Emendation, Editing, Elucidation:

Preliminary Remarks on the Historical Edition of Zoharic Texts

Avishai Bar Asher

This short essay will engage with the lively ongoing debate about the best appropriate methodology to adopt in producing a critical edition of the pivotal kabbalistic work, the *Zohar*. התשתית לדיון זו הונחה בדור האחרון במחקריהם החשובים של חוקרי תולדות הטקסט של הזוהר בכתבי היד ובראשית הדפוס, שביקשו (בדרכים שונות) לקרוא תיגר על ההנחות המאחדות כלפי טקסטים שונים המופיעים בספר הזוהר ולהציע פתרונים חדשים, כיוונים לעיון וכלי חקירה בשאלות ההתקבלות, העריכה והתפוצה של טקסטים אלו.[[1]](#footnote-1) בעקבותיו של דיון זה החלו להידון ביתר שאת אסטרטגיות שונות לההדרת טקסטים מן הזוהר, וכמה עבודות חלוציות בתחום זה שראו אור בשנים האחרונות.[[2]](#footnote-2)

The first section will comprise a very briefsurvey of the problematic state of the *Zohar*’searliest textual witnesses, demonstrating the dynamic aspects of the initial manuscript transmission. Then, the body of the essay will explore this dynamismthrough the prism of language, that is, by investigating the textual variation and use of Zoharic Aramaic across the witnesses.ההנחה שאבקש ליישם במחקר זה תהא, שהבדלים בנוסח הטקסט אינם מאפיין שטחי ושולי המעיד על שינויים ושיבושים קלים בעת מסירתו כי אם פיסות מידע חיוניות המצטרפות לעדויות נוספות לתהליכים הסבוכים שליוו את תפוצת הזוהר. עם תהליכים אלה יש למנות בין היתר תנודות ואף זעזועים שחלו במרקם הלשוני של הטקסטים.

Based upon the findings reached, I will conclude with a few preliminary remarks about the optimal approach to producing a critical edition of the *Zohar* from manuscript.

\*\*\*

It was during the last two decades of the thirteenth century in Castile that texts later identified as part of the Zoharic corpus first appeared. From that point forward they had a very complicated history of transmission and reception. **כמאה וחמישים שנה ויותר מראשית הופעתו המשוערת של ה"זוהר" בערי קסטיליה אין בידינו אלא תעודות ספורות בלבד המחזיקות טקסטים רציפים שאפשר לזהותם עם יחידות טקסט מתוכו.****[[3]](#footnote-3) בחינה ביקורתית של כל אחת מן הקבוצות שאליהן משתייכות התעודות הללו מעלה הבדלים חשובים במתכונת הספרותית של הטקסט, בנוסח ובמאפיינים נוספים בהשוואה לכרכי "ספר הזוהר" שהופיעו בדפוס בצפון איטליה באמצע המאה השש-עשרה ולכתבי היד המשוערים ששימשו יסוד למסדרים ולמדפיסים הראשונים. Also,** the main documentary evidence in question is *indirect* in nature. It consists of quotations from the *Zohar* in other works, as well as Hebrew translations (or attempts thereof) and paraphrases of Zoharic homilies, and sporadic references to Zoharic texts. *Direct* documentary evidence, surviving independent copies of long tracts from the *Zohar*, is vanishingly small in this period. In fact, the earliest extant direct witnesses date from nearly a century after the initial appearance of Zoharic texts, and are from a locum as far as Byzantium. Later on, from the tail end of the fourteenth century until the first print runs of the *Zohar* in sixteenth-century northern Italy, the manuscript witnesses tend to separate into groups, each with common characteristics based on the location and period of transcription, that is, discrete documentary regions across the entire Mediterranean basin.

Returning to the early, critical decades of dissemination, direct attestations of what was later on called “the *Zohar*”remain few and far between. This fragmentary documentation makes it very difficult for historians to answer the most pressing questions about the text of the *Zohar,* such as: How large was the corpus of so-called Zoharic texts? How delineated were its textual boundaries? Of what texts was itcomposed? What were its major textual branches? And, on an even more basic level, what was this corpus of texts called? How did readers and copyists refer to it?

The manuscript tradition has precious little to tell us about this period, in which pioneering attempts were made to treat parts of the *Zohar* as if they were complete units with discrete beginnings and endings. Witnesses from it would enable tracing the routesand methods of dissemination of the *Zohar.* Yet the surviving partial witnesses amply bear out the considerable textual dynamism of the *Zohar*’shomilies on the Torah. There are some early manuscripts of the *Zohar* from all over the Mediterranean basin that were copied at various points over the fourteenth century. Of note are MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 202, copied around 1300, which has a few dozen folios of the *Zohar*’s homilies;[[4]](#footnote-4) MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 226, copied in 1311, which contains a Hebrew translation of many Zoharic texts**[[5]](#footnote-5)**; a few manuscripts copied in Jerusalem in the second half of the fourteenth century that preserve unknown fragments from the *Zohar[[6]](#footnote-6)*; and a number of Byzantine manuscripts from the end of the fourteenth century.*[[7]](#footnote-7)*

When one compares these witnesses to one another and to other “Zoharic collections” from later periods up to and including the age of print, the exceptional degree of textual dynamism stands out. This dynamism, or “fluidity”, is expressed in each of the following three important parameters:

1. *Higher criticism*, that is, the classification, organization, and editing of textual units. When placed side by side, the same units appear to have been transmitted in or adapted to *different textual frameworks*. There is much disparity in the texts’ order, boundaries, context, given titles, language (Aramaic or Hebrew), and more.
2. *Lower criticism* concerns the wording of the text itself. A comparison of parallel textual units reveals great fluctuations in the text across decades and geographical expanses. Often, the textual tradition of these units was apparently so weak that attempts were made to standardize it.
3. *Language reception*, meaning the Semitic language used in transmission, elucidation, and translation. Early witnesses indicate quite clearly that מוסרים and transcribers encountered many difficulties in deciphering the meaning of unfamiliar Aramaic forms and terms. This occurred even at the stage of transcription, let alone during explication and translation.

This third and final aspect of the *Zohar*’s transmission history has been little studied, and the following examples will center around it. However, the examples also touch on higher and lower criticism, since the texts are sometimes printed in a particular *parashah*while various manuscripts incorporate them into other frameworks.

