

בעקבות שלום: מרשב"י עד שבתי צבי, גלגולי הורמנותא וסמיטרא של ראשית הזוהר

הרצאה שנישאה בספריה הלאומית בירושלים, אור לי"ט באדר תשע"ב,
 במסגרת כנס לציון שלושים שנה לפטירת גרשם שלום
 מאת יהודה ליבס

מבוא: מחקר הזוהר של שלום ולאחריו

גרשם שלום זכרוננו לברכה, מורי ורבי, הניח את היסוד למחקר המודרני של הקבלה בכלל ושל ספר הזוהר בפרט. בספרו *Major Trends in Jewish Mysticism* תיאר שלום את מה שראה כענפים העיקריים של תורת הסוד ביהדות. לכל אחד מאלה הקדיש בספרו פרק אחד, אך יוצא מכלל זה הוא ספר הזוהר, שאותו ראה שלום כעיקרה של הקבלה והקדיש לו שני פרקים.

פרקים אלה אינם אלא חלק קטן ממחקר הזוהר של שלום, שרובו לא נדפס. הערות רבות מאוד רשם הוא בכתב ידו על דפי הזוהר שלו, שהתפרסם אחרי מותו בהוצאה פקסימילית, כמו כן ביקש להניח תשתית למילון ללשון הזוהר, וכתב בכתב ידו, בסדר מופתי, פתקאות עם מובאות והסברים לכל מלה ומלה המופיעה בזוהר. בשלב מסוים ראה אומנם שלא יהיה סיפק בידו להתקין את המילון, והוא פנה אלי בהצעה לכתוב מילון זה כעבודת דוקטוראט, על יסוד אותן פתקאות.

להצעה זו לא יכולתי לסרב, והנחתי את נושא הדוקטוראט שהחילתי בו קודם לכן, וניגשתי לעבודה על המילון. גם משום שאין מסרבין לגדול, וכן מפני שבימים ההם גם אני כבר נדלקתי לאהבת הזוהר, וראיתי בהצעה אפשרות אחרונה לדבוק ולשקוע באהבתי, כי אז סבור הייתי שהעניינים הגדולים

הקשורים לחיבור הזוהר ולמשמעותו כבר הובררו בידי שלום, ולא נותרה אלא עבודה של גימור ודיוק במילים.

עד מהרה התחוויר לי שמילון כזה הוא משימה של חיים שלמים. גם אם מספרן של תבניות המילים אינו גדול, נטענות הן בזוהר בשפע צירופים וגוני משמעות, שמוסיפים ומתעמקים עם פרשנות הדורות, ומעלים נושאים חדשים למחקר. וכך לאחר כמה שנות עיסוק ביקשתי להניח את המילונאות לטובת נושאים כלליים יותר, ושיכירו בחלק קטן ממילון הזוהר כבעבודת דוקטוראט.

לבקשה חצופה ומאכזבת זו קדמו, זכורני, כמה לילות בלי שנה, אבל שלום קיבל זאת בהבנה. וכאן מקום להעיר, שגרשם שלום המוכר לי היטב מאז ימי ילדותי, היה אדם נדיב ומבין, מתחשב ועוזר, בניגוד לכמה מיתוסים מרושעים שמתפרסמים מפעם לפעם.

מחקרי הבאים נסמכו גם הם על כתפי שלום, אך נפרשו לכיוונים נוספים. כפי שתיארתי במאמרי המתודולוגי 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', במחקרי לא התמקדתי רק בתוכן התיאורטי הקבלי, אלא גם בדמות המחברים והגיבורים של הכתבים הקבליים, לפי תודעתם העצמית המחברת לעתים קרובות בין הנושא למושא, וזאת בראש וראשונה בספר הזוהר בדמותו של ר' שמעון בר יוחאי.

אצל שלום לא היה קשר אינטגרלי בין שני הפרקים הנזכרים שייחד לזוהר בספרו הנזכר על המגמות העיקריות במיסטיקה היהודית. בדמותו של רשב"י בזוהר נגע הוא רק בפרק הראשון, שכותרתו הספר ומחברו, וזאת כדי לשלול את האפשרות שבר-יוחאי וחבורתו קשורים היו באמת לחיבור הזוהר, והפרק השני, שעניינו בתוכן של הזוהר, שהוא לפי שלום השיטה התאוסופית, איננו עוסק בר' שמעון. אך במחקרי סיפורי רשב"י וחבורתו הם חלק אינטגרלי ועיקרי של תורת הזוהר, בהיותם חלק מן המיתוס האלהי, והם אף מייצגים משהו מדמותם ומתודעתם העצמית של המחברים האמיתיים של הזוהר, גם אם אלה פעלו כאלף שנים אחרי מותו של התנא רשב"י.

יתר על כן. דמותו של רשב"י הוסיפה והתפתחה גם אצל המקובלים העיקריים, כרמ"ק וכאר"י, בעל עמק המלך, נתן העזתי, הרמח"ל, הבעש"ט, ר' נחמן והגאון מווילנה. גם אצלם שימשה דמות רשב"י לייצוג התודעה העצמית, שכן ראו עצמם כממשיכי רשב"י, ולעתים אף כגלגולי נשמתו. הסיפור הזוהרי אינו מסתיים אפוא עם סיום חיבור הספרות הזוהרית (שגם אותו קשה להתוות בדיוק). גם רעיונות הזוהר ומלותיו וגם אפוס רשב"י וחבריו המשיכו לחיות בספרות הקבלה, ותרמו תרומה מכרעת לעיצובה.

זאת אנסה להראות בדברי הבאים, שיוקדשו למושגים זוהריים בהקשריהם המקוריים ובגלגוליהם בקבלה עד השבתאות, וגם זאת בהמשך למחקרי שלום שהראה עד כמה עמוקים שורשי הקבלה השבתאית בקבלה הקלאסית. המשך המחקר מכוח התנופה שהעניק לו שלום הוא הדרך הטובה ביותר להביע הערכה לפועלו. בכך שותפים לי לא מעט תלמידים וחברים, המעמיקים, איש איש בדרכו, בתופעה הזוהרית לדורותיה, בגיבורי הזוהר ובשכבותיו השונות, וזאת מתוך אהבת תורה, אהבת זוהר ורשב"י, ואף אהבת חברים. דומני שגרשם שלום, שיסד את מחקר הזוהר בירושלים, עשוי היה להתגאות גם בהישג זה.

אעסוק כאן בשני מאמרי זוהר, ואלה לא נבחרו באקראי: שניהם משמשים כפתיחות לספרות הזוהרית כולה, ומקיימים זיקה זה לזה. אנסה להראות איך עולה מהם הגיבור הזוהרי, גם אם עניינם בסודות בראשית בלי להזכיר את רשב"י. אני מתנצל על ההסתמכות המרובה על מחקרים קודמים שלי, אך דברים אלה עלו ברובם כגיבוש של עיסוק בן ארבעים שנה.

I בריש הורמנותא

'בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא'. במלים אלה פותח ספר הזוהר (או לפי מהדורה אחרת, כך פותחת פרשת בראשית של הזוהר). מלים אלה הם פרפראזה זוהרית ל'בראשית ברא אלהים', ועניינן בסודות ראשית האצילות, שבהם דן המאמר הזוהרי שאחריהן (סעיף 1 בדפי

המקורות, המצורפים בסוף מסמך זה), המסתיים בהגדרה 'מאמר קדמאה לכלא', כלומר המאמר הראשון לכול, שיש בה רמז למלה 'בראשית', שהיא לפי חז"ל ראשון המאמרות שבהם נברא העולם, אך גם לעובדת היותו של מאמר זוהרי זה ראשיתו של ספר הזוהר.

