

הערות מקדימות לשאלת פרשנותו ופירושו של 'ספר יצירה' ומילונו

איתמר גרינולד (ז"ל)

מבוא

אפתח את דבריי בנימה אישית. כאשר פרופסור אדם אפטרמן פנה אליי בבקשה לתרום מאמר לספר מחקרים שייצא לכבודה של פרופסור רונית מרוז, נעניתי מיד בחיוב ובשמחה, שכן יש לי הערכה רבה לרונית, למחקריה ולחברות האישית עמה. אך משהתברר לי שהנושא המרכזי של הספר אמור להיות 'ספר יצירה',¹ הבעתי הסתייגות, ונימקתי זאת בכך שבשנים האחרונות התפרסמו מחקרים רבים על הספר, כולל אלה של רונית מרוז עצמה, ולדעתי לא אוכל להיות כמו רב, שנאמר עליו 'בקעה מצא וגדר בה גדר' (בבלי, עירובין ק ע"ב). פרופסור אפטרמן לא הרפה וטען שאוכל להסתכל לאחור על יכול המחקרים שהתפרסמו מאז שפרסמתי את המהדורה הביקורתית הראשונית של הספר,² ובוודאי אמצא מקום לומר את דברי.³

- 1 לגבי שמותיו של הספר ראו צ' וייס, 'שמותיו של ספר יצירה', א' בר-לבב ואחרים (עורכים), דרך ספר: שי לזאב גריס, ירושלים תשפ"א, עמ' 9-41; וכן דיונו המרתק והחשוב של אבישי בראש, "ספר יצירה" בנוסחו הקדום, תרביץ פט/ב (תשפ"ג), עמ' 231-323. מחקרו של בראש הוא האחרון שבא לידיעתי. מחקר זה עוסק בשאלת הנוסח המקורי של הספר, שאלה שהעסיקה חוקרים רבים, ומחקרו של בראש מציב אבן דרך חשובה בהבהרת סוגיה זו. דברינו כאן יתחשבו בדבריו במידה שיש להם השלכות על שימושי לשון בספר ואשר יידונו כאן. בכל מקרה אין דברינו כאן באים להוסיף על דבריו או לגרוע מהם, שכן אין בראש עוסק בבעיות פרשניות, כפי שמאמר זה מבקש לעשות. נחזור לעניין זה בהמשך.
- 2 I. Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition of "Sefer Yezira"', *Israel Oriental Studies* 1 (1971), pp. 132-177. כשלושים שנה לאחר מכן פרסם פטר הימן את ספרו A.P. Hayman, *Sefer Yeşira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen 2004, העוסק בעיקר בעדי הנוסח כפי שהם מצויים בכתבי היד של הספר. אכן ראוי להתבונן בדבריו של Hayman, אף כי אין בהם כדי לשרת במישרין את המטרה של הדיון בנושאים הקשורים לפרשנות כפי שהוצבה במאמר זה.
- 3 זו הזדמנות להודות לפרופסור אדם אפטרמן גם על קריאה יסודית של טיוטת המאמר ועל הפניות ביבליוגרפיות אחדות.

אכן מאז פורסמה מהדורה זו התרבו המחקרים העוסקים בספר. אך גם בלא מהדורה זו שימש הספר אתגר ליצירה פרשנית מגוונת ועשירה, שעיקרה נובע מהמינוח העמום שמאפיין את הספר. דברים אלה אמורים הן לגבי הפרשנות המסורתית של הספר והן לגבי מחקריו מאז אמצע המאה התשע עשרה.⁴ בהמשך נדרש לסוגיה זו של העמימות של הספר ולאתגרים הפרשניים שהיא מזינה. זאת ועוד: כיוון שהמקורות המקראיים ואלה הנמנים עם ספרות חז"ל אינם מציגים משנה סדורה בעניינים הקשורים לבריאת העולם, יש לראות ב'ספר יצירה' את הניסיון הראשון בשפה העברית להציג משנה מושגית מגוונת ובעלת תוכן, המבקשת להיראות סדורה, העוסקת בנושא זה.

מבחינה זו ומבחינות אחרות מהדורה ביקורתית המציגה טקסט מוסמך של הספר על שלוש גרסאותיו העיקריות הייתה אפוא מבוקשת. אך צריך להודות בכך שהתיעוד הטקסטואלי אינו מעניק לקורא נוסח בהיר שמציג תובנות שאפשר לראות בהן שיטה מושכלת, סדורה, מובנת ומחכימה, כפי שהספר היה שואף להציג. דא עקא, מהדורה ביקורתית של הספר, כולל הטקסט המוצע על ידי אבישי בראשר, רק מגבירה את הרושם שלפנינו טקסט שאינו יכול להתקבל כעשוי מקשה אחת. סוגיה זו גם היא תצטרך לעיון בהמשך. אומנם מהדורה ביקורתית אמורה לאפשר עיסוק פרטני ומושכל במצאי הלשוני של הספר ובמושגיו הייחודיים, אך חשובה לא פחות היא ההתייחסות לבעיות פרשניות עקרוניות – הרמנויטיות – של הטקסט. התייחסות זו אמורה להיות גורם המסייע לתחום אפשרויות התובנה של טקסט שהוא תלוי ומושפע הן מהמינוח המורכב שלו והן מהעובדה שקיימת בו עמימות שראוי שתוצג כליבו ותחייב התייחסות בהתאם.

דברינו כאן יוצגו אפוא בהבחנה ברורה בין בעיית הפרשנות הכללית של הטקסט (הרמנויטיקה) ובין פירושם של פרטים לשוניים ומושגיים (אינטרפרטציה או אקזגטיקה) העולים בו. הבחנה זו בין פרשנות לפירוש נכונה לגבי שני חלקי העיקריים של החיבור, זה שעוסק בעיקר בספירות (סעיפים 1-11) וזה שעוסק באותיות האל"ף-בי"ת (סעיפים 17-60).⁵ בין לבין מצויים בספר סעיפים אחדים (12-16) שאפשר לראות בהם סעיפי מעבר בעלי אופי מיוחד.⁶

אם בעמימות אנחנו עוסקים, הרי להערכת ייש להכיר בכך שלאמיתו של דבר עמימות זו פועלת בשני כיוונים מנוגדים: האחד חוסם את דרך המלך להסקת מסקנות חד-משמעיות לגבי מהות תוכנו של הטקסט, כוונתו האמיתית ומשמעותו;

4 ראשון הדוברים בעניין זה היה ככל הנראה היינריך (צבי) גרץ: H. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin 1864

5 ראו בהמשך דיון על מעמדם של סעיפי המעבר 12-16.

6 סעיף 17 עומד לעצמו בהקשרו לחלוקה פונטית, גם היא מיוחדת, של כלל אותיות.

האחר מאתגר פירושים, חלקם כאלה הגובלים לעיתים ביצירת טקסט חדש. תוצאה בלתי נמנעת בהקשר זה תראה שלעיתים קרובות יותר משנוכל לומר מה אומר לנו הספר ניאלץ להודות בכך שאין כוונותיו ברורות לנו, וכי לכל היותר נוכל לשרטט בקווים כלליים את המתאר של הפרשנות ואת גבולותיה. במילים אחרות, אין לראות בדברינו כאן משום ניסיון לפענח את סודותיו של הספר, וקל וחומר שאין בהם כדי לפרשו. כל מטרנתו היא, כאמור, להבהיר את בעיות הפרשנות של הספר (ההרמנויטיקה), להבדיל מפירושו (האינטרפרטציה או האקסגזה).

במסגרת המבוא הקצר נחזור על דברים שכבר התקבעו במחקר. 'ספר יצירה' מציג מערכת מושגים ותכנים שאינה מוכרת מהמקרא ומלשון חז"ל, או שימוש בהם בצורה שאינה מוכרת ממסגרות טקסטואליות קודמות. בגלל עמימותם של הדברים קשה לקבוע מהי מידת חדשנותו בנושאים מהותיים הקשורים בתהליכים פרטניים של בריאת העולם, נוסף על עצם השימוש החדשני במושגים אלה. ללא ספק, 'ספר יצירה' מצפה מקוראיו שהצגתן של מערכות מושגיות ותבניות לשוניות מיוחדות, שלפיהן מסודרים הפרטים השונים של הבריאה, תבהיר להם את חדשנותו. אף אם נטען שבעצם החדשנות יכול הספר לתלות את עצמו במגמות שכבר קיימות במקרא, שהרי למרות העובדה שהמילה 'ברא' המופיעה בסיפור הבריאה בספר בראשית מהדהדת לכל אורכו של המקרא, יש במקרא עצמו מושגים אחרים המחליפים אותה ובעקבות זאת גם תיאורים, לרוב פיוטיים, הנלווים אל מעשה הבריאה. עם זאת, אין להתעלם מכך שהחזרות בספר, המדגישות מגוון של מושגים ייחודיים, יכולות להצביע על מודעות עצמית לגבי ראשוניותם של דברים אלה, ראשוניות שמציבה אותם במקומם המיוחד בתולדות המחשבה היהודית בכלל ולאחר מכן במיסטיקה היהודית בפרט.

תקצר היריעה מלפרט את כל המחקרים שהתפרסמו בעת האחרונה ואת תרומתם להבנת הספר, מהותו ועולמו הרוחני. ראויים לאזכור בהקשר זה המחקרים המדגשים את אופיו של הספר ומקורותיו היהודיים, כמו זה של יהודה ליבס המנסה להקדים את זמנו של הספר אף לספרות חז"ל ורואה בכתבי פילון מאלכסנדריה מקור חשוב לספר.⁷ רונית מרוז הציעה לראות את מקורותיו של הספר ואת עולמו הרוחני בספרות החוכמה היהודית לדורותיה המקראיים והבתר-מקראיים.⁸ כמו כן יש להזכיר את החוקרים שניסו לזהות ולמקם את הספר מחוץ לעולמם הרוחני והמושגי של

7 ראו י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תשס"א, בעיקר עמ' 229–241. ספרו של יהודה ליבס שופע בחומר למחשבה והיה לעזר גם במחקרים של חילוקי דעות.

8 ראו R. Meroz, 'Between Sefer Yezirah and Wisdom Literature: Three Binitarian Approaches in Sefer Yezirah', *Journal for the Studies of Religions and Ideologies* 6.18 (2007), pp. 101–142

המקורות היהודיים. בין ההצעות שראוי להזכיר בהקשר זה מצויות אלה המבקשות לראות את הנאו-פלטוניזם המאוחר או את הכתבים הנאופיתגוראיים⁹ ואף הפסידור-קלמנטיניים¹⁰ והזורואסטריאניים¹¹ כמשפיעים על עולמו המושגי והרעיוני של הספר. צחי וייס חידר את הדיון בסוגיה זו וטען שיש לחפש את מקורותיו של הספר בחוגים המקורבים לנצרות הסורית במאה השביעית לספירה.¹² סטיבן וסרשטרום ונחמיה אלוני ביקשו לשייך את הספר לתקופה המוסלמית ולהשפעה של מגמות בהתפתחותה של הלשון הערבית בתקופה זו.¹³ כיוון שאין בידינו הוכחות חד-משמעיות לגבי קביעת מקורותיו של הספר ועל כן אין אנו יודעים בבירור את זמן חיבורו, ומחמת הצורך להתאים את עצמנו ככל האפשר ליריעה שהוקצבה למאמר זה נוריד את רף הפולמוס המתבקש ולא נעסוק כאן בדעות אלו אלא במידה שיש להן השלכות לגבי הדיון שלנו, שעיקרו כאמור, בעיית הפרשנות של הספר. בכל מקרה, על פניהם של דברים נראה שקשה להחליט אם ההצעות שהועלו בעניין זה, חלקן או כולן, יכולות לעמוד אלו בצד אלו או שמא הן מבטלות זו את זו.

על אף שחלקו הגדול של הספר עוסק באותיות האל"ף-בי"ת העברית ותפקודן בבריאת העולם ובעיצובו, הרי במחקר מקבל חלקו הראשון של הספר, העוסק בספירות, תשומת לב יתרה. בסופו של דבר מציג המחקר תמונה שבמרכזה מארג רב-מושגי, ורב-תרבותי. לדעתי יש רגליים לסברה שמארג זה קשור בעיקרו לעולם

- 9 כך גרשם שלום בספרו *G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, p. 76
- 10 Sh. Pines, 'Points of Similarity between the Doctrine of the Sefirot in the *Sefer Yesirah* and a Text from the Pseudo-Clementine Homilies: The Implications of this Resemblance', *The Israel Academy of Sciences and Humanities: Proceedings*, Jerusalem 1989, pp. 63–142. בהמשך נתייחס לעניין זה ביתר הרחבה.
- 11 G.G. Stroumsa, 'A Zoroastrian Origin of the Sefirot', *Irano-Judaica* 3 (1994), pp. 17–33
- 12 Tz. Weiss, *Sefer Yesirah and Its Contexts: Other Jewish Voices*, Pennsylvania 2018
- בספרו אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, 'ירושלים תשע"ה', עמ' 115–120, מדגיש צחי וייס את קווי הדמיון בין 'ספר יצירה' לדברים הנאמרים על חשיבותן המספרית של האותיות, למשל ב'מימר מרקא' השומרוני.
- 13 ראו נ' אלוני, 'השיטה האנאגרמטית של המילונות העברית בספר יצירה', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ד (תשכ"ט), עמ' 127–129 [=טמירין א (תשל"ב), עמ' סג–צט]. לביקורת על הצעתו של אלוני ראו פינס, נקודות דמיון (לעיל, הערה 10), עמ' 142–143. סקירה מקיפה על קשריו האפשריים של 'ספר יצירה' עם העולם המוסלמי-השיעי מצויה במאמרו של וסרשטרום, S.M. Wasserstrom, 'Sefer Yesirah and Early Islam: A Reappraisal', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993), pp. 1–30

היהודי ולהשפעתו עליו, רוצה לומר שהוא זה שעיצב בצורה זו או אחרת את עיקרי תוכנו של הספר. דא עקא, לעיתים נראה שהמטען הפרשני המועמס על הספר הוא כזה שהספר נלאה מלהכילו, ודברים שהספק ראוי להם מוצגים כוודאיים. אכן, כאשר ברקע מצויים הדברים שהתפרסמו בעניינו בשנים האחרונות, העיון המחודש בספר מעלה נושאים שראוי היה להעמידם ב'צריך עיון' ובביקורת פרטנית, אך מהטעמים הפורמליים בעיקרם כפי שהוזכרו למעלה לא ניקח על עצמנו אתגר ומשימה אלה כאן.

כאמור, אנו רואים את בעיית הפרשנות (ההרמנויטיקה) של הספר, להבדיל מבעיות הקשורות בפירושו (אינטרפרטציה, אקסגזה), כבעיה ראויה לתשומת לב מיוחדת במקד הדיון המקדים כאן. אנו מדגישים וחוזרים עובדה זו כאן בעיקר מכיוון שבעניין זה מצאתי שקודמי במחקר נמנעו מלעשות כן.

