

את מלכות ישראל העתידה להגשים את הפילוסופיה הנכונה. אך הגשמה כזאת, שהיא עיקר תקוותו של פילון, תיתכן בעצם גם בהווה, כפי שהוכיח הוא עצמו במפעלו. אפשר להשוות זאת לעמדתו של פילוסוף יהודי-מצרי אחר, הוא הרמב"ם, כפי שהציגה בסוף "הלכות מלכים". גם בעיני עסק "התורה וחכמתה" הוא התכלית של המדינה המשיחית, אך גם בהיותו בגלות עלה עסק זה בידו במידה לא קטנה.²⁵

לאור דברים אלה נוכל אולי לשער גם משהו בנוגע לעמדתו של ס"י. משיחיות ההווה המיסטית שלו אינה סותרת במידה רבה את התקווה לתיקון פוליטי, שיאפשרה וישלים אותה. הסתירה תהיה אף קטנה יותר, אם נניח שבעל ס"י ציפה לתיקון כזה בעתיד הקרוב, כמעט בהווה, ועוד יותר אם נניח שתיקון כזה כמעט ואינו נחוץ, כי בעיניו המצב הפוליטי כבר מתוקן דיו, או קרוב לכך.

פרק 29: זמן חיבורו של ספר יצירה

דומה שאין עוד טקסט עברי שכה נחלקו החוקרים לגבי זמן חיבורו כמו ס"י. גם אם נתעלם כרגע מן הדעה שאברהם אבינו הוא מחבר הספר (על דעה זו ומשמעותה דיברנו לעיל),¹ עדיין נותר פער של כשש מאות שנה בין המקדימים את גרעינו של הספר למאה השנייה או השלישית לספירה, לחוג תלמידי ר' עקיבא (ראשון לבעלי דעה זו הוא רב סעדיה גאון,² וראש לדובריה בימינו הוא גרשם שלום),³ ובין המאחרים את חיבורו על לסוף המאה השמינית, לתקופת הגאונים שבהשפעת התרבות הערבית (בין אלה ראוי לציין את חוקרי חכמת ישראל בגרמניה כגרץ וצונץ,⁴ ואת אלוני).⁵ תרומתי שלי, חוששני, לא תהיה בצמצום הפער אלא דווקא בהרחבתו. אני מבקש להקדים את חיבורו של ס"י לפחות עד אמצע המאה הראשונה לספירת הנוצרים. הראיות החשובות ביותר לכך הן בעיני הראיות הפנימיות, אותן שמסתמכות על דבריו ורוחו של הספר עצמו, ולא על מובאות והקבלות. לפיכך השארתי את הדיון בשאלה זו לסוף ספרנו, אחרי שטחתי את דעתי בנושאים אלה. ואכן, לאור מה שהובא בפרקים האחרונים, שאלת תיאורו של הספר כבר אינה נראית כה קשה.

מן הספר גופו ניכר שנכתב בזמן שכית-המקדש היה קיים. לא רק מן המבנה הקוסמי שהוא מתווה, שהמקדש מזוהה בו עם נקודת ההווה,⁶ גם ממקומות אחרים בס"י עולה קיום המקדש הארצי כדבר מובן מאיליו.⁷ הספר, כך נראה, נכתב בימים שבהם חד הם האל ומקדשו, כי, כפי שראינו, אין להבדיל בספר בין "היכל הקודש" המכוון כאמצע, לבין האל עצמו השוכן במרכז.⁸ זהות כזאת כמעט שאינה אפשרית בתקופה שבה בית-המקדש אינו מציאות פשוטה אלא תקווה לעתיד לבוא, אך היא מתאימה בהחלט לתקופה שבה עבודת האל זוהתה עם עבודת המקדש. תודעה כזאת אכן שררה בימי בית שני, והיא באה לידי ביטוי בשימושי לשון מטונימיים, שבהם מכונה האל בכינויים המציינים את המקדש ועבודתו, כגון "המקום", "הקודש", ו"העבודה".⁹ מאידך גיסא, ס"י אינו מגלה כל תודעת שבר היסטורי וחורבן, ואף כזאת קשה לייחס לתקופה שלאחר חורבן הבית, כשתודעת החורבן מילאה את הלבבות.

בימיו של ס"י, כך עולה מתוכו, העולם עדיין כמנהגו נוהג. העם עורנו יושב מסביב ל"היכל הקודש המכוון באמצע", ממש כשם שתיארו זאת חכמים בני תקופת הבית השני, כגון פוליביוס, ההיסטוריון הגדול, איש המאה השנייה לפני הספירה, המזכיר את "היהודים המתגוררים סביב למקדש המכונה ירושלים" ומדגיש את התפארת והפרסום (או את "גילוי האל" לפי תרגום אחר)¹⁰ שנודעו למקדש זה;¹¹ וכגון פליניוס הזקן, האנציקלופדיסט איש המאה הראשונה לספירה, שמדבר על "ירושלים המפורסמת לאין שיעור בין ערי המזרח"¹². גם הנינוחות שביחסים עם הגויים¹³ מתאימה לתקופה זו (אף שגם אז היתה מוגבלת לשכבות מסוימות בחברה), ובטלה לחלוטין בימי המרד והחורבן.

סימן אחר המעיד על זמנו של ס"י הוא יחסו של הספר למקרא. ככל שאפשר לשחזר את השכבה הראשונה של ס"י, נראה שזאת אינה מכילה ציטוטים מפורשים של פסוקים,¹⁴ ומאידך גיסא הספר מלא רמזי לשון מקראיים,¹⁵ וחלק ניכר ממנו אף נקרא כפרפראזה על ספר בראשית.¹⁶ דומה אפוא שס"י מבקש לשייך את עצמו לא לספרי דרש או פרשנות, אלא לספרי המקרא הראשוניים (הוא אכן זכה ליחס כזה מצד רבים בראשית ימי הביניים),¹⁷ ואולי אף להציג גירסה משופרת שלהם. מנהג כזה רווח דווקא בסוף תקופת בית שני, בספרים החיצוניים דוגמת ספרי חנוך, ספר היובלים וספר קדמוניות המקרא, וכן במגילות ים המלח דוגמת המגילה החיצונית לבראשית ומגילת המקדש. אמנם סוגה כזו תמצא פה ושם גם בתקופות מאוחרות (כגון ספר הישר), אך אז היא נדירה הרבה יותר.

גם הקשריו התרבותיים של הספר מעידים על מוצאו משלהי התקופה העתיקה. לעיל ראינו כיצד המחשבה הדתית של ס"י קשורה למחשבתם של הפילוסופים היוונים כדוגמת פרמנידס,¹⁸ ובמקום אחר הראיתי זיקה עמוקה בין ס"י לבין ספר דקדוק יווני עתיק (זיקה זו נוגעת לא רק בגופי תורת הדקדוק, אלא גם בצורה הספרותית ובמשלים שבהם נמשלות קבוצות האותיות השונות בשני המקורות).¹⁹ על כך אפשר להוסיף עתה את דברי גדליהו סטרומזה, שהצביע על חיבור יווני נוסף משלהי העת העתיקה, ששמו, המעיד על עניינו, הוא "מסתורי האותיות היווניות". מקור זה, המקביל ביותר לס"י, בוודאי כבר מסתמך על ס"י, ונמצא שס"י (או מקור עברי מקביל לו) אף קודם לו בזמן.²⁰

הקבלות רבות הבאנו בחיבור הנוכחי בין ס"י לבין כתבי פילון האלכסנדרוני²¹ (במקרה אחד אפילו העלינו את האפשרות של תרגום

ישיר).²² עולמו של ס"י דומה אכן מבחינות רבות לעולמו של פילון, הן במחשבה והן בהלכי הרוח הקשורים למצב ההיסטורי (ביחס לבית-המקדש),²³ ואפשר להסיק מכך ששני החיבורים הם בני זמן אחד. אין להתעלם, עם זאת, גם מן הבדלים העצומים בסגנון, בין ריבוי הדברים המופלג המאפייני את פילון לבין הקיצור והלקוניות העזה של ס"י, ויש אף לזכור את ההבדל המכריע שבין כתיבה יוונית לכתיבה עברית. אך דומני שהבדל זה פחות משהוא נוגע לזמן, קשור הוא לשאלת המקום, וניגע בו בהמשך, כשננסה לומר משהו על מקום כתיבתו של ס"י.