על מאמר ראשון זו רבו הפירושים שמצאו בו אבן יסוד לתורת הקבלה, והוא נדון ופורש גם במחקר, הן על ידי גרשם שלום והן על ידי חוקרים אחרים, ואף גם על ידי במחקרים שונים החל מעבודת הדוקטוראט הנזכרת. עתה מבקש אני להציג התפתחות מחקרית נוספת, המוצאת גם שם, בראש הזוהר ובמעמקיו, גם את דמותו של רשב"י.

פירוש כזה איננו חידוש גמור. ר' אפרים מסידלקוב, נכדו של הבעש"ט, מוצא כבר במלה הראשונה, 'בריש', רמז לרשב"י, ואף רמז לאביו זקנו, ממשיכו של רשב"י לפי הכרת החסידים. כי אותיות 'בריש' הן אותיות ראשי התיבות של 'ר' שמעון בר יוחאי, ואף אותיות ראשי התיבות של 'ר' ישראל בעל שם'. לדעת ר' אפרים שני אלה נרמזים בראש הזוהר במלה 'בריש', שכן תורתם עתידה להביא את הגאולה, שעליה נאמר 'ובני ישראל יוצאים ביד רמה' [שמות יד 8], ו'ביד רמה', לפי תרגום אונקלוס הוא 'בריש גלי'.

אינני מבקש לאמץ פירוש זה (משה אידל חברי הפנה אותי אליו). לא רק משום ששכלנו היום קטן מלהכיל את הרעיון שהבעש"ט רמוז בראשית הזוהר, גם מציאת אותיות 'רשב"י' במלה 'בריש' קצת גדולה עלי. ועוד קשה, שפירוש זה אינו מתחשב כלל בהמשך הפסקה הזוהרית וברעיונותיה. ועם זאת, עצם בקשת רמז לרשב"י בראשית הזוהר מתקבלת גם על דעתי, שהרי רשב"י הוא כאמור גיבורו של הזוהר, לחכמתו או להשראתו מיוחסים רעיונות הספר, ואישיותו היא נושא מרכזי בו, והיא מכילה גם זרע של משיחיות וגאולה.

מציאות השם 'רשב"י' במלה 'בריש' שבראשית הזוהר אינה חידוש של ר' אפרים. כך נמצא כבר בכתבים שנכתבו על דרך קבלת האר"י במאה השבע עשרה, בספר זוהר הרקיע (ס' 2 בדפי המקורות) ובספר עמק המלך לר' נפתלי בן יעקב אלחנן בכרך (ס' 3 בדפי המקורות). התעמקות במקורות אלה תקרב

זאת יותר אל השכל, כי ר' נפתלי כך דומה, מוצא רמז לרשב"י לא רק במלה 'ברי'ש', אלא בראש וראשונה, במלה 'בוצינא', שבצירוף 'בוצינא דקרדינותא'. הוא מדבר כאן על רשב"י כעל ניצוץ משה, וזאת כפירוש ל'בוצינא קדישא', הכינוי הזוהרי של רשב"י, כפי שאפשר ללמוד ממקבילות רבות בכתבי ר' נפתלי, שלפיהם רשב"י נקרא 'בוצינא קדישא' משום שהוא ניצוץ קדוש מנשמת משה.

אין צורך להסכים עם ר' נפתלי על מקור זה לכינוי 'בוצינא קדישא' לרשב"י, ואני פירשתי במילוני בדרכים אחרות (וגם ר' נפתלי עצמו אינו עקבי בפירוש זה, כי במקומות אחרים מתרגם הוא את הכינוי 'בוצינא קדישא' דווקא כ'פה קדוש', ולא 'המאור הקדוש' או 'ניצוץ קדוש'), גם אם ההשוואה בין רשב"י למשה, וכן בין הזוהר ובין התורה, שר' נפתלי מוסיף ומפתחה בהמשך דבריו ובמקומות אחרים בכתביו, היא באמת יסוד חשוב בזוהר, כפי שכבר תואר במחקר, על ידי ועל ידי אחרים.

עם משה או בלעדיו, בוודאי אין להתכחש לקשר בין 'בוצינא דקרדינותא' שבמשפט הראשון דלעיל של ספר הזוהר, לבין 'בוצינא קדישא', ככינוי לרשב"י. בוצינא דקרדינותא הוא הכלי של יצירת העולמות, שמתוארים ונוצרים בזוהר, שרשב"י נחשב ליוצרו. השערה זו הופכת לוודאי לפי המשך אותו מאמר, שבו מתוארת פעילותו של אותו בוצינא בשלבים נמוכים יותר של תהליך האצילות. אז משנה הוא את שמו ונקרא בשם 'זוהר', שהוא כידוע גם שמו של הספר, שפסקה זו היא ראשיתו. שינוי זה מתבטא גם בפסוק המשמש כסיסמה זוהרית, 'והמשכלים יזָהרו כזהר הרקיע', המופיע כאן כפתיחה לדברים על 'זוהר'.

למושג 'זוהר' בספר הזוהר הקדשתי מחקר שנקרא 'זוהר וארוס', וניסיתי להראות שזה הוא כח היצירה הפועם הן אצל המאציל העליון, בבוראו את העולמות, והן בלב המקובל, היוצר את ספר הזוהר, ובמידת-מה יוצר גם את יוצרו העליון, המתואר בספר זה. זוהר זה הוא גם אָרוס, יצר האהבה וההולדה, שבשלב מסוים במהלך האצילות מזדהה עם 'צדיק יסוד עולם', אבר הזכר של

מעלה, שבעולם הזה מיוצג על ידי ר' שמעון בר יוחאי, שהוא אחראי כמובן גם על היצירתיות הזוהרית.

כזאת היא גם פעילותו של בוצינא דקרדינותא (שתורגם לעתים כ'שמחת לב') במאמר ראשית הזוהר. עליו נאמר כאן שהוא מקור הגוונים המאירים בעולמות התחתונים, ואותם פועל הוא בהיותו מודד בקו המידה, ובארמית 'מדיד משיחא'. מדידה כזאת מתוארת באריכות במאמר זוהרי מפורסם, המכונה לפיכך בפי המקובלים 'מאמר קו המידה'. שם מתוארת המדידה הן כפעולת האל, שמדידתו היא יצירתו ובאמצעותה נותן הוא לעולמות הנמדדים את פרצופם הייחודי, והן פעילותו של המקובל, בשר ודם, שכמוהו כבוראו גם הוא מחזיק בידו את קו המידה, המכונה גם שם בכינוי 'בוצינא דקרדינותא', ובאמצעותו יודע הוא למדוד ולתאר את הישיות העליונות. מדידתו של המקובל האידיאלי, שבוודאי מזוהה עם רשב"י, אינה מוגבלת רק למימד המקום. הוא יודע גם את מידת התפתחותם של אותן ישויות במרחב הזמן, וכך יכול הוא לעמוד על עת הקץ, זמן ביאת המשיח (המלה 'משיחא' שבמאמר ראשית הזוהר, בנוסף להוראת מדידה אפשר אפוא שמרמזת גם על המשיח).

בחלק השני של מאמר ראשית הזוהר, שבו בוצינא דקרדינותא כבר מכונה 'זוהר', בולט הוא עוד יותר ביצירתיותו. שם מתואר הוא כטווה לבושי יקר סביב זחל תולעת המשי. לבושים אלה הם העולמות המלבישים את המאציל המופשט, או ליתר דיוק את הנקודה האחת שיצאה ממנו, שהיא החכמה, אך הם גם הייצוגים הספרותיים של אותם עולמות, המיתוסים הנרקמים בזוהר, שגם עליהם אחראי אותו כח יצירתיות ארוטי, הוא רשב"י. על כך הרחבתי במאמר מיוחד, שבו מצאתי התאמה בין ציורו של אָרוֹס כ'טוואי מיתוסים' בפי ספּו, המשוררת היווניה העתיקה, לבין הכוח המכונה 'זוהר' בספר הזוהר, הדומה כאמור לאָרוֹס.

