

Un manuscrit inconnu du *Sefer Tashak* de R. Joseph de Hamadan suivi d'un fragment inédit

Charles Mopsik

Le catalogue des manuscrits du fond hébreu de la Bibliothèque Nationale de France (appelée naguère Bibliothèque Nationale de Paris) ne procure que quelques informations succinctes et très partielles concernant le manuscrit qui y figure sous le numéro 797. Celui-ci a été copié au XVI^e siècle, sur papier, et son écriture est de type oriental. Il comprend plusieurs textes différents dont aucun ne comporte de colophon. Dans une première partie, correctement décrite par l'auteur du catalogue, Zotenberg, se trouve une version du *Zohar sur le livre de Ruth* (appelé Midrach Ruth מדרש רות, jusqu'au folio 97a) suivie d'une version du *Zohar sur le Cantique des Cantiques*¹ (appelé ici מדרש שיר השירים), copiée par une autre main et entrecoupée de quelques pages appartenant à l'ouvrage précédent (137a à 139a). Ces deux parties vont du début du manuscrit jusqu'au folio 168a. Mais ce ne sont pas ces deux parties qui vont retenir ici notre attention. A la suite de cet ouvrage commence, au folio 170a, un long texte anonyme et sans titre, qui débute par ces mots: תנינא ברזא דהגהו תמניא מלבושין קדישין במעילא דאיקרין טליתו דקב"ה. Cette partie s'étend jusqu'au folio 223b. Un examen fait apparaître qu'il s'agit du texte du *Sefer Tashak* attribué à R. Joseph de Hamadan et édité par Jeremy Zwelling sous le titre suivant: 'Joseph de Hamadan's Sefer Tashak: Critical Text Edition with Introduction (Hebrew Text)', Ph.D. Dissertation, Brandeis University, 1975. Dans la liste des manuscrits utilisés par l'éditeur, le MS 797 de la BNF (désormais le sigle de la Bibliothèque Nationale de France) n'apparaît pas. La partie précitée du MS 797

1. Ces volumes entrant dans le corpus du *Zohar* ont été imprimés dans le *Zohar Hadach* et publiés à de nombreuses reprises. Le manuscrit en question comporte aussi en son début deux passages plus courts, correctement décrits dans le catalogue de Zotenberg: 1) 'des notes sur quelques passages du livre de Ruth par Salomon Lévi Ibn Alqabiz', 2) 'Fol. 3v. Dissertation sur le sens d'un passage du *Zohar* relatif aux sépultures de Jacob, de Joseph et de Moïse par le même auteur, écrit composé à la demande de R. Joseph Caro' (ce texte a été publié en annexe du commentaire de R. Salomon Alqabets sur la Haggadah de Pessah intitulé הלוי ספר ברית הלווי).

(170a-223b) correspond aux pages 126 (ligne 13) à 346 (ligne 9) de cette thèse doctorale, elle s'interrompt donc au même endroit que le manuscrit H (Mediceo-Laurentianae, plut. II, n. XVIII), si l'on suit l'indication portée dans l'apparat critique. A partir du folio 224a jusqu'au folio 229b se trouve un texte anonyme et sans titre qui ne figure pas dans l'édition de J. Zwelling et dont nous reparlerons. Après quelques pages blanches, ce texte est suivi au folio 234a jusqu'au folio 237b d'un texte sans titre qui se révèle être un passage du *Zohar* imprimé dans *Zohar II*, 159a à 160b. Il est écrit par la même main que celle qui a copié les parties du *Sefer Tashak*. Le sujet de ce passage est la signification ésotérique de la construction et de la structure du Tabernacle. Cette présence d'un morceau du *Zohar* pourrait indiquer que le copiste ou sa source a perçu un air de famille entre lui et un écrit de Joseph de Hamadan et qu'il semble le confondre avec lui. A la suite de ce passage zoharique se trouve un long texte qui débute au folio 238a et qui s'étend jusqu'au folio 289a, soit la fin du manuscrit. Ce texte commence par les mots suivants: ...בסייעתא דשמייא נתחיל פירו' המשכן ממה שיסייעני הוא ית' ארז"ל בענין המשכן... A l'examen, cette partie du manuscrit se trouve correspondre encore au *Sefer Tashak*, des pages 2 à 112 ligne 15 dans l'édition de Zwelling, il couvre donc la première partie de ce livre. Le manuscrit considéré comprend en conséquence deux longs passages du *Sefer Tashak* (plus une section dont il va être question plus loin) qui représentent environ plus des deux tiers de l'ensemble du livre.

Dès le début de l'ouvrage, il apparaît que cette version du livre de R. Joseph de Hamadan fournit des leçons qui permettent de corriger le texte publié. Ainsi, l'édition critique imprimée porte dans sa première page (numérotée p. 2) la phrase suivante, ligne 13: והאמת כי איני מגלה כי אם הסיוע שיבא אלי מן השמים que l'on doit traduire ainsi: 'La vérité est que je ne révèle pas si ce n'est l'aide qui viendra vers moi du ciel', or cette formule qui semble maladroite et peu claire et qu'aucune variante de l'apparat critique ne permet de rectifier, doit être sans doute remplacée par le texte apparemment mieux conservé du manuscrit 797 de la BNF: והאמת כי איני המגלה כי אם הסיוע שיבא אלי מן השמים, qui doit être traduit ainsi: 'La vérité est que je ne suis pas le Révéléteur, celui-ci étant l'Aide qui viendra vers moi du Ciel'. La petite correction qui est procurée ici modifie en fait assez profondément le sens des propos de l'auteur en leur donnant une signification plus radicale ; le lecteur est invité à croire que l'entité qui révèle les secrets contenus dans ce livre n'est pas son auteur mais une puissance céleste, alors que selon la formulation du texte imprimé, le sens est plus neutre: l'auteur affirme qu'il ne révèle des secrets que grâce à l'aide de Dieu. La première formulation peut impliquer que le cabaliste joue un rôle d'intermédiaire dans un processus de révélation de type mystico-prophétique. Ce

n'est là qu'un exemple tiré de la première page du *Sefer Tashak* qui montre le parti que l'on peut tirer d'une collation du manuscrit de la BNF avec l'édition critique de J. Zwelling. De plus, comme celui-ci l'indique dans son introduction, il n'a utilisé que cinq des six manuscrits inventoriés (p. I), celui de la Jews College Library de Londres étant déclaré indisponible pour des raisons techniques (p. i et p. xxix note 7). Deux manuscrits font donc défaut pour le moment à la seule édition imprimée du livre attribué à Joseph de Hamadan. Un nombre indéterminé d'erreurs de lecture ou de transmission entachent cette édition critique qui aurait pu être améliorée par la collation de deux manuscrits supplémentaires. De surcroît elle ne comporte qu'une version incomplète du *Sefer Tashak*, une section tout entière manque, comme nous allons le voir.

Revenons au manuscrit de la BNF 797. Comme nous l'avons dit, à partir du folio 224a commence un texte sans titre et sans nom d'auteur, écrit de la même main que le texte qui précède et qui suit. Il ne figure pas dans le *Sefer Tashak* publié par J. Zwelling, pourtant il s'apparente en tous points à la partie araméenne de ce livre. Il n'est pas difficile de montrer l'appartenance de ce texte au *Sefer Tashak*. Quel en est le contenu? Il s'agit d'une peinture en araméen du 'corps sacré' du 'Roi'. Il débute ainsi: ...תנינא בההוא גופא קדישא הנהו תפוחין קדישין לטבורא קדישא... Comme dans le *Sefer Tashak* (*ST* désormais), chaque séquence descriptive nouvelle du *Chi'our Qomah* est précédée par l'expression caractéristique תנינא. Dans le *ST*, p. 327 et suivantes, se trouve un passage traitant également du nombril (טבורא) divin, mais il est très différent du texte de notre manuscrit pour une raison évidente: dans le *ST*, la description porte sur le nombril de la Reine, (Matronita), tandis que dans le manuscrit de la BNF, elle porte sur le nombril du Roi. De même, l'ensemble des organes du corps divin qui sont présentés en détail dans les pages du manuscrit se retrouvent en grande partie dans le *ST*, mais ils sont ici associés au corps de la Reine, alors qu'ils sont associés au corps du Roi dans le ms. 797 de la BNF. Un examen du *ST* montre sans l'ombre d'un doute que le texte tel qu'il a été publié comporte une importante lacune, et cela de façon si manifeste qu'il est très étonnant que ni J. Zwelling son éditeur, ni personne d'autre à ma connaissance n'ai aperçu ni signalé cette lacune jusqu'à présent. A la page 124 de cet ouvrage, se trouve une phrase (ligne 9 et 10) qui est totalement détachée de son contexte, qui est tronquée, et comme nous le verrons, corrompue: לא אוסיף ולא עיפוי ולא ישיבה ובגיני מטרוניתא. איכא ובהני מלכא קדישא לו נח. Ni la syntaxe ni la sémantique ne permettent de relier cette phrase à la celle qui la précède, elle semble donc flotter toute seule dans le vide. J. Zwelling signale à cet endroit (voir p. 459, note 8a): 'There is a lacuna in MS A', à savoir dans le MS. du British Museum 464 qui est son texte de base, mais

il ne se rend pas compte que cette lacune se trouve dans l'ensemble des manuscrits qu'il a consultés et que le texte qu'il emprunte à une autre source manuscrite pour la combler, à savoir le manuscrit B (également du British Museum 780) est lui aussi lacunaire (voir son introduction, p. vii, et la p. xxx, note 14, où il se réfère au folio 30b, qui correspond au passage précité). Pourtant, la phrase qui suit immédiatement la curieuse formulation que nous avons mentionnée aurait du elle aussi attirer l'attention: *עד כען רוא דמלכא קדישא מרשוי עד פרסת רגלוי בריך הוא*. L'auteur du *ST* résume par cette formule, comme à son habitude dans cet ouvrage, la teneur du passage qu'il vient de rédiger. Il indique donc qu'il a traité, 'du secret du Roi saint, de sa tête jusqu'à la plante de ses pieds'. Mais il suffit de lire les pages qui précèdent pour se rendre compte que la description du 'Roi saint' s'arrête brutalement aux seins (שדים) et qu'il n'est traité d'aucun organe situé plus bas, contrairement à ce que l'auteur dit de façon explicite. La peinture parallèle du corps de la Reine plus loin dans le *ST* ne s'arrête pas aux seins et on se serait attendu à ce que la description du corps du Roi porte aussi sur ses organes situés plus bas. Dans la section consacrée à la signification des lettres de l'alphabet hébreu, qui suit la section sur le corps du Roi, on trouve des allusions à des organes du Roi situés en dessous des seins. Ainsi, p. 276 (ligne 6-7), il est fait mention de l'appareil génital du Roi et de sa fonction² *ואתו הנהו מימי קדישי מאמה דקב"ה ושפכו למטרוניתא דאיהי בירא קדישא...* Il n'est donc pas douteux que le *ST* comportait à l'origine un développement consacré aux organes du Roi situés sous les seins, que ce passage a été omis dans les manuscrits utilisés par J. Zwelling, et qu'il figurait à l'endroit précis où se trouve la phrase tronquée citée plus haut, là où l'éditeur signale une lacune dans son manuscrit de base, qu'il croit par erreur combler totalement en se servant d'une autre source manuscrite elle-aussi incomplète.

Il nous reste à montrer que ce développement manquant correspond au passage du manuscrit de la BNF 797 que nous avons présenté plus haut.

Celui-ci avons-nous dit commence par une présentation du nombril. Dans la description parallèle du corps de la Reine, la peinture du nombril et du ventre est immédiatement précédée par une peinture des seins (p. 324). On doit donc s'attendre à ce que la description manquante du corps du Roi, qui suit le passage sur les seins, traite également de ces mêmes organes (nombril et ventre). Or tel est justement le

2. Dans d'autres passages du *ST* cet appareil génital est également décrit, voir p. 267-268, et p. 272, 278-279. Ces passages ont d'ailleurs été cités sans la moindre réticence par R. Moshé Cordovéro dans son *Pardés Rimoni* (porte 7 chap. 4), qui les présente de la façon suivante: *הנה מתוך לשונו משמע היות דבריו אלה דברי קבלה והדברים מוכיחים מצד עצמם כי מבשרי אחזה אלה*.

sujet du début du texte du manuscrit de la BNF, fol. 224a et suivants. La suite du texte traite des organes situés plus bas - entrailles, estomac, reins, etc. Il existe une parfaite continuité dans la description anatomique du corps du Roi qui débute dans le *ST* publié par Zwelling et qui se poursuit dans le texte du ms. de la BNF. La terminologie, la langue, le style, sont strictement identiques.

Néanmoins, l'allusion que nous avons trouvée, dans la section sur les lettres, à l'organe sexuel du corps du Roi ne correspond à aucun organe décrit dans les fol. 224a à 229b du ms. 797 de la BNF. Cette lacune permet à elle seule de supposer que la section complémentaire de ce manuscrit est elle aussi incomplète. Or il se trouve qu'il y a quelques années, Moshé Idel a publié un article³ dans lequel, parmi d'autres textes, il décrit brièvement un texte araméen anonyme qu'il attribue à R. Joseph de Hamadan et où il insiste sur la symbolique sexuelle qu'il recèle. Il le présente comme suit: 'Le grand intérêt de R. Joseph dans la symbolique sexuelle se reflète avec le plus de vigueur dans un texte araméen anonyme qui a été conservé dans le manuscrit Mehlman 150, fol. 1a-6B. Ce texte appartient à la couche araméenne de l'oeuvre de R. Joseph' (p. 53). Il ajoute (p. 54) qu'à partir 'd'une comparaison de son contenu avec le reste des écrits de cet auteur il semble logique de le considérer comme étant extrêmement proche de son commentaire sur le Char, que ce soit à cause de sa langue araméenne, que se soit à cause de sa nette inclinaison envers les descriptions anatomiques'. Par 'commentaire sur le Char', Moshé Idel se réfère au *Sefer Tashak*, ainsi que l'indiquent plusieurs notes où il renvoie à cet ouvrage pour y déceler des éléments de comparaison (notes 43, 47, 48 et 49).

Après examen de ce que Moshé Idel appelle 'une composition (חיבור) araméenne inconnue' de R. Joseph de Hamadan, il apparaît que celle-ci et la section inédite du *Sefer Tashak* du manuscrit de la BNF 797 constitue une seule et même entité littéraire. Le manuscrit présenté par M. Idel est cependant plus complet puisqu'il comporte en particulier les séquences relatives au sexe du Roi. Sur quelques points cependant, le manuscrit de la BNF permet de le compléter et de le corriger. L'ordre des séquences introduites par תנינא n'est pas tout à fait identique dans les deux versions et le manuscrit de la BNF a tendance à résumer le texte de R. Joseph. Hormis ces lacunes, contractions et réorganisations, les deux textes ont un même contenu.

3. משה אידל, 'שרידים נוספים מכתבי ר' יוסף הבא משושן הבירה', דעת 21 (תשמ"ח) עמ' 47-55. Je tiens à remercier mon collègue et ami Daniel Abrams pour avoir rappelé à mon attention cet article de Moshé Idel à un moment crucial de l'élaboration de cet article. Je le remercie aussi pour l'aide qu'il m'a apportée dans l'accès aux manuscrits de la bibliothèque nationale de Jérusalem cités dans cet article.

Le manuscrit présenté dans l'article de Moshé Idel recèle un paragraphe final qui ne se trouve pas dans le manuscrit de la BNF, et celui-ci n'est autre que le début du texte qui devait précéder la formule flottante citée plus haut et il en constitue le contexte. Il se termine de la façon suivante: והאי קומה קדישא ליכא יתבא אלא קאים. לעלמין בג"כ ארז"ל גמירי שאין למעלה לא עורף ולא עיפוי. C'est précisément à ce moment, après le mot למעלה, que devait venir s'insérer la formule flottante de l'édition de J. Zwelling, qu'il faut donc corriger de la façon suivante: לא אוסיף [צ"ל: עורף] ולא עיפוי ולא ישיבה ובגיני [צ"ל ובגו] מטרוניתא איכא ובהני [ובהוא, לפי כ"י ב שם] מלכא קדישא לו [צ"ל לא] נח.

Si la place de la fin du passage inédit appartenant au *ST* est aisément situable dans l'ouvrage, la place de son commencement ne pose aucun problème. Dans la même page 124 du *ST*, la ligne 9 porte ces mots: מהנהו שערים קדישין דסחור סחור תפוחין קדישין. Or la première phrase qui apparaît dans ce qui constitue sans aucun doute un fragment inédit du *ST*, porte la formule suivante: תנינא רוא דרוין טמירין בהנהו. תפוחין קדישין דגופא דמלכא קדישא. Bien que l'on ne puisse pas savoir avec certitude si un passage supplémentaire traitant du même sujet, les 'saintes pommes', à savoir les seins du Roi, manque ou non à cet endroit, il n'est guère douteux que l'ensemble du texte inédit s'insère à cette place, à partir de la p. 124, ligne 9 après תפוחין קדישין et qu'il s'achève, comme nous venons de le montrer, au mot עיפוי à la ligne 10, la suite de cette ligne complétant et constituant une sorte de pont résiduel entre le texte inédit et la suite du *ST*.

