

בריכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחודש

מאת יהודה ליבס

בריכה ובת בספר הבהיר

הבריכה פורצת אל הקורא כבר בראשית ספר הבהיר, שנחשב לראשית הספרות הקבלית,¹ במהלך פירושו על האות ב, שבה פותחת התורה:

ומפני מה מתחיל בב'? כמה דמתחיל 'בְּרָכָה',² ומנא לן דהתורה נקראת ברכה, שנא' [מר] 'ומלא ברכת ה' ים' וגו',³ ואין ים אלא תורה, שנא' 'ורחבה מני ים'.⁴ ומאי 'מלא ברכת ה', אלא כל מקום ב' הוא ברכה, כמה דאת אמ' [ר] 'בראשית',⁵ ואין 'ראשית' אלא חכמה,⁶ ואין חכמה אלא ברכה כד"א⁷ 'ויברך אלהים את שלמה' ו'ה' נתן חכמה לשלמה'.⁹ משל

¹ ראה גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח. ספר הבהיר הוא התעודה הראשונה הנחקרת כאן (אחרי המבוא הכללי). ספר הבהיר הוא גם התעודה הראשונה שנחקרה על ידי שלום, שלספר זה הקדיש את עבודת הדוקטור שלו.

² לפי בראשית רבא, א, י: 'למה נברא בב' שהוא לשון ברכה, ולמה לא בא' שהוא בלשון ארירה'.

³ דב' לג 23, והמשך: 'ודרום ירשה'.

⁴ איוב יא 9.

⁵ בר' א 1.

⁶ בראשית רבא א, ד: 'ואין ראשית אלא תורה היך מה דאת אמר "ה' קנני ראשית דרכו" (מש' ח 22)', ובמקור במשלי מדובר על החכמה ולא על התורה. תרגום ירושלמי מתרגם את המלה 'בראשית' שבראשית התורה ל'בְּחֹכְמָתָא'. בנוסחאות אחרות בספר הבהיר (כגון בנוסח הדפוס הראשון שמובא בפקסימיליה במהדורת אברמס דלהלן, עמ' 265) נוסף כאן: 'שנאמר "ראשית חכמה יראת ה'" (תה' קיא 10)'. המשפט 'אין ראשית אלא חכמה' מצוי גם בפירושו האגדות לר' עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"ה, עמ' 81.

⁷ = כמה דאת אמר.

למה הדבר דומה, למלך שהשיא את בתו לבנו ונתנה לו במתנה¹⁰ ואמ' לו עשה בה כרצונך. מאי משמע דהאי ברכה לישנא דברך, דכתי' [ב] 'כי לי תכרע כל ברך',¹¹ מקום שכל ברך כורע לו. מלה"ד,¹² למבקשי' [ם] לראות פני המלך ואינם יודעים אנה המלך, שואלים ביתו של מלך תחלה ואחר כך שואלים אנה המלך. לפי' [כך] 'כי לך'¹³ תכרע כל ברך', ואפי' [לו] עליונים, 'תשבע כל לשון'.¹⁴

ישב ר' אמורא ודרש: מאי דכתי' 'ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה'? אלא כל מקום ב' מבורך, כי הוא המלא שנא' 'ומלא ברכת ה'', ומשם משקה הצריכים, ומן המלא נטלה עצה תחלה. מלה"ד, למלך שרצה לבנות פלטרין שלו בצלעים החזקות, קצץ צורים וחצב סלעים, יצא לו מעין מים גדול מים חיים, אמ' [ר] המלך: הואיל והמים יש לי נובעים, אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם, הד"כ¹⁵ 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום'¹⁶ וגו'.¹⁷ ואמרה תורה אלפים שנה הייתי בחיקו שעשועים, שנא' 'יום יום', ויומו

⁸ אין פסוק כזה (לפי הנוסח שלפנינו זה ראשית הפסוק שבהערה הבאה, אך בנוסחים אחרים, כגון בנוסח דפוס ראשון שם, נוספה כאן המלה 'וכתיב'). וראובן מרגליות במהדורת ספר הבהיר שלו (ירושלים תשי"א) הציע במקום זה את הפסוק (שהוא דברי שלמה עצמו) 'והמלך שלמה ברוך' (מל"א ב 45), אך פסוק זה אינו קשור למתנת החכמה שקיבל. לדעתי 'פסוק' זה מושפע מ'וה' ברך את אברהם בכל' (בר' כד 1), כי זה נדרש בספר הבהיר (מהדורת אברמס, ס' 52) על בתו של אברהם (ראה בבלי, בבא בתרא טז ע"ב), שניתנה לו מיד הקב"ה, ודומה שהיא זהה לחכמה שניתנה כאן לשלמה לאשה.

⁹ מל"א ה 26.

¹⁰ ראה להלן, הערה 111 ולידה.

¹¹ יש' מה 23.

¹² = משל למה הדבר דומה.

¹³ כך במקום 'לי' שבפסוק דלעיל. כך ('לך') הוא גם הנוסח בתפילת 'עלינו לשבח'.

¹⁴ המשך הפסוק.

¹⁵ = הא דכתיב (= זהו שכתוב).

¹⁶ מש' ח 30.

אלף שנים, שנא' 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול',¹⁸ מיכאן ואילך לעתים, שנא' 'בכל עת',¹⁹ והשאר לעולם, שנא' 'ותהלתי אחטם לך'²⁰ וגו', מאי 'תהלתי', דכתי' 'תהלה לדוד ארוממך',²¹ מאי 'תהלה', משום ד'ארוממך'. ומאי רוממות, משום ד'אברכה שמך לעולם ועד'.²² ומאי ברכה, אלא מלה"ד, למלך שנטע אילנות בגנו, אע"פ²³ שירדו גשמים ושואב תמיד וגם הקרקע לח, צריך הוא להשקותם מן המעיין, שנא' 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם',²⁴ ואם תאמר שהיא חסרה כלום הרי הוא אומ' [ר] 'תהלתו עומדת לעד'.²⁵ (פיסקאות 3-4)²⁶

תמונת הבריכה צפה ועולה, זכה וצלולה, מתוך שצף של דרשנות מגומגמת ומלאה אסוציאציות לשוניות ומדרשיות ידועות. הבהיר פותח כאן בראשית שבראשית, באות הראשונה ובמלה

¹⁷ = וגומר. המשך הפסוק: 'משחקת לפניו בכל עת'.

¹⁸ תה' צ 4. ולפי בראשית רבה ה, ב.

¹⁹ ראה בהערה שלפני הקודמת.

²⁰ יש' מח 9. דומה ש'אחטם' מתפרש כאן כמו 'אחתם' (בתוספת נופך מן אריכות אף במשמעות דחייה) בהוראת אצפון, או אגנוז ואשמור, ובמשמעות כללית הדומה לזו המשתמעת מן המיתוס הידוע על האור שנברא ביום הראשון ונגנז לצדיקים לעתיד לבוא - ראה בבלי, חגיגה יב ע"א, ועוד. על מיתוס זה ראה בספרי, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן, בפרק העשירי.

²¹ תה' קמה 1.

²² סופו של הפסוק שבהערה הקודמת.

²³ = אף על פי.

²⁴ תה' קיא 10.

²⁵ סוף הפסוק שבהערה הקודמת.

²⁶ ספר הבהיר, מהדורת אברמס (כרוב, לוס אנג'לס תשנ"ד), עמ' 118-121, בתוספת פיסוק משלי. לפי מהדורה זו, המסתמכת על כתב יד מינכן בצירוף פקסימיליה של כתב היד, יסומנו הפסקאות גם בהמשך המאמר.

הראשונה של ספר בראשית, ששם מבקש הוא למצוא את הישות הראשונה המקיימת את העולם. 'ראשית' היא חכמה ותורה ויראה ואף בת, והאות ב' שבראשיתה דומה לבית ורומזת לברכה,²⁷ המלה ברכה מזכירה גם כרך, גם תהילה ורוממות, ואף בריכה, כפי שעולה בבירור מן המשפט 'הוא המלא שנא' "ומלא ברכת ה'", ומשם משקה הצריכים'. מפרשנות כזאת פרץ כאן המעיין בבית המלך, שאין לו מקור לשוני אחר. הצורה 'ברכת' נתפשה בוודאי על ידי הדרשן כצורת נסמך של 'ברכה', ואולי גם בהשפעת המלה הערבית 'ברכה' (بركة) שמשמעותה בריכה ומנוקדת במקבילה הערבית של חיריק שווא ופתח (ההשפעה הערבית על ספר הבהיר היא מן המפורסמות).²⁸

שלא כמו שאר האסוציאציות שמשתרשות כאן מתוך צירוף של מקורות, את הברכה מפתח הבהיר לתמונה מקורית ועזה.²⁹ מדובר בבריכת מותרות, שאפשר גם בלעדיה, שהרי מלכתחילה לא עלתה היא כלל על דעתו של האל-המלך הבנאי, שכל מעייניו היו בבניית ארמון, בלא בריכה ובלא גן שעשועים. הוא רק חצב לו בתחילה יסודות בצורים וסלעים כדי להשתית עליהם את הפלטרין שלו, אך פתאום, במהלך החציבה, 'יצא לו מעין מים גדול מים חיים', ורק אז עלה הדבר על דעתו, ואמר: 'הואיל והמים יש לי נובעים, אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם'. יתר על כן. גם הגן יכול בעצם להתקיים בלא הברכה או המעיין, שהרי 'ירדו גשמים ושואב תמיד וגם הקרקע לח', אך המלך הגנן אינו מסתפק בכך להשקות את אילנותיו, אלא 'צריך הוא להשקותם מן המעיין', כלומר מן הברכה, שפירושה כאן אגם בבוסתן, הניזון ממעיין.

²⁷ על האפשרות שהאות ב והמלה ראשית מתחלקות לשתי דרגות, זו מעל זו, ראה להלן, בהמשך המאמר, בפרקים 'המלא' ו'בן ומחשבה'.

²⁸ דוגמה מובהקת היא 'מה משמע חרק לשון שורף' (סעיף 28), שאין לה מובן אלא לפי הפועל הערבי: חרק (حرق), ועל כך עמד כבר שלום: Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Edited by R. J. Zwi Werblowsky, Translated from the German by Allan Arkush, Princeton 1987, p. 56 n. 12. עוד על הבהיר והערבית ראה להלן, הערה 61, 108, 129 ולידה.

²⁹ ראה אביגדור הנמן, משלי ספר הבהיר: לשון או תמונה. עבודת גמר ל MA בהדרכת יהודה ליבס, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

מה פשר הצורך בבריכה מיותרת לכאורה? זהו הצורך ב'טעם החיים', אם לשאול סיסמת פרסומת ולהעבירה לתחום שמתאים לה יותר, כלומר לא החיים עצמם אלא מה שנותן להם טעם, משמעות ויופי. חיים אלה הם בראש ובראשונה (תרתי משמע) חייו של האל הבורא, שאלפיים שנה לפני הבריאה השתעשע לבדו בברכה ובגן, ובעת הבריאה שיתף בכך גם את הברואים, כפי שנדר בהתפעלותו כשראה בראשונה את המים היוצאים: 'הואיל והמים יש לי נובעים, אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם'. אומנם בימות העולם הזה הברואים נהנים מכך רק 'לעתים', אך השעשוע המלא מיועד להם 'לעולם', הוא העולם הבא, הוזהר חלקית עם אותו 'גן', הוא גן עדן.

