

מידותיו של האלהים

מאת יהודה ליבס

א. הכרח קיומה של מידת הדין

אלהי ישראל אחד הוא, כידוע. אך רוב המקורות מוצאים בו ריבוי מידות, ולפחות שתיים: דין ורחמים. מה אפוא לריבוי אצל האחדות? מה עניינו ומה מקורו? את התשובה הטובה ביותר מצאתי בקטע אחד מכתבי פְּלוֹטָרְכּוֹס שעדיין לא זכו לתרגום עברי, וראיתי לתרגמו ולהביאו:

אין להניח את ראשיותי הכול בגופים חסרי-נפש, כפי שהניחו דְמוֹקְרִיטוֹס ואפיקורוס, וגם לא להניח, כמו הסטואיקנים, כיוצר (demiurgos) של חומר (hyle) חסר-איכות,² מאמר (logos) אחד והשגחה אחת נעלית ושלטת על כל הדברים. אי אפשר שיווצר לא איזשהו רע במקום שהאל מסב את הכול, ולא טוב במקום שאין הוא מסב דבר. הרי 'הרמונית הקוסמוס דרוכה לאחור כמו נבל וקשת' לפי הֶרְקְלִיטוֹס,³ ולפי אֶרִיפִיֶדֶס:⁴ 'לא תִפְרֹדְנָה הטובות מהרעות \ אך יש מזוג שבו הכל עולה יפה'.

לפיכך דעה זו, שאין כמוה לעתיקות, ירדה ובאה מן התיאולוגים והמחוקקים אל המשוררים והפילוסופים. לה ראשית חסרת-אדון, אך גם אמינות איתנה שלא בנקל תימחה. היא נישאת סביב בכל מקום בקרב ברברים ויוונים לא רק בדיבורים ובשמועות אלא גם בטקסי מסתורין וקורבנות, לאמור: הכול אינו תלוי בַּמְקָרָה כשהוא חסר-שכל וחסר-הגיון⁵ ובלתי-מונהג, ולא אחד הוא המאמר (logos) המושל והמיישר את דרכו כבהגאים או במושכות מרסנות כלשהן. אך

¹ אפשר לתרגם גם: 'שראשיות'. 'ראשית' ביוונית arche, שפירושה גם 'יסוד' וגם 'שלטון'. מלה זו מציינת את היסוד הראשון והכללי ביותר של המציאות, שעל זיהויו נחלקו הפילוסופים. תרגמתי 'ראשית' ולא 'יסוד' לפי עצתו של פרופ' יוחנן גלוקר, שהציע לאמץ באופן זה את ההבדל, המפותח בתורת הסטואה, בין שתי 'הראשיות' הנצחיות, לבין ארבעת היסודות החומריים הַכְּלִיִּים ונבראים חליפות.

² או: בלתי-פעיל. ביוונית apoios, שהיא הומוגרף. מלה זו מורכבת מהיסוד השולל a ומהיסוד poios, שלעתים נגזר מ-poios במשמעות 'מאיזה סוג', ולעתים מן הפועל poiein, שפירושו 'ליצור'. בהקשר שלפנינו ייתכנו שני הגזרונים.

³ אמרה זו מצוטטת מפי הרקליטוס גם אצל מחברים אחרים, ובדרך כלל בלי המלה 'קוסמוס'. ראה: G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pp. 193-194.

⁴ בטרגדיה שברובה לא נשמרה.

⁵ ביוונית alogon, כלומר חסר 'לוגוס'. לוגוס הוא גם מלה ודיבור, ו-alogon הוא גם כינוי לבהמה, משום שאינה מדברת.

בהיות הטבע מביא הנה דברים רבים ממוזגים מרעות וטובות, או עדיף לומר בפשטות, אינו מביא דבר בלתי-ממוזג, אין זה שקיים משביר אחד, הממוזג כפונדקאי את המעשים כמו קילוחים משתי חביות בשעה שהוא מחלקם לנו; אלא משתי ראשיות (archai) מנוגדות ומשני כוחות (dynamis) יריבים, האחד מנחה ביושר אל הימין והאחר מטה ומהפך אל ההפך, מעורבים הם גם החיים וגם העולם,⁶ ואם לא כולו, הרי זה המקיף את הארץ וכולל את הירח⁷ הנו בלתי-אחיד מטבעו ורב-גוני ומקבל כל שינוי. שכן אם לפי הטבע שום דבר לא נוצר בלא סיבה, והטוב אינו יכול לספק את סיבת הרע, צריך הטבע להכיל מוצא⁸ מיוחד וראשית (arche) מיוחדת כמו לטוב גם לרע.⁹

קטע זה הוא פילוסופיה דתית במיטבה, שפלוטרכוס מדבר בו הן כאיש דת, הן כחוקר דתות והן כפילוסוף. פלוטארכוס, איש המאה הראשונה והשנייה לספירה,¹⁰ היה כוהן לאל שבֶּדֶלְפִי, והספר *איזיס ואוסיריס*, שממנו הובא הקטע דלעיל, נכתב כספר הדרכה לכוהנת ששימשה אתו בכהונה, להדריכה בפולחנות המצריים שנפוצו בזמנו והתקבלו גם במקדשם. הדרכה זו מבוססת על הסתכלות מעמיקה בדת המצרית, בדיני הפולחן ובסיפורי המיתוס, תוך השוואתה לדתות אחרות, והסברתה בדרכים אלגוריות ופילוסופיות משלו ומשל אחרים.

אכן. היסוד הדואליסטי שבדת אינו זה, לפי פלוטארכוס, גם לפילוסופים, שקיבלוהו, לפי דבריו, מן 'התיאולוגים והמחוקקים'. היו אומנם פילוסופים שסירבו לקבל זאת, בהם חומרניים כדמוקריטוס ואפיקורוס, שלא הכירו במציאות אלא חומרים מתים ודוממים, ומהם שעמדו על השלטה מוחלטת של 'ראשית' אחת, של יסוד אחד פעיל, הגיוני וחי, כמו הסטואיקנים מעריצי הלוגוס.¹¹

אפשר אומנם שפלוטארכוס אינו עושה כאן צדק גמור עם אסכולת הסטואה, כי גם ביניהם היה מי שהדגיש את היסוד הדואליסטי בפעולת הלוגוס. כוונתי לקְלֶאָנְטֶס, איש המאה השלישית לפני הספירה, יורשו של זֶנוֹן, מייסד האסכולה. בהמנון שכתב לכבוד זאוס,

⁶ ביוונית *cosmos*, שפירושו גם רקיע, ומשמעות זו גוברת בהמשך המשפט.

⁷ לפי גרסה אחרת: 'ואחרי הירח', והכוונה 'אחרי' לכיוון מטה.

⁸ או 'יצירה'. ביוונית *genesis*.

⁹ פלוטרכוס, *איזיס ואוסיריס* (Plutarchus, *De Iside et Osiride*), פיסקה 45 (= *מודליה* עמוד סטפנוס 369 A-D). בסדרת LCL, כרך V עמ' 108-111.

¹⁰ על דמותו של פלוטארכוס ראה דברי או"מ יוסף ג ליבס במבוא לפלוטארכוס, *חיי אישים: אנשי רומי*, שבתרגומו, ביאליק, ירושלים תשכ"ב. דומני שדמותו של פלוטארכוס מתוארת שם בידי מתרגמו תוך הזדהות רבה.

¹¹ אומנם גם הלוגוס גופני הוא (וזוהה לעתים בפילוסופיה הסטואית עם האש או הרוח), אך כאן מדובר בגוף פעיל וחי ולא סביל כשאר יסודות המציאות (זאת העיר לי בצדק פרופ' יוחנן גלוקר).

המזדהה חלקית עם הלוגוס, מתואר זה כקברניט, שבשעה שאוחז את ההגה שבו מנהיג הוא את היקום, נסמך הוא על שתי מידות: הדעת (Gnome) והדין (Dike).¹² מאחר שגם הקטע דלעיל מדבר על הלוגוס כעל קברניט אוחז הגה (גם הוא וגם קליאנתס נוקטים באותו שורש יווני שממנו נגזרה גם 'קברניט' העברית), סובר אנוכי שגם דברי קליאנתס היו לעיני פלוטארכוס בכותבו את דבריו.¹³

מכל מקום, הַרְקְלִיטוֹס, הפילוסוף שממנו פיתחו אנשי הסטואה את תורת הלוגוס שלהם, נזכר כאן לטובה, כמי שראה את המציאות כהרמוניה מתוחה בין המידות הסותרות, וכן גם פיתגורס, אנקסאגורס, אפלטון ואריסטו, שבהמשך מביא פלוטארכוס ראיות מדבריהם.¹⁴ אצל פילוסופים אלה ניכר אומנם היסוד המונותיאיסטי, ועם זאת בדרך כלל מותיר הוא מקום גם לשאר תופעות העולם. בימי פלוטארכוס עדיין לא השתכללה שיטת 'האפלטוניות החדשה' מיסודו של פלוטינוס (במאה השלישית לספירה), שהעמידה הכל על האחד וכפרה במציאותו של הרע (בהשפעת אסכולה זו הוכנס רעיון זה גם למחשבת ישראל, ובמיוחד אצל הרמב"ם).¹⁵ פלוטארכוס, שהיה פילוסוף אפלטוני בעיקרו, איש 'האפלטוניות האמצעית', היה מודע לאפשרות קריאה כזאת בכתבי אפלטון, וכבר יצא כנגדה, בהדגישו גם את הצד האחר של השיטה האפלטונית, שאינה בנויה רק על מושגים מוחלטים, אלא גם על התבוננות במציאות ובמושגי התרבות והדת. בהתבוננות כזאת עולה גם הדין והרע כמושגים אמתיים הדורשים דין וחשבון ואף 'ראשית' (arche) מטפיזית. ואף שראשית זו אינה שווה בכוחה לאל העליון (כפי שפלוטארכוס מדגיש בהמשך דבריו), בכל זאת הריהי כוח אלהי (או לפחות דימוני) קיים.¹⁶

¹² 'הימנון לזאוס' מאת קליאנתס נדפס בתרגומי ועם מבוא משלי בתוך: *קשת: דברי ספרות עיון וביקורת לציון מלאות ארבעים שנה לייסוד הרבעון* (בעריכת אהרן אמיר), הד ארצי, ירושלים 1998, עמ' 129-131. שתי המידות מוזכרות לקראת סוף ההימנון. אומנם פרופ' יוחנן גלוקר סובר, ומטעמים כבדי משקל, שאין הדעת והדין שכאן אלא הלוגוס וחוק הטבע שגם האל כפוף לו, אך אין הדבר מתיישב עם תיאור זאוס כקברניט המנווט את עולמו בעזרת שני אלה. ומכל מקום, דומה שפילון ופלוטרכוס פרשו כמוני את דברי קליאנתס אלה.

¹³ על השפעת דברים אלה על פילון האלכסנדרוני, ראה להלן, הערה 80.

¹⁴ פיסקה 48 (E-F 370), עמ' 118-119. מכתבי אפלטון מתייחס שם פלוטארכוס במפורש לזוקים d 896 ואילך, ומכתבי אריסטו רומז הוא ככל הנראה לזוטפיזיקה I, 9 (990 b). על הדואליזם שבדברי הפילוסופים השונים ראה: John Oaksmith, *The Religion of Plutarch*, Longmans, Green and co, London 1902, pp. 197. בספר זה יימצא תיאור נרחב של היחס בין הדת והפילוסופיה אצל פלוטארכוס.

¹⁵ ראה: *מודה נבוכים ג*, י.

¹⁶ שם, פיסקה 49 (*מודליה* עמוד סטפנוס A-B 371), עמ' 120-121. וראה אוקסמית, שם. אוקסמית מקדיש בספרו דיון נרחב למקומם של הדימונים בתורת פלוטארכוס. דיון מפורט בדואליזם המוגבל של פלוטארכוס ראה: Radek Chlup, 'Plutarch's Dualism and the

יסודו הפילוסופי של הדואליזם נקבע על ידי פלוטארכוס (בקטע שהובא) במלים אלה: 'אי אפשר שיווצר לא איזשהו רע במקום שהאל מסב את הכול, ולא טוב במקום שאין הוא מסב דבר'.¹⁷ קל לשער שניסוח נוקב זה ישאיר את רישומו גם בדורות הבאים. ואכן מסתבר שזה מקורו של הפילוסוף הלטיני בואתיוס (בראשית המאה הששית לספירה), שבספרו *נחמת הפילוסופיה* פנה במלים אלה אל הפילוסופיה שנגלתה לו: 'לפיכך לא בלי צדק חקר ודרש אחד ממודעיך באומרו: אם אומנם האל קיים, מניין הרעות? והטובות מניין, אם אינו קיים?'¹⁸ החוקרים התלבטו בשאלה מיהו מודע הפילוסופיה הנזכר, והביאו כמה הקבלות קרובות פחות,¹⁹ אך לדעתי הכוונה לפלוטארכוס ולדבריו דלעיל.

בואתיוס השתמש במשפט זה בהתרסה כנגד אי הצדק שנגרם לו, שנאסר ונידון למוות על לא עוול בכפו.²⁰ אך אצל פלוטארכוס זה שיקול פילוסופי אמיתי, שגם מקורו ככל הנראה, בכתבי אפלטון, אף שזה אינו נזכר כאן במפורש.²¹ כוונתי לקטע הבא, שבו מסכם סוקראטס דיאלוג בינו לבין אדימאנטוס, שעניינו דרך הצגת האלים במדינה האידיאלית:

'נמצא', אמרתי, 'שהאל כיון שהוא טוב, לא יהא מסב כל דבר ודבר, כפי שאומר המון העם, אלא יהא מסב לבני אדם מיעוט הדברים, ורובם – לא יהא מסב. שכן

ניתוח מעמיק של הדואליזם באפלטוניות *Delphic Cult, Phronesis XLV/2, pp. 138-156*.
 האמצעית וגלגוליו ביהדות ראה אצל אסי פרבר-גינת, "קליפה קודמת לפרי" – לשאלת מוצאה של הוויית הרע המיטפיזית במחשבה הקבלית הקדומה, *המיתוס ביהדות* (בעריכת חביבה פדיה), ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= *אשל באר שבע ד*), עמ' 118-142.

