

מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י

מאת יהודה ליבס

דחילו ורחימו ברשב"י הזוהרי

'עד אימת נתיב בקיימא דחד סמכא' (= עד מתי נשב בעמוד של סומך אחד), במשפט זה פותח ר' שמעון בר יוחאי (רשב"י), גיבורו של ספר הזוהר, את אידרא רבא, אחד ממעמדי השיא של הספר.¹ במשפט זה מתלונן רשב"י על יחידותו ובדידותו, ועל מצבו הרעוע של העולם שנסמך על עמוד אחד בלבד, - הוא עצמו. גוף האידרא הינו אכן מענה לאותה תלונה ותיקון לאותו מצב, ובמהלך אותו מעמד נוספים אל רשב"י חברים-תלמידים, משתתפים אתו במשאו, ואף מתקנים את העולם המושחת מעתה על יסודות הרמוניים יותר.

האמור לעיל נחקר על ידי כבר לפני קרוב לשלושים שנה, ונידון באריכות במאמרי 'המשיח של הזוהר'.² שם, ובמקומות אחרים,³ פרשתי גם את יסוד החברות והאהבה המאפיינים את מנהיגותו של רשב"י הזוהרי, ומתוארים במקומות שונים בזוהר. אך עתה מבקש אני לתאר גם את היסוד המנוגד, יסוד היחידות הזועף וההרסני, שהניסיון האמור לתקנו ולהמתיקו לא הביא לביטולו הגמור, והוא צף ועולה בכל עוזו דווקא ביום מותו של רשב"י, המתואר במעמד אידרא זוטא, אותו חיבור זוהרי הרואה עצמו, כפי שניווכח לדעת בהמשך, כהשלמה לאידרא רבא וכאנטיתזה שלה.

בפתיחת אידרא רבא מכריז אומנם רשב"י שבניגוד למעמד קודם, אידרא דבי משכנא, שעמד בחותם היראה הכרוכה במוות,⁴ עתה הוא זמן האהבה (בתרגום מארמית לעברית): 'שם ראוי היה להיות ירא, אנו – באהבה תלוי הדבר',⁵ אך דומה שביום מותו, באידרא זוטא, חזר

* המאמר מוקדש בידידות רבה לרבקה הורביץ שכיבדה את שיעורי הזוהר שלי בנוכחותה ובחכמתה. עוד מבקש אני להביע תודה לקבוצת תלמידי-חברי הוותיקים שקראו אתי אידרא זוטא זה כמה שנים.

¹ זוהר ח"ג, כזו ע"ב.

² 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום (בעריכת שמואל ראם), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236. מאמר זה, כמו שאר מאמרי המצוינים להלן, ניתן לקריאה גם באתר האינטרנט שלי: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>.

³ ראה מאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119; "תרין אורזילין דאילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, קבלת האר"י (בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס), ירושלים תשנ"ב (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), בעיקר עמ' 148-165.

⁴ ראה המשיח של הזוהר (הערה 2), עמ' 154-153, והערה 238.

⁵ זוהר ח"ג, קכח ע"א: 'התם יאות הוה למהוי דחיל, אנן בחביבותא תליא מלתא'.

רשב"י ממידת אידרא רבא, ומצא סינתזה גבוהה יותר, שבה הוא יחידי נבלע בשכינה באהבה הגבוהה מכל אהבה.

מציאותם של שני הקווים המנוגדים במסגרת הזוהרית אינה מפתיעה, אלא הולמת הן את התיאולוגיה הזוהרית שהדמות האלהית עולה בה מתוך התנגשויות ומיזוגים של מידות שונות, והן את אופיה המחשבתית והספרותית של הספרות הזוהרית (ספר הזוהר הוא בעצם, לפי דעתי, תנועה ספרותית שלמה),⁶ המתאפיינת לא במשנה סדורה אלא בשלל מחשבות ורעיונות.⁷