הבריכה אין כמוה לצורך וליופי, אך לא נבראה ברצון הבורא, אלא הגיעה אליו במקרה, כמתנת חנם בהיסח הדעת. תיאור כזה הוא חידוש גדול, שלא מצאנוהו במקום אחר.³⁰ ואכן גם בספר הבהיר שנוי הוא במחלוקת בין החכמים. בהמשך הספר, בסעיף 14, מביא ר' לויטס בן טיבוריא³¹ את דברי הקב"ה המתהדר: 'אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם [...] אני לבדי הייתי כשעשיתי אותו', ועל כך מתרעם ר' אמורא, אותו חכם שדרש את דרשת הבריכה דלעיל, שיצאה מאיליה בסעיף 4,³² ועונה לו ר' לויטס, במשל מנוגד, שעל פיו לא פרץ המעיין אלא לפי רצון הגגן:

אמר ר' אמורא: מדברין נלמוד שצורך העולם הזה ברא הקב"ה קודם לשמים?! אמר לו הן. משל למה הדבר דומה, למלך שביקש ליטע אילן בגן, השגיח בכל הגן לדעת אם יש לו מעיין מים המעמיד אותו, לא מצא, אמ' אחפור מים ואוציא מעין כדי שאוכל לקיים³³ האילן, חפר והוציא מעין נובע מים חיים, ואחר כך נטע האילן ועמד ועשה פרי והצליח בשרשיו שהשקוהו תמיד ששאבו מן המעיין. (סעיף 15)

³⁰ בספר הבהיר, סעיף 12, מובא משל מקביל על מלך ש'מצא עטרה', ודומה שלשון מציאה מצביעה על היסח הדעת (בבלי, סנהדרין צז ע"א: 'שלושה באין בהיסח הדעת, אלו הן משיח מציאה ועקרב').

³¹ נוסח אחר 'עיבוריס' או 'טברוס'.

³² דפוס ראשון גורס גם בסעיף 4 וגם בסעיף 15 'רחומאי' במקום 'אמורא'.

³³ תיקון המגיה בכתב היד: 'שיוכל להתקיים'.

לבריכה יפהפייה זו יש גם פנים אחרות, שמתוארות כאן בתמונה מפותחת לא פחות, תמונתה של דמות נשית, אומנת-סוכנת, שבדומה לאבישג השונמית השתעשעה בחיקו של הקב"ה ושעשעתו אלפיים שנה עד בריאת העולם, ומשנברא נתנה האל במתנה גם לשלמה ולאברהם³⁴ ואף לעם כולו, כי היא בבחינת 'שכינתן של ישראל', ומצוירת כאמם הרחמנייה (סעיף 51). אומנם רחמנות זו עשויה להתהפך להפכה. מהפך זה, אף שנעשה עקב מעשי הבנים, מוצג כאן כמעשה של קפריזיות נשית,³⁵ הקשורה, כך דומה, לאופיה הספונטני של הבריכה, שאותו ראינו לעיל.

השפעת הגנוזים

דמות השכינה של ספר הבהיר תוארה כבר רבות במחקר,³⁶ והחוקרים גם התלבטו קשות בשאלת מקורותיה של דמות זו. זו אמנם שאלה מעניינת ולגיטימית שלעצמה, ותעסיק גם אותנו כאן, אך דומני שהיא התחדדה יתר על המידה בגלל מורשת תנועת ההשכלה, שנשיות כזו בעולם האלהי לא התיישבה היטב עם דימוי היהדות שלה. אני, לעומת זאת, מחזיק בדעה שדמות זו היא בעיקרה פרי התפתחות יהודית פנימית, וכך הראיתי באריכות במאמרי על 'המיתוס היהודי וגלגולו'.³⁷ דמות השכינה הקבלית נוצרה בהתלכדות של מיתוסים יהודיים

³⁴ ראה לעיל הערה 8, ולהלן ליד הערה 80.

³⁵ ספר הבהיר, ס' 45: 'וכנסת ישראל אומרת: אל תדמו שאני מבקשת רחמים עליכם. לא די שאני אדון את הדין, אלא אף אני אִנסר'.

³⁶ ראה למשל, גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק ירושלים תשל"ו, פרק ה: 'השכינה'; דניאל אברמס, הגוף האלהי הנשי בקבלה, מאגנס, ירושלים תשס"ה, עמ' 33-37, 74-78. Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbala*, Princeton University Press 2002, chap. 6: 'Shekhinah in the Bahir'

³⁷ יהודה ליבס, 'De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו', המאמר נכלל בקובץ: יהודה ליבס, עלילות אלהים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' 121-35. הדיון על השכינה נמצא שם בעמ' 107-90. מאמר זה, ושאר מאמרי שייזכרו להלן, ניתן לקריאה גם באתר האינטרנט שלי, שכתובתו:

<http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>

עתיקים, שחלקם מצויים בספרות המקרא וספרות חז"ל, ובחלקם נשמרו בעל פה, ורק רמזים להם אפשר למצוא בספרות. השכינה היא גלגול של הדמות המואנשת של עם ישראל, 'בתולת בת ישראל' המקראית או 'כנסת ישראל' של ספרות חז"ל, שכבר במקורות אלה נחשבה לבת זוגו של הקב"ה. סביב דמות זו התלכדו עוד מיתוסים קוסמולוגיים עתיקים, יהודיים אף הם, שעניינם הארץ או הלבנה, וכן ספקולציות על שכינת האל, כלומר על היסוד האלהי האימנטי במציאות והשוכן במקדש, וכן על החכמה האלהית שמופיעה בדמות נשית וארוטית כבר בספרות החכמה במקרא (תהלים, משלי, איוב וקהלת) ובספרות החיצונית (בן סירא וחכמת שלמה), והוסיפה והתפתחה בספרות חז"ל (עם זיהוי של חכמה ותורה). מקורות אחרונים אלה נוגעים ביותר לעניינינו כאן, והם אכן נוכחים היטב בקטע דלעיל מספר הבהיר.

אין להסיק מכך שמקורות חוץ יהודיים אינם רלוונטיים להבנת דמותה הנקבית של הבת-הבריכה-החכמה בספר הבהיר. המיתוס היהודי לא התפתח בחלל ריק. במהלך התפתחותו בא הוא במגע עם תרבויות העמים, ניזון מהן ואף הזין אותן מצדו. קשרים סבוכים אלה מעניינים במיוחד דווקא אם נכיר בקדימותו של היסוד היהודי הפנימי שבכל אלה נותר על כנו. על חוקר המיתוס היהודי לעסוק גם בדתות אחרות, ובעיקר באלה שהיוו רקע להתפתחות דת ישראל. – אלה יעניינו אותו לעתים בגלל דמיון יסודי במבנה המחשבה הדתית, לעתים בגלל השפעה אפשרית על דת ישראל (גם התנגדות או פולמוס הם סוג של השפעה³⁸), ולעתים בגלל השפעת דת ישראל עליהן, ולעתים אף בשל השפעה חוזרת, רצוא ושוב. יש אף שבחקר תרבויות אלה ימצאו יסודות שמקורם בישראל, אך כמעט ואבד זכרם מספרותנו.³⁹

מחקר כזה צריך להתבסס על בחינה של המקורות, בלי להניח מראש השפעה מסוימת בגלל קרבה בזמן ובמקום. הנחה כזאת אפשר למצוא בעבודתם של חוקרים אחדים המבקשים למצוא את המקור לדמות השכינה בבהיר ובזוהר בדמותה של מרים אם ישו הנוצרי, שעבודתה התגברה והתפשטה בימים ובאזורים שבהם הופיעו ספרים אלה בישראל. לדעתי אין אמת

³⁸ בהשפעה כזאת מסביר הרמב"ם את דיני הקרבנות שבתורה. מורה נבוכים, ח"ג כט-מו.

³⁹ ראה: יהודה ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס ח"א, ירושלים תשמ"ח (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז), עמ' 425-459.

בהשערה זו, שכן לא מצאתי דמיון בעיקרי הדברים בין מרים לבין השכינה,⁴⁰ גם אם בפרטים שוליים אפשר למצוא נופך של השפעה נוצרית גם על מיתוס השכינה הקבלי.⁴¹

אכן דמות החכמה הנקבית של ספר הבהיר מקיימת זיקה גם עם מקורות מחוץ ליהדות. כך הוא אף לגבי דמות החכמה המקראית, שהשוותה לרוב עם דמות מקבילה בספרות המצרית העתיקה, ועם זאת, עיקר שורשה בישראל,⁴² וכך גם באשר להופעתה של דמות זו בספר הבהיר, שגרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה, מצא לה שורשים בתורת הגנוזיס, תורת המינות הנוצרית מן המאות הראשונות לספירה,⁴³ בדמותה של סופיה, שפירושה ביוונית 'חכמה', ובגנוזיס מופיעה היא בהאנשה, כהיפוסטזה אלהית נקבית.

אינני מזדהה עם ניסוחיו של שלום המוצא בדמות החכמה-בת של ספר הבהיר חידוש רדיקאלי ביהדות, שהגנוזיס הוא מקורו העיקרי. לדעתי, כאמור, הקשר בין דברי הבהיר לבין הרקע המקראי והמדרשי הוא אורגאני יותר. יתר על כן, לתורה הגנוסטית עצמה יש שורשים גם במסורת יהודית שקדמה לה, ואלה הגיעו לעתים לידי ביטוי מוחצן הן בגנוזיס והן בקבלה.⁴⁴ עם זאת ההשוואות בין דמות סופיה הגנוסטית לבין החכמה-בת של ספר הבהיר יפות ונכונות, ודומני שיש בידי אף להוסיף עליהן. במאמר שכתבתי על הלנה מטרויה וזיקותיה ליהדות, יכולתי להראות איך דמותה של הלנה נדדה והגיעה דרך הגנוזיס אל כבשונו של ספר

⁴⁰ ראה יהודה ליבס, 'האומנם בתולה היא השכינה', על ספרו של אברהם יצחק (ארתור) גרין, השכינה מרים הבתולה ושיר השירים, פעמים 101-102 (סתיו-חורף תשס"ה), עמ' 303-313.

⁴¹ ראה יהודה ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 54-55.

⁴² זו גם דעתו של נפתלי הרץ טור סיני. ראה דבריו באנציקלופדיה מקראית, ערך חכמה.

⁴³ ראשית הקבלה (הערה 1), פרק שני. דיון מפורט הרבה יותר ימצא בנוסח האנגלי של הספר (הערה 28), בפרק השני.

⁴⁴ ראה משה אידל, לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר, יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 1), עמ' 55-72. גישתו של אידל לבעיית היחס בין הגנוזיס לספר הבהיר קרובה לשלי. וראה עוד במאמרי 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס' (לעיל הערה 39).

הזוהר, והתגלגלה לדמותה של העלמה היפה חסרת העיניים שבחטיבת הזוהרית 'סבא דמשפטים'.⁴⁵

בגנוזיס מזוהה הלנה עם מחשבת האל, ואף עם האלה אתנה, המייצגת בדת יוון גם את החכמה. לפי המיתולוגיה היוונית נולדה אתנה בקפיצה מראשו של זאוס, וכך אכן מתוארת בגנוזיס לידת הלנה. ציור זה אינו זר גם ליהדות, כך תיאר פילון האלכסנדרוני את לידת שרה אמנו, ובאופן דומה הצטיירה לידת המלאכים והכבוד בתורה יהודית קדומה, המתוארת בספרו של יוסטינוס מרטיר. קפיצה זו מזכירה אולי גם את אופן נביעת הבריכה בספר הבהיר, שפרצה, כזכור, באופן ספונטאני מן הסלעים שבהם חצב האל המלך יסודות לארמונו. (אגב, הגנוזיס וכן הקבלה מכירות גם בניסיונות של קפיצה חזרה שמבצעת סופיה או השכינה, בחזרה אל מקורה בראש האב.⁴⁶) היסוד הקפריזי המשתקף כאן (שלמיטב ידיעתי עדיין לא עמד עליו מחקר ספר הבהיר), מתאים גם לדמותה של הלנה הן במיתולוגיה היוונית, והן בגלגוליה האחרים שבתורת הגנוזיס, ובמיוחד לגלגולה באותה זונה בשם הלנה (או בלטינית 'לונה', שפירושה ירח – מסמליה המובהקים של השכינה בקבלה), שאותה פגש וגאל סימון מאגוס השומרוני, מראשי הגנוסטיקאים.⁴⁷

החכמה הגנוסטית, סופיה, המשיכה במגעיה עם היהדות גם בתקופה מאוחרת. כפי שהראתה חמוטל בר-יוסף, דמות זו שבה ונעורה אצל הסימבוליסטיים הרוסיים, שהושפעו מתורת ה'סופיולוגיה' של ולדימיר סולוביוב, וממנה הושפע עמוקות גם חיים נחמן ביאליק, והשפעה זו ניכרת גם בשירתו הגדולה 'הבריכה'.⁴⁸ אין צריך לומר שבריכתו של ביאליק היא

⁴⁵ יהודה ליבס, 'פורפוריתה של הלנה מטרואיה וקידוש השם', עלילות אלהים (הערה 37), עמ' 265-269.