Using three case studies, we will identify a number of significant phenomena that marked or marred the *Zohar* on the Torah’s language in the formative stages of its early dissemination. Taken together, these phenomena seriously challenge the speculative theories bandied about in recent decades about the *Zohar*’s Aramaic, especially the romantic notion that it was not some artificial construct but a living, spoken language, perhaps even the argot of mystics.[[8]](#footnote-8)

The basis for comparison will be a limited number of texts: on one side, the early manuscripts mentioned above, all of which date to what can be termed the *Zohar*’s“dynamic period,” and, on the other side, later Spanish and Italian manuscripts alongside the first printings from Mantua and Cremona, in which the text had been more or less fixed. **ההתמקדות בתעודות אלה מוצעת במחקר זה כנגד ניסיונות העבר לתאר את הארמית של הזוהר בעיקר כפי שהיא ניבטת מן הפרק ההיסטורי המאוחר, שראשיתו בהבאת הספר לדפוס באמצע המאה השש-עשרה.** למנהג זה הצטרפה ההנחה המכלילה שחלקים שונים או חטיבות שונות בקורפוס הכולל של 'ספר הזוהר' משמרים ומשקפים ניב אחד שיש לו גם היסטוריה התפתחותית אחת.[[9]](#footnote-9) ובאופן יותר רחב במחקרים רבים על הלשון בזוהר נעשו ניסיונות לרדוקציה של המאפיינים הטקסטואליים של הזוהר, שטשטשו את הבחנה בגיוון או בשונות בין חלקים אלו – לא מנקודת המבט הסינכרונית על טקסטים שהתגבשו בהקשרים היסטוריים שונים, ועל אחת כמה וכמה לא מנקודות מבט דיאכרוניות על תולדות התהוותם והתגבשותם של חיבורים מובחנים לכדי מסגרת ספרותית כוללת.[[10]](#footnote-10) הדוגמאות שתידונה להלן נועדו להמחיש נתיב חקירה אחר, ולהצביע על ערכן של תעודות שהופקו במאת השנים הראשונות לערך לתפוצת דרשות הזוהר בהעמדה על תופעות חשובות בתולדות תפוצת הטקסט בראשית הדרך, שבכוחן לקרבנו לתיאורים חדשים ומורכבים יותר של תולדות התהוותם ותפוצתם המוקדמת של הטקסטים בקורפוס הזוהרי ובכלל זה של התפתחות לשונותיהם.

[1] Lilith and the Books of Old

The first example is taken from a passage that appears in the earliest witnesses, and later in print, in the homilies on *parashat Vayikra*. There is nothing substantive, however, that ties it to this specific *parashah*. In the homily that immediately precedes the section in question, there is a mythological description (relying on earlier sources) of Lilith and other impure spirits who attempted to attach themselves to, and even enter, Adam when he was still the only human being in the world. Later, after Eve was formed from his rib, Lilith took note and fled overseas. The following table presents this *parashah* as it is given in MS Vatican, Biblioteca Apostolica ebr. 202; MS Toronto, Friedberg Collection 5-015, copied in a Byzantine hand circa 1400; and the Editio princeps Mantua שי"ח-ש"ך:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | Ms Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 202: 42v | Ms Toronto, University of Toronto, Friedberg 5-015: 232v | ספר הזהר (editio princeps), vol. III, Mantua 1560, 19a |
| 5  10 | ויביאה את האדם כתיקוניה לכלה לחופה  כיון דחמת לילית דא|ערקת והיא בכרכי הים  ועד כען הא זמינא לאבאשא בני עלמא  ועד זמין הק֗ב֗ה֗ לאחרנא חמי רשיעתא  ולמהוי חורבן עלמין ויסלק להאי לילית  וישדי ליה כחורבן דא  בגין דהוא חורבנה דעלמא  דכתי' שם הרגיע לילית ולא נ' ומצאה לה מנוח  **ובספרי** דקדמאי אמרי  דההיא דערקת מן אדם קוד[ם] לכן  ואנן לא תנינן הכי | ויבאה אל האדם בתקוניה ככלה לחופה.  כיון דחמת לילית דא ערקת והיא בכרכי ימא  ועד כען היא זמינא לאבאשא בני עלמא  וכד זמין קב"ה לאחרבא רומי רשיעתא  ולמיהוי חרבן עלמין יסלק להאי לילית  וישרי לה בחרבן דא  בגין דהיא חרבנא דעלמא  דכתי' שם הרגיעה לילית ומצאה לה מנוח.  ובספרי דקדמאי אמרי  דהיא ערקת מן אדם קודם לכן  ואנן לא תנינן הכי | ויביאה אל האדם בתקונהא ככלה לחופה.  כיון דחמת לילית דא ערקת והיא בכרכי ימא  ועד כען איהי זמינא לאבאשא בני עלמא.  וכד זמין קב"ה לחרבא  עלמין יסלק להאי לילית  וישרי לה להאי חורבא  בגין דהיא חורבנא דעלמא.  הה"ד שם הרגיעה לילית ומצאה לה מנוח.  ובספרי קדמאי אמרי  דאיהי ערקת מן אדם מקדמת דנא  ואנן לא תנינן הכי |

This synoptic comparison makes the discrepancy between the texts glaring. In the Mantua edition, there is no trace of the expression **לאחרבא רומי רשיעתא ולמהוי חורבן עלמין**, “to destroy wicked Rome and bring destruction to the world,” an omission which is almost certainly due to censorship. However, Beyond deletions due to censorship, which careful comparison attests to in spades, there is another phenomenon present here: the multiplicity of Hebrew forms in the earlier textual witnesses and Aramaic forms in later ones. בקטע הקצר שלפנינו אפשר לראות להיווכח בביטויים המופיעים בעברית בכתבי היד הקדומים, אשר בכתבי יד יותר מאוחרים (שבמקרה זה הזינו את המדפיסים הראשונים במנטובה), הומרו ביטויים אלה בארמית. 'כרכי הים' (*=תרגום לאנגלית*), חורבן (=*דסטרקטשן*), ההיא (=שִי), וקודם לכן (=*באנגלית*) הוסבו ל: כרכי ימא, חורבא, איהי ומקדמת דנא – בהעתקות יותר מאוחרות.