Le manuscrit décrit par Moshé Idel n'est cependant pas le seul à contenir une version complète de la section manquante du *Sefer Tashak*. Un manuscrit jumeau, identique au ms. Mehlman jusque dans ses brèves notes marginales indiquant quelques corrections, mais qui renferme néanmoins un certain nombre de leçons utiles, se rencontre dans la collection Mussajoff, aujourd'hui conservée à la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem. Ce manuscrit est inscrit au catalogue sous le numéro 134 de cette collection, et sous le numéro 22952 dans le catalogue des microfilms. La section qui nous intéresse va du folio 124a au folio 131b. Il avait été déjà considéré comme contenant un écrit de R. Joseph de Hamadan par Elliot Wolfson, qui s'y réfère et le cite en traduction anglaise à plusieurs reprises dans son ouvrage *Circle in the Square, Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism* (Albany, SUNY Press, 1995). Cependant, il n'indique pas sa similitude ni n'établit aucun lien avec le ms. décrit par M. Idel dans l'article de *Daat* qu'il cite néanmoins dans le même chapitre⁴. Il le présente à une occasion comme une

4. Voir l'ouvrage cité, p. 197, note 9.

Il est permis de s'interroger sur les causes de l'absence de cette section dans le *Sefer Tashak* où elle figurait originellement, lacune présente dans l'ensemble des manuscrits utilisés par J. Zwelling, et qui ne semble pas devoir être attribuée à un simple accident de transmission. Dans le manuscrit de la BNF 797, où se trouve pourtant une version jusqu'à présent inconnue des deux tiers du *ST*, cette lacune est en grande partie comblée par une section complémentaire qui est néanmoins détachée du reste de l'ouvrage et constitue une sorte de cahier séparé. Nous avons vu aussi qu'elle comportait elle-même quelques lacunes, et en particulier l'omission de la séquence sur l'organe génital divin. Il serait tentant de penser que l'omission de la section relative au corps du Roi dans la presque totalité des manuscrits soit précisément due à la pudibonderie des copistes, qui auraient censuré des passages trop explicites à ce sujet⁷. Moshé Idel conclut le développement qu'il consacre à ce qui pourrait être regardé désormais comme un passage censuré du *ST*, par la citation du colophon qui figure dans le manuscrit Mehlman et qui est de la plume de R. Menahem de Lonzano, cabaliste et poète du XVI^e et XVII^e siècle originaire de Constantinople et installé à Safed. Dans ce passage, le cabaliste met en garde ses amis destinataires du texte qu'il a copié pour eux contre le châtement qui attend ceux qui 'ne préservent pas l'honneur du Créateur' et il leur demande de ne pas 'le faire sortir de leurs mains, même à l'adresse de personnes valables'. Mais les quelques passages consacrés à l'anatomie sexuelle du corps divin contenus dans le texte censuré du *ST* ne sont sûrement pas seuls en cause et je tendrais à penser qu'ils ont joué un rôle secondaire. Tout d'abord, la formule qu'emploie Moshé Idel pour les qualifier, parlant 'd'insistance énergique sur l'anatomie érotique' me paraît quelque peu exagérée. Le texte de R. Joseph de Hamadan me semble dépourvu de véritables connotations érotiques, et s'il traite des organes sexuels, c'est dans les termes froids

7. Un phénomène de rejet semblable de textes extrémistes de R. Joseph a été déjà envisagé par M. Idel pour d'autres écrits de ce cabaliste; voir son article cité plus haut, p. 53, et voir aussi du même auteur *עלי ספר ז-ח* 'פירוש עשר ספירות ושירים מכתבים של ר' יוסף הבא משושן הבירה', *תשל"ט* (82 עמ'), M. Idel estime ici que les textes parallèles au commentaire sur les commandements de R. Joseph qu'il a identifiés dans le *Sefer Shoshan Sodot*, pourraient provenir d'un commentaire supplémentaire sur les commandements qu'aurait rédigé ce cabaliste, qui aurait inclus en particulier le motif audacieux de la pilosité de l'organe sexuel divin, mais que ce second commentaire n'est pas parvenu jusqu'à nous. Il nous semble, à la lumière de la présente étude prouvant l'existence d'un passage manquant dans le *ST*, qu'il est peut être plus simple et économique de supposer que des paragraphes du commentaire sur les commandements de R. Joseph de Hamadan, plus audacieux ou explicites que d'autres, ont été volontairement censurés par un ou des copistes à un stade sans doute assez précoce de la transmission manuscrite, puisque l'ensemble des copies disponibles ne les contiennent pas, hormis au moins celle que l'auteur du *Shoshan Sodot* détenait.

et neutres d'une description anatomique de type médicale, termes qui sont transférés sur le plan de la physiologie subtile des organes du macroanthropos divin. Il puise son vocabulaire dans les représentations anatomiques médicales de son temps et de son bagage talmudique, à aucun moment n'intervient d'éléments du discours érotique. Ce qui n'est pas le cas dans certains passages du *ST* publié, quand il lui arrive de dépeindre les enlacements amoureux et le contact 'physique' corps à corps entre le Roi et la Reine, à partir de plusieurs versets du Cantique des Cantiques. Alors que dans ces textes non censurés l'élément érotique prédomine, celui-ci est absent de la section censurée. Les organes sexuels sont également loin de constituer le centre d'intérêt unique du texte censuré. Celui-ci est surtout dominé par la description de tout ce qui a trait aux organes de digestion et de l'appareil respiratoire, et un traitement particulièrement long et détaillé est consacré à une mise en parallèle des organes intérieurs du 'corps du Roi' avec les organes des animaux de consommation et de leurs parties permises ou interdites. Ce développement peut être considéré comme une explication ésotérique des règles halakhiques relatives à la cacherout des différentes parties des mammifères purs.

Ce passage mériterait bien sûr de longues analyses détaillées, y compris sous un angle anthropologique, étude que nous ne pouvons entreprendre dans le cadre limité du présent article. Notons néanmoins que, d'un point de vue historique, il a pu jouer un rôle essentiel dans les élaborations de la cabale lourianique des XVII^e et XVIII^e siècles, en particulier dans la doctrine de l'élévation des étincelles de sainteté enfermées dans les aliments que les justes libèrent en les mangeant pour leur permettre de regagner leur source, parachevant ainsi le Corps de l'Homme primordial⁸. Un passage du texte censuré du *ST* semble bien faire allusion à une doctrine de ce type quand il déclare qu'en mangeant une certaine partie grasse permise d'un animal pur, les justes referment une brèche (פגימה) ouverte dans une 'sphère' céleste assimilée aux entrailles (מעוי) du corps du Roi. Dans le même passage, il est clairement question du fait que les Israélites sont autorisés à manger une 'graisse sainte' (תרבא קדישא) qui provient des entrailles du Corps cosmique du Dieu roi et que cette consommation est bénéfique sur un plan théurgique (voir plus loin, p. 198). Ces passages très audacieux où il est question d'une sorte de

8. Dans le même article précité mais à propos d'un autre écrit de R. Joseph de Hamadan, Moshé Idel met déjà en évidence l'influence qu'a pu exercer ce cabaliste sur la cabale de Safed, en particulier sur ses développements concernant la conception des cinq *partoufim* et le concept de 'lumière englobante' (אור המקיף) de la cabale lourianique (p. 55). Voir aussi à ce sujet Yehoudah Liebes, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח (תשמ"ט), עמ' 53, 63.

théophagie symbolique ont pu contribuer de façon au moins aussi forte que ceux qui traitent d'anatomie génitale à faire écarter cette section de la plupart des manuscrits du *ST* parvenus jusqu'à nous.

Le texte inédit du *ST* constitue une partie non marginale du livre de R. Joseph de Hamadan. Il se situe approximativement au centre de l'ouvrage mais surtout il recèle un développement important relatif au corps du Roi, si important et si manifestement nécessaire à l'équilibre de l'ouvrage qu'il est surprenant que son absence n'ait pas été remarquée. Mais c'est l'ensemble de l'édition du *Sefer Tashak* qui mériterait d'être reprise et complétée par la collation des deux manuscrits non consultés par l'éditeur, le ms. du Jewish College de Londres et le ms. de la Bibliothèque Nationale de France. Pour le moment, nous nous contenterons de publier une édition critique du texte manquant.

L'édition du texte manquant du *Sefer Tashak* et sa relation au *Zohar*

Pour établir notre édition critique du fragment inédit du *ST*, nous avons collationner le MS de la Bibliothèque Nationale de France 797 (fol. 224a-229b), le MS Mehlman 150 (1a-6b) et le MS Mussajoff 134 (124a-131b). C'est le texte du MS Mehlman qui a servi de base à notre édition. Le MS de la BNF comporte en général une écriture plus pleine que celle des deux autres, il emploie beaucoup moins souvent des abréviations acronymiques (ראשי תיבות) et à chaque fois que c'était possible nous avons suivi l'écriture pleine de ce manuscrit ainsi que les formules non abrégées qu'il préfère le plus souvent. Nous n'indiquons les variantes que lorsque celles-ci nous ont semblé dignes d'intérêt: quand elles portent sur le sens ou sur l'orthographe des mots araméens si celle-ci peut constituer un élément utile de comparaison. Dans le corps du texte, nous indiquons systématiquement les emprunts spécifiques au MS de la BNF pour combler les lacunes du MS Mehlman 150 en mettant les passages en question entre barres verticales | |. Quand une leçon différente se trouve dans le MS Mussajoff, nous l'avons indiquée en note de bas de page, et les additions provenant de ce manuscrit ont été incorporées entre crochets obliques < >. Nous avons inséré les références bibliques des versets cités dans le corps du texte entre parenthèses, toutes les autres additions conjecturales ou suggestions qui sont de notre fait ont été placées entre crochets droits [].

Les notes de bas de pages comportent les variantes les plus significatives, des références à la littérature rabbinique, des renvois à des passages parallèles du *Sefer Tashak* et à d'autres écrits de R. Joseph de Hamadan. Parmi ceux-ci, il convient de

noter l'importance de son *Sefer Toldot Adam*⁹, dans lequel on trouve des formulations identiques, parfois mot à mot, à des propositions de la section inédite du *ST*, mais rédigées en hébreu alors qu'elles sont en araméen dans le texte que nous éditons. Ce phénomène revêt un intérêt particulier quand on le rapproche d'un phénomène semblable qui touche les écrits de Moïse de Léon qui reprend souvent en hébreu des passages en araméen du *Zohar*¹⁰. De même que ce dernier évite les formes de représentations anthropomorphiques les plus audacieuses dans ses écrits hébreux tandis que le *Zohar* araméen s'y adonne volontiers, de même Joseph de Hamadan est bien plus réservé dans ses peintures anthropomorphiques au sein de ses écrits hébreux qu'il ne l'est dans ses écrits en araméen. Ce qui tend à prouver, s'il en était besoin, qu'un même auteur peut adopter des postures d'écriture très différentes quand il passe d'un type de langue à une autre. Nous avons aussi indiqué dans les notes quelques traits communs à Joseph de Hamadan et au *Tiqouney Zohar*¹¹. Un autre aspect important de notre annotation concerne le genre d'araméen particulier utilisé par Joseph de Hamadan. Il ressort que, contrairement au *Zohar* qui forge souvent un pseudo-araméen en modifiant des mots d'hébreu, Joseph de Hamadan tend plutôt à faire usage d'un araméen plus authentique, il va même jusqu'à traduire totalement en araméen des passages talmudiques qui ne sont que très partiellement en araméen dans leur source. Comme plusieurs notes le montrent, le réservoir où il puise une partie importante de son vocabulaire n'est pas le Talmud

9. Ce livre a été identifié comme étant l'oeuvre de Joseph de Hamadan par E. Gottlieb, voir 'Two Additional Works by R. Joseph from Shushan and Identification of the Works Contained in *Sefer Hamalkhut*', *Kiryat Sefer* 48 (1978), p. 173-178. Nous empruntons nos citations du *Sefer Toldot Adam* au fragment publié dans le *Sefer ha-Malkhout*, Casablanca, 1932.
10. L'inverse se rencontre également aussi bien chez R. Moïse de Léon que chez R. Joseph de Hamadan: il leur arrive de citer des sentences en araméen dans leurs écrits hébreux qui ne se trouvent cependant pas dans leurs écrits araméens. Le fait a plusieurs fois été rapporté et discuté en ce qui concerne Moïse de Léon, nous n'y reviendrons pas ici, pas plus que nous n'entrerons dans la discussion d'une éventuelle antériorité des écrits hébreux de Moïse de Léon ou d'une partie d'entre eux par rapport au *Zohar*. En ce qui touche l'oeuvre de Joseph de Hamadan, voici un exemple tiré de son commentaire sur la Genèse, dont un fragment a été publié dans le *Sefer ha-Malkhout* (voir plus bas la référence à E. Gottlieb qui a identifié ce texte comme étant de la plume de ce cabaliste). En plein coeur d'un texte en hébreu surgit soudain une phrase en araméen, fol. 108c: וסכלות איהו רזא דירא דשמאלא דקב"ה דמתמן אתי חשוכא לעלמין. Cette phrase, qui ne vient pas du *Zohar*, et dont la signification est très différente de celle que le *Zohar* attribue à la 'folie' évoquée dans le verset de Qohélet (2:13) commenté ici, est forgée dans la langue et le style des écrits araméens de R. Joseph de Hamadan. Mais malgré d'assez longues investigations, je ne l'ai pas retrouvée dans la partie araméenne du *ST*.
11. La question d'une éventuelle dépendance du *Tiqouney Zohar* vis-à-vis de l'oeuvre de Joseph de Hamadan ne peut être abordée ici, elle mériterait une étude distincte.

mais la traduction araméenne de la Bible dite Targoum Onkelos¹². On doit s'interroger sur ces choix qui ne sont pas des faits de hasard. Bien qu'une conclusion plus consistante devrait procéder d'une analyse de l'ensemble des écrits de Joseph de Hamadan et à tout le moins de la totalité du *ST* et non pas seulement d'un fragment, même significatif, de l'un de ses ouvrages, j'avancerais à titre provisoire et exploratoire l'hypothèse suivante. En prenant comme modèle la langue de ce Targoum, il est possible que Joseph de Hamadan ait voulu se mettre dans la situation qui était celle du traducteur inspiré par l'Esprit Saint qu'était Onkelos selon une tradition rabbinique répandue. Sans se hisser pourtant jusqu'au rang officiel de prophète, il pouvait chercher à insister sur le caractère inspiré de ses écrits, et surtout des plus audacieux d'entre eux. Se mettant ainsi au rang des visionnaires comme le Daniel biblique (dont l'oeuvre est aussi partiellement écrite en araméen) ou Onkelos, il pouvait plus aisément se libérer des contraintes conventionnelles de bienséance. Comme l'araméen n'a pas le caractère sacré de l'hébreu, il était plus aisé pour lui d'exprimer dans cette langue des idées et des images audacieuses touchant le Corps divin. Il en fait l'aveu lui-même d'une certaine façon en indiquant, dans un passage de la section inédite du *ST*, que les images qu'il emploie sont des *qlipot*, des coquilles recouvrant la noix, et qu'elles recèlent en conséquence un fort potentiel d'impureté¹³. Dans cet usage singulier de l'araméen - et il est possible que ce soit aussi le cas pour le *Zohar* - se trouvent liés en un noeud complexe le caractère inspiré des révélations des secrets du monde divin, l'élément transgressif de ces révélations par rapport à la nécessité de les tenir secrètes, la

-
12. Outre les notes à notre édition de la partie manquante du *ST*, voir aussi par exemple l'édition de J. Zwelling, p. 440, où la présence du Targoum Onkelos est manifeste, voir les notes de l'éditeur sur place.
13. Voir notre édition plus loin, p. 000. Comparez aussi avec un autre passage du *ST*, p. 109 ligne 10 dans l'édition de Zwelling, où il déclare qu'il y a un grand nombre 'de secrets impurs et cachés dans la Figure sacrée du Saint béni soit-il' — כמה רוא דרזין סמאין וטמירין בדיקנא קדישא — דקב"ה. Cette ligne manque dans le MS 797 de la BNF. Et c'est précisément à cet endroit du *ST* (ligne 7) que l'auteur passe soudainement de l'hébreu à l'araméen. Il lui arrive cependant quelques pages auparavant d'écrire une phrase en araméen dans un passage rédigé en hébreu (p. 103 ligne 12-13), or cette phrase présente la particularité significative d'évoquer l'origine céleste des secrets qu'il couche par écrit. Cette phrase est hélas en partie corrompue et tronquée dans l'édition de Zwelling et rien dans l'apparat critique ne permet de la corriger: ...ואנא לא בחכמתא דיאיתי כי מכל חייא רוא דנא גלי לי באימה ברתת... En revanche, le MS 797 de la BNF comporte sans doute un texte correct: ...ואנא לא בחכמה דאיתי כי מכל חייא רוא דנא גלי לי... phrase qui peut être traduite ainsi: 'Quant à moi je n'ai pas scruté la sagesse, car parmi tous les vivants c'est à moi que ce secret a été révélé parce que je suis un vermisseau et non pas un homme et je suis venu parler avec terreur, crainte...'

charge d'équivoque contenue dans les descriptions de la vie intime de la divinité, enfin peut-être aussi la nécessité d'un certain voilement volontaire du discours. Contrairement cependant au *Zohar*, Joseph de Hamadan ne présente pas ses écrits, y compris ses textes araméens, comme étant l'oeuvre de sages de la fin de l'Antiquité. Il se réfère pourtant souvent aux 'sages des temps anciens', auxquels il attribue parfois explicitement une divine inspiration, pour désigner non seulement des rabbins du Talmud, mais aussi des personnages inspirés et indéterminés. Par cet usage, il peut être rapproché de Moïse de Léon qui emploie à maintes reprises cette formule pour se référer à des enseignements qui se trouvent dans le *Zohar*.