⁴⁶ ראה אסי פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפרי" – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 131-132).

⁴⁷ על כל זאת, ראה שם, עמ' 257-265 (שם הבאתי את המקורות עם תרגום עברי, והפניות למחקרים הרלוונטיים).

⁴⁸ חמוטל בר-יוסף, מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, ידיעות אחרונות, תל אביב תשס"ח, עמ' 258-265.

המשך ספרותי של סמל הבריכה בספר הבהיר, או מהמשכיו בספרות הקבלה,⁴⁹ אך פלגי הגנוזיס משקים אותה גם בדרכים אחרות.

טבעה של המשכיות זו שנוי אומנם במחלוקת: בעוד שבר-יוסף מוצאת בשירה זו, ובשירי ביאליק ובשירה העברית החדשה בכלל, זיקה עמוקה לדת ישראל ואף מיסטיקה (מכאן שם ספרה: 'מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים'), מוצא ברוך קורצווייל בשיר 'הבריכה' ניסיון בריחה של המשורר מהנטל הפרובלמטי של שירת היעוד וההמשך,⁵⁰ וגם אצלו הערכה זו היא חלק מהשקפתו הכללית, הרואה בספרות העברית החדשה לא המשך כי מהפכה (לכך גם מכוון שמו של אחד מספריו: 'ספרותנו החדשה המשך או מהפכה?'). אומנם דומה שמחלוקת זו, יותר משהיא נוגעת לפירוש שירו של ביאליק, נעוצה היא בהשקפה השונה על היקף תחולתן של הדתיות ושל היהדות.

דומה שגם בר-יוסף איננה חולקת בעיקרי הדברים על פירושו של קורצווייל שרואה (כאן ואף במקומות אחרים בכתביו) בבריכה של ביאליק את 'בבואתה של נשמת המשורר'. ואכן, גם סופיה הגנוסטית וגם הבריכה-החכמה של ספר הבהיר משמשת כאמור בבואה של נשמת האל הבורא, ואף של חלקיה הבלתי מודעים, כפי שעולה מבקיעתה הספונטאנית של הבריכה ומקפיצת סופיה מראש הדמיורגוס. בלי להמעייט מן ההבדל היסודי שבין בריכה המשקפת את מסתוריו של בורא עולם לבין זו המסמלת את נפשו של משורר בשר ודם, אפנה את תשומת הלב לכך, שבמקורות הקבליים העיקריים, כספר יצירה וספר הזוהר, מצינו אנלוגיה מפורשת ומודגשת בין היוצר האלהי ליוצר האנושי.⁵¹

⁴⁹ למשל בפירוש התורה של רבינו בחיי בן אשר, דב' ח' 10.

⁵⁰ ברוך קורצווייל, בין חזון לבין האבסורדי, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 115-116.

⁵¹ ראה יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"א, ובמיוחד חלק ד וחלק ה של ספר זה.

המלא

מלה אחת בקטע הנידון בספר הבהיר משכה במיוחד את תשומת ליבם של החוקרים, שביקשו למצוא לה מקורות זרים. הכוונה ל'המלא' במשפט 'ומן המלא נטלה עצה תחלה'; מיהו אפוא אותו 'מלא' שממנו אפשר ליטול עצה?

בתשובתי אקדים ואומר, שיסודה של שאלה זו בתשובות שניתנו לה. אלמלא מצאו החוקרים (ואנכי בתוכם) אפשרויות השפעה מעניינות מלשונות אחרות, לא היה הנוסח 'ומן המלא נטלה עצה תחלה' מעורר קושי מיוחד. המלה 'מלא' מצויה בפסוק הנדרש כאן: 'ומלא ברכת ה', ובו היא מתקשרת ל'ברכה' ול'בריכה'. המובן 'בריכה' עולה בקלות גם מפירוש פשוט למלה 'מלא' - כלי מלא מים.⁵² גם נטילת עצה מן 'המלא' אינה קשה, לאור הקישורים המדרשיים של ברכה-בריכה זו עם החכמה או התורה, הנקראת גם 'עצה',⁵³ ולאור מדרשי חז"ל המתארים את הקב"ה⁵⁴ כמי שמתיעץ עם אותה חכמה לפני בריאת העולם, כגון אותו מדרש הרמוז גם כאן:

'בראשית ברא אלהים'.⁵⁵ רבי אושעיה פתח: 'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים'⁵⁶ [...] 'אמון' - אמון. התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו שלהקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אמון, והאומן אינו בונה אותה מדעתו אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשים. כך היה

⁵² אפשר אף ש'המלוא' הנזכר, בין השאר, בשמ"ב ה 9, הוא חפירה מלאה מים, וכך פירש הרלב"ג.

⁵³ מש' ח 14. החכמה מתוארת כיועצת (ביוונית σύμβουλος) נאמנה של שלמה בספר חכמת שלמה, ח 9 (ראה להלן הערה 115).

⁵⁴ אם הקב"ה הוא נוטל העצה, צריך לקרוא 'נטלה עצה', בנון חרוקה (ראה להלן, הערה 70). אך להלן תוצג אפשרות נוספת, שלפיה הבריכה נטלה תחילה עצה מן המלא, שהוא ישות אחרת.

⁵⁵ בר' א 1.

⁵⁶ הוא הפסוק דלעיל, הערה 16, שספר הבהיר דורשו לפי המשך דברי מדרש בראשית רבא שלפנינו.

הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם. והתורה א' [ומרת] 'בראשית ברא אלהים', ואין

ראשית אלא תורה, היך מה דאת אמר 'ה' קנני ראשית דרכו^{57, 58}.

אומנם לפי ספר הבהיר ניטלת העצה 'מן המלא', ויש כאן דילוג מעל זיהוי מפורש בין מלא לברכה⁵⁹ ובין ברכה לתורה, אך גם בכך אין קושי. הדבר עולה בקנה אחד עם סגנונו המיוחד של ספר הבהיר, המערב משל ונמשל והאסוציאציות השונות נמזגות יחד בלשונו הקשה והמצומצמת.

עם זה אין לשלול גם תוספת טעם ממקורות אחרים, חיצוניים, שכבר ראינו שאינם לגמרי זרים לספר הבהיר, אם תוצע זו לפנינו בהצעה שעולה יפה. הצעה כזאת הציע גרשם שלום, שמצא במלה 'מלא' תרגום של המלה היוונית 'פלירומה' (πλήρωμα), שפירושה מליאות, ומשמשת בגנוזיס במשמעות כללות העולמות הנאצלים.⁶⁰

הצעה אחרת העלה לראשונה דוד קויפמן,⁶¹ ומשה אידל החזיק בה ושכללה.⁶² לפי הצעה זו 'המלא' של ספר הבהיר מושפע מן המלה הערבית הקוראנית ملأ (מלא) שפרושה מועצה שלטונית (כגון 'מליאה'), הן בתחום הפוליטי הארצי והן בישיבה של מעלה. משמעות אחרונה זו, בעיקר בצירוף الملأ الأعلى (אלמלא אלאעלי⁶³) נשאלה ללשון הפילוסופים הערביים, ואף ללשון העברית של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, בצורת 'מלא', ובמשמעות (בניסוחו של אידל) 'העולם הרוחני הקרוב ביותר לאל', ומכאן לספר הבהיר.

⁵⁷ מש' ח 22.

⁵⁸ בראשית רבא א, א.

⁵⁹ מזיהוי זה עוד אסתייג בהמשך דברי.

⁶⁰ ראה שלום, במקומות הנזכרים לעיל בהערה 43. דיון מפורט ומקורות נוספים, ואף ביבליוגרפיה עשירה על הפלירומה הגנוסטית ואף על יחסה לקבלה ראה בהקדמת מהדורת אברמס לספר הבהיר (הערה 26), עמ' 4-8.

⁶¹ דוד קויפמן, מחקרים בספרות העברית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 129-130.

⁶² במאמרו דלעיל (הערה 44) עמ' 67-70.

⁶³ קרא: אלאעלא. אצל אידל שם נכתב בטעות: אלעליה.

שתי ההצעות יפות ומעניינות, ואפשר שבאמת יש להן חלק ונחלה ב'מלא' של ספר הבהיר. לא אמנה כאן את יתרונותיה וחסרונותיה של כל אחת (אלה כבר נידונו במחקר),⁶⁴ אלא אוסיף עליהן הצעה נוספת הנראית בעיני, אף שגם היא איננה מוכרחת (כאמור, אפשר להסביר את 'המלא' של הבהיר גם ללא כל נופך של אטימולוגיה זרה).

גם לפי הצעתי 'המלא' של ספר הבהיר משקף גם מלה יוונית, אך לדעתי מלה זו איננה פלירומה אלא קורוס (κόρος). למלה זו שתי משמעויות שונות לחלוטין, מצד אחד עָלם או נַעַר, ומצד שני מלאות (במילונים נמנות אלה כשתי מלים שונות, אף שאפשר למצוא להן בעבר הרחוק מוצא אטימולוגי משותף).⁶⁵

דו-משמעות זו משמשת היטב את פלוטינוס, גדול הפילוסופים הניאו-אפלטוניים (איש המאה השלישית לספירה), בתיאורו של השכל (νοῦς), דרגת האצילות הראשונה. פלוטינוס מפציר בקורא דבריו לחקור בדבר האל העליון ולדרוש 'מי הוא שהעמיד תחתיו'⁶⁶ משהו כזה,

⁶⁴ ביקורת מפורטת על הצעת הפלירומה תימצא במאמרו של אידל, שם. ביקורת על הצעתו של קויפמן על המקור הערבי, תימצא אצל שלום, בספרו האנגלי (הערה 28), עמ' 69, אומנם בלי התייחסות לשכלול הדברים אצל אידל, שנעשה מאוחר יותר.

⁶⁵ את המלה במשמעות עלם (ובצורת הנקבה κόρη – עלמה, כינוי קבוע לאלה פרספונה), גוזרים משורש הודו-אירופאי שמשמעו יצירה או גדילה (הוא מופיע בלטינית בפועל creare, ובאנגלית: create), קורוס הוא אפוא יצור, או ולד. גם המלה במשמעות מלאות מצויה כבר ביוונית העתיקה (אצל הומוס), והיא קשורה לפועל κορέννυμι, שפירושו למלא ולרוות, ויש לה כנראה קשר אטימולוגי עם שמה של Ceres, אלת התבואה הרומית, אך גם ביסודה כנראה אותו שורש הודו-אירופאי (ראה ערכן של מלים אלה אצל J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1971). עם זאת כדאי לציין שκόρος משמשת בתרגום השבעים של התנ"ך כתרגומה של 'כור' העברית, מידת התבואה, ואפשר שבאמת שתי המלים קשורות זה לזה במקורן העתיק (אומנם ל'כור' יש קשרים אטימולוגיים אמיצים גם באכדית ובערבית, כפי שמצוין אף במילון אבן שושן).

⁶⁶ ὑποστάσας, מפועל זה נגזרה המלה 'היפוסטזה'.