Careful examination of other early manuscripts reveals scores of such examples, where Hebrew elements are replaced by Aramaic equivalents. The clear trend towards eliminating Hebrew forms attested in later manuscripts, and then in print, makes it almost certain that these texts underwent a systematic Aramaization. This would have been part of the more extensive process of standardizing the Aramaic text, which adjusted the text’s nominal and verbal forms to those of more familiar Aramaic dialects, particularly the Jewish Babylonian Aramaic of the Babylonian Talmud.[[11]](#footnote-11)

[2] The *Book of Enoch* and the *Book of King Solomon*

The second example concerns one of the many mysterious apocryphal books invented by the *Zohar*.[[12]](#footnote-12) It appears among the homilies on *parashat Vayikra* (which, like the previous example, it bears no specific connection to), and also appears as a separate text.[[13]](#footnote-13)

In contrast to the previous example, none of the manuscript versions in this case read smoothly. If we choose any one of the manuscripts, let alone one of the late printings, we end up with a reading that produces a unique meaning not shared by any of the others, and one that is nearly inscrutable. A synoptic comparison reveals probable instances of corruption, although it proves difficult to reconstruct the original reading and the subsequent process of corruption with a high degree of confidence.

What we can say is that the Aramaic fragment from “the *Book of King Solomon*” includes a theosophical exposition of the alphabet, a kind of “alphabetical mysticism.” The barrier to understanding is met at the outset, however, when the reader encounters bizarre hapax legomena commonly referred to as *ha-millim ha-zarot*, which can only be understood on the strength of context, if at all.[[14]](#footnote-14)

הנוסחים שלהלן הובאו מתוך התעודות האלה: (1) כ"י וטיקן ebr. 202, שכאמור הועתק בכתיבה ספרדית בסביבות שנת 1300 (ולמרבה הצער יש בו שיבושים רבים); (2) כ"י טורונטו – פרידברג 015–5, שהופק באזור הביזנטי בסוף המאה הארבע-עשרה; (3) כ"י וטיקן ebr. 186, שהועתק במאה החמש-עשרה בספרד; (4) הנוסח הקלוקל בדפוס הראשון במנטובה שי"ח–ש"ך (ובשוליו הערות לנוסח דפוס קרימונה שי"ט–ש"ך).

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | Ms Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 202: 27v | Ms Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 226: 149r | Ms Toronto, University of Toronto, Friedberg 5-015: 224v | ספר הזהר (editio princeps), vol. III, Mantua 1560, 10b |
| 5 | ובספרא דשלמה מלכא אמ'  מטון די֒ בקטפורא דלתתא  דכלילאן בקטפין דגופיה  חד דחילו דכלא  חד סתים שבילין  חד נהיר עמיקין | בספר שלמה. אמ'  גופו  אחד אימת הכל  אחד סתום שבילים  אחד נהר עמוקים | ובספרא דשלמה מלכא אמ'  מטון י֝֞ בקטפור֒י דלת֔תא  דכלילן בקטפון דגופיה  חד דחילו דכלא  חד סתים שבילין  חד נהר עמיקין | ובספרא דשלמה מלכא אמר  מטון די בקטפורא דלתתא  דכלילן בקוטפין דגופיה  חד דחילו דכלא  חד סתים שבילין  חד נהר עמיקא. |
| 10  15 | לבתר פריצאן באתוון  ביתא באשתכלולי  די֒ ה֒א בנינא דכלא  אב לכלא  וֹ בן דאוליד ונפק מיניה  ומיניה אשתכח [ ]  בת מטרוניתא  דכל [ ]נין בידהא אשתכחו | לאחר פרש שאותיות  בית ביסודו  יֹהֹ בנין הכל  ושלימות השם הקדוש  י֒ ראש הכל אב הכל  וֹ בן שהוליד ויצא ממנו  וממנו נמצא ד֒  זה מטרונה  שכל זיונים בידה נמצאו | לבתר פריט באתוון  ביתא באשתכלוליה  דיו֒ד הא בניינא דכלא  ושלימו דשמא קדישא  י֝֞ רישא דכולא אב דכולא  ו֝֞ בן דאוליד ונפק מיניה  ומיניה אישתכח ד֞  בת מטרוניתא  דכל זיינין בידהא אישתכחו | לבתר פרט באתוון  דאלפא ביתא בשכלולא  יוד דא בניינא דכולא [...]  לכל שלימו דשמא קדישא  רישא דכלא אב לכלא.  ו' בן דאוליד ונפיק מניה  ומניה אשתכח ד'  בת מטרוניתא  דכל דינין בידהא אשתכחו. |

Due to the significant difficulty of the opening words in this passage, commentators throughout the ages have proposed some very creative interpretations, but we still have no lexicon that satisfactorily clarifies the terminology, and probably never will. Even the early translator of MS Vatican ebr. 226 (from 1311) was exasperated by this passage. He took the easiest option of simply leaving it out.

The next three short clauses (**חד דחילו דכלא / חד סתים שבילין / חד נהיר עמיקין**) perhaps help us to make sense of things, as they gesture towards a potential exposition of some kind on the threefold nature of the Hebrew letter *yod*. In other words, in the “*Book of King Solomon*” three parts were isolated in the *yod*, perhaps three letter strokes.

The focus of the next passage is on the three letters *yod*, *vav*, and *dalet*, which together spell the name of the letter *yod*. These letters respectively correspond to the father, the son, and the daughter-matron, a theosophical scheme in which there is a descending hierarchy of the masculine potency, its lower masculine offshoot, and its lower feminine offshoot. However, in the earlier Vatican manuscript witnesses, the homily also includes the letter *he* from the Tetragrammaton, meaning, both *yod* and *he* are treated. Should we assume that this was part of the original text, or was it perhaps a later interventionto fill out the theosophic genealogy, by providing a *he* that corresponds to the supernal mother? מדרשים קבליים לארבע אותיות השם המפורש ולחלקן בהתהוות המציאות ובכלל זה בהיאצלות הספירות – רווחים מאד בכתיבה הקוסמוגונית והתיאוגונית בחלקי 'ספר הזוהר'. במקרה שלפנינו, המעבר האפשרי מדרשה ל3 האותיות שמרכיבות את שם האות יו"ד אל דרשה על האותיות י"ה מן השם המפורש – העשוי להיות טעות סופרים כתוצאה מחוסר הבנה, הוליד אפוא שינוי משמעותי בתוכן הדרשה, כפי שאפשר ללמוד מנוסחים חלופיים ובמקרה זה גם מניסיונות קדומים לתרגום הטקסט לעברית.

