

חלק א: ה"שיטה" המדעית של ספר יצירה

פרק 1: עניינו של ספר יצירה

בין היצירות שיצר ספר יצירה (להלן ס"י) יש למנות גם את ספרות המחקר העצומה שנכתבה על ספר קצר זה (אם יורפס בלי פירושים, כולו כשני עמודים). ראשיתה של ספרות זו לפני יותר מאלף שנה, וסופה עדיין אינו נראה באופק. לספרות זו חשיבות עצומה בעיצוב המחשבה היהודית: המחשבה הקבלית לא היתה בראשיתה אלא פירושים על ס"י, ופירושים אחרים לספר זה נתנו פרצוף מיוחד לחסידות אשכנז, ואף לחלקים חשובים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים.¹

אף בימינו לא חדל ס"י להעסיק את המחשבה, ובשנים האחרונות חזר והיה לאחד מנושאי המחקר האופנתיים ביותר, עד שכמעט ואין לך פרסום במדעי היהדות שאינו כולל מחקר שנוגע לס"י. בכך יכולתי להיווכח במשך הסמינריון על ס"י שלימדתי באוניברסיטה העברית בשנת תשנ"ד. לקראת הסמינריון הכנתי ביבליוגרפיה מפורטת על ס"י, שהכילה כשבעה עמודים צפופים של שמות פרסומים, וכמעט בכל שבוע הוספתי לרשימה פריט נוסף שהתפרסם אחרי כתיבת הביבליוגרפיה.

אבל דווקא תוך כדי איסוף זה התחזרר לי הצורך בפריט ביבליוגרפי נוסף, אשר לבש לבסוף את דמותו של החיבור הנוכחי. במהלך הסמינריון התגלתה אי-התאמה בין קריאת הטקסט לבין קריאת הביבליוגרפיה; בין הרוח הפשוטה שעלתה מן הספר לבין ההנחה המשותפת שעמדה ביסוד חלק ניכר מן הפרשנות המסורתית (החל בפירושו של רב סעדיה גאון) וגם ביסודו של המחקר המודרני. לפי הנחה זו בא ס"י ללמדנו עובדות, ועיקרו הוא אינפורמציה מדעית.² באופן כוללני ביותר התנסחה גישה זו באחד המחקרים האחרונים והמסכמים: "פירוש זה, המדעי, הוא הקרוב ביותר לאופיו המקורי של החיבור. עיקרו של הספר מיועד להציג הצגה שיטתית את מהותה של המציאות."³

עם זאת, כדי להבהיר את אותה נקודה מרכזית – תורת היצירה של ספר יצירה – נעסוק גם הרבה ברקעו הרוחני וההיסטורי של הספר ובספרות מקבילה, וכן בהשפעותיו ובהתפתחותו של יסוד זה (תורת היצירה) בספרות ישראל בדורות מאוחרים. אם יסוד זה הוא באמת עיקרי, הרי שהעיסוק בו יוכל לספק תשובות לשאלות חשובות הנוגעות לספר, ובכללן גם לחידה הקשה של מוצאו וזמנו, על כך נאמר את דברנו.

אך לפני שניגש אל אותה נקודה מרכזית עלינו להסיר קודם מעל הספר את לוט האינטרפרטציה של רוב ספרות המחקר, שיצאה לדעתי מהנחות מוטעות, וחטיפשה בו מה שאין בו ומה שנוגד את רוחו. תחילה עלינו לשלול את הדעה, שלפיה עיקר עניינו של ספר יצירה הוא תיאור מדעי של היקום. דעה זו אכן עולה על הדעת בקריאה שטחית של הספר, ובה החזיק המחקר הקודם. לשלילתה יוקדשו הפרקים הראשונים דלהלן.

אך קודם לכל מבקש אני להודות למי שאפשרו את הוצאת ספר זה: לקרן ע"ש דוד יוסף פראוור ז"ל ולמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים, לפרופ' משה אידל שקרא את הספר והעיר הערותיו, לד"ר אבריאל בר-לבב שעבר על הספר והגיהו, לד"ר צביה רובין שהתקינה את המפתחות, ולהוצאת שוקן ולעובדיה.

אך גם מחקרים שלא התיימרו להגדיר את "עיקרו של הספר", הוקדשו להסברת "שיטתו" של ס"י, או להשקפת הספר בנוגע לאחד או יותר מן התחומים הנזכרים בו, שנבחרו לפי עניינו של החוקר. וכך יש בידנו מחקרים רבים על השקפת ס"י בתחום הקוסמולוגי והאסטרונומי, או בתחומי מבנה גוף האדם, תורת הלשון והדקדוק, המיסטיקה או המאגיה. לעתים מצא החוקר את עיקרו של הספר בתחום שעניין אותו עצמו, ולעתים ויתר כליל על ההקשר הכללי ועל המשמעות של הופעת התחום בס"י, והסתפק בעץ על חשבון היער.

אין לבטל את חשיבותם של מחקרים כאלה. ס"י אכן עוסק בכל התחומים הנזכרים, ואף באחרים, ומעניק בכך לחוקרים כר נרחב למחקרים פרטיקולריים. יש בו משנה אחת (א, ו)⁴ הכתובה בלשון המיסטיקה של ספרות ההיכלות והמרכבה, משנה אחת מאגית (א, יג), אחת דקדוקית מובהקת,⁵ ואחרות שעוסקות ביסודות החומריים⁶ או בכוכבים (בהשוואה לימים ולאברי גוף האדם)⁷ ועוד. למחקרים כאלה יכול להיות ערך מסוים בקביעת השכלתו של בעל ס"י, ובקביעת מקומו וזמנו.⁸

עם זאת, הערך הנודע למחקרים כאלה מוגבל הוא ומוגדר בתחום הטפל. אלה אינם מסוגלים לחדור עד חקרו של הספר. עוצמת הסגנון והלשון של ס"י מותירה את הרושם שהספר מבקש למסור לקוראו דבר-מה חשוב ביותר; אך אם נזהה מסר זה עם אינפורמציה מדעית, צפויה לנו אכזבה: תוכן זה אינו עומד בציפיות שמעורר הספר. כספר מדעי ס"י הוא ספר גרוע. אף אחד מתחומי המדע הנזכרים בו אינו זוכה לפיתוח ולהעמקה, אלא רק לקביעה סתמית או לרמז. בעצם הספר כמעט ואינו טוען דבר על תחומי המדע השונים לגופם. עיקר חידושו אינו אלא בהצבעה על כך, שבכל אחד מן התחומים אפשר למצוא עשרה יסודות או שלושה או שבעה או שנים-עשר. כמספרן, ואף כמתכונתן, של הקבוצות שלהן מתחלקים שלושים ושניים הנתיבות, אבני הבניין שבהן נברא העולם, לדעתו (וגם עיקרון זה גופו אינו נקי מקשיים, כפי שניזכר לדעת). האם בכך סובר ס"י להעניק ידע אמיתי על טבעו של העולם? מסופקני.

כה דלות הן התורות המדעיות שבספר, עד שאינן מספקות יסוד איתן להשוואה עם תורות מקבילות. וכך גם התשובות בשאלת רקע הספר וזמנו אינן מספקות ואינן נותנות פתרון מלא. וכך שאלות אלה, למרות המאמצים העצומים לפתרונן, נותרו שנויות במחלוקת עצומה בין החוקרים, והפער בין המקדימים והמאחרים את זמן חיבור הספר הוא מאות שנים. כישלון זה

של המדע נובע לדעתי מכך, שרוב החוקרים התבססו על השוואות מדעיות קלושות כאלה, ולא על מה שמעסיק באמת את מחשבתו של בעל ס"י. בחיבור זה אציע דרך אחרת, ובסופו, לאחר הניסיון להבהיר את היסוד העיקרי של מחשבת הספר, ניגש גם להצעת פתרון לשאלת הזמן והמקום, כאשר היסודות ה"מדעיים" מספקים רק נופך לעיקר.

אמנם בפתיחת דברי אתאר בכל זאת את "שיטתו" הקוסמולוגית-המדעית של ס"י, אך בתיאור זה אבקש להראות דווקא את אופיה הקלוש ואת פרכותיה וסתירותיה, ואשתמש בו כדי להראות ששיטה כזאת איננה מטרתו של הספר, אלא הקדמה הכרחית להצגת עולמו הרוחני האמיתי. דרך כזאת, הריסה צורך בניין, מתאימה לעולמו ולציוויו של ס"י עצמו. שכן, כפי שנראה,⁹ הפעילות הרוחנית שעליה ממליץ ס"י נבנית דווקא מתוך הריסה מתמדת של השיטה הקוסמולוגית. ואם תותר לי הערה החורגת מן התחום הפילולוגי-ההיסטורי: בדרך זו נשיג כמדומני עוד הישג, נוסף על פירוש נכון יותר לספר עתיק. הריסת שיטתו הקוסמולוגית של ס"י לא תגרום חסר רוחני אלא תועלת: נהרוס ספר מדע רע ומיושן, ונכנה תחתיו ספר יצירה רוחנית יהודית, המביע בעברית עזה ועמוקה את דעותיו הנוגעות לסוגיות המצויות גם בימינו במרכז סדר היום התרבותי.

בלימה,⁴ ומידתן עשר שאין להן סוף, נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן⁵ כשלהבת קשורה בגחלת. ודע וחשוב וצור, שאדון יחיד והיוצר אחד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה סופר (א, ג-ז).

עיקרו של המונח "ספירות" קשור אפוא למושג המספר ולפועל לספור, המפורש בסוף הקטע (אף אם מתקשרות לכאן גם אסוציאציות אחרות).⁶ ברור גם למה עשר הוא מספר הספירות: זה מספר היחידות בשיטת הספירה העשרונית, שבה סופרים בכל השפות והלשונות:⁷ עשר היחידות הופכות לעשירייה אחת, עשר עשיריות הן מאה, וכן הלאה. זה ודאי פירושו של המשפט "ומידתן עשר שאין להן סוף", כשהוא משוּבץ במשנה דלעיל,⁸ ואף של המשפט "נעוץ סופן בתחילתן".

מכאן הסיק גרשם שלום, וכמוהו אף חוקרים רבים אחרים, שהספירות הן המספרים,⁹ שהם יסודות המציאות לפי התיאוריה של פיתגורס, וש"ס"י הוא ספר ניאור-פיתגוראי.¹⁰ אבל דעה זו אינה מוצאת אישור מלא בגוף הספר. ס"י אינו מדבר על הספירות כעל מספרים במלוא מובן המילה. הוא אינו עוסק כלל בחישובים או ביחסים מתמטיים בין הספירות. אפילו התכונה היסודית ביותר של המספר, ייצוג הכמות בסדר עולה, אינה עיקר במספרי ס"י. בדרך-כלל אין אף ראיה לכך שהספירה השישית, לדוגמה, מייצגת דווקא את המספר שש. רק במקום אחד (פרק א, משנה ט ואילך) נודעת חשיבות-מה לסדר הספירות, כאשר זה נתפס כסדר של האצלה. וגם שם, כפי שנראה להלן, אין לסדר זה חשיבות אמיתית, הוא מלא סתירות, ואם הוא קיים, הוא קיים רק לגבי ארבע הספירות הראשונות. ולסדרן של שש האחרונות גם שם אין ס"י מייחס כל משמעות.

אם אין לספירות משמעות מתמטית, רק מעט נותר מן התיאוריה הפיתגוראית,¹¹ דהיינו עצם ייחוס החשיבות למספרם של העצמים בטבע, והבסיס העשרוני שממנו נבנים כל המספרים. פיתגורס אמנם דיבר על בסיס כזה, כפי שנמסר מפיו: "טבע המספר הוא העשר, שהרי עד העשר מונים כל היוונים וכל הכרברים, וכבואם עדיהם חוזרים הם חלילה אל היחידה."¹² ייתכן אף שפיתגורס היה הראשון שניסח בבהירות אמת מתמטית-לשונית זו, אך אין די בכך כדי לייחס פיתגוראיות לס"י. הרי קביעה זו היא כללית, ונפוצה בספרות העתיקה גם בהקשרים לא פיתגוראיים. לדוגמה, המשוור הרומי אוכידיוס קובע¹³ שקדמוני רומי נהגו כבוד גדול במספר "עשר", שכן עד עשר אנו מוסיפים והולכים בספירתנו,

פרק 2: נתיבות וספירות

על עניינו של ס"י אפשר ללמוד כבר מלשון הפתיחה שלו:

שלושים ושנים נתיבות פלאות חכמה חקק יה ה' צבאות [...] ¹ ברא את עולמו בשלושה ספרים: בספר וספר וספר. עשר ספירות בלימה ועשרים ושנים אותיות יסוד, שלש אמות ושבע כפולות ושנים עשרה פשוטות.

הספר עוסק אפוא ב"שלושים ושנים נתיבות", שבהם פותח המשפט הראשון (על מבנהו התחבירי, נוסחאותיו ומובנו עוד נרחיב בהמשך).² ובהם פותחים גם כל פרקי הספר, וגם חלק גדול מן המשניות המרכיבות את הפרקים. כל אלה פותחים בהכרזה דרמטית על שמה של אחת מחטיבות הנתיבות: "עשר ספירות בלימה", או "עשרים ושנים אותיות יסוד", או "שלש אמות אמ"ש", או "שבע כפולות בגד כפר"ת", או "שנים עשרה פשוטות". ואלה חוזרות בספר כהד, וחוזרות אותו ליחידה אחת.

אפשר היה להסיק מכאן, שעיקר כוונת הספר לתאר את הנתיבות הללו, היסודות הנסתרים ("פליאות") של חכמת מבנה היקום (הסבר מפורט יותר על עניינם אשתדל להציע בהמשך).³ אמנם נושא הספר איננו העולם הבנוי אלא האבנים שמהן נבנה, אך די בכך כדי לעורר ציפייה בלב הקורא להסבר ותיאוריה כיצד ייבנה העולם מתוך הנתיבות, וכיצד יוגדר לפיהם אופיו. אך ציפייה זו איננה מתממשת. הקורא בס"י לא יוכל לגבש תפיסה אחידה על מקומם ותפקידם הקוסמולוגי של הנתיבות, ואף לא על מהותם, מעבר לקביעה הכללית של פתיחת הספר דלעיל, ששלושים ושנים הנתיבות הם צירוף של עשר ספירות ועשרים ושנים אותיות.

נעיין תחילה בספירות. מונח זה כידוע חשוב הוא ביותר במחשבה היהודית, וספרות עצומה הוקדשה להסברתו. אך כאן, בס"י, הוא מופיע לראשונה. גם אם בספרות המאוחרת נמצא תוכנות או מסורות חשובות להבנת מונח זה, עלינו לייסד את פירושו על דברי ס"י גופו. וזה אומר על הספירות את הדברים הבאים:

עשר ספירות בלימה, מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש [...] עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע עשר ולא אחת עשרה... עשר ספירות

ואז חוזרים לאחד כבראשונה. אוכידיוס מונה שם גם שני נימוקים אחרים לחשיבותו של המספר עשר. הנימוק הראשון ניתן לוויכוח, והוא הקביעה (הנפוצה בספרות העתיקה) שהריון אשה אורכו עשרה ירחים. אבל הקביעה השנייה מוצקה יותר: עשר הוא מספר האצבעות, שבעזרתן אנו רגילים לספור.¹⁴ ואכן גם זאת מצאנו במובאה שלעיל מס"י: "עשר ספירות בלימה, מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש."¹⁵

תיאור ופיתוח של עקרון העשרוניות ה"פיתגוראי" מצאתי גם במקום אחר. המקבילה שם נראית בעיני עוד יותר קרובה לס"י, ויותר רלוונטית ומלמדת. בהקבלה זו עסקתי באריכות במאמר קודם,¹⁶ וכאן אחזור רק על מה ששייך לענייננו (גם את מראי המקום ימצא הקורא שם). המדובר בספר דקדוק יווני קדמון, ששם מחברו לא נודע, ונושאו הוא ה"פרוסוידאי" (prosodiai), כלומר הסימנים שאינם אותיות, המשמשים ביוונית להקלת הקריאה. עשרה סימנים כאלה מצויים ביוונית, והמדקדק מצא לנכון להקדיש מקום רב בספרו לעובדה זו ולהסבירה באופן הבא: למספר עשר חשיבות רבה, כי בספירתנו תמיד נחזור לעשר, והעשר (כמו המאה) הוא בדמות האחד וכולי. ולכן "עשר הן הפרוסוידאי, לא יותר ולא פחות". משפט זה מזכיר את המובאה דלעיל מס"י: "עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה."

זו איננה הקבלה סגנונית בלבד, והיא נוגעת גם בהקשר הדברים: ספר הדקדוק מדבר על עשרה סימנים הנוספים לאותיות, וס"י מדבר על עשר ספירות, שבהצטרפן לכ"ב אותיות יוצרות את ל"ב הנתיבות (ועתה ראיתי שהרמב"ן מבליט זאת, ומתייחס לעשר הספירות באופן דומה למקבילה היוונית, באומרו: "אף על פי שאמרנו העשר ספירות בכלל האותיות, אינם האותיות, כי הם פנימיותם, והם דבר נעלם נכללות באותיות, ויוצאות עמהם כשביל אחד בהעלמה אחת כרוח בגוף").¹⁷ הקבלה זו מתעמקת ומתחזקת בעזרת הקבלות נוספות בין שני המקורות. הקבלות אלה, שהובאו במאמר הנ"ל, עוסקות גם באותיות עצמן, ושופכות אור על הרקע הלשוני והתיאורי הלשוני של ס"י.

רק לצורך אחד, כללי ביותר, אפשר לומר ש"עשר ספירות" של ס"י הן עשרת המספרים הראשונים במובן המתמטי המופשט, והוא האפשרות הגנרטיבית הגלומה בעשרה אלה, אפשרות הפרייה והרבייה והיצירה של אין-סוף מספרים לפי עקרון העשרוניות.¹⁸ כדי להסיר ספק אדגיש שמדובר רק בשיטה העשרונית הטבועה בלשון, ולא בשיטה עשרונית לכתובת המספרים. ס"י אינו

מדבר בשום מקום על דרך סימונם של מספרים, ואינו מפגין כל ידיעה הקשורה ל"ספרות הערבית". לפיכך אין ללכת בעקבות כמה חוקרים, שמצאו במילה "ספירות" בס"י השפעה של המילה הנוהגת בשפות אירופה לציון ספרה, כגון בצרפתית chiffre (מקור המילה הוא בסנסקריט, והיא הגיעה לאירופה דרך הערבית, והשפיעה גם על המילה "ספרה" שבעברית חדשה). לפי השיטה ה"ערבית" עשר הספרות הן 1-9 וכן 0, ולא 10-1, אבל בס"י "עשר" היא אחת הספירות, ואין כל זכר לספרה "אפס".

אבל מחוץ לעיקרון העשרוני, "עשר ספירות" של ס"י אינן לא ספרות ולא מספרים. בשאר ס"י, כלומר כמעט בכל המקומות שמונה זה מופיע בספר, מתדרדרות הספירות ומסתפקות במשמעות של "דברים ספורים" (בתרגום ערבי קדום לס"י אכן מתורגמת המילה "ספירות" במילה "מעודדה" שפירושה ספורות).¹⁹ "עשר ספירות" מייצגות רק את ההשקפה שבדברים חשובים בעולמנו נמצא עשירות, כגון באצבעות הידיים או הרגליים;²⁰ או כששת כיווני העולם בצירוף ארבעת היסודות, המהווים יחד עשרה, ואלה אף מזהים באחת ממשניות ס"י עם עשר הספירות בזיהוי מלא סתירות ופרכות, כפי שנראה להלן.²¹

פירוש כזה יעלה בקנה אחד גם עם המשקל הדקדוקי של המילה "ספירה". משקל זה, קטילה, הידוע כשם פעולה, מציין בלשון חז"ל לא רק את הפעולה עצמה אלא גם את תוצאתה (כדוגמה מובהקת לכך תוכל לשמש המילה "מציאה"),²² וכך "ספירה" אינה אלא הדבר הספור. משמעות זו עולה בבירור ממקום אחד בס"י (המצוי, אמנם, רק בנוסח הארוך): "עולם ספירתו בעשרה, שנה ספירתה בעשרה, נפש ספירתה בעשרה" (ו, א), כלומר, עולם, שנה ונפש (על משמעותם נדבר להלן²³), בכל אחד מהם מצויים עשרה דברים.

משמעות כזו מתאימה במיוחד לצורת הרבים "ספירות", השכיחה בס"י יותר מ"ספירה". כאשר המילה מופיעה ברבים, ברור שאין הכוונה לפעולה אלא לתוצאותיה. אם נבין "ספירות" במשמעות הדברים הספורים, נוכל אולי לגזור מן הצירוף השלם "ספירות בלימה" גם את המשמעות המופשטת של מושג המספר, הכלול ברעיון ההתרכות לאין-סוף לפי עקרון העשרוניות. "ספירות בלימה" יהיו אפוא דברים ספורים בלי מהות מוגדרת.²⁴ זו דרך נאה להביע מושג מופשט זה בפי מי ששפתו חסרה מושגים מופשטים (אולם אין זה כל משמעה של המילה "בלימה" בס"י, שעוד נידרש לה הרבה בהמשך).²⁵

כמו הספירות כך גם האותיות. בחלק חשוב של הדיון בהן מאבדות האותיות את אופיין הלשוני ומתדרדרות גם הן למשמעות הנמוכה שמצאנו בספירות, כלומר למספרן. ברוב הפעמים שבהן עוסק ס"י באותיות, מספר האותיות בכל קבוצה הוא עניינו העיקרי. אין בכך כמוכח כדי לשלול לחלוטין את מעמדן הלשוני של האותיות. לא בכדי בוחר ס"י דווקא באותיות כדי לסמן את חלוקות המציאות. באופן כללי מובע כאן הרעיון, שעוד נעסוק בו בהרחבה, שהעולם נברא בדיבור, והוא כעין יצירה ספרותית. גם בפרטי הדיון אין לומר שאותיות ס"י איבדו לחלוטין את תפקודן הלשוני. הן היו ונשארו אותיות האל"ף-ב"ת העברי, שכולן נזכרות בס"י בשמותיהן. במקום אחד (ב, ד) נזקק הספר גם לתפקיד האותיות כיסודות הבונים מילים, ומראה איך בצירופי עשרים ושתיים האותיות וגלגוליהן נוצרות תיבות במספר איין-סופי. בכך דומות האותיות לספירות, שכזכור גם בהן נמצא יסוד גנרטיבי, והן מתרבות עד איין-סוף לפי העיקרון העשרוני. האותיות משמשות אפוא כיסודות, הן יסודות הלשון והן יסודות המציאות המסומנת בלשון, או, בניסוח אחר, יסודות המציאות שנבראה בדיבור.

(מכאן אולי גם כינוין הייחודי של האותיות בס"י – "אותיות יסוד", כפי שפירשו רבים מן המפרשים והחוקרים. גרשם שלום אף שיער שמאחורי הצירוף "אותיות יסוד" מצויה המילה היוונית stoikheion, שפירושה גם "אות" וגם "יסוד".¹ אבל עצם הימצאותו של הצירוף "אותיות יסוד" בס"י מוטל לדעתי בספק. "יסוד" איננו סומך המתאר את האותיות, אלא מילת קישור והסבר, המיוחדת ללשון ס"י.² הנוסח במקור היה: "עשרים ושתיים אותיות, יסוד [או: יסודן], כלומר החלקים המרכיבים אותן] שלוש אמות ושבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות" (ב, א). כך מסתבר לפי המקבילות הנוגעות לחלקי האותיות: "שלוש אמות אמ"ש, יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע ביניהם" (ב, א); או "שבע כפולות בג"ד כפר"ת, יסודן חיים ושלום..." (ד, א); או "שתיים עשרה פשוטות, יסודן ראה שמיעה..." (ה, א). אלא שאחרי המילה "אותיות" משמעות זו ניטשטשה במקצת, כי

לפעמים, ובעריכות מסוימות, התנתק ההמשך "שלוש אמות" וכו', ונוצר הצירוף "אותיות יסוד".⁴ כך, אכן, הבינו את המילה "יסוד" גם המתרגמים הערבים הקדומים. מתרגם אנונימי קדום תרגם "כ"ב אותיות יסוד שלוש אמות", כאילו כתוב "כ"ב אותיות מיוסדת באמהות",⁵ וגם ר' סעדיה גאון הסמיך את המילה "יסוד" למה שאחריה, ותרגם: "כ"ב האותיות אשר מהן שלושה יסודות".⁶

אך בדרך-כלל דן ס"י באותיות כמהויות לעצמן, ולא בתפקידן הלשוני, ואף לא בעצם היותן יסוד למילים. לצורתן הגרפית של האותיות, נושא חשוב ונפוץ בספרות התלמודית, המדרשית והקבלית, דומה שס"י אינו נותן דעתו כלל.⁷ הספר גם אינו יודע דבר על תכונותיהן המספריות של האותיות בחישובי גימטריה. ס"י נזקק אמנם לתכונותיהן הפונטיות של האותיות, אבל תכונה זו רק מוסיפה נופך לשוני המאשש את תפקוד האותיות כסמלים של עצמים, עליו נדון להלן, ואינה קובעת מלכתחילה את התפקיד הזה. אמנם במשנה אחת (ב, ג) מחלק ס"י את האותיות לחמש קבוצות לפי נקודות החיתוך (ארטיקולציה) שלהם כפה בעת הגייתן, אבל חלוקה פונטית מעניינת זו⁸ נפרשת במשנה זו בלבד. ס"י אינו מזכיר אותה במקום אחר ולא עושה בה כל שימוש.

החלוקה המשמעותית של האותיות בס"י היא אחרת, ובלתי-לשונית בעיקרה. האותיות מתחלקות כזכור ל"שלוש אמות, שבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות" (ב, א). בחלוקה זו יש אמנם משהו פונטי, אך אין הוא העיקרי. כל אחת מן הקבוצות נקבעה לפי עקרון חלוקה אחר, ויש שעיקרון זה אינו נוגע כלל בתחום הלשון. "שלוש אמות אמ"ש" נקבעו לא לפי אמת מידה פונטית, אלא בגלל שמות שלושת היסודות החומריים שהן מייצגות (או "יולדות"; "אמות" פירושן יסודות).⁹ אותיות אמ"ש הן ראשי התיבות של אוויר, מים ואש (האות אל"ף אינה יכולה לייצג את האש כי היא כבר נתפסה על-ידי האוויר).¹⁰ אך אפילו עניין זה, עם היותו הסיבה היחידה לחיבור שלוש אותיות אלה לקבוצה אחת, נראה שאיננו כה חשוב בעיני ס"י, שכן איננו מתקיים בכל חלקי הספר. שהרי, כפי שנראה להלן,¹¹ בכמה מקומות משנה ס"י את תורת היסודות שלו, וכשחלק מן היסודות משתנים, או כשמשתנה אחד משמות היסודות (כגון "רוח" במקום "אוויר"), חדלות אמ"ש מלשמש ראשי תבות. אמנם, כפי שנראה מיד, במקום אחד בספר מקבלת קביעת אותיות אמ"ש כ"אמות" גם נופך פונטי ממשי ואיתן יותר מהיותן ראשי תבות, אבל גם שם לא משויכות שלוש האותיות לקטגוריה

פונטית אחת, והטעם הפונטי לקביעתן נעוץ שוב ביסודות החומריים המקבילים להן.

רק לקבוצה השנייה, "שבע כפולות בג"ד כפר"ת", המכנה המשותף הוא לשוני (פונטי) במובהק. אלה הן האותיות שיש להן מבטא כפול, או בלשונו, אלה האותיות שניתן לנקדן בדגש קל. בדיגוש מבטאן פוצץ, ובלא דגש – חוכך. (על התקופה שבה חל הפיצול בהגיית בג"ד כפר"ת נדבר להלן.¹² על הכללת האות רי"ש בקבוצה זו בס"י כתבתי באריכות במקום אחר.)¹³

באשר לקבוצת שתיים-עשרה האותיות ה"פשוטות": לכאורה מרמז שמן על אותו מכנה משותף פונטי, שהרי "פשוט" הוא ההפך מ"כפול", ואכן לשתיים-עשרה אלה אין הגייה כפולה. אבל לפי קריטריון זה היה צורך להכליל כאן גם את "שלוש אמות אמ"ש", לפיכך מדויק יותר יהיה להגדיר "שתיים-עשרה פשוטות" כקבוצת שאר האותיות, אותן שלא נכללו לא בין ה"אמות" ולא בין ה"כפולות". ואולי באמת אין "פשוט" אלא "חסר ייחוד".

לא התכונות הפונטיות של קבוצות האותיות הן אפוא עיקר עניינו של ס"י. הוא עוסק בעיקר דווקא במספר האותיות שבכל קבוצה, וזאת כדי להקביל להן את המציאות הקוסמית, שגם בה הוא מוצא קבוצות עצמים באותם מספרים. וביתר-פירוט: ס"י מחלק את המציאות לשלושה רבדים: רובד המרחב, רובד הזמן והרובד האנושי, או בלשונו המיוחדת: "עולם שנה"¹⁴ ונפש". אותיות האל"ף-בי"ת, בהיותן יסודות המציאות, נמצאות כולן בכל אחד מן הרבדים הללו, ולכל אות מתאים משהו בכל אחד מן הרכבים.¹⁵ בהתאם לכך, כל אחד מרובדי המציאות מתחלק בשלוש חלוקות: לשלוש כנגד האמות, לשבע כנגד הכפולות ולשתיים-עשרה כנגד הפשוטות (במקום אחד נוספה גם חלוקה רביעית, כנגד עשר הספירות).¹⁶ אך רק לעתים רחוקות מוצא ס"י זיקה בין תכונותיהן הלשוניות של האותיות לבין תכונות העצמים הללו. ברוב המקרים האות אף אינה מופיעה כלל בשמו של העצם שהיא מייצגת, ובוודאי לא בראשיתו.

זיקה לשונית מובהקת בין האותיות לבין המציאות הטבעית המקבילה קיימת רק בקבוצת "שלוש אמות אמ"ש", המייצגת כאמור את שלושת היסודות: אוויר, מים ואש. התאמה זו חשובה לס"י, שאינו מסתפק בציונה, כדרכו בשאר ההתאמות בין אותיות וחפצים, אלא מדגיש את המיוזג המיוחד שחל בין האות לבין היסוד:

המליך את אלף ברוח וקשר לו כתר וצרפן זה בזה [...] המליך את מם במים [...] וצרפן זה בזה [...] המליך אות שין באש [...] וצרפן זה עם זה (ג, ו-ח).

המלכת האותיות על היסודות (על המוכן המדויק של המלכה זו נדבר בהמשך)¹⁷ אינה שרירותית, ואינה מיוסדת (כאמור לעיל) רק על האות הראשונה של היסוד, אלא גם על ההתאמה בין טבע חומר היסוד לבין טבעה הפונטי של האות:

שלוש אמות אמ"ש: מם דוממת¹⁸ [כמים], שין שורקת [כאש], אלף חק מכריע בינתיים [כמו האויר] (ו, ב).

אך גם יוצא מן הכלל זה אינו תקף בכל הדיון בשלוש האמות. התאמה זו איננה אלא בממד ה"עולם", הוא הקוסמוס המרחבי. בממד ה"שנה" (כלומר הזמן) אין התאמה לשונית עם שלוש האמות, אלא רק התאמה עניינית בין טבעם של שלושת היסודות ושלוש עונות השנה, הנקראות בלשון ס"י "קור", "חום" ו"רוויה"¹⁹ (ג, ד). ההתאמה ברובד ה"נפש" (ה"ממד" האנושי) קלושה אף יותר. כאן מתאימות אמ"ש לראש – כנגד אש, לבטן – כנגד מים, ולגיויה,²⁰ כלומר אבר המין,²¹ שהיא כנגד הרוח²² (ג, ד). אמנם במקום אחר מקבילות שלוש האמות לשלושה עצמים אחרים, אותם השולטים בשלושת רובדי המציאות: "תלי"²³ בעולם, "גלגל"²⁴ בשנה ו"לב" בנפש.²⁵

זאת ועוד. אף עצם זיהוי האמות עם אמ"ש איננו מוחלט. יש נוסחאות של ס"י שבהן דווקא אותיות יה"ו נקראות בכינוי "אמות".²⁶ זה עולה בקנה אחד עם תורתו של ס"י כנוסח אחר, כזה שהיה בידו של רש"י, שבו לא רק אמ"ש אלא גם יה"ו, אותיות השם המפורש, שימשו בתפקיד האותיות הממונות על שלושת היסודות.²⁷ קביעה אחרונה זו מתאימה גם לדעתם של הפילוסופים היוונים הניאו-פלטוניים, שסברו שאותיות שמו של אלהי ישראל מכוונות כנגד ארבעת היסודות החומריים.²⁸ אך גם בכך אין די: על-פי עדויות אחרות דומה שהילכו גם נוסחאות של ס"י שבהן ה"אמות" היו דווקא אותיות אמ"ת.²⁹

בנוגע לשבע הכפולות, לפנינו רק אנלוגיה כללית בין טבען הפונטי הכפול של האותיות לבין ה"תמורות", או הניגודים שבעולם: "תמורת חיים מות, תמורת שלום רע" וכו'³⁰ (ד, א). יתרה מכך, ברוב דיונו באותיות אלה ס"י

מתעלם גם מתכונת הכפילות, והוא עוסק באותיות אלה רק מצד היותן שבע במספרן. ייתכן אפילו, שבנוסחאות קדומות של ס"י מילאו שבע תנועות את מקומן של האותיות הכפולות,³¹ ודומה שיכלו לעשות זאת באותה מידה של הצלחה. בכל אחד מרכיבי ההוויה מוצא ס"י שבעה יסודות חשובים, ואלה נוצרו לדעתו על-ידי שבע האותיות הכפולות:

שבע כפולות בג"ד כפר"ת [...] וצר בהן כוכבים בעולם וימים בשנה [כלומר בשבוע] ושערים [אלה פתחי החושים] בנפש, שבעה שבעה (ד, ד).

בהמשך משנה זו מייחס ס"י לשבע הכפולות גם "שבעה רקיעים שבע ארצות שבע שעות ושבעה ימים".³² כאן בוודאי אין כל זיקה בין טבע האות למקבילתה במציאות, שכן ס"י אינו מפרט מהם השבעה ואיזו אות מבין הכפולות מתאימה לכל אחד מהם. לא כן אמנם לגבי הראשונים. במשניות הבאות מיוחד ס"י אחת מאותיות בג"ד כפר"ת לכל כוכב, לכל יום ולכל פתח מפתחי החושים. אך ייחוד זה אינו מבוסס על זיקה מיוחדת: אותיות בג"ד כפר"ת מנויות לפי סדרן, וימי השבוע המתאימים להם מנויים גם הם כסדרם. לא נעשה אף המאמץ המדעי המזער להתאים את הכוכבים לימים לפי השיטה האסטרונומית המפורסמת מימי קדם, שממנה קיבלו ימי השבוע את שמותיהם בלשונות אירופה.³³ תחת זאת משתמש כאן ס"י בסדר שצ"ם חנכ"ל (שבתאי צדק מאדים חמה נוגה כוכב לבנה) ששימש את הקדמונים דווקא לשם התאמת הכוכבים לשעות היום.³⁴ לפי כמה נוסחאות, סדר הימים אינו מתחיל משבת (כבנוסח הארוך) אלא מיום ראשון,³⁵ ואז אפילו "שבתאי" אינו מתאים ליום השבת, אף-על-פי שמשמו של היום נגזר שמו העברי של הכוכב. התאמה בין בג"ד כפר"ת לבין ה"שערים בנפש" (הם החושים) נראית כמי שנעשתה ביד המקרה.

