

The Tree that is an Angel

On a Binatarian Approach Reflected in *Sefer HaBahir*

Ronit Meroz, Tel-Aviv University

Abstract

Research on *Sefer HaBahir* has been a source of disagreement and debate amongst scholars. One focus of the dispute is the issue of where the book was written (or collated). No doubt part of it was created in Provence, but was it all written there, or perhaps also in Germany, Babylon, or the Land of Israel? Another focus of the dispute is when the book was written. Some researchers maintain that the writing began in the 9th century; others argue that the entire book was produced in the 13th century. Entwined in these first two disputes are two additional questions. The first is whether the book was written by only one author, or whether many hands may have contributed to its current form by writing, editing, collating, adding glosses, or even by loss and censorship. The second question is how the book's unusual language, replete with contradictions, should be interpreted and explained. Is the phrasing an indication of the author's lack of education, as some have claimed since as early as the 13th century, or have we simply not yet identified its cultural background? This article, one of a series, argues for the importance of the fact that the book's text is very fragmentary and displays a great variety of styles and inner contradictions. This has led me to prefer the longer term 'multi-authored thesis'.

Careful literary and textual analysis reveals that the *Sefer HaBahir* incorporates a variety of very different theologies. One of these is undoubtedly the well-known Kabbalistic theosophy, which first appeared at the turn of the 12th century in Provence and described the ten divine Sefirot. In this article I show that some of the paragraphs of the book reflect a binatarian theology, which speaks about a harmonious division of power and functions between God and another being; unlike dualism, this relationship is not antagonistic. In other articles I will try to show that other theologies, angelological in nature, are included in *Sefer HaBahir*.

An analysis of paragraphs 4, 8, and 14 (and perhaps also 15) discloses various nuances of the idea that Wisdom was God's means to create the world. Paragraph 14 describes an extreme binatarian position, whereas paragraph 4 describes a milder one. According to paragraph 14, Wisdom, which is also the Torah, created the world and will redeem humankind at the end of times; it is the object of prophecy and vision and maybe even prayer and worship. Thus it seems that once God created Wisdom, He recoiled into himself and was not active in this world anymore. Wisdom had taken His place in every aspect.

These short paragraphs elucidate Wisdom (Torah) in an abundance of direct and indirect descriptions. Some of them have become very famous in

the history of Kabbalah: a pool and a blessing, a tree or a grove of trees, a hewn spring, "The All" (*ha-Kol*) or the Fullness (*ha-maleh*), "Who" (*mi*), and also – a gigantic angel, with whom God shares the secrets of Creation.

Paragraph 4 describes Wisdom using a parable about an invisible spring. Once it is hewn out of the rock and revealed, it brings affluence to a somewhat arid place. In this article, I suggest that this parable emerged in the Land of Israel or Syria, where this system of hewn springs had an immense importance for agriculture for thousands of years. In Provence, on the other hand, irrigation has always depended on the river Rhône, its tributaries, and a system of aqueducts which lead water further away, or, since the 12th century, on the use of canals as well. For different reasons, the phenomenon of hewn springs is not relevant to Germany or Babylon. Might this parable about hewn springs reflect the geographical and hydrological situation of the author's habitat? If it does, these paragraphs would have to have been written earlier than the Provencal ones. I will return to this question in my next articles, focusing here on the binatarian theology expressed in these paragraphs, on the literary features of the text, and especially on the poetics of concealment.

תקציר

מחקרו של ספר הבהיר מפלג את החוקרים למחנות מחנות. שאלה אחת בה נפלגו היא מה מקום כתיבתו (או עריכתו) של הספר – פרובאנס, אשכנז, בבל או ארץ ישראל; ואולי יש בו רבדים שנכתבו במקומות שונים. שאלה אחרת היא מתי הספר נכתב, כולו או חלק מרבדיו, והתשובות נעות בין המאה התשיעית למאה השלוש עשרה. מנייה וביה נבלעות בעניינים אלו שתי שאלות נוספות. האחת היא אם נתחבר ספר הבהיר על ידי מחבר אחד או שמא ידיים רבות תרמו לנוסחים שלפנינו – בכתיבה, בעריכה ועיבוד, בשילוב גלוסות ואף במחיקה מכוונת או בהשמטה ואובדן. השאלה השנייה – מה פשר כתיבתו הזרה והתמוהה של ספר הבהיר, רוויית הסתירות והמגומגמת; האם מחבר(י) הספר בור ועם הארץ, או שמא לא ירדנו לעומק דעתו והקשריו התרבותיים ולשוניים.

מאמר זה הוא חלק מסדרת מאמרים (בדפוס) המייחסת חשיבות רבה לתופעות של סתירות פנימיות ולמקרים הרבים של קיטוע תוכני וסגנוני; בעקבות זאת נקודת המוצא המחקרית היא שבספר הבהיר נכללו יחדיו טקסטים שונים ממקורות שונים, וייתכן גם שמתקופות שונות. כדי להבחין בחוטי המחשבה הנארגים יחדיו יש להיעזר במתודולוגיה ביקורתית-ספרותית של פירוק הטקסט, וקריאה 'צמודה' ברצף פסקאות עד לקיטועם התוכני או הסגנוני. תהליך זה נעשה מתוך תשומת לב להיבטים ספרותיים, העשויים לעזור בהכרעה בדבר גבולותיו של הרצף, לנוסחיהם של כתבי היד, וכן לעולם הרעיוני והלשוני והקשריהם האפשריים. העיון בפסקאות מקבילות מתוך ספר הבהיר עצמו צריך להיעשות בזהירות רבה שכן הוא עשוי לטשטש את ההבחנה בגיוון הקיים בספר.

העיון בספר הבהיר בדרך זו מוביל למסקנה שאפשר להבחין בו בכמה תיאולוגיות שונות – כל אחת מהן בעלת מאפיינים ומגמות שונים. אין עוררין על כך שבספר הבהיר ניכרת התיאולוגיה הקבלית-תיאוסופית הידועה בדבר קיומן של עשר ספירות לצד האל, ואשר נתגבשה בפרובאנס במפנה המאות השנים עשרה והשלוש עשרה. במאמרי הבאים בנושא ספר הבהיר אנסה להראות כי קיימת בו גם שכבה טקסטואלית הדנה בתורות אנגלולוגיות שונות; כאן אטען כי במקצת מפסקאותיו של ספר הבהיר מוצגת תפיסה בינטארית, כלומר, תפיסה העוסקת בחלוקות כוח ותפקידים בין האל לבין ישות אחרת העומדת לצידו, וכל זאת

בהרשאתו של האל ולא מתוך עוינות או תחרות. ניתוח החומר המצוי בסעיפים 4, 8, 14 (וייתכן שצריך להוסיף להם את סעיף 15) מוביל לגוונים שונים של תיאולוגיה הגורסת כי האל ברא את העולם באמצעות החכמה (תיאולוגיה זו היא אחת מגלגוליה המאוחרים מאוד של ספרות החכמה). סעיף 14, למשל, מציג תפיסה סודית על פיה החכמה, שהיא גם התורה, בראה, ברשותו של האל, את העולם; היא זו שמקיימת אותו אחר כך ומשיגה עליו, והיא גם שתביא את הגאולה בבוא העת. החכמה היא גם מושאם של החזון והנבואה ובמשתמע – גם של העבודה הדתית והתפילה. דומה אפוא כי לאחר בריאת החכמה האל נסוג אל חביונו ואינו פעיל עוד בעולם. החכמה מתוארת (בדרך כלל בצורה ישירה, ולעיתים בצורה רמוזה בלבד) באמצעות שלל תיאורים, אשר חלקם נתפרסמו מאוד בתולדות הקבלה: מעיין או ים, גן, אילן או אילנות, בִּרְכָה, בִּרְכַת ה' ובריכה, סלע (צור), כל ומלא, ראשית, תורה או עצה. לצד אלו מראה המאמר כי כאן מופיעים גם כמה תיאורים שלא זכו לפרסום עד עתה – החכמה כמלאך 'גדול' (היחיד שהאל חולק עמו את סודות הבריאה), מעיין חצוב דווקא (להבדיל ממעיין סתם), או תיאוריה של החכמה כ'תהילה' וכשמו של האל; ולבסוף גם בכינוי הבלתי צפוי – 'מי' (הנסמך על ישעיהו מד, כד). הקשרים שונים של דימוי המעיין החצוב מעלים את האפשרות שהמשל המתארו משקף את הריאליה במזרח התיכון בכלל, ובאזור הגיאוגרפי של ארץ ישראל וסוריה בפרט; אם אכן כך אזי דומה כי חלקים אלו של ספר הבהיר קודמים בזמן לאותם חלקים שנכתבו בפרובאנס. עניין זה של הזמן והמקום משורטטים כאן באופן חלקי ונותרים עדיין בצריך עיון; אשוב אליהם אפוא במאמריי הבאים. מאמר זה יתמקד אפוא בתיאור התיאולוגיה הבינטארית, במאפייניהן הספרותיים של הפסקאות הדנות בה ובפרט – בדרכיה של פואטיקה של הסתרה.

האילן שהוא מלאך : על תפיסה בינטארית הניכרת בספר הבהיר

רונית מרוז
אוניברסיטת תל-אביב

פתח דבר וסיכום מקדים¹

ספר הבהיר נחשב על ידי גרשם שלום כמבשרו של עידן חדש בהגות היהודית, ראש וראשון לכל הספרות התיאוסופית המעמידה את עשר הספירות לצד האין סוף. הספר נזכר לראשונה רק בראשית המאה השלוש עשרה אבל לדעת שלום כבר נכתב קודם לכן. שלום התלבט רבות בשאלה אם נכתב בפרובאנס או שמא היו לו מקורות מזרחיים (בבל או ארץ ישראל). כיום נשמעים בין החוקרים קולות שונים ומגוונים התוהים אם נכתב כולו או בחלקו (או נערך) בפרובאנס במפנה המאות השתים עשרה והשלוש עשרה, או שיש יש בו חלקים קדומים יותר, מן המזרח (המאה התשיעית או העשירית) או מאשכנז. מניה וביה נבלעת בעניין שאלה נוספת: אם נתחבר ספר הבהיר על ידי מחבר אחד (כך גורסים דן, למשל, או קנוהל), או שמא תרמו ידיים רבות לנוסחים שלפנינו – בכתיבה, בעריכה ועיבוד, בשילוב גלוסות ואף במחיקה מכוונת או בהשמטה ואובדן (שלום ורבים אחרים).²

1 אני מודה לאורי מלמד ולאהרן ממון על שהאירו עיני בענייני הלשון הכרוכים העולים כאן (סעיפים 1, 4 במאמר זה). עוד אני מודה לעמוס פרומקין, עזריאל יחזקאל וגדעון בר על עזרתם בנושא המעיינות החצובים (כנרן בסופו של סעיף 1.2). תודות מיוחדות מגיעות לרייב (בוני) רובין מן האוניברסיטה העברית, שהקדיש מזמנו כדי לדייק בפרטי פרטים ובניסוחי ואף הפנה אותי לפרסומיהם של רון רצוק (ועדיין, אם נפלה שגגה בעניין זה הרי משלי היא). עוד אני מודה לאילון, אישי, ששוטט עמי שעות רבות בהרים כדי להכיר את טיבם של המעיינות החצובים, וכן לאריאל, בני, שסייע בידי להבין את העולם הגיאולוגי הכרוך בהתהוותם. בענייני קבלה, לעומת זאת, העירו אדם אפטרמן, אליעזר דודוביץ', נטע סובול ועמרי שאשא. יבואו כולם על התורה והברכה. על נושא זה הרציתי כמה פעמים, והפעם הראשונה התרחשה בבוסטון, דצמבר 2013, במסגרת הכנס השנתי של ה- Association for Jewish Studies.

2 הטקסט וחלוקת הסעיפים מוצגים במאמר זה ע"פ מהדורתו של אברמס (ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, על פי כתבי יד קדומים... עם מבואות מאת מ' אידל וד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד). נוסח הפנים מובא במהדורה זו ע"פ כ"י מינכן 209, כתב יד ספרדי משנת 1298. חילופי הנוסח מובאים ע"פ כ"י וטיקן Or. Barb. 110, כתב יד ספרדי משנת 1397. אברמס גורס כי כתבי היד של ספר הבהיר נחלקים בין שני ענפים בלבד, ואלו הנציגים הטובים ביותר שלהם. נוסח וטיקן הובא כאן רק בשעה שמצאתי בו תועלת מיוחדת לריון. מדי פעם הפניתי ברוח זו גם למהדורותיהם של מרגליות (ירושלים תשי"א) וקמפניני, S. Campanini, *The Book of Bahir: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, with a Foreword by G. Busi, Torino 2005. סימני הפיסוק והניקוד משלי הם ומיועדים להציג את פירושי באופן המיטבי.

הנה מבחר מן המחקרים אשר יוחדו לספר הבהיר: ד' אברמס, מבוא למהדורה הנוכחת של ספר הבהיר; D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem 2013, pp. 122–198; and Los Angeles 2013, pp. 122–198; "The Condensation of the Symbol, הני", and Los Angeles 2013, pp. 122–198; "Shekhinah" in the Manuscripts of the "Book Bahir", *Kabbalah*, 16 (2007), pp.

העובדה הפשוטה והגלויה שכה רבים מתקשים בהתמודדות עם חידתיותו הרעיונית והלשונית-ספרותית ורואים בו טקסט כאוטי, מקוטע ורווי סתירות, דחקה אותי אל עבר המחנה הדוגל בריבוי מחברים. כך תיאר שלום את טיבו של הספר, באופן שעדיין תקף גם היום: 'שרידי טכסטים קשים ביותר להבנה, המשתמשים בסמלים במושגים תמוהים ולעתים קרובות בלתי מובנים כל עיקר... כתובים... בסגנון משונה כל כך, שאפילו הבניין הסינטאקטי של המשפטים עלול להביא אדם לידי יאוש... הלשון מגומגמת לעתים קרובות, וכמה מאמרים נפסקים באמצע ממש'.³

הנחת היסוד של מחקרי היא אפוא שבספר הבהיר נכללו יחדיו טקסטים שונים ממקורות שונים, וייתכן גם שמתקופות שונות. לאור זאת יסודה של המתודולוגיה הביקורתית-ספרותית שנקטתי הוא פירוקו של הטקסט, וקריאה 'צמודה' בכל רצף

7-82; מ' אידל, 'לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 (תשמ"ז), עמ' 55-72; הנ"ל, 'התפילה בקבלת פרובנס', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 265-286; הנ"ל, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב וירושלים תשנ"ג; הנ"ל, קבלה וארוס, תרגמו: ש' בר-און וי' פז, ירושלים ותל אביב 2010, במיוחד עמ' 86-90 (ועוד רבות); א' אפרטמן, כוונת המבורך למקום המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפילות מהמאה הי"ג, לוס אנג'לס תשס"ד, עמ' 67-151; 87-136; 151-136; ר' בן שלום, 'חוגי הקבלה בפרובנס במאה השלוש עשרה: הערכה חדשה-ישנה', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 569-605; א' גרינולד, 'המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1 (תשמ"ז), עמ' 15-54; א' בר אשר, 'היסטוריוגרפיה בתנאי מעבדה: מקורותיו המדומים של "ספר הבהיר" ושחזור תולדותיה של "ראשית" הקבלה', תרביץ, פד (תשע"ט), עמ' 489-522; הנ"ל, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 269-384; ר' דן, 'גרשם שלום וחידת ספר הבהיר', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 9 (תשס"ח), עמ' 87-120; הנ"ל, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, ע"פ המפתח: הנ"ל, תולדות תורת הסוד העברית, ז, ירושלים תשע"ב, עמ' 106-299; E. Wolfson, 'The Tree that is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer ha-Bahir', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1993), pp. 147-176; 'Biblical and Hellenistic Conceptions of "Wisdom in Sefer HaBahir"', *Poetics Today*, 19 (1998), pp. 31-76; 'Accentuation in a Mystical Key: Kabbalistic Interpretation of the Te'amim', *Journal of Jewish Music and Liturgy*, 11 (1988-89), pp. 1-16; (1989-1990), pp. 1-13; ליבס, 'בריכה ומלא בספר הבהיר, עיון מחדש', קבלה, 21 (תש"ע), עמ' 121-142; ר' מרוז, 'אור בהיר הוא במוח: על זמנו ומקומו של מקצתו של ספר הבהיר', דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 137-180; R. Meroz, 'A Journey of Initiation in the Babylonian Layer of Sefer ha-Bahir', *Studia Hebraica*, 7 (2007), pp. 17-33; 'Kabbalah', *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry*, 2 (2007), pp. 39-56; ח' פדיה, 'שכבת העריכה הפרובנסלית בספר הבהיר', ספר היובל לשלמה פינס, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 139-164; י"ש פנקובר, 'זמנם של הסעיפים על טעמי המקרא בספר הבהיר', קבלה, 14 (תשס"ו), עמ' 329-345; ר' קנהול, 'המרכבה, הצדיק והשטן: לפתרון חידת ספר הבהיר', מדעי היהדות, 52 (2017), עמ' 47-76; ג' שלום (מחקרים רבים, ואסתפק בשלושה): G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig 1923; הנ"ל, 'ראשית הקבלה (1150-1250)', ירושלים ותל-אביב תש"ח, פרק ב; הנ"ל, *Origins of the Kabbalah*, edited by R. J. Zwi Werblowsky, trans. by A. Arkush, Philadelphia 1987, chap. 2; שניידר, 'מיתוס השטן בספר הבהיר', קבלה, 20 (תשס"ט), עמ' 287-344; הנ"ל, 'ספר יוסף ואסנת והמיסטיקה היהודית הקדומה', קבלה, 3 (תשנ"ח), עמ' 303-344; P. Schäfer, 'Daughter, Sister, Bride, and Mother: Images of the Femininity of God in the Early Kabbalah', *Journal of the American Academy of Religion*, 68 (2000), pp. 221-242; הנ"ל, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton and Oxford 2002, pp. 118-134; הביבליוגרפיה הרחבה בסוף מהדורתו של אברמס. שלום, ראשית (לעיל הערה 2), עמ' 19. וראו בהקשר זה גם את הנאמר בהערה 13 ובסמוך לה.

