

האומנם בתולה היא השכינה?

יהודה ליבס

השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים - הרהורים על סמל קבלי בהקשרו
הנוצרי, מאת אברהם יצחק (ארתור) גרין, תרגם מאנגלית: דוד לוביש,¹
בעריכת אלחנן ריינר וגדעון עפרת, סדרת יריעות, הוצאת ארנה הס,
ירושלים תשס"ג, 71 עמודים

הספר הנזכר בכותרת עוסק בסוד גדול מכבשונה של דת ישראל – מקורה של השכינה, בת
זוגו של הקדוש ברוך הוא. מאז ראשית חקר הקבלה התלבטו החוקרים בפשר מה שנראה
בעיניהם כתעלומה גדולה: איך הגיעה דמות זו, שכולה אָרוס נקבי, אל תמונת האלוהות של
המקובלים בימי הביניים; מה אירע פתאום לאלהי ישראל, האחד והיחיד שדי לו בעצמו
בלבד? עתה בא פרופ' אברהם יצחק (ארתור) גרין, מגדולי חוקרי היהדות בארצות
הברית, ומציע לכך פתרון פשוט, שאותו הוא מנסח כבר בעמוד הראשון: "הדימוי הנקבי
החד משמעי של השכינה בקבלה של המאה הי"ג הוא תגובה יהודית לתחיית פולחן מרים
בכנסייה המערבית במאה הי"ב והתאמת הדימוי שבמרכז פולחן זה למסגרת יהודית".

איך נפגשו הבתולה והשכינה

ההתאמה בזמן ובמקום היא הראיה העיקרית לתזה זו, שהושמעה כבר גם בעבר:² מאחר
שהשכינה עלתה לגדולה באזור סמוך ובתקופה סמוכה לעליית פולחן מרים, מכאן ראה
שפולחן זה השפיע על דמות השכינה. אך לדעתי אין להביא ראיה כזאת אלא כתוספת

* נוסח ראשון של מאמר זה, בלא הערות ובשינויים קלים, התפרסם בעיתון הארץ, מוסף "תרבות וספרות", בשני חלקים:
כ"ח בשבט וה' באדר תשס"ד.

¹ לנוסח המקור, ראה גרין, מקור אנגלי.

² גרין עצמו מזכיר כאן, בעמוד 28, את שפר כמי שהקדים את מסקנותיו. וראה גם פטאי, עמ' 186-206.

למחקר רעיוני וטקסטואלי משכנע. הסתמכות מוגזמת על הזמן והמקום יש בה כשל מתודולוגי העשוי להביא למסקנות שגויות.

על סכנותיה של מתודה זו למדתי בעבר מסוגיה דומה: ההנחה בדבר השפעה ערבית ואסלאמית על הזוהר, שגם היא מתקבלת על הדעת מצד הזמן והמקום, ואינה מתאשרת למעשה. מאחר שגם אחרי מאמצים רבים לא יכולתי למצוא בזוהר אלא ערביזמים מעטים והדים קלושים לנוכחות האסלאם, שימשו מחקרי הזוהר שלי מטרה להתקפה קשה מצד מי שממצא זה לא סיפק את השקפותיו הפוליטיות-האידיאולוגיות, אף על פי שהמתקיף לא הביא אתו דוגמאות, ובמקומן הסתפק בדוגמות.³ טעות דומה יעשה גם היסטוריון שבעתיד, אם יטען שבראשית המאה העשרים ואחת היתה השפעה ערבית עמוקה על אנשי האוניברסיטה העברית, מאחר שבתקופה זו היתה ירושלים עיר יהודית-ערבית. דרך הרוח אינה כל כך פשוטה, ואין היא הולכת דווקא באותן דרכים כפי שמצפה ממנה ההיסטוריון, והמחפש את ההשוואות "המתבקשות" דומה לעתים למי שמחפש את הפרוטה מתחת לפנס. ובאמת, יותר מאשר דמות הבתולה מרים, הזדמנה לי בזוהר דווקא דמותה של הלנה מטרויה, הרחוקה בזמן ובמקום, ועל הדי דמותה שנשתקעו במיתוס היהודי עוד מתכוון אני לכתוב (בעזרת השם).

גרין מביא אומנם גם הקבלות בין תיאורי השכינה בראשית הקבלה לבין תיאורי הבתולה מרים בספרות הנוצרית בת הזמן, והקבלות אלה מעניינות הן ומאלפות, ואפשר ללמוד מהן משהו על הרקע הרוחני הכללי לצמיחת הקבלה, ואולי מסוגלות הן באמת גם להאיר נימות מסוימות בתיאור השכינה, אך אין בהן הוכחה לתזה הכללית על מוצאה של השכינה מן הבתולה. אלה אינן הקבלות טקסטואליות של ממש, כפי שכותב גרין עצמו, המודה כי אין בידו ראיות על כך שיהודים קראו את הכתבים הנוצריים שהוא מצטט (עמ' 43). מדובר בהקבלות כלליות בין שתי דמויות נקביות המצויות בגבול שבין האלוהי והאנושי, וככאלה הן עשויות לשמש מתווכות. דמיון כללי אחר קשור למידת החסד והרחמים ששתיהן מרעיפות על בני חסותן (אף שלשכינה יש גם צד דמוני וקשה, המודגש בדמותה לעתים קרובות⁴), או לייסורים שסובלות שתיהן, זו כ-Mater dolorosa וזו כשכינה בגלותה, ייסורים שונים מאוד באופיים ובנסיבותיהם, שעניינם מפורש במקורות טקסטואליים שקודמים הרבה להופעת הקבלה.