ראיה מכרעת על קדימותו של ס"י היא אזכורו בספרות התלמודית. המון הקבלות מצאנו לעיל בין ספרות חז"ל לס"י,²⁴ גם ענייניות וגם לשוניות,²⁵ ואפשר שחלק מהקבלות אלה מקורן בהשפעת ס"י, ואפילו במקרים שהניסוח בחז"ל שונה במידה ניכרת מפני שינוי הסוגה הספרותית. אך מקום אחד בתלמוד הבבלי אינו רק בגדר אפשרות של השפעה אלא אזכור מפורש של הספר בשמו – שם מתוארים חכמים שהתעמקו בס"י, ומתוך עיונם זה נברא להם עגל. באזכור זה דנו באריכות לעיל,²⁶ וראינו שבריאה כמו זאת המתוארת בתלמוד (שאיננה מאגית במלוא מובן המילה) אכן מתאימה לרוחו של ס"י. אך גם אם נסבור שאין כאן התאמה שברורה, ושס"י שבתלמוד הובן כמדריך מאגי לעשיית גלמים, גם אז יישאר הספר המאוזכר בתלמוד ס"י שבידנו. שהרי ס"י סובל גם פירוש כזה, אפילו אינו מתאים ל"רוחו המקורית" לפי ניתוחנו, והא ראייה: כך פורש הספר לרוב בימי הביניים, ובמיוחד בחוגי חסידי אשכנז.

בכך, באזכור הספר בשמו בצירוף תיאור תוכנו בצורה מהימנה לפי פירושים אחדים, יש לדעתי הוכחה פילולוגית גמורה, המספקת את כל מידת הוודאות, הנדרשת מראיות פילולוגיות בכלל, על הימצאותו של ס"י בידי האמוראים, ועל כך שנתחבר בתאריך מוקדם יותר. כמוכך, הוכחה פילולוגית איננה הוכחה מתמטית. יכול אדם לטעון גם לגבי אחד מספרי המקרא שנתחבר אחרי התלמוד, אף-על-פי שהתלמוד מזכירו בשמו ומצטט ממנו פסוקים. תיאורטית אפשר לטעון שהפסוקים המובאים מספר זה (ובפרט בנוגע לספר המצוטט מעט) לא נלקחו מהספר הנושא את שמו בנוסח המקרא שבידנו, אלא שהכותב המאוחר של הספר שבידנו קרא את שם הספר לפי מה שמצא בתלמוד ואף שתל בו את הפסוקים המובאים. ואכן זאת היא טענתם של החוקרים המאחרים לגבי ס"י.²⁷ טענה כזאת איננה ראויה להישמע כלל, ואין בכוחה להטיל ספק בקדמות

הספר הנשענת על אזכור וציטוט, אלא אם כן תלווה בהוכחה ניצחת וחזקה עוד יותר בדבר איחורו של הספר. אך למרבה הפלא, ספק קלוש זה כשלעצמו התקבל אצל חוקרים אחרים כוודאי, ועצם העלאתו הספיקה להם כדי להסיר מעל סדר היום את אזכורו המפורש של ס"י בתלמוד, כשמיד אחרי העלאת ספק זה חזרו להתפלא על כך שאין חז"ל מתייחסים לס"י – כי גם את שאר ההקבלות שלעיל פסלו מראש, ופירשון תמיד, ובלי ראיות (אם בכלל טרחו לציין) כהשפעת חז"ל על ס"י. דרך זו נראית כמעגלית וכהנחת המבוקש, וכדעה קדומה הסותרת מראש כל אפשרות תיאורטית למציאת עקבות ס"י בספרות חז"ל.²⁸ אם ניתן לאזכור המפורש ולשאר המקבילות את משקלם האובייקטיבי, לא זו בלבד שתוסר התהייה על העדר עקבות לס"י, אלא אפשר שנוכחות הספר בספרות חז"ל תהיה אף איתנה יותר מנוכחותו של כל ספר אחר, שאינו שייך לספרי המקרא או לספרות התלמודית-המדרשית עצמה.

עקבותיו של ס"י ניכרים גם בפיוטים קדומים, בני התקופה שלפני הכיבוש הערבי – בסדר העבודה הארץ-ישראלי ליום הכיפורים, "אז באין כול",²⁹ ואף בפיוטו של הקליר "אז מני אז חוללת". מזמן הוכר שהשורה "בספר וספר וסיפור עשרה" הכאה בפיוט זה אינה אלא שיבוץ מס"י (א, א). נחמיה אלוני, מן התקיפים והעקשנים שבמאתרי ס"י, ביקש למחוק ציטוט קדום זה על-ידי ייחוס הפיוט לפייטן הספרדי המאוחר ר' יוסף אבן אביתור, ולשם כך חזר ופרסמו בצד אחד מפיוטי אבן אביתור.³⁰ אך דברי אלוני נסתרו לחלוטין בידי עזרא פליישר,³¹ ואף אנוכי חזרתי וקראתי את שני הפיוטים כמה פעמים, ולא מצאתי ביניהם נקודות של דמיון. אלוני נקט גם שיטה אחרת, וניסה לאחר את זמנו של הקליר (שמו האמיתי הוא ר' אלעזר ברבי קליר) עמוק אל תוך התקופה הערבית,³² וגם זה הוא נסיון שווא, כי בינתיים הוכיח פליישר בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, כי תקופת פעילותו של הקליר היא בראשית המאה השביעית לספירה, לפני תקופת הכיבושים הערביים.³³

עובדת חיבורו של ס"י לפני התקופה הערבית מוכחת לחלוטין לא רק במציאת עקבותיו הקודמים אלא גם בעובדה הבולטת שספר זה, שעוסק באותיות השפה העברית, איננו מכיר כל שיטה של ציון התנועות,³⁴ אף ששיטות ניקוד אחדות התפתחו כבר בראשית התקופה הערבית ומילאו את מחשבתם של חכמי הלשון בדורות אלה.

נוסף על כך, חכמי אותם דורות עצמם כבר ראו בס"י ספר קדום. רב סעדיה

גאון מתייחס כזכור אל הספר כאל תורת אברהם שבאה לידי גיבוש ועריכה בימי התנאים,³⁵ ובעל ספר הקולות מתייחס לדברי ס"י כאל "דברי הראשונים".³⁶ רבים בימים ההם אף קיבלו את יומרת הספר להיות כאחד מכתבי הקודש, ואף כתבוהו כספר תורה בצורת מגילת קלף, ומגילה כזאת אף שרדה בידינו.³⁷ על יחס כזה לס"י תעיד גם עצם קיומה של פרשנות ענפה שהוקדשה לספר מאז תקופת ראשית הפרשנות המקראית. פירושו של רב סעדיה גאון איננו הפירוש הראשון על ס"י, אלא הוא עצמו פרי של התפתחות פרשנית ענפה שהוא מגיב עליה.³⁸ אף ייתכן שאחד מן הפירושים שקדמו לרס"ג מצוי בידינו, ונתגלה ופורסם לאחרונה.³⁹

עם כל זאת, עלינו להתייחס גם לדברי הסוברים שס"י נכתב בתקופה הערבית, וזאת בשל המאמץ המחקרי הרב שהושקע בסברה זו, שלא הניב כל הוכחה להשפעה של השפה או התרבות הערבית על ס"י. נחמיה אלוני הכריז אמנם על פרסום מאמר בשם "השפעת הלשון הערבית על ס"י",⁴⁰ אך מאמר זה מעולם לא התפרסם, לא במקום שאלוני ציין בהכרזתו שלעיל, ואף לא "בהודמנות אחרת", אותה הוא מבטיח במקום אחר.⁴¹ אליבא דאמת, אלוני אמנם כתב מאמר כזה, ועותק ממנו אף נמסר פעם לידי לשם חוות דעת לאחד מכתבי-העת. בתוקף תפקיד זה בחנתי את כל הדוגמאות שהובאו בו לערביזמים בס"י, ונוכחתי לדעת שאף אחד מהם אינו עומד בפני הביקורת, ואף עורך כתבי-העת, כך מסתבר, קיבל את דעתי. ראיתי לנכון לשטוח זאת לפני הקורא, שכן אני רואה בכך הוכחה על כך שאין כל ערביזמים בס"י, כי לו היו כאלה, בוודאי היה מוצא אותם אלוני, שהיה כל-כך שקוד לחפש אחריהם, וגם מעיני אחרים לא היו נעלמים (ואולי אף לא מעיני שלי).