כן מקרית היא גם ההתאמה שבין שתי-עשרה האותיות הפשוטות לבין כל מה שהן מייצגות בשלושת רוכבי המציאות; כאן אין לחפש את ההתאמה לאופי האות, שהרי הפשוטות אינן מצטיינות בכל ייחוד פונטי. וכך במדרש מצינו מקבילה הגורסת בלי קושי שתי-עשרה אותיות אחרות המשמשות באותו תפקיד: ציון התריסרים המרכיבים את המציאות.³⁶ ההתאמה היא מספרית בלבד: כנגד שתי-עשרה האותיות נמצאו שנים-עשר מזלות בעולם, שנים-עשר ירחים בשנה ושנים-עשר "מנהיגים" (כלומר אברים) כגוף האדם (ה, ב). האותיות מנויות כסדרן, וכנגדן הירחים החל בניסן

והמזלות הקשורים בהם. ובאשר לאברים, אלה נמנו בלא סדר מסוים, ודומה שאף נקבעו באופן שרירותי למדי, ואפשר היה לחשוב על אברים אחרים חשובים לא פחות (כגון להוסיף את הריאות, ולהפחית, נאמר, אחד משלושת האברים שלא כל-כך ברור ההבדל ביניהם: "המסס, קרקבן וקיבה"). מסתבר אפוא שהקביעה המדויקת של האברים אינה כל-כך חשובה לס"י, ובלבד שמספרם יהיה שנים-עשר, אף שרושם זה סותר את יומרת ס"י עצמו, המכנה את "עולם שנה נפש" בכינוי "עדים נאמנים", המעידים על מספר האותיות (ו, א).³⁷ ואולי אף מכאן אפשר ללמוד שהעולם ומבנהו טפל בעיני ס"י, ומספר האותיות הוא העיקר, שהרי לא מספר האותיות בא להעיד על מבנה העולם, אלא להפך.

ס"י משתמש אפוא באותיות כמו שהוא משתמש בספירות: כפי שתכונתן העיקרית של הספירות היא היותן עשר, כך תכונתן העיקרית של שלוש קבוצות האותיות (האמות, הכפולות והפשוטות) היא בהיותן שלוש, שבע ושתי-עשרה. ואכן, ארבעת המספרים נזכרים בס"י (אמנם רק לפי הנוסח הארוך) יחד כמספרים היסודיים של עולמנו, שלהם מתחלקים כל שלושת רוכבי המציאות:

עולם שנה ונפש. עולם ספירתו בעשרה, שנה ספירתה בעשרה, נפש ספירתה בעשרה. ועשרים ושנים חפצים יש בכל אחד. בעולם שלשה – אש רוח ומים, ושבעה כוכבים, ושנים עשר מזלות. בשנה שלשה – קור וחום ורוויה, שבעת ימי בראשית, ושנים עשר חודשים. בנפש שלושה – ראש ובטן וגיויה, שבעה שערים, ושנים עשר מנהיגין. חק: עשרה שלשה ושבעה ושנים עשר.³⁸

עצם ההקבלה בין הספירות לבין האותיות היא החשובה כאן, ולא פרטיה. הרי בדיונו בספירות אין ס"י מראה בפירוט מהו מקומן בכל אחד מממדי המציאות (אף שגם לספירות יש נגיעה מסוימת בכל הממדים: ב"עולם" – ברוחות השמים, ב"נפש" – במניין האצבעות ואולי גם ב"עומק טוב ועומק רע", ואף ב"שנה" – ב"עומק ראשית ועומק אחרית", כפי שנראה בהמשך).³⁹ זאת ועוד. ס"י משתמש באותה נוסחה לגבי הספירות ולגבי קבוצות אותיות, כדי להדגיש בכל לשון של הדגשה דווקא את חשיבות מספר האברים בכל קבוצה: "עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה"⁴⁰ (א, ד); "שבע כפולות בג"ד כפר"ת, שבע ולא שש, שבע ולא שמונה" (ד, ב);⁴¹ "שתי-עשרה פשוטות הוזהטילנסעצק, שתי-

עשרה ולא אחת עשרה,⁴² שחיים עשרה ולא שלוש עשרה.⁴³

לא בכדי מהוות עשר הספירות ועשרים ושתיים האותיות בצירופן יחד את שלושים ושניים הנתיבות, לפי תחילת ס"י. משום שיש להן מכנה משותף רחב, הן יכולות לתפקד באותה קטגוריה. ייתכן שס"י מכנה אף את האותיות בכינוי הנגזר מן השורש "ספר": שלושת סוגי האותיות (אמות, כפולות ופשוטות) הם כנראה ה"ספרים" הזכורים אף הם מן המשנה הראשונה של ס"י: "שלושה ספרים, ספר ספר ספר". ואכן, לפי אחת מנוסחאות הספר, מעשרים ושתיים האותיות עשה האל את שלושת הספרים,⁴⁴ וכך מצאנו אף אצל אחד המפרשים הקדמונים.⁴⁵

(אמנם הִזְכְּרָתָם של שלושת הספרים במשנה הראשונה של ס"י מקשה במקצת על פירוש זה, וייתכנו גם פירושים אחרים. אולי רומזים הם לשלושת ממדי המציאות הנזכרים, שהם כספרים שנכתבים בידי האל, כפי שנראה בהמשך,⁴⁶ או אף לשלושת הספרים הנפתחים בראש השנה לפי התלמוד [בבלי, ראש השנה טז ע"ב] שהרי סדרם של אלה, כנגד צדיקים רשעים ובינוניים, מזכיר את מבנה המציאות של ס"י: "כף זכות וכף חובה ולשון חוק מכריע בינתיים" [ג, א].⁴⁷ וייתכנו גם פירושים אחרים,⁴⁸ ואף קריאה אחרת הגורסת "דברים" במקום "ספרים").⁴⁹

פרק 4: סתירותיו של עולם אותיות וספירות

נתיבות החכמה, כפי שתוארו לעיל, היה בהם כדי להכניס סדר והבנה לעולמנו, אילו היה ס"י יוצר התאמה חדר-חד ערכית בינם לבין הדברים שהוא מונה כעיקריים בכל אחד מרובדי ההווה. זה אמנם הרושם שמתקבל בתחילת העיון, כאשר הקורא למד, למשל, שהאות ב"ת מקבילה ב"עולם" המרחבי לכוכב שבתאי, ולא לשום דבר אחר, ואין אות אחרת שמציינת את שבתאי. אך רושם זה מתערער בעת העיון ב"דברים" העיקריים של הקוסמוס של ס"י – כיווני העולם והיסודות החומריים. דומה שאלה הם הדברים היחידים שמיוצגים בפירוט ובפירוש על-ידי עשר הספירות (למעט משפט אחד המקשר את הספירות והאצבעות, א, ג), וגם התאמתם לאותיות מתוארת בהדגשה יתרה. היסודות הם מהותן העיקרית של האמות, והכיוונים מיוצגים, כפי שנראה מיד, על-ידי הכפולות והפשוטות.

העיון ביסודות וכיוונים ידגיש אפוא ביתר-שאת את המשותף שבין הספירות והאותיות, ואף יחשוף ערכוביה, חוסר-עקביות וסתירות. סתירות אלה נוגעות גם ליחס שבין הספירות והאותיות גם למהותן בס"י (בכל מקום שיש רמז למהות כזאת החורגת מעצם מספרן) גם ל"מיון" העולם וחלוקתו וגם למהותו. כך ניווכח לדעת, שלא סדר ומשטר מכניסות הספירות והאותיות לעולמו של ס"י, אלא תוהו ומבוכה.

המניין הראשון של עשר הספירות הוא כדלקמן:

עשר ספירות בלימה, ומידתן עשר שאין להן סוף. עומק ראשית ועומק אחרית, עומק טוב ועומק רע, עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום (א, ה).

המילה "עומק" (ואולי אף "מידה")¹ משמעותה כאן נְקִטּוֹר או כיוון של התפשטות עד אין-סוף – "ומידתן עשר שאין להן סוף" (אין-סופיות זו, הטבועה בספירות כשהן לעצמן, נבלמת בסופו של דבריו בידי האל, כפי שנראה להלן באריכות).² שש הספירות האחרונות מציינות את ששת כיווני המרחב, כלומר את שלושת ממדיו, וארבע הספירות הראשונות משלימות את המספר לעשר על-ידי הוספת שני ממדים (או ארבעה נְקִטּוֹרִים) נוספים:

ממד הזמן וממד הערך (טוב ורע). משנה זו מציגה אפוא תפיסת מרחב מעניינת, הדומה מבחינות מסוימות לתורות קוסמולוגיות מודרניות: קוסמוס השואף להתפשט עד אין-סוף (כבתיאוריית המפץ הגדול), הכולל את המרחב-זמן של איינשטיין, בתוספת ממד נוסף וחשוב. אך עתה אין אנו עוסקים בעומק התפיסה אלא בעקביותה. לפיכך נדחה את הדיון במשמעותה של תמונה זו, ונעסוק בהשוואתה לתיאור אחר של אותן עשר ספירות. סמוך לתיאור שלעיל, בהמשך הפרק, מונה ס"י את עשר הספירות, ומתאר כל אחת מארבע הראשונות במשנה מיוחדת, ואחר-כך חוזר ומסכם ומונה אותן בקצרה בזה הלשון:

אילו עשר ספירות בלימה: אחת – רוח אלהים חיים. שתיים – רוח מרוח. שלוש – מים מרוח. ארבע – אש ממים. ורום מעלה ותחת מזרח ומערב צפון ודרום (א, יד).

לשש הספירות האחרונות נודעת כאן בדיוק אותה משמעות שנודעה להן במניין הקודם – ששת כיווני המרחב. אך כדי להשלים את המניין לעשר נוספו כאן לא ארבעת הווקטורים הנוספים (ראשית ואחרית, טוב ורע), אלא ארבעת היסודות החומריים. השלמה כזאת היא, מצד אחד, פשוטה יותר, שכן איננה מוסיפה ממדי מרחב כה בלתי-שגורתיים כממד הזמן והממד המוסרי. אך מאידך גיסא, מה עניין יסודות אצל ממדים?

גם מניין היסודות כשלעצמו מהוה כאן קושי גדול, כי איננו מתאים לתורה שס"י שוטח במקומות אחרים. עיקר דברי ס"י על היסודות מצויים בפרק השני של הספר, אך שם אין היסודות ארבעה אלא שלושה: אוויר, אש ומים. סיבת השינוי גלויה לעין: שם מותאמים היסודות ל"שלוש אמות אמ"ש", וכאן צריכים הם להשלים את מניין שש הקצוות לעשר ספירות. כדי לקבל את המספר ארבע, מחלק ס"י את היסוד הראשון, יסוד האוויר (הנקרא כאן בשם "רוח"), לשניים. וכך נמצא שהספירה העליונה, האלהית (על עניינה נעמוד בהמשך),³ נוצרה בעיקרה כדי להשלים את המספר!

חלוקת ה"רוח" לשניים מצויה גם במקום אחר, שם מחלק ס"י בין שלוש "אמות" – רוח, מים ואש – לבין "אבות" שנולדו מהן: "שמים" שנבראו מן האש, "ארץ" שנבראה מן המים,⁴ ו"אוויר" שנברא מ"רוח" (ג, ב-ג). גם קביעה זו אינה מתיישבת עם מה שראינו. ראשית, כאן דווקא "רוח" (ולא "אוויר") נמנית עם ה"אמות", והרי מן המילה "אוויר" נגזרה כזכור האל"ף של אמ"ש. שנית, אם נוזה את האוויר שנולד מן הרוח עם הספירה

השנייה, "רוח מרוח", מדוע לא נמנו עם עשר הספירות גם השמים והארץ, ילידי שתי האמות האחרות? התשובה לכך היא כנראה שוב הצורך להגיע למספר עשר. נוסף לכך לפי הנוסח הארוך איפכא מסתברא: דווקא מן האבות הללו – שמים, אוויר וארץ – נולדו האמות: אש, רוח ומים.⁵

סתירה אחרת נוגעת לסדר היסודות. לפי סדר אותיות אמ"ש, ואף לפי סדר הספירות שלעיל, האוויר (או הרוח, או שתי הרוחות) הוא הראשון, ואחריו המים והאש, ואילו לפי מקומות אחרים: "אש למעלה ומים למטה ורוח חק מכריע בנתים".⁶ סדר זה מסתבר כמובן לפי תפיסת המקום הטבעי של היסודות בפיסיקה האריסטוטלית. את הסתירה באשר למקומה של הרוח ניתן אולי ליישב לפי שיטת ס"י, שעוד נדון בה באריכות, שלפיה העליון הוא הוא האמצעי. אך מה בדבר היפוך מקומם של האש והמים?⁷

כך גם באשר לששת הכיוונים. אלה, למרבה המבוכה, אינם רק שש הספירות האחרונות, אלא גם חלק מן הספירה השנייה, המתוארת קודם לכן (א, י) במילים אלו: "שתיים – רוח מרוח. חקק וחצב בה ארבע רוחות השמים מזרח ומערב צפון ודרום." הסיבה לשילוב הכיוונים כאן היא כנראה בדו-משמעות של המילה "רוח", שבצירוף "רוחות השמים" קיבלה גם את המשמעות "כיוון". משפט זה מופיע אמנם רק בנוסח הארוך של ס"י, אך הנוסח הקצר גם הוא אינו עולה חלק. שם דווקא האותיות הן חלק מן הספירה השנייה ("שתיים – רוח מרוח. חקק וחצב בה עשרים ושתיים אותיות יסוד, שלש אמות ושבע כפולות וי"ב פשוטות"). בנוסח הקצר מתחלף אפוא הקושי הנזכר בקושי אחר: האותיות, שקודם נמנו לצד הספירות בין שלושים ושניים הנתיבות, הופכות להיות חלק מאחת הספירות.

מצד אחר, כל שמסמנות הספירות מסמנות גם האותיות. ומצאנו שהאותיות, הכפולות והפשוטות, מסמנות אכן גם את הכיוונים. כך נאמר בנוגע לכפולות:

שבע כפולות בג"ד כפר"ת כנגד שבע קצוות, מהן שש קצוות מעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום, והיכל הקודש מכון באמצע והוא נושא את כולן.⁸

וכן גם הפשוטות (ה, א). אבל כדי להתאים זאת למספרן (תריסר), הן מייצגות את שנים-עשר מקצועותיה של קובייה (היא צורת הקוסמוס לפי ס"י), הנקראים "גבולי אלכסון".⁹ וכן גם האמות. במקום אחד בס"י (א, יג)

ששת הכיוונים "נחתמים" בשלוש אותיות פשוטות (על משמעות הדבר נעמוד בהמשך באריכות),¹⁰ ולפי נוסח אחר מדובר שם על "אמות" (גם אם אין הכוונה לאמ"ש אלא, כפי הנראה, ליה"ו).¹¹

כך הוא גם בנוגע לממד "עומק טוב ועומק רע", שגם הוא מצוין (גם) בעזרת האותיות: הן הכפולות, ששניות זו, כפי שראינו לעיל, היא עיקר מהותן, והן האמות, אשר "יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בינתיים" (ג, א), וכן גם הפשוטות, כשם שהספר מדגיש ומכליל במקום אחד לגבי כל קבוצות האותיות.¹²

גם בנוגע למהות הכיוונים והיסודות, שהם מהות הספירות, מצינו חוסר עקביות, ודומה שזאת אף קשה מזו האמורה, שנגעה רק לרב-גוניות שבדרך התאמתם לספירות ולאותיות. המשנה שלעיל (א, יד) מיוחדת ושונה מכל שאר המקומות שבהם מתאר ס"י את הספירות, האותיות, הכיוונים או היסודות, כי כאן בלבד מסודרות הספירות בסדר מספרי, המצביע לכאורה על חשיבותה היחסית של כל ספירה, ואף על אצילותן זו מתוך זו. רושם זה מתאשר ומתאשש בתחילת התיאור, כשהספירה השנייה מכונה "רוח מרוח", ככל הנראה כיוון שנאצלה מן הראשונה, שנקראה "רוח אלהים חיים". כך גם השלישית, "מים מרוח",¹³ כלומר מים שנאצלו מן הרוח, כלומר מן הספירה השנייה.¹⁴ עד עתה עולה תיאור זה בקנה אחד עם תורת האצילות הניאור-פלטונית, שלפיה יסוד דק מאציל את העבה ממנו. הרי "רוח אלהים חיים",¹⁵ המתוארת בתארים אלהיים, דקה היא מכולם, עבה ממנה "רוח" סתם, שפירושה בוודאי האוויר החומרי, והמים עבים אף יותר.

אבל שיטה זו נהרסת כאשר מגיע התיאור אל הספירה הרכיעית, "אש ממים". כאן שרוי הקורא במבוכה: מדוע תיאצל האש הדקה מן המים העבים? אין זה עולה בקנה אחד לא עם התיאור הניאור-פלטוני הנ"ל, ולא עם הקוסמוס האריסטוטלי, שגם עקבותיו נמצאים כזכור בספר,¹⁶ ולפיו האש היא הגלגל העליון, שמתחתיו האוויר, המים והעפר.¹⁷ אפשר, אולי, להשוות קביעה זו עם מיתוס מדרשי מסוים,¹⁸ אבל במחיר ניתוק מהרצף השיטתי של תיאור אצילות שלוש הספירות העליונות. לגבי שאר שש הספירות, המסמלות את הכיוונים, אין לסדר הפנימי כל משמעות, ואכן כאן חדל אף ס"י מיומרתו זו, ואיננו ממשיך לציין ספירות אלה במספרים. ס"י איננו נמנע מסתירות אף בנוגע לגבוהה שבשאלות שאפשר לשאול על מהות הספירות – שאלת היחס בינן לבין האל: האם גם האל בעצמו נכלל

במניין הספירות? בתורת הקבלה, שהפכה את עשר הספירות של ס"י למונח העיקרי שלה, היתה שאלה זו חשובה ביותר. ספרות קבלית ענפה הוקדשה לשאלת מידת אלהותן של הספירות (היא השאלה שנתכנתה לעתים שאלת "עצמות וכלים"), ודעות המקובלים היו חלוקות. הדיונים בשאלה זו הסתמכו לעתים על דיוקים בלשון ס"י. אותם שסברו שהאספקט האלהי העליון אינו במניין הספירות הרבו להסתמך על לשון זו מס"י:

עשר ספירות בלימה: עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה [...] בחון¹⁹ בהם וחקור בהן,²⁰ דע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו (א, ד).

לדעת מקובלים רבים,²¹ משנה זו מזהירה מלכלול את המאציל העליון במניין הספירות. ואכן יש יסוד לפירוש כזה. אפשר בהחלט לאששו לפי סופה של משנה ה"עומקים" שראשיתה הובאה לעיל. שם מודגש הניגוד בין הספירות שמסביב לבין האל שבאמצע:

עשר ספירות בלימה [...] עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום. ואדון יחיד, אל מלך נאמן, מושל בכולן ממעון קודשו ועד עדי עד (א, ה).

אבל, כזכור, אזהרה מקבילה ל"עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה" מצאנו גם בנוגע לשבע הכפולות: "שבע כפולות בג"ד כפר"ת: שבע ולא שש, שבע ולא שמונה", ומיד לאחר אזהרה זו מובאת החלוקה דלעיל של הכפולות ל"שבע קצוות":

שבע כפולות בג"ד כפר"ת כנגד שבע קצוות, מהן שש קצוות מעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום, והיכל הקודש מכוון כאמצע והוא נושא את כולן (ד, ב).

שש קצוות שנזכרו במניין הספירות נזכרים אפוא גם כאן במניין הכפולות, ובאותה משמעות: ששת כיווני העולם. וגם השוכן בתווך בין שש הקצוות נזכר בשני המקומות, והוא מכונה "אדון יחיד", או בשם מטונומי "היכל הקודש".²² ובכל זאת רב ההבדל. בעוד שמניין הספירות מדגיש כאמור בתוקף את ההבדל שבין האל לספירות, כאן המרכז, הוזהר עם "היכל הקודש", נמנה כ"קצה" נוסף, שביעי לשש הקצוות, והוא אף מקביל לאחת מאותיות בג"ד כפר"ת, שס"י אינו טורח לציין מי היא.

מה שורש הבדל זה שבין הספירות לכפולות? דומני שהתשובה פשוטה עד כדי מבוכה, ומצויה כולה בתחום ההבדל המספרי בין עשר הספירות לשבע הכפולות. בעיני ס"י קודם מספר הספירות והאותיות בחשיבותו אף לשאלת הכללת האל במניין או אי-הכללתו. מאחר שהספירות הן עשר, כלומר מספר זוגי, האמצעי המכריע ביניהן אינו יכול להיות ממניין. אך לא כך הוא באשר לכפולות, שמספרן שבע, מספר שאינו זוגי, ולכן האמצעי נכלל במספרן.

עניין זה תקף גם בנוגע לשאר קבוצות האותיות. מספרן של שתי-עשרה הפשוטות הוא זוגי ("שתיים עשרה ולא אחת עשרה, שתיים עשרה ולא שלוש עשרה"),²³ ולפיכך המרכז האלהי שבתוך "שנים עשר גבולי אלכסון"²⁴ אינו ממניין, כפי שמודגש גם כאן באותו לשון שפגשנו בהקשר הספירות: "ואל מלך נאמן מושל בכולן."²⁵ אך בשלוש האמות, שמספרן בלתי-זוגי, ההפך הוא הנכון. היסוד האמצעי, המכריע, הממלא את תפקיד האל, בא במניין השלוש, והוא מיוצג הן על-ידי אחת האותיות, היא האות אל"ף,²⁶ והן על-ידי אחד היסודות, הוא האוויר.²⁷

יסוד האוויר אכן מתאים לכאן, כי דומה שגם בו לא הכריע ס"י אם הוא יסוד טבעי גרידא, או שמא באמת הוא זהה עם האל. מכאן משתלשלת גם סתירה בשאלה אחרת: האם במניין ספירותיו של ס"י כלול גם האל. כאמור, משנת ה"עומקים" מדגישה את התהום החוצצת בין האל לבין הספירות, וכך הוא גם במשנה שלאחריה: "עשר ספירות בלימה [...]" ולמאמרו כסופה ירדופו ולפני כסאו הן משתחווים" (א, ו). אך לא כן בתיאור שבא מיד אחר-כך, המונה את הספירות ומייחסן ליסודות ולכיוונים. לפי מניין זה, כזכור, הספירה הראשונה היא "רוח אלהים חיים" (א, ט), ודומה שאין רוח אלהים חיים אלא האל עצמו. אני מציע לנתח את הצירוף "רוח אלהים חיים" לא כסמיכות, כלומר הרוח של אלהים, אלא כתמורה: רוח שהיא אלהים חיים. וזאת לפי ההמשך: "אחת: רוח אלהים חיים, נכון כסאו מאז, ברוך ומבורך שמו שלחי העולמים לעולם ועד." מאחר שעניינה של משנה זו הוא תיאור הספירה הראשונה (בדרך שהמשניות הבאות מוקדשות כל אחת לספירה אחרת), קשה לייחס את הברכות הארוכות והמודגשות, שהן רובה של המשנה, למי שנזכר כאן רק כמקור הספירה ובצורת סומך.

ואם בכל זאת צירוף סמיכות לפנינו ("רוח אלהים" כצירוף סמיכות מצוי כבראשית א, ב), גם אז דומה שאין בתודעת ס"י הבדל אמיתי בין רוח זו,

שהיא עצם הספירה הראשונה, לבין האל. כך לא רק בגלל הברכה הנזכרת ובגלל תפקוד האוויר בתוך "אמות אמ"ש", אלא גם לפי הביטוי "ורוח בכל אחת מהן", שיידון להלן.²⁸ זהות זו בין האל לבין האוויר מקורה בפילוסופיה היוונית (בכתבי אַנְקְסִימָנֶס,²⁹ דיוגנס מאפולוניה³⁰ ובאסכולה הסטואית),³¹ והיא מצויה במפורש גם במסורת ישראל, בכתבים הנתונים אולי גם להשפעה ישירה מן הסטואה, אך בעיקר הולכים כבר בעקבות ס"י.

באופן מובהק ביותר מצוי העניין בספר המשכיל³² ובמדרש תמורה.³³ זהות זו בין האל לבין הספירה הראשונה, הנקראת "רוח אלהים", מסתברת גם בהשוואה בין ספירה זו לספירה השנייה, המתוארת מיד אחריה ונקראת "רוח מרוח" (א, י). דומה שההבדל בין שתי הרוחות הוא חד ופשוט: הרוח הראשונה הנה האל, ואילו השנייה היא יסוד האוויר הגשמי. כך אפשר ללמוד גם ממקום אחר, שבו יוצר כזכור ס"י הבדל לא בין שתי רוחות אלא בין "רוח" לבין "אוויר".³⁴ סבורני שפירוש זה מתאים יותר ללשונו ולרוחו של ס"י מאשר הניסיון למצוא כאן את החילוק הרגיל בספרות היוונית בין aether לבין aer.³⁵ הספירה השנייה מתאימה אמנם ל-aer, הוא האוויר הגשמי (שכאמור מכונה בספר יצירה גם בשם "אוויר" שהושאל מן היוונית aer), אבל אין יסוד לזהות "רוח אלהים" עם aether (כשעה שהפילוסופים הפרה-סוקרטים מזהים את האוויר עם האל, בדרך-כלל נוקטים הם דווקא במילה aer).³⁶

גישה אחרת לשאלת היחס בין הספירות והאלהות היא תפיסת הספירות כאבריו של האל. כך אמנם מצינו בספרות הקבלה של ימי-הביניים, ששאלה אמנם את מושג הספירות מס"י, אך אין בכך ראייה גמורה שזו היא גם עמדת ס"י גופו. השקפת המקובלים נוצרה לדעתי בדרך של מיזוג והתאמה בין דברי ס"י לבין תיאור המידות האלהיות בספרות חז"ל, ושם אכן נמצא גם את התחלת תפיסת המידות כאברים.³⁷ בס"י גופו יש רק מקום אחד רלוונטי לעניין זה, אך יותר משהוא מספק תשובה, הוא מעורר תמיהה ומבוכה:

עשר ספירות בלימה: מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש, וברית ייחוד³⁸ מכוונת באמצע במילת לשון ופה ובמילת המעור (א, ג).

משנה זו מקבילה למשנת ה"עומקים", שבה כזכור הספירות הן צדדי המרחב המתפשט, כניגוד לאלהות המצויה באמצע. אכן, גם במשנה שלפנינו אין האלהות מיוצגת באחת מעשר הספירות, אלא ביסוד נוסף

חלק ב: ריבוי ואחדות

פרק 5: הנתיבות כיסוד הריבוי שביצירה

הדברים שנאמרו בפרק הקודם על אודות חסרונותיה של שיטתו הקוסמולוגית של ס"י לא באו להפחית מערך הספר. אינני מציע כלל לקבל את השקפתו של אברהם עפשטיין, שלדבריו שיטתו של ס"י אינה אלא "מטווה של דברי הבאי" שיש בה "טעם לפגם של המגוחך".¹ לדעתי זו יצירה אדירה, ולא בכדי הותירה רושם כה עז במחשבה היהודית, אך כדי להבין את סוד כוחה עלינו להגדיר אחרת את מטרת הספר ומהותו. אין לכפות על הספר הגדרה חיצונית. הגדרת הספר צריכה לנבוע מתוכו, להיות קשובה למסר העיקרי שאותו הוא מנסה להעביר ולהדגיש באוזנינו, ולהבדיל בין האינפורמציה הנמסרת דרך אנב לבין עיקר הטיעון. והנה, קריאה קשובה שכזאת עשויה ללמדנו כי בהריסת השיטתיות הקוסמולוגית לא רק שלא פגענו בכבוד הספר אלא אף כיוונו לדעתו. שכן, לפי הבנתי, ס"י עצמו משקיע את רוב מעייניו לא בהתוויית שיטתו הקוסמולוגית אלא דווקא בהריסתה! בעצם פעולת ההריסה יימצא, כפי שנראה, אידיאל דתי, מוסרי ומיסטי, שהוא-הוא לבו של הספר ועיקר כוונתו.

נשוב ונעיין בנושאו של הספר, המוגדר במילות הפתיחה שלו: "שלושים ושנים נתיבות פליאות חכמה". עתה, לאור דיוננו בפרק הקודם, נוכל להגדיר את עיקרם של הנתיבות: הנתיבות הם בעצם עקרון הריבוי. שהרי זהו, כפי שנוכחנו לדעת, המכנה המשותף שביסוד הספירות והאותיות, שתי הקבוצות המהוות את הנתיבות. מספר הנתיבות הוא עיקר מהותם, הן המספר העצמי של הספירות ושל כל אחת מקבוצות האותיות, והן הריבוי האינסופי הנגזר מהן: הספירות לפי העיקרון הגנרטיבי העשרוני, והאותיות בהתחברן למילים, וגלגולן וצירופן עד אין-סוף. נמצא

שבא באמצעותן, הוא "ברית יחיד מכוונת באמצע". אך עם זאת גם הניגוד בין הספירות לאלהות אינו עולה יפה, כי תיאור כאן הוא אנתרופומורפי³⁹ – תיאור של אדם, שהספירות הן אצבעותיו. והמרכז האלהי שבתוך, הקשור גם הוא לאברים ידועים שבגוף, הוא המילה בשתי משמעויותיה: המילה המדוברת בלשון וברית המילה החקוקה באבר המין – "המעור".⁴⁰ ראיית הספירות כאצבעות האל סותרת גם את המשנה הראשונה של ס"י, המציירת כמדומה את הספירות ככלים שבהם משתמש הבורא בבריאתו, שהרי שם הספירות הן חלק מן הנתיבות שבהם חקק האל וברא את עולמו. משמעות זאת, אגב, קל לייחס למילה "ספירות" מאחר שהיא מצויה באמת בשורש "ספר", והיא אולי המשמעות הראשית של שורש זה, שממנו נגזרו המשמעויות האחרות.⁴¹ משמעות זו תעלה גם מהשוואה לפסוק "מי יספר שחקים בחכמה" (איוב לח, לו), שמדבר ככל הנראה על חקיקה וחציבה של השחקים, ועומד כמדומני ביסודם של דברי המשנה הראשונה של ס"י, העוסקים בחקיקת העולם באמצעות ספירת חכמה (מפרשי ימי-הביניים פירשו אמנם את "יספר" שבפסוק זה גם בהרבה דרכים אחרות. גם דרכים אלה הוסמכו לעתים לדברי המשנה הראשונה של ס"י, בהתאם לפירושים השונים שיוחסו לה).⁴²

סתירה זו היא אמנם קלה יותר מן הקודמות, כי גם בספרות חז"ל מצאנו שמידותיו הנפשיות של האל מתחלפות באברים, ואף במלאכים, מקומות או מכשירים (כך הראיתי באריכות במקום אחר).⁴³ ייתכן שחז"ל אף מזהים במקום אחד את עשר אצבעותיו של הקב"ה עם עשרת המאמרות שבהם נברא העולם,⁴⁴ שהרי מפסוק המדבר על כך שהקב"ה מעמיד את המים על אצבעו, למדו חז"ל ש"המים תלויים במאמר".⁴⁵

אפשר אף לטעון שאין כאן תיאור אלהי כלל, אלא תיאור אצבעותיו ומילותיו של אדם מן היישוב. כך יוצא אמנם לפי סוף ס"י (ו, ד), שם מתואר בשר ודם, הוא אברהם אבינו, שהאל "כרת לו ברית בתוך עשר אצבעות רגליו, והוא בשר מילה, כרת לו ברית בתוך עשר אצבעות ידיו והוא לשון". אך אני אינני מקבל טענה זו. אין להפקיע את משנתנו מהקשרה בפרק א של ס"י ומן המקבילות שבינה לבין שאר המשניות של פרק זה (כגון "משנת העומקים"), שאינן מדברות על אדם אלא על האל ויצירתו. עם זאת, ההקבלה ליישום האנושי שבסוף הספר תשמש לנו רמז לכיוון שבו אני מבקש למצוא את המשמעות הגדולה של הספר כולו, המבקיעה דרך כל סתירותיו.

שלושים ושניים נתיבות החכמה הן יסודות החשיבה הגנרטיבית, היוצרת והמרבה, שבהם פועלת חכמת האל בורא העולם (ואף חכמתו של היוצר האנושי העשוי בצלמו).²

ס"י איננו המקור היחיד המנסה לחדור אל נבכי חכמת הבורא והיוצר. זאת מתוארת כבר בפרקי "ספרות החכמה" שבמקרא, כגון באיוב פרק כח (שמבחינות רבות מקביל לס"י, כפי שנראה בהמשך),³ או בנאום שנושאת החכמה בעצמה במשלי ח. חכמת האל היא ספק אישיות מיתית בפני עצמה (יש לה מקבילות ומקורות ידועים במיתולוגיה המצרית),⁴ ספק האנשה של תודעת האל. ואולי אין סתירה אמיתית בין שתי אפשרויות אלה, היכולות להתמוזג לאחת, כדרך שמצאנו למשל באותו מיתוס יווני, שלפיו האל זאוס בלע את אשתו הראשונה מְטִיס, שפירוש שמה "דעת", וזו מוסיפה ומסייעת לו בעצותיה גם בהיותה בתוך מעיו.⁵ ואין זה מיתוס "אלילי" בלבד; תיאור דומה לזה נמצא גם ביהדות, בקבלת הזוהר והאר"י, בתיאורי "מוח הדעת" הממלא את גוף האלהות ומכשיר אותה להולדה.⁶ ואכן גם את דמות החכמה המקראית (ואת דמות התורה המדרשית שתוזכר מיד) פירשו המקובלים כחלק מן הפסיכולוגיה האלהית (העמקה מרשימה במיוחד בכיוון פרשני זה נמצאת בכתבי ר' משה קורדובירו). החכמה, שהיא חלק מעצמותו ותודעתו של האל, משמשת שם כיצר הבריאה, ככוח המעורר את האל לפנייה החוצה וליצירת מציאות שלמשהו זולתו.⁷

התיאורים הקבליים אינם נסמכים רק על המקרא אלא גם על מדרשי חז"ל, ששם התפתחה מאוד דמות החכמה המקראית, ושאבה לתוכה אף השפעות זרות, ביניהן אף משהו מתורת האידיאות האפלטוניות.⁸ חידוש חשוב שנתחדש בדרושי חז"ל אלה הוא זיהוי החכמה עם התורה. לכוש טקסטואלי זה שעטתה כאן החכמה מאפשר ומקרב גם את רעיון תפיסת האותיות כפועליה, הבוראים עולמות בשמה. רעיון זה, שאפשר לראות בו הטיה טכנית של תיאור הבריאה בדיבור בבראשית א, אכן נמצא גם הוא בספרות חז"ל במקומות לא מעטים. קשה שלא להבחין כאן בדמיון לתורת הנתיבות של ס"י, למרות הסתייגויותיהם של חוקרים שחששו שהשוואה כזאת תפגע באופי הפרסונלי של דמות האל בספרות חז"ל.⁹ יתרה מזו, תיאורי חז"ל עשויים לנתק את האותיות ממקורן האלהי אף יותר מאשר ס"י, כגון בתיאור הבא, שכבר קשה לזהות בו את האותיות הבוראות עם צורות מחשבה של האל, והן מצטיירות כישויות מיתיות עצמאיות, "פועלים" שמשאילה התורה לאל:

וכשהיה בורא את העולם כביכול היתה התורה מאירה לפניו, שהיה העולם תהו וכוהו, שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. אמר הקב"ה: הריני מבקש פועלין, אמרה לו התורה: אני מעמדת לך עשרים ושנים פועלים והן כ"ב אותיות שבתורה ונותן לכל אחד ואחד שלו.¹⁰

כדי לבסס את פירושנו על מהות הנתיבות כאופני חשיבה של האל, נשוב ונעיין בנוסח משפט הפתיחה של ס"י. המילה "נתיבות" פירושה "דרכים" (לפי לשון הזכר "שלושים ושנים" דומה ש"נתיבות" הוא ריבוי של "נתיב", ולא של "נתיבה" – אף שגם הגירסה "שלושים ושנים" מצויה בהרבה מקורות). וממש כמו "דרכים", גם "נתיבות" יכולה לקבל את המשמעות של "אופנים" או "דרכי פעולה". דומה שזה אכן פירוש ה"דרכים" וה"נתיבות" בפסוק "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז), פסוק שעומד בוודאי ברקע משפט הפתיחה של ס"י, שהרי הוא מקורן של נתיבות החכמה.¹¹ הרמוזה בכינוי החבור של "נתיבותיה". המילה "פליאות" מוסיפה כנראה את ההיסטוריות וההיעלמות מן התודעה. "נתיבות פליאות חכמה" שבהן יצר האל את עולמו פירושו אפוא דרכי היצירה ("נתיבות") המודעות ("חכמה"), עם אותן שאינן מודעות ושמקורן ביציר הנפש ("פליאות"), מעין אלה שעליהן דיבר הרמ"ק בדבריו שנרמזו לעיל על התורה הקדומה.