³ ראה אניג'אר. וראה תגובה לכך אידל, לכוון.
⁴ ראה שלום, עמ' 300-303.

אכן, למותר לציין שבצד ההקבלות נמצאים גם הבדלים רבים בין השכינה לבין הבתולה, ועל אחד מהם נרחיב עתה את הדיבור. המעלה הגדולה של השכינה בזהר אינה הבתולין אלא דווקא הזיווג עם בעלה. בעת הזיווג טוב לעולם, והיעדרו הוא הגלות ומקור כל הרע. זה עניין עקרוני בתפיסת העולם הזוהרית, שמעלה דווקא את המגע המיני למעלת קדושה עליונה ופולחן דתי ממדרגה ראשונה, מעל כל מה שידוע משאר מקורות היהדות. גם גרין מכיר בפער שבין האידאל הזוהרי והנוצרי, והוא מתאר יפה את הסימבוליקה המינית הגופנית, המאוד בלתי בתולית, האופיינית לספרות הזוהר. אך אפילו זו מתקשרת אצלו דווקא להשפעת הבתולה הנוצרית, כי היא שפתחה לדעתו את הדרך גם לארוטיות המינית המנוגדת לאופיה הבתולי, ואפשרה את "חזרת המודחק" (עמ' 41-42). קשה להתווכח עם אקרובטיקה פסיכולוגיסטית כזו, שמתיימרת להשכיב את מקובלי המאה ה"ג על ספת הסקסולוג, ומגלה השפעה נוצרית גם במה שנוגד את רוחה של אותה דת.

את המהפך מסביר גרין בטענה שליהודים "אין מסורת המפארת את הבתוליות" (עמ' 60). זה הסבר קצת מפתיע כאשר הוא בא מפי מי שסבור שכל רעיון השכינה הנקבה בא ליהדות לא ממסורת פנימית אלא מהשפעת פולחן הבתולה בנצרות - מדוע דווקא בנקודה זו תתעורר בעיית חוסר המסורת? נוסף על כך, גם ביהדות אפשר למצוא מקורות המכירים בערכה של פרישות מינית במידה מסוימת, ומי שמושפע מן הנצרות יכול לפתח כיוון זה ולא דווקא את ניגודו, שכולו שלילת המוסר הנוצרי, שכן הזוהר אינו מסתפק בכך "שאינו מפארת את הבתוליות", אלא מגנה אותה ומפארת את ההפך ממנה. גרין צודק אומנם בעצם העלאת השאלה מדוע דווקא בימי הזוהר הגיע האידאל המיני למעלתו העילאית, אך התשובה לשאלה זו לא תימצא בהשפעה מצד האידאל הנוצרי ההפוך, אידאל הבתולין. (לדעתי, יש להבין את הסקסואליות הזוהרית, לפחות בחלקה, כסניף של התהליך האופייני ביותר לספרות זו: אינטנסיפיקציה של היסודות המיתיים שבדברי חז"ל).⁵

הניגוד לנצרות בולט עוד יותר בצדו האחר של המוסר המיני הזוהרי. בצד קידוש הזיווג שולל הזוהר בתוקף רב את הרווקות, ומתאר אותה בתיאורים דמוניים, כתכונתו של השטן ("סטרא אחרא"). דווקא הרווקות מתחברת כאן לתחום הפריצות המינית, שהזוהר מגנה אותה באותו תוקף שבו מחייב הוא את הזיווג הראוי, ובעיקר מקושרת היא לחטא

⁵ דוגמה לכך הוא רעיון פוריות האל התלויה בפוריות האדם - על כך ראה לורברבוים.

הוצאת זרע לבטלה, שבזוהר הופך הוא לקשה שבכל החטאים.⁶ לעתים נראה שהדמוניזציה של הרווקות מכוונת גם כלפי הנזירים הנוצריים או האפיפיורים, כגון בחלקי "האידרות", ששם מתאר הזוהר את מלכי אדום שמלכו ומתו "לפני מלוך מלך לבני ישראל".⁷ מלכים קדמונים אלה מסמלים את עולם התוהו הקודם לעולם התיקון או הגאולה, והפגם שהביא לכשלונם ולמיתתם היה לדעת הזוהר דווקא פגם הרווקות.⁸

מרים או כנסת ישראל

ההקבלות שמביא גרין בין תיאורי השכינה לתיאורים הנוצריים של הבתולה מסתברות עוד יותר לאור המצע המשותף שעליהם גדלו: גם אלה וגם אלה מפרשים טקסט יסודי אחד, הוא מגילת שיר השירים. גרין מדגיש זאת מאוד בספרו, שחלק ניכר ממנו מוקדש לסקירה רבת עניין על הפרשנות היהודית והנוצרית על שיר השירים, אך מסקירה זו למד אני יותר על הקווים המקבילים של שני סוגי הפרשנות מאשר על השפעה מזו על זו, ואינני רואה איך נובעת מכאן המסקנה שהפרשנות הקבלית זקוקה למרים אם ישו שתתווך בינה לבין המסורת היהודית העתיקה, המזהה את הרעיה שבמגילה עם כנסת ישראל.