פסקאות עד שהוא נקטע תוכנית או סגנונית (אפילו אם הקטיעה קלה). תהליך זה נעשה מתוך תשומת לב מיוחדת הן להיבטים ספרותיים, העשויים לעזור בהכרעה בדבר גבולותיו של רצף טקסטואלי או קיטועו, הן לנוסחיהם של כתבי היד. בנוסף, בגלל המחלוקות לגבי זמנם של חלקי הבהיר יש להיות ערניים במיוחד הן בשעה שבודקים את מקורותיו האפשריים של כל רצף טקסטואלי כזה הן בשעה שמעיינים במקבילות מתוך הבהיר עצמו. מקורות שונים עשויים להשפיע על דעתנו בדבר זמנו של הרצף, ואילו פרשנות של פסקה אחת על פי פסקה אחרת שאינה בת זמנה ומקומה עשויה לטשטש את ההבחנה בין דעות שונות המוצגות בספר הבהיר, כמו גם בהבדלים הלשוניים והסגנוניים.

מאמר זה הוא חלק מסדרת מאמרים (בדפוס) הטוענת כי עיון בספר הבהיר על בסיס מתודולוגיה זו מוביל למסקנה כי ניכרות בו כמה תיאולוגיות. אין עוררין על כך שבספר הבהיר ניכרת התיאולוגיה הקבלית-תיאוסופית הידועה בדבר קיומן של עשר ספירות לצד האל, ואשר נתגבשה בפרובאנס במפנה המאות ה"ב וה"ג. במאמרי הבאים בנושא הבהיר אנסה להראות כי קיימת בו גם שכבה טקסטואלית הדנה בתורות אנגלולוגיות שונות; כאן אטען כי במקצת מפקאותיו של הבהיר מוצגת תפיסה בינטארית, כלומר, תפיסה העוסקת בחלוקות כח ותפקידים בין האל לבין ישות אחרת העומדת לצידו, וכל זאת בהרשאתו של האל ולא מתוך עוינות או תחרות. ניתוח החומר המצוי בסעיפים 4, 8, 14 (וייתכן שצריך להוסיף להם את סעיף 15) מוביל לגוונים שונים של תיאולוגיה הגורסת כי האל ברא את העולם באמצעות החכמה. על דרך הכלל סעיף 4 בספר הבהיר מציג תפיסה בינטארית רכה יותר, וסעיף 14 – תפיסה קיצונית יותר על פיה החכמה, שהיא גם התורה, היא שבראה, ברשותו של האל, את העולם, היא זו שמקיימת אותו ומשגיחה עליו, והיא גם שתביא את הגאולה בבוא העת, והיא גם מושאם של החזון והנבואה ובמשתמע – גם של העבודה הדתית והתפילה. דומה אפוא כי לאחר בריאת החכמה האל נסוג אל חביונו ואינו פעיל עוד בעולם. החכמה מתוארת באמצעות שלל כינויים (בדרך כלל בצורה ישירה, ולעיתים בצורה רמוזה בלבד), אשר חלקם נתפרסמו מאוד בתולדות הקבלה; למשל מעיין חצוב, אילן או אילנות, ברכה וברכה, כל ומלא. הקשרים שונים של דימוי המעיין החצוב מעלים את האפשרות שהוא משקף את הריאליה במזרח התיכון בכלל ובאזור הגיאוגרפי של ארץ ישראל וסוריה, בפרט; אם אכן כך אז דומה כי חלקים אלו של ספר הבהיר קודמים בזמן לחלקים שנכתבו בפרובאנס.

חלק מן הטקסט הנדון כאן מפרש את הפסוק 'אנכי ה' עשה כל נטה שמים לבדי וקע הארץ מי אתי' [קרי: מאתי] (ישעיהו מד, כד). מדרש בראשית רבה נעזר בפסוק זה כדי לחזק את התפיסה המונותאיסטית כשהוא שואל רטורית – 'מי אתי' – מי היה שותף עמי בבריית העולם?⁴ אבל ספר הבהיר הופך את השאלה למשפט חיווי – 'מי אתי' שגילתי לו סוד זה! הטקסט רומז אפוא לתורה סודית בדבר קיומה של ישות העומדת מאז ראשית הבריאה לצד האל; ישות זו, המכונה בשם 'מי' ר'כל', היא החכמה, ועימה חלק האל את כל סודות הבריאה. היא מדומה לאילן הנטוע בארץ ואינה אלא מלאך 'גדול'.

מן המחקר עולה כי הרובד הנדון אינו אלא אחד מגלגוליה המאוחרים מאוד של ספרות החכמה וכי בה טמונים כמה ממקורותיו החשובים ביותר; במיוחד יש לציין את הדימויים של המעיין והאילן, אשר הפעימו את גרשם שלום ואשר הציוריות המיתית שלהם נדמתה לו כה חדשנית וזרה ביהדות. מקורם המובהק של דימויים אלו מצוי ברבדיה המקראיים של ספרות החכמה, בספרות החיצונית, כגון משלי בן סירא, בספרות חז"ל ועוד.

ענייני זמן ומקומן של הפסקאות הנדונות כאן נותרים עדיין בצריך עיון, ואשוב אליהם במאמריי הבאים. מאמר זה יתמקד אפוא בתיאור התיאולוגיה הבינטארית, במאפייניהן הספרותיים של הפסקאות הדנות בה ובפרט – בדרכיה של פואטיקה של הסתרה.

1. המעיין החצוב והבריכה (סעיף 4 בספר הבהיר)

1.1 הטקסט

אפתח את הדיון בהצגת הטקסט של סעיף זה.

[אקספוזיציה רעיונית]

ישב ר' אמורא ודרש: מאי **וּמָלָא בְּרַפְתָּ יִי** ים ודרום **יְרֵשָׁה** [דברים לג, כג]? אלא כל מקום שנא' ב' מבורך,⁵ כי הוא מלא, שנא' **וּמָלָא בְּרַפְתָּ יִי** [שם]. ומשם משקה הצריכים, ומן המלא נטלה עצה⁶ תחלה.

[גוף הטקסט: עיקר הטיעון ופירוטו]

מלה"ד?

למלך שרצה לבנות פלטרין [כלמר, ארמון] שלו בצלעים⁷ החזקות, קצץ צורים וחצב סלעים. יצא לו⁸ מעין מים גדול, מים חיים.

5 על פי בראשית רבה א, י; שם, לט, ב (מהדורת תיאודוראלבן עמ' 9; 376): 'למה נברא [העולם] בבי? שהוא לשון ברכה'; 'והיה ברכה והיה בריכה'. ובדומה מופיע גם בסעיף 3 בספר הבהיר.

6 העילה לניקודה של המילה 'נטלה' בחיריק עולה מן הדיון בסעיף 1.3 במאמר זה. בעניינה של העצה ראו הערה 17 ובסמוך לה.

7 בצלעים] וטיקן: בסלעים. וראו עוד בסעיף 4, במאמר זה.

8 אפשר להציע שלושה פירושים לצירוף זה: א. תיבת 'לו' מוסבת על המלך, כלומר המעיין הזדמן למלך, נקרה בעת פעולתו (ליבס, בריכה [לעיל הערה 2]), הערה 30 ובסמוך לה). ב. תיבה זו אכן מוסבת על המלך אך משמעה הוא שהמעיין יצא בשביל המלך, לשימוש (כך עולה מן התרגומים המופיעים על אתר אצל קמפניני, הבהיר [לעיל הערה 2]). ג. והפירוש המועדף עלי – תיבת 'לו' מוסבת על המעיין, כלומר שלאחר החציבה המעיין התפרץ והגיה מעצמו (והשוו – **אלכה לי** [ירמיהו ה' ה]). על מורכבותה של תבנית לשונית זו ראו: ד' ברק, 'הלמ"ד החוזרת היתרה (לח"י) בלשון המקרא והבנתה בעדי נוסח', מחקרים בלשון, 14 (תשע"ג), עמ' 1–49 (ואני מודה לפרופ' ממן על הפנייה זו). וראו עוד בהמשך הדיון בפנים, החל מהערה 24.

אמ' המלך: הואיל והמים יש לי נובעים אטע גן [ע"פ בראשית ב, ח]⁹ ואשתעשע בו, אני וכל העולם. הד"כ ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו' [משלי ח, ל].

ואמרה תורה אלפים שנה הייתי בחיקו שעשועים, שנא' יום יום [שם], ויומו אלף שנים, שנא' כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול [תהלים צ, ד]. מיכאן ואילך – לעתים, שנא' בכל עת [משלי ח, ל], והשאר לעולם, שנא' ותהלתי אחטם לך וגו' [ישעיהו מח, ט]¹⁰.

מאי תהלתי? דכתי' תהלה לדוד אַרְוֹמֶמְךָ [תהלים קמה, א]. מאי תהלה? משום דארוממך. ומאי רוממות? משום דאברכה שמך לעולם ועד [שם].

[חתימה וחזרה מתומצתת]

ומאי בך? אלא מלה"ד? למלך שנטע אילנות בגנו [ע"פ בראשית ב, ח]. אע"פ שירדו גשמים ושואב¹¹ תמיד וגם הקרקע לח צריך הוא להשקות מן המעין, שנא' ראשית חכמה יראת יי' שכל טוב לכל עושיהם [תהלים קיא, י]. ואם תאמר שהיא חסרה כלום הרי הוא או' – תהלתו עומדת לעד [שם].

1.2 דיון בשלושת חלקיו של הטקסט

רבים האשימו את מחבר (או: מחברי) ספר הבהיר בכתיבה עילגת ובבורות; וכבר במאה השלוש עשרה כתב ר' מאיר בן שמעון מנרבונו: 'לשון הספר ההוא [הבהיר] וכל ענייניו מוכיחים כי היה מאיש שלא היה יודע שפת ספר ואמרי שפר'.¹² בדבריי הבאים אנסה דווקא להראות כי הטקסטים היוצרים את מוקדו של מאמר זה מושגתים על יסודה של מחשבת חז"ל ובנויים מעשה חושב (כך גם רובו של ספר הבהיר, אם כי לא אוכל לדון בכך כאן).¹³

9 ואין גן זה אלא מטע עצים, שהרי המלך מבקש לטעת אותו; ובחתימתו של סעיף 4 נאמר שוב במפורש. וכבר במקרא סתם "גן" הוא בדרך כלל מטע אילנות בכלל או מטע של עצי פרי (להבדיל מ'גן הירק' או 'גנה' שהם גן ירקות); וראו: י' פליקס, החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – הלכה ומעשה בעבודות יסוד חקלאיות תל אביב תשכ"ג, עמ' 312-313; מ' קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן תשס"ו, עמ' F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic, Oxford 1907, p. 171.

עוד על הרמז לגן עדן ראו להלן.
10 מלוא הפסוק בישעיהו הוא: 'למען שמי אאריך אפי ולמען תהלתי אחטם לך לבלתי הכריחך'. ככל הנראה יש לקרוא את שתי הצלעות הראשונות כתקבולות נרדפת. שמו של האל הוא תהילתו (וראו בהמשך הדיון בפנים), ואילו 'אחטם' נגזרת ככל הנראה מן השורש חט"ם ומשמשת כתקבולת לביטוי 'אאריך אפי'. וכך בפירושיהם של הראב"ע והרד"ק על אתר, כמו גם אצל ש' פאול, ישעיה, פרקים מ-סו, כך ראשון (פרקים מ-מח), סדרת מקרא לישראל – פירוש מדעי למקרא בעריכת ש' אחיטוב, תל אביב וירושלים תשס"ח, עמ' 273. לפירוש אחר של המילה 'אחטם' ראו פאול, שם וכן ליבס, בריכה (לעיל הערה 2), הערה 20. עוד על מכלול הפסקה ראו סעיף 1.6 במאמר.

11 משמע יונק, סופג מים, והכוונה לגן; וראו: א' בן יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, תל אביב 1948-1959, ערך 'שאב', עמ' 6789.

12 שלום, ראשית (לעיל הערה 2), עמ' 19.

13 על מקצת מן האומנות והתחכום הניכרים בכתיבתו של ספר הבהיר ראו למשל מרוז, אור בהיר (לעיל הערה 2). להערכתו מכלול הטקסט נראה עילג וכאוטי בגלל כמה סיבות. למשל: זרות; השפה של הרובד הבבלי (בגלל שיערוב; וראו סעיף 4 במאמר זה); כתיבה איזוטרית מכוונת;

הטקסט של סעיף 4 הוא מעגלי, פותח בבִּרְכָּה ומסיים בבִּרְכָּה, מצרף בין סוגת המדרש לסוגת המשל,¹⁴ וכפי שעולה מהצגת הטקסט ניתן להבחין בו בחלוקה נאה לשלושה חלקים.

האקספוזיציה הרעיונית דנה בבִּרְכָּה באמצעות פסוק הדן בבִּרְכָּה, אשר לקוח מפרשת 'זאת הברכה'. ברומזו לאות ב' של מילת 'בראשית' (ובדומה לבראשית רבה א, א; לט, ב [מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 4, 376]) הטקסט טוען כי אות זו היא סימן קבוע לברכה, וכן מזהה בין חכמה, תורה וברכה.

רמיזות אלו לקשר בין תורה לבין חכמה הן רק כמה מן האיתותים הרבים, ישירים ועקיפים, המצויים במכלול של סעיף 4 ומעידים כי אינו אלא חוליה בתולדותיה של ספרות החכמה, ספרות המציגה את החכמה כישות מתווכת בין האל לעולם. אחד מן הטקסטים החשובים ביותר בספרות החכמה הוא פרק ח בספר משלי:

(א) הלא חכמה תקרא, ותבונה תתן קולה... (יד) לי עצה ותושיה, אני בינה לי גבורה... (כב) ה' קנני ראשית דרכו, קדם מפעליו מאז... (כג) מעולם נסכתי, מראש, מקדמי ארץ... (ל) ואהיה אצלו אמון, ואהיה שעשעים יום יום, משחקת לפניו בכל עת... (לא) משחקת בתבל ארצו, ושעשעי את בני אדם... (לב) ועתה בנים שמעו לי... (לג) שמעו מוסר וחכמו... (לה) כי מִצָּיִי מִצָּיִי {מצא} חיים...