כך הוא גם כאשר להשפעות המחשבה הערבית. בצדק ציין יוסף דן, שהשוואתו של אלוני, "חוקר לשון מובהק" אשר "מיצה היטב את כל הנימוקים האפשריים לגבי מציאת מקבילות בדקדוק הערבי לדבריו של ס"י, דווקא מבליטה את ההבדלים העקרוניים והעמוקים שבין בעל החיבור הקדמון לבין בעלי הדקדוק הימני-ביניים".⁴² כך אפשר לטעון גם בנוגע למקבילות שהובאו לס"י מחיבורים ערביים פילוסופיים ואלכימיים (מסוגו של ג'אבר אבן חיאן).⁴³ מאחר שגם אלה עוסקים בסודות הבריאה, אין כל תמה בכך שאחד מהם נקרא בשם דומה לשמו של ס"י – "סוד הבריאה" (בערבית: "סר אלכיליקה"). גם בשאר נקודות הדמיון שהראו החוקרים לא מצאתי ראייה להשפעה ישירה על ס"י. דמיון זה, במידה

שאינו מקרי, עשוי להסתבר מתוך כך שהחכמים הערבים, לפי עדותם שלהם, עיבדו חומרים הלניסטיים מן המאה הראשונה, העוסקים בבריאת העולם, ואשר במקורם היו באמת קרובים לעולמו של ס"י, כגון כתבי הפילוסופים הפיתוגראיים אפולוניוס מטיאנה (איש המופת שתולדות חייו שימשו בידי הפגאנים כמשקל-נגד לאוונגליון) וניקומאכוס מגראסה. ייתכן אפילו שס"י עצמו הובא לידיעת חלק מן הסופרים הערבים כפי חבריהם היהודים, או אף באמצעות הפירושים הקדומים לספר, שנכתבו בלשון הערבית.

אך בהסברים כאלה אין צורך אמיתי. בכל ההקבלות שהובאו אין אף אחת שהיא מובהקת מכדי להיות מקרית, ורובן אף אינן הקבלות כלל, אם לא תוכרחה למלא תפקיד זה בשיטות של אילוף ואונס. זה גם חלקה של המקבילה המפורסמת והמפותחת ביותר בין האסלאם לבין ס"י, שלפני שנשטח אותה נספר משהו על תולדותיה – תחילתה בהערת אגב של המזרחן לואיס מסיניון, שבשולי תיאורה של תורה מסוימת גנוסטית-שיעית הוסיף את המילים: "השווה ס"י?"⁴⁴ מהערה-שאלה מינימלית זו החל פאול קראוס בפיתוח התיאוריה,⁴⁵ אשר זכתה כימינו לעדנה משונה, פותחה עוד יותר והוצגה כאריכות ובהבלטה בידי נחמיה אלוני⁴⁶ ובידי סטיבן ואסרשטרום.⁴⁷ אך דומני שהיא תצלח במיוחד כדוגמה בידי כותב פלייטון המבקש להראות עד כמה המדע הפילולוגי עשוי להזיק במקום לעזור.

ואלה פרטי הדברים: כזכור, הקבוצה הראשונה של האותיות בס"י היא "שלוש אמות אמ"ש", ולהן מוקדש הפרק השלישי של הספר. לפי דבריו המפורשים של ס"י נבחרו שלוש אלה מפני שהן מייצגות את שלושת היסודות: אוויר, מים ואש. האותיות מתאימות ליסודות אלה משתי בחינות: ראשית, מפני שהן ראשי התיבות של שמות היסודות, למעט השלישית: אש, שכאן נבחרה דווקא האות השנייה, ש"ן, מפני שהראשונה, אל"ף, נתפסה כבר על-ידי האוויר. אותיות אלה מתאימות לייצג את היסודות גם מבחינה פונטית, כאומרו: "מם רוממת [נוסח אחר: דוממת], שין שורקת, אלף חק מכריע בינתיים" (ו, א).

זה אמנם הסבר ברור ומפורש בס"י עצמו, אבל בעיני החוקרים הנוכחים הוא "חלש מכדי להיות מספק".⁴⁸ לכן מצאו להם הסבר הרבה יותר טוב: לפי המסותרין של כתות אחדות בשיעה המוסלמית, יסודות הבריאה מיוצגים על-ידי שלושה אישים: מוחמד, עלי וסלמן הפרסי, וראשי התיבות

של שמותיהם הם מ"ם, ע"ן ושי"ן (שמאלית), וזה כמעט דומה לאמ"ש בס"י! תאמרו: אם כן, למה אל"ף ולא ע"ן? הברל זה אינו כל-כך גדול,⁴⁹ ובעיקר שהיהודים בוודאי המירו את השילוש השיעי בשילוש יהודי, וכו' באה אל"ף במקום ע"ן – אהרן, משה ושמואל.

לולא קנה לו הסבר זה מקום של כבוד בספרות המחקר, לא היה צורך להרבות במילים כדי להראות עד כמה רחוק הוא מפשט דברי ס"י, שאיננו משתמש באישים כדי לייצג את היסודות הקוסמיים. דרך פרשנות זו מתאימה אולי למקובלי ימי-הביניים, בשעה שאינם מפתחים את פשט ס"י (כפי שהם עושים לעתים קרובות) אלא מרכיבים עליו דעות רחוקות. בספרות הקבלית אכן מצאנו ששלוש ה"אמות" מיוצגות על-ידי שלושה אישים, ודווקא "אבות": אברהם, יצחק ויעקב, ואף זאת לא במקום שלושת היסודות, מים אש ואוויר, אלא כמי שמייצגים את תכונותיהם או את תכונות ההוויות האלהיות ("הספירות") המסומלות בהם.⁵⁰ אך גם בספרות הקבלית אהרן, משה ושמואל אינם נזכרים כשילוש של יסודות קוסמיים, ואף לא, עד כמה שידיעתי מגעת, בשום מקור אחר.⁵¹

עם זאת עליו להודות, כי גם הקדמת זמנו של ס"י אינה חפה מקשיים. יש בספר גם יסודות לשוניים ומחשבתיים שאינם ידועים אלא מתקופות מאוחרות מן המאה הראשונה, אך לכמה מאלה יש להתייחס כאל תוספות השייכות לשכבות מאוחרות. כידוע ס"י מצוי בידינו בצורות שונות ומגוונות. יש בו נוסח קצר ונוסח ארוך,⁵² עריכה "רגילה" ועריכה מן הסוג המתגלה בפירושו של רב סעדיה גאון (זאת איננה יצירתו של רס"ג אלא קדמה לו),⁵³ וכן עריכות אחרות.⁵⁴ בספרות ימי-הביניים נמצאות ציטטות רבות בשם ס"י שאינן נמצאות בנוסחים שלפנינו, ושמעידות ששכבות חדשות היתוספו אל גב הספר גם בתקופות מאוחרות.⁵⁵ הפרדה מדויקת של שכבות הטקסט היא עדיין משאת נפש מחקרית, אף שכבר נעשו גם נסיונות התחלתיים בכיוון זה.⁵⁶ מכל מקום ייתכן ששכבות מסוימות ועריכות מסוימות של ס"י הן באמת ילדות תקופת הגאונים, כפי שטוען ואסרשטרום בקו ההגנה השני שלו (מדברי ואסרשטרום אפשר להסיק שנוכח בעצמו עד כמה קלושות הן ההשוואות שהביא בין תוכן ס"י לבין הספרות הערבית, כי בסיכומי דבריו הסתפק בטענה שעריכת הספר נעשתה בתקופה הערבית).⁵⁷

עם זאת נותרים בספר עוד יסודות חשובים, הידועים רק מספרות מאוחרת יותר, שאי-אפשר לפוטרום כתוספות. בנוגע לאלה יש להכיר אפוא בס"י

ככמה הראשונה להופעתם בספרות העברית. מקרה מובהק כזה הוא חלוקת האותיות לפי מקומות חיתוכן בחמישה מקומות בפה (ב, ג). חלוקה כזאת, שאיננה מצויה במקום אחר בספרות העברית העתיקה, מצויה בספרות הדקדוק הערבי, ובמיוחד בספר הדקדוק המכונה אלכתאב ("הספר") שמתברר סיפנה, ראש המדקדקים הערבים, איש המאה השמינית. בשל עובדה בולטת זו חשבו חוקרים אחדים לאחר את זמנו של ס"י עד דורו של סיבויה.⁵⁸

כדי להתגבר על בעיה זו ולהוסיף ולקיים תאריך קדום לס"י נאלץ עפשטיין להניח שבעל הספר יצר ופיתח בעצמו את המיון הפונטי של האותיות.⁵⁹ אינני תומך בדעה זו, כי לפיתוח שיטה כזאת באופן בלתי-תלוי דרושה התעמקות דקדוקית רבה יותר ממה שאפשר לייחס למחבר ס"י, שרק מציין את החלוקה הפונטית של האותיות ולא עושה בה כל שימוש. גם אינני שותף לדעה החילופית שמביא עפשטיין, שלפיה מקור חלוקתו של ס"י הוא כתבי המדקדקים היוונים-הרומים, שכן גם אם אלה יודעים משהו על חלוקת האותיות לפי מוצאות הפה,⁶⁰ לא תימצא אצלם החלוקה המשוכללת והשלמה כפי שהיא מצויה בס"י ואצל סיבויה.