או איה או איך הוא זה שהוליד נער שכזה, שכל, עלם יפה שמתוך עצמו הפך למלאות'.⁶⁷ המלה 'עלם' ו'מלאות' היא כאמור אותה מלה עצמה, והיינו מתרגמים 'עלם יפה שמתוך עצמו נולד כעלם', אילולי ההמשך שממנו עולה המשמעות 'מלאות', שלפיה תרגמו גם שאר המתרגמים ללשוניותיהם.

'קורוס' של פלוטינוס דומה מכמה בחינות ל'מלא' של הבהיר. גם הוא פירושו מלא, וגם הוא ההיפוסטזה הראשונה אחר האל, והוא השכל (כבר אפלטון מפרש את המלה 'קורוס' כטהרת השכל וזפותו, ומקשר אותה בכך לשמו של קרונוס, אביו של זאוס).⁶⁸ בכך דומה הוא ל'חכמה' של הבהיר (או ל'מחשבה', כפי שנראה בהמשך), וכמוה הוא מועמד מתאים ליטול ממנו עצה תחילה. ובנוסף לכל אלה הוא גם מתואר בצורה פרסונאלית, כבנו של האל.⁶⁹ בנקודה זו ניכר אומנם גם הבדל. בבהיר מדובר על בת, ואצל פלוטינוס – עלם ובן. גם אם נקיים הבדל זה, ונאמר שהבן של פלוטינוס הותאם לבת שהשתלשלה לבהיר מספר משלי ומשאר מקורות, עדיין יישאר דמיון רב בין 'המלא' של הבהיר לבין 'קורוס' של פלוטינוס.

⁶⁷ Plotinos, *Enneades*, III 8, 11. ובתרגום שפיגל: 'מי הוא שהמציא דבר שכזה, ואיך הוא הוליד בן, כמו השכל, עלם יפהפה מלא וממולא מתוכו'. פלוטינוס, אנאדות, תרגם מיוונית נתן שפיגל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ה, כרך א, 442.

⁶⁸ אפלטון, קראטילוס b206. ובתרגום א"מ יוסף ג ליבס, כתבי אפלטון כרך א, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 530: 'ואולי דומה הדבר בשמיעה ראשונה כנאצה, שאותו זיוס מוחזק בנו של קרונוס, אך לאמיתו של הדבר מתבאר בטעם רב מן השם קרונוס שזיוס הוא בנו של שכל אדיר. ש"קורוס" אינו בא כאן במשמעות "נער" אלא מציין את טוהרו [καθαρόν] וזפותו [ἀκέραιον] של השכל'. אומנם אפלטון אינו מקשר לכאן את המשמעות 'מלא'.

⁶⁹ מיכאל שניידר עמד אף הוא על דו-משמעות שבמילה היוונית 'קורוס', מצד אחד נער ומצד שני 'צמח' (הוא אינו מדבר על המשמעות 'מלא' ואינו מזכיר את דברי פלוטינוס), ואף הוא משתמש בכך לביאור ספר הבהיר, בהשערה שביסוד דברי ספר הבהיר יש משחק לשון בין 'עצה' לבין 'עץ', כפי שנמצא במדרשים ובקבלה. ראה: מיכאל שניידר, 'מיתוס השטן בספר הבהיר', קבלה 20 (תשס"ט), עמ' 287-343. בסוף המאמר נדפס נספח המתייחס כבר למאמרנו הנוכחי שקרא בכתב יד.

אך בעיון נוסף, אולי גם בבהיר 'המלא' אינו זהה עם הבת, היא הבריכה, ואולי הוא היפוסטזה נוספת, ממין זכר, שמצויה מעליה, בינה לבין האל, בדומה למעיין שממנו מתמלאת הבריכה. פירוש כזה עולה מקריאה פשוטה של המשפט הנידון מספר הבהיר: 'ומן המלא נטלה עצה תחלה'. הפועל 'נטלה' נראה כלשון נקבה בבנין קל,⁷⁰ ואין למצוא נושא בנקבה אלא הבריכה או הבת, ומסתבר שהיא שנטלה עצה מן המלא, ואם כן, אין הוא זהה עמה. כך אפשר ללמוד גם מן המלה 'תחלה': קודם שהחלה הבריכה להשפיע עצות לעולם, נטלה היא עצמה עצה מן המלא.

(כך עולה, דומני, גם מנוסח אחר. במקום הנוסח שלפנינו: 'אלא כל מקום ב' מבורך, כי הוא המלא שנא' [מר] 'ומלא ברכת ה', ומשם משקה הצריכים, ומן המלא נטלה עצה תחלה', יש שגרסו גרסה ארוכה יותר: 'אלא כל מקום ב' הוא מבורך, כי הוא המלא שנ' ומלא, ומשם משקה הצריכי', ומן המלא עולה ומשם משקה הצריכי' ומן המלא עולה עיצה תחילה',⁷¹ על נוסח זה העיר לראשונה גרשם שלום,⁷² ודניאל אברמס דן בו באריכות והעלה שהוא שיבוש.⁷³ ומכל מקום דומה שנוסח זה מבחין בין שני שלבים, שלב ראשון עליית העיצה, שהיא כנראה הבריכה-החכמה, מתוך המלא, ושלב שני השקיית הצריכים ממימי הבריכה.)

ביטול הזיהוי שבין דרגת 'המלא' לבין דרגת הבריכה גורר גם הבדל כזה בין האות ב' שבמלה 'בראשית' לבין המלה 'ראשית' שלאחריה: ב' היא 'המלא' ו'ראשית' היא הבריכה-החכמה, וכמו שאכן נאמר כמה שורות קודם בקטע שהובא בראש המאמר: 'אין ראשית אלא חכמה'. אומנם לפי דברינו ל'ראשית' זו קדמה עוד ראשית בדמות 'המלא', אך המחשבה

⁷⁰ אמנם גרשם שלום גרס 'ניטלה' ביוד, ותרגם ופירש זאת כפועל סביל, בבנין נפעל, שנושאו הוא העצה, וזיהה את הבריכה עם המלא (ראה ראשית הקבלה – הערה 1 – עמ' 27-28), אך בכתבי היד והדפוסים הראשונים של ספר הבהיר הגרסא היא 'נטלה'. 'ניטלה' מצאתי במובאה מספר הבהיר בספר אוצר הכבוד של ר' טודרוס אבולעפיה, ווארשה תרל"ט, דף ח טור ב.

⁷¹ נוסח זה מצוי בציטט מספר הבהיר בספר אוצר הכבוד של ר' טודרוס אבולעפיה, לפי נוסח כתב יד מינכן 344 (סי' 1642), דף כג ע"א, והובא אצל אברמס, כדלהלן.

⁷² בספרו האנגלי (הערה 28), עמ' 69 הערה 30.

⁷³ במבוא למהדורת ספר הבהיר (הערה 26), עמ' 36-37.

הקבלית סובלת 'סתירה' שכזאת, וכמוה אכן מצינו גם בספרות הקבלה כפי שהתגבשה אחרי ספר הבהיר, 'ש'ראשית' היא בה כינוי לספירת 'חכמה', אף שזו איננה הספירה הראשונה וקודמה לה ספירת כתר (כך הוא למשל בכתבי ר' עזריאל⁷⁴ ובספר הזוהר⁷⁵).

יתר על כן. מקובלי המאה ה-י"ג הכירו כנראה גם שתי בריכות, ואלה מקבילות כמדומני ל'מלא' ול'בריכה' של ספר הבהיר. את המקורות הקשים העוסקים בכך ניתח חיים זלמן דימיטרובסקי, במחקר שהקדיש ל'בריכה העליונה', וממנו העלה הבדל בין "בריכה עליונה" המשמשת אפיק לשער השופע לחכמה' לבין "בריכה עליונה תיכונה" ששרויה בבינה!⁷⁶ אומנם המקורות שהובאו במאמר זה לא כולם עולים בקנה אחד, והטרמינולוגיה שלהם אינה זהה לזו של ספר הבהיר (שבו דימיטרובסקי איננו עוסק), אך בכל זאת דומני שההבדל בין שתי הבריכות דומה להבדל שהעלינו מן הבהיר בין 'מלא' לבין 'בריכה'.

הקבלה זו עולה אומנם עם הבדל טרמינולוגי חשוב: שלא כמו הבהיר, המזהה את בריכתו עם החכמה, המקובלים שאחריו מכנים בשם 'חכמה' לא את המדרגה המקבילה ל'בריכה' של הבהיר (אותה מכנים הם בשם 'בינה'), אלא את המדרגה שמעליה, המקבילה בבהיר ל'מלא'. אך ניגוד זה יחלש במקצת כשנזכור שגם הבהיר מקנה למעלת 'המלא' כינוי מן התחום האינטלקטואלי, אומנם לא 'חכמה' אלא 'מחשבה' ('מחשבה' היא המדרגה שמעל 'הבריכה' גם לפי פירושו של גרשם שלום⁷⁷). זיהוי 'המלא' עם 'מחשבה' נוכח כנראה גם ברקע המשפט שביסוד דיוננו: 'ומן המלא נטלה עצה תחילה', כי מבחינת תורת ההכרה אין כל קושי לדמות את מידת החכמה נוטלת עצה מן המחשבה.

'מחשבה' ככינוי ל'מלא' תשלים גם את ההקבלה שהבאנו לעיל בין 'המלא' לבין 'קורוס' אצל פלוטינוס, שהרי גם הקורוס הפלוטיני מכונה כזכור בכינוי אינטלקטואלי מובהק:

⁷⁴ ראה לעיל הערה 6.

⁷⁵ ראה להלן הערה 86.

⁷⁶ ח"ז דימיטרובסקי, 'הבריכה העליונה', שמא יהודה פרידמן (עורך), ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן, בית המדרש לרבנים, ניו-יורק תשנ"ג. הציטוט דלעיל הוא מן הפסקה האחרונה שבמאמר. במאמר זה עומד דימיטרובסקי גם על הצירוף 'שותה מן הבריכה העליונה', ששימש כתואר כבוד לחכמים במאה ה-י"ג.

⁷⁷ בספרו האנגלי (הערה 28), עמ' 85.

שכל ('נוס'). טרמינולוגיה זו גם אינה חורגת הפעם מן המקובל בקבלת המאה ה-י"ג ובספר הזוהר, שבהם 'מחשבה' היא כינוי שכיח לספירת חכמה, המקבילה כאמור 'למלא-המחשבה' שבבהיר.⁷⁸

בן ומחשבה

ההקבלה בין 'חכמה-מחשבה' ו'בינה' שבקבלת הזוהר לבין 'המלא-מחשבה' ו'הבריכה-חכמה' שבבהיר נמשכת דומני גם לזהות המינית. 'חכמה-מחשבה' נחשבת בזוהר לבעלת מין זכר (היא מתוארת בדמות זרע ומכונה 'אבא'), והספירה שמתחתיה, ספירת בינה, היא נקבה (ומכונה אם ושכינה עליונה),⁷⁹ ואף בבהיר דומה שיש לייחס מין זכר למדרגת 'המלא-מחשבה', המצויה מעל מדרגת הבריכה, שעל מינה הנקבי דיברנו לעיל.

אומנם לא מצאנו במפורש שהבהיר יתאר את מדרגת 'המלא-מחשבה' כאב (כמו החכמה הזוהרית) או כבן או עלם, בדומה ל'קורוס' הפלוטיני, אך דומה שיש לזהותה בספר הבהיר עם אחיו הגדול של הקב"ה, שהאל מסר את אברהם לחינוכו⁸⁰ לפני שזיכהו בבת, שהיא כמובן החכמה והבריכה⁸¹ (אולי נכון להשוות לכאן את דברי פילון האלכסנדרוני שלפיהם הנצחי הוא אחיו של האין סופי והמושכל).⁸² זיהוי האח עם דרגה עליונה זו זה נתמך גם בהקשר, שכן דברי הבהיר על אברהם הנמסר לחינוכו של אח זה כלולים בסעיף 52 של הספר,

⁷⁸ ראה ישעיה תשבי, משנת הזוהר, כרך א, ביאליק ירושלים תשי"ז, עמ' קלא-קמד. וראה זוהר ח"א, סה ע"א.

