

## 'אשא דסביל אשא':

קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות זוהר במאות היג-יד.  
המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט

איריס פליקס ורות קרא-איונוב קניאל

חידת חיבורו של ספר זוהר עדיין עומדת במרכז מחקר הקבלה. על אף חידושי המחקר, טרם הוכרעו זהות מחברו, זמנו ומקום חיבורו של זוהר, ואנו עדיין קרובים לעמדת 'חוקר זוהר' הראשון, המקובל ר' יצחק דמן עכו (להלן: ריד"ע), שהעיד בראשית המאה הארבע עשרה בעניין מוצאו של זוהר: 'זה אומר בכה, וזה אומר בכה'.<sup>1</sup> הוצאתם לאור של כרכי זוהר באיטליה כמאתיים ושבעים שנה לאחר הופעתו בקסטיליה מקשה אף היא על פתרון הבעיה. חלק לא מבוטל מהחומר הזוהרי המקורי חסר, ולעתים מתגלים קטעים 'חדשים עתיקים' המובלעים בתוך חיבורי המקובלים. קטעים אלו מעניקים לנו הזדמנות ללמוד על תוכנו ואופיו של החיבור הזוהרי מנקודת מבט חדשה.

במאמר זה נתמקד בדרשה זוהרית 'לא ידועה', שהובאה בפירושו של המקובל האיטלקי ר' מנחם רקנאטי לתורה, וכן בחיבורו המקיף של ר' יוסף אנג'לט, לבנת הספיר (להלן: לה"ס).<sup>2</sup> אף ששניהם מציינים כי הם מצטטים דרשה זוהרית, היא נעדרת

\* אנו מודות מקרב לב לכל מי שקרא טיוטה של המאמר ותרם לנו בהערותיו הטובות: למשה אידל, יהודה ואתי ליבס, עמוס גולדרייך, ברכה זק, רונית מרון, בועז הוס, דני מט, יוני גארב, עודד ישראלי.

1 כעדות ריד"ע, שנתפרסמה אצל ר' אברהם זכות (ספר היוחסין השלם, לונדון ואדינבורג 1857, עמ' 88-89); וראו נוסח מתוקן וערוך: 'תשבי ופ' לחובר, משנת זוהר, א, ירושלים תשל"א, עמ' 28-30.

2 לה"ס נכתב סביב שנת פ"ה (1325) ומצוי ברובו בכתב-יד. לה"ס לספר בראשית נדפס יחד עם כמה חיבורים נוספים על ידי ש' מוסאיוב וא' ווערטהיימר (1913), על פי כ"ר רמת גן, אוניברסיטת בר אילן 1044 (לשעבר מוסיוף 101, קטלוג אהל שם מס' 44). על ייחוסו המוטעה לר' דוד בן יהודה החסיד ראו: ג' שלום, מחקרי קבלה, י' בן שלמה (מהדיר), מ' אידל (עורך), תל אביב תשנ"ה,

מדפוסו הזוהר ומכתבי־היד שלו המצויים בידינו.<sup>3</sup> שלום הבחין שהקטע חסר וציין את מקומו המשוער בפרשת שמיני, ואילו ישראלי פקפק בשייכותו של הקטע למקום זה.<sup>4</sup> כפי שהאירה רובין, נוסף על מאות הציטוטים הזוהריים המוכרים לנו, ישנם כחמישה עשר קטעים שרקנאטי מצטט בפירושו לתורה כקטעי זוהר, אך הם אינם מצויים בידינו.<sup>5</sup> בניגוד לקטעים קצרים אלו, הקטע שבו נדון בולט באריכותו ומורכבותו, ועל כן מהווה מקרה מבחן הולם להשוואת דרכם הפרשנית של אנג'לט ורקנאטי. נבקש לעמוד על הדמיון וההבדלים בין שני המקובלים ונדון בתהליכי התגבשותה של הפרשנות הזוהרית, לאור השאלה כיצד נתפס הזוהר בעיני מפרשיו הראשונים בסמוך לעת התגלותו. בין שמדובר ביצירת המקובל ר' משה די לאון (להלן: רמז"ל), או באסופה שנוצרה על ידי חוג מחברים בימי הביניים או על ידי כמה דורות של כותבים,<sup>6</sup> השאלה העומדת במרכז דיונונו, היא תודעתם הפרשנית של שני מקובלים שפעלו בסוף המאה השלוש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה.

לטענתנו, למרות ההשערות השונות בדבר גיבושה של הספרות הזוהרית ו'נזילות גבולותיה', ניכר כי מקובלי המאות השלוש עשרה והארבע עשרה תפסו את הזוהר כ'ספר' סגור, זאת בניגוד לטענות כי עד המצאת הדפוס לא ניתן להתייחס לזוהר כספר

עמ' 137–170.

3 על סמך מאגר כה"י של הזוהר, שנאסף במחקרה של רונית מרוז ומשתייך לאקדמיה הלאומית למדעים.

4 ג' שלום מציע כי הדרשה נשמטה מתוך חלק ג, לח ע"ב. ספר הזוהר של ג' שלום: יוזעפאף תרל"ג, 1873: עם הערות בכתב ידו, ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 2323; ע' ישראלי, 'המרד הקדוש: מעשה נדב ואביהוא בספר הזוהר', בתוך: ח' קרייסל ואחרים (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר שבע תש"ע, עמ' 91 הערה 33. וראו לאחרונה: הנ"ל, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 228.

5 צ' רובין, המובאות מספר הזוהר בפירוש על התורה לר' מנחם הרקנטי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 89–90.

6 לגישות שונות בדבר גיבושה של הספרות הזוהרית ראו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, pp. 156–243; תשב"י ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), א, עמ' 28–116; י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית: ספר הזוהר ודורו (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 1–72; ר' מרוז, 'רקמתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר', בתוך: ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, ב, באר שבע תשס"ו, עמ' 167–205; R. Meroz, 'Der Aufbau des Buches Sohar', *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdischen Studien e.V.* 2 (2005), pp. 16–36; וכן: מ' אורון, 'שלושה פירושים למעשה בראשית ומשמעותם בחקר ספר הזוהר', דעת 50–52 (תשס"ג), עמ' 183–199.

של ממש.<sup>7</sup> כידוע, ריד"ע מזכיר בעדותו שהתפרסמה בספר היוחסין של ר' אברהם זכות 'ספר זוהר זה', וגם רמד"ל מכנה אותו 'הספר הקדמון אשר חבר רשב"י'.<sup>8</sup> אף אם בתקופה זו מדובר כהצעת הוס ב'אידיאה של ספר הזוהר',<sup>9</sup> נבקש לטעון כי רקנאטי ואנג'לט הם מן המוקדמים שבפרשני הזוהר, ואולי אף הקדומים שבהם, ולדון ביחסם לזוהר כיצירה תנאית, שניתן בשל גיבושה וסמכותה להתחיל לפרשה ולבארה.<sup>10</sup>

א. קטע זוהרי לא ידוע – 'אש סובלת אש' ומות בני אהרן

נציג את הקטע הזוהרי הבלתי ידוע כפי שהוא מופיע בשלמותו אצל שני המקובלים. נעמוד על חידושי המרכזיים ועל יחסו לספר הזוהר, ונברר אם ייתכן שאנג'לט העתיק את הדרשה מרקנאטי, מבלי לציין את שמו, או שמא עמד לפני השניים מקור זוהרי דומה, אשר נעלם מכתבי-היד והדפוסים שבידנו.

פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב <sup>11</sup>	פירוש אנג'לט, פרשת שמיני <sup>12</sup> British Library MS Add. 27000
--	---

ואחר זה אביא לך לשון רז"ל  
בספר הזוהר.

1. ותצא אש מלפני יי' וכו'. 1. ותצא אש מלפני יי' ותאכל אותם ראיתי במ"ה

פרשת בקרבתם

7 ד' אברמס, 'זוהר, ספר ו'ספר הזוהר': לתולדות ההנחות והציפיות של המקובלים והחוקרים, קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 201-232; D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory* (Sources and Studies in the Literature of Jewish Mysticism 26), Jerusalem 2010, pp. 224-428

8 ראו בהערה 1 לעיל.

9 ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בהתקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ה, עמ' 43-139.

10 על השניים כ'מצטטי הזוהר הראשונים' ראו: הוס, שם, עמ' 85-95.

11 רקנאטי על התורה, לובלין שנ"ה, פרשת שמיני, דף ס, טור א-ב.

12 יוסף אנג'לט, לבנת הספיר (= לה"ס), ספר ויקרא, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית (מרגליות 767) British Library MS Add. 27000, דף א-274-276. חילופי נוסח חשובים צוינו בסוגריים על פי לה"ס, ספר ויקרא, כ"י פריס, כ"י A444 H, דף ב-175-176. תודתנו נתונה לספרייה הבריטית בלונדון על האישור להדפסת הקטע מתוך כתב-היד.

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
2. לזאת יקרא אשה לזאת ולא לאחרא [לאחרת] דהאי זאת ה' היא דאתאחדא באש אבל אחרא לא אתקרי ה' וכד אתער האי אש האי אחרא בגין דליתא ה' לאתאחדא [לא אתאחדא] באש ועל דא אתקרי אש זרה ולא כתי' אשה דהא ה' לא אשתכח תמן לזאת יקרא אשה בשלימו דה"א ולא לאחרא	2. — — [קטע מקביל מופיע בפירוש רקנאטי בסעיף 16]
3. והאריך שם	3. תא חזי ברישא אתערו בחדוותא לקשרא קשרין בסטר שמאלא איהו דכתיב שמאלו תחת לראשי
4. כד קרבנא אתקריב לאתקשרא קשרא נפיק אשא לקבלא לה לאחדא בה וכד אשא דאיהו שמאלא אחיד בה כדין ימינא קריב לה לגבוי דכתי' וימינו תחבקני עד דכלא יתקשר וקאים ברוח ורוח דא איהו דאתכליל ואחיד בין מיא ואשא ורוחא עילאה שרי עליהו בניחא כדין כתי' ריח ניחוח לי"י בניחא וחדוה כדקא יאות	4. וכד קרבנא אתקריב לאתקשרא קשרא נפיק אשא לקבלא ליה לאחדא בה וכד אשא דאיהו שמאלא אחיד ביה כדין ימינא קריב ליה לגבוי כדכתיב וימינו תחבקני עד דכולא אתקשר וקאים ברוח ורוח דא איהו דאתכליל ואחיד בין מיא ואשא ורוח עילאה שרי עליהו בניחא וכדין כתיב ריח ניחוח לי"י בניחא וחדוה כדקא יאות.
5. פי' רוחא עילאה אימא עילאה רוח מרוח בסוד בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו להאי שלמה מלך שהשלום שלו מה [רזא] דרוח דבין מיא ואשא הנקרא אמת ואמת ושל' חד הוא ע"כ עוד שם	5. — — <sup>13</sup>

13 באמצעות סימון זה ביקשנו להראות כי לסעיפים 5, 8, 12, 14, אין מקבילה לפירוש אנג'לט ברקנאטי. לעומת זאת, סעיפים 3, 9, 11 ו-15 מצויים רק אצל רקנאטי ונעדרים אצל אנג'לט.

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
6. ות"ח כד קריבו בני אהרן ההוא קטרת נפק אשא לקבלא דכוותיה דהא אשא עייל לה לאתקשרא בגופא דכתי' ויביאה יצחק האהלה וכד נפק לקבלא לה לא אשתכחת בידיהו כדין אחיד בהו ואותקדו	6. ותא חזי כד קרבנא קריבו בני אהרן בההוא קטורת נפק אשא לקבלה דוכתא דהאי אשא עייל ביה לאתקשרא בגופיה כד"א ויביאה יצחק האהלה וכד נפקת לקבלה ליה לא אשכחת בידיהו כדין אחיד בהו ואיתוקדן
7. לבר נש דהוה אזיל באורחא נפק אריה לגביה זקף עיניו וחמא ליה נטיל תגדא דבשרא דהוה אשתכח לגביה ושדי ליה ואשתי' [ואשתזיב] אי לא הוה בידיה איהו אתאכל. אר"ש לאו הכי והא מלה סתימא הוא כתיב כי י"י אלהיך אש אוכלה הוא אשא דאכיל אשא אבל לא אית דמקבל לאשא עילאה וסביל ליה וכניש ליה לגביה בר מהאי. וכד נפק האי אשא לא אשכח בידיהו דבני אהרן ההוא אשא דסביל אשא ואיתוקדו ביה. ואי תימא מהו אש זרה אשא דלא יכיל למסבל אשא דלעילא ואתאכיל איהו ואינון אתוקדו והא אתוקדו אמאי כתי' בהו מיתה אחרי מות שני בני וכו' בגין יקרא דאהרן ע"כ	7. לבר נש דהוה אזיל באורחא נפק אריה לגביה זקף עיניו וחמא ליה נטל תיגדא דבשרא דאשתכח גביה ושדיה ליה ואשתזיב אי לא הוה בידיה איהו ווי אתאכיל אמר ר"ש לאו הכי והאי מלה סתימא היא כתיב כי י"י אלהיך אש אוכלה אשא דאכיל אשא אבל לא אית אשא דמקבל לאשא עילאה וסביל ליה וכניש ליה לגביה בר מההיא וכד נפיק האי אשא ולא אשתכח בידיהו דבני אהרן ההוא אשא דסביל אשא אתוקדן ביה. ואי תימא מהו אש זרה אשא דלא יכיל למיסבל אשא דלעילא ואתאכיל איהו ואינון אתוקדו. ותא חזי אי אתוקדו אמאי כתיב בהו מיתה בגין יקרא דאהרן.

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
---	--

ונראה בעיני [ונ"ל] כי זה הוא שאז"ל שטעו שהורו  
הלכה בפני משה רבן מאי דרוש ונתנו בני אהרן אש  
על המזבח אעפ"י שאש יורד מן השמים מצוה להביא  
מן ההדיוט [נאמר] וגרם שטעו כי זה לא נאמר אלא  
במזבח החיצון דתמן אש שירדה רבוצה כארי וברה  
כחמה כמו שפרשתי פרשת צו ומשם בעינין ליקח  
אש לקטרת מההוא אשא קדישא דשליט ואכיל אשא  
ומקדש לגחלים ורוא דא גחלי אש מעל המזבח יכול  
אש של הדיוט ת"ל מלפני י"י ותאכל על המזבח את  
העולה ואת החלבים וכו' וכד אתחברא האי אשא  
אוכמא באשא דיצחק כדין ברה כחמה ומסטרא  
דנהורא דדרום דנהיר בה רבוצה כארי וזהו שדימה  
הענין בכריתא לאריא תגדא דבשרא כד"א עצם  
מעצמ' [מעצמי] ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה אש  
ה' ובא ר"ש ובאר, עוד כי הם בני אהרן ולא אנסיבו  
ולא אשתלימו בהאי אשה דכל נשי עלמא בסתרהא  
[בסתרהא] והא אתערו בחוריו אכלה אש משום  
דבתולותיו לא הוללו, וזהו לא אשכח בידיהו דבני  
אהרן אשא דסביל אשא לא היה בידם מצות לקיחת  
אשא [אשה] וגם לא נמצא בידם אש של קדוש דסביל  
אשא עילאה דהא לא לקחו האש ממזבח החיצון  
מאחר שירד אש שם ע"כ. ובי"ה הוא יודיענו האמת.

8. —

9. בני אהרן וכי לא ידענא  
דאינון בני אהרן אלא בני  
דאהרן דהוה ידע למקרב  
קרנא כדקא יאות ואינון  
לא קריבו. בקרבתם לפני  
י"י וימותו. בקדמיתא כתיב  
בהקריבם אש זרה והכא כתיב

9. עוד שם

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
<p>10. ת"ח ותצא אש מלפני י"י ותאכל אותם מלפני יי' ותאכל אותם, מלפני דווקא על דא האי קרא רזא הוא כד האי אשא אתקריב לא אתקריב אלא במשחא וסדורא דבוצינא ובגין כך כתי' בקטרת בהטיבו את הנרות יקטירנה וכתי' ובהעלות אהרן את הנרות בן הערבים יקטירנה. כד האי אתקריב ד' סמכין לד' זיוויין [זויין] נטלין לה מלרע לעילא ואילין ארבע סמכין אינון לארבע סטרי עלמא ובכל סמכא וסמכא תרין מגרופיאן בהו ובכל [ולכל] סמכא וסמכא וכל מגרופיא ומגרופיא תלתא אשתכחו דסמכין ומגרופיאן תריסר וקיימין לד' סטרי עלמא וכד כלהו מתחברן אשתכחו לסטר מזרח תשעה. לסטר מערב תשעה. לסטר דרום תשעה. לסטר צפון תשעה. והאי אשא דסביל אשא עליהו ע"כ</p>	<p>בקרבתם דאיתקריבו אינון דלא אשתכח בידיהו אשא דסביל אשא וחדות דאשא לקבלא אשא ומתלהטן כחדא ואתעביד כולא חד ועל דא בקרבתם לפני יי' דא אשא דלעילא וימותו אתוקדו מיבעי ליה. אלא וימותו מהאי עלמא.</p> <p>10. תא חזי ותצא אש מלפני יי' ותאכל אותם, מלפני דווקא על דא האי קרא רזא הוא כד האי אשא אתקריב לא אתקריב אלא במשחא וסדורא דבוצינא ובגין כך כתיב בקטרת בהטיבו את הנרות יקטירנה, וכתוב בהעלות אהרן את הנרות בין הערבים יקטירנה. כד האי אתקריב ארבע סמכין לד' זויין נטלו לה מלרע לעילא. ואילין ארבע סמכין אינון לארבע סטרי עלמא וכל סמכא וסמכא תרין מגרופיאן בהו ובכל [ולכל] סמכא וסמכא וכל מגרופיאן ומגרופיאן תלתא אשתכחו דסמכין ומגרופיאן תריסר וקיימין לארבע סטרי עלמא וכד כולהו מתחבראן אשתכחו לסטר מזרח תשעה לסטר מערב תשעה לסטר דרום תשעה לסטר צפון</p>

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
	תשעה, והאי אשא דסביל אשא עליהון
11. -- 12. ולא הבנתי כיצד הם תשעה לכל סטר וברוך י"י צורי המחכים אותי.	11. תחות אילין מתכוון 12. --
13. עוד אלין סמכא דסמכין חד לכל סטר. והוא חד תרין ביה אחידן ואלף אלפין ורבוא רבבן קיימין ממנן מלרע וכדין כד נחית ההוא אשא עילאה נטיל להיא [להאי] אשא דשארי עליהו ונטילין כלהו בהוא [בהדה] וכלהו נהרין מההוא נהורא דאתנהיר אשא דעליהו ונשמתיהון דצדייקיא על כל אילין [אלין] קיימין ונהרין ומתלהטן ביה תלת נהורין עלה ונהרין בה ואיהי נהורא אשא אוכמא קרינן ליה, אינון תלת נהורין אחד אקרי נהורא דמזרח. וחד אקרי נהורא דדרום. וחד אקרי נהורא דצפון. והאי אוכמא אתנהיר מכלהו ועל דא אמ' דוד י"י אורי וישעי ממי אירא י"י מעוז חיי ממי אפחד וכדין כתי' אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה אברה' מימינא יצחק משמאלא יעקב אחיד בה אפין באפין יצחק נפק לקבלא לה כד קריבו תרין בני אהרן ולא אשתכת בידיהו כדין ויחדר יצחק חרדה גדולה עד מאד. כדין כתי' ותצא אש מלפני י"י ותאכל אותם נפקו מתוקדין מלגו וגופיהו קיימין מלבר ע"כ	13. סמכא דסמכין עילאין חד לכל סטר. והוא חד תרי ביה אחידן ואלף אלפין ורבוא רבוון קיימי ממנן מלרע וכדין כד נחית ההוא אשא עילאה נטיל להאי אשא דשארי עליהו ונטיל כולהו כחדא וכולהו נהרין מההוא נהורא דאתנהיר אשא דעליהו ונשמתיהון דצדייקיא על כל אילין קיימי ונהרין ומתלהטן ביה תלת נהורין לעילא ונהרין ביה ואיהי נהורא חשוכא אשא אוכמא קרינן ליה אינון תלת נהורין חד איקרי נהורא דמזרח וחד איקרי נהורא דצפון וחד איקרי נהורא דדרום והאי אוכמא אתנהיר מכלהו ועל דא אמר דוד י"י אורי וישעי ממי אירא וכדין כתיב אבן מאסו הבונים אברהם מימינא יצחק משמאלא יעקב אחיד ביה אפין באפין. יצחק נפק לקבלא לה כד קריבו תרין בני



פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב	פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000
--	---

אהרן ולא אשתכח בידיהו  
כדין ויחרד יצחק חרדה גדולה  
עד מאד. כתיב ואש יצאה.  
ותצא אש מלפני יי' ותאכל  
אותם נפקו מתוקדין מלגו  
וגופייהו קיים מלבר

14. --  
ומכאן תבין התירוץ שבפרשת צו שתרצנו באש  
של מעלה שחורה דהא הכא אשא אוכמא קרי לה  
מיהו, נראה כי ביום הקמת המשכן אתחברו עמיה  
[עמה] תלת נהורא דמזרח ונהורא דדרום ונהורא  
דצפון. וכדין ביום כלת משה יום שנכנסה כלה  
לחופה האי דרגא נשקפה כמו שחר, וכד אנהיר בה  
נהורא דצפון יפה כלבנה, וכד נהיר בה נהורא דמזרח  
ברה כחמה, וכד נהורא דדרום איומה כנגדלות  
הכל יראים ומתפחדין ממנה וכדין אש שעל המזבח  
שירדה מן השמים יום שהוקם המשכן רבוצה כארי  
וברח כחמה, והנה שכינה לא שרתה עמהם בבית שני  
ופעמים כשאינם צדיקים אסתלק' קדושה ושלטי  
מסטרא אחרא. תמן רבוצה ככלב דהא בבית שני  
לא ירדה [שכינה] אש מן השמים. והיאך אמ' החכם  
שראה אותה רבוצה ככלב במקדש שני אלא להראות  
עונם נראה להם כצורה זו ובי"ה.

