

השפעות נוצריות על ספר הזוהר

יהודה ליבס

אחת מתכונותיו המובהקות של ספר הזוהר היא פתיחותו וכושרו לקלוט רעיונות ממקורות שונים ולסגלם לדרך מחשבתו ולסגנונו המיוחדים. בכך הקלה עליו לא מעט צורתו הפסבדו-אפיגראפית של הספר, ששחררה את מחברו מכל לחצים וטענות מצד בני דורו. אין להתפלא כלל אם מקור ראשון במעלה להשפעות כאלה על ספר הזוהר היא הדת הנוצרית, שהרי כידוע חי מחבר הספר בסביבה נוצרית. גם אופיה של הדת הנוצרית – בתה או כפי שנראה לי נכון יותר – אחותה) של היהדות, שאיננה אלא אינטרפרטאציה אחרת לדת המקראית המשותפת – הקל מאוד על ההשפעה ההדדית בין שתי הדתות, וספר הזוהר מתגלה כנוח ביותר לביטוייה של השפעה כזאת.

כמעט מיותר היה להדגיש, שספר הזוהר יהודי הוא ואיננו נוצרי. הוא קלט יסודות רבים ממקורות שונים, והתיך את כולם בכורו, והמזיגה שנוצרה היא תמונה שלימה, אם כי רב גונית, של הדת היהודית. למרות מקוריותה של תמונה זו אין לטעות כלל ברוח היהודית המנשבת בה, היא הרוח שאפשר לספר הזוהר להכות שורשים כה עמוקים בעם-ישראל, ולהפוך לבעל השפעה מכרעת על הלך-רוחו ודרך חייו של האדם היהודי בעיקר במאות הט"ז-י"ח. (אגב, אף שבעל הזוהר הרשה לעצמו להיות מושפע מן הדת הנוצרית, אין לומר שחש חיבה לאומות העולם, ובעיקר לאלה שקיבלו עליהם דת זו. להפך – ראה להלן, (הערה 89).

אין לקבל איפוא את טענת המקובלים הנוצריים, שבזוהר כלולה אמונת הנצרות. אבל מאידך גיסא היה גם למקובלים אלה במה להיאחז, שכן בזוהר כלולים נוסחים רבים שמקורם (המודע למחבר הזוהר) היה נוצרי. אמנם, בזוהר הפכו אלה לחלק אינטגרלי מתמונת העולם היהודית-קבלית. במאמר זה אעמוד על כמה דוגמאות להשפעות נוצריות כאלה המצויות בזוהר, אף שמחמת טבען האיזוטרי על המעיין להעמיק חקר כדי לגלותן. ואפתח בעניין השילוש.

כידוע מרבה ספר הזוהר לתאר את האלוהות כאחדות של שילוש, וזאת באופנים שונים¹. מבנה עשר הספירות הקבליות מתאים אמנם להיכלל בשלושה, ובעיקר לפי מאמר

¹ דוגמאות לכך מצויות במאמרו של י' תשבי, "קב"ה אורייתא וישראל", קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 668-674.

מסוים בפרקי דר' אליעזר, שספר הזוהר יכול להסתמך עליו לרוב (ראה להלן, בהערה 14), וכך נשאר ספר הזוהר בניסוחיו אלה בתחום היהדות המסורתית. אבל עם זאת טוען אני, שהניסוח הנוצרי השפיע אף הוא על ניסוחי השילוש בזוהר (בנוסף לעצם העניין הרב שמגלה הזוהר בניסוח משולש – שאף בו יש השפעה נוצרית)². אדגים את דברי בעיון בנוסחאות השילוש הבאות בזוהר בעניין השמות "ה' אלהינו ה'" שבפסוק שמע ישראל (דברים ו ד), שהוא פסוק הייחוד המובהק. וזה לשון הזוהר (ח"ב, דף מג ע"ב)³:

שמע ישראל ה' אלהינו ה' הא כלהו חד, ועל דא אקרי אחד. הא תלת שמהן אינון, היך אינון חד? ואף על גב דקרינן אחד, היך אינון חד?⁴ אלא בחזיונא דרוח קדשא אתיידע, ואינון בחיזו דעינא סתימא⁵, למנדע דתלתא אלין אחד. ודא איהו רזא דקול דאשתמע. קול איהו חד, ואיהו תלתא גוונין אשא ורוחא ומיא, וכלהו חד ברזא דקול, ולאן אינון אלא חד. אוף הכא ה' אלהינו ה' אינון חד. תלתא גוונין ואינון חד. ודא איהו קול דעביד בר נש בייחודא, ולשוואה רעותיה בייחודא דכלא מאין סוף עד סופא דכלא בהאי קול דקא עביד בהני תלתא דאינון חד. ודא איהו יחודא דכל יומא, דאתגלי ברזא דרוח קודשא.

² אמנם גם בספרות העברית הקדומה מצינו ניסוחי שילוש, ונראה שאף הם השפיעו על ספר הזוהר. כונתי בעיקר לנוסחים המובהקים במדרש אותיות דר' עקיבא, שבעל הזוהר השתמש בו לרוב. אבל נראה שאף מדרש זה עצמו אינו נקי מהשפעות נוצריות (ראה על כך להלן, הערה 72). ואלה לשונות השילוש שמצאתי במדרש אותיות דר' עקיבא (בתוך בתי מדרשות ל-א' ורטהיימר, ב, ירושלים תשט"ו, עמ' שג): "הקב"ה נקרא אחד וקריאת שמו אותיות משולשות. ומנין שהקב"ה אחד וכל שם ושבה שלו אין קורין לפניו אלא במשולש, שנאמר [דברים ו ד]: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [הוא הפסוק שאעסוק בו להלן בדיוני זוהר] הרי שמו משולש, ה' ה' אל רחום [שמות לד ו] הרי שמו משולש. אלהי האלהים ואדוני האדונים [דברים י יז, ונראה לי שדורש כאן דווקא את ההמשך: "האל הגדול הגבור והנורא", ושלושה תארים אלה נקבעו בתפילה משום שמהם אמרם, עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע, לפי הגמרא, ראש השנה לב ע"א] הרי משולש. ומנין שכל שבה אין אומרים לפניו אלא משולש, שנאמר [ישעיהו ו ג, על השימוש בפסוק זה לצרכים אלה ראה להלן, הערה 7]: קדוש קדוש קדוש ה' צבאות הרי משולש...".

ובמקום אחר במדרש זה מצינו נוסח שילוש מובהק אף יותר. אמנם חסר בנוסח הנדפס (אולי הושמט ברוב הנוסחאות בגלל צלצולו הנוצרי), אבל מצוי בנוסח כתב-היד שבבית המדרש לרבנים בניו יורק, וסימנו Mic. 1833 (סימן התצלום במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית בירושלים: 10931). וזהו לשונו (במקום המקביל לעמ' תד במהדורת ורטהיימר): "כי כל ייחוד הקב"ה בשלושה".

³ אין מאמר זה שייך ל"רעיא מהימנא" כמצוין בדפוס, אלא לחלק ה"פקודין", שמחברו בעל הזוהר העיקרי. ר' דברי א' גוטליב, "מאמרי הפקודין שבזוהר", מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 230-215.

⁴ כלומר: אף שהקורא קריאת שמע בסיימו את הפסוק אומר בשפתיו את המלה "אחד", בכל זאת לפנינו שלושה שמות, ואין לבטל זאת בהבל פה.

⁵ זה רמז לטכניקה מיסטית של גלגול העיניים כשהן עצומות. אז רואה האדם אור הכולל אורות רבים, ופירושו הסימבולי הוא אחדות הספירות השונות. עניין זה מצוי כמה פעמים בספר הזוהר (למשל בח"א, דף מב ע"א). דיון מפורט על כך ראה: י' ליבס, "פרקים במילון ספר הזוהר", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 291-293, 316-317.

י' תשבי ציין מאמר זה ואחרים⁶, וכתב: "אכן סוד השילוש בזהר שונה במהותו מן השילוש הנוצרי... אבל אין לבטל לחלוטין את האפשרות שעל אף עמדתו האנטי נוצרית החריפה של מחבר הזהר הושפע מניסוחו הפורמאלי של סוד האלוהות בדת היריבה". אפשרות זו מבקש אני לאשש עתה.

ראשית אציין, שהיו נוצרים שניסו להוכיח את סוד אחדות השילוש הנוצרי מפסוק שמע ישראל. זאת מביא הרמב"ם בראש "מאמר תחיית המתים" שלו, וכך מצאנו גם בספר פגיון האמונה (Pugio Fidei) לריימונדוס מרטיני⁷ - נוצרי בן ארצו ודורו של בעל הזהר, שלא הכיר את ספר הזהר.

בנוסף על כך יש לציין שבעל ספר הזהר עצמו, הוא ר' משה די ליאון, היה מודע לפאראדוקס של אחדות השילוש שבשמע ישראל, ולדמיון שבין זה לעיקר השילוש הנוצרי. ראיה לכך מצינו בספרו שקל הקודש (לונדון 1911) שבסופו (מעמ' 131) מובא 'סוד הייחוד' של שמע ישראל. סוד זה פותח בשאלת שואל (פיקטיבי) אודות הסתירה שבאחדות השילוש, ואף רומז לכך שזאת אמונת הנוצרים. רמזים כאלה כלולים לפי דעתי בהערות השואל בזו הלשון: "זה דבר שהדעות נבוכות", "והאדם המבין ירא וזוחל⁸ פן יחטא בלשונו". ואף מצינו רמז לכך בתחילת דברי המשיב:

כי גם אמנם איש אין בארץ ישראל ששאל שאלה הזאת... כי כאשר אמרת שצריך האדם לשמור פיו ולשונו ורעיונו מלהרהר פן יהרוס בניינו וענין רעיונו יבהלוהו, ועל כן אמר חכם הרזים ע"ה (הוא שלמה המלך, קהלת ה ה): "אל תתן את פיך להחטיא את בשרך".

נדמה לי שבמלים אחרונות אלה חושש ר' משה די ליאון ממקרים של התנצרות על רקע קבלי, כמו שאירע בדורו במעשה ר' אבנר מבורגוס. וזה לשונו שם:

⁶ בספרו משנת הזהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רעט. שם ציין הוא גם את מאמר הזהר בח"ג, דף קסב ע"א, ששם עניין אחדות השלושה מצויין כחידה הנשאלת בבת קול מן השמיים, ובכך מובלטים חשיבות העניין והיסוד הפאראדוקסאלי שבו. וזה לשון החידה: "תרין אינון וחדא אשתתף בהו ואינון תלתא, וכד הוו תלתא אינון חד". והפיתרון הוא: "אלין תרין שמהן דשמע ישראל דאינון ה' ה', אלהינו אשתתף בהו ואיהו חותמא דגושפנקא אמת. וכד מתחברן כחדא אינון חד ביחודא חדא". הלשון "חותמא דגושפנקא אמת" רומז למאמר התלמודי (שבת נה ע"א) "חותמו של הקב"ה אמת". על קשריו האפשריים של מאמר תלמודי זה עם רעיונות נוצריים (סמל הצלב והשילוש) ראה להלן, בסוף הערה 55. ראה גם א' ילינק *Christlicher Einfluss auf die Kabbala, Der Orient Vol. XII, Leipzig 1851, pp. 580-583*. ילינק הביא שם גם מאמרי שלוש מספר שקל הקודש לר' משה די ליאון.

⁷ ראה בספר זה, ליפסיה 1687, חלק ג, מאמר א, פרק שלישי, עמ' 548 (439). שם מוכח השילוש גם מפסוק הקדושה (ישעיהו ו ג: "קדוש קדוש קדוש"). ואכן גם לפסוק זה נקשרו בזהר ניסוחים טריניטאריים (ואמנם אין מתאים ממנו למטרה זו). ראה למשל זהר ח"ג, דף קמג ע"ב (באידרא רבא), ח"ג, דף רצז ע"א. וראה להלן במה שאצטט בפנים מספר שקל הקודש. גם ניסוח השילוש שהובא לעיל (בהערה 2) ממדרש אותיות דר' עקיבא מסתמך על פסוק זה, ונוספו עליו עוד כמה פסוקים – ובראשם פסוק שמע ישראל!

⁸ "זוחל" = מפחד, כמו "דחל" בארמית ולפי איוב לב ו.

שאל השואל: כבר התעוררת⁹ ואמרת¹⁰ בסוד הייחוד, ואמרת בסוד ה' אלהינו ה', והתעוררת סוד ייחודו ית' בענין שלושה שמות הללו. וכן סוד קדושתו בסוד שלוש קדושות [ישעיהו ו ג] קדוש קדוש קדוש. אם כן טוב ונאה היתה ראויה סוד המעלה וסוד הידיעה להיות מורה ייחודו בדבר נשלל¹¹ יחידי ולומ' ה' אחד לבד, כענין סוד אמרו [זכריה יד ט] יהי [צ'ל: יהיה] ה' אחד, וזה טוב ונאה. וכן "קדוש ה' צבאות", ולמה כל זה הדבר שלושה פעמים. הלא זה דבר שהדעות נבוכות. וגם כי האמת אינה נעדרת¹² מהדברים אשר התעוררת, עדיין הלב אינו מתיישב ואינו יכול להשתכח. והאדם המבין ירא וזוחל פן יחטא בלשונו, ועל כן ישמור לפיו מחסום. ועוד כמו שאתה אומ' אם תברר דבריך לומר שהוא כן, למה הספירות עשרה ואינם שלושה כפי סוד הייחוד שהוא בשלושה...

מעניין להיווכח שר' משה די ליאון הציג כאן כבעיה גם את עניין עשר ספירות – מדוע אינן שלוש (ולא רק מדוע אינן אחד – שאלה שרקעה פילוסופי), כל כך ברורות וחשובות היו לו נוסחאות השילוש. ואכן ב"תשובה" לשאלה זו, לאחר שאישש את הייחוד שבשילוש¹³, משיב די ליאון גם לשאלה אחרונה זו (עמ' 134):
ועל אשר אמרת שהספירות למה הן עשר ולא שלש ולא יותר כפי אשר התעוררת, כבר הודעתנו בענינים. אמנם כי כלן נכללות בסוד שלש להיות הייחוד מיוחד. ועל כן אמרו ז"ל [פרקי דר' אליעזר פרק ג]: בעשרה מאמרות נברא העולם ובשלושה כללן והן חכמה ובינה ודעת¹⁴, להיות סוד המציאות אחד.

⁹ לשון זו רגילה אצל ר' משה די ליאון בכתביו העבריים (ראה עוד בהמשך), וכן בארמית של הזוהר, כגון בביטוי הנפוץ "אתערו חברייא".

¹⁰ קודם באותו ספר, בפרק הנקרא "שער חלק הייחוד", ובעיקר בעמ' 99, 104.

¹¹ דרך שימוש המלה כאן אינו ברור. ואולי כוונתו – בדבר השולל את הריבוי, וכמו התארים השלישיים של הפילוסופים. או "נשלל" = ערום מבלי לבוש (כמו "שולל" במיכה א ח), ופירושו כאן – פשוט ויחיד.

¹² לפי לשון הפסוק – ישעיהו נט טו.

¹³ באחר מהסבריו של ר' משה די ליאון כאן לפאראדוקס האחדות של השלושה (חכמה בינה ודעת), קובע הוא (שקל הקודש, לונדון 1911, עמ' 132): "הוא אחד ואינו שלשה עניינים זולתי מצד עצמינו". בדרך זו בדיוק (השאלה כמובן בכללה מתורת התארים של הפילוסופים – ראה מורה נבוכים לרמב"ם, ח"א פרק סא) הלך גם ר' עזריאל בפירוש האגדות שלו (מהדורת י' תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 84) בפרשו את החילוק בין אותם שלושה עניינים. וזה לשונו: "והחכמה והתבונה והדעת אין הפרש שמותיהם אלא כפי שינוי קרוב השגת הנבראים בהם".