מעמדה האונטולוגי של החכמה במקרא אינו חד משמעי כלל ועיקר, ואנו נותרים בתהייה אם מדובר בלשון מטפורית או ריאלית,¹⁵ אבל לענייננו החשוב הוא שבהמשך ההיסטוריה היא נתפסת כישות ממש. כך או כך, על פי פרק ח החכמה עומדת עלי דרך, פונה לכל דיכפין, ומציגה את עצמה גם באמצעות כינויים כגון תבונה, עצה ותושיה. היא טוענת כי האל בראה בראשית דרכו, לפני שאר העולם; לפני הארץ, למשל. האל השתעשע בה (ואולי עדיין) אך גם בני אדם יכולים להשתעשע בה, להקשיב לה, ללמוד ממנה, להחכים, ולמצוא 'חיים'.

סעיף 4 טוען כי הברכה היא גם גן; שהרי לשאלה 'מהי בִּרְכָּה?' הוא משיב: 'משל... למלך שנטע אילנות בגנו'. הגן, דהיינו מטע העצים, משמש לשעשועיהם של האל והעולם, ובכך שוב נרמז פרק ח במשלי וכן המסורת הספרותית המשתלשלת ממנו. על דרך הכלל, עץ הוא דימוי נפוץ מאוד לחכמה, עליה נאמר במשלי (ג, יח) כי 'עץ חיים היא למחזיקים בה'. יש לציין שהעץ הוא גם דימוי נפוץ לתורה; וכך למשל בטקסט המאוחר, תנא דבי אליהו רבה, פ"א – 'ואין עץ החיים אלא תורה'.

אובדן חומר (אם בגלל צנזור אם בגלל תקלות בעקבות נדודיו של הטקסט); ערכוב בין הרבדים הטקסטואליים השונים ושילוב רב של גלוסות, בנות תרבויות שונות.

14 כפי שאופייני גם לספרות חז"ל; וראו: ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגם: י' עמנואל, תל-אביב 1995, עמ' 20.

15 וראו למשל: M. V. Fox, *Proverbs: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1980, pp. 287-279; V. A. Hurowitz, 'Nursling, Advisor, Architect? "Amon" and the Role of Wisdom in Proverbs 8, 22-31', *Biblica*, 80 (1999), pp. 391-400; A. M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Aldershot 2005, pp. 25-31; ג' גרנט, "'אז מלפני בראשית" – דברים שקדמו לבריאת העולם; מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו', דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשס"ט, הדפסה מחודשת ומתוקנת – תשע"ע, עמ' 40-44; א' הורוביץ, משלי – עם מבוא ופירוש, א, תל אביב ירושלים תשע"ג, עמ' 247, ועוד רבות.

בעקבותיו של בראשית רבה נרמז הקשר בין ברכה לברכה.¹⁶ האסוציאציה למאגר מים מתחזקת גם מהזכרתו של ה'ים' ומן הלשון – 'משקה את הצריכים' (ולעניין 'צורך' זה נשוב בהמשך המאמר). ועוד. מאגר מים זה מכונה בשם 'עצה', ממש כאחד מכינוייה של החכמה בפסוק יד,¹⁷ והמעין, הנזכר בהמשך, מכונה 'ראשית חכמה' (על פי תהלים). הקשר בין מים לחכמה נפוץ ביותר במקורות. כמה פעמים במקרא היא מתוארת כמקור מים חיים – נחל נובע מקור חכמה – (משלי יח, ד ; וראו גם למשל, משלי יג, יד).¹⁸ וכך גם אצל חז"ל נקשרים החכמה, התורה, או לימוד התורה למים. במסכת תענית (ז ע"א) נמשלים דברי התורה למים ולמשקין; בבראשית רבה סד, יח (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 707) נמשלים חמשת ספרי התורה לחמש בארות, ובמסכת הוריות (יב ע"א) נקשרים המים ללימוד התורה: 'כי גריסתו – גרסו על נהרא דמיא, דכי היכי דמשכן מיא משכן שמעתתיכו' [כלומר, כאשר אתם לומדים – לימדו על נהר מים, כי כשם שהוא מושך מים כן יימשכו לימודיכם]. ולא לו אפשר להוסיף גם את משלי בן סירא, הנמנה עם ספרות החכמה: 'דעת חכם כמבוע תרבה, ועצתו כמעין חיים'.¹⁹

בספר הבהיר מרמזים כל הדימויים הללו לא רק לחכמה אלא גם לגמול המצפה לדבקים בחכמה ובתורה, כלומר לגן עדן; הגן הננטע מזכיר את התיאור בספר בראשית, פרק ב, והשעשוע לו מצפים המלך והעולם במשל זה עצמו קשור במרומז ביופיו ובהנאה מפירותיו (בראשית ב, ט). קישור בין המוטיבים הללו מצוי הרבה בספרות. בחנוך הסלאבי, פרק ה, למשל, אנו מוצאים בגן עדן לא רק מטע עצים ונהרות אלא גם מעיינות; ועל פי פרק מח בחנוך האתיופי מצויים שם 'מעיינות חכמה'.

חלקו המרכזי של סעיף 4 מציג משל על מלך הרוצה לבנות לעצמו ארמון; אמנם אין הנמשל – האל ועולמו – נמסר כלל ועיקר אבל בראשית רבה מסייע להבנתו. על פי מדרש זה (א, א [מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 3]) בורא האל את ארמונו ב'מקום הביבין והאשפה והסיריות [הסרחון]'. הנמשל הוא בריאת העולם בבחינת יש מיש, כאשר חומרי הגלם הם התווה והבוהו.²⁰ כאן, בסעיף 4, לעומת זאת, האל בונה את ארמונו על צורים וסלעים, כלומר ממש במקור חציבתם של אבני הבניין. במהלך החציבה והבנייה מתפרץ²¹ מעיין גדול, מעיין מים חיים. לאור תגלית זו מחליט המלך ליפות את הארמון, להפכו למפואר, למענג ונעים, מקור שעשועים, וזאת על ידי הוספת גן-אילנות.

16 בראשית רבה לט, ב (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 376). הקשר שקושר סעיף זה בין ברכה לברכה נדון רבות במחקר וראו לדוגמה: שלום, ראשית (לעיל הערה 2), עמ' 7; ליבס, בריכה (שם). וראו גם להלן במאמר זה, סעיף 1.3.

17 וראו גם נתחומא (מנטובה שכ"ג [ד"צ ירושלים תשל"א]), בראשית, א: 'כשברא הקב"ה את עולמו נתייעץ בתורה וברא את העולם' (או: אליהו רבה, פרק לא ועוד רבות).

18 וראו עוד: M. Fishbane, 'The Well of Living Water: A Biblical Motif and its Ancient Transformations', M. Fishbane and E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, IN 1992, pp. 3-16.

19 משלי בן סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, כא יד.

20 לשאלה מהי בעצם עמדתו של בראשית רבה בעניין קיומו של חומר קדמון ראו גם: בראשית רבה א, ד (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 8); א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 164; א' גושן-גוטשטיין, 'מיתוס מעשה בראשית בספרות האמוראית', אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 58–77.

21 ראו הערה 8.

גם בשאר הסעיפים שיידונו במאמר זה נגלה קשר סגנוני ותוכני למדרש בראשית רבה. על דרך הכלל, קשר זה ניכר בהצלבה של כמה מאפיינים בעת ובעונה אחת – בשימוש בסוגת המשל; ברימוזים לרעיונות המופיעים במדרש זה, כגון הזיהוי בין חכמה, ברכה וברכה, או במשל המלך הבונה לעצמו ארמון. משל זה מגלה 'אדישות' מתמיהה לטענות הפילוסופיות האופייניות לימי הביניים על האל כיודע כול וכל יכול. כך למשל, לו היה האל יודע כול מלכתחילה ומתכנן את צעדיו בשום שכל לא היה בורא עולמות ומחריבם משום שאינם נאים וטובים בעיניו, כנאמר בבראשית רבה, ולא היה מביע מדי פעם את תקוותו כי 'הלוואי' ובריאה זו או אחרת תשרוד.²² בספר הבהיר, כמו בהרבה רבדים של הספרות המקראית והרבנית, אישיותו של אלוהים היא בעלת גוונים אנושיים, חסרי שלמות; אלוהים הוא אימפולסיבי ובעיקר – בלתי שיטתי, אם כי במהלך פעולותיו הוא לומד ומתאים עצמו למצב הקיים.²³ דומה שעל פי התפיסות המוצגות במאמר זה אלוהים מותיר את מאפייני החוקיות, השיטתיות ואף את התכנון לישות נפרדת ממנו – החכמה.

נשוב למשל עצמו. בדיעבד מסתבר לקורא שבמקום זה הייתה צחיחות מסוימת,²⁴ שהרי אם לא כן לא הייתה הקמת הגן תלויה בגילוי של המעיין. בחתימתו של הסעיף אנו מוצאים ניסוח נוסף של מצב ראשוני זה: 'אע"פ שירדו גשמים ושואב תמיד וגם הקרקע לח צריך הוא להשקותם מן המעיין'; משמע שהמצע אינו לח דיו. מדוע טוען סעיף 4 כי האל בנה את ארמונו במקום של צורים וסלעים ולא על יסודם של התווה והבוהו, בדומה לבראשית רבה? אפשרות אחת היא כי נסמך על תורת בריאה מעין זו של ספר יצירה, שעל פיה האל חוקק את העולם וחוצבו באמצעות או מתוך החכמה, כנאמר בפתיחתו: '[ב]שליש ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק י"ה... את עולמו' (פ"א מ"א); ובהמשך מופיע השורש חצ"ב עוד פעמים רבות. למשל: 'עשרים ושתים אותיות. חקקן, חצבן, שקלן, המרן, צרפן וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור' (פ"ב, מ"ב). מספר יצירה אפשר להסיק כי החכמה היא סלע, סלע קיומנו, והעולם נוצר על ידי חציבת אבנים מתוכו (כמתואר שוב בספר יצירה, פ"ד מט"ז). אפשרות שנייה היא כי הצורך בשינוי זה נולד כדי להבחין בין מים למים באופן אחר מן המקרא, בין המים של התווה ובוהו לבין מעיין החיים המתפרץ מתוך הכאוס הראשוני. אפשרות שלישית היא כי הריאליה של סביבתו השפיעה על עיצוב המשל. ראינו כי במשל זה ניכר צירוף מעניין של פרטים: אמנם יש גשמים אך אין בהם די; אמנם הקרקע לחה אך אין גם בכך די. מטע עצים נאה נזקק גם למעיין ולברכה. דא עקא, מעיין זה אינו מזדמן באופן טבעי, מעצמו. יש לחצוב בסלעים ובצורים כדי לאפשר למים להגיח מתוכם. ועוד. ספר הבהיר אינו מבהיר מדוע הוא פותח את דבריו בברכה, ממשיך בחציבה ומסיים במעיין. ובכן, דומני כי יש להרהר בשאלה שמא נסמך ספר הבהיר על הריאליה של סביבתו, ברומזו למערכת מים אחת הכוללת מעיין חצוב וברכת איגום.

22 בראשית רבה א, י; ט, ב; יב, טו; יב, טו (מהדורת תיאודוראלבן, עמ' 9; 68; 112–113) ועוד.

23 י' מופס, אישיותו של אלוהים: תיאולוגיה מקראית, אמונה אנושית ודמות האל (תרגום מאנגלית: אור שרף), ירושלים תשס"ז.

24 והשוו לתרגום אונקלוס (ובעקבותיו גם רש"י) המתרגם את המלים 'תהו ובהו' כ'צדיא וריקניא', כלומר שממה וריקנות.

באיזה מן המקומות בהם עשוי היה ספר הבהיר להיכתב עשויים אנו למצוא מערכת השקיה מעין זו? קרוב לוודאי שתיאור זה אינו מאפיין את אשכנז, השופעת ממטרים ונהרות. בניגוד לכך, בפרובאנס יש מדי פעם מחסור בגשמים, וזאת לצד קיומם של מקורות עשירים ואיתנים של אספקת מים, כלומר נהר הרון ויובליו. החל מתקופת הרומאים נבנו אקוודוקטים כדי למשוך מים מן המעינות והנהרות למקומות רחוקים, ואילו החל מימי הביניים – גם תעלות. תעלות רבות מאוד חורצות היום את פרובאנס, והראשונה שבהם, תעלת סנט ג'וליאן (Canal de St Julien), נכרתה כבר בשנת 1171²⁵ ומשכה מים מנהר הדורנס (Durance), אחד מיובלי הרון.²⁶ לא מצאתי שום עדות בפרובאנס לקיומה של מערכת השקיה המשלבת בין מעיין חצוב לבריכת איגום. אספקת המים של מערכת השקיה כזו היא מטבע ברייתה מצומצמת ביותר (כפי שנראה מיד) ואינה יכולה להתחרות במעמדה המעשי והפואטי של המערכות הנזכרות, המזרימות כמויות עצומות של מים; על ההשוואה בין שתי תופעות אלו אפשר לעמוד כהרף עין מתוך העיון הפשוט והמידי ביותר בצילומים מכאן ומכאן. האפשרות שהמשל הנדון בסעיף 4 משקפת את הריאליה ההידרולוגית שבפרובאנס היא ככל הנראה בלתי סבירה.

לעומת זאת, השקיה באמצעות מעיין חצוב היא אחד המאפיינים הבולטים, הנפוצים והידועים של האזורים ההרריים-גיריים במזרח התיכון; ארץ ישראל וסוריה, למשל.²⁷ החיפוש של תושבי האזורים ההרריים במזרח התיכון אחר מקורות מים נעשה, בדומה לנזכר במשל שלנו, על ידי איתור סמנים אופייניים. וכך מתאר זאת צבי רון בדברו על המעינות בהרי יהודה; לענייננו – כדוגמה למכלול התופעה:

במצבו הראשוני היה המעיין [בטרם שימש כמעיין גנים] נובע [בצורה מבוזרת ובלתי ברורה]... מתוך מחשוף סלע... כל השטח סביב איזור הנביעה... היה רטוב²⁸ ומכוסה צמחיית מים סבוכה וצפופה... כדי לרכז את הנביעה בצורה יעילה יותר נחצב[ה]... ניקבה שחדרה לתוך איזור הרוויה [עמוק אל תוך ההר]... לרגלי מוצא הנביעה... נבנתה או נחצבה (בהתאם למצב הטופוגרפי) בריכה לאיגום מי המעיין. בבריכה זו נאגמו המים הנובעים בשעות הלילה אשר

25 כלומר, קצת לפני כתיבת חלקי הפרובנסאליים של ספר הבהיר; על כל פנים, כדעת הגורסים שספר זה נכתב או נערך לפחות בחלקו בפרובאנס.

26 Ch. Aspe, A. Gilles and M. Jacqué, 'The Role of Traditional Irrigation Canals in a Long Term Environmental Perspective—A Case Study in Southern France: The Durance Basin', *Journal of Agricultural Science and Technology A* 4 (2014), pp.1-12.

27 ממכתב אלקטרוני ששלח אלי פרופ' ויטנברג (Hartmut Wittenberg, Leuphana Universität Lüneburg and Deutsche Wasserhistorische Gesellschaft DWHG, Germany), למדתי כי מוצאן של מערכות כאלו באיראן באלף הראשון לפני הספירה. משם נדדו, במיוחד בתקופת בית אומייה, להרים הגיריים בארצות נוספות, למשל, סוריה, ירדן, כורדיסטן שבעיראק וארץ ישראל. למכלול תופעה זו, וכן מבט רחב יותר על חציבתם של אקוודוקטים תת קרקעיים להובלת מים ועל התפשטותם בעולם ראו בספר רחב היריעה: A. N. Angelakis, Eu. Chiotis, S. Eslamian and H. Weingartner (eds.), *Underground Aqueducts Handbook*, Boca Raton, Florida 2017. מסיבות גיאולוגיות והידרולוגיות מערכת כזו אינה יכולה להתקיים במצרים או בבבל – החקלאות ניוונה בהן מנהרות ולא מגשמים ואין בהם הרים גיריים.

