

תוכן העניינים

יא	שלמי תודה
1	מבוא
1	כללי
2	שאלת שם האל
3	ריבוי הפירושים לשם יהוה
6	מעמד הפילוסופי של שמות פרטיים
12	מצב המחקר
16	מבנה הספר

חלק ראשון: שם יהוה בעת העתיקה

25	פרק א: נוכחות מותנית: משמעותו של שם יהוה במקרא
25	כללי
29	פרשת הסנה הבוער: בחינה עלילתית
37	הסנה הבוער ונקרת הצור: השוואה צורנית ספרותית
43	"אהיה אשר אהיה": פועל ה.י.ה בעברית מקראית
46	"אהיה אשר אהיה" ויהוה: פירושו של השם
51	סיכום
53	נספח א: הקשרים שמייים אפשריים לאטימולוגיה של שם יהוה ושם "אהיה"
57	נספח ב: המונח "שם" במקרא
63	פרק ב: נוכחות חומלת: שם יהוה ומידת הרחמים
63	כללי
64	חריגות הזיהוי בין שם יהוה ומידת הרחמים
67	מעמדו של שם יהוה במסורת התנאית
75	משמעות הרחמים בספרות חז"ל

79	דין ורחמים אצל פילון
83	סיכום
84	פרק ג: הנוכח ככול: הזכרת השם במטבע של ברכה
84	כללי
86	שלושה מובנים מקראיים ל"ברכה"
87	משמעותו של מטבע הברכה
90	פעולת הברכה אצל חכמים: בין שבח לשפע
91	הזכרת השם במקדש מתוך מקורות חז"ל
94	בין שם לכינוי: ייצוא הזכרת השם אל הגבולין
97	טובלי שחרין וסופרי קומראן: התנגדויות להזכרת השם בברכה מחוץ למקדש
101	מלאכים ובני מעלה: ההתנגדות להפצת הזכרת השם בספרות ההיכלות
104	היחס בין הזכרת השם לנוכחות אלוהית ולשפע: פילון והאוונגליונים
106	הזכרת השם כפעולה להשראת שכינה בקרב המברך
109	סיכום

חלק שני: שם יהוה במסורות היהודיות בימי הביניים

115	מבוא
	פרק ד: נוכחות אלוהית פרסונלית וא־פרסונלית: שם יהוה בהגותם של
119	ר' אברהם אבן עזרא ור' יהודה הלוי
119	שם יהוה בהגותו של אבן עזרא: כללי
121	אבן עזרא כמבשרו של פרק חדש בתולדות פרשנות השם
122	כוחו המאגי של שם יהוה ומקומו במערכת האסטרלית
126	מעמדו של שם העצם בשיטתו של אבן עזרא
127	שם יהוה כשם העצם
129	שם יהוה ותפקודו בשפה
130	שם יהוה: מתמטיקה, גיאומטריה, אסטרונומיה
133	משמעותיות תפיסת השם של אבן עזרא: מאל פרסונלי למערכת קוסמית
135	שם יהוה בהגותו של ר' יהודה הלוי: כללי
137	תפיסת ההשגחה של הלוי
138	שם יהוה ושם "אהיה" אצל ריה"ל
142	סיכום

פרק ה: לך דומיה: שם יהוה-ה בתיאולוגיה הנגטיבית היהודית בימי הביניים —	
ר' בחיי אבן פקודה, ר' אברהם אבן דאוד, ר' משה בן מימון	144
כללי	144
ר' בחיי אבן פקודה: שם יהוה-ה ואתגר ייחוד האל	144
ר' אברהם אבן דאוד: שם יהוה-ה כשם משותף	153
שם יהוה-ה אצל הרמב"ם: מתיאור להצבעה ישירה	156
סיכום	169

פרק ו: תמונה לשונית נעה: שם יהוה-ה בספר הבהיר ואצל ראשוני המקובלים	
בפרובנס וגירונה	171
כללי	171
שם יהוה-ה בספר הבהיר	174
שם יהוה-ה בקבלת ר' יצחק סגי נהור	179
שם יהוה-ה אצל ר' עזרא בן שלמה ור' עזריאל מגירונה	187
שם יהוה-ה בכתביו של ר' אשר בן דוד	197
שם יהוה-ה בכתבי ר' יעקב בן ששת	206
שם יהוה-ה בהגותו של הרמב"ן	215
שם יהוה-ה בראשית הקבלה: סיכום ומסקנות	232
קווי מתאר לתיאולוגיית השם: סיכום ומסקנות	238
רשימה ביבליוגרפית	247
א. מקורות ראשוניים	247
ב. ספרות משנית	252
מפתח מושגים, עניינים ואישים	281

מבוא

ואין פירוש לעילום שמך
שמך נאה לך
ואתה נאה לשמך
ונאה לך שמך
("ונתנה תוקף", סילוק; יניי (?),
המאה השישית לספירה!)

