחק'. בא יעקב ע"ה ורצה בה ולא נתנה לו. אמרו לו הואיל ואברהם למעלה ויצחק תחתיו אתה תהיה באמצע ותטול » «:

«שלשתן»/מ/«הג'»/ל

[ל-III] ומאי ניהו אמצעי. היינו שלום. והכתי' 'תתן אמת ליעקב'.

אמת ושלום חד הוי. דכל מקום דאמרינן אמת אמרינן שלום. כמא דאת אמר 'דברי שלום ואמת'. 'כי אסיהיה שלום ואמת בימי'. והיינו דכתיב 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי י' דבר'. דהיינו נחלה גמורה דאית » «
 «החסד והפחד» האמת¹⁰⁸ והשלום. ולפי' אני אומ' 'אבן מאסו'. אבן שמאסו אברהם יצחק ויעקב שבנו העולם. 'היתה'¹⁰⁹ | לראש פנה':

«להו'»/מ

א33

[ל-III] (132) <קצא> ולמה מאסו בה. והלא נאמ' 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת'. מאי משמרת. כך אמרה תורה מדת חסד. כל ימי היות אברהם בעולם לא הוצרכתי אני לעשות מלאכתי שהרי אברהם עומד שם במקומי 'וישמור משמרת'. דאני זאת היא מלאכתי דאני מזכה העולם ואע"פ שחייבו אני מזכם. ועוד אני משיבם ומביא בלבם לעשות רצון אביהם. כל זה עושה אברהם. דכתי' 'ויטע אשל בבאר שבע'. סדר לחמו ומימיו לכל באי עולם והיה מזכם ודובר על לבם. למי אתם עובדים עבדו את י' 'אלהי השמים ואלהי הארץ'. והיה דורש להם עד שיהיו שבים. ומגלן שאף החייבים היה מזכם. שנ' 'המכסה אני מאברהם'. 'ואברהם היו יהיה'. אלא אזכנו שידעתי שיבקש עליהם רחמים ויזכם. וכי איפשר להב"ה שלא ידע שלא תוכל להנצל. אלא בזכותו קאמ'. מכאן אמרו הבא לטהר מסייעין אותו. בא לטמא פתחין לו. מאי פתחין לו. אותם הפתחים הפתוחים תמיד. <קצב> 'מצותי חקתי'. אמ' הואיל ולא חפצתי בה אשמור מצותיה. ומאי 'תורות'. אלא » «
 «הוראות ופוללין שמורין למעלה הוא ידעם וקיימם:

«אפי'»/מ

51לS (133) <קצג> ומאי 'משם' «רועה אבן ישראל. משם נזון אבן ישראל. ומאי

'משם'»¹¹⁰ הוי צדק עליון. ומאי הוי. היינו האור הגדול והצפון. והיינו

סוחרת. והאבן » « למטה | ממנה נקראת דר:

52לS ומאי 'קרנים'. שנ' » «. היינו חמש אצבעות:

«הדרה»/מ

«שירדה»/ל

«קרנים מידו לו»/מ

ב33

108 או: והאמת; וכך ב-למ.

109 תיבה זו הוכפלה בכתב היד (לשמירת הדף).

[סלא | ר' רחמאי – כך קיבלתי. כשבקש משה לדעת] סלא1 [נח] <134>קצד אמ"ר רחמאי כך קבלתי. כשבקש משה לדעת ידיעת השם ית¹¹⁰ ואמ' 'הראיני נא את כבודך' בקש לדעת מפני מה צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו. ולא הודיעוהו. לא הודיעוהו ס"ד. אלא לא הודיעוהו מה שבקש. וכי תעלה על דעתך שמשה לא היה יודע סוד זה. אלא כך אמ' משה דרכי הכחות «אני יודע. אבל» איני יודע איך המחשבה מתפשטת בה. יודע אני שבמחשבת האמת. אך לא ידעתי חלקיו. ובקש לדעת ולא הודיעוהו:

סלא2 (135) <קצה> ומפני מה צדיק וטוב לו צדיק ורע לו. מפני שכבר היה רשע לשעבר ועתה נענש. וכי מענישין על ימי הנערות. והאמ"ר סימון שאין מענישין אלא *מבין עשרים שנה ולמעלה. אלא « בחיי אמרי. *מבןלמ «לאו»למ אלא דאמרי שכבר היה לשעבר. אמ' לו חביריו עד מתי תסתום דבריך. אמ' להם צאו וראו.