15. תא חזי כתיב להצילך  
מאשה זרה היינו דכתיב  
ויקריבו לפני יי' אש זרה  
ותניבן אמאי אקרי אשה  
בגין דינקא מסיטרא דגבורה  
וגבורה אשא ינקא מאש  
ואתכלילן דא בדא אשא ותננא

פירוש אנג'לט, פרשת שמיני British Library MS Add. 27000	פירוש רקנאטי, פרשת שמיני דף ס טור א-ב
---	--

היינו דכתיב והר סיני עשן  
 כולו מפני אשר ירד עליו יי'  
 באש. \*תא חזי האי אשא איהו  
 דקיק דנפיק מלגו ואחיד במלה  
 אחרא דלא דקיק ואתאחדן דא  
 בדא וכדין תננא סלקא מאי  
 טעמא בגין דאתאחיד במלה  
 דרגיש וסימנך חוטמא דנפקא  
 ביה תננא מגו אשא ועל כן  
 רזא דמלה ישימו קטורה באפך  
 בגין דאהדר אשא לאתריה  
 וחוטמא אתכניש ביה לגו עד  
 דאתאחיד כולא ואתקריב  
 לגו מחשבה ואתעביד כולא  
 רעותא חדא\*<sup>14</sup> דאתקרי קטרא  
 ובגין כך איתקרי אשה  
 כד אתאחדת דא בדא

16. ותא חזי לזאת יקרא אשה — —  
 [קטע מקביל מופיע בפירוש אנג'לט בסעיף 2]  
 לזאת ולא לאחרא בגין דא  
 דזאת ה' איהי דאתחדא באש  
 אבל אחרא לא איתקרי אש ה'  
 וכך איתער האי אש האי אחרא  
 בגין דליתא ה' לאתאחדא באש  
 ועל דא איקרי אש זרה ולא  
 כתיב אשה אש זרה דהא ה' לא  
 אשתכח תמן לזאת יקרא אשה  
 בשלימו דה' ולא לאחרא

14 קטע זה, מ'תא חזי' ועד ל'רעותא חדא', מופיע בוהר נח, א, ע'א, ונדון בו בהמשך.

בהשוואת הקטע הזוהרי בנוסחיהם של שני הפרשנים בולט סגנון הציטוט הרציף של רקנאטי, שהציג את פירושו העצמאי לפני דברי הזוהר, לעומת אנג'לט, השוור מילות חיזוי אישיות ופירושים בין מקטעי הדרשה הזוהרית (סעיפים 5, 8, 12, 14). למקטעים אלו של אנג'לט אין מקבילה בפירושו של רקנאטי, ולעומת זאת כמה סעיפים (3, 9, 15) מופיעים בדברי רקנאטי בלבד, ואין להם מקבילה בפירוש אנג'לט. בולט כי שני המקובלים דנים בתפיסת הקרבן כביטוי לסוד הזיווג, לאור הזיקה שבין ה'אש' וה'אשה' שנרמזות בפסוק 'זאת יקרא אשה' (בר' ב 23) – דרשה שמופיעה אצל אנג'לט בפתחה (סעיף 2), ואילו אצל רקנאטי בסיום (סעיף 16).<sup>15</sup> כמו כן מרחיבים השניים את משל הארי (סעיפים 6–7), שבו נדון לאחר שנעסוק בדמויותיהם וביחסם לסמכותו של ספר הזוהר.

## ב. פרשני הזוהר בשלהי המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה

ר' יוסף אנג'לט פעל בסרגוסה בראשית המאה הארבע עשרה.<sup>16</sup> בספרו קופת הרוכלין (להלן: קוה"ר), הוא מזכיר שני קטעים מפירוש ר' מנחם רקנאטי לתורה, בכנותו אותו 'הרב מרקנט'.<sup>17</sup> רקנאטי הקדים את אנג'לט וכתב סביב שנת 1290 את הפירוש המקיף הראשון לספר הזוהר,<sup>18</sup> שהתקיים בצד פירושים חלקיים (או שהגיעו

- 15 קטע דומה מופיע בפירוש רקנאטי לפרשת בראשית, (דף יב טור א), ואצל אנג'לט בפרשת תולדות (לה"ס, מהד' ש"א ורטהיימר [ווערטהיימר], ירושלים תרע"ג, דף לד טור ג).
- 16 על דמותו של ר' יוסף אנג'לט ראו: א' פליקס, 'פרקים בהגותו הקבלית של ר' יוסף אנג'לט', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א; ר' מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו הזוהריים', בתוך: הנ"ל (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר (תעודה כא–כב), תל אביב תשס"ז, עמ' 303–404; ב' הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 90–95, 181. קוה"ר נשתמר בכתב יד יחידי בספריית אוקספורד, בודלי Ms. Opp. 228 (נויבאואר 1618. לפי עדות הקולופון נכתב החיבור בשנת ע"א, כפירוש לספר בראשית.
- 17 מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 65–66 (כרך ב בדפוס); הוס, שם, עמ' 181; M. Idel, *Kabbalah in Italy 1280-1510: A Survey*, New Haven 2011, p. 111; מרוז, שם, עמ' 311. באזכורים אלו נאמר 'הרב מנחם מרקנאטי' ו'הרב מרקנט ז"ל'. פליקס, שם, עמ' 19, 26, 33; אידל מסיק, שם, כי בשנת 1311 כבר לא היה רקנאטי בין החיים, ואין מובנו של הקיצור ז"ל הוא 'זכרוננו לברכה' ולא 'זה לשונו'. יש לציין כי שני הציטוטים הם הסבר עצמאי של רקנאטי, ולא ביאור של קטע זוהרי.
- 18 בספר טעמי המצוות מציין רקנאטי שכתב 'פירוש לזוהר', והמהדיר (ש"ב ליברמן) מזהה בין פירושו לתורה ולזוהר: ש"ב ליבערמאן, ספר טעמי המצוות השלם להריקאנטי זצ"ל, לונדון תשכ"ג, עמ' יג. ואילו לדעת בוועז הוס פירושו לזוהר אבד (הנ"ל, שם, עמ' 181, הערה 7). לעומת

לידינו בחלקם), כגון 'המראות הצובאות' לר' דוד בן יהודה החסיד, פירוש ר' בחיי בן אשר לתורה, ונוספים.<sup>19</sup>

הקונטרסים הראשונים מתוך 'חיבורו של רשב"ל' זוכים מרגע הופעתם להתייחסות מיוחדת של מקובלי התקופה. כבר בראשית המאה הארבע עשרה מתועדת ההערכה וההכרה במעמדו של הזוהר כאסופה מדרשית שהתגלתה בימיהם, יחד עם השאלות לגבי מקורו המסתורי של החיבור. כך למשל, ר' מנחם רקנאטי מציין באופן עקיב את הקטעים שהוא מעתיק מהזוהר, תוך הפרדתם מפירושו. בדומה לו, אף ר' יוסף אנג'לט מעיד בחיבוריו כי הוא מעתיק דרשה זוהרית, המכונה אצלו מ"ה (מדרש הנעלם) או 'מדרש הזוהר'.<sup>20</sup> אם כן, אצל שני המקובלים ניכרת עמדה פרשנית מובחנת מהמקור הזוהרי ויראת כבוד כלפי סמכותו 'התנאית' של הזוהר.

העיון בקטע הזוהרי בנוסחי רקנאטי ואנג'לט מצביע על מודעותם לקיומו של 'ספר הזוהר', עמדה המצויה אצל מקובלים נוספים כגון בעל הרעיא מהימנא (להלן: ר"מ) והתיקונים, האומר: 'בהאי חיבורא דילך דאיהו ספר הזוהר ... יפקון ביה מן גלותא

זאת לדעת משה אידל, תחילה חיבר רקנאטי את פירושו לזוהר ב־1290, לאחר מכן את פירושו לתורה, ואז שיקע בפירושו לתורה את הפירוש 'הקצר' על הזוהר, והוא שנוכר ב־1311 בקוה"ר לאנג'לט (אידל, רקנאטי, שם, א, עמ' 69). לפי עדויות בני משפחתו בשנת 1290 רקנאטי כבר נפטר, 'כי עלה אל האלוקים בשנת כמו נ' חמשת אלפים', וראו: אידל, רקנאטי, ב, עמ' 306.

19 הגבלנו דיונונו לפרשנותם של רקנאטי ואנג'לט, בשל טיפולם הדומה בקטע הזוהרי הבלתי ידוע, ולא באנו לשלול דגמים נוספים של 'מודעות פרשנית' כגון זו של בעל תקנה"ז, רמד"ל, ר' יוסף הבא משושן הבירה ואחרים. בתוך מגוון זה ניתן להבחין בכמה קבוצות: מתרגמי זוהר, פרשנים, דרשנים 'פסידו זוהריים' – שאליהם נטו לייחס את אנג'לט, או מעתיקי זוהר ומצטטיו, כגון רקנאטי (תשבי ולחובר, משנת הזוהר [לעיל הערה 1], א, עמ' 112–116). לעתים יש חפיפה בין הקבוצות השונות, וראו: אידל, הקבלה באיטליה (לעיל הערה 17), עמ' 111. בניגוד לפירושו הרציף של רקנאטי לתורה, הפירוש והתרגום של ר' דוד בן יהודה החסיד, מתחיל בפרשת אחרי מות, ונעדרת ממנו פרשת שמיני שבה נעסוק, וראו: R. David ben Yehudah he-Hasid, *The Book of*, D. Ch. Matt (ed.), Chico, Calif 1982, pp. 13–17. כמו כן לא נדון כאן ב'פרשנות פנים-זוהרית', כגון פירוש למדרש הנעלם בגוף הזוהר, פירוש לספרא דצניעותא באדרות, או אוכורי 'חיבורא קדמאה' ברעיא מהימנא ובתיקונים (בעניין זה ראו: י' ליבס, 'משיח של הזוהר: לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום [כתבי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, החטיבה למדעי הרוח]), ירושלים תשמ"ב, עמ' 87–236; הוס, עמ' 180–181).

20 כדברי אנג'לט ב'פירוש לשערי אורה', כ"י לונדון מונטיפיורי 321, דף 33: 'כן נראה בשיטת המ"ה באידרא'. בקוה"ר הוא מזכיר פעמים רבות את הזוהר, וכן אומר 'ובספר הזוהר' (דף 135 ב), ו'במדרש רות הנעלם מצאתי' (דף 106 ב), ועוד. וראו: פליקס, פרקים (לעיל הערה 16), עמ' 33; הוס, שם, עמ' 63, 92–94.

ברחמי [= בחיבור זה שלך, שהוא ספר זוהר ... יצאו בו ישראל מהגלות ברחמים]<sup>21</sup> או ר' שמעיה בן יצחק הלוי, מחבר 'צרוור החיים'.<sup>22</sup> לא רק מודעות לזוהר כחיבור הייתה אצל שני המקובלים, אלא גם קבלת סמכותו וניסיון לפרשו, זמן רב לפני הדפסתו בקרימונה ומנטובה בשנים שי"ח–ש"כ והפיכתו לספר סגור וכתוב. <sup>23</sup>שאלה לא פתורה היא כיצד הגיעו כתביו של רקנאטי לידי אנג'לט בסרגוסה שבארגון, ובמקביל לכך, כיצד הגיעו לידי רקנאטי לאיטליה כתביהם של מקובלי ספרד. ידוע שרקנאטי העתיק כתביו מתוך קונטרסים קבליים שהגיעו לידי, ועל בסיסם חיבר את פירושו לזוהר (או לתורה), וייתכן, כפי שהציעו חוקרים מספר, שהגיע בגפו לחצי האי האיברי ושם הכיר את מקובלי הדור בספרד, בכללם מקובלים ששייכים ל'חוג הזוהר'.<sup>24</sup>

אידל הציע כי רקנאטי, נוסף על היותו פוסק הלכה ומקובל הרי הוא גם 'מנחם בן בנימין' אשר העתיק את מגילת אחימעץ הידועה.<sup>25</sup> במקורות שלפנינו אין עדות שרקנאטי אכן הגיע לספרד, אך ברור שעמדו לפניו חומרים קסטיליאניים בהיקף מרשים. מלבד חוגים קבליים 'ממוסדים', כגון מקובלי פרובנס, גירונה וברצלונה, שרקנאטי מזכיר בשמם, הוא מביא בפירושו – מבלי לנקוב בשמותיהם – קטעים מכתביהם של מיטב מקובלי קסטיליה, כגון ר' יוסף ג'קטיליה, רמד"ל,

- 21 זוהר ג, קכד ע"ב.
- 22 ראו: מ' אידל, 'חלון ההודמנויות של הקבלה 1270–1290', דעת 48 (תשס"ו), עמ' 6 הערה 9; הוס, שם, עמ' 62, לדיון נוסף בשימוש במנחם 'ספר הזוהר' וציטוטים מתוכו אצל מקובלי המאות השלוש עשרה והארבע עשרה ראו: שם, עמ' 87–90, 180–181.
- 23 לדעת בועז הוס (שם, עמ' 181), בניגוד לגישת אידל ופליקס, לבנת הספיר איננו פירוש לזוהר אלא פירוש לתורה. באופן כללי מדגיש הוס את הקשר שבין הופעת פרשנות זוהר באמצע המאה השש עשרה לבין סיום תהליך התגבשותו והדפסתו בתקופה זו (שם, עמ' 179–190). דניאל אברמס רואה גם הוא ב'אור יקר' של קורדובירו את נקודת המפנה בתפיסת הזוהר כקורפוס מובחן, וראו: הג'ל, כתביו קבליים (לעיל הערה 7), עמ' 245–256. לעומת גישות אלו אנו מבקשות לדון במעמדו הקנוני של הזוהר באיטליה ובספרד בראשית המאה הארבע עשרה, וייתכן שאף בשלהי המאה השלוש עשרה.
- 24 כהצעת אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), עמ' 55–67; וכן: מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16), עמ' 340. בניגוד לכך טוען הוס כי המפגש לא התרחש מעולם (הוס, שם, עמ' 72). רקנאטי מצטט בדבריו הן מכתבי האליטה הראשונה הן מכתבי האליטה המשנית, וראו: M. Idel, 'Kabbalah and Elites in Thirteenth Century Spain', *Mediterranean Historical Review* 9 (1994), pp. 5–19. לדיון נרחב ב'חוג הזוהר' ראו: ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 6).
- 25 המגילה השתמרה בעותק יחידי בקתדרלה של טולידו, וראו: אידל, רקנאטי, שם, עמ' 62. לביקורת על מאמרו ראו: מ' בית-אריה, 'זהותו של המקובל מנחם רקנאטי', תרביץ סו (תשנ"ח), עמ' 573–578; ותגובת אידל, הקבלה באיטליה (לעיל הערה 17), עמ' 375 הערה 50.

ר' יוסף הבא משושן הבירה, 'ספר הייחוד' (המיוחס לר' שם טוב בן יעקב די פארו) ועוד.<sup>26</sup>

לרוב, מתארים החוקרים את רקנאטי כ'פרשן' ו'מלקט פסיפסי', המתעד את מקובלי קסטיליה, אך לא משתייך אליהם ישירות.<sup>27</sup> אידל מדגיש את הפן החדשני של רקנאטי ומצביע על הבדלים בין תפיסותיו לבין התאוסופיה הזוהרית, תוך הצגת מקבילות בין עמדותיו לבין בעל תיקוני הזוהר (להלן: תקנה"ז).<sup>28</sup> תשבי ושלום תופסים את אנג'לט כ'חקיין זוהרי', ואילו ליבס ומרוז משייכים אותו לחוג הזוהר הרחב ולמעגלים נוספים של עורכיו, מחבריו וממשיכיו.<sup>29</sup> לעומת גישות אלו, אנו נבקש להציע כי אנג'לט מחקה רק את הצורה הלשונית של הזוהר, אך לא את תוכני דרשותיו, שכן אילו ביקש לאמץ ולחקות את הזוהר, לא היה תוחם את הציטוט מפירושו באמצעות חתימות כגון 'עד כאן', 'ונראה בעיני'.

גרשם שלום ראה בתופעת חיקוי הזוהר, כגון סגנונו של ר' דוד בן יהודה החסיד במראות הצובאות, עדות לחוש הביקורת המפותח של מקובלים מועטים, אשר לא התייחסו ברצינות למסגרת הספרותית של הזוהר, אלא ראו בה פיקציה, אותה לא היססו לחקות.<sup>30</sup> לעומתם, את המקובלים שראו בזוהר יצירה אותנטית של רשב"י, מתאר שלום בלזול כ'נפשות לא מתוחכמות שקיבלו את הספר כמדרש אמיתי', וביקשו להאמין שתורת הסוד של הזוהר קרובה לעולמם הרוחני ומעניקה להם הילה

26 ראו: אידל, הקבלה באיטליה, שם, עמ' 110–111.