¹⁷ וראה אוקסמית, שם, עמ' 196-197.

¹⁸ ובלטינית: "Unde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesivit: "Si quidem deus," inquit, "est, unde mala? Bona vero unde, si non est?"", Boethius, *Philosophiae Consolatio* I, 4

¹⁹ ראה הערת המהדיר על מקום זה במהדורת כתבי בואתיוס בהוצאת LCL (הרווארד 1973), הקובע כי *The authorship of this dilemma is unknown*. הוא פוסל בצדק השערה קודמת שמדובר במשפט של אפיקורוס, כי שם מדובר בבעיה אחרת (או שהאל אינו רוצה למנוע עוול או שאינו מסוגל לכך), ומעלה בהיסוס השערה אחרת שמקור המשפט הוא בהערה (scholium) אנונימית על אפלטון, הכוללת את הדעה שהאל אחראי רק לטובות, אך הערה זו, המתאימה לפילוסופיה של פלוטינוס, אינה מביעה את הדילמה הכפולה שלפנינו.

²⁰ ראה מאמרי 'ניצחון הרוח: מבוא לתרגום קטעי הפתיחה *לנחמת הפילוסופיה* מאת בואתיוס', *אלפיים*, 21 (2001), עמ' 215-217.

²¹ אני מודה ליאיר שליין, שהפנה לכך את תשומת לבי.

הטובות המצויות לנו מועטות הן מהרעות, והטובות אין לראות סיבתן בזולתו, ואילו הרעות – יש לבקש להן סיבות אחרות, זולת האל.²²

אפלטון אינו מפרט כאן את סיבותיהן של הרעות, אך אפשר לשער שהוא מתכוון ליסוד הבלתי אלהי שבמציאות, ואיננו מייסד דואליזם דתי ממש. כך מסתבר גם לפי הקשר העניין. דברים אלה נאמרים כדי לטהר את מושג האלהות במסגרת דיון אנטי-מיתולוגי, שמסקנתו איסור על הכנסת שירי הומרוס למדינה האידיאלית.²³

גישה כזו עשויה לכאורה להתאים גם לדת היהודית. אך כנראה היו שראו גם בכך פגיעה בטהרת המונותאיזם היהודי, שאינו מכיר בכל רשות זולת האל האחד. ואכן מצינו שאחד מספרי הפולמוס האנטי נוצריים של ימי הביניים מביא מדברי נוצרי שמטיק מכאן (או אף מצטט מפי השמועה), שהיהודים מכניסים את הדואליזם למהות האל עצמו:

הן ידעתי באמת שהיהודים מאמינים באל, ויאמינו שהוא אל נמצא וממציא הכל ומוקדם בלי קדם, והוא בכלל היש והאפשר להיות. אם כן נמצא בו שני עיקרים הטוב והרע, שהם יש ואפשר להיות.²⁴

ביקורת הנוצרי על אמונתם זו של היהודים מניחה זיהוי אוטומאטי בין 'הרע', 'האפשר להיות', ומה שאינו אל. זיהוי כזה, שמקורו בפילוסופיה האפלטונית הימי-ביניימית,²⁵ מביא אותנו בהמשך לטעון שאמונת היהודים אינה קיימת למעשה,²⁶ שכן היא מכילה סתירה זו, והפולמוסן היהודי סותר טענה זאת בעיון נוסף בטבע השילוש 'מקוים' (= מוכרח), 'אפשר' ו'נמנע'.²⁷

²² אפלטון, *פוליטיקה* ב, 379 c-b; בתרגום או"מ יוסף ג, ליבס, *כתבי אפלטון*, כרך ב, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשי"ז, עמ' 231. על המשך הקטע ראה להלן, הערה 46.

²³ אומנם במקום אחר, בתוך מיתוס פילוסופי, קובע אפלטון שהיסוד האלהי שבאדם מקורו באל העליון, ושאר החלקים מקורם בשאר האלים. ראה אפלטון, טימאיוס, 41 d-c, ובתרגום הנ"ל, כרך ג תש"ך, עמ' 543-544. אני מודה לחברתי ד"ר מארן רות ניהוף (רוזנטאל) על מראה מקום זה. ב'חוקים' 896d (בתרגום, ד, עמ' 340) נזכרות אמנם שתי נשמות קוסמיות, אחת מביאה את הברכה והשניה את היפוכה.

²⁴ יעקב בן ראובן, *ספר מלחמות השם* (מהדורת י" רוזנטל), מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ז, עמ' 117. וראה משה אידל, 'לא כל כך רע', *הארץ*, יג סיוון תש"ס. פרופ' אידל הסב את תשומת הלב לקטע זה ולחשיבותו.

²⁵ לדעת אבן סינא האל הוא מחויב המציאות וכל השאר אפשרי המציאות. וכך טען גם הרמב"ם, *מורה נבוכים* א, נו, וכך משתמע גם מדבריו בראשית הלכות *יסודי התורה*.

²⁶ 'אבדה האמונה ונכרתה מפיהם', לפי *ירמיהו* ז, כח.

²⁷ שילוש זה ('אפשר ראוי נמנע') נידון אצל המקובל ר' יוסף גיקטיליה כאחד מייצוגי 'אמות אמ"ש', השילוש של *ספר יצירה* (על ייצוג אחר לשילוש זה שמציע שם גיקטיליה ראה להלן, ליד הערה 117). יוסף גיקטיליה, *גנת אגוז*, ישיבת החיים והשלום, ירושלים

אך דברי אפולוגטיקה אלה לא יוכלו לעקור ממקומם מקורות יהודיים רבים שהיו פחות זהירים ופחות לוגיים, ושמרו על הבלבדות האלהית, במוצאם את מקור השניות בתוך האל עצמו. וכך, לפי מסורת יהודית עתיקה, הרע נשפע ממחשבה רעה של האל,²⁸ היא הדעה שהתגלגלה גם למיתוס מות מלכי אדום שבספר הזוהר,²⁹ ולפי דעה שניה, הרע נמצא 'לצפוננו של הקב"ה', והוא בבחינת יד שמאל שלו.³⁰

עם זאת מצויים גם מקורות יהודיים הנוקטים בדרך ההפוכה, דרכו של אפלטון בקטע דלעיל, ומייחסים את הרעות לראשית שמחוץ לאל. יתר על כן. היה גם מי שהפליג ב'פוליטיאיזם' מעבר לניסוחי אפלטון, שכזכור מצא לרעות סיבות שאינן דווקא אלהיות. זו היא דרכו של פלוטארכוס בדבריו דלעיל, הסוטה כמדומה ממקורו האפלטוני, כשהוא מתאר את יסוד הרע בתארים אלהיים, ומזהה אותו עם אלהיות שונות.³¹ אך פלוטארכוס איננו

תשמ"ט, עמ' ריג-ריד. ויש להשוות זאת (כפי שמעירה לי חברתי ד"ר אסי פרבר-גינת) לתיאורו של גיקטיליה את 'הנאצל בראשונה' בהשגותיו על *מורה נבוכים*. ראה פרבר (לעיל, הערה 16), עמ' 123. דיון בשילוש זה מצוי גם קודם לכן אצל הפילוסוף הערבי איש המאה השתים עשרה אבן אלסיד אלבטליוסי, בספרו 'העגולות הרעיוניות'. ראה: D. Kaufmann, *Die Spuren Al-Bataliusis in der jüdischen Religionsphilosophie*, Leipzig 1880, חלק עברי עמ' 13.

²⁸ ראה משה אידל, 'המחשבה הרעה של האל', *תרביץ* מט (תש"ס), עמ' 359-367.

²⁹ ראה במאמרי 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', *הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום* (בעריכת ש' ראם), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 219; ובמאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' *ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית*, (בעריכת י' דן) ירושלים תשמ"ט (= *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ח), עמ' 66-68. ניתוח קונצפטואלי מעמיק ראה פרבר (לעיל הערה 16). וראה עוד להלן, הערה 56.

³⁰ *ספר הבהיר*, סעיף 109 (מהדורת אברמס). דעה זו מצויה כבר בכתבים הפסאודו-קלמנטיניים, שנכתבו בידי יהודים-נוצריים במאות הראשונות לספירה. ראה על כך פרבר, שם, עמ' 119 הערה 4. על הזיקה שבין הרע לבין שמאל האלהות בראשית הקבלה ראה גם: חביבה פדיה, 'פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק סגי-נהור', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ו (ג-ד) [נדאשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ז), עמ' 187-220.

³¹ יסוד זה מזוהה במפורש עם טיפון המצרי ואחריו הפרסי. צ'לופ (לעיל הערה 16) אף שיער שצמד אלים יווני עומד ביסוד הדואליזם של פלוטארכוס, האלים אפולו ודיוניסוס, שלשניהם היה חלק במקדש דלפי, מקום כהונתו של פלוטארכוס. עם זאת, היסוד האלהי השלילי שבקטע זה יכול להתפרש גם על החומר הסביל. רמז לכך יש אולי בראשית הקטע שלפנינו, בניגוד הדיכוטומי שמוצא פלוטארכוס בין החומרניות הבלעדית של דמוקריטוס ואפיקורוס, לבין השלטון המוחלט של הלוגוס הסטואי. אך המיתוס אצל פלוטארכוס מתפרש בבת אחת בדרכים שונות, שאינן מוציאות זה את זה, וכך בספר זה, *איזיס ואוסיריס*,

הראשון בהסתת המקור האפלטוני לכיוון זה. מי שקדם לו היה דווקא יהודי - פילון האלכסנדרוני, הפילוסוף והתיאולוג שפעל בראשית המאה הראשונה לספירה, כשלושה דורות לפני פלוטארכוס, ודומני שפלוטארכוס השתמש כאן גם בדבריו (גם אם אין זה בחזקת ודאי).³² מדברי פילון וחבריו לדעה, נשתלשלו כנראה הכתות הגנוסטיות, המושגות כידוע על דואליזם מעין זה.

אצל פילון אכן מצאנו את הקביעה, שנראית בבירור כלקוחה מדברי אפלטון דלעיל: 'אל, משמע אדון טוב,³³ מסב (ביוונית *aitios*, אותה מלה שננקטה הן בפי אפלטון והן בפי פלוטארכוס)³⁴ רק טובות ולא שום רעה',³⁵ וגם הוא מסיק מכאן מסקנה של דואליזם דתי: מאחר שהאל אינו יכול להיות מקור הרע, מוסיף פילון בהמשך דבריו את מידת הדין, ביוונית *Dike*, היושבת לצד האל וממלאה במקומו את תפקיד הנקמה ברשעים.

מובאים פירושים אלגוריים רבים המסבירים בדרכים שונות את מהותו של *טיפון*, האלהות המצרית המייצגת כאן את יסוד הרע.

³² פרופ' יוחנן גלוקר הביע בפני כמה ספקות בנקודה זו.

³³ 'אדון' ביוונית *kyrios*, שהוא גם הייצוג הרגיל בתרגום השבעים של ה', השם המפורש הנהגה בעברית בכינוי דומה 'אדני'. בדרך כלל פילון מזהה את השם 'אלהים' עם מידת הרחמים ואת ה' עם מידת הדין, בניגוד לשיטת חז"ל. אך השאלה סבוכה, ולעתים מוחלפת השיטה עם חילופי הנוסח. ראה יצחק בער, 'עבודת הקורבנות בימי הבית השני', *ציון* מ (תשל"ה), עמ' 104-105; ראה גם אפרים אורבך, *חז"ל: פרקי אמונות ודעות*, מאגנס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 400-401; וראה: N. A. Dahl and A. F. Segal, 'Philo and the Rabbis on the Names of God', *Journal for the Study of Judaism* 9 (1978), pp. 1-28. לפי הערת המהדיר (F. H. Colson) בהוצאת LCL, במקום הנזכר להלן בהערה 35, אלהים מאציל כאן מטובו על ה'.

³⁴ פרופ' יוחנן גלוקר מציע לתרגם *aitios* כ'אחראי' ולא כ'מסב'. ואכן במקורה משמשת מלה זו במשמעות 'אשם'. על ייחוס תואר כזה לאל במקורות יווניים קדומים ראה מאמרו של גלוקר *Aitia Theou*, שנתפרסם בחוברת בשם *גמול ישירים* לכבוד פרופ' בנימין שמרון, שפרסמו חבריו של שמרון כפרסום פנימי בעת פרישתו לגמלאות (בלא ציון מקום ושנה. אני מודה לגלוקר שהעמיד לרשותי מאמר זה). אך לדעתי המשמעות הפילוסופית-הלוגית גוברת במקורות שאני דן בהם כאן, ולכן העדפתי את התרגום 'מסב'. מה גם שכך תרגם גם אבי ומורי בכתבי אפלטון, ותרגומו משמש היום נוסח סטנדרטי של כתבי אפלטון בעברית.

³⁵ פילון, *עשרת הדיברות (De Decalogo)*, פרק XXXIII, פיסקה 176, בסדרת LCL כרך VII עמ' 92. מקבילה לדברים אלה ראה פילון, *על בריאת העולם (De Opificio mundi)*, פרק XXIV, פיסקה 76, בסדרת LCL כרך I עמ' 60. מקבילות נוספות הובאו בדברי החוקרים דלעיל בהערה 35.