¹⁴ במקורו, במדרש פרקי דר' אליעזר, כתוב "תבונה" ולא "בינה", וזאת לפי משלי ג יט, וגם שמות לא ג. ונראה ששינה ר' משה די ליאון ממשבטע זו לפי הכינוי "בינה" הרגיל יותר בקבלה. מאמר זה מפרקי דר' אליעזר מנוצל רבות בספר הזוהר, ולצורך דומה. ראה למשל זוהר ח"ב, דף יד ע"ב בסופו (שם הגרסא "תבונה" כמקור. המאמר שייך למדרש הנעלם). כן רמזו מאמר זה מפרקי דר' אליעזר גם בפתחת אידרא רבא (זוהר ח"ג, דף קצו ע"ב – קכח ע"א), שם מתואר כינוס שמשתתפים בו עשרה חברים, והם מסמלים בגופם את עשר הספירות (שהן, לפי דעת הזוהר, זהות בוודאי עם "עשרה מאמרות" של פרקי דר' אליעזר). שלושה חברים מתוכם (רשב"י, ר' אלעזר בנו, ור' אבא) כוללים את כולם (הם מכונים שם "כללא דכולא"), ובוודאי מסמלים הם את החכמה, התבונה והדעת. על כל הכרוך בכך כתבתי באריכות רבה במאמרי "המשיח של הזוהר – דמותו

אכן, על השילוש של חכמה, בינה ודעת, הסתמך גם אבנר מבורגוס כדי להוכיח את אמיתות השילוש הנוצרי. י' בער, שהביא את דברי אבנר¹⁵, הקביל להם את דברי הזוהר במדרש הנעלם בזוהר חדש פרשת בראשית (לפי הוצאת מוסד הרב קוק: דף ד ע"א) ובח"ג דף רצ ע"א – ע"ב (אזרא זוטא), וכן את דברי ר' עזריאל בפירושו לאגדות (ראה בהערה 13), וטען שלא זו בלבד שמאמרים (טריניטאריים) כאלה היו עשויים לשמש יסוד לדרושים כריסטולוגיים, "אלא שהמקובלים בעלי המאמרים הנ"ל כבר נזקקו לתורת השילוש הנוצרי".

העיון בדברים אלה יש בו כדי להביאנו להערכה מחודשת של פעולת המקובלים הנוצרים. ברור שהללו זייפו רבות את דברי הקבלה היהודית, אבל הערכתנו את היחס הכמותי בין האמת והשקר שבדבריהם תשתנה, כאשר נכיר בכך שבחלק ממאמרי הזוהר שעליהם הסתמכו יש באמת השפעות נוצריות (אגב, כוח השכנוע שבקבלה הנוצרית יובלט בכך, שהיו יהודים שסברו שסוד השילוש בא לישו הנוצרי מן הקבלה! ראה על כך במאמרו של ג' שלום [להלן, הערה 16], עמ' 178 ואילך). ולא זו בלבד, אלא שייתכן גם שבמקצת מקומות שגירסת המקובלים הנוצריים בזוהר "נוצרית" היא יותר מגרסתנו, השתמרו בידיהם נוסחאות מקוריות, שנגנזו או רוככו בידי מעתיקים יהודיים (מסיבות מובנות).

כזה, לפי דעתי, הוא המצב במקרה של המאמר על סוד הייחוד שב"שמע ישראל" שציטט ג' שלום¹⁶ מכתבי המומר פאולוס די-הירידיה. כבר י' תשבי, ברומזו לנוסחאות השילוש הנ"ל בזוהר¹⁷, כתב בזה הלשון: "לפי הידיעות והניסוחים בזוהר שביררתי כאן אפשר להבין יותר את התהוות המאמר הנצרני על סוד הייחוד בקריאת שמע שזויף על ידי המומר Paulus de Heredia". אבל לפי דעתי אפשר לעשות גם צעד נוסף. עיון מדוקדק במאמרו זה של דה-הירידיה מעלה, שאינו אלא מאמר מקורי מן הזוהר, אלא שנגנז ולא השתמר בידינו במקום אחר. אכן גם ג' שלום ציין שם, שמאמר זה זוייף באינטליגנציה רבה, הרבה יותר משאר טקסטים נוצריים, כגון אגרת הסודות וגלי רזיא (ואכן אינני מטיל

המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 130-131 והערה 182. וראה גם להלן הערה 23.

¹⁵ במאמרו "תורת הקבלה במשנתו הכריסטולוגית של אבנר מבורגוס", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 281. וראה להלן, הערה 28. אגב שילוש דומה המבוסס על ספקולאציות המקובלים בדבר מידות החסד, הדין והרחמים, מצאנו בדברי וכן נוצרי המובאים בספר נצחון ישן (מהמאה הי"ב-הי"ג), מהדורת מ' ברויאר, רמת-גן תשל"ח, עמ' 29. וראה את הערת המהדיר שם. וראה להלן, בסוף הערה 56.

¹⁶ במאמרו: "Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala", *Essays Presented to Leo Bäck*, London 1954, p. 183.

¹⁷ משנת הזוהר (לעיל, הערה 6), ושם בהערה 92.

ספק בזיופם של שני אלה). ועוד כתב שם שלום, שמתוך שימושי הלשון הבולטים מן הטכסט הלטיני, ניכר שאין זה אלא תרגום, ולראשונה נכתב המאמר בלשון ספר הזוהר. לכך אני מסכים לחלוטין, ואף אביא בהמשך כמה דוגמאות לכך (שלום לא פירט את דבריו), אבל מסקנתי מרחיקת לכת יותר משלו, ואבהיר עתה את שיקולי.

מצד אחד קשה לי להאמין שנמצא בימי-הביניים מזייף כל כך טוב עד שלשון הזוהר תבלוט מדבריו אף דרך תרגום הלטיני (וזאת על סמך היכרותי עם מזייפי זוהר רבים, מן הראשונים כגון בעל תיקוני זוהר ור' יוסף הבא משושן הבירה ועד לאחרונים כדוגמת הרמח"ל, שכולם – זיופם ניכר מתוכם, ולא הצליחו לחקות כהלכה את לשון הזוהר). ומצד אחר מצאתי במאמר זה פרט שאינו תורם דבר למאמר ולמגמתו הנוצרית (ואף אינו מובן כל צורכו), אבל הוא קשור ככל הנראה למאמרים אחרים בזוהר העוסקים באותו נושא. כוונתי לכינוי *mensura vocis*, שבו מכונה לפי המאמר רוח הקודש¹⁸, השלישי מפרצופי השילוש. אמנם לא מצאתי את מקורו המדויק של כינוי הבלשון הזוהר (הוא היה צריך להיות "שיעורא דקלא" או שיעורא דקולא"¹⁹), אבל הרעיון ששלושת המידות נכללות בקול (הוא קולו של הקורא קריאת שמע), מצוי בזוהר. אנו ראינוהו כבר לעיל (לפי הערה 6), וכן בכתבי ר' משה די ליאון במקומות רבים²⁰, וקשור לסימבוליקה של "קול ודיבור" המפותחת לרוב בזוהר ובכתבי ר' משה די ליאון²¹. גם בקול וגם ברוח הקודש רואה האדם את האחדות שבשילוש. וכן בכתבי ר' משה די ליאון²²: "רוח הקודש והוא הדבור המתנענע ע"י הקול"²³.

¹⁸ Spiritus sanctus בלשונו. אמנם נוסח זה (כפי שציין ג' שלום, לעיל הערה 16) אינו מצוי אלא בציטוט אצל גלטינוס. בנוסח האחר מובא תחת זאת: Spiritus almus, שפירושו: הרוח הזונה או מכלכלת, ואולי הנוסח הארמי שהיה לפניו גרס "רוחא דכלילא כולא" (=הרוח הכוללת את הכול), ונשתבש אצלו, או אצל המעתיק שקדם לו, ל"כלכלא" או כיו"ב, לגבי הנוסח "רוח הקודש", ייתכן שאין זה שיבוש או "תיקון" כריסטולוגי, וראה להלן בפנים. וזה לשון המשפט בשלימותו: *Adonai id est dues, hic est Spiritus sanctus*, (כלומר: ה' האחרון ב"קריאת שמע") *qui a duabus procedit, et vocatur mensura vocis*.

¹⁹ אלא אם כן נתחלף למתרגם "כולא" ב-"כ" ב"קולא" ב-ק', והנוסח לפניו היה: "אתפשטותא דכולא". והשווה את פירוש השם השלישי של הייחוד המשולש בשקל הקודש (לעיל, הערה 13), עמ' 134: "ה' סוד הדעת כלל סוד ההתפשטות... כי הדעת כלל כל שבע קצוות למטה". גם נוסח כזה (אם היה לפני הירידיה), נראה כבלתי מזויף, שהרי מעידה עליו הקבלה מכתבי בעל הזוהר, שאיש בימי-הביניים לא יכול היה להעלות על דעתו לזייף לפיה מאמרי זוהר.

²⁰ כגון בשקל הקודש, שם, עמ' 50, 104, 118.

²¹ ראה למשל זוהר ח"א, דף נ ע"ב. וראה ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די ליאון", קבץ על יד, ח [יח] (תשל"ו), עמ' 335, 343, 370, 375, 376.

²² שם, עמ' 343.

²³ כאן המחבר ספציפי יותר בדבריו, ומבחין בין ה"קול" (=תפארת או דעת) לבין ה"דיבור", היא ספירת המלכות הנקראת "רוח הקודש". ואמנם, שם בעמ' 370, כינה הוא את ספירת המלכות בשם "בת קול", ואיננה הקול עצמו. ("בת קול" עניינה דומה לזה של "רוח הקודש", אף שלרוב היא בדרגה נמוכה יותר. ראה יומא ט א: "משמתו נביאים האחרונים הגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל ועדיין היו משתמישין בבת קול"). ה"קול" (הנשמע, ולא הפנימי הרומז לספירת בינה) מצייין בדרך כלל את ספירת התפארת (או הדעת), כמצויין בהסבר השילוש המובא לעיל (בהערה 14, וראה גם זוהר ח"ג, דף לח ע"ב), אך מצינו בזוהר גם שילושים שבהם היסוד השלישי הוא ספירת המלכות. כך בסימבוליקה של שלוש סעודות השבת

במאמר המובא אצל הירידה מצאנו הדגשה חזקה על המיסטורין האופף את האלמנט השני של השילוש – הוא הבן. אמנם אין לפקפק במקורו הנוצרי של עניין זה, אבל לדעתי אין כאן זיוף. ייתכן מאוד שיצאו הדברים מפי בעל הזוהר עצמו, שכן הם רמוזים במקומות אחרים בספר, כפי שנראה בהמשך. אבל קודם אעיר שמכאן יש אפילו כעין ראיה על מקוריותו של המאמר. שהרי תחילתו של מאמר זה מצויה בזוהר שלפנינו (כפי שציין ג' שלום אל נכון), והיא בח"ג דף רסג ע"א²⁴. והנה בתחילה זו נאמר על השם הראשון משלושת השמות שבפסוק שמע ישראל: "והאי הוא דאקרי אב". אמנם רגיל בזוהר הינוי "אב" לספירת החכמה (והיא שרמוזה גם כאן), אבל אין זה מדרכו של הזוהר למנות סתם את כינויי הספירות, אם אינם משתלבים בדרוש שלם. ואכן, רק אם נניח שהמשך של הירידה שמדבר גם על "בן" מקורי הוא, רק אז ישתלב הכינוי "אב" בדרוש כזה.

זאת ועוד. נדמה לי שהמבקש לזייף, יזייף מאמר שלם, ולא ידביק המשך מזויף להתחלה אוטנטית, שכן אז קל יהיה יותר לתפוס אותו בזיופו. ובעיקר אחרי שראינו שאכן יש בזוהר מאמרי שילוש הקשורים ב"שמע ישראל", ובוודאי ידע אותם המזייף (שקשה להניח שקלע בזיופו במקרה גמור לרעיון שאכן מצוי בזוהר במקומות אחרים). מדוע איפוא לא נתלה בזיופו באחד ממאמרים אלה, הקרובים יותר למטרתו מאשר הקטע בח"ג, דף רסג ע"א, שכן קטע זה בצורתו שבזוהר לפנינו, אינו מדבר על שילוש כי אם על חמישה אלמנטים.

שיקולים אלה הביאו אותי למסקנה, שהמאמר אצל הירידה זוהרי מקורי הוא. וכפי הנראה קוצר לאחר שנכתב, בגלל צלצולו הנוצרי, ומוזג עם דרשה אחרת על "שמע ישראל". ייתכן מאוד ששינוי זה הוא מעשה ידיו של בעל ספר הזוהר עצמו, לאחר שנבהל מהעזת עצמו, ולאחר שיצא כבר מרשותו הנוסח הראשון (הוא שהגיע לבסוף לידי הירידה). והרי ידועים לנו גם מקרים אחרים של מהדורות שונות של מאמר אחד, שיצאו כולן מתחת ידיו של בעל הזוהר²⁵.

ושל שלושת הפרצופים שבאידרות, ואף מצינו דרשה כזאת על פסוק "שמע ישראל", והיא בזוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ח, דף נו ד בסופו.

²⁴ המאמר אצל הירידה מושם בפי ר' ייבא (Iiba) ולא ר' ייסא כבזוהר הנדפס. והנה גם ריקנאטי בפירושו לתורה, בפרשת ואתחנן, על פסוק "שמע ישראל" מביא את מאמר הזוהר הזה בפי ר' ייבא.

²⁵ ראה ג' שלום, "פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר", ספר היובל ללוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' תכ"ה ואילך; במאמרי (לעיל, הערה 14) הצבעתי על כך שאף בתוך הזוהר הנדפס כלולות מהדורות שונות של אותו חיבור (ראה שם, עמ' 163 הערה 273).

נשוב עתה לעניין ה"בן". וזה לשון המאמר אצל הירידיה, בפרשו את השם השני

בקריאת שמע (אלהינו):

Elohenu id est deus noster²⁶ profuditas fluminum et fons scientiarum²⁷ quae procedunt ab illo pater et filius vocatur²⁸. Ait autem rabbi symeon: hoc arcanum filii non revelabitur unicuique quousquam venerit messias ut ait Isaias cap. XI²⁹ Quia repleta erit terra scientia dei sicut aquae maris operientes.

האם ייתכן שדברים אלה, העוטפים את עניין הבן במסתורין שלא יוסר עד ביאת המשיח, יצאו מעטו של בעל הזוהר? לפי דעתי כן. ראשית, הסגנון (שמבעד לתרגום הלטיני זוהרי הוא. מצאנו בזוהר בהקשרים אחרים (לא בעניין ה"בן"), מליצות דומות (אם כי לא מלה במלה, וגם בכך יש כדי לחזק את דעתי בדבר מקוריות הקטע, שכן אין כאן העתקה ממקום אחר בזוהר אלא דמיון סגנוני אמתי), ולעתים אף כאלה המשתמשות באותו אופן באותו פסוק בישעיהו. כך למשל בזוהר ח"ב, דף סח ע"א: "אבל מלין דמר יתנהירו בעלמא עד דייתי מלכא משיחא, וכדין כתיב: ומלאה הארץ דעה את ה' וגו'". וכך מצינו גם בח"ג, דף כג ע"א. ובח"ג, דף רלו ע"ב – דוקא בנוגע לפירוש פסוק שמע ישראל – מצינו שכתוב "רזא לחכימין אתמסר דלא לגלאה, שתיק ר' שמעון בכה וחיך ואמר: אימא דהא ודאי רעוא אשתכח ולית כדרא דא עד דייתי מלכא משיחא"³⁰.