גם בעיני מקובלי ימי הביניים הדמות הנקבית של שיר השירים היא כנסת ישראל, וקשה להבין מה תעשה כאן אותה אם האלהים, דמות זרה ומוזרה למסורת ישראל ולפשוט הכתובים, כאשר אפילו אצל הנוצרים "מקומה של מרים כרעיה בשיר השירים מורכב למדי ולא נעדר קשיים", כפי שכותב גרין עצמו (עמ' 13). זיהוי הרעיה עם כנסת ישראל עתיק הוא יותר ואף טבעי יותר (מכתבי חז"ל ואבות הכנסייה עולה ויכוח סמוי בין זיהוי הרעיה עם כנסת ישראל לבין זיהויה עם הכנסייה הנוצרית,⁹ שהוא מוקשה פחות מאשר הזיהוי עם הבתולה). כבר בכתוב ממשיל הדוד את רעייתו לבירות ממלכות ישראל ויהודה,¹⁰ ונביאי ישראל פירשו שירים אלה על האל ועל עמו עוד לפני שהתכנסו השירים למגילתם, ויצרו את "שיר השירים".¹¹ נתינת זכות הבכורה לנוצרים, שאף לא קראו את

⁶ ראה ליבס, סוד, עמ' 253, 443.

⁷ לפי בראשית לו, לא-לט.

⁸ ראה ליבס, המשיח, עמ' 194-203.

⁹ ראה אורבך.

¹⁰ שיר השירים ו, ד: "יפה את רענתי פתרצה, נאנה כירושלים". אגב, הזכרתה של תרצה, שהיתה בירת ישראל רק עד תקופתו של המלך עמרי, מוכיחה את עתיקותו המופלגת של שיר זה, המשולב בשיר השירים.

¹¹ כך אפשר להסיק למשל מהשוואת שיר השירים ח' י"א, עם ישעיהו ה' א'. וראה טור-סיני, עמ' 356-359. עוד דברים ברוח זו שמעתי מפי פרופ' יאיר זקוביץ בהרצאה פומבית.

המגילה בלשונה המקורית, חשודה במגמתיות, וזו אכן צפה ועולה בדברי הסיכום בסוף הספר, שם מדבר גרין על החוב שחבים דווקא היהודים לנוצרים, ומתלונן על החוקרים שלא הכירו דיים בחוב כבד זה.

מבחינה זו, תנוח דעתו של גרין. לאחרונה רבו המחקרים השותפים לו בדרכו, אשר קובעים למשל שההגדה של פסח, שבה סיפור יציאת מצרים הוא אכן סיפור יציאתו של עם ישראל מבית עבדים וקורבן הפסח משמעו שחיתת שה מן הצאן, אינה אלא תגובה לפירוש האלגורי הנוצרי, אשר התרחק מן הכתובים, ממשמעותם ומלשונם, ולפיו אין יציאת מצרים אלא גאולת הנפש באמצעות ישו, שה האלהים.¹²

דומה אפוא שהפתרון שמציע גרין לבעיית הופעתה של השכינה כדמות נקבית, קשה יותר מן הבעיה עצמה. יש להעדיף את פתרונו של גרשם שלום, גדול חוקרי הקבלה, שדבריו בעניין זה מצוטטים ונידונים כאן בהרחבה בעמוד 28,¹³ ולפיו דמות זו נולדה כאשר זיהו המקובלים בין השכינה לבין כנסת ישראל. זיהוי זה איפשר להם לייחס לשכינה, לאותו היבט אלהי נמוך (שמשמעות נקבית כלשהי כבר נודעה לו ממילא, כי נחשב ככלי קיבול למה שלמעלה ממנו), את כל תיאוריה של כנסת ישראל, שצוירה תמיד כרעיית האל.

אלגוריה ומיתוס

הסברו של שלום עשוי היה להתקבל ביתר קלות, לולא חיבל בו אביו מולידו. שלום עצמו הוסיף לראות בהופעת השכינה כדמות נקבית בימי ראשית הקבלה התפרצות גדולה בלב היהדות, ששינתה באופן מהפכני את דמותה המסורתית של כנסת ישראל. גרין, המציין זאת כאן בהסכמה, מסיק מכך שהבעיה עודנה קיימת וזקוקה לפתרון, וזה נמצא לדעתו בהשפעת דמות הבתולה.