תיאור זה, כפי שכבר העירו החוקרים,³⁶ נשאל במדויק מן המיתולוגיה היוונית, מתיאורי Dike, שאצל היוונים היא אלה גמורה (אחת משלוש ההורות), והיא יושבת לצד זאוס, וממלאת אותו תפקיד שמיועד לה בכתבי פילון.³⁷ הרעיון, דומני, נמצא אומנם גם במדרש, ובו ממלאת את תפקיד Dike ישות 'כשרה' יותר - 'רוח סערה', זאת הנזכרת בספר *תהלים* (קמח, ח) כ'עושה דברו' של האל: 'איו דבר רע יורד מלמעלן ... רוח סערה הוא שעושה דברו'.³⁸ שאלה פתוחה היא אם מדרש זה פיתוח מקורי הוא או פילון באצטלא דרבנן, אך מקורותיו של פילון עצמו אינם מוטלים בספק. עם ההכרה היהודית העמוקה שלו,³⁹ פילון שואב כאן מן היוונים בשני חופניו: גם מן הפילוסופיה המונותאיסטית שלהם, וגם מן המיתוס הפוליתיאיסטי. כפי שפילון אינו חושש לעשות כן, כך נוהג מצדו גם פלוטארכוס, הפילוסוף והכהן האילי, והוא שב ומשלב בדבריו את הנימה הפוליתיאיסטית שהעניק לאפלטון היהודי פילון.

פלוטארכוס אומנם אינו מזכיר את פילון בשום מקום בכתביו, ואף לא במקום זה (כאמור, כאן גם לא נזכר אפלטון). הוא אף אינו מזכיר את היהדות בכל הדיון בדואליזם הדתי, שנקודת המוצא שלו היא יחסי האלים אוסיריס וסת (שבדרך כלל נקרא כאן בשמו היווני טיפון) במיתוס ובפולחן המצריים, וממנו עובר הוא להשוואה מפורטת עם הדואליזם הזורואסטרי. ועם זאת, לדעתי גם ליהדות כיוון כאן את דבריו.

מי שמקבל את דעתי שבדברי פלוטארכוס דלעיל יש הד לפילון האלכסנדרוני ולמידת הדין שלו, אינו זקוק לראיה נוספת, וברור לו שלדברי פלוטארכוס יש גם הקשר יהודי. אך גם אם לא נזקק פלוטארכוס לפילון, בוודאי לא נעלם מעיניו היסוד הדואליסטי שרווח בקרב יהדות זמנו (כפי שנוסיף ונראה). שהרי פלוטארכוס, שהיה חוקר דתות סקרן, התעניין מאוד גם בדת היהודית, והוא דן בה באריכות ובעמקות במקומות אחדים. נוסף על כך, פלוטארכוס אומר כאן במפורש שדעה זו 'נישאת סביב בכל מקום בקרב ברברים ויוונים', ובראשית הקטע הבא (לאחר זה שצוטט בראשית מאמרנו) מיוחסת אותה דעה 'לרוב האנשים ולגדולי חכמיהם'. דברים אלה, המייצגים את אמונתו הכללית של

³⁶ ראה יהושע עמיר, 'עשרת הדיברות על-פי פילון מאלכסנדריה', *עשרת הדיברות בראי הדורות* (בעריכת בן-ציון סגל), מאגנס, ירושלים תשמ"ו, עמ' 116-119. עמיר דן שם גם בהופעות נוספות של Dike זו בכתבי פילון.

³⁷ ראה למשל הסידוס, *מעשים וימים*, שורות 255-262.

³⁸ *בראשית רבא* נא, ג. וראה גם *מדרש תהלים* (= *שוחזר טוב*) קמט, א. הקבלה בין צדק ומשפט לבין גרמי שמים הקשורים לסערה מצאנו גם בתהלים צז 2-4. בצורה דומה מפרש *חזקוני* ח"א, סד ע"ב, את הפסוק 'ה' למבול ישב' (תה' כט, י). האל ישב לבדו ולא התערב בשעה שמדת הדין הביאה את המבול על הארץ.

³⁹ ראה: Maren Niehoff, *philo on Jewish Identity and Culture*, Mohr Siebeck,

פלוטארכוס באחדות היסודית של כל הדתות (אמונה שמובעת בתוקף רב בהמשך דבריו),⁴⁰ כוללים בוודאי גם את היהדות. ויתר על כן: בקטע דלעיל נקבע גם שמקורה של דעה זו בקרב 'התיאולוגים והמחוקקים', והרי הכינוי 'תיאולוג ומחוקק' מתאים מאוד גם למשה.

מכאן אפשר ללמוד משהו על חשיבותו של פלוטארכוס במחקר היהדות. אין להסתפק במקומות שבהם נידונה היהדות במפורש אצל פלוטארכוס, וגם לאלה ספק אם ניתן המשקל הראוי, אף על פי שנאספו כולם ונידונו באסופתו המונומנטלית של מנחם שטרן הי"ד.⁴¹ התעניינותו של פלוטארכוס ביהדות חלה בתקופה מכרעת של התגבשות מחודשת של דת זו, דור חורבן בית שני, והידע שלו הקיף גם תופעות יהודיות שלא נכללו בזרם שגבר ברבות הימים ונשתמר בתלמודים ובמדרשים, ולפיכך אפשר ללמוד ממנו הרבה על זרמים יהודיים שהלכו לאיבוד. החוקרים, דומני, חשדו גם בו, כמו ברוב 'הפגאנים', בנטייה אנטישמית, והקלו בערכו כמקור היסטורי. אך אני אינני מוצא כל שחר לחשד זה. פלוטארכוס נשמע באוזני כחוקר דתות מתעניין ואמפאתי, המעוניין ללמוד מן היהדות כמו מדתות אחרות. עם זאת אינני מוצא גם פתרון לחידת התעלמותו מכתבי הקודש היהודיים (שנפוצו בימיו בתרגום יווני), ואף אינני יודע מדוע העלים את שמו של פילון, אף שלדעתי (כזכור) כתביו היו לנגד עיניו.

אך כאמור לא רק עיסוקו של פלוטארכוס ביהדות נוגע למחקרה של דת זו, לא פחות אפשר ללמוד על היהדות מתוך דבריו על דתות אחרות. וזאת בגלל חכמתו של פלוטארכוס, שגם אם לא זכר כאן את היהדות, הדברים דלעיל בדבר האוניברסאליות של היסוד הדואליסטי בדת וההתבוננות הפילוסופית במציאות שהולידה אותו, ראויים בהחלט שיובאו בחשבון בכל דיון במיתוס היהודי ובקבלה.

ואכן, אף על פי שבספר שממנו צוטט הקטע (*איזיס ואוטידיס*) כמעט ואין אזכורים ליהדות (למעט מקום אחד שבו מצטט פלוטארכוס, תוך התנגדות, את המסורת המצרית האנטישמית הקובעת ששני בניו של טיפון נקראו יודאיוס והירוסולימוס, האפונימים של יהודה וירושלים),⁴² בכל זאת שפע של הקבלות מאלפות לעניינים יהודיים יצוצו לעיני הקורא בו.⁴³ ואין תמה - הספר מתאר עולם תרבותי שכלל גם את היהודים, השפיע עליהם ושאב מהם. אם נכון הדבר לגבי העולם ההלניסטי בכללו, על אחת כמה וכמה במצרים,

⁴⁰ פלוטארכוס, *איזיס ואוטידיס* (שם), פסקה 67 (= *מולליה* עמוד סטפנוס F 377 – A 378), עמ' 156-157. וראה אוקסמית (לעיל הערה 14), עמ' 198-200.

⁴¹ ראה: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, The Israel Academy of sciences and Humanities, Jerusalem 1976, vol. I, pp. 545-576.

⁴² פלוטארכוס, *איזיס ואוטידיס*, פסקה 31 (*מולליה* עמוד סטפנוס D 363), מהדורת LCL כרך V עמ' 76-77.

⁴³ דוגמאות לכך יימצאו בהמשך, הערות 59, 86, 101, 110 ולידן. אני מודה לחבריי ליאורה אליאס (בר-לבב) ויאיר שליין שיחדיו קראנו בספר זה.

הארץ שלדתה מוקדש הספר, ושהיתה, אגב, גם ארצו של פילון. הדת המצרית התאפיינה בסינקרטיזם, שבין מרכיביו יש למנות גם את היהדות.⁴⁴

ב. מציגת שתי המידות

בדברי פלוטארכוס שבראש המאמר אפשר למצוא עוד רמז נסתר לדיון האפלטוני שהובא לעיל. כוונתי למשפט שבו שולל פלוטארכוס את קיומו של 'משביר אחד, הממזג כפונדקאי את המעשים כמו קילוחים משתי חביות בשעה שהוא מחלקם לנו'. המשביר או המכלכל הוא תואר רגיל לזאוס,⁴⁵ ומשל החביות, כפי שהעירו כבר החוקרים, מקורו באליאט להומרוס (כד 527-528), אך לא לפי הנוסח הרגיל בכתבי הומרוס, אלא לפי נוסח שונה המצוטט אצל אפלטון (משיקולי משקל הסיקו החוקרים שהנוסח האפלטוני אינו הומרי מקורי, ואולי שונה בידי הפילוסוף עצמו). אפלטון מביא שורות אלה בהמשך לקביעתו דלעיל, שהאל איננו מסב את הרעות,⁴⁶ כדי להדגים דרכן עד כמה מוציא המשורר את דיבת האלים רעה, ולאסור את קריאת שירי הומרוס במדינה האידיאלית, מה שהיה כזכור מטרת הדיון.

פלוטארכוס הכיר את שורות השיר בשני הנוסחים, ובשניהם השתמש בכתביו (כאשר הוא מצטט רק את השורות שציטט אפלטון, נוקט הוא בנוסח האפלטוני, אך כשהוא מביא קטע ארוך יותר, הוא מביאו בנוסח המקובל).⁴⁷ בשורות אלה מזכיר הומרוס חביות המוצבות אצל האל זאוס. לפי הנוסח המקובל מדובר בשתי חביות של מתנות רעות ועוד אחת של טובות, אך לפי הנוסח האפלטוני אין מדובר אלא בשתי חביות, אחת של גורלות טובים ואחת של רעים.

והנה, משל דומה לזה נמצא גם אצל מיוזענו פילון האלכסנדרוני במקום אחר בכתביו.⁴⁸ שתי מידות האל נמשלות שם לשתי כוסות, שהאל ממזג ביניהן לפני שהוא מגיש לרשעים את הראוי להם. קטע זה זכה לאחרונה לניתוח מעמיק במאמר נאה של שלמה נאה.⁴⁹ נאה מראה שם שמקורו של המשל בפסוק שעליו מסתמך שם פילון: 'כי כוס ביד ה'

⁴⁴ ראה מאמרי: 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', *ספר היובל לשלמה פינס ח"א* (בעריכת אידל, הרוי ושביד), ירושלים תשמ"ח (= *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז*), עמ' 425-459.

⁴⁵ ראה: Liddell & Scott, *Greek and English Lexicon*, s.v. *tamias*.

⁴⁶ אפלטון, *פוליטיאה* ב, d 379. ובעברית, שם (לעיל הערה 22), עמ' 232.

⁴⁷ ראה הערת המהדיר במהדורת LCL לדברי פלוטארכוס שבראש המאמר, ואת הערותיו בשאר המקבילות בכתבי פלוטארכוס הרמוזות בהערה זו.

⁴⁸ פילון, *על כך שהאלוהי אינו בר-שינוי* (*Quod Deus Immutabilis sit*), פרק XVII (פסקאות 77-81). במהדורת LCL, כרך III עמ' 48-51.

⁴⁹ ראה: Shlomo Naeh, 'Poterion en cheiri kyriou: Philo and the Rabbis on the Powers of God and the Mixture in the Cup', *Scripta Classica Israelica XVI (= Studies*

ויין חמר מלא מסך ויגר מזה אך שמריה ימצו ישתו כל רשעי-ארץ' (תהלים עה, ט), אך לא לפי הנוסח העברי אלא לפי הנוסח היווני שבתרגום השבעים, שבו אין המדובר בכוס אחת אלא בשתי כוסות שמצויות לפני האל, והוא מוזג מזו לזו.

נאה מכיר אומנם גם בהשפעה אפלטונית על דיונו של פילון, אך לדעתו השפעה זו נוגעת רק לשאלת הריבוי והאחדות, ולא לתמונת המיזוג בין המידות, שהיא לדעתו תנכית בלבד (המקורות האפלטוניים הרמוזים אצלו אכן אינם מכילים תמונה כזאת).⁵⁰ אך עתה יתוסף כאן בהכרח זכר משל החביות שמהן מחלק זאוס את גורלות האדם, אותו הבאנו מהומרוס, דרך ציטוטו של אפלטון, שמצוי בקטע אפלטוני שראשיתו נשאלה על ידי פילון במקום אחר בכתביו. לאור זה משתנה התמונה ונעשית יותר מסובכת ויותר מעניינת. אין המדובר רק ביסוד תנכי המתמזג בכתבי פילון ביסוד אפלטוני פילוסופי. גם ברקע המקור הפילוסופי מצויה תמונה מעין זו המקראית, המצוטטת גם היא (אומנם תוך התנגדות, שאינה נשמרת אצל פילון) ממעין כתבי קודש – האיליאט להומרוס.

