

הסיפור הזוהרי בכלל, וגלגולי הורמנותא וסמיטרא

מאת יהודה ליבס

I הסיפור הזוהרי: הקדמה כללית

א. מהות הסיפור הזוהרי

הסיפור הזוהרי הוא בעיני יסוד מוסד מיסודות דת ישראל, והמתעלם ממנו יחמיץ חלק בולט וייחודי של דמות הדת באלף האחרון. אין לזהות את הסיפור הזוהרי עם סיפורי הזוהר, הסיפורים הרבים המסופרים בספר הזוהר, ספר הספרים של הקבלה. גם אם שם ימצא גרעינו של הסיפור הזוהרי, אין סיפורים אלה אלא חלק מן הסיפור, או מן המיתוס, הגדול הזה, שעניינו חורג אף מן הספרות הזוהרית בכללה.

את ראשיתו של הסיפור הזוהרי, המוסיף ונארג גם בימינו, יש לחפש במאה השנייה לספירת הנוצרים, בימי חייו של התנא רשב"י (= ר' שמעון בר יוחאי), גיבורו של אותו סיפור. סביב דמותו ותורתו נרקמו במשך למעלה מאלף שנים אגדות ומסורות אשר שימשו חומר גלם עיקרי לבניית דמותו של רשב"י כגיבור הזוהר, ואליהם נוספו קווים נוספים מדמויות אחרות, כגון ר' אליעזר הגדול ור' עקיבא. כל אלה עוצבו בידי מחברי הזוהר מנקודת מבט אוטוביוגרפית, בהוסיפם להם נופך חדש ובולט, המשקף את חייהם ותורתם של יוצרי הזוהר עצמם.

גם בעיון בספרות הזוהרית בעצמה ניווכח לדעת שהסיפור הזוהרי אינו מתמצה בסיפורי הזוהר, המכונים לעתים בכינוי הבלתי מוצלח 'סיפורי המסגרת', כאילו אין הם אלא מסגרת לתכנים העיוניים שנאמרים בפי רשב"י וחבריו. אליבא דאמת, הסיפורים והדרשות והתורות שנאמרים במסגרתם מהווים שלמות שאין לפרקה. אין להבין את משמעותו של כל סיפור בלי התוכן העיוני והדרשני של דרשות גיבוריו, ואף הדרשה מצדה אינה שלמה בלי סיפור

הרקע שלה. הסיפור הזוהרי כולל אפוא גם את הזוהר כולו, על סיפוריו ודרשותיו, ומשקף את עולמם הרוחני של יוצריו, ואת תודעתם העצמית, והדמויות העתיקות שהם רואים עצמם כממשיכיהן.

בניגוד לדעה הרווחת, אין זה מדויק לומר שלפי הזוהר רשב"י הוא שכתב את הספר. דעה זו אינה מופיעה בזוהר, אדרבא היא נסתרת על ידי דברי הזוהר עצמו, המדבר על רשב"י בגוף שלישי, ומתאר את אישיותו ואף את מותו ואת התקופה שלאחריו (על מה שבכל זאת כתב רשב"י הזוהרי ראה במאמרה של רות קרא-איונוב קניאל בכרך זה). לדעתי נכון יותר הניסוח ההפוך: הזוהר הוא שכתב את רשב"י, שהוא עיקר תוכנו של הספר וירושתו שהנחיל לדת ישראל: דמות גיבור בשר ודם, צדיק יסוד עולם, צדיק תחתון העומד נוכח הצדיק האלהי, ונמצא כמוהו בזיווג עם השכינה, ועסוק בתיקון את העולם והעם, ובתיקון נשמתו שלו ונשמות תלמידיו. אך מאחר שעיקר פעולת הצדיק היא בעסק התורה, כלומר ביצירה, בלימוד ובהנחלה של תורת הסוד, היא תורת הקבלה של ספר הזוהר, נמצא שהספר שכתב את רשב"י, חוזר ונכתב על ידו.

הזוהר ספר הוא בוודאי, שהרי כך הוא מכונה בפי מקובלי הדורות וכך הוא נתפס בתודעתם. כינוי זה 'ספר הזוהר' אף מצוי בספר עצמו, בחטיבת רעיא מהימנא, השכבה המאוחרת יותר של הספרות הזוהרית. זה ספר במובן השלם והעמוק של המלה, אותו מובן שלפיו גם התורה והתנ"ך ספר הם, ספר הספרים.¹ אך בראיה היסטורית-פילולוגית, ספר זה הוא גם (כנזכר) ספרות שלמה, או תנועה ספרותית. לא בידי אדם אחד נכתב הזוהר, ואף לא בדור אחד, אלא בתקופה המשתרעת לפחות על רוב חציה השני של המאה השלוש עשרה וחציה הראשון של המאה הארבע עשרה. התנועה הספרותית הזוהרית אף חורגת מגבולות הכריכה של חמשת חומשי הזוהר: שלושת הכרכים של הזוהר על התורה, וכרכי זוהר חדש ותיקוני זוהר.

¹ ראה ליבס, האידאה של ספר הזוהר.

בתנועה הזוהרית יש לכלול כמובן גם קטעי זוהר שלא נדפסו אשר מתגלים כפעם בפעם מתוך כתבי יד,² וכן את הכתבים העבריים השייכים לספרות תיקוני הזוהר.³ אך יש לשייך לה במידת מה גם כתבי מקובלים שאינם זוהריים מובהקים, כגון את כתביהם של המקובלים המלאים ידע זוהרי יקר ערך להבנת הזוהר, ונראה שהשתתפו בחיבור גוף הספר, ר' משה דה ליאון ור' יוסף גיקטיליה. אפשר לשייך לכאן גם כתבים אחרים שכנראה מקרבם צמח הזוהר, והוא מביע, בדרכים שונות את זיקתו להם. כוונתי לכתבי מקובלי קסטיליה המכונים במחקר 'הגנוסטיקאים',⁴ ולטקסטים השייכים ל'חוג העיון', שהקטעים בזוהר, הנדפסים תחת הכותרת 'מתניתין' או 'סתרי תורה', כתובים לעתים בדמותם.⁵

בתנועה הספרותית הזוהרית כלולים לדעתי גם מקובלים מראשית המאה הארבע-עשרה שכללו בכתביהם קטעים בעלי אופי זוהרי מובהק, ומעידים על כך, שהם רואים עצמם כחלק מ'ספר הזוהר'. עם מקובלים אלה נמנים ר' דוד בן יהודה החסיד, ר' יוסף אנגליט, ר' יוסף הבא משושן הבירה, ר' יצחק דמן עכו⁶ ואחרים. אפשר לשייך לכאן גם את ספר ברית מנוחה, גם אם שונה הוא מאוד מספר הזוהר ברוחו ובקבלתו, וזאת בגלל המעמד המיוחד שהוא מעניק לר' שמעון בר יוחאי, בכוללו בספרו מספר קטעים המיוחסים לו וכתובים בארמית,⁷ ובסיימו בו את שלשלת קבלת השם המפורש (או 'הספר' לפי נוסח אחר), המפורטת בהקדמת ספר ברית מנוחה.

גם בתוך הספרות הזוהרית דמותו של רשב"י איננה אחידה, והיא משתנה ומתפתחת. כל שכבה משכבות ספרות זו כתבה גם את רשב"י שלה,

² תגליות רבות כאלה מתרחשות בזוהר פריצקר מט, וכן במפעלה המונומנטאלי של רונית מרוז, שעניינו שכבות הזוהר. שני אלה, הנעזרים בעוזרים, סוקרים באופן סיסטמאטי את כתבי היד של הזוהר.

³ גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר. קטעים אחרים כאלה זיהה גם עמוס גולדרייך, ואת רובם עדיין לא הוציא לאור.

⁴ זיקה זו מבטא לדעתי רשב"י בדברו על המעטים היודעים לפרש את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול (זוהר ח"ב, לד ע"ב). ראה על כך ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 123-125, ליד הערה 151. על זיקת הזוהר למקובל הקסטיליאני ר' טודרוס אבולעפיה, ראה ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, עמ' 68-71 (= נספח ב).

⁵ ראה למשל קטע 'סתרי תורה', הנדפס בזוהר ח"א, ק ע"א, ועניינו פעולות 'זהר'. אפשר להשוותו לקטע שעניינו גם הוא ב'זהר', הנמצא בספר מעיין החכמה שמ'חוג העיון'. הנוסח המדויק של קטע זה ניתן לקריאה בסעיף 49 של המהדורה הביקורתית של ספר מעיין החכמה, הכלולה אצל פורת, מעיין החכמה.

⁶ ר' יצחק שילב בספרו גרסה משלו של מעשה שמעון בן שטח והמכשפות, גרסה זו הכתובה ארמית, יש בה גם יסודות זוהריים. ראה על כך ליבס, שמעון בן שטח.

⁷ משהו על מעמדם של קטעים אלה ראה בנספח לליבס, מידותיו של האלהים, עמ' 158-162.

ואף אפשר לזהות מתחים ומחלוקות בשאלה זו בין שכבות הזוהר השונות,⁸ ובעיקר בין 'גוף הזוהר' לבין שכבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר.⁹

אך גם בכך לא מסתיים סיפורו של רשב"י, ודמותו ממשיכה להתפתח גם בדורות הבאים, בקרב המקובלים שביקשו ללכת בדרכו של הזוהר. אומנם דרך זו נחסמה לכאורה במצוות הזוהר עצמו, שקובע שהזמן הנכון לגילוי סודות מוגבל לדורו של רשב"י, ועם מותו נסתמו המעיינות הזוהרים,¹⁰ אך בכל זאת דרך זו נשארה פתוחה למי שהזדהה על רשב"י, כי ראה עצמו כגלגול נשמתו או באופן אחר. הזדהות כזאת אכן תימצא אצל גדולי המקובלים, ובהם הרמ"ק והאר"י, ר' נפתלי בכרך¹¹ ונתן העזתי, הרמח"ל והבעש"ט, ר' נחמן מברסלב והגאון מווילנה. בקרב כל אלה חי רשב"י ואתו הסיפור הזוהרי, אשר מוסיף ומתפתח ומשתכלל עד היום, ומתבטא בצורות חדשות בהילולות העממיות העצומות במירון ובאומן ודומה שאף בנתיבות.

פעילותו של גיבור הזוהר, אינו זהה אפוא עם פעילותו של התנא רשב"י בימי חייו. קביעה זו איננה חידוש של מתנגדי הקבלה או של חוקרים 'מהאקדמיה'. שותפים לדעה זו גם רבים מן המקובלים, אוהבי הזוהר וממשיכי סיפורו. אהבת רשב"י, ושמחת ל"ג בעומר, אינה תלויה באמונה שכל סיפורו התרחש דווקא במאה השנייה לספירה. השקפה זו היא שאפשרה את פעילותם של יוצרי הספרות הזוהרית ושל ממשיכה במאה הארבע עשרה. בשכבת רעיא מהימנא המחבר אינו מסתיר כלל את העובדה ש'רעיא מהימנא', הרועה הנאמן, אינו משה רבנו של יציאת מצריים ממש, אלא גלגולו במחבר החי בזמן סוף הגלות, ולתקופה זו שייכים אפוא גם בני שיחו, כגון רשב"י ואליהו הנביא.

אמת פשוטה זו, שספר רעיא מהימנא אינו מסתיר מעיני קוראו, מביע בבהירות נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, בדברו על 'האיש שהיה בזמנו נקרא רעיא מהימנא לפי שהיה מגולגל בו נשמת מרע"ה [= משה רבינו עליו השלום]

⁸ ראה מרוז, ואני לא הייתי שם.

⁹ ראה ליבס, הזוהר והתיקונים.

¹⁰ ראה על כך ליבס המשיח של הזוהר, עמ' 144, ליד הערה 213; ליבס, הזוהר והתיקונים, עמ' 295-297, ליד הערה 285. וראה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, עמ' 124-129.

¹¹ ראה ליבס, עמק המלך.

זוה ברור לרגיל בספר זה¹² (דרך אגב, נתן העזתי היה כמדומני החכם הראשון שכונה 'בוצינא קדישא', כינויו הזוהרי של רשב"י, שאומץ אחר כך גם על ידי צדיקי החסידות). דעה מעין זאת מובעת במפורש גם בספר חמדת ימים, שאין כמוהו מעריץ את הזוהר וקובע לפיו את חיי היהודי, באומרו 'אמנם האמת אצלי שהרבה דברים שחברו [רשב"י וחבריו חכמי הזוהר] זמן רב אחרי מיתתו בגן עדן נתגלו לנו'.¹³ דברים אלה העתיק בהסכמה גם ר' שלום בוזגלו, בפירושו המפורסם לספר הזוהר.¹⁴ המקובל ר' יהודה פתייה מביע אומנם אי הסכמה לפרטי הדברים,¹⁵ אבל גם מדבריו ניכר שאינו מקבל כפשוטו את ייחוס הזוהר לימי התנאים.¹⁶ בדרך זו הלכו רבים מגדולי המקובלים בדורות האחרונים, כי אם כיסו בלשונם על המורכבות בזהותו של רשב"י הזוהרי, ואף עמדת הרמח"ל בשאלה זו רחוקה מחד משמעיות.¹⁷

ב. מחקר הסיפור הזוהרי

מחקר הסיפור הזוהרי אינו זהה למחקר ספר הזוהר, גם אם יש חפיפה חלקית ביניהם, תחומים שונים הם אלה. כשהתחלתי בלימודי זוהר המחקר לא התמקד בסיפור הזוהרי אלא התעניין בשאלות אחרות וצעד בנתיבים אחרים. נתיבים אלה התווה בעיקר גרשם שלום, מי שהניח את היסוד למחקר המודרני של הקבלה בכלל ושל ספר הזוהר בפרט. גם אם שלום לא החשיב מאוד את הסיפור הזוהרי במובן המתואר כאן, אין להסיק מכאן שהוא לא העריך מאוד את ספר הזוהר. ההפך הוא הנכון, והא ראייה: בספרו הכולל על המגמות העיקריות במיסטיקה היהודית¹⁸ תיאר שלום את מה שראה כענפים העיקריים של תורת הסוד ביהדות. לכל אחד מאלה הקדיש הוא בספרו פרק אחד, אך יוצא מכלל זה

¹² בתוך 'איגרת נתן הנביא על שבתי צבי והמרתו', שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 241.

¹³ חמדת ימים, וניציה תקכ"ג, ח"ב, קכב טור ד. דברים אלה נאמרו כתשובה לשואל, והוא כנראה ר' יחיאל אשכנזי, שנזכר כשואל קודם לכן (שם, קכא טור א), תמהני אם אפשר לזהות דמות זו עם ר' יחיאל אשכנזי חתן הבעש"ט (בעל בתו אדל ואבי הצדיקים ר' ברוך ממז'בוז ור' אפרים מסידלקוב ואביה של פייגל אם ר' נחמן מברסלב).

¹⁴ שלום בוזגלו, מקדש מלך, ח"ג, פרמישלא תרלא-תר"מ, בפירושו על זוהר ח"ג רמ"ב ע"א, פרשת פינחס.

¹⁵ פתייה, מנחת יהודה, עמ' 224. לדעתו אין ללמוד מן הכינוי 'חיבורא קדמאה' שבו מכנה רעיא מהימנא את גוף הזוהר, שרעיא מהימנא נכתב אחרי מות החכמים הדוברים בו.

¹⁶ פתייה, מנחת יהודה, עמ' 218, 220.

¹⁷ ראה רובין, רמח"ל, עמ' 407. ואוסיף ואומר, שלפי שלבי הגאולה המתוארים בספר 'אדיר במרום', הוא פירוש אדרא רבא לרמח"ל, ברור שבעיני הרמח"ל נכתב הזוהר לא סמוך לחורבן, זמנו של התנא רשב"י, אלא תקופה ארוכה לאחר מכן. ואכמ"ל.

¹⁸ שלום, זרמים עיקריים.

הוא ספר הזוהר, שאותו ראה שלום כעיקרה של הקבלה והקדיש לו בספרו שני פרקים.

פרקים אלה אינם אלא חלק קטן ממחקר הזוהר של שלום, שרובו לא נדפס. הערות רבות מאוד רשם הוא בכתב ידו על דפי הזוהר שלו, שהתפרסם אחרי מותו בהוצאה פקסימילית,¹⁹ כמו כן ביקש הוא להניח תשתית למילון ללשון הזוהר, וכתב בכתב ידו, בסדר מופתי, פתקאות עם מובאות והסברים לכל מלה ומלה המופיעה בזוהר. בשלב מסוים ראה אומנם שלא יהיה סיפק בידו להתקין מילון לספר הזוהר, והוא פנה אלי בהצעה לכתוב מילון זה כעבודת דוקטוראט, על יסוד אותן פתקאות.

להצעה זו לא יכולתי לסרב, גם משום שאין מסרבין לגדול, וכן מפני שבימים ההם גם אני כבר נדלקתי לאהבת הזוהר, וראיתי בהצעה אפשרות אחרונה לדבוק ולשקוע באהבתי. קודם לכן כשהצעתי לפני מורי אפרים גוטליב (שלום כבר היה בפנסיה) שאכתוב עבודת דוקטור על בעיות שקשורות בחיבור הזוהר, הציע הוא לי לוותר על כך ולעסוק בסוגיה אחרת בספרות הקבלה, ספרות עצומה שברובה לא נחקרה מלבד הזוהר שכבר זכה למחקר מקיף, לדבריו. תשובה זו התקבלה אז גם על דעתי, והתחלתי לעסוק בנושא אחר, ששמחתי לעוזבו בעקבות ההצעה הנזכרת של גרשם שלום, ולשקוע במלאכה של גימור ודיוק במילון הזוהר, הבקעה שנותרה עדיין פנויה בשבילי בשטח עדור זה.

אך עד מהרה התחוויר לי שפתקאותיו של שלום, מפעל גדול מאוד לאדם אחד, אין בהן אלא בסיס צר לגודל משימת מילון הזוהר. מספר תבניות המלים בלשון הזוהר אומנם אינו רב מאוד, אך לעומת זאת רבים הם מאוד צירופי המלים והקונטציות הנלוות לכל מלה וצירוף, עד אשר ערך אחד של מילוני, הערך 'גופא', כולל לא פחות מאשר 472 ערכי משנה, וערך אחר, ערך 'אדם', כולל 353 ערכים. וכך לאחר כמה שנות עיסוק ביקשתי משלום רשות להפסיק את עבודתי זו, כדי שאוכל לפנות גם לעניינים אחרים (כדלהלן), ולהכיר בחלק

¹⁹ שלום, הזוהר שלו.

קטן ממילון הזוהר כבעבודת דוקטוראט²⁰ (אז עדיין לא בא לעולם המחשב, שעשוי לסייע רבות בעבודה מעין זו).

לבקשה חצופה ומאכזבת זו קדמו, זכורני, כמה לילות בלי שנה, אך שלום קיבל זאת בהבנה. וכאן המקום להעיר, ששלום הזכור לי, שהכרתיו היטב מאז ימי ילדותי, היה אדם נדיב מאוד ומבין ומתחשב ועוזר, בניגוד לכמה מיתוסים מרושעים המתפרסמים עליו מפעם לפעם.

ברקע בקשתי לפנות לדרך חדשה, היתה אף הרגשה עמומה, שהתחדדה עם השנים הבאות, שאין די בדרך המחקר השולמיאנית, עם כל גדולתה. אצל שלום לא היה קשר אינטגרלי בין שני הפרקים הנזכרים שייחד לזוהר בספרו הנזכר על המגמות העיקריות במיסטיקה היהודית. בדמותו של רשב"י בזוהר נגע הוא רק בפרק הראשון, שכותרתו 'הספר ומחברו' (The Book and its Author), וזאת כדי לשלול את האפשרות שבר-יוחאי וחבריו במאה השנייה לספירה קשורים היו באמת לחיבור הזוהר, ובפרק השני, שעניינו בתוכנו העיקרי של הזוהר לדעת שלום, 'השיטה התאוסופית של הזוהר' (The Theosophic Doctrine of the Zohar), לא נזכר נושא זה כלל.

בדרך זו הלך גם ישעיהו תשב"י, תלמידו של שלום, בספרו המונומנטלי משנת הזוהר, שכשמו כן הוא, ועניינו במשנה התיאורטית של הזוהר, שגם לדעתו, כמו לדעת שלום, נכתב כולו בידי איש אחד, ר' משה די ליאון (למעט חטיבות רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, שנכתבו על ידי אחר מאוחר המחקר את דרכו של רמד"ל), וכך לימדוני גם מורי באוניברסיטה, אפרים גוטליב ורבקה ש"ץ, גם הם תלמידי שלום.

המחקר שפניתי לעסוק בו אחרי סיום הדוקטוראט, נסמך אומנם על כתפי שלום, אך נפרש לכיוונים ולרבדים נוספים, כפי שתיארתי במאמרי המתודולוגי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה'²¹ (בכיוונים אלה אפשר למצוא הקבלה, ובוודאי לא לגמרי מקרית, לדרכו המחקרית של משה אידל, חברי מאז ועד היום).

²⁰ ליבס, מילון.

²¹ ליבס, כיוונים.

במחקרי ביקשתי לחבר בין הנושא למושא, בין דמות המחברים הזוהריים, תודעתם העצמית ודרכם המיסטית והארוטית, לבין תוכן הספר, רשב"י וחבורתו, פועלו ותורתו. ומתוך כך הגעתי גם לתודעה אחרת בדבר דרך חיבורה של הספרות הזוהרית, וכן בנוגע לפרקים נוספים בסיפור הזוהרי לדורותיו, כמתואר לעיל, ואת אלה שטחתי בסדרה ארוכה של מאמרים.²²

בדרך זו לא צעדתי לבדי. כיווני מחקר כאלה התקבלו גם על דעת אחרים, גם אם תוך מחלוקות ודגשים שונים המאפיינים כל חוקר. מהם תלמידים וחברים שכתבו על נושא זה עבודות אקדמיות בהדרכת, ומהם עמיתים הפועלים בזיקה אלי או באופן בלתי תלוי. בראש וראשונה מבקש אני להזכיר כאן את חברי הרב מנחם פרומן, אוהב הזוהר והמעמיק בקריאתו, המצטיינת בפתיחות ונכונות לקבל את דברי הזוהר כפי שהם, בכל חיותם המיתית. הרבה לומד אני מן הקריאה המשותפת אתו, זה למעלה מארבעים שנה (אחרי כתיבת דברים אלה הלך לעולמו ושבק לנו חיים וגעגועים. זצ"ל), כמו גם מרבים אחרים הפועלים בשטח זה, שזכה לפריחה רבה בדור האחרון. מספר החוקרים והמחקרים אכן רב הוא, ואוכל להזכיר כאן רק חלק מהם, ורק חלק מפועלם:

שאלת שכבותיה של הספרות הזוהרית נחקרת באופן מקיף במפעלה של רונית מרוז, ששותפים לו גם נטע סובול ואחרים, וכן בידי חוקרים אחרים, ביניהם מיכל אורון, שהעשירה גם את מחקר סיפורי הזוהר. תחום הסיפורים נחקר גם בידי מתי מגד ומרדכי פכטר. שאלת התגבשותו והתקבלותו של עצם הקונצפט של 'ספר הזוהר', נחקרה בידי בועז הוס ודניאל אברמס. במחקריהם של שילה פכטר ושל אבישי בר-אשר נידון, בין השאר, הדמיון והשוני בין קבלת הזוהר לבין קבלתו של ר' משה די ליאון. הרוחניות הזוהרית תוארה היטב על ידי מלילה אשד-הלנר וגם על ידי חביבה פדיה, שמחקריה מאירים באור בהיר גם את המשיחיות הזוהרית. על משיחיות זו וזיקותיה לארוטיקה הזוהרית ולבחינה הנקבית שבאלהות למדנו ממחקרה של רות קניאל קרא-איונוב. אספקטים

²² מאמרים אלה ניתנים לקריאה באתר ליבס, בדף 'זוהר' שבו (עוד מאמרים העוסקים בזוהר נמצאים שם בדף 'סקירות').

