

מקדש שמו של השם

על ספרה של חביבה פדיה: השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון

משוה בכתבי ראשוני המקובלים, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית,

ירושלים תשס"א

מאת יהודה ליבס

הספר שלפנינו מעורר בוודאי עניין רב וסקרנות. השם חביבה פדיה נודע זה מכבר הן בזכות מחקרים מעמיקים בסתרי הדת שהתפרסמו בכתבי עת שונים, והן בזכות קובצי שירה נדירים ביופיים המצביעים על אישיות דתית מיוחדת במינה. לאוזנם של יודעי חן גונבה אף השמועה שפרופ' פדיה, המלמדת קבלה באוניברסיטת בן גוריון בנגב, היא בת למשפחת מקובלים ידועה, ונינתו של גדול המקובלים בדורות האחרונים, הרב יהודה פתיה שעלה מבבל ונפטר בירושלים בשנת תש"ב, וכאן מקור נוסף לידיעותיה והבנתה, בצדו של לימוד אקדמי היסטורי מדוקדק. ועתה מונח לפנינו ספרה הראשון, המוקדש לנושא מעניין במיוחד, ראשיתה של תורת הקבלה, שמאז ימי הביניים נחשבת בעיני רבים כאמת הפנימית של היהדות, ובשנים האחרונות זכתה לפופולריות מיוחדת.

קבלה וקבלות

פרצופה של הקבלה בזמן היווסדה נבחן כאן ביסודיות, בעזרת דיונים טקסטואליים בכתביהם של דובריה השונים של התנועה. ניתוחים מדוקדקים של טקסטים קשים אלה מעלים כאן גם מצע משותף וגם השקפות מנוגדות, המובחנות כאן בדיוק, תוך הבלטת היסודות העקרוניים שלהן. מבחינה זאת הכותרת הראשית של הספר, הנוקבת דווקא בשם ר' יצחק סגי נהור, אינה עושה צדק עם הספר כפי שהוא לפנינו. גרעינו של הספר הוא בעבודת הדוקטור של המחברת, שאכן עסקה בעיקרה בכתבי ר' יצחק, אך כאן נוספו גם פרקים נוספים על מקובלים אחרים כר' עזרא ור' עזריאל, הרמב"ן ור' יוסף גיקטיליה, שחלקם התפרסמו כבר כמאמרים בכתבי עת מדעיים, וכאן הורחבו ועובדו מחדש, ונוסף להם מבוא רחב וסוף דבר המתיכים את כל אלה יחד, ומבליטים את החידוש העקרוני.

הכללתו של גיקטיליה עשויה להתמיה, שכן מקובל זה פעל בסוף המאה השלוש-עשרה, כמאה שנה אחרי ראשית הקבלה. אך מאידך גיסא דווקא הוא מתאים ביותר להבלטת עניינה העקרוני של ראשית הקבלה. פדיה מדגישה בצדק עד כמה

דמותו של גיקטיליה, "מקיימת זיקה חידתית עמוקה לשני חוגים אלה" (עמ' 223), היינו לחוג ראשוני המקובלים בפרובנס, ולחוג מקובלי קשטיליה, שמקרבם צמח ספר הזהר.

דומה שחידת הקבלה המתגלמת בדמותו של גיקטיליה מקיפה היא אף יותר. בקבלתו נמצא גם פיתוח של מסורות יהודיות עתיקות שמעידים עליהם אבות הכנסיה (כגון ראיית העולם כאריגה מעשרת שמות הקודש שאינם נמחקים), ואלמנטים מן המיסטיקה הערבית, שלשונה הייתה שגורה על פיו של ר' יוסף, וכן פיתוחים עמוקים של משנת הרמב"ם ומשנת ר' אברהם אבולעפיה, מורו הראשון של גיקטיליה. החוקרים מחלקים אומנם את כתבי גיקטיליה לשני שלבים: בשלב הראשון, הרמב"ם-אכולעפיני, לא הכיר גיקטיליה את קבלת הספירות התיאוסופית שעליה מבוססת כתיבתו השייכת לשלב השני. חלוקה חדה זו אכן עולה בבירור מתוכן הכתבים, אך מן הראוי לציין שגיקטיליה אינו מפגין כל מודעות ל"קונברסיה" מסוג זה, ואף בשלב הראשון מדבר הוא על דבריו כעל "קבלה" סודית. יתר על כן, הלשון והמונחים של השלב הראשון נראים לעתים, למרבה הפלא, כאילו נשאלו מן השלב השני, ורק תוכנם "התיאוסופי" הוצא מהם (כך הראיתי במאמרי "מידות של האלהים", תרביץ תשס"א). דוגמא זו יכולה להעשיר את דבריה של פדיה (עמ' 193), שמוצאת בראשית הקבלה לא תורה סדורה אלא "הלך רוח של סוד" שנמצא "במרכז התודעה" של חוגי המקובלים.

ובכל זאת עיקר עניינה של ראשית הקבלה קשור לתחום עיוני מוגדר וסודי מטבעו – הבנת החיים האלוהיים הפנימיים, והספר שלפנינו מתרכז באספקט מרכזי של תחום זה – פגם האלהות ותיקונו. אמנם נושא זה ידוע כמרכזי ביותר לתורת הקבלה, ונידון לא מעט במחקר, ובכל זאת יש כאן חידוש גדול. לפי תיאורו של גרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה, עניין זה עלה רק בשלב מאוחר בהתפתחות הקבלה (בעיקר במאה השש-עשרה בקבלת האר"י), ולא העסיק את ראשוני המקובלים, שעניינם נשואות היו דווקא לסודות הראשית והאצילות. אך בעקבות מחקרה של פדיה נוצרת רציפות בתורת הקבלה, ההופכת ראויה יותר לשמה ("קבלה" פירושה מסורת) כאשר התורות האחרונות והמפותחות יותר מוצאות את גרעיניהן בתורות הראשונים.

קבלה ויהדות

כך הוא גם בנוגע לשאלת היחס בין הקבלה לבין "סתם יהדות", והופעתה בלב היהדות הרבנית בדרום מערב אירופה לפני כשמונה מאות שנה, שהיא חידה גדולה השנויה במחלוקת בין החוקרים. גרשם שלום, הגם שהבליט מאוד את חשיבותה של הקבלה, ראה בה חידוש של ימי הביניים, וחטיבה לעצמה, ואף כזאת שמצויה בסתירה

וקונפליקט עם "היהדות הרבנית" כפי שהיא מתגלה בספרות ההלכה, התלמוד והמדרש. בדור האחרון קמו מערערים על תפיסה זו, ובמחקריהם של משה אידל ושל כותב שורות אלה מודגש יותר הרצף שבין תורת הקבלה לבין אמונות ודעות שרווחו ביהדות במשך האלף הראשון לספירה.

רצף כזה אכן עולה גם מן הספר שלפנינו, ומקבל כאן ביסוס איתן, עד שמתעוררת השאלה המנוגדת: מהו בכל זאת ייחודה של הקבלה. פדיה, הדנה בכך בכלים עדינים, נותנת לשאלה זו תשובות הנוגעות פחות לתוכן העיוני. הקבלה מתאפיינת לדעתה בתודעה מיסטית ("הלך רוח של סוד", כנזכר). האקלים הרוחני ששרר בישיבות פרובנס אפשרו את עלייתם של "גופי ידע" אוטוריים אל פני השטח. שכן בית המדרש שם, שכפי שעוד נראה נחשב לכעין בית מקדש, הצטיין בשפע כלכלי, במנהיגות רוחנית משפחתית, ועודד חיי "חסידות" המוקדשים לעבודת השם ולחיי הסתכלות, עם פתיחות לתרבות הכללית, ובעיקר לפילוסופיה הניאו-אפלטונית.

תיאור זה, המפותח להפליא בעזרת מקורות רבים במבוא לספר, מקל אומנם על הבנת התנאים שאפשרו את ראשית הקבלה, אך אינו מספק הסבר ישיר להיווצרותה. בעיה גדולה, שלא נעלמה גם מתודעתה של פדיה, היא מהותם של "גופי הידע" הנזכרים, לפני ש"עלו על פני השטח". הרי אין קיום לתוכן בלי צורה כלשהי, וכל אינפורמציה סודית חייבת היתה ללבוש צורה ספרותית, ולו גם בעל-פה. ביהדות הטרומ-קבלית מצויה היתה מסורת עתיקה של תורת סוד וספרות מיסטית, היא ספרות ההיכלות שמצאה את המשכה בחסידות אשכנז, ושראשוני המקובלים הכירוה והחשיבוה ושאו ממנה, ומצאו בה שורש למחשבתם. אך זו תשובה חלקית בלבד. לעיקר הקבלה יש למצוא מקורות אחרים, ובעיקר למיתוס המפותח והעיוני על חייה הפנימיים של האלהות.

לאמתו של דבר המקורות החשובים ביותר למיתוס הקבלי אינם רחוקים או נסתרים כלל, והם הספרות המקראית והתלמודית-מדרשית. כך אכן קובעים גם המקובלים עצמם, ובעיניהם כאן הוא היסוד לדבריהם, שברובם אינם אלא פירושים על אגדות התלמוד, על סידור התפלה ועל ספר יצירה. קביעה זו נשמעת אם-כן טריוויאלית, וכך היתה היא באמת, לולי הסב מחקר הקבלה בראשיתו את עיניו מאמת פשוטה זו, וראה בפרשנות הקבלית רק צורה ספרותית, שבעזרתה נתלו רעיונות חדשים על "וויים" ישנים. לספר שלפנינו תרומה חשובה לסתירת גישה זו, והוא עוקב אחרי התפתחותם של מיתוסים יהודיים מרכזיים מן המדרש אל הקבלה.

המיתוס הקבלי

מובן מאיליו עם זאת שכל פירוש, גם אם מגמתו האמיתית היא לחדור לטקסט המתפרש, שונה הוא ממנו, בהיותו יצירת אנשים אחרים בני תקופה אחרת ומקום אחר ואינטרס אחר, והן בעצם היותו פירוש. הצורה הספרותית חלק חשוב היא ממהות המיתוס המסופר בה, ובביתם הקבלי החדש המיתוסים המדרשיים הפכו לדבר אחר, שבעת ובעונה אחת גם איננו אחר לחלוטין, והדרשן המקובל מחזירם תדיר למקור חיותם בספרות המדרש. האופי החדש והשונה שמקבלים דברי חז"ל בספרות הקבלית כרוך גם בנוהגה של הקבלה לשזור את המיתוסים העתיקים, שבמקורם נושאים אופייניים יותר אפוריזמי ומנותק, לכלל מסכת אחת גדולה, שעליה ניתן דין וחשבון עיוני, הנעזר בשיטות המחשבה והמדע האופייניות לימי הביניים. חשוב ביותר הוא הצירוף של ספר יצירה, שמערכת עשר הספירות שלו שימשה מסגרת לשילוב המיתוסים המדרשיים לכדי מערכת אחת.

קבלת הראשונים העולה מספרה של פדיה, על גמישותה ורב-גוניותה, היא מבנה מגובש, המתאר את הדמות האלוהית כשחייה הדינמיים משתקפים בממדים שונים של המציאות, ובהם העם, תולדותיו ולשונו. בכל אלה משתקף שבר, או בלשון השכיחה יותר במקורות (ובפי פדיה) "פגם", והוא מיתקן באמצעות המקובלים, בכוונתם ובתפילתם. הפגם והתיקון האלוהי הוא המיתוס היהודי הגדול, שמשיג כאן דרגת הכללה וגיבוש חדשה, אף שבעצמו איננו חידוש, ומצא כבר ביטויים רבים בספרות העתיקה, למשל בדברי חז"ל, שעליהם מתבססים רבים מדיוני המקובלים שהובאו פה: "כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם – לא השם שלם ולא הכסא שלם" (פסיקתא דרב כהנא, סוף פסקא ג). זו דרשה על הפסוק "כי יד על כס יה מלחמה לה" בעמלק מדור דור" (שמות יז, יח), שבו גם המלה כסא חסרה אות אלף, וגם שמו של האל כתוב בקיצור – "יה", מה שמשקף את הפגם הקשור במלחמת עמלק והנוגע גם לשם וגם לכסא.

הספר שלפנינו פורש את הפיתוח הרב שקיבל רעיון היולי זה בכתבי המקובלים, שהעמיקו במשמעותו של שלטון עמלק, שזוהה עם שלטון הנצרות בימיהם, ובהשפעתו בעולם האלוהי. הגויים לא רק שהחריבו את כס האל הארצי, הוא בית המקדש, אלא פגמו גם במקדש הלשוני, הוא השם הגדול. פגם זה, שהמקובלים הסבירוהו בעזרת תורות הלשון של זמנם, ביקשו הם לתקן בתפילה, שהעמיקה וחיזקה בכוונותיהם. מכאן הדיונים המעמיקים בכוונת הקדיש, שעניינו כידוע הגדלתו של שמו הגדול (בארמית "שמיה רבא") של האל, ובכוונת ברכת כוהנים, הברכה שמברכים הכוהנים את ישראל באמצעות שם האל שהם "שמים" עליהם. שני המקדשים, הארצי והלשוני, אחד הם בעיני המקובלים, והם גם עצם האלהות, גוף האל

שנפגם גם הוא. פגם זה מתבטא בהחלשת ה"יד" הנזכרת בפסוק דלעיל, שכדי לחזקה נושאים הכוהנים את כפיהם, כפי שנשא משה ידיו כלפי מעלה בעת מלחמת עמלק. פגם עליון זה, פגם גוף המלך, קודם בעיני המקובלים לפגם התחתון התלוי בו, גלות ישראל. זו השקפה מיתית מובהקת, ובהעמדתה במרכז עולמם של ראשוני המקובלים וייחוס מקורותיה לחז"ל, יש בעיני התרסה נוקבת כנגד ההשקפה האפולוגטית, "המטהרת" את דת ישראל מן היסודות המיתיים, השקפה שעדיין רווחת בקרב חוקרים לא מעטים. פדיה אינה נוקטת נימה פולמוסית, אך קולה הצלול עולה ברור מתוך הניתוח השלו והענייני.

מקדש של מעלה ומקדש של מטה

כאלה הם גם הדיונים הנרחבים הקשורים לסוגיה העקרונית של היחס בין הרוחני והארצי ביהדות; בין בית המקדש ועבודת הקורבנות, לבין המקדש הלשוני ופולחן התפילה והכוונות, בין ירושלים הארצית, לבין ירושלים של מעלה, המזוהה בקבלה עם השכינה. בסוגיה זו, שהיא כמובן רלבנטית ביותר לדורנו ולמקומנו, דנה פדיה בלא פניה אידיאולוגית. מניתוחיה המפורטים עולה שראשוני המקובלים לא היו תמימי דעים, ותורותיהם המטפיזיות השונות התבטאו גם במחלוקת הלכה למעשה. כך מראה היא את הקשר בין קבלת הראב"ד (ר' אברהם בן דוד מפוסקייר) לבין השגתו המפורסמת על הרמב"ם, שבה הוא פוסק שבימינו אלה לא נודעת קדושה להר הבית (וכן את הקשר בין דעתו ההפוכה של הרמב"ם לבין הפילוסופיה שלו), וכן את הקשר בין קבלת הרמב"ן לבין עלייתו לארץ ישראל, שלה התנגד הראב"ד, גם כן מטעמים קבליים.

אך עם חילוקי הדעות, בכל זאת עולה כאן קביעה אחידה לגבי עצם הרלוונטיות הדתית של היסוד הארצי, ולגבי מרכזיותו הדתית של המקדש הירושלמי, שלא סרה עם החורבן. השאיפה לבניין המקדש, הממלאת את תפילות ישראל, תרמה להופעת הקבלה והתחזקה על ידה. פדיה מבססת סברה זו בתיאור מאלף של אופיים של בתי המדרשות בפרובאנס שבקרבת צמחה ראשית הקבלה, ומראה עד כמה נתפסו הם כתחליף זמני לבית המקדש, שניסו לחקות את אורחותיו, כגון בסוגיות של נזירות וכהונה, ואף בנוהג של הקדשת הבכורות, אותם ששימשו בכהונה לפני שעברה לבני אהרן (בעניינים אלה מסתמכת פדיה בעיקר על ספר "חוקי תורה", שהיא מבססת בראיות את קשרו עם פרובנס ועם ראשית הקבלה).

"מקדש הלשון" שבנו המקובלים לא בא להחליף את בית המקדש הירושלמי, אלא דווקא לקרב את בנינו. שם האל המתגדל ומיתקן באמירת הקדיש אינו תחליף

לבית המקדש, אלא כעין היפוסטאזה שלו. השם מקביל לבית וקשור אליו, ותיקונו יביא את בניינו. בניגוד לדעה רווחת במדע הדתות, הנוטה להשליך את הרוח הנוצרית על הדתות כולן, המיסטיקה היהודית לא היוותה מעולם אנטייתזה למקדש ופולחנו. אדרבא, המיסטיקה ליוותה כצל את עבודת הקודש הארצית, שממנה שורש קיומה. כך הוא, כפי שהראו חוקרים אחדים, בנוגע לספרות ההיכלות והמרכבה (ארון הברית במקורו ייצג את כסא האל ומרכבתו), וכך הוא בנוגע לספר יצירה (כפי שהראיתי בספרי "תורת היצירה של ספר יצירה"). אחרי החורבן המשיך המקדש לחיות במידת-מה בתורות המיסטיות, אך לא במקומו של הבניין הבנוי. בניין הרוח והלשון שימש בעיני המיסטיקאים תחליף חלקי בלבד, השומר על זיכרון הבית, ואף מאפשר למיסטיקאי (לפי תפיסות מסוימות) לקרב את בניינו.

אין להסיק מכך שהמקובלים העדיפו את הגשמי על הרוחני. ההפך הוא הנכון. אין הבניין התחתון אלא לצורך השכינה, הנקראת "ירושלים של מעלה", אך לזאת לא ייתכן קיום שלם בלא שיבה שלמה לירושלים של מטה. המקובלים מצאו יסוד לדבר בדברי חז"ל "אמר הקב"ה: לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה" (תענית ה' ע"א). שלא כדרכה, פדיה מרחיקה כאן יותר מדי את פשט דברי חז"ל מתורת המקובלים. היא מסתמכת על אפרים אורבך, הידוע במגמתו "לטהר" את חז"ל מעניינים מיתיים, וקובעת (בעמ' 131) שמאמר חז"ל זה "שולל את חשיבות ירושלים של מעלה", ולא היא. כפי שכבר הראיתי באריכות במקום אחר, מאמר זה מביע דווקא את הוויתור הגדול שעושה הקב"ה לישראל, ואת גודל אהבתו המתבטאת בדחיית ביאתו בירושלים של מעלה (לביאה זו יש כנראה גם קונוטציה סכסואלית), שבעצם היא היא העיקר.

קבלה ונצרות

פדיה אינה תולה את ראשית הקבלה רק בהתפתחות יהודית פנימית, וכהיסטוריונית ראויה לשמה מביאה היא בחשבון גם את החלק שנוטלת היהדות בהלכי הרוח הכלליים. דוגמה יפה לכך תמצא בסוגיה זו, סוגיית ירושלים של מעלה. פדיה מראה יפה איך משתלבת הקבלה בעניין שעוררה ירושלים, הארצית והשמימית, בכנסיה הנוצרית של אותם ימים, ימי מסעי הצלב. היא איננה פותרת בפשטנות חד צדדית את הסבך של יחסי היהדות והנצרות, ומראה איך אפשר למצוא כאן אף את היפוך התפקידים המסורתיים המיוחסים לשתי הדתות: דווקא הנצרות ביקשה אז את ירושלים של מטה, כאן ועכשיו, ובניגוד למקובלים יהודיים מסוימים (כגון הראב"ד) שהסתפקו לפי שעה בירושלים של מעלה (עמ' 290).

שתי הדתות אכן סבוכות זו בזו מימי ראשית הנצרות, שתהליך פרידתה מן היהדות ארוך היה וכואב, ובעצם לא נגמר מעולם, כי כל אחת מאלה, הטוענות לאותו כתר ומפרשות אותם כתבי קודש, היוותה תמיד בעיה בשביל האחרת, והשפעותיהן ההדדיות ריצדו ביניהן כדמויות המשתקפות בשתי מראות מקבילות. אין פלא אפוא שבין המסורות העתיקות שנתגבשו אצל ראשוני המקובלים היו גם כאלה שמוכרות לנו בעיקר מן הספרות הנוצרית ואולי אף הגיעו בתיווך נוצרי. פדיה מביאה לכך דוגמאות מאלפות (עמ' 295 ואילך), ומקרה נוסף אפשר להסיק מתוך דברי פדיה והחומר שהיא מביאה, אף שהיא עצמה לא הגיעה לידי מסקנה זו. מאחר שמקרה זה מאלף הוא מכמה בחינות, מבקש אני בשורות הבאות להתעכב על עניינו.

במקרה אחד, מראה פדיה (עמ' 168-169), ראשוני המקובלים לא הסתפקו בהוספת כוונה לתפילה, אלא אף שינו את הנוסח המקובל. הכוונה לברכה "בונה ירושלים" שמברכות העמידה ("שמונה עשרה"), שר' יצחק סגי-נהור ותלמידיו הוסיפו בחתימתה גם את המלים "אלהי דוד" (= "ברוך אתה ה' אלהי דוד ובונה ירושלים"). פדיה מביאה ומנתחת את דבריו של ר' עזריאל, תלמידו של ר' יצחק, המספק לשינוי זה את הרקע העיוני, ומגיעה למסקנה שהוספת "אלהי דוד" באה לתקן פגם שגרמו "המינים והמלשינים", וכי "קיים קשר בין ההקשר ההיסטורי של קביעת ברכת המינים לבין שינוי הנוסח בברכת 'בונה ירושלים'". פדיה אינה מזכירה את הנצרות, אך בוודאי אל זאת הכוונה, שהרי בזמנה נתקנה ברכת המינים. אין ספק כי לנצרות מתכוון ר' עזריאל בדבריו שם, באומרו "ראויים היו ישראל שלא יגלו ממקומם לעולם, ולא נגזרה גזרה עד שכפרו בעיקר, שנאמר 'אין לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי'". הפסוק האחרון נאמר אומנם בפי שבע בן בכרי בימי דוד המלך (שמואל-ב כ, א), אך בוודאי לא אליו מתכוון ר' עזריאל, שהרי שינוי הברכה וגלות ישראל לא חלו בימים ההם, אלא דווקא בתקופת עליית הנצרות (כתבי הנוצרים מדגישים מאוד את הזיקה בין הופעת ישו ומיתתו לבין ראשית הגלות, וזיקה זו מצויה אף בספרות ישראל).