במקרה זה אפשר להצביע גם על הקבלה נוספת בין המקור המקראי וההומרי. כזכור, לכל אחד מהם שני נוסחים, והמשל מצוי כצורתו רק בנוסח המשני. שתי החביות אינן מצויות כצורתן במקור ההומרי כשהוא לעצמו (שם מדובר בשלוש חביות), אלא רק בנוסח שמצטט אפלטון, שככל הנראה אינו מקורי, וכן שתי הכוסות אינן נזכרות בפסוק ב'תהלים' לפי הנוסח העברי (שם מדובר בכוס אחת בלבד), אלא רק על פי תרגום השבעים. ואפשר, אם כן, שתרגום השבעים עצמו כבר מושפע מדברי הומרוס, ואולי אף לפי נוסחם האפלטוני. ומכל מקום לגבי פילון ההפרדה בין המקורות היווני והיהודי קשה ומסובכת. ולפיכך ממליץ אנוכי לאמץ את תובנתו של פלוטארכוס, שבדבריו שצוטטו בתחילת המאמר התיימש מלמצוא את מקורה הראשון של הדעה בדבר הניגוד בין המידות, וקבע כי ראשיתה 'חסרת-אדון'.⁵¹

in Memory of Abraham Wasserstein II, eds: H. M. Cotton, J. J. Price, D. J. Wasserstein), Jerusalem 1997, pp. 91-101

⁵⁰ בשאלת המקור האפלטוני מסתמך נאה (שם, עמ' 97) על ווינסטון: David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, HUC Press, Cincinnati 1985, pp. 18-19. ווינסטון מצדו מסתמך בעיקר על הדיאלוג *פילבוס* מאפלטון, ואף הוא, כמו נאה, אינו מזכיר את משל החביות שהבאנו לעיל מן הפוליטיאה.

⁵¹ ביוונית *adespotos*, תואר המורכב מ-a שוללת ומן המלה *despotes* שפירושה אדון. מקבילה עברית לביטוי זה (קרוב לוודאי, בלא השפעה מן המלה היוונית) אפשר למצוא באיגרת התוכחה המפורסמת של ר' יצחק סגי נהור, מראשוני המקובלים, שבין הסיבות להתנגדותו לכתובת דברי קבלה מציין הוא שם כי 'הדבר הנכתב אין לו אדון'. אומנם המהדיר הראשון של האיגרת, גרשם שלום, גרס כאן 'ארון' ולא 'אדון', אך 'אדון' מסתבר יותר, ובכתב-היד אין אפשרות להכריע בין דל"ת לרי"ש, ובהדפסה אחרת של האיגרת (באול יקל) אכן נדפס אדון. (המהדורה הראשונה: גרשם שלום 'תעודה חדשה לתולדות

המשל בדבר מידות האל המתמזגות בכוסות של מלך מצוי גם בדברי חז"ל:

‘ה’ אלהים.⁵² למלך שהיה לו כוסות רקים. אמר המלך: אם אני נותן בהם חמין הן נבקעים, צונין הן מקריסין.⁵³ מה עשה המלך, ערב חמין בצונין ונתן בהן, ועמדו. כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במידת רחמים - הוי חיטוייה סגין,⁵⁴ במידת הדין – אין העולם מתקיים. אלא הריני בורא במידת הדין ובמידת רחמים, והלווי יעמוד.⁵⁵

למשל זה היתה לימים חשיבות רבה בספרות הקבלה, והוא עומד ביסוד הרעיון הקבלי הידוע של 'מות המלכים' ו'שבירת הכלים', ובכך עסקתי במקומות אחרים.⁵⁶ כאן נתן את הדעת דווקא על מקורותיו. שלמה נאה הביא גם זאת באותו מאמר, והגיע למסקנה שהמדרש התפתח, בהקבלה לפילון, מתוך אותו פסוק *מנהלים* ('כי כוס ביד ה'). מסקנה זו אפשרית היא, אלא שהיא קשה מכמה פנים. ראשית - המדרש איננו מצטט את הפסוק *מנהלים*.⁵⁷ ושנית – הנוסח המתאים למדרש איננו הנוסח העברי אלא נוסח *תרגום השבעים*. אפשר אומנם לשער, יחד עם נאה, שגם לפני המדרש היה נוסח דומה לזה של *השבעים*, אך זו הנחה קשה, ובמיוחד לאור האפשרות דלעיל, *עמרגום השבעים* עצמו הושפע כאן מהומרוס, ולא מגרסה עברית אלטרנטיבית.

אני מציע אפוא למצוא גם ברקע המדרש גם את המשל היווני, שהתגלגל מהומרוס דרך אפלטון ופילון עד לפלוטארכוס. אינני מתנגד לגמרי להשערתו של נאה, שהרי הכללתו של פילון מגניבה לכאן גם את הפסוק בנוסח *השבעים*, אך עתה הרקע למדרש רחב יותר, ואין לפסוק בוודאות איזה מקור יווני הגיע אל המדרש ובאלו דרכים, ואף פלוטארכוס, שזמנו בין תקופת פילון לתקופת המדרש, יכול לשמש כאן מקור.

לחיזוקה של אפשרות אחרונה זו יכול אני להצביע על עוד השפעה על ספרות חז"ל הנודעת לדברי פלוטארכוס כאן. בהמשך הדיון בדואליזם הדתי מביא פלוטארכוס אמרה

ראשית הקבלה, *ספר ביאליק*, בעריכת יעקב פיכמן, אומנות, תל אביב תרצ"ד, עמ' 143. ובהוצאה חדשה של המאמר: גרשם שלום, *מחקרי קבלה*, בעריכת מ' אידל וי' בן שלמה, עם עובד, תל אביב תשנ"ח, עמ' 9. האיגרת נדפסה מחדש במבוא האנונימי *לספר יצירה עם פירוש אור יקר*, ירושלים תשמ"ט, עמ' 5. כאן הועלמה העובדה שהאיגרת נדפסה כבר קודם, כמו גם מקורות אחרים שפרסם שלום, שחזרו ונדפסו בספר זה כאילו בפעם הראשונה).

⁵² *בראשית* ב, ד. שם ה' מציין את מידת הרחמים ושם אלהים (שנזכר לבדו ב*בראשית* פרק א) את מידת הדין.

⁵³ = מתכווצים.

⁵⁴ = הרי חטאיו רבים.

⁵⁵ *בראשית* *דבא* יב, טו.

⁵⁶ ראה לעיל, הערה 29.

⁵⁷ נאה מוצא חיזוק לדבריו בהקבלת המדרש גם לפסוקים הקודמים ב*מנהלים*.

נוספת של הפילוסוף הרקליטוס, הנוגעת לאלת הדין (Dike), ול'נוראות העין',⁵⁸ בעלות בריתה (epikouroi).⁵⁹ לדעתי דמותן של אותן 'בנות ברית' נוראות היא שעומדת ברקע המאמר 'דע מה שתשיב לאפיקורוס' (אבות ב, יד), ועל כך עמדתי באריכות במקום אחר.⁶⁰

כנגד זאת אפשר אומנם לטעון שאמרתו של הרקליטוס נודעה לבעל המאמר בראשית אבות - ר' אלעזר בן ערך, בן דורו של פלוטארכוס – מהבאתה במקום אחר ובהקשר אחר בכתבי פלוטארכוס,⁶¹ או באמצעות מקורות אחרים שלא הגיעו לידינו (אלינו הגיעה אמרת הרקליטוס רק דרך פלוטארכוס), ואף אפשר שאותן 'בנות ברית' ידועות היו גם בהקשרים יווניים אחרים, ואלה הגיעו לידיעת בן ערך, ולא דווקא אמרתו של הרקליטוס (עם זאת, דומה שאמרתו של הרקליטוס נתקבלה בישראל, כי היא מצויה בספר קבלי מימי הביניים).⁶²

אך גם אם פלוטארכוס שימש מקור ספרותי לראשית דבה, בוודאי פגשו דבריו יסוד מיתי (מיתולוגומנון) יהודי עתיק. בדבריו שהובאו בראשית מאמרנו מכריז פלוטארכוס כזכור שהדעה בדבר שני הכוחות המנוגדים 'נישאת סביב בכל מקום בקרב ברברים ויוונים לא רק בדיבורים ובשמועות אלא גם בטקסי מסתורין וקורבנות'. ואכן, דומני שהמשל דלעיל, שצייר את מיזוג הכוחות האלוהיים כמיזוג של מים ויין, לא נשאר בתחום המיתוס והלוגוס אלא מצא גם ביטוי ריטואלי בעבודת המקדש בימי בית שני. כוונתי לטקס ניסוך המים בחג הסוכות, המתואר במשנה כך:

ניסוך המים כיצד? צלוחית שלזהב מחזקת שלושת לוגין היה ממלא מן השילוח... שני ספלים שלכסף היו שם... ומנוקבים כשני חוטמין דקין: אחד מעובה ואחד דק, כדי שיהיו שניהם כלין בבת אחת, מערבי שלמים מזרחי שליין... פעם אחת ניסך אחד על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. (שוכה ד, ט)

⁵⁸ ביוונית gorgopai, אך זה תיקון שהכניס המהדיר במהדורת LCL, ואינו מקובל על דעת הכול. כתיבי היד גורסים כאן: 'לשונות', ביוונית glottai. במקבילה דלהלן (הערה 61) הנוסח הוא Erinyes, 'אריניות', והוא הנוסח המועדף במהדורות המקובלות של קטעי הרקליטוס.

⁵⁹ פלוטארכוס, איזיס ואוסיריס, פיסקה 48 (= מוליה עמוד סטפנוס D 370), בסדרת LCL כרך V עמ' 116: 'השמש לא יעבור על מידותיו, שאם לא כן, נוראות העין, בעלות הברית של Dike, ימצאוהו'.

⁶⁰ במאמרי 'דע מה שתשיב לאפיקורוס', מדעי היהדות 40 (תש"ס), עמ' 55-61.

⁶¹ פלוטארכוס, על הגלות (De Exilio) פיסקה 2 (= מוליה עמוד סטפנוס A 604), בסדרת LCL כרך VII עמ' 548.

⁶² אברהם מרימון, ברית מנוחה, אמשטרדם ת"ח (דפוס ראשון), ד טור ב; ירושלים תשי"ט (הדפוס המצוי), ה טור ב: 'כל המאורות מתייראים ואינם יוצאים מן הדרך אפי' כחוט השערה, כי שומר (נוסח אחר: שוער. ואולי צריך להיות: שוטר) עליהם עומד'.

מתיאור זה אנו למדים שלמיזוג המושלם והשוה של מים ויין ייחסו הקדמונים חשיבות מיוחדת, ולפיכך התאימו את עובי 'החוטמים', כלומר הברזים שבספלים, ביחס הפוך למידת הנזילות של המים והיין, כדי שיצאו באותה מהירות ויתערבו כראוי. אפשר, אם כן, לפרש זאת כניסיון למזג בצורה נכונה את מידות האל, המשוות למים וליין, כפי שכבר נרמז במשל דלעיל, ופורש בקבלת ימי הביניים.⁶³ ואולי מידות אלה התקשרו גם למים העליונים והתחתונים, שהם זכרים ונקבות,⁶⁴ ושעבודת הקודש בימי חג הסוכות באה לעורר את ברכתם.⁶⁵ שהרי המים והיין המנוסכים חדרו דרך השתין אל מי התהום.⁶⁶

השערה זו תמצא חיזוק ממקום אחר בתלמוד, המאניש את ניסוכי חג הסוכות והופכם ל'שני רעים'⁶⁷:

אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו [...] אמר ר' אלעזר: כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחברו 'אבע מימך, קול שני רעים אני שומע', שנאמר 'תהום אל תהום קורא לקול צינורך' [תה' מב 8].⁶⁸

דומה אפוא שלא רחוק מן הפשט התלמודי מה שפירש כאן המקובל הספרדי, איש המאה השלוש עשרה, ר' טודרוס אבולעפיה, המביא כחיזוק לדבריו אף מסורת ירושלמית:

כמדומה לי שאין אני צריך להרחיב פה ולהאריך לשון בביאור מאמר זה, שכבר ביארתי במסכת ברכות סוד המים והיין. ובאמת שהם שני רעים אהובים, ובהתיחדם בעת רצון משפיעים טובה וברכה בעליונים ובתחתונים ע"י הצנורות הקדושים שפע שאין לו הפסק והגשמים יורדין. ובשם אחד מחכמי הקבלה ראיתי כתוב בלשון הזה: 'צריך אתה לדעת מי הם שני הרעים האלה, וקיבלנו ששני מלאכים היו עומדים שם בשעת ניסוך המים וניסוך היין למתק הפירות

⁶³ עיין הערכים 'יין' ו'מים' ב'שער ערכי הכינויים' (הוא שער כג), בספרו של ר' משה קורדובירו, *פרדס דימונים*, מונקאטש תרס"ו (דפוס-צילום ירושלים תשכ"ב), כרך ב, דף כ-כא, כז. היחס אל היין ומידתו בדת ישראל מצטיין בדיאלקטיקה מעניינת, ואני מקווה לדון בה במקום אחר. וראה להלן, הערה 112.

⁶⁴ ראה *בראשית רבא* יג, יג. וראה *בבלי*, *ברכות* נט ע"ב: 'מאימתי מברכין על הגשמים? משיצא חתן לקראת כלה'.

⁶⁵ ראה *משנה*, *ראש השנה* א, ב: 'ובחג ניזונין על המים'. ועוד.

⁶⁶ ראה *בבלי*, *סוכה*, דף נג. על פרשה זאת ראה באריכות בספרי *תורת היצירה של ספר יצירה*, שוקן, תל-אביב תשס"א, פרק 23.

⁶⁷ הביטוי 'שני רעים' מצוי גם ככינוי לאלהי ישראל ולעבודה זרה שנעבדה אתו בבית המקדש הראשון. ראה *בבלי*, יומא, ט ע"ב.

⁶⁸ *בבלי*, תענית כה ע"ב.

ולתת בהם טעם. כך קיבל ר' יעקב החסיד בירושלים מר' נהוראי איש ירושלים',
כל זה לשון חכם ז"ל.⁶⁹

מסורת ירושלמית זו אין כל סיבה לפקפק בעתיקותה. אפשר אף ששני מלאכים אלה, הממתקים את הפירות נראו בחזון כבר לזכריה הנביא: 'ויאמר אלה שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ' (זכריה ד 14).

