

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

רונית מרוז

אין ספק שמאה השנים האחרונות עשויות היו להסב לא מעט נחת רוח לר' יוסף אנג'לט, שכן במהלכן הושבו לו כמה מנכסיו הרוחניים. בשנת תשנ"א, אחרי למעלה משש מאות חמישים שנה מתום פעילותו הספרותית, הושב לו תורף מהותו, דהיינו שמו המדויק. איריס פליקס הבחינה באופן כתיבת שמו בפתיחת הספר קופת הרוכלין שבכתב יד (בניגוד לשערו של אותו כתב היד, המהווה תוספת מאוחרת יותר, ובו הוא נקרא בטעות בשם יוסף אנג'לינו). אט אט, במהלך מאה זו זוהו גם כמה וכמה ספרים כנכסיו: בראשית המאה העשרים השיב ג'ורג' מרגליות את הספר לבנת הספיר, אשר יוחס בטעות לר' דוד בן יהודה החסיד, לבעל קופת הרוכלין; משה אידל השיב לחיקו את החיבור המכונה בשם כ"ד סודות; יהודה ליבס — שני קטעים אשר שוקעו בדפוסי הזוהר; ובתורה, איריס פליקס השיבה לו (בניגוד לדעתו של גרשם שלום) את הפירוש לשערי אורה.¹

* מאמר זה הוא אחד מתוצריו של פרויקט המחקר על הזוהר, אשר נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע (מענקים מס' 897/01, 1193/04). במסגרת פרויקט זה נוצר מאגר הנתונים על כתבי היד של הזוהר ומונחת התשתית להכנת מהדורה מדעית. אני מבקשת בזאת להודות לעוזרי מחקר העושים (או עשו) במלאכה קשה זו: עופר אליאור, קרן ארבל, יואב אשכנזי, אסתר בורג, נועה דולב-ישראלי, שיכולית לב, ערן סבאג, יעל פיש, רקפת רז, יעל רינות-פרידמן, יועד קדרי, גד שגיב. ליצירתו של מאמר זה בלטה במיוחד עזרתם של נטע סובול, יהודית וייס ודוד צרי. כמו כן ברצוני להודות לידידי אשר העירו והאירו עניינים שונים הכרוכים במאמר זה: בועז הוס, עלי יסיף, יהודה ליבס, אהרן מונדשיין, נטע סובול, איריס פליקס ויאיר צורן. צרור תודות וחן חן להם.

1 מרגליות, קטלוג, עמ' 72; שלום, מחקרים, עמ' 161–162, 169; הנ"ל, כתבי יד, עמ' 79–83, כת"י מס' 29; הנ"ל, קבלה, עמ' 60 ועוד; גוטליב, מחקרים, עמ' 98, הערה 6; אידל, דפוסים, עמ' 264, הערה 46; ליבס, כיצד, עמ' 28, הערה 121, עמ' 64–65, הערה 293; הנ"ל, הגבול, עמ' 135, וכן הערות 12, 13; פליקס, אנג'לט, עמ' 1–19.

אני תקווה שאף מאמר זה ירחיב את רשותו של ר' יוסף אנג'לט, שכן לא רק שנכיר בבעלותו על קטעים נוספים המשוקעים באסופה הזוהרית (בין זו המודפסת ובין זו שבכתבי יד) אלא ננצל הזדמנות זו כדי להמשיך ולהתעמק בתודעתו העצמית ובהגותו המשיחית ואגב כך נשוב ללבן שאלה המציקה לחוקרים בעשוריים האחרונים: כיצד נתחבר ספר הזוהר. במאמר זה נפרסם טקסט ארוך למדי ובלתי מוכר מבין "כתביו הזוהריים" של ר' יוסף אנג'לט; ראשיתו של הטקסט נדפסה בזוהר חדש, פרשת תולדות, והמשכו מצוי בכתבי יד המחזיקים טקסטים זוהריים בלבד. את טענתנו לשיוך הטקסט לר' יוסף אנג'לט נבסס על השוואה בינו לבין אחד מכתביו המוכרים — קופת הרוכלין. שני החיבורים יועמדו במקביל, טור מול טור, וכך יקל על הקורא להבחין בקשר המובהק שביניהם. במבוא למהדורה נפתח בדיון ביבליוגרפי ולאחריו נמשיך בדיון על תודעתו העצמית ועל הגותו המשיחית של ר' יוסף אנג'לט; עיקרו של הדיון יתבסס על הטקסט המודפס במאמר זה, ומיעוטו — על כתביו האחרים. הדיון בטקסטים העומדים לפנינו מאיר באור חדש לא רק את הזוהר אלא גם את דמותו של ר' יוסף אנג'לט. לא שיערנו עד עתה כמה ססגונית היא דמותו, וכמה רחבה השפעתו הן על הספר החשוב ביותר בקבלה, ספר הזוהר, הן על התפתחותה של הקבלה בדורות הבאים.² דומני כי בעקבות השערים הנפתחים כאן לעולמו מן הראוי לייחד לו מחקר נוסף ורב היקף.

מבוא

א. בין ר' יוסף אנג'לט לזוהר

דיון ביבליוגרפי

יהודה ליבס הוא שהסב לראשונה את תשומת לבם של החוקרים לעובדה שבדפוס הזוהר שוקעו כמה מכתביו של ר' יוסף אנג'לט.³ השוואה שיטתית של הזוהר עם כתביו הידועים של ר' יוסף אנג'לט גילתה שלמעשה מדובר בתופעה רחבת היקף.

2 הדיון בהשפעתו של ר' יוסף אנג'לט על המשך התפתחותה של הקבלה אינו יכול להיות מטופל במאמר זה, ובינתיים ראו להלן, הערות 41, 62 במבוא.

3 קטעים מספר 9, 10 להלן הוגדרו על ידי שלום כ"חיקוי לזוהר" או כקטעי זוהר ה"מצוטטים" על ידי ר' יוסף אנג'לט (שלום, קבלה, עמ' 219). יהודה ליבס, לעומת זאת, הגדיר את הקטעים מספר 4 ו-9 כשייכים ממש לר' יוסף אנג'לט (ליבס, כיצד, עמ' 64-65, הערה 293).

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

נציג אפוא את כל הקטעים מסוג זה אשר זוהו עד עתה, אם על ידי חוקרים קודמים ואם בעת יצירת התשתית למאמר זה:⁴

טבלה ראשונה — רשימת הטקסטים של ר' יוסף אנג'לט אשר שוקעו בזוהר

מספר הקטע כאן	מיקום הטקסט בדפוס הזוהר	שייכותו של הטקסט לאנג'לט ע"פ מקבילה לכתביו או נימוק אחר ⁵
	זוהר חדש עם ציון החטיבה והפרשה כנדפס במהדורת מרגליות (ש' — מתייחס למספרי השורות (שם)	קופת הרוכלין (קה"ר) לבנת הספיר בדפוס (לס"ד) לבנת הספיר בכת"י (לס"כ)
1	א. ז ט"ב, ש' 29–ט"ג, ש' 22, סתרי אותיות, בראשית (אך ע"פ התוכן בעליל אינו שייך לסתרי אותיות) ב. שם, ש' 23–43 ג. שם, ש' 43–46 ד. שם, ש' 47–48 ד. ח"א רנו ע"א, סימן כג, שתי שורות ראשונות ה. שם, 7 שורות נוספות ו. שם, עד סוף הסימן, רנו ע"ב.	א. קה"ר, 52א, בראשית ב. שם, 53א, בראשית ג. שייך ע"פ הרצף התוכני ד+ה. שם, 54א, בראשית ו. שייך ע"פ הרצף התוכני
2	ח ט"ב, ש' 6–ט"ג, ש' 19 סתרי אותיות, בראשית (ע"פ התוכן בעליל אינו שייך לסתרי אותיות)	קה"ר, 188א–188ב, מקץ

4 ואגב — בטוחני שבחיפוש חוזר ודקדקני יתגלו קטעים נוספים. כך למשל (על סמך ניתוח תוכני וסגנוני) בחזקת ודאי כמעט הוא שאף רובה של פרשת תרומה שבזוהר חדש שייכת לר' יוסף אנג'לט. לאפשרות נוספת, ראו בסמוך להערה 11 להלן במבוא.

5 הנימוקים התוכניים והסגנוניים יתבררו מהמשכו של הדיון במאמר זה.

4-3	א. כו ט"ג-כז ט"ב, ש' 13 סתרי תורה, תולדות. ב. המשכו המצוי בכתבי יד בלבד (א+ב מודפסים להלן במהדורה) ג. כז ט"ב, ש' 13-32	א+ב. קה"ר, 103-104ב, וירא; קה"ר, 168-168ב, וישב. ג. שייך ע"פ התוכן והסגנון
5	כז ט"ד, ש' 6-45, זוהר, ויצא	קה"ר 139ב, ויצא
6	א. כט ט"א, ש' 2-9, זוהר, וישב ב. כט ט"א, ש' 10-35 (שם) ג. כט ט"א, ש' 47-ט"ד, ש' 19, סתרי תורה, וישב ד. כט ט"ד, ש' 20-57 (שם)	א. לס"ד, נז ט"ד, וישב ב. לס"ד, נז ט"ג, וישב ג. לס"ד, נו ט"ג-נז ט"ג, וישב + קה"ר, 149-151א, וישלח ד. שייך ע"פ הרצף התוכני
7	ל ט"א, ש' 4-ט"ב, ש' 3, זוהר, בשלח	שייך ע"פ סגנונו ותוכנו (עיסוק במכירת יוסף ובחשיבות ספירת היסוד)
8	מא ט"ב, ש' 3-ט"ד, ש' 30, זוהר יתרו	לס"ד, פט ט"א-ט"ד, יתרו
9	א. מג ט"ד, ש' 1-מד ט"ב, ש' 14, זוהר, כי תשא ב. מד ט"ב, ש' 14-מה ט"א, ש' 9 (שם) ג. מה ט"א, ש' 10-מו סוף ט"ב (שם)	א. שייך ע"פ הרצף התוכני ב. לס"ד, פו ט"ד-פח ט"א, יתרו ג. שייך ע"פ הרצף התוכני
10	א. נ ט"א-נא ט"ב, ש' 53, זוהר, חוקת ב. נא ט"ב ש' 53-נג ט"ב, ש' 7 (שם)	א. שייך ע"פ הרצף התוכני ב. קה"ר, 70-75ב, לך לך

11	ח"א, רנו ע"ב-רנו ע"ב, סימן כד	רק קטע קצר מצוי בכתבי אנג'לט: רנו ע"א, ש' 16-22, הזהה לקה"ר 43ב. השאר שייך ע"פ הרצף התוכני והסגנון
12	ח"א, רנח ע"א-רסב ע"ב, סימן כה	רק קטע קצר מצוי בכתבי אנג'לט: רנט ע"א, ש' 11-12, אך אין ספק שכל הטקסט הארוך הזה שייך לו, וזאת ע"פ הסגנון וטיבם של התכנים

עיון בטבלה זו מגלה כי כתביו של ר' יוסף אנג'לט שולבו בתחילה בכרך המכונה "זוהר חדש", אשר נדפס לראשונה בשאלוניקי שנ"ז (1597), ואחר כך בטקסטים שנוספו באופן הדרגתי בסוף שלושת הכרכים של זוהר על התורה, החל מדפוס קושטא תצ"ו (1736). ב"אתרים" אלה במיוחד (אם כי יש להניח שלא בהם בלבד) יש אפוא טעם להמשיך ולחפש שמא שוקעו בהם טקסטים נוספים של ר' יוסף אנג'לט.

יתרה מזאת, "אתרים" אלה מחזיקים מגוון רב של יחידות ספרותיות: תיקוני זוהר, רעיא מהימנא, סתרי אותיות, מדרש הנעלם, מדרשים על שיר השירים, על רות ועל איכה, מאמר קו המידה, פירוש מרכבת יחזקאל (שני האחרונים בפרשת יתרו שבזוהר חדש) ועוד. כל אלה בנוסף למלוא חופניים של פירושים על התורה. מתוך הנתונים המובאים במאמר זה נראה שהלכה למעשה, כל פירושי תורה אלה אינם אלא של ר' יוסף אנג'לט.

אגב אורחא נציין תופעה מעניינת. נראה שאף שהטקסט כולו מעוגן בפסוקי מקרא, וזאת באמצעות סוגת הפרשנות, הרי מיקומו אינו קבוע והוא משובץ בפרשות שונות; כך למשל, הטקסט העשירי ברשימה לעיל משולב בזוהר חדש בפרשת כי תשא, ואילו בלבנת הספיר (הנדפס) — בפרשת לך לך. אפשר להסביר תופעה זו, הניכרת בטקסטים זוהריים רבים נוספים, דווקא משום שהוא מרבה לקרב פסוקי מקרא רחוקים, היוצרים כמה וכמה יתדות לפרשות שונות. מן הטבלה ניתן ללמוד על קשר מובהק בין טקסטים שנדפסו בספר הזוהר לבין כתביו של ר' יוסף אנג'לט. מתוך עיון בטקסטים עצמם, מתברר כי כאשר מדובר בקרבה לספר לבנת הספיר (אשר נכתב בסרגוסה אשר בארְגון

בשנת פ"ה [1325]),⁶ אין ביניהם אלא הבדלים דקים של נוסח או עיבוד קל; אפשר אפוא להתייחס לטקסטים שנדפסו בספר הזוהר כזהים לטקסטים של לבנת הספיר הלכה למעשה. עם זאת, בדרך כלל הנוסח המצוי במקורות הזוהריים רחב לאין שיעור מזה המופיע בספר קופת הרוכלין (אשר נכתב מוקדם יותר, בשנת ע"א [1311]).⁷ הרושם המצטייר מתופעה זו הוא שר' יוסף אנג'לט נהג לשוב ולכתוב את רעיונותיו; להעתיק, לשכתב ולהרחיב. השערה זו הופכת ודאי מתוך העיון במהדורה המצויה בחלק האחרון של מאמר זה. "הטקסטים הזוהריים" של ר' יוסף אנג'לט יופיעו שם בשלוש גרסאות: הקצרה שבהן מצויה על פי רוב בקופת הרוכלין; מן הגרסה הבינונית שרד אך מעט בגניזת קהיר; והגרסה הארוכה שולבה במקורות הזוהריים.⁸

כאן המקום לציין כי בכתב יד לונדון של ספר לבנת הספיר, דף 112ב, מזכיר ר' יוסף אנג'לט את "קופת הרוכלין הגדול שלי". ג'ורג' מרגליות העלה את ההשערה שאין הכוונה כאן לספר קופת הרוכלין הידוע אלא לגרסה רחבה יותר.⁹ ייתכן שספר "קופת הרוכלין הגדול" הוא שנתגלגל והפך לטקסט ה"זוהרי". כך או כך, קצת מכתביו של ר' יוסף אנג'לט, אשר שוקעו בדפוס הזוהר, קרויים דווקא בשם "סתרי תורה".¹⁰ ייתכן אפוא שבשעה ששולבו הטקסטים של ר' יוסף אנג'לט בזוהר שונה שמם, וייתכן ששמו המקורי של לקט טקסטים זה היה "סתרי תורה"; אין להכריע בדבר. על כל פנים, מן הראוי לעיין בכמה מן הטקסטים הזוהריים האחרים שזכו לכותר זה ולהרהר בשאלה שמא גם הם פרי קולמוסו של ר' יוסף אנג'לט.¹¹ במיוחד ראוי לעיין במאמר "שלוש סעודות

6 מרגליות, קטלוג, עמ' 72; פליקס, אנג'לט, עמ' 2.

7 פליקס, אנג'לט, עמ' 8, וכן עמ' 29, הערה 21.

8 לפרטים מלאים, ראו בראש המהדורה שלהלן.

9 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. Mss. 27000 (קטלוג מרגליות 767, עמ' 72). מספר סרט הצילום במכון לתצלומי כתבי היד שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים הוא — 5663 (להלן יצינו מספרי הסרטים באמצעות הקיצור ס').

10 ויש להבדיל בינם לבין הטקסטים העומדים תחת כותר זה בפרשות השונות של זוהר בראשית. טקסטים אלה מגלים אחדות סגנונית ורעיונית, ונדונו (תחת שם זה) מדי פעם אצל חוקרי זוהר שונים. וראו למשל אצל תשבי ולחובר, עמ' 19; תשבי, עמ' יב, לח-מ.

11 למשל בפרשת יתרו (ח"ב ע"א-ע"ה ע"א) מצוי מאמר ארוך המוכתר בכותר "רזא דרזין" ועוסק בפיזיוגנומיה, או בלשונו: ב"חכמתא סתימא עמיקא בדיוקנא דבני נשא", כלומר בחכמה סתומה [ועמוקה, בדיוקן בני האדם. סופו חסר ונדפס בתוספות של אותו חלק: ח"ב רעב ע"ב-רעו ע"א (סימן ז)]. רק בסופה של אותה תוספת נדפס: "ע"כ [עד כאן] סתרי תורה". תוספת זו נדפסה גם בזוהר חדש, פרשת יתרו, לה ט"ב, ש' 10-לז ט"ג, ש' 23. כאן מצוי הכינוי "סתרי תורה" הן בראש הטקסט הן בסופו. בטקסט זה מופיע סממן סגנוני האופייני לר' יוסף אנג'לט (אך אין בו די כדי לקבוע שייכות), והוא

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

השבת", הנדפס בזוהר חדש (כלומר ב"אתר" שרבים מכתביו של ר' יוסף אנג'לט משוקעים בו), פרשת אחרי מות, מח ט"א-מט ט"ב. כפי שעולה מן הקטעים אשר זוהו כאן כשייכים לר' יוסף אנג'לט, הלה מחבב דיונים שיטתיים במחזורי התפילה היומיים ובמחזורי ריטואליים אחרים, וכן ביצירת הקבלות בינם לבין הספירות.¹² עוד מרבה הוא להזכיר ולצטט — כאן כמו בשאר מאמריו — את "ספרא דרב המנונא סבא".¹³

אישיותו הספרותית של ר' יוסף אנג'לט והזוהר

במאמרו "כיצד נתחבר ספר הזוהר" תיאר יהודה ליבס, ולדעתי בצדק, את ר' יוסף אנג'לט כמי ש"ניכר בו שהוא רואה עצמו ממשיך מוסמך של חוג הזוהר".¹⁴ הדבר ניכר, למשל, מניסוחים הנפוצים בכתביו של ר' יוסף אנג'לט, ובהם הוא מביע תחושת שייכות לקולקטיב של כותבי הזוהר. כדוגמה, יהודה ליבס מצביע על המשפט: "ושם אשתו מהיטבאל [בר' לו לט]. והא אוקימנא ליה באידרא קדישא", כלומר והרי פרשנו זאת באדרא הקדושה.¹⁵ לעומת זאת בפתח אחד מחלקיו של ספרו, ספר לבנת הספיר, מציג ר' יוסף אנג'לט את עצמו דווקא כפרשן הזוהר: "כל מה שמצאתי שקשה לי במ"ה

אזכורם של מקורותיו — "ספרא דאדם קדמאה", "ספרא דשלמה מלכא", "ספרא דחנוך" וספר יצירה. ואגב, אם אמנם שייך טקסט זה לר' יוסף אנג'לט, שמא הוא חלק מפירושו האבוד לספר שמות? על קיומו של ספר כזה הצביעה איריס פליקס. ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 7. כחיזוק להשערה זו, נסב את תשומת לב הקורא לקטעים 7-9 בטבלת הטקסטים של ר' יוסף אנג'לט שלעיל, המתייחסים לפרשות בספר שמות, אם כי יש לזכור גם את "תופעת הנדודים" של טקסט מפרשה לפרשה (שנזכרה לעיל אחרי הטבלה הראשונה); ייתכן אפוא שאין מקורם בפרשנות של ספר שמות דווקא. זאת ועוד, ב"השמטות" של ח"א עומד סימן ט תחת הכותר "סתרי תורה" (ח"א רנג ע"ב-רנד ע"א). הטקסט הזה גם לנדפס בזוהר חדש (ללא כותר זה וכנספח לסתרי אותיות) בפרשת בראשית, ח ט"ג, ש' 30-ט ט"ג, ש' 17. לטקסט גוון-מה של מאגיה, ובמיוחד עיסוק במאגיה של אותיות. אם רוא דרוזין אכן נכתב על ידי ר' יוסף אנג'לט, ייתכן שגם טקסט זה הוא מפרי קולמוסו; ברם, דווקא מבחינת התכנים קרוב טקסט זה לנושאי הדיון של סתרי תורה הנדפסים בזוהר בראשית (והנזכרים לעיל, בהערה 10).

12 עוד בעניין זה, ראו להלן, סמוך להערה 51 במבוא.

13 לא כאן המקום לדון בשאלה אם אין קיומו של ספר זה אלא בדיון בלבד, כדעתו של גרשם שלום, וראו שלום, זרמים, עמ' 174. לדיון נוסף בספר זה ודומיו, ראו מרוז, יובלי זוהר.

14 ליבס, כיצד, עמ' 64 (ההדגשה שלי, ר"מ). דברים אלה נובעים גם מתוך הנאמר אצל הנ"ל, אורזילין, עמ' 155-156.

15 קופת הרוכלין, 41ב מתוך התייחסות לאידרא רבא שבזוהר, ח"ג קמב ע"א (ההדגשה שלי, ר"מ).

[במדרש הנעלם, דהיינו בזוהר] הבאתי בחיבורי זה כדי לתת לבי לתרצם וברוך קק' צורי המחכים אותי בחסדו וגלה את אזני".¹⁶

אולם מדברינו בסעיף הקודם עולה למעשה מאפיין נוסף, שלישי במספר, והוא שר' יוסף אנג'לט הוא גם אחד ממחבריו של ספר הזוהר.

בהמשך מאמרנו נדון בשאלה כיצד מתממש ניגוד מופלא זה הלכה למעשה, אולם עתה נפתח בבירור השאלה כיצד ניתן לקבוע שר' יוסף אנג'לט הוא אמנם אחד ממחברי הזוהר. ובניסוח אחר: כיצד נהוג להכריע ולקבוע אם טקסט מסוים זוהרי הוא אם לאו? שתי אבני הבוחן המשמשות את החוקרים הן תכנים וסגנון. זאת ועוד, מאחר שלמעשה עד עצם היום הזה אין בידינו עובדות "קשיחות" בדבר אופן חיבורו וזמנו של ספר הזוהר, הרי בניסיונו לקבוע אם טקסט מסוים עשוי להיחשב כזוהר, אנו נוטים להיעזר גם בהכרעותיהם של קודמינו. כחלק משיקולינו לקביעת "זוהריות" של טקסט, אנו עשויים אפוא להשתמש באבן בוחן שלישית, בעלת אופי ביבליוגרפי: אנו בוחנים אם הטקסט הנדון מצוי באחד הדפוסים או בכתבי היד שבראשם מתנוסס הכותר "זוהר", או אם הוא נכלל בכתבי יד אשר יוחדו אך ורק לזוהר, כלומר האם הוא שייך לאחת "האסופות הזוהריות".¹⁷ בכך אנו מסתמכים למעשה על ידיעותיהם, ובתוך כך על שיפוטם, של המעתיקים והמדפיסים מהמאות הקודמות. באופן דומה אנו נוטים להיעזר באבן בוחן רביעית, כאשר אנו מסתמכים על פרשנים וחוקרים, למן ראשית המאה הארבע עשרה ועד ימינו.

מכלול מאמר זה יציג כיצד לפי ארבע אבני בוחן אלה יכולים כתביו של ר' יוסף אנג'לט להיחשב כטקסט זוהרי. את הדיון נפתח באבן הבוחן הרביעית הנשענת על הספר החשוב ביותר שיוחד עד כה לזוהר, משנת הזוהר לישעיה תשבי, מהחוקרים המובהקים ביותר של הזוהר. בספר זה מרבה תשבי לדון בטקסטים השייכים, על פי הנקבע במאמרנו, לר' יוסף אנג'לט. לשם הדוגמה, להלן מוצגים קטעים שתשבי רואה בהם חלק אינטגרלי מן הזוהר:

• קטע 10 בטבלה לעיל¹⁸ (זוהר חדש, חוקת) נדון במשנת הזוהר, ח"ב, עמ' שעד, הערה 78.

16 לבנת הספיר על ויקרא, כתב יד לונדון הנזכר לעיל, בהערה 9, עמ' 418א. מובא על פי פליקס, אנג'לט, עמ' 15.

17 הוס מגדיר את המונח "אסופות זוהריות" כ"קבצים הזוהריים שבדפוס ובכתבי יד" ואת המונח "טקסטים זוהריים" כטקסטים הנכללים באסופות אלה, וראו הוס, הופעתו, עמ' 507-508; כן ראו הנ"ל, פרקים, מבוא. כבר אברהם אלקיים השתמש במונח "אסופות זוהריות", אם כי במשמעות שונה במקצת, ראו אלקיים, זוהר, עמ' 350.

18 לפרטים המלאים של הקטעים המוזכרים כאן, ראו בטבלה הראשונה שלעיל.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

- קטע 9 (זוהר חדש, כי תשא) נדון שם, עמ' תלב, הערה 28.
- קטע 11 (סימן כד בהשמטות, ח"א רנז ע"ב) נדון שם, עמ' תקכ, הערה 113.
- קטע 12 (סימן כה בהשמטות, ח"א רסא ע"א) נדון שם, עמ' תקכ, הערה 116.
- במיוחד יש להזכיר את קטעים 6, 7 ו-9 (זוהר חדש, וישב; בשלח; כי תשא) הנדונים שם בהרחבה, עמ' תצב-תצד. לצד אלה מצויות (שם, עמ' תצד, הערה 117 ובסמוך לה) שתי ציטטות (מתורגמות לעברית) מזוהר חדש, פרשת תולדות, דהיינו קטע מס' 3 בטבלה הראשונה. קטע זה אינו אלא חלק מן המהדורה שלהלן, והציטטות שתשבי הביא בעברית מצויות (במקורן הארמי) שם, סעיף 2.

ר' יוסף אנג'לט מאגד אפוא בפועלו הספרותי שלוש תכונות — ממשיך דרכו של הזוהר, פרשן הזוהר ובעת ובעונה אחת אחד ממחברי הזוהר. על רקע מאפיינים אלה מן הראוי להשוותו לשני מקובלים אחרים בני דורו, לבעל הרעיא מהימנא, אשר גם הוא ממשיך דרכו של הזוהר ופרשנו, ובנוסף "זכה" שספרו בותר, פוזר ושולב בתוך שלושת הכרכים של זוהר על התורה, ובמובן זה הפך ספרו לחלק אינטגרלי של ספר הזוהר. ואולם, ר' יוסף אנג'לט שונה מר' מנחם רקנאטי, פרשנו המובהק והמפורסם של הזוהר, אשר פירשו לזוהר נשמר כספר נפרד ובלתי תלוי בזוהר, ואשר גם אם הזדהה עם רבים מרעיונותיו של הזוהר לא ניסה לחקות את סגנונו וספק אם ראה עצמו כממשיך דרכו.¹⁹

ושוב: כיצד נתחבר ספר הזוהר

אם נדקדק בקריאת הזוהר ניווכח בכך שההבחנה המוצגת בסעיף הקודם בין כותבי הזוהר לבין כותבים בתר-זוהריים אינה אלא שגויה ונובעת מקריאה אנכרוניסטית. כפי שכבר נזכר במחקרים קודמים,²⁰ הזוהר כולו עשוי רבדים רבדים שנערמו זה על גבי זה — טקסטים ופירושיהם, טקסטים ועיבודיהם. כך למשל, סתרי תורה²¹ מפרשים את המתניתין ואת התוספתות, ואילו האדרות את הספרא דצניעותא. כל שר' יוסף אנג'לט עושה הוא להמשיך את דרכם של מוריו

19 משה אידל הצביע על האפשרות כי ר' מנחם ביקר בחצי האי האיברי ופגש בכמה מחברי חוג הזוהר, וראו להלן, הערה 109 במבוא.

20 ראו למשל ליבס, כיצד, ובפרט עמ' 11, 16; מרוז, עיבודים. וראו גם הנ"ל, מיתוס; הנ"ל, יובלי זוהר; הנ"ל, מקורות; הנ"ל, מבנה; הנ"ל, דממה.

21 הכוונה כאן לקבוצת הטקסטים הנזכרים לעיל, בהערה 10, ולא לאלה של ר' יוסף אנג'לט.

ורבותיו. כשם שהם הביאו את דברי מוריהם, פירשום ואגב כך אמרו את דבריהם הם, כך אף ר' יוסף אנג'לט נסמך על דבריהם כדי לומר את דבריו הוא; וכשם שמוריו נתנו בדברי מוריהם סימנים, דהיינו הבחינו בין השמות השונים של ספריהם, כך אף הוא נותן סימנים בטקסט שירש, ומכנה אותו "מדרש הנעלם", "זוהר", "סתרי תורה", וכיוצא באלה שמות. עלינו להכיר בכך שהמונח "זוהר" שינה את משמעותו במהלך מאות השנים שחלפו מאז ראשית כתיבתו, במיוחד בכך שכלל יותר ויותר טקסטים הנמנים עם אותה תנועה ספרותית, ואפילו תנועה אידיאולוגית. ייתכן שאין לקבוע מסמרות לאלו מן השכבות ראוי לקרוא בשם זוהר ולאילו משכבות הפרשנות ראוי לקרוא בשם בתר-זוהר. אם נעמוד על כך כי אחד ממאפייני הכתיבה הזוהרית הוא הפרשנות לטקסטים זוהריים אחרים, ייעלם גבול פיקטיבי זה כלא היה.²²

עלינו אפוא לראות בזוהר ספר המייצג פעילות ספרותית שנוצרה במשך דורות מספר. עד כמה שאנו יודעים היום, יוצריו של ספר הזוהר החלו לפעול בשנות השבעים של המאה השלוש עשרה לכל המאוחר²³ בחצי האי האיברי, והמשיכו, דור אחר דור, לכל הפחות עד סוף העשור השלישי של המאה הארבע עשרה, דהיינו עד תום שנות פעילותם של בעל הרעיא מהימנא ור' יוסף אנג'לט. פעילות העריכה של טקסטים אלה החלה עוד בראשית הדרך, והיא הולכת ונמשכת עד עצם ימינו, ואגב כך משתנה ספר הזוהר חדשות לבקרים.²⁴

זאת ועוד, המסורת ייחסה את כתיבתו של כל ספר הזוהר לר' שמעון בר יוחאי, התנא בן המאה השנייה לספירה; גרשם שלום ייחס אותו לר' משה דה ליאון, בן המאה השלוש עשרה; ואילו יהודה ליבס ייחס את כתיבתו לחבורת מקובלים שבראשם עמד ר' משה דה ליאון. במקום אחר טענתי כי ראשית כתיבתו של ספר הזוהר החלה כבר במאה האחת עשרה בארץ ישראל.²⁵ מדברינו כאן עולה שגם מחברי הזוהר אשר פעלו בחצי האי האיברי נמנו עם כמה קבוצות או חבורות. טעם פשוט אחד הוא זמן פעילותה הארוך של תנועה זו; אין להניח

22 גבולותיו של המונח "ספר הזוהר" אינם ברורים מסיבות נוספות, ומשום כך בועז הוס נוהג לכנותו בשם "טקסט מדומין", ראו הוס, הופעתו, עמ' 507; וכן ראו הנ"ל, פרקים, סוף פרק ג.

23 זאת על סמך הופעתן של המובאות הראשונות בדברי ר' יצחק אבן סהולה. ראו שלום, זרמים, עמ' 187.

24 על הזוהר כתנועה ספרותית, ראו ליבס, רנסנס, עמ' 5. במאמרי זה, ומחקרי האחרים, בשונה מעמדתו של ליבס, אני מדגישה גם את ריבוי החבורות ואת תהליכי הפרשנות והעריכה המתמידים של הטקסט, את הדינמיות האין סופית שלו.

25 מרוז, יובלי זוהר; הנ"ל, מקורות.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

שאותה חבורה יכולה היתה לפעול החל משנות השבעים של המאה השלוש עשרה ועד סוף שנות העשרים של המאה הארבע עשרה. ידוע לנו, למשל, כי ר' משה דה ליאון לא היה בין החיים בשעה שר' יוסף אנג'לט פעל. טעם אחר הוא אופיין המשתנה של החבורות, כפי שמעידים הטקסטים הזוהריים עצמם. האווירה המרטיטה הפועמת בכמה מסיפורי הזוהר המרהיבים העוסקים ברשב"י — האדרות, סבא דמשפטים, הסיפורים על רב המנונא סבא — אינה האווירה השוררת בכתביו של ר' יוסף אנג'לט.²⁶ על כל פנים, ברור שר' יוסף אנג'לט אינו פועל לבד. כמה וכמה פעמים מזכיר ר' יוסף אנג'לט את מוריו ועמיתיו; את האחרונים מכנה ר' יוסף אנג'לט לעתים קרובות בשם "חבר".²⁷ מכאן נראה שאת מסגרת פעילותו ראוי לכנות בשם "חבורה" ולא רק "חוג" או קבוצה.

מצאי כתבי היד

עד עתה דנו בכתביו של ר' יוסף אנג'לט אשר שוקעו בדפוס הזוהר. מן הראוי לעיין במסלול נדודיהם מכתבי היד אל הדפוסים.

גם לאחר שנים של עיון קפדני ודקדקני במאות כתבי יד של הזוהר²⁸ לא מצאתי את הטקסטים הנזכרים בטבלה הראשונה אלא בכתבי יד ספורים. שלושה כתבי יד מחזיקים את רוב הקטעים הנזכרים בה: כתב יד וטיקן 206; כתב יד טורונטו, פרידברג 5-015; וכתב יד פריז, הספרייה הלאומית, אשר מפאת אורכו פוצל לשתי סיגנטורות: Heb. 778 ו-Heb. 779.²⁹ שלושת כתבי היד האלה הם ביזנטיים מן המאה החמש עשרה, ולפחות שניים מהם נכתבו בקאנדיה.³⁰ כתבי

26 טעמים נוספים לטענה כי יש לראות בין מחברי הזוהר בחצי האי האיברי מספר חבורות, ראו מרוז, עיבודים; הנ"ל, ואני.

27 החבר ר' יצחק נזכר אצל ר' יוסף אנג'לט כמה פעמים כמקור ידע (לבנת הספיר, כ"י לונדון [לעיל הערה 9], עמ' 79 ב); מרגליות, קטלוג, עמ' 73). בתקופת הגזרות שהתרחשו בסרגוסה בשנת 1325 איבד אותו ר' יצחק את אשתו ההרה (כת"י הנ"ל, עמ' 158 ב-159 א; מרגליות, שם). החבר ר"י (אשר איננו יודעים אם הוא זהה לאותו ר' יצחק) נזכר כמה וכמה פעמים הן בלבנת הספיר (בדפוס: לד ט"ד, ועוד) הן בקופת הרוכלין (כ"י אוקספורד בודלי Opp. 228, קטלוג נויבאואר 1618 (ס' 17196), מאות חמש עשרה-שש עשרה, כתיבה ספרדית (פרובנציאלית?), עמ' 40 א, ועוד); בלבנת הספיר על ויקרא (כ"י לונדון [לעיל הערה 9], עמ' 412 א) נזכר "החבר הרש"פ נר"ו"; ובלבנת הספיר (הנדפס) על בראשית כה ט"ג (ובמקומות נוספים) נזכר החבר רש"ס (זהותם של שני האחרונים אינה ידועה). בעניין זה, ראו גם פליקס, אנג'לט, עמ' 7-8, 24.

28 ראו הערת כוכבית בראש המאמר.

29 לפרטים נוספים (על אלה שיוזכרו כאן בסמוך) בנושא זה של כתבי היד, ראו בראש המהדורה שלהלן.

30 על קאנדיה כמקום כתיבתם של כתבי יד טורונטו והוויטיקן, ראו מלאכי, בנועם שיח, עמ'

יד אלה משכו בעבר תשומת לב הן משום שיחסית לקדמותם הם בעלי היקף גדול מאוד (בדרך כלל כתבי היד הקדומים מצומצמים מאוד בהיקפם), הן משום שהם כוללים חומר קדום רב, שלא הגיע אל הדפוסים.³¹ עתה מתברר שהם מתייחדים גם בכך שקלטו לתוכם טקסטים רבים מכתבי ר' יוסף אנג'לט.

סדר הקטעים זהה בשני כתבי היד הראשונים וזהה חלקית לכתב יד פריז, מה שמלמד על "קשרים משפחתיים" בין כתבי יד אלה. כפי שאפשר לראות מן הטבלה הבאה, שבעה מן הקטעים מצויים ברצף בזה אחר זה, ורק שני הקטעים הראשונים (קטעים 3 ו-4) עומדים בנפרד.

טבלה שנייה: סדר הטקסטים של ר' יוסף אנג'לט בתוך כתבי היד הביזנטיים

מס' הקטע בטבלה הראשונה	תיאור מקוצר של מיקומו בדפוסים	מיקומו בכ"י וטיקן 206 (ציון הדפים)	מיקומו בכ"י טורונטו (ציון הדפים)	מיקומו בכ"י פריז 778 (ציון הדפים)	מיקומו בכ"י פריז 779 (ציון הדפים)
4, 3	3. ז"ח, תולדות 4. נדפס להלן	א228-א234	א126-א127 א153-א154 א115-א119 ³²	—	ב62-ב68
9	ז"ח, כי תשא= ח"ב, סימן ט	א259-א266	א193-א198	—	ב176-ב182
10	ז"ח, חוקת	א266-א274	א198-א203	—	—
1	ז"ח, בראשית	א274-א276	א203-א205	א153-א155	—
12, 11	ח"א, סי' כד-כה	א276-א286	א205-א212	א155-א164	—
5	ז"ח, ויצא	א286-א287	א212-א213	א164	—
7	ז"ח, בשלח	א287-א287	א213-א213	א164-א165	—

249-257; בית-אריה, מכתב; בונפיל, הרבנות, עמ' 179. בגלל הדמיון המשפחתי בין כתב יד פריז לאחרים, קרוב לוודאי שאף הוא נכתב בקאנדיה.

31 ראו למשל את הנדפס אצל מרוז, עיבודים.

32 לפרטים בדבר חלוקה מוזרה זו של הטקסט, ראו בראש המהדורה שלהלן.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

אין ספק שתפוצתם של כתבי ר' יוסף אנג'לט היתה גדולה יחסית, דווקא באזורים הביזנטיים. אמנם אנו מכירים שלושה כתבי יד גדולים כאלה, אולם ברי שהיו שם כמה וכמה כתבי יד נוספים, שכן אף שכתבי היד הביזנטיים שייכים למשפחה אחת של כתבי יד, ניכר בעליל שלא העתיקו זה מזה. זאת ועוד, כפי שנראה להלן, הנוסח של כתבי ר' יוסף אנג'לט, אשר נכלל בזוהר חדש, מהדורת שאלוניקי שנ"ז, אינו זהה לכתבי היד הביזנטיים המוכרים לנו. יתרה מזאת, את קטע 4 (המופיע להלן במהדורה) לא הדפיסו, ואילו את קטע 2, שאינו כלול בשלושה כתבי יד אלה, הדפיסו. בעלי אותה המהדורה הצהירו בהקדמה כי ליקטו את כתבי היד בצפת ובצפון אפריקה.³³ משמע, לטקסטים של ר' יוסף אנג'לט היו מהלכים גם מחוץ לאזורים הביזנטיים.

ייתכן שכתב יד טורונטו מרמז לנו גם על האופן שבו הגיעו טקסטים אלה מספרד לקאנדיה. בדף 154ב, בסמוך לטקסט הנדפס במהדורה להלן, מופיע טקסט קצר המיוחס לר' שם טוב אבן גאון, ואמנם אין הוא אלא תקציר של אחד מפרקי סיפרו — בדי הארון ומגדל חננאל.³⁴ ר' שם טוב היה, כידוע, מורו של ר' יוסף אנג'לט. נזכיר כמה פרטים אשר יאירו את הקשר ביניהם.³⁵

ר' שם טוב, יליד שוריה אשר בקסטיליה, חיבר את הספר כתר שם טוב בשנת 1305. ספר זה עומד באופן מובהק בסימן קבלתו של הרמב"ן, ותחת השפעת מוריו — ר' שלמה בן אדרת ור' יצחק טודרוס החסיד.³⁶ בשנת 1313 לערך יצא ר' שם טוב למסע שנמשך כשנתיים ימים והגיע בסופו לארץ ישראל. הוא ביקר בירושלים ובטבריה, אך התיישב בצפת, ובה, ככל הנראה, אף נפטר. לפני שיצא לדרכו חלה תפנית דרמטית למדי בדרכו הקבלית. הוא הרבה לכתוב על מאפיין אחד בשינוי זה, שנוצר בעקבות מפגשו המחודש עם ר' חננאל, חבר נעוריו, ועם אבי חברו — ר' אברהם בן מאיר בן אסיקרה, ובעקבות הספר שהשניים העניקו לו — "יסוד עולם". על פי דבריו, ניתן לתאר באופן כללי את טיבו של התהליך כהשתלטותה של קבלת האותיות על הגותו הקודמת (אם כי רבים

33 הקר, שאלוניקי, בעיקר עמ' 169*, 174*; הוס, פרקים, פרק ג, סמוך להערה 211. להמשך הדיון בהבדלים בין הנוסחים המצויים בדפוס שאלוניקי לכתבי היד הביזנטיים, ראו להלן, תחת הכותרת "אופן שילובם של כתבי ר' יוסף אנג'לט בזוהר".