משל למה הדבר דומה לאדם שנטע בגנו כרם ויקו לעשות ענבים ויעש באושים'. ראה שלא ה'צליח נטעו « » ופרצו ונקה הגפנים מן הבאושים ונטעו עוד שנית. ראה שלא הצליח גדרו ונטעו. אחר שנקהו ראה שלא הצליח גדרו « ». עד כמה. אמ' להם עד לאלף דור. והיינו דכתי' 'דבר צוה לאלף דור'. והיינו דאמרינן | שבעים וארבעה דורות ותשע מאות חסרו. ועמד הב"ה ושתלן בכל דור ודור:

[סלב | רבה – אי בעי צדיקי בארו עלמא]

סלב1 (136) <קצד> אמ' רבה אי *בעי צדיקי בארו עלמא. ומי מבדיל. *בעוללמ עונותיכם. דכתי' 'כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם'. הא לא היו עונותיכם לא היה הפרש בינכם לבינו. דהא רבה ברא גברא. שדריה לקמיה דר' זירא. הוה קא משתעי בהדיה ולא קא מהדר. ואילמלא עונותיכם הוה קא מהדר. «וממאי הוה מהדר.» מנשמתייה. ומי הוה לאיניש נשמתא למיטל¹¹¹ בה. אין. דכתי' 'ויפח באפיו נשמת חיים'. ולאניש *הנה ליה נשמת חיים. אילמלא עונותיכם שאין הנשמה טהורה. והיינו הפרש שבינכם לבינו. דכתי' 'ותחסרהו מעט מאלהים':

סלב2 (137) *מעטלמ מאי *טעמ'. דאית ליה עונות. «ולהקב"ה לית ליה עונות. עונותא ל

110 הנכבד למ.

111 למיעל למ; וכך נוסף בגיליון מ.

הוא דלית ליה אבל יצר הרע מיהא מינה אתא. אתא ס"ד. אלא אימ' הוה אתי מינה עד דאתא דוד והרגו. והיינו דכתי' 'לבי חלל בקרבי'. כך אמ' דוד הואיל ויכולתי לו 'לא יגורך רע'. ובמה היה יכול לו דוד. בגרסתו. שלא היה שותק לילה ויום והיה מחבר. ומה היה מחבר. תורה של מעלה היה מחבר להב"ה. דכל שעה שאדם לומד תורה לשמה התורה מתחברת להב"ה. והיינו דאמרינן לעולם ילמוד אדם תורה ואפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה:

334 §לב3 ומאי ניהו תורה דאמרת. תורה היינו כלה שמקשטת ומעוטרת ומכוללת ככל המצות. והיא אוצר התורה והיא ארוסתו של הב"ה. ובזמן שישראל עוסקין בתורה לשמה היא ארוסתו של הב"ה.¹¹² דכתי' 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב'. אל תיקרי מורשה אלא מאורסה. ואל תקרי מאורסה אלא מורשה. הא כיצד. בזמן שישראל עוסקין בתורה לשמה היא ארוסתו של הב"ה. ובזמן שהיא ארוסתו של הקב"ה היא מורשה לישראל:

[§לג | ר' אמוראי – מפני מה זכתה תמר]

§לג1 [נס] (138) <צק> ישב¹¹³ רבי אמוראי ודרש מפני מה זכתה תמר ויצא ממנה פרץ *זרח. מפני שהיא שמה תמר. «והיא¹¹⁴ תמר» למ אחות אמנון *זרח¹¹⁵ היא. דעבידא לכך:

335 §לג2 מ"ט איקרי פרץ זרח. פרץ *אורי על שם הלבנה שהלבנה נפרצת לעיתים¹¹⁵ ונבנת לעיתים. וזרח על שם החמה שהחמה זורחת תמיד בעינין אחד. וזרח איקרי על שם החמה. והא פרץ הוא בכור וחמה גדולה מן הלבנה. לא קשיא. דהא כתי' 'ויתן יד'. וכתי' 'ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח'. דהא הוה ליה להיות בכור ומפני שמחת הב"ה בדרך שצפה שעתיד להוציא ממנו שלמה שעתיד לומר שיר השירים | החזירו:

§לג3 (139) <קצח> ומאי טעמ' איקרית תמר ולא שאר שמות. מפני שהיא נקבה. נקבה ס"ד. אלא אימ' מפני שהיא כלולה זכר ונקבה. דכל אילני תמרים כלולים זכר ונקבה. והיאך. שהלולב הוי זכר והפרי מבחוץ הוי

112 המשפט כולו מופיע בהשלמת המגיה הביזנטי בכ"מ, לאחר שנחסר שם מחמת הדומות.

113 תיבה זו הוקפלה בכתב היד (וקודם לתיבה המוגדלת הועתקה התיבה בגודל רגיל).

