

זוהר וארוס

מאת יהודה ליבס

מבוא

ספר הזוהר, ספר הספרים של הקבלה, זכה כראוי לו, למחקר רב ומסועף. גולת הכותרת של מחקר זה היא כתבי גרשם שלום, שלא קם כמוהו להעמקה בחקר הזוהר, וספרו של תלמידו ישעיהו תשבי – ספר משנת הזוהר,¹ ספר המחקר המקיף ביותר שנכתב על הזוהר. אך דור דור ודורשיו. עוד נותרו בחכמת הקבלה תחומים נרחבים שלא הוארו על-ידי הראשונים. במקום אחר ניסיתי להגדיר תחומים אלה ולציין את ראשית העבודה שנעשתה בהם.² כאן נתרכז בשרטוט קוויו של אספקט חשוב של ספר הזוהר שעוד לא מצא את תיקונו.

דומה שיש בידינו עתה מחקר ממצה למדי על התורה העיונית שאפשר לדלות מן הזוהר, היא משנת הזוהר, ובעיקר על הדוקטרינה התיאוסופית שלו, אם לנקוט בשם הפרק על הזוהר בספרו הגדול של שלום על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית,³ ועם כל זאת, ולו

¹ ירושלים, כרך א תשי"ז, כרך ב תשכ"א.

² יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170. שם ניסחתי בתמציתיות את הדרך שבה נקטתי במאמרים קודמים שדנו בבעיות חיבור הזוהר, בענייני תוכן הספר, ובקשר שבין שתי בחינות אלה. וראה משה אידל, קבלה הבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג.

³ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New-York 1961, pp. 203-243. Sixth Lecture: "The Theosophic Doctrine of the Zohar". אמנם גם הפרק הקודם לזה מוקדש לספר הזוהר, אך הוא עוסק רק בקביעת הזמן שבו התחבר הספר ומיהות המחבר.

גם תוארה שיטתו של הספר באופן מושלם בתכלית השלמות, גם אז לא היינו אומרים די.

כי הידוע והניתן להגדרה איננו הכל בעיני הזוהר. כבר בשני דפיו

הראשונים⁴ הוא מלמד אותנו שהשם אלהים מורכב מן המלים "מי" ו"אלה", שהן שתי דרגות באלהות, הרמוזות בפסוק "מי ברא אלה".⁵ "אלה" הוא כינוי רומז, דמונסטרטיבי, ו"מי" היא מילית שאלה – כינוי אינטרוגטיבי. חטאם של עושי העגל היה הסתפקותם בהצבעה על הידוע: "אלה אלהיך ישראל".⁶ זוהי תמציתה של עבודה זרה, מפני שהיא מנתקת ומתעלמת מ"מי" – הבחינה שלעולם עומדת לשאלה.⁷ זו התהייה והבקשה שאין להן סוף והיא מקורה של כל יצירה גדולה, כדוגמת ספר הזוהר.

לזוהר, לפיכך, אין משנה אלא קשת גדולה של דעות וגוונים.⁸ אין לך מאמר זוהרי בלא מקבילות רבות, ואין שתיים מהן מביעות אותו רעיון בדיוק. לו היה הזוהר ספר פילוסופיה היה בכך פגם חמור, אבל כאן מדובר במיתוס – ובכזה שדווקא נבנה ונוצר מתוך שטף של בחינות וסתירות. בחלק גדול מן המקרים הזוהר עצמו מפגין מודעות לסתירותיו, ולכן שם הוא את הדעות השונות בפי דוברים

⁴ זוהר ח"א, א ע"ב - ב ע"א.

⁵ יש' מ, כו. הפירוש הזוהרי של הפסוק במישור התיאוסופי-אונטולוגי הוא כדלקמן: "מי" היא ספירת בינה, וזו האצילה את "אלה", שהם הספירות שמתחתיה.

⁶ שמות לב, ד.

⁷ בלשוננו: "סתים עתיקא דקיימא לשאלה".

⁸ גם שלום ותשבי הצביעו כמובן על הסתירות המצויות בספר בין דעות שונות המובעות בו. אני מבקש גם להצביע על משמעותה וחיוניותה של עצם הימצאותן של סתירות כאלה. וראה להלן הערה 107.

שונים שמתווכחים ביניהם (לפעמים אכן מדובר בחילוקי דעות מהותיים ששררו באמת בין חברי החוג שיצר את ספר הזוהר).⁹ לעתים הזוהר יוצר היררכיה בין דעות אלה, כשאת העמוקות יותר הוא שם בפני המורה, ר' שמעון בר יוחאי, או בפני החברים הקרובים אליו ביותר.¹⁰ לעתים הזוהר אף חוזר בו מדבריו, ומשאיר את הדעה הנדחית כנדבך במיתוס הזוהרי.¹¹ המודעות לסתירות מופגנת גם בהשקפתו התיאורטית של הזוהר על אין סוף האפשרויות הגנוזות בתורה ועל דרך הפרשנות היוצרת, המסורה למשכילים,¹² או בהשקפה מפתיעה עוד יותר: בעולם כמו באדם בעיקר באדם כלבבו של הזוהר קיים גם הומור ועניינו בתחפושות ומסכות, וכך משתנה האמת ומתחלפת לצורך הבדיחה!¹³

דברים אלה לא באו לבטל את סיכומיהם המופלאים של שלום ותשבי. אלמלא משנת הזוהר והדוקטרינה התיאוסופית גם דברי לא היו באים לעולם. אם אין בנמצא פרצוף של כל ימות השנה, לא תהיה משמעות גם לתחפושת פורים, ואי-אפשר להראות את השינוי והתמורה בלי לגבש קודם במחשבה איזה בסיס לשינוי. אולי אפשר לדרוש על משנת הזוהר כמושג, ולא כשם ספר גם את דברי הזוהר בהמשך הדרשה דלעיל על מי ואלה, היא הדרשה הפותחת את הספר כמגדלור מנחה:

⁹ ראה מאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך: 'דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ח), עמ' 34-37.

¹⁰ ראה להלן הערות 143, 164.

¹¹ ראה להלן ליד הערות 167-171.

¹² ראה להלן בפרקים "זוהר ויצירתיות" ו"זוהר ורב-גונית".

¹³ ראה להלן ליד הערות 96, 109.

אחרי שעסק האדם כל ימיו בשאלת "מי" ובתשובת "אלה" – הם כזכור הספירות העליונות, בסופו הוא מגיע ל"מה", המייצגת את הספירה האחרונה. ובלשון הזוהר בתרגום עברי צמוד: "כיון ששואל אדם ומפשפש להסתכל ולדעת מדרגה לדרגה עד סוף כל הדרגות, כיון שמגיע לשם – 'מה'. מה ידעת מה הסתכלת מה פשפשת. הרי הכל סתום הוא כבראשונה".

מסה זו תוקדש אפוא לא למשנת הזוהר אלא לזוהר שבמשנה: ליצירתיות, להרמנויטיקה הפתוחה, להומור, לסקס, לחברותא וליחס אל המורה. לדעתי כל אלה מצטרפים לעניין אחד – גם בדרך פעולתו של הזוהר וגם לפי תודעתו העצמית של הספר. לא בכדי מה שנקרא בזוהר בשם זוהר, הוא שנתן לספר את שמו, ¹⁴ כי הזוהר ולא המשנה הוא נשמת ספר הזוהר אף-על-פי שלדעת המקובלים משנה אותיות נשמה. אנסה להראות שהמושג החיצוני הקרוב ביותר לזוהר הוא ארוס. ¹⁵ אמנם גם זה, כמו זוהר, הוא ישות חמקמקה שאיננה ניתנת להגדרה ולניתוח מדוקדקים, ¹⁶ כי כל קביעה היא מנוגדת לאופיו. להגדיר את הארוס משמע להורגו.

מהותו של נושא המאמר שלפנינו מעמידה כמובן גם לפני קושי עצום: הקונצפטואליזציה ומיון הבחינות הנדרשים לשם בהירות

¹⁴ הראשונים כינו אמנם את הזוהר בשמות רבים, אך נראה שהשם "זוהר" משקף אמנם את תודעת הזוהר עצמו, וראה להלן ליד הערה 43. שם זה מצוי כבר בספר תיקוני זוהר (ראה להלן הערה 58), בכתבי ר' יצחק דמן עכו, ר' מנחם ריקנאטי, ר' יוסף אנגלט (דווקא בכתביו המאוחרים יותר החל מקובל זה לכנות את גוף הזוהר בשם "מדרש הנעלם") ועוד. לעומת זאת, ר' משה די ליאון נמנע מלכנות את הזוהר בשם זה.

¹⁵ ראה להלן הערה 78.

ההצגה פוגעים בחיוניות עניין זה, שחיוניותו היא עניינו.
לפיכך, בתוך הדיון המנסה לפרוש לפני הקורא את הזוהר באופן
מסודר בחינה אחר בחינה, ישתלבו גם ניתוחי מאמרי זוהר המכילים
גם בחינות אחרות. פרק אחד מן המאמר אף ייוחד לחטיבה ספרותית
זוהרית שלמה היא סבא דמשפטים ופרק אחר להשוואה בין אידרא רבא
לבין המשתה לאפלטון, אף-על-פי שהדיונים שם יחרגו במידת מה מן
ההקשר העיוני של מבנה המאמר.

זוהר ויצירתיות

רגילים להגדיר את הזוהר כספר מיסטי. אך לדעתי יש כאן יותר
ממיסטיקה. המיסטיקה עניינה בדבקות בעולמות עליונים ובאמת
המצויה שם. אבל בזוהר אין מדובר רק באמת שכשהיא לעצמה כבר
היתה קיימת ממילא, ועתה רק נתגלתה למיסטיקאי – אלא גם באמת
חדשה בתכלית, שבורא המקובל בעצמו. קל וחומר שאין מדובר כאן
בתכני אמת שנמסרו במסורת אנושית, או בקבלה, לפי הוראתה
המילולית.¹⁷ אולי זאת הסיבה שהמלה "קבלה" נעדרת מספר הזוהר,
כפי שנעדרות המלים "ספירות" ו"אצילות".¹⁸ שלום סבר שהזוהר
נמנע מכך מחששו שהצלצול הטכני והמודרני של מלים אלה יסגירו את

¹⁶ ראה על כך בדבריה של דיוטימה, מורתו של סוקראטס בתחום הארוטיקה. אפלטון, המשתה, 201-212. כתבי
אפלטון בתרגום (או"מ) יוסף ג. ליבס, כרך ב, ירושלים ות"א תשי"ז, עמ' 127-141.

¹⁷ ראה על כך עוד להלן, בפרק על "סבא דמשפטים".

¹⁸ שלושת המלים מצויות רק בשכבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר.

זמנו האמיתי של הספר. 19 אבל לדעתי אין זה הטעם העיקרי. 20 הטעם מצוי במישור עמוק יותר מאשר רצון ההסתרה: הזוהר הסתייג גם מרעיון המסורת וגם מן הנופך הטכני שמתוסף לספירות, ומנתקן מן המסורת התלמודית. 21 בכך נבדלים הזוהר ובני חוגו מן המקובלים שקדמו להם: אנשי פרובנס וגירונה, ובראשם הרמב"ם. בעיני אלה הקבלה היתה מסורת טכנית, ומנוגדת בטבעה לכל חידוש ויצירתיות. 22 לעומת זאת, תודעת היצירתיות של הזוהר וחוגו, ושל ממשיכיו ובראשם הארי, סותרת את הדעה הרווחת על העדר תודעת חידוש בקרב המקובלים. 23

כפי שהבורא ברא את העולם יש מאין, כך בוראים גם בעלי הזוהר, וכפי שהאל ברא בדיבור, או בלשון אחר בהבל פה – כך גם הם. המלים היוצאות מפיהם של המקובלים הנאמנים, בוראות שמים

19 ראה למשל: Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 229.

20 שלוש המלים האלה לא נחשבו כלל לחדשות, "ספירות" מצויה כידוע בספר יצירה ובמדרש במדבר רבא, "אצל" הוא שורש מקראי, ודברי הנביאים נקראים בתלמוד בשם "קבלה".

21 ספק בעיני אם הזוהר זיהה בפשטות את הספירות של ספר יצירה וספר הבהיר עם עשר המדרגות המהוות אצלו, לעתים, את עולם האלוהות. בח"ב סז ע"א מתבסס הזוהר על דברי ספר יצירה וספר הבהיר, המציינים במפורש שאצבעות הידיים הן כנגד עשר ספירות, אבל עשר אלה מתפרשות במקום זה שבזוהר דווקא על עשרה מלאכים ("שולטנים ממנן") שמתחת לעולם האלוהי. דוגמאות לחלופות זוהריות למלה "קבלה" ראה להלן ליד הערה 134, ובהערה 288.

22 משה אידל הציע לקרא לקבלת הזוהר "הקבלה המחודשת או היוצרת". ראה בספרו (הערה 2), עמ' 225. וראה: Moshe Idel, "We Have no Tradition on This", in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban, Cambridge (Ma.) and London 1983*, pp. 51-73. וראה עוד להלן הערה 28 ולידה. עם זאת יש לציין שעמדת הזוהר בשאלת הגילוי לעומת הכיסוי היא אמביוולנטית. ראה במאמרי "המשיח של הזוהר", בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 134-157.

23 דעה זו הביע לאחרונה, בכמה בימות, פרופ' יוסף דן, ראה למשל רשימתו "ה'הבט החדש': הנסיגה ל-1925", הארץ, מוסף תרבות וספרות, ערב שבת ז' חשוון תשנ"ד (22.10.93).

חדשים וארץ חדשה. הזוהר מסביר זאת באריכות כבר בהקדמת הספר,²⁴ בקטע שהפך אחר כך locus communis לרעיון היצירתיות הקבלית:²⁵ עולמם של המקובלים הוא עולם הפה והדיבור ואין למעלה ממנו. כך למדנו ממש בראשית הזוהר,²⁶ שהביע זאת כדרכו בביטוי עז, גם אם פרדוקסלי: ר' אלעזר בנו של ר' שמעון קבע שם שדווקא שתיקתו בנתה שני מקדשים, כי היא עוררה את אביו ונתנה לו אפשרות לדרוש על אותם שני מקדשים קוסמיים. בדרך זו הופך ר' אלעזר על פיה את אימרת חז"ל שהוא מצטט מלה בסלע שתיקה בשניים,²⁷ ואכן במקום אחר בזוהר מצאנו קביעה מתאימה יותר לרוח הספר, והיא הפך דברי חז"ל הנזכרים והתרסה כנגדם, וכנגד כל סייגים ואזוטריון: מלה בשנים, שתיקה – לא כלום.²⁸

בדרך זו, במלים בלבד, בראו בעלי הזוהר גם את המסגרת או הרקע ההיסטורי-גיאוגרפי של הספר זו התופעה שנקראת בלשון המחקר

²⁴ ח"א, ד ע"ב - ה ע"א. דיון מפורט בקטע זה, והקבלתו לקטעים אחרים שגם בהם מצוי רעיון הבריאה בדרך הדרשה, ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 182-187. וראה עוד להלן ליד הערה 124.

²⁵ הרמ"ק דן בקטע זה באופן אינטנסיבי ביותר ומתוך הזדהות אישית, במקומות מרכזיים בכתביו. דוגמה מובהקת לפיתוח קיצוני של מאמר זוהרי זה תימצא בספרו של ר' ידידיה גוטליב בן אברהם ישראל, אהבת ה', קראקא ת"א. שם בהקדמה (דף ב, טור א-ב), וכן בפרק כ (דף מז-מט). ר' ידידיה מוצא כאן את רעיון היצירתיות האישית הקיצונית גם במאמר חז"ל (שבת י ע"א) "כל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית". הוא עומד במיוחד על הכינוי החבור במלה "לאמתו", ומפרש: על הדיין לדון לא רק על פי ה"אמת" האובייקטיבית שהוא מוצא בתלמוד ובפוסקים, אלא לפי "אמתו", האמת הפרטית שלו, ואז יהיה שותף לקב"ה במעשה בראשית.

²⁶ זוהר ח"א א-ב.

²⁷ במקור "מלה בסלע משתוקא בתרין". מגילה יח ע"א.

²⁸ "מלה בתרין משתוקא לא כלום". זוהר חדש, הוצאת מוסד הרב קוק (להלן: ז"ח), פב טור ג.

פסיודואפיגרפיה²⁹ ואף את הישויות המיתיות המתוארות בו מה שמכונה מיתופואזיס. כאן מזדהה גם מושא הבריאה של המקובל עם זה של אלוהיו, שניהם גם יחד בוראים עולמות. ואף למעלה מזה: כשם שהאל ברא את האדם, כך בורא האדם את האל. קביעה אחרונה זו לא נלקחה ממבקרי הדת, אלא מתודעת הזוהר עצמו המוצאת ביטוי חזק במיוחד בחלקי האידרות, אלה הם הכינוסים שבהן מתקנים אנשי הזוהר, תלמידי רשב"י, את הפרצופים האלוהיים באמצעות דרשותיהם.³⁰ תיקון³¹ זה פירושו גם עשייה, כפי שהכריז על כך רשב"י בעצמו בפתיחה לאידרא רבא:³² בלשון הפסוק:³³ עת לעשות לה', כשהוא מפרש "לה' - את הי'".³⁴ רעיון עשיית הקב"ה בידי המקובלים מצוי במפורש ובפירוט גם במקום אחר בזוהר וכן בכתבי

²⁹ באותו מאמר זוהר ("ח"א ה ע"א), מתואר כיצד האל מכסה "בצל ידו" על המקובל היוצר, כדי שלא יקנאו בו המלאכים. ייתכן שהכוונה גם לדרך הכיסוי הפסודואפיגרפית שבה נתכסה הזוהר מפני קנאת בשר ודם. וראה להלן ליד הערה 89.

³⁰ ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 187-191.

³¹ על מלה זו ראה גם להלן, ליד הערה 309.

³² ח"ג קמח ע"א.

³³ תה' קיט, קכו.

³⁴ בארמית מזרחית רגילה הלמד לציין את האקזוטיב, ומצינו כזאת גם בעברית, כגון (וי' יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך". המשפט כולו הוא: "פתח ר' שמעון ואמר: 'עת לעשות לה', אמאי 'עת לעשות לה' משום ד'הפרו תורתך' [המשך הפסוק]. מאי 'הפרו תורתך' תורה דלעילא דאיהי מתבטלא אי לא יתעביד בתיקוניו שמא דא. ולעתיק יומין אתמר". הצירוף "יתעביד שמא דא", שפירושו "ייעשה שם זה", מוכיח את הפירוש הנזכר ל"לעשות לה". וזה שיעורו של המשפט כולו: "יש צורך לברא את ה'", הוא פרצוף זעיר אנפין, שאחרת יתבטל פרצוף "עתיק יומין", הנקרא כאן גם "תורה דלעילא". על המשמעות הכללית של המשפט הזה ראה באריכות במאמרי (הערה 22), עמ' 166-170. דברי שם טעונים שינוי מכמה בחינות, כי עדיין לא חשתי אז במשמעות האקזוטיבית של "לה", כי עדיין לא פירסם אידל את מקבילותיו (ראה בהערות הבאות).

מקובלים אחרים הקרובים בזמן וברוח לספר הזוהר,³⁵ ואולי יאירו אלה את עינינו לראות את גרעינו של הרעיון כבר בספרות חז"ל.³⁶

לפי רעיון זה מפרש הזוהר גם את הפסוק "נודע בשערים בעלה":³⁷ האל העליון, כפי שהוא לעצמו, נסתר הוא מעיני כל והוא נודע לכל אחד כפי מה שמשער בלבנו.³⁸ רבים מצאו בפירוש זה רמזים לתורת הכרה פילוסופית,³⁹ אך לדעתי הזוהר מעניק כאן רשות למיתופואזיס סובייקטיבית, יצירת מיתוס פרטי לפי רוחו של המתבונן הזוהר מביא שם דוגמה, המאשרת פירוש כזה: האנשים משערים את האל כשרוי בשמים, והמלאכים, שלא מצאוהו שם, משערים

³⁵ ראה משה אידל (הערה 2), עמ' 199-203, 383. אידל לא הכיר בכך שגם הזוהר מפרש כך, בראש האידרא, את הפסוק "עת לעשות לה". אידל רומז (בהערה 86) אמנם למקום זה, אבל הוא מסתפק בציטוט דבריו הקודמים של כתב שורות אלה, אף על פי שלדעתי הם טעונים עתה שינוי. וראה עוד Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale: Les Rites qui Font Dieu*, Verdier (collection "Les dix Paroles") 1993, pp. 550-598 (titre: "Il est temps de faire Dieu").

³⁶ לדעתי, כך יש לפרש את המשנה, ברכות ט, ה: "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר [רות ב, ד] 'הנה בעז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים: ה' עמכם... ואומר: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך". לדעתי "ה' עמכם" מתפרש כאן על עשיית האל. אפשר לראות בכך תיקון ואפשר לראות בכך הריסה, ושתי אפשרויות אלה הביע לדעתי רבא, כשהעיר בגמרא על משנה זו בזה הלשון (בר' סג ע"א): "האי קרא מרישיה לסופיה מדריש מסיפיה לרישיה מדריש [כלומר: אפשר לדרוש פסוק זה או מראשו לסופו או מסופו לראשו]. מרישיה לסיפיה מדריש: 'עת לעשות לה' מה טעם - משום 'הפרו תורתך'. מסיפיה לרישיה מדריש: 'הפרו תורתך' מאי טעמא - משום 'עת לעשות לה'". על מדרש אחר ברוח זו שהיה כנראה לפני המקובלים ("אמר הקב"ה: כאילו עשאני"), ראה אידל שם, עמ' 201.

³⁷ משלי לא, כג.

³⁸ ח"א קג ע"ב: "בעלה' דאיהו קב"ה דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה כל חד".

³⁹ כך למשל בפירושו של הרמ"ק, המרחיב את פירושו למקום זה למעין חיבור מיוחד הכולל "עשר הצעות", וכך, לאחרונה, זאב הרוי במאמרו "תורת הנבואה הסינאסטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר", ר' אליאור וי' דן (עורכים), ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ, ח"א, ירושלים תשנ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א), עמ' 153-155. לאחרונה שמעתי פירוש נוסף בדרך הבדיחה: מציאותו של הקב"ה נודעת מן השערים הנכבשים בכדורגל, כי אז הקהל צועק: "יש אלהים".

שהוא שרוי בארץ. אפשר לחשוב שהסובייקטיביות מפחיתה מתוקף האמת של ההשערה, ולא היא. כמדומני, הזוהר מניח שהאל אכן קיים בכל האופנים שבהם הוא משוער. זאת גם לפי המקבילות דלעיל שבהם מדובר על יצירת האל בידי המקובל, וכן לפי המשמעות הנודעת לשורש שער במקומות אחרים בספר הזוהר אני מעדיף ללמוד זאת ממקבילות זוהריות, ולא – כפי שעשו רבים – ממקבילות בספרות פילוסופית או אחרת. בזוהר שער פירושו חקק וצייר, גם באופן פיזי וגם במחשבה. הזוהר משתמש בשורש זה לתיאור פעולת האל עצמו: את העולמות הראשונים שיער האל, כלומר צייר רקם או חקק, על מסך הפרוש לפניו.⁴⁰ ציור זה היה גם פעולה מחשבתית, שכן עולמות אלה, הנקראים גם מלכי אדום, נתפשו גם כמחשבות ראשונות במוחו של האל.⁴¹ כפי שמחשבת האל ציירה מלכים ממש, כך גם מחשבות האדם לגבי האל. אם הזוהר ממליץ כך לאחרים, בוודאי בדרך זו נוקט הוא גם בעצמו, ואכן ניכר בספר הזוהר שהוא משער את האל לפי דרכו.

איך יכול המקובל לברא כמו האל? הדבר אפשרי מאחר שבשניהם

פועל אותו כח יוצר, והוא הנקרא בזוהר בשם "זוהר",⁴² ולפי

הפסוק העובר לאורך הזוהר כסיסמה: "והמשכילים יזהירו כזוהר

40 ח"ג קכה ע"א: "פריס קמיה חד פרסא ובה גליף ושיער מלכין".

41 "מלכין" פירושו גם מחשבות במובאה שבהערה הקודמת, ומלשון "נמלך בדעתו". על כך ראה להלן ליד הערה 169. כפי שנראה להלן (ליד הערה 73), מלכים אלה הם אולי גם דברי שיר, ואולי 'שיער' שבהערה הקודמת יתפרש גם מלשון 'שער', שפירושו בערבית שיר.

42 "זוהר" כח יוצר מצוי כבר בפירוש ספר יצירה לר' שבתי דונולו, בתוך: ספר יצירה, ירושלים תשכ"ה, סז טור ג-ד.

הרקיע",⁴³ שפירושו כאן: אותו זוהר הפועל למעלה ברקיע הוא שמזהיר גם בלב המקובלים האמתיים, הם המשכילים כינוי זה למקובלים מצוי בקבלה מראשיתה,⁴⁴ ושכיח גם בכתביו העבריים של ר' משה די ליאון, דמות חשובה בחוג הזוהר.⁴⁵ במקום אחד⁴⁶ מבדיל הזוהר במפורש בין "יודעים" גנוסטיקאים,⁴⁷ אלה שיש בידיהם אינפורמציה סודית שהיא קבועה מראש, לבין "משכילים" שמזהירים לכל עבר באמצעות זוהר התורה המאיר בהם והופך אותם לשליטים בגנזי אביהם שבשמים, הוי אומר: יוצרים. הבדל זה בין יודעים למשכילים, דומה להבדל שמוצא הזוהר במקום אחר⁴⁸ בין דרגת בן המלך, שאביו השליטו בכל גנזיו והוא חופשי לחפש ולעשות בהם כרצונו ורוחו, לבין דרגת עבד, שכדוגמתו מי שיודע ומקיים רק מה שקיים בתורה ממילא.⁴⁹ זוהר זה איננו, אם כן, ידיעת

⁴³ דנ' יב, ג. דרשות אינטנסיביות במיוחד על פסוק זה נמצאות בראשי הספרים: בתחילת פרשות בראשית ושמות שבזוהר, ואף בתחילת ספר תיקוני הזוהר, ואף בראש החלק השייך לתיקוני הזוהר שבז"ח (חלק מן המאמרים הללו השייכים פורמאלית לשכבת תיקוני זוהר, קרובים לפי ניסוחם לסגנון גוף הזוהר, ומעמדם של חלק אחר הוא מעמד ביניים, בין שתי החטיבות). על המקורות לשימושו של הפסוק ראה להלן, הערה 52.