א

רבים כבר העירו על כך ש'ספר יצירה' הוא בבחינת מעט המחזיק את המרובה – ולא תמיד בטובתו. מרובה זה כולל לא רק את שלושת הנוסחים העיקריים של החיבור עצמו, אלא גם את הגיוון הטקסטואלי והמושגי יוצא הדופן של הספר. דוגמה לבעיות של הפרשנות כפי שהוצגה למעלה כלולה בשמו של הספר. אומנם איננו יודעים בוודאות מי בחר או קבע את שמו, וגם לא נעסוק בסוגיה זו כאן,¹⁴ אך דומני שיש בבחירת המונח 'יצירה' אמירה ברורה לגבי אופיו של הספר ואולי גם לגבי ההרמנויטיקה שתרמה להתקבלותו.

בסיפורי הבריאה בספר בראשית מועדפים פעלים מן השורשים בר"א ועש"ה. השורש יצ"ר מופיע לראשונה בהקשר המעניין של מה שבלשון מודרנית היינו מכנים יצורים אורגניים, ובלשון הכתוב 'נִפְשׁ חַיָּה' – 'הָאָדָם', 'חַיַּת הַשָּׂדֶה' ו'עוֹף הַשָּׁמַיִם': 'וַיֵּצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה ... וַיֵּצֶר ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרֵאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נִפְשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ' (בראשית ב, פסוקים ז, יט). זאת ועוד: קריאת השמות אמורה לציין תגובה תבונית של האדם. מכל מקום, נאמר על יצורים אלה שהם נוצרו 'מִן הָאֲדָמָה', כלומר יש מיש. 'ספר יצירה' ממשיך מגמה זו שנזכרה לגבי האדם וקושר את עצם נושא הבריאה למהותה הלשונית-התבונית, במקרה זה לאותיות האל"ף-בי"ת ולצורות שונות של סידורן. ראוי להדגיש שלפי ספר בראשית יש זיקה בין יצירה לשימוש

14 לעניין שמו של הספר ראו גם מאמרו של צחי וייס, להלן הערה 33. דבריי כאן מוסיפים על דיונו.

בשפה. השפה במקרה זה היא יכולת מולדת של האדם, ואילו ב'ספר יצירה' השפה היא יצירה אלוהית המדגישה את תפקודן של קבוצות של אותיות בבריאת העולם ובעיצובו. נציין רק ששם הספר יעסיק אותנו גם בהמשך, אך מזווית ראייה שונה מזו שנדונה כאן.

עם זאת, דברים אלה הנאמרים כהתייחסות פרשנית, אינם אומרים דבר ברור מעבר לעובדה ש'ספר יצירה' מציג תבניות של 'ספירות' ואותיות בהקשרן לבריאת העולם בלא שאפשר להפיק מכך דבר ברור על עצם תהליך הבריאה. במילים אחרות, מעבר לעובדה שיש פירוט דברים בעניין זה אין הוא מוציא את תהליך הבריאה מכלל העמימות. עמימות זו גורמת לכך שהטקסט יוצג באפשרויות הפרשניות השונות שמאותגרות מדיון דינמיקה שאחד ממאפייניה הוא ההרחבה הפרשנית של הטקסט העומד לפירושו. יכול הטוען לטעון שהייתה זו מלכתחילה כוונתו של הכותב/העורך שתיווצר בתוך – או מתוך – חיבור דינמיקה כזו, שכן – באופן פרדוקסלי – ביכולתה לתרום בדרכיה השונות להרחבת מעגל המשמעויות של הטקסט, וכתוצאה מכך להרחבת מעגל משמעויותיו וגם לביסוסו ולמעמדו הקוגני. בדיעבר, גם הפרשנות זוכה למעמד מכונן מתוקפו של הטקסט שהיא מתייחסת אליו. מכל מקום, טיבה של עמימות זו שהיא מתגברת ומתגוננת בקשת הרחבה של מהלכים פרשניים המוליכים את הטקסט למקומות שייתכן שהתרחקו מכוונותיה של גרסת המקור.¹⁵

אחת התוצאות של מצב עניינים זה היא שגם במחקר קיימת מגמה להציע תובנות לגבי תוכנו של הספר ומהותו מתוך זיקה למסורת הפרשנית שלו, לעיתים במקום התייחסות ראשונית וממוקדת בטקסט של המקור. ראשיתה של מסורת פרשנית זו נוצרה בעיקר בסוף האלף הראשון לספירה ובכל מקרה היא קודמת למסורת הפרשנית הקבלית שהיא נדבך מהותי נוסף במסורת זו. אם צריכים הדברים אמירה מפורשת, הרי לעיתים תורם מחקר זה להשתקעותן בתובנות של הטקסט השערות שספק אם יש להן בסיס איתן בספר עצמו. השערות מסוג זה תיראנה ככאלה שכופות את עצמן על עולמו של הספר ואולי אף מעצבות את תוכנו מחדש.¹⁶ אך ראוי לציין שספק רב הוא אם מבחינה הרמנוטית כל מה שמוצדק בגלל העמימות אכן מספק את התובנות ההכרחיות להבהרת כוונתם המקורית של הדברים. בבירור עניינים אלה יש להביא בחשבון את העובדה שהופעות פרשניות אלה נוטות להציג את עצמן

15 בעניין העמימות – המכוונת לעיתים – הקיימת בטקסטים מכוננים בדת ובתרבות אני

הולך עקבותיו של תומס באואר T. Bauer, *A Culture of Ambiguity*, New York 2011

16 כך, דרך משל, כותב פינס, נקודות דמיון (לעיל, הערה 10) על התייחסותו לספר: 'Our

analysis of these passages will be aided by references to the tenth-century commentary of Saadya Gaon' (p. 111)

בקשורות באופן הדוק לטקסט, ולכן אף מתקבלות כחלק ממנו, בעוד שהן נוצרו בזמן, במקום ובנסיבות שונים מאלו שתרמו לעיצובו של הטקסט העומד לפירוש. לשם הבהרת הדברים היה מקום לדון בהקשר זה במעמד המכונן של פירושיהם של סעדיה גאון, שבתאי דונולו, בזה של המיוחס לדונש בן תמים ובזה של יהודה מברצלונה, שבכולם יש מידע טקסטואלי מעניין, בצד הרחבה פרשנית, אלא שמגבלות המקום אינן מאפשרות זאת כאן. אך בהערה כללית נציין ונחזור שבכל פירוש שמכיל סטיות פרשניות לכאורה מהטקסט המקורי יש מרכיב של שיכתוב.¹⁷

דוגמה מובהקת ומוכרת לכך היא הזיקה הדו-כיוונית בין תורה שבעל פה לתורה שבכתב. ההנחה הרווחת גורסת שבלא תורה שבעל פה אין קיום לתורה שבכתב, ובד בבד אין משמעות מקיימת לתורה שבעל פה בלא תורה שבכתב. למעשה, כמעט כל הצעה של פירוש צריכה לעמוד לא רק במבחן של סבירות הרמנויטית, פתוחה ככל שתהיה, אלא גם בתוקפם המחייב לכאורה של היגדיה לגבי הטקסט העומד לפירוש. השאלות שיש לשאול במקרה זה הן: כיצד מתייחס הפירוש לעצמו של הטקסט העומד לפירוש; מהו הטווח של מידת הסבירות הפרשנית שהוא נוקט בה; ומהם גבולותיה של ההיתכנות של הפירוש המוצע.¹⁸

1

מבחינה עקרונית, כל התייחסות פרשנית יש לה מרחב סבירות משלה, אף שלעיתים היא מבקשת לקבל מעמד קנוני המקיים אותה כישות טקסטואלית נפרדת ועומדת ברשות עצמה. שכן, כפי שכבר נאמר למעלה, כל מהלך פרשני מסייע ותורם בדרכו המיוחדת לצורת התקבלותו של הטקסט העומד לפירוש על ידי הדורות המאוחרים הנדרשים לטקסט באמצעות פרשנותו. אכן, 'ספר יצירה' קיבל באמצעות פירושו – ופחות ממהותו הפנימית – את המעמד של טקסט קנוני ומכונן בספרות הקבלה.

17 לעניין זה ראו I. Gruenwald, 'The Scripture-Effect. An Essay on the Sociology of the Interpretative Reading', J. Assmann and B. Gladigow (eds.), *Text und Kommentar*, [=Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 14], München 1995, pp. 75–91; הנ"ל, 'המציאות המדרשית: מדרשות חז"ל לדרשות המקובלים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 255–298.

18 למעשה שייך כל הנושא הזה לביורר הסוגיה של מהות הספרות האוטורי. ראו לאחרונה I. Gruenwald, 'The Exoteric Appearances of Jewish Esotericism', I. Dorfmann-Lazarev (ed.), *Apocryphal and Esoteric Sources in the Development of Christianity and Judaism: The Eastern Mediterranean, the Near East, and Beyond* (Texts and Studies in Eastern Christianity XXI), Leiden 2021, pp. 29–42.

לגופו של 'ספר יצירה', דומני שעשויה להתגבש הסכמה על כך שההתמקדות בלשונו של הספר ובאוצר המושגים המיוחד לו עוד בטרם עמד לתהליכי הפרשנות שדוֹפֵּר בהם כאן היא המפתח להבנת עיקרי תוכנו ובמידה מסוימת גם לזיהוי אפשרי של מקורותיו. למרות שבעיקרה זו לשון מקראית עם זיקה ללשון חז"ל, 'ספר יצירה' אינו כבול בלשונו לתכנים מקראיים הנוגעים לבריאת העולם. אכן, הספר מניח לפני קוראיו שימוש חדשני במושגים שאין מהותם מוכרת מהספרות שקדמה לו. אלה הם אתגרים שהביאו לשורה ארוכה של מחקרים, אך – כפי שכבר עולה מהדיון למעלה – לא קיים עדיין מחקר שיטתי ומקיף של המכלול המורכב של לשון הספר ובעיקר לא של המושגים המעצבים את אופיו המיוחד.¹⁹ מאמר זה מבקש להניח יסודות למחקר כזה, מתוך תקווה שיובחר שיש לתת לכך מקום רחב יותר בהמשך הדרך.

כיוון שבשלב זה מתמקד המאמר בהנחות היסוד המקדימות את הדיון במחקר כזה, מודגשות בו שאלות המתייחסות לתקפותן ולהכללתן בדיון של תובנות המתקבלות מתוך שימוש במהלכים פרשניים מאוחרים שהם 'יצירתיים' במהותם. כאמור, במהלכים אלה מוטמעים המושגים שהם מתייחסים אליהם לצורכיהם, ובכך נוצרת מסורת של תובנות פרשניות של מיטב הבנתנו אינן מחויבות באופן פילולוגי-ביקורתי לטקסט של המקור. דברים אלה נאמרים על רקע העובדה שפעמים רבות הפרדה זו בין טקסט מקורי וכזה שהתגבש בפרשנותו אינה נשמרת במחקר. במקרה של 'ספר יצירה' בולטת במיוחד הפרשנות המאוחרת, המנכסת לעצמה את הספר ואף משכתבת בו דברים.²⁰

בהקשר זה עולה שאלת האחדות של הספר. כבר הוזכר למעלה שלהוציא אזכור פורמלי ואקראי (וגם לא אחיד בכתבי היד) של אותיות האל"ף-ב"ת בסעיפים 2, 9, ו-12-16 וכן האזכור של שלוש האותיות י-ה-ו המכונות בספר 'פשוטות' (בשונה משלוש האותיות א-מ-ש המכונות 'אימות/אומות' ועניינן עולה וחוזר בחלק השני) אין למעשה בספר ניסיון שיטתי וענייני לאחד בין שני חלקיו. מכל מקום, הרושם שעשוי להתקבל הוא שהספר אינו אלא צירוף של שני חיבורים שונים, ואולי אף יותר, אם רואים בסעיפי המעבר 12-16 חלק נפרד, ואין רואים בסעיפי המסגרת חלק מהותי של הספר. בשלב זה של המחקר אין לדעתי אפשרות לומר דברים בבחינת מסקנה מוסכמת.

19 מעניין לבדוק אם אפשר ללכת בדרכו של יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז.

20 ראו ליבס, שם, עמ' 127-140: 'ספרא דציניעותא כספר יצירה'.

אשר למושגים המשמשים בספר, הרי אפשר לאגדם תחת ארבע כותרות. במקום ראשון נכללים המושגים המתארים את פעולות האל בבריאת העולם. במקום שני מצויים המושגים המתארים את מבנה העולם. כותרת שלישית כוללת מושגים שהם 'ספקולטיביים-מדידטיביים', כלומר אלה הפונים אל הקורא ומציעים לו דרכי עיון/דיון בתוכנו המיוחד של הספר. כותרת רביעית, החופפת לעיתים את השלישית, כוללת את המושגים המעשיים (אולי המאגיים) של העיסוק בספר ובתוכנו. עם זאת צריך לציין שלכל אורכו של הספר אין ניסיון לפרט דברים המנסים להבהיר את מובנם העיוני והמעשי המדויק של כלל המושגים המשמשים בו.

נאמר ונוסיף שאומנם מהלך פרשני שמדגיש את הרקע של הספר בלשון המקראית ובלשון חז"ל הוא מצמצם באופיו, אך הוא מהלך שמסייע לזהות את ייחודו של הספר ולבסס את תוכנו על יסודות לשוניים מוצקים ככל האפשר. דבר זה נאמר על רקע העובדה שהוזכרה בראשית דברינו שנעשו במחקר ניסיונות נשנים וחוזרים למצוא בספר עקבות או השפעות של מינוח חיצוני. כמו כן יש להיות ערים לקשיים לא מבוטלים במה שיכול להתפרש כניסיון להבליט את הפן התאוסופי של הספר. מהלך כזה – של הבלטת הפן התאוסופי – עומד כפי שנראה במרכז מחקרו של שלמה פינס, שכן אין הספר גורס, כפי שעושה זאת הטקסט שנשמך עליו פינס, התפשטות כלשהי של עצמות האל לתוך מרחבי הבריאה של הקוסמוס; כלומר, אין מדובר בתהליך של אצילות כלשהי. לא כל שכן שאין 'ספר יצירה' מפרט דברים על קיומו של קשר רוחני-מיסטי כלשהו של בן אנוש עם המערכות השונות הנזכרות בספר.²¹ אשר על כן, יש מקום לשקול מחדש את השאלה שטרם נדונה במחקר, אם ההנחה ש'ספר יצירה' שואב במישרין או בעקיפין מהטקסט הפסודו-קלמנטיני ששלמה פינס מתייחס אליו היא הנחה מבוססת דיה או שמא יש לה דרגת סבירות שצריכה עיון.