34 ר' שם טוב אבן גאון, בדי הארון ומגדל חננאל, שער רביעי, פרק א, עמ' סה-עד.

35 הפרטים הבאים מתבססים על מחקרו של לוינגר, ר' שם טוב, עמ' ט-לט; וכן על דברי ר' שם טוב עצמו, ראו שם טוב, כתר שם טוב, עמ' א-ב; הנ"ל, בדי הארון ומגדל חננאל, בעיקר עמ' א-ד, קכג-קכו. וראו גם אידל, מבוא, עמ' כב-כט.

36 על ר' יצחק טודרוס, ממשיך דרכו של הרמב"ן, ראו למשל אידל, הרמב"ן, עמ' 83, והערה 158; פדיה, הרמב"ן, עמ' 100.

ממאפייני הגותו הקודמת אינם נדחקים לחלוטין). ר' שם טוב סיפר עוד כי לאחר התוודעותו הנזכרת לדרך החדשה, הרבה לחדש בה מדעתו וגם לחפש מקורות נוספים — הן בספרד הן במהלך מסעו. קבלתו החדשה היא המוצגת בספרו שנכתב בצפת — בדי הארון ומגדל חננאל. אולם, למעשה קיים הבדל נוסף בין שני הספרים, הבדל שר' שם טוב אינו מדגיש: בספרו האחרון ניכרת היכרותו עם ספר הזוהר, וזאת בניגוד לספרו הראשון. התוודעות לספר הזוהר נעשתה אפוא אחרי 1305 ולפני שיצא לדרכו בשנת 1313. לעומת זאת, ר' יוסף אנג'לט היה שקוע כולו בקבלת הזוהר כבר בשעה שכתב את ספרו המוקדם, קופת הרוכלין, אשר נתחבר בשנת 1311, ובמידה רבה גם בשעה שכתב את חיבורו המוקדם עוד יותר — "כ"ד סודות"³⁷. לאור זאת, יש מקום להרהר בדבר שמא היחסים בין המורה לתלמיד לא היו חד-צדדים לחלוטין, וכי תרומתו של ר' יוסף אנג'לט למורהו היתה בתחום ההתוודעות לספר הזוהר.

כך או כך, הניסיון להסביר את העובדה שהטקסטים שר' יוסף אנג'לט כתב מצויים בקאנדיה בסמיכות לטקסט של מורהו מעלה את האפשרות שר' שם טוב הוא זה שלקחם עמו בשעה שיצא לדרכו, וכי קאנדיה היתה אחת מתחנותיו בדרך לארץ ישראל. אם כך, הרי הטקסטים המובאים כאן מקולמוסו של ר' יוסף אנג'לט נכתבו לפני שנת 1313. יתרה מזאת, אפשר שבכך איתרנו את סוכן התרבות שהיה אחראי להעברתם של כתבי יד כה חשובים של הזוהר למרכז עלום זה.³⁸

עוד עלינו לציין כי בנוסף לכתבי היד הביזנטיים, שהם מקור מרכזי לטקסטים ה"זוהריים" של ר' יוסף אנג'לט, נמצאים גם קטעים בודדים מן הטקסטים שלו בכמה כתבי יד אחרים: בשני כתבי יד שרד רצף אחד של קטעים (דהיינו קטעים 1, 11 ו-12) בדומה לזה המצוין בטבלה השנייה. יש להדגיש שזמנם של כתבי יד אלה קודם להדפסתם של קטעים 11–12, ולכן אינם יכולים להיות מושפעים בדרך כלשהי מן הדפוסים (מה גם שאין דפוס המציג רצף זה דווקא). רצף זה מופיע בכתבי היד הבאים: א. כתב יד וטיקן 208 (ס' 267), כתב יד אשכנזי מן המאה החמש עשרה,³⁹ דפים 140–152א; ב. כתב יד לונדון, הספרייה

³⁷ על חיבור זה ראו אידל, דפוסים, עמ' 264; ליבס, כיצד, עמ' 65; פליקס, אנג'לט, עמ' 12–14.

³⁸ חיזוק נוסף לטענה זו מצוי אולי גם בעובדה, שתוצג בפתח המהדורה שלהלן, שמקצת הטקסט נמצא גם בגניזה הקהירית. משמע, טקסט של ר' יוסף אנג'לט הקדים יחסית להגיע למזרח. על כל פנים, אני תקווה שמחקר נוסף על חייו ופועלו של ר' שם טוב אבן גאון יוכל לאשר או לשלול את האפשרות המועלת כאן.

³⁹ לדיון נוסף בכתב יד זה, ראו אסמנוס, קטלוג, עמ' 175; אלוני ולוינגר, רשימה, עמ' 32. וראו עוד להלן, הערה 42 במבוא.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

הבריטית 840 Mss. (Reg. 16 A. XIV), מרגליות 765 (ס' 4893), כתב יד איטלקי מן המאה השש עשרה,⁴⁰ דפים 108ב–118א. הקשר בין שני כתבי יד אלה בא לידי ביטוי גם במבנה הפנימי שלהם, דהיינו בכך ששניהם ממקמים את הטקסט של ר' יוסף אנג'לט בתוך תיקוני זוהר. נראה כי ר' יהודה חייט, ממגורשי ספרד שהגיעו לאיטליה, הכיר כתבי יד דווקא ממשפחה זו, שכן הוא הרבה לצטט על פי רצף קטעים זה, ולעתים ייחס את הנאמר בהם לתיקוני זוהר.⁴¹ שרידיה של משפחת כתבים זו הגיעו ככל הנראה גם למדפיסי הזוהר בקרמונה. קטע מס' 1 נדפס בשלמותו בדפוס קרמונה (כרך א, טורים 54–58), בשעה שאף אחד מן הקטעים הנזכרים לא בא לידיהם של מדפיסי הזוהר במנטובה. כמסקנה, ניתן לומר בסבירות גבוהה (אך עדיין לא בוודאות) כי רצף הקטעים הנזכר הגיע ממקור ביזנטי כלשהו דווקא לאיטליה.⁴² כך או כך, נראה שההיכרות באיטליה עם "כתביו הזוהריים" של ר' יוסף אנג'לט נעשתה בעיקרה באמצעות הדפוסים, ובמידה פחותה יותר באמצעות כתבי יד מקוטעים, שהגיעו בזמן מוקדם יותר.

שניים מן הקטעים המופיעים בטבלה הראשונה שרדו בשני כתבי יד בלבד: קטע מס' 8 (ז"ח, יתרו) שרד בכ"י וטיקן 606, כתב יד מזרחי מן המאה השש עשרה או השבע עשרה (ס' 8671),⁴³ דפים 95ב–97ב; וראשיתו [!] של קטע מס' 6 (ז"ח וישב) שרדה בכ"י וטיקן 428, כתב יד שמקורות שונים לו מן המאה הארבע עשרה, החמש עשרה או השש עשרה (ס' 501),⁴⁴ דף 126א. גורלו של קטע מס' 2 (ז"ח בראשית או ח"א, סימן ג') לא שפר עליו: לא מצאתי ממנו ולו שריד אחד בתוך כל כתבי היד שבדקתי! מן התמונה המצטיירת קשה לדעת אם מקורותיהם של קבוצה אחרונה זו של כתבי יד היא בכתבי יד ביזנטיים או שמא היו להם מקורות אחרים.

40 עוד על כתב יד זה, ראו מרגליות, קטלוג, עמ' 68–69.

41 ראו מנחת יהודה לר' יהודה חייט, עמ' 14ב ("מספר התיקונים"), 87ב, 167ב–170א, 180א–181א. זו דוגמה אחת מני רבות להשפעתו רחבת ההיקף של ר' יוסף אנג'לט, שלא כאן המקום לעסוק בה.

42 המקור היחידי בין הנזכרים כאן שאינו איטלקי במובהק הוא כתב יד וטיקן 208. אולם, כידוע, מרבית כתבי היד העבריים שבספריית הוטיקן נמצאו באיטליה עצמה או באזורים הביזנטיים. יש אפוא רגליים לסברה שגם מקור זה הוא איטלקי או ביזנטי, אף שכתבתו אשכנזית. על כל פנים, לדעת בונפיל מקורו של כתב יד זה בקאנדיה, ראו בונפיל, הרבנות, עמ' 179.

43 לתיאור נוסף של כתב יד זה, ראו אסמנוס, קטלוג, עמ' 175; אלוני ולוינגר, רשימה, עמ' 74.

44 עוד על כתב יד זה, ראו אסמנוס, קטלוג, עמ' 390–392; אלוני ולוינגר, רשימה, עמ' 60.

אופן שילובם של כתבי ר' יוסף אנג'לט בזוהר כמה וכמה סיבות מובילות להשתלבותם הטבעית של דברי ר' יוסף אנג'לט — גם בשעה שהוא כותב כפרשן — בנופו של גוף הזוהר. בראש ובראשונה יש לציין את העובדה שר' יוסף אנג'לט הרבה לכתוב את דבריו הוא בארמית יותר מאשר בעברית (וזאת, כפי שכבר שלום העיר, בניגוד לר' דוד בן יהודה החסיד⁴⁵). זאת ועוד, ר' יוסף אנג'לט נוטה להמשיך את הלכי הרוח של הזוהר בעניינים רבים, ופעמים רבות מתבטאת תרומתו בסיכום שיטתי יותר מאשר בחידוש. ולבסוף, נראה כי לפני שילובם של טקסטים אלה בזוהר, עברו מרביתם עריכה קלה אשר טשטשה את עובדת איחורם. אדגים זאת באמצעות שתי דוגמאות, המצביעות על שימורם של כמה מסממניו של תהליך העריכה.

סימן ט בתוספות זוהר, ח"ב רעו ע"א (קטע 9 ב בטבלה הראשונה) מסגיר את סודו של הטקסט, דהיינו אינו אלא פירוש מאוחר לטקסט זוהרי, ורק המשכו⁴⁶ הוא מדברי ר' יוסף אנג'לט. ההצגה הוויזואלית הבאה של הטקסט תבליט עובדה זו:

גרסינן בזוהר: מאן דאחיד באורייתא סמכא ליה ומחזקא ליה על ירכוי דלא יסטי לימינא ולשמאלא. זכאין אינון ישראל דקב"ה יהב לון אורייתא לגלאה לון רזין עלאין; עלייהו כתיב ואתם הדבקים בה' אלהיכם וגו' [דב' ד, ד].

ות"ח, כד יהיב קב"ה אורייתא לישראל רשים לה ברזא דשמא קדישא...

תרגום: גורסים אנו בזוהר: מי שאוחז בתורה [היא] סומכת אותו ומחזקת אותו בירכיו, שלא יסטה ימינה ושמאלה. אשרי ישראל שהקב"ה נתן להם את התורה לגלות להם סודות עליונים. עליהם כתוב ואתם הדבקים בה' אלהיכם וגו' [דב' ד, ד].

בוא וראה. כאשר נתן הקב"ה את התורה לישראל רשם אותה בסודו של השם הקדוש...

מבנה הטקסט הוא אפוא המבנה הנפוץ בכתבי ר' יוסף אנג'לט שלא חדרו לזוהר — מובאה מן הזוהר ופירוש או פיתוח דרשני. יש לציין כי בהופעתו

45 שלום, מחקרים, עמ' 162.

46 כאשר יש בהחלט מקום להכרעות שונות היכן בדיוק מסתיימת המובאה מן הזוהר והיכן מתחילים דברי ר' יוסף אנג'לט. אולם ראו בדיון שלהלן בסגנונו של ר' יוסף אנג'לט על תפוצתו הרבה של הניב "בוא וראה" בכתביו. דומה כי אחד מתפקידיו של ניב זה הוא ציון המעבר ממובאה לפירוש.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

השנייה של אותו טקסט בזוהר חדש הוא בא במפוצל. במקום אחד (זוהר חדש, כז ט"ד, ויצא; קטע 5 בטבלה הראשונה) מצויה המובאה אולם נשמטו ממנה הסימנים המובהקים המציינים כי במובאה מן הזוהר מדובר (המילים "גרסינן בזוהר" נשמטו, והמשפט מתחיל במילים "ומאן דאחיד"; עם זאת, למרבה הפלא, בסוף המובאה נשמר סימן קל המעיד על גלגוליה והוא הציון: "עד כאן"!)). במקום אחר מצוי הפיתוח הדרשני הצמוד (זוהר חדש, מד ט"ב, כי תשא; קטע 9ב בטבלה הראשונה); נראה אפוא שהטקסט המקורי של ר' יוסף אנג'לט עבר, גם במקרה זה, כמה וכמה עיבודים.

גם לתחילתו של הטקסט המובא להלן במהדורה יש גרסאות שונות. באחד מן הנוסחים הנדפסים (תוספות של ח"ג) נפתח הטקסט במילה "גרסינן", בבחינת שריד למובאה מן הזוהר. אולם בחלק מן המקורות (ט, פ; לפרטים ראו בראש המהדורה) רוככה עובדה זו בכותר הדו־משמעי — "אמר ר' שמעון". כותר זה לכאורה בא להעיד כי בעקבותיו עומדת מובאה ממדרשו (הכתוב) של רשב"י, אבל בה בעת, כיוון שהוא כה שכיח בזוהר עצמו, קשה להבחין בכך שהמדובר במובאה! ולבסוף, בחלק אחר מן המקורות (מקורות ט, ו והדפוס הראשון בשאלוניקי) טושטש לחלוטין ההבדל בין הזוהר לדברי ר' יוסף אנג'לט, בכך שראשיתו של המאמר שונתה מ"גרסינן" ל"תא חזי" (בוא וראה).

בקצרה, נראה שבשעה שמאמרי ר' יוסף אנג'לט שולבו בזוהר הושמטו מהם על פי רוב סממני האיחור והפרשנות. בנוסף לכך, המובאות המקוריות מן הזוהר המשוקעות בדברי ר' יוסף אנג'לט לצד כתיבתו הארמית סייעו לערפול הגבולות. שלוש סיבות אלה גרמו לכך שחיבורי ר' יוסף אנג'לט נבלעו בזוהר ללא הכר.

משתי דוגמאות אלה למדים כי מקורם של הטקסטים ששולבו בסוף שלושת כרכי הזוהר על התורה בדפוס שאלוניקי של זוהר חדש במשפחה אחרת מזו של כתבי היד הביזנטיים, וכן כי דווקא הם קרובים יותר לנוסחים המקוריים של ר' יוסף אנג'לט. הדעת נותנת אפוא שהניסיון המכוון להבליע את הטקסטים של ר' יוסף אנג'לט בתוך הזוהר אופייני במיוחד למשפחה הביזנטית ולא לאחרות. לאור התופעה המתגלית יש מקום לשער כי טקסטים נוספים של ר' יוסף אנג'לט, אשר הם עצמם כוללים מובאות מקוריות מן הזוהר, חדרו לדפוס הזוהר. כך למשל הטקסט הנדפס בזוהר חדש, פרשת בשלח,⁴⁷ עומד תחת הכותר "מדרש הנעלם" אף שסגנונו אינו הולם כלל ועיקר חטיבה ספרותית זו. בעקבות

47 זוהר חדש, ל ט"א, ש' 7—לט ט"ט, ש' 5. טקסט זה נדפס גם בח"ב רעא ע"ב—רעב ע"ב (סימן ו בתוספות).

הנאמר כאן אפשר להניח כי טקסט זה הופיע בכתביו של ר' יוסף אנג'לט בשם "מדרש הנעלם" — אותו שם ששימש אותו לעתים קרובות לציון מכלול הזוהר, ולא רק לציון מה שאנו מכנים היום בשם "מדרש הנעלם" — ומכתביו של ר' יוסף אנג'לט נקלט לתוך זוהר חדש. קרוב לוודאי שלתוך טקסט זה חדרו גם כמה מדבריו של ר' יוסף אנג'לט, שהיקפם עדיין צריך עיון. מצב דומה קיים גם בפרשת אחרי מות, הנדפסת בזוהר חדש⁴⁸ והעומדת גם היא תחת הכותר "מדרש הנעלם". אמנם רובה כתוב בסגנון המאפיין את "מדרש הנעלם" (על פי הגדרתנו היום),⁴⁹ אבל סגנון הכתיבה של הנאמר החל בדף מז ט"ג שונה לחלוטין, וייתכן שמקורו בקולמוסו של ר' יוסף אנג'לט.⁵⁰

ב. בין יוסף לר' יוסף

דמותו של יוסף היא המוקד החשוב ביותר בכתביו של ר' יוסף אנג'לט הנדונים כאן, והדבר ניכר על כל צעד ושעל. אולם לפני שניכנס לעובי הקורה יש לתאר אחד ממאפייני כתיבתו. לר' יוסף אנג'לט יש נטייה להציג מספר קטן של עקרונות מבניים הבאים לידי ביטוי חוזר בכל רובדי הבריאה: בעולם הספירות ובהשתקפויותיהן החוזרות ונשנות בעולם הזה; למשל, במבנה האדם, בתהליכים היסטוריים וקוסמיים, בטקסט המקראי על כל המערך הסימבולי שהוא מספק או במבנה התפילות והריטואל הדתי.⁵¹ הדיון בדמותו של יוסף מעלה שוב ושוב שתי תבניות-על: על פי תבנית אחת, כל רובדי הבריאה ניתנים לתיאור במסגרת של מבנים משובעים (בעלי שבעה רכיבים), שבהם בולט אחד כעליון וחשוב יותר מן השאר. התבנית האחרת עניינה יחסי האישות בין זכר לנקבה — בגילוייהם המגוונים ובחשיבותם למצבו התקין של הקוסמוס. כפי שנראה, מושגים זוגיים רבים (כמו תורה שבכתב ותורה שבעל פה) מתפרשים לאורה של תבנית זו. שתי התבניות משתלבות זו בזו; התבנית המשובעת נוטה בדרך כלל לתאר מצב ומבנה, ואילו התבנית הזוגית מוסיפה את יסוד הפעולה והעשייה.

48 זוהר חדש, מו ט"ד-מח ט"א.

49 על סגנונו של מדרש הנעלם, ראו למשל תשבי ולחובר, עמ' 18; מרוז, עיבודים, עמ' 17-47.

50 ומעניין שהנאמר שם על ביצים ואפרוחים מזכיר גם את הקדמת תיקוני זוהר, א ע"ב. ולעניין זה ראו להלן, סעיף ג במבוא של מאמר זה.

51 מאפיין זה כבר נזכר לעיל, סמוך להערה 12. בנטייתו זו מזכיר ר' יוסף אנג'לט גם את גישתו של ר' חיים ויטאל, וראו למשל בתבניות המרובעות החוזרות ונשנות אצלו בספר שערי קדושה.

יוסף

יסודו של הדיון ביוסף הוא המושג הכולל של שבעה צדיקי אמת ("זכאי קשוט") — אברהם, יצחק, יעקב, יוסף, משה, אהרן ודוד. כפי שמרמז ראובן מרגליות,⁵² נראה כי מקורו של הרעיון בדברי מיכה, המזכיר שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם (מיכה ה, ד). רד"ק (על אתר) הצביע על הקשריו המשיחיים של הפסוק: "והרועים והנסיכים יהיו שרי המלך המשיח... יעמדו נגד האויב ויכוהו", ואילו רש"י העיר על אתר: "רבותינו פירשו שמותיהן במסכת סוכה ואיני יודע מהיכן למדו". ואמנם במסכת סוכה (נב ע"ב) מצוי הפירוט הבא: "מאן נינהו [ומי הם] שבעה רועים [מיכה ה, ד]? דוד באמצע, אדם שת ומתושלח מימינו, אברהם יעקב ומשה בשמאלו".⁵³ וגם כאן העיר רש"י: "לא ידעתי בהם טעם. כמדומה לי דאמרינן [שאומרים] בעלמא! ויצחק לאן אזל [הלך]? להציל בניו מדינה של גיהנום".⁵⁴ בקצרה, רש"י תהה על מקורה של רשימה זו ועמד על חוסר ההיגיון הפנימי שבה. ואמנם הטקסט שלנו מעמיד רשימה מאוזנת יותר, המציגה שבע דמויות מופת בהיסטוריה המקראית.

ר' יוסף אנג'לט ממשיך וטוען כי שבעה צדיקים אלה עומדים כנגד שבעה ימים עליונים, הן הספירות, או כנגד שבעת ימי בראשית. אלה, כידוע בקבלה, עומדים כנגד שבע הספירות התחתונות (1§).⁵⁵ סדרת הקשרים בין הספירות לצדיקים מוצגת במפורש: אברהם — חסד, יצחק — דין, יעקב — תפארת, משה — הוד, אהרן — נצח, יוסף — יסוד ודוד — מלכות (3§–4 ועוד).⁵⁶

52 ניצוצי זוהר, ח"ג שא ע"ב, הערה טו. וראו גם הנאמר בשהש"ר ח, ט. על מוטיב זה בשירת ר' אלעזר בירבי קליר, ראו פליישר, קליר, עמ' 388.

53 בהמשך הדיון ברשימת שמונת הנסיכים נכללים המשיח ואלהו.

54 הטענה האחרונה מצויה במדרשים וראו למשל ילקוט שמעוני, מיכה ה.

55 כאן ולהלן כל מספרי הסעיפים מתייחסים לחלוקת הטקסט לסעיפים כמובא במהדורה להלן. כאן מובא תמיד התרגום לעברית. הרוצה לראות את הטקסט המקורי בארמית יעיין במהדורה עצמה. הקשר בין ימי בראשית לספירות מוצג כבר בספר הבהיר, §55/פב, 105קנו (מכאן ואילך מצביעים ציוני המספרים על החלוקה לסעיפים במהדורות שלום ואברמס, וציוני האותיות על החלוקה לסעיפים במהדורת מרגליות).

56 הקשר בין הספירות לשלושת האבות ולדוד מופיע כבר בספר הבהיר: §43/סב 131–132/קצ–קצא. באותו הספר מתוארת ספירת יסוד כצדיק (§71/קב), אולם שלוש הספירות נצח, הוד ויסוד אינן נקשרות שם לדמויות מיתיות מסוימות. כך גם לא מצאתי קשר כזה לא בקבלת פרובנס ולא בקבלת גירונה. משה ואהרן נקשרים לספירות נצח והוד בכתביו של ר' יעקב בן יעקב הכהן ("קבלת החכם ר' יעקב החסיד ב"ר יעקב", בתוך שלום, קבלות, עמ' סז–סח), ויוסף נקשר לספירת יסוד אצל ר' משה מבורגוש ("פירוש מרכבת יחזקאל לר' משה", בתוך: שלום, ר' משה מבורגוש, עמ' 183). בספר שערי אורה לר' יוסף ג'קטיליה מתוארת ספירת יסוד באמצעות סמל הצדיק (שער שני), אך שמו של

אלא שיש לדייק: שבעת הצדיקים לא רק עומדים כנגד שבעת ימי בראשית ושבע הספירות, אלא אף זוכים להארתן (§1), וזוכים לדעת אותן — כל אחד על פי מדרגתו (§3–4). הקב"ה הוא הוא ששתלם כל אחד בדורו. שבעה אלה הם אפוא דמויות הפועלות בעולם הזה בתפקידים קוסמיים, אחת משרשרת ההשתקפויות של הספירות, ובכל זאת — כמייצגיהן האולטימטיביים, כאשר סמלים ומאפיינים של כל אחד מן הרבדים משמש גם את כל הרבדים האחרים.⁵⁷ סמלן של הספירות נצח והוד, למשל, הוא הכרובים, ולכן הוא גם סמלם של משה ואהרן, מייצגי ספירות אלה. הדבר מתיישב עם תפקידם הקוסמי — באמצעות שניהם (!) ניתנה התורה, ומשום כך "שומרים" הכרובים, כמייצגיהם של משה ואהרן, על ארון הברית, שהלוחות היו מונחים בו במשכן ובבית המקדש (§4). לכאורה אין לספירת יסוד, היא יוסף, כל מקום יוצא דופן בסדרה זו. אלא שאין זו דעתו של ר' יוסף אנג'לט, היוצא מגדרו כדי להדגיש את ייחודו, חשיבותו ועליונותו. על יוסף אומר ר' יוסף אנג'לט "שהוא קיום העולם" (§5, 11), או: שהוא "כלל הכל, קיומ[ם] של עליונים ותחתונים" (§14). הצדיק כספירת יסוד "אוחז בקב"ה יותר מכולם", כלומר יותר מכל שאר הספירות העליונות, יותר מכל שאר גילויי הספירות בעולם הזה (§11). מכוח אחיזה זו הוא יכול להזין את כל העולם, שהרי "בגינו יורד אותו שמן המשחה מן המוח הסתום [ראש האלוהות וחביונה העליון]", המקיים את כל העולם (§11). ובניסוח אחר: "הקב"ה... מינה אותו לשליט על העולם, להזינו, לרעות אותו" (§20). מסעיף 12 אנו למדים כי שלושה צדיקים יושבים לימינו (אברהם, יצחק ויעקב), ושלושה לשמאלו, והוא יושב בראשם. מיקום בלתי קונוונציונלי זה (בהשוואה לנהוג בתיאורים של סדר הספירות) מציג ויזואלית את יוסף במעמד של מלך: נתיניו יושבים למטה ממנו ומשני צדיו. אפילו שלושת אבות האומה יושבים למטה ממנו בחזקת נתינים! ואמנם בהמשך הסעיף נאמר במפורש כי הוא נמצא באמצע "כמלך" וכי עליו נאמר: "ויוסף הוא השליט על הארץ" [בר' מב, ו]. באותו סעיף אנו מוצאים דימוי נוסף המדגיש את מעלתו: הוא "אוחז למעלה ולמטה, לקיים את העליונים והתחתונים... כעין אותם ששת קני המנורה, והקנה האמצעי [הוא] המקיים את כולם".⁵⁸

יוסף כלל אינו נזכר שם. לעומת זאת, אצל ר' משה דה ליאון יוסף מקושר באופן מפורש ליסוד ולצדיק (שקל הקודש, עמ' 50), וכך גם בזוהר (למשל ח"א נט ע"ב).

⁵⁷ וראו גם הנאמר בסעיף 5 במהדורה ומציג את התשתית לטענה זו: "כל מה שברא הקב"ה למעלה ברא כנגדו למטה", וכן ראו את הנזכר בהערה 18 במהדורה.

⁵⁸ סמל המנורה משמש עבור ר' אשר בן דוד (ספר היחוד, בתוך: אברמס, ר' אשר, עמ' 68, 102) כאחד מן האמצעים להדגשת אחדותו של עולם הספירות — עד כמה הן "אדוקות

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

ייחודו של יוסף ניכר בהיבט נוסף של מיקומו ברשימת הצדיקים. מן הבחינה ההיסטורית ראוי היה יוסף להיות במקום הרביעי ברשימה ודוד בשביעי אלא שר' יוסף אנג'לט טוען שעל פי ההקבלה לספירות העליונות הרי דוד הוא הרביעי, וכך עולה כי יוסף הוא השביעי (2§).⁵⁹ לטענה זו יש בסיס במחשבה הזוהרית: על פי חלק מן הטקסטים הזוהריים, סדר האצלתן של הספירות שונה מסדר עמידתן לאחר ההאצלה. תפארת ומלכות נוצרו יחד — וכך עולה כי המלכות (היא ספירת "דוד") נוצרה רביעית מבין שבע הספירות התחתונות — אבל אחר כך ירדה "למקומה", ובכך הפכה לשביעית.⁶⁰ על פי גרסה זו אפשר לומר כי בשלב הראשון היה יסוד שביעי, ורק משירדה המלכות נדחק יסוד למקום השישי. אולם מנקודת ראותו של ר' יוסף אנג'לט, תכונתו הראשונה של יסוד כשביעי ממשיכה לאפיין אותו; אף שמלכות קרויה "בת שבע", או "באר שבע" (2§, 6, 8) וכיוצא באלה שמות המציינים את מקומה ומהותה, עדיין יוסף, דהיינו ספירת יסוד, הוא הוא בעל "תכונת השביעיות" האולטימטיבית.

זו בזו" בדומה למנורה שבמשכן או בבית המקדש שהיתה עשויה מקשה אחת. הקנה האמצעי מייצג עבורו את התפארת, המושכת שפע לשאר הספירות. סמל המנורה נפוץ גם בכתביו של החוג המכונה על ידי גרשם שלום בשם חוג המקובלים הגנוסטיקאים: אצל ר' יצחק הכהן מתוארות שבע הספירות התחתונות "כדמות נרות דולקים ומאירים" (המאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן, בתוך: שלום, קבלות, עמ' 246. וראו גם ר' משה מבורגוש במאמרו על מנורת זכריה, בתוך: שלום, ר' משה מבורגוש, עמ' 180–182). בשער הרזים לר' טודרוס אבולעפיה, עמ' 93, הקנה המרכזי במנורה הוא יסוד, אשר אף מכונה שם בשם "ראש". ר' יצחק דמן עכו, שפעל מאוחר יותר, משתמש בסמל זה להצגת תפיסה אחדותית של הספירות, אם כי פרטי התמונה שונים מאלה של ר' אשר: שבעת הקנים מסמלים את שבע הספירות התחתונות; שמן הפתילה והלהבה מסמלים את ה"נשמה", דהיינו את שלוש הספירות העליונות, וביחד עולה כי המנורה מסמלת את המכלול של עשר הספירות (מאירת עינים [גולדרייך] לר' יצחק דמן עכו, עמ' קצב; מאירת עינים [ערלאנגער], עמ' רמז). תפיסה הוליסטית דומה אך לא זהה מצויה גם בתיקוני זוהר (הקדמה, יד ע"ב). לעומת כל אלה, מסמל הקנה המרכזי באדרא רבא (זוהר, ח"ג קמד ע"ב) את ספירת הבינה ואת רשב"י כדמות משיחית. ר' יוסף אנג'לט לא הביע עניין בשאלת אחדות העולם האלוהי כמו ר' אשר ואחרים, אלא התעניין אך ורק בייחודו של הקנה האמצעי. את ההקשר המשיחי שאב ככל הנראה בעיקר מן האדרא רבא, אבל בגלל התעניינותו הכוללת בספירת יסוד קשר (בדומה לר' טודרוס אבולעפיה) בינו לספירת יסוד ולא לבינה, כמו באדרא רבא. לדיון נוסף בסמל המנורה ואזכורם של מקורות נוספים או תפיסות אחרות, ראו גוטליב, מחקרים, עמ' 564–565; אידל, מנורה. 59 בספר הבהיר ספירת יסוד נחשבת לעתים כשביעית ולעתים כשמינית (39§/נז, 105/קנז, 114/קסח). רוב המקובלים המאוחרים לבהיר גורסים כי יסוד הוא הספירה התשיעית. אולם למרות זאת, לא מעט מקובלים גורסים כי יש לראות את יסוד כשביעי. וראו למשל שער הרזים לר' טודרוס, עמ' 93; זוהר, ח"א כד ע"ב (תיקוני זוהר). 60 גרסה כזו מוצגת למשל בזוהר, ח"א ה ע"ב. וראו גם תשבי ולחובר, עמ' קלט.

"שבעיותה" של מלכות נותרת רק בגדר "תכונה נרכשת", בזכות קשריה עם ספירת יסוד. הדבר מנוסח בצורות מגוונות על ידי ר' יוסף אנג'לט. למשל:

ואף על גב שהוא [דוד] שביעי, רביעי הוא בימים, ויוסף הוא שביעי. אבל כאשר נכלל [דוד] בו ביוסף ונותן לו תוספת תפנוק מבית המלך, נקרא אף הוא שביעי... משום שהיא [מלכות] ניטעה אחרונה ונכללה בשביעי. משום כך נטלה את שמו והכל אחד (2§).

בראשית דברינו בסעיף זה נוכחנו כי ר' יוסף אנג'לט משתית את דיונו על מערכת משובעת, שהיא משיחית ביסודה. במערכת זו טמונים היבטים משיחיים נוספים, הניכרים למשל בטענה כי כאשר "ישלמו" שבעת הצדיקים בעולם הזה, כנגד שבע הדרגות העליונות, יהיה העולם הזה שלם כמו העולם העליון. פועל יוצא ממצב זה הוא שעם ישראל יוכל לשלוט בעמים אחרים המיוצגים על ידי אבימלך וממשיכי דרכו, לנקום בהם ולהיפרע מהם (7§). אולם, שוב, תפקיד משיחי מרכזי ניתן ללא ספק לצדיק המרכזי, יוסף: "לעתיד לבוא ישוב הצדיק עם כנסת ישראל מן הגלות" (16§). בסעיף 19 נאמר בפשטות כי יוסף הוא מושיעו של עם ישראל.⁶¹ מאחר שהשבת היא סמלו של יוסף, עם ישראל יכול לסייע לתהליך זה על ידי שמירת השבת (12§, 20).

יוסף כספירת יסוד מתגלה גם בעולם, ועל כן הוא לכאורה גם דמות היסטורית. אבל בגלל מופעיו החוזרים ונשנים הוא מתפקד למעשה כדמות א־היסטורית וערטילאית למדי. כך, למרבה הפלא, הוא מקיים את אחיו לא רק בשעה שהוא מכלכל אותם במצרים, אלא גם בשעה שהוא מקריב את קרבנות התמיד בבית המקדש (14§). באותה עת הוא מלך המתפקד כ"נהר": הוא שואב שפע מן "המוח הסתום" ומזין בו את שאר העולם. לאחר חורבן הבית הוא יוצא לגלות כמלך שירד ממדרגת "נהר" והפך ל"נער" בלבד (15, 16§).⁶² לעתים מיטשטשים הגבולות בין דמותו של יוסף לדמותו של משה. כמו יוסף, אף משה ידע, כידוע, לרעות ולהזין את עמו (24§, 25). הקשר המהותי ביניהם בא לידי ביטוי, למשל, בדברים אלה: "בוא וראה. כתוב ויקח משה את עצמות יוסף עמו [שמ' יג, יט] — זו התורה שהיא כוחו של יוסף, תורה שבכתב" (25§). כלומר, כאשר יצא משה ממצרים כבר נשא עמו את התורה שבכתב, או

61 אולם אין הוא יכול לפעול לבדו: לעזרתו נחלצות שתי ספירות — יעקב הוא ספירת תפארת או הקב"ה (20§) וספירת מלכות.

62 והנה דוגמה נוספת להשפעתו של ר' יוסף אנג'לט על הדורות הבאים. ברוח הנאמר כאן כותב ר' חיים ויטאל על נערותו של יוסף: "ע"י מכירת יוסף נהר העליון יחרב ויבש" (שער הפסוקים יז ע"א).

את התורה שהוא עתיד לתת לעם ישראל; תורה זו היתה מגולמת בעצמות יוסף שנשא עמו. בכתביו האחרים של ר' יוסף אנג'לט מודגשת לעתים קרובות גם חשיבותו של אברהם, ומדי פעם גם חשיבותו של דוד. דוד הוא שיהיה בסופו של דבר מלך המשיח, אולם בואו מותנה במעשיהם של בני ישראל ובפרט בכך שישמרו את הברית. מכירת יוסף היתה מעשה מובהק של הפרת הברית.⁶³

כפי שטענו לעיל, ר' יוסף אנג'לט נטה לארגן את עולם הסמלים בזוגות כך שירמזו על יחסי האישות בין זכר ונקבה. רבים מצמדי סמלים אלה ידועים כסמלי הזכר או הנקבה.⁶⁴ חידושו של ר' יוסף אנג'לט בתחום הסמל מושתת על היאחזותו בהיבט ויזואלי, שעל פיו מצטייר דבר העוטף או חובק דבר אחר בבחינת נקבה וזכר, או כחם ופאלוס. כך הופך ארון העדות לסמל של יחסי אישות: הארון הוא הנקבה, והעדות היא הזכר (4§, 5, 20). גם יוסף וכותנתו מסמלים זאת — כתונת הפסים מסמלת את הנקבה, והמילה "פסים" מרמזת גם ל"פיוסים", כלומר ליחסי אישות (21§, 35).⁶⁵ מאחר שלכותנת יש גם קשר

63 טיעונים דומים מופיעים גם במקומות אחרים בכתביו של ר' יוסף אנג'לט. וראו למשל לבנת הספיר (הנדפס) עז ט"א-פ ט"א.

64 פרט לאותם סמלים הנזכרים במקומות שונים במבוא זה, יש לציין את סמלי הזכר הבאים: צדיק יסוד עולם (4§ ועוד רבות); עץ החיים (37§); כלכל (4§); שלום (5§); מגדל עוז (על פי משלי יח, י; 28§ ועוד). אלה הם סמלי הנקבה שראוי לציין: באר אשר מימיה אינם פוסקים לעולם (9§ ועוד רבות); בור (5§); אבן השתיה (8§); צדק (2§); כלל כל שבע הספירות (2§); הממלכה (2§); מטרוניתא (4§).

65 תיבת "פסים" זכתה למדרשים רבים אצל חז"ל וממשיכי דרכם, בחלקם אף הפכה לפועל. כך למשל בבר"ר פד, ח (עמ' 1010) נאמר: "פסים — שהפיסו עליה [על הכותונת] אי זה מהם יוליכה לאביו", כלומר הפילו גורל. אצל השל"ה, לעומת זאת, משמעות הפועל שונה: "השבטים אע"פ שפיסו את יוסף מכל מקום היה חטאתם שמור עד נקמת עשרה הרוגי מלכות" (של"ה ח"ב, תורה שבכתב, פרשת ויחי, דרך חיים תוכחות מוסר, לב ט"ב). גם ר' יוסף אנג'לט מרמז על פועל שמשמעותו היא ריצוי באומר ודברים, אלא שכאן נוספות הקונוטציות המיניות (וראו עירובין ק ע"ב). היבט אחר בכותונת זו, אליבא דר' יוסף אנג'לט, הוא היבט ההגנה (המאגית) הכרוך בה וניתן בבחינת סיוע ממעל (35§). ככל הנראה מוטיב זה של הגנה מתקשר לשם המאגי בן כ"ב האותיות המזכיר את המילה "פסים", ואשר אחת מגרסאותיו היא: "אנקתם פסתם פספסים דיו נסים" (וראו שפר, סינופסיס, סעיף 499. וכן הרמ"ק, פרדס רימונים, שער כא, פרק יד — "פספסי"ם מלשון ועשה לו כתונת פסים") על כל פנים גם בחיי בן אשר, חבר אחר בחוג הזוהר, רומז לקשר זה בפירושו על התורה, בר' לז ג, עמ' שז: "כתנת פסים — שמסר לו סוד כ"ב אותיות". וראו גם בפירושי בעלי התוספות על התורה (בר' לז, כב-כג; טז ט"ג): "היה לו [ליוסף] קמיע בצוארו. בא רפאל ועשה ממנו חלוק והלבישו. וכשהעלוהו מן הבור למוכרו לישמעאלים ראו שהיה לו חלוק...". וכן ראו באינדקס של תומפסון על מוטיב ההגנה המאגית שמעניק לבוש, למשל: D 1052; D 1409.2; D 1344.6; D 1335.1.7; D 1361.12; ושם, עוד רבות. על השימוש בשם מאגי זה, ראו למשל שריר, קמיעות, עמ' 167-168. ואין כאן המקום להרחיב בנושא עשיר זה.

אסוציאטיבי לארגמן,⁶⁶ וכזכור על המזבח נפרש בגד ארגמן, הרי מעניין לעניין יוצא שהמזבח מסמל את הזכר.

ר' יוסף אנג'לט סוקר את תולדותיהם של שבעת הצדיקים הנזכרים, ואינו פוסח על אחד הפרקים החשובים בחיי כל אחד מהם, הוא ההתקשרות למלכות, דהיינו התחברות לבת זוגו. כך, לארבעה מן הצדיקים קרו "אירועים מכווננים" בסמוך לבאר, מסמליה המרכזיים של ספירה זו, המרמזים על יחסי האישות עמה: אברהם, יצחק, יעקב ומשה. אך גם לאחרים היה קשר כזה. אצל אהרן, למשל, נרמז קשר זה על ידי שמה של אשתו — "אלישבע" (26§), המעיד על קשריה המהותיים של הספירה השביעית, היא מלכות; ואילו אצל דוד, הדבר נרמז פעמים, הן באמצעות מלכותו בחברון במשך שבע שנים הן באמצעות שם אחת מנשותיו — "בת שבע" (27§). למעשה, ר' יוסף אנג'לט מנסה לרמוז שפרק חשוב וקריטי של דמויות אידיאליות אלה הוא קיום יחסי אישות דווקא עם דמות האישה האידיאלית — מלכות. בהיותן דמויות בעלות מעמד קוסמי, הרי אין פרק זה בחזקת אנקדוטה, חשובה ככל שתהיה, בביוגרפיה האישית שלהם, אלא סימן מובהק לניהול התקין של הקוסמוס. כאן נכנסה אפוא לתמונה תבנית דינמית: יחסי האישות מסמלים את האחדת הניגודים, את ההרמוניה הקוסמית, את התלכדותם של חלקי הקוסמוס השונים זה עם זה (בניגוד להתפוררות ולחורבן). בעוד חלקי הקוסמוס השונים נתונים בעולם הזה בבחינת עובדה, הרי את האחדות הזו יש ליצור בכוונת מכוון; וזו באחריותן של הדמויות הקוסמיות בהתגלמותן כדמויות בשר ודם, כמו גם של שותפיהן בעולם הזה, דהיינו שאר העם.