על פי זיקתו של 'בוצינא דקרדינותא' לרשב"י נוכל להסביר גם את המשפט שבסוף מאמר ראשית הזוהר (בתרגום):

זוהר שממנו כל המאמרות נבראו, בסוד התפשטות הנקודה של זוהר סתום זה. אם בזה כתוב 'ברא', אין תמה שכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'.

משפט זה, לדעתי, כך פירושו: אם האל ברא את העולמות בכוח יצירה מסוג זה שנמצא גם באישיות של רשב"י, אין לתמוה על דברי התורה על בריאת האדם בצלם אלהים, ואין לראות בהם אנתרופומורפיזם. בתמיהה זו כידוע פתח הרמב"ם את ספרו (מורה נבוכים א, א), ופתר אותה בהצביעו על השכל כמכנה המשותף בין האל לבין האדם, המאפשר לראות באדם את צלם אלהים, אותו שכל שהוא היסוד שעליו נבנה הספר מורה נבוכים. והנה גם הזוהר מוצא מכנה משותף המצדיק את הכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', וגם הוא מוצא זאת ביסוד שעליו נבנה ספרו, אך אצלו אין המדובר בשכל אלא באָרוס ובכח היצירה, הנקרא בפיו 'זוהר'.

אולי 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' נוגע לרשב"י גם באופן אחר. שכן ר' שמעון נחשב בזוהר, לפי כמה מקומות, לבנו של אלהים, ו'ברא' מ'בראשית ברא' פורש בזוהר גם מלשון 'ברא' בארמית שפירושו בן. בכל אולי יש לסלק את התמיהה על הבריאה בצלם אלהים, כי האדם שנברא בצלם הוא רשב"י, הדומה לאל בגלל הזוהר הפועם בשניהם. וכאן אנו נזכרים גם בחרוז 'נעשה אדם נאמר בעבורך', בשיר המפורסם 'בר יוחאי אשריך'.

בוצינא דקרדינותא כרשב"י וכנחש

אם כן הוא, למה בראש הזוהר נכתב 'בוצינא דקרדינותא' ולא 'בוצינא קדישא', כינוי הרגיל של רשב"י? לדעתי מפני שראשית ראשיתה של האצילות הוא מקום גבוה מדי כדי למצוא שם את רשב"י בצורתו המגובשת, לכן נקרא הוא 'בוצינא דקרדינותא', כלומר 'מאור הקדרות'. הצירוף 'בוצינא דקרדינותא' נחקר כבר רבות, על שימושיו ומקורותיו, הן על ידי, שהקדשתי לו במילוני מאמר ארוך, והן על ידי אחרים, ועתה מבקש אני להוסיף גוון נוסף: 'בוצינא דקרדינותא' הוא 'בוצינא קדישא' בשעה שעדיין אינו ממש מודע לעצמו

ולהווייתו. זאת אפשר לחזק בכך, שבמאמר זוהר מקביל, במקום 'בוצינא דקרדינותא' נאמר 'בוצינא קדישא סתימא' (ח"א, ב ע"א).

חוסר המודעות השייך לאותו מקום עליון עולה גם מן הפירוש לפסקה זו בספר עמק המלך (ס' 3 בדפי המקורות), שלפיו בוצינא דקרדינותא, רשב"י שהוא ניצוץ משה, גלף את גליפותיו במקום 'ספון וטמון', שהוא נתיב החכמה שנבצר ממשה להשיגו, ובכל זאת מתאר הוא אותו כ'חלק ההשגה של משה'.

פעולותיו של בוצינא דקרדינותא, הפעילות הראשונית לקראת הבריאה, מתוארות במאמר הזוהר הראשון, כקשות ואלימות, מדובר כאן, כפי שתוכלו לראות בקטע ובתרגומו בס' 1 בדף המקורות, בבטישה ובקיעה, בדין ואולי אף במוות, אם נצרף לכאן את מיתוס מות מלכי אדום, המתאר את ראשית האצילות בספרות האידרא. גם בוצינא דקרדינותא עצמו, בשלב ראשוני זה של האצילות, מתואר בגוונים קודרים, אם בכלל גוונים הם: לא לבן לא שחור ולא אדום ולא ירוק ולא גוון כלל. כמו כן מתואר הוא במלים 'קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא', שפירושן ככל הנראה כ'פקעת-עשן בגולם נעוצה בטבעת', ומכל מקום, בהשוואה להיקריות אחרות של מלים אלה ואף של המלים הסמוכות, 'הורמנא ו'טהירו', במקומות אחרים בספר הזוהר, ברור שמדובר על מציאות של דין קשה. כך למשל במשפט 'קוטרא דהורמנא בארעא אתפסת' (ח"א, צד ע"ב), המתאר התגבשות בעולם העליון של צומת עצבים או של מחשבה, אשר יורדת אחר כך לארץ והופכת לחומת אש (בעיקבות תיאורי האש היורדת מן השמים אל העוסקים במעשי מרכבה בספרות התלמודית). או בצירוף 'נעיצו קטירא' (זוהר ח"א, קמח ע"א), אשר משמש כסמל לעולם הרע, סמאל המזדווג באלימות בנקבה שלו. ובמקום אחר מתואר איך עולם הדינים נוצר כאשר 'מגו הורמנותא דמלכא' מתפרש 'חד התוכא דקטורא דגולפא' (זוהר ח"א, קט ע"ב). ורושם זה מתקבל בוודאי גם בפסקתנו, כאשר בוצינא דקרדינותא לובש צורה של פקעת-עשן, של חומר גולמי הנעוץ בטבעת. גם כאן עולה כמובן קונוטציה סקסואלית, ואולי אף אוטו-ארוטית, שכן הטבעת שננעץ בה אותו קוטרא, מתפרשת לדעתי, בראש ובראשונה, כצורתה של אותה פקעת עשן בעצמה. בוצינא דקרדינותא נעוץ סופו בתחילתו, כנחש האוחז את זנבו בפיו. נחש כזה

אכן מתואר במקום אחר ספר הזוהר, בראש ספרא דצניעותא, החטיבה שנחשבת לעמוקה וסודית במיוחד, באומרו (בתרגום):

גלופי גילופין, כמראה נחש ארוך ומתפשט לכאן ולכאן. זנבו בראשו, ראשו אחרי הכתפיים, מתעבר וזועם, נטור וגנוז.

נחש קשה זה, גורם, כנאמר שם, לחורבן ורעידת אדמה (בדומה למיתוסים קדומים אודות האוקיאנוס, שתואר גם הוא כנחש שזנבו בפיו), וזמן שלטונו הוא בימי אחדות המציאות של ראשית האצילות, וכן גם לעתיד לבוא, כשיחזרו כל העולמות ויבלעו מחדש במאציל הראשון. על עניין זה כתבתי במאמר שנקרא 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', והראיתי שנחש זה מייצג גם את ר' שמעון בר יוחאי, שיש לו, לפי מקבילות רבות, בצד הווייתו החברית האוהבת והמקיימת, גם הווייה יחידאית והרסנית. בהווייה זו התקיים רשב"י בראשית דרכו לפני שצירף אליו את חבריו באידרא רבא, ואף בסופו, ביום מיתתו באידרא זוטא. תיאור מות רשב"י והטלטול העולמי הכרוך בכך הוא גם סיומו של ספר הזוהר, ואם כך, אין לתמוה על כך שהוא רמוז גם ב'בוצינא דקרדינותא', ובדרך בריאתו האלימה שבמאמר ראשית הזוהר.

גם המלים גילופי גילופין (ובמקור 'גלופי דגליפין'), פתיחת תיאור הנחש של ספרא דצניעותא, רומזים ומצביעים כמדומה אל 'גליף גליפו' שבפסקת הזוהר הראשונה. ואכן מפרשי הזוהר, כגון נתן העזתי, והגאון מווילנא, חיברו בין שני אלה וראו בהם עניין אחד. ואפשר שבמלים 'גליף גליפו' עצמן בצד תמונת הגליפה והחקיקה חבויה עוד קונוטציה – גלילת גוף הנחש סביב הטהירו שהוא בוטש בו ובוקעו.