Un des phénomènes parmi les plus étonnants à première vue, est le fait que l'araméen dont use Joseph de Hamadan se distingue de l'araméen du *Zohar*. On aurait pu penser que, si Joseph de Hamadan est un continuateur et un imitateur du *Zohar*, ce dernier eut pu lui servir de modèle ou de source linguistique, comme il en va du *Tiqouney Zohar* par exemple vis-à-vis du *Zohar*. A aucun moment non plus nous n'avons pu relever d'emploi ou de citation directe incontestable de passages du *Zohar*. Il est vrai que la recherche moderne considère généralement que Joseph de Hamadan connaissait le *Zohar* et qu'il y renvoie dans la partie araméenne de son oeuvre, notamment à travers la formule récurrente *tanina* ('nous avons appris' ou 'une tradition nous enseigne'), qui, selon J. Zwelling¹⁴ et d'autres chercheurs avant lui, renverrait surtout au *Sifra Di-Tsnioutha* et aux *Idra*. Cependant, aucune preuve décisive n'a pu encore être apportée d'une utilisation du *Zohar* par Joseph de Hamadan qu'il semble ignorer complètement dans l'ensemble de ses écrits. Cette situation constitue une énigme redoutable pour l'historiographie, qui considère que cet auteur a été une sorte de continuateur du *Zohar* dont il s'est inspiré. Cette question est toutefois trop générale pour que nous en traitions ici. Remarquons néanmoins que l'ensemble des éléments qui, selon A. Altmann¹⁵, indiquent que Joseph de Hamadan était un familier du *Zohar* et qu'il lui a emprunté des expressions comme

-
14. Voir ses dires dans son édition du *Sefer Tashak*, introduction p. ix: 'In particular, the author is familiar with the *Zohar*, especially the *Idras* whose style he imitates and many of whose images he borrows and transforms'. Plus loin, il reconnaît que Joseph de Hamadan 'never quotes it directly' et il parle de 'thus rather oblique manner of referring to the *Zohar*' (p. xi). Voir aussi les propos de Scholem au sujet du *Sefer Tashak* cités avec approbation par J. Zwelling plus loin, p. xv: 'this large and strange book... belonging to the category of books which imitate the *Zohar* and teach in its language different things very foreign to its spirit' (*Kabbalistic Manuscripts in the National and University Library* (héb), supplément à *Kiryat Sefer* 7, Jérusalem, 1930).
15. 'Concerning the Question of the Authorship of *Sefer Ta'amey ha-Mizwot* Ascribed to R. Isaac ibn Farhi' (héb.), *Kiryat Sefer* XL (1964-1965), p. 256 et suivantes.

Zeir Anpin, sadeh shel tapouhim, etc., ou certaines exégèses, pourraient tout aussi bien constituer des signes allant dans un sens contraire et montrer que c'est le *Zohar* qui a fait des emprunts à Joseph de Hamadan ou à une source commune. D'une part, l'absence de citations directes du *Zohar* (notée par l'ensemble des chercheurs qui se sont penchés sur Joseph de Hamadan), d'autre part le type d'araméen qu'il utilise dans une grande partie du *ST* et qui est différent de l'araméen du *Zohar*, non seulement d'un point de vue stylistique et prosodique mais aussi sur le plan du vocabulaire et de la syntaxe, pourraient constituer des éléments permettant de rouvrir le dossier du rapport entre le *Zohar* et cet auteur et même de sa période d'activité littéraire, qui a été estimée jusqu'à présent comme étant le début du XIV^e siècle en fonction surtout de l'antériorité accordée au *Zohar*. Dans le cas d'une telle révision, il deviendrait possible d'accorder plus de crédit à l'évocation de 'R. Joseph venu de Suse la capitale' comme ayant rapporté avec lui d'Irak-Iran des 'perles précieuses' qu'il expose dans ses livres¹⁶. Il serait sans doute imprudent d'affirmer que la connaissance relativement bonne de l'araméen par R. Joseph de Hamadan comparée à celle de l'auteur du *Zohar* pourrait avoir pour origine le fait que cet auteur avait vécu dans une région du monde où cette langue n'avait pas encore été presque totalement éliminée de l'usage synagogaal¹⁷, voire du parler vernaculaire, et il serait certainement encore plus téméraire de postuler que l'auteur du *Zohar* ait tenté à partir de son propre bagage, totalement livresque, d'écrire dans cette langue en suivant la voie ouverte par Joseph de Hamadan. Ce qui reviendrait à réviser une partie non négligeable de l'historiographie de la cabale médiévale du XIII^e siècle, et cela à partir d'éléments encore très fragiles. Mais il n'est pas impossible qu'il y ait là matière à réflexion¹⁸. Bien d'autres éléments semblent militer en faveur d'une

16. Il s'agit d'une citation relevée par G. Scholem dans un autre manuscrit de la BNF, 770 fol. 223a, qui introduit une longue mention du *ST* traitant des permutations des voyelles du Tétragramme. Voir l'introduction à l'édition du *ST* par J. Zwelling, p. vii. Pour une raison non explicitée, J. Zwelling ne fait pas usage de cette citation du *ST* dans l'apparat de son édition critique, pas plus qu'il ne tire profit des deux citations du *ST* qui se trouvent dans le *Pardés Rimoin* de R. Moshé Cordovéro, bien qu'il signale leur existence (p. viii).

17. Je me réfère ici essentiellement à la lecture de la traduction araméenne de la Bible qui devait suivre immédiatement la lecture du texte original afin que les auditeurs, pour lesquels l'araméen était une langue parlée, comprennent le texte biblique alors que l'original hébreu leur était incompréhensible.

18. Rappelons seulement que Salomon Pinés a donné une certaine consistance au témoignage du MS 770 de la BNF en évoquant la possibilité d'une influence iranienne et zoroastrienne sur la conception de ce cabaliste relative aux secrets des incestes, voir 'A Parallel Between Two Iranian and Jewish Themes', *Irano-Judaica II, Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout The Ages*, ed. S. Shaked and A. Netzer, Jérusalem, 1990, p. 49-51: 'He may have been a native of that city or have sojourned in it' (p. 51). La critique que formule Y. Liebes à l'encontre de la possibilité d'une origine persane de R. Joseph tient dans une citation de cet auteur selon lequel 'nous prions en nous tournant vers l'est' (voir son article 'Comment le *Zohar* a été composé', *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), p. 26 note

datation plus ancienne des écrits de R. Joseph de Hamadan. En particulier le fait que, contrairement au *Zohar*, il identifie le Petit Visage (*Zeir Anpin*) à la sefira Malkhout, alors que pour le premier il désigne un ensemble de sefirot masculines¹⁹. Ce décalage par rapport au *Zohar* a été analysé jusqu'à présent par Yehoudah Liebes comme une preuve selon laquelle R. Joseph de Hamadan aurait eu sous les yeux une première version des *Idra* du *Zohar* qui aurait circulé dans le cercle de cabalistes auquel il attribue la rédaction de ce corpus et dont aurait fait partie R. Joseph, version qui aurait été modifiée par la suite et rééditée sous une autre forme dans le livre qui est parvenu jusqu'à nous²⁰. Mais on pourrait tout aussi bien considérer que

105). D'après Y. Liebes, si ce cabaliste avait été originaire de Perse, où les Juifs prient en se tournant vers l'ouest (Jérusalem étant situé à l'ouest de la Perse), il n'aurait pas pu énoncer une telle formule. Cependant, un examen du contexte immédiat du passage en question du *Sefer Tashak* p. 177, montre qu'il s'agit probablement d'une erreur de copiste et qu'il faut amender le texte et lire 'ouest' et non 'est'. En effet, le début du passage cité dit ceci: 'Et parce que le visage du Saint béni soit-il regarde vers l'est, nous prions vers le côté est, et le visage du Saint béni soit-il (est tourné) vers l'est, face contre face' (ובגני כך רפנוי דקב"ה חמא) (למדינחא אנן מצלאין לסטר מדינחא ואפרי דקב"ה למדינחא אפין לקבל אפין). Or il est bien évident que pour que la face des Israélites soit tournée vers la face de Dieu, qui elle regarde vers l'est, elle doit nécessairement être orientée vers l'ouest! Autrement, Dieu et les israélites se tourneraient dans leur prière vers la même direction et ne seraient pas en position de face à face. Il est donc imaginable qu'un copiste, choqué par la direction ouest indiquée dans sa source, ce qui contredisait ses habitudes quotidiennes, ait cru bon de rectifier le texte de R. Joseph, introduisant involontairement une confusion dans la logique du développement. En outre, l'insistance de la seconde partie de la formule qui ne fait que répéter ce qui est indiqué au début est beaucoup plus naturelle si on lit 'ouest' au lieu de 'est' en ce qui concerne la prière des Israélites.

19. Ce fait avait été relevé déjà par G. Scholem dans *Einige Kabbalistische Handschriften im Britischen Museum*, Jerusalem, 1931, p. 19-21.
20. Voir 'Comment le *Zohar* a été composé', *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 8, 1989, p. 30. Moshe Idel dans *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven et Londres, 1988, p. 135, sans toutefois mettre en doute l'antériorité des *Idra* du *Zohar* par rapport à R. Joseph de Hamadan, s'interroge sur cette différence: "La question se pose de savoir si R. Joseph de Hamadan a introduit une nouvelle lecture de la valeur de ces deux symboles, en prenant ses distances vis-à-vis du symbolisme antérieur du *Zohar*, ou s'il prolonge une ancienne tradition ésotérique interprétée par le *Zohar* d'une façon nouvelle". Et plus loin, il déclare que la transition menant à la terminologie de R. Joseph de Hamadan "semble beaucoup plus naturelle que celle du *Zohar*". Dans notre thèse ("Recherches autour de la Lettre sur la sainteté, sources, texte, influences", Paris, 1987, t. I, p. 350-352) nous avons discuté de l'interprétation de la source talmudique relative aux deux chérubins évoquée par M. Idel (*Sukkah* 5b), et par ailleurs nous y affirmions alors: "Je tends à penser que R. Joseph de Hamadan dispose d'une lecture plus convaincante, plus simple, que celle du *Zohar*". Nous y avons indiqué aussi qu'un auteur yéménite du XVIIIe siècle, R. Hayim Aziri, partage une conception identique à celle de R. Joseph de Hamadan concernant les deux Visages (voir *Meqor Mayim Hayim*, éd. par Joseph Kapah, *Temirin*, 2, 1981, p. 247).

R. Joseph de Hamadan ne 'puise', pour reprendre l'expression de Liebes, à aucune source zoharique primitive, et qu'il rédige la partie araméenne du *ST* de façon tout à fait indépendante du *Zohar* et de ses *Idra*. Comme Y. Liebes après d'autres l'admettent, il n'y a aucune citation du *Zohar* dans les écrits de R. Joseph, y compris dans la partie araméenne de son *ST*. N'est-il pas plus simple d'en conclure que c'est le *Zohar* qui emprunte en les modifiant des éléments à R. Joseph? La datation de la période d'activité de ce cabaliste repose presque toute entière sur la dépendance supposée de R. Joseph par rapport au *Zohar*²¹. Mais cette dépendance n'est peut-être rien d'autre qu'un effet illusoire créé par la célébrité historique du *Zohar* en face du caractère obscur et discret de R. Joseph. Un nouvel examen inciterait peut-être à reconsidérer cette approche et à voir dans les écrits araméens de R. Joseph de Hamadan le modèle dont l'auteur du *Zohar* s'est inspiré²². Quant à l'affirmation de J. Zwelling selon laquelle l'auteur du *ST* utilise uniquement le terme תנינא ('nous avons appris') quand il introduit une description des organes du Corps

21. Un autre élément de datation est constitué par les dates de Rédemption 'calculées' par R. Joseph de Hamadan dans ses livres. Ainsi, Alexander Altmann ('Concerning the Question', p. 262-264 et voir p. 264-266) indique que ce cabaliste considère dans son commentaire sur les commandements deux dates pour la Rédemption messianique, l'une plus favorable, dépendante des bonnes actions des hommes, 1304, l'autre plus reculée, fixée par Dieu en 1403. Cet ouvrage a donc été écrit quelques temps avant 1304. J. Zwelling pour sa part rappelle que dans le *ST* la date de Rédemption est fixée cette fois à l'année 1358 et il en conclut: 'It is likely that the year 1304 has passed' (voir p. x de l'introduction à son édition). Pour lui, le *ST* a été rédigé probablement peu après 1304 et sûrement avant 1358. Cependant, d'autres raisons peuvent expliquer le changement de date indiquée par l'auteur, et en particulier un changement dans ses prévisions ou ses méthodes de calcul. La date indiquée par R. Joseph correspond seulement à une limite supérieure, elle permet seulement de savoir avant quelle date ses ouvrages ont été rédigés, mais pas après. Il est possible aussi que ces dates aient été rectifiées par l'auteur (ou par un disciple) plusieurs années après la rédaction de ces livres, et dans ce cas elles ne permettraient en rien d'établir une datation. En l'absence d'indication supplémentaire concernant la durée qui est censée s'écouler jusqu'à la date prévue pour la Rédemption, il n'est pas légitime de tirer des conclusions définitives concernant la date de rédaction de ces écrits à partir de supputations sur la date de Rédemption. Autre élément dont il importe de tenir compte: dans des écrits considérés par la recherche comme antérieurs de plusieurs années au *ST*, tel le *Sefer Toldot Adam* ou le fragment de son commentaire sur la Genèse, plusieurs passages semblent impliquer une antériorité de la partie araméenne du *ST*, puisque l'on y trouve des allusions à des organes du Corps divin décrits en des termes identiques à ceux que l'on trouve dans cette partie du *ST* où ils sont dépeints en détail. Comme nous l'avons montré dans une note précédente, on trouve même des expressions en araméen qui semblent ne se rapporter ni au *Zohar* ni au *ST* mais à un écrit araméen antérieur.

22. D'autres cabalistes qui vécurent en Espagne et qui furent des contemporains du *Zohar*, ont tiré parti des écrits de Joseph de Hamadan, c'est le cas de R. Joseph ben Shalom Askénazi, voir Moshe Idel, *שעמי העופות הטמאים* / לר' דוד בן יהודה החסיד ומשמעותם עלי שפר מחקרים, בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד ד"ר אלכסנדר שפרן, בעריכת מ' חלמיש, רמת גן תש"ן, p. 16 note 41. La question du rapport entre cet auteur et le *Zohar* ne peut pas être abordée ici.

divin dépeints déjà dans les *Idra* du *Zohar* et qu'il omet cette expression quand il introduit des organes absents de ces passages du *Zohar*²³, elle est totalement infondée. Une bonne partie des organes du Corps divin décrits dans le passage manquant du *ST* est introduite par תנינאן sans que rien ne leur corresponde dans les *Idra* du *Zohar*. Ce terme n'indique donc absolument pas la reconnaissance d'une dépendance du *ST* par rapport au *Zohar*²⁴. Il me semble possible d'envisager précisément le contraire, à savoir que l'auteur du *Zohar* a été inspiré par cette expression récurrente pour forger ses propres formules²⁵. En outre, il existe une différence qualitative importante dans la nature de ces descriptions. Dans le *Zohar*, elles ont un caractère sophistiqué, ne concernent qu'un nombre d'organes relativement limité et ne sont pas systématiques²⁶. C'est le contraire dans le *ST*, où la cohérence de l'ensemble est beaucoup plus nette, plus simple, plus logique.