ברוח זו נוכל למצוא במקרא רמז לקשר בין יוסף למלכות, אם כי דק יותר: אלומתו היתה "בתוך השדה", ו"שדה", הרי הוא סמל למלכות; ועוד, אלומתו "נצבה": שהרי מחמת זכרותו של יוסף ראוי היה לומר "נצב", אבל לתיבה זו נוספה האות ה"א, סמל נפוץ אחר למלכות, כדי לציין את אחדותו עם ספירה זו (29§). אמנם גם אלומות אחיו של יוסף היו בשדה, ויוסף אמנם חשב שאחיו ייתקנו באותו שדה (כלומר במלכות), אלא שהם הלכו "למקום אחר", רמז לכוחות אופל שלא היה ראוי להידבק בהם. מאחר שיוסף יצא לחפשם ולהחזירם בתשובה, הדבר גרם לכך שגם הוא גלה ממקומו ומקשריו עם המלכות. סופו של דבר כולם גלו ונתרחקו מן הדרך הישרה ומן השפע האלוהי (33§). במצב פגום זה הידרדרו הדברים מן הפח אל הפחת: שמעון ולוי ביקשו להרחיק את יוסף עוד יותר מקשריו אל מלכות והציעו להשליכו

66 וראו גם בהערה 101 במהדורה להלן.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

אל אחד הבורות, תחליף לקוי ל"באר", היא מלכות — מקור השפע לעמים האחרים, מקור של טומאה, המנותק מ"באר מים חיים" (34§); יתרה מזאת, טבילת כותנתו של יוסף בדמו של שעיר עזים מרמזת על הנזק האמיתי שנגרם: האחים טימאו את האתר הקדוש ביותר המתגלם בדמותו של יוסף, דהיינו את בית המקדש ואת המזבח. בכך אפשרו לנחש, נציגם של כוחות הרע והאופל לשלוט בעולם, ולגרום לשרשרת משברים נוספים, למשל חורבן הבית, גלות ישראל ומותם של עשרת הרוגי מלכות (17§, 18, 35).

סיפור מכירת יוסף מגלם אפוא תקלה קוסמית המזעזעת את אמות הספים. דווקא הדמות החשובה ביותר מבין שבע הדמויות המהוות את בניינו של העולם אינה מצליחה לממש את קשרי האישות הנאותים והרצויים עם המלכות. מפאת חשיבותה הקוסמית של דמות זו יש לכישלון זה השלכות מרחיקות לכת על מצבו של העולם ועל אפשרותו להגיע אל העידן המשיחי ממש.

מאמר זה מנסה להראות עד כמה מעוגן מערך הרעיונות של ר' יוסף אנג'לט, תושב אַרְגוֹן בשליש הראשון של המאה הי"ד, בעולם המחשבה היהודי בכלל ובעולם הקבלה בפרט. אולם, יחד עם זאת, אי אפשר להתעלם גם מן הדמיון בין דעותיו לאלו של יואכים מפיוורה (Joachim di Fiore; נולד בקלבריה בערך בשנת 1135; מת בשנת 1202) וממשיכי דרכו.⁶⁷ הרעיונות היואכימיסטים, שמוקדם המרכזי הוא החשיבה האפוקליפטית, חדרו ככל הנראה לספרד במפנה המאות הי"ג והי"ד בעיקר באמצעותו של ארנולד מוויֶלְנוֹבָה (Arnold de Vilanova), אשר נולד בשנות השלושים של המאה הי"ג ומת בשנת 1311. ארנולד היה בן בית בחצר המלכות באַרְגוֹן ושימש שם במגוון תפקידים: רופא, אלכימאי, מורה דרך רוחני, דיפלומט ויועץ פוליטי. הן בזכות פעלתנותו הן בזכות התמיכה לה זכה מבית המלוכה באַרְגוֹן הצליח ארנולד להפיץ את הרעיונות היואכימיסטים באַרְגוֹן ובקטלוניה. גם רדיפות הכנסייה והאינקוויזיציה אותו ואת ממשיכי דרכו גם לאחר מותו תרמו בעקיפין להפצת משנתו. החל מן השנים הראשונות של המאה הי"ד ניכרה באַרְגוֹן ובקטלוניה גם השפעתם הברורה של כתביו היואכימיסטים של הנזיר הפרובנציאלי פטר אוליבי (Petrus Johannis Olivi; 1248–1298), שגם הם נתפסו בעיני הכנסייה כמינות.

67 הדברים הבאים מבוססים במיוחד על פרקים 2–4 בספרם של לי, ריבס וסילאנו, נבואה, עמ' 17–74. וכרקע כללי ראו למשל ריבס, השפעת הנבואה, במיוחד עמ' 219–222; הנ"ל, העתיד, במיוחד עמ' 1–18; ריבס והירש־רייך, יואכים, במיוחד עמ' 1–19. וראו גם מחקרים המאירים היבטים נוספים של קשרים אלו: בער, תולדות, עמ' 154–167; היימס, אבולעפיה. אגב, ארנולד למד עברית וייתכן שהושפע מן הקבלה. וראו לי, ריבס וסילאנו, נבואה, עמ' 29.

המאפיין הבולט ביותר במחשבה היואכימיסטית ובהגותו של ר' יוסף אנג'לט הוא השימוש בתבניות מספריות חוזרות ונשנות, המשקפות במקביל לא רק תהליכים היסטוריים אלא גם תהליכים קוסמיים. כך למשל מייצגת התבנית הזוגית במחשבה היואכימיסטית את הברית הישנה והברית החדשה ואילו אצל ר' יוסף אנג'לט (כפי שראינו) את התורה שבכתב והתורה שבעל פה. התבנית המשובעת מרכזית ביותר ומייצגת אצל שניהם תקופות ודמויות חשובות בהיסטוריה המקראית (כגון האבות; ובמחשבה היואכימיסטית היא כוללת גם את ישו כמובן). אצל שניהם בולטת ביותר התקבולת בין דמויות אלו לשבעת ימי בראשית! שניהם מסבים את תשומת הלב להתגלמותיו של המספר 12, כמספר השבטים למשל (§30). במחשבה היואכימיסטית מודגש גם מעמדו של השילוש הקדוש על כל השתקפויותיו, ובמיוחד בחלוקת ההיסטוריה המשיחית לשלושה עידנים (עידן האב שהוא עידן הברית הישנה, עידן הבן שהוא עידן הברית החדשה, ועידן רוח הקודש שהוא העידן הרוחני הצפוי לעתיד לבוא) בשעה שבמחשבתו המשיחית של ר' יוסף אנג'לט המספר שלוש אמנם מופיע (§6) אך אינו בולט.

שני גופי ידע אלו מדגישים את היישום ההיסטורי של התבניות הקוסמיות. במחשבה היואכימיסטית ההקשרים הפוליטיים והמיידים מאוד בולטים. כחלק מיישום זה ראו היואכימיסטים למשל את קלבריה, מקום מושבו של יואכים, כמוקד נבואי ומשיחי, תחליף נאות לירושלים. בהגותו של ר' יוסף אנג'לט הדברים רמוזים יותר מאשר מפורשים, ובכל זאת יש לשים לב לדבריו עטופי-הסוד אשר יובאו להלן, בסוף סעיף ג' במבוא, כי המשיח לא יתגלה בארץ ישראל אלא "במערב"! המחשבה היואכימיסטית מדגישה ביותר את הופעתו של "הנגדי למשיח", הוא האנטי-כריסטוס, ולעתים קרובות דנה בכמה דמויות כאלו. נושא זה אינו מודגש בטקסט המובא להלן במהדורה, אך ייתכן שרעיונות מעין אלו קנו שביתה אף בלבו של ר' יוסף אנג'לט: בסעיף 7 במהדורה הוא מזכיר את אבימלך, שניסה לגזול מבני ישראל באר, סמלה המובהק ביותר של ספירת מלכות, ואשר משום כך עתידים בני ישראל להיפרע ממנו לאחר בואם של שבעת צדיקי האמת ואף לנקום בפלישתים בכלל. לבסוף, נזכיר כי בשני גופי ידע אלו "השבת" מסמלת את העידן המשיחי.

סיפור עשרת הרוגי מלכות היה במהלך מאות בשנים אחת מאבני היסוד במרטירולוגיה היהודית. לאורו התחנכו דורות של יהודים והתכוננו לאפשרות המרה שיאלצו לקדש את השם, ולאורו פעלו ברגעי המבחן הקשים.⁶⁹ כבר מן השלבים המוקדמים יחסית של התפתחותו הפך הסיפור לא רק לנושא דגל האמונה היהודית, אשר בעבורה ראוי להיהרג על קידוש השם, אלא גם לכלי ביטוי עז לתקוות המשיחיות — לתקומה של ישראל ולחורבנם של שונאי ישראל. כפי שנראה להלן, צירוף רעיוני זה משתקף גם בהבנתו המיוחדת של ר' יוסף אנג'לט ביחס לסיפור זה.

גרעינו של סיפור עשרת הרוגי מלכות — על פי הגרסאות המופיעות בספרות ההיכלות — כולל שלושה רכיבים: הראשון הוא תמיהתו של קיסר רומי מדוע לא נענשו אחי יוסף על מכירתו, אף שבמקרא עצמו נקבע כי ה"גונב איש ומכרו... מות יומת" (שמות כא, טז). השני הוא החלטתו של הקיסר לממש את העונש המיותם על עשרה מחכמי דורו (ואמנם חלקו האחרון של הסיפור מתאר בפירוט רב את המיתות המשונות שהוטלו על אותם העשרה ובראשם ר' עקיבא). הרכיב השלישי הוא תיאור עלייתו השמימה של נציג אחד מן

68 נציין עוד כמה מן המחקרים בתחום (ברבים מהם יש הפניות רבות נוספות) וכן כמה מן הדיונים הקבליים בנושא זה עד סוף המאה השש עשרה. ריבוי המקורות הנזכרים להלן מצביע על חשיבות נושא זה בהגות הקבלית: מדרש משלי, פרשה ט, עמ' 65–76; איכה רבה ב, ב; מדרש תהלים ט, יג; ילינק, בית המדרש, חדר ב, עמ' 64–72; חדר ו, עמ' 19–35; אבוש, ישמעאל; הנ"ל, מרטירולוגיה; אורון, נוסחים; גולדין, עלמות, במיוחד עמ' 84–86; דן, הסיפור, עמ' 62–68; הנ"ל, פרקי היכלות; ולנר, עשרת הרוגי מלכות; יסיף, זכרונות, עמ' 383–389; ירחי, האר"י (אני חוזרת על מרבית המקורות החדשים הנזכרים אצלו מאחר שעבודתו שמורה רק באוניברסיטה העברית); ליבס, הגבול; מרוז, גאולה, עמ' 135–142; מרקוס, קידוש השם; ספראי, קידוש השם; ריג, סיפור; שביד, להגיד, עמ' 107–129; שפקרו, קידוש השם, במיוחד עמ' 20–21; אור יקר לרמ"ק, כרך יא, עמ' רצ-רצא; כרך יד, עמ' רכז; ספר האמונות לר' שם טוב בן שם טוב, שער ז, פרק ח, פג ע"ב; פרק ד, עז ע"ב; ביאור על התורה לר' בחיי בן אשר, בראשית לח, א, עמ' שיג; ברית הלוי לר' שלמה אלקבץ, מד ט"ג–ט"ד; מאירת עינים (גולדרייך) לר' יצחק דמן עכו, עמ' כט, לה, רט, רנ; מאירת עינים (ערלאנגער), עמ' מג, מט, רעא, שכב; מאמר מסורת החכמה לר' אלעזר הלוי, עמ' 454; מגיד מישרים לר' יוסף קארו, פרשות מטות ומסעי; מסעות הנפש לר' עובדיה המון, 58א–59א; מצודת דוד לרדוד בן זמרא (הרדב"ז), כז ט"ג–כח ט"ב; פירוש על התורה לר' מנחם ריקאנטי, וישב, לב ט"ד–לג ט"ג; צפנת פענח לר' יהודה חליווה, עמ' 147ב; שושן סודות לר' משה בן יעקב, עב ע"ב.

69 על השאלה באיזו מידה יש לראות באידיאל זה אידיאל יהודי או שמא נוצרי, ראו ליבס, הגבול. על תפקידו האידאי של ישו בהגותו של ר' יוסף אנג'לט, ראו אידל, מיסטיקנים, פרק ג, עמ' 363, הערה 6.

העשרה, הוא ר' ישמעאל כהן גדול, בניסיון לברר אם אמנם גזירת שמים היא או שמא ניתן לבטלה. בעלייתו למרום הוא למד כי לא ניתן להתחמק מן הגזירה האכזרית, אולם נחמתם של העשרה תהיה בידיעה כי בה בעת גם נגזרה גזירת האבדון על רומי הרשעה; בזכות קרבנם תחרב רומי ותקום ותיפון ירושלים. בקצרה, ניתן להציג גרעין זה כביטוי לקיטוב בתפיסתם העצמית של ישראל: מתח עכשווי ביחסיהם עם העמים האחרים (כלומר מתחים דתיים ואתניים), ובכלל זה אלימות וסבל רב; ומנגד פתרון המתח לעתיד לבוא, על ידי סילוקו של הנוגש מן הזירה, ובמשתמע — חיי שלוה ובנייה לעם ישראל (דהיינו פתרון כוללני, הקרוי בשם "גאולה" ומצרף היבט מדיני לפתרון האלימות והמתח הדתי והאתני).

כדי לעמוד על טיב דעותיו של ר' יוסף אנג'לט נתעכב כאן על דעותיהם של בני חוגו, המובעות בזוהר ובתיקוני זוהר.⁷⁰ ספרות זו מציגה שתי עמדות יסוד ביחס לסיפור. העמדה השנייה, כפי שנראה להלן, רחבה יותר וכוללת בתוכה את הראשונה.

העמדה הראשונה סובבת סביב שאלות מוסר. נציג מובהק שלה הוא מדרש הנעלם רות (זוהר חדש, פט ט"ג–ט"ד), העוסק בתהייה המוסרית העולה בהקשר לסיפור עשרת הרוגי מלכות. תהייה זו ממוקדת בעובדה שהחוטאים הם אחי יוסף אך הנענשים הם אחרים. שרירות לבו של קיסר רומי אמנם אינה דורשת הסבר, אולם כיצד מסכין לכך אלוהי הצדק? התשובה, אשר היא כשלעצמה קריפטית למדי ונתפרסמה במיוחד לאור הפירוש שנתן לה האר"י,⁷¹ רומזת כי הקשרים הנסתרים שבין הנשמות מספקים הצדקה מוסרית למה שנראה על פניו כעיוות דין. עמדה זו מוצגת בצורה פשוטה וישירה גם על ידי רבנו בחיי בן אשר, המקורב כידוע לחוג הזוהר ואשר כתב בפירושו לתורה כי האחים נתגלגלו בעשרת ההרוגים, וכל שנותר לו להתחבט הוא בשאלה האם בכלל העשרה כלול גם יוסף עצמו או שמא ראובן.⁷²

במרבית המקורות הנמנים עם גוף הזוהר⁷³ נזכר מעשה עשרת הרוגי מלכות לאו דווקא בהקשר לתהייה המוסרית אלא בהקשר למוסר ההשכל: מאז חטא

70 אשר לשאר המקורות כמו גם למחקרים קודמים בנושא זה, עיינו במקורות ובמחקרים הנזכרים לעיל, בהערות 68, 94.

71 הפירוש מובא בתוך כתבי תלמידו, ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י, סה ט"ב–סז ט"ב.

72 ביאור על התורה לרבנו בחיי בן אשר (משנת 1291), בראשית לח, א, עמ' שיג; לז, ג, עמ' שז; מד, יז, עמ' שמח–שנ.

73 ח"א קו ע"א; רב ע"א; ח"ב לג ע"א.

מכירת יוסף ועד לפירעון החטא באמצעות הרוגי מלכות עברו מאות שנים, ובכל זאת סופו של הסיפור מעיד על כך שהחטא מעולם לא נשכח, ומידת הדין והשטן המשיכו לתבוע בצדק את שלהן עד שהעונש הגיע. ההנחה המובלעת בדיון זה היא שהנפש החוטאת היא הנענשת, דהיינו שאחי יוסף נענשו בגלגולם המאוחר כעשרת הרוגי מלכות; לשון אחרת — מה שהוא עבור מדרש הנעלם רות בחזקת סוד מיוחד עומד בחזקת מובן מאליו עבור גוף הזוהר. על כל פנים, על כל אדם לזכור חטא מסוים זה ואת עונשו המאוחר בבחינת לקח מוסרי שירתיע אותו מלתעות בנתיב החטאים.

בזוהר איכה⁷⁴ הלקח הוא הלכה למעשה הפוך; אין להקיש ממנו על הזהירות שיש לנקוט מפני עוונות ועבירות, אלא דווקא על מר גורלם של צדיקי-הצדיקים החיים בארץ ישראל. נושא זה של עשרת הרוגי מלכות נדון במסגרת תיאורו של משפט שמימי. הנוכחים הם הקב"ה כשופט והשטן, הלובש דמות נחש, כקטגור. לדעת זוהר איכה, מלכתחילה לא היו האשמותיו של הנחש, ביחס לעשרת השבטים מוצדקות, שהרי האחים חזרו בתשובה לפני שמתו.⁷⁵ אולם מחמת האיבה עתיקת היומין שבין הנחש לקדושה התמיד הלה בניסיונותיו לפגוע בהם. במשפט שמימי זה עמד הנחש והזכיר כי "גונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת [שמות כא, טז]" (זוהר איכה, צג ט"ב). על כך השיב הקב"ה כי "יוסף לא היה איש" (שם), והרמז הוא להיותו של יוסף דמות על טבעית — אחד משני הכרובים — ובעלת היבטים משיחיים.⁷⁶ חזר הנחש והזכיר: "ונמצא בידו [שמות כא, טז]" (זוהר איכה, שם). על כך השיב הקב"ה כי יוסף לא נותר בידי האחים. חזר הנחש וציטט פסוק מספר דברים כד, ז: "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא

74 זוהר חדש, צג ט"ב-ט"ד (איכה).

75 ואולי נטענת טענה זו על סמך דרישת דברי הכתוב בפרקי דרבי אליעזר, פרק לח: "ר' ינאי אומר: מכירת יוסף לא נתכפר לשבטים עד שמתו".

76 משמעות טענות אלו מתבררת מכמה מקבילות: בסיפור הזוהרי המכונה "רב מתיבתא" יש קשר בין יוסף לבין כרוב, וכן בין מכירת יוסף לבין מצבם של הכרובים: "תריין כרובים דהוה רכיב בהו קב"ה, ומן יומא דאגניז יוסף מאחוי אגניז איהו (ס"א [ספר אחר חד] ואשתאר חד לגבי בנימין" (ח"ג קסב ע"א; וראו שמ"ב כב, יא. תרגום: שני כרובים היו, אשר הקב"ה היה רוכב עליהם, ומן היום בו נגנז יוסף מאחיו נגנז אחד ונשאר אחד אצל בנימין). בקטע זוהרי אחר, הנראה כשייך לתיקוני זוהר, הכרובים בפתח גן העדן הם "משיח בן דוד ומשיח בן יוסף" (ח"א רסג ע"א [השמטות]). אצל ר' בחיי בן אשר, לעומת זאת, נאמר: "יעקב יוסף [בר' לז, ב]. יעקב הוא הכרוב וכן יוסף, וזהו שאמר: אפי רברבי ואפי זוטרי [סוכה ה ע"ב], וכל אחד מהם נקרא 'נער', הוא שכתוב כי נער ישראל ואהבהו [הושע יא, א] וכתוב ביוסף והוא נער [בר' לז, ב]". וברקע דברים אלה מצוי המדרש שהובא לעיל ממסכת סוכה כי הכרובים הם כרביא, כלומר כמו נערים.

וביערת הרע מקרבך" (זוהר איכה, שם). במהלך המשפט דמות חשובה ביותר נעדרת — הסנגור. את התפקיד הזה אמורה היתה למלא השכינה, אמם של בני ישראל, אשר עמדה בעבר בין הקב"ה לבניו כל אימת שרצה להלקותם על מעשיהם.⁷⁷ דא עקא, שהיא הסתלקה אל חביון הספירות העליונות בעקבות חטאיהם הקודמים של בני ישראל. כך נתאפשר עיוות דין של ממש, עד שהנחש יכול היה לחזור ולהכיש ללא רחם. זוהר איכה, אשר נושאו המרכזי הוא מעלותיה של ארץ ישראל,⁷⁸ טוען שייחודה של הארץ מושתת בין השאר דווקא על היותה "בין גדרי הנחש" (זוהר, איכה, שם), דהיינו במקום שלנחש יש שליטה חזקה יותר, במקום שההרג והסבל רבים יותר מאשר בכל מקום אחר. מעשה עשרת הרוגי מלכות הוא הדגמה מושלמת לעיוות הדין היכול להתרחש בארץ ישראל בהיותה זירת המלחמה העיקרית בין הנחש לקדושה. משם ממשיך זוהר איכה ומתאר את הרגעים הדרמטיים שבהם נשמות השבטים יוצאות מגן העדן כדי להתלבש⁷⁹ בגופים שבהם יסבלו וייהרגו, דהיינו באותם עשרה חכמים העתידיים להיקרא בשם עשרת הרוגי מלכות: כל העולמות מזדעזעים בעת יציאתן של עשר מרגליות יפות מגן העדן שכן הכול יודעים מהו הגורל הצפוי להן.

הדיון בזוהר איכה העבירנו למעשה לקבוצה אחרת של טקסטים, המביעה את עמדת היסוד השנייה. עמדה זו איננה מסתפקת בהצבעה על הקשרים הנסתרים שבין שתי קבוצות הנשמות ועל ידי כך במציאת הקשרים המוסריים שבין החטא לעונשו, אלא רואה בצירוף האירועים שיקוף מובהק של אירועים קוסמיים (המתוארים באמצעות עולם המחשבה הקבלי), בעלי השלכות נרחבות על ההיסטוריה הקוסמית. עיקרו של משבר קוסמי זה, אליבא דזוהר איכה, הוא הסתלקותה של השכינה כלפי מעלה, שיבוש כל מערכי השפע על שאר העולמות ובמקביל — התעצמות שליטתם של כוחות הרע. חטא אדם הראשון הוא דוגמה למשבר קוסמי שכזה; חורבן הבית הוא דוגמה נוספת.

דוגמה קיצונית יותר לעמדת היסוד השנייה מופיעה בזוהר, פרשת פקודי (ח"ב רנד ע"ב). כאן משקפת הריגתם של העשרה אירוע קמאי עוד יותר, שהתרחש עם ראשית יצירתם של העולמות האלוהיים. ניצוץ עז (ה"בוצינא דקרדינותא", או "שביב של קדרות" על פי תרגומם של י' תשבי ופ' לחובר)⁸⁰

77 וראו גם בתחילת חיבור זה, זוהר חדש, צא ט"א (איכה).

78 וראו ליבס, איכה.

79 ואין הכתוב מבהיר לנו אם הכוונה לגלגול ממש (ולכן "התלבשות" זו מתרחשת בעת הלידה), או שמא הכוונה לעיבור, במשמעו במאה השש עשרה ואילך, דהיינו הצטרפות הנשמה לאדם בוגר.

80 תשבי ולחובר, עמ' קסג, בתרגומם לזוהר, ח"א טו ע"א. בועז הוס העיר באוזניי כי תרגום

יצא מחביון האיין-סוף פֶּטֶשׁ והיכה בישות העליונה, הקרויה מחשבה. בעקבות זאת התנוצצו מן המחשבה שלוש מאות ועשרים ניצוצות לכל עבר, וכך היא ניטהרה מן הפסולת הטמונה בה, פסולת שהיתה עלולה, אלמלא התרחש אירוע זה, לחזק את כוחות הרע. הריגתם של העשרה משחזרת את התהליך של ההפרדה בין טהור וטמא: נשמות הצדיקים עולות ודבקות בעולם האלוהי, ואילו גופם נמסר בחזקת קרבן מפייס ומשקיט לסטרא אחרא. היסוד המוסרי שבאירוע נסמך בעיקרו על הצורך הקוסמי הדחוף בהיטהרות ובחיזוק כוחות הקדושה כנגד כוחות הרוע והטומאה; שאלת גורלם האישי של העשרה נדחקה הצדה, ככל הנראה מתוך הרגשה ששאלה זו כבר נפתרה על ידי כותבים קודמים באמצעות מושג גלגול הנשמות.

טקסט נוסף השייך לאותה קטגוריה מצוי בתיקוני זוהר (תיקון סט, קט ע"ב-קי ע"ב). כאן מתואר המשבר הקוסמי באמצעות המושג של טיפות זרע, וזאת בהקשר הכוללני של התפיסה האנתרופומורפית של האל. מתוך חביונו של האל, ממוחו הסתום והנסתר יוצאות שלוש טיפות זרע וזורמות במורד שדרתו לעבר איבר הברית שלו, היא ספירת היסוד. זו דרכו של העולם הזה (על פי הרפואה הימיי-ביניימית) וזו אף דרכו של האל. אלא שיוסף, הארצי והקוסמי בעת ובעונה אחת, פגם בתהליך זה. אמנם הלכה למעשה הוא גבר על פיתויה של אשת פוטיפר, אולם באותה העת יצאו ממנו עשר טיפות, עשרה ניצוצות.⁸¹ עונשו על החטא היה במעשה עשרת הרוגי מלכות. חטא זה מצטרף לשרשרת אירועים שלהם השלכות קוסמיות של פגימה בברית. ייחודו של תיאור זה, בהשוואה לדיונים זוהריים אחרים, הוא בהאשמתו של יוסף במשבר קוסמי ובהחצנת הגוונים הארוטיים שנזרעו בהם.

כפי שראינו לעיל, גם ר' יוסף אנג'לט קושר את סיפורי מכירת יוסף והרוגי המלכות למשבר קוסמי. תיאורו מגלה קווי דמיון לזה של תיקוני זוהר יותר מאשר לאחרים. גם הוא מאשים את יוסף במשבר לא פחות מאשר את אחיו,⁸² ובשעה שהוא מדבר על הזיווג עם מלכות גם הוא צובע את הדיון בגוונים ארוטיים.

זה של המונח מופיע לראשונה בכתם פז לר' שמעון אבן לביא, ח"א מב ע"א. לדיון נרחב במושג זה ראו ליבס, מילון, עמ' 145-151.

81 תיקוני זוהר נסמך בעניין על בר"ר פז, יא (עמ' 1072). האר"י הוא שממשיך קו מחשבה זה המוצג על ידי תיקוני זוהר, וראו מרוז, גאולה, עמ' 328-335.

82 בסעיף 17 במהדורה להלן טוען ר' יוסף אנג'לט כי אחריותו של יוסף לאירוע זה מושתתת על כך שהביא את דיבתם רעה באוזני אביהם. חטאיהם של האחים מפורטים בסעיף 18.

ג. בין ר' יוסף אנג'לט לבעל תיקוני זוהר

מצינו במחקר כמה הערות על קרבה בין ר' יוסף אנג'לט לבעל תיקוני זוהר. כבר שלום העיר כי כמה קטעים מתיקוני זוהר היו ידועים לר' יוסף אנג'לט וסופחו ללבנת הספיר.⁸³ החוקרים שבאו אחריו נטו לקבל קביעה זו, אם כי אין לנו ביטחון מלא שר' יוסף אנג'לט עצמו הוא שסיפח קטעים אלה, וזאת משום שאינם חלק אינטגרלי מן הספר עצמו אלא חלק מלקט בלתי מובנה בסופו.⁸⁴

אולם מאז מחקריו של שלום צוינו נקודות קרבה משמעותיות יותר בין השניים. אמנם המחאה הסוציאלית המאפיינת את כתיבתו של בעל תיקוני זוהר אינה אופיינית לר' יוסף אנג'לט (ולעניין זה נבוא בהמשך), ובכל זאת מצא עמוס גולדרייך הרבה מן המשותף ביניהם: שניהם כתבו בסגנון דומה לזה של גוף הזוהר (בלשונו: עסקו בכתיבת חיקויים לזוהר); אצל שניהם ניכרת חיבה מיוחדת לפרשת פנחס; לשניהם עניין רב בסמלים של עץ החיים ועץ הדעת; אצל שניהם ניכרת תחושת קץ אקוטית. עוד ציין כי הקטע האחרון בלבנת הספיר הנדפס מציג את סיפור הסתרתו של רשב"י במערה, וכי זהו אותו הקטע בדיוק הפותח את ספר תיקוני זוהר במהדורתו הנדפסת והנפוצה. בזהירות רבה העלה עמוס גולדרייך את האפשרות שבעל תיקוני זוהר הוא אחד ממוריו של ר' יוסף אנג'לט.⁸⁵

גם יהודה ליבס עסק בהקבלות הרבות שבין שני המקובלים "בתוכן ובסגנון". במיוחד ציין כי ר' יוסף אנג'לט החל במפעל דומה לזה של בן דורו, היינו פירושה של תיבת "בראשית" בשבעים דרכים.⁸⁶ ר' יוסף אנג'לט מציג בראש הסדרה הקצרה של פירושיו את טעמו הדרשני למפעל זה:

משבעה תיבות דבראשית [בר' א, א] מתפשטי' לע' ענפין דאית לאילנא דחיי, אורייתא, ועל דא ע' פנים לתורה. רמז להם: אשר כתבתי להורתם⁸⁷

83 שלום, קבלה, עמ' 219. הכוונה היא לטקסטים של בעל תיקוני זוהר שלא נדפסו עם שאר חיבוריו, אלא מופיעים בסוף החלק הנדפס של לבנת הספיר, צה ט"ב-ק ט"א.

84 י' ליבס ראה בהקשר זה את ר' יוסף אנג'לט כראשון למצטטי תיקוני הזוהר (ליבס, כיצד, עמ' 65), ואילו ע' גולדרייך התלבט במשמעותה של תופעה זו (גולדרייך, לעז, עמ' 97). ברוח זו כתב לאחרונה גם משה אידל (אידל, מבוא, עמ' כג).

85 גולדרייך, לעז, עמ' 96-97.

86 ליבס, כיצד, עמ' 65, הערה 293.

87 בכתב היד כתוב, בניגוד לנוסח המצוי במקרא ובניגוד להיגיון הפנימי של הדרשה: "להורותם".

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

[שמות כד, יב]; תורה באמצע, ל' מ' מקיפין לה מהאי סיטרא ומהאי סיטרא, ע' פנים, ע' ענפין דנפקין מינה.⁸⁸

תרגום: משבע תיבות של בראשית [בר' א, א] מתפשטים ע' ענפים שיש לעץ החיים, התורה, ועל זה [יש] ע' פנים לתורה. רמז להם: אשר כתבתי להורתם [שמות כד, יב]; תורה באמצע, ל' מ' מקיפים אותה⁸⁹ מצד זה ומצד זה, ע' פנים, ע' ענפים היוצאים ממנה.

נזכיר בשנית כי ספרו של ר' יוסף אנג'לט, קופת הרוכלין, אשר ממנו לקוחה מובאה זו, נכתב בשנת 1311; ואילו ספר תיקוני זוהר נכתב לפני 1312 או 1313.⁹⁰ נמצא אפוא שכתובתם של שני הספרים נעשתה בסמיכות זמנים, וקשה להכריע מי מהם השפיע על רעהו; על כל פנים, ודאי הוא שבעל תיקוני זוהר, שספרו עב הכרס בנוי במתכונת של פירושים פירושים לתיבת "בראשית", הצליח במשימה זו בצורה משכנעת לאין שיעור יותר מאשר ר' יוסף אנג'לט.

ככל שמוסיפים להעמיק בכתביו של ר' יוסף אנג'לט מתגלות דוגמאות אין ספור לקרבה בין שני המקובלים. הדבר ניכר, למשל, לא רק בדוגמאות החדשות שמצא משה אידל,⁹¹ אלא גם בהערותיו המרובות של ראובן מרגליות (ניצוצי זוהר) לקטעים שזוהו במאמר זה כשייכים לר' יוסף אנג'לט.

מהעניינים העולים בטקסט הנדפס במהדורה נציין דוגמאות ספורות בלבד: שניהם מכנים את משה בכינוי הלקוח ממדרש רבה על איכה — רציא מהימנא — כינוי נדיר יחסית בזמנם (ואל לנו לטעות בעניין, שהרי כינוי זה הפך להיות נפוץ כל כך בעיקר משום שהיה כה חביב על בעל תיקוני זוהר).⁹² שניהם מייחסים ליוסף תפקיד קוסמי חשוב: שניהם מחשיבים אותו כ"שביעי"; אצל

88 קופת הרוכלין, 11א.

89 כלומר בתיבה "להורתם" בין האות הראשונה ל' לאות האחרונה מ', אשר מניין הגימטרי עולה לשבעים, מצויות אותיות התיבה "תורה".

90 תיקוני זוהר, תיקון כב, סז ע"ב; זוהר חדש, צה ט"ב, קיג ט"ב (תיקונים). וראו גם תשבי, משיחיות, עמ' 91. עניין זה נדון בהרחבה בספרי העוסק בזוהר ומצוי בדפוס וכן בהרצאה שנשאתי בתאריך 29.12.2003 באוניברסיטת תל אביב במסגרת הכנס "חידושי זוהר: כנס תל אביב בחקר המיסטיקה".

91 אידל, מבוא, עמ' כב–כט. ואגב, כמו בתיקוני זוהר ואצל ר' שם טוב אבן גאון כך אצל ר' יוסף אנג'לט (58), התורה שבעל פה מכונה בשם "קבלה". וראו אידל, שם, ועוד להלן, סמוך להערה 109 במבוא.

92 כאן מופיע הכינוי בסעיף 25 שבמהדורה. במקרה מסוים זה קשה לדעת מי מן השניים השפיע על רעהו. דוגמה נוספת לאפשרות קיום קשר בין שני המקובלים הועלתה לעיל, בהערה 50.

שניהם הופך מעשה עשרת הרוגי מלכות (המתייחס אל יוסף כאל השחקן החשוב במערכה) כאמצעי לתיאור הדרמות הקוסמיות של חורבן וגאולה; אצל שניהם יוסף נושא תפקיד משיחי.⁹³

אחת הדוגמאות המעניינות עוסקת בדרך נוספת לתיאור המשבר בתחום האלוהי (בנוסף לשימוש במעשה עשרת הרוגי מלכות).⁹⁴ בחיבור "רעיא מהימנא", אשר נכתב על ידי אותו מקובל אחרי ספר תיקוני זוהר ולפני 1324/5,⁹⁵ מתואר משבר זה במונחים של כלים המחזיקים מים או לחלופין — מתייבשים. על פי אותו הטקסט, מסיבה לא ברורה, עשוי האין סוף לשבור את כלי-ספירותיו. או אז נשארים כלים אלה יבשים בלא מים, אבל לא משום שטפטפו מטה אלא משום ששבו למקורם האלוהי, כלומר התכנסו כלפי מעלה. וזה תרגומו של לשון הכתוב: "ואם ישבור האומן [דהיינו האין סוף] אותם כלים [דהיינו הספירות] שהתקין יחזרו המים למקורם] וישארו הכלים שבורים [ו]יבשים בלא מים.⁹⁶

הרעיא מהימנא מסתמך בדברים אלה על מקורות קודמים. כבר ספר הבהיר השתמש בדימוי של מים וצינורות כדי לתאר את שפען של הספירות.⁹⁷ ר' יוסף ג'קטיליה כתב בשנת 1292, בספר שערי אורה, על השפעתם השלילית של מעשי בני האדם על העולם האלוהי במונחים של שבירת צינורות וטפטוף המים — דהיינו השפע האלוהי — כלפי מטה:

אם בני אדם מיישרים דרכיהם למטה [בעולם הזה] אז העולם העליון משפיע ברכות עד אין קץ ועד אין סוף, ואז כל צינורות הספירות מתמלאים כל מיני שפע וברכה עד שספירת המלכות מריקה ברכותיה

93 על יוסף כשביעי, ראו לעיל, הערה 59. על תפקידו המשיחי של יוסף אליבא דתיקוני זוהר, ראו למשל תיקון יג, כט ע"ב. יש להעיר שדמותו של משה אמנם משכה את עיקר תשומת הלב המחקרית בהקשר המשיחיות של מחבר זה (וראו להלן, הערה 102 במבוא), אולם גם תכונותיה של ספירת יסוד הן בעלות תפקיד מרכזי עבורו, ואין כאן מקום להרחיב ביריעה גדולה וחשובה זו.

94 לפירוטם של מודלים אחרים בתיאור המשבר הקמאי באלוהות, כגון מות המלכים או ניצוצות כבים, ראו למשל תשבי ולחובר, עמ' קלח, קנ, קכו-קעז, רצו; ליבס, אורפיאוס, עמ' 457-453; הנ"ל, משיח הזוהר, עמ' 194-203, 219-221, 226; הנ"ל, כיצד, עמ' 50-52, 66-68; אידל, המחשבה, עמ' 359-365; מרוז, גאולה, עמ' 135-142, 158-164, 203-208, 239-245. וראו גם את הדיון לעיל בעניין עשרת הרוגי מלכות.

95 וראו מחקריי הנזכרים לעיל, בהערה 90.

96 ח"ב מב ע"ב (רעיא מהימנא). במקור: "ואי יתבר אומנא אלין מאנין דתקין יהדרון מיא למקור וישתארו מאנין תבירין יבשין בלא מיא".

97 הבהיר, 138/יט, 82-83/קיג-קטו, 85/קט, 121/קעח.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

[על העולם הזה] עד בלי די. ואם חס ושלום קלקלו בני אדם דרכיהם ומעשיהם אז... [ספירה עליונה] מונעת שפע ברכותיה ואינה מריקה אלא בצמצום... שאותו המועט המטפטף... [מלמעלה] אינו בא דרך הצינורות לספירת המלכות, שהרי נתקלקלו כל הצינורות ונמצאת ספירת המלכות יבשה, ואותו הטפטוף המועט מטפטף דרך השברים.⁹⁸

גם ר' יוסף אשכנזי תיאר משבר בעולם האלוהי במונחים של מים. הוא תיאר משבר קמאי שהתרחש לפני בריאת האדם ולא היה תלוי אפוא במעשיו, אך עשוי להתרחש שוב בעקבות חטאי האדם.⁹⁹ בעוד שאצל ג'קטיליה מתואר הניגוד בין פעילותו התקינה של העולם האלוהי לבין משבר באותו עולם במונחים של שפעת מים, ומנגד שבירת צינורות, טפטוף והתייבשות, הרי אצל ר' יוסף אשכנזי מתואר ניגוד זה במונחים של שליטה על המים: מי תהום כמקור המעיינות והחיים, ובניגוד לכך מי תהום המאיימים לשטוף את העולם ולכסותו כמו בתיאורי המבול המקראיים (והמסופוטמיים). עד היום, לדעת ר' יוסף אשכנזי, ניתן למצוא את שרידי ההתגברות על המשבר חקוקים בעולם: ר' יוסף מתייחס ללשון המקרא: "ויסך בדלתים ים, בגיחו מרחם יצא. בשומי ענן לבושו וערפל חתולתו. ואשבור עליו חוקי, ואשים בריח ודלתיים. ואומר — עד פה תבוא ולא תוסיף, ופא ישית בגאון גליך" (איוב לח, ח-יא). ועוד הוא מתייחס לדברי ירמיהו (ה, כב) — "שמתי חול גבול לים חוק עולם ולא יעברנהו, ויתגעשו ולא יוכלו, והמו גליו ולא יעברונהו" — ואומר:

כשיצאו המים ונקוו סך וסגר בעדו שלא יעבור החוק אשר הוא שם לו והוא תמונת החול. והנה כאשר נקוו המים אל מקום אחד בעט סגר עליהם בדלתים לבל ישובון לכסות הארץ... שמתיהו לפירורין ולרסיסים ולשברים עד שנתקשרו ונהיו קצתם חול הים.¹⁰⁰

החול בחופי הימים הוא אפוא סימן ושריד למשבר קוסמי קמאי, שבו השפע האלוהי עצמו איים להרוס את יצירת עצמו. יתרה מזאת, "רסיסי החול" הקובעים את גבולות הימים הם גם סימן למגבלות שהטיל האל על שפעת החיים של עצמו, שמא תהפוך מברכה למארה. דבריו של ר' יוסף אשכנזי מוסיפים אפוא אלמנט חדש לדברי ג'קטיליה

98 ר' יוסף ג'קטיליה, שערי אורה, שער ח, עמ' 66-67.