כללי

מבין כל שמותיו של האל במסורת היהודית, החל בשמות מקראיים כגון צבאות, אלוהים, אל, שדי, ודרך שמות מאוחרים יותר כגון הקדוש ברוך הוא, ריבוננו של עולם והמקום, מתייחד שם יהוה באופנים שונים. במקרא, שם זה הוא הנפוץ שבכל שמות האל, והחל בספרות התנאית ואילך, שם זה מקבל מעמד של שם פרטי לאל, או בלשון חכמים "שמי המיוחד לי" (ספרי זוטא, נשא ו, כז, עמ' 251). כך, הזיקה בין השם לבין האלוהות המצוינת על ידו מתחזקת עוד יותר. היא מוצאת את ביטוייה באיסורים השונים הקשורים בביטוי ובכתיבתו, וכן בדומיננטיות הליטורגית העצומה שלו. אולם לא פחות מכך, הזיקה בין האל לבין שמו יהוה מקובעת ואף מועצמת באמצעות המאמץ המתמשך לפרש ולחקור שם זה בתקופות השונות, כדי לחשוף את משמעותו ולעצב דרך משמעות זו את תורת האלוהות של המסורת היהודית.

מטרתו של חיבור זה כפולה. ראשית הוא מבקש להתחקות אחר כמה פרקי מפתח בתולדותיו של המאמץ הזה, החל במקרא וכלה בימי הביניים. שנית, כדי לדון במשמעותו של שם יהוה כפי שהיא משתקפת בתקופות ובסוגות מגוונות ונבדלות, מציע הספר מפתח מושגי לניתוח כלל הדיונים על אודות שם יהוה במסורת היהודית. מפתח מושגי זה מתבסס על הדיון במעמדו של השם הפרטי במסורת הפילוסופיה של

הלשון, ועיקרו הבחנה בין עמדות תיאוריות שמבקשות לדבר על אודות האל דרך שמו הפרטי, לבין עמדות מצביעות שמבקשות להרחיב את היכולת לפנות אל האלוהים באמצעות שמו.

שאלת שם האל

הסוגיה שמחקר זה עוסק בה, משמעותו של שם יהוה, נובעת משאלה בסיסית יותר, והיא מדוע זקוק האל היחיד לשם. בסביבה דתית שבה מתקיים פולחן אלים רבים, שאלה זו כלל אינה עולה לדיון. במצב כזה מתפקדים שמותיהם של האלים, בין היתר, כביטויים מיידעים. הללו מייחדים אלוהות אחת מרעותה ומאפשרים להבחין ביניהן. פנתיאון של אלים כולל לפיכך באופן טבעי לא רק אלוהויות שונות, אלא גם שמות פרטיים שונים לאלוהויות אלו (לעתים הוא אף כולל שמות משפחה המאגדים את הישיות האלוהיות תחת קבוצות וקטגוריות שונות).

קיומם של שמות מרובים לאלים מרובים עשוי להסביר מדוע לאל היחיד בדתות המונותאיסטיות – יהדות, נצרות ואסלאם – ישנו שם פרטי. שכן דתות אלו נולדו והתפתחו בראשיתן על רקע סביבה אלילית דומיננטית: היהדות המקראית צמחה על רקע הפולחן הפוליתיאיסטי במצרים, מסופוטמיה, מדין וכנען. הנצרות אמנם התפתחה מתוך היהדות, אולם בתקופה המעצבת שלה, מבחינה תיאולוגית ופוליטית, היה לה מגע הדוק ומתמשך עם הסביבה הרומית וההלניסטית ברחבי אגן הים התיכון, סביבה שהייתה פוליתיאיסטית במובהק. גם האסלאם, שהופיע מאות שנים לאחר מכן, נאלץ להתמודד עם אלוהויות שונות בעולם הערבי הג'אהלי, כפי שמעידות התעודות ההיסטוריות מן התקופה, וכן הקוראן עצמו. שמו של האל היחיד, אם כן, עשוי לקבל את צידוקו הראשוני משיקולים תכליתיים. הוא נועד לאפשר למאמינים לבדל את האל שלהם מכל שאר האלוהויות, שקריות או מוטעות, המצויות במרחב התרבותי והפוליטי שבתוכו נגלה אל זה. טעמים כאלו, עם זאת, רחוקים מלמצות את מלוא המשמעות של שם האל היחיד בדתות המונותאיסטיות.

למאמינים, שמו של האל האחד לא רק מבדיל אותו משאר האלוהויות של דתות אחרות, אלא הוא גם מייצג את האל במגוון אופנים. וכך, דווקא משעה שההצדקה הפוליתיאיסטית חדלה מלהיות טעם לקיומו של שם לאל האחד, חשיבותו דווקא גברה. כמילה המייצגת את האל, שם האל נהפך ל"מקדש מעט" של האלוהי בתוך תחום הלשון האנושית בפרט, ובעולם הזה בכלל. זה המקום שבו הנשגב מתגלה בארצי, והטרנסצנדנטי מופיע באימננטי. מתוך כך ולאור המקום המרכזי של השפה בכל העיסוק הדתי המונותאיסטי, ניתן להבין תופעות רבות הכרוכות בשמות האל:

הכוח המאגי העליון המיוחס להם, תפקידם המוביל בליטורגיה, וכן המרכזיות של שמות האל בעיסוק התיאולוגי.