זאת אפשר לחזק עוד, כשנכיר בכך שמיתוס הבריאה של מאמר הזוהר הראשון, מקביל למיתוס יהודי עתיק, שנבלע בדת הסינקרטיסטית של אלכסנדריה העתיקה, והוא עולה מתוך שרידים שנשתמרו מן התיאוגוניה האורפית. כך הראיתי בעבר במאמר 'המיתוס הקבלי שבפי אורפיאוס'. הטקסט האורפי מתאר אלהות הנקראת אריקאפיוס, שהיא במקורה (על כך כבר הצביע לפני החוקר רוברט אייזלר) 'ארך אפיים' העברי, שמולידה ארבע חיות, הזהות

לחיות המרכבה של יחזקאל. אלהות זו בוקעת לפי המקורות האורפיים מתוך ביצת-אוויר שנבקעת, וכל אלה יסודות המצויים גם במאמר הזוהר הראשון, ובקטעים שאחריו.

ועתה מבקש אני להוסיף עוד הקבלה בין מיתוס בקיעת הביצה במקורות האורפיים לבין דברי המאמר הראשון בזוהר. משעמדנו על אופיו הנחשי של בוצינא דקרדינותא הבוטש בטהירו ובוקע את האוויר, נכון לציין שגם במיתוס האורפי, בוקע הביצה נחש הוא. אותו נחש הוא זה שגם הוליד ביצה עצומה ומלאה זו, אשר נבקעה לשניים בכח מולידה, מתוך חיכוך. המלה 'חיכוך', ביוונית /paratribh/, משמעה שפשוף או הכאה של גוף בצדו של גוף אחר, ויש לה לעתים גם קונוטציה סכסואלית, כזיווג, מה שמתאים בוודאי גם לבטישה ולבקיעה של בוצינא דקרדינותא במאמר ראשית הזוהר.

נחש, או דרקון (כפי שנקרא הוא ביוונית) אורפי זה, נקרא גם בשם 'זמן' (ביוונית 'כרונוס') או גם 'הזמן שאינו מזדקן' (xro/nov a0gh/raov), וכינוי זה הולם גם את הנחש שזנבו בפיו של ספרא דצניעותא, אשר מציין שם את המחזורים הקוסמיים (שמיטות). נחש כזה, אורבורוס ביוונית, דומה שאכן שימש כסמל לאלהי ישראל, שכן בספרות המאגית של שלהי העת העתיקה נמצא ציור של ציץ הכהן הגדול, המצויר כ'חותם שלמה' שעשוי מאותיות השם המפורש, ומוקף בעיגולו של הנחש הבולע את זנבו (תודה לביטי רואי שהפנתה אותי לכך). הציץ של הכהן הגדול מונח היה על מצנפתו (וי' ח 9), ועל קשרה של זו לנחש העליון נעמוד להלן, בחלק השני של הרצאה זו.

בתיאוגוניה האורפית דלעיל נוסף לנחש גם שם של גיבור בשר ודם: הרקלס. ואולי מותר להשוות גם זאת לבוצינא דקרדינותא הזוהרי, שלפי דרכנו מיוצג גם הוא בדמות גיבור אנושי, ר' שמעון בר יוחאי.

הורמנותא והשבתאות

בהקשר זה כדאי לעיין גם בראשיתו של המשפט הראשון בזוהר, 'ברישי הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה בוצינא דקרדינותא'. הצירוף

'הרמנא דמלכא', מצוי בתלמוד הבבלי במשמעות צו המלך, או רשות שניתנה מטעם המלך, ובעיקבות שימוש זה משמשת המלה 'הרמנא' גם כציווי אלהי, כגון בצירוף 'הרמנא דרחמנא'. 'הרמנא' כשלעצמה מקורה בלשון הפרסית, ובפרסית חדשה, ובעקבותיה בתורכית, צורת המלה היא 'פירמאן', כגון אותו פירמאן ידוע, רשות לייסוד ישות מדינית יהודית בארץ ישראל, שביקש הרצל מן הסולטן התורכי (רשיון דומה שביקשו הציונים מן האנגלים נקרא באנגלית charter).

משמעות זו הולמת היטב את המשמעות העיקרית שבמאמר ראשית הזוהר. 'הורמנותא דמלכא' היא הצו, הרשות או התעוררות הרצון הראשונה של האל לייסד מציאות שמחוץ לעצמו. אך אל משמעות זו מתוספת, כך דומה, גם קונוטציה שנוגעת לזוהר כספר ולמחברו רשב"י, ולפיה 'הורמנותא' היא גם הרשות או ההסכמה מלמעלה שניתנה לחיבור הספר, כפי שמתואר בפרטות בראש ספר תיקוני זוהר. ואולי במלה 'הורמנותא' יש גם רמז לרשב"י עצמו, שכן מלה זו משמשת בזוהר גם כתואר כבוד לחכמים, ובתלמוד מצאנו שר' אלעזר בן ר' שמעון בר יוחאי מתאר עצמו במלים 'הרמנא דמלכא' (בבלי, בבא מציעא פד ע"א).

כמו 'בוצינא דקרדינותא' המצטייר כאמור לא רק כאדם אלא גם כנחש, גם המלה 'הורמנותא' המצויה באותו משפט, עשויה להתפרש לא כאדם סתם אלא כנחש אנושי. כך פירש נתן העזתי, שהיה לא רק נביאו של שבתי צבי אלא גם פרשן חריף בעל הבנה עמוקה בספר הזוהר. בחיבורו 'דרוש המנורה', שפרסם גרשם שלום, מפרש נתן באריכות את המשפט שבראשית הזוהר, 'בריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה'. את פירושו תמצאו בדף המקורות בס' 4 ותיווכחו לדעת שהוא מדבר שם על משיחו שבתי צבי שענייניו נפתלים כנחש, סותרים את ההלכה וסתומים מבינת איש, כמו נחש. בהקשר זה משתמש הוא גם בצירוף 'הורמנא תקיפא', ואין ספק בעיני שצירוף זה נולד מפירוש 'הורמנותא' הזוהרית לפי המלה הארמית 'חורמן', המשמשת תואר של נחש ארסי בתרגום אונקלוס, המתרגם את ה'נחש' שאליו הושווה דן בברכת יעקב (בר' מט 17), במלים: 'חיוי חורמן'.

הפרשנות הפרסונאלית עם ההטיה השבתאית ניכרת גם בהבנתו של נתן את המלה 'גולמא' שבמאמר ראשית הזוהר ('קוטרא בגולמא'). מלה זו מתפרשת אצלו על העולמות שנשארו בהווייתם הגולמית עד בוא המשיח, הוא שבת, לבררם ותקנם (בלשונו 'להחזיר את הגולם אל הקדושה'), אך הוא מוצא בה גם רמז לאישיותו של שבת צבי עצמו. שבת נקרא 'גולם' בחיבור של שתי המשמעויות המנוגדות הנודעות למלה זו: גם סכלות, כמשמעה הפשוט, וגם חכמה, שכן 'גלם' עולה בגימטרייה 'חכמה', כנזכר בכתבי המקובלים הראשונים, ומדת החכמה הראשונית והגולמית היא לדעת נתן מידתו של שבת צבי.

פירוש מאמר ראשית הזוהר על ענייני שבת צבי הוסיף והתפתח בשבתאות. כך מצאתי בכתבי יד מחוגם של ר' יהונתן אייבשיץ ובנו ר' וולף, הדנים ב'מאמר קדמאה דכולא', כשהנקודה הנולדת שם מזוהה עם שבת צבי, כפי שאפשר לראות בדוגמה בדפי המקורות בס' 5, ומנקודה זו, כפי שהיא מתוארת במאמר ראשית הזוהר ובפירושו השבתאי, צמח ועלה רעיון הנקודה היהודית, כפי שהראיתי במאמרי 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית'. ומתיאור רשב"י וש"ץ כנחש, צמח גם תיאור דומה לר' יעקב עמדין ואף לגאון מווילנא, שתואר בפי עצמו ובפי חסידיו כ'נחש החיים'.