114 מגיה מ הגיה: וְהָא; ונראה שכך צ"ל.

115 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'לו' ואחר כך נמלך ומחקה.

- זכר ומבפנים הוי נקבה. והיאך. בגרעיני התמרה שהיא סדוקה *בעינין *כענין למ אשה. וכנגדה כח הלבנה למעלה. (140) והב"ה ברא אדם.¹¹⁶ דכתי' 'זכר ונקבה בראם'. איפשר לומר כן. והכתי' 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'. ואחר כך 'אעשה לו עזר כנגדו'. 'ויקח אחת מצלעותיו' וגו'. אלא אימ' כתי' בהו יצירה וכתיב בהו עשייה וכת' בהו בריאה. בריאה בעת *עשייה הנשמה. עשייה 'זכר ונקבה עשה אותם'. יצירה בעת הרכיב הנשמה על הגוף « » . ומנלן דהוי יצירה לישנא דאסיפה. דכתי' 'וייצר יי אלהים... את כל חית השדה'. והיינו דכתי' 'זכר ונקבה בראם ויברך אותם'. <שם> נשמת הנקבה מן הנקבה ונשמת הזכר מן הזכר. והיינו דקא אזיל נחש בתרה *דהוה. אמ' הואיל ונשמתא מצד צפון אסיתנה מהרה. ומאי הסתה הוה בה. משום *דבה *עילה:
- סלג-1I [141] <ר> <ר> שאלו תלמידי אימ' לן עובדא היכי הוה. אמ' להם סמאל הרשע קשר עם צבאות מעלה על רבו על שאמ' הב"ה 'ורדו בדגת הים (ו) בעוף השמים'. היאך נוכל להחטיאו ולגרשו מלפניו. ירד עם כל חיילותיו ובקש לו בארץ חבר חכם כמותו. ומצא | נחש והיה דמות גמל ורכב עליו. והלך לו אצל האשה ואמ' לה. 'כי אמ' אלהים לא תאכלו מכל עץ הגן'. אמ' אבקש יותר ואוסיף כדי שתגרע היא. אמרה לו לא מנענו אלא מעץ הדעת אשר בתוך הגן. דכתי' 'ומעץ הדעת אשר בתוך הגן... לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו פן תמותון'. והוסיפה שני דברים. אמרה 'ומפרי העץ אשר בתוך הגן' ולא אמ' לה אלא 'מעץ'. ואמרה 'לא תגעו בו פן תמותון'. מה עשה סמאל הרשע. הלך ונגע באילן.¹¹⁷ 'והיה האילן כווח ואו' אל תבואני רגל גאווה¹¹⁸ רשע אל תיגע בי. שני' אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל תנידני'. הלך ואמ' לאשה הרי נגעתי באילן ולא מתי. אף את געני זו ולא תמותי. הלכה האשה ונגעה באילן וראתה מלאך המות בא כנגדה. אמרה *אוי אני מתה והב"ה עושה לו אשה ונותנה לאדם. אלא הרני גורמת לו שיאכל עמי. אם נמות נמות שנינו. ואם נחיה נחיה שנינו. ולקחה ואכלה מפירות האילן ונתנה גם לבעלה עמה. נתפקחו עיני שניהם וקרו שניהן. אמ' לה מהו זה שהאכלתני שכסם שקרו שני כך יקרו שני כל הבריות:

116 אותם למ.

117 עד כאן (אמצע דף 35א) ההעתיקה הבינונית של הסופר, שהטופס שעמד לפניו היה קטוע בסופו. הסופר ציין: 'השם ברחמיו יזמין לנו ההשלם'. משאלתו של הסופר הוגשמה, וסיום החיבור נוסף בכתיבה רהוטה וצפופה (אפשר שבידי הסופר עצמו) בשארית הגליון.

118 אל... גאווה] כפי הנראה יש למחוק תיבות אלה.

§I-2 ישב לו בדין אמת. שני 'שופט לדק'. קרא לאדם. אמ' לו. *ממה ברחת מפני. *למה? אמ' לו 'את קולך שמעתי בגן'. ורעדו עצמותי. 'ואירא כי עירוס אנכי ואחבא'. כי עירוס אנכי מפועלי. כי עירוס אנכי מלווי. כי עירוס אנכי ממעשי. שני 'כי עירוס אנכי ואחבא'. מה היה לבושו של אדם. עור של צפורן. וכיון שאכל מפירות האילן הפשיט את עורו של צפורן מעליו. ראה עצמו ערום. שני 'מי הגיד לך כי עירוס אתה'. אמ' אדם לפני ה'ה' ¹¹⁹ רבונו של עולם כשהייתי לבדי שמא חטאתי לך. אלא האשה שהבאת אללי היא הדיחה אותי מדבריד. שני 'האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי' וכי. אמ' לה ה'ה' לא דייד שחטאת ללא שהחטאת את האדם. אמרה לפניו רבונו של עולם 'הגחש השיאני לחטוא לפניך. הביא שלשתן וגזר עליהן ¹²⁰ גזירות דין קללות ומות. והפיל את סמאל ואת הכת שלו ממקום קדושתן מן השמים. וקצץ רגליו של נחש. ואררו מכל חיה ומכל הבהמה. ופקד עליו שיהא מפשיט את עורו פעם אחת לשבעה שנים: ¹²¹

