

מדרש הנעלם לבראשית - בין עברית לארמית

שפרה אסולין

במחקר הקבלה, מאז ימי גרשם שלום ועד ימינו נחשב המדרש הנעלם¹ לשכבה קדומה בתוך הספרות הזוהרית.² שלום ואחריו ישעיהו תשבי³ עמדו באופן כללי על מאפייניו. הם התייחסו למתכונתו המדרשית, לניסוח הפרגמנטרי שלו, לריבוי החכמים המופיעים בו ולהיעדר דומיננטיות של רשביי וחוגו. שלום ותשבי התייחסו גם לתכניו המובהקים – תורת הבריאה ותורת הנפש, חיי עולם הבא וימות המשיח ועמדו על שונותם מתורות אלה בגוף הזוהר. בין המאפיינים הבולטים של המדרש הנעלם צוינה לשונו המעורבת, שחלקה עברית וחלקה ארמית ולעתים באות שתי השפות בערבוביה במאמר אחד.

למורי ורבי יהודה ליבס, 'מרא דמתניתא' בתודה על התורה 'דמתיישבא בלבא'.

¹ על החבורים השונים המסתופפים תחת הכותר 'מדרש הנעלם' ראו סקירתם של י. תשבי ופ. לחובר, משנת הזוהר חלק א' עמ' 17-18 (להלן: תשבי, משנת הזוהר).

² גרשם שלום ראה במדרש הנעלם לפרשיות התורה ולמגילת רות את השלב הראשון בכתיבתו הזוהרית של רמדי"ל, וזאת בניגוד לתפיסה שבוטאה לראשונה על ידי ר' יעקב עמדין (מטפחת ספרים, לבוב תר"ל, עמ' 37-40) ונטתה לראות

את המדרש הנעלם כשלב מאוחר יותר של הזוהר, ראו Scholem, Gershom, Major Trends in Jewish

Mysticism, third revised edition, New York 1954 pp.178 - 186 והערה 99 שם, להלן: שלום, זרמים

עקריים). ש' בעלקין (מדרש הנעלם ומקורותיו במדרשים האלכסנדרוניים הקדומים, סורא: ספר שנה ישראלי אמריקאי ג' תשי"ח עמ' 25 – 92, להלן: בעלקין, מדרש הנעלם), הצביע על זיקות בין המדרש הנעלם ובין כתבי פילון ובקש לטעון עקב כך קדמותו של המדרש הנעלם; במאמרו המכונן 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' (דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות מיסטיקה היהודית, ספר הזוהר ודורו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ח' תשמ"ט עמ' 3-6, להלן: ליבס, כיצד נתחבר). הקדים י' ליבס את כתיבת המדרש הנעלם לשנים שקדמו לפעילותו הספרותית של רמדי"ל, ואף הצביע על חטיבות שונות בתוך המדרש הנעלם (ראו ליבס שם הערה 20 וסביבותיה). להערכת רונית מרוז, חלקיו

הקדומים של המדרש הנעלם נכתבו במאה ה-11 מחוץ לספרד ובמיוחד בא"י ובביזנטיון, ראו Meroz R. The

Middle Eastern Origins of Kabbalah, The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry,

February 2007, pp. 39 – 56, (להלן: מרוז, השורשים המזרח תיכוניים); הנ"ל, יש מוקדם ומאוחר בזוהר, על

כתיבתם של חלקי הזוהר במאות הי"א, הי"ב, הי"ג ו-הי"ד, הרצאה בכנס הזוהר של אוניברסיטת מונאש,

אוסטרליה, שהתקיים בפראט שבאיטליה בקיץ 2009 (להלן, מרוז ההרצאה בפראט); הנ"ל, Notes on the History

of Zohar Manuscripts and its Significances, Late Arameic: The Literary and Linguistic Context of the

Zohar, Conference November 2009, University College London.

הנעלם המאה העשירית או במאה האחת עשרה. דעה זו ביטאה כבר בהרצאתה 'שורשים וצמרות' במכון ללימודים

מתקדמים באוניברסיטה העברית וחזרה וביטאה בהרצאתה בכנס זוהר בפראט 2009, ובמאמרה 'מדרש הנעלם –

מוקדם ומאוחר', קבלה 22, תשע"א, עמ' 109 – 147 (להלן: אורון, מדרש הנעלם). לסיכום מפורט יותר של הדיון

המחקרי בשאלת תיארוכו של המדרש הנעלם ראו עמ' 115 – 124 במאמרה, וראו הפנייתה שם בהערה מס' 1 לספרה

שבכתובים 'ישירת השורשים' שיעסוק במדרש הנעלם..מידע רב ערך אודות כתיב היד של המדרש הנעלם, תהליך

הפצתו והתקבלותו מצוי בספרו של ב' הוס, כזוהר הרקיע פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי,

ירושלים תשס"ח, ובעיקר בפרק השלישי עמ' 84-139, וראו שם מדרש הנעלם, על פי המפתח..

³ שלום, זרמים עיקריים שם; תשבי, משנת הזוהר חלק א' עמ' 17-18, 8-27.

מאז תיאור זה זכו סוגיות שונות להארה ולהעמקה,⁴ אך ניתן לומר כי חקר המדרש הנעלם מצוי עדיין בראשיתו. עיונו יתמקד במדרש הנעלם לספר בראשית⁵ ויעסוק בעירוב הלשוני של עברית וארמית בחיבור זה, שכן להערכתנו יש בהבנת מאפיין לשוני ייחודי זה מפתח לפענוח שאלות חשובות ביותר בחקר המדרש הנעלם. חלוקה טכנית של המדרש הנעלם לבראשית, שבאמצעותה ניסינו להפריד את חלקיו העבריים מן החלקים הכתובים ארמית, העלתה ממצאים רבים. אולם התופעה הבולטת ביותר, בה אנו מבקשים למקד את מבטינו, היא החפיפה הכמעט מוחלטת בין הרובד הטקסטואלי בארמית ובין הגיאון הסיפורי בחיבור זה. במדרש הנעלם מצויות חטיבות

⁴ בין המחקרים אודות המדרש הנעלם נציין עוד את: מ' אידל, קטע לא ידוע מן המדרש הנעלם, דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות מיסטיקה היהודית, ספר הזוהר ודורו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ח' תשמ"ט עמ' 73 - 87 (להלן: אידל קטע לא ידוע); א' אלטמן, 'מדרש אלגורי על פי דרך הקבלה הפנימית על בראשית כ"ד', פנים של יהדות, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 68 - 75 (להלן: אלטמן, מדרש אלגורי); הני"ל, ספר אור זרוע לרי' משה די ליאון'. מבוא, טקסט קריפטי והערות, **קובץ על יד**, ט (יט), תש"ס עמ' 219 - 293 ובמיוחד עמ' 240 - 242 (להלן: אלטמן, אור זרוע); ש' אסולין, הפרשנות המיסטית לשיר השירים בספר הזוהר ורקעה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, טבת תשס"ז, עמ' 75 - 98 (להלן, אסולין, הפרשנות המיסטית); א"א גרין, פירוש שיר השירים דר' יצחק נ' סהולה, ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו) בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 393 - 491 (להלן: אבן סהולה, מהד' גרין); י' ליבס, זיקת הזוהר לארץ ישראל, בתוך: זאב הרוי, גלית חזן-רוקם, חיים סעדון, אמנון שילוח (עורכים), **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, משגב ירושלים, ירושלים תשס"ב, עמ' 31-44; הני"ל, מרעיש הארץ, יחידותו של רשב"י, **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה** (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל. בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), בהוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357 (להלן, ליבס, מרעיש הארץ); ד' מט, מתניתא דילן, טכניקה של חידוש בספר הזוהר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח', ספר הזוהר ודורו, בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ז, עמ' 393 - 491, להלן: מט, מתניתא דילן; ר' מרוז, 'ואני לא הייתי שם?!' - קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 163-194 (להלן: מרוז, ואני לא); הני"ל, 'מרכבת יחזקאל - פירוש זוהרי בלתי ידוע, תעודה טז-יז תשס"א עמ' 567 - 616; הני"ל, Meroz 36 - 11, Ronit. 'Der Aufbau des Buches Sohar', *Pardes* 11, 2005, Potsdam, pp. 16 - 36. הקדום); הני"ל 63-3. *Zoharic Narratives and Their Adaptation*, *Hispania Judaica* 3, 2001 pp. 3 - 63 (להלן, מרוז, סיפורים ועיבודיהם). מרוז עתידה להוציא מהדורה מדעית של המדרש הנעלם לבראשית המבוססת על כתבי היד השונים שלו; ח' מ' מרחביה, שתי מובאות מן המדרש הנעלם בכתב יד לאטיני, בתוך: קרית ספר מג (תשכ"ח) עמ' 568-560; ג' שלום, 'פרשה חדשה מן המדרש הנעלם שבזוהר', ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, ניו-יורק תש"ו, עמ' תכה - תמו (להלן: שלום, פרשה חדשה); הני"ל, הציטט הראשון מן המדרש הנעלם, תרביץ ג' (תרצ"ב), עמ' 109 - 118. *The Zohar*, Pritzker Edition, Vol 1, Daniel C. Matt, Translator Introductio, Stanford University; 118 C. Mopsik, *Le Zohar: Livre de Ruth*, Mopsik *Le Zohar: Lamentations*, Paris 2000; Press 2004 Elliot R. Wolfson: *The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets - New*; . Paris 1987 Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, Volume 20 (2009); *Nathan Wolski: Metatron and the Mysteries of the Night in Midrash ha-Ne'elam: Jacob ha-Kohen's Sefer ha-Orah and the Transformation of a Motif in the Early Writings of Moses de León (Zohar Hadash, Lekh Lekha, MhN 25c-26a)*, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, Volume 23 (2010). (להלן וולסקי, מטטרוך).

⁵ בזוהר הנדפס מחולק המדרש הנעלם לספר בראשית בין זוהר בראשית, ח"א ובין זוהר חדש על התורה, ראו י' תשבי, משנת הזוהר ח"א עמ' 18 הערה 2. מחקרנו זה מתייחס לגרסת המדרש הנעלם לבראשית המופיעה במהדורת מרגליות, מוסד הרב קוק.

סיפוריות,⁶ המזכירות מצד אחד את סיפור האגדה החז"לי, אך מצד אחר יש בהן כבר סממנים בולטים של סיפור המסגרת הזוהרי, שכן הן כוללות בתוכן דרשות מורחבות, ההופכות אותן למעין סאגה סיפורית הגותית דוגמת הסיפורים בזוהר. חטיבות אלה כתובות רובן ככולן בארמית. מבעד למשקפיים אלו המפרידות עברית מארמית, ניתן להבחין בהבדל הסגנוני בין ובין הרצפים הטקסטואליים בעברית המורכבים, בחלקו הראשון של המדרש הנעלם (פרשות בראשית ונח), מרצף פראגמנטים מדרשיים ופילוסופיים המשורשים בזה אחר זה, ובחלקו השני של המדרש הנעלם (פרשות לך עד ויצא), מאלגוריה רציפה לפסוקי המקרא הנדרשים. החטיבות הסיפוריות בארמית פזורות לאורך המדרש הנעלם כולו, ולמרות שבמסורת היהודית אנו מורגלים בשילובים ג'אנריים שכאלה, דוגמת יחסי ההגדה וההלכה בספרות התלמודית, קריאה רציפה במדרש הנעלם איננה מותירה תחושה טבעית של קוהרנטיות טקסטואלית. במהלך הקריאה נוצר הרושם שלפנינו מארגים טקסטואליים שונים, ובעקבותיו עולות ביתר שאת שאלות והשערות הנוגעות ליחס בין שני הרבדים הלשוניים במדרש הנעלם לבראשית: האם לפנינו טקסט דו לשוני המשתמש באופן לא מובחן בארמית ובעברית? או שמא לפנינו כותב מודע, המשתמש באופן שיטתי בשתי השפות, כשהוא מחליף בין עברית לארמית במקביל למעברים הג'אנריים שהוא יוצר בין רצפים מדרשיים ופילוסופיים לרצפים סיפוריים? ואולי היה הטקסט במקורו אחיד מבחינה לשונית ובשלב מאוחר יותר תורגמו חלקים ממנו לעברית או לארמית? יתרה מכך, אם אמנם מבהקת כל כך החפיפה בין ההבחנה הג'אנרית והלשונית, אולי לפנינו שני חיבורים שסורגו זה לתוך זה או, וכך סביר יותר, שלחיבור אחד נוסף רובד טקסטואלי מאוחר יותר? ואם כך פני הדברים, האם ניתן להצביע גם על פערים תוכניים בין שני הרבדים – העברי והארמי? לשאלות אלו נתייחס במהלך דיוננו, אך תחילה, ננסה לאפיין יותר כל אחד מן הרבדים הטקסטואליים.

הרובד העברי:

התבוננות ברובד העברי מגלה טקסט בעל אופי פראגמטרי, המזכיר בתכניו ובצורתו את מדרשי חז"ל מחד ואת השפה הפילוסופית הימי ביניימית מאידך. עושה רושם שבתשתית של המדרש הנעלם לבראשית עמד קובץ עברי של אמרות ודרשות שמוקדם התכני כפול – קוסמוגוניה מחד וענייני תורת הנפש מאידך, תוך ניסיון לקשור בין שני התכנים ולהקביל את מבנה הנפש למבנה העולם. קובץ זה נשא אופי מדרשי הן מבחינה תכנית והן מבחינה צורנית. מבחינה תכנית, ניתן לזהות בו בלא כל קושי עיסוק במדרשי חז"ל בולטים אודות בריאת האור, הרקיע, המאורות, האדם וכו'. מבחינה צורנית ניתן להבחין בשילוב בין שני מבני עריכה האופייניים למדרשי חז"ל ומשמשים במדרש הנעלם לבראשית בערבוביה: המבנה הפרשני והמבנה הדרשני. חלקים רבים במדרש זוהרי זה עוקבים אחרי רצף הטקסט המקראי של פרשיות ופסוקי ספר בראשית ונכתבים בזיקה מדרשית פרשנית אליהם. יחד עם זאת ערוכים חלקים נרחבים בחיבור זה במתכונת דרשנית וניתן לזהות בהם מבנה של דרשות הכתובות בצורת הפתיחתא, קרי שימוש בפסוק פותח

⁶ על אפיונם הספרותי של הסיפורים במדרש הנעלם ראו אורון, מדרש הנעלם עמ' 139 - 141..

מן הכתובים (בדרך כלל משיר השירים), ואחר כך מעבר והשתלשלות דרשנית, לעתים וירטואוזית ומרשימה אל תכני הפסוק הנדרש מספר בראשית.⁷

מצד שני, בולטת ברובד העברי של המדרש הנעלם ההשפעה הפילוסופית החזקה. ניכר מאמץ להקביל את מאגר התמונות והדרשות שבסיסו חז"לי למערכת המושגים הפילוסופית של ימי הביניים, להשוות את התפיסות השונות וליצור סינתזה בין שתי המערכות. ואכן הדרשות בעברית פורסות בפני הלומד תמונת עולם שאיננה דומה כל עיקר לתיאוסופיה האופיינית לספר הזוהר. על מאפייניה העיקריים עמד י. תשבי,⁸ שהצביע על העדר תורת הספירות, על השוני בין תורת הבריאה ותורת הנפש של המדרש הנעלם ובין תפיסות אלה בחלקים האחרים של הזוהר, ועל קרבתן היחסית של תפיסות אלה דווקא להשקפת העולם הפילוסופית.

מאפיין נוסף הקושר את המדרש הנעלם לספרות הפילוסופית של ימי הביניים הוא אופיו האלגורי. כאמור, החל מפרשת לך לך מצטמצם האופי הפרגמנטי והמדרשי של החיבור ומחליפה אותו אלגוריה קוהרנטית ורציפה בה נדרשים סיפורי האבות על מסע הנשמה בלידתה, בשנתה בלילה, במיתתה, בתחיית המתים ובגן עדן. כפי שניתן לראות, במקביל לשינוי הסגנוני משתנה המוקד התכני,⁹ והדגש התמאטי מוסט מן העיסוק הקוסמוגוני בענייני הבריאה אל תורת הנפש, גם בהיבט האסכטולוגי שלה. הבחירה במודל האלגורי בספרות הקבלית בכלל ובספר הזוהר בפרט נדירה.¹⁰ כידוע עמדה הפרשנות הפילוסופית האלגורית לתנ"ך במוקד הפולמוסים נגד

⁷ בעניין זה ראו, ש' אסולין, הפרשנות המיסטית עמ' 75-76.

⁸ ראו י. תשבי, משנת הזוהר בעיקר חלק א', מעשה בראשית עמ' שפה - שצ, חלק ב', תורת הנפש עמ' לא - מ. וראו אורון, המדרש הנעלם עמ' 126-138. סיכום מפורט נוסף של הרעיונות המרכזיים במדרש הנעלם לבראשית מצוי במאמרו של ש. בעלקין, המדרש הנעלם. מסקנותיו אודות קרבה הרעיונית לפילון האכסנדרוני מצריכות עיון מחודש, וראו דעתו של י' ליבס בענין זה, תורת היצירה של ספר יצירה, ישראל, תשס"א (להלו: ליבס, תורת היצירה), עמ' 111, ביחוד הערה 2 על אתר, וראו הפניותיו שם למאמריהם של ר"י צ' ורבלובסקי וי' פינקל. זו גם דעתו של אורון, המדרש הנעלם, הערה 35.

⁹ יתכן וחלוקה פנימית זו של המדרש הנעלם, תכנית וסגנונית, היא שגרמה לחלוקתו הפיזית בכתבי יד שונים ובדפוסים בין זוהר חדש שיר השירים ובין זוהר בראשית, ראו הערה 5 לעיל. עם זאת חשוב להעיר כי גם חלקו הראשון של הרובד העברי במדרש הנעלם, המוקדש לפרשות בראשית ונח איננו עשוי מקשה אחת. יש רמזים למגמות ולשלבי עריכה שונים גם בו, ולעובדה שיתכן שעריכה עברית מוקדמת שזרה חיבורים שונים יחד. ראו ר' מרוז, מובאה המיוחסת לספר הבהיר, קבלה - כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית 7 (2002), עמ' 319-326. דוגמא נוספת לכך ניתן למצוא בחטיבה טקסטואלית שכותרתה בדפוסים 'פיסקא' (ז"ח, ג ט"ד - ד ט"א, מדהני"ע). חטיבה זו נקטעת על ידי חטיבה מדרשית אחרת המשתרעת בין הדפים ד ט"ד - ו ט"א, וחוזרת ונפרסת בדף ו ט"ב. לחטיבה זו מאפיינים תכנים וסגנוניים מובהקים. מאפיינות אותה פתיחות וסיומות מובהקות בסגנון, בנוסח: "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שברא כל העולם והכינו בחכמה ובתבונה ובדעת; ותפיסת בריאה הירארכית ותלת שלבית אותה המוקבלת למבנה המשולש של נפש האדם, ברוח הפילוסופיה הימי ביניימית.. החיבור נקטע ומופרד לשני חלקים בדיוק בתפר שבין תיאור הבריאה המשולש לתיאור המבנה המשולש של האדם, ובתפר שנוצר מוכנסת חטיבת מדרשים אחרת העוסקת אף היא בבראשית. חטיבה זו נושאת אופי תכני אחר והיא ערוכה על פי עקרון שונה בתכלית. היא מורכבת משש דרשות שכל אחת מהן מפרשת את המילה בראשית באופן אחר: ברית אש, בראשית, תאב שיר, בית ראש, ב - ראשית (באמצעות הראשית שהיא התורה), ברא תיש (הוא אילו של יצחק). כידוע עקרון עריכה זה זכה לפיתוחים מרשימים ברבדים מאוחרים יותר בספרות הזוהר, הבולט שבהם בתיקוני זוהר, שכמעט כל תיקוניו פותחים בפרושים למילה בראשית. נראה שאת העורך של הרובד העברי הנחה עקרון פרשני - תמאטי, ולכן ריכז את דרשות 'בראשית' משתי החטיבות הטקסטואליות שהיו לפניו יחד, תוך שהוא קוטע את רצף החטיבה הראשונה בנקודה בה היא עוברת לעיסוק באדם ובתורת הנפש.