אך לדעתי מוגזמים הם תיאורי שבר המסורת של ראשית הקבלה (שפירוש שמה הוא דווקא "מסורת"). שלום ממשיך ודבק כאן בחלק מן הדעות הקדומות שאפיינו את מחקר היהדות הקודם, ושנגדן יצא. לפני מפעלו המחקרי של גרשם שלום שלטה הסברה

¹² ראה יובל.

¹³ ומקורם שלום, עמ' 276-277 (אומנם הקטע אינו מצוטט מתרגום מוסמך זה, אלא מתורגם כאן, משום מה, מחדש מן הנוסח הגרמני של המאמר).

שהיהדות מטבעה שוללת את המיתוס, ואחדות האל פירושה תפיסתו כמעין מושג מופשט (וכרוק מושבע). שלום מרד בכך בהצביעו על המיתוס הקבלי וחיבותו ביהדות המאוחרת, אך בכל זאת הודה במקצת, כי בעיניו היתה הקבלה התפרצות מיתית בעולמה הבלתי מיתי של "היהדות הרבנית". כנסת ישראל של המדרשים אינה לדעתו אלא ביטוי ספרותי, מטפורי או אלגורי, ומהפכה עצומה חוללה הקבלה כשזיהתה אותה עם השכינה, והפכה אותה לדמות אלוהית מיתית, בת זוגו של הקב"ה.

אבל בדור האחרון נשמעו גם קולות אחרים, שהצביעו על המיתוס הקיים גם במדרשי חז"ל ובדמותה המסורתית של כנסת ישראל. כך אפשר למצוא למשל במחקריו הרבים של משה אידל,¹⁴ ואף במחקריו של כותב שורות אלה.¹⁵ באלה ניסיתי להראות שהמונותאיזם היהודי מיתי הוא ביסודו, גם אם אופיו של מיתוס זה משתנה עם השתנות התקופות, הסוגות הספרותיות וכיווני המחשבה (אפילו בפילוסופיה, המנהלת מלחמה כנגד המיתוס, נשאר משהו ממנו, כל עוד נשארת היא עצמה במסגרת היהדות).¹⁶ המיתוס הקבלי נוצר בדרך של יציקת המיתוסים העתיקים לתוך תבנית אחת (עשר ספירות). בתהליך זה קיבל המיתוס העתיק יתר תוקף פורמלי, אבל תוך כדי כך נחלשה לעתים חיוניותו, והכתבים הקבליים הפכו דווקא לפחות מיתיים מאשר מקורותיהם המדרשיים (יוצא מכלל זה הוא ספר הזוהר, המשתמש בדפוס עשר הספירות דווקא כדי לעורר ולהחיות את רוח המיתוס התלמודי, וכתוצאה מהחייאה מודעת זו נולד מיתוס עז מסוג חדש).

במחקרי הקדשתי גם מקום נרחב גם לבת זוגו של הקב"ה.¹⁷ כבר במקורות הדת הראשונים דמות זו יש בה ממש, ואין לראות בה רק צורת דיבור או ביטוי של רגש דתי מצד התחתונים. לבת הזוג חלק חשוב בדמות האל המקראי הקנא¹⁸ וכך גם בספרות חז"ל. תיאורי העם כאשה, לעתים נאמנה ולעתים זונה, כה עקיבים, עמוקים ומפורטים הם בתורה ובנביאים, במגילת איכה ובפירושי שיר השירים, עד שאינם יכולים להיות מטפוריים או אלגוריים בלבד.

¹⁴ ראה למשל אידל, קבלה.

¹⁵ ראה ליבס, על המיתוס.

¹⁶ ראה ליבס, יהדות.

¹⁷ ראה ליבס, על המיתוס, עמ' 278-289.

¹⁸ אולי אפשר למצוא אף ניסוח תאורטי לעניין זה בבראשית ה' ב', גם אם מעודן הוא מאוד, מפני הכבוד.

אי אפשר להתוות גבול חד וחלק בין מטפורה, פרסונליזציה ומיתוס (מי שמצוי בספרות היוונית העתיקה, מודע לכך ביותר¹⁹), ואין לבטל את הממד המיתי המצוי בתיאורים הארוטיים של מעלה, גם אם תוקפו האונטולוגי משתנה בביטויי הספרותיים השונים. הממד המיתי בדמותה של כנסת ישראל הוסיף כוח וגבורה כאשר זו נתמזגה בימי הביניים עם מיתוסים עתיקים אחרים שעניינם דמויות נקביות קוסמיות (כדוגמת הארץ, הירח או החכמה), שכבר קודם היתה זיקה מסוימת בינה וביניהן, וכן עם השכינה, ההיבט האלוהי התחתון, וכל אלה התגבשו ליצירת הסמל העשיר של הספירה הקבלית העשירית (לפי כמה מקומות בזוהר²⁰ אפשר אולי להביא בחשבון גם תחייה סטיכית מסוימת של דמות האשרה, אותה שמופיעה בכתובות עתיקות כבת זוגו של אלהי ישראל²¹ ונדחתה בזעם בתורה ובנביאים, אך ספק אם אפשר למצוא רציפות אמיתית מדמות זו ועד השכינה הקבלית).²²