⁷⁹ סימבוליקה זו נפוצה ביותר. וראה תשבי שם.

⁸⁰ דומני שזיהוי זה מתאים להקשר יותר מאשר ספירת חסד, מידתו הרגילה של אברהם. גרשם שלום, בעבודת הדוקטור שלו, קיבל את זיהוי האח עם ספירת חסד, שאותו מצא, לפי דבריו, בפירוש הקבלי 'אור הגנוז'. ראה:

Gerhard Scholem, *Das Buch Bahir*, Darmstadt 1970, p. 54

⁸¹ ראה לעיל, הערה 8.

⁸² Philo, *De Opificio Mundi* 12. תרגום וניתוח מפורט של קטע זה ראה במאמרי 'מעשה בראשית ומעשה מרכבה כתורת סוד אצל פילון האלכסנדרוני', קבלה 19 (תשס"ט), עמ' 332-335.

מיד לפני הדיון ב'מחשבה' (שבסעיף 53), שכן, כך דומה, גם האח וגם המחשבה מגלמים אותה מדרגה אלהית.

ואפשר שבמשתמע מיחס הבהיר לאותה מידה זכרית עליונה גם את תואר האב, בדומה למקבילתה (החלקית) דלעיל בספר הזוהר. שהרי אברהם זכה כאמור בבתו בעקבות חינוכו אצל אותה מידה (אחיו של הקב"ה), ואז הפך כמובן לאב. – ולפי הסעיף הקודם (סעיף 51) אבהותו של אברהם מובהקת אף יותר. לא זו בלבד שהוא מתואר שם במפורש כ'אביה' של אותה מדה המכונה 'רחם'⁸³ (היא כמובן השכינה, האם המרחמת על בניה), אלא אבהות זו היא אף חלק משמו, שכן ככל הנראה דורש כאן הבהיר את השם 'אברהם' כמורכב מן המלים 'אב' ו'רחם', בזיהוי פונטי של 'רהם' ו'רחם'.⁸⁴

אפשר אפוא שמדה זכרית זו, 'המלא' ו'המחשבה', נחשבת כאח וכאב, אך מכל מקום אין ספר הבהיר קורא לה 'בן' או 'עלם', כפי שמכונה 'המלא' אצל פלוטינוס. אם הכיר הבהיר כינוי זה (וכך נוסף ונראה עוד בהמשך), מדוע איננו עושה בו שימוש? דומה שספר הבהיר רוצה להדגיש דווקא את ראשוניותה של החכמה-הבריכה, הנקראת 'ראשית', ולפיכך נמנע מלהתעכב על הצדדים המיתיים של הדרגה שלפניה, הנותרת בערפל מרוב גובהה.

עניין זה יסתבר יותר בהשוואה לספר הזוהר, שמסתפק גם הוא ברמזים ונמנע מלהרחיב את הדיבור בנוגע לספירה שמעל 'ראשית' (בזוהר, כאמור, 'ראשית' היא חכמה והספירה שמעליה היא כתר).⁸⁵ יתר על כן. מצינו שהזוהר מכיר בקיומו של בן בראשית האצילות ומסתייג ממנו, ואולי נוכל להקיש מכך גם על מנהגו של הבהיר. כוונתי לדברי הזוהר בדבר 'ברא', שפירושו בארמית בן, שהיה נוכח כבר בבריאת העולם (הוא נרמז פעמיים במלים 'בראשית ברא' שבשתי המלים הראשונות של התורה), אך בתקופה זו היה עקר ומרוחק, ולא

⁸³ לפי חב' ג 2.

⁸⁴ גם חז"ל לא נמנעו מלערב בדרשותיהם את האותיות ח' וה' (ראה למשל בבלי, עירובין נד ע"ב, שדורש 'הבל', ומוצא בו 'חבילות'). כאן אפשר שגם נרמזה הגימטריה 'אברהם' = 'רחם'.

⁸⁵ כך למשל במאמר הזוהר בראשית פרשת בראשית, ח"א, טו ע"א. שם מתוארים התהליכים שהביא ליצירה הראשונה, היא נקודת החכמה הנקראת 'ראשית', ואילו אצילות הכתר לא נזכרה, ואפשר שהיא זהה עם 'טהירו עלאה', שממנו יצאה אותה נקודה.

נרפא מעקריותו אלא בשלב מאוחר יותר, מאוחר באצילות וגם בדברי ימי העולם, בימיו של אברהם, שאז הפכו אותיות 'ברא' את סדרן והפכו ל'אבר' המוליד (הוא שנרמז גם בראשית השם 'אברהם').⁸⁶

מכל מקום, ראשוניותה של הבריכה עניין עקרוני היא בספר הבהיר, ולפיכך מטעים הוא פעם אחר פעם שמדרגה זו, שהיא צורך העולם, נבראה עוד לפני בריאת העולם עצמו,⁸⁷ שהרי היא טעם קיומו. עיקרו של אותו 'עולם', שבשבילו נמצאה קודם אותה בריכה (המכונה כאן 'אורה' ו'עטרה') הוא מי שהבהיר מכנה במפורש בכינוי 'בן',⁸⁸ והוא כמובן אינו מדרגת המחשבה אלא מדרגה מאוחרת יותר בהשתלשלות האצילות, שאף מתגשמת בבשר ודם, ועם זאת שורשי אותו בן נעוצים במחשבה. דוגמה לכך תמצא בקטע הבא, המקיים זיקה עמוקה אותו 'בן' לבין 'מחשבה':

אמר ר' רחמאי: האורה קדמה לעולם, שענן וערפל סביביו,⁸⁹ שנא [מר] 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור',⁹⁰ אמרו לו: קודם יצירת בנך תעשה לו עטרה!?! אמ' [ר] להם: הן, מלמה ד'⁹² למלך שמתאוה לבן ומצא עטרה נאה וקלס משובח, שמח ואמ': זה לבני

⁸⁶ זוהר ח"א, ג ע"א. על עניין זה עמדתי באריכות במאמרי על 'השפעות נוצריות בספר הזוהר' (הערה 41), עמ' 50-70. שם שיערתי ש'ברא' קשור גם לבן האלהים הנוצרי, שעל הקבלתו למדרגת 'המחשבה' של הבהיר נעמוד להלן.

⁸⁷ ראה סעיפים 7, 8, 12 (דלהלן), 15 (הובא לעיל, אחרי הערה 32).

⁸⁸ Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Continuum, London and New-York, 2007, pp. 383-399. אני מסכים עם אידל שמדגיש שם בכל לשון של הדגשה את הקשר ההדוק, שלא הוכר במחקר הקודם, בין דמויות הבן והבת בספר הבהיר.

⁸⁹ תה' צז 2.

⁹⁰ בר' א 3.

⁹¹ לא ברור מיהם האומרים, האם התנאים החולקים על ר' רחמאי, או המלאכים החולקים על הקב"ה וטוענים כנגד כבוד האדם, כפי שרגילים הם לעשות בספרות המדרשית והתלמודית, כגון בבלי, סנהדרין לח ע"ב.

⁹² = משל למה הדבר דומה.

לראשו כי לו נאה. אמ' לו: וידע⁹³ הוא שבנו ראוי?! אמר שתוק כי במחשבה עלה ונודע שנאמר 'וחשב מחשבות' וגו'⁹⁴. (סעיף 12)

הבן שעליו מדובר כאן בוודאי הוא ישראל, שהרי בכל הספרות היהודית נחשבים הם כבנו או כבניו של האל,⁹⁵ או אולי יש לדייק יותר ולייחס לבן את המדרגה הרוחנית המייצגת באופן פרסונאלי את עם ישראל (קשרם של ישראל עם הבן הדוק אף יותר מקשרם אל הבת. זאת מכונה אומנם 'כנסת ישראל', אך בכל זאת קיים לעתים מרחק-מה בינה לבינם, המאפשר לה לייסרם ולהענישם⁹⁶). זהות הבן וישראל מתאששת עוד יותר בנוסח אחר של קטע זה, שבמקום 'יצירת בנך' גורס במפורש 'יצירת ישראל בנך'.⁹⁷

זהות הבן וישראל עולה גם מן המלים 'שתוק כי במחשבה עלה', שרומזות לדברי חז"ל על ישראל שעלו במחשבה להיבראות עוד לפני בריאת העולם.⁹⁸ הבהיר מפרש זאת כך: נוסף למציאותם הגשמית ולדמותם הפרסונאלית הנקראת 'בן', מצויים ישראל באופן נעלם כבר במדרגת 'המחשבה', היא 'המלא', שקודמת אף ל'אורה', היא הבריכה-החכמה. בגלל עילומה וגובהה של מדרגה זו אין ראוי להרחיב ולפרש עניין זה (כאמור), ולכן נאמר כאן 'שתוק', אך לפי דרכנו נוכל לשער, שאם בנו של הקב"ה 'עלה' כבר במדרגה זו, אפשר לכנות בשם 'בן' גם את מדרגת המחשבה.

⁹³ צ"ל: וידע. וכך הוא למשל בדפוס ראשון, המובא בצילום במהדורת אברמס בעמ' 266.

⁹⁴ שמ"ב יד 14: 'ולא ישא אלהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידה ממנו נדח'.

⁹⁵ כך כבר בשמ' ד 22. ובספרות חז"ל ובתפלה במקומות לאין ספור: 'אבינו שבשמים', 'אבינו מלכנו', וכו'. וראה אלון גושן גוטשטיין, אלהים וישראל כאב ובן בספרות התנאים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז.

⁹⁶ ראה לעיל, הערה 35.

⁹⁷ כך בדפוס הראשון, שם.

⁹⁸ בראשית רבא א, ד. הצירוף 'עלה במחשבה' משמש במדרש גם לגבי הרצון לבריאת העולם בכללו, ראה להלן, בהערה 119.

המלים 'שתוק כי במחשבה עלה' מצביעות גם למקור אחר בספרות חז"ל, וממנו, ומן הפסוק שבסוף הקטע דלעיל, נלמד עוד על עניינה של מדרגת מחשבה עליונה זו. בלשון 'שתוק כך עלה במחשבה' (יש הגורסים כמעט כך גם בבהיר שלפנינו⁹⁹) השיב הקב"ה למשה, שתהה על פשר מיתת הייסורים שעלתה בגורלו של ר' עקיבא, בלשון: 'זו תורה וזו שכרה?!'¹⁰⁰. לדעת המקובלים, ובעקבות אגדת עשרת הרוגי מלכות שלפיה נהרגו העשרה בסיבת חטא מכירת יוסף,¹⁰¹ תימצא התשובה לקושיה זו בסוד גלגול הנשמות: ר' עקיבא וחבריו הרוגי המלכות סבלו בגלל חטאם בגלגול אחר (בימי אחי יוסף) ובגלגול אחר יבואו על שכרם.¹⁰² דומה שתשובה זו מצויה גם ברקע דברי הבהיר שלפנינו, שעניין גלגול הנשמות נרמז בו ונקשר למדרגת 'המחשבה' באמצעות הפסוק הבא בסופו, שנוסחו, עם החלק שנקטע: 'ולא ישא אלהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח' (גם בקבלת המאה ה-י"ג ובספר הזוהר נקשר עניין גלגולי הרוגי המלכות עם מדרגת חכמה-מחשבה¹⁰³).

⁹⁹ בדפוס ראשון, שם, הגרסה היא: 'שתוקו כך במחשבה עלה'. לשון הרבים 'שתוקו' מתאים יותר לתחילת הקטע, ודומה שלשון התלמוד היא שהשפיעה על לשון היחיד של גרסת כ"י מינכן שבפנים.

