

המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס

יהודה ליבס

בין כינויו של Phanes, אבי האלים בפנתיאון האורפי, נמצא לעתים את השם Erikapaios.¹ ודומה אני שאין בקרב שומעי שפת-עבר מי שיתקשה בזיהויו – אין זה אלא הצירוף 'ארך אפיים' בסיומת יוונית. על זיהוי זה כבר עמד רוברט אייזלר בספרו הגרמני 'מעיל עולם ואוהל שמים',² והוסיף והעיר שם ש'ארך אפיים' בצורתו הארמית – 'אריך אנפין' – משמש גם שם לישות האלוהית העליונה בספר הזוהר.

יותר משבעים שנה חלפו מאז שכתב אייזלר את דבריו, ומאז כידוע התקדם מאוד חקר הקבלה. אבל בכל מה שנכתב מאז לא מצאתי כל הד לזיהוי הנ"ל, לא אישור ולא שלילה. ועל כך יש לתמוה, שאם יש ממש בדברים אלה, וה'פרצוף' הקבלי העליון כבר נזכר בתיאוגוניה האורפית הקדומה, תהיה לכך השפעה רבה על תיאור התהוותו של המיתוס הקבלי. מה ראו אפוא החוקרים להתעלם מהשערותיו של רוברט אייזלר? התשובה לשאלה זו תמצא בדבריו של גרשם שלום, ראש חוקרי הקבלה. שלום, בנעוריו נפגש עם אייזלר, ואפילו חשב בתחילת דרכו לשתף עמו פעולה, אבל עד מהרה שינה את דעתו. וכך תיאר שלום באוטוביוגרפיה שלו, 'מברלין לירושלים', את האיש אייזלר ואת בן שיחו:

אייזלר היה בנו של מליונר יהודי בווינה ולפי עדותו קיבל חינוך כזה שלימדו לזלזל ביהדות וגרם לו להמיר דתו בגיל עשרים בערך. איש מופלג בכמה כשרונות היה, ער ונמרץ ושאפתן גדול. התעניינותו המדעית הקיפה מקצונות רבים וכן ניחן בכושר הבעה ובכוח ספרותי לא-מבוטל. בשנת 1909, בסוף שנות העשרים שלו, פירסם ספר בן שני כרכים בעל שם מושך ומעורר עניין **מעיל עולם ואוהל שמים**, ספר בעל העזה בהשערותיו המרחיקות-לכת ומלא בקיאות לא-תיאמן, שהעיד על מחברו כהיסטוריון מקורי מאוד בתולדות הדת אלא שדמיונו המפליג עמד בדרכו ואכל את הדיון הסולידי. לא נמצא מומחה שהיה בכוחו לשפוט את הספר שעבר כל גדות התחומים המוגדרים, אבל רבים שידעו סוג מסוים של מקורות או

¹ שתי הצורות הרווחות במקורות הן 0Hrikapai=ov או 0Hrikepai=ov.
² R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munchen 1910, p. 455

סוגיה מסוימת, מצאו פסול בדיונו או פקפקו במסקנותיו (כפי שאירע גם לי כאשר התעמקתי בסוגית הקבלה שלרוב הפתעתי תפסה מקום נכבד בספרו)... ענין חקר הקבלה עלה בדעתו בהשפעת התרגום הצרפתי של הזוהר, שדיברתי עליו למעלה. הוא השתמש בו הרבה, שיבחו ותלה בו כמה מגדלים שנמצאו פורחים באויר. פעולתו לשם יסוד החברה הנזכרת [חברה לחקירת הקבלה] התחילה כנראה ב-1916, ואין ספק שהשקיע בה מרץ רב. אין גם ספק שהבין יפה את הבעיות המתודיות הקשורות בחקר הקבלה, אף-על-פי שידעותיו בעברית היו מצומצמות, ובארמית – אפסיות... הליקויים כבדי-המשקל בידעותיו בעברית לא נעלמו מעיני זמן רב. חקירותיו העצמאיות בתחום הקבלה כללו תגלית גדולה על המחבר האמתי של 'ספר יצירה', ... ומה שסיפר לי על הוכחותיו נראה לי בנוי על בלימה, וההשערות הקבליות שלו ב'מעיל עולם ואוהל שמים' עוררו אצלי – אדם שזה עתה החליט בכובד-ראש לקבל עליו את עולה של המשמעת הפילולוגית הקפדנית – ספקות רבים ואף צמרמורת. 'אתה בודאי רואה בי פילולוג מסכן, הראוי לרחמנות' – אמר לי פעם, בלא טינה. דמיונו עשיר הצירופים וההמצאות דילג מעל כל הגדרות של הביקורת ההיסטורית. לא ניתן להאשימו במחסור ברעיונות מקוריים ולעתים אף מפתים בתחומים שונים, כגון הכתובות הפרוטו-שמיות בסיני, המיסטריות היוניות, מוצאם של הצוענים, ובמשך שנים רבות ראשית הנצרות, שלכולם היתה בעצם תכונה משותפת אחת: כולם היו גדושים שאלות שלא מצאו את פתרון והמניחות לגאון הצירופים מרחב גדול לתמרונים. השומע אותו מרצה, נכבש לכשרון הנואם שבו. הקורא את כתביו, נאלם דום נוכח שפע המובאות וההסתמכויות על המקורות המדהימים והמרוחקים ביותר. לא ראיתי עוד פעם לוליין כזה בעולם המדע. בכל זאת היו לו מעריצים מדעיים בעלי-משקל, כגון סלומון ריינאך בפריס וסר ג'לברט מורי באוכספורד. מתנגדיו אמרו עליו, עקיצה אנטישמית כמעט בלתי-מוסוית: הריהו ספקולנט שנקלע לשדה המדע. בקיצור: יחיד ומיוחד היה, לפי דרכו, אך שום מו"ל שהוציא פעם ספר אחד משלו, לה היה מוכן להיכנס שנית למשא-ומתן עמו, וזאת מסיבה ריאליסטית מאוד: הוא כתב את הספר

שמסר לדפוס, תוך כדי הגהה מחדש, עד שיצא לכל הפחות בהיקף כפול, וכל פרסום נסתיים בקרע ומריבה.³

התעלמותו של שלום מאיזלר לא נבעה אפוא מחוסר עניין. ההיפך הוא הנכון. שלום בתחילת דרכו ממש 'נכבש' ו'נאלם' דום נוכח שפע המובאות ו'הרעיונות המקוריים' של איזלר שהיו 'לעתים אף מפתים' (ויעיד על כך גם האוסף המרשים של ספרי איזלר, המצוי בספרייתו של שלום). אבל כ'אדם שזה עתה החליט בכובד-ראש לקבל עליו את עולה של המשמעת הפילולוגית הקפדנית' גזר שלום על עצמו, במודע ושלא במודע, ניתוק גמור מכל אותם רעיונות מפתים ש'עוררו אצלו ספקות רבים ואף צמרמורת'. ואפשר שתרגם לכך גם יחסו האמביוולנטי של שלום לאישיותו של איזלר – שלום לא יכול לסלוח את המרת דתו ואת התנגדותו הארסית לציונות, ששלום מספר עליה בהמשך, אף שנמשך בחבלי-קסם אל רוחו הסוערת של האיש ואל הברקותיו וחביבותו. ואף מאלה יכלה לנצנץ מעין קלות-דעת המעוררת חשד והמתגלית באנקדוטות שהביא שלום שם, כגון בתיאור ספרייתו של איזלר שמאחורי כריכות שציין עליהן 'ארוטיקה' ו'שונות' הסתיר בקבורים של קוניאק. אבל עיקרו של דבר ברור הוא וגלוי לעין: נפשו של שלום נקעה מחוקרים מסוגו של איזלר, שפטרו עצמם מן העיסוק הפילולוגי המדויק והשיטתי בספרות הקבלה ובהתפתחותה הפנימית, וראו בה מעין שטח הפקר שאיננו דיסציפלינה בפני עצמה, ודי להם ברפרוף והכרה שטחית של מושגים אחדים, המתבססת לעתים על מקורות משניים ועל תרגומים, כדי לרדת עד תכונתם של הרעיונות הקבליים ואף למצוא את מקורם ולהשוותם לתופעות דתיות שונות ומרוחקות מאוד בזמן ובמקום. וכל זאת, תוך כדי גילוי וירטואוזיות וזניחת העובדות שאפשר לגלות בנוגע לרקע ההיסטורי והרוחני של תורת הקבלה. אווירה זו של הפקרות, שאפיינה את מצב המחקר בשדה הקבלה כשהחל שלום להתעניין בשטח זה, היא שקוממה את שלום הצעיר, ובגללה גמר אומר ללכת בדרך אחרת, דרך המחקר הפנימי המדויק של הספרות הקבלית. על רקע זה מובנים הן נטייתו הבולטת לראות בקבלה תופעה דתית ייחודית וסגורה, המתפרשת בעיקר מתוך עצמה, והן מיעוט הזדקקותו למקורות חוץ-קבליים כדי להסביר את התופעה הקבלית.

גישתו זו של שלום הועילה מאוד לחקר הקבלה, והיא שהעמידה מדע זה על רגליו. עתה יש כלים בידינו לאמת או הפריך טענות והשערות הנוגעות לקבלה, ולא כל הרוצה

³ ג' שלום, מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 150-153 (בדילוגים).

ליטול את השם יבוא וייטול. כך פיתחו שלום ותלמידיו תיאור מפורט למדי של תורת הקבלה והתפתחותה וזרמיה, ואף שאפשר תמיד לשכלל תיאור זה, לתקנו ולשנותו – הרי עתה יש למחשבה במה להיאחז ועם מה להתמודד. ואכן ברור ומוסכם שתפקידו של חוקר הקבלה כיום הוא להתמיד בדרך זו, שהיא עדיין ארוכה ורחבה לאין-סוף ומלאת עניין והפתעות. אבל שאלה גדולה היא, אם יכול החוקר להסתפק כיום בדרך זו, או שבשלו כבר התנאים המאפשרים וקוראים לו לפרוץ את המסגרת ולשער השערות כלליות יותר על מוצאה של הקבלה ועל מקומה בתוך היהדות. ככל שאנחנו מכירים יותר את כתבי הקבלה ואת התפתחותם הפנימית של רעיונותיה, כך מתחדדות יותר השאלות שאינן מוצאות בדרך זו את פתרונן. שאלות אלה נוגעות למקורה של צורת החשיבה המיתית-קבלית ולמקורות 'חומרי הגלם' של המיתוסים שפותחו בקבלה. לפי התיאור המקובל, הופיעו המיתוסים הקבליים לראשונה במאות הי"ב והי"ג, ולכך יש טענה חזקה מאין כמוה: לא מצאנו רעיונות כאלה קודם לכן, והרוצה להקדימם הוא כמוציא מחברו ועליו הראיה. ובלשונו של ג' שלום:

אלה ארבעה דורות בהתחלת הקבלה [ר' יהודה בן ברזילי, ר' אברהם בן יצחק בעל 'האשכול', הראב"ד בעל 'ההשגות' ור' יצחק סגי נהור]. לפני זה אינה קיימת כלל. איש אינו יודע עליה, כפי שנובע מעדות פירוש ספר יצירה של רבי יהודה בן ברזילי מברצלונה. לגבי ר' יהודה הארגומנט 'אין סילנטיום' הינו בעל תוקף...⁴

אבל מאידך גיסא לוקה תיאור זה גם בחולשה רצינית. האם קל כל-כך להניח, שבלב היהדות האנטי-מיתית (וכזאת היתה היהדות לפי בעלי תיאור זה), בתקופה שבה עוד נצרף אופיה המונותאיסטי על-ידי הרמב"ם ותלמידיו, הופיעה תורה מיתית מובהקת ומפורטת כמעט בלי לעורר כל התנגדות, ובתקופה קצרה ביחס השתלטה על רוב התודעה הדתית היהודית, והופעתה הראשונה לא היתה בחוגים פריפריאליים אלא בין ראשי נושאי המסורת הרבנית כראב"ד והרמב"ן והרשב"א; ולא עוד, אלא שיסודות מיתיים אלה כונו בפיהם בשם 'קבלה', כלומר מסורת סודית. האם ההנחה, שכינוי זה באמת יסודו, קשה יותר מן ההנחה ההפוכה, והטוען כך הוא המוציא מחברו?

⁴ ג' שלום, הקבלה בפרובאנס (ערכה ר' שץ), ירושלים תשכ"ג (בשכפול), עמ' 52.

אולי לא הייתי אומר את דברי אלה לו הייתי בטוח שאין בספרות העתיקה כל רמזים המטרימים את המיתוסים הקבליים. אבל איפכא מסתברא. נראה בעיני שהספרות התלמודית והמדרשית מלאה לשונות המתפרשים כך, ואם לא נפרשם פירוש מינימליסטי מדי ולא נירתע מלהיעזר בפירושם גם ברוח הקבלה, יכולים הם לשפוך אור חדש על עולמם הרוחני והדתי של חז"ל. אמנם רוב חוקריה של ספרות תקופת חז"ל מנעו עצמם מלכת בדרך זו, אבל יחיד ומיוחד שבהם, יצחק בער, האיר אף עינינו במחקריו, ועל חכמי תקופת המשנה כתב בין השאר את הדברים הבאים:

ברור, שאין להפריד בין ההלכה לבין מה שקוראים 'אגדה' כי שתיהן באות להעיר על הקשר שבין עולם-של-מעלה לבין עולם-של-מטה. אנשי המיסטיקה של הדורות הבאים צדקו בהשתדלותם לפרש את ההלכה והאגדה על דרך הסוד, כי מראשית התהוותה טמונה בכל הלכה מידה רבה של סימבוליקה מיתית-מיסטית, והאגדה באה בעיקר להורות את גדולת מעשי הבורא עם בראיו, הנהגת עולמו באמצעות מידותיו וכוחותיו האלוהיים ועל ידי מצוותיו, נבחריו וחסידיו.⁵

בראייה מעמיקה זו של המקורות בא בער לגאול את הדת היהודית של תקופת ישו ותלמידיו מעלילת 'הליגליזם' שטפלו עליה חוקרים נוצרים שניזונו ממסורתם הארוכה, ושנתגלגלה בלא יודעין גם אל רוב החוקרים היהודים. הללו, נוסף על האמת ההיסטורית שדימו למצוא בתיאור יבש זה של תורת חז"ל, עוד סברו שבכך הם מלמדים זכות על דת ישראל ומטהרים אותה מסיג'ה. כל-כך נפוצה היתה (ועודה) דעה זו (ואפילו בקרב רבנים ואנשי 'הלכה' בדורות האחרונים, השונים תכלית שינוי מ'איש ההלכה' של הרב סולובייצ'יק⁶), עד ששמץ ממנה השפיע אפילו על גרשם שלום. אמנם מגמתו של שלום הפוכה היתה – להשיב לתולדות ישראל את המימד המיתית-מיסטי שהאמין לראות בו את רוח החיים ואת סוד קיומה של הדת היהודית,⁷ אבל דומה שנזהר מלהחיל דרך זו על

⁵ י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 112.

⁶ לפי דעתי, בשם הספר איש ההלכה ניכרת אף נימה ארוטית. מקורו בפירוש הזוהר לכינוי המקראי של מהשה רבנו – 'איש האלהים' (דב' לג, א: תה' ז, א). בספר הזוהר מתורגם כינוי זה בצירופים 'בעלה דמטרוניתא', 'מארי דמטרוניתא' או 'מארי דביתא', המביעים את שלטונו של משה על השכינה כשלטון הבעל על אשתו, ולפי הפסוק: 'אישה יקימנו ואישה יפרנו' (במ' ל, יד). מקור הדרשה במדרש תהלים המכונה שוחר טוב, ז, ה. ראה: זוהר ח"א, רל"ו ע"ב; כא ע"ב; קמ"ח ע"א; ח"ב כב ע"ב ועוד). והעיר לי ד"ר זאב גריס, שר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו של הבעש"ט, דרש 'הלכה' – אותיות 'הכלה'; ראה למשל בספרו: תולדות יעקב יוסף, פרשת בהעלותך, ירושלים תשל"ג, קמב ע"א. (על דרשה כזו בשבתאות ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 130.