רשב"י כצדיק יסוד עולם, אטלס ופרומתאוס

תיאורו של רשב"י כעמוד הסומך של העולם הוא פיתוח של המיתוס התלמודי בדבר 'צדיק יסוד עולם', שהתגלגל אל הקבלה, וזוהה עם ספירת יסוד, הפאלוס הקוסמי והאלהי. הרעיון התלמודי וגלגולו בקבלה ובזוהר נחקר ביסודיות על ידי גרשם שלום,⁸ ואף אני הוספתי למחקר זה לא מעט משלי,⁹ ולאחרונה חקר זאת משה אידל.¹⁰ לא אחזור כאן על דברי הקודמים, אך לאור מחקרו של אידל מבקש אני להוסיף שנדבך נוסף בבניית מיתוס זה בספר הזוהר שימש זיהויו של אותו עמוד, 'צדיק יסוד עולם', עם המלאך מטטרון, שר העולם, שמסורות עתיקות אודותיו מצויות בתשתית המחשבה הזוהרית (אף למסורות שמקורן בחוגי היהודים הנוצריים בשלהי העת העתיקה, שזיהו את מטטרון עם ישו, היתה השפעה על הספרות הזוהרית).¹¹ זיהו זה, בין 'צדיק יסוד עולם' לבין מטטרון, מצוי בספרות חסידי אשכנז,¹² ואפשר שגם בתורת

⁶ ראה מאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', ספר הזוהר ודורו (בעריכת יוסף דן), ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח). את השכבות השונות בזוהר מוסיפה וחוקרת רונית מרוז, בספר שעתידי לראות אור, וכן מיכל אורון, 'שלושה פירושים למעשה בראשית ומשמעותם בחקר הזוהר', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 183-199. על השינוי בהערכת רשב"י בהתפתחות חבורת הזוהר ראה רונית מרוז, "ואני לא הייתי שם!", קובלנותיו של רשב"י על פי סיפור זוהרי בלתי ידוע, תרביץ ע"א (תשס"ב), עמ' 163-169. על השינוי בהערכת רשב"י בחטיבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר ראה מאמרי 'הזוהר והתיקונים מרנסנס למהפכה', העתיד לראות אור בתעודה (ובינתיים באינטרנט בכתובת <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/mahapekha.pdf>).

⁷ זאת שטחתי במאמר 'זוהר וארוס' (הערה 3).

⁸ גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, פרק שביעי.

⁹ במאמרי 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 120-129, ועוד.

¹⁰ Moshe Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism*, CEU Budapest New-York 2005, pp. 73-100

¹¹ ראה מאמרי 'מלאכי קול השופר וישוע שר הפנים', המיסטיקה היהודית הקדומה: דברי הכנס הבין לאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית (בעריכת יוסף דן), ירושלים תשמ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו), עמ' 182.

¹² על כך ראה אסי פרבר, תפיסת המרכבה בתורת הסוד במאה ה"ג: סוד האגוז ותולדותיו, עבודת דוקטור (בהדרכת יוסף דן), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז, עמ' 435-437, ובמאמרו של אידל: Moshe Idel, 'From Italy to Ashkenaz and Back: on the Circulation of Jewish Mystical Tradition', *Kabbalah* 14 (2006), pp.62-68

הסוד של חכמי איטליה במאה התשיעית,¹³ שמהם נשתלשלה תורת הסוד האשכנזית (להלן) נפגוש במוטיב שנלקח מספרות זו, המפרשת את צדיק יסוד עולם על מלאך, ונשתלב בזוהר¹⁴).