99 הדברים להלן מבוססים על פירוש של ר' יוסף אשכנזי לספר יצירה, המיוחס בדפוס לראב"ד.

100 שם, עמ' 6-7.

ומטרימים בכך את דברי הרעיא מהימנא — אפשרות המשבר הקמאי באל, משבר שאינו תלוי במעשי האדם אלא קודם לבריאתו ומתואר במונחים הקשורים במים. אפשרות זו צובעת את תורתם בגוון דואליסטי. אולם נראה שקיימת חוליית ביניים נוספת בין ג'קטיליה לרעיא מהימנא. בקופת הרוכלין של ר' יוסף אנג'לט נמצא השוואה משולשת מפורטת וארוכה בין שלושה מבנים: גן העדן ונהרותיו, גוף האדם ונשמתו ועולם הספירות. בסופה של השוואה זו נדונה אפשרות החורבן:

בצורת האדם תמצא דוגמתן [של ארבעה נהרות גן עדן]. חוט נמשך מהמוח ונכנס לשדרה, ומוח איקרי עדן... להשקות את הגן — כל הגוף. ומשם יפרד — יסוד הברית תחת הכליות, לד' ראשים — הם השוקים הסובלים את הגוף שיהא מרכבה לו, והם ד' שוקי הזכר והנקבה כי כאחד הם חשובים... ובהסתלק ית' מן העולם ונסתר בתוך הכתר נשארו העולמות חרבים ומתים כגוף בלא נשמה, והוא ית' חוזר ומחדש... ולזה רמזו בונה עולמות ומחריבן.¹⁰¹

חשוב לציין כי קופת הרוכלין מתאר כאן, מצד אחד, את אופן פעולתו של העולם המתוקן במונחים של מים ונהרות שופעים, ומצד אחר, את המשבר האלוהי באמצעות השרש חר"ב, אשר משמעותו כפולה — נהרס או הושמד, אך גם יבש, פסקו מימיו. פה בלבד אנו מוצאים כי החורבן כרוך ב"הסתלקות", כלומר פְּעִלִייה אל הכתר, בדומה להשבת המים אל מקורם בגרסת הרעיא מהימנא. לאור העובדה שכתובתו של קופת הרוכלין התרחשה כעשר שנים לפחות לפני כתיבת הרעיא מהימנא, נראה שר' יוסף אנג'לט הוא שהשפיע על האחרון ולא להפך!

כבר נכתב רבות גם על כך שבעל תיקוני זוהר ראה עצמו כדמות משיחית.¹⁰² לאור הנאמר כאן, דהיינו קרבה רבה בתחום האידיאי מכאן, ותודעתו המשיחית המפותחת של ר' יוסף אנג'לט מכאן, עולה האפשרות שמא התפתחה ביניהם יריבות ותחרות על רקע זה — מי מן השניים הוא הדמות המשיחית ה"אמתית". אם אמנם נכונה השערה זו הרי דבריו הבאים של ר' יוסף אנג'לט מחזקים אותה עד מאוד. בסעיף 34 הוא אומר: "בוא וראה. עני חשוב כמת. מה הטעם? משום שחסר לו אותו 'כל'", דהיינו הוא חסר את כוחה ומהותה של ספירת יסוד,

101 קופת הרוכלין, עמ' 119ב-220א (ההדגשות שלי, ר"מ).

102 ראו למשל גולדרייך, בירורים; ליבס, מהפכה.

המסומלת במונח "כל" ומאפיינת, לדעת ר' יוסף אנג'לט, את הדמות המשיחית (37§). כידוע, בעל תיקוני זוהר התהדר בעוניו,¹⁰³ וראה בו אחד מסממניה של משיחיותו. כפי שנאמר לעיל, גם הוא ראה במשיח את תכונותיו של ה"צדיק", כלומר תכונותיה של ספירת יסוד, אשר אף לדעתו מכונה בשם "כל".¹⁰⁴ כאן נראה כי ר' יוסף אנג'לט לועג לו: דווקא עוניו הוא הסימן שחסר הוא את הכוח ואת המהות המאפשרים לאדם לממש את ייעודו המשיחי. אם אמתית תחושתנו שבדברו על החשיבות המשיחית של יוסף חושב ר' יוסף אנג'לט על עצמו, לא יהיה תימה אם כחלק ממסע ההאדרה העצמית הוא מנסה להמעיט בערכו של בן דמותו. ומנגד, בעל תיקוני זוהר מתאפיין גם בביקורותיו התדירות על הערב רב, הכולל גם את הממסד הרבני, את הדיינים ואת בעלי השררה. האם אין הוא כולל בכך גם את הרב המכובד בקהילתו, הרב יוסף אנג'לט — מנהיג רוחני, הדורש ברבים בקהילתו, ואף משמש לעתים כשופט בורר?¹⁰⁵ כך או כך, מעניין לציין שר' יוסף אנג'לט רומז ככל הנראה לכך שהמשיח יופיע לאו דווקא בארץ ישראל אלא "במערב":

אם אנו מן החדשו' [הנשמות החדשות?] מן המזרח היאך יהיה משיחנו המדריך אותנו בדרך טובה מן המקובצים שבמערב? ... והנכון בעיני דוד שמיה [שדוד שמו (של המשיח)], אבל יתחדש ברוח חכמה ובינה ורוח עצה וגבורה ורוח דעת ויראת ה' [על פי יש' יא, ב]. ורוח יראה הוא במערב.¹⁰⁶ ונחה עליו [שם] — עליו דייקא, על ההוא דרגא דאיתנהיר מלעילא [עליו דווקא, על אותה דרגה המזדהרת ממעל]. ובזה רמזנו סוד נעלם ליודעי חן.¹⁰⁷

על כל פנים, מתח כעין זה המצטייר בדברינו עשוי להזכיר במקצת את מערכות היחסים העכורות ששררו בין ר' חיים ויטאל ור' יעקב אבולעפיה במאה השבע

103 בעל תיקוני זוהר נתפרסם בתמיכתו באידיאל העוני ובתודעתו העצמית כעני מרוד. וראו בער, תולדות, עמ' 154–165; גולדרייך, שם, במיוחד עמ' 478–481.

104 ראו למשל זוהר, ח"ב מג ע"א (רעיא מהימנא).

105 ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 2–3.

106 היראה מאפיינת את השכינה, ו"שכינה במערב", כדברי ב"ב כה ע"א.

107 לבנת הספיר (דפוס) טז ט"א. תמיהה מתגנבת ללבי שמא אין הדגש על תיבת "עליו" מיועדת אלא להוציא את משמעה מידי פשוטו. אם נעיין בדברים המובאים בשם ר' יוסף אנג'לט בפסקה הסמוכה להערה 58 מתחזקת התהייה שמא ואולי שמו של משיח הוא אמנם דוד אך מהותו מהות יוסף היא. ובלשון אחר, האם הסוד הנרמז כאן מתייחס רק ל"מערביותו" של המשיח או שמא גם למהותו?

עשרה, או בין ר' יעקב בן צבי עמדן (יעב"ץ) לבין ר' יונתן איבשיץ במאה השמונה עשרה, אשר במוקדן עמדו שאלת מיהותה של הדמות המשיחית. אם אמנם נכונים דבריי, הרי משמעותם ההיסטורית מרחיקת לכת: ר' יוסף אנג'לט ובעל תיקוני זוהר הכירו זה את זה וניזונו זה מזה; הם פעלו במסגרת אותו חוג חברתי-אידיאי, גם אם במסגרתו נקלעו ליריבות קשה. סביר להניח ששיח ושיג רציף זה בין המקובלים יתקיים במקום ששניהם מצויים לפחות לפרק זמן זה או אחר. ייתכן אפוא שאף בעל תיקוני זוהר התגורר בסרגוסה, אשר באַרְגוֹן — במקום שר' יוסף אנג'לט התגורר, ואין קסטיליה מקום פעולתה היחיד של תנועת הזוהר; כך, על כל פנים, לפחות בשלהי תקופת פעולתה של תנועה זו, כלומר בשליש הראשון של המאה הארבע עשרה. בדרך זו או אחרת נמנו עם חוג זה גם אנשים אחרים, ולא רק שניים אלה. יש לציין במיוחד את מורהו של ר' יוסף אנג'לט, ר' שם טוב אבן גאון, ואת חבריו של ר' יוסף אנג'לט הנמנים על ידיו בספריו.¹⁰⁸ אולם ייתכן שגם ר' מנחם רקנאטי בא מאיטליה לביקור, ואגב כך השפיע על תורתם ואף הושפע מהם, כפי שייתכן שנוצר קשר אישי או עקיף בינם לבין ר' יצחק דמן עכו.¹⁰⁹

ד. היבטים ספרותיים וסגנוניים

מבנה הטקסט

מבנהו הכללי של הטקסט מושתת על שילוב בין תבנית פרשנית לתבנית תימטית. התבנית הפרשנית עוקבת (בעיקר, אך לא בלבד) אחרי פסוקיה של פרשת וישב; התבנית התימטית משווה ומנגידה בין יוסף לשאר שש דמויות המופת — אברהם, יצחק ויעקב, משה, אהרן ודוד — וכן מרחיבה והולכת בעניין משמעויותיה של מכירת יוסף. בניגוד לחלקים אחרים בזוהר (ובמיוחד יש לציין בהקשר זה את מדרש הנעלם)¹¹⁰ נוטים ההיבטים הדרשניים הטמונים בתבנית הפרשנית להיות פשוטים וברורים ואינם מעיבים על תבניות אחרות. מדי פעם צצות גם תבניות אחרות. דוגמה אחת היא הצגת הפירוש במסגרת דו-שיח בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה: התורה שבעל פה, היא הקבלה (5§), תמהה על הכתוב בתורה שבכתב, והיא עונה ומפרשת את עצמה. מערך

108 ראו לעיל, הערה 27.

109 על הקשרים בין שני מקובלים אלה לבין ר' יצחק דמן עכו ור' מנחם רקנאטי, ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 33; אידל, רקנאטי, במיוחד עמ' 27–28, 55–67, 105–110.

110 כדוגמה, ראו דיון במקרים בהם גובר המבנה הדרשני במדרש הנעלם על המבנה הנרטיבי: מרוז, ואני, עמ' 172, והערה 45.

הדעות העומד בבסיס אסטרטגיה ספרותית זו ומעצב אותה אינו חדשני כלשעצמו: מעלתה הרוחנית של התורה שבכתב גבוהה מזו של התורה שבעל פה; בדברי התורה שבכתב טמונים רבדי משמעות רבים, אשר רק מקצתם ידועים וברורים לכול.¹¹¹ אולם אם בדרך כלל בני האדם, ובפרט המעולים שבהם — דהיינו נביאים ומקובלים — הם שחושפים באופן הדרגתי את הרבדים העמוקים, הרי כאן עוברות שתי התורות תהליך האנשה, ובמסגרת זו התורה שבעל פה היא החוקרת והיא המגלה וחושפת את הסודות. מאחר שהתורה שבעל פה היא ספירת מלכות והתורה שבכתב היא יסוד (ולאו דווקא תפארת כמו בגוף הזוהר), הרי למעשה מתקיים כאן דו-שיח בין דמות נקבית לדמות זכרית, כאשר הדמות הזכרית היא בעלת המעמד הגבוה יותר, הידע והאוטוריטה בהתאמה לתפיסות מגדריות.¹¹² בעצם הגדרתה של הקבלה כתורה שבעל פה המקבלת את אורה מן התורה שבכתב (§5) טמונים כמה וכמה רימוזים: הסבת תשומת הלב לתפקיד האוראלי שבהעברת הקבלה מדור לדור; מיקוד ערכה של התורה שבעל פה במובן הרגיל של המונח בערכים המיסטיים והאזוטריים דווקא; תפיסה ארוטית של תהליך ההתוודעות לסודות הקבלה, שהרי השפעת האור מן הזכר אל הנקבה דינה כדין זיווג.

כפועל יוצא מתהליך ההאנשה של שתי התורות זוכים גם פסוקי המקרא לדינמיות רבה יותר. כך, למשל, פסוק ב' בפרק לז בבראשית הופך בקריאתו של ר' יוסף אנג'לט מאקספוזיציה של סיפור מכירת יוסף לתיאור תהליך התוודעותה של התורה שבעל-פה עם אושיות תפקידיו של יוסף; במקום דיון רציף המציג פרט אחר פרט קורא ר' יוסף אנג'לט את הפסוק כסדרה של תשובות לשאלות עלומות:

[§13–14]: אלה תולדות יעקב יוסף [בר' לז, ב]. מי הוא כלל הכל, קיומ[ם] של עליונים ותחתונים? הוי אומר — זה יוסף. ומה הוא שיבחו? שהוא בן שב"ע עשר"ה שנ"ה [שם]. ואז שואלת התורה: מה מעשיו של אותו יוסף הצדיק? אז משיבה לון [!] תור"ה שבכת"ב: היה רועה את אחיו בצאן [שם]...

התבנית של חשיפת הפירוש באמצעות דו-שיח אינה נשמרת בעקביות לאורך הטקסט ואינה זוכה לפיתוח מלא ולמיצוי הפוטנציאל שלה.¹¹³ הדבר בולט

111 וראו למשל שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", בתוך: שלום, פרקי יסוד, עמ' 36–85.

112 וראו עוד בעניין זה, להלן סמוך להערה 134 במבוא.

113 דו-שיח זה ניכר בנוסח ה"זוהרי" הרחב בסעיפים 14–20, בנוסח הבינוני שנמצא בגניזה בסעיפים 19–20, ובנוסח הקצר המצוי בקופת הרוכלין בסעיפים 16–20.

במיוחד בהשוואה לזוהר איכה בו מפותח הדו־שיח בין השכינה לקב"ה לכדי דרמה רגשית רבת ממדים.

יש לציין שבטקסט המובא להלן תבנית זו של דו־שיח נראית כפיתוח והרחבה של מאפיין סגנוני אחר הנפוץ בו ביותר — הצגת הטיעונים במסגרת כללית של שאלות ותשובות. כך למשל מצוי בסעיף 2 דיון בשאלה מדוע נחשבת ספירת היסוד כספירה שביעית: "ומהו הטעם? והרי רביעית היא ב[מנין] הימים? אלא משום שהיא נטיעה אחרונה ונכללת בשביעי. משום כך נטלה את שמו והכל אחד". ואילו בסעיף 14 משובצת השאלה בתבנית אחרת: "ואם תאמר — במה רועה [יוסף] אותם, את אחיו, ומקיים אותם בעולם?". וכך אפשר למצוא בטקסט שלנו עשרות דוגמאות נוספות שבהן מוצגת השאלה במסגרת תבניתית נתונה ("מאי טעמא", "ואי תימא", כלומר מה הטעם, ואם תאמר וכו') או בלעדיה. ובמיוחד ראוי לשים לב כי בנוסח הקצר של סעיף 14 (דהיינו בקופת הרוכלין) מוצג טיעון באמצעות שאלה רטורית: "מה מעשיו [של יוסף]?", ואילו בנוסח הארוך ה"זוהרי" של אותו הסעיף מוצג אותו הטיעון במסגרת דו־השיח בין שתי התורות: "ואז שואלת התורה: מה מעשיו של אותו יוסף הצדיק?".

כיצד מציין הטקסט את מקורותיו

הכתיבה הפסאודו־אפיגרפית היא, כידוע, ממאפייניו הבולטים של ספר הזוהר. לעומת זאת, בספריו המוכרים של ר' יוסף אנג'לט, כגון לבנת הספיר וקופת הרוכלין, אין שמץ מנטייה זו: על פי מצב המחקר כיום נראה שלא היתה לו כל כוונה להסתיר את מיהותו ואת היחסים הספרותיים שבין כתביו לכתבי אחרים; חלקים ניכרים מכתביו בנויים במוצהר כפירוש לזוהר, לעתים קרובות אגב ציון מראה המקום הכללי ממנה לקוחה המובאה, דהיינו שם הפרשה או יחידת המשנה (ספרא דצניעותא, אדרא וכיוצא באלה).

שילובם של קצת מכתביו במסגרת זוהרית משליטה את האווירה הפסאודו־אפיגרפית גם עליהם. כפי שראינו לעיל,¹¹⁴ מסייעים לכך ההמשכיות הרעיונית, הארמית "הזוהרית" שבהם, ריבוי המובאות הזוהריות המקוריות המשוקעות בו, ולבסוף — תהליכי עריכה אשר טשטשו עוד יותר את הגבולות בין הטקסטים. בכל זאת, יש לציין כי בניגוד לגוף הזוהר הרי אפילו בכתביו ה"זוהריים" של ר' יוסף אנג'לט עדיין ניכרת הנטייה לציין את דברי אחרים כמובאה. אם גוף הזוהר נוטה לעבד את דברי חז"ל ולא להביאם כלשונם, ולכל היותר לצייןם כדברי אחד מן החברים הפועלים, הרי ר' יוסף אנג'לט נוטה לעתים קרובות להביא דברים

114 ראו בסעיף א, תחת הכותר "אופן שילובם של כתבי ר' יוסף אנג'לט בזוהר".

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

אלה כלשונם (או בעיבוד קל ביותר) לאחר הציון "תנינן".¹¹⁵ עוד מרבה הוא להזכיר כמה ספרים, כגון ספר יצירה, ספר חנוך ו"ספרא דרב המנונא סבא".¹¹⁶

תפוצתם של מילים וצירופי מילים

אחת הדרכים לאפיונו של סגנון היא הצבעה על מידת התפוצה של מילים או ביטויים מסוימים שעשויים להיות אינדיקציה לאופי כתיבתו של המחבר. תפוצה כזו מהווה אחד האמצעים לזיהוי בעליו של טקסט בלתי ידוע, אך איננה יכולה להיות אמצעי יחיד. והנה, מתברר כי המילים "ודאי" (רק כמשפט עצמאי ולא כתואר הפועל), "דייקא", ו"תא חזי" אהובות במיוחד על ר' יוסף אנג'לט. התיבה הראשונה מופיעה 15 פעמים בטקסט הארוך, ושלוש פעמים בקופת הרוכלין; התיבה השנייה — שש פעמים בטקסט הארוך; ואילו הצירוף "תא חזי" (בצורה זו או כראשי תיבות) מופיע 23 פעמים בטקסט הארוך ועשר פעמים בקופת הרוכלין.¹¹⁷ תפוצה גבוהה של מילים אלה מופיעה, על פי בדיקתי, גם בכתביו "הזוהריים" האחרים של ר' יוסף אנג'לט.

הופעתן של מילים אלה אינה יוצאת דופן כשלעצמה, והן מופיעות גם בחלקים רבים אחרים בזוהר. כדי להדגיש את המאפיין הסגנוני הטמון באפיון זה נשווה את הטקסט שלנו ליחידות זוהריות אחרות. בדיקה שלמה של עניין זה היתה לוקחת בחשבון גם את אורכה המדויק (על פי מספר המילים) של כל יחידה טקסטואלית, אלא שכל עוד אין בידינו מהדורה מדעית ממוחשבת של יחידות אלה אין הדבר אפשרי. על כן נציין, לעת עתה, במסגרתה של בדיקה טנטטיבית, כי ספרא דצניעותא וסתרי תורה הן יחידות קצרות יחסית, קרובות במידתן לטקסט שלנו; מדרש הנעלם יכול להיחשב כיחידה בינונית בגודלה וגוף הזוהר¹¹⁸ ותיקוני זוהר יחשבו, כמובן, כיחידות עצומות בגודלן. בבדיקה זו הוספתי גם שני טורים נוספים לבדיקת התפוצה של ביטויים קרובים שאינם מופיעים בטקסט שלנו: האחד הוא ביטוי בעל תפקיד טקסטואלי דומה ל"תא חזי", והוא "תא שמע", והאחר הוא "ודאי" בתפקיד תואר הפועל.¹¹⁹

115 וראו בסעיפים 5, 6, 22, 26, 27, 28 במהדורה שלהלן.

116 מאפיין זה נזכר לעיל, בהערות 11, 13, ובסמוך להן.

117 הספירה כוללת רק מופע אחד של התיבה במיקום מסוים, ללא התחשבות במספר המקבילות שיש לה באותו המיקום בשאר כתבי היד.

118 יש להדגיש כי המונח "גוף הזוהר" הוא אמנם מונח מקובל, אלא שאף הוא מורכב, ככל הנראה, מיחידות טקסטואליות רבות, הדורשות הגדרה מדויקת יותר; מכאן שהבדיקה הנעשית כאן יש בה מן הראשוניות ויש צורך לשוב אליה בהמשך ולחדדה.

119 בבדיקה זו עיינתי בטקסט עצמו ובמידה מסוימת נעזרתי גם בתקליטור התורני של חברת

טבלה שלישית: מצאי מילים בכמה יחידות נבחרות

הטקסט הנבדק	ודאי (משפט)	ודאי (ת"פ)	דייקא	תא חזי	תא שמע
אנג'לט, הטקסט הארוך	15	—	6	23	—
גוף הזוהר	מאות פעמים	מאות פעמים	עשרות פעמים	מאות פעמים	7
תיקוני זוהר ¹²⁰	מאות פעמים	מאות פעמים	—	עשרות פעמים	—
מדרש הנעלם ¹²¹	8	25	1	51	10
סתרי תורה	—	1	—	—	—
ספרא דצניעותא	2	—	3	—	—

מבדיקה זו עולה כי סגנונו של ר' יוסף אנג'לט מרוחק במיוחד מסגנונו של סתרי תורה: הביטויים "ודאי" (כמשפט עצמאי ולא כתואר הפועל), "דייקא" ו"תא חזי" האהובים על ר' יוסף אנג'לט אינם מופיעים כלל בסתרי תורה. לכאורה נראה שמדרש הנעלם, בדומה לר' יוסף אנג'לט, מרבה להשתמש ב"תא חזי", אולם אם ניקח בחשבון את גודלו של מדרש הנעלם יתברר לנו שלמעשה אין כאן דמיון. ועוד: "ודאי" כמשפט ומילת "דייקא", האהובים על ר' יוסף אנג'לט, נדירים יחסית במדרש הנעלם.

לעומת זאת, יש קרבה בין סגנונו של ר' יוסף אנג'לט למכלול גוף הזוהר: בשני המקרים יש ריכוז גבוה של "ודאי" כמשפט וכן של המילים "דייקא", ו"תא חזי". בגוף הזוהר, בניגוד לר' יוסף אנג'לט, נמצא גם את "ודאי" כתואר הפועל.

ולבסוף: מתברר שלמרות קרבתו התוכנית לתיקוני זוהר, כמתואר לעיל,

DBS. על כל פנים, אין להתייחס למספרי המילים המופיעים כאן אלא כאינדיקציה ולא כמספרים שאין עליהם ערעור.

¹²⁰ רק הכרך הנדפס תחת כותר זה נבדק.

¹²¹ כאן נבדקו רק מדרש הנעלם על ספר בראשית (הנדפס הן בזוהר הן בזוהר חדש) וכן מדרש הנעלם על רות.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

אין סגנונם זהה, והפער גדל אם זוכרים כי בעל תיקוני זוהר מרבה לשלב בכתביו גם היבטים נרטיביים — תופעה שאינה מצויה אצל ר' יוסף אנג'לט. על כל פנים, בעל תיקוני זוהר מרבה מאוד, בניגוד לר' יוסף אנג'לט להשתמש ב"ודאי" כתואר הפועל, ואילו ב"דייקא" האהובה על ר' יוסף אנג'לט, אינו משתמש כלל.

ענייני לשון נוספים

שימושי לשון הייחודיים לר' יוסף אנג'לט הם המונחים "תפנוקא" ו"כנפיים". ר' יוסף אנג'לט משתמש במונח "תפנוקא" במשמעות של שפע הספירות (2§). לעומת זאת, לא מצאתי ולו מופע אחד של השורש פנ"ק על כל נגזרותיו במדרש הנעלם, בסתרי תורה, בספרא דצניעותא ובתיקוני זוהר (בכרך הנדפס תחת שם זה). לעתים רחוקות הוא מופיע בגוף הזוהר (למשל זוהר, ח"א קנז ע"ב).¹²²

ר' יוסף אנג'לט השתמש במונח "כנפיים" גם במשמעות של שפע הספירות, אך הוסיף לכך הן משמעות של הגנה ושמירה הן משמעות של זיווג: מניעת ירידתו של השפע, אור הברכות, על "המזבח", דהיינו יסוד, היא בבחינת סילוק כנפי האם מבניה (18§); בשעה שיסוד מזדווג עם בת זוגו ומעניק לה משפעו הרי הוא בבחינת צדיק הנוטל את הצדק תחת כנפיו (21§), אך באותה שעה ממש היא כמי שפורשת כנפיה עליו, וכנפיה הם "כתנת הפסים" שלו (35§).¹²³

עוד ראוי להסב את תשומת הלב לאופן השימוש במילה "סבא". פעמיים מופיעה מילה זו במהדורה שלהלן תוך התייחסות לדמות מקראית הדוברת בטקסט המתפרש: רעואל מכונה כך בסעיף 24, ויעקב בסעיף 32. לא מצאתי שימוש כזה בשאר חלקי הזוהר. בגוף הזוהר ובמדרש הנעלם מופיע כינוי זה מאות פעמים כמתייחס לאחד מן החברים החיים ופעילים ביצירת הזוהר, ויש להניח שהכוונה היא לאדם מבוגר או לפחות בכיר מבחינה רוחנית. מפורסמים ביותר בהקשר זה הם רב המנונא סבא ורב ייבא סבא, המתגלים בפני החברים

122 אבל ראו בדברי ר' יוסף ג'קטיליה על השכינה כאש אוכלת "שבה מתעדנים ומתפנקים הדבקים בה בנשמה" (שערי אורה, שער ראשון, עמ' 83).

123 א' פליקס הצביעה על השפעתו של ר' יוסף ג'קטיליה על ר' יוסף אנג'לט. השפעה זו ניכרת בזיהוי בין המונחים — מלבושים, כנפיים וכינויים (ראו פליקס, אנג'לט, עמ' 11). אולם כאן נראה שנוסף גון חדש למונח "כנפיים" (ויש לזכור כי הצירוף "כנפי השכינה" מצוי רבות בטקסטים הרבניים, וראו למשל שה"ש א, כב). על כל פנים, השפעתו הרבה של ג'קטיליה על ר' יוסף אנג'לט ניכרת בהערות השוליים המפוזרות במאמר זה.

גם לאחר מותם. בתיקוני זוהר (בכרך הנדפס תחת שם זה) מופיעה המילה "סבא" 72 פעמים. בדרך כלל היא מתייחסת לאחת מנפשות המתים המתגלית בעולם הזה; לעתים משמעה עתיקא דעתיקין (למשל, תיקוני זוהר, תיקון מ, פ ע"ב). בסתרי תורה מצאתי מילה זו פעם אחת (ח"א קמט ע"א) כמטפורה למעמדו של המלאך מטטרון — "סבא דביתא, דשליט בכל דיליה"; כלומר: זקן הבית, השולט בכל [אשר] לו.

ה. סממנים תרבותיים המשוקעים בטקסט

סייג לטוב — שתיקת הכבשים

בטקסט של ר' יוסף אנג'לט (78) מצאנו את הטענה כי מי ש"שורה", כלומר שוכן, בין הצאן לא יינזק לעולם, ואילו מי ש"שורה" בין העזים כמה מלאכי דין עומדים לפניו ומנסים להסיט אותו מדרך הישר. ההנמקה לקביעה זו היא כי העזים באות מצד הדין הקשה.

כבר אצל חז"ל היו מצויות קונוטציות חיוביות לכבשים ושליטות לעזים. כך למשל בשבת עז ע"ב העזים מציינות חשכה, והרחלות — אורה, ואילו בויקרא רבה (כב, ז [עמ' תקיז]) השעירים מזוהים עם שדים. בברית החדשה מתואר ישו, כידוע, כ"שה האלוהים"¹²⁴ ואילו החל מימי הביניים פושט באירופה הקשר בין השטן (או נציגיו עלי אדמות, כגון היהודים) לבין מאפיינים שונים של עזים, למשל רגלי עזים. הדיכוטומיה הזו מתקיימת גם בדתות אחרות ובתרבויות אחרות, אולם יש להדגיש שבמקביל ישנם גם תיאורים לא מעטים שבהם לעזים קונוטציות חיוביות או לכבשים — שליטות.¹²⁵

בזוהר נמצא לעתים דיון מפותח יותר בנושא זה של העזים. כך למשל, באחד הטקסטים הזוהריים (ח"ג מא ע"ב) עולה סוגיה זו: אם אמנם יש בעזים רוח

124 הבשורה על שם יוחנן א, 29; חזון יוחנן ה, 6–14; ו, 1.

125 מעיון באינדקס המוטיבים של תומפסון אפשר למצוא תמונה מורכבת באשר לנושאנו, ראו תומפסון, אינדקס. כך מצויות, למשל, עדויות רבות לתפיסה שלילית של העזים וחיובית של הכבשים: מוטיב נפוץ ביותר הוא מוטיב העזים כדמות פיזית של השטן או של מכשפות (תומפסון, G 211.1.5, G 303.3.3.1.6), ובכלל זאת הטענה כי לשטן רגלי עז (שם, G 303.4.5.4). לעתים רוכבת אם השטן או מכשפה על עז (שם, G 303.11.3.1, G 241.1.2). הכבשים, לעומת זאת, הן גילויין הפיזי של פיות (שם, F 234.1.11, F 241.7), וכן גילויי פיזי שהשטן אינו יכול ללבוש (שם, G 303.3.6.3.1). לעומת זאת, יש להזכיר כי לאל היווני פאן היו רגלי עז (ונזכר גם אצל תומפסון, שם, A 131.5), וכי יש מקורות שבהם לבושה של הפיה הוא דווקא מן העז (שם, F 234.1.2) ושל מכשפה מן הכבשה (שם, G 211.1.4), או שעז מזינה ומניקה ילד (שם, B 535.0.3).

טומאה מדוע וכיצד מותר לאוכלן? הן היו אמורות להיות אסורות למאכל ככל מאכל בלתי כשר אחר. ומשיב על כך רשב"י כי רוח הטומאה אינה שורה בעזים דרך קבע אלא רק עוברת בהן ומיד פורשת מהן; בהזדמנות זו היא נראית כנגדן, ובדומה לנאמר כאן, מקטרגת מתוכן על בני האדם. ומסכם שם רשב"י את הדיון ומדגיש כי מאחר שאותה הרוח אינה ממש שורה בעזים הן מותרות באכילה.¹²⁶ בניגוד לכל אלה, הרי מן הנכתב בסעיף 7 בטקסט הנדון מצטייר הווי של רועים, השוהים במרעה ימים ארוכים ותוהים על הסכנות הכרוכות בכך. אני בספק אם ר' יוסף אנג'לט עצמו הוא ששמע את הדברים בסביבה הטבעית ליצירת אמירה כזאת. ואמנם נהפוך הוא, שהרי, לדבריו, בעניין זה הוא מקדים את הביטוי "תנינן". מתברר כי ר' יוסף אנג'לט נטל דברים אלה ממקובלים אחרים. ואכן במאמרו על האצילות השמאלית (עמ' צה) טוען ר' יצחק הכהן כי צורתם של חלק מן השדים הוא כ"שעירים, צורת עזים", ובמאמר אחר (אשר אמנם אך מיוחס לו) הוא מרחיב וטוען:

ואשוב אל הענין אשר התעוררתי עליו ואומר כי זה אשר ביארתי בענין הדין והרחמים כן נמצא זה ההפרש בבהמות ובחיות ובעופות ובשאר בריות הארץ, כאשר תמצא העזים והתישים אשר יסודן דין והם נקראים שעירים; האילים והכבשים יסודם רחמים. גם שמעתי במגידי אמת בשם החסיד בן הרב ז"ל כי השוכן בתוך עדרי הצאן אפילו בהרים הרמים ובמדברות שאין שם יישוב כלל לא יירא משטן מפגע רע [ע"פ מל"א ה, יח] כי אין רוח רעה שולטת בהם כלל. והשוכן בתוך העזים אפילו עשרה בתים סביב לו ומאה בני אדם שרויין אצלו כלם רוח רעה שולטת בהם... ואני שמעתי כי על כן לא יאכלו בני העברים¹²⁷ מן התישים רבם ומן העזים כלל לבד הגדי בעבור רוב קטנותו ורכות בשרו. וכן שמעתי כי אין נותנין לאכול גדי לאשר הוא נפגע משד... ומזה תוכל להבין סוד עזזאל כאשר קבלתי כי הוא סמאל.¹²⁸

לדעת גרשם שלום הכוונה במקור המצוטט כאן — "החסיד בן הרב ז"ל" לר'

126 אולם ראו במובאה הבאה.

127 ומי הוא הכותב טקסט כזה בעברית? נראה שזו היא אמירה השאולה ממקורות לא יהודיים.

128 בתוך: שלום, קבלות, עמ' קיח-קיט. טקסט זה מופיע גם במאירת עינים (גולדרייך) לר' יצחק דמן עכו, עמ' קנה; מאירת עינים (ערלאנגער), עמ' רא-רב. טיעונים דומים מופיעים גם ב"ספר העמוד השמאלי" לר' משה מבורגוש, ראו אצל שלום, ר' משה מבורגוש, עמ' 220.

יצחק סגי נהור, אם כי גם במקרה זה אני מתקשה להאמין כי ר' יצחק, בן למשפחה של "אצילי הארץ ומרביצי תורה ברבים",¹²⁹ שהיה עיוור כל חייו או לפחות מקצת חייו חווה ישירות את הווי הרועים, "השוכנים בתוך עדרי הצאן אפילו בהרים הרמים ובמדברות שאין שם יישוב כלל".

ואמנם לחציה הראשון של אמירה זו, בדבר ההגנה שמעניקים הכבשים, יש מקבילות קרובות ביותר בתרבותם של עמים שונים החיים במרכז אסיה, בפרס ובאזורים הסמוכים לה, עמים שתרבותם קשורה בעבודות לחייהם של רועים נוודים.¹³⁰ בקרב הפמירי מייחסים טבע אלוהי לכבשים (והם נחשבים כקשורים לשמש). בטקסטים מן התקופה הפהלווית האיל¹³¹ מסמל את אושרו ורווחתו הקיומית (well-being) של המלך בפרט ושל נתיניו בכלל. מן התקופה הסאסאנית אנו מוצאים דעות כי מי שמתהלך בקרב הצאן ישחרר עצמו ממחלות. אצל האוסטים נהוג היה להחזיק כבש מעל לראשו של הנוטה למות כדי לשחררו ממחלתו ולהחזיר לו את בריאותו. דעות אלה קשורות ככל הנראה כולן למושג הפרנה, אשר ייצוגיו הפיזיים הנפוצים הם הכבש והאיל (וזאת לצד ייצוגו הנפוץ יותר, דהיינו אור, או הנפוץ פחות — האיילה). הפרנה היא מעין הדימון היווני, ישות על טבעית אישית המגנה על האדם מפני כל רע, מזלו הטוב המעניק לו אושר, בריאות, רווחה, שפע ושלוש; ובקצרה, כל טוב. המונח נתפרסם במיוחד כסמלם של המלך והמלכות, כוחם ושלטונם, אולם למעשה לכל אדם פרנה משלו, לכל בית וכפר ואף לחפצים שונים. כך למשל, משום שלכל בעל בית יש פרנה משלו המצוי בבית, נאמר במקורות פהלוויים כי כאשר בעל הבית נפטר אין להוציא את גופתו דרך הדלת שמא אותה פרנה, או מזלו הטוב של הבית, יצא אף הוא. הדבר מסביר גם, על פי השערתו של ליטווינסקי, את עיצובן הנפוץ של ידיעות כדים וכלים שונים בצורת כבשים או אילים (ובמידה פחותה גם בצורות זואומורפיות נוספות). כבשים אלה אמורות

129 כדבריו באיגרתו לאנשי גירונה. וראו שלום, מחקרים, עמ' 9.

130 הדברים הבאים נכתבים על סמך עיון במחקרים הבאים: ביילי, המאה התשיעית; הנ"ל, פילולוגיה, עמ' 79–80; דימזיל, מיתוס, עמ' 282–289; דווידסון, ספר המלכים, פרק 6, עמ' 110–127; ליטווינסקי, כבשים ועזים; הנ"ל, פרנה. במחקרים אלה מצוי גם דיון מלא יותר במגוון המשמעויות של מושג הפרנה, וכן אזכורם של מונחים מקבילים בדיאלקטים הפרסיים השונים. בהקשר קרוב יותר למאמר שלנו יש לציין במיוחד את המקבילה הארמית שמביא ביילי (פילולוגיה, שם) למונח זה — "גד". ואגב כך, מן הראוי לבדוק גם את הקשר בין מושג פרסי זה למושג הצלם המשמש את חסידי אשכנז, אשר אף הוא מעין ישות על טבעית המגנה על בעליה. וראו, דן, אשכנז, עמ' 224–229. 131 ואולי יש מקום להדגיש כי המדובר כאן באיל, דהיינו הזכר שבכבשים, ולא באיל שהוא חיה ממשפחת הצבאים.

להעניק שפע למשתמש בכלי ובתכולתו, להבטיח את בריאותו ולהגן עליו מפני כוחות הרע. כך אפשר גם להסביר אמירה הנפוצה בדגסטאן, היושבת על חוף הים הכספי, כי כלי ללא ידידות יש לכסות, ואילו לתוך כלי שיש לו ידידות לא יכול השטן להיכנס; שהרי במובלע הכוונה היא לידידות המעוצבות בצורות כבשים או אילים. גם בשאה-נאמה, האפוס שנרשם בידיו האמונות של פירדוסי, מצויים עקבותיה של אמונה זו: זוג האוהבים, ארדשיר וגולנאר, שיפחתו של ארדוואן, בורחים יחדיו, טסים על סוסיהם כרוח סערה. יועציו של ארדוואן הכעוס מייעצים לו להפסיק את המרדף אחריהם, מאחר שאיל גדול ופלאי נראה דוהר מאחוריהם (או ישוב ממש על סוסיהם). לדברי היועצים האיל הוא הוא הפרנה, סימן להגנה ולמזל טוב שלה זוכה הזוג; על כן אין לארדוואן כל סיכוי לתפסם.¹³²

סוף דבר: ספק אם מוצאן הראשוני של קביעותיו של ר' יוסף אנג'לט בדבר ברכותיהם וסכנותיהם של הכבשים והעזים הוא בכתבי המקובלים. קרוב לוודאי שהן משקפות אמונות עממיות שהילכו ממקום למקום, מתקופה לתקופה. ייתכן אף כי אמונות אלה הוזנו על ידי אמונות אשר מקורן במרכז אסיה, והתגלגלו בדרך כלשהי לספרד בכלל ולידי המקובלים בפרט.¹³³

סייג למגדר — שתיקת הנשים¹³⁴

במפגש הראשון של משה (ובאמצעותו גם של קורא המקרא) עם משפחתו של יתרו אנו שומעים כי ליתרו שבע בנות. ר' יוסף אנג'לט מפנה את תשומת לבנו (§25) לכך שבספר שופטים (א, טז) נזכרים דווקא "בני קיני חותן משה" ולא בנותיו. הכיצד? ובכן התשובה טמונה, לדעת ר' יוסף אנג'לט, בהמשכו של אותו הפסוק בספר שופטים — "עלו", ביטוי המופיע בהקשר לאופן שהותם בארץ ישראל. וביתר פירוט — בעת שהיו ישראל במצב בלתי שלם, דהיינו בגלות, נקראו בנות, ואילו בשעה שזכו לשלמות מעצם שהותם בארצם — נקראו בנים; הבנות הפכו אפוא בארץ ישראל לבנים זכרים. ברקע מדרש זה מהדהדת תפיסה ימי-ביניימית נפוצה כי אין האישה אלא גבר שנולד בטרם הבשיל; בקרב האנושות אין למעשה שני מינים מובחנים ממש, אלא מין אחד בלבד. כאשר הוא מבשיל ומגיע לשלמות הוא קרוי גבר, וכאשר הוא בלתי

132 לתרגום קטע זה ראו למשל בתרגומו לאנגלית של ראובן לוי לשאה-נאמה (לוי, תרגום, עמ' 259–261).

133 ולא יהיה זה המקרה היחיד שבו הגיעו רעיונות מאזורים אלה לידי המקובלים. וראו לדוגמה: אידל, המחשבה.

134 וראו עוד לעיל, סמוך להערה 112.

שלם, הוא פגום וחלוש וקרוי אישה. מאחר שכך, תיתכנה גם תופעות ביולוגיות בהן משתנה המין הביולוגי במהלך חייו של האדם.¹³⁵ יש לזכור כי אותן שבע הבנות מסמלות את שבע הספירות התחתונות (23§), ומכאן שבעת הגלות לא רק שאין זיווג בין הזכר והנקבה האלוהיים אלא כל אותן השבע הופכות "נשיות" — חלשות ופגומות בהשוואה לשלמות הרצויה והאפשרית.