לפירוש זה נוחה הגירסה "בשלושים ושנים" יותר מאשר "שלושים ושנים". ואכן גם כך מצינו בנוסחאות רבות. לנוסח זה יתרון נוסף: כך נשמע משפט זה כפרפראזה לתחילת התורה: "בראשית ברא אלהים" (בראשית א, א), ובעיקר אם נביא בחשבון את נוסח התרגום הירושלמי של הפסוק: "בחוכמא ברא ה'".

אבל גם לגירסה "שלושים ושנים", בלא האות ביי"ת, יתרונות משלה. ראשית, כפי שראינו, גירסה זו מצביעה בבירור על נושא של הספר – נתיבות החכמה, ובכך היא גם מקבילה לפתיחותיהם של שאר פרקי הספר, שעניינן הכרזה על נושא הפרק, כגון "עשר ספירות בלימה", "שלוש אמות אמ"ש". אם נקבל גירסה זו, יהיו אמנם הנתיבות לא תיאור אופן הבריאה, אלא מושא הפעולה, שאחריה נזכרים הנשוא והנושא: "שלושים ושנים נתיבות פליאות חכמה חקק יי'".

אך אפשר לנתח את המשפט באופן אחר, שבו הנתיבות יוסיפו לציין דרך ואופן גם כשנגרוס "שלושים ושנים" בלא ביי"ת. אפשר לראות ב"חקק" לא את הפועל העיקרי אלא את תחילתו של משפט לוואי אסינכטי, המתאר את

הנתיבות (כך פירש ר' סעדיה גאון)¹², כשהמשפט העיקרי הוא "ברא את עולמו"¹³. באופן כזה הנתיבות נשארים אמצעים לבריאת העולם, ואף הפרפראזה ל"בראשית ברא אלהים" נשמרת בחלקה, אם נבין פסוק זה מבראשית כפסוק זמן טפל, כשהפועל העיקרי הוא "ויאמר" (בראשית א, ג), כמו שהבין זאת רש"י בפירושו.

עם זאת, שתי הבנות אלה אינן רק חלופות המתחלפות עם חילופי הגירסה. דומה שכאן עוסקים אנו בשניות אמיתית הטבועה במהות הנתיבות של ס"י. לפי המשך התיאור, הנתיבות הם באמת גם דרכי הבראה וגם מושאה, גם מחשבת הריבוי וגם הריבוי עצמו שנוצר בבראה, או לפחות העקרונות שהריבוי מבוסס עליהם: כיווני המרחב, היסודות החומריים והעצמים העיקריים. הסובייקט והאובייקט מעורבים זה בזה, והנתיבות נוטלים חלק בשניהם. כוחות היצירה של היוצר הם כבר חלק עיקרי של היצירה. מכאן, דומה, השאלה הפתוחה שלעיל בנוגע לעמדת ס"י כלפי האוויר – האם זהה הוא לאל או נברא על-ידו,¹⁴ וכן גם כלפי נקודת המרכז – האם היא באמת האל.¹⁵ מכאן גם הסתירות בנוגע למהות הספירות, שהזיהוי עם כיווני המרחב או עם היסודות אינו ממצה את עניינן.¹⁶

כפל המשמעות של הנתיבות, מעין זה שראינו לעיל, לא נעלם גם מן הפרשנות המסורתית לס"י. כך אצל ר' משה קורדובירו, שלדעתו הנתיבות הם גם המקום שבו נברא העולם¹⁷ וגם הכלים לבראה, כפי שהוא אומר בפירושו על המילה הראשונה של ס"י:

ב' של "בשלשים" ישמש לשתי פנים: או "בשלשים" ירצה "בעצם השלשים ושתיים חקק", הכוונה שהיו הל"ב מקום חקיקת צורת העולם, או "בשלשים" ירצה שהל"ב היו חוקקים צורת העולם. ושתיים אמת, כי ראשונה חקק והמציא עניין מציאות העולם בל"ב נתיבות, ואחרי כן בל"ב הוציאה לחוץ.¹⁸

בדינונו באותיות מפגין ס"י קצת יותר מודעות לדבר, ומבדיל בין האות לבין הדבר שנברא על-ידיה. כדי שתוכל האות לשמש יסוד ברבדים השונים, לברוא מהויות או לשלוט בן,¹⁹ לשם כך, לפי תיאורו של ס"י לעיל, הפך אותה האל למלך וקשר לה כתר (כגון "המליך את אלף ברוח וקשר לו כתר").²⁰ המלכה זו של האותיות מסמלת דווקא את הפן השלילי של הנתיבות, האחראים ליסוד הריבוי שבמציאות. שכן המלכה זו עומדת בניגוד למלוכת האל, שהוא "אדון יחיד, אל מלך נאמן, מושל בכולן" (א, ה).

פרק 6: האחדות שבריבוי בספר יצירה ובמקבילות

דברינו בסוף הפרק הקודם זקוקים, עם זאת, לסיוג על דרך הדיאלקטיקה. אף שהנתיבות הם נושא הספר, ומהותם היא הריבוי, בעין נוסף משרתים הם דווקא את הייחוד, שהוא מגמתו האמיתית של ס"י. טבע דיאלקטי זה בולט במיוחד בעשר הספירות, קבוצת הנתיבות הראשונה. נעיין נא בדרך תיאורן במשניות החשובות ביותר ועזות הביטוי, שהן גרעינו של הפרק הראשון של הספר:

עשר ספירות בלימה. מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש, וברית יחיד מכוונת באמצע כמלת לשון וכמלת המעור.

עשר ספירות בלימה. עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה.¹ הבן בחכמה וחכם בבינה. בחון בהם וחקור מהם. ודע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריו, והשב יוצר על מכוננו.

עשר ספירות בלימה, מדתן עשר שאין להם סוף. עומק ראשית ועומק אחרית, עומק טוב ועומק רע, עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום. אדון יחיד, אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד.

עשר ספירות בלי מה. צפייתן כמראה הבזק, ותכליתן אין להן קץ. דברו בהן ברצוא ושוב, ולמאמרו כסופה ירדופו, ולפני כסאו הם משתחווים.

עשר ספירות בלימה. נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת קשורה בגחלת. שאדון יחיד ואין לו שני. ולפני אחד מה אתה סופר.

עשר ספירות בלימה. בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר ואם רץ לבך שוב למקום כמשתמר,² רצוא ושוב, ועל דבר זה נכרת ברית.³

דפוס סגנוני אחד קושר יחד משניות אלה, ונותן להן את משמעותן. כל משנה פותחת בעשר ומסיימת באחד; פותחת בהכרזת "עשר ספירות בלימה" ומסיימת באל היחיד; פותחת בריבוי השורר בעולם ומסיימת בשלילתו: "ולפני אחד מה אתה סופר" (ואף מצוי הנוסח "ולפני יחיד").⁴ מכאן נלמד על כוונתו של הספר. ס"י בא להודיענו את האחדות שבתוך

הריבוי. ללמד שהקוסמוס, על כל תופעותיו המצוינות בעשר הספירות (וכן באותיות), אינו קיים אלא לכאורה, ובעצם אין בעולם אלא אחד. אף הרכיב, המצוין בהוויית הספירות, אינו אלא עדות על האל האחד. כך, אמנם, סיכם ר' יהודה הלוי את עניינו של ס"י:

ספר יצירה [...] הורה על אלהותו ואחדותו בדברים מתחלפים מצד, אבל הם מתאחדים מסתמכים מצד אחר.⁵

כך למדנו גם בספר הבהיר, המפרש בדרך זו אף את עצם המילה "ספירות":

ואמאי קרי ליה ספירות, משום דכתיב [תהלים יט, ב] "השמים מספרים כבוד אל".⁶

ספר הבהיר משמש כידוע גשר בין הספרות העתיקה לספרות הקבלה של ימי-הביניים, וכך שמר הרבה מן הרוח העתיקה של פשט ס"י, שבו הספירות מהוות את הקוטב הנגדי למציאות האלהית. כך נמצא גם פה ושם בספר הזוהר (דוגמה מובהקת נראה להלן),⁷ אבל ברוב הזוהר וספרות הקבלה הספירות עצמן נחשבות לאלהות, וברוח זו פורש בספרות זו ס"י. אך כשנפנה לספרות העתיקה, שנכתבה בתקופה קרובה לחיבור ס"י,⁸ נוכל למצוא בה הקבלות מאלפות לרוח המקורית של הספר.

כוונתי בראש וראשונה לכתבי פילון האלכסנדרוני, הפילוסוף היהודי-היווני בן המאה הראשונה לספירה. אצלו האל, שהוא המציאות האמיתית היחידה, נחשב כאחדות (מונאדה) שמעבר לעצם מושג המספר. הרי כל המספרים "מאוחרים" הם לקוסמוס, ואילו האל קודם⁹ לו, בהיותו יוצרו.¹⁰ מבחינה זו עומד ס"י דווקא בניגוד לפילוסופיה הפיתגוראית, שרכים חשבו למוצא בספר.¹¹ הפיתגוראים הרי ראו דווקא בריבוי ובמספר את יסוד הכול. עם זאת, גם מקרב המחנה הפיתגוראי צמחו כאלה שהדיגשו את האחדות שבריבוי (ולא רק את ההרמוניה, שאותה גרסו הפיתגוראים כולם). כזה היה הפילוסוף פילולאוס, שעם היותו פיתגוראי, דבריו קרובים לשיטת ס"י, כפי שנראה בהמשך.¹²

אך דמיון רב מזה ימצא בין ס"י לבין הפילוסוף היווני פְּרִמְנִידֵס איש אֶלֶאָה, בן המאה השישית לפני הספירה. גם זה התחנך על ברכי האסכולה הפיתגוראית, אך דומה שמרד באנשי המספר. תורתו נשתמרה בשיר שכתב (בהקסמטרים), ובו מתואר העולם בשתי דרכים מנוגדות. לפי הראשונה,

שהיא דרך האמת (aletheia), אין בעולם אלא אחדות סטטית; הריבוי מצוי רק לפי הדרך השנייה, היא הדרך שלכאורה או דרך הסברה (doxa).¹³ גם בפרטי הדברים אפשר למצוא הקבלה בין פרמנידס לבין ס"י. כפי שנראה בהמשך,¹⁴ האל של ס"י איננו אין-סופי אלא דווקא מוגבל במרכז המרחב, וכך גם המציאות האמיתית והאלהית אצל פרמנידס.¹⁵ האל בס"י מצוי בהווה, כאמצע בין עתיד לבין עבר, בין "עומק ראשית ועומק אחרית" (גם על כך עוד ארחיב את הדיבור),¹⁶ ודברים כאלה אומר גם פרמנידס על המציאות האמיתית שלו.¹⁷ האל של ס"י שולט בספירות כרקב בסוסים,¹⁸ וציור כזה נמצא גם אצל פרמנידס.¹⁹ אצלו שולטת ומרסנת את התופעות האלה המכונה פעם אמת (Aletheie), פעם הכרח (Ananke), פעם גורל (Moirai) ופעם צדק (Dike).²⁰ דיקי (צדק), אגב, מוצאת מקבילה במיתוס היהודי גם במקומות אחרים, ובמיוחד אצל פילון האלכסנדרוני (שעוד נשווה רבות בינו לבין ס"י),²¹ המתאר את דיקי כיושבת ליד כיסא האל וממלאת בשבילו את תפקידי הנקמה ברשעים.²² אלה יוניה זו נתגלגלה גם לספרות חז"ל ונתמזגה, בדמותה של "מידת הדין" (דיקי פירושה גם דין), עם יסודותיה היהודיים העתיקים של מידה זוועפת זו.²³ הקבלה בין פרמנידס לבין ס"י תימצא גם בתחום התופעות, בעולם המציאות המדומה המיוצגת אצל פרמנידס ב"דרך הסברה", ובס"י על-ידי האותיות והספירות. כזכור, האותיות והספירות מציגות בס"י את הניגודים שבטבע, שהדוגמה המובהקת להם היא הניגוד שבין היסודות החומריים. ניגודים כאלה מוצא גם פרמנידס בעולם התופעות שלו, והוא אף מדגים זאת באותה דוגמה.²⁴ על הספירות בס"י נאמר, כזכור: "צפייתן כמראה הבזק", וכיוצא בכך אומר גם פרמנידס על התופעות: בלא הרף משנות הן את מקומן ואת צבען הבהוק.²⁵

האלה מפצירה בפרמנידס שלא ישכיל אלא את המציאות האמיתית, האחדותית, שכן רק זו ניתנה להשכלה, ובנוגע למה שאינו מזהירה היא אותו בזה הלשון: "זאת לא אניח לך להגיד או לחשוב, כי האין / אין הוא נתון לדיבור והרהור".²⁶ לשון זו תמצא מקבילה בדברי ס"י אלה: "עשר ספירות בלימה, בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר". מקבילה זו יוצרת בדיוקה אף רושם של השפעה ספרותית, ובעיקר לאור ההקשר הדומה: גם אחרי אזהרתו זו של ס"י באה המלצה לשוב להרהר ולדבר רק באחד. גם בכינוי "אין" שמעניק כאן פרמנידס לעולם התופעות מקביל הוא לס"י, שאצלו עולם זה מיוצג על-ידי הספירות, המכונות "ספירות בלימה" כלומר

ספירות האין.²⁷ אף ייצוג עולם התופעות על-ידי האותיות מקביל בס"י לדברי פרמנידס, שמדבר על כך שאין התופעות אלא מילים (או שמות) חסרות כל משמעות ריאלית.²⁸

זיקתו של ס"י לפרמנידס בולטת במיוחד לאור הניגוד שבין עמדת שני אלה לבין המקובל במיסטיקה היהודית העתיקה. דברי ס"י, המבקש לחדול מדיבור ומחשבה כתופעות הנמוכות, וקורא לייחד את המחשבה ואת הדיבור דווקא למציאות האלהית האמיתית, סותרים את המלצת המשנה (תגידה ב א) להימנע מלדרוש בעולמות האלהיים,²⁹ ואף את דברי בן סירא, שהובאו גם בתלמוד: "במופלא ממך אל תדרוש".³⁰

ס"י דומה לפרמנידס לא רק ברובד התוכן אלא גם בסוגה הספרותית. כמו ס"י גם כתבי פרמנידס אינם בעיקרם הצגת תורה שיטתית (כפי שסברו רבים מימי קדם ועד היום). מדובר בשירה דתית עמוקה, המתארת תהליך של התקדשות (איניציאציה) אל סוד ההכרה המיסטית בדבר אחדותה של המציאות האמיתית.³¹ דברי הפתיחה (פרואמיום) של שירו של פרמנידס, בהם הוא מתאר את דרכו אל מקדש האלה, עיקרם תיאור של התקדשות בפולחן מיסתורין, שיש לו גם משמעות אלגורית: בנמשל לא הגוף מגיע למקדש ומיטהר מטומאתו אלא הנשמה מגיעה להכרה נכונה ולדבקות.³² מעבר אלגורי כזה, מן הפולחן אל ההכרה והמיסטיקה, מצוי גם במקומות אחרים, הן בפילוסופיה היוונית³³ והן בדת היהודית,³⁴ וכן גם בס"י, שבו המתקדש והמתעלה הוא אברהם אבינו, שבו נעסוק באריכות להלן.³⁵

ספרו של פרמנידס וס"י הם שתי שירות מיסטיות גדולות, הכתובות בסגנון תמציתי ונעלה, סתום ופרדוקסלי כדברי האורקל.³⁶ שניהם אף שימשו כמקורות עיקריים של תרבות ארוכה וגדולה. האחד – פרמנידס – שימש מקור חשוב למחשבה היוונית והאירופית בכלל (בין השאר באמצעות השפעתו המכרעת על אפלטון ועל הניאור-פלטוניות), והשני – ס"י – למחשבה היהודית.

אף אם נקבל את הסברה שלעיל שכתבי פרמנידס השפיעו במישרין על ס"י, אין מדובר בקליטה פסיבית. ס"י יצר בעקבות פרמנידס יצירה שאינה נופלת מן המקור בעוצמתה הפיוטית והמחשבתית. דומה גם שבס"י היחס בין האחדות לבין הריבוי, בין האלהות לבין התופעות, מצטיין בדיאלקטיקה עדינה וחזקה יותר מאשר אצל פרמנידס. בעוד שפרמנידס קורא בשירו לסור מעל התופעות ולדבר על האחדות, ס"י אינו מכיר באפשרות כזאת. בעיניו אין דרך להגיע לאחדות אלא דרך התבוננות

דיאלקטית כתופעות (אמנם גם אצל פרמנידס מצויה דיאלקטיקה כלשהי בין הבנת האמת והתופעות, שהרי לאחר כל האזהרות שהוא משמיע בגנות הדיבור על מה שאיננו אחד הוא שוקד לתאר גם את "הדרך שלכאורה", את עולם תופעות הטבע).

היחס הדיאלקטי בין האחדות לבין הריבוי מתבטא בס"י בשתי דרכים שונות: אחת היא דרך היצירה באמצעות הריסה, ובה נעסוק להלן.³⁷ הדרך השנייה מתונה יותר, ולפיה האחדות אינה סתירתו הגמורה של הריבוי, אלא איחוד הרמוני של ניגודיו. דרך זו אינה דרכו המובהקת של פרמנידס, אך היא מעלה על הדעת הוגה אחר מבין הפילוסופים היוונים ה"פרה-סוקרטים",³⁸ את הרקליטוס מאפסוס, אף הוא בן המאה השישית לפני הספירה. אמרתיו שנשתמרו בידינו³⁹ נחשבות קשות וסתומות (כיניויו הקבועים של הרקליטוס הם "האפל" – skoteinos ביוונית, ובלטינית obscurus – או "איש החידה" – ainiktes), ממש כמו שנחשבות משניות ס"י. אך הכיוון הכללי של מחשבת הרקליטוס מובן גם לפיהן: "כל הדברים דבר אחד הם". "מכל הדברים נובע אחד, ומן האחד כל הדברים". "דבר אחד זה נקרא אצל הרקליטוס בשם "דבר" (logos) או "אל" או "אב" או "אש" או "מלחמה". אחדותו היא אפוא אחדות הניגודים, כאחדות הקשת שקצותיה שואפים לכיוונים מנוגדים. דוגמאות לניגודים כאלה משמשים יום ולילה, קיץ וחורף, מלחמה ושלוש, רעב ושבע, מחלה ובריאות, חיים ומוות, עירות ושנה, ילדות וזקנה, מעלה ומטה.⁴⁰

על כך בנוי גם ס"י. עניינן של עשר הספירות, לפי המשניות דלעיל, היא האחדות העולה מתוך הניגודים שביניהן. כך לפי התיאור האחד, המציג את עשר הספירות כעשר אצבעות המתחלקות לחמש ביד ימין וחמש ביד שמאל כדי להעיד על מה שבאמצע: "מילת הלשון ומילת המעור". וכך הוא גם לפי התיאור האחר, שבו הספירות הן "עומק ראשית ועומק אחרית, עומק טוב ועומק רע, עומק רום ועומק תחת, עומק מזרח ועומק מערב, עומק צפון ועומק דרום", וכל אלה לא באו אלא לציין את האחד המצוי בתוֹך: "אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם ממעון קדשו ועד עדי עד". רעיון מעין זה, שלפיו התבוננות בכיווני המרחב המנוגדים מביאה לידי ייחוד האל, מצאנו גם בספרות חז"ל. לפי התלמוד עיקר כוונת קריאת שמע, עדות הלב והנפש על ייחוד הבורא, היא המלכתו "למעלה ולמטה ולארכע רוחות השמים"⁴¹ (כוונה דומה מצאנו גם בנוגע להנפת לחם התנופה⁴² ולנענועי הלולב⁴³). לא רחוקה היא ההשערה שחז"ל קיבלו זאת

מס"י, המקור היהודי המובהק ביותר לניסוחי אחדות האל, ואכן מקובלי ימי-הביניים שבו וקישרו בין דברי חז"ל אלה לבין ס"י.⁴⁴

ס"י הוא לדעתי גם המקור לסיסמאות ייחוד אחרות הנפוצות בספרות ישראל. כך למשל בנוגע לצירוף "אל מלך נאמן", שהוא לדעת חז"ל הכוונה של עניין "אמן", ומבוטא במילה זו בדרך נוטריקון (ככלי, שכת קיט ע"ב). לפי מקורות מימי-הביניים קשורה סיסמה זו לקריאת שמע ולמניין רמ"ח אבריו של אדם, המושלמים ומתאחדים יחד לאחדות אחת, וכל זאת בהסתמך על אחת מנוסחאות ס"י.⁴⁵ גם הצירוף "אחד יחיד ומיוחד", שהוא סיסמת אחדות מפורסמת כימי-הביניים ואחריהם,⁴⁶ מוצא את מקורו באחד מנוסחי ס"י.⁴⁷

האחדות שבתוך הריבוי היא העיקר גם בשאר חלקיו של ס"י, אותם שעוסקים לא בספירות אלא באותיות. שם מתוארת בריאת העולם מצירופי אותיות וגלגוליהן, היוצרים תמורות וניגודים, שכולם שייכים ל"גלגל" אחד: "וחזור הגלגל פנים ואחור. וזה סימן לדבר: אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מגעג." ניגוד זה (שדומה לו גם הניגוד שלהלן בין זכר ונקבה)⁴⁸ לא בא אלא כדי להצביע על האחדות ההרמונית שמקורה, לדעת ס"י, באחדות השפה, היוצרת ניגודים בגלגוליה וחוזרת ומיישבת אותם. את מסקנתו מדרך זו של בריאה, בריאת השפה שהיא גם בריאת העולם, מביע ס"י בזה הלשון:

נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד [...] צופה וממיר עושה את על היצור ואת כל דיבור⁵⁰ שם אחד. וסימן לדבר: עשרים ושתיים חפצים בגוף⁵¹ אחד (ב, ה).

לתיאור ההתאמה בין האותיות לבין העולם מוקדש רובו של ס"י. ההתאמה נעשית בדרך זו: האותיות מתחלקות, כזכור, לשלושה סוגים: "שלוש אמות, שבע כפולות ושתיים עשרה פשוטות", וכל סוג וכל אות מוטבעים בתורם בשלושת רובדי המציאות "עולם שנה ונפש".⁵² גם לתיאור זה אותה מטרה, האחדות בתוך הריבוי, כפי שנוכל ללמוד מן הלשון המסכמת אותו:

ראיה לדבר [לקדושת השם שנוכרה קודם] עדים נאמנים עולם שנה ונפש.⁵³ שנים עשר למטה ושבעה למעלה על גביהן ושלושה על גבי שבעה. ומשלשתן יסד מעונו. וכולן תלויין באחד,⁵⁴ סימן לאחד ואין לו שני מלך יחיד בעולמו, שהוא אחד ושמו אחד.⁵⁵

שלושת רובדי המציאות אינם אפוא אלא "עדים נאמנים" שכאו להעיד על אחדות האל.⁵⁶ רק לשם כך הם נבראו ונפרדו זה מזה, כדי לספק את הקטגוריות המחשבתיות האנושיות, שבעזרתן ישובו וייתפסו כאחד. שכן באחדות האל כשהיא לעצמה לא ייתכנו כמובן הבדלי רבדים או ממדים. כזאת נוכל אף ללמוד מדברי ס"י עצמו, שבמקום אחר מדגיש את העובדה שחלוקה זו נוצרה בידי האל:

חצב⁵⁷ את העדים, והעמידם אחד אחד לבדו: עולם לבדו ושנה לבדו ונפש לבדה.⁵⁸

גם האותיות הטבועות בשלושת רובדי המציאות לא באו אלא לשם תיאור אחדות זו, שעליה מעידים אותם "עדים נאמנים". האותיות מציינות את האחדות הודות למספרן בכל קבוצה: שלוש, שבע ושתיים-עשרה, מספרים שנחשבים מושלמים בס"י, בדומה לעשר הספירות. והרי כבר נוכחנו לדעת בפרק הקודם, שעיקר תכונתן של האותיות הוא במספרן. אבל גם כל קבוצה לעצמה מורה אותה תורה עצמה: תורת האחדות. וכל קבוצה עושה זאת באותן דרכים עצמן שמצאנו גם בתיאור עשר הספירות: קביעת גבולות המרחב שהאחד מצוי בתוכם, וקביעת הפכים שהאחד נובע באופן דיאלקטי מניגודם.

נענין תחילה בשלוש האמות. כבר ראינו לעיל את תפקידן בקביעת גבולות המרחב,⁵⁹ אך עיקר עניינן מוגדר במילים אלה:

שלוש אימות אמ"ש: יסודן כף זכות וכף חובה ולשון חק מכריע בינתיים (ג, א).

וכך מוצא ס"י את שלוש האמות בשלושת רובדי המציאות:

שלוש אימות אמ"ש בעולם: רוח ומים ואש. שמים נבראו תחילה מאש, וארץ נבראת ממים, ואויר נברא מרוח מכריע בינתיים.

שלוש אימות אמ"ש בשנה: אש מים ורוח. חום נברא מאש, קור נברא ממים, רוויה רוח מכריע בינתיים.

שלוש אימות אמ"ש בנפש: ראש נברא מאש ובטן ממים וגיויה רוח מכריע בינתיים (ג, ג-ד).

זאת אפוא תרומתן של שלוש אמות אמ"ש להבנת המציאות. הן קובעות בה שתי נקודות של הפכים קיצוניים, ו"מכריעות" או מסכמות אותן על-ידי

היסוד השלישי, הממוצע, הנעלה מכולם, הוא יסוד האחדות שבשילוש. המכריע בין כף זכות וכף חובה נקרא כאן לשון חוק, ביטוי שאיננו חד-משמעי. ייתכן שהכוונה ללשון המאזניים המצביעה על המכרעת שבין שתי הכפות, אך ייתכן גם שהכוונה ללשונו ולדברי הכרעתו של השופט הפוסק בדין, בדומה למילת הלשון, שעם מילת המעור היא כזכור ברית יחיד שבאמצע עשר הספירות.⁶⁰ ואכן גם עניינה של מילת המעור נמצא כאן, וממלא את תפקידו כיסוד המכריע שברובד גוף האדם ("בנפש"): שני הקצוות מיוצגים על-ידי הראש והבטן, ובאמצע "גזייה", היא אבר המין⁶¹ (על משמעות הפקדת ההכרעה בידי הלשון ובידי אבר המין נדון בהמשך).⁶² בדומה לכך, ברובד המרחב ("בעולם") ממלא יסוד האוויר את תפקיד היסוד המכריע שבין השמים ובין הארץ, וברובד הזמן ("בשנה") מיוצג יסוד זה על-ידי העונה הממוזגת ("רוויה"), בין עונת החום לעונת הקור. תכונות אלה מתקיימות בכל המכריעים מפני שמקורם ביסוד הרוח, המכריע העליון שבין שני היסודות.

תפקיד ההכרעה שמוענק בס"י ליסוד הרוח אכן הולם אותה ביותר. הרוח מתאימה לכך הודות לתכונתה הממוזגת בין הקר והחם, בין היבש והלח,⁶³ וכן מפני שמקומה באמצע, בחלל העולם שבין המים לבין האש שלמעלה (אוויר, פירושו גם חלל). נוסף על כך, הרוח היא היסוד המחיה. לא בכדי המילים נפש, רוח ונשמה קשורות לאוויר ולנשימה (כך גם בלטינית, anima, וביוונית, psyche). לא רק את בעלי-החיים, אלא את היקום כולו מחיה הרוח. הרוח היא עולמן של עשר הספירות שס"י אומר עליהן: "ורוח בכל אחת מהן".⁶⁴ לפיכך, כנראה, הרוח רמוזה באות אל"ף מאותיות אמ"ש, האות המציינת את האחדות (סיבה אחרת לכך כבר ראינו לעיל).⁶⁵ והיא אף זהה לאל עצמו.⁶⁶ זיהוי זה שונה מזיהויו של הרקליטוס, שאצלו דווקא האש היא היסוד המכריע המאחד את הניגודים, אך הזיהוי של ס"י מצוי אצל פילוסוף יווני פרה-סוקרטי אחר, אַנַקְסִימַנְדֵס, ואצל ממשיכיו מקרב הסטואיקנים, שזיהו את האל עם האוויר.⁶⁷

זיהוי האוויר והאל בס"י הוא זיהוי אמיתי, כפי שהוא אצל היוונים, ואין לפרשו רק כדמיון אנלוגי בין תפקיד האל בעולם לתפקיד הנשמה בגוף, כפי שיימצא במדרשי חז"ל.⁶⁸ עם זאת, וגם זאת כמו אצל היוונים, הזיהוי הזה אינו חזות הכול. הוא מופיע רק כאשר הספר מבקש להשרות על התבוננות הקורא רוח של יראת שמים, ולא במקומות שבהם העיון תיאורטי יותר. כפי שהאינפורמציה הקוסמולוגית על חשיבותו של האוויר

איננה עיקר עניינו של ס"י, כך, כמדומני, אף האינפורמציה התיאוסופית על מהות האל איננה כל עניינו. העיקר כאן הוא האחדות שבקרב הניגודים. לשם כך משתמש בעל הספר בתיאוריה על אודות האוויר, כמו גם בתיאוריות אחרות. ומאחר שאין האחדות רעיון תיאורטי בלבד אלא, כפי שנראה, היא גם העיקרון הדתי שצריך לכוון את הפעילות האנושית, היא מזדהה גם עם האל. לשון אחר: המיתוס והתיאולוגיה משמשים כאן לצורך מיסטי. ס"י אינו מנסה לשכנע את הקורא שהאל אחד הוא (זאת מניח הוא כנתון), אלא הוא מבקש להראות שהאחדות, מטרת ההתבוננות האנושית, היא גם האל.

אפשר להשוות זאת לפילוסופיה הניאופלטונית, כפי שנוסחה על-ידי פרוקלוס, ולפניו על-ידי פלוטינוס, מייסדה הגדול של האסכולה. שאיפתו העליונה של פלוטינוס מכוונת אף היא כלפי "האחד", והוא המכונה אצלו בתאריה הנעלים של האלהות.⁶⁹ אמנם, בעוד שהניאופלטונים מגיעים מן הריבוי אל האחד בדרך של הפשטה תיאורטית הכרוכה בהתעלות מיסטית, ס"י מגיע אליו דרך עיון חווייתי במציאות המוחשת, המיתית, או הלשונית. מטעם זה חולק אני על דעתו של ליאו בק, שדימה למצוא בס"י את השפעתו של פרוקלוס.⁷⁰ הדמיון הניכר מקורו, לדעתי, בהשפעת הפילוסופיה היוונית העתיקה על שני המקורות. ס"י, בלשונו המיתית וחסרת-ההפשטות, קרוב יותר אל הפילוסופים העתיקים שלעיל – פרמנידס, הרקליטוס ואנקסימנס.

במשניות אחרות העוסקות ב"שלוש אמות אמ"ש" מוסיף ס"י עוד חלוקה דיכוטומית שהוא מוצא בכל רובדי המציאות: החלוקה לזכר ונקבה. לכל אחד מאלה, בכל אחד מן הרבדים, מוקצה צירוף משלו של שלוש האותיות האמות. לפי המשמעות העולה מצירופים אלה, המנוגדים זה לזה בדומה ל"ענג" ו"נגע" שלעיל, דומה שהדיכוטומיה זכר ונקבה מקבילה לדיכוטומיה טוב ורע, כפי שאפשר ללמוד מדוגמה זו:

המליך את אלף ברוח [...] וצר בהן אויר בעולם, ורווייה בשנה וגיויה בנפש, זכר ונקבה, זכר באמ"ש ונקבה באש"ם (ג, 1).

וכיוצא בכך גם במשניות העוסקות באותיות מ"ם ושי"ן – אף ששם, לפי חלק מן הנוסחאות, מסתפק ס"י במילים "זכר ונקבה", המצביעות על חלוקה נוספת זו של המציאות, בלי לציין במפורש את הצירופים המיוחדים, כנראה משום שהניגוד אמ"ש – אש"ם הספיק כדי לבטא את

עקרון הטוב והרע,⁷¹ שבשאר צירופי אותיות אלה אינו מובהק כל-כך. אך בנוסחאות אחרות (דווקא בכאלה השייכות לנוסח הקצר) הושלם החסר: "זכר במא"ש נקבה במש"א", "זכר שמ"א נקבה בשא"ס".⁷² אף שס"י אינו מדבר במפורש על האחדות ההרמונית שבין שני ההפכים, הזכר והנקבה, מן ההקשר עולה בבירור שבעצם אין הוא מדבר אלא על כך. בוודאי אחדות הרמונית לפנינו, שהרי הזכר והנקבה מבוטאים בצירופים שונים של אותן אותיות, ואותו "גלגל" שבסיכוכו "פנים ואחור" יצר "ענג" ו"נגע" הוא שיצר גם זכר ונקבה. נוסף על כך, אם "מילת המעור", אבר המין, מכריע ומזווג בין ניגודים אחרים, על אחת כמה וכמה שזווג את הראוי לו, כלומר זכר ונקבה, גם אם דבר זה לא נאמר (ואולי אף לא ראוי שייאמר שם) במפורש.

קבוצת האמות מתאימה אפוא במיוחד למטרתו של ס"י – ההצבעה על האחדות שבין הניגודים, ובעיקר הודות למספר אותיותיה. אין כמספר שלוש כדי להוביל, בדרך הדיאלקטיקה, אל האחדות. קל לשער, לפיכך, שס"י ימצא חן וחסד בעיני הנוצרים, מאמיני השילוש המאוחד, גם אם השילוש שלהם שונה מזה של פשט הספר. ואכן, כבר בתקופה קדומה ניצלו הנוצרים את השילוש של ס"י ופירשוהו לפי דרכם. כך נלמד מפירוש קדמון לספר (אולי הקדום ביותר שנשתמר), המכיל פירוש נוצרי כזה (לא ברור בעיני אם פירוש נוצרי זה מובא בהסכמה או תוך פולמוס נגדו).⁷³ וכן שבו ועשו גם המקובלים הנוצרים של תקופת הרנסנס, שהעמידו את ס"י כבסיס לדבריהם.⁷⁴

עם זאת, לא רק קבוצת שלוש האמות אלא גם שאר קבוצות האותיות, עניינן העיקרי באחדות שבריבוי. אם נעיין בקבוצת "שבע כפולות בג"ד כפר"ת", ניווכח לדעת שזו גם מטרתן שלהן, ואליה הן מגיעות באותן דרכים שמצאנו באמות. גם שבע הכפולות מעידות, כפי שראינו, על גבולות המרחב ועל האחד שבאמצעם,⁷⁵ וגם הן מעידות על הניגודים השוררים בעולם שלא באו אלא לשם האחדות "המכריעה בינתיים". ניגודים אלה הם עיקר עניינן של הכפולות, אשר מסמלות אותם באמצעות ההגייה הכפולה, שהיא התכונה הפונטית הייחודית המאפיינת אותיות אלה ועושה מהן קבוצה לעצמה.⁷⁶ על כך שהניגודים הללו לא באו אלא לשם האחדות נלמד מן ההקשר (שלוש האמות והמרחב), מן הסיכומים המקבילים של מדרש תמורה (שיצוטטו מיד בהמשך), ובעיקר מסיכומי ס"י עצמו, שזה לשונם:

שבע כפולות בג"ד כפר"ת. מתנהגות כשתי לשונות:⁷⁷ חיים ושלום וחכמה ועושר חן וזרע וממשלה. ומתנהגות⁷⁸ בשתי לשונות: כ"ב ג"ג ד"ד כ"כ פ"פ ר"ר ת"ת. תכנית⁷⁹ רך וקשה, תכנית גבור וחלש,⁸⁰ כפולות שהן תמורות: תמורות חיים מות. תמורת שלום רע,⁸¹ תמורת חכמה איולת, תמורת עושר עוני, תמורת חן כיעור, תמורת זרע שממה, תמורת ממשלה עבדות.