עם זאת, לדעתי אין בהופעת שיטת סיבויה בס"י כל סימן לאיחורו של הספר. החלוקה הפונטית של האותיות אינה מקורית גם בדקדוק הערבי, אלא הערבים שאלוה מן הדקדוק ההודי. בארץ הודו זו חלוקה יסודית וחשובה (כפי שנוכח לדעת כל מי שלומד את האל"ף-בי"ת הסנסקריטי, שאותיותיו מסודרות לפי קריטריונים פונטיים כאלה), וזמנה קדום ביותר – היא נמצאת כבר בספרות הפרטישקהיה,⁶¹ שקדמה אף לפאניני, ראש המדברים בדקדוק ההודי, שפעל בסביבות שנת 400 לפני הספירה. ואם כן, אין בפניה מניעה כרונולוגית להשפיע על ס"י, גם כשאנו קובעים את זמנו של ספר זה למאה הראשונה לספירה.

אף שעובדת המקור ההודי למיון האותיות הפונטי גם היא לא נעלמה מעיני החוקרים, מסיבות שלא ראו לנכון לפרט, לא יכלו הם לקבל את רעיון ההשפעה הישירה של הדקדוק ההודי על ס"י. אך לדעתי אין לשלול זאת. אמנם קשה למצוא השפעה הודית על ספרות ישראל בתקופה מאוחרת יותר, אבל אם נמקם את ס"י בתקופה ההלניסטית-הרומית, דומה שהדבר אינו בלתי-אפשרי. בתקופה זו, מאז כיבוש הודו בידי אלכסנדר הגדול והקמת הממלכות ההלניסטיות במזרח, היתה ארץ הודו מנותקת פחות מבחינה תרבותית מאשר בתקופות קדומות ומאוחרות. ידוע לנו גם על

מציאותם והשפעתם של ברהמינים באלכסנדריה שבמצרים, והם אולי אף השפיעו כזכור על גיבוש דמותו של אברהם בס"י.⁶² גם הקבלה אחרת ראינו לעיל בין המיסטיקה היהודית הממשיכה את ס"י לבין חכמת הודו,⁶³ והנושא קורא למחקר נוסף.

זאת זה מקום מתאים לחיבורו של ס"י. ועם זאת, דא עקא, לא מצאנו לספר זה חבר, לא מבחינה סגנונית ולשונית ואף לא מצד הסוגה הספרותית, בכל ספרות ארץ-ישראל בתקופה זו, שגם ממנה אנו יודעים לא מעט, ויותר בעקבות גילוי המגילות הגנוזות. ושוב, אף קושי זה איננו מוחלט ואין בו סתירה גמורה למיקומו של ס"י בארץ-ישראל. הרי גילוי המגילות גם פקח את עינינו למציאותן של סוגות ספרותיות שלא שיערנו קודם לכן, ואלה נשתמרו ונתגלו רק במקרה ואפשר בהחלט שהיו גם אחרות, וכידוע – habent sua fata libelli.

ההשערה שהעלינו לעיל בדבר פירוש המילה הסתומה "רוויה" מהווה הפעם ראייה לסתור. אם נכונה השערה זו, אין המציאות המתוארת בס"י עולה בקנה אחד עם טבע הארץ, שכן כינוי זה איננו מתאים לשום עונה ארץ-ישראלית. כאן אין משקים את השדות אלא באמצעות הגשמים, ואלה יורדים דווקא בחורף, בעונת הקור (הבדל זה שבין ארץ-ישראל לבין ארץ מצרים מצוין במפורש בכתוב, דברים יא, י-ב).

נבחן אפוא הצעה נוספת – ס"י נתחבר בארם-נהריים. אין בידי אמנם להביא מקבילות ספרותיות לאשש זאת, כי את יצירתה הספרותית של ארץ זו, שלא שפר עליה האקלים היבש של מצרים או מדבר יהודה שהיה בו כדי לשמר ספרי פפירוס או קלף, איננו מכירים אלא מימי האמוראים ואילך. אך אין ספק שיצירה כזאת התקיימה שם. אוכלוסייה יהודית גדולה וחשובה ישבה בבבל עוד מימי גלות יכניהו מלך יהודה, ועל עוצמתה התרבותית בסביבות התקופה, שבה נכתב לדעתנו ס"י, מצויות עדויות לא מעטות, כגון מאורע ההתגיירות של ממלכת חדייב, שהתרחש בוודאי בהשפעת יהודי הסביבה. נמסר גם על חכמים שעלו משם, ולפי דעת חז"ל, דווקא בידיהם נשתמרה מסורת עתיקה של התרבות היהודית, שנשתכחה בארץ-ישראל! כאומרם:

בתחילה כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה, חזרה ונשתכחה עלו ר' חייא ובניו ויסדוה.⁹

אזור מזרחי זה הוא מקום הגיוני למפגש עם המחשבה היהודית, כזאת שהשפיעה על ס"י.¹⁰ אך לספר זה, המלא יסודות יווניים, יש לחפש מקום שבו שלטה התרבות ההלניסטית, שגם השפעה הודית לא יכלה לעבור אלא דרכה. שיקול זה מפנה את המבט מבבל צפונה, אל צפון ארם-נהריים,

פרק 30: מקום חיבורו של ספר יצירה

אפשרות ההשפעה ההודית על ס"י, שבה דובר בסוף הפרק הקודם, כרוכה גם בשאלת מקום חיבורו של הספר. זו שאלה קשה במיוחד, ואף בסוף הדיון לא אוכל להציע לכך פתרון בלב שלם. בכל זאת אסקור את האפשרויות השונות, ואתקדם מן הקשות יותר אל הקרובות יותר, והאחרונה שבהן תהיה זו הקרובה גם לארץ הודו.

ההקבלה החזקה בין ס"י לבין פילון האלכסנדרוני¹ קוראת למיקום הספר במצרים. חיוק להשערה זו אפשר אולי למצוא גם בשימוש של הספר במילה "רוויה" כציון העונה הממוצעת שבין החום לבין הקור.² מילה זו, המיוחסת לס"י, מתפרשת היטב מלשון "הרווה" = השקה,³ ואז היא מתאימה ביותר למציאות החקלאית במצרים, שבה עולה היאור בעונת הביניים ומשקה את האדמה באמצעות תעלות העשויות לכך. זה היה מאורע חשוב ביותר לכלכלה המצרית, ונקבע היטב בתודעה, בתרבות ובדת.⁴ תקופת ההצפה של הנילוס, כפי שהיה ידוע גם לקדמונים,⁵ היא כחלקו השני של הקיץ ובסתיו, לפני קור החורף ומיד לאחר תקופת רוחות המדבר הנקראת בימינו "חמסין", שאותה הולם הכינוי "חום" שבס"י. מאידך גיסא, ההשערה שס"י נכתב במצרים מעוררת קושי לא קטן. בידינו מידע רב על הספרות היהודית שנכתבה במצרים, וזה אינו כולל כל ידיעה על ספרות בלשון העברית (אמנם גם הפעם "לא ראינו" אינה ראייה גמורה).

אפשרות אחרת, המושכת את הלב, היא שהספר נכתב בארץ-ישראל. זו אכן דעתו של רב סעדיה גאון,⁶ והיא מתאימה מכמה בחינות, וקשה מבחינות אחרות.