¹⁰⁰ בבלי, מנחות כט ע"ב. בסיפור זה ומקבילותיו עסקתי באריכות במאמרי 'המיתוס היהודי וגלגולו' (הערה 37), עמ' 48-71.

¹⁰¹ רבים מן הנוסחים הקדומים (בפרוזה) של אגדה זו נאספו ונדפסו זה בצד זה על ידי ריג: Gottfried Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern: Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Mohr, Tübingen 1985. אגדה זו מצויה גם בפיוטים, כגון זה הנאמר במוסף של יום הכיפורים, והיא מיתוס מכונן גם בתורת הסוד של חסידות אשכנז ובקבלה, ראה בהערה הבאה.

¹⁰² ראה במאמרי שם; ובמאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', י. זן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 66-681; ואף במאמר 'פורפוריתה' (הערה 45), עמ' 281-286. וראה אסתר ליבס, 'קורדובירו והאר"י - בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום', ברכה זק (עורכת), מעין עין יעקב לר' משה קורדובירו, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט, עמ' לב-ס.

¹⁰³ ראה לשון ר' יצחק הכהן, המובא אצל דימיטרובסקי (הערה 76) עמ' 283. וראה זוהר ח"ב, רנד ע"ב. ממאמר זוהרי זה פותח העניין מאוד בקבלת האר"י: שער מאמרי רשב"י (על מדרש שיר השירים בווהר), ירושלים תשי"ט, דף סה-סז. שער הכוונות, עניין נפילת אפיים דרוש ה, ירושלים תרס"ב, דף מח.

ולא על ר' עקיבא לבדו שאל משה רבנו. לפי התלמוד התקשה הוא גם בשאלה הכללית של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו'.¹⁰⁴ גם הבהיר מביא קושיה זו מפיו של משה, אלא שכאן חוזר הוא ומנסח את קושייתו באופן הנוגע לעניינה של מדרגת המחשבה: כך אמר [ר] משה: דרכי הכוחות אני יודע אבל איני יודע איך המחשבה מתפשטת בה,¹⁰⁵ יודע אני שבמחשבה האמת אך לא ידעתי חלקיו. ובקש¹⁰⁶ לדעת, ולא הודיעוהו, מפני מה רשע וטוב לו צדיק ורע לו.¹⁰⁷

'המחשבה' מוצגת כאן כמין עצמות אלהית פרסונלית המתפשטת בתוך ה'כוחות', הם הישויות הנאצלות. 'כוחות' שכאלה ניתנו להכרתו של מיסטיקאי כמשה רבנו, אך 'המחשבה', התפשטות העצמות, שבה 'האמת',¹⁰⁸ זו נותרת מחוץ להשגתו, מחוץ לחוקיות שמאפשרת את כללי הצדק והמוסר, שמחוקק כמשה אינו יכול בלעדיהם. ב'מחשבה' זו כלולים כללי צדק מסוג אחר, מעבר למה שנמסר לשופט אנושי הדן רק לפי מה שענינו רואות: שם מצוי גם סוד גלגול הנשמות, שלפיו נענש אדם על חטאיו בגלגול אחר. ואכן בפסקה שלאחר זאת מפרש הבהיר את הקושיה

¹⁰⁴ בבלי, ברכות ז ע"א.

¹⁰⁵ אולי צריך להיות: 'בם'. ובנוסח דפוס ראשון (שצילומו מובא במהדורת אברמס, עמ' 285): 'אבל איני יודע היאך ואיך מתפשטות בה'.

¹⁰⁶ בנוסח הראשון של כתב היד: 'ואבקש', והאלף נמחקה.

¹⁰⁷ סעיף 134. המשפט 'מפני מה רשע וטוב לו צדיק ורע לו', הובא במהדורת אברמס (ולפניה בתרגומו של שלום) בסעיף 135, ובאמת הוא משמש לשני הצדדים: גם כתוכן שאלת משה בסעיף 134, וגם כשאלה שעוסק בה הבהיר ופותרה בסעיף 135.

¹⁰⁸ אולי 'האמת' שכאן היא כינוי לאלהות הראשונה עצמה, זו שמצויה אף מעבר למחשבה, ממש כפי שמכונה האל באסלאם 'האמת', ובערבית الحق ('אלחק'), ובעיקר בכתבי המיסטיקאים (הצופים). אך אפשרי גם פירוש פשוט יותר: 'האמת' היא התשובה הנכונה לשאלת 'רשע וטוב לו צדיק ורע לו', שמשא יודע שהיא קיימת, אך אינו יודע מה היא בדיוק ('חלקיו'). אך גם כך מציאות המלה 'חק' ברקע הדברים יכולה להסביר את השימוש במין זכר בנוגע ל'אמת' ('חלקיו'), שכן 'חק' בערבית הוא ממין זכר.

שבסוף הקטע שלפנינו, 'מפני מה רשע וטוב לו צדיק ורע לו', על פי סוד הגלגול, ומסגנון דבריו עולה שגם בחוג הבהיר נחשב סוד זה לחידוש גדול ומתמיה.¹⁰⁹

נשוב ל'בן'. ספר הבהיר, שנמנע כזכור מלייחס במפורש את מעלת הבן למדרגת 'המחשבה', היא 'המלא', מעדיף לקרא בשם 'בן' לגלגול נמוך של אותה מחשבה, ובעיקר למי שבחלקו עתידה ליפול אותה בת, היא הבריכה-החכמה, בגלגולה התחתון. אפשר שכבר היתה לנגד עיני הבהיר האמרה שיוחסה לחז"ל, ובה מופיעים במעין שוויון בן האל ובתו: 'תרין בנין אית ליה לקב"ה, חד דכר וחד נוקבא' (= שני בנים יש לו לקב"ה, אחד זכר ואחד נקבה).¹¹⁰

בן ובת כאלו הזדמנו לנו כבר לעיל, בקטע שבו פתחנו, ששם ממשיל הבהיר את האל הנותן חכמה לשלמה 'למלך שהשיא את בתו לבנו ונתנה לו במתנה ואמ' לו עשה בה כרצונך'. אומנם בגיליון כתב יד מינכן נכתב ליד 'לבנו' – 'לאוה[בו]', אך זה בוודאי תיקון, שבא מחמת הקושי לעכל את נתינת הבן לבת, 'במתנה' או, על פי נוסח אחר 'בחתונה'.¹¹¹ נישואי אח ואחות במשפחות המלוכה מצויים היו בעולם העתיק, ובמיוחד בארץ מצרים, וכך נהגו, בעקבות הפרעונים, גם מלכי שושלת בית תלמי ההלניסטית,¹¹² ומשהו בדומה לזה סופר גם על יחסי המלך היהודי אגריפס השני ואחותו ברניקה, זמן קצר לפני חורבן הבית השני.¹¹³ אך ספק אם

¹⁰⁹ סעיף 135. לפי סעיף זה לא הבינו תחילה התלמידים את דברי הרב, וסברו שהוא מבקש לפרש 'צדיק ורע לו' לא על מי שחטא בגלגול אחר, אלא על מי שחטא בנערותו. וראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, פרק תשיעי – 'הגלגול'.

¹¹⁰ ראה על כך בנספח מיוחד במאמרי 'מידותיו של האלהים', עלילות אלהים (הערה 37), עמ' 158-162.

¹¹¹ כך למשל בדפוס הראשון, שהובא במהדורת אברמס בעמ' 265. 'לתת בחתונה' דומה לניב הלטיני *In matrimonium dare*

¹¹² ראה דוד גולן, תולדות העולם ההלניסטי, מאגנס, ירושלים תשמ"ז, עמ' 208-210.

¹¹³ יובנליס, סטירות, ו 58; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, כ 145.

משהו מזה משמש רקע לדברי הבהיר, קל יותר לשער שבראש מעייניו עמד דווקא הנמשל המיתי,¹¹⁴ שלפיו שלמה הוא בנו של הקב"ה, והחכמה היא בתו, אשר ניתנה לו לכלה.¹¹⁵ לפי מקום אחר בספר הבהיר (סעיף 44), אמר הקב"ה לשלמה: 'הואיל ושמך כשם כבודי אשיא לך בת'. ההיגיון, או המנהג, שמאחורי משפט זה אינו מחוור. אדרבא, ידוע אף איסור (הגם שבדרגה נמוכה של חומרה הלכתית) על נישואים, כאשר שם החתן הוא כשם אבי הכלה.¹¹⁶ אך אולי גם כאן לא נכון לחפש דווקא היגיון היסטורי או הלכתי. אולי השם 'שלמה', שהוא לפי דברי חז"ל כינוי לקב"ה 'שהשלום שלו',¹¹⁷ מיוחס בבהיר גם לאותה מדרגה עליונה, 'המחשבה' או 'המלא', שממנה שאב המלך שלמה הן את שמו והן את כינויו כ'בן'. לכך אפשר למצוא חיזוק מספר הזוהר: אומנם ברב המקומות בזוהר המלך שהשלום שלו – 'מלכא דשלמא דיליה' – מייצג דווקא את ספירת יסוד,¹¹⁸ הנמוכה יחסית באילן האצילות, אך מצינו בספר זה גם בחינה עליונה של 'שלמה', הקשורה לשמו ולמחשבתו של האל, שממנה עלה לראשונה הרצון לאצילות ולבריאת עולם.¹¹⁹

¹¹⁴ במיתוסים של עמים רבים מתוארים מלכי האלים כאח ואחות הנשואים זה לזה (כגון במיתוס היווני: זאוס והרה, והוריהם כרונוס וריאה). המיתוס הקבלי חלק במיתוס העולמי אף מבחינה זו, וגם כאן אין הוא מאבד את ייחודו המונותאיסטי.

¹¹⁵ תיאור החכמה ככלה שניתנה לשלמה המלך מפותח בספר חכמת שלמה שמהספרים החיצוניים, פרק ח. ספר זה היה ידוע למקובלי ימי הביניים, והוא מצוטט (בתרגום סורי) למשל בהקדמת פירוש הרמב"ן על התורה.

¹¹⁶ ראה צוואת ר' יהודה החסיד, סעיף כג: 'לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקווה'. (לפי הנוסח הנדפס, עם פירוש, בראש ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים תשל"ג, עמ' יז-ט).

¹¹⁷ בבלי, שבועות לה ע"ב: 'כל שלמה האמורין בשיר השירים קודש, שיר למי שהשלום שלו'.

¹¹⁸ זוהר ח"א, ה ע"ב.

¹¹⁹ זוהר ח"א, כט ע"א (לפי כתבי יד אחדים, ואף לפי עדות צורנית שבדפוס, זו התחלה אלטרנטיבית לפרשת בראשית שבזוהר, ואכן מאמר זה מקביל מכמה בחינות למאמר שמצוי בהתחלת פרשת בראשית בזוהר הנדפס,

עניין הבן שמעל למחשבה, גם אם אינו מפורש בספר הבהיר, במפורש מצוי הוא בגלגולים מאוחר של המיסטיקה היהודית. כגון בספר עמק המלך, שלדעתו נברא העולם באמצעות המחשבה על ישראל,¹²⁰ בנו בכורו של הקב"ה. באופן אחר מתבטא מוטיב זה בתורתם של ראשוני הוגי החסידות, המדברים על מדרגת 'קדימת השכל' הקודמת למחשבה. עניינה של מדרגה זו, שממנה ניזונת המחשבה, הוא הבלתי מודע המתבטא בין השאר 'במעשה נערות', המיוצגים באופן טבעי בדמות של ילד קטן, כלומר בן. מעשה הנערות של הבן מזינים את המחשבה, המיוצגת על ידי האב, כפי שמובע בחזות במובאה הבאה: 'ויש עוד [חכם] שהוא בן כביכול לאביו. קדימת השכל, כל מה שהבן רוצה אביו חושב, אפי' [לו] אם רוצה מעשה נערות!¹²¹

אך ההנחה ש'בן' עומד ברקע דברי הבהיר על מחשבת האל הראשונה אינה נשענת רק על הגיונם הפנימי של תורת הבהיר והתפתחויות מאוחרות, אלא גם על מקורות סבירים. עניין זה מצוי לא רק במסורת הפילוסופיה האפלטונית (לא רק אצל פלוטינוס אלא כבר החל מאפלטון),¹²² אלא גם ביהדות העתיקה, כפי שהראה משה אידל בספרו המונומנטלי העוסק במוטיב הבן במיסטיקה היהודית.¹²³ דוגמה בולטת לכך תמצא בתיאור הלוגוס אצל פילון האלכסנדרוני (ששילב את המסורת האפלטונית עם תורות יהודיות עתיקות המצויות למשל

ח"א, טו ע"א). ביסודו של המאמר הזוהרי מצויה האמרה המפורסמת של מדרש פרקי דרבי אליעזר ג: 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמך הגדול בלבד ועלה במחשבה לברוא את העולם'.