⁷ ראה ספרו האוטוביוגרפי (לעיל, הערה 3) עמ' 125.

התקופה שלפני אמצע ימי-הביניים. שלום דן אמנם גם במקורותיה של הקבלה בתורת-הסוד של תקופת התלמוד ובמאמרי חז"ל, אבל תוך התוויית גבול חד וברור בין שתי התופעות המיסטיות. הוא מנתח את הטקסטים העתיקים רק לפי מה שנאמר בהם בגלוי, ולעולם אינו מקיש מן המאוחר אל המוקדם. ואף את הביטויים המקדימים לכאורה את רוחה המיוחדת של הקבלה הוא נוהג לפרש פירוש מצמצם ככל האפשר.⁸ ובאשר להלכה – את זו מתאר שלום במסות ומחקרים רבים, בעיקר מצד המתח הדיאלקטי שבינה לבין הקבלה.⁹ את ספרו 'ישראל בעמים', המכיל את הדברים שהבאתי לעיל, הקדיש אמנם יצחק בער 'להברי גרשם שלום בידידות נאמנה', אבל ברור שנעשה כאן צעד גדול מעבר לשיטתו של חברו זה, ראש חוקרי המיסטיקה היהודית.

אמנם, בער הסתפק בקביעה הכללית של העיקרון, ולא הראה כיצד אפשר ליישמו על פרטי ההלכה, אבל אפילו יימלא החסרון אין די בכך. דברי חז"ל אינם המקור היחיד שממנו אנו למדים על דת ישראל בתקופתם. נראים הדברים, שדווקא בשטח המסורות המיתיות לוקה מקור זה בחסר גדול, הן בגלל האופי הדרשני והבלתי-שיטתי שנקטו חז"ל בהבעת דבריהם, והן בגלל האזוטריקות וההסתרה שנהגה בנושאים אלה, ושמצאה את ביטויה ההלכתי בראש פרק שני של מסכת חגיגה: 'אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו'. ולא עוד אלא שדעות מיתיות יהודיות רבות השתייכו לזרמים אחרים שלא נכללו בספרותנו המסורתית.

הקורפוס הרלוונטי גדל מאוד בשנים האחרונות. כפי הנראה, איננו יכולים להסתפק עוד בספרות 'החיצונית' וההלניסטית, בכתבי פילון ויוספוס, במגילות ים-המלח ובברית החדשה, ואף לא בציטוטים המפורשים ממקורות יהודיים המצויים בכתבי אבות-הכנסייה ואף אצל הסופרים הפאגאניים, שכן השפעתה הרוחנית של היהדות בתקופה ההלניסטית עצומה היתה, וחומר יהודי רב מצוי גם בכתביהם של מי שאינם רואים עצמם עומדים בתוך מחנה ישראל. וכך, במחקר המודרני של הכיתות הגנוסטיות שולטת היום הדעה הרואה בכיתות אלה בעיקר פרי של התפתחות יהודית פנימית (על-אף רוח האנטישמיות

⁸ ראה למשל ספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, פרק ח – השכינה. כל החלק הראשון של הפרק (עמ' 259-274) מוקדש להוכחת הטענה הקשה, שאופייה המיתי של השכינה הוא חידוש של המקובלים.
⁹ ראה למשל בספרו (לעיל, הערה 8) את הפרק הראשון מיסטיקה וסמכות דתית, עמ' 9-35.

המטאפיזית השורה על כתביהן),¹⁰ ולא כפי שנהגו בעבר למצוא להן מקור בדתות פרס או מצרים וכדומה. ואפשר עוד להוסיף ולהוכיח, שבין הכתבים שנתגלו בנאג' חמאדי יש שנכתבו בידי יהודים ורוח יהודית מנשבת בהם.¹¹ ואין המדובר רק בגנוסטיקנים שהסמיכו את המיתוס שלהם על התנ"ך והברית החדשה; עקבותיה של היהדות ניכרים בשפע גם במיתוסים פאגאניים 'צרופים' שנוצרו בתקופה 'סינקרטיסטית' זו, כגון בכתבים המיוחדים להרמס טריסמגיסטוס,¹² וכפי שנראה להלן, גם באלה המיוחדים לאורפיאוס.

לפי הערכתי, מחקר רב עוד עתיד להיות מושקע בכיוון זה, ומקורות רבים של המיתוס הקבלי עתידים להתגלות, משוקעים בכל סוגי הספרות היהודית העתיקה ונפוצותיה, מלבד מקורות שהורתם ולידתם היתה מחוץ ליהדות – שהרי הדת היהודית לא רק הפיצה חוצה את מעיינותיה אלא גם קלטה מן העולם שחייתה בו. ומי שאינו מכיר בהשפעות חיצוניות אלה דומה למי שניתנו לו רק מפתחות הפנימיות ולא ניתנו לו החיצוניות, אם לחזור על משל חז"ל זה בדרך שהשתמש בו יצחק בער. ולעתים ניתקל אף בהשפעות הדדיות, רצוא ושוב, ומצוי הדבר בעיקר במהלך הקשר המתמשך שבין שתי הדתות האחרות, היהדות והנצרות.¹³ ובאמת, פריצה כזאת את מסגרת מחקר הקבלה איננה רק חזיון לעתיד לבוא. היא כבר החלה. ובעיקר במחקריו של משה אידל, שרוב מהלך טיעוניו דלעיל נובע מן השיחות שניהלתי עמו. במחקריו הצביע אידל על מקורות עתיקים לכמה וכמה רעיונות קבליים, כגון התפיסה הקבלית של התורה¹⁴ ושל מוצא כוחות-הרע,¹⁵ ואף של מערכת הספירות שמעל הספירות¹⁶ ודמות האדם שמעל הספירות,¹⁷ ואף על עניין השכינה. וגם אני שלחתי כבר בעבר את ידי במלאכה זו והצבעתי על מקורות עתיקים לספר הזוהר, וביניהם מקורותיו הגנוסטיים של המיתוס הדואליסטי שבחלק 'האידרות'

¹⁰ סקירה על תולדותיה של דעה זו, שמייצגה הבולט הוא גילס קוויספל, והמשך פיתוחה ימצא המעיין אצל I.P. Culianu, 'The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism', in: R. van den Broek & M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, pp. 78-91; E. M. Yamauchi, 'Jewish Gnosticism?', K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975.

¹¹ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 230-232.

¹² ראה 'הערה (10)', עמ' 348-336. B. A. Pearson, 'Jewish Elements in Corpus Hermeticum 1', בספר היובל לקוויספל (לעיל, הערה 10), עמ' 348-336.

¹³ ראה מאמרי 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

¹⁴ מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.

¹⁵ מ' אידל, 'המחשבה הרעה' של האל, תרביץ מט (תשמ"ב), עמ' 356-364.

¹⁶ מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות – לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 239-280.

¹⁷ מ' אידל, 'דמות האדם שמעל לספירות', דעת 4 (תשמ"ס), עמ' 41-55. לאחרונה הלך אידל בדרך זו גם בהסברת כמה עניינים בספר הבהיר (בהרצאה שנישאה לאחר שנמסר מאמר זה לדפוס).

שבזוהר.¹⁸ הוא המיתוס שישוב ויעסיקנו גם עתה כשנדון שוב במקורותיו, והפעם במקורות האורפיים.

המשפט האחרון עלול לעורר את הרושם כאילו אני סבור, שלידי בעל הזוהר הגיעו כתבים עתיקים ממקורות שונים ורחוקים, כגון תורת הגנוזיס והאורפיות, ומהם הרכיב ויצר את המיתוס שלו. ולא היא. אף-על-פי, שידוע, שזו היא דרך כתיבתו של ספר הזוהר, המשבץ מאמרי חז"ל רבים ומקורות מימי-הביניים ויוצר מרקם מיוחד, במקרה זה סברה כזאת רחוקה ממני. אני מציע היפותזה אחרת, והיא קיומו של מיתוס יהודי עתיק שהגיע לידי בעל הזוהר ושימש לו חומר בניין. מיתוס זה לא נשתמר בשלמותו בספרות היהודית העתיקה, ואנו יודעים עליו בעיקר מספר הזוהר, אבל חלקים ממנו מופיעים במקורות שונים ועתיקים, יהודיים וכאלה שהושפעו מן היהדות, ואלה יוכיחו את עתיקותו, בלא לפגום במקורו היהודי (אמנם מיתוס יהודי זה שינה גם הוא את צורתו בהשפעת מגעיו אלה עם דתות אחרות). וכך למשל נמצא בכתבי הגנוסטיקנים מבית-מדרשו של סימון מאגוס עדות לעתיקותו של החלק 'הדואליסטי-אנטינומיסטי' של האיזרא, ועל כך דנתי בעבר; ועל החלק 'התיאוגוני' יעיד המיתוס האורפי, ובכך נדון עתה.

לסברה זו קראתי 'היפותיזה' לא מפני שאני מפקפק בכך שיש ממש בהשוואה בין האיזרא לכתבים האורפיים; את תקפותה של השוואה זו אני מקווה להראות להלן. אבקש רק להצביע על כך, שגם אם תתקבל דעתי עדיין לא הכול מוסבר, עדיין יש חלל בידיעתנו ופער בן אלף שנים בין המיתוס האורפי וספר הזוהר. אין אנו יודעים היכן היה מיתוס זה כל השנים ואיך הגיע לידו של בעל הזוהר: האם כתובה היתה המסורת הזאת במגילת סתרים¹⁹ או נמסרה מפה לאוזן? אכן בעיות אינן חסרות, ואין בכוונתי לטשטשן (כפי שעשה אייזלר וכפי שגרם לו מצב המחקר בימיו) אלא דווקא לחדדן, שרק כך ניתן להן סיכוי לפתרונות בעתיד. אבל בינתיים לא ירתיענו האין מלומר את שיש בידנו, - שלא עלינו המלאכה לגמור ואין לנו רשות ליבטל ממנה. בסוף דברינו ננסה אמנם להביא כמה רזים למיתוס האמור מן הספרות היהודית הטרומ קבלית, רמזים היכולים להעיד שגם

¹⁸ וראה מאמרי (לעיל, הערה 11). עמ' 222-232.

¹⁹ 'מגילת סתרים' הוא כנראה פירוש שמו של החיבור ספרא דצניעותא הכלול בספר הזוהר, ח"ב, קעו ע"ב - קעט ע"א. אמנם כנראה בעל הזוהר עצמו הוא גם מחברו ומנסחו של חיבור אנונימי ואניגמטי זה, אף שקטעים רבים בספר הזוהר, בעיקר בספרות האידרות הובאו כפירוש למה ש'שנינו' כביכול בספרא דצניעותא. עם זאת מן הראוי לציין, שעקבותיהם של הרבה מיתוסים עתיקים ורחוקים יימצאו דווקא בספרא דצניעותא; ראה למשל במאמרי (לעיל, הערה 13), עמ' 53-61. גם המקור הזוהרי הראשון לעניין 'מות המלכים', שנדון בו בסוף מאמר זה, מצוי כאן (ח"ב, קעו ע"ב) בצד הציור הגנוסטי המפורסם של הנחש האוחז זנבו בפיו. ועוד.

הפער האמור איננו בבחינת האפס המוחלט. ומה גם שאין זו הדוגמה היחידה של מיתוס יהודי שראשיתו איננה ידועה לנו אלא מקליטתו על-ידי הגויים (ודווקא באלכסנדריה של מצרים) שצף ועולה בקבלה של ימי-הביניים.²⁰

לפני שניכנס 'אין מדיאס רס', מבקש אני לסייג את התוצאות הנודעות למחקרים מסוג זה על השקפתנו על הזוהר והקבלה. מציאת מקורות עתיקים לספר הזוהר אין פירושה קדמות ספר הזוהר. מקומו וזמנו של הזוהר כבר נקבעו על-ידי החוקרים לקסטייליה של חצייה השני של המאה ה'ג'. הספר אחיד מבחינת לשונו וסגנונו וטבוע כולו (למעט תוספות מאוחרות, ובראשון 'רעיא מהימנא' ו'תיקוני זוהר') בחותמו, ברוחו ובנטייתו הספרותית המיוחדת של מחבר אחד – הוא ר' משה די ליאון. אבל זה לא ברא יש מאין, אלא סממנים מצא לו ועיצבם לפי רוחו. ורוחו זו החופשית, ואף הצורה הפסודו-אפיגרפית שבחר בה לספרו, הן שהרשו לו להשתמש במקורות אחרים, נוסף על המקורות היהודיים הקלאסיים. מקורותיו השונים של ספר הזוהר משתלבים זה בזה ונעשים על-ידי המחבר לאחדות רב-גונית מופלאה שאין כמוה. דברים אלה נכונים, אם כי באופן אחר, גם לגבי קבלת האר"י. המיתוס הלוריאני נוצר בחלקו הגדול מתוך התעמקות עצומה בספר הזוהר, ושחזור דעת הזוהר גם במקומות שאיננה מפורשת;²¹ אבל נראה, שבכמה סוגיות היו גם לאר"י ידיעות נוספות שאין הזוהר מקורן, וקדמותן מוכחת מן הכתבים האורפיים וגם מכתבי אבות-הכנסייה, וגם זאת אנסה להראות בהמשך.

נעבור-נא עתה לעניין הכתבים האורפיים. לאיזה שלב בהתפתחותה הארוכה של הדת האורפית אפשר לייחס את מגעה האמור? קשה לייחסו לתקופת היווצרותה של דת זו, אולי במאה הששית לפני הספירה.²² אמנם גם המובאות הראשונות מפי אורפיאוס המצויות בכתבי הקלסיקונים היוונים (ובניהם אפלטון),²³ יש בהן כדי להצביע על דמיון בסיסי בין המיתוס האורפי והעברי. אבל דמיון זה, שיידון בהמשך, שייך לתחום אחר – להשפעה השמית, שלפני היות התנ"ך על התרבות היוונית והמיתוס היווני. השפעה כזאת מקובלת

²⁰ כוונתי לעניין 'אמון מנא', השד המפורסם בקבלת תקופת גירוש ספרד. ראה M. Idel, *The Origin of Alchemy* According to Zosimos and a Hebrew Parallel, *REJ* CXLV (1986), pp. 117-124. כאן, כמו במקרים רבים אחרים, המעברים הבין-דתיים מסובכים הם, ודומים לתנועתה של מטוטלת. מוצאה הראשון של דמות זו הוא כמובן בדת המצרית.

²¹ דוגמא מובהקת לכך תמצא בתורת המשיחיות הלוריאנית, ששורשיה הנסתרים כלולים כבר בספר הזוהר. זאת הוכחתי במאמרי (לעיל, הערה 11).

²² ראה W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, pp. 1-5.

²³ ראה O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin 1922, Index II s.v. *Platon*.