¹⁰ פירוש אלגורי קבלי הדומה מכמה בחינות למדרש הנעלם פרסם אלטמן, (פירוש אלגורי) וראו הקדמתו שם.

הפילוסופיה בימי הביניים בשל החשש שמאחוריה עומד הניסיון להוציא את התורה מידי פשטה ולערער את תקפה. אשר על כן תמוהה ואמיצה הבחירה של המדרש הנעלם בזוהר לפרש את סיפורי האבות באמצעות אלגוריה ארוכה ורציפה כמוסבים על יחסי הנפש והגוף. יתרה מכך, כפי שהראיתי במקום אחר¹¹, בין שיטיו של המדרש הנעלם לבראשית מסתתר גם פירוש אלגורי לשיר השירים על דרך תורת הנפש, והחיבור בחלקיו האלגוריים בנוי כמעין דואט בין פרשיות בראשית ופסוקי שיר השירים. בחלק זה מורכב המדרש הנעלם לבראשית ממארג טקסטואלי מיוחד של פתיחות ודרשות מפסוקי שיר השירים וגוף דרשה המפרש באופן אלגורי את פרשיות בראשית כסדרן¹². הבחירה לשלב את שני החיבורים המקראיים היא בחירה מודעת הבאה לידי ביטוי למשל בשאלתו של ר' אלעזר¹³: מדוע באלגוריה של שיר השירים הנשמה היא הנקבה ואילו באלגוריה של בראשית הנשמה היא הזכר (כך למשל אברהם הוא הנשמה ושרה היא הגוף וכדו')? תשובתו מעידה על חלוקת תפקידים ברורה בין שתי האלגוריות ועל תפיסה מגובשת של כל אחת מהן: האלגוריה לבראשית עוסקת ביחסי הנשמה והגוף¹⁴, ולכן הנשמה באלגוריה זו היא הזכר ביחס לגוף המזוהה עם הנקבה, ואילו האלגוריה לשיר השירים מתארת את הקשר של הנשמה עם העולם העליון, ביחס אליו היא מזוהה עם הישות הנקבית דווקא.¹⁵ העיון בדואט האלגורי הזה מראה שחלוקת תפקידים זו נשמרת לאורך כל הדרך. האלגוריה של בראשית דנה ארוכות בתחיית המתים, בהתמודדות עם יצר הרע, בגלגול מחילות וכדו', ואילו האלגוריה של שיר השירים עוסקת בשעשוע הלילי, בעינוגי הנשמה בעולם הבא, במסע הנשמה בשנתה, בזיקתה לשירת המלאכים וכדו'.¹⁶

¹¹ ש' אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 75 – 81.

¹² בהקשר זה חשוב לציין, כי במדרש הנעלם בראשית ישנו חיווי מפורש אודות הקשר בין שיר השירים ובראשית, בזוהר חדש בראשית, יד ט"ד, מספר הינוקא, נכדו של ר' חייא רבה, כי אביו למדו 'פסוקי דשיר השירים ופרשתא דבראשית'. עדות מעניינת גם על רקע דברי אורגינס, במאה השלישית לספירה, כי היהודים נמנעים מללמד את ילדיהם בדיוק שני גופי ידע אלה (ראו ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', נספח לספרו של שלום: Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965, עמ' 118-126). על הזיקה בין בראשית לבין שיר השירים ראו ש' אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 76 – 78. עם זאת, כפי שהראתה ר. מרוז, גם בפרשת שמות בזוהר קיימות פתיחות משיר השירים וגם לפרשה זו זיקות מרובות למדרש הנעלם, כך שייתכן שמדובר בקונוונציה רחבה יותר הקשורה למקומו ומעמדו של שיר השירים בשכבה הקדומה של הזוהר, לא רק מתוך הזיקות שציינו בין שיר השירים ובראשית, ראו מרוז, השורשים המזרח תיכוניים של הזוהר ליד הערה 8, ובהרצאתה הנזכרת בפרטו.

¹³ ראו זוהר, ח"א, קכד ע"ב (מדהני"ע).

¹⁴ מעניין לציין כי גם האלגוריה הקבלית, שפרסם אלטמן במאמרו על המדרש האלגורי לבראשית כ"ד, מפרשת את פסוקי בראשית כמוסבים על יחסי הנשמה והגוף. אלטמן מעיר במבוא לנוסח כתב היד, שאת בעליו הוא מזהה עם ר' יוסף הבא משושן הבירה, כי הלה מפרש 'בדרך דרשה' את שיר השירים בספר תש"ק 'כנגד הגוף והנשמה' ומצטט אף את דבריו של ר' אברהם אבן עזרא, הכותב כי 'אנשי המחקר' פירשוהו על חיבור הנשמה העליונה עם הגוף. ר' יצחק אבן סהולה מתאר אף הוא קו אלגורי כזה בפירושי שיר השירים, אך הוא מבקר אותו – 'הוסיף וגרע ודרש וחיבר' (אבן סהולה מהד' גרין עמ' 405). יתכן וביקורתו קשורה להבחנה שלנו במדרש הנעלם בין האלגוריה לבראשית, המוסבת על יחסי הנשמה והגוף ובין האלגוריה של שיר השירים, המוסבת על יחסי הנשמה והאלוהות.

¹⁵ על תפיסת הנשמה כנקבית ביחס לאלוהות ראו למשל מ' אידל, דימויים ומעשים מיניים בקבלה, זמנים 42 (1992), עמ' 30 – 39.

¹⁶ בהבדל בין האלגוריות ניתן להבחין בדרשות בעיקר בתפרים בטקסט, בחוליות המעבר בין שתייהן. כך למשל: "אמר רבי פנחס אמר רבי יהודה השבעתי אתכם בנות ירושלם הנשמה אומרת לאותם הנשמות הזכות ליכנס לירושלם של מעלה השבעתי אתכם בנות ירושלם, אם תמצאו את דודי - דא קודשא בריך הוא.... מה תגידו לו?"

לפנינו אפוא שימוש כפול ואינטנסיבי באלגוריה. בחירה זו של המדרש הנעלם מושפעת באופן ברור מן הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים, שפירשה את השיר באופן מסורתי כאלגוריה שבמרכזה תורת הנפש הפילוסופית,¹⁷ והיא מצטרפת למאפיינים האחרים אותם ציינו המצביעים על קרבה רבה בין עולמו של המדרש הנעלם ובין עולמה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים.¹⁸ קירבה, המגלה כי הגבול בין שני עולמות הרוח השונים כל כך זה מזה לא היה כה מוחלט, כפי שמקובל לעתים לחשוב, וכי ניתן בהחלט למצוא השפעות הדדיות עמוקות של הפילוסופיה על הקבלה ולהיפך.

הרובד הארמי

הרובד הארמי במדרש הנעלם לבראשית רחב יריעה ומורכב. ניתוח מלא של המגמות המאפיינות אותו כשלעצמו וביחס לטקסט העברי הוא משימה רחבה מהיקף דיוננו זה. כאמור, ברצוננו להתמקד במאפיין ספרותי בולט במיוחד של רובד טקסטואלי זה, המהווה, להערכתנו, מפתח משמעותי לפענוחו. הכוונה להלימה בין הרובד הסיפורי לרובד הארמי. במדרש הנעלם לבראשית משובצים כחמישים סיפורים, וכולם, כמעט בלא יוצא מן הכלל, כתובים ארמית.¹⁹ הם מתארים התרחשויות בקרב גלריית דמויות רחבה המוכרת לנו מן הספרות התנאית והאמוראית.²⁰ ניתן להבחין בתוכה בבירור בגרעין קשה המכונה 'מארי דמתניתין',²¹ בעלי המשנה, שלמשתנתם תוקף סמכותי רב. הם זוכים לכינוי הערכה מפליגים, גזירת פיהם כגזרת מלאכים קדושים, וכבר ברובד ספרותי זה, כמו בגוף הזוהר, מזוהה חכמתם עם חכמת הלב.²² התיאור המחקרי לא נטה לראות

שחולת אהבה אני ליהנות מזיו שלו ולהסתופף בצלו.... ר' יהודה אמר זו אהבה שאוהבת הנשמה לגוף דכיון שנשלם קצו של גוף... כד"א ויהיו חיי שרה... ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה... ויבא אברהם זו היא הנשמה לספוד לשרה זה הגוף". (זוהר, ח"א קכב ע"א, מדהני"ע). מוצעים כאן שני כיווני פרשנות לפסוק משיר השירים. הכיוון הראשון מתאר את דבקות הנשמה וכיסופיה ליהנות מהזיו העליון 'ולהסתופף בצלו', תוך שימוש אינטנסיבי בפסוקי שיר השירים. הכיוון הפרשני השני, עוסק בנשמה המתגעגעת לגוף לאחר המוות והווה חוליית הקישור לאלגוריה של בראשית, המפתחת רעיון זה בהמשך הדרשה בהרחבה ועסוקה במצבו של הגוף לאחר המוות.

¹⁷ על הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים ראו: מרציאנו, הפרשנות הפילוסופית; ש' רוזנברג, רוזנברג, שלום. 'הפרשנות הפילוסופית לשיר השירים - הערות מבוא', תרביץ נ"ט (תש"ן), עמ' 133 – 151. מנקודת המבט של חקר הפרשנות הקבלית לשיר השירים יש חשיבות רבה לעובדה שבספרות הזוהרית, בין השיטין של המדרש הנעלם לבראשית, מסתתר לו פירוש אלגורי קבלי ייחודי לשיר השירים שבמרכז עניינו היחסים בין הנשמה, האדם הפרטי והאלוהות. עצם קיומו שובר את ההנחה הגורפת במחקר לפיה יש בזוהר רק פרשנות תיאוסופית וסמלית לשיר השירים, והוא נעדר אלגוריה אישית, העוסקת ביחסי האדם והאלוהות. ראו ג. שלום, זרמים עיקריים עמ' 226. משה אידל, (קבלה היבטים חדשים ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 218 – 219) מוצא חריגה אחת מכלל זה, בייחסו הפרשני של אברהם אבולעפיה לשיר השירים, שדרכו אלגורית ובו נדרש השיר כמשל לשכל הפועל האנושי, ולא יחודו עם האל. חביבה פדיה, (המראה והדיבור, עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורתן היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 165 – 168, ובמיוחד הערה 87) מצביעה על יסודות של פרשנות מיסטית אינדוידואלית בפירושו של ר' עזרא לשיר השירים.

¹⁸ ראו דבריהם של ג' שלום וי' תשבי בענין זה, במחקריהם הנזכרים בהערה 3 לעיל.

¹⁹ יש לציין ש אפיון זה מתקיים גם בקטע המדרש הנעלם שפרסם שלום (ראו, ג' שלום, פרשה חדשה). עם המעבר הגיאוגרפי מדרשה לסיפור מתחולל בטקסט מעבר מעברית לארמית.

²⁰ לרשימת הסיפורים והדמויות במדרש הנעלם ראו אורון, מדרש הנעלם, עמ' 145 – 148.

²¹ על כינוי ייחודי זה לחכמי המדרש הנעלם עמד ד' מט במאמרו מתניתא דילן.

²² ראו למשל ז"ח, יב ט"ג (מדהני"ע).

בהם חבורה אחידה²³ והם חופפים רק באופן חלקי את בני חוגו של ר' שמעון בר יוחאי בגוף הזוהר. עם זאת בדיקה מדוקדקת מעלה כי לדמותו של ר' שמעון בר יוחאי ושל אלעזר בנו, המוסר את דבריו, דומיננטיות ברורה בחוג זה, עמו הם מזוהים, והיא הולכת וגוברת כשסמכותם מגיעה לשיאה בפרשות האלגוריות. וכבר עמדו חכמים על כך שלא מעט מסיפורי המדרש הנעלם זכו לעיבוד מורחב ועשיר בספרות הזוהר.²⁴

רבים מהסיפורים והתיאורים ברובד זה של המדרש הנעלם קשורים בהליכה ל'מארי מתניתין' ולחכמים המוסרים את משנתם, ברצון ללמוד מהם ובניסיון לברר את משנתם. סוגיות רבות הנדונות ברובד העברי של המדרש הנעלם, מעוררות שאלות ותהיות ברובד הארמי, ואלו מובילות לביורור דעתם של 'מארי מתניתין'. סביב ביורור זה מתפתח לעתים קרובות סיפור בארמית שבמרכזו מפגש עם נציגם של חכמי המשנה ובמהלכו נפרסת משנתם בארמית. דוגמאות רבות לכך ננתח במהלך דיוננו. בהקשר זה די אם נציין את ר' יהודה ור' חייא המבקשים מר' בא: 'לימא לן מר עיקרא דחד מלה, מאינון רזין עילאין'²⁵ והוא בתגובה פותח ב'רזא דמתניתא' ומזהה אותה עם חכמת הלב, או אם נזכיר את ר' חייא ור' אבא המבררים סוגיה בתורת הנפש עם ר' אלעזר ברשב"י ומסכמים את החוויה כך: 'אמר לו ר' חייא לרבי אבא, לא אמרית לך דהאי גולגלתא (נ"א גולתא) דדהבא דהוא ממאריהון דמתניתין. לימא, זכאין אתון מאריהון דמתניתין, סגי חולקהון על כולא לעלמא דאתי,²⁶ ועוד.

בצד עדויות רבות על ביורורים נקודתיים של עניינים שונים ממשנתם של מארי מתניתין מצויים גם סיפורים גדולים בהם החכמים הפוגשים את בעלי המשנה עוברים חוויה מכוונת וטרנספורמטיבית. כזה למשל הוא סיפור החניכה של ר' אבהו, הפותח בתהיה שלו ושל חבריו על תורת ההאצלה של 'מאריהון דמתניתא, דגזירת פומהון כגזרת מלאכין קדישין'.²⁷ הם פוגשים בדרך את ר' אלעזר, המוצג כאחד מ'מארי מתיבתא', והלה מסביר את הענין באופן המעורר את התפעלות החבורה ואת תגובתם המפליגה: 'זכאין אתון מארי מתניתא, דבתר גבוי דמשה הויתון, כד אתייהב אורייתא על ידיה'.²⁸ ר' אבהו בוחר לעזוב את חבריו ולהצמד לר' אלעזר. בתהליך החניכה והלימוד עמו הוא מיישב בלבו את כל ספקותיו. בעקבות ר' אבהו נודר אף ר' חייא: 'דעד דאוליף קמי מאריהון דמתניתא עילאה, לא איתיב הכא'.²⁹ נדר אותו הוא משלים במשך שנים עשרה שנים, וכשהוא חוזר הוא נקרא 'ר' חייא רבא'. בסיפור מורכב ומרשים זה מתקיימת זיקה

²³ ראו ג' שלום וי' תשבי, הערה 3 לעיל, י' ליבס, מרעיש הארץ, עמ' 341-342; אורון, מדרש הנעלם עמ' 140-144; ר' מרוז, ואני לא.

²⁴ ראו ג' שלום, זרמים עיקריים עמ' 178-179; י' ליבס, מרעיש הארץ, עמ' 340-346; ר' מרוז, סיפורים ועבודיהם. מיכל אורון הצביעה על תופעה ספרותית זו במאמרה 'מוטיב הינוקא בספר הזוהר', חידושי זוהר, תעודה כא-כב תשס"ז, עמ' 134-141, וביחוד הערה 27 שם.

²⁵ ז"ח, יב ט"ג (מדהני"ע), בתרגום: 'יאמר לנו מר עיקרו של דבר אחד מאותם רזים עליונים'.

²⁶ ז"ח, יא ט"ד (מדהני"ע). בתרגום: 'אמר לו ר' חייא לרבי אבא, לא אמרתי לך שאותה גוגולת (נ"א גולת) זב היא מבעלי המשנה; לומר, אשריכם בעלי המשנה, גדול חלקכם מכל לעולם הבא'.

²⁷ ז"ח, טו ט"ב (מדהני"ע), בתרגום: 'בעלי המשנה שגזרת פיהם כגזירת מלאכים קדושים'.

²⁸ שם, שם, בתרגום: 'אשריכם, בעלי המשנה, שמאחורי גבו של משה הייתם כשניתנה תורה על ידו'.

²⁹ שם, שם, בתרגום: 'שעד שלא אלמד לפני בעלי המשנה העליונים לא אשוב לכאן'. על סיפור זה ועל דמותו של ר' חייא במדרש הנעלם ובזוהר ראו מירה רגב, דמותו של ר' חייא בזוהר, עבודת מ.א. (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

ברורה בין המבנה הסיפורי ובין תכני הדרשות המשולבות בו כאשר תהליך ההאצלה הופך להיות מטפורה לתהליך החניכה והלמידה. זיקות מעין אלה מצביעות על רמת בשלותו של הרובד הסיפורי במדרש הנעלם ועל קרבתו למאפייני הסיפור בחלקים המרכזיים של ספרות זוהר. תופעה זו, שבמרכזה תיאורי ההליכה למארי מתניתין במדרש הנעלם, מסתברת כמשמעותית ביותר הן בשל ריבוי הפניות מסוג זה, הן בשל התכנים הנמסרים בעקבות פניות אלה, והן בשל התודעה העצמית הברורה של חוג זה כפי שהיא עולה מתוך הסיפורים.³⁰ הפניה למארי מתניתין מלווה לא אחת בתחושת חוסר נחת בסוגיות שונות, שביטויי הספרותיים החוזרים ונשנים הם אמירות כמו: 'לא אתיישבא בלבאי עניינא' [=לא התיישב בלבי הדבר], והן המולידות חיפוש ומהוות טריגר לפניה למארי דמתניתין.³¹

'תקרת הזכוכית' – היחס למימד המיסטי

מה מקורה של חוסר נחת זו וכיצד היא נענית אצל בעלי המשנה? נראה כי היא קשורה קשר הדוק לקיומה של מעין תקרת זכוכית, שבעזרתה מציב המדרש הנעלם, בעיקר ברובד העברי, גבול ברור בפני תהליך ההתעלות המיסטית ובפני השכלתו של האדם. תקרת הזכוכית משקפת את מעמדו של האדם בתפיסת העולם הקוסמוגונית ההירארכית, שלה מרכזיות רבה ברובד העברי של המדרש הנעלם. כך למשל מדרג רבי כרוספדאי³² את תהליך ההשגה בעולם: בראש הסולם ניצב מטטרון המזוהה עם 'אור השכל הגדול שנתהווה מזיו הודו' כלומר עם השכל הפועל.³³ שניים לו המלאכים - 'דברים מובדלים ומושכלים' בהשראת המינוח הפילוסופי – שכלים נבדלים. השגת האדם, 'המדרגה התחתונה אשר מעפר יסודה' ניצבת בתחתית סולם זה. וכנגד שלוש מעלות הללו יש באדם שלש צורות נפשיות. צורה הראשונה היא הנפש השכלית. השניה היא הנפש המדברת, השלישית היא הנפש הבהמית המתאזנת תאוות והיא הנפש אשר תמעול מעל'. התפיסה ההירארכית ברורה ולמרות שמבנה הנפש תואם את המבנה הקוסמוגוני כך שהנפש השכלית שבאדם היא כנגד מדרגת מטטרון, אין היא יכולה לדבוק בשכל הפועל ולהוציא מן הכח אל הפועל באופן שלם את תהליך ההשכלה ואת תהליך ההתעלות המיסטית בעודה בחיים ובתוך הגוף, כך עולה מדיונים רבים. ניתן להדגים זאת דרך הדיון על אפשרות הכניסה למרחב המיסטי המכונה גינת אגוז³⁴ ומזוהה עם גן העדן, או על אפשרות הצפייה בו. המסורת המרכזית

³⁰ על התודעה העצמית של מארי מתניתין כפי שהיא משתקפת בסיפורי המדרש הנעלם לבראשית ראו דיונו בסביבות הערות 55, 81, 107.