כפי שאפשר להבין מדברי פינס עצמו, הרי עד כמה שאפשר להציע תובנות ברורות לגבי טקסט זה,²² המסגרת הכללית שלו אינה נראית כתואמת בדיוק את זו

21 אליוט וולפסון הראה שהממד התאוסופי של הספירות עולה בבירור רק בפרשנות של 'ספר יצירה' כפי שהיא מוכרת בעיקרה מפירושו של שבתאי דונולו לספר, כלומר מן המאה העשירית. ראו E.R. Wolfson, 'The Theosophy of Shabbtai Donnolo, With Special Emphasis on the Doctrine of the 'Sefirot' in His 'Sefer Ḥakhmoni', *Jewish History* 6 (1992), pp. 281–316

22 מחקר הספרות הפסודו-קלמנטינית הוא סוגיה מורכבת, ולמיטב הבנתי אין בה כדי לתרום למאמר זה. מכל מקום, תלותה של ספרות זו, ובמיוחד הטקסטים הפסודו-קלמנטיניים בדיאלוגים של אפלטון, ובעיקר הטימאיוס, היא שאלה שאינה יכולה להידון כאן. עם זאת ראוי לעיין בסקירת המחקר שהציגה A. Yashiko Reed, 'Rethinking (Jewish-) Christian

של 'ספר יצירה'. הטקסט הוא משיחי נוצרי בבסיסו ועיסוקו בבריאת העולם אינו בא אלא לקבוע את המהות האלוהית של המשיח הנוצרי. מכל מקום, קשה להניח שאפשר למקם את חיבורו של 'ספר יצירה' בהשפעה של טקסט שעיקר עיסוקו הוא משיחי נוצרי ומטיף בדרכו המיוחדת לאהבת אלוהים וליראתו. עניינים אלה נעדרים לחלוטין מ'ספר יצירה'.

זאת ועוד, פינס עצמו עומד על חלק מההבדלים ומתרכז, בין השאר, במספרן של הספירות (10) מול מספרן של ה'התפשטויות' (6). בהתבססו על מידע טקסטואלי המצוי בפירושים של סעדיה גאון, של המיוחס לדונש בן תמים ושל יהודה הברצלוני, מעלה פינס את ההשערה שרשימה קדומה של ספירות כללה שש או שבע, ואולי אפילו תשע, ספירות. כיוון שמדובר כאן במה שפינס עצמו מודה שהוא בגדר השערות המבוססות בעיקרן על עדויות טקסטואליות בפירושים הנזכרים של 'ספר יצירה', אינני מוצא מקום להרחיב דברים בעניין זה. יצוין שבאופן עקרוני אין לשלול את קיומה של האפשרות שתוכנות המצויות בטקסט מאוחר תהיינה רלוונטיות לטקסט קדום,²³ אך אין בכוחן של אלה לקבוע דברים החלטיים לגבי הטקסט הקדום.

מכל מקום, יש טעם להתייחס להבדלים אחדים הנראים לנו עקרוניים בין שני הטקסטים, שכן הדיון בהבדלים עשוי לשפוך אור על עניינו של 'ספר יצירה'. ראשון בהם נוגע לעניין שמפרט בו הטקסט היווני בקשר ל'צורה' (μορφῆ) של האל ול'יופיה', כלומר לתכונותיו של האל במושגים אנושיים, אך בלא שתהיינה לאל התכונות המציינות צורת גוף ותפקוד כמו זה של האדם. תשומת לב מיוחדת ניתנת בהקשר זה למושג 'מקום' במובן הרחב שלו, בעיקר במובן הדיאלקטי. לפי הטקסט הפסודו-קלמנטיני יש למושג 'מקום' היבט מיוחד שמציין את הקשר שקיים בין האל ובין המציאות שאינה האל עצמו, אך היא קשורה בו ואליו בקשר מהותי. לכל זה אין מקבילה ברורה ב'ספר יצירה'.

זאת ועוד: בעוד 'ספר יצירה' נמנע מלומר דברים מפורשים על מהותו של האל, הרי הטקסט היווני אומר בעניין זה דברים משמעותיים לדידו של מחברו או של מחבריו. בחלקם המכריע דברים אלה נובעים מההנחה ש'התפשטויות' הנובעות מהאל הן חלק מעצמותו, ולכן מה שאפשר לומר עליהן יכול להיאמר גם על האל;

Evidence for Jewish Mysticism', R. Boustán, M. Himmelfarb, and P. Schäfer (eds.), *Hekhalot Literature in Context: Between Byzantium and Babylonia* [Texts and Studies in Ancient Judaism 153], Tübingen 2013, pp. 349–377, למרות שבדבריה אין התייחסות ברורה לעניינו של 'ספר יצירה'.

23 לעניין זה ראו I. Gruenwald, 'How Much Qabbalah in Ancient Assyria? Methodological Reflections on the Study of a Cross-Cultural Phenomenon', S. Parpola and R.M. Whiting (eds.), *Assyria 1995*, Helsinki 1997, pp. 115–127.

ולהיפך – מה שנאמר על האל תקף גם לגבי ה'התפשטויות' הנובעות ממנו. רעיון מרכזי בהקשר זה הוא שאין דבר שיכול למנוע מהאל מלהיות נוכח בדברים הנובעים ממנו. במילים אחרות, הטקסט הפסודו-קלמנטיני נראה כגורס אימננציה אלוהית בישויות השונות הנובעות ממנו, ואילו 'ספר יצירה' אינו מעלה כלל אפשרות כזו, בניגוד למה שאפשר להבין מסברות של חוקרים אחדים. כל עניינו של הטקסט היווני בהקשר זה הוא להסביר את נביעת הישויות שמחוץ לאל מתוך האל ואת נוכחותו בהן. כאמור, מבחינתו של טקסט זה הרי לדברים אלה אמורות להיות השלכות לגבי המהות האלוהית של ישו. מכל מקום, כל מה שנובע ישירות מתוך האל הוא אינסופי כמו האל עצמו.

ייתכן ש'ספר יצירה' מתייחס לעניין האינסופיות של האל, אך אם הוא עושה כן הרי הדבר בא לידי ביטוי בניסוחים שאינם דומים לאלה שבטקסט היווני: '... מידתן עשר שאין להן סוף' (סעיפים 4, 6), וכן 'שאדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קדשו ועד עדי עד' (סעיף 7).²⁴ כיוון שהמושג 'מושל' אינו מעיד על אימננציה אלוהית, הרי גם המושגים 'שאין להן סוף' ו'עד עדי עד' לא יוכלו לציין לגבי הספירות אינסופיות כפי שהיא מיוחסת בטקסט היווני לגבי המהות של האל, מקומו וזמן קיומו.²⁵ לפי הטקסט היווני, אינסופיותה של הבריאה תלויה במהותה באינסופיותו של האל וכן מהעובדה שהאל מצוי באופן אימננטי ב'התפשטויות'. זיקה כזו אינה נזכרת ב'ספר יצירה'. זאת ועוד: עולה כאן השאלה לגבי המושג 'בלימה', האם הוא יכול לציין קשר ישיר ומהותי, ולכן גם אימננטי ואינסופי, בין האל ובין הדברים הנובעים ממנו? אין תשובה חד-משמעית לשאלה זו, גם אם מתעלמים מהקשרו המקראי של המושג (איוב כו, ז) שבו המלה נחלקת לשתיים: 'בלי מָה', ומן הסתם ממקבילתו 'תהו' בחלקו הראשון של הפסוק. בהמשך נחזור לעניין זה.

ג

'ספר יצירה' נחשב כערש המושגי של הקבלה בימי הביניים, כך שלדיון בשמותיו של הספר יש השלכות מעניינות לגבי קביעת אופיו ומשמעות הדברים המשתמעים מכך.²⁶ כידוע, גרסאות המצויות בעדי הנוסח של הטקסט כפי שהם ידועים מכתבי היד מזכירות שמות שונים לספר. אכן, עניין שמותיו הוא דוגמה מאלפת לאופן שבו

24 יש בשימושו של המונח 'עדי עד' ב'ספר יצירה' כדי להוסיף לגופו של דיון במאמרו של גרשון ברין, 'הנוסחאות המקראיות לתיאור משך הזמן', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, ירושלים תשמ"א, עמ' 23-35.

25 ראו סעיף 56 הנראה כדורש את הפסוק בישעיהו נז, טו: "'שָׁכֵן עַד" ... שמלכותו עדי עד ואין לה הפסק'.

26 ראו למעלה, הערה 1.

התקבל הספר ולדרך שבה נקבעה ההתייחסות לתוכנו. ריכוז של שמות מצוי בסעיף הסיום של הספר, הקולופון (64), אך אלו – 'ספר יצירה', 'הלכות יצירה', ו'ספר אותיות דאברהם אבינו' – אינם אלא עדות נוספת לבעיה פרשנית הניצבת בפני מי שעוסק בספר ומבקש להתייחס גם לסיבות לריבוי הגרסאות של הטקסט בכתבי היד השונים של הספר ולתוכנם של הדברים. בדברינו בהמשך נתייחס להשלכותיה המחקריות של בעיה זו בהקשרה לנושא של ריבוי השמות.

יש הסבורים שהאזכורים של 'הלכות יצירה' במסכת סנהדרין הם הראשונים המתייחסים למעשה ל'ספר יצירה' בתקופה שקודמת לחתימת התלמוד, וראוי להביאם בחשבון הן לגבי קביעת תאריך חיבורו של הספר והן לגבי אופיו, אך יש גם השוללים אפשרות זו.²⁷ השם 'הלכות יצירה' נזכר במסכת סנהדרין סה ע"ב (שלא כבדפוסים הגורסים 'ספר יצירה') וכן שם, סז ע"ב. שאלה כפולה שהתשובה עליה שנויה במחלוקת היא אם יש מקום לזהות בין שני אזכורים אלה בגמרא עם 'ספר יצירה', כפי שהוא מונח לפנינו.²⁸ זאת ועוד, יש הסבורים שהאזכורים בגמרא המדגישים את ההקשר המאגי של הדברים הם בעלי משמעות לגבי השאלה – הפרשנית במהותה – על אודות קביעת אופיו של 'ספר יצירה'. כיוון שאין הגמרא מפרטת דבר לגבי טבען המדויק של 'הלכות יצירה', מעבר לעובדה שיש להן קשר לנושאים מאגיים בעיקרם, הרי יש מקום לבדוק בדיוקנות, עד כמה שאפשר, אם באמת הצדיק קשר זה בגמרא את השיוך המחקרי של 'ספר יצירה'.²⁹ לפי מה שנאמר בגמרא, הרי העיסוק ב'הלכות יצירה' אמור לתת הכשר הלכתי למעשים שמתייחסת אליהם הגמרא ונראים כמצויים בעולמו של הכישוף. הדבר נעשה גם אגב דיון בשאלה אילו כשפים מותרים לכאורה ואילו אסורים. בגלל חשיבות העניין והשלכותיו האפשריות על אפיונו של 'ספר יצירה' נעיין בשתי הגרסאות של הדברים. בגרסה הראשונה מובאים שני סיפורים שמן הסתם נראו בעיני עורכי התלמוד כקשורים זה בזה:

1. רבא ברא גברא,³⁰ שדריה לקמיה דרבי זירא. הוה קא משתעי בהדיה, ולא הוה קא מהדר ליה. אמר ליה: מן חבריא את, הדר לעפריך.

27 לדיון שונה בטקסטים אלה ראו G. Veltri, *Magie und Halakha*, Tübingen 1997, pp. 40–50

28 שאלה זו נידונה בהרחבה במאמרו של צחי וייס, להלן הערה 33. וייס סובר שאין לזהות בין שני השמות.

29 כך, דרך משל, ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 388–395.

30 היו מי שראו בשלוש מילים אלו דוגמה סמויה של העיקרון של צירוף אותיות.

2. רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בהלכות יצירה (בדפוס וילנה: ספר יצירה), ומיברו להו עיגלא תילתא³¹, ואכלי ליה.

הסיפור הראשון אינו מזכיר את 'הלכות יצירה', אך הצימוד לסיפור השני, המזכיר אותן, יכול להתפרש כאילו בא לקבוע את קיומו של קשר כזה. הסיפור הראשון מציין שרבא ברא 'גברא' ושלחו לרבי זירא, אך רבי זירא לא הצליח לדובב אותו. מסתבר שאותו 'גברא' היה ישות 'גולמית' ללא יכולת תבונית לתקשר, ומכאן נובעת ההכרזה שהוא נוצר על ידי 'חבריא', כלומר מכשפים.³² יש לציין שיכולת התקשור התבונית תלויה בשימוש באותיות ובמילים שהן מערך יסוד ב'ספר יצירה', ויכולת זו אינה נזכרת בסיפור זה. אומנם רב זירא פוקד על 'גברא' זה לחזור לעפרו, כלומר למצבו הראשוני, אך אין הגמרא מסבירה כיצד 'גברא' נשמע להוראותיו של רב זירא אם 'גברא' אינו מסוגל לתקשר בעזרת מילים. האם רב זירא השתמש לצורך זה בסוג אחר של כשפי 'חבריא'?

מכל מקום, דברי רש"י על אתר מבקשים להסביר ש'גברא' נוצר 'על ידי ספר' (!) יצירה שלמדו צרוף אותיות של שם', ובכך ליצור קשר בין שני הסיפורים. אומנם גם רש"י אינו יורד לפרטי הדברים, אך הניסיון לעגן את הדברים ב'ספר יצירה', שלדעת רש"י ניכר בכך שיש בו 'צרוף אותיות של שם', נראה ככזה שאין בו יותר מאשר הרצון להפקיע את בריאת 'גברא' מתחום המאגיה ולא אפיין גורף של 'ספר יצירה'. כמו כן יש לציין שאין רש"י מבהיר אם ברקע דבריו כאן מצויים גם דברי המשנה האומרת לגבי האוחז את העיניים שהוא פטור, בניגוד למי ש'עושה מעשה',

31 רש"י בפירושו לביטוי 'עגלא תלתא' בבבלי, פסחים סח ע"ב מפרש: 'שלישי לבטן ומובחר הוא'. התוספות בגיטין נו ע"א, דיבור המתחיל 'עגלא תלתא' גורסים: 'בריא וטוב'. מכל מקום, יש לשים לב לכך שבברית בין הבתרים (בראשית טו, ט) נאמר לאברהם להקריב 'עגלה משולשת', כלומר נקבה, בעוד שלשני האמוראים נברא עגל משולש, זכר. לשם השוואה, אברהם הגיש לאנשים/מלאכים שבאו לבקרו 'בן בקר רך וטוב' (בראשית יח, ז) לגבי המושג 'חבריא' ראו בתהלים נח, ו: 'אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע לְקוֹל מְלַחְשִׁים חוֹכְרֵי חֲבָרִים מְחָקִים'. יש המעדיפים לפרש 'חבריא' כמי שמייצגים את 'הצדיקים' ... המדקדים במצות, שכן יש מקום לטעון ש'גברא' היה מעשה של קדושה, כפי שאפשר להבין מדברי רש"י על אתר. אולם צריך לציין שרש"י קורא 'מן חבריא' 'חֲבָרִים' ולא 'חֲבָרִים'. קריאה זו הולמת את העובדה ש'גברא' נשלח בחזרה לעפרו, כלומר היה בכך משום ביטול הכישוף על ידי כישוף. אשר על כן, עדיפה בעיניי האפשרות לפרש 'חבריא' – אלה העוסקים בכישוף. ראו דינו של מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב תשע"ו, עמ' 63–67, המצדד בתרגום 'חברים'. ראו גם נ' רקובר, 'שיבוט גנטי: תחרות במעשה ה', שנה בשנה (תשס"ב), עמ' 105–117, המתרגם גם הוא 'צדיקים'. לעומתם, אני רואה צדק בדבריו של גרעון בוחק בעניין זה ומתרגם 'חבריא' במונח 'Magi'.