החשיבות של שמות האל, עם זאת, שונה בשלוש הדתות המונותיאיסטיות המרכזיות. בנצרות, עיקר תשומת הלב לייצוג הארצי של האל התמקד בישוע הבן ובמקומה של האיקונה בפרט.² שאלת שמו של האל האב נותרה לעומת זאת שאלה תיאולוגית מקצועית בעיקרה, ולאב בסופו של דבר אין שם פרטי בנצרות. באסלאם, העיסוק בשמות האל אינטנסיבי ביותר, אולם הוא נסוב סביב תשעים ותשעה שמותיו של אללה, שהם תארים ולא שמות פרטיים.³ השם "אללה" עצמו, אף על פי שחכמי דת וחוקרי קוראן רבים רואים בו שם פרטי לאל, שימש מאז ימי הביניים גם כביטוי שמני תיאורי המקביל לשם "אלוהים" בעברית. בכך אין כמובן כדי לבטל את העניין והחשיבות במחקר על מעמדם של שמות האל בנצרות, וביתר שאת באסלאם, אולם אלו הן חקירות המאופיינות בשאלות מושגיות מובחנות היטב, ולכן לא תיכללנה בחיבור זה.

במסורת היהודית, לעומת זאת, שמו הפרטי של האל עומד בלבה של השפה הדתית והמחשבה עליה. זהו הייצוג הלשוני, וכמילה כתובה זה גם הייצוג הגרפי והפיזי הקרוב ביותר לאל. כך נהפך במרוצת הדורות היחס לשם האל ליחס אל האל עצמו – קידוש, יראה, חילול ואהבה של האל נעשו לקידוש השם, חילול השם, יראת השם ואהבת-שמו. עד כדי כך מובהקת מרכזיותו של השם במסורת היהודית, שהכינוי הממיר את שם יהוה, וממילא הכינוי שבאמצעותו מתייחסים לאל באופן שגור ויומיומי הוא 'השם'. אמנם משעה שבטלה אלילות מן המרחב שבו פעלו הדתות המונותיאיסטיות, והיהדות בפרט, בטל הטעם הברור מאליו כי לאל יהיה שם. והנה, למרות היעלמות זו של הטעם הפשוט, ואולי דווקא בשלה, נהפך שם האל למושא המרכזי של העיון, ההתבוננות והדבקות, התשוקה והפחד הדתיים.

ריבוי הפירושים לשם יהוה

כל שמותיו יתעלה המצויים בכתבי-הקודש – כולם גזורים ממעשים. זה דבר ידוע. זולת שם אחד והוא יוד הא ואו הא כי הוא שם פרטי לו יתעלה. לכן הוא נקרא: שם מפורש. פירוש הדבר שהוא מורה על עצמותו יתעלה הוראה ברורה אשר אין בה שיתוף.
(מורה נבוכים א, סא)

2 ראו וילקינסון, טרגרמאטון.

3 ראו ז'ימרה, שמות האל.

מבוא

מעמדו של יהוה-כשם פרטי עומד ברקע הדיונים על שם יהוה-ה המופיעים במקרא ובספרות חכמים, אולם רק לעתים רחוקות מעמד זה הופך לנושא הדיון באופן מפורש. במסורת המחשבה היהודית אנו פוגשים אפוא לראשונה בימי הביניים עיון רפלקטיבי מפותח בשם ודיונים אשר עוסקים בשאלות כגון: באילו אופנים ניתן לקבוע את הוראתו, כיצד נמסר השם ועל מה הוא מורה. טיפולה של המחשבה היהודית בימי הביניים בשם יהוה-ה חושף לפיכך רגישות עמוקה למעמדם המטאפיזי והאפיסטמולוגי של השם הפרטי בפרט ושל השפה הדתית בכלל.

שינוי זה נטוע באקלים הפילוסופי והתיאולוגי שבו פעלו יהודים בימי הביניים, ובעיקר בהשפעות ההולכות ומסתעפות של רעיונות אריסטוטליים וניאו-פלטוניים שחלחלו בהדרגה אל תוך עולם המחשבה והפרשנות היהודי. כבר בדיאלוג "פרמינדס" של אפלטון אנו מוצאים את הטענה כי האחד שממנו נאצלת ההוויה כולה אינו ניתן להשגה שכלית, ואף אינו ניתן לביטוי או לקריאה בשם.¹ כמה חוקרים הצביעו על השפעתו של טקסט זה, במיוחד דרך פרשנותו של פרוקלוס, על ראשיתה של התיאולוגיה הנוצרית.²

החידוש של עמדה זו אינו טמון דווקא בקביעה כי לא ניתן לכנות את האל בכינוי שיקלע לטבעו הנשגב. אנו מוצאים טיעונים כאלה גם במסורות שככל הנראה לא נחשפו למחשבה הניאו-פלטונית או לתיאולוגיה הנוצרית המוקדמת, למשל בתלמוד

1 a142, כתבי אפלטון ג, עמ' 33: "'אין לו שם אפוא ושום דיבור אינו מתכוון אליו, ולא תחול עליו שום ידיעה או תחושה או השערה'. 'נראה שלא'. 'איננו נקרא, אפוא. ואין מדברים בו; אינו מושער ואינו מוכר, ולא יחוש בו שום יש'".