Whatever the case may be, we find here dramatically divergent readings of the word הא. It can be vocalized with a *tzere* and read as the letter *he*, or it can be vocalized with a *kamatz* and read as Aramaic *ha*, meaning “hence” or “therefore.” A similar divergence occurred with the word די at the very beginning of the passage. The *dalet* can be vocalized with a mobile *schwa* and the *yod* stands for the letter *yod* itself, or the word can be reanalyzed as Aramaic *di*, meaning “that” or “which.” The Mantua edition read it the second way, such that the very subject of the homily, the letter *yod*, is confusingly not mentioned in this line. By reading the text this way, the Mantua edition (and the many others based on it) closes off all other interpretive possibilities, so that one comes away with an understanding that could not be more different from those of the other versions.

With a difficult text like this, it’s very tempting to deploy logic, based on context, syntax, or semantics, on a word-by-word or sentence-by-sentence basis, to produce the “correct reading” of the entire passage. As a matter of fact, Over the centuries, learned copyists undoubtedly could not withstand the temptation and attempted to do precisely this. The important takeaway is that every single one of the witnesses in our possession takes the reader in a completely different direction, and this is again something that editors of Zoharic texts must take note of and make note of in their editions.

[3] Parallel Hebrew and Aramaic Homilies

The previous examples touched on early translations of the *Zohar* into Hebrew and their underexplored importance for many aspects of studying its text. The third and last example is dedicated to a different language problem: the so-called Hebrew parallels to the *Zohar*. טקסטים כאלה מתועדים מכלי שני בתוך **חיבורים קבליים מסוף המאה השלוש-עשרה ומן המחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, ובהם בייחוד (1) ציטוטים מוקדמים** **של הזוהר בכתבי מחברים מִדור הופעתו המשוערת;**[[15]](#footnote-15) **(2) תרגומים** **חלוציים למדרשות הארמיים ובראשם תרגומיו של ר' דוד בן יהודה החסיד****,**[[16]](#footnote-16) **הקבלות פרפרסטיות** **בכתביהם של מחברים ידועים, כגון ר' משה בן שם טוב די ליאון[[17]](#footnote-17) ור' יצחק בן שלמה ן' סהולה;[[18]](#footnote-18) עיבודים מליציים בעברית;[[19]](#footnote-19) כתיבה "מחקה"** **בידי כותבים כ**ר' יוסף אנג'לט[[20]](#footnote-20) וכמחבר המכונה במחקר יוסף משושן הבירה[[21]](#footnote-21) או **מאת יוצרי הטקסטים שנדפסו בשם "רעיא מהימנא" (בצידי "ספר הזוהר") או ב"ספר תיקוני זהר"**[[22]](#footnote-22) **וכיוצא באלה.[[23]](#footnote-23)**

The topic of the following Hebrew and Aramaic homilies is the theosophical elucidation of the *mitzvah* of *yibbum* (levirate marriage), and the sentences specifically concern the spiritual fate of a man who dies childless. According to the kabbalistic idea presented in the *Zohar*, if his wife does not undergo *yibbum*, his soul cannot return to its source and enter the divine “storehouse of souls” in the World to Come, identified theosophically with the upper *sefirah* of *Binah*.

The first Aramaic text appears in the homilies on the Judah and Tamar story cycle in *parashat Vayeshev*, and the Hebrew parallel is from a passage titled סוד הייבום in a Hebrew work by Moses de León. Note that these are but a few lines from a much larger text. De León wrote the latter around 1290, and is presented here from a copy made in Mamluk Jerusalem in 1382 when a small conventicle of scholars copied kabbalistic writings owned by one another - MS Vatican Biblioteca Apostolica ebr. 283, copied in Jerusalem circa 1382/3 : [[24]](#footnote-24)

|  |  |
| --- | --- |
| Ms Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 283: 52r | ספר הזהר (editio princeps), vol. I, Mantua 1558, 186b |
| אותו שמת בלא בנים  אינו נכנס בתוך פלטרין של מלך  ונפסק מאותה התמונה הכולל' כל התמונות  ונשמתו נשארה  שלא נכללה במקום ששאר הנשמות נכללות  ונכרת דמותו משם | וההוא דמית בלא בנין  כד נפיק מהאי עלמא  ההוא בר נש לא עאל בפרגודא  ולא נטיל חולק בההוא עלמא  ונשמתיה  לא אתכלילת באתר דכל נשמתין אתכלילו  ואתגזר דיוקניה מתמן |

ההשוואה בין שני המקורות שלפנינו מציגה הקבלה מילולית מלאה בין המאמר הארמי ובין החיבור העברי של די ליאון, ואין ספק שלפנינו מקור ותרגומו. קטעים רבים כאלה – לעיתים בלוויית סימנים למקורם המסתורי של הדברים – פזורים בחיבוריו של משה די ליאון הכתובים עברית, וכדוגמתם העלו החוקרים זעיר פה זעיר שם מאז ימי ילינק ועד היום.[[25]](#footnote-25) בחינה מדוקדקת של לשונות הקטעים הללו והשוואתן ל"גרסאותיהם" הארמיות עשויות ללמדנו רבות על תהליכי היווצרות מלאכותיים שאפיינו (לפחות במידה חלקית) את יצירתם של מאמרים ארמיים בזוהר.[[26]](#footnote-26)In the quoted text above the same idea is repeated in the two texts: since the deceased did not father children, his soul is denied entry into the place of all other souls. . ראיה שהנוסח העברי הוא מקור לתרגום הארמי (ולא התרגום של זולתו) מצויה בלשונות האידיומטיות הניבטות מקטעים עבריים אלו, שמקורן בניבים ובשימושי לשון מן העברית לרבדיה ומקצתן ניטשטשו במעבר לצורות ארמיות או מעין-ארמיות. The figurative language that expresses this idea is partly equivalent in the two languages: **לא עאל** **בפרגודא** is very close to **אינו נכנס בתוך פלטרין של מלך (מלשון חז"ל)**; **אתגזר דיוקניה מתמן** is the equivalent of **נכרת דמותו משם (מלשון ימי הביניים)** (his figure was severed from there). Still, the texts do display some variety: **נפסק מאותה התמונה הכוללת כל התמונות** (his image loses its connection to the ideal image) appears only in de León’s Hebrew text. But this final image too, which originated with the earlier Geronese kabbalists, made its way into the Aramaic homilies of the *Zohar*.[[27]](#footnote-27) The text in which it is found, and with which we will conclude, was not included in the first printings of the *Zohar*, but it was published about fifty years later in Salonika in what is conventionally called the *Zohar Ḥadash*.[[28]](#footnote-28) On the right, one can see a sentence from this passage as it appears in the above mentioned Byzantine collection in MS Toronto Friedberg Collection 5-015. On the left is the same passage from the editio princeps Salonica 1597, and in the middle – is the already mentioned MS Vatican ebr. 283, copied in Jerusalem circa 1382/3, which preserves a Hebrew version:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Ms Toronto, University of Toronto, Friedberg 5-015: 244v | Ms Biblioteca Apostolica Vaticana, ebr. 283: 66r | [זהר חדש] (editio princeps), Salonica 1597, 107b |
| דתניא אמ' ר' יצחק  האי מאן דיתפטר מן עלמא הדין  יחידי בלא תניין  איתמעט וישתצי מדמיונא דכללי כל דמיונין. | דתניא ר' יצחק אמ'  הנפטר מן העולם הזה  בלא שני  נתמעטה דמותו ונכרת מתמונת כל תמונות. | דתניא אמר רבי יצחק  האי מאן דאיתפטר מן עלמא הדין  יחיד בלא תניין  אתמעט וישתיצי מדמיונא דכללי כל דמיונין. |