³¹ דוגמאות רבות לכך נראה במהלך דיונו. ראו למשל ז"ח יד ט"א וט"ב (מדהני"ע) בסביבות הערה 80, וראו המקורות סביב ובהערות 88, 89.

³² ז"ח, ח ט"ד – ט ט"א (מדהני"ע).

³³ על זיהויו של מטטרון עם השכל הפועל ראו מ' אידל, על הגדרות הנבואה מהרמב"ם לאברהם אבולעפיה ומעבר להם, הרמב"ם בנבכי הסוד, מחווה למשה חלמיש, רמת גן תשס"ט, עמ' 1-36. על מטטרון במדרש הנעלם לבראשית ראו וולסקי, מטטרון והפניותיו שם.

³⁴ על משמעות האגוז בספרות הזוהרית ראו י. ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ערך אגוזא. ליבס עומד שם על משמעות האגוז במדרש הנעלם ככינוי לעדן שמעל לגן עדן, ומצביע על קרבה בין תפיסת האגוז ככינוי או משל למרכבה בספרות חסידי אשכנז ובין מושג זה במדרש הנעלם. על האגוז במשמעות זו בחסידות אשכנז ראו י. דן, לתולדות הטקסט של חכמת האגוז, עלי ספר ה' תשל"ח, עמ' 49-53; א. פרבר גינת, תפיסת המרכבה במאה היג': סוד האגוז ותולדותיו, עבודת דוקטור בהדרכת י. דן, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז; Altman, Alexander. 'Eleazar

במדרש הנעלם הנמסרת ברובה בעברית ומקושרת לר' יוחנן בן זכאי³⁵ מתייחסת אליו כאל מרחב חסום ונטול נגישות מיסטית.

מה האגוז הוא סתום מכל עבריו, ויש עליו כמה קליפות. כך עדן של מעלה, הוא סתום מכל עבריו, ויש עליו כמה שמירות, שלא שלטו לראות, לא מלאך, ולא שרף, ולא חשמל, ולא עין נביא, ולא חוזה, דכתיב עין לא ראתה אלקים זולתך.³⁶

לפי קו זה, מבית מדרשו של ר' יוחנן בן זכאי, אפילו משה אדון הנביאים לא זכה לראות את כבוד ה', המזוהה עם מטטרון, 'כי לא יראני האדם וחי'.³⁷ דומה, כי מדרש הנעלם מבקש לשמור על הגבול שבין העולם הזה לעולם הבא, ובין האדם והאלוהות - 'לא יראני האדם וחי'. נראה כי, אין כאן רק הימנעות ממיסטיקה קיצונית של חיבור האדם והאלוהות אלא הסתייגות מפורשת מרעיון זה. תפיסה זו איננה נחלתה של המסורת הקבלית לדורותיה, והזוהר בפרט קורא עליה תיגר. כל עצמה של המיסטיקה היא הניסיון לחרוג אל מעבר לגבולות העולם המוחשי ולחזות באור העליון עוד בחייו של המיסטיקאי. לפנינו, אם כן, עוד עמדה מרכזית במדרש הנעלם השונה מהותית מזו של גוף הזוהר.

השעשוע הלילי כמקרה מבחן:

בשל תקרת זכוכית זו, אותה אין הנשמה יכולה לעבור בחייה בתוך הגוף, ריטואלים, שבגוף הזוהר מהווים מוקד להתעלות מיסטית, זוכים במדרש הנעלם לווריאציה ממותנת. דוגמא טובה לענין זה ניתן לראות בשעשוע הלילי,³⁸ בו נשתמש כמקרה מבחן לצורך עיון במקומה של 'תקרת

D. Abrams, *Sexual Symbolism and ; of Worms' ChoKhmat Ha-Egoz' JJS XI 1960 pp. 101-113*;
Merkava Speculation in Medieval Germany, Tübingen 1997.

³⁵ יתכן והייחוס של השיח אודות גנת אגוז דווקא לר' יוחנן בן זכאי קשורה למקומו בחיבורים כמו צוואת ר' אליעזר, ראו בית המדרש לילינק, כרך ג', עמ' 136-137 בשם 'סדר גן עדן', בהם מתואר ר' יוחנן בן זכאי כמי שהתענה שבע תעניות והראו לו בחלום שבעה רקיעים. וראו ציטוט הענין בשו"ת לר' משה די ליאון בענייני קבלה, מהד' י' תשבי, בתוך: הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 53.

³⁶ ז"ח, יח ט"א (מדהני"ע). לעמדה זו ביטויים רחבים במדרש הנעלם, רובם בעברית. ראו למשל המקבילה בז"ח, יג ט"ג (מדהני"ע). עם זאת מצינו עיבוד מורחב של תפיסה זו גם בתרגום לארמית: 'מאי דכתיב אל גנת אגוז ירדתי ... בגנת אגוז לא כתיב, אלא אל גנת אגוז. כמאן דנחית ומקריב לגנתא, ולא עייל בה [=כמי שיורד וקרב לגנה ולא נכנס אליה], כ"ש דלא קריב לאגוז, אלא לגינה. וכ"ש דלא חזא [=שלא ראה] מה שבתוך האגוז. וכ"ש דאמר לראות, ולא אמר ראיתי. כלומר לגינה שהוא חוצה, קרבתו וירדתי לראות, ולא אמר שראה אפילו הגינה שהיא חוצה' (ז"ח, ט ט"ד (מדהני"ע). מבין שיטי הארמית ניכר בבירור המקור בעברית. וראו הערתו של י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, ערך אגוזא, כי מקור אחרון זה מן המדרש הנעלם מובא בספר האמונות לר' שם טוב דף צא ע"א בשם 'מדרשן של ראשונים חכמי המשנה'.

³⁷ ראו ז"ח, ט ט"ד, (מדהני"ע), 'כמה נצטער ההוא גברא...'. תמונה אחרת באמצעותה יוצר המדרש הנעלם שם את תקרת הזכוכית היא תיאור הרקיע, שנוצר ביום השני כמחיצה המפרידה בין העולם האלוהי והעולם האנושי. העולם שמתחת לרקיע זה נתון לשליטתו של מטטרון, מלאך הפנים, ואילו האל עצמו מתכנס בעולמותיו העליונים 'אלף עולמות דכסיף בהו', אשר על כן לא נאמר ביום השני כי טוב, ראו ז"ח, ט ט"ד, (מדהני"ע).

³⁸ על השעשוע הלילי ראו מ. הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן, על שפת החוויה המיטית בזוהר, ישראל 2005, עמ' 149 - 176; אידל, מקובלים של לילה, ירושלים תשס"ו; מ' פכטר, 'בין לילה לבוקר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח: ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 311-346; Wolfson E. *Luminal Darkness Imaginal Gleanings from*

הזכוכית' בחלקיו השונים של המדרש הנעלם. למיתוס זה מוקדשים מדרשים לא מעטים בחבורנו. במדרשים אלה תיאורים מרהיבים של שירת המלאכים בלילה ושל הקב"ה הנכנס לגן עדן ומשתעשע בנשמות הצדיקים שעברו מן העולם, אך בשונה מעיצובו של ריטואל לילי זה בגוף הזוהר, במדרש הנעלם נשמת הצדיק הלומד בלילה אינה יכולה לעלות ולחצות את הגבול שבין העולמות. החברים העליונים מקשיבים לקול תורתה, אך היא-הנשמה- עצמה אינה עולה מעלה. שכרה יינתן לה בעולם הבא, לאחר מותה. רק בשנתה, במצב הלימינאלי, שיש בו אחד משישים של מיתה, בא מטטרון שר הפנים ואוסף את הנשמה למפגש לא מודע עם העולם שמעבר לפרגוד הרקיע.³⁹

עם זאת, בדיוק בנקודה זו ניתן להבחין בשוני בין שני הרבדים הטקסטואליים המרכיבים את המדרש הנעלם. מעקב אחר ה'התערבויות' הארמיות בטקסטים בעברית המתארים את הריטואל הלילי מבהיר את הפערים בין שני הרבדים. הרובד הארמי מערער על ההירארכיה בין עולם המלאכים ועולם בני האדם. הוא מבקש להקנות לאדם מקום משמעותי יותר בשעשוע הלילי ולפרוץ מעט את תקרת הזכוכית החוסמת את דרכם המיסטית של החכמים אשר בארץ. כך למשל בדרשת 'שלוש משמרות הוי לילה'⁴⁰, ברובד העברי של הטקסט ישנה חלוקה ברורה בין שירת המלאכים בלילה לתפילות האנושיות ביום. משנראים שני כוכבים, מתחיל זמן משמרת ראשונה של מלאכי השרת ואז: 'ננעלו כל השערים מתושבחתן של מטה, ואין שערים נפתחים, אלא למלאכי השרת האומרים שירה'. הרובד הארמי, ה'מתפרץ' אל רצף הטקסט העברי בדמות הערה בארמית, מערער על תמונה זו ושואל: 'והא תנן, כל הקורא בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, שנאמר יומם יצוה ה' חסדו, משום דבלילה שירה עמי. והכא אמריתו דננעלו כל השערים למטה? הוא מחזיק בתפיסה שונה של הלילה כזמן המפגש המופלא בין נשמות הצדיקים והאל המשתעשע בהן ומקשה על ההפרדה החדה בין היום והלילה, בין זמן ההתרחשות הארצית וזמן ההתרחשות המלאכית. בהמשך דרשה זו אנו מוצאים ניסוחים בארמית המחזקים תפיסה זו ולטענתם אף גבוהה מעלת הלומד בלילה ממעלת מלאכי השרת: 'ההוא קלא ניחא קמיה, מכל

zoharuc Literature, Oxford Oneworld Publications, 2007 pp. 126 – 132; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism: 50 Years After*, ed. P. Schafer, J. Dan, Tubingen 1994 pp. 209 - 235. ועוד. דיון מרחב בהבדלים בין השעשוע הלילי במדרש הנעלם ובגוף הזוהר ראו אסולין, הפרשנות המיסטית, עמ' 85 – 94.³⁹ רעיון עליית הנשמה בלילה, בשנתו של אדם, יסודו במדרשי חז"ל בהם עולה הנשמה לשאוב חיים לגוף, ראו למשל, בראשית רבה, יד, ט; תענית, יא ע"א ועוד. במדרש הנעלם לבראשית תמונת העלייה של הנשמה לעולם העליון בשעת השינה מיוחסת לנשמות הצדיקים. לרעיון זה ביטויים רבים במדרש הנעלם בראשית ובהם ווריאציות שונות ומגוונות של הרעיון. ברובד העברי הוא מופיע בדרשה על הפסוק משיר השירים: 'הנצנים נראו בארץ ז"ח, כד ט"א (מדהני"ע). מאמר זה מצוטט על ידי אבן סהולה בפירושו לשיר השירים, מהדורת גרין, עמ' 433. מן הפסוק 'יעלו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם' (תהלים קמט, ה) המהווה אסמכתא לענין בהמשך הדרשה ניתן ללמוד שתהליך זה של רינת הצדיקים מתרחש על משכבם בלילה, כלומר בשנתם. גם בטקסט מן המדרש הנעלם שפרסם ג' שלום ישנה התייחסות להתרחשות לילית זו (ראו ג' שלום, פרשה חדשה, עמ' תמה - תמו). באמצעות פסוקי שיר השירים ניתן בטקסט זה ביטוי רב עצמה לגעגוע של הנשמה ולרצונה לזכות בידיעה והשגה עליונה, אך זה לא מתאפשר, כך מבהיר המדרש הזוהרי, אלא לאחר המוות. עם זאת בשינה ניתנת לנשמה אפשרות להתעלות ולקחת חלק בשעשוע העליון אם תכוון ליבה בכיסופים ואהבה. על פי מדרש זה דווקא מי שלא יודע זאת ומתעורר משנתו ועוסק בענייני העולם מחמיץ הזדמנות זו. יתכן ולבחירה בשינה כמצב ההתעלות המיסטית שורשים פילוסופיים, הקשורים בראייה שלילית של הגוף החומרי הנחות, אשר על כך דווקא בשינה, עת הוא מנוטרל יכולה הנשמה להתעלות.⁴⁰ ז"ח יז ט"ד – יח ט"א (מדהני"ע).

שירין ותושבחן דאמרי מלאכי השרת לעילא⁴¹ הערות דומות המבטאות היפוך הירארכי בין מעמד האדם והמלאכים בשעשוע הלילי מצויות בעיבודים ארמיים נוספים של נושא זה.⁴² הרובד הסיפורי בארמית, מקבל לרוב את מגבלת השינה כתנאי לאפשרות ההתעלות המיסטית, אך מעצים את מקומם ותפקידם של גיבוריו האנושיים. כך למשל בסיפור⁴³ אודות ר' יוסי ור' אבא הלומדים עד חצי הלילה, בו דווקא ר' יוסי שנרדם זוכה לגילוי סודות, כשנשמתו מועלית על ידי מטטרון למעלה בשנתו ואילו ר' אבא, שנשאר ער, מביט באור הגדול הקורן מפני ר' יוסי בשנתו ומאיר את הבית כולו, אך נותר בחוץ. כשמתעורר ר' יוסי הוא דורש את הפסוק 'כמגדל דוד צווארך בנוי לתלפיות' (שם, ד, ד) על קומת מטטרון הנבנית מתורתם של תלמידי החכמים בארץ. העמדה מיוחדת זו של המדרש הנעלם מדגימה היטב את התפיסה לפיה בהיות הנשמה נתונה בגוף בעולם הזה לא מתאפשרת חציית הגבול בין העולמות, אפילו לא באמצעות לימוד התורה בחצי הלילה. אפשרות זו קיימת רק במוות או בשנתו של צדיק. עם זאת קיים בה ההיפוך ההירארכי, עליו עמדנו לעיל, בין העולם האנושי ועולם המלאכים, שכן מטטרון מלאך הפנים תלוי בתורתם של החכמים אשר בארץ, ואלמלא הם לא היתה קומתו בנויה לתלפיות ומגיעה למקומה העליון. על מעתק בתפיסת השכבה הארמית את הריטואל הלילי ואת היחסים בין מלאכים ובני אדם ניתן ללמוד מפרשה אחרת במדרש הנעלם,⁴⁴ המהווה דוגמה טובה נוספת ליחסי הגומלין בין השכבה הארמית והעברית במדרש הנעלם לבראשית. מעקב אחר מהלכה מראה כי במקורה הייתה זו דרשה בעברית של ר' יצחק הפותחת בפסוק משיר השירים 'הנה מטתו שלשלמה שישים גבורים סביב לה' אותו היא דורשת כך:

כל הקורא ק"ש כתקנה על מטתו עולה נשמתו לשוט בארץ החיים א"ר אייבו מאי
 כתקנה? ת"ש ששים אותיות ידועות יש בק"ש של לילה שיהא מכוון בהם לדעת הסובבים
 את כסא הכבוד שהם ששים הה"ד ששים גבורים סביב לה.

נראה כי לפנינו כבר הבנייה מיסטית של עליית הנשמה בשעת השינה והתכוונות מודעת ומכוונת אליה. הבנייה זו נשענת, מחד, על תמונת שישים המלאכים הסובבים את כסא הכבוד, ומאידך על

⁴¹ שם, יח ט"א, תרגום: אותו קול נח לפניו, מכל שירות ותשבחות שאומרים מלאכי השרת למעלה.

⁴² כך למשל בתיאור השעשוע הלילי בדרשת 'תדשא הארץ' (ז"ח, יג ט"ב – ט"ג, מדהני"ע), בה בולט הפער בין שכבת הטקסט העברית לשכבה הארמית. הטקסט העברי מתאר את כניסת הקב"ה עם נשיבת הרוח הצפונית בחצות ליל לגן עדן. כניסתו מלווה ברינת צבא השמים, עצי הגן נותנים את ריחם והצדיקים שבגן עדן 'נהנין מזיו אספקלריא של מעלה וניזונין ממנו ומזמרין כולם לפני יוצרם'. זהו תיאור של ההתרחשות בעולמות העליונים, עידון נשמות הצדיקים שעברו מן העולם בגן עדן. אין בו כל התייחסות לחלקם של יושבי העולם הזה בשעשוע הלילי. מימד זה מועלה רק ברובד הארמי הנשזר אל תוך הדרשה העברית. בטקסט הארמי מועלית תמונה מיתית ודרמטית אודות הזיק היוצא מבין כנפי החיות עם כניסת הקב"ה לגן העדן, שאותו שומעים בעלי הנפש בקול התרנגול המקיש בכנפיו וקורא בחצות ובעקבותיו הם קמים ועוסקים בתורה. על לימוד זה אומר הקב"ה: 'האי ניחא קדמאי מכל שירתא ותושבחתא דאמרין לעילא' [= זה נח לפני מכל שירות ותשבחות שאומרים למעלה]. גם כאן לפנינו היפוך הירארכי בין מעמד המלאכים ושירתם ובין מעמד האדם ותלמודו. ניתוח של אלמנטים נוספים המבדילים בין השכבה הארמית והעברית בדרשה זו ראו אסולין, הפרשנות המיסטית עמ' 88-86, וראו אידל, קטע לא ידוע. חלקים מטקסט זה שפרסם אידל מקבילים לשכבה העברית בקטע זה מן המדרש הנעלם, ויתכן שניתן לשחזר את מקורותיה דרכו.

⁴³ ז"ח כח ט"ב (מדהני"ע).

⁴⁴ ז"ח כה ט"ג – כו ט"א (מדהני"ע), וראו ניתוחו של וולסקי, מטטרון.

קריאת שמע שעל המיטה שלתוכן שישים אותיותיה⁴⁵ נוצקת הכוונה החדשה: ידיעת שמות שישים המלאכים, לצורך העלייה המיסטית.⁴⁶ את המשכה של הדרשה המקורית בעברית ניתן למצוא בסוף הפרשה שלפנינו (באמצע דף כו ט"א) שם ממשיך ר' יצחק ומתאר את 'אותה שעה שנשמתו של אותו צדיק עולה בשעת השינה וכשהאלגוריה על הפסוק משיר השירים 'הנה מיטתו שלשלמה' מתחברת לזו של בראשית, כמיטב המסורת של חטיבה ספרותית זו, נדרש כאן הפסוק 'אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה' כך: 'במחזה, כשהוא שוכב על מיטתו', כלומר בשעת השינה. בין שני חלקיה של הדרשה בעברית, שהופרדו כפי שראינו זה מזה, נרקמת סאגה סיפורית בארמית המתרחשת בעת ביקורם של ר' דוסתאי ור' חגי אצל ר' אלעזר בן ערך, המתואר כימאן דנחתין קמיה רברבי עילאי דמלכא בריך הוא'. במהלך הסיפור מתערערת בלעדיותה של תמונת ההתעלות בשעת השינה, מתחוללת פריצה של הגבול ומתוארת עלייה מיסטית של ר' אלעזר בחייו, וככל הנראה מתוך ערות. הרחבה זו של גבולות ההתרחשות המיסטית מתרחשת, בין השאר, דרך מתן פירוש מחודש לפסוק 'הנה מיטתו שלשלמה'. אליבא דר' אלעזר,

'בקריאת שמע אית שתיך אתותא ידיעאן עד ובשעריך ועל כל את ואת אית סוד יקרא דמלכותא קדישא דשליטא עילאה. ופולחניה דברנש קמיה **עד דיקרב דעתיה** לכורסי יקרא דמלכותא קדישא. ובההוא שעתא נסיב לון מן פומיה מאריה דאפייא די שמיה כשמא דמריה והוא **אסיק להון לעילא עם נשמותיהן דצדיקייא** קמי מדבחה יקרא דלעילא ונסבין לון שתיך מלאכין דסחרין כורסי יקרא כל חד וחד את חד ומזמרין בהון כל ליליא הה"ד ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלוהיך. ולקח הכהן דא הוא מטטרון הטנא אלו שתיך אתותא דק"ש דליליא'⁴⁷

מיתוס עז ורב עניין זה לא ידון כאן על ידונו במלואו,⁴⁸ אלא במידת נגיעתו לדיון שלנו. המערת הכולט ביותר בין פירושו הקדום יותר של ר' יצחק בעברית לפסוק זה לבין דרשת ר' אלעזר בן ערך

⁴⁵ השאלה מהיכן נובע החישוב של שישים אותיות בקריאת שמע העסיקה פרשנים וחוקרים. ראו בעניין זה דיונו הארוך של ר. מרגליות במילואים לניצוצי זוהר חדש (הדיון מתחיל בסוף מדרש איכה, דף צג למטה, וממשיך בסוף החיבור שם בדפים קכג ט"ג – קכד ט"ב).