אחרים בארוטיות הזוהרית ובדמות השכינה ואף בדמויותיהם וביחסיהם ההדדיים של רשב"י ואליהו הנביא, נחקרו על ידי שפרה אסולין, שאף הצביעה אגב כך על כיווני התפתחות של תורת הפרצופים שבאידרות. תורת האידרות, שאפשר לראותה כפסגת הזוהריות גם מצד המיתוס האלהי וגם מצד האפוס החבורתי, נחקרה רבות, ובין השאר גם בעבודותיהם של אסי פרבר, יוסף ירחי ואבישר הר-שפי.

המחקר אף לא הסתפק ברשב"י, וגם דמויות נוספות שבספרות הזוהרית זכו למחקר, ולהבהרת התודעה העצמית הזוהרית המתבטאת בהן. כזאת נמצא במחקריו של עמוס גולדרייך על דמותו של רעיא מהימנא, במחקרי יונתן בן-הראש על דמויות הסבא והינוקא, במחקרו של עודד ישראלי על סבא דמשפטים (שהעמיק במחקרו על דרכי הדרש והפרשנות של הזוהר) ובמחקרה של מירה רגב על ר' חייא (ועתה אף במאמרו של אבישר הר שפי). על הרקע לצמיחת דמותו הזוהרית של רשב"י למדים אנו ממחקריו של אלחנן ריינר, ועל המשך הסיפור הזוהרי בקבלת צפת נלמד ממחקרה של אסתר ליבס (רעייתו), ומיהודית וייס על חיי הזוהר בגלותו אל תוך העולם הנוצרי (היא גם העמיקה במחקר הגהינום הזוהרי), על חיי רשב"י בגלגולים המאוחרים של חסידות ברסלב נלמד ממחקרו של צבי מארק בכרך זה. גם למחקר הזוהר המפותח בארצות הברית יש נגיעה לנושאים אלה, כנודע ממחקריהם של דניאל מט, מיכאל פישביין, אברהם יצחק גרין, אליוט וולפסון, אליוט גינצבורג, איתן פישביין ופינחס גילר, וכן ממחקריו הענפים של איש צרפת – שרל מופסיק.

מחקר מסועף זה לא סגר את הנושא, אלא להפך, פתח בו צוהרים ונתיבים חדשים, הקוראים מצד אחד לעוד עיונים, ומצד אחר למסגרת כוללת שתאפשר את מיקוד ההסתכלות בנושא הסיפור הזוהרי. לפיכך שמחתי וסמכתי ידי על יוזמתו של יונתן בן-הראש לפרסם על נושא זה ספר חדש הכולל מאמרים מאת מחברים שונים, הוא הספר שלפנינו, המוסיף ומעשיר נושא זה מכיוונים שונים, כפי שיוכח הקורא לדעת.

במאמרי שלי, דלהלן, שב אני לעיסוקי בעבודת הדוקטוראט, ובדק מלים זוהריות, אך הפעם דרך משקפי מחקר הסיפור הזוהרי. אנסה להראות כיצד מלים אלה מבטאות את תודעתו העצמית של המחבר הזוהרי, ואף את תודעתם של מפרשי הזוהר בדורות אחרים, שהוסיפו וראו את עצמם דרך מושגים אלה. בין מפרשים אלה כולל אנוכי גם את השבתאים, שלעתים פיתחו את תורתם מתוך העמקה אינטואיטיבית רצינית בעומק פשט הזוהר, ואף מקובלים נוצריים, שלמדו ממורים יהודים, וגם בתורתם אפשר למצוא במידת-מה ענף של הזוהריות.

אעסוק כאן בשני מאמרי זוהר, והם לא נבחרו באקראי: לשניהם יש מעמד מיוחד, כי הם משמשים פתיחות לספרות הזוהרית כולה, ומקיימים זיקה זה לזה. אנסה להראות איך עולה מהם הגיבור הזוהרי, גם אם עניינם בסודות בראשית, בלי להזכיר את רשב"י. אני מתנצל על ההסתמכות המרובה על מחקרים קודמים שלי, אך לכך נזקק אני בהיות מחקר זה גם תוצאה וגיבוש של עיסוק בן ארבעים שנה.

II בריש הורמנותא

ג. נוסח מאמר ראשית הזוהר

המאמר הראשון שיידון כאן הוא הפסקה הפותחת את פרשת בראשית בזוהר (ח"א, טו ע"א), או אף את הזוהר כולו (כך לפי דפוס קרימונה שי"ט, אחד משני הדפוסים הראשונים של הזוהר). עובדת היותה של הפסקה המאמר הראשון למאמרי ספר הזוהר נרמזת כנראה גם בתוכה, במלים 'מאמר קדמאה לכלא', גם אם עיקר פירושו של צירוף לשוני זה זה שייך לתוכנה של אותה פסקה, העוסקת בכבשני סודות תחילת הבריאה, כפירוש למלה 'בראשית', שהיא לפי חז"ל ראשון המאמרות שבהם נברא העולם.

על פסקה זו רבו הפירושים שמצאו בה אבן יסוד לתורת הקבלה,²³ והיא נידונה ופורשה גם במחקר, הן על ידי גרשם שלום²⁴ והן על ידי חוקרים אחרים, ואף גם על ידי בעבודת הדוקטוראט הנ"ל ובמחקרים שונים מאז ועד היום. עתה מבקש אני להציג התפתחות מחקרית נוספת, המוצאת גם שם, בראש הזוהר ובמעמקיו, גם את דמותו של רשב"י, אף שאיננה מופיעה שם בפירוש, לא כתוכן הפסקה ואף לא כדוברה.

אנונימיותה של פסקה זו, והיעלמותו של רשב"י ממנה, אופיינית לחטיבה הזוהרית המכונה 'סתרי תורה', שפסקה זו של ראשית הזוהר משתייכת לה בוודאי, וכן לחטיבה הדומה לה מבחינות רבות, המכונה 'מתניתין' או 'תוספתא'. האופי האנונימי של קטעים אלה מסתבר לדעתי מאופיים החזוני: הם כוללים מראה שמקורו בעולמות העליונים, ולעתים אף בליווי בת קול שמיימית, ואלה פועלים על החלקים הפחות מודעים שבנפש המקובל ומשתתפים עמם. דרשות הזוהר, שנאמרות מפי חכמים המצוינים בשמם, כוללים לעתים פירושים לקטעים סתומים אלה, שפסקת ראשית הזוהר נמנית כאמור עמהם. וזה לשון הפסקה:²⁵

בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא, נפיק²⁶ גו סתים דסתימו מרישא²⁷ דאין סוף. קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא, לא חוור ולא אוכם ולא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל. כד מדיד משיחא עביד גוונין לאנהרא, לגו בגו בוצינא נפיק חד נביעו דמניה אצטבעו גוונין לתתא סתים גו סתימין דרזא דאין סוף. בקע ולא בקע אוירא דיליה. לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא סתימא עלאה. בתר ההיא נקודה לא אתיידע כלל, ובגין כך אקרי ראשית, מאמר קדמא דכלא.

²³ פירוש מפורסם הוא המיוחס לעתים לאר"י עצמו, המפרש פסקה זו על דרך תורת הצמצום. מחברו האמיתי של הפירוש הוא כנראה ר' יוסף אבן טבול תלמיד האר"י. ראה על כך אביב"י, קבלת האר"י, כרך א עמ' 168-172. הפירוש שהתפרסם במהדורה מדעית כנספח לשלום, כתביו האמיתיים, קרית ספר יט, (תש"ב-תש"ג), עמ' 195-199, חזר ונתפרסם במהדורה מדעית חדשה בתוך אביב"י, קבלת האר"י, כרך ב, עמ' 1024-1027. ²⁴ הקטע תורגם לאנגלית בתוך שלום, זוהר, pp. 27-29.

²⁵ הנוסח כאן הוא הנוסח שנברר מכתבי היד בידי דניאל מט, זוהר פריצקר מט (תרגום הקטע ופירושו נמצא שם בכרך א, 2004, עמ' 107-111). מט בטובו העמיד לרשותי גם את אפראט חילופי הנוסחאות לקטע. המקרים המועטים של חילופים המשפיעים על הבנת הטקסט יצוינו כאן ויידונו להלן. הפיסוק שלי הוא.

²⁶ נוסח אחר: ונפיק.

²⁷ נוסח אחר: מרזא.

והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככבים לעולם ועד.
 זהר²⁸ סתימא דסתימין בטש אוירא דיליה דמטי ולא מטי בהאי נקודה,
 וכדין אתפשט האי ראשית ועביד ליה היכלא ליקריה לתושבחתיה. תמן
 זרע זרעא לאולדא לתועלתא דעלמין ורזא דא זרע קדש מצבתה.
 זהר דזרע זרעא ליקריה כהאי זרעא דמשי דארגוון טב דאתחפי לגו ועביד
 ליה היכלא דאיהו תושבחתא דיליה ותועלתא דכלא. בהאי ראשית ברא
 ההוא סתימא דלא אתיידע להיכלא דא. היכלא דא אקרי אלהים ורזא דא
 בראשית ברא אלהים.
 זהר דמניה כלהו מאמרות אתבריאזו ברזא דאתפשטותא דנקודה דזהר
 סתים דא. אי בהאי כתיב ברא לית תוואה דכתיב ויברא אלהים את האדם
 בצלמו.
 זהר דא בראשית קדמאה דכלא.

ובתרגום:

בראש צו המלך גלף גילופים בטוהר העליון מאור הקדרות, יצא תוך סתום
 שבסתימות מראש האין סוף. פקעת-עשן בגולם נעוצה בטבעת, לא לבן לא
 שחור ולא אדום ולא ירוק ולא גוון כלל. כאשר מדד בקו המידה עשה גוונים
 להאיר. בתוך המאור פנימה יצא מבוע אחד שממנו נצבעו גוונים למטה,
 סתום בתוך הסתומים בסוד אין סוף. בקע ולא בקע את האויר שלו, לא
 נודע כלל, עד שמתוך דחיקת בקיעותו האירה נקודה אחת, סתומה
 עליונה. אחר-כך אותה נקודה לא נודעה כלל,²⁹ ולפיכך נקראת 'ראשית',
 מאמר ראשון לכול.³⁰

²⁸ מלה זו, כאן ולהלן, כתובה באותיות גדולות בכמה כתבי יד, וכן בדפוס הראשון, מנטובה שי"ח (צילום עמוד זה מדפוס זה מצוי בדף האחרון של כרך זה של תרגום הזהר בזהר פריצקר מט).

²⁹ כך נראה, ולפי ההמשך המדבר על נקודה זו המתכסית בלבוש ובהיכל, וראה גם בהערה הבאה. ואפשר גם לתרגם 'אחר אותה נקודה לא נודע כלל', אך אז נידחק לפרש 'אחר' בהסתכלות מלמטה למעלה, מה שאינו מתאים להגיגו של הקטע כולו.

³⁰ לפי בבלי, ראש השנה לב ע"א 'בראשית נמי מאמר הוא'. מאחר שלפני 'מאמר' זה לא נאמר 'ויאמר' כמו בשאר המאמרות שבהם נברא העולם, דומה שיש לפרש את המלה 'מאמר' כבר בתלמוד לא רק כאמירה אלא גם כישות רוחנית בדומה למושג הלוגוס (logos) ביוונית. ואכן 'ראשית' שבראש התורה הובנה גם בתקופה העתיקה וגם בקבלת ימי הביניים כחכמת האל (בתרגום ירושלמי מתורגמת המלה 'בראשית' – 'בחוכמתא').

'והמשקלים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' [דנ' יב 3]. זהר סתום שבסתומים בטש את האויר אשר לו הנוגע ואינו נוגע באותה נקודה, ואזי התפשטה אותה 'ראשית' ועשתה לה היכל לכבודה ולתשבחתה. שם זרעה זרע להוליד לתועלת העולמות. וזהו סוד: 'זרע קדש מצבתה' [יש' ו 13].

זהר שזרע זרע לכבודו כאותו זרע של משי של ארגמן טוב, שמתכסה פנימה ועושה לו היכל שהוא תשבחתו ותועלת לכול. באותה 'ראשית' 'ברא' אותו סתום שלא נודע את ההיכל הזה. היכל זה נקרא 'אלהים', וזהו סוד: 'בראשית ברא אלהים' [בר' א 1].

זהר שממנו כל המאמרות נבראו, בסוד התפשטות הנקודה של זוהר סתום זה. אם בזה כתוב 'ברא', אין תמה שכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' [בר' א 27].

זהר זה 'בראשית', הראשון לכול.

ד. 'בריש' כרשב"י ובוצינא דקרדינותא

ר' אפרים מסידלקוב, נכדו של הבעש"ט, מוצא כבר במלה הראשונה של פסקה זו, 'בריש', רמז לרשב"י, ואף רמז לאביו זקנו, ממשיכו של רשב"י לפי הכרת החסידים. כי אותיות 'בריש' הן אותיות ראשי התיבות של 'ר' שמעון בר יוחאי, ואף אותיות ראשי התיבות של 'ר' ישראל בעל שם. לדעת ר' אפרים שני אלה נרמזים בראש הזוהר במלה 'בריש', שכן תורתם עתידה להביא את הגאולה, שעליה נאמר 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה' [שמות יד 8], ו'ביד רמה', לפי תרגום אונקלוס הוא 'בריש גלי'.³¹ פירוש זה הוסיף עוד אצל ר' יהודה אייזיק

כאמור אפשר שהמלים 'מאמר קדמאה לכלא' רומזים גם על היות מאמר זוהרי זה ראשיתו של הספרות הזוהרית.

³¹ אפרים מסידלקוב, דגל מחנה אפרים, ראש פרשת בשלח, ירושלים תשכ"ג, דף ק-קא. ראה: Moshe Idel, 'Mystical Redemption and Messianism in R. Israel Ba'al Shem Tov's Teachings', *Kabbalah* 24 (2011). p. 90 and n. 210.

ספרין מקומרנא, שמוסיף ומוצא במלה 'בריש' בנוסף לנזכרים גם את האר"י הקדוש ר' יצחק בן שלמה.³²

אינני מבקש לאמץ פירוש זה. לא רק ששכלנו היום קטן מלהכיל את הרעיון שהבעש"ט והאר"י רמוזים בראשית הזוהר, גם מציאת אותיות 'רשב"י במלה 'בריש' קצת גדולה עלי. ועוד קשה, שפירוש זה אינו מתחשב כלל בהמשך הפסקה הזוהרית וברעיונותיה. ועם זאת, עצם בקשת רמז לרשב"י בראשית הזוהר מתקבלת גם על דעתי, שהרי רשב"י הוא כאמור גיבורו של הזוהר, לחכמתו או להשראתו מיוחסים רעיונות הספר, ואישיותו היא נושא מרכזי בו, ואת בשורת הגאולה נושא הוא, אכן, גם בזוהר עצמו, לפי הבנתי.³³

מציאות השם 'רשב"י' במלה 'בריש' שבראשית הזוהר אינה חידוש של ר' אפרים. כך נמצא כבר בעריכות של כתבי האר"י מן המאה השבע עשרה, בספר פירושי הזוהר הלוריאניים זוהר הרקיע,³⁴ ואף בספר עמק המלך לר' נפתלי בן יעקב אלחנן בכרך, הספר הגדול והמקיף הראשון שנדפס על פי שיטת האר"י.³⁵ בפירושו מבקש אני לעיין כאן ביתר פרטות, כי בו משתלב רשב"י גם בתוכן הקבלי של מאמר ראשית הזוהר, ודומני שתובנה זו יכולה לעזור בפירושו. וזה לשון ר' נפתלי:

לכן אמר 'חלקת מחוקק שם ספון',³⁶ כלומר שעולם המלבוש³⁷ נקרא 'חלקת מחוקק', דהיינו הגליפו והשיעור של האותיות שם ספון וטמון,³⁸ והוא חלק ההשגה של משה רבנו עליו השלום וזהו הנתיב החמישים שלא השיגו משה רבנו עליו השלום³⁹ כמו שנאמר 'נתיב לא ידעו עיט'⁴⁰ [...]

³² וזה לשונו על אתר בפירוש הזוהר שלו, הנקרא זוהר חי (לבוב תרל"ה, מב ע"א): 'בריש רבי' שמעון "בר יוחאי רבי יצחק בן שלמה רבי ישראל בן שרה [הוא הבעש"ט] אלה נשמות מעולם התיקון שורש יש"י [יש' יא 10] "שמעון יצחק" ישראל אשר עליהם העולם עומד ונתקן ונתקיים אכ"ר [= אמן כן יהי רצון].

³³ על כך ראה ליבס, 'המשיח של הזוהר'.

³⁴ זוהר הרקיע, קארץ תקמ"ה, יח ע"ב. וראה לשונו להלן בהערה 42.

³⁵ ראה ליבס, עמק המלך.

³⁶ דב' לג 21: 'כי שם חלקת מחוקק ספון', ופירשו זאת רבים, וביניהם אונקלוס ורש"י, על קבורת משה.

³⁷ הוא עולם התורה הקדומה שנארגה בתוך המאציל, בתחילת פנייתו להאצלת העולמות, לפי קבלת האר"י בנוסח ר' ישראל סרוק.

³⁸ לפי פסוק סמוך לזה שבהערה שלפני הקודמת, דב' לג 19: 'ושפני טמוני חול'.

³⁹ ראה בבלי, ראש השנה כא ע"ב: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד'. ר' נפתלי מערב כאן את שערי הבינה עם נתיבות החכמה שבהם חקק האל את עולמו בראשית ספר יצירה.

⁴⁰ איוב כח 7. בקבלה נתיב זה כולל את כל נתיבות החכמה, ראה זוהר ח"ג, רנו ע"ב (רעיא מהימנא).

והחקיקה הזאת היא רמוזה בהזוהר בהתחלתו: 'בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפוי בטהירו עילאה'. פירוש: הרשב"י עליו השלום, הנרמז במלת 'בריש', נוטריקון 'רבי שמעון בר יוחאי', והוא ניצוץ משה רבנו ע"ה, שניהם השיגו אל 'ההורמנות' והשולטנות של דין החקיקה.⁴¹

ר' נפתלי (או מקורו הלוריאני) מוצא כמדומה רמז לרשב"י לא רק במלה 'בריש', אלא גם, ובראש וראשונה, במלה 'בוצינא', שבצירוף 'בוצינא דקרדינותא', שכן ברקע דבריו כאן על רשב"י כעל ניצוץ משה רבנו מצוי הצירוף 'בוצינא קדישא', שהוא בזוהר כינוי קבוע לרשב"י. השערה סבירה זו מתאמתת לפי מקום אחר בספר עמק המלך ששם פירש ר' נפתלי כינוי זה בזה הלשון:

וגם אל זה זכה ר' שמעון בר יוחאי עליו השלום, שהיה ניצוץ משה רבינו עליו השלום, ולכן קראו בזוהר בוצינא קדישא ניצוץ קדוש ממשה רבינו עליו השלום.⁴²

אין צורך להסכים עם ר' נפתלי על מקור זה לכינוי 'בוצינא קדישא' לרשב"י, ואני פירשתי במילוני בדרכים אחרות⁴³ (וגם ר' נפתלי עצמו אינו עקבי בפירוש זה, כי הוא רגיל לתרגם את 'בוצינא קדישא' המשמש כינוי לרשב"י דווקא בלשון 'פה קדוש'),⁴⁴ אך ההשוואה בין רשב"י למשה, וכן בין הזוהר ובין התורה, שר' נפתלי מוסיף ומפתחה בהמשך דבריו ובמקומות אחרים בכתביו,⁴⁵ היא באמת יסוד חשוב בזוהר, כפי שכבר תואר במחקר, על ידי ועל ידי אחרים.⁴⁶

⁴¹ נפתלי בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, שער ראשון (אחרי שערי ההקדמה), שער שעשועי המלך, פרק נב, דף ט טור א (מדפי העימוד השני). בפיסוק שלי והשלמת הקיצורים. והשווה תחילת ספר גן המלך, פירוש של ר' נפתלי לספר הזוהר, כתב יד בודלי, נויבאור 1856 (אוסף דוד אופנהיים 417), סימן תצלומו במתכ"י 18456, וכן כ"י ניו-יורק האוניברסיטה k882/2, סימנו במתכ"י 41509 (בראשית העימוד השני. ומשם הנוסח דלהלן): 'בריש הורמנותא דמלכא קדישא גליף גליפא בטהירו עלאה. כוונת הפה הקדוש בוצינא קדישא דנהורא רשב"י ע"ה הנרמז במלת ברי"ש וביאר לנו ג' תיבות אלו בראשית ברא אלהים כולם בעולם השעשוע'.

⁴² עמק המלך, שער יג, שער אבא ואמא, פרק מו, עט טור ב. והשווה זוהר הרקיע, שם (הערה 34): 'בריש הורמנותא. דע כי הרשב"י היה בו ניצוץ מרע"ה [= משה רבנו עליו השלום] ודורו הי' [ה] בבחי' [ת] דור דעה ולכן התחיל ספר הזוהר במלת בריש ר"ת [= ראשי תיבות] בן ר' יוחאי שמעון'.

⁴³ ראה ליבס, מילון, ערך 'בוצינא', ס' 18, עמ' 139-140.

⁴⁴ דוגמה לכך ראה במובאה שבהערה 41 לעיל. על תרגום זה ראה ליבס, זוהר וארוס, במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 106 והערה 257.

⁴⁵ כך למשל באריכות בהקדמת ספר עמק המלך, דף ז טור ג (בעימוד הראשון שבספר), וכן בספרו תקוני שבת, פרק טז. ספר זה, גם הוא לר' נפתלי בעל עמק המלך, נדפס רק לאחרונה בסוף ההוצאה החדשה של ספר עמק המלך, הוצאת יריד הספרים, ירושלים תשס"ג, עמ' 1096 טור ב.

⁴⁶ ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 105-107 (ליד הערה 73), וכן ליבס, הזוהר והתיקונים, עמ' 251-301. שם הראיתי איך גוף הזוהר מעדיף את מעלת רשב"י על משה, אך ספרות תיקוני הזוהר מעדיפה את משה. וראה הוס, חכם עדיף מנביא.