⁴⁴ ראה: Gershom Scholem, *Ursprung und Anfaenge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 172, 197, 221, 226, 247, 266, 356.

⁴⁵ ראה למשל במובאה שהביא שלום (הערה 3), עמ' 396 הערה 151. ועוד בחיבור של ר' משה "שאלות ותשובות", בתוך: י' תשבי, מחקרי קבלה ושלוחותיה א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9: "והכל ענין סתום, וידוע הוא למשכילים יודעי חן ומביני מדע". עוד עדויות עליהם בכתבי רמד"ל ראה להלן, ליד הערה 50.

⁴⁶ ז"ח קה ע"א. שייכותו של קטע זה לשכבת תיקוני זוהר אינה ברורה.

⁴⁷ בדומה לכינוי יווני זה מצאנו במיסטיקה הערבית של ימי הביניים את הכינוי "עארפון".

⁴⁸ ח"ג קיא ע"ב - קיב ע"א, פיקודא.

⁴⁹ על פיתוח הבדל זה בכתבי ר' נחמן לצד היצירתיות הקיצוני (שם הבן כבר מלמד את אביו, הוא הקב"ה) ראה במאמרי "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", ציון מה תש"ם, עמ' 214 (ושוב בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 245). דרך הדרשנות החופשית תודגם להלן בפרק על סבא דמשפטם.

אינפורמציה, הוא קרוב יותר להשראה נבואית. כך מודיע לנו גם אותו ר' משה די ליאון, המעיד באחד מספריו: "האחרונים שבדורנו עתה... מצד התורה שעוסקים בה אור התורה זורח בשכלם, וכמעט הוא ניצוץ נבואה".⁵⁰ וכן חברי רשב"י בזוהר פושדים ברבם שמא רוח נבואה שורה עליו.⁵¹

המשכילים מצויים בשני העולמות: בכמה מקומות מתפרשת המלה "משכילים" שבפסוק מדניאל על המקובלים, ובמקומות אחרים על הספירות – הן מידות האל ובחינותיו, ולעתים תתפרש מלה זו בבת אחת גם על אלה וגם על אלה.⁵² המשכילים של מעלה והמשכילים של מטה כולם בוראים ויוצרים באמצעות הזוהר, וכח הבריאה משותף לשניהם. כח זה הוא צלם אלהים שבאדם, כפי שלימדנו הזוהר כבר

⁵⁰ "שו"ת לר' משה די ליאון" (לעיל הערה 45), עמ' 54-55. השורות הקודמות עסקו בשבעים הזקנים בדורו של משה, ולא לה, הושוו בזוהר תלמידי רשב"י - ראה להלן הערה 289. שבעים הזקנים ותלמידיהם הושוו כאן גם לשבעת הכוכבים, ואנו נזכרים כאן שוב בפסוק: "המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". כזכור (לעיל הערה 45) משה די ליאון משתמש בכינוי "משכילים" גם ככינוי למקובלי דורו.

⁵¹ ח"ב קצ ע"ב. בזוהר ח"ב קנד ע"א, מכונים גם תלמידי רשב"י בכינוי "נביאי מהימני" (= נביאים נאמנים או נביאי אמת).

⁵² כך למשל בזוהר ח"א טו ע"א - טז ע"ב: "המשכילים אינון קיימין וסמכין עלאין דאינון מסתכלי בסכלתנו בכל מה דאצטרך ההוא אפיריון וסמכין דיליה. סתרא דא כמה דאת אמר [תה' מא, ב] 'אשרי משכיל אל דל'. 'יזהירו' דאי לא יזהירו ולא נהרין לא יכלין לעיינא ולאסתכלא בההוא אפיריון בכל מה דאצטרך. 'כזהר הרקיע' ההוא דקיימא על גבי אינון משכילים, דכתיב ביה [יח' א, כב] 'ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא'. נראה ש"לעיינא" מתאים יותר לבני אדם מאשר לספירות, הרמוזות גם הן בלשון "המשכילים". "לעיינא" פירושו להשגיח, וההשגחה על העולם נמסרה למקובלים בזכות הזוהר המאיר בהם. ה"אפיריון" הוא השכינה. מקור למאמר זה, והוא מקור כללי לשימוש של הזוהר בפסוק מדניאל, ובלשונות "משכילים" ו"זוהר", מצוי במדרש פרקי דרבי אליעזר פרק ד: "ואיזה רקיע ברא ביום שני... רקיע שעל ראשי החיות... 'כעין הקרח הנורא' כאבנים טובות ומרגליות והוא מאיר על כל השמים כנר שהוא בבית וכשמש שהוא מאיר בגבורתו בצהרים שנאמר [דנ' ב, כב] 'ונהורא עמיה שרא', וכמותו הצדיקים עתידין להאיר לעתיד לבא שנאמר 'המשכילים יזהירו כוזהר הרקיע'". (השווה דברי רשב"י בספרי דברים פרשת דברים י.) מן הראוי לציין כאן, שהרקיע שעל ראשי החיות הוא זה שאסור לדרוש, לדבר ולהתבונן בו לפי הגמרא, חג' יג ע"א.

בראש פרשת בראשית: 53 "זהר' דמיניה כלהו מאמרות אתבריא. . . אי בהאי כתיב' ברא' לית תוואה דכתיב [בר' א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'". פירוש: אם בעזרת הזוהר ברא אלהים את השמים ואת הארץ, אין לתמוה על הפסוק "ויברא אלהים את האדם בצלמו", שעורר הרבה תמיהות בין שוללי האנתרופומורפיזם בימי הביניים. לא על שוויון הצורה הכתוב מדבר, אלא על יסוד אחר המשותף לאדם ולאל – הוא כוח היצירה הנקרא זוהר. כי בבריאת האדם האציל לו האל מזוהרו וחלק עמו את אפשרות הבריאה.⁵⁴

זוהר, כוח היצירה, פועם בנשמת היוצר ומחיהו. מכאן יובן שימושה החריג של מלה זו בכמה מקומות מרכזיים בזוהר.⁵⁵ כוונתי לקטעים הכתובים בהתלהבות אקסטטית, כאשר המלה זוהר חוזרת ומפעמת כקריאה או הכרזה בראשי המשפטים בהרבה דפוסים וכתבי יד נכתבה כאן המלה **זוהר** באותיות גדולות גם כאשר אין לה קשר ברור, תחבירי או ענייני, לגופי הדרשות. במקומות אלה באה כנראה המלה זוהר לעורר ולהמריץ את הדורש, שכן עם רוח האדם מתחזקים גם העולמות העליונים. קטעים אלה (השייכים ברובם לחטיבת סתרי תורה) עוסקים בתיאור תהליך הבריאה והאצילות, והמלה זוהר משמשת בהם כקריאת עידוד וחיזוק לתהליך זה, המתרחש בעזרת המקובל המתאר אותו.⁵⁶ במקומות אחדים מתוסף לכך גוון

⁵³ ח"א טו ע"א.

⁵⁴ על האדם כשווה לאל בכח הבריאה, ורעיון בריאת הגולם הכרוך בכך, ראה מאמרי "גלם בגימטריה חכמה", קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1305-1322.

⁵⁵ כגון ח"א טו ע"א-ע"ב; ח"א ק ע"א-ע"ב (נדפס שוב בשינויים בז"ח קד טור ב-ג); ח"ב א ע"א; ועוד.

⁵⁶ על כך ראה גם להלן, ליד הערות 167-171.

מוסיקאלי: זוהר הוא גם הניגון, או טעמי המקרא המוליכים את המלים ונותנים בהם חיות והתלהבות.⁵⁷ ואולי יש בכך משום עדות שקטעים מסוימים של הטקסט הזוהרי נוצרו בלוויית ניגון והתלהבות, כפי שמוכר אצל החסידים המלווים את תורותיהם בניגון בעת סעודה שלישית של שבת.

מכל מקום, זוהר זה בוודאי מילא תפקיד בחיבור הספר המתאר אותו – היצירה האדירה הנקראת ספר הזוהר. מצאנו לכך עדות מפורשת גם בספר תיקוני זוהר שהוא שכבה שנייה הממשיכה את הזוהר גופו. לפי תיקוני זוהר הפסוק "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע" מביע גם רשות והסכמה מן השמים שניתנו לרשב"י ולחבריו בבואם לחבר את ספר הזוהר.⁵⁸ בעל תיקוני זוהר הסביר שם שהסכמה זו היא התנוצצות הזוהר המזהיר בעולמות העליונים בתוך נשמות מחברי הספר. וכך, מאחר שאותו זוהר שיצר את ספר הזוהר פועל גם בעולם העליון, ושם מקור התנוצצותו של הספר, העולם העליון גופו נחשב לעתים בעיני המקובלים כספר הזוהר של מעלה.⁵⁹ זוהר זה התנוצץ לא רק בספר הזוהר. בהתנוצצות כזאת התיימרו גם מקובלים אחרים שהלכו בעקבות הזוהר והזדהו עם דרכו. כך מצאנו למשל אצל ר' משה

⁵⁷ ח"א טו ע"ב: "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע". 'כזהר' - ניגונא דטעמי דמנגני, ובניגונא דלהון אזלי אבתרייהו אתוון ונקודי". (כך הוא נוסח הזוהר עם פירוש אורי קר לרמ"ק, כרך א, ירושלים תשכ"ב, עמ' קכח. בדפוס הזוהר הרגילים משפט זה משובש, והקשר בין "זוהר" לניגון מטושטש.) דרשות רבות על נושא זה ימצאו בז"ח דפים קד-קו. רק חלק מדרשות אלה שייכות באופן מובהק לתיקוני זוהר.

⁵⁸ תיקוני הזוהר, א ע"א. ז"ח, צג טור ד.

⁵⁹ כך בתיקוני זוהר. ראה למשל הקטע השייך לספרות התיקונים בזוהר חדש, קג טור ד, ובעמודים שלאחריו. עמודא דאמצעיתא (תפארת) נקרא "ספר", והוא יונק מספירת בינה הנקראת "זוהר".

קורדובירו, שפירש מתוך הזדהות אישית רבה את הדברים אלה על

ההסכמה משמים שניתנה לרשב"י.⁶⁰

ייתכן שאחדות זו שבין הדחף היצירתי בעולם העליון והתחתון

מסבירה תופעה נוספת, המאפיינת את המיסטיקה הזוהרית: גיבורי

הזוהר שומעים לעתים קרובות בת קול או כרוז היוצא מן העולמות

העליונים.⁶¹ אך לעתים נראה כאילו בת הקול ניסחה את דבריה

בעקבות דרשות חכמי הזוהר עצמם,⁶² והיא מזדהה עמהם באופן

חלקי.⁶³

⁶⁰ ראה לעיל ליד הערה 58. וראה: תיקוני הזוהר עם פירוש "אור יקר" מהרמ"ק, ירושלים תשל"ב, עמ' טו-לג. וראה: ברכה זק, "יחסו של ר' משה קורדובירו לספרות הזוהר ולר' שמעון בר יוחאי וחבורתו", ספר זיכרון לאפרים תלמג', כרך א, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ג, עמ' סג-פג. וראה גם לעיל הערה 25, וראה עוד להלן הערות 309-310 ולידן.

⁶¹ זהו אמצעי מיסטי שכיח בספרות חז"ל, והוא מוגדר שם כנמוך ממדרגת רוח הקודש - יומא ט ע"ב. בזוהר, הכרוז העליון מזוהה לעתים עם המלאך גבריאל, הוא התרנגול של מעלה. אמצעי זה נפוץ בזוהר בעיקר בקטעי "מתניתין ותוספתא"; ראה בהערות הבאות. על יחידות ספרותיות אלה ראה אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 163-214.

⁶² ראה ראשית פניית הבת קול שבהתחלת ה"מתניתין" בח"ב יב ע"ב: "אינון דרדפי קשוט, אינון תבעו רזא דמהימנותא, אינון דאתדבקו בקישורא מהימנא, אינון דידעין אורחוי דמלכא עלאה, קריבו שמעו". והשווה ח"א קנא ע"ב, תוספתא: "רבי אלעזר אמר: כתיב (יש' נא, א) 'שמעו אלי רודפי צדק [המשך הפסוק: מבקשי ה']". אינון תבעי רזא דמהימנותא, אינון דאתדבקו בקישורא דמהימנותא, אינון דידעין אורחוי דמלכא עלאה". גם דברי בת הקול הם בוודאי פרפראזה על הפסוק מישעיהו. והשווה עוד את פניית בת הקול ב"מתניתין" בח"א, רנא ע"א (בחלק ה"השמטות", וכיו"ב ב"תוספתא" בח"א קז ע"ב): "קטורי רמאי הורמני דבוריירי קריבו שמעו". וכן פנייתה ב"תוספתא" ח"א קמז ע"א: "בני עלמא רחימי עלאה הורמני דבוריירי קריבו שמעו", וכן ח"א רג ע"ב: "וכרוזא קרי בחיל [לפי דניאל ג, ד] לכו אמרין [בתמיהה ובזלזול] הורמני דבוריירי". מאידך גיסא, הכינוי "הורמני דבוריירי" משמש גם בפי המקובלים לתיאור מהויות מסוימות בספירות העליונות - ז"ח ב טור א.

⁶³ ראה ח"ג נו ע"ב-נח ע"א. שם מובאת תוכחה בשם ר' שמעון, על אטימותם של בני העולם, והיא דומה ביותר לסגנון תוכחותיה של בת הקול, כאלה שהובאו למשל ב"תוספתא" בח"א קכא ע"א, או אלה שאמרה בת הקול לר' שמעון בח"א ד ע"א. בהמשך תוכחתו ר' שמעון אכן מסתמך שם (בח"ג) על דברי כרוז, ועל הכרזות הנשמה והתורה. כיוצא בכך מצאנו גם בתוכחת רשב"י בראשית אידרא רבא, ח"ג קכז ע"ב.

יצירתיות כזאת, המשותפת לשני העולמות, עשויה גם להבהיר את טיבו של החיבור הזוהרי הנחשב לפסגת ספר הזוהר, הוא ספרא דצניעותא.⁶⁴ אינני חולק על הדעה המקובלת, שחיבור זה עוסק בסודות הבריאה, ועם זאת לפנינו גם חיבור ארס-פואטי. כאן האל יוצר את יצירתו כמשורר השר את שירתו. יצירת האל אינה רק העולם אלא גם ספרא דצניעותא בעצמו, הכתוב במשקל קצוב, כשירה אפית אניגמאטית. יסודות אלא בולטים במיוחד בשורות הראשונות של החיבור, שזה לשונן:

ספרא דצניעותא / ספרא דשקיל במתקלא / דעד דלא הוה מתקלא /
לא הוה משגיחין אנפין באנפין / ומלכין קדמאין מיתו /
וזיוניהון לא אשתכחו / וארעא אתבטילת / עד דרישא דכסופא
דכל כסופין / לבושי דיקר אתקין ואחסין.

ובתרגום:

ספרא דצניעותא, ספר השקול במשקולת, שקודם שהיתה משקולת לא הסתכלו זה בזה פנים בפנים, והמלכים הקדמונים מתו, וכתריהם לא נמצאו, והארץ בטלה, עד שהראש הלבן שבלבנים וכן: תכלית הכיסופים, לבושי כבוד התקין והוריש.

נוהגים לתרגם ספרא דצניעותא כמגילת סתרים,⁶⁵ ואני מבקש לצרף לכאן משמעות נוספת: ספר יצירה, או גם ספר הפואטיקה. נראה שצניעותא היא המלה הערבית צנאעה בלבוש ארמי. צנאעה היא יצירה,

⁶⁴ זוהר ח"ב קעו-קעט. ספרות האידרות מתבססת רבות על חיבור זה, ומפרשת משפטים ממנו, וכן קבלת האר"י. על היחס בין האידרות לבין ספרא דצניעותא ראה מאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר" (הערה 9), עמ' 15-19.

⁶⁵ ראה שלום (הערה 3), עמ' 160. וראה עוד במאמרי הנזכר, עמ' 15-16, הערה 53.

והיא משמשת גם בצירוף צנאעה אלשער כתרגום של המילה היוונית
poiesis או ars poetica, בלטינית מיוונית,⁶⁶ שמשמעותה הראשונה
יצירה באופן כללי, והתייחודה למלאכת השיר.⁶⁷ שמו של ספרא
דצניעותא מושפע, אם כן, גם משם הספר הקדמון ספר יצירה, גם הוא
ספר שקול ושירי, וגם בו יצירת העולם היא יצירת הרוח הפואטית,
המשתפת לאל ולאדם.⁶⁸

המשקולת (מתקלא) וההשגחה פנים בפנים קשורים לתחום
הסקסואלי. העולם המתוקן חייב להיות זכר ונקבה.⁶⁹ להלן נראה
שההרמוניה הסקסואלית היא גם עיקר בכח היצירה הזוהרי המכונה
זוהר. אך כאן מי שבראש ובראשונה מיתקן בתיקון המתקלא הוא ספרא
דצניעותא עצמו, המכונה ספרא דשקיל במתקלא. ברור שהכוונה גם
להיות הספר שקול במשקל שירי,⁷⁰ ואולי יש כאן גם רמז לכך שדברי
שיר ערוכים בדרך כלל בתקבולת זוגית. 'המלכים הקדמונים שמתו'
הם העולמות הקדומים שנחרבו משום שלא היו בהרמוניה סקסואלית,

⁶⁶ ראה: משה אבן עזרא, כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה (ספר העיונים והדיונים), מהדורת א"ש הלקין, ירושלים
תשל"ה, עמ' 22: "צנעה" אלשער, והו אלמסמי באליונאניה פואטיקא"; תרגום המהדיר: "מלאכת השירה - והיא
הנקראת ביוונית פואטיקה". והשוה שם ספר הפואטיקה של אבו הלאל אלעסכרי, כתאב אלצנאעתיין, אלכתאבה
ואלשער; ותרגומו: "ספר שתי המלאכות, הפרוזה והשירה". וכבר בעברית עתיקה מצינו תקבולת בין השורש "צנע"
לשורש "שקל", המעידה אולי שהשורש "צנע" שימש כבר בזמנים עתיקים בהקשר זה. ראה בן סירא טז, כה: "אביעה
במשקל רוחי, ובהצנע אחוה דעי".

⁶⁷ ראה אפלטון, המשתה 205, ובתרגום העברי (הערה 16), עמ' 132.

⁶⁸ ראה עתה (אחרי פרסום המאמר הנוכחי) בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"א. שיר
השירים וספרא דצניעותא נידונים שם בפרקים 17, 18.

⁶⁹ ראה מאמרי "המשיח של הזוהר" (הערה 22), עמ' 198-203.

זכר ונקבה.⁷¹ אבל מצד אחר אולי אלה גם דברי פרוזה, שאינם שקולים כספרא דצניעותא. המלכים שמתו נמשלים בזוהר לניצוצות העפים באוויר ודועכים מיד,⁷² ומצאתי בספר פואטיקה יהודי-ערבי שמתאר כך דברי פרוזה, בניגוד לשיר, שהיא כגילוף בסלע מוצק.⁷³ התיקון מתואר כאן כלבושי יקר שמעניק למתים "רישא דכסופא דכל כיסופין", ואלה, בנוסף למשמעותם האונטולוגית, הם גם מחלצות התפארת שבהם הופך המשורר את הפרוזה לשירה.

וכמו ספרא דצניעותא כך גם שיר השירים, הוא פסגת השירה

לפי שמו, ובעיקר בעיני המיסטיקאים.⁷⁴ לדעת הזוהר, לפי דרשה

ארוכה בראשית מדרש שיר השירים שלו,⁷⁵ באמצעות הזוהר העליון

התחבר הספר. שיר השירים פירושו לדעת הזוהר: זוהר הכלול

מארבעה זהרים או זהירין. לזהרים אלה נודעת שם משמעות

אונטולוגית אלה הספירות העליונות הנכללות זו בזו וגם משמעות

פסיכולוגית אלה כוחות הנפש והיצירה, גם האלהיים וגם האנושיים.

כל אלה נכללים יחד, ומתאחדים באיחוד ארוטי. מאהבתם ומתשוקתם

(תיאובתא דלהון) לבוא זה בזה ולהיכלל זה בזה ולהזריע זה בזה,

⁷⁰ ר' משה די ליאון כותב בהקדמת ספרו הנפש החכמה שספר זה נקרא גם ספר המשקל. דבריו שם קשים להבנה, ולא ברור לי משמעות שמו זה של הספר. נראה שהושפע שם מראשית ספרא דצניעותא, אך אולי כבר לא ידע בדיוק מה פירוש "ספרא דשקיל במתקלא". ספר הנפש החכמה אינו שקול, אך יש בו חמישה פרקים, כמו בספרא דצניעותא.

⁷¹ ראה להלן, ליד הערה 169.

⁷² זוהר ח"ג רצב ע"ב, אידרא זוטא.

⁷³ משה אבן עזרא (הערה 66), עמ' 26: "אלנת'ר יתטאיר תטאיר אלשרר ואלנט'ם יבא בקא אלנקש פי אלחג'ר"; ותרגום המהדיר: "הפרוזה תתעופף כהתעופף הזיקים והשירים יישארו כבאבן חקוקים". וראה לעיל הערה 41.

⁷⁴ ראה משנה ידיים ג, ה: "אמר ר' עקיבא: ... כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים".

⁷⁵ ז"ח סא טור ד - סב טור א.

קיבל שיר השירים את אופיו כשיר אהבה. חיבור ארבעת הזהרים הוא כנראה גם סוד הנשיקה, כי בנשיקה מתאחדים יחד ארבע רוחות כי רוח הזכר כלולה גם בנקבה ורוח הנקבה כלולה גם מרוח זכר. עניין זה, השכיח בזוהר, מובא בדף הקודם⁷⁶ כפירוש על ראשית שיר השירים – "ישקני מנשיקות פיהו". כשנצרף זאת לדרשה דלעיל ניווכח לדעת שארבעת הזהרים הם הם ארבע הרוחות המתאחדות בנשיקה. על ארבע אלה נאמר במקום אחר בזוהר,⁷⁷ שהן יסוד לארבע אותיות השם הקדוש, שעליו נתייסד שיר השירים, ועליו תלויים כל העולמות, העליונים והתחתונים. שם מפורש זה, בן ארבע אותיות, איננו שם ההויה כפי שאפשר היה לשער אלא השם "אהבה".

הקשר בין זוהר – הוא כח היצירה, לבין אהבה, מסתבר לפי מושג הארוס האפלטוני: לפי אפלטון הארוס הוא שם כולל להתעוררות יצירתית, שהדחף המיני הוא רק מקרה אחד שלה.⁷⁸ בפרקים הבאים של מאמר זה נדון במפורט בסקסואליות הזוהרית, ובהשוואה בין הזוהר לאפלטון. ועתה נוסיף ונתרכז בשורש העניין בספר הזוהר, בתיאורו ובפעולתו של ארוס זה, שעל שמו נקרא הספר.

פעילותו של זוהר זה טבועה בגוון ארוטי סקסואלי גם כשהוא פועל בקרב המקובלים בשר ודם, וגם בפעילותו בעולם הספירות העליונות – שהדחף המיני הוא יסוד פעילותן ושלמותן. (אם נתאר זאת בלשונו של אחד מחשובי המקובלים, שראה עצמו כממשיכו של

⁷⁶ ז"ח ס טור ג.

⁷⁷ ח"ב קמו ע"ב.

⁷⁸ ראה: המשתה, 204-212. ובתרגום העברי (דלעיל בהערה 16), עמ' 130-141.

רשב"י, העולמות העליונים עשויים אותיות, ואלה מקבלות חיות והתנוצצות מספירת יסוד – הוא אבר ההולדה הגברי של מעלה;⁷⁹ והזוהר הוא דווקא "בחי' הטפה היוצאת מן היסוד".⁸⁰ מכאן נגזרות המשמעויות השונות שמייחס הזוהר למלה זוהר כשהיא משמשת כינוי לישויות קבליות בעולמות העליונים. גם שם זוהר קשור לתחום המיני, האקסטאטי והיצירתי. בדרך כלל זוהר הוא אכן ספירת יסוד,⁸¹ ולעתים הוא בוצינא דקרדינותא, כפי שמכונה הכלי שבעזרתו יצר המאציל העליון את הספירות. יצירה זו מתוארת תיאור סקסואלי, כאשר בוצינא דקרדינותא פועל כמין פאלוס עליון⁸².

זוהר וחיוך

על פירושו של בוצינא דקרדינותא, נאמר כבר הרבה מאוד,⁸³ אבל אני מבקש להזכיר כאן סברה שהיתה עד היום בלתי נחשבת: לדעת ר'

⁷⁹ ר' משה חיים לוצאטו, אדיר במרום, וארשא תרמ"ו, ה' ע"א: "האותיות... מבחינת היסוד הם מתנוצצים ונעשים בהם קישורי הנוגה והזיו שאמרנו".

⁸⁰ שמעון גיצבורג (עורך), ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו - אוסף איגרות ותעודות, תל-אביב תרצ"ז, עמ' לו. בהקשר זה מתאר רמח"ל את מדרגתו הארוטית-המשיחית של הרשב"י לעומת מדרגת האר"י ומדרגתו שלו. למקום זה הפנתה אותי ידידתי ד"ר חביבה פדיה.

⁸¹ ראה במקומות דלעיל בהערה 43.