ועתה לעניין הבן. בכמה מקומות בזוהר נזכר עניינו של הבן כדבר סתום וסגור. וזה

לשון הזוהר ח"א, דף ג ע"ב:

בראשית דא מפתחא דכלא סתים ביה והוא סגיר ופתח, ושית תרעין כלילין

ביה בההוא מפתחא דסגיר ופתח. כד סגיר אינון תרעין וכליל לון גבויה

²⁶ אין זה חלק מהמאמר אלא רק תרגומה של המלה העברית "אלהינו".
²⁷ הנוסח בזוהר (ח"ג, דף רסג ע"א) כך הוא: "אלהינו – עמיקתא דנחלין ומבועין". אבל יש לציין שגם הצירוף הלשוני "מבועי חכמתא" מצוי בספר הזוהר (כגון ח"א, דף ק"ז ע"א). סמל הנהר והמעין מתאימים הם לספירת בינה (ראה בהערה הבאה), שהיא המוזהר כאן. זיהוי זה מוכח גם ממהלך הדרשה בזוהר שלפנינו, וגם מהמקבילות דלעיל (ראה לעיל, הערה 14). גם ההמשך לפי הנוסח אצל הירידיה דורש את השם "בינה" – ראה בהערה הבאה. ממקום זה ואילך אין הקבלה בין נוסח הזוהר המקובל (ח"ג, דף רסג ע"א) לבין המאמר שלפנינו, המובא בלטינית אצל הירידיה.
²⁸ המילה בינה (הרמוזה כאן – ראה בהערה הקודמת) נדרשת בזוהר מלשון "בן", וכך גם אצל אבנר מבורגוס – ראה לעיל, הערה 15 (ושם במשמעות נוצרית מפורשת). דרש זה מצוי בזוהר ח"ג, דף רצ ע"א-ע"ב (וצוין אצל בער, לעיל, בהערה 15), ובח"ב, דף קכג ע"ב (שני המאמרים שייכים לספרות האיזרא). בנוסף על הקשר בין "בינה" ל"בן", מצוי בשני מאמרים אלה גם תיאורה של הבינה בדמות נהר ומבוע, ממש כבמאמר אצל הירידיה אמנם, יש לציין שבשני המאמרים הנ"ל מספרות האיזרא אין ספירת הבינה עצמה נקראת "בן", אלא שאותיות "בן" הכלולות בה רומזות על ה"בן" הנולד ממנה (הוא תפארת או זעיר אנפין) והבינה היא אמו.

²⁹ פסוק ט.
³⁰ נראה ממקומות רבים בזוהר, שדור המשיח שאליו כביכול רמז רשב"י באומרו שאז מותר יהיה לגלות את סודות התורה, אינו אלא דורו של בעל הזוהר האמתי, שבו נתגלו כביכול דברי רשב"י, שנאמרו בראשית הגלות, וקימום הנסתר הוא שקיים את העם בגלותו. על כך דנתי באריכות במאמרי הנזכר לעיל, בהערה 14.

כדין ודאי כתיב בראשית – מלה גליא בכלל מלא סתימאה. ובכל אתר בר"א מלה סתימאה איהו, סגיר ולא פתח. אמר ר' יוסי ודאי הכי הוא דשמענא לבוצינא קדישא³¹ דאמר הכי דמלה סתימאה איהו ברא, סגיר ולא פתח. ובעוד דהוה סגיר במלה דברא, עלמא לא הוה ולא אתקיים, והוה חפי על כלא תה"ו. וכד שלטא האי תה"ו עלמא לא הוה ולא אתקיים. אימתי ההוא מפתחא פתח תרעין ואזמן לשמושא³² ולמעבד תולדין – כד אתא אברהם, דכתיב³³ אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, ותנינן³⁴ באברהם. ומה דהוה כלא סתים במלת ברא אתהדרו אתוון לשמושא, ונפק עמודא³⁵ דעבד תולדין. אבר יסודא קדישא דעלמא קיימא עליה.

כאן לפנינו נוסח אחר של המיתוס בדבר הקב"ה הבורא עולמות ומחריבן³⁶, או על הקב"ה שביקש תחילה לברוא עולמו במידת הדין ואח"כ נמלך ושיתף מידת הרחמים³⁷. רעיון זה מפותח באידרות (כגון בזוהר ח"ג, דף קכח ע"א) בקשר לפסוק (בראשית לו לא): "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל". אמנם כאן מפותח העניין באופן אחר. בראשית היא ספירת חכמה³⁸ והמלה "בראשית" כוללת בתוכה (באותיותיה) את המלים "ברא" ו"שית"³⁹ (כלומר שש בארמית). ספירת החכמה (שכזכור נקראת גם "אב") היא כמפתח שיכול לפתח את רחם ספירת הבינה (היא "האם") ולגרום לה ללדת ולהמשיך אצילות הוויות העולם וקיומו, שמסומלים במלה "שית". אלה שש ספירות, מחסד עד יסוד המצוינות באות ו' של שם הויה (דעת לנבון נקל שהמפתח כאן הוא סמל פאלי מובהק). אבל יש ביכולתו של מפתח זה גם לסגור ולא לפתוח, ומצב זה מצויין

³¹ – המאור הקדוש, הוא כינויו הקבוע של ר' שמעון בר יוחאי. על כינוי זה ראה בחיבורי (לעיל, הערה 5), עמ' 139-140.
³² – לתשמיש, כלומר לזיווג.

³³ בראשית ב ד.

³⁴ בראשית רבא יב ט.

³⁵ "עמודא" – היא ספירת יסוד, כפי שפרשו המקובלים (החל בספר הבהיר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח, ס' קב) את דברי חז"ל בחגיגה יב ב: "על עמוד אחד (העולם עומד) וצדיק שמו, שנאמר (משלי י כה) וצדיק יסוד עולם". לעתים קרובות התמזגו בפירושי המקובלים ספירה זו (יסוד הנקראת "צדיק") והצדיק בשר ודם עד שקשה להפריד. כאן, במאמר שלפנינו שעוסק באברהם מושפע הביטוי גם מכינויו של אברהם אבינו – "עמודו של עולם" (כך בשמות רבא ב, וכן במשנה תורה לרמב"ם, הלכות עבודת כוכבים, א ב). וראה עוד בחיבורי (לעיל, הערה 5), עמ' 371-374. עמוד זה זהה כמוכח עם אבר הזכר – סימלה המובהק של ספירת היסוד, ובכך מתקשר עם המלה "אבר", שהיא מצדה היפוך אותיות "ברא", וכן תחילת השם "אברהם". בהמשך הדרשה דן הזוהר בהוספת האות ה' לשמו של אברהם ולברית המילה שלו. שני המאורעות קשורים גם הם לאבר הזכר ולכוח ההולדה (לפי מאמר חז"ל: "אברם אינו מוליד אברהם מוליד" – בראשית רבא מד יב, במהדורת תיאודור עמ, 43 מובא בחילופי הגרסאות. ומובא בזוהר ח"א, דף צ ע"ב). על אברהם כסמל קבלי וקשרו לספירת היסוד ראה להלן, הערה 41.

³⁶ בראשית רבא ג ח.

³⁷ בראשית רבא יב טו. לפי שני המקומות, בבראשית רבא ובזוהר שלפנינו, נרמז מצב התיקון באותו פסוק: בראשית ב ד.

³⁸ תרגום ירושלמי למלה "בראשית שבראש התורה, הוא: "בחכמתא".

³⁹ ראה למשל בתחילתו של מדרש אגדה, מהדורת בובר, וינה תרנ"ד. ושם נדרשו אותיות המלה "בראשית" גם בצירופים רבים אחרים.

במלה "ברא". מדוע המלה "ברא" סגורה היא ולא פתוחה, סוד הוא ואין ספר הזוהר מסבירו, אבל יתר תוקף חוזר הוא ומגייס לשם כך את עדותו של "בוצינא קדישא" הוא ר' שמעון בר יוחאי (הוא ר' שמעון שהעיד על היות עניין ה"בן" סוד סתום, לפי המאמר אצל הירידיה!). בראשית הבריאה בחר "המפתח" דווקא באפשרות שנייה זו "ברא" (הרי "ברא" היא בתחילת המלה "בראשית", וכן המלה שאחר "בראשית" היא "ברא"), ולכן קדמה תקופה "תהו", המאופיינת בעקרונות⁴⁰. תקופה זו מקבילה היא גם לדורות שקדמו לאברהם אבינו, ועם הולדתו של זה יצאו אותן שש ספירות ("שית"), מחסד עד יסוד המסומלות בו⁴¹, והמלה "ברא" הפכה ל"אבר" (הוא אבר הזכר המוליד, והוא תחילת שמו של אברהם. ומקבילה מרשימה יש לכך גם בזוהר חדש עב טור ב-ג).

מה ענינה של "ברא", ומדוע היא "מלה סתומה"? נראה שהזוהר כיסה עניין זה כאן במעטה סודיות, ממש כמו שנתכסה בסודיות עניין "הבן" במאמר אצל הירידיה, וזאת משום ששניהם רומזים כנראה לעניין אחד. שהרי אף "ברא" פירושו בארמית "בן". אמיתותו של פירוש זה ל"ברא" במאמר הזוהר דלעיל מוכחת ממקבילה בספרא דצניעותא. ספר זה (שנכתב גם הוא בידי בעל הזוהר) כשמו כן הוא, "מגילת סתרים" שכולה משפטים לאקוניים אנונימיים ובלתי מפורשים. אמנם חלק גדול ממשפטים אלה מתפרשים באידרות, אבל למשפט שאצטט מיד אין שם פירוש. עם זאת הקבלתו למאמר הזוהר דלעיל אינה מוטלת בספק. שני המאמרים מפרשים זה את זה, ומאחר ש"ברא" = "בן" בספרא דצניעותא (כך במפורש), מכאן שיש לפרש כך גם בח"א, דף ג ע"ב.

וכך נאמר בראש הפרק החמישי של ספרא דצניעותא (זהר ח"ב, דף קעח ע"ב): "בראשית ברא, בראשית מאמר ברא חצי מאמר, אב ובן, סתים וגליא". מאמר זה יכול לכאורה להתפרש בנקל, דרך זו: "בראשית מאמר" – לפי הגמרא ראש השנה לב ע"א: "בראשית' נמי מאמר הוא". ואם "בראשית" היא "מאמר" שלם, אזי "ברא", שהיא חציה של המלה "בראשית", היא "חצי מאמר". שאר חלקי המשפט הזה מתפרשים גם הם יפה לפי הקטע המצוטט לעיל מח"א, דף ג ע"ב: "סתים וגליא" הם שני חלקי המלה "בראשית" – "ברא" = "סתים", "שית" = "גליא", "אב ובן" הם "בראשית" ו"ברא", שכן "בראשית"

⁴⁰ יש להשוות לכך את תיאורו של סטרא אחרא כמסורס שאינו מוליד, בזוהר ח"ב, דף קג ע"א. וראה להלן, הערה 46.
⁴¹ עיקר מידתו של אברהם היא מידת החסד, אבל חסד זה נשלם ומתגלה ביסוד, ולפיכך היה אברהם צריך למול עצמו לשם שלימותו (זאת ראה בזוהר ח"ג, דף קמב ע"א, אידרא רבא). וראה לעיל, הערה 35.

היא ספירת החכמה הנקראת בזוהר "אב", ו"ברא, הוא "בן" לפי פירוש המלה בארמית - וזה אישור לפירושי שם. "ברא" שקדם לאברהם אינו אלא ה"בן"⁴².

אבל בעיון נוסף מעורר המשפט הזה מספרא דצניעותא אסוציאציות נוספות. הקשר המצוי כאן בין שני המאמרות (מאמר וחצי מאמר) לבין "סתום וגלוי", מזכיר מאוד את מה שדרשו חז"ל (מסכת שבת קד ע"א) אודות שתי צורות האות מם שבאלף בית העברי, וזה לשונם: "מם פתוחה מם סתומה – מאמר פתוח מאמר סתום". ופירש רש"י: "מאמר פתוח ומאמר סתום – יש דברים שנתן רשות לדורשן ויש שאתה מצווה לסותמן כגון מעשה מרכבה". מאחר ש"הבן" קשור בספרא דצניעותא ל"מאמר הסתום" הרי לנו מקור נוסף למסתורין שעטוף עניין זה במאמרו של הירידיה – עניין "הבן" דומה למעשה מרכבה.

ואף קשר נוסף עולה על הדעת בין "הבן" לבין המם הסתומה (שהיא כזכור "מאמר סתום" לפי הגמרא). וקשר זה (אם אכן נרמז כאן) מעיד על מקור נוצרי. שכן הנוצרים ראו באות ׀ הסתומה שבאמצע המלה בישעיהו ט ו ("למרבה המשרה") רמז לרחמה הסתום של הבתולה, מקום מוצאו של ישו הנוצרי. דרוש כזה מצאתי בדור ספר הזוהר ובארצו, אבל במקור שאינו תלוי בו, והוא ספר פגיון האמונה (לעיל, הערה 7) בעמ' 531⁴³, וכבר שם נקשר העניין גם ל"מאמר סתום" שבגמרא שבת. ואולי זאת סיבה נוספת לכך שהזוהר מכנה את "הבן" בכינוי "חצי מאמר" ו"סתום".

השקפת הזוהר בעניין זה תתבהר יותר אם נזכור שהאות ׀ הסתומה מסמלת זכר שאינו מוליד (כך לפי ספר הבהיר⁴⁴), והוא ספירת הבינה (המכונה בזוהר "עולם הזכר" – כגון בח"ב, דף קא ע"א) במצב שרחמה סגור ואיננה יולדת (ר' למשל בח"ג, דף קנו ע"ב). וכמו כן יש לזכור ש"ברא" במאמר הנ"ל מהזוהר (ח"א, דף ג ע"ב), שכזכור סתום הוא ואיננו מוליד, רומז לספירת הבינה, וכן רומז לספירה זו גם ה"בן" במאמר אצל הירידיה (לעיל, הערה 28). בספירה זו, הבינה, קשורים עניינים אסכאטולוגיים רבים (היא המכונה "חירות" ו"עולם הבא"), והקשר בינה לבין ה"בן" יש בו אולי כדי לרמוז מדוע יתגלה סוד ה"בן" רק בימות המשיח (זאת כזכור לפי המאמר אצל הירידיה).

⁴² ההכרה בכך ש"ברא" שקדם לאברהם הוא ה"בן", יש בה כדי להזכיר את דברי ישו (הוא ה"בן" לפי הנוצרים) באוואנגליון של יוחנן (ח נח): "בטרם היות אברהם אני הייתי". והשווה גם את התיוזה הקבלית של פיקו די לה מירנדולה המבוססת על פסוק זה. על תיוזה זו ראה את דברי ח' וירשובסקי, מקובל נוצרי קורא בתורה, ירושלים תשל"ה, עמ' 19-21.

⁴³ דרוש כריסטולוגי כזה רווח גם בתקופות מאוחרות יותר. כך מצאתיו בספר חרב פיפיות ליאיר בן שבתי מקוריו (במאה ה"ט), שאלה שלישיית, ירושלים תשי"ח, עמ' 18. וראה הערת המהדיר, י' רוזנטל, שם, הרומז גם לדברי ניקולאס די לירא (המאה ה"ג-ה"ד), ויהושוע הלורקי (המאה ה"ו). גם ג' שלום (לעיל, הערה 16), עמ' 187, ציין דרוש כזה המצוי בכתבי גלטינוס (המאה ה"ו-ה"ט"ז).

⁴⁴ מהדורת מרגליות, ס' פד-פו. יש לציין שמאמר זה הובא אצל ר' עזריאל בפירוש האגדות (לעיל, הערה 13), עמ' 50, בקשר לעניין הגאולה.