ובעיקר, אין ספק גם בעיני שיש קשר בין 'בוצינא דקרדינותא' שבמשפט הראשון דלעיל של ספר הזוהר, לבין 'בוצינא קדישא', ככינויו של רשב"י. קשר זה, שעומד ברקע פעילותו של בוצינא דקרדינותא, הופך לוודאי בחלק השני של הפסקה דלעיל, המתארת את פעילותו של אותו בוצינא בשלבים נמוכים יותר של תהליך האצילות. אז משנה הוא את שמו ונקרא בשם 'זוהר', שהוא כידוע גם שמו של הספר, שפסקה זו היא ראשיתו. שינוי זה מתבטא גם בפסוק המשמש כסיסמה זוהרית, 'והמשכלים יזהרו כזהר הרקיע', המופיע כאן כפתיחה לדברים על 'זוהר'.

על כך עמדתי כבר במאמר קודם, הנקרא 'זוהר וארוס', שנושאו הוא אותו 'זוהר', והראיתי שזה וכמוהו גם 'בוצינא דקרדינותא' (שמו תורגם לעתים כ'שמחת לב'),⁴⁷ הוא כח היצירה הפועם הן אצל המאציל העליון, בבוראו את העולמות, והן בלב המקובל, היוצר את ספר הזוהר, ובמידת-מה יוצר גם את יוצרו העליון, המתואר בספר זה. זוהר זה הוא גם אַרוֹס, יצר האהבה וההולדה, שבשלב מסוים במהלך האצילות מזדהה עם 'צדיק יסוד עולם', אבר הזכר של מעלה, שבעולם הזה מיוצג על ידי ר' שמעון בר יוחאי, שהוא אחראי כמובן גם על היצירתיות הזוהרית.⁴⁸

ואכן פעילות כזאת מתאימה לתיאורו של בוצינא דקרדינותא במאמר הזוהר הראשון. עליו נאמר כאן שהוא מקור הגוונים המאירים בעולמות התחתונים, וזאת פועל הוא בהיותו 'מדיד משיחא', כלומר מודד בקו המידה. מדידה כזאת מתוארת באריכות במאמר זוהרי אחד, המכונה אכן בפי המקובלים 'מאמר קו המידה'.⁴⁹ מדידה זו היא שם גם פעילותו של האל, שמדידתו היא יצירתו ובאמצעותה נותן הוא לעולמות הנמדדים את פרצופם הייחודי, וגם פעילותו של האדם המקובל, המחזיק גם הוא בידי את קו המידה,

⁴⁷ ליבס, זוהר וארוס, עמ' 80, הערה 85 ולידה, וראה גם להלן בהערה 100. תרגום זה מתאים לאופיו של בוצינא דקרדינותא, גם אם קשה לאמץ את האטימולוגיה היוונית שביסודו. תרגום זה מצוי בפירושו של ר' מנחם די לונזאנו, במילון 'מעריך' ערך 'קרדינותא', והוא גוזר 'קרדינותא' מן המלה היוונית kardi/a שפירושה לב. עם זאת אפשר למצוא אולי קשר אחר בין קרדינותא ללב, בהכרה שהמשפט הזוהרי הראשון, 'בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה בוצינא דקרדינותא', נוצר גם כפרפראזה על המשפט הראשון של ספר יצירה: 'בל"ב נתיבות פליאות חכמה חקק יח', 'ל"ב הוא גם לב (כפי שפירשו רבים), וזה מקביל אולי לקרדינותא.

⁴⁸ ליבס, זוהר וארוס, בעיקר עמ' 73-80, הערה 42 ואחריה.
⁴⁹ זוהר חדש, נו טור ד – נח טור ד. פרשת ואתחנן (פירוש על קריאת שמע).

המכונה שם גם בכינוי 'בוצינא דקרדינותא', ובאמצעותו יודע הוא למדוד ולתאר את הישויות העליונות. מדידתו של המקובל האידאלי, שבוודאי מזוהה עם רשב"י, אינה מוגבלת רק למימד המקום. הוא יודע גם את מידת התפתחותם של אותן ישויות גם במרחב הזמן, וכך יכול הוא לעמוד גם על עת הקץ, על זמן ביאת המשיח⁵⁰ (המלה 'משיחא' שבפסקתנו, בנוסף להוראת מדידה אפשר אפוא שמרמזת גם על המשיח).

אופיו היצירתי של בוצינא דקרדינותא משתקף היטב גם בחלק השני של מאמר ראשית הזוהר דלעיל, בשעה שנקרא הוא כבר בכינוי 'זוהר'. שם מתואר הוא כמי שטווה סביב זחל תולעת המשי, הוא נקודת החכמה, את לבושי היכלו. את אלה יש לדעתי לפרש גם על העולמות הנאצלים מן האל היחיד, וגם על המיתוסים הנרקמים סביבו בספר הזוהר, שגם עליהם אחראי אותו כח יצירות ארוטי, הוא רשב"י. על כך הרחבתי במאמר מיוחד, שבו מצאתי התאמה בין ציורו של אָרוֹס כ'טוואי מיתוסים' בפי ספפו, המשוררת היווניה העתיקה, לבין הכוח המכונה 'זוהר' בספר הזוהר, הדומה כאמור לאָרוֹס.⁵¹

על פי זיקתו של 'בוצינא דקרדינותא' לרשב"י נוכל להסביר גם את המשפט שבסוף הפסקה (בתרגום):

זוהר שממנו כל המאמרות נבראו, בסוד התפשטות הנקודה של זוהר סתום זה. אם בזה כתוב 'ברא', אין תמה שכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'.

פירוש: אם האל ברא את העולמות ב'זוהר' אין לתמוה על דברי התורה על בריאת האדם בצלם אלהים, ואין לראות בהם אנתרופומורפיזם, שכן הצלם עליו מדובר כאן אין עיקרו בתמונה גופנית משותפת אלא באותו 'זוהר', שבעזרתו ברא האל את כל ברואיו, הוא כוח היצירה המצוי גם באדם (ובראש וראשונה

⁵⁰ על הרעיון ומקורותיו ראה ליבס, מילון, עמ' 146-147, בתוך הדיון הנרחב על 'בוצינא דקרדינותא'. ערך 'בוצינא' ס' 51.
⁵¹ ראה ליבס, מתוק מר.

ברשב"י) ובו גם האדם מוסיף ובורא ויוצר.⁵² הזוהר רומז כאן לתמיהה המפורסמת, שהרמב"ם פתח בה את ספרו (מורה נבוכים א, א), ופתר אותה בהצביעו על השכל כמכנה המשותף בין האל לבין האדם, המאפשר למצוא באדם את צלם אלהים, אותו שכל שהוא היסוד שעליו נבנה הספר הפילוסופי מורה נבוכים. בדומה לכך הזוהר גם הוא מוצא מכנה משותף המצדיק את הכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', וגם הוא מוצא זאת ביסוד ספרו, אך אצלו אין המדובר בשכל אלא, כאמור, ביסוד היצירתי, הוא האָרוס הנקרא בפיו 'זוהר'.

ואולי 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' נוגע לרשב"י גם באופן אחר: ר' שמעון נחשב בזוהר לבנו של האל (זוהר ח"ג, סא ע"ב), ו'ברא' מ'בראשית ברא' פורש בזוהר גם מלשון 'ברא' בארמית שפירושו בן.⁵³ ואולי זאת הסיבה שלדעת הזוהר אין תמה בקביעת הפסוק 'ויברא אלהים את האדם בצלמו': האדם המכוון בפסוק זה אינו אלא רשב"י,⁵⁴ והוא אכן דומה לאל בשל הזוהר הפועם בשניהם. ואולי זה גם מה שעומד ברקע דבריו של הפייטן, ר' שמעון אבן לביא, שבשירו המפורסם 'בר יוחאי אשריך', אמר על גיבורו זה: 'נעשה אדם נאמר בעבורך'.⁵⁵

ה. בוצינא דקרדינותא כרשב"י וכנחש

אם כן הוא, למה בראש הזוהר נכתב 'בוצינא דקרדינותא' ולא 'בוצינא קדישא', כינוי הרגיל של רשב"י? לדעתי מפני שראשית ראשיתה של האצילות הוא מקום גבוה מדי כדי למצוא שם את רשב"י בצורתו המגובשת, לכן נקרא הוא 'בוצינא דקרדינותא', כלומר 'מאור הקדרות', לפי תרגומי, או 'שביב הקדרות',

⁵² אחרים (תשב"י ומט) סברו שהתמיהה היא אודות השימוש בפועל ברא, כאשר אין מדובר בבריאת יש מאין. אבל ראיית 'ברא' כפועל מיוחד לבריאת יש מאין אינה נחלת הכול ואיננה בזוהר, ו'ברא' מופיע בבראשית פרק א לא רק בנוגע לאדם, אלא גם לגבי התנינים הנזכרים לפניו.

⁵³ זוהר ח"א, ג ע"ב. וראה על כך ליבס, השפעות נוצריות, עמ' 52-55.

⁵⁴ מצינו תקדימים לפירוש פסוק זה על גיבור מסוים שאינו אדם הראשון. לפי ספר הבהיר (מהדורת אברמס סעיף 6) האדם שנברא בצלם אלהים הוא אברהם, ובנצרות הוא ישו (ראה האיגרת אל הקולוסיים ג 10-11).

⁵⁵ מקור אחר לשורה זו שבפיוט ראה ליבס, בר יוחאי, עמ' 130-131, ליד הערה 46.

לפי אחרים.⁵⁶ הצירוף 'בוצינא דקרדינותא' נחקר כבר רבות, על שימושיו ומקורותיו, הן על ידי, שהקדשתי לו במילוני מאמר ארוך ביותר,⁵⁷ והן על ידי אחרים,⁵⁸ ועתה מבקש אני להוסיף גוון נוסף: 'בוצינא דקרדינותא' הוא 'בוצינא קדישא' בקדרותו, בשעה שעדיין אינו ממש מודע לעצמו ולהווייתו. זאת אפשר לחזק בכך, שבמאמר מקביל, במקום 'בוצינא דקרדינותא' נאמר 'בוצינא קדישא סתימא'.⁵⁹

אפיונו של אותו מקום עליון כחסר מודעות, עולה גם מן הפירוש לפסקה זו שצוטט לעיל מספר עמק המלך, שמציג כזכור את מקום החקיקה והגליפה כ'חלקת מחקק ספון וטמון', וכנתיב החכמה שנבצר אומנם ממשה להשיגו ובכל זאת מתואר כאן כ'חלק ההשגה של משה', בקביעה שרשב"י ומשה 'שניהם השיגו אל ההורמנות והשולטנות של דין החקיקה'.

בצירוף 'ההורמנות והשולטנות של דין הגליפה' מבטא יפה בעל עמק המלך שם את גון הדין הקשה הנלווה לפעילות האלימה של ראשית האצילות, הכרוכה גם בבטישה ובקיעה, בדין ואף במות, אם נצרף לכאן את מיתוס מות מלכי אדום, המתאר את ראשית האצילות בספרות האידרא.⁶⁰ לא ברור הדבר מלשון המשפט הזוהרי הראשון ומקבילותיו אם בוצינא דקרדינותא הוא האחראי לגליפה הראשונה, כפי שהוא אחראי לבטישה הבאה אחריה, או שהוא עצמו נוצר מאותה בטישה שבטש מי שלא נזכר בשמו, המאציל העליון שאינו נודע.

בציטוט דלעיל בחרתי אומנם לפסק את המשפט הזוהר הראשון באופן שיכלול בסופו גם את 'בוצינא דקרדינותא': 'בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא', וזאת לא כמו רבים אחרים שצירפו 'בוצינא דקרדינותא' למשפט שאחריו. בעשותי כך התחשבתי גם בגרסאות הזוהריות הרבות המוסיפות ואו החיבור לפני המלה הבאה, 'ונפיק', אך השיקול העיקרי

⁵⁶ במלים 'שביב הקדרות' תורגם כאן 'בוצינא דקרדינותא' בידי המקובל איש המאה השש עשרה ר' שמעון אבן לביא, לביא, כתם פז, כרך א, מב טור ג. ישעיהו תשבי תרגם 'שביב של קדרות'. תשבי, משנת הזוהר, כרך א עמ' קסג.

⁵⁷ ליבס, מילון, עמ' 146-151, ערך בוצינא ס' 51.

⁵⁸ ראה הערתו הארוכה והיפה של דניאל מט בתרגומו, זוהר פריצקר מט, כרך א, עמ' 107-108. שם תימצא גם ביבליוגרפיה נוספת.

⁵⁹ זוהר ח"א, ב ע"א (הקדמת ספר הזוהר), והשווה שם, ג ע"ב.

⁶⁰ ראה על כך ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, עמ' 66-68 (נספח ראשון).

בפסוק זה היה להתאים את תבנית המשפט הזוהרי הראשון לתחילת התורה: 'בראשית ברא אלהים', ולתחילת ספר יצירה: 'בל"ב נתיבות פליאות חכמה חקק יה'. לפי תבנית זו 'בוצינא דקרדינותא' מקביל אומנם ל'אלהים' שבראשית התורה, אך אין ללמוד מכאן שהוא בהכרח גם נושא הפועל 'גליף' ומבצע את פעולת הגליפה, שהרי אף 'אלהים' שבפסוק 'בראשית ברא אלהים' מפורש כאן, בהמשך הפסקה הראשונה של הזוהר, כמושא הפועל 'ברא' ולא כנושא, פירוש שידוע גם ממקורות אחרים של תורת הסוד היהודית.⁶¹

בשלב ראשוני זה של האצילות, בוצינא דקרדינותא מתואר אכן בגוונים קודרים, אם בכלל גוונים הם: לא לבן לא שחור ולא אדום ולא ירוק ולא גוון כלל. כמו כן מתואר הוא במלים 'קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא'. 'קוטרא' פירושו בזוהר גם 'קשר' או ריכוז של הוויה רוחנית, וגם 'עשן'. מלה זו מצויה לעתים, כמו בפסקה שלנו, גם בסמיכות למלה 'הורמנא' שפירושה 'צו או רצון', כמו במשפט 'קוטרא דהורמנא בארעא אתפסת' ('ח"א, צד ע"ב), המתאר התגבשות בעולם העליון של צומת עצבים או של מחשבה, אשר יורדת אחר כך לארץ והופכת לחומת אש (בדומה לתיאורי האש היורדת מן השמים אל העוסקים במעשי מרכבה בספרות התלמודית).⁶²

ההוויה הקשה של 'קוטרא' ומלים דומות לה עולה גם ממקבילות זוהריות הנזקקות לאותה טרמינולוגיה: במקום אחד מצינו את הצירוף 'נעיצו קטירא' כסמל לעולם הרע, סמאל המזדווג בנקבה שלו,⁶³ ובמקום אחר מתואר איך עולם הדינים נוצר כאשר 'מגו הורמנותא דמלכא' מתפרש 'חד התוכא דקטורא דגולפא'.⁶⁴ ורושם זה מתקבל בוודאי גם כאן במאמר ראשית הזוהר, כאשר בוצינא דקרדינותא לובש צורה של פקעת-עשן של חומר גולמי נעוצה בטבעת. גם כאן עולה על הדעת קונוטציה סקסואלית, ואולי אף אוטו-ארוטית, שכן הטבעת שננעץ בה אותו קוטרא, היא לדעתי, בראש וראשונה, אותה פקעת עשן בעצמה. גם כאן (כמו במשפט הראשון) אפשר למצוא את עקבותיו של ספר

⁶¹ על פירוש זה ותולדותיו ראה ליבס, השפעות נוצריות, עמ' 62-63, ליד הערה 59.

⁶² בבלי, חגיגה יד ע"ב; שיר השירים רבה א, נג. וראה על כך, ליבס, אלישע, פרק שמיני, עמ' 106-109.

⁶³ זוהר ח"א, קמח ע"א. נעיצת 'קטירא' היא תיאור קשה של זיווג בנקבה.

⁶⁴ זוהר ח"א, קט ע"ב.

יצירה, שגם בו (א ז) נמצא ציור דומה לטבעת עשן זו: 'עשר ספירות בלימה נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת',

תיאורו של בוצינא דקרדינותא כטבעת עשן מעלה על הדעת גם תמונה זוהרית אחרת: תמונת נחש האוחז את זנבו בפיו. נחש כזה, ומקומו בראשית האצילות, מתואר בספרא דצניעותא, החטיבה הזוהרית שנחשבת לעמוקה וסודית במיוחד:⁶⁵

גלופי דגליפין, כחיזו דחויא אריך ומתפשט לכאן ולכאן. זנבא ברישא. רישא אחורא כתפין⁶⁶ אעבר וזעים נטיר וגניז.⁶⁷

ובתרגום:

גילופי גילופין, כמראה נחש ארוך ומתפשט לכאן ולכאן. זנבו בראשו, ראשו אחרי הכתפיים, מתעבר וזועם, נטור וגנוז.

נחש קשה זה, גורם לחורבן ורעידת אדמה (בדומה למה שנמצא בתרבויות שונות במיתוסים אודות האוקיאנוס, שגם הוא מתואר לעתים כנחש שזנבו בפיו), וזמן שלטונו, לפי ספרא דצניעותא, הוא בימים הקדומים של אחדות המציאות של ראשית האצילות, וכן גם לעתיד לבוא, כשיחזרו כל העולמות ויבלעו מחדש במאציל הראשון. על עניין זה כתבתי במאמר שנקרא 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י',⁶⁸ והראיתי שנחש זה מייצג גם את ר' שמעון בר יוחאי, שיש לו, לפי מקבילות רבות, בצד הווייתו החברית האוהבת והמקיימת, גם הוויה יחידאית והרסנית. בהוויה זו התקיים רשב"י בראשית דרכו לפני שצירף אליו את חבריו באידרא רבא, ואף בסופו ביום מיתתו באידרא זוטא. תיאור מות רשב"י והטלטול העולמי הכרוך בכך הוא גם סיומו של הזוהר⁶⁹ (הדפים המעטים שאחרי אידרא זוטא נראים כתוספת לסידור המקורי), ואם כך,

⁶⁵ על ספרא דצניעותא ומעמדה בזוהר ראה ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, עמ' 15-20 (ליד הערה 53). וראה ליבס, תורת היצירה. פרק 18.

⁶⁶ נוסח אור יקר: 'אחזר אכתפין'. נוסח הדפוסים המאוחרים: 'אחיד אכתפין'.

⁶⁷ זוהר ח"ב, קעו ע"ב (ספרא דצניעותא פרק א), לפי נוסח דפוס מנטובה שי"ח.

⁶⁸ ליבס, מרעיש הארץ.

⁶⁹ זוהר ח"ג, רצו ע"ב, אידרא זוטא. המצב הקודר של העולם אחרי מות רשב"י מתואר בזוהר ח"א, ריז ע"א. על תיאור זה ומשמעותו ראה ליבס, כוח המלה, עמ' 174-176 (בסוף המאמר), וכן ליבס, הזוהר והתיקונים, עמ' 295 והערה 282.

אין תמה בכך שהוא רמוז גם ב'בוצינא דקרדינותא', ובדרך בריאתו האלימה שבפיסקת ראשית הזוהר.

גם המלים 'גלופי דגליפין', פתיחת תיאור הנחש של ספרא דצניעותא, רומזים ומצביעים כמדומה אל 'גליף גליפו' שבפסקת הזוהר הראשונה. ואכן מפרשי הזוהר, כגון נתן העזתי,⁷⁰ והגאון מווילנא,⁷¹ חיברו בין שני אלה וראו בהם עניין אחד. ואפשר שבמלים 'גליף גליפו' עצמן בצד תמונת הגליפה והחקיקה חבויה עוד קונוטציה – גלילת גוף הנחש סביב הטהירו שהוא בוטש בו ובוקעו.

סברה זו תתחזק לפי מאמר זוהרי מקביל, שגליפת הטהירו מתוארת בו בלשון גלגול, 'גלגולי טהירין', וזה לשונו:

מתניתין בטהירו בריש הורמנות' דמלכא גליף תשע גליפין בגלגלי (ס"א בגלגולי)⁷² טהירין וחד טמיר ולא ידיע גליף גליפין ובטש גו בוצינא חדא.⁷³

הטהירו הנגלף מתחלק כאן לתשעה 'טהירין' (גם במקבילה נוספת למאמר ראשית הזוהר מדובר לא על 'טהירו' אלא על 'טהירין').⁷⁴ תשעה אלה ניתנים להשוואה לתשעה 'היכלין' הנקראים גם 'אין סוף' במאמר זוהרי מפורסם, המכונה בפי המקובלים 'מאמר הרעותין'.⁷⁵ לפי מקור זה, ישויות אלה אינן מבקשות אלא לחזור למקורן ולהידבק בו, וכך להרוס את העולם.⁷⁶ ובכלל המילה 'טהירין', אין לה בזוהר דווקא קונוטציה של טהרה, איפכא מסתברא,

⁷⁰ ראה להלן הערה 100.

⁷¹ אליהו בן שלמה, ספרא דצניעותא, דפוס האלמנה והאחים ראם, ווילנא תרע"ג, יא טור ב.

⁷² סוגריים אלה וחילוף זה נמצאים בגוף הטקסט בזוהר דפוס קרימונה. ס"א = ספרים אחרים, כלומר כתבי יד נוספים שהיו לפני המדפיסים.

⁷³ מאמר זה, שאינו נמצא בזוהר דפוס מנטובה והמהדורות ההולכות בעקבותיו, מצוי בזוהר קרימונה שי"ט, פרשת בראשית, טור ע"ב. וכן בזוהר חדש, קכא טור ד (לפי מהדורת מוסד הרב קוק). בזוהר חדש מצוי המאמר בתוך חלק התיקונים, אך אין ספק שהוא שייך לגוף הזוהר, ולחטיבת המתניתין, כמצוין בתחילתו.

⁷⁴ זוהר ח"א, לח ע"א: 'אמר רבי שמעון הא תנין דכד ברא קב"ה עלמא גליף בגילופי דרזא דמהימנותא גו טהירין'. לפני קטע זה בדפוס מנטובה, ובעקבותיו ברוב הדפוסים, יש רווח גדול, ובו נדפסת המלה 'בראשית' באותיות גדולות, ללמדך שכאן היא התחלת פרשת בראשית, או ספר הזוהר כולו, בכמה כתבי יד שהיו לעיני המדפיסים. הלשון 'אמר רבי שמעון הא תנין' מלמד שקטע זה מצטט קטע אחר, ואולי את מאמר ראשית הזוהר דלעיל. אפשר גם שכאן הוחלפה המלה הקשה 'הורמנותא' במלה 'מהימנותא' הרגילה בזוהר.

⁷⁵ זוהר ח"א, סה ע"א. ובמקבילות בח"ב רכו ע"א; רלט ע"א. מאמר זה העסיק מאוד את המקובלים ולעיתים מכונה הוא בפייהם אף בכינוי 'אידרא'.

⁷⁶ ראה ליבס, מילון, עמ' 320, ערך גלגולא ס' 104 'גלגולי טהירין'. רעיון זה, השאוב ממאמר זוהר זה, היווה יסוד לקבלה השבתאית מיסודו של נתן העזתי. ראה ליבס, צדיק יסוד עולם, עמ' 309 הערה 74.