לא ברור מה בדיוק עורר את כעסו של אותו כוהן (צדוקי כנראה) שניסך על רגליו לפי הסיפור המשנאי שהובא לעיל. אולי המניפולציה על מידות האל נראתה לו כחוצפה, ואולי חשש שמנהג זה חידוש הוא, ויש בו השפעה יוונית (גם אצל היוונים הקשר בין היין למידת הדין מצא גם ביטויים ריטואליים).⁷⁰

גם בימינו הסברים כאלה למנהגי הפולחן היהודי אינם מקובלים על הכול, אך גם אין בהם חידוש עקרוני. כבר יצחק בער, במאמרו המונומנטאלי על 'עבודת הקורבנות בימי הבית השני',⁷¹ ראה בקורבנות אמצעי למיזוג המידות האלהיות לפי התורה המשותפת לחז"ל ולפילון, ואפשר לראות בדברי האחרונים הוספת דוגמה למאמר זה. בר וממשיכיו, בעיקר משה אידל, תיארו לפרטיה את תורת המידות של פילון ושל חז"ל, ובעיקר לפי פירושו לשני הכרובים.⁷² במחקרים אלה ואחרים הוברר הקשר בין המידות לשמות האל ולשני המינים (זכר ונקבה), והותוותה התפתחות ישירה מן הבית השני ועד לקבלה. ואף מצאנו מסורת אחת שבה מוצגות שתי המידות כבנו ובתו של הקב"ה.⁷³

אך גם אם הרעיון המופשט בדבר הצורך בשתי המידות⁷⁴ התגבש בהשראת העולם ההלניסטי, המידות עצמם חלק הן מן המיתוס היהודי העתיק. לדעתי את מקורן של אלו אפשר למצוא בדחפי הנפש של האלהות המקראית – אהבה קנאה ושנאה, שבתקופות שונות הועצמו וזוהו עם צבא המלאכים המקיפים את האל (כעין זה ימצא גם בפירוש האלגורי דלעיל על הכרובים), כסאות מושבו, איברי גופו, ועוד, מה שאפשר גם לפרש כאצילות הישויות הנמוכות יחסית מתוך תכונות האל (כפי שהרעות עשויות להיאצל ממחשבתו

⁶⁹ טודרוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, ווארשא תרל"ט, יט ע"א (הפיסוק משלי). החכם הנזכר כאן הוא ר' עזרא מגרונה. ראה ג' שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"ץ, עמ' 202.

⁷⁰ הקורבנות שהוקרבו לאלות הזעם (האריניות) היו מחוסרי יין, כפי שמדגיש בהדגשה כפולה אייסכילוס בטרגדיה *Eumenides* (הנקראת בתרגומים העבריים *בנות-החטד* או *נוטות-החטד*) שורה 107. ככל הנראה עלול היה היין לעורר את מידת הדין יתר על המידה.

⁷¹ צינן מ (תשל"ה), עמ' 95-153.

⁷² משה אידל, *קבלה: היבטים חדשים*, מאנגלית: (אבריאל בר-לבב), שוקן, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 144-153. משהו בעניין הכרובים אצל פילון נראה גם להלן, הערה 79 ולידה.

⁷³ ראה להלן בנספח.

⁷⁴ על משמעותה וגלגולה של המלה 'מידה' בהקשר זה, ראה אורבך (לעיל הערה 33), עמ'

הרעה, כפי שראינו).⁷⁵ הישויות המיתיות כשלעצמן ברובן ירושה הן מן המיתוס הקדום, ובספרות חז"ל נוספו להן ממדים נוספים, מתוך התעמקות נוספת, עיונית ודרשנית.⁷⁶

דוגמה לכך נמצא בדיונו של התלמוד בכסא הכבוד.⁷⁷ ר' עקיבא מצא בלשון הרבים הארמית 'כרסן' שבו נוקט *דניאל* (ז, ט), שני כסאות כנגד שתי המיזות, ופרש: 'אחד לדין ואחד לצדקה'. אך דומה שלפי הפשט אין המדובר אלא בכסא כבוד אחד, ולשון הרבים הוא מפני הכבוד (מעין *plurale majestatis*), ואולי מפני שכסאות מרוממים כאלה היו נחלקים לשניים. אם כך דומה שפשט הפסוק נוטה כאן יותר לדברי ר' אלעזר בן עזריה החולק שם על ר' עקיבא ומפרש 'אחד לכסא ואחד לשרפרף'. לשון רבים כזה נמצא אולי גם בעברית: 'כי שם ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דויד' (*תהלים* קכב, ה), וכן ביוונית, שבה בדרך כלל משמש לשון הרבים *thronoi* במקום היחיד *thronos* במשמעות כס המלכות.

אך דומה שלא זאת היא הסיבה היחידה להעצמת מיזות הנפש של האל ולהמרתם בישויות מיתיות. בעיקר פעל כאן הצורך הדתי להרחיק את האל מכל פעילות נמוכה או שלילית. לצורך זה נשאלו לעתים אף ישויות מיתיות מדתות אחרות, כפי שראינו לעיל בדיונו במידת הדין (*Dike*) אצל פילון האלכסנדרוני. אך בעוד שפילון חרד במיוחד לטהר את מושג האלהות מכל שמץ דין, חז"ל עסוקים יותר בסכנה לכבוד האל הנשקפת מביטויי קרבה מוגזמת, שאינם מתאימים לדת המוסדית.

ג. השילוש הדיאלקטי

מקורות רבים מונים גם מידה שלישית בין שתי מיזות האל המנוגדות. שילוש כזה לא מצינו אומנם בספרות חז"ל,⁷⁸ אך הוא עיקר בספרות הקבלה, ונמצא גם בכתבי פילון. באחת

⁷⁵ לעיל, הערה 28.

⁷⁶ על כל זאת דנתי באריכות במאמרי 'De Natura Dei - המיתוס היהודי וגלגולו', *משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל*, בעריכת מיכל אורון, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297.

⁷⁷ בבלי, *סנהדרין* לח ע"ב.

⁷⁸ בדברי חז"ל נמצאו אומנם שילושים אחרים של מיזות האל, ובעיקר: חכמה, תבונה ודעת. ראה *מדרש תהלים* (= *שומר טוב*) נ, א; *פרקי דרבי אליעזר* ג' בעשרה מאמרות נבוא העולם ובשלושה כוללו, ואלו הן: בחכמה ובתבונה ובדעת'. וראה על כך להלן, הערה 97. השוה גם משנה, אבות א, יז: 'על שלושה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום'. אך אמרה זו בעיקרה אינה עניין למיזות של מעלה.

מדרשותיו על הכרובים,⁷⁹ בפרשו את 'להט החרב המתהפכת' (בראשית ג, כד), על המידה האמצעית, היא הלוגוס, שפירושו מאמר והגיון שכלי.

אומנם את הלוגוס כמרכז בין המידות מצאנו כבר אצל קליאנתס,⁸⁰ ובמקורו אצל הרקליטוס, אבל לפי תודעתו של פילון לא משם נתגלגל אליו פירוש כזה של הכרובים. לפי דבריו שם, את הרעיון (או הדיבור. ביוונית logos) הזה, שהוא עמוק יותר מן הפירושים שהביא קודם, שמע הוא מנפשו, בהיותה אחוזה בכף האל ומתנבאת את אשר לא ידעה.

ואכן מתאים הפירוש הזה להישמע מפי הנפש, כי הוא עוסק בטבעה. לפי פירוש זה, הלוגוס, היסוד הרציונאלי, הוא המאחד את הניגודים לכלל אישיות שלמה, ודומה שבלשוננו הוא האָגו. בראש ובראשונה הכוונה אומנם לאישיות האלהית, שהפירוש הזה מאפשר לעיין בה עיון מיסטי, אך עיון זה, טוען פילון, מוליד מידות מקבילות בנפש האדם, ואלה שומרות עליו הן מן ההתרברבות והן מן הייאוש.

הקבלה כזו בין הפסיכולוגיה האנושית והאלהית אכן מתבקשת, שהרי האדם והאל בוראים זה את זה ונבראים זה בצלמו של זה בלי הרף במהלך התפתחות התרבות האנושית. ובאמת כבר בקטע של פלוטארכוס (בראשית מאמרנו) למדנו שגם החיים וגם העולם מעורבים מן המידות. וכך הוא גם בספרות הקבלה. דוגמה מובהקת לכך יכולתי להראות בניתוח מפורט של מאמר מספר הזוהר, שבו שתי המידות מיוצגות גם בספירות חסד וגבורה, גם בשני יצרי האדם, גם באבותיו, גם בשני המלאכים המלווים אותו, וגם בשני עופרי איילים.⁸¹ כאן חל שוב תהליך העצמת המידות המצוי במדרשי חז"ל, כפי שראינו לעיל.

⁷⁹ פילון, על הכרובים, פרק IX, פסקאות 27-30, במהדורת LCL כרך II עמ' 24-27. המידה השלישית הממוצעת איננה נזכרת במקומות האחרים שבו מפרש פילון את עניין הכרובים, כלומר בכתבי פילון שנשתמרו רק בתרגום ארמני, והם: שאלות ותשובות על בראשית, ספר א, פיסקה 57 (תרגום אנגלי במהדורת LCL בכרך ראשון של הנספח, עמ' 35), שם הפירוש היחיד הניתן ללהט החרב המתהפכת הוא גלגל השמים; ושאלות ותשובות על שמות, ספר ב פיסקה 66 (תרגום אנגלי במהדורת LCL בכרך שני של הנספח, עמ' 111-113), קטע זה הוא שמובא ונידון אצל אידל דלעיל, הערה 72. אידל תרגמו לעברית מתוך התרגום האנגלי אצל החרב' אינה נזכרת, כי הקטע אינו עוסק בכרובי גן עדן של ספר בראשית, אלא בכרובי המשכן (שמות כה, כ). מקבילה מסוימת למידה אמצעית זו אפשר למצוא בביטוי 'כסא הרחמים' שאליו מסתכלים כאן שני הכרובים, וראה להלן, הערה 109.

⁸⁰ לעיל, ליד הערה 12.

⁸¹ ראה במאמרי "תרין אורזילין דאיילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס. = מחקרי ירושלים למחשבת ישראל י), ירושלים תשנ"ב. בעיקר עמ' 148-164. וראה להלן, הערה 114. וראה עוד במאמרי 'ארוס ואנט-ארוס על הירדן, החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופ' מדכי רוטנברג

מקור חשוב למשולש המידות הדיאלקטי יימצא בספר *יצירה*, הספר הקטן עז הביטוי רב ההשפעה, שתורת הקבלה נוצרה במידה רבה כפירוש לו. זה, אכן, לדעתי, עיקרו של הספר,⁸² יצירת המרכז בין הקצוות המנוגדים. מרכז וקצוות אלה נמצאים בשלושת ממדי העולם: במרחב, בזמן ובאדם (שלושת אלה נקראים בלשון *יצירה* 'עולם שנה נפש'), ודומה שהאחרון הוא המעניין ביותר את בעל הספר. המרכז הוא המהות האנושית האמיתית, ובו צריך להתרכז הכוח השכלי והיצירתי ('מלת הלשון') ואף הנפשי והגופני ('מילת המעור'),⁸³ והוא היסוד האלהי.

הקצוות שהאלהי במרכזם מתוארים בספר *יצירה*, באופנים שונים, ומספרם משתנה בין פרקי הספר. אך מקום מרכזי ניתן לתיאור המשולש (המסומל באותיות אמ"ש), שבו המידות מהוות כעין מאזניים, שבהם 'כף חובה וכף זכות ולשון חק מכריע בינתיים'.⁸⁴ דומני שאפשר למצוא בתיאור זה של *יצירה* את עקבותיו של הרקליטוס, ומבחינות רבות אפשר למצוא גם הקבלות בינו פילון האלכסנדרוני (ולדעתי הספר נכתב בימיו).⁸⁵

אפשר למצוא גם הקבלה בין הספר לבין דברי פלוטארכוס שהובאו בראשית מאמריו. פלוטארכוס השווה כזכור את הלוגוס לרֶכֶב המיישר את דרכו במושכות מרסנות, וזה סמל חשוב ביותר בספר *יצירה*, שבו הספירות (גם בהן אפשר לראות מעין מידות) ממלאות את תפקיד חיות הקודש המושכות את מרכבת האל, שהוא כרכב הבולם ומונע מהם להתפשט עד אין סוף.⁸⁶ ואף נראה שזה משמעו העיקרי של הכינוי 'ספירות בלימה', שיש לו גם פירושים אחרים. סמל הרֶכֶב מצוי כמובן, בצורות שונות, עוד במקומות רבים.⁸⁷

שאלה קשה יותר היא זיקה אפשרית בין השילוש של *יצירה* לבין השילוש הנוצרי. שאלה זו צריכה להישאל לא רק על מקורו הראשון המשוער של *יצירה*, אלא גם על הטקסט בשלבי התפתחותו השונים לאורך הדורות, שבהם חלו בו שינויים מופלגים. אין ספק כי באי אלו שלבים בהתפתחות זו היה *יצירה* במגע עם הנצרות, ועליו יכול להעיד נוסח הספר עם אחד הפירושים הקדומים ביותר שהגיעו לידינו (אם לא הקדום

(בעריכת שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא), ידיעות אחרונות / ספרי חמד, תל-אביב תשס"ד, עמ' 158-163.

⁸² כפי שהראיתי באריכות בספרי דלעיל, הערה 66.

⁸³ = אבר המין. שם, א, ג, ועוד.

⁸⁴ פרק ג, משנה א. כל פרק ג של הספר מוקדש לשילוש המידות.

⁸⁵ על כל אלה דן אנוכי באריכות בספרי דלעיל.

⁸⁶ פרק א, משנה ו.

⁸⁷ ראה בספרי, פרק 22. בין המשתמשים בסמל הרֶכֶב יימצא גם בואתיוס, בספרו *נחמת*

הפילוסופיה הנזכר לעיל, פרק ד, פיסקה ו (בחלק השירה).