גרין אינו נזקק בספרו למאמרי זה (על המיתוס) ולהלך מחשבה מסוג זה, אף שהוא עצמו כתב בעבר ספר מצוין שבו עוקב הוא אחרי גלגולו של מיתוס עתיק מספרות חז"ל והמרכבה עד לקבלה, הוא מיתוס כתר של הקב"ה, שבקבלה התמזג גם הוא עם דמותה של השכינה.²³ אפשר היה לצפות מגרין גם ליתר גמישות באשר למעמדה האלגורי של כנסת ישראל בספרות חז"ל ולמעמדה החוץ אלוהי, שכן הוא עצמו, בבואו להגן על התזה שלו בדבר מוצא השכינה מן הבתולה, מתקיף את החוקרים השוללים זאת בנימוק שהרעיה בשיר השירים מתפרשת בכתבים הנוצריים על הבתולה באופן אלגורי בלבד, ושהבתולה בנצרות איננה אלוהית. לעומתם טוען גרין (עמ' 50), שאין לאמץ הגדרה כה נוקשה של המונח אלגוריה, ואין למתוח גבול כה ברור בין זו לבין הסמל הקבלי, ושאינו גם לקבל ברצינות רבה מדי את הדוגמה הנוצרית בדבר מעמדה החוץ אלוהי של הבתולה, ויש להתחשב כאן גם במציאות הדתית הלכה למעשה. בהקשר זה אבקש להזכיר שהיהדות הרבנית היתה הרבה פחות תאולוגית ודוגמטית מן הכנסייה הנוצרית, ואם בנצרות אפשר להקל ראש בגבול שבין האלוהי והאנושי, לא כל שכן בספרות חז"ל.

¹⁹ ביוונית רבים משמות האלים הם האנשות (פרסוניפיקציות), ולעתים קרובות מה שנראה כפרסוניפיקציה מתקרב להיות אלוה גמור. מכאן הקושי הרב של מהדירי השירה האפית היוונית לקבוע מתי עליהם להשתמש באות ראשית גדולה. קושי דומה עומד לפני המתרגם של שירה זו לשפה אחרת (כפי שנוכחתי לדעת בנסיונות התרגום לעברית), מתי עליו להתייחס להאנשה כשם ולהשאירה בתעתיק, ומתי עליו לתרגמה לשפתו.

²⁰ ראה למשל זוהר ח"א, מט ע"א.

²¹ כך בכתובות ממקדה ומכונתילת עג'רוד - ראה אחיטוב, עמ' 111-112, 152-162.

²² ראה ליבס, טרוש, עמ' 11-12. וראה פטאי עמ' 29-52.

²³ ראה גרין, כתר.

המחקר הציוני ואויביו

כל כך בטוח הוא גרין בנכונותה של התזה בדבר מוצא השכינה מן הבתולה, עד שהוא מתפנה אף לעסוק בשאלה מה גרם לגרשם שלום "להתעלם" מהשפעה נוצרית מוכחת זו על הקבלה (עמ' 32-33). בעצם העלאת השאלה מוצא אני, מלבד שביעות רצון עצמית, גם דמוניזציה של דמותו של גרשם שלום, שכביכול כל מה שעתידי חוקר ותיק לחדש כבר היה צריך להיות מונח באמתחתו. התייחסות מוזרה זו אינה מיוחדת לגרין לבדו. בשנים האחרונות זכינו לשפע של מחקרים המנתחים את שתיקותיו של שלום בנושאים שונים, ומכנים אותו בשל כך בשמות קשים מן האוצר הלשוני של "השיח" הפוסט-מודרניסטי.²⁴

אכן, דמוניזציה זו יותר משבאה להגדיל את דמותו של שלום, באה היא כדי להכפישו. יש משתמשים לשם כך אף בהאשמה הקשה ביותר המצויה אצלם בארסנל: ציונות. הציונות, תנועת התחייה של העם היהודי, עוברת גם היא דמוניזציה, ונהפכת ב"שיח" זה למין אידאולוגיה צרת אופק, שבאה לשבש את העיון האובייקטיבי ולשעבד לצרכיה את מדעי היהדות.²⁵ משהו מזה נמצא גם בדברי גרין (עמ' 33), שלפי דעתו גרשם שלום "עמל קשה כדי להתעלם" מן המקבילות לקבלה בנצרות ובאסלאם, כדי להעניק לקבלה ייחוד יהודי אותנטי. לולי עשה זאת "היתה היהדות מצטיירת כתרבות מיעוט בשתי החברות, הכפופה לעיצוב תרבותי על ידי כוחות הרוב. היא לא היתה יכולה להיות תרבות 'לאומית'".

דומה שיותר משחשף כאן גרין את ההטיה האידאולוגית שבמשנתו של שלום, חשף את מגמתיותו שלו, גם אם בהמשך קצת נבהל בעצמו ממסקנה זו, העולה באופן לוגי מן העובדה שהוא רואה את עצמו הולך באותה דרך שממנה נמנע שלום, וכן מן התזה הכללית של ספרו, שאף כנסת ישראל הופכת בו לגיורת שבאה מבחוץ. כמה שורות אחר כך מדבר גרין בנימה שונה, ומכיר בכך שהמקובלים הגיבו לא רק "לגירוי מבחוץ" אלא גם "לצורך פנימי", ושהם שאבו גם ממעין "בקיאותם העצומה בספרות ישראל".