La question d'une éventuelle indépendance de l'oeuvre de R. Joseph de Hamadan par rapport au *Zohar*, voire même d'une certaine antériorité de cette oeuvre vis-à-vis

-
23. Voir l'introduction de J. Zwelling à son édition critique du *ST*, p. xxxi, note 32: 'In those places in which the author adds new information or describes limbs not mentioned in the *Idras*, the introductory term 'tanina' is omitted'.
24. Il faudrait s'interroger sur la véritable signification de cette expression. Le fait qu'elle apparaisse détachée de toute mention d'une source écrite quelconque, ancienne ou pseudépigraphique, que Joseph de Hamadan lui confère un caractère délibérément énigmatique pourrait impliquer qu'il se réfère à une source d'enseignement d'origine céleste. Ces mêmes passages introduits par ce terme sont souvent ponctués de pauses où l'auteur bénit Dieu pour avoir révélé ses secrets au peuple d'Israël. Si l'on met ce fait en relation avec d'autres déclarations de R. Joseph concernant l'inspiration divine qui lui a transmis le contenu des secrets qu'il couche par écrit, on est en droit de penser que le sens de l'expression *tanina* signifie en réalité 'nous (ou j'ai) appris' à partir d'une source supérieure.
25. On peut supposer par exemple que l'auteur du *Zohar* ait pu délibérément déplacer ce type de formulation indiquant l'origine céleste d'un enseignement sur le plan 'terrestre' d'une transmission de type rabbinique. Ainsi, la traduction littéraire de l'expérience mystico-prophétique de R. Joseph de Hamadan aurait joué un rôle clé comme l'un des modèles de la composition du *Zohar*, l'auteur de ce dernier ayant fait subir à ce modèle un déplacement stratégique et l'a fait passer de la perspective verticale de l'inspiration divine à la perspective horizontale de la tradition historique - même si celle-ci a un caractère fictif ou pseudépigraphique au regard des critères de l'historicité occidentale moderne. Ce déplacement a été le facteur déterminant de la réussite historique du *Zohar*, alors que l'oeuvre de R. Joseph de Hamadan, bien que citée et utilisée de façon le plus souvent anonyme par quelques cabalistes postérieurs, demeura à l'abri de la notoriété publique. Si cette hypothèse se vérifiait, elle pourrait confirmer la nature mystico-prophétique de l'expérience de l'auteur du *Zohar* qui l'aurait conduit à rédiger cette oeuvre, même si cette expérience avait des traits distincts de celle de R. Joseph.
26. Ces incohérences ont été plusieurs fois discutées par Yehuda Liebes et elles comptent parmi les faits qui l'ont conduit à élaborer son hypothèse de la participation d'une groupe de cabalistes à la rédaction du *Zohar*. Voir son article 'Comment le *Zohar* a été composé', plusieurs fois mentionné plus haut.

de ce célèbre corpus me semble digne d'être sérieusement envisagée, malgré quelques apparences contraires. La section manquante du *ST* peut être considérée à cet égard comme une pièce importante de ce dossier épineux.

קטע לא ידוע מספר תש"ק של ר' יוסף הבא משושן הבירה

מהדורה על פי כ"י פריס, הספריה הלאומית 797, דף א-224, ב-229, סי' 2629, כ"י ירושלים, אוסף מהלמן 150 (לשעבר) דף ו-6, סי' 34085 וכ"י ירושלים, אוסף מוסאיוב 134 (לשעבר) דף א-124, ב-131, סי' 22952. חלק זה צריך היה לבא אחרי המלה 'קדישין' בעמוד 124 שורה 9 במהדורת י' זוולינג.

[וא] תנינא רזא דרוזין טמירין בהנהו תפוחין קדישין דגופא דמלכא קדישא דהא באינן שדוי ואינן תפוחין קדישין דמלכא קדישא ינקי דובשא ומשדוי דמטרוניתא ינקי חלבא היינו דכתיב 'דבש וחלב תחת לשונך' (שה"ש ד יא) דכל מאן דיליף אוריתא בעלמא דין זכאה זכאה¹ חולקיה דיניק משדוי דמלכא קדישא דובשא ומשדוי דמטרוניתא חלבא והיינו דכתיב 'ארץ זבת חלב ודבש' (שמ' ג ח) בגין דמליל לקבל ארעא קדישא דהיא מטרוניתא דמתקרייא ארעא דחיי ובג"כ זכאה חולקיהון דאינן דדיירי בארעא דישר' דהיא מקבלת מארעא קדישא ממטרוניתא וינקי משדוי דקב"ה דובשא ומלכא קדישא בריך הוא דגלה רזין טמירין לעמיה לישראל למירת עלמא דין ועלמא דאתי זכאה חולקיהון דישראל דירתין למטרוניתא ודאי דכתיב 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ' (יש' ס כא) ובג"כ ברא קב"ה שדוי במקום בינה ולכך כתיב 'ברכי נפשי את ה' (תה' קג א) דנשמטא ודאי יינק מהנהו שדוי קדישין.

תנינא בההוא גופא קדישא מהנהו תפוחין קדישין לטבורא קדישא איכא יתיר מעשרין אלפין שנין ומההוא טבורא קדישא לא תליין שערין קדישין כמה בשאר תפוחין קדישין בגין דהוא חלק ומתמן מתמשכן כמה נהורין קדישין ומתמן שריאו לאתמשכא² רגלין קדישין ומטרוניתא ובגין כך בתר דמתייליד בר נש באתר טבורא מיסתם ויתפתח פומיה דבר נש³ דבגין דבכל שעתא דבר נש בגויה דאמוי⁴ אית ליה מזונא בטבורא ובגין כך איהו פתיח ובשעתא דמתייליד בר נש בעלמא דין אתפתח פומיה⁵ דרביא למינק משדוי דאמיה ואסתים טבורא דלא יפוק מזונא לבר לקיימא בר נש בעלמא והוא רזא דרוזין טמירין בהאי⁶ גוונא קדישא דבכל שעתא דבר נש בגו ארעא אתעביד בדוגמא⁷ קדישא בגין דאיהו דוגמא דקב"ה וייתי מזונא בפומא כמה דנחית בפומא קדישא לאיתזנא כל בני עלמוי וכל שעתא דבר נש במעוי דאמיה רזא דקב"ה קודם דאתגלי שמא קדישא יהו"ה דהוה נקרא חדא לחוד את יו"ד בלבד דהוא טבורא בין חמשא ובין חמשא מעברא מציעאה ובגיני כך בר נש טבורוי פתיח בגויה דאמיה וכד אתייליד בעלמא נסתם טבורוי ונפתח פומיה ויתגלי דוגמא קדישא ביה רזא⁸ דשמא קדישא יהו"ה ונסתם טבורוי דבר נש וכד אתיליד בר נש בעלמא דין איהו בגו

1. כ"י מוסאיוב כתוב פעם אחת: 'זאכאה'.

2. כך בכ"י פריס 797 ובכ"י מוסאיוב 134 ובכ"י מהלמן 150: 'ליתמשכא'.

3. בכ"י פריס 797: 'זיפתח פה של בר נש'. ראה נרה ל ע"ב.

4. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'במעוי אימוי'.

5. בכ"י פריס 797: 'פה'.

6. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'כהאי'.

7. כ"י מוסאיוב כתוב: 'כדוגמא'.

8. כ"י מוסאיוב כתוב: 'דרזא'.

גופא קדישא דקב"ה וכד נפטר מעלמא הדין נפיק מגו טבורא⁹ דמלכא קדישא ומחזי אפי דמלכא¹⁰ קדישא ובגיני כך כתיב 'כי לא יראני האדם וחי' (שמ' לג כ) ואמרו רבנן¹¹ בחיון¹² אינן חזיין ומתחזין אינון בשעתא דנפטרין מן עלמא הדין בגין דבחייוי דבר נש טמיר בגו גופא קדישא ולא יכיל למחזי אפי מלכא קדישא ובשעתא דנפטר בר נש לעלמוי¹³ אי זכאה חולקיה נפיק מגו¹⁴ טבורא |דמלכא| קדישא ומחזי אפי מלכא קדישא ובגיני כך טבורא דמלכא קדישא פתיח לצדיקי וסתים לרשעי ומההוא טבורא קדישא נפקין נהורין סגיין לאנהרא לצדיקייא דבגנתא דעדן ומתפנקי בתפנקי מלכין ומתמן נחתת להון מנא |קדישא| ולקבל ההוא טבורא קדישא ארעא דישראל לבית מקדשא ולכך יתקרי¹⁵ טבורא דארעא¹⁶.
תנינא בההוא טבורא קדישא עגולא וע"ד כתיב 'שרך אגן הסהר אל יחסר במזג בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים' (שה"ש ז ג).

תנינא מההוא טבורא קדישא עד רגלוי קדישין ועד אמתא קדישא איכא יתיר מעשרין אלפיין¹⁷ שנין [ב] ובההוא אמתא קדישא איכא שערין קדישין דאקרון שער רגלוי ובכל שערא ושערא תליין כמה שערין קדישין וקוצין ובכל קוצא וקוצא אתבריין¹⁸ כמה עלמין קדישין ומתנהרין מנהור הנהו שערין קדישין ובכל שערא ושערא מתנהרין אלף עלמין ואינון תחות ארעא תחות מינן מתנהרין מהנהו שערין קדישין.

תנינא מההוא אמתא קדישא תליין עשר אלפיין עלמין בפומיה דאמא והוא בריתא קדישא דאתגלי בעננא ביומא דמטרא וכל אינון גוונין אית ביה דמתחזין בברית קדישא.

תנינא ההוא אמתא קדישא הויא מהול ומתחזי ביה את יו"ד¹⁹ ואית ביה תרי נקבי חדא דאיהו²⁰ לאנהרא למטרוניתא ולאחתא טלא קדישא למטרוניתא והוא מבוועא קדישא קדמאה בריך הוא לאחתא טלא למטרוניתא. ומבוועא תניינא דאיכא באמא קדישא מתמן נפקין מבוועי תהומיא בכל יומא נפקין מתמן מההוא מבוועא קדישא נפקין מימון בתהומין²¹ רבתיין²².

9. כך בכ"י פריס 797 ובכ"י מהלמן 150 ומוסאיוב 134 'גופא' אבל בשולים המעתיקים תיקנו 'טבורא'.

10. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מלכא'.

11. ראה במדבר רבה יד כא.

12. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'בחי'.

13. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'לעלמוי'.

14. כך בכ"י פריס ובכ"י מהלמן ומוסאיוב: 'בגו'.

15. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'אתקרי'.

16. השווה יחזקאל לח יב הביטוי 'טבור הארץ'.

17. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מאלפין עשרי'.

18. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'אתבריד'.

19. השווה ס' תולדות אדם הנדפס בס' המלכות דף צז ע"ד: 'ואותו הברית העליון מהול ונראה בו צורת יו"ד'.

20. כך בכ"י מוסאיוב ובכ"י מהלמן כתוב: 'דאינון'.

21. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מימין דתהומין'.

22. השווה לשון המחבר בס' תולדות אדם, שריד הנדפס בס' המלכות דף גס ע"ב: 'ולמטה מבנין הצורה [העליונה] יש תהומות אחרות שנבראים ממים היוצאים מן הברית העליון; והשווה עוד שריד מפירוש ר' יוסף על ס' בראשית, מהר" ביקורתית שערכנו ושעוד לא יצא לאור: 'עשיתי לי בריכות מים' אלו שתי צנורות שיש בברית העליון הקדוש והטהור'. והשווה עוד ס' תשק עמ' 267-268, 272, 278-279 ושם התפקיד של 'מבוועא תניינא' להזין כוחות הטומאה הוא מפותח יותר. וראה הפירוש של ר' משה קורדובירו שמביא ציטוט מן המקומות האלה בס' פירס רמונים, שער ז פרק ד.

תנינא כל מימין דאיכא על אפי ארעא ומימין דאיכא בתהומיא כולהו נפקי מפומיה דאמא קדישא ואתחזי ברישיה דוגמת דאת יו"ד וכד האי את²³ יו"ד מתאחד במטרוניתא נמצא קב"ה שלים בכל שלימו.

תנינא ההוא אמתא קדישא מקיפא כל רקיעא מלעילא ומתתא ובכל גוון וגוון דאינון קדישין דמתחזיין בענגא ביומא דמטרא כולהו גליפי בברית קדישא ומתמן אתיהיב שבת²⁴ לישר' דכתיב 'ושמרו בני יש' את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם' (שמ' לא טז) ומתמן אתבריא מלאכי ונשמי וחיון²⁵ קדישין ומיברי²⁶ בשבתא כלהו זמנא קדמאה דאתרעי קב"ה במטרוניתא וכד אתיחד במטרוניתא אתבריא עלאי ותתאי ובג"כ אמרו רז"ל²⁷ עונתן של ת"ח מע"ש לע"ש בגין דקב"ה יתגלי האי בריתא קדישא ביומא דשבתא ובג"כ יתגלי כל שבתא האי בריתא קדישא ובג"כ אנן מהולין בגין דהאי דקב"ה מקדם האי בריתא קדישא הוי מהול.

תנינא ברזא דאמתא קדישא בר מהנהו שערוי²⁸ דאינון סחור סחור לברית קדישא²⁹ איכא בבריתא קדישא ממש שערין קדישין ותליין בהו כמה שערין קדישין ובכל שערא ושערא תליין כמה עלמין קדישין בההוא נהור דאתמשך להון מההוא בריתא קדישא ובההוא ריש בריתא דהיא את יו"ד לא מתגליין ביה שערין בגין דבפומיה דאמא תליין עשר אלפין עלמין בריך קב"ה דסובר כל מה די ברא דכתיב 'הנה מקום אתי ונצבת על הצור'³⁰ (שמ' לג כב).

תנינא מההוא אמתא תליין תרין תפוחין בהו³¹ תליין שערין קדישין ומתמשכין מהנהו³² שערין קדישין ובהנהו שערין קדישין תליין כמה עלמין קדישין וכל שערא ושערא מתנהיר כמה עלמין קדישין ואינון תחות מינן מתחות תהומין דנפקי ממבועא קדישא דאיהו בריתא דתליין מניה עלאין ותתאין ובג"כ הנהו תפוחין קדישין דתליין מנייהו הנהו שערין קדישין הנהו כעין מוחא קדישא דאית ביה תרי קרמי קרמנא עלאה וקרמנא תתאה בגין דאיהו מוחא לתתאי לנצח והוד דמתמן מקבל ז"א ומתמן מתברכין עלאין ותתאין. ואנן אית לן למימר כגוונא דא מקדם ברא קב"ה תרין תפוחין קדישין בלחד נצח והוד דאינון תרתי ולקבל בית רבתא דבראשית אוריתא דבכתב ואוריתא דבע"פ ומתמן אתבריא עלא דין ועלמא דאתי.

23. 'את' ליתא בכ"י מוסאיוב.

24. השווה ס' תולדות ארם הנדפס בס' המלכות דף צו ע"ד צח ע"א: 'זהברית שנראה בקשת ביום הענן הוא רמות מראה הברית העליון ומכאן ניתן השבת שהוא אות ברית'.

25. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'וחיואן' וכך בכל פעם.

26. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'ומיברו'.

27. לפי כתובות סב ע"ב.

28. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מאינון שערוהי'.

29. על השערות האלו ראה הטקסט מאת ר' יוסף שמביא משה אירל מתוך ספר שושן סודות במאמרו 'פירוש עשר ספירות ושרידים מכתבים של ר' יוסף הבא משושן הבירה' עלי ספר 6 7 (תשל"ט) עמ' 81: 'ודע כי השערות הסובבות ברית ר"ל הדוגמא הם כנגד הכחות הללו' שהם 'עשר כיתות הסומאה'. וראה שם עמ' 82 הערה 45.

30. הפסוק הזה בא בס' תשק כהוכחה לתפיסה שהכל נמצא בתוך האל, ראה למשל שם, מהר' צוולינג, עמ' 119 שורה 13.

31. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'בהון'.

32. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מנהר'.

תנינא תפוחין קדישין רזא דרוזין אינון דמתמן אצלח האי מבועא דאינון תרין בריכין קדישין דשפכין למבועא חדא ולקבל תרין חללין דאיכא לבריתא קדישא חללא חדא נפק מיניה מבועי תהומין וחללא תניינא מבע למטרוניתא ומנוי [א2] מתברכין עלאין ותתאין ובהנהו תפוחין קדישין איכא חללא בכיסא קדישא דתליין ביה בהנהו תפוחין קדישין ובההוא חללא מברוי³³ מויקי ובג"כ אמרו חכימין קדמאין³⁴ אין בית השער מלמטה שאין בו רבוא של מלאכי חבלה בגין דמההוא חללא נפקין דאיהו מתחות ובג"כ אמרו מתחות. עד כען אמרנא ברזא דאינון תפוחין קדישין ומתמן אתבריאו נשמי ומלאכי ומתמן ייניקא מטרוניתא קדישא בקב"ה דגלה רזין טמירין לעמוי ישר' זכאה חולקיהון דישר' דידעין רזין דרוזין דאוריתא קדישא למירת עלמא דין ועלמא דאתי זכאין אינון צדיקיא דירתין למטרוניתא בקשוט דכתיב 'ועמך כולם צדיקים וגו' (יש' ס כא) דהיא ארעא דחיי ואינון חסידי ותמימי די בכל דר ודר די ברא קב"ה בישר' אומא קדישא דכתיב 'ובך בחר ה' אלוהיך מכל העמים להיות לו לעם סגולה' (דב' יד ב³⁵). עד כען רזא דהנהו תפוחין קדישין דאינון ברכין קדישין דשפכין למבועא קדישא בריך קב"ה די ברא צלמוי בבר נש דכתיב 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו' (בר' א כו) בגין דא"א [דאריך אנפין] מליל עם ז"א [זעיר אנפין] ואתמלך ז"א דאיהי מטרוניתא עם מלכא קדישא ואמר 'נעשה אדם בצלמנו כדמותינו' (שם) דכר ונוקבא ובגין דרזא דרוזין דנצה והוד דאינון רגלוי דקב"ה לא אוכל להחויא בעאן למללא כען וכען אמלל בחללא דקב"ה וי³⁶ מאן גלי בחללא דגופא קדישא ובקשוט ובנהירו אית לן למליל בהנהו גופא קדישא ובחלליה בגין דכתיב 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' (הוש' יד י').