היום על החוקרים,²⁴ ובעיקר היא בולטת בשטח התיאוגוניה, ולא רק זו המיוחסת לאורפיאוס, אלא גם בתיאוגוניה המפורסמת יותר, המצויה בכתבי הסיודוס;²⁵ ואפשר אכן לראות בשתייהן וריאציות על אותו נושא. דמיון בסיסי זה בין המיתוס האורפי והשמי, הוא שאיפשר לבעלי הדת האורפית לקלוט בתקופה מאוחרת יותר את המוטיבים היהודיים. אכן אלה מצויים בציטטות אורפיות בספרות שנכתבה לאחר ראשית הנצרות, בעיקר בכתבי הפילוסופים הניאו-אפלטונים שהמיתוס האורפי הלם מאוד את צרכיהם ובעיקר את הפולמוס האנטי-נוצרי שלהם,²⁶ ואף בכתבי אבות-הכנסיה. אבל את המגע בין שתי הדתות יש להקדים ולקבוע סמוך יותר לראשית התקופה ההלניסטית, המצטיינת כידוע ב'סינקרטיזם' ובלבול הדתות. מגע זה התקיים כנראה במצרים, מרכזה של היהדות ההלניסטית מחד גיסא ושל הדת האורפית מאידך (שם היה גם מרכזם של זרמים הלניסטיים אחרים שקלטו אף הם אלמנטים יהודיים, כמו שנזכיר במהלך דיוננו). ואכן שם גם נמצאת, כפי שנראה, תחילת שימושם של השם אריקאפיוס, ובהקשר היכול להעיד על מקורו היהודי.

טענתי היא אפוא שבני הדת האורפית, שמימים קדומים החזיקו במיתוס דומה לזה של היהדות, בבואם במגע עם היהודים האלכסנדרוניים במאות האחרונות לפני הספירה הנוצרית, קלטו מן המיתוס היהודי ושילבוהו בתורתם. מיתוס יהודי כזה, אף שאינו מתועד כסדרו במקורות היהודיים של המאות הסמוכות אלא ברמזים בלבד, המשיך את חייו גם בקרב היהדות, עד שקיבל צורה ספרותית מגובשת בקבלה של ימי-הביניים ובעיקר בספר הזוהר. מכאן הדמיון בין המיתוס האורפי והקבלי, שהוא נושאו של מאמר זה, וייבדק עתה לפרטיו.

נפתח את דיוננו בשם 'אריקאפיוס', שהיה כזכור נקודת-המוצא של דברינו. שכן מוצאו העברי של שם זה ודמיונו ל'ארך אפיים' נראה בעיני כטענה חזקה וספציפית מאוד, שאי-אפשר לפטרה באמירה שלפנינו דמיון 'פנומנולוגי' גרידא, שאפשר להסבירו לפי תורת הארכיטיפים הפסיכיים של יונג או כיוצא בזה, כפי שאפשר אולי לנסות ולטעון בקשר למיון שבין התיאורים המיתיים. דמיון לשוני כזה, אם הוא נתמך גם בהקבלה

²⁴ ראה C. H. Gordon, *Before the Bible, The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, London 1962.

²⁵ ראה P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff 1966. ספר זה איננו נוגע דיו בחומר היהודי.

²⁶ ראה גותרי (לעיל, הערה 22). עמ' 255-256.

שבתוכן התיאור המיתי, מעיד בהכרח על זיקה היסטורית. ואכן דמיון לשוני זה הוא שעוררני בראשונה לתהות על ההקבלה שבין המיתוס האורפי והקבלי.

גזרוננו של השם אריקאפיוס כבר גרם לחוקרים כאב-ראש לא קטן.²⁷ בדרך הטבע ניסו הרוב למצוא כאן אטימולוגיה יוונית. לפי הדעה המקובלת ביותר, פירושו של אריקאפיוס הוא 'הנבלע בבוקר' או 'הנבלע מוקדם', ברמז לסיפור על בליעתו על-ידי זאוס. הסבר זה, בנוסף להיות זר ומוזר מצד תוכנו, דחוק הוא מאוד מצד הלשון. אין ביונית מלת $kapai=ov$, וגזירתה מן הפועל ka/ptw או $katapi/nw$ לא תעלה בקלות; וכבר ציין זאת רוברט אייזלר בדיונו הנ"ל באריקאפיוס, והוסיף והראה, שהמלה ka/pov במשמעות 'רוח', שבעזרתה ביקשו אחרים לפרש אריקאפיוס כ'רוח אביב', אינה בנמצא, והבאתה במילונים אינה אלא *lusus grammaticorum*. לעומת זאת האטימולוגיה העברית 'ארך-אפיים' נוחה ביותר, ושומרת על צורת המלה.

ועוד, כבר בימי-קדם היו שראו באריקאפיוס שם שאול מלשון מזרחית. וכך מצאנו שיוחנן מאלאלאס, ההיסטוריון מאנטיוכיה בן המאה הששית לספירה, בקטע שעוד נשוב ונשווהו לספר הזוהר מצד תוכנו, גוזר את השם אריקאפיוס מן השפה המדוברת בסביבתו, וקובע שפירושו 'נותן חיים' – $zw|odoth/r$ (ובמקבילה לדבריו מצוי גם הפירוש 'חיים' – $zw|h/$).²⁸ אמנם אין זה פירוש מילולי של הכינוי 'ארך אפיים', אבל הוא נראה כתיאור מקובל שלו, שכן באפיו נפח האל נשמת-חיים באדם (בר' ב, ז), ובמקביל לתיאור אריך אנפין בספר הזוהר (ח"ג, קל ע"ב, אדרא רבא) ששני נחיריים באפו, מאחד נושבים 'חיים' ומאחד 'חיים דחיים', רוח חיים דחיים לזעיר אנפין ורוח חיים למלך המשיח.²⁹

השם אריקאפיוס לא נמצא במקורות העתיקים של הדת האורפית. העדויות שבידנו מאוחרות הן לתחילת הספירה הנוצרית.³⁰ כאלה הן הציטטות בספרות הניאו-אפלטונית ובכתבי אבות-הכנסייה, ואף קובץ ההמנונים האורפיים, שאחד מהם מוקדש לאל זה (אמנם שם ההמנון נוקב בכינוי אחר שלו, $prwtogono/v$ = הנולד ראשון, או הבן הבכור, אך גם השם אריקאפיוס מצוי שם), וזמנם הוא המאה הראשונה לספירה.³¹ אבל ראשית

²⁷ ראה אייזלר, במקום הנ"ל בהערה 2; גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 145, הערה 18; וראה הערך *Erikepaiois* בתוך: *Paulys Real-Encyclopadie*.

²⁸ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 98. ובמקור, ראה קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 147.

²⁹ כבר אייזלר (לעיל, הערה 2), הביא הקבלה כזאת מספר הזוהר, והסתמך כדרכו על התרגום הצרפתי של הספר. אך הציטטה שהביא נראית יותר כסיכום כללי של תפיסת הזוהר, ולא יכולתי למצוא את מקורה המדויק.

³⁰ ראה גותרי (לעיל, הערה 22) עמ' 97-98.

³¹ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 257 ואילך.

שימושו של השם אריקאפיוס קדמה לתקופה זו. שכן שם זה נמצא, בצורה משובשת במקצת, בפאפירוס סינקרטיסטי המכיל אלמנטים אורפיים שנמצא בסביבות גורוב שבמצרים, וזמנו המאה השלישית לפני הספירה. פאפירוס זה שימש אחר-כך כחלק ממעטה קרטון של מומיה וניזוק קשות, עד שלא נשתמרו אלא כשתי מלים בכל שורה, ומהן הסיקו החוקרים שלפנינו טקס איניציאציה או הכנסה בסוד הדת, שכמה מאליה נזכרו כאן. בין אלה נמצא גם אריקאפיוס, בלשון, כלומר: 'אריקאפיוס, הושיעני!'.³² עיון מועט בצירוף זה ובהקשרו יכול לחזק את הסברה בדבר השפעה עברית. לא רק השם אריקאפיוס נראה כעברי, אלא גם נוסח המשפט שנמצא בו שם זה לראשונה: 'ארך אפיים, הושיעני' (או 'הושיעה נא'). קריאות כאלה – פניות לאל בצירוף 'הושיעני' או 'הושיעה נא' – רגילות בספר תהלים, ונתקבלו כמעט כסיסמה ריטואלית בימי הבית השני.³³ על נוסח כזה נתייסדו פיוטי ההושענות ופיוטים מעין זה שאומרים בעת ההקפות של שמחת-תורה ('אלהי הרוחות הושיעה נא...'). הכינוי 'ארך אפיים' יצלח במיוחד בפנייה כזאת, מפני שעניינו מידת סלחנותו של האל.

אמנם הקריאה 'הושיעני' מצויה פה ושם גם בפולחנות יווניים אלייליים, ואף בפאפירוס הנדון מצאנוה גם בקשר לאלוהות אחרת (שורה 5), אבל איננה רגילה כל-כך כמו ביהדות. וניתן גם לשער, שהנוסח היהודי השפיע בפאפירוס שלפנינו גם על דרך הפנייה לאלוהים אחרים. והשפעה כזאת ידועה גם במקרים אחרים, כפי שאפשר ללמוד למשל מפאפירוס אחר שנכתב במצרים באותה תקופה, והוא כנראה עיבוד אליילי של פרק תהלים בשפה הארמית ובאותיות מצריות דמוטיות.³⁴

חיזוק להשערת ההשפעה היהודית על הצירוף הנ"ל בפאפירוס שלפנינו ימצא בנוסחה אחרת שמופיעה שם בשורה הבאה. המלים הבאות הניתנות לקריאה אחרי 'ארך אפיים הושיעני' הן: $\epsilon\iota\upsilon\ \text{Dio}/\text{nusov}$, כלומר: 'דיוניסוס אחד'. דיוניסוס שבכאן הוא כנראה האל אריקאפיוס, שכן לעתים נזדהו שני אלה בדת האורפית.³⁵ מיותר כמעט לציין,

³² התעודה פורסמה לראשונה בידי סמיילי: J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob*, Dublin 1921 והיא התעודה הראשונה בקובץ. השורה הנידונה מספרה 22. אמנם הנוסח כאן הוא Pikepaige אבל כבר סמיילי שיער שהוא שיבוש שמו של אריקאפיוס. שוב נתפרסמה התעודה בספרו של קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 102, שבדק שנית את כתב-היד, ולפי קריאתו כתבתי בפנים.

³³ ראה משנה סוכה ד, ה; וכן בברית החדשה מתי כא, ט, טו; מרקוס יא, ט-י; יוחנן יב, יג.

³⁴ ראה C. F. Nims & R. C. Steiner, 'A Paganized Version of Psalm 20: 2-6 from the Aramaic Text in the Demotic Script', *Journal of the American Oriental Society* 103/1 (1983). אמנם, בדיון שנערך במכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים, חלק פרופ' משה ויינפלד על התיוזה הנ"ל, ושיער שההקבלה שלפנינו היא כדוגמת ההקבלות בין ספרות אוגרית וספרות המקרא.

³⁵ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 101.

שגם נוסחה זו מזכירה סיסמה יהודית דתית מפורסמת מאוד: 'ה' אחד'. אומנם ניסוחים מונותאיסטיים כאלה מצויים גם במקומות אחרים בדת האורפים המאוחרת.³⁶ אך אין להוציא מן הכלל את אפשרות ההשפעה היהודית על התגשותם. לא אתעלם גם מן הנוסחה הנפוצה $ei\{v\ Zeu/vSa/rapiv =$ 'זאוס סאראפיס אחד', בפולחן סאראפיס, האלוהות המצרית הרשמית בימים ההם,³⁷ אבל גם כאן אני מציע לא להתעלם מאפשרות השפעתה של יהדות אלכסנדריה הגדולה והחזקה. ואכן, לעתים קרובות בסמיכות לנוסחאות כאלה נזכרים היהודים, ואף ההתחרות בין אלוהי ישראל לבין זאוס סאראפיס בחייהם.³⁸ סמיכות כזאת מצינו גם בקשר לפאפירוס הנידון, שכן שאר המסמכים שנמצאו יחד עם זה המזכיר לראשונה את אריקאפיוס עוסקים בעניינים משפטיים הנוגעים לעתים לדברי ריבותיהם של היהודים.³⁹ ועוד נכון להזכיר בהקשר זה, של סמיכות דת סרפיס ודת ישראל, שבאלכסנדריה זיהו את סרפיס עם יוסף הצדיק.⁴⁰

נעברה-נא ונזכיר בקצרה כמה מוטיבים עיקריים של התיאוגוניה האורפית הקשורה באריקאפיוס, תוך השוואתם לתורת הקבלה. הפרינציפ האלוהי העליון לפי נוסח מסוים של התיאוגוניה האורפית נקרא 'הזמן ללא גיל', $Xro/nov a(gh/raov$, או 'הזמן הבלתי-מוגבל', $Xro/nov a!peirov$. כבר חשו בכך החוקרים, שמושגים אלה אין ארץ יוון בית גידולם, ואינם אלא יבוא מן המזרח. וגם המקורות האורפיים שלהם, הירונימוס והלאניקוס, המובאים בכתבי הפילוסוף הניאו-אפלטוני דאמאסקיוס, מזרחיים הם, ומשקפים כנראה מסורת אלכסנדרונית (הירונימוס זה הוא כנראה הנזכר בכתבי יוספוס פלאביוס כמחברו של ספר היסטוריה של ארץ הפיניקים).⁴¹ אמנם החוקרים ציינו דווקא מקורות פרסיים למונחים אלה, וככל הנראה הצדק עמם, וכך אישר לי לאחרונה פרופסור שלמה פינס. אבל אולי נתמזג כאן בתקופה ההלניסטית גם מיתוס יהודי, ואפשר להציע גם את הכינוי המקראי 'עתיק' יומין' (דנ' ז ט, יג) וכן 'עתיקא קדישא', שמשמש

³⁶ כגון בסיסמה האורפית המפורסמת: $ei\{v\ Ai/dhv, ei\{v\ #Hliov, ei\{v\ Dio/nusov, ei\{v\ qeo\ v\ eon\ pa/ntessi$. ראה: קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 103; סמיילי (לעיל, הערה 32), עמ' 7-6. ועוד על רעיון האחדות האורפי ראה: Aryeh Finkelberg, 'On the Unity of Orphic and Milesian Thought', *HTR* 79.4 (1986), pp. 321-335 (כמו מאמרנו הנוכחי גם מאמרו של פינקלברג מוקדש לשלמה פינס).

³⁷ ראה 24-31, *O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion, Tübingen 1919*, pp. 24-31.
³⁸ ראה ויינרייך, שם, עמ' 18-19. על המודעות היהודית לדת סאראפיס ופרשנותם לדת זו – זיהוי סאראפיס עם יוסף – ראה G. Mussies, 'The Interpretatio Judaica of Sarapis' in: M. J. Vermaseren, (ed.) *Studies in Hellenistic Religion, Leiden 1979*, pp. 189-214.

³⁹ ראה סמיילי (לעיל, הערה 32), קטעים 2, 8.

⁴⁰ ראה שאול ליברמן, 'יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג', עמ' 251-252.
⁴¹ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 87; אייזלר (לעיל, הערה 2), עמ' 393, הערה 1.

בזוהר כינוי לישות האלוהית העליונה ומבטא גם הוא את רעיון הזמן הנצחי. כמו-כן נשווה גם, בעקבות אייזלר (עמ' 470-473), את 'הבלתי-מוגבל' עם 'אין-סוף' הקבלי.