²⁴ ראה רז והוס.

²⁵ רז מתנגד אפילו לדברי (דלהלן) בדבר השפעות נוצריות על היהדות, שכן גם בניסוח זה נותרת היהדות כישות קיימת. אצל הוס לעומתו, אין למצוא, לפי התרשמותי, מגמה אנטי-ציונית.

אינני יודע מדוע משמיט כאן גרין את המקור שהמקובלים עצמם מסתמכים עליו במפורש: קבלה של מסורת עתיקה, וכן את הגילויים ממרום המיוחסים במקורות לכמה מראשיהם. מכל מקום גם בניסוח זה אין סתירה אמיתית לדבריו האחרים או ביטולם, ואף דומה שהכפפת היהדות "לעיצוב תרבותי על ידי כוחות הרוב" מתאימה לכיוון שנוקט בו גרין כמנהיג רוחני אמריקאי, המבקש, לפי התרשמותי, לקדם את מעמדה של היהדות, אך כאחד מזרמי המשנה המגוונים את התרבות הכללית בארצות הברית (נכחתי פעם בבית גרין בטקס הבדלה של מוצאי שבת, וזכורני איך השמיט במפגיע את ציון ההבדלה בין ישראל לעמים).

נכון, המחקר הציוני יוצא גם הוא מתוך הנחת יסוד: ההכרה שאכן קיימים במציאות עם יהודי ותרבות יהודית ודת יהודית, שצריך להציגם בכל ממדי חייהם וברבגוניותם העצומה, אך בלי לוותר גם על יסוד האחדות הפנימית. נכון גם שהנחת יסוד זו אינה עולה לבד מן העובדות, וצריך בשבילה חוקרים בשר ודם, הנשארים סובייקטים גם כשהם מחויבים לאובייקטיביות. אבל דומני שהנתונים הטקסטואליים משתפים פעולה ביתר רצון עם הנחת היסוד הציונית מאשר עם האידאולוגיה הפוסט-ציונית, שהיא אף מודעות יותר לעצמה כאידאולוגיה, והרבה יותר מניפולטיבית.

המחקר הציוני רחוק מלהתעלם מהשפעות זרות על תרבות ישראל. הוא רחוק מלהחזיר את הלימוד לפלפול פנימי בלבד, ולהסתפק בשאלות מסוג "מה קשה לרש"י". התבוננות אוטיסטית המתעלמת מן הרקע הכללי איננה מחקר היסטורי, ומה שמתגלה דרכה אינו מציאות חיה. כל תופעה רוחנית אמיתית קשורה לסביבתה, לזמנה ולמקומה, להקשרים תרבותיים ולמסגרת מחשבתית, ואין להכירה בלעדיהם.

כך היתה גם דרכו של גרשם שלום, ששתיקותיו דלעיל לא היה ולא נבראו, וגם הטענה בדבר התעלמותו מהנצרות אינה נכונה. מחקריו של שלום מלאים השוואות לתרבות הכללית, ועולה מהם ידע רב במקורות הנצרות, ואף בלשונות המקור הקלסיות, והוא אף שיער השפעה נוצרית מסוימת על דמותה של השכינה.²⁶ גם התנגדותי שלי לתזה של גרין איננה התנגדות לחקר השפעות נוצריות על היהדות. אדרבא, גם אני שלחתי ידי במלאכה זו, והראיתי למשל איך ראשוני היהודים הנוצרים השאירו את חותמם על תפילת

²⁶ בקטע שמצטט כאן גרין (עמ' 28, וראה שלום עמ' 277), מעיר שלום שהשכינה תוארה בקבלה כפי שתוארה "אולי במקביל, במובן מסוים, לתפיסת הכנסייה הנוצרית כ-Corpus Christi, גופו של המשיח".

"שמונה עשרה", והכניסו בה שינוי שיוכל להתפרש כרמז לשמו של ישו,²⁷ ואיך בימי הביניים נכנס ישו לסידור התפילה כאחד המלאכים הממונים על קול השופר.²⁸

גם הנושא שלפנינו, השפעות נוצריות על ספר הזוהר, אינו זר לי, ובמאמר שכתבתי על כך²⁹ מוצא גרין "ציון דרך במחקר".³⁰ במחקר זה אף נגעתי בשאלת הבתולה (לפיכך יש אולי לתקן במקצת את הערתו של גרין על מחקרי: "בשאלת פולחן מרים הוא לא נגע"), והראיתי שדרוש משיחי זוהרי בדבר האותם הסתומה מתבאר טוב יותר לפי דרשה נוצרית, שמצאה באות זו רמז לרחמה הסתום של הבתולה.³¹