27 אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), עמ' 68–71; מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16), עמ' 309–311; וראו: י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 117–121.

28 אידל, רקנאטי, שם, עמ' 105–110, 175–214; הנ"ל, הקבלה באיטליה (לעיל הערה 17), עמ' 110. לדיון בויקת אנג'לט לתיקוני הזוהר ראו: ע' גולדרייך, 'לעז איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 89–121; הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 72, 91–92; פליקס, פרקים (לעיל הערה 16), עמ' 15–16, 30 הערה 35; ואילו מרוז (שם), עמ' 340) טוענת כי הייתה יריבות בין השניים.

29 י' תשבי (משנת הזוהר [לעיל הערה 1], א, עמ' 39), טען שאנג'לט מחקה את הלשון הארמית והסגנון הזוהרי, עד כי 'לפעמים קשה להבחין בין ההבאה לבין התוספת'. עמדתו מתבססת על דברי גרשם שלום, מחקרי קבלה (לעיל הערה 2), עמ' 162. ליבס הצביע על שייכותו המהותית של אנג'לט לחוג הזוהר וממשיכיו וטען כי ניכר שאנג'לט 'רואה עצמו ממשיך מוסמך של חוג הזוהר' (הנ"ל, כיצד נתחבר [לעיל הערה 6], עמ' 64); אף לדעת מרוז (שם, עמ' 311), הוא 'ממשיך דרכו של הזוהר, פרשן הזוהר ובעת ובעונה אחת אחד ממחברי הזוהר'. עוד על היותו ממשיך 'מודל הכתיבה הזוהרי' ראו: הוס, שם, עמ' 90.

30 שלום, זרמים עקריים (לעיל הערה 6), עמ' 188. התרגום שלנו.

וסמכות עתיקה.<sup>31</sup> לאחרונה הציג גולדרייך הסבר נוסף להבנת תופעת החקיינות הזוהרית, וטען שהמקובלים הבודדים שלא ראו בוזהר 'יצירה תנאית' האמינו שהתחבר באמצעות טכניקת 'שם הכותב', ולכן רשאים אף הם להשתמש בטכניקה דומה.<sup>32</sup> יוצא אפוא כי לפי שלום מגמות החיקוי של הזוהר מעידות על חוש ביקורתי מפותח של בודדים, ואילו לפי גולדרייך תופעה זו מעידה על 'תחכום' מסוג שונה, הקשור בידע מגי ובחוויות התגלות. מי שהאמינו בקדמות הזוהר טעו בשל תמימותם לפי שלום, ואילו לפי גולדרייך בשל חוסר התנסותם בטכניקת 'שם הכותב' שהייתה לבעלי תיקוני הזוהר והזוהר. כפי שנראה, גם רקנאטי וגם אנג'לט מעידים על עצמם שהם מנוסים בטכניקות שונות מעוררות התגלות, המסייעות להם בכתיבת פירושיהם (אף שאינם מזכירים במפורש את המונח 'שם הכותב'). יחד עם זאת, שניהם מתייחסים לזוהר כאל 'יצירה תנאית'. אם כן, האמונה בקדמות הזוהר ובסמכותו האותנטית אינה סותרת שימוש בטכניקות התגלות, ולכן נציע כי נסיבות הזמן והמקום תרמו לצמיחת סוגת הפרשנות הזוהרית, כדור לאחר הופעתו.

לשיטתנו אנג'לט אינו חקיינן זוהרי אלא פרשן, הרואה במקור שלפניו יצירה תנאית מובחנת, ולכן נזהר ומבדיל אותה מרעיונותיו. המעתיקים, המגיהים והמדפיסים לא היו רגישים להבדלים שבין הסגנונות, ושזרו כמה קטעים מדרשות אנג'לט בוזהר המודפס.<sup>33</sup> קטעים אלו מופיעים במקומות מועטים, בוזהר חדש ובתוספות, בדומה למקרה שבו נשורה לדעת אידל דרשה של רקנאטי בוזהר חדש, על אף שהלה מעולם לא נחשד בהיותו 'חקיינן זוהרי'.<sup>34</sup> על כן יש להבחין בין תולדות דפוסי הזוהר לבין

31 שם, עמ' 188–189.

32 ע' גולדרייך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 171–172.

33 יהודה ליבס הצביע על דרשות וישב וכי תשא בוזהר חדש שמקורן בלה"ס, וראו: ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 6), הערה 293; הנ"ל, 'השבתאות וגבולות הדת', בתוך: ר' אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, א (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טז–יז), ירושלים תשס"א, עמ' 10, הערה 57; על קטעים נוספים מתוך קוה"ר ולה"ס המופיעים רק בכתבי־היד, או שהגיעו לדפוס הזוהר (זהר חדש, השמטות, תוספות לח"ג ועוד), ראו: מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16). מרוז בוחנת את דרשות אנג'לט מנקודת המבט של המדפיסים, שראו בהם 'ממשיכי זוהר' או חלק מהיצירה הזוהרית ששולבה בוזהר המודפס. לעומת זאת, כוונתנו לבחון את תודעתם העצמית בעת כתיבת פירושיהם.

34 מ' אידל, 'המחשבה הרעה של האל', תרביץ מט, ג–ד (תש"ם), עמ' 364–365. קטע זה עוסק בסוד הקרבן (פרשת צו, נח טור ג–ד) ומתאר את תפקידה של העולה הבורעת כל הלילה, בריצוי הס"א וסיהור כוחות הרע שבעליונים. פתיחת הקטע אמנם מצויה בוזהר ג, כו ע"א (וכן שם, בתוספתא כט ע"א–ל ע"א), אלא שלהצעת אידל המשך הדרשה הוא דוגמה לקטע זוהרי בלתי ידוע,

תודעתם העצמית של שני הפרשנים המוקדמים, שהבדילו עצמם מהמקור הזוהרי והדגישו את מעמדו הקנוני.

### ג. השוואת שני נוסחי הקטע הזוהרי הלא ידוע

רעיונותיו של הקטע שלפנינו תואמים לתפיסת בני אהרן בספרות הזוהר, על אף שאינו מוכר לנו מהקורפוס הזוהרי.<sup>35</sup> במקומות נוספים בוהר נאשמים הכוהנים בפגיעה בשכינה, זאת בניגוד לעמדת מקובלים אחרים, העוסקים בחטא ה'קיצוץ' בנטיעות' והתרכזות הכוהנים בשכינה לבדה, תוך הזנחת ספירת תפארת. הזוהר מדגיש שנדב ואביהוא 'השאירו את השכינה בחוץ' וצירפו במקומה 'אשא נוכראה', הרומזת לזיקת האש והאישה הזרה.<sup>36</sup> נוסף על כך, מונח מרכזי בקטע הזוהרי הבלתי ידוע הוא 'אשא דסביל אשא', והוא פיתוח יצירתי למושג החז"לי, 'אש אוכלת אש'.<sup>37</sup> בתלמוד כוונת המונח לאש השכינה שאוכלת את אש המלאכים. לעומת זאת, בוהר מידות הדין העליונות (גבורה ובינה) אוכלות את אש השכינה, שהיא ביחס אליהן 'אש סובלת אש'. מונח זה מופיע במקורות זוהריים נוספים בהקשרים דומים: בוהר תצוה, ויקהל, וכן בתיקונים.<sup>38</sup> הדרשה שבחיבורי רקנאטי ואנג'לט מקבילה לתפיסתו הייחודית של

שהודפס בוהר חדש (מהדורת מרגליות, מו טור ג).

35 לדיון בבני אהרון בוהר (פרשת שמיני, אחרי מות, פנחס, ועוד), ראו: ע' ישראלי, המרד הקדוש (לעיל הערה 4), עמ' 83–101; מ' הלר אשד, 'המקנא לברית ובעל השינונות: אליהו וחבקוק בוהר – על הזכרי והקבי בנפש האדם', קבלה כב [תשע"א], עמ' 149–192; ר' קרא-קניאל, 'לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו-מיסטי', בתוך: ג' בוק ואחרים (עורכים), מיתוס, ריטואל ומיסטיקה: מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד (תעודה כו), תל אביב תשע"ד, עמ' 585–653.

36 זוהר ג, נו ע"א–גח ע"ב; והשוו שם, לו ע"ב: 'זאינון אתו וקשירו כל אינון אחרנין כחדא, ושרו לה לבר, דלא קשרו לה בהדיהו, וקשירו מלה אחרא [...] ויקריבו לפני יהו"ה אש זרה וגו', ודאי מלה אחרא אתקשרו בקשורא דא, ושרו לכנסת ישראל לבר [=והם באו וקשרו כל אותם אחרים] [הספירות] ביחד והותירו אותה בחוץ, שלא קשרו אותה עמם, וקשרו דבר אחר ... ודאי דבר אחר קשרו בקשר זה, והותירו את כנסת ישראל בחוץ'. כאן מדגיש הזוהר את ההחטאה המהותית של בני אהרן, בקשירת כל הספירות ('כל אינון אחרנין כחדא'), לעומת הזנחת השכינה. עניין זה מתחדד מול סוד הקטורת שפירושו איחוד וחיבור כל הכוחות, באמצעות זיקת הפועל 'קטר' והפועל 'קשר' זה לזה. הזוהר מתבסס על חטא הרווקות המיוחס לבני אהרן כבר בספרות חז"ל, ומסיק שמי שלא נישא, אינו כשיר לעבוד בקודש.

37 בבלי, יומא כא ע"ב.

38 תודתנו לדני מט על הדין במקורות אלו. בוהר תצוה (ב, קפו ע"א), מיוחס כוח זה לשכינה לעומת אש הגבורה העליונה, 'אשא תקיפא עלאה', שאין לה אש תחתונה לסבול אותה. גם בוהר ויקהל



הזוהר, ולפיו הזנחת השכינה הביאה למות בני אהרן, עמדה מנוגדת לרוב מקובלי התקופה. רעיון זה, בצד המונח 'אש סובלת אש', מעיד כי הקטע הזוהרי הבלתי ידוע משתלב יפה בקורפוס הזוהרי ותואם באופן אורגני לרעיונותיו.

פירושו של רקנאטי לקטע הזוהרי הלא ידוע לקטע הזוהרי הבלתי ידוע קודם פירושו העצמאי של רקנאטי, ובו נדון תחילה. בניגוד לאנג'לט, נוהג רקנאטי לפרש את העניין על פי דרכו בשפה העברית, ולאחר מכן לצטט בארמית את המקור הזוהרי.<sup>39</sup> מגמה זו יוצרת כפילות וחזרה על רעיונות דומים, ומשקפת את תפיסתו העצמית של רקנאטי כפרשן 'פסיפסי' שמאחד אסכולות שונות, ולבסוף מעגן את דרשותיו על אסמכתא זוהרית.<sup>40</sup> בדרשה שלפנינו ניכרת מגמה זו בהצגת דעת הרמב"ן ו'רוב חכמי הקבלה' בתחילה, ולאחר מכן אימוץ גישת הזוהר והעדפתה.<sup>41</sup>

וזהו טעם וישמו עליה קטורת [...] לרמוז לנו עיקר חטאם כי על האש לבד שמו הקטורת כך פירש הרמב"ן ז"ל [...] ולזה הדעת נטו רוב חכמי הקבלה ז"ל. אמנם כוונת רז"ל בספר הזוהר היא בענין אחר והוא סוד גדול ראוי לבארו [...] כי אין לבא לפני המלך יתברך ויתעלה בלעדי השכינה [...] צריך לכוון שתתייחד השכינה עם האבות העליונים בסוד ייחוד כוונת התפלה [...] ואז יתעוררו האבות הראשונים העליונים להשפיע לשכינה לייחודה עמהם ייחוד גמור, והקרבת הוא לריח ניחוח כי כמו שמכוין למטה כך נעשה למעלה.<sup>42</sup>

(ב, רח ע"א) מתוארת המלכות כ'אשא דסביל אשא' בשעה שהיא מתווכת בין קודש לחול, ובין אש יצחק העליונה לשאר ימי השבוע. לאחר ההבדלה יכולות כל סוגי האש האחרות להתגלות, מבלי שאש הגבורה תכלה אותן. אף כאן, בדומה לקטע הזוהרי הבלתי ידוע מאפשרת המלכות קישור בין העולם האנושי לעולם האלוהי, וכאשר היא נעדרת האדם מצוי בסכנת מוות. 'אש אוכלת אש' נזכרת גם בתיקונים שנדפסו בוזהר חדש, ב, עג ע"ב (מהדורת מרגליות, כד טור ב). לטענת יהודה ליבס קטעים אלו אינם שייכים לתקנה ז', וראו: ליבס, 'הזוהר והתיקונים: מרנסנס למהפכה', בתוך: מרוז, חידושי זוהר (לעיל הערה 16), עמ' 266.

ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), א, עמ' 81–121.

כפי שרקנאטי בעצמו מעיד בפתח פירושו, ראו: רקנאטי, פרשת שמיני, נט טור ד – ס טור א. על מרכזיותה של קבלת הרמב"ן וחוג גירונה במשנת רקנאטי, ראו: אידל, שם, א, עמ' 85–93.

על דחיית דעת הרמב"ן מפני עמדת הזוהר ראו: הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 72–83; ישראלי, המרד הקדוש (לעיל הערה 4), עמ' 95; הנ"ל, פתחי היכל (לעיל הערה 4), עמ' 228; לעמדה דומה בעניין חטא נדב ואביהו ב'ליקוטי קבלה', ראו: שם, עמ' 78 הערה 129.

רקנאטי, פרשת שמיני, נט טור ד. ראו: פירוש הרמב"ן לויקרא י 2 (מהדורת שעוועל, עמ' מו).

לפי הרמב"ן, שרקנאטי מצטט, חטא נדב ואביהוא בהפיכת השכינה זרה לספירת תפארת ולמערכת כולה: 'כי על האש לבד שמו הקטורת [...] בלא ייחוד השם הגדול'. בני אהרן הוניהו את השם המיוחד, הגבירו את כוח הנוקבא תוך הפרדתה מהזכר האלוהי והפכו את המלכות לאלוהים אחרים.<sup>43</sup> על הפיכתה מ'אשה' ל'אש' היא מענישה אותם מידה כנגד מידה ושורפת אותם באש דיניה.<sup>44</sup> מדובר בעמדה קבלית נפוצה במאה השלוש עשרה, שמשייכת את המעשה לחטאים ארכיטיפים של קיצוץ בנטיעות, בדומה לחטאם של אדם הראשון ולאלישע בן אבויה.<sup>45</sup> לעומת זאת הוזהר מייצג עמדה מהפכנית, ולפיה בני אהרן חטאו בהזנחת השכינה ובהפקרתה. רקנאטי, בדומה לאנג'לט, מבקש להתמקד בקפיצה המושגית והתאוסופית של הוזהר, להדגישה ולהרחיבה.

43 ייתכן שתפיסת המלכות כאלוהים אחרים מושפעת מדברי יוסף הבא מושן הבריה, כלשונו: 'ע"ד הקבלה כבר ידעת מה שרמותי לך בענין "לא תשתחוה לאל אחר" שהוא מטרוניתא ועל הוובח או העובד לזו המדה בלבד, ואלו מייחד אותו בשי' ובא ונעשאה זרה עליו [...] ולפי' מתו נדב ואביהו שעשאה זרה בהקריבם אש זרה'. טעמי מצוות לא תעשה, מצווה יג (כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8° 597, דף קמו ע"א). חיבור זה היה מוכר לרקנאטי, והוא מצטט ממנו תחת הכותרת 'מקובלים אחרונים', ראו: א' אלטמן, 'לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצוות המיוחס לר' יצחקן פרחי', קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 256-276; אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), א, עמ' 28.

44 ראו: ר' בחיי לויקרא י 1 (מהדורת שעוועל, ב, עמ' תנ); וכן: מ' קושניר-אורון (מהדירה), שער הרוים לר' טודורוס אבולעפיה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 136, והפניות נוספות שם. בסוגיות אחרות שאינן נוגעות לחטא בני אהרון נהגו מקובלים מבית מדרשם של הרמב"ן והרשב"א לפרש חטאים דומים כהתעלמות מהשכינה. ראו לדוגמה: ספר מערכת האלהות, שער ההריסה, מנטובה שי"ח, דף קכו – קכז ע"א. תודותינו לעמוס גולדרייך ומיכל אורון על הפניות אלו.

45 לדיון בתפיסות של קיצוץ בנטיעות ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 272-273; ישראלי, המרד הקדוש (לעיל הערה 4); הנ"ל, פתחי היכל (לעיל הערה 4), עמ' 228-232; על זיווג הקב"ה עם הפילגש (קטורה) במקום עם השכינה ראו: מ' אידל, קבלה וארוס, ש' בר-און (מתרגם), י' פז (מתרגם ההערות), ירושלים תש"ע, עמ' 174; וכן: E. R. Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*; (Taubman Lectures in Jewish Studies. Sixth series 5), Berkeley 2006, pp. 98-104 גארב, הכוח (לעיל הערה 27), עמ' 97-100; רעיון זיווג עם הפילגש עולה בסיום דרשת הוזהר בגרסת רקנאטי. על 'אחר', כאב טיפוס למקצץ בנטיעות: מ' אידל, 'פירוש על הכניסה לפרס הראשית הקבלה', מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 32-39; י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרסו וטבעה של המיסטיקה התלמודית<sup>2</sup>, ירושלים תש"ן. כפי שמדגישה ביטי רואי, בעל תיקוני הוזהר מכנה את השכינה 'עיקר האמונה' ומדגיש שמי שלא מייחד בה 'כופר בעיקר' וגורם לקיצוץ בנטיעות, ואילו מי שמתמקד בה בעבודתו המיסטית מונע חטא תיאורגי. ב' רואי, 'מיתוס השכינה בספרות תיקוני הוזהר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, עמ' 84-97.

נדב ואביהוא, המכונים בדרשות אחרות בוהר 'תרי פלגי גופא' והמתוארים במדרשי חז"ל כרווקים ללא איוון נקבי,<sup>46</sup> מנעו השפעה תאורגית תוך שהם מפרידים עצמם ממידת המלכות ופועלים בקודש בלעדיה. בהעדר האות ה"א, הופכת השכינה (היא האֵשָׁה והאֵשָׁה) ל'אש זרה', המכלה אותם בדיניה. 'ולא שתו לבם לזאת יקרא אשה וחסרו הה"א מן האשה ונכנסו בלעדי השכינה'.<sup>47</sup> גישה זו מצביעה על הסכנה הכרוכה בהזנחת השכינה ומעידה על חשיבותה בסוד הקרבן.<sup>48</sup> בעקבות הזוהר רקנאטי מדגיש כי השכינה מוצבת כ'אש סובלת' ביחס לספירות שמעליה וכך היא מגינה על העולם:

והמדה אשר הקרבן מתעלה שם בתחלה מתעוררת למעלה בעשיית הקרבן למטה לקבל הקרבן ההוא בשמחה, כביכול כאדם ששולח דורון אל המלך והמלך מקבלו בשמחה, ואם ח"ו לא יתקרב כראוי ושינה בה דבר אחד מטכסי המלכות הקרבן אינו לרצון והמקריב נענש. והנה בני אהרן הקריבו אש זרה בחסרון ה"א לא אשה זרה ולא שתו לבם לזאת יקרא אשה<sup>49</sup> וחסרו הה"א מן האשה ונכנסו בלעדי השכינה והנה בהאירם הכחות של מעלה מדת הדין של מעלה העזה אשר חפצה והשתוקקותה להדבק בבתה ... וחלתה מדת הדין עליהם. [1] ורו"ל המשילו משל מופלא לאדם שהיה הולך בדרך ומצאו הארי בא להזיקו נטל ירך של בשר ונתנו לו לולי זה היה הארי אוכלו. כן היה חטא בני אהרן מדת הדין יצאת לקבל חלקה מן הקטורת ולהתאחד ולשמח עם בתה

46 ראו: ויק"ר כ, ט-י (מהד' מרגליות, עמ' תסב-תסח); זוהר, אחרי מות, ג, נו ע"א-נו ע"ב; הלגר אשד, המקנא לברית (לעיל הערה 35).