ראשית, הספר מעריך ביותר את בית-המקדש הבנוי בירושלים,⁷ מה שמקרב את האפשרות שהוא נתחבר בארץ-ישראל. בכך אמנם אין ראייה גמורה, כי אף בחוץ-לארץ נשאו היהודים עיניהם אל המקדש הירושלמי, כפי שנזכרנו לדעת במקרהו של פילון,⁸ וגם שם האציל הוא עליהם את הרגשת היציבות והביטחון המדיני.

שנית, שלא כבמצרים, בארץ-ישראל כידוע דווקא כתבו עברית, ומבחינה

ששם, בערים הסלביקות לשעבר, היה לתרבות ההלניסטית קיום רב יותר, והיא נשארה על כנה גם בימי השלטון הרומי או הפרתי. ואכן גם באזורים אלה היו קהילות יהודיות פורחות. דוגמה מובהקת לכך תשמשי העיר דורה-אירופוס שעל נהר פרת, שבה נתגלה כידוע בית-כנסת שפארו וציוריו מעידים על כך, שעוד במאה השלישית לספירה נטלה קהילתו חלק גם בתרבות ההלניסטית וגם בתרבות המזרחית.¹¹

ארס-נהריים מתאימה גם לפירוש הנזכר של "רוויה" כתקופת ההשקיה שבין החום לבין הקור. גם ארץ זו שוכנת על נהרות (מכאן שמה), וגם היא הושקתה באמצעות מערכת תעלות המתבססת על תקופת גיאומים של נהרות אלה. גם שם תקופה זו חלה בין הקיץ לבין החורף; אך שלא כמצרים, שבה מציף היאור את הארץ בסתיו, במסופוטמיה תקופת הרוויה חלה באביב, בעונה שבה ניזונים נהרות הארץ מהפשרת השלגים בהרי ארט (בעל ס"י, בקובעו את ה"רוויה" בין חום לקור, היה אולי מודע לשתי האפשרויות, גם הסתיו וגם האביב).¹² גם בארס-נהריים היתה כמוכן תכונתם זו של הנהרות מודעת וחשובה. וחז"ל אף פירשו לפיה את שמו של הגדול שבנהרותיה: "פרת – שמימיו פריץ ורביץ".¹³

מיקום כזה לחיבור ס"י יוכל לסייע גם בפתרון קושיות אחרות. ס"י מדבר כזכור על הגייה כפולה של אותיות בג"ד כפר"ת (ד, א). לכאורה בכך נדחה חיבור הספר עד לזמן מאוחר, שכן ההגייה הכפולה של בג"ד כפר"ת לא נזכרת בספרות התלמודית, ויש שמצאו בספרות זו אף ראייה לכך שההגייה הכפולה עדיין לא נהגה בתקופתה.¹⁴ אך ראייה זו איננה מוחלטת,¹⁵ ואף העדויות שהעלה מחקר התעתיקים היווניים הקדומים אינן חד-משמעיות.¹⁶ דומה אפוא שהתפתחות כפל ההגייה היתה תהליך ארוך ומפותל, שתחילתו בתקופה קדומה, ונראה לי שאת ראשיתו נכון למקם בסביבה שבה רווחו הלשונות שהשפיעו עליו. אלה הן, מחד גיסא, הלשון היוונית, כפי שהראיתי באריכות במאמרי על "שבע כפולות בג"ד כפר"ת",¹⁷ ומאידך הניב הארמי הסורי, שממנו הגיע ישירות תהליך הפיצול הלשוני הזה אל השפה העברית, ובו חל התהליך של כפל ההגייה של בג"ד כפר"ת כבר לפני ספירת הנוצרים.¹⁸ האזור שבו יכלו להשפיע שתי לשונות אלה במשולב הוא שוב אותו אזור – ארס-נהריים הצפונית.

(ייתכן אמנם שגם מן הכתובות הלטיניות היהודיות שנמצאו בפומפי, שלמיטב זכרוני עדיין לא נידונו בהקשר זה, עולה הגייה כפולה של לפחות כמה מאותיות בגד כפר"ת.¹⁹ אם כך הוא, יחלישו כתובות אלה את הראיות

למיקומו של ס"י בארס-נהריים, ועם זאת יחזקו את הדעה בדבר זמנו המוקדם של הספר, שכן ה-terminus ante quem של כתובות אלה הוא חד-משמעי, ונקבע על-ידי הר הנוזב, שכידוע קבר את העיר פומפי תחת שכבות של אפר חם בשנת 79 לספירה. הסתייגות נוספת לקביעת ארס-נהריים כמקום ההגייה הכפולה של בג"ד כפר"ת אפשר להעלות מפירוש רב סעדיה גאון, שביסס את דעתו הנזכרת בדבר מוצאו הארץ-ישראלי של ס"י דווקא על היותה של ארץ-ישראל מקומה של ההגייה הכפולה. אך אי-אפשר ללמוד מן המציאות הלשונית של תקופת רס"ג על המציאות של זמן חיבור הספר, קרוב לאלף שנה קודם לכן.)

לאזור ארס-נהריים מסיבה את דעתנו גם המילה "תלי", המופיעה לראשונה בס"י (ו, ב),²⁰ ומקורה כנראה במיתולוגיה האשורית, שבה "אפלו" הוא תנין הגורם לליקוי חמה כעת שהוא בולע את השמש, וממנה הגיעה המילה לס"י, כנראה כתיווך הלשון הסורית, שבה היא מופיעה בצורה "אתליא".²¹ ולדעת האשורולוג פרפולה, לדת האשורית יש אף השפעה נרחבת ועקרונת הרבה יותר על ס"י ועל תורת הספירות הקבלית שמשתלשלת ממנו.²²

אולי העובדה שבספרות חז"ל לא נזכר ס"י במפורש, אלא בתלמוד הבבלי, מצביעה גם היא על האזור שבו נתחבר הספר. הזכרה זו קשורה כזכור בעניין בריאת הגולם,²³ ואכן פרקטיקה זאת ידועה גם היא מאזורי ארס-נהריים (וליתר דיוק, מן העיר חרן).²⁴ לכך יש להוסיף את ההשפעה הזורואסטריית האפשרית על תורת הספירות של ס"י, כפי שהראה סטרומזה,²⁵ ואף את העובדה שגם מוצאם של ספרים אחרים בתורת הסוד היהודית, ובראשם יחזקאל ודניאל, מוצאם מארץ בבל.²⁶ ועם כל זאת, שאלת מיקומו של ס"י עודנה פתוחה.

סיכום

במסענו הארוך לא קיימנו את דברי ס"י "בלום פיך מלדבר", אך בכל זאת, כך אני מקווה, קיימנו משהו מרוחה של מצווה זו. בלמנו והרסנו את הטפל – את "המדעי", הקוסמולוגי, הקוסמוגוני והמאגי, כדי לחזור לעיקר, שהוא לפי שיטת ס"י הנקודה המרכזית – מרכז הקוסמוס, הזמן והאדם (הם "עולם שנה ונפש"). במרכז זה שוכן האל ושם מקום מקדשו, שם גם זמן ההווה ומנוחת השבת, ולשם חייב אדם לרכז את כוחות נפשו ושכלו, ולהשיבם מן הקצוות אשר נדחו שמה.

ריכוז כזה של התבוננות הוא יסודה של היצירה האנושית, ובעיקר יצירתו של עם היושב בטח על אדמתו, שיסוד לפעולתו הארצית והחיצונית הוא חזרה מתמדת ממנה, והסתכלות פנימה אל המרכז, אל המקדש, אל השבת ואל הנפש. מצאנו כאן אפוא משהו מרוח עמנו בשעה שעדיין שרוי היה סביב למקדש אלהיו, בלתי־מסוכסך עם נפשו ועם המציאות הסובבת, שעוינותה הרצחנית עדיין לא יצאה מן הכוח אל הפועל ולא גילתה עצמה עד גמירה, והותירה מקום גם למי שכחר להתעלם מאותות הסערה הממששת ובאה.