אך אני נקטתי בסגנון אחר, והקפדתי לציין בהקשר זה רק הקבלות מובהקות, כאשר נראה בעיני שהקשר בין הטקסטים הנוצריים והיהודיים מבוסס מבחינה פילולוגית, אך לא מצאתי בהן אלא תוספת נופך והעשרה למחשבה הקבלית, כששורשיהם של המיתוסים היסודיים נמצאים דווקא במקורות היהדות העתיקים, גם אם אלה נקראו על ידי המקובלים בצירופים חדשים ובעיניים חדשות. היסודות המיתיים (מיתולוגומנה) הראשוניים, אותם שמכוננים ומעצבים את יסודות הדת, את השקפותיה הבסיסיות, את תורת המוסר ועבודת הקודש, אינם יכולים להיחשב כיבוא מבחוץ, כל עוד נמצא להם שורשים פנימיים, וכל עוד לא נביא הוכחות מוצקות וברורות למקור חיצוני. כך הוא ודאי באשר לכנסת ישראל, הסמל העיקרי המבטא את התודעה הלאומית היהודית.

בשעה שכתבתי (לפני כעשרים שנה) את המחקרים בדבר הזיקה היהודית לנצרות, נראה בעיני מחקר היהדות צר וסגור, ומביט רק פנימה (המאמר על ישו בתפילת "שמונה עשרה" גבה אכן גם מחיר בתחום הקידום האקדמי), אך היום דומה שנפרצה הדלת יתר על המידה, ובקלות בלתי נסבלת נמחקת הזוהר היהודית בידי חוקרים שקיומה ההיסטורי אינו מתאים למגמתם הפוליטית (אומנם בצד תופעה זו גם הסגירות האפולוגטית הישנה טרם עברה מן העולם). יש לשאוף אפוא לדרך האמצע בין שתי רעות: מחקר מאוזן, שמציג את דת ישראל המתפתחת ממקורותיה, וגם מתחיה, משתנה ומתגוונת במשא ובמתן עם התרבות הכללית.

²⁷ ראה ליבס, מצמיח; ליבס, תוספת. עוד תוספת ראה בליבס, מקדש.

²⁸ ראה ליבס, מלאכי.

²⁹ ראה ליבס, השפעות.

³⁰ בספרו הנוכחי עמ' 46. אני מבקש להודות לידידי ארט גרין על הערה זו.

³¹ ראה ליבס, השפעות, עמ' 54-61.

שושנה בין החוחים

באיזון כזה ימצא לדעתי גם הפתרון הנכון לשאלת מקור דמותה הנשית של השכינה. דמות זו הגיעה בעיקרה מספרות המדרש, גם אם נוספו לה קווי איפור שמקורם בנצרות. קווים כאלה נשאלו פחות מדמות הבתולה מרים, אמו של ישו, ויותר מדמות הכנסייה, שתוארה כאשתו (מרים והכנסייה נשאר בעיקרן שתי דמויות נפרדות, גם אם פה ושם חל מיזוג כלשהו ביניהן, כפי שמתאר גרין בעמוד 37), וכן בדמות רוח הקודש.

ואולי אפשר למצוא אישור כלשהו לקביעה זו גם בדברי הזוהר עצמו, שלעתים קרובות מפגין מודעות לדרך שבה הוא הולך. כוונתי לאחד ממאמרי הזוהר שעניינם דמותה של השכינה,³² שעולה כצפוי מאחד מדימויי שיר השירים (ב, ב): "כשושנה בין החוחים כן רְעִיתִי בין הבנות". בעיני הזוהר, כמו בעיני חז"ל, מייצגת השושנה את כנסת ישראל, קהל עדת ישראל. אך הזוהר מוסיף ומציין שהקב"ה ביקש לעשות שושנה זו בדוגמת שושנתו העליונה, היא השכינה הנקראת "רעיתי", ודווקא משום כך שתל אותה בין החוחים, שאינם מוצגים כאן באופן שלילי דווקא, שכן (בתרגום מארמית לעברית) "שושנה שמעלה ריח ונבחרת יותר משאר פרחי העולם, איננה אלא אותה העולה בין החוחים". החוחים משביחים אפוא את ריח השושנה שביניהם, אך כמובן אין הם מקור עצמותה. יתר על כן, לפי כמה מקבילות טובות החוחים נובעת דווקא מכיעורם ונחיתותם, כי על רקע זה בולטת יותר השושנה ביופיה.³³

חוחים אלה מסמלים בוודאי את אומות העולם, ובעיקר את המצרים, שבקרבת הפך ישראל להיות לעם. בצדו המפורש עוסק מאמר זוהר זה בעיקר בקשר הפוליטי והכלכלי בין האומות לבין בני ישראל, אך מהגיון הדברים אפשר להסיק שחוחים כאלה מצויים גם סביב השושנה העליונה (הם "הבנות" שבפסוק), והם בוודאי שרי האומות, המלאכים הממונים על הגויים, הקשורים, לפי מקומות אחדים בזוהר, גם עם אלהי העמים ודתותיהם,³⁴ ואפשר שהזיקה בינם לבין השושנה היא גם רוחנית-תרבותית. חובם של החוחים לשושנה גדול אף מחובה כלפיהם, שכל זמן ששתולה היתה השושנה ביניהם,

³² זוהר ח"ב, קפט ע"ב.