ראו G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, p. 63

כלומר מי שעוסק במאגיה מעשית, שהוא חייב (משנה, סנהדרין ז, יא). אך דבריו בהמשך לגבי הגרסה השנייה של הסיפור על רב חנינא ורב אושעיא שתובא מיד והמתייחסת גם היא ל'הלכות יצירה' אומרים זאת בצורה ברורה.

3. הלכות כשפים כהלכות שבת, יש מהן בסקילה, ויש מהן פטור אבל אסור, ויש מהן מותר לכתחלה. העושה מעשה – בסקילה, האוחז את העיניים – פטור אבל אסור; מותר לכתחלה – כדבר חנינא ורב אושעיא. כל מעלי שבתא הו' עסקי בהלכות יצירה, ומיבירי להו' עיגלא תילתא ואכלי ליה (בבלי, סנהדרין סז ע"ב).

במקרה זה אין הגמרא מביאה סיפור מקדים אלא דיון הלכתי קצר המונהג שלוש קטגוריות הבאות תחת הכותרת של 'הלכות' והאמורות לציין דרגות שונות של איסור או היתר בדומה ל'הלכות שבת': 'יש מהן בסקילה ... [ויש מהן] פטור אבל אסור, [ויש מהן] מותר לכתחלה'. בעוד שעל 'הלכות שבת' נאמר באופן כללי: 'הלכות שבת ... הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות' (משנה, חגיגה א, ח), הרי הגמרא שלפנינו במסכת סנהדרין מדייקת יותר בפירוט הדברים. עם זאת, יש לציין שלהוציא המקרים הנדונים בסוגיות המקדימות לקטע שלפנינו איננו שומעים הרבה על מהותן של 'הלכות כשפים' ולא כל שכן על 'הלכות יצירה'. מכל מקום, הדברים הנאמרים על האוחז את העיניים שהוא פטור אבל אסור יכולים להיות תקפים רק במקרה של כשפים, שכן הקטגוריה של האוחז את העיניים אינה יכולה להיות רלוונטית במקרה של 'הלכות שבת'. לכאורה, היה אפשר לראות ב'הלכות יצירה' דוגמה למאגיה שהיא בבחינת 'האוחז את העיניים', שנאמר לגביה 'פטור אבל אסור', אלא שהגמרא מציינת שמעשים הנכללים ב'הלכות יצירה', כמו בריאת 'עגלא תלתא', הם בכלל 'מותר לכתחלה', ובכך נשלל הצורך להתייחס אליהם בדרגת חומרה גבוהה יותר כ'הלכות שבת' שיש בהן 'פטור אבל אסור'.

כאמור, 'הלכות יצירה', תהיינה אשר תהיינה,³³ אינן מוכרות ממקום אחר, להוציא כמובן מסעיף 64 ב'ספר יצירה' עצמו שקיימת לגביה שאלה בדבר שייכותו לגוף הספר. אין לדעת אם 'הלכות' אלה תאמו באמת את מה שלימים נכלל ב'ספר יצירה', מלבד העובדה שבדפוסים הוצג 'ספר יצירה' ככולל פרקים ומשניות, כלומר כספר בעל אופי של הלכות, כמו המשנה. ואכן אם מתייחסים לסעיפים השונים של 'ספר

33 צחי וייס מתייחס לדברים אלו וגורס ש'הלכות יצירה' אינן בגדר ספר ולכן אינן זהות ל'ספר יצירה'. ראו Tz. Weiss, 'The Book of Formation of the World': *Sefer Yetzirah* and *Hilkhot Yetzirah*, *The Journal of Jewish Thought, & Philosophy* 27 (2019), pp. 168–179. מדיונו של וייס עולה שמקומו של פירוש רש"י בעניין אינו ראשוני כפי שאני מבקש להציגו כאן.

'יצירה' כפי שהוא מונח לפנינו, הרי יש בהם מעט מאוד שאפשר לראות בו משום 'הלכות', כלומר פרוטוקול של ריטואלים מסודרים ומפורטים.

מפרשי 'ספר יצירה' הקדמונים מתייחסים בצורה זו או אחרת לשאלת שמו של הספר, אך נראה לנו שיש בדבריו של רש"י בהקשרם לאזכורים של 'ספר/הלכות יצירה' עניין מיוחד. רש"י מצוטט כמפרש את המילים 'עסקי בהלכות יצירה' בסנהדרין סז ע"ב בצורה שמוציאה מכלל ספק שהוא ראה בעניין קשר כלשהו למאגיה: 'ומימלא אברו להו עגלא תלתא על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן משום מכשפות, דמעשה הקב"ה הן על ידי שם קדושה שלו הוא'. כלומר, לדעת רש"י אפשר להסמיך את 'הלכות יצירה' הנזכרות בגמרא לנושא של צירוף כלל האותיות שנברא בהן העולם, נושא שאינו נזכר בפירוט לפני 'ספר יצירה'. עם זאת, יצוין שהתייחסותו הפרשנית של רש"י יש בה חשיבות להבנת תפוצתו של הספר באשכנז בימי הביניים והתקבלותו שם כספר שאין בו מאגיה.

דברים אלה מצטרפים לעניין בריאת העגל מתוך העיסוק ב'הלכות יצירה'. הרי כפי שהגמרא מציגה זאת, בריאה זו אינה בתחום הדברים שכלולים בקטגוריות של 'העושה מעשה' או 'האוחז את העיניים', אלא בתחום של 'הלכות שבת ... [יש שהן בבחינת] מותר לכתחלה'. במילים אחרות, בדיונה המקדים של הגמרא קיימת הצהרה ברורה על כך שאין היא רואה בבריאת העגל מעשה בתחום האסור של 'הלכות כשפים' באחת הקטגוריות העקרוניות המאפיינות את 'הלכות שבת'. לשון אחר, אם העגל נברא, כפי שהגמרא מעידה, מתוך 'עיסוק' ב'הלכות יצירה', הרי אין היא מותירה מקום לספק שלדעתה 'הלכות' אלה אינן בתחום של מאגיה אסורה. אומנם אין הגמרא מסבירה כיצד נברא העגל, אך היא סבורה, בלא לפרט, ש'הלכות יצירה' הן ששימשו כטקסט המחולל את המעשה. מכאן צריכה ככל הנראה לנבוע המסקנה שאם 'הלכות יצירה' הן כינוי אחר ל'ספר יצירה', הרי 'ספר יצירה' אינו בתחום המאגיה.

לכאורה יש להביא בחשבון שהשימוש במושג 'עסקי', הנזכר בגמרא לגבי 'הלכות יצירה', מופיע גם ב'ספר הרזים' במשמעות של עשיית כשפים.³⁴ אך בה בעת יש להעיר שבספרות חז"ל המושג 'עסקי' מציין בעיקר סוג של לימוד תורה שיש שכר בצידו או כזה שמביא לתוצאות מיוחדות עבור הלומד. המושג 'תיב', הנזכר גם הוא בדברים על שני החכמים, מציין חברותא – אם בלימוד ואם בסעודה. מסתבר אפוא שהשימוש בשני מושגים אלה עומד גם הוא בדרכה של הכוונה להציג את

34 ראו, דרך משל, 'שוטרים ... ונשמעים לבני אדם בשעת עסקם לכל הלמד לעמוד לנסך לשמתם ... לעסק דבר מעשה... (עמ' 67). השימוש במושג 'עסק' בספר הרזים מציין פראקסיס מאגי הקשור לעניין או לאדם במצב מסוים. יצוין שמילון המושגים של ספר זה צריך עדיין דיון שיטתי.

דברי הגמרא ככוללים את העניין שבו עסקו שני החכמים בתחום המאגיה. נציין ונחזור שאין הגמרא מבהירה את מהותן של 'הלכות כשפים', את זיקתן ל'הלכות יצירה', וכיצד 'הלכות' אלו מכשירות מלכתחילה את המעשה שעשו שני החכמים ושתוצאותיו היו בריאת 'עגלא תלתא'. העובדה שאפשר היה לאכול מבשר העגל אמורה להעיד על כך שהיה בו ממש. כלומר, על פניו של עניין, וכן לפי סיפור המובא בירושלמי סנהדרין,³⁵ הייתה מאגיה מעשית מסוג כלשהו מעורבת בעשייתו. אומנם יכול הטוען לטעון שמכיוון שלא נזכרה כאן שחיטה, כל עניין האכילה הוא בגדר של הספרותי-המדומה,³⁶ ואולי יש בסיפור ממד של היתול. כלומר, לא היה בו ממש אפילו לא בגדר של אחיזת עיניים, ולכן יכולה הגמרא לגרוס שעל פניו העושה כן יכול היה לראות את מעשיו בגדר של 'מותר לכתחילה'.³⁷

נוסיף לכך שאם נעיין בסעיף הסיום של 'ספר יצירה' כפי שהוא כלול במקצת מכתבי היד ובעיקר בכ"י ותיקן 299, מצויים דברים הנראים גם בגלל לשונם הארמית כתוספת מאוחרת, ובהם מזוהה הספר בשם: 'ספר דאותיות דאברהם אבינו' ונאמרים עליו שני דברים: האחד – 'דמתקרי הלכות יצירה', והאחר – 'כל דצפי ביה לית שיעור לחוכמתיה' (64). אם נדקדק בלשון הסעיף, הרי לדעתו נקודת המוצא לשמו של הספר הייתה: 'ספר דאותיות דאברהם אבינו', ורק לאחר מכן הוא נקרא בשם 'הלכות יצירה'. בעליל, דברים אלה יכולים להתייחס לחלק של 'ספר יצירה' העוסק ב'אותיות' בלבד, ובכך הם מגלים מגמה לצמצם בהיקפו של הספר ובתוכנו. במילים אחרות, האם משתמע משם זה של הספר שכותב הדברים לא הכיר את החלק העוסק בספירות, ובכך כלולה למעשה אמירה לגבי מהות תוכנו העיקרית של הספר, או לחילופין יש כאן אמירה ערכית לגבי חשיבותו של החלק העוסק באותיות מול זה

35 ירושלמי, סנהדרין ז, יג (כה ע"ד, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1307): 'אמ' ר' חנינא בר' רבי חנניה: מטייל הוינא באילין גופתא דציפורין וחמית חד מיניי נסב חרא גולגלא וזרקא לרומא והיא נחתא ומתעבדא עגל. אתית ואמרת לאבא אמ' לי: אין אכלת מינה מעשה הוא, ואילא – אחיזת עינים הוא.' 'מעשה' במקרה זה הוא כישוף לכל דבר.

36 שחיטה לא נזכרה גם באזכורים אחרים של 'עגלא תילתא' בגמרא. אולם ראו בקולופון של פירוש 'ספר יצירה' של רבי יהודה הברצלוני (מהדורת האלברשטאם, עמ' 268): '...ישבו שניהם וצפו בו ג' שנים והבינוהו [=את 'ספר יצירה'] ונברא להם עגל ושחטוהו ועשו בו סילוק מסכתא; כששחטוהו, נשתכת מהם [הספר]; ישבו בו ג' שנים אחרות והחזירוהו...'. דברי הברצלוני הם דוגמה מובהקת לפרשנות יצירתית של דברי הגמרא.

37 מעניין לציין שהגמרא בירושלמי, סנהדרין ז, יג (לעיל, הערה 35) מעלה את השאלה של קיומו הגופני של עגל כזה, שלא נולד בדרך הטבע אלא נוצר על ידי מעשה מאגי, ומבררת אם הוא יצור אמיתי או בגדר אחיזה עיניים, וגורסת 'אין (אם) אכלת מינה מעשה הוא, ואי לא – אחיזת עינים הוא'.

העוסק בספירות? ³⁸ מכל מקום, יש לציין שהמילים 'אותיות דאברהם אבינו' הן תוספת מאוחרת, והן מציינות למעשה סוג של תובנה פרשנית. אפשר גם לטעון שמילים אלה אינן כלולות בטקסט של הספר כפי שהעמידו אבישי בראש ורממילא מתייחד דיוננו זה.

עם זה, להשלמת הדיון ראוי עדיין להתבונן בדברי הגמרא על סגולותיו המיוחדות של בצלאל כפי שאמר עליו רב יהודה בשם רבי: 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ...' (בבלי, ברכות נה ע"א). דברי רש"י על אתר מציינים: 'על ידי צירופן (של האותיות) ובספר יצירה תני להו'. נחזור ונאמר, העובדה שרש"י קושר את דברי הגמרא על המושג 'צירוף אותיות' ל'ספר יצירה' מעידה על כך שהוא וקוראיו באשכנז הכירו את הספר בשמו זה ובאחת מגרסאותיו, והמילים 'תני להו' מעידות ככל הנראה על כך שרש"י ייחס לספר מעמד של הלכות בלא שתתלווה להן קטגורית של כישוף. דבריו של רש"י על 'אותיות של שם' עשויים להסתמך על סעיף 15 ב'ספר יצירה', אף על פי שבסעיף זה אין לשלוש האותיות ה"א-ו"ו-י"ד מעמד מיוחד, שכן הן כלולות בין שתיים עשרה האותיות ה'פשוטות'.

וגם על זאת יש לתת את הדעת: הגמרא מקשרת בין האמירה על בצלאל לבין פסוקי מקרא המתייחסים לחוכמה: '...כתיב הכא: וַיִּמְלֵא אֹתוֹ [=את בצלאל] רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בְּתִבְוֶנָה וּבְדַעַת...' (שמות לה, לא), וכתיב התם: "ה' בְּחָכְמָה יָסַד אֶרֶץ כּוֹנֵן שְׁמַיִם בְּתִבְוֶנָה" (משלי ג, יט)... במילים אחרות, הגמרא מבקשת להעיר על הקשר בין חוכמתו של בצלאל בבניין המשכן לבין חוכמת האל בבריאת העולם. קשר זה אמור להשתמע גם מהדרשה על שמו של בצלאל: '... שמה בצל אל היית וידעת' (ברכות, שם). הקישור בין ידיעה לבין חוכמה אמור לציין במקרה זה את העובדה שבתפיסה זו של החוכמה גנוז הרעיון שהאותיות ששימשו בבריאת העולם השתתפו גם בבניין המשכן. כלומר, הן מבקשות להעניק למשכן מעמד של מיקרוקוסמוס, עולם קטן.