II סמיטרא

לפרשת בראשית בזוהר יש יותר מפתיחה אחת. גם במקומות נוספים מופיעה בדפוסים כותרת גדולה 'בראשית', ולאחריה פירוש קבלי על תחילת האצילות, ופתיחות אלה מקבילות לעתים זו לזו. נעיין עתה בפתיחה נוספת כזאת אשר מכילה מלה זוהרית נדירה המקבילה במדת מה ל'הורמנותא' שנידונה לעיל. וגם היא הגיעה, בגלגולי פרשנות מעניינים במיוחד, להוליד בשבתאות קווים לדמותו הנחשית של שבת צבי.

לפי פתיחה זו, שהחלק הרלוונטי שלה מצוי בדפי המקורות בס' 6, עלה ברצון מחשבת האל לברוא את העולם 'במטון דסמיטרא'. ביטוי זה, שאינו מצוי אלא כאן, ורק בכמה גרסאות, פירושו אולי, כדברי גרשם שלום, 'בטביעת

החותם'. גם לפי פירוש זה דומה קטע זה למאמר ראשית הזוהר, כי בריאה בחותם מלכותי דומה לגליפה בריש הורמנותא, אך כאן לא אעסוק בתרגום זה, אלא בתרגום אחר, המצוי בפרושים רבים, והמפרש 'סמיטרא' כ'מצנפת'.

פירוש משונה זה המצוי בספרים רבים מקורו בחיבור הנקרא 'ביאור המלים הזרות שבספר הזוהר', שזהות המחבר אינה ידועה (אומנם אגב המחקר הנוכחי העליתי סברא גם בעניין זה, אך לא אוכל לעסוק בה בהרצאה זו, ואפרוש אותה במאמר המחקרי השלם, שההרצאה היא סיכומו).

המחברים הרבים הנוקטים בפירוש זה מסבירים אומנם מה עניינה של מצנפת לכאן, וחלקם אף מנסים לספק מקור לשוני לפירוש זה, וגם על כך אפסח עתה גם מקוצר היריעה, וכן מפני שלדעתי ההסבר האמתי מצוי לא בדברי הפרשנים העבריים, אלא דווקא בלטינית, אצל מחבר נוצרי במאה השש עשרה, הוא גיום פוסטל, המתרגם הראשון של הזוהר לשפת אירופה. תרגומו לא נדפס, ומצוי בכתב ידו של פוסטל. יהודית וייס, הכותבת על כך עבודת דוקטור, העמידה לרשותי גם תקליטור המכיל צלום של כתב היד, וכן את הטקסט שפענחה מכתב ידו של פוסטל הקשה לקריאה.

והנה, כפי שתוכלו לראות בדפי המקורות ס' 7, פוסטל מתרגם 'במטון דסמיטרא', במלים: cum nutu mythrae, כלומר: עם הנדת המיטרא.

כמו 'הורמנותא' גם 'מיטרא' מלה פרסית היא במקורה, ופירושה סוג של סרט בד, או טורבן, שבו קשרו הפרסים את שערות ראשם (יש כנראה זיקה בין לבוש זה לבין 'מיטרא', שם אלהות פרסית ידועה). המלה עברה ליוון ולרומי העתיקות, ושם שימשה בעיקר ככינוי לכיסוי ראש מסוים לנשים. אך בימי הביניים עלתה המלה לגדולה, וכך נקרא אז כובעם המחודד של האפיפיור ושל הבישופים, אשר שימש אף כסמל למעמדם. להתפתחות זו יש בוודאי קשר לעולם המקראי, שכן מלה זו שימשה בתרגום השבעים היווני ובתרגום הוולגאטה הלטיני כמה פעמים כתרגום המלה העברית 'מצנפת', המשמשת בתורה לציון כובעו של הכהן הגדול.

קשה לדעת אם פוסטל גרס במאמר הזוהרי 'מיטרא' במקום 'סמיטרא' או שדמיון שתי המלים הוליד אצלו, או אצל מלמדו היהודי, את הפירוש מצנפת. מכל מקום הצירוף 'עם הנדת המצנפת', כובע השלטון, מתאר היטב את רצון האל הראשוני, כצו מלכותי דק האחראי לבניין העולמות. המלה *nutus*, שפירושה ניד ראש, משמשת בלטינית כתיאור של הסכמה ואף צו מלכותי או אלוהי, ומכאן הצירוף *deorum nutu*, שפירושו ברצון האלים. הפועל *nuo*, שביסוד מלה זו, שפירושו 'אני מניד את ראשי', מצוי גם ביוונית, בצורה דומה (*neu/w*) ובאותן קונוטציות. גם ביוונית, בכתבי הומרוס, מאשרים האלים את הסכמתם בניד ראש אשר מצוין באותו פועל, ואף בתלמוד, להבדיל, כאשר נכנס ר' ישמעאל לפני ולפנים וברכתו מצאה חן בעיני האלהים, האל 'נענע לו בראשו' (בבלי, ברכות ז ע"א).

תיאור כזה, של צו מלכותי דק וסתום שעומד ברקע דברי הזוהר על ההתעוררות לבריאת העולם 'במטון דסמיטרא', עומד גם בהקבלה טובה למאמר ראשית הזוהר, כי גם 'ברישי הורמנותא' מתאר כאמור צו מסוג זה. אך קונוטציה שלטונית זו למלה 'סמיטרא' מסתברות רק דרך התרגום הלטיני של פוסטל, 'בהנדת המיטרא', המקשר את המלה 'סמיטרא' ל'מיטרא', המשמשת כאמור כסמל שלטון, ומכאן נוכל להסיק שדברי פוסטל, או יותר נכון, דברי מלמדו היהודי, הם הרקע של פירוש המלה 'סמיטרא' כ'מצנפת' ב'ביאור המלים הזרות', ובשאר ספרות פרשנות הזוהר העברית.

שבתאות

בתנועה המשיחית השבתאית קיבלה המלה 'מצנפת' פרסום וחשיבות מיוחדים. תנועה משיחית זו, כפי שהיא מתוארת אצל שלום בספרו שבתי צבי ובמחקרים אחרים, הקיפה בהתלהבות את המוני בית ישראל מיום שפרצה בחג השבועות שנת תכ"ה, והגיעה לידי מפנה מכריע בחודש אלול שנת תכ"ו, כאשר שבתי צבי, מי שנחשב למשיח, המיר דתו והתאסלם. העם ברובו ראה בכך כמובן בגידה, ונטש את התנועה ומשיחה, אבל חוגים לא מעטים המשיכו להאמין

בשבתי צבי אף אחרי ההמרה, וחלקם אף הלכו בעקבות משיחם והמירו דתם גם הם. אלה, מסיבות ברורות, לא הרבו להשתמש במלה 'המרה' או 'התאסלמות', והמונח העיקרי ששימש אותם להבעת עניין ההמרה וסודה הוא 'מצנפת'. מלה זו שכיחה מאוד בספרות השבתאית, המתייחסת למאורע ההמרה ואף לישועות אחרות שבאו בעקבותיה כאל 'יום המצנפת'. מכאן הרחיבה המלה את משמעויותיה והפכה בעיני השבתאים מוקד לסודות רבים.