¹²⁰ ראה מאמרי: 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 117-118.

¹²¹ מנחם מנדל מויטבסק, לקוטי אמרים, לעמבערג תרע"א, מה ע"ב. על פרטי העניין, מקבילותיו ומשמעותו ראה במאמרה של אשתי, אסתר ליבס, "שימני כחותם על לבך": ה"רשימו" בראשית החסידות, בדפוס.

¹²² במלים האחרונות של חיבורו טימיאוס מתאר אפלטון את העולם הנברא כ'אלוה... מושלם מאין כמותו... יש אחד ומיוחד'. תרגום זה, תרגומו המקובל של או"מ יוסף ג. ליבס, משקף אומנם את המשמעות הרגילה של המלה מונוגנס (*μονογενής*) המופיעה כאן במקור היווני, אך משמעותה האטימולוגית של מלה זו היא 'הנולד יחיד', ומבחינה תחבירית המלים האחרונות ניתנות להיתרגם גם: 'בהיותו בן יחיד'.

¹²³ דלעיל בהערה 88.

בספרות החכמה), ובתיאורו של לוגוס זה בכתבי ראשוני הנצרות, שאימצוהו מפילון וזיהו אותו עם ישו משיחם.

בברית החדשה מקושר בן זה גם עם המָלוּא, כשבמקור היווני מופיעה המלה פלרומה דלעיל (ובנוסח הפשיטתא: 'מוליא'): בבן השכין האל את המלוא וממנו מתמלאים גם בני האדם.¹²⁴ משה אידל הזכיר זאת במחקרו על מקורות ספר הבהיר, והוסיף עוד, בהסתמכו על מרטין שמואל כהן,¹²⁵ שהמלה 'מלוא' מצויה בהקשר דומה גם בעברית, באחד הנוסחים של ספר שיעור קומה ('מכבוד שבמלואו תאיר הארץ'), ולכן אפשר שאין הפלרומה שבנצרות אלא תרגום המלה והעניין מתורת הסוד העברית הקדומה.¹²⁶

ובכל זאת דומני שמבחינה מסוימת קרוב 'קורוס' של פלוטינוס לדברי הבהיר יותר מאשר 'מלוא' של שיעור קומה או של הברית החדשה. ברוב המקורות האלה מופיע 'מלוא' בצורת נסמך, כ'מלואו' של מישוהו, ובמקום היחיד שלא נאמר כך במפורש, מדובר על 'כל המלוא' שאותו השכין האל בבנו,¹²⁷ בין כך ובין כך אין ל'מלוא' זה אופי פרסונלי,¹²⁸ וקשה

¹²⁴ יוחנן א 16; אל הקולסים א 19; ב 9.

¹²⁵ M. S. Cohen, *The Shiur Qomah – Liturgy and Theurgy in Pre-Kabalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Lanham 1983, p. 251 n. 6.

¹²⁶ אידל, לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר (הערה 44), עמ' 68. וראה עוד בהקדמתו של אברמס למהדורת ספר הבהיר (הערה 26), עמ' 7-6. אברמס מאשש שם את נוסח המשפט בשיעור קומה, ואף מציע מקור נוסף לעניין 'מלא', ראה בהערה שלאחר הבאה. וראה גם: יאיר לורברבוים, צלם אלהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, עבודת דוקטור (בהדרכת משה אידל וזאב הרוי), האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ז, פרק ז, ה, עמ' 208-218 (סעיף זה לא נכלל בעיבוד של עבודת הדוקטור בספר). לורברבוים דן שם במלוא ובפלרומה בספרות היהודית והנוצרית העתיקה, ואף רומז, בעמ' 214 הערה 109, על האפשרות שמקורות אלה עומדים ביסוד 'המלא' של ספר הבהיר. וראה עוד אידל (הערה 88) עמ' 478-479, הערה 58.

¹²⁷ אל הקולסים א 19.

¹²⁸ אברמס אומנם מפנה שם (בהערה שלפני הקודמת) לאבות דר' נתן, מהדורת שכטר, ניו-יורק תש"ה, נוסח ב פרק מג, סא ע"ב: 'ששה אלה נקראו מלאים: הקב"ה נקרא מלא שנאמר [יר' כג 24] "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", יהושע נקרא מלא, שנאמר [דב' לד 9] "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה". אבל דומני שאי אפשר ללמוד מרשימה זו, שבאה בפרק שלם מלא רשימות אחרות של תארים המתאימים לשמות עצם שונים,

אפוא ליטול ממנו עצה, כפי שמבקש ספר הבהיר. לעומת זאת ה'קורוס' של פלוטינוס, מלבד היותו מלאות הרי הוא כזכור גם עלם וגם שכל. לפיכך חוזר אני ומציע שמקור זה, או דומה לו, הוסיף נופך משלו למסורת היהודית של ספר הבהיר.

ניאו-פלטוניות וקבלה

אכן גם למסורת הפילוסופית הניאו-פלטונית, שפלוטינוס הוא בה האישיות החשובה ביותר, חלק בעיצוב פניה של הקבלה, וזה אינו נופל מחלקה של הגנוזיס. הקבלה, עם היותה כאמור חלק אינטגרלי של הדת היהודית, נוחה היתה לסגל לעצמה גם השפעות של דתות אחרות. ואכן כבר בספר הבהיר מצינו השפעות מן האסלאם,¹²⁹ מן הנצרות¹³⁰ ומן הכת הנוצרית הגנוסטית,¹³¹ ואף מן הניאו-פלטוניות, שאחרוני הוגיה היו בזמנם המבצר האחרון של הדת 'הפגאנית'.

לשתי האחרונות, הגנוזיס והניאו-פלטוניות, יש הרבה מן המשותף, הן מבחינת המקורות, בהיות שתיהן ניזונות מן המיתוס היווני¹³² ומתורת אפלטון¹³³ (בגנוזיס התמזגו

לפי פסוקי מקרא, ש'מלא' כאן הוא כינוי מושרש לקב"ה, ממש כפי שלא נטען ש'מלא' הוא כינוי ליהושע, או לשאר הגיבורים המנויים אחריו.

¹²⁹ השפעה כזו אפשר לדעתי למצוא למשל בסעיף 93, בהתייחסות השלילית אל היין, כמידת הדין (הנחשבת בבהיר כרע גמור, ראה להלן, הערה 137), לעומת החלב, המייצג את החסד. וראה לעיל, הערה 28, 108. וראה רונית מרון, 'אור בהיר הוא במזרח: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר', דעת 49 (תשס"ב), עמ' 137-180.

¹³⁰ ראה במאמרי דלעיל בהערה 41. דברי שם, העוסקים בזוהר הורחבו לספר הבהיר בידי וולפסון: Elliot R. Wolfson, "The Tree that is All: Jewish-Christian Roots of the Kabbalistic Symbol in "Sefer ha-Bahir", *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 3, 1 (1993), pp. 31-76

¹³¹ ראה לעיל, בפרק השני של המאמר ('השפעת הגנוזיס').

¹³² באשר לניאו-פלטוניקאים הפגאניים עניין זה אינו צריך הפניה. ובאשר לגנוסטיקאים, ראה לעיל, הערה 45 ולאחריה.

מקורות אלה עם מקורות יהודיים ונוצריים), והן בהיותן מחזיקות שתייהן בתורת האצלה של ישויות עליונות. עם זאת נבדלות הן זו מזו בהבדלים מכריעים, שפלוטינוס מצא לנכון לצייןם בחיבור מיוחד שהקדיש לפולמוס 'נגד הגנוסטיים'.¹³⁴

את הקבלה אפשר לתאר כמי שעומדת באמצע בוויכוח שבין שתי תנועות אלה: מצד אחד נבדלת היא מן הגנוזיס ודומה לניאו-פלטוניזם בכך שאיננה מכירה בשבר אמיתי במציאות. בסופו של חשבון מקיימות ביניהן הישויות הקבליות הנאצלות הרמוניה ואחדות במסגרת דת ישראל המונותאיסטית (את טיבה של אחדות זו הסבירו מקובלים שונים באופנים שונים), ואם לא עתה, הרי כך יהיה בזמן הגאולה.

אך מבחינות אחרות נבדלת הקבלה מן הניאו-פלטוניזם ודומה לגנוזיס. ראשית: הקבלה מרבה במספר הישויות הנאצלות, כמו שעשו הגנוסטיקאים למורת רוחו של פלוטינוס.¹³⁵ יתר על כן, כמו במיתוס הגנוסטי גם בקבלה טבען של הישויות הנאצלות והיחסים ביניהן לא תמיד ניתנים להתפרש עד תומם באופן שכלתני או פילוסופי, למרות המאמצים הרבים שהשקיעו מקובלים אחדים בכיוון זה. דוגמה מובהקת לכך תמצא בהבדל שבין טוב ורע: פלוטינוס (ובעקבותיו הרמב"ם¹³⁶) ראה ברע רק העדר יחסי של כמות הטוב, ואלו בגנוזיס מדובר בהבדל איכותי ומיתי, ובתארים אמיתיים של ישויות עליונות, שחלקן טובות וחלקן רעות, וכך הוא גם במקורות העיקריים של הקבלה, בהבדל שבין כוחות החסד וכוחות

¹³³ בנוגע לניאו-פלטוניקאים, כך מעיד עליהם אף שמש. ובאשר לגנוסטיקאים, אלה שאבו מאפלטון למשל את דמות הדמיורגוס, בורא העולם, אף שדמותו הדמונית אצלם שונה הרבה מדמותו המקורית אצל אפלטון.

¹³⁴ 'נגד הגנוסטיים' היא הכותרת של החלק התשיעי של האנאדה (= התשיעיה) השנייה של כתבי פלוטינוס המכונים אנאדות.

¹³⁵ בחיבור הנזכר בהערה הקודמת מונה פלוטינוס את הגנוסטיים גם על כך שהם מרבים בדרגות אצילות יותר מהמתחייב מן הפילוסופיה. אומנם יש לציין שגם פילוסופים ניאו-פלטוניים אחרים, דוגמת ימבליכוס או פרוקלוס, הוסיפו לא מעט על האצילות של פלוטינוס.

¹³⁶ מורה נבוכים, חלק ג פרקים י-יב.