שבהם). פירוש זה, הכתוב בערבית יהודית, מכיל לדעת מהדירו פולמוס אנטי-נוצרי,⁸⁸ אך לדעתי אפשר גם לפרשו להפך, כתוצר של יהדות-נוצרית.

השפעה מסוימת מצד הנצרות אפשר למצוא גם בניסוחים הטריניטאריים המופלגים המצויים בחוג *99 הזוהר*. אפילו בקריאת שמע, סיסמת הייחוד היהודי, מצאו מקובלי חוג זה את השילוש, ואף הפגינו מודעות לקרבה אל הנצרות. מצב זה הקל מאוד על המקובלים הנוצריים של ימי הרנסאנס למצוא תורות נוצריות נסתרות ב*זוהר*, בהופכם לנצרות ממש את הקרבה לנצרות שבניסוחים היהודיים.⁸⁹

ההדגשה העצומה על האיחוד המשולש בתורת הקבלה, קשורה למגמתה הכללית של תורה זו, שעיקרה בדיאלקטיקה שבין האחדות לבין הריבוי. דוגמה יפה לתפקוד כזה של השילוש ימצא באחד ממאמרי *הזוהר* המפרש את מעשה בראשית.⁹⁰ בריאת העולם מתוארת שם באופן דיאלקטי: ביום השני נבראה המחלוקת, הרקיע המבדיל בין מים למים, ולכן לא נאמר בו 'כי טוב',⁹¹ ולפי חז"ל אף נברא בו הגיהנם,⁹² ורק אחר כך השתנה הרקיע ל'שמים', שעליהם אמרו חז"ל:

'המלך שלמה' (*שיר השירים ג, ט*) זה הקב"ה ששם שלום בין אש למים ופתכן זה בזה ועשה מהן רקיע, שנא' (*בראשית א, ח*) 'ויקרא אלהים לרקיע שמים', שהוא אש ומים'⁹³

האש והמים מייצגים לדעת *הזוהר* את המידות המנוגדות של דין ורחמים, והפירוד ביניהם, הדואליזם המוחלט, הוא הוא הגיהנם. רק כאשר 'נפתכים' שני אלה ויוצרים סינתזה, יש קיום לעולם. סינתזה זו מתבטאת במלה 'שמים', המורכבת מ'אש ומים'. השמים, לפי המינוח הזוהרי, 'מסכימים' את המחלוקת ולא 'מפרישים אותה'. דיאלקטיקה כזאת מצויה, לדעת *הזוהר* שם, גם בממד האנושי, לפי דברי חז"ל:

כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים – זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קורח וכל עדתו.⁹⁴

⁸⁸ ראה: יוסף ינון-פנטון (מהדיר), 'פירוש קדום בערבית-יהודית לספר יצירה', בתוך: *משאת משה: מחקרים בתרבות ישראל וערב מוגשים למשה גיל* (בעריכת עזרא פליישר, מרדכי עקיבא פרידמן, יואל קרמר), מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164-183.

⁸⁹ ראה מאמרי 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב* (תשמ"ג), עמ' 74-43.

⁹⁰ *זוהר ח"א יז ע"א-ע"ב*.

⁹¹ לפי *בראשית א, ו-ח*.

⁹² *בבלי, פסחים נד ע"א*.

⁹³ *במדבר לבא, יב, ד*, ובמקבילות.

⁹⁴ *פרקי אבות ה, יז*.

בניגוד להלל ושמאי, שמחלוקתם היתה פירוד שהוא לשם אחדות דיאלקטית, שראשיתה בתוקף וסופה בניחותא, ושעליהם יצאה בת קול ואמרה 'אלו ואלו דברי אלהים חיים',⁹⁵ מחלוקתו של קורח לא היתה 'לשם שמים'. לפיכך מחלוקת קורח גם לא יצרה 'שמים', כלומר מציאות בת קיום במובן הקוסמי והתרבותי, כזו שמיוצגת בידי משה. קורח ועדתו 'הכחישו במעשה בראשית' ו'הצו על ה'96 ולכן ירדו אל הגיהנם.

ספרות הקבלה איננה מסתפקת במיזוג משולש יחיד. האחדות שבריו מתבטאת בה באופנים שונים, שהמפורסם בהם הוא הסכימה של עשר ספירות. אך העשר אינם עומדים בניגוד לשילוש, ואף לא זה בצד זה כמו בספר 'יצירה'. מקובלי ימי הביניים ראו בשילוש את עיקר העשיריה,⁹⁷ ומצאו מבנים משולשים שונים בתוך מבנה העשיריה, המחולקת לשלוש שלשות, במאוזן ובמאונך. השלשה המאונכת העיקרית מורכבת משלושת הפרצופים המתוארים בספרות האדרות שבזוהר, ומשם בקבלת האר"י: הזכר והנקבה, כלומר 'זעיר אנפין' (= קצר אפיים) ונוקביה (כלומר נקבתו היא השכינה), והאל העליון המשפיע עליהם ומאחד ביניהם, הנקרא 'אריך אנפין' (= ארך אפיים) או 'עתיקא קדישא' (= העתיק הקדוש).⁹⁸ אך המקובלים שילבו בתיאור זה שלשות נוספות. וכך 'אריך אנפין' מורכב גם הוא משלושה ראשים,⁹⁹ ושלושה מאוזנת נוספת מהווים 'המוחין', חכמה בינה ודעת, המשפיעים על 'זעיר אנפין' מלמעלה, ולעתים אף חודרים לתוך ראשו, כולם או חלקם.¹⁰⁰

אף בחינת אבר הזכר הקדוש, המקשר בין זעיר ונוקביה, זוכה בקבלה לשילוש מאוזן, בספירות נצח הוד ויסוד. גם כאן אפשר להיזכר בתיאוריו של פלוטארכוס את דת מצרים בספרו *איזיס ואוסיריס*. במקום אחד בספר זה מתאר הוא תהלוכה שבה נשאו פסל שבו הפאלוס (כלומר צלם אבר המין) היה משולש. ובאותו הקשר מציין הוא שהפאלוס היה מסומל בגבעולי הגומא הצומחים על המים,¹⁰¹ בדומה לקבלה שבה הלולב וערבי הנחל הנישאים בתהלוכה בחג הסוכות הם סמל לספירות נצח הוד ויסוד.¹⁰²

⁹⁵ בבלי, ערובין יג ע"ב.

⁹⁶ ראה במדבר כו, ט.

⁹⁷ הוזהר בנה זאת על יסוד דברי האמרה *מפיקי דרבי אליעזר*, דלעיל הערה 78. ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 29), עמ' 130.

⁹⁸ על מבנה זה ראה במאמרי, שם, עמ' 182-191.

⁹⁹ זוהר ח"ג, רפח ע"א-ע"ב; *איזידא זוטא*.

¹⁰⁰ גרעינו של תיאור זה, המפותח מאוד בקבלת האר"י, מצוי ב*זוהר* ח"ב, קכב-קכג, באיזידא המכונה בדפוסים *איזידא דבי משכנא*.

¹⁰¹ פלוטארכוס, *איזיס ואוסיריס*, פסקה 36 (מוראליה עמוד סטפנוס B 365), סדרת LCL כרך V עמ' 86-89.

¹⁰² ראה למשל זוהר ח"ג, רנה-רנו, *דעיא מהימנא*. והשווה *ספר הבהיר*, סעיפים 117-120 (מהדורת אברמס). עוד על סמל הלולב ראה להלן, הערה 115.

גם אם ספגה תורת הקבלה השפעות מבחוק, עיקרה הוא פיתוח של תורות יהודיות עתיקות, הן כאלה שנמסרו במסורת סודית ('קבלה'), והן מתוך התעמקות חדשה במקורות העתיקים,¹⁰³ ושילובם עם תורת *ספר יצירה*, שראשית הספרות הקבלית היא בעיקרה ניסיונות לפרשו. בכך אפשר להיווכח בעיון בשילוש האופקי העיקרי שבעשר ספרות (אלה, אגב, ממושגי *ספר יצירה* שפותחו בקבלה), המורכב מן המידות 'חסד דין ורחמים'. שילוש כזה אינו נמצא בספרות העתיקה, ויש לראותו כהרחבה של הזוג החז"לי 'מידת הדין' ו'מידת הרחמים', והתאמתו לשילוש של מקורות אחרים.

החידוש שבמינוח זה בולט לעין ואינו נוגע רק למספר המידות. בספרות חז"ל 'מידת הדין' ו'מידת הרחמים' שני הפכים הם, ואם מבקשים להוסיף עליהן מידה שלישית, סביר ביותר להוסיף ביניהן מידה ממוצעת, כפי שאמנם מצינו בכמה מקומות.¹⁰⁴ אך לא כך קרה במינוח הקבלי הרגיל, כאן תפסה 'חסד' את מקומו של 'רחמים' כמידה המנוגדת למידת הדין, ו'רחמים' הפכה לממוצעת ומכריעה בין חסד לדין. ובאמת לא באופן חלק נקבע כך. המקורות מלמדים על בעייתיות והתרוצצות שקדמו לקביעה זו בראשית הקבלה. כפי שהראה משה אידל, נשתמרו כמה מקורות מן הימים שלפני קביעה המוחלטת של 'רחמים' כמידה אמצעית, ובהם דווקא 'חסד' היא האמצעית בין דין ורחמים,¹⁰⁵ ולאחרונה נמצאה דעה זו בכתב-יד בגרסת מוקדמת של מאמר *זוהר*,¹⁰⁶ אשר בנוסחו הנדפס¹⁰⁷ הושמטה אותה דעה, שגם אינה נמצאת במקומות אחרים בספר *הזוהר*.

¹⁰³ ראה מאמרי 'De Natura Dei' (לעיל הערה 76).

¹⁰⁴ בתורת חסידי אשכנז, בצבעי הקשת 'הירוק מפריד בין מדת הדין למדת הרחמים'. ראה: יהודה החסיד, ספר חסידים, סימן תפד, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ג, עמ' של. הירוק שבקשת כסמלה של המדה הממוצעת (בין אדום ללבן) מצוי גם בזוהר, א, צח ע"ב ועוד. וכן מצינו בספר קבלי אחד, ספר *שערי צדק* לאחד מתלמידי ר' אברהם אבולעפיה, הכותב על 'מדת רחמים ומדת הדין ומדת השלום היא המכרעת אשר היא משותפת משניהם ונעלמת ביניהם'. מהדורת מכון שערי זין שעל יד ישיבת שער השמים, ירושלים תשמ"ט, דף ו טור ב. אני מודה לחברי פרופ' משה אידל על הפניה זו.

¹⁰⁵ ראה: משה אידל, 'הערות בשולי הויכוח היהודי-נוצרי בימי הביניים', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג* (תשמ"ד), עמ' 695-690; משה אידל, 'תוספת ל"הערות בשולי הויכוח היהודי-נוצרי בימי הביניים": עוד על 'מדת חסד', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד* (תשמ"ה), עמ' 219-222. וראה עוד: Harvey J. Hames, *The Art of Conversion*, Brill, Leiden 2000, pp. 260-267. גרשם שלום, שראה את אחת הדוגמאות הללו, שהובאה מפי נוצרי, חשד שאיננה מעידה אלא על אי-הבנה (ראה אידל, 'הערות', עמ' 691), אך אידל, בהוסיפו עוד דוגמאות, טען שיש כאן מסורת קבלית אלטרנטיבית ועתיקה. דעתו נתאשרה עתה מעל לכל ספק לפי הגרסה הזוהרית העתיקה דלהלן.

¹⁰⁶ קטע זה, ואחרים מסוגו, ראה: Ronit Meroz, 'Zoharic Narratives and their

Adaptations', *Hispania Judaica*, III (2000), pp. 3-63

אם מינוח ראשון זה מתאים יותר לדברי חז"ל, מה ראו המקובלים לסטות ממנו, ולאמץ שיטה אחרת, הקובעת דווקא את 'רחמים' כמידה הממוצעת? לשאלה נכבדה זו אפשר להציע כמה תשובות.¹⁰⁸ ראשית, אולי 'רחמים' משקפת תכונה פרסונאלית יותר, ומתאימה לאישיות כולה, ואילו 'חסד' ו'דין' נשמעות יותר מכניות, כראוי ל'מידות'. שנית, אולי הגיעה אל המקובלים מסורת עתיקה אחרת, שלפיה 'רחמים' באמצע. רמז לדעה כזו בעת העתיקה אפשר אולי למצוא בדברי פילון האלכסנדרוני, שקבע ששני הכרובים, המסמלים את שתי המידות המנוגדות, מסתכלים אל 'כסא הרחמים' שמצוי ביניהם.¹⁰⁹ ואולי נוכל להיעזר כאן שוב בפלוטארכוס, שבהמשך הדיון שהובא בפתיחת מאמרנו, שעניינו כזכור בדואליזם הדתי, מביא הוא ראיה מן הדת הזורואסטריית, וקובע שהאל האיראני מיתרה הוא הממצע בין שני היריבים, הורמיז ואחריו, ולכן נקרא גם Mesites, שפירושו ביוונית מתווך.¹¹⁰ אך מיתרה הוא גם אלוהי האהבה והרחמים, ומשמו נגזרה בפרסית חדשה המלה 'מְהַר' שפירושה רחמים.

נוסף על כך, השילוש הקבלי שבו 'רחמים' מתווכת בין 'חסד' ל'דין' מסתבר גם מהתאמתו לסימבוליקה קבלית חשובה אחרת, שלפיה שלוש המידות מסומלות בשלושת האבות. לפי תיאור זה, המצוי בפירוט כבר בספר הבהיר,¹¹¹ התעודה הקבלית הראשונה, מידתו של אברהם היא מידת החסד, ומינוח זה שם הוא קבוע ויציב, הן מפני היות אברהם גומל חסדים, כפי שמתואר שם, והם בגלל הצירוף 'חסד לאברהם' המצוי בפסוק (מִיכָה ז, כ) 'תתן אמת יעקב חסד לאברהם'. לפי מקור זה, יצחק נטל את המידה השנייה, המנוגדת, שהיא מידת הדין לפי עניינה (היא מסומלת כאן בסמלי החושך והיין),¹¹² גם אם אינה מכונה כאן כך בפירושו, אלא 'פחד', לפי הצירוף המקראי 'פחד יצחק' (בראשית לא, ג). המידה הממוצעת היא מידת יעקב, וכאן איננה 'רחמים' אלא 'אמת', לפי הצירוף 'אמת ליעקב' באותו פסוק ממיכה.