הטקסט של ר' יוסף אנג'לט הפך אפוא לדוגמה (אחת מני רבות מאוד) שבהן יש לתפיסות הסוציולוגיות והמגדריות השפעה על עיצוב התאולוגיה.¹³⁶

סייג לגלות — דממת ההגייה

העדר הזיווג בעת הגלות נובע בראש ובראשונה מחולשתה של ספירת יסוד, המסומלת בצדיק וביוסף. חולשה זו נרמזת אליבא דר' יוסף אנג'לט בכינויו של יוסף בשם "נער". ליתר דיוק, על פי סעיף 15, חולשתו של יוסף נרמזת בפסוק "ונהר יחרב ויבש" (יש' יט, ה); יסוד, נהר השפע המזין את מלכות וכל העולמות מתחתיה, מתייבש והופך לנער. ברצוני להציע כי אין זה אלא מקרה נוסף של השפעת השפות האיבריות על לשון הזוהר ודרשותיו.¹³⁷ כאן הרעיון לדרשה זו צומח מכך שהאות H דוממת בשפות אלה. ואם אמנם כך הם פני הדברים, ייתכן שהכותב אף מרמז לכך שהיהודים בחצי האי האיברי, המתקשים מן הסתם בהגיית העיצור הגרוני ה', מעידים בכך על גלותם הם; לו היו חיים בארץ ישראל היה פגם זה מיתקן מאליו.

פירושו ה"זוהרי" של ר' יוסף אנג'לט לפרשת וישב

מהדורה מוערת

הפירוש ה"זוהרי" לפרשת וישב המודפס כאן בשתי גרסאות זוהה כשייך לר' יוסף אנג'לט על סמך ההקבלה הטקסטואלית לספרו "קופת הרוכלין". כדי להציג ראיה זו בפני הקורא הובאו טקסטים אלה להלן במקביל, טור מול טור. בנוסף להן תציג המהדורה גם גרסה שנמצאה בגניזה. יחד אפוא עומדות

135 ראו למשל, לקר, מין, פרק 1, עמ' 7.

136 לדוגמאות נוספות העוסקות בקשר בין תפיסות סוציולוגיות לתיאולוגיה קבלית, ראו למשל אברמס, אהבה; אליאור, עלמה; וולפסון, עיגול; מרוז, תשוקה.

137 לדיונים נוספים על השפעת לשונות חצי האי האיברי על הזוהר, ראו למשל, שלום, קבלה, עמ' 228; הנ"ל, זרמים, עמ' 162; ליבס, מילון, במקומות רבים; גולדרייך, לעז; תשבי ולחובר, עמ' 78; מרוז, ואני, עמ' 164.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

לפנינו שלוש גרסאות של אותו הטקסט, אשר כמעט אף פעם אינן נבדלות בגופי הרעיונות אלא במידת ההרחבה והפירוט. משום כך ניתן לכנותן בשמות הגרסה הקצרה, הגרסה הבינונית והגרסה הארוכה.

קופת הרוכלין מציג כמעט בכל הפסקאות את הגרסה הקצרה ביותר, ועל כן על דרך ההכללה כונה בשם הגרסה הקצרה.¹³⁸

הגרסה הבינונית נמצאה בכתב יד אחד בלבד, אשר התגלה בגניזה. בקטע זה נמצאים ברצף אחד חלק מזוהר, פרשת ויגש, ואחר כך הסעיפים 17–21, 28 מן הטקסט של ר' יוסף אנג'לט. מכאן, שעל פי הקריטריונים שהוצגו לעיל,¹³⁹ מעתיק כתב היד הנדון ראה בטקסט של ר' יוסף אנג'לט חלק מן הזוהר.

מן הגרסה הארוכה שרדו מקורות רבים, כולם משולבים בכתבי יד אשר יוחדו לזוהר, ומכאן שאף מקורות אלה ראו בטקסט של ר' יוסף אנג'לט חלק אינטגרלי מן הזוהר. שלושה ממקורות אלה, שהם המלאים ביותר שבידינו, מצויים בכתבי יד ביזנטיים מן המאה החמש עשרה — כתבי יד טורונטו, פריז והוויטיקן. בכתב יד טורונטו תחילתו של אותו הטקסט מצויה פעם נוספת, אם כי בנוסחים שונים במקצת. מקורות אלה שייכים לאותה המשפחה של כתבי יד, והדבר ניכר (כפי שראינו לעיל)¹⁴⁰ בדמיון המבני המובהק שביניהם, אם כי על פי פרטי הנוסחים מתברר כי לא השתלשלו דווקא זה מזה. גם שני הדפוסים הראשונים של הטקסט מביאים רק את ראשיתו: בדפוס הראשון של זוהר חדש (שלוניקי שנ"ז) הוא נדפס כחלק מפרשת תולדות. החל מדפוס קושטא תצ"ו הוא נדפס בתוספות הכרך השלישי של זוהר על התורה. פרטי הנוסחים המובאים בשני דפוסים אלה רחוקים יחסית מנוסח כתבי היד הביזנטיים, ונראה שהם שייכים למשפחה שונה של כתבי יד.

פרטי המקורות וסימניהם המקוצרים

סימן	גרסה	היקף	פרשה	תיאור המקור
א	קצרה	§ 1	וירא	הטקסט של קופת הרוכלין לר' יוסף אנג'לט
		§ 3–21		שרד בכתב יד יחיד — אוקספורד בודלי
		§ 23		Opp. 228, קטלוג נויבאואר 1618, ס' 17196,
		§ 25–27		מאות חמש עשרה—שש עשרה, כתיבה ספרדית

138 קופת הרוכלין מציג גרסה ארוכה יותר ביחס לאחרות רק בפסקאות 29–30, 33–35.
139 ראו לעיל, סעיף א במבוא, תחת הכותרת "אישיותו הספרותית של ר' יוסף אנג'לט והזוהר".

140 ראו לעיל, סמוך להערה 31 במבוא.

סימן	גרסה	היקף	פרשה	תיאור המקור
		§ 28–37		(פרובנציאלית?). הטקסט המקביל לטקסט ה"זוהרי" אינו רצוף ומופיע בפרשת וירא (עמ' 103א–104ב) ובפרשת וישב (עמ' 168א–ב, 169ב–170ב).
ג	בינונית	§ 17–21 ויגש		קטע גניזה קצר השמור בלונדון, הספרייה הבריטית Or. 5559 C/6, קטלוג מרגליות, כרך ד, עמ' 154, ס' 6520. כתיבה מזרחית. בדף 8 מצויים קטעים מפרשת ויגש הזוהרית. בדף 9 — חלק מן הטקסט של ר' יוסף אנג'לט.
ט	ארוכה	§ 1–36 וישב		כתב יד טורונטו, אוסף פרידברג 015-5, ס' 70561. כתיבה ביזנטית משנת 1400 לערך. לדעת בית-אריה המעתיק הוא ככל הנראה שבתי בן ישעיה כהן בלבו, אשר פעל בקנדיה בשנים 1400–1413 לערך. ¹⁴¹ סעיפים 1–8 מצויים בעמ' 153א–154א, וההמשך בעמ' 115ב–119א. ההפניה מן החלק הראשון של הטקסט אל השני נכתבה באותו הקולמוס שכתב היד עצמו נכתב בו, ואילו ההפניה מן החלק השני אל הראשון נוספה על ידי מגיה.
פ	ארוכה	§ 1–36 וישב		כתב יד פריז, הספרייה הלאומית, Heb. 779, ס' 12560, דפים 62ב–68ב. כתיבה ביזנטית מן המאה החמש עשרה. כתב יד זה מהווה חטיבה אחת יחד עם כתב יד פריז, הספרייה הלאומית, Heb. 778, ס' 12559.

141 בית-אריה מתייחס לכתב יד זה ללא ציון הסיגנטורה שלו (בית-אריה, מכתב). וראו עוד אלקיים, הזוהר, עמ' 347–350, המביא גם הוא את דבריו של בית-אריה ומרחיבם. בית-אריה גורס כי "אפשר... שבספרד גופה היו מופצים רק קטעים שונים, בלתי רציפים, של ספרות הזוהר, וכי רובו של קורפוס הזוהר אוחד ונערך בביזאנטיון, בערך בשנת 1400, ומשם הגיע למחוזות אחרים". לעומת זאת, מחקרי בתחום כתבי היד של הזוהר מובילים אותי למסקנה כי עריכה ראשונה ובלתי שלמה כבר נעשתה בזמן פעולתו של חוג הזוהר וכי העריכות שנעשו בביזאנץ לא היו אלא ענף אחד (ומיוחד ביותר) באילן היוחסין של כתבי היד הזוהריים. בעניין זה דנתי בהרצאתי "עריכותיו המוקדמות של ספר הזוהר", במסגרת הקונגרס השלושה עשר למדעי היהדות, ירושלים 14.8.2001.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

סימן	גרסה	היקף	פרשה	תיאור המקור
—	ארוכה	§ 1-36	וישב	כתב יד וטיקן 206, ס' 264, כתיבה ביזנטית, משנת 1400 לערך. ¹⁴² מאחר שמהדורה זו מציגה את חילופי הנוסח שבכתבי יד אחרים השייכים לאותה המשפחה לא שולבו בה גם חילופי הנוסח שמציע כתב יד זה.
ט ₁	ארוכה	§ 1-4	וישב	בכתב יד טורונטו הנזכר לעיל מופיעה התחלתו של הטקסט פעם נוספת, בעמ' 126-127א.
ש	ארוכה	§ 1-9	תולדות	דפוס ראשון של קטע זה — זוהר חדש, שאלוניקי שנ"ז, נג ע"א-נד ע"ב (מקביל לנדפס היום בזוהר חדש, כו ט"ג-כז ט"ב במהדורת מרגליות).
ק	ארוכה	§ 1-9	—	דפוס ראשון של קטע זה כחלק מזוהר על התורה — קושטא תצ"ו, תוספות (ח"ג, שא ע"ב-שב ע"ב).

מקראה לסימנים הנהוגים במהדורה זו

המהדורה היא דיפלומטית, כלומר גוף הטקסט דבק בנוסח אחד בלבד. משום כך כאשר יש בנוסח המופיע בהערות השוליים שלה מן התוספת או השיפור על הנוסח המופיע בפנים, הפניתי את תשומת לבו של הקורא באמצעות קו תחתון.

כל חילופי הנוסח שבכל פסקה רוכזו להערת שוליים אחת. משום שלעתים מופיעה מילה כלשהי יותר מפעם אחת בפסקה עלולה להתעורר אי-בהירות. כדי להבהיר לאיזו מהמילים מתייחס החילוף מוספרו (בחילופי הנוסח) המילים המופיעות כמה פעמים באותה הפסקה לפי סדר הופעתן בפסקה. מספור המילים בפסקה מתעלם מכתוב מלא וחסר (לדוגמה: "קים" ו"קיים" ייחשבו כאותה המילה), אך אינו מתעלם משינויים אחרים, כגון נטייה או תוספת וי"ו החיבור, אותיות בכל"ם וכיוצא באלה.

אאא

אאא¹, אאא²...

142 וראו אסמנוס, קטלוג, עמ' 174; אלוני ולוינגר, עמ' 32; בית-אריה, מכתב.

אות או מילה הכתובות שלא במקומן — בין השיטין או בגיליון. <א>

אות (אחת או יותר) המופיעה בסוף שורה כדי למלא את השורה. א^

אות או מילה אשר סומנו כמחוקות על ידי הסופר עצמו. א, אאא
תוספות לטקסט שאינן מצויות במקור (לדוגמה: סימון מספרי העמודים בכתבי היד, מספור הפסקאות, הפניות למראה מקום במקרא¹⁴³ או השלמת אותיות או מילים לשם הבהרת הנוסח). [א]

טקסט בלתי קריא בגלל פגם טכני בכתב היד או בצילום (כתיבה לא קריאה, כתם או קרע). {...}

מילה קשה לקריאה כנ"ל, אך ניתנת לפענוח חלקי. הנקודות מורות על האותיות שאינן ניתנות לפענוח וסימן השאלה על פענוח לא ודאי. {...א..} {אאא} ... א {...} {א..?..}

ציון שהטעות המופיעה במילה הקודמת לסימן הקריאה מצויה במקור. [!]

אחרי קו נטוי יופיע ציון חילופי דף בכתב יד או בדפוס מסוים. חילופים אלה יצוינו בסוגריים מרובעים; בתוך הסוגרים תופיע בתחילה האות המסמנת את המקור (הסיגלה; כאן ט או ש כדוגמה) ואחר כך פרטי העמוד החדש (באחת משתי הצורות המסומנות כאן). [/ט 1א], [/ש א ע"א]

שיטת סימון חילופי הנוסח באפרט: אאא (המופיעה לפני סוגר מרובע שמאלי) מייצג כאן את המילה המופיעה בגוף הטקסט. [אאא] ט, בבב; פ גגג//

בבב מייצג את הנוסח המצוי במקומה בכתב יד ט.

גגג מייצג את הנוסח המצוי במקומה בכתב יד פ.

נציין עוד שבין כל חילוף וחילוף מפריד סימן נקודה-פסיק.

בסוף רשימת חילופי הנוסח של המילה הנדונה מן הפסקה

— במקרה זה אאא — עומדים שני קווים אלכסוניים.

143 כדי שלא להאריך הובא רק מראה מקום אחד לכל פסוק (או חלקי פסוק) גם אם הוא מופיע במקרא פעמים נוספות.

הערות נוספות

- (1) כל סימני הפיסוק במהדורה שלי הם.
- (2) סימונם של קיצורים שונה בכל המקורות הנזכרים. כך למשל מסומנים הקיצורים — קב"ה ו"הה"ד — בכתבי היד טורונטו ווטיקן באמצעות שלושה גרשים ואילו בקופת הרוכלין הם מסומנים באמצעות נקודה אחת בלבד. כאן סימנתי קיצורים אלה באופן אחיד וכמקובל היום, דהיינו באמצעות זוג גרשיים.
- (3) כתבי היד שהם הבסיס למהדורה זו של הטקסטים ה"זוהריים" של ר' יוסף אנג'לט מרבים בהוספת סגול הפוך מעל למילים מסוימות, וזאת כדי להפנות את תשומת לב הקורא לסמליות הטמונה במילה. כאמור, נוסח הפנים במהדורה זו עוקב אחר כתב יד טורונטו וגם בעניין זה דבקה בו המהדורה, אלא שבמקום סגול הפוך צוין הדבר באמצעות גרשיים (לדוגמה: חס"ד). התואם בין שני כתבי היד המרכזיים, טורונטו ופריז, רב מאוד בעניין זה כמו גם בענייני הנוסח, אך איננו מלא. משום חשיבות עניין זה להבנת הטקסט, כל מקום שבו אין תואם בין שני כתבי היד המרכזיים סומן באמצעות כוכבית. הווה אומר, מילה המסומנת במהדורה זו בגרשיים ובכוכבית (לדוגמה: חס"ד*) משמעה הוא שבנוסח המרכזי של טורונטו (המסומן כאן באות ט) המילה מסומנת בסגול הפוך מעליה, ואילו בנוסח המשני של טורונטו (ט₁) או בכתב יד פריז (פ) אין סימן סגול הפוך.
- מילה שבמהדורה זו אינה מסומנת בגרשיים אך מסומנת בכוכבית (לדוגמה: חסד*) משמעה הוא שבנוסח המרכזי של טורונטו (ט) המילה אינה מסומנת בסגול הפוך, ואילו בנוסח המשני של טורונטו (ט₁) או בכתב יד פריז (פ) המילה מסומנת בסגול הפוך מעל האות.
- בכתב היד של קופת הרוכלין מסומנות הרמיזות לסמליות המילים באמצעות נקודה אחת בודדת מעל המילה. ושוב — במהדורה זו הן מצוינות באמצעות גרשיים (חס"ד).
- (4) כתב יד פריז נוטה להרבות בקיצורים — להשמיט את האותיות האחרונות של המילים או להיעזר בראשי תיבות (למשל: ת"ח במקום תא חזי). כל עוד אין בצורת קיצור זו משום שינוי משמעותי לא ציינתי חילופי נוסח אלה. לא ציינתי גם הבדלים בין כתיב חסר לכתיב מלא.
- (5) לעומת זאת, כתב יד טורונטו אינו מרבה בקיצורים ובראשי תיבות. אציין אפוא את משמעותם של הקיצורים הנפוצים ביותר: עלמ' הוא עלמא; כתי' הוא כתיב; כתו' הוא כתוב; מ"ט הוא מאי טעמא; ומשמעו של "הה"ד" הוא — הדא הוא דכתיב.
- (6) בדומה לנהוג בספרות הזוהרית, אין הטקסטים שלפנינו מקפידים על תבניות לשוניות קבועות: בארא היא לעתים באר, או בירא; ענא מתחלף עם עאנא. לא התערבתי באף אחד מן המקרים האלה, לא תיקנתי ולא איחדתי.

מבנה המהדורה

עיקרה של המהדורה להלן הוא העמדתם של הנוסח הארוך (הטקסט ה"זוהרי" של ר' יוסף אנג'לט), טור מול טור, אל מול הנוסח הקצר (ספר "קופת הרוכלין").

כפי שאפשר לראות מן הרשימה לעיל, מן הגרסה הארוכה שרדו כמה וכמה מקורות. מאחר שאף אחד מן המקורות המלאים של גרסה זו אינו עדיף על פני האחרים מבחינת טיבו, נבחר נוסחו של כתב יד טורונטו, שהוא ככל הנראה העתיק מבין המקורות, כנוסח הפנים של גרסה זו. שאר הנוסחים מופיעים כחילופי נוסח באפרט.

הגרסה הקצרה כלולה בספר "קופת הרוכלין" לר' יוסף אנג'לט, אשר ממנו שרד כתב יד אחד בלבד, ולכן אין לו חילופי נוסח.

נוסחיה של הגרסה הבינונית (שרק פסקאות בודדות שרדו ממנה) שולבו ברובן בחילופי הנוסח באפרט.

אני מודה מקרב לב לספריית הבודליאנה אשר באוקספורד וכן לספרייה לספרים נדירים על שם תומס פישר אשר באוניברסיטת טורונטו על הרשות שניתנה לי לפרסם את הטקסטים שלהלן.

טקסט המצוי בדפוס הזוהר (זוהר חדש

קופת הרוכלין, וירא

דפים 103א-104ב

ותוספות לזוהר חלק ג) ובכתבי היד של הזוהר¹

[1] [ט 153א; ט 126ב; פ 62ב; ק, מ שא ע"ב; ש

נג ע"א]

[1] [א 103א]

ות"ח. ז' יומין עילאין

דרגין דעלייהו אישתיילו

עלמין כולהו הה"ד כי

ששת ימים עשה יי' את

השמי<ם> ואת הארץ

[שמות כ, יא] ולא כתו'

"בששת". כגוונא דא

לתתא ז' זכאי קשוט

לאיתקיימ' בהו עלמ'

ושתיל לון כל חד וחד

בדרא דיליה ואינון אבהן

ת"ח.² שבעה יומין עילאין ברא קב"ה בעלמא ועליהו

שתיל³ ובאני עלמין, הה"ד כי ששת ימים עשה יי'

את השמים ואת הארץ ביום⁴ השביעי שבת וינפש

[שמות לא, יז]. לא כתב "בששת" אלא "ששת".⁵

ולקביל אינון יומין * עילאין ברא בארעא שבעה זכאי

קשוט לקיימא לון ולאנהרא לון, כל חד וחד לקביל

יומיה, ושתיל⁶ לון כל חד וחד בדרא דחזי לי, ואינון

אבהן דעלמא — אברהם*, יצחק*, ויעקב*, משה*

ואהרן*, יוסף* / [ק שב ע"א] דוד*, ואינון איקרון

[18] מפרשת... [יעקב] ט, עוד מפרשת וישב יעקב מתחלתה; פ פרשת וישב יעקב; ק דף

קנא ע"א שורה ח"י; ש סתרי תורה מפ' תולדות יצחק // ת"ח ט, אמ' ר' שמעון; פ א"ר

שמעון; ק גרסין // בעלמא ט, פ בעלמיה // את השמים... וינפש ט, וביום השביעי ש"ו

[=שבת וינפש]; פקש ליתא // לא [קש ולא // כתב] ט, פקש כתיב // אלא ששת] קש ליתא //

ולקביל] ט, קפ ולקבל // אינון] ט, פקש אינון שבעה // ברא] ק ברא קב"ה // וחד] ט, פ ליתא //

לקביל] פק לקבל // לון³] קש להו // דחזי לי] ט, פ דחזי ליה; קש דאתחזי // ויעקב] ק יעקב //

משה... דוד] ט, פק יוסף משה אהרן דוד; ש ויוסף ומשה ואהרן ודוד // הרים] ט, פקש ליתא //

בשבעה] קש מאינון שבעה // דאמרן... בראשית] ט, פ ששת ימי בראשית; קש ליתא //

דאזיל] ט, פ ליתא; קש דקיימא // קמיהו] ט, פ דקמיהו // כמד"א] ט, פקש הה"ד // כמלאך

ה' לפניהם] קש ליתא.

1 אני מבקשת בזאת להפנות את תשומת לבם של הקוראים לכך שחילופי הנוסח הנזכרים להלן מתייחסים לגרסה הארוכה בלבד (הגרסה המופיעה במהדורה זו תמיד בטור הימני), שכן רק לה מצאתי כמה מקורות.

2 טקסט דומה מאוד לזה שבפסקה 1 מצוי גם במקום אחר בכתבי ר' יוסף אנג'לט. הכוונה היא לטקסט הנדפס בזוהר חדש, כט ט"א (על שייכותו לר' יוסף אנג'לט, ראו בסעיף 6/ג בטבלה הראשונה במבוא לעיל).

3 "שתיל" — כאן במשמעות של ייסד, וראו בפירוט ליבס, מילון, עמ' 371-373.

4 "ביום" — במסורה: "וביום".

5 ציטוט כמעט מדויק של דברי ספר הבהיר 55/פב (נזכיר: כאן ולהלן מצביעים ציוני המספרים על החלוקה לסעיפים במהדורות שלום ואברמס, וציוני האותיות על החלוקה לסעיפים במהדורת מרגליות). עניין זה מופיע גם כמה פעמים בזוהר, למשל ח"א רמז רע"א. וראו גם שערי אורה, שער שלישי, עמ' 46.

6 על פי יומא לח, ב: "ראה הקב"ה שצדיקים מועטים עמד ושתלן בכל דור ודור".

הרים, הררי* קדם*,⁷ דאינון תליין בשבעה יומין דעלמ' מאברהם עד דוד. עילאין דאמרן. שתא יומי בראשית* ושביעאה דאזיל ואיקרון הררי קדם [דב' קמיהו, כמד"א ובית דוד* כאלהים* כמלאך* יי' לג, טו] — הרים דינקים לפניהם [זכ' יב, ח]. מקדם.

[2] ואע"ג דאיהו שביעאה רביעאה איהו ביומין*⁸ ויוסף* איהו שבי<עאה>*, אבל כד איתכליל ביה ביוסף ויהיב ליה תוספת תפנוקא מבי מלכא איקרי אוף איהו שביעאה*. וכולהו אחידו בה בשכנתא* ברזא דשבעה, בגין דשכנתא* איהי בת* שבע*,⁹ בת מאמא עלאה, דאי {הי} כללא [פ 63א] מאינון שבע דרגין עלאין דעמה, ואיהו דרגא דצדק*,¹⁰ עשיראה מאינון עשרה נהורין עילאין דאיקרי בהון

[28] איהו¹ ט, פ הוא // איהו² שביעאה² ט, שביעאה איהו; פ שביעאה הוא // רביעאה... שביעאה² קש ליתא // אבל כד [ק וכד // ביה] ט, פ ליתא // ויהיב [ט, פ ויהב // תוספת] ט, פק ליתא // איקרי פ אקרו // אוף איהו³ ט, פ אוף הוא; ק אף הוא // אבל... שביעאה³ ש ליתא // בה] ט, פק ליתא // בשכנתא פ בשכנתא; ש בשכנתא // דשבעה ט (המגיה מחק את האות ה"א והוסיף בשוליים <דבת [כלומר יש לקרוא: דבת שבע] ועיין בעלי' [עלים] קלה {...} [דף 126ב בספירה חדשה]; ט, דב"ת שב"ע (והערת המגיה שם: <ד"כ [אולי ראשי התיבות של שם המגיה?] נ"ל [נראה לי] ועיין בעלי' [בעלים] קסא בוישב > [וזו הפניה לדף 153א בספירה חדשה]). אני מבקשת להסב את תשומת הלב לכך שהמגיה הבחין בכך שלכתב יד טורונטו מצויים שני נוסחים שונים של אותו הטקסט. הוא תיקן את אחת הגרסאות על פי הגרסה האחרת והוסיף בכל אחת מהן הפניה אל רעותה) // בגין¹ פק בנין // בגין ... כללא ט, ליתא // דשכנתא פ דשכנתא; ש דשכנתא // עלאין¹ קש ליתא // דעמה קש דעמיה // ואיהו ט, פקש ואיהו // עשיראה ט, פ ספירת מלכו"ת עשיראה // מאינון² ... עילאין² ט, דאינון עשר ספיראן; פ <ס"א מאינו' י' נהורי' עלאי' > דאינון עשר ספירו; קש דאינון ספירן // בהון ש בהו // דא היא¹ ט, פ ואיהי; קש ואיקרי // בקרא ט, פ בפסוקא // דלך ק דכתיב לך // בשמים... הממלכה ט, ש ליתא; ק בשמים // היא² ליומי פ איהי ליומי; קש היא // דאיהי² ק ליתא // נטיעא פ עדונא // ומאי... חד ט, ליתא.

7 ההרים כסמל לאבות מופיע פעמים רבות בכתבי חז"ל, וראו למשל שמ"ר טו, ד: "ואין ההרים אלא אבות". בזוהר, לעומת זאת, הסמל "הררי קדם" נקשר לעתים קרובות דווקא למאגיה ולחכמות שליליות אחרות (ראו ח"א קלג ע"ב; ח"ג רח ע"א). ואולי יש להזכיר בהקשר זה את דברי ספר שערי אורה (שער שני, עמ' 129, 131–132) כי לעתים לשון "הר" מסמלת ישויות חיוביות (כגון הר מוריה) ולעתים שליליות (כגון הר עשו).

8 הרעיון כי מלכות היא רביעית ושביעית בעת ובעונה אחת שכיח בתיקוני זוהר, וראו למשל בהקדמת התיקונים ד ע"א. וראו עוד לעיל, סמוך להערה 60 במבוא.

9 "בת שבע" כסמל לשכינה מופיע במקומות נוספים בזוהר, למשל ח"ג לז ע"א.

10 צדק כסמלה של הספירה התחתונה נזכר כבר בסעיפים 85/קכ, 50/עד–עה שבספר

קב"ה.¹¹ דא היא שביעאה בקרא דלך ה' הגדולה* והגבורה*
והתפארת* והנצח* וההוד* כי כל בשמים ובארץ לך יי'
הממלכה [דה"א כט, יא].¹² ומאי טעמא? והא רביעאה
היא ליומי? אלא בגין דאיהי נטיעא בתראה ואיתכלילת
בשביעאה. בגין כך נטלא שמיה וכלא חד.

[3] וכל חד וחד מאבהן תתאי ידע ליה לקב"ה מגו
דרגא דיליה ואחיד ביה בההיא דרגא
ליה לקב"ה מגו דרגא
דיליה.

אברהם אחיד ביה בקב"ה וידע ליה מגו אספקלריא
דיליה והיא גדול"ה*, [ש נג ע"ב] דאיהי חס"ד,
ימינ"א* דמלכא. ועל דא אחיד בה ולא שביק לה
לעלמין ועביד טיבו עם בני נשא, ואוקמוה דעובדוי
סליקו ליה בהאי דרגא.

[3§] וכל חד [ש ליתא // תתאי] פ {אמאי} ; ט₁קש ליתא // דרגא¹ [ט₁פ ספירה // ביה¹]
ט₁פ ליתא // דרגא² [ט₁פ מדה // מגו דרגא¹ ... בקב"ה] ש ליתא // אחיד ... בקב"ה [ט₁ק ידע
ליה לקב"ה; פ ידע לקב"ה // וידע ליה²] ט₁פקש ליתא // והיא גדול"ה [ט₁פק דאיהי מדת
הגדול"ה* ; ש אברה' ידע ליה מגו חסד דאיהי מד' הגדולה // דאיהי חס"ד¹] ט₁פ ואיהי מדת
החס"ד ; קש מדת החסד // לה [ט₁ בה <לה>; פ בה // בני נשא] ק כל בני עלמא // דעובדוי
קש דהא עובדוי // בהאי דרגא³ [ט₁קש ליתא // ליה⁴] ט₁פ ידע לקב"ה // בדרגא דגבור"ה [ט₁פ
במדת הגבור"ה // ליה⁵ לקב"ה²] ט (ייתכן שתיבת "לקב"ה", המצויה בשוליים היא תוספת
של המגיה); ט₁פ לקב"ה; קש ליה // ליה⁶] ט₁פ לקב"ה // דרגא⁴ [ט₁פ מדת // ומפח"ד] ק
ופחד // ואחיד² בה²] ט₁פ ליתא // הה"ד [ט₁פ דכתי' // חסד² לאברהם] פ גו'; ט₁קש ליתא.

הבהיר. הוא מופיע אצל ר' משה דה ליאון (שקל הקודש, עמ' 58) ופעמים רבות הן
בזוהר (למשל ח"א לד ע"א) הן בתיקוני זוהר (למשל ח"א כד ע"ב [שייך לתיקוני זוהר]).
11 ומכאן נראה כי הסמל "קב"ה" אינו רק סמלה של ספירת תפארת כמקובל אלא גם סמל
כללי לכל עשר הספירות.

12 בהקשרו המקורי שימש פסוק זה כברכה של דוד המלך והודיה לאל על כל הישגיו.
לתולדות הפיכתה של ברכה זו הן להמנון קוסמי הן לתיאור סודה של האלוהות, ראו
מונדשיין, לך ה'. פסוק זה משמש כאן לתיאור פן מרכזי בסוד האלוהות — שמות שבע
הספירות התחתונות. שימוש כזה אינו מופיע בספר הבהיר, הספר הנחשב לספר הקבלי
הראשון. לראשונה הוא מופיע בפירושו של ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה (פרק ראשון,
שורה 85; פרק רביעי, שורה 341), ואחר כך אצל אחיינו, ר' אשר בן דוד (אברמס, ר'
אשר, עמ' 101). משם ואילך הוא מופיע רבות בכתביהם של המקובלים ובכמה מקומות
בזוהר, למשל ח"א לא ע"א.

יצח"ק ידע ליה בדרגא דרגבור"ה*, דאיקרי פח"ד* יצחק — פח"ד יצחק
/[ט 153] יצחק*¹³ [בר' לא, נג], ודחיל ליה [בר' לא, נג] הוה ליה.
<לקב"ה> לעלמין.

יעקב ידע ליה מגו דרגא דתפארת*, דאיהו כליל יעקב — ביה איתפאר
מחס"ד* ומפח"ד*, ואיקרי אמ"ת* ואחיד בה, הה"ד הקב"ה.
תתן אמת ליעקב חסד לאברהם [מיכה ז, כ].

[4] ויוסף ידע ליה לקב"ה מגו ההיא אספקלריא [4] יוסף — כל. כל.
דאיקרי כ"ל*,¹⁴ ואיקרי יסו"ד* וצדי"ק. ועל דא איקרי {איקרי דאחיד} בצדיק,
יוסף* כלכל*, דכתי' ויכלכל יוסף [בר' מז, יב],¹⁵ דאיקרי כל. משה ואהרן
דאיקרי צדי"ק* יסו"ד* עול"ם* [משלי י, כה]. — תרין למודי יי'
משה ואהרן אינון תרין* כרובים* דאישתמע קלא [יש' נד, יג]. ולהון
דלעילא מבינייהו,¹⁶ ועל דא איתיהיב אוריתא על איתיהיב אורי{תא},

[4§] ליה [ט₁ פ ליתא // ההיא] ט₁ פ ליתא // ואיקרי... וצדי"ק [ט₁ ואיתקרי יסו"ד ואיקרי
צדי"ק; פק ואקרי יסו"ד ואיקרי צדי"ק; ש ליתא // איקרי... כלכל] ט₁ פ אתקרי כלכל
יוס"ף; ש איקרי יוסף כלכול ואיקרי יסוד // דכתי' פ הה"ד; ש ליתא // ויכלכל יוסף² ש
ליתא // דאיקרי² פט₁ ואקרי יוסף הצדי"ק; ק וכתוב; ש ואיקרי // תרין¹ ט₁ ש תרין //
דלעילא¹ [ט₁ פש דלעיל; ק ליתא // איתיהיב] קש איתיהיב // הה"ד [ט₁ פ כמא דכתי' // תרין²
פ תרין // כרובין¹ ט₁ פ כרובי"ם // דלעילא² ט₁ פ דלעיל; קש לעילא // ואיקרון] ט₁ פ איקרון;
ק ואינון; ש אינון // דינקיא] ט (כך בתוך השורה. אולם בהערת המגיה: <נ"ל [נראה לי]
דינקין>) // כגוונא... מינה] ט₁ ליתא // תחות... מינה] פ תחות ימא דינקא מינייהו; ק תחותה;
ש תחות ה" // ואינון² קש ואינון עלאין // ודאי] ק ודאי דכתיב // דאיקרי³ ט₁ פ דאיתקרי //
צד"ק] ק צדיק // דעדות] ק דסהדות"א; ט₁ דסהדות"א דוד ידע ליה לקב"ה מסטרא דמלכותא
כו' כדלעיל; פ דעדות"א.
עד כאן ט₁.

13 פחד כסמל לספירת גבורה נזכר כבר בספר הבהיר (בסעיף קלה/92, ועוד). הוא אינו נפוץ
במיוחד בדורות הבאים, אבל בכל זאת אינו נעלם. וראו למשל שקל הקודש לר' משה דה
ליאון, עמ' 37.

14 בספר הבהיר (בסעיף 52/עח) הסמל "כל" מרמז על המלכות. ר' אשר בן דוד רואה בו מידה
"המשלמת כל פעולה למטה ולמעלה", או סמל למידה המכרעת בין שמים וארץ, דהיינו
יסוד (אברמס, ר' אשר, עמ' 101). אצל ר' יוסף ג'יקטיליה הוא משמש לעתים כסמל היסוד
ולעתים כסמל המלכות (שערי אורה, שער ראשון, עמ' 62–63), ואילו ר' טודרוס אבולעפיה
(שער הרזים, עמ' 93) ור' משה דה ליאון (שקל הקודש, עמ' 50) רואים בו סמל היסוד. גם
בזוהר הוא מופיע כסמל היסוד, ראו למשל ח"א לא ע"א.

15 ויק"ר ט, א (עמ' קעד); פרקי דרבי אליעזר, פרק לט.

16 בקבלת פרובנס לא מצאתי שימוש בסמל הכרובים. בקבלת גירונה הוא מסמל את החסד
והגבורה (למשל בפירוש ר' עזרא לשיר השירים, בתוך כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמ' תצג,

ידיהו, הה"ד ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת [...] אשר על ארון העדות את כל אשר אצוה אותך [שמות כה, כב], ואינון תרין כרובין* דלעילא, ואיקרון / [ט, 127א] נצ"ח* והו"ד*, אינון תרין* סמכין* דגופא*. כגוונא דא אית לה למטרוניתא לתתא תרין* כרובין* תחות ימא דינקא מינה, ואינון ודאי על ארון העדות דאיקרי צד"ק*, ארונא* דעדות*.

הה"ד ונועדתי לך שם [...] מבין שני הכרובים [שמות כה, כב], מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד [תה' קלג, א]. תרין כרובים ואינון על ארון העדות [שמות כה, כב]. מאן ארון? דא צד"ק.

[5] ומאי עדות? דא יוסף, ההוא דכתי' עדות [5] ומאן עדות? דא ביהוסף שמו [תה' פא, ו], ואיקרי תורה שבכתב,¹⁷ צדי"ק, כד"א עדות

[5§] ומאי קש ומאן// ההוא¹ דכתי'¹ קש הה"ד// ואיקרי¹ ש ליתא// והאי ק ליתא// כל¹ פקש כל אינון// תורת יי' ק ליתא; ש תורת השם// דאיהו¹ אחיד ק דאחיד// בבירת"א ק בביתא; ש בביתא// דאיהו² קש דאיהו// ובגין... קבלה² קש ליתא// דמקבלא קש דמקבלת// מאוריתא דבכתב קש מתורה שבכתב// דאיקרי... כ"ל² ש דאיקרי צדיק ואיקרי יוסף ואיקרי כל; ק ליתא// יסו"ד... דיוסף קש ליתא// תרין קש תרין// כרובין עילאין² ק כרובים; ש כרובין// דארונא קש וארונה// ההוא³ דכתי'² פקש הה"ד// ודאי¹... איהו קש ודא איהו סיומא// ומזווג... אר"ץ ק ומזווג להאי ארץ מברך מן עלמא; ש מזווג להאי ארץ// לעילא² ק ליתא// ההוא⁴ דכתי'³ קש הה"ד// ואיהו² שלו"ם ק ועל דא שמא דיוסף שלים בכלא; ש ועל דא שמהא דיוסף שלים בכלא// ולתתא פקש ותתא// של¹ יוסף³ קש דיוסף// שכינה קש דשכינתא// קא אזלין פ קא אזלין; קש אזלין// כולי קש והו כולי// אמרין ק אמרי; ש ליתא// שני פ שתי. הללו ש אלו// ואמרין פ ואמרין; ק ומתיבין; ש ותייבי// דאיהו³ קש איהו.

תקט; פירוש האגדות לרבי עזריאל, בתוך: תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 71) או את התפארת והמלכות (הרמב"ן על שמות כה, כא [עמ' תסא]). גם לדעת ר' יצחק דמן עכו הם מסמלים את התפארת והמלכות (מאירת עינים [גולדרייך] לר' יצחק דמן עכו, עמ' קצג; מאירת עינים [ערלאנגער], עמ' רמט). בחוג המקובלים הגנוסטיקאים הוא מסמל את הנצח ואת ההוד. וראו למשל ר' יצחק הכהן, מאמר על האצילות השמאלית, עמ' פה, והערה 1. גוף הזוהר ממשיך בעניין זה את הלך המחשבה של חוג המקובלים הגנוסטיקאים, ולכן אנו מוצאים בו את הקישור בין כרובים לנצח ולהוד — (למשל ח"א א ע"ב), וכך גם ברעיא מהימנא (למשל ח"ג רלו ע"א [רעיא מהימנא]). עוד ייתכן שמצויים ברקע קביעה זו דבריו של אחד מבני דורו של ר' יוסף אנג'לט, דהיינו ר' יעקב בן אשר, בעל הטורים בפירושו לתורה (שמות כה, כב [עמ' רכח]) — "מבין שני הכרובים — ר"ת [ראשי תיבות] משה".

17 "תורה שבכתב" הוא בדרך כלל סמל לספירת תפארת (וראו תשבי ולחובר, עמ' קנג), ואילו כאן — לספירת יסוד.

ביהוסף שמו [תה' פא, ו]. וכולהו בניין עילאין רמיזין בתורת יי', תורה שבכתב ודוד, דאיהו בתרא, רמיז בדברי קבלה, דמקבלא נהירו מאוריתא דבכתב.

והאי ארונא — תורה שבעל פה. ת"ח כל בנין עילאין דאחידין לעילא רמיזין כולהו בתורה שבכתב, תורת יי', ודוד דאיהו אחיד בבירת"א, דאיהו תורה שבעל פה, רמיזא בדברי קבלה. ובגין כך איקרי קבלה — דמקבלא נהירו מאוריתא דבכתב, דאיקרי יוסף, ואיקרי צדיק, כ"ל*, יסו"ד, ואיהו חולקיה דיוסף. ואינון תרי כרובין עילאין קיימין על ההוא סהדותא דארונא, ההוא דכתי' הנצ"ח* וההו"ד* כ"י* כ"ל* בשמי"ם* ובאר"ץ* [דה"א כט, יא] ודאי, סיומא איהו דשמי"ם* ומזווג לההוא אר"ץ*. והכי הוא, דכל מאי דברא קב"ה לעילא ברא לקבליה לתתא.¹⁸ ויוסף איקרי עדות, ההוא דכתי' עדות ביהוסף שמו [תה' פא, ו] ואיהו שלו"ם לעילא ולתתא. ועל דא תנינן:¹⁹ ארון של יוסף וארון שכינה בהדי הדדי הוו קא אזלי במדברא. כולי עלמא אמרין — מה טיבן של שני ארונות הללו? ואמרין לון — קיים זה מה שכתו' בזה. קיים ודאי, הה"ד וצדי"ק* יסו"ד* עול"ם* [משלי י, כה] דאיהו קיומא דעלמא, ודאי.