המשימה לשאת את העולם כולו אינה קלה, ולא בכדי מתלונן על כך רשב"י. העול והבדידות הכרוכה בכך מזכירה את אטלס (פירוש שמו: הסובל¹⁵), אותו טיטן במיתולוגיה היוונית, שהוכרח כעונש לשאת על כתפיו את גלגל השמים.¹⁶ באסוציאציה טבעית זו השתמשתי בשיר לסיכום כוונת המאמר, שצירפתי ל'משיח של הזוהר',¹⁷ אך לא ההנתי לכלול זאת במאמר גופו. ועתה מצא משה אידל אף קשר ספרותי בין אטלס ל'צדיק יסוד עולם': מטטרון נושא כאמור בתפקיד צדיק יסוד עולם, ומטטרון לפי תורת ההיכלות הוא הנוך שעלה למדרגת מלאך, וחנוך מזוהה עם אטלס, לפי מי שמכונה בספרות המדעית פסוודו-אוופולמוס,¹⁸ ומכאן שאטלס הוא צדיק יסוד עולם.¹⁹

השערה זו מושכת מאוד את הלב, ואידל מביא לה גם סימוכים נוספים,²⁰ ובכל זאת לפי שעה אין זו אלא השערה, שכמה מחוליותיה צריכות חיזוק. הרי על הקשר בין צדיק יסוד עולם לבין מטטרון אנו למדים כאמור רק ממקורות מימי הביניים (חסידות אשכנז, ואולי גם במקורה האיטלקי), ועל הקשר בין מטטרון וחנוך איננו יודעים אלא מחטיבה מסוימת בספרות ההיכלות, המאוחרת כנראה לספרות התלמודית, שבה קשר כזה אינו מתגלה, כפי שאיננו מוצאים אותו בספרות הקודמת לה, ולא בקלות יתקשרו אפוא שני קישורים אלה לפסוודו-אוופולמוס, שהוא כרוניקן שומרני מתקופת הבית השני. נוסף לכך (וזאת ציין גם אידל), אטלס אינו מופיע אצל פסוודו אוופולמוס כמי שנושא את גלגל השמים, אלא כממציא האסטרולוגיה. ואכן גם

¹³ זו דעתו של אידל, במאמרו שבהערה הקודמת, עמ' 61-59. אידל מתבסס על שני פיוטים מאת אמיתי בן שפטיה, מחברה של מגילת אחימעץ. בנוגע לאחד מהם (הנספח למגילת אחימעץ, מהדורת בנימין קלאר, ירושלים תשל"ד, עמ' 80). מציע אני קריאה אחרת, שלפיה 'צדיק' אינו כינוי של המלאך אלא רק תיאורו (קריאתי הובאה בשמי אצל אידל שם בהערה 54). בפיוט אחר (מהדורת קלאר עמ' 82-81, וראה המובאה להלן, ליד הפניית הערה 87), הזיהוי של מטטרון עם צדיק יסוד עולם מחייב זיהוי בין מטטרון, יפיה, וצדיק יסוד עולם, הנזכרים בשלושה בתים עוקבים של הפיוט. אומנם זיהוי כזה מתקבל על הדעת אך אינו מוכח, כפי שכותב אידל עצמו (אידל, שם, עמ' 61-60), ומכל מקום כבר בפירוש על פיוט זה מאת ר' אברהם בן עזריאל, מחסידי אשכנז, (שיובא להלן ליד הפניית הערה 90) מזוהה הצדיק עם מלאך (אידל ציין מקום זה שם בהערה 59, אך לא גילה שזה פירוש על אותו פיוט).

¹⁴ להלן ליד הערה 90.

¹⁵ מן הפועל τλάω (שאינו משמש בזמן הווה).

¹⁶ הסידוס, תיאוגוניה, שורות 517-520.

¹⁷ 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 235.

¹⁸ דבריו הובאו בשם אוופולמוס, בספרו של אווסביוס מקיסריה, ההכנה האוונגליאנית פרק ט פסקה 17 (Eusebius, Praeparatio Evangelica, IX 17), ובתרגום עברי: יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, כרך ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 159.

¹⁹ אידל (הערה 12), עמ' 68.

²⁰ על דמיון בין השתקפותו של אטלס באיקונוגות, לבין תיאורו בפיוט ר' אמיתי, ראה אידל (הערה 12), עמ' 62. וראה עוד אידל (הערה 10), עמ' 75, 80, 93. בעל פה מסר לי אידל, שלדעתו היתה השפעה ישירה מארץ יוון, שבה עדיין נשתמר זכר המיתוס העתיק, על ספר הזוהר.