119 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'לא' ואחר כך נמלך ומחקה.

120 בכתב היד הוסיף הסופר כאן את התיבה 'גזים' ואחר כך נמלך ומחקה.

121 לאחר התוספת בכתיבה רהוטה הוסיף הסופר: 'השם יצילנו מכל צרה וצון[קה], אמן אמן סלה סלה סלה'.

נספח ב

רשימת כתבי היד של 'ספר הבהיר' שנבדקו לצורך הכנתו של מחקר זה (במיון לענפים, לקבוצות ולסעיפים על פי הנוסח)¹

ענף α

כ"י רומא, קזנטנוה Ms. 3086 (סצ'רדוטה 186), דף א1–ב35 (ספירה ראשונה [בסדר יורד]: 189–154 [דף 165 חסר]; ספירה שנייה [בסדר עולה]: 156–190), ראשית (?), המאה הארבע עשרה, כתיבה בינונית ספרדית תניינית.

ענף β

קבוצה א

הסעיף הספרדי

כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 209, דף ב2–ב29, שנת נ"ח (1298), כתיבה ספרדית בינונית.

כ"י מינכן, ספריית המדינה הבוורית Cod. hebr. 53, דף א1–ב23, שנת ש"י (1550), כתיבה אשכנזית; הועתק מכ"י מינכן Cod. hebr. 209
כ"י ליידין, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4770 (לשעבר כ"י אוסף ורנר 32), שנת רצ"ה (1535), כתיבה איטלקית.

הסעיף הספרדי-האיטלקי

כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 505, דף ב67–ב84, שנת ק"ס (1400/1399), כתיבה ספרדית בינונית; חסר באמצעו ובסופו, להשלמת ההעתקה בכתיבה איטלקית בדף א85–ב89 ראו להלן.

כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת heb. 821, דף א111–א129, המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26934 (מרגליות 793), דף א17–א59, שנת רצ"א (1532), כתיבה איטלקית.

כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 545 (נויבאוואר 1594), דף א150–א157, המאה השש עשרה, כתיבה אשכנזית; הופגש עם נוסח מענף אחר.

כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2783 (דה רוסי 1228; ריצ'לר 1217), דף א60–א61, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית בינונית, בידי עזרא מפאנו; כולל מעט מתחילת החיבור.

1 בנספח זה מוצגים ממצאים ממיון ראשוני של כתבי היד לנוסחים. רישום מפורט ומדויק יותר אני מקווה להציג במקום אחר.

הסעיף הביזנטי

כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 832, דף א70–ב82, שנת קמ"ה (1384), כתיבה ביזנטית, בעיר אבלונא (ולורה) בידי נחמן בן שבתי הצורף.
כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2367 (דה רוסי 1139; ריצ'לר 1545), דף ב105–ב[117], שנת קמ"ה (1384/5), כתיבה ביזנטית בינונית, בעיר אבלונא (ולורה) בידי אליהו בן דוד.

הסעיף המזרחי

כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה EVR II A 527, דף א26–ב26 + כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה EVR II A 610, דף [א1–ב2], המאה הארבע עשרה, כתיבה מזרחית.

הסעיף האשכנזי

כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 240, דף א11–ב17, שנת קס"ה (1405) (?), כתיבה אשכנזית.
כ"י ורשה, ספריית המכון להיסטוריה יהודית 85 (לפנים כ"י וינה, הקהילה V 48 [שווארץ 235]), דף א1–א4, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 311 (לשעבר Cod. hebr. 311 + Cod. hebr. 349 (+ Cod. hebr. 349), דף ב355–ב72, המאה השש עשרה, כתיבה אשכנזית; הועתק כפי הנראה מכ"י מינכן Cod. hebr. 240