בהקשר זה יש לציין ש'ספר יצירה' מתחיל באזכור של המושגים 'נתיבות פלאות חכמה' ומסתיים בקביעה: '...כל דצפי ביה [בספר ... 'הלכות יצירה'] לית שיעורא לחוכמתיה'.³⁹ אזכורים אלה הביאו את רונית מרוז להציע שמקורותיו של 'ספר

38 אידל, גולם (לעיל, הערה 32), פרק ב, דן בסוגיה של אזכורו של אברהם ב'ספר יצירה' לעומת ההימנעות מאזכורו של משה רבנו, כל זאת בהקשר של מאגיה והיכולת לברוא גולם.

39 לעניין זה נדרש לאחרונה גדעון בוחק, 'על פשר ה"עגול" בקטע הגניזה וושינגטון, פריאר 24, לשוננו פה/ב (תשפ"ג), עמ' 235-236. אומנם בוחק מתייחס בעיקר ל'עגול' היוצר מקום ל'קיבוץ' של שדים לשם השבעתם, אך שימושי המעגל המאגי הם כידוע מגוונים.

'יצירה' מצויים בספרות החוכמה המקראית והבתר-מקראית.⁴⁰ יש להודות בכך, שכל זיהוי של החוכמה אפשרי כאן, כולל כמובן זה המצוי בדברי הגמרא במסכת ברכות והמגלה מודעות לטיבם המיוחד של ה'אותיות' שנבראו בהן שמים וארץ'. אך צריכים הדברים להיאמר בכירור: אחד היסודות המובהקים של ספרות החוכמה לכל שכבותיה הוא המרכיב המוסרי והנגזרות המוסריות מן ה'חכמה'. צמצום הדברים לנאמר בגופו של 'ספר יצירה', 'להבין בחכמה' (סעיף 4), אינו מבהיר מהו סוג החוכמה שהתכוון לו הספר.⁴¹ גם אם מתייחסים לאזכורים של הרע בסעיפים 7 ('עומק טוב ועומק רע') ו-37 ('רע', 'בניגוד ל'שלום') ספק אם הפן המוסרי מקבל משמעות מעשית בהקשרים אלה. מכל מקום, אם החוכמה הקשורה בבצלאל הייתה מאגית במודע, סביר להניח שהגמרא הייתה נמנעת מלהתייחס אליה בהקשר של בריאת העולם, המקדש ובצלאל.⁴²

נסכם חלק זה של הדיון ונתייחס לדבריו של רש"י המבקשים להשלים עבורנו את מה שהגמרא עצמה אינה מפרטת במקרה זה של 'הלכות יצירה'. יש מקום לסברה, שבעיקרם של דברים רש"י מבקש לזהות עבורנו את שמו של 'ספר יצירה' כקשור – לדעתו – ל'הלכות יצירה' ובמקביל להוציא את העניין כולו מתחום המאגיה. אך אל לנו להתעלם מכך שהדברים על בריאת 'גברא' ו'עגלא תילתא' מצויים בליבן של סוגיות בגמרא העוסקות בענייני כשפים, ובין השאר מנסות לקבוע מה מותר ומה אסור בתחום זה. מכל מקום, יש בדיון בדבריו של רש"י דוגמה חשובה לסוגיית הפרשנות של 'ספר יצירה'.

ד

כבר צוין למעלה שהשימוש החוזר במושג 'צירוף אותיות' אופייני לחלק השני של 'ספר יצירה', בעיקר מסעיף 19 ואילך. חלק זה אינו עוסק בנושאים הקשורים בעשר ספירות אלא באותיות האל"ף-ב"ת העולות בלשונו של הספר לכלל 'שם אחד': 'צופה ומימיר, עושה את כל היצור ואת כל הדיבר שם אחד' (סעיף 22; אך ראו בחילופי הגרסאות לסעיף זה וכן בדיון להלן). אין הספר מברר מהו ה'שם האחד', גם אם מקשרים לכאן את המשכו של הסעיף, הגורס: 'וסימן לדבר עשרים ושנים חפצים בגוף אחד'. 'שם אחד' ו'גוף אחד' הם ככל הנראה שני מושגים המציינים דבר

40 ראו למעלה, הערה 8.

41 דברי הכתוב באיוב כח, יב-כח יכולים לשמש רקע לדיון מרחיב בסוגיה מושגית זו של החוכמה בבריאה.

42 ללא זיקה גלויה ל'ספר יצירה', התלמוד הירושלמי סנהדרין הנזכר למעלה מביא גרסת סיפור דומה של בריאה מאגית של עגל, אלא שנחשפת שם העובדה שהעגל נגנב 'מן בקורתא' [מערד הצאן].

אחד, אולם הכינוי 'חפצים' לאותיות האל"ף-בי"ת הוא ייחודי ולא מצאתי לו הסבר במקורות אחרים. וגם זאת צריך להיאמר כאן: בלא לדעת את האמור ב'ספר יצירה' אין לצירוף המושגי 'אותיות שנבראו בהן שמים וארץ', כפי שהוא עולה בדברי הגמרא לגבי בצלאל, המשמעות שיוחדה לו הן במסורת והן במחקר. ואף זאת: אין בפסוקים המובאים בגמרא בקשר לחוכמתו של בצלאל ובסעיפים הרלוונטיים ב'ספר יצירה' כדי להאיר את עניינו בבהירות הדרושה לגבי מהותה של החוכמה הקשורה בצירוף האותיות, שכן ההסבר שהדבר בא לידי ביטוי בשינוי סדר מקומן של אותיות במערך כלשהו שלהן (ראו בהמשך) אינו מבהיר את מהותו היצירתית-הדינמית של העניין ולאיוזה סוג של חוכמה – לשונית, מאגית או אחרת – הוא שייך.⁴³

המושג של צירוף האותיות מופיע עם סדרה של פעולות שטיבן גם הוא אינו מובהק: 'עשרים ושתיים אותיות: חקקן וחצבן, שקלן והמירן, צרפן וצר בהם נפש כל היצור וכל העתיד לצור' (סעיף 19 בנוסח הארוך). לגבי השורש צר"ף, הרי גם אם לא נאמר הדבר במפורש, אפשר להבין שהשימוש בו בהקשר לבריאת העולם עשוי לבוא מהפסוק 'אֶמְרַת ה' צְרֹפָה' (שמואל ב' כב, לא), שהרי לדעת חכמים העולם נברא באמירה או ב'מאמרות' (משנה, אבות ה, א; וראו תוספתא, כפורים א, ד: 'מי שאמר והיה העולם').⁴⁴ עם זאת, ראוי לתת את הדעת על כך שאין המשנה במסכת אבות מפרטת מהם 'מאמרות' אלו,⁴⁵ ובוודאי לא נקשר אליהם במשנה העניין של האותיות שנבראו בהן העולם. כמו כן ראוי לציין שאין השורש בר"א תופס מקום מרכזי בסדרת הפעלים לא בסעיף שהוזכר ולא בחלקים האחרים של 'ספר יצירה'.

בעזרת השימוש במושגים ייחודיים 'ספר יצירה' מנסה להציג תפיסה מיוחדת וחלופית של בריאת העולם. לתהליך זה של שינוי במושגים הקשורים לבריאת העולם יש תקדימים במקרא עצמו, ודוגמאות לכך יכולים לשמש התיאורים בבראשית פרק ב, בישעיהו פרק מ, תהלים קד ואיוב לח. כל אלה כוללים אוסף מעניין של פעלים ותיאורים המצינים את בריאת העולם, אך 'ספר יצירה' מציע בעיקר את המאגר הייחודי שלו. לא זו אף זו: לפי הסעיף הנזכר (19 בנוסח הארוך), הרי לפי 'ספר יצירה' תהליך הבריאה לא פסק מאז בריאת העולם, שכן הסעיף מציין: 'וכל העתיד

43 החומר שמובא במחקריו הנזכרים למעלה של צחי וייס לנושא זה הוא מעניין וחשוב, אך בעיקרו הוא נובע ממקורות חיצוניים, ולכן יש לראותו במישור הפרשני המרחיב ולא כקביעה מוחלטת.

44 מכל מקום, כנראה אין השורש צר"ף בשימוש ב'ספר יצירה' מציין התכת מתכות. ראו, דרך משל, 'הַפֶּסֶל נִסַּף תְּרֵשׁ וְצִרְף בְּזָהָב יִרְקָעֵנּוּ וְתִתְקֹת כֶּסֶף צֹרֶף' (ישעיהו מ, יט).

45 העניין עצמו אינו ברור, שכן בפרק הראשון של ספר בראשית אין עשר אמירות/מאמרות ('ויאמר'). מעניין שאין יהודה ליבס דן במשנה זו במסכת אבות ובקשר שעשוי להיות לה ל'ספר יצירה', שהרי לדעתו יש מקום לסברה ש'ספר יצירה' קדם לספרות התנאים.

ליצור'. בלי להיכנס לפרטי הדברים, ייתכן שיש כאן הד לדברים שנאמרים בדיאלוג טימאיוס של אפלטון, הגורסים שהעולם החומרי כלה ומתחדש ב־זמנית וכל הזמן. האמידה העקרונית בעניין צירוף אותיות מצויה, כאמור למעלה, בסעיף 19 של הנוסח הארוך בלא שפורט בשלב זה מה בדיוק טיבו של הצירוף. רק בסעיף 35 (שוב בנוסח הארוך בלבד) עולה הנושא של צירוף האותיות לגבי שלוש האותיות א-מ-ש, הנקראות בספר 'שלוש אימות':⁴⁶ 'כאיזה צד צרפן? אמש-אשם-מאש-משא-שמא-שאם'. כלומר, הצירוף בא לידי ביטוי בשינוי הסדר של שלוש האותיות א-מ-ש, וכך נוצרות מילים חדשות, רובן מוכרות אך לא בהכרח כאלה שמציינות דברים שמחייבים בריאה. לכאורה, הצירוף נראה פשוט, אולם למעשה סעיף זה והבא אחריו מסכמים שורה של סעיפים שקדמו להם, ועוסקים בצירופים שונים של דברים בשלושה רבדים של עולם-שנה-נפש, המתחלקים לשתי הקטגוריות של 'זכר' ו'נקבה'. אפשר לומר על סעיפים אלה והבאים אחריהם שהם אחת מיחידות היסוד של הספר ואם היו כוללים פירוט משמעותי של הדברים היו מאפשרים דיון מחקרי מעניין.

אש, אוויר ומים הם שלושה מארבעת מרכיבי היסוד כפי שגרס הפילוסוף היווני, אמפדוקלס (Empedocles), בן המאה החמישית לפני הספירה. מרכיבים אלה שימשו לדעתו של אמפדוקלס כחומרי היסוד בבריאת העולם ושל הטבע בכלל. אמפדוקלס מונה למעשה ארבעה יסודות, שהרביעי שבהם, אדמה (γῆ), אינו נכלל בין היסודות שנזכרו ב'ספר יצירה'. ראוי לציין שבסעיפים 10-14 מונה הספר ארבעה יסודות: רוח אלהים חיים, רוח מרוח, מים מרוח, ואש ממים. דבר זה מלמד אולי על הכלל המצוי בספר: שימוש במרכיבים שונים, שהיו ידועים קודם לחיבורו של הספר, לצרכיו המיוחדים, בלא שנפתח לגביהם דיון מבהיר.

בהמשך מוסיף הספר מערכת נוספת של מרכיבי יסוד בבריאה, וגם זאת כדרכו כלאחר יד ובלא הסבר בצידם של דברים, מה גם שפרטיה של מערכת זו אינם מוכנים מעצמם: 'ראשו של אדם אש, בטנו מים, לבו רוח'. הסעיף הבא (36), בנוסח הארוך בלבד) מפרט אף יותר בעניין זה ומונה חמישה מרכיבים הנובעים מכל אחת מאותיות א-מ-ש:

שלוש אימות א-מ-ש:

נוצר עם אלף: רוח אויר רוויה וגיויה וחוק לשון;

נוצר עם מם: ארץ קור ובטן וכף זכות;

נוצר עם שין: שמים וחום וראש וכף חובה...

46 דיון מפורט בעניין זה ובהקשריו לאסלם השיעי (אולי בעל הקשרים לגנוזיס) במאה השמינית/התשיעית מצוי במאמרו הנזכר של וסרשטרום, לעיל הערה 13.

סידור זה של השורות בא לציין תכונה שלא נדונה עדיין במחקר, ונוגעת ליסודות הפיזטיים של לשונו של 'ספר יצירה'. לא נוכל לעסוק בכך כאן, אך נציין שהזיקה בין שלושת המרכיבים האלה אינה ברורה, וההיגיון הפנימי המחבר בין הדברים גם הוא אינו מובהר. זאת ועוד: סעיף 50 (בנוסח הקצר) מוסיף תמיהה על תמיהה:

שלש אמות שהם שלשה אבות שמהם יצא אש ורוח ומים...⁴⁷

מן הסתם הייתה לנגד עיניו של מחבר חלק זה של הספר תמונה של מרכיבי יסוד שקיימת בהם לדעתו מערכת ייחודית של קשרים, אך גם אלה אינם מובהרים לקורא שאינו מצוי ברזי הדברים. יתרה מזו, ניסיון להציג את הדברים בטבלה סינופטית רק מסביר את העין אך אינו מצליח לדעתי להבהיר את החוקיות העומדת מאחורי הדברים ומקיימת אותה.

אי בהירות זו בדברי הספר, הנובעת בעיקר מחדשנותם של הדברים וממורכבותם, נותנת עילה לסדרה של שאלות שספק רב אם אפשר לענות עליהן בצורה ברורה ומוסכמת. אחת מהן, מרכזית בהקשר זה, היא מי היה קהל היעד של הספר? עוד נשאלת השאלה: האם הספר נוצר בתוך מסגרת של חבורה או קהילה כלשהי, כדוגמת זו שהמחקר מנסה לעלות על עקבותיה לגבי 'ספר הזוהר', שידעה במה מדובר והספר שימש לגביה מעין סיכום לדברים ידועים ומוכנים? יתרה מזו: האם הספר מתייחס לגורם עלום כלשהו הרואה את המערכות והפעולות הנזכרות בו כמילות-קוד למשהו שהוא מעבר לעצם ההתוויות של השינויים הצורניים מבחינה לשונית והופעותיהן השונות? לשון אחר, האם קיימת אינדיקציה לכך, שהיה מי שידע את מהותם הפונקציונלית של הציפורים ושאר הפעולות שסידרי האותיות באים לציין? תשובה חיובית לשאלות אלה עשויה להיות סבירה כל עוד מניחים שאכן היו באמת מי שידעו והבינו את תוכנם הסמוי של הדברים הכתובים בספר. כיוון שזהותם של אלה אינה ידועה וכך גם פרטי הדברים, כל תשובה לשאלות אלה תהיה בגדר השערה בלבד. שאלה ממוקדת יותר נוגעת למהותו של הפרופיל הרוחני של מי שרואה בדמותו של 'אברהם אבינו', הנזכר בספר, מופת הראוי לחיקוי. בקיצור, כיוון שאין בידינו ידיעה ברורה לגבי העולם הרוחני של מחברי הספר ומהי מהותן של התובנות שהוא מבקש לייצג או להקנות, הרי התשובות נשארות בגדר מסקרנות אך לא בגדר וודאיות.