⁸² ראה דברי ר' מנחם די לונזאנו שהובאו על-ידי החיד"א בהגהותיו על הזוהר הנקראות "ניצוצי אורות", שנדפסו ברוב מהדורת הזוהר, ח"א טו ע"א: "כד מדיד' [בלשון זו מתאר כאן הזוהר את פעולתו של בוצינא דקרדינותא] היסוד שהוא נקרא אמה וצריך ביחוד גבורה לירות חצים". פירושים אחרים של די לונזאנו ראה להלן הערות 84, 256. ואציין שאף-על-פי שר' מנחם די לונזאנו התקיף קשות את המשורר ישראל נג'ארה על דימויו המיניים, היסוד הסקסואלי אצל די לונזאנו עצמו בולט ביותר. ראה למשל את שירו "שבחא דמטרוניתא", שנדפס בספרו עבודת המקדש.

⁸³ ראה בספרי פרקים במילון ספר הזוהר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 145-150.

מנחם די לונזאנו⁸⁴ בוצינא דקרדינותא פירושו "שמחת לב". ככל הנראה תרגום זה איננו נכון מבחינה לשונית, ואין לקבל את האטימולוגיה היוונית שביסודו,⁸⁵ אבל התובנה שמאחוריו מרשימה ביותר: השמחה וההתלהבות והאהבה הן יסוד היצירתיות, למעלה כמו למטה.

שלא כמו המיסטיקה, שהיא בדרך כלל עניין מאוד רציני, לארוס יש פנים שוחקות, ואף צד של משחק. גם האל עצמו עוסק במשחק: על-פי המקרא ודברי חז"ל האל עסוק בכל יום במשחק עם הלוייתן,⁸⁶ ובזוהר הופך משחק זה לארוטי: הלוייתן הוא ספירת יסוד-אבר המין של מעלה, והמשחק בו ממלא את כל העולם חדוה.⁸⁷ ולמעלה מזה: לפי מיתוס עתיק, המגיע למלא פיתוחו בזוהר ובכתבי המקובלים שהמשיכו בדרכו, האל ברא את העולם מתוך שעשוע ארוטי או אף אוטו-ארוטי, שיש בו צחוק וחיוך.⁸⁸ כפי שאלהי הזוהר בורא את עולמו בשעשוע, כך בראו המקובלים בעלי הזוהר את הזוהר

⁸⁴ במילונו מעריך ערך "קרדינותא". ערך זה הועתק בחלקו על-ידי החיד"א במקום דלעיל בהערה 82. החיד"א הוסיף שם: "ועוד בהגהותיו [של די לונזאנו] לזוהר פ' נר השמחה".

⁸⁵ מלשון "קרדיה", ביוונית "לב".

⁸⁶ עבודה זרה, ג ע"ב; פרקי דרבי אליעזר פרק ט; ולפי תה' קד, כו.

⁸⁷ ח"ג נח ע"א; ס ע"א; ועוד.

⁸⁸ מיתוס זה, פיתח הזוהר מתוך פרקי החכמה שבתנ"ך ומדרשות חז"ל עליהם. למלוא שיטתיותו מגיע המיתוס בכתבי הרמ"ק ובקבלת האר"י "נוסח סרוק". על זאת ראה במאמרי "לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 117-120. וראה למשל בראש ספרו של ר' ישראל סרוג, לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז, ג טור א: "כשהיה הקב"ה משתעשע בעצמו, פירוש שהיה משמח ומשתעשע, וכמו שכביכול האדם, כך הקב"ה מתוך השמחה (זה סוד הפסוק - תה' קד, לא - 'ישמח ה' במעשיו') נבראה התורה". וראה בספרו של ר' נפתלי בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, ב טור ג (מעמודי גוף הספר): "ומרוב השמחה שחשב בהצדיקים היה משתעשע ומתענג איך יהיה לו עם קדוש... ואותו הנענוע נקרא שעשוע ומאותו השעשוע מחלקי עצמו אל עצמו נולד... התורה".

ואת עולמו. ואכן, ספר הזוהר מלא במשחק ובהומור. את יסוד המשחק, האירוניה והתחפושת, אפשר למצוא גם בצורה הפסיאודו-אפיגראפית שבה נכתב הספר כך גם זכה הכותב בחופש רב להביע את רעיונותיו החדשניים.⁸⁹ אך המשחק וההומור איננו יסוד צורני בלבד, הוא עצם מעצמיה של חכמת הזוהר, שאף כשהיא עוסקת בסודות עליונים ביותר, יש בה משהו מאופיה של *La gaya scienza*. קדושתו העליונה של ספר הזוהר אינה עומדת כלל בסתירה לגדולתו כיצירה ספרותית מקסימה, מן הגדולות בספרות העולם ככזה הוא עוד מחכה להכרה המגיעה לו, ופעולה בכיוון זה היא בעיני עיקר תפקידי כחוקר קבלה. דוגמה לכך נמצא גם בעיסוק הזוהרי ברעיון הבריאה שהזכרנו. רעיון הבריאה יש מאין ובדיבור פה כמובן איננו חידוש של ספר הזוהר, אבל כאן הוא מקבל תפנית מיוחדת: לדעת הזוהר, אם העולם נברא בהבל פה הרי ההבל הוא יסוד העולם. "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל",⁹⁰ והזוהר מפרש פסוק זה על שבעת ההבלים שעליהם העולם עומד,⁹¹ שהם גם פני המלך,⁹² והם שבע הספירות התחתונות. דומני שבצד הרצינות התיאוסופית ניכר כאן גם היסוד האירוני: כעין הסתכלות מחויכת מבחוץ, הן על העולם והן על התיאוריה המסבירה אותו.⁹³

⁸⁹ וראה לעיל, הערה 29.

⁹⁰ קה' א, ב.

⁹¹ ח"א קמו ע"ב. כבר המדרש מצא בפסוק זה שבעה הבלים כנגד שבעת ימי בראשית. ראה מדרש תהלים, לקח טוב, צב ב (מהדורת שלמה באבער, ווילנא תרנ"א, רא ע"א).

⁹² "אפי מלכא" ח"ג רצא ע"ב, אידרא זוטא.

⁹³ וראה עוד להלן ליד הערות 147-156.

אירוניה זו ביחס לעולם איננה מבטאת יחס שלילי כלפיו. זה הומור שיש בו אהבה. דוגמה לכך ישמש התיאור הזוהרי של ההיכלות העליונים.⁹⁴ כאן יימצא העתק מדויק ולעתים אירוני של ביורוקרטיה ארצית מסובכת ביותר. הזוהר מבחין כאן באינסטנציות רבות ושונות הממונות, למשל, על העלאת התפילה, או על משפט הרשעים וההוצאה לפועל של גזרי הדין. וכך נמצא כאן למשל פקידים המצוינים בשמותיהם ודרגותיהם, המעבירים פתקים לגבוהים מהם בדרגה, ואלה מפקידים אותם למשמרת במגרה עד יום קבוע בחודש. אלה, לצד המסדרונות הארוכים והמפותלים, ועוד ועוד, אינם קפקאיים, שכן הזוהר דווקא מחבב את הפרטים הביורוקראטיים. כך צריך להיות, למטה כמו למעלה, ואין די בעקרונות כלליים. דווקא הסרבול הביורוקראטי הוא לטובה כי הוא מאפשר גמישות: עד שלא נחתמו פתקי הגזרה ונגמרו הליכי ההוצאה לפועל, יש עוד תקווה להתערבות ולביטול.

דווקא המשטר הביורוקראטי של ימי הביניים, הנשען על מעמדות בשר ודם ולא על עקרונות מופשטים כאלה הם יסודות הדמוקרטיה, יכול להכיל גם את ההומור. המלך היה מחזיק בדון (fool), וזה בבדחנותו יכול היה לשבור את חוקי ההיררכיה הנוקשה, ואף לצחוק עם המלך ועליו. גם הבדחן עצמו היה אינסטנציה קבועה ומעוגנת במשטר, ובכך הופחתה אולי האפקטיביות של שבירת ההיררכיה ונפגמה מידת הצחוק שהבדחן עשוי לעורר. מצחיק יותר יהיה אם אחד משרי המלך, חברי הקבינט הרשמי, יתחלף

⁹⁴ ח"א לח-מה; ח"ב רמג-רסט.

מדי פעם עם הבדחן בתפקידו. אולי גם כך נהגו לעתים מלכי ימי הביניים בטוב לבם ביין. מכל מקום, כך התקין הזוהר במלכות של מעלה ובתחום הדתי, וכך מצא בתנך: לדעתו תפקידם של הלוויים בבית המקדש לא היה רק תפקיד של משוררים אלא גם של "בדיחי דמלכא", בדחני מלכו של עולם.⁹⁵ אך כאשר בא האל להתארח אצל עבדו דוד, החליף זה את התפקידים ומינה דווקא את הכוהנים והחסידים שהם השרים הגבוהים, לשמש בתפקיד בדחני המלך. מלכו של עולם נאלץ להשלים עם השינוי בסדרי הפרוטוקול, כי כאשר מלך מתארח אצל עבדו, מן הראוי שייתן לעבד לקבוע את הסדרים. אך חזקה על העבד שכשהמלך מתארח אצלו, יעשה ככל שביכולתו כדי שהמלך ייהנה אפילו יותר מאשר בארמונו, ואם אנטינומיזם לפנינו, הריהו לחומרה ולא לקולה. כדאי לציין שאחרי שהזוהר מתאר את נוהגו זה של המלך עם העבד הוא מיד מקביל זאת לתחום הארוטי: כאשר המלך מתארח אצל אשתו הפשוטה או פילגשו הנמצאת בכפר, אפילו הביא עמו את מיטתו מן הארמון – יישן אתה על מיטת האבנים שלה, כדי להראות לה את אהבתו.⁹⁶

דוד המלך לא רק מינה בדחנים למלכו של עולם, הוא ראה גם את עצמו כ"בדחנא דמלכא" ובידח את דעתו של האל גם בריקודים, כרכורים ומשחקים, כאלה שאשתו, מיכל בת שאול, סברה שאינם

⁹⁵ ראה גם להלן, הערה 109 ולידה.

⁹⁶ ח"א קמח ע"א-ע"ב. קישור הדברים הוא לפי תה' קלב. שם בפסוקים א-ח מתאר דוד המלך איך הכין את מקום מנוחת האל לפני שהכין את "יצועיו" שלו, ועל כך ראה להלן בהערה 227. בפסוק הבא (פסוק ט) מצא הזוהר את חילופי התפקידים בין הלוויים לבין הכוהנים והחסידים: "כהניך ילבשו צדק וחסדיך ירננו".

לכבודו של מלך, 97 ואף בבדיחות: דוד טען בבדיחותא שחטאו עם בת שבע לא היה אלא לשם שמים, כדי לקיים את סברתו המוקדמת של המלך שדוד עתיד לחטוא, "למען תצדק בדברך תזכה בשופטך". 98

תפיסת ההומור והבדחנות כעניין גבוה – כדרך של עבודת ה', איננה דבר שגור בדת היהודית. קשה למצוא לה מקבילה בפשטי המקראות, או, נאמר, במשנת הרמב"ם, הנשענת על עקרונות מופשטים ורציניים. לעומת זאת יש לכך מקבילה בדרכו הדתית של פרנציסקוס איש אסיזי, שגם הוא ראה עצמו כבדחנו של המלך. 99.

ההומור של הזוהר ויחס הזוהר אל העולם הארצי, מחייב לתקן את הדעה הרווחת על יחס הזוהר אל הרע העולמי. בעיני הזוהר לרע יש אמנם מציאות מיתית וממשית כפי שציינו החוקרים, 100 אבל מכאן לא נובע שעולם הזוהר הוא מקום קשה ומפחיד כמו למשל המציאות הדימונית המתוארת בספר חסידים. אנשי הזוהר יודעים את דרכי סטרא אחרא הוא עולם הרע: את מבנהו, חולשותיו, ודרכי ההערמה הפועלים אצלו, הכוללים שוחד, 101 ואולי אף מנחה, 102 והם יכולים

97 ש"ב יד-כג.

98 תה' נא, ו. זוהר ח"ב קז ע"א. שייך ליחידת "סבא דמשפטים" שתידון להלן באריכות.

99 הקבלה זו, עם הקבלות אחרות בין הזוהר ורעיא מהימנא לבין הנזירים הפרנציסקאניים, ציין כבר יצחק בער, בספרו תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תש"ה, עמ' 178.

100 ראה תשבי (הערה 1), כרך א, עמ' רפה-שז.

101 ראה תשבי, שם, עמ' רצ-רצב, שמב. המלה "שוחד" נקוטה, באותו הקשר ממש, כבר במדרש פרקי ר' אליעזר, פרק מו: "נותנין לו [לסמאל] שוחד ביום הכיפורים... שנ' (וי' טז, ח) 'וגורל אחד לעזאזל'".

102 ח"א קמז-קמח: "יעקב כיון דעאל במהימנותא אצטריך למיעל מנחתא לההוא סטרא". ניסוח זה מושפע אולי מתיאור ה"מנחה" ששלח יעקב לעשו (בר' לב, יט-כב), אבל מכל מקום קשה, ובעיקר לאור הסיפור המפורסם (אמנם מאוחר לזוהר) על ר' יוסף די לה ריינה, שחטאו הכבד היה שנתן מנחה (קטורת) לסטרא אחרא. אמנם בנוסח הרמ"ק

להסתדר אתו ולחיות עמו בשלום.¹⁰³ לפי תודעת חברי הזוהר דווקא בכך ייחודם ומעלתם מעל לשאר המקובלים – ביחס האינטימי שיש להם עם סטרא אחרא. ידיעת סודות הרע מהווים עבורם מפתח להבנת סודות האלוהות והמציאות, שהרע מוסיף לה כעין תבלין פלפל. כך מוצא הזוהר תשובה לבעיית ספר איוב שנענש אף שלא חטא. בעיני הזוהר, עצם ההתרחקות מרע וחטא היא חטאו של איוב. איוב היה "סר מרע"¹⁰⁴ שלא רצה כל עניין עם סטרא אחרא, ובכך עורר עליו את קנאתו. כנגד, מציג הזוהר את דמותם של משה רבנו ורשב"י: מעלתם של אלה, ויסוד חכמתם, היא הכרותם האישית והיסודית עם סטרא אחרא.¹⁰⁵

ויותר מזה. יחסי המקובלים וסטרא אחרא אינם דו קיום הכפוי בכח על יריבים. יחסים אלה מאופיינים לעתים אף בהומור ובחדוה, ואלה – מקורם במידת הדין, שהיא מקור הרע ויצר הרע. מידת הצחוק והחדוה קשורה גם לחלק החשוב שיש ליצר הרע בשיא הקיום האנושי:

(אור יקר, כרך ה, ירושלים תש"ל, עמ' קס-קסא) לא כתוב "מנחתא", אלא: "אצטריך למיעל ולנחתא לההוא סטרא אחרא". נוסח הרמ"ק קל ופשוט, ומתאים לרעיון הליכת יעקב לחרון, שיוסבר להלן (ליד הערות 212-217). אבל אולי יש להעדיף "מנחתא" כ-lectio difficilior. הנוסח "מנחתא" מצוי בכל דפוסי הזוהר, וכך היה גם לפני המפרש בן המאה הטז ר' שמעון לביא, שפירש את עניין המנחה לס"א בפירושו כתם פז (גרבה תרצ"ט, שא ע"א), והוסיף: "ועוד היום בגלות החיל הזה ע"י מסים וארנוניות ומתנות אומות העולם מתרצים".

¹⁰³ דוגמה לאמביוולנטיות זו תמצא בח"ב קפד ע"א. שם מסביר זקן חכם מדוע הוא חי במדבר, ונותן לכך שני נימוקים, שבעיניו הם קשורים יחד: ראשית, המדבר הוא מקום שלטון הרע שיש לעבור דרכו ולהכניעו כדי להגיע אל הקדושה כי "אין טוב אלא מתוך רע", ושנית המדבר הוא מקום שלו ויפה שרק בו "מתיישבים דברי התורה".

¹⁰⁴ איוב א, א. ובפסוק ה שם מסופר שאיוב היה נוהג להעלות עולות, והוא הקורבן, שלפי הזוהר, אין ממנו כל חלק לסטרא אחרא.

¹⁰⁵ ח"ב לב-לה. וראה על כך בפירוט במאמרי (הערה 22), עמ' 123-126. שם הבאתי גם עדויות חיצוניות על אפיון דומה של החוג שממנו צמח ספר הזוהר.

בחיים הארוטיים, בחיזור ובהתעוררות האהבה, כפי שנראה להלן, 106
כשנדון בסקס הזוהרי. כאן נעסוק בבחינת ההומור שברע, שגם היא
מצטרפת, ואף נושאת באחריות, לדמותו החמקמקה של הרע הזוהרי,
שקשה להגדיר את מידת הרוע שלו, ואת יחסו אל עולם הקדושה. 107
בעזרת הזיקה בין ההומור לבין הרע נוכל להעמיק את הבנתנו
בסוג הדתיות של הזוהר, ולהוסיף נופך חשוב לסיפורים דלעיל על
דוד והלוויים, ולמהות חטאו של איוב. במקום אחד בזוהר 108 מידת
הדין מוצגת בדמות בדחן כמו הלוויים לדעת הזוהר הלוויים קשורים
למידת הדין המשוררים בבית המקדש. וכפי שעשו הלוויים בסיפור
דלעיל על המלך דוד, גם מידת הדין אוהבת להשתעשע בתחפושות:
מידה זו, לפי המשנה הרשמית של הזוהר, אמורה להיות קשורה ליסוד
האש, ולא למים שהם מידת החסד. אבל מאחר שהיא נהנית להשתעשע
בתחפושות, היא מתקשרת לעתים דווקא למידת המים. בשל יסוד
הומוריסטי זה נקרא יצחק, שמידתו היא מידת הדין, בשמו – הנגזר
מן השורש צחק. 109

106 ליד הערה 220. אמנם כאן, ח"א מט ע"א, לפי הנוסח הרגיל, נמצא הצירוף "יצר טוב דאיהו חדוה", אך אין ספק שזו טעות, ועדיפה גרסת דפוס קרימונה ומקורות אחרים הגורסים "יצר רע".

107 ראה תשבי (הערה 1), כרך א, עמ' רפה-שז. אני מבקש להזכיר ויכוח מאלף שהתחולל בעת הכינוס על "ספר הזוהר ודורו", באקדמיה הלאומית בפברואר 1988. ד"ר דורית כהן אלורו טענה אז כנגד פרופ' ישעיה תשבי, שבזוהר אין לדבר על תפיסה דואליסטית מסויגת, אלא על תפיסה מוניסטית מסויגת. במאמר זה אני מבקש לחלוק על נקודת המוצא המשותפת לשניהם, המבקשת "משנה" בזוהר. לעתים אף הדין עצמו מזדהה בזוהר עם הרע, בניגוד לכל תיאוריה. וכך, למשל, הוא דורש את הפסוק (תה' עט, א) "אלהים באו גויים בנחלתך" על השפעת הדין האלהי בשכינה! (ח"א קמז ע"ב).

108 ח"א קג ע"ב: "לואי דאינון בדיחין לההוא סטרא במאני זמר ותשבחן... יצחק בדיחותא חדוה דאחלף מיא באשא".

109 במקום אחר, ח"ג נד ע"א, משול יצחק לין, שתחילתו שחוק, וסופו צער לשיכורים. יש להשוות לכאן את יסוד הלך הקשור בדמות השטן במחזות הנוצריים של ימי הביניים.

הנה דומה שבעזרת רעיון מבדח זה מסביר הזוהר אפילו את עקידת יצחק! ניסיונו של אברהם דומה היה לניסיונו של איוב שסבל ייסורים בעוון ריחוקו מן הרע. גם אברהם צריך היה להתנסות בניסיון כזה כדי להוכיח שעם היותו איש מידת החסד, הוא גם קשור לצד האפל שבחיים – הוא צד הדין, הקשור ביצחק. ניסיון העקידה נבע מקטרוגו של יצר הרע, שטען כמו השטן בסיפור איוב שעד עתה לא היה לאברהם כל חלק בו.¹¹⁰ אם נקשר זאת למאמר הזוהר דלעיל על בדחנותו של יצחק במאמר שלפנינו מתבקש אברהם להיות כלול מאש ומים, כמו יצחק שם, נוכל לנסח זאת כך: בניסיון העקידה, היה על אברהם להוכיח שיש לו חוש הומור. בעל חוש הומור היה מבין מיד שהכל יסתיים בטוב. אירוע העקידה הטראגי והנורא, השיא של חיל ורעדה – אם לנקוט בשם ספרו המפורסם של קירקגור על עקידת יצחק,¹¹¹ הופך אפוא בזוהר למעין מתיחה,¹¹² תעלול של הומור שחור במיוחד, כראוי לכח הרע. כי גדולתו של הזוהר מתבטאת גם בהורדת הפאתוס הדתי ממעלתו הרגילה, ובהלבשתו בכל דרגות הוויית הקיום האנושית.

(תיאור איש החסד, "החסיד", כמרוחק מצחוק וזמרה מתאים

אולי לדמות הסגפנית של "החסיד" בחסידות אשכנז, כגון בספר

¹¹⁰ ח"א קיט ע"ב; ח"א רל ע"ב.

¹¹¹ בכל זאת יש מן הדמיון בין תיאורי הזוהר וקירקגור. אצל קירקגור העקידה אמנם איננה בדיחה, אבל אברהם "אביר האמונה" בטוח מלכתחילה שלא יאלץ להקריב את בנו. לעומתו "אביר היתור" הוא, במקבילה הזוהרית, מי שכלול בחסד בלבד.

¹¹² משהו מרוח זו נמצא אולי כבר במדרש, בר"ר נו, ח. שם, בסוף סיפור העקידה, מיתמם הקב"ה ומזכיר לאברהם שמעולם לא אמר לו לשחוט את בנו, אלא רק "להעלותו" לעולה. ועתה, אומר לו הקב"ה, אחרי שהעלית אותו על המזבח, שוב והורידהו משם (כך הראתה לי ידיתי מלילה הלנר-אשד).

חסידים; ותיאורו כ"סר מרע" מזכיר את דמות הפילוסוף שממעט
בחשיבותו של הרע הקוסמי, ורואה בו היעדר בלבד [ראה מורה
נבוכים ג, י-יב], ואכן חסידותו של אברהם מוצגת בזוהר כאן,
בהתאם למסורת שראשיתה בספרות ההלניסטית, כחסידותו של פילוסוף,
הגומל חסד לבני העולם בכך שגורם להם להכיר באל כשליט על
העולם).

זוהר ורב-גוניות

רוח זו של משחק, הומור ויצירתיות, תורמת את חלקה לרב-גוניותה
של היצירה הזוהרית. כמעט כל מאמר בזוהר מפתח רעיון ייחודי,
השונה או אף סותר את מה שיימצא במקבילותיו במקומות אחרים
בזוהר. שוני זה כרוך לעתים בשוני ברובד המציאות שבה עוסק
המאמר, או מקורו בשיטות שונות של פרשנות או בסוגים שונים של
סמלים, או גם מהשקפת הזוהר שההוויה המסומלת השתנתה בינתיים.¹¹³
עושר בלתי נדלה זו מכונה בזוהר בשם זוהר - הוא האור המרצד,
המעיף ניצוצות, והמחבר בתוכו את הגוונים כולם, כפי שתואר
הזוהר במאמר אחד שבספר הזוהר:¹¹⁴ "כל גוונים.. חיבורא חדא
אתחברן באותו זוהר". לא ננסה לפרש כאן את המאמר ההוא על כל
גווניםיו, ורק נרמוז שזוהר כאן הוא, בין השאר, תורה שבכתב. אך,
לדעתי, גם ספר הזוהר רמוז כאן בשמו, ואולי במלת "חיבורא"

¹¹³ ראה אידל (הערה 2), עמ' 156, 235-246.

¹¹⁴ ח"א, קמז ע"ב.

דלעיל רמוזה בדקות גם המלה חיבור המשמשת בעברית של ימי הביניים במשמעות יצירה ספרותית.¹¹⁵ אם נכון הדבר, הרי גוף הזוהר הקדים כאן¹¹⁶ את בעל תיקוני זוהר המכנה בקביעות ובפירוש את ספר הזוהר בשם "חיבורא"¹¹⁷.

תיאור התורה כזוהר המלכד את כל הגוונים המתהפכים, מצוי גם במקומות אחרים בזוהר ובחוגו. מקום בולט במיוחד מצינו בכתבי ר' יוסף גיקאטיליה, מחשובי חוג הזוהר, בסוף ספר שערי צדק שלו.¹¹⁸ גיקאטיליה ממשיך שם את התורה לגוונים להב האש¹¹⁹ המתהפכים מגוון לגוון בידי המפרש. לדעתי יש לפרש קטע זה ברוח ארוס הפרשנות החופשית המתואר בזוהר,¹²⁰ שמוצאת גם מקבילות נוספות בכתבי גיקאטיליה שנדון בהן להלן, כשנוסיף ונראה שאש

¹¹⁵ כך מצאנו כמה פעמים בלשון התיבונים, וכתרגום של המלה הערבית "תאליף".

¹¹⁶ ואולי רמוז הדבר, ברמז דק מן הדק, גם בח"א טו ע"ב.

¹¹⁷ ראה למשל, תיקוני זוהר א, א: "המשכילים" - אלין ר' שמעון וחברייא, 'יזהירו' כד אתכנשו למעבד האי חיבורא". לאחרונה דן במלה זו עמוס גולדרייך, וסבר שבעל תיקוני זוהר משתמש לצורך זה במלה "חבורה" המופיעה בגוף הזוהר במשמעות פצע (בכך אין חידוש), ובעזרת שינוי זעיר הוא הגיע למשמעות החדשה. ראה במאמרו "בירורים בראיתו העצמית של בעל תיקוני זוהר", בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 486 הערה 100.

¹¹⁸ הקטע, החסר בדפוסים הרגילים של הספר, נדפס על-ידי אפרים גוטליב (הערה 61), עמ' 154.

¹¹⁹ הוא מסתמך על הגמרא, שבת פח ע"ב.