47 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת שמיני, נט טור ד.

48 לדיון בגורמים להופעת כוחות הדין של השכינה ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, י' בן-שלמה (מתרגם), ירושלים תשל"ו, עמ' 259-308; תשבי ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), א, עמ' ריט-רלא, רפה-שו; אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 45), עמ' 163-27; י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119; הנ"ל, עלילות אלוהים: המיתוס היהודי: מסות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 90-107; E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995, pp. 79-110; idem, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 46-110; על הלגר אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בוהר, תל אביב תשס"ה; ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האלוהות, ירושלים תשס"ה; מרוו, ריקמתו של מיתוס (לעיל הערה 6); ש' אטלין, 'הפגם ותיקונו: נידה, לבנה ושכינה', קבלה כב (2010), עמ' 193-251.

49 על פי פירוש הרמב"ן לויקרא י' 1, שבו הנוסח 'ולא שמו לבם רק לזאת' (מהדורת שעוועל, עמ' מז).

כאשר לא היה זכר לבתה באותו ייחוד חלתה על המקריבין. זהו שנאמר 'ותצא אש מלפני יי' [וי' י 2] רמז למדת הדין עזה ... [2] הטעם השני הוא כבר ידעת כי מדת הדין של מעלה העזה נקראת אש אוכלה, שנאמר 'כי ה' אלהיך אש אוכלה' [דב' ד 24], וכשהיא יוצאת אין כח באש של מטה לסבלה רק היא נאכלת ממנה כענין שאמרו רז"ל אש אוכלת אש אף כי זה נאמר על אש השכינה האוכלת אש של מלאכים, כד"א הושיט אצבעו ביניהן ושרפן ק"ו באש ההדיוט, שאין בו כח לסבול אש של מעלה ועל כן נקראת אש של מטה לערך האש ההוא 'אש זרה'. רק אש השכינה יש בה כח לסבלו כאמה בתה, והיא לא נמצאת בקרבן הזה לסובלה, וחלתה עליהם ושרפתם. והנה לשני הפירושים ענשם היה מפני שלא עשו זכר לשכינה בייחוד ההוא ושכחו 'וכל קרבן מנחתך במלח תמלח' [וי' ב 13] כמו שפירשתי והרמז הגדול לזה הפירוש נרמז באמרו אחרי מות וכו' בזאת יבא [וי' טו 3] מורה כי ענשם היה שנכנסו בלתי זאת. ואחר זה אביא לך לשון רז"ל בספר הזוהר.<sup>50</sup>

לפי רקנאטי יש בזוהר שני נימוקים למות בני אהרן, שמקורם בעיקרון מיסטי אחד. הנימוק הראשון נסמך על משל הארי ומתאר את בני אהרן כמי שלא הביאו לאש העליונה 'דורון' בדמות המלכות התחתונה. מוטיב השוחד ופיוס הס"א נדון אצל מקובלים נוספים בני התקופה, אך בדבריו מציג זאת רקנאטי כחידוש זוהרי.<sup>51</sup> בני אהרן שיבשו את טכסיסי המלך ונאכלו על ידי האריה, המקביל למדת הדין העזה. לפי הנימוק השני, נכשלו בני אהרן בהבנת סוד ההקטרה ובמקום להגיש את אש השכינה, הביאו השניים 'אש של הדיוט' שהעלו 'בעצמם'.<sup>52</sup> לכן אכלה אותם האש העליונה, שכן לא מצאה בידיהם את מידת המלכות המגוננת והחוצצת.<sup>53</sup>

חידושו של רקנאטי לעומת הזוהר – משל הארי ואש דסביל אשא בניגוד לפירושו העצמאי של רקנאטי, שמאחד ומצביע על הדמיון שבין שני הנימוקים

50 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת שמיני, נט טור ד – ס טור א.

51 ראו: פירוש הרמב"ן לויקרא טו 8, ד"ה 'וגורל אחד לעזאזל' (מהדורת שעוועל, עמ' פח-צא); תשבי ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), א, עמ' רצ-רצב; ב, עמ' רו-רי; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 45); ישראלי, המרד הקדוש (לעיל הערה 4), עמ' 93.

52 כעולה מבבלי, יומא כא ע"ב: 'אף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט'.

53 כאן רומז רקנאטי כי באמצעות המלחת הקרבן, בסוד ברית המלח, היו יכולים השניים להצליח בהקרבתם. על סוגיה זו והשפעות הקטע הלא ידוע בדורות הבאים אנו מקווים להרחיב במקום אחר.

למות בני אהרן, הזוהר מבליט את ההבדלים בין משל הארי ובין דברי רשב"י (סעיפים 7, 9). אמנם בשני המקרים הזוהר מגנה את קיצוץ המלכות מהקרוב, אלא שהסיבה הראשונה נושאת אופי טכני, והאלוהות השורפת מדומה לאריה רעב,<sup>54</sup> לעומת הנימוק השני שמציג את השכינה ככוח חיוני בתהליך ההקרבה. על כן נזעק רבי שמעון בזוהר ואומר 'לאו הכי', שכן הוא מסרב לתפיסת השכינה כשוחד וכפיוס להרגעת האש העליונה.<sup>55</sup> בני אהרן החמיצו את מהות הקרבה לאלוהות, הנוצרת רק מתוך התקשרות האדם לשכינה ובאמצעותה לייחוד העליון. רשב"י מדגיש כי 'כאשר יצאה אותה האש, ולא נמצאה בידיהם של בני אהרן אותה אש סובלת אש, נשרפו בה' (סעיף 7). במקום להציע את אש השכינה ה'סובלת', הביאו בני אהרן את עצמם והפכו ל'אש זרה' ביחס למערכת האלוהית. אם כן, לפי הזוהר, ההבדל בין שתי הסיבות הוא מהותי: הסיבה הראשונה מציגה את המלכות כאמצעי וכהסחת דעת בתהליך ההקרבה, ואילו השנייה רואה בשכינה מטרה בפני עצמה ומוקד בסוד הזיווג העליון. רקנאטי מבקש לאחד את שני הנימוקים בדרך הרמוניסטית, באמרו: 'והנה לשני הפירושים ענשם היה מפני שלא עשו זכר לשכינה בייחוד ההוא [...] ענשם היה שנכנסו בלתי זאת, תוך שהוא משמיט את זעקת רשב"י 'לאו הכי', ובמקום זאת מפאר את משל הארי 'ורז"ל המשילו משל מופלא לאדם שהיה הולך בדרך ומצאו הארי'.

מדוע דוחה הזוהר את משל הארי, ואילו פרשן כרקנאטי מעדיפו? ייתכן כי ברקע ההבדלים בין המשל לסוד אש סובלת אש נרמז ויכוח עקרוני בין חוג הרמב"ן לבין סמכות ספר הזוהר. שהרי, תפיסת השוחד ל"ס"א, העולה מהסיבה הראשונה, מפותחת כבר בקבלת הרמב"ן, וכאן היא נדחית דווקא על ידי רשב"י, נציגו המובהק ביותר של החיבור הזוהרי.<sup>56</sup> כך מבליע רקנאטי בתוך פירושו את עמדת 'רוב המקובלים' ומבטא

54 ראו סעיפים 6-7 בטבלה שלעיל. לדעת עורך ישראלי הסיבה הראשונה המוצגת במשל הארי היא טקטית-מיתית ואילו השנייה, העוסקת בשני סוגי האש, היא סיבה טכנית-נטורליסטית. הנ"ל, המרד הקדוש (לעיל הערה 4), עמ' 93 הערה 38.

55 אנו מודות ליהודה ליבס על חידודו של רעיון זה.

56 על פולמוס הרמב"ן והזוהר ראו: ב' הוס', 'חכם עדיף מנביא: ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139. חביבה פדיה דנה בתחומי עימות מרכזיים נוספים בין שני החוגים, כך בנוגע לתפיסת הזמן הקדוש, הנשמה, הקץ והגאולה, האימהות והאבל על האם: ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות זמן מחזורי וטקסט קדוש (ארון ספרים יהודי), תל אביב תשס"ג, עמ' 439-466; הנ"ל, 'האלף השישי מילנריום ומשיחות בספר הזוהר', דעת 72 (תשע"ב), עמ' 51-98. הנ"ל, 'אמא השתא לית לן: קוים לגנאלוגיה של השכינה והאם', בתוך: ב' כהן (עורך), כמעין המתגבר: ספר יובל לכבוד הרב ד"ר נחום לאם, חיפה 2013, עמ' 87-151. בהקשרנו בולט דווקא הדמיון בין תפיסת הקרבן כשוחד בזוהר ובין תפיסת הרמב"ן, אף שהרמב"ן

את חדשנותו כפרשן זוהרי. יש לזכור כי חיבוריו מפציעים באיטליה במאה הארבע עשרה, ערש צמיחת הרנסנס האיטלקי, ועולה מהם יצירתיות האופיינית לסגנונו האקלקטי ולרוח התקופה וחיבורי דורו.<sup>57</sup>

נראה שרקנאטי, בדומה לאנג'לט כפי שנראה להלן, מאחד פולמוס פנים-זוהרי, וכך מצהיר על ההבדל בין המקור הזוהרי לבין פירושו. דוגמה נוספת לכך עולה מיחסם לספירת הבינה. בניגוד לזוהר שמציג את ספירת הגבורה כפוגעת בבני אהרן (סעיפים 4, 15, וכן 7, 9), בפירושיהם העצמאיים מדגישים רקנאטי ואנג'לט כי האש העליונה שאוכלת את הכוהנים היא אש הבינה, המוצבת כ'אם' ביחס ל'בתה', המלכות.<sup>58</sup> הבינה היא אמנם שורש הדינים שמכלים את בני אהרן, אך בה בעת היא גם מידה של הולדה ושפיעה, ועל כן מכונה גם 'עלמא דדכורא' (עולם הזכר).<sup>59</sup> ייתכן שהבדל זה נובע מניסיונם לתלות את מהות הקרבן בספירה גבוהה יותר, בראש מערכת הספירות, תוך הדגשת האזוטריות של סוד הקרבן ומשמעותו המיסטית.<sup>60</sup>

- אינו רואה בשכינה 'דורון' שיש להגיש למלך. על זיקת רשב"י למיתוס האריה ראו: מרוז, רקימתו של מיתוס (לעיל הערה 6); אסולין, הפגם ותיקונו (לעיל הערה 48), עמ' 213 הערה 81; לדמותו של רשב"י בזוהר ראו: ליבס, המשיח של זוהר (לעיל הערה 19); הלגר אשד, ונהר יוצא מעדן (לעיל הערה 48), עמ' 39–129.
- 57 לקשר שבין הקבלה לצמיחת הרנסנס ראו: אידל, הקבלה באיטליה (לעיל הערה 17), עמ' 1–18, 138–106; גארב, הכוח (לעיל הערה 27), עמ' 117–121, על הרנסנס כ'מצע נח למיזוג המודלים השונים', שאכן מתחברים בדברי רקנאטי, ראו: שם, עמ' 174–184; ליבס, 'זוהר כרנסנס', דעת 46 (תשס"א), עמ' 5–11; W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012, pp. 53–68.
- 58 על הבינה כאם ביחס למלכות ראו: י' בן-שלמה (מהדיר), יוסף בן אברהם ג'יקטילה, שערי אורה, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' 21–28. רקנאטי דן קודם לכן בהשפעת השכינה על ה'אבות' בשעת הכוונה בתפילה ופגיעת הכוהנים במקור העליון במערכת האלוהית. על היבטים תאורגיים בתורתו ראו: C. Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale*, Paris 1993, pp. 278–287, 590–592. מודות לסנדרה ואלברג-פרי על הסיוע בתרגום.
- 59 על הבינה כמקור הרחמים והגבורות ראו: זוהר ג, סה ע"א–ע"ב; על היותה 'עלמא דדכורא' ראו: וולפסון, שפה, ארום, היות (לעיל הערה 48), עמ' 360–371; הנ"ל, 'מין ומינות בחקר הקבלה', קבלה 6 (תשס"א), עמ' 231–262; אברמס, הגוף האלוהי (לעיל הערה 48), עמ' 92–123.
- 60 על מרכזיות סוד הקרבן בפירוש רקנאטי ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), ב, עמ' 230–233. על מרכזיותו אצל אנג'לט, בעקבות אסכולת גירונה, ראו: הוס, כזוהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 87–88 הערה 10. עמוס גולדרייך הציע כי רקנאטי הכיר את סוד הקרבן של ר' עזריאל מ'ילקוט החכם המשכיל', וראו: ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים: לר' יצחק דמן עכו: מהדורה ביקורתית', ירושלים תשמ"א, עמ' 102 הערה 16, ושם עמ' קמג, שורות 4–7. לדיון בסוד הקרבן בקטעי זוהר הלא ידועים ראו לדוגמה, שם, יב:א (17); נ:ד (72); נ:א:ד (73); נ:ג:ג (79); נ:ב:

אישים ואישה – חשיבות סוד הקרבן בקבלת גירונה ובספרות הזוהר רעיון מרכזי המבואר בקטע הזוהרי הלא ידוע עוסק בסוד הקרבן כהרכבת המילה 'אֶשָׁה' מ'אִשָּׁה' (אנג'לט סעיף 2; רקנאטי סעיף 16). טכניקת הפירוק שלפנינו מלמדת כי ריטואל ההקרבה מחבר בין הצד הזכרי של האלוהות ובין הצד הנקבי שלה. כאשר השכינה, המסומלת באות ה"א, נעדרת מהריטואל כבמעשה בני אהרן, אזי נהפכת האש ל'אש זרה', והקרבן כבר אינו אשה לה'. אף בחיבורו כ"ד סודות מציע אנג'לט פירוש דומה באמרו: 'עולה אשה א"ש ה"'.<sup>61</sup> מקורה של דרשה זו בתפיסת הקרבן של ר' עזריאל מגירונה, ובפרט בדבריו על סוד האישים, שהיו מוכרים לזוהר ולשני הפרשנים.<sup>62</sup> כנאמר בזוהר לפרשת נח: 'עולה היא אשה אש ה' ובגין כך איקרי נוקבא אשה [...]. דאשה לשום אישים'.<sup>63</sup> אצל ר' עזריאל מופיע המונח 'אישים' כחיבור שני סוגי אש, זו כנגד זו. להצעתנו אנג'לט ורקנאטי מעמידים בפירושיהם את המונח התלמודי 'אש אוכלת אש' מנגד למונח הזוהרי 'אש סובלת אש', בהשראת דגם הקרבן של ר' עזריאל.<sup>64</sup> תפיסתם הכפולה של האישים אינה זרה לזוהר והיא תואמת לשני פנים במותם של בני אהרן: כקרבות צדיקים מזה, וכחוטאים שלא נשאו נשים ונחזו את

(84); פבא: (121); רובין, מובאות (לעיל הערה 5), עמ' יד, הערה 2, עמ' לד–לה. רובין (שם), עמ' 89–90) מציינת בשם גרשם שלום, כי רקנאטי אינו מצטט כלל מהזוהר לפרשת ויקרא.

61 אנג'לט, כ"ד סודות, כ"י אוקספורד, בודלי (נויבאוואר 1663), סוד הקרבן, דף 297–298א. על החיבור ראו: מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 253–280.

62 על סוד הקרבן לר' עזריאל והשפעתו על מקובלים בני דורו והבאים אחריהם ראו: תשבי ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), ב, עמ' קצו–קצח; א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, י' הקר (עורך ומהדיר), תל אביב תשל"ו, עמ' 561–563; ג' שלום, הקבלה בגירונה (פרקים בתולדות הקבלה בספרד א), י' בן-שלמה (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 336.

63 זוהר א, ע ע"א.

64 ר' עזריאל דורש את האישים כחיבור שני יסודות של אש, עליונה ותחתונה. וראו: סוד הקרבן, כ"י אוקספורד 198 Christ Church (נויבאוואר 2456/1), דף 112–114 ב: 'ונקרא עולה וריח ונקרא ניהוח [...]. ולפי שהעולה עולה למעלה נקראת עולה שהיא מתעלה מעילוי לעילוי, בתחילה העשן עולה עד המעלה הא' ונקראת רצון שהיא מתקרבת לעילתו ומשם ולהלן, ואחרי הפסק עליית העשן יתפך [הבשר] לאש ונקראת אשה, ואותו[ה] אש מתערבת באש אוכלת אש הנקרא אש ושניהם נקראים אישים' (חילופי נוסח על פי כ"י וטיקן 211, Palatine, vat. Ebr. 211/5, Collection). ebr. 38. ר' עזריאל מתאר את הקרבן כיוצר זוג של כוחות בעקבות ספר הבהיר (ד' אברמס [מהדיר], ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים [מקורות ומחקרים בספרות הקבלה א], מ' אידל [מבוא], לוס אנג'לס תשנ"ד, סעיף 78, עמ' 165). הביטוי החז'לי 'אשה לשם אישים' (ספרא ז, ט; בבלי, זבחים ע"ו מ' ב), הורחב בפרשנות הפילוסופית והמיסטית בימי הביניים כמייצג כוחות אלוהיים וכתות של מלאכים, ראו למשל: הרמב"ם, הלכות יסודי תורה ב, ז.