⁴⁶ תהליך זה מזכיר מאוד את התהליכים המתוארים בספרות ההיכלות הקדומה. שינון שמות המלאכים וסיסמאות המעבר, השמות הקדושים וכו'. ראו למשל, ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, תשמ"ז, עמ' 32; י' דן, 'פתח היכל שישי' המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, תשמ"ז, עמ' 197 – 220; אי גרינוולד, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', פרקים בתולדות ירושלים בימי הבית השני, ירושלים תשמ"א, עמ' 459 – 479. ועוד.

⁴⁷ זוהר חדש, כה ט"ד (מדרש הנעלם) בתרגום: 'בקריאת שמע יש שישים אותיות ידועות עד ובשעריך ועל כל את ואת יש סוד יקר של המלכות הקדושה, של השליט העליון. ועבודת האדם [עולה] לפניו **עד שיקרב דעתו** לכסא הכבוד של המלכות הקדושה. ובאותה שעה מקבל אותן מפיו של שר הפנים ששמו כשם רבו והוא **מעלה אותן למעלה עם נשמות הצדיקים** לפני המזבח היקר שלמעלה. ומקבלים אותן שישים מלאכים שמקיפים את כסא הכבוד, כל אחד ואחד את אחת ומזמרים בהן כל הלילה הה"ד ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלוהיך. ולקח הכהן זה הוא מטטרון הטנא אלו שישים אותיות של ק"ש של לילה'

⁴⁸ נציין רק את העובדה, עליה עמדנו כאן, כי במדרש הנעלם בראשית מסתמנת מגמה המסתייגת ממיתוס העלאת נשמות הצדיקים לקרבן על המזבח העליון על ידי הכוהן הגדול מטטרון או מיכאל. במדרש שלפנינו ניתן לראות המרה

בארמית, הוא היעלמות מוטיב השינה ובמקומו התחזקות מימד המודעות. ידיעת הסודות הצפונים בכל אות משישים אותיות קריאת שמע מאפשרת למתפלל וללומד אותן לקרב דעתו לכסא הכבוד. רק משהתרחש שלב המודעות, 'בההוא שעתא', יכול מטטרון לאסוף מפיו את האותיות ולא רק אותן אלא גם את נשמות הצדיקים ולהעלותן לעולם העליון. כאן יש לשים לב שוב להיפוך ההירארכי בין עולם המלאכים ועולם בני האדם עם השתנות כוונת קריאת שמע. כפי שראינו ברובד העברי כוונו ששים אותיותיה לידיעת שמות ששים המלאכים כדי שתתאפשר העליה המיסטית. ואילו כאן ברובד הארמי, תלויים המלאכים בתודעת בני האדם המקופלת באותיות קריאת שמע המשמשות אותם בשירתם, ואולי הן אלו שמאפשרות שירה זו מלכתחילה – 'ומזמרין בהון כל ליליא'. התרחשות זו איננה חייבת, ואולי אפילו אינה יכולה, להתרחש בשעת השינה, שעה נטולת ידיעה. ר' אלעזר בן ערך מזמין את ר' דוסתאי ור' חגי לחוות התרחשות זאת מתוך לימוד הסוד, כשהוא אומר מפורשות: 'אייתון גבאי ותחמון ותיחון מה דלא הוה גלי לעלמין דכתיב "כי לא יראני האדם וחי"', ואתון תחזון ותיחון'. זוהי קריאת תגר פרובוקטיבית ביותר על הגבול שהציב המדרש הנעלם בעקבות התנסותו של משה רבינו לראייה המיסטית בחיים ובמצב של ערות. אפשר לראות ולהישאר בחיים, אומר אלעזר בן ערך. אורחיו אמנם לא נמצאים ראויים לכך, ואותם דוחקים מלאכי השרת אל מחוץ לעולם האלוהי, כבתמונת חז"ליות קלאסיות אודות אופיים הקנטרני של המלאכים, ובכל זאת התעלותו הייחודית של ר' אלעזר בן ערך זוכה בסוף הדרשה בארמית לניסוח מכליל ולפיו: 'כך לכל צדיקייא עביד קב"ה, למטטרו"ן שר הפנים, דיסלק נשמתיהו לעילא. הוא אומר סק סק ונשמתיה אתיב ליה ואומר **משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו**⁴⁹ הואיל ורעותיה דאנא עייל לאידרין עילאין **נגילה ונשמחה בך**⁵⁰.

שבירת 'תקרת הזכוכית' ברובד הארמי של המדרש הנעלם

ניתן להביא דוגמאות רבות נוספות לשבירת תקרת הזכוכית ולאופיים המיסטי של הסיפורים והדרשות בארמית במדרש הנעלם. די אם נזכיר את בת הקול המגלה לר' אלעזר סודות עליונים

של 'קורבן אדם' זה בקורבן האותיות, וגם הוא קורבן רך – העלאת ביכורים. נשמות הצדיקים מתעלות למעלה, אך הן רק צופות במילות קריאת שמע שיצאו מפיהן ומובאות לפני המזבח. ככל הנראה הייתה תפיסת הקרבת נשמות הצדיקים מקובלת בשכבה הקדומה של מדרש הנעלם, הניתנת לזיהוי על פי רוב דרך השפה העברית בה נכתבה. כך למשל בז"ח, כד ט"ב (מדהני"ע), במדרש השייך לשכבה קדומה זו נאמר מפורשות: 'אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה, מקום אשר מיכאל השר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים'. ביטוי בולט למגמה זו מצוי גם בז"ח, יג ט"ב, (מדהני"ע).

⁴⁹ על מקומם של פסוקי שיר השירים בעיצוב תמונת השעשוע הלילי במדרש הנעלם בהשוואה למקומם בדרשות השעשוע הלילי בזוהר, ועל תפקידם בפריצת תקרת הזכוכית במדרש הנעלם ראו ש. אסולין, הפרשנות המיסטית עמ' 94-98.

⁵⁰ שם, שם. בתרגום: 'כך לכל הצדיקים עושה הקב"ה, למטטרו"ן שר הפנים, שיעלה את נשמתם למעלה. הוא אומר עלי עלי והנשמה משיבה לו ואומרת **משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו** הואיל ורצונו שאכנס לחדרים עליונים **נגילה ונשמחה בך**. טקסט זה מצוטט אצל אבן סהולה על פירוש הפסוק 'משכני אחריך נרוצה', מהדורת גרין, עמ' 413. ותחילת הסיפור על הליכתם של ר' חגי ור' דוסתאי לראות את פני רק אלעזר בן ערך מצוטטת שם בהקשר אחר עמ' 439-440. וראו הקבלה ופיתוח של סיפור זה בסתרי תורה, זוהר, ח"א, פט ע"א – צ ע"א.

בסיפור תרין אורזילין דאילתא.⁵¹ כזה הוא גם תיאור הילולת בר המצוה של ר' אלעזר בר' שמעון בר יוחאי. בהגיעו לגיל שלוש עשרה זוכה ר' אלעזר לקבל רובד נוסף של נשמתו במעמד מיסטי מובהק: עמוד אש עולה, ר' אלעזר מוכתר בעטרת אור וארבע כנפי המרכבה נושאים את הנשמה אל האש הסובבת אותו ואת רבי שמעון אביו. להתגלות עוקבים שלושה ימי גילוי סודות התורה על ידי רשב"י 'ולא השאיר 'סתרא דמתניתין' שלא לימד לו רבי שמעון.⁵² הסיפור הארמי אודות בר המצוה של ר' אלעזר מובא בדרשת 'תוצא הארץ נפש חיה'. ברובד העברי של אותה דרשה ניתן למצוא את דברי רבי אלכסנדראי בעברית הטוען כי 'חכמה הוא שמו של הקב"ה... ומעולם לא גילה לשום אדם ולא עתיד לגלות אלא קצת הימנה למשה לבד ולא עמד על כל ידיעתה...'.⁵³ אין צורך להכביר מילים על הפער בין שני הרבדים הטקסטואליים, הארמי והעברי, הניצבים על אותו דף זה בסמיכות לזה.

פערים רבים מסוג זה נוצרים במארג הטקסטואלי של המדרש הנעלם לבראשית השוזר שני רבדים ספרותיים אלה. כזה הוא הפער בין תיאור היווצרות הרקיע ביום השני לבריאה, כתיאור היווצרות הפרגוד המפריד בין העולם העליון והתחתון ברובד העברי, לסיפור מופלא בארמית במהלכו מגלה רשב"י סודות ממחוזות המלאכים. ברובד העברי של הטקסט מובלטות הסכנות שבהתבוננות במעשה בראשית ומופיעה 'אזהרה לבר נש דא"ר יהודה כשילמוד אדם במעשה בראשית... אל לו לשאול על מה שאינו מצווה ולומר פעולה זו למה נעשית כך...'. וכדו'. הדיכוטומיה בין הרובד הארמי והעברי ניכרת באופן שאינו משתמע לשני פנים בסיפור האגדה⁵⁴ שבו ר' פנחס המבקר את ר' שמעון תמה על שהוא שותק ואין פיו מנטף דבש ואין שפתיו מרחשות ברזים עליונים. ר' שמעון מספר לו כי 'מסתכל הייתי בלבי בפסוק 'ואשמע קול כנפיהם כקול מים רבים כקול שדי'. הפירוש של רשב"י לפסוק אינו אלא תיאור חזיוני של התעלות כסא הכבוד, שלשמעו בוכה ר' פנחס ואומר 'במפתח העמקים נפתחים האוצרות החתומים' (תרגום הסולם). המפתח הוא רשב"י והוא הפותח סודות כמוסים אלה. ר' פנחס מוסיף ומאפיין את מצבו המיסטי של רשב"י: 'בכד מסתלקין הויתא' – במקום התעלותם היית. את הקול המתואר בהמשכו של אותו פסוק 'קול המולה כקול מחנה' מזהה רשב"י עם קול התורה והתפילה העולה ממחנה ישראל אל מעל לרקיע. 'וכשפוסקים להשמיע קולם ולהתפלל ולקרות בתורה מה כתיב? בעמדם. כלומר בשתיקתם מהתורה ומן התפילה תרפינה כנפיהם [של] חיות'. לפנינו סיפור בשל ומעוצב המזכיר בתחוכמו את הסיפורים בגוף הזוהר. לא די שהוא שובר את תקרת הזכוכית, כלומר את הרקיע המפריד בין העולם העליון והתחתון שעל רקיעתו שוקדים המדרשים העבריים שלפניו ואחריו, הוא אף מציב יחסי תלות והדדיות בין עולם המלאכים והעולם האנושי באופן שהתעלותם של הראשונים תלויה בעבודתם הרוחנית של האחרונים. תלות זו מעוצבת גם באמצעות הזיקה בין ספור המסגרת לדרשה, שכן שתיקת רשב"י בתחילת הסיפור עצרה כביכול את כנפי החיות ואילו קולו האנושי שפירש את

⁵¹ ראו ז"ח, כ ט"ד, (מדהני"ע). על סיפור זה וגלגוליו ראו י. ליבס, 'תרין אורזילין דאילתא' – דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, בתוך: קבלת האר"י, (מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י, בעריכת רחל אליאור וי. ליבס) ירושלים תשנ"ב, עמ' 113 – 169.

⁵² ז"ח י ט"ד (מדהני"ע).

⁵³ ז"ח, יא ט"ג, (מדהני"ע).

⁵⁴ ז"ח, יב ט"ב (מדהני"ע).

הפסוק הניע את הקול העליון ואת ההתרחשות בעולם המלאכים, מה שאפשר לרשב"י להיות עד לה.

אנו עדים, אם כן, לתהליך המתרחש בד בבד עם דחיקת 'תקרת הזכוכית' מעלה מעלה על ידי 'מארי מתניתין' במדרש הנעלם, והוא כרוך בשינוי יחסי הכוחות ההירארכיים בין המלאכים⁵⁵ ובני האדם. ההירארכיה המשתנה בין עולם המלאכים והאדם היא אחד המאפיינים הברורים של התודעה העצמית בחלקים המרכזיים של הזוהר,⁵⁶ בהם נדחת אל השוליים התיאוסופיה אנגלולוגית ואת מקומה תופסת הקבלה התיאוסופית - תיאורגית, שבה ניתן לאדם כוח להשפיע על העולם האלוהי. נוכחותה בשכבה הארמית במדרש הנעלם לבראשית מצביעה על קרבה בין השכבה הארמית במדרש הנעלם ובין החטיבה האפית בגוף הזוהר. על קרבה זו מצביע גם השימוש בנרטיב הסיפורי והמימד המיסטי, עליהם עמדנו לעיל.

כפי שראינו, 'תקרת הזכוכית' ברובד העברי של המדרש הנעלם יונקת את כוחה מתמונת העולם הרווחת ברובד זה, שבה מתוארת הירארכיה קוסמית ברורה שבראשה ניצבים המלאכים⁵⁷ ובתחתיתה האדם ועולם החומר הנברא. תמונה זו קשורה לאחת מתפיסות הבריאה העיקריות במדרש הנעלם. על פי תפיסה זו נאצלו המלאכים תחילה, מאורם נברא עצם השמים או צורתם

⁵⁵ על עולם המלאכים בספרות הקבלית ראו מ' אידל, עולם המלאכים בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008, והפניותיו הרבות שם (להלו: אידל, עולם המלאכים). על הקשר בין היחס לעולם המלאכים ובין הבחירה הלשונית בעברית או בארמית ראו דיונונו להלן בסביבות הערה 100.

⁵⁶ דוגמא לשינוי המדורג בהירארכיה בין מלאכים ובני אדם בשכבות השונות של ספר הזוהר, ניתן למצוא בגלגוליו של דף יח ט"ב – יט ט"א (מדהני"ע) בזוהר שמות. ראו דיונונו של י' ליבס, תורת היצירה, עמ' 124 - 125; ר' מרוז, המקורות המזרח תיכוניים, בסביבות הערות 16-17; הנ"ל, ההרצאה בפראטו; ש' אסולין, הפרשנות המיסטית עמ' 38 - 42.

⁵⁷ שאלת מהותו של עולם המלאכים המתואר במדרש הנעלם מצריכה עיון נפרד. להתרשמותנו ניתן לומר כי היא יונקת את כוחה מתמונת העולם הפילוסופית מחד, ומתפיסה אנגלולוגית שמקורה ככל הנראה בספרות ההיכלות מאידך. תמונת עשרת כתות המלאכים, (השכלים הנבדלים), כפי שהיא מתוארת בפירוט שמי על ידי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה, פ"ב ה"ז) השפיעה ללא ספק על תיאורם המקביל במדרש הנעלם, ראו למשל ז"ח, ד ט"א, וראו שם, ה' ט"ד – ו' ט"א. קטע זה מן המדרש הנעלם מצוטט הן בפירוש שיה"ש לר' יצחק אבן סהולה, (מהד' גרין עמ' 464), והן באוצר הכבוד לר' טודרוס הלוי אבולעפיה (למסכת ר"ה דף כ"ד). תוך כדי דיון במלאכי השרת מפנה אבולעפיה את הלומד לרמב"ם, אך מיצר על כי הוא לא פירש מהות המלאכים לבד מן האישים: 'אבל לא חש הרב ז"ל לדבר בשאר מעלות ואיני יודע מה טעם. ואני קבלתי מרבותי סדרן ושוב ראיתי במדרש'. כאן מצטט אבולעפיה את תיאור עשרת כתות המלאכים במדרש הנעלם כולל סיפור המסגרת אודות ר' חזקיה ור' יוסי, כל זאת כאמור תחת הכותרת 'מדרש'. זיקה זו לרמב"ם אופיינית לנושאים נוספים במדרש הנעלם, ראו למשל דיונונו להלן סביב ובהערות 83 - 86. ולדעתנו אין ספק שמדרש זוהרי קדום זה, לפחות במה שנוגע לרובד הארמי שלו, מאוחר לרמב"ם, זאת בשונה מדעתה של מ' אורון, המדרש הנעלם. בצד ההשפעה הפילוסופית, ניכר רישומה של ספרות ההיכלות בתיאורים המרובים במדרש הנעלם של המלאכים כמשוררי השירה הקוסמית העליונה וכשומרי הסף של ההיכלות העליונים, גן עדן וירושלים של מעלה, ועוד, ראו בענין זה, אורון, המדרש הנעלם עמ' 136 - 138. מעניינת בהקשר זה התפיסה האנגלולוגית הפרוטו קבלית שבמרכזו עולם מלאכים המורכב מעשר כוחות, שזיהתה ר' מרוז במדרש הנעלם שמות, בחלק אותו כינתה 'מדרשו של ר' יצחק'. מרוז תיארה חטיבה זו כשלב מעבר בין ספרות ההיכלות והקבלה הקדומה בין היתר בשל הדומיננטיות האנגלולוגית הברורה והניסיון לסיסטמטיזציה של עולם המלאכים וארגונם במערך של עשר ישויות בעלות אפיונים רוחניים מוסריים כדון, חסד וכו'. היא הצביעה על תהליך זה כשלב מקדים להתפתחות תורת הספירות, תיארכה אותו למאה ה-11, וזיהתה את מקורותיו כמזרח תיכוניים. מרוז הצביעה על תופעה דומה בשכבה הבבלית של ספר הבהיר, ראו מרוז, המקורות המזרח תיכוניים של הקבלה. כפי שראינו, במדרש הנעלם לבראשית מצויה תמונת עשר כתות המלאכים אך אין להם אפיונים רוחניים מוסריים ואחרים וכינוייהם דומים לאלו של הרמב"ם, מה שמצביע, כאמור, על מקורה הפילוסופי דווקא של תמונת עשר כתות המלאכים במדרש זה.

בלבד, ואילו הארץ או גם חומר השמים נבראו יש מאין והתפשטו ויצאו מן הכוח אל הפועל יש מיש. תפיסת ההירארכיה הקוסמית קשורה בטבורה לתפיסת הבריאה וההאצלה. על מה מעיד, אם כך, השינוי ההירארכי לו אנו עדים ביחסי הכוחות בין מלאכים וביני אדם בשכבת הסיפורים בארמית במדרש הנעלם לבראשית? האם הוא משקף תמורה בהשקפת העולם התיאוסופית בשכבה זו? האם תמורה זו היא העומדת מאחורי היחס השונה למימד המיסטי בשתי שכבות הטקסט במדרש הנעלם?