28 בדומה לנאמר בסעיף זה – 'זהקרקע לח', ובכל זאת, אין המעיין גלוי לעין.

שימשו לצרכי השקיה בשעות היום. הבריכה שימשה מרכז של רשת תעלות ומדרגות חקלאיות לשם חלוקת מי המעיין ולוויסותם.²⁹

הדוגמאות המובאות על ידו של רון הן עין סעדים או עין חנדק ועוד רבות. שיטות השקיה אלו שימשו בכמה מן הכפרים הערביים עד לעידן המודרני, וחודשו על ידי הקק"ל בשלהי המאה העשרים בכמה מקומות, כמו בסטף. רבות מן המערכות הקיימות היום בהרי יהודה נוצרו, לדעת רון, בימי בית שני (כך למשל באבו גוש) וחלקן כבר קדום יותר. אחד המעיינות החצובים ביותר מפורסמים הוא מעיין הגיחון (שהוא גם מעין פועם), אשר מתקניו כבר היו קיימים ככל הנראה בתקופה היבוסית. לדעתו של רון, כבר בשיר השירים נזכרת מערכת כזו של השקיה המשולבת ממעין טבעי, חציבה, תעלות ומדרגות, והיא מכונה שם (כאחד מכינויה של הרעיה) בשם "מעין גנים" (שיר השירים ד, טו).³⁰

יהודה פליקס מפנה את תשומת ליבנו לפסוקים נוספים מן המקרא העשויים להתייחס למעיינות כאלו.³¹ כך בישעיה (נח, יא): **'כגן רוה וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו';** וכך בקהלת (ב, ה–ו), המתאר גן מלכותי, הדומה מאוד למשלי הבהיר: **'עשיתי לי גנות ופרדסים, ונטעתי בהם עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים, להשקות מהם יער צומח עצים'.** יש להוסיף לדבריו של פליקס גם את תיאורה העצמי של החכמה במשלי בן סירא כאמת מים המשקה את הגן (מובא להלן, סעיף 1.7 במאמר). ועוד. מיכאל שניידר ייחד מאמר נרחב לשורה של מקבילות מרשימות בין ספר יוסף ואסנת לבין ספר הבהיר. והנה תיאור של ביתה של אסנת, שאכן דומה למשל שלנו בספר הבהיר, ובכל זאת אינו דן במעיין חצוב:³²

ואילנות נחמדים מכל המינים, כולם נושאי פרי, היו נטועים בתוך החצר...
ובימינה של החצר היה מעיין שופע מים חיים, ומתחת למעיין בריכה גדולה מקבלת מים מאותו המעיין, ומשם זורם הנחל אל תוך החצר ומשקה את כל האילנות שהיו באותה חצר [11: 2–12].

במספר מחקרים הציג נתנאל דויטש שורה ארוכה של מקבילות מרתקות בין הספרות המנדעית לספרות הסוד העברית, וביניהן גם את הדמיון של המשל שלנו לתיאור הזיווג בספרות המנדעית בין העץ התמר למעיין. העץ והמעין הן היפוסטאזות

29 צי"ד רון, 'ניצול מעיינות לחקלאות שלחין בהרי יהודה', בתוך: ארץ ישראל והמזרח התיכון: פרקים בגיאוגרפיה אזורית, א' שמואלי, ד' גרוסמן ור' זאבי (עורכים), ירושלים תשל"ז, עמ' 232–235. וראו: צ' צוק, מים בקצה המנהרה – לטייל במפעלי המים הקדומים, ערך מדעית אייל מרון, ירושלים תשע"א, עמ' 59, 252–257; A. Yechezkel and A. Frumkin, 'Spring Tunnels (Niqba)' – The Jerusalem Hills Perspective, Israel, in: *Underground Aqueducts Handbook* (above note 27), pp. 151–172 (תודותי ניתנות בזה לפרומקין, יחזקאל, בר ורובין על עזרתם בנושא).

30 ראו: רון, ניצול מעיינות (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 247–249.

31 פליקס, חקלאות (לעיל הערה 9), עמ' 293 ואילך.

32 שניידר, הבהיר (לעיל הערה 2), ובפרט עמ' 306.

המהוות מקור לישויות אחרות.³³ אך גם כאן לא נזכר מעיין חצוב, ומשתי סיבות לא סביר שמעיין כזה ייזכר – ראשית, בהתחשב באזורי המחיה של המנדעים, שרובם חיו במסופוטמיה; ושנית, שכל מים שאינם ממש זורמים, ובריכות בכלל זה, נחשבים אצלם כ'מנותקים' ומתים.³⁴

יש אפוא כמה וכמה הקשרים ספרותיים שעשויים היו לעמוד לנגד עיניו של בעל המשל על המעיין החצוב, אולם, זאת יש להדגיש, אף אחד מהם אינו מתייחס באופן חד משמעי לחציבה דווקא, ובחלק מן המקרים ברור שהם מתייחסים למעיין חפור. לא מצאתי גם שום מקור אחר שעשוי היה להשפיע על ספר הבהיר כטקסט ספרותי ולעצב משל זה על המעיין החצוב. טקסטים רבניים שונים מגלים מודעות להבדל בסיטואציה ההידרולוגית בין ארץ ישראל לשכנותיה בבל ומצרים: על השכנות נאמר: 'מצרים שותה מן הנילוס ובבל שותה מן הנהר'.³⁵ ואילו על בבל אמרו שקוצרים בה ללא מטר, וכן: 'מי גרם לבבל שיהו אוצרותיה מלאות בר? מפני ששוכנת על מים רבים'.³⁶ בארץ ישראל לעומת זאת 'אין לך טפח שיורד למעלן שאין הארץ מעלה כנגדו טפחים';³⁷ כלומר היא תלויה הן בגשמים והן במי המעינות.³⁸ ייתכן אפוא שגם ספר הבהיר מגלה מודעות לריאליה ההידרולוגית של סביבתו; משמע שהוא חי במזרח התיכון; דהיינו במקרה הרלוונטי לספר הבהיר, ברצועה הכוללת את ארץ ישראל וסוריה. מניה וביה, אם טענה זו נכונה הרי שיש להניח שמקורו של רובד זה קדום לחומר הפרובנסאלי. לשאלה זו אשוב בסופו של מסע פרשני זה.

1.3 הצירוף 'נטלה עצה'

האמנם אין כאן אלא חזרה על עיקריה של ספרות החכמה המקראית? נשוב ונעיין באקספוזיציה הרעיונית ונבחין בכך שהיא מיוסדת על מושגים נרדפים ותקבולות:

- 1 מאי וּמְלֵא בִּרְכַּת יְיָ ים וּדְרוֹם יִרְשֶׁה [דברים לג, כג]?
- 2 אלא כל מקום שנא' ב' מבורך, כי הוא מלא,
- 3 שנא' וּמְלֵא בִּרְכַּת יְיָ [שם].
- 4 ומשם משקה הצריכים,
- 5 ומן המלא נטלה עצה תחלה.

שורות 2 ו-3 מציגות תקבולת כיאסטית מהן עולה כי המושגים המתארים את החכמה – 'בִּרְכָּה' ו'מלא' הם נרדפים; עוד הן רומזות (באמצעות הדמיון הפונטי והרפרור לבראשית רבה) לבריכת מים. כך עולה כי הצירוף 'ברכת ה' מרמז הן לבִּרְכָּה והן לבריכה המלאה עד גדותיה.

- 33 N. Deutsch, 'The Date Palm and the Wellspring: Mandaeanism and Jewish Guardians of the Mysticism', *ARAM Periodical*, 11-12 (1999-2000), p. 217. הני"ל, *Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity*, Leiden 1999, p. 102.
- 34 E. Lupieri, *The Mandaens: The Last Gnostics*, trans. by Ch. Hindley, Grand Rapids and Cambridge 2002, pp. 14-13.
- 35 ספרי, עקב, פסקה לח.
- 36 תענית י ע"א, ועיינו גם בתוספות, שם.
- 37 בראשית רבה יג, יג (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 122).
- 38 ופרופ' רובין הזכיר לי שחלק מהבחנות אלו כבר מצויות גם במקרא: דברים יא.

שורה 2 גם מציבה את 'המקום' כמונח נרדף ל'מלא', והשורות הבאות מחזקות קשר זה; שורה 4 מרמזת ל'מקום' על ידי המילה 'שם', ושורה 5 – על ידי חזרה על המונח 'מלא', והוספת המונח הנרדף – 'עצה'.

שורות 4 ו-5 בנויות במתכונת של תקבולת משלימה – שורה 4 מציינת שהבריכה משפיעה את שפעה המלא על ה'צריכים' בעולם, ואילו שורה 5 מוסיפה שכל זאת היה ב'תחלה', תחילת העולם.

המילים 'נטלה עצה' עומדות בתקבולת זו כנגד המילה 'משקה', ויחדיו הן מרמזות כי מן המלא נוצקו וזרמו מים אל העולם.³⁹ בה בעת, יש בהן רמז נוסף למדרש בבראשית רבה א, א (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 1–2), שעל פיו לא ברא האל את העולם 'מדעת עצמו' אלא נועץ בתורה. כפל תפקידה של המים עולה גם מן המשל המצוי בחלק המרכזי של סעיף 4, שם נהנים משפעם של המים והגן הן האל ('אני') והן 'כל העולם'.

מיהם 'הצריכים'? ייתכן שאלו אנשים מסוימים הזקוקים לעניין זה או אחר, אולם על פי הלשון המכלילה של סעיף זה, הקשריה בבראשית רבה, וכן הדיון הקוסמי בבריאה ובראשיתה, דומה כי הכוונה למכלול (האנושות או אף מכלול הבריאה). מכלול זה זקוק ל'השקיה' מן הבריכה הקוסמית, היא החכמה.

אולם מדרע 'צריכים' בני העולם להשקייתה של החכמה? לו היתה החכמה נתפסת ככלי בלבד, כלי של האל באמצעותו ברא את העולם, היה על בני העולם (שהם 'הצריכים') לפנות בעניין צרכיהם אל בעל הכלי ולא אל הכלי עצמו! אין זאת כי אם תפיסה שנתרחקה מספרות החכמה המקראית והפכה בינטארית, היא זו המבצבצת ברמז ועולה מן השורות. בסעיף 8 של ספר הבהיר ייאמר הדבר בצורה יותר נחרצת.

1.4 כמה מן ההקשרים הבינטאריים

תפיסה בינטארית, על פי השימוש שאני עושה כאן במונח זה, היא תפיסה העוסקת בחלוקת כוח ותפקידים בין שתי רשויות, האל וישות נוספת.⁴⁰ הישות הנוספת נבראת אמנם על ידי האל, ופועלת ברוח אחת עמו ומתוך יחסים פוזיטיביים, אך בעניינים שונים תופסת – ברשותו – את מקומו ופועלת באופן עצמאי. אין זו תפיסה דואליסטית שכן שתי הרשויות אינן פועלות כאויבות. עם זאת, תפיסות בינטאריות שונות זו מזו בכמה עניינים, והגבולות בינן לבין תפיסות דואליסטיות מטושטשים לעיתים קרובות. עניין אחד המפריד בין התפיסות הבינטאריות השונות כרוך בשאלה מה טיבה של הישות המשנית ומה שמה; למשל, חכמה, לוגוס, הכבוד, מלאך, שכינה,

39 בן יהודה, מילון (לעיל הערה 11), עמ' 3635.

40 המונח 'תפיסה בינטארית' נעשה דומיננטי במחקר בעקבות ספרו של הורטאדו: L. Hurtado, *One God, One Lord*, Philadelphia 1989, p. 2. בעולם המחקר קיים מגוון מפתיע של מינוחים אלטרנטיביים: 'די-תיאזיס' (אידל, ארוס [לעיל הערה 2], על פי האינדקס), 'בינאריות' (אידל, התפילה [שם]), 'אלוהות משנית' (י' ארדר, אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן – לתולדות חלופה ליהדות הרבנית, תל אביב 2004, עמ' 145 ועוד; ד' בווארין, "מי שאמר והיה העולם" – על הלוגוס ודחייתו במחשבת חז"ל, בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקס (עורכים), הגיון ליונה, ירושלים 2007, עמ' 151–164). בחלק מן המקורות עצמם מצאתי את הכינויים 'בינוני' או 'תיכוני' כשמות של הישות המתווכת; וראו: H. A. Wolfson, 'The Pre-Existent Angel of the Magharians and al-Nahawandi', *JQR*, 51 (1960–61), pp. 103–102. והשוו דבריי כאן על התפיסה הבינטארית בספר הבהיר לאלו של קנוהל, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 55.

אור, ישו ועוד רבות. הן עשויות לחלוק זו על זו גם בשאלה מתי נבראה אותה ישות; בדרך כלל יגרסו שהיא נבראה לפני שהעולם נברא, אבל מטטרון, אם נזכיר דוגמה הפוכה, מוצג בחלק מן הטקסטים הרבים העוסקים בו כמטמורפוזה של חנוך, דור שביעי לאדם הראשון, כלומר כלל ועיקר אינו קודם לבריאה. ובכל אלו כרוכה גם השאלה אילו פעולות, או איזו מידה של עצמאות, מיוחסות ל'רשות השנייה': לאחר שאותה ישות נבראה היא עשויה להיות אחראית באופן בלעדי על בריאת העולם,⁴¹ או על ההתגלות והנבואה, או על הבאת הגאולה. עוד היא עשויה להיות אחראית על נהול עולם המלאכים או על קיומו של העולם עצמו (השגחה) וסיפוק צרכי הנבראים, כנזכר בסעיף 14 בספר הבהיר. מאחר שכך, עשויים הנבראים לפנות אליה ולהתפלל אליה, ולא לאל, לשם השגת צרכיהם. ככל שמתמעטים תפקידיה של 'הרשות השנייה' כך הגות זו מתונה יותר ומעוררת פחות מחלוקות, וכמובן גם להיפך.

דומה כי למרות שכלל ואינן מקשה אחת תורות מעין אלו מאוחדות בשאלה אחת: כיצד אפשר להציל את רעיון מופשטותו של האל ועדיין להמשיך ולהחזיק בתיאורים האנתרופומורפיים המצויים בכתבי הקודש? הן רוצות לאחוז בשני קצות החבל גם יחד, והפתרונות שלהן נעים סביב פתרונות אונטולוגיים, גם אם הן מודעות לשאלות האפיסטמולוגיות הכרוכות בבעיה זו (וכך אצל ר' סעדיה גאון, הרס"ג); כפי שנראה בדוגמאות שלהלן הן מנסות להכריע לאיזו ישות אחת יש להעביר את התיאורים האנתרופומורפיים של האל ואילו מן התיאורים הללו אכן ראוי להעביר לאותה ישות. התשובות הניתנות הן שונות בעיקר משום שיוצריהן, ועוד יותר מכך – מתנגדיהן, מודעים לבעיה החלופית העולה מהן – סכנת הדואליזם או אף הפגאניות, והן מחפשות את הדרך להימנע מסכנות אלו.

היום ידוע לנו כי לתפיסות בינטאריות, אשר בדרך כלל מגלות קשר ישיר לספרות החכמה המקראית ולמושג החכמה המקראי, היו באלף הראשון לספירה מהלכים לא מועטים הן בקרב היהודים והן בקרב שכניהם, וגם התנגדות רבה. העניין בתפיסות בינטאריות באלף השני לספירה אמנם עדיין קיים, אך בכל זאת הולך ושוך, משום שערכם של השיקולים האפיסטמולוגיים מתחזק מאוד על חשבון השיקולים האונטולוגיים. כדוגמה נזכיר דווקא את הרמב"ם המציג הלכה למעשה עמדה אגנוסטית המבוססת על שיקולים אפיסטמולוגיים. אין האדם יכול לעמוד על מהותו האמיתית והמופשטת של האל ולכן יש לדון רק בתיאוריה על דרך השלילה; האדם אמנם יודע על פועלו של האל בעולם, ויכול להשתמש לשם כך בתיאורי האל על דרך החיוב, אך למעשה אינו מבין ואינו יכול להסביר את הקשר האונטולוגי בין שתי מערכות אלו. הרמב"ם אינו מעביר איפא מאפיינים כלשהם מן האל לישות אחרת ותולה את כולם באל עצמו, בשעה שהוא מודה בקושי האפיסטמולוגי העקרוני בהבנת פלא זה. על דרך הכלל התיאוסופיה הקבלית, לעומת זאת, (ושוב, אין כאן המקום לדון בכל סעיפיה של פרשה מורכבת זו) מצליחה לאחוז בשני קצותיו של החבל, ובכך טמון לדעתי אחד מסודות הצלחותיה ההסטוריות: היא הופכת את 'הרשות השנייה' לנאצלת ו'מבליעה' אותה בתוך האל עצמו, וכך היבט אחד הוא אנתרופומורפי ואילו היבט אחר נותר אינסופי ומטוהר מכל סיגי האנתרופומורפויות.