במקורות אחרים נזכר אטלס כאסטרוולוג, שהוא ואחיו, הפילוסוף פרומתיאוס, שימשו כחרטומי מצרים בימי משה.²¹

ואכן. בנוגע לפרומתאוס, אחיו של אטלס,²² דומה שבו יוכל אולי רשב"י למצוא לו חבר נאמן לא פחות במצוקתו. גם פרומתאוס נענש כאחיו בידי זאוס, ונקשר לסלע גדול, הפעם אומנם הסלע הוא שנושא את הגיבור ולא להפך,²³ אבל דמיון-מה לרשב"י אפשר למצוא אצלו ברוח החופש כלפי האלהות. על רשב"י נדרש הפסוק 'אשריך ארץ שמלכך בן חורים',²⁴ שכן הוא (בתרגום) 'זוקף ראש לגלות ולפרש דברים ואינו ירא, כמי שהוא בן חורין, ויאמר מה שהוא מבקש, ואינו ירא',²⁵ ובמקום אחר²⁶ הוספנו ולמדנו שרשב"י אינו ירא לא מלמעלה ולא מלמטה, לא מבשר ודם ואף לא מן הקב"ה. והרי בכך דומה הוא במקצת לפרומתאוס, שהרי זה לא נענש אלא מפני שגילה את סודותיו של זאוס לבני אדם,²⁷ ולפי המחזה פרומתאוס הכבול לאייסכילוס, גם בשעת עונשו לא פחד ממלך האלים, והמשיך ואמר את כל אשר על לבו.²⁸

התנאים ר' שמעון ור' אליעזר ויחידותו של רשב"י הזוהרי

ההשוואה לפרומתאוס היא כמובן מוגבלת ביותר, וההקבלה בין יחסו של זה לזאוס לבין יחסו של רשב"י לקב"ה, אם יש בה משהו, זקוקה להרבה 'להבדילים'. אומנם רשב"י, צדיק יסוד עולם, מוצג בזוהר כעומד לעתים מול האל ולעומתו, גוזר אומר ומבטל את גזרת האל,²⁹ ואף מצאנו את הרעיון שצדיק תחתון באמצעות קשרו בשכינה מעורר את קנאתו של הצדיק העליון.³⁰ אך כמובן יריבות זו, שמביאה בסופה אהבה וייחוד בין קב"ה ושכינתיה, איננה דומה ליחסי האיבה השוררים בין זאוס לבין פרומתאוס. קרוב הרבה יותר לרשב"י הזוהרי הוא

²¹ כך כותב מרסיליו פיצי'ינו בהקדמתו לתרגום הלטיני של הפוימנדר, השייך לכתבים ההרמטיים: Ficino, *Opera*, Basilea: 1576, p. 1836. תרגום אנגלי קטוע של קטע זה: Brian P. Copenhaver. *Hermetica*, Cambridge 1992, p. xlvi. דברי פיצי'ינו אלה הובאו בסיכום ובתרגום עברי בספרו של עזריה מן האדומים, מאור עינים, חלק אמרי בינה, פרק ד. ויילנא תרכ"ו, עמ' 100.

²² לפי הסידוס, תאוגוניה, שורות 508-511, אטלס ופרומתאוס הם בניו של הטיטאן יפטוס, מאשתו קלימני.

²³ הסידוס, תאוגוניה, שורות 520-522. עונשו של פרומתאוס מתואר כאן מיד אחרי עונשו של אטלס.

²⁴ קהלת י, יז.

²⁵ זוהר ח"ג, עט ע"ב: זקיף רישא לגלאה ולפרשא מלין ולא דחיל, כהאי דאיהו בן חורין, ויימא מאי דבעיא ולא דחיל.

²⁶ זוהר ח"ג, נט ע"ב.

²⁷ הסידוס, תאוגוניה, שורות 533-616.