איך תהיה 'אמת' המידה הממצעת? אולי מפני ש'אמיתות' של אדם, לפי לשון ימי הביניים, היא מהותו, וכך במיוחד בנוגע לאל.¹¹³ ואולי באו כאן לידי ביטוי גם השפעת ספר יצירה והשפעה ערבית (שתי אלה מצויות לרוב בספר הבהיר), כי בספר יצירה (ג, א)

¹⁰⁷ זוהר ח"ב, כ ע"א-ע"ב. המאמר שייך לזרזר הנעלם, השכבה הקדומה של הספרות הזוהרית.

¹⁰⁸ אידל לא עסק בשאלה זו.

¹⁰⁹ הובא לעיל, בהערה 79.

¹¹⁰ פלוטרכוס, איזיס ואוסיריס (שם), פיסקה 46 (= מודליה עמוד סטפנוס E 369), עמ' 112-113.

¹¹¹ סעיפים 92-94 (מהדורת אברמס).

¹¹² ראה לעיל, הערה 63. הניגוד ליין כאן אינו מים אלא חלב, ודומני שיש כאן השפעה מוסלמית, ואכמ"ל.

¹¹³ ראה למשל רמב"ם, הלכות יסודי התורה פרק א (כמה פעמים).

מתוארות כזכור שלוש המידות בצירוף מאזניים: 'כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בינתיים', ו'חק' פירושו בערבית 'אמת', והוא גם כינוי נפוץ לאלהים.

אך ההסבר המפורש בספר הבהיר אחר הוא. 'אמת' היא המידה הממצעת לפי הצירוף 'שלום ואמת' (מלכים-ב, כ, יט). 'שלום' מתאים גם ליעקב המכונה 'איש תם יושב אהלים' (בראשית כה, כז), ו'תם' בתרגום אונקלוס הוא 'שלים'. אומנם ספר הבהיר אינו דורש כאן גם את 'יושב אהלים', אך מקובלים אחרים מסבירים שיעקב יושב בין שני אוהלי אבותיו, אברהם ויצחק, שהם מידות החסד והדין,¹¹⁴ ואף נותנים הסבר נוסף ל'תם', שהוא אמצעי מלשון 'תיומת', העלה האמצעי שבלולב.¹¹⁵

הסברים אלה נמצאים למשל בספר שערי אורה, ספרו האחרון של ר' יוסף גיקטיליה,¹¹⁶ שבו הגיעה קבלתו לשיא שכלולה. אם נשווה את דברי גיקטיליה שם לדבריו באותו נושא בספרו הראשון, גנת אגוז, יעלה בבירור אופיו הדיאלקטי של השילוש הקבלי 'המשוכלל'. לפיכך מבקש אני להביא בשלמותו את הקטע מן הספר המוקדם:

אברהם יצחק ויעקב אמ"ש.¹¹⁷ דע לך אחי כי שלשה אבות שהם אברהם יצחק ויעקב תמצאם מכוונים כנגד עליון תיכון תחתון. אברהם תמצאהו למעלה מכולן, וכן תמצא שמו מעיד 'אב רם'. יצחק תמצאהו אמצעי, וכן תמצא שמו מעיד 'יש חק', וכן תמצא לעולם כי חק מכריע בין האש ובין המים.¹¹⁸ וכן תמצא יצחק אמצעי מכריע. ואמנם יש לך להתעורר בהיות ישחק לפעמים כתוב בשין, כאמרו (למילה לג, כו) 'גם אל זרע אברהם ישחק ויעקב'. הרי תמצא ישחק מעיד כי יש חק מכריע בינתיים, וכן ישחק חק מכריע בין האבות. יעקב תמצאהו למטה מכולן, וכן תמצא שמו מעיד עקב. ולשון עקב הוא למטה לעולם כעקב הרגל ... ואם כן האבות הם הם המרכבה והם מיוסדים כנגד אש רוח מים שוה בשוה לא פחות ולא יותר. ואם כן התבונן עד מאד ענין 'צדיק יסוד עולם', כי האבות הם יסודות העולם.¹¹⁹

¹¹⁴ על הזיהוי בין אבותיו של יעקב למידות ראה גם לעיל, הערה 81.

¹¹⁵ על סמל הלולב ראה לעיל, הערה 102.

¹¹⁶ יוסף בן אברהם גיקטיליה, שערי אורה, שער ב, מהדורת יוסף בן שלמה, ספרית דורות, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"א, כרך א עמ' 113, ועוד.

¹¹⁷ ראה בהערה הבאה.

¹¹⁸ ראה ספר יצי"ה, פרק ג משנה א: 'שלש אמות אמ"ש יסודן כף חובה וכף זכות ולשון חק מכריע בינתיים'. ושם ג: 'שלש אמות אמ"ש בעולם: אויר מים אש ... והאויר מכריע בין האש ובין המים'. 'אמש' מייצגות את שלשת היסודות, הן מפני שהם מופיעות בשמותם, והן בגלל דרך ביטוי של אותיות אלה, המזכיר את אופי היסודות. על השילוש 'אפשר ראוי נמנע' שמוצא גיקטיליה באמ"ש ראה לעיל, הערה 27.

¹¹⁹ גנת אגוז (לעיל הערה 27), עמ' ריד.

גם כאן האבות הם שילוש המייצג יסודות קוסמולוגיים. אך כאן האמצעי אינו יעקב, אלא יצחק השני באבות, המדורגים כאן לפי סידרם הכרונולוגי, שנתמך בדרשה על שמותם. הבדל זה לאו מילתא זוטרתא היא. השינוי בשאלה 'מיהו האב האמצעי' נובע משוני עמוק בדרך המחשבה ולא רק מהבדלי דרשנות. כאשר יצחק נקבע כאב האמצעי בגנת אגוז, זו קביעה פשוטה. יצחק (או יסוד האויר שהוא מייצג) נמצא באמצע מבחינת המקום, ואף מבחינת המעלה אינו אלא 'אמצעי', כלומר בינוני, בין אברהם ליעקב. אך כאשר יעקב, האב האחרון, נחשב לאמצעי, הרי הוא כולל את שני הראשונים ואף מתעלה עליהם, כמעלתה של הסינתזה במשנתו הדיאלקטית של הגל, הכוללת את התיזה והאנטיזה שקדמו לה ואף מתעלה על גביהן למדרגה גבוהה יותר. וכך אכן מתאר ר' יוסף גיקטיליה את יעקב בשערי אודה: נחלת יעקב היא נחלה בלי מצרים,¹²⁰ והוא מתעלה מעל המיצר שבין שתי המידות שמסמלים אבותיו, ונדבק בספירה העליונה,¹²¹ שהיא בספר זה האל העליון כשהוא לעצמו. שכן, כאמור, השלישי המכריע בין המידות אינו אלא עצמות האל.

הבדל זה מתאים למה שנטען במחקר, שר' יוסף ג'קטיליה בספרו "גנת אגוז" עדיין לא נתפס לרוחה של השיטה התיאוסופית של הקבלה בספרד¹²² ולא נשתקע 'בתורת הספירות'.¹²³ ועם זאת יש לציין שר' יוסף גיקטיליה עצמו אינו מפגין כל מודעות למהפך המחשבתי שעבר עליו. וגם בגנת אגוז מרבה הוא להסתמך על 'הקבלה' תוך ויכוח קשה עם הפילוסופים,¹²⁴ ודן באריכות בסודות ה'ספירות' של ספר יצירה.¹²⁵

הקטע שהובא מספר גנת אגוז יש בו כדי לחדד עוד יותר בעיה זו (שכמוה מעוררים גם כתבי עמיתו של גיקטיליה, ר' משה די-לאון)¹²⁶ של היחס של שיטת ספר זה אל הקבלה התיאוסופית הספרדית. כי לא די בכך שר' יוסף דורש את שילוש האבות והופכן ליסודות קוסמיים, כמו שעשו 'המקובלים התיאוסופיים' (אף שבסדר אחר ובמשמעות שונה), הוא גם מגייס לשם כך צירוף שנשתגר גם בפי מקובלים אלה לצורך זה ממש: 'האבות הם המרכבה'. אומנם צירוף זה יסודו בספרות המדרש,¹²⁷ אך שם מדובר על האבות האנושיים, האישיים

¹²⁰ לפי בבלי, שבת קיח ע"א-ע"ב.

¹²¹ שערי אודה, שער ה, שם, עמ' 258-259.

¹²² אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (בעריכת יוסף הקר), אוניברסיטת תל-אביב

תשל"ו, עמ' 20. וכיו"ב טען גם גרשם שלום, מורו של גוטליב. ראה: Gershom Scholem,

Kabbalah, Keter, Jerusalem 1974, p. 409.

¹²³ גוטליב, שם, עמ' 201.

¹²⁴ גנת אגוז, שם, עמ' ו, שמד ועוד. יחסו אל הרמב"ם דיאלקטי ועדין, וצריך בירור יסודי.

¹²⁵ ראה למשל עמ' שכט-שלג.

¹²⁶ גם ר' משה כתב, בצד ספרים רבים בקבלה 'זוהרית', גם ספר דומה לגנת אגוז וקשור אליו מכמה בחינות, הוא ספר אור זרוע. על בעיה זו נכתב לא מעט, והיא נותרה חידה, וכחלק מן החידה הגדולה של 'חוג ספר הזוהר'.

¹²⁷ בראשית לבא פב, ו.

'ההיסטוריים' אברהם יצחק ויעקב, שבימי חייהם שרתה עליהם השכינה. רק הקבלה נעזרה בדברי המדרש כדי לטעון ששלושת האבות הם היסודות הנצחיים המהווים את מרכבת האל העליונה, וכך נמצא גם בספר *שערי אורה*.¹²⁸ אומנם *גנת אגוז* מוצא כאן יסודות קוסמיים אחרים – שלושת היסודות החומריים, אש אויר ומים (לפי שיטת *ספר יצירה* המסתפק בשלושה יסודות), אך יש לזכור שגם 'המקובלים התיאוסופיים' מצאו במרכבתם אותם יסודות חומריים, ואם רק באופן סימבולי, כפי שמדגיש ר' יוסף גיקטיליה עצמו, *בשערי אורה*, ספרו המאוחר:

יש לך לדעת כי יש למעלה במרכבה עניינים שנקראים מים ואש ורוח וארץ, וחלילה חלילה שיהיו מים או אש או רוח או ארץ כמו אלו שלנו, אבל הם דרכים עליונים נוראים ונקראים לפי מידותיהם בשמות הללו.¹²⁹

ועוד צירוף שגור מאוד ב'קבלה התיאוסופית' מצינו בקטע המובא *מגנת אגוז*. כדי להצדיק את זיהוי האבות עם היסודות החומריים, מביא ר' יוסף את הפסוק 'וצדיק יסוד עולם' (*משלי י, כה*). והנה פשט המקרא רחוק מלהפוך 'צדיק' ליסוד קוסמי. פסוק זה, שנוסחו בשלמותו 'כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם', משבח את האדם הצדיק העומד איתן ואינו נסחף עם כל רוח. אך בקבלה הפך צדיק זה לסמלו של יסוד שכזה, הספירה הנקראת 'יסוד', שהיא הפאלוס האלהי (במקרה זה חז"ל מספקים אומנם חולית ביניים בין הפסוק במשלי לבין המקובלים).¹³⁰ כך מצינו כבר בספר *הבהיר*,¹³¹ כאמור התעודה הקבלית הראשונה, וכצפוי, גם *בשערי אורה*.¹³² אומנם אין זה אותו יסוד שמצאנו ב*גנת אגוז*, דהיינו אחד מארבעת היסודות החומריים, אבל גם כך עולה זיקה בין ספר זה ובין ה'קבלה התיאוסופית', והיא מעניינת ומסובכת.

הקבלה התיאוסופית הזוהרית מצטיינת אומנם בשיטתיות דיאלקטית איתנה, אך זו חזקה זיה כדי לאפשר אף גמישות רב-גונית וססגוניות מיתית משתנה. שוב פוגשים אנו כאן את תופעת ההעצמה של מונחים מופשטים, בצד מסורות מיתיות עתיקות המשולבות ומפותחות בכוח היצירה הזוהרי. וכך הצדיק נשאר גם בשר ודם בצד תפקידו כספירה אלהית מתווכת ומרכזת (במקרה זה אפשר לזהות תהליך הפוך, הפשטה מסוימת של מיתוס מקורי),¹³³ וכן גם שלושת האבות, שילוש המידות.¹³⁴

¹²⁸ *שערי אורה*, הקדמה, שם, עמ' 50. בספר זה מתפרש אותו צירוף גם לפי פשוטו המדרשי: שער א, עמ' 66.

¹²⁹ *שערי אורה*, שער ה, שם, עמ' 242.

¹³⁰ *בבלי, חגיגה יב, ע"ב*. על ההתפתחות המדויקת ראה במקום המצוין להלן, בהערה 133, במאמר 'המשיח של הזוהר'.

¹³¹ סעיף 71 (מהדורת אברמס).

¹³² *שערי אורה*, שער ב, שם, עמ' 133.