זאת ועוד. אות **ה** הסתומה שבפסוק בישיהו (טו) "למרבח המשרה", נדרשה על ענייני המשיח לא רק אצל הנוצרים אלא גם בגמרא (סנהדרין צד ע"א), וסתימותה רומזת שם להעלמת הקץ. והנה מצינו בזוהר (ח"ג, דף קנו ע"ב) ש-**ה** זו (של "למרבח המשרה") נסתמה בשעת חורבן בית המקדש, ותשוב ותיפתח ודאי בשעת הגאולה. מצב החורבן והגלות הקשור ל-**ה** הסתומה מקביל לפי דעתי לתקופת ה"תהו" המסומלת ב"ברא" במאמר המצוטט לעיל מח"א, דף ג ע"ב. ואם כן, "תהו" זה לא רומז רק לשעת הבריאה ולדורות שקדמו לאברהם אבינו, אלא מציין הוא גם את תקופת גלות ישראל הנוכחית עד ביאת המשיח⁴⁵. ושמה ציון תקופת הגלות כתקופתו של ה"בן" (= "ברא") רומז גם לשלטון הנוצרים בתקופה זו, שכידוע ה"בן" הוא אלוהיהם. מוטיב העקרות, הקשור ב"בן" זה ("ברא" סתום ואינו מוליד לעומת "אבר" הזכר המוליד), רומז אולי גם לאידיאל הנזירות הנוצרי, המנוגד תכלית ניגוד לרוחו של ספר הזוהר⁴⁶. מכאן גם יקל להבין איך נתפתח בקבלה המאוחרת רעיון השיח הבוקע את רחם השכינה, המצויין באות **ה** הסתומה של "למרבח המשרה", רעיון שהתמזג בו ספקולאציות מדרשיות, כריסטולוגיות וקבליות, מיזוג שראשיתו כבר בספר הזוהר⁴⁷. הספקולאציות הכריסטולוגיות נתקבלו איפוא בספר הזוהר, אבל בהיפוך מסוים: תקופת ה"בן" איננה כלל ימות המשיח, אדרבא היא מתאימה דווקא לתקופת הבלות. ה"בן" עצמו לקוי הוא ופגום בעקרות, והמשיח הוא כ"גלגולו" של "בן" זה ("אבר" כתיקון של "ברא"⁴⁸), והוא שעתיד לתקן את פגמו (אולי אפשר למצוא כאן את השפעת רעיונותיו של יואכים איש פיורי, שציפה כידוע לתקופה משיחית של "רוח הקודש" שתבוא עם סיומה של תקופת ה"בן", היא תקופתו). בקיעת האות **ה** הסתומה בימות המשיח מתאימה להפיכתה ה"סתום" ל"גלוי" לפי הטרמינולוגיה של ספרא

⁴⁵ כאמור לעיל, תקומת ה"תהו" קשורה גם לעניין המלכים שמלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל, ויש לפרש זאת גם בקשר לשלטון הנוצרים (הנקרא כרגיל "מלכות אדום") בימי גלות ישראל, עד "מלוך מלך לבני ישראל" – הוא מלך המשיח. זאת הראיתי באריכות במאמרי (לעיל, בהערה 14) עמ' 194-197.

⁴⁶ ראה על כך במאמר הזוהר שצויין לעיל, הערה 40. שם יש התקפה חמורה מאוד על מי שאינו עוסק בפרייה ורבייה. חטא זה הוא אבי כל רע בעיני בעל הזוהר וגורם קלקול גדול למעלה. מי שאינו מוליד הוא דבק ב"אל אחר", המסורס שאינו מוליד (הוא "סטרא אחרא", ושמה גם אלהי הנזירים הנוצרים? השוה ח"א, דף רד ע"ב – מלכות הגויים נקראת "אחר" ואלוהיהם הוא "אל אחר"). וראה עוד להלן, הערה 71.

⁴⁷ על גלגוליו של רעיון זה (המוריד את מקום **ה** סתומה מספירת הבינה לספירת המלכות), אל קבלת האר"י וממנה לשבתאות, דנתי באריכות במאמרי "צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי", דעת, א (תשל"ח), עמ' 103-105. בינתיים מצאתי עוד מקורות לרעיון שציינתי שם, שהוא הפוך לנ"ל, ולפיו דווקא תיסגר האות **מ** על-ידי המשיח ותיהפך לסתומה, וזאת בדרשה המעמידה את **ה** סתומה שב"למרבח המשרה" כתיקון של **מ** פתוח בסוף התיבה, המרמז על חורבן חומות ירושלים, לפי נחמיה ב יג: "בחומות ירושלים אשר המ פרוצים". עניין זה (שכפי שציינתי שם רמוז בספר טוב הארץ לר' נתן שפירא ופותח מאוד בשבתאות) מצוי כבר בספר חרב פיפיות (לעיל, הערה 43), בעמ' 19, וראה את הערת המהדיר שם.

⁴⁸ על הרעיונות המשיחיים שנתלו בספר הזוהר (ובחוג מקובלי קאטיליה במאה ה"ג) בספירת היסוד, ראה באריכות במאמרי (לעיל, הערה 14) עמ' 120-128. על עניין זה בקבלה המאוחרת ראה במאמרי הזכר בהערה הקודמת, בעיקר בעמ' 77-78.

דצניעותא (כך נרמז כאן גם הרעיון של גילוי סודות התורה בימות המשיח⁴⁹), והיא היא הפיכתו של "ברא" ל"אבר" לפי ח"א, דף ג ע"ב דלעיל (היא גם תיקונה וגילוייה של האות צ לפי ח"א, דף ב ע"ב שאדון בו בהמשך), ומקביל הדבר גם להכרזה על גילוי סתרי ה"בן" (הוא תיקון ה"בן" והפיכתו מ"סתום" ל"גלוי") בימות המשיח לפי המאמר אצל הירידיה. ויש לזכור שאברהם (העולה בגימטריה כרמ"ח) אברי האדם משמש בספר הבהיר (סעיף ח) כצלם אלהים השלם, התפקיד שאותו הועידו הנוצרים לישו.

אבל לא די בכך. אסוציאציה נוספת כופה עצמה על המעיין במשפט הנ"ל מספרא דצניעותא. משפט זה, הקושר את "בן" עם "מאמר" ועם "בראשית", קשה לו שלא יזכיר לקורא את הפרק הראשון של האוואנגליון של יוחנן, הפותח במלים: "בראשית היה המאמר (ביונית: לוגוס), והמאמר היה אצל האלהים, והאלהים היה המאמר"; ובהמשך הפרק (בפסוק יד) מזוהה "מאמר" זה עם ה"בן". פתיחה זו לאוונגליון של יוחנן מקבילה היא באופן בולט לפתיחתה של התורה: "בראשית ברא אלהים". ולפלא היה הדבר לו לא חיפשו הנוצרים גם התאמה שבתוכן בין שני הפסוקים. התאמה שכזאת יכולה היתה להימצא בנקל בדרך של פירוש המלה "ברא" שבבראשית א א, לפי הוראתה הארמית, במשמעות "בן"; ובעיקר לו גייסו לשם כך גם את דברי חז"ל הנ"ל: "בראשית נמי מאמר הוא"⁵⁰, (וביתר שאת לו חיברו לכך הנוצרים גם את דרשת חז"ל המכנה את האות ׀ הסתומה בשם "מאמר סתום", וזאת לאחר שנתנו לאות זו פירוש כריסטולוגי שלפיו ה- ׀ מציינת את רחם הבתולה – כנ"ל).

והנה, זמן קצר לאחר שעלו אסוציאציות אלה על דעתי למקרא המשפט הנ"ל מספרא דצניעותא, ראיתי את דברי חכם נוצרי שנכתבו כמאה שנה לפני ספר הזוהר, ואכן מצויים בו כל האלמנטים דלעיל (הקשר בין בראשית א א לאוואנגליון של יוחנן, פירוש "בר" בבראשית א א כ"בן", ראיית ה"בן" בהקשר זה כ"מאמר סתום" ואף כ"מאמר מקוצר" המקביל ללשון ספרא דצניעותא "חצי מאמר" – וזאת בגלל מוצאו מרחמה

⁴⁹ רעיון זה נפוץ הוא מאוד בזוהר ובקבלה בכלל, ועמדתו עליו באריכות במאמרי (לעיל, הערה 4), עמ' 170-174. הרעיון קשור לעניין התורה החדשה שעתידה להתגלות על-ידי המשיח – ועל כך ראה להלן, הערה 72.
⁵⁰ זה לשון הגמרא, ראש השנה לב ע"א: "ר' יוחנן אמר [עשרה פסוקים של מלכות זכרונות ושופרות הן] כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי ננהו? ויאמר ויאמר דבראשית ט' הווי! בראשית נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג ו]: בדבר ה' שמים נעשו". והנה קשה מאוד לפרש ולטעון שהמלה "בראשית" פירושה לפי דעת ר' יוחנן "ויאמר", ונראה לי שכבר כאן, בגמרא, יש רמז לתורת הלוגוס, שבאמצעותו נבראו השמיים. ואולי יש כאן אפילו השפעה (עקיפה?) של פתיחת האוואנגליון של יוחנן, ששם נאמר על הלוגוס (פרק א פסוק ג): "הכל נהיה על ידו". אמנם יש לציין, שתורת הלוגוס הקשורה למלה "בראשית" ול"חכמה" איננה נוצרית בהכרח. שורשיה, כידוע, בספרות החכמה הקדומה (שאף ספר משלי נטל בה חלק), ובתורת פילון, ומצויה בראש מדרש בראשית רבא. אמנם רב סעדיה גאון (בספרו אמונות ודעות, ב 1) ראה בתורה זו, הקושרת את הלוגוס ל"בראשית" ול"חכמה" תורה נוצרית מובהקת. הקשר בין הלוגוס, ה"בן", ה"חכמה", המלה "בראשית" מצוי גם בספר פגיון האמונה (לעיל, הערה 7), בעמ' 629.

הסתום של הבתולה, מה שמתפרש באופן הטבעי ביותר לפי הכינוי "מאמר סתום" ל-**ב** סתומה בדברי חז"ל בצירוף לדרשה הכריסטולוגית של אות זו – אף שלא נזכרה כאן האות **ב** בפירוש). אני מתכוון לדבריו של Alexander Neckam בספרו: *De Naturis Rerum*⁵¹. אין כל צורך להניח שבעל ספר הזוהר ידע ספר זה, שכן אין ספק שדרשות אלה אצל אלקסנדר נקאם אינן המצאתו המקורית. אפילו ידע נקאם קצת עברית⁵², ודאי לא הספיקה לו ידיעה זו כדי לחבר דרשות עבריות כה מסובכות, הצורכות לעתים שליטה גם במקורות יהודיים ועיבודם לצורכו. אין כל ספק בעיני, שדרשות אלה הגיעו לידי נקאם דרך מקורות כתובים, ומקורות אלה, או גלגוליהם האחרים הם שהיו גם לפני בעל הזוהר. (גם הניתוק המסוים בין אנגליה – מקומו של נקאם – לבין ארץ ספרד, מקשה על המחשבה בדבר השפעה ישירה. אמנם את המקורות לספרו ראה נקאם אולי בצרפת, שם שהה זמן רב לפני שכתב את ספרו, כנודע מהקדמת המהדיר לספר זה.)

והנה הפרק הראשון של הספר *De Naturis Rerum* עוסק בהתאמה בין הפסוק הראשון בספר בראשית לבין זה שבאוואנגליון של יוחנן⁵³ ובדרך שהוסבר לעיל. שני הפסוקים הראשונים של שני הספרים הקדושים אינם חולקים זה על זה, אלא שלפי האחד ה"בן" נמצא ב"אב" ולפי השני ה"אב" נמצא ב"בן", ושתי טענות אלה משלימות זו את זו, לפי דעת הנוצרי, ושתיהן אמת⁵⁴. אף "רוח הקודש" כלולה לדעתו באופן נסתר בשני הפסוקים.

אחר שהרצה את דבריו אלה באריכות מוכיח אותם נקאם בדרך של דרשת צירופי האותיות העבריות של המלה "בראשית". באותיות אלה מוצא הוא את המלים: "אב", "בר" (=בן), "אש" (=רוח הקודש), "יש", וכן מוצא הוא שם את האות ת' המציינת לדעתו את הצלב⁵⁵ ועוד⁵⁶. לענייננו חשובה במיוחד הפיסקה העוסקת ב"בר" (=בן), ואעתיקנה כאן (עמ' 7-8):

⁵¹ תרגום השם – "על אודות טבעי דברים". הספר יצא לאור בלונדון בשנת 1863. שם המהדיר – Thomas Wright. ראה R. Loewe, "Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew", *Medieval and Renaissance Studies*, IV (1958), pp. 17-28.

⁵² וכך משתמע כבר משם הפרק הראשון שבספר, הנקרא: "התאמת ראשיתו (או "העקרונ") של האוואנגליון של יוחנן עם תחילתו של ספר בראשית", ובמקור: *Reductio principii Johannis ad initium Geneseos*. שם (ראה לעיל, הערה 51), עמ' 4. ישו כלול במלה "בראשית" גם לפי הפסוק (תהלים קיט קס): "ראש דברך אמת". והרי ישו הוא "ראש", הוזה עם "ראשית" שבתחילת התורה (בוולגאטה שלפי תרגום השבעים מתורמות שתי המלים לאותה מלה לטינית: *principium*, אגב שלא כוולגאטה שלפי העברית המתרגם בתהלים: *caput*), והוא גם "דבר" (=לוגוס), והוא הנקרא גם "אמת" (ראה בהערה הבאה). כל זאת שם, עמ' 7.

⁵³ שם, עמ' 9, לקביעה שאות ת מציינת את סוד הצלב (בלשונו: *Thau quae crucis exprimit mysterium*) נוספה הערה בתחתית העמוד (הערות כאלה מצויות כבר בכתב-היד של הספר, ולפי השערת המהדיר בהקדמתו – עמ' 77 – יצאו אולי מתחת ידו של המחבר – אלקסנדר נקאם). בהערה זו מצויין שרק אות תיו יינית (χ) צורתה צורת צלב, ו-ת עברית היא בצורת עמוד הקלון (*patibulum*), אבל לכך מוסיף הוא הערה בכיוון הנכון, באומרו שיהודים רבים סבורים שצורת האות העברית ת

הוחלפה בעבר בצורה אחרת. נראה ברור שאת המסורת הזאת על החלפת הכתב העברי הקדום (מסורת המצויה בדברי חז"ל, למשל סנהדרין כא ע"ב) לא שמע המחבר מפי יהודים, אבל שאב אותה מכתבי אב-הכנסייה אוריגנס שהוא מצינו שמעה מפי יהודי-נוצרי, באומרו: "יהודי שלישי מאותם המאמינים גם בכריסטוס אמר שצורת ה-ת בכתב העברי הקדום דומה לצלב". דברי אוריגנס אלה הובאו בספרו של ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 144. (אגב, בהערת השוליים בספרו של נקאם שם, מובא גם מוטיב אחר הקשור לאות ה-ת כצלב, ולקוח גם הוא מכתבי אבות הכנסייה. לדעתו בסימן זה סימנו אבותינו את המשקוף לפני יציאת מצריים. מקורות לעניין זה ראה אצל ליברמן, שם, עמ' 146 הערה 42). על מקור העניין בספרות אבות הכנסייה אפשר גם להסיק מדברי נקאם שם בפנים (למקרה שההערות נכתבו בידי אחר), באומרו שסוד זה *in multis locis a sanctis declaratur*; והביטוי *a sanctis* רומז בוודאי לקדושי הנצרות. אמנם נראה שדברי אבות הכנסייה בעניין זה היו ידועים גם ליהודים בימי הביניים (ראה דברי ליברמן, שם, עמ' 147).