התיאוסופיה במדרש הנעלם, בין עברית לארמית

האם ניתן להצביע על תפיסות המייחדות את הרובד הארמי של המדרש הנעלם, על משנה המאפיינת את מארי מתניתין, המורים הגדולים ברובד הסיפורי בארמית? ומה היחס בין משנתם ובין קטעי המתניתין הפזורים ברחבי הספרות הזוהרית? רק במקום אחד במדרש הנעלם ניתן למצוא אולי רמז לזיהוי משנת מארי מתניתין עם חטיבת ה'מתניתין והתוספתא', שהיא ככל הנראה חיבור העומד בפני עצמו ומזוהה במחקר כשלב קדום בספרות הזוהר.⁵⁸ כוונתנו לקטע שנדפס בטעות בזוהר חיי שרה תחת הכותרת תוספתא.⁵⁹ קטע זה הוא בעליל חלק מן המדרש הנעלם, כפי שהעיר שלום בזוהר שלו על אתר, וכפי שציין א. גוטליב.⁶⁰ גוטליב התייחס לטקסט זה אגב דיונו בתוספתא אמיתית המובאת בזוהר הנדפס שני עמודים קודם לכן⁶¹ כשהוא עומד על הזיקה התכנית והלשונית בין דברי התוספתא לפירושה המסתבר במדרש הנעלם חיי שרה. תוכן זה נוגע לפנקסו של דומה בו רושמת נשמת הצדיק לאחר המוות את הגוף ממנו היא נפרדת ובכך דואגת להיפקדותו בתחיית המתים. ברובד העברי של המדרש הנעלם מובאות מסורות שונות הנוגעות לתמונה זו,⁶² תוך שילובן במהלך הפרשני הכולל הרואה את סיפורי האבות כאלגוריה למסע הנשמה. העיבוד של תפיסה זו ברובד הארמי של המדרש הנעלם מצוי באותו קטע המוכתר בטעות בדפוסים בכותרת 'תוספתא', שבמרכזו עוד סיפור הליכה למארי מתניתין והפעם לשם בירור סוגיה זו. ר' יוסי הולך לר' חייא ושואל אותו: 'לימא מר אי שמע האי פרשתא היך אמרו מארי מתניתא דפרשוה בעניינא דנשמתא?' [= יאמר אדוני אם שמע איך אמרו בעלי המשנה פרשה זו, שפרשוה בענייני הנשמה?] השאלה, כך מסתבר מהמשך הדיון, מכוונת לליבון תמונת פנקסו של דומה. כפי שהראה גוטליב, מעבר לזיקה התכנית, משוקעים

⁵⁸ ראו א' גוטליב, מאמרי ה'מתניתין' וה'תוספתא' שבזוהר, בתוך א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה עמ' 163 – 214 וראו מרוז להלן הערה 66.

⁵⁹ זוהר, ח"א קכג ע"ב.

⁶⁰ ראו הערת ג' שלום בענין זה, הזוהר של ג' שלום ח"א קכג ע"ב, וראו א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 203 – 204.

⁶¹ זוהר, ח"א קכא ע"א.

⁶² מסורות אלו נדונו בהרחבה על ידי יהודית וייס, שהצביעה על ריבוי המסורות בעניין תפקידו של דומה במדרש הנעלם ועל הניסיון לאחדן תחת המעטה האלגורי. ראו י' וייס, כל יורדי דומה, תיאורי גיהנם כמקום עונש לחוטאים בספר הזוהר, עבודה סמינריונית בעלת אופי מחקרי, מוגשת כחלק מן החובות לקבלת תואר שני מחקרי במחשבת ישראל, בהדרכת פרופ' יהודה ליבס, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ז, עמ' 50 – 58. וייס לא עמדה על כך שגם תוספתא זו אינה אלא חלק מן המדרש הנעלם לבראשית.

בדיון זה רמזי לשון⁶³ מן התוספתא ה'אמיתית' המופיעה, כאמור, בדפוסים שני עמודים קודם לכן. עובדה זו מעוררת את ההשערה שמא בטקסט המקורי היו התוספתא וסיפור ההליכה למארי מתניתין צמודים זה לזה ומטרתה של הליכה זו לא היה אלא בירור תכניה של אותה תוספתא. במרוצת גלגולו של הטקסט הופרד הסיפור מן התוספתא, אך הכותרת 'תוספתא' הוסיפה להתגלגל עם הסיפור ולכן הופרד טקסט זה בדפוסים ממקומו הטבעי ברובד הארמי של המדרש הנעלם. אם נכונה השערה זו, ואולי ימצא לה אישוס באחד מכתבי היד של המדרש הנעלם, הרי שלפנינו עדות יחידה לזיהוי בין רובד המתניתין והתוספתא הזוהרי עם משנתם של 'בעלי המשנה' גיבורי המדרש הנעלם. אולם מעבר לעדות זו, ולשיבוץ בודד נוסף של קטע מתניתין שלשונו ארמית במדרש הנעלם לבראשית⁶⁴, לא מציינו זיקה בין שכבת המתניתין של הזוהר ל'מארי מתניתין' במדרש הנעלם. יתרה מכך, למרות אופיים הלירי והדחוס של קטעי המתניתין המשווה להם אופי קדום, יש לחזור על ממצאי מחקרו של גוטליב שהראה כי תורת הספירות הזוהרית ותפיסות קבליות אחרות באות לידי ביטוי בשל למדי במתניתין ובתוספתות, זאת בשונה מן המדרש הנעלם. כפי שהראה י. תשבי⁶⁵ למדרש הנעלם עולם רוחני מיוחד. גם בסיפורי מארי מתניתין ברובד הארמי שלו קשה למצוא רמזים לתורת הספירות, ותפיסות הבריאה והנפש העומדות במרכז עולמו שונות מאלו שבחלקי הזוהר המובהקים. מתוך כך יש לשוב ולשקול את ההכרעה המקדימה את שכבת המתניתין לשכבת המדרש הנעלם⁶⁶, שבמידה רבה יש לראות בו טקסט פרוטוקבלי. ניתן אולי לטעון ההפך. כלומר, יתכן שחטיבת המתניתין יונקת את שמה מסיפורי מארי מתניתין בשכבת המדרש הנעלם, שקדמה לה. שכן כפי שעולה ממחקרנו התפתחות התודעה העצמית של חבורת חכמים, המזוהים עם בעלי המשנה, המתעמקים ומגלים עולם רוחני – מיסטי רב עוצמה כפי שהיא באה לידי ביטוי בשכבת הסיפורים בארמית במדרש הנעלם לבראשית, קדמה להתפתחות תכני התיאוסופיה הזוהרית כפי שהם באים לידי ביטוי מוקדם בשכבת המתניתין.

ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם טענתו של דני מט, שחקר את גלגוליו של הביטוי 'מתניתא דילן' בזוהר והראה שבמדרש הנעלם, מקדים צירוף לשוני זה הפניות וציטוטים לספרות חז"ל בניגוד לזוהר שם מובאים לאחר השימוש במונח זה חידושים זוהריים⁶⁷.

אם כן, אין לזהות את תכני הרובד הארמי במדרש הנעלם עם תכני התיאוסופיה הזוהרית הקלאסית, למרות הדמיון הסגנוני ביניהם הבא לידי ביטוי בשימוש בסיפור מסגרת בו משובצות הדרשות. עם זאת, דומה שיש לבחון את שאלת החידוש או הייחוד של משנת 'מארי מתניתין'

⁶³ כך למשל בתוספתא, זוהר ח"א קכא ע"א: 'אתמחון חייבין מספרא דדומה מאן יתבע לון ומאן יתיב בחושבנהון ווי לון ווי לחייהון' [= נמחים רשעים מספרו של דומה, מי יתבע אותם ומי ישב בחשבונם?] – וברובד הארמי במדרש הנעלם, זוהר ח"א קכג ע"ב: 'ווי להון לרשיעיא דלא כתיבין על ידוי בפתקא' [= אוי להם לרשעים שלא כתובים על ידיו בפתקה].

⁶⁴ ראו ז"ח ג ט"א, (מדהני"ע).

⁶⁵ ראו הערה 8 לעיל.

⁶⁶ שינוי זה חל גם במסקנותיה של ר. מרוז, השוו מרוז, מבנהו הקדום למרוז, השורשים מזרח תיכוניים ולשתי הרצאותיה הנזכרות, לעיל הערה 2.

⁶⁷ ראו מט, מתניתא דילן.

במדרש הנעלם ביחס לתכני החיבור עצמו, וליתר דיוק לתכני הרובד העברי שלו, ולא ביחס לציפיה למצוא בהם תכנים זוהריים 'חדשים', כבגוף הזוהר או בשכבת המתניתין שלו.⁶⁸ נראה כי אנו נדרשים לאזמלים עדינים מאוד, על מנת לדייק ולהפריד בין השכבות וכדי לעמוד על הניואנסים הדקים המפרידים בין תכני הרובד העברי והארמי. כאן באים לעזרתנו הסיפורים. לעתים קרובות הם מאותתים ומצביעים על המקומות בהם ניתנת לתכני הרובד העברי פרשנות חדשה ברובד הארמי, למקומות בהם מוסט הדגש אל עבר עולם תכני שונה. הם עושים זאת באמצעות הפורמט העלילתי המרכזי המתאר את הפניה למארי מתניתין. נוכל לעמוד על מקומו של הסיפור ככלי עריכה המעצב את המעתק התכני בין שכבות הטקסט ומצביע עליו באמצעות הדוגמאות הבאות, המתייחסות לשלושה מוקדים רעיוניים מרכזיים במדרש הנעלם לבראשית: תורת הנפש, תורת הבריאה והתפיסה האסכטולוגית.

תורת הנפש ברובד הארמי של המדרש הנעלם

בסקירתו את תורת הנפש במדרש הנעלם הצביע ישעיהו תשבי על מתח בין שתי תפיסות שונות המועלות בו. תפיסה אחת, קרובה ברוחה לתורות הפילוסופיות, מציעה חלוקה הירארכית משולשת של הנפש.⁶⁹ ומולה תפיסה דואלית הרואה את האדם כמורכב מ'נפש חיה', המשותפת לו ולבעלי החיים, שמקורה בעולם החומר ואין לה קיום לאחר המוות, ומנשמה עליונה ונצחית שמקורה אלוהי, והיא ננפחת באדם ומייחדת אותו. אפרים גוטליב⁷⁰ העיר כי תפיסה אחרונה זו היא תפיסתו של הרמב"ן ואף הצביע על זיקות לשוניות בין הניסוח שלה במדרש הנעלם ובין לשונו של הרמב"ן.

לשתי תורות נפש מרכזיות אלה ביטוי רחב ברובד העברי של המדרש הנעלם לבראשית. אולם רק השניה, זוכה להרחבה ניכרת ולפיתוח משמעותי ברובד הארמי.⁷¹ תוך כדי פירוש הקושי שבנקיטת לשון הרבים בפסוק 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בראשית א כו) משתמש המדרש הנעלם בפירוש הרמב"ן⁷² על אתר ולפיו אמר הקב"ה 'נעשה אדם' לאדמה ביוצרו עמה שותפות על פיה נוצר גופו של האדם מן האדם ואילו נשמתו היא חלק אלוה ממעלה. הרובד הארמי בדרשה מזהה את תפיסת הרמב"ן עם משנתם של מארי מתניתין, בעלי המשנה, ובאופן ספציפי עם דבריו של רשב"י. יתרה מכך, הוא בוחר בהעמדה פולמית המנגידה תורת נפש זו עם התפיסה המקובלת ברובד

⁶⁸ כך למשל ביחס לשתי דוגמאות בהם דנו לעיל. כפי שהראה דני מט אכן הביטוי מתניתאי דילן המופיע בהן מקדים התייחסות לשני מדרשי חז"ל: המדרש אודות גניזת האור הראשון בסיפור חניכת ר' הונא, והמדרש המזהה את יעקב עם הלבנה ואת עשיו עם החמה בסיפור ביקורו של ר' יוסי את ר' אלעזר חתנו. בציטוט המדרש החז"לי אכן אין כל חידוש, אולם בשני המקרים, כמו במקרים רבים אחרים, מהווה הפניה לרובד החז"לי נקודת מוצא לפרשנות המייחדת את משנתם של מארי מתניתין בהשוואה לפרשנויות אחרות המובאות ברובד העברי ויש על כן להתייחס להקשר הרחב יותר של הדרשה בה מצוטט המדרש. כך למשל, מתפתח מדרש גניזת האור בדבריו של ר' אלעזר לתפיסת האצלה מפותחת ומרשימה. ואילו מדרש מיעוט הלבנה, זוכה לפרשנות רחבה על מעמדם של ישראל מול אומות העולם בעולם הזה ובעולם הבא.

⁶⁹ ראו י. תשבי, משנת הזוהר ח"ב, עמ' לא – מב, ובמיוחד עמ' לו שם, וראו, אורון המדרש הנעלם עמ' 131 – 136.

⁷⁰ א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 540 – 542. על זיקתה של תפיסה זו לכתבי פילון ראו בעלקין עמ' 35–36.

⁷¹ ראו דרשת נעשה אדם, ז"ח, טז ט"א – טג (מדהני"ע); שם, י ט"ב – יא ט"א (מדהני"ע).

⁷² ראו פירוש הרמב"ן לבראשית א' כו. יש לציין שפירוש זה איננו מובא 'על דרך האמת', ואיננו מוצג כחלק ממסורת הסוד של הרמב"ן. יתרה מכך, לדברי גוטליב, שם, יתכן שהמדרש הנעלם מצטט כאן את הרד"ק ממנו לוקח הרמב"ן פירוש זה. וראו, י' לורברבוים קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים, קבלה 5, 2000.

העברי של המדרש הנעלם ובאמצעים סיפוריים מובלט השוני ואף ההירארכיה בין התפיסות. תפיסת נפש זו מועלית בתוך סיפור, הקוטע את רצף הטקסט העברי, ובמהלכו פונה ר' יצחק לרשב"י בעקבות חוסר נחת שהוא חש מול התפיסה הראשונה שאיננה מתיישבת בליבו. רשב"י מגולל בפניו את תורת הנפש האלטרנטיבית המתוארת לעיל, לא לפני שהוא מקדים ואומר: 'כתיב החרשים שמעו והעורים הביטו לראות, וכי לעורים ולחרשים אמרה תורה האי. אלא עורים, שהם עורים בתורה, שדרך הישר לפניהם, והולכין ארחות עקלקלות כעורים, ולא ידעון עיקרא דמלתא. האי פסוקא אתגזר במתניתא דילן, והכי גזרנא'. זהו המשפט היחיד בעברית בדברי רשב"י, ומתוך כך ניכר כי את חיצו ביקרתו הוא מפנה לחכמים שלשונם עברית בחיבור זה. כשהוא בא לפרוס את שנגזר ב'מתניתא דילן' הוא עובר לארמית ובשפה זו מגולל את דבריו. הסיפור מסתיים בדברי ר' יצחק: 'הא כל ספיקא דא אתעבר מינן'. את נקודת המחלוקת הרגישה העומדת מאחורי עיצוב סיפורי זה ניתן לאתר בקלות. היא עולה בדרשה הן מן הרובד הדיסקורסיבי בעברית והן מן הרובד הסיפורי. ברובד העברי ניתן להבחין בהסתייגות מדברי הרמב"ן, שעל בסיסם כאמור נרקמת הדרשה, ביחס לנקודה אחת. הרמב"ן טוען:

'והנה האדם דומה לתחתונים ולעליונים בתאר והדר, כדכתיב (תהלים ח ו) וכבוד והדר תעטרהו, והוא מגמת פניו בחכמה ובדעת וכשרון המעשה, ובדמות ממש, שידמה גופו לעפר ונפשו לעליונים'.

ואילו מדרש הנעלם מצטט את דבריו אך מסתייג:

נדמה גופו לארץ. ונשמתו לעליונים, בתואר, והדר, וכבוד, באימה, וביראה. הה"ד, וכבוד והדר תעטרהו... **ואם תאמר בדעת ובחכמה אי אפשר**, דהא רחוק הוא האדם מן העליונים דא"ר אלעזר א"ר תנחום, המלאכים הקרובים, מקבלים כח שפע אספקלריא של מעלה תחלה, ומהם יורד לאותם שאינם קרובים, ומהם יורד לשמים וכל צבאם, ומהם אל האדם. א"ר יוסי, כסא הכבוד מקבל תחלה, וממנו למלאכים העליונים, ומהם לאותם שאינם כל כך עליונים וגבוהים כמותם, ומהם לשמים, ומהם אל האדם.⁷³

ההסתייגות היא מן המשמעות העולה מתפיסת הנפש של הרמב"ן ולפיה מקור הנשמה האנושית גבוה מזה של המלאכים, שכן היא אצולה מן האלוהות, ועל כן גבוהה השגת האדם מהשגת העליונים. התפיסה הכמו פילוסופית ההירארכית ברובד העברי של המדרש הנעלם ולפיה המלאכים הם ישויות רוחניות גבוהות מבני האדם, השייכות לעולם השכלים הנבדלים, שנאצלו מזיו האור העליון בניגוד לאדם שהוא יצור נברא, מאוימת ועשויה להתערער ועל כן נוספת ברובד העברי הערה מסייגת זו. לעומת זאת לרובד הסיפורי בארמית אין בעיה עם תפיסה זו נהפוך הוא. הסיפור בארמית משתלשל מתוך ביקורתו של ר' בוטא על התפיסה, שלה שורשים חז"ליים, המובאת בפתח הדרשה ולפיה דברי האל 'נעשה אדם' מופנים למלאכים בהם נועץ קודם לבריאת האדם. ר' בוטא מביע התנגדות לתפיסה זו תוך שהוא מבטא זלזול כלפי המלאכים, שהשגתם לדעתו נמוכה 'וכשהם רצים להשיג, מיד חוזרים לאחור מהשגתם... כך הם, עד שחוזרים ואומרים

⁷³ ז"ח, טז ט"ג (מדהני"ע). במאמרה מדרש הנעלם – מוקדם ומאוחר, (עמ' 120, 134-135) מערערת מ' אורון על תפיסתו של גוטליב שהצביע על השפעת הרמב"ן על המדרש הנעלם בהסתמכו, בין היתר, על דוגמה זו. לטענתה, אותה השמיעה כבר בהרצאתה (שורשים וצמרות, 1999) ניתן לטעון כי המדרש הנעלם הוא שהשפיע על הרמב"ן ולא להפך, כראיה נוספת לקדמות המדהני"ע. דומה כי מעיונו זה בהשוואה של גוטליב עולה בבירור כי מדרש הנעלם הוא שמצטט את הרמב"ן, תוך הסתייגות מחלק מניסוחיו, ולא להפך.

ברוך כבוד ה' ממקומו'. לדברים אלה של ר' בוטא מגיב ר' יצחק בלגלוג ואומר: 'הנח לרבי בוטא, דעם מארי מתניתא שוי מדוריה' [= הנח לר' בוטא, שעם בעלי המשנה שם מדורו]. נראה, כי ההתנגדות לסדר העולם ההירארכי בו עולם המלאכים ניצב בראש ההירארכיה היא תג הזיהוי של 'מארי מתניתא' ובסופו של דבר ההסתייגות מתפיסה הירארכית זו, שאיננה מתיישבת על ליבו של ר' יצחק, היא המהווה כפי שראינו טריגר לפנייתו הוא לר' שמעון בר יוחאי, בעל המשנה. תפיסת נפש דואלית זו, המבחינה בין חלקיו הגופניים והחומריים של האדם ובין נשמתו הגבוהה והאלוהית, זוכה לפיתוח רחב בחלקים נוספים של הרובד הארמי של המדרש הנעלם. כך בדרשת 'תוצא הארץ נפש חיה',⁷⁴ שבתחילתה מובאת תפיסת נפש זו בעברית, מרחיב הרובד הארמי את הדיון ושואל אודות משמעותה לגבי מעמד נשמת הגויים, הרשעים והצדיקים. ומוסיף ושואל כיצד ומתי זוכה האדם לקבל את נשמתו ומה גורם להדרתה ממנו ולהשאתו בגדר נפש חיה. היבטים אלה של תורת הנפש במדרש הנעלם מתפתחים בשכבה הארמית ומבחינות רבות הם קרובים מאוד לתפיסות המובעות בגוף הזוהר. מנקודת מבט מסוימת זו, אם כן, ניתן לראות ברובד הארמי ובסיפורים המזוהים עם מארי מתניתין שלב מאוחר יותר הקרוב ברוחו לתפיסות מסוימות בגוף הזוהר⁷⁵ ומתרחק במודע מן התפיסות הכמו פילוסופיות המאפיינות את הרובד העברי.

הבדל זה בתפיסת הנפש קשור באופן מהותי למאפיין המובהק של הרובד הסיפורי בארמית, עליו עמדנו לעיל, לדחיקתה של 'תקרת הזכוכית' ולהעצמת המימד המיסטי בסיפורים אלה. בתמונת העולם ההירארכית בה נחותה נפש האדם מן השכלים הנבדלים, אין לאדם יכולת השגה שכן 'רחוק הוא מן העליונים'. דחייתה של תורת נפש זו הכרחית לשם פריצת תקרת הזכוכית המיסטית. תפיסת העולם החילופית, לפיה מקור הנשמה האנושית עליון אף על עולם המלאכים ומכסא הכבוד ממש חוצבה, פותח בפני הנפש האנושית מסלול התעלות מיסטית אל המקור האלוהי, אף בחיי אדם.