השכינה מזה.<sup>65</sup> תיאורם כצדיקים המתים על קידוש ה' נקשר בדיון הזוהרי על ארבעה שנכנסו לפרדס ובעשרת הרוגי מלכות, כקרבנות משובחים ו'מים נוקבין' המעוררים את האלוהות.<sup>66</sup> ניתן לצרף את נדב ואביהוא לקדושי ישראל ולזהות כבר במדרשי חז"ל תפיסות של מותם כקרבנות אדם וכשני 'אישים' שעולים כליל לאל.<sup>67</sup>

מקבילה זוהרית נוספת לקטע הלא ידוע – קרבן נח בוזהר נח מופיעה דרשה שמקבילה למקטע הסוגר את נוסח הרקנאטי (סעיף 15).<sup>68</sup> בדרשה זו מלמד הזוהר כי סוד הקרבן טמון באיחוד הכוחות של הזכר והנקבה. הנוקבא, ה'אִשָּׁה', היא מצד ה'אש' והגבורות שמשמאל: 'אשה אש ה' דאתחבר בה שמאלא בנוקבא, דהא כל נוקבא מסטרא דשמאלא קא אתיא [= אשה – אש ה'. שמתחבר (בה) השמאל בנקבה. שהרי (כל) נקבה באה מן צד השמאל], ועל כן צריך הזכר לאחוז בה, להעלותה ולהמתיקה בקרבן: 'ודכורא מסטרא דימינא, באתדבקותא דא בדא ובגין כך אקרי (עולה) נוקבא אשה [= והזכר מצד ימין, בהתדבקות זה בזה. ומשום כך, נקרא (קרבן עולה), נקיבה אשה]'. מכאן שהעדר האות וי"ו בקרבן העלה שהקריב נח אחר המבול ('ייעל עלת'), רומזת להיבט נקבי: 'עולה הוא אשה – אש ה'. מכאן מסיק הזוהר כי נדב ואביהוא, בניגוד לנח, נכשלו בהבנת סוד האיחוד של הקרבן. כשם שסיפור נח מייצג וממחיש את ההצלחה של הטקס (ritual performance) ברובד התאורגי, כך מומחש הכישלון הריטואלי של בני אהרן. בניגוד לגאולת נח, שהתרחשה על פי

65 ראו לדוגמה: זוהר ג, רנח ע"ב.

66 שם, א, לח ע"ב – לט ע"א; ב, רנד ע"ב – רנה ע"א; ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 6), עמ' 66–68; הנ"ל, 'מיתוס לעומת סמל בוזהר ובקבלת האר"י', אשל באר-שבע ד (תשנ"ו), עמ' 192–209; הנ"ל, 'תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, ר' אליאור, י' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית, תשנ"א), ירושלים תשנ"ב, עמ' 113–169; על הזיקה בין עשרת הרוגי מלכות למיתוס מות המלכים ראו: אידל, המחשבה הרעה (לעיל הערה 34), עמ' 356–364; א' ליבס, 'קורדובירו והאר"י: בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום', ב' זק (מהדירה), מעיין עין יעקב: המעיין הרביעי מספר אלימה (מקורות לחקר מחשבת ישראל 9), באר שבע תשס"ט, עמ' מג–נג.

67 תפיסת בני אהרן כמקדשי שמיים ראו: ד' פלוסר וש' ספראי, 'נדב ואביהוא במדרש ובדברי פילון', מלאת: מחקרי האוניברסיטה הפתוחה בתולדות ישראל ותרבותו, ב, תל אביב תשמ"ד, עמ' 79–84; א' גרינוולד, 'קידוש השם: בירורו של מושג', מולד א (סדרה חדשה) (תשכ"ח), עמ' 476–484. עוד על הדואליות של האש הזרה שהקריבו בני אהרן ודרישתה לחיוב אצל פילון ראו: י' ליבס, פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה, ירושלים תשע"א, עמ' 12–13; הנ"ל, העירום המלוכש של נדב ואביהוא ועבודת הקודש הסודית לפי פילון האלכסנדרוני (עמ' 28–89 בכרך זה).

68 זוהר, נח, א, ע ע"א. ראו הערה 14 לעיל.



חוקים קוסמיים שלפיהם נכנס נח (שמסמל את הזכר האלוהי) לתיבה (שמסמלת את הנקבה והשכינה), התאחד עמה ועל כן ניצל, שני הכוהנים נשרפו כיוון שמגעו ייחוד בעליונים. חטא קיצוץ השכינה מנוגד למעשה נח, שהבין את סוד הגאולה וחקיקה את התהליך וכך איחד את הספירות שהופרדו בחטא אדה"ר ודור המבול.<sup>69</sup> המקבילות בין הדרשות מלמדות על השפעת המכרעת של ר' עזריאל על תפיסת הקרבן של פרשני זוהר ועל תפיסות מקבילות בספרות זוהרית.

פירושו של אנג'לט לקטע זוהרי הלא ידוע נעמוד עתה על סגנונו הספרותי של אנג'לט ולאחר מכן נדון בחידושו לקטע זוהרי הלא ידוע. לה"ס, חיבורו החשוב שרובו טרם נדפס, מתמקד בפירוש זוהר לספרי בראשית, ויקרא והושע ונפוץ בקרב מקובלי צפת.<sup>70</sup> ככל הנראה הכיל החיבור המקורי פירושים לספרים נוספים שאנג'לט רומז לקיומם.<sup>71</sup> לעומת הפירוש לתורה של רקנאטי הכתוב בעברית, ספר לה"ס מנוסח רובו בארמית זוהרית, ועליה מעיד המחבר בפתחה:

בחברי ספר לבנת הספיר ימלא השם [האל] תאותי/ בהעלותי את ירושלים על

69 לפי המדרש, הבין נח שעליו להקריב באותו המקום בו הקריב אדם הראשון, וכך תיקן את חטאו. ראו: בר"ר לד, ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 317). בעקבות ויק"ר ז, ג: 'אין העולה בא אלא על הרהור הלב', נראה שהזוהר רומז שנח חטא בהרהור הלב, כעולה גם מדברי רבי עזריאל בסוד הקרבן. אף באיוב א 5 נקשר הרהור העברה להבאת עולות. לעמדה הפוכה ראו נוסח זוהר של רמ"ק, אור יקר, ד, עמ' עב-עג.

70 חיבורו המוקדם קוה"ר הוא ליקוט אקלקטי של מקורות ונוכר בלה"ס פעמיים כ'קופת הרוכלין הגדול שלי' (לה"ס, מהדורת דפוס [לעיל הערה 2], דף מ טור ג, מח טור ב; הציטוטים אכן נמצאים בקוה"ר, כ"י אוקספורד, בודלי 1618, דף 148א, 146ב). בקולופון לכתב היד היחיד של קוה"ר, אנג'לט מעיד שבכוונתו להרחיב את החיבור: 'ובהדין נשלם ספר בראשית [...] ואזכה להשלים פרישה לכל ה' הספרים ולכל נביאים וכתובים, אמן וכן יהי רצון מקמי עתיק יומין'. ייתכן שבין 1311 לבין כתיבת לה"ס ב-1325, אנג'לט אכן הרחיבו, וכשנתיים לאחר מכן כתב את פירושו לשערי אורה. מאזכריו עולה שכתב חיבורים נוספים שלא נשתמרו, למשל 'פירוש אגדות דסוכה' ו'ספר המצות הגדול'. פליקס, פריקס (לעיל הערה 16), עמ' 7, 93. על היכרותם של מקובלי צפת עם לה"ס ראו: א' ווערטהיימר, מבוא ללה"ס, מהדורת הדפוס, שם, סעיף א, דף א טור א-ב.

71 לה"ס, כ"י לונדון, דף 325א, 410ב, 286ב; פליקס, שם, עמ' 7. נוסף על כך מוזכר ציטוט לא ידוע מספר לה"ס על ידי ר' יוסף בן משה אלאשקר, וראו דברי המבוא: מ' אידל, 'מבוא', בתוך: ר' יוסף בן משה אלאשקר, ספר צפנת פענח, ירושלים תשנ"א, עמ' 23. שרידים מעטים המעידים על היקף המקורי של לה"ס נשתיירו גם בתוספות לה"ס, שם, דף 205א. על הדפסת קטעי אנג'לט ב'תוספות' לזוהר ובזוהר ב, 'יא ע"א-יב ע"ב, ראו: מרזו, 'יובלי זוהר', חיי משה [בדפוס]. תודתנו לרונת מרזו על שהעמידה לעיוננו פרק זה מספרה.

ראש שמחתי/ הדין ספרא לא תמסר יתיה לבר אינש/ משום דכתי' לאכול לשבעה  
ולמכסה עתיק / דברים שכסה עתיק יומין/ והא אתרמיז בלישן ירושלמי/ כפי מה  
ששאבתי ממימי החסד שבמדרש הנעלם.<sup>72</sup>

על מנת להבטיח שפירושו לתורה יישאר אוטורי, כותבו אנג'לט בלשון ירושלמי  
ומזהיר שלא למסרו לאיש.<sup>73</sup> כך הוא מתרץ את סגנונו הספרותי, שנחשב על ידי  
החוקרים כחיקוי מכוון של סגנון הכתיבה הזוהרי. כאמור, להצעתנו יש לראות בכך  
חיקוי של לשון הזוהר בלבד, ללא התוכן או סיפור המסגרת הזוהריים, שכן גישתו  
הדרשנית שונה ומובחנת מהמקור הנערץ, המתואר כ'מימי החסד של מדרש הנעלם',  
כינויו השגור לספר הזוהר. בהמשך החיבור הוא קובע כי 'כל מה שמצאתי שקשה לי  
במ"ה הבאתי בחיבורי זה, כדי לתת לבי לתרצם וברוך קק' צורי המחכים אותי בחסדו  
וגלה את אזני'.<sup>74</sup> מכאן שאנג'לט ראה עצמו בראש ובראשונה כפרשן זוהרי, הבא  
לבאר קושיות בזוהר. דוגמות מובהקות לגישה זו ניתן לראות בקטע שלפנינו: 'ולא  
הבנתי כיצד הם תשעה לכל סטר וברוך י"י צורי המחכים אותי' (סעיף 12). פעמים  
אחדות במהלך הקטע מודה אנג'לט שאינו מבין עד תום את פשר כוונת הזוהר, וכך  
מודגשת עמדתו כפרשן, שמבדיל בין 'המקור' לבין פירושו העצמאי.

מיקום הדרשה 'בזאת יקרא אשה'

לאור הדמיון בין פירושיהם של רקנאטי ואנג'לט והעובדה כי ישנן מקבילות מובהקות  
בין פירושיהם ובין הקטע הזוהרי, ולאור העובדה כי אנג'לט מזכיר את רקנאטי בספרו  
המוקדם (קוה"ר), אף כי לא בלה"ס, עולה השאלה אם ניתן לטעון שפירושיהם נכתבו  
באופן בלתי תלוי זה בזה?

רקנאטי ואנג'לט קושרים שניהם בין הפסוק 'לזאת יקרא אשה' לבין הפסוק 'בזאת  
יבוא אהרון אל הקודש', בעקבות טענת הזוהר כי הכוהנים נכנסו להקריב ללא השכינה,  
המכונה 'זאת'.<sup>75</sup> דרשה זו מופיעה בפתח פירוש אנג'לט (סעיפים 1–3) ובסיום פירוש  
רקנאטי (סעיף 16), ויש לעמוד על מיקומה השונה.

72 לה"ס, כ"י לונדון, דף 2א, כ"י פירנצה, Fir Naz Magl XL 72. פתיחה זו חסרה במהדורת  
הדפוס.

73 על 'לשון ירושלמי' ראו: ליבס, 'עברית וארמית כלשוונות הזוהר', העברית נחג, (תשס"ט–תש"ע),  
עמ' 111–126.

74 לה"ס, כ"י לונדון, דף 418א. וראו: מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16), עמ' 309–310 הערה 16.

75 ראו למשל: זוהר ג, נז ע"א–נח ע"ב; על סוד הקטורת כ'זאת' ראו: שם, לג ע"ב, ובמקבילות:

אנג'לט טוען שמקור הדרשה מצוי בפרשת אחרי מות: 'ראיתי במדרש הנעלם פרשת בקרבתם', אלא שלא מצאנו דרשה זו בווהר הנדפס או בלה"ס אחרי מות. לעומת זאת רעיון קרוב מופיע בלה"ס לפרשת תולדות.<sup>76</sup> לרקנאטי יש מהלך דומה, שכן את דרשת 'לזאת יקרא אשה' הוא מציג בפרשת בראשית ומציין שמקורה בפרשת שמיני, ולא בדרשה על בריאת האישה: 'זה המאמר ארמוז די למבין בחטא בני אהרון'.<sup>77</sup> לפנינו אפוא דוגמה ל'תופעת הנדודים' של דרשות זוהריות, המופיעות במקומות שונים ומעידות על רעיונות זוהריים שחוזרים אצל שני המחברים.<sup>78</sup> הזוהר אכן רומז בכמה מקומות לזיקת הקרבן וה'אשה' לפסוק 'לזאת יקרא אשה', אלא שאין לנו נוסח דומה לשני המקובלים.<sup>79</sup> הצבת הדרשה על האש והאישה בפתחה ובסיום הקטע הזוהרי, מורה על דרכי התמודדותם עם חומר זוהרי 'נוזיל' הנתון לגיבוש ולעריכה.

אנג'לט מציין את מקור הדרשה בפרשת בקרבתם, ושומר על ייחודיותה באמצעות ביטויים מבדילים.<sup>80</sup> ואילו רקנאטי מציין שמקור אותה הדרשה בווהר שמיני. כאמור, אנג'לט אינו מזכיר בלה"ס את רקנאטי, בניגוד למנהגו במקומות אחרים, ועל כן אנו משערות שלא העתיק מפירוש רקנאטי אלא ראה טופס זוהרי אחר, ועל פיו ערך

- ש' מופטיק (מהדיר), ספר שקל הקודש לר' משה די ליאון (מקורות ומחקרים בספרות הקבלה ג), מ' אידל (מבוא), לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 37. על שמות 'זאת' ו'זה' בויקה לסוד הקרבן בקבלת הראשונים ובווהר ראו: תשבי ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), ב, עמ' קצט הערה 37. ואצל הרמב"ן, ראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 45), עמ' 185 הערה 252.
- 76 לדבריו 'פרשת אחרי מות פרשת בקרבתם', לה"ס, כ"י לונדון, דף 3327. שם יכול היה להשתלב קטע זה היטב (כ"י לונדון, דף 3327-3330). וראו מקבילה בלה"ס, נוסח הדפוס, לד טור ג; זוהר א, קלז ע"א.
- 77 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת בראשית יב, טור א.
- 78 ראו: מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16), עמ' 309 הערה 11.
- 79 זוהר נח קושר בין האישה לאש ולדין, ואילו זוהר אחרי מות עוסק בתפיסת ה'זאת' כאשה הקרבן. כבר חז"ל עסקו בגיזרון איש/אשה ודרשו את שם האל הכלול כביכול בשניהם. חז"ל רמזו כי לאשה נטייה מוגברת לדינים, שכן המילה 'אש' מופיעה בשמה ללא חציצה, וראו: בבלי, סוטה יז ע"א; פרקי דרבי אליעזר יב; בר"ר יח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 163-165), ועוד. לטענת רקנאטי, מקור הרעיון בספר הבהיר: 'ובספר הבהיר ומלת איש ואשה רמז לאש דשכינה שנאמר אש אוכלת הוא' אך לא מצאנו מקורו (רקנאטי, פירוש התפילות, נדפס בסוף ספר טעמי המצות לרקנאטי, באסיליה שמ"א [1581], עמ' ל). ייתכן שרקנאטי מתכוון לדרשת האש על מות בני אהרון בספר הבהיר (מהדורת אברמס [לעיל הערה 64], סעיף 24, עמ' 129-130). עוד על זיקת האִשָּׁה לאש ראו: פירוש ר' בחיי לשמות כ 1 (מהדורת שעוועל, ב, עמ' קפב).
- 80 עם זאת כדאי לציין שבפרשת תולדות, בניגוד לדוגמה שלפנינו, אנג'לט אינו מציין את ציטוטה הנוסף של הדרשה.

עצמאית את שני הקטעים.<sup>81</sup> העובדה שאצל שניהם שזור הפסוק 'לואת יקרא אשה' בפתחת הדרשה או בסגירתה, מעידה על חשיבותה בעיני שניהם, באופן בלתי תלוי.

חטאם התאורגי של בני אהרן – הלכה למעשה  
 כעת נעיין בחידושו הרעיוניים של אנג'לט בפירושו לקטע הזוהרי, ובהדגשת היסוד  
 התאורגי בעבודת הקרבנות. עניין זה עולה כבר בספר הבהיר: 'ואמאי אקרי קרבן? אלא  
 מפני שמקרב הצורות הכוחות הקדושות',<sup>82</sup> והוא מתפתח בקטע הזוהרי (סעיפים 3–4).  
 הזוהר קושר בין תהליך איחוד הספירות, יסודות הטבע וארבע הרוחות: אש הגבורה,  
 מי החסד, רוח התפארת, ולבסוף השכינה המצויה בארץ. ואילו אנג'לט, בסיוע דברי  
 חז"ל, מוסיף לכך את האיחוד המשפחתי הסמלי: הרוח התחתונה של הבן, היא שלמה,  
 מזמינה את רוח האם לעטרו בעטרתה 'בסוד בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו [...]'  
 מה שרוח שהיא בין מים ואש הנקרא אמת, ואמת ושלום אחד הוא' (סעיף 5).<sup>83</sup> גם  
 רקנאטי בפירושו העצמאי הדגיש את תפקיד הבינה בתהליך ההקרבה ('כאמה בתה'),  
 אלא שאצל אנג'לט הזיקה נובעת מאיכותן הסימפתטית של שני סוגי האש, השייכות  
 למקור אחד, בחינת 'מין במינו', לעומת חטא בני אהרן שערבבו 'מין בשאינו מינו'.<sup>84</sup>  
 בניגוד ליצחק, שהביא את רבקה לאוהל שרה אמו, וכך יצר אש נגדית שהתקבלה  
 (סעיף 6), משכו נדב ואביהוא את האש העליונה, מבלי נוכחות השכינה והנקבה, ולכן  
 נשרפו כתחליף ל'אויביקט הריטואלי' המבוקש.

על פי הגישה האסטרלית-מגית לעבודת הקרבנות, הורדת שפע דורשת תיווך  
 טליסמני המקשר בין האלוהות לעולם הארצי, ואילו הזוהר מוסיף לכך את ההיבט  
 התאורגי-תאוצנטרי.<sup>85</sup> בני אהרן גרמו אפוא לפגימה כפולה, ובמקום לקשור את

81 לדעת אידל ראה אנג'לט את פירוש רקנאטי לתורה שלא כלל את פירושו לזוהר (אידל, רקנאטי  
 [לעיל הערה 17], עמ' 69).

82 ספר הבהיר, סעיף קט (מהדורת אברמס [לעיל הערה 64], סעיף 78, עמ' 165). וראו: גארב, הכוח  
 [לעיל הערה 27], עמ' 235 הערה 345.

83 ראו: משנה, תענית ד, ח. לתפיסת האמת והשלום בספר הבהיר, סעיף קצ (מהדורת אברמס, שם,  
 סעיף 131, עמ' 215).

84 על דגם נאופלטוני זה אצל אנג'לט ראו: לה"ס, כ"י לונדון, דף 236א; פליקס, פרקים (לעיל  
 הערה 16), עמ' 60. לתיאור חטא בני אהרן באופן דומה ראו: זוהר ב, רס ע"א; על הזינא בתר  
 זיניה' ראו: ד' כהן-אלורו, 'המאגיה והכישוף בספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית  
 בירושלים, תשמ"ט, עמ' 84–87.