When previously discussing the Aramaization of Zoharic passages, we presented an early example of translation attempts and discussed their importance for clarifying issues in the text’s transmission and reception. These two texts highlight a different but no less interesting textual phenomenon: the preservation of Hebrew and Aramaic versions of the same homiletical material. In such instances, it is not at all easy to say which is the original and which is the translation.[[29]](#footnote-29) Sometimes, there are grounds for assuming that both versions circulated from the outset. These data can inform us about the formation of the text and language of the *Zohar* itself, and not only about its transmission and reception. Moreover, the importance of a finding like this goes well beyond questions of phraseology, to the more fundamental questions of the chronology of the *Zohar*’s composition. Here, it has a major bearing on the original language in which the text was composed. Such findings open up new vistas for resolving thorny problems.

\*\*\*

We will conclude with some thoughts, based on the material presented herein, on the practicalities of editing Zoharic texts.

ההזדמנות הנדירה לבחון העתקות קדומות של יחידות טקסט מן ה"זוהר" – שהתקיימו הן במסגרת מקובצת שנסדרה על פרשת השבוע הן כטקסטים נפרדים שנמסרו בכתבי היד בצורה עצמאית ומובחנת מגלה עדויות שונות על דרכי תפוצת הטקסטים בזוהר במרוצת הדורות הראשונים מעת הופעתו – בלשון המקור, בתרגום או בעיבוד. כל אחת מהן מסייעת להיווכח באי-היציבות שאפיינה את הפצת הטקסטים בראשית הדרך ולחשוף דרכי סידור ומסירה חלופיים שזכרם כמעט אבד. למעשה מדובר בשלבים שונים בתולדות עריכת הטקסטים מאות בשנים.

כבסיס לכל הערכה בדבר מאפייני הלשון בקטעים שונים ב"זוהר" נדרשת תשומת לב יסודית להבדלים החשובים בתצורה של הטקסטים, במתכונתם ובאופן המסירה והשימור שלהם בהשוואה להעתקות מאוחרות יותר בכתבי היד, וכמובן בהשוואה לגלגוליהם בעידן הדפוס. כיוצא בדבר לפני כל דיון שהוא בתולדות הטקסט יש למצות את חקירת כל התעודות הקדומות.

The state and extent of the earliest witnesses can make it seem impossible to progress using the traditional tools of philology. There has been instead a strong tendency to focus on each particular witness on its own, describing its unique character and minutest detail. While this approach is understandable, it is not satisfactory to merely treat each text as a discrete, disconnected unit, as if one cannot find a way to connect the dots between the various data points.

The other methodological extreme, on its own, is also unlikely to be productive. This antiquated approach of using printed editions as the control while labeling all other versions “variants,” has enjoyed a surprising resurgence of late. The popularity and welcome simplicity of this method cannot overcome the inherent problems of prioritizing or normalizing printed versions.[[30]](#footnote-30)

In light of the findings presented here, the optimal approach must lie somewhere in the middle. The best way to probe these texts and their textual dynamism is through a synoptic analysis of the relevant textual evidence while also respecting the integrity of each fragment. To this end, digitally-enhanced synopses are most likely the way forward. Digital databases allow for making specific queries and retrieving particular cross-sections of the material, facilitating ease of comparison. Furthermore, the ability to visually rearrange results can be of great value. This type of synopsis can serve scholars as a dynamic, developing tool that, with all due caution, can be of great worth in historical or textual inquiry, by creating a basis for comparison between the various discrete witnesses.