41 וכנגד דעות כאלו, כך לדעת בווארין (הלוגוס ודחייתו [לעיל בהערה הקודמת], עמ' 160), מחכמים המדרשים את כינויו של הקב"ה בשם 'מי שאמר והיה העולם'.

בזכות ההסטה של הפתרון האונטולוגי מן הישויות הנבראות לישויות נאצלות היא מצליחה גם לקבל בצורה מלאה את הפתרונות האפיסטמולוגיים, המייחסים למהות האינסופית של האל אך ורק תארים על דרך השלילה.

המגמות הבינטאריות מופיעות בצורה ברורה ביותר במהלך האלף הראשון לספירה (בנוסף לגנוסטיקאים) גם אצל יהודים, נוצרים, יהודים-נוצרים, שומרונים וקראים.⁴² אזכיר בקצרה כמה דוגמאות, העשויות להתיישב או עם הטענה בדבר קדמותו של חלק מן ספר הבהיר (המאה התשיעית או העשירית) מצד אחד, או עם הטענה כי נכתב כולו באירופה במפנה המאות השנים עשרה והשלוש עשרה, מן הצד השני.

המלאך מטטרון, השר האחראי על תפעולו היומיומי של העולם, מוכר בעולם רבני. לא בכדי מתווכח הטקסט במסכת סנהדרין (לח ע"ב) עם מי שמציע שאולי יש לעבוד אותו (להתפלל אליו) ולא את האל. אבל הקריירה שלו בספרות החיצונית ואחר כך בתורת הסוד עשירה לאין ערוך, שם הוא יודע את כל סודות האל (מגלם את החכמה בפועל) ואף הופך, בין השאר, למושא לחזיונותיהם של המיסטיקאים.⁴³

ראו את המבחר הבא, שכלל ועיקר אינו מקשה אחת: ד' אברמס, 'ספר שקוד לר' שמואל בן יד קלונימוס ותורת הכבוד של תלמיד ו' אלעזר מוורמס', אסופות: ספר השנה למדעי היהדות, יד (תשס"ב), עמ' ריז-רמא; אידל, ארוס (לעיל הערה 2), ע"פ האינדקס; M. Idel, Ben: Sonship and Jewish Mysticism, Jerusalem, London and New York 2007 (לעיל הערה 2); הנ"ל, 'הכוונה בתפילה בראשית הקבלה: בין אשכנז ופרובאנס', בתוך: ב' שפרן וא' שפרן (עורכים), פרת יוסף: עיונים מוגשים לכבוד הרב ד"ר יוסף שפרן, הובוקן תשנ"ב, עמ' ה-יד; ארדר, אבלי ציון (לעיל הערה 40), פרקים א-ב; בויארין, הלוגוס ודחייתו (שם); D. Boyarin, 'Two Powers in Heaven, Or the Making of a Heresy', in: H. Najman and J. H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretations: Essays in Honor of James I. Kugel*, Leiden 2004, pp. 331-370; M. Barker, *The Great Angel*, Louisville 1992; "דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 361-319; J. Danielou, *The Origins of Latin Christianity*, London 1977, pp. 152-149 *History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea*, trans. and ed. by J. A. Baker, London 1964, pp. 117-146; הורטאדו, אל אחד (לעיל הערה 40), בעיקר עמ' 1-40; וולפסון, המלאך (שם); צ' וייס, קיצוץ בנטיעות: עבודת השכינה בעולמה של ספרות הקבלה המוקדמת, ירושלים תשע"ו; S. T. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, pp. 167-206; 'Sahraṣṭānī on the Magariyya', *Israel Oriental Studies*, 17 (1997), pp. 127-154; L. Nemoy, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*, New Haven 1952, pp. 19, 333; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston 2002; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985; הנ"ל, 'The Angel of the Lord in Samaritanism', *Journal of Semitic Studies*, 46 (2001), pp. 51-75 and its Significance for the Study of Gnosticism and Christianity', *Henoch*, 9 (1987), pp. 303-344; ש' פינס, 'האל', הכבוד והמלאכים לפי שיטה תיאולוגית של המאה השנייה לספירה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 1-14; מ' קיסטר, 'פנים בפנים': תפיסות דמות האל במדרשים וקשריהן לטקסטים נוצריים', תרביץ, פא (תשע"ג), עמ' 142-103.

43 לרייזן בפועלו הרחב של מטטרון ראו כדוגמאות ספרות: A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron*; Tradition, Tübingen 2005; 'מ' אידל, 'חנוך הוא מטטרון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז), עמ' 151–170; 'הנ"ל, 'מטטרון': הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', בתוך: 'ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות [אשל באר שבע דן, חשני, עמ' 29–44].

יש הגורסים שגם ספרות שיעור קומה אינה אלא ספרות בינטארית, וכך כבר בשמו של רס"ג;⁴⁴ כלומר, שהדמות עצומת הממדים המתוארת בה לפרטי פרטים אינה דמותו האנתרופומורפית של האל אלא של המלאך המסייע לו, ועליו מוטלים תפקידיו המרכזיים של האל – בריאת העולם, קיומו, סיפוק צרכי ברואיו והתגלות (אנתרופומורפית) לנביאיו. דעה קרובה הוצגה כדעה הנפוצה בקרב יהודים במאה התשיעית בעדותו של הבישוף אגובארד מן העיר ליון.⁴⁵ גם בספר יצירה ניכרת גישה בינטארית;⁴⁶ הנחת היסוד בספר זה היא קיומה של ישות מתווכת הנקראת חכמה ובה 32 היבטים עיקריים ('נתיבות'), אשר באמצעותן היא חוצבת את העולם. היא מסייעת גם בעניינים נוספים, כגון ההשגחה והחזיון (פ"א מ"ו).

חומר בעל עניין רב לנושא הדיון שלנו מצוי ביחס לדמותו של ר' בנימין אלנהוואנדי, מבעלי המקרא, שפעל במאה התשיעית.⁴⁷ דומה כי המניע שלו לפיתוחה של התורה הבינטארית הוא החשש מתיאורי ההגשמה של האל. הוא גורס כי הכוח המשני הוא מלאך בעל דמות ומידות וכי הוא הוא שברא את העולם ממש בראשית, לפני העולם, הוא שמתגלה לנביאים, הוא שנתן את התורה, והוא שעושה אותות ומופתים בשם האל.

אציין דוגמה נוספת, אשר לכאורה שייכת לעולם אחר לגמרי, מתוך דבריו של אחד ממאורות הפילוסופיה, ר' סעדיה גאון. הוגה רב השפעה זה טען כי הנביאים לא ראו את האל עצמו, אלא ישות אחרת:

זאת [מושא נבואתו של אדם, היא] הצורה הברואה... חידשם הבורא מאור, לאמת אצל נביאו כי הוא שלח דבריו אליו... והיא צורה יקרה מן המלאכים,

44 כך בדבריו כפי שהובאו אצל הברצלוני: ר' יהודה ברצלוני, פירוש ספר יצירה, מהדורת שז"ח הברשטאט עם הערות קרימאנן, ברלין 1885, עמ' 20–22; וראו גם: M. Gaster, 'Das Shiur Komah', in: M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance*, Vol. II, pp. 1330–1353; 'עולם המלאכים בדמות האדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 1–66; ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 159–172; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 65.

45 ר' בונפיל, 'עדותו של אגובארד מליאון על עולמם הרוחני של יהודי עירו במאה התשיעית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ו) [ספר היוכל לישעיהו תשבין], עמ' 327–348; מ' צוקר, 'ביוררים בתולדות הייכוהים הדתיים שבין היהדות והאיסלאם', ספר היוכל לאהרן קאמינקא, וינה תרצ"ז, עמ' 37; אידל, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 276.

46 R. Meroz, 'Between Sefer Yezirah and Wisdom Literature: Three Binitarian Approaches in Sefer Yezirah', *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 18 (2007), pp. 101–142.

47 על בנימין ראו למשל: אדרר, אבלי ציון (לעיל הערה 40), עמ' 71–81, 155–167; וולפסון, המלאך (שם); S. Stroumsa, "What is Man": Psalm 8:4–5 in Jewish, Christian and Muslim Exegesis in Arabic', *Henoch*, 14 (1992), pp. 283–291. הערה (42), במיוחד עמ' 329–332.

עצומה בבריאתה, בעלת הוד ואור, והיא נקראת כבוד ה'... עליה אמרו החכמים שכניה. והיא אור בלא צורת איש.⁴⁸

אמנם הישות המתוארת נבראת אך ורק לצורך נבואה מסוימת ולאותה שעה ואינה נצחית, ובכל זאת היא ישות ברואה, המתווכת בין האל לעולם ונוטלת מן האל את אחד ממאפייניו החשובים ביותר, הנבואה. יתרה מזאת, היא מתוארת באמצעות מונחים האופייניים לתורות בינטאריות אחרות: מלאך, אור, כבוד, שכניה. כמובן גם הרס"ג מוטרד, כפי שהדגישו כל חוקריו, משאלות ההאנשה וההגשמה, או לחילופין מחירתו להגנה על המונותאיזם. גם הוא, כמובן, מוצא פתרון בהעתקת מקצת מתכונותיו של האל לישות אחרת, ולענייננו אין בכך משום הבדל עקרוני אם ישות זו נבראת לשעה או לתמיד.

עד כאן על כמה מן ההקשרים האפשריים של סעיף 4 בספר הבהיר אם נניח שנכתב במאה התשיעית או העשירית. אבל גם אם מניחים שהטקסט נכתב בפרובאנס במאה הישנים עשרה או השלוש עשרה אפשר למצוא לו הקשר. למרות שתפיסות בינטאריות מאבדות באלף השני לספירה מחינן ומכוח המשיכה עדיין הן קיימות ואולי יש להן אפילו השפעה מסוימת על התפתחות הקבלה, כפי שגורס צחי וייס.⁴⁹ מגמות כאלו קיימות בקבלת ספרד, כפי העולה מתוך הביקורת החריפה ששלום פרסם לראשונה:

קבלנו כי מטטרון שר הפנים, ששמו כשם רבו [ע"פ סנהדרין לח ע"ב], הוא חנוך בן ירד... והוא שר העולם... ויש מי שמתכוין בתפילתו אליו. ונתנו טעם לדבריהם כי בעבור היותם טמאים ושפלים איך נמצא בדעתם להתפלל לעלת העלות יתעלה? ואחר שיש שר מורשה על ענייני העולם אליו נתפלל! ואנו לא כן כוונתינו... והכתוב צווח על זה — **אל תפנו אל האלילים** [ויקרא יט, ד]... רק כונתינו להתפלל לעלת העלות, הנקרא כתר עליון.⁵⁰

הן ניכרות גם בחסידות אשכנז; וכך בטקסט הבא שפרסם משה אידל:

מטטרון בגי' [מטריה] שדי, לפי שאמר לעולמו די [ע"פ חגיגה יב ע"א]. ומטטרון סובל כל העולם בכחו הגדול והוא נתלה באמצעו של הקב"ה. ובגי' שו"ח, לפי שהוא ממונה לקבל התפילות.⁵¹

48 אמונות ודעות, מאמר ב, פרק י', בתרגום יהודה אבן תיבון. והשוו דבריי כאן עם קנוהל, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 60.

49 וייס, קיצוץ בנטיעות (לעיל הערה 42).

50 שלום, ראשית (לעיל הערה 2), עמ' 252-253; אידל, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 272-273; הנ"ל, בן (לעיל הערה 42), עמ' 654; וייס, קיצוץ (לעיל הערה 42), במיוחד עמ' 28-30.

51 אידל, התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 270.

לסיום יש להדגיש שחשיבותה ותפקידיה של החכמה בספר הבהיר הוזכרו כבר בכל (!) המחקרים האחרים שדנו בעבר בספר הבהיר, ורבים מהם הרחיבו עד מאוד בעניין זה.⁵² ההבדל בין מחקר זה לקודמיו מעוגן במתודולוגיה הטקסטואלית הספיציפית הננקטת בו, כמתואר בראש המאמר. היישום השיטתי שלה מוביל למסקנה היותר ספיציפית, דהיינו שבחלק מן הבהיר ניכרת תפיסה בינטארית. ברבדים האחרים של ספר הבהיר יש לחכמה מאפיינים אחרים והדבר יידון במאמריי הבאים.

1.5 מלא/המלא

המונח 'מלא' (או 'המלא') זכה לתשומת לב רבה במחקר, במיוחד משום ששלום התייחס אליו כעדות מרכזית לאופיו הגנוסטי של ספר הבהיר. שלום ראה בו מקבילה עברית למונח הגנוסטי 'פלירומה', וכציון של מערך דינמי של כוחות אלוהיים, אשר תבניותיו המשתנות מהוות דגם ודפוס לארועים המתרחשים בעולם הארצי.⁵³ שלום אף הקביל, כפי שאף אנו עשינו כאן, בין 'המלא' ל'בריקה', אלא שכאן נפרדות דרכינו. שלום המשיך, שלא כמוני, גם לסעיף 85 בספר הבהיר: 'ומאי הוי אילן דאמרת? אמ' ליה: כל כחתיו של הקב"ה הן על גב זה, והן דומין לאילן'. הוא טען (ובעקבותיו כל החוקרים, ובכללם אני), כי סעיף 85 מציג את תורת הספירות התיאוסופית. אמנם הוא חזר וטען (גם באותם עמודים עצמם בהם דן בפלירומה) כי ספר הבהיר מרובד וכולל בליל של קטעים שאינם מתיישבים זה עם זה, ובכל זאת ראה במתודולוגיה של הקבלת קטעים שונים בספר הבהיר מתודולוגיה לגיטימית.⁵⁴ כפי שאני מראה במאמר זה, העיון בסעיף 4 בספר הבהיר מראה שאפשר לקרוא אותו כטקסט העוסק בישות אחת ובלתי מחולקת – החכמה המשקה את העולם. ביצירת ההקבלה לסעיף 85, לפני שנעשה ניתוח פרטני של סעיפים אלו, יש משום הרמוניזציה בלתי ביקורתית של תיאולוגיות שונות, ובמיוחד – קריאה המרדדת את הטקסט, וקוראת אותו באופן מסוים ומוגדר, כלומר לאור התיאולוגיה הדומיננטית בקבלה שאחרי ספר הבהיר.

אחרי שלום כמה חוקרים הצביעו על מגוון מקורות אחרים היכולים לעמוד ביסודו של המונח 'המלא' – פלוטינוס ומקורות יווניים אחרים, כמו גם מקורות נוצריים או אסלאמיים.⁵⁵ מכך אנו למדים, בין השאר, כי אין הכרח לראות במונח זה קשר חד משמעי לגנוסטיקה וכי יש גם אפשרויות נוספות. מן הבחינה התוכנית דבריהם כובשים את הלב, אך לעת עתה, עקב האפלה ההיסטורית בה אנו עדיין מצויים, יש קושי להכריע בין האפשרויות השונות. משום כך ברצוני להפנות את המבט גם 'הביתה', אל מקורות היסוד בתרבות העברית, אשר עומדים אולי ברקעו של המונח בספר הבהיר.

סעיף 4 משתמש במונח 'מלא' הן כתואר השם והן כשם עצם, כאשר אין לדעת אם יש זהות בניקודם. משחקי מילים, השומרים על דמיון פונטי אך לא דווקא על

52 שלום, במחקריו הנזכרים. וראו במיוחד במאמרים החשובים הבאים: וולפסון, הבהיר (לעיל הערה 2); הנ"ל, החכמה (שם).