תנינא בהנהו רזא דגופא קדישא בשרוי דחללוי דצוארוי דקב"ה איכא תרין חללין קדישין חדא מתנהיר לעלמא דין וחדא מתנהיר לעלמא דאתי ומבועא וחללא דמתנהיר לעלמא דין אתקרי ושט והיינו דאמרו חכימין קדמאין³⁷ מאי קאעביד קב"ה בליליא אזיל ושט בתמניא עשר אלפין עלמוי די ברא קב"ה בגין דקב"ה ברא עלמא דין דאדמי לליליא ועלמא דאתי אדמי ליממא ובההוא מבועא קדישא דאתקרי ושט אתי נהורא לעלמא דין³⁸ דאתקרי עלמוי דשפלא ובג"כ איכא בעלמא דין אכילה ושתייה ומית' וחי ואיכא מפקא לברא דכתיב 'ויתד תהיה לך על אונך ויצאת שמה חוץ'³⁹ (דב' כג יד יג) ובג"כ ברא קב"ה אוריתא ויהיבת יתה לן דשכיחי כולהו בהרן דאנן בגו גופא קדישא בגו כרסא דאתקרי כרס הפנימית ואתי נהורא

33. לשימוש דומה במלה 'מברו' במקום 'נבראין' ראה ס' תשק, מה' צוולינג, עמ' 338 שורה 9.

34. לא מצאתי את המקור. יתכן שצריך לקרא 'אין לך בית ס' קבין מלמטה שאין בו רבוא של מלאכי חבלה' כמו שנמצא בספר תולדות אדם הנרפס בספר המלכות עמ' 285 בשם רז"ל ומקורו הוא מדרש תהלים 55 סימן 3 'אין בית רובע בחללו של עולם שאין בו תשעה קבין של מויקין'. וראה עוד תנחומא משפטים 9 ושם עקב 4.

35. במקרא כתוב: 'ובך בחר יהוה להיות לו לעם סגולה מכל העמים'.

36. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'זאי'. לשימוש דומה וחיובי במלה 'זי' ראה ס' תשק, מה' צוולינג, עמ' 270 שורה 8 וראה עמ' 109 שורה 10: 'זי אי גלינא וי אי לא גלינא'.

37. עבורה זרה ג ע"ב.

38. השווה רעיא מהימנא, זהר ח"ג רלב ע"א.

39. שני פסוקים של דב' כג, י"ג וי"ד, הם מעורבים ביחד.

בגו ושט ובג"כ אמרו חכימין קדמאין לא ניתנה תורה למלאכי השרת⁴⁰ בגין דכל הנהו גוונין דשכיחי מההוא מבוועא קדישא דאתקרי ושט ובהנהו גוונין קדישין מתון עלמא דין דמתמליאן מההוא מבוועא קדישא וכד אתי יממא מתפתח פומא קדישא ואתי נהורא לעלמא דין וכד אתי ליליא אתי חשוכא לעלמא בגין דיסתם קב"ה פומא קדישא ואתי חשוכא ובג"כ אתי נהורא מהנהו מבוועא קדישא דאתקרי ושט ובג"כ אמרו חכימין קדמאין⁴¹ במאי קא ידע משה ע"ה אימתי הוי יממא ואימתי הוי חשוכא⁴² דכתיב 'ויהי משה בהר מ' יום ומ' לילה' (שמ' כד ח') אלא ביממא הוו עסקי בשמיא בקרא דאוריתא דקביל משה ובליליא הוו עסקי באוריתא דבעל פה ובג"כ קב"ה הוא פתיח פומי קדישא ביממא ומתנהיר לעלמא דין בגין דאתעסקי⁴³ באוריתא כל יומא וכד עאל שמשא קב"ה סתים פומי קדישא ואתי חשוכא לעלמא ופתח פומי שכינתא דאיהי מטרוניתא קדישא ומיעסק באוריתא דבעל פה ובג"כ אתקרי משנה ואתקרי ליליא ובג"כ כתיב 'ויהי משה בהר מ' יום ומ' לילה' ובג"כ כתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום א' (בר' א ה) ובגיני כך שרי אוריתא קדישא בבית יממא וליליא עלמא [2ב] דין ועלמא דאתי בריך קב"ה דיהב אוריתא לישראל.

תנינא בההוא חללא דמבוועא קדישא דאתקרי ושט הוי חמש מאה אלפין שנין והוי גוונוי מתחותוי גוון לבנה ומלעילא הוי גוון אדומה ובההוא חללוי קדישא מתנהרין כל בריוי די ברא קב"ה וכל בר ניש ובריוי די ברא קב"ה גניזין בהנהו גואה דכרסא וכד אתי טלא קדישא מן שמיא אתי מרישיה דההוא רישא קדישא דקב"ה ומההוא דיקנא קדישא ואתי בגו פומא קדישא ואתי בגו חללוי דההוא מבוועא קדישא ונחית לעלמא דין ומתון להנהו דיתבי תחותוי דרקיעא ובג"כ ההוא טלא קדישא נחית בגו לחמא דאכלין בר ניש ובג"כ לחמא מתון לבר ניש בגין דנפיק בגו פומא קדישא ולא על לחמא בלחודוי אלא על דנפיק מפומי דקב"ה דכתיב 'כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם' (דב' ח ג) ובג"כ אקדים ההוא מבוועא קדישא דאקרי ושט לההוא מבוועא דמתנהיר לעלמא דאתי⁴⁴ בגין דעלמא דין איקדים לעלמא דאתי דין רוא דמבוועא חדא ומבוועא תניינוי קדישא מתנהיר לעלמא דאתי ומתמן מתפנקין צדיקייא זכאה חולקיהון דמתנהו מתפנוקי מלכין ועל דין כתיב 'ראה ריח בני כריח שדה' (בר' כז כז) דזכאה חולקיה למירת⁴⁵ עלמא דאתי ובתמן לא שכיחי אכילוי ושתי מקדם דתמן בההוא מבוועא קדישא ליכא כל הנהו דשכיחי בההוא מבוועא קדישא ובג"כ אמרו חכימייא⁴⁶ ז"ל עלמא דאתי לית בוי אכילה ושתיא אלא צדיקייא

40. ברכות כה ע"ב.

41. מדרש תנחומא כי תשא פרק לו, מדרש תהלים פרק יט סימן ז, וראה ספר תולדות אדם הנרפס בספר המלכות עמ' 192.

42. בכי מוסאיוב כתוב: 'ליליא'.

43. בכי מוסאיוב כתוב: 'ריתעסקו'.

44. בכי פריס 797, כל הפסקה היא מצומצמת בכמה שורות: 'טלא קדישא משמיא אתי מרישיה דההוא רישא קדישא ואתי בגו חללי דההוא מבוועא קדישא דקב"ה ומההוא דיקנא נחית בגו פומא קדישא ואתי בגו חללי דההוא מבוועא קדישא ונחיתין לעלמא דין ומתון להנהו וכו' ולא על הלחם לבדו וכו' ובגיני כך איקדים ההוא מבוועא קדישא דאתקרי ושט לההוא מבוועא דנהיר לעלמא דאתי'.

45. בכי מוסאיוב כתוב: 'דמירת'.

46. ברכות יז ע"א.

יתבין ועטרוי בראשיהון בגין דאינהו במבועא קדישא תניינא דלית בה כל אינון אלא רוחא דקב"ה בלחודוי ובג"כ כתיב 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח היום' (בר' ג ח) בגין דמתמן אתי קלא קדישא ומנשב רוחא קדישא ויעקב סבא ירית עלמא דאתי ומבועא קדישא דמנהר לעלמא דאתי בג"ע דכתיב 'הקול קול יעקב' (בר' כו כב) כנגד עלמא דין ועלמא דאתי וההוא מבועא קדישא מתקריא גרגרת ומתנשיב רוחא בעלמא דין ובעלמא דאתי ובג"כ אמרו חכמינן קדמאין⁴⁷ כשם שא"א לעולם בלא רוח כך א"א לעולם בלא ישר⁴⁸ בגין דלא יכיל עלמא לאתקיימא בלא ההוא רוחא קדישא ובג"כ ביומא דמטרא אתי רוחא יתיר מיומוי דשמשא בגין דנפיק רוחא בגו פומא קדישא ואתי מטרא מעיינין קדישין ובג"כ ההוא עיבא ביומא דמטרא בגין דנתרין⁴⁹ דמעין מעיינין קדישין ובההיא שעתא מתענן הנהו אנפין קדישין ואתי מטרא לעלמא ובג"כ אמרו חכמינן⁵⁰ קשה יומא דעיבא כיומא דדינא בגין דלא מתגלייאן הנהו אנפין קדישין בההיא שעתא ובג"כ כתיב 'איכה יעיב באפו ה' את בת ציון' (איכה ב א) דלא אתגליאו הנהו אנפין קדישין בההיא שעתא לפרוק לעמא קדישא וכד נתרין הנהו דמעין ממבועי דמעין קדישין דעינוי דקב"ה אתי מההוא טלא קדישא דנחית בגו רישיה דקב"ה ובהנהו אפין קדישין בגו פומא ומתמן אתון אברוי דקב"ה ומתנהיר לעלמא דין ולעלמא דאתי וביומא דמטרא נחית עמוי מההוא טלא ומתברכין עמוי כל עשבין די ברא קב"ה ומתברכין ומתזנין כל בר ניש ובג"כ אמרו ז"ל⁵¹ ביומא דמטרא אפי' פרוטה דבגו כיסא מתברך דכתיב 'יצו ה' אתך את הברכה באסמך' (דב' כח ח) בפתגמוי דאינהו סמוי מן עינא בגין דאיהו⁵² מזונא דגופא קדישא ומערבין ברכאן עם דמעין קדישין ומתבסמין דא עם דא וכל הנהו שנין דלא אתי מטרא ומזונא לעלמא דין קב"ה מתענה שעתין דיליה ורגעין ביומוי דהוא אלף שנין דכתיב 'כי אלף שנים בעיניך' (תה' צ ד) והנהו שנין [א3] מתקריין תעניתא דשעתין ובג"כ אמרו רז"ל⁵³ תענית שעות שמה תענית וכד אתי מטרא אתון ומתברכין איברוי דקב"ה וכל עלמוי מההוא טלא קדישא דנחית בהנהו אפין קדישין ובג"כ אמרו רז"ל⁵⁴ דלא אמרינן הלילא אלא בנפש שבעה וכרס מלאה בגין דקב"ה שבע לכל אברין קדישין הנו מרכבה עלאה דאקרון נפש ובתרוי בכרס מלאה עלמא דין דאנן בגו כרסא פנימאה וכד אתי מנא לעלמא או טלא או תלגא אידמי לגוון טלא קדישא כד נחית מהנהו אנפין קדישין ובג"כ ארוז"ל⁵⁵ דטב תלגא זמנא חדא לטורי יתר מחמש מטרי דכתיב 'כי לשלג יאמר הוי ארץ וגשם

47. עבודה זרה י ע"ב.

48. בכ"י פריס 797 נמצא הפסקה הזאת: 'במבועא לית בה אלא רוחא דקב"ה בלחודוי ובגין כך כתיב נשמע את קול ה' אלהים וכו' לרוח ה' וכו' בגין דמתמן [א227] אתי קלא קדישא ומנשב רוחא קדישא ויעקב סבא ירית עלמא דאתי ומבועא קדישא דמנהר לעלמא דאתי בגינתא דעדן דכתיב הקול קול וכו' כנגד עלמא דין ועלמא דאתי וההוא מבועא קדישא מתקריא גרגרת ומתנשיב רוחא בעלמא דין ובעלמא דאתי ובגין כך אמ' כשם שאפשר לעולם בלא רוח כך אפשר בלא ישראל (!)'

49. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דנחתין'.

50. לפי תענית ח ע"ב.

51. לפי תענית ח ע"ב.

52. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דאינון'.

53. לפי תענית יא ע"ב.

54. תענית כו ע"א.

55. לפי תענית ג ע"ב.

מטר וגשם מטרות עוזו' (איוב לו ו) בגין דאתי כגון דההוא טלא קדישא דנחית בגו הנהו אנפין קדישין די מינייהו מתנהרין עלמין קדישין ועל דין כתיב 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' (במ' ו כה) דמתמן מתנהרין עלאין ותתאין ומתברכין ומתבסמים הנהו תרין מבוועין קדישין דאקרון ושט וגררת <דמתנהרין⁵⁶> לעלמא דין ולעלמא דאתי.

תנינא ברזא דמבוועא תנינא⁵⁷ ההיא דאקרי גררת איכא תלתא אוני מימינא ותרתא משמאלא⁵⁸ וורדא קדישא ותרי אומי ולבא קדישא באמצעיתא ומתמליין מרוחא קדישא דנפק בגו פומא קדישא.

תנינא באונא⁵⁹ קדמאה דימינוי דקב"ה דאיהו בגו חללא דגופא קדישא מתנהרין מינוי נ"ח אלף עלמין כמניינוי דאונא ובגו חלליה איכא עלמין קדישין דאינון לעילא מרקיעא קדישא.

תנינא ברזא דאוני איכא תרי קרמי קדישין חדא מתנהיר בגו חלליה דעלמא דאתי וחדא מתנהיר לגו צלעויו⁶⁰ דקב"ה.

תנינא ברזא דרוזין דאונא חמי רוזי דקב"ה כל שעתא ושעתא דמתמליין הנהו אונין קדישין יכיל בר ניש לאתקיימא בעלמא דין וכל שעתא דלא מתמליין כגון דאיכא נוקבא באונוי דלא יכיל לאתקיימא רוחא קדישא אוחי⁶¹ מת ואתפטר מעלמא דין ובגיני כך אמרו חכימין קדמאין⁶² ענייני טרפות.

תנינא הנהו תלתא אוני דאיכא בסטרא דימינוי דקב"ה אתבריאו מכתר חכמה ובינה כד איגלו הנהו תלתא כל חדא וחדא ברא אונא ברוחיה קדישא⁶³ להוי שמיה דאלהא מברך ומכל אונא ואונא אתבריאו נ"ח אלף עלמין קדישין ובין כל אונא ואונא איכא אלף שנין ובכל אונא ואונא תליין כמה עלמין קדישין דמתנהרין לעלמא דאתי ובגין כך אמ' חכימין קדמאין ברזא דטרפות וכשרות בגוונין דריאה דאמרו ז"ל גוונא כעין קשותא כעין מוריקא כעין חזותא⁶⁴ כולהו כשרה⁶⁵ משום דכל הנהו גוונין קדישין כעין דוגמא דרקיעא קדישא ואי היא⁶⁶ כעין בשרא⁶⁷ טרפה דליכא כגון דלעילא⁶⁸ דכתיב 'ובשר בשדה טרפה' (שמ' כב ל) משום דלא אידמי למינוי די ברא והנהו תלתא אוני אתבריאו מכתר חכמה ובינה ואינון תולדתהון ובגין

56. כך בכ"י מוסאיוב ובכ"י מהלמן כתוב: 'דמתנה הן'.

57. בכ"י פריס 797 ליתא 'תנינא'.

58. ראה חולין מז ע"א לכל הפסקה הזאת.

59. כך בכ"י פריס 797 ובכ"י מהלמן 150 ומוסאיוב 134 כתוב 'אונה' ברוב המקומות.

60. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'צלוי'.

61. ביטוי זה לקוח מתרגום אונקלוס על בראשית יח ו ויט כב.

62. בכ"י פריס 797 ליתא 'חכימין קדמאין'.

63. בכ"י פריס 797 כתוב 'ברוחין קדישין' ובכ"י מוסאיוב 134 כתוב: 'ברוחא קדישא'.

64. ראה חולין מז ע"ב: 'אמר רבא: האי ריאה דקיימא גילדי גילדי, אוכמי אוכמי, חזותא חזותא? כשרה'.

65. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'כשראן'. אבל ראה חולין מז ע"ב: 'אמר רב סמא בריה דרבא: האי ריאה דרמיא ככשותא, וכמוריקא, וכגון ביעתא? טרפה'.

66. בכ"י פריס 797 כתוב 'ואיהו' ובכ"י מוסאיוב 134 'ואיה'.

67. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'כשרה'.

68. בכ"י פריס כתוב 'של מעלה'.