1. ובייחוד ראו דיונו המפורט של הוס (כזוהר הרקיע, עמ' 43–83) בתולדות התקבלותו התרבותית של הזוהר במרוצת הדורות והצבעתו על תמורות בדרכי ההפצה והליקוט של "טקסטים זוהריים" (כהגדרתו) עד התגבשותם ל"ספר הזוהר" בחוגי חכמי קבלה בראשית המאה הארבע-עשרה. ועיינו מחקריו של דניאל אברמס על אודות העדויות הטקסטואליות לזוהר, עיצובן וקליטתן במרוצת הדורות ובחינת גלגוליהם של פרגמנטים שיוחסו (בצורות שונות) למקור שלם כביכול, בין השאר מתוך עימות עם תודעתם העצמית של הסוכנים השונים שהשתתפו בתהליך המסירה וההפצה: D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*2, Jerusalem and Los Angeles 2013, pp. 371-388; idem, “‘The ‘Zohar’ as Palimpsest: Dismantling the Literary Constructs of a Kabbalistic Classic and the Turn of the Hermeneutics of Textual Archeology”, *Kabbalah* 29 (2013), pp. 7–60. כן עיינו: ע' גולדרייך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 23-53; א' בר־אשר, "תפיסות ודימויים של גן עדן בספרות הקבלה במאה השלוש-עשרה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ה, עמ' 8–28 וספרות המחקר שם בהערות. [↑](#footnote-ref-1)
2. ראו בייחוד לאחרונה: ר' מרוז, יובלי זוהר: מחקר ומהדורה ביקורתית מוערת של זוהר, פרשת שמות, תל אביב תשע"ט; י"מ בן הראש, ינוקא דרב המנונא סבא: עיון ומהדורה סינופטית - סיפור 'הינוקא דבלק' (זוהר, ח"ג, קפו ע"א-קצב ע"א), לוס אנג'לס תשע"ט 2019; Leore Sachs-Shmueli (ed.), “The Commandment of Qeduasha in the Zoharic Piqqudin: A Modular Digital Edition of the Zoharic Text and its Adaptations in Hasidic Literature,” Mahadurot: Modular Hebrew Digitally Rendered Texts 1 (2021), Yehuda Halper editor-in-chief, URL=http://mahadurot.com/Piqqudin. [↑](#footnote-ref-2)
3. **לתיאורי התגבשותן של "אסופות זוהריות" בתקופה זו ראו בייחוד סקירתו של ב'** הוס, כזוהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הזוהר והבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 104–107. ועיינו מרוז, יובלי זוהר, עמ' 13–28. הדברים הנרשמים להלן באים לעדכן ולהעשיר תיאורים אלו. [↑](#footnote-ref-3)
4. לשימוש ראשוני בכתב יד זה בבדיקות אחדות של נוסח הזוהר הנדפס ראו ספר הזוהר של גרשם שלום: עם הערות בכתב ידו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 2211 ועוד. **הקטעים מן ה"זוהר" שבכתב היד נרשמו רק לאחרונה. ראו** B. Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Vatican 2008, 208-210; D. Abrams, **;** ד' אברמס, "כתב היד הקדום ביותר של הזוהר: כתב יד וטיקן ebr. 202 משנת 1300 לערך, הבאה בארמית בשם ר' שמעון בר יוחאי וההעתקות השונות של טקסטים זוהריים שבכתב היד", קבלה לד (תשע"ו), עמ' עמ' 319. בדיקת נוסח החיבורים שהועתקו במקטעים הנרשמים בכתב היד אינה מותירה רושם של מלאכה קפדנית במיוחד, ואפשר שכבר החיבורים ששימשו יסוד להעתקות כללו גרסאות פגומות. [↑](#footnote-ref-4)
5. **כתב יד זה תואר בהרחבה בידי בן הראש, מהדורה, עמ' 354–370.** [↑](#footnote-ref-5)
6. **לתולדותיהם של כתבי יד אלו ראו** **;** מ' בית־אריה, "כתבי־יד עבריים שהועתקו בירושלים או על־ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני", פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, בעריכת ב"ז קדר, ירושלים תשל"ט, עמ' 266–267; הנ"ל, "כתב-יד פאריס, ספרייה לאומית héb. 803", מגנזי המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 119; אלחנן ריינר, "בין אשכנז לירושלים: חכמים אשכנזים בארץ ישראל לאחר 'המוות השחור'", שלם ד (תשמ"ד), עמ' 56 הערה 110, 60; א' בר־אשר, **"ספר 'הזוהר' הראשון מירושלים: כתבי יד קדומים של מדרשות 'הזוהר' ודרשה בלתי ידועה מן ה'מדרש הנעלם' (?)", תרביץ פד (תשע"ו), עמ'** 575–614**.** [↑](#footnote-ref-6)
7. **על כתבי יד אלה ראו בייחוד:** **מ"צ קדרי,** [דקדוק הלשון הארמית של הזוהר](javascript:open_window(%22http://aleph.nli.org.il:80/F/S6YCI1RGKFJIY3JQDB5GUFQGN61SCGQ71X748CX8YJEUXADDN1-02161?func=service&doc_number=001236689&line_number=0016&service_type=TAG%22);), ירושלים 1971**;** אברהם אלקיים, "הזוהר הקדוש של שבתי צבי", קבלה ג (תשנ"ח), עמ' 345–350; G. Séd-Rajna, ‟Manuscrits du *Tiqqūney ha-Zōhar*”, *Revue des Études Juives* 129 (1970), pp. 161–178; ועוד ראו תשבי, משנת הזוהר, עמ' 111; כן עיינו דברי מלאכי בית־אריה בתוך: י"מ תא-שמע, "רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד: לחקר התפשטות ספר הזוהר", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 169–170; רונית מרוז, "ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה'זוהריים'", תעודה כא–כב (תשס"ז), עמ' 313–314; הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 104–107. [↑](#footnote-ref-7)