הסעיף האיטלקי־הספרדי

כ"י ליורנו, ספריית תלמוד תורה 131, דף ב ע"א – ז ע"ב ודף יד ע"א – טז ע"ב, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית בינונית, בידי 'אברהם'; דף א ע"א–ע"ב, דף ח ע"א – יג ע"ב ודף י"ז ע"א – כ ע"ב הושלמו בכתיבה איטלקית רהוטה מאוחרת, ממקור השייך לענף נוסח אחר.
כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. Oct. 3305, דף א100–א112, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית בינונית.
כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 143.184, T-S NS 254.40, T-S NS 329.71, T-S NS 74.140, AS 288.225, T-S NS 34.150, T-S NS 38.42, לקראת סוף המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית בינונית (באיטליה).
כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 12339 (גסטר 34), דף ב161–ב164, המאה השבע עשרה – השמונה עשרה, כתיבה מזרחית רהוטה.

כתבי יד נוספים בקבוצה

כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה EVR II A 2371, דף א1–ב4, סביבות המאה החמש עשרה, כתיבה מזרחית מרובעת למחצה; חסר בראשו, חסר הרבה בסופו וחסר באמצעו (בדף א3 שורה 1 – פסיחה ארוכה מס' ועד טו; כפי הנראה בשל חסרון דפים במקור).
כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 2200 (דה רוסי 1426; ריצ'לר 702), דף א62–ב74, סוף המאה הארבע עשרה – סוף המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית בינונית; חסר בראשו, באמצעו ובסופו.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1785, דף א1–א35, המאה השמונה עשרה – התשע עשרה, כתיבה מזרחית.
 כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת héb. 843, דף א60–א69, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
 כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 234, דף א1–א53, המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה אשכנזית.
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 28°3116, דף א1–א16, המאה השבע עשרה, כתיבה ביוזנטית.
 כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת héb. 680, דף א156–א177, שנת ש"י (1550), כתיבה ביוזנטית (כולל פסיחות קצרות).

קבוצה ב

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1690, דף א1–א21, המאה החמש עשרה, כתיבה ביוזנטית.
 כ"י פירנצה, לורנציאנה Plut.II.5, דף א204–א291, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י פירנצה, לורנציאנה, Plut. 44.2, דף ב11–א32, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 450.2, דף יא ע"א – כז ע"א (=דף א17–א33), שנת ש"ם (1580) (?), כתיבה איטלקית.

קבוצה ג

הסעיף הספרדי-האיטלקי

כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Barb. Or. 110, דף א8–א23, שנת [ק]נ"ח (1397), בולוניה, כתיבה ספרדית בינונית.
 כ"י פירנצה, לורנציאנה Plut.II.53, דף א45–א62, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 227, דף א193–א212, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 9541, דף א[1]–א[35], המאה השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

הסעיף האיטלקי הראשון

כ"י ציריך, הספרייה המרכזית Heid. 27, דף א62–א80, המאה הארבע עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 505, דף א85–א89, סוף המאה הארבע עשרה, כתיבה איטלקית בינונית; רק סיום החיבור, העתקת החלק העיקרי בכתיבה ספרדית בדף ב67–א84, נרשם בנפרד לעיל.
 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16407 (מרגליות 743), דף א46–א56, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 644, דף א134–א169ב, המאה השמונה עשרה, כתיבה איטלקית.

הסעיף האיטלקי השני

כ"י קיימברידג', טריניטי קולג' F 12 150, דף א60–א75, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית. כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 45, דף א46–א53, שנת שי"א (1550), כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית אגודת חסידי חב"ד 1520, דף א[1]–א[25]ב, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית בינונית, בידי שלמה ידידיה (מרומא?).

כ"י ירושלים, מוסד הרב קוק 518, דף א[1]–א[23]א, המאה השש עשרה – השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 8625, דף א1–א14, המאה השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1696, דף א1–א18ב (ספירה שנייה: דף א ע"א – יז ע"ב), המאה השמונה עשרה, כתיבה איטלקית.

הסעיף האיטלקי־הספרדי

כ"י מילנו, אמברוזיאנה P 12 Sup (ברנהיימר 53), דף ב37–ב57, שנת רפ"ט (1528), כתיבה איטלקית. כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 312 (נויבאואר 2276), דף א110–א128ב, שנת רצ"ב (1532), כתיבה ספרדית.

כתבי יד נוספים בקבוצה

כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Borg. ebr. 4, דף א102–א107א (לא שלם), המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ירושלים, אוסף בניהו K 29, דף ב49–ב55א (דף קסז ע"א – קעב ע"א [ספירה ראשונה]), שנת שפ"א (1621), כתיבה מזרחית.