הדין, ובראש וראשונה בספר הבהיר, המזהה את מידת הדין האלהית עם הרע.¹³⁷ כך הוא גם בנוגע לאופי המיני של דרגות האצילות, שבקבלה, כמו בגנוזיס, חלקן זכרים וחלקן נקבות, והבדל זה נושא אופי מייתי אמתי, ואינו רק צורת דיבור אלגורית, שיש כדוגמתה גם בפילוסופיה. ומן הראוי להזכיר כאן דוגמה מובהקת ליסוד המייתי באופיה של אחת המידות הנאצלות של ספר הבהיר, יסוד שאינו מתאים כלל לפילוסופיה, מפני שעליו עמדנו באריכות לעיל ואף מצאנו לו מקבילה גנוסטית: כוונתי לאופי הקפריזי של גיבורת מאמרנו, הבריכה-החכמה.¹³⁸

בדומה ליסוד הגנוסטי שבקבלה, גם הקשר בין הקבלה לבין הפילוסופיה הניאו-פלטונית לא נעלם מעיני החוקרים. על קשר זה מסתמכת גם ההצעה דלעיל, לקשור בין 'המלא' של ספר הבהיר למלה הערבית 'מלא' כפי שהיא משמשת בפילוסופיה.¹³⁹ גם גרשם שלום, עם הדגשתו על היסוד הגנוסטי, מצא בספר הבהיר גם השפעות של הפילוסופיה הניאו-פלטונית,¹⁴⁰ וכזאת הציע הוא, ובצורה משכנעת יותר, לגבי מקורות אחרים של ראשית הקבלה, ובייחוד לגבי ר' עזריאל, שאת קבלתו מציע הוא להגדיר כ'אפלאטוניזציה של הקבלה הגנוסטית של הבהיר'.¹⁴¹ ומצויים עוד מחקרים העוסקים ביסוד האפלטוני שבקבלה, כגון מחקריהם החשובים של משה אידל¹⁴² ושל אסי פרבר-גינת.¹⁴³ ובכל זאת, מקום רב עוד נותר למחקר

¹³⁷ ראה סעיף 109: 'ומאי ניהו השטן, מלמד שיש לו להקב"ה מדה ששמה רעה והיא לצפוננו של הקב"ה...!'. וראה עתה שניידר (לעיל הערה 69).

¹³⁸ ראה לעיל אחרי הערה 45.

¹³⁹ לעיל, הערה 62 ולידה.

¹⁴⁰ שלום, ראשית הקבלה (הערה 1), עמ' 25. שלום מסביר את סעיף 2 בספר הבהיר בהשפעתו של הפילוסוף היהודי אברהם בר חייא, השייך לאסכולה הניאו-פלטונית, אך לדעתי אין בכך ממש. ראה בספרי תורת היצירה (הערה 51), עמ' 162-163, 325, הערה 23.

¹⁴¹ שם, עמ' 130.

¹⁴² משה אידל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרינסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב), עמ' 60-112; Moshe Idel, 'Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle

בשטח זה, שעד עתה נטה להסתפק באמירות כלליות בנוגע להשפעות ניאו-פלטוניות על ראשית הקבלה, ומיעט להביא דוגמאות קונקרטיות מדברי פלוטינוס ואחרים, כדוגמת דבריו על 'קורוס' ו'המלא'.

יש לציין עם זאת שמחקר כזה כרוך בקשיים לא מעטים. כך, למשל, איננו יודעים עדיין באיזו דרך הגיעו דברי פלוטינוס אל ספר הבהיר. חלק מן האנאדות של פלוטינוס נמצאו אומנם בידי חכמי ימי הביניים בנוסח ערבי (שתורגם גם לעברית), בלבוש הפסוודו-אפיגרפי של ספר שנקרא 'התיאולוגיה של אריסטו', והוא השפיע רבות על חכמים יהודיים ובעיקר על ר' שלמה בן גבירול.¹⁴⁴ אומנם ספר זה אינו יכול לשמש כגשר בין פלוטינוס לבהיר בעניין 'קורוס' ו'המלא', שכן 'התיאולוגיה של אריסטו' מעבדת בתוכה דווקא את שלוש האנאדות האחרונות של פלוטינוס, כלומר אנאדה ד-ו, ואילו המשפט דלעיל בעניין 'קורוס' מצוי כזכור בסוף האנאדה השלישית. אך אין ספק שגם חלקים אחרים של כתבי פלוטינוס מצויים היו בתרגום בימי הביניים, וכבר הראה אלכסנדר אלטמן שר' שלמה אבן גבירול מושפע גם מחלקים כאלה, ואף מן האנאדה השלישית.¹⁴⁵ ואפשר גם שמקבילה לדברי פלוטינוס המסתמכים על כפל המשמעות של המלה 'קורוס' נמצאה גם אצל מחברים אחרים, וזו מצאה את דרכה לספר הבהיר.

Ages and Renaissance', Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, SUNY, Albany 1992, pp. 319-351

¹⁴³ אסי פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפרי" (הערה 46), עמ' 118-142; אסי פרבר-גינת, 'למקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר' משה די ליאון', יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג), עמ' 96 הערה 65.

¹⁴⁴ ראה במאמרי 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר אהבתך', י. דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 118-120. ביבליוגרפיה על החיבור התיאולוגיה של אריסטו ומהדורתו ועל השפעתו ביהדות ראה שם בהערות 68, 70. וראה עוד: Peter Adamson, *The Arabic Plotinus*, Duckworth, London 2002

¹⁴⁵ אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות, עם עובד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 92.

הקבלה מדויקת בין קטע מספר הזוהר לבין קטע מכתבי הפילוסוף הניאו-פלטוניקאי

ימבליכוס (איש המאות השלישית והרביעית לספירת הנוצרים) עלה בידי להביא במאמר שכתבתי לא מכבר בשפה האנגלית.¹⁴⁶ ועוד הקבלות רבות אפשר למצוא בין הזוהר ומקורות קבליים אחרים לבין פלוטינוס, וביניהן ציור האצילות בדמות אילן, מן הסמלים הקבליים העיקריים ספר הבהיר¹⁴⁷ ושל ספר הזוהר,¹⁴⁸ ודימוי האצילות לנהר הנפרד לראשיו, מה שמשמש בזוהר כעין סיסמה;¹⁴⁹ דימויים אלה נמצאים אצל פלוטינוס בפסקה הקודמת לדיונו הנזכר ב'קורוס'.¹⁵⁰ סמל יסודי אחר של ספר הזוהר הוא ראיית הספירות הזכרית והנקבית, תפארת ומלכות, כשמש וירח, וכנאצלות מן המאור העליון שבראש הספירות.¹⁵¹ כיוצא בכך נמצא גם אצל פלוטינוס, שמצייר בדמות אור את הישות הראשונה (האחד), בדמות שמש את הישות השנייה – היא השכל הכללי (המלים היווניות לשמש [ἥλιος] ולשכל [νοῦς] הן ממין זכר), ובדמות ירח את הישות השלישית – היא נפש העולם (המלים היווניות המציינות נפש [ψυχή] וירח [σελήνη] הן ממין נקבה), וגם אצל פלוטינוס, כמו בזוהר, מודגשת בהקשר זה האמת האסטרונומית הידועה מימים קדמונים,¹⁵² שהירח אין לו אור משלו, והוא מקבל אורו מן השמש.¹⁵³

Yehuda Liebes, 'Zohar and Iamblicus', *JSRI* 18 (2008, Essays in honor of Moshe Idel),¹⁴⁶ pp. 95-100. פורסם באתר כתב העת: <http://www.jsri.ro/new/?Home>

¹⁴⁷ בהיר ס' 14, 85.

¹⁴⁸ ראה יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר (עבודת דוקטור, בהדרכת גרשם שלום), האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז, תשמ"ב, עמ' 107-133. גם עבודה זו מצויה באתר האינטרנט דלעיל בהערה 37.

¹⁴⁹ ראה על כך בהרחבה, מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, עם עובד, תל-אביב תשס"ה, עמ' 268-296.

¹⁵⁰ Plotinos, *Enneades*, III 8, 10.

¹⁵¹ כך רגיל בזוהר. וראה למשל זוהר חדש, בראשית, סתרי אותיות (מהדורת מוסד הרב קוק), ה טור ב.

¹⁵² לפי המקובל, הראשון שעמד על כך היה פרמנידס. ראה יהודה ליבס, 'שירת פרמנידס'. תרגום הקסמטרי מן היוונית בצירוף מבוא והערות. אלפיים 17 (תשנ"ט), עמ' 31. אך נראה בעיני עתה, כי הרעיון נמצא גם ברקע דבריו של נביא הנחמה, 'ישעיהו השני', בן דורו של פרמנידס, בפסוקים אלה: 'קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה'

הזיקה בין העולם הקבלי לעולם הניאו-פלטוני איננה מוגבלת למשנה תיאורטית, אלא מצויה גם ברובד החברתי. הקבלות מובהקות אפשר למצוא בין שושלות החבורות שהתקבצו סביב הפילוסופים הניאו-פלטוניים לבין חבורות המקובלים המתוארות בזוהר, בקבלת האר"י ועוד.¹⁵⁴ יתר על כן, גם בפילוסופיה זו וגם בקבלה הצד התוכני והחברתי משולבים זה בזה, והישויות העליונות והאנושיות משקפות אלה את אלה. וכמו שמצינו שספר הזוהר מחבר בדבריו בין יחסו של המאור הנזכר, הוא המאציל העליון, אל קרני האור, הם הישויות שנאצלו ממנו, לבין הרב המלמד את תלמידיו,¹⁵⁵ כך מצינו גם בכתבי הפילוסופים הניאו-פלטוניים.¹⁵⁶ וכעין זה נמצא גם במלים שבהם מסתיימות האנאדות, כלומר כתבי פלוטינוס כסדרם שלפנינו. פלוטינוס מסכם את תורתו בקביעה שתכלית החיים האלהיים היא בריחתו של אחד כלפי אחד,¹⁵⁷ ובדומה לכך מדבר הזוהר כך שתכלית האדם השלם הוא שיתעסק יחיד ביחיד.¹⁵⁸

עליך זרח. כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאַמים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יָאֵה. והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך ... לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך. לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך' (יש' ס - 19-20, 3). אם נפרש שבפסוקים הראשונים ירושלים מדומה לירח (כפי שרגיל הדבר בקבלה), והאל תופס את מקום השמש (כמפורש בפסוקים האחרונים), יתפרשו שלושת הפסוקים הראשונים בצורה יפה ובהירה: הלבנה קמה ואורה כאשר 'בא אורה', כלומר בלילה בשעה שהשמש בא, כלומר שוקע (זה פירוש ביאת השמש במקרא, ואף במפורש כאן בפסוק האחרון). בשעות אלה החושך מכסה את הארץ והשמש זורח רק על הלבנה שקמה ועלתה, לפי התיאוריה האסטרונומית הנידונה, ורק לאורה המוחזר נאלצים ללכת גוים ומלכים.

.Plotinos, *Enneades*, V 6, 4 ¹⁵³

¹⁵⁴ ראה על כך במאמרי 'ארוס ואנט-ארוס על הירדן', עלילות אלהים (הערה 37), עמ' 309-323.

¹⁵⁵ בתחילת אידרא זוטא. זוהר ח"ג, רפח ע"א.

¹⁵⁶ הקבלה זו הובאה מפי סיריאנוס בפירושו של פרוקלוס לטימאיוס לאפלטון, מהדורת Diehl, סידרת Lipsiae 1903, Teubner, כרך א עמ' 442. על השוואה זו, ועל מקבילות אחרות לקטע זוהרי זה עמדתו ב'השלמות למהדורה השנייה' של ספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"ב, עמ' 351-355.

¹⁵⁷ Plotinos, *Enneades*, VI 6, 11. ביוונית: $\phi\upsilon\gamma\eta\ \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma$. ושפיגל מתרגם (הערה 67), כרך ב עמ' 417) 'בריחה מייחוד אלי ייחוד', מה שמטשטש את האופי הפרסונלי של המקור.

ואדם שלם זה, שאינו עוסק אלא ביחידו של עולם, הוא גיבורו של הזוהר, ר' שמעון בר יוחאי.¹⁵⁹

¹⁵⁸ זוהר ח"ג קיב ע"א (שייך לחטיבת הפיקודין של גוף הזוהר, ולא לרעיא מהימנא, כנדפס). לשון המקור: 'לאתעסקא יחיד ביחיד'.

¹⁵⁹ ראה על כך באריכות במאמרי 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל), אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357. במאמר זה עדיין לא ציינתי את ההקבלה לפלוטינוס.