8. לתולדות המחקר על הארמית של הזוהר, ולדיון המתמשך בהגדרתה כשפה 'מלאכותית' ראו בייחוד; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*3, New York 1954, pp. 163-166. י' תשבי, "מבוא: ספר הזוהר וחקר הזוהר", בתוך: לחובר ותשבי, משנת הזוהר, עמ' 76–80; **קדרי, דקדוק**, עמ' 13–16; **י' ליבס, פרקים במילון ספר הזהר, ירושלים תשמ"ג (ירושלים תשל"ז), עמ' 1–14;** ע' גולדרייך, "'לעז' איברי בפרגמנט בלתי ידוע של בעל תיקוני הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 89**–**121; A. Tal, ‟In Search of Late Samaritan Aramaic”, *Aramaic Studies* 7 (2009), pp. 187-188; C. Mopsik, ‟Le judéo-araméen tardif, langue de la Cabale théosophique”, *Les cahiers du judaïsme* 6 (1999–2000), pp. 4–13; Y. Liebes, ‟Hebrew and Aramaic as languages of the Zohar”, *Aramaic Studies* 4 (2006), pp. 35–52; A. Rapoport-Albert and T. Kwasman, ‟Late Aramaic: The Literary and Linguistic Context of the Zohar”, *Aramaic Studies* 4 (2006), pp. 5–19; ש' אסולין, "מדרש הנעלם לבראשית: בין עברית לארמית", וזאת ליהודה: קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, בעריכת מ' ניהוף, ר' מרוז וי' גארב, ירושלים תשע"ב, עמ' 222–253; ובייחוד: A. Damsma, ‟The Aramaic of the Zohar: The *Status Quaestionis*”, *Jewish Languages in Historical Perspective*, ed. L. Kahn, Leiden and Boston 2018, pp. 9–38; Elitzur A. Bar-Asher Siegal, ‟Are Literary Languages Artificial? The Case of the Aramaic of the Zohar”, *Aramaic Studies* 18 (2020), pp. 124–130; אבישי בר-אשר, ' ספר הזוהר ולשונות הארמית אשר בו: פרקים חבויים בהתהוות לשונותיה של יצירה קנונית', לשוננו פב,ג (תשפא) 221-287. [↑](#footnote-ref-8)
9. לדיון ביקורתי מסכם בסוגיה זו עיינו אברמס, כתבי יד קבליים, עמ' 263-298. [↑](#footnote-ref-9)
10. לדיון מקיף בסוגיה זו ראו: בר-אשר (שם), עמ' ??-??. [↑](#footnote-ref-10)
11. On this see בר-אשר, ספר הזוהר ולשונות הארמית, בייחוד עמ' 235-280. The process of Aramaization and all the other expressions of textual standardization must factor into any critical edition of Zoharic texts. [↑](#footnote-ref-11)
12. ראו דיונו של ליבס, פרקים, עמ' 350 בכמה לשונות קטע שלפנינו, ובייחוד הצעתו שמבחינה ספרותית הקטע מבוסס על החיבור האפוקריפי הארמי "חכמתא רבתא דשלמה" שהזכיר רמב"ן בהקדמת ביאורו על התורה (בעניין האחרון עיינו בר־אשר, מסעות הנפש, עמ' 305–306 [וספרות המחקר הנזכרת שם]). [↑](#footnote-ref-12)
13. זוהר, ג, דף י ע"ב. [↑](#footnote-ref-13)
14. על המילים הזרות בזוהר ראו תשבי, משנת הזוהר, עמ' 78–79. כן עיינו ב' הוס, "ביאור המלים הזרות שבספר הזהר: מהדורה מדעית",‏ קבלה א (תשנ"ו), עמ' 167–172. [↑](#footnote-ref-14)
15. **ראש להם ר' מנחם מריקנאט** ("הריקנאטי"). שלום שיער שפירושו של רקנאטי לתורה נכתב סביב שנת 1300 ראו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 243; והשוו idem., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, pp. 63–64; ועוד ראו א' אלטמן, לשאלת בעלותו של ס' טעמי המצות המיוחס לר' יצחק ן' פרחי, קרית ספר מ (תשכ"ה), עמ' 266; תשבי, משנת הזוהר, עמ' 36; רובין, המובאות, עמ' א–ג; מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 101–110; הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 62, 87–90; ועוד ראו ש' עמנואל, "פסקי ר' מנחם מרנקטי", שנתון המשפט העברי כה (תשס"ח), עמ' 166–168 (נספח א') וספרות המחקר הנזכרת שם בדיון ובהערות. הכינויים המיוחדים שנקט רקנאטי: "ספר הזוהר", "מדרש רות", "ספר הזוהר הגדול" ו"ספר הזוהר המופלא"; וראו על כך להלן. [↑](#footnote-ref-15)
16. בייחוד ראו ע' גולדרייך, ספר הגבול לר' דוד בן יהודה החסיד: דרכי עיבוד של טכסט זוהרי דור אחרי הופעת הזוהר, תל אביב תשל"ב, עמ' 96–101; D. C. Matt, *The Book of Mirrors Sefer Mar’ot ha–Zove’ot by R. David ben Yehudah he–Hasid*, Chico, CA 1982, pp. 13-17, 79 [↑](#footnote-ref-16)
17. ראו המקורות שאצל א' בר־אשר, "הציטוט הראשון מ'ספר הזוהר' ומאין קיבל 'ספר הזוהר' את שמו?", קבלה 39 (תשע"ז), עמ', עמ' 80–83 והערות 4–16. [↑](#footnote-ref-17)
18. שם, עמ' 83–84 והערות 20–23 (וראו גם ההפניות לכתביהם של **ר' בחיי בן אשר מסרגוסה,** ר' שמעיה בן יצחק הלוי בעל "צרור החיים" ור' שם טוב בן אברהם ן' גאון, שם, עמ' 85 הערה 31); ועוד ראו א' בר־אשר, "פירוש מזמורי תהלים לר' יצחק בן שלמה אבן סהולה", קבץ על יד כו (תשע"ח), עמ' 6–8 והערות 21–22. [↑](#footnote-ref-18)
19. **על כך ראו** א' בר־אשר, **"שרידי תרגומים ופירושים קדמוניים של ה'זוהר' מארץ ישראל: לערכן של תעודות נושנות לביקורת הנוסח, העריכה, התרגום והפרשנות של 'ספר הזוהר'", קבלה מד (תשע"ט), עמ' 224–228.** [↑](#footnote-ref-19)
20. לכינויים השונים המצויים בכתבי אנג'לט "ספר קופת הרוכלין" 'ו"ספר לבנת הספיר" ראו הציונים שריכז הוס, כזוהר הרקיע, עמ' 63, 90–95; לדיון בזיקה של כתבי אנג'לט לזוהר ראו מרוז, ר' יוסף אנג'לט, עמ' 303–320. [↑](#footnote-ref-20)
21. בעניין זה ראו C. Mopsik, ‟Un manuscrit inconnu du Sefer Tashak de R. Joseph de Hamadan suivi d'un fragment inédit”, *Kabbalah, Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 2 (1997), pp. 178–186; ל' זקס-שמואלי, "ספר טעמי מצוות לא תעשה" לר' יוסף הבא משושן: מהדורה ביקורתית ועיון בטאבו בזמן חיבור הזוהר, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ט, עמ' 28–54. [↑](#footnote-ref-21)
22. בייחוד ראו א' גוטליב ומ' אידל, "הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא", ירושלים תשס"ג, עמ' 38, 88, 179, 189; וראו A. Vick, ‟A Textual History of *Tiqqunei ha–Zohar*: The Career of a Kabbalistic Classic from the Earliest Known Manuscripts to the 1740 Printing in Constantinople”, Ph.D Dissertation, Bar-Ilan University, Ramat Gan, 2019 [↑](#footnote-ref-22)