תורת הבריאה ברובד הסיפורי בארמית במדרש הנעלם

נמשיך ונעקוב אחר תפקידו של הסיפור בארמית כאמצעי ספרותי המצביע על פערים תכניים, והפעם בסוגיית מעשה בראשית. כך למשל בטקסט הבא, בו הבלטנו את המשפטים בארמית כדי להבחין ביתר קלות בין שני רבדי הטקסט:⁷⁶

שאל רבי יצחק לרבי אלעזר, כד הווי אזלי במדברא. אמר אנא בעי למשאל חד שאילתא, אי לאו הווי חטאה. אמר ליה, יאות אנת למשאל באורייתא, מה דאת בעי שאל: אמר, האי דאמר קרא, וירא אלקים כי טוב (בראשית, א ד). אי קודם הפעולה, הווי, יאות הוא ושפיר. אלא מה דאמר לאחר הפעולה, משמע דלא הווי ידע קודם לכן, עיקר הפעולה ותיקונה ויופיה. וכשהיתה הפעולה נגמרת, משמע דהווי מעיין בה כמות שהיא עומדת,

⁷⁴ ז"ח, י' ט"ב – ט"ג (מדהני"ע).

⁷⁵ בהקשר זה חשוב לציין גם את הערתו החשובה של גוטליב (עמ' 540 שם) שדייק את תיאורו של תשבי אודות התפתחותה המדורגת של תורת הנפש הזוהרית מן המדרש הנעלם, כשזיהה דווקא תפיסה דואלית זו כנדבך חשוב במעבר לשלב ההתפתחות הבא במדרש הנעלם רות ובספרי תורה.

⁷⁶ ז"ח, יב ט"ד – יג ט"א (מדהני"ע). תרגום הקטע הפותח: 'שאל ר' יצחק את ר' אלעזר כשהי הולכים במדבר. אמר, אני רוצה לשאול שאלה אחת, אם אין זה חטא. אמר לו, ראוי אתה לשאול בתורה, מה שאתה רוצה שאל'.

ואזי הוא אומר כי טוב, דכתיב וירא, ואחר כך אמר כי טוב? אמר ליה **לאו חטאה** הוא, ואת צריך **למשאל דא**. **ודא** היא אזהרה **לברנש**, דאמר ר' יהודה, כשילמוד אדם במעשה בראשית, פעולתו של כל יום ויום, אין לו לשאול על מה שאינו מצווה, ולומר פעולה זו למה נעשית כך בדמות זו. וזו נעשית כך בדמות זו. ואמור לו, תדע למה, וירא אלקים כי טוב לעשותו, ועל כן אל תשאל יותר. ועוד, כדי להזהיר לבני אדם, ולהורות להם הדרך הנכון, כי גלוי וידוע לפניו הפעולה, קודם שיעשה, ולא רצה לומר טוב הוא זה, עד גמר המלאכה. וכך אין ראוי לאדם לשבח הדבר עד סיומו, שמא ימצא בו גרעון ויתבדה, ויאחז בדבריו... **עד דהו יתבי, חמו לרבי אבא דהוה אתי. אמרי ממאריהון דמתניתין אתי. קריבו גביה, שאילו האי שאילתא. אמר, כך פסקו מארי דמתניתין, דכל מה דעבד קב"ה, עבד ליה בפיקודוי, על ידא דאמצעי. אמר לארעא עבידי כך, עבדת כמא דאתפקדת, ולא שנייא מיניה. אמר למיא עבידו כך, ועבדו מיא עבדתהון דאתפקדו, ולא שנו מיניה. וכן לרקיעא כך כי האי גוונא. וכד הוה עביד שום חד מנהון עבידתיה כמא דאתפקד, הוה חזי ליה קב"ה, דעבד כהווא גוונא דפקיד ליה, והוא משבח ליה ההוא עובדא. ה"ד וירא אלקים כי טוב. כלומר וירא באותו המעשה, שעשאוהו כמו שצוה. והיה אומר כי טוב, כלומר, כי טוב עשה כמה שנצטוה, וזהו וירא אלקים כי טוב. אמר ר' יצחק, כלהו שפיר אמרו, והאי מלה שפיר מכולהון...⁷⁷**

ניתן להבחין בברור בהבדל בין הרצף הטקסטואלי בעברית בו מועלים תכנים מסוימים ביחס לסוגיה הנדונה ובין הסיפור בארמית בו מוצעים תכנים אלטרנטיביים. תכנים אלה מיוחסים לימארי דמתניתין אותם מייצג ר' אבא, שאותו פוגשים ר' יצחק ור' אלעזר המהלכים, במדבר. תשובת ר' אבא לשאלה מדוע נכתב 'כי טוב' רק עם סיום הפעולה בכל יום מימי הבריאה נוגעת לתפיסת בריאה מרכזית במדרש הנעלם⁷⁸ ולפיה העולם כולו נברא על ידי אלוהים באחת אלא שהיה מצוי בכוח, כפוטנציה לא ממומשת, ויצא בהדרגה מן הכוח אל הפועל באמצעות 'אמצעים', יסודות מתווכים כמו הארץ או המים וכו'. רק משהושלם תהליך זה עד תומו אמר אלוהים 'כי טוב'. לתפיסה זו ביטויים שונים גם ברובד העברי של המדרש הנעלם אך שם היא מובאת בצד תפיסות בריאה אחרות, ולא ניכרת העדפה שלה על פניהן, מה שאין כן בטקסט שלפנינו. בסיפור בארמית פוסקים מארי מתניתין ומעדיפים תפיסת בריאה זו, כאשר בפי ר' יצחק מושמים בסיכום הדברים המלים: 'כלהו שפיר אמרו, והאי מלה שפיר מכולהון'. אך הסיפור איננו מסתפק בכך,

⁷⁷ תרגום הקטע הסוגר: 'עד שהיו יושבים ראו את ר' אבא שהיה בא. אמרו, מבעלי המשנה בא, קרבו אליו, שאלו שאלה זו. אמר, כך פסקו בעלי המשנה, שכל מה שעשה הקב"ה עשה אותו בציווי, על ידי אמצעי. אמר לארץ עשי כך, עשתה כמו שנצטוה ולא שנתה ממנו. אמר למים עשו כך, ועשו המים פעולתם שנצטוו ולא שנו ממנו. וכן לרקיע כאופן הזה. וכשאחד מהם עשה מעשה כמו שנצטוה, היה רואה אותו הקב"ה שעשה כפי שצווהו, ושבח אותו על פעולה זו. זה הוא שכתוב וירא אלהים כי טוב... אמר ר' יצחק, כולם יפה אמרו, וזה יפה יותר מכולם.'

⁷⁸ על תפיסת הבריאה במדרש הנעלם ובראשית הקבלה ראו: 'י' תשבי ופי' לחובר, משנת הזוהר חלק א', עמ' שפה - שפו; ד' אברמס, ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, לוס אנג'לס תשס"ו; מ' אורון, שלושה פירושים למעשה בראשית ומשמעותם בחקר ספר הזוהר, דעת 50 - 52 (תשס"ג) עמ' 183 - 199; א' גוטליב, לתפיסת בריאת העולם בקבלה, בתוך: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה עמ' 18-28; ג' שלום, התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים, בתוך: לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן עמ' 31 - 58 (עימוד פנימי).

הוא מבקש לעמוד על ההבדל הקיומי בין שני בתי המדרש אותם הוא מפגיש זה ששפתו עברית וזה שלשונו ארמית. הסיטואציה הסיפורית מפגישה את ר' יצחק, שדמותו מעוצבת כתלמיד חכם הססן החושש להעמיד שאלות שמא יש בכך חטא, עם ר' אבא, נציגם של מארי מתניתין. התנהלותו ההססנית של ר' יצחק קשורה להשקפת העולם העולה מן הרובד העברי של הטקסט ולפיה נאמר 'כי טוב' בסוף הפעולה, כדי להורות לבני אדם לא לשאול על מעשה בראשית ולא להרהר אחר טיבם ומהותם, אלא לענות ולומר גם הם 'כי טוב'. אתוס זה נובע מתפיסת הבריאה ההירארכית שלה, כפי שראינו, ביטוייה רבים ברובד העברי של המדרש הנעלם. מקומו, הנמוך יחסית, של האדם בסולם הבריאה מגביל את יכולת השגתו ועל כן אל לו לשאול שאלות. לתפיסות הבריאה השונות השלכות מרחיקות לכת על תפיסת הנפש ועל הערכת מקומו של האדם ויכולותיו. אולם נראה כי יש לכך השלכות גם על אופיים השונה של בתי המדרש הדוגלים בתפיסות אלה. יכולתם של מארי מתניתין לגזור אחרת במשנתם, תקיפותם ובטחונם העצמי קשורים ללא הפרד בהשקפת עולמם. מה שונה תמונת האל המשתף את היסודות הנבראים בתהליך הבריאה, מקנה להם כוחות יצירה והוצאה מן הכח אל הפועל, ומניח אף בחירה חופשית שלהם ולכן יכול הוא לברך על המוגמר רק לאחר שסיימו הם את חלקם בבריאה, מתמונת הבריאה וההאצלה ההירארכית ומדמות האדם ותלמיד החכם הנגזרת ממנה.

תודעתה עצמית תקיפה זו של מארי מתניתין, באה לידי ביטוי בסיפורים רבים במדרש הנעלם לבראשית. בחלקם ישנה העמדה מפורשת של אתוס זה כאלטרנטיבה ביקורתית לדרכו הזהירה והשמרנית של בית מדרש האחר. כך למשל בדיאלוג המתנהל בין ר' אלעזר ברשב"י לחותנו, ר' יוסי בן ר' שמעון בן לקוניה, שבא לבקרו.⁷⁹ ר' יוסי מבטא חוסר נחת כלפי מדרש חז"ל העוסק במיעוט הלבנה באמרו: 'בכמה דוכתי תנינן דא [את הברייתא של לכי ומעטי עצמך]⁸⁰, ולא **אתיישב בלבאי עניינא**' [=בכמה מקומות שנינו זאת ולא מתיישב בלבי העניין]. חוסר נחת זה מושתק ברובד העברי בטענה: 'אתה רוצה לעבור על דברי חבריך?'. ר' יוסי, מקבל עמדה זו - 'אנא כך שמענא, וכך הוא מתסדר בלבאי, בגין דלא אעבר על דעתוי דחברייא' [=אני כך שמעתי וכך הוא מסתדר בלבי, כדי שלא אעבור על דעת החברים]. אולם ר' אלעזר ברשב"י, חתנו ונציגם המובהק של מארי מתניתין, יוצא חוצץ מולה במהלך סיפור זה שלשונו כמובן ארמית. בשם אביו, רשב"י, הוא דורש את הפסוק 'אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך' (דברים לג) ואומר: 'אלו הם תלמידי חכמים, דכד שמעין מלה, ולא אתיישב בלבהון, דאינון מגיחין דא עם דא, כאינון דמגיחי קרבא בחרבא, ובעיין לקטלא דא לדא' [=אלו הם תלמידי חכמים שכאשר שומעים דבר ולא מתיישב בלבם, הם נלחמים זה עם זה, כאותם מגיחי קרב בחרב, ורוצים לקטול זה את זה]. האתוס והתודעה העצמית העולים מדבריו הם של אומץ, חרות המחשבה, בקשת האמת, ונכונות להאבק עליה – בשונה מן הצייתנות הקולקטיבית העולה מבית המדרש האחר. ואכן בהמשך הדברים מציע ר' אלעזר את פירושם של מארי מתניתין למדרש מיעוט הלבנה, תוך שהוא משתמש בצירוף 'וכן גזרנא ברזא דמתניתא דילך' [=וכך גזרתי בסוד המשנה שלנו]. צירוף

⁷⁹ ז"ח יד ט"א וט"ב (מדהני"ע).

⁸⁰ בבלי, חולין דף ס ע"ב. מענין בהקשר זה היחס בין תכנו של המדרש בו מתבקשת הלבנה להמעיט את עצמה ובין הצמצום העצמי שדורש ר' יוסי מעצמו, כשהוא נמנע מלחלוק על חבריו. תודעה עצמית מצמצמת זו איננה נחלתו של הרובד הארמי במדרש הנעלם, כפי שעולה מדיונו זה.

זה, החוזר לא אחת בלשונם של 'מארי מתניתין' במדרש הנעלם⁸¹, מעיד על תודעה של חבורה שלה משנה ייחודית משלה, ועל תקיפות ותחושת סמכות המאפשרת לחבריה לגזור, להחליט ולבנות את משנתם.

נחזור לסיפור המרכזי בו אנו דנים, העוסק במעשה בראשית, ונבקש לשוב ולבחון את יחסי העברית והארמית בטקסט. הצבענו על תפקידה של השפה, בסיפור זה ובדומיו, ככלי לחידוד ולהדגשת הפערים התכניים בטקסט. אך האם ניתן להתחקות אחר תהליך היווצרותו? האם לפנינו סופר מודע, המשתמש בשפה כאמצעי ספרותי ועובר מארמית לעברית וחוזר חלילה, כדי להצביע על הבדלי גישות ותכנים? או שמא לפנינו חיבור העשוי שתי שכבות טקסטואליות, שכבה עברית וארמית? ואם כן, מהי שכבת הטקסט הקדומה יותר השכבה הארמית או העברית? כדי להשיב לשאלה זו באופן מלא נדרש ניתוח מדוקדק של כל כתבי היד של הסיפור. אולם מעיון בנוסחו זה, המבוסס על מהדורת מרגליות, נראה כי ניתן להבחין ב'תך המחליב' בסיפור⁸², בתפרי היסוד הגסים של העריכה. לעניות דעתנו, היווה הרצף הטקסטואלי בעברית את תשתיתו של טקסט המקור. העריכה הארמית הוסיפה תפאורה סיפורית ועיצבה את הטקסט כדיאלוג בין ר' יצחק ור' אלעזר המתרחש תוך כדי הליכה במדבר. לטקסט העברי נוספו משפטי פתיחה בארמית המתווים מסגרת עלילתית לדיון המתקיים בו, ונוספה הרחבה סיפורית סוגרת. באופן זה עוטף הרובד הסיפורי בארמית את הדיון הקדום בעברית. מצד אחד, ניכר ניסיון, שאיננו מגיע לכלל השלמה, לתרגם גם חלק מדיון זה לארמית. מילות קישור ארמיות מוכנסות לשאלתו של ר' יצחק, אלא שמבין שיטי משפט השאלה, שלשונו מעורבת עברית וארמית, ניכר המשפט העברי הקדום, שבו טרמינולוגיה ייחודית ('קודם פעולה' 'אחר פעולה') שלא זכתה לתרגום ארמי הולם. מצד שני, ניתן לראות כי ישנה כאן הכרעת עריכה מודעת להשאיר את רובד הדיון המקורי בעברית כדי להבחין בין תכניו לבין תכנים אלטרנטיביים המוצעים בסיפור בארמית. נראה, אם כן, כי השימוש בסיפור ובשפה הארמית כדי להבחין בין תכני הרבדים השונים הוא שימוש מודע.

ההערות בארמית באלגוריה האסכטולוגית

להשערה לפיה קדם הרובד העברי במדרש הנעלם לרובד הארמי והיווה את תשתיתו של הטקסט, וכי הרובד הארמי, לפחות בחלקיו הנרטיביים, נרקם ברובו בשלב מאוחר יותר, כשהוא מגיב, מעבה, לעתים מתפלמס, לעתים מסכים עם תפיסות מסוימות ברובד העברי, ניתן למצוא תימוכים ממקומות רבים נוספים במדרש הנעלם לבראשית. תקצר היריעה מלפורסם במלואה בהקשר זה. נבקש, עם זאת, להצביע לסיוס על דוגמה מובהקת לעניין זה, הקשורה לדיון האסכטולוגי המועלה בפירוש האלגורי של המדרש הנעלם לסיפורי האבות בספר בראשית. נדגים זאת מתוך עיון במדרש הנעלם לפרשת תולדות, בו ניתן לראות בבירור כי הרבדים הארמיים של הטקסט נרקמים כתוספת לרצף הטקסט הקדום יותר בעברית.

⁸¹ ראו ר' מרוז, ואני לא הייתי שם, וראו ג' שלום, פרשה חדשה עמי תמד. על הפועל אתגור בצירוף 'על פומא דאליהו אתגור' בזוהר שיר השירים ראו אסולין, הפרשנות המיסטית עמי 236-233, 303 - 305.

⁸² תופעות של צירוף 'מחוספסי' (כלשונה של מרוז) של מקורות שונים בזוהר הוצגו בהרצאתה הנזכרת של מרוז בפראטו.

הדיון ברצף הטקסט העברי נסוב על יחסי הנשמה, המזוהה עם יצחק, עם הגוף המזוהה עם רבקה, אחרי תחיית המתים. ההערות בארמית עוצרות את שטף התיאור בעברית במקומות בעייתיים מבחינה רעיונית ותיאוסופית ומבקשות להקנות פרשנות אחרת או משמעות נוספת לדברים. כך, מתלבנות ברובד הארמי סוגיות כבודות משקל: איך להתייחס לתיאורי אחרית הימים שבמרכזם עומדת הסעודה שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות לצדיקים? ומה פשר שור הבר והליתן, או היין המשומר בענביו מימי בראשית, ממנו ישנו אותם צדיקים? מה מעמדו של יצר הרע אחרי תחיית המתים ואיך תתקיים אז ההולדה? והאם אמנם יתארך הקץ כל כך ורק בסוף האלף השישי יחיו המתים?

מתוך התבוננות בשאלות, המועלות גם כאן אל פתחם של בעלי המשנה מן המקום שלא מתיישב בלב, נוכל לחדד אפיון נוסף בעולמם הרוחני. ניתן להבחין בקושי שלהם אל מול המיתוס החז"לי, שבהקשרים של אחרית הימים נחוה לעתים כפנטאסטי במיוחד. הקושי מזכיר מגמות רמב"מיסטיות שהובילו את הפילוסופים היהודיים כידוע למחוזות האלגוריים ולהפשטות הרציונאליות של מדרשי חז"ל. כידוע, רגישה במיוחד בהקשר זה סוגיית תחיית המתים, שסביבה התעוררו הפולמוסים הגדולים בעולם היהודי של שלהי המאה ה-12 וראשית המאה ה-13. סוגיה זו עומדת במרכז החטיבה האלגורית, אליה שייך מדרש הנעלם לפרשת תולדות בו אנו מתבוננים כאן. תקצר היריעה מלהתייחס בהרחבה לעניין זה בהקשר שלנו, אך ניתן לומר בבירור כי המדרש הנעלם לבראשית הוא קול חשוב ומורכב בשיח פולמוסי זה. הוא נאבק על תקפותה של האמונה בתחיית המתים, תוך דגש על החזרה הממשית אל הגוף הארצי. ועם זאת הוא מושפע מן הקושי הפילוסופי מול רעיון זה בעיקר בניסוחיו המפליגים במיתוס התלמודי. מגמתו ייחודית. תפיסתו אנטי מיתית ועם זאת אין הוא מאמץ לחלוטין את הבקורת הראציונאליסטית. מגמת ההערות הפרשניות בארמית ספיריטואליסטית-מיסטית. הסעודה המזומנת לצדיקים על פי הטקסט בארמית איננה אלא הזנה רוחנית, וההבטחות אודות שור הבר והליתן נועדו לנחם את לב העם הפשוט בגלות הארוכה.⁸³ יצר הרע יחלש ויתעורר רק לצרכי הולדה והפתרון לאריכות הקץ הוא התשובה, שבעזרתה יוקדם התהליך כולו. הגוף אליו שבה הנשמה הוא גוף רוחני ואורי, שונה מהותית מן הגוף שנוצר מעפר בבריאה הראשונה, ועם זאת זהו אותו גוף, (שרשום בקפידה בפנקסו של דומה) העובר הרחנה.