¹²⁰ הקטע נידון גם על-ידי Gershom Scholem, "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah", *Diogenes* 80 (1972), pp. 179-180. וכן על-ידי משה אידל, "על הפרשנות הקבלית לסוגיה", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 777. אינני בטוח שאידל צודק בפירושו שגיקאטיליה מדבר שם דווקא על צירופי אותיות וקריאה "אנכית" מפסוק לפסוק. שני המחברים לא ציינו לקטע זה מקבילות מספר הזוהר. וראה עוד אידל (הערה 2), עמ' 227-226. וכן Moshe Idel, "Infinites of Torah in Kabbalah", in: G. Hartman & S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 141-147.

התורה עוד גוברת בלימוד בחברותא.¹²¹ הפרשנות היצירתית לא רק נמשלה לאש, היא גם הופכת בלב המקובל היוצר לזוהר ואש. והיא אש שאיננה מוגבלת למעמקי הלב, אלא לעתים אף מסובבת ומקיפה כחומה את הלומדים, החורזים מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים. כך למדנו כבר בספרות חז"ל,¹²² וכך גם בספר הזוהר.¹²³

אך, יש גבולות לזכות היצירה. לטקסט המתפרש, היא התורה, כמו גם לאל הנסתר, יש גם בחינת אישיות משל עצמו, הנוכחת בדרך כלשהי בעת פרשנות אמתית. הפרשן איננו יכול לעשות בטקסט ככל העולה על רוחו, כפי שאפשר למצוא היום אצל כמה מדברי הפוסט מודרניזם. אם הפרשן איננו נאמן רוח, במקום לבנות שמים חדשים וארץ חדשה של צד הקדושה כפי שמנסח זאת הזוהר במאמר שראינו לעיל,¹²⁴ הוא עלול לבנות רקיעים של שוא ושקר, ולחזק את תחום סטרא אחרא. אמנם גבולות אלה אינם ניתנים להגדרה, והם תלויים באישיותו של הפרשן, או, כפי שבוחר הזוהר לנסח זאת, בקשריו עם ר' שמעון בר יוחאי.¹²⁵

¹²¹ ראה להלן, ליד הערות 287-301.

¹²² ראה למשל ויקרא רבא טז, ד. על מוטיב זה בספרות חז"ל, ועל יחסו ל"מעשה מרכבה" כתבתי באריכות בספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 106-109.

¹²³ ח"ג קלד ע"ב, אידרא רבא; ח"ג רפז ע"ב, אידרא זוטא.

¹²⁴ ראה לעיל ליד הערה 24.

¹²⁵ בכך עסקתי בהרחבה במקום המצוין לעיל בהערה 105 ולידו. וראה להלן ליד הערה 260. על האישיות הראויה למיסטיקאי לפי התלמוד כתבתי בהרחבה בספרי (הערה 122). על נושא זה בספר יצירה ראה עתה בספרי שבהערה 68.

פרשנות, יצירה וארוס בסבא דמשפטים

ניסוח אחר של אותו עניין נמצא בדברי הסבא, הוא הדובר בחיבור הזוהרי המכונה סבא דמשפטים.¹²⁶ ניתוח מפורט של חלקים מחיבור זה יתאים במיוחד להדגמת דברינו, כי עיקרו של סבא דמשפטים אינו בתוכן הקבלי שהוא מלמד, אלא דווקא במה שרגילים לקרא סיפור המסגרת, המדבר על דרך הדרשה וההשגה. וכך, בחיבור זה, אחד משיאיו הספרותיים של הזוהר, הגיע עניין זוהר וארוס לפיתוח מרהיב.

¹²⁶ זוהר פרשת משפטים. ח"ב צד-קיד. הדף הראשון של הפרשה שייך ברובו לספרות תיקוני זוהר, אבל קשור בכמה חוטים אל "סבא דמשפטים", כגון דמות הסבא היורד משמים, פירוש חוקי העבד שבפרשה על סוד הנשמה, והרעיון שלפיו אדם מסגל לעצמו במהלך חייו נשמות גבוהות יותר (השווה בגוף "סבא דמשפטים" צח ע"א). על החיבור ראה מיכל אורון, "שימני כחותם על לבך" עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת סבא דמשפטים, משואות (הערה 117), עמ' 1-24. על נושא זה כתבה מלילה הלנר-אשד עבודה סמינריונית מאלפת. וראה עתה עודד ישראלי, פשט, סוד ויצירה ב"סבא דמשפטים" שבזוהר, עבודת דוקטור (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג. זה המקום לציין שבחיבור "סבא דמשפטים" גופו, מצינו כמה יסודות המצויים בספרות תיקוני זוהר, ואינם בגוף הזוהר: א) המלה "גלגול" במשמעות גלגול נשמות, ואף הרעיון עצמו, נפוצים מאוד בת"ז, ואילו בגוף הזוהר הם נדירים ביותר מחוץ ל"סבא דמשפטים" (ראה בספרי [הערה 83] עמ' 294-326). ב) המלה "אדם" בגוף הזוהר מציינת רק את צד הקדושה (כך במאות מקומות), ולעיתים תוך הדגשה מפורשת שרק הקדושה נקראת האדם ומה שרע וטמא איננו נכלל בשם זה (ראה בספרי הנזכר, עמ' 54-55), חוץ מאשר במקום אחד, והוא ב"סבא דמשפטים" (צה ע"ב), המפרש שני "אדם" שבקהלת ח, ט, על שני הצדדים - צד הקדושה וצד סטרא אחרא. כך אמנם מצינו בת"ז, ששם שכיח ביותר הכינוי "אדם בליעל", ככינוי לסטרא אחרא העומד מול אדם דקדושה. וראה בספרי הנ"ל, עמ' 46-47. ג) באותו מאמר עצמו ב"סבא דמשפטים", צה ע"ב, וכן בהמשך החיבור (צה ע"ב), נזכר "עץ הדעת טוב ורע", ככינוי נוסף ל"טיקלא", שהוא בית דין המצוי מתחת הספירות, ולו שתי כפות מאזניים, שאחת מכריעה לטוב והשנייה לסטרא אחרא (על הטיקלא ראה ספרי הנזכר, עמ' 327-335. ואוסיף, שאולי שמה קשור גם ל"קלותו", אחת המוירות המסובבת את גלגל הגורל. ראה אפלטון, פוליטאה י, עמ' 617). והנה בשאר המקומות בגוף הזוהר "עץ הדעת טוב ורע" הוא כינוי לספירת מלכות, ורק בספרות תיקוני זוהר מדובר בישות שמתחת הספירות, והמורכבת לעתים מצירוף של המלאך מטטרון (הוא הטוב) וסמאל (הרע). ראה על כך בספרי הנזכר, עמ' 107-133. מאידך גיסא, סגנונו ומבנהו הספרותי המשוכלל של חיבור "סבא דמשפטים" משייכים אותו לגוף הזוהר ולא לחטיבת התיקונים.

הסבא, בראשית דבריו, 127 משוה את פירוש התורה לפתרון
חלומות, שעליהם אמרו חז"ל¹²⁸ "כל החלומות הולכים אחרי הפה",
כלומר: משמעותו של החלום נקבעת בפיו של הפרשן. אבל חז"ל גם
סייגו את דבריהם ואמרו: "והוא דמפשר ליה מעין חלמיה". כלומר:
במה דבריו אמורים, כשיש זיקה בין החלום לפרשו. הסבא טוען כאן
טענת קל וחומר: אם דברי חלום, שנמסרו בידי הפותר והולכים אחר
הפה, בכל זאת יש לפתור אותם לפי דרכם (לפום אורחוי) – לא כל
שכן דברי תורה, שהם שעשועי המלך הקדוש, על אחת כמה וכמה שיש
ללכת בהם בדרך אמת (באורח קשוט), שנאמר¹²⁹ "כי ישרים דרכי ה'
וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם". אף שהדבר לא נאמר בפירוש,
אפשר ללמוד מכלל הדברים גם את הצד השני, גם דברי תורה הולכים
אחרי הפה ונקבעים בידי הפרשן, ההבדל בין החלומות לבין התורה
הובא כאן רק כדי להדגיש את הקל וחומר. ובאמת השוואה מעין זאת
בין החלום לבין התורה, ואף קל וחומר מעין זה מצוי כבר בספרות
חז"ל, ושם, הודגשה דווקא היכולת המגוונת של פרשנות התורה:
"כי בא החלום ברוב עניין¹³⁰ – והלא דברים קל וחומר: ומה אם
דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה
עניינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא

127 זוהר ח"ב, צה ע"א.

128 ברכות נה ע"ב.

129 הושע יד, י.

130 קהלת ה, ב.

לכמה טעמים".¹³¹ חז"ל אכן השתמשו למעשה בדרשות התורה שלהם בשיטות פיתרון החלומות שנשאלו לעתים מן התרבות היוונית,¹³² ואף במחקר בן זמננו נמצאה הקבלה בין דרשות חז"ל על התורה, לבין שיטותיו של פרויד בפרשנות חלומות.¹³³

לפי דברי הסבא, יש לפרש את התורה "באורח קשוט". ביטוי זה מזכיר את כינויו של הרמב"ן לפירושו הקבליים: "דרך האמת", אך מה רב ההבדל בין שני המקורות! בעוד שהרמב"ן התנגד לכל חידוש, והסתפק ברמזים ממה ששמע מרבותיו,¹³⁴ אצל הסבא אין כל סתירה בין דרך האמת לבין חידוש. פרדוקס זה בא בדבריו לידי ביטוי מפורש, כאשר הוא מכריז לגבי פסוק מסוים: "כמה גלגולים עתיקים יש כאן שלא נגלו עד עתה, וכולם אמת כראוי, שאסור לסטות מדרך האמת אפילו כמלא נימא".¹³⁵ מצד אחד זוהי אמנם דרך האמת שאין לסטות ממנה כמלא נימה, והסבא מקפיד בכך מאוד, שהרי הוא רואה עצמו, כפי שניווכח בהמשך, כאהובה של העלמה היפה, היא התורה, שרק לו היא מגלה את סודותיה האמיתיים. לכן, אם יצא מפיו דבר שאינו מבורר, הוא טורח מאוד לחזור בו מדבריו. אך מצד שני ושלישי,

¹³¹ נכלל בכעין נספח ל"מדרש לב מידות", שנדפס במדרש הגדול לבראשית, מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ז, עמ' 39.

¹³² ראה שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 202-212. ליברמן הביא שם גם את המדרש דלעיל בהערה הקודמת, אך לא העיר על ההקבלה הזוהרית. הקבלה בין פתרון חלומות לבין פרשנות המקרא מצויה גם בספר חסידים, מהדורת מרגליות, מוסד הרב-קוק, ירושלים תשל"ג, סעיף תמד, עמ' שז-שח.

¹³³ ראה: Maren Niehof, "A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read", *JJS* 43 (1992), pp. 58-84.

¹³⁴ ראה לעיל הערה 22.

¹³⁵ צח ע"ב (בתרגום).

דרך זו איננה אחידה אלא רבת גוונים גלגולים, ולא נמסרה במסורת
ואף לא נגלתה לשום אדם עד עתה.¹³⁶ אנו נזכרים כאן באוקסימורון
המתקן שבו נוהג הזוהר לכנות את קבלתו: "דברים חדשים
עתיקים".¹³⁷ ליצירה קבלית כזו, למרות החידוש שבה, ואולי דווקא
בגללו, יש בעיני הסבא גם ערך תיאורגי של תיקון עליון, מן הסוג
שמייחסת הקבלה בדרך כלל לקיום מצוות בכוונה: חידושיו של הסבא
הם "הטוב" שלו, שהוא גומל ומעניק לספירות העליונות, שהן, מצד
אחד "בעליו" הראויים והאמיתיים של אותו טוב, ומצד שני הן קהל
המאזינים האמיתי שלו, וקולטות בסקרנות את דבריו שכמותם עוד לא
שמעו מעולם. בדרשותיו הוא מגביר את צד הטוב על צד הרע שלמעלה,
ומעטר בכתרים את הקב"ה ושכינתו.¹³⁸

אכן, הסבא יוצר, מחדש וממציא את דבריו בה בשעה שהוא דורש בפני
החכמים. זאת אפשר ללמוד מסגנון דבריו, הרצופים עידוד עצמי או
דברי תוכחה הנוגעים ליצירת הדרשה.¹³⁹ למשל, כאשר הוא מסתבך
בקשיים בדרשתו¹⁴⁰ הוא מוכיח את עצמו על שנכנס לים גדול שכזה
בלא לתכנן מראש את דרכו, כספן השט בלא חבל ובלא דגל, כשתהומות
הים מאיימות עליו מכל צד. לטובת חוקר הזוהר, הסבא משווה כאן
את מצבו לדרכו של רשב"י חברו, שלפני שנכנס יודע גם איך לצאת.

¹³⁶ וראה על כך לעיל ליד הערות 17-23.

¹³⁷ על כך ראה: דניאל מט, "מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר", בתוך: ספר הזוהר ודורו (הערה 9), עמ' 123-145.

¹³⁸ כנראה יש זיקה בין כתרים אלה לבין רעיון בריאת הספירות או תיקונן ביד המקובל. ראה לעיל ליד הערה 24.

¹³⁹ דוגמה נוספת תמצא להלן, בהערה 263 ולידה.

אנחנו, לפי דרכנו נוכל למצוא בדבריו אלה גם עדות על רשב"י ודרכו הפרשנית: לדעת הסבא גם רשב"י יוצר בעצמו, בלא להסתמך על

מסורת קודמת. אמנם במקום אחר¹⁴¹ הסבא מייחס לעצמו את הדרך ההפוכה: הוא מעיד על עצמו שיגע הרבה להשיג את השגותיו, ותוהה איך יאמר אותם בבת אחת לאחר טרחה כה מרובה. אבל כנראה אין זו כל האמת, הערה זו נאמרה בעיקר כדי לעקוץ את שומעיו. כי לאחר משפטים מעטים אנו למדים מדברי הסבא אל עצמו שהדרך שלפניו לא היתה ידועה לו מראש: "אי סבא אי סבא! במה הכנסת עת עצמך, באת

ביום הגדול, עליך לשוטט (או: לשוט) ולצאת משם".¹⁴²

הכרה זו תאפשר לנו להבין טוב יותר את דמות הסבא, ואת אופיו הספרותי של חיבור סבא דמשפטים. בקריאה ראשונה, לפנינו סיפור אופייני על פגישת תלמיד חכם ר' יוסי עם מי שנראה בעיניו כעם הארץ. בתחילה ר' יוסי מזלזל בסבא: איננו עונה על שאלותיו הנראות כדברי הבל, ושמח מאוד לפגוש את חברו, ר' חייא, שיצילנו מביטול תורה.¹⁴³ בהמשך הסיפור נהפכים היוצרות, והסבא הופך להיות המורה הגדול, המשיב לשומעיו באירוניה תחת אירוניה, והוא עוסק מדי פעם בשאלה אם מלוויו אלה ראויים בכלל לשמוע את

¹⁴⁰ ק ע"ב. גם סוקראטס ממשיל את מצוקתו בזמן שיחה למצוקה בלב ים. ראה אפלטון, פוליטיאה ה', 453 (ובתרגום העברי, הערה 16, עמ' 335).

¹⁴¹ צח ע"א.

¹⁴² צח ע"ב.

¹⁴³ ר' חייא, שהוא בעל מעמד גבוה יותר בהיררכיה של חבורת רשב"י, מתייחס לסבא מלכתחילה ביתר רצינות. על פגישה זו ראה גם להלן, הערה 236.

דבריו. צד זה של הסיפור, שיש לו מקבילות בספרות הזוהר,¹⁴⁴ והוא כולל שלבים עדינים של התפתחות היחסים בין השלשה, לא יעסיקנו כאן.¹⁴⁵ כאן נעסוק ברובד עמוק יותר, שבו מבחינה מסוימת צדק ר' יוסי! אם הסבא מחדש את דבריו בשעת אמירתן הרי הסבא באמת היה עם הארץ כאשר נפגש עם החכמים, ומנקודת מוצא זו נבנתה

התקדמותו. 146.

וכך, הסבא עצמו איננו יודע מלכתחילה את פתרון חידותיו. החידות לא נועדו לבחון את חכמת החכמים, אלא לחפש להן פתרון בצוותא. והא ראייה: פתרון החידות איננו חד משמעי. הפתרונות שמתגלים במהלך דרשותיו של הסבא אין בהם כדי לפתור את כל החידות, ואף אותן שנפתרות, אינן נפתרות בשלמות. לעתים אף

¹⁴⁴ בחיבור הנקרא "ינוקא" עוסק אני ב"מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע כרך ד), עמ' 198-201. התפתחות יחסים עדינה, וכמעט בלתי מורגשת במבט ראשון, אפשר למצוא גם ביחידה ספרות זוהרית אחרת, ח"א קמח-קנ. שם פוגש אחד מחכמי חבורת רשב"י, הוא ר' יצחק, אב ושני בניו, שעוסקים בתורה (במעלת הזיווג והנישואים), ודבריהם נראים מלכתחילה כדברי חידות, ואולי אף דברי הבלים. ר' יצחק מלווה אותם, עד שהם מבקשים להיפרד ממנו, כי הם הולכים לשאת להם נשים. את אי-הזמנת ר' יצחק לחתונה הם מפרשים לאחר זמן (קמט ע"א) בשלוש סיבות, כולן כביכול לטובתו של ר' יצחק: ראשית, הם לא הכירו אותו וחששו שהזמנה תהיה מתחת לכבודו; שנית, הם חששו שהוא טרוד ללכת לדרכו, ושלישית, הם חששו שמא יתבזה בחתונה, כי לא הכין מתנה לבני הזוג. נימוקים אלה מלאים לכאורה דרך ארץ, כפי שלמדו השלושה, ככל הנראה מזקנם ר' צדוק, שלימדם אורחות התנהגות לפי רזי התורה. אבל במבט נוסף זו דרך ארץ אירונית. כך מתגלה בעיקר בנימוק השלישי, כי מתנות החופה שנהגו החכמים להעניק היו דרשות בדברי תורה, ומכאן שהסיבה האמיתית לאי-הזמנת ר' יצחק היתה בחשד שאין הוא תלמיד חכם. נראה שגם ר' יצחק עמד על האירוניה שבנימוקים אלה, ואפשר ללמוד זאת מתשובתו "קב"ה ידין לך לטב".

¹⁴⁵ וראה מאמרה של מיכל אורון (הערה 126).

¹⁴⁶ מקבילה מעניינת תימצא אצל ר' נחמן מברסלב. על אחת מתורותיו סופר שהיא נוצרה "יש מאין", כי הרב היה במרה שחורה ואמר שאינו יכול לדרוש כי איננו יודע, ואז מתוך התבוננות במשמעות מדרגת "איננו יודע" שלו, התפתחה תורה זו. ראה על כך במאמרי (הערה 49), עמ' 207-209 (ושוב בספרי, שם, עמ' 240-241).

מתקבל הרושם שפתרון החידה נזדמן לסבא במקרה. כך בנוגע לחידה בדבר שנים שהם אחד ואחד שהם שלושה.¹⁴⁷ חידה זו נראית במבט ראשון כאילו עניינה ברעיון תיאולוגי עמוק, המזכיר את דוגמת השילוש הנוצרי אסוציאציה זו הגבירה אולי את תרעומתו של ר' יוסי. אמנם שילוש מעין זה אינו זר לרוח הזוהר,¹⁴⁸ אבל החידה מוצאת את פתרונה במישור הרבה יותר פשוט: הסבא עצמו פותר את חידתו מיד בשעת פגישתו עם ר' יוסי ור' חייא, ומפרש אותה כרמז לשלושתם שהזדמנו כאחד. קשה לחשוב שלכך התכוון הסבא מלכתחילה, ואמנם לצורך הפתרון אף לשון החידה משתנה כאן, ובמקום "תרין דאינון חד" נוקט עתה הסבא בלשון "תרין דאינון תלתא". ר' יוסי מתרעם על פתרון זה, שהופך לדעתו את החידה לדבר של הבל, ואומר לר' חייא: לא אמרתי לך שכל דבריו "ריקנין ואינון בריקניא!". כל הנראה ר' יוסי, שהוא מן הזוטרים שבין חברי רשב"י, איננו מחשיב אלא דברי תוכן קבלי, מסוג משנת הזוהר. ואכן, כדי לרצות אותו ואת הדומים לו, מתפרשת אחר כך החידה באופן חלקי גם בהקשר של סוד קבלי.¹⁴⁹ אך לעניות דעתי הזוהר עצמו, וגדולי חכמיו כגון הסבא ורשב"י ואולי אף ר' חייא, מחשיבים דווקא את הפירוש הראשון. כי סיפור המסגרת, היחסים בין החכמים, האהבה והארוס שבעיסוק בתורה,¹⁵⁰ דווקא אלה הם עיקר הזוהר. והתחברותם של שנים

¹⁴⁷ צה ע"א.

¹⁴⁸ ראה מאמרי "השפעות נוצריות בספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

¹⁴⁹ דף ק ע"א. פתרון החידה נוגע למספר הרוחות השורות ברחם אשה שנתייבמה.

¹⁵⁰ על כך עוד נרחיב בהמשך.

ושלושה (ברוח¹⁵¹ "טובים השנים מן האחד והחוט המשולש לא במהרה ינתק") קודמים בחשיבות ובמעלה לשאר הזוגות והשילושים הקבליים, המשמשים להם, לעתים, כעין מסגרת עיונית. במקום אחר הראיתי מדוע יש לפרש ברוח זו את אחד המאמרים הסתומים שבספר הזוהר, וכך בודאי פירש גם האר"י, כאשר המשיך את השלשלת של היחסים האישיים שבין חברי הזוהר, ויישמה על יחסיו שלו עם חבריו.¹⁵²

ועוד אי הבנה יסודית מתגלית אצל ר' יוסי. הוא איננו מבין, שגם צד החידוד והבדיחה שבדברי הסבא יש בו עניין דתי עמוק. כבר ראינו כמה דוגמאות להומור הדתי של הזוהר, ונוסיף עוד דוגמה הדומה לסיפור הסבא שלפנינו. גם במקום אחר בזוהר,¹⁵³ מסופר על סבא דומה, הוא רב המנונא סבא, שנפגש עם שני חכמים מחבורת רשב"י. בתשובתו לשאלתם, מדוע הוא חמר עני ומה מקום מגוריו, דורש סבא זה דרשה קבלית עמוקה, הכוללת רמזים לספירות קבליות שונות, אבל השורה האחרונה של דרשות אלה איננה קבלית, והיא משווה לדרשות הקבליות אופי של בדיחה. מן הדרשות עולה שהוא חמר עני מחמת חסרון כיס (האותיות כף וסמך לא הסכימו להתאחד עם האות יוד, כדי ליצור יחד את המלה כיס, כי היו להם תפקידים אחרים בעולם הספירות)¹⁵⁴ ומקום מגוריו היא העיר לוד

151 קוה' ד, יב.

152 ראה מאמרי "תרין אורזילין דאיילתא - דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו", בתוך: אליאור וליבס (עורכים), קבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י), עמ' 113-169.

153 ח"א ו ע"א.

154 תפקידים אלה, הנרמזים כאן בפי רב המנונא סבא, נדרשו כמה דפים קודם לכן, ח"א ג ע"א, בתוך מובאה ארוכה שמקורה הוא (לפי המצוין) ספרו של רב המנונא סבא.

(שם זה נרמז בדרשתו על המגדל הפורח באוויר, על הקב"ה, ועל עני אחד שהוא השכינה. שלושת אלה מיצגים את אותיות שם העיר לוד). 155

ואולי הזוהר מבקש מאתנו אף להפוך בקריאתנו לחיוב את לשון התקפתו של ר' יוסי, שדברי הסבא הם "ריקנין". המלה "ריקניא", שהיא תרגומו הארמי של "בוהו" בבראשית א, ב, 156 הרי היא מסוגלת אף לאפיין את ההבל שעליו, לדעת הזוהר, עומד כל העולם, כפי שראינו לעיל. 157 אם כך, אין שיעור לחשיבותם של דברי שטות (באמת שטות!) אלה. וכך שוב משתמע מדברי ר' יוסי עצמו שכמה שורות אחר כך חוזר וטוען כלפי אחת מחידותיו של הסבא, שהוא תמה רק אם הן דברי שטות או "מלין ריקנין". ר' יוסי לא היה מודע לעומק דברי עצמו. לפי תודעתו אין כל חיוב ב"שטות" וב"ריקניא", ואין כל הבדל ביניהן, הוא מציגן כשתי אפשרויות שונות רק כדי להפגין בוז וזלזול. ואם בכל זאת ר' יוסי הבדיל בין שני המונחים, אולי כיוון ב"מלין ריקנין" לדברי ניבול פה, כי דברי הסבא שהעלו כאן את חמתו היו החידה בדבר העלמה היפה. להלן נראה שעניין העלמה היפה הוא הסוד העמוק ביותר שבפי הסבא, ועניינו הארוס והיצירתיות, אך באלה כנראה לא היתה ל' ר' יוסי כל הבנה, ועצם הזכרת עלמה יפה עוררה בו התנגדות וחשד.

(זאת ועוד. דבריו אלה של ר' יוסי, המאשימים את הסבא בריקניות ו/או בשטות, יוצגו אף באור חמור יותר, אם נכיר לדעת,

155 כך פירש אל נכון ר' שמעון לביא בפירושו כתם פז.

156 אמנם ר' יוסי כינה את דברי הסבא דווקא כ"מלין אחרנין דתוהו".

157 ליד הערה 91.

שבעל הזוהר רמז כאן לדברי ישו באוונגליון, 158 לפיהם "כל הקורא לאחיו ריקא¹⁵⁹ חייב הוא לסנהדרין והקורא לו שוטה¹⁶⁰ חייב הוא לאש גהינום". ואולי נכון להזכיר כאן את דברי חז"ל: "'כפלא הרמון רקתך'¹⁶¹ ואמר ר' שמעון בן לקיש: על תקרי 'רקתך' אלא 'ריקתך'¹⁶² שאפילו ריקנין שבך מליאין מצוות כרמון".¹⁶³ סיפור הסבא, שנראה כריקני, ואולי באמת כך הוא בראשית השיחה אתו, מאשש יפה מאמר חז"ל זה.)