23. בזיקה לדיון בפרק הקודם יש להעיר שגם במקורות אלו, המחזיקים תיעוד מכלי שני של הטקסטים ה"זוהריים", מצויה תועלת **בבחינת היחידות המדרשיות שנכללו ברבות הזמן בזוהר לפרשת ויקרא (שבהם התמקד דיוננו לעיל). כך לדוגמה, כתבי ר' משה די ליאון משמרים לנו בעברית טקסטים ארוכים המקבילים בתוכנם ובלשונותיהם שנכללו בזוהר ויקרא, כדוגמת שני פירושים להתאמת עשרת שמות האל שאינם נמחקים לעשר הספירות. פירושים אלו מגלים קרבה לשני הפירושים שנשמרו בסמיכות בזוהר ויקרא (י ע"ב–יא ע"א; יא ע"ב); כ"י מינכן** Cod. ebr. 47**, דף 381א–385א; מופסיק, שקל הקודש2, עמ' 98–102; ובעניין זה ראו** A. Bar-Asher, ‟From Alphabetical Mysticism to Theosophical Kabbalah: A Rare Witness to an Intermediate Stage of Moses de León’s Thought”, *Revue des Etudes Juives* 179 (2020), p. 374 note 84*.* **יש לציין בהקשר זה****כי בהעתקותיו הנרחבות של ר' מנחם רקנאטי מתוך דרשות "ספר הזוהר" אין ולו העתקה אחת מתוך ה"זוהר" הנדפס לפרשת ויקרא; ובעניין זה ראו** צביה רובין, המובאות מספר הזוהר בפירוש על התורה לר' מנחם רקנטי: בצירוף מבוא, מפתחות, מראי מקומות וחילופי נוסחאות, ירושלים תשנ"ב**, עמ' כה, לו. מקטעים ארוכים מזוהר "ויקרא" דלקמן הורקו לעברית בתרגום שזוהה כמלאכת ר' דוד בן יהודה החסיד; ועוד.**  [↑](#footnote-ref-23)
24. החלק הנידון מכ"י וטיקן ebr. 283 הועתק בידי "משה בר' יעקב ס"ט" שהעתיק את האוסף בשביל ר' יעקב בן שמואל. לזיהוי מקום העתקת כתב היד עיינו בית־אריה, כתבי יד, עמ' 259; ריצ'לר, קטלוג וטיקן, עמ' 210. בניהו, איגרת הסופר, עמ' קצח–קצט. ולדיון בהעתקות ה'זוהר' שבתוכו ראו: א' בר-אשר, **"ספר 'הזוהר' הראשון מירושלים: כתבי יד קדומים של מדרשות 'הזוהר' ודרשה בלתי ידועה מן ה'מדרש הנעלם' (?)", תרביץ פד (תשע"ו), עמ'** 575–614. [↑](#footnote-ref-24)
25. רבות מאלו נאספו במבואות ובהערות השוליים למהדורות הביקורתיות לכתבי די ליאון, שמרביתם ראו אור עד היום. ובייחוד ראה י' תשבי, "שו"ת לר"מ די ליאון בעניני קבלה", קבץ על יד, ה [טו] (תשי"א), עמ' יא–יב; ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די ליאון: שריד מס' שושן עדות", קבץ על יד ח [יח] (תשל"ו), עמ' 327–328; E. R. Wolfson, *The Book of the Pomegranate: Moses De León’s Sefer Ha****–****Rimm*on, Atlanta 1988, pp. 3-9, 43-55 (in the introduction); idem, , ‟The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle”, *Kabbalah* 19 (2009), pp. 157-158 note 85; Moïse de Léon, *Le Sicle du Sanctuaire: Chéqel Ha–Qodech*: traduction de l’hébreu, introduction et notes par Charles Mopsik, Paris 1996, pp. 7-73; **פירוש המרכבה לר' משה די ליאון**, ההדירה על פי כתבי יד והוסיפה מבוא א' פרבר-גינת, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 20–35; רונית מרוז, "קבלה, מדע ופסאודו-מדע בפירושו של רמד"ל לי"ג מדות", וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, בעריכת מ"ר ניהוף, ר' מרוז וי' גארב, ירושלים תשע"ב, עמ', עמ' 123–124, 133–134; אבישי בר־אשר, ספר משכן העדות לר' משה די ליאון, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' כו–נא; י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, י, ירושלים תשע"ד, עמ' 261–289. [↑](#footnote-ref-25)
26. יש להדגיש הצעה זו בייחוד כנגד הערכות אחרות, שביקשו לראות בקטע שלפנינו יוצא מן הכלל, שרק על עצמו יצא ללמד. ראו יהודה ליבס, "עברית וארמית כלשונות הזוהר", העברית נח (תשס"ט–תש"ע), עמ' 4 הערה 21; ועוד עיינו שילה פכטר, "חטא שאין עליו תשובה: על מחלוקת מפורשת בין רמד"ל לזוהר", וזאת ליהודה: קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, בעריכת מ' ניהוף, ר' מרוז וי' גארב, ירושלים תשע"ב, עמ' 160–162. והשוו גם מרוז, קבלה, עמ' 133–134. [↑](#footnote-ref-26)
27. על ביטויים אלו ומשמעותם עיינו ג' שלום, "תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה", ספר ביאליק, בעריכת י' פיכמן, תל אביב תרצ"ד, עמ' 156; ליבס, פרקים, עמ' 50–51; מ' חלמיש, פירוש לפרשת בראשית לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 147–148 והערה 201; מ' אידל, "נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו", החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, בעריכת ש' ארזי, מ' פכלר וב' כהנא, תל אביב 2004, עמ' 362 והערה 162. ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' קנט ועמ' שעו–שעז, הערה 31. [↑](#footnote-ref-27)
28. באיטליה זכה חומר זה להעתקות רבות. וראו בר־אשר, ספר הזוהר הראשון, עמ' 579. ר' חיים עובדיה, באר מים חיים, שאלוניקי ש"ו, [עמ' 140–144]. המדפיס זיהה את החומר (בטעות) עם כתבי ר' יוסף ג'יקטילה. מאוחר יותר נדפס בתוך: מ' בן שם טוב די ליאון, וזאת הספר הנפש החכמה, בזל שס"ח, גיליון יה, דף ג ט"א–ד ט"ב (סימן נב). [↑](#footnote-ref-28)
29. את הטענה שדי ליאון תרגם לכתביו מתוך הזוהר וכשל לעיתים בהבנת מונחים שהופיעו במקור הארמי הציג כבר ד' לוריא, קדמות ספר הזוהר, ורשה תרמ"ז, דף ב ע"ב–ד ע"ב; והשוו מ' כשר, "הזוהר", סיני: ספר יובל – קובץ תורני מדעי, בעריכת י"ל הכהן מימון, ירושלים תשי"ח, עמ' מה–מח. לדעה זו חזר בדורנו י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 3; הנ"ל, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 100 הערה 214; ועוד. דיון באפשרויות האחרות ראו בהרחבה: בר-אשר, ספר הזוהר ולשונות הארמית עמ' ??-?? (וספרות המחקר הנרשמת ונידונה במחקרים אלה). [↑](#footnote-ref-29)
30. ביקורת יסודית על גישה זו – ובכלל זה בייחוד בדיון בדרכי ההדרה של טקסטים מספרות ה'זוהר' - הוצגה בהרחבה בידי אברמס, כתבי יד קבליים, בייחוד עמ' ??-??. [↑](#footnote-ref-30)