2 ראו למשל ווסטרקאמפ, פילוסופיה נגטיבית, עמ' 110–111; רורם, פסאודו-דיוניסיוס, עמ' 167–170. כך אנו מוצאים את תרגומה של המחשבה הניאו-פלטונית על אודות האחד לטענות תיאולוגיות על אודות האל בכתביו של פסאודו-דיוניסיוס. המונח "תיאולוגיה שלילית", וגם האמונה כי תיאולוגיה כזאת מסמנת את הדרך הנאותה ביותר לשוחח על האל, נטבעים בכתביו של פסאודו-דיוניסיוס (רורם, פסאודו-דיוניסיוס, עמ' 53, 166–169) וזוכים לתהודה רחבה בעולם הנוצרי החל במאה השישית לספירה. על אודות המקורות הפילוסופיים של פסאודו-דיוניסיוס, ראו ווסטרקאמפ, שם.

הבבלי.³ חשיבותה של עמדה זו בכך שהיא שיבצה את הנטייה הדתית הבסיסית להשגיב את האל באמצעות הבדלתו בשפה, בתוך תפיסה מטפיזית ולשונית שיטתית. על פי תפיסה זו, הלשון אינה כלי מאפשר ביחס לאל אלא דווקא כלי כובל ומטעה. כתוצאה מכך, שמות האל נבחנים בתוך מסגרת דיון נרחבת יותר שמוטרת מעצם יכולתה של השפה לספק כלים לידיעת האל.

השתרשותם של הרעיונות הניאו-פלטוניים בהגות הדתית המונותאיסטית לא נעצרה בעולם דובר היוונית בעת העתיקה אלא המשיכה להתפשט,⁴ ראשית בנצרות ולאחר מכן גם לאסלאם וליהדות, דרך תרגום יצירות שלמות וכן לקטי מובאות מכתבים פילוסופיים יווניים — החל בתרגומים לסורית במאה החמישית והשישית והמשך בתרגומים לערבית מראשית המאה השמינית ואילך.⁵ מפעלי התרגום הללו הביאו למרחב הערבי גם את הגותו של אריסטו, אשר נתקבעה כקנון למחשבה עיונית בכלל ולשיח דתי בפרט. הוגים בימי הביניים כדוגמת ר' יהודה הלוי, אשר פעלו במרחב שנחשף להגותו של אריסטו, עשויים היו לדחות את עמדותיו ואף את דרכי הטעינה שהוא מייצג. עם זאת, האפשרות להתעלם מן המחשבה האריסטוטלית כליל לא הייתה נתונה להם.

בעוד שהתיאולוגיה האריסטוטלית רזה למדי בתוכנה ובטענותיה, וחלקים ממנה נדחו לא פעם כבר אצל אבות הכנסייה ובהמשך אצל ההוגים המוסלמים שדחו את עמדתו ביחס לקדמות העולם, הרי שהלוגיקה ופילוסופיית הלשון האריסטוטליות נהנו ממעמד בלתי מעורער. החלוקה האונטולוגית הבסיסית בכתבי אריסטו לקטגוריות הוויה אשר במרכזן העצם שנושא על גביו תכונות ואיכויות משתנות, והקביעה כי המבנה הדקדוקי של משפטי נושא ונשוא משקף סדר אונטולוגי זה, תרמו גם הם תרומה מכרעת להתפתחות הדיון על יכולת השיום של האל. מרכזיותה של השיטה

3 בבלי ברכות לג, ע"ב: "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אן הני תלת דאמרין — אי לאו דאמרניהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקניהו בתפלה — לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת! משל, למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו!"; וכן ירוש' ברכ' ט, א, עמ' 65: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן היסופר לו כי אדבר כי אמר איש כי יבולע אם בא אדם לספר גבורותיו של הקב"ה מתבלע מן העולם".

4 ראו רורם, פסאודו־דיוניסיוס, עמ' 166–169.

5 ראו לדוגמה פינס, אלהים והווייה, עמ' 15–24, שם מודגמות בצורה משכנעת השפעות ניאו־פלטוניות על המטפיזיקה התיאולוגית של הרמב"ם. ראו גם באופן כללי, רוזנטל, המורשת הקלאסית, עמ' 1–12.

האריסטוטלית לתיאולוגיה היהודית בימי הביניים מצריכה הרחבה מסוימת על אודותיה.

החלוקה האריסטוטלית הבסיסית בקטגוריות מציגה סדר אונטולוגי רוחבי וגם היררכי של הדברים, המשתקף במדויק במבנה השפה.⁶ בבסיס הסדר הזה ניצבים עצמים — ישים אינדיבידואליים שניתן להצביע עליהם, לזהות כל אחד מהם ולציין את תכונותיו. שאר הדברים בעולם הממוינים תחת תשע קטגוריות, מתפקדים כתכונות של עצמים. התכונות הללו תלויות תלות אונטולוגית בעצמים, שכן לולא היו העצמים לא היו מתקיימות התכונות האלה. נוסף על כך, כל אחת מן הקטגוריות, כולל קטגוריית העצם, מסודרות בסדר היררכי פנימי המכליל את הפרטים תחת מינים, ואת המינים תחת סוגים כוללים יותר, כך שהמינים והסוגים מאגדים תחתם עצמים בעלי תכונה כללית משותפת המהותית לזהותם. כך לדוגמה, כל הסוסים וכל בני האדם נכללים תחת הסוג הכללי של בעלי חיים,⁷ בעוד שצבעו של אדם זה או אחר וסוס זה או אחר הם תכונות מקריות לעצמן, המשתייכות לקטגוריה נבדלת, היא קטגוריית הצבע, ומוחלות לפי הצורך על עצמים.