כ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 25 (נויבאואר 1557), דף א88–א101א, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1015 (לוצקי 899), דף א47–א56, שנת תל"ח (1677), כתיבה מזרחית.

קבוצה ד

הסעיף האיטלקי

כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Neof. 27, דף א86–א110, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 290, דף א7–א17, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת, héb. 802, דף א60–א75, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1152, דף ב9–ב12, המאה החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י קיימברידג' (ארצות הברית), אוניברסיטת הרוורד Heb. 60, דף ב51–ב77, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.

כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 3483 (ריצ'לר 1219), דף א40–א59, הרבע השני של המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית בינונית.

כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים Kaufmann A 185, עמ' 1–41, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ירושלים, עיזבון ד"ר א"מ מזיא 8, דף א[2]–א[16]ב, המאה השש עשרה – השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2325, עמ' 41–69, המאה החמש עשרה, כתיבה ביזנטית; נוסח קונטמיניטיווי, הוא או מקורו הופגש עם נוסח אחר בקבוצה והוגה על פיו.

הסעיף הספרדי <האיטלקי

כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 131, דף ב74–ב101, המאה הארבע עשרה, כתיבה ספרדית.

כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 174, דף א133–א152ב, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית Cod. hebr. 47, דף ב32–ב56 (ספירה שנייה), המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה אשכנזית; הועתק מכ"י מוסקווה, גינצבורג 174 בלוויית הגהותיו.

כ"י אוקספורד, בודליאנה Add. 61 (נויבאואר 1915), דף א81–א112, המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית.

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2157, דף א1–א18, המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית רהוטה.

כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 92, דף ב116–ב129, המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה ביזנטית.

כ"י וושינגטון, ספריית הקונגרס Hebr. 160, המאה השש עשרה – השבע עשרה, דף א46–א66, כתיבה איטלקית.

כ"י מנטובה, ספריית הקהילה 62, המאה השבע עשרה, דף א ע"א – טו ע"ב (ספירה רביעית), המאה השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 75, דף א88–א109ב, המאה השבע עשרה, כתיבה איטלקית.

הסעיף הספרדי-האשכנזי

כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 287, דף א1–א33, המאה הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה ספרדית.
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 28°3104, דף א16–א37, המאה החמש עשרה – השש עשרה, כתיבה אשכנזית.

הסעיף האשכנזי

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 8118, דף א90–א110, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
 כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 453 (נויבאואר 1617), דף ב45–א54, המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.
 כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 53, דף א77–א94, שנת ש"י (1550), כתיבה אשכנזית.
 כ"י אוקספורד, ספריית כריסט צ'רץ' 198 (נויבאואר 2456), דף א26–א39, שנת שצ"ו (1635), כתיבה ספרדית.

הסעיף הארץ ישראלי 'המעורב' (ובו עדות לענף α)

כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°537, דף א10–א32, שנת ש"ל (1570) לערך, כתיבה ספרדית; הגהות מאת ר' בנימין הלוי, ר' דוד חביליו ור' יעקב צמת.
 כ"י מוסקוה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 1155, דף א26–א64, המאה השבע עשרה, כתיבה מזרחית, בידי דוד חביליו; נוסח הפנים הועתק כפי הנראה מכ"י ירושלים Heb. 4°537
 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10552 (גסטר 996), דף א2–א289, המאה השמונה עשרה, כתיבה מזרחית מרובעת; בלוויית פירוש, כתיבה מזרחית בינונית.
 כ"י ירושלים, אוסף יצחק וולך 548, דף יז ע"א – ת ע"ב, המאה השמונה עשרה, כתיבה מזרחית מרובעת; בלוויית פירוש, כתיבה מזרחית בינונית; חסר מעט בראשו, הועתק כפי הנראה מכ"י לונדון Or. 10552
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6518, דף א ע"א – יב ע"א, המאה התשע עשרה, כתיבה אשכנזית; תלוי כפי הנראה בכ"י ירושלים, Heb. 4°537

כתבי יד נוספים בקבוצה

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Dd.10.11, שנת רי"א (1451), דף יא א1–א34, כתיבה ביזנטית; נוסח קונטמינטיווי, הוא או מקורו הופגש עם נוסח מקבוצה אחרת והוגה על פיו.
 כ"י פרמה, פלטינה Cod. Parm. 3014 (דה רוסי 144; ריצ'לר 1210), דף א222–א30 (סדר הדפים מבלבל: דף 27 עמד במקור לפני דף 26, ודף 29 עמד במקור לפני דף 28), אמצע המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית בינונית; הושלם בראשו ובסופו בכתיבות איטלקיות בינוניות.
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 488°8, דף א2–א13 (ספירה ראשונה: דף א ע"א – יב ע"ב), שנת תק"ה (1745), כתיבה ספרדית, בידי שלמה נ' קיק בגיברלטר; חסר מעט בסופו.