²⁸ אייסכילוס, פרומתאוס הכבול, שורה 542, ועוד.

²⁹ ראה למשל זוהר ח"א, מה ע"ב. והשוה תענית כג ע"א.

³⁰ זוהר ח"א, סו ע"ב. וראה דיון על מאמר זה בספרי סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 323 הערה 171.

כמובן רשב"י, התנא ר' שמעון בר יוחאי כפי שהוא מופיע בספרות התנאים. ואכן כבר
"בגלגולו הראשון" מעיד רשב"י עצמו על יחידות ואחריותו כלפי העולם:

אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי: 'יכול אני לפטור את כל העולם
כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה ואילמלי אליעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד
עכשיו ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו מיום שנברא העולם עד סופו'. ואמר חזקיה אמר
רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחאי: 'ראיתי בני עלייה והן מועטין אם אלף הן אני ובני
מהן אם מאה הם אני ובני מהן אם שנים הן אני ובני הן'.³¹

במקבילה במקום אחר בספרות התנאית, מוותר רשב"י גם על צירוף הבן ומציין את האפשרות
שרק הוא עצמו הוא הצדיק היחיד שבעולם, ובאותו הקשר מתואר הוא גם כמי שמגן בעצמו על
דורו במקום סימן הקשת בענן, בדרוש על השם שמעון בצורתו היוונית (סימון).³² ליחידותו
של רשב"י מצטרפת בספרות חז"ל גם הקפדנות והזעפנות. לפי הסיפור התלמודי, בשעה שיצא
רשב"י מן המערה שהתחבא בה שתיים עשרה שנה, כל מקום שנתן בו את עיניו מיד נשרף, עד
שהקב"ה הוצרך להחזירו למערה שלא יחריב את העולם.³³

גם קו זה, של בדידותו הזועפת של מי שעומד יחידי כנגד כל העולם, משך את דמיונם
הדתי של מחברי הזוהר. ההתרוצצות ביחס לתכונותיו של גיבור הזוהר, החלה בהתרוצצות
בדבר זהותו. בשכבות הקדומות של הספרות הזוהרית, 'מדרש הנעלם',³⁴ עדיין לא דרך כוכבו
של רשב"י כגיבור, וגיבורה של אחת משכבות אלה הוא דווקא ר' אליעזר הגדול, אותו תנא
שהעיד עליו מורו, רבן יוחנן זכאי, ש'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן
הורקנוס בכף שניה, מכריע את כולם'.³⁵ אותו חכם גדול מכל החכמים היה גם בודד שבבודדים,
שבצעירותו ביקש אביו לנדותו מאחר שברח מהבית כדי ללמוד אצל החכמים,³⁶ ובזקנותו

³¹ סוכה מה ע"ב.

³² פסיקתא דרב כהנא יא, טו, מהדורת מנדלבוים, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 190-191.

³³ שבת לג ע"ב... אמנם אחר כך גם לפי הסיפור התלמודי התרכך ר' שמעון ושיבה את ישראל שמחבבים כל כך את המצוות.

³⁴ קשה ביותר להגדיר את גבולותיה של שכבה זו, העשויה בעצמה מרבדים שונים, הנושאים כותרות שונות ומתחלפות בכתבי היד
ובדפוסים. לעתים ההגדרה היא מעגלית – וכך מציאותו של רשב"י וחוגו בסיפור החניכה של ר' חייא, שיידון בהמשך (ליד הפניית
הערה 58, 65), מונעת את הגדרת הקטע כ'מדרש הנעלם', אף שהוא משולב בזוהר פרשת שמות, בתוך חטיבה שמבחינות אחרות
מאופיינת כמדרש הנעלם. על מדרש הנעלם ויחסו לגוף הזוהר ראה במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' (הערה 6), עמ' 4-5.

³⁵ פרקי אבות, ב, ה. אומנם לפי מסורת אחרת המובאת שם, אמר זאת רבן יוחנן לא על ר' אליעזר בן הורקנוס אלא על ר' אלעזר בן
ערי.