משמעותה הסודית של המצנפת בקבלה השבתאית נידונה כבר במחקר, אך לא נרמז עדיין השפעת המאמר הזוהרי על הסמיטרא, ואליבא דאמת גם אני לא מצאתי, בכתבי השבתאים שהשתמרו ושקראתי, הפניה למאמר זה. ובכל זאת סבור אני ש'סמיטרא' הזוהרית מילאה תפקיד חשוב בתורת המצנפת השבתאית, שעושה אכן שימוש אינטנסיבי במשמעויות השונות של המלה מיטרא: טורבן מזרחי, מצנפתו של הכהן הגדול בבית המקדש, כתר כסימן שלטון של שליט חילוני או דתי, וגם כסמל לספירת כתר, המבטאת בתורת הקבלה את רצון האל. לכך צירפו השבתאים גם את פירושו הנחשי של נתן על 'הורמנותא' שבמאמר ראשית הזוהר המקביל, ואת עיגולי אותו נחש מצאו הם כרוכים גם על אותה המצנפת.

סוד המצנפת השבתאי מקורו בטקס המרת הדת שבמהלכו חבש שבתי צבי את הטורבן, הוא הכובע שלבשו אז מוסלמים בלבד, וכובע זה היה מאז על ראשו (בעיקר באירועים חגיגיים) ועל ראשי המאמינים שהלכו בעקבותיו והתאסלמו. טורבאן זה עלה לגדולה בשבתאות גם מכיוון שזוהה עם מצנפתו של הכהן הגדול, וגם בגלל שזוהה עם הכתר והרצון האלהי של ראשית האצילות. עניין זה מתבטא בבירור במובאה בס' 8 בדפי המקורות, שמקורה בספר שבתאי שמחברו כנראה ר' יהונתן אייבשיץ, אשר מצטט את דעתו של הראב"ד, שלפיה מצנפת הכהן הגדול היתה 'ככריכת הישמעאלים', ומוסיף ומתאר אותה כ'חבלים' ו'בני מעים המונחים סביביו', וכל זאת בתיאור קבלי של העולם האלהי.

בעזרת רעיון המצנפת קישרו אומנם השבתאים בין שבתי צבי לבין מקורו בספירת כתר (כפי שבולט למשל בס' 9 ו-10 בדפי המקורות), אך גם מצאו הם בכך סימן לשלטונו הארצי, והגשמה לנבואותיהם מזמן תחילת התנועה, כי 'בעוד שנה וקצת ירחים יקח המלכות מיד התוגר לא בחיל ולא בכח, כי המלך התוגר עצמו ישים כתר מלכות בראשו', כפי שמצטט זאת ר' יעקב ששפוטש בראש ספרו ציצת נובל צבי.

ששפורטש, אף שכבר אז פקפק בשמועות אלה במקצת, זיהה מיד בתגובתו כתר זה עם המצנפת, באומר: 'כי מלך אדיר בריפת ותוגרמה יסיר המצנפת וירים העטרה (לפי יח' כא 31) לשומה בראשו של משיח לא ארחיק מדעתי'.

ואכן ביום המר של ההמרה, בעת שהלך שבתאי אל ארמון הסולטן לשים על ראשו את 'המצנפת', עדיין היו מי שחשבו שאינו הולך אלא לקחת את כתר הסולטן מראשו. אבל בעת הליכתו נפלה רוחו של שבתאי צבי, כפי שמתארים המקורות, המסוכמים יפה ובחדות בספרו של גרשם שלום. ומי יודע, אילולי נפל אז שבתאי לדיכאון, אולי היה מצליח להלך בקסמיו גם על הסולטן התורכי, ובהנעת המצנפת, היא סמירטא, היה משיג הורמנותא דמלכא לתשועת ישראל בארצו, הוא הפירמאן שגם הרצל ביקשו לשווא מאת הסולטן.

דפי מקורות להרצאה

.1

בריש הורמנותא דמלכא גליף גלופי בטהירו עלאה בוצינא דקרדינותא, נפיק¹ גו סתים דסתיו מרישא² דאין סוף. קוטרא בגולמא נעיץ בעזקא, לא חוור ולא אוכם ולא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל. כד מדיד משיחא עביד

¹ נוסח אחר: ונפיק.

² נוסח אחר: מרזא.

גוונים לאנהרא, לגו בגו בוצינא נפיק חד נביעו דמניה אצטבעו גוונים לתתא סתים גו סתימין דרזא דאין סוף. בקע ולא בקע אוירא דיליה. לא אתיידע כלל עד דמגו דחיקו דבקיעותיה נהיר נקודה חדא סתימא עלאה. בתר ההיא נקודה לא אתיידע כלל, ובגין כך אקרי ראשית, מאמר קדמאה דכלא. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים כככים לעולם ועד. זהר³ סתימא דסתימין בטש אוירא דיליה דמטי ולא מטי בהאי נקודה, וכדין אתפשט האי ראשית ועביד ליה היכלא ליקריה לתושבחתיה. תמן זרע זרעא לאולדא לתועלתא דעלמין ורזא דא זרע קדש מצבתה.

זהר דזרע זרעא ליקריה כהאי זרעא דמשי דארגוון טב דאתחפי לגו ועביד ליה היכלא דאיהו תושבחתא דיליה ותועלתא דכלא. בהאי ראשית ברא ההוא סתימא דלא אתיידע להיכלא דא. היכלא דא אקרי אלהים ורזא דא בראשית ברא אלהים.

זהר דמניה כלהו מאמרות אתבריאזו ברזא דאתפשטותא דנקודה דזהר סתים דא. אי בהאי כתיב ברא לית תוואה דכתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו.

זהר דא בראשית קדמאה דכלא.⁴

ובתרגום:

בראש צו המלך גלף גילופים בטוהר העליון מאור הקדרות, יצא תוך סתום שבסתימות מראש האין סוף. פקעת-עשן בגולם נעוצה בטבעת, לא לבן לא שחור ולא אדום ולא ירוק ולא גוון כלל. כאשר מדד בקו המידה עשה גוונים להאיר. בתוך המאור פנימה יצא מבוע אחד שממנו נצבעו גוונים למטה, סתום בתוך הסתומים בסוד אין סוף. בקע ולא בקע את האויר שלו, לא

³ מלה זו, כאן ולהלן, כתובה באותיות גדולות בכמה כתבי יד, וכן בדפוס הראשון, מנטובה שי"ח (צילום עמוד זה מדפוס זה מצוי בדף האחרון של הכרך הנ"ל של תרגום הזוהר במהדורת פריצקר).

⁴ הנוסח כאן הוא הנוסח שנברר מכתבי היד בידי דניאל מט, המתרגם האנגלי של הזוהר במהדורת פריצקר (תרגום הקטע ופירושו נמצא שם, *The ZOHAR Pritzker Edition*, Stanford Ca. vol. I, 2004, pp. 107-111). נוסח המקור המתורגם הועלה לאתר הספר באינטרנט, בכתובת www.sup.org/zohar, ומט בטובו העמיד לרשותי גם את אפראט חילופי הנוסחאות לקטע. המקרים המועטים של חילופים המשפיעים על הבנת הטקסט יצינו כאן ויידונו להלן. הפיסוק שלי הוא.

נודע כלל, עד שמתוך דחיקת בקיעותו האירה נקודה אחת, סתומה עליונה. אחר-כך אותה נקודה לא נודעה כלל,⁵ ולפיכך נקראת 'ראשית', מאמר ראשון לכול.⁶

'והמשכלים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' [דנ' יב 3]. זהר סתום שבסתומים בטש את האויר שלו הנוגע ואינו נוגע באותה נקודה, ואזי התפשטה אותה 'ראשית' ועשתה לה היכל לכבודה ולתשבחתה. שם זרעה זרע להוליד לתועלת העולמות. וזהו סוד: 'זרע קדש מצבתה' [יש' ו 13].