18 לרעיון זה בסיס בדברי חז"ל. למשל: תנחומא, פקודי, א-ג, המתמקד בעיקר בהשוואה שבין המשכן שלמטה וההיכל שלמעלה, ואילו במדרש משלי מהווה כיסא הכבוד מעין תבניתו של העולם — "כל מה שברא [הקב"ה] בעולמו קבעו בכסא הכבוד" (פרק כ, עמ' 144). וראו דברים דומים גם בספר הבהיר, 1298/קפו.

19 סוטה יג ע"א-ע"ב.

[6] אתא דוד דאיהו שביעאה דאבהן אחיד בה בהאי בת שבע, דאיהי ממלכה, ולא שביק לה לעלמין, הה"ד ודוד עבדי נשיא להם לעולם [יח' לז, כה] וכת' כסאו כשמש נגדי [תה' פט, לז]. וכל דא אולפינא <מ>אוריתא, דכולהו אחידו בשכנתא ברזא דשבע.

ת"ח. אברהם, בוצינא / [פ 63] קדמאה, קדישא דעלמא,²⁰ כד בעא לסלקא בדרגיה לא יכיל <עד> דסליק באינון תלתא דרגין עילאין דאינון לעילא מחולקא דיליה. כיון דאישתמודע ליה קב"ה מגו אינון תלתא דאינון עתיק"א ואב"א ואמ"א, דנגיד מנהון נהירו* לתתא אז אחיד לחולקיה נהורא קדמאה, דאקרי יום ראשון. וכולהו אדביק לון מגו ההוא אספקלריא* דשלטא דלעילא, דבההוא ממש לא הוה בר נש דאשתמודע כלום. ועל דא תנינן:²¹ בן

[6] אתא דוד שביעאה אחיד בה בהאי בת שבע, דאיהי ממלכה, ולא שביק לה לעלמין, הה"ד ודוד עבדי נשיא להם לעולם [תה' פט, לז]. וכולהו שבעה איתכלילו בשבע בגין רזא דשבע שנין שבע פעמים לאיתנהרא מיובלא. ואברהם, בוצינא קדמאה, כד הוה בן ג' שנין ואיסתלק בנהירו דמאריה ואחיד ברביעאה וכיון דאיתנהיר מאינון שלש ואיתיהיב ליה ברא דהא בני במזלא עילאה תלי,²² כדין בעת ההיא

[6§] שביעאה פ שביעאה דעלמ' // ממלכה ש ממלכא // אולפינא קש אולפי לן // מאוריתא פקש אוריתא // אחידו קש אחידן בה // בשכנתא פ דשכינת' // לסלקא¹ בדרגיה קש לאתקרבא בשכינתא // עד¹ ט דוד, <עד> // דסליק קש דסליק ואשתמודע // תלתא¹ פקש תלת // דאינון¹ ... מחולקא קש דעליה דההוא חולקא // כיון קש כיון דסליק // דאישתמודע¹ קש ואשתמודע // קב"ה קש לקב"ה // תלתא² פ תלת; קש תלת דרגין // עתיק"א פ עתיק"ק // דאינון² ... לתתא¹ קש דעם אינון שבעה (ק וג' דרגין הם; ש דאיקרון) כ"ע חכמ"ה בינ"ה ואינון שלימו דעשר ספירן דאיקרי בהו קב"ה וכיון דסליק באינון תלתא // אז קש כדין // נהורא ... ראשון קש ההוא דרגא דתחותייהו דאינון תלת דאיקרון חסד // וכולהו ק דכולהו // דלעילא פ לעילא; קש בליליא // דבההוא ממש קש דבהו ודאי // דאשתמודע² קש דידע // שנים² קש ליתא // דהני קש רזא דהני // שנים³ ק שנים ולא חסר; ש שנים ולא יתיר // איקרי ק אתקריאת // לאתדבקא קש לאתקרבא // דאישתלקא קש דסליק // משה ט <נ"ל [נראה לי] מינה> (קולמוס המגיה בשוליים); פ מינה; קש מגווה // ולאנהרא פ ולנהרא // לכל קש לכולא // באינון² ש דאינון // שלש⁴ ק ליתא; ש תלת // דעם קש עם // ושלש ק ושלשה; ש וג' וז' // הא ק הרי // דאמא פקש דשמא // שלש⁵ ק תלתא; ש שלשה // דכתי' קש ברזא דכתיב // הצאן לבדיהן ק ליתא; ש הצאן.

20 כינויו של אברהם בשם "בוצינא קדמאה קדישא דעלמא" קשור לדימוי המנורה המופיע להלן (12§). כל אחד משבעת גדולי האומה העומדים כנגד הספירות הוא אפוא בחזקת אחד מנורות המנורה. עוד בעניין משמעויותיו של מונח זה בזהר, ראו ליבס, מילון, עמ' 160–136.

21 בר"ר סד, ד (עמ' 703); צה, ג (עמ' 1190); ובמקומות נוספים.

22 על פי מועד קטן כח ע"א. ומופיע כמה פעמים בזהר. למשל ח"א קטו ע"א, וכן ח"ג רצב ע"ב (אדרא זוטא).

שלש שנים הכיר אברהם את בוראו*. בן שלש שנים דיקא. ות"ח, דהני שלש שנים בגין דשכנתא איקרי בת שבע לא יכיל לאתדבקא בהדה עד דאיתסתלקא לאישתמודעא {משה?} ולאיתנהרא ולאנהרא לכל מאי דאיהו לתתא באינון שלש דרגין עילאין, דעם אינון שבע ושלש, הא עשר דרגין עלאין רזא דאמא דקב"ה, וכיון דהוה מתנהיר באינון שלש בעא לסלקא באינון שבע, דכתי' ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדיהן²³ [בר' כא, כח].

בעא לסלקא באינון שבע ברזא דכתו' ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדיהם²⁴ [בר' כא, כח].

[7] ורזא דא רמז ליה לאבימלך דלא ישלטון עליהון בנוי עד דאשתלמו אינון שבע זכאי קשוט בישראל לתתא לקביל אינון דרגין דלעילא.

[7] ורזא דא רמז דא לאבימלך דלא ישלטון עליהון בנוי עד דאשתלמו אינון שבע זכאי קשוט בישראל לתתא לקביל אינון דרגין דלעילא.

[7§] ליה¹ קש ליתא // דלא... בנוי קש דלא יתפרעון מנהון // דאשתלמו קש דישתלימו // שבע¹ קש שבעה // לתתא¹ קש ליתא // לקביל פק לקבל // דרגין קש שבע דרגין // דישתלמו קש דאשתלימו // יהא ק יהב; ש יתיב // דוד¹ קש וייתי דוד // כיון... דלעילא² פ ליתא // ויתער ט <נ"ל [נראה לי]: א' [כלומר צריך להיות — ואתער] <קולמוס המגיה בשוליים> // נקמתהון קש נוקמיהון // לאיתפרע פ אתפרע; קש ויתפרע // ההוא¹ דכתי' פקש הה"ד // היא קש ליתא // ויכניעם² ק ליתא // והא... ביה קש דהא אתערו // מתג² קש בההוא מתג // בגין¹ ק ולא במידי אחרינא בגין; ש ולא במלי אחריני בגין // דימינא קש חסד מאינון ממנן דינקין מסטרא דחסד // ינקן אילין פ ינקאן אלין; קש ינקין // ואינון קש אינון // דרגא¹... חסד קש מדת החסד // בכלא דרגא² קש וכולא ברזא // בגו¹ קש גו // איתנזק קש מסתכן // שרי... עזים פ שארי בגו עזים; ק שארי גו עזיא ורעי לון; ש שרי גו עזיא ורעי לון // קודמין ט (הערת המגיה בשוליים: <נ"ל [נראה לי] קיימין>); קש יתבין // ליה³ ק ליתא // דשכנתא ט <נ"ל [נראה לי] ב' [כלומר צריך להיות: בשכנתא] <קולמוס המגיה בשוליים>; קש בשבעה // ליה⁴ קש ליתא // בארא פ בארה; קש בירא // ההוא³ דכתי' פ הה"ד; קש דכתיב.

23 "לבדיהן" — במסורה: "לבדהן".

24 "לבדיהם" — במסורה: "לבדהן".

כיון דישתלמון יהא עלמא תתאה כגוונא דעלמא
עילאה / [ש נד ע"א] בקיומא שלים, דוד דאיהו
שביעאה ויתער לההיא בת שבע דלעילא, דאיהי
נקמא נקמתהון דישראל לאיתפרע מנהון, ההוא
דכתי' ויהי אחרי כן ויך דוד את פלשתים / [ט
154א] ויכניעם ויקח דוד את מתג האמה מיד
פלשתים [שמ"ב ח, א] מאי היא ויהי אחרי כן?
בתר דאישתלימו ישראל והו כגוונא דלעילא. כדין
ויך דוד את פלשתים ויכניעם, דהא עד השתא לא
יכילו ישראל [ק, מ ש ב ע"ב] למתבר תוקפיהון, והא
איתערו ביה חבריא מתג האמה ואוקמוה.²⁵ ות"ח.
האי דרמז ליה אברהם בכבשות הצאן ולא בעזים
בגין דאינון מסטרא דימינא ינקן אילין לתתא, ואינון
כבשים תחות שולטניהון. ואברהם אחיד לחולקיה
דרגא ימינא, חסד בכלא, דרגא דחכמתא. ועל דא
תנינן: מאן דשרי בגו ענא לא איתנזק לעלמין,
ואי איהו שרי בגו עזים כמה גרדיני נמוסין קודמין
לקבליה לאסטאה ליה, בגין דאינון מסטרא דדינא
קשיא. אבל כד אתא יצחק למיגזר עמיה קיים גזר
עמיה דשכינתא דאי<ת>גליא ליה מגו ההוא בארא,
ההוא דכתי' ויקרא אותה שבעה [בר' כו, לג].

כיון דישתלמון יהא עלמא תתאה כגוונא
עלמא תתאה כגוונא
דעלמ' עילאה וייתי דוד
שביעאה ויתער לההוא
בת שבע דלעילא דאיהי
נקמה נוקמיהון דישראל
ויתפרע מינהון הה"ד
ויהי אחרי כן ויך דוד את
פלשתים ויכניעם [שמ"ב
ח, א]. מאי ויהי אחרי
כן? בתר דישתלימו
ישראל כגוונא דלעילא.
וחושבן דוד כחושבן
דורות דמאברהם עד
דוד²⁶ לאחזאה דביה
אישתלימו אינון דרין.
ורמיז ליה אינון ז' בצאן
בגין דאינון מסטרא
דחס"ד ינקין ועזים
מסטרא דדינא ואברהם
מסטרא דדרגא דיליה.
ועל דא מאן דשאריה
בליילא גו צאן לא איתזק
לעלמין ומאן דשריה גו
עזים איתזק.

25 פרקי דרבי אליעזר, פרק לו.

26 המספר הגימטרי (בלשון הכתוב "חושבן") של השם דוד הוא 14, וזה אמנם מספר הדורות מאברהם ועד דוד על פי סופה של מגילת רות (ד, יב-כב), המונה את שושלת הדורות מיהודה בן יעקב ועד דוד.

[8] ת"ח, אברהם קרא ליה להאי בארא דמיא נובעין "באר שבע".²⁷ יצחק קרא ליה "שבעה". * מאי בין האי להאי? אלא בגין דיצחק אחיד לחולקיה דרגא דפח"ד, * דאיהו דינא, ועל דא אוסיף בה ה', וה' בכל אתרא — דינא הוא, וסימ' ה"א דרכך בראש נתתי [יח' טז, מג]. ועל דא כתי' ויקרא אותה שבעה [בר' כו, לג], ולא עבד בחרפן כמא דעבד אבוי, וכלא ברזא דחכמתא, ואוסיף בה ה' לאחזאה דהוא חולקיה.

ת"ח. כד ברא קב"ה עלמא ברא ליה בדינא. / [פ 64א] כיון דחזא דלא אתקיים שתף עמיה חסד,²⁸ הה"ד ביום עשות יי' אלהים ארץ ושמים [בר' ב, ד], ואוקמוה — באברהם אתקיים עלמא.²⁹ בגיני כך האי בירא, ביתא דעלמא, על שם כך איקרי אבן שתיה,³⁰ הה"ד על כן שם העיר באר שבע [בר' כו, לג]. אע"ג דידבק ביצחק, דכתי' ויקרא אותה שבעה שמה "באר שבע", כבירא דאברהם, ולא — "באר

[8] ואברהם עאל בהאי בירא באר שבע / [א 103ב] דתמן פתחא למילף לעילא. יצחק ביה גזר קיים וקרא אותה "שבעה" — ה"א דדינא איתוספת בה — על דא ויקרא אותה שבעה [בר' כו, לג] זמין לה בשמאלו תחת לראשי [שה"ש ב, ו]. על כן שם העיר באר שבע [בר' כו, לג] ולא "באר שבעה", הה"ד וימינו תחבקני [שה"ש ב, ו].

[8§] ליה¹... [בארא] פ ליה להאי באר; קש לההיא בירא // נובעין ק נבעין; ש ליתא // אתרא... [הוא] ק אתר היא מדת הדין; ש בכל אתר מדת הדין // וסימ'... [נתתי] קש ליתא // ועל²... [כתי'] קש הה"ד // ולא¹] קש דלא // כמא [פק כמה] // דעבד [פ דעביד] // אבוי] קש אבוה // דהוא] קש דאיהו // בדינא [פ בדינא כאן] // אתקיים¹] ש מתקיים // עמיה] קש ביה // יי' ק ה'; ש השם // ארץ ושמים] קש ליתא // באברהם] ט (הערת המעתיק: >וזהו בהבראם למפרע {...}<) // ביתא] פ בית // על¹ שם¹ כך²] קש על שמיה // איקרי אבן שתיה] פ אבן שתיה אקרי; קש אתקרי // כן¹] קש כן קרא // אע"ג] קש אע"ג דהאי בירא // דידבק] ט דיצי דידבק; קש אתדבק // כבירא] פ {בבירא?}; קש סטרא // ההוא דכתי'²] ט (הערת מגיה בשוליים: >נ"ל [נראה לי] היינו); פקש הה"ד // על³ כן²... שבע⁴] קש ליתא // בקכד עלים] ט (כתוב בקולמוסו של המגיה. ההפניה היא לדף 115ב בספירה החדשה המשמשת אותנו ושם אמנם מצוי המשכו של הטקסט) // מפרש"ת... יעק"ב²] ט (בקולמוס המגיה בשוליים: >הפוך לקמן בקל"ה עלים [עמ' 126ב בספירה החדשה המשמשת אותנו] ושם תמצא התחלת זו הפרשה השייך כאן. גם הפוך בקס"א עלים [עמ' 153א בספירה החדשה המשמשת אותנו] דיש זו הפרש'<).

27 "באר שבע" מופיע כסמל מלכות כבר אצל ג'יקטילה, שערי אורה, שער ראשון, עמ' 61; וכן בזוהר, למשל ח"א קמז ע"ב (סתרי תורה).

28 בר"ר יב, טו (עמ' 112) (ושם נזכר השיתוף בין מידת הדין למידת הרחמים).

29 תנחומא (בובר), בראשית, סי' טז; בר"ר יב, ט (עמ' 107), ובמקורות רבים נוספים.

30 על מלכות כאבן השתייה, ראו למשל זוהר, ח"א עא ע"ב.

שבעה". ההוא דכתי' על כן שם העיר באר שבע,
הה"ד וימינו תחבקני [שה"ש ב, ו].

ומכא"ן ואיל"ך תמצ"א לעי"ל בפרש"ת ויש"ב
יעק"ב <בקכד עלים>.

[ט 115] מפרש"ת ויש"ב יעק"ב שבעה.

[9] ותא חזי, ארבע מאינון שבעה זכאין כד באעו
לאיתקרבא בשכנת"א* ברזא דשבע כולהו ערעו
בהאי באר דלא פסקין מימיו לעלמין.³¹ אברהם כרי
ליה להאי בירא בגין דאיהו אוליף לון לבני עלמא
דינדעון לקב"ה ויפלחון ליה. וכיון דכרי ליה אפיק
ואחיד מיים חיים מהאי

[9§] שבעה זכאין] קש זכאי קשוט// באעו] פקש בעו// ברזא] קש בהא// ערעו] ש איערעו//
כרי] ק כרית; ש כרה// לון¹ לבני¹] פ לון לכל בני; קש לכל בני// דינדעון¹] קש דיפלחון//
ויפלחון ליה²] קש ליתא// דכרי] ק דכרית// אביו¹] פק אברהם// בימי¹ אברהם³] ק ליתא//
לישנא... ביר"א²] קש ליתא// חד] קש וחד// וקרינן ליה⁴] ק וקרינן; ש וקרי ליה// דמשמע]
ק משמע// משום] קש בגין// והוה] ק הוה// כבירין סגיאין] פ בכירין סגיאין; ק סגיאין
וכבירין// וכיון³ דמלאוה] קש כיון דמליוה// עפרא] קש עפרא רזא דאהדרו בני עלמא לע"ז//
הוה²] ק והוה// ליה⁵] ש ליתא// לבני²] פ לבני נשא// דינדעון²] קש דינדעין// ליה⁶] ש לון//
וישב³... רואי] קש האי בירא// הוא¹ האי ביר"א⁴] ק הוה; ש הוא// ממאן²] ק ממין// עלאין]
ק דעלאין// וקיומיהון] ק ליתא// ביה] פ בזה// וחיין] קש וחזי// בחשוכא] ק בחשוכה//
ונהורא] (ט המגיה מעיר על מילה זו: <אפשר שחוזר למילת רואי [אשר נדונה לעיל] לענ"ד
[לעניות דעתך]>)// שרי] ק שריה// ומהאי] קש ות"ח אינון עבדי יצחק בגין דאינון מסטרא
דדינא קשיא כד חפרו ליה מה (ק כתיב ביה; ש כתיב) שטנה והא אוקמוה עד דאתא איהו
ויחפור באר אחרת ויקרא שמה רחובות (ק ודאי; ש רחובות ודאי) אבל עבדי אביו בגין דכלהו
(ק מסטרא דימינא אתיין; ש אתיין מסטרא דימינא) ולא הוה שטנה בעלמא ולא נפיק דינא
מהאי בירא (ק לאשטנה לון; ש לאשטנא) כד לא (ק כשרין; ש כשרי) עובדיהון// למנדע]
קש למידע ליה// לקב"ה⁴] פ קב"ה// ועד לא] ק ועד דלא; ש ועוד דלא// יצחק⁵] ק ליתא//
ברין] ש עד דברין// ושדריה ללבן¹] ק ושלחיה לפדן; ש ושלחיה לחרן// וכיון⁴ דאזל] קש
וכד אזיל// בהוה] קש מגו ההוא// ליה⁸] ק ליתא// גו²] קש ברחל בתך הקטנה הקטנה
דייקא.

31 ר' יוסף אנג'לט יוצר כאן דרשה מרחיבה של דברי חז"ל כי "שלשה נזדווגו להם זווגיהם
מן הבאר: יצחק יעקב ומשה" (שמ"ר לב, א, ומקורות נוספים). מציאת בת הזוג נדרשת
כאן כהתקרבות לשכינה. מן ההמשך מתברר כי כל אחת משבע הדמויות הנדונות כאן
נתקרבה לשכינה. כל מקרה נלמד מסמל אחר של השכינה הנרמז בהקשר לאותה הדמות
— לעתים הסמל הוא אמנם מפגש עם בנות זוגם לעתיד (של יצחק, יעקב ומשה) ולעתים
הסמל הוא שמן — אלישבע במקרה של אהרן ובת שבע במקרה של דוד. בעניין אברהם,
אנו לומדים על התקרבות זו מפרשת הבאר בבאר שבע, ואילו על יוסף אנו למדים, בין
השאר, ממניין שנותיו — "בן שבע עשרה שנה". וראו עוד לעיל, אחרי הערה 66 במבוא.

מיין נבעין דלא פסקין לעלמין. וכיון דמית אברהם מה כתי? וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו גו' [בר' כו, טו]. באר"ת * כתי' — לישנא דנוקבא והאי ביר"א * חד הוה, דכתי' בא"ר שב"ע [בר' כו, לג]. וקרינן ליה בארות דמשמע דסגיאין הוו משום דהאי ביר"א * מתחזי לון לאבהן בכל דוכתא דהוו אזלין, {והוה} מתחזי לון כבירין סגיאין. וכיון דמלאוה פלשתים עפרא הוה עלמא שמם דלית דידע ליה לקב"ה.³²

באר לעלמ'. כיון דמית מה כתו? וכל הבארות אשר חפרו [...] סתמום פלשתים [בר' כו, טו] "באר"ת כתו' — באר ת' — באר אוריתא, כד"א הואיל משה באר את התורה [דב' א, ה], תורה שבעל פה.

כיון דאתא יצחק, מה כתי? וישב יצחק ויחפור את בארות המים אשר חפרו בימי אברהם אביו [בר' כו, יח]. מאי וישב? אלא דאטיב עלמא לתיקוניה ואוליף לון לבני עלמא דינדעון ליה לקב"ה, הה"ד ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו וישב יצחק עם בא"ר לח"י רואי * [בר' כה, יא]. ממאן הוא האי ביר"א? ממאן דכל חיין עלאין ותתאין וקיומיהון תליין / [ט 116א] ביה וחיי כלא, הה"ד ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרי [דנ' ב, כב]. ומהאי / [ש נד ע"ב] בירא הוא פתחא למנדע לקב"ה, הה"ד פתחו * לי שערי * צדק אבא בם אודה יה [תה' קיח, יט]. ועד לא סליק יצחק מעלמא בריך ליה ליעקב ושדריה ללבן לאזדווגא. וכיון דאזל לחרן מה כתי? וירא והנה בא"ר * בשדה [בר' כט, ב]. כיון דחזא יעקב יקרא דקב"ה בהוא ביר"א *, דאיקרי בא"ר * שב"ע *, כדין אמ' ליה ללבן: אעבדך שבע שנים גו' [בר' כט, יח].

אתא יצחק. מה כתו? וישב יצחק ויחפור את בארות המים [בר' כו, יח]. מאי וישב? דאשיב עלמ' לתיקוניה ואוליף לבני עלמ' היך ידחלון קב"ה. הה"ד ויברך אלהים את יצחק בנו וישב יצחק עם באר לחי רואי [בר' כה, יא]. האי בירא ממאן הוא? ממאן דכל חיין עילאין ותתאין תלייא ביה וחזי כולא, הה"ד ידע מה בחשוכא ונהורא עימיה שרי [דנ' ב, כב].

32 על כך שהעולם שמם בהעדר תורה, ראו למשל יבמות סב ע"ב.

טקסט המצוי בכתבי היד של הזוהר בלבד (בהמשך רצוף לטקסט הקודם) קופת הרוכלין (כהמשך רצוף לטקסט הקודם)

[10] ות"ח, אע"ג דהאי בירא בבאר שבע הוה עם כל דא בכל אתר דאבהן אזלין הוה אזיל עמהון והוא הוה אזיל עם ישראל במדברא.³³ וכיון דחזא יעקב שלימא דאיהו אזיל עמיה, מה כתי' ? וירא והנה בא"ר בשד"ה [בר' כט, ב], כמאן דחזי מדיליה מה דהוה הכא חזייה הכא. כדין בעא לאזדווגא בשכינת"א * ברזא דשב"ע ואמ' ליה ללבן: אעבד"ך * שב"ע שני"ם ברח"ל בת"ך הקטנ"ה [בר' כט, יח] — דייקא ! וכלא ברזא דחכמתא. כדין אמ' לבן: טו"ב * תתי אותה לך [בר' כט, יט], הה"ד טוב יי' לכל³⁴ גו' [תה' קמה, ט].

[10] אתא יעקב וירא והנה באר בשדה [בר' כט, ב] כיון דאיתגלגל האי באר דאיברי באר שבע מה כתו' ? אעבדך ז' שני' [בר' כט, יח] והאי בירא אזיל עם אבהן ועם ישראל במדברא כדין איתקשר יעקב בקשורא שלים לעילא באינון שבע שנין.

[11] כיון דאתא יוס"ף, יסוד"א דעלמ"א, מה כתי' ? אלה תולדות יעקב / [פ 64] יוסף גו' [בר' לז, ב]. וכי תולדות יעקב לא הוו אלא יוסף ? והא הוו ליה כמה שבטין זכאין ! אלא שבחא דכל אינון תולדות, קיומא דעלמין כולהו, מאן איהו ? יוס"ף בן שבע עשרה שנה [בר' לז, ב],³⁵ ואיהו אחיד בקב"ה יתיר מכולהו, אחיד לתתא ברזא דשב"ע *, ואחיד לעילא ברזא דעשר. הה"ד — בן שבע בקדמיתא, והדר — עשרה. וסליק מתתא לעילא ויתיב ברישיהו דאבה"ן * וזן לון דהא בגיניה נחית ההוא משח רבות ממוחא סתימא לקיומא דכולא. ואיקרי צדי"ק לעילא הה"ד וצדי"ק יסו"ד עול"ם [משלי י, כה]

[11] אתא יוסף מה כתו' ביה ? אלה תולדות יעקב יוסף [בר' לז, ב]. וכי כל תולדין דיעקב לא הוו אלא ביוסף ? והא הוו ליה כמה שבטין זכאין ! אלא שבחא דכל אינון תולדות, קיומא דכל עלמין, מאן איהו ? יוסף. והוא אחיד לעילא עד מוחא סתימא וכולהו שבעה ביה איתכלילו ועל

[10§] [עם כל] פ בכל // אזיל¹ פ אזלין אזיל // עם ישראל במדברא פ במדברא עם ישראל // שלימא פ שלימו // דשב"ע פ דשמע אחיד לעילא ברזא דעשרה // ברזא² פ רזא. [11§] ברישיהו פ ברישאייהון // דבגיניה... עול"ם² פ ליתא // ובגין דא פ ובגין כך.]

33 וראו תוספתא, סוכה ג, ג; במד"ר א, ב; תנחומא, חוקת; וכן — שושן עדות לר' משה דה ליאון, עמ' 347.

34 המשמעות הסימבולית של פסוק זה מוסברת בראש סעיף 37.

35 ובדומה נאמר הרבה אצל חז"ל, ראו למשל בר"ר פה, ה (עמ' 1005–1006).

דבגיניה מתקיימין כולהו ברזא דשב"ע לתתא הה"ד חצבה עמודיה שבע"ה [משלי ט, א] וכת' צדי"ק יסו"ד עול"ם. ודא הוא דאחיד לתתא ביסודא דאיהו לתתא ברזא דשב"ע ואחיד לעילא ברזא דעש"ר, וסליק לעילא מכולהו עד רישא דמוח"א, ובגין דא כת' בברכתיה דיוסף ומרא"ש הרר"י קד"ם [דב' לג, טו].

דא בן שבע עשרה שנה [בר' לז, ב] בקדמיתא בן שבע והדר עשרה. דאיתנהיר מרישא עילאה ואיהו יסודא דעלמ' ועל דא ברכאן דיליה מראש פ' הררי קדם [דב' לג, טו].

[12] מאן יתיב ברישיהו דאינון שבע הרים רמין דעלמא מתקיים עליהו? הוי אימא — דא יוס"ף, דתלתא זכאי קשוט דאחידו בה בשכינת"א יתבין מימיניה, ואינון אברהם יצחק ויעקב, ותלתא משמאליה, ואיהו יתיב ברישיהו, הה"ד ומראש הרר"י קד"ם [דב' לג, טו]. בגין דאיהו יתיב לעילא מנייהו ברזא דעש"ר דמפרשאן ביה, הה"ד — בן שב"ע עשר"ה* שנה [בר' לז, ב] — אחיד לעילא ותתא, לקיימא עילאין ותתאין, ויתיב באמצעיתא כגוונא דאינון שית קני מנרתא, וקנה אמצעיתא קיים לכולהו. הכי צדי"ק לעילא, דאיכרי שב"ת, איהו באמצעיתא כמלכא, הה"ד ויוסף הוא השליט על האר"ץ [בר' מב, ו]. דייקא! ועל דא פתחת אוריתא למללא בשבחיה ולמימר — אלה תולדות יעקב יוסף [בר' לז, ב].

[12] תלתא מימינא אברהם יצחק יעקב. תלתא משמאלא משה אהרן דוד. והוא שבת נקודה אמצעיתא וכולהו איתנהרן מיניה. ומלך תמנן שנין על עלמ' לקביל רשימו קדישא דנטיר דאיתיהיב לתמניא יומין ויוסף הוא השליט על הארץ [בר' מב, ו] ועל דא פתחת אוריתא בשבחיה.

[13] מאן אינון תולדות דעבד יעקב שלימא בעלמא כד איתותב בארע"א עילאה? הה"ד וישב יעקב באר"ץ מגורי אביו [בר' לז, א] ואע"ג דאיתיליד יוסף בחרן עם כל דא לא סליק בדרגא דא אלא כד הוה יעקב שלימא באר"ץ מגורי אביו, ארץ* עלאה.³⁶ ומ"ט מגורי אביו? אלא ודאי דשליט מדרת

[13] מאן אינון תולדות דעביד יעקב שלימא? דא יוסף כד יתב בארץ מגורי אביו [בר' לז, א], כד"א מגור מסביב [יר' ו, כה].

[12§] דמפרשאן [פ דמתפרשאן // בן] פ יוסף בן // מנרתא [פ מנורתא.

[13§] דהוה [פ דהוה יתיב.

36 הארץ העליונה כאן היא ספירת מלכות.

דינא דאטיא מסטרא דאבי"ו בארע"א, ובגין דא בעי
בר נש למדחל ממדת דינא דלא ישלוט בעלמא,
דהא יעקב שלימא דחיל הוה מאבו"י * דייקא בגין
דלא קיים כבוד אב ואם עשרין ותרין שנין דהוה
בבית לבן, ואישתלים ליה הכא ביוסף כ"ב שנין
הה"ד אלה תולדות יעקב יוסף³⁷ [בר' לז, ב].

[14] מאן הוא כללא דכולהו, קיומא דעלאין
ותתאין? הוי אימא — דא יוסף.
ומאי הוא תושבחתיה? דאיהו בן שב"ע עשר"ה
שנ"ה [בר' לז, ב].

וכדין שאילת אוריתא: מה עובדוי דההוא יוסף
צדיקא *?
[ט 116 ב] כדין אתיב ליה תור"ה שבכת"ב: היה
רועה את אחיו בצאן [בר' לז, ב]. רזא מש"ם, דכתיב
רועה אב"ן ישראל [בר' מט, כד]; ודאי איהו רעי
להו וזן להו לאחוהי³⁸ ומקיים עלמא כוליה, הה"ד
וצדי"ק יסו"ד עול"ם [משלי י, כה],³⁹ ואיהו איקרי
צדי"ק בגין / [פ 65 א] דאיהו נטיר לההוא ברי"ת,
דאיהו ברזא דיו"ד ואיהו כללא דאינון עשר, ולא
אעיל ליה באתר נוכראה, ולא בעא לאכחשא גופא
דלעילא ולאסתאבא באשת * זנוני"ם [הושע א, ב],
אש"ת פוטיפר"ע. וכי תימא — במאי רעי להו

[14] מה עובדוי? רועה
את אחיו [בר' לז, ב], רזא
דכתו' משם רועה אבן
ישראל [בר' מט, כד]. את
דא שכינתא. אחיו תריסר
סמכין דתחומא.
ובמה קיום לון לעלמא?
בצאן. רזא דקרובין
דקריבו תמן כבשים בני
שנה [שמות כט, לח].⁴⁰

[14§] אוריתא ט (תוספת המגיה בשוליים: <נ"ל [נראה לי] דבעל פה>); פ אורית' דבעל
פה // מש"ם דכתיב ט (בכתב היד מצויות שתי נקודות [כעין שווא] מעל האות ש' ולא גרשיים
כמו כאן. על כל פנים נראה כי בכך ציין המעתיק שיש כאן טעות ואמנם תיבת "שם" שייכת
לפסוק המצוטט וצריכה אפוא להופיע אחרי התיבה "דכתיב"); פ דכתי' משם // מקרבין פ
מקרבי' // באינון פ אינון.

37 תנחומא (בובר), וישב ה: "מה יעקב נתכסה מאביו כ"ב שנה כך יוסף נתכסה מאביו כ"ב
שנה, לכך נאמר אלה תולדות יעקב יוסף [בר' לז, ב]."

38 וגם בטקסט אחר של ר' יוסף אנג'לט נאמר כי יוסף "היה רועה את אחיו". וראו זוהר חדש,
כט ט"א (על שייכותו לר' יוסף אנג'לט, ראו בסעיף 6/ג בטבלה הראשונה במבוא לעיל).

39 וראו גם חגיגה יב ע"ב.

40 בניסוח אחר הרעיון מופיע הרבה מאוד אצל חז"ל. וראו למשל אבות א, ב: "על שלשה
דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים".

לאחיה וקיים לון בעלמא? בצא"ן, ודאי, בתמידין
דאינון מקרבין בכל יומא דאינון מצאן.
ורזא דמלה — שנ"ה היה רועה את אחיו בצא"ן
— באינון כבשים בני שנה [שמות כט, לח].

[15] וכדין שאלת אוריתא דבעל פה, דקב"ה יהבה
לבנוי ברחימו סגיא דרחים לון, יהבה לגלאה להו
רזין עלאין, ואמרת:

התינח בשעתא דמקדשא בשלמותיה, דמקרבין ביה
אינון תמידין, אבל בשעתא דחריב בי מקדשא
בחוביהון דישראל ולא מקרבין לון במה רעי להו?
כדין אתיבת אוריתא עילאה:

והוא נע"ר [בר' לז, ב] — ההוא דהוה מלך עד
האידנא והוא שליט, הה"ד ויוסף הוא השליט על
הארץ [בר' מב, ו] וכת' ביה כי מבית הסורים
יצא למלוך [קהלת ד, יד] אשתאר השתא בחוביהון
דישראל נע"ר, הה"ד ונה"ר* יחרב ויבש [יש'
יט, ה], ההוא דהוה נה"ר עילאה אתהפך נע"ר,
ועל דא כתי' אי לך ארץ שמלכך נע"ר [קהלת י,
טז]; בשעתא דמלכך דהוה נה"ר איהו נע"ר ואזיל
בגלותא עמהון דישראל, צדי"ק וכנס"ת ישראל, ל,
ורעי להון לשאר עמין בגין דיתזנון ישראל ביניהו,
הה"ד שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא
נטרתי [שה"ש א, ו]. שמוני — חוביהון דישר'.
נוטרה את הכרמים — אינון שאר עמין, אינון
דאיקרון. כרמי שלי — הה"ד כי כרם יי' צבאות
בית ישראל [יש' ה, ז] — לא נטרתי [שה"ש א, ו]
כדקיאות.

[15] ובשעתא דליכא
קרבנין?
והוא נע"ר [בר' לז, ב]
— שליט. נער, כד"א אי
לך ארץ שמלכך נע"ר
[קהלת י, טז]. ההוא
דהוה נהר, כד"א ונהר
יחרב ויבש [יש' יט,
ה]. כדין והוא נער ורזא
דא כאשר שממו עליך
רבים כן משחת מאיש
מראהו [יש' נב, יד] וכדין
/[א 104] באר אזלא
בגלותא, כד"א שמוני
נוטרה את הכרמים כרמי
שלי [שה"ש א, ו] כי כרם
יי' צבאות בית ישראל
[יש' ה, ז] לא נטרתי
[שה"ש א, ו] כדקא יאות.

[156] התינח] פ תינח // אתיבת] ט (בגוף הטקסט נכתב — איתיהיבת, ותוקן בשוליים על ידי המעתיק עצמו) // ועל... נע"ר] פ ליתא // דהוה] פ הוה // אינון] פ ליתא // דאיקרון] ט (תוספת המגיה בשוליים: <נ"ל [נראה לי] כרמים>); פ דאתקרון כרמים // כדקיאות] פ כדקא יאות.

[16] ווי לון לבני עלמא כד ההוא דהוה מל"ך אתהפך
לנע"ר, ההוא דהוה נה"ר * עילאה, דנהיר לכלא, איהו
אתנער מטיבו עלאה דמוח"א * סתימאה.

[16] ולזימנא דאתי
ובאו האובדים [יש'
כז, יג] צדי"ק וכנס"ת
ישראל.

אבל לזמנא דאתי יתוב צדיק * עם כנסת ישראל"ל מן
גלותא, והא אוקמוה דכתי' ובאו האובדי"ם בארץ
אשור [יש' כד, יג], דא צדי"ק וכנס"ת ישראל"ל,
דאינון אבדו שפע חולקהון. צדי"ק — דכתי'
הצדי"ק אבד [יש' נז, א], כנס"ת * ישראל"ל —
דכתי' על מה אבדה האר"ץ * [יר' ט, יא].⁴¹

שאלת אוריתא: מאן
גרמת דא?

כדין שאילת אוריתא: מאן גרם דיפסקון ברכאן
דאתיין לעלמא על ידא דההוא צדיק, * דאיהו
רוע"ה * ישראל [תה' פ, ב]?

[17] אתיבת:

ויבא יוסף את דבתם רעה
[בר' לז, ב] — ההוא
דבה רעה דאפיקו אינון
שבטין על ארעא גרמו
מניעו דברכאן ואיתגזר
בכייא לדרי דרין והא
אוקמוה.

[17] כדין אתיבת ואמרת:
ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם [בר' לז, ב] —
ההוא דבה רעה ודחבו אינון שבטין בההוא צדיקא
גרם לון מניעו דברכאן דאתיין לון על ידוי, וגרם
לון דיגלון מן ארעהון על ידוי דעשו חייבא,⁴² וגרם
לון דיתח<רב> בי מקדשא.
ובדא הוא רזא דר' עקיבא וחברוי, אינון עשרה
דאתקטלו על ידוי דעשו ואוקמוה.
ותא חזי יקרא דקב"ה, דעל ידוי דעשו תבע ליה
לההוא עלבונא דההוא צדי"ק אע"ג דיוסף שטניה
דעשו ואוקמוה.

[16§] דכתי' פ ליתא.

[17§] אינון פ אנהו // מקדשא¹ פ מוקדשא // גרם¹ ג גרים // פורענין¹ פ פורעניות //
פורענין² תלתא ג ג' פורענין // תליין ג מליין.

41 דרשות דומות מצויות כבר בשערי אורה (שער שני, עמ' 133), וכן בכמה מקומות בזוהר,
למשל ח"א קפב ע"א (פרשת וישב, כמו הפרשה הנדרשת כאן); ח"ב ט ע"ב; ח"ג רסו
ע"ב; ועוד.

42 תנחומא, וישב ב: "ויבא יוסף את דבתם רעה [בר' לז, ב]... לפי שספר עליהם לשון הרע
לפיכך קנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים ונשתעבדו שם ארבע מאות
שנה".

/[ג 9א]⁴³ ומאן גרם תלתא פורענין אלין? על ג' פשעי יש' [עמוס ב, ה"ד על שלשה פשעי ישראל [עמוס ב, ו]. לקבל אינון תלתא הוו פורענין תלתא: מניעו דברכאן וגלותא וחריבו דבי מקדשא; וכולהו תליין האי בהאי. וחורבן ביה מקדשא.

[18] ות"ח, תלתא זימנין חבו בההוא זכאה. חדא — על מכרם בכסף צדי"ק [עמוס ב, ו], דייקא; וחדא — דרמו / [פ 65ב] יתיה לגובא ובעטו ביה בסנדליהון, ה"ד ואביון בעבור נעליים [עמוס ב, ו];⁴⁴ וחדא — דאשלחו כתונא דעליה, ה"ד ועל בגדים חבולים יטו אצל כל מזב"ח* [עמוס ב, ח], ודאי. אינון בגדים, דאינון כתונא דפיוסא לפייסא למטרונית"א* לחפאה לההוא מזב"ח*, אינון מה עבדו? עבדו בהו חבוליא ונטו להו מההוא מזב"ח. כדין האי מזב"ח נטלא מנהון נוקמהא, ה"ד ויי"ן ענושי"ם ישתו בי"ת / [ט 117א] אלהיה"ם [עמוס ב, ח]. ההוא יינ"א* דאיכרי כו"ס החמ"ה וכו"ס התרעל"ה [ע"פ יש' נא, יז] איהו עונשיהון. ומאן אתי לון מבי"ת אלהיה"ם? ההוא אתרא דאיכרי בית אלהיהם חלף ההוא יינא דמינטרא דהוו שתאן, ואינון גרמו דאסטיאו ההוא נהירו דברכאן מההוא מזב"ח העול"ה* [שמות ל, כח] דחפיא גדפהא עליהו כאימא על בניא, ה"ד יטו — יט"ו, ודאי, כד"א ויט ישראל מעליו [במ' כ, כא]. יטו, ודאי, לההוא שפע דברכאן דלא אתיין לון

[18§] ות"ח] ג תא חזי// יתיה] פ יתיה לגו// ה"ד¹... נעלים] ג ליתא// דאינון¹] ג דההיא// מה עבדו בהו] ג עבדו ביה// חבוליא] ג חבולה// האי מזבח] ג מזבח האי// נוקמהא] גפ נוקמתא// אתי] ג אית// ההוא²... אלהיהם] ג ליתא// דמינטרא] פ דמיטרא// דברכאן] ג דברכן// על בניה] ג ליתא// יטו³] ג ליתא// מעליו] ג ליתא// ודאי³ לההוא²] ג ליתא// דלא... לון²] ג ליתא// ידיה] ג ידוי// ועל² דא] ג ליתא// ה"ד⁵] ג כד"א// למען... דאמרן] ג ליתא.