³⁶ בראשית רבא מא (מב), א (תיאודור אלבק עמ' 398); פרקי ר' אליעזר פרקים א-ב ועוד. אומנם במקורות אחרים מסופר שהתבלט
בחכמתו כבר כתינוק (בראשית רבא א, יא, שם עמ' 10 ועוד).

נתנדה גם על ידי אלה, כי כולם חלקו על דעתו. היחיד שפסק על פיו היה הקב"ה בעצמו,³⁷ שנהג גם לצטט הלכות משמו.³⁸

ספרות הזוהר חיבבה את ר' אליעזר. המדרש המאוחר המיוחס לתנא זה, פרקי דר' אליעזר, הוא מן המקורות החשובים של ספרות הזוהר, שעבדה אותו באינטנסיביות ושיקעה אותו בתוכה.³⁹ לסיפור התלמודי על מעמד מותו של ר' אליעזר⁴⁰ נודעה השפעה עמוקה במיוחד על הספרות הזוהרית. לא בכדי נתחברה בחוג הזוהר צוואה רוחנית המיוחסת לו,⁴¹ וזו מכונה גם בשם 'צוואת ר' אליעזר הגדול', וגם בשם 'אורחות חיים', כפי שמכונים בתלמוד דברי המוסר שביקשו התלמידים לשמוע מפי ר' אליעזר ביום מיתתו.⁴²

הסיפור התלמודי על מיתתו של ר' אליעזר, המלא עליונות גאה, כעס ועלבון, אף עובד בספרות הזוהרית, בשכבה הנזכרת של מדרש הנעלם,⁴³ וקיבל חיים חדשים בגוף הזוהר, בשכבה המפותחת יותר מבחינה רעיונית וספרותית. שם אומנם שוב אין מזכירים את ר' אליעזר בשמו, שכן אז נמלכו בעלי הזוהר ומינו את רשב"י לגיבורם (אולי עשו כן גם בהשפעת הספרות האפוקליפטית המשיחית, הספרים נסתרות דר' שמעון בר יוחאי ותפילת ר' שמעון בר יוחאי, שיוחסה לרשב"י בראשית התקופה המוסלמית⁴⁴). אך גם בשלב זה אפשר להבחין בניצוצות מנשמת ר' אליעזר שהתגלגלו בגיבור החדש – רשב"י. הדמיון בין שני התנאים היחידים הזועפים עזר כמובן לתהליך זה, וכאן המקום להזכיר שגם על ר' אליעזר נאמר בתלמוד אותו ביטוי שפגשנו לעיל לגבי רשב"י, שכל מקום שנתן בו עיניו – נשרף.⁴⁵

דברי השבח שנאמרים על ר' אליעזר במעמד פטירתו במדרש הנעלם, דומים מאוד לדברים שנאמרים על רשב"י במקומות אחרים בזוהר. על ר' אליעזר נאמר (בתרגום): 'כל ימי

³⁷ בבא מציעא נט ע"ב.

³⁸ פסיקתא דרב כהנא, פרשת פרה, ז. הוצאת מנדלבוים עמ' 73.

³⁹ ראה: Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New-York 1940, pp. 170, 182.

⁴⁰ סנהדרין סז ע"א. וראה גם סנהדרין קא ע"א, ברכות כז ע"ב.

⁴¹ ראה גרשם שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 273-275.

⁴² ברכות כז ע"ב.

⁴³ זוהר ח"א, צח ע"א - צט ע"ב. הסיפור שונה בפרטים רבים, ואף בטעם הספרותי, הן מן הסיפור התלמודי, והן מעיבודו באידרא זוטא. ראה 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' (הערה 6), הערה 13.

⁴⁴ ראה יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל-אביב תשי"ד, עמ' 161-198, 254-286.

⁴⁵ בבא מציעא נט ע"ב.