סדר אונטולוגי זה בא לידי ביטוי בשפה דרך מבנה פסוקי החיווי, המורכבים מנושא ונושאים. העצם לעולם יהיה הנושא של משפטי חיווי, ואף פעם לא יופיע בתפקיד הפרדיקט. הפרדיקטים המתארים את הנושא, מהצד האחר, מתחלקים לשני סוגים. אפיון העצם למינו ולסוגיו הוא דבר הנאמר על הנושא, ואילו התכונות המקריות של העצם מן הקטגוריות האחרות — איכות, יחס, גודל, צבע ועוד — יצינו כמה שנוכח בתוך הנושא. העצם במציאות, בדומה לנושא במשפט, מובן אם כך כמצע הלוברש ופושט תכונות בהתאם לתהליכי השינוי שהוא עובר, לעתים אף תכונות מנוגדות לחלוטין, בזמנים שונים. משמעותיה של תפיסה זו להבנת השפה הדתית מרחיקות לכת. שכן, הפקעת הבורא מן הסדר האונטולוגי המוכלל בקטגוריות אינה רק משקפת את אחרות האונטולוגית החדה. היא גם גוזרת מגבלה אפיסטמולוגית מחמירה על יכולתנו להכיר אל זה ולבוא עמו במגע, ובהתאמה מגבלה לשונית בדיבור על אודותיו.

6 שאלת עיבודה של האונטולוגיה האריסטוטלית בקטגוריות ובמטפיזיקה אצל הפילוסופים הימי-ביניים נדונה בהרחבה במחקר, תוך מתן תשומת לב להבדלי הפרשנות השונים שמקבלת תורה זו אצל הוגים שונים, ובמיוחד במעבר של הוגי ימי הביניים מדיון בעצמים לדיון בשמות. ראו בין היתר רוזנברג, תורת השמות, עמ' 105–144. התיאור שלהלן מוגבל בהיקפו ומבקש להניח תשתית מושגית יסודית לבירור בעיית העצם והמקרה בנוגע לטבעו של האל כמצע לדיון בסוגיית שמו. אין בדיון זה כדי למצות את הטיפול הימי ביניים באונטולוגיה האריסטוטלית בכלל, ובשאלת תוארי העצם בפרט.

7 סקירה זו, כמו גם הדיון שלהלן, מתמקדים בבעיות הקשורות בשמות פרטיים של ישים אינדיבידואליים. שאלת השמות של עצמים משניים (שמות עצם כלליים) לא תידון כאן.

הדיון על אודות שם יהוה בימי הביניים צמח אפוא במרחב שבין השתיקה הניאור-פלטונית לשתיקה האריסטוטלית. בהקשר אינטלקטואלי זה נהפך שם יהוה לאפשרות ולא־תגר להוגים יהודים. אכן, מידת העניין בשם יהוה בימי הביניים משתנה מהוגה להוגה. כך למשל רס"ג כמעט אינו מטפל בשם יהוה בחיבורו הפילוסופי "הנבחר באמונות ודעות". יתרה מכך, בתרגומו של החומש לערבית, סעדיה בוחר לתרגם את שם יהוה ואת שם אלוהים באמצעות אותה המילה – אללה.⁸ ובכל זאת, רס"ג הוא היוצא מן הכלל הבא ללמד על הכלל. שם יהוה תופס בדרך כלל מקום מרכזי בשיטותיהם של ההוגים והפרשנים הימי-ביניים.

כפי שנראה להלן, טיפולם של רבים מן ההוגים, הפרשנים והמקובלים היהודים בימי הביניים בשם יהוה מייצר סינתזות שונות בין קריאות בכתבי הקודש וספרות חז"ל מחד גיסא, לבין רעיונות ניאור-פלטוניים ואריסטוטליים מאידך גיסא, תוך שילוב של יסודות נוספים: הרמטיים, אסטרליים וגנוסטיים. סינתזות אלו מבטאות לא רק את הופעתם של רעיונות חדשים בתוך ספירת היצירה היהודית, אלא גם את הרגישות החדשה לסוגיות שנוגעות לפילוסופיה של השפה הדתית, שקודם לכן כמעט לא טופלו על ידי יוצרים יהודים. כך נבדל הדיון הימי-ביניים בשם יהוה מן הדיונים בשם זה בתקופות מוקדמות יותר. הפרקים שלהלן מייצגים התמודדויות שונות עם רגישות חדשה זו כשהם מסודרים באופן כללי על פי הסדר הכרונולוגי של החיבורים הנדונים בהם.