³³ ראה שיר השירים רבא ב, ב. וראה גוטליב, עמ' 144.

³⁴ ראה זוהר ח"א קי, ע"ב; רכו ע"ב.

"העלו (החוחים) ענפים ועלים, ושלטו על העולם", אך "בשעה שביקש הקב"ה להוציא את השושנה וליקט אותה מביניהן³⁵ אז יבשו החוחים ונזרקו וכלו ולא נחשבו לכלום".

בהמשך אותו מאמר, העוסק במשמעות המיתית של תולדות ישראל וגלויותיו, מצטיירת השכינה כאמו הרחמנייה של העם, הסובלת אתו בסבלו, וגם כשר ו"אפוטרופוס" המגן על העם הן מזעם אביו, הוא הקב"ה, והן מחמת הגויים. היא מכונה כאן אף בכינוי "אימא קדישא" (= האם הקדושה), והרוצה ימצא כאן את דמותה של מרים אם ישו. ובכל זאת המקור העיקרי לתיאור זה הוא בוודאי בדמותה המסורתית של כנסת ישראל, כפי שהיא מתוארת למשל במאמר התלמודי הקובע בנוגע לכל אדם מישראל, כי "אין אביו אלא הקב"ה ואין אמו אלא כנסת ישראל".³⁶

קיצורים ביבליוגרפיים:

- אורבך אפרים אלימלך אורבך, "דרשות חז"ל ופירושי אוריגינס לשיר השירים, והוויכוח היהודי-נוצרי", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 148-170.
- אחיטוב שמואל אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, ירושלים תשנ"ג.
- אידל, לכוון Moshe Idel, "Orienting, Orientalizing or Disorienting the Study of Kabbalah: 'An Almost Absolutely Unique' Case of Occidentalism", *Kabbalah* 2 (1997), pp. 13-47
- אידל, קבלה משה אידל, קבלה - היבטים חדשים, תירגם אבריאל בר-לבב, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.
- אניג'אר Gil Anidjar, "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and the 'Zohar in Christian Spain'", *Jewish Social Studies* 3 (1996), pp. 89-157
- גוטליב הכתבים העבריים של בעל תקוני זהר ורעיא מהימנא, ההדיר והוסיף הערות אפרים גוטליב, ירושלים תשס"ג.

³⁵ ביציאת מצרים, ולפי שיר השירים ו' ב'.
³⁶ ברכות לה ע"ב.

גריין, כתר Arthur Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press 1997

גריין, מקור אנגלי #, "Shekhina, the Virgin Mary and the Song of Songs", *AJS Review* 26, 1 (2002), pp. 1-52

הוס בועז הוס, "לא לשאול כל שאלות": גרשם שלום וחקר המיסטיקה היהודית בימינו", פעמים 94-95 (תשס"ג), עמ' 57-72.

טור-סיני נפתלי הרץ טור-סיני, הלשון והספר, כרך הספר, ירושלים תש"ך.
יובל ישראל יעקב יובל, שני גויים בבטנך - יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס.

לורברבוים יאיר לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים ותל-אביב, תשס"ד.
ליבס, המשיח יהודה ליבס, "המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל - יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, בעריכת שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

ליבס, השפעות ליבס, השפעות נוצריות על ספר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74.

ליבס, יהדות ליבס, יהדות ומיתוס", דימוי יד (חורף תשנ"ז), עמ' 6-15.

ליבס, מלאכי ליבס, "מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים", המיסטיקה היהודית הקדומה, בעריכת יוסף דן, ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 171-195.

ליבס, מצמיח ליבס, "מצמיח קרן ישוע", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 313-348.

ליבס, מקדש יהודה ליבס, 'מקדש של מעלה ומקדש של מטה', הארץ, מוסף תרבות וספרות. א כסלו תשס"ב (2001-11-16), דף ב' 15.

ליבס, סוד ליבס, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה.

- ליבס, על המיתוס --, "De Natura Dei – על המיתוס היהודי וגלגולו", משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך, ירושלים ותל-אביב תשנ"ד, עמ' 243-297.
- ליבס, רטוש --, "מיתוס תיקון האלהות - קבלת הזוהר ושירת רטוש", אלפיים 7 (תשנ"ג), עמ' 9-26.
- ליבס, תוספת --, "תוספת למאמרי מצמיח קרן ישוע", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 341-344.
- פטאי Patai, Raphael, *The Hebrew Goddess*, New York 1982
- רז אמנון רז-קרקוצקין, "ללא חשבונות אחרים" – שאלת הנצרות אצל שלום ובער", מדעי היהדות 38 (תשנ"ח), עמ' 73-96.
- שלום גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תורגם מגרמנית בידי יוסף בן שלמה בעריכת המחבר, ירושלים תשל"ו.
- שפר Peter Schäfer, "Tochter, Schwester, Braut und Mutter: Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbalah", *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte* 49, 2 (1998), pp. 259-279