כ"י ציריך, הספרייה המרכזית Heid. 94, דף א ע"א – נד ע"ב, המאה השש עשרה – השבע עשרה, כתיבה איטלקית; נוסח קונטמינטיווי.
 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 997, דף 70א–103ב, המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית; נוסח קונטמינטיווי, הוא או מקורו הופגש עם נוסח מקבוצה אחרת והוגה על פיו.
 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2018, דף 15א–32א, שנת תקנ"א (1791), כתיבה מערבית.

העתקות מן הדפוס

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2166, דף 1א–15ב, המאה השמונה עשרה, כתיבה אשכנזית; על פי דפוס אמסטרדם תי"א או דפוס ברלין תס"ו, התלוי בקודמו; נוסח קונטמינטיווי ומשובש.
 כ"י מוסקוה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 1086, דף 36א–43א, שנת תק"א (1741), כתיבה מזרחית-כורדית; מליקוטי 'הבהיר' ב'והר'.
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°3177, דף 4א–30ב, שנת תקס"ד (1804), איזווייניץ, בלרוס; נוסח הפנים על פי דפוס אמסטרדם תי"א בלוויית חילופי נוסח.

ליקוטים ושרידים לא ממוינים

כ"י מנצ'סטר, ספריית האוניברסיטה Gaster 1866.2, דף [1]א–[3]ב, המאה הארבע עשרה, כתיבה ספרדית בינונית.
 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6330 (לפנים כ"י קריית אוננו, אוסף פרטי), טורים 1041–1042, שנת קכ"ז (1367), כתיבה אשכנזית; העתקה מסיום הספר בלבד.
 כ"י פריז, הספרייה הלאומית של צרפת heb. 842, דף 125א–127א, שנת רכ"ד, כתיבה מערבית; מאמצע החיבור.
 כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 428, דף 90ב–91ב, המאה החמש עשרה, כתיבה ספרדית; רק הסוף.
 כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית של רוסיה EVR II A 318, דף 1א–2ב, המאה החמש עשרה, כתיבה מזרחית.
 כ"י מילנו, אמברוזיאנה N 216 Sup (ברנהיימר 64), דף 193ב–194א, המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית.
 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27034 (לשעבר אלמנצי 140), דף 372א–373א, שנת רצ"א (1530), כתיבה איטלקית בינונית.

כתב יד אבוד

כ"י ורשה, ספריית המכון להיסטוריה יהודית 441, 12 דפים, המאה השמונה עשרה.

literary structure of the reconstructed midrashic units as present in the completed work and in the earliest stages of its dissemination.

An appendix to the study presents a tentative critical edition of the Bahir, based on the main findings of this study. The critical edition adopts the earliest retrievable text, as presented in its original format, and divided according to the aforementioned twofold division, of primary units and subunits.

THE *BAHIR* AS IT ONCE WAS:
TRANSMISSION HISTORY AS A TOOL FOR RECONSTRUCTING AND REASSESSING
THE TEXT, FORMAT, AND IDEAS OF THE ORIGINAL COMPOSITION

Avishai Bar-Asher

Sefer ha-Bahir has been studied extensively, usually under the assumption that it is an early—if not the earliest—kabbalistic composition. The main theories about its dating, geographical origins, and conceptual-theological worldview run counter to the conception of it as a book with textual integrity. Scholars have discerned multiple layers in it, often attributed to varied source material, and have typically reached the conclusion that it is a poorly edited and fragmentary work. After the fashion of modern Bible scholarship, some studies even suggested to carving sentences into two and assigning each to different authors or sources.

This study reexamines these theories, especially in light of new findings concerning the *Bahir*'s early textual and transmission history. Of paramount significance is the identification of the earliest known textual witness of the *Bahir* (Ms. Rome, Casanatense Library, MS 3086), which has tremendous implications for our understanding of the original text, format, and internal division of the work, as well as its early transmission and dissemination. Textual difficulties that gave rise to the dominant scholarly theories regarding multiple authorship, substandard editing, and discrete strata can now be plausibly explained away as the product of the book's early transmission, rather than attesting to its earlier stages of consolidation.

The first part of this article surveys the history of the prevalent notion of the *Bahir* as a work cobbled together over time, in different places, by various hands belonging to distinct schools, and how this notion resulted in artificial division of the book into textual units. This problematic division, in turn, heightened the sense of a fragmentary and poorly edited composition, resulting in complex theories regarding its multi-layered nature and conceptual incongruities.