עם כל הזהירות שהדגשנו את חיוניותה, והעובדה שההקשר המאגי של 'ספר יצירה' אינו מוכח, עדיין נשארת פתוחה השאלה האם יש דרך כלשהי להגדיר את מטרתו או מטרותיו של הספר. אם נסכם זאת, נאמר שעל פניו נראה שעניינו

47 בנוסח הארוך: 'שלש אמות א-מ-ש, ושבעה כפולות בגד כפרת ושתיים עשרה פשוטות ה-ו-ז-ח-ט-י-ל-נ-ס-ע-צ-ק'.

המרכזי של הספר הוא הרחבה של הרעיון שהעולם נברא ב'דיבר' (ב'לוגוס') או בעשרה מאמרות. שני רעיונות אלה מציבים תיחום לשוני-מספרי של גבולות המצוי בין העולם המדרשי-הרבני לבין זה הפילוסופי-הדתי בעל השורשים ההלניסטיים והסתעפויותיהם בימי הביניים. בכל מקרה, בהופעותיהם ב'ספר יצירה' מרוכזים שני רעיונות אלה בערכים שמוצגים בהקשרם הגרעיני בערכים המספריים של עשר ספירות ושל עשרים ושתים אותיות האל"ף-בי"ת (שמוצגות בקבוצות ובקטגוריות שונות). שתי המערכות מוצגות יחד בסעיף הפתיחה של הספר, שכנראה נוסף מטעמו של עורך קדום: 'שלושים ושנים נתיבות פלאות חכמה'. אך, כפי שכבר נאמר למעלה, ה'חכמה' הנזכרת כאן וגם בסעיף הסיום של הספר אין בה כדי להאיר את העין בצורה ברורה על מהותה העצמית וזו של הספר עצמו.

אשר למערכות עצמן, הרי המערכת הראשונה מתחלקת לשתיים: חמש כנגד חמש או זכר ונקבה; והמערכת השנייה מתחלקת לשלושה חלקים: של שלוש (שגם היא מתפרטת לשתיים: ה"א-ו"ו-י"ד ו'שלש אומות': א-מ-ש); שבע ('כפולות') ושתים עשרה ('פשוטות'). אך מצויה גם חלוקה אחרת של חמש, המציינת – לשיטתו של הספר – תכונות פונטיות: 'חקוקות בקול, חצובות ברוח, קבועות בפה בחמשה מקומות' (סעיף 17). חלוקה זו אינה מוכרת בצורתה זו ממקור יהודי-עברי אחר. מכל מקום, סביר להניח שהרעיון המרכזי של הספר גורס שתהליך הבריאה יובן ככזה המתרחש בהיבטים שונים של השפה בזיקתה, בין השאר, ליחידות המעוצבות באופן גרעיני באותיות ובערכים מספריים.

פרטיהם של אותיות ומספרים אלו עשויים לקבל משמעות, כפי שרואה זאת משה אידל, בתהליכים של ראיפיקציה (reification), כלומר בצורה המציגה מהויות רוחניות או מופשטות בהמשגות קונקרטיות. ביתר דיוק, אפשר להתייחס ל'דיבר' שנברא בו העולם כאל ישות דינמית המציינת תהליך שבו המעבר מציורופים של מבנים גרעיניים של צירופי אותיות נעשה למילים בעלות משמעות בזיקתן המספרית, ובכך הן מציינות את המכלול הקונקרטי של הבריאה. מבחינה זאת, אפשר אולי לומר ש'ספר יצירה' מציג לפנינו מודלים לשוניים-מתמטיים של (בריאת) העולם. השערה זו מתבססת בעיקרה על החלק השני של הספר, המבקש לשרטט מודלים של מפות חלופיות המציגות תבניות-על המשלימות זו את זו: קוסמולוגיות ('עולם'), כרונולוגיות ('שנה') ואנתרופולוגיות ('נפש'), ואין בהן כדי לסתור את התמונה המתקבלת מהחלק הראשון של הספר. בכך אפשר אולי לתת תשובה לשאלה שכבר הועלתה במחקר לגבי מידת התאמתם זה לזה של שני חלקי הספר. הספר עצמו אינו קובע דברים שיטתיים בעניין זה, אך כאמור, במהלכים השונים של הפרשנות לספר אפשר למצוא התייחסויות שונות לכך.

ראוי לציין שהנושא של עשר ספירות הגלומות במערכות שונות של הבריאה אינו עוסק במובהק בתהליכים של יצירת העולם אלא במבנה הכללי שלו, שאינו תואם בהכרח את מה שנאמר לגבי האותיות. מכל מקום יודגש שגם במקרה זה של הספירות לא פורטו דברים מעבר להצגה של תבניות כלליות, דבר המשקף את העובדה שגם בתיאורים השונים של בריאת העולם והמינוח המשמש בהם כפי שהם מופיעים במקרא אין הבהרה בצידם לגבי משמעותם המדויקת, ובכל מקרה הם כמעט לא השפיעו על המינוח הרווח ב'ספר יצירה'. אכן, המינוח שהספר בחר בו כדי לציין פעולות שנעשו בבריאת העולם, כמעט אינו מוכר מהמקרא או מספרות חז"ל ובוודאי שאינו ברור מצד עצמו.

דוגמה למצב עניינים זה יכול לשמש המושג 'בלימה' והקשר האפשרי שלו לפסוק 'נָטָה צֶפּוֹן עַל תְּהוֹ, תִּלָּה אֶרֶץ עַל בְּלֵי מָה' (איוב כו, ז),⁴⁸ שמשמעותו והקשרו לאמור בספר בראשית אינם ברורים מלכתחילה. לצד זה, המושג 'בלימה' הפך להיות אחד מסימני ההיכר המובהקים של 'ספר יצירה'. משמעותו של המושג מתבררת ככל הנראה מהאמור בספר עצמו: 'בלום פיך מלדבר, בלום ליכך מלהרהר' (5). במבט ראשון הדבר יכול להיראות כשימוש דרשני-פרשני המציג את הקריאה לשמור על רמה גבוהה של סודיות לגבי האמור בספר. אך בלימת הפה יכולה גם להתפרש כאיסור להשתמש בנוסחאות הלשוניות של הספר לצרכים – מאגיים, ככל הנראה. בדומה לכך, אך בלא להשתמש במושג 'בלימה', נאמר: '... מיכאן ואילך צא וחשוב מה שאין הפה יכולה (!) לדבר, ומה שאין העין יכולה לראות, ומה שאין האוזן יכולה לשמוע' (40). כלומר, יש בדברים ממד מטא-קוגניטיבי, מעבר לתפיסתו הרגילה של אדם. אומנם השורשים נט"ה ותל"ה הנזכרים בפסוק שבספר איוב מופיעים ב'ספר יצירה', אך משמעותם המדויקת שם אינה ברורה. כך גם מושגים אחרים הקשורים בבריאת העולם, כגון השורש שק"ל (ככל הנראה על פי ישעיהו מ, יב: 'וְשָׁקַל בְּפָלֶס הָרִים').⁴⁹

זאת ועוד: מהעובדה שאין אינטראקציה דינמית בתוכן של שני חלקי הספר יכולה להיגזר המסקנה שכבר הועלתה למעלה, ולפיה יש לתת משקל לסברה שמדובר על שני ספרים בעלי תוכן שונה. כיוון שהתשובה לשאלה זו נראית לי ככזו שאין בכוחה להשפיע על בעיה פרשנית מסוימת, לא נרחיב דברים בה כאן. מכל מקום, צריך לציין שאין הספר משקף במובהק תהליך כלשהו הנוגע לאדם והמונע בכוחותיו

48 מוזר הוא בעיניי שיש מן החוקרים המצטטים פסוק זה ומתאימים את הכתיב המקראי 'בְּלֵי מָה' לזה שמופיע ב'ספר יצירה' כמילה אחת.

49 עיקר שימושו המקראי של השורש שק"ל הוא בהקשר של ספירת כספים או שקילותם במאזניים. השימוש בפועל כפי שעושה זאת ישעיהו הנביא בהקשר של מעשה בראשית הוא ייחודי.

הנפשיים. במילים אחרות, על פניו אין הספר כולל ממד תאוסופי, מדיטטיבי, או מיסטי מובהק, וככל הנראה גם לא ממד מאגי. כמו כן, אין הספר משקף תפיסה המתמחה בתהליך של שפיעה של העולם מתוך עולם האלוהות. רוצה לומר, אין הספר רומז למה שהתגבש מאוחר יותר בספרות הקבלה כתהליך שאפשר להגדירו כהתפשטות השפע האלוהי לתוך עולם הבריאה ומה שמשמע מכך לגבי האדם. כלומר, אין בו משהו שאפשר להגדירו כאצילות.⁵⁰

זאת ועוד, הגורם המיסטי-האירוטי, שהוא דומיננטי ב'ספר הזוהר' ומציין סוג מיוחד של דינמיקה הפועמת בעולם הספירות, עדיין אינו קיים ב'ספר יצירה'. אומנם זכר ונקבה, כמו ניגודים אחרים, הם חלק מהמערך הכללי הנזכר בספר (למשל, סעיף 24: 'ומחותל בזכר ונקבה'), אך לכלל קשרי 'זיווג' קבליים אין הדברים מגיעים. כמו כן, אין בספר ניסיון להציג את דבריו בזיקה פרשנית לכתבי הקודש, כפי שהדברים באים לידי ביטוי ב'ספר הזוהר'. נחזור אפוא לאחד מעיקרי טיעונינו כאן, שלפיו הסברה המושמעת לעיתים גם במחקר,⁵¹ כאילו 'ספר יצירה' הוא ספר קבלי, או טרום-קבלי. סברה זו מעמיסה על הספר אפיונים שאינם הולמים אותו.

ה

אשר למושג 'ספירות' – פירושים שונים הוצעו לו, ובעיקר כאלה המדגישים את המובן המספרי שלו, במסגרת המספרית הכללית שיש למושגי יסוד כפי שפורטו בספר. עם כל הסדר המתמטי שקביעות מספריות מציעות, אין בספר הסבר הולם למה שנראה כקביעתם השרירותית של פרטי הדברים כערכים מספריים. מכל מקום, אפשר למצוא הסבר ראשוני למושג בדברים הנאמרים בספר עצמו, ובעיקר אלה: 'ברא את עולמו בשלשה ספרים: **בספר וספר וספר**' (1); 'וביתר הבהרה: 'עשר ספירות בלימה: **מספר עשר אצבעות**' (3); '...שאדון יחיד ואין לו שני, ולפני אחד מה אתה **סופר**' (6). אומנם השורש ספ"ר משותף לכל המושגים שהודגשו במובאות אלו, אך באשר לשלושת ה'ספרים', הנזכרים בסעיף שקיימת לגבי סברה שהוא הוספה שאינה מגוף הספר, אין הדברים מחוורים כל צרכם. קיימים פירושים שונים לגבי

50 בעניין זה דומני שפינס גרר תוכנות חיצוניות אל תוך 'ספר יצירה'. התרגום שלו לספירות 'extensions' נשאר אפוא בצריך עיון.

51 כך, דרך משל, פינס, נקודות דמיון (לעיל, הערה 10), מתבסס על אפיונו של הספר כפי שלטענתו גרס זאת גרשם שלום. אולם ראו שלום, זרמים עיקריים (לעיל, הערה 9), עמ' 75, 77 המבקש להסב את תשומת הלב לקשרים המאגיים והתאורגיים של הספר, אך בלא לפרט דברים לגבי הקשרים המיסטיים.

משמעותם של הדברים, אך לענייננו חשוב לציין שעל פניו כל הסבר הוא בעל אופי לשוני-אסוציאטיבי, ויותר משהוא מסביר דברים הוא נוצר מקשר הסתברותי פורמלי.⁵² עם זאת, אולי יש להוסיף כאן, על דרך ההשערה,⁵³ את הכלל הפיתגוראי על המשולש הגיאומטרי: $a^2 + b^2 = c^2$, שכן המספר 3 הוא מספר דומיננטי ב'ספר יצירה'. הוא מחבר את קבוצות האותיות א-מ-ש, ה-ו-י; את שלושת היסודות אש-אור-מים; את יסודות הבריאה הנקראים 'עדים נאמנים' – עולם-שנה-נפש; את התהליכים הפונטיים קול ורוח ודיבור; וכן את המושגים האסטרונומיים תלי-גלגל-לב, שטיבם אינו מובהר.⁵⁴ מבחינה זו אולי אפשר לראות ב'ספר יצירה' חיבור המנסה להציג את העולם ואת בריאתו ומבנהו באופן ייחודי במודלים המגשרים בין הלשון והמספר.

בחנית הרקע הלשוני של המושג 'ספירות' מלמדת ששימושו הראשון מצוי ככל הנראה בלשון חז"ל בקשר לספירת העומר: '...הרי הוא אומר: "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז), כל ספירות שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום' (בבלי, מנחות סה ע"ב). אך ספק רב הוא אם שימוש זה במושג בדברי חז"ל היה גורם בעל משמעות לגבי השימוש בו ב'ספר יצירה'. בספרות הקבלה הועלתה הסברה שהמלה המקראית 'ספיר' (שמות כד, י) משמשת מקור למושג. אך סביר יותר להניח שמקורו של השימוש במושג ב'ספר יצירה' נובע מן היוונית *σφαίρα*, מושג שמציין באסטרונומיה היוונית העתיקה מערכת עיגולים קונצנטריים המקיפים את כדור הארץ. הפיתגוראים גרסו שה-*σφαίρα* מכילים את גרמי השמים, ואלה בתנועתם מפיקים צלילים מוסיקליים. מכל מקום, ההופעה של הספירות היא ככל הנראה מעגלית: 'נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן...' (סעיף 6), ובניגוד להשקפה הפיתגוראית אין 'ספר יצירה' מדבר על תנועת הספירות או על מוסיקה הנשמעת מהן.

- 52 מכל מקום, נראה לי שיש עדיין עילה לשקול אם יכולה להיות ב'ספרים' כוונה לספר כפי שאנו משתמשים במושג זה היום או מכתב או מגילת פאפירוס כמו השימוש במושג 'ספרים' במגילת אסתר ג, יג: 'וַיִּנְשְׁלוּחַ סְפָרִים בְּיַד הָרָצִים'.
- 53 וראו לכל העניין הזה דבריו הנכוחים של ליבס, תורת היצירה (לעיל, הערה 1), עמ' 13-16.
- 54 סעיף 55 רק בנוסח הארוך. פינס, נקודות דמיון (לעיל, הערה 10), עמ' 141, רואה ב'תלי' דמות של דרקון או נחש הגורם לליקויי חמה. אך ספק בעיני אם שימוש של המושג ב'ספר יצירה' תואם פירוש זה, שכן בסעיף 59 נאמר: 'תלי בעולם כמלך על כסא'. ראו גם דבריו של ליבס בעניין ה'תלי', שם, עמ' 241, אך גם כאן דומני שאין בדבריו הסבר למשמעותו של המושג במסגרתם של שלושת המושגים 'תלי-גלגל-לב' הקשורים ככל הנראה הן לספירות והן לשתיים עשרה 'האותיות הפשוטות'. לגבי הגלגל ראו סעיף 18: 'עשרים ושתיים אותיות יסוד: קבועות בגלגל במאתים ועשרים ואחד שערים. חוזר הגלגל פנים ואחור. וזה סימן לדרב: אם לטובה למעלה מענג ואם לרעה למטה מנגע' (בכתבי יד אחרים של הנוסח הקצר: 'אין לטובה למעלה מעונג ואין לרעה למטה מנגע').