השוואה זו תקבל יתר תוכף כשנתבונן בשאר חלקי המיתוס. זמן-בלי-גיל זה מתואר באותו מקור מזרחי המצוטט על-ידי דאמאסקיוס כדרקון בעל שלושה ראשים: האחד ראש שור, השני ראש אריה, וביניהם ראש אל שצורתו כמובן כצורת ראש אדם. ועל כתפיו כנפיים.⁴² גם עתה, מקורה הכללי של התמונה – הזמן כמפלצת בעלת ראשי חיות (אך לאו דווקא הנזכרות) – יימצא בדת זורבן הפרסית; אבל שוב, לפי דעתי, בצירוף השפעה יהודית. כבר אייזלר (עמ' 473) ציין בהקבלה לכך, שגם הפרינציפ האלוהי העליון של ספר הזוהר מתואר כבעל שלושה ראשים והביא לראיה את המאמר המפורסם בראש אידרא זוטא, זוהר ח"ג רפח ע"א (אייזלר מצטט כדרכו מן התרגום הצרפתי של הזוהר, שהוא משלבו כלשונו בתוך ספרו הגרמני). ואכן יש להקבלה זו על מה שתסמוך. ואפשר להוסיף ולפתח אותה יותר ממה שעשה אייזלר. הוא הסתפק בהקבלה של מספר הראשים – שלושה במיתוס האורפי ושלושה בספר הזוהר (שלושה אלה נידונים בזוהר גם במקומות נוספים על זה המובא אצלו, כגון ח"א, יט ע"א). אך גם צורתם המיתית מתאימה לספר הזוהר. אמנם לא מצאנו בזוהר במפורש, שלפנינו כאן ראש שור וראש אריה ובאמצע אדם. אך כך מתוארים בזוהר (כגון: ח"א, יט ע"א; ח"ג, רעד ע"א) שלושת הפרינציפים של עולם הספירות הזכריות שמתחת הראשים הללו. ונוסף עליהם ראש הנשר של ספירת מלכות הנבדל מהם במקצת. ואולי ימצא גם הוא רמז למקבילו בתיאור האורפי הנ"ל בדמות הכנפיים שעל כתפי הדרקון. אפשר בהחלט להקיש מן הספירות הנמוכות יותר לשלושת הראשים העליונים, שכן כאן מקור הספירות, ולפי דרכו של הזוהר התולדות הן מעין האבות. וממש כשם שבעל הזוהר מוצא את ארבעת הראשים הללו גם בשכבות נמוכות יותר של ההוויה, ובעיקר בעולם המרכבה שמתחת לספירות (ואין תמה בכך שהרי מתיאור המרכבה של הנביא יחזקאל, א, י, נלקח התיאור הזה). ואולי הבליע הזוהר ולא תיאר כך במפורש את שלושת הראשים העליונים מפני הכבוד, כי גבוה הוא מקומם ואין ראוי לתארו בדמות ראשי חיות. הזיקה בין איכותם של שלושת הראשים העליונים לבין עקרון הספירות שמתחתן תתבהר ותתחזק אם נכיר בכך, שביסוד תיאור זה שבזוהר עומדת

⁴² ראה גותר, שם, עמ' 86; ובמקור היווני, ראה קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 130.

התשובה המפורסמת השייכת לחוג ספר העיון ומיוחסת לרב האי גאון.⁴³ גם שם מכונות שלוש הישויות העליונות (הן 'הצחצחות', כפי שרגילים המקובלים לקרותן, ותשובה זו היא בעיניהם המקור החשוב ביותר לעניינן) בשם ראשים (או ליתר דיוק 'ראשי ראשים'), ושם מבואר עניינן כמקורות העליונים של מידות החסד, הדין והרחמים, או הספירות חסד, גבורה ותפארת, המתוארות בזוהר בדמות שלושת הראשים – אריה, שור, ואדם באמצע.

הקבלה זו הכוללת את פירוט שלושת ראשי החיות היא מפורשת מדי מלהיות מקרית. כאן אי-אפשר גם לטעון לאיחורו של המקור היהודי, שהרי שלוש החיות מצויות כבר בתיאור המרכבה של יחזקאל הנביא, ושימשו אחר-כך בתפקיד חשוב בספרות המיסטית והאפוקליפטית היהודית.⁴⁴ ההקבלה לזוהר דווקא, היא במציאתם של ראשים אלה בראשית המיתוס התיאוגוני, ובסדר מסוים שבו ראש האדם באמצע וראש הנשר נדחק ונעשה טפל לשלושת האחרים. התיאור האורפי המקביל לזוהר בנקודות אלה יכול להעיד, שגוון זה של עיון במרכבה לא נולד בחוגי המקובלים של ימי-הביניים, ומקורו היהודי עתיק מאוד.

כל זאת באשר לכרונוס, העקרון הקוסמי הראשון של הדת האורפית. עתה נעבור-נא אל השני, הוא פאנס-אריקאפיוס, שבו עיקר ענייננו. לפי האיקונוגרפיה הקדומה, ואף לפי הלניקוס והירונימוס הנ"ל והפילוסוף הניאו-אפלטוני פרוקלוס,⁴⁵ דומה זה למי שקדם לו. גם לפאנס שלושה ראשים (אַיִל, אַיִל, ובאמצע אריה). כפי שהוכיח חוקר הגנוזיס הידוע ג' קויספל, מקורה של דמות זו באזור אלכסנדריה של מצרים, ומשם נפוץ ונתקבל בדתות מזרחיות שונות, כגון זו של מיטראס. אך גם ליהדות של אותה תקופה לא היה סמל זה זר כל עיקר, ולראיה: לעתים מזוהה דמות זו באיקונוס גם עם האל יהו אדני.⁴⁶ ועוד יותר מזה הוכיח קויספל, שדמותו של האל פאנס חדרה ופרנסה את מחשבתם של כמה וכמה זרמים יהודיים בתקופה ההלניסטית, ודמות זו, של בורא העולם הראשון במיתוס האורפי (אף שאין זה העולם הנוכחי שנברא מאוחר יותר בידי זאוס), היא שהצמיחה את

⁴³ התשובה נדפסה למשל בספר פרדם רימונים לר' משה קורדובירו, שער יא (= שער הצחצחות), פרק א. עוד על תשובה זו, ראה אידל (לעיל, הערה 16), עמ' 247; וכן אידל (לעיל, הערה 17), עמ' 67, והספרות שנוכרה שם.

⁴⁴ ראה למשל הברית החדשה, חזון יוחנן ד, ז. 'חזון יוחנן' הוא כידוע חיבור יהודי נוצרי.

⁴⁵ בפירושו של פרוקלוס לטימאיוס לאפלאטון, d. c 30. והוא במקורו אצל קרן (לעיל, הערה 23) עמ' 153, קטע 79. וראה Gilles Quispel, 'The Demiurge in the Apocryphon of John', in: R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, p. 16

⁴⁶ ראה קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 22.

דמותו של הדמיוורגוס בכמה כתבים גנוסטיים-יהודיים מובהקים החסרים כל השפעה נוצרית.⁴⁷

דמותו של פאנס ידועה היתה היטב והשפיעה רבות על יהדות התקופה ההלניסטית, והדמיון בינה לבין מה שנמצא בספר הזוהר יכול להיות מוסבר אפוא בעזרת ההנחה של כתבים יהודיים עתיקים שאבדו מאתנו אך הגיעו אליו. אבל מצד אחר נראה שאין תיאורו של קויספל שלם. אין לתאר כאן קשר חד-סטרי. כפי שקווים אחדים מדמותו של האל העתיק פאנס חדרו והשפיעו על היהודים, כך חדרו גם קווים יהודיים והשפיעו על תיאורו של פאנס בתקופה ההלניסטית, וממזיגת שניהם נוצרה הדמות הידועה מן הכתבים הגנוסטיים היהודיים. שהרי השפעה מזרחית על הדת האורפית בכלל ועל גילוייה האלכסנדרוני בפרט היא כאמור מן המושכלות והמקובלות בחקר האורפיות, ועל יסודות של מקור יהודי הצבענו לעיל בקשר לשם אריקאפיוס ארך-אפיים ולנוסחאות שנלוו אליו בראשית הופעתו, ואף בקשר לתמונת מרכבת יחזקאל. לפי דעתי, ההשקפה הדואליסטית הקשורה בדמותו של ארך-אפיים מקורית היא ביהדות, והפגישה עם הדת האורפית רק הוסיפה לה עוד גוון. השקפה זו היתה רווחת בחוגים 'הטרודוקסיים' בתקופת חז"ל, ותוארה באריכות בספרו של א"פ סגל, אודות שני הכוחות שבשמים.⁴⁸ בייחוד נפוצה ההשקפה הדואליסטית בקרב היהדות האלכסנדרונית, וכפי שהראה קויספל (בעקבות סגל), חלק ניכר מתורתו של פילון האלכסנדרוני הוקדש לדחייתה.⁴⁹ אני אינני סבור, כשני המחברים הנ"ל, שהשקפה זו היא יצירת התקופה ההלניסטית, כי דומה ששורשיה עתיקים אפילו מן התנ"ך. לא אכנס כמובן לנושא זה, שהוא גדול ונכבד הרבה יותר מכוונת מאמרנו זה, וכבר עסקו בו חוקרים עד אין מספר. רק ארמוז כאן לידוע ולמפורסם, למיתוס הכנעני העתיק של הספרות האוגריתית, בדבר אל עליון שירד מגדולתו ופינה את מקומו לבניו, ובראשם בעל – קונה שמים וארץ. מיתוס זה מצא כידוע את מקבילותיו גם בתיאוגוניות היווניות העתיקות, שמוצאן מן המזרח – גם בזו של הסידוס וגם בזו של אורפיאוס – והוא שב ומנצנץ גם בכמה וכמה מקומות בתנ"ך למרות הנסיונות הבלתי-פוסקים לדחוק את רגליו. כגון במזמור צא, ששימש במקורו כהמנון התקדשות של מי שיצא מחסותו של אל עליון

⁴⁷ קויספל, שם, עמ' 20-33.

⁴⁸ ראה A. F. Segal, *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1978.

⁴⁹ קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 26.

לסרתו של ה', כפי שהראה טור-סיני.⁵⁰ וכגון הופעתו של עתיק-יומין בדניאל ז', המעביר את ממשלתו לדמות אלוהית אחרת, ושלא כפי שפורש אחר-כך במסורת הנוצרית, נראה שלפי פשוטו של מקרא אין דמות שנייה זו זהה עם המשיח אלא עם ה' אלוהי ישראל (גם הנוצרים חזרו והתקרבו לפירוש זה כאשר ייחסו למשיחם תואר אלוהות). אין כאן דמותו של אדם אלא כבר-אנש, והוא מופיע עם ענני השמים כמנהגו של ה' הנוהג במרכבת העננים שלו פעמים רבות בתנ"ך,⁵¹ ובשבתו על מרכבתו חזה בו יחזקאל הנביא כב' דמות כמראה אדם' (יח' א, כו). ויושם על לב, ש'עתיק יומין' הוא כינויו האחר של 'אריך אנפין' שבספר הזוהר. בסוף דברינו נשוב ונביא מקורות מספרות חז"ל המצביעים בכיוון זה, כדי שישמשו גם מעט שלבי-מעבר בין המיתוס הקדום המשתקף בספרות האורפית לבין הזוהר, אבל עתה נשוב להשוואת התיאוגוניה האורפית ודברי הזוהר, שגם אם התיאוריה הדואליסטית נתחדשה ביהדות בתקופה ההלניסטית, הרי אפשרות השפעתה על ספר הזוהר שרירה וקיימת.

השלב הבא בקוסמוגוניה (היא התיאוגוניה) האורפית הוא שלב הביצה. היסודות ההיוליים הקדומים נתגבשו לדמות ביצה קוסמית, ובתוכה התפתח האל פאנס (הוא אריקאפיוס). כל המקורות מדגישים שאפרוח זה אנדרוגינוס (דו-מיני) היה, שכן עתיד הוא ליצור את העולם בדרך של הפריה עצמית. כשהגיע האל למלוא פיתוחו בקע את קליפת הביצה וזרח החוצה באור גדול, שזה פירוש שמו: פאנס = זורח. מיתוס זה מצוי בכל התיאורים של התיאוגוניה האורפית, והוא מוכר ומפורסם כאלמנט האורפי המובהק ביותר; ההבדל הבולט ביותר בין התיאוגוניה של אורפיאוס לזו של הסידוס, הוא שאצל הסידוס חסרה הביצה. וכאשר מופיע מיתוס זה אצל סופר יווני קלאסי מסוים, כגון אריסטופאנס, בקומדיה 'הציפורים', רואים בו החוקרים אלמנט אורפי. במקור שהובא לעיל, הלניקוס והירונימוס, התגבשות הביצה נעשתה בידי אל הזמן, כרונוס בעל שלושת הראשים, אבל מקורות אורפיים אחרים אינם יודעים על דמות זו, והתגבשות הביצה היא השלב הראשון של התהוות הקוסמוס, והוא קורה מאיליו, בתנועת מערבולת של ארבעת היסודות הראשוניים. לאחד מארבעה אלה קשר מיוחד עם הביצה – הוא יסוד האוויר, כפי שנראה בהמשך.

⁵⁰ נ"ה טור סיני, 'אל שדי', בתוך ספרו: הלשון והספר, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 114-120. טור סיני לא מצא כאן ישויות נפרדות אלא שמות ובחינות שונים של אותה אלוהות.
⁵¹ ראה טור סיני, 'מרכבה וענן', שם, עמ' 62-72.

כל החוקרים הבחינו בקשר שבין מיתוס זה (כמו התיאוגוניות היווניות בכלל) לבין מיתוסים מקבילים במזרח, ובעיקר במצרים ובפיניקיה.⁵² כמה וכמה עדויות בידנו שמיתוס הביצה הקוסמית היה מיסודות דתם של הכנענים הקדומים. כך מעיד פילון מגבל, בחיבורו על הדת הפיניקית;⁵³ וכך מצינו גם בתיאורו של מוכוס, המובא בכתבי הפילוסוף הניאו-אפלטוני דמסקיוס;⁵⁴ וכפי שהראה החוקר אייספלדט, רמזים לתורה זו מצאנו גם בכתבי אוגרית.⁵⁵ חוקרים שונים חשבו למצוא את עקבותיו של תיאור זה גם במעשה בראשית שבתורה. הפועל 'רחף' שבפסוק 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' (בר' א, ב) נתפרש להם כלשון דגירה, לפי משמעותו בסורית ולפי דב' לב, יא. אמנם אחרים ובראשם מ"ד קאסוטו, דימו לסתור פירוש זה,⁵⁶ אבל לאחרונה אחז בו בתוקף אייספלדט, וקויספל בעקבותיו.⁵⁷ טענותיהם של אלה מבוססות בעיקר על ההקבלה שבין תחילת ספר בראשית לבין המיתוס הכנעני והמיתוס האורפי. במקביל לפאנס, הוא האור הזורח ובוקע מן הביצה האורפית, הבריאה הראשונה שבתורה, בעקבות 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' היתה בריאת האור. ועוד, שהביצה של התורה (אם יש כזאת) נדגרת על-ידי רוח אלוהים, ואף במיתוסים המקבילים קשור הדבר לרוח או ליסוד האוויר. לפי התיאור הפיניקי של מוכוס הנ"ל, בראשית היה האוויר (a0h/r או ai0qh/r) שממנו יצא 'אולמוס' או 'עולם', יצור אנדרוגני שהפרה עצמו וילד ביצה, ועוד יצור הנקרא כואסורוס. כואסורוס זה פתח את הביצה ומשני חצאיה יצר את השמים והארץ. אבל עוד יותר אמיץ הוא קשרה של הביצה האורפית ליסוד האוויר. בקומדיה 'הציפורים' מאת אריסטופאנס מכונה הביצה הקוסמית בשם u9pne/mion w0|on, כלומר 'ביצה הנישאת ברוח' או 'ביצת רוח'.⁵⁸ לפי התיאוגוניה האורפית של הירנימוס הנ"ל, מכרונוס נולדו אוויר [ביוונית: איתר], תוהו ובוהו [ביוונית: כאוס] ו-Erebov [= ערב = חושך?]; לפי נוסח מקביל, המצוי בקטעי הרפסודיות, נולדו מכרונוס אוויר, תהום וחושך על-פני הכול. וקשה להתעלם מן הדמיון לבראשית א, ב. שני המקורות האורפיים לעיל מחזיקים בדעה אחת, שאת הביצה גילף כרונוס בתוך האיתר, הוא האוויר, ובקיעת הביצה בשעת הולדת פאנס

⁵² על הביצה האורפית ומקבילותיה, ראה: גותרי (לעיל, הערה 22) לפי המפתח (s. v. *Egg, the Orphic*), ובעיקר עמ' 92 ואילך; קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 10-24.
⁵³ דבריו תורגמו והובאו באנציקלופדיה המקראית, הערך 'פילון מגבל'.
⁵⁴ דבריו הובאו אצל קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 13.
⁵⁵ דבריו סוכמו אצל קויספל, שם, עמ' 13-14.
⁵⁶ ראה: האנציקלופדיה המקראית, הערך 'פילון מגבל'; מ"ד קאסוטו, מאדם עד נח, ירושלים תשי"ג, עמ' 13.
⁵⁷ ראה קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 13-14.
⁵⁸ לפירושים לצירוף קשה זה, ראה: קויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 14; גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 94.