המבנה הספרותי של סבא דמשפטים יעיד על כך, שלפנינו דרשות שנוצרות בשעת אמירתן. במידה רבה אפשר להתייחס לחיבור כאל מחזה, שעלילתו מתפתחת לפי מצבי רוחו של הגיבור. דרשות רבות הכלולות בחיבור זה אינן נוגעות כלל לנושא העיוני של החיבור גורל הנפש והייבום, והן קוטעות אותו, לכאורה, בלא שום צורך. הצורך מתגלה רק בשעה שלוקחים בחשבון את הגיבור הראשי ומצבי רוחו, וכדי להבין אותן על בורין יש לקוראן באינטונציה הנכונה,

¹⁵⁸ מתיאוס ה, כב. על עקבות אחרים של הברית החדשה בספר הזוהר עמדתי במקומות אחרים.

¹⁵⁹ המלה העברית כתובה כאן באותיות יווניות: raka, ואולי מבטא זה עומד גם מאחורי דרשת חז"ל דלהלן, וראה להלן הערה 162.

¹⁶⁰ כך ביוונית: more, ואינני יודע למה תרגם דליטש "נבל". כמו "ראקא" גם מלה יוונית זו היא ששימשה להקנטה גם בעברית של תקופת חז"ל: ראה פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 246-247: "למלך שמסר את בנו לפדגוגו אמר לו אל תהי קורא לבני מורה... יוונים צווחין לשטיא מורוס... אמר להם משה (במ' כ, י): 'שמעו נא המורים'".

¹⁶¹ שה"ש ו, ד.

¹⁶² אולי אין צורך במשפט זה, ראה לעיל הערה 159, ואכן הוא חסר בכמה מקבילות, כגון סנ' לז ע"א.

¹⁶³ עירובין יט ע"א, ומקבילות. והשווה דברי ר' חייא בזוהר שם: "לזמנין באינן ריקנין ישכח גבר זגין דדהבא". והשווה דברי הסבא בהמשך, צט ע"א: "דהא סבא כגיני [כמוני] לא במלה חדא עביד קיש ולא קרי", ולפי ב"מ פה ע"ב.

כשתפקיד הסבא מגולם על יד שחקן מוכשר. דרשות אלה נוצרו, אפוא, לצורך "סיפור המסגרת", ולא להפך כפי המקובל. כך הוא לא רק בסבא דמשפטים אלא גם במקומות רבים אחרים בזוהר.¹⁶⁴ את הדרשות הללו אומר הסבא כדי למשוך עליו מידות נכונות שהוא נצרך להם לשם דרשותיו, כגון מידת היראה, ואף מידת שנאת הגויים.¹⁶⁵ מידה אחרונה זו נצרכת לו בשעה שהוא מבקש לחזור בו מדבריו הקודמים,¹⁶⁶ שבהם הביע את הרעיון שנשמה קדושה יכולה לפול בחלקו של גוי. יש לשים לב בהקשר זה אף לעצם החזרה מדבריו, וחרטה על הרעיון הקודם. אף מאלה נוכל להסיק, שדרשות הסבא נוצרו בשעת אמירתן.

עצם החרטה משמשת לסבא נושא חשוב לדרשה קבלית מיוחדת. דרשה זו איננה משתלבת במבנה החיבור אלא מבחינה זו בלבד: כאן מצדיק הסבא את חזרתו מדבריו הקודמים¹⁶⁷ (מהם כאמור אפשר היה להסיק שבח לגויים). מן הדרשה אפשר ללמוד שאף החרטה היא עניין חשוב, שנהגו בו גדולים לפניו, והיא בעצמה בונה עולמות: דוד המלך, מחבר ספר תהלים, חזר בו מדבריו באמצע חיבור אחד

¹⁶⁴ לדוגמה, בח"ג ס ע"א דורש ר' אלעזר בן ר' שמעון דרשה על חטאם של בני אהרן, שדחקו את השעה, ובקשו לעצמם גדולה בחיי אביהם. עיקר כוונתו של ר' אליעזר בדרשה זו היא להסביר מדוע עליו להימנע מלדרוש בפני רשב"י אביו. ואחר כך דורש ר' שמעון דרשה הנחשבת עמוקה הרבה יותר: חזון מיתי-דמונולוגי סביב דמותה של השכינה בשעות הלילה.

¹⁶⁵ כמה דרשות כאלה מצויות בדפים צה-צז. הדרשה על "מלך הגויים" (יר' י, ז) לא באה אלא להוציא מן הלב את השבח לגויים המשתמע מכינוי זה. וכשר' חייא מסייע לפירוש המקובל בעזרת פסוק אחר, גוער בו הסבא ואומר "חמינא דבתר כתייהו [של הגויים] הוית ונפקת בהאי קרא לסייע לון", והוא מפרש לגנאי לגויים גם את פסוקו של ר' חייא (צו ע"א).

¹⁶⁶ אלה יימצאו בדף צה ע"ב.

המזמורים (מזמור קד). מזמור זה מתאר לדעת הסבא את תהליך האצילות מלמעלה למטה, וזאת לא פעם אחת, אלא שתי פעמים. הפעם השנייה הוצרכה מפני שבתיאור הראשון נמצא פגם: לספירת הדין האלהי ניתן בו מעמד עצמאי, והיא לא היתה כלולה כראוי יחד עם ספירת חסד. כך הגבירה יותר מדי את כח הרע המצויר כאן בדמות ענף מר. 168 לכן באמצע המזמור חזר בו דוד, הפסיק את התיאור, וחזר ותיאר את האצילות באופן נאות יותר. דוד לא עמד לבדו על הפגם שבתיאורו הראשון. הישויות המיתיות הנאצלות הן שהראו לו זאת ולא הניחו לו להמשיל בדבריו: כאשר הגיע דוד בתיאורו הראשון לשלב שבו צריכה להיאצל ספירת יסוד, הנקראת גם עץ החיים, עץ זה ברח והתחבא, ולא הסכים לצאת ולהיכלל בתיאור הכולל את אותו ענף מר.

מכאן אפשר ללמוד כמה כללים. ראשית: יוצר כדוד איננו שליט בלעדי על יצירתו, הוא צריך ליצור בשיתוף ובהרמוניה עם היסודות הנוצרים. שנית: הסופר הוא באמת יוצר; המחבר הספרותי דוד איננו רק מתאר את תהליך האצילות, אלא גם גורם להיווצרותו של התהליך עצמו, ממש כפי שעשה האל המאציל בעת הבריאה. כאן אנו נזכרים שגם לחזרה מדבריו ולהתחרטותו זו של דוד יש מקבילה מדויקת במעשה האל. גם האל לא הצליח בנסיונו הראשון. גם הוא,

167 צח ע"א-ע"ב.

168 מידת הדין מבוטאת כאן במלת "מאד" שבפסוק הראשון של מזמור קד, ולפי דרשת חז"ל בר"ר ט, ה: "והנה טוב מאד' (בר' א, לא) - והנה טוב מות". אכן, במקום אחר בזוהר (ח"ב סח ע"ב) מנוצלת דרשת חז"ל זו באופן הפוך. והכינוי "מאד" למידת הדין מציין דווקא את ההרמוניה במציאות, ואף את התפקיד החיובי של סטרא אחרא ושל הגוים, שהתעלותו של הקב"ה תלויה בהכרתם בו. דרשה זו מנוגדת ניגוד קוטבי לדברי הסבא כאן, אחרי התחרטותו, ואולי גם נגדה כיוון את דבריו.

לפי הזוהר, ברא קודם עולם שאין בו הרמוניה בלשון הזוהר מתקלא, ועיקרו היה מידת הדין, רק אחר כך נמלך בדעתו, החריב את העולם הקדום הזה עולם זה מסומל במלכי אדום, ששם נדרש גם מלשון הימלכות וחרטה, 169 וברא עולם חדש ומתוקן. 170 אמנם שרידי העולם הקדום ממשיכים להתקיים גם בעולם החדש, ובמקביל לכך, התיאור הראשון של האצילות ממשיך עד היום להתקיים בראשית מזמור קד בספר תהלים. כללו של דבר: גם האל וגם דוד התחרטו באמצע יצירתם, ממש כמו הסבא, והחרטה היא יצירתם. קשה אף לקבוע מי משלושת היוצרים קודם לחברו ביצירתו: האל, דוד או הסבא. הזוהר, והסבא גיבורו, מודעים לכך שדוד המלך לא תיאר את המיתוס מבחון, אלא היה חלק ממנו, ויצר אותו בהבל פיו, וכמותו עושה עתה גם הסבא עצמו. יצירת המיתוס מיתופואזיס היא אפוא המיתוס עצמו. גישה זו איננה חידוש זוהרי גמור, משהו ממנה נמצא גם כבר בספרות חז"ל, הכוללת גם תיאורי חרטה מיתיים דומים במקצת לתיאור שלפנינו. 171 אך בזוהר הגיע הדבר, לשיא פיתוחו ושכלולו.

169 ראה לעיל הערה 41.

170 על פרטי מיתוס זה ומקורותיו ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 194-199, 219-221; ועוד במאמרי (הערה 9), עמ' 46-56, 66-68. מיתוס זה מתגוון ומשתנה בהתאם למקורות הנדרשים. ואלה כוללים, בנוסף לתה' קד שלפנינו, ובר' לו (פרשת מלכי אדום), גם את שני סיפורי הבריאה בשני הפרקים הראשונים של ספר בראשית (התיאור בפרק הראשון מתפרש על העולם הקדום שנחרב), ואת המיתוס על עשרת הרוגי מלכות, ועוד. בקבלת האר"י לבש מיתוס זה גם את לבוש "שבירת הכלים".

171 למשל, בבלי חגיגה יב ע"ב. שם לומדת הגמרא מתוך פסוק מן התורה, שהסופות והסערות מצויות בשמים, ומקשה על כך מתוך פסוק בתהלים, שלפיו מקומם של כוחות הטבע ההרסניים הוא דווקא בארץ, ומתרת: "דוד בקש עליהם רחמים והורידן לארץ, אמר לפניו (תה' ה, ה): רבונו של עולם! לא אל חפץ רשע אתה לא יגור במגורך רע". במקום אחר משווה הגמרא (חגיגה יג ע"ב) בין שני תיאורי המרכבה של יחזקאל, שאחד מהם מונה את השור בין ארבע חיות המרכבה, ואילו השני מונה במקומו "כרוב", ומתרת: יחזקאל ביקש עליו [על השור] רחמים והפכו לכרוב; אמר לפניו: רבונו של עולם, קטיגור [זכר לחטא העגל] ייעשה סניגור!". בדומה לכך מובא בשם אחד מצדיקי החסידות, שהקשו

בפסגת סבא דמשפטים, בסוף כל המאמצים וההתלבטויות, נמצא

את הארוס. כאן, במשל המקסים על העלמה היפה,¹⁷² מגיע לשיאו השילוב הזוהרי בין היצירתיות הדרשנית לבין הארוס הסקסואלי. גם הסבא מודע לכך שכאן שיא דבריו, והוא מקדים למשל דלהלן דרשה על עלית משה לסיני,¹⁷³ שיותר משהיא קשורה לנושא,¹⁷⁴ היא משקפת את מצב רוחו של הדובר, שהוא דומה בעיני עצמו למשה העומד לעלות להר.¹⁷⁵ כאן נמשלה התורה לעלמה יפה, הסגורה במגדל ואין מי שרואה אותה. רק אהוב אחד יש לה, המחפש אחריה סביב למגדל. האהובה באהבתה מגלה עצמה לאהובה, ומפתה אותו. בתחילה היא רק רומזת על מציאותה, ברמז המכוון לו בלבד ונעלם מעיני הסובבים. אחר כך מוסיפה היא ומגלה עצמה לפניו יותר ויותר. עד שהיא נותרת ערומה לפניו, כלפני בעלה המכיר את כל סודותיה.¹⁷⁶ כך היא התורה: למרות מה שנהוג לחשוב שהיא נחלת כלל ישראל, היא מתגלה רק בפני אהובה – המקובל היוצר. זה חודר לתוכה לשכבות משמעות עמוקות יותר ויותר, עד העמוקה שבה,

לפניו, איך ייתכן שהגמרא מרבה לדבר על שדים, ואילו לפי הרמב"ם אין הם קיימים. ותירץ, שבימי הגמרא, היו שדים, אך בעקבות פסיקת הרמב"ם שאינם קיימים במציאות, בטלו ואינם.

¹⁷² דף צח-צט.

¹⁷³ צט ע"א.

¹⁷⁴ אמנם יש דמיון מה בין לבושי משה שמהם השיג מה שהשיג, לבין הנשמה המתלבשת ב"נפש הגר". וראה להלן ליד הערה 181.

¹⁷⁵ ניתוח של קטע זה על עליית משה, וציון היסודות הארוטיים שבו, והשוואה מפורשת בין הסבא, הוא האהוב שבמשל העלמה, לבין משה רבנו, ראה אידל (הערה 2), עמ' 239-242.

¹⁷⁶ בדומה לכך מצאנו בתרבות הודו, בריג ודה, ההימנון על מקור המלה הקדושה, 10.71 פסקא 4: "המסתכל אינו רואה את המלה והמקשיב איננו שומע אותה. היא מגלה עצמה לאדם כמו שאישה אוהבת, המלוכשת בבגדים יפים, מגלה את גופה לבעלה".

הנקראת דווקא פשט, כי כאן מתברר שהפירוש המילולי המדוקדק של הפסוק הוא הנכון והמעמיק ביותר.¹⁷⁷ מי שירד למשמעותו העמוקה של הפסוק ייווכח לדעת שהוא מנוסח באופן מושלם. אין בו כל ייתור או רפיפות לשון או מליצות הניתנות להתנסח גם באופנים אחרים, כפי שיכולים לעלות על דעתם מבקרי המקרא, וקודמיהם מקרב חכמי ימי הביניים.¹⁷⁸

כדוגמה לכך תשמע כאן, כמו בסבא דמשפטים, העילה הספרותית להבאת משל העלמה היפה. משל זה הביא הסבא, לכאורה כבדרך אגב, כדי להסביר איך דרש את הפסוק: "ואתם ידעתם את נפש הגר".¹⁷⁹ הקורא הרגיל מפרש פסוק זה כמין מליצה שמכוונת לעורר רחמים וסימפתיה כלפי הגר ומעמדו הירוד מבחינה חברתית וכלכלית. הכתוב עצמו מעוניין שנבין זאת כך, ומפתה אותנו לפרש כך. לשם פיתוי זה בא המשך הפסוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים", וכן שאר המקומות (שלושים וששה או ארבעים וששה במספר)¹⁸⁰ שבהם הזהירה התורה כנגד פגיעה בגר. הכתוב עושה כך כדי להרחיק את המון העם מן המשמעות האמיתית והעמוקה המיועדת רק לאהובו (שיטות דומות נקטו מחברים רבים בתקופות שונות). אבל אהובה של התורה אינו נותן לחושיו להירדם, הוא מפרש את המלה נפש במשמעותה המדויקת, לפי התיאוריה המפותחת בדף הקודם, ולפיה נשמות הגרים משמשות מלבוש לנשמות הקדושות בהיותן בגן עדן של מטה, שכן נשמות הגר

¹⁷⁷ "וכדין פשטיה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפילו את חד".

¹⁷⁸ ראה למשל בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לדברים ה, ה.

¹⁷⁹ שמות כג, ט.

משם מוצאן ולא ממקום גבוה יותר כמו נשמות ישראל, ואף בעולם הזה הן משמשות כאמצעי בין הנשמה והגוף, ובאמצעותן מכירות נשמות ישראל הקדושות את המציאות התחתונה. וכך הוא "פשט" הפסוק לאמתו: נשמות ישראל ("אתם") מכירות ויודעות ("ידעתם") בענייני העולם הזה באמצעות ("את") 181 נפש הגר.

הפסוק על נפש הגר הוא בוודאי רק עילה ותואנה ולא סיבה ממש למשל העלמה היפה, כי המשל חשוב ממנו ומהווה שיא לחיבור סבא דמשפטים, שעיקרו דרך הדרשות ולא תוכנן. ואכן בעיון במשל זה נבין טוב יותר את דרכו של הסבא בפירושו, שכן בוודאי האהוב שכאן הוא בראש וראשונה הסבא בעצמו. מן המשל ברור שלאהוב אין קבלה, או מסורת, על תוכן דרשותיו, אבל הוא מגלה בעצמו את עומק התורה, שלב אחר שלב. קרוב לוודאי שדקות ספורות לפני שאמר את משל העלמה, גם הסבא עצמו עוד לא ידע מה פירוש "ואתם ידעתם את נפש הגר".

אך, יש לשים לב שבמשל העלמה היפה, התורה פעילה יותר מן האהוב: היא היוזמת והקוראת, המפתה והמתגלית.¹⁸² כזכור, חלקו השני של הפסוק הנידון; "ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים"; משמש כהסוואה; אך דוק בדבר: היוזמה להסוואה לא

180 ב"מ נט ע"ב. ראה זהר ח"ב צח ע"ב, סבא דמשפטים.

181 כמו (בר' ו, ט) "את האלהים התהלך נח".

182 לפיכך אינני מסכים לדברי אליוט וולפסון, שפירש "לית לה עינין" - אין לתורה כל משמעות משלה, והיא כחומר ביד המפרש וסובלת כל פירוש שיוענק לה. הדבר מנוגד גם למשל וגם לדבריו הקודמים של הסבא (אחרי הערה 127) על הצורך לפרש את התורה לפי דרכיה. ראה: Eliot R. Wolfson, "Beautiful Maiden Without Eyes: *Peshat* and *sod* in Zoharic Hermeneutics", in: Michael Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, State University of New York Press 1993, p. 186

באה ממחבר התורה. זוהי תחבולתו של הפסוק עצמו, המקבל רוח חיים אקטיבית: "כי הפסוק חשב, שמאחר שהתלבש, כבר אין מי שישגיח במשמעותו הנכונה".¹⁸³ בסופו של התהליך, התורה, הפועלת ביוזמתה היא, מגלית לאהובה "ארחין סתימין דהווי בלבה טמירין מיומין קדמאין", ואנו נזכרים כאן בדבריו הקודמים של הסבא¹⁸⁴ על דרכיה של התורה, שאין לסור מהן כמלוא נימה, וכן ב"ל"ב נתיבות פליאות חכמה" שבהן ברא הקב"ה את עולמו לפי פתיחת ספר יצירה, ובדרכו הולך ויוצר גם המיסטיקאי.¹⁸⁵ ל"ב אלה נתפרשו כאן כנראה כ"לב", הוא לבה של התורה.

אין צריך לומר שמשל העלמה היפה הוא משל ארוטי. אבל הארוס אינו מוגבל כאן לתחום המשל, הוא חודר גם לתוך הנמשל. יחסי הדרשן והתורה הם באמת יחסים ארוטיים, והדרשן הוא מעשה אהבה. גם אחרי שהניח הסבא את העלמה והחל לדבר על התורה, לא הניח את הארוס. גם כשהעלמה הפכה לתורה היא ממשיכה לדבר בלשון פיתוי סקסואלי: "מי פתי יסור הנה".¹⁸⁶ דבר זה נכון בהחלט גם לגבי השלב הסופי של יחסיהם. הדברים דלעיל על התורה המגלה לפרשן את כל מה שהיה צפון בלבה זה זמן רב, מתאימים בהחלט גם לעלמה

¹⁸³ "דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה". השווה זאת לפירוש הרמ"ק (אור יקר על תיקוני זוהר, כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' טז): "להיות פסוקי התורה ממש מפרשים סודותיהם על ידם". כך כתב הרמ"ק על רשב"י וחבריו, אך בעצם על עצמו ועל חבריו, כפי שמתבאר מספרו האוטוביוגרפי: ספר גרושין, ירושלים תשכ"ב, עמ' ג-ד: "והיו דברי תורה מאירים בנו והדברים נאמרים מפי עצמם". אמנם תיאור זה מתאים יותר לדרשות האסוציאטיביות והאוטומטיות של תיקוני זוהר, מאשר לאופי הדרשני-יצירתי-ארוטי של גוף הזוהר וסבא דמשפטים.

¹⁸⁴ לעיל, ליד הערה 127.

¹⁸⁵ ראה על כך עתה בספרי על ספר יצירה (הערה 68).

¹⁸⁶ משלי ט, ד. הם דברי הפיתוי של החכמה, הזהים לדברי הפיתוי של הזונה: שם, טז.

אוהבת. אפילו המלה "פשט", המציינת כזכור את השכבה הפנימית ביותר בתורה, מקבלת גם משמעות סקסואלית: עתה פשטה התורה את כל בגדיה, והפרשן מדבר אתה פנים בפנים. כפי שאפשר היה לשער לצירוף זה (בארמית אנפין באנפין) נודעת בזוהר משמעות סקסואלית מובהקת. 187

צירוף זה גם מקרב את הפרשן למדרגת משה רבנו, שעליו נאמר 188 "פה אל פה אדבר בו". אסוציאציה זו איננה מקרית, ולחיזוקה נוספו כאן גם ביטויים אחרים שבמקומות אחרים בזוהר הם מציינים דווקא את משה ויחסו לתורה: "בר נש שליט בעל תורה ודאי מארי דביתא". 189 למדרגת משה המוענקת לפרשן יש כאן פירוש כפול: ראשית, התורה היא תורתו והוא יכול לפרשה כרצונו; שנית, יחסו של משה אל התורה הוא יחס סקסואלי מובהק, כבעל לאשתו, הוא היחס הרמוז כאן במלים "מארי דביתא" (לפי "ביתו זו אשתו") 190 ו"בעל תורה". יחסו של משה לתורה מזכיר את יחסו אל השכינה, שבזכותו קורא לו הזוהר גם "בעלה דמטרוניתא", בפרפראזה משפחתית-סקסואלית על כינויו המקראי "איש האלהים". 191

187 ראה במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר" (הערה 9), עמ' 30.

188 במ' יב, ח.

189 ראה למשל זוהר ח"א, רלו ע"ב. וראה לעיל הערה 48.

190 ראה למשל בראשית מסכת יומא.

191 דב' לג, א; תה' צ, א. וראה דברי שלום בספרו (הערה 3), עמ' 396. עוד על היחסים המיניים בין משה והאלהות הרחבתי במאמרי (הערה 144). דרך אגב, לפי ספר "תיקוני זוהר, רק משה, שאתו מזדהה המחבר, מגיע אל "בת המלך" השוכנת במגדל, ואלו רב המנונא סבא, ניסה ונכשל. ראה על כך באריכות במאמרו של גולדרייך לעיל (הערה 117), עמ' 484-491. נראה בעיני שתיקוני זוהר מתפלמס עם דברי סבא דמשפטים שלפנינו, המזהה עצמו עם משה, ועם אוהבה של התורה. בדברי חז"ל ובזוהר לעתים כלתו של משה היא התורה, ולעתים היא השכינה. לפיכך בקבלת האר"י

אכן, העיסוק בתורה היה לעתים חוויה סקסואלית. בזוהר מגיע עניין זה עד שיאו, אך גם במקומות אחרים מצינו את טעם המיניות שטעמו אבותינו בלימוד תורה. כגון בתלמוד: 192 "מאי דכתיב 193 'איילת אהבים ויעלת חן', וגו' למה נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך: מה איילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה" 194 ומכאן נובעת עצתו של הרמב"ם למי שגבר עליו יצר הרע: "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה.. ובחכמה הוא אומר 'אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תסגה תמיד'". 195 קרבה ארוטית ואינטימית זו גורמת לידי דחיית כל זר כדרך שראינו בחיזור הסודי של התורה אחרי הסבא דמשפטים, כמו שלמדנו 196 "כל העוסק בתורה לפני עם הארץ – כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר 197 'תורה צוה לנו משה מורשה' אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורסה'". 198 ובמקום אחר בתלמוד: "חמוקי ירכיך" 199 – מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר"; וככל הנראה הדמיון בין השניים, שהביא לדרשה

זוהרה בת המלך שבמאמר שלפנינו עם השכינה. לאחרונה טען אליוט וולפסון (לעיל הערה 182) שיש לקיים זיהוי זה גם בפשט הזוהר שלפנינו.

192 עירובין נד ע"ב.

193 משלי ה, יט.

194 על מאמר זה ופיתוחו בקבלה ראה מאמרי (הערה 152), עמ' 137-144, 166-169.

195 משנה תורה, סוף הלכות איסורי ביאה.

196 פסחים מט ע"ב.

197 דב' לג, ד.

198 מועד קטן טז ע"א-ע"ב.

199 שיר השירים ז, ב.

מפליאה זו, אינו מתמצה בצורך להסתירם. ואם העיסוק ביחיד כך, הלימוד בצוותא על אחת כמה וכמה, כפי שנראה בהמשך דברינו.

זוהר וסקס

ההומור, הצחוק, השמחה והיצירתיות מביעים חיוב עקרוני של המציאות. משהו מזה ראינו לעיל, בדברנו על יחס הזוהר אל המשטר הפוליטי ואל יסוד הרע, ויותר מזה נראה עתה, כשנבחן את יחס הזוהר אל הגוף ואל הסקס. שלא לפי הסטריאוטיפ המקובל על מחשבת ימי הביניים, הזוהר מתייחס בחיוב רב גם אל הגוף. גופא הוא מכינוייה המובהקים ביותר של האלהות,²⁰⁰ וכל מה שקשור אליה הוא גופני, רק השדים והרשעים אינם "בכללא דגופא".²⁰¹ בדומה לכך, הזוהר מרבה לכנות את האלהות גם בשם "אדם".²⁰² שני שמות אלה, גופא ואדם, קשורים מאוד גם לתחום המיני: לדעת הזוהר הארוס הוא עיקרו והגדרתו של האדם, ומי שאינו בזיווג זכר ונקבה אינו נקרא אדם.²⁰³ כך האדם העליון ("אדם עילאה") האלוהי, וכך כמובן גם בנוגע לאדם בשר ודם²⁰⁴.

²⁰⁰ בספרי (הערה 83), ערך "גופא", ציינתי עשרות רבות של צירופים ומאות מקומות שבהם משמש הגוף ככינוי נעלה לאלוהות.