'טהירין' הם שם זוהרי נפוץ למלאכי חבלה,⁷⁷ ואלה קשורים דווקא לטומאה, כפי שאומר הזוהר (בתרגום): 'בא אדם להיטמא, כמה חבילות של טהירין [= מלאכי חבלה] מזדמנות לו'.⁷⁸

ו. ביצה ונחש

ועוד תמונה מצויה ברקע תיאור הטהירו הנבקע במאמר הזוהר הראשון: תמונת ביצת ציפור הנבקעת ומולידה גוזל. על עניין זה עמדתי במאמר בשם 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס'.⁷⁹ שם הראיתי שהמיתוס האורפי, שפותח באלכסנדריה ההלניסטית וחלקים ממנו נשתמרו בכתבי הפילוסופים הניאו-אפלטוניים, הכיל יסודות יהודיים, ואלה שבים ומופיעים בספר הזוהר. וכך האלוהות האורפית הנקראת אריקאפיוס, שהיא במקורה (על כך כבר הצביע לפני החוקר רוברט אייזלר) 'ארך אפיים' העברי, מולידה ארבע חיות, הזהות לחיות המרכבה של יחזקאל. אלהות זו בוקעת לפי המקורות האורפיים מתוך ביצה, בתיאור דומה לזה שבפסקת הזוהר הראשונה. אומנם בתיאור הזוהרי הביצה אינה נזכרת במפורש, אך לא קשה להכירה שם, ואכן הוכרה ככזאת גם בפירושו של המקובל שבתאי ר' ליבלי פרוסניץ. נוסף על כך, הביצה מתוארת כ'ביצת אויר', ולעיתים גם כ'אויר' סתם, גם במקורות המיתוס האורפי, ואויר זה נבקע על ידי אור, וכך הוא גם במאמר הראשון בזוהר, המדבר על מאור, בוצינא, הבוקע אוויר ('בקע ולא בקע אוירא דיליה'), ותיאור זה עוד מוסיף מתפתח בדפי הזוהר הבאים.⁸⁰

עוד שיערתי באותו מאמר על המיתוס הקבלי-אורפי, שמיתוס הביצה הנבקעת מצוי גם במקורות יהודיים אחרים שקדמו לזוהר, כגון בחרוז מפורסם ב'כתר מלכות' לר' שלמה בן גבירול: 'וקרא אל האין ונבקע ואל היש ונתקע', חרוז שכבר העירו חוקרים על זיקתו למאמר הזוהרי הראשון, שהטהירו הנבקע

⁷⁷ משמעות זו מושפעת כנראה מ'טהירין', הם שדי הצהרים הנזכרים בתרגום ירושלמי לבמ' ו' 24.

⁷⁸ זוהר ח"א, קכה ע"ב. ובמקור: 'אתי בר נש לאסתאבא, כמה חבילין טהירין אזדמנו ליה'.

⁷⁹ ליבס, אורפיאוס.

⁸⁰ ראה זוהר ח"א, טז ע"ב. שם מדובר על האות יוד, הזהה לנקודה של המאמר הראשון בזוהר, שיצאה מן האויר הנבקע, וכתוצאה מכך מן המלה 'אויר' נותר רק 'אור'.

בו מזוהה עם 'אין' כפי שאפשר להיווכח ממקבילה זוהרית⁸¹ (אפשר אף שהמלה 'אין' שכאן רומזת גם לביצה, שהיא ביוונית 'איוין' ח/ס(?w)). ואף אפשר שהצדק עם אותם חוקרים שמצאו דגירת עוף על ביצתו גם ברקע המקורי של הפסוק 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' (בר' א 2).

ועתה מבקש אני להוסיף עוד הקבלה בין מיתוס בקיעת הביצה במקורות האורפיים לבין דברי המאמר הראשון בזהר. משעמדנו על אופיו הנחשי של בוצינא דקרדינותא הבוטש בטהירו ובוקע את האוויר, נכון לציין שגם במיתוס האורפי, בוקע הביצה נחש הוא.

כך נמצא בתיאוגוניה האורפית שניסח ככל הנראה הירונימוס איש מצרים ההלניסטית, חכם שכתב את קדמוניות הפיניקים, ואולי היה מלך צור.⁸² לפי דבריו, כפי שסוכמו בפי האפולוגיסט הנוצרי אתנאגורס, אותו נחש גם הוליד ביצה עצומה ומלאה זו, אשר נבקעה לשניים בכח מולידה, מתוך חיכוך.⁸³ המלה 'חיכוך', ביוונית *paratribh*, משמעה שפשוף או הכאה של גוף בצדו של גוף אחר, ויש לה לעתים גם קונוטציה סכסואלית, כזיווג,⁸⁴ מה שמתאים בוודאי גם לבטישה ולבקיעה של בוצינא דקרדינותא במאמר ראשית הזהר.

נחש, או ליתר דיוק דרקון (*dra/kwn*), אורפי זה נקרא בשם 'זמן' (ביוונית 'כרונוס') או גם 'הזמן שאינו מזדקן' ('כרונוס אגראוס' *xro/nov a0gh/raov*),⁸⁵ וכינוי זה מתאים בהחלט גם לנחש שזנבו בפיו של ספרא דצניעותא, המציין שם את המחזורים הקוסמיים (שמיטות).⁸⁶ נחש כזה, אורבורוס, דומה שאכן שימש כסמל לאלהי ישראל, שכן בספרות המאגית של שלהי העת העתיקה נמצא ציור של ציץ הכהן הגדול, המצויר כ'חותם שלמה' שעשוי מאותיות השם המפורש,

⁸¹ ראה להלן, אחרי הערה 98.

⁸² הוא נקרא הירונימוס המצרי בפי יוספוס פלאוויוס, ולדעת טרטוליאנוס היה הוא מלך צור. ראה ווסט, שירים אורפיים, עמ' 177-178.

⁸³ קרן, פרגמנטים אורפיים. פרגמנט 57, עמ' 137. ובתרגום אנגלי, ווסט, שירים אורפיים, עמ' 180.

⁸⁴ ראה בערכו במילון *Evangelinus Apostolides Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. ובהפניה לאפיפאניוס שם.

⁸⁵ כך בסיכום מקביל של התאוגוניה האורפית של הירונימוס, הנמצא בספר על הראשיות (*De Principiis*) מאת דמסקיוס (האחרון לראשי האקדמיה האפלטונית הפגאנית שנסגרה על ידי הקיסר יוסטיניאנוס במאה הששית לספירה). קרן (הערה 83), פרגמנט 54, עמ' 130. ובתרגום אנגלי ווסט (הערה 82), עמ' 178.

⁸⁶ זה המקום היחידי בזהר שנוקט בתורת השמיטות. ראה על כך ליבס, צדקת הצדיק, עמ' 288-291, וליד הערה 770.

ומוקף בעיגולו של הנחש הבולע את זנבו.⁸⁷ הציץ של הכהן הגדול מונח היה על מצנפתו (וי' ח 9), ועל קשרה של זו לנחש העליון נעמוד באריכות להלן, בחלק השני של מאמר זה.

בתיאוגוניה האורפית דלעיל נוסף לנחש גם שם של גיבור בשר ודם: הרקלס. ואולי מותר להשוות גם זאת לבוצינא דקרדינותא הזוהרי, שלפי דרכנו מיוצג גם הוא בדמות גיבור אנושי, ר' שמעון בר יוחאי.

ז. הורמנותא והשבתאות

בהקשר זה כדאי לעיין גם בראשיתו של המשפט הראשון בזוהר, 'בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה בוצינא דקרדינותא'. הצירוף 'הרמנא דמלכא', מצוי בתלמוד הבבלי במשמעות צו המלך,⁸⁸ או רשות שניתנה מטעם המלך,⁸⁹ ובעיקבות שימוש זה משמשת המלה 'הרמנא' גם כציווי אלהי, כגון בצירוף 'הרמנא דרחמנא'.⁹⁰ 'הרמנא' כשלעצמה מקורה בלשון הפרסית, ובפרסית חדשה, ובעקבותיה בתורכית, צורת המלה היא 'פירמאן', כגון אותו פירמאן ידוע, רשות לייסוד ישות מדינית יהודית בארץ ישראל, שביקש הרצל מן הסולטן התורכי (רשיון דומה שביקשו הציונים מן האנגלים נקרא באנגלית charter).

משמעות זו הולמת היטב את המשמעות העיקרית שבמאמר ראשית הזוהר. 'הורמנותא דמלכא' היא הצו, הרשות או התעוררות הרצון הראשונה של האל לייסד מציאות שמחוץ לעצמו. אך אל משמעות זו מתוספת, כך דומה, גם קונוטציה שנוגעת לזוהר כספר ולמחברו רשב"י, ולפיה 'הורמנותא' היא גם הרשות או ההסכמה מלמעלה שניתנה לחיבור הספר. אפשר למצוא תקדים לכך בשימוש שעושה במלה זו המשפט הראשון של הפיוט 'אקדמות', שנאמר בחג

⁸⁷ ראה על כך גידי בוהק, 'מיתוס יהודי במגיה הפגנית בעת העתיקה', המיתוס ביהדות (בעריכת משה אידל ואיתמר גרינולד), הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשס"ד, עמ' 103. תודה רבה לביטי רואי שהפנתה אותי למקום זה.

⁸⁸ בבלי, גיטין נז ע"ב; בבא מציעא פג ע"ב ועוד.

⁸⁹ בבלי, ברכות נח ע"א. חולין נו ע"ב ועוד.

⁹⁰ בבלי, תמורה ד ע"ב (גרסה זאת, במקום 'מימרא דרחמנא' הנדפס, הובאה בערך 'הרמנא' במילון: Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*).

השבועות לפני קריאת התורה. פיוט מפורסם זה, שנתחבר במאה האחת-עשרה, פותח במלים: 'אקדמות מלין ושריות שותא, אוולא שקילנא הרמן ורשותא', ותרגומו: 'כהקדמת הדברים וראשית השיחה, תחילה אטול הסכמה ורשות'.

ההסכמה מלמעלה שקיבל רשב"י לבדו לגילויי סודות הזוהר נזכרת גם בכמה מקומות בחלק העיקרי של הספרות הזוהרית, כגון בהכרזה (בתרגום עברי), 'אין רשות לבני העולם לומר דברים סתומים ולפרשם, חוץ מאשר בוצינא קדישא ר' שמעון, שהרי הקב"ה הסכים על ידו',⁹¹ אך מקבילה מדויקת ביותר לפירוש כזה למשפט הראשון של הזוהר תימצא בספר תיקוני זוהר, שפותח בהכרזה על רשות שניתנה לרשב"י לחבר את ספר הזוהר, כאומרו (בתרגום):

'והמשכילים יזהרו כזהר הרקיע' [דנ' יב 3]. 'והמשכילים' אלה ר' שמעון והחברים. 'יזהרו' כאשר התכנסו לעשות חיבור זה,⁹² רשות ניתנה להם [...] ועלת הכול⁹³ נתנה רשות לכל השמות הקדושים [...] לגלות להם רזים טמירים [...] שלא ניתנה רשות לגלותם עד שיבוא דורו של מלך המשיח.⁹⁴

יתר על כן. אפשר אולי לזהות גם את המלה 'הורמנותא' עם ר' שמעון, כמלה נרדפת במידת-מה לבוצינא דקרדינותא המופיע בסוף המשפט. 'הורמנותא דמלכא' יהיה אפוא גם הוא נושא של 'גליף' (במסגרת פירוש זה אפשר לראות במלה 'ברי' לא חלק של המשפט אלא רק צורה מקוצרת של הכותרת, המרמזת לפסוק המתפרש, 'בראשית'). פירוש כזה מתבסס על נוסח דברי ר' אלעזר בן ר' שמעון בר יוחאי המתאר עצמו בתלמוד, ואומר (לפי אחת

⁹¹ זוהר ח"ג, קנט ע"א: 'לית רשו לבני עלמא למימר מלין סתימין ולפרשא לון, בר בוצינא קדישא רבי שמעון, דהא קודשא בריך הוא אסתכם על ידו'.

⁹² הוא ספר הזוהר, ששמו רמז ב'יזהרו'.

⁹³ במקור 'ועלת על כלא' שמתפרש כאן גם כ-הנעלה על הכול.

⁹⁴ תיקוני זוהר, הקדמה, דף א ע"א. ובמקור: 'והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע וגומר, והמשכילים אלן רבי שמעון וחבריא, יזהירו כד אתכנשו למעבד האי חבורא, רשותא אתיהיב להון [...] עלת על כלא יהיב רשו לכל שמהן קדישין ולכל הויין ולכל כנויין לגלאה לון רזין טמירין [...] דלא אתיהיב רשו לגלאה לון עד דייתי דרא דמלכא משיחא'.

הנוסחאות) 'הרמנא דמלכא אנא', כלומר אני הוא נושא דבר המלך!⁹⁵ והרי ר' אלעזר בן רשב"י גם הוא כידוע מגיבורי הזוהר, ושני רק לרשב"י אביו.⁹⁶

פירוש כזה יכול להסתייע גם בעובדה שהמלה 'הורמנא' משמשת בזוהר כמה פעמים כתואר כבוד לבני אדם, המקובלים חברי רשב"י. כך למשל בנוסח שפונה אליהם בת קול מן השמים, באחד מקטעי ה'תוספתא' הזוהריים: 'בני עלמא רחימי עלאה הורמנא דבוריירי קריבו ושמעו'⁹⁷, שתרגומו (בקירוב): בני העולם, אהובי עליון, נושאי דבר הנבחרים,⁹⁸ קרבו ושמעו'. קטע זה, שיש לו מקבילות הכוללות את הצירוף 'הורמנא דבוריירי' ככינוי למקובלים,⁹⁹ קרוב גם לפי תוכנו למאמר הזוהר הראשון, כי בהמשך מדובר על האין העליון שגולף בראשית האצילות 'בגילופא בגלופין'.

לעיל ראינו ש'בוצינא דקרדינותא' המופיע במשפט הראשון בזוהר מצטייר לא רק כאדם אלא גם כנחש, ועתה נראה שגם המלה 'הורמנא', המקבילה לו שם, עשויה להתפרש לא כאדם סתם אלא כנחש אנושי. כך פירש נתן העזתי, שהיה גם נביאו של שבתי צבי וגם פרשן חריף שכל בעל הבנה עמוקה בספר הזוהר. בחיבורו 'דרוש המנורה', שפרסם גרשם שלום, מפרש נתן באריכות את המשפט שבראשית הזוהר, 'בריש הורמנא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה', ומפתח את ההקבלה שבין משפט זה לבין 'כחיזו דחויא אריך מתפשט לכאן ולכאן' שבראשית ספרא דצניעותא,¹⁰⁰ אותה הקבלה מתבקשת, שאף אנו

⁹⁵ בבלי, בבא מציעא פד ע"א, לפי נוסח מלון 'הערוך' לר' נתן בן יחיאל מרומי איש המאה האחת עשרה, בערך 'הרמן' (בנוסח הנדפס בתלמודים 'הרמנא דמלכא הוא', ואז תתפרש 'הרמנא' כצו). על מאמר תלמודי זה, ועל ר' אלעזר בן רשב"י המתואר בו, ראה ליבס, החצנת הסוד.

⁹⁶ המקור לחשיבות שמייחס הזוהר לר' אלעזר הוא בדברי רשב"י בתלמוד: 'ראיתי בני עלייה והן מועטין [...] אם שנים הן אני ובני הן' (בבלי, סוכה מה ע"ב), וראה עוד ליבס, החצנת הסוד. על מעמד ר' אלעזר בזוהר ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 98, ליד הערה 45.

⁹⁷ זוהר ח"א, קמז ע"א.

⁹⁸ משמעות 'דבוריירי' אינה בטוחה. ויש בה אף גרסאות שונות. כגון 'דביברי', כפי שגורס ומבאר בעל 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', ראה הוסן ביאור המלים הזרות, עמ' 176 (על מחבר הביאור נרחיב בהמשך). נוסח אחר, הוא 'טריני'. זאת מביא הרמ"ק בפירושו, ומפרש מלשון 'טורני' שהוא תרגום של 'סרני פלשתיים', ומקורו במלה היוונית טיראן, עריץ. מעניין שהרמ"ק, שבצד פירוש זה מפרש 'הורמנא דבוריירי' גם כ'גדולי הליסטים', בכל זאת רואה בצירוף זה כינוי חיבה למקובלים! ראה ספר הזוהר עם פירוש אור יקר לר' משה קורדואירו, כרך ה, ירושלים תש"ל, עמ' קמט.

⁹⁹ זוהר ח"א, קז ע"ב; רנא ע"א (השמטות). 'הורמנא דבוריירי' מצוי גם ככינוי להוויות עליונות, כך בזוהר חדש, בראשית, ב טור א.

¹⁰⁰ נתן העזתי, דרוש המנורה, בתוך שלום, בעקבות משיח, עמ' קיא. באותו הקשר שם משתמש נתן העזתי בצירוף 'שמחת לב' כתרגום של 'בוצינא דקרדינותא'. ראה לעיל הערה 47.

דיברנו עליה לעיל.¹⁰¹ על יסוד הקבלה זו מוסיף הוא ומדבר על משיחו, שבת צבי, ואומר כך:

יעבור רוח הטומאה מן הארץ ע"י שבת בראשית תמן שבתו הוא הנחש הקדוש דעביד תיקונים ברזא דעיגולים לאהדרא כל הגולם אל הקדושה. וכל בחינת עיגול הוא בעקמימות ע"כ עניינו סתומים ונעלמים אינו ע"ד תורת משה שהוא באור קו הישר. ובראות משה כל אלה הדברים והתיקונים מהניצוץ של זרעו כמ"ד מה זה בידך דאתעביד לנחש תקיף, וינס מפניו. [...] ולבתר יתעלם משה ויתהדר למהוי הורמנא תקיפא.¹⁰²

ובתרגום ופירוש ופיסוק ופתיחת ראשי תיבות:

יעבור רוח הטומאה מן הארץ¹⁰³ על ידי שבת בראשית¹⁰⁴ שם שבתו,¹⁰⁵ הוא הנחש הקדוש שעושה תיקונים בסוד עיגולים להחזיר כל הגולם¹⁰⁶ אל הקדושה. וכל בחינת עיגול הוא בעקמימות, על כן עניינו¹⁰⁷ סתומים ונעלמים אינו על דרך תורת משה שהוא באור קו הישר.¹⁰⁸ ובראות משה כל אלה הדברים והתיקונים מהניצוץ של זרעו, כמו שכתוב 'מה זה בידך', שנעשה לנחש תקיף, 'וינס מפניו'.¹⁰⁹ [...] ואחר כך יתעלם משה ויחזור להיות נחש תקיף.

קטע זה נראה כעיבוד של דברי ספר עמק המלך שהובאו לעיל.¹¹⁰ גם נתן העזתי מוצא את גיבורו במשפט הראשון של הזוהר, ואף במלה הראשונה,

¹⁰¹ ליד הערה 70.

¹⁰² שלום, בעקבות משיח, עמ' קכד.

¹⁰³ לפי זכ' יג 2: 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ',

¹⁰⁴ 'שבת בראשית' הוא הכינוי התלמודי ליום השבת, בניגוד למועדים הקרויים אף הם בשם 'שבת'. ראה למשל בבלי, בבא בתרא קכא ע"א. וראה עוד בהערה הבאה.

¹⁰⁵ במלה 'בראשית' מצויות אותיות 'שבת', ואף המלה 'שבת' רומזת לשם זה. נתן מפתח לצרכו את לשון ספר תיקוני זוהר, תיקון לז, עז ע"ב: 'בראשית דאיהו שבת בראשית'. לפי תיקוני הזוהר (שלא כמו במקורו בתלמוד, כמוסבר בהערה הקודמת) 'שבת בראשית' היא השמיטה הקוסמית הראשונה, כלומר שבעת אלפים ראשונים, מארבעים ותשעה של מחזור היובל. או האלף הראשון של השמיטה, המקביל ליום הראשון מימי בראשית. בהמשך באותו דף מוצא תיקוני זוהר את אותיות המלה 'שבת' (+ אותיות המלה 'ירא') באותיות המלה 'בראשית'.

¹⁰⁶ ראה להלן, לפני הערה 113.

¹⁰⁷ הכוונה לדרכיו של שבת צבי.

¹⁰⁸ לפי כוונת האר"י ההוויות נאצלו בשתי דרכים, בבחינת עיגולים ובבחינת יושר. בחינת יושר מזוהה כאן עם חוקי ההלכה ותורת משה, ובחינת עיגולים היא דרכו השונה של שבת צבי הדומה לנחש מתעקל.

¹⁰⁹ שמות ד 2-3: 'אמר אליו ה' מה זה בידך ויאמר מטה. ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו'.

¹¹⁰ ליד הערה 41.

שכאן היא בצורת 'בראשית' במקום 'בריש' של עמק המלך. יתר על כן, גם נתן עורך השוואה בין אותו גיבור לבין משה רבנו, וגם נתן רואה באותו גיבור 'ניצוץ' של משה רבנו, ככל הנראה כתרגום של 'בוצינא'. ועם זאת מחדש כאן נתן חידוש גדול, המרחיק אותו מאוד מפשט הזוהר, כי הגיבור שעליו הוא מדבר איננו רשב"י אלא שבתי צבי!

נתן בונה את פירושו גם על מה שראינו לעיל, שאותו בוצינא, הדומה לרשב"י, הוא גם נחש עקלתון. תיאור כזה מתאים אכן לשבתי צבי לא פחות מאשר לרשב"י, ואכן הנחש משמש בספרות השבתאית כולה כסמל חשוב ומסועף לתיאור עניינו של שבתי צבי.¹¹¹ נתן יוצר כאן ניגוד בין שבתי הנחש לבין משה הירא ממנו, ואף לתיאור זה יש שורש בספר הזוהר, המנגיד בין משה הירא מן הנחש והנס מפניו, לבין רשב"י המתואר כנחש ותנין החי בשלום אף עם עולם הרע.¹¹² אומנם דו-קיום זה עם הרע אינו גורם לרשב"י הזוהרי לסטות מעולם התורה וההלכה, אלא להפך, לקיימו ולחזקו. וכאן נמצא ניגוד בינו לבין נחשו של נתן, הוא שבתי צבי, שעיקוליו ופיתוליו מסמלים את דרכו הנפתלת המנוגדת להלכה.

הפרשנות הפרסונאלית עם ההטיה השבתאית ניכרת גם בהבנתו של נתן את המלה 'גולמא' שבמאמר ראשית הזוהר ('קוטרא בגולמא'). מלה זו מתפרשת אצלו על העולמות שנשארו בהווייתם הגולמית עד בוא המשיח, הוא שבתי, לבררם ותקנם (בלשונו 'להחזיר את הגולם אל הקדושה'), אך הוא מוצא בה גם רמז לאישיותו של שבתי צבי עצמו. שבתי נקרא 'גולם' בחיבור של שתי המשמעויות המנוגדות הנודעות למלה זו: גם סכלות, כמשמעה הפשוט, וגם חכמה, שכן 'גלם' עולה בגימטריה 'חכמה', כנזכר בכתבי המקובלים הראשונים, ומדת החכמה הראשונית והגולמית היא לדעת נתן מידתו של שבתי צבי.¹¹³

¹¹¹ ראה על כך ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 172-182; 203-206.