8 אמנם אנו מוצאים בתפסיר של סעדיה כי הוא מתרגם את "אהיה אשר אהיה" בשם' ג, יד לאלאזלי אלדי' לם יזל, כלומר "הקדמון אשר לא פוסק". אולם דווקא תרגום זה מדגיש כי רגישות פילוסופית דומה, לנצחיות האל או לפנים אחרות של נשגבותו, אינה מוחלטת ביחס לשם יהוה. ראו גם הערתו של ר' אברהם בן הרמב"ם המצטט את רס"ג בפירושו לשם' ג, יד ומשווה את תרגום רס"ג לדברי אביו במורה. וראו מאמרה של לובל, העתיד להתפרסם, אודות פירוש סעדיה לשם "אהיה" והשפעתו לדורות.

פרק ו

תמונה לשונית נעה: שם יהוה בספר הבהיר ואצל ראשוני המקובלים בפרובנס וגירונה

כללי

שם יהוה הוא לב לבה של תורת הסוד היהודית בימי הביניים.¹ אשר על כן, דיון במעמדו של שם יהוה ומשמעותיו בספרות הקבלית לזרמיה השונים משול לדין בספרות זו בכללותה. הבנתו של שם יהוה כלבה של תורת הסוד מאיר הבדל יסודי בין טיפולם של המקובלים בשם זה לבין העיסוק הפילוסופי בשם יהוה שנידון בפרק הקודם. במרכזו של העיסוק הפילוסופי בשם מצויה השאיפה לשוב ולאשר את אחדותו ופשטותו המוחלטות של האל בתוך תחומה של השפה. שאיפה זו הובילה את הפילוסופים שנדונו לגבש עמדות הממעיטות את המרכיב התיאורי בכוח ההוראה של השם. אצל אבן פקודה ואבן דאוד מצאנו מאמץ לצמצם את יכולתו של שם פרטי זה להורות באופן מייחד, כלומר להורות על האל ועל האל בלבד. אצל הרמב"ם הושגה אותה המטרה דרך הבנתו של שם יהוה כהוראה ישירה ובלתי מתארת המוסרת את עצמו של האל בהצבעה ישירה. לעומת זאת, האתגר העיוני שעמו מתמודדים המקובלים ביחס לשם יהוה מבקש אמנם לשמר את אחדותו של האל העליון, אולם בה בעת מטרתו להעניק פשר לריבוי האינסופי והמתמיד של ההתגלות האלוהית, וכן לנסח ולחקור את כללי האצלתה של האלוהות ממעמקי הקיום העצמי שלה. חשיפתו של ריבוי זה מעצבת לפיכך את עמדותיהם של המקובלים ביחס לשם יהוה, וכן משרטטת את אופיין המיוחד של עמדות אלה, שהוא אופי של פרויון, גיוון ומורכבות. בהתאמה, היחסים בין הוראה לבין תיאור וייצוג בתורותיהם זוכים לבחינה מדוקדקת ורבת פנים, ובמקרים מסוימים בחינה זו אף חורגת מציר ההוראה התיאור ונכנסת לשדה הסמיוטי

1 ראו אידל, קבלת השמות, עמ' 97–118, על נוכחותם של שני היסודות – התיאוסופי מחד גיסא והחוויתית-התיאורגי מאידך גיסא – בעיסוק הקבלי בשמות האל.

שבו שם יהוה-נתפס כמושא-חקירה עצמאי שאינו תלוי במישרין בכוחו ההוראתי או התיאורי ביחס לאל.

מרכזיותו של שם יהוה בקבלה התיאוסופית-התיאורגית, ואף ביתר שאת בקבלת השמות האקסטטיט כדוגמת זו של אברהם אבולעפיה, חורגת הרבה מהשאלה על אופן הציון הנאות לאל. כפי שציין ג' שלום במאמרו על שם האל ותפיסת הלשון בקבלה, דיוני המקובלים בשם יהוה-מציבים שם זה מעל ומעבר למשמעות אחת מסוימת.² כלומר בעיני המקובלים, אין לשם יהוה-ה הוראה קונקרטית אחת, שכן שם האל אינו רק מופע התגלותי מרכזי של האל, אלא גם המרכיב האלוהי האימננטי בתוך הלשון האנושית. ככה, לידו של שלום, שם האל בפירושו הקבליים השונים מאפשר את קיומה של משמעות בלשון בכלל, בכך שהוא מהדהד את הקול ההתגלותי האלוהי המקיים את העולם.³

נוסף על כך, שם יהוה-ה הנו אבן יסוד בשפה הטכנית של המקובלים התיאוסופיים, ומשמש כלי עבודה ראשון במעלה לפענוח סודות האלוהות או השגת דבקות עמה. לא ייפלא אפוא כי כמעט כל מחקר העוסק בתימות קבליות או בהגותו של מקובל מסוים זה או אחר מטפל במישרין או בעקיפין בשם יהוה-ה.⁴ הדיון שלהלן מתמקד בראשיתה של הקבלה בפרובנס ובגירונה, עת מתעצבות המסורות הקבליות הספיריות