43 כאן מתחיל קטע הגניזה.

44 פרקי דרבי אליעזר, פרק לח: "ומכרו אותו לישמעאלים בעשרים כסף... לקנות מנעלים ברגליהם, שנאמר על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים [עמוס ב, ו]". וכן ראו תנחומא, וישב ב.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

דהו אטיין על ידיה. ועל דא מכאן אוליפנא מאן דמצלי
דינא גרים מניעו דברכאן דאטיין מצדי"ק לצד"ק, הה"ד
לא תטה משפ"ט [שמות כג, ו], צד"ק צד"ק תרדוף
למען תחיה וירשת את האר"ץ* [דב' טז, כ]. וכל שאר
חובין דכתיבין בההוא ענינא דשלשה פשעי ישראל לא
הו ממנינא דאינון שלשה, בגין דלא חבו ביה בההוא
צדיק* אלא בהני תלתא דאמרן.
וכדין יטו לההוא
שפע מינייהו הה"ד
צדק צדק תרדוף [דב'
טז, כ] ההוא שפע
דאטי מצדיק לצדק
איתמנע כד לא אזלון
באורח חיים.

[19] ותא חזי עד דיתמחון אינון חובין
בדמענהון דישראל וייתי עמהון ההוא צדי"ק
דזבינו לא יכלין לשיצאה לעשו מעלמא, הה"ד
והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה וגו' [עו'
א, יח], ואש בלא להבה לא אכיל כל כך. וכיוון
דייתי ההוא זכאה עמהון כדין כתי' — ועלו
מושיעיים בה"ר ציו"ן לשפוט את הר עשו גו'
[עו' א, כא]. מושיעיים* — תריין — יעקב*
ויוס"ף*, ומלכ"ה* אזדוגת בהו.⁴⁵
[19] ועד דיתמחון אינון
חובין בדמעין דישראל
וייתון להאי צדיק מינהון לא
יכלון לשצאה לעשו מעלמ',
הה"ד והיה בית יעקב אש
ובית יוסף וכו' [עו' א, יח]
וכדין ועלו מושיעין⁴⁶ [עו'
א, כא] — תריין — יעקב
ויוסף.

כדין שאלת אוריתא ואמרת:

דילמא חס ושלום יגרמון אינון חובין וידחון
לההוא צדיק"א מאתריה דהוה יניק בקדמ<יתא>
וון לעלמא?
שאלת אוריתא:
שמא ח"ו יגרמון אינון חובין
וידחון להאי צדיק מאתריה?

[19§] בדמענהון ג בארעהון // עמהון¹ ג עליהון // ואש... כך] ג ליתא // עמהון² ג ליתא //
בהר... גו'] ג ליתא // וון לעלמא] ג ליתא.

45 על הבכי כתנאי לגאולה, ראו ילקוט שמעוני, ויגש, ס' קנב; וכן זוהר, ח"ב יב ע"ב.
בנוסף נרמזים כאן מוטיבים רבים, למשל מוטיב בכיים של ישראל כנגד בכיו של עשו
— תנא דבי אליהו רבה, פרק כד. על דיון בכוחם של הדמעות, הבכי השוועה והצעקות,
ראו ברכות לב ע"ב, ראש השנה יח ע"א, ועוד. יעקב נתפס כמושיע, לפי בר"ר עח,
יד (עמ' 935) ומתנחומא, תרומה ט (וממקורות נוספים). בספר שערי אורה המושיעים
הנרמזים בפסוק זה הם "ה' אלהים צבאות", דהיינו הספירות נצח והוד (ועיינו בעניין זה
גם בראש השערים השלישי והרביעי המאוחדים יחדיו, עמ' 146). ספרים אלה סללו את
הדרך לגרסתו של ר' יוסף אנג'לט בכך שגרסו שהמושיעים הם ספירות מסוימות. ככל
הנראה, ר' יוסף אנג'לט מרחיב את דבריהם, שכן לדעתו המושיעים הם יעקב ויוסף הן
כספירות (תפארת ויסוד) הן כדמויות בשר ודם. טענה קרובה, אך לא זהה, מצויה בטקסט
"זוהרי" אחר של ר' יוסף אנג'לט (ראו קטע 1/ד הנזכר בטבלה הראשונה במבוא לעיל).

46 "מושיעין" — במסורה: "מושיעים".

[20] כדין אתיבת אורית"א שבכת"ב: לא, ודאי!

דהא לא שביק ליה קב"ה אלא רחים ליה יתיר, ומני ליה שליט על עלמא למיזן ולמרעי ליה ולמיזן להו לישראל כל זימנא דאינון נטרין ההוא שבת, דאיתיהיב לון לקבליה לכפרא ההוא חובה דחללו להאי שב"ת* עלאה. קב"ה חס עליהו ורעי לון על ידוי, הה"ד וישרא"ל אהב את יוס"ף* מכל בניו וגו' [בר' לז, ג] — ישרא"ל עילאה רחים ליה ודכיר ליה ולא שביק ליה לעלמין. מ"ט? כי בן זקונים הוא [בר' לז, ג], יתיב ברישיהו דאינון זקוני"ם עלאין דהוו בעלמא, דאינון הרר"י קד"ם [דב' לג, טו] דברישיהו כתי' ואברהם זקן בא בימי"ם [בר' כד, א] — באינון יומי"ן עילאין; ובסופיהו כתי' והמלך דוד זקן בא בימי"ם [מל"א א, א]. ומ"ט רשים לון אוריתא להני תרי יתיר מכל / [פ 66א] שאר אבהן ואמ' לן דיוסף מעלי מנייהו? אלא בגין דאברהם הוה קדמאה, וחפר ליה להאי ביר"א* דמיין נבעי"ן* בעלמא, ואיהו אבוהון דכולהון, ודוד דאיהו מלכא, הה"ד ודוד עבדי נשיא להם לעולם [יח' לז, כה], וכתי' כסאו כשמש נגדי [תה' פט, לז]. עם כל דא שלים הוא מכל סטרין יתיר מנייהו, ואיהו יסוד"א דכל עלמא, ואיהו ארונ"א דסהדותא, ואיהו יתיב ברישיהו, ואיהו יתיב תלתא מימינה ותלתא משמאליה, והא אוקמוה.

וישראל אהב את יוסף מכל בניו [בר' לז, ג] — ישראל עילאה כד איהו בשלימו ובשררה. מ"ט? כי בן זקונים הוא לו [בר' לז, ג]. בן באמצעו דאינון זקנים ואברהם זקן בא [בר' כד, א] והמלך דוד זקן בא [מל"א א, א] הוא יתיב בינייהו והוא יסודא.

[20§] שבכתב] ג דבכתב// לא¹] פ להאי לא// ליה¹... לישראל] ג לון וקב"ה רחים לון// דאינון¹ נטרין ההוא¹] ג דישראל נטרין// ידוי] ג דויו דאותו צדיק// מכל¹... וגו'] ג ליתא// ולא... לעלמין] ג ליתא// זקונים¹... דברישיהו] ג זקונים הוא לא הוא// יתיר²] ג ליתא// מעלי] ג מעלוי, פ { ... } מעלי// וחפר... ואיהו¹] ג ליתא// ואיהו²... אוקמוה] ג ליתא.

[21] כדין ועשה לו כתונת פסים [בר' לז, ג] — עבד ליה לבושא לההוא צדיק"א, לבושא דפיוסין לפייסא ביה מטרונית"א* ולאזדווגא כחדא. כדין צדי"ק וצד"ק* אשתכחו כחדא, וכל עלמא בחדווא בשעשועא, ונטיל ליה להאי צד"ק תחות גדפוי, בההוא כתונת עלאה דפיוסים דעליה, ואפיקו נשמתין לעלמא בההוא ליליא שביעאה דשבתא לארקא על ביניהו, דאינון מזדווגין מלילי שבת ללילי שבת.⁴⁷ וכלא ברזא דאינון שב"ע דאמרן.

אתא משה ואחיד לחולקיה נצ"ח*, ואחיד בה בשכנת"א* ואתגליא עליה בההוא ביר"א, הה"ד וישב על הבא"ר [שמות ב, טו]. כדין אחיד בה ברזא דשבע, הה"ד וישב על הבא"ר וסמיק ליה — ולכה"ן מדיי"ן שב"ע בנו"ת [שמות ב, טז], ולא כתי' "וליתרו", אלא לההוא כהן דלעילא, דאיהו זן לעלמ"א, שב"ע בנן הוו ליה, ואינון שב"ע תקונא דהאי בא"ר.

[מן הגניזה — 21⁴⁸] כדין — עבד ליה אבוי כתונת פסים לבושא דפיוסין לפייסא ביה מטרו' ולאזדווגא כחדא. וכדין צדיק וצדק אשתכחו כחדא, וכל עלמא בחדווא.

[22] ת"ח, כתי' ומוליק לימי"ן* משה זרוע תפארת"ו* [יש' סג, יב]. כיון דאמ' מוליק / [ט 117ב] לימין משה

[21§] ועשה... פסים] ג ליתא // עבד... צדיקא] ג עבד ליה אובי כתונת פסים // כדין² ג וכדין // בחדווא] פ בחדווא // בשעשועא... דאמרן] ג ליתא // כדין³ ... הבא"ר²] פ ליתא // בנן] פ בני"ן.

[22§] מליואי] פ מלואי מלוואי // שמאל"א¹] פ דשמאלא // מוליק] ט (המגיה הוסיף לתיבת "מוליק" בשוליים את המילים הבאות: <נ"ל [נראה לי] ימין לימין>) // תתאה] ט (המגיה תיקן בשוליים: <נ"ל [נראה לי] עילאה>) // שמאל"א⁵] ט (המגיה תיקן בשוליים: <נ"ל לע"ד [נראה לי לעניות דעתי] ימינא>).

47 על פי כתובות סב ע"ב.

48 נוסח הגניזה הועמד כאן בנפרד באופן חד-פעמי (ולא באפרט) משום שהוא שונה עד מאוד משאר הנוסחים.

אלמא משה מימינ"א* דמלכא הוא? והדר אמ' — זרו"ע
 תפאר"ו — אלמא לשמאלא דמלכא הוא? אלא האי קרא
 רזא דחכמתא הוא, והכי הוא — מוליך לימין משה זרוע
 תפאר"ו; אע"ג דאיהו מליואי, דאינון מסטר שמאל"א,
 ואיהו זרו"ע תפ<ארתו>* , איהו דאחיד לחולקיה מדת
 תפאר"ת ויניק מזרוע דאיכרי גבור"ה, הה"ד נשבע יי'
 בימינ"ו ובזרו"ע עוז"ו [יש' סב, ח]. ותנינן:⁴⁹ ימינו — זו
 תורה*, הה"ד מימינו אש דת למו [דב' לג, ב]; זרוע עזו
 — אלו תפלין, הה"ד יי' עוז לעמו יתן [תה' כט, יא], ועל
 דא אוריתא כלילא רחמי ודינא. רחמ"י — מימינ"ו; אש
 דת למו — דינ"א. דתנינן:⁵⁰ קללות שבתורת כהנים משה
 מפי הגבור"ה, דאיהי שמאל"א*, אמרן. ואע"ג דאיהו אחיד
 לחולקיה זרוע תפאר"ו, עם כל דא — מוליך לימין משה
 — דא הוא ירכ"א ימינ"א דאיכרי נצ"ח, הה"ד מוליך,
 דייקא.⁵¹ מכאן אוליפנא דאית שמאל"א* דאיהי ימינ"א*
 לגבי שמאל"א תתאה, דהא אע"ג דאהרן מכהני, דאינון
 מסטרא ימינ"א*, לא אחיד לחולקיה אלא מדת ההו"ד.
 אלמא איכרי שמאל"א לגבי שמאל"א עלאה דמשה דהדרא
 / [פ 66] לימינ"א*, הה"ד והיה הוא יהיה לך לפה ואתה
 תהיה לו לאלהים [שמות ד, טז].

[23] כתי' ולכה"ן מדיי"ן שב"ע בנו"ת ותבאנה
 ותדלינה גו' [שמות ב, טז]. ולכה"ן מדין — כמא
 דאוקמוה.

שב"ע בנו"ת — אלין שב"ע כתר"י מלכא דאחידין [23] שבע כתרי עלמ'.
 אבהן דעלמא בהון בפסוק לך יי' הגדול"ה
 והגבור"ה והתפאר"ת גו' [דה"א כט, יא].
 ותבאנ"ה* ותדלנה — דלאן אינון צדיקים מההוא

[23§] אלין¹ פ אינון// בהון פ והון// ואתנה פ ותבאנה ואתנה.

49 ברכות ו ע"א, ועוד.

50 מגילה לא ע"ב.

51 דהיינו הפסוק "מוליך לימין משה" מאשש את הטענה כי משה קשור לימין ואי לכך
 לספירת הנצח, הנחשבת כירך הימנית שבין הספירות.

מקורא עלאה מהאי בא"ר, כד"א ותמלאנה את הרהטים [שמות ב, טז], כד"א וירץ — ורהט. אלין אינון מלאכי שליחן דעל ידיהו אתיין ברכאן לעלמא. וכל דא למה? להשקות צאן אביהן [שמות ב, טז] — כד"א ואתנה⁵² צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אלין אינון ישראל דאיקרון אדם.⁵³

ויבואו הרועים ויגרשום [שמות ב, יז] — כד"א רועים רבים שיחתו כרמי [יר' יב, י] — אלין אינון שאר עמים. ויקם משה ויושיען [שמות ב, יז] — דא אוריתא דאיתיהיבת על ידא דמשה; איהי משיזבא לון.

כיון דישראל הדרן בתיאובתא לגבי מאריהון ולעאן באוריתא, מה כתי'?

ותבאנה אל רעואל אביהן [שמות ב, יח] — ההוא דהוה עד השתא כה"ן מדי"ן ויתיב על כורסיא דדינא עליהו. כיון דאינון הדרו לגביה אשכחו דאיהו רעואל — רעי בהו⁵⁴ וצבי בהו ולא שביק לון לעלמין.

[24] כדין ההוא סבא פתח פומיה בחכמתא עלאה ואמ' להו:

מדוע מהרתן בא היום? [שמות ב, יח]. כלומ', מאן גרם לכו דתהדרון בתיאובתא ותיתון למתבע ההוא חס"ד עלאה דאיקרי יום? כדין מה כתי'? ותאמר"ן איש מצרי הצילנו מיד הרועים [שמות ב, יט]. איש — כד"א והאיש משה ענו מאד [במד' יב, ג]; מצרי — דה"א * אפיק לן מארץ מצרים. ד"א:

[24§] בתיאובתא¹ פ בתיובת' // ותאמר"ן פ ותאמרנה // אי"ש⁴ פ איש דההוא איש // בתיאובתא² פ בתיובת'.

52 המובאה משלבת ככל הנראה בין דברי יחזקאל לד, יז: "ואתנה צאני" לבין דברי יחזקאל לד, לא: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם".

53 על פי דברי ר' שמעון בר יוחאי ביבמות סא ע"א.

54 ר' יוסף אנג'לט משנה את מדרש השם המצוי אצל חז"ל: "ולמה נקרא שמו רעואל? שנעשה ריע לאל" (שמ"ר א, לב, ועוד).

איש מצרי — דההוא אי"ש כד אנן לא מתעסקי באוריתא איהו מצר"י* — יתיב בעקתא עלן. וכד אנן הדרן בתיאובתא — הצילנו מיד הרועים וגם דלה דלה לנו [שמות ב, יט].

מ"ט דלה דלה תרי זמני? אלא דלה לעילא, רזא משה מפי הגבורה; דלה לתתא, רזא משה מפי עצמ"ו.⁵⁵ דא הוא מדת הנצ"ח* דאיהו דלה מתמן אינון ברכאן עלאין לאשקאה לון, הה"ד וישק את הצאן [שמות ב, יט].

[25] ואיקרון בנות בגין דהשתא בגלותא.⁵⁸ [...]

[25] והאי דקארי להו בההוא שעתא שב"ע בנו"ת [שמות ב, טז] — בגין דהוו ישראל בההיא שעתא בגלותא. אבל כיון דאינון על ארעהון — איתהדרו למיהוי בנ"ן נוקב"ן בני"ן דכרי"ן, הה"ד ובני קני חותן משה עלו [שו' א, טז]. עלו, ודאי.⁵⁶ זכאין אינון ישראל דקב"ה רעי בהו ולא שביק לון לעלמין ויהיב לון אוריתא על ידא דההוא רעיא מהימנא, הה"ד זכרו תורת / [פ 67א] משה עבדי [מל' ג, כב], ואיהי מגינה עליהו בגלותא.⁵⁷ דאי לאו אוריתא לא יכלין למיקם בין שאר עמין, וכיון דאינון הדרן לאוריתא, דכתי' זכרו תורת משה עבדי — כדין זמינא פורקנא ונהירו דברכאן לון, הה"ד הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא גו' [מל' ג, כג]. ת"ח, כתי' ויקח משה את עצמות יוסף עמו [שמות יג, יט] — / [ט 118א] דא אוריתא, דאיהו תוקפיהו דיוסף, תורה* שבכת"ב.

[25§] דקארי פ דקרי"ן בני"ן פ בני"ן / ויהיב פ ויהב / מגינה פ מגינא / יכלין פ יכלי"ן / אליה פ אליא.

55 על פי מגילה לא ע"ב.

56 וכבר חז"ל התלבטו בשאלה מדוע מדובר לעתים בבנות יתרו ולעתים בבניו. לדעת תנחומא, שמות טז, יתרו נתברך בבנים רק משנכנס משה לביתו.

57 על התורה כמגן, ראו למשל סוטה כא ע"א.

58 כאן דילגתי על קטע קצר בדברי קופת הרוכלין הפותח במילים: "מצאתי בגליון הספר בפרשת לך לך", ואין זו אלא מובאה (בשינויים קלים) של בר"ר לט, ט (עמ' 372).

[26] אתא אהרן ואחיד לחולקיה מדת ההו"ד, הה"ד לכבוד* ולתפאר"ת [שמות כח, ב]. וכדין אחיד בה בשכנת"א ברזא דשבע*, הה"ד ויקח אהרן את אלישב"ע בת עמינדב [שמות ו, כג] בגין ועל דא איתיהיב אוריתא על ידיהו דמשה ואהרן בגין דאינון אחידו לחולקיהו אינון תרינ* כרובי"ם דלעילא, דאישתמע קלא מביניהו, דאינון נצ"ח והו"ד. ועל דא תנינן: ⁵⁹ קללות שבתורת כהנים — משה מפי הגבור"ה אמרן; קללות שבמשנה תורה — משה מפי עצמ"ו אמרן. מפי עצמ"ו, דייק"א — מהאי מדה דאחיד בה ואוקמוה.

[27] אתא דוד ואחיד בה בשכנת"א ברזא דשב"ע, הה"ד בחברון מלך שבע שנים [מל"א ב, יא]. בחברון* — לאתחברא עם אבהן דבכברון למהוי רתיכא עלאה.⁶⁰

נ"א [נוסח אחר].⁶¹
סיתר"א* [!] דימינא דאיקרי אל*, דכתי' ויי' ברך את אברהם בכל [בר' כד, א]. ותנינן: ⁶² בת היתה לו ובכל שמה, ואיקרי על שמה דאיהו חפי ליה להאי בירא, וכתי' ביה כי ידעתיו למען אשר

[26§] מפי עצמ"ו דייק"א פ דיק'.

[27§] נ"א פ גרס' אחרינ' // חפי ט (הערת מגיה: <נ"ל [נראה לי] חפר<) // נטרין פ נטלין // בידהא יתמסרון פ יתמסרון בידהא // בגיני כך הל"א זא"ת פ בגיני כך הלא // במתקלא חד פ במתקלא חדא // בתיאובתא פ בתיובתא // עשר טפ (עד לתיבה זו ועד בכלל נמשך הטור הימני, המציג את הנוסח הראשי, בשני כתבי היד).

59 ראו לעיל, הערה 50.

60 ובדומה זוהר, ח"א צט ע"א; שקל הקודש לר' משה דה ליאון, עמ' 12, 67.

61 כתבי יד טורונטו (ט) ופריז (פ) מציעים שני נוסחים החל מן המילים "נ"א".

62 ב"ב טז ע"ב.

יצוה וגו' [בר' יח, יט]. ת"ח,
האי דרגא איקרי "שמור"
ואיקרי "דרך יי'" [בר' יח,
יט] וכד ישראל עבדין צדקה
ומשפט [בר' יח, יט] אז נטרינ
להאי ארוסה⁶³ דלא יקרב בה
ערל וטמא.⁶⁴ בגין כך דוד
עושה משפט וצדקה לכל
עמו [שמ"ב ח, טו] לנטרא
להאי דרך עילאה וכיון דהוא
נטיר לה כדין ויואב [...] על
הצבא [שמ"ב ח, טז] —
איהי מגיחת קרבא / [פ 67ב]
בעממיא וכל דיני דמלכא
בידהא יתמסרון.

כדין נסב לה להאי
ב"ת שב"ע, כד"א
הלא זאת ב"ת
שב"ע בת אליע"ם
אשת אוריה החתי
[שמ"ב יא, ג] —

בגיני כך הל"א * <זא"ת>
ב"ת שב"ע בת אלי* וגו'
[שמ"ב יא, ג] ואיהו חולק
ועדבא ע"ד דאחסין לה קב"ה
לעמיה לנטרא לון, ורז"א

הלא דא היא
בת* שב"ע, דאיהי
בת אל"י דאחסין
לה לעם קדישא
דיליה, ורזא

אלא דאכיל בת שבע
פגי לא איתפסק
מלכותא מיניה לעלמין.
מלכותא דארעא מעין
מלכותא דרקיעא וביומוי
דשלמה קיימא סיהרא

דאיתיהיבת בת שבע לאוריה מקמי דוד ורזא
דאיתיהיבת ארעא קדישא לכנען — כלא במתקלא
חד סלקא ואוקמוה. ואלמלא דאכלה דוד פגה
לא הוה פסיק מלכותא מישראל⁶⁵ לעלמין, דהכי
הוא דינא למיהוי מלכותא דארעא מעין מלכותא
דרקיעא.⁶⁶ עם כל דא כיון דאהדר בתיאובתא קמי

63 ההתייחסות למלכות כארוסה מושתתת על דברי ספר הבהיר, סעיף 137/קצו: "בזמן שישראל עוסק'נים] בתור'נה] לשמ'נה] היא [התורה, ספירת מלכות] ארוסתו של הב"ה, דכתי' תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב [דב' לג, ד]. אל תקרי מורשה אלא מאורסה [ברכות נו ע"א]."

64 בדומה ליש' נב, א.

65 על פי סנהדרין קז ע"א.

66 ברכות נח ע"א.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

מאריה ההוא ברא דאיתיליד מינה הוה שלמה וסליק לעילא, הה"ד וישב שלמה על כסא יי' למלך [דה"א כט, כג]. ועל דא תנינן: ⁶⁷ ביומוי דשלמה מלכא קיימא סיהר"א באשלמותה ואוקמוה, וכלא חד כולהו עשר.

באשלמותא, באר מים חיים ונוזלים מן לבנון [שה"ש ד, טו] כדין / [א 104ב] האי עת בשלימו וכדין אלהים עמך בכל אשר אתה עושה [בר' כא, כב] ואית עת דלא איתנהירת כד"א ויהי בעת ההיא וירד יהודה [בר' לח, א] דנחתת סיהרא בגלותא. כדין חובא דצדיק דאיזדבן וכדין ויטע אשל בבאר שבע [בר' כא, לג] דא אילנא דנטע שרשוי בהאי עלמ', באר אשלא רברבא ⁶⁸ מהלך ה' מאות שנה.

המשך רציף של כתבי היד הזוהריים שלעיל

[28] / [פ 67ב] ויחלם יוסף חלום ויגד לאחיו גו' [בר' לז, ה]. ר' פתח ואמ': מגדל עוז שם יי' וכו' [משלי יח, י]. כמה אית לון לבני נשא לאשתדלא

[28] [א 168א] ויחלום יוסף חלום [בר' לז, ה]. פתח ואמ': מגדל עוז שם יי' וכו' [משלי יח, י]. כמה אית לון לבני נשא לאשתדלא באוריתא, אילנא

[28§] ויחלם... גו' ¹ ג כתיב ויחלם יוסף חלום // ר' ט (אחרי תיבה, זו ריווח בכתב היד, כנראה לציון העדרו של שם הדובר) // ויחלם... דקב"ה] ג ליתא // ות"ח] ג תא חזי // הצדיק] ג צדיק // דאיקרי... שבכתב] ג דבכתב // ועל... תנינן] ג ותנינן // יעקב] ג יעקב משם ועבר אוליף // ליוסף] פ לב' ליוסף // הוה ליה] ג הוא לו // צדיק] ג צדיקא // בדרגא דיליה] ג לדרגא עיליה // אתער] פ אתמר // עלוין] ג עליה // בחלימות"א] ט (תוספת המגיה בשוליים: <נ"ל [נראה לי] דגופא>).

67 שמ"ר טו, כו. ועניין זה מופיע גם פעמים רבות בזוהר, למשל ח"א רכג ע"א; ח"ג צז ע"ב (נדפס תחת הכותר "רעיא מהימנא" ואינו אלא הפיקודין); רפז ע"א.

68 על הביטוי "אשלי רברבי", ראו למשל עבודה זרה ז ע"ב; וכן ראו רש"י על אתר.

באו <ריתא>, אילנא דחיי,⁶⁹ דכל מאן דזכי לה זכי לכל טבאן דעלמא ולא עוד אלא דאחיד בשמא דמלכא ואיסתמיך ביה, דהא אוריתא שמא דקב"ה.⁷⁰ ות"ח, יוסף הצדיק אחיד באוריתא דאיקרי תור"ה * שבכת"ב * יתיר משאר אחוי, ועל דא תנינן⁷¹ דכל מה דאוליף יעקב מעבר מסר ליה ליוסף, בגין דבן זקונים הוה ליה. וכיון דחמא קב"ה תיאובתא דההוא צדי"ק לאתדבקא בטוב ולסלקא בדרגא דיליה אתער עלוי ברזא דחילמא.⁷² מ"ט איקרי חילמ"א? בגין דחמי ליה בר נש⁷³ כד איהו בחלימות"א * ובתוקפא דנפשא.

דחיי, דמאן דזכא לה זכה לכל טבאן דעלמ' ולא עוד אלא דאחיד בשמא דמלכא ומסתמיך ביה, דהא אוריתא שמה דקב"ה. ות"ח, יוסף הצדיק אחיד באוריתא דאיקרי תורה שבכתב ישת יחד משאר אחוי ועל דא תנינן: כל מה דאוליף יעקב מעבר מסר ליה ליוסף בגין דבן הוה ליה. וכיון דחמא קב"ה תיאובתא דההוא צדיק לאיתדבקא בטוב ולסלקא בדרגא דיליה איתער עלוי ברזא דחילמא. מ"ט איקרי חילמא? בגין דחמי ליה ברנש כד איהו בחלימותא ובתוקפא דנפשא.

[29] וכד סליקת נפשיה לעילא [29] חמא ההוא דרגא דזמין לאיתדבקא ביה ברזא דכתו' והנה אנחנו מאלמים אלומים [בר' לז, ז] רזא דאיתדבק כל חד בדרגיה דיתחזי ליה. [בר' לז, ז] — לישנא דתקיפו, ובאן אתר אנן מתדבקי' [ם] בתוך השד"ה

[29§] אחיד¹ פ אחד // ביה² פ (קשה לקריאה. ואולי היה כתוב "בית" ותוקן ל-"ביה" // נצבה³ פ נ"צ ב"ה.

69 על פי משלי ג, יח, החכמה היא עץ חיים, ואילו על פי מקורות חז"ל החכמה היא התורה (למשל בר"ר א, א [עמ' 2]). קישור מפורש לא רק בין החכמה לתורה אלא בין עץ החיים לתורה מופיע במקומות רבים, למשל ברכות לב ע"ב.

70 המקום המפורסם ביותר המעלה טענה זו הוא דברי הרמב"ן (פירוש לתורה, הקדמה, עמ' ו-ז). לדיון רחב יותר, ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 36-85; וכן אידל, תורה.

71 בר"ר פד, ח (עמ' 1010), והערות המהדיר שם; צד, ח (עמ' 1179) בחילופי הנוסח; תנחומא (בוכר), ויגש ז, ועוד.

72 הביטוי רומז לתורה מיוחדת המתמקדת בפענוח חלומות ומופיע גם בזוהר, ח"א קצט ע"ב. המשך המשפט קושר בין החלום לבין חלימות הנפש, כלומר חוזקה או יכולותיה הרוחניות המיוחדות. וראו גם הבהיר, סעיף 27/מא.

73 עד כאן מן הגניזה. קטע גניזה זה נקטע בסופו של הדף באמצע משפט.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

[בר' לז, ז], דא חקל דתפוחי' [ם] קדישין⁷⁵
ובגין כך כתו' — בתוך השדה לגו לגו.

והנה קמה אלומתי וגם נצבה [בר' לז, ז]
ברזא דהוא אחיד בדרגא עילאה יתיר מכולהו
ברזא דיסו"ד עול"ם דאחיד ביה ויהיב נהירו
לההוא שדה ואיקרי מגדל עז [משלי יח, י]
דכד ירוץ בו צדיק נשגב המגדל והוא אנהיר
מעלמ' דדכורא לעלמ' דנוקבא. בגין כך קמה
אלומתי — קמה ודאי בקיומא שלים ברזא
דצדיק יסוד עולם [משלי י, כה] קיימא ודאי
למסמך עלמ' וגם נצבה. גם — רזא דכללא
דימינא ושמאלא ברזא דגבריא אל מיכאל⁷⁷
דשריין תמן ועל דא — גם — לרבות⁷⁸
רזא דימינא ושמאלא אף לרבות בגין דרומז
פנים ואחור. א"ת — כללא דכלא, דכל אתוון
מאל"ף עד תי"ו, אוף הכא גם כללא דימינא
ושמאלא; וג"ם — לאכללא יעקב.

נצבה — דא כנסת ישראל, נצב ה' — דא
ה"א תתאה דלא איתפרשא מההוא דרגא
לינקא מיניה.

כ"ל דאליס גבר.⁷⁴ ובאן אתר
אנן מתדבקין? בתוך השד"ה*
[בר' לז, ז], בגו לגו.

והנה קמה אלומתי וגם נצבה
[בר' לז, ז] ברזא דהוא אחיד
בדרגא עילאה יתיר מכולהו,
והה"ד מגדל עוז שם יי' גו'
[משלי יח, י].

בגיני כך — קמה — ודאי,
בקיומא שלים ברזא דצדי"ק
יסו"ד עול"ם [משלי י, כה] / ט
118ב], קיימא למסמך עלמא.
וגם נצבה. וגם — לאכללא
ביה

כנס"ת ישראל*, דכתי' נצבה
— רזא דה"א תתאה⁷⁶ דלא
איתפרשא מההוא דרגא לינקא
מיניה.

74 הביטוי מופיע בב"ב לד ע"ב ובגיטין ס ע"ב.

75 סמל זה מצוי בסתרי תורה (ח"א קנא ע"ב [סתרי תורה]), בגוף הזוהר (ח"א קמג ע"ב)
ובפרט בספרות האדרות (ח"ג רפח ע"א [אדרא זוטא]). הוא מופיע מדי פעם בכתבים
נוספים של ר' יוסף אנג'לט, למשל בקטע מס' 7, שבטבלה הראשונה במבוא לעיל.

76 טענה זו דומה לדברי רבינו בחיי, בפירושו על התורה על אתר (ח"א, עמ' שח): "וגם
נצבה" — שהוא מלשון מלכות, כלשון הכתוב נצב מלך [מל"א כב, מח]."

77 העמדתם היחסית של שני המלאכים במרחב שונה במקורות שונים ובהקשרים שונים.
כך למשל נאמר ביומא לז ע"א: "מצינו בשלשה מלאכי השרת שבאו אצל אברהם —
מיכאל באמצע גבריא אל בימינו ורפאל בשמאלו". על פי במד"ר ב, י, לעומת זאת, מיכאל
מצוי מימינו של הקב"ה, אוריא אל משמאלו וגבריא אל לפניו. במקורות הקשורים בדרך זו
או אחרת לתורות הסוד מוצאים אנו כי מיכאל מימינו של הקב"ה וגבריא אל משמאלו. כך
הדבר, למשל, בפרקי דרבי אליעזר פרק ד, בברייתא דמעשה מרכבה (כתי מדרשות, ח"א,
פרק ו, עמ' נט) וכן בבהיר, סעיפים 9/יא, 77/קח.

78 אס"ר ג, ט: "אין גם אלא ריבוי".

[30] והנה תסובינה אלומו <תיכם> [בר' לז, ז] — כולהו תריסר שבטין עם מנשה ואפרים מסתחרין וקיימין תחות ההוא ימ"א דחכמת"א תתאה, דכתי' עומד על שני עשר בקר שלשה פונים צפונה ושלשה פונים ימה ושלשה פונים נגבה ושלשה פונים מזרחה. והי"ם עליהם מלמעלה⁷⁹ [מל"א ז, כה]. רזא דה"א *תתאה דאתתקנא עליהו דהנהו שבטין ואיקרי ים*, הה"ד כ"ל *הנחלי"ם* הולכים אל הי"ם [קהלת א, ז], בגין דהאי כ"ל איתדבק בה בקדמיתא, וכדין שאר דרגין עילאין, דאינון שש"ת *ימ"י* בראשי"ת*, דאינון ינקין מראשי"ת עילאה, דאקרי חכמה עילאה. ולקביל רזא דא קיימין סחור סחור למשכנא, איש על דגלו באותות [במ' ב, ב], ובגין כך כתי' "דגל מחנה אפרים" [במ' ב, יח] ולא כתי' "יוסף" לעילא אחיד בההוא מגד"ל עו"ז [משלי יח, י], ובגין כך / [פ 68א]

[30] והנה תסובנה א^ אלומותיכם [בר' לז, ז] — בקדמיתא הוו כולהו בתוך השדה והשתא תסובנה כד אסיב אל אחורי⁸⁰ דלא קיימי' בדרגא עילאה סופיה בגין דכולהו תריסר שבטין עם מנשה ואפרים מסתחרין וקיימי' תחות ההוא ימא דחכמתא תתאה / [א 168ב] ככתו' עומד על שנים⁸¹ עשר בקר שלשה פונים צפונה וכו' והים עליהם מלמעל' [מל"א ז, כה]. רזא דה"א תתאה דאיתתקנא עליהו דהנהו שבטין ואיקרי י"ם, הה"ד כל הנחלי' הולכים אל הים [קהלת א, ז], בגין דהאי כ"ל איתדבק בה"א בקדמיתא, וכדין שאר דרגין עילאין, דאינון ששת ימי בראשית, דאינון ינקין מראשית עילאה דאיקרי חכמה עילאה. לקבל רזא דא הוו קיימין סחור סחור דמשכנא, איש על דגלו באותות [במ' ב, ב]. ובגין כך כתו' "דגל מחנה אפרים" [במ' ב, יח] ולא כתו' "יוסף" בגין דהוא לעילא אחיד בההוא יסודא דעלמ'⁸² דקאים על ההוא מגדל עוז [משלי יח, י] ובגין כך ותשתחווין לאלומתי [בר' לז, ז] לההוא תקיפו דדרגא דילי. בקדמיתא מאלומים [!] אלומים [בר' לז,

[30§] דאקרי' פ דהא אקרי' // דא פ דנא // בההוא פ בההוא דגל' // דהוא פ לההוא.

79 כבר בבהיר נחשבת גם ספירת המלכות כחכמה (למשל בסעיף 51/עז). עניין זה נפוץ בזוהר, וראו תשבי ולחובר, עמ' רכ. כאן היא קרויה חכמה תחתונה, להבדיל מן החכמה העליונה הנזכרת להלן. סימולה של ספירת המלכות באמצעות הים אשר עמד בבית המקדש מופיע גם בגוף הזוהר, למשל ח"א רמא ע"א. על הים כעומד על שנים עשר השבטים, ראו למשל שם, רמו ע"א.

80 והשוו זוהר, ח"א קנד ע"א; קנה ע"א; ח"ב רמד ע"ב.

81 "שנים" — במסורה: "שני".

82 ובדומה, ראו זוהר, ח"א ר ע"א.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

ותשתחווין לאלומת"י [בר' לז, ז] ולא "אלומות", ולבתר, ותשתחווין —
— דהוא דרגא דילי.
לישנא דנוקבא. והאלומים שראה שבעה,
רמז כי הז' סבת ההשתחוויה כי הוא יסוד
הז' אלמים: מאלמים — א', אלומים —
ב' אלומותיכם — ב', לאלומתי — א';
הרי לך ז'.

[31] ת"ח. כתי' ויאמרו לו אחיו
המלו"ך תמלו"ך עלינו* [בר' לז, ח] —
ברזא דדרגא עילאה דידך, אם
משול תמשול בנו [בר' לז, ח] —
ברזא דלתתא. כדין, ויוסיפו עוד שנא
אותו על חלומותי"ו* [בר' לז, ח] —
ברזא דשלטנותא דלעילא, ועל
דבריו [בר' לז, ח] — ברזא דשלטנותא
דלתתא. הה"ד ויוסף הוא השליט על
הארץ הוא המשביר לכל עם הארץ
[בר' מב, ו] — הוא שביר בקדמיתא,
הה"ד עיני כ"ל אליך ישברו [תה' קמה, טו],
והדר — משביר לכל עם הארץ [בר'
מו, ו] כד"א ואתה נותן להם את אכלם
בעת"ו [תה' קמה, טו]. מאי בעתו?
אלא ודאי בעתו דההוא צדיק, ההוא
דרגא דצדק איקרי "עתו"⁸³ — ע"ת
ו', עת דההוא דרגא דיליה מבשם לה,
דהא מתמן נפיק כל ברכאן לעלמ'.⁸⁴

[31§] ויאמרו... המלו"ך [פ המלוך // כדין] פ בגין // בקדמיתא [ט (הערת מגיה: <נ"ל לע"ד
[נראה לי לעניות דעתי] — לההיא ארעא קדישא < [כלומר שסמל "הארץ" בפסוק מעיד על
כך שיוסף הזין את ספירת מלכות]].

83 הכוונה היא כי "עת" הוא סמלה של מלכות (צדק). סמל זה נפוץ ביותר. וראו למשל
שערי אורה, שער שני, עמ' 135; זוהר, ח"א קטז ע"ב (ההקשר בזוהר הוא משיחי).

84 טקסט דומה מאוד לפסקה 31 מצוי גם במקום אחר בכתבי ר' יוסף אנג'לט. הכוונה היא
לטקסט הנדפס בזוהר חדש, כט ט"א-ט"ד (על שייכותו לר' יוסף אנג'לט, ראו סעיף 6/ג
בטבלה הראשונה במבוא לעיל).

[32] ת"ח. כתי' ויחלום עוד חלום
אחר [בר' לז, ט] — ברזא דשלטנותא
דלתתא, דאיהו שליט עליהו. וכיון
דאחמו אחוי כדין קניאו ביה. ת"ח,
מה כתי'? וילכו אחיו לרעות את
צאן אביהם בשכם [בר' לז, יב].
מאי א"ת? דא כללא דאוריתא {דהו
אזלין} לאולפא בשכ"ם*, בגין דהוא
חולקהו"ן* דיהב לון קב"ה בהאי
עלמא לאולפא אורחהא ולסלקא
לעילא, ואינון לא אוליפו לה כדקיאות
ולא קיימוה כדקא {...}, בגיני כך
נקוד על א"ת.⁸⁵

כדין אמ' ליה ההוא סבא לההוא
צדיק*: הלא אחיך רועים בשכם [בר'
לז, יג] ואינון משתדלין באוריתא.
לכה ואשלחך אליהם [בר' לז, יג]
— לאתתקנא בהו. כדין — {ויאמר}
לו הנני [בר' לז, יג]. אע"ג דהוה ידע
דהו סנאין ליה ולא אתמנע מלמעבד
{תיפקדתא} דאבוי.

[32] ת"ח. כתו' ויחלום עוד חלום
אחר [בר' לז, ט] — בההוא
דשלטנותא דלתתא, דהוא שליט
עליהו. וכיון דחמו אחוי הכי קניאו
ביה. ת"ח, מה כתו'? וילכו אחיו
לרעות וכו' [בר' לז, יב]. מאי את?
דא כללא דאוריתא דהו אזלין לאולפא
בשכ"ם, בגין דהוא חולקיהון ויהב לון
קב"ה בהאי עלמ' לאולפא אורחהא
לסלקא לעילא, ולמיגן עליהון על מאי
דעבדו בשכם דאעדו ערלה דארעא
בלא זימנא ואינון לא אוליפו כדקא
יאות ולא קיימוה כדקא חזי, בגין כך
נקוד על א"ת.