שבע כפולות בג"ד כפר"ת כנגד שבע קצוות. מהן שש קצוות מעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום. והיכל הקדש מכוון באמצע והוא נושא את כולן.⁸²

וכן אף שתיים-עשרה הפשוטות. גם הן מעידות על הייחוד, הן באמצעות סימון המרחב המוגבל כ"שנים עשר גבולי אלכסון",⁸³ והן בדרך האחדות שבתוך הניגודים, כפי שאפשר ללמוד מן התיאור הבא, גם אם רוב פרטיו סתומים:

שתי לוועים ושתי עליזים שתי יועצים ושתי יעוצים [נוסח אחר: ושני נועצים ושני עליצים] שתי טורפים ושתי ציידים.⁸⁴

במקום אחד מסכם ס"י את דבריו, ומראה איך יוצאת האחדות מתוך הניגודים הטבועים בכל אחת משלוש קבוצות האותיות, בהיותן כולן "עומדות במלחמה" פנימית:

עשאו כמין⁸⁵ מריבה⁸⁶ ערכן כמין מלחמה זה לעומת זה:⁸⁷ שלשה – אחד אחד לבדו עומד. שבעה – שלשה חלוקים על שלשה ואחד חוק מכריע בינתיים. שנים עשר עומדים במלחמה – שלשה אויבים ושלשה אוהבים שלשה מחיים ושלשה ממיתים.⁸⁸ ואל מלך נאמן מושל בכולן.⁸⁹

זה אמנם סיכום קולע לרעיון האחדות שהובע בעזרת כל אחת מקבוצות האותיות. אך יש לשים לב לכך שהאופן שרעיון זה מובע אצל כל קבוצה שונה מהאופן שבו הובע הרעיון כשהקבוצות נידונו בפירוט. קודם ראינו ששלוש האמות מביעות את האחדות בעזרת האחד המכריע בין שני ניגודים, ואילו בקבוצת הכפולות עולה האחדות מן הניגודים כשלעצמם בלא מכריע, אך כאן תופסות הכפולות את תפקיד האמות: "שלשה חלוקים על שלשה ואחד חוק מכריע בינתיים". שלוש האמות מבטאות את האחדות

באופן אחר לגמרי, לא בקשר שביניהן אלא דווקא בכך שכל אחת מהן היא דבר ש"לכדו עומד".⁹⁰ אם כבר נוכחנו לדעת שכל תפקודיהן של הספירות והאותיות מלאים סתירות, ולא באו אלא להצביע על האחדות שמעבר לריבוי, עתה נוכחנו גם בסתירות שבדרך שבה הן מצביעות על האחדות. ושוב לא נותרה אלא האחדות גופה: "אל מלך נאמן מושל בכולן".

אין אפוא חשיבות מיוחדת לתכונותיהן העצמיות של הספירות ושל האותיות על מחלקותיהן. כולן לא באו אלא כדי להצביע על עקרון הניגודיות והדיאלקטיקה. אכן ברוח זו מסכם ס"י עצמו את דבריו על הספירות והאותיות, והפעם בלי להבחין בין הקבוצות השונות:

כללו של דבר: מקצת אילו נצטרפין עם אילו ואילו עם אילו. אילו תמורות אילו ואילו תמורות אילו. אילו כנגד אילו ואילו כנגד אילו. ואם אין אילו אין אילו. וגם כל חפץ זה לעומת זה ברא אלהים.⁹¹ טוב לעומת רע. רע מרע וטוב מטוב. טוב מבחין את רע ורע מבחין את טוב. טוב גנוזה⁹² לטובים ורע גנוזה⁹³ לרעים.⁹⁴

פרק 7: אחדות הניגודים של מדרש תמורה

במילים האחרונות של הפרק הקודם סיכם ס"י את המסר הקוסמולוגי שלו. בפרקים הבאים נראה שמסר זה אינו אלא מסד לרעיון גדול וחשוב ממנו, הנוגע לפעילות האנושית. אך קודם לכן מבקש אני להביא מקבילה מאלפת, מחיבור הקשור עם ס"י בקשר הדוק, אף שטיבו המדויק של קשר זה עדיין לא הוברר. כוונתי למדרש תמורה, שעליו כבר דנו לעיל¹ בקשר לשאלת אלהותו של האוויר.

מדרש תמורה, אותו ספר קטן, שם במרכז מעייניו את המסר הקוסמולוגי של ס"י, כלומר את הניגודיות (בלשונו: "תמורה") השוררת בעולם ואת האחדות העולה מתוכה. הרבה מדבריו מקבילים לס"י (באספקט הקוסמולוגי שלו) בתוכנם ובלשונם, עד שאפשר לראות במדרש תמורה (שהוא ככל הנראה מדרש קדמון)² כעין מקבילה לס"י. כדאי לציין בהקשר זה, שהמקום הראשון הידוע לנו, שבו נזכר מדרש תמורה בספרות העברית, כורך יחד את המדרש עם ס"י כשני ספרי "החכמה הטבעית" השייכים ל"דברי רז"ל", שמהם כדאי ללמוד על "מציאות האדם ומהותו".³ ההבדל העיקרי בין ס"י לבין מדרש תמורה הוא בסגנון. מדרש תמורה כתוב כמדרש. הוא מסתמך במפורש על פסוקים מן התנ"ך ודורש אותם בפיהם של התנאים הידועים ר' ישמעאל ור' עקיבא (אלה משמשים, כידוע, גם כגיבורי "ספרות ההיכלות"). ואילו ס"י מביא את דבריו בלשון אנונימית, פואטית ולקונית, וכנראה אף בלי הזכרה מפורשת של פסוקי מקרא.⁴ אביא עתה קטעים מלשון המדרש קטן-הכמות, המקבילים ללשונות שנידונו לעיל מס"י. חלק מלשונות אלה אוכיר לקורא בהערות.

שבגבורתו וברכ כוחו של מקום ברא כל העולם שנים שנים, זה תמורת זה וזה כנגד זה, שיתבוננו בחכמתו, ולהודיע להם שכל דבר ודבר יש לו שותף ויש לו תמורה, ולולי זה לא היה זה.⁵ חיים למה נקראו חיים ומות למה נקרא מות. לולי מות לא נקראו חיים ולא נודע שהם חיים. וכן המות אלולי חיים לא היה מות ולא נודע המות.⁶ [...]

וכל מה שברא בתמורה בראו. אילולא מות לא היה חיים ואילולא חיים

חלק ג: האיחוד המיסטי

פרק 8: תמורה וקביעות

עקרון האחדות שמעבר לריבוי, שבו עסקנו בפרקים הקודמים, רחוק מלמצות את כוונתו של ס"י. תיאורי עשר הספירות שלעיל אינם מציגים עולם סטטי, שבעיון שקט ביסודותיו יגיע המתבונן למסקנה עיונית בדבר האחדות המולכת בו, משום שמסקנה כזאת, משהושגה, עלולה להיגנו בירכתי תודעתו של האדם כעובדה ידועה, ולחדול מלפעול ולהפעיל. עולמו של ס"י אחר הוא, ומצריך פעילות מתמדת. זה עולם דינמי, שאינו נתון מראש, אלא נוצר בעיני המתבונן בו ונהרס על-ידו בתהליך מתמיד. עיני המתבונן הן שמטביעות בעולם את הריבוי לסוגיו – את הספירות, האמות, הכפולות והפשוטות – והן גם אלה שמבטלות את מציאותו. השינוי המתמיד של הריבוי מעיד על חולשתו ומחזק את התודעה בדבר האחדות שמאחוריו, אחדות שמעבר לכל שינוי, אחדות שמולכת על הכול. אך תודעה זו מתוארת לא רק כפרי התבוננות מודעת, אלא גם כחווייה מיסטית:

עשר ספירות בלי מה. צפייתן כמראה הכזק, ותכליתן אין להן קץ, דברו בהן ברצוא ושוב, ולמאמרו כסופה ירדופו, ולפני כסאו הם משתחים (א, ו).

משנה זו אינה מציגה השקפה עיונית גרידא, אלא התפעמות דתית רבת-עוצמה. יותר מזה, לפנינו חזון נבואי רב-רושם של הופעת האל על מרכבתו. ואכן משולכים כאן זכרי לשון של תיאורים תיאופניים מספרי הנביאים, המתארים את מרכבת האל, כגון המשפט "ולמאמרו כסופה ירדופו" המזכיר את דברי הנביא (ישעיהו סו, טו) "כי הנה ה' באש יבוא וכסופה מרכבותיו". אך בראש וראשונה עולה כאן על הדעת התיאור

לא היה מות, ואילולי שלום לא היה רע ואילולי רע לא היה שלום.⁷ אילו נכנס אדם במדינה חצייה שלום וחצייה רע היה הולך ברע ומכיר שלום, ואם מדינה אחת כולה שלום אם אין שם רע אין שלום ניכר. אם היו כל בני אדם טפשים לא היו נכרין שהן טפשיין, ואם היו כל בני אדם חכמים לא היו ניכרין שהם חכמים,⁸ אלא גם את זה לעומת זה עשה האלהים.⁹ ואילו היו כל בני אדם עשירים לא היו ניכרים שהם עשירים, ואלו היו כלם עניים לא היו ניכרים שהם עניים, אלא ברא עניים ועשירים כדי שיכירו זה מזה.¹⁰ מתים וחיים כדי להבדיל בין זרע לשממה.¹¹ ברא חן וברא כיעור,¹² זכרים ונקבות.¹³ [...]¹⁴

הרי אמרנו: לכל יש תמורה חוץ מדבר אחד. להודיע לכל באי עולם ברמז שהוא אחד ואין לו שני.¹⁵ וכן הרוח אין לו תמורה ולא שיתוף¹⁶ [...]

הא למדת שכל מה שיש בעולם תמורות, עליונים ותחתונים, ראשונים ואחרונים, מזרח ומערב צפון ודרום, ושאר כל התמורות שהזכרנו לך, והוא אחד ואין בלעדיו, ראשון ואחרון, אל מלך נאמן מושל בכל, שוכן עד וקדוש שמו.¹⁷

אגב, ניסוחים אלה של מדרש תמורה (ולא רק של ס"י) נתקבלו לספרות הזוהר, וזכו שם להעמקה רבה. המשפט "אם היו כל בני אדם חכמים לא היו ניכרין שהם חכמים" מופיע בזוהר (ח"ב, מז ע"ב) בנוסח "אלמלא לא אשתכח שטותא בעלמא לא אשתמודע חכמה ומלוי". הזוהר מסיק שם מכך את הצורך בהומור, בכדיחות, בשטות ובהכל. זה צורך קוסמי וספרותי כאחד, המקיים את העולם כולו (העולם עומד על הכל או על שבעה הכלים), ואת הזוהר עצמו, שההומור והאירוניה הם תשתית קיומו (על כך עמדתי באריכות במקום אחר).¹⁸

גם את הצורך ברע מסיק מכאן הזוהר. במקום אחד מנסח זאת הזוהר בסגנון דומה למדרש תמורה: "אלמלי הרשעים אין הצדיקים ניכרים."¹⁹ בעיני הזוהר אין זה עניין לתורת ההכרה בלבד. גם במישור הקוסמוגוני חייב הרע לקדום ולשמש מצע לכל בריאה טובה. רעיון זה לובש צורות רבות, ועומד ביסוד המיתוסים הקבליים המפורסמים בדבר הקליפה שקדמה לפרי, בדבר מיתת מלכי אדום לפני מלך לבני ישראל, ובדבר שבירת הכלים ועולם התורה הקודמים לעולם התיקון.²⁰ דיאלקטיקה זו, אף שס"י הוא אחד ממקורותיה הראשונים, התרחקה כבר מרחק רב מרוחו, והזוהר כבר קנאי לאחדות המוחלטת הרבה פחות מאשר ס"י, ספר האחדות.

המפותח ביותר של תיאופניה כזאת – "מעשה המרכבה" שבספר יחזקאל. המשפטים "צפייתן כמראה הבזק" ו"דברו בהם ברצוא ושוב" מאזכרים ללא ספק את הנביא יחזקאל, שבמילים "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק" (יחזקאל א, יד) תיאר את נושאי המרכבה שמעליה נגלה אליו אלהים (זה המקום היחיד שבו מופיעות בתנ"ך המילים "רצוא" ו"בזק").

אך הצירוף "צפייתן כמראה הבזק" מצרף ללשון הנבואה גם את לשון המיסטיקה היהודית שלאחריה, כי "צפייה" המופיעה כאן (אמנם לא לפי כל הנוסחאות)¹ איננה מילה מקראית, והיא מונח רווח בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות לציון התבוננות מיסטית, ובעיקר בקשר למרכבת יחזקאל, שנחשבה למושא העיקרי של התבוננות כזאת.² הקבלה בין תיאור הספירות לתיאור חיות המרכבה בספרות חז"ל תמצא גם בנוגע לדברי ס"י במשנה שלפני זו: "עשר ספירות בלימה" [...] אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם." ולעומתו: "אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד – מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם" (בבלי, חגיגה יב ע"ב). עניינו של ס"י אינו אפוא רק ב"מעשה בראשית"³ אלא גם ב"מעשה מרכבה", ועליו חלות הגבלות המשנה (חגיגה ב א) הנוגעות לשני סוגים אלה.⁴

אכן, כמו החיות במרכבת יחזקאל כן הספירות בס"י. אלה כמו אלה אינן אלא אמצעי לתיאופניה, להתגלות האל האחד. הטבע הדינמי, המאפיין את החיות בתיאורי הנביא, הלם את הסתכלותו של בעל ס"י, ונשאל לתיאור הספירות. כך מתגלות לעיני המיסטיקאי תופעות המציאות רבת-הפנים: רק כהרף-עין, או בלשון הנביא "רצוא ושוב כמראה הבזק", רק כך מתקיים הריבוי במחשבה, ואז הוא מתבטל ומפנה מקום לאחדות. לכן נכון לומר על הספירות כי "דברו בהם ברצוא ושוב", כמוהן כמו האותיות, המתגלגלות ומצטרפות בלא הרף כדי ליצור את המציאות האחדותית. כי האחדות, המכונה כאן "דברו", "מאמרו"⁵ או "כסאו" של האל, היא המציאות האמיתית, המעוררת כבוד אלהים וכבוד מלכים, ולעומתה משתחוים כל הברואים המצטיינים בריבוי ושינוי, וחולפים ואינם, כי בעצם חסרי-מציאות הם.

כאן אולי יימצא פשר לכינוי "בלי מה" (או "בלימה"), שבו מכונות הספירות (אמנם אין זה הפשר היחיד או העיקרי).⁶ "בלימה" היא חוסר מציאות אמיתית, כפי שאפשר ללמוד מהקבלתה ל"תהו" במקום היחיד שבו מופיעה מילה זו בתנ"ך: "נוטה צפון על תהו, תולה ארץ על בלי מה" (איוב כו, ז). לספירות אין מציאות של ממש. אכן כך פירשו זאת חכמי ימי-הביניים:

מדרש הנעלם מתרגם את "בלימה" ל"בלי כלום",⁷ וחכמים אחרים, הקרובים לחוגו של אותו מדרש, מרגישים יותר מהי המציאות החסרה לספירות: "עשר ספירות בלימה" פירושן עשר ספירות "בלי מהות הבורא".⁸

מדרש הנעלם וחוגו אינם מעמיקים כמה שמכונה בספרות המחקר "קבלת הספירות התיאוסופית"; אך מקבילה לפירוש כזה על מהות הספירות ושל היחס בינן לבין האל העליון תמצא גם בקבלה זו, ובמקום עמוק ומרכזי במיוחד של ספר הזוהר. ספר זה, או נכון יותר – ספרות זו, היא פסגת המיסטיקה היהודית, והושפעה עמוקות מס"י. אחת הפסגות של ספרות הזוהר עצמה היא החיבור הנקרא אידרא זוטא. חיבור זה מוקדש לתיאור פטירתו האקסטטית של ר' שמעון בר יוחאי, המגלה את סודותיו העמוקים ביותר דווקא בשעת יציאת נשמתו. והנה בתחילת דבריו שם מפתח רשב"י את הרעיון שלפניו בדבר היחס בין האל האחד כשהוא לעצמו, המכונה "עתיקא קדישא" (העתיק, או הזקן הקדוש),⁹ לבין שאר המציאות, שעיקרה תשעה אורות. תשעה אלה, בצירוף עם "עתיקא קדישא", מייצגים בוודאי את "עשר ספירות בלי מה" (גם בס"י האל האחד נחשב לעתים כספירה הראשונה בין העשר, ולא כמי שנוסף עליהן, כפי שכבר ראינו לעיל).¹⁰ הדיאלקטיקה המתוארת כאן, ושמקורה בס"י (בתוספת פיתוחים מן הספרות הניאור-פלטונית), תבהיר איך האל העליון, עם היותו המצוי היחיד, ראוי להיקרא "אין" (כך הוא נקרא בהמשך, שלא יצוטט, של הקטע שלהלן). וכך אומר הזוהר (בתרגום מארמית לעברית):

עתיקא קדישא, סתום מכל סתומים, פרוש ומופרש מכול, ואינו מופרש, שהרי הכול בו מידבק והוא מידבק בכול. הוא הכול. עתיק מכל עתיקים, סתום מכל סתומים, מתוקן¹¹ ואינו מתוקן. מתוקן כדי לקיים את הכול, ואינו מתוקן מאחר שאינו מצוי.¹² כאשר הוא מיתתקן, מוציא הוא תשעה אורות שלוהטים ממנו מתיקוניו, ואותם אורות ממנו נאורים ומתלהטים והולכים ומתפשטים לכל עבר. כמאור נר [במקור: "בוצינא"] שמתפשטים ממנו אורות לכל עבר. ואותם אורות המתפשטים, כשיקרב לדעת אותם [כלומר: אם יתקרב משהו להכירם] – אין נמצא אלא המאור לבדו.¹³

הקבלה אמנם נוקטת בדרך-כלל בטרמינולוגיה הפוכה מזו של ס"י, שכן היא מכנה כידוע דווקא את הבחינה האלהית העליונה, האחדותית והטרנסצנדנטית, בכינוי "אין-סוף", שבו נוקט כזכור ס"י לגבי הספירות

(ומידתן עשר שאין להן סוף"א, ד). אך גם המינוח של ס"י אינו נעדר מספר הזוהר, שלעיתים נמצא שהוא מכנה בכינוי "אין-סוף" את תשעת ההיכלות או העמודים היוצאים מן הנקודה האלהית העליונה.¹⁴ בתיאור מקביל לקטע רב-רושם זה מאידרא זוטא נדון להלן,¹⁵ כשננתח את המשפטים הראשונים של ספרא דצניעותא, ונראה שיש לראות בחיבור זה מעין גלגול זוהרי של ס"י. גם שם, בספרא דצניעותא, כמו באידרא זוטא ובס"י, שורר יחס דיאלקטי בין האל לבין הנבראות. מציאות האל עדיפה על מציאות הנבראות, והיא בעצם המציאות היחידה, אבל בכל זאת תלויה היא, לפחות מבחינת הכרת האדם, בקיומן הנבדל של הנבראות. כדי לעמוד על ייחודו של הרעיון, כאן ובס"י, כדאי להשוותו לדברי הרמב"ם, המתאר גם הוא את ייחוד מציאות האל לעומת הנבראות, אך עושה זאת באופן חדר-משמעי ובחתי דיאלקטי, בהדגישו שתלותן של הנבראות באל היא חדר-סטריט:

אם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות, ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי ולא יבטל הוא לבטולם. שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם.¹⁶

רעיונות דומים לאלה נמצאים גם מחוץ לזוהר ולס"י, ואף במקור הקודם לפילוסופיה הניאו-פלטונית שנזכרה לעיל. כוונתי לכתבי פילון האלכסנדרוני. כדאי אכן לעיין שם (וכך אכן נהג הרבה בהמשך), שכן שלא כזוהר התלוי בעיקר בס"י, פילון עשוי לספק לנו מחשבה מקבילה ובלתי-תלויה, הקרובה לס"י בזמן¹⁷ (ואולי אפילו השפיעה עליו).¹⁸ והנה גם לפי פילון השתנות העולם והיווצרותו המתמדת הן המעידות על האחדות הנצחית שמאחריהן.¹⁹ אחדות זו מכונה בפי פילון "דבר האל" (ביוונית logos), ממש כמו "דברו" ("ודברו בהם ברצוא ושוב") או "מאמרו" (ולמאמרו כסופה ירדופו) של ס"י.²⁰

ה"השתנות וההיווצרות" מבוטאות בפי פילון במילה היוונית genesis, שהיא שמו היווני של ספר בראשית. לדעת פילון, שם זה ניתן לספר על-ידי משה רבנו בעצמו, שכן עניינו של הספר הוא להביע את רעיון אחדות האל ונצחיותו באמצעות תיאור היווצרות העולם. אך כדאי לזכור כאן ש-genesis הוא גם תרגום מילולי של שמו של ס"י,²¹ שגם מטרתו זהה: יצירת האחדות מתוך יצירת הריבוי, הן בקוסמוס והן בנפש האדם. בהמשך נראה שבעל ס"י קרא לספרו בשם זה בהשפעת שמו היווני של ספר בראשית.²²

פרק 9: הריסה וכלימה

כדי לעמוד טוב יותר על טיב ההתבוננות המבוקשת בס"י, נעיין שוב בעוד לשונות מן הפרק הראשון:

עשר ספירות בלימה. עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה. הכן בחכמה וחכם בבינה. בחון בהם וחקור מהם. ודע וחשוב וצור, והעמד דבר על כוריו, והשב יוצר על מכונו (א, ד).

לשונות הציווי מעידות על פעילות מודעת, פעילות של עשייה ויצירה (שאת הדיון בה נדחה לאחר-כך),¹ ואף פעילות של הכרה. אך עם זאת דומה שעשייה והכרה אלה מצויות על גבול הרציונלי והאינטואיטיבי, ויש בהן מרכיב מיסטי. על כך אנו לומדים מן הצירוף הפרדוקסלי "הכן בחכמה וחכם בבינה",² המעלה על הדעת סוג של הכרה מיסטית, שאולי מובע באופן דומה גם במשנה, המתירה את העיסוק במעשה מרכבה רק "לחכם מבין מדעתו".³

לצירוף "חכמה ובינה" אכן נודע גם גוון מיסטי. ביטוי עז לכך מצאנו בספר הזוהר: "אחתא ומודעתא כלילן דא בדא, ב"ה, כתרין רחמיין דמתחבקאן".⁴ שני הכתרים האהובין המתחבקים, הכלולים זה בזה והמסומנים באותיות י"ה, הם חכמה ובינה, והם נקראים אחות ומודעת לפי משלי ז, ד: "אמור לחכמה אחותי את ומודע לבינה תקרא".

בצירוף דומה תוארה גם חכמתו האלהית של בצלאל, בונה המשכן, שעליו נאמר שהיה מלא "בחכמה וכתבונה ובדעת" (שמות לא, ג). דומה שהקדמונים אכן קישרו את חכמתו וכתבונתו של בצלאל עם המיסטיקה של ס"י, שכן לפי התלמוד, "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (בבלי, ברכות נה ע"א). והרי ס"י הוא המקור העיקרי והמפורט ביותר המתאר את בריאת העולם בצירופי אותיות האל-ף-בי-ת.⁵ חכמת-הבינה של ס"י איננה רק בנייה אלא גם הריסה. ליתר דיוק, זה תהליך דיאלקטי של בניין וסתירה. ס"י אינו ממליץ, אמנם, על הימנעות מהתבוננות בעולם התופעות. אדרבא, רוב הספר מוקדש להתבוננות כזאת ולנסיונות חוזרים ונשנים ליצור סדר בתוך הכלימה. אבל אין לייחס לסדר

זה משמעות מוגזמת. רק רגע הוא נשאר בתודעה, ומיד מתבטל כדי לפנות מקום לאחדות שמעבר לכל תופעה, אחדות שנוצרת על-ידי הריסת אותו הסדר שאך נבנה. זו משמעות "הבן בחכמה וחכם בבניה", כפי שאפשר ללמוד מן ההמשך, "העמד דבר על כוריו והשב יוצר על מכוננו". באמצעות חכמת-הבינה מועמד הדבר על כוריו. "דבר" זה הוא כזכור הלוגוס, "דברו" של האל המשמש בספירות "ברצוא ושוב", הוזה במידת-מה אף עם האל בעצמו.⁶

"רצוא ושוב" נאמר כזכור בס"י לא רק על דבר האל, אלא גם על דרך ההתבוננות האנושית הרצויה ("ואם רץ לבך שוב למקום כמשתמר, רצוא ושוב").⁷ עשר הספירות מצויות לא רק בעולם אלא גם בתודעה, וגם שם עליהן להיהרס ולהיבנות תדיר, כהרף-עין ("כמראה הבזק"). רק כך תגיע הנפש אל המצב המיסטי המבוקש. "כמשתמר" מעלה על הדעת את לשון הפסוק המביע הריסת כל "תמונה" ספציפית: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש" (דברים ד, טו).

המלצתו של ס"י אכן קוימה במיסטיקה היהודית, ובמיוחד בחסידות. התיאורים הרבים של המצב התודעתי הרצוי המצויים בספרות החסידית נשענים לעתים קרובות על פסוק זה ממרכבת יחזקאל, "והחיות רצוא ושוב", שנקרא דרך משקפיו של ס"י (בעברית אשכנזית משמשת המילה "חיות" במשמעות הכוח החיוני שבאדם, והיא נהגית בדיוק כמו "חיות" שבפסוק). החסידים מצאו כאן ביסוס למיסטיקה דינמית שלהם, שמטרתה מעבר דרך אשליית העולם הזה אל הדבקות באחדות האלהית. גם על הדבקות להיות דינמית כי "תענוג תמידי אינו תענוג".⁸ ס"י מבטא בחדות את אידיאל הריסת הספירות שלו בלשון זו:

דע וחשוב וצור, שארון יחיד והיוצר אחד ואין לו שיני, ולפני אחד מה אתה סופר.⁹

אך לכאורה הספר עצמו אינו מתחשב בהמלצתו. במשנה הבאה, מיד אחר קביעה זו, חוזר הוא ומונה: "עשר ספירות בלימה: אחת – רוח אלהים חיים... שתיים – רוח מרוח..." אם אין לספור, למה בכל זאת לספור? אמור מעתה: יש לספור כדי שוב להרוס ולשוב למקום, לאחד. כי אין יצירה אלא תוך הריסה.

בכך תיפתרנה, או ליתר דיוק – תוסרנה מעל הפרק הקושיות שהקשינו על

שיטתו מלאת הסתירות של ס"י. לא זו בלבד שהתופעות, על סתירותיהן, אינן משמעותיות לעומת המסר העיקרי של ס"י; אדרבא, דומה שס"י נוקט בכוונה בתיאורים סותרים. גם אלה משמשים לו דרך להריסת המציאות שבנה וספר, כי "לפני אחד מה אתה סופר".

ס"י שולל את יומרתו של המדע לתאר אמת קבועה ויציבה. מבחינה זו מקדים ס"י את ההשקפה המודרנית, שאינה רואה באמת המדעית תיאור "אובייקטיבי" של הדבר כשהוא לעצמו, אלא שלב בדרך להשקפה כללית יותר.¹⁰ אבל השקפת ס"י רדיקלית יותר. אין הוא מסתפק בעלייה הדרגתית משלב מדעי אחד למשנהו, אלא הוא מבקש להרוס כל תיאוריה ברגע שנמשך אליה הלב, ולחזור אל האמת המיסטית שמעל הכול, ובלשונו: "ואם רץ לבך שוב למקום" (א, ח). ה"מקום" שאליו יש לשוב הוא ה"מקום" האמיתי, האל ומשכנו, הנקודה האחת הקבועה והיציבה במרכז המציאות.¹¹

לשון אחר: גם לפי ס"י ההכרה הנכונה מושגת אמנם באמצעות יצר ההתבוננות בעולם, הוא היצר המדעי המבקש לשקוע כולו בתופעות המרוכזות עד אין-סוף, אבל לא בהתמכרות ליצר זה אלא באמצעות ריסונו בכוח, או בלשון הספר: בלימתו.

זה אכן הפירוש העיקרי של המילה "בלימה" בצירוף "ספירות בלימה",¹² והוא הפירוש המפורש בספר, ודווקא באותו מקום דלעיל, המדבר על השיבה למקום: "עשר ספירות בלימה. בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר. ואם רץ לבך שוב למקום." "ספירות בלימה" פירושן אפוא ספירות שיש לבלום את הפה ולא לעסוק בהן.

זה הפירוש היוצא מפשט הכתוב, והוא לא נעלם מן הקדמונים. כך תרגם צירוף זה מתרגם ערבי קדום, אולי הפרשן הראשון לס"י שדבריו הגיעו אלינו. בעניין "עשר ספירות בלימה" הן (בתרגום חוזר מערבית) "עשר ספורות באלם, כלומר בהימנעות מהן".¹³ וכך גם מצאנו למשל אצל מקובל חשוב ביותר מחוג ספר הזוהר:

יש לך לדעת כי סוד עשר ספירות בלימה על שם בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר, כי מעלת האדון ית' נכרת בסודם, ובהם תדע כי "ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט).¹⁴

פירושו הראשון של השורש בל"ם הוא עצירת סוסים ביד הנפץ. שורש זה מופיע במקרא פעם אחת בלבד, אם לא נתחשב כאן באותו פסוק (איוב כו,

הקשורה ליכולתו "לבלום" את נטיית היצר הסקסואלי מלהתפשט לכיוונים זרים, ולרכוז בקדושה. בכך משרה הצדיק הרמוניה ושלום בעולמו שלו ובעולמות כולם. המרכיב הארוטי שבאישיותו של הצדיק הוא יסוד אף לשאר תחומי הצטיינותו, והוא שהופך אותו למנהיג בעמו או בעדתו, ומעניק לו את כושר היצירה גם בתחום המילולי, ובעיקר בתחום חידושי התורה הקבליים, הודות לזיקה העמוקה המחברת בין מילת הלשון לבין מילת המעור.³⁵

דוגמה מרשימה לזיקה זו תמצא בפתיחת אידרא רבא שבספר הזוהר, שם קורא ר' שמעון בר יוחאי, הוא צדיק יסוד עולם, לתשעת חבריו להצטרף אליו, בהכריזו (בין השאר): "המליכו עליכם את מי שברשותו חיים ומות, לגזור דברי אמת, מילים שקדושי עליון מאזינים להם."³⁶ המלך המומלך כאן אינו רק הקב"ה,³⁷ אלא גם הלשון, כי עליה נאמר "מות וחיים ביד לשון"³⁸, והיא הגוזרת את דברי האמת, את המילים שהמלאכים מאזינים להן, ויוצרת מהויות חדשות ואלהיות, כפי שקורה למעשה אחר-כך בגופו של כינוס זה הנקרא "אידרא".³⁹ השימוש בשורש גז"ר מרמז כאן לקשר שבין הברית והמילה הקשורים ללשון לבין "ברית המעור" או "מילת המעור", שכן בארמית (וגם בארמית הזוהרית) "גזר" הוא הפועל המתרגם את הפועל העברי "מל".

ההקבלה בין הלשון לבין אבר המין שכיחה לא רק בספרות הקבלית או היהודית. כך מצאנו למשל גם בדברי הפילוסוף שגרס: "ערוות האנשים בין רגליהם וערוות החצוף בין לסתותיו."⁴⁰ השוואה סמויה מצויה אולי גם בברית החדשה: "הלשון אבר קטן היא ומדברת גדולות [...]. הלשון ניצבת בתוך אברינו, זו המטנפת את כל הגוף, ומציתה את גלגל היצירה ומוצתת באש הגיהנום."⁴¹ אמנם במקומות אלה הלשון היא המקבלת את אופיו השלילי והתאוותני של אבר המין, ובס"י דומה שהשוואה היא הפוכה – אבר המין הוא שמושווה ללשון, שבה עיקר היצירתיות האנושית.

בעיון נוסף דומה שהמובאה דלעיל מן הברית החדשה מקבילה לס"י אף מבחינות נוספות. הצירוף "גלגל היצירה" מעניין במיוחד בהקשר זה. אולי יש גם כאן רמז ליצירתיות הלשונית, שמתוארת בס"י, כפי שנראה, כגלגל הסובב פנים ואחור ובסיבובו מצרף את האותיות למילים שונות.⁴² אך גם בלא זאת ההקבלה מרשימה. המילה שתורגמה כאן כ"יצירה", פירושה העיקרי הוא "לידה" (זו משמעותה הראשונה של genesis, היא המילה היוונית המשמשת כאן; והצירוף השלם, "גלגל היצירה [או הלידה]" –

ביוונית trochos geneseos – מציין את מחזור לידות בני האדם במחשבה האורפית).⁴³ אם כן, יעקב השליח, מחברו של ספר זה השייך לברית החדשה, ביקש אולי לומר שהלשון מעודדת לידות באשר היא מעוררת את יצר הרע ואת "מילת המעור".

אך יהא אשר יהא פירוש הצירוף "גלגל היצירה",⁴⁴ אין ספק שאותו יעקב רואה בו עניין שלילי ביותר, וכך גם כלשון וביצר המין שעוררוהו. בפסוקים הקודמים הוא קורא לריסונם של שני אלה, להכנעתם ולהכנסתם תחת מוסרות השלטון, כדרך ששמים רסן בפי סוסים. גם בכך דומה הוא לס"י, הרומז לתמונת בלימת סוסים בקוראו לבלימת הלשון וההרהור.

לחירם מלך צור, אמר: "מושב אלהים ישבתי בלב ימים" (יחזקאל כח, ב).

אמר רבא, ואיתימא [אן] ר' יוחנן: גדול שנאמר במשה ואהרן יותר ממה שנאמר באברהם. דאילו [שהרין] באברהם כתיב "ואנכי עפר ואפר", ואילו במשה ואהרן כתיב "ונחנו מה". ואמר רבא ואיתימא ר' יוחנן: אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן, כתיב הכא [כאן] "ונחנו מה" וכתיב התם [שם, איוב כו, ז] "תולה ארץ על בלימה". אמר רבי אילעא אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה, שנאמר "תולה ארץ על בלימה". רבי אבהו אמר: מי שמשים עצמו כמי שאינו, שנאמר [דברים לג, כז] "ומתחת זרועות עולם". (בבלי, חולין פט ע"א).