מכל מקום צורת האות ת העתיקה ודמיונה לצלב היה ידוע בנצרות הקדומה (כנראה בעיקר בזו היהודית), ועליו (כפי שכותב ליברמן, שם, עמ' 142-17) נתבסס הסיפור בעניין תיו הדם (שהיה בצורת צלב, צורת האות ת העתיקה) שנכתב על מצחות הצדיקים לחותמם לחיים, ותיו הדיו שנכתב על מצחות הרשעים לחותמם למיתה (בהרחבה של יחזקאל ט ד). מן הנוצרים נתקבל סיפור זה בספרות התלמודית, אבל בהיפוך התפקידים של הדיו והדם. לתיאור זה של ליברמן אוסיף רק שהגירסה היהודית המפורטת ביותר לסיפור זה לא צויינה אצל ליברמן, והיא במדרש אותיות דר' עקיבא (לעיל, הערה 2), עמ' שצו-שצו. באחד מכתבי-היד של מדרש זה (כתב-יד ואטיקן 228, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית בירושלים – 285) מצאתי, שתיו של דם ניתן גם על מצחות הצדיקים (אמנם גם על מצחות הרשעים), ויש בכך אולי שלב מעבר בין הנוסח הנוצרי לזה היהודי (על קשרי מדרש זה עם הנצרות, ראה להלן, הערה 72).

ייתכן שגם הפתגם המפורסם "חותמו של הקב"ה אמת" מקורו יהודי-נוצרי, וקשור לסמל הנוצרי של אות ה-ת כצלב, וכחותם על המצח. פתגם זה מצוי בגמרא (שבת נה ע"א) בסוף הסיפור דלעיל (בענין התיו על מצחות הצדיקים של יחזקאל) שכאמור מקורו הוא נוצרי. ואף לפי הנוסח בגמרא מסתבר שדווקא האות ת היא עיקר חותמו של הקב"ה ולא כל המלה "אמת", ולצורכה הובא הפתגם (וזה לשון הגמרא: "תיו סוף חותמו של הקב"ה דאמר רב חנינא חותמו של הקב"ה אמת") והרי הדרשה הקודמת עסקה באות ת בלבד, שהיא הנזכרת ביחזקאל כחותם על מצח הצדיקים. ואכן אין מלה שלימה כ"אמת" מתאימה לשמש חותם, ולשם זה נצרכת צורה פשוטה כצורת אות ה-ת, ובעיקר בצורתה העתיקה – צורת הצלב. וזה כמובן מתאים יותר לנצרות, שאין כצורת הצלב ההולמת יותר לשמש חותם לאלוהי הנוצרים. זאת ועוד, "אמת" כ"חותמו של הקב"ה" נדרשת בדברי חז"ל (במדרש שיר השירים רבא, על שיר השירים א ט "לסוסי..."), וכן ירושלמי סנהדרין א א, ועיין גם בבבלי שבת קד ע"א ובפירוש רש"י שם) בזה הלשון: "אמת – אלף ברא האותיות, מם באמצע, תיו בסופן. לומר [ישעיהו מד ו]: אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים". והנה ציון הרעיון שבפסוק מישעיהו על-ידי אותיות האלף בית נמצא לראשונה בברית החדשה (חזון יוחנן אלקאליפסה [א ח]), באומרו: "אנכי האלף והתיו (ביוונית: τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ὄν) אומר ה' אלהים, ההווה והיה והבא". שלושת הזמנים (עבר הווה ועתיד, ואולי גם האות האמצעית של האלפבית להיזכר כאן) נדרשו אולי גם על השילוש (זכר לכך אולי מצינו בווהר – ראה לעיל, הערה 6), ודרשה זו אולי הפכה לדרשה אנטי-טריניטאית בפניהם של היהודים (בשיר השירים רבא, בהמשך רצוף להנ"ל), באומרו: "אני ראשון – שלא קיבלתי מלכותי מאחר, ואני אחרון – שאיני מוסרה לאחר שאינו בעולם, ומבלעדי אין אלהים – שאין לי שני". ועוד יש להביא בחשבון, כשנשקלת אפשרות של מקור נוצרי לפתגם זה, שישו הנוצרי מכונה לעיתים "אמת" (ראה בהערה הקודמת). ועוד, "אמת" זו קשורה היא ל- $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ (=אמת) הנוצרית גנוסטית שגופה מורכב גם הוא מאותיות האלפבית, ומקבילה לעניין שיעור-קמה המצוי גם הוא באותיות דר' עקיבא (ר' דברי ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 163, ועוד במאמרו של מ' אידל, "עולם המלאכים בדמות אדם", [בדפוס], הערה 5).

עוד אעיר בהקשר זה על הפתגם "שקר אין לו רגליים", שמכל המדרשים העתיקים לא מצאתי אלא באותיות דר' עקיבא (עמ' שצו, תד. ודומה לו בגמרא שבת קד ע"א: "אמת קאי שקרא לא קאי", והדרשה מובאת שם, בדיוק אחר עניין פיזור אותיות "אמת" לעומת קירוב אותיות "שקר" [ראה בפסיקה הקודמת] ואולי גם על כך מבוסס הפתגם ולא רק על צורתן הגראפית של אותיות "שקר" ו"אמת" כנזכר שם במפורש). ומשם נפוץ בספר הזוהר ובספרות ימי-הביניים. אבל מעניין לציין שפתגם זה מצוי דווקא בתור טענה אנטי-יהודית בפי הנוצרים, בספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), סימן רסו. ואפשר שסימן הצלב שימוש כחותם של אלהי ישראל גם בצירוי דורא אירופוס, ואכמ"ל.

⁵⁶ כגון המשפט "אשית בת באשרי", הקשור לדעתו לבתולה מרים (את המלה "אשרי" באותיות "בראשית" מצא גם ספר תיקוני זוהר בראש תיקון יג, ובראש תיקון יט מצא שם את המלה "בת"). דרך זו של פירוק המלה "בראשית" לגורמיה, מצויה כבר במדרש אגדה (לעיל, הערה 39), ורגילה במיוחד בספר תיקוני זוהר (כן מצויה היא אצל ר' יצחק אבן לטיף. ר' דברי וילנסקי [להלן, הערה 59], עמ' 216).

דרשה דומה במיוחד לזו של נקאם מצויה בספר הצירוף (בערך מזמנו של בעל הזוהר). והוא שהיה בתרגום לטיני בידי פיקו די לה מירנדולה, ששלח גם הוא ידו במלאכת צירופים כאלה. על כך ראה בספרו של ח' וירשובסקי, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים תשל"ה, עמ' 24. שם בנספח [עמ' 53-55] נדפס המקור העברי על הקטע הרלוואנטי מספר הצירוף (כפי שמצויין שם, העתיקו מ' אידל לבקשת ח' וירשובסקי). בקטע זה מספר הצירוף מצאנו כמה צירופים דומים לאלה של נקאם. כך מפרק ספר הצירוף את המלה "בראשית" למלים "אב יר (לדעתי יש לגרוס "אביר") שת", והמלה "שת" נמצאה באותיות "בראשית" גם על-ידי נקאם, ושניהם מפרשים אותה כגזורה מן הפועל "שית" = שים. כן נמצאת בשני המקורות המלה "אש", והיא מסמלת לפי נקאם את רוח הקודש ולפי ספר הצירוף את התורה. (פירוק "בראשית" למלים "שית" "אש" מצוי במדרש הנעלם שבזוהר חדש, מהדורת מוסד הרב קוק, דף ד ד, וכן בתיקוני זוהר, בראש תיקון כג.) אף המלה "יש" נדרשת בשני המקורות מתוך אותיות "בראשית". וכן המלה "בר" במשמעות בן, אלא שספר הצירוף מפרשו לא על ישו הנוצרי אלא על השכל הפועל. כך עשה בעל ספר הצירוף כדי להוציא מדעתם של הנוצרים, אבל את עצם הדרשה שמע ללא ספק ממקור נוצרי. ולכך רומז הוא בעצמו באומרו (שם, עמ' 55): "והבן כי בזה טעו כמה אומות". אבל למרות מקורו הנוצרי של ספר הצירוף, ולמרות הדמיון בפרטים הנ"ל לספרו של נקאם, אין אפשרות, לפי דעתי, להצביע על קשר ספרותי ישיר בין שני המקורות. (אגב, ידידי ד"ר מ' אידל הוא שחש לראשונה בדמיון שבין שני החיבורים, לאחר שראה קצת מדברי נקאם

.... Et habebis *bar*, quod apud nos idem est filius. Ecce quoniam modo in principio Geneseos est *verbum inclusum*. Verbum igitur quod omnia continent duabus litteris inclusum est, ad designandum quia *in utero beatissimae Virginis erat abbreviandum verbum* quod nobis abbreviatum est.

הנה לפנינו כל האלמנטים שבמשפט מספרא דצניעותא. "בר" = בן, כחלק מהמלה בראשית, וכמאמר סתום. מאמר זה נדרש כאן על רחם הבתולה, ובוודאי קשור ל-**ב** הסתומה המכונה "מאמר סתום" בדברי חז"ל, וכפי שהתקשרו הדברים אצל ריימונדוס מרטיני. ואפילו מקבילה ללשון "חצי מאמר" שבמשפט בספרא דצניעותא יש לפנינו ואף ביטוי זה מוסבר באופן כריסטולוגי: המאמר (הוא ה"בן", ישו הנוצרי) צריך היה להצטמצם (*erat abbreviandum*) בתוך רחם אמו הבתולה. (לכינוי הכריסטולוגי *abbreviandum verbum* יש היסטוריה ארוכה בתיאולוגיה הנוצרית. ראשיתו של כינוי זה בברית החדשה, אל הרומיים ט כח, שם מצטט פאולוס את דברי הנביא ישעיהו, י כג: "כי כלה ונחרצה ה' אלהים צבאות עשה בקרב הארץ". המילים "כלה ונחרצה" בוטאו ביוונית של הברית החדשה בצורה זו: *συντέμνον ... λόγον* ותורגמו כצורתם בולגאטה: *verbum ... breviatum* (בכמה נוסחאות מופיע הבינוני בצורה פעילה ובאחרות בצורה הסבילה) וכך, נמצא, כביכול, הנביא ישעיהו אומר: "מאמר קצר יביא ה' על הארץ". אמנם פאולוס עצמו עדיין לא העלה זאת על דעתו, אבל כמה מאבות הכנסייה פרשו "מאמר קצר" זה כרומז (בין השאר) לישו הנוצרי לפי תורת הלוגוס שלהם⁵⁷). מעניין מאוד הוא ההסבר הנוסף, שרקעו דקדוקי, שנותן נקאם לביטוי "מאמר סתום" (*Verbum inclusum*). ביטוי זה פירושו גם "מלה סתומה" (המלה *Verbum* משמשת בשתי ההוראות, בדומה לאמה היוונית – *λόγος*), ולפי דעת המחבר "כל מלה שכוללת רק שתי אותיות (כדוגמת "בר") סתומה היא. נראה שמקור הדברים הוא באחד מספרי הדקדוק של התקופה, אך עדיין לא מצאתי לא את מקורם ולא את משמעותם המדויקת (ואולי מתכוון הוא למשהו בדוגמת "הברה סתומה"?).

המועתיקים במאמר הנזכר לעיל, הערה 52. הוא שהפנה אותי למאמר זה, ומשמ הגעתי לעוסק בספרו של נקאם ולמצוא את המקבילות לספר הזוהר. כך לא מצאתי גם כל קשר ודמיון בין ספר הצירוף לבין ספר הזוהר. דרשה נוצרית אחרת המוצאת רמז ל"שילוש" באותיות המלה "בראשית" מובאת בספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), בתחילת הספר. שם מצטט המחבר נוצרי שמצא בשלוש אותיות ראשונות של "בראשית" ("ברא") את ראשי התיבות של "בן, רוח, אב".⁵⁷ דברי אבות הכנסייה נאספו בכתב העת *La France Franciscaine* כרך יב, 1929, עמ' 529-537. אני מודה לאח פייר לנהארדט שהפנה את תשומת לבי למאמר זה שבכתב העת הנ"ל. ואוסיף, שישו מכונה בכינוי "כלה ונחרצה" (أمرًا مقضياً) גם בקוראן, יט כא.

בהקשר זה יש להעיר שדיוניהם של הנוצרים על הפסוק הראשון שבספר בראשית, השפיעו אולי גם השפעה כללית על ספר הזוהר בנוגע לדרך פירושו של פסוק זה. בזוהר ח"א, דף טו ע"ב מצינו: "ה' אלהינו ה' אלין תלתא דרגין לקבל רזא דא עלאה בראשית ברא אלהים". כזכור הוכחתי למעלה שהשילוש "ה' אלהינו ה'" (מפסוק קריאת שמע) נוצרי הוא בדרך ניסוחו, והנה כאן אנו מוצאים ששילוש זה מובא בהקבלה לשילוש המצוי בשלוש המלים הראשונות של התורה⁵⁸.

ויתרה מזו. נראה שגם עצם קריאתו של הפסוק הראשון בתורה באופן שהמלה "אלהים" תשמש מושא לפועל "ברא" (במקום נושא, כמו שמצינו בזוהר, כגון במאמר זה), דרך קריאה כזאת נוצרית היא ביסודה. ואמנם מצאנו בספרות הוויכוח היהודית-נוצרית, שהיהודים ראו בקריאה כזאת של הפסוק סילוף שכולו נוצרי, והם מבקרים אותו קשות. וכך כתב ר' יום טוב ליפמן מילהאוזן (איש המאה ה"ד-ט"ו) בספר הניצחון שלו (פרשת בראשית סעיף ד):

בראשית ברא אלהים. כאן טעו המינים לומר: "בראשית" זהו הש"י הנקרא ראשון והוא ברא "אלהים", ומפרשים הדבר (כלומר את המלה "אלהים") על ישו הנוצרי. והלא בזדון שקר דברו. ואם טעו הלא עינינו להם ולא ראו איך מסיים הפסוק: את השמי וגו', ואם הוזכר לפניו בריאה אחרת לפי דבריהם, היה צריך לו לכתוב ואת השמים בוי"ו. ועוד, "בראשית" זהו לשון תחילה, ולטעותם היה צריך לכתוב "הראשון".

מעניין שר' יום טוב, שמקובל היה, לא הרגיש שפירוש מעין זה מצוי גם בספר הזוהר (בראשית המאמר הנ"ל, ח"א, דף טו, ע"א: "בהאי ראשית ברא ההוא סתימא דלא אתיידע להיכלא דא, היכלא דא איקרי אלהים"). אבל אולי יש בדבריו מידה מסוימת של היתממות. פירוש נוצרי זה של בראשית א א (שבו "אלהים" משמש מושא) נראה שעתיק הוא מאוד, וכבר חז"ל עסקו בפולמוס נגדו. שהרי מצינו בגמרא (מגילה ט ע"א): "מעשה בתלמי המלך שכנס שבעים ושנים זקנים... ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת, וכתבו לו: אלהים ברא בראשית". ופירש רש"י: "שלא יאמר 'בראשית' שם הוא, ושתי רשויות הן, וראשון ברא את השני". ונראה לפירושו של רש"י, שהרי בנוסח תרגום השבעים שבידנו סדר המלים הוא כבמקור העברי: בראשית ברא אלהים (Ὁ θεὸς ἔβραξε τὴν οὐρανὸν), ולא

⁵⁸ אמנם "ה' אלהינו ה'" במשפט זה מוקבלים גם ל"אהיה אשר אהיה" (שמות ג יד), הנדרש כמה שורות קודם לכן.

"אלהים ברא בראשית". ונראה שלא רמזו חז"ל לנוסח אחר, ולא התכוונו כלל לומר שהפכו השבעים את סדר המלים, אלא רק שכתבו את המלה "אלהים" ביחסת הנומינאטיבוס, בנושא ולא כמושא (ὁ θεός ולא τὸν θεός). והיפוך סדר המלים היא הדרך להביע רעיון זה בעברית חסרת היחסות. נמצא איפוא שבפרשו "אלהים" כמושא של "ברא" הולך הזוהר בדרך הנוצרים, שכנגדה כיוונו את חיציהם בעלי הפולמוס היהודיים, הראשונים והאחרונים. אמנם יש לציין שספר הזוהר איננו היחיד במקובלי דורו המפרש כך את "בראשית ברא אלהים", והפירוש מצוי גם אצל אחרים שקדמו לספר הזוהר⁵⁹.