כדין א"ל ההוא סבא לההוא צדיקא:
הלא אחיך רעים בשכם [בר' לז,
יג] ואינון משתדלין באוריתא. לכה
ואשלחך אליהם — [בר' לז, יג]
לאיתתקנא בהו. כדין — ויאמר לו
הנני [בר' לז, יג] אע"ג דהוה ידע
דהו שנאין ליה, לא איתמנע מלמעבד
תקיפתא דאבוי.⁸⁶

[32§] אחר... דאיהו] פ {...} // קניאו] פ ק{ניאו} // כתי'²... אחיו] פ {...} חיו // כללא
דאוריתא] ט (הערת מגיה בשוליים: <הרמוז מא' עד ת'> [כלומר המגיה קושר בין ה"תורה"
לתיבת "א"ת"]) // כדקיאות] פ כדקא יאו' // כדקא {...} [פ כדקא חזי.

85 בר"ר פד, יב (עמ' 1015): "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם [בר' לז, יב]. את נקוד
עליו, מלמד שלא הלכו אלא לרעות עצמן"; אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק לד, עמ' 100:
"מלמד שלא לרעות הצאן הלכו אלא לאכול ולשתות ולהתפתות", ומכאן קצרה הדרך
לנאמר אצלנו. הזוהר (ח"א קפג ע"ב [פרשת וישב]), לעומת זאת, גורס כי ניקודה של
המילה "את" מציין את נוכחותה של השכינה בעת מכירת יוסף!

86 על פי לקח טוב על בר' לז, יג, ומקורות נוספים.

המשך רציף של הטקסט של כתבי היד הזוהריים שלעיל

[33] כיון דאשכחיה גבריא אל דהוה תעי בההוא שד"ה,⁸⁷ דהוה חשיב בליביה דהוה אחוי קיימין בקיומא שלים לאתקנא ההוא שדה* על סמכוי, ואינן לא עבדו הכי אלא אזלו לאתר אחרי דלא הוה חזי לאתדבקא ביה. כדין אזלי אוף הוא לתמן וגלי מההוא שד"ה ואזל בתריהון לאתבותהון בתיאובתא⁸⁸ לגבי ההוא שדה דלא יסטון מאורחא דאורייתא לאחסנא ירותת ההוא שד"ה בשלימו כדקא חזי. ואזל ואשכח דהוה יתבין בדותן* [בר' לז, יז]. ת"ח, האי דות"ן אתרא דדינא קשיא הוא, והכי איקרי בגין דאיתמליאו על ההוא צדיק* {נכלי מתות?⁸⁹} לדחאותיה מאתריה.

קופת הרוכלין, וישב, עמ' 169–170 (שלא ברציפות לטקסט הקודם)

[33] [א 169] וימצאהו איש [בר' לז, טו] — דא גבריא אל דהוה תעי בההוא שדה והוה חשיב בליביה דהוה אחוי קיימין בקיומא שלים לאתקנא ההוא שדה על סמכוי, ואינן לא עבדו הכי דהא אזלו לאתר אחרי דלא הוה חזי לאתדבקא ביה. כדין אזלי אוף הוא לתמן וגלי מההוא שדה, כד"א ונהר יחרב ויבש [יש' יט, ה] ואזל בתריהון לאתבותהון בתיובתא⁹⁰ לגבי ההוא שדה דלא יטעון מאורחא דאורייתא לאחסנא ירותת ההוא שדה בשלימו ולאקמא ליה על תריסר סמכוי.⁹¹ ואשכח דהוה יתבין בדותן [בר' לז, יז]. מאי דותן? ד"ו ת"ן כמו דו פרצופין,⁹² דלא הוה ביחודא, בעצה, דהא ראובן פליג עלייהו. ות"ח, האי דותן אתרא דדינא קשיא הוא, ואיקרי הכי בגין

[33§] אזלי פ אזל // ואשכח ט (המגיה מוסיף בשוליים: <נ"ל [נראה לי] להו<) // {נכלי מתות?} פ נכלי {דתות} // לדחאותיה פ לדחותיה.

87 תנחומא, וישב, ב; פרקי דרבי אליעזר פרק לח, ועוד.

88 תיבת "בתיאובתא" צ"ל "בתיובתא", כמו בנוסח של קופת הרוכלין.

89 נכלי מתות — הכוונה היא, כמו בנוסח הקצר, ל"נכלי דתות", על פי דברי רש"י על אתר.

90 יוסף הצדיק מתואר כאן כמי שמנסה להחזיר את אחיו בתשובה. מאחר שפסקה זו מסתיימת באזכורו של אברהם ייתכן שהכתוב מנסה לרמוז לאפיונו של אברהם כמחזיר בתשובה (וראו בר"ר ל, ח [עמ' 274], ועוד). החזרה בתשובה היא אחד ממאפייניו של הצדיק (וראו למשל לקח טוב על בר' ו, ו; זוהר חדש, כד ט"ד [מדרש הנעלם]), וכן ממאפייניה של הדמות המשיחית (וראו למשל שהש"ר ז, ג).

91 הדעה כי הארץ עומדת על י"ב עמודים היא על פי חגיגה יב ע"ב. ובתחום הקבלה, ראו למשל בפירוש ספר יצירה לר' יוסף אשכנזי, הקדמה, ג ט"ב.

92 המונח "דו-פרצופין" כמציין קולות מנוגדים (ולעתים סותרים ממש) בתכניהם ובהשפעותיהם מופיע בכמה מקורות, למשל ויק"ר א, יא (עמ' כו–כו); תנחומא, שמות כה, כו.

וכדין כתי' ויראו אותו מרחוק [בר' לז, יח] — בגין דאיתרחקו מארחא קדישא דאתדבק בה ההוא צדיק, ארחא דחיי.

דאתמליאו על ההוא צדיק {נכלי דתות} לדחאותיה מאתריה. כדין כתו' ויראו אותו מרחוק [בר' לז, יח] — בגין דאיתרחקו מארחא קדישא דאיתדבק ביה ההוא צדיק, ארחא דחיי. ושמעתי אומרים נלכה דותינה [בר' לז, יז] תמן אזלו לאיתבחנא כאבוהון לחרנה ולא אישתכחו כדקא חזי ולא סליקו מתמן כאברהם ממצרים, בגיני כך איתענשו בגלותא ונותן לאבות לבדם כדי צרכם ותריסר נימא דעליהון אזלין בגלותא.

[34] וכדין — ויתנכלו אותו להמיתו [בר' לז, יח]. ת"ח, עני חשוב כמת.⁹³ מ"ט? בגין דחסר מיניה ההוא כ"ל. בגין כך אינון בעו לדחאה ליה מאתריה, דאיכרי "כל" ויהיב שפע נהר"א לארץ ישראל, ולא תחסר כ"ל בה [דב' ח, ט] דאיתדבקותיה לאו איהו אלא בה.⁹⁵ ואינון בעו לדחאה יתיה מינה ולמימנע מיניה ההוא טיבותא עילאה. וכדין {איתערו שמעון} ולוי,⁹⁴ דאינון / [ט 119א] מסטרא דדינא לאעדא מיניה ולאפרדא מיניה ההוא בא"ר * מי"ם

[34] ויתנכלו אותו להמיתו [בר' לז, יח]. ת"ח, עני חשוב כמת.⁹³ מ"ט? בגין דחסר מיניה ההוא כ"ל. בגין כך אינון בעו לדחאה ליה מאתריה, דאיכרי "כל" ויהיב שפע נהר"א לארץ ישראל, ולא תחסר כ"ל בה [דב' ח, ט] דאיתדבקותיה לאו איהו אלא בה.⁹⁵ ואינון בעו לדחאה יתיה מינה ולמימנע מיניה ההוא טיבותא עילאה. וכדין {איתערו שמעון} ולוי,⁹⁴ דאינון / [ט 119א] מסטרא דדינא לאעדא מיניה ולאפרדא מיניה ההוא בא"ר * מי"ם

[34§] איתערו פ אתיעטו.

93 נדרים סד ע"ב.

94 כמה ממקורות חז"ל טוענים כי דווקא שמעון ולוי הם שמכרו את יוסף, למשל בר"ר צט, ז (עמ' 1277–1278). אולם במיוחד יש להזכיר את הטענה, המהדהדת בדברי קופת הרוכלין

כאן, כי "אינן אחים אלא אחים הן בעצה", בר"ר צז, ח (שיטה חדשה) (עמ' 1216).

95 הכתוב קושר בין מאפייה של ארץ ישראל כארץ ש"לא תחסר כל בה" ובין ה"כל" כתמצית מהותה של הדמות המשיחית, ומסיק מכך שאחד מתפקידיה של דמות זו הוא להאיר את ארץ ישראל ולהשפיע בה שפע. כאן נראה שהכוונה לארץ ישראל של מטה. במקורות אחרים מצוי דיון דומה המתייחס בבירור לארץ ישראל של מעלה, דהיינו מלכות. וראו למשל שערי אורה, שער שני, עמ' 100–101; זוהר, ח"א צה ע"ב.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

יט] מקורא קדישא דאיתדבק ביה, ולמרמיה נהירו דיליה באתרא מסאבא, חולקא דישאר עמין דאתי מסטרא מסאבא, הה"ד ונשליכהו באחת[!] הבורות [בר' לז, כ], חולקא דישאר עמין.

מאי בורות? מסטרא דברא דאיקרון חוצות כדאשכחן השולח⁹⁶ מים על פני חוצות [איוב ה, י] אוף הכא באחת הבורות החצות דאינון מברא לארעא קדישא ורמזו דמצרים דאיהי אח"ת הברו"ת מיד מיוחדת שבהם דאיהי שניה לארץ ישראל, כד"א כגן יי' כארץ מצרים [בר' יג, י]. ורזא דא ועל בגדים חבולים יטו [עמוס ב, ח] יטו — ההוא שפע דלעילא מאתרא דשכינת"א דגבירתה לאתרא / [א 170] דשפחה. ורזא דא ויט עד איש עדולמי⁹⁷ [בר' לח, א] כמה דהכא יטו אוף אינון ויט. ויאמר אליהם ראובן [בר' לז, כב] הא איתערו — אשתדל לשיזבותיה בגין דבשריה דאיתקבל בתשובה בחלמו דאמ' ואחד עשר כוכבים [בר' לז, ט] אלמ' לא אידחיא שום חדא מיניהו.⁹⁸

חיי"ם [בר' כו, יט] מקורא קדישא דאתדבק ביה, ולמירמי יתיה באתרא מסאבא, חולקא דישאר עמין דאתי מסטרא מסאבא, הה"ד ונשליכהו באחד חבורו"ת [בר' לז, כ], חולקא דישאר עמין.

[35] ויפשיטו את יוסף את כתנתו [בר' לז, כג] — אשלוכו מיניה סיועא

[35] ת"ח, כתי' ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו ויפשיטו את יוסף גו' [בר' לז,

[35§] דהוא¹ פ דאיהו // דדינא פ דדינ' קשיא // בגין¹ דהוא² פ {...} // בו² ... בגלותא² פ {...} // בגין² ... סאיבתון פ {...}.

96 "השולח" — במסורה: "ושלח".

97 פסוק זה מרמז על פעולתם של כוחות הרע, שכן בו נפתח מעשה יהודה ותמר. קישור דומה כבר נעשה במדרש (בר"ר פה, א [עמ' 1029]) ובזוהר (ח"א קפו ע"א [פרשת וישב]).

98 על פי בר"ר פד, כא (עמ' 1018–1019).

[כג] — אשלחו מיניה סיועא דאיתיהיב ליה מלעילא, דהוא כתונת פיוסים, פיוסים לפייסא / [פ 68ב] מטרונית"א* לאתדבקא בכנסת* ישראל*,

הה"ד כתנתו [בר' לז, כג] — חולקיה ועדביה.

כתונת הפסים אשר עליו [בר' לז, כג] — דפריסא פריסא דגדפהא עלוי מלעילא. כיון דאיתדחי ההוא צדי"ק מאתריה יהבו אתרא לההוא סטרא מסאבא לשלטא בעלמא, הה"ד וישחטו שעיר* עזים [בר' לז, לא] — דא הוא דאתי מסיטרא דדינא, חולקיה דעשו.⁹⁹ כדין איתכסי סיהר"א בגלותא, הה"ד ויטבלו את הכתנת בדם [בר' לז, לא] — סאיבו אתרא דמקדשא ואיתיהיב רשותא לחיוי"א לשלט"א* בעלמא, וכדין עלמא בגריעו סגיא. הה"ד ויקחוהו וישליכו אותו הבור"ה והבו"ר רק אין בו מי"ם [בר' לז, כד] — נביעו דחסד"א* לא אית ביה בגין דהוא אתרא דמסאבותא, אבל נחשים ועקרבים יש בו,¹⁰⁰

דאיתיהיב ליה מלעילא, דהיא כתנת פיוסים, פיוסים לפייסא למטרונית' ולמפרס עליה בגד ארגמן,¹⁰¹ והא איתערו ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן"ן [במ' ד, יג]. ורזא הוא דכד מתחברין כחדא, פרסא עליהו אימא עילאה לבוש ארגון, הה"ד כתנתו — חלקיה ועדביה. דאמת ושלום חד הוא,¹⁰² וארגמן תלי תמן, ועל דא ועשה לו כתנת פסים [בר' לז, ג], לו — משלו. אשר עליו [בר' לז, כג]. אטו לא ידענא דעליו? אלא אוריתא רשים לה דהיא מההוא דרגא דעליו ופריסא עלוי מסטרא דאבוי. כיון דאיתדחי מאתריה יהבו אתרא לההוא סטרא מסאבא לשלטא בעלמ', הה"ד וישחטו שעיר עזים [בר' לז, לא] — דא הוא דאתי מסיטרא דדינא, חולקא דעשו. כדין איתכסי סיהרא בגלותא, הה"ד ויטבלו את הכתנת בדם [בר' לז, לא]. את — לאסגאה דסאיבו אתרא דמקדשא ואיתיהיב רשו לחויא לשלטא בעלמ', וכדין עלמ' בגריעו סגיא. הה"ד ויקחוהו וישליכו אותו הבר"ה [בר' לז, כד]. כיון דרמוה לברא כדין והבור ריק אין בו מים [בר' לז,

99 על האסוציאציות הכרוכות במושג שעיר העזים בזוהר, ראו למשל תשבי ולחובר, עמ' רצ-רצב; שמא-שמג.

100 שבת כג ע"א; תנחומא, וישב, ב; חגיגה ג ע"א; בר"ר פד, טז (עמ' 1020); ועוד.

101 קישור בין כתונת הפסים לארגמן מצוי כבר בתנחומא, וישב ד. כך נוצר הגשר בין הכתונת לבין המזבח המקראי.

102 הנוסח כמעט זהה לדברי הבהיר, סעיף 131/קצ. הבסיס לכך הוא בדברי ירושלמי, תענית ד, ב (כא ע"א; במהד' זוסמן, טור 729). הרעיון מופיע בלשון קרובה גם בזוהר, למשל ח"ג יב ע"ב.

ואינון דחקין לון בגלותא, הה"ד נחשים צפעונים אשר אין להם לחש גו' [יר' ח, יז]. בגין דאתון סאיבתון מקדשא דאיהו לכון סעדא עילאה ואתדבקתון בפולחנא נוכראה.

כד] — נביעו דחוט של חסד לית ביה וכדין איתער סיטרא דמסאבא ונפיק מנוקבא דתהומא וכדין — מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו, ואינון דחקין לון בגלותא, הה"ד נחשים צפעונים אשר אין בהם¹⁰³ לחש גו' [יר' ח, יז]. דהא לית לחישו דאוריתא דילחש מלעילא ופסק קול יעקב, תורה שבכתב, וכדין ונשכו אתכם נאם יי' [יר' ח, יז] בגין דאתון סאיבתון מקדשא דאיהי לכון סעדא עילאה ואיתדבקתון בפולחנא נוכראה.

[36] כדין — ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו וגו' [בר' לז, כח]. ויעברו אנשים* מדינים* — דאינון מסטרא דאש"ת מדיני"ם ובי"ת חב"ר [משלי כא, ט]. סחרי"ם — דאינון סחרין ומסבבין לאתר דדינ"א* קשיא. וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמ<עאלים> גו' ויביאו את יוסף מצרימ"ה [בר' לז, כח] — אתרא דשלטנותא דשאר עמין, אתרא דגלותא. ועם כל דא סיועא דקב"ה לא אתעדי מיניה, מההוא צדיק*, הה"ד ויהי יי' את יוסף [בר' לט, כא]. תא חזי. כתי' ברזא דמהימנותא טוב יי' לכל ורחמיו על כל מעשיו [תה' קמה, ט].

[36] כדין — ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו וגו' [בר' לז, כח]. ויעברו אנשים* מדינים* — דאינון מסטרא דאש"ת מדיני"ם ובי"ת חב"ר [משלי כא, ט]. סחרי"ם — דאינון סחרין ומסבבין לאתר דדינ"א* קשיא. וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמ<עאלים> גו' ויביאו את יוסף מצרימ"ה [בר' לז, כח] — אתרא דשלטנותא דשאר עמין, אתרא דגלותא. ועם כל דא סיועא דקב"ה לא אתעדי מההוא צדיק, הה"ד ויהי יי' את יוסף [בר' לט, כא]. ת"ח.

חסר כאן¹⁰⁴

[36§] ויעברו¹ פ {...} // דאינון¹ פ {...} // סיועא פ סיוע.

103 "בהם" — במסורה: "להם".

104 הקביעה כי הטקסט חסר נעשתה על ידי הסופר.

כתו' ברזא דמהימנותא טוב
 יי' לכל ורחמיו על כל
 מעשיו [תה' קמה, ט].

[37] טוב יי' לכל¹⁰⁵ — דא נהירו דברכאן, ההוא נהרא
 דנגיד ונפיק מעדן, דלא פסיק מלעילא. ולאן אתר משקי?
 לאילנא דחיי דאיקרי "כ"ל". ולבתר דאיתמלי האי כל מנהירו
 דברכאן עילאין דלא פסקין כדין כתו' ורחמיו על כל מעשיו
 ואשקי לבתר הכי לכולהו עלמין. אוף הכי לתתא יוסף דאחיד
 / [א 170 ב] בהאי כ"ל כתו' בקדמיתא ויהי יי' את יוסף ויהי
 איש מצליח [בר' לט, ב]. כיון דאיתמלי מברכאן דלעילא
 כתו' ויברך יי' את בית המצרי בגלל יוסף [בר' לט, ה]. מ"ט?
 בגלל יוסף. בגין דברזא דצדיק חד עלמ' מתקיים דכתו' וצדיק
 יסוד עולם [מש' י כה], וכולהו מתקיים בגיניה.

ת"ח. כתו' ויהי מאז הפקיד אותו בביתו ועל כל אשר יש
 לו וכו' [בר' לט, ה] כיון דאיתחבר האי צדיק בהאי כל,
 אילנא דחיי, כדין הנהו ברכאן נגדן על כל מעשיו, וכמה
 זכה לאיתחברא בהאי כ"ל בגין דמני יתיה בביתיה ואישתכח
 שלים. ת"ח, מאן דזכי לנטרא ברית קדש דלא לאעלא יתיה
 באתר מסאב ולא לסאבא מקדשא¹⁰⁶ — בגין דהאי אתרא
 איקרי "מקדשא" — ולא איבעי לאעלא יתיה באתר מסאב.
 ומאי איהו אתרא מסאבא? דא אשת זנונים [הושע א, ב].
 זכי לאיתדבקא בהאי כל לעילא ואיקרי צדיק. בגין דהאי
 כל צדיק איקרי ולא איתדבק אלא בצדק, דאיקרי "כנסת
 ישראל". ויוסף דאיקרי צדיק לתתא קיים והלכת בדרכיו [דב'
 כח, ט] ולא בעא לאיסתאבא בהאי ביתו דפוטיפרע. כדין ועל
 כל אשר יש לו [בר' לט, ה]. ועל כל — איסתלק לעילא
 ואיתדבק בכל, אילנא דחיי, בגין דאיסתמר מההוא אתרא
 דאיקרי "שוחה עמוקה". הה"ד כי שוחה עמוקה זונה ובאר
 צרה נכריה [מש' כג, כז]. הה"ד ולא שמע אליה לשכב אצלה

105 הדרשה שלהלן דומה לזוהר, ח"א ל ע"ב; פב ע"ב.

106 דברים אלה הם עיבוד של הנאמר בספרא קדושים פרשה ד, סימן ח. למקבילה, ראו
 תיקוני זוהר, תיקון כב, סו ע"א.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

להיות עמה [בר' לט, י], דלא תתער שפחה לעילא משום
דדרכי שאול ביתה [משלי ז, כז] ואלמלא איתדבק האי צדיק
באתריה בהאי כל דאלמלין [!] לההוא אתרא דאיכרי "ארץ
ישראל", אלו איתדבק תמן בארעא קדישא לא איתגלי ערייתא
דישראל בגלותא לעלמין ומלכותא ל דילהון מעין מלכותא
דרקיעא.¹⁰⁷

מאן גרם כל דא? יהודה, דקאמ' מה בצע [בר' לז, כו]. בגין
כך וירד יהודה מאת אחיו [בר' לח, א] — נחת מההוא
שולטנא דאיתיהיב ליה, ויט עד איש עדלמ"י [בר' לח, א]
— ע"ל דמ"י — דא איש שעיר דאיתמנא על דמי עלמ' ועל
החרב.

ויהי בעת ההיא וירד יהודה [בר' לח, א]. האי קרא אוקמוה
ועל סיהרא איתמר דנחתא מדרגא דקדושה משום דאיזדבן
יוסף ואיתפרש צדיק דלעילא מארץ עילאה. כד איתפרש יוסף
מארעא תתאה — ויט עד איש עלדמי — חויא עקימא.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

מקורות

אבות דרבי נתן — אבות דרבי נתן (מהד' שכטר), וילנא תרמ"ז.
אור יקר — ר' משה קורדוברו (רמ"ק), אור יקר, כרכים יא, יז, ירושלים תשנ"א, תשנ"ב.

ספר האמונות — ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, פירארה שט"ז (דפוס צילום ירושלים תשכ"ט).

בדי הארון ומגדל חננאל — ר' שם טוב בן אברהם גאון, בדי הארון ומגדל חננאל, בתוך: עמודי הקבלה, הוצאת נזר שרגא, ירושלים תשס"א.
ביאור על התורה — רבינו בחיי בן אשר, ביאור על התורה (מהד' שעוועל), ירושלים תשכ"ו-תשכ"ח.

ספר הבהיר (אברמס) — ספר הבהיר (מהד' אברמס), על פי כתבי יד קדומים... עם מבואות מאת מ' אידל וד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד.

ספר הבהיר (מרגליות) — ספר הבהיר (מהד' מרגליות), ירושלים תשי"א.

ספר הבהיר (שלום) — G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig 1923

בראשית רבה — בראשית רבה (מהד' תיאודור ואלבק)², ירושלים תשנ"ו.

ברית הלוי — ר' שלמה הלוי אלקבץ, ברית הלוי, לעמברג תרכ"ג.

בתי מדרשות — בתי מדרשות, ש"א ורטהימר וא"י ורטהימר (מלקטים)², ירושלים תשמ"ט.

ויקרא רבה — ויקרא רבה (מהד' מרגליות)³, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.

כתבים לרמב"ן — ר' משה בן נחמן (רמב"ן), כתבים (מהד' שעוועל), ירושלים תשכ"ג.
כתם פז — ר' שמעון אבן לביא, כתם פז, ח"א: ג'רבה ת"ש; ח"ב: ליוורנו תרנ"ה (דפוס צילום ירושלים תשמ"א).

כתר שם טוב — ר' שם טוב בן אברהם גאון, כתר שם טוב, בתוך: עמודי הקבלה, הוצאת נזר שרגא, ירושלים תשס"א.

לבנת הספיר (דפוס) — ר' יוסף אנג'לט (מיוחס לר' דוד בן יהודה החסיד), לבנת הספיר (מהד' ורטהימר), ירושלים תרע"ג.

לבנת הספיר (כתב יד) — ר' יוסף אנג'לט, לבנת הספיר, כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Add. Mss. 27000 (ס' 5663).

מאירת עינים (גולדרייך) — ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים (מהד' גולדרייך), בתוך: ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"א.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

מאירת עינים (ערלאנגער) — ר' יצחק דמן עכו, מאירת עינים (מהד' ערלאנגער), ירושלים תשל"ה.

מאמר מסורת החכמה — ר' אליעזר הלוי, מאמר מסורת החכמה, בתוך: ג' שלום, פרקים מתולדות ספרות הקבלה: חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי, קרית ספר, ז (תרצ"א), עמ' 449–456.

מגיד מישרים — ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, יוצא לאור על פי דפוסים ראשונים עם תרגום ועריכה, שינויי נוסחאות, ציוני מקורות הערות והסברים על ידי י"א בר לב, פתח תקוה תש"ן.

מדרש משלי — מדרש משלי (מהד' וויסאצקי), ניו יורק תש"ן.
מסעות הנפש — ר' עובדיה המון, מסעות הנפש, כתב יד אוקספורד בודלי, נויבאואר 1597/7 (מיכאל 168) (ס' 17175), צפת, כתיבה ספרדית משנת שכ"ו.

מצודת דוד — ר' דוד בן זמרא, מצודת דוד, זולקווא תרכ"ב.
פירוש ספר יצירה לר' יוסף אשכנזי — ר' יוסף אשכנזי (מיוחס לראב"ד), פירוש ספר יצירה, בתוך: ספר יצירה עם פירושים, ירושלים תשכ"ב.

פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור — ר' יצחק סגי נהור, פירוש ספר יצירה, בתוך: ג' שלום, הקבלה בפרובאנס (חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור), ר' ש"ץ (עורכת על סמך הרצאות), ירושלים תשל"ט, נספח, עמ' 1–18.

פירוש על התורה לר' יעקב בן אשר — ר' יעקב בן אשר, פירוש על התורה (מהד' רייניץ), ירושלים תשנ"ג.

פירוש על התורה לר' מנחם ריקאנטי — ר' מנחם ריקאנטי, פירוש על התורה, ירושלים תשכ"א.

פירוש על התורה לרמב"ן — ר' משה בן נחמן (רמב"ן), פירוש על התורה (מהד' שעוועל), ירושלים תשי"ט.

פירושי בעלי התוספות על התורה — פירושי בעלי התוספות על התורה, בתוך: מקראות גדולות: ספר אוצר פרושים על התורה (מהד' שולזינגר), כולל פרושי בעלי התוספות על התורה, פרוש הרא"ש.. חזקוני... אדרת אליהו... מנחת שי...
ניו יורק תש"י.

פרדס רימונים — ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ירושלים תשכ"ב.
צפנת פענח — ר' יהודה חליווה, צפנת פענח, כתב יד דבלין, טריניטי קולג' B.5.27/1 (ס' 16957).

קופת הרוכלין — ר' יוסף אנג'לט, קופת הרוכלין, כתב יד אוקספורד בודלי. Opp. 228, נויבאואר 1618 (ס' 17196).

ספר שושן סודות — ר' משה בן יעקב, ספר שושן סודות, קארעץ תקמ"ד.

שושן עדות — ר' משה דה ליאון, שושן עדות, בתוך: ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די ליאון", קבץ על יד, ח [יח] (תשל"ו), עמ' 325–370.

של"ה — ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, ורשה תרכ"ג (דפוס צילום ירושלים תשכ"ג).

שקל הקודש — ר' משה דה ליאון, שקל הקודש (מהד' מופסיק), לוס אנג'לס תשנ"ו. שער מאמרי רשב"י — ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י, ירושלים תשי"ט.

שער הפסוקים — ר' חיים ויטאל, שער הפסוקים, ירושלים תרע"ב.

שער הרזים — ר' טודרוס אבולעפיה, שער הרזים (מהד' קושניר-אורון), ירושלים תשמ"ט.

שערי אורה — ר' יוסף ג'יקטליה, שערי אורה (מהד' בן-שלמה), ירושלים תשל"א. שערי קדושה — ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, בתוך: עמודי עבודה תמה (מהד' אשכנזי), ירושלים תרפ"ח (דפוס צילום בני ברק תשל"ג).

ספר תולדות אדם — ר' יוסף הבא משושן הבירה, ספר תולדות אדם, בתוך: ספר מלכות, קובלנקה תר"ץ.

תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן) — תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן), ירושלים תשס"א.

מחקרים

אבוש, ישמעאל — R. Abusch, "The Figure of Rabbi Ishmael in the Hekhalot Literature and in Jewish Martyrology as Competing Models of Heavenly Ascent", <http://www.iwu.edu/~religion/ejcm/SBLbirthoral.html>

אבוש, מרטירולוגיה — R. Abusch (Boustan), *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tübingen 2005

אברמס, אהבה — ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה.

אברמס, ר' אשר — ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשנ"ו.

אורון, נוסחים — מ' אורון, "נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי המלכות ושל ספר היכלות רבתי", אשל באר שבע, ב (תש"ס), עמ' 81–95.

אידל, דפוסים — מ' אידל, "דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים", בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 253–280.

אידל, המחשבה — מ' אידל, "המחשבה הרעה של האל", תרביץ, מו (תש"ס), עמ' 356–384.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

אידל, מבוא — מ' אידל, "מבוא", בתוך: א' גוטליב, הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, ירושלים תשס"ג, עמ' ט–לח.

אידל, מיסטיקנים — M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven 1998

אידל, מנורה — מ' אידל, "בינה, הספירה השמינית; המנורה בקבלה", בתוך: י' ישראלי (עורך), לאור המנורה: גלגולו של סמל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 129–131.

אידל, הרמב"ן — M. Idel, "Nahmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership", In: M. Idel & M. Ostow (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale & Jerusalem 1998, pp. 15–96

אידל, רקנאטי — מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים ותל אביב תשנ"ח.
אידל, תורה — מ' אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23–84.

אלוני ולוינגר, רשימה — נ' אלוני וד' לוינגר, רשימת תצלומי כתבי-היד העבריים במכון. כרך ג: כתבי היד שבספריות וואטיקן, ירושלים תשכ"ח.

אליאור, עלמה — ר' אליאור, "עלמה יפה שאין לה עיניים: נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית", בתוך: ד"י אריאל, מ' ליבוביץ וי' מזור (עורכים), ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות מהתנ"ך ועד ימינו, תל אביב 1999, עמ' 37–56.
אלקיים, זוהר — א' אלקיים, "הזוהר הקדוש של שבתי צבי", קבלה, ג (תשנ"ח), עמ' 345–387.

אסמנוס, קטלוג — S. E. Assemanus... et J. S. Assemanus, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus*, Paris, 1926 (Reprint of the edition: *Ex typographia Linguarum Orientalium*, I, Roma 1756–1759)

בונפיל, הרבנות — ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשס"ה.

ביילי, המאה התשיעית — H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford 1943

ביילי, פילולוגיה — H. W. Bailey, "Iranian Arya- and Dahi-", *Transactions of the Philological Society*, Oxford 1959, pp. 71–115

בית-אריה, מכתב — מ' בית-אריה, "מכתב מצוטט", בתוך: י' תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה שבספר הזוהר¹, תל אביב 1995, עמ' 82–83.

בער, תולדות — י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית², תל אביב תשמ"ז.
גוטליב, מחקרים — א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, י' הקר (עורך ומהדיר), תל אביב תשל"ו.

גולדין, עלמות — ש' גולדין, עלמות אהבוך, על-מות אהבוך, תל אביב תשס"ב.
גולדרייך, בירורים — ע' גולדרייך, "בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר",
מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת
ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ'
496–459.

גולדרייך, לעז — ע' גולדרייך, "לעז' איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני
הזוהר", בתוך: י' דן (עורך), מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (דברי הכנס
הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו) (תשמ"ט),
עמ' 121–89.

O. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca and London 1994

G. Dumézil, *Mythe et épopée — Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971

דן, אשכנז — י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח.
דן, הסיפור — י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974.
דן, פרקי היכלות — י' דן, "פרקי היכלות רבתי ומעשה עשרת הרוגי מלכות", אשל
באר שבע, ב (תש"ם), עמ' 80–63.

הוס, הופעתו — ב' הוס, "הופעתו של 'ספר הזוהר'", תרביץ, ע (תשס"א), עמ'
542–508.

הוס, פרקים — ב' הוס, פרקים בהתקבלות ספר הזוהר, ירושלים תשס"ז
[בדפוס].

H. J. Hames, "From Calabria Cometh the Law, and the Word of the Lord from Sicily: the Holy Land in the Thought of Joachim of Fiore and Abraham Abulafia", *Mediterranean Historical Review* 20 (2005), pp. 187–199

הקר, שאלוניקי — י' הקר, "לתולדות לימוד הקבלה ותפוצתה בשאלוניקי במאה
הט"ז", בתוך: ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה
היהודית: ספר היובל לכבודו של יוסף דן במלאת לו שבעים שנה, טובינגן 2005
עמ' 180–165.

ולנר, עשרת הרוגי מלכות — א' ולנר, עשרת הרוגי מלכות במדרש ובפיוט, ירושלים
תשס"ה.

E. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

לינק, בית המדרש — א' לינק, בית המדרש, א-ו, ירושלים תרצ"ח.
יסיף, זיכרונות — ע' יסיף, ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל: מהדורה
ביקורתית, תל אביב תשס"א.

ירחי, האר"י — י' ירחי, "מאמר 'עשרת הרוגי מלכות ומות המלכים' שמכתיבת יד
האר"י: היבטים של תורת הגלגלול במאות י"ג-ט"ז, עבודה לשם קבלת תואר
מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשנ"ה.

לוי, תרגום — *The Epic of the Kings: Shah-Nama; The National Epic of Persia*
by Ferdowsi, R. Levy (trans.), London 1967

לי, ריבס וסילאנו, נבואה — H. Lee, M. Reeves, G. Silano, *Western Mediterranean*
Prophecy — The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth Century
Breviloquium, Toronto 1989

לוינגר, ר' שם טוב — ד"ש לוינגר, ספר בדי הארון ומגדל חננאל לר' שם-טוב
בן אברהם גאון, מהדורה פקסימילית מצומצמת על פי כתב יד פריז, הספרייה
הלאומית מס' 480, ירושלים תשל"ח.

ליבס, אורזילין — "תרין אורזילין דאילתא': דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו",
בתוך: ר' אליאור וי' ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי
הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (מחקרי ירושלים למחשבת
ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 113-169.

ליבס, אורפיאוס — י' ליבס, "המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס", בתוך: מ' אידל, ז'
הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א (מחקרי ירושלים במחשבת
ישראל, ז), ירושלים תשמ"ח, עמ' 425-459.

ליבס, איכה — י' ליבס, "זיקת הזוהר לארץ ישראל", בתוך: ז' הרוי, ג' חזן-רוקם, ח'
סעדון וא' שילוח (עורכים), ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, ירושלים
תשס"ב, עמ' 31-44.

ליבס, הגבול — י' ליבס, "באזורי הגבול של הקבלה: מאמר ביקורת על ספרו של
ח' וירשובסקי 'בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, תש"ן'", תרביץ, ס
(תשנ"א), עמ' 131-138.

ליבס, כיצד — י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך: י' דן (עורך), מחקרי ירושלים
במחשבת ישראל, ח (דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה
היהודית: ספר הזוהר ודורו) (תשמ"ט), עמ' 1-72.

ליבס, מהפכה — י' ליבס, "הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה", בתוך: ר' מרוז
(עורכת), חידושי הזוהר (תעודה, כא-כב), תל אביב תשס"ז, עמ' 251-302.

ליבס, מילון — י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשל"ד. הדפסה מחודשת במסגרת פרסומי המדרשה ללימודים מתקדמים, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

ליבס, משיח הזוהר — י' ליבס, "המשיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87–236.

ליבס, רנסנס — י' ליבס, "הזוהר כרנסאנס", דעת, 46 (תשס"א), עמ' 5–11.
 B. A. Litvinskii, "Sheep and Goats", in: M. Eliade, — כבשים ועזים —
The Encyclopedia of Religion, London and New York 1987, vol. 13, pp.
 233–236

B. A. Litvinskii, "Das K'ang-chu-Sarmatische Farnah", — פְּרָנָה —
Central Asiatic Journal, 16 (1972), pp. 241–289; 20 (1976), pp. 47–74

T. W. Laqueur, *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. 1990 — לקר, מין

מונדשיין, לך ה' — א' מונדשיין, "לך ה' הגדולה וכו': מהודיה נסיבתית להמנון קוסמי — לחידת מסכת הפירוש של ראב"ע לספר דברי הימים", *Jewish Studies: an Internet Journal*: www.biu.ac.il/JS.JSIJ, 5 (2006), עמ' 1–51.

מלאכי, בנועם שיח — צ' מלאכי, בנועם שיח, תל אביב תשמ"ג.

G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Part 3, London 1965 — קטלוג, מרגליות

מרוז, גאולה — ר' מרוז, גאולה בתורת האר"י, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ח.

R. Meroz, "The Path of Silence: An Unknown Story from a Zohar Manuscript", *The European Journal of Jewish Studies*, 1, 2 (2007), — דממה —
 (in print)

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

מרוז, יובלי זוהר — ר' מרוז, יובלי זוהר: מהדורה מדעית של זוהר פרשת שמות [בהכנה לדפוס].

R. Meroz, "Der Aufbau des Buches Sohar", *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, II (2005), pp. 16–36 — מבנה, מרוז

מרוז, מיתוס — ר' מרוז, "רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר", בתוך: ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 167–205.

ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"

מרוז, מקורות — R. Meroz, "The Middle Eastern Origins of Kabbalah", *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry*, 1 (2007); will be available at: <http://Sephardic.fiu.edu/journal/index.htm>

מרוז, עיבודים — R. Meroz, "Zoharic Narratives and their Adaptations", *Hispania Judaica*, III (2000), pp. 3–63

מרוז, תשוקה — ר' מרוז, "תשוקת הקבלה: תשוקה, פאסיביות ואקטיביות בקבלה", בתוך: ש' בידרמן ור' לזר (עורכים), תשוקה, תל אביב תשס"ז [בדפוס].

מרקוס, קידוש השם — א"י מרקוס, "קידוש השם באשכנז וסיפור רבי אמנון ממגנצא", בתוך: י' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 131–147.

ספראי, קידוש השם — ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים", ציון, מד (תשל"ט), ספר זכרון ליצחק בער, עמ' 28–42.

פדיה, הרמב"ן — ח' פדיה, הרמב"ן — התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג.

פליישר, קיליר — ע' פליישר, "לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קיליר", תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 383–427.

פליקס, אנג'לט — א' פליקס, פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, תשנ"א.

ריבס, העתיד — M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976

ריבס, השפעת הנבואה — M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages — A Study in Joachimism*, Oxford 1969

ריבס והירש-רייך, יואכים — M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford 1972

ריג, סיפור — G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyren*, Tübingen 1985
שביד, להגיד — א' שביד, להגיד כי ישר ה': הצדקת אלהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה, בת ים תשנ"ד.

שלום, זרמים — G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941
שלום, כתבי יד — ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, כרך א: קבלה, ירושלים תר"צ.

שלום, מחקרים — ג' שלום, מחקרי קבלה, י' בן-שלמה (מהדיר), ערכן והשלים מספרות המחקר מ' אידל, תל אביב 1998.

שלום, פרקי יסוד — ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז.

שלום, פרשה — ג' שלום, "פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר" בתוך: ש' ליברמן, ש' שפיגל, ש"ז צייטלין וא' מרכס (עורכים), ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, עמ' תכה-תמו.

שלום, קבלה — G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974
 שלום, קבלות — ג' שלום, "קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן", מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזוהר, (מדעי היהדות, ב), ירושלים תרפ"ז.
 שלום, ר' משה מבורגוש — ג' שלום, "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק", תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 207-225; ה (תרצ"ד), עמ' 180-198.

שפקרו, קידוש השם — S. Shepkaru, "From after Death to Afterlife: Martyrdom and its Recompense", *AJS Review*, 24 (1999), pp. 1-44
 שפר, סינופסיס — פ' שפר בהשתתפות מ' שליטר וה"ג פון מוטיוס, סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן 1981.

שריר, קמיעות — T. Schrire, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*, London 1966

תומפסון, אינדקס — S. Thompson, *Motif Index of Folk-Literature*, 6 vols., Copenhagen & Bloomington 1955-1959
 תשבי — י' תשבי, משנת הזוהר, חלק ב, ירושלים תשל"ה.

תשבי, משיחיות — י' תשבי, משיחיות בדוג' גירושי ספרד ופורטוגאל, ירושלים תשמ"ה.

תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל — י' תשבי (עורך), פירוש האגדות לר' עזריאל, ירושלים תש"ה.

תשבי ולחובר — י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, חלק א, ירושלים תשל"א.