זה המקום להעיר ולחזור על מאמרו הנזכר של שלמה פינס, המציע לראות בטקסט פסוידו־קלמנטיני מן המאה השנייה-השלישית מקור להשראה ל'ספירות' ב'ספר יצירה'. כפי שצוין למעלה. טקסט זה הוא נוצרי במהותו, ומתייחס לדמותו של ישו במושגים הלכותיים מהמסורת הנוצרית ובעיקר מהבטריה החדשה, אך ניכרות בו גם השפעות של מחשבה יהודית. במרכזו של הטקסט נזכרים דברים על שש מהויות המתפשטות מהאל לשישה כיוונים שונים המציינים את הקוסמוס. ברקע הדברים אפשר לראות מעין תהליך של נביעה רב-כיוונית מתוך האל ואולי גם אליו בחזרה. אפשר אולי לזהות בתהליך זה קווי מתאר הדומים לאצילות, אך הטקסט הפסוידו־קלמנטיני אינו מזכיר מושג זה או את מושג השפע האלוהי שהוא מהותי לעניין האצילות.

עם זאת, קיים דמיון בין דברים הנזכרים בטקסט היווני לדברים על מערכת של ה'קצוות' כפי שפורטו ב'ספר יצירה', סעיף 38, או אולי לשישה מתוך עשרת ה'עומקים' המציינים את המרחב הקיומי של הקוסמוס, כפי שסעיף 7 מביא לידי ביטוי. יש להוסיף לכך את 'שש טבעות' שנאמר עליהן, בלא בהכרח ראווה, שהן חותמות 'סוד גדול מכוסה ומופלא וממנו יוצאין אש מים ורוח דע וחשב וצור שהאש נושא מים' (סעיף 24).⁵⁵ בתורה נזכרו 'טבעות' שמשמשות לקשירת החושן והאפוד ששובש הכהן הגדול (שמות כח, כו-כח) או לנשיאה של הארון (שמות ל). התלמוד הירושלמי מזכיר טבעות שיש להן מבנה של קונס: 'טבעות רחבות מלמטן וצרות מלמעלן' (מעשר שני ה, ה' ולג ע"ב, ועוד). מכל מקום, נראים הדברים שהמושג 'טבעות' אמור להשתלב באלה של 'ספירות' ו'עומקים'.

אשר לששת ה'קצוות' הנזכרים ב'ספר יצירה', הרי הם יוצרים עם האל מערכת של שביעיות. עם זאת, צריך לציין שעשרת ה'עומקים' הם מהויות סטטיות שנאמר עליהן (סעיף 7) ש'אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קדשו ועד עדי עד'. כלומר, עצם העניין של התהוותם אינו נזכר, בעוד שבטקסט הפסוידו־קלמנטיני מדובר על 'התפשטות' הנמצאות בתהליך נביעה דינמי מהאל. בטקסט זה האל הוא בעל תכונות פרסונליות, בעוד האל ב'ספר יצירה' אינו כזה. התייחסות לתפיסה פרסונלית של האל או לחילופין התעלמות ממנה היא עובדה הראויה לציין, כמו העובדה שבמחקר לא ניתנה תשומת לב לעניין זה. עם זאת, יש לציין ש'ספר יצירה' מגדיר בדיוקנות רבה את יחידותו של האל: 'דע וחשוב וצור שאדון יחיד והיוצר אחד ואין לו שיני ולפני אחד מה אתה סופר' (6). וראו גם סעיף 7 הנ"ל: 'ואדון

55 ראו שתי המובאות אצל בראַשר, 'ספר יצירה' (לעיל, הערה 1): 'שלוש אוצות אמש: סוד גדול מכוסא מופלא ומפואר שממנו יוצאין אש ורוח ומים שמהם נברא הכל'; 'אמש חותם בטבעת ומחותל בזכר ונקבה'.

יחיד אל מלך נאמן מושל ככולן ממעון קדשו ועד עדי עד'. מדברים אחרונים אלה משתמע שהאל מתואר ב'ספר יצירה' בקטגוריות הקשורות למערכות שונות הנוגעות למבנה העולם, אך אין הספר מחייב התייחסות דתית רגילה, ריטואלית בעיקרה. הספר מדגיש ידיעה וחשיבה על האחדות המיוחדת של קיומו של האל לעומת הריבוי רב-הפנים המצוי בבריאה. מן הסתם 'פלאות חכמה' (1) משקפות גם הן דבר על הריבוי הרב והמסודר של הבריאה.

בהקשר זה יש להעיר על השימוש בשורש צו"ר במשפט 'דע וחשוב וצור' (בסעיפים 4, 6), שכן יש להבדיל בינו לבין השורש יצ"ר המשמש בתיאור הבריאה בספר בראשית פרק ב והוא גם זה שמצוי בשמו של הספר. השורש צו"ר ונגזרותיו משמשים יותר לגבי תכונות צורניות של מבנה. כך, דרך משל, ביחזקאל מג, יא: '...צורת הפית ותכונתו ומוצאיו ומוצאיו וכל צורתו ואת כל חקתיו וכל צורתיו וכל תורתיו הודע אותם ... וישמרו את כל צורתו ואת כל חקתיו ועשו אותם'.⁵⁶ לעומת זאת, 'דע וחשוב וצור' ב'ספר יצירה' מלמד על כך שיש לשורש צו"ר משמעות בהקשר קוגניטיבי, בהקשר הכללי המדגיש בלשון סתומה כלשהו: '... והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכנו'. על אף שנושא המשפט הוא האל, אין בו התייחסות לקשר או ליחס כלשהו אליו, עם כל מה שעשוי להשתמע מכך.⁵⁷

אם אפשר להכליל דברים מהערה אחרונה זו, הרי אין הספר מקדם תוכנית דתית או תאוסופית פעילה, אלא תובנות שיש בהן תכנים ומשמעויות מושגיים-קוסמולוגיים בעיקרם. אכן, הדברים הנאמרים בספר לכל אורכו הם בזירה תודעתית-קוגניטיבית. נחזור ונאמר, כל זאת בניגוד לעניינו הכללי של הטקסט הפסידו-קלמנטיני, העוסק ביחס הקיים בין העולם הנברא לבוראו, והמושגים יראה ואהבה לאל משמשים בו בצורה בולטת.⁵⁸ במילים אחרות, הטקסט הפסידו-קלמנטיני מדבר בהרחבה מסוימת על מערכת המשלבת יסודות של מחשבה דתית דינמית, נאופלטונית ונוצרית, דבר שמרחיק אותו למעשה מלשונו ומתוכנו של 'ספר יצירה'.

56 דומני שדברי הפסוק בישעיהו ח, טז: 'צור תעודה חתום תורה בלמד' אינם קשורים לעניין, מה גם שחכמים, ובעקבותיהם גם הפרשנים המסורתיים, נראים כמתקשים בפירוש המילה 'צור'.

57 אשר לאופי הפולחני המשתמע כביכול מהספר, כפי שמנסה ליבס להראות, דומני שאפשר לומר בוודאות שאופי זה מתקבל כתוצאה מהמהלכים הפרשניים שנוקט בהם ליבס, אך אינו מוכח מלשונו התמציתית של הספר עצמו.

58 יוצא מן הכלל בעניין זה הוא כמובן סעיף 61, שאין הוא מעיקרו של הספר (בטקסט שהעמיד אבישי בראשו, ספר יצירה, לעיל, הערה 1, זה הסעיף המסיים את הספר): 'וכיון שבא אברהם אבינו והיבט וראה וחקר והבין וחקק וצרף וחצב וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו אדון הכל והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אוהבו...'

אם משווים בין הטקסטים, אפשר לומר שבעוד שהטקסט היווני מציג מפה אינטראקטיבית של עולם תאוסופי, ואולי גם מיסטי, הרי 'ספר יצירה' מציג מפה סטטית בעיקרה של גורמים ששימשו ביצירת מפה קוסמולוגית רב-צורנית. במושגים הנזכרים ב'ספר יצירה', כגון 'דע וחשוב וצור', מתברר שההיכרות עם עולם זה באה מתוך פעילות קוגניטיבית בעלת אופי לשוני ייחודי שאין פרטיה ברורים כל צורכם. על רקע דברים אלה, דומני שיש מקום לטעון שמידת התאמתו של הטקסט הפסודו-קלמנטיני ל'ספר יצירה' זוקקת בחינה חדשה.⁵⁹

בהקשר זה יש מקום לעסוק במושג 'מקום', שנזכר בצורה עמומה כלשהי בסעיף 38, מה גם שקיימים בסעיף זה הבדלים מהותיים בין הנוסח הארוך ובין הנוסח הקצר. לצורך הבהרה, הרי מן הנוסח הקצר אפשר להפיק טקסט זה: 'שבע כפולות ב.ג.ד. כ.פ.ר.ת כנגד שבעה קצוות ... והיכל הקודש מכון באמצע והוא נושא את כולם'. 'אמצע' זה הוא ככל הנראה ה'מקום', ובעניין זה יש ככל הנראה ממש בדבריו של יהודה ליבס, הרואה ב'מקום' 'נקודת ציר מרכזי שבאמצע הגלגל, שהיא הנקודה היחידה הנשארת עומדת בעת הסיבוב, והיא עיקרו וקיומו של הגלגל כולו'.⁶¹ ייתכן שצריך להוסיף על דברים אלה של ליבס שנקודה זו היא קונספטואלית-מושגית יותר משהיא תלת-ממדית, כלומר גוף או מרחב בעל גודל מסוים או נפח כלשהו. מכל מקום, יש בספר עוד שני מושגים שגם הם עולים ככל הנראה לעניין ה'מקום': 'מכון' ו'מעון'. עניינם של מושגים אלה דורש גם הוא תשומת לב מיוחדת, שכן השימוש בהם ב'ספר יצירה' נראה ייחודי ואינו תואם שימושים קודמים או אחרים שלהם.⁶² אומנם ליבס צודק באומרו שמתלווה למילה 'מקום' משמעות של 'מרכז',⁶³ אך דומני שכל מושגי המקום ב'ספר יצירה' הם בבחינת נקודה ארכימדית מושגית של העולם. כיוון שאין ב'ספר יצירה' התייחסות לקשר אישי או ריטואלי עם המערכת האלוהית, הרי המשמעות המיתית שלהם, כפי שמציע ליבס, אינה מובנת מאליה. כאמור למעלה, עניינו של הספר הוא המשגה רב-מערכתית של מבנים, ואין

59 ליבס, דרך משל, מקבל כמעט כלאחר יד את דבריו של פינס בעניין, ומדבר על 'הדמיון המובהק שבין תיאור זה (שבטקסט הפסודו-קלמנטיני) לבין ספר יצירה'; ראו תורת היצירה (לעיל, הערה 1), עמ' 212.

60 מעניין שאין הוא נזכר בטקסט של הספר כפי ששחזר אבישי בראשון (ספר יצירה, לעיל, הערה 1).

61 ליבס, תורת היצירה (לעיל, הערה 1), עמ' 199.

62 המושג 'מקום' בספרות חז"ל ומקורותיה האפשריים נדון על יד א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 53-69: 'קרבן ומרחק – מקום ושמים'; וכן על ידי ליבס, שם, עמ' 190-204. אומנם צריך לציין שפרשנותו של ליבס לעניין זה נוטה לעבר מקבילות קבליות, דבר שמוציא את האמור ב'ספר יצירה' מהקשרו.

63 ליבס, שם, עמ' 194.

בהמשגה זו קשר לתכנים דתיים במובן הרגיל שלהם מבחינת האמונה והריטואל. אשר על כן, נראים הדברים שיש לראות ב'ספר יצירה' ניסיון ייחודי, ראשוני ככל הנראה, להציג תפיסה קוסמולוגית מורכבת שהיא לשונית-מושגית בעיקרה. אשר ל'מכון', 'ספר יצירה' גורס: 'דע וחשוב וצור, והעמד דבר על בוריי, והשב יוצר על מכונו' (4). בעוד שבמקרא מדובר על 'מָכוֹן לְשִׁבְתָּךְ' (שמות טו, יז), כלומר שהות ממשית, הרי ב'ספר יצירה' מדובר על פעולה מנטלית כלשהי, אולי תאורגית, המצוינת בפועל 'והשב'. בעוד שבמקרא ה'מכון' הוא מקום שהייתו ה'פיזי' של האל, אם במקדש הארצי (שמות טו, יז) או בשמים (מלכים א' ח, מג), אין הדבר כן לגבי ה'מקום' המושגי ב'ספר יצירה'. במילים אחרות, אין השימוש המקראי במושג 'מכון' מסביר את שימוש ב'ספר יצירה'.

לגבי 'מעון', או 'מעון קדשו', נאמר (סעיף 14): '...ומשלושת ייסד מעונו'. כלומר, יש ממשות מסוימת ל'מעון', אך כיוון שהוא נוסד מ'שלש' אותיות – ה-ו-י או א-מ-ש – מדובר גם כאן ככל הנראה על משהו שהתרחש יותר בממד המושגי-הרוחני מאשר בממד הפיזי-הקונקרטי. אומנם שלוש אותיות א-מ-ש משמשות מרכז רעיוני חשוב ב'ספר יצירה' – 'שלוש אימות אמש: ומהן נולדו שלשה אבות שמהם נבראו הכל' (27),⁶⁴ אך לא ברור כיצד נולדו משלוש אותיות אלה 'שלשה אבות', וכיצד נברא מהן 'הכל'. אפשר אפוא לומר שאותיות אלה מייצגות מצב מיוחד של טרום-בריאה, מעין מודל גרעיני של לוגוס, מה גם שנאמר עליהן שהן זהות לשלושת היסודות ששימשו בבריאה – אוויר, מים ואש – אף שלא נאמר כיצד קרו הדברים. מכל מקום, ברקע המקראי שלו המושג 'מעון קדשו' מציין ישות שממית המייצגת את מקום מושבו של האל: 'השְׁקִיפָה מִמְּעוֹן קִדְשֶׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם' (דברים כו, טו). לעומת זה, ל'מקום' מתייחדת במקרא בעיקר ישות ארצית (ראו בראשית לה, יג: 'וַיַּעַל מֵעֵלְיוֹ אֱלֹהִים בְּמָקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אֲתוֹ'; שמות לג, כא: 'הִנֵּה מָקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר' או דברים יד, כג: 'בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכְן שְׁמוֹ שָׁם'). מעבר לרקע המקראי של המושג 'מקום' ולשימושו בספרות חז"ל הרי בטקסט היווני, ובמידה מסוימת גם ב'ספר יצירה', ה'מקום' הוא הישות של המרכז, המגיעה ומקיימת את המערכת של ה'התפשטות'.