נעבור עתה למקבילה נוספת בספר הזוהר שיכולה גם היא, לפי דעתי, לתרום להבנתנו את משמעות עניין ה"בן" הנסתר עד ביאת המשיח, לפי המאמר אצל הירידיה והמקבילות דלעיל. הקטע דלהלן לקוח ממאמר גדול הודן בבריאת העולם, כשבמהלכו נכנסת כל אות מאותיות האלף-בית לפני הבורא ומבקשת ממנו שיברא בה את העולם ויחל בה את התורה (מוטיב ז בכללו, וגם פרטים רבים בתוכו, לקוחים ממדרש "אותיות דר' עקיבא" – לעיל, הערה 2). וכך כותב ספר הזוהר על אות צ (ח"א, דף ב ע"ב):

עאלת את צ, אמרה קמיה: רבון עלמא, ניחא קמך למברי בי עלמא? דאנא בי חתימין צדיקים, ואנת דאתקריאת "צדיק" בי רשים, דכתיב [תהלים יא ז]: כי צדיק ה' צדקות אהב; ובי יאות למברי עלמא. אמר לה: צדי, צדי אנת וצדיק אנת, אבל אנת צריך למהוי טמירא, לית אנת צריך לאתגלייא כל כך בגין דלא למיהב פתחון פה לעלמא. מאי טעמא? נ (=נ) איהי, אתיא י דשמא דברית קדישא ורכיב עלה ואתאחד בהדה⁶⁰. ורזא דא כד ברא קב"ה לאדם הראשון דו פרצופין בראו⁶¹, ובגין כך אנפוי ד-י מהדר לאחורא, כגוונא דא-צ, ולא אתהדרו אנפין באנפין כגוונא דא – צ [האות נכתבה כאן כששני ראשיה פונים זה לזה] ... אמר לה קב"ה: תוב, דאנא זמין לנסרא⁶² לך ולמעבד לך אפין באפין⁶³, אבל באתרא אחרא תסתלק.

⁵⁹ פירוש כזה מצוי אצל כל תלמידי ר' יצחק סגי נהור, ואצל הרמב"ן – ר' דברי G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 55, n. 402, וראה למשל בספר מערכת האלוהות, מנטובה שי"ח, פרק ז, דף פב ע"ב-פג ע"א. כן מצוי פירוש מעין זה אל ר' יצחק אבן לטיף, בספרו שער השמים. ראה דברי ש"א הלר-וילנסקי, במאמרה על אבן-לטיף, בתוך A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Massachusetts 1967, n. 215, וראה עוד לעיל, הערה 56.

⁶⁰ אות נ היא השכינה, הנקבה, ואות י מסמלת את ספירת היסוד הזכרית (=ברית קדישא" = ברית מילה). מזיווג שניהם (ומצירופם הגראפי) מתקבלת אות ה-צ. אמנם זיווג וצירוף זה אינו מושלם, כפי שמסביר והולך.

⁶¹ לפי ברכות סא ע"א. מקורם של דברי חז"ל שם הוא ב"משתה" לאפלטון, וכאן (בזוהר) נדרשים הם באופן סימבולי.

⁶² גירסת ר' משה קורדובירו באור יקר, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' כג: "לנטרא" = לשמור.

⁶³ נוסח אחר המובא אצל הרמ"ק שם (ראה בהערה הקודמת): "גפין גפין" = איברים איברים.

על קטע זה עמדתי באריכות במקום אחר⁶⁴, שם הוכחתי שבקטע זה גנוז רעיון הצדיק הנסתר, שמצד אחד אמנם העולם כולו עומד עליו, אבל הוא עצמו צריך להסתיר עצמו ואת סודות תורתו. וזאת בדומה לספירת היסוד הנקראת "צדיק" וסמלה אבר הזכר, שהצניעות יפה לו אף שהוא מקור הדר הגוף כולו⁶⁵. שם שיערתי שעיקר כוונתו של הקטע היא על דמותו של ר' שמעון בר יוחאי, גיבורו הספרותי של הזוהר, ושם הראיתי שקטע זה (בדבריו על האותיות ג ו-י) מציין גם פגם מסוים בהווייתו המיסטית-סקסואלית של רשב"י, שיתקן לבסוף בדרך של זיווג בינו לבין השכינה. אינני חוזר בי עתה מאינטרפרטציה זו, אבל אני מוסיף מישור הבנה אחר. לדעתי תיאור זה הושפע במידה מכרעת מדמותו של ישו הנוצרי כפי שהבין אותה הזוהר. נראה לי שבדמותו הספרותי של רשב"י שבזוהר מיזג בעל הזוהר גם את דמותו של ישו הנוצרי, כפי שמיזג בה דמויות אחרות, וצירף את תכונותיהם לתכונותיו של רשב"י ההיסטורי⁶⁶. אפשר לחזק השערה זו בכך שרשב"י מתואר בזוהר גם כבן האלוהים⁶⁷.

בקובעי שקטע זה עוסק בישו הנוצרי מסתמך אני על כמה דברים. ראשית ההקבלה הרעיונית הרבה שאפשר למצוא בין קטע זה לבין הקטעים שפירשתי לעיל, וניסיתי

⁶⁴ במאמרי (לעיל, הערה 14); עמ' 139-142. עניין צ שבזוהר כאן נדרש בשכתאות על שבתי צבי. ראה מאמרי "חבור בלשון הזוהר לר' וולף אייבשיץ", קרית-ספר נז (תשמ"ב), עמ' 156 הערות 49-50 (וראה עוד בהוספה שבסוף המאמר).
⁶⁵ ראה זוהר ח"ב, דף קפו ע"ב.

⁶⁶ במאמרי (לעיל, הערה 14) הצבעתי על כמה דמויות אחרות, שתרמו גם הן קווים לדמותו הספרותית של ר' שמעון בר יוחאי שבזוהר. יהודים ושאינם בני ברית, ובהם: ר' אליעזר הגדול, ר' עקיבא, סוקראטס, שמעון מאגוס, ושמעון סטיליטס, ועתה יש להוסיף גם את ישו הנוצרי. עם זאת הסברתי שם באריכות מה ראה בעל הזוהר לבחור דווקא בר' שמעון בר יוחאי להיות גיבור ספרו, והראיתי שדמותו של רשב"י ההיסטורי דומיננטית היא בעיצוב דמותו הספרותית של רשב"י הזוהרי.

⁶⁷ מצינו בזוהר שרשב"י מתואר כבן-אלוהים, וזאת במשמעו הטכני והמדויק של המושג (ולא רק בתור כינוי לטיפוס מיסטי אהוב ואינטימי ביחסיו עם הקב"ה, כפי שמצאנו ביחס לכמה דמויות כגון ר' חנינא בן דוסא או חוני המעגל). כוונתי לזוהר ח"ג, דף סא ע"ב, וזה לשונו: "כלהו זכאי קשוט עד לא ייתון לעלמא כלהו אתתקנו לעילא ואקרונ בשמהן. ור' שמעון בן יוחאי מן יומא דברא קב"ה עלמא הוה אזדמן קמי קב"ה ואשתכח עמיה, וקב"ה הוא קרי ליה בשמיה. זכאה חולקיה. עליה כתיב [משלי כג כח]: ישמח אביך ואמך, אביך דא קב"ה ואמך דא כ"י [=כנסת ישראל]". שש המלים האחרונות מקורן אמנם בגמרא, ברכות לה ע"ב, אבל שם כוונתן כמליצה כללית ביותר. גם לאלמנטים אחרים במשפט זה אפשר למצוא מקורות מדרשיים שונים המדברים על הפרי-אקזיסטנציה של נשמות הצדיקים, וכו'. אבל מגמתו של מאמר זה בכללו, שונה לחלוטין, ויעיד על כך הניגוד המבוטא בו בין רשב"י לשאר "צדיקי אמת". ומתן המעמד הבלעדי לרשב"י. תיאורו של רשב"י כמצוי עם האל ביום בריאת העולם מזכיר את תיאור הלוגוס, המזוהה עם ישו הנוצרי, בתחילת האוואנגליון של יוחנן, ונראה לי שבעל הזוהר הושפע משם בתיאור זה! ומאלפים דבריו של המקובל ר' צבי הורוביץ המובאים ב"ניצוצי אורות" על הדף שם (ראשי התיבות "א"מ, פירושם "אספקלריא המאירה", הוא פירושו של הורוביץ על הזוהר, והדברים המובאים שם מצויים בספר זה, פיורדא תקל"ו, עד טור ג. לכך הפנה את תשומת לבי פרופ' זאב גריס. ובנוסף הנדפס של המאמר סברתי בטעות שהכוונה לר' מאיר פאפרש), שמוצא באותיות המלה "בראשית" שבראש התורה רמז לשמו של רשב"י (נוטריקון "אור תורת ר' שמעון בן יוחאי"), ממש כשם שמצאו הנוצרים באותיות אלה רמז לישו הנוצרי, כפי שהראיתי לעיל באריכות. (הורוביץ מסתמך בכך על הרמז בדבר הקב"ה שקרא לרשב"י בשמו. יתכן אמנם שהכוונה לשמו של רשב"י שבו קרא הקב"ה, וכמו שאר הצדיקים "הנקראים בשמות" לפני שבאים לעולם, לפי תחילת הקטע, אלא שהקב"ה קרא על רשב"י את שמו הוא, כלומר שמו של הקב"ה. גם לכך יש מקבילות בספר הזוהר, וראה בהערות של הרב ר' מרגליות ב"ניצוצי זוהר" שבשולי זוהר במהדורתו, ח"ב, דף לח ע"א, שמקצת מן המקבילות שציין הרב מרגליות שם יש בהן ממש, אם נתעלם מן הרוח הכללית של הטשטוש שנושבת בכל הערתו שם).

לעניין מעמדו האלוהי של רשב"י בזוהר ראה גם ח"ב, דף לה ע"א: "פני האדון ה' (שמות לד כג) – דא רשב"י". זאת ועוד: בסוף אדרא זוטא (זוהר ח"ג, דף רצו ע"ב) מתואר זיווגו של ה"יסוד" האלוהי בשכינה, עיון בקטע זה מעורר את הרושם הברור שרשב"י מזדהה באופן מיתי עם ספירת היסוד, והוא המזדווג, כאילו אינו אלא אינקארנציה של ספירה זו (על כך הארכתי את הדיבור במאמרי, לעיל, הערה 14).

להראות שעניינם בישו. כך הכרזתו של הקב"ה כאן שעל ה-צ להיות נסתר עד בוא תיקונו, מקבילה היא כמובן לעניין "ברא" הסתום עד שיתוקן ב"אבר"⁶⁸, המקביל מצידו ל"בן" הסתום בספרא דצניעותא, ולהצהרת רשב"י שעניין הבן לא יתגלה אלא בביאת המשיח לפי המאמר אצל הירידיה. נראה לי אפילו שהנמקת הצורך בהיסתרות, כאן במלים: "בגין דלא למיהב פיתחון פה לעלמא" רומזת לקשר הרעיון עם הדת הנוצרית, שיש בו כמובן, במציאות החברתית של ימי-הביניים, סיבה להסתרה ולאיוטריות רבה. אבל עיון נוסף במאמר שלפנינו (אודות האות צ) מעלה הקבלות נוספות בינו לבין המאמר דלעיל, בעניין "ברא" ו"אבר". הקב"ה סירב לברוא את העולם באות צ בטענה שאות זו פגומה היא, ועליה להיות נסתרת עד לתיקונה לעתיד לבוא. וכן "ברא" פגום הוא (סתום ואינו מוליד) עד שיתוקן לעתיד לבוא ויהפוך ל"אבר" (אף דרך התיקון דומה היא – הפיכת צורת האותיות י ו-ג המרכיבות את האות צ, וכאן היפוך סדר האותיות במלה "ברא"). גם מהותו של הפגם דומה היא: הפגם של "ברא" הוא פגם העקרות והפגם של אות צ הוא חוסר ההרמוניה הסקסואלית המשתקפת בצורתה, והפנייתם של הזכר והנקבה אחור באחור שלא בזיווג נאות, ולא רחוק פגם זה מפגם העקרות. ובעיקר: שני הקטעים עוסקים בבריאת העולם, ובאפשרות ראשונה לבראו (בכוח או בפועל) שאיננה עולה יפה. בדיוני לעיל בעניין "ברא" ו"אבר" הצבעתי על כך שלפנינו נוסח אחר של מיתוס "מיתת מלכי אדום". והנה הקטע כאן (בענין ה-צ) מקביל אף יותר לעניינם של מלכי אדום. הפגם בהוויית מלכים אלה, שגרם למותם, היה פגם הרווקות, ולא ניתקנו אלא על-ידי האחרון שבהם שהיה נשוי⁶⁹. במקום אחר מתואר פגם זה במלים אלו (זהר ח"ב, דף קעו ע"ב, תחילת ספרא דצניעותא): "דעד דלא הוא מתקלא"⁷⁰ לא הוה משגיחין אפין באפין ומלכין קדמאין מיתו". והרי "אפין באפין" (=פנים בפנים) הוא הלשון הנקוט לגבי מצב תיקונה של האות צ במאמר שלפנינו. לעיל שיערתי שאולי עניין "ברא" ו"מלכי אדום" קשור לשלטון הנוצרים ("אדום" הריהו כינוי ידוע לנצרות), ועניין העקרות או הרווקות קשור לאידיאל הנזירי של הדת הנוצרית⁷¹. ועתה אני מוסיף ומשער שאות צ זו רומזת אולי לישו הנוצרי ולממלאי מקומו האפיפיורים הרווקים.

⁶⁸ בקטע שנידון לעיל ושמוקרו בזהר ח"א, דף ג ע"ב, כלומר רק דף אחד אחרי הקטע שלפנינו. מקבילה אחרת לעניין זה ראה ח"ב, דף לה ע"א.

⁶⁹ ראה למשל בזהר ח"ג, דף קלה ע"ב (שייך לאידרא רבא).

⁷⁰ על עניין ה"מתקלא" ראה חיבורי (לעיל, הערה 5), בעמ' 329-330. שם עמדתי על מרכיבי הרעיון והתפתחותו, ואף על מקורותיו (בעיקר בכתבי ר' יצחק סגי נהור).

⁷¹ ראה לעיל, הערה 46.

הקשר בין האות צ כאן לבין ישו הנוצרי נשען גם על עמוד נוסף. לדעתי הקטע הנ"ל, העוסק באות צ, אינו אלא עיבוד של קטע העוסק באות זו במדרש אבות דר' עקיבא, ושם (במדרש) מתפרשת האות צ בפה מלא על ישו הנוצרי! אמנם הקטע בצורתו שבידינו נושא אופי אנטי נוצרי מובהק, אבל נראה לי (ואנסה להוכיח זאת) שבמהדורתו הראשונה, הבלתי מצונזרת, נשא הקטע אופי אחר לגמרי, ונראה שמהדורה ראשונה זו היא שהיתה לעיני בעל ספר הזוהר, והיא שעובדה בקטע הנ"ל. ההשערה על מהדורה ראשונה כזאת משתלבת בהשקפתי הכללית אודות מדרש אבות דר' עקיבא, שמקורו כנראה מחוגים יהודיים שהיו להם השקפות רבות המשותפות לנוצרים⁷². עצם השפעת מדרש זה על הקטע הנ"ל בזוהר אינו מפתיע, שכן כאמור הקטע לקוח ממאמר שהוא כולו עיבוד של חלק מסוים במדרש זה⁷³.