עמדה אחרונה זו של המדרש הנעלם היא עיבוד ופיתוח של ההשערה הזוהרה שהעלה הראב"ד בהסגותיו על הרמב"ם בסוגיית תחיית המתים.⁸⁴ כפי שהראה א. גוטליב,⁸⁵ ויכוח זה בין הרמב"ם – והראב"ד עובד במדרש הנעלם לבראשית. כלשונו 'השגת הראב"ד על הרמב"ם הופכת ב'מדרש הנעלם' לפלוגתא של המשנה הראשונה ורשב"י'. עיון בעיבוד ספרותי זה מראה כי גם הוא איננו

⁸³ ראו בענין זה דיונו של ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 61. שלום מצביע על אימוץ תפיסת הרמב"ם בענין זה (משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ח' הלכה ד) על ידי המדרש הנעלם. על ההבחנה בין הארמית לעברית כמבדילות בין רובד הפשט אותו מלמדים בעברית לעם הפשוט לרובד האזוטרי הנמסר בארמית לחכמים יודעי סוד ראו דיונו בסעיף הבא, 'עברית וארמית' ליד הערה 102.

⁸⁴ כלשונו של הראב"ד: 'אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב' (השגת הראב"ד, על הרמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה פ"ח ה"ב).

⁸⁵ א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 204 – 205. אורון מזכירה ענין זה במאמרה, מדרש הנעלם – מוקדם ומאוחר עמ' 135, אך אינה דנה במשמעות הענין ביחס לטענתה כי המדרש הנעלם, בחלקו הגדול, לא הכיר את הרמב"ם, עמ' 127-128 שם.

אלא התערבות ארמית ברצף הטקסט העברי. הטקסט העברי מתאר את התעלותה של הנשמה לקבל שכרה בעולם הבא. קוטעת אותו הערתו של ר' אבא סבא, המשבחת את ר' שמעון בר יוחאי על ש'השיב עטרה ליושנה' ופסק כנגד המשנה הראשונה. משנה זו, כאמור איננה אלא עמדתו של הרמב"ם ולפיה 'כיון שהנשמה היא בתשלומה באתר עלאה לא תבאת לגופא'. רשב"י איננו מקבל עמדה זו, וקולו, שאיננו אלא קול השגתו של הראב"ד, מצביע על שיבה לגוף אורי ורוחני בתחיית המתים. האמירה 'השבת עטרה ליושנה' דו משמעית כאן. היא משבחת את רשב"י, המזוהה עם מארי מתניתין, על שהשיב את האמונה בתחיית המתים, אולם היא 'משוחחת' גם עם מחלוקת הראב"ד והרמב"ם על אתר העוסקת גם בשאלה האם תמונת העטרות בראשי הצדיקים בגן עדן היא תמונה מטפורית (רמב"ם) או ממשית (ראב"ד: 'ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהיה משל'). רשב"י השיב את ממשותה של תמונת העטרות. מדוגמא זו ניתן לשוב ולחזק את אפיון של ההערות בארמית כבעלות תפקיד בהצבעה על מעברים רוחניים ותרבותיים והבלטת קו התפר בין השקפות שונות המועלות במדרש הנעלם ובין אלו המאומצות על ידי מארי מתניתין. בדוגמא זו עליה הצביע גוטליב ניתן לזהות בוודאות את עמדת רשב"י ובעלי המשנה עם עמדת המקובלים (ראב"ד) העומדת כנגד עמדת הפילוסופים (רמב"ם).⁸⁶

אם נחזור לעיונו במדרש הנעלם תולדות, עולמם הרוחני של מארי מתניתין, כפי שהוא עולה מן ההערות בארמית, קרוב אמנם באופיו הרוחני והמיסטי לעולמה של חבורת רשב"י בזוהר, אך בו זמנית רחוק הוא מאוד מן המיתיות העזה המאפיינת את גוף הזוהר. נראה כי לפנינו שלב מיוחד בהתפתחות האתוס הזוהרי, הטבוע בחותם ההתמודדות עם העולם הפילוסופי, התמודדות הכרוכה מניה וביה גם בהפנמה של תפיסות ומאפיינים מעולם זה, והמתרחשת בד בבד עם חיפוש של אלטרנטיבות רוחניות לו. אם לשפוט על פי החיוניות הגדולה שיש לשאלת תחיית המתים במדרש הנעלם הרי שנכון אולי להקדימו לראשית המאה ה-13. בחלקים המאוחרים יותר של הזוהר, דועכת חיוניותה של שאלה זו, ואין נטייה להיכנס לחקר של פרטי פרטיה. עיון בטקסט שלפנינו מראה כי המגמה הנרטיבית מאפיינת את הרובד הארמי גם כאן. לא בכל המקרים היא מתפתחת לכדי סיפור שלם, אך הגרעין העלילתי האופייני שבמרכזו ההליכה למארי מתניתין לצורך בירור סוגיות יסוד נשמר גם במדרש הנעלם לפרשת תולדות. להלן כמה דוגמאות:

אמר רבי יהודה לרבי חייא, הא דתנינן דעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים לעתיד לבא, מאי האי, אמר ליה **עד לא אזלית קמי אינון מלאכין קדישין מארי מתניתין, הכי שמיע לי, כיון דשמעית הא דאמר רבי אלעזר, אתישבא בלבאי**, דאמר רבי אלעזר,

⁸⁶ עם זאת בסוגיות אחרות הזיהוי איננו כה מובהק. תפיסת המדרש הנעלם לבראשית, לרבדיו השונים, את אחרית הימים היא ענין למחקר השוואתי נפרד, ובו יש לבחון את מקומו של המדרש הנעלם מול תפיסותיו של הרמב"ם ואת מידת ההשפעה של פולמוס תחיית המתים על מדרש זה. עם זאת, יש לשוב ולהדגיש כי בדיונים אסכאטולוגיים אלה נוכחותו של הרמב"ם מורגשת מאוד, והשיחה עימו בין השיטין ובתוכם ערה. לשם המחשה נציין דוגמא מובהקת נוספת והיא אמירתו של ר' אבא במדרש הנעלם תולדות, בו אנו מעיינים: 'למה אתא פרשתא דא? אלא לאחזאה לבני עלמא דאף על גב דהיא שלימותא ליהוי בארעא, ארחה וטבעה דעלמא לא אשתני' [=תרגום: למה באה פרשה זו? אלא להראות לבני העולם שאף על פי שאותה שלימות תהיה בארץ, דרכו וטבעו של עולם לא משתנה!]. דברים אלו הם פרפראזה על דברי הרמב"ם ש'עולם כמנהגו נוהג' (משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה סוף פרק תשיעי).

סעודת הצדיקים לעתיד לבא, כהאי דכתיב (שמות כד יא) ויחזו את האלהי"ם ויאכלו וישתו, ודא הוא דתנן ניזונין.⁸⁷

אמר רבי יצחק, **אנא הוינא קמיה דרבי יהושע, ושאינא האי מלה, אמרנא האי סעודתא דצדיקיא לעתיד לבא, אי כך הוא לא אתיישב בלבאי...** אמר רבי יהושע, **האי מהימנותא דאמרו רבנן לרובא דעלמא... חמו רבנן דגלותא אתמשך, אסתכמו על קראי דאורייתא, ואמרו דזמינין למיכל ולמחדי בסעודתא רבה דזמין קודשא בריך הוא למעבד להו, ועל דא רובא דעלמא סבלו גלותא, בגין ההיא סעודתא.** אמר רבי יוחנן, **לית לן לסתור מהימנותא דכלא, אלא לקיימא ליה, דהא אורייתא אסהידת עלוי, דהא אנן ידעין מהימנותא דצדיקיא וכסופא דלהון מאי היא, דכתיב (שיר א ד) נגילה ונשמחה בך, ולא באכילה.**⁸⁸

רבי יצחק ברבי יוסי הוה אתי מקפוטקיא ללוד, פגע ביה רבי יהודה, אמר ליה רבי יצחק, **תאמר דחברנא חכימי מתניתא, אתערו להאי עניינא, דיצר הרע יתנשי מן עלמא, בר ההיא שעתא לזיווגא,** אמר ליה חייך הכי אצטריך יצר הרע לעולם כמטרא לעולם, דאלמלא יצר הרע חדוותא דשמעתא לא ליהוי, אבל לא מנוולא כקדמיתא למחטי ביה.. כד אתא רב כהנא אמר, **הכי אמרינן משמיהון דמארי מתניתא..** ויתרוצצו הבנים בקרבה, אלן תרין בנייני דגופא, מאי טעמא ויתרוצצו?.. אלא אמר רב הונא, ויתרוצצו, וישברו, כלומר נשבר כחם וחילם.⁸⁹

רבי אלעזר בן ערך הוה יתיב, והוה קא מצטער בנפשו טפי, עאל לקמיה רבי יהושע, אמר ליה חיזו נהירו דבוצינא דעלמא למה חשוכן, אמר ליה חיזו ודחילו סגי עאל בי, **דהא אנא חמי מה דאתערו חברנא מארי מתניתא, דשראת עלייהו רוח קדישין, וההוא דאתערו דבשתייתאי יהא פורקנא שפיר,** אבל אנא חמי אורכא יתירא על אינון דיירי עפרא... מאן

⁸⁷ זוהר, ח"א קלה ע"א (מדהני"ע) בתרגום: אמר רבי יהודה לרבי חייא, זה ששינו שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים לעתיד לבא, מה היא? אמר לו **עד שלא הלכתי לפני אותם מלאכים קדישים בעלי המשנה, כך נשמע לי, כיון ששמעתי זה שאמר רבי אלעזר, התיישב בלבי,** שאמר רבי אלעזר, סעודת הצדיקים לעתיד לבא, כזה שכתוב (שמות כד יא) ויחזו את האלהי"ם ויאכלו וישתו, וזה הוא ששינו ניזונין.

⁸⁸ זוהר, ח"א, קלו ע"א (מדהני"ע) בתרגום: אמר רבי יצחק, **אני הייתי לפני רבי יהושע, ושאלתי זה הדבר, אמרתי זו הסעודה ה צדיקים לעתיד לבא? אם כך הוא לא מתיישב בלבי...** אמר רבי יהושע, **זא האמונהא שאמרו רבותינו לרוב העולם... ראו החכמים שהגלות נמשכת, הסתמכו על פסוקי התורה ואמרו שעתידים לאכול ולשמוח בסעודה גדולה שעתיד הקדוש בריך הוא לעשות להם, ועל זה רוב העולם סובלים הגלות, בשל אותה סעודה.** אמר רבי יוחנן, **אין לנו לסתור אמונת הכל, אלא להעמיד אותה שהרי התורה מעידה עליה, שהרי אנו יודעים אמונת הצדיקים והכיסוף שלהם מה הוא, שכתוב (שיר א ד) נגילה ונשמחה בך, ולא באכילה.** וראו הערתו של ג' שלום, פרקי יסוד עמ' 61 הערה 81 בענין הביטוי 'מהימנותא דכלא' שכאן במדרש הנעלם מכוון כנגד אמונת ההמון ובגוף הזוהר הוא כינוי לסוד האמונה הייחודי למקובלים, סוד הספירות. פער אטימולוגי זה הוא עדות נוספת להבדלים בין המקרש הנעלם, גם בשכבה הארמית שלו, ובין הזוהר.

⁸⁹ זוהר ח"א, קלח ע"א (מדהני"ע) בתרגום: רבי יצחק ברבי יוסי היה בא מקפוטקיא ללוד, פגש בו רבי יהודה, אמר לו רבי יצחק, **תאמר שחברינו חכמי המשנה נתעוררו לזה הענין שיצר הרע ישכח מן העולם חוץ מאותה שעה לזיווג,** אמר לו, חייך, כך צריך יצר הרע לעולם, כמטר לעולם, שאלמלא יצר הרע חדוות השמוע לא תהיה, אבל לא מנוול כבתחילה לחטוא בו... **כאשר בא רב כהנא אמר, כך אמרים משמם של בעלי המשנה...** ויתרוצצו הבנים בקרבה, אלו שני בנייני הגוף, מאי טעמא ויתרוצצו?.. אלא אמר רב הונא, ויתרוצצו, וישברו, כלומר נשבר כחם וחילם

יזכה להאי ארכא? מאן יתקיים בקיום דתיה בין האי זמנא? ועל דא אצטעירנא בנפשא.
אמר ליה רבי, הא תנינן (בראשית א ג) יהי או"ר, יהי ר"ז, חזר ואמר בתשובה יתקדם
כלא, אמר רבי יהושע אי לאו דאמרת הכי, אחסימנא פומין למצפי פורקנא כל יומא.⁹⁰

מדוגמאות אלו, מן המדרש הנעלם לפרשת תולדות, ניתן לראות אם כן בבהירות, כי השימוש בארמית מכוון ושיטתי. לעתים קוטעות ההערות בארמית את רצף הדיון בעברית כך שהסרתם מאפשרת שחזור קוהרנטי ורציף של הטקסט העברי הקדום יותר. לעתים נראה כאילו תרגם מאן דהוא את הטקסט העברי לארמית בנקודות האסטרטגיות בהן מועלות קושיות על התמונות האסכאטולוגיות המקובלות כשהוא מוסיף אלמנט סיפורי הקושר את הפרשנות הרוחנית והמורכבת יותר למארי מתניתין, אולם הרצף הטקסטואלי בין העברית לארמית נשמר, ורק המעבר בין השפות מאותת על המגמה המשתנה. כך או כך, המבנה היסודי של רצף עברי בו משולבים מקטעים בארמית שלהם מכנה תכני וצורני משותף נשמר בבירור בפרשה זו, ובפרשות דומות לה.

הערות העריכה בארמית

מתוך התבוננות ביחסי העברית והארמית בחלקים האלגוריים של המדרש הנעלם, הכתובים רובם בעברית נוכל להצביע על כיוון נוסף של 'התערבויות' ארמיות בטקסט העברי. ניתן להבחין בהערות בארמית הפזורות במדרש הנעלם לספר בראשית ומצביעות על מודעות ארס פואטית, מעין מטה דיון בארמית המתקיים במקביל לטקסט האלגורי בעברית. כפי שראינו, לעתים נושאות הערות אלו אופי פרשני כשהן מנסות ללבן חלקים מוקשים בטקסט האלגורי העברי. דוגמא נוספת לכך הוא הניסיון ללבן כיצד משתלבת פרשת קטורה, האישה השניה שלקח אברהם, במהלך האלגורי לפיו אברהם הוא הנשמה ושרה היא הגוף, אם כן מה מייצגת קטורה באלגוריה זו?
'אמר רבי יהודה, הא כל פרשתא דא אתברר לן, אבל לא יכילנא למנדע מהו: ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה, ולשקולא דדעתא, כל פרשתא דא ליסתורי'.⁹¹

שאלה זו, כמו שאלות רבות בדומה לה, מהווה מצע לסיפור שבמרכזו עומד החיפוש אחר בעלי המשנה שילבנו עניינים מוקשים אלה.

לעתים לובשות הערות אלו אופי של הערות עריכה. כזאת למשל היא הערה של ר' חייא:

⁹⁰ זוהר ח"א, קלט ע"ב – קמ ע"א (מדהני"ע), בתרגום: רבי אלעזר בן ערך היה יושב, והיה מצטער בנפשו הרבה, נכנס לפניו רבי יהושע, אמר לו מראה אור נר העולם למה חשוכים? אמר לו מראה ופחד גדול נכנס בי, שהרי אני רואה מה שהתעוררו חברינו בעלי המשנה, ששרתה עליהם רוח קדושים, ואותו שהתעוררו שבשישי תהיה גאולה, טוב, אבל אבל אני רואה אורך יתר על אלו דרי העפר... מי מזכה לזה האורך? מי יתקים בקיום דתו בין זה הזמן? ועל זה הצטערתי בנפשי. אמר לו רבי, הרי שנינו (בראשית א ג) יהי או"ר, יהי ר"ז, חזר ואמר בתשובה יתקדם הכל, אמר רבי יהושע אם לא שאמרת כך, נסתמו פיות מצפי גאולה כל יום'

⁹¹ זוהר ח"א, קכט ע"א (מדהני"ע), תרגום: אמר ר' יהודה, הרי כל פרשה זו התבררה לנו, אבל לא יכלתי לדעת מהו: ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה, ולשקול הדעת, כל פרשה זו לסתירה.'

אמר ר' חייא אמר רב אי הוינא מסתכלין בפרשתא דא נסתכל בחכמתא. אי עניינא דנשמתא היא לאו רישא סופא ולא סופא רישא ואי עניינא לפטירת איניש מעלמא היא נסתור כל פרשתא או נוקים פרשתא בהאי או בהאי.⁹²

ר' חייא מבחין בין שני נושאים: 'עניינא דנשמתא' ו'עניינא לפטירת איניש מעלמא', ומבקש להכריע ולפרש את הפרשה על פי אחד משניהם - 'נוקים פרשתא בהאי או בהאי'. דוגמא נוספת להערה מעין זו היא הערתו של ר' יהודה 'למאי אתא האי טעם בשיר השירים?⁹³ המבקרת פירוש אלגורי היסטורי המוצע לפסוק משיר השירים 'ראשך עליך ככרמל' ומציעה תחתיו פירוש אלגורי על דרך תורת הנפש. הערות אלה בארמית מצביעות על ראייה כוללת של המדרש הנעלם כטקסט קיים ועל ניסיונות לעריכה פעילה שלו, בהתאם לעקרונות תמאטיים או פרשניים, המתקיימים ברובד העריכה הארמית.

עברית וארמית

במאמר שהקדיש יהודה ליבס⁹⁴ לעניין כפל השפות בזוהר הוא ניתח בהרחבה על מגמות שונות ביחסי העברית והארמית בזוהר. ליבס ביקר את ההתייחסות לארמית הזוהרית כאל שפה מלאכותית⁹⁵ ועמד על טבעיותה ועל ההנמקה הפנימית לשימוש בה – התאמתה לרוחניות הזוהרית: 'לזוהריות הארמית היא השפה הטבעית'. הוא הצביע על ההתרוצצות הפנימית בין שתי הלשונויות – עברית וארמית בזוהר, הבאה לידי ביטוי בחטיבות דוגמת זוהר שמות, הכתובות חלקן בארמית וחלקן בעברית, ועל תהליכי תרגום מעברית לארמית ומארמית לעברית בחוג הזוהר,⁹⁶ המורים על קיומן האפשרי של שתי מגמות בחוג הזוהר, תומכי העברית ותומכי הארמית.⁹⁷

⁹² זוהר, ח"א, צט ע"ב (מדהני"ע), תרגום: אמר ר' חייא אמר רב, אם היינו מסתכלים בפרשה זו נסתכל בחכמה. אם ענין הנשמה היא, לא הראש הסוף ולא הסוף הראש, ואם ענין לפטירת האדם מהעולם היע, נסתור כל הפרשה או נעמיד הפרשה בזה או בזה'.

⁹³ זוהר ח"א, קיג ע"א (מדהני"ע) תרגום: למה בא טעם זה בשיר השירים?: דוגמא נוספת להערה מעין זו ראינו לעיל, ליד ובהערה 13.

⁹⁴ ראו י. ליבס, עברית וארמית כלשונויות הזוהר, זיכרונות האקדמיה ללשון העברית (בדפוס). הערות לשוניות רבות פזורות במחקריו הרבים של י. ליבס, ואין המקום לפרטים. נפנה עוד ליי ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור, בהדרכת גרשם שלום. ירושלים תשל"ז (בשכפול); הנ"ל, 'שימושן של מלים בספר הזוהר', חברת לזכרו של ר' אפרים גוטליב ז"ל, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 17-19.

⁹⁵ ראו ג. שלום, זרמים עיקריים עמ' 163.