במשפט "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו בשעת מריבה", המילים "בשעת מריבה" נראות מיותרות, שכן אין להן סמך בפסוק המצוטט. ייתכן אפוא שמילים אלה, אף שהם מצויות בכתב-היד שבדקתי, אינן מקוריות, אלא נוספו לביאור ביד מעתיק שלא עמד על עומק הרעיון המקורי, הכלול במשפט: "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם את עצמו".⁴ אך רעיון כזה מסתבר היטב לפי תורת ס"י, שבו "בלימה" היא גם מידת המיסטיקאי הנכון (כפי שראינו), וגם מידתו של האל בעת בריאת העולם (כפי שעוד נראה).⁵ ואולי אפשר לפרש לפי ס"י גם את המילים "בשעת מריבה" הכלולות בנוסח שלפנינו, שכן הבלימה בס"י היא כזכור חזרה לאחדות שבין ההפכים השרויים ביניהם ב"מריבה", כאומרו "עשאן כמין מריבה".⁶

הדמיון בין אמרה תלמודית זו לבין ס"י בולטת אף יותר לפי נוסח אחר שבו צוטטה אמרה זו בימי הביניים (אמנם אין להוציא מכלל אפשרות שהמצוטט הושפע מנוסח ס"י). נוסח זה גורס "מי שבולם פיו" במקום "מי שבולם עצמו".⁷ ובדומה ללשון ס"י: "בלום פין מלדבר" (א, ח). ההקבלה לס"י תימצא גם באמרה שבסוף הקטע התלמודי שלעיל: "אין העולם מתקיים אלא בשביל [...]. מי שמשים עצמו כמי שאינו, שנאמר [דברים לג, כז] "ומתחת זרועות עולם". "זרועות עולם" נזכרים גם בס"י. כך מכונים שם "גבולי אלכסון" המקבילים לספירות.⁸ אך בכך לא נשלמו ההקבלות. המילה "אינו" בצירוף "מי שמשים עצמו כמי שאינו" מצויה גם בלשון ס"י: "ועשה את אינו ישנו".⁹ כמו ס"י כך

פרק 10: בלימה וענווה

לכלימת המחשבה יש גם צד מוסרי-דתי. ההתבוננות המופרזת בתופעות העולם, העיסוק המרובה במדעי הטבע על חשבון המהות האמיתית והאחדותית – שניכרת בהם מידת רהב, גאווה אנושית וחוצפה כלפי שמיא – הם המידה המפורסמת בשמה היווני "היבריס". מטרתו של ס"י היא אפוא שלילתה של מידה זו וכיסוס ההפך ממנה, מידת הענווה, שהיא תנאי מיסטי עיקרי ומרכיב יסודי של ההתבוננות הנכונה.

ס"י אינו היחיד שגורס כך. הענווה היא יסוד עיקרי במיסטיקה היהודית בכללה, ובעיקר בספרות התלמודית. להצגת עניין זה והסברתו הקדשתו ספר שלם,¹ ובו הראיתי שר' עקיבא נחשב בתלמוד כמיסטיקאי האידיאלי דווקא בזכות מידת הענווה שדבק בה, והוא מצויר שם כניגודו של אלישע בן אבויה, שגאוותו, מידת ההיבריס שלו, היא שהכשילה אותו בעלייתו המיסטית והביאה עליו את אובדנו. מבחינה זו נוקט ס"י בדרכו של ר' עקיבא. אם כן, יש לשלול בתוקף את דעתו של אברהם עפשטיין שחלק על צבי גרץ, מי שאכן ייחס את ס"י לר' עקיבא, וכתב ש"מוטב יהא ליחסו לאלישע בן אבויה הכופר".²

באחד מן המאמרים התלמודיים העוסקים בגדולת הענו אכן מצינו הקבלה מובהקת לס"י ולשימושו במושג "בלימה":

"לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם" וגו' (דברים ז, ז). אמר להם הקב"ה לישראל: חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז); למשה ואהרן, אמרו: "ונחנו מה" (שמות טז, ז); לדוד, אמר: "ואנכי תולעת ולא איש" (תהלים כב, ז). אבל עובדי כוכבים³ אינן כן. נתתי גדולה לנמרוד, אמר: "הבה נבנה לנו עיר" (בראשית יא, ד); לפרעה, אמר: "מי ה'" (שמות ה, ב); לסנחריב, אמר: "מי בכל אלה הארצות" וגו' (מלכים ב יח, לה); לנבוכדנצר, אמר: "אעלה על במותי עב" (ישעיהו יד, יד);

גם התלמוד משתמש ב"אינו", עם כינוי חבור, ולא במילה "אין" כשהיא לעצמה. אמנם המילה "אין" כשם עצם בלא כינוי נוהגת רק מימי הביניים,¹⁰ ואולי עדיין לא עמדה לרשותם של האמוראים, אך אין להוציא מכלל אפשרות את השפעת ס"י. הקבלה זו כולטת עוד יותר באמרה דומה במקום אחר בתלמוד, שגם בה גורס התלמוד "אינו" אף-על-פי שהפסוק המשמש בה לאסמכתא נוקט במילה "אין" (אמנם במקור המקראי מדובר כמובן בכינוי שאלה). וזה לשון האמרה:

אמר רבי יוחנן: אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשלים עצמו כמי שאינו, שנאמר [איוב כח, יב] "והחכמה מאין תמצא" (סוטה כא ע"ב).

רעיון דומה ימצא גם אצל פילון האלכסנדרוני. גם אצלו כרוכה הכרת האל המיסטית בהשמת האדם את עצמו לאין. זאת נראה להלן כשנדון בדמותו של אברהם אבינו.¹¹

פרק 11: ענווה כנגד מאגיה ויצירת גולם

ס"י איננו מצטט במפורש את לשון איוב שנזכרה בסיום הפרק הקודם: "והחכמה מאין תמצא". הרי השכבה הראשונה של ס"י נמנעה בכלל מציטוט מפורש של פסוקים.¹ עם זאת דומני שכל אותו פרק מאיוב, שעוסק במידת היראה והאהבה שהם יסוד לחכמה, מצוי ברקע דבריו של ס"י. עיון בפרק זה בהקבלה לס"י יוכל להעמיק את הבנתנו בדבר היחס הנכון בין הענווה לבין החכמה לפי ס"י, וכדבר מעמדה של חכמת המאגיה, אשר רבים קישרוה לס"י. ואלה דברי איוב:

והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה. לא ידע אנוש ערכה ולא תמצא בארץ החיים [...] אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה. כי הוא לקצות הארץ יביט תחת כל השמים יראה. לעשות לרוח משקל ומים תכן במדה. בעשותו למטר חק ודרך לחיזיו קולות. אז ראה ויספרה הכינה גם חקרה. ויאמר לאדם הן יראת אדני היא חכמה וסוד מרע בינה (איוב כח, יב-כח).

אין צריך לומר שהרעיון הכללי המובע כאן, שלפיו החכמה האנושית מסתכמת ביראת אלהים, הולם את רוחו של ס"י. אך גם חוטים אחרים, דקים יותר, נמשכים והולכים מפסוקים אלה עד ס"י. בפסוק הראשון מוזכרת "דרכה" של החכמה הקוסמית, המעלה על הדעת את נתיבות החכמה שבראשית ס"י, ובפסוק האחרון נמצאת הקבלה בין החכמה לבינה, וזו מזכירה את המלצת ספרנו "הבן בחכמה וחכם ובבינה".² כמו כן מדובר כאן על האל המודד את הרוח והמים ועושה חוק למטר, ועניין זה מזכיר את דרכו של האל בס"י, שהוא בולם ומגביל ומודד בחוקו את העולם ויסודותיו, כפי שנראה באריכות כשנדבר על דמות האל של ס"י.³

אך רש"י בפירושו לפסוקים אלה באיוב מוצא אף הקבלות אחרות בינם לבין ס"י. וכך הוא מפרש ואומר:

"אלהים הבין דרכה" – נסתכל בה וברא את העולם באותיותיה כסדרם ומשקלן יצר כל היצורים כאשר כתוב בסוד ספר יצירה [...] "ויספרה" – ספר אותיותיה כפולות ופשוטות. ראשונה ואמצעית ואחרונה הוא אמת חותמו של הקב"ה,⁴ וכן בשאר סדרים ברא כל דבר ודבר באותיות הללו, והכול מפורש בסוד ספר יצירה.

רש"י לא היה הראשון שפירש פסוקי איוב אלה כנסכים על יצירה מאגית. כבר מצינו כך במדרש, ושם מדובר לא רק על דרך היצירה האלהית, אלא גם על פעילותם של מאגיקונים בשר ודם:

זהו שאמר הכתוב "לא ידע אנוש ערכה". אמר ר' אלעזר לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים [נוסח אחר: מיד היה יכול לבראת עולם].⁵

מדרש זה אינו מזכיר את ס"י. אך גרשם שלום עמד כבר על הזיקה שבין שני המקורות, והביאו בדיונו על ס"י.⁶ עתה, משעמדנו על הזיקה בין פשט דברי איוב לבין ס"י, ועל ההפניה המפורשת בפירוש רש"י (שלום איננו מציין זאת), יוסיף ויתחזק הקשר בין המדרש לבין הספר. עם זאת אינני מסכים לדעתו של שלום בדבר האופי המאגי של תורת ס"י, ואף אינני סבור שהקשר שבין ס"י לבין המדרש מאשש אופי כזה.

שלום ניסח בזהירות רבה את דבריו על אודות התורה המאגית של ס"י, והדגיש כי "ידעה כזאת רמוזה בכלל הדברים ולא נאמר בפירוש".⁷ אבל חוקרים אחרים היו בוטים יותר. כך למשל פטר היימן.⁸ אצלו ס"י הוא מאגי מובהק, שבו מתחזקת בתחום זה האל והאדם, והאדם מכריח בכשפיו את האלהות. בס"י שלו אין כל זכר למידת הענווה המיסטית, ואף לא לכל חוויה ספיריטואלית אחרת.⁹ זולת המאגיה. יוסף דן, לעומת זאת, הלך בדרך ההפוכה. הוא התנגד לדעת שלום, ושלל מן הספר כל זכר ליסוד המאגי.¹⁰

לדעתי, האמת בסוגיה זו עמוקה יותר ומצויה באמצע, כלשון חוק מכריע בינתיים, אם לנקוט לשון ס"י. אין להתכחש לרקע המאגי העומד מאחורי דברי המדרש שלעיל ואף מאחורי דברי ס"י, אבל שני המקורות לא באו לחזק את הכיוון המאגי המודע, אלא דווקא להתנגד לו או לסייגו. הסתייגותו של המדרש מובעת בקביעה שאין אדם יכול לדעת את סדר

התורה, ושל ס"י – באידיאל הבלימה שלו. ברקע שניהם מצטלצלים כסיסמה פסוקי הפתיחה והסיום של אותו קטע מאיוב, וקוראים תיגר על המכשפים: "והחכמה מאין תמצא, ואי זה מקום בינה [...] הן יראת אדני היא חכמה, וסוד מרע בינה."

ס"י, אשר, כפי שראינו, שולל את ההשתקעות בחכמות הטבע ומזהיר את מי ש"רץ לבור" ש"ישוב למקום", אינו עשוי להמליץ על שימוש מאגי, שהשתקעות שכזאת היא עניינו. אך אין להסיק מכאן שאין בספר כל זכר ליסוד המאגי. יסוד זה דווקא קיים כאן, ולא על דרך ההתנגדות בלבד. ס"י כשמו כן הוא: הוא עוסק ביצירה, ולא רק ביצירת העולם בידי אלהים, אלא גם ביצירה האנושית. זו נזכרת כמובן בסוף הספר: "וכיון שבא אברהם אבינו, והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף ויצר וחשב ועלתה בידו."¹¹ אבל לא רק שם, כפי שהיו מי שטענו בניסיון להפוך את הפיסקה בדבר אברהם לתוספת מאוחרת.¹²

היצירה האנושית היא עיקרו של ס"י. היא נוכחת גם בחלקים שלכאורה אינם מתארים אלא את יצירת האל (לדעתי יצירת האל הובאה בעיקר כרקע וכדוגמה ליצירת האדם). יתר-על-כן. היצירה האנושית מבוטאת במפורש גם בפרק הראשון של ס"י, ובניסוח דומה לזה המצוי בפיסקה על אודות אברהם, הוא הניסוח שראינו לעיל ועתיד להעסיקנו גם בהמשך: "ודע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריו, והשב יוצר על מכונו" (א, ד).

אין נפקא מנה בכך שהאדם מצווה כאן על היצירה בלשון "צור" ולא בלשון "יצר". הפועל "צור" פירושו "יצר", כמו שמצינו פעמים רבות בס"י (כגון "וצר בהם נפש כל היצור וכל העתיד לצור", ב, ב), ובספרות חז"ל.¹³ אף בפיסקה שלעיל, העוסקת באברהם, חלק מן הנוסחאות גורסות "וצר" במקום "ויצר". שני השורשים קרובים ומתחלפים; חילופים כאלה בין גזרת ע"ו ופ"י רגילים בעברית.¹⁴

אך היצירה של ס"י איננה מאגיה, שכן עיקרה של המאגיה חסר בה – היינו הכוונה המניפולטיבית. הספר אינו ממליץ על שימוש ביסודות הרוחניים הכלליים לצרכים פרטיים, אלא, כאמור, על ההפך מזה, על עלייה מן הפרט אל הכלל, מן הריבוי אל האחדות. אך אין פירוש הדבר שאין נוצרות בדרכו של ס"י גם יצירות גשמיות. יצירה כזאת גם אם איננה עיקר מחשבת היוצר על-פי ס"י, יכולה להיווצר מאיליה, כמעין תוצר-לוואי. האדם היוצר של ס"י הופך להיות דומה לאל, ומחשבתו דומה למחשבה האלהית. עיקר פעולתה של מחשבה שכזאת היא אמנם בלימת עצמה וחזרה לאחדות, אך

גם אם אין בה כוונה של בריאה, יכולה פעילות מחשבתית כזאת לשפוע החוצה ולהתגבש בגוף, בדרך דומה להאצלת הישיות התחתונות מן העליונות במחשבה הניאופלטונית. החשוב שבכרואים בדרך זו על-ידי מחשבת האל היה האדם (לפי לשון ס"י: "נפש"), שנברא בצלם אלהים ושיש בו ריכוז אחדותי מעין אלהי.

בדרך זו יש להסביר גם את ההיגדים על יצירה פיסית בידי אדם, שככל הנראה מצויים בס"י, ובעיקר בדברים שלעיל על אודות אברהם, שאחרי ש"הביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף ויצר וחשב" או "עלתה בידו". אף הביטוי "עלתה בידו" יכול להתייחס להישג רוחני פנימי, ובוודאי זה עיקר משמעותו כאן. כך נראה באריכות להלן, כשנבחן את האפשרות שהישג זה הוא חיבור של ס"י עצמו, ועם זאת נוסף ונראה שם שיש בהישג רוחני כזה גם משהו חומרי, הטבוע בקשר המהותי, להשקפת ס"י, בין האותיות לבין היסודות החומריים.¹⁵

ולא זו בלבד. אף יסוד חומרי נוסף יש כאן, שאם לא היה גנוז כבר בשכבה הראשונה של הטקסט, לכל הפחות עלה בו בשלב מאוחר יותר של תולדותיו. בנוסחאות מסוימות נאמר כאן יותר: לא רק "עלתה בידו", אלא "עלתה בידו הבריאה"¹⁶ שנאמר (בראשית יב, ה) וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשָׂה בַחֲרִין.¹⁷ נוסח זה מחזק לכאורה את האופי המאגי של הטקסט, ומרמז לשיא היצירה המאגית היהודית, לעשיית "גלמים", אנשים מלאכותיים, שאותם ברא אברהם בחרן.

אכן, מימי קדם ועד היום היו שמצאו בס"י גם ספר הדרכה ליצירת גולם. כך, כפי שנראה, בתלמוד ובימי הביניים (בעיקר אצל חסידי אשכנז), וכך גם היום בכתביהם של גדולי החוקרים: גרשם שלום¹⁸ ומשה אידל.¹⁹ אמנם השקפה זו איננה מקובלת היום על דעת הכול, וחלק מן החוקרים אף שוללים מכול וכול את הימצאותו של רעיון הגולם בס"י. בולטים במיוחד בשלילה זו יוסף דן²⁰ ופטר שפר.²¹ שלום מסתמך על הלשון "שנאמר וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשָׂה בַחֲרִין", ומתעלם מכך שלשון זו אינה נמצאת בחלק גדול מן הנוסחאות, ואילו דן מתעלם לגמרי מלשון זו (וכן מכל לשונות היצירה של הפרק הראשון של ס"י), כאילו לא נמצאה כלל בחלק מן הנוסחאות.

אמנם לשון זו נראית כתוספת משלימה ל"ועלתה בידו", וייתכן מאוד שלא נמצאה בגרעין הראשון של ס"י, שבו, כאמור, לא היו כנראה ציטוטים מפורשים של פסוקי תנ"ך. אבל תוספת זו נוספה כנראה בזמן קדום, ואין היא מנוגדת לרוח המקור אלא רק מפתחת אותו. יתר-על-כן. כפי שציין

שם שלום, נוסחה זו מקיימת את לשונו המיוחדת של ס"י, שבה המילה "נפש" מציינת בעיקר דווקא את גופו של האדם, שכן משמעות זו מיוחסת בה ל"נפש" שבפסוק.

אין לקבל גם טענת השוללים (כגון שפר), הטוענים שרעיון הגולם אינו אפשרי בס"י כי הוא מאוחר והתפתח רק בימי הביניים. לדעתי, לא זו בלבד שהרעיון מפורש בתלמוד (כפי שנראה מיד), הוא מצוי אף בתקופות קדומות יותר. גרשם שלום הראה שהמדרש הקדום הכיר כבר לא רק את עצם רעיון בריאת הגולם, אלא אף את ייחוסו של מעשה זה לאברהם אבינו,²² ואף הצביע על מציאות העניין באגדות על סימון מאגוס בספרות "הפסאודו-קלמנטינית";²³ משה אידל הוסיף על דבריו והביא מקבילות מעניינות מן העת העתיקה,²⁴ ואף אנוכי הראיתי שהעניין (ואפילו עם המילה "גולם") כלול כבר בפרקי אבות שבמשנה,²⁵ והוא אולי נרמז גם בדברי יוחנן המטביל שבכרית החדשה.²⁶

אף כי אין ספק בעיני שס"י נדרש לרעיון בריאת הגולם, אינני מציע לאמץ בפשטות את האינטרפרטציה ה"מאגית" של ס"י. הספר משתמש במאגיה לצורכו, כפי שהוא נוהג גם בענפים אחרים של המדע העתיק. המשמעות המדויקת של היסוד המאגי בס"י תובן רק בהקשר שבו משוכן יסוד זה בשיטת הספר. היצירה המאגית איננה אלא חלק מן היצירה בכלל, שהיא נושאו של ס"י, ועיקרה, כפי שראינו, עיון נכון במציאות, כשהיצירה החיצונית טפלה לה ונובעת מאליה.

דומני שגם התלמוד הבין כך את ס"י. התלמוד מספר (בבלי, סנהדרין סה ע"ב) על שני חכמים, רב חנינא ורב אושעיא, שהיו יושבים כל ערב שבת ועוסקים ב"ספר יצירה", ונברא להם עגל משולש, ואכלוהו. אינני רואה כל טעם לפקפק בדבר ש"ספר יצירה" הנזכר כאן הוא ס"י שלנו, אף שיש חוקרים החולקים על כך (לסוגיה זו נשוב להלן, בהקשר לקביעת תאריך הספר).²⁷ אין זה נוגע כלל לשאלה אם הגרעין הראשוני של ס"י הכיל את רעיון בריאת הגולם;²⁸ כי גם אם רעיון זה לא היה שם מלכתחילה, מן המפורסמות הוא שכך פירשו את הספר חסידי אשכנז, וכך מצוי כבר בנוסח שלעיל בדבר הנפש אשר עשה אברהם בחרן. לפיכך אין כל תמה בכך שכך יפרש גם התלמוד. ופירוש זה, עם שמו המפורש של הספר (או, לפי נוסחאות אחרות, "הלכות יצירה", שגם הוא שם ידוע של ס"י),²⁹ מעיד שזה הספר המדובר, ובעיקר מאחר שלא נודע ספר אחר בשם זה.

בתלמוד העגל באמת נברא מאיליו (בלשונו: "מיכרי³⁰ להו עגלא") בלא שהתכוונו לכך מלכתחילה. כך פירש זאת במאה השתים-עשרה ר' יהודה הברצלוני,³¹ וכך לדעתי הוא פשט הגמרא. הרי עגל שנברא מאיליו מעלה על הדעת את דברי אהרן על אודות העגל אשר עשה במדבר: "ויצא העגל הזה" (שמות לב, כד). במקום אחר (בבלי, מגילה כה ע"ב) דן התלמוד בדברי אהרן אלה, ומוצא שניסוחו של אהרן מטעה הוא, ובגללו "פקרו המינים", ומפרש רש"י: "העזו פניהם לומר יש ממש בעבודה זרה". ומכאן שעגל שנברא מאיליו "יש בו ממש", ואינו דומה לפסל זהב המשמש לעבודה זרה. ההדגשה המפורשת בתלמוד שר' חנינא ור' אושעיא לא רק בראו עגל אלא גם אכלוהו, באה לדעתי לצורך זה בדיוק: להדגיש שעגל זה, שמקורו בס"י, אכן נברא מאיליו, ולכן יש בו ממש, והוא עגל על כל פרטיו ודקדוקיו. שאם לא כן, מה רבותא יש באכילת עגל? (טעות היא בידי שפר, המפרש את הצירוף "עגלא תלתא" כאילו אין פירושו "עגל משולש" אלא "שליש עגל").³²

ועוד. אפשר שעגל כזה, שנברא מאיליו, מקורו בשור שבמרכבה האלהית (יחזקאל א, י'), ואכן לפי מקורות רבים, זאת היתה כוונתם של עובדי העגל במדבר (הם, בפשטות, "המינים" הנזכרים פה)³³ – להוריד את השור מן המרכבה.³⁴ כוונה כזאת היא בוודאי חטא חמור, אבל אם נברא מאיליו עגל כזה, שמקורו בשור של מעלה, בוודאי מעיד הדבר על המעלה הגדולה של העיסוק שהוליד אותו. עיסוק בס"י מתאים לכך במיוחד, שהרי ספר זה יש בו משום "מעשה מרכבה", והוא דן בחיות הקודש שראה יחזקאל, "רצוא ושוב", כפי שראינו.³⁵

מדברי הסיכום של הגמרא כשני דפים לאחר מכן, במקום שבו נמנים סוגי הכישוף ודיניהם, אפשר ללמוד שאכן כך הובנה דרך היצירה של ס"י, שבאמצעותה נברא העגל של ר' חנינא ור' אושעיא. שהרי למדנו:

הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה, ויש מהן פטור אבל אסור, ויש מהן מותר לכתחילה. העושה מעשה – בסקילה, האוחז את העינים – פטור אבל אסור, מותר לכתחילה – כדרכי חנינא ורב אושעיא. כל מעלי שבתא הוו עסקי בהלכות יצירה, ומיכרי להו עגלא תילתא ואכלי ליה.³⁶

מה פשר החילוק העצום שעושים חכמי התלמוד בין "העושה מעשה" החייב סקילה, לבין היוצר לפי ס"י שמותר אפילו מלכתחילה? לפי פירוש

רש"י ההבדל הוא בסוג השם: היוצר לפי ס"י משתמש בשם קדוש שבו נברא העולם, ואילו "העושה מעשה" משתמש בשם של טומאה, ורק הוא נקרא מכשף. בוודאי יש משהו בפירוש זה, שהרי ס"י עוסק בבריאה באמצעות אותיות, עד ש"נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד". היוצר לפי ס"י עושה כמעשה האל, והעגל, כאמור, קשור למרכבה העליונה.

ועם כל זאת, לדעתי לא כאן הוא עיקר ההבדל בין ס"י לשאר הבריאה בכישוף. ראשית, הגמרא לא הזכירה כלל באיזה שם משתמש "העושה מעשה", ואף את ס"י כללה בלשון "הלכות כשפים"; ושנית, ההבדל בין "העושה מעשה" לבין "האוחז את העינים" אינו נוגע לאמצעי אלא לכוונת העושה: האם הוא בורא ממש, או רק מרמה ומעמיד פנים כבורא,³⁷ וגם את ההבדל בינם לבין הבורא לפי ס"י נכון לחפש במישור זה. לפי זה נכון לפרש את עניינו של הבורא לפי ס"י, כמי שבורא בלי שהתכוון לכך. בריאה שכזאת, בלתי-מכוונת ובאמצעות ס"י, מוצאת מכלל "מעשי כשפים", וברין. שהרי כל טעם האיסור על מעשי כשפים, לפי הגמרא שם (מיד לפני הקטע שצוטט לעיל), משום שהם "מכחישים פמליא של מעלה" ועומדים בניגוד למה שכתוב בתורה (דברים ד, לה), "אין עוד מלבדו". פסוק זה מובן כאן לא כקביעת עובדה אלא כציווי, שהמכשף עובר עליו בהיותו בורא בעצמו, בלא היזקקות לאל, והוא מעמיד את כוחו העצמי בניגוד לכוח האל (המכשף אינו פועל אפילו בעזרת ישות מטפיסית אחרת, כגון שד, שכן הגמרא מבדילה כאן ומחלקת במפורש בין "מעשה שדים" לבין "מעשה כשפים". ומפרש רש"י אל נכון: "מעשה כשפים – שאינו עושה על ידי שדים אלא מעצמו"). דעת האל אינה נוחה מכל התחרות, וגם באדם הבורא שולח הוא את חצי קנאתו, כפי שנראה מיד. אבל הבורא בעזרת ס"י, המשים עצמו כמי שאינו (כפי שראינו בפרק הקודם), פטור בוודאי מעונשה של קנאה שכזאת. המאמר התלמודי (בבלי, סנהדרין סה ע"ב) מספר לא רק על עגל, אלא גם על אדם שנברא באופן מלאכותי:

אמר רבא: אי בעו צדיקי ברו עלמא, שנאמר "כי אם עֲנוּתִיכֶם הִיוּ מִבְּדָלִים" וגו'. רבא ברא גברא, שדריה לקמיה דרבי זירא, הוה קא משתעי בהדיה ולא הוה מהדר ליה, אמר ליה: "מן חבריא את, הדר לעפרך".

תרגום:

אמר רבא: לו רצו החכמים היו בוראים עולם, שנאמר [ישעיהו נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלהיכם". רבא כרא אדם, שלחו לפני רבי זירא, היה [רבי זירא] משוחח אתו, ולא היה משיב לו. אמר לו [רבי זירא]: "מן החברים אתה, שוב לעפרך!"

בסיפור זה ס"י לא נזכר במפורש, אבל דומה שגם מכאן אפשר ללמוד על השקפת חז"ל על תורת היצירה של ס"י. הקשר לס"י אינו מתבסס רק על הסמיכות למעשה העגל, אלא גם על קווים פנימיים של הסיפור, כגון על משפט הפתיחה הפותח בעולם ומסיים באדם, ממש כמו ס"י שמתחיל בתיאור בריאת העולם בידי האל ומסיים ביצירת אדם בידי אברהם (לפחות לפי הנוסח הגורס "ואת הנפש אשר עשו בחרן").³⁸ כמו כן, במאמר התלמודי כוח היצירה של האדם נובע מדמיונו לאל ("כי עונתיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלהיכם"), וכך הוא גם בס"י.

אך הדמיון אינו מסתכם בפרטים. התלמוד וס"י דומים גם ביחסם הכללי אל המאגיה, אל רעיון בריאת אדם בידי אדם. גם בתלמוד אין שוללים את עצם האפשרות של בריאת גולם. לאפשרות כזאת טוען רבא, ואף מוכיח את טענתו הלכה למעשה, ובורא אדם, אדם במלוא מובן המילה.³⁹ אך עם זאת, התלמוד אינו מתייחס בחיוב לבריאה שכזאת. כבר ממשפט הפתיחה, "לו רצו החכמים היו בוראים עולם", אפשר להיווכח שהחכמים אינם רוצים זאת, שכן זה משפט תנאי אי-ריאלי. יחסם השלילי של החכמים מוצא ביטוי גם בהמשך הסיפור. רבא אינו בורא את האיש משום שהדבר נכון וטוב כשלעצמו, אלא רק כדי להוכיח את צדקת טענתו, ורב זירא אינו רווה נחת מן הגולם שנוצר ומקלל אותו שישב לעפרו.

כאמור, סיבת התנגדותם של החכמים מקורה בכך, שבריאת אדם בידי אדם נראית כתחרות לבריאתו של האל, ומידת הרהב, ההיבריס, כרוכה ברגלה. מידה זו היא החטא האנושי הקדמון, ולא רק אצל היוונים, אלא גם בספרות ישראל. כך נתפס חטאו של אדם הראשון במקרא ובמדרשים. ובכמה מקומות אף הפסוק "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח) פורש כהבעת חשש מצד האל מפני אפשרות של בריאת גולם.⁴⁰

רעיון זה מופיע בעוצמה רב בספרות ימיהביניים, ודווקא במקורות הקשורים לס"י. דוגמה מובהקת לכך נמצאת בקטע סיפורי שהיה נספח

לס"י "כנוסחא דראשונים" לפי עדותו של ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני. מתואר שם איך גולם שנברא בידי חכמים מקונן מרה על גורל האל שייעזב לנפשו ("מי שיצר אתכם מה יהא עליו?") ויהא כמת (הגולם מוחק את האות אל"ף מן המילה "אמת" שבפסוק החרות על מצחו: "וה' אלהים אמת").⁴¹ והגולם מכריח את החכמים לחזור בהם ולהשיבו לעפרו.⁴² בגלגול נוסף של סיפור זה חוזר הדבר ומתהפך. השכתאים השתמשו בסיפור בשינויים מפליגים, והפכוהו לסיפור שבח על שבתי צבי, שהאל אכן מינהו, לדעתם, למלא את מקומו.⁴³ מן הראוי לציין שהערכה זו של שבתי צבי נעשתה גם היא לפי ס"י, שכן נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, זיהה את משיחו עם מי שמקיים את הוראת הספר "והשב יוצר על מכונו".⁴⁴

נמצא שס"י קרוב לרוחם של הסיפורים על אודות יצירת גולם, הן בספרות התלמודית והן בימיהביניים.⁴⁵ ולא מפני שהספר מלמד ליצור גלמים, אפילו סברו כך יוצרי הסיפורים בעצמם, אלא מפני שגם בו מצוי המתח בין יכולת הבריאה לבין בלימתה. עם זאת יש גם הבדל חשוב ברוח הדברים: בס"י הדיאלקטיקה היא יותר מיסטית, ובסיפורים יותר מיתית. באגדות יצירת הגולם מדובר על שתי מידות נפרדות, ואף על שני שלבים בסיפור: מידת היצירה, המתבטאת בבריאת הגולם, ומידת הענווה, המתבטאת בהימנעות מיצירה או בהחזרת הגולם לעפר. בס"י שתי אלה הן מידה אחת בעלת אופי דיאלקטי: היצירה האמיתית נוצרת על-ידי בלימתה. הבלימה והענווה הן חלק בלתי-נפרד מן היצירה, ואינן נדרשות כאן רק בגלל כבוד האל, שכן הן נדרשות גם מן האל בעצמו, כפי שעוד ניווכח לדעת.⁴⁶

חלק ד: אברהם אבינו

פרק 12: אברהם איש הייחוד

היוצר של ס"י הוא אברהם אבינו (כוונתי ליוצר האידיאלי שמתאר הספר, לא דווקא למחבר הספר).¹ לשם הגדרת חכמת היצירה שלו, שכאמור איננה דווקא יצירת גולם, נעיין בקטע העוסק בו, שזה לשונו:

וכיון שבא² אברהם אבינו, והביט וראה וחקר וחקק וצרף וחצב וחשב וצרף³ ועלתה בידו,⁴ אז⁵ נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו, קראו אוהבו⁶ ושמו בנו⁷ וכרת לו ברית ולזרעו לעולם, והאמין בה⁸ ויחשבה לו צדקה,⁹ וכרת לו ברית בתוך⁹ עשר אצבעות רגליו, והוא בשר מילה.¹⁰ כרת לו ברית בתוך¹¹ עשר אצבעות ידיו, והוא לשון.¹² קשר עשרים ושתיים אותיות בלשונו, וגילה¹³ לו את יסודן.¹⁴ משכו¹⁵ כמים,¹⁶ דלקו¹⁷ כאש,¹⁸ ריעשו¹⁹ כרוח,²⁰ בערו²¹ כשבעה,²² ניהגו²³ בשנים²⁴ עשר מזלות (ו, ד).

בקטע זה (שאת הדיון במרבית פרטיו נדחה לאחר־כך),²⁵ שהוא סיומו של ס"י (רק בנוסח הארוך נוספו עוד תוספות אחריו), מצטייר אברהם כהתגשמות האידיאל של הפרק הראשון של הספר. הוא היוצר ש"עולה בידו". אך לא אנשים או עולמות עולים כאן בידו, אלא יצירה שכלית והכרתית של עולם הייחוד, שדיברנו עליה בפרקים הקודמים. העולה ביד אברהם הוא האל האחד, הגח ויוצא מתוך הריבוי.

אף שפעילותו של אברהם היא כפעולתו של האל, ומתוארת באותם מונחים ("וחקק וצרף וחצב וחשב וצרף"), אין ללמוד מכך על התערבות רצונית בעולם החיצוני.²⁶ יצירתו של אברהם היא פנימית, מיסטית וקונטמפלטית, ואינה יוצאת מגדר המחשבה. אף אין כאן לדעתי פעילות ראויה פולמוסית (בכך חולק אני על משה אידל).²⁷ שלא כבתיאורי

המדרש, בס"י אברהם איננו מציג את האל בפני אחרים, והספר אינו מזכיר כלל בריות זולת אברהם, לא אותם ולא את דעותיהם ואת העבודה הזרה שלהם.

אברהם הוא המיסטיקאי האידיאלי. לכך דווקא אפשר למצוא מקבילות גם בספרות התלמודית, שם נחשב אברהם כאביהם הרוחני של יורדי מרכבה כר' אלעזר בן ערך ור' עקיבא, וזאת בשל מידת הענווה המאפיינת אותם ואותו.²⁸ והוא מוצג כהיפוכו של גמרוד, אביר-זקנו של נבוכדנצר ואביו הרוחני של אלישע בן אבויה, איש ההיבריס הקוצץ בנטיעות.²⁹ גם תוכן עיונו של אברהם בס"י דומה במידת-מה לתוכן עיונו בספרות חז"ל. כך נוכל ללמוד בין השאר מתוך משל שמביא המדרש לשם התוויית דרכו של אברהם להכרת האל, מיד לאחר הסיפור על מלחמתו הנחרצת באילי אביו:

לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שכירה היתה בלא מנהיג? ! הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר: תאמר שהעולם בלא מנהיג? ! הציץ הקב"ה, אמר לו: אני הוא המנהיג אדון כל העולם (בראשית רבה לט, א).