וזה לשון הקטע מאותיות דר' עקיבא שהשפיע לדעתי על מאמר הזוהר הנ"ל העוסק באות צ⁷⁴: "צ"ד מפני מה יש לו שני ראשים מפני שזה הוא ישו הנוצרי שתפס שני ראשים אחד של ישראל ואחד של אדם ועמד והטעה את הבריות. וכיון שראוהו ישראל כך עמדו עליו וצלבוהו על הצלב. מה דרשו? – כי יסיתך אחיך בן אמך [דברים יג ז] ולא בן אביך"⁷⁵.

⁷² ואלה הראיות לכך: (א) נוסחאות השילוש המופלגות – ראה לעיל, הערה 2. (ב) עניין האות ת – ראה לעיל, הערה 55. (ג) עניין ישו הנוצרי שאני מסביר והולך בפנים. (ד) ההדגשה הרבה על עניין התורה החדשה שעתידה להינתן על-ידי המשיח. ראה שם בעמ' שמו: "שתי אמונות הפקיד הקב"ה לישאל על הר סיני, אחד לישראל ואחד למשיח", ושם בעמ' סז-שסח: "הקב"ה דורש לפניו [לפני הצדיקים בגן העדן] טעמי תורה חדשה שעתידי הקב"ה ליתן להם על ידי משיח". עניין זה מצוי אמנם גם במקומות אחרים, אבל במידה זעומה (ראה קהלת רבא על קהלת יא ח: "תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח"). אגב, בספר הזוהר שוב פותח הרעיון (כגון בח"ג, דף קל ע"ב – שייך לאידרא רבא, ובח"ג, דף קסד ע"ב), וראה על כך לעיל, הערה 49. ידידי מ' אידל סובר כמוני בעניין זה (חלק מדלעיל הוברר לי תוך שיחות עימו), והוא הוסיף ראיות נוספות, ואלו הן: (ה) האידיאליזציה של העוני מפותחת באותיות דר' עקיבא (כגון בעמ' שסא), ובכך קרוב אולי המדרש לרוחם של כת "האביונים" היהודית-נוצרית. (אגב, עמדה דומה לזו ביחס לעוני מצונו גם בתנא דבי אליהו, ובספר הכוזרי, ובעיקר בספר תיקוני זוהר שראה בעוני אמצעי מיסטי הכרחי. ראה על כך בחיבורי [לעיל, הערה 5] בעמ' 48). (ו) מאמרים רבים באותיות דר' עקיבא הולכים בדרכו של ספר שיעור קומה (כגון בעמ' שע). ספקולאציות מסוג זה נבעו (לפי מחקריו של מ' אידל) מחוגים המקורבים לנצרות.

⁷³ חלק זה מצוי שם (לפי המהדורה ורטהיימר [לעיל, הערה 2]), בעמ' שצו-תו, ומסתיים אם כן לפני הקטע שאני דן בו כעת, בעניין אות ה-צ. מסתבר שבעל הזוהר מיזג במאמרו קטעים שונים ממדרש זה (ואולי המדרש היה לפניו בצורה אחרת).
⁷⁴ הקטע מצוי שם, בעמ' תח-תט.

⁷⁵ בנוגע לדרש במשפט האחרון ("בן אמך ולא בן אביך"), הרי הוא מצוי רבות בספרות הוויכוח של ימי-הביניים. כך כותב ספר נצחון ישן (לעיל, הערה 15), בעמ' 65: "ועליו (=על ישו) אמר משה: כי יסיתך אחיך בן אמך – זה ישו שכפר באביו ואמר שיש לו אם ולא אב, והוא בן אלהים". וראה דברי י' רוזנטאל, מחקרים ומקורות, א, ירושלים תשכ"ז, עמ' 205, המביא כמה מקבילות (אבל לא ידע את המקור במדרש אבות דר' עקיבא). לדעת רוזנטאל כבר חז"ל ידעו דרש זה, ולפיכך ציינו שישו נידון כמסית (סנהדרין מג ע"א, לפי הנוסח הבלתי מצונזר).

ועוד מצאתי עניין זה בספר הוויכוח תשובה למינים, המצוי בכתב-יד בודלי (סימנו 2284, סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית בירושלים – 20981), דף 234; וזה לשונו: "ועוד כתוב בתורת משה: כי יסיתך אחיך בן אמך, ולמה לא כתוב בן אביך? אז תדע שמה מתנבא שיוולד בן לישראל, שהאומות העולם אמרו עליו שאין לו אב, וזה ישו. וכל מה שכתוב באותה פרשה (שבתורה) עשו לו ותלאוהו על קלח של כרוב" (עניין "קלח של כרוב" מקורו בספר חיי ישו, מהדורת קרויס, ברלין 1902, עמ' 45). ספר זה (תשובה למינים) הוא לדעתי, עיבוד שנעשה באשכנז בימי-הביניים של חומר עתיק, שמוצאו יהודים שהעריכו מאוד את אישיותו של ישו הנוצרי, ולא כפרו אלא באלהותו.

במאמר זה רבו מאוד הנוסחאות שראיתי בכתבי היד, ולא קל לעמוד על הנוסח המקורי, שהוא שהשפיע אולי על בעל הזוהר. וברור הדבר, שהרי הצנזורה הפנימית והחיצונית מועדת היא לפגוע במאמרים מסוג זה.⁷⁶ אבל נראה לי שמאמר זה היה במקורו אוהד יותר את ישו הנוצרי מאשר בצורתו הנוכחית. ראשית, עצם ייחוסו של ישו דווקא לאות צ' המעלה בראש ובראשונה אסוציאציה של "צדיק" יש בו כדי לקרב הנחה כזאת.⁷⁷ זאת ועוד, באחד מכתבי-היד⁷⁸, לאחר שמובאת הדרשה האנטי נוצרית הנ"ל (בשינויי נוסח מסוימים⁷⁹), מובאת דרשה אחרת הדורשת את אות ה-צ' דווקא על המלך המשיח. ואפשר לשער שבנוסח המקורי היו שתי הדרשות אחת. וזה לשונו (אחרי הדרשה האנטי-נוצרית הנ"ל):

ד"א [=דבר אחר] למה צד שני פעמים [כלומר צ' כפוף ו-צ' פשוט בסוף התיבה] זה הוא צמח צדקה⁸⁰, ולמה יש לו שני ראשים? זה משיח בן דוד שנ' (ישעיהו יא א): ויצא חוטר מגזע ישי⁸⁰. ומפני מה קרא אותו משיח? שהוא לכל ראש⁸¹. ומפני מה תחתיו כפוף? כי הוא אסור בעוונות ישראל וחולה בעוונותיו [דרשה המתאימה מאוד גם לנוצרים!]. ומפני מה צ"ד השני פשוט? כי הקב"ה מעיד לישראל ע"י נביאיו שהוא צץ [כנראה ראשי תיבות צמח צדיק] שנ' (ירמיהו כג ה): הנה ימים באים נאום ה' והקמתי וגו' [המשך הפסוק: לדוד צמח צדיק]. ומפני מה לצד שני ראשים? אחת צמח ואחד צדיק.

⁷⁶ יש לציין שדרשה זו ("בן אמך ולא בן אביך"), עם שהיא אנטי-נוצרית (ישו הוא מסית וחייב מיתה), יש בה הודעה במקצת: כבר משה רבינו ראה להתנבא על ישו, וכתוב עליו בתורה. ולא זו בלבד, אלא שבתורה כתוב סתם "בן אמך" ולא בן אביך, וכאילו יש כאן הודעה בכך שאין לישו אב מישראל.

⁷⁷ בכמה כתבי-יד הושמט הקטע כולו. כך בכתב-יד בודלי 2872 (סימנו במכון לתצלומי כתבי-יד בספרייה הלאומית בירושלים – 22762), דף יב, ובמקום המאמר כתוב שם רק: "כאן חסר בהעתקה". וכיו"ב בכתב-יד ברלין טיבינגן (סימנו במכון – 1860) בדף 97, ובכתב-יד אסקוריאל 5 5-2ג (סימנו במכון – 7364).

⁷⁸ בדוחק רב נדרש שם (לפי אחת הנוסחאות) אות ה'צ' לגנאי. והוא בכתב-יד מינכן (סימנו 22, וסימנו במכון לתצלומים 1169) דף 75. וזה לשונו: "והוא לשון צידה, שצדוהו על אודות שני ראשים". (אגב שם שונה שמו של "ישו הנוצרי" ל"עושה מבטן" – ואינני יודע מה הוא. ואולי הוא כינוי חיובי על דרך ירמיה א ה). הכינוי "צדיק" לישו רווח בכתבי הנוצרים, ומצוי כבר בברית החדשה (ראה מתיאוס כז יט, כד, ובמקבילות).

⁷⁹ זה לשונה שם: "צ"ד מפני מה יש לה שני ראשים? זה ישו הנוצרי אשר היה ראש לישראל וראש לאומות העולם. ומפני מה הוא כפוף אל תחת? כי לעולם הבא אין (לו) תקומה ויפל ביד ישראל. ומניין לנו? שנאמר: כי יסיתך אחיך בן אמך; וכי אמו מן ישראל היתה ואביו מן נוצרי? והצ"ד השני פשוט, למה הוא עומד וניצב? כי לקחו אותו ותלו אותו על עץ. ומאין חייבו עליו התלויה? ממה רבינו ע"ה שאמר [דברים כא כב] וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת, ותלית אותו על עץ [=על עץ]. אולי יש ביסוד דרשה זו דרשה נוצרית שמפרשת פסוק זה לחיוב, שכאילו אין בישו משפט מות אלא יש לתלות את מותו בחטאו של אדם הראשון בעץ הדעת. (דרשה כזאת מצאתי בשם האר"י לגבי ר' משה קורדובירו, אבל מתאימה היא ביותר לישו, שלדעת הנוצרים באה מיתתו לכפר על חטא אדם הראשון). ולמה חייבו עליו תלויה? שחטא והחטיא הבריות, לזה חייבו עליו תלויה. ד"א למה צ"ד שני עמים...", וההמשך הוא שהעתקתיו בפנים.

⁸⁰ המשך הפסוק: "ונצר משרשיו יפרה". ונראה לי שה"חוסר" וה"נצר" הם שני ראשי אות ה-צ.
⁸¹ לא הבנתי את הדרשה.

ייתכן מאוד ששני הראשים של אות צ' לא הורו בנוסח המקורי של אותיות דר' עקיבא על זו הפרצופיות השלילית של ישו הנוצרי, שעשה עצמו ראש גם על אדום (הגויים) וגם על ישראל (כדאיתא בנוסח הנדפס). הכוונה המקורית היתה אולי על שני הטבעים שבאישיותו של הנוצרי – אחד אנושי ואחד אלוהי (הם שהעיון בהם וביחסיהם ההדדיים גרם למחלוקות כה רבות בכנסייה הנוצרית). ובאמת מצאתי רמז לכך בנוסח כתב-יד אחר⁸². וזה לשונו בדרשה על אות צ': "והוא ישו הנוצרי שתפס ב' ראשין, אחד לראש של ישראל ואחד לצלם שאין בו ממש". "צלם שאין בו ממש", כפי שקל להבין, הוא כינוי גנאי, ופירושו על היסוד האלוהי שבישו לפי דעת הנוצרים.

כאמור מאמר זה עובד, לפי דעתי, על-ידי בעל ספר הזוהר, ופרי עיבוד זה היא הדרשה דלעיל בדבר אות ה-צ'. בעיבודו הוסיף בעל ספר הזוהר לדמותו הנ"ל של ישו הנוצרי יסודות שונים וקבליים⁸³, ואף כלל בו, כאמור, את רעיון הצדיק הנסתר. שני הראשים של האות צ', הנדרשים באריכות באותיות דר' עקיבא, הם שהפכו בזוהר לאותיות י ו-ג המרכיבות את צורת האות צ. ומי יודע, אולי היה כך גם באחת מנוסחאות אותיות דר' עקיבא, ואולי י ו-ג הן גם ראשי תיבות של הכינוי "ישו הנוצרי"!

אולי ה-י וה-ג בזוהר כאן מסמלות לא רק את היסודות הזכרי והנקבי שאיחודם פגום – הן בחיי הצדיק הארצי והן בהוויה האלוהית והקוסמית⁸⁴ – אלא גם את שניות היסוד האלוהי והאנושי (או את השניות הדומה לה – שניות הנשמה והגוף) שמצא החבר בדמות הצדיק שלו⁸⁵, ושניות זו היא שתובא לידי הרמוניה בימות המשיח. מעניין שלשם הדגמת השניות הזאת מביא הזוהר את מעשה אדם הראשון שנברא דו פרצופים; אולי יש בהשוואה זו כדי לחזק את ההשערה שבאות ה-צ מרומז גם ישו הנוצרי, שהרי כידוע לא בא ישו לעולם אלא כדי לתקן את חטא אדם הראשון, לפי דעת הנוצרים.

אם אות ה-צ כאן רומזת אמנם לישו הנוצרי (ודומני שהובאו לכך כאן ראיות משכנעות למדי), מבטא מאמר זה בבהירות את האמביוואלנטיות ביחסו של ספר הזוהר

⁸² כתב-יד ואטיקן סימן 228, (סימנו במכון – 258).

⁸³ בדומה לכך מצאתי בכמה כתבי-יד של אותיות דר' עקיבא, שמעתיקיהם היטו את הדרשה לכיוון קבלי. כך הוסיפו בכמה כתבי-יד (כגון בכתב-יד בודלי [לעיל, הערה 77]), בצד הדרשה על ישו הנוצרי, את דרשתו של ספר הבהיר (מהדורת מרגליות, סי' קב) על העמוד שצדיק שמו שהוא יסוד העולם.

⁸⁴ השווה את פירוש האותיות על דרך הקבלה, המצוי בכתב-יד קולומביה בניו יורק (סימנו: 893 K 13). והסימן במכון – 20669). ושם [בדף קמד] נדרש שם האות צ מלשון "צד": "שצד לצד נבראו" [=הזכר והנקבה]. הם אדם הראשון ואשתו לפי המדרש, והם הספירות תפארת ומלכות). מחברו של כתב-יד זה הושפע בוודאי מן הזוהר בקטע שלפנינו, ולפי דעת מ' אידל אין מחבר זה אלא ר' דוד בן יהודה החסיד. ראה עתה מאמרו בעלי ספר י (תשמ"ב) עמ' 30.

⁸⁵ ראה לעיל, עמ' 64. ודומה למה שמצאנו בכתב-היד של אותיות דר' עקיבא – ראה לעיל בהערה 82 ולאחריה.