.2

בריש הורמנותא. דע כי הרשב"י היה בו ניצוץ מרע"ה [= משה רבנו עליו השלום] ודורו הי' [ה] בבחינ' [ת] דור דעה ולכן התחיל ספר הזוהר במלת בריש ר"ת [= ראשי תיבות] בן ר' יוחאי שמעון.⁷

.3

לכן אמר 'חלקת מחוקק שם ספון',⁸ כלומר שעולם המלבוש⁹ נקרא 'חלקת מחוקק', דהיינו הגליפו והשיעור של האותיות שם ספון וטמון,¹⁰ והוא חלק ההשגה של משה רבנו עליו השלום וזהו הנתיב החמישים שלא השיגו

⁵ כך נראה, ולפי ההמשך המדבר על נקודה זו המתכסית בלבוש ובהיכל, וראה גם בהערה הבאה. ואפשר גם לתרגם 'אחר אותה נקודה לא נודע כלל', אך אז נידחק לפרש 'אחר' בהסתכלות מלמטה למעלה, מה שאינו מתאים להגיגונו של הקטע כולו.

⁶ לפי בבלי, ראש השנה לב ע"א 'בראשית נמי מאמר הוא'. מאחר שלפני 'מאמר' זה לא נאמר 'ויאמר' כמו בשאר המאמרות שבהם נברא העולם, דומה שיש לפרש את המלה 'מאמר' כבר בתלמוד לא רק כאמירה אלא גם כישות רוחנית בדומה למושג הלוגוס (Lo/gov) ביוונית. ואכן 'ראשית' שבראש התורה הובנה גם בתקופה העתיקה וגם בקבלת ימי הביניים כחכמת האל (בתרגום ירושלמי מתורגמת המלה 'בראשית' – 'בחוכמתא'. כאמור אפשר שהמלים 'מאמר קדמאה לכלא' רומזים גם על היות מאמר זוהרי זה ראשיתו של הספרות הזוהרית.

⁷ זוהר הרקיע, קארץ תקמ"ה, יח ע"ב.

⁸ דב' לג 21: 'כי שם חלקת מחוקק ספון', ופירשו זאת רבים, וביניהם אונקלוס ורש"י, על קבורת משה.

⁹ הוא עולם התורה הקדומה שנארגה בתוך המאציל, בתחילת פנייתו להאצלת העולמות, לפי קבלת האר"י בנוסח ר' ישראל סרוק.

¹⁰ לפי פסוק סמוך לזה שבהערה שלפני הקודמת, דב' לג 19: 'ושפני טמוני חול'.

משה רבנו עליו השלום¹¹ כמו שנאמר 'נתיב לא ידעו עיט'¹² [...] והחקיקה הזאת היא רמוזה בהזוהר בהתחלתו: 'ברי'ש הורמנותא דמלכא גליף גליפוי בטהירו עילאה'. פירוש: הרשב"י עליו השלום, הנרמז במלת 'ברי'ש', נוטריקון 'רבי שמעון בר יוחאי', והוא ניצוץ משה רבנו ע"ה, שניהם השיגו אל 'ההורמנות' והשולטנות של דין החקיקה.¹³

.4

יעבור רוח הטומאה מן הארץ ע"י שבת בראשית תמן שבת' הוא הנחש הקדוש דעביד תיקונים ברזא דעיגולים לאהדרא כל הגולם אל הקדושה. וכל בחינת עיגול הוא בעקמימות ע"כ ענייניו סתומים ונעלמים אינו ע"ד תורת משה שהוא באור קו הישר. ובראות משה כל אלה הדברים, והתיקונים מהניצוץ של זרעו כמ"ד מה זה בידך דאתעביד לנחש תקיף, וינס מפניו. [...] ולבתר יתעלם משה ויתהדר למהוי הורמנא תקיפא.¹⁴

ובתרגום ופירוש ופיסוק ופתיחת ראשי תיבות:

יעבור רוח הטומאה מן הארץ¹⁵ על ידי שבת בראשית¹⁶ שם שבת'¹⁷, הוא הנחש הקדוש שעושה תיקונים בסוד עיגולים להחזיר כל הגולם¹⁸ אל

¹¹ ראה בבלי, ראש השנה כא ע"ב: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד'. ר' נפתלי מערב כאן את שערי הבינה עם נתיבות החכמה שבהם חקק האל את עולמו בראשית ספר יצירה.
¹² איוב כח 7. בקבלה נתיב זה כולל את כל נתיבות החכמה, ראה זוהר ח"ג, רנו ע"ב (רעיא מהימנא).
¹³ נפתלי בדרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, שער ראשון (אחרי שערי ההקדמה), שער שעשועי המלך, פרק נב, דף ט טור א (מדפי העימוד השני). בפיסוק שלי והשלמת הקיצורים. מקבילה לקטע זה מצויה גם בראשית ספר גן המלך, פירושו של ר' נפתלי בכרך לספר הזוהר, כתב יד בודלי, נויבאור 1856 (אוסף דוד אופנהיים 417), סימן תצלומי במתכ"י 18456. בכתב היד השני של ספר גן המלך, כ"י ניו-יורק האוניברסיטה k882/2, סימנו במתכ"י 41509, הקטע נמצא בדף א של העימוד השני.
¹⁴ נתן העזתי, דרוש המנוחה, מהדורת גרשם שלום, בעקבות משיח, ספרי תרשיש, ירושלים תש"ד, עמ' קכד.
¹⁵ לפי זכ"י ג 2: 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ',
¹⁶ 'שבת בראשית' הוא הכינוי התלמודי ליום השבת, בניגוד למועדים הקרויים אף הם בשם 'שבת'. ראה למשל בבלי, בבא בתרא קכא ע"א. וראה עוד בהערה הבאה.
¹⁷ במלה 'בראשית' מצויות אותיות 'שבת', ואף המלה 'שבת' רומזת לשם זה. נתן מפתח לצרכו את לשון ספר תיקוני זוהר, תיקון לז, עז ע"ב: 'בראשית דאיהו שבת בראשית'. לפי תיקוני זוהר (שלא כמו במקורו בתלמוד, כמסובר בהערה הקודמת) 'שבת בראשית' היא השמיטה הקוסמית הראשונה, כלומר שבעת אלפים ראשונים, מארבעים ותשעה של מחזור היובל. או האלף הראשון של השמיטה, המקביל ליום הראשון מימי בראשית. בהמשך באותו דף מוצא תיקוני זוהר את אותיות המלה 'שבת' (+ אותיות המלה 'ירא') באותיות המלה 'בראשית'.
¹⁸ ראה להלן.

הקדושה. וכל בחינת עיגול הוא בעקמימות, על כן ענייניו¹⁹ סתומים ונעלמים אינו על דרך תורת משה שהוא באור קו הישר.²⁰ ובראות משה כל אלה הדברים והתיקונים מהניצוץ של זרעו, כמו שכתוב 'מה זה בידך', שנעשה לנחש תקיף, 'וינס מפניו'.²¹ [...] ואחר כך יתעלם משה ויחזור להיות נחש תקיף.

.5

דאדם קדמאה אזדווג בעתיקא קדישא ובנקודה סתימאה, דמינייהו נפיק מלכא משיחא קדישא, דאריה וטביא דבי עילאי, לא אתיידע כלל רזא דמאמר רביעאה, מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה.

תרגום:

שאדם הראשון הזדווג בעתיק הקדוש ובנקודה סתומה, שמהם יצא מלך המשיח הקדוש, ש[הוא] אריה וצבי העליונים, לא נודע כלל, סוד המאמר הרביעי, 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה' [שה"ש ח 7].²²

.6

אפריון דא תקונא דעלמא תתאה מעלמא עלאה, דעד לא ברא קב"ה עלמא הוה הוא ושמיה סתום בגויה, חד, ולא קיימא מלה²³ עד דסליק ברעותא דמחשבה לקיימא עלמא²⁴ במטון דסמיטרא למברי עלמא.²⁵

ובתרגום מוער:

¹⁹ הכוונה לדרכיו של שבתי צבי.

²⁰ לפי כוונת האר"י ההוויות נאצלו בשתי דרכים, בבחינת עיגולים ובבחינת יושר. בחינת יושר מזוהה כאן עם חוקי ההלכה ותורת משה, ובחינת עיגולים היא דרכו השונה של שבתי צבי הדומה לנחש מתעקל.