¹¹² זוהר ח"ב, לד ע"א. מדובר במאמר זוהרי המכונה בפי המקובלים 'דרוש התנינים', שזכה לפירוש מפורט על ידי נתן העזתי, בחיבורו 'דרוש התנינים' שנדפס גם הוא על ידי שלום, בעקבות משיח, על יחסי משה ורשב"י במאמר זוהר זה, ועל הזדהותו החלקית של רשב"י עם התנין המתואר שם, ראה ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 123-124, וליד הערה 149.

¹¹³ ראה על כך ליבס, גלם, עמ' 1319 והערה 52.

ולענייננו, נתן אינו מסתפק בקונוטציות הנחשיות של 'בוצינא דקרדינותא' ואף במלה 'הורמנותא' שבמשפט הזהרי הראשון מוצא הוא רמז לנחש, כפי שאפשר ללמוד מהקבלת המלים האחרונות של דבריו דלעיל, 'יתהדר למהוי הורמנא תקיפא', אל הנאמר קודם לכך: 'אתעביד לנחש תקיף'. גם 'הורמנא' מתפרשת אפוא אצלו כנחש. ההסבר לכך הוא, בלא ספק, הדמיון בין המלה 'הורמן' לבין המלה הארמית 'חורמן', המשמשת תואר של נחש ארסי. מלה זו ידועה מתרגום אונקלוס, המתרגם את ה'נחש' שאליו הושווה דן בברכת יעקב (בר' מט 17), במלים: 'חיוי חורמן'.

פירוש מאמר ראשית הזהר על ענייני שבת צבי הוסיף והתפתח בשבתאות. כך מצאתי בכתבי יד מחוגם של ר' יהונתן אייבשיץ ובנו ר' וולף. הטקסטים הנוגעים לכך פורסמו על ידי והוסברו באריכות, עד כמה שידי מגעת. וכאן רק אסכם בכללות את דברי 'פירוש ספרא דצניעותא' שמוצאו מחוג זה, הדן ב'מאמר קדמאה דכולא', צירוף שפורש שם (כפי שפירשנוהו כאן) הן כמציין את הראשון ממאמרי ספר הזהר, והן כמציין את תוכנו שהוא הראשון מעשרה מאמרות שבהם נברא העולם. מאמר זה המזוהה בעקבות דברי חז"ל עם המלה 'בראשית' ועם 'חכמה', ובעקבות מאמר זוהרי זה גם עם 'נקודה קדמאה', מזדהה בפירוש שבתאי זה עם הנשמה, או הפנימיות, של מלך המשיח, המוקפת על ידי חיצוניותו, הוא הנחש הקדוש.

מקבילה לכך (שפרטיה פורשו, במידת היכולת, באותו מאמר, שיצוין להלן) נמצאת גם בבית שיר משירי ר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ, וזה לשונו:

דאדם קדמאה אזדווג בעתיקא קדישא ובנקודה סתימאה, דמינייהו נפיק מלכא משיחא קדישא, דאריה וטביא דבי עילאי, לא אתיידע כלל רזא דמאמר רביעאה, מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה.

תרגום:

שאדם הראשון הזדווג בעתיק הקדוש ובנקודה סתומה, שמהם יצא מלך המשיח הקדוש, ש[הוא] אריה וצבי העליונים, לא נודע כלל, סוד המאמר הרביעי, 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה' [שה"ש ח 7].

'מאמר קדמאה' של הזוהר הפך כאן, בהמשך גלגול הפרשנות השבתאית, ל'מאמר רביעאה', שכן מלך המשיח, שבתי צבי, הרמוז כאן, כרגיל בשבתאות, בביטוי 'אריה וטביא דבי עילאי', הוא הרביעי אחרי אדם קדמאה, עתיקא קדישא ונקודה סתימאה, אך זאת בוודאי בלי לאבד את זיקתו למאמר הזוהר הראשון, ולדמות רשב"י המסתתרת בו.¹¹⁴ ומן הראוי לציין, שהנקודה הסתומה של ראשית הזוהר על פירושה השבתאי, היא שהצמיחה את רעיון הנקודה היהודית (וביידיש: דאס פינטעלע ייד).¹¹⁵

שבתי צבי אינו הגיבור היחידי שתואר, בעיקבות רשב"י, בדמות נחש. כך תיאר את עצמו גם ר' יעקב עמדין, הלוחם האנטי-שבתאי, וכן את אביו, החכם צבי, שממנו ירש את קנאותו ומלחמתו.¹¹⁶ ואף הגאון מווילנא, גיבור עולם התורה וההלכה בדורות האחרונים, נחשב בעיני עצמו ובעיני חסידיו ל'נחש החיים'.¹¹⁷

III סמיטרא

ת. המקור הזוהרי

לפרשת בראשית בזוהר יש יותר מפתיחה אחת. גם במקומות נוספים מופיעה בדפוסים כותרת גדולה 'בראשית', ולאחריה פירוש קבלי על תחילת האצילות. פתיחות אלה מקבילות לעתים זו לזו, וכבר נפגשנו לעיל בפתיחה אחת כזאת המקבילה למאמר הזוהר הראשון.¹¹⁸ עתה מבקש אני לבחון פתיחה נוספת כזאת (בדפוס הראשון, דפוס מנטובה מצוינת היא כפתיחה, ובדפוס קרימונה, המקביל לו, נדפסה היא בראשית הזוהר, בהמשך למאמר הראשון דלעיל, וכן

¹¹⁴ דברי הפירוש לספרא דצניעותא ואף בית שיר זה הובאו ופורשו בליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 171-172.

¹¹⁵ ראה ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 255-290.

¹¹⁶ ראה ליבס, עמדין, עמ' 203-206, 403-411.

¹¹⁷ עניין זה, שאת חלקיו הראיתי בסדרת מאמרים על הגאון ותלמידיו, סוכם בליבס, תודעתו של הגאון, בפרק האחרון שבו הנקרא 'נחש החיים וגבריאל'.

¹¹⁸ ראה הערה 74 לעיל.

גם בכתבי יד אחדים¹¹⁹), אשר מכילה מלה זוהרית נדירה המקבילה במדת מה ל"הורמנותא' שנידונה לעיל. וגם היא הגיעה, בגלגולי פרשנות מעניינים במיוחד, להוליד בשבתאות קווים לדמותו של שבתי צבי, כוונתי לסוד הנחש וסוד המצנפת הקשורים בשבתאות זה בזה. אומנם כאן אין נגיעה ישירה לדמותו של רשב"י, אבל יש בהקבלה זו כדי להוסיף מימד נוסף לדברינו הקודמים, וללמד אותנו פרק בתולדות חקר לשון הזוהר ובגלגולי התופעה הזוהרית.

זוה לשון אותה פתיחה (לא בראשיתה אלא בשורה הרביעית

מתחילתה):

אפריון דא תקונא דעלמא תתאה מעלמא עלאה, דעד לא ברא קב"ה עלמא הוה הוא ושמיה סתום בגויה, חד, ולא קיימא מלה¹²⁰ עד דסליק ברעותא דמחשבה לקיימא עלמא¹²¹ במטון דסמיטרא למברי עלמא.¹²²

ובתרגום מוער:

'אפריון' [שה"ש ג 9] זה תיקון העולם התחתון מן העולם העליון. שעד שלא ברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה ושמם סתום בתוכו, אחד, ולא התקיים הדבר עד שעלה ברצון המחשבה¹²³ לקיים את העולם,¹²⁴ בטביעת חותם לברוא עולם.

¹¹⁹ ראה זוהר פריצקר מט כרך א, עמ' 115 הערה 59. הקטע מצוי במקום זה גם לפי הנוסח שתרגם פוסטל, להלן הערה 153.

¹²⁰ בדפוס מנטובה שי"ח נוסף: 'והוא היה בלחודיו'.

¹²¹ בדפוסים הראשונים, מנטובה וקרימונה, במקום 'עלמא' נכתב 'כלא'. וראה גם להלן הערה 153.

¹²² זוהר ח"א, כט ע"א (ובדפוס קרימונה, טור יא). לפי נוסח זוהר פריצקר מט. השינויים המשמעותיים של הדפוס הראשון סומנו בהערות דלעיל. גרסאות נוספות ראה להלן בהערות 126, 145, 160. ¹²³ צירוף של 'עלה במחשבה', כלשון המדרש (ראה בהערה הבאה) ו'עלה ברצון' כרגיל בזוהר. ראה על כך תורת היצירה (הערה 65), עמ' 311 הערה 35. כפי שציין כאן שלום, הזוהר שלו הצירוף 'רעותא דמחשבה' (או כיוצא בו) מצוי גם במקומות אחרים בזוהר (כגון ח"א, מה ע"ב), ומקורו במונח 'רצון המחשבה' המצוי בקבלת ר' עזריאל. ראה פירוש האגדות לר' עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תש"ה, עמ' 92 ועוד.

¹²⁴ לפי מדרש פרקי דרבי אליעזר, פרק ג (מהדורת ווארשא תר"ג, עם פירוש ר' דוד לוריא, ה ע"ב): 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה הוא ושמם הגדול בלבד, ועלה במחשבתו לברוא את העולם והיה מחריט את העולם לפניו ולא היה עומד [...] עד שברא את התשובה'. כפי שציין כאן שלום, הזוהר שלו, דברי הזוהר כאן מושפעים גם מפירושו של ר' עזרא לשיר השירים, המצטט מפרקי דרבי אליעזר בפירושו על פסוק זה (שה"ש ג 9), כתבי רמב"ן (פירוש שיר השירים של ר' עזרא יוחס לרמב"ן), מהדורת חיים דוב שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, עמ' תצג-תצד.

הצירוף 'במטון דסמיטרא' שבסוף הקטע קשה הוא וייחודי. המלה 'סמיטרא' אינה מופיעה בזוהר אלא כאן בלבד¹²⁵ (וגם כאן חסרה היא לפי כמה גרסאות).¹²⁶ תרגמתי 'בטביעת חותם' בעקבות הצעתו של גרשם שלום בשולי הזוהר שלו,¹²⁷ שנתקבלה גם בתרגומו של מט.¹²⁸ לפי תרגום זה 'מטון' הוא לשון הגעה, כי בארמית 'מטא' פירושו הגיע, ו'סמיטרא' היא, כפי שמציינים שלום ומט, המלה היוונית סמנטריון (shmanth/rion) שפירושה סימן החותם. לראיה למציאת מלה זו בעברית מסתמכים שניהם על פירוש כתם פז למקום זה בזוהר,¹²⁹ המסתמך מצדו על המלון התלמודי 'הערוך' לר' נתן מרומי (במאה האחת עשרה) ערך סמנטר, המביא ראיה למלה זו זה משני מקומות בספרות חז"ל, שבהם נזכר 'חותם וסמנטרין'.¹³⁰ אומנם גם בעיני נראה שפירוש זה ואטימולוגיה יוונית זו נכונים והולמים מקומות אלה בחז"ל, וכך כתב כבר במאה השבע-עשרה בנימין מוספיא, בעל מוסף הערוך, בתוספתו לערך זה שבספר הערוך. אבל בעל הערוך עצמו, ובעקבותיו בעל כתם פז, אינם מפרשים מלה זו כחותם, אלא כמצנפת, כפי שנראה להלן.

פירוש 'סמיטרא' כחותם עולה יפה בהקשרו בזוהר, שהרי סמיטרא מייצגת שם את הבריאה העשויה, לפי הנאמר באותה פסקה, 'לתקונא דעלמא תתאה מעלמא עלאה'. צירוף זה בא ככל הנראה להביע את הרעיון שלפיו תיקון העולם העליון הוא כחותם המשאיר את רישומו, או את הסמיטרא שלו, בעולם התחתון, וכך מתקן אותו כצורתו העליונה (המלה 'תקונא' משמעותה בזוהר כמשמעותה של המלה היוונית 'קוסמוס' ko/smov, כלומר סידורו ויפיו של

¹²⁵ בתיקוני זוהר, תיקון ע, קל ע"א, מופיע השם 'סמטוריה' כשם של מלאך (אחד מן המלאכים הממונים על תנועת הסגול).

¹²⁶ בכתבי יד אחדים חסרות המלים 'דמחשבה לקיימא כלא [או עלמא] דמטון דסמיטרא', ולכן הובאו בתוך סוגריים בדפוסים המאוחרים (כגון במהדורת מרגליות, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ד). אף בכתב היד שנחשב בעבר לקדום שבכתבי היד של הזוהר (כ"י קמברידג' ADD. 1023) חסרות מלים אלה, והנוסח הוא: 'ולא קיימא מלה והוא הוה חדין [מלה לא ברורה לקריאה] בלחודיו עד דסליק ברעותא דמחשבה לקיימא כלא למברי עלמא' (הובא בקדרי, דקדוק, עמ' 171). בספרו של ר' אברהם אזולאי, אור הלבנה: תיקונים והשמטות בזוהר הקדוש, פשעמישל תרנ"ט, ט ע"ב, במקום 'במטון דסמיטרא' הובאה הגרסא: במטון דנהירו קדמאה'.¹²⁷ לעיל הערה 19.

¹²⁸ זוהר פריצקר מט, כרך א, עמ' 171.

¹²⁹ לביא, כתם פז, כרך א, פו ע"א.

¹³⁰ ירושלמי, ברכות א הלכה ג, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ה, טור 8. פסיקתא דרב כהנא יא, ו, מהדורת מנדלבאום, ניו-יורק תשכ"ב, כרך א עמ' 181 (וכן שיר השירים רבה, ד, כה. הערוך מצטט אומנם מדרש זה בשם ויקרא רבה, אך הוא לא נמצא שם בנוסח שלפנינו אלא בכתב יד שהיה לפניו. ראה על כך בהערת המהדיר מרדכי מרגליות, ויקרא רבה לב, ה, ספרי ואהרמן, ירושלים תשל"ב, עמ' תשמו).

עולם).¹³¹ ציור הבריאה כחתימה מתאים גם לתיאורה כחריטה, במדרש פרקי דר' אליעזר המצוי ברקע דברי מאמר זוהר זה,¹³² ואף מקביל למאמר ראשית הזוהר, 'בריש הורמנותא', ששם הפעולה הראשונה היא כזכור גילוף (בעל כתם פז, ר' שמעון לביא, אכן מתרגם 'גליף גליפו' שבמאמר ראשית הזוהר כ'חתם חותמות').¹³³

חותם והורמנותא מקבילים גם בתפקודם הכללי. אם 'הורמנותא' היא ביסודה 'פירמאן', צו מלכותי, כאמור,¹³⁴ הרי חתימתו היא הפעולה המלכותית הראויה להפעלתו, ואכן גם מט השווה בין שני תיאורי בריאה אלה מבחינה זאת, וראה בשניהם מחווה מלכותית הפותחת את תהליך ההאצלה.¹³⁵ ואם 'ריש הורמנותא דמלכא' הוא תחילת הרצון האלהי, כך נוכל לפרש גם את 'סמיטרא', ואכן כך פירש ר' משה איסרליש, הוא הרמ"א בעל 'ההגהות' על שולחן ערוך, כפי שמעיד עליו בפירושו לזוהר ר' אליהו בעל שם לואנץ:

'במטון דסמיטרא' - הרמ"א כתב שנתאווה לבריות,¹³⁶ שנאמר: 'והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש' [איוב כג 13]. נראה מדבריו שפי' סמיטרא ל'[שון] תאווה ורצון, ור"ל [= ורצונו לומר] 'במטון דסמיטרא' - כשהגיע¹³⁷ תאותו ורצונו.¹³⁸

אך פירוש זה רחוק מלהיות בטוח או בלעדי. ר' יששכר בער בן משה פתחיה מקרעמניץ, מחבר המלון הזוהרי אמרי בינה, מפרש זאת בזו הלשון:

'במטון דסמיטרא' - בהגעת נתיב אחד, שעליו נאמר 'נתיב לא ידעו עיט', והוא רמז אל ראשית האצילות החופף על כולם. וכן סמיטרא פירושו מצנפת החופף ומכסה על כל הראש, אף כאן כן. ויש מפרשים 'סמיטרא'

¹³¹ על הקבלת 'תיקונא ו'קוסמוס' ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 113, ליד הערה 307.

¹³² ראה לעיל בהערה 124.

¹³³ לביא, כתם פז, כרך א, מב טור ג.

¹³⁴ ראה לעיל אחרי הערה 90.

¹³⁵ זוהר פריצקר מט, כרך א, עמ' 71, בהערה ל'סמיטרא': 'The process of emanation begins with a gesture of royal authority. Cf. above...'. ובהמשך משהו הוא לכאן את מאמר 'בריש הורמנותא'.

¹³⁶ אולי צריך להיות: 'לבראות' = לברוא.

¹³⁷ גם הוא מפרש אפוא 'מטון' מלשון 'מטא', שפירושו בארמית הגיע.

¹³⁸ אליהו בעל שם לואנץ, אדרת אליהו, שער השמים, ירושלים תשנ"ח, עמ' פא, על זוהר כט ע"א (בפיסוק משלי).

מלשון סימטא, והיינו נתיב, מקום שאין בו דריסת הרבי' [ם], ורמז שהנתיב הזה אינו מושג כלל.¹³⁹

פירוש סמיטרא כ'נתיב' מתבסס ככל הנראה על המלה הלטינית *semita* שפירושה שביל, או על אחת מבנותיה בלשונות הרומניות (באיטלקית *sentiero*, ובדומה לכך גם בספרדית ובצרפתית וכו'). בעזרת פירוש זה יתקשר בקשר נוסף מאמר זוהר זה עם מאמר תחילת הזוהר, בריש הורמנותא, שברקעו, כזכור, ל"ב נתיבות החכמה.¹⁴⁰ ואף עם 'נתיב לא ידעו עיט', שפגשנו לעיל, בפירושו של בעל עמק המלך למאמר ראשית הזוהר.¹⁴¹ נתיב כזה נזכר אולי גם בפירושו של הרמ"ק, המתרגם 'במטון' שכאן במלה 'בשביל', אך אולי אין כוונתו לשביל במשמעות נתיב, אלא 'בשביל' במשמעות בגלל או למען, לפי 'אמטול' בלשון התלמוד הבבלי, שזו הוראתה¹⁴² (את המלה 'סמיטרא' מפרש הרמ"ק, מלשון 'סמנים', החומרים שנטל האל לצייר בהם את העולם,¹⁴³ ופירוש זה נראה רחוק).¹⁴⁴

ט. סמיטרא - מצנפת

בקטע דלעיל מספר אמרי בינה מצאנו למלה 'סמיטרא' פירוש נוסף – 'מצנפת'. כאמור אינני נוטה לאמץ פירוש זה כפשט הזוהר, אך מכל מקום זה פירוש אפשרי ומעניין ביותר, הן מבחינת מוצאו או דרך היווצרותו, והן מצד תרומתו למחשבה השבתאית. המשך דברינו יוקדשו אפוא לפירוש זה, לתולדותיו ולתוצאותיו.

הפירוש 'סמיטרא' = 'מצנפת' לא חודש על ידי מחבר ספר אמרי בינה. מקורו הוא בחיבור 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר' (על זהות מחברו וזמנו נדון להלן), הכותב כך בערך 'סמיטרא':

¹³⁹ יששכר בער, אמרי בינה, פראג שע"א, ה'ע"ב (בתוספת פיסוק). פירושו של ר' יששכר הועתק גם בהמשך דבריו של אליהו מלואנץ דלעיל. דברים אלה הועתקו גם בהגהות דרך אמת, שנדפסו בשולי זוהר חא, כט ע"א, במהדורות רבות, ובהן דפוס יוזעפאף תרל"ג, שעליו הוסיף שלום את הערותיו בכתב יד (שלום, הזוהר שלו).

¹⁴⁰ ראה לעיל, לפני הערה 61.

¹⁴¹ לעיל ליד הערה 40.

¹⁴² ראה למשל בבלי, זבחים ס ע"ב.

¹⁴³ לפי בראשית רבה, א, ט.

¹⁴⁴ ספר הזוהר עם פירוש אור יקר לר' משה קורדואירו, כרך א, ירושלים תשכ"ב, עמ' קל.

'סמיטרא' – בסמך או צדי,¹⁴⁵ מצנפת הסובבת על הראש או כתר, והוא רמז לכתר עליון.¹⁴⁶

כפי שציין בועז הוס, מהדיר 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', בהקדמתו,¹⁴⁷ 'ביאור המלים הזרות' הוא מקור עיקרי של ספר אמרי בינה, וכן של מילון זוהרי אחר, ישע יה, ואכן גם ספר ישע יה מעתיק דברים אלה על 'סמיטרא' כמצנפת.¹⁴⁸

דברים דומים מצאנו גם בפירוש הזוהר כתם פז, לר' שמעון לביא: 'במטון דסמטיר' [...] 'דסמטיר' בהנעת המצנפת. בויקרא רבא 'הוציא את המקלל': 'כל אחת ואחת נוטלת חותם של בעלה וסמנטירין של בעלה' וכן בפ"ק [= בפרקא קמא] דברכות [...] ופירש הערוך 'מצנפת' [...] וכוונתו בסמטירא כלומר במידת הכתר שהוא מקיף אל המוח כמצנפת.¹⁴⁹

כאן נודע לנו לכאורה המקור לפירוש סמיטרא – מצנפת, והוא פירוש הערוך למלה 'סמנטירין' (גירסת כתם פז 'סמטירא' במקום 'סמיטרא' תומכת עוד באטימולוגיה זו), ומט אף ציין את דברי הערוך כמקור לפירוש זה, גם אם, כפי שראינו,¹⁵⁰ גם הוא וגם שלום סוברים בצדק (בעקבות מוספיא) שהערוך לא פירש היטב את המקורות המדרשים שהביא (הם הנזכרים גם בדברי כתם פז דלעיל), והמלה 'סמנטירין' שם אין פירושה 'מצנפת' אלא 'חותם'.

ובאמת במקום הראשון הנוקט בפירוש סמיטרא = מצנפת, 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', לא נזכר ספר הערוך כמקור, ואף לא מדרשי

¹⁴⁵ אינני מכיר את הגרסה צמיטרא בצדי, שאיננה מופיעה גם באפרט חילופי הנוסח לזוהר ח"א, כט ע"א, שדניאל מט הועיל להעמיד לרשותי. בנוסח 'ביאור המלים הזרות לספר הזוהר' שנתפרסם אצל מירנדה, יד נאמן (על המחבר ראה להלן, הערה 172), סד ע"ב, התפרסם ערך זה דווקא באות צדי, בערך צמיטרא, בלא להזכיר את הגרסה בסמך (וכך הוא כמובן גם בנוסח שנעתק מספר זה ונדפס בספר קבוצת חכמים, עמ' 86). לפי זה אפשר לחשוב שדווקא הנוסח המודפס בספר יד נאמן הוא הנוסח המקורי של 'ביאור המלים הזרות', שכן אפשר להניח שמעתיק, שכל שאר עדויות הנוסח שלפניו גורסות 'סמיטרא', ישנה את 'צמיטרא' ל'סמיטרא' ויעביר את הערך לאות סמך, ורק יזכיר את קיום הגרסה בצדי, אך הדרך ההפוכה בלתי מסתברת כלל. אומנם כפי שנראה (להלן הערה 181) הערך 'בוצינא דקרדינותא' בנוסח מירנדה אינו יכול להיחשב כמקורי, כי חסר בו הציון 'כשדי אחד', שהוא בוודאי אינו הוספה. ואולי השמיט מירנדה ציון זה, מפני זרותו, מן הנוסח המקורי שעמד לפניו.