מתוארת לעתים כקריעת האוויר.⁵⁹ ואצל יוחנן מאלאלאס, בראשית הקטע שמהמשכו הבאנו (לעיל, ליד הערה 28) את פירוש שמו של אריקאפיוס, לא נזכרת הביצה במפורש, ורק צוין שהאור בקע את האוויר והאיר את הארץ וכל הבריאה, ושם האור ההוא מטיס שפירושה עצה, פאנס שפירושו אור, ואריקאפיוס שפירושו נותן חיים.

המסורת של פירוש כזה למעשה בראשית היתה קיימת, לפי דעתי, גם בתקופת התנאים. וכפי שאמר בן-זומא (בר"ר ב, ד): 'מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים לתחתונים כב' וג' אצבעות. "ורוח אלהים מנשבת" אין כתוב כאן, אלא מרחפת, כעוף שפורח ומרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואינן נוגעות.' נראה בעיני, שנמשלה כאן רוח אלוהים ביום הראשון של הבריאה לאפרוח הבוקע ויוצא מביצתו, כאשר שני חלקי הביצה, הם המים העליונים והמים התחתונים, עדיין סמוכים זה לזה. כי רק ביום השני, עם בריאת הרקיע, התרחקו החלקים זה מזה ויצרו את חללו של עולם. ציור זה, נראה שהוא המקורי וקודם למקבילה בחגיגה טו ע"א, ששם נמשלה רוח אלוהים 'כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת', והוא ציור מתאים פחות, כי רוח אלוהים היתה באמצע בין שני חלקי המים, ולא כיונה שמרחפת מעל הבנים. [אין ראייה מנוסח הירושלמי, חגיגה עז ע"ב: 'נאמר כאן ריחוף ונאמר להלן (דב' לב, יא) כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, מה ריחוף שנאמר להלן נוגע ואינו נוגע אף ריחוף שנאמר כאן נוגע ואינו נוגע'. כאן לא הובא עניין הנשר אלא להוכחת פירושו המדויק של הפועל 'רחף', ואין משל שלם לפנינו, וכיו"ב גם בנוסח התוספתא, חגיגה ב, 6.] אמנם בן-זומא לא 'יצא בשלום' מחקירותיו אלה, לפי דעת התנאים, אבל לא בתוכן דבריו נעוץ הפגם, אלא באופן החקירה (ראה להלן, הערה 67).

אפשר אמנם לפקפק במציאת מיתוס הביצה בתחילת ספר בראשית (אני נוטה לתמוך במציאותו שם). אבל ההקבלה בין תחילת ספר הזוהר לבין המיתוס האורפי הנ"ל בטוחה בעיני הרבה יותר. כוונתי לזוהר ח"א, טו ע"א. מאמר זה הוא ראשיתה של פרשת בראשית שבזוהר, ונראה שהוא גם ראשית הספר כולו, כי הדפים שלפניו, הקרויים 'הקדמה', לא נוספו שם אלא בידי המדפיסים שלא מצאו להם מקום מתאים יותר. הקטע העוסק בראשית הבריאה, פותח במלה 'בריש', והוא מובא כפירוש לתחילת ספר בראשית. מכאן, שאם הוא כולל את מיתוס הביצה, כפי שאנסה להראות, הרי יש לצרף את בעל הזוהר (כמו את בן זומא) לרשימת החוקרים שמצאו מיתוס זה בראשית התורה. אביא קטע

⁵⁹ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 80.

זה כלשונו. אינני מתכוון לעסוק כאן בכל המקבילות והבעיות הקשורות בו ובנוסחיו השונים, אלא רק בנצרך לענייננו. את תרגום הקטע לעברית ימצא הקורא בספרו של י' תשבי, משנת הזוהר.⁶⁰ וזה לשון המאמר:

בראשית. בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא ונפיק גו סתים דסתימו מרזא דאין סוף. קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא לא חוור ולא אוכס לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל. כד מדיד משיחא עביד גוונין לאנהרא לגו. בגו בוצינא נפיק חד נביעו דמניה אצטבעו גוונין לתתא סתים גו סתימין מרזא דאין סוף. בקע ולא בקע אוירא דיליה לא אתידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא סתימא עלאה...

התיאור שלפנינו מובן בקוויו העיקריים: הבריאה הראשונה היא ישות שנגלפה⁶¹ ב'טוהר העליון', או שהיא עצמה נקראת 'הטוהר העליון' או 'בוצינא דקרדינותא', הוא הגולף. מכל מקום, מתוך ישות זו ביקשה נקודה אחת לצאת החוצה. לשם גם דחקה וניסתה לבקוע את הישות הזאת. בקעה ולא בקעה, עד שבסופו של דבר גבר הדוחק והלחץ של בקיעתה, והיא האירה החוצה.

קל להכיר שלפנינו תיאור של אפרוח הבוקע מביצתו, אף שלא נאמר הדבר במפורש. כפי הנראה ביקש ספר הזוהר להסתיר את הדבר במקצת ולעטוף את הציור המיתי הזה במעטה של מושגים ספקולטיביים יותר. אבל מצאתי בכתבי המקובלים האחרונים, שפירשו את כוונת הזוהר וציינו שלפנינו ציור של בקיעת אפרוח מביצתו,⁶² ואוסיף ואציין שסמל מעולם החי מופיע גם בהמשך מאמר זוהר זה, שם מתאר הזוהר את השלב הבא של האצילות בדמות תולעת-המשי המתכסה בלבושיה. וכדאי להעיר כאן,

⁶⁰ י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' קסג תיאור מקביל ומפורט יותר מבחינות מסוימות מצוי בזוהר ח"א, טז ע"ב; ח"ג, קלה ע"ב (אירא רבא); זוהר חדש (מהד' מוסד הרב קוק), דף קכא טור ד (הקטע אינו שייך לתיקוני זוהר, למרות הציור בדפוסים).

⁶¹ הכינוי 'גליפה' לפעולתו הראשונה של הבורא מזכיר כמובן את ראשית ספר יצירה.

⁶² ראה בספר רזא דאתון גליפין, הנדפס בסוף ספר הר אדני ואחרי צדיק יסוד עולם, פולנאה תקנ"א, דף כב ע"א: 'זו"ס בקע ולא בקע הנאמר בזוהר... ולשבר האוזן תבין מהולדת האפרוח מתוך הפנימיו הביצה ונגלף האפרו' מתוך הפנימיו ונבקע הביצה לשנים'. על משנת הספר רזא דאתון גליפין וספר צדיק יסוד עולם, ראה מאמרי 'ספר צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי', דעת 1 (תשל"ח), עמ' 73-120 (ושם בספרי, הערה 6, עמ' 53-69, 301-330). על עניין הבקיעה ומקורותיה, ראה שם, עמ' 104-101 (ובספרי הנ"ל, עמ' 63-64, 319). על מחבר שני הספרים, ראה מאמרי 'מחבר ספר צדיק יסוד עולם – הנביא השבתאי ר' ליבלי פרוסניץ', דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 159-173 (ובספרי הנ"ל, עמ' 70-76, 330-338).

שפלוטארכוס, בחיבורו על שאלת קדימת הביצה או התרנגולת, שבו זן באריכות במקורות אודות הביצה הקוסמית, מסמיך לעניין הביצה גם את ציור תולעת המשי.⁶³

ואולי רמז בעל הזוהר לביצה במלת 'טהירו' או במלת 'בוצינא'. 'טהירו' היא טוהר או לובן, ומתאימה ככינוי לביצה, וכמו בערבית, שם נגזרו המלים ביצה (بيضة = ביצה) ולבן (ابيض = אביץ) מאותו שורש (אמנם יש להניח שהלבן נגזר מן הביצה ולא להיפך). ובאשר ל'בוצינא', הרי מלה זו משמשת בארמית לא רק במשמעות 'נר' אלא גם במשמעות 'חציל'. והלא החציל נקרא ביצה בלשונות רבות, כגון באנגלית, eggplant, ושמו הערבי بطنجان (בצ'נג'אן) מתפרש באטימולוגיה עממית מפורסמת כ-بيضة الجن (ביצה' אלג'ן), כלומר ביצת השד וברור הדבר לפי צורתו של ירק זה. ועוד, שאף המלה 'בוצינא' דומה קצת למלת ביצה, ובעיקר אם נזכור שבמקום 'בוצינא' מצינו בזוהר לעתים קרובות 'בוציצא'. אמנם מלה זו מתפרשת כאן במקומות אחרים, ואני עצמי הקדשתי לה, על צורותיה וצירופיה השונים, מחקר ארוך ומפורט, ובעיקר ל'בוצינא דקרדינותא' שבמאמר דלעיל,⁶⁴ ואינני חוזר בי ממסקנותי שם אלא רק מוסיף משמעות נוספת. והרי הרב-משמעותיות והרב-גוניות הם מסימני-ההיכר של סגנון הזוהר, וגם ללא הביצה ניכר היה הדבר במלת בוצינא. ואם בוצינא דקרדינותא דכאן אינו הנבקע אלא הבוקע הרי יש לפרשו – וכך נהגו המפרשים – כאור מסוג כלשהו (ראה בעבודתי שם), לפי המשמעות הרגילה של מלת בוצינא בספר הזוהר, וגם כך תישמר ההקבלה למיתוס האורפי על פאנס, האור הזורח מתוך הביצה.

ולא רק בקיעת אפרוח מביצתו לפנינו. התיאור בזוהר מסגיר גם את מקורם של הביצה ושל האפרוח. ביצה זו מכונה כאן בשם אוויר, ממש כמו הביצה האורפית, והנקודה-האפרוח לא רק בוקעת ממנה אלא אף מאירה וזורחת, ממש כמו פאנס! ובאשר לחסרונה של המלה 'ביצה', הרי גם בכך קדמו לזוהר טקסטים אורפיים מובהקים, וכפי שציינתי לעיל חסרה הביצה המפורשת גם בתיאורו של מאלאלאס, שכתב רק 'האור בקע את האויר', ובמקור: [to\ fw=v r9h==can to\n ai0qe/ra](http://www.ancientlibrary.com/raai0qe/fw=v r9h==can to\n ai0qe/ra).

⁶³ Plutarchus, *Quaestiones Convivalium* II 3, *Moralia* 636A. בסדרת LCL, כרך VIII (1969) עמ' 148. אגב, הפרפר היוצא מן הגולם נקרא שם בשם psyche, כלומר נשמה.

⁶⁴ ראה י' ליבס, פרקים במלון ספר הזוהר עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז (בשכפול). החיבור נתפרסם שנית על-ידי המדרשה ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 136-167, ובעיקר 145-151, ו-161-164.

כבר הראה ג' שלום,⁶⁵ שלמאמר זוהר זה יש מקבילות בספרות חוג העיון. וכך למשל מתאר 'מדרש שמעון הצדיק' את אצילות החכמה מן הכתר, הוא התהליך שתואר גם במאמר הזוהר הנ"ל (הביאו שלום שם): 'קודם בריאת שום נברא היה האויר הקדמון יחיד... והיה כחו של הקב"ה נסתר בתוכו ולא ניכר עד שנבקע האויר ונראה זיוו ונגלה כבודו...' לפי דעת שלום השפיעו כתבי חוג העיון על בעל הזוהר, אך אין כל צורך לומר כך. ראה, שנוסח הזוהר שווה-מעמד לנוסחים השונים שמצאנו בכתבי חוג העיון (שלום ציין שם גם את ספר מעין מחכמה, ועוד חיבור נוסף). והמסורת של מיתוס הביצה היתה לו כמו להם, אבל בכתביהם ניטשטש עוד יותר היסוד המיתי ולא נשאר אלא רעיון בקיעת האויר והופעת האור, ובזוהר מתוארת יותר הדחיקה והבקיעה של הנקודה בתוך הטהירו. אבל גם עצם הביטוי 'נבקע האויר ונראה זיוו' אינו מסתבר כלל ללא רעיון הביצה האורפית.

ועוד טוען שלום, שם, שמקור הרעיון של חוג העיון והזוהר הוא בשורה מפורסמת בשירתו של ר' שלמה בן-גבירול 'כתר מלכות': 'וקרא אל האין ונבקע ואל היש ונתקע ואל העולם ונרקע'. ומתאים הדבר מצד הסימבוליקה הקבלית, ש'אין', כמו 'אוויר', סמל הוא לספירת כתר, ו'יש' היא החכמה והיא הנקודה. ואכן נראים הדברים. אלא שאין מציאת מקור אחד מוציאה את אפשרות ההשפעה של מקור אחר, ובעיקר בספר הזוהר, שצירוי הם מלאכת-מקשה של מוטיבים רבים ומגוונים. ועוד, שגם עניינו של החרוז אצל גבירול ומקורו אינם מחוורים כל צורכם. אמנם לאחרונה טען ש' פינס, שמקורו של גבירול הוא בפירושו של אבן-סינא לסורה אחת שבקוראן, ודברי מעניינים ויש לקחת אותם בחשבון, אבל גם טענה זו אינה חסרה נקודות-חולשה הן מצד אופי המקור והן מצד נוסח הדברים.⁶⁶ ואולי צריך להתחשב גם באפשרות, שאף לפני גבירול היה המיתוס האורפי הנ"ל, שהגיע

⁶⁵ ג' שלום, 'עקבותיו של גבירול בקבלה', בתוך: מאסף סופרי ארץ ישראל, תל-אביב ת"ש, עמ' 167-168; וראה גם להלן, הערה 67.

⁶⁶ ש' פינס, 'קרא אל האין ונבקע', תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 339-347. קושי מסוים מעוררת ההנחה, שאבן-גבירול קרא פירושים לקוראן והושפע מהם, מה גם שלא ברורה מידת מציאותו של פירוש זה בארץ ספרד. כמו-כן, מלת בקע (בערבית פלק) לקוחה כאן מן הקוראן ומשמעותה 'השחר הבוקע', ומפני אסוציאציה זו נוספה בפירושו של אבן-סינא המלה 'אור', וספק בעיני אם אפשר להשתמש במלה זו (פלק) בלי אסוציאציה למקור הקוראן ולתמונת השחר. אך בעברית, אף שמצינו 'בקיעת השחר', אין די במלת 'בקע' לבדה לרמזו לרעיון זה, ובפרט כאשר המקור הקוראן ומפרשיו רחוקים מעולמם של הקוראים. נוסף על כך המלה 'וג'וד' בדברי אבן-סינא מיתרגמת לעברית במלה 'מציאות' באופן טבעי יותר מאשר במלה 'יש', שכן היא גזורה מן המלות 'וג'וד' שפירושו מציא. ובמלה 'מציאות' השתמש אבן-גבירול [לראשונה בשפה העברית?] באותו שיר עצמו – 'כתר מלכות', פסקה א: 'לך המציאות אשר מצל מאורו נהיה כל הויה', ובוודאי בהשפעת, וג'וד' הערבית. ואף-על-פי-כן אם נביא בחשבון ששירה לפנינו, ולא פרוזה פילוסופית, ונצרף לכך את השפעת לשון ספר יצירה, ששירת גבירול רוויה בה, אולי בכל זאת לפנינו תרגום של דברי אבן-סינא הנ"ל, כפי שהציע פינס. אבל קושי נוסף יעורר גם תוכנו הפילוסופי של הקטע. אם נפרשהו כמו פינס לפי דברי אבן-סינא ההלוי, המתבססים על ההבדל שבין מהות למציאות, הרי הבדל כזה לא מצאנו בתורתו הפילוסופית של גבירול, הידועה מספרו מקור חיים. אמנם אפשר להוסיף ולטעון, שאין תמיד זהות פילוסופית בין 'כתר מלכות' לבין 'מקור חיים'.