²¹ שמות ד 2-3: 'יאמר אליו ה' מה זה בידך ויאמר מטה. ויאמר השליכהו ארצה וישלכהו ארצה ויהי לנחש וינס משה מפניו'.

²² הדברים הובאו ופורשו אצל יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 171-172.

²³ בדפוס מנטובה שי"ח נוסף: 'והוא היה בלחודו'.

²⁴ בדפוסים הראשונים, מנטובה וקרימונה, במקום 'עלמא' נכתב 'כלא'.

²⁵ זוהר ח"א, כט ע"א (ובדפוס קרימונה, טור יא). לפי נוסח מט (כדלעיל בהערה 4). השינויים המשמעותיים של הדפוס הראשון סומנו בהערות דלעיל.

'אפריון' [שה"ש ג 9] זה תיקון העולם התחתון מן העולם העליון. שעד שלא ברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה הוא ושמו סתום בתוכו, אחד, ולא התקיים הדבר עד שעלה ברצון המחשבה²⁶ לקיים את העולם,²⁷ בטביעת חותם לברוא עולם.

.7

donec ascendit in beneplacitum cogitationis suae, ut stabiliret universa, cum nutu mythrae sive capitis ut crearet mundum.²⁸

ותרגומו:

עד שעלה ברצון מחשבתו לבסס את הכול,²⁹ עם הנדת המיתרא או הראש, לברוא עולם.

.8

וכביכול כי בסוד התקפלות למעלה מהלב, הי'ן] מונחים כבי'כול [הבני מעים, ומבשרי אחזה אלהי,³⁰ והם חופפים לראש במקום השערות, כי המה ממתיקים הדינים והסיגים לבל יערב ו',³¹ הוא מצנפת הכהן הגדול שהוא ככריכת הישמעאלים, כמו שכתב הראב"ד ז"ל בהשגתו על הרמב"ם

²⁶ צירוף של 'עלה במחשבה', כלשון המדרש (ראה בהערה הבאה) ו'עלה ברצון' כרגיל בזוהר. ראה על כך יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, תל-אביב תשס"א, עמ' 311 הערה 35. כפי שציין כאן גרשם שלום בשולי הזוהר שלו (שהתפרסם בצילום, הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ב), הצירוף 'רעותא דמחשבה' (או כיוצא בו) מצוי גם במקומות אחרים בזוהר (כגון ח"א, מה ע"ב), ומקורו במונח 'רצון המחשבה' המצוי בקבלת ר' עזריאל. ראה פירוש האגדות לר' עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תש"ה, עמ' 92 ועוד.

²⁷ לפי מדרש פרקי דרבי אליעזר, פרק ג (מהדורת ווארשא תר"ג, עם פירוש ר' דוד לוריא, ה ע"ב): 'עד שלא נברא העולם היה הקב"ה הוא ושמו הגדול בלבד, ועלה במחשבתו לברוא את העולם והיה מחריט את העולם לפניו ולא היה עומד [...] עד שברא את התשובה'. כפי שציין כאן גרשם שלום בשולי הזוהר שלו (הערה 2), דברי הזוהר כאן מושפעים גם מפירושו של ר' עזרא לשיר השירים, המצטט מפרקי דרבי אליעזר בפירושו על פסוק זה (שה"ש ג 9), כתבי רמב"ן (פירוש שיר השירים של ר' עזרא יוחס לרמב"ן), מהדורת חיים דוב שעוועל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, עמ' תצג-תצד.

²⁸ כ"י London, British Library, Sh. MS. 1410. or 2956. SCH. 1596. דף 14 ע"ב, בסוף העמוד.

²⁹ מלולית: 'הכוליות'. בוודאי גרס כאן בזוהר 'כלא' ולא 'עלמא'.

³⁰ לפי איוב יט 26: 'ומבשרי אחזה אלוה'. פסוק זה משמש כאן, כמו שרגיל בספרות הקבלה, כדי להצדיק את התיאורים המיתיים האנתרופומורפיים.

³¹ כלומר לבל תחול תערובת בטהרת הבחינה האלהית העיקרית, המסומנת באות ו, היא א"י (= אלהי ישראל) הנזכר להלן.

ז"ל בהלכות כלי המקדש,³² והוא דומה לבני מעים המונחים סביביו כנודע, וזה שא"י³³ בסוד כהן גדול לובש המצנפת ולא כהן הדיוט.³⁴ וז"ס³⁵ באיוב [לז 12] 'והוא מסיבת בתחבולותיו'³⁶ כי המה כמו חבלים. וכאשר נתהפך ונתקפל סובב בהם. [...] 'וצניף משפטו'³⁷ היינו כנ"ל, שהבני מעים המה ממתיקים הדינים והמה כצניף.³⁸

.9

כח כתר עליון מכוון כנגד שמו וכינויו.³⁹ דע לך נאמנה כי אחת נשבעתי בקדשו בגבורת וקדושת כח עילת העילות כי הוא ולא אחר ובלתנו אין גואל לישראל. ואם כי שם צניף טהור על ראשו לא מפני זה נתחללה קדושתו.⁴⁰

.10

המצנפת היא כתר הכתרים \ הוא סוד הנוגע לאלהים \ רמז עתיקא⁴¹ בו רואים \ לדעת שמך⁴² חייבים \ משם נשמותינו יצאו בנות חורים.⁴³

³² הרמב"ם (ר' משה בן מימון) בספרו משנה תורה (=היד החזקה), ספר עבודה, הלכות כלי המקדש פרק ח הלכה ב, זיהה את צורת המצנפת של הכהן הגדול עם צורת מגבעותיהם של כל כהן (כהן הדיוט). על כך השיג הראב"ד (ר' אברהם בן דוד), ואמר 'אין מעשהו של זה כמעשהו של זה. מצנפת ארוך הרבה וכורך אותו כריכות הרבה ככריכות הישמעאלים אבל מעשה המגבעות כעין הכובעין שלנו חדין מלמעלה והן קצרין' (השגות הראב"ד נדפסו בדרך כלל עם דברי הרמב"ם במהדורות ספר משנה תורה). אפשר שזיהויו של הראב"ד בין מצנפת הכהן הגדול והטורבאן המוסלמי נעשה בעזרת המלה 'מיטרא' הלטינית המזהה כידוע בין שניהם. מדוע רגילים לצייר את דמות הרמב"ם כחובש טורבאן – אינני יודע.

³³ = אלהי ישראל. היא הבחינה האלהית העיקרית לפי הקבלה השבתאית, המיוצגת באות ו' שנזכרה קודם.

³⁴ לפי ההבדל בצורת כובעיהם לפי שיטת הראב"ד, ראה בהערה שלפני הקודמת.

³⁵ = זה סוד.

³⁶ איוב לז 12: 'והוא מסבות מתהפך בתחבולותיו'.

³⁷ איוב כט 14: 'וצניף משפטי'.

³⁸ הובא מאחד מכתבי היד של הספר ואבוא היום אל העין אצל בספרו של משה אריה פרלמוטר, ר' יהונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ז, פרלמוטר, עמ' 60.

³⁹ המלים 'כח כתר עליון' עולים בגימטריה 814, כמניין 'שבתי צבי'.

⁴⁰ לקוח ממכתבו של נתן העזתי שנכלל (בין השאר) בתוך ספרו של יעקב ששפורטש, ספר ציצת נובל צבי, מהדורת ישעיה תשבי, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ד, עמ' 260.

⁴¹ 'עתיקא' הוא בקבלה הפרצוף האלהי העליון, המקביל במידה רבה לספירת כתר.

⁴² הכוונה לשמו של שבתי צבי.

⁴³ שירות ותשבחות של השבתאים (במהדורה ותרגום מאת משה אטיאס, הערות מאת גרשם שלום והקדמה מאת יצחק בן צבי), דביר, תל-אביב תש"ח, עמ' 200 (בתרגום עברי מלדינו).