¹⁴⁶ הוס, ביאור המלים הזרות, עמ' 182.

¹⁴⁷ שם, עמ' 167.

¹⁴⁸ יוסף בן שרגא וישעיה בן אליעזר חיים מניצה, ישע יה, ויניציאה שצ"ז, ה ע"א.

¹⁴⁹ לביא, כתם פז, כרך א, פה ע"ב – פו ע"א (בתוספת פיסוק).

¹⁵⁰ ראה לעיל, הערה 128 ולידה.

חז"ל המובאים שם, ורק הוס, המהדיר, שיער בעקבות דברי בעל כתם פז, שדברי הערוך הוא המקור לפירוש זה גם ב'ביאור המלים הזרות'.¹⁵¹ אפשר אומנם שכתם פז כיוון נכונה למקורו של 'ביאור המלים', ואפשרות זו תתחזק עוד יותר אם נקבל את העדויות שלפיהם ר' שמעון לביא, מחבר כתם פז, או מורו, הוא מחבר 'ביאור המלים הזרות' (בסוגיא זו נרחיב להלן), אבל גם אז מציע אני לראות בערוך ומקורותיו הקלושים רק תוספת נופך לפירוש זה, שמקורו העיקרי עמוק יותר ומעמיד את הפירוש 'סמיטרא' = 'מצנפת' על יסוד איתן יותר. מקור זה עשוי לשפוך אור נוסף על דברי כתם פז, ואף לאפשר לנו השערה חדשה בנוגע לזהות מחבר 'ביאור המלים הזרות' שבספר הזוהר'. אומנם גם תוספת הראיה מן הערוך הכרחית היא מפני שהמקור שיידון אינו עברי, והוא אף מסתמך על לשונות אחרות, וגם גורס 'מיטרא' במקום 'סמיטרא'.

מקור עיקרי זה שאני מציע לפירוש 'סמיטרא' = 'מצנפת' הוא תרגום הזוהר ללטינית, שנעשה באמצע המאה השש עשרה בידי המלומד המיסטיקאי הנוצרי גיום פוסטל. תרגום זה לא פורסם עדיין, ונמצא בכתב ידו של פוסטל, שהעתיקה יהודית וייס לצורך עבודת דוקטור על תרגום ראשון ומעניין זה, שהיא כותבת בהדרכת בועז הוס ובהדרכת. וייס העמידה לרשותי גם תקליטור המכיל צלום של כתב היד, וכן את הטקסט שפענחה מכתב ידו של פוסטל הקשה לקריאה.

גיום פוסטל מתרגם את המשפט הזוהרי דלעיל, 'עד דסליק ברעותא דמחשבה לקיימא כלא במטון דסמיטרא למברי עלמא', במלים:

donec ascendit in beneplacitum cogitationis suae, ut stabiliret
universa, cum nutu mythrae sive capitis ut crearet mundum.¹⁵²

ותרגומו:

¹⁵¹ הוס, ביאור המלים הזרות, עמ' 182 הערה 110.

¹⁵² כ"י SCH. 1596. London, British Library, Sh. MS. 1410. or 2956. דף 14 ע"ב, בסוף העמוד. [עתה, כסלו תשע"ח, נדפס הספר, עם מבוא ותרגום מוער מאת יהודית וייס: על איחוד הטבע והחסד, הוצאת מאגנס ירושלים. והקטע עם תרגומו ופירושו מצוי שם בעמוד 105-106 והערה 213.]

עד שעלה ברצון מחשבתו לבסס את הכול,¹⁵³ עם הנדת המיתרא או הראש, לברוא עולם.

כמו 'הורמנותא' גם 'מיטרא' (כך, ולא מיתרא היא הצורה המקובלת של המלה)¹⁵⁴ מלה פרסית היא במקורה, ופירושה היה סוג של סרט בד, או טורבן, שבו קשרו הפרסים את שערות ראשם¹⁵⁵ (המלה קשורה כנראה גם לשמו של האל הפרסי מיתרה, שאולי הוצג בצורה דומה).¹⁵⁶ המלה עברה ליוון ולרומי העתיקות, ושם שימשה בעיקר ככינוי לכיסוי ראש מסוים לנשים.¹⁵⁷ אך בימי הביניים עלתה המלה לגדולה, וכך נקרא אז כובעם המחודד של האפיפיור ושל הבישופים, אשר שימש אף כסמל למעמדם.¹⁵⁸ להתפתחות זו יש בוודאי קשר לעולם המקראי, שכן מלה זו שימשה בתרגום השבעים היווני ובתרגום הוולגאטה הלטיני כמה פעמים כתרגום המלה העברית 'מצנפת',¹⁵⁹ המשמשת בתורה לציון כובעו של הכהן הגדול.

קשה לדעת אם פוסטל גרס במאמר הזוהרי 'מיטרא' במקום 'סמיטרא' (גרסה זו לא מצאנו במקום אחר),¹⁶⁰ או שדמיון שתי המלים הוליד אצלו, או אצל מלמדו, את הפירוש מצנפת. מכל מקום הצירוף cum nutu mythrae, עם הנדת המצנפת, כובע השלטון, מסוגל לשקף את הצו המלכותי הדק הראשון האחראי לבניין העולמות. המלה nutus, שפירושה ניד ראש, משמשת בלטינית, כתיאור של הסכמה ואף צו מלכותי או אלוהי, ומכאן הצירוף deorum nutu, שפירושו ברצון האלים.¹⁶¹ מן הפועל suu שביסוד מלה זו, ופירושו 'אני מניד את ראשי', נגזרה אף המלה החשובה numen, שפירושה גם ניד ראש אלהי, גם

¹⁵³ מלולית: 'הכוליות'. בוודאי גרס כאן בזוהר 'כלא' ולא 'עלמא', ראה לעיל הערה 121.

¹⁵⁴ הכתיב הרגיל של המלה בלטינית אינו mythra אלא mitra.

¹⁵⁵ כך מתאר זאת הרודוטוס, היסטוריות, ספר א פסקה 195.

¹⁵⁶ ראה ערך mil/tra במילון J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, 1971.

¹⁵⁷ עיין ערך mi/tra במילון היווני-אנגלי Liddel & Scott, ובערך mitra במילון הלטיני-אנגלי Lewis & Short.

¹⁵⁸ עיין ערך mitra במילון ללשון הלטינית של ימי הביניים, Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*.

¹⁵⁹ ראה למשל תרגום השבעים לשמות כט 6 ותרגום הוולגאטה לשמות לט 28 (מספר הפסוק בוולגאטה: 26).

על תרגום אחר למלה 'מצנפת' ראה להלן הערה 219.

¹⁶⁰ היא אינה מזכרת בחילופי הגרסאות למאמר הזוהרי שהכין מט לצורך תרגומו האנגלי והואיל להעמיד לרשותי.

¹⁶¹ ראה למשל בנאמו של קיקרו נגד קטילינה (*In Catilinam*), חלק שלישי פסקה 18.

רצון האל, ואף עצם אלהותו של אל. פועל זה מצוי גם ביוונית, בצורה דומה¹⁶² ובאותן קונוטציות. גם ביוונית, בכתבי הומרוס, מאשרים האלים את הסכמתם בהנדת ראש המצוינת באותו פועל,¹⁶³ ואף בתלמוד, להבדיל, כאשר נכנס ר' ישמעאל לפני ולפנים וברכתו מצאה חן בעיני האלהים, לציון הדבר האל 'נענע לו בראשו',¹⁶⁴ ודומה שאפשר אף לפרש באופן כזה את מאמר התלמוד על התורה שניתנה 'במנוד ראש'.¹⁶⁵

לפי תרגום פוסטל, היוזמה לבריאת העולם נעשתה 'עם הנדת המיתרא או הראש'. הצירוף 'המיתרא או הראש' מורה על כך שהמצנפת מסמלת את ראש המלך, וניעתה או נידתה באה ללמד גם על תנודת הראש עצמו. אומנם אינני בטוח שכך באמת כתב פוסטל, שכן במקום המלה *sive*, שפירושה 'או', במשפט *cum nutu mythrae sive capitis*, אפשר לקרוא גם *sine*, שפירושה 'בלי' (שתי המלים נכתבות בכתובתו של פוסטל בדיוק אותו דבר).¹⁶⁶ אם נגרוס *sine*, נתרגם: 'עם הנדת המצנפת בלי' [הנדת] הראש', כלומר המצנפת לבדה היא המונדת, וכאן הרמז לבריאת העולם דק ונעלה אפילו יותר. וגם לכך נוכל למצוא הקבלה ביוונית ההומרית, המדברת גם על הנדה (גם כאן משמש הפועל דלעיל) לא של הראש אלא של הקסדה, והכוונה בוודאי גם לנוצות שעיתרו את קסדות היוונים.¹⁶⁷

תיאור כזה, של צו מלכותי דק וסתום שעומד ברקע דברי הזוהר על ההתעוררות לבריאת העולם 'במטון דסמיטרא', עומד גם בהקבלה טובה למאמר ראשית הזוהר, כי גם 'בריש הורמנותא' מתאר צו מסוג זה. הקבלה בין שני מאמרי זוהר אלה, המתארים את ראשית האצילות, אכן מתבקשת. לעיל ראינו שדניאל מט חיפש הקבלה שכזאת ומצא אותה כשהוא מפרש 'סמיטרא' כחותם,¹⁶⁸ אך גם פירוש 'סמיטרא' כמצנפת יכולה לשמש בהקבלה כזאת. ואכן

¹⁶² *kataneu/w*, *neu/w* או *e0pineu/w*, הצורה האחרונה מקבילה ללטינית *adnuo*.

¹⁶³ למשל, אליאדה א, שורה 528; ח, שורה 246.

¹⁶⁴ בבלי, ברכות ז ע"א. על מעשה זה ראה ליבס, המיתוס היהודי וגלגולו, עמ' 49-52 (ליד הערה 21).

¹⁶⁵ בבלי, שבת קד ע"א. אני מודה לביטי רואי שהעירה לי על זאת.

¹⁶⁶ כך מעידה גם יהודית וייס.

¹⁶⁷ הומרוס, אליאדה ספר כב שורה 314.

¹⁶⁸ ראה לעיל, הערה 135 ולידה.

כך מצוי בכתבי ר' נפתלי בכרך. לעיל ראינו שבספרו עמק המלך מוצא ר' נפתלי במאמר ראשית הזוהר, 'בריש הורמנותא', רמז לרשב"י. על כך חוזר הוא גם כשהוא מפרש מאמר זה בספר פירוש הזוהר שלו, ספר גן המלך המצוי בכתבי יד, ושם מוסיף הוא גם הקבלה בין 'ריש הורמנותא לבין 'מטון דסמיטרא', שמתפרש במלים 'בעיגול המצנפת', המסמל לדעת ר' נפתלי את העולם העליון, הוא עולם המלבוש, 'ראש לכל העולמות'.¹⁶⁹

בעוד שתרגום המלה 'סמיטרא' כ'מצנפת' השתלשל והגיע לר' נפתלי מ'ביאור המלים הזרות', פירוש 'מטון' כ'עיגול', שאינני מבין את הגיונו הלשוני, נראה כחידוש שלו. דומה בעיני שתרגומו של כתם פז, שכזכור מתרגם את 'במטון דסמיטרא' במלים 'בהנעת המצנפת', עשוי אף לספק הקבלה טובה יותר ל'בריש הורמנותא', כי כאמור הנעתה של מצנפת כזאת דומה לצו מלכותי עליון, דומה שר' נפתלי כבר מסתמך על הקבלה זו, ומגוון אותה בהתאם להשקפתו על העולם העליון, הדומה בעיניו לעיגול.

אבל קונוטציה שלטונית זו למלה 'סמיטרא' מסתברות רק דרך התרגום הלטיני של פוסטל, 'בהנדת המיטרא', המקשר את המלה 'סמיטרא' ל'מיטרא' המשמשת כסמל שלטון. לעומת זאת המלה המדרשית 'סמנטירין' המצוינת בכתם פז, אינה נושאת קונוטציה כזאת, וכאמור, גם עצם פירושה כ'מצנפת' מפוקפק הוא למדי.

מכאן נוכל להסיק שדברי פוסטל, או מלמדו, הם הרקע של פירוש המלה 'סמיטרא' כ'מצנפת' ב'ביאור המלים הזרות', מקורו של כתם פז. יתר על כן, דומה שעניינם של דברי פוסטל היה ידוע גם לבעל כתם פז עצמו. זאת נלמד מהקבלת הצירוף השלם 'בהנעת המצנפת' כתרגום של 'במטון דסמיטרא' לתרגומו של פוסטל cum nutu mythrae, כי 'בהנעת' כתרגום 'במטון' אינו מצוי

¹⁶⁹ בהמשך דבריו שהובאו לעיל בהערה 41, והשווה דברי עמק המלך שהובאו שם בפנים.

אף ב'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', אלא רק אצל פוסטל במלה nutu (ואולי מילא כאן תפקיד גם הצליל הדומה של 'מטון' ו-nutu).¹⁷⁰

י. ר' אליהו בחור, מחבר 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר'?

קרבה אינטימית כזאת מבקשת הסבר, גם הקרבה בין פירוש כתם פז לבין 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', וגם זו שבין 'ביאור המלים' וכתם פז לבין תרגומו של פוסטל. באשר ליחס של ר' שמעון אבן לביא, בעל כתם פז, ל'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', אין ספק שמדובר ביחס קרוב ועמוק, המתבטא במקומות רבים בכתם פז שבהם מפרש ר' שמעון את מלות הזוהר בהתאם ל'ביאור המלים הזרות', ומעורר את הרושם שמחבר 'ביאור המלים הזרות', אם אינו ר' שמעון לביא עצמו, הריהו אדם שקרוב לו ביותר. אין לקבל אפוא את העדות שנרשמה בכתב יד שונה משל המעתיק על אחד מכתבי היד של 'ביאור המלים', ולפיה המחבר הוא המקובל איש תחילת המאה הארבע-עשרה ר' דוד בן יהודה החסיד (עדות זו נשללת גם בהשוואת ביאור המלות לתרגומי הזוהר של ר' דוד).¹⁷¹

יש גם עדויות על כך שר' שמעון לביא עצמו הוא שחיבר את 'ביאור המלים'. כך מעיד החכם השבתאי ר' אברהם מירנדה,¹⁷² בהקדמה ל'ביאור המלים הזרות' שהדפיס בספרו יד נאמן,¹⁷³ ודומה שהמקור לדעה זו הם דברי ר' שמעון לביא עצמו המעיד על עצמו שהוא 'הוציא המלות הזרות הנמצאות בספר הזהר לאור'. אך בכל זאת נראה שר' שמעון אינו מחבר 'ביאור המלים'.

¹⁷⁰ יהודית וייס מעירה לי, שפוסטל רואה כנראה את 'מטון' כגזורת משורש 'נטה', וקרובה ל-nutus הלטינית קרבה 'אמתולוגית', לפי תורתו הרואה בעברית את אם הלשונות, שבעזרתה אפשר להסביר באופן 'אמיתי' גם מלים לטיניות. ראה על כך François Secret, 'L'Emithologie de Guillaume Postel', in: *Umanesimo e* Esoterismo: Atti del convegno internazionale di studi umanistici, Padua, 1960, pp. 381-437. אגב, המלה 'אמתולוגיה' היא חצי תרגום לעברית של המלה היוונית אטימולוגיה (e0tumologi/a), המורכבת מן המלה 'אטימון' (e1tumon) שפירושה אמיתי, והסופית 'לוגיה' (logi/a) שפירושה ידע. על המלה 'אטימולוגיה' ומקורה ראה ליבס, הלנה, עמ' 250, הערה 47.
¹⁷¹ ראה הוס, 'ביאור המלים הזרות', הקדמה עמ' 167. בהערה 2 שם הובאה אף דוגמה ללשון זוהר, שר' דוד נוקט בה גרסה שונה מזו של 'ביאור המלים'.
¹⁷² ראה עליו בניהו, יוון. עמ' רד-רכג. בין השאר חיבר הוא את ספר ימות משיח, שהוא אוסף התעודות השבתאיות החשוב ביותר שהגיע לידינו.
¹⁷³ מירנדה, יד נאמן, סג ע"ב, ושוב בקבוצת חכמים, עמ' 82. דבריו הובאו אצל הוס, על אדני פז, ירושלים תש"ס, עמ' 17.

את עדותו זו, שנמצאת רק בכתב יד אחד של ביאור המלות שאיננו הקדום מכתבי היד הנמצאים, אפשר לפרש כנוגעת רק להיות ר' שמעון מעתיק החיבור 'ביאור המלים'. זו דעתו של בועז הוס שהסיק זאת מהשוואת 'ביאור המלים' הזרות' לדרך פירושן של אותן מלים זוהריות בכתם פז. מהשוואה זו עולה שר' שמעון אבן לביא השתמש ב'ביאור המלים' כבכלי עזר, אך לא הוא מחברו, שכן ספר כתם פז גורס לעתים את מלות הזוהר בגרסה שונה מגרסת 'ביאור המלים'.¹⁷⁴

אפשר אומנם בכל זאת לקיים את מחברותו של ר' שמעון, ולטעון שהיו לפניו כמה כתבי יד ונוסחאות של הזוהר, ובמקומות שונים של פירושו לזוהר נקט בגרסאות שונות, אך אין צורך בכך כדי לקיים הכרות אינטימית בין ר' שמעון לבין מחבר 'ביאור המלים', זו שעומדת גם ביסוד הפירוש 'סמטירא' = 'מצנפת'. זאת מתקיימת גם לפי הסברה הקרובה יותר, שמחבר 'ביאור המלים' היה מורו של ר' שמעון אבן לביא (או 'מלמדו' אם לנקוט את לשון אבן לביא עצמו), והוא סיפר לו בעל פה על המקורות שברקע פירושו. אפשרות זו מתאשרת לפי מקום אחד בספר כתם פז, שבו מתקשה ר' שמעון אבן לביא במאמר בזוהר המכיל 'מלות זרות', ושואל את 'פי מלמדו', וזה מעמידו על הגרסה הנכונה והפירוש הנכון, היתה לפירוש 'ביאור המלים' הזרות'¹⁷⁵ (על כך עמדו כבר חכמים, עמוס גולדרייך ובוועז הוס).¹⁷⁶

באשר לקשר בין ר' שמעון אבן לביא לבין גיוס פוסטל, אפשרות אחת היא שר' שמעון הכיר את פוסטל, ולימדו את אשר לימדו (אין אף להעלות על הדעת את האפשרות ההפוכה, שגיוס פוסטל, שידיעתו בארמית ובזוהר נופלת לאין שיעור מידיעת ר' שמעון אבן לביא, היה מורהו של ר' שמעון). איננו יודעים היכן יכלו שני אלה להיפגש. אולי בתוניס, שפוסטל שהה בה בשליחותו למען

¹⁷⁴ הוס, ביאור המלים הזרות (הערה 98) עמ' 168; הוס, על אדני פז, עמ' 17-18. דעה זו הביע כבר קודם לכן משה חלמיש, והוס מצטט את דעתו ומאשרה.

¹⁷⁵ לביא, כתם פז, כרך א דף קכט ע"ב. וראה הוס, ביאור המלים הזרות, ערך 'זוטא דזיפתא', עמ' 176-177, והערה 45.

¹⁷⁶ ראה בהערה הקודמת, וכן הוס, על אדני פז, עמ' 27-28, וכן עמ' 17-18. הוס מציין שם בהערה 39 שעמוס גולדרייך היה זה שהעלה בפניו את ההשערה שמחבר 'ביאור המלים' הוא מלמדו של אבן לביא.

השגת כתבי יד מזרחיים לספריית מלך צרפת בשנים 1535-1537,¹⁷⁷ והרי אפשר שבשנים אלה נדד ר' שמעון בארצות צפון אפריקה, ממקום מושבו בפאס אל מקום מושבו האחרון בטריפולי (שם גם מקום קבורתו),¹⁷⁸ ואולי שהה גם בתוניס, העיר שבה נשתמר כתב היד של ספרו.¹⁷⁹

אך קיימת גם אפשרות סבירה יותר, שלא ר' שמעון לימד את פוסטל, אלא שלשניהם היה מלמד משותף, והוא מחבר 'ביאור המלים הזרות שבספר הזהר', שמקיים, כאמור, זיקה אל שניהם. מועמד מתאים לתפקיד זה נמצא לי בדמותו של המילונאי ר' אליהו בחור (לויטה), שעליו מעיר פוסטל באחד מספריו הלטיניים (שעניינו האלפבית בשתיים עשרה לשונות): 'Elias Germanus, quo usus sum Venetiis',¹⁸⁰ התרגום העברי הפשוט של הערה זו הוא: 'אליהו אשכנזי, שאתו הייתי בקשרים אישיים הדוקים בוונציה', אך היא ניתנת גם להיתרגם כ'אליהו אשכנזי, שבו עשיתי שימוש בוונציה'. דומה ששני התרגומים נכונים, ופוסטל, שהיה בקשרים הדוקים עם אליהו בחור, גם עשה שימוש בידעותיו בלשון העברית ובספרותה.

ר' אליהו בחור ידוע בין השאר במילונים שחיבר, ספר התשבי, המכיל גם ערכים מן העברית של ימי הביניים, וספר המתורגמן, שהוא מילון לתרגומים הארמיים של התנ"ך, מה שמכשיר אותו גם לתפקיד מחבר 'ביאור המלים הזרות', אך ההשערה שהוא אכן המחבר מסתמכת על יותר מזה. אחד הערכים שב'ביאור המלים הזרות', ערך 'בוציצא דקרדינותא' (צורה אחרת של 'בוצינא דקרדינותא', הצירוף שנידון לעיל), פותח במלים 'קבלתי מכשדי אחד בפ' [רוש] המלה הזאת'.¹⁸¹ ההסתמכות על 'כשדי' חי לעניינים לשוניים זרה ומשונה היא,

¹⁷⁷ עיין ערך Postel בתוך Wouter J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden 2006, p. 970 (כותב הערך: Jean-Pierre Brach).

¹⁷⁸ ראה הוס, על אדני פז, עמ' 3-4.

¹⁷⁹ הוס, על אדני פז, עמ' 10-13.

¹⁸⁰ Guillaume Postel, *Linguarum Duodecim Characteribus Differentium Alphabetum*, Paris 1538, introductio fol 3. המשפט הובא כלשונו באנציקלופדיה יודאיקה בערך Levita, Elilah (כותב הערך: מאיר מדן).
¹⁸¹ הוס, ביאור המלים הזרות, עמ' 174. אומנם בנוסח מירנדה שהועתק בספר קבוצת חכמים עמ' 82 (אני מסתמך על ספר קבוצת חכמים כי בכל העותקים שראיתי של ספרו של מירנדה יד נאמן חסר כאן עמוד), הערך הוא 'בוצינא דקרדינות' וחסרה ההסתמכות על הכשדי ('בוצינא דקרדינות בפירוש המלה זאת'). דבריו של 'ביאור המלים' המסתמכות על אותו כשדי הובאו ונידונו גם בליבס, מילון, עמ' 162-163, ערך 'בוציצא דקרדינותא'.