²⁰¹ ראה שם, עמ' 234-235.

²⁰² בספרי הנזכר, ערך "אדם", ציינתי עשרות רבות של צירופים ומאות מקומות שבהם מכונה האלוהות בשם "אדם".

²⁰³ לפי בר' ה, ב: "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם". ולפי דרשת חז"ל על פסוק זה ביבמות סג ע"א.

²⁰⁴ על הסקס בזוהר ראה שלום (הערה 3), עמ' 225-228; תשבי (הערה 1), כרך ב, עמ' תר"ז-תרכ"ו; David Biale, *Eros and the Jews*, New York 1992, pp. 109-113.

אכן, ככל שנפליג לא נוכל להגזים במידת החיוב שהזוהר מתייחס לתחום הארוטי. אפשר לקבוע באופן חד משמעי: אין בספרות ישראל ספר ארוטי כספר הזוהר, ספר הארוס – שאין בו אפילו דף אחד חלק מן הארוס. השאיפה להתאחדות ארוטית היא עיקרו של הספר, שאיפה שמרווה את תבל כולה, כי תכלית כל המציאות היא הרמוניה וזיווג בין הזכר הקוסמי לבין הנקבה. הזיווג הוא גם תכלית האדם ותכלית הדת, ואף שיא המיסתורין. זהו ה- *mysterium tremendum* שעליו אמר יעקב "מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים".²⁰⁵ "בית אלהים" ו"שער השמים" הם לפי הזוהר אברי המין של הנקבה והזכר. עניין זה הובלט על ידי גרשם שלום, שהעתיק כאן²⁰⁶ בזוהר הפרטי שלו את דברי אחד מאויביה המובהקים של הקבלה.²⁰⁷ וזה לשון ההערה: "וראה איך צעק חמס על מאמר זה ר' יחיא קאפח בס' מלחמות ה' 208 עמ' קיב 'שהמסית מחבר הזוהר מכנה את המבוששים אשר חשב באדון עולמים, בשם בית אלהים ושער השמים'".

סוד הזיווג שייך כמובן לא רק לאדון עולמים אלא גם לבשר ודם. גם משמעות זו מצויה באותו מאמר זוהרי, אף שככל הנראה נעלמה מעיניו של הרב קאפח. כי הזוהר מפרש את התורה לא רק כסמלים תיאוסופיים, מן הסוג שעסקו בהם החוקרים, אלא גם כסמלים

²⁰⁵ בר' כח, יז.

²⁰⁶ ח"א קנ ע"ב.

²⁰⁷ זו דוגמה טובה לתועלת שאפשר להפיק מן הפקסימיליה החדשה של הזוהר הפרטי של שלום המכיל את הערותיו. פקסימיליה זו נתפרסמה, עם הקדמה שלי, בירושלים תשנ"ב.

²⁰⁸ ירושלים תרצ"א. הוא ספר אנטי-קבלי, שהיה לו חלק חשוב בפולמוס שהתנהל בתימן נגד חכמת הקבלה.

פסיכולוגיים. סמלים אלה מלווים לעתים גם במשמעות תיאוסופית (כמו עניין "מה נורא המקום הזה"), ולעתים הצד התיאוסופי, במידה שהוא קיים בכלל, לא בא אלא לשם אילוסטרציה משנית במעלה. את הפסוק "מה נורא המקום הזה" אמר יעקב בשעה שהיה בדרכו לשאת אשה, ולאחר שהובררה לו בחלומו, לפי פירוש הזוהר, 209 מלא המשמעות של הנישואים. אין ערך נעלה מן ההרמוניה של זכר ונקבה, ובה מותנה גם העיסוק הקבלי, 210 אך, אין עוון חמור מהפרת הרמוניה זו. דווקא הקדושה העליונה הנודעת בזוהר לתחום הסקסואלי, סותרת כל שמץ של מתירנות. הזוהר מתייחס בחומרה מיוחדת לחטאים בתחום הסקסואלי, שהגרוע מכולם הוא חטא הרווקות, שיש בו משום ביטול הזיווג העליון. 211

הזיווג הוא אחדות רוחנית וגופנית, המתבטאת בנשיקה ובמגע המיני, שהם שתי צורות זיווג המשלימות זו את זו, שאמנם לשם שלמותן הגמורה יש צורך בעוד שותף, הוא יצר הרע. גם על צורך זה אפשר ללמוד מעניין הליכתו של יעקב חרנה. הליכה זו הופכת בזוהר 212 לסמל פסיכולוגי ומתוארת כמין טקס מעבר *rite de passage* סקסואלי הכולל פגישה עם סטרא אחרא בדמות זונה, שיופיה

209 ח"א קנ ע"ב.

210 ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 143-1, 200-205.

211 חטא זה וחומרנו הוא אחד מנושאי העיקריים של החיבור "סבא דמשפטים" שעסקנו בו לעיל באריכות. מצינו גם חטא סקסואלי אחר, שמבחינה מסוימת עולה בחומרנו על חטא הרווקות, והוא הוצאת זרע לבטלה. על חטא זה בזוהר ובקבלה הארכתי במאמרי (הערה 49).

212 ח"א קמז-קמח.

מתואר כאן בפרטות²¹³ (עצם המונח "סטרא אחרא" מתפרש כאן גם באופן סקסואלי. במלים "אחרא" ו"חרנא" יש גם רמז לענייני זנות,²¹⁴ ובניגוד ל"סטרא דמהימנותא" המתפרש גם כמקום האשה הנאמנה.²¹⁵ וכך גם בשם המקום "חרן").²¹⁶ זה שלב הכרחי לכל מי שרוצה להשתלם במידות העליונות,²¹⁷ אך לא כל אחד נכנס לכאן בשלום ויוצא מכאן בשלום, כי בשלב מסוים הופכת הזונה לגבר, הוא מלאך המוות ונוטלת את נשמתו של מי שאינו יודע להיזהר בלשון ימינו: מדביקה אותו באידס, גם ליעקב הזדמנה זו אחר כך בדמות גבר, הוא האיש שנאבק עמו אך לא יכול לו.²¹⁸

²¹³ תיאור זה עומד ביסוד תיאורה של לילית בספרה של אריאלה דים, זאת הפעם (ירושלים תשמ"ו), עמ' 15. (הספר יצא לאור בעריכתי אחרי מותה של הסופרת).

²¹⁴ ראה: חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 292-304. ילון אינו מביא דוגמאות מן הזוהר, ולא דן בצירוף "סטרא אחרא". צירוף זה, שמשמעותו עולמו של השטן, בדרך כלל יתורגם רק כ"הצד האחר" (בניגוד לצד הקדוש), בלי האסוציאציה הלשונית הסקסואלית, אשר מופיעה, כמדומני, רק במאמר הזוהר שלפנינו. צירוף זה לא נמצא דוגמתו לפני הזוהר, אבל הזוהר עצמו מתייחס אליו לעתים כבר כמונח קפוא, ומכאן אף לשון הריבוי "סטריין אחרנין" ככינוי לשדים ורוחות (כגון בח"ב סז ע"ב. מפתיע שבהמשך אותו קטע הורגש גם צורך להסביר את המושג: "סטרא אחרא דלאו איהו סטרא דקדושה"). אגב, ר' משה די ליאון תרגם "סטרא אחרא" - "סבה אחרת" (ראה למשל בקטע שצוטט בידי אליוט גינצבורג, במאמרו "טקסי הבדלה בקבלה הזוהרית", בתוך: ספר הזוהר ודורו [לעיל הערה 9], עמ' 205). תרגום כזה מעיד שרמד"ל לא הבין כדבעי דברים מסוימים בזוהר ולא יכול להיות מחברו הבלעדי של הספר. וראה מאמרי "כיצד התחבר ספר הזוהר" (לעיל הערה 9).

²¹⁵ השווה הושע ב, כב: "וארשתיך לי באמונה". וראה בהערה הבאה.

²¹⁶ ח"א קמח ע"א: "ויצא יעקב מבאר שבע" (בר' כה, י) - סטרא (נ"א סטרא) דרזא דמהימנותא, וילך חרנא' (שם) סטרא דאשת זנונים אשה מנאפת". והשווה פירושו של פילון על "חרן" כעולם החושים, בספר *De Migratione Abrahami*.

²¹⁷ באותו מאמר זוהרי, ח"א קמז ע"ב, מתואר איך כל אחד מן האבות היה נאלץ לעבור במקום זה בדרכו במקום זה, הוא סטרא אחרא במובנו הסקסואלי, בדרך להשתלמות במידתו המיוחדת. שלא כאבות האומה, אדם הראשון ונח לא יצאו בשלום ממבחן זה. על כניסתו של יעקב ראה גם לעיל הערה 102.

²¹⁸ בר' לב כה-לג. לדעת המדרש (ורש"י) איש זה היה "שרו של עשו".

ככל הנראה, בתיאור הליכתו של יעקב חרנה, הזוהר איננו
מכוון למאורע של פגישה עם אשה שאיננה מוזכרת במקורות. הזונה
מייצגת כאן חלק מן הניסיון הסקסואלי שהיה לו עם נשיו
החוקיות, 219 כי יצר הרע הוא שלב הכרחי ובעצם חיובי בכל זיווג.
הזוהר אפילו מפרש כך, כסמל פסיכולוגי, את חטא אדם הראשון בגן
עדן. 220 חטא זה הוא עניין חיובי והכרחי וחוזר בחיי כל אדם,
ומקורותיו למעלה בתחום האלהות, שגם בה פועל יצר הרע כפי
שמציין הזוהר בהדגשה רבה. 221 למעלה כמו למטה יצר הרע הוא מקור
השמחה והמשחק שבלעדיהם אין ארוס. לכן, דברי אדם הראשון בשעה
שראה לראשונה את אשתו, 222 מתפרשים בזוהר שם כדברי חיזורים,
המעוררים צחוק של אהבה, וראויים לכל אדם. "לזאת ייקרא אשה",
לפי הזוהר, קרוב מאוד לסגנון דיבורינו בעברית חדשה: כזאת יפה,
זה מה שנקרא אשה. 223

הגדרת האדם כזיווג של זכר ונקבה מעלה קושיה גלויה: איך
אפשר להיות כל הזמן בזיווג הרי יש בחיים גם דברים אחרים שיש

219 וראה בר"ר ע, יב: "למה בכה [יעקב כשנשק לרחל] שראה אנשים מלחשים אילו לאילו, אמרו מה בא זה לחדש לנו דבר שלערוה".

220 ח"א מט ע"ב.

221 אחר התיאור החיובי של חטא האשה ויצר הרע הכרוך בו, שואל ר' אלעזר: "אי הכי במאי נוקים ליה לעילא יצר הרע דאחיד בה בנוקבא?", ועונה לו (כנראה ר' שמעון אביו), שגם בעולמות העליונים, כמו בגבר שלמטה, מצוי יצר הרע בצד שמאל. יצר הרע של הקב"ה ידוע גם לחז"ל. ראה יומא סט ע"ב. וראה עוד לעיל ליד הערה 106.

222 בר' ב, כג-כד.

223 מקורו במדרש פרקי דר' אליעזר פרק יב: "מיד חיבקה [אדם הראשון] ונישקה ואמר: 'ברוכה את לה', עצמך מעצמי, ולך ראוי לקראות אשה". מפסוקי אדם הראשון לומד הזוהר כי: "מאן דמתחבר באנתתיה בעי למפגע [להפציר] לה ולבסמא לה במלין". "לבסמא" פירושו בזוהר למתק את הדין. אך כאן פירושו גם לפייס, ואולי אף לעורר צחוק, לפי פירוש שורש זה בלשון הערבית (אבתסאם פירושו חידוך).

לעשותם. הזוהר שואל שאלה זו, ומשיב: האיש הנשוי מצוי תמיד בין שתי נקבות, וכאשר הוא נפרד מאשתו ויוצא לדרך, מזדווגת עמו השכינה, ותופסת את מקומה של זוגתו. על רעיון זה נכתב כבר רבות במחקר,²²⁴ אבל לא הוברר עדיין איך למעשה מזדווגת השכינה בגבר שיצא לדרך. ובכלל, מה פירוש נישואי האדם לשכינה? האם כאן רק מליצה, או אולי כינוי לכיסופי האדם לבוראו, או עניינים יותר קונקרטיים?

כרגיל בזוהר, התשובה על כך איננה חד משמעית. הזוהר מנצל עניין עדין זה לאחד בו זוהר של עניינים, חלקם בתחום הבנת העולמות של מעלה, חלקם בתחום המיתוס הנוגע לאישיותן של דמויות מקראיות ואחרות, וחלקם בתחום נפש האדם או בתחום ההוויה הקבוצתית של חבורת הזוהר. ותחומים אלה מתערבים זה בזה ומתפרדים זה מזה ומאצילים זה על זה ומעשירים זה את זה, כאילו כולם דבר אחד בתודעת מחברי הזוהר.

בצדדים המיתיים והסימבוליים שבזיווג עם השכינה עסקתי באריכות במקום אחר,²²⁵ ואסתפק כאן בסיכום: הזוהר מייחד תיאורים מיתיים שונים לדמויות שונות. וכך, אין דין משה רבנו, שבזיווגו עם השכינה פרש מאשתו בשר ודם, כדין שאר כל אדם, שבזיווגו עם השכינה תלוי דווקא בהיותו נשוי. מקרה אחר בעל ייחוד רב בזוהר הוא מקרהו של יעקב אבינו שבזיווגו עם השכינה בתקופה מסוימת היה סימבולי, ותלוי בזיווג ארצי עם נשיו, ובתקופה אחרת הפך לזיווג

²²⁴ ראה לעיל הערה 204.

²²⁵ במאמרי (הערה 144).

מיתי ממש. לשני אלה, יעקב ומשה, היה גם זיווג עם ספירה גבוהה יותר, גם היא ממין נקבה – היא ספירת בינה, ולכל אחד מהם באופן שונה לפי מדרגתו ובחינתו. נמצא שלגביהם שתי הנקבות, העליונה ואף התחתונה, שתיהן נמצאו בתחום האלוהות. לגבי יעקב נכון גם ההפך מזה: היו לו שתי נשים, רחל ולאה, רחל היתה בבחינת הזיווג התחתון, ולאה בבחינת הזיווג העליון, נמצא שגם הנקבה העליונה, שכרגיל היא לפחות בדרגת השכינה, היתה אצלו בבחינת בשר ודם. אבל בראייה סימבולית שוב שתיהן למעלה: רחל היא סמל לשכינה ולאה סמל לספירת בינה. אגב, מכאן נוכל ללמוד גם משהו על המורכבות של פירוש הסמל הזוהרי, שאיננו נכנע בקלות להגדרות החוקרים. 226

אך עתה הגיע הזמן לרדת מן הספירות העליונות ולשאול מה פשר הדבר בחייו הארוטיים של כל אדם. גם על כך נוכל ללמוד משהו מסיפור יעקב. יעקב, כמדומני, הוא הגבר היחיד שכבר התלמוד רומז אולי על זיווג עם השכינה ששימש לו כהשלמה לזיווג עם נשיו, 227

226 אחד הנושאים שעדיין לא נידונו (אף לא במאמרי הנ"ל), הוא שאלת מודעותו העצמית של הסמל. קטע מאלף ביותר בסוגיה זו ימצא בח"א קנג-קנד.

227 ראה שבת נה ע"ב: "שתי מצעות בלבל [ראובן ששכב עם פילגש אבין], אחת של שכינה ואחת של אביו. והיינו דכתיב (בר' מט, ד) 'אז חללת יצועי עלה'". ופירש רש"י: "כך היה יעקב עושה בארבעה אוהלי נשיו, מעמיד מיטה לשכינה, ובאותו אהל שהוא רואה בו השכינה, הוא בא ולן אותו הלילה. 'חללת' - אותו שם 'עלה' על 'יצועי', דהיינו שכינה, מדלא כתוב 'יצועי עלית'. טעם אחר: עד שלא נבנה אוהל מועד היתה שכינה מצויה באוהלי צדיקים". לפי רש"י התלמוד מתבסס אפוא על השורש "חלל" המתאים ליחס אל אלהות, ועל מלת "עלה" שהיא קשה מבחינה תחבירית, ומעידה על פסוקית מושא. ואולי התלמוד הסתמך גם על ראשית הפסוק, "כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה", שהמלה "משכבי" באה ברבים, כרמז לשתי המצעות, ואולי גם על הכפל "משכבי - יצוע". הסבר אחר מצוי בדפוסים הגמרא בהמשך: "אל תקרי 'יצועי אלא יצועיי', אך זו תוספת מאוחרת, שאיננה בכתבי היד, ולא היתה לפני רש"י. והשווה: תה' קלב, א-ד: "זכור ה' לדוד את כל ענותו. אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב. אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי [עין בקמץ]... עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". וראה לעיל הערה 96.

ובו בוחזר הזוהר להרצאה עמוקה וארוכה בסוגיה זו, 228 הנוקטת בסמלים פסיכולוגיים הנוגעים לכלל אדם. הנקבה העליונה שלו, היא לאה המייצגת את ספירת בינה הנקראת בקבלה אמא עילאה, שימשה גם כדמותה של אמו בשר ודם. בזיווג עם לאה היה אפוא גם מעין זיווג עם האם. לדעת הזוהר, הרבה לפני פרויד, זיווג זה טבוע עמוק מאוד בנפשו של אדם ומסתתר שם ספירת בינה נקראת גם עולם הנסתר בצדה הבלתי מודע, אך בנגלה ובמודע מתפתח כנגדו טאבו פסיכולוגי. לכן לאה היתה שנואה, 229 כי שנוא על אדם הרעיון של גילוי עריות עם אמו. 230 ולכן כשיעקב שכב עם לאה בפעם הראשונה, סבור היה שאין היא אלא רחל, 231 כי בחינת הזיווג עם האם נסתרת היא מן התודעה. ואולי משהו מרעיון זה מצוי כבר אצל חז"ל שאמרו כי "הבא על אמו בחלום יצפה לבינה". 232 גם בהקשר אחר, פחות מיתי ומסובך, מיוצגת בזוהר הנקבה האלוהית בדמות אמו של הגבר. על רבקה נאמר: 233 "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו... ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו". לפי הפשט, רבקה עזרה ליצחק לשכוח את אמו. אבל לפי הזוהר, עם בוא רבקה חזרה

228 ח"א קנד ע"א-ע"ב.

229 בר' כט, לא.

230 "מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה".

231 בר' כט, יח-כו.

232 בר' נז ע"א.

233 בר' כד, סז.

רוחה של שרה לשרות באהל, ורוח זו זהה עם השכינה.²³⁴ מכאן מסיק הזוהר שעם הנישואים באות שתי אמהות ושורות על הגבר, "אמא עלאה" ו"אמא תתאה", שהן השכינה, ואמו בשר ודם. (שלא כבדרוש דלעיל על יעקב, שנדרש בעצמו באופן סימבולי על ספירת תפארת, ולכן שם ייצגו השתיים את הבינה והשכינה.) כפי הנראה מדובר כאן על מנהג שרווח (אינני יודע איפה ומתי), שאם החתן באה לגור עם בנה הנשוי (הזוהר מדבר כאן במונחים כלליים, וברור אין הכוונה רק לרוחה של האם אחרי מיתתה, כפי שארע ליצחק), והיא בבואה מייצגת את השכינה. כאן אנו נזכרים בסיפור התלמודי על ר' יוסף, שכשהיה שומע את קול פסיעותיה של אמו, היה אומר: "אקום מפני שכינה שבאה".²³⁵ אמנם בתלמוד זו אמירה יחידה וכללית, ובזוהר מתפתח הרעיון ומשתלב במיתוס עשיר ורב.

לימוד בחבורת הזוהר

כך הוא כאשר האדם שרוי בביתו. אבל כאשר הוא יוצא לדרך, ואמו גם היא איננה אתו, מה יהיה אז פירושה המעשי של השכינה המזדווגת באדם? עיקרה של התשובה לשאלה זו לא תימצא בתורות התיאורטיות של הזוהר, אלא בסיפוריו – בתיאורי היציאה לדרך של בני חבורתו של רשב"י. בדרך כלל, לאחר שנפרד החכם מאשתו ויוצא לדרך, הוא פוגש חכמים המלווים אותו בדרכו וממתיקים לו את

²³⁴ ח"א נ ע"א (וראה עוד בח"א קלג ע"א). ולפי בר"ר ס, ט"ז: "כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על אהלה... והיה הנר דולק... וכיון שמתה פסקו, כיון שבאת רבקה חזרו". הענן והנר הם סמלים מובהקים לשכינה.

²³⁵ קיד' לא ע"ב.

הדרך בדברי תורה. לעתים קרובות הוא מביע את שמחתו עליהם במלים
"כמה שמח אני להיפגש בשכינה"²³⁶ וכיוצא בזה, ואפילו "השתא
זיווגא דשכינתא בהדן".²³⁷ יכולנו לומר שאין זו אלא מליצה
בעלמא, או שאין כאן חידוש לעומת האמירות התלמודיות שברקע
הדברים, שבהם אין למושג שכינה משמעות מדויקת וסקסואלית' כגון
"שנים שיושבין ועוסקים בתורה שכינה עמהם".²³⁸ אבל הזוהר מפתח
אמרות אלה עוד יותר, עד שהפגישה עם תלמידי החכמים הופכת להיות
הביטוי הארצי של זיווג השכינה במלא משמעותה הזוהרית. כך בהקשר
לדמותו של רב המנונא סבא, שמזוהה במפורש עם השכינה, ועליו
נאמר שבכל מקום שתלמידי חכמים עוסקים בתורה בדרך, הוא מזדמן
ומזדווג עמהם.²³⁹ כך גם באשר לשאר חכמים; במקום אחד, במהלך
סיפור על פגישה שכזאת בין חכמים שיצאו לדרך, הזוהר מסביר
באריכות שהחכמים נקראים "פני השכינה",²⁴⁰ שכן הם הצד החיצוני
של השכינה והיא נגלית דרכם בעולמנו.

מכאן נראה, שהדחף הארוטי יכול גם לעבור סובלימציה
מסוימת, ולהתבטא בעיסוק בתורה בחברותא. ראינו,²⁴¹ שעצם הלימוד

²³⁶ כך למשל בסיפור דלעיל (ראה ליד הערה 143) בסבא דמשפטים, ח"ב צד ע"ב, כשר' יוסי פגש את ר' חייא, אחרי
שיחתו עם הסבא הטרחן, אמר: "כמה חדינא דחמינא אנפי דשכינתא".

²³⁷ ח"א קלה ע"ב. כך אמר ר' יצחק כשפגש את ר' יהודה. וראה גם ח"ב יג ע"ב.

²³⁸ אבות ג, ב; ברכות ו ע"א. בהמשך הדברים במקורות אלה מתפרשת התגלות השכינה כמתן שכר, ונוכחות השכינה
מוענקת (בדרגה נמוכה יותר) גם ליחיד העוסק בתורה. דברים אלה גורעים מן המשמעות המיתית של השכינה, ומן הצד
הארצי הכרוך בהתגלותה.

²³⁹ ראה ח"ג קפו ע"ב. על כך כתבתי באריכות במאמרי (הערה 152), עמ' 152-154. ובמאמרי (הערה 144).

²⁴⁰ ח"ב קסג ע"ב.

²⁴¹ בדיונונו ב"סבא דמשפטים", ליד הערות 186-199.

והחידוש בתורה הוא בעל אופי ארוטי, אך משא ומתן בדברי תורה
בחברותא הוא עוד יותר ארוטי, ויש בו משום אלטרנטיבה לקשר
הסקסואלי עם האשה. במקרה זה הארוס מופנה אל שותפים ממין זכר,
שכידוע רק הם היו נושאייה של התרבות בימי הביניים עם זאת יש
להדגיש שאין בזוהר סקס בין בני אותו מין, אלא רק ארוס במובנו
הרחב.²⁴²

אפשר להסיק משיטת הזוהר ולטעון שיש אלטרנטיבות עדיפות על
הקשר הסקסואלי הדו מיני. הזוהר למעשה נקט עמדה זו כאשר ציין
שלגבי משה רבנו, פסגת המין האנושי, הזיווג בשכינה חייב פרישה
מן האשה.²⁴³ ועם זאת ניכר בזוהר שלא נוח לו בכך, שהרי אין
כמוהו מרומם ומקדש את הזיווג של זכר ונקבה. התרוצצות זו ניכרת
בלשון התוכחה שהוא נוקט כנגד הסברה שעדיף לאדם לצאת לדרך
ולהזדווג בשכינה מאשר לשהות בביתו עם אשתו.²⁴⁴ הזוהר טוען בלהט
כנגד סברה זו, ומשיב, בין השאר, שבבית עדיף, שכן בדרך מצויה
רק השכינה ובבית שתי נקבות: האשה והשכינה המגולמת, כאמור,
בדמות אמו. וזאת בנוסף לדברי השבח הנרגשים שמרעיף שם הזוהר על
ראש האשה בשר ודם, שרק בזכותה זוכה הגבר לזיווג עם השכינה.²⁴⁵

²⁴² בהקשר זה אפשר אולי להבין את דברי הזוהר, ח"א נ ע"א, שעל האדם להיזהר במעשיו בדרך יותר מאשר בבית,
כי בעיר אשתו משמרתו, ובחוץ השכינה. ייתכן שיש כאן אזהרה מפני פריצות מינית השכיחה יותר רחוק בהיות הגבר
מרוחק מעיני אשתו.

²⁴³ ראה לעיל הערה 225 ולידה.

²⁴⁴ ח"א נ, ע"א: "ואי תימא אי הכי שבחא הוא דבר נש כד נפיק לארחא יתיר מן ביתיה בגין זיווגא עלאה דאזווגת
בהדיה".

²⁴⁵ והשווה סוטה יז ע"א: "איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן".