אליו כפי שהגיע לבעלי חוג העיון וספר הזוהר. והלא אין זה רחוק מן השכל, שפילוסוף ניאאו-פלטוני כגבירול יגיע למקורות כאלה שנשתמרו בעיקר בכתבי הניאו-פלטוניקנים, וביותר שאוזנו היתה כרויה כפי הנראה (להלן, הערה 71) גם לשמועות עתיקות אחרות. אמנם גבירול אינו מדבר על בקיעת האוויר אלא על בקיעת האין, אבל אפשר לראות בכך אולי הפשטת המיתוס ובכיוון שהלכו גם הניאו-פלטוניקנים שלפניו בעיסוקיהם במיתוסים אורפיים ואחרים. ואפשר אולי להקיש ממקובלי חוג העיון, שזיהו את האין עם האוויר הנבקע, ולהניח שזו היתה גם דעתו של אבן-גבירול, והאין הנבקע שלו, שאינו היעדר אלא מליאות, כמו אצל המקובלים אחריו,⁶⁷ הוא מעין אוויר. והרי הקבלת האויר והאין נמצאת כבר בספר יצירה ב, ו, במשפט העומד בודאי ברקע מליצתו זו של אבן-גבירול, שהרבה להשתמש בספר יצירה גם במקומות אחרים: 'עשה אינו ישנו'⁶⁸ וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס. וכדאי לשים לב, שהיש הבוקע את האין נמשל בדברי גבירול, כמה מלים קודם לכן, לאור: 'למשוך משך היש מן האין כהימשך האור היוצא מן העין'; ובמקבילה בשיר אחר של גבירול ('מי כמוך שחקים בקע') מדובר במפורש על ניצוץ בוקע: 'שחקים רקע ארקים תקע ניצוץ בקע'. כל אלה יכולים להעלות על הלב את הסברה, שברקע בקיעת האין של גבירול היה המיתוס האורפי על בקיעת הביצה, ונהג בו המשורר-הפילוסוף בדרך הדה-מיתולוגיזציה. ואילולי דמסתפינא הייתי אף מעלה את ההשערה הרחוקה, שגם במלה 'אין' יש רמז רחוק לביצה האורפית, כי אויון ביוונית פירושו ביצה, והיא המלה המשמשת במיתוס זה (לשם כך יהיה עלינו להניח שהמלה היוונית התגלגלה כצורתה לטקסטים ניאאו-פלטוניים המתורגמים לערבית שהיו לנגד עיניו של בן-גבירול). מן הראוי לציין שאין מלת 'האין' מובנת כאן מאיליה, שכן ככל הנראה זה המקום הראשון בשפה העברית שמלת 'אין' משמשת כשם דבר גמור, ואף מקבלת ה"א הידיעה (לו היתה אפשרות לשונית כזאת בימי בעל ספר יצירה, בוודאי לא היה כותב 'עשה אינו ישנו').⁶⁹

⁶⁷ כפי הנראה, גבירול הוא מקורם של המקובלים בעניין ה, ואף באמצעות ספרו הפילוסופי מקור חיים. ראה ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 141. וכן: G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabala*, Berlin 1962, pp. 301-303; Idem, 'Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes', *Eranos-Jahrbuch* 25 (1957), pp. 92-93.

⁶⁸ למילים 'עשה אינו ישנו' נמצאו גם חילופי-גירסאות רבים, וביניהם הנוסח 'ועשאו באש וישנו', הנדפס בפנים במהדורתו של א' גרינוואלד, שהביא את שאר הנוסחים באפאראט. ראה I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira', *Israel Oriental Studies* 1 (1971), p. 149. אך אינני יכול להעלות על הדעת, שנוסח כמו 'עשה אינו ישנו' יכול להיוולד מתוך טעות של מעתיק, ועוד, שהוא נסמך על מקבילות מלפניו ומאחוריו: 'יצר מתוהו ממש, ועשה אינו ישנו, וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס'.

⁶⁹ כבר"ר ב, ג (תיאודור, עמ' 17), בתשובה לשאלת ר' יהושע 'מאיין הרגלים', השיב שמעון בן-זומא: 'לא מאיין ר'. שאול ליברמן (בספרו תוספתא כפשוטה למסכת חגיגה, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 1292-1294), פירש כאילו אמר בן-זומא 'הנני לא שבא מאין', וקשר זאת עם דעות הגנוסטיקאים. אם כדבריו, הרי לפנינו 'אין' כשם מקום שאפשר לבוא ממנו. אבל לדעתי אין לקבל פירוש זה. ראשית, הנוסח 'לא מאין ר' אינו נתמך על-ידי המקבילות בתלמודים ובתוספתא, ואף שונה בכמה נוסחאות

ועוד על קטע זה ראה במאמרי ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר 'אהבתיך'.⁷⁰

ועוד מוטיב במאמר הזוהר הנ"ל מקביל בבירור למיתוס הביצה האורפית. ב'טהירו עילאה', למדנו, אין כל גוונים – לא לבן לא שחור לא אדום ולא ירוק. אבל מתוכו יוצא מעיין הצובע גוונים למטה. רעיון דומה מצאנו באחד הכתבים האורפיים, ושם מקושר הדבר לעניין הביצה. כוונתי לקטע ששולב בתוך 'הדרשות' הפסוודו-קלמנטיניות,⁷¹ המספר כדלקמן על הביצה הקוסמית: ביצה זו היתה מלאה מתמצית של חיים, וכך יכלה להשפיע מעצמה יסודות וצבעים מכל מין, אף שבעצמה אינה אלא עצמות אחת וצבע אחד. וכמו ביצת הטווס, הנראית בעלת צבע אחד, אך בכוח היא כוללת את כל צבעי הטווס העתיד לבקוע ממנה, כך היא הביצה הזאת.⁷²

קטע זה, כמו כל החיבור הכולל אותו (המצוי כאמור בתוך הספרות הפסוודו-קלמנטינית), היה ידוע ליהודי אלכסנדריה, מקום חיבורו. לאמיתו של דבר, כפי שהוכח לאחרונה מחדש,⁷³ החיבור כולו יהודי הוא, ונכתב כאפולוגיה כנגד שונא היהדות אפיון, המפורסם בספר שכתב נגדו יוספוס פלאוויוס (המיתוס האורפי הובא כאן מפי אפיון), ונכללו בו כמה וכמה אלמנטים יהודיים.

זאת ועוד. עניין הביצה הקוסמית היה נפוץ לא רק בכתבים האורפיים אלא גם בחוגי הגנוסטיקנים היהודיים והנוצריים של אלכסנדריה, ואף את משל ביצת הטווס מצאנו

של בראשית רבא, ונראה כשיבוש. שנית, הרקע הגנוסטי לעניינו של בן-זומא (ואף לעניינו של אלישע בן-אבויה) אינו נראה בעיני, כפי שהראיתי באריכות בספרי, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיטיקה התלמודית, ירושלים תשמ"ו. ואסתפק כאן ברמז, שחז"ל לא מצאו פגם בדעותיהם של חכמים אלו, אלא בדרך עיסוקם. בן-זומא לא נפגע בגלל מה שסבר, אלא בגלל ששקיעתו במחשבה של מצב העולם ברגע הבריאה השכיחה ממנו את מעמדו וחובותיו בעולם הזה, עד שלא ענה שלום לרבו. דבריו על המים העליונים והתחתונים אינם מקבילים כלל לדברי הגנוסטיקאים, הרמוזים אצל ליברמן, על העולם העליון והתחתון, עולם האור ועולם החושך. אין המים העליונים 'מעולים' מן התחתונים גם מבחינה ערכית. ליברמן לא ציין גם מקבילה לשימוש כזה במלה 'אין', כי אין להסתפק במה שרמז (בהערה 22), שאין דומה הלשון 'עשה עצמו כאין', כלומר כאילו אינו קיים, ללשון 'לבוא מאין' במשמעות ממצאות הלא-יש. גב' טובה בארי מצאה לאחרונה 'יש מאין' בלשון פייטן בן המאה העשירית.

⁷⁰ דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיטיקה היהודית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 80-85.

⁷¹ המקור היווני, ראה קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 134. ובתרגום אנגלי, ראה J. Van Amersfoort, 'Traces of an Alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines', בתוך ספר היובל לקוויספל (לעיל, הערה 10), עמ' 17-16. וראה גם קוויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 19.

⁷² השווה מדרש תנחומא, תוריע, פרק ב: "בוא וראה הטווס הזה שס' מיני צבעונים יש בו ומהיכן הוא נוצר מתוך טיפה של לובן".

⁷³ במאמרו של אמרספורט הנזכר בהערה 71. וגם קוויספל הביע אותה דעה במקום הנ"ל בהערה הנ"ל. אמרספורט מציין אל-נכון שזו כבר היתה טענתו של W. Heintze, 'Der Klemensroman und seine Griechischschhen Quellen', TU 40, 2 (1914).

שם, בכתבי הגנוסטיקן האלכסנדרוני בסילידס בן המאה השנייה.⁷⁴ וכאן המקום לציין, שכתבי בסילידס מכילים הקבלות מדויקות לתורת התחלת האצילות של האר"י, כגון תורת הצמצום ושבירת הכלים, כולל משל מפורט לעניין 'הרשימו' שנותר על הכלים השבורים, הדומה לשמן נותן ריח שנותר על החרס שהכיל אותו קודם לכן, משל המשותף לבסילידס ולאר"י. הקבלות אלה ציין כבר ג' שלום,⁷⁵ וכמדומני אפשר עוד להוסיף עליהן. אם נחבר זאת לעניין הביצה, תהיה בכך תרומה חשובה לביסוס התיזה שלי בדבר המקורות היהודיים-אלכסנדרוניים של המיתוס הקבלי.

רישומו של מצע מיתי יסודי משותף, העתיד לשוב ולהתעורר בקבלה, אכן ניכר בכתבי הזרמים הגנוסטיים השונים של תקופת ראשית הנצרות, כמו בכתבים האורפיים של אותה תקופה, ובמיוחד בארץ מצרים. כך מצאתי למשל, שהמיתוס הלוריאני הנ"ל – בדבר הכלים שנשברו מרוב האור האלוהי, שלא יכלו להכילו – מצא את מקבילו גם ב-*Confessiones* של אוגוסטינוס (א 3) הן בבחינות האלוהיות המכונות במיסטיקה היהודית המאוחרת 'סובב כל עלמין', 'סובל כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין'. אוגוסטינוס תוהה שם (בוודאי בעקבות תפילת שלמה, מל"א ח, כז) אם יכילו השמים והארץ את האל (הוא מדבר אליו בגוף שני) הממלא אותם, או שייוותר משהו אחר מילויים, ולאן ישפוך האל את הנותר, ומייד חוזר בו משאלה זו וקובע שאין הכלים (*vasa*) גורמים יציבות לאל הממלא אותם שכן הוא המייצב אותם במילואו, וגם לו נשברו הכלים לא היה האל נשפך החוצה (במקור: *Non enim vasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangantur non effunderis*). אמנם שבירת הכלים כאן איננה מיתוס אלא אפשרות היפותטית דחוייה, אבל ייתכן, שהציור שמאחריה משקף מיתוס גנוסטי שהיה מוכר לאוגוסטינוס, אשר כידוע התעניין בגנוזיס וחלק מחייו אף היה מאניכאי, כפי שהוא מספר בספר אוטוביוגרפי זה, שמקום רב הוקדש בו גם לסתירת הגנוזיס, ואולי אפשר לצרף לפולמוס זה גם את הדברים הללו שחבוי בהם מיתוס גנוסטי, המובא כהשערה היפותטית הנדחית על הסף. ובאמת נמצא מיתוס זה של שבירת הכלים גם בספר הגנוסטי 'אוונגליון

⁷⁴ דברי בסילידס נשתמרו אצל היפוליטוס, *Refutatio*, ז, 21, 5; והובאו בהקבלה למקור דלעיל אצל קוויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 20, ואצל אמרספורט (לעיל, הערה 71), עמ' 25. זה האחרון הביא גם את המקור היווני. קוויספל ציין שם גם מקורות נוספים בעניין הביצה הקוסמית.

⁷⁵ ראה G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 264 וראה עוד: I. Tishby, 'Gnostic Doctrines in Sixteenth Century Jewish Mysticism', *JJS* 6 (1955), pp. 146-152.

האמת'.⁷⁶ ותיאור העולם ככלי המתמלא ע"י אביו ואמו (האל והחכמה) מצוי אצל פילון,⁷⁷ ואף הרעיון שהאל לא השפיע לעולם אלא במדה מועטת בלבד, כפי יכולת הקליטה של העולם.⁷⁸

ואוסיף ואציין כאן גם מאמר מ'רעיא מהימנא' (זוהר ח"ב, מב ע"ב) המתאר גם הוא שבירת כלים כאפשרות היפותטית של המאציל: 'ואי יתבר אומנא אליו מאנין דתקין יהדרון מיא למקור וישתארון מאנין תבירין יבשין בלא מיא. הכי עלת העלות עביד עשר ספירות...! משל זה, המצייר ציור זהה לזה של אוגוסטינוס, אף שמסיק ממנו מסקנות אחרות במקצת, היה לנגד עיני האר"י בשעה שניסח את תורת שבירת הכלים שלו.⁷⁹ וכך מצינו גם בפירושו של ר' אברהם גאלאנטי למקום זה שבזוהר, הנדפס בספר אור החמה לר' אברהם אזולאי, ח"ב, פרמישלא תרנ"ז (ד"צ בני-ברק תשל"ג), דף נא ע"ב, וז"ל: 'ואלו אתברי וגומר. ואילו יצוייר שישברו קאמר, אמנם לעולם לא אתברי זולת בעת אצילותם בסוד שבירת הכלים וירידת רפ"ח ניצוצין אשר ידעת אם זכית אליו'. המלים האחרונות רומזות לאר"י ותלמידיו,⁸⁰ ועניין רפ"ח ניצוצין לא מצאתי במקורות בלתי-לוריאניים. רבי אברהם גלאנטי היה אמנם תלמידו של הרמ"ק, אבל ידע על האר"י בן-דורו ורמז לדבריו בכמה מקומות בספרו, כשהוא מתייחס אליהם באופן אזוטרי.

עוד על כלים שנשברו כמשל לעולמות קדומים שנחרבו יכלו המקובלים ללמוד גם

מבר"ר ה, טו:

למלך שהיה לו כוסות דקין. אמר המלך אם אני נותן בהן חמין הם נבקעים. צונין הן מקריסין. מה עשה המלך ערב חמים בצונין ונתן בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה אם בורא אני את העולם במדת רחמים הוי חיטוייה סגין. במדת הדין אין העולם מתקיים, אלא הריני בורא במדת הדין ובמידת רחמים והלווי יעמוד.