ולא מצאתי כמוה בספרות ישראל אלא בספרו של ר' אליהו בחור, שבהקדמתו לספר מסורת המסורת כותב בזה הלשון:

בהיותי ברומי ראיתי והנה שלשה אנשים כלדאים באו ממדינת פריטי יואן¹⁸² אשר אפיפיור ליאון העשירי שלח אחריהם¹⁸³ והם היו יודעי ספר ולשון כשדים, לשונם ההמוני הוא לשון ערבי¹⁸⁴ אבל הלשון המיוחד להם שבו נכתבו ספריהם וכל האוונגליון הנוצרית הוא להם בלשון הזה והוא לשון כשדים הנקרא גם כן ארמי או בבלי או אשורי או כלדאי או טורסאי¹⁸⁵ או תרגום, הרי שבע שמות נקראו לו ולכך שלח האפיפיור אחריה[ם] להגיה מספריה[ם] ספרי אוונגליון שלו הכתוב לשון לטיני.¹⁸⁶

גם עצם ההסתמכות של בעל 'ביאור המלים הזרות' בערך זה (ובו בלבד) על שמועה בעל פה מאינפורמנט לשוני אחד, מזכירה את סגנונו של ר' אליהו בחור, שבאחד הערכים במילונו 'תשבי' מסתמך על 'יהודי צרפתי זקן הגיד לי'.¹⁸⁷

ר' אליהו בחור אינו מביא אומנם במילוניו האחרים מלים מן הזוהר והקבלה, אך אין ספק שהוא ידע את תורת הסוד ועסק בה, כי בידינו העתקות שהעתיק ממנה לצורך תלמידיו המקובלים הנוצריים.¹⁸⁸ אולי נמנע מלגעת בכך בספריו האחרים מפני שהיתה בו, כשלעצמו, הסתייגות מה מן הקבלה שלימד לאחרים, ואת 'ביאור המלים הזרות בספר הזוהר' כתב לצורך הוראתו ושלא לפרסום. אפשר לקשר הסתייגות זו גם לכך שאליהו בחור היה הראשון שהעלה

¹⁸² פריטי יואן הוא פֶּרְסֵטֶר או פרביסטר יוחנן, מלך אגדי נוצרי מזרחי גדול, שאיגרת משמו לקיסר ביזנץ לאפיפיור ולאחרים זויפה בלטינית במאה השתים עשרה. ממקום שלטונו בהודו ובפרס העבירה אותו האגדה גם לאתיופיה, וכמלך אתיופיה נחשב הוא גם בסיפור דוד הראובני. ממלכתו היא בבחינת המקבילה הנוצרית של אגדת ממלכת עשרת השבטים, והאגדה היהודית הפכה אותו גם למעיד עליהם. ראה למשל שלשלת הקבלה לגדליה אבן יחיה, ונציה שמ"ז, עמ' 198.

¹⁸³ על זימון הכלדים (כנראה מארונים מלבנון) לרומי על ידי לאו העשירי, לצורך הדפסת הברית החדשה בסורית (בגלל הסברה שהנוסח הסורי הוא הנוסח המקורי של הברית החדשה) ראה גם אג'ידיוס, אותיות, עמ' 36, והערה 132 של המתרגם.

¹⁸⁴ זו הגרסה הנכונה המצויה בדפוס באזל רצ"ט, גליון ה 5. ובדפוס ונציה בטעות: עברי.

¹⁸⁵ כנראה צ"ל: סורסאי.

¹⁸⁶ אליהו בחור, מסורת המסורת, הקדמה שלישית, ונציה רצ"ח, עמ' כג-כד (בתוספת פיסוק).

¹⁸⁷ אליהו בחור, תשבי, איזנא ש"א, עמ' 141, ערך 'סרגנס'.

¹⁸⁸ לצורכו של אג'ידיו דה ויטרבו העתיק ר' אליהו בחור את ספר סודי רזיא לר' אלעזר מזורמס, כפי שמגלה הוא בקולופון של כתב יד של הספר, כ"י לונדון - הספרייה הבריטית, קטלוג מרגליות 737 (מצוי באוסף שלום בספרייה הלאומית בירושלים, פוטוסטאט מס' 302). [הוספה בשנת תשע"ט: אג'ידיו ראה בר' אליהו בחור מקובל. כך אפשר ללמוד מהמלצתה של השכינה (בספר הלטיני Scephina מאת אג'ידיו, מהדורת סקרה, רומה 1959, עמ' 146), ללמוד ממדקדק אחד שהוא גם ארמי (כך מכונה מקובל בספר זה). אין ספק שהכוונה לר' אליהו בחור].

את הסברה שהניקוד והטעמים מאוחרים הם,¹⁸⁹ והרי סברה זו שימשה לפחות בדורות מאוחרים יותר לנשק בידי אויבי הקבלה, כי הניקוד והטעמים מצויים כחומר לדרשות בספרי הקבלה המיוחסים לתנאים, למשל בספר הבהיר ובספר הזוהר.¹⁹⁰ אפשר גם לטעון טענה הפוכה, שאליו בחור חשב שעל הקבלה, מפני קדושתה, להישאר אזוטריה, ולבו נקפו על שלימד אותה לחכמים נוצריים. ואכן בני דורו הוכיחוהו קשות על שלימד תורה לגויים, כפי שאפשר ללמוד מהקדמתו הנזכרת לספר מסורת המסורת, שחלקה הגדול מוקדש להתנצלות על לימודו עם הקרדינאל אג'ידיו דא ויטרבו.

בסיבות אלה עצמן אפשר להסביר מדוע ר' שמעון לביא לעולם אינו נוקב בשמו של מורו, אף שמביא הוא לעתים בספרו כתם פז דברים ש'שאלתי את מלמדי זלה"ה', ודברים 'שהורני מלמדי' וכו',¹⁹¹ וכן נמנע הוא מלגלות את שמו של מחבר 'ביאור המלים הזרות' שלביא, כזכור, 'הוציאו לאור'. אם המלמד הוא ר' אליהו בחור, אפשר שר' שמעון העלים את שמו כי לא רצה לגלות שלומד הוא אצל מלמד של גויים, שהרי גם ר' שמעון התנגד להוראה למי שאינו יהודי, וכלל בספרו תוכחות קשות כנגד המלמד תורה 'לערל' ובייחוד כנגד מי שמגלה לו סתרי תורה.¹⁹² ואפשר שהמלמד עצמו, שלעתים אסר עליו לגלות עניינים אזוטריים,¹⁹³ אסר עליו גם לגלות את סודו זה ולחשוף את שמו, שאולי עלה עתה בידינו לגלותו ב'מטון דסמיטרא', כלומר 'בהנעת המצנפת'.

ועם כל זאת לא קל הוא הזיהוי של ר' אליהו בחור 'עם מלמדו' של ר' שמעון, כי איננו יודעים היכן ומתי יכלו שני אלה להזדמן יחד. אך יש גם לזכור שרוב קורות חייו הארוכים של ר' שמעון, שנולד בספרד לפני הגירוש וכתב את ספרו כתם פז יותר משמונים שנה אחר כך, אינן ידועות לנו, ואפשר שבמהלך

¹⁸⁹ אליהו בחור, מסורת המסורת (הערה 186), הקדמה שלישית, עמ' כ-כה.

¹⁹⁰ דוגמה בולטת לכך היא ספרו של שמואל דוד לוצטו (שד"ל), ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר וקדמות הנקודות והטעמים, גורציה תרי"ב.

¹⁹¹ ראה הוס, על אדני פז, עמ' 5 והערה 24, וכן עמ' 27-28.

¹⁹² לביא, כתם פז, כרך ב, שכד ע"א. הדברים הובאו אצל הוס, אדני פז, עמ' 6.

¹⁹³ לביא, כתם פז, כרך א, קכא ע"א: 'ולא אוכל להרחיב כי כן צויתי' (יש לקרוא 'צויתי' בצדי בקובוץ). וראה הוס, אדני פז, עמ' 27.

חייו הגיע גם לאיטליה, השוכנת מעבר ליד התיכון, ממול טריפולי עיר מגוריו, ופגש שם בר' אליהו, ואולי גם בתלמידים נוצרים של זה.¹⁹⁴

{תוספת בשנת תשפ"ב: תמיכה בהשערה שר' אליהו בחור הוא בעל הפירוש הנ"ל ל'במטון דסמיטרא', שלפיו העולם נברא במנוד המצנפת, נוכל למצוא אצל תלמיד נוצרי אחר של ר' אליהו, אג'ידיו דא ויטרבו, שאומר שעצירת העולם מהתפשטות אין סופית בעת הבריאה, נעשתה במנוד ראש של הבורא (annuente auctore): Egidio da Viterbo, *Scechina*, ed. François Secret, {Roma 1959, vol II p. 15

יא. שבתאות

בתנועה המשיחית השבתאית קיבלה המלה 'מצנפת' פרסום וחשיבות מיוחדים. תנועה משיחית זו, שהקיפה בהתלהבות את המוני בית ישראל מיום שפרצה, בחג השבועות שנת תכ"ה (1665), הגיעה לידי מפנה מכריע בחודש אלול שנת תכ"ו (1666), כאשר שבתי צבי, מי שנחשב למשיח, המיר דתו והתאסלם, בשימו על ראשו מצנפת מוסלמית. העם ברובו ראה בכך כמובן בגידה, ונטש את התנועה ומשיחה, אבל חוגים לא מעטים המשיכו להאמין בשבתי צבי אף אחרי ההמרה, וחלקם אף הלכו בעקבות משיחם והמירו דתם גם הם.¹⁹⁵ אלה, מסיבות ברורות, לא הרבו להשתמש במלה 'המרה' או 'התאסלמות', והמונח העיקרי ששימש אותם להבעת עניין ההמרה וסודה הוא 'מצנפת'. מלה זו שכיחה מאוד בספרות השבתאית, המתייחסת למאורע ההמרה ואף לישועות אחרות שבאו בעקבותיה כאל 'יום המצנפת'.¹⁹⁶ מכאן הרחיבה המלה את

¹⁹⁴ על תולדות חייו של אבן לביא, ראה הוס, על אדני פז, עמ' 9-1. על האפשרות שמדובר בשני שמעון אבן לביא, האחד יליד ספרד ובעל השיר בר יוחאי והשני הוא בעל כתם פז, וכן על האפשרות שדמותו של ר' שמעון זה עומדת ברקע הדמות הספרותית של ר' שמעון בן אלעזר ממשפחת היוחאיים, דמות המורה המקובל בספרו של רויכלין *De Arte Cabalistica*, ראה ליבס, בר יוחאי, עמ' 132-136 (בסוף המאמר).

¹⁹⁵ ראה שלום, שבתי צבי.

¹⁹⁶ ראה רבקה ש"ץ, 'לדמותה הרוחנית של אחת הכיתות השבתאיות', ספר שז"ר: מחקרים ומקורות לתולדות התנועה השבתאית (= ספונות ג-ד), מכון בן צבי, ירושלים תשי"ט-תש"כ. במפתח העניינים של ספר זה (עמ' תקס"ב) בערך 'מצנפת' נמצאים כמה עשרות מראי מקומות למלה זו, המופיעה בתעודות שהתפרסמו בכרך זה, ושם יימצאו מובאות רבות שבהם משמשת המלה לסמל להתאסלמות שבתי או אחרים בעקבותיו.

משמעויותיה והפכה בעיני השבתאים מוקד לסודות רבים ('סוד המצנפת'¹⁹⁷ או 'נוסח המצנפת'¹⁹⁸ הם אף כותרותיהם של חיבורים שבתאיים מסוימים). יתר על כן, אנשי כת הדונמה מצאצאי המומרים של דור שבתי צבי, מכריזים בשיריהם בלדינו 'שבתי הוא סוד מצנפת', אך מאחר שהשפה העברית כבר נכרתה מפייהם, נזקקים הם לתעתיק פוניטי רחוק, שבו 'מצנפת', שבעיקרה לא יכלה להישכח, הפכה כבר ל'מישליפית'.¹⁹⁹

משמעותה הסודית של המצנפת בקבלה השבתאית נידונה כבר במחקר רב כמות מאת אליוט וולפסון.²⁰⁰ וולפסון מוצא כאן, כפי שהוא מוצא גם במחקריו על פרקים אחרים בתולדות הקבלה, את התכללות המינים זה בזה. לדעתו לבישת המצנפת על ידי שבתי צבי וחסידיה מסמלת את התכללותם ביסוד הנקבי, הוא השכינה, בבחינת עטרת הברית שהיא קצה אבר הזכר, וזו מצידה מתכללת בעולם הזכר, בספירת כתר. אינני מקבל ניתוח זה הנראה רחוק מפשטי המקורות.²⁰¹ ועם זאת צודק וולפסון בטענה הכללית, שרעיון המצנפת השבתאי מתפרש גם על דרך הקבלה, ויש לו, ולשבתי צבי, גם בחינה סקסואלית מובהקת, הקשורה לספירת יסוד, וגם בחינה הקשורה לראשית האצילות, לספירת כתר. זאת לא אוכל להסביר באופן שלם במסגרת זו, שאיננה מחקר כולל על משמעות המצנפת בקבלה השבתאית. כאן אצביע רק על הנקודות שבהן התגלגלו לשבתאות לדעתי ענייני סמיטרא שנידונו לעיל, ואת חיבורה השבתאי של הסמיטרא אל 'הורמנותא', שעל גלגולה השבתאי כבר הערנו לעיל.

בשבתאות נמצא אכן שימוש אינטנסיבי במשמעויות השונות, שנידונו לעיל, של המלה סמיטרא או מיטרא בפירושה כמצנפת: טורבן מזרחי, מצנפתו

¹⁹⁷ בניהו, השבתאות ביוון, עמ' של.

¹⁹⁸ החיבור מיוחס לנתן העזתי ומצוי בשני כתבי יד: כ"י פריז H2 197 A (צילומו במתכ"י F 3259), דף 14 א – 18 א; כ"י בר אילן 1209 (מתכ"י F 22992), דף 81א – 82 א.

¹⁹⁹ ראה שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 73.

²⁰⁰ וולפסון, הכתרה.

²⁰¹ דוגמה לכך תמצא בפירושו של וולפסון, הכתרה, עמ' 256, על דברי נתן העזתי בדרוש התנינים שלו (אצל שלום, בעקבות משיח, עמ' נ), על שבתי צבי אשר 'החזיר עטרה ליושנה בסוד עץ החיים'. וולפסון עוזב את הפירוש הפשוט של המליצה 'החזיר עטרה ליושנה' (מקורה בבבלי, יומא סט ע"ב. וראה 'על המיתוס היהודי וגלגולו' – הערה 164 – עמ' 52-55), שלפיו פירשו מאמר זה כדבעי גרשם שלום ואברהם אלקיים (שוולפסון מזכירם כאן), ומפרש גם זאת על שבתי צבי כעטרת הברית, בלי להתחשב אף בכך שדרוש התנינים נכתב לפני ההמרה, שרק בעקבותיה החלו השבתאים בהתעמקות בסוד המצנפת.

של הכהן הגדול בבית המקדש, כתר כסימן שלטון של שליט חילוני או דתי, וגם כסמל לספירת כתר, המבטאת, בתורת הקבלה, את רצון האל. לפיכך מציע אני שלסמיטרא הזוהרית וגלגוליה היתה תרומה נכבדת בהיווצרות מושג המצנפת השבתאית, אף שלא מצאנו עד עתה, בכתבים השבתאיים שהגיעו לידינו, התייחסות מפורשת למונח הזוהרי 'סמיטרא'. להלן גם ניוכח לדעת שהשבתאים צירפו לעניין מצנפת הסמיטרא את פירושם דלעיל על 'הורמנותא' שבמאמר ראשית הזוהר המקביל, ואת עיגולי הנחש הכרוכים לדעתם ב'הורמנותא' מצאו הם כרוכים גם על אותה המצנפת. הנחש וכריכותיו עשויים להוסיף לאותה מצנפת עוד קונוטציות אנטינומיסטיות של עקלקלות ומרד, וגם של ארוס ויצירתיות.

סוד המצנפת השבתאי מקורו, כאמור, בטקס המרת הדת שבמהלכו חבש שבתי צבי את הטורבן, הוא הכובע שלבשו אז מוסלמים בלבד, וכובע זה היה מאז על ראשו (בעיקר באירועים חגיגיים) ועל ראשי המאמינים שהתאסלמו בעקבותיו, ונקראו אנשי 'הצניף' (הוא המצנפת) לעומת אותם שלא המירו והמשיכו ללבוש את כובע היהודים, הנקרא 'בוניטו'.²⁰² ואכן בשם 'טילפאן או 'טולפאן', כלומר טורבאן, נקרא כובעם של השבתאים גם באירופה במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, שהקפידו ללבושו בשעת התפילה.²⁰³

טורבאן זה עלה לגדולה בשבתאות מכיוון שזוהה עם מצנפתו של הכהן הגדול (היא כזכור 'מיטרא' בתרגום השבעים והוולגאטה). זיהוי זה עולה בבירור מתיאור המרת שבתי צבי בפי נתן העזתי בלשון הפסוק 'וישימו הצניף הטהור על ראשו',²⁰⁴ שנאמר על יהושע הכהן הגדול בעת שיבת ציון. 'צניף' זה הוא אפוא כמו 'מצנפת', כובעו של הכהן הגדול, ואכן 'צניף' ו'מצנפת' משמשים בערבוביה בלשון השבתאים, כפי שכבר ראינו.

²⁰² כך לפי השבתאי ר' ישראל חזן. ראה גרשם שלום, 'פירוש מזמורי תהלים מחוגו של שבתי צבי באדרינופול', בתוך שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 111-113.

²⁰³ על טולפאן שנהג בחוגו של ר' וולף אייבשיץ בהמבורג באמצע המאה השמונה עשרה ובחוגי השבתאים בפראג כנראה גם בראשית המאה התשע עשרה ראה גרשם שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בשאלוניקי', בתוך שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 385 הערה 227. על 'טילפאן' ככובעו של שבתי צבי, ראה לשון האיגרת של תלמידי ר' אברהם ברודא, שהובאה אצל פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 75-76.

²⁰⁴ זכ' ג 5. ראה שימוש של הפסוק בכתבי נתן העזתי, להלן ליד הערה 222.

יתר על כן. בספרות השבתאית אף מצאנו קישור מפורש בין הטורבאן הישמעאלי לבין מצנפת הכהן הגדול, כנאמר בספר הקבלה השבתאית הידוע 'ואבוא היום אל העין', שמחברו היה בוודאי ר' יהונתן אייבשיץ:²⁰⁵

וכביכול כי בסוד התקפלות למעלה מהלב, הי' [ו] מונחים כבי' [כול] הבני מעים, ומבשרי אחזה אלהי,²⁰⁶ והם חופפים לראש במקום השערות, כי המה ממתיקים הדינים והסיגים לבל יערב ו',²⁰⁷ הוא מצנפת הכהן הגדול שהוא ככריכת הישמעאלים, כמו שכתב הראב"ד ז"ל בהשגתו על הרמב"ם ז"ל בהלכות כלי המקדש,²⁰⁸ והוא דומה לבני מעים המונחים סביביו כנודע, וזה שא"י²⁰⁹ בסוד כהן גדול לובש המצנפת ולא כהן הדיוט.²¹⁰ וז"ס²¹¹ באיוב [לז 12] 'והוא מסיבת בתחבולותיו'²¹² כי המה כמו חבלים. וכאשר נתהפך ונתקפל סובב בהם. [...] 'וצניף משפטו'²¹³ היינו כנ"ל, שהבני מעים המה ממתיקים הדינים והמה כצניף.²¹⁴

מצנפת הכהן הגדול המתוארת כאן אינה מצנפת ארצית אלא זו שבמרומי עולם האצילות, כמו אותה סמיטרא זוהרית. החבלים הכרוכים סביבה לבני מעים וככריכות הישמעאלים דומים בוודאי לנחש, מה שמזכיר, מצד אחד את הסמל העתיק דלעיל, המצרף את שם אלהי ישראל לדמות נחש ולציץ הכהן הגדול,²¹⁵

²⁰⁵ כך הוכיח פרלמוטר, אייבשיץ. וראה עוד במאמרי 'חיבור בלשון הזוהר לר' וולף בן ר' יהונתן אייבשיץ על חבורות ועל סוד הגאולה', בתוך ליבס, ספרי סוד האמונה השבתאית, עמ' 344-345 הערה 85, שם הראיתי שהספר חובר בשיתוף פעולה של שניים: ר' יהונתן אייבשיץ ור' ליבלה פרוסניץ.

²⁰⁶ לפי איוב יט 26: 'ומבשרי אחזה אלהי'. פסוק זה משמש כאן, כמו שרגיל בספרות הקבלה, כדי להצדיק את התיאורים המיתיים האנתרופומורפיים.

²⁰⁷ כלומר לבל תחול תערובת בטהרת הבחינה האלהית העיקרית, המסומנת באות ו, היא א"י (= אלהי ישראל) הנזכר להלן.

²⁰⁸ הרמב"ם (ר' משה בן מימון) בספרו משנה תורה (=היד החזקה), ספר עבודה, הלכות כלי המקדש פרק ח הלכה ב, זיהה את צורת המצנפת של הכהן הגדול עם צורת מגבעותיהם של כל כהן (כהן הדיוט). על כך השיג הראב"ד (ר' אברהם בן דוד), ואמר 'אין מעשהו של זה כמעשהו של זה. מצנפת ארוך הרבה וכוך אותו כריכות הרבה ככריכות הישמעאלים אבל מעשה המגבעות כעין הכובעין שלנו חדין מלמעלה והן קצרי' (השגות הראב"ד נדפסו בדרך כלל עם דברי הרמב"ם ברוב מהדורות ספר משנה תורה). אפשר שזיהויו של הראב"ד בין מצנפת הכהן הגדול והטורבאן המוסלמי נעשה בעזרת המלה 'מיטרא' הלטינית המזהה כידוע בין שניהם. מדוע רגילים לצייר את דמות הרמב"ם כחובש טורבאן – אינני יודע.

²⁰⁹ = אלהי ישראל. היא הבחינה האלהית העיקרית לפי הקבלה השבתאית, המיוצגת באות ו' שנזכרה קודם.

²¹⁰ לפי ההבדל בצורת כובעיהם לפי שיטת הראב"ד, ראה בהערה שלפני הקודמת.

²¹¹ = וזה סוד.

²¹² איוב לז 12: 'והוא מסכות מתהפך בתחבולותיו'.

²¹³ איוב כט 14: 'וצניף משפטו'.

²¹⁴ הובא מאחד מכתבי היד של הספר ואבוא היום אל העין אצל פרלמוטר (הערה 203), עמ' 60.

²¹⁵ ראה לעיל, הערה 87.