2 שלום, שם האל, עמ' 193-194. מאמר פרוגרמטי זה של שלום ניצב כבסיס לכל טיפול שיטתי בשם יהוה-ה בקבלה. במאמרו דן שלום בצמיחת מרכזיותו המיסטית של שם יהוה-ה מן המקרא ואילך, תוך שהוא מצביע על התמרה של מרכזיותו המאגית של השם במרכזיותו המיסטית. שלום, הנוגע במאמרו לא רק בקבלת פרובנס וגירונה וספרות הזוהר אלא סוקר גם את עמדותיו של יצחק סרוק ממקובלי צפת, פורץ במאמרו זה דרך לא רק בהצגתם של המקורות הנדונים אלא גם בניסוח המסגרת המושגית לטיפול בשם האל בקבלה. שלום קובע בפתחו של המאמר (עמ' 60-61) קביעה רבת חשיבות, ולפיה עצם אופיה הסמלי של הלשון, אשר מבקשת לתפוס את העולם באמצעות הסמלתו היא המפתח להבנת מקומו הקריטי של שם יהוה-ה בתוך מסורת זו. בסיכום פרק זה אני מתמודד עם טענתו העקרונית של שלום וחולק עליה.

3 והשוו לעמדתו של אבן עזרא לעיל, עמ' 135-137. השפעתו של אבן עזרא על עיצוב תפיסת השפה והשמות הקדושים בקבלה זכתה להכרה מחקרית זה מכבר, וראו גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 113; שלום, מקורות הקבלה, עמ' 411, הע' 108. על אודות השפעת אבן עזרא על חסידי אשכנז ובעקיפין על המקובלים הראשונים ראו דן, תורת הסוד, עמ' 139.

4 מלבד מאמר היסוד של שלום, שנוצר לעיל, יש לציין את מחקריו הרבים של אידל על קבלת השמות אצל אבולעפיה ואחרים (ובתוכם אידל, מאגיה של שמות הקודש; הנ"ל, דמות אדם; הנ"ל, כוונה בתפילה; הנ"ל, תורת האלוהות; הנ"ל, לשון; הנ"ל, החוויה המיסטית; הנ"ל, היבטים חדשים); מופסיק, קבלה ושפה; וולפסון, אספקלריה; אברמס, מטטרון; הנ"ל, ביוגרפיה; הנ"ל, טקסט; פדיה, הרמב"ן; הנ"ל, השם והמקדש; הנ"ל, פגם ותיקון; וייס, אותיות שנבראו; אפרטמן, דבקות.

שעתידות לקבוע את מהלכה של הקבלה התיאוסופית-התיאורגית בדורות שלאחר מכן.

כפי שנראה מראשית הקבלה ואילך ניכר אצל המקובלים עיסוק בלתי פוסק בשם יהוה, הנחלק לשלושה ענפים. ראשית, ענף אפיסטמי: הבנת שם יהוה כמפה תיאוסופית שמאפשרת לאתר, הן באותיותיו השונות והן בארבע האותיות כאחד, את הוראותיהן של ספירות שונות או הוראות של עשר הספירות כולן. שנית, ענף אונטי: פיתוחן של כוונות התפילה שמטרתן להטעין את האזכורים הליטורגיים של שם יהוה בתכנים מיסטיים, והפיכת התפילה לכלי תיאורגי להדבקות בספירות והמשכת השפע.⁵ שלישית, ענף הרמנויטי: זיהויו של שם יהוה עם התורה בכללותה ומתוך כך גיבוש גישות פרשניות מיסטיות הקוראות את התורה לא כתיעוד של התגלות, אלא כהתגלות של האלוהות אשר עומדת בפני עצמה.⁶

נקודת המוצא המושגית לדיוננו מצויה בחריגות של שם יהוה, שכבר נדונה במפורש על ידי הרמב"ם ונרמזה על ידי ר' יהודה הלוי. העובדה ששם יהוה הוא שמו המיוחד והפרטי של האל מצד אחד, אבל מהצד האחר זה שם שניצב מחוץ למארג הסמנטי הרגיל, אפשרה למקובלים לפרק אותו לאותיותיו השונות, לגלות בו צפונות ולחשוף בו את הריבוי שמתקיים בתוך האחדות האלוהית.⁷ החירות הפרשנית הזאת, אשר מתגלה בעמדותיהם של המקובלים המוקדמים ביחס לשם יהוה, חורגת לעתים מן השדה המושגי-הסמנטי שהיה הציר המארגן לעמדות השונות שנידונו בעבודה עד כאן, ומובילה את הדיון לעמדות החושפות את ערכו הסמינטי של השם. עמדות אלו, שעמידות לזכות לפיתוח נרחב אצל מקובלים מאוחרים יותר, ובהן אף מיוחס לעתים לשם יהוה-ערך איקוני של ממש,⁸ מנתקות את שאלת משמעות השם משאלת מעמדו

5 לדיון נרחב על אודות הזיקה שבין הדבקות לפעולה התיאורגית בדגש על הדבקות באותיות השם המפורש, ראו אידל, היבטים חדשים, עמ' 67-69.