⁷⁶ The Nag Hammady Library, San Francisco 1977, p.42; וראה להלן, הערה 94. בספר זה (עמ' 38). יש בין השאר גם הקבלה מעניינת לשירו של גבירול 'אהבתיך כאהבת איש יחיד', שעניינו המסורת הסודית ששמע המשורר בעניין 'הכול' השואף להיות כיוצרו. דרך אגב, שיר דומה מאוד מצאתי בהקדמת ספר פצול אלחכם לאבן אלעריב. ספר זה – *Evangelium Veritatis* – הוא כנראה ספרו של ואלנטינוס, גם הוא איש מצרים! וכמה דברים בספר נראים בעיני כהשפעות יהודיות. כך, למשל, מצינו שם (עמ' 45), דרשה על מלת 'תשובה שמקורה בוודאי בדו-משמעות עברית או ארמית; והאליגוריציה הפולמוסית של רעיון השבת (עמ' 44) מעידה אף היא על קשר עם היהודים. ביבליוגרפיה מפורטת ביותר של כל מה שנתפרסם סביב ספר זה עד שנת 1971, ראה, D. M. Scholer, *Nag Hammady Bibliography*, Leiden 1971, pp. 119-128.

⁷⁷ על השכרות (*De Ebrietate*), פסקה 32. ידידי ד"ר גדליהו סטרומזה הזכיר לפניי קטע זה בהקשר זה.

⁷⁸ על בריאת העולם (*De Opificio Mundi*), פסקה 23.

⁷⁹ ראה שער ההקדמות, שער א הקדמה ה, ירושלים תרס"ט ז טור ג. אני מודה לחוקר הקבלה יוסף אביב"י על הפניה זו.

⁸⁰ ראה ברכה זק, 'על פירושו של ר' אברהם גלאנטי', מחקרי משגב ירושלים בספרויות ישראל, תשמ"ז, עמ' 84.

ויש לזכור שהעולמות נחרבו לפי ספר הזוהר, מכיוון שלא היו ממוזגים כראוי בדין ורחמים, זכר ונקבה.

ואולי גם בהמשך הקטע האורפי, שהובא לעיל מן הדרשות הפסוודו-קלמנטיניות, תימצא הקבלה למיתוס הלוריאני של שבירת הכלים, אשר משבריהם נוצרו כידוע גם הקליפות, הן עולם הרע. הקטע ההוא ממשיך ומתאר את שעלה בגורל ביצתו השבורה. מחלקיה השונים נתהוו היסודות הקוסמיים, ומן הכבדים והתחתונים שבהם (קליפת הביצה?) נוצר השאול. וכדאי לזכור, שרעיון בניינו של הרע משברי העולמות שנחרבו אינו חידוש גמור בקבלת האר"י, אלא רמוז כבר בזוהר ח"ב, לד ע"ב.

דברי בסילידס בשאלת הצמצום וראשי האצילות אינם המקבילה הגנוסטית היחידה לקבלת האר"י. שלום הביא שם גם הקבלה מעניינת מאד מ'ספר הלוגוס הגדול' שמן הספרות הגנוסטית שנשתמרה בתרגום קופטי (במצרים!) ובין השאר ציין גם את תנועת האל 'מעצמו אל עצמו' (או 'נסיגת עצמו אל עצמו'), הקודמת שם לראשית האצילות, ומשמשת גם בקבלה, כפי שמפורסם,⁸¹ לאותו צורך עצמו (בכתבי ר' משה קורדובירו ו'קבלת האר"י' לפי נוסח ר' שבתי שעפטל הורוויץ). למרבה הפלא תימצא מקבילה כזאת גם בראשית אותו מאמר אורפי המצוי בדרשות 'פסוודו-קלמנס' שמחלקן השני הבאנו לעיל את עניין ביצת הטווס הקוסמית. וכך נוצר עולמנו לפי המאמר ההוא (בקיצור):

החומר ההיולי, מרובע היסודות ורווי רוח-החיים, היה כעין תהום ורמת אין-סופית, הנישאת באקראי ויוצרת בכך צירופים אין-סופיים שאינם מסוגלים להולדת יצור חי. ופעם קרה שים אין-סופי זה, מתוך טבעו שלו, זרם באופן מסודר מעצמו אל עצמו [במקור: $a\theta\pi\ \tau\omega = au\theta\tau\omega = ei\theta v\ \tau\omega \setminus au\theta\tau\omega$] כמערבולת, ועירב את הישיות בצורה כזאת שמכל אחת מהן החלק הפורה ביותר זרם אל המרכז.

⁸¹ ראה י' בן-שלמה, תורת האלהות של משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 62. לעניין הצירוף 'צמצום עצמו מעצמו אל עצמו', ראה שבתי שעפטל הורוויץ, שפע טל, האנוויאה שע"ב (ד"צ ירושלים תשל"א), דף ל טור א, ג; דף מה טור ב. שעפטל היה תלמידו הרוחני של ר' משה קורדובירו, ולא הזכיר אף לא פעם אחת את האר"י. עניין הצמצום מופיע אצלו תמיד, כאמור, בתוספת המלים 'מעצמו אל עצמו' השגורות בפי קורדובירו ואינן מצויות בכתבים הלוריאניים. האם אפשר להסיק מכאן שתורת הצמצום המכונה 'לוריאנית' (כלומר – נסיגת האלוהות ממקום מסוים לפנות מקום לבריאה, ולא צמצום לתוך שהוא נוסח מעין 'ניאופלאטוני' ומצוי אצל הרמ"ק) קדמה לאר"י ונמצאה אולי בכתבי הרמ"ק, שלא נשתמרו בידינו? יש לציין שהנחת קדמות תורה זו אינה קשה כל-כך, שכן ניצניה נמצאים כבר בכתבי הרמב"ן ובני-דורו (ראה ג' שלום, הקבלה בגירונה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 286-291). ועוד אציין, שתורת הצמצום אינה עיקר בכתבי האר"י, ובחלק מתיאורי ראשית האצילות הלוריאניים תורה זו נעדרת לגמרי (לאחרונה הרצתה ד"ר ברכה זק על תורת הצמצום אצל קורדובירו, והביאה מקורות מעניינים מדברי הרמ"ק לתורת הצמצום הלוריאנית. זק קיבלה שם גם את דעתי זו שהבעתי בפניה שהצמצום בספר שפע טל מקורו בכתבי קורדובירו. יש לקוות שהרצאתה זו תתפרסם בקרוב).

במרכז זה נתגבשה הביצה דלעיל וממנה העולמות כולם.

לא רק הביטוי 'מעצמו אל עצמו' מוכר לנו מתורת הקבלה, אלא התמונה כולה דומה. כעין זו היתה כנראה דעתו של האר"י בשאלת התחלת המציאות. מתוך תנועה פנימית של האין-סוף הדומה לים, מעצמו אל עצמו, שהביאה לריכוז החלק הראוי לבריאת העולמות במרכז, הוא המקום היחיד המתאים לבריאה; או בלשון המקובלים, קיבוץ שורשי הרע בבחינת מלכות שבמרכז אין-סוף.⁸² תנועה זו וריכוז זה הם שהביאו אחר-כך לצמצום בנקודת המרכז שבחללו נאצלו כל העולמות. אמנם תורה זו הוסתרה בכתבי ר' חיים ויטאל, תלמידו העיקרי של האר"י, שלא רצה לגלות דבר על הישויות שבתוך אין-סוף, או לתאר כפעולה מכאנית מה שהתרחש בתחום עליון זה, ולפיכך פתח את תיאורו בשלב הצמצום המצויר אצלו כפעולה רצונית של האל. אבל הגירסה האחרת השתמרה בצורה מוסווית פחות בכתבי תלמידיו האחרים של האר"י, ובראשם ר' יוסף אבן-טבול.⁸³ אמנם גם ויטאל אינו משמיט מתיאורו שהצמצום אירע במרכז אין-סוף, ולא היתה לקביעה זו כל משמעות לולא ידע ויטאל על בחינות שונות גם בתחומו של אין-סוף.⁸⁴ נראה אפוא שבתיאור השלבים האונטולוגיים הראשונים שימרה קבלת האר"י מיתוס קדום, שהיה משותף בחלקו ליהודים האלכסנדרוניים בני התקופה ההלניסטית ולבעלי הדת האורפית. אמנם לתיאור האורפי הנ"ל יש גם שורשים עמוקים בעולם המיתי היווני והמזרחי ובמחשבה הפילוסופית היוונית הפרה-סוקרטית.

נשוב עתה ונעיין במי שבקע מן הביצה הקוסמית הוא האל פאנס-אריקאפיוס. תמימות-דעים שוררת בין כל הקורות האורפיים (וכן במקבילותיהם הפיניקיות) ובתוכם אלה שצוטטו לעיל, באשר למינו של זה. אריקאפיוס הוא אנדרוגינוס, כולל בתוכו זכר ונקבה, והכרח לו בשניות זו, כי הוא העליון והיחיד, ולבדו עליו להוליד מקרבו את כל

⁸² על מלכות אין-סוף כמקום הראוי ביותר לבניין העולמות, ראה מאמרי 'ספר צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי' (לעיל, הערה 62), עמ' 84, הערה 71 (ושוב בספרי הנזכר שם, עמ' 308-309 הערה 71).

⁸³ זאת הראה י' תשבי, בספרו תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ד, עמ' נו-סא. ובדומה לכך מצינו גם אצל ר' ישראל סרוק בהקדמת פירושו לספרא דצניעותא, הנדפס בסוף ספר לימודי אצילות שלו. יחסה של קבלת סרוק לקבלת האר"י נידון כבר בהרחבה, ועדיין טעון בירור נוסף. הדעה הקבלית הנ"ל נתקבלה ופותחה גם בספרות השבתאית, ועל כך עמדתי במאמרי, וראה שם.

⁸⁴ ראה שער ההקדמות, א, הקדמה ד, ירושלים תרס"ט, דף ו, טור ב: 'הנה אז צמצם האין סוף את עצמו בנקדה האמצעית אשר בו ממש באמצע אורו'. וכיוצא בזה בעץ חיים, שער א, ענף ב, ירושלים תר"ע, ח"א, דף יא, טור ג. והגהת ר' מאיר פאפרש שם – 'בערכנו אמר הרב זה – מעידה על הקושי שעורר הציון של נקודת-אמצע בעצמות אין-סופית ופשוטה לכאורה.

האלים, זכרים ונקבות, והוא כולל את זרעיהם.⁸⁵ ובדומה לכך מצאנו גם בזוהר בקשר לעתיקא קדישא, הוא אריך אנפין. וזה לשונו:

בשעתא דעתיקא קדישא סתימא דכל סתימין בעא לאתקנא כלא, אתקין כעין דכר ונוקבא. באתר דאתכלילו דכר ונוקבא לא אתקיימו אלא בקיומא אחרא כעין דכר ונוקבא, והאי חכמה כללא דכלא. כד נפקא ואתנהיר מעתיקא קדישא, לא אתנהיר אלא בדכר ונוקבא, דהאי חכמה אתפשט ואפיק ממנה בינה ואשתכח דדכר ונוקבא הוא. חכמה אב בינה אמ. (ח"ג רצ ע"א, אדרא זוטא)

כפי שמבואר בדפים הקודמים (רפח-רפט) החכמה הכוללת זכר ונקבה אינה אלא הראש השלישי של עתיקא קדישא (בראשים אלה עסקנו לעיל)⁸⁶ והיא המכונה בשם זה (עתיקא קדישא) במשפט 'כד נפקא ואתנהיר מעתיקא קדישא לא אתנהיר אלא בדכר ונוקבא'. מה שמאיר ויוצר מראש שלישי זה של עתיקא קדישא, הנקרא חכמה, הוא זכר ונקבה ממש, הנבדלים זה מזה, ולא רק 'כעין זכר ונקבה' הכלולים יחד בעתיקא קדישא. הזכר והנקבה ממש הם הספירות חכמה ובינה, ראשית זעיר אנפין. והם הם ראש החכמה של עתיקא לאחר ההתפתחות שחלה בו. שניות כזאת של החכמה מצינו בזוהר בכמה מקומות, ולמשל בח"א טו ע"א, בהמשך הקטע שנידון לעיל בקשר לביצה האורפית.

פאנס-אריקאיס ברא מתוכו אלים ואנשים וקוסמוס שלם. אבל, כפי שנמסר בכל התיאורים האורפיים,⁸⁶ עולם זה לא נתקיים אלא נבלע כולו, כולל אביו מולידו אריקאפיוס, ונעלם בבטנו של זאוס. רק אחרי ששהו בבטן זו בני העולם הקדום – ביניהם הטיטאנים הנודעים – וקיבלו צורה חדשה, נולדו שנית ובראו בידי זאוס בכוח הבריאה שניתן בו מבשר אריקאפיוס שבקרבו.⁸⁷ מיתוס מקביל העוסק בעתיקא קדישא – הוא אריך אנפין – ובבריאתו הקדומה והגומה, מצוי כמה פעמים בספרות האדרא שבזוהר, כגון ח"ג קלה ע"א, אידרא רבא.

עתיקא דעתיקין עד לא זמין תקונוי בני מלכין כנס מלכין גליף מלכין ומשער מלכין ולא הוו מתקיימי עד דדחי לון ואנח לון ואצנע לון לבתר

⁸⁵ ראה גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 80, 101-102.

⁸⁶ ראה גותרי, שם, עמ' 80-81, 104-106.

⁸⁷ ראה למשל התיאור המובא אצל פרוקלוס בפירושו לטימאיוס לאפלטון, קרן (לעיל, הערה 23), עמ' 199. ובתרגום אנגלי ראה גותרי, שם, עמ' 81.

זמנא, הדא הוא דכתיב (בר' לו לא) ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום. בארץ אדום באתר דכל דינין מתקיימין תמן. וכלהו לא אתקיימו עד דרישא חוורא עתיקא דעתיקין אתתקן. כד אתתקן תקין כל תקונין דלתתא, תקין על תיקונין דעלאין ותתאין. מכאן אוליפנא: כל רישא דעמא דלא אתתקן הוא בקדמיתא לית עמא מתתקנא, ואי איהו מתתקן כלהו מתתקנן.

יארך ביאורו של מיתוס זוהרי מפורסם זה של 'מות המלכים'. רבים עסקו בו, ואף אני עצמי כתבתי עליו באריכות, ודנתי במשמעויותיו השונות – האונטולוגית וההיסטורית והדתית, וגם במקורותיו.⁸⁸ אבל המקורות השונים שיוכל הקורא למצוא שם, כגון מאמרי חז"ל על הקב"ה שהיה בורא עולמות ומחריבם, או שביקש לברוא עולמו במידת-הדין ונמלך ושיתף מידת-הרחמים, בכל אלה אין די למיתוס כה בוטה ומפתיע. מאמרי חז"ל הנ"ל חסרים את היסוד הדואליסטי והמיתי-תיאוגוני המובהק הבולט בזוהר (אף שהשם מיתוס יאה גם להם), אינם עוסקים כלל במלכים ואינם מזכירים שהבריאה החדשה נעשתה מחומרם של הראשונים. וכל היסודות הללו מצויים במיתוס האורפי הנ"ל. פאנס-אריקאפיוס הוא כעתיקא – אריך אנפין – והאלים והטיטאנים שנולדו ממנו ונבלעו אתו דומים למלכי אדום שמתו מחמת חוסר תיקונו של בוראם – עתיקא אריך אנפין. גם אופיים המרדני והמלחמתי של הטיטאנים מקביל לתיאור הנ"ל של שלטונם של המלכים אשר מלכו בארץ אדום, באתר דכל דינין מתקיימין תמן. (רק כפסע מכאן לזיהוי עתיקא ואדום, ויש בין המקובלים גם מי שעשה את הצעד הזה.⁸⁹ מאידך, עתיקא מתואר תמיד, אמנם בעקבות תיקונו, כרחמים הגמורים שאין בהם תערובת דין, ומצד זה מקביל אולי עולמו דווקא לתור הזהב המאפיין גם הוא את הבריאה הקדומה לפי מקומות רבים במיתוס היווני הכללי וכן האורפי. ואולי כדאי לזכור כאן, שהזהב בזוהר הוא דווקא סמל למידת-הדין.)