ר' אליעזר היתה מאירה שמועה מפיו כיום שניתנה בהר סיני,⁴⁶ ועל רשב"י (בתרגום): 'מן היום שעלה ר' שמעון מן המערה הדברים לא נכסו מן החברים ורזין עליונים היו מתבוננים ונגלים מתוכם כאילו ניתנו באותה שעה מהר סיני'.⁴⁷ במעמד פטירת ר' אליעזר בוכה ר' עקיבא על העולם שאחרי פטירת ר' אליעזר יישאר 'יתום מנך' (= יתום ממך), ובאותן מלים ממש בוכים גם ר' אלעזר ור' אבא, תלמידיו העיקריים של רשב"י בשכבה העיקרית של הזוהר, על מצב העולם אחרי פטירתו רבם.⁴⁸

מצבו העגום של העולם אחרי מות ר' אליעזר נזכר כבר בתלמוד, המספר שמשמת ר' אליעזר נגנזו ספר תורה,⁴⁹ או על פי נוסח הירושלמי 'ספר החכמה'.⁵⁰ וכיוצא בכך מצינו בזוהר לגבי רשב"י: אחרי מיתתו נראה הוא לתלמידו בחלום כשהוא עולה לשמים ואתו ספר תורה וכל ספרי סודות ואגדות, ומכאן הסיק אותו תלמיד שמשמת ר' שמעון החכמה הסתלקה מן הארץ.⁵¹ באותו מקום מוסיף הזוהר ומפליג בתיאורים דמוניים על מצב העולם שאחרי רשב"י,⁵² ובעיקר על מצבה העגום של התורה: מאז מותו נסתמו שערי תורת הסוד, והעולם נאלץ להסתפק בשאריות, הדומות למן שלא נשתמרה ממנו אחרי דור המדבר אלא צנצנת אחת למזכרת.⁵³

אך בצורה החזקה ביותר התגלגל מעמד מיתתו של ר' אליעזר במדרש הנעלם אל אידרא זוטא, מעמד מיתתו של רשב"י. אפשר אומנם להבחין באידרא זוטא גם ביסודות שמקורן בסיפור מיתתו של ר' עקיבא: נשמתו של רשב"י הזוהרי יצאה במלה 'חיים' שבוטאה בשעת שיא הזיווג עם השכינה,⁵⁴ וכאן אנו נזכרים בר' עקיבא, שיצאה נשמתו באחד, ומתוך

⁴⁶ 'כל יומיו דר' אליעזר הוה נהירא שמעתא מפומיה כיומא דאתיהבת בטורא דסיני', זוהר ח"א, צט ע"א. השוה שיר השירים רבא א, נג: 'היו הדברים שמחים כנתינתן מסיני'. גם הקשר בין ר' אליעזר להר סיני נמצא בראש מדרש חזית, כפי שמביא ראובן מרגליות בניצוצי זוהר על אתר.

⁴⁷ 'מן יומא דאסתליק ר' שמעון מן מערתא מלין לא אתכסיין ורזין עלאין הוו מסתכלן ואתגליין מביניהו כאלו אתייהבו ההיא שעתא בטורא דסיני', זוהר ח"א, רטז ע"ב. על ההשוואה הזוהרית בין רשב"י למשה ראה להלן, הערה 71.

⁴⁸ זוהר ח"ב, כג ע"ב; סח ע"א.

⁴⁹ סוטה מט ע"ב.

⁵⁰ ירושלמי סוטה פרק ט הלכה יז, כד טור ג.

⁵¹ זוהר ח"א, ריז ע"א.

⁵² הקבלה לתאור זה תימצא גם בסוף האידרא זוטא, ראה להלן, ליד הערה 156.

⁵³ לפי שמות טו לג. זוהר ח"א, ריו ע"א; ח"ג, עט ע"א. וראה 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 142-144. וראה מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 129-39. על חששותיו של הזוהר ממחקים בלתי ראויים בדור שאחריהו, ראה במאמרי 'הזוהר והתיקונים' (הערה 6), בסביבות הערה 282.