85 גישה זו מאפיינת את חוג הרמב"ן וכן הוגים כראב"ע וריה"ל. וראו: תשבי ולחובר, משנת הזוהר  
 (לעיל הערה 1), ב, עמ' רא הערה 47; 'היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל', א, ירושלים

השכינה באלוהות באמצעות העלאת הקטורת, הם ניתקו את המעגל הריטואלי (ritual cycle), ואש שהייתה אמורה להיקלט על ידי השכינה ('ויביאה האוהלה'), נקלטה באובייקט טליסמני 'זר', בדמות הכוהנים עצמם. באמצעות משל הארי מחזקים הפרשנים את תפיסת האדם כאובייקט ריטואלי בלתי ראוי, ואילו מחאת רשב"י מדגישה את הכרחיות השכינה כטליסמן מובחר בטקס ההקרבה וכאש סובלת ומכילה ביחס לכוחות שמעליה.<sup>86</sup> נראה שבצד מחאתו כנגד התפיסה המכניסטית של השכינה, מבקש הזוהר להעביר את הדיון בסוד הקרבן מממד גשמי ו'חיתית', למישור רוחני ומיסטי. רשב"י מסית את הדיון ממשל הארי הטורף ושוחד הבשר ליחסי אש ואש ומגדיר את 'האש הזרה' כאש שאינה כשירה לתפקד כאובייקט טליסמני. דרכו ההרמוניסטית של אנג'לט לעומת זאת מבקשת לאחד בין השניים, תוך שהוא חושף את התערבותו בקטע המצוטט בביטויים כגון 'עוד שם', 'פירוש', 'נראה בעיני' (סעיפים 5–8), ובהכרותו 'עד כאן, וברוך יודע האמת, הוא יודיענו האמת' (סעיף 8).

משל הארי ואש רבוצה כארי – על דרכו ההרמוניסטית של אנג'לט בדומה לרקנאטי גם אנג'לט מחבר בין משל הארי לבין דברי רשב"י, אלא שהוא עושה זאת באמצעות חידוש הלכתי והתבססות על דרשות חז"ל. באמצעות השאלה מניין היו אמורים בני אהרן לקחת 'אש סובלת אש', הוא מצביע על המשמעות ההלכתית של חטאם המיסטי (סעיפים 7–8). לטענתו, אש השכינה מצויה זה מכבר על המזבח החיצון, ובני אהרן היו אמורים לקחת אותה עמם למזבח הפנימי, במקום להביא אש

תשי"ד, עמ' 65–72; ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ נז, (תשמ"ח), עמ' 511–534; ד' שורק, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 31–61; אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), עמ' 138; הג"ל, 'הדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה', מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 25–40, ובמיוחד עמ' 31–34; הג"ל, 'הפירוש המאגי והנאופלטוני של הקבלה בתקופת הרנסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א,ד (תשמ"ב), עמ' 60–112; כהן-אלורו, מאגיה (לעיל הערה 84), עמ' 253–257; גארב, הכוח (לעיל הערה 27), עמ' 105–113.

86 כניו נפוץ לשכינה הוא 'אש תחתונה' ו'אשא אחרא' (זוהר ג, כז ע"ב), אך המונח 'אש סובלת אש' בויקה למעשה זה ייחודי כאן. ייתכן שדגם האש הכפולה מושפע מתפיסת התורה כאש שחורה על גבי אש לבנה (אידל, 'תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א [תשמ"א], עמ' 43–45). וראו: ר' בחיי לייקרא א 9 (מהדורת שעוועל, ג, עמ' שצט-תג), במקביל לזוהר ג, כה ע"א-ע"ב. דגם זה של אש כנגד אש מופיע כאמור גם בקבלת גירונה. וראו: גוטליב, מחקרים (לעיל הערה 62), עמ' 180–181.

חדשה, שהיא 'אש של הדיוט'<sup>87</sup> מהפסוק 'תצא אש מלפני ה' הוא מסיק שעל המזבח החיצון מצויים שני סוגי אש היוצרים דמות של אריה: האש העליונה שירדה משמיים, ואש השכינה שנתכללה בה בקרבנות הנשיאים.<sup>88</sup> אנג'לט קושר בין תמונת חז"ל של אש רבוצה כארי בבית המקדש הראשון, לבין משל הארי, ולאחר מכן בין סוד ה'אשה' לדברי אדם: 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר משרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת' (בר' ב 23). כך הנוקבא – שהיא לשיטתו התיגדא דבשרא – 'בשר מבשרו' של האדם העליון, הופכת לחלק החסר בקרבן בני אהרן. מכאן, שאף הבשר הנזרק לארי אינו דימוי מכניסטי לשוחד, אלא עניין מהותי, ואליו מכוון גם רשב"י בזהר. לפי אנג'לט, רשב"י חושף רובד אוטרי במשל הארי, ומערער על הדיכוטומיה בין המכניסטי למיסטי.

בהמשך פירושו חוזר אנג'לט על גינויי חז"ל כלפי בני אהרן, שלא נשאו נשים וגרמו להסתלקות השכינה.<sup>89</sup> המונח החז"לי שהוא נוקט, 'אש קודש', מכוון לאיחוד שני סוגי אש, עליונה ותחתונה על המזבח החיצון: 'ומשם היו צריכים לקחת אש לקטורת, מה הוא אש קודש ששולט ואוכל אש ומקדש לגחלים' (סעיף 8).<sup>90</sup> אף כאן תורם להבנת דבריו סוד האישים של רבי עזריאל, שכן על המזבח מונחות שתי אישות זו על גב זו.<sup>91</sup> לפי אנג'לט, היו בני אהרן אמורים לחקות את תהליך האצילות ולהעביר 'אש מאש' קיימת, כדי לא להפסיק את שפע האצילות בין הספירות. על עניין זה הוא עומד גם בחיבורו כ"ד סודות, באמרו 'בסוד אצילות כנר מנר'.<sup>92</sup> הכוהנים השאירו את אש השכינה על

- 87 כנאמר בויקרא ט 24. תפיסה זו דומה לתפיסתו של ר' בחיי, בפירושו לויקרא י 1, האומר שטעו בכך שלא לקחו אש מהמזבח החיצון. אנג'לט דורש את המילה 'המזבחה' כמורה על השכינה ועל המזבח החיצון, וראו: לה"ס, כ"י לונדון, דף 250ב; זוהר א, ע ע"ב; שם, א, השמטות סימן יג, רנד ע"ב. ייתכן שנרמזות כאן הלכות יו"ט, לפיהן מותר להעביר אש מאש אך אסור להדליקה. יש להדגיש כי לשיטת אנג'לט טעות הכוהנים זמנית, שכן רק בעת חנוכת המשכן אין להביא אש חדשה, אך לעתיד לבוא הכהן אכן אמור להניח 'אש של הדיוט' על המזבח החיצון. וראו: משנה, תמיד ב, ה; עוד על חטאם ראו: בבלי, עירובין סג ע"א; יומא נג ע"א.
- 88 שם, יומא כא ע"ב. רעיון דומה מצוי אצל הרמב"ן, הרומז שאש השכינה שהייתה עם ישראל בסיני נוכחת גם במשכן. פירוש רמב"ן לשמות כה 1 (מהדרת שעוועל, עמ' תגג-תנד).
- 89 ראו: ויק"ר כו; תשב"י ולחובר, משנת הזוהר (לעיל הערה 1), ב, עמ' ר.
- 90 נראה כי מקורו של המונח 'אש קודש' בדרשת חז"ל על בני אהרן, בתחומא (בובר) צו, יב, כדברי אהרן שם: 'בני הכניסו אש זרה ונשרפו, ואני מוציא אש קודש לחוץ, ואיני מת ואיני נשרף?'. וראו: זוהר ג, לד ע"א.
- 91 ראו גם: שהש"ר ב, יד: 'סמכוני באשיות בשתי אשות, באש של מעלה ובאש של מטה'; ובספר הזוהר של ג' שלום (לעיל הערה 4), א, עמ' 286.
- 92 אנג'לט, כ"ד סודות, דף 216ב, וכן כ"י ירושלים, הספרייה לאומית 1959 Ms. Heb. 8. תיאור

מזבח הנחושת החיצון ולא הכניסיה למזבח הקטורת הפנימי, האשמה שמופיעה נגד שני האחים גם בזוהר שמיני, בטענה שהם 'שרו לה לבר'.<sup>93</sup> ברצונם ליוזם, גרמו השניים להפרדה בין השכינה לבין הספירות העליונות, המאוחדות מכבר על המזבח החיצון.<sup>94</sup> חוקרי ריטואל מצביעים על תפקידו של הטקס ביצירת איזון בין כוחות הטבע והתרבות, לשם חיפוי והגנה על האדם מפני הסכנה שטמונה במפגש עם האלוהות.<sup>95</sup> על מנת להפחית את הנוקים שנגרמים מהתפרצות הקודש, יש להקפיד על חוקים קפדניים וגבולות נוקשים בתחומיו. לפי גישה זו, 'התיקון הריטואלי' מתבטא בהשבת הסדר על כנו, עניין המודגם בזיקת פרשות שמיני ואחרי מות, בעבודת הכוהן הגדול, שמהווה תיקון למות בני אהרן.<sup>96</sup> בצד תפיסה זו, הרואה במעשה נדב ואביהוא דוגמה לטקס שכשל והביא להתפרצות מסוכנת של האלוהות, מציע אנג'לט פתרון ריטואלי אחר, המתבסס על רעיון שימור האנרגיה בתחומי הקודש. לשיטתו, בני אהרן היו אמורים לקחת ולהעביר אש הנמצאת על המזבח, ולא ליצור אש חדשה. היבטים הלכתיים נשזרים בקריאתו הריטואלית: כוהן שאינו נשוי אינו יכול לשרת בקודש, ואילו ההלכה שחידשו בני אהרן ('מצוה להביא אש מן ההדיוט') אינה הולמת למקרה של חנוכת המזבח, שכן במקרה זה האש כבר ירדה מלמעלה ורבעה על המזבח, סוד שהחמיצו שני הכהנים.

זה דומה לתפיסת האצילות של מקובלי גירונה כהדלקת נר מנר, שאינו גורע מהנר הראשון דבר, וראו: תשבי ולחובר, משנת זוהר (לעיל הערה 1), א, עמ' קלו; 'תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה, ירושלים תש"ה, עמ' 118.

93 ראו: זוהר ג, לז ע"ב.

94 כמתואר במשנה, תמיד ב, ד-ה. וראו: ויק"ר כ, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תסא-תסב).

95 ראו לדוגמה: V. Turner, *Blazing the Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols: Anthropology of Form and Meaning*, E. Turner (ed.), London 1992, pp. 89-112, M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, W. R. Trask (trans.), NY 1959, pp. 20-67

96 I. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (The Brill Reference Library of Ancient Judaism 10), Boston 2003, pp. 202-230. אהרן, שנכנס בעת הנכונה, משיב, לדעת גרינוולד, את האיוון הריטואלי שהפרו בניו בהתפרצותם הבלתי נשלטת. לדעת טרנר (שם, עמ' 104), תרבויות פרימיטיביות (נוודיות ובלתי כתובות) בנויות על 'ריטואלים של משבר', שנועדו להתמודד עם התפרצויות בלתי צפויות של הטבע, לעומת ריטואלים בתרבויות מפותחות ומיושבות ('תרבויות של כתב'), שבהן הריטואלים עוברים במסורות אליטיסטיות באמצעות מתווכים, כוהנים ואנשי דת. בדומה לכך, נראה שהנוכת המשכן מאפיינת שלב ראשוני ו'פרימיטיבי' והתפרצות ספונטנית ומזיקה, לעומת מיסוד עבודת יום הכיפורים, המצויה לדורות כתיקון לטעות בני אהרן.

בהמשך פירושו מרחיב אנג'לט את משל הארי לאור תפיסת חז"ל אשר לחנוכת המשכן כיום כלולות (סעיפים 8, 14) ומהפסוק 'מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה ברה כחמה אימה כנדגלות' (שה"ש ו' 10), הוא לומד כי ביום 'כלות משה' עברה השכינה בין מכלול הגוונים עד קבלת צורת האריה השלמה על המזבח, ומפנה לדרשה זוהרית מקבילה בלה"ס פרשת צו, העוסקת בגאולתן של ישראל.<sup>97</sup> ירידת השכינה מטה בדמות אריה קשורה במידת היראה ובמלאך אוריאל, האוכל את קרבנותיהם של ישראל ומבטא גילוי שכינה בחיבור ארבעת המחנות, סוד שעליו עומד אנג'לט במקורות נוספים.<sup>98</sup> בעקבות דברי חז"ל במסכת יומא, קובע אנג'לט כי במקדש השני במקום אש האריה התגלתה על המזבח אש 'רבוצה ככלב', המעידה על השתלטות כוחות הס"א, ומקבילה לחטא שני הכוהנים.<sup>99</sup> נדב ואביהוא מייצגים אפוא מצב פגום של אכילת האדם כקרבן, כמו שאש 'הרבוצה ככלב', שורפת ומצרפת את ישראל בגלות. אנג'לט בדרכו ההרמוניסטית מאחד חשיבה מיסטית, תאורגית ומגית-אסטרלית עם רעיונות הלכתיים, תוך שהוא דן בהיבטים המעשיים של טקסי ההקרבה כשיקוף לאופני ההתקרבות לאלוהות.<sup>100</sup>

מסקנות מהשוואת שני נוסחי הקטע הזוהרי הבלתי ידוע לפנינו שני נוסחי ציטוט שונים של הקטע הזוהרי הבלתי ידוע. בהנחה שכל אחד מהם הוא ציטוט מהימן ובלתי תלוי, מה ניתן ללמוד מהקטעים שמופיעים בנוסח רקנאטי ונעדרים מפירוש אנג'לט?

לשני הקטעים (סעיפים 9, 15) זיקה מובהקת לרוח הזוהרית, עניין המוכיח את

- 97 ראו: לה"ס כ"י לונדון, פרשת צו, דף 248ב–249א. ראו למשל: זוהר א, קע ע"א.
- 98 ראו: ר' מרגליות, 'אוריאל', מלאכי עליון, ירושלים תשמ"ח, עמ' ח; ספר הבהיר, סעיפים קח–קט (מהדורת אברמס [לעיל הערה 64], סעיפים 77–78, עמ' 165); לה"ס, מהדורת דפוס (לעיל הערה 2), כא טור ב. על זיקת אוריאל לצד החסד ראו: זוהר א, כג ע"ב. ממקורות נוספים בזוהר אנו לומדים כי דיוקן הארי מסמל את המלאך אוריאל המופיע בשעה שמתקבלים קרבנות ישראל לרצון לפני ה', כך למשל שם, א, ו ע"ב; ג, לב ע"ב. המיווג בין דמות האריה הרבוצה על המזבח לבין המלאך אוריאל אינו מופיע במדרשי חז"ל אלא נזכר לראשונה בדרשות זוהר, בתקונים ובלה"ס.
- 99 לפי חז"ל בבית שני לא ירדה אש מהשמים' ולכן האש נכחה בצורה פגומה, וראו: בכלי, יומא כא ע"ב. רעיון דומה מופיע בחטיבת הטייעא בהקדמת זוהר, וראו: י' בן הראש, סבא וינוקא: "תרין דאינון דחא": אלגוריה סמל ומיתוס בספרות הזוהרית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א, עמ' 167–170, 269, הערות 209–211.
- 100 על דגמים שונים של קרבה לאלוהות באמצעות הקרבת הקרבן ראו: מ' אידל, 'משמעויות המונח קבלה', פעמים 93 (תשס"ג), עמ' 42–45.



השתייכותם הקוהרנטית לקטע זוהרי שרקנאטי העתיק ואילו אנג'לט השמיט על פי שיקול דעתו או לא ראה במקור שלפניו. המקטע הראשון עוסק במעלתם של בני אהרן, שמצד אחד היא נמוכה ממעלת אביהם, שידע מהי דרך ההקרבה הנכונה ולא מנע כמותם ייחוד עליון, ומצד שני נאמר כי הם מתו רק בעוה"ז ולא בעולם הבא: 'וימותו, אתוקדו מיבעי ליה, אלא וימותו – מהאי עלמא'. שני כיוונים אלו מקבילים לדרשה ארוכה בווהר אחרי מות, הדנה בחומרת חטאם של בני אהרן ויחד עם זאת מדגישה את גדולתם.<sup>101</sup> הניסוח הדומה מחזק את השערתנו כי דברי רקנאטי הועתקו ממקור זוהרי הקרוב ברוחו לדרשות שבדפוס.<sup>102</sup> ההשראה לשילוב שתי המגמות מושתתת על התיאור המקראי ועל מדרשי חז"ל המגנים את בני אהרן אך גם מתארים אותם כגדולים ממש ואהרן, ורואים בהם צדיקים שמתו על קידוש ה' וביקשו 'להוסיף אהבה על אהבה'.<sup>103</sup> ייתכן שמונח זה היווה בסיס לרעיון הזוהרי של 'אש סובלת אש' כנגד לאש האוכלת, הנובע מתוך התמסרות לאל, והזדהות הכהונים עם תפקיד השכינה.<sup>104</sup>

אף המקטע השני שאינו מופיע בנוסח אנג'לט (סעיף 15) ניכר בויתקו האורגנית לסיום הדרשה בפסוק 'לזאת יקרא אשה'. הקריאה להישמר מהאישה הזרה נזכרת אצל מקובלים בני התקופה לאור הסכנה שבהפיכת השכינה לאשה זרה, נושא שכאמור נדון במסגרת הדרשה של שני הפרשנים. מקטע זה מצוי בחלקו גם בווהר נח, ובמקורות נוספים המצביעים על שייכותו לקטע הזוהרי הלא ידוע.<sup>105</sup> נראה כי רקנאטי העתיק את שני הקטעים מתוך הנוסח הזוהרי שהיה לפניו, ואילו אנג'לט דילג על חלק מהקטעים והשמיטם, כיוון שלא ראה צורך לבארם, או שראה טופס שונה של אותו קטע זוהרי.

101 זוהר ג, נו ע"א – נו ע"ב.

ראו: שם, נו ע"א: 'דהא אלין לא מיתו אלא מיתת גרמיהון, אבל מיתת נפשון לא מיתו'.

102 ספרא, פרשת שמיני (מכילתא דמילואים), לב (כ"י וטיקן 31, עמ' קצד); ויק"ר יב, ב (מהדורת מרגליות, עמ' רנו). על מגמה זו ראו גם: פלוסר וספראי, נדב ואביהוא (לעיל הערה 67); גרינוולד, קידוש השם (לעיל הערה 67). לדיון בחטאיהם, כגון כניסתם שתויי יין לקודש, הימנעותם מפרייה ורבייה ומנשיאת נשים, הטענה כי הורו הלכה בפני משה ואהרן וחיכו למותם ועוד, ראו: א' שנאן, 'חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת חז"ל', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 201–214.

104 קרא קניאל, לבעור מאהבה (לעיל הערה 35).

105 זוהר א, ע ע"א. דרשה זו עוסקת בריח הקרבן הגורם 'נייחא לכולא' ומאפשר להמתיק את הכעס האלוהי וה'חוטמא דנפיק ביה אשא'. קטע זה מרמז לספרות האדרות ומצביע על האופן הפסיכולוגי שבו משיבים את חרון האף למקורו במחשבת האל על ידי ריח הקטורת. וראו גם: זוהר א, עג ע"ב, מט ע"א, ועוד.