זאוס, שברא מתוכו את הבריאה השנייה, מקביל לזעיר אנפין, דמות האדם שבו נתקנו נכללו ונתיישבו המלכים שמתו, כפי שמבאר הזוהר והולך למשל בהמשך הקטע דלעיל (ח"ג, קלה א-ב). כשם שזאוס הוא מלך אלי-יוון, כך זעיר אנפין מכונה בזוהר בשמות הקודש של דת ישראל, ובראשם בשם ההוויה (למשל: ח"ג, קלח ע"א). ועוד. לאחר שברא זאוס את עולמו, על חורבותיו של הקודם, הוא מכונה בספרות האורפית

⁸⁸ במאמרי הנ"ל (לעיל, הערה 11), עמ' 195-197, 219-221. ואוסף, שלדעתי פירושה הראשון של 'מלכין' מאמר המצוטט כאן הוא מחשבות דחיות, מלשון 'נמלך בדעתו' והפכו ל'מלכים' בדרך של מיתזציה.
⁸⁹ הוא בעל הספר 'אבוא היום אל העין'. ראה המובאות אצל א"מ פרלמוטר, ר' יהונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות, ירושלים ותל-אביב תש"ז, עמ' 90-91.

'ראש, אמצע וסוף'. רבות עסקו בכך החכמים, ונמנו וגמרו שמכאן הגיעו לשונות דומות למסורת היהודית-נוצרית.⁹⁰ עם זאת נראה בעיני, שיש להעדיף גרסה מרוככת יותר של קביעה זו, ולטעון שהנוסחאות הדומות בברית החדשה ובספרות חז"ל משקפות גיוון אורפי של תפיסה יהודית עתיקה, הבאה לידי ביטוי כבר בדברי הנביא 'ישעיהו השני' (מא, ד; מד, ו; מח, יב). בין כך ובין כך מאלף הדבר, שהד לביטוי זה נשתמר בספר הזוהר באותו הקשר כבמיתוס האורפי. בקטע מקביל למצוטט לעיל, בתחילת אידרא רבא, ח"ג קכז ע"א, נוסף עוד פרט, ונאמר, שבשעה שעתיקא קדישא היה מגלף את מלכיו שלא התקיימו, 'שירותא וסיומא לא הוה', ומכלל לאו אתה שומע הן בנוגע לבריאה המתוקנת בזעיר אנפין.

אמת, בזוהר מרוכך המיתוס במקצת ומתאים למונותיאזם, או לפחות להרמוניה השוררת בתחום האלוהות לפי דת ישראל. כמובן, אין עתיקא קדישא עצמו כביכול מת עם מלכיו ואינו נבלע ח"ו בבטנו של זעיר אנפין. להיפך, התיקון מתחיל ומותנה בתיקונו של עתיקא, ובאמצעות תיקונו של זה מיתקן גם זעיר אנפין. אבל גם בזוהר חסרונו של עתיקא מקביל לאסונם של מלכיו, ומדגיש זאת הזוהר בטענתו, שמכאן משל ההדיוט הפוליטי שלפיו קלקולו של עם תלוי בקלקול מלכם. ואולי גם לבליעת אריקאפיוס בבטן זאוס יש בזוהר מקבילה מגולגלת ומעודנת. זעיר אנפין איננו נתקן אלא באמצעותו של עתיקא קדישא – אריך אנפין – ובעזרתו הוא פועל ובורא למטה, וממש כמו שראינו לעיל, שכוח הבריאה והולדת האלים בא לו לזאוס מבשר אריקאפיוס הבלוע באיבריו. אמנם לא את בשרו של אריך אנפין בולע זעיר אנפין, אבל שלושה מוחין שופעים מפרצוף אריך וממלאים את ראשו וגופו של הזעיר, ובאלה מקור כוחו; ובעיקר במוח השלישי, מוח הדעת, שהוא מקור כוח ההולדה.⁹¹ גם לכיוון כזה יש מקור במיתוס האורפי. פאנס אריקאפיוס נקרא גם בשם Metis שפירושו עצה או דעת. ומטיס זו, לפי המיתולוגיה האורפית והיוונית בכלל, בלעה זאוס ושיכנה בראשו, עד שהוצרכה בתה להיוולד מתוך ראשו של זאוס, והיא אתינה האלה, המכונה בכתבים האורפיים גם בשם תבונה

⁹⁰ ראה: קוויספל (לעיל, הערה 44), עמ' 17 והספרות הנזכרת שם; אמרספורט (לעיל, הערה 71), עמ' 21; גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 82. על הניסוחים היהודיים והנוצריים של האימרה, ראה מאמרי (לעיל, הערה 13), עמ' 59-60.
⁹¹ ראה למשל: זוהר ח"ב, קכב ע"ב – קכג ע"ב (היא האידרא המכונה בדפוסים 'דבי משכנא'); ח"ג קלא ע"ב (אידרא רבא); רפט ע"ב – רצא ע"א (אדרא זוטא). עניין זה הפך עיקר גדול בקבלת האר"י.

(su/nesiv). ולעיתים מצינו שדווקא היסוד האינטלקטואלי הזה הוא שאפשר לזאוס את מלאכת הבריאה.⁹²

השוואה זו עם המיתוס האורפי יכולה אולי להעמיק עוד את הבנתנו בפרשת מות המלכים. לפי הזוהר פגם הרווקות הוא שגרם את מות מלכי אדום. עניין זה דורש עיון רציני, ועסקתי בו במקום אחר.⁹³ ועוד ים הזוהר גדול ורחב-ידיים. הזוהר דן בכך במקומות אחדים, ובכללם בהמשך המאמר שצוטט לעיל, בדבר פגם העם שתלוי בפגם המלך (ח"ג, קלה א-ב). מכאן אפשר אולי ללמוד, שגם פגמו של אריך אנפין היה דומה לכך (אין כל תמה בכך שהזוהר לא הזכיר דבר כזה בפירוש). ואולי קשור הדבר במה שראינו, שאריך אנפין, כאריקאפיוס, אנדרוגינוס הוא. ואולי היה מי שפירש כך גם את המיתוס האורפי – למה נתקיימה הבריאה וההולדה על-ידי זאוס, מה שלא היה כך בבריאתו של אריקאפיוס? מפני שזאוס הוליד בעזרת נקבה נפרדת ממנו. הסבר כזה נמצא אמנם בכמה וכמה שיטות גנוסטיות הדומות לאורפיות מכמה בחינות, ולפיהן תלוי פגם הבריא במקורה החד-מיני,⁹⁴ ומקבילה לכך ראיתי גם בספר תיקוני זוהר, שהאדם החוטא, אדם דבריאה הנקרא גם בן כסיל ('סכלא' הוא מן השמות הנפוצים של המפלצת המקבילה בגנוזיס), נברא על-ידי אמה לבדה בלא שיתוף אבא, ולפי דעתי ניכרת כאן ההשפעה הגנוסטית.⁹⁵ ואכן, לכל פרשת מות המלכים יש גם מקבילות בספרות הגנוסטית, ואלה נוגעות גם לאספקט הרווקות, ועל אחת מהן כבר עמדתי בעבר.⁹⁶ ומסתבר שמיתוס זה היה גם הוא משותף (mutatis mutandis) לכמה זרמים גנוסטיים-יהודיים ולדת האורפית, והיה יכול להגיע לזוהר מכיוונים שונים, ואיננו יודעים גם במקרה זה מה בדיוק היה מקורו של בעל הזוהר, ואיזוהי דרך השתלשלותו.

⁹² ראה: גותרי (לעיל, הערה 22), עמ' 82, 97; אמספורט (לעיל, הערה 71), עמ' 18, 21, והטקסט האורפי המצוטט שם מפירושו של פרוקלוס לטימאוס לאפלטו, עמ' 24 – הטקסט המצוטט מדאמאסקיוס.

⁹³ במאמרי הנ"ל (לעיל, הערה 11), עמ' 198-203.

⁹⁴ ראה קוויספל (לעיל, הערה 45), עמ' 9-10.

⁹⁵ זוהר ח"א, כב ע"א-ע"ב, הקטע שייך לספר תיקוני זוהר. בקטע זה דנתי במאמרי 'חיבור בלשון הזוהר לר' וולף בין ר' יהונתן אייבשיץ על חבורתו על סוד הגאולה' קרית ספר נו (תשמ"ב), עמ' 168-170 (ושבו בספרי, הערה 6, עמ' 91-93, 347-348). כדאי לציין, שהאל הבורא נקרא כאן 'מארי דבנינא', שהוא תרגומו של דמיורגוס, כידוע, גם בתיאורים אחרים של השכינה הקדימו הגנוסטיקנים את המקובלים, ורבים מגנוסטיקנים אלה היו יהודים, ויכלה תורתם להגיע בקבלה לידי המקובלים. כך מצינו שתורה גנוסטית בדבר השכינה, המכונה 'חכמה', 'ארץ' ו'ירושלים', נמסרה לאוריגנס מפי יהודים, שרמזה בפירושה לבר' א, ב. על כך ראה: J. C. M. van Winden, 'Terra autem stupida quadam erat admirtione', Reflections on a Remarkable Translation of Genesis 1:2a בתוך ספר היובל לקוויספל (לעיל, הערה 10), עמ' 458-466. וכגון זה מצאנו גם באוונגליון האמת (לעיל, הערה 76) בראשיתו. נראה שאפשר להביא לכך גם מקבילות מן הקבלה, כגון זוהר, ח"א לט ע"ב; ואכמ"ל.

⁹⁶ במאמרי (לעיל, הערה 11), עמ' 226.

אבל פטור בלא כלום אי-אפשר. לסיום, אנסה להצביע על רמזים מעטים המצביעים על מציאות מיתוס אריך אנפין בספרות היהודית שלפני הזוהר. בתלמוד הבבלי, סנה קיא ע"א, למדנו: 'וימהר משה ויקד ארצה וישתחו [שמ' לד, ח] מה ראה משה? ר' חנינא בן גמלא אמר: ארך אפיים ראה. ורבנן אמרו: אמת ראה.' ארך אפיים ואמת מוצגים כאן כשתי היפוסטאזות אלוהיות, והם מתאימים בדיוק לכינוייהם של אריך אנפין וזעיר אנפין שבזוהר.⁹⁷ לעניין אריך אנפין רומזת אולי גם דמותו של המלאך ענפיאל, הידוע מספרות ההיכלות. מקורו ומקור שמו של מלאך זה אינם ברורים כל עיקר, והוא מתואר כעליון על כל המלאכים – אפילו על מטרון שר הפנים – ומושווה לעתים ל'יוצר בראשית' או ל'יוצר עולם'; וכבר סבר יוסף דן שלפנינו כעין דמיורגוס גנוסטי.⁹⁸ תיאור זה, ואפילו שם המלאך, מתאים מאוד לעניינו של אריך אנפין – אריקאפיוס – שעל תפקידו הדמיורגי עמדנו לעיל (אף שכאן ירד לדרגת מלאך). בספרות חוג העיון קרובה דמותו של ענפיאל עוד יותר לאריך אנפין שבזוהר, כי הוא מתואר שם רק כראש הנישא מעל כל האיברים,⁹⁹ וכן בזוהר, כגון ח"ג, רפט ע"ב, אדרא זוטא: 'האי עתיקא קדישא סתימא דכל סתימין בגין דאיהו רישא עלאה לכל עלאין, לא אדכר בר רישא חדא בלא גופא.'

ג'ובאני פיקו דה לה מיראנדולה היה הראשון שקישר בין האורפיות והקבלה, יותר מארבע-מאות שנה לפני רוברט אייזלר. מתשע-מאות התיזות הנודעות שלו, שלושים ואחת הקדיש פיקו לקובץ ההמנונות האורפיים (פיקו לא עסק בתיאוגוניות שהיו נושא מחקרנו), וברובם מתפרשים ההמנונות על-דרך הקבלה. רבים מפירושו של פיקו נותרו חידה בעצמם, ובדרך-כלל קשה להמליץ על שיטת הסברו גם כאשר אפשר לרדת לסוף דעתו.¹⁰⁰ אבל משהו מן הרנסנס שלו עשוי גם היום למשוך את לב החוקר – ההכרה, שנפתלים ונפלאים הם דרכי דת האבות ורוח האדם, והרוצה לרדת עד חקריהם אינו יכול להסתפק בדרך הסלולה של המסורת הפנימית, שככל שמתקדמת היא נעשית ישרה יותר וצרה יותר. הדת היהודית מופיעה אל העין בתוספת עמקות ורב-גוניות מן המקומות שאליהם גלתה התורה, ואפשר אולי ללמוד משהו על חכמת הקבלה גם מפיו של אורפיאוס.

⁹⁷ ראה שם, עמ' 225.

⁹⁸ י' דן, 'ענפיאל מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 447-457.

⁹⁹ ראה מ' אידל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', בתוך: ספר תשבי, ירושלים תשמ"ו. אידל הוא שהפנה אותי להקבלה זו.
¹⁰⁰ ראה ח' וירשובסקי, 'המאגיה האורפית של ג'ובאני פיקו דה לא מיראנדולה', בספרו: שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים תשל"ה, עמ' 39-51.

נספח

לאחר שנמסר מאמר זה לדפוס הפנני פרופ' שלמה פינס למאמרם של *Nicole Zeegers & Vander Vorst* 'Les versions juives et chrétiennes du fr. 245-7 d'orphée', *l'antiquité classique (belg)* 39 (1970), pp. 475-506. מאמר זה דן בפרגמנטים האורפיים מס' 245-247 באוספו של קרן (לעיל, הערה 23), שכלול בהם טקסט אורפי המיוחס לפילוסוף היהודי האלכסנדרוני בן המאה השנייה לפני הספירה, אריסטובלוס מפניאס. בחיבור אורפי זה מצויים אמנם יסודות יהודיים רבים ובהם רמזים לאברהם ולמשה, לשני לוחות הברית ולעשרת הדיברות. בכך יכול היה להימצא אישור לטענתי בדבר האלמנטים היהודיים שנקלטו באורפיות האלכסנדרונית במאה השנייה לפני הספירה; אלא שמחברי המאמר מוכיחים בו שהיסודות היהודיים, כמו הנוצריים, לא היו בנוסח המקורי של המאמר אלא נוספו מאוחר יותר בידי מחברים יהודיים ונוצריים. גם כך מעיד הדבר על זיקה מסוימת בין הדת האורפית והיהודית בתקופה העתיקה (במאות הראשונות לספירה), הגם שלאור דברינו במאמר הנוכחי אפשר אולי לשער, שמשהו מן האלמנטים היהודיים היה גם בנוסח המקורי של הטקסט האורפי, ולמזיזיפים היה על מה להתבסס ולפתח.

טקסט זה נדון גם בספרו של יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית (ירושלים תשכ"ט ח"א עמ' 148-170), בפרק הנקרא 'התנועה האורפית, השיר היהודי האורפי'. גוטמן מפרסם שם תרגום של שני הנוסחים של השיר, ודן בהם באריכות, ומקדים מבוא על התנועה האורפית, ועל שלוחתה האלכסנדרונית, ואף מזכיר, אם כי תוך דחייה, את סברתו של אייזלר בעניין אריקאפאיוס. גם גוטמן לא עסק אלא בסיגול השירה האורפית לצרכים יהודיים, אבל הוא מציין גם 'שהתורה האורפית מסוגלת היתה לקלוט כמה זרמים הזרים לה, לכאורה, בטבעם'. הקורא דבריו בדבר הקרבה שבין שתי הדתות, לא יתקשה לעכל גם את רעיון ההשפעה בכיוון ההפוך, שהיה הנושא למאמרנו זה.