כך אתחברו הנהו אונין קדישין כסדרן אתקרי חיוא כשרה⁶⁹ דאיהי כסדרוי דקב"ה ואם אסתר⁷⁰ שלא כסדרוי | דאסמיך קדמאה לתליתאה כתר לבינה ולא אתי חכמה כסדרוי | היא טרפה דלא אתי כסדרוי דקב"ה ואי חליף כגון דאיכא תלתא לשמאלא ותרתי לימינא דלא הוי כסדרוי דרקייעא טרפה ובינוי דאוני ללבא קדישא מתמשכן נהורין סגיאין קדישין ושבילין בין לבא קדישא ובין אונין קדישין ובכל יומי דמתנהיר ומתמשיך עלמא מתמן אתי נהורא קדישא בין אוני ובין לבא ובגין כך | אי מתחברין אוני ללבא לא נפקין הנהו נהורין ואסתים נהורא מן עלמא | ובגין כך ארו"ל אונא⁷¹ ללב טרפה משום דלאו איהו כאברוי⁷² דקב"ה וכמו דין חמי דבהוא מבויעא קדישא דמתנהיר | איהו | לעלמא דאתי דאיקרי גרגרת איכא נהורין סגיאין בינוי ובין אוני דמתמן מתנהרין עלמין קדישין וצדיקייא דיתבין בגנתא דעדן ולעלמא לא איסתים ואי אתדבק אונא לגרגרת דהוא מבויעא קדישא ונהורא קדישא לא אתי נהורא לעלמא ומפסקי הנהו מבויעא קדישא ונהורא קדישא ואסתים ההוא מבויעא קדישא ולא אתי נהורא לעלמא ובגין כך אמרו ז"ל⁷³ | דמיא | אונא לגרגרת טרפה ודין בין אונא קדישא לאומא דאתקרייא ריאה אתי נהורא לעלמא⁷⁴ דמסטר שמאלא ומינק [בב] מדרעא שמאלוי דקב"ה ובהוא רוחא נפק נהורא לגנתא דעדן לצדיקייא דיתבי תמן זכאה חולקהון דצדיקייא⁷⁵ דמתפנקין מהנהו נהורא דמתנהיר מקודשא ב"ה ובגין כך אם נסרך⁷⁶ אונא לאומא טרפה דלא נפיק מתנן נהורא ומיסתים מבויעא קדישא וסתים נהורא מגנתא דעדן וריאה דהיא אומא היא מדרעא שמאלא דקב"ה ואיהו תוקפא דדינא קשיא בגין דלא יערב דינא עם חסד דרעא ימינא דקב"ה ולא יינק חסד מגבורה ובגיני כך איכא דאמר דאי תוקפיה דסרכא לקבל אומה טרפה בגין דלא יינק דרעא דימינא מדרעא דשמאלא ואי תוקפא דסרכא לקבל אונה כשרה דיינק דרעא דשמאלא מדרעא דימינא קדישא ובגין דאומא איהי תוקפא דדינא דלא ינקין אברין קדישין מתוקפא דדינא מדרעא שמאלא אמר אומא בכל מקום שתסתרך או שתסתבך טרפה⁷⁷ בגין דלא ינקי מקשיותא דדינא.

תנינא ברזא דאומא קדישא דקב"ה אורכיה תלת מאה שנין ומתנהיר לארבעין ותמניא אלפין עלמין כמניינוי דאומא וכולהו דמתנהרין מתמן חמאן כמין חשוכא חמאן ולא חמאן ובגין כך אתקרי ריאה מלישנא דחמאן מלישנא סגי נהור מקדם דלא חזון⁷⁸ אלא מסטר חשוכא דאתי מדרעא שמאלא דקב"ה ובג"כ מתקרייא ריאה ומקדם מתקרייא אוני מלישנא אוני דשטרי⁷⁹ לישנא דאגודא⁸⁰ כתר חכמה בינה.

69. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'בשדה'.
 70. בכ"י מהלמן כתוב 'אשתכך' ובשולים כתוב 'אסתרך'.
 71. ראה רש"י על חולין מט ע"ב.
 72. בכ"י פריס 797 כתוב 'כעוברוי'.
 73. לא מצאתי המקור.
 74. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'לעלמין'.
 75. בכ"י פריס כתוב 'וכו' וליתא השורה הבאה.
 76. בכ"י פריס 797 כתוב 'נסנך'. לכל העניין ראה רש"י על חולין מו ע"ב.
 77. ראה עוד רש"י על חולין מו ע"ב.
 78. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'חזאן'.
 79. השווה בבא בתרא נב ע"א ורשב"ם שם.
 80. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דסטרי לשנא דאנונא'.

תנינא ברזא דוורדא קדישא דסמיכא להנהו מבויעין קדישין איהי מעברא מציעאה בין תלתא לתרי תלתא אינון רזא דאבהן עלאין אברהם יצחק ויעקב ותרתי משמאלא אינון עשו וישמעאל ובכין כך אמ' ו"ל⁸¹ אי חסיר אי יתיר אי חליף טרפה אי חסיר חד מאבהן עלאין אברהם יצחק ויעקב דאינון פתגמא לחודוי אי יתיר מסטרא דמסאבותא עשו וישמעאל אי חליף אבהן קדישין לסטרא דשמאלא ועשו וישמעאל לסטרא דימינא טרפה בגין דלא אתי כסדרוי דקב"ה.

תנינא מהנהו תרי אוני דשמאלא אינון לסטר שמאלא אתו מסטרא מסאב' עשו⁸² וישמעאל ובג"כ ארז"ל⁸³ לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי בגין דאתו מסטרא שמאלא וכמה עלמין מתמשכן מתמן ומתמן אתו גבורין ונהורא וחשוכא ושבילין לעשו וישמעאל ובג"כ מצליחין בעלמא דין דינקי מתמן מדרעא שמאלא דקב"ה וכמה שורין וכמה נהורין בין הנהו אונין קדישין ללבא קדישא נפיק נהור ומתנהיר כד"א לארעא דאתי מסטר' שמאלא ובג"כ אמרו⁸⁴ כל הדר בח"ל כאלו עובד ע"ז עד כען סתרוי דאוני דקב"ה ממה דאחזי לון קב"ה ואיהו פתגם קליש מקדם רזא דרזין דטמירין בגוונא קדישא בריך קב"ה דאחזי לון רזין טמירין לעמוי יש'.

תנינא ברזא דאגדתא בליבא דקב"ה דכתיב 'והיו עיני ולבי שם' (א מל' ט ג) ומתמן אתבריאית אוריתא תלתין ותריין שבילין ובגין כך שרי אוריתא בבי"ת וסיים בלמ"ד דאברי מל"ב וכתוב 'ונתת לעבדך לב שומע וכו' (א מל' ג ט) ונהיר ההוא לבא קדישא לל"ב שבילין קדישין ונהיר ל"ב אלפין עלמין קדישין ואיכא ביה תרי מבויעי קדישי תרי חללי ומתמן אתיהיבת אורייתא דבכתיבא ואורייתא דבעל פה וההוא קרמא קדישא דסחור סחור ללבא קדישא הוי רקיעא קדישא דמתנהיר בינוי ובין אוני קדישי ומתנהיר לחצר כבדא⁸⁵ דקב"ה. תנינא ברזא דאגדתא בסטריין עלאין ברזא דחצר כבדא כל עלאין דאינון לעילא מינן ברקיעא קדישא אינון בחצר כבדא ולעילא ואנן כל בר ניש וכל בריי די ברא קב"ה בעולמוי כולהו בחצר כבדא מלרע ודין רקיעא קדישא דאתברי ביומא תניינא דכתיב 'ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים וכו' (בר' א ו) ואיהו מפריש בין עלאין לתתאין בין מים למים אינון מלאכים קדישין דאתבראו ממימין קדישין דאינון לעילא ומימין תחותין אינון אוריתא ופקודוי דקב"ה ורקיעא קדישא מפריש בין מימיו קדישין למימיו תחותין⁸⁶. תנינא ברזא דההוא רקיעא קדישא לית כל בר ניש דיכיל לאשגחא ביה מסגיות⁸⁷ נהוריה דמתנהיר לעלאין ולתתאין.

81. חולין מז ע"א.

82. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דמסאבא מעשו'.

83. פסחים קט ע"ב והשווה ס' תולדות ארם הנרפס בס' המלכות דף פה ע"א.

84. ראה כתובות קי ע"ב.

85. לביטוי זה ראה למשל תרגום אונקלוס לשמ' כס כב והשווה ס' תשק עמ' 117.

86. בתוך השורה כתוב 'קדישין' ובשולים 'ג'ל תחותין' וכך בכ"י מוסאיוב דף 127 ב.

87. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מסגיאור'.

תנינא עובוי דחצר כבדא קדישא חמש אלפין שנין ומההוא רקיעא לאונין [א4] קדישין יתיר מעשר אלפין שנין ומתחות לדירוי דבר ניש חמש אלפין שנין.

תנינא ארעא דישראל מכוון לקבל לבא קדישא מלרע דרקיעא ובג"כ אמר אוריתא 'מכון לשבתך' (שמ' טו יז) וארד'ל⁸⁸ אל תקרי מכון אלא מכוון זה כנגד זה ובג"כ כתיב 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו' (דב' לב ט) ובג"כ כתיב 'וכפר אדמתו עמו' (דב' לב מג).

תנינא ברזא דכבדא קדישא דאתי מסטר שמאלא אתמלי חמשין וחמש אלף עלמין כמנין כבדא וכולהו מתנהרין מנוי ותלוי ביה מררה⁸⁹ דאתי מסטר שמאלא ובתמן דירוי דעשו באתר מרה ומתמן ינקי עשו ויצחק אבא | סבא | איהו רזא דכבדא ומררא דתליין ביה איהו עשו דאיהו דינא תקיפא עשו לרשיע. ובג"כ האי מררה דירוי דעשו ומתמן ינקי ובג"כ כתיב 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו' (עוב' א כא) בגין דדירוי רשיעא במררא דתליין מכבדא. והאי דאתקרי יורת איהי כעין | כשר | ישמעאל דתלייא באברהם אבא דאיהו אתקרי כבדא דכתיב 'ואברם כבד מאד' (בר' יג ב) בגין דאיהו יקיר מכל בר נש דהו מאדם עדוי ובגינאי ובזכותוי מתגני כל דרין דאעברו ממשה נביאה עד כען בגין דאיהו שלים בכל שלימו בלא פגימו דהא אפי' משה ע"ה אמר 'זכור לאברהם' (שמ' לב יג) בגין דאיהו שרוי דשעבודוי דקב"ה ואשתמודע יחודוי בכל לבוי ובכל נפשוי בגין דאיהו אדמי למדנחא דכתיב 'משכיל לאיתן האזרחי' (תה' פט א) בגין דאיהו לקבל שמשא קדישא ואיהו אתגלי אפי' קדישין דאנהירו לכל עלמין קדישין ועלוי נאמר 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' (במ' ו כה) בגין דאנהיר לכל עלמין קדישין כמו שמשא בשעתא דנפק וחמין כל בר ניש וחדאן עמוי דכתיב 'שיש כגבור לרוץ אורח' (תה' יט ו) כדין הוא אברהם אבא סבא דכולהו חדאן לקבלוי בגין דאחיד להון ביחודא דקב"ה עשר ספירות בלימה ית' והוא דרעא דימינא דקב"ה דכתיב 'אתן אמת ליעקב חסד לאברהם' (מיכה ז כ) ובג"כ נפקין מאברהם אבונא הנהו אברין קדישין ולא הדא לחודיה דמתזוני בזכותוי עמא בית יעקב דאפי' ישמעאל ובני קטורה בזכותוי אתי לון ברכאן והצלחה וטיבו בעלמא דין אבל לעלמא דאתי לית לון חולק ואחסנא עם יש' אומא קדישא ובגין כך איכא מררא וכבדא בשעתא דמררא קיימא ינקי מכבדא ובשעתא דליכא מררא דנפקי מעלמא⁹⁰ דין לית לון חולקא ואחסנא בכבדא קדישא אלא בחשוכא שרו ובגין כך איכא מררא ואיכא כבדא. עד כען רזא דכבדא | קדישא | דקב"ה בריך הוא לעלם ולעלמי עלמייא דגלה לנא רזין קדישין דלית לן טיבו וקשוט בשום פתגמא אלא בחסדוי דקב"ה.

תנינא ברזא דבני מעוי דההוא גופא קדישא אינון צנורין קדישין דאתו מפומא קדישא עד סופי דההוא גופא קדישא ומתמשכין מתמן הנהו ברכן קדישין.

תנינא ברזא דמעוי דגופא קדישא מתנהיר לעלאי ולתתאי ולכל בר ניש בעלמא דין ונשמתין דבגנתא דעדן ומלאכין קדישין דאינון בשמיא לעילא ואופני כולהו מתנהרין מתמן וניזונין מהנהו מעוי קדישין ובהנהו מעוי קדישין חלליה עשר אלפין שנין ונחית ההוא טלא קדישא בבני מעוי קדישין מההוא טלא קדישא דנחית בגו אפי' קדישין ומתמן ייתי מזונא

88. דאה מדרש תנחומא ויקהל פרק ז והשווה ס' תולדות אדם הנדפס בס' המלכות דף עב ע"ב.

89. בכ"י פריס 797 כתוב 'מרס' ובכ"י מוסאיוב 134 כתוב 'מרה'.

90. כך בכ"י מהלמן 150 ובכ"י מוסאיוב 134 אבל בכ"י פריס 797 כתוב 'דפנקי בעלמא'.

לאברוי קדישין מההוא מנא קדישא ומתמן ניוזנין עלאין ותתאין ומההוא מנא קדישא נחת לדרא⁹¹ זכאה דרא דמדברא נחת מההוא מנא קדישא דנחת בגו הנהו אנפין קדישין דקב"ה.

תנינא ברזא דהנהו מעוי קדישין די⁹² בגופא קדישא דאינהו ערכי לכאן ולכאן כדין טובוי וברכתוי דקב"ה לכלא לצדיקי ולרשעי בעלמא דין ובעלמא דאתי. כתיב 'והמשכילים יזהירו וגו' (דב' יב ג) בגין דמתהני בגופא קדישא דקב"ה ומתנהיר[ין] ביה ומדבק' ביה דכתיב 'ובו תדבקון' (דב' יג ה) בוי ית' ממש ובנהוריה ובג"כ הנהו מעוי קדישין מהדרין לכאן ולכאן ובגין דאתי להלך מבני מעוי מתקריין הדרא דכנתא⁹³.

תנינא ברזא דרוזין באגדתא דרוזין דחמין תמן טמירוי דקב"ה איהו גלגלי דמקפי לעלמא דין דחורי תלילה ואייתי מזונין [ב4] לעלמא דין וההוא תרבא קדישא דביני ביני⁹⁴ איהו מזונא קדישא דמבעי⁹⁵ ההוא הדרא דכנתא וכדין אנן אכלין ההוא תרבא דבהדרא דכנתא ופותיא חמש אלפין שנין וסתים ההוא תרבא לפגימו דבני מעוי ובגין כך אמרו חכימי' קדמאי' תרבא דכיה סתים תרבא דאיהו לאו דכיה לא סתים⁹⁶ בגין דהאי תרבא קדישא דאנן אכלין איהו מזונא קדישא דמבעי הנוי מעוי קדישין ובגין כך אי איכא פגימו בהנהו גלגלוי וייתי צדיקא חדא דאיעסק באורייתא ומיתזן מההוא מזונא וסתים ההוא פגימוי וכללא אית לון בהאי תרבא קדישא מאי דכתיב 'כל חלב לה' (ויק' ג טז) וכתיב 'כל חלב וכל דם לא תאכלו' (שם יז) ושרי לון קב"ה הדרא דכנתא ואסר לן תרבא דעל כרסא ותרבא דעל כולין ואשרי לן תרבא דעל יתרא דקיבא ודאקשתא אסיר משום דהדרא דכנתא ותרבא דעל יתרא איהו מנא⁹⁷ ומזונא דנחית קב"ה לון דאנן ביתרא דבריתא ואיהו שרי לן למיכל דאייתרא⁹⁸ כמו בהדרא דכנתא דאיהו בין רקיעין קדישין אורא דאית ביניהון ודי תחת רקיעא לרע מתחתות גלגלוי קדישין ובג"כ שרי לן במה⁹⁹. דאנן אכלין מהדרא דכנתא דקב"ה דאינון גלגלין דטחנין מנא ומזונא ואנן אכלין מינוי בכדין שרי לן למיכל הדרא דכנתא ובגין כך אנן אכלין איתרא דבריתא קדישא דאתחזי בעננא ואנן מתהנין מנוי דכתיב 'את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ' (בר' ט יג) ובגין כך שרי לן למיכל תרבא דאייתרא אבל דאקשתא ותרבא דעל כולין דאינון מלעילא מינן ואיהו גוון חויר דמתנהיר לגו קב"ה קדש קדשים לה' ולא¹⁰⁰ אתיהיב לן לאשתמשא בגו¹⁰¹ שרביטא קדישא ובגין כך כתיב 'כל חלב לה' ואיתסיר לן למיכל מההוא תרבא בגין דאיהו קדש קדשים למלכא קדישא.

91. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'לההוא דרא'.

92. כ"י מוסאיוב מוסיף פה: 'בכרסו' וגורס 'גופא' במקום 'בגופא'.

93. ראה חולין מז ע"א.

94. בכ"י פריס 797 כתוב 'דביני בני' וזה משובש, ראה הביטוי בחולין מז ע"א.

95. בכ"י פריס 797 כתוב 'דמכפי'.

96. לא מצאתי המקור אבל ראה חולין מס ע"ב.

97. כך בכ"י מהלמן 150 ומוסאיוב 134 ובכ"י פריס 797 כתוב 'דינא'.

98. ראה חולין נ ע"א.

99. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'כמה'.

100. כ"י פריס 797 מוסיף: 'ולא כולא'.

101. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'לגו'.

תנינא ברזא דההוא תרבא קדישא נהיר לארבעין אלפין עלמין וכל הנהו גוונין חיורין ובג"כ גוונין דתרבא חיורא ואיהו נהיר סחור סחור בגו גופא קדישא כל חללוי ואנן בגויה דההוא תרבא קדישא ומתמן אתי נהורא לעלמא ומתנהרין מתמן כמה עלמין קדישין בריך קב"ה די ברא בבר ניש כסדרוי הה"ד 'הוא עשך ויכוננך' (דב' לב ו) ככוננוי וכתקוננוי דקב"ה דברא במרכבוי ובג"כ ההוא תרבא קדישא נהיר כמה עלמין קדישין והוא קודשא למלכא קדישא בריך קב"ה דיהב לן אורייתא דקשוט ופקודין דקשוט למירת עלמא דין ועלמא דאתי זכאה חולקהון דישראל דיתרעי בהון קב"ה דירתי למטרוניתא בקשוט דכתיב 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ' (יש' ס כא) דא מטרוניתא קדישא דאיהי ארעא דחיי ובג"כ גלי קב"ה רזין טמירין לעמוי ישראל ובג"כ כתיב 'מגיד דבריו ליעקב וגו' (תה' קמו יט) למירת עלמא דין ועלמא דאתי. עד כען רזא דתרבא קדישא דבגו קדישא וכל הנהו מלין דאתפרשית אינון משלין ולית אינון אלא קליפוי מאמגוזא קדישא וחלילה ליה לבר נש לומר דאית ביה בקב"ה פתגם גופנוי אלא נהורוי קדישין ולון איהו נשמתא קדישא ולקבליה אדמי בגופא ובג"כ כתיב 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו' (בר' א כו) ובג"כ איכא בבר נש כונניות דאינהו רמו להנהו גוונין קדישין די בגופא קדישא.

תנינא ברזא דקבוי דההוא גופא קדישא אמרו חכימין | קדמאין¹⁰² | דמקבוי¹⁰³ דבר נש אתי דמוך לבר נש ואמרו קיבה אוהבת שינה בגין דבתמן הוי בשולא דאכלוי דבר ניש ובעי נייחא¹⁰⁴ בההוא קיבוי ובקב"ה כתיב 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל' (תה' קכא ד) ואמרו חכימי' קדמאי גמירי דליכא לעילא לא שינה ולא עורף ולא עיפוי¹⁰⁵ ובגין כך אית לן למימר בגין מה ברא קב"ה בר נש בצלמוי וברא ביה בבר ניש שינה מה דלא ברא ביה בגין דכתיב 'ויאמר אלהים נעשה אדם וגו' (בר' א כו) אלא בגין דאית שינה בבר ניש אעפי' דליכא דמוך קמי קב"ה דין הוא רזא דרזין דאמרו¹⁰⁶ חכמין קדמאין במאי קא ידע משה ר' ע"ה אימתי הוי יממא ואימתי הוי ליליא דכתיב 'ויהי משה בהר מ' יום ומ' לילה' (שמ' כד יח) דהא כתיב ברזין דנביאי 'לפניו¹⁰⁷ לילה כיום יאיר' (תה' קלט יב) וכתוב 'ונהורא עמיה שרא' (דנ' ב ככ) אלא¹⁰⁸ מרע"ה כד הוו עסקי באורייתא קדישא דבכתבא בשמיא הוו ידע [א5] דאיהו יממא וכד הוו עסקי באורייתא דבעל פה ובשאר תלמודא הוו ידע דאיהו ליליא בגין דביממא קב"ה | הוה | פתח פומיה ואיעסק באורייתא קדישא מתנהרין כל עלמין קדישין ועלמא דין ובגיני כך אתי נהורא לעלמא דין ביממא בגין דקב"ה יליף אורייתא קדישא

102. לפי ברכות דף טא ע"ב.

103. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דבקבוי'.

104. בכ"י פריס כתוב 'נימא'.

105. חגיגה טו ע"א, וכתוב שם: 'גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי'. ובדרך ארץ רבה ב כתוב: 'אין ישיבה למעלה ולא אכילה ולא שתיה ולא שינה ולא פריה ורביה ולא איבה ולא שנאה ולא תחרות ולא קנאה ולא עורף ולא עיפוי ולא עכבה'. והשווה איכה רבה א נב: 'מי שאין לפניו לא אכילה ולא שינה דכתיב הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל'. כנראה המחבר ערבב ביחד כמה מאמרי חז"ל.

106. ראה למעלה הערה 22.

107. במקרא כתוב 'ממך' ולא 'לפניו'.

108. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'בג"כ'.

דבכתבא לצדיקייא דבגינתא דעדן זכאה חולקהון דצדיקייא דמתהנו מההוא מנא קדישא דאיברי בשעתא דקב"ה איעסק באורייתא ומליף לון אורייתא בעלמא דאתי ובגיני כך אמר' חכימי' קדמאי¹⁰⁹ תלמידי חכמים לית לון נייחא בעלמא דין ולא בעלמא דאתי בגין דאינון עסקי באורייתא בעלמא דין ובעלמא דאתי וכד אתי ליליא לעלמא איסתים ההוא פומא קדישא ובגין כך אתי חשוכא לעלמא דין בגין דאיסתים ההיא פומא קדישא והנהו עיינין קדישין מתנהרין¹¹⁰ בעלמין קדישין בעלמא דאתי ובההיא שעתא דלא מתגליין הנהו עיינין קדישין בעלמא דין מתקריא דמוך ובגין כך איכא בבר ניש דמוך בגין דאיהו רמזא לההוא גופא קדישא אעפ"י דליכא דמוך בההוא צולמא קדישא וכד אתי ליליא מיפתח פומא דזעיר אנפין דאקרי מטרוניתא שכינתיה דקב"ה ויליף לצדיקייא די|תבין| בגנתא דעדן אורייתא דבע"פ ומתמן אתי חשוכא וליליא לעלמא וכלא דבר חד הוא דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד' (בר' ב ה) וכתיב 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' (דב' ו ד) ובגין כך אתי דמוך לבר נש מההוא קיבה קדישא. תנינא ההוא חללא הוי יתיר מארבעי' אלפין שנין ומתנהיר לכמה עלמין קדישין וסחור סחור מיניה נהור דתרבא תנינא כאן ברא קב"ה עלמוי באמצעיתא ובגין כך איכא ביה בבר ניש קיבוי ולא איכא כרסא ובגיני כך ברא קב"ה כונניות בסדרוי¹¹¹ דאברין קדישין בגופא קדישא. עד כען רזא דרוזין טמירין בגו האי מבוועא קדישא ומתמן מתפשט נהורא קדישא בשבילין קדישין דנחתי לתהומא רבא ובגין כך מתמשכן מנוי מעוי קדישין ועלייהו אמר שלמה מלכא 'מעיו עשת שן מעלפת ספירים' (שה"ש ה יד). סחור סחור להנהו מעוי קדישין <סנפירין קדישין> סנפירין יקירין דמתמן מתנהרין עלאין ותתאין ומההוא נהורא מתנהיר כל חללא דבגו גופא קדישא ובגין כך כתיב 'מעיו עשת שן וגו' אינון סנפירינן קדישין דמתנהרין להנהו עלמין קדישין בריך קב"ה דגלה רוזין טמירין לעמוי ישראל. עד כען רזא דקיבה ובגין כך הוו יהבין לכהנוי דרועא ולחיי וקיבוי דרועא דימינא דאיהו חסד דמתמן אתו כהנייא מדרועא דימינא מחסד ובגין כך הוו אהרן רחים שלמא ומסגי שלמא בכל ישראל אומא קדישא דאתי מדרועא דימינא דקב"ה ובגין כך יהבי לכהנא דרועא ולחייין אינהו לקבל לחיי דקב"ה דתמן דיקנא קדישא דמתמן מכל שיערא ושערא מתנהרין כמה עלמין קדישין ואיהו לקבל חסד דמתמן מתמשך דרועא קדישא דימינא וקיבוי איהו לקבל עלמא דין דמתמן מתברכין כל בר נש ואתי מחסד ובג"כ יהבין הני תלתא מנין¹¹² לכהנא דאתי מדרועא דימינא מחסד¹¹³. עד כען רזא דנא מהאי דאגלי ואזמין קב"ה לון קליפוי מאמגוזא קדישא.

תנינא ברזא דאגדתא בהאי גופא קדישא איכא טחולא קדישא דאנהיר לכמה עלמין קדישין ומתמן אתי נהירו וסכלתנו ושחוקא לפומא קדישא דקב"ה ובגין כך אמ' חכימי' קדמאי¹¹⁴ דרוח קודשא בהון טחול שוחק בגין דמתמן אתי נהירו ומתמן אתי דינא קשיא

109. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'אז"ל'. ראה ברכות סד ע"א והשווה ס' תשק, מה' צוולינג. עמ' 124.

110. בכ"י פריס 797 כתוב 'דנתנהרין'.

111. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'כסדרוי'.

112. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מאנין'.

113. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דחסד'.

114. ראה ברכות סא ע"ב. בכ"י מוסאיוב במקום 'קדמאי' כתוב 'קדישי'.

ובגין כך ארד¹¹⁵ ואל תתמה שהרי תחתוך מכאן ומתה ותחתוך מכאן וחייתא בגין דבסטרוי בקולשיה איכא נהירו ובעוביאי¹¹⁶ איכא דינא תקיפא וכמה עלמוי קדישין מתנהרין מינוי די חדי לפומא ולדיקנא ולאפוי דקב"ה ולחוטמוי קדישין ועד כען לא אתא לידן ולא חזינא בחוטמוי קדישין דקב"ה וכען אית לן לגלאה רוין טמירין דאיכא בחוטמוי קדישין דקב"ה. תנינא ברזא דא אורכוי דאינון חוטמין קדישין יתיר ממאה אלפין| שנין ובג"כ מתקרי אורך אנפין¹¹⁷ וכתיב 'ותהלתי אחסום לך לבלתי הכריתך'¹¹⁸ (יש' מח ס) וכתיב 'ה' ארך אפים' (תה' קג ח) ובג"כ הנהו חוטמין קדישין מנהרין לק' אלף עלמין ותליין בהנהו חוטמין ברישיהו שערין קדישין דאתו מדיקנא קדישא ועיילי בחוטמוי קדישין ובכל שיערא ושערא [ב5] תליין ד' אלפין עלמין וכולהו מתנהרין מההוא שיערא קדישא ומהנהו חוטמין קדישין נפקין נהורין סגיאין דמתנהרין כל גופא קדישא ואינהו נהורין קדישין דנפקי ממוחא קדישא אתו מכתר עליון דאיהו נשמתא קדישא לגופא קדישא ולרשוי דקב"ה ומההוא נהורא קדישא דנפיק בגו חוטמין קדישין כל צדיקייא דיתבין בגנתא דעדן כולהו מתנהרין מתמן זכאה חולקהון דצדיקייא דמתנהו מההוא נהורא קדישא דנפיק בגו חוטמוי קדישין ועל דין כתיב 'עטישותיו תהל אור' (איוב מא י) ומהנהו חוטמין קדישין נפיק ממוחא קדישא מבוועא חדא מההוא מנא¹¹⁹ קדישא ואתי בהנהו שפוטא דעל פומא קדישא ומתנהרין מהנהו תרין מבוועין בחוטמוי¹²⁰ קדישין עלמא דין ועלמא דאתי ונפיק רוחא קדישא בהנהו מבוועין ובג"כ נפיק רוחא בחוטמוי דבר ניש בצולמא דקב"ה.

תנינא בשעתא דקב"ה מתעטש בהנהו חוטמין קדישין מזדעזע כל ההוא גופא קדישא ומתנהיר כל ההוא גופא קדישא עלאין ותתאין וקב"ה בשעתא דבני בית מקדשא יתעטש ואתנהירו עלאין ותתאין ובההיא שעתא דאתי פורקנא ליש' מתנהרין הה"ד 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' (אס' ח טז) וכתיב 'עטישותיו תהל אור' (איוב מא י) ולזמנא דעתיד למבני קב"ה בית מקדשא דלעילא ובית מקדשא דלתתא מתעטש תרין עטושין לקבל תרין מקדשוי דאתקיימן לעלמין ובג"כ כתיב 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (בר' א ג) תרתי משמע לקבל תרי עטושין קדישין ובג"כ עטושא חדא בבר נש אית ביה פגימו דהא קב"ה כד אתעטש בבית מקדשא קדמאה הוה ביה פגימו דאתחרב וביתא תניינא דהוה ביה עטושא חדא ג"כ אתחרב ולזמנא דאתי כד יבנה קב"ה בית מקדשא זמנא תליתאה יתעטש תרי זמני ויתקיים לעלמין ובג"כ כתיב 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (בר' א ג) וכתיב בההוא פורקנא 'והיה אור הלבנה כאור החמה' (יש' ל כו) תרתי נהורין קדישין מתרתי מבוועי תרתין נהורין ומתנהיר בית מקדשא דלעילא ובית מקדשא דלתתא ובג"כ תרין

115. בבא בתרא קל ע"ב: 'דתניא: אין אומרים בטרפות זו רומה לזו, ואל תתמה, שהרי חותכה מכאן ומתה, חותכה מכאן וחיתה'.

116. בכ"י פריס 797 כתוב 'בעובייה'. ראה חולין נה ע"א.

117. השווה ס' תולדות ארם הנרפס בס' המלכות דף נח ע"ג: 'שיעור אלו החוטמות הקדושים אורך בלי די ולפי' נקרא ארך אפים...'

118. ראה ההקשר: 'למען שמי אאריך אפי ותהלתי אחסום-לך לבלתי הכריתך'.

119. השווה ס' תולדות ארם הנרפס בס' המלכות דף נז ע"ג.

120. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מחוטמוי'.

עטושין בבר ניש אינהו שלימו כלא פגימו ומצלחן אורחוי דתקנן קמיה קב"ה וכל דחשיד
 בהו אלא ברזא דא איהו מינוי דחרשין אלא ברזא דגלינא דכתיב 'עטישותיו תהל אור' (איוב
 מא י). עד כען רזא דחוטמין קדישין ורזא דטחולא קדישא דאיכא בהאי גופא קדישא.
 וכען אית לן לחויא¹²¹ ברזא דמתנין קדישין דאיכא בהאי גופא קדישא מתנהרין בכל
 חללוי דגופא קדישא ואורכהון יתיר ממאתן אלף שנין ומנהרן למאתן אלפין עלמין די ברא
 קב"ה בגו חללא דגופא קדישא ומתמן אתמשך נהירו וברכן ומבועין קדישין לאשקאה
 למטרוניתא קדישא ומתמן אתבריאו מלאכין קדישין ונשמתין קדישין ומתמן אתי לבר ניש
 בשעתא דאזדווג עם אתתוי זרעוי דמזדרע באתתוי ובגין | כך | אתבריאו מתמן מלאכין קדישין
 ונשמתין | קדישין | ואתברי את וא"ו דשמא קדישא דאיכרי שמים משלג שתחת כסא הכבוד
 ומהנהו מתנין קדישין מתמשך ומההוא¹²² מוחא קדישא דקב"ה דאקרי כסא הכבוד את וא"ו
 דאקרי שמים, וארץ דא מטרוניתא | קדישא | ובגין כך אמרי¹²³ ארעא מהיכן אתברי ואמרי
 מתלגא דתחותי דכורסא דיקירו בגין דמטרוניתא דאיהי את ה"א דשמא קדישא אתגלי
 ממוחא קדישא דאקרי כסא הכבוד דכתיב 'כי לשלג יאמר הוי ארץ' (איוב לו ו) ובתר
 דאשלים שמא קדישא ואשלים גופא קדישא אתבריאו עלאין ותתאין מהנהו מתנין קדישין
 ובגין כך אתי לבר נש מתמן זרעא. עד כען רזא דמתנין קדישין ואיהו מלישנא דעכוב
 מלישנא ד'המתינו לי'¹²⁴ בגין דמאחרת¹²⁵ מן הנהו ברכן ומבועין קדישין בהנהו מתנין
 קדישין ומתמן אתנהירת מטרוניתא ומתמן יניקוי דמטרוניתא. עד כען רזא דהנהו מתנין
 קדישין ורזא דכוליין קדישין ארו'¹²⁶ כליות יועצות בגין דאינון נצח והוד דאקרון בתי
 בראי ועל דא אמרו¹²⁷ חכימין קדמאין אתרוי קדישא אית ליה לקב"ה ומסתרים שמו וקב"ה
 בכי תמן [א6] על גלותהון דישר' דכתיב 'ואם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי' (יר' יג יז)
 ואקרון בתי בראי דקב"ה ואינון נצח והוד דמתמן אתי חשוכא דבתהומין ומתמן אתי מילכא
 לקב"ה ומתברכין עלאין ותתאין ובג"כ ארו"ל כליות יועצות ומתנהו כוליין קדישין דאינון
 נצח והוד די גו¹²⁸ גופא קדישא ומכאן תהו ובהו והיינו דאמרי חכימין קדמאין¹²⁹ כד ברא
 קב"ה עלמוי ברא תרין אבנין קדישין שום חדא תהו ומתמן אתי לעלמא מי תהומין <וחד-
 בהו > ומתמן אתי חשוכא לעלמא ובג"כ כתיב 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום'
 (בר' א ב) תרי אבני דמפלמוי בתהומ' והיינו כוליין קדישין דאינהו בגו גופא קדישא ואינהו
 מבועין קדישין דנבעי חכמתא בקב"ה ובגין כך אמר איוב 'מי שת בטוחות חכמה' (איוב לח
 לו) ובגין כך מקרבן לגבי מדבחא דכתיב 'ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהן' (ויקר' ג

121. כך בכ"י פריס 797 ובכ"י מהלמן 150 כתוב 'להחוייה' ובכ"י מוסאיוב כתוב: 'להחוייא'.

122. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'מההוא'.

123. ראה פרקי דרבי אליעזר פרק ג.

124. ראה למשל שמות רבה ה יד וברכות ס ע"ב.

125. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דמתאחרת'.

126. ברכות סא ע"א.

127. ראה חגיגה ה ע"ב.

128. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'דבגו'.

129. לפי חגיגה דף יב ע"א והשווה שריד מס' תולדות ארם הנדפס בס' המלכות, נס ע"ג: 'שתי אבנים מפולמות

ברא הקב"ה ומהאחת יוציא מים ומהשנית יוציא חשך לעולם...'

ד) בגין דנבעי הנהו מבוועין קדישין חכמתא וברכן בכל עלמין קדישין ותרבא דעליהון איהו לקבל תפארת דאיהו שופרא דכולא מעברא מציעאה דאקרי 'עקב סבא ובג"כ קריב לגבי מדבחוי דכתיב 'ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהם אשר על הכסלים' (ויק' ג ד) והנהו תרין מבוועין קדישין אתנהירו ונפקו מתמן אורייתוי דבכתבא ואורייתוי דבעל פה ובגין כך ארז"ל¹³⁰ דאם איכא חד כוליא לא מיפסל בגין דרמו לאורייתוי דמשה נביאה ותמן אכליל כלא¹³¹ ולנצח דכליל ביה הוד¹³² ובג"כ הוה הני תרתי מבוועין קדישין דנבעי מההוא מבוועא קדישא אורייתא קדישא.

עד כען רוא דכוליין קדישין ואינן נהרין לעשרים אלפין עלמין ומהני תרתי מבוועי קדישין מתנהרין כל הנהו עלמין ומתמן נפיק חכמתא ומלכו וברכה לכל גופא ולכל מרכבה קדישא דקב"ה ובג"כ ארז"ל כליות יועצות דמתמן אתאן ברכאן וחסדן וחכמן וטיבו וקשוט ובג"כ אמרה אורייתוי דקב"ה 'ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהם' ומכאן מתמשכן רגלוי קדישין דקב"ה דאינן נצח והוד ואקרונ בועז ויכין¹³³ ובג"כ בנה שלמה מלכא בחכמתוי תרתי עמודין קדישין בועז ויכין ואשתלים חללוי דגופא קדישא וכען אית לן לחואה ברזא דאחורוי דקב"ה דאמ' ליה קב"ה למשה 'וראית את אחורי ופני לא יראו' (שמ' לג כג) אולף לן דאחמי ליה קב"ה קטרא דתפילי קדישי דשווי בכל יומי ובתפילי דמארי עלמא כתיב בהו 'ומי כעמך יש' וכו' ומי גוי גדול וגו' (א דה"י יז כא) ובג"כ באחורוי בצוארא קדישא דאקרי עורפלא דקב"ה איכא שערין קדישין ואורכיה דהנהו שערין קדישין דתליין בעורפלא דקב"ה הוי יתיר ממאה שנין ומתנהיר בכל הנהו עלמין קדישין דיתבין לאחורוי ומתמן ינקי מה דלא יכילו לאחזאה אנפי מלאכין קדישין ואורכא דההוא ערפלא קדישא הוי יתיר מתלת מאה אלפין שנין ולפי' כתיב 'צוארך כמגדל השן' (שה"ש ז ה) ועבוי דההוא ערפלא דקב"ה הוי יתיר מק"ן אלפין שנין וכמה עלמין קדישין דלית לון חשבנא נהרי וינקי מההוא צוארא קדישא דקב"ה זכאה חולקהון דצדיקייא דזכן לפרשא בההוא רזא קדישא ובג"כ ארז"ל כמה גוונין קדישין¹³⁴ איכא בההוא ערפלא קדישא ובההוא ערפלא קדישא אתמשך חוטא חדא מההוא מוחא קדישא דקב"ה דאשקי לכל גופא קדישא ואתקרי חוט השדרא ובההוא חללוי דאיכא בין רישוי דקב"ה וביני דרעין קדישין יתמלי ההיא נשמתא קדישא דקב"ה דמתמן אתין¹³⁵ י' ספי' דאיהו ייחוד אלהנא קב"ה ובג"כ אמרו חכימין קדמאין¹³⁶ ברזא דא דנשמתא מתמלאת כל חללוי דגופא קדישא והנהו צלעין קדישין דאיכא בקב"ה ופותיוי דכל הנהו צלעין קדישין הוי יתיר מאלף שנין ומתנהיר לכל עלמין קדישין

130. אבל ראה בכורות לט ע"א ורש"י שם.

131. בכ"י פריס 797, דף 226 כתוב: 'מתמן איכלילא כולא' ובכ"י מוסאיוב כתוב: 'לתמן אתכליל כולא'.

132. מיד אחרי מלה זו בכ"י פריס 797 מופיעות כאן כמה שורות שאינן בכ"י מהלמן 150 ומוסאיוב 134 ומקומן הראוי איננו ברור: 'בצואר תרין כוללין קדישין חרא מתנהיר לעלמא דין ואתקרי ושט ובגין כך איכא בעלמא דין אכילה וכו' וחרא מתנהיר לעלמא דאתי ואיקרי גרגרת ועלמא דאתי לית ביה אכילה וכו' כדאת'.

133. לפי ס' מלכים א ז כא. והשווה ס' תולדות אדם הנרפס בס' המלכות דף צז ע"ג.

134. ראה זהר ח"א דף עא ע"ב.

135. בכ"י מוסאיוב כתוב: 'אתון'.

136. עיבוד של ברכות י ע"א.

דבגו גופא קדישא דקב"ה ובין צלעא וצלעא דקב"ה איכא דינא תקיפא דאיהו בשרא תוקפא
 דדינא קשיא זכאה חולקהון דיש' דגלי לון [ב6] קב"ה רזין טמירין ובג"כ כל הנהו צלעין
 קדישין איתו בשמיא דלעילא ובשרא מרקיעא מלרע ובתהומין תחות עלמא דין.

עד כאן רוא דגופא קדישא וקב"ה נהיר בכל האי גופא קדישא נשמתא קדישא ובג"כ
 איכא נשמתא בבר ניש בגין דאיהו כסדרוי דקב"ה וכען אית לן לגלאה רזין טמירין בהנהו
 רגלוי קדישין דאינון מלרע לארעא דכתיב בה 'אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (יש'
 סו א) הני תרי רגלין קדישין אינון מלרע דבתהומי רבתין דנפקי ממבועא קדישא וארעא
 ומיא ורוחא כולהו תליין בהני רגלוי קדישין דאקרון עמודים דכתיב 'ועמודיה יתפלצון'
 (איוב ו ט) דאינון נצח והוד רגלוי דקב"ה דכל עלמין קדישין סמיכין בהון¹³⁷ וכל גופא
 קדישא ובג"כ אמרו דאיכא בבר ניש תרין רגלין ובשאר דחיון איכא ארבעה רגלין בגין דלאו
 אינון כסדרוי דקב"ה ולא יכלין לאתקיימא בתרין רגלין כמה עלמין דברא קב"ה ומלרע
 להנהו רגלין קדישין איכא ארעא קדישא דיתב מתחות תהומין ומתחות הנהו רגלין קדישין.

תנינא בשרוי דהנהו רגלוי קדישין איכא שערין קדישין ובכל שערא ושערא תליין רבוא
 של עלמין קדישין ובכל דרכי רגלוי מאתר לאתר נהיר מהנהו נהורין קדישין הה"ד 'זהם תכו
 לרגליך ישא מדברותיך' (דבר' לג ג) ומתקרי גנתא דעדן דלתתא דאיהו מתחות תהומין
 קדישין דנפקי מבריתא דאיהו מבועא קדישא ופותיוי דההוא ריגלא קדישא הוי יתיר ממאתן
 אלפין שנין וכל הנהו עלמין דתליין בהנהו שערין קדישין דצמחן מינוי ותליין ומתנהרן
 מהנהו שערין קדישין ומקפי¹³⁸ סחור סחור להנהו רגלין קדישין ואינהו מלפפים דין עם דין
 בבר ניש דמצלי קמיה קב"ה ואיהו כחיון קדישין דכתיב 'וכף רגליהם ככף רגל עגל ונוצצים
 כעין נחשת קלל' (יח' א ז) ולפי' בנה שלמה מלכא תרין סמיכין דנחשא כגוון דהנהו רגלין
 קדישין דכל גופא קדישא סמיך עליהו ואינהו מכוונין דין עם דין מלרע הה"ד 'זהו תואמים
 מלמטה ויחדיו יהיו תמים אל ראשו' (שמ' לו כט) וההוא חללוי דאשתאר בין פרסת רגלא
 ובין פרסת רגלא דאיעביד כרגל עגלא אתמלו רגלוי דמטרוניתא ואשתכח שלים בכל שלימו.

תנינא ברזא דהנהו רגלין קדישין הוי אורכיה מההוא גרמא קדמוי מבריתא קדישא
 לברכא קדישא הוי יתיר מארבעין ומאתן אלפין שנין ומברכא עד פרסת רגלא הוי יתיר
 מארבעין ומאתן אלפין שנין ופרסוי ואצבעאן וקרסולוי עשר אלפין שנין אשתכח אורכוי
 דרגלין עד בריתא קדישא ת"צ אלפין שנין באורכוי והנהו טופרוי דאיכא באצבען קדישין
 מתנהרין לעשרים אלפין עלמין וטופרוי דידין קדישין מתנהרין לארבעין אלפין עלמין
 וסדרוי דהנהו דרעין קדישין מדי ברא קב"ה עלמוי עד אלפא שביעאה דרעא דימינא פתיח
 דכתיב 'כי ימינך פשוטה לקבל שבים'¹³⁹ ודרעא שמאלא סתים ובאלפא שביעאה דרעא

137. השווה הלשון בס' תולדות אדם הנרפס בס' המלכות דף נט ע"ב: 'על שני עמודים שהם רגלי הצורה והם
 הנקראים נצח והוד שהעולם נשען עליהם רכת' ועמודיה יתפלצון...

138. בכ"י מסאיוב כתוב: 'זנפקי'.

139. ה'פסוק' הזה אינו במקרא והוא נמצא במדרש תנחומא בשלח פרק טו ו ובזמירות תפילת הבקר. וראה עוד
 ס' תשק עמ' 135. כדאי לציין כי בספר תקוני הזהר הביטוי הזה נמצא מלה במלה והוצג גם כן כפסוק
 המקרא, ראה שם תקון כ"א דף נח ע"ב.

דימינא סתים ודרעא שמאלוי פתיח והנהו טופרין קדישין מתנהרין לעלמוי קדישין דבברית¹⁴⁰ דרזא קדישא. עד כען רזא דסדרוי דקב"ה. שיעורוי דההוא קומא קדישא הוי אלף אלפין אלף ארבעה זמנין דאינון ארבעה זמנין אלף אלפין ותלת מאה אלפין ועשר אלפין שנין ולפי' יתקרי שמוי קדישא שד"י את שי"ן הוי תלת מאה אלפין שנין את דל"ת הוי ארבעה זמנין אלף אלפין שנין יו"ד עשר ספירן קדישן עשר אלפין שנין בג"כ אתקרי שד"י ובג"כ ארז"ל¹⁴¹ מאי הוי שד"י אוליף לן דכד ברא קב"ה עלמוי הוה עלמא פותיא דההוא גופא קדישא מתפשט ואזיל כתרי פקעיות אמר ליה קב"ה די ובג"כ יתקרי קב"ה שד"י והאי קומה קדישא ליכא יתבא אלא קאים לעלמין ובג"כ ארז"ל גמירי שאין למעלה לא עורף ולא עיפוי¹⁴².

140. כך בכ"י מוסאיוב ובכ"י מהלמן כתוב: 'דברית'.

141. לפי חגיגה יב ע"א.

142. המשך הטקסט נמצא בס' תשק, מהר' צוולינג, עמ' 124 שורה 10. אבל צריך לתקן שם הנוסח המשובש: אחרי המלים שבשורה 9 'דסחור תפוחין קדישין' מצוי שריד שנשאר מהחלק הנשמט ואין לו שום קשר עם הקשרו והוא סוף החלק שאנו מפרסמים: 'לא אוסיף [צ"ל עורף] ולא עיפוי ולא ישיבה ובגיני [צ"ל ובגו] מטרוניתא איכא וההוא מלכא קרישא לו [צ"ל לא] נח'. בכ"י מהלמן 150 נמצא זה הקולופון: 'לולי אהבתך ואהבת חבירך שני החכמי' הלויים יצ"ו לא הגהתיהו שנ' כבשים ללבושך וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם ואין ראוי שתוציאהו מתחת ירך אפי' לכשרים ואיני כמזהיר אלא כמזכיר ואתה שלום וכל אשר לך שלום כנפש אבל ציון ולא חשיב מנחם די לונזאנו'. בכ"י מוסאיוב כתוב 'תם' ואין קולופון.

Kabbalah

Journal for the Study of Jewish Mystical Texts

Daniel Abrams and Avraham Elqayam

Editors

Volume Two

(1997)

**A *Cherub Press* Publication
9323 Venice Boulevard
Culver City, California, 90232 USA
(Fax 310-839-2354)**

Studies in English and French

- 13 *Moshe Idel: Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism*
- 49 *Y. Tzvi Langermann: A New Redaction of Sefer Yesira?*
- 65 *Jean Baumgarten: Textes mystiques en langue yiddish (XVII^e-XIX^e siècles): Les traductions des Shivh'ei Hayyim Vital et Shivh'ei ha-Ari*
- 105 *Avraham Elqayam and Benjamin Hary: A Judeo-Arabic Sabbatian Apocalyptic Hymn*
- 143 *Giacomo Saban: A Mid-XIXth Century Description of the Sabbatai Sevi Episode*
- 151 *Menahem Kallus: The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of his Comments on the Siddur Rashkov*
- 169 *Charles Mopsik: Un manuscrit inconnu du Sefer Tashak de R. Joseph de Hamadan suivi d'un fragment inédit*

Bibliographia Kabbalistica

- 209 *Andreas Lehnardt: Pseudepigrapha as Antecedents of Kabbalah - A Selected Bibliography*

Book Reviews

- 241 *Yochanan Lederman: Allison P. Coudert, Leibniz and the Kabbalah, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1995*
- 243 *Benjamin Richler: The CD ROM Collection of the Hebrew Manuscripts of the Library of the Jewish Community of Mantua — 'Fondo Ebraico' Mantova*
- 254 *New Books and Books Received*

Studies in Hebrew

- 271 *Yehuda Liebes: Review Essay, Charles Mopsik, Moses de Leon's Sefer Sheqel Ha-Qodesh, with an introduction by Moshe Idel, Los Angeles: Cherub Press, 1996*
- 287 *Melila Hellner-Eshed: 'A River Issues Forth From Eden': The Language of Mystical Invocation in the Zohar*
- 311 *Daniel Abrams: Traces of the Lost Commentary to the Book of Creation by R. Jacob ben Jacob ha-Kohen: An Edition of a Commentary to the Book of Creation Based on the Earliest Kabbalistic Manuscripts*
- 343 *Beracha Sack: The Garments of Adam: A Lost Work of Shabtai Sheftel Horowitz*