53 שלום, ראשית (לעיל הערה 2), עמ' 27–28; הנ"ל, מקורות (לעיל הערה 2), עמ' 69.

54 גם שניידר, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 289–290, למשל, רומז לקושי עקרוני זה בו נתקלים כל החוקרים, אך אינו מציע פתרון.

55 אידל, הבהיר (לעיל הערה 2); אברמס, מבוא, (לעיל הערה 2), עמ' 4–8; ליבס, בריכה (לעיל הערה 2); שניידר, הבהיר (לעיל הערה 2).

זהות פונטית, קיימים בסעיף 4 עצמו ובחלקים אחרים בספר הבהיר; כך למשל הדיון בברכה והרמיזה לבריכה, הרמיזה הכפולה בשורש נט"ל, והמדרש על החכמה הנעלמת (המופיע בסעיף 8 וידון להלן).⁵⁶ אולם אם נחפש את שורשיו של המונח או את קשת האסוציאציות הכרוכות בו במקורות הספרותיים המתבקשים – בראש ובראשונה במקרא ובספרות חז"ל – נעמוד בפני בעיה חמורה, שכן השורש מל"א ונגזרותיו, אפילו אם נגביל את מופעיו לשמות עצם בלבד, מופיעים אלפי פעמים. המשימה לנתב דרכינו במלאות זו קשה ביותר. לעיתים קרובות קשור שורש זה במים ובכלים למיניהם המלאים במים, אבל אין תועלת מיוחדת בדיון כזה שכן קשר זה הוא טבעי וקיים כבר בטקסט שלנו במפורש. לאור זאת אולי יש להעדיף דווקא את הטקסט הנמנה עם תורת הסוד היהודית ואשר הוצע על ידי חוקרים קודמים; הכוונה היא לטקסט מספרות שיעור קומה: 'אין חקר ותכלית למאור הגדול אשר בו ומכבוד שבמלאו תאיר הארץ'.⁵⁷ קשר זה בין השורשים כב"ד ו-מל"א (בהקשר לדיון באל, להבדיל מצירופים כאלו העוסקים בענייני העולם הזה) מיוסד על המקרא; שיש עשר מופעים של צירופים כאלו מצויים במקרא והידוע שבהם הוא ישעיה ו, ג: 'מלא כל הארץ כבוד'. כמו כן, נשים לב שגם בדיונו בסעיף 14 תעלה האסוציאציה למושג הכבוד. האם איפא המלא (ולא רק 'הארץ') מלא בכבוד? יש היגיון תיאולוגי בקביעה כזו, ואפשר גם להזכיר את תורתו של הרס"ג בדבר הכבוד האלוהי הנברא.

1.6 השם והתהילה

סעיף 4 מכנה את החכמה בכינוי נוסף, אשר טרם הושם לב אליו במחקר – תהילה. באופן מפתיע למדי מסתבר שכינוי זה מופיע חמש פעמים בסעיף כה קצר. הנה אחת מהן:

ומאי ברכה? אלא מלה"ד [משל למה הדבר דומה]? ... צריך הוא להשקותם [את האילנות] מן המעין, שנא' ראשית חכמה... [תהלים קיא, י]. ואם תאמר שהיא חסרה כלום הרי הוא או' – תהלתו עומדת לעד [שם].

החכמה נמשלת לברכה ולמעין. בעל הטקסט תוהה האם מעיין שפעם זה הוא איתן או אכזב, והתשובה ניתנת באמצעות הפסוק 'תהלתו עומדת לעד'; ומשמע – החכמה היא התהילה והיא ישות העומדת לעד.

שאלת נצחיותה של החכמה (כתהילה) עולה למעשה קודם לכן באותו הסעיף, כחלק מן המדרש על הפסוק – 'ואהיה שעשעים יום יום, משחקת לפניו בכל עת' (משלי ח, ל). ספר הבהיר לומד מדברי חז"ל (בראשית רבה ח, ב [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 57]) כי אלפים שנה עברו מאז בריאת החכמה ועד לבריאת העולם. לכאורה נתגנב לכאן אלמנט של סופיות בזמנה של החכמה – אלפיים שנה ותו לא. בא סעיף זה

56 שניידר, הבהיר (שם), עמ' 329 גם הצביע על משחק המילים הסמוי עץ – עצה (ויש להדגיש שהמילה 'עץ' כלל אינה מופיעה במפורש אלא ה'אילן' בלבד). עוד על משחקי מילים בחלקים אחרים של הבהיר ראו מרוז, אור בהיר (שם).

57 לדיון בו ראו: M. S. Cohen, *The Shiur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham 1983, p. 191; אידל, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 68; אברמס, מבוא (לעיל הערה 2), עמ' 6.

ומבהיר: 'מיכאן ואילך' [כלומר, מרגע הבריאה] – לעתים [כלומר, לכל העתים], שנא' **בכל עת** [משלי ח, ל], והשאר לעולם, שנא' **ותהלתי אחטם לך** וגו' [ישעיהו מח, ט]. אמנם הייתה עת מסוימת, בה נסתיים שלב חשוב, אבל פעילות החכמה לא תמה עם הבריאה. נהפוך הוא! עתה היא משפיעה משפעה על העולם לעתים, כלומר לכל העתים, **לעולם, בכל עת** (במקביל לצירוף 'עומדת לעד'); בהיות האל ארך אפיים⁵⁸ הרי מאז ואילך תהילתו, היא החכמה, נשפעת על העולם ללא הרף, לעד, כנחל איתן שלעולם לא יכזיב.⁵⁹

ועוד נמצא בסעיף 4 דיון זה בתהילה:

מאי תהלתי? דכתי' **תהלה לדוד אַרומֶמֶךְ** [תהלים קמה, א]. מאי תהלה? משום **דארוממך**. ומאי רוממות? משום **דאברכה שמך לעולם ועד** [שם].

באמצעות צירופי פסוקים מזהה הטקסט בין תהילת האל (היא החכמה) לשמו,⁶⁰ ובין פעולת הרוממות לפעולת הברכה. מאחר שמכלול הסעיף עוסק בברכה הנשפעת מן החכמה יש להניח שגם כאן הכוונה לכך, כלומר שהתהילה, היא החכמה, מרוממת את דוד (ולא כפשט הכתוב המקראי, העוסק בתהילת האל ולא בתהילת החכמה). קריאה כזו מתיישבת עם טענתי כי סעיף זה צומח על רקע של ענפיה הבינטאריים של ספרות החכמה לדורותיה. ייתכן שזהו רמז להפניית התפילות לחכמה שהיא התהילה; ואולי הכינוי 'תהילה' עומד בטקסט זה ביחסי גומלין מול אנשי העולם הזה – הם 'צריכים' לשפע ועל כן פונים אל ה'תהילה' ומרוממים אותה, והיא אכן מעניקה להם משפעה, מברכת ומרוממת אותם בתמורה.

המאפיין החשוב המצטרף לכינוי 'תהילה' הוא נצחיותה. בכך מבקש הטקסט שלנו להצטרף למסורת המדגישה את נצחיותה של החכמה, כפי שטוען פילון, למשל, ביחס ללוגוס. עם זאת נראה שיש כאן התרסה כנגד אפשרות הפיכתה של הבינטאריות לדואליזם: החכמה היא תהילת האל ושעשועו; כולה טוב וחסד, ואין חשש שתיפול, תתמעט או תישמד כפי שהיה ראוי לו היתה כוח שלילי, רע והרסני.⁶¹ לסיום הדיון בסעיף 4 נציין כי הוא יקשר בתכניו לסעיפים הבאים באמצעות המונחים חכמה/תורה, כל, אני, אילן ואילנות, וכן באמצעות השורש צ"ך.

1.7 פואטיקה של הסתרה

בחינה צורנית של סעיף 4 מעלה כי הוא מצרף בין משל מורחב ומעוטר לבין מדרש, ועושה שימוש בדימויים רבים כדי לתאר את החכמה: ברכה, ברכת ה', בריכה, ים, מלא, ראשית, תורה, עצה, גן, אילנות, מעיין חצוב, סלע/צור, מלא, תהילה, שמו של האל. כבר ראינו שחלק מן הדימויים הללו חדשים (כגון, מעיין חצוב, תהילה או המלא) ואחרים ידועים היטב (כגון, ראשית או תורה). בנוסף לכך, ניכר כאן חידוש

58 ראו בהערה 10 לעיל.

59 ואולי יש כאן משחק מילים נוסף, ויש לקרוא 'בכל', כביכול ביידוע; בכך נוצר קשר בין סעיף 4 לסעיף 14, שבו כינויה של החכמה הוא 'כל'.

60 הקישור בין השם לתהילה קיים כבר במקרא, וראו ישעיהו מח, ט, או שם, מב, ח; תהלים קב, כב; שם, קו, מז; פאול, ישעיה (לעיל הערה 10), עמ' 273.

61 וכבר וולפסון הצביע על הפוזיטיביות של תיאורי האילן בספר הבהיר: וולפסון, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 51.

צורני: מצד אחד ההתחמקות מהגדרה מדויקת ופשוטה, ומצד שני, ריכוז גדול של דימויים שונים בתוך טקסט קצר, ובחלק מן המקרים – בתוך אותו משפט. טיבו של מאפיין זה יודגש אם נשווה את סעיף 4 לנאומה של החכמה במשלי בן סירא, למשל. בפרק כד (פסוקים יא–טז, כג–טז, ל–לא), שם היא מציגה את עצמה באופן גלוי ופשוט כתורת משה, ואחר כך גם באמצעות הדימויים של עץ (או עצים), ים, נהר, אמת מים וגן:

ובירושלים ממשלתי	בעיר אהובה כמוני נחתי
בחלק ה' נחלתו [ע"פ דברים לב, ט]	ואשריש בעם נכבד
וכברוש בהרי חרמון	כארז התרוממתי בלבנון
וכשתילי ורד ביריחו	כתמר התרוממתי בעין גדי
והתרוממתי כערמון...	כזית רענן בשפלה
וענפי ענפי כבוד ורחן...	אנכי כאלה שילחתי ענפי
	תורה צוה לנו משה...
וכחדקל בימי אביב	המלאה כפישון חכמה
וכירדן בימי קציר	המציעה כפֶּרֶת תבונה
וכגיחון בימי בציר...	המשפיעה כיאור מוסר
וכאמת מים יצאתי אל גן.	גם אנכי כנחל מנהר
וארְנָה ערוגתי	אמרתִי אשקה גני
ונהרי היה לים	ונהנה היה לי הנחל לנהר

אמנם גם משלי בן סירא מרבה בתיאורים שונים של החכמה אבל לשונו של ספר זה צחה ובהירה בעוד שלשונו של ספר הבהיר זרה ולעיתים קשה להבנה ומעומעמת; תיאורו של משלי בן סירא פרטני – כמה וכמה שורות מוקדשות כאן לעצים שונים, או למאגרי המים השונים, בלשון קצובה, איטית וערבה לאוזן, בעוד שלשונו של ספר הבהיר דחוסה, מהירה וחסרת פירוט. כבר בספר משלי (פרק ל ועוד) החכמה היא הנושאת קולה ומצהירה על תכונותיה שלה. משלי בן סירא ממשיך מאפיין זה – 'החכמה תהלל נפשה... בקהל עליון תפתח פיה', ואזי היא ממשיכה – 'אנכי מפי עליון יצאתי...' וכו'.⁶² היא עצמה מבהירה שהעץ והנהר ושאר הדימויים כולם מתארים אותה, וכי כולם דימויים נרדפים. בספר הבהיר, לעומת זאת, העיסוק בחכמה רמוז ובלתי ישיר. גם מקצת מן הדימויים עצמם אינם מוצגים באופן ישיר אלא ברמז (בריקה, למשל). לעיתים הדימויים מוצגים כנרדפים (הבֶּרֶכָה והגן, למשל), ולעיתים הם נזכרים בזה אחר זה כחלק מעלילת המשל הנפרשת על ציר הזמן; המעיין למשל מגיח מן הסלע ורק אח"כ ניטעים האילנות, ולכאורה הם אפוא שונים.

פירוקו של הטקסט למרכיבים קטנים ובירור הקשריהם מעיד על כך שספר הבהיר משתמש ברטוריקה עשירה המיועדת להצבעה בדרך ההעלם על ישות אחת בלבד – החכמה. לכאורה ניתן להגדיר את היחס בין מושג החכמה לבין תיאוריה השונים לסוגותיהם כיחס חדרב ערכי (להבדיל מיחס חדרחד ערכי),⁶³ אבל אפילו

62 משלי בן סירא (לעיל הערה 19), כד א–ב.

63 טכנית ניתן להגדיר את היחס בין הנמשל למשל כיחס חדר-רב ערכי (להבדיל מיחס חדר-חד ערכי). על נקודות מבט שונות בדבר העשרתו הרטורית של המשל, גם אם אין התאמה בין כל

אותו 'אחד' אינו מוצג בגלוי ; הצצה החוזרת ונשנית למושג עלום אחד גודש של תיאורים ועדיין המתואר אינו ברור.

מאפיין זה הופך להיות יסודו הפואטי והרעיוני החשוב ביותר של השימוש האיזוטרי בסמל הקבלי בספרות התיאוסופית לדורותיה. ייתכן שהדבר כך משום שספר הבהיר הוא אחד הטקסטים הראשוניים בתחום הקבלה, והוא מוכר וידוע לכול. דומה כי דווקא ניסיון ההסתרה בשילוב עם ציוריות עזה ולשונו הזרה הם שמקנים לו את כוחו הפואטי והמיתי העז, ובעקבות זאת – גם תהילת עולם. מתכונת זו שבה לכל ישות (שלעיתים מציגים אותה בגלוי ולעיתים קרובות – לא) יש תיאורים וסמלים רבים, המאפשרים רקימה עשירה ונאה של רעיונות אל תוך טקסטים מרהיבים ביופיים, נותרת יציבה בעולם הקבלה. קסמה ועושרה העצום של הקבלה מושתת במידה רבה על כך שהיא הולכת דווקא בדרך זו.

יותר מכל נתפרסם דימוי האילן, אשר הפך ליסוד מוסד בכל התורות הקבליות, וחדר גם לקבלה הנוצרית, כמו גם לעולם החילוני המודרני, הבינלאומי. יש להניח שלרושם העמוק שדימוי זה הותיר בהיסטוריה של ההגות היהודית תרמה גם הפרשנות הפנימית של ספר הבהיר עצמו, אשר מיתנה את ההיבטים החתרניים הנדונים כאן, והפכה אותם ליסודה של התורה התיאוסופית המתפתחת מבלי שיאבדו מזוהרם הפואטי. לכך אשוב במאמרי הבאים.

2. צרכי הכל וקיומה הנסתר-מך-העין של החכמה (סעיף 8 בספר הבהיר)

ניתוח עצמאי של סעיף 8 יובילנו למסקנה כי הוא קרוב מאוד בדעותיו לסעיף 64.⁶⁴ נפתח בהצגת הטקסט :

- 1 אמ' ר' בוי : מאי דכתי' מעולם נסכתי, מראש, מקדמי ארץ [משלי ח, כג] ?⁶⁵
- 2 מאי מעולם ? דבר הצריך להעלם מכולי עלמא, דכתי' גם את העולם נתן בלבם [קהלת ג, יא].
- 3 אל תקרי **העולם** אלא העלם [ע"פ קידושין עא ע"א].
- 4 אמרה תורה אני קדמתי להיות ראש לעולם, שנא' **מעולם נסכתי, מראש** [משלי ח, כג].
- 5 ואם תאמר שמא הארץ קדמה לה ?
- 6 ת"ל : **מקדמי ארץ**, כד"א **בראשית ברא אלהים** [בראשית א, א].
- 7 ומאי ברא ? צרכי הכל, ואחר כך **אלהים**.
- 8 ומאי כתי' בתריה [אחרי המילה '**אלהים**'] ? **את השמים ואת הארץ** [בראשית א, א].