רוח כזאת מאפשרת לבעל הספר אף לשאוב מלא חופניים מן התרבות הכללית, התרבות היוונית־הרומית ואף תרבות הודו, ולהתייחס לכלי הכר עם מסורת ישראל, שהוא רואה עצמו כמייצגה וכמוסמך לתת לה צורה חדשה, כמי שכתבי הקודש מסורים בידו לנסחם מחדש ברוח ישנה־חדשה (הדבר נוגע בעיקר למעשה בראשית ולמעשה מרכבה). כך נהגו גם אחרים בימי הבית השני, אך בעל ס"י נראה בעיני כבוטח ועז מכולם. מבחינה רעיונית (אף כי לא מבחינה סגנונית ומבחינת עמדתו כלפי כתבי הקודש) דומה ס"י ביותר לפילון האלכסנדרוני, ראש דובריה של היהדות ההלניסטית, כשם שראינו במקבילות רבות לאורך הדרך.¹

דומני שאף עורנו במשהו להבנת מקומו של ס"י בהמשך התפתחותה של דת ישראל ובמיוחד בקבלה. אין כל חידוש בכך, כמוכח, שהמקובלים הרבו להסתמך על ס"י ולפרשו. אך המחקר המדעי המעיט בהערכת הזיקה האמיתית שבין תורת הקבלה לבין הספר. הנטייה הרווחת בקרב החוקרים

היתה לראות את ס"י כאטמכתא בעלמא, כמין קולב שעליו תלו המקובלים את שיטתם החדשה, שאין לה ולא כלום עם השקפתו העצמית של הספר. וגם אם את עיקרי המונחים המשמשים בתורתם (ביניהם המונח "ספירות") שאבו המקובלים מס"י, הרי עשו כן, לדעת החוקרים, תוך שהם משנים לגמרי את משמעותם.² יוסף דן אף ביקש לאחורונה "לסייע בידי החוקר בן זמננו להתנער בצורה המלאה ביותר מכל ההשפעות וההשלכות של פרשנות ספר יצירה".³

אך אנוכי דווקא מגישה זו ביקשתי להתנער. לדעתי, לעתים קרובות עמדו המקובלים היטב על רוחו האמיתית של הספר והמשיכו לפתחה כהתאם לקוויה המקוריים. דבר זה אמור בעיקר בספר הבהיר⁴ ובספרות הזוהר, שמוכאות ממנה מעטרות את דרכנו לאורכה.⁵ אף שהפילולוג מנוע מלהסתמך על סמכותו של בשר ודם, נכון ורצוי לו להיעזר בפרשנויות ובפיתוחים מאוחרים, מעשי ידי דורות של חכמים שהשקיעו את נפשם ושכלם באותיות הספר, כל אימת שהוא מזהה ברבריהם תוכנות נכונות השואכות מן הפשט.

יתר-על-כן, אף נוסח הספר עצמו חי ומתפתח עם צמיחת הספרות הפרשנית. תופעה זו, המוכרת גם במקרים אחרים, חריפה במיוחד במקרהו של ס"י, שמעולם לא נחתם באופן קנוני. מכאן שפע הנוסחים והעריכות של הספר, שהופכים מהדורה מדעית שלמה למשימה בלתי-אפשרית באופן עקרוני.

הזיקה האורגנית בין הספר למפרשיו תובלט עוד יותר, אם נבחן את השיטות התיאורטיות ששימשו בימי הביניים לפירוש ס"י. כחינה כזאת עשויה לגלות שס"י היה גורם מכריע בעיצוב שיטות אלה, ובראשן הקבלה. לא הקבלה הולידה פירושים לס"י, אלא פירושי הספר הולידו את הקבלה, ובמילים אחרות: הפירוש לס"י הוא-הוא תורת הקבלה. קביעה זו זקוקה אמנם לסיג; אליבא דאמת, תורת הקבלה חייבת תודה גם למקורות רעיוניים אחרים, ובראש ובראשונה למיתוס המתגלה במקראות ובמדרשי חז"ל⁶ ולתורת האצילות הניאו-פלטונית, כשמזיגת שלושת אלה, ופירושו של זה לאורו של זה, הם שנתנו לקבלה את פרצופה המיוחד. אך מכל מקום אין הקבלה ישות עצמאית ונפרדת המפרשת בעיני זר טקסט חיצוני הנקרא ס"י, שכן בלי ספר זה אין לשער כלל את מציאותה.

לא רק על הקבלה השפיע ס"י. השפעתו, או השפעה של מקורות קרובים אליו ברוחם, ניכרת כבר בדברי חז"ל, ולא רק במקום היחיד שבו התלמוד

נסמך עליו במפורש, אלא במקומות רבים שלחלקם נדרשנו במהלך דברינו.⁷ הספר השפיע מאוד גם על רבים ממקורות הפילוסופיה היהודית. בין אלה ראויים לציון המחדשים הגדולים רב סעדיה גאון ור' יהודה הלוי, אך יותר מכולם ר' שלמה אבן גבירול, ששירת הקודש שלו ואף ספרו הפילוסופי רוויים כולם דווקא בס"י. דברי גבירול היוו מצדם מכשיר חשוב לעיצוב הדרך שבה הבינו בעלי הקבלה את ס"י.⁸ ס"י הוסיף ויצר גם בדורות האחרונים, והוא-הוא שעומד ביסוד המסה הפואטית הנהדרת של ביאליק "גילוי וכיסוי בלשון".⁹

ומעבר לכל הפירושים וההבנות שוב נצפים, כמראה הכזק, נתיבותיו המקוריים של ס"י, והם חוקקים מילים ומשפטים, וחוצבים עמודים גדולים באוויר שאינו נתפס אשר לרוח האדם: דע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו.

6. להלן, פרק 29, אחרי הערה 9.
 7. ר' ואסרשטרום, "ס"י ואסלאם", עמ' 2.
 8. ר' בראשית כא, יב.
 9. לעיל, פרק 13, ליד הערה 66; וכן פרק 15.
 10. זה עניינו העיקרי של אברהם המקראי. ר' לעיל, פרק 13, ליד הערה 10.
 11. בראשית יב, ז; וכיוצא בכך בראשית טו, ז; טו, יח; כד, ז; כו, ד.
 12. ר' להלן, פרק 29.
 13. לוקס ג, ח; יוחנן ח, לג.
 14. אל הרומיים ט, ז-ח.
 15. ר' לעיל, פרק 6, אחרי הערה 11.
 16. ר' פילון, על חיי משה (*De Vita Mosis*), א, פיסקה 149; על החוקים לפרטיהם (*De Specialibus Legibus*), א, פיסקה 52; על הסגולות הטובות (*De Virtutibus*), פיסקות 64-65. אני מודה לידידתי, ד"ר מארן ניהוף, על מראי המקומות.
 17. הדעות השונות של חוקרי שאלה זו סוכמו אצל הכט, "פילון והמשיח".
 18. פילון, על בבלול הלשונית (*De Confusione Lingarum*), פיסקות 62-63.
 19. ר' הבשורה על-פי יוחנן, א. הקטע הנזכר אצל פילון התאים להם במיוחד, שכן שם נקרא הלוגוס "איש" (לפי הפסוק בזכריה), ואף בנו יחידו של האל האב (פילון פיתח דימוי זה מלשוננו של אפלטון בסוף טימאיוס).
 20. ר' משה אידל, משיחיות ומיסטיקה, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 17-24.
 21. ביוונית Charites (בלטינית Gratiae), המילה משמשת כשמן של שלוש בנות החן והחסד הידועות במיתולוגיה. עם זאת אפשר לחרג גם "חסדים".
 22. פילון, על שכר ועונש (*De Praemiis et Poenis*), פיסקות 164-169. התרגום שלי. התיאור ה"משיחי" נמשך עד סוף החיבור (פיסקה 172).
 23. ר' הכט, "פילון והמשיח", עמ' 144-145, והספרות הנזכרת שם.
 24. הערכותיו של פילון לרומי אינן חד-משמעיות, ואף השתנו עם השתנות הקיסרים (מטבע הדברים העריך הוא יותר את אוגוסטוס מאשר את קליגולה). ר' הכט, "פילון והמשיח", שם.
 25. על הרעיון המשיחי אצל הרמב"ם ר' ליבס, "Natura", עמ' 295-297.
- פרק 29: זמן חיבורו של ספר יצירה
1. בפרק 14.
 2. ר' לעיל, פרק 14, ליד הערה 6.
 3. ר' דבריו ב-*Encyclopedia Judaica*, Keter, Jerusalem, 1971, s.v. Yezira, Sefer על סמך דבריו שם לא ברור לי מדוע מציין שלום כזמן חיבורו של הספר את המאה השלישית, ולא את השנייה.
 4. צונץ, הדרשות, עמ' 74. על דברי אחרים בחוג זה ר' אצל שלום בהערה הקודמת, ואצל אלוני בהערה הבאה.
 5. אלוני, "צונץ קראוס ושלום".