מכמה בחינות דומה קטע זה למשנה שלעיל מס"י: אברהם המדרשי "עובר ממקום למקום" וחוקר את טבע המציאות, עד שמגיע הוא בסברתו למסקנה שלעולם יש מנהיג אחד, וכך גם אברהם של ס"י ש"הביט וראה וחקר".³⁰ בשני המקורות זה אינו אלא השלב הראשון בהתקדמות אברהם. לאחר שהגיע בשכלו לרעיון מציאות המנהיג ואחדותו, הוא זוכה גם להתגלות מצד האל ולקשר בלתי-אמצעי של אהבה אבהית, שמעבר לפעילות השכלית ולטרחתה. בלשון המדרש: "הציץ הקב"ה", וכנגדו בס"י: "נגלה עליו אדון הכל" וכו'. ואף לעצם כינוי זה, "אדון הכל", יש מקבילה בסוף הקטע המדרשי: "אדון כל העולם".³¹

כראי להשוות לכאן את תיאור התקדמותו של אברהם בספר הזוהר, שכן לעתים דומה שספר ימי-ביניימי זה מגיע בתובנתו העמוקה ליסוד משותף למקורות השונים, בשעה שהוא יוצר מהם סינתזה, וכך הוא מסייע בהבנתם. לפי הזוהר (ח"א, ע"א, פרשת לך לך), אברהם היה חוקר ומצורף ושוקל בחכמתו העמוקה שנתן לו האל את כל חלקי היישוב, וגילה מי הם השרים הממונים על כולם. אך כשהגיע לשקול את טיבה של

הנקודה האמצעית, היא אכן השתייה שממנה הושתת העולם³² ועליה נבנה בית-המקדש, טרח ולא מצא, שכן עליה אין ממונה אלא האל היחיד עצמו. אברהם לא עמד על כך בעצמו עד שנגלה אליו האל וציווהו לצאת משאר מקומות היישוב אל מקום אבן השתייה. כך מקשר הזוהר בין הרעיון המדרשי של ההתקדמות מן החכמה אל ההתגלות (המפותח גם בספרות ההלניסטית, כפי שנראה מיד), לבין רעיון נטישת החכמות והחזרה לאחד של ס"י. גם פשט הכתוב המקראי מתקשר לכאן – משמעותו הגיאוגרפית הפשוטה של הצו שניתן לו: "לך לך מארצך וממולדתך" (בראשית יב, א), וכן רעיון בחירת ארץ-ישראל והר המורייה. קישור זה אכן אפשרי גם בס"י, שבה האל האחד מסומל ב"היכל הקודש המכוון באמצע", שעל קשריו עם בית-המקדש ואבן השתייה נעמוד בהמשך.³³ עם זאת, את הרקע לדברי ס"י עלינו לחפש בתקופה העתיקה. וכך מתוארת דרך התקדמותו השכלית של אברהם אל הכרת האל אצל יוסף בן מתתיהו:

אברהם היה מכין היטב בכל עניין, ובעל השפעה ושכנוע על שומעיו, ובכלי טועה בסברותיו. לפיכך החל להשיג רעיון נעלה יותר מרוב האנשים אודות הסגולה הטובה [ביוונית: arete], וראה לנכון לחדש ולשנות את הסכרה [ביוונית: doxa] הרגילה בפי-כול אודות האלהים. הוא היה אפוא הראשון שהעז לגלות אל אחד יוצר כול. [לטענתו] אם גם בשאר דברים יש משום השלמת האושר [האנושי], הרי כל אחד מאלה אינו פועל בכוח עצמו אלא במצוות אותו [אל]. הוא הסיק זאת מן המאורעות [השינויים] שסובלים הארץ והים, ומאלה החלים על השמש והירח, ומכל המקרים הקורים בשמים. שכן [לפי טענתו] לו רק נמצא בהם כוח, היו הם דואגים לספק לעצמם סדר טוב [כלומר קבוע]. ומאחר שאינם משיגים זאת [סדר טוב], ברור שלא מתוקף סמכותם שלהם עוזרים הם לנו, בכל הדברים שהם לתועלתנו, אלא הם משרתים מכוחו של המצווה עליהם, אשר לו לבדו נאה לחלוק כבוד והודיה.³⁴

לדמותו של אברהם אצל יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס) (שנידונה הרבה בספרות המחקר)³⁵ יימצאו מקבילות רבות ברחבי הספרות היהודית-ההלניסטית (דוגמה מובהקת נוספת נמצאת בחיבור הנקרא האפוקליפסה של אברהם).³⁶ עיוניו של אברהם במקורות אלה קרובים לס"י יותר מאשר המדרש, שכן הם עוסקים גם בבעיה המופשטת של האחדות בתוך הריבוי

שבמציאות, ולא דווקא בבעיית עבודת האל לעומת עבודה זרה, שהיא שמעסיקה במיוחד את המדרש (וגם חלקים מסוימים של הספרות היהודית-ההלניסטית),³⁷ אך איננה נזכרת במפורש בס"י.

אך דומה שהדיון המעמיק ביותר בדמות אברהם שאפשר למצוא בספרות ההלניסטית, וההקבלה המובהקת ביותר לאברהם של ס"י, יימצאו בכתבי פילון האלכסנדרוני. דמותו של אברהם עניינה מאוד את פילון, והוא עסק בה באינטנסיביות רבה ומתוך הזדהות אישית. אפשר שזו האישיות המקראית שעניינה אותו ביותר, אולי אפילו יותר מאשר אישיותו של משה רבנו, אף שעליו כתב פילון לא פחות. שני ספרים שלמים הקדיש פילון לדמות אברהם (על אברהם ועל הגירת אברהם), וכן דיונים ארוכים בכתביו האחרים.³⁸ (אלה נדונו כבר לא מעט בספרות המחקר, שבה יימצאו הקבלות רבות עם ספרות המדרש ושאר הספרות ההלניסטית).³⁹

פילון, כדרכו, מתאר את מאורעות חייו של אברהם באופן אלגורי: מסעותיו ונדודיו הארציים מתפרשים לפילון כרמז להתקדמות רוחנית, פילוסופית ומיסטית. תחילה יצא אברהם מאור כשדים, הארץ המפורסמת בחכמת האסטרונוגיה, והלך לחרן. פירושו של דבר, לדעת פילון, שאברהם נטש את העיסוק בחכמת הכוכבים (או כלשון המדרש: "יצא מאיצטגנינות שלו")⁴⁰ ואת מדעי הטבע בכלל, ועבר לעיון פילוסופי. היה זה עיון שמקורו בהכרת החושים (השם "חרן" מתפרש כאן מלשון "חורים", הם החושים), ותכליתו המהות האנושית, הסגולה המוסרית הטובה וידיעת עצמו. אך עם התקדמותו הניח אברהם גם עיון זה, שגם אם נעלה הוא מעל הדרגה הקודמת, מושאיו חולפים ושפלים באופן יחסי. עתה עזב אברהם את חרן והלך אל ארץ כנען, הארץ היעודה, המסמלת את ההתבוננות באל האחד והנצחי⁴¹ (הסבר דומה מספק פילון גם לשינוי שמותיהם של אברהם ושרה⁴² ולגירוש הגר וישמעאל.⁴³ גם אלה מרמזים בעיניו על התקדמות רוחנית כזאת בדרכי העיון ובמושאייו).

ההקבלה לס"י בולטת לעין. שהרי עיקר תורתו של ס"י היא כאמור בעזיבת תופעות הריבוי, הכוללות את מדעי הטבע, וחזרה אל האחדות. הסמל העיקרי של הריבוי בס"י הוא המספר ("עשר ספירות") וכן גם אצל פילון, שמציין את המספרים וייחסיהם כפסגת מדעי הכוכבים, מדעי הכשדים שהניח אברהם בעזיבתו את אור כשדים.⁴⁴

אך יש כאן גם הקבלה ספציפית יותר: בדיונו בריבוי שבמציאות המצוין באמצעות שבע האותיות הכפולות, מציין ס"י את השביעיות המצויות בכל

אחד מרובדי המציאות. וכך מקביל הוא את שבעת הכוכבים שבממד המרחב ("בעולם") לשבעת החושים שבממד האנושי, במיקרוקוסמוס ("בנפש"), כאומרו:

שבע כפולות בגד כפרת. חקקן חצבן צרפן, וצר בהם כוכבים בעולם וימים בשנה ושערים בנפש (ד, ג).

כבר המילה "שערים", שבאה כאן ככינוי ל"חושים", מזכירה את פילון, שכונה כזכור את החושים בכינוי "חורים". אך הדמיון בין שני המקורות חשוב ועמוק יותר. ההקבלה בין הכוכבים לבין החושים היא עיקר דרשתו של פילון, שקריאת האל לאברהם להגר מאור כשדים אל חרן היא בעיניו קריאה להתבוננות לא "בעיר הגדולה ביותר" אלא בעיר קטנה ממנה, העשויה בתבניתה, כלומר לא בקוסמוס ובכוכביו, אלא באדם ובחושיו.

אך לא כאן סופה של ההקבלה, אלא באל האחד. לפי פילון זו היא תכליתו של ההסתכלות בממד האנושי, בחושים. הסתכלות כזאת מצביעה בקלות על מציאותו מעל החושים של מנהיג בלתי-נראה, הוא השכל, ומכאן אפשר להסיק מסקנה דומה גם לגבי העולם הגדול, שגם בו שולט מלך שאינו נראה, הוא האל⁴⁵ (אנלוגיה דומה בין מקום הנפש כגוף ומקום האל בעולם מצויה גם בספרות חז"ל).⁴⁶

כך, כפי שראינו, טוען בתוקף גם ס"י. הוא אינו מתאר את הריבוי אלא כדי לחזור ממנו ולהגיע אל האחד שהוא האל, כי אין אלהות בריבוי (באותיות ובספירות) אלא באחד, כאומרו: "ואם רץ לבך שוב למקום [...] דע וחשוב וצור, שאדון יחיד והיוצר אחד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר."

אברהם של פילון הוא אכן "השב למקום" האידיאלי של ס"י. הוא נתגדל כאמור באמונת הריבוי של הכשדים, הדומה לפי פילון לאמונת הסטואה שהעולם (kosmos) הוא האל והבורא, אך אחר-כך שב ממנה וחזר לייחוד. דמות האל שנתגלתה לו בשלב זה, אחרי שפתח את "עין הנשמה", דומה גם היא לדמות האל בס"י. בס"י, כפי שעוד נראה, מצויר האל כרַבֵּב הנוהג בריבוי תופעות הטבע (הן הספירות) ככסוסי מרכבתו,⁴⁷ וממש כך, כקברניט (ביוונית kybernetes) וכרַבֵּב, נתגלה האל גם לאברהם של פילון.⁴⁸

בס"י התגלות האל לאברהם חלה כאמור בשני שלבים. בשלב הראשון אברהם הוא האקטיבי – החוקק והצורך והחוצב והחוקר בשכלו. אך בשלב השני, אחרי ש"עלתה בידו", הופך אברהם לפסיבי, והאל לאקטיבי:

"נגלה עליו אדון הכל, והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אוהבו." כך גם אצל פילון. אחרי רוב מחקרים אקטיביים, שכליים ופילוסופיים, מגיע השלב המיסטי הפסיבי. בשלב זה אין האדם רואה את האל, אלא האל נראה אליו. כך מדגיש פילון, בהסתמכו על לשון הפסוק שנאמר באברהם, שבו משמש הפועל בכניין נפעל – "ויקרא אליו ה'" (בראשית יח, א). כך נוהג האל, לדעת פילון כמו לדעת ס"י, מרוב אהבה.⁴⁹

פסיביות זו, מוצאה במידת הענווה, שגם אצל פילון מאפיינת את השלב העליון, המיסטי, ומעמידה אותו בניגוד לשלב הקודם, הפילוסופי. שלב קודם זה ("חרן") מצטיין לא רק באקטיביות אינטלקטואלית, אלא גם בהבלטת האני. תכליתה של פילוסופיה זו מתמצית בסיסמה המפורסמת ממקדש אפולו בדלפי: "דע את עצמך". אבל אברהם, אחרי שהגיע למדרגה זו, עלה למדרגה גבוהה ממנה, ו"נואש" מעצמו (הפועל היווני שתורגם כאן כ"נואש" הוא הפועל "ידע" – gignosko, המשמש בצירוף "דע את עצמך", בתוספת הקידומת apo, שפירושה "מן") וראה עצמו כ"אין" (ביוונית oudenia). שכן, מדגיש פילון, רק הנואש מעצמו יודע את זה שישנו (ביוונית ton onta), כלומר את האל.⁵⁰

בס"י לא מצאנו במפורש את הידיעה העצמית כשלב בהתקדמותו של אברהם אל ידיעת האל (אמנם כך הבין את ס"י ר' חיים ויטל, המקובל הגדול במאה השש-עשרה),⁵¹ אך השלב השני של התקדמות אברהם אצל פילון דומה ביותר למה שראינו לעיל הן בס"י והן בספרות התלמוד והמדרש, שהעמידו את הענווה כבסיס להשגה המיסטית, ואת אברהם כאב-טיפוס של המיסטיקאי הענו.⁵² הוא אברהם שבפנייתו אל האל נקט בלשון "הנה נא הואלתי לדבר אל אדני ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז). אמנם ענווה זו היא, באופן פרדוקסלי, שיא המעלה האנושית (רק משה נחשב לעתים כענו יותר מאברהם),⁵³ והיא שמאפשרת לאדם את הקשר אל האל. את המשפט "ואנכי עפר ואפר" מבין פילון לא כמשפט ויתור ("אף-על-פי שאני עפר ואפר"), אלא כמשפט הסבר: דווקא מפני שאברהם עפר ואפר יכול הוא לדבר עם האלהים.⁵⁴ מידת הענווה היא זו שמסוגלת להפוך אדם, ובפרט את אברהם אבינו, לשותפו של האל ביצירה. כך בס"י וכך גם אצל פילון, כפי שנראה בהמשך.⁵⁵

בעיני פילון התקדמותו של אברהם מן הפילוסופיה אל המיסטיקה היא גם התקדמות מן היוונות אל היהדות. בכך שונה פילון מיספוס, אשר בהיותו מחזיק באידיאל הפילוסופי היווני, ראה כזכור את חידושו של אברהם

בידיעת הסגולה הטובה (arete), שהיתה כידוע גם מטרתו של סוקרטס. אך בעיני פילון לא די בכך. פילון מכיר בכך ש"דע את עצמך" הוא האידיאל הפילוסופי ומידתו של של סוקרטס, גדול חכמי יוון, אך בעיניו "סוקרטס המקראי", מי שמחזיק באידיאל זה במסורת ישראל, אינו אברהם במדרגתו העליונה, אלא דווקא (לתמהוננו) תרח אביו.

פירוש השם "תרח", הנכתב ביוונית כרי"ש כפולה,⁵⁶ הוא לפי פילון "התר [או "התירה"] אחרי הריח". תירה זו היא העיון הפילוסופי הסוקרטי, שתרח הקדיש לו את חייו. לכן נאמר "וימת תרח בחרן" (בראשית יא, לב). כי "חרן" היא, כזכור, העיון הפילוסופי, שיסודו בתפיסה החושנית. תרח מת בחרן כי נשאר כל ימיו בחכמת יוון, ולא המשיך עם אברהם לארץ כנען, המסמלת את העיון המיסטי היהודי, המדרגה הרוחנית הגבוהה יותר.⁵⁷ לפי פילון, היוונות של תרח היא מושלמת מיוונותם של היוונים, והוא היה סוקרטי אף יותר מסוקרטס. שהרי סוקרטס היה אך בן-אנוש ששם לו למטרה את הסיסמה "דע את עצמך", ואילו תרח לא היה כולו אלא גילום של העיקרון הכללי הזה – על האדם לדעת את עצמו.⁵⁸

עקב בחירת האל בו, מידה כנגד מידה, ואין מסתבר ההפך, שבחירה זו באה בעקבות מלחמתו בעבודה הזרה.

בחירת אברהם לפי ספר יהושע היא לקיחתו מעבר הנהר והולכתו לארץ כנען (כך כמוכח גם בספר בראשית, שבו בחירה זו באה לידי ביטוי במצווה "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" – בראשית יב, א). מסתבר שנטישת האלהים האחרים, שאת עבודתם הקדומה מזכיר יהושע, אינה אלא פועל יוצא של הליכה זו לארץ-ישראל, שהיא הארץ המיוחדת לעבודת ה', כפי שאפשר ללמוד מדברי דוד: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים" (שמואל א כו, יט).

אם בספר יהושע אברהם אינו לוחם כנגד עבודה זרה, על אחת כמה וכמה בספר בראשית, שאינו מזכיר כלל את הנושא. ואם בכל זאת נודעה עבודה זרה לאברהם של בראשית, יש לשער שגישתו כלפיה דומה היתה לגישתו של יעקב, המתוארת באותו ספר בזה הלשון:

ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית־אל ושב שם ועשה שם מזבח לאל הנראה אליך בברוך מפני עשו אחיך. ויאמר יעקב אל ביתו ואל כל אשר עמו, הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם והטהרו והחליפו שמלותיכם. ונקומה ונעלה בית־אל ואעשה שם מזבח לאל העונה אותי ביום צרתי, ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי. ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר אשר בידם ואת הנזמים אשר באזניהם ויטמן אותם יעקב תחת האלה אשר עם שכם (בראשית לה, א-ד).

יעקב אינו שולל כאן עבודה זרה כשהיא לעצמה. שלילה כזו לא התחוללה אלא לשם ברית מיוחדת עם האל ופולחן מיוחד, שנתייחדו ביוזמה אלהית. יעקב גם אינו שובר את הפסילים אלא קוברים בנקודת ציון ידועה, וכנראה אף במקום קדוש ("תחת האלה אשר עם שכם"), מה שעשוי אף לרמוז על כוונה של שיבה אפשרית לעבודתם לאחר מיצוי הפולחן שעליו נצטווה כאן. והרי במילים "ואעשה שם מזבח לאל העונה אותי ביום צרתי, ויהי עמדי בדרך אשר הלכתי", מזכיר יעקב שאינו מייסד פולחן זה אלא בזכות מילוי התנאי שהתנה קודם לכן עם המועמד לאלהות, כמסופר:

ויקרא את שם המקום ההוא בית־אל, ואולם לזו שם העיר לראשונה. וידר יעקב נדר לאמור, אם יהיה ה' עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל וכגד ללבש. ושבתי בשלום אל בית אבי והיה

פרק 13: מאברהם המקראי עד אברהם של ספר יצירה

תיאורו של אברהם בידי פילון, שהובא בסוף הפרק הקודם, פותח פתח לפתרון החידה הגדולה של דמות אברהם בספרות הבית השני. איך הפך אברהם לפילוסוף החוקר את סוד האלהות, או ללוחם מלחמות דת ומטיף כנגד האלילות? בדמות כזו, על גווניה השונים, תואר אברהם, כפי שראינו, בספרות המדרש, בספרות האפוקליפטית, בספרות היהודית-ההלניסטית ובס"י, ודמות זו הוסיפה והתפתחה בכיוונים אלה גם בקוראן¹ ובפילוסופיה של ימי הביניים.² אך למרבה הפלא, וכפי שצינו כבר חוקרים רבים,³ אין לכך כל סמך במקרא, המשמש לכאורה יסוד שכל הספרות הנזכרת אינה אלא פירוש לו. ספר בראשית, שבו משובצים סיפורי אברהם, מציג אברהם אחר לגמרי, ודומה שאף איננו מגלה מודעות לבעיית עבודה זרה וריבוי אלים. לפי ספר זה האמונה באל הבורא היא נחלת הכול מאז אדם הראשון, וגם אל אברהם הגיעה בירושה טבעית, בלי שיצטרך לעמול בשבילה, לא בחקירות פילוסופיות ולא במלחמות דת.

אכן שינוי כזה לא יכול היה להתבצע בקלות. מחמת ההשקפה הכללית הנזכרת של ספר בראשית נאלץ המדרש, כדי להפוך את אברהם ללוחם אנטי-אלילי, להפוך על פיה גם את השקפת הספר בנוגע לדורות שקדמו. מכאן ההפיקה הקוטבית מחיוב לשלילה, מעבודת האל לעבודת אלילים, של תיאור דור אנוש: "אז הוחל לקרוא בשם ה'",⁴ וכך גם הפלתו של נמרוד, שפשוטו של מקרא מציגו כמין איש אלהים: "הוא היה גבור ציד לפני ה'".⁵ על-פי פשוטו ספר בראשית אף איננו יודע כלל על עבודת האלילים של תרח אבי אברהם, שמצטייר בו כדמות חיובית.⁶ אמנם עבודת אלילים זו נזכרת בפי יהושע: "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים" (יהושע כד, ב). אך גם כאן אין נזכר אברהם כמי שמתנגד לאותה עבודה זרה, וגם המשך התיאור של בחירת אברהם אינו מזכיר את אמונתו המונותאיסטית: "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר ואולך אותו בכל ארץ כנען וארבה את זרעו ואתן לו את יצחק" (שם, ג). יש אמנם לשער, ואף נראה כמוכח מאיליו, שלדעת יהושע נטש אברהם את העבודה הזרה של אביו, אך מסתבר שלא עשה כן אלא

ה' לי לאלהים. והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים וכל אשר תתן לי עשו אעשרנו לך (בראשית כח, יט-כב).

כך גם אברהם המקראי. אמונתו המונותיאיסטית אין בה יסוד של פולמוס ולא שלילת פולחנות אחרים. כשנקרה בדרכו מלכי-צדק מלך שלם, והוא "כהן לאל עליון", אברהם אינו מהסס לשלם לידידו את המעשר המגיע לו ככהן, ולזהות בפשטות את "אל עליון" עם אלהיו שלו (בראשית יד, יח-כב), אף שהכינוי "אל עליון" אינו נזכר בהקשר אחר בספר בראשית, והוא דומה, כידוע, ל"אל ועליון" שהוא כינויו של אבי האלים (אבי בעל וענת) בכתבי אוגרית.⁷ התורה מתארת אמנם ברית אמונים איתנה הקושרת את האל ואברהם, ומגיעה לשיאה בתיאור יראת האלהים והמסירות השלמה של אברהם בסיפור עקידת יצחק, אבל זאת איננה מכוונת כנגד אלהים אחרים, שכאמור אינם נזכרים כלל כבעיה, ואיננה נושאת אופי של חקרנות תיאורטית.

ברוח זו יש לפרש גם את תיאור אברהם כמי ש"האמין בה'" (בראשית טו, ו). "אמונה" זו אין פירושה אלא ביטחון⁸ במילוי הבטחותיו של האל, מיועדו משכבר, כפי שמוכח מהקשר הדברים. מציאות האל בימים אלה לא היתה נושא ל"אמונה" (במשמעות המאוחרת של המילה). האל היה דמות פרסונלית, ונוכחותו היתה מובנת מאליה לבעלי בריתו כגון אברהם, שקשרו האמין עם אלהיו הוא מקור הכינוי "אלהי אברהם".⁹ במקרא, כפי שראינו, לא אברהם מחפש את האל, אלא האל מחפש ומוצא את אברהם כדי להופכו לבן בריתו ולמייסד עם וארץ. דעה זו, העולה בבירור מן התיאור בספר בראשית,¹⁰ מצויה גם בספרים המאוחרים של התנ"ך, וסוכמה אל נכון, בבהירות ובחדות בתפילת נחמיה:

אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם. ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני (נחמיה ט, ז-ח).

נחמיה, שפעל בימי שלטון הפרסים, מייצג אפוא היטב את הגישה המקראית, ואינו יודע עדיין על השינוי שעתידי לחול בהמשך תקופת הבית השני. ואכן דומה ששינוי זה כרוך במאורע שהתרחש אחרי זמנו, בכיבוש המוקדוני של ארץ-ישראל. השינוי הכביר בדמותו של מייסד האומה היהודית התרחש ככל הנראה דווקא בהשפעה זרה. היה מי שמצא כאן אף

השפעה הודית,¹¹ ואף שאין לפסול זאת לחלוטין, עיקר הפתרון יימצא קרוב יותר – בתרבות היוונית ובפגישתה עם היהדות בעקבות כיבושי אלכסנדר הגדול.

קביעה זו תתקבל יותר על הדעת, אם נכיר בכך ששינוי כזה בדמות אברהם ענה על צורך יווני יותר משענה על צורך יהודי. כוונתי לצורכם של המשכילים היוונים נושאי התרבות הפילוסופית, שמצאו באברהם גיבור ומושא הודהות במאבקם הפנימי כנגד האלילות. כי בפולמוס האנטי-אלילי, בניגוד למה שמקובל לחשוב, לא היהדות מגיעה זכות הכחורה. דווקא היוונים הקדימו בכך את היהודים והשפיעו עליהם, כפי שנתאר בפירוט בדברים הבאים.

רעיון אחדות המציאות מצוי אצל ראשוני הפילוסופים היוונים, ופותח בצורה חדה ופולמוסית, כפי שראינו לעיל,¹² בשירתו של פרמנידס. אצל יוונים אחרים מצאנו גם את רעיון אחדות האל והיותו חסר דמות. ראשון וכולט בקרב אלה הוא קסנופנס, מי שלפי המסורת היה מורו של פרמנידס (אמנם המחקר החדש אינו מקבל מסורת זו). קסנופנס היה בן דורו של "ישעיהו השני", אותו נביא שהעלה לראשונה את הרעיון האנטי-אנתרופומורפי בקרב היהדות, בהצהרות מסוג "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו".¹³

קסנופנס ביטא רעיונות אלה בנוסח קיצוני ביותר, חדות ניסוחיו רבה אף מכל מה שנמצא ביהדות לדורותיה. כך בוודאי בנוגע לרעיון אחדות האל, שבו העמיד קסנופנס את יסוד האחדות לפני יסוד האלהות, והכריז "האחד הוא האל". אפשר אמנם שניסוח זה לא יצא מפי קסנופנס, ואיננו אלא סיכום דעתו בפי אריסטו, העד היחיד המעיד על כך,¹⁴ אך גם בקטעים מקוריים מן השיר שכתב קסנופנס במשקל הקסמטרי תימצא הצהרה מונותיאיסטית חריפה (גם כשהיא מנוסחת באופן פרדוקסלי), ובצדה הצהרה אנטי-אנתרופומורפיסטית:

יש אל אחד, וגדול מאלים ואדם הוא
אין הוא דומה לאנוש, לא בצלם ואף לא בשכל.¹⁵

במקום אחר בשירו מלגלג קסנופנס על הפוליתאיזם האנתרופומורפי, ומתריס ואומר:

לו לשנרים, לסוסים, ללכאים לו היו אך ידים
אלו שלחו ידיהם פאדם פמלאכת מחשבת

בְּשֵׁחַ סוֹסִים וְשָׁנִים וְשָׁנִים כְּשָׁנִים אֲזַי הָיוּ הֵם
אֶת דְּיוֹקְנָאוֹת אֲלֵיהֶם מְצִירִים, וְיוֹצְרִים הֵם הָיוּ אֲזַי
גּוֹף לְכָל אֵל, שֶׁעָשׂוּ בְּדִיוֹק בְּדַמּוֹתוֹ שֶׁל עֹשֶׂהוּ.¹⁶

גם התנגדות לפולחן האלים נשמעה בין חכמי יוון העתיקה. כך נמצא אצל הרקליטוס, אותו "פילוסוף פרה-סוקרטי" שבפילוסופיה האחדות שלו עסקנו לעיל.¹⁷ הרקליטוס אינו מסתפק בתיאוריות כאלה, והוא מגנה בתוקף את הקרבת הדם והתפילה לפסלים.¹⁸ התנגדות כזאת נשמעה פה ושם גם אחריו,¹⁹ ומכל מקום המונותאיזם האונטולוגי התיאורטי היה דרך המלך של הפילוסופיה היוונית, ובו החזיקו גם גדולי הפילוסופים היוונים במאה החמישית והרביעית לפני הספירה, סוקרטס, אפלטון²⁰ ואריסטו,²¹ וכן תלמידיהם ותלמידית-תלמידיהם, כגון פלוטינוס, גדול הפילוסופים הניאופלטוניים (במאה השלישית לספירת הנוצרים), שאצלו הישות האלהית, ובעצם היחידה המתאימה לתואר ישות, היא האחד.²²

עם זאת, אותם פילוסופים החזיקו בדבדבד גם בדת הפוליתאיסטית, ואין לבטל עובדה זאת גם לאור פרשנותם המיוחדת על הדת המסורתית. שיר של פרמנידס אינו אלא התקדשות במסתוריה של אחת האלות;²³ הרקליטוס הקדיש את ספרו לאלה ארטמיס והניחו במקדשה;²⁴ וסוקרטס האפלטוני, אף ששלל את התיאור המקובל של האלים, כפי שנמסר מפי הומרוס והסידורס,²⁵ סתר בתוקף את האשמתו בכפירה באלי המדינה (באפולוגיה שלו), ומילותיו האחרונות לפני שהוצא להורג היו נדר תרנגול לאסקליפיוס, אל הרפואה.²⁶ ובאשר לפילוסופים הניאופלטוניים, הרי אלו היו מבצרה האחרון של הדת הפגאנית בעולם שבו הלכה והשתלטה הדת הנוצרית.²⁷

העמדה האמביוולנטית של חכמי היוונים כלפי דתם מתוארת היטב בפי יוספוס פלביוס. עמדתו אמנם פולמוסית ואפולוגטית, אבל בכל זאת דומה שראייתו בהירה:

אניח עתה את הטענה כי החכמים ביותר אצל היוונים למדו רעיונות כאלה אודות האלהות אחרי שהוא [משה] סיפק להם את היסודות לכך,²⁸ מכל מקום הם [אותם חכמים] מעידים בתוקף שרעיונות אלה יפים הם והולמים את טבע האל וגדולתו. כי גם פיתגורס וגם אנקסגורס וגם אפלטון, ואחר כך הפילוסופים מאסכולת הסטואה, ובעצם דומה שכמעט כל הפילוסופים סוברים כך על טבע האל.

אבל הם לימדו את הפילוסופיה שלהם למעטים בלבד ולא העזו להביא את הדעה האמיתית אל ההמונים השכויים בדעותיהם. אבל המחוקק שלנו [...] ²⁹

היוונים הראשונים שמזכירים את היהודים היו תלמידיו של אריסטו,³⁰ סמוך לימי כיבושיו של אלכסנדר הגדול. שלא כסופרים היוונים המאוחרים יותר, אלה לא היו נגועים עדיין בנגע האנטישמיות. נהפוך הוא, הסתכלות שטחית על מנהגי עבודת האלהים של היהודים, בצירוף לאמביוולנטיות האמורה כלפי דתם שלהם, הביאה אותם לכלל דעה שהיהודים הם כת של פילוסופים בקרב הסורים.³¹ במיוחד התרשמו מרעיון אחדות האל ומאיסור פסל ומסכה, מה שהביא את הקטאיוס איש אבדירה, ראש המדברים בחוג זה בענייני היהודים, לכלל דעה שהיהודים מאמינים שהאל אינו בדמות אדם, ושרק הרקיע הסוכב את הארץ הוא אלוה ואדון.³²

בהקטאיוס זה אפשר לדעתי למצוא את תחילת ההערכה החדשה על אברהם, אך שאלה זו כרוכה בבירור כמה עניינים ספרותיים. דברי הקטאיוס שלעיל, העוסקים במהות אלהי ישראל, מובאים מספרו ענייני ארץ מצרים (*Aegyptiaca*), שאין חולק על אמיתותו ויחוסו. נוסף על חלקים מספר זה נשתמרו גם קטעים של ספר אחר של אותו סופר, ושמו על היהודים (*De Iudaeis*). אך השאלה אם ספר זה יצא באמת מתחת עטו של הקטאיוס, שנויה במחלוקת בין החוקרים, ואף נראים דברי השוללים.³³ אבל בידנו ידיעות גם על ספר נוסף שכתב הקטאיוס, ואת אמיתותן של אלה דוחים פה אחד כל החוקרים. ספר זה הוא הנוגע במיוחד לעניינינו, ונקרא על אברהם והמצרים. הידיעות על ספר זה שאובות רק משני מקורות בלתי-תלויים. האחד הוא יוסף בן מתתיהו,³⁴ שרק מציין את הידיעה שהקטאיוס כתב ספר על אודות אברהם, ואינו מצטט דבר מגוף הספר, והשני הוא מובאה בספרו של אב הכנסייה קלמנס איש אלכסנדריה (המאות השנייה והשלישית לספירה), *Stromata*. דברי קלמנס הם שהביאו את החוקרים לחשוד באמיתות ייחוסו של הספר, ומהם נוכל גם ללמוד משהו על תוכנו. לכן אביאם כאן בשלמות, בתרגומי:

אכן גם הטרגדיה מסירה את הלב מן האלילים ומלמדת להביט למעלה אל השמים. ואמנם סופוקלס, כפי שאומר הקטאיוס אשר חיבר וכינס את דברי המחקר בספרו על אברהם והמצרים, צועק וקורא במפורש מעל הבימה:

אָהַד. אָהַד הָאֵל עַל דֶּרֶךְ הָאֱמֶת
אֲשֶׁר בָּרָא שָׁמַיִם, אֶרֶץ רִחְקָה,
גַּם גַּל תָּכַל בָּיִם וְגַם עֲצֻמַּת רוּחוֹת.
אֵךְ אֲנִי בְּנֵי תְמוּנָה, הֵמוֹן תּוֹעֵי לֵב,
מֵרֵב צָרָה וּכְאֵב יִסְדְּנוּ נַחֲמָה:
פְּסָלֵי אֱלִים, פְּסָלִים שֶׁל אָבֶן אוֹ נְחֹשֶׁת
אוֹ עֲשׂוּיִים זָהָב, אוֹ חֲרִיטוֹת שְׁנֵהָב.
לָהֶם זִבְחִים נְקֻטִּיר, בְּתוֹךְ הֵמוֹן חוֹגֵג,
וּבְעֵינֵינוּ זֹאת מִדַּת יְרֵאת שָׁמַיִם.³⁵

החוקרים שוללים את ייחוסו של ספר זה להקטאיוס, מפני שהם שוללים את ייחוס המובאה שבתוכו לסופוקלס, הטרגדיקן האתונאי המפורסם, איש המאה החמישית לפני הספירה (מובאה זו מצוטטת גם בכתבי אחרים מאבות הכנסייה).³⁶ לשלילה זו אין לדעתי נימוקים מספיקים. חוסר-ידיעה על קטע זה או על מקבילות לו בכתבי סופוקלס אינה ראייה: ידוע שסופוקלס חיבר כמאה ועשרים טרגדיות, ומהן נשתמרו בידינו רק שבע שלמות. כל השאר אבדו, ורק קטעים נשמרו ממקצתן, כשהם מצוטטים בידי סופרים שונים, ממש כמו הקטע שלפנינו. גם הנימוקים הלשוניים והסגנוניים שהובאו אינם כבדי משקל,³⁷ דומה שלשון המובאה ומשקלה מתאימים לטרגדיה של סופוקלס.

הנימוק העיקרי לשלילת ייחוס הקטע לסופוקלס היא האידיאולוגיה המונותאיסטית הכלולה בו, ועליה ביססו החוקרים את דעתם, שהביעה ברמות שונות של תקיפות.³⁸ אבל לפי דעתי נימוק זה אין בו ממש. אין בקטע זה כל דבר שלא נאמר כבר לפני סופוקלס, כפי שראינו, בפי קסנופנס, פרמנידס והרקליטוס, וגם אם אין הוא משקף את דעותיו האישיות של סופוקלס, אין מגיעה למחזאי כמוהו, שבמחזותיו דוברות דמויות רבות, להעלות על הבמה גם פילוסוף המביע השקפות כאלה שרווחו בזמנו. ובאמת נשתמרה אצל פילון האלכסנדרוני שורה של סופוקלס בעלת רוח דומה במקצת: "עלי מושל אלוה, לא איש מבני תמותה".³⁹

אף ממגמתיותם של המצטטים אין להביא ראייה, שהרי גם אם יהודים ונוצרים כיוספוס וקלמנס ניצלו קטע זה לשם תעמולה בעד דתם, לא בהכרח משתמע מכאן שהקטע אינו מקורי ושזויף מלכתחלה על-ידי יהודי.

פולמיקן עשוי להשתמש גם בראיות אמיתיות. התנגדותם של החוקרים, דומני, מבוססת על אנכרוניזם וחשד-יתר, תולדת דורות רבים של פולמוס בין-דתי. אין להתפלא על כך שסופוקלס לא נרתע מלספק תחמושת לפולמוס שמכוון נגד ריבוי אלים, שהרי בזמנו פולמוס כזה עדיין לא נשא אופי בין-דתי. סופוקלס לא שמע כלל על היהדות, ולא ידע שעליו כיווני להתנגד לדת זו, ולהיות דווקא פוליתיאיסט. נוסף על כך, קשה להניח שיהודי זייפן יתלה את אמונתו דווקא בסופוקלס, ולא, נאמר, באפלטון ובאריסטו. האם מדמות במחזה תילמד האמת התיאולוגית?

השולל את ייחוס הקטע לסופוקלס חייב כמובן גם לשלול את ייחוס הספר להקטאיוס. שהרי הקטאיוס היווני, בראשית המאה השלישית לפני הספירה, אינו חשוד על זיוף כזה (זאת אכן דעת כל השוללים). אך גם כך קשה, כי זיוף כזה, אם נעשה, חייב היה להיעשות בתקופה קדומה וקרובה לימי הקטאיוס, שכן בימי יוספוס (במאה הראשונה לספירה) כבר השתרש הייחוס ונחשב לאמת, אך באותה תקופה קשה היה לזייף קטעים על שם סופוקלס, כי מחזותיו עדיין נשמרו ונלמדו אצל הפילולוגים אנשי אלכסנדריה.