פרטיו לנמשל, ראו למשל : י' פרנקל, 'המשל', בתוך : דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996, א, עמ' 323–394.

64 בעניין סעיף זה ראו קנוהל, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 55.

65 מהדורת קמפניני (לעיל הערה 2) מוסיפה כאן : כמד"א **מראשית**, כלומר מדגישה את הקשר בין **מראש לראשית**.

הטקסט פותח בפסוק ממשלי העוסק בבריאת החכמה לפני היות העולם, אולם בשורה 4 מושם פסוק זה בפי התורה. אם כן, כמו בסעיף 4 גם כאן ניכר זיהוי בין החכמה לתורה. בריאת החכמה, שהיא 'העלם', נעשתה ב'העלם', בלב⁶⁶ בלבד (שורות 2–3), אך נרמזת במילה **מראש**, או במילה הראשונה של התורה – **בראשית**.⁶⁷ כלומר, בתחילה נבראה ה'ראשית', היא החכמה (שורות 4–6), היא הישות שתיתן את 'צרכי הכל' (שורה 7; מונח שנרמז כבר בסעיף 4). רק לאחר מכן נבראו שמייים וארץ, אשר יקבלו את כל צרכיהם מן החכמה. אכן, כך לדברי ספר הבהיר, אין זו אמירה מפורשת במקרא; הדברים נאמרים ב'העלם' שכן זה אחד ממאפייניה של החכמה, שהיא נעלמת מידיעת האדם וקשה לרדת לעומקה. זהו אפוא אחד מן הסודות עליהם רומז ספר הבהיר.

הרעיון בדבר קדימותם של 'צרכי הכל' לבריאת העולם, ואף תלייתו של רעיון זה בפסוק מבראשית מיוסדים על דברי המדרש (בראשית רבה א, יב [מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 11]). המדרש משווה בין הקב"ה למלך בשר ודם. האחרון מתקלס על ידי אנשיו עוד בטרם סיפק להם צרכיהם, כגון מרחצאות; אבל הקב"ה מזכיר שמו רק לאחר שברא את צרכי עולמו: 'משברא [הקב"ה] צרכי עולמו הזכיר שמו – **בראשית ברא** ואחר כך – **אלהים**'.

כפי שנראה להלן, גרסה נוספת של סעיפים 4 ו-8 תופיע שוב בסעיף 15.

3. האילן שהוא מלאך (סעיפים 14–15 בספר הבהיר)

3.1 הטקסט

[סעיף 14, פסקת פתיחה: טיעון מקדים]

אמ' ר' יוחנן: בשני נבראו המלאכים, דכתי' **המקרה במים עליותיו** [תהלים קד, ג]. וכת' **עושה מלאכיו רוחות, משרתיו אש לווהט** [תהלים, שם ד]. ואמ' ר' רבי לויטס בן טיבוריא: הכל מודים ומודה ר' יוחנן דהמים כבר היו, אבל בשני - **המקרה במים עליותיו** [תהלים קד, ג], ומי **השם עבים רכובו** [שם], ומי אותו **המהלך על כנפי רוח** [שם]? אבל שלוחים לא נבראו עד יום חמישי! ומודים הכל שלא נבראו [המלאכים] ביום שני [צ"ל: ראשון],⁶⁸ שלא יאמרו –

מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה סודר באמצעיתו, אלא – **אני יי' עושה כל נוטה שמים לבדי ורקע הארץ מאתי** [ישעיהו מד, כד].

[גוף הטקסט]

אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע [ע"פ משלי ח, ל] **בו כל העולם,**
ורקעתי בו הכל וקראתי שמו כל,

66 האם זהו רמז ל-לב נתיבות חכמה? קשה לדעת.

67 ובבראשית רבה א, א (מהדורת תיאודוראלבק, עמ' 2): 'אין ראשית אלא תורה'.

68 שני] כך בגוף הטקסט של כ"י מינכן, אבל בשוליים (בהתאמה לבראשית רבה, וראו להלן): ראשון. הטענה כי המלאכים אכן נבראו ביום הראשון קיימת בימי בית שני, וראו ספר היובלים ב, ב ועוד.

האילן שהוא מלאך: על תפיסה בינטארית הניכרת בספר הבהיר

שהכל תלוי בו,
והכל ממנו יוצא,
והכל צריכין לו,
ובר צופין,
ולו מחכין,
ומשם פורחים הנשמות.
אני לבדי הייתי כשעשיתי אותו,
ולא גידל עליו מלאך לאמר – אני קדמתי לך, גם בעת שרקעתי ארצי שבו
נטעתי ושרשתי אילן זה ושמחתים ביחד ושמחתי בהם.
מי אָתִי שגילתי לו סוד זה!

[סעיף 15, סיכום, שאולי הוא מאוחר יותר]

אמ' ר' אמורא: מדברין נלמוד שצורך העולם הזה ברא הקב"ה קודם
לשמים?⁶⁹
אמ' לו: הן.

משל למה הדבר דומה? למלך שביקש ליטע אילן בגן. השגיח בכל הגן
לדעת אם יש לו מעין מים המעמיד אותו. לא מצא. אמ' – אחפור מים
ואוציא מעין כדי שיוכל להתקיים האילן. חפר והוציא מעין נובע מים חיים
ואחר כך נטע אילן, ועמד ועשה פרי והצליח בשרשיו, שהשקוהו תמיד,
ששאו בו מן המעין.

3.2 דיון בטקסט

סעיפים 4 ו-8 היו מעוגנים בעולם המחשבה הרבני (ובמיוחד בבראשית רבה) אך גם
במסורת של ספרות החכמה, אגב דיון בחכמה כישות מתווכת באמצעות הדימויים
של מים (בריכה, מעיין וים) ושל אילנות וגן. לא ארחיב כאן את הדיבור על סעיף 15
שכן הוא חוזר על חלק מן המוטיבים שפגשנו כבר, ללא חידוש מיוחד; אסתפק
בהערה כי כאן המלך מוצא את המעין בעקבות חפירה ושם – בעקבות חציבה. הבדל
זה לבדו הוא עילה למחשבה כי סעיף זה שייך לרובד אחר מאשר סעיף 4.
אדון איפא בגוף הטקסט שבסעיף 14. לשון 'שעשוע' המופיעה בו ולקוחה
מפרק ח בספר משלי, מבהירה לנו שגם הוא מצטרף לספרות החכמה. מוקדו של סעיף
זה הוא המדרש על הפסוק – **אני יי' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי**
[ישעיהו מד, כד]. בהקשרו המקראי פסוק זה הוא חלק מדיון ארוך במעלותיו של
אלוהי ישראל בהשוואה לאילולי העמים, ובפרט בנושא בריאת העולם. לפסוק זה שני
נוסחים, הניכרים בהשוואה בין כתיב לקרי. על פי הקרי – **מאֲתִי** – המשפט הוא משפט
חיווי; האל פעל לבדו – הוציא את הארץ, רָקַעַה ופרשה, וגם נטה את יריעת השמיים.

69 'צורך העולם הזה' הוא שם עצם, והוא מקביל לצירוף 'צרכי הכל', שהופיע לעיל בסוף סעיף 8. גם מכלול הטיעון זהה למעשה בשני קטעים אלו: שניהם טוענים כי החכמה, שהכול צריכים לה, נבראה לפני שנבראו השמיים והארץ.

זו היא גם משמעותו של הפסוק על פי הכתיב אלא שהוא מוצג על דרך השאלה הרטורית – מי היה אתי בשעה שבראתי את העולם?⁷⁰ פסוק זה נדרש בבראשית רבה ברוח דומה למדי (אך לא זהה) להקשר במקורו, ועיבודו של מדרש זה מתגלגל אל ספר הבהיר. נשווה בין הטקסטים:

ספר הבהיר, סעיף 14	בראשית רבה א, ג (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 5)
ומודים הכל שלא נבראו [המלאכים]	הכל מודים שלא נברא ביום ראשון
ביום שני	כלום
שלא יאמרו –	שלא תאמר –
מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע,	מיכאל היה מותח בדרום [בדרומו של רקיע],
וגבריאל בצפון,	וגבריאל בצפון,
והקב"ה סודר באמצעיתו.	והקב"ה ממדד באמצע.
אלא אני יי עושה כל נוטה שמים לבדי	אלא אני יי עושה כל נוטה שמים לבדי
רוקע הארץ מאתי [ישעיהו מד, כד].	רוקע הארץ מאתי [ישעיהו מד, כד].
אני כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו	
כל העולם ורקעתי בו הכל וקראתי	
שמו כל...	
מי אתי שגיליתי לו סוד זה!	מי אתי – כתיב – מי היה שותף עמי
	בבריית העולם?

הטקסט של בראשית רבה, בדומה לישעיהו, מוטרד משאלת המונותאיזם אם כי במתכונת קצת שונה. הוא אינו חרד עוד מן התחרות (האופקית, כביכול) עם האלילים אלא מן התחרות (האנכית, כביכול) עם היפוסטאזות־משנה העומדות בינו לבין העולם; הוא מוטרד מגוונים שונים של בינטאריות או גנוסטיות על פיהם עשויות ישויות מתווכות לקבל חלק ממאפייניו של האל ולנגוס במעלתו. מטבע הדברים מעצם עיסוקה בשאלת בלעדיותו של האל כמעשה בראשית דווקא שאלתו של בראשית רבה מחזקת את קיומן של אפשרויות המנוגדות לחלוטין לדעתו.⁷¹ בראשית רבה עוקב אחר מסורת הכתיב של המקרא ומסיים את דיונו בשאלה רטורית. ספר הבהיר נעזר אמנם באותה המסורת אך מסיים את דבריו, על פי פירושי, במשפט קריאה – מי אתי שגיליתי לו סוד זה!⁷² באמצעות המשפטים שספר הבהיר

70 וראו פאול, ישעיה (לעיל הערה 10), עמ' 209. עוד על פולמוסים תיאולוגיים מעין אלו ראו למשל: ירמיהו י' טז; שם, נא, יט; ישעיהו מה, ה–י; מ' וינפולד, 'האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 105–132; פאול, שם, עמ' 218–220; מ' קיסטר, "נעשה אדם": הייחוד בין אחדות לריבוי, בתוך: סוגיות במחקר התלמוד (בהתקנתה של צ' לסמן), ירושלים תשס"א, עמ' 28–65.

71 לדיון נוסף בטקסט של בראשית רבה ומקבילותיו אצל חז"ל ראו למשל אורבך, חז"ל (לעיל הערה 20), עמ' 160, 181–180; סגל, שתי רשויות (לעיל הערה 42), עמ' 121–134. גרנט, מלפני בראשית (לעיל הערה 15), עמ' 121–145 דן בהרחבה בהסתייגותם של חז"ל מן הדעה כי המלאכים נבראו קודם לבריאה ומציג מנגד כמה פיוטים המייצגים מסורת אחרת.

72 והשוו: ספר הזוהר (כולל זוהר חדש ותקוני זוהר), מהדורת ר' מרגליות, ירושלים ת"ש–תשי"ג, א, א"ב – ב ע"א, בדרשת 'מי ברא אלה'.

שוזר לתוך הטקסט של בראשית רבה הוא מציג הלכה למעשה תשובה נועזת. אכן היה איתו, עם האל, שותף מלא לסודות הבריאה (החכמה), ושמנו מי.⁷³ האל דובר כאן, בדיוק כמו בישעיהו ובבראשית רבה, בגוף ראשון יחיד – אני, ומספר כי נטע אילן ובתוכו רקע את כל 'זרעי העולם' או שורשיו, מעין אידאות אפלטוניות של כל מה שעתיד להיברא. שני שמותיו של האילן הם על כן מי וגם כל; ואי אפשר להתחמק מן הזהות הגימטרית (50) של שני כינויים אלו,⁷⁴ ובמיוחד מן הקשר האסוציאטיבי בין מספר זה לתורה, שהיא היא האילן: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם ניתנו למשה חסר אחת' (נדרים לח ע"א). בתהליך של בריאת האילן עצמו אכן שמר האל על בלעדיותו המוחלטת; אף מלאך לא יכול היה לטעון כי קדם לאילן והשתתף בבריאתו. אך מן ההשוואה המסוימת הזו, ובעיקר מתוך מכלול סעיף זה העוסק במלאכים, משתמע שאף האילן הוא מלאך. וגם כאן בולטת הזהות הגימטרית של שני כינויים, שכן 'מלאך' ו'אילן' עולים 91 בגימטריה.⁷⁵ סוף דבר, על פי סעיף 14, החכמה היא התורה, היא מלאך ואילן, היא 'מי' והיא 'כל'; היא נבראה לשעשועו של העולם, ועל פי סופו של הסעיף היא אכן שמחה את העולם וגם את האל עצמו.

דומה כי למן הרגע בו נברא האילן נסוג האל אל חביונו, וכי אין בו, כְּאֵל (!), כל צורך כלל. שהרי למעט צעד ראשון זה כל שאר תפקידיו של האל מבוצעים על ידי אותו אילן שהוא המלאך: הוא הוא שבורא את שאר העולם ('הכל ממנו יוצא'), כלומר הוא משמש כדמיורגוס, ואפילו ישויות מיוחדות כ'נשמות' ממנו פורחות ולא מן האל. הוא שממשיך לקיים את הנבראים לעולם ועד ('הכל תלוי בו'), וכיון שכך הרי 'הכל צריכין לו', 'לוי ולא לאל. משום כך אליו מן הסתם יתפללו לגבי כל עניין ודבר לו הם נזקקים, ולא ישחיתו תפילתם לריק בתפילה לאל טרנסנדייטני שנסוג מן העולם. האילן הוא גם מושאה של החוויה המיסטית ('ובו צופין'), שבספרות ההיכלות מתוארת באמצעות השורש 'צפ"ה'. ולבסוף – הוא הוא שיביא גאולה לעולם, ולכן לו, ולא למשיח בשר ודם ואף לא לאל, 'מחכים'. הוא אפוא עץ החיים, המעניק חיים ומשמר את החיים, בעבר, בהווה ובאחרית הימים. הוא אקסיס מונדי, הברית התיכון המקיים את העולם.⁷⁶

בעוד שמן המפורסמות הוא שאילן הספירות, המייצג את המערכת התיאוסופית החל מקבלת פרובאנס ועד היום, הוא אילן הפוך (ראו סעיף 85 בספר הבהיר), הרי דומה שכאן האילן הוא 'ישר'. כך בכל אופן ניתן להבין מן הנאמר בסוף סעיף 14,

73 מקורות רבים מציינים כי האל נועץ בתורה (ראו בהערה 17 ובסמוך לה); על היוועצות עם המלאכים ראו: סנהדרין לח ע"ב; בראשית רבה ח, ח (מהדורות תיאודוראלבק, עמ' 61-62) ועוד, וראו גם למשל: אורבך, חז"ל (לעיל הערה 20), עמ' 179-183; גרנט, מלפני בראשית (לעיל הערה 15), עמ' 134-138.

74 ואולי יש להזכיר גם את הזהות הגימטרית עם הכינוי 'ים', שהופיע לעיל בסעיף 4 בספר הבהיר. על הזהות הגימטרית בין אילן למלאך העיר תלמיד, יובל רביד. וככלל – החומרים המצויים ברובד זה מספקים אין ספור אפשרויות לזהויות גימטריות נוספות; מאחר שאין דרך להכריע האם כבר כותבי הטקסטים חשבו עליהם לא הבאתים כאן.

76 וכך כבר טענו, על בסיס הלך מחשבה שונה, שלום, מקורות (לעיל הערה 2), עמ' 77; וולפסון, הבהיר (שם), עמ' 39. עוד על ההיבט הקוסמי המתואר כאן ראו ר' מרוז, הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי; דיון ביסודותיו הטקסטואליים של הזוהר, ירושלים תשע"ח, עמ' 432-443.