6. לעיל, סוף פרק 25.
 7. לעיל, ראשית פרק 25. והש' דברי היימן המובאים שם, ליד הערה 3.
 8. ר' לעיל, פרק 24, אחרי הערה 11.
 9. ר' לעיל, פרק 24, ליד הערה 43.
 10. ביוונית *epiphaneia*. ר' מרכוס, במהדורת Loeb Classical Library, מתרגם The Renown of the Temple, ותרגום זה מצוטט אצל שטרן, מחברים ח"א, עמ' 113. מנחם שטרן דבק בתרגום זה גם במאמרו "ירושלים", עמ' 525, ומתרגם "פירסומו של המקדש", ואף מביא בהערה מראה מקום נוסף למילה זו אצל פוליביוס (VI, 43, 7). אך אברהם שליט, בתרגומו לקדמוניות היהודים ליוספוס (מוסר ביאליק, ירושלים תשל"ג, כרך ג, עמ' 47), מתרגם: "גילוי (האל) בקודש".
 11. Polybius, *Historiae* XVI, 39: 1, 3, 4. קטע זה הובא אצל יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים, XII, 136-135. ור' שטרן, בשני המקומות שבהערה הקודמת.
 12. Plinius, *Naturalis Historia*, V, 70. והובא אצל שטרן, מחברים ח"א, עמ' 469. ור' שטרן, "ירושלים".
 13. ר' לעיל, פרק 28.
 14. ר' לעיל, פרק 6, הערה 2.
 15. כגון ממרכבת יחזקאל. ר' לעיל, בראשית פרק 8.
 16. ר' לעיל, פרק 14, ליד הערה 23.
 17. ר' אלוני, "מגילה". ור' דברי האגדה המקבילים את ס"י והתורה, לעיל פרק 14, ליד הערה 13.
 18. לעיל, פרק 6, אחרי הערה 11.
 19. ר' ליבס, "בגיד כפר"ת"; ור' לעיל, פרק 2, הערה 17 ולידה; פרק 3, הערה 31. ור' גם בהערה הבאה.
 20. ר' סטרומזה, "מקור זורואסטרי", עמ' 19. גם החיבור מסתורי האותיות היווניות מעריך את העשירייה. בדומה לס"י, שמוצא מספר זה בחיבור ששת הכיוונים וארבעת היסודות (א, יד), מסתורי האותיות היווניות מגיע למספר זה בחיבור ששת ימי השבוע עם יום השבת ועם השילוש. החיבור היווני מדבר גם על עשרים ושתיים אותיות, שעם העשירייה עולה מספרן לשלושים ושתיים, כנתיבות החכמה של ס"י. הטקסט מציין שם גם את שבע התנועות, שכפי שהראיתי במאמרי הנ"ל, הן מקבילות מבחינות שונות לשבע הכפולות. כפי שמציין שם סטרומזה, עשרים ושתיים הוא מספר האותיות דווקא באל"ף-ב"ת העברי, ויש אפוא להניח מקור השפעה עברי.
 21. ר' לפי מפתח כתבי פילון שלהלן.
 22. ר' לעיל, פרק 26, ליד הערה 5.
 23. ר' לעיל, פרק 25, ליד הערה 13.
 24. ר' להלן, במפתח מקורות חז"ל. דוגמאות של השפעות אפשריות ימצאו לעיל, פרק 6, ליד הערות 41, 45.
 25. כדוגמת "והעמידו דבר על בוריו", לעיל פרק 19, ליד הערה 22.
 26. בפרק 11.
 27. למשל צונץ, הדרשות, עמ' 74.
 28. דוגמה מובהקת לכך תמצא אצל דן, על הקדושה, עמ' 242. דן דן שם "שאלת היחס

- בין 'הלכות יצירה' שבתלמוד לבין ס"י (הוא מתעלם מכך שהתלמוד מתייחס גם ל"ספר יצירה" ולא רק ל"הלכות יצירה"), ומשיב עליה, לפי הגדרתו, "תשובה מלאה", שלפיה בטלה "ההנחה" שיש קשר בין החיבורים, וזאת משני נימוקים: ראשית, מפני שהוא איננו מוצא את רעיון כריאת הגולם בפשט הספר (הוא אינו מזכיר את פירושי חכמי ימי הביניים המעידים שהספר ניתן לפירוש כזה). ושנית, מפני "היעדרותו המלאה של הספר מכל רחבי ספרות התלמוד והמדרש".
29. ר' לעיל, פרק 12, ליד הערות 16, 31.
30. נחמיה אלוני, "או מני אז חוללת' ליוסף אבן אביתור שטנאש", סיני עה (תשל"ד), עמ' כד-לד.
31. עזרא פליישר, "בחנינות בשירתו של ר' יוסף אבן אביתור", אסופות ד, ירושלים תש"ג, עמ' קפה, הערה 167.
32. אלוני, "זמן חיבורו".
33. עזרא פליישר, "לפתרון שאלת זמנו ומקום פעולתו של ר' אלעזר בירבי קיליר", תרכ"ז ג (תשמ"ה), עמ' 383-427.
34. על יחס אפשרי בין הספירות והתנועות ר' לעיל, פרק 2, הערה 17. על יחס אפשרי בין הכפולות לתנועות ר' לעיל, פרק 3, הערה 31.
35. לעיל, פרק 14, הערה 6.
36. בערבית: "קול אלאולין". ר' לעיל, פרק 3, הערה 31.
37. ר' אלוני, "מגילה".
38. ר' בן שמאי, "מטרת סעדיה". דברי בן שמאי מבוססים היטב גם אחרי דברי התנגדותו של דן, על הקדושה, עמ' 235-236, הערה 2.
39. ר' "פירוש קדום בערבית".
40. בסוף אלוני, "צונץ קראוס ושלום", עמ' סו, הערה 3.
41. בסוף אלוני, "זמן חיבורו", עמ' נ, הערה 25.
42. דן, על הקדושה, עמ' 246, הערה 23. והש' לניסוח הדומה במאמר שקדם לו, ליבס, "בג"ד כפר"ת", עמ' 239, הערה 9.
43. כאלה הובאו לראשונה בידי חוקרי האסלאם פאול קראוס, לואיס מסיניון והנרי קורבין. הדברים סוכמו עם תוספות אצל וארשטרם, "ס"י ואסלאם".
44. במקור: "cf. le Sefer Yetsira". ר' Louis Massignon, "Salman Pāk et les prémices spirituelles des Islam iraniennes", *Publications de la Société des Études Iranienes*, 7, Tours, 1934, p. 39, no. 4.
45. Paul Kraus, *Jabbir ben Hayyan II*, in: *Memoires presentés à l'Institut d'Égypte* 45, le Caire 1942, p. 267.
46. אלוני, "צונץ קראוס ושלום", עמ' נו.
47. וארשטרם, "ס"י ואסלאם", עמ' 2-7. לדוגמה זו מוקדש כל הפרק הראשון של מאמר.
48. "C'est là une explication peu satisfaisante d'un schéma plus ancien", כלשון קראוס שם. ובלשון וארשטרם: "Too weak to be satisfactory".
49. וארשטרם אף טורח להגן על תזה זו של קודמיו בעזרת לקסיקוגרפים, המציניים שאפשר להחליף כאן את העי"ן באל"ף.