לדמותו של ישו. מצד אחד פגומה היא האות צ, ובהווייתה זו מסמלת היא את הגלות ושלטון הגויים, אבל מצד שני אומר לה הקב"ה: "צדי אנת וצדיק אנת!"
(אגב דרוש אסכאטולוגי עמוק הקשור לאות צ' המורכבת מ-ל' ו-נ' מצאתי בפירוש אלפא-ביתא לר' יום טוב מילהאוזן, שם רומזת היוד הכרוכה מעל צואר ה-נ' לשלטון ישו בעת הגלות. ואילו ה-ץ הפשוטה היא מסמלת את ביאת המשיח. והוא אף מצטט את אותיות דר' עקיבא כמקור הסבר שהאות צדי מורכבת מיוד ונון).⁸⁶

ידועה דעת הזוהר בדבר הצדיק היורד לגיהנום כדי להעלות ולהציל משם את נשמותיהם של הרשעים (למשל זהר ח"ג, דף רכ ע"ב). לרעיון זה נודעה כידוע חשיבות מכרעת בהמשך התפתחותה של המיסטיקה היהודית – בקבלת האר"י, בשבתאות ובחסידות. מ' פייקאז' הביא בספרו⁸⁷ חומר רב לעניין זה מן הזוהר והקבלה המאוחרת לו, ועד ימי צמיחת החסידות, בתארו את התפתחות הרעיון כשהוא מסכם את דברי החוקרים שקדמו לו, ומוסיף עליהם. עתה מבקש אני להעיר, שייתכן שיש להוסיף שלב אחד להתפתחות רעיון זה, שלב הקודם לזוהר ומשמש לו מקור השראה, והוא השלב הנוצרי. אולי נטל ספר הזוהר את רעיון ירידת הצדיק לגיהנום לשם העלאת הרשעים, מן הנוצרים, שהרבו לתאר כך בדיוק את פעולתו של ישו הנוצרי. דעתם זו של הנוצרים ידועה היתה ליהודים בימי-הביניים, ומצינו ששימשה עילה חשובה לפולמוס האנטי נוצרי בספר ניצחון ישן (לעיל, הערה), עמ' 92, 100, 102. בהערותיו של המהדיר (מ' ברויאר) שם, ימצא הקורא הפניות אל מקור הרעיון בכתבי אבות הכנסייה. (אמנם כבר בתלמוד – חגיגה יד ע"ב – מצינו שירד ר' יוחנן אחרי מותו לגהנום והוציא משם את אלישע בן אבויה. אבל זה מוצג בתלמוד כמקרה חד פעמי).

עניין אחר שקיבל בעל הזוהר מן הנצרות, הוא קשר האהבה בין תלמידי המשיח (כך בנצרות, ובזוהר – תלמיד רשב"י), והתאחדותם (של התלמידים בפרט ושל כל ישראל בכלל) להיות גוף אחד שעיקרו המשיח (או הצדיק), וכל אחד מהם אבר לחברו רעיון זה מצוי בכמה מקומות בברית החדשה (כגון באיגרת אל הרומיים יב ה), ובניסוח דומה מאוד לזה שבזוהר (ויותר מכך – לזה שבקבלת האר"י). גם רעיון זה זכה לחשיבות רבה בקבלת האר"י, בשבתאות ובחסידות. על רעיון זה, התפתחותו ומקורותיו בברית החדשה עמדתי בהרחבה במקום אחר (לעיל הערה 14, עמ' 162-164), ולכן אסתפק כאן ברמז זה.

⁸⁶ בפירוש אלפא ביתא, בתוך: קובץ ספרי סת"ם, א, ירושלים תשל"ו, עמ' רמט, רע.
⁸⁷ בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 280-302.

ענין אחר הקשור לקודם, הוא הכינוי "איברין דמטרוניתא", המצוי בזוהר ככנוי לישראל (ח"ג, דף רלא ע"ב. וברעיא מהימנא מצינו גם "איברים דשכינתא" – זוהר ח"ב, דף קיח ע"א, ח"ג, דף יז ע"א). כינוי כזה אינו יכול שלא להיות קשור לתפיסת הנוצרים את הכנסייה (המקבילה בישראל ל"כנסת ישראל" שהזדהתה בקבלה עם השכינה) כגוף האל (Corpus christi או Corpus domini), והחברים בה – איבריה.

אעבור עתה לעניין אחר לחלוטין. לעתים אפשר למצוא גוון נוצרי במקום אחד בזוהר, כשהוא דן ברעיון המפותח כל צורכו במקומות אחרים בזוהר ללא כל גוון כזה. כך למשל רעיון יסודי הוא בספר הזוהר (ובקבלה בכלל) עניין הפגם שנגרם לאלוהות ("כביכול" – כפי שנוהגים להוסיף) בעקבות חטאיהם של ישראל. ברעיון זה אפשר להבחין כמה שכבות: ראשית, הרובד הנמצא כבר בדברי חז"ל והוא מדרשי-מוסרי באופיו, ועניינו – הסימפאטיה שרוכש הקב"ה לישראל. לפיכך, בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם (מגילה כט ע"א), ובחטאיהם מתישים ישראל את כוחו של היוצר (ויקרא רבא כג יב, ועוד). המקובלים (ובהם ספר הזוהר) הוסיפו לרעיון זה גוון טכני (מעין מאגי) מדויק יותר – כל פעולה של האדם למטה גוררת תוצאה למעלה, וכך פוגם החטא באלוהות⁸⁸. והנה, רעיון זה מפותח בזוהר במקומות שונים לצדדים שונים, ובאחד מהם (ח"ב, דף לב ע"ב) מצינו את הרעיון הבא: הקב"ה מקבל עליו מרצונו את תוצאות עבירותיהם של ישראל (שנבראו מהם מלכי חבלה החייבים לשפוך זעמם על מישהו), וזאת במקום ישראל, וככופר עוונם, מאהבתו אותם שהם בניו. כידוע, עניין האל הסובל במקום בני האדם יסוד גדול הוא בדת הנוצרית, ולא מצאתי דוגמתו בספרות חז"ל⁸⁹, ולפיכך נראה לי שלפנינו נופך נוצרי⁹⁰. גם תיאור אמו של המלך (ספירת בינה) כמי שמשדלת בשביל אסירי המלך

⁸⁸ ראה מאמרו של ג' שלום: "מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים", בתוך ספרו (לעיל הערה 55), פרק רביעי בספר. וכן ראה דברי י' תשבי בספרו (לעיל, הערה 6), עמ' תלה-תמב. וראה מאמרו של א' גוטליב "יסוד התיאולוגי והמיסטי של תפיסת יעוד האדם בקבלה". בתוך ספרו (לעיל, הערה 3), עמ' 29-37.

⁸⁹ שלא כרעיון הצדיק הסובל בעד הדור המצוי בדברי חז"ל ואף בזוהר (ראה שבת לג ע"ב, זוהר ח"ב, דף נג ע"א, ועוד). אגב, מצאנו בקבלה גם את הרעיון ההפוך, שלפיו ישראל הם הסובלים בגלל סבל אלוהיהם, בגלל השתתפות בצער, והעיקר מטעמי תיקון וריפוי. רעיון זה אינו רגיל בזוהר, אף שאפשר למצוא שם את שורשיו (ברעיון מות הצדיק כדי שתשמש נשמתו "מים נוקבין" לזיווג האלוהי – ראה זוהר ח"א, דף רמה ע"ב – על רעיון זה עמדתי בהרחבה במאמרי [לעיל, הערה 14], הערה 314 שבו, ובסמוך לה. ואף בהסבר מיתתם של עשרת הרוגי מלכות, שעניינם ה"קתרוזים" האלוהית – ראה זוהר ח"ב, דף רנד ע"ב), אבל הוא נפוץ בקבלה המאוחרת. כך בקבלת האר"י (ראה בכוונות קריאת שמע), וברעיון מיתת הקרבן שהוצגה כאידיאל אישי של המחבר בספר מגיד מישרים לר' יוסף קארו (במקומות רבים בספר, וכחיקוי מפורש למיתתו של שלמה מולכו). כך חשוב הרעיון אצל ר' נחמן מברסלב (ראה מאמרו של י' וייס "קידוש השם ומיתת קרבן", מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 172-178). עלי להוסיף שהריגות לצורך תיקון מצאנו אצל ר' נחמן מברסלב לא רק כשאיפה אישית (המתוארת במאמרו אצל וייס, שם) אלא גם כהנמקה של פוגרומים המוניים (ראה ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' רס). נימוק כזה להריגות הגיע לשיא פיתוחו בשואת אירופה, בספר אש קודש, לר' קלונימוס קלמיש שפירא, רבי חסידי, שנכתב בגטו ורשא בשנים ת"ש-תש"ג. נראה שאז לא נותר בידיו כל הסבר אחר (הספר יצא לאור ירושלים בשנת תש"ך).

ומוציאתם לחרות (ח"א רכ ע"ב) מזכיר מאד את תפקידה של אמו של ישו בספרות ובאמנות הנוצרית של ימי הביניים.

השפעה נוצרית מצאתי גם על טביעתו של ביטוי חשוב בספר הזוהר. כוונתי לכינוי "מחצדי חקלא" (=קוצרי השדה), שספר הזוהר רגיל לכנות בו את המקובלים. כפי שאפשר להוכיח מהקשרו במקום אחד (זוהר ח"ג, דף קכז ע"ב, תחילת אדרא רבא) אין זה אלא תרגום מן הברית החדשה (לוקס י א-ב ומקבילותיו). אחר שנטבע כינוי זה, נוספו לו בספר הזוהר (במקומות רבים, ואף בכתביו העבריים של ר' משה די ליאון) הסברים קבליים מפליגים. על השתלשלות הביטוי והסבריו עמדתי באריכות רבה במקום אחר (לעיל, הערה 14, עמ' 146-148 הערה 224).

הנה בעל ספר הזוהר לא עצם את עיניו, ולא נמנע לשאוב מלא חופניו חומר נוצרי ולהשקיעו בבניינו המפואר. יש לחשוך שחומר כזה משוקע בזוהר גם בעניינים רבים נוספים כך למשל דנתי באריכות באותו מאמר (לעיל, הערה 14, בעמ' 208-215) בעניין "תיקון ליל שבועות". שם הוכחתי שהמאורע המרכזי המתואר בזוהר, הוא כינוס "אידרא רבא" – אינו אלא תיקון ליל שבועות. שם הראיתי, אמנם, שייחוס האופי המיסטי לחג השבועות מצוי כבר אצל התנאים, ותחילתו בזיהוי חג זה עם מתן תורה. עתה מוסיף אני ומשער שאולי השפיע על הזוהר בעניין זה גם חג השבועות הנוצרי (=פנטקוסט), שאף אופיו מיסטי מובהק. אופי זה נודע לחג כבר בברית החדשה (מעשי השליחים פרק ב), שפן בו ירדה רוח הקודש על תלמידי ישו הנוצרי (אמנם ודאי הוא שאופיו המיסטי של החג ביהדות הוא שנמשך באינטרפרטאציה של הברית החדשה). בהקשר זה יש לציין שכינוסיהם של הנזירים הדומיניקאניים (הקרובים בזמן ובמקום אל בעל הזוהר), לא נתכנסו אלא בחג השבועות! ומי יודע אם לא השפיעו כינוסים אלה על תיאור כינוסם של רשב"י ותלמידיו באידרא רבא. אם כן הדבר, הרי לפנינו מקרה מאלף של השפעות הדדיות, הלוך וחזור, בהתפתחותו של חג אחד בשתי הדתות האחרות, אחרות שחידוע לא תמיד שרר השלום ביניהן. (ואכן, כפי שהיסוד היהודי שבנצרות לא הרבה אהבת ישראל בקרב הנוצרים, כך ההשפעות הנוצריות על ספר הזוהר אין בהן כדי ללמד על חיבתו של בעל הזוהר כלפי הגויים נושאי דת זו. ספר הזוהר הוא דווקא מן הקיצוניים בשנאתו

לאומות העולם⁹¹. נראה לי שדווקא הקירבה הרוחנית בין שתי הדתות היתה מגורמי השנאה ביניהן.)

אינני יכול לסיים מאמר זה בלי להזכיר את מחקרו של י' בער, "הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא"⁹², ששם הצביע הוא על ההשפעה המכרעת שהיתה לנוזירים הפראנציסקאניים על הלך-הרוח בחלקים המאוחרים של ספרות הזוהר – רעיא מהימנא ותיקוני זוהר.

תוספת למאמר

לנושאים הנידונים במאמר זה נוספו אצל המחבר מאז כתיבתו מקבילות ועניינים רלוונטיים רבים, שרק מעטים מהם הוספו בנוסח דלעיל, ובנספח דלהלן.

נספח

תוספת לעניין אות הצדי (לעיל עמ' 18 ואילך).

תמונת האות צ המחוברת מן האותיות נ ו-י, מצויה גם בספר הבהיר, מהדורת מרגליות סעיף סא (מהדורת אברמס ס' 42. עובדה זו, שנשמטה מן המאמר הנוכחי במקורו, מצויה

⁹¹ לפעמים ניכר בספר הזוהר שמשנה את מאמרי חז"ל שהיו לפניו לכיוון אנטי-גויי חריף. כך אצל חז"ל אין השרים הממונים על אומות העולם וארצותיהם אלא שריו ושליחיו של הקדוש ברוך הוא, שאף שנמוכים הם ממנו בדרגה, אין להם מהות עצמית שלילית (ראה עליהם את דברי א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 118-119). אבל בספר הזוהר הפכו הם בדרך כלל לשליחיו של "סטרא אחרא", והם עצמם מכונים לעתים "סטרין אחרנין" (כך למשל בזוהר ח"ב, דף לגא ע"א. לשון רבים זו היא בין הראיות לכך, שהכינוי "סטרא אחרא", שמקורו בספר הזוהר, הפך במקומות שונים בספר זה לטרמינוס טכניקוס, ולכינוי סתמי לכוחות רעים).

שינוי זה שמשנה הזוהר את רוח דברי חז"ל בולט הוא בדיונו בשבעים הפרים המוקרבים בחג הסוכות. לפי חז"ל (סוכה נה ע"ב) קרבים פרים אלה כנגד שבעים אומות העולם, ונראה שלטובתם הם קרבים, שאף האומות נידונות בחג על המים (ראה זכריה יד יז). ואמנם גם כך מצאנו בספר הזוהר (ח"ג, דף נד ע"ב-נה ע"א), אבל לרוב מפורש הדבר לגנאי. ראשית, הפרים מוקרבים לשרי האומות כדי שיתעסקו בהם ויפרשו מעל ישראל, ולא יפריעו לשמחת הקב"ה עם ישראל בניו, בשמיני עצרת, החג המיוחד לישראל בלבד (זוהר ח"א, דף סד ע"א. לפי לשון הפסוק [במדבר כט לה]: "ביום השמיני עצרת תהיה לכם", וביום זה אין כבר קרבנות לשם אומות העולם. הרעיון בכללו דומה לעניין השעיר לעזאזל כפי שנתפש בספר הזוהר בעקבות פרקי דר' אליעזר). ויתרה מזאת, בכך שמספר פרי החג הקרבים בכל יום מתמעט והולך במשך ימי חג הסוכות, מצא הזוהר (ח"ג, דף כד ע"ב) רמז לאובדנם של אומות העולם! והמתנה שאנו נותנים להם בחג (הפרים וניסוך המים) היא בבחינת (משלי כה כא-כב): "אם רעב שנאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים. כי גחלים אתה חתה על ראשו". והשמחה שאנו שמחים בחג הסוכות היא במידה גדולה שמחה לאיד, ויש להרבות בה יותר מבכל ימות השנה, כדי להוסיף גחלים על ראש הגויים! (זוהר ח"ג, דף רנט ע"א).

⁹² ציון, ה (ת"ש), עמ' 1-44.

בתרגום האנגלי של המאמר), וגרשם שלום ציין למאמר זה את המקבילה הנ"ל (לעיל עמ' 22) מנוסח כתב היד של אותיות דר' עקיבא (Gershom Scholem, *Das Buch Bahir*,) Darmstadt 1970, p. 167, וראה עוד דניאל אברמס, ספר הבהיר, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 20 הערה 14). אליוט וולפסון הסיק מכך, ומדברינו על הזוהר ואותיות דר' עקיבא במאמרינו הנוכחי, את מציאות השכבה היהודית-נוצרית במקורותיו ספר הבהיר. (Eliot) Wolfson, "The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in *Sefer ha-Bahir*", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993), pp. 31-76. לעומת זאת בעבודת הדוקטור המפורטת על אותיות דר' עקיבא, שכתבה (בהדרכתי) אליאן קטרר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ה, חולקת היא על השערתו בדבר היסוד היהודי-נוצרי שבמדרש זה. על התפתחות רעיון האות צדי המורכבת מיוד ונון בקבלה המאוחרת והשלכותיו המפליגות, ראה מאמרי: "צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות". קבלה 9 (2003). עמ' 225-306.