ממנו עולה ששורשי העץ הם ב'ארץ', בין אם הכוונה במונח ארץ לארץ שבעולם הזה, ובין אם הכוונה לארץ העליונה: 'רקעתי ארצי שבו נטעתי ושרשתי אילן זה'.⁷⁷

ספר הבהיר אינו מציין אם עץ מסוג מסוים הוא המסמל ומייצג של אותו אילן המחזיק את העולם. אם אכן כן, הרי שיש כמה טעמים טובים לסבור כי מדובר בתמר, עץ המוכר היטב במזרח התיכון.⁷⁸ גם אם הוא גדל באזורים מדבריים תמיד הוא תלוי במעייין או מקור מים קבוע, ומצוי על כן רק בקרבתם. התמר נחשב כאחד משבעת המינים בהם נתברכה הארץ (דברים ח, ח; ירושלמי, פ"א ה"ג). בגלל הצירוף בין גזע גבוה לכתר עשיר של כפות תמרים הוא מתאים לדימוי של עץ המחבר בין שמיים לארץ יותר מאשר עצים אחרים מבין שבעת המינים – גפן, תאנה, רימון או זית.⁷⁹ בעת ובעונה אחת הוא נמנה גם עם ארבעת המינים (ויקרא כג, מ). ולבסוף, עצי התמר נחלקים בין עצי-זכר לעצי-נקבה, בדומה לדואליות שבמאפייני החכמה, ואף נחשבים הן כדימוי לאישה האהובה (שיר השירים ז, ח) והן כדימוי לצדיק הגברי (תהלים ד, ב). על כל פנים, בשאר חלקיו של ספר הבהיר נזכר התמר לעיתים קרובות (סעיף 67 המצוטט להלן, סעיף 107 ועוד רבות), ופעם אחת גם דבש תמרים (סעיף 129); זוהי פרשנות פנימית למוטיב העץ בתוך ספר הבהיר עצמו, וכנזו יש לתת לה משקל. גם בספריו של רוברט פלאד, האוקולטיסט האנגלי בן המאה השבע עשרה, מצוי ציור של עץ הספירות כעץ תמר (הפוך אמנם, כמו בקבלת פרובאנס).

לקראת סופו של הסעיף אנו מוצאים את המילים: 'ולא גידל עליו מלאך לאמר – אני קדמתי לך'. גם המדרש המעובד כאן מתוך בראשית רבה א, ג מסמך את דבריו לעניין גדולתו של האל (ע"פ תהלים פו, י), אולם על הדעת עולה גם קישור מעניין ביותר לגוף ספרותי מוגדר, והוא ספרות שיעור קומה. פסוק היסוד בספרות זו מייחס לשיעור הקומה העצום את הפסוק 'גדול אדונינו ורב כח' (תהלים קמז, ה).⁸⁰ סעיף 14 טוען שאין מלאך גדול מאילן זה; משמע, שהוא המלאך הגדול ביותר.⁸¹

לעומת זאת על פי סעיף 89 האילן הוא אכן הפוך, שכן שורשיו מצויים בספירת כתר, כלומר יונקים את השפע הישר מן האינוסוף, ואילו ענפיו משתלשלים כלפי מטה ומזינים את הכל. וכבר הוער על כך על ידי חוקרים קודמים. ראו למשל קנוהל, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 73.

אך ראו גם שניידר, יוסף ואסנת (לעיל הערה 2), עמ' 327, המצביע על קשרים בין עץ החיים לעץ הזית. הקישור בין הספירות ושפען לשמן הזית מופיע עוד רבות בקבלה, ואין כאן המקום להרחיב.

ראו בהערה 44 ובסמוך לה.

האם אפשר למצוא בטקסט זה רמז לשמו של המלאך? דומני כי אפשר להצביע על שלוש אפשרויות, אולם אין בכך שום וודאות: I. מאחר שהורתו של המלאך במושג עץ החיים ייתכן ששמו 'ענפיאל', כשם מלאך הנזכר לעיתים בספרות ההיכלות (P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-literature*, Tübingen 1981, למשל: 9, 26, 245–247) ואולי אף נרמז בספר יצירה. הנה כמה מן המחקרים הדנים במלאך זה: י' דן, 'ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 447–458; י' ליבס, 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס', אידל, הירי, שביד (עורכים), ספר היוכל לשלמה פינס, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז), ירושלים תשמ"ח, עמ' 425–459; מ' בר אילן, 'שמות של מלאכים', בתוך: א' דמסקי, י"א רייף, י' תבורי (עורכים), ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים, רמת גן 1997, עמ' לג-מח; מרוז, יצירה (לעיל הערה 46); שניידר, הבהיר (לעיל הערה 2), עמ' 340. מלאך זה תואר לעיתים כיוצר בראשית או כיוצר עולם ואחראי לעיתים על ההתגלות והנבואה. II. מאחר ששני הכינויים 'מי' ו'כל' מאפיינים מלאך זה ייתכן שהטקסט רומז דווקא למיכאל, מלאכו של ישראל. בטקסטים היהודיים-נוצרים ובטקסטים גנוסטיים רבים מיכאל בולט לעיתים קרובות כדמיונוגוס, כמושא ההתגלות או בתפקידים אסכטולוגיים (וראו למשל, דניאלו, דוקטרינה [לעיל הערה 42], עמ' 127–121). III. המלאך הבולט ביותר כבעל התפקידים הנזכרים כאן הוא מטטרון או מיטטרון, ולא כאן המקום להרחיב בתחום עצום זה.

הקשר בין אילן לבין לשון חזיון ונבואה אינו חידושו של הבהיר. אם נתייחס למובן הרחב ביותר של המושג 'נבואה' נמצא דוגמאות רבות בהן שימש עץ כאמצעי קשר לעולמות עליונים, כמשכן של אלים, כאמצעי להעברת נבואות ומסרים מן העולם העליון.⁸² אסתפק בשתי דוגמאות מקראיות: האחד הוא האילן המורה עניינים עליונים בזמנו של אברהם (בראשית יב, ו) והאחר הוא רשרושם של 'ראשי הבכאים' אשר סייע לדוד במלחמתו בפלשתים (שמואל ב ה, כד). על דרך הכלל, פולחן עצים קשור במשך אלפי שנה ובמקומות רבים בעולם גם בצורה כללית יותר בקידושו של מקום, במקדש, בקבר של אחד מאבות האומה או בקדוש כלשהו; מקום עלייה לרגל מתאפיין בעצים הנטועים בקרבתו. בהקשר זה אפשר לראות במשל של סעיף 4 את פועלו של המלך הבונה לעצמו ארמון, וממשיך ומשלים בניסיון גן של אילנות כניסיון לא רק ליצור מקום מפואר של שעשוע, אלא גם מקום מקודש.⁸³ גם מים נקשרים לעיתים קרובות לנבואה, וכך במידה מסוימת כבר במקרא. למשל, הגר זוכה להתגלותו של מלאך ה' בסמוך לבאר לחי רא', ואילו יחזקאל זוכה לחזיונותיו בעומדו על נהר כבר. בספרות המיסטיקה הקדומה מתרחב קישור זה בין מים לבין נבואה.⁸⁴ עוד טוען ספר הבהיר כי לו, לאילן זה, 'מחכי', רמז לנאמר בישעיהו יא, א: 'ויצא חטר מגזע ישי, ונצר משרשיו יפרה'. ויש לציין שלא רק שהשורש שעש"ע מופיע בהמשך אותו פרק בישעיהו (פסוק ח) אלא שכבר פסוק ב קושר בין דמות זו לחכמה, בינה עצה וגבורה.⁸⁵ גם תכונת המלכות והשלטון (הנקשרות במשיחיות) מתוארות במקומות רבים, למשל יחזקאל פרקים יז ו-יח וכן דניאל ד באמצעות הדימוי של עץ, אף אם היא מיוחסת למלכים זרים.⁸⁶ עוד נזכיר כי היהודים הנוצרים רואים בעץ סמל לישו בגלל הזיהוי בין עץ הצליבה לישו עצמו.⁸⁷

גם המים נקשרים למוטיב זה. הצירוף המקראי 'ממעניי הישועה' (ישעיהו יב, ג) מעיד על הקשר האסוציאטיבי בין מים לבין אחרית הימים, הגאולה או המשיחיות. לתיאורים מעין אלו אפשר לצרף את הקישור שנעשה במקרא בין תיאוריו הפוזיטיביים של יום ה' לשפיעת מים מירושלים ובמיוחד מבית המקדש: כך בזכריה

- 82 על מערכים אוניברסליים של סמלי העץ ראו: M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, P. R. Frese and S. J. M. Gray, 'Trees', in: M. Eliade (ed.), NY 1963, pp. 265-330 *The Encyclopedia of Religion*, New York and London 1987, pp. 26-33 נוספת ראו: P. Saloni and A. Worm (eds.), *The Tree: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, Leeds 2014.
- 83 ועל פעולה מכוננת כדי ליצור מקום מקודש ראו גם למשל אצל Th. Barns, 'Trees and Plants', in: J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh and New York 1921, vol. 12, pp. 450.
- 84 וראו: מ' אידל, 'לגלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים', סיני, פו (תש"מ), עמ' א-ז.
- 85 ואכן במקום אחר הבהיר נעשה שימוש בקישור זה – סעיף 129.
- 86 על דימוי העץ בעולם העתיק כמטפורה למלכות ועל ראשית השימוש בו בהקשרים משיחיים ראו: A. Damsma, 'The Merkabah as a Substitute for Messianism in Targum Ezekiel?', *Vetus Testamentum*, 62 (2012), pp. 515-533; W. R. Osborne, 'The Early Messianic "After Life" of the Tree Metaphor in Ezekiel 17:22-24', *Tyndale Bulletin*, 64 (2013), pp. 171-188.
- 87 B. Bagatti, *The Church from the Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, trans. by E. Hoade, Jerusalem 1984, pp. 224-228.

(יד, ח): 'והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם, חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון. בקיץ ובחורף יהיה'. וכך בספר יואל (ד, יח): 'והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס, והגבעות תלכנה חלב וכל אפיקי יהודה ילכו מים. ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים'⁸⁸.

טענתי כי האילן הוא מלאך, וכי בגלל מכלול מאפייניו יש לראות ברובד זה בספר הבהיר ענף אחד מן המסורת המציגה תפיסות בינטאריות. תפיסות שבהן הדמות המסייעת לאל נחשבת כמלאך בורא ונקשרת דווקא לדימוי האילן מצויות גם מחוץ לספר הבהיר. האחת מהן למשל מצויה בין היהודים הנוצרים בראשית האלף הראשון. האחרת מצויה בקרב כת המערות (מְגִרָה) המסתורית (שספק אם פעלה בראשית האלף הראשון או דווקא בסופו), והשלישית – בקרב המנדעים. הראשונה מזהה בין המלאך הגואל, ישו, לבין העץ עליו נצלב;⁸⁹ השנייה – דווקא עם המלאך שנגלה למשה בסנה;⁹⁰ והשלישית – קושרת בין המלאך אבאתור, בן דמותו של מטטרון, לתיאור הזיווג בין עץ התמר למעיין.⁹¹

סוף דבר, מעצם רוחב היריעה של התפקידים המיוחסים לאילן שהוא מלאך עולה כי פיסקה זו מציגה תפיסה בינטארית קצונית ביותר, ויחד עם הנאמר בסעיף 4 מדובר באחד מגלגוליה המרובים של ספרות החכמה לדורותיה. גם כאן, בדומה לאותו סעיף, קרוב לוודאי שלפואטיקה העשירה והמיוחדת המאפיינת את הטקסט יש חלק בשימורה; אולם אלמלא יציקתם של טקסטים אלו יחד עם פירושים (בשאר חלקיו של ספר הבהיר) הממתנים את משמעויותיה לא היתה מן הסתם שורדת כלל ועיקר.

88 וראו: ח' פדיה, 'תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 53–110.

89 על הקשר בין יהודים נוצרים למיסטיקה היהודית ראו למשל: י' ליבס, 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', י' דן (עורך), המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבין לאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 1), עמ' 171–195 (ובמיוחד בנוסח שהתפרסם באתר האישי שלו); M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven and London, pp. 93–85, ועוד רבות במחקריו האחרים. על הקשר בין יהודים נוצרים לבהיר ראו במאמר החשוב – וולפסון, הבהיר (לעיל הערה 2). על סמל העץ בהגות היהודית נוצרית ראו בגאטי, כנסיית הנימולים (לעיל הערה 87), עמ' 224–228.

90 ראו וסרסטרום, שהרסטני (לעיל הערה 42), במיוחד עמ' 146, 151. במאמרו על חנוך (לעיל הערה 43), עמ' 157, מציג אידל מסורת בשמו של הראב"ד כי שר הפנים הוא שהתגלה למשה בסנה (ונזכר גם אצל שלום, מקורות [לעיל הערה 2], עמ' 212), ומצביע על הדמיון האידיאלי לכת המערות. כמו כן הוא מציין שם (בהערה 46) שגם ר' יצחק דמן הזכיר מסורת כזו במאירת עינים (מהדורות ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' קטז). עץ כמושא של התגלות (אך לא כבעל המאפיינים האחרים הנדונים כאן) מצוי גם בתיאורי עלייתו של מוחמד השמימה. וראו קוראן, סורה 53.

91 לעניין זה ראו בהרחבה אצל דויטש, תמר (לעיל הערה 33); הג'ל, שומרי השער (שם), פרק 5, ובייחוד עמ' 102. ובעניין הדגם המיתי הניכר כאן ראו אליאדה, דגמים (לעיל הערה 82), עמ' 308–309.

4. הקשרים לשוניים - נוכחותה של השפה הערבית בטקסטים הנדונים כאן

ספר הבהיר מגלה סימנים רבים של שיערוב.⁹² גם בפסקאות המועטות המובאות במאמר זה נמצא כמה סימנים כאלו ; ובעתיד, בעת קביעת מקומו וזמנו של כל אחד מחלקי הספרה, יש לקחת זאת בחשבון.⁹³

(1) לעיתים מוצאים בעברית המשוערבת לוואי שאינו עומד לצידה של המילה המוגדרת על ידו.⁹⁴ וכך גם כאן : 'הואיל והמים יש לי נובעים...' (סעיף 4 בספר הבהיר).⁹⁵ גם הקדמתו החריגה של הנושא במשפט מחובר נפוצה בעברית המשוערבת, וכאן כדוגמה לריבוי שינויים בסדר המלים במשפט, כאופייני לעברית המשוערבת.⁹⁶

(2) בכתב יד מינכן, כתב היד הקדום ביותר של ספר הבהיר, מצוי הנוסח 'בצלעים החזקות',⁹⁷ בעוד שנוסחו של כתב יד וטיקן הוא 'בסלעים החזקין' (סעיף 4 בספר הבהיר). קשה לדעת עד כמה משקף כתב יד מינכן את מקורותיו של הבהיר וכמה הושפע משרשרת המעתיקים. כשלעצמו הנוסח המובא על ידו משקף את מבטאה של ס' דגושה, כנהוג בארצות דוברות ערבית.

(3) בסעיף 14 בספר הבהיר נמצא מקרה מובהק בו מקור נסמך המשמש במקום משפט תכלית:⁹⁸ 'כשנטעתי אילן זה להשתעשע בו כל העולם'. לעומת זאת, בסעיף 15 אנו מוצאים דווקא את המתכונת הידועה של משפט תכלית, אך שוב, סדר המילים אינו רגיל:⁹⁹ 'ואוציא מעין כדי שיוכל להתקיים האילן'.

92 שלום, במיוחד – מקורות (לעיל הערה 2), עמ' 56 ; מרוז, אור בהיר (שם), סעיף 6 במאמר.

93 תודתי נתונה לאורי מלמד על שהאיר עיני בעניינים הנזכרים בסעיף זה.

94 מ' גושן-גוטשטיין, תחבירה ומילונה של הלשון העברית שבתחום השפעתה של העברית, ערכו והתקינו ש' אסיף וא' מלמד, ירושלים תשס"ו, עמ' 91.

95 לא במקרה לא אהב ר' ראובן מרגליות נוסח זה ולכן תיקן במהדורתו : 'הואיל ויש לי מים נובעים'.

96 גושן-גוטשטיין, תחבירה (לעיל הערה 94), עמ' 205–206.

97 בעניין ההתרופפות הכללית של מסגרות המין והמספר השווים גם שם, שם, עמ' 77–97.

98 שם, שם, עמ' 71.

99 שם, שם, עמ' 205.