במאמרי הזוהר שראינו לעיל, פני השכינה המתגלית בדרך הם תלמידי חכמים סתם. אבל לעתים צירוף זה מקבל גם מובן ספציפי יותר, והופך לכינוי פרטי למורם של אותם תלמידי חכמים, הוא ר' שמעון בר יוחאי. כך למשל בדרשת הזוהר שנודעה לשמחה בפי כמה מחכמי ישראל: 246 "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון הי', 247 מיהו 'פני האדון הי', זה רשב"י, שכל מי שהוא זכר בין זכרים צריך להיראות לפניו". 248 דומני שבמלים האחרונות, המדגישות את זכרותם של הנראים, מתבטא גם האופי הארוטי של היראות זו בפני רשב"י, הוא השכינה. בעיקר לאור הארוס הדו-מיני המשווה להיראות הזכרים בפני השכינה במקום אחר בזוהר: 249 לפני שבאים הזכרים להיראות, אמא היא ספירת בינה משאילה לשכינה בתה את בגדיה ותכשיטיה, שהם תכשיטי זכר, כי אמא היא דווקא עולם הזכר! 250

במקום אחר, 251 מיד לאחר דרשה קבלית תיאורטית על המושג "פי הי'", לאחר שרשב"י הוכיח שפי הי' הוא כינוי מובהק לשכינה, אחד החכמים נושק לו על שפתיו ואומר: "נשקתי את פי הי'", ובמקום

246 ראה ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, אלטונה תקכ"ח, ט ע"א. אף עמדין עצמו לא התייחס ברצינות מרובה לנסיונו "להציל" את המאמר הזה בעזרת שינוי גירסה ופירוש דחוק, כפי שהוא מעיד בעצמו. לגופו של עניין, על מעלת האלהות המיוחסת בזוהר לבני אדם בכלל ולרשב"י בפרט, ראה במאמרי (הערה 144).

247 שמות כג, יז; לד, כג.

248 ה"ב לח ע"א (בתרגום).

249 ה"א ב ע"א.

250 פרדוקס זה הנזכר כמה וכמה פעמים (כגון ה"א צו ע"א), מוסבר בה"א רמו ע"א-ע"ב. הבינה כוללת גם את הספירות שמתחתיה, הן גוף הזכר, וסיומה הוא בספירת יסוד, שהיא אבר הזכר, והכל נקבע על-פי הסיום.

251 ה"ג רא ע"ב.

אחר: 252 "זכינא לנשקא שכינתא". אם כן רשב"י זהה במידה מסוימת עם פי האל. זהות זו קשורה לרעיון שנידון לעיל, בדבר הבריאה במלים ובהבל פה המשותפת לאל ולמקובל, 253 כי מי כרשב"י הזוהרי, שמפיו אנו שומעים את דרשות הזוהר העמוקות ביותר, מתאים לתיאור כזה? אך בכך לא תמצא משמעות המשוואה. רשב"י כ"פי האל" מצויר גם כמושא של תשוקה הדומה לתשוקת המיסטיקאי כלפי אלהיו. לשון אחר: חברי רשב"י מתייחסים אליו ביחס מיסטי-ארוטי המסומל ומתבטא בנשיקה.

(הזיהוי בין רשב"י לבין פי האל יוסיף עוד גוון לכינויו הקבוע של רשב"י בזוהר "בוצינא קדישא". המשמעות העיקרית של כינוי זה הנו "המאור הקדוש", 254 אבל כמה פעמים מצאתי בזוהר מלת בוצינא או בوسیטא במשמעות פה ואף נשיקה. אפשר לספק בקלות למשמעויות אלה אטימולוגיה ספרדית, 255 וכך פירש גם ר' מנחם די לונזאנו. 256 לפי זה "בוצינא קדישא" הוא גם "פה קדוש", ואכן "פה

252 ח"ג נט ע"ב.

253 ראה לעיל בפרק "זוהר ויצירתיות". בח"ג רצ"א ע"ב משבח רשב"י את פיו שהוא כמעין המתגבר (השווה אבות ב, ח) וקורא עליו את הפסוק (בר' ב, י) "ונהר יוצא מעדן", שהוא מן הפסוקים הרגילים ביותר בזוהר לתיאור האצילות האלוהית. על הפה האלוהי ודרך פעולתו ראה ח"ג קכג ע"א, אידרא דבי משכנא. בכתבי האר"י (שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, מד ע"א; שער הייחודים, לעמבערג תרט"ו, ח טור ד) מצאנו "ייחוד" שבעזרתו מתקן המקובל את הפה העליון, ולפי תיאורו של ר' חיים ויטאל באוטוביוגרפיה שלו (ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד, קע) מסתבר שייחוד זה שימש גם לתיקון פה האדם, לגרום לו לומר סודות עליונים.

254 על כך ראה בספרי (הערה 83), ולהלן, הערה 289.

255 מראי מקומות, דיונים אטימולוגיים, ואף קשרים לשוניים בין פה לבין נשיקה, ראה בספרי (הערה 83) עמ' 135, 137.

256 ראה מעריך (לעיל הערה 84) ערך בوسیטא: "בזוהר פ' צו עמ' נה נראה שהפה נקרא כן, ונראה לי שהוא מלשון ערבי ופירושו הנישוק". כוונתו כנראה לפועל "בוס" המשמש בערבית מדוברת (ובפרסית) במשמעות "נשק". וראה גם

קדוש" ככינוי לרשב"י יימצא בספרי קבלה מאוחרים, 257 ובוודאי לא כשימושו של כינוי זה בתלמוד²⁵⁸ אלא כתרגום של "בוצינא קדישא", כינויו הזוהרי של ר' שמעון בר יוחאי.)

בדמות רשב"י מגיע לשיאו הזוהר והארוס. בצד זיהויו עם השכינה רשב"י הוא גם ספירת יסוד, אבר המין הזכרי, והוא נפטר לעולמו בסוף אידרא זוטא, ברגע השיא של הזיווג עם השכינה.²⁵⁹ אך הארוס שבו בא לידי ביטוי העיקרי בתחום חידושי התורה. זה הוא שאומר בזוהר את הדברים העמוקים והמופלגים ביותר, והוא בורא בהבל פיו את עולם הזוהר המופלא. רק בגלל אישיותו והשראתה משיגים שאר בני דורו את דרגתם,²⁶⁰ והם יכולים ורשאים לתת דרור לדמיונם ולכח יצירתם, ולומר את דבריהם בגלוי. כך מצאנו כמה פעמים בזוהר.²⁶¹ למשל:²⁶² "בימיו של רשב"י היה אומר אדם לחברו 'פתח פיך ויאירו דבריך' " (גם "סבא דמשפטים" עודד

דבריו בערך בוצינא: "בזוהר קורין כן לפעמים ליסודא [כלומר: אבר המין] דנוקבא ומ"ש [- וראה מה שאמרו] בפ' הניזקין [גיטין נח ע"א] ואמרי לה על שתי פתילות בנר אחד" [כלומר על כך חרבה ירושלים, והוא סמל לניאוף].²⁵⁷ כך באופן קבוע בספר "גן המלך", פירוש הזוהר לר' נפתלי בכרך המצוי בכתבי יד (ראה במאמרי [הערה 88] עמ' 111 הערה 82); ולעתים אף בספרו הנדפס של אותו מחבר, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, דף ח טור ד מעמודי ההקדמה (למראה המקום האחרון הפנה אותי מר אברהם אלקיים).

²⁵⁸ כך כינה ריש לקיש את ר' מאיר, ובהקשר של גערה ותמיהה: "פה קדוש יאמר דבר זה!". סנהדרין כג ע"א, כד ע"א.

²⁵⁹ ח"ג רצו ע"א-ע"ב. בכך עסקתי באריכות במאמרי (הערה 22).

²⁶⁰ ראה ח"ג סא ע"א: "ור"ש בן יוחאי שליט בחכמתיה [נ"א: בדריה] על כל בני עלמא. כל אינון דסלקין בדרגוי לא סלקין אלא לאשלמא עמיה [נ"א: אי לא שלמין עמיה]". במלים האחרונות יש רמז לשמו של המלך שלמה שרשב"י מושווה כאן אליו. מאמר זה הוא ממקורות תפיסת הצדיק בחסידות.

²⁶¹ ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 143-144.

²⁶² ח"ג עט ע"א.

עצמו בלשון זו), 263 ולאחר שנפטר רשב"י היו אומרים 'אל תתן את פיד לחטיא את בשרך'". 264 הזוהר אף מספר שם על אחד מאנשי חבורת רשב"י שעטף את דבריו בלשון חידה ומשל על עוף שהטיל ביצה וכו' וכו'. על כך זכה לנזיפה חמורה על שהוא הופך את הקודש לחול, כלומר: את דברי התורה שצריכים להיות גלויים בזמן רשב"י, לסודות נסתרים, ובכך הוא פוגע בקדושת רשב"י. אותו חכם אף שילם בחייו על חטאו – ההפך ממה שהיינו חושבים, וההפך מן הסיפור המפורסם על הארי שעליו נגזרה מיתה דווקא מפני שגילה יותר מדי. 265 בדומה לכך אנו שומעים במקום אחר 266 על נזיפה ועל גלות שנגזרה על חכמים שלא גילו מיד את סתרי התורה, "ומנעו טוב מבעליו". 267 עונש הגלות במקרה זה אינו מקרי. החכמים שלא רצו לגלות סודות, גלו לבבל – שם באמת אסור לגלות סודות, כי מקום סתרי התורה הוא רק בקרב חבורת רשב"י שבארץ ישראל. 268

ביטוי עז ניתן למידתו זו של רשב"י בזה הלשון: "'אשרך ארץ שמלכך בן חורין' 269 מהו בן חורין? שזוקף את ראשו לגלות ולפרש

263 ח"ב צה ע"ב: "סבא סבא אי כל הני ידעת, אימא ולא תדחל, אימא מילך וינהרון מלין דפומך". מקור המליצה בתלמוד, בר' כב ע"א.

264 קוהלת ה, ה. בתלמוד, חג' טו ע"א, גדרש פסוק זה על אלישע בן אבויה, המתואר כאב טיפוס של מיסטיקאי שאינו נוהג כשורה. וראה עליו בספרי (הערה 122).

265 על סיפור זה נסב מאמרי הנ"ל (הערה 152).

266 ח"א צו ע"ב.

267 על ביטוי זה ראה לעיל, הערה 138 ולידה.

268 על איסור גילוי (או גלות) סודות הקבלה בחוץ לארץ אצל האר"י ותלמידיו ראה מאמרי (הערה 88), עמ' 106-104.

269 קהלת י, יז.

את דבריו ואינו ירא". במקום אחר²⁷⁰ מפורש: "אינו ירא לא מבשר ודם ואף לא מן הקב"ה ואומר כל מה שהוא חפץ בלא פחד, מהו 'מלכך' זה הוא רשב"י²⁷¹ בעלה של התורה, בעל החכמה".²⁷²

דברים אלה נראים כדחייה של רוח ימי הביניים, הרוויה בהסתרות ואלגוריות, וחזרה אל הדרך התלמודית, המצטיינת, לדעתי, בישירות פרימיטיבית (אם כי בזוהר, בגלל מודעותו העצמית לעניין זה, "תמימות" זו כבר אינה לגמרי תמימה); לא בכדי הושמו דברי הזוהר בפיהם של חכמי התלמוד. מכל מקום, לפי תודעתו שלו הזוהר איננו מדבר בחידות ואיננו קשה להבנה. אף אני אוכל להעיד, אחרי נסיון של כעשרים שנה בהוראת הזוהר, שמה שנראה כסודות שקשה להבין את עומקם, איננו קושי בהבנה אלא קושי בקבלת הכתוב כפשוטו. קושי זה מקורו ברוח החרות העצומה הנושבת בזוהר, שבכמותה לא הורגלנו. החינוך המקובל מקשה על חניכיו להאמין שבאמת כתוב מה שכתוב בספר, כי מה שרשב"י לא פחד לחדש – אנחנו מפחדים אפילו לקרא.

רשב"י הוא הגדול בחבורתו, אך איננו חוץ ממנה: כשם שחבריו תלויים בו, כך הוא תלוי בהם.²⁷³ הזוהר והארוס יפעם ברשב"י רק כאשר יפעם גם בחבורתו, בפרט בשעה שתשרור ביניהם אהבה. כך ניווכח לדעת כאשר נשווה את דרך פעילותו של רשב"י כצדיק מגן על

²⁷⁰ ח"ג נט ע"ב.

²⁷¹ אבל במקום אחר, ח"א צה ע"ב, "מלכך בן חורין דא קב"ה".

²⁷² ח"ג עט ע"ב (בתרגום). והשווה, אבות ו, ב: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה".

²⁷³ השווה את יחסיהם ההדדיים של ר' נחמן מברסלב וחסידיו: ראה במאמרי (הערה 49), עמ' 205-207 (ושוב בספרי, שם, עמ' 239-240).

הדור, לפעילות דומה של צדיקים בספרות חז"ל. הזוהר מספר²⁷⁴ שבשנת בצורת באו החברים אל רשב"י לבקש על הגשמים. אבל שלא כחוני המעגל, שיצא בגלוי למלא חובה זו בהתרסה כלפי שמיא, התרסה המעורבת ביסוד מאגי שעוררה ביקורת קשה מצד ראש הממסד הרבני,²⁷⁵ רשב"י מסרב להיענות לבקשת החברים לפעול בעניין הבצורת. או, כפי שמציג זאת הזוהר, להתערב בעניין הניתוק בין הזכר והנקבה האלוהיים, שהוא מקור הבצורת.²⁷⁶ רשב"י מצהיר שהוא מוכן רק לעיסוק ארצי, שלכאורה אינו קשור לקלקול הקוסמי, הוא העיסוק בתורה בצוותא. אמנם בהמשך מתברר שהעיסוק הזה עצמו גורם לתיקון העליון המבוקש, וזאת בזכות האהבה ששררה בין הלומדים, אהבה שהיתה במקרה זה גם תוכן הלימוד: פירוש הפסוק "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד".²⁷⁷ דרך פעולה זו, יותר משהיא מזכירה את חוני המעגל, היא דומה לסיפור המדרשי על ר' תנחומא,²⁷⁸ שבעת בצורת אמר לתלמידיו התמלאו רחמים זה על זה והקב"ה מתמלא עליכם רחמים, ואף פנה בתוכחה כלפי האל, כשהוא מביא לדוגמה את רחמיו של אדם אחד שנתן מעות לגרושתו. אבל רשב"י פועל באופן יותר ספונטאני. האהבה בין החברים נוצרת ממילא על-ידי הארוס שבלימוד בצוותא. כך היה גם בתודעת הארי, ממשיכו של רשב"י במאה הט"ז: כל זמן שהחבורה למדה יחד באהבה,

²⁷⁴ ח"ג נט ע"ב. והשוה עוד ח"ב טו ע"א.

²⁷⁵ משנה תענית ג, ח.

²⁷⁶ הגשמים נחשבים לזיווג לא רק בדתות העתיקות אלא גם בספרות חז"ל, ובהדגשה רבה בספר הזוהר.

²⁷⁷ תה' קלג, א.

²⁷⁸ בר"ר לג, ג. הדברים יובאו בתרגום. להקבלה זו הפנתה אותי גב' מלילה הלנר-אשד.

אף-על-פי שכבר קודם נגזרה גזירה על הארי שימות, לא יכול כל פגע לשלוט בהם. אך ברגע שפרצה ביניהם מחלוקת, מת הארי. 279

הלימוד שגרם זיווג קוסמי נשא בוודאי גם בעצמו אופי ארוטי. ראינו כבר שהארוס הוא יסוד היצירתיות הזוהרית, עתה נוסיף ונראה שיצירתיות ארוטית זו היא חוויה קבוצתית: רק ביחסים הדדיים, בין הרב לתלמידיו ובין התלמידים לבין עצמם, נוצרים חידושי תורה ועולמות מופלאים שכאלה. בכך דווקא אין חידוש: בספרות חז"ל אפשר לעתים להבחין בארוס המאפיין את הלימוד בחברותא, 280 וביחס ארוטי, ואף על גבול הסקסואלי, בין לומדי תורה. 281 דוגמה מובהקת ועזה לכך תמצא בתיאור התלמודי של יחסי ר' יוחנן וריש לקיש. לימוד התורה בא שם כתחליף ליחסים הומוסקסואליים, ושם אף מתואר הלימוד, ואולי אף קשרי החיתון בין הגיבורים, כיחס כלפי השכינה. 282

רשב"י הזוהרי סיפק גם רקע קבלי תיאורטי לדרך הלימוד הארוטי שדרש מחבורתו, וביססו על הארוס הטבוע בתורה בעצמה: "כל החברים בימי ר' שמעון, אהבת נפש ורוח היתה ביניהם, ולפיכך בימי ר' שמעון בגלוי היה. כי ר' שמעון היה נוהג לומר: כל חברים שאינם אוהבים זה את זה... גורמים פגם בתורה, שהרי התורה

279 ראה מאיר בניהו (מהדיר), ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 200-202.

280 תיאורים ארוטיים של הלימוד בכלל ראה לעיל הערות 186-199 ולידן.

281 ראה אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, ניו יורק תשכ"ז, יח טור ג (נוסח א פרק ח): "וקנה לך חבר" [לשון פרקי אבות] כיצד מלמד שיקנה אדם חבר לעצמו שיאכל עמו וישתה עמו ויקרא עמו וישנה עמו וישן עמו ויגלה לו כל סתריו, סתרי תורה וסתרי דרך ארץ". וראה ספרי (הערה 122), עמ' 138-141.

282 ראה נספח.

אהבה ואחוה ואמת יש בה: אברהם אוהב את יצחק יצחק את אברהם, מתחבקים זה בזה, יעקב שניהם אווזים בו באהבה ובאחוה, נותנים רוחם זה בזה [רמז לנשיקה]. החברים זקוקים לדוגמה זו, ולא לגרום לפגם". 283 קטע זה מתפרש ומתפתח במקום אחר בזוהר, 284 ובפירושו של אותו מקום בקבלת הארי: נשמות אברהם יצחק ויעקב המאוחדות יחד התגלגלו או התקשרו עם נשמות רשב"י ר' אלעזר בנו ור' יוסי מחבורת הזוהר, ושוב עם הארי ומקורביו. איחוד זה הוא שמאפשר, לפי תודעת המקובלים, את הבנת הסודות העמוקים שבתורה, ופיתוחם מדור לדור, כפי שהראיתי באריכות במקום אחר. 285

דברים דומים, בשבח הארוס שבין אנשי חבורה כיסוד היצירתיות שבעיסוק בחכמה, מצאנו גם בכתבים שכתבו בשמם האמיתי אנשים שהיו קרובים ביותר לחבור ספר הזוהר, כמו ר' יוסף גיקאטיליה. הוא ביטא עניין זה בבהירות בספר שאינו קבלי, 286 אבל מלא הקבלות לזוהר ולהוואי חבורתו, כפי שיוכל הקורא ללמוד מן הקטע דלהלן, ומן הערות ההשוואה לזוהר שאעיר בתוכו:

למה דומה הרב אצל התלמיד – לנר. 287 פירוש: כמו שהנר מאיר עיני בני אדם במורגשות, כך הרב מאיר עיני התלמידים

283 ח"ב קצ ע"ב (בתרגום).

284 ח"ג נה ע"ב.

285 במאמרי (הערה 152), עמ' 149-164.

286 יוסף גיקאטיליה, ספר המשלים, צפת תשנ"ב (עם ספר כללי המצוות לאותו מחבר), עמ' 16-18.

287 השווה "בוצינא קדישא", כינויו הקבוע של רשב"י בזוהר, וראה בהערה הבאה.

במושכלות, 288 וכמו הנר שמדליקין ממנה נרות הרבה ואינה חסרה שלהבתה, ומתרבה בעוד שמדליקין ממנה, כן החכם מלמד תלמידים הרבה והוא אינו חסר כלום, 289 אלא חכמתו מתרבה בעוד שהוא נושא ונותן עמהם בשאלות ששואלים ממנו, והוא צריך להשיב להם תשובה ומחדש על ידי שאלותם הרבה חכמה. 290

למה תלמידים דומים אצל הרב – לעץ קטן מדליק את הגדול. 291... למה דומה יחיד העוסק בחכמה 292 – לעץ יחידי דולק. פירוש כמו שאש אינה דולקת בעץ יחידי אלא בקושי ובטלטול ובהיפוך שמהפכין אותו לכל צד, כך אין החכמה 293

288 כלומר, אין המדובר כאן בלימוד הלכה. וראה גם להלן, הערות 290, 293, 295, 298, 300, 301. אף במקומות שהיינו מצפים לפי המקורות למלה תורה, מופיעה כאן המלה חכמה (ראה להלן הערה 292), היא אחד הכינויים הוזהרים השכיחים לחכמת הקבלה (ראה לעיל הערה 21 ולידה).

289 ראה: ספרי במדבר, בהעלותך צג. במדבר רבא יג, יט. זוהר ג רכ. מקורות אלה מדברים על משה (ראה להלן), אבל במקום אחר בזוהר, ח"ב פו ע"ב, עניין זה עובר לרשב"י: "ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים" [במ' יא, כה. פסוק זה עומד גם ביסוד המקורות הקודמים, וראה גם לעיל הערה 50], כבוצינא דא דנהרין מניה כמה בוצינין והוא בקיומיה שכיח, כך ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינין, הוא נהיר לכלא ונהורא לא אעדי מניה, ואשתכח בקיומיה". והשווה ח"ג קמד ע"ב; אידרא רבא: "אמר ר' אבא: אנן שיתא בוציני דנהראן משביעאה, אנת [רשב"י] הוא שביעאה דכלא". יש לציין שרק אצל גיקאטיליה אור הנר, היא חכמת המורה, אף מתרבה כאשר הוא מדליק אחרים. כדאי לציין שבזוהר, ובקבלה בכלל, משל הנר משמש גם לתיאור האצילות האונטולוגית: שפיעת דרגות המציאות הנמוכות יותר מן הגבוהות מהן, והפסוק הנ"ל הוא כנראה מקור השימוש בשורש "אצל" לצורך זה. פרופ' משה אידל הראה לי שמשל הנר משמש לתיאור האצילות כבר אצל היהודים המצוטטים אצל יוסטינוס מרטיר, במאה השנייה לספירה.

290 ראה לעיל הערה 288.

291 ראה תענית ז ע"א; רמב"ם הלכות תלמוד תורה ה, יג; זוהר ח"ג רמא ע"א: "שרגא דקיק דליק אתמליא מניה כל עלמא, תו אעא דקיק אדליק לרברבא".

292 ראה לעיל הערה 288, אך לפי מקורו בגמרא (ראה להלן הערה 294) היינו מחכים ל"תורה".

293 ראה לעיל הערה 288.

מתאחזת ביחיד העוסק בה לבדו אלא בקושי ובטלטול הרבה, 294

לפי שאין החכמה²⁹⁵ מושגת אלא מתוך המשא ומתן בין רוב

החברים²⁹⁶ ובכמה מיני שאלות ותשובות ודקדוקים וקושיות

ופירוקים שעושים החכמים זה לזה, מה שאין היחיד יכול לעשות

כ.ו.

למה דומים הרבה חברים²⁹⁷ העוסקים בחכמה. 298 למדורה של עצים

הרבה. פירוש; כמו שהמדורה של עצים הרבה דולקת והולכת

ומתגברת, לפי שעץ זה מדליק את זה וזה מדליק את זה, כך

החברים²⁹⁹ העוסקים בחכמה³⁰⁰ זה שואל את זה וזה משיב את זה,

זה מקשה וזה מפרק, עד שנמצאים כל החברים כולם כמדורת האש,

שכל העצים שבה מדליקין זה לזה, ונמצאו משיגים הרבה

חכמה. 301

294 השווה תענית ז ע"א "מה אש אינו דולק [בנוסח רש"י: 'אינה דולקת'] יחידי אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי".
בזוהר נזכר גם עניין הטלטול: "אעא דדליק ונהורא לא סליק ונהיר ביה, ינענעו ליה ויסלק ביה נהורא ואנהיר" - ח"ג
קסו ע"א, וכיו"ב ח"ג קסח ע"א, ח"ג קפח ע"א, קצא ע"ב, אבל במקומות אלה אין זה משל על לימוד בצוותא אלא על
גלות וייסורים הצריכים לבא על אנשים מסוימים כדי שיאורו באור התורה (על אברהם אבינו ועל הינוקא של פרשת
בלק בזוהר). ובח"א קפז ע"א הוא משל על עניין הייבום. לפיכך דומה שהניסוח של גיקאטיליה, שהוא פיתוח ישיר של
הרעיון בגמרא, שימש מקור לזוהר, שהשיאו לעניין אחר, ולא להפך.

295 ראה לעיל הערה 288.

296 השווה בזוהר הכינוי "חבריא" לתלמידי רשב"י. וכן להלן ליד הערות 297, 299.

297 ראה הערה הקודמת.

298 ראה לעיל הערה 288.

299 ראה לעיל הערה 296.

300 ראה לעיל הערה 288.

301 ראה לעיל הערה 288.

ארוס יצירתי משותף מעין זה המתואר כאן אכן נמצא גם בספר הזוהר. כפי שראינו, הזוהר גם מנסח בסיס תיאורטי לחשיבות הלימוד בחבורה, וגם מתאר את יישומו המעשי, וגם יוצר בלימודו עולמות נפלאים. ההכרה בכך, ההתרשמות מכך, הם שהביאוני לראשונה לכלל דעה שהזוהר הוא יצירה משותפת של חבורה שלמה, מסקנה זו איששתי אחר כך בנימוקים פילולוגיים פרטניים במאמר "כיצד נתחבר ספר הזוהר".³⁰² לדעתי, ספר שכל כך חשובה בעיניו רוח החבורה והארוס שבתוכה, ושלפי ניסוחיו ארוס זה הוא יסוד היצירתיות שלו, שהיא אכן כה מרשימה, איננו יכול להיות פרי רוחו של אדם אחד.³⁰³ נדמה לי שההבדל בין דעתי זו לבין דעת שלום, שסבר שהזוהר התחבר בידי אדם בודד, מקביל להבדל שבהשקפתנו לגבי הערכת עיקרו של תוכן הספר – האם לפנינו משנה או זוהר.

³⁰² דלעיל בהערה 9.

³⁰³ ראה גם העדויות דלעיל, הערה 50 ולידה.