Part two of this study identifies for the first time the earliest textual witness of the *Bahir* (MS Rome 3086). The value of this overlooked manuscript is inestimable, as it preserves both errors in transcription and transmission and evidence of an older division within the work. A careful examination of the textual order preserved in this early witness reveals that glaring discontinuities in the prevalent version of the *Bahir* did not come from the cobbling together of diverse sources, but from work mishaps, like the accidental reversal of a folio, a mistake that came to plague every known copy of the book. The detection of signs of serious mishandling has enabled the drawing of a stemma of all the surviving witnesses of the *Bahir*, and their exhaustive assignment to two recensions total. This chapter then presents a reconstruction of the original form of the work, including its text, format, and internal division, and a new method of critically editing it.

In part three of this article, I propose a twofold structural breakdown of the *Bahir*: primary midrashic units and their respective subunits. Historical philology and literary analysis are used to demarcate the boundaries of each homiletical unit, and various methodologies are suggested for isolating the thematic threads that join the various sections.

The fourth part of the study shows how the proposed reconstruction of the *Bahir* sheds new light on its fundamental conceptual repertoire. The fifth and final section examines the

ENGLISH ABSTRACTS

THE TEXTUAL WITNESSES OF TOSEFTA YEVAMOT: NEW FINDINGS IN LIGHT OF THE CAIRO GENIZAH FRAGMENTS

Shira Shmidman

Scholars have long debated the relative reliability of the two main manuscripts of the Tosefta. Should one prefer MS Vienna which was chosen by Leiberman to serve as the basis for his critical edition of the Tosefta? Or perhaps one should rely on the earlier MS Erfurt? This article sheds new light on this question by comparing these two manuscripts to the two extant Cairo Genizah fragments for Tosefta Yevamot. The findings from this research point to the originality of the readings in MS Erfurt, from two angles. Firstly, I demonstrate the presence of conjunctive errors common to MS Erfurt and the two Genizah fragments; these errors indicate that MS Erfurt and Genizah fragments share a common textual ancestor. These Genizah fragments show no signs of emendation from parallel sources, which further supports the authenticity of the textual witnesses in this branch. Secondly, my examination of the scribal emendations to Tosefta Yevamot reveals that the scribe of MS Erfurt rarely emends the text, and the few emendations are all derived from parallel sources in Rabbinic literature. In contrast, the scribe of MS Vienna emends the text with much higher frequency. Moreover, the emendations in MS Vienna are not limited to corrections based on parallel sources, but rather also include additions and interpolations that do not originate in Rabbinic sources. These findings all point to the superiority of MS Erfurt for Tosefta Yevamot.

I BEG YOU: APPEALS TO ANGELS IN THE TALMUDIC AND GAONIC PERIODS

Gideon Bohak

The topic of prayer to angels in the Jewish world in Antiquity and the Middle Ages is usually examined either from a rabbinic perspective, which forbids almost all forms of appeals to angels, or from the perspective of Christian, Karaite or Muslim polemical texts that claimed that Jews often pray to angels. In this paper I wish to focus on Jewish amulets from the Early Byzantine period, on Jewish incantation bowls from Sasanian Babylonia, and on medieval manuscripts that preserve copies of magical recipes and recipe books from Late Antiquity, in order to examine the many appeals to angels embedded in these texts. These appeals may be classified according to the mode of appealing to the angels, whether by way of adjuring and commanding them to do what they are told, or by way of friendly appeal and even servile request, to make them fulfill one's needs. Moreover, many recipes instruct their users to perform elaborate rituals of self-purification before appealing to the angels, and to offer the angels gifts and sacrifices so that the appeal to them will bear the desired fruits. And in some cases, one may see how forms of appealing and praying to angels were adopted even in rabbinic literature and in the medieval prayer-manuals.

TABLE OF CONTENTS

Shira Shmidman	The Textual Witnesses of Tosefta Yevamot: New Findings in Light of the Cairo Genizah Fragments	5
Gideon Bohak	I Beg You: Appeals to Angels in the Talmudic and Gaonic Periods	39
Avishai Bar-Asher	The <i>Bahir</i> as It Once was: Transmission History as a Tool for Reconstructing and Reassessing the Text, Format, and Ideas of the Original Composition	73
	<i>English Abstracts</i>	v

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. Nach (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.

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.
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

Tarbiz

A Quarterly for Jewish Studies

Editors

Ronnie Goldstein Moshe Halbertal Shlomo Naeh Sarit Shalev-Eini

Editorial Secretary

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXIX • Number 1

October – December 2022