⁵⁴ זוהר ח"ג, רצו ע"ב, אידרא זוטא. וראה 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 194-191.

שמחה של אהבה בלי מיצרים אל הקב"ה,⁵⁵ מוטיב שאיננו מפותח בתיאור התלמודי של מיתת ר' אליעזר. אך מבחינות אחרות רב יותר המשותף בין מעמד מותו של ר' אליעזר, שנשמתו שלו יצאה במילה 'טהור', לבין מעמד מות רשב"י. שלא כמו ר' עקיבא, ר' אליעזר ורשב"י לא מתו מוות אלים, אלא תוך שהם מלמדים את תלמידיהם, שאליהם חשו שניהם ביחס אמביוולנטי של קרבה וריחוק.

כך נוכל ללמוד ממוטיב האש שירדה מן השמים, גם במעמד מיתתו של ר' אליעזר, כשהתחיל לדרוש במרכבה, וגם בראש אידרא זוטא, לפני תחילת דרשתו המיסטית של רשב"י.⁵⁶ אומנם אש כזאת רגילה לרדת גם בתיאורים התלמודיים של העיסוק במרכבה,⁵⁷ אך בשני מקומות אלה, וגם במקומות אחרים שבו מתאר הזוהר את לימודו של רשב"י עם תלמידים (כגון במעמד חניכת ר' חייא⁵⁸), האש איננה רק ביטוי להתלהבות ולקדושה, אלא גם אמצעי להרחקת אותם שאינם ראויים לשמוע את הדרשה. תפקיד 'שלילי' זה של האש מדגיש את יחידותו של הצדיק ומעמדו המורם מעם, ובכך שווים ר' אליעזר ורשב"י.

סיפור מות ר' אליעזר שבמדרש הנעלם, קרוב יותר לאידרא זוטא מאשר מקורו התלמודי, ואף לעניינו של ר' עקיבא. כאן, במדרש הנעלם, חוזרים לסיפור יסודות מיסטיים גם מוטיב האהבה. בעוד שבתלמוד מתגאה ר' אליעזר בידעותיו הבלעדיות בענייני הלכות נגעים (בהרת עזה) ובעניינים מאגיים (נטיעת קישואים),⁵⁹ במדרש הנעלם, כאמור, פותח ר' אליעזר ומלמד את ר' עקיבא במעשה מרכבה, ועובר גם לנושא הקרוב של שיר השירים,⁶⁰ שירת האהבה שנחשבה קדושה במיוחד בעיני ר' עקיבא,⁶¹ ומתעכב במיוחד על המלים 'כי חולת

⁵⁵ ברכות סא ע"ב.

⁵⁶ זוהר ח"ג, רפז ע"ב.

⁵⁷ חגיגה יד ע"ב.

⁵⁸ זוהר ח"ב, יד ע"א. וראה להלן הערה 65.

⁵⁹ סנהדרין סח ע"א.

⁶⁰ על הזיקה בין שיר השירים למעשה מרכבה ולתורת הסוד ראה שאול ליברמן, מדרשי תימן, ירושלים תש"ל, עמ' 13-14; וכן שאול ליברמן, 'משנת שיר השירים', נדפס כנספח רביעי בספרו של Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New-York 1960, pp. 118-126. וראה מאמרי 'מעשה בראשית ומעשה מרכבה כתורות סוד אצל פילון האלכסנדרוני', לעת עתה רק באינטרנט, בכתובת: <http://pluto.huji.ac.il/~liebesh/zohar/philomerkava.doc>

⁶¹ משנה ידיים ג, ה.

אהבה אני'.⁶² אומנם גם כאן ר' אליעזר עוסק אינו מזניח את הבהרת העזה ושאר ענייני הלכה אחרים הנזכרים בסיפור התלמודי, אך גם אלה, דומה, מקבלים פה אופי מיסטי.⁶³

מרעיש הארץ

'עזה כמות אהבה' נאמר בשיר השירים (ח, ו), ואכן גם ר' אליעזר מוסיף שם הסתייגות בהתