

יובלים וזוהר. על ספרה של רונית מרוז, יובלי זוהר: מחקר ומהדורה ביקורתית מוערת של זוהר פרשת שמות, ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל אביב ע"ש חיים רובין, תל אביב תשע"ט

מאת יהודה ליבס

הופעת הספר שלפנינו היא מאורע חשוב בתולדות חקר הזוהר. פרופ' רונית מרוז היא חוקרת זוהר ותיקה וידועה, העומדת בראש פרוייקט הזוהר, מפעל מחקר כתבי היד של הזוהר שנוסד בידי רבקה שץ ז"ל. גם בעבר פרסמה מחקרים רבים וטובים, ורק לפני חודשים ספורים יצא לאור ספרה החשוב על 'הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי'.¹ ספרה הנוכחי, יובלי זוהר, גדול הוא במיוחד, וגם בכמות: 772 עמודים צפופים, כמעט בלי שוליים בראש העמוד, כדי לא להכביד את הספר עוד יותר, וכל זה רק על פרשת שמות, חלק קטנטן מתוך הספרות הזוהרית.

מכאן עולה שבח גדול של ספר זה. מעולם לא נחקרה פרשה בזוהר באופן כה אינטנסיבי. מעתה אי אפשר יהיה לגשת ברצינות למשהו מפרשת שמות הזוהרית בלי ספרה של מרוז. כאן באה לידי ביטוי גם עבודתה השקדנית והכוללנית של מרוז בפרוייקט הנזכר על כתבי היד של הזוהר. ואין הכוונה רק למהדורה מדעית הכוללת את כל חילופי הנוסחאות. במחקרה מצאה רונית כמעט לכל חלקיה של פרשת שמות נוסחים שלמים ומהדורות אלטרנטיביות שנוצרו בשלביה השונים של התהוות ספרות הזוהר. בספר זה מתפרסמים אפוא לראשונה גם קטעים חדשים, שלא נודעו ללומדי הזוהר עד היום, ואשר שופכים אור חדש על הקטעים הידועים, כאשר הנוסחים והמהדורות השונות נדפסים זה בצד זה, כשמקבילותיהם ברורות באופן גראפי משוכלל.

העמדת המהדורה לפרשת שמות, והמהדורות הנ"ל של יחידותיה של הפרשה, היא רק בסיס לספר שלפנינו. רובו של הספר הוא דיונים מעמיקים, מהם פרטניים, פילולוגיים היסטוריים, ומהם כוללים ומתודולוגיים השוטחים בפני הקורא את העולה מכאן, לדעת מרוז, על עניינו של הזוהר בכללו.

מטבע הדברים, מרוז אינה מסתפקת במקורות ובכתבי יד, אלא אף צוללת בים הגדול של ספרות מחקר הזוהר, כשהיא מאמצת

¹ מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ח. נוסח הרצאה שהרציתי על ספר זה, בכותרת 'אדרא ומערה', ניתן לקריאה בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/files/ronitmeara.pdf>.

ומפתחת דעות אחדות ודוחה אחרות. גם מחקרי שלי לא חסרים כאן, ואני שמח שיכולתי להיות לה לעזר בסוגיות אחדות, גם כאשר דרכינו אינן זהות.

כך מאמצת רונית, בשתי ידיים, את התזה שהעליתי לראשונה לפני למעלה משלושים שנה, בדבר מציאותן של שכבות רבות בספרות הזוהרית.² אלא שהיא הולכת כמה צעדים מעבר להצעתי. אני ביקשתי לשמור על אחדות התנועה הספרותית הזוהרית, שמצאתי בה מכנה משותף ורציפות זמנית וידי עורכים, ואילו בספרה של מרוז, כך דומני, מרוב יובלים לא תמיד רואים את הזוהר. גם בפרשת שמות בלבד מוצאת היא בספר שלפנינו חטיבות שונות מאוד בסוגה, בתוכן בלשון ובצורה, שנכתבו בהפרש של מאות שנים, ורחוקות זו מזו מבחינה גיאוגראפית כרחוק מזרח ממערב, פשוטו כמשמעו.

והנה בעוד שעניינים רבים בספר זה לומד אני בתודה, דברים אחרים אינני יכול לקבל. בהרצאה זו אעמוד כמובן בהרחבה דווקא על דברים אחרונים אלה ואציג את דעתי המנוגדת, אבל אני מבקש מן השומע והקורא לזכור שבהמון דברים מסכימה דעתי עם רונית. נקודות המחלוקת העיקריות קשורות לטקסטים שמרוז מרחיקה מן העולם הזוהרי הידוע של המאות השלוש עשרה והארבע עשרה בספרד. לדעתה חלק מן הטקסטים נכתבו במזרח, בעולם דובר היוונית.

ראיה לדבר מוצאת היא גם במאמר שכתבתי אני על הנוסחה הזוהרית 'זכאין אינון ישראל', כשהראיתי שהיא נטבעה במתכונת הלשון היוונית בברית החדשה, שמתרגמת את המלה 'אשרי' בשם תואר.³ מכאן מסיקה מרוז כי 'מקצתם של מחברי הזוהר חיו ופעלו בסביבה לשונית שהיוונית היתה בה לשון הכול' (עמ' 169). אך מכאן אין ראיה, כי אותה מתכונת, שמקורה ביוונית, עברה גם לשפה הלטינית ולבנותיה בלשונות ימי הביניים, ובהן גם הספרדית (beatos), והזוהר הוא ממשיכן. ראיות אחרות מוצאת מרוז בפסקאות הזוהר של פרשת שמות, המצביעים לדעתה על זמנים ומקומות רחוקים שבהם נכתבו לדעתה אותן פסקאות. אך אני אינני מסכים, וזאת אשטח בפרקים הבאים.

² יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 1-71. לקריאה <https://liebes.huji.ac.il/files/nthbr.pdf>

³ יהודה ליבס, 'זכאין אינון ישראל – ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי', איגוד כרך ג, ירושלים תשס"ח, עמ' 86-94. לקריאה https://liebes.huji.ac.il/files/zakkain_doc.pdf

עד שיפוח היום

במאמר זוהר אחד מוצאת מרוז ראייה לכך שאחת מהחטיבות המיוצגות בזוהר שמות נכתבה כבר במאה האחת עשרה. השערה מפליגה זו, המפקיעה את אותה חטיבה משאר הזוהר, מתבססת על כך שבמאמר זוהר זה (בזוהר ח"ב, יז ע"ב), מובא הרעיון שזמן קץ גאולת ישראל הוא אלף שנים לאחר החורבן, ומאחר שבית שני נחרב במאה הראשונה לספירה הרי שזמן הגאולה הצפוי הוא במאה האחת עשרה, ואם לכך מצפה אותו מאמר זוהרי, הרי שנכתב זמן מה קודם לכן. כל זאת שוטחת מרוז באריכות הן בפרק הראשון בספרה (עמ' 52-54), והן במהדורת הטקסט על מקבילותיו (עמ' 604-606).

אילו מאמר זוהר זה היה חותם בצפייה לגאולה בסוף האלף לחורבן, היה בכך אכן ראייה שהוא נכתב במאה האחת עשרה, אך אחרי אותם דברים מובאת שם פסקה המדברת על אפשרות התמשכות הגלות אחרי האלף, ותולה זאת בכך שישראל אינם מבקשים לחזור בתשובה. מרוז טוענת אומנם שפסקה זאת נוספה מאוחר יותר, אבל הדבר אינו נראה לי. ראשית, כפי שמעידה מרוז, מי שעברה ביסודיות על כל כתבי היד, ביושר אינטלקטואלי, 'בכל עדי הנוסח הידועים לנו היום אכן מופיעה פסקה זו בסמיכות לקודמותיה' (עמ' 53).

את הטענה שפסקה זו, המתנה את הגאולה בתשובה, מאוחרת היא, סומכת מרוז רק על כך שפסקה זו כתובה בארמית, ולדעתה הארמית בפרשת שמות שייכת לשכבה מאוחרת לזו העברית. על כך אפשר לענות שגם הפסקה הקודמת, המדברת על הגלות הנמשכת אלף שנים, מעורבת מעברית וארמית (כגון 'הדאי קרא על גלותא דישראל איתמר דאינון ישתעבדון בגלותא עד דיסתיים אותו היום של מעלת האומות'. עמ' 604-605). ובכלל קדימת העברית לארמית איננה כלל של ברזל, כפי שנראה בהמשך.

אומנם אפשר לשער שהדרשה שמגבילה את זמן הגלות לאלף שנה, יום אחד של הקב"ה (לפי דרשות חז"ל על תה' צ, ד), נוצרה בתחילה לפני תום אלף שנים לחורבן. אבל היא מצויה כבר (כפי שמציינת מרוז בעמ' 52 הערה 48) במדרש פרקי דר' אליעזר (פרק כח), והזוהר יכול היה לשאוב אותו משם, והרי במדרש זה, פרקי דר' אליעזר, עושה הזוהר שימוש אינטנסיבי במיוחד. (כפי שמציינת מרוז אל נכון בעמ' 54, מדרש זה נרמז גם במקומות אחרים בזוהר, ששם אלף השנים אינם עניין היסטורי דווקא). בדרשה שלפניו בזוהר שמות

דומה שעיקר הרעיון הוא לא הציון המדויק של זמן הגאולה שעבר, אלא דווקא כוחה השלילי של חוסר תשובה, המאריכה את הגלות, וכמו שאמרו חז"ל: כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (בבלי, סנהדרין צז ע"ב).

גברת ושפחה

גם בפסקה הקודמת למאמר זוהר זה מוצאת מרוז חיזוק לדעה שהוא נכתב במאה האחת עשרה, וזה לשון הזוהר שם:

ושפחה כי תירש גבירתה [משלי ל, כג], דא הגר דאולידת⁴ לישמעאל, שעשה⁵ כמה רעות לישראל, ושלט בהם ועינה אותם בכל מיני ענויין⁶ וגזר עליהם כמה שמדות, ועד היום הם שולטים עליהם,⁷ ואינם מניחים להם לעמוד בדתם,⁸ ואין לך גלות קשה⁹ לישראל כמו גלות ישמעאל. (זוהר ח"ב, יז ע"א).

מרוז דנה בקטע זה במבוא לספרה, עמ' 57-59, וכן בסמוך למהדורת הקטע (שבמסגרתו היא מביאה גם מקבילה מכתב יד, שכתובה כולה ארמית), עמ' 599-603. לדעתה מתייחס הקטע לגזרות הקשות של הח'ליפה הפאטימי אלחאכם (הוא, אגב, מקורה של הדת הדרוזית), שליט מצרים במאה האחת עשרה. למה בחרה היא דווקא בו, והרי למרבה הצער לא חסרו גזרות על ישראל בעולם האסלאם? על כך עונה מרוז, בזו הלשון:

אלמלא שמנו לב לחישוב הקץ של שנת 1068 [כלומר אלף שנים אחרי החורבן, כדלעיל], ואילו היינו עומדים על דעתנו כי הזוהר כולו נכתב בספרד של המאה הי"ג, עלולים היינו לקרוא פסקה זוהרית זו בהקשר לגל הבא של המרות דת כפויות מצד שלטון מוסלמי. (עמ' 58).

⁴ כך לשון הדפוסים, כגון מהדורת מרגליות, שתשמש גם בהמשך הפסקה. ובנוסח כתב היד שמשמש יסוד בספרה של רונית, עמ' 603: זו הגר שילדה.

⁵ אצל רונית (לפי כתב יד): ועשה.

⁶ אצל רונית (כנ"ל): ענויים שבעולם.

⁷ המלה עליהם חסרה בנוסח הפנים של רונית, אלא רק בחילופי הנוסחאות שלה (היא מצויה גם בדפוס קרימונה), וראה על כך להלן.

⁸ נ"א: בדעתם. (נ"א ברעתם. כך ציינתי פעם בטופס הזוהר שלי, ואינני יודע מאיזה כתב יד). בנוסח הארמי המקביל שמביאה כאן מרוז מצוי כאן לשון רבים בדתיהון, והכוונה למצוות.

⁹ קרימונא: גדול.

לשון אחר, הקישור של קטע זה לתקופת הח'ליפה אלחאכם מתבסס כולו על דעתה של מרוז באשר לקטע הקודם, המדבר על אלף שנה אחר החורבן. אילו קיבלנו את דעתה שאותו קטע נכתב במאה האחת עשרה, יכולנו אולי לפרש לפיו גם קטע זה, ולסבור שהמלים 'ועד היום' נכתבו בימי אלחאכם ומתייחסים לגזרותיו. אך מאחר שלדעתי, כפי שהראיתי לעיל, אין לקבל את דעתה לגבי הקטע הקודם, נופלת גם הקביעה בנוגע לקטע זה.

נוסף על כך לדברים על שלטון ישמעאל הקשה משלטון הנוצרים יש מקבילות בכתבי מקובלים בספרד של המאה השלוש עשרה, כגון ר' יצחק דמן עכו ור' בחיי בן אשר. באלה עסקתי במאמרי 'רוחניות ורוח'¹⁰ במסגרת דיון כללי ביחס המקובלים לאסלאם, והשויתי לפסקה מן הזוהר דלעיל.

גם מרוז מביאה כאן מדברי רבינו בחיי,¹¹ אך לדעתה דבריו אינם דומים לדברי הפסקה הזוהרית, כי ר' בחיי אינו מדבר על שלטון כללי של האסלאם, שאינו מתאים לדורו, ולדעתה 'מנקודת ראותו [של בעל הפסקה הזוהרית] אין בעולם שלטון בלתי אם שלטון ישמעאל'. אך לדעתי אין זה פירוש נכון. הפסקה מדברת רק על כך שישראל בגלות נתונים תחת שלטון ישמעאל, בני הגר שפחת שרה, שלא על פי סדר הדברים הנכון, שלפניהם צריכים ישראל לשלוט על הישמעאלים. בגלות מתקיים הפסוק, שעליו נסמכת פסקה זו 'ושפחה כי תירש גבירתה'. ואכן מצינו בפסקה דלעיל גם את הנוסח 'שולטים עליהם', ולא רק 'שולטים' בלבד, כפי שמביאה מרוז בנוסח הפנים.

ראיה לקדמותה של פסקה זו מוצאת מרוז בלשונה העברית. אך זאת אינה ראיה. ראשית, במקביל לה מביאה כאן מרוז מכתב יד גם מקבילה ארמית, ולא השתכנעתי מדבריה שהיא מאוחרת ומתורגמת מן העברית. שנית, גם לנוסח העברי יש וריאציה שבה מעורבת ארמית, כפי שהבאתי למעלה. ושלישית, אין לקבל כאקסיומה את הדעה שתמיד העברית שבפרשה זו קודמת לארמית, כפי שנראה.

יתר על כן, אפשר שפסקה זו לא רק שאינה קדומה, אלא היא תוספת מאוחרת. כך סבר כבר הרב ראובן מרגליות בהערתו בניצוצי זוהר כאן, בהסתמכו על זרות הסגנון בלשון הקודש כאן (ואכן, לשונות מסוג 'עד היום' לא מצאנו במקום אחר בזוהר). ראיה נוספת לדבר

¹⁰ יהודה ליבס, רוחניות ורוח, מקור ראשון, מוסף שבת, כח בתשרי תשס"ז. ניתן לקריאה באתרי, בכתובת: <https://liebes.huji.ac.il/files/ruahaniut.pdf>

¹¹ עמ' 599 הערה 2. מרוז מסתמכת על פירוש ר' בחיי לדברים ל, ז. ואני הסתמכתי על פירושו לבר' כא, יד.

היא בכך שאיננה מצויה בכל המקורות. מרוז אומנם טוענת (בעמ' 600) שהפסקה מצויה בכל המקורות למעט דפוס מנטובה, אך למעשה חסרה היא גם בזוהר עם פירוש אור יקר לר' משה קורדובירו,¹² שכידוע שלל את הדפוס ולא נזקק אלא לכתבי היד.

באשר לחסרון הפסקה בדפוס מנטובה, מרוז טוענת שהמדפיסים השמיטו אותה כיוון שהיא מדברת על 'שלטון מצרים בבחינת ישמעאל "עד היום"', מה שלא התאים למציאות ההיסטורית בזמן התרגום. אינני מבין טענה זו. אדרבא, המאה השש עשרה חזתה התפשטות רבה של האימפריה העותמאנית המוסלמית, ששלטה גם במצרים, ואיימה על חלקים נרחבים באירופה. אומנם אילו חשבתי שהמדפיסים השמיטו זאת והייתי מחפש סיבה להשמטה זו במציאות ההיסטורית של המאה השש עשרה, הייתי מוצא זאת אולי במצבם של האנוסים, שברחו מספרד הנוצרית וקיבלו מקלט באימפריה העותמאנית, מה שאינו מתאים לדברי הפסקה על הישמעאלים שאינן מניחים לישראל לעמוד בדתם.

שלושה קיסרים

וגם במאמר זוהר נוסף של פרשת שמות (זוהר ח"ב, ו ע"ב) מוצאת מרוז (בעמ' 347-365 בספרה) רמז היסטורי על מאורע שקרה במצריים בעת חיבור אותו מאמר, הפעם לא במאה האחת-עשרה אלא בראשית המאה השלוש-עשרה, בין אוגוסט 1218 ליוני 1221, כיובל שנים לפני תקופת חיבור הזוהר, לפי המקובל במחקר.

הזוהר, בשלושת נסחיו שמביאה כאן מרוז, מדבר כאן על מלחמה שעושים במצרים שלושה שליטים מצד הרומאים (לפי אחד הנוסחים נקראים הם אף בתואר קיסרים) אשר עומדים על העולם (או בעולם), ומעבירים מן העולם את שליט מצריים, ובהמשך עתיד אחד מהם לגזור גזרות קשות על ישראל.

לדעת מרוז הכוונה כאן למלחמה שערכו הצלבנים (שהם המכונים כאן לפי דעתה בשם רומאים), עם המצרים. כרקע היסטורי למאמר הזוהרי מציעה היא (בעמ' 351) כמה מלחמות שערכו הצלבנים עם המצרים, ופוסלת זאת, מכיוון שכולן נסתיימו בתבוסת הצלבנים. לבסוף מקבלת היא כיסוד המאמר את מלחמת מלך

¹² ספר הזוהר עם פרוש אור יקר לרבי משה קורדובאירו, כרך ז, ירושלים תשל"ח, עמ' צ.

ירושלים ז'אן דה בריין במצריים, בשנת 1218 (במסע הצלב החמישי).

אלא שלדעתי גם הצעה זו אינה קלה. ראשית במסע זה לא נכבשה מצרים בעיקרה, לא אלכסנדריה ולא עיר הבירה קהיר, אלא רק עיר החוף דמיאט, וגם בה החזיקו הצלבנים רק שלוש שנים, ואז חזרה ונכבשה בידי המוסלמים, ולא כמו שלומדים אנו מגרסאות אחדות של הסיפור הזוהרי, שמדבר על הסרת השלטון המצרי במצרים כולה, כשהרומאים ממנים בה שליטים מטעמם. חוץ מזה הזוהר כאמור מדבר על גזרות קשות כנגד היהודים כתוצאה מאותה מערכה, ולא שמענו שכאלה נגזרו בעיקבות אותה מערכה צלבנים, אדרבא ז'אן דה בריאן נודע דווקא כידיד ליהודים, שקיבל בסבר פנים יפות את עליית שלוש מאות הרבנים מאירופה, ואחרי מערכה זו, בממלכת הצלבנים המאוחרת, הקהילה היהודית דווקא שגשגה, ובמיוחד בעכו, עיר הבירה.

בנוסף לכך, המקורות ההיסטוריים אינם מדברים על שלושה שליטים, העניין הבולט שבמאמר הזוהרי (מרוז מנסה למצוא את אלה בדמות שרים שהפקיד ז'אן דה בריין על הגנת קטעים מסוימים מחומת העיר), וגם הכינוי קיסרים אינו מתאים לכאן, כי פרידריך השני, קיסר האימפריה הרומית הקדושה, לא השתתף כלל במסע.¹³ מאחר שכך, מציע אני לזנוח את המאמצים לחפש בתיאור המאמר הזוהרי רמז למצב ההיסטורי בשעת חיבורו. הזוהר יכול להתייחס גם לתקופות אחרות. ואכן נדמה לי שמתאימה כאן ביותר תקופת נפילת מצרים בידי הרומיים, שעתידים להחריב את בית המקדש ולהגלות את ישראל. מצרים עברה לשלטון רומאי בימי השליטים שנקראו טריומווירים, כלומר חברים בטריומוויראט, שפירושו צירוף של שלושה אנשים. ואכן שלושה טריומווירים קשורים למצרים. יוליוס קיסר, שמשמו נגזר התואר קיסר המופיע גם במאמר הזוהר שלפנינו, פומפיוס שמצא במצריים את מותו, ואנטוניוס שמלך על מצרים כבן זוגה של קליאופטרה. (יוליוס קיסר ופומפיוס היו חברים, עם קראסוס, בטריומוויראט הראשון. ואנטוניוס, בן בריתו של קיסר, היה חבר בטריומווירט השני, עם אוקטביאנוס קיסר ולפידוס). פומפיוס היה גם מי שכבש את ארץ ישראל, ויורשיו, כידוע, החריבו את המקדש וגרמו לגלות, מה שמתאים לדברי הזוהר על הגזירות

¹³ יהושע פראוור תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג, כרך ב עמ' 121.

שנגזרו על ישראל בעיקבות שלטונם של שלושת הקיסרים שמצד הרומאים.

זכרם של הטריומווירים, פומפיוס, קיסר ואנטוניוס, לא נמחה בימי הביניים, ותולדותיהם מתוארות למשל בספר יוסיפון,¹⁴ ויכלו אפוא להגיע גם לידיעתם של יוצרי הזוהר.

עברית וארמית, היכלות וקבלה, מוקדם ומאוחר

בפרשת שמות בזוהר ניכר ערבוב של שתי הלשונות, עברית וארמית. בנוסח הנדפס מעטים הם הקטעים העבריים, אך בכתבי היד ואף בדפוס קרמונה משפטים רבים, שבדפוסים הרגילים נכתבו בארמית, מצויים בנוסח עברי. על תופעה זו עמדתי במאמרי 'עברית וארמית כלשונות הזוהר',¹⁵ וכתבתי כי 'בקטעים אלה אפשר שהנוסח העברי קדם והארמית היא פרי עיבוד, אף שיש דוגמאות המצביעות על כך שהנוסח העברי תורגם מארמית'.¹⁶ שם הפניתי לדוגמה המצביעה על קדימת העברית, שאותה שטחתי באריכות במקום אחר.¹⁷ דוגמה זו היא הצירוף שבפרשתנו 'עלה בחפץ לפניו' (זוהר ח"ב, יח ע"ב), שבעיני היא תרגום קצת חורק של הארמית 'סליק ברעוא קדמוהי' שאותו אכן מביאה מרוז במקבילה מכתב יד (בספרה עמ' 648), ודומה שמקבילתו העברית הטבעית יותר היא 'עלה ברצונו'.

ואכן גם דוגמאות אחרות מצויות בפרשתנו לקדימותה של הארמית. כפי שיימצא למשל בהמשך אותו מאמר זוהרי (עמ' 649), שהטקסט העברי גורס 'וברא המלאכים הממונים בחסדו ביום וברא המלאכים הממונים לומר שירה בלילה', ובארמית: ברא ית מלאכין דממנן על חסדא דיליה...'. ברור שעדיפים בהקשר זה 'ממונים על' על 'ממונים ב'. ועוד דוגמאות יש בפרשה למקרים של העדפת הארמית,¹⁸ ולא נדון כאן בכולן.

¹⁴ ספר יוסיפון, מהדיר דוד פלוסר, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ט, כרך א עמ' 150-183.

¹⁵ העברית, מחזור נח חוברת ג, ירושלים תשס"ט-תש"ע, עמ' 111-126. ניתן לקריאה בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/files/ivrit.pdf>

¹⁶ שם עמ' 116-117, ליד הערה 32.

¹⁷ יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"א, עמ' 311 הערה 35.

¹⁸ בעמוד 327 הנוסח העברי גורס 'חיל השכינה' והארמי 'משריתא דשכינתא', ודומה שהמקבילה העברית שעמדה ביסוד הנוסח הארמי היתה 'מחנה שכינה', שהוא צירוף המצוי בלשון חז"ל. בעמוד 662 הנוסח העברי גורס 'שנחזר' ובארמית 'דאתהדר', ובוודאי הארמי עדיף וקודם, כי אין בעברית חזר בבניין נפעל.

אך מרוז איננה מסתפקת בקביעה הנכונה שברוב המקומות שבפרשה קדמה העברית. בעיניה זה חוק ולא יעבור, באומרה: המסקנות העולות ממחקרי זה מצביעות על כך ... כי הגרסאות העבריות קודמות לארמיות. מאחר שהבחנה זו זכתה לאישוש במקרים כה רבים, היא תשמש גם כהנחת עבודה במקרים המסופקים – כל פסקה עברית או דו-לשונית שייכת אפוא לרבדים הקדומים. (עמ' 37)

כפי שראינו כבר בפרקים הקודמים של מאמר זה, אותה 'הנחת עבודה' גרמה לתקלות חמורות, כשהניחה את קדמותן של הפסקאות על התמשכות הגלות עד אלף שנים ועל החומרה היתרה של גלות ישמעאל מפני שהן כתובות עברית, ולדעתי, כאמור, מאוחרות הן. אף אם ברוב המקרים בפרשה זו קדמה העברית, אני עדיין מחזיק בדעתי שלא כך הוא המצב בכלם, ואין להפוך זאת להנחת עבודה.

קדימת הקטעים העבריים היא אומנם מוסכמה מקובלת של המחקר החדש. כך נמצא כבר אצל גרשם שלום, שקבע שחטיבתה המדרש הנעלם, המכילה עברית, קודמת לגוף הזוהר, כי

בשלב זה ניתן עדיין לזהות בכמה מקרים את המשפטים העבריים [ש]שימשו בטרם הוחלפו במשפטים ארמיים מלאכותיים.¹⁹

אף מדפיסי הזוהר הראשונים במנטובה החזיקו כנראה בדעה דומה, כפי שאפשר ללמוד מההערה שהוסיפו בראש פרשת ויחי:

אמרו המגיהים: מתוך הלשון ניכר שאינו מספר הזוהר והאור נכר מתוך החושך ולדעתינו כי הוא ממדרש הנעלם ובלשון הקודש היה. והמתחכמים להתהלל שנו שפת אמת והפסידו כונת והבנת המאמר כי לא ידעו ולא הבינו לעשות הלשון על מתכנתו. (זוהר ח"א, ריא ע"ב)

הדפים הבאים אחרי קביעה זו של המדפיסים באמת מיוחדים הם במינם ושונים משאר הזוהר בתוכן וצורה, ואינם מצויים ברב המקורות. עם זאת אין הם שייכים למדרש הנעלם, וספק אם תורגמו מעברית.

¹⁹ גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, בתרגום סדריק כהן סקלי, הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב 2016, עמ' 199.

אך עם זאת לא נעדר גם המסלול הנגדי, שמעדיף את הנוסח הארמי. כך מצינו כבר באיגרתו של ר' יצחק דמן עכו, הקובע שכל מה שנמצא בזוהר בעברית ולא בארמית, זיוף הוא.²⁰

ואכן מצינו כבר בחוגי ממשיכי הספרות הזוהרית שתרגמו את הלשון הארמית של הזוהר ללשון העברית. כך הוא כידוע בכתבי ר' דוד בן יהודה החסיד, וכן מצינו כתב יד שהועתק כבר בראשית המאה הארבע עשרה, וכולו תרגומים של חלקי הזוהר לעברית,²¹ וכה דינם של הקטעים הזוהריים בלשון העברית שנכללו בספר מנורת המאור.

ובאמת, היחס בין הקטעים העבריים לבין הארמיים הוא מסובך ודורש עיון מיוחד. לעתים דומה בעיני שההבדל הלשוני קשור להבדל בסוגה: בעוד הנוסח העברי עניינו קרוב לספרות ההיכלות, הנוסח הארמי מדבר על תורת ההאצלה הקבלית. וזאת מפני שלפי הרגשת הזוהר השפה הארמית מוכשרת לכך יותר, כפי שניסיתי לפרוש במאמר דלעיל על העברית והארמית כלשונות הזוהר.

דוגמה וראיה יפה לדבר מצאתי עתה כאן, במהדורה הסינופטית שהכינה רונית מרוז בספר שלפנינו (בעמ' 650-651) מצויים שני קטעים שבמבט ראשון דומה שהאחד הוא תרגומו של השני (בלא להכריע כרגע מי קדם למי), אך בהסתכלות נוספת נראה שהאחד, שנוסחו עברי, שייך לז'אנר של ספרות ההיכלות, ואילו השני, הארמי, שייך לספרות הקבלה. שני הקטעים מדברים באופן מקביל על מקורו של ספר שיר השירים, אך הראשון, העברי, מוצא מקור זה בחיקוי של שירת המלאכים, ואילו השני, הארמי, מדבר בעיקרו על האצלתו של הספר מעולם החכמה של מעלה, ורק מזהה אותו גם עם שירת המלאכים. ואביא הנה את שני הקטעים המקבילים, ותחילה את העברי:

שלמה זכה יותר באותו שיר וידע בחכמה ואזן וחיקר ותקן משלים הרבה [לפי קהלת יב, ט] ועשה ספר מאותו השיר ממש, והיינו דכתיב: עשיתי לי שרים ושרות [קהלת ב, ח], כלומר קניתי לי לדעת שיר מאותם השרים העליונים ואשר תחתם, והיינו דכתי' שיר השירים [שה"ש א, א], כלומר שיר של אותם שרים של מעלה. שיר שכולל ענייני התורה והחכמה וכח וגבורה במה

²⁰ דבריו הובאו במאמרי הנ"ל, 'עברית וארמית כלשונות הזוהר'.

²¹ יונתן בן הראש, 'מהדורה לנוסחים קדומים של האדרא זוטא ותרגום עברי לא ידוע מכתב יד ותיקן 226 שהועתק בשנת ה'ע"א, קבלה לט (תשע"ז) עמ' 157-248.

שהיה ועתיד להיות,²² שיר שהשרים של מעלה משוררים.
(זוהר ח"ב, יח ע"ב)

זזה לשון המקבילה הארמית:

שלמה מלכא זכה יתיר בההוא שיר וידע החכמה ואצית וחקר,
ותקן מתלין סגיאין, ועבד מתלא ספרא מההוא שיר ממש. והיינו
דכתיב שיר השירים, כלומר שיר השירים שיר דאינו שירים
דלעילא, שיר דאתכליל עסקי דאורייתא וחכמ' וחילא וגבורה כמ'
דהוה ועתיד למהוי, שיר דשולטנין דלעילא משוררים.

המלה 'מתלא', משל (השאובה מלשון הפסוק) משמשת כאן לדעת
כמו משמשת המלה סמל בספרות המחקר. כלומר צלם ודוגמה של
האידיאה העליונה. אגב, דומני שאפשר למצוא כאן את השפעת המלה
הערבית מֵת'אל (مثال), המשמשת במשמעות של אידאל, דגם, תבנית
ומתכונת, ולעומתה המלה מֵת'ל (مثل) המשמשת יותר כדוגמה הדומה
לאותו אידאל.²³

לכאורה חפיפה חלקית זו בין הלשון העברית וז'אנר ההיכלות
לעומת סוגת הקבלה מתאימה למקובל במחקר, אצל שלום, תשבי
ואף אצל רונית מרוז, שבעיניהם הקבלה הארמית היא שלב מאוחר
לשלב ההיכלות העברי. אך לא כן אנכי עמדי. בעיני אפשרי גם
המעבר מן הקבלה להיכלות. אני מסכים עם חברי, חוקר הקבלה
משה אידל, החולק על התיאור הלינארי של התפתחות התורה
הקבלית.²⁴

בתקופת עליית הקבלה ובסביבתה מוצאים אנו יחד אתה גם
פריחה גדולה של סוגות אחרות של תורות סוד ומיסטיקה יהודית, כגון
ספרות ההיכלות, תורת הסוד של חסידות אשכנז, הקבלה הנבואית,
תורת הצירופים, מיסטיקה צופית ועוד. באלה משתתפים גם מקובלים
שנטועים בקבלת הספירות השבלונית,²⁵ ואף אנשי חוג הזוהר הרשו

²² זאת בדומה למוזות במיתוס היווני, ש'הן מגידות ההווה, העתיד ואת מה שהיה כבר. כך לפי הפרואמים של
התיאוגוניה להסידוס, בתרגומי, בספרי מנמוסיני, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' עב. וכן בכתובת
<https://liebes.huji.ac.il/files/theogony.pdf>

²³ ראה חגי בן-שמאי, 'המשל כמציאות: "משל" בהוראת "צורה, תכונה, מאפיין, אידיאה" בלשון הגאונים (עיון
בראשיות המינוח הפילוסופי העברי בתשובת גאון), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו פרופ' יהודה
ליבס (בעריכת מארן ר' ניהוף, רונית מרוז ויהונתן גארב), מוסד ביאליק והאוניברסיטה העברית בירושלים
תשע"ב, עמ' 456-468.

²⁴ אידל מסביר זאת באריכות במבוא לספרו החסידות בין אקסטאזה למאגיה (מאנגלית עזן ידון), הוצאת שוקן,
ירושלים ותל-אביב תשס"א.

²⁵ על מונח זה ראה הרצאתי 'שבלוניזציה והחייאתה בספרות הקבלה', הניתנת לקריאה בכתובת
<https://liebes.huji.ac.il/files/shablonization.pdf>

לעצמם לעתים לעבור לסוגות אחרות, כגון ר' יוסף ג'יקטיליה, בספרו גינת אגוז. לדעתי ר' יוסף הכיר את הקבלה השבלונית גם בשעה שכתב ספר זה, כי מבחינה מבנית וצורנית, להבדיל מן הצורה התוכנית, הספר שייך לספרות הקבלה ודומה לספרי הקבלה השבלונית של אותו מחבר, כגון ספר שערי אורה. המחבר, ר' יוסף, אף אינו מפגין כלפי חוץ כל מודעות לסתירה שבין שתי הסוגות. גם בספר גינת אגוז משתמש הוא בכינוי 'קבלה' כשהוא מדבר על תורתו, והוא מתאר גם בספר זה את שלושת אבות האומה בדמות 'מרכבה' של שלושה יסודות, שהאחד מכריע בין השניים האחרונות, ואף משתמש בפסוק 'וצדיק יסוד עולם' (משלי י, כד) כדי לאפיין את מקומו של אדם צדיק כיסוד אלהי. אלא שבגינת אגוז היסודות הנ"ל הם היסודות החומריים לפי הפילוסופיה, והמכריע בין האבות הוא דווקא יצחק, האמצעי בסדרם הכרונולוגי.²⁶

הספר גינת אגוז היא אומנם ראשון כתביו של ר' יוסף, אבל גם הדרך ההפוכה, מן הקבלה השבלונית אל קבלה מסוג גינת אגוז אינה נעולה. כך אפשר אולי למצוא אצל ר' משה די ליאון, שספרו אור זרוע כתוב ברוח דומה לספר גינת אגוז. מהדירי הספר בשתי מהדורותיו, אלכסנדר אלטמן ואבישי בר אשר, סבורים אומנם שהספר שייך לתקופתו המוקדמת של קבלת רמד"ל, אך אינני בטוח בנכונותה של קביעה זו המנוגדת לעדותו של רמד"ל עצמו, שהספר הראשון שכתב הוא ספר שושן עדות,²⁷ אשר כתוב בקבלת שבלונת הספירות. אפשר שגם קטעים בזהר שלא נכללו בהם יסודות של תורת הספירות אינם דווקא קדומים, ואפשר אפוא שגם שהמקבילה הארמית הקבלית דלעיל אינה בהכרח מאוחרת למקבילתה האנגלולוגית העברית שבפרשת שמות הזוהרית.

אכן, המון אפשר ללמוד מספרה החדש, המלא והגדוש, של רונית מרוז. הרבה מלמדת היא אותנו באופן ישיר, ובמקומות אחרים מעוררים דבריה למחשבות חדשות, ולתובנות הנקנות במשא ומתן של תורה.

²⁶ על כך ראה יהודה ליבס, עלילות אלהים, הוצאת כרמל ירושלים תשס"ט, עמ' 153-157, בסוף המאמר 'מידותיו של האלהים', הניתן לקריאה בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/files/middot.pdf>. במאמר זה עדיין לא גמרתי בדעתי שר' יוסף הכיר בעת כתיבת גינת אגוז גם את הקבלה השבלונית.

²⁷ גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית (דלעיל), עמ' 202.