50. לפי הסימבוליקה הנפוצה ביותר בספרות הקבלה, והרמוזה כבר בספר הבהיר (סעיף 94), אברהם הוא כנגד המים (ספירת חסד), יצחק כנגד האש (ספירת גבורה), ויעקב כנגד האוויר המכריע ביניהם (ספירת תפארת). אך לא כך בג'יקטיליה, גנת אגוז, עמ' ריד, שם דווקא יצחק הוא כנגד האוויר. יצחק כאמצעי בין אברהם ויעקב אכן מסתבר יותר לפי סדר הדורות, וכן לפי דרשת השמות המצויה שם, שלפיה אברם הוא העליון ("אב רס"), יצחק שנקרא גם ישחק (למשל בירמיהו לג, כו) הוא לשון חוק המכריע (שמו נדרש כ"יש חק"), ויעקב הוא התחתון (מלשון "עקב"). בספר זה הולך אמנם ר' יוסף שלא בדרך הקבלה התיאוסופית הרגילה בספריו האחרים, אך בכל זאת היחס בין דרשה זו לבין הקבלה "רגילה" מעניין ביותר. יש לציין בהקשר זה שגם כאן מסתמך ר' יוסף על אמרת חז"ל "האבות הם הם המרכבה" (בראשית רבה, פב ו) ומפרש זאת באופן סימבולי, אמנם לא על המידות האלהיות אלא על ארבעת היסודות החומריים ה"מרכיבים" את העולם. את הקשר בין האדם לבין היסוד (במשמעות היסוד החומרי) עושה הוא על-פי הפסוק "וצדיק יסוד עולם" (משלי י, כה), שהוא כידוע הפסוק שעליו הושגת בקבלה התיאוסופית הקשר שבין צדיק לבין ספירת יסוד.
51. כאישים נזכרים אמנם השלושה יחד בתהלים צט, ו.
52. ר' לעיל, פרק 1, הערה 4. ר' עפשטיין, קדמוניות, עמ' רד-רטו.
53. ר' אלוני, "מגילה"; ור' ישראל ויינשטוק, "להבהרת אופיו וגילגוליו של ספר יצירה שבניוסח רס"ג", טמירין ב, עמ' לא-לט.
54. ר' למשל לנגרמן, "עריכה".
55. ר' עפשטיין, "הקבלה האשכנזית וספר יצירה מאוחר" (בטעות נרפס: "מאוחר"), אצל עפשטיין, קדמוניות, עמ' רכו-רלא. ר' Nicolas Sed, "Rashi et le Pseudo-Sefer Yesirah", in *RASHI 1040-1990, Hommage à Ephraïm E. Urbach*, ed. Gabrielle Sed-Rajna, Cerf, Paris 1993, pp. 237-250.
56. ר' ישראל ויינשטוק, "לביורד הנוסח של ספר יצירה", טמירין א, עמ' ט-סא; מורדל, מקור האותיות.
57. וארשטרם, "ס"י ואסלאם", עמ' 2, 26, ועוד.
58. ר' נחמיה אלוני, "השיטה האנאגרמטית של המילונאות העברית בספר יצירה", טמירין א, עמ' סד, הערה 6. בהערה זו יימצאו מראי מקומות רבים לספרות המחקר.
59. ר' עפשטיין, קדמוניות, עמ' קפד.
60. ר' עפשטיין, קדמוניות, עמ' קפב.
61. לכללים אחדים של ספרות זו, הנוגעים לחלוקה הפונית של האותיות והסברים, ר' George Cardona, "Phonology and Phonetics in Ancient Indian Works", in *South Asian Languages*, ed. Bh. Krishnamurti, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987, pp. 60-80.
62. ר' לעיל, פרק 13, הערה 11.
63. לעיל, פרק 16, הערה 62 ולידה.
- פרק 30: מקום חיבורו של ספר יצירה
1. ר' לעיל, פרק 29, ליד הערה 21.
2. ר' לעיל, פרק 3, הערה 19 ולידה.

3. פירוש אפשרי אחר למילה זו ר' שם (לעיל, פרק 3, הערה 19).
4. פולחן מותו ותחייתו של האל אוסיריס קשור כידוע לתקופות ההצפה והירידה של הנילוס.
5. לפי הרודוטוס, היסטוריה (*Historiae*), ספר שני, פיסקה 19, גיאות הנילוס מתחילה ביום הארוך ביותר בשנה, ונמשכת 100 יום. ור' גם פילון, חיי משה (*De Vita Mosis*), א, פיסקאות 6, 114-115.
6. פירוש רב סעדיה גאון, עמ' לג-לד. ור' להלן.
7. ר' לעיל, פרק 25.
8. לעיל, פרק 25, אחרי הערה 13.
9. בבלי, סוכה כ ע"א. בעל המאמר הוא ריש לקיש, מראשוני אמוראי ארץ-ישראל, איש המאה השלישית לספירה. אפשר להוסיף לכאן גם את המסורת של יהודי איטליה בימי הביניים, שלפיה הגיעה תורת הסוד לארצם מבבל בידי ר' אהרן. ר' מגילת אחימעץ, מהדורת בנימין קלאר, תרשיש, ירושלים תשל"ד, עמ' 12-22. אמנם בצד זאת התקיימה גם מסורת הפוכה, שהמעטה מערכם של הבבליים ומסורותיהם, ור' על כך במאמרי "זיקת הזוהר לארץ ישראל" (בדפוס).
10. ר' לעיל, בסוף פרק 29.
11. ר' באנציקלופדיה יודאיקה האנגלית, הערך Dura-Europus, ובספרות המצרית בסופו.
12. מודעות כזאת מפגין כבר הרודוטוס, שמחפש הסברים לעובדה שהנילוס שונה מבחינה זאת מכל יתר הנהרות. ר' דבריו שם (לעיל, הערה 5), ובהמשך.
13. בראשית רבה טז, ג, ומקבילות.
14. בין הדוגמאות שמביאה הגמרא, בבלי, ברכות טו ע"ב, למקומות שבהם יש צורך לתת "רווח בין הדבקים" בעת קריאת שמע, מצינו גם "עשב בשדך" ו"הכנף פתיל", ומכאן סברו שהאות ב"ית בסוף "עשב" היתה לפחות דומה לזאת שבתחילת "בשדך", וכן האות פ"א בסוף "הכנף" ובראשית "פתיל". ור' במקום המצוין בהערה הבאה.
15. אפשר שהתלמוד רק הזהיר מפני האסימילציה העלולה להיווצר מקריאה מהירה של הגאים קרובים. ר' קוטשר, "מחקר השמית", עמ' 54.
16. ר' קוטשר, מחקר השמית, עמ' 49-58; עפשטיין, קדמוניות, קפ-קצ. ור' להלן הערה 19.
17. ליבס, "בג"ד כפר"ח".
18. על המוצא הסורי של המבטא הכפול, ר' טור-סיני, הלשון והספר, ח"א, בפרק "מבטא האותיות בג"ד כפ"ת הדגושות והרפויות בתקופות לשוננו", עמ' 171 והערה 1. קוטשר, "מחקר השמית", עמ' 55, קובע את זמן היווצרות המבטא בסורית לתקופה מוקדמת זו.
19. ר' Carlo Giodano & Isidore Kahn, *Gli Ebrei a Pompei*, Procaccini, Napoli, 1979, pp. 83-101. המחברים מסתמכים על כפל הגיית אותיות בג"ד כפר"ת בשפות העברית והארמית, בלא מודעות לשאלת התיארוך של הגייה זו.
20. על משמעותה האסטרונומית של מילה זו, ר' עפשטיין, קדמוניות, עמ' קצא-קצד.
21. ר' הערת טור סיני במלון בן יהודה, טור 5818.
22. Simo Parpola, "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy", *Journal of the Near Eastern Studies* 52/3

- 161-208 pp. (1993). תיעוד החלק העברי במאמר זה חזק פחות מאשר חלקו האשורי.
23. ר' לעיל, פרק 11.
24. ר' Michel A. Sells, "Iedl, Golem (review)", *JQR* 85 (1995), p. 460. לעניין זה הפנה את השומת לבי ידידי פרופ' משה אידל.
25. סטרומזה, "מקור זורואסטרי".
26. ר' אידל, "סוד, בינה ודרישה", עמ' 341. ור' לעיל, פרק 9, הערה 2.

סיכום

1. ר' לעיל, פרק 29, הערה 21 ולידה.
2. ר' שלום, קבלה, עמ' 21-28. בספרו ראשית הקבלה, על מהדורותיו ולשונותיו השונות, אין שלום מקדיש פרק לס"י, וספר הבהיר הוא בעיניו הספר הראשון של הקבלה.
3. דן, על הקדושה, עמ' 237.
4. ר' לעיל, פרק 16, ליד הערה 36; ור' גרינולד, "מעבר". אך גם גרינולד מבליט דווקא את השבר היסודי בין ס"י וספר הבהיר, ואין הוא מוצא כאן המשכיות אמיתית.
5. אמנם לדעת אידל בחוג ספר הזוהר חלה ירידת-מה בהשפעת ס"י, ר' אידל, רקנאטי, עמ' 21; אך גם אם בחוג זה מיעטו, כדבריו, בפירושים כוללים לס"י (חוץ מפירושו של ר' מאיר אבן אבי סהולה), אין לשלול השפעה מכרעת של רוח הספר.
6. ר' ליבס, "Natura".
7. ר' לעיל, פרק 29, הערה 24 ולידה.
8. ר' ליבס, "גבירול".
9. ר' לעיל, פרק 20, אחרי הערה 35.