ומצד שני בוודאי נרמז כאן גם שבתי צבי, הנחש המתעגל גם הוא עגולים עיגולים בריש הורמנותא, שהתפרשה כ'חיוי חורמן' אצל נתן העזתי!²¹⁶

{הוספה בשנת תשפ"ג: מאחורי הציור המשונה של מצנפת הדומה לבני מעיים מצויה אולי גם מציאות. קסיוס דיו בתיאור נקמת היהודים בגויים בימי מרד התפוצות במאה השניה לספירה, מספר כמדומני שהיהודים עשו מצנפת-ראש מבני המעיים של אויביהם. אומנם לפי התרגומים שראיתי קסיוס דיו אומר שהיהודים עשו להם חגורות ולא מצנפות-ראש, אבל את הפועל היווני שנקט שם, ἀνεδούκτο, אפשר לתרגם גם בעניין מצנפת-ראש, כך מצוי במילונים ונראה יותר. המקור עם תרגום אנגלי מצוי בספרו של שטרן: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II p. 385, the Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem 1980

המלים הורמנותא וסמיטרא משמשות כזכור בזוהר כדי להביע את הרצון הראשון לבריא את העולמות. דומה שרעיון דומה מציינת גם המצנפת בשבתאות, בצירוף עם הרעיון שהמרת שבתי צבי, לבישת המצנפת, מקורה גם היא ברצון העליון של אלהיו.²¹⁷ רעיונות אלה באים לידי ביטוי בדברים הבאים של חכמי הדונמה המומרים (בתרגום מלדינו):

העטרה באה מעילת על העילות, בסוד 'שמועה טובה מארץ מרחק' [משלי כה 25], בסוד התעוררות המצנפת באה ממקום עליון.²¹⁸

הרצון האלוהי העליון מזוהה בקבלה עם ספירת כתר. גם 'מצנפת' ו'צניף' דומים לכתר,²¹⁹ וכבר ראינו שהמתרגמים את 'סמיטרא' הזוהרית כ'מצנפת' מפרשים זאת על אותה ספירה.²²⁰ קשר כזה (המיוסד גם על חשבון גימטריה) בין שבתי

²¹⁶ לעיל אחרי הערה 113.

²¹⁷ ראה על כך במאמרי 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', בתוך ליב, סוד האמונה השבתאית, עמ' 20-34, 295-272.

²¹⁸ יצחק בן צבי, 'קונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה' (מהדיר הטקסט והמתרגם: יעקב חסון. הערות: יעל נדב), ספר שז"ר (הערה 196), עמ' שפו.

²¹⁹ בתרגום השבעים ובוולגאטה מתורגמת המילה 'מצנפת' (מצנפתו של הכהן הגדול) לא רק במלה מיטרא דלעיל אלא במלה קידריס *ki/dariv* (ובלטינית *cidaris*), כך למשל בויקרא טז 4, וכך הוא גם תרגום המלה 'צניף', בזכ' ג 5. מלה זו השאולה מפרסית קשורה למלה העברית 'כתר' (כך נטען במילון Liddel & Scott בערך *cidaris*).

²²⁰ כך למשל בביאור המלים הזרות, כמובא לעיל ליד הערה 146, ובדברי לביא, כתם פז, דלעיל ליד הערה 149.

צבי לפי הכתר העליון, ובינו לבין מאורע לבישת ה'צניף' המוסלמי, מבוטא היטב בדברי נתן העזתי על שבתי צבי, במכתב ששלח נתן ליוסף, אחיו של שבתי:

כח כתר עליון מכוון כנגד שמו וכינויו.²²¹ דע לך נאמנה כי אחת נשבעתי בקדשו בגבורת וקדושת כח עילת העילות כי הוא ולא אחר ובלתו אין גואל לישראל. ואם כי שם צניף טהור על ראשו²²² לא מפני זה נתחללה קדושתו.²²³

וקשר זה מוסיף ומתקיים גם בשיריהם של הדונמה (בתרגום מלדינו):

המצנפת היא כתר הכתרים \ הוא סוד הנוגע לאלהים \ רמז עתיקא²²⁴ בו רואים \ לדעת שמך²²⁵ חייבים \ משם נשמותינו יצאו בנות חורים.²²⁶

מיטרא, שפירושה מצנפת, שימשה כזכור גם סמל לשלטון הארצי של האפיפיור והבישופים. וכן גם, לפי תקוות השבתאים, היה אמור להיות גם כתרו של שבתי צבי כתר מלוכה במלוא מובן המלה. כתר זה זוהה עם כתרו של הסולטן התורכי, שעתיד היה לדעתם לעבור אל שבתי. ר' יעקב ששפורטש שמע על תקוות כאלה כבר בימי ראשית השמועות על משיחיותו של שבתי צבי, ולפיהן שבתי צבי 'בעוד שנה וקצת ירחים יקח המלכות מיד התוגר'²²⁷ לא בחיל ולא בכח,²²⁸ כי המלך התוגר עצמו ישים כתר מלכות בראשו'.²²⁹

ששפורטש, אף שפקפק בשמועות אלה במקצת, זיהה מיד בתגובתו כתר זה עם המצנפת, באומר: 'כי מלך אדיר בריפת ותוגרמה'²³⁰ יסיר המצנפת וירם

²²¹ המלים 'כח כתר עליון' עולים בגימטריה 814, כמניין 'שבתי צבי'.

²²² ראה לעיל, הערה 204.

²²³ מכתבו של נתן נכלל (בין השאר) בתוך ששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 260.

²²⁴ 'עתיקא' הוא בקבלה הפרצוף האלהי העליון, המקביל במידה רבה לספירת כתר.

²²⁵ הכוונה לשמו של שבתי צבי.

²²⁶ שירות ותשבחות של השבתאים, עמ' 200.

²²⁷ כינוי עברי רגיל לסולטן התורכי.

²²⁸ לפי זכ' ד 6. עניין נצחוננו של שבתי צבי בלא כלי נשק נזכר באיגרת המפורסמת של נתן העזתי לרפאל יוסף,

גדול יהודי מצרים, שהיתה תחילת התעמולה השבתאית, ומובע במלים: 'יקח ממשלה מהמלך התוגר בלי

מלחמה זולת בשירים ותושבחות'. ראה נוסח האיגרת בששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 10. מקבילה לכך מצויה

גם באפוקליפסה השבתאית הקדומה 'מראה אברהם' ושם נאמר על המשיח ש'בוא בלי ידים למלחמה'

(ששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 158. על הקבלה זו העיר גם המהדיר ישעיה תשבי). 'ידים' פירושו כלי נשק,

ודו משמעות כזאת תימצא גם במלה האנגלית arms, וכן גם בלשונות אחרות.

²²⁹ ששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 1.

²³⁰ לפי בר' י 3. 'תוגרמה' זוהתה תדיר עם תורכיה.

העטרה²³¹ לשומה בראשו של משיח לא ארחיק מדעתי'.²³² ואכן ביום המר של ההמרה, בעת שהלך שבתי אל ארמון הסולטן לשים על ראשו את 'המצנפת', עדיין היו מי שחשבו שאינו הולך אלא לקחת את כתר הסולטן מראשו.²³³ ומי יודע, אילולי נפלה אז רוחו של שבתי אולי היה מצליח להלך בקסמיו גם על הסולטן התורכי, ובהנעת המצנפת, היא סמיטרא, היה משיג הורמנותא דמלכא לתשועת ישראל בארצו, הוא הפירמאן שגם הרצל ביקש לשווא מאת הסולטן.

IV סיכום

יב. בוצינא דקרדינותא, הורמנותא וסמיטרא כניצוצות מן הסיפור

הזוהרי

במאמר זה התחקינו על פירושן ועל גורלן ההיסטורי של מלים שנטועות במקורן בפתיחת ספר הזוהר ובתיאורי ראשית האצילות, וראינו איך לעתים נושאות הן במסען גם משהו מתודעתם העצמית של כותבי הזוהר ומפרשיו, ומדמותו של גיבור הזוהר, רשב"י, בהתפתחותה בספרות הזוהרית, ואף בגלגוליה בדמויות מאוחרות, כגון במשיח השבתאי, הנוטלות גם הן חלק בסיפור הזוהרי.

נוכחנו לדעת, כמדומני, שיש ממש באינטואיציה של המקובלים

האחרונים שמצאו בצירוף 'בוצינא דקרדינותא' שבמשפט הראשון של הזוהר רמז לרשב"י ולגלגוליו. גם בהקשרו הזוהרי הראשוני מציין צירוף זה לא רק את הדחף היצירתי האלהי אלא גם דחף כזה הנמצא ברוחו של יוצר הזוהר עוד לפני שעלה אל סף המודעות. 'בוצינא דקרדינותא' זה מצטייר בין השאר בדמות נחש קדמון, שנוכחותו בראשית הבריאה נרמזת בזוהר ומצויה במקורותיו העתיקים, וגם ציור כזה הולם גם את רשב"י, שבראשית דרכו ובסופה מידמה לנחש. נתן העזתי מוצא בדמות נחשית זו גם רמז למשיחו, שבתי צבי ודרכיו העקלקלות,

²³¹ לפי יח' כא 31.

²³² ששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 13. את דבריו אלה כתב ששפורטש בתגובה על איגרת נתן העזתי לרפאל יוסף, שיש בה באמת דברים דומים לדברי השמועה דלעיל, כדלעיל בהערה 228. אבל באיגרת נתן חסרים דווקא המלים על הכתר, וכך גם בנוסח שבספרו של ששפורטש, ציצת נובל צבי, עמ' 10.

²³³ ליב ב"ר עוזר, סיפור מעשי שבתי צבי (ובמקור: בשרייבונג פון שבתי צבי), מהדורת זלמן שז"ר, הוצאת מרכז שז"ר, ירושלים תשל"ח, עמ' 101.

ומפרש בכיוון זה גם את המלה 'הורמנותא', שפירושה צו, אשר מופיעה גם היא באותו משפט זוהרי ראשון, ומציינת גם היא את התעוררות הרצון הראשוני לבריאת העולמות, ובפירושו של נתן דמטה לנחש המתפתל סביב ראש האצילות.

מלה נוספת המשמשת בזוהר לתיאור את הדחף וההחלטה הראשוניים, שמהם השתלשל הכול, היא 'סמיטרא'. מלה זו מופיעה בתיאור מקביל של ראשית האצילות, ששימש גם הוא פתיחה לזוהר לפי אחת מעריכות הספר. גם מלה זו, כמו 'בוצינא דקרדינותא' וכמו 'הורמנותא', התפרשה באופנים שונים, ובראש וראשונה כחותם המלך, אך במאמר הנוכחי עסקנו בעיקר בכיוון פרשני אחר למלה זו, אשר מוצא ב'סמיטרא' לא חותם כי אם מצנפת, וניסינו לברר את מקורו ותוצאותיו. לפירוש זה היו אומנם מי שמצאו אסמכתאות מלשון התלמוד והמדרש, וראו באותה מצנפת רמז לספירת כתר המקיפה כמצנפת את האצילות שמתחתיה, אך דומה שההסבר הראשוני לפירוש 'סמיטרא' כמצנפת נמצא דווקא בלטינית, והוא מובא בתרגום הראשון שנעשה לספר הזוהר לשפה זו בידי גיום פוסטל, צרפתי איש המאה השש עשרה. פוסטל מפרש 'סמיטרא' כמצנפת לפי המלה mitra, המציינת בין השאר את מצנפותיהם של בעלי רשות וסמכות כאפיפיור ובישופיו, ואף (להבדיל) את מצנפתו של הכהן הגדול המשרת בבית המקדש. בהנעת המצנפת מבטא בעל הסמכות את רצונו, וכך ביטא גם המאציל העליון את כוונתו ליצירת ישות שמחוץ לו. לפי פירוש זה 'סמיטרא' אכן מקבילה היטב ל'הורמנותא', כי שתיהן מבטאות בדקות כוונה כזאת. פוסטל, דומני, לא חידש בעצמו פירוש זה, אלא למד אותו ממורו היהודי, ר' אליהו בחור, שלפי ההשערה שפותחה כאן הוא גם המחבר של 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', שגם בו מתפרשת 'סמיטרא' כמצנפת.

אינני יודע אם גם במצנפת אפשר למצוא רמז לרשב"י (רמז בכיוון זה נמצא אולי בשיר 'בר יוחאי' לר' שמעון לביא, שרשב"י מתואר בו כנושא ציץ נזר הקודש החבוש על ראשו לפאר). אך פירוש פרסונאלי למצנפת עולה בתנופה רבה בתנועה השבתאית, שבה הפכה המצנפת לסמל מובהק ביותר לשבתי צבי ולהמרתו. המצנפת שימשה כסמל לשבתי גם בהיותה מסמלי סמכות השלטון

הן של הסולטאן התורכי והן של הכהן הגדול, שאת שתיהן נטל שבתי לפי אמונת חסידיו, ואף בגלל צורת המצנפת, היא התרבוש התורכי, הדומה לנחש המקיף את ראש האצילות, ומסמל את ספירת כתר הנחשית, שאתה מזדהה שבתי צבי, ממש כמו 'הורמנותא' לפי פירשו הנזכר של נתן העזתי. עדיין לא מצאתי אומנם מקור שבתאי מפורש המסמיך זאת ל'סמיטרא' שבראשית הזוהר, אך קרוב לוודאי שמשפט זוהרי חשוב זה, עם הפירוש של סמיטרא כמצנפת, היו מקור לרעיון שבתאי זה.

הסיפור הזוהרי מיתוס הוא ולא לוגוס, ואף מיתוס פרסונאלי, וככזה אינו ניתן לרדוקציה מושגית. גם חמקמק הוא הסיפור, ורב גוני ומתפתח ומשתנה במרוצת הדורות, והרי, כמאמר הפילוסוף, 'בר-הגדרה הוא רק מה שאין לו שום היסטוריה'.²³⁴ ועם זאת אפשר כמדומני להשיג משהו מרוח הסיפור הזוהרי בהתחקות על אבני הבניין המרכיבות אותו, כדוגמת המלים שנידונו כאן, שהן בבחינת ניצוצות אשר, כעדות הזוהר, נוצצים ממנו לכל עבר.²³⁵

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

אביב"י, קבלת האר"י. – יוסף אביב"י, קבלת האר"י, הוצאת מכון בן צבי, ירושלים תשס"ח.

איג'ידיוס, אותיות. – איג'ידיוס ויטרבנסיס, ספרון על האותיות העבריות, תרגם מלטינית והוסיף מבוא והערות יהודה ליבס, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"ג.

בניהו, יוון. – מאיר בניהו, השבתאות ביוון (= ספר יוון ד = ספונות י"ד), הוצאת מכון בן צבי, ירושלים תשל"א-תשל"ח,

²³⁴ פרידריך ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר, מאמר שני פרק 1, בתרגום ישראל אלדד, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשכ"ח, עמ' 284.
²³⁵ ראה זוהר ח"א, ק"ע"א, סתרי תורה.

גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר. - אפרים גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תיקוני זוהר ורעיא מהימנא (ערך והקדים מבוא משה אידל, התקין שמואל ראם, הכינה מפתחות מיכל אורון), הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשס"ג.

הוס, ביאור המלים הזרות. – בועז הוס, ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר: מהדורה מדעית. קבלה 1 (תשנ"ו), עמ' 167-204.

הוס, חכם עדיף מנביא. – בועז הוס, 'חכם עדיף מנביא: ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבינו בזוהר', קבלה 4 (תשנ"ט), עמ' 103-139.

הוס, על אדני פז. – בועז הוס, על אדני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, הוצאת מאגנס, ירושלים תש"ס.

הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן. – מלילה הלנר-אשד, ונהר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, הוצאת עם-עובד, תל-אביב תשס"ה.

וולפסון, הכתרה. – Elliot Reuben Wolfson, 'The engenderment of messianic politics: Symbolic significance of Sabbatai Sevi's coronation', In: *Toward the millenium: messianic expectations from the Bible to Waco*, eds. Peter Schäfer and Mark R. Cohen, (Leiden: Brill, 1998) p. 203-258.

ווסט, שירים אורפיים. – M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

זוהר פריצקר מט. – ספר הזוהר בתרגומו האנגלי של דניאל מט. *The ZOHAR*. Pritzker Edition, Stanford Ca. כרכי ההוצאה עדיין מוסיפים ויוצאים לאור. נוסח המקור המתורגם הועלה לאתר הספר באינטרנט, בכתובת www.sup.org/zohar.

חידושי זוהר. - רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב).

לביא, כתם פז. – שמעון אבן לביא, כתם פז (פירוש הזוהר לספר בראשית), ג'רבה תרצ"ט.

ליבס. – רוב כתבי יהודה ליבס הנזכרים בספר ניתנים לקריאה גם באתר אינטרנט, בכתובת <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>.

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

ליבס, אלישע. – יהודה ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, הוצאת אקדמון, ירושלים תש"ן.

ליבס, בר יוחאי. – יהודה ליבס, 'בר יוחאי בשירו של שמעון לביא', קשת החדשה 5, סתיו 2003, עמ' 126-142.

ליבס, גלם. – יהודה ליבס, 'גלם בגימטריא חכמה (ביקורת על הספר: Moshe Idel, *Golem*)', קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1305-1322.

ליבס, האידאה של ספר הזוהר. – יהודה ליבס, 'מהות האידאה של ספר הזוהר' (על ספרו של בועז הוס, כזוהר הרקיע), מקור ראשון, מוסף 'שבת', יג בניסן, עמ' 30-31.

ליבס, הזוהר והתיקונים. – יהודה ליבס, 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', בתוך: חידושי זוהר, עמ' 251-301.

ליבס, החצנת הסוד. – יהודה ליבס, 'החצנת הסוד: מן התלמוד לספרות ההיכלות'. בתוך ליבס, עלילות אלהים, עמ' 163-175.

ליבס, הלנה. – יהודה ליבס, 'פורפורית של הלנה מטרויה וקידוש השם', בתוך ליבס, עלילות אלהים, עמ' 237-297.

ליבס, המיתוס היהודי וגלגולו. – יהודה ליבס, 'De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו', בתוך ליבס, עלילות אלהים, עמ' 35-121.

ליבס, המשיח של הזוהר. – יהודה ליבס, המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי, בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון

לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

ליבס, השפעות נוצריות. – יהודה ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

ליבס, זוהר וארוס. – יהודה ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119.

ליבס, כוח המלה. – 'כוח המלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה', דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי (בעריכת מאיר בר-אשר ואחרים), הוצאת יד בן צבי והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז, עמ' 163-177.

ליבס, כיוונים. – יהודה ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170.

ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר. – יהודה ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך ספר הזוהר ודורו, עמ' 1-71.

ליבס, מידותיו של האלהים. – יהודה ליבס, מידותיו של האלהים, בתוך: ליבס עלילות אלהים. עמ' 122-162.

ליבס, מילון. – יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור בהדרכת גרשם שלום, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז (בשכפול. הדפסה פקסימילית שנייה התפרסמה בהוצאת המדרשה ללימודים מתקדמים, שם, תשמ"ב).

ליבס, מרעיש הארץ. – יהודה ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותיו של רשב"י'. חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357.

ליבס, מתוק מר. – יהודה ליבס, 'מתוק-מר וטוואי זוהר: ארוס משירתה של ספּוֹי'. משיב הרוח לג (= נשים א. חורף תשע"א), עמ' 54-64.

ליבס, סוד האמונה השבתאית. – יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה.

ליבס, עלילות אלהים. – יהודה ליבס, עלילות אלהים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט.

ליבס, עמדין. – יהודה ליבס, 'משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות', בתוך ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 198-211; 396-421.

ליבס, עמק המלך. – יהודה ליבס, 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 101-137.

ליבס, צדיק יסוד עולם. – יהודה ליבס, 'צדיק יסוד עולם' - מיתוס שבתאי, בתוך ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 53-69; 301-330.

ליבס, צדקת הצדיק. – יהודה ליבס, 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה 9 (2003), עמ' 225-306.

ליבס, שמעון בן שטח. – יהודה ליבס, 'מדרש הלכה מיסטי המיוחס לשמעון בן שטח'. קבלה 24 (תשע"א), עמ' 153-170.

ליבס, תודעתו של הגאון. – יהודה ליבס, 'תודעתו העצמית של הגאון מווילנא ויחסו לשבתאות', עתיד להתפרסם בספר היובל לכבוד פרופ' משה חלמיש.

ליבס, תורת היצירה. – יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, תל-אביב תשס"א.

ליבס, תלמידי הגר"א. – יהודה ליבס, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290.

ספר הזוהר ודורו. – יוסף דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח).

מירנדה, יד נאמן. – אברהם מירנדה, יד נאמן, שאלוניקי תקס"ד.

מרוז, ואני לא הייתי שם. – רונית מרוז, "ואני לא הייתי שם?!" קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, תרביץ ע"א (תשס"ב), עמ' 163-193.

פורת, מעיין החכמה. – עודד פורת, "תיקון המעגל": יסודות ההויה והיצירה הלשונית בספר "מעיין החכמה" והחיבורים הקרובים אליו, עבודת דוקטור בהדרכת יהודה ליבס וחביבה פדיה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב.

פרלמוטר, אייבשיץ. – משה אריה פרלמוטר, ר' יהונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ז.

פתייה, מנחת יהודה. – יהודה פתייה, מנחת יהודה, ירושלים תש"ס.

קבוצת חכמים, וינא תרכ"א.

קדרי, דקדוק הזוהר. – מנחם צבי קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, הוצאת קרית ספר, ירושלים תשל"א.

קרן, פרגמנטים אורפיים. – Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Dublin / Zürich 1922.

רובין, רמח"ל. – צביה רובין, 'החיבורים הזוהריים של רמח"ל והתפיסה המשיחית של הזוהר בכתביו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 387-412.

שירות ותשבחות של השבתאים. – שירות ותשבחות של השבתאים, ההדיר ותרגם משה אטיאס, הערות מאת גרשם שלום והקדמה מאת יצחק בן צבי, הוצאת דביר, תל-אביב תש"ח.

שלום, בעקבות משיח. – גרשם שלום, בעקבות משיח: אוסף מקורות מראשית התפתחות האמונה השבתאית (רובם מאת נתן העזתי), ספרי תרשיש, ירושלים תש"ד.

שלום, הזוהר שלו. – ספר הזוהר של גרשם שלום (יוזעפאף תרל"ג, עם הערות בכתב ידו והקדמה מאת יהודה ליבס), הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ב.

שלום, זוהר. – *Zohar the Book of Splendor: Selected and Edited by Gershom Scholem*, Schocken Books, New York 1963.

שלום, זרמים עיקריים. – *Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publication House, New York 1941.

שלום, כתביו האמיתיים. – גרשם שלום, 'כתביו האמיתיים של האר"י בקבלה', קרית ספר יט, (תש"ב-תש"ג).

שלום, מחקרים ומקורות. – גרשם שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ד.

שלום, מחקרי שבתאות. – גרשם שלום, מחקרי שבתאות (מהדיר: יהודה ליבס), הוצאת עם עובד, תל-אביב תשנ"א.

שלום, שבתי צבי. – גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה המשיחית בימי חייו, הוצאת עם עובד, תל-אביב תשי"ז.

ששפורטש, ציצת נובל צבי. – יעקב ששפורטש, ספר ציצת נובל צבי, מהדורת ישעיה תשבי, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד.

תשבי, משנת הזוהר. – ישעיהו תשבי, משנת הזוהר, מוסד ביאליק ירושלים, כרך א תשי"ז, כרך ב תשכ"א.