## צמיחת סוגת הפרשנות הזוהרית

ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט ראו עצמם כממשיכי שושלת קבלית בעלת סמכות וכתלמידי המקובלים והפוסקים הגדולים שקדמו להם, בני אליטות מחוגי הרמב"ן והרשב"א.<sup>106</sup> יחד עם זאת, ולמרות המורשת הרעיונית והמיסטית המפותחת שירשו ממורים אלו, אין להטיל ספק במעמד המיוחד שהשניים ייחסו לספר הזוהר. סמכותו של הזוהר מתבססת עבורם על מסורת שונה וייחודית, עתיקה ובלתי ניתנת לערעור, כפי שאומר אנג'לט בפירושו לשערי אורה, בשעה שנתקל בסתירה בין הזוהר למקובלים אחרים: 'כן נראה בשיטת המדרש הנעלם באידרא אע"פ שהרמב"ן ז"ל לא כתב כן ולא שאר המקובלים, ואנו, אין לנו אלא דברי התנאים עמודי עולם'.<sup>107</sup> מכאן עולה יחסו המועדף לזוהר כחיבור תנאי הגובר על כל עמדה מיסטית אחרת, בדומה לדברי רקנאטי בפתחת דרשתנו: 'כך פירש הרמב"ן ז"ל [...] ולזה הדעת נטו רוב חכמי הקבלה ז"ל, אמנם כוונת רז"ל בספר הזוהר היא בענין אחר והוא סוד גדול'.

יחסם המיוחד של רקנאטי ואנג'לט לזוהר השפיע על דרכי הפרשנות שהציעו השניים לחיבור זה וגרם לצמיחת סוגה חדשה של פרשנות הזוהר, ועליה אומר הוס שהיא 'סוגה מרכזית בספרות הקבלה'.<sup>108</sup> בדיוננו עמדנו על הדמיון בשיטתם הפרשנית, כגון גינוי בני אהרן על הזנחת השכינה שהיא 'אש סובלת אש', הדגשת הבינה במקום הגבורה, 'יצירת הרמוניזציה בין משל הארי לבין מחאת רשב"י והצבת 'זאת יקרא אשה' במסגרת הדרשה תוך הבלטת סוד הקרבן כאִשָּׁה וכאִשָּׁה. הדמיון בדרכם הפרשנית בולט במישור הצורני והתוכני כאחד. השניים מקפידים לתחום את 'המקור הזוהרי' ולבודדו כטקסט מקודש. רקנאטי מקדים את פירושו העברי למקור הארמי שמופיע אחריו, ואילו אנג'לט מקפיד לציין את המקומות שבהם הוא מתערב ומפרש את הזוהר, באמצעות ביטויים חוצצים, וכך אנו יודעים היכן מתחיל ומסתיים פירושו. כמו כן, הוא מציין את המקורות הזוהריים של דרשותיו ומקשר ביניהם.

106 על אנג'לט כחניך אסכולת הרמב"ן ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), א, עמ' 67; על רקנאטי ראו: שם, שם, עמ' 93-85; שם, ב, עמ' 306-311; הוס, כוהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 287-290; העובדה ששניהם אינם מזכירים ולו פעם אחת את ר' אברהם אבולעפיה או את כתביו יכולה לנבוע משייכותם לעילית הראשונה ומהיותם מושפעים מהחרם שהטיל הרשב"א על אבולעפיה. ראו: אידל, הקבלה באיטליה (לעיל הערה 17), עמ' 106-107; הג'ל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 5-13.

107 אנג'לט, פירוש לשערי אורה, כ"י לונדון מונטפיורי 321, דף 33; ראו: פליקס, פרקים (לעיל הערה 16), עמ' 83-84; הוס, כוהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 141.

108 הוס, שם, עמ' 179.

בניגוד לתפיסת אנג'לט כ'חקיין זוהרי', כפי שתיארוהו שלום ותשבי, אנג'לט מכריז בפתח לה'ס על גישתו המתבטלת ביחס למקור 'התנאי'. מניחות הקטע זוהרי שלפנינו עולה כי אנג'לט נוהג כך באופן מכוון וכלל לא מנסה ליצור את האשליה כי פירושו וסגנונו שייכים לזוהר, אלא כותב בארמית כדי לשמור על האוטוריית ולהצטרף בכך לשלשלת כתיבת הסוד. לעומתו, רקנאטי שומר על גבולות ברורים למול המקור המצוטט באמצעות שינוי השפה מעברית לארמית, והקדמת פירושו לדברי זוהר. בשל הדמיון במלאכתם הפרשנית הצענו כי ניתן לראות ברקנאטי ובאנג'לט מראשוני פרשני זוהר, המגלים כבר בראשית המאה הארבע עשרה ואולי אף בסיום המאה השלוש עשרה עמדה מובחנת ביחס למקור זוהרי.<sup>109</sup> סמכות זוהר עולה כאמור על תפיסות ועמדות אחרות שהם מציגים, אף בשעה שהשניים מתעדים בשמם את מקובלי הדורות הקודמים. במאמרו 'זוהר כרנסנס' הציע ליבס כי אחרי זוהר נסתמו מעיינות החידוש והגיע עידן שמרני, עד התעוררות קבלת המאה השש עשרה.<sup>110</sup> אנו מקבלות טענה זו אך בה בעת מבקשות להצביע על סוג נוסף של חדשנות, היא 'החדשנות הפרשנית'. פעולתם של אנג'לט ורקנאטי במקומות שונים, בתקופה קרובה להתגלות זוהר, מעידה כי השניים מחדשים בפרשנותם, ובכך ממשיכים את היצירה זוהרית אך אינם משכתבים מחדש את המיתוס זוהרי, ברוח פעילותו של בעל תיקוני זוהר. האבחנה בין 'פרשן זוהרי' ובין 'ממשיך חוג זוהר' היא שאלה מורכבת, כמו ההבדל בין חדשנות לשמרנות, שלא נוכל לענות עליה באופן ממצה. עם זאת, על סמך דיוננו נבקש להסיק כמה מסקנות על אודות יחסם לזוהר כטקסט הנעתר ומצפה לפרשנות קוראיו.

במהלך חקירתנו הצענו כי הקטע זוהרי בשני הנוסחים מייצג מלאכת ציטוט מהימנה ובלתי תלויה; פירוש אנג'לט ככל הנראה אינו מושפע מפירושו של רקנאטי, שקדם לו בזמן. כמו כן, מצאנו כי מונח היסוד של הדרשה 'אשא דסביל אשא' מופיע בשלושה מקורות נוספים בספרות זוהרית, המעידים על זיקת פירושי אנג'לט ורקנאטי לרוח זוהרית. במקומות רבים מצטטים השניים קטעי זוהר קיימים ככתבם וכלשונם, על כן ניתן לומר כי דרשה זו הינה בחינת 'יוצא מן הכלל המעיד על הכלל'. שינוי מיקום הדרשה 'לזאת יקרא אשה' בפתחה ובסיום, והעברתה לשמש הסבר לעניינים

109 ראו: הוס (שם, עמ' 179–187), העומד על דמותם כפרשנים ועל יחסם הדומה לזוהר כאל 'ספר'. עם זאת פרשנות זוהר המקיפה מתפתחת לשיטתו רק במאה השש עשרה.

110 ראו: ליבס, זוהר כרנסנס (לעיל הערה 57), עמ' 10. נותרת השאלה אם הזמן קובע את קו החציצה בין 'חוג זוהר' ורוח היצירתית של בני תקופתו או שינוי תודעתם העצמית של המכתבים המבדילים עצמם מהקורפוס זוהרי.

שונים בספר בראשית, מוכיחים שאף אם אנג'לט קרא קטע זה אצל רקנאטי, הוא לא שאל אותו 'כלשונו' ממנו אלא מטופס זוהרי שבדק באופן עצמאי. עבודתו הפרשנית של כל אחד מהם והתייחסותם לקטע זוהרי ארוך, מצביעה על צמיחת 'ז'אנר הפרשנות הזוהרית' מיד עם הפצת קונטרסיו הראשונים של הזוהר. ציטוטיו של אנג'לט מרקנאטי בחיבורו קוה"ר, מתייחסים לחידושי העצמאיים של רקנאטי – ולא לציטוט קטעי זוהר, עניין המצביע על הבחנה שקיימת כבר בימיהם בין 'פרשנות זוהרית' לבין 'דרשנות ממשיכה' (נוסח תיקוני הזוהר), או 'דרשנות עצמאית' (נוסח פירושו העברי של רקנאטי). אילו היה אנג'לט מעתיק מרקנאטי היינו מצפים למצוא בדבריו מבנה דומה לדרשות המקובל האיטלקי, אך לפנינו מבנה שונה ועצמאי. נסכם כעת את נקודת הדמיון והשוני ונחדד את יחסם של השניים לזוהר.

#### 1. היחס למקורות 'רו"ל'

כמנהגו שזור אנג'לט בפירושו מקורות חז"ל המצויים ברקע הדרשה הזוהרית, ואף נוקט לשון תיעודית 'תנאית': 'והיאך אמ' החכם שראה אותה רבוצה ככלב' (סעיף 14). השאלה אם אכן התייחס לזוהר כאל 'מדרש תנאי' אותנטי או שרק כינהו כך לצורך דידקטי נותרת פתוחה. בדרשה בולטת עליונותו של הזוהר אף על מאמרי חז"ל מוכרים, שאנג'לט מגייס כסימוכין לביאור דברי הזוהר. אף אצל רקנאטי משמשים דברי חז"ל ככלי להבנת הזוהר, ועם זאת הקטע הזוהרי נפתח במילים 'ואחר זה אביא לך לשון רז"ל בספר הזוהר' וניכרת בו ערבוביה בין ציטוטים ממדרשי חז"ל לבין ספר הזוהר: 'ורז"ל המשילו משל מופלא לאדם שהיה הולך בדרך' (זוהר); 'כמו שאמרו רז"ל בילמדנו פגעה בהם מדת הדין ונשרפו' (תנחומא); 'כענין שאמרו רז"ל אש אוכלת אש' (בבלי, יומא). ניכר כי שני הפרשנים שומרים על עמימות מכוונת בנוגע למעמדו של הזוהר כטקסט עתיק וחדש בה בעת, אשר מחד גיסא מוצב ברצף היצירה החז"לית, ומאידך גיסא יכול להתמודד כנגד תפיסות של מקובלי ימי הביניים ואף לנצחן, כעולה מסיפור מותם של בני אהרן.

#### 2. פיתוח משל הארי – היבטים תאורגיים ואחרים

כפי שראינו, בניגוד לרקנאטי המצטט את משל הארי באופן תמציתי, אנג'לט מרחיב דימוי זה לאור תפיסת הקרבן והמקדש. בפרשות שמיני וצו בלה"ס הוא מקדיש דיון נרחב בנוכחות השכינה בבית ראשון לעומת בית שני. מפירושו ניתן ללמוד על טכניקת הקרבת הקרבן, על חטאם 'ההלכת' של בני אהרן ועל תפיסות של גלות וגאולה הניכרות בטקסי המקדש. לעומתו, רקנאטי כלל אינו מזכיר את המקדש, אלא מלמד

בדרשתו העצמאית על חשיבות הקדמת 'גאולה לתפילה': 'כי אין לבא לפני המלך יתברך ויתעלה בלעדי השכינה ודע והבן כי כל דבר הקרב לגבוה אז בהתקרבו צריך לכוון שתתייחד השכינה עם האבות העליונים בסוד ייחוד כוונת התפלה'.<sup>111</sup> משל הארי מוצג אצלו כהמשך ישיר לתפיסת השוחד וטכסיסי המלך, וניכרת אצלו המרת מערכת ההקרבה במערכת התפילה: 'וכן הוא בסוד הקרבנות, כי התפלה במקום הקרבן'.<sup>112</sup> ההבדל בין מוקדי הדרשה של השניים בולט: ניתוח מות בני אהרן לאור תפיסת המקדש לעומת כוונות התפילה; הרחבת משל הארי לרמה טכנית וחזונית (רבוצה כארי ורבוצה ככלב), לעומת תיאורו המקוצר של רקנאטי. למרות הבדלים אלו, שניהם מחברים בין המשל לדברי רשב"י, כדברי רקנאטי: 'והנה לפני הפירושים ענשם היה מפני שלא עשו זכר לשכינה בייחוד ההוא',<sup>113</sup> ואנג'לט שמחבר את תמונות הארי והבשר לסוד הקרבן המיסטי. שני המקובלים עוסקים בריטואל ההקרבה, האחד אל מול הקרבן הממשי, והשני מול רעיון התפילה, ושניהם מציגים את האל כמלך שיש להיזהר ממנו ולרצותו. השניים מדגישים את הזיקה הרעיונית שבין האריה לאש וליראה ('אור' ו'ארי' אצל אנג'לט, ופחד יצחק אצל רקנאטי). אף כאן ניכרים הסתמכותם על דברי חז"ל במסכת יומא והעיבוד האינטנסיבי של מקורות מדרשיים קדומים. העצמה של הארי הטורף ושל האש האוכלת מבארות בפירושיהם את מהות הסכנה והאקסטזה הכרוכה בעבודת הקרבנות ואת מחירה, הנלמדים ממעשה בני אהרן.

### 3. נידודות דרשנית – סממן סגנוני של פרשני זוהר

דרשת זוהר שלפנינו מצוטטת ומתפרשת פעמים אחדות בכתבי אנג'לט ורקנאטי, וניכר שעבודת הקרבנות העסיקה את שני הפרשנים באופן מיוחד. מתוך חמישה עשר הציטוטים 'הבלתי ידועים' של רקנאטי שסקרה צביה רובין בולט כי יותר ממצחצית עוסקים בסוד הקרבן. כמו כן, דרשות דומות העוסקות בסוד הזיווג והקרבן מופיעות אצל שניהם במקומות נוספים: אצל רקנאטי בפירושו לפרשת בראשית, ואצל אנג'לט בלה"ס לפרשת תולדות, ובמקבילות בחיבורו כ"ד סודות, בערך 'סוד הקרבן'.<sup>114</sup> אף כי

111 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת שמיני, נט טור ד. על ההקשר התאורגי של סמיכת גאולה לתפילה ומניעת ההשפעה הדמונית מהמלכות ראו: גארב, הכוח (לעיל הערה 27), עמ' 99.

112 רקנאטי, שם, נט טור ד – ס טור א.

113 שם.

114 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת בראשית יב, טור א: אנג'לט, לה"ס, פרשת תולדות, כ"י לונדון, דף 327ב; אנג'לט, כ"ד סודות, כ"י אוקספורד, בודלי (נויבאוואר 1663), סוד הקרבן, דף 297 – 298.

לא מצאנו את המקור הזוהרי של הדרשה, הופעתה בחמישה מקומות בפירושיהם של רקנאטי ואנג'לט מלמדת על מרכזיותה ועל ה'ניידות' של תכניה. המבנה של שתי הדרשות נובע מסגנונם השונה ומהאופן שבו כל אחד מהם ביקש להדגיש את החידוש הזוהרי ולפרשו. השניים מדגישים את הנזק התאורגי שבהרחקת השכינה והזנחתה, בניגוד לדעת 'רוב חכמי הקבלה ז"ל', שתיארו את הקיצוץ כהתרחקות בשכינה בלבד, ופגיעה בספירת תפארת. טענה מרכזית זו מופיעה אצל רקנאטי ואנג'לט בפתחת הדרשה ובסיומה ומעידה כי עניין זה עמד במוקד דברי הזוהר שלא הגיעו לידינו. מות בני אהרן וזיקת סוד הקרבן לזיווג נראים לכאורה עניין נקודתי, אך ייתכן שחזרות הדרשה בכתבי שני הפרשנים מעידות על האתגר העקרוני שהיא מציבה לעמדות מרכזיות בקבלת ימי הביניים, ובמיוחד לשיטת הרמב"ן. חתרנות הדרשה טמונה כלשון רקנאטי 'בענין אחר והוא סוד גדול', וניתן לתהות אם היא נשמטה באופן מקרי או שמא בעל אינטרס העלימה מדפוס הזוהר.

ניידותם של מקורות ושל מקובלים:

היבטים גאוגרפיים והשפעותיהם

מהשערותנו עד כה עולה כי הזוהר, שהנו בחלקו המרכזי חיבור קסטיליאני, זכה לפירושיהם המוקדמים מידי מקובלים המגיעים מאזורים גאוגרפיים שמחוץ לקסטיליה. כך למשל ר' יוסף אנג'לט בסרגוסה בממלכת ארגון או ר' מנחם רקנאטי באיטליה.

לרכיב הזמן ולמעבר מהמאה השלוש עשרה למאה הארבע עשרה מצטרף להצעתנו רכיב המקום ומשפיע על הארת 'ז'אנר הפרשנות הזוהרית' וצמיחת היחס לזוהר כאל חיבור מובחן ו'סגור' שניתן להתחיל לברו. בניגוד למחברי היצירות הקבליות בקסטיליה בעת התגלות הזוהר, אשר בכתביהם מצויות מקבילות מובהקות לחיבור הזוהרי, ניכר כי רוח פרשנותם של רקנאטי ואנג'לט שונה ומשקפת גישה עצמאית ביחס למקור שבו הם דנים. לפי הצעתו של ליבס, מקובלים קסטיליאנים אלו השתייכו 'לחוג מחברי הזוהר', ובהם ר' משה די לאון, ר' יוסף ג'קטיליה, ר' יוסף הבא משושן הבירה, ועוד, ואילו אידל כינה רבים מתוכם 'המקובלים היצירתיים', השייכים לעילית המשנית. לסגנון דומה משתייכים גם 'חקייני הזוהר' או ה'יוצרים בעקבותיו', נוסח בעל תיקוני הזוהר.<sup>115</sup> ניתן לומר שרוח הרנסנס המקומי והיצירתיות

115 ראו דיונו במבוא. עם זאת יתכן שגם בעל התיקונים חי, לפחות זמנית, בסרגוסה, וראו: מרוז, אנג'לט (לעיל הערה 16). עמוס גולדרייך מציין שר' דוד בן יהודה החסיד אינו בהכרח מקובל קסטיליאני, וייתכן שהגיע לאשכנז לאחר שהותו בעכו. טענה זו מחזקת את האפשרות שגם ר' דוד

הקסטיליאנית המאפיינת את תקופת אלפונסו העשירי, שורה על דמויות אלו.<sup>116</sup> לעומתם, פרשניו הקדומים של החיבור הזוהרי מגיעים מאזורים גאוגרפיים רחוקים יותר, שמאפשרים להם לפתח עמדה של ריחוק והבדלה בינם לבין המקור הזוהרי.<sup>117</sup> יצירתיותם מתבטאת באופן אחר; באקלקטיות של האסכולות שהם משלבים ככמקרה רקנאטי ובאיחוד תפיסות מיסטיות, הלכתיות ואחרות כבפירוש אנג'לט.

הן על פי גישת המחבר היחיד של הזוהר הן על פי גישת החבורה, החלוקה הגאוגרפית מחדדת את ההבדלים שבין יוצרים יצירתיים אשר כתבו חיבורים הדומים ברוחם לספר הזוהר או השתתפו בכתיבת החיבור הזוהרי (על פי גישתו של ליבס), לבין פרשנים עצמאיים שהתמסרו לביאור המקור התנאי שהתגלה בימיהם. בניגוד לטענות כי עד להמצאת הדפוס הזוהר איננו ספר אלא, כהצעת אברמס, 'רצף של תופעות טקסטואליות',<sup>118</sup> נראה בעינינו כי רקנאטי ואנג'לט מתייחסים לזוהר כאל חיבור נפרד וכ'ספר' במובנה הייחודי של המילה בתקופתם, בשעה שהם מעתיקים דרשות זוהריות.