6 תפקידו של שם יהוה כמרכיב מרכזי בתורות הדבקות והכוונה בקבלה המוקדמת זכה לטיפול מחקרי מקיף המצטרף לכמה מחקרים על אודות פירושי שם יהוה-אצל מקובלים מסוימים וכן על אודות זיהויו של השם עם התורה (שלום, שם האל; אידל, תפיסת התורה, עמ' 27-30; פדיה, הרמב"ן, עמ' 120-155; הלברטל, על דרך האמת, עמ' 60-61). מטרתו של הדיון שלהלן היא להציע ניתוח ודיון כוללים בתפיסת שם יהוה-אצל ראשוני המקובלים בפרובנס ובגירונה.

7 אמנם המקובלים ירשו ממסורות המרכבה וההיכלות את התפיסה בדבר הגמישות בהרכב האותיות של השם, וכן בדבר מעמדן הדיסקרטי של אותיות השם, וראו וייס, אותיות שנבראו, עמ' 95-134. אולם התוכן התיאוסופי של כל אות ואות, ויחסי הגומלין ביניהן כמשקפים את הדרמה והדינמיקה הפנים אלוהיות הם מחידושיהם של ראשוני המקובלים.

8 דוגמה מובהקת לכך נחשפת מפרקטיקת "שיויתי יהוה לנגדי תמיד" הממירה את משמעות הפסוק המתייחס להתכוונות המאמין באלוהיו, ומפרשת אותו כהנחיה להתבוננות בשם יהוה-הכתוב. פרקטיקה זו מעניקה, הלכה למעשה, לשם יהוה-מעמד של איקון. וראו וייס, שוית-

הסמנטי ותפקידו התחבירי. בעבורן, יהוה-ה חדל מלהיות שם בלבד והופך להיות גם אובייקט התבוננות בפני עצמו, בדומה לאופן שיצירת אמנות אינה מתפרשת רק על פי ערכה הייצוגי.⁹ בראשית הקבלה, עם זאת, תפיסות סמיוטיות של ממש תפסו מקום שולי יחסית בפרשנות שם יהוה-ה, כפי שיתברר להלן. אבקש להציע לפיכך כי שלוש הגישות הפרשניות שמופיעות ביחס לשם בראשית הקבלה מצטרפות לכדי עמדה תמונתית של משמעות השם. עמדה זו אינה מתנתקת משאלת המשמעות הסמנטית בדומה לעמדות סמיוטיות חמורות אולם מאמינה כי הוראה לשונית מושגת מכוח קורלציה צורנית בין המייצג למיוצג.

את עיוננו נפתח בעיסוקו של **ספר הבהיר** בשם יהוה-ה, המשמש יסוד ומקור לחלק מן התפיסות הקבליות שתפותחנה בהמשך הדיון, אולם הוא גם מובחן בכמה מאפיינים יסודיים מעמדות ראשוני המקובלים ועל כן מאפשר להדגיש את ייחודן של תפיסות אלו.

שם יהוה-ה בספר הבהיר

דיונו של **ספר הבהיר**¹⁰ בשם יהוה-ה מופיע כחלק בלתי נפרד מדיונו בשמות בני י"ב אותיות וע"ב אותיות. בדומה לר' משה נרבוני גרס **ספר הבהיר** כי שלושת אזכורי שם יהוה-ה בברכת הכהנים מרכיבים שם בן י"ב אותיות:

מנורה, עמ' 29–15, 61–73, המתארכת את ראשית הופעתם של ציורי שיווית בסידורים למאה החמש-עשרה והשש-עשרה וקושרת את התפתחות הפרקטיקה הזאת בקבלה הלוריאנית ושלוחותיה החסידיות.

9 וראו גודמן, שפות האמנות, עמ' 3–43; לורברבוים, נצחנו, עמ' 118–120.

10 זהות מחברו ותארוכו של **ספר הבהיר** נדונו בהרחבה במחקרים שונים. שלום שסבר כי מקורותיו של **ספר הבהיר** קדומים ומגיעים עוד לפני תקופת הגאונים, לספר **רזא רבה**, חזר בו מאוחר יותר וטען כי גם המקורות הקדומים לספר שייכים לאירופה של ימי הביניים. בעוד שפדיה הראתה כיצד ניתוח סגנוני ותוכני של דרשות בספר **הבהיר** עשוי לחשוף עריכה של מקובלי פרובנס את הטקסט, ורמן, ספרי העיון, עמ' 166–170, מאחר את עריכתו של הטקסט לגירונה. וולפסון, האילן, מאתר את מקורותיו של הבהיר בחוגים יהודיים-נוצריים וטוען כי הללו נערכו, פותחו ושונו בימי הביניים. לעומתו אברמס נזהר מלתארך את מקורותיו הקדומים של הספר ומגביל את קביעותיו לתשתית העובדתית הכוללת ציטוטים של קטעים מהבהיר אצל רבי משה בן אליעזר הדרשן ואצל ר' אפרים בר שמשון מאשכנז. לסקירה ממצה של המחקר בנושא ראו אברמס, הבהיר, עמ' 15–33. לעניינו כאן, אמנם מוסכם כי בספר **הבהיר** קיימות שכבות קדם-פרובנסליות נרחבות, אולם חיבור זה נכלל בדיון שלקמן מתוך הערכה של מקומו המכריע בעיצובה של קבלת פרובנס והופעתו הראשונה במפורש בחוג זה, וראו הבהיר, מהדורת אברמס, מבוא.