אם שינוי נוסח חתימת הברכה כרוך לדעת ראשוני המקובלים בהופעת הנצרות, אפשר בהחלט לשער שידוע להם, מה שעלה במחקר החדש, ששמו של דוד המלך הושמט מחתימת הברכה שבאה אחריה בתפילת העמידה, ברכת "את צמח", שחתימתה הראשונה היתה "מצמיח קרן לדוד", ובהשפעת הנוצרים-היהודיים שונתה ל"מצמיח קרן ישועה", כי המלה ישועה יכולה לרמוז גם לשמו של המשיח הנוצרי, ישוע (שנחשב לבן דוד). שינוי זה מתאים ביותר לייצג בעיני המקובלים את הפגם של המינות הנוצרית, והם ניסו לתקנו על ידי החזרת שמו של דוד, ואם לא יכלו (ואף לא רצו) לשנות שינוי רדיקאלי את ברכת "את צמח", הוסיפו את שמו של דוד לברכה הקודמת, "בונה ירושלים". דברים אלה לא הובאו אצל ר' עזריאל אלא ברמז, שכן

היסוד הנוצרי בתפילת שמונה עשרה נחשב לידע סודי. ואכן, כפי שמעידה פדיה, דבריו של ר' עזריאל מובאים כאן ב"לשון סודית ביותר שאינה דווקא מן האופייניות לו".

אם מדבריי התקבל הרושם שעל כל החוקרים מקובלת הדעה בדבר ההשפעה הנוצרית על הנוסח "מצמיח קרן ישועה", הריני ממהר לתקן זאת. זוהי דעה מיוחדת לכותב שורות אלה, ולאחר שפרסמתי זכתה דווקא לקיתונות של ויכוחים (התזה והויכוחים סביבה נתפרסמו בכתב העת "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל", בשנים תשמ"ד-תשמ"ה), שרק מיעוטם היו לגופו של עניין, ואף שילמתי עליה מחיר בתחום הקידום האקדמי, כידוע ליודעים, ומאז אין מזכירים אותה. אך לדעה זו שנתבססה בזמנו כיאות (לא כאמת מתמטית, אך כאפשרות המתקבלת ביותר על הדעת), נוספת עתה ראייה חשובה, התורמת גם להבנת ראשית הקבלה. אז הראיתי שהחתימה "מצמיח קרן לדוד" עולה טוב יותר מלשון גוף הברכה, ומעידים עליה עדים קדמונים (כגון ספר בן סירא); וששמעון הפקולי, מסדר תפילת שמונה עשרה אחרי החורבן, זהה כנראה עם שמעון בן קליופא, ראש הקהילה היהודית-נוצרית בירושלים; ושהשמטת השם דוד מחתימת הברכה והרקע הנוצרי של עניין זה נרמזו במדרשים עתיקים ומאוחרים, כולל אחד שנמסר ככל הנראה מפיו של ר' משה הדרשן, שגם פדיה מציינת אותו כחולית מעבר חשובה בין ספרות המדרש לספרות הקבלה, ואף כמי שהעביר כנראה "חומר נוצרי" (עמ' 295). ועתה מתברר שהעניין היה ידוע במסורת סודית גם לראשוני המקובלים, שדעתם חשובה לא פחות מאשר אישור מטעם ראשי האוניברסיטה.

סיכום ושונות

כללו של דבר. "השם והמקדש" הוא ספר חשוב ביותר לכל המתעניין בראשית הקבלה ורוצה להבין את עניינה של המסורת הדתית הסודית ביהדות, והוא כתוב בידע ובחכמה ובעדינות. עם זאת אין זה ספר קל. מחשבתה הסגולית של המחברת מתבטאת בסגנון מיוחד לה, ורצופה בהמון חומר מקורי ומגוון, התובע ריכוז מאת הקורא. גם עקבות השלבים השונים שעבר הספר בהתגבשותו עדיין לא נמחו כליל. פה ושם (לעתים רחוקות) אפשר אפוא למצוא פגמים גם בספר מצוין זה, כגון החסרת מראה המקום מן הקטע המרשים בעמ' 158, שמקורו בספר "האמונה והביטחון", ושבהעתקתו נחסרה פה גם שורה. כמו כן, המלים "אבוא לביתך" בעמוד 163-164 לא צוינו כחלק ממאמר חז"ל המתפרש. עוד מציע אני לגרוס "שכינה" במקום "שרצה" בעמוד 150 שלוש שורות לפני הסוף, אף שפדיה העתיקה כאן אל-נכון את הנוסח הנדפס של המקור שלפניה.