בן יהודה החסיד הוא דוגמה למקובל המגיע מחוץ לקסטיליה ולכן אינו מוסיף באופן חד משמעי לסגנון היצירתיות הזוהרית אלא נתפס כפרשן, מעתיק ומלקט. וראו: ע' גולדרייך, 'ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו. וראו גם: ליבס, כיצד נתחבר (לעיל הערה 6), עמ' 54–68; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, א' בר-לב (מתרגם), ירושלים תשנ"ג, עמ' 229–230.

116 על היצירתיות המאפיינת את תקופת אלפונסו החכם בתחומי השירה, האמנות, המדע ועוד ראו: ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, ע' פליישר (עורך ומהדיר), ירושלים תשנ"ז, עמ' 366–386.

117 על אף שמוצאם של שני המקובלים מרוחק מקסטיליה שניהם הושפעו עמוקות מקבלת קסטיליה (ראו: אידל, רקנאטי [לעיל הערה 17], א, עמ' 67) עם זאת, אידל מעגן את רקנאטי בהקשרו האיטלקי הייחודי (ראו: הנ"ל, הקבלה באיטליה [לעיל הערה 17], עמ' 110–111). ליבס כאמור כולל את אנג'לט בחוג הזוהר ובמגמתו החדשנית, וראו הערה 29 לעיל; וכן: ליבס, הזוהר כרנסנס (לעיל הערה 57), הערה 19.

118 לשיטתו הזוהר אינו 'מוצר ספרותי' ויצירה המשתייכת למחבר, אלא התרחשות של דורות, ונכללים בו טקסטים רבים, של מעתיקים, מגיחים, עורכים, ואף מקורות ה'מחקים' את הזוהר. אילו הנחנו כי רקנאטי ואנג'לט מבקשים לחקות את הסגנון הזוהרי היה ניתן לשייך את דרשותיהם הנידונות להגדרתו הרחבה של אותה 'תופעה טקסטואלית'. להצעתנו בשני המקרים מדובר בדוגמה מובהקת להבחנה בין 'מקור קנוני' לבין פירוש. מאמרו עוסק בתודעתם העצמית של שני הפרשנים, ואיננו חולקת כאן על עמדתו המרתקת של פוקו, המאפיין טקסטים מסוג זה כסוגה ייחודית, transdiscursive, כפנומנון שאינו נזקק ליהוי מחבריו. וראו: אברמס, כתיבדי קבליים (לעיל הערה 7), עמ' 228–232, 370–378. לדיון כללי במונח 'ספר פתוח' ראו: U. Eco, *The Open Work*, A. Cancogni (trans.), D. Robey (intro.), Cambridge, MA 1989

ואף אם מדובר ב'אידיאה' בלבד, ניכר כי אידיאה זו מעודדת את שני המקובלים לפרש ולבאר טקסט מקודש וקנוני.<sup>119</sup> אף אם המשיכה היצירה הזוהרית להירקם לאורך מאות שנים, ניכר כי רקנאטי ואנג'לט מעתיקים את דבריהם מתוך 'מקור' המונח לפנייהם: רקנאטי מעיד מפורשות בפתח דרשתו 'ואחר זה אביא לך לשון רז"ל בספר הזוהר', ואילו אנג'לט מציין על אתר 'ראיתי במ"ה פרשת בקרבתם', וכן בפתח לה"ס 'כפי מה ששאבתי מממימי החסד שבמדרש הנעלם'. על כן יש להבחין בין גורלם של כתבי-היד ותולדות הדפוס ובין תודעתם העצמאית של פרשני הזוהר המוקדמים. שילוב דרשה אחת של רקנאטי ב'זוהר חדש'<sup>120</sup> וכמה מדרשות אנג'לט ב'זוהר חדש' וב'תוספות', אינו פוגם בתפיסתם העצמית כפרשני זוהר ומעורר שאלות לגבי שיקוליהם של המעתיקים והמדפיסים.<sup>121</sup>

בשני המקרים אנו עדים לנזילות גיבושו של הזוהר ולקושי באבחון מקורן של הדרשות, לאור העובדה שהדפסת החיבור התרחשה שנים רבות לאחר התגלותן והתפשטותן. הזיקה הגאוגרפית שבין רקנאטי לאנג'לט נותרה כאמור בלתי פתורה, ואיננו יודעים אם השניים נפגשו באופן ממשי בחייהם או שמא קישר ביניהם מתווך שלישי. אחת מהאפשרויות לדמות מקשרת היא שם טוב אבן גאון, שאנג'לט מכנהו בכתביו 'מורי', שייתכן שהשפיע על רקנאטי עוד לפני מסעו לארץ-ישראל.<sup>122</sup> כך וגם כך, תודעתם העצמית של השניים כפרשנים המבקשים לבאר קושיות בספר הזוהר זוכה למשמעות נוספת לאור מקום מוצאם. נוסף על יחסם אל הזוהר כמקור סמכותי והשתייכותם הגאוגרפית המרוחקת מקסטיליה, ייתכן שהשניים ראו את הזוהר כטקסט מדרשי המסכם תקופה ופותח עידן חדש של פירוש.

לשם הארת ההבחנה בין המקור הזוהרי המצוטט לבין הדרשות העצמאיות של רקנאטי ואנג'לט ניתן להסתייע במחקרים שעוסקים במסירת סודות ובמעבר ממסורות

119 ראו: הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 9), עמ' 43–139; ודיונו במבוא.

120 ראו: אידל, המחשבה הרעה (לעיל הערה 34), עמ' 364–365; לטענת רובין הדפסת קטע זה בוזהר חדש פורטת אותו מסוגת 'קטעי הזוהר הבלתי ידועים' (הנ"ל, מובאות [לעיל הערה 5], עמ' 85–86). דוגמה זו מחדדת את שאלתנו, מדוע דיונו הארוך של רקנאטי בסוד הקרבן בפרשת שמייני לא הודפס אף הוא בוזהר חדש, למרות הדמיון בתוכני הדרשות והופעתן בקרבה כה גדולה זו לזו.

121 מעניין לבחון מדוע נקלעו דרשותיו של אנג'לט ל'שולי הקורפוס הזוהרי', ל'זוהר חדש', ול'תוספות' ולא לגוף הזוהר ואם העניין נובע רק מזמינותם של כתבי-היד בומן הדפסת הזוהר במאה השש עשרה ומדיניות ההדפסה בתקופה זו. דיון בסוגיה ראו: אברמס, כתבי-יד קבליים (לעיל הערה 7), עמ' 464–489. ייתכן שיטען שריידים לחיבורים אבודים של אנג'לט במקומות נוספים, כך למשל בוזהר שמות, כהצעת רונית מרוז בספרה, יובלי זוהר (לעיל הערה 71).

122 על מסעו ראו: ד"ש לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות ז (תשכ"ג), עמ' ט–לט.



שבעל־פה למסורות שבכתב.<sup>123</sup> שני המקובלים אינם נזקקים בפירושיהם למסורת קבלית העוברת בעל־פה, שכן הם רואים בזוהר 'טקסט ראשוני', הנתון לביאור ישיר בכתב. את פירושיהם הם שואבים מדעתם והבנתם, ועליהם מצהירים בריש גלי, זאת בניגוד לרמב"ן הדוגל במסורת שעוברת מדור לדור כתורת סוד סגורה, שמתמקדת בפירוש המקרא.<sup>124</sup> בהקשר זה מדגישה חביבה פדיה את מועד עלייתה של מסורת הכתיבה הקבלית (במאה השתים עשרה, בבית מדרשו של ר' יצחק סגי נהור) כתגובה לתהליכי סגירה וחתומה של סוגת הכתיבה ההלכתית.<sup>125</sup> למעבר הדרמטי שהתרחש בפרובנס במאה השתים עשרה, ניתן להוסיף קפיצה נוספת שמתרחשת בראשית המאה הארבע עשרה ומצמיחה את סוגת פרשנות הזוהר, כשילוב בין כתיבת סוד, דרשנות רפלקטיבית, ופרשנות מיסטית ותאורגית להלכה. סגירת מעיין החידוש 'התנאי', ותפיסת הזוהר 'כמדרש האחרון' כלשון עודד ישראלי,<sup>126</sup> מסמנים את תום היווצרות הקורפוס הזוהרי, שכל ספרות הקבלה שאחריה היא למעשה פרשנותה. בסופו של דבר רואים רקנאטי ואנג'לט בזוהר יצירה תנאית אותנטית ולא חיבור פסידו־אפיגרפי, ובהתאם לכך מבארים אותה על ידי השוואת קטעים המאירים זה את זה, כנהוג בעולם התלמודי. עמדתם הפרודוקסלית משתקפת בכך שהם מזהים את הזוהר, שאמנם המשיך להתגבש כקורפוס פתוח – כטקסט 'סגור', בשל סמכותו ומעמדו העתיק. מחד גיסא, בולטת התבטלותם ביחס למקור הזוהרי, ומאידך גיסא פרשנותם העצמאית עולה בחשיבותה על הציטוט המורגל של קטעי הזוהר, העברתם ממקום למקום, עיבודם וביאורם.

פרשן זוהרי הוא אפוא מי שרואה עצמו משני לספר שהוא מפרש, ומקפיד לציין את מקורותיו המצוטטים, ויחד עם זאת כמי שמחדש דבריו מתוך תודעה פרשנית, ולעתים

M. Idel, 'Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah', in: Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (Studies in Jewish Culture and Society), New Haven 2000, pp. 138-165

ראו: M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', in: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity* (Harvard Judaic Texts and Studies 1), Cambridge 1983, pp. 51-74

האמת (לעיל הערה 45), עמ' 297-333; פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 56), עמ' 47-77, 98-115.

ח' פדיה, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 1-72.

ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויות ב'סבא דמשפטים' שבוזוהר (מקורות ומחקרים בספרות הקבלה יז), לוס אנג'לס תשנ"ה, עמ' 272; וראו: ליבס, הזוהר כרנסנס (לעיל הערה 57).

אף בלשון דומה למקור, כדרך שמצהיר על עצמו אנג'לט בפתחת חיבורו לה"ס. לאור זאת יש להדגיש כי שני הפרשנים משתייכים לספי האליטה הראשונה ואוחזים בתפקידים סמכותיים: רקנאטי כמעתיק כתבי־יד ופוסק הלכה, ואנג'לט כרב ודרשן, וכן כנציג הקהילה היהודית וכבורר מול הרשויות.<sup>127</sup> הפצת תורת הסוד הזוהרית על ידי שני בעלי הלכה לכאורה אינה מתיישבת עם הנטייה לצמצם את גבולות הסוד למסורת סגורה של תלמידי חכמים החוששים למעמדם, בשל הפיכת הקבלה, כדברי הלברטל, 'לגוף ידע וסמכות המתחרה בעולם ההלכה'.<sup>128</sup> ואכן, לרוב, מי שפרץ את גדרי הסוד במאות השלוש עשרה והארבע עשרה והפך אותו ל'ידע פתוח' לא השתייך לאליטה הרבנית אלא לקבוצה המשנית של 'המקובלים היצירתיים', שעליהם הרחיב אידל.<sup>129</sup> לפנינו אפוא דוגמה לשני מנהיגים ותלמידי חכמים שמתייחסים באופן דיאלקטי לסוד, תוך העברתו באופן פתוח ומוצהר.<sup>130</sup> ייתכן שיחסם זה נובע מן העובדה שהם מפרשים את ספר הזוהר ככתבו, ולא ממשיכים מסורת אוטורית שבעל־פה. משעה שאינם מחויבים לבית מדרשו של הרמב"ן ולשיטתו הקבלית המחמירה בסודיותה, הותר הרסן. מורו של אנג'לט, שם טוב אבן גאון, קובע בספרו 'בדי הארון' כי חס ושלום 'שלא יקרא החכם בשום ספר עד שידע שם מחברו'.<sup>131</sup> נראה כי אנג'לט, וכן רקנאטי, לא הטילו ספק בנוגע לזהות מחברו של ספר הזוהר וקיבלו את סמכותו ללא עוררין. על כן, בצד פתיחותם ניכרת עמדתם ה'משנית' והתבטלותם לספר הזוהר. השניים

127 אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), א, עמ' 79–80; עוד על פסיקותיו של רקנאטי ראו: ש' עמנואל, 'פסקי ר' מנחם מרקנטי', שנתון המשפט העברי כה (תשס"ח), עמ' 139–198; י' ליפשיץ, 'פסקי הלכות רינקטי', מוריה ח, ו-ז (תשל"ט), עמ' 2–9. וכעדות אנג'לט על עצמו בפרשת ויחי: 'זו דרשתי לרבים', לה"ס, מהדורת דפוס (לעיל הערה 2), א טור א; פליקס, פרקים (לעיל הערה 16), עמ' 3–4. מובן שאין מדובר בעילית ראשונה נוסח הרמב"ן והרשב"א, ועם זאת העובדה שעסקו בתפקיד ציבורי והלכתי מעידה על חשיבותם.

128 ראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 45), עמ' 329, ודיונו לאורך הפרק, ובפרט עמ' 321–330.

129 ראו בפתח המאמר, וכן: מ' אידל, 'הרמב"ן: קבלה, הלכה, ומנהיגות רוחנית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 535–580.

130 כפי שראינו, אנג'לט בפתחת לה"ס מעיד על עצמו שהוא בא לבאר לידעי חן את הקשיים שיש בסודות הזוהר, כל זאת בשעה שהוא עצמו כותב בלשון ארמית ייחודית כמו בזוהר. גם רקנאטי מעתיק כתבי־יד וקטעי זוהר המביאים להפצת הסוד ברבים.

131 ראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 45), עמ' 324–325. על פתגם זה, המיוחס לחז"ל אך למעשה מוצאו בימי הביניים, ראו: ש' אשכנזי, 'מפי סופרים ולא מפי ספרים', בתוך: י"י סטל (עורך), אלפא ביתא תנייתא דשמואל זעירא: מאוצרות הר"ש אשכנזי, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 653–667.

מצמצמים את חדשנותם ומהפכנותם לתחום הפירוש, ואינם חושפים סודות קבליים ברוח הפואטיקה הזוהרית. אין בדבריהם מיתוסים וסיפורי מסגרת או הרחבות פסידור-אפיגרפיות ככוהר, אלא הקפדה על ביאור פרשני שמתבסס על עיון מעמיק בחומרים שלפניהם, ולעתים ניסיון להסתמך על נתיב ההתגלות ועל 'סייעתא דשמיא', כלים שבאמצעותם השניים יוצרים סוגה חדשנית שהשפיעה על תפיסת הפרשנות בדורות הבאים.

#### פרשנות בדרך ההתגלות

לסיכום דברינו נדגיש כי שני המקובלים זכו להתגלויות מיסטיות במהלך חייהם, כעולה מעדויותיהם הישירות וממסורות משפחתיות שתועדו בדורות הבאים. רקנאטי מעיד על עצמו בפירושו לתורה: 'זוה ענין נגלה אלי בחלום לילה', ובמקום אחר הוא אומר: 'אנו כתבנו מה שהראונו מן השמים'.<sup>132</sup> עדות זו מקבילה לתיאורים דומים של חוויות התגלות ומראות חלום של אנג'לט, אשר לדבריו מסייעים לו בכתיבת פירושו, כדבריו בקולופון קוה"ר: 'וחרתי זה החיבור מאבני קדש שבראש כל חוצות הם חכמי צרפת וממה שקבלתי משאר החכמים וממה שחנני החונן לאדם דעת מתנת חנם למי שאינו ראוי נתן לו בחנם'. בעקבות חלום ייחודי שבו נגלה לו מורו, כשנתיים לאחר פטירתו, דרש אנג'לט ברבים את פרשת 'הן לא קצרה יד ה' מהושיע'. כמו כן, בספר לה"ס הוא מדגיש את חשיבות החלומות ופשרם המיסטי.<sup>133</sup> ייתכן שישנו קשר בין ההתגלויות המיסטיות שרקנאטי ואנג'לט זכו להם לבין טכניקות של קבלת דעת ממרום, כתיבה בהדרגת הקולמוס על ידי מלאכים ושימוש בפורמולות של 'שם הכותב', שתיאר בהרחבה גולדרייך.<sup>134</sup> אף כי השניים אינם מציינים כי השתמשו בטכניקה זו, אנג'לט מעיד במקומות שונים בלה"ס שהוא מקבל סיוע משמים באמצעות ביטוי ייחודי החוזר על עצמו, 'בחזיונות בלא סעיפים': 'וכן הסכימו עלי בחזיונות בלא סעיפים וגלו אזני לסוד זה', ובאמרו במקום אחר 'קבלנו מחכמי האמת [...] והוא סוד גנוז בחזיונות

132 רקנאטי על התורה (לעיל הערה 11), פרשת וירא, כד ע"ג, מט ע"ג; רקנאטי אף מזכיר גילוי אליו כמסורת למקובלים הראשונים, כדבריו: 'וגילה לו לאלהו ז'ל', שם, עג ע"ד. על האגדה העוברת במסורת משפחתית בנוגע לחוויית ההתגלות שחוה ראו: אידל, רקנאטי (לעיל הערה 17), ב, נספח 5, עמ' 306–311.

133 ראו: פליקס, פרקים (לעיל הערה 16), עמ' 17.

134 כאמור, להצעת גולדרייך לא רק בעל תיקוני זוהר זכה להתגלות ממרום שסייעה לו את המשכת הפעילות היצירתית של זוהר, אלא ייתכן שאף מחבר זוהר עצמו נקט טכניקה דומה במיגון מופחת. ראו: גולדרייך, שם הכותב (לעיל הערה 32), עמ' 9–53.

בלא סעיפים', ועוד: 'ומגלה אוזן עבדו בחזיונות בלא סעיפים'.<sup>135</sup> נראה שבאמצעות ביטוי ייחודי זה מתאר אנג'לט בין היתר את עמדתו המורכבת כלפי המקור התנאי שהוא מפרש. חזיונותיו מאפשרים לו שלא להטיל ספק במעמדו של הזוהר ובסמכותו הבלתי מעורערת ולשאוב השראה לפירושו מסיוע עליון וחוויות ההתגלות. אנג'לט ורקנאטי כותבים את פירושיהם הקבליים בסיוע 'כוחות עליונים', זאת מבלי לערער על תוקף המסורת האזוטרית של הזוהר, מתוך כוונה להבינה על בוריה, להאירה ולבארה. אין כוונתנו כאן לשלול את הלך כתיבתם הדיסקורסיבי אלא להאיר היבט רב חשיבות נוסף, המאפיין דורות של מקובלים אשר משייכים עצמם לשלשלת הסוד באמצעות חוויות התגלותיות שזכו להן. ואף אם נתפס החיבור הזוהרי בעיני רקנאטי ואנג'לט כקורפוס סמכותי ועתיק, נראה שהם הצליחו לדבוק ברוחו והשראתו, בסיוע כוחות עליונים, ב'חזיונות ללא סעיפים'.

135 ראו: לה"ס, מהדורת הדפוס (לעיל הערה 2), ו טור ג-ד, כה טור ב; כ"י לונדון, דף 392א. ביטוי ייחודי זה מבוסס על דברי איוב ויואל שמתארים את חזיונותיהם וחלומותיהם, ראו לדוגמה: איוב ד 13, ז 14; יואל ג 1.