מאידך גיסא, הספר על אברהם והמצרים דווקא מתאים מכמה בחינות להקטאיוס. ראשית, כאמור, נשמרו בידינו גם דברים מפי הקטאיוס שאין עליהם חולק, ושמיילים הערצה ליהדות ולאמונתה המונותאיסטית.⁴⁰ ובוודאי בכך עסק גם הספר הנידון, שהרי הסיבה היחידה לציטוט של אידיאולוגיה מונותאיסטית בספר שנקרא על אברהם והמצרים, היא החיבור בין אידיאולוגיה זו לבין דת אברהם. צירופם של המצרים אל אברהם שימש כנראה לייחוס אידיאולוגיה כזאת גם לדת היוונית המקורית, שלפי מסורות עתיקות, המפורסמות בעיקר מכתבי הרודוטוס, מכורתה היא ארץ מצרים. אמנם בנוגע למצרים היתה להקטאיוס גם מגמה פוליטית, ועליה נדבר מיד במסגרת ראייה נוספת לכך שהקטאיוס הוא מחברו של הספר על אברהם והמצרים.

ראיה זו כך היא: בספר המכבים נשתמרה איגרת כריתת ברית שכתב אַרְיוֹס מלך ספרטה לחוניו, הכוהן הגדול בירושלים, והיא פותחת במילים אלה: "בחיבור על הספרטנים והיהודים נמצא כתוב שהם אחים והם מגזע אברהם".⁴¹ נשאלת השאלה: מהו ה"חיבור" הנזכר, הספר שממנו יכול היה אַרְיוֹס מלך ספרטה, שמלך בראשית המאה השלישית לפני הספירה, לדעת על אברהם ועל זרעו הכולל את היהודים ואת הספרטנים? הרי הספרטנים

לא נזכרו אף בתנ"ך היהודי, שאף אותו לא יכול היה לדעת אריוס, שבימיו עדיין לא נכתב אף תרגום השבעים. הספר היחיד המתאים לכך הוא ספרו זה של הקטאיוס.

הקטאיוס היה בן דורו של אריוס וביקר אצלו בספרטה, כפי שמספר פלוטרכוס,⁴² והבאת ספר המדבר על אברהם כאביהם המשותף של היוונים והיהודים הולמת מאוד את מטרת ביקורו. ככל הנראה בא הקטאיוס לספרטה בשליחות תלמי הראשון מלך מצרים כדי לכוות ברית בין ספרטה למצרים כנגד דמטריוס פוליארקטס מלך מוקדון, להחליש בכך את השפעתה של מוקדון בקרב הממלכות שנוסדו עקב כיבושי אלכסנדר הגדול, ולהחזיר לערי יוון את עצמאותן. כדי לחזק ברית זאת טיפח הקטאיוס את המיתוסים העתיקים שלפיהם קשורים היוונים (בעיקר בני הפלופונס) עם המצרים בקשרי משפחה. אך הגיוני הוא שהקטאיוס יבקש לצרף לברית זאת גם את היהודים שנודעו אז כחיילים אמיצים, ויכלול בין האבות המשותפים גם את אברהם אביהם, בהסתמכו על מגוריו של זה בארץ מצרים (בראשית יב, י-כ). ברור שלפרק זה בחיי אברהם רומז הספר הנידון, שכן שמו, כזכור, על אברהם והמצרים. השערה זו יכולה לסלק את התמיהה והחדש שנתלו לידעו על עיסוקו של הקטאיוס בפרשה זו.

ברקע זה של איגרת אריוס לחונוי כבר הרגישו חוקרים קודמים, ואף ציינו שהספר שנוצר בה נכתב על ידי הקטאיוס.⁴³ אך מפני שלא הכירו באותנטיות של הספר על אברהם והמצרים, סברו שמדובר באחד משני הספרים האחרים של הקטאיוס. אבל אלה, אם לשפוט מהקטעים שנשתמרו, אינם מדברים כלל על אברהם. הקטע העוסק ביהודים בתוך הספר ענייני ארץ מצרים נוגע לא באברהם ובתקופתו אלא במשה, ואילו הספר על היהודים איננו עוסק כלל בתקופה המקראית, אלא ביהודים בני זמנו של הקטאיוס ובמגעיהם עם אלכסנדר הגדול. נוסף על כך, הספר על היהודים לא יכול היה להיות בידי אריוס גם מפני שהוא כנראה זיוף מאוחר.⁴⁴ נמצא שמקורו של אריוס הוא הספר על אברהם והמצרים, שאיגרתו של מלך ספרטה עשויה לשוב ולהוסיף נדבך נוסף על אמיתות ייחוסו.

הספר על אברהם והמצרים הכיל בוודאי לא רק פרטים גניאולוגיים מהסוג שעניין את מלך ספרטה, אלא גם עניינים תיאולוגיים. זאת אפשר ללמוד, כאמור, מקטע השיר המונותאיסטי של סופוקלס שצוטט בו. מסתמא כבר כאן סופר הסיפור, הידוע מן הספרות היהודית ההלניסטית שצמחה אחריו, על דרכו של אברהם אל אמונת הייחוד. אין אנו יודעים מנין שאב הקטאיוס

את ידיעותיו על אברהם. את תרגום השבעים לא יכול היה לקרוא, שכן כאמור תרגום זה עדיין לא היה קיים בימיו, אך אולי נמצאו לו מעין תרגומים קודמים למקרא או פפראזות יווניות בלתי-שלמות ולא מדויקות, שהיו כנראה בנמצא בשימושם של ראשוני היהודים באלכסנדריה,⁴⁵ ואולי לא ידע אלא סיפורים בעל-פה שסיפרו לו יהודים אלה.

על אינפורמציה עמומה זו בנה כנראה הקטאיוס בניין חדש, המתאים לתודעתו של פילוסוף יווני איש האסכולה הפריפטטית. הוא תמך כזכור בהתלהבות במונותאיזם היהודי, אך לא קיבל את תיאורו של ספר בראשית שלפיו זוהי האמונה האוניברסלית, מורשתו של אדם הראשון. את התיאור הזה החליף הקטאיוס בעובדות החיים של המציאות התרבותית היוונית, מציאות של פילוסופים בודדים הלוחמים בסביבה פוליטיאסטית, ואת הראשון לאלה מצא באברהם אבינו. אברהם נהפך אפוא לאביהם של הפילוסופים, ואף לאבי האומה היוונית בכלל, כפי שאפשר ללמוד מן הציטוט באיגרתו של אריוס מלך ספרטה. ייחוס זה, בנוסף לתפקידו הפוליטי האמור, שירת אפוא גם את המגמה הפילוסופית, שכן יש בו כדי להכשיר ביותר את המונותאיזם של הפילוסופים היוונים. אם אברהם הוא אבי היוונים, הרי המונותאיזם אינו המצאה חדשה החוטאת בסטייה מן הדת המקובלת מפי הומרוס והסידורס, אלא חזרה אותנטית אל דרכו של אבי האומה.

הקטאיוס היה ראשון היוונים שאימצו את אברהם, אך לא האחרון שבהם. דמותו של אברהם נזכרת לעתים בספרות ה"פגאנית", ולא רק בהקשר פילוסופי או מונותאיסטי.⁴⁶ אף מצינו שקיסר רומאי אחד הפך את אברהם, עם כמה אנשי-שם נוספים, לאל מאלי רומי, ואף הקים במקדשו הפרטי פסל בדמות אברהם (מה שאינו עולה בקנה אחד עם דמות אברהם שובר הפסלים).⁴⁷ אימוץ זה משתלב היטב במגמת החיפוש הסינקרטיסטית שאפיינה את התקופה ההלניסטית. כפי שחכמי היוונים חיפשו בכל דתות המזרח מה שיתאים לרוחם, כך עשו גם ביהדות, ויסודות מדת זו נמזגו בדתות ההלניסטיות, ובמיוחד בארץ מצרים.

אמנם, ואין תמה בכך, בראש וראשונה שימשה היהדות את המגמות המונותאיסטיות שבדתות אלה. מגמה כזאת אפשר לזהות בבירור באורפיות (ה"דת" האורפית השפיעה מאוד גם על המחשבה המונותאיסטית של הפילוסופים הפרה-סוקרטיים),⁴⁸ ואכן בשלב ההלניסטי המצרי של "דת" זו אפשר לזהות יסודות יהודיים, כפי שהראיתי במקום

אחר.⁴⁹ דמיון ניכר למונותיאזים היהודי אפשר למצוא גם בפולחן האל סרפס, האלהות העיקרית של מצרים ההלניסטית. בפולחנו של אל זה נשמעה אף הסיסמה המזכירה כל־כך את קריאת שמע: "אחד הוא זאוס סרפס",⁵⁰ והוא אף זוהה עם יוסף בן יעקב.⁵¹

אף אלים אחרים נחשבו במצרים ההלניסטית כ"אחד", ביניהם האלה איזיס שהשם "אחת" הולם אותה, לפי אחת הכתובות, יותר משאר השמות הרבים בהם היא מכונה.⁵² אלים אחרים נחשבו לא רק ל"אחד" אלא גם להתגלמות האלהות העליונה והכוללת, ביניהם הליוס, דיוניסוס, הֶדֶס, ואף, להבדיל, אלהי ישראל, שנתקבל באותם הימים לתוך הפנתיאון המצרי (בדרך־כלל בשם Lao).⁵³

כאן המקום להזכיר גם את המהפכה המונותיאסטית קצרת־הימים של פרעה אח'נאתון, שביטל את הפוליתיאזים והנהיג במקומו את פולחן השמש. אינני סבור שיש ממש בדעה על השפעת אח'נאתון על משה המקראי; הדת המצטיירת מן ההימנונים המצריים אל השמש אינה דומה לדת משה כפי שהיא עולה מן הכתובים אלא רק לדימויה המאוחר. עם זאת דומה שהצדק עם החוקרים הסוברים שזכר אח'נאתון ומהפכתו נשארו חיים בקרב המצרים יותר מאלף שנה אחרי מלכותו, ודמותו התמזגה עם דמותו של משה רבנו כפי שתוארה בידי הסופרים המצרים ההלניסטים, כגון אֶפִּיוֹן, שאצלם היה משה כוהן מצרי מן העיר הליופוליס ("עיר החרס" = "בית שמש"), שהנהיג את פולחן השמש בירושלים.⁵⁴ דברי הקטאיוס לעיל, שהיהודים עובדים את גלגל הרקיע,⁵⁵ מושפעים אולי גם מזיהוי זה של אלהי היהודים והשמש.⁵⁶

היהדות ההלניסטית (המתיוונת) שנוצרה כבר בדור הראשון לכיבוש המוקדוני, הוא דורו של הקטאיוס, והתעצמה ושגשגה בדורות שאחריו, אימצה ברצון את דברי הקטאיוס וחבריו, שהפכו את היהודים למתקדמים שבין היוונים. היהודים המתיוונים אף האמינו בלב שלם בתיאור זה, מאחר שבנפשם הופנמו באמת יסודות התרבות והפילוסופיה היווניות, והתמזגו עם תרבותם המקורית.

מיוזג זה אחראי כנראה גם לדעה הנפוצה ביהדות ההלניסטית, שלפיה אברהם היה גם מייסד חכמת האסטרולוגיה,⁵⁷ שהרי קל לשער שהקטאיוס ייחס לאברהם גם את עבודת גלגל הרקיע, שהרי כך כזכור תיאר את הדת היהודית. תיאור זה של אמונת ישראל מתאים לפילוסופיה היוונית (כמה פילוסופים מזהים את הרקיע עם האל שלו ראוי לעבוד),⁵⁸ והוא משותף

להקטאיוס ולאחרים בין תלמידי אריסטו (ביניהם תאופראסטוס,⁵⁹ ואף, בתקופה מאוחרת יותר, הגיאוגרף סטראבו, שדבריו בעניין זה יובאו בהמשך),⁶⁰ ויכול היה להסתמך על התפיסה המקראית, שלפיה השמים הם מקום מושבו של האל.⁶¹

חיזוק רב לדעה, הרואה בהקטאיוס את המקור להשקפות אלה על אודות אברהם, נוכל להעלות מדברי יוסף בן מתתיהו. מיד אחרי הזכרת ספרו האמור של הקטאיוס על אברהם והמצרים, מביא יוסף ידיעות אחרות על קורות אברהם במצרים שאין להן מקור מקראי או אחר שהשתמר בידנו. כוונתי בעיקר לתיאור השיחות על הפילוסופיה הדתית שהתנהלו בין אברהם ובין הכהנים המצרים, ושלדעת יוסף היו הן המטרה העיקרית של אברהם בירידתו מצרימה, וכן לידיעות על החכמות שייסד אברהם במצרים, ובעיקר חכמת הכרת הכוכבים.⁶² (אולי נכון לצרף לכאן גם את הידיעה על התקוממות מדינית שפרצה במצרים בעקבות לקיחת שרה אל פרעה).⁶³ דברי יוסף נראים כקיצור ותמצות של מקור שהיה לפניו, ודומה שמקור זה הוא ספרו של הקטאיוס על אברהם והמצרים, שנזכר כאמור בשמו קודם לכן, והוא מתאים לכך לפי שמו ומגמתו כפי ששוחזרה לעיל (שחזור שישוּב ויתאשש לאור הדברים האלה).

עם זאת, מדברי יוסף עולה גם מקור אחר לייחוס המצאת האסטרולוגיה לאברהם, והוא ספרו של בירוסוס, המיתולוג הבבלי, המספר (לפי המובאה אצל יוסף) שמייסד האסטרולוגיה היה איש צדיק, בן הדור העשירי אחרי המבול. איש זה זוהה בידי חכמי ישראל (ככל הנראה כבר לפני כתיבת הדברים בידי יוסף) עם אברהם אבינו, שגם הוא מוצאו מבבל, והיה איש צדיק בן הדור העשירי אחרי המבול.⁶⁴

כאמור, תהליך הפיכתו של אברהם לפילוסוף התרחש בעיקר בארץ מצרים. במקום שבו עבר תהליך זה על אברהם (לפי המסופר), שם גם אירע תהליך שינוי הסיפור על אודותיו. בארץ זו פעל הקטאיוס, ושם היה המרכז המפותח ביותר של היהדות ההלניסטית, שהתייחסה בגאווה על כל התרבויות שנטלה בהן חלק – התרבות היהודית, היוונית והמצרית (היו בין יהודי מצרים מי שייחסו לאבותיהם, אברהם, יוסף ומשה, את ייסוד התרבות המצרית כולה, כולל המיתולוגיה הפוליתיאסטית).⁶⁵

בקרב היהדות המצרית צמח גם פילון האלכסנדרוני, מי שהביא לשיאה את התרבות היהודית ההלניסטית בכלל, ואת דמותו של אברהם בפרט. פילון המשיך ופיתח עוד את המודל של הקטאיוס, ואף אימץ את הקשר בין

אברהם לחכמת האסטרוולוגיה. אך פילון מדייק ומפרט, מעמיק ומעלה יותר את מעלת אברהם. לדעתו, כזכור, עבודת גרמי השמים היתה דתו של אברהם בהיותו באור כשדים, אך אחר-כך המשיך והתפתח לדרגות דתיות נעלות יותר: דת סוקרטס בחרן, והתמסרות שלמה לאל האחד בהיותו בארץ כנען.⁶⁶ תיאורי אברהם בספרות המדרש, כחוקר אלהות ולוחם באלילות,⁶⁷ בוודאי הושפעו בעקיפין מן התיאורים ההלניסטיים וממקורותיהם היווניים.⁶⁸ אך חכמי המדרש כבר אינם מודעים להשפעה זו, והם סבורים שתיאוריהם נגזרים במישרים מן המקראות. אליבא דאמת, דמות אברהם המצטיירת בספרות זו כבר התרחקה מרחק רב מדמות הפילוסוף היווני, ובעיקר בתיאור השלב האחרון שבו נגלה האל לאברהם. שלא כהלניזם, האל המתגלה בספרות המדרש חוזר ונושא אופי פרסונלי מובהק, כרגיל במיתוס המקראי והחזו"לי.⁶⁹ אצל פילון, כמובן, היוונות חזקה הרבה יותר, וכן המודעות לנוכחותה. לדעתו, אמנם רק השלב הראשון בהתפתחותו הרוחנית של אברהם, עד יציאתו מחרן, נושא אופי יווני, אבל דומני שגם בתיאור השלב השני מושפע פילון מן הפילוסופיה היוונית. הקשר בין אברהם לאלהות, המאפיין שלב זה, מתואר אצל פילון במונחים מיסטיים ושכליים, ולא מיתיים ופרסונליים.

גם ס"י מבחין בין שלבים אלה, אך כאן ההבחנה עזה יותר ומובהקת. הראשון הוא שלב אקטיבי, קונטמפלטיבי ו"יווני", והשלב השני מיתי-פרסונלי ו"יהודי". בשלב הראשון מתמזגת דמותו של אברהם עם דמותו של פילוסוף יווני מסוגו של פרמנידס, שהתקדשותו כמסתורי האמת והאחדות דומים להפליא, כפי שראינו לעיל,⁷⁰ להתקדשותו של אברהם, בדרך החקיקה ויצירה. השלב השני, לעומת זאת, חתום בחותמו של אל אישי ושל אהבה אבהית:

אז נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו, קראו אוהבו ושמו בנו וכרת לו ברית (ו, ד).

לסיום פרק זה אני מבקש להביא את פיתוחו היפה של אחד מגדולי חכמי ימי-הביניים, ר' יוסף ג'יקטיליה, המסביר את הקשר בין בקשת האחדות וחקירתה לבין אהבת האל ואברהם:

ולפי אלה העניינים נעיד בכל יום פעמים "ה' אחד" (דברים ו, ד) להיותו כולל כל מיני האחדות שבתכלית האפשרות [...] וכשתבין

חקירת אלה העניינים בסוד אחד אז תכנס למעלת אהבה ואז תהיה עובד מצד האהבה כאומרו סמוך ל"אחד" "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ה). ולכך נקרא אברהם אבינו עליו השלום נאהב, להיותו נכנס לחקירת אחד מהו, וכשנתאמת לו סוד ייחודו יתברך ונאמר בו "ויקרא שם בשם ה'" [בראשית כא, לג] אזי נקרא אהוב, וסוד אחד הוא סוד אהבה.⁷¹ ולפיכך יש לך להתבונן מה שנמצא נערך בברכות של קריאת שמע "הבוחר בעמו ישראל באהבה", ויש לך להבין סוד אהבה שהבחירה תלויה בו [...] כי כל מי שנאמר בו "אחד" נאמר בו "אהבה", בדרך זה שאני מכאר. בו יתברך כתוב "ה' אלהינו ה' אחד" ונאמר סמוך לו "ואהבת את ה' אלהיך", באברהם כתיב [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם" ונאמר בו על צד הייחוד "זרע אברהם אוהבי" [ישעיהו מא, ח]. בישראל כתיב [שמואל ב ז, כג] "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ" ונאמר בהם [מלאכי א, ב] "אהבתי אתכם אמר ה'". הרי לך מבואר עניין גדול ונכבד בהיות האדם נכנס לאהבה השלימה מצד החקירה בייחודו יתברך.⁷²

לא היה מי שהבין בו אלא אברהם, אם לא נביא בחשבון את האל עצמו, שגם הוא מתואר כמי שברא את עולמו לפי עקרונות הספר. מכאן נוכל להסיק שהאל הוא המחבר, או אף שס"י היה מצוי בידו כמין ספר הדרכה לשם הבריאה (גם כך מסתבר שהיה זה האל שחיברו קודם לכן).

ערפול זה מזכיר שאלה דומה בנוגע לספר התורה, המיוחסת למשה רבנו במסורת עתיקה וממושכת,⁸ אף שהוא מתואר בה בגוף שלישי, ואף שמיתתו מסופרת בה. מסורת זו מתחרה באמונה, שאין זו אלא תורת האל. חז"ל, שעומדים בתוקף על אמונה זו,⁹ מקשרים בין שתי הדעות בקביעה שהאל הכתיב את התורה למשה, ואפילו את הפסוקים המדברים על מיתתו, שאותם כתב משה "בדמע".¹⁰ לאלה יש להוסיף את הסברה, שלפיה אף האל נועץ בתורה בשעה שביקש לברוא את העולם.¹¹

אנלוגיות כאלה, בין חיבור התורה לחיבור ס"י, ובין עיסוקו של אברהם ושל האל בס"י, נמצאות אכן מפורשות בקטע קדום, שהיה מצורף לס"י ב"נוסחאות ראשונים" (על כך מעיד פרשן חשוב של ס"י, איש המאה המאה השתים-עשרה).¹² קטע זה שימש ודאי הקדמה או סיום לס"י, אך לא התיימר להיות חלק מן הספר עצמו, שהרי הוא מספר עליו בגוף שלישי, ומכאן המודעות שהוא מפגין בשאלת מחברו של ס"י, בניגוד לערפול האמור המאפיין את הספר גופו (וכן את התורה). וזה לשונו של הקטע:

וכשנולד אברהם אבינו אמרו מלאכי השרת לפני הבר"ה: "רבונו של עולם, אוהב יש לך בעולם ותכסה ממנו כלום?" מיד אמר הקב"ה: "המכסה אני מאברהם [בראשית יח, יז]?" ונמלך בתורה ואמר לה: "בתי בואי ונשיאך לאברהם אוהבי". אמרה לפניו: "לאו. עד שיבוא ענו וישא ענוה" [כלומר: עד שיבוא משה ויקבל את התורה]. מיד נמלך הקב"ה בספר יצירה, ואמר: "כן", ומסרו לאברהם, והיה יושב יחיד ומעיין בו, ולא היה יכול להבין בו כלום, עד שיצתה בת קול ואמרה לו: "כלום אתה מבקש להשוות את עצמך אלי? אני אחד ובראתי ספר יצירה, וחקרתי ועשיתי כל מה שכתוב בו, ואתה לא תוכל להבין בו יחיד. קרב לעצמך חבר, והביטו בו שניכם ותבינו בו." מיד הלך אברהם לשם רבו, וישב עמו שלוש שנים, והביטוהו, וידעו לצור את העולם.¹³

מחברו של קטע זה איננו סבור כרס"ג שס"י נתחבר אחרי אברהם אבינו, אלא דווקא לפניו, בידי הקב"ה בעצמו, ש"ברא" את ס"י ואחר-כך נתנו

פרק 14 : אברהם והאל כיוצרי ספר יצירה

לפי מסורות עתיקות אברהם איננו רק גיבורו של ס"י אלא גם מחבר הספר. כך נמצא בכתבי היד הראשונים,¹ וכך מקובל גם בפי חכמי ימי הביניים, לרבות אולי הגדול מכולם, ר' משה בן מימון. כי דומה שלס"י כיוון הרמב"ם בהזכירו ספרים שחיבר אברהם אבינו בנושא אחדות האל ואלהותו,² גם אם הספר אינו נזכר במפורש בכתביו (אין ספק בלבי שהרמב"ם הכיר את ס"י,³ ודומה שאף הושפע ממנו והשתמש בלשונו).⁴ עדות מפורשת יותר נמצאת אצל רב סעדיה גאון, הקובע בסוף הקדמת פירושו לס"י, שאברהם אבינו הוא המחבר. אמנם מיד אחר-כך חוזר בו הגאון ומסייג את קביעתו. וכך הוא אומר (בתרגום קאפח):

הקדמונים מסרו כי ספר זה אברהם אבינו חיברו, כפי שמפורש בסופו: "וכשהבין אברהם נגלה עליו הקב"ה." ואינם אומרים שהוא קבע מלות הספר הזה כפי הסדר הזה, אלא אומרים שהוא הוציא העניינים הללו בשכלו.⁵

הסתייגותו של רס"ג מתאימה לכאורה לעדות ס"י עצמו, שאינו מזכיר את אברהם כמחבר, אלא רק בגוף שלישי, בסוף הספר, כמי שביצע על דעת עצמו את פעולות היצירה והחקירה המומלצות לפני הקורא בפרק הראשון. אין אפוא דבר בספר הסותר את דעת רס"ג שקובע את זמן חיבורו לימי המשנה,⁶ על סמך העקרונות העיוניים שהועברו במסורת עתיקה. ומצאנו אכן גם מפרש קדמון שאינו מייחס את הספר לאברהם אלא ל"חכם" – בערבית "אלחכים" – ואולי הכוונה למלך שלמה.⁷

אך המסורת על אברהם כמחבר הספר חזקה הרבה יותר ואין להתעלם ממנה. גם הניסוח הראשון אצל סעדיה ("אברהם אבינו חיברו") מורה בבירור שזו הידיעה שהיתה לפניו, והוא רק מוציאה מפשרה על דעת עצמו, ובחוסר ביטחון שחייב אותו להביאה כלשונה.

גם עמדת הספר עצמו פשוטה פחות ממה שנראה במבט ראשון, ולמרות דברינו הקודמים, אף ההשערה שאברהם נחשב בו למחבר נטועה בתוכו. הרי לא יכול לחבר את הספר אלא מי שמבין את הכתוב בו, ולפי סוף הספר

לאברהם (מבחינה מסוימת מתואר הספר אף כבלתי-תלוי במחבר האלהי, כי זה "חקר ועשה כל מה שכתוב בו"). אבל האנלוגיה המפורשת לתורה (וההתחזרות בין שני הספרים) מאפשרת אף את ייחוס הספר לאברהם, כפי שהתורה, שגם היא קדמה לעולם, מיוחסת למשה. כפי שהתורה היא תורה האל וגם תורת משה, כך ס"י הוא ספרם המשותף של האל ואברהם.

אנלוגיה בין ספר התורה לבין ס"י עולה גם מרות ס"י עצמו. ניכר בס"י שהוא מחקה את התורה. אף שם הספר, "ספר יצירה", הוא שם אלטרנטיבי ל"ספר בראשית", ומשמעותו כמשמעותו של השם היווני של ספר בראשית: *Genesis*. שם יווני זה נחשב עתיק ומקורי כבר בימי פילון האלכסנדרוני, שייחסו כזכור למשה רבנו,¹⁴ וכדוגמתו נמצא גם בערבית.¹⁵ אין קושי אפוא להניח שגם בעברית היה נוהג השם "ספר יצירה" כשם חלופי לשם "ספר בראשית". שהרי מצאנו שמות חלופיים כאלה, המקבילים לשמות היווניים של תרגום השבעים, גם לספרים ויקרא, במדבר ודברים (תורת כוהנים = *Levitikon*,¹⁶ חומש הפקודים = *Arithmoi*,¹⁷ ומשנה תורה = *Deuteronomion*).¹⁸ ואף השם "בראשית" עצמו, הלקוח כמובן מן המילה הראשונה של הספר, קיבל גם הוא את המשמעות "יצירת העולם", כפי שאפשר ללמוד מן הצירוף "מעשה בראשית" והדומים לו ("ימי בראשית"), השכיחים בלשון חז"ל.

חיקוי זה בולט בעיקר בתחילתו של ס"י, המנוסחת כפרפראזה על ראשיתו של ספר בראשית. "בשלושים ושנים נתיבות פליאות חכמה חקק יה" נכתב בוודאי בהשפעת "בראשית ברא אלהים", ובעיקר עם נזכור שמילת "בראשית" הובנה בתרגומים ובמדרשים כמו "בחכמה",¹⁹ ושהנוצרים מצאו כאן את רעיון הלוגוס.²⁰ ודומה שהקבלה זו נמשכת גם לפסוק השני, שבמקביל לו גם ס"י מעמיק בסודות ה"תוהו ובוהו".²¹ מפרשי ימי הביניים אף מצאו ב"לב הנתיבות" רמז לכל התורה שפותחת באות ב"ת ומסיימת באות למ"ד.²² ובוודאי לא מקרי הוא הדמיון בין משפט הפתיחה הנזכר של ס"י לבין משפט הפתיחה של ברייתא דשלושים ושנים מידות: "בשלושים ושנים מידות התורה נדרשת בהן".²³

אך עיקר ההקבלה לא תימצא בפרטי התוכן אלא בצורה; בסוגה הספרותית המתאפיינת בנעימת הסמכות. כמו התורה כך גם ס"י רואה עצמו כמקור מיתי, שאינו נזקק לסמך לדבריו, ואינו מפרש מקור אחר.²⁴ המקומות המעטים שבהם מסתמך הספר במפורש על פסוקים ומביאים בלשון "שנאמר", מתפרשים בקלות כשינויים מאוחרים, בידי סופרים

ועורכים שהיו רגילים לסגנון המדרש. ואכן גם במקומות אלה נמצאים חילופי נוסח שאינם גורסים "שנאמר", ואותם יש לראות כמקוריים.²⁵ הקטע שצוטט אינו מסתפק בהקבלת אברהם למשה רבנו, הוא מוצא אף הקבלה בינו לבין האל. שניהם עסקו בס"י וחקרוהו, וממנו למדו "לצור את העולם", ושניהם יישמו מידע זה הלכה למעשה "ועשו כל מה שכתוב בו". גם תיאור זה מוצא אישור בדברי ס"י עצמו. בראשית הספר מתואר האל הבורא כמי שברא את עולמו בדרך של חקיקה ובאמצעות צירופי אותיות, ובסוף הספר מדובר גם על אברהם ש"הביט וראה וחקר וחקק וצרף וחצב וחשב וצר ועלתה בידו".

אם האל ואברהם בוראים שניהם לפי ס"י, אולי שניהם שותפים גם ליצירת הספר? הקטע המצוטט אינו מספר זאת. אדרבא, האל קובע כאן במפורש שהוא לבדו, ולא אברהם, הוא מחבר הספר: "כלום אתה מבקש להשוות את עצמך אלי? אני אחד ובראתי ספר יצירה." אבל מנעימת הדברים המלאה קנאה וטרוניה אפשר אולי ללמוד גם משהו מן ההפך. האל חושש מתחרות ומגניבה ספרותית. ואולי הוא מבקש בעיקר לשמור על מעמדו כבורא יחיד של ס"י, הספר שעיקר עניינו הוא כזכור הייחוד. אך כפי שהוא מסכים לכך שבשיתוף חבר יעסוק אברהם בס"י וילמד ממנו לברוא את העולם, כך מסכים הוא שצוות כזה יעסוק גם בחיבורו של ס"י; חיבור שני וארצי, לאחר שכבר התחבר פעם בשמים בידי האל לפני בריאת העולם. והרי בדומה לכך מצינו בדברי חז"ל שקנאת האל על יחידותו של האדם, היא שגרמה לבריאתה של חוה, היצור השני שיתלווה לאדם ויברא מעתה יחד עמו.²⁶ עניין עקרוני ביותר שעולה כאן הוא האנלוגיה בין בריאת העולם לבין חיבור ס"י. התעמקות בהשוואה זו, שכראשית העיון היא מפתיעה ביותר, תעלה את ההשקפה היהודית היסודית והעמוקה, שמגיעה לשיא ביטוייה בס"י, ולפיה כל יצירת האל היא מעין יצירה ספרותית. כדרך שברא האל את התורה ואת ס"י (לפי הקטע המצוטט), כך ברא הוא גם את העולם, שדרך בריאתו המתוארת בספרים אלה היא לשונית בעיקרה. לפי ראשית התורה נברא העולם בדיבור אלהי: "ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור" (בראשית א, ג). ס"י, שהוא כזכור פרפראזה על ראשית התורה, מוסיף ומעמיק בעניין זה, והופך את הצד הלשוני של הבריאה לעניין יותר טכני, בהדגישו את בחינותיו הספרותיות והפונטיות.

כזכור, לפי התחלת ס"י נברא העולם "בשלושה ספרים". יהא אשר יהא פירושם המדויק של ספרים אלה,²⁷ מכל מקום הם ספרים, וכל הברואים

באמצעותם מיוצגים על-ידי אותיות האל"ף-ב"ת, שהן בעלות מהות פונטית, "חקוקות בקול חצובות ברוח קבועות בפה בחמישה מקומות" (ב, ג). מהותו זו של העולם מאפשרת לס"י לכנותו באותו משפט גם בכינוי "יצור" וגם בכינוי "דיבור", ולראות בו "שם": "נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד" (ב, ד).

ההבנה שרכש אברהם בדרך בריאת העולם הקנתה לו גם את כושרו הלשוני של האל. כך אפשר ללמוד מהמשך התיאור בס"י, שלפיו אחרי שאברהם "הביט וראה וחקר והבין וחקק וצרף וחצב וחשב ועלתה בידו", הקב"ה גם "קשר עשרים ושתיים אותיות בלשונו", וגילה לו את סודן, ואז גם הקנה לו, או לאותיות שבפיו, את סגולות היסודות הטבעיים וגרמי השמים.²⁸ מכאן אפשר להסיק שגם יכולת הבריאה האלהית הוענקה לאברהם. וכך אמנם מסיק במפורש בעל הקטע הנלווה לספר שצוטט לעיל, המסיים במילים "וידעו לצור את העולם".

דומה שאפשר לקבל את דעתם של כמה חוקרים,²⁹ ולהסמיק זאת לדברי חז"ל המדברים על אברהם כעל שותף בבריאת העולם, כגון המדרש המזכיר את דברי השבח שמעניק הקב"ה לאברהם על שלימד את הבריות להזכיר את שם האל: "מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בבריית העולם",³⁰ או למדרש המדבר על כך שהשמים והארץ נבראו "באברהם" (בשינוי לשון הפסוק הגורס "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם").³¹ עם זאת אינני מציע להתייחס לדברים אלה בדקדקנות מופרזת. המדרש איננו מדבר על כך שהעולם נברא בפועל על-ידי אברהם, כפי שנברא על-ידי ישו בדמותו כלוגוס (דבר האל) לפי תחילת האוונגליון של יוחנן. המדרש הראשון מסתפק בלשון "מעלה אני עליך כאילו", והשני איננו מדבר על אברהם כבורא בפועל, אלא על כך שהעולם נברא בזכותו ובשבילו, שהופעתו אחרי עשרים דורות היתה הסיבה התכליתית שבגללה ברא הקב"ה את עולמו.³² עם זאת דומה שההשקפה על אברהם כמין לוגוס קיימת לפחות באחד משלבי ההתפתחות של טקסט ס"י, שכן ב"נוסח הארוך" של הספר, בפסיקה האחרונה המדברת על אברהם, נוסף עוד משפט, המכנה את אברהם כתואר "כבוד ה'" ומייחס לו פרה-אקזיסטנציה:

וקרא עליו כבוד ה' דכתיב [ירמיהו א, ה] "בטרם אצורך בבטן ידעתיך".

המדרש הנזכר מוסיף שם עוד דרשה על "בהבראם": לא רק "באברהם" אלא גם "בהא בראם" (אולי יש קשר בין דרשה זו לבין המסורה, המייחדת את האות ה"א במילה "בהבראם", בהיותה "זוטרת", כלומר נכתבת קטנה יותר משאר האותיות). מדרש זה אינו מקשר אמנם בין שתי הדרשות, אבל אולי היה פעם קישור כזה, שלפיו נבראו שמים וארץ לשם האות ה"א של אברהם [גם אם מצינו במקומות אחרים שכלא קשר לאברהם העולם הזה נברא בה"א].³³ שהרי לפי המסופר במקרא (בראשית יז), אברהם לא היה שלם ("תמים") עד שהוסיף האל את האות ה"א לשמו. גם העמדה כזאת לא תשנה את הבנתנו, האמורה במדרש: אברהם והאות שהוספה לשמו, הנחשבת לאות שבה נברא העולם, תכלית העולם הם ולא אמצעי לבריאה. וכך הוא גם בס"י, כפי שנראה מיד אחרי שנעיין גם ביסוד השני הקשור לכך, הוא ברית המילה.