קשור לכך הוא המושג 'קצוות', שהופעתו ב'ספר יצירה' היא ראשונית, ויש מקום לבדוק אם אפשר לראות בו מקבילה למושגים 'ספירות' ו'עומקים'. בעיקרו תואם המושג 'קצוות' יותר מאשר המושגים האחרים את המושג 'ektaseis' שבטקסט

64 בטקסט של 'ספר יצירה' ששחזר בראש (לעיל, הערה 1): 'שלוש אומות אמש סוד גדול ומכוסא ומופלא ומפואר שממנו יוצאין אש ורוח ומים שמהם נברא הכל'. לכך יש להשוות את סעיף 24: 'שלוש אימות אמש: סוד גדול מכוסה ומופלא וחתום בשש טבעות. וממנו יוצאין אש מים ורוח בזכר ונקבה, דע וחשוב וצור שהאש נושא מים'.

הפסודו־קלמנטיני. אך יש מקום לברר את מידת החפיפה בין המושגים 'ספירות', 'עומקים' ו'קצוות'. אשר למושג 'עומקים', אזכורו בא ככל הנראה כתת-מושג ל'ספירות' (סעיף 7), ואף קיימת אפשרות לראות בו תרגום של המושג היווני *βαθέα*, המציין עומק או סוד. מבחינה זאת הוא עשוי לשמש כינוי לספירות, כלומר 'ספירות' [יסוד]. מכל מקום, להערכתי יש עדיין מקום לדקדק יותר בהבחנה בין שלשלת המושגים הנזכרים למעלה, וזאת בניגוד לנטייה למשוך תוכנות ממושג אחד למשנהו. מכל מקום, האזכור של ששת הכיוונים – רום/מעלה, תחת/מטה, מזרח, מערב, צפון ודרום – מצוי בחמישה סעיפים: 7, 11, 12, 15, 16, ונראה שבחלקו הראשון של הספר מיוחסת לכך חשיבות מיוחדת.⁶⁵ למעשה, הדברים שביקש שלמה פינס ללמוד על האפשרות לראות במושג 'ektaseis', 'התפשטויות', הקבלה למושג 'ספירות' מבוססים בעיקרם על המושג 'קצוות', המופיע רק פעמיים ב'ספר יצירה' (15, 38), מה גם שהטקסט של סעיף 38 הוא מוקשה ומגומגם ואין התאמה בין נוסחיו של הספר.

אשר למושג 'עומק', שכאמור עשוי לשמש כינוי או ביטוי למשהו שמיוצג בחלקו גם בספירות, הרי צריך להביא בחשבון את האמור בסעיף 11 המציע את גרסתו לגבי שמות הספירות. הסעיף הזה לאמור לגבי העומקים רק במקרה של שישה מתוך עשרה הכיוונים. ככל הנראה, נמנו במקומם בסעיף זה ארבעה גורמים נוספים – רוח אלהים, רוח מרוח, מים מרוח, אש ממים – המשלימים את המניין לעשר. בנוסף לכך נאמר לגבי ה'עומקים': 'ואדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קדשו ועד עדי עד'. לשון אחר, בניגוד לנאמר לגבי *ektaseis*, כפי שהטקסט היווני מתאר את נביעתם מהאל, אין 'ספר יצירה' מדבר על צורת נביעתם של ה'עומקים' מהאל, אלא על תלותם הכללית באל. דברים דומים אפשר לומר גם על הספירות. אין תיאור של נביעתם מתוך האל. למעשה, הרושם המתקבל מ'ספר יצירה' הוא שהספירות הן חלק אחד משניים (השני הוא זה של אותיות האל"ף ב"ת) שהן מעין אמצעים וכלים ששימשו את האל בבריאה, בצורה זו אחרת שאינה מפורטת בספר.

65 לגבי סעיף 11 המופיע רק בנוסח הארוך, נראה שיש אי-הסכמה מסוימת בינו לבין סעיף 10, ואינני מוצא דרך ליישב בין הדברים. מכל מקום, יש אולי צדק עם דעתו של היימן, ספר יצירה (לעיל, הערה 2), עמ' 83, הסובר שאין זה מקומו הנכון של סעיף 11. אשר לסעיף 15, בשני הנוסחים, הריהו מפרט דברים מתוך קישור לשלוש האותיות ה"א-ו"י-יוד, ובמידה מסוימת מפרט דברים שהם במהותו של חלקו השני של 'ספר יצירה'. סעיף 16 הוא מעין סעיף סיכום לחלק הראשון, ומעניינת הסימטת שלו בנוסח הארוך: 'חסלת', רוצה לומר, עורך הטקסט מדגיש בגרסתו שזה סיומו של החלק בספר העוסק בספירות, ויש לראות בו יחידה עצמאית. אך יש לשים לב לכך, שמילה זו חוזרת, ככל הנראה שלא במקומה, גם בסעיפים 22 ו-36.

אשר לאותיות ולמבנים השונים שהן אמורות לייצג, גם לגביהם אפשר לומר ש'ספר יצירה' מדגיש שהסידור המשתנה שלהם אמור היה להשפיע על תהליכים ביצירת סדר מסוים בבריאת העולם. אך מלבד העובדה שעצם הסידור המשתנה של האותיות יכול לבוא לידי ביטוי ביצירתן של מילים, ומילים מייצגות דברים, הרי אין הספר מפרט דברים לגבי המעבר בין תצורות של מילים לבריאתם של דברים קונקרטיים. מכל מקום, השימוש המקראי בשורש צר"ף במובנים של התכה וזיקוק של מתכת אינו יכול להסביר את השימוש בו ב'ספר יצירה'.

לסיום דברינו, אוסיף דברים אחדים על המושג 'צפייה', ככל שיש בו כדי להבהיר את מהותו של הספר. היו כאלה מקרב החוקרים שסברו שיש במושג זה כדי לקרב את הספר לספרות המרכבה. נאמר ב'ספר יצירה': 'עשר ספירות בלימה: צפייתן כמראה הבזק, ותכליתן אין בהן קץ, דברו בהן כ"רצוא" ... ולפני כסאו הם משתחווים' (8); 'הדין ספר יצירה דאברהם אבינו דמתקרי הלכות יצירה כל דצפי ביה לית שיעור לחוכמתיה' (64). השורש צפ"ה משמש אפוא בשני הקשרים: התבוננות בעשר ה'ספירות' והתבוננות ב'ספר יצירה' עצמו. במקרא מצוי שימוש בשורש צפ"ה בהקשר נבואי; נאמר ליחזקאל: 'צִפֶּה נְתִיתִיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל' (ג, יז; לג, ז). בתוספתא, חגיגה ב, ו מובאים דבריו של בן זומא: '... צופה הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח'. התלמוד הבבלי (חגיגה טו ע"א) גורס שינוי נוסח: '... ואין בין זה לזה אלא שלוש אצבעות בלבד'. מובנו הפשוט של המונח 'צופה הייתי' הוא כלשונו של רש"י: 'מתבונן הייתי במעשה בראשית'. כלומר, לפי רש"י אין כאן מקרה של ראיית העין אלא התבוננות הגותית. מכל מקום, אזכורו של הפסוק מספר יחזקאל (א, יד) '... רָצוּא נָשׁוּב פְּמָרָא הַבֶּזֶק' אמור ללמד על הקשרה של התבוננות זו למעשה מרכבה, אך ספק רב הוא אם ב'ספר יצירה' אפשר לדבר באמת על מושג זה במונחים של חוויה חזונית-מיסטית או תאוסופית, כפי שהיא נזכרת בספרות ההיכלות ולאחריה.⁶⁶ מכל מקום, המושג 'צפי' אינו מצוי בתחום המאגי כפי שאפשר לומר על המושג 'עסקי' בסיפור על חכמים ש'עסקו' בספר/הלכות יצירה.

מילים אחדות לסיכום. בדברינו ניסינו להציג סוגיות יסוד העוסקות בבעיית פרשנותו (להבדיל מפירושו) של 'ספר יצירה'. הגישה הכללית שנקטנו בה הראתה שדברים רבים שנאמרו במחקר הם יותר בגדר ספק מאשר בגדר ודאי. ייחודו הענייני של הספר הוא גם ייחודו בסוגיות השונות של פרשנותו ופירושו. במילים אחרות:

66 היימן ייחד דיון בקשרים האפשריים בין 'ספר יצירה' וספרות ההיכלות, וקיבל את דעתו, שלא נמצא קשר בדוק בין ספרות זו ואוצר המושגים שלה לזה המצוי ב'ספר יצירה'. ראו א"פ היימן, "'ספר יצירה' וספרות ההיכלות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו/א-ב (תשמ"ו), החלק האנגלי, עמ' 71-85.

יש בספר דחיסות של חומר הנראה במידה רבה גולמי. הלשון הקצרה מאוד שהוא נוקט בה, שהיא חידתית ובה בעת גם פיוטית, נראית כאילו היא מאתגרת את הקוראים לפענח אותה, אם בידע מוקדם או בכל דרך אחרת. בכל אופן הספר מניח שהקורא מודע לדברים אלה וקורא לו לשמור לעצמו את פרי עיוניו. מבחינה זו, הדברים שנדונו כאן יותר משהם תורמים להבנת האמור בספר הם עשויים לסייע בהבנת בעיות מתודיות בהבנתו ובפירושו. ועל כל אלה ייאמר: ואידך זיל גמור.

תעודה

צור תעודה חתום תורה בלמדי
(ישעיה ח, טז)



הגיליון יוצא לאור בסיוע מרכז קורת לציוויליזציה יהודית

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לד

נתיבות יצירה: מחקרי ספר יצירה מוגשים לפרופ' רונית מרוז מאת עמיתיה ותלמידיה

עורכים:

אדם אפטרמן ויהודית וייס

עורך כתב העת:

פרופ' עומר מיכאליס

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:

פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן, פרופ' ורד נעם,
ד"ר הדר פלדמן סמט, פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' דלית רוס-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר יוג'ין ד' מטנקי

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"ה

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל
מתלמידיו של אהרן. עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש, תשפ"א-2021	תעודה לא
מלאכת מחשבת: מחקרים במדעי היהדות מוגשים לפרופסור בצלאל בר-כוכבא, תשפ"ב-2023	תעודה לב-לג

בעטיפה: כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 170, דף 69
The Russian State Library. "Ktiv" Project, The National Library of Israel

ISSN 0334-1364



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב

תוכן העניינים

9	מבוא
17	הערות מקדימות לשאלת פרשנותו ופירושו של 'ספר יצירה' ומילונו איתמר גרינולד (ז"ל)
49	ודאי ושמא בחקר ספר יצירה צחי וייס
63	'קבועות בפה בחמישה מקומות' בין משנת המוצאות למסורת הפונטיקה הסנסקריטית מרוה שלו מרום
101	'נמצאו יוצאות ברל"א שערים' – נ"א: 'מאתים עשרים ואחד' על שיטות חישוב מספר השערים בפירושו הראשונים של ספר יצירה ובריאת גולם נעמה בן-שחר
151	'צבאות – אות בצבאות שלו': למקורותיה של דרשה לשונית בספר יצירה וגלגולה בקבלת ימי הביניים יונתן בן הראש
165	לשורשי תורת האלוהות של 'חסידי אשכנז' במזרח: פירוש אנונימי לספר יצירה מן המאה העשירית מגניזת קהיר וגלגוליו בימי הביניים במערב אירופה אבישי בר-אשר
219	רוח הקודש בספר יצירה ובקרב פרשניו המוקדמים אדם אפטרמן
247	'עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה': הממד הכפול בחכמה ואופן מניית הספירות כעשר על פי כתבי יצחק סגי נהור ואשר בן דוד יהודית וייס

- 287 פואטיקה של סוד: רמב"ן, הבהיר וספר יצירה
מנחם לורברבוים
- 329 פירוש ספר יצירה לרמב"ן – הטקסט, תולדותיו ודרך התגבשותו
עודד ישראלי
- מחוכמת ההיגיון לחוכמת צירוף האותיות והשמות בכתבי אברהם
363 אבולעפיה
משה אידל
- 433 פניו האחרות של ספר יצירה בנוסח כתר שם טוב
גרולד נקר
- 453 שרידים של פירוש נוסף לספר יצירה על דרך המדע
י' צבי לנגרמן
- 477 ספר יצירה ככלי ספרותי בביונטיון בשלהי ימי הביניים
דב שוורץ
- 509 פרשנות ספר יצירה בדורותיו של חוג הגר"א
יהונתן גארב
- עיצוב הזמן הקדוש על פי ספר יצירה בספר בני יששכר ובדרשנות
533 חסידית
ליאור זקס-שמואלי
- יצר, יצירה ויוצרת: העיבוד הספרותי של ספר יצירה
563 ב'יצר לב האדמה' מאת שהרה בלאו
איל חיות-מן

רשימת המחברים

פרופ' איתמר גרינולד (אמריטוס) ז"ל, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד,

אוניברסיטת תל אביב

ithamarg@tauex.tau.ac.il

פרופ' צחי וייס, המחלקה לספרות ללשון ולאמנויות, האוניברסיטה הפתוחה

tzahiw@openu.ac.il

ד"ר מרוה שלו מרום, מנהלת אקדמית של תוכנית ימ"ה, מכון שכטר למדעי

היהדות

Marva@schechter.ac.il

ד"ר נעמה בן-שחר, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן

benshan3@biu.ac.il

ד"ר יונתן בן הראש, המחלקה למורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל בשומרון

jonatanb@ariel.ac.il

פרופ' אבישי בר-אשר, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

avishai.bar-asher@mail.huji.ac.il

פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב

afterman@tauex.tau.ac.il

פרופ' יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,

אוניברסיטת בן גוריון בנגב

weissj@bgu.ac.il

פרופ' מנחם לורברבוים, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל

אביב

menachem@tauex.tau.ac.il

פרופ' עודד ישראלי, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן,
אוניברסיטת בן גוריון בנגב
odedi@bgu.ac.il

פרופ' גרולד נקר, המחלקה למדעי היהדות, אוניברסיטת מרטינ לותר
האלה-ויטנברג
gerold.necker@judaistik.uni-halle.de

פרופ' (אמריטוס) י' צבי לנגרמן, המחלקה לערבית, אוניברסיטת בר-אילן
uncletzvi@gmail.com

פרופ' דב שוורץ, ראש המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
Dov.Schwartz@biu.ac.il

פרופ' יונתן גארב, הקתדרה ע"ש גרשם שלום בקבלה, החוג למחשבת ישראל,
האוניברסיטה העברית בירושלים
jonathan.garb@mail.huji.ac.il

ד"ר ליאור זקס-שמואלי, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן
leoreoss@gmail.com

ד"ר איל חיות-מן, חוקר עצמאי
ayalhay@gmail.com