¹³³ ראה במאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 29), עמ' 118-129. על הגמישות השיטתית של *ספר הזוהר* ראה במאמרי 'זוהר וארוס', *אלפיים* 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

כזה הוא גם אופיים של ספריו התיאוסופיים של ר' יוסף גיקטיליה, ובעיקר *שערי אורה*, שבהם מרצה ר' יוסף גיקטיליה בצורה שיטתית לכאורה את שיטת הקבלה המגובשת לפי סדר הספירות, ועם זאת, את המידות הנוגדות והממצעות ואת השבילים ביניהם מאכלסים כאן המון דמויות מיתיות, כבתי דינין ושופטים ושוטרים ופקידים, שדומים להם מאכלסים גם את *ספר הזוהר* ובמיוחד את חלקי *היכלות* שבו. קטעים אחדים *בשערי אורה* אף מקבילים ממש, ומהווים כעין נוסחים אחרים של המצוי בספרות הזוהרית.¹³⁵

שני בנים יש לו לקב"ה:

נספח להערה 73

בספר *ברית מנוחה*, ספר קבלי מראשית המאה הארבע עשרה, קוראים אנו:

ובראות החכם ר"ש [= רבי שמעון] בן יוחאי ז"ל מעלת הת"ת¹³⁶ שהיא המסלקת והמצטרפת את מאורות¹³⁷ השם הנכבד והנורא הזה, ועל המלכות שהיא השורש, אמר כן: 'תדין בנין אית ליה להקב"ה, חד דכר וחד נוקבא, ואינון משמשין קדם אבוהון ברחמים ובדין' [תרגום: שני בנים יש לו להקב"ה, אחד זכר ואחד נקבה, והם משרתים לפני אביהם ברחמים ובדין].

ואל תאמין שזה שאמר החכם שהוא כפשוטו, חלילה מלהאמין זה, אלא ע"ד [= על דרך] אחרת שהיא עמוקה מזאת.¹³⁸

¹³⁴ 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י'. *המיתוס ביהדות* (בעריכת חביבה פדיה), אוניברסיטת בן גוריון ומוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= *אשל באל שבע* כרך ד), עמ' 192-209.

¹³⁵ ראה אסי פרבר-גינת, 'עקבותיו של ספר הזוהר בכתבי ר' יוסף ג'יקטיליה', *עלי ספר ט* (תשמ"א), עמ' 70-83. רוב הקטעים המקבילים שמביאה פרבר-גינת מקורם *בשערי אורה* מזה ו*בזוהר* מזה. כפי שמתמע כבר משם המאמר, פרבר-גינת מחזיקה שם בדעה ש*הזוהר* הוא תמיד מקורו של גיקטיליה, אך, כפי ששמעתי מפי, מאז חלו שינויים בהשקפתה זו.

¹³⁶ = התפארת. שמה של הספירה המייצגת את האלהות הזכרית. בדפוס ירושלים: ת"ת.

¹³⁷ בדפוס ירושלים: מעלות.

¹³⁸ *ברית מנוחה* (לעיל הערה 62), אמשטרדם ת"ת, כט ג; ירושלים תשי"ט, מא טור ד.

הפיסוק משלי.

לדעתי, המשפט הארמי המצוטט כאן מפיו של רשב"י אכן איננו המצאה של בעל ברית מנוחה, אלא ציטט אמיתי ממקור שקדם לו. וזאת מן הטעמים הבאים:

ראשית, כאמור לעיל, הצגת שתי המידות כזכר ונקבה תורה יהודית עתיקה היא, ומצויה בכתבי פילון ומאמרי חז"ל.

ראיה נוספת, חזקה מזאת, אפשר להביא מדברי ההסתייגות שבעל ברית מנוחה רואה כחובה לעצמו להוסיף אחרי המובאה, כדי להוציאה מפרוטה. ואכן קל לשער שמובאה כזאת תעורר התנגדות, אולי מצד הקראים הידועים בהתקפותיהם על התורות המיתיות של הרבנים. אפשר שהחשש מהתנגדות כזאת הוא שהביא להיעלמותה של המובאה מן הספרות העתיקה.

הדברים המיוחסים כאן לרשב"י עשויים לעורר זעם רב במיוחד מצד המוסלמים, או מצד מי שנמצא תחת השפעתם (כגון הקראים), שהרי כבר הקולאן מגנה בתוקף ייחוס צאצאים לאל, שכן אללה 'לא הוליד ולא הולד' (קייב, ג). ההתקפה הקוראנית מכוונת לא רק כנגד הנוצרים, הסוברים שהמשיח (בערבית אלמסיח) הוא בן אללה, אלא גם כנגד היהודים, שלדעת הקולאן מייחסים תואר זה לעִזְרָא (עזרא? ט, ל). הדעה דלעיל המייחסת לאל גם בת, עשויה לפגוע עוד יותר, כי היא מזכירה את דעת הערבים הפגאנים (ג'אהלים), שעליהם זועם הקולאן במיוחד, כי אלה, לא זו בלבד שמייחסים לאל צאצאים, הם אף מייחסים לו בנות, ובכך מנמיכים אותו לעומתם בהיותם הם עצמם אבות לבנים (נג, יט-כא). אומנם לזכות בעל האמרה שלנו יש לציין שבניגוד לאותם רשעים, הוא מייחס לקב"ה גם בן. אך הראיה החזקה ביותר על כך שבעל ברית מנוחה מצטט מקור שהיה לפניו היא הימצאותה של אמרה זו (באופן חלקי) גם בספר הזוהר, וגם שם בשם רשב"י. על הקבלה זו הצביע לאחרונה בועז הוס,¹³⁹ וזה לשונו:

אמר ר"ש: הא תנינן תרין בנין אית לקב"ה¹⁴⁰ חד דזכר וחד נוקבא. דזכר יהביה ליעקב דכתיב בני בכורי ישראל, וכתיב ישראל אשר בך אתפאר. בת יהבה לאברהם, דכתיב וה' ברך את אברהם בכל. בת היתה לו לאברהם ובכל שמה.¹⁴¹

ובתרגום:

אמר ר' שמעון: הרי שנינו: שני בניו יש לקב"ה, אחד זכר ואחד נקבה. זכר נתנו ליעקב שכתוב (שמות ד, כב) 'בני בכורי ישראל', וכתוב (ישעיהו מט, ג) 'ישראל

¹³⁹ בועז הוס, 'הופעתו של ספר הזוהר', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 527 והערה 82. הוס ציין שם גם את דברי הסתייגותו של בעל ברית מנוחה 'מפשטם של דברי רשב"י'.

¹⁴⁰ מלה זו חסרה בנוסח הרמ"ק בפירושו לזוהר. משה קורדובירו, אור יקר, כרך ו, ירושלים תשל"ד (המו"ל: אחוזת ישראל), עמ' קפב.

¹⁴¹ זוהר ח"א, ריט ע"א.

אשר בך אתפאר'. בת נְתָנָה לאברהם, שכתוב (בלאשית כד, א) 'וה' בך את אברהם בכל'. בת היתה לו לאברהם ובכל שמה.¹⁴²

אי אפשר לראות בדברי הוזהר מקור לבריית מנוחה, שכן הוזהר אינו מביא את המשך הציטוט, המייחס לבן ולבת את מידות הרחמים והדין. מסתבר אפוא ששני הספרים מצטטים מקור שקדם לשניהם. רמז לכך אכן נמצא במובאה דלעיל מן הוזהר, שכן לא בשם עצמו מביא כאן רשב"י את המשפט על שני בניו של הקב"ה, אלא בשם משנה קדומה, בלשון 'הא תנינן'.

קשה לומר היכן סיומה של המשנה הקדומה בתוך הקטע הזוהרי. ייתכן שרשב"י מביא ממנה רק את המשפט 'תרין בנין אית לקב"ה חד דכר וחד נוקבא', והזיהוי עם יעקב ועם בתו של אברהם אבינו מובא כפירוש משלו, פירוש דומה, אגב, לפירושו של בעל בריית מנוחה, שבתחילת דבריו זיהה את שני הבנים עם הספירות תפארת ומלכות, שבוודאי הן המיוצגות מוזהר בדמות יעקב ('ישראל אשר בך אתפאר') ובתו של אברהם, לפי הסימבוליקה הקבלית הרגילה, וגם בהם אפשר למצוא את בחינות הרחמים והדין (ספירת מלכות היא בחינת 'מידת הדין הרפה').

אם כן הדבר, אפשר להניח שהמובאה כולה, כפי שהיא מצויה בבריית מנוחה, היתה גם לעיני הוזהר. אך אין הדבר מוכרח. ייתכן שלעיני הוזהר היה רק המשפט המצוטט, 'תרין בנין אית לקב"ה חד דכר וחד נוקבא', והוא הגרעין הקדום של האמרה, שבמקורה לא הזכירה את מידות הרחמים והדין. קשה לומר מתי התגבשה האמרה בנוסח זה, ומתי נתייחסה לרשב"י, אבל התוכן שברקעה עתיק הוא ביותר, כי דומה שרעיון זה עומד מאחרי דעת בית הלל שבמשנה:

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים. בית שמאי אומרים: שני זכרים, ובית הלל אומרים: זכר ונקבה, שנאמר (בלאשית ה, ב) 'זכר ונקבה בראם'.¹⁴³

לפי בית הלל על האדם לילך בדרכיו של הקב"ה, שהיו לו זכר ונקבה (אדם וחוה), וכנראה מפרשים הם 'בראם' כעין 'ילדם', ובהגיון דומה לזה של בית שמאי, שלפי מסורת הגמרא לא דרשו מן האדם שילד שני זכרים, אלא כדי ללכת בדרכו של משה רבינו, שהיו לו שני בנים.¹⁴⁴ פירוש זה מקבל את אישורו מהגמרא שם בהמשך, הקובעת שכל מי שאינו עוסק בפרייה ורבייה כאילו ממעט את דמותו של הקב"ה,¹⁴⁵ כי דמותו של האל נמשכת וגדלה בפרייתם ורבייתם של בני אדם, כפי שהראה יפה יאיר לורברבוים.¹⁴⁶ לורברבוים פירש גם

¹⁴² לפי בבלי, בבא בתרא טז ע"ב. והשוה ספר הבהיר סעיף 52 (מהדורת אברמס).

¹⁴³ יבמות ו, ג.

¹⁴⁴ בבלי, יבמות סא ע"ב.

¹⁴⁵ בבלי, יבמות סג ע"ב.

¹⁴⁶ יאיר לורברבוים, צלם אלהים: ספרות חז"ל, הרמב"ם והרמב"ן, עבודת דוקטור בהדרכת משה אידל וזאב הרוי, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז (בשכפול), פרק ח, עמ'

את דברי בית הלל שבמשנה לפי היגיון זה,¹⁴⁷ ודומני שהאמרה המיוחסת לרשב"י עשויה לחזק זאת מאוד. וגם אם לא נטבעה זו בצורתה המושלמת כבר בימי התנאים, הרי מי שטבעה יפה כיוון לרוחם.

רקע זה של האמרה על שני בניו של הקב"ה אכן מתאשר מן המאמר הזוהרי המכיל אותו, שממסתיים במלים 'ועל דא לא לפטר איניש מפריה ורביה עד דאוליד בן ובת', ובתרגום: 'ולפיכך אין אדם יוצא חובת מצוות פריה ורביה עד שיוליד בן ובת'. כך אפשר ללמוד גם מספר טעמי המצוות לר' יוסף הבא משושן הבירה, שבסוף דיונו במצוות פריה ורביה מדווח בזו הלשון: 'ומצוה זו שכיח כלפי מעלה. והקב"ה יש לו בן ובת רומז כנגד מטטרון ויהואל, וכנגד צדיק ומלכות שהוא סוד הכרובים של מעלה'.¹⁴⁸

לעצם מציאתו של מאמר ארמי המובא בשם רשב"י גם ב**זוהר** וגם ב**ברית מנוחה** יש חשיבות רבה לחקר חוג **ספר הזוהר**: ראשית, מפריך הדבר את הדעה שהיתה שלטת במחקר שקדם לבעז הוס, ושמצאה ביטוי מובהק בדברי ישעיה תשבי:

מסוג אחר הם החיקויים [ל**זוהר**] שבס' ברית מנוחה... בתוך הספר מובאים בשם רשב"י, הנקרא גם "החכם" סתם, ששה מאמרים בארמית ושני מאמרים בעברית. אף אחד מן המאמרים המובאים אין לו מקור בזוהר, ולפי תכנם ניכר שנתחברו על-ידי בעל הספר עצמו כאסמכתא לדבריו.¹⁴⁹

שנית, לפנינו עדות נוספת על מנהגה של הספרות הזוהרית לעבד בכיוונים שונים מקורות שקדמו לה, וביניהם כאלה שלא הגיעו אלינו אלא באמצעותה. מקורות אלה, כמו הספרות הזוהרית גופה, מתראים לעתים כמדרשי חז"ל, גם אם נתגבשו בצורתם זו דורות רבים אחרי התקופה התלמודית. על מקרים אחרים כאלה כבר הערתי בעבר.¹⁵⁰ אמרה אחרת, דומה לזו, שהיתה בידי מקובלי חוג הזוהר (ר' טודרוס אבולעפיה) כבר פגשנו לעיל.¹⁵¹

¹⁴⁷ שם, עמ' 239-237.

¹⁴⁸ מצות עשה צג. Meier Menachem, *A Critical Edition of the "Sefer Ta'amry Ha-Mizwoth" Attributed to Isaac Ibn Farhi*, עבודת דוקטור (בהדרכת אלכסנדר אלטמן), אוניברסיטת ברנדייס, 1974 (דפוס צילום UMI 1987), עמ' 392. אני מודה לד"ר איריס פליקס שהזכירתיני מקום זה.

¹⁴⁹ ישעיהו תשבי, *משנת הזוהר*, כרך א, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' 39-40.

¹⁵⁰ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 29), עמ' 219-221, ומאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' (לעיל הערה 29), עמ' 11-12.

¹⁵¹ לעיל, הערה 69.