האידרא והמשתה

כדי להבהיר את אופיו של הארוס הזוהרי ראוי להשוותו לארוס היווני, שממנו נשאל המושג. אין כוונתי כאן רק להפשטות, אלא להשוואה מדויקת של החלק העמוק ביותר שבזוהר, הוא אידרא רבא,³⁰⁴ לחיבור המובהק בספרות יוון העוסק בארוס, הוא המשתה לאפלטון. ואלו הם קוויה העיקריים של הקבלה זו:

גם האידרא וגם המשתה אינם חיבורים תיאורטיים בלבד. הם מתארים התכנסות של חברים, העוסקים יחדיו בנושא אחד, כשכל אחד מהם נושא נאום על אותו נושא. בשני החיבורים האהבה והרעות בין החברים עומדת ביסוד התכנסותם ודבריהם, וכפי שאמר רשב"י בראש האידרא: "אנן בחביבותא תליא מילתא".³⁰⁵ בשני החיבורים הנאומים עוסקים בדמות אלוהית: במשתה בדמותו של האל ארוס, אל האהבה, ובאידרא מדובר על פרצופי האלהות הקבלית, ובעיקר פרצוף אריך אנפין – ארך אפים, שגם הוא מתאפיין במידת האהבה גם לכך כוון המשפט דלעיל "אנן בחביבותא תליא מילתא". אבל עיקר ההקבלה היא באופיים של הנאומים: גם במשתה וגם באידרא הנאומים יוצרים, או לפחות מעצבים מחדש באמצעות דיבוריהם את הדמות האלוהית, כשהם משתמשים באבני הבניין מן הספרות המסורתית.

כדאי להשוות אף את הפועל המציין עניין זה בשני החיבורים.

באידרא החברים "מתקנים" את הפרצוף העליון.³⁰⁶ לפועל "תקן" יש

³⁰⁴ חלק זה (זוהר ח"ג קכז-קמה) שימש המצע העיקרי למאמרי דלעיל (בהערות 22 ו-9), ונידון בהם באריכות רבה.

³⁰⁵ ח"ג קכח ע"א. וראה במאמרי (הערה 22), עמ' 156-165.

³⁰⁶ ראה במאמרי שם, עמ' 182-191.

בארמית כמה מובנים, ביניהם "קשט" ("תיקונא" הוא תכשיט של אשה), ואף התקין ושכלל. אלא שבזוהר עושים זאת באמצעות דיבורים בלבד, וכך קיבל הפועל תקן גם משמעות של דרשה קבלית. והנה לפועל זה יש מקבילה מדויקת ביוונית: *kosmein*, הגזור משם העצם קוסמוס, שמשמעותו המקורית היא תכשיט אשה, וממנה נשתלשלה המשמעות של סידור ושכלול ואף של עולם, שכן עולמנו נראה בעיני היוונים כיפה ומקושט ומשוכלל ביותר (ואכן מצינו "קוסמוס" בתרגום השבעים במקום שתרגום ארמי גורס מלה משורש "תיקון"). 307. מכאן נוספה לפועל זה גם משמעות של קישוט וניקוי פסל של אל, ומכאן, בדרך העברה, אף פיאורו בדברים של האל. ובמשמעות זו ימצא הפועל בהמשתה. שם לפני תחילת הנאומים, מצינו את אריכסימאכוס, אחד המסובים, אומר כדברים האלה: "סבורני כי אנו המסובים כאן נאה לנו לפאר את האל במסיבה זו". 308. כך תרגם המתרגם העברי של כתבי אפלטון, אבי ומורי יוסף ג. ליבס זכרונו לברכה, אבל לו רצה לתרגם זאת ללשון הזוהר, לא היה גורס "לפאר" אלא "לתקן", כי הפועל היווני המשמש כאן הוא הפועל *kosmein* האמור (*kosmesai ton theon*). והשווה למשל את לשון ההזמנה של ר' שמעון באידרא רבא: 309 "קום אלעזר ברי אתקין תיקונא דא".

307 הכוונה לתרגום המלה "צבאם" בבראשית ב, א. התרגום הארמי "תקנינהון" מצוי ב-המקרא בתרגום הסורי-ארצישראלי (בעריכת משה גושן-גוטשטיין, חלק ראשון, מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ג, עמ' 2).

308 המשתה עמ' 177. ובתרגום (הערה 16), עמ' 97. וראה במילון היווני Liddell & Scott בערך *kosmeo*.

309 זוהר ח"ג קלד ע"א.

לפועל *kosmein* כאן, כמו למקבילו בזוהר, יש גם משמעות של

סידור ועריכה, ומכאן אף יצירה חדשה לפי מעלתו של הדובר המתקן.³¹⁰ כך, בשני החיבורים, נתקן האל העליון מלא האהבה,

ונוצר מחדש לפי רוחם של הדוברים, המעצבים אותו איש לפי אישיותו הפרטית, וכן באופן משותף, בעזרת רוח האהבה והרעות השוררת בין כולם, והמתוארת בשני החיבורים.

שני החיבורים מקבילים גם מצד גורלם בתולדות התרבות, באורח לא מקרי – גורלם משותף. אידרא רבא היתה כידוע בסיס לקבלה המאוחרת, ובמיוחד לקבלת האר"י, שאפשר לראות בה כעין פירוש על האידרא. אבל הזיקה בין האידרא לבין קבלת האר"י אינה מוגבלת לתוכן התיאורטי, שכן גם לסיפור המסגרת ולדמויות האידרא היתה חשיבות גדולה בקבלת האר"י. מסופר בספרות הביוגרפית על האר"י בצפת,³¹¹ שהאר"י לקח את תלמידיו אל המקום שבו לפי דעתו ערך רשב"י את האידרא, שם חילק את תפקידי חברי האידרא בין תלמידיו, וכל תלמיד פירש ופיתח את דברי האיש שהוא גילם את תפקידו. חלוקת תפקידים זו לא היתה שרירותית, שכן האר"י מצא זיקה בין תלמידיו לבין תלמידי רשב"י על דרך גלגול הנשמות או הארתן זו בזו. לדעתי מכאן השתלשלה הקבלה הלוריאנית שיסודה בהעמקה בתורת האידרא לצד עיון בנשמותיהם של האר"י וחביריו.³¹²

³¹⁰ ראה: Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Yale University Press (New Haven and London), p. 36. והשווה את השימוש בפועל זה, ובשמות העצם הנגזרים ממנו, בהקשר של סידור ותיקון הגוף והנשמה, בדיאלוג האפלטוני גורגיאס, עמ' 504. על התיאור הזוהרי המקביל ראה באריכות במאמרי הנ"ל (הערה 22).

³¹¹ ראה: תולדות האר"י (הערה 279), עמ' 179-180.

³¹² על צד אישי זה שבקבלת האר"י, ראה מאמרי (הערה 152).

סיטואציה מעין זו חזרה עוד כמה פעמים בתולדות הקבלה,³¹³ כגון בזמן הרמח"ל, שגם הוא, כמו האר"י, ראה עצמו כממלא מקומו של רשב"י וגם של האר"י עצמו, את חברותו כחבורת רשב"י, ואת תורתו כפיתוח של האידרא, כפי שמתגלה הן בפירוש האידרא שלו³¹⁴ שיותר משהיא מתארת את רשב"י וחבורתו, היא מקור חשוב להבנת הרמח"ל וחבורתו, והן באידרא החדשה שחיבר.³¹⁵

והנה כמאה שנה לפני האר"י פירש החכם הפלורנטיני מרסיליו פיצי'ינו את המשתה לאפלטון, בספרו, שיותר משהוא פירוש הוא חיבור עצמאי על האהבה.³¹⁶ פיצי'ינו מתאר בראשית פירושו את הדרך שבה התבצע הפירוש: תחילה התכנסו כמה חברים לחוג את חגו של אפלטון ואחד מהם קרא לפניהם את המשתה. אחר כך הטילו ביניהם גורלות, ובעזרתם חילקו ביניהם את התפקידים שימלאו בפירוש הטקסט. הגורל, כמובן, מילא כראוי את תפקידו: תפקיד הרופא האפלטוני נפל על הרופא שבחבורת פיצי'ינו, תפקיד המשורר על המשורר, וכן גם השאר נטלו איש את התפקיד המתאים לו. אז החלו לפרש את המשתה, כשכל אחד מן החברים נושא נאום על הקטע שנפל בחלקו (כך לפחות היתה התוכנית המקורית שהתבצעה רק בחלקה). מספר הנוכחים התאים בדיוק לתוכנית זו: אמנם בתחילה נכחו במשתה של פיצי'ינו תשעה אנשים כמספרן של המוזות, אבל שנים

³¹³ על כמה מהם ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 90-118. וראה עוד במאמרי (הערה 88), עמ' 120-121. על הרמ"ק והרשב"י ראה גם לעיל, הערה 60.

³¹⁴ אדיר במרום, ווארשה תרמ"ו.

³¹⁵ משה חיים לוצאטו, תיקונים חדשים, ירושלים תשי"ח, עמ' קי-קכט.

³¹⁶ Marsilio Ficino, *In Convivium Platonis: De Amore* (Raymond Maecel [ed.]), Paris 1956

נאלצו לעזוב, ונשארו שבעה, כמספר הנואמים במשתה האפלטוני, -
אם תרצו אף כמספר החברים שנותרו באידרא אחרי שבמהלכה נפטרו
לעולמם שלושה מן הנאספים, שנשמתם יצאה מתוך אקסטאזה.³¹⁷ תורתו
של פיצ'ינו נוצרה אפוא מתוך שחזור המשתה, ממש כמו שתורת האר"י
נוצרה כשחזור האידרא. ובעצם אין תמה בדבר, שהרי זהו מה שמכונה
רנסנס, לידה מחדש של טקסט עתיק. כך לא רק אצל פיצ'ינו אלא גם
אצל האר"י שגם בו יש משהו מרוח הרנסנס. לדעתי גם הזוהר גופו
הוא רנסנס מעין זה של ספרות המדרש העתיק, והאידרא הזוהרית
המקורית היתה בעיני בעלי הזוהר מעין חזרה ותיקון של מאורע אחר
שאירע כאלף שנים קודם לכן, הוא כינוס החכמים בכרם דיבנה.³¹⁸
ככל הנראה פיצ'ינו לא היה הראשון שנהג במשתה של אפלטון בדרך
כזאת. הוא עצמו טען שם שהוא מחדש מנהג קדום, שנהגו בו
הניאו-פלטוניקאים עד ימי פלוטינוס ופורפיריוס, והוזנח זה כאלף
ומאתיים שנה עד ימי פיצ'ינו. אמנם מצינו עדויות כאלה בכתבי
פורפיריוס, תלמידו של פלוטינוס,³¹⁹ המספר שבחוג מורו נהגו
חגיגות לזכרו של אפלטון,³²⁰ ואלה נחוגו ביום הולדתו ומותו (לפי

³¹⁷ ח"ג קמד ע"א, וראה במאמרי (הערה 22), עמ' 174-180.

³¹⁸ ראה במאמרי שם, עמ' 92-94.

³¹⁹ עדות אחת תימצא בביוגרפיה של פורפיריוס, חיי פלוטינוס, פרק שני. תרגום עברי בתוך נתן שפיגל (עורך ומתרגם), פלוטינוס, אנאדות, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' 173 (ראה בהערה 12 של המתרגם). על עדות אחרת המצויה שם ראה להלן בהערה 323. עדות נוספת תימצא בספר אחר של פלוטינוס, בקטע ממנו שהשתמר בתוך *Preparatio Evangelica* לאוסביוס, פרק י, פסקה 3.

³²⁰ שנקראו ביוונית *Ta Platoneia*.

מסורתם אפלטון נולד ומת באותו יום בשנה).³²¹ לא מצאתי הוכחה ברורה לכך שבמשתה שנהג באותו יום היו משחזרים את המשתה לאפלטון, כדרך שעשה פיצ'ינו ואולי גם הוא לא ייחס לקדמונים אלא קיום משתה ביומו של אפלטון, אבל לא מן הנמנע שגם זה מנהג עתיק. חיזוק לכך ימצא אולי בכך שגם פורפיריוס מספר על שבעה מסובים במשתהו.³²²

תיאורו של פורפיריוס מעניין את חוקר הארוס והזוהר גם מבחינה נוספת. פורפיריוס מספר,³²³ שבמהלך חג זה אמר הוא פורפיריוס דבר שיר, הנקרא "הזיווג הקדוש" או "החתונה הקדושה",³²⁴ ובעיקבות קריאת השיר אמר הרב, הוא פלוטינוס, שפורפיריוס הוא עתה במדרגת hierophantes. הירופנט כלומר מי שמציג את הקודש, כלומר את הזיווג הקדוש³²⁵ היה כינוי של כהן במיסטריות של אלוסיס,³²⁶ שעיקרן היה הזיווג הקדוש בין הארץ ובין השמים, כלומר הארוס הקוסמי. בכך אפשר לראות פיתוח טבעי של דברי אפלטון במשתה שלו, כי חיבור זה רווי בזכרי לשון של

³²¹ זו מסורת מעין זו המסופרת אצלנו על גדולי האומה כמשה רבנו, אלא שאפלטון חי לא מאה ועשרים שנה אלא שמונים ואחת, כריבוע מספרן של תשע המוזות.

³²² כך נאמר בקטע שנשתמר אצל אוסביוס (ראה לעיל הערה 319). שביעיותו של האחרון הוזכרה שם בהדגשה.

³²³ חיי פלוטינוס פרק 15, בתרגום שפיגל (הערה 319) עמ' 183.

³²⁴ ביוונית hieros gamos.

³²⁵ תפקיד זה הועידו חז"ל גם לכהני ישראל, ש"בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: 'ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה!'. יומא נד ע"א.

³²⁶ ראה הערה 68, בתרגומו של שפיגל.

המיסטריות האלוסיות.³²⁷ אין אמנם הוכחה גמורה לסברתם של כמה

חוקרים בדבר זיקה עתיקה בין היהדות לבין טקסי המיסטורין

באלוסיס,³²⁸ אך אין ספק בעיני שארוס כזה אכן מפעם גם בספר

הזוהר,³²⁹ ובעיקר בסוף אידרא זוטא: לאחר שנשלם תיקונם של

הפרצופים האלוהיים הזכרי והנקבי, שהם גם השמים והארץ, מגיע

החיבור לשיאו כאשר שני אלה מתחברים יחד בזיווג.

בזיווג קוסמי זה שבסוף אידרא זוטא יוצאת נשמתו של ר'

שמעון בר יוחאי.³³⁰ גם לכך היתה מקבילה בתודעה

הניאו-פלאטונית: לפי ידיעה שהשתמרה אצל ביוגרף קדום,³³¹ אפלטון

מת בשעת משתה של חתונה. לפרט ביוגרפי זה נודעה חשיבות אצל

תלמידי אפלטון, כפי שאפשר ללמוד מן הנוסח שחרטו על מצבת קברו:

"ממשתה חתונה הוא עבר אל העיר שבנה לעצמו במישור של זאוס"³³²

(הוא כמובן מישור השמים). פיצ'ינו גם הוא פותח את פירוש

המשתה שלו בציון העובדה שאפלטון נפטר לעולמו בעת משתה.

Michael L. Morgan, *Platonic Piety*, Yale University Press (New Haven and London), 1990, ³²⁷

מורגן איננו דן Chapter's title: "Philosophy, Desire, and the Mysteries in the Symposium" pp. 80-99.

במסורת האפלטונית שלאחר אפלטון. לשון המיסטריות מצוי בעיקר בדבריה של דיוטימה.

³²⁸ ראה: Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1968, p. 156. וראה בהערה הבאה.

³²⁹ הספרות התומכת בתיאוריה בדבר הזיקה שבין היהדות העתיקה והמיסטורין האלוסיים הובאה בידי ווינד (במקום

המצויין בהערה הקודמת). ווינד עצמו מתנגד לתיאוריה זו, ועם זאת הוא מקיים את הדמיון בין המיסטריות הללו

לבין הקבלה.

³³⁰ ראה לעיל הערה 259.

³³¹ בביוגרפיה על אפלטון מאת דיוגנס לארטיוס, סעיף שני, מהדורת R. D. Hicks (1950), סידרת Loeb

Classical Library, עמ' 276-278.

³³² נוסח זה (בצד אחרים) השתמר בביוגרפיה של דיוגנס לארטיוס שם, סעיף 45, עמ' 316.

היסוד הארוטי נמצא אפוא לא רק בתורת אפלטון, אלא גם באישיותו ובדרך ההוראה שלו. כפי שסוקראטס המורה תואר בדמות ארוס בפי אלקיביאדס בהמשתה,³³³ כך תיארו את רבם גם תלמידי אפלטון. וכך מצינו שאחר מותו של אפלטון, אחד מתלמידיו הקים מזבח לאלה הנקראת "ידידותו של אפלטון".³³⁴ כדאי לציין בהקשר זה, שחברי האקדמיה נתכנוו חברים *philoi*, כלומר, חבריו ואוהביו של אפלטון,³³⁵ וכאן מתבקשת ההשוואה לכינוי חבריא שהוא כינויים הקבוע של חברי חוגו של רשב"י בזוהר.

כללו של דבר, גם המשתה וגם האידרא הם חיבורים ארוטיים, לא רק מצד תוכנם, אלא גם מצד דרך חיבורם וסגנונם ומצד הזיקה שבין התלמידים אל רבם. יסוד זה הוא שעודד חבורות בעלות אופי ארוטי דומה, כמו אלה של האר"י ושל פיצ'ינו, ללדת מחדש את שני החיבורים האלה.

עם הדמיון בין שני החיבורים, עדיין אינני יכול לומר דבר באשר לאפשרות של מגע היסטורי-טקסטואלי ביניהם. אמנם כבר הוכח שמשוהו מן המשתה מצוי בכתבי מקובל הקרוב לחוג הזוהר, הוא ר' יצחק דמן עכו,³³⁶ וזאת בנוסף לתחושה הכללית שהארוס האפלטוני פיעם בשירה הערבית והעברית של ימי הביניים, שבהשפעתו זימרה גם

³³³ דף 212-222.

³³⁴ ביונית *Phileia Platonos*. על כך אנו יודעים מאלגיה שחיבר על כך תלמיד אחר של אפלטון, הוא אריסטו, ושנחקרה בספרו של אבי ז"ל יוסף ג. ליבס, אפלטון חייו ואישיותו, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 124-127.

³³⁵ ראה י"ג ליבס, שם.

³³⁶ ראה משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 137 הערה 102.

על אהבה בין גברים, 337 אבל סבורני כי גם הדמיון כשלעצמו יכול לסייע להבנתם הנכונה, ובעיקר להבנה של היסוד הארוטי המונח בתשתיתם. הארוס היה כידוע היסוד שעליו השתית אפלטון את תורתו, שיותר משהיתה משנה סדורה היתה ארוס ותשוקה, אהבת החכמה, או פילוסופיה במובנה המקורי של המלה. כתבי אפלטון מצטיינים לפיכך באהבת האדם, ורצופים הומור ואירוניה. וכן הוא, כפי שנסייתי להראות, גם הזוהר.

רבי יוחנן וריש לקיש (נספח להערה 282)

בתלמוד, 338 אחרי תיאור מפורט של יופיו המופלג של רבי יוחנן, שהפגם היחידי בו שלא היה לו זקן, מסופר ששחה בירדן (לשם קיצור אעביר כאן את הסיפור לפרפראזה עברית), וראהו ריש לקיש שהיה ראש כנופית שודדים, וקפץ אחריו למים. אמר לו ר' יוחנן: "[תן] כוחך לתורה!" אמר לו: "יופיך לנשים!" אמר לו: "אם תחזור בך אתן לך את אחותי, היפה ממני". הסכים לדבריו. אז ביקש ריש לקיש לחזור ולקחת את בגדיו – ולא עלה הדבר בידו [פירוש רשי: לקפוץ כבראשונה, כי משקיבל עליו עול תורה תשש כוחו]. לימדו ר' יוחנן מקרא ומשנה, ועשאו אדם גדול בתורה. לימים נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בדינים הנוגעים לחרבות וסכינים. אמר לו ר' יוחנן: "שודד

337 ראה מאמרי, "ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר 'אהבתיך'", בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ו חוברות ג-ד), בעיקר עמ' 120-99.

מבין בענייני השוד שלו" [פירוש רשי: לפי שהיית לסטים אתה בקי באותן כלי אומנות ליסטיות]. אמר לו: "במה הועלת לי [שהוצאת אותי מן הליסטיות] שם [בין השודדים] קראו לי 'רבי' ואף כאן קוראים לי 'רבי'". אמר לו: "הועלתי לך בכך שקרבתי אותך תחת כנפי השכינה". חלשה דעתו של ר' יוחנן, וריש לקיש חלה. באה אחותו של ר' יוחנן, אשתו של ריש לקיש, וביקשה שר' יוחנן יתפלל על בעלה, לפחות בגללה ובגלל ילדיה. אך ר' יוחנן סירב לבקשתה, ובמקום זה הבטיח בלשון פסוק מירמיהו לדאוג בעצמו לאחותו ולילדיה. אז נפטר ריש לקיש, ור' יוחנן הצטער עליו מאוד. שלחו אליו החכמים את ר' אליעזר בן פדת כדי להסיח דעתו בדברי תורה. ישבו שניהם ועסקו בתורה, ולכל דבר שאמר ר' יוחנן הסכים ר' אליעזר, ועוד חיזק דבריו בראיות נוספות. אמר לו ר' יוחנן: "אתה אינך כבן לקיש. בן לקיש, על כל דבר שהייתי אומר היה מקשה עשרים וארבע קושיות, והייתי עונה עליהם, וכך היה העניין מתברר, ואתה תמיד מסייע בידי [במקום להתווכח]. האם אינני יודע בעצמי שאמרתי נכון!" הלך ר' יוחנן וקרע בגדיו, וצווח עד שיצאה דעתו. בקשו החכמים רחמים עליו, ונפטר.³³⁹

לפנינו סיפור על קשר סקסואלי שנתחלף בארוס של לומדי תורה. בראשית הסיפור מתואר קרוב לוודאי נסיון של אונס: ריש לקיש השודד קופץ לירדן אחרי ר' יוחנן יפה התואר אך הנשי חסר הזקן, ואיננו מרפה אלא אחרי שהובטחה לו אחותו של ר' יוחנן היפה ממנו. אף בשלב לימוד התורה מורגש ארוס עז: ויכוחים קשים

³³⁸ בבא מציעא פד ע"א.

ביותר בענייני תורה שגורמים לליבון ההלכה, וגולשים אף לקינטורים הדדיים ולמריבות קשות שסופן מוות³⁴⁰ – מותו של ריש לקיש, וצדם השני היא אהבה עזה כמוות, והמביאה אף היא למוות – מותו של ר' יוחנן.³⁴¹

אבל, במבט שני, החילוץ איננו גמור. גם בשלב השני, שלב הארוס, עוד יימצא זכר ליחסים מעין סקסואליים בין הגיבורים, ולא רק בלשון "לסטאה בלסטיותיה ידע" ("שודד מבין בענייני השוד שלו") הנשמע כקובלנת אשה קנטרנית כלפי בעלה. בראשית הסיפור ראינו שריש לקיש חזר בו ממשבת האונס ומאורח חייו הקודם, מפני שר' יוחנן הבטיח לו את אחותו. בהמשך אנו למדים שהבטחה זו אף קוימה בפועל, ואחותו של ר' יוחנן מופיעה כאשתו של ריש לקיש. אם כך, מה טעם בתלונתו של ריש לקיש: מה הועלת לי [מלולית: איזה הנאה גרמת לי], הרי קיבל את השכר שביקש! לדעתי, מכאן נוכל ללמוד שריש לקיש לא בא על סיפוקו באשתו, ועדיין התאוה לאחיה. כך נלמד גם מתשובתו של ר' יוחנן – הכנסתיך תחת כנפי השכינה. תשובה זו מעוררת שתי קושיות: ראשית, מדוע לא השיב את התשובה הפשוטה, והמתחייבת ממהלך הסיפור: "נתתי לך את אחותי"; ושנית, מדוע לא אמר "קרבתך לתורה", שהוא הלשון המתאימה לסיטואציה,³⁴² שהרי הכנסה תחת כנפי השכינה מתאימה יותר לקבלת

³³⁹ דרך אגב, ממקום זה אפשר אולי ללמוד משהו לגבי עמדה אפשרית של חז"ל בסוגית המתת חסד.

³⁴⁰ יש מקום להשוות את יחסי שני אלה עם שני גיבורי סיפורו של ש"י עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו".

³⁴¹ במקום אחר בתלמוד, חגיגה טו ע"ב, מותו של ר' יוחנן נקשר לא במותו של ריש לקיש אלא במותו של אלישע בן אבויה, שר' יוחנן ירד לשאול להציל משם את נשמתו. וראה בספרי (הערה 122), עמ' 74-76.

³⁴² ראה למשל, אבות א, יב.

גרים מאשר לחינוך פושעים ועמי הארץ. 343 לדעתי, יש ללמוד מכאן
שר' יוחנן ידע את מצוקתו של ריש לקיש, וידע שאף אחת משתי
התשובות – האשה והתורה – לא תספק אותו, לפיכך נקט לשון
ביניים, המשתמעת לשני פנים, והיא מעורפלת ומוותרת בכך על
הדיוק בכל אחד משני הפנים: כנפי השכינה, הם גם רמז לקשר עם
האשה, 344 וגם רמז ללימוד התורה. אם כן, הרי לפנינו שימוש
לשוני המטרים את לשונות הזוהר שנידונו במאמר, המאחדים בתוכם
יחסים אירוטיים ארציים, ענייני לימוד תורה וזיווג עם
השכינה. 345

343 ראה רות ב, יב. שבת לא ע"א.

344 השווה ביאליק: "הכניסיני תחת כנפך".

345 עוד על סיפור ר' יוחנן וריש לקיש ראה עתה במאמרי 'ארוס ואנט-ארוס על הירדן', בתוך: ש. ארזי ואחרים
(עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופ' מרדכי רוטנברג, ידיעות אחרונות / ספרי חמד, תל-
אביב תשס"ד, עמ' 152-158.