כבר לפי המסופר במקרא, שלמותו של אברהם התבטאה לא רק בהוספת האות אלא גם בברית המילה, שעליה נצטווה באותו מעמד (בראשית יז א-טו). ברית זאת מיוחדת היא לאברהם (ולזרעו), שהיה הראשון שנצטווה על כך, ולפיכך היא מכונה "בריתו של אברהם אבינו". האות ה"א שנוספה לשם אברהם (שבה נבראו לפי המדרש שמים וארץ) וברית המילה (גם היא מכונה בשם "אות")³⁴ קשורים יחד בקשר אמיץ. קשר זה משלים היטב את הבנת דמותו של אברהם בס"י, ושל היוצר השלם שבדמותו.

קשר זה מודגש מאוד בס"י, הכורך כזכור יחד "מילת הלשון" ו"מילת מעור". הספר אף מספר איך גמל הקב"ה לאברהם בשתי בריתות אלה: בין רגליו כרת את ברית המילה, ובין ידיו קשר עשרים ושתיים אותיות שבהן נבראו שמים וארץ. אלה שתי הבריתות המייצגות בפרק הראשון של הספר, כפי שראינו, את השלמות הנפשית והשכלית, ומאפשרות את היצירה הנכונה.³⁵ שתי הבריתות קשורות יחד גם מבחינה אחרת: שתיהן מייחדות את עמו של אברהם, המיוחד ומצוין בברית המילה החתומה בבשרו ובמילה העברית שעל לשונו.

(דרך אגב, דומה בעיני שכאן מקורה של המילה הערבית "מִלָּה", שפירושה עם בעל דת או עדה דתית או קהל עמים המחזיקים באותה השקפה בתחום הדת, כגון בצירוף "דת [מלת] האסלאם" או "עדת [מלת] מייחדי האל". מילה זו, שמשמשת במשמעות דומה בקוראן ובימי הביניים [גם אצל פילוסוף מוסלמי כאל-פראבי וגם אצל יהודי כרמב"ם], נגזרה לדעתי מבריתותיו אלה של אברהם, שקבעו את אמונתו ודעותיו שלו ושל צאצאיו

בגוף וברוח. ראיה לדבר שברוב המקומות, שבהם מופיעה בקוראן המילה "מלה", היא מופיעה דווקא בצירוף "מלה אברהם", כלומר "מלת אברהם", ונראה שרק בצירוף זה היא משמשת כמונח קבוע.³⁶

מעצם מיקומו של סיפור השתלמות אברהם בשתי הבריות בסוף ס"י אפשר להסיק שהשתלמות זו היא השלמת בריאת העולם ותכליתה, שהרי סיפורו של הספר הוא סיפור הבריאה. דברים אלה מקבילים לדעת חז"ל, שכפי שראינו, רואים באברהם, ואולי גם באות ה"א שבשמו, את תכלית בריאת שמים וארץ, ועתה נראה שגם ברית המילה היא לדעתם תכלית שכזו, כאומרים:

גדולה מילה, שאין לך מי שנתעסק במצוות כאברהם אבינו, ולא נקרא "תמים" אלא על שם מילה, שנאמר [בראשית יז, א] "התהלך לפני והיה תמים", וכתיב [שם, ב] "ואתנה בריתי ביני ובינך" [...] גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיהו לג, כה] "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" (גדרים לא ע"ב).

וכן:

אמר לו הקב"ה לאברהם: כשבראתי עולמי הייתי מגלגל בכי דורות בשבילך עד שתבוא ותטול את המילה, עכשיו אם אין אתה נוטל את המילה "אני אל שדי" [שם, א] אני אומר לעולם "די, עד כאן" ואני מחזירו לתוהו ובוהו (תנחומא, לך לך, יט).

אברהם אולי לא השתתף בפועל בבריאה, אבל הבריאה לא נשלמה אלא משכא אברהם וכת את בריתו עם האל. לדעת חז"ל, ברית המילה היא השלב האחרון של בריאת האדם, שבשונה מן השלבים הקודמים ניתן בידי האדם עצמו.³⁷ וכשקיבל אברהם את ברית המילה, נשלם האדם. אך בשלמות האדם הושגה שלמות הקוסמוס כולו ואף שלמות האל, כפי שהסיקו המקובלים ממסורת חז"ל. לפי ספר הבהיר, העומד באמצע בין מדרשי חז"ל לספרי המקובלים, באברהם "נשלם הבנין", ורק אתו נשלם "צלם אלהים".³⁸

צלם אלהים בוודאי לא כולל סתם רמ"ח איברים (השם "אברהם", משנשתלם באות ה"א, עולה כך בגימטריה, וכן גם "ואברכך" שנאמר לו

כבראשית יב, כ, וכן עולות כך בגימטריה גם המילים "בצלם אלהים" שבבראשית א, כז),³⁹ שהרי אלה היו לאברהם מן הסתם גם לפני שנכתרו עמו ברית הלשון וברית המעור. לשם שלמות צלם אלהים היה צורך גם בשתי בריתות אלה, המצויות באמצע כמו שאר התארים האלהיים;⁴⁰ בהם תלוי כוח היצירה האלהי שעתה הוענק לאברהם.

כוח יצירה זה פירושו בראש וראשונה כוח ההולדה שניתן אז לאברהם העקר.⁴¹ יסוד הדבר מצוי כבר במקראות, כמו שנאמר:

אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך (בראשית יז, ד-ה).

הכינוי "אב המון גוים" נזכר בכל אחד משני פסוקים אלה, ובכל אחד מהם הוא קשור לברית אחרת שכורת האל עם אברהם. שתי בריתות אלה, הקשורות לכח ההולדה (כמפורש בכינוי "אב המון גוים"), הן, לדעתי, היסוד המקראי ל"ברית המעור" ו"ברית הלשון" של ס"י. הברית הנזכרת בפסוק הראשון היא בוודאי ברית המילה, כפי שמבואר בהמשך (שם, ט-טו), וזיקתה לתחום ההולדה ברור מעצמו. הפסוק השני מדבר על כוח ההולדה הכרוך בשינוי שמו של אברהם על-ידי הוספת האות ה"א, ועליו כנראה בנה ס"י את רעיון "ברית הלשון".

אך "ברית הלשון" כשלעצמה איננה נזכרת בתורה. הסיפור המקראי על הוספת האות ה"א לשמו של אברהם צריך היה להיטען במשמעויות רבות כדי ליצור את "ברית הלשון" של ס"י, והחוקרים אינם תמימי דעים בנוגע למשמעותה.⁴² גם אם נמצא במקרא את כושר ההולדה הטמון באות זו (ועדיין אין אנו בטוחים שזה פשט הכתוב), עדיין אין כאן כושר בריאה. זה נוסף בס"י, אולי מתוך מודעות לרעיון המדרשי שלעיל, שבאות ה"א נבראו שמים וארץ, אף שייתכן שרעיון הבריאה בה"א לא נולד אלא מתוך עניין אברהם.

אך "ברית הלשון" של ס"י אינה מצטמצמת לאות ה"א בלבד. אדרבא, אות זו אינה נזכרת כאן במיוחד. בלשונו של אברהם נקשרו כל כ"ב אותיות האלף-בית. מאורע זה, המובא בסיכומו של ס"י שרובו מוקדש לתיאור בריאת העולם באותן כ"ב אותיות, מרחיב מאוד את כושר היצירה של אברהם, ומזהה אותו עם הכושר הלשוני בכלל, שניתן לו באותה שעה, ולכן ראוי הוא לכינוי "ברית הלשון". כושר דומה, בלי הכינוי "ברית הלשון", נזכר גם בתלמוד, ולפי המסופר שם ניתן הוא לבצלאל, ש"יודע

היה לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, וכך יצר את המשכן.⁴³ אפשר להצביע אף על מקבילות נוספות ל"ברית הלשון", אף שהמונח אינו נמצא אלא בס"י. גם פילון האלכסנדרוני מפרש את השם המלא "אברהם", לאחר תוספת האות ה"א, כמצביע על כושר לשוני מסוים. בעיניו "אברהם" פירושו "אב נבחר של קול".⁴⁴ פילון אינו קושר זאת ללשון מסוימת, אלא לתכונת הלשון האנושית בכלל, כאשר היא נתונה ליוצר אלהי כאברהם, וכך לדעתי יש להבין גם את עיקר דעתו של ס"י (על כך עוד נרחיב בהמשך).⁴⁵ ס"י, המדבר על כ"ב האותיות שנקשרו ללשונו של אברהם, בוודאי סבר שלא דיבר אברהם אלא בלשון הקודש, ויש להניח שגם פילון היה מודה בכך. אך ספק אם "ברית הלשון" של ס"י מכוונת כנגד לשונות זרות, ומכילה את מוטיב חזרתו של אברהם ללשון העברית אחרי שדיבר בשפות לעז.

מוטיב זה נמצא אמנם במקורות אחרים, המדגישים את הזיקה המיוחדת שבין אברהם לבין השפה העברית (אולי בשל הכינוי "אברהם העברי" – בראשית יד, ג). כבר בימי בית שני, בהשלמה מדרשית של סיפור אברהם המצויה בספר היובלים (יב, כה-כו), הילכה הסברה שאברהם היה הראשון שחזר להגות בלשון העברית, שהיתה אמנם השפה העולמית המקורית, אך נכחדה מפי בני האדם בדור הפלגה.⁴⁶ ספר היובלים מספר שם אף על ספרים כתובים עברית, שהם ספרי אבותיו של אברהם שניתנו לו באותו זמן, ומאז החל להגות בהם בשקידה. אפשר אולי לקשר מסורות זו עם דברי קטע ההשלמה לס"י שלעיל, שלפיו ס"י עצמו ניתן לאברהם להגות בו. מאחר ששפתו של אברהם היתה עברית, בשפה זו יכול היה לשוב ולחבר את ס"י, כפי שעשה לפניו הקב"ה, שכידוע בלשון זו גם ברא את העולם.

הדגשה כזאת על עבריותו של אברהם מצינו גם כמדרש מראשית ימי הביניים – פרקי דר' אליעזר (פרק כו) – המספר שאברהם, אף-על-פי ששלוש-עשרה שנים ראשונות של חייו שהה מתחת לארץ, כשיצא משם היה "מדבר בלשון הקודש". וספר הזוהר שב ומקשר זאת עם ברית המילה: עד שלא נימול אברהם נגלה אליו האל בארמית ("במחזה" – [בראשית טו, א] – שהיא לדעת הזוהר מקבילתה הארמית של "במראה"),⁴⁷ ורק בעת המילה נפטר משפה זו (לפי הפסוק המקביל [בראשית יז, ג], שבו חסרה המילה "במחזה").⁴⁸ ברית הלשון הוענקה לאברהם, לפי ס"י, מרוב אהבה. האל חרג ממסגרתו המופשטים כדי להתחבר עם אוהבו, שבעינו הפך להיות קרוב אליו ברוח.

קרבתו של האל לאברהם מצוירת כאן בציורים מיתיים מופלגים, ובמסגרת זו מתוארת גם הענקת "ברית הלשון" כמתנה המקרבת עוד יותר בין שני רעים אהובים אלה. כדאי להיזכר שוב בקטע מקסים זה:

וכיון שבא אברהם אבינו, והביט [...] אז נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו, קראו אוהבו ושמו בנו וכת לו ברית ולזרעו לעולם, והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, וכת לו ברית בתוך עשר אצבעות רגליו, והוא בשר מילה. כת לו ברית בתוך עשר אצבעות ידיו, והוא לשון. קשר עשרים ושתיים אותיות בלשונו, וגילה לו את יסודן (ו, ד).

קשר אינטימי כזה בין האל לאברהם בנוי אכן על פשט המקראות. הקטע מפתח את התיאור המקראי של הברית שכרת האל עם אברהם ועם זרעו, מצטט (שלא כמפורש) את הפסוק "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו), ואף עושה שימוש בכינוי "אברהם אוהבי" שמקורו בישעיהו מא, ח. אך ס"י מוסיף והולך כאן ככרת דרך מעבר לכתוב. הוא אינו נוהג באיפוק המאפיין את המקרא בתיאור קשרי האל והאדם.⁴⁹ ככל הנראה חשוב לס"י להדגיש ש"ברית הלשון" – הענקת האותיות שבהן נבראו שמים וארץ – כרוכה באהבה מיוחדת מצד האל.

הקבלה מובהקת לכך מצויה בספרות ההיכלות. שם מתואר איך מעניק האל לאהובו את האותיות שבהן נבראו שמים וארץ, וגם שם מלווה הענקת זו בתיאורי אהבה מפליגים, הרכה מעבר למפורש במקרא. האהוב המדובר כאן אמנם אינו אברהם אלא המלאך מטטרון, שכידוע מזוהה בספרות זו עם חנוך בן ירד, שנתעלה לדרגת מלאך. תיאור זה שונה מאוד מן האיפוק שבמקרא, שבכל הנוגע לאהבת האל לחנוך די לו ברמז: "ויתהלך חנוך את האלהים ואינו כי לקח אותו אלהים" (בראשית ה, כד). תיאור חסכני זה אפשר גם לחז"ל שלא להפליג באהבת חנוך,⁵⁰ אך לא כן בספרות האפוקליפטית ובספרות ההיכלות, כפי שאפשר ללמוד גם מן הקטע שלפנינו:

אמר ר' ישמעאל: אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים הדר מרום כל: מתוך אהבה רבה וחמלה גדולה שאהבני וחבבני הב"ה יותר מכל בני מרומים, כתב באצבעו בעט שלהבת על כתר שבראשי אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות, אותיות שנבראו

בהן כוכבים ומזלות, ברקים רוחות ורעמים, קולות שלג וברד סופה וסערה, אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם. וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים,⁵¹ פעם בפעם כמראה לפידים, פעם בפעם כמראה להבת אש, פעם בפעם כמראה צאת השמש ולבנה וכוכבים.⁵²

אם הכוח היצירתי שמקבל האדם מן הקב"ה מגולם באותיות, קל לשער שליצירתו יהיה אופי ספרותי. היצירה הספרותית נעלית על החומרית, ודומה שגם יצירת האל נחשבת בעיקרה לכזאת, כפי שראינו ונוסיף ונראה בס"י ובמקבילות.⁵³ עיקר הסגולה האנושית והאלהית אינה בחומר אלא ברוח, בכוח הלשוני והשכלי, בדיבור ובמחשבה, שמקורם באותיות ובמספרים – הם שלושים ושניים נתיבות החכמה.

התעמקותו של אברהם ביצירת העולם יכלה, אם כן, להכשירו לא רק לבריאת עגל אלא גם לחיבור יצירה ספרותית עזה ויפה בס"י. ואולי מפעל זה הוא הרמז בספר בלשון "ועלתה בידו" (אמנם, אם נדקדק בסדר הדברים, קשירת האותיות כפי אברהם אירעה לאחר ש"עלתה בידו"). בגוף ס"י אין מפורש הנושא של "עלתה בידו", אך כזכור ר' יוסף אשכנזי מוסיף כאן בפירושו את המילה "הבריאה", וכיוצא בו רב סעדיה גאון המוסיף כאן, כפירוש לביטוי זה, את המילה הערבית "אלצנאעה", שפירושה "היצירה".⁵⁴ שני מפרשים אלה, שהתנגדו לפירוש המאגי של ס"י ואינם רומזים כאן על בריאת גולם, התכוונו אולי ליצירה ספרותית, כפרט מאחר שמשמעות כזאת אכן נודעת למילה הערבית "צנאעה".⁵⁵

עם זאת אין גם להפריז בחדות ההבחנה בין יצירה לשונית ליצירה חומרית. החומר והלשון קשורים יחד בס"י, כפי שראינו.⁵⁶ ואכן בעשרים ושתיים האותיות שנקשרו אז בפיו של אברהם נקשרו שלושת היסודות החומריים, כאומרו: "מִשְׁכּוֹ (או מִשְׁכָּן) כמים דלקן כאש רעשו ברוח". מסתבר שגם היסודות החומריים מסוגלים להשפיע ולעורר את ההשראה היצירתית,⁵⁷ כפרט מאחר שסגולותיהן הפונטיות של שלוש ה"אמות" שבין האותיות הן כסגולות שלושת היסודות: "שלוש אמות אמ"ש. מם דוממת⁵⁸ ושין שורקת, אלף חק מכריע בינתיים" (ו, א).⁵⁹

פרק 15: אברהם והאל בוראים בלשון בכתבי פילון

נוכל להעמיק את הבנתנו במשמעות השותפות ביצירה בין האל ואברהם בס"י באמצעות עיון במקבילה אצל פילון האלכסנדרוני, הקרוב מבחינות רבות לרוחו של ס"י:

לכן, בהשלימו את ביעור הרע, הוא [הצדיק] מתמלא שמחה, כמו שרה. שהרי היא אומרת [בראשית כא, ו]: "צחוק עשה לי ה'",¹ ומוסיפה: "כל השומע יצחק לי" [מילולית: ישמח עמי].² כי האל הוא בורא [demiourgos] של צחוק יאה ושל שמחה. כך שאין לתפוס את יצחק כתוצר של יציר שנברא [או "של בריאה", או "של לידה", [geneseos] אלא כמלאכתו של הבלתי-נוצר [או "הבלתי נולד", [poietes] [agenetou]. שהרי "יצחק" פירושו "צחוק", והאל הוא יוצר [של צחוק, לפי עדותה של שרה, עדות שאין בה שקר, ואפשר לומר בכל היושר שהוא [האל] אביו. אך הוא נתן לחכם, לאברהם, חלק בתואר ששייך לו, הכרית ממנו צער [כנראה פירוש אלגורי על כריתת העורלה בברית המילה]³ והעניק לו את הצחוק [מילולית: את השמחה], צאצא של חכמה.⁴

אמנם במבט ראשון מתבלטים בקטע זה לא היסודות הדומים למדרש ולס"י אלא דווקא היסודות הזרים והמוזרים. הקטע הוא יווני לא רק בלשונו אלא גם ברוחו. לפי דרכו האלגורית של פילון מייצגים גיבורי המקרא (אברהם ויצחק) מידות מופשטות הפועלות בעולם (חכמה ושמחה), ואלה חוזרות ומואנשות כמעט כמו בסיפורי המיתולוגיה העתיקים או בגנוזיס.

גם רעיון אבהותם המשותפת של אל ואדם נראה יותר יווני מאשר יהודי. זו שותפות מיתית מובהקת, כפי שמבהיר פילון במקום אחר, בהדגישו שדווקא האל היה אביו הביולוגי של יצחק, ואברהם השתתף בהולדה באופן רוחני בלבד.⁵ ואכן יש לכך מקבילות לא מעטות במיתולוגיה היוונית, כגון בסיפור לידת הרקולס שזאוס בא אל אמו בדמות אביו (הקבלה אחרת המתבקשת כאן, גם אם פילון לא הכירה, היא סיפור לידתו

של ישו הנוצרי). יתר-על-כן, לשותפות זו, שדוגמתה מוצא פילון גם בלידת אישים אחרים מאבות האומה,⁶ אין יסוד של ממש בכתובים לפי פשט הנוסח העברי.

ובכל זאת לפנינו הקבלה של ממש. כמו בס"י ובמדרש גם כאן מתוארת שותפותם של האל ואברהם במעשה הבריאה. אצל פילון נודעת לכריאה זו משמעות משולשת: הולדתו של יצחק, בריאתו של עולם ויצירתו של טקסט ספרותי, ואף בהקשר זה מורגשת מאוד נוכחותה של התרבות היוונית. הקשר המהותי בין שלוש הבריאות נוצר בעזרת קשרים לשוניים בשתי השפות: העברית מספקת חומר למדרש שמות (כאן "יצחק"), והיוונית – קשרים מושגיים, כגון הקשר בין יצירה ובין לידה באמצעות הפועל *gignesthai* המביע את שני המושגים, וכן הקשר שיעסיקנו כאן בעיקר, הוא הקשר בין יצירה ושירה שבאמצעות הפועל *poieein*, כפי שהובן בפילוסופיה היוונית ופותח מאוד בתורת פילון.

הפועל *poieein* משמש ביוונית במשמעות "יצירה", אך באופן מובהק ומיוחד במשמעות "שירה" (מכאן "פואטיקה", "פואמה" וכיו"ב, וכבר בעברית העתיקה "פיוט" ו"פייטן"). לפיכך כאשר פילוסוף או משורר מדבר על העולם כיצירת האל, אפשר לטעום בדבריו טעם כפול, ולראות בעולמו לא רק יצירה חומרית אלא גם שירת. כך, למשל, לפי חרוז המיוחס (שלא בצדק) לפילוסוף הקדום תלס, הקוסמוס הוא הדבר היפה ביותר כי הוא "פואמה" של אלהים (*kalliston kosmon, poiema gar theou*).⁷ דר-משמעות זו עומדת בוודאי מאחורי מיתוס הבריאה האפלטוני, כפי שהוא מתואר בדיאלוג טימאיוס. גם שם, כמו אצל פילון, מכונה הבורא גם *demiourgos* וגם *poietes*,⁸ ושלבי בריאת העולם החומרי, הנברא בצלמו של המושכל, מקבילים לדרכי תיאורם הספרותי במיתוס או בלוגוס.⁹

פילון הושפע גם מתפיסת האסכולה הסטואית, שהשפיעה רבות על היהדות, ויוסף בן מתתיהו ציין במפורש את דמיונה אל כת הפרושים (חיי יוסף ב). אסכולה זו ראתה בדיבור, או במאמר השכלי (*logos*), את עיקרה של המציאות (לצורך זה שילבו הסטואיקנים את דברי הפילוסוף הפרה-סוקרטי הרקליטוס על הלוגוס עם תורתו של אפלטון). אך פילון חלק על הסטואיקנים בכך שלא זיהה את האל עם הדיבור האימננטי במציאות. אצלו האל הוא טרנסצנדנטי, והוא ה"דובר" (*legon*) של ה"דיבור" (*logos*).¹⁰

(למען האמת גם הסטואיקנים אינם לגמרי חד-משמעיים בנקודה זו:

קלאנסס, מראשוני הסטואיקנים, מתאר את הלוגוס בהימנון שחיבר לכבוד זאוס לא כאל עצמו אלא כמשרת שלו;¹¹ אבל מכלל דבריו עולה שאין כאן הבדל אמיתי אלא נקיטת לשון מיתולוגית. בסוף ההימנון מסתבר שהישות העליונה הראויה לשבח אינה אלא "החוק הכללי", הוזה עם הלוגוס. פילון יכול אמנם להסתמך על דר-משמעות שכזאת בדברי הסטואיקנים, אבל בעומק הדבר לפנינו חידוש בעל אופי יהודי, שמקורו הן בתיאור בריאת העולם, בדיבור בבראשית א, וכן, כנראה, בתיאורי החכמה הקדומה המייצגת לאל במשלי ח, ככ-לא, ובמקורות מקבילים. חכמה זו וזההה אצל פילון עם הדיבור ואולי גם עם התורה הקדומה, כדרך המדרש.¹²

כה אימננטי הוא ה"דיבור" (לוגוס) אצל פילון, עד שמזהים בו המסמן והמסומן.¹³ בעיקרו של דבר אין הדיבור רק אמצעי לכריאה אלא הוא הבריאה עצמה. אמנם הדיבור הראשוני הוא ישות אחדותית הנראית כיציר-ביניים בין האל לבין הבריאה, אך למעשה הוא זהה עם תמציתה של הבריאה, והוא נאצל, שלבים שלבים, ומתפרט ומתגשם, עד שהוא הופך לעולם הנראה, הפואמה האלהית המשוכללת. בהקשר זה מעניין להיווכח שראשון הכוחות המתפרטים מן הדיבור הוא כוח היצירה, הנקרא הכוח ה"פואטי" (*poietike*).¹⁴

תורה זו מקבילה ביותר לס"י. גם כאן, כמו אצל פילון, תיאור הבריאה בדיבור של ספר בראשית מקבל משמעות מדוקדקת. בס"י העולם נחקק באותיות האלף-בית הנאמרות בפי האל, ויסודו "קול ורוח ודיבור" (א, ט). אותיות אלה אינן משמשות כלי חקיקה בלבד, אלא הן עצמן מהוות את העולם, שכל חלקיו ובחינותיו מוגדרים, כזכור, על-ידי אותיות.¹⁵ מאידך גיסא, תיאור הבריאה בתמונה של חקיקת אותיות אינו זר לפילון, שמצייר לעתים את האל הבורא כמי שאוחז חותם שעליו חקוקות אותיות, שאותן הוא מחתים כלפי מטה, בעולם התחתון.¹⁶

העולם המוחתם באותיות דומה אצל פילון גם לספר. כאן מתייצב לעזרת פילון גם נוסח תרגום השבעים, הגורס במקום: "אלה תולדות השמים והארץ" (בראשית ב, ד) – "זה ספר תולדות השמים והארץ" (ברומה לבראשית ה, א: "זה ספר תולדות אדם"). ופילון מסביר זאת בהתאם לשיטתו: דבר אלהים הוא ספר, שבו חקוקים השמים והארץ כבתותם.¹⁷ אותו רעיון לובש אצל פילון גם דימוי נוסף: דברי האל חקוקים על גבי לוחות אבנים (כך בקטע שנראה מיד).¹⁸ רומני שאפשר להשוות זאת גם לדרכו של אלהי ס"י, אשר ברא את עולמו בחקיקה של אותיות וספירות

(א, א), ואף "חצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפס" (ב, ה). "אוויר" זה, מסתבר שהוא הבל הפה שממנו יוצאים ההגאים. אך בניגוד לפילון, דומה שס"י מתייחס בהסתייגות להבל זה¹⁹ ולבריאת הדברים בכלל, כפי שראינו ועוד נמשיך ונראה בדיונונו באל הבורא (האוויר והאבנים הם פירוש על "תוהו ובוהו").²⁰ דרך אגב, האותיות הנחקקות לפי פילון אינן דווקא האותיות העבריות,²¹ אך בכך אין לראות סתירה עקרונית לרוח ס"י, כפי שראינו.²²

לאחר דברי רקע אלה נוכל לעיין בהמשכו של הקטע שהובא לעיל, שבו דיבר פילון על שותפות היצירה (יצירת "יצחק") בין האל ואברהם. בדברים הקודמים הכין פילון את תודעת הקורא למעבר מבריאה חומרית ליצירה ספרותית, בעוברו מכבלי משים משימוש ככינוי "בורא" (demiourgos) אל הכינוי הדומשמי "יוצר" (poietes). בהמשך הדברים (להלן) מסתמך פילון כבר על המשמעות השנייה של המילה, ומסביר את הצד הפואטי שביצירת האל, ואיך אדם כאברהם יכול ואף חייב לשמש שותף ביצירה זו:

שהרי אם אדם מסוגל לשמוע את אמנות היצירה [או "את השירה" poietikes] של אלהים, הוא גם בעצמו עולז בהכרח, וגם משתתף בשמחתם של אותם המטים לכך אוזן זה מכבר [פירוש על "כל השומע יצחק לי"], שתרגומו בשבעים כאמור: "ישמח יחד עמי". באמנות היצירה [poietike] של האל לא תמצא כל תוצר של מיתוס אלא כללי אמת תמימים, כולם חקוקים על לוחות אבנים. לא תמצא גם משקלים וקצבים ונעימות, המשובכים את הנפש במוסיקה, אלא את פעולותיה המושלמות של ההוויה [או "של הטבע", physeos] עצמה, שבחלקן נפלה הרמוניה נעימה המיוחדת להן. וממש כשם שהשכל שמח בהיותו מאזין ליצירות [ל"פואמות", poiematon] אלהים, כך גם הדיבור, שכן בהיותו מכוון עם מחשבות התבונה, ובדרך כלשהי קשוב אליהן, יעלוז הוא בהכרח.²³

אברהם היה אפוא כהד לשירתו של האל בעת הולידו את יצחק. המאזין האמיתי למוסיקה הוא שותף פעיל בה, ומי שמיטיב להאזין לשירת הבריאה בהכרח יהדהד בו דבר האל, והוא הופך ליוצר כמוהו. כך בוודאי באשר לאברהם הפילוני, שאין כמוהו מבין ומאזין, כפי שמעיד עליו שמו, שפורש כזכור כ"אב נבחר של קול".²⁴ וכך גם, באופן אנלוגי, בס"י, שבו הפך אברהם, בשיתוף עם האל, ליוצרו ומחברו של ספר זה.

שלא כמו שותפו האלהי, אברהם של ס"י מסתפק כנראה, כפי שראינו, ביצירה הספרותית, שכן למציאות הגשמית אין ערך אלא כדי לבטלה ולהגיע ממנה אל הרוחנית.²⁵ כך גם אצל פילון, שגם בתורתו הוקצב לאדם רק תחום היצירה הלשוני והרוחני ממש.²⁶ אמנם הדבר מנומק בקטע שלפנינו באופן שונה, וברוח הפילוסופיה האפלטונית: היצירה האנושית מכילה "מיתוס" וכן "משקלים וקצבים ונעימות", כי זאת הדרך האנושית לחקות בה את האידיאה, את היצירה האלהית, שהיא כשלעצמה נעלה על כל אלה.

יצירת ס"י היא יצירה בשני המובנים: גם תיאור יצירת העולם בידי האל (או יותר נכון: בפי האל) וגם יצירה ספרותית, שיצורה האל והאדם, הוא אברהם. את השם "ספר יצירה" צריך להבין, אם כן, על רקע הלשון והמחשבה היוונית, ומלבד היותו מקביל לשם genesis (כפי שראינו לעיל),²⁷ הוא גם משקף את שתי המשמעויות הנודעות ביוונית למילה poiesis.

אמנם דומה שפילון איננו יודע על ספר שכתב אברהם, דוגמת ס"י, אך נמצא אצלו רעיון אנלוגי: הקבלה במשתמע בין יצירת העולם בידי האל לבין כתיבת התורה בידי משה,²⁸ בהמשך לרעיון שלעיל, הרואה בעולם את "ספר תולדות השמים והארץ".²⁹ והרי, כפי שראינו, ס"י מקביל לתורה מצד תוכנו וצורתו,³⁰ והטקסט שצורף אליו כימים קדמונים וצוטט לעיל עורך הקבלה מפורשת בין משה והתורה לבין אברהם וס"י.³¹ הקבלה זו בין משה לאברהם אכן עולה מהקשר הדברים אצל פילון, שבהמשך הקטע שצוטט עובר כמעט בלא משים מאברהם אל משה, ומתאר את הצורך בכיטוי לשוני וספרותי שהיה לזה האחרון:

יבהיר זאת דבר אלהים [מילולית: אורקל] שניתן למשה החכם השלם, שכלולים בו הדברים הבאים: "הלא אהרן אחיך הלוי, ידעתי כי דבר ידבר הוא לך,³² וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו" [שמות ד, יד]. הבורא [demiourgos] אומר אפוא שהוא יודע שהדיבור [logos] המבוטא, בהיותו אחי הדעת, מדבר הוא. שהרי הוא יצר³³ אותו כמעין כלי נגינה, היגיו חתוך של כלל הווייתו המורכבת. דיבור זה, לי ולך ולכל בני האדם, מביע ומבטא ומדבר ומפרש את המחשבות ויוצא לקראתן, לפגוש את שיקולי הדעת. כי כשהשכל מתעורר ורוכש דחף כלפי משהו בתחום השייך לו, בין אם הוא מונע מתוכו או מקבל

חלק ה: היצירה הלשונית לפי דרכו של ספר יצירה

פרק 16: המשכים קבליים לתורת הלשון של פילון ושל ספר יצירה

הרעיונות שעסקנו בהם בסוף חלק ד הוסיפו והתפתחו בימי הביניים, בעיקר בספרות הקבלה. אין צריך לומר שכך הוא בנוגע לעולמו של ס"י, שכידוע שימש יסוד לחכמת הקבלה. וגם אם הרבה מפירושי המקובלים משיאים את הספר לעניין אחר, בכל זאת גם חכמת הלשון והארס-פואטיקה של הספר בקעה מתוכו אל ספרות הקבלה, כפי שנראה בהמשך הפרק. אך כך הוא גם כאשר לעולמו של פילון האלכסנדרוני, שדומה כאילו קם לתחייה בתקופה זו, בעיקר בספר הזוהר. בעבר אף חשו בכך חוקרים לא מעטים,¹ אבל בימינו כיוון זה של המחקר נדחה בזרוע,² ויש לדעתי מקום להשיב דבר על בוריו.³

דמיון רב בין הזוהר לבין פילון ניכר בפרשנות המקרא. שניהם נוקטים בפרשנות סימבוליסטית (או אלגוריסטית) ומפרשים את הקונקרטי באופן רוחני.⁴ הדבר בולט בעיקר בנוגע לגיבורי המקרא, שבשני המקורות מייצגים פחות את אישיותם ההיסטורית ויותר עניינים כלליים שבטבע העולם (או העולמות) או בטבע האדם – בגופו, בנפשו ובשכלו. זו אמנם דרך פרשנות שכיחה בימי הביניים, גם בתקופה שלפני הזוהר, אך דומני שבשום מקום אין היא כה אינטנסיבית כמו בזוהר ובפילון. מקורות אחרים מסתפקים בדרך-כלל ברמזים ובכללים הנוגעים לאישים מעטים ובולטים (בעיקר בנוגע למהות הזכר והנקבה),⁵ ואילו הזוהר, בדומה לפילון, מפרש כך את רוב מעשיהם של אישים רבים הנזכרים בתורה (ויותר מפילון אף בחלקים אחרים של ספרות המקרא).⁶

רשמים מסוימים מבחון, הוא נמצא בהריון ובחכלי לידה של ההרהורים.³⁴ הוא חפץ ללדת אותם ואינו יכול, עד שההגייה, המופקת באמצעות הלשון ושאר אברי הביטוי, תקבל לידה את ההרהורים כמיילדת ותוציא אותם לאור. זהו הקול שאין כמוהו מבריק ומפיץ הרהורים למרחק. כי כשם שמוסותרים הם הדברים המונחים בחושך עד שיזרח אור ויציגם, באותה דרך אצורות המחשבות בדעת, במדור בלתי נראה, עד שהקול המאיר כאור יגלה אותן כולן.

היטב היטב נאמר אפוא שהדיבור יוצא לקראת ההרהורים ואף רץ אליהם במהירות לתופסם, מתוך תשוקה לפרסמם. הלא כל אחד משתוקק ביותר למה שהוא מעניינו, ולדבר הוא עניינו של הדיבור, והוא שוקד על כך מתוך תכונה טבעית שמיוחדת לו. והוא שש ושמח כאשר הוא רואה ותופס בשלמות את השכל [כלומר, את המשמעות] של הדבר שנגלה לו, כאילו זרח עליו האור, כי אז, כשהדבר כולו נמצא בידו, הוא הופך למפרשו המושלם [...]. אך אל לו לכל דיבור לצאת לקראת כל מחשבה, אלא אהרן המושלם הוא היוצא לקראת מחשבות משה, השלם באדם. הרי לשם מה הוסיף [הכתוב] ל"הלא אהרן אחיך" [את המילה] "הלוי", אם לא כדי ללמד שרק ללוי לכהן ולדיבור הרציני מגיע לפרסם את המחשבות בהיותן נצרים שהנצו מנפש מושלמת?³⁵

דברים אלה נראים, אגב, כביטוי נעלה לתודעתו העצמית של פילון. שהרי גם הוא כאהרן שם לו למטרה להלביש את מחשבותיו של משה בלבוש של דיבורים מושלמים, מיד כאשר האיר עליו אור האמת של המחשבה שביסוד הכתובים. במשפט האחרון יש כנראה גם ביקורת כלפי אחרים בדורו שניסו גם הם לעשות כך ולא עלתה בידם המלאכה כראוי, בהיות נפשם בלתי-מושלמת מבחינה שכלית ופואטית, ואינם ראויים לכינויים "כהן" ו"לוי". משפט אחרון זה יקבל משמעות אישית מיוחדת, אם נסמוך על הידיעות שלפיהן פילון האלכסנדרוני ממשפחת כוהנים היה.³⁶