⁹⁶ דוגמה בולטת לתהליך זה ניתן לראות במהדורות הזוהר העבריות של ר' דוד בן יהודה החסיד, ראו: ע' גולדרייך, ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד - דרכי עיבוד של טכסט זוהרי אחרי הופעת הזוהר, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב, בהדרכת אפרים גוטליב, תשל"ב (בשכפול); *The Book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot by Rabbi David ben Yehudah he-Hasid*, ed. D. Matt, Chico 1982, pp. 128-129. וראו: מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 169 – 207. תופעה משמעותית של שימוש בעברית ובארמית בכתיבת הזוהר ניתן לראות בכתיבתו של בעל תיקוני זוהר. ראו: א' גוטליב, הכתבים עבריים של בעל תיקוני זוהר, ישראל תשס"ג, וראו דיונו של מ' אידל במבוא לספר זה.

⁹⁷ רונית מרוז הצביעה לא אחת בכתב ובעל פה על ארמיזציה של טקסטים עבריים בתהליך התגבשותו של ספר הזוהר, ראו למשל מרוז, השורשים המזרח תיכוניים ולדבריה בפרוט רב יותר בספרה שבכתובים יובלי זוהר (בו לא

דומה כי המדרש הנעלם לבראשית הוא דוגמה מובהקת נוספת לדיאלקטיקה לשונית זו. פתרון מלא יותר של חידת העברית והארמית בחטיבה זו מצריך עיון רחב מהיקף דיונונו כאן, עיון שיכלול השוואה מדוקדקת של ההיבט הלשוני בכתבי היד של החיבור, ישתמש בכלים בלשניים ויתיחס להיבטים לשוניים נוספים. עם זאת, מן המחקר שלפנינו ניתן להסיק כמה מסקנות ביניים משמעותיות.

נראה כי ניתן לחלק את המדרש הנעלם לפחות לשני רבדים טקסטואליים ואולי גם כרונולוגיים, רובד עברי ורובד ארמי. עמדנו על מאפיין ספרותי מובהק של הרובד הארמי, השימוש בסיפור שבמרכזו לעתים קרובות עומד מפגש עם 'מארי מתניתין' ומתלבנת הסוגיה הנדונה בפרשה בה משובץ הסיפור.

ראינו כי ניתן להבחין בפער בין שתי השכבות הלשוניות ביחס למימד המיסטי, וכי בסיפורים בארמית ניכרת שבירה של מעין 'תקרת זכוכית' המוצבת בפני יכולת הידיעה וההתעלות המיסטית ברבים מחלקי המדרש הכתובים עברית. הצבענו על פערים בתורת הנפש, בתורת הבריאה ובתפיסה האסכאטולוגית בין שני רובדי הטקסט. ראינו כי ברובד העברי נפרסות באופן מגוון ואקלקטי יחסית תפיסות שונות ביחס לתחומים אלה. התפיסות הנפרסות בו טבועות בחותמה של ההשפעה הפילוסופית מחד ובחותמם של מדרשי חז"ל וספרות היכלות מאידך. ברובד הארמי מתגבשת והולכת תפיסה ברורה יותר, מתחוללת בחירה והעדפה של כיווני מחשבה מסוימים מתוך המנעד הקיים ברובד העברי, לעתים תוך פולמוס עם הכיוונים האחרים ולעתים מתוך מתן פרשנות חדשה. ראינו, כי לבחירות תיאוסופיות אלו זיקה והשפעה על האופי המיסטי ועל חיזוק מעמדו של האדם כבעל ידיעה ובעל יכולת השגה בעליונים, בשכבה הארמית.

מאפיינים אלה, המצטרפים להוכחות טקסטואליות נוספות שהבאנו, מחזקים את הרושם, כי הרובד העברי קדם לרובד הארמי. ניתן לראותו כתשתית המדרש הנעלם והוא מבנה את הרצף הטקסטואלי שלו. נראה כי הרובד הסיפורי בארמית נרקם אל תוכו, ככל הנראה, בשלב מאוחר יותר. בקטעים רבים ניתן למצוא עיבוד סיפורי של התכנים הנמסרים ברובד העברי. עיבוד שהוא מעין עריכה מחודשת שלהם, לעתים תוך הרחבה והמחשה של אותם תכנים ולרוב, כפי שראינו, תוך מתן פרשנות חדשה והסטת הדגש אל עבר עולם תכני שונה מזה של הרובד העברי. נראה כי בשלב העריכה המאוחר, תורגמו ועובדו תכנים נבחרים מן הרובד העברי הקדום לארמית, והוכנסו לתוך מסגרת סיפורית, שהיא מסמני ההיכר הבולטים של שכבת העריכה הארמית המאוחרת.

הטענה בדבר קדמותו של הרובד העברי מתחזקת לאור אפיון נוסף של יחסי העברית והארמית במדרש הנעלם לבראשית, אליו לא נדרשנו עד כה.⁹⁸ ניתן להצביע על כך שלמרות שהשפה העברית ברוב חלקיו של המדרש צחה ורהוטה, היא רוויה בשימושי לשון ארמיים: ביטויים, חלקי משפטים, מילים שהם בחינת טרמינוס טכניקום מתחום הלימוד התלמודי כמו: 'דכתיב' 'מאי

נדמן לי לעיין. על הארמית של הזוהר ראו מ' צ' קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזוהר, ירושלים 1971, וראו גם Mopsik Charles, Late Judeo-Aramaic: the Language of theosophic Kabbalah, in: Arameic Studies Rapoport-Albert Ada, Late Aramaic: the literary and linguistic context of the ; 4,1(2006) pp. 21-33
204-167; עמ' 167-204; הני"ל ב' הוס, "תרגומי הזוהר", חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, בעריכת ר' מרוז (תעודה, כא-כב), תל-אביב תשס"ז, עמ' 38-52 (להלן: הוס, תרגומי זוהר).

⁹⁸ אני מודה למורי פרופ' יהודה ליבס שהעמידני על נקודה זו.

משמעו' וכדו'. השילוב של מינוחים לשוניים ארמיים בתוך רצף הטקט העברי שכיח ומרובה. בחלקים הכתובים ארמית, לעומת זאת, שכיחה התופעה הרבה פחות. נמצא בהם אזכורים בעברית של פסוקים או ציטוטים מפי חכמים, אך הערוב הלשוני בתוך החטיבות הכתובות ארמית מצומצם הרבה יותר, ובדומה לגוף הזוהר, ניתן להצביע על מעין פוריטניות לשונית בחלקים אלה. ניתן היה לטעון כי נוכחותם של זכרי הלשון המרובים בארמית ברובד העברי מעידה על מקור ארמי שקדם לטקט העברי ועל תהליך תרגום אפשרי שלו לעברית. מאידך, אם אכן היתה מגמת תרגום מארמית לעברית לא ברור למה השאיר המתרגם כל כך הרבה לשונות ארמיים בטקסט העברי שיצר, כביכול? נראה סביר יותר להניח שהשימוש הלשוני בביטויים בארמית ברצף הטקסט העברי הוא טבעי ופשוט. והוא מעיד על העדר מודעות לשונית ברובד העברי. נראה כי דווקא בחלקים בארמית, השימוש בשפה מודע. ישנה בחירה לשונית, ותהליכי תרגום ועיבוד לארמית, ולכן הקנאות לשפה גדולה יותר והשימוש הלא מכוון או לא מודע בביטויים עבריים קטן הרבה יותר.

מה עומד מאחורי הבחירה של הרובד המאוחר במדרש הנעלם לבראשית בארמית? ראשית, נראה כי היא נעוצה בתודעה הרנסנסית של הזוהר, עליה עמד בהרחבה יהודה ליבס.⁹⁹ נראה, כי הסיפורים בארמית, שבמרכזם עומדים בעלי המשנה, הם ביטוי ראשוני לתודעה זו. החיפוש אחר 'מארי מתניתין', המתחולל שוב ושוב בעלילות המדרש הנעלם לבראשית, משקף יותר מכל את הנהיה הרנסנסית העומדת מאחורי המפעל הזוהרי. סביר להניח שתודעה זו, המבקשת לשוב ולהעמיד את גיבורי ספרות חז"ל במרכז ולחזור לעולמם הרוחני, היא שעמדה גם מאחורי הבחירה בארמית, המאפיינת חלקים נרחבים בספרות חז"ל. בבחנה את יחסי העברית והארמית בספר הזוהר ניתן ליבס את העדפת הזוהר את השפה הארמית בין השאר באמצעות הטענה כי המלאכים דוברי עברית הם ואינם מכירים את לשון הארמית. הוא מצטט שם את דבריו של ר' יצחק דמן עכו בספרו אוצר החיים אודות כך ש :

'מלאכי השרת הממונים על הקטרוג העלים הקב"ה מהם התרגום, שהוא לשון ארמי... ואני אומר שמטעם היות רשב"י ז"ל יודע ידיעה ברורה שהכוחות העליונים הרוחניים מקנאות קנאה עזה על כל העוסק במעשה בראשית... ומעשה מרכבה... עמד הוא ובנו... וכתבו ספר הזוהר כולו בלשון ירושלמי לא בלשון הקודש רק בלשון תרגום ארמי'.¹⁰⁰

לנימוק זה משקל מיוחד לעניינינו, לאור היחס המורכב של השכבה הארמית במדרש הנעלם לבראשית כלפי עולם המלאכים. יתכן ששינוי ההירארכיה בין מלאכים ובני אדם, עליו עמדנו, היווה גורם מסוים בתהליך הבחירה בשפה הארמית.

⁹⁹ ראו ליבס, הזוהר כרנסנס.

¹⁰⁰ ר' יצחק דמן עכו, אוצר החיים, כ"י מוסקבה-גינצבורג 775, צד ע"ב – צה ע"א. וראו דיונו של ליבס בענין זה, עברית וארמית, בסביבות הערה 70, וכן: J. Yahalom, "Angels Don't Understand Aramaic", *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 33–44. כמו כן ידועה התייחסותו של ר' יצחק דמן עכו, באגרתו המצוטטת בספר יוחסין לר' אברהם זכות, לארמית כקריטריון לאמינותו של טקסט זוהרי, ראו תשבתי ולחובר, משנת הזוהר אי עמי 29.

אולם לא רק כנגד המלאכים מכוון השימוש בארמית. מתוך אחד הסיפורים במדרש הנעלם לבראשית¹⁰¹ ניתן ללמוד על תפקידה בתודעה העצמית של חיבור זה. זהו סיפור על ר' יהודה המתארח בכפר חנן. בתמורה לאירוח הוא דורש בפני בני המקום. בפני פורום אזוטרי נבחר הוא מפליג בסודות טמירים בארמית ולאחר מכן משנפתחים השערים בפני המון העם הוא עובר לדרוש בעברית, ועוסק בפשטי הפרשה. דומה כי מאפיזודה זו ניתן ללמוד בבירור על משמעות חילופי השפות עבור המדרש הנעלם. הרובד הארמי שנוסף לטקסט העברי הוא הרובד האזוטרי, המושג כפי שראינו בפי חוג חכמים המכונים 'מארי מתניתין', בעלי המשנה, ובראשם רשב"י ובנו ר' אלעזר ומכוון כלפי בני עליה, המבקשים אחר משנתם. ואילו העברית, היא השפה המכוונת לכל.¹⁰²

במחקרים שונים בכתב ובעל פה עמדה רונית מרוז על תפקידה המרכזי של הארמית בתהליך העריכה של ספר הזוהר¹⁰³, על התרגום מעברית לארמית כגורם מאחד בעריכה זו. בעקבות י. ליבס, שהצביע על מרכזיותו של הרובד הסיפורי בזוהר, חקר את היחסים בינו ובין הדרשות הזוהריות, ופינה לו מקום של כבוד בלב העיון המחקרי,¹⁰⁴ העמידה מרוז את הקריטריון הספרותי במרכז. בעזרת קריטריון זה ביקשה מרוז לשחזר את מבנהו הקדום של ספר הזוהר, ואת תהליך הכתיבה המדורג שלו.¹⁰⁵ היא תארה את המודל האפי כאפיון הספרותי הבולט של שלב מאוחר יחסית בכתיבת ספר הזוהר, דור כותבים 'אשר פעל בשנות התשעים ובראשית המאה הי"ד – כתב סיפורים, אשר חלקם נשזר לידי עלילה אחת רצופה ולכודה, ובה נפרש רומן משיחי או ביוגרפיה רוחנית של רשב"י וחבורתו'. ניתן לומר כי שני מאפיינים אלו – הבחירה בארמית והבחירה במודוס הסיפורי מצטרפים זה לזה כמאפיינים הבולטים של שכבת הטקסט המאוחרת במדרש הנעלם, שכבת העריכה הארמית. אם נקבל את החלוקה הרב שלבית של מרוז בתהליך היווצרותו של הזוהר ואת הקריטריון הספרותי כעקרון מיון, הרי שנכון אולי לזהות את השכבה הארמית המאוחרת במדרש הנעלם עם השלב הספרותי המאוחר יחסית ביצירת הזוהר, השלב בו נכתב המקבץ האפי הכולל את רוב מניינו ובניינו של החיבור הזוהרי. ואולי נכון יותר לתאר שכבה זו כראשיתה של המגמה האפית, ולהצביע עליה כעל שלב מעבר בין השלב המוקדם יותר בו נערך

¹⁰¹ ראו, זוהר, ח"א קטו ע"ב – קטז ע"ב (מדהני"ע).

¹⁰² דעה דומה ביטא בעל ספר המשיב, כפי שהראה י' ליבס, עברית וארמית הערה 80. וראו דבריו שם אודות עמדתם ההפוכה של השבתאים, לפיה נכתב הזוהר ארמית כדי לקרבו ללב ההמונים והפנייתו שם בהערה 81 להוס, תרגומי זוהר.

¹⁰³ ראו הערה 97 לעיל.

¹⁰⁴ ראו י. ליבס הזוהר כרנסנס, דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 5-11 (להלן: ליבס, הזוהר כרנסנס); הנ"ל, המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי, בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236; הנ"ל, זוהר וארוס, אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119; הנ"ל, הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה, רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב), עמ' 251-301; הנ"ל, כיצד נתחבר; הנ"ל, מרעיש הארץ ועוד.

¹⁰⁵ ראו מרוז, מבנהו הקדום של ספר הזוהר וראו הערה 66 לעיל; הנ"ל, השורשים המזרח תיכוניים; הנ"ל, סיפורים ועיבודיהם; הנ"ל רקימתו של מיתוס: דיון בשני סיפורים בזוהר, לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 167 – 205.

הרובד העברי של המדרש הנעלם לבראשית, הכולל ככל הנראה גם חומרים קדומים יותר,¹⁰⁶ לשלב המאוחר יותר בו נכתבה החטיבה האפית בזהר. בשלב זה הלך והבשיל האתוס הזוהרי, התודעה העצמית, והנרטיב הפנימי של התנועה הזוהרית שנדונו בהרחבה במחקר¹⁰⁷, וזה בחר בסיפור ככלי הביטוי המתאים לו ביותר. נראה כי באמצעות הסיפורים במדרש הנעלם ניתנת לנו הזדמנות להציץ אל שלביו הראשונים של היווצרות אתוס זה. כפי שראינו הוא מתגבש סביב חוג מרכזי המכונה מארי דמתניתין, כשהדומיננטיות של רשב"י רק מתחילה להסתמן כאן, אך לא באופן בלעדי. כפי שאמרנו, נראה כי התודעה הרנסאנסית, כפי שכינה אותה יהודה ליבס, הניכרת בעצם הבחירה בבעלי המשנה, בתנאים, כגיבורי הרוח וכמודל הזדהות, נרקמת כאן באופן בולט. ויתכן שמאחורי הבחירה להבליט חוג חכמים, הכולל מספר קבוצות ומנהיגים, משתקפת הווייה היסטורית של היווצרות התנועה הרוחנית הזוהרית בקשטיליה, שבה פעלו מספר חוגים ומספר דמויות בולטות.

עם זאת לתפיסה התיאוסופית המאפיינת את ספר הזוהר ובמרכזה קבלת הספירות ולמערך הסמלים והמיתוסים האופייניים לספר זה, אין עדיין ביטוי מלא בעולמם הרוחני של חכמי המשנה הנזכרים. למרות שאנו עדים לניצני גיבוש תורת נפש ותורת בריאה אחרות, הצומחות מתוך דיאלוג ועימות מול תפיסות פילוסופיות בנות הזמן מחד, ומדרשים עתיקים מאידך.

הדבר מזכיר אולי את הביוגרפיה של כמה מן המקובלים המרכזיים בקשטיליה במאה ה-13, ששויכו על ידי י. ליבס לחוג הזוהר.¹⁰⁸ רבים מהם, כר' יוסף ג'קטילה ומשה דה ליאון קבלו השכלה פילוסופית ובתהליך מדורג קבלו עליהם את קבלת הספירות וסמליה. דומה כאילו הנציח המדרש הנעלם את עולמם הרוחני במעבר בין העולמות.¹⁰⁹ תחושה המזכירה למעיין את עולמו של ספר 'גינת אגוז' של ג'קטילה, ואולי את שלבי ההיווצרות הרוחניים של ר' אברהם אבולעפיה, מורו, בטרם פיתח במלאותה את הקבלה הנבואית. זיהוי החוגים העומדים מאחורי 'מארי דמתניתין', אם הוא אפשרי, הוא עניין למחקר נוסף.

כך או כך נראה כאילו הכמיהה למימד המיסטי והמצוקה נוכח קיבעונו של עולם קוסמוגוני פילוסופי בתוכו חיים ופועלים גיבורינו היא ההנעה הראשונה היוצרת את התשתית הנפשית, התודעתית והחברתית של התנועה הרוחנית הגדולה של הזוהר, שדומה שלהיווצרותה אנו עדים בקראנו את עלילותיהם של מארי דמתניתין, גיבורי המדרש הנעלם. לפני 'בעלי משנה' אלה מצויות מסורות רבות בכתב ובעל פה שמקורותיהם רבים ומגוונים, ואנו מוצאים אותם הולכים

¹⁰⁶ לדעת ר' מרוז ומ' אורון, יש לתארך את חלקיו הקדומים של מדרש הנעלם למאות 10-11, ראו אורון, המדרש הנעלם, ומרוז, השורשים המזרח תיכוניים.

¹⁰⁷ גם כיוון זה במחקר המבקש להתבונן בתודעה העצמית של הזוהר ולעמוד על האתוס הפנימי המפעם בו, סלל י. ליבס במחקריו הנזכרים, ראו הערה 104 לעיל. בעקבותיו פיתחו כיוון זה תלמידיו וחוקרי זוהר רבים.

¹⁰⁸ ראו י. ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר.

¹⁰⁹ וכך אכן תיאר ג. שלום את המדרש הנעלם כשלב ביוגרפי בהתפתחותו של משה דה ליאון, ראו ג. שלום זרמים עקריים עמ' 180. תחושה זו חוזרת ומתאשרת מעיינו במדרש הנעלם, אך לא כתהליך אישי של כותב יחיד של זוהר, אלא כמאפיין אולי של דור ספרותי, או כתיאור של תהליך תרבותי רחב המשתקף בין דפיו של המדרש הנעלם. חשובות מאוד בהקשר זה המקבילות שמצא א' אלטמן בין המדרש הנעלם לבראשית ובין חיבוריהם המוקדמים של ר' משה דהליאון ור' יוסף ג'קטילה, 'אור זרוע' וגנת אגוז' (ראו: אלטמן, אור זרוע, במבוא). וכן ההקבלה עליה הצביע נ' וולסקי בין המדרש הנעלם לבראשית וספר האורה לר' יעקב הכהן (ראו: וולסקי, מטטרון).

ויגזרים', דוחים חלק מן המסורות ומאמצים אל חיקם מסורות אחרות תוך שהם ממשיכים ומעבדים אותן. התכנים התיאוסופיים, המיתוסים והסמלים שיאפיינו את קבלת הזוהר עתידיים להתפתח בתוך בית גידול זה, ההולך ונוצר כבר כאן, ולהחליף את הטרמינולוגיה הפילוסופית והמדרשית ואת העולם הרוחני אותו מייצג הרובד העברי של המדרש הנעלם. ואף שפה חדשה-ישנה יוחדה לעולם רוחני חדש-עתיק זה, שפה המחליפה את בחירתה של הפילוסופיה היהודית שהעדיפה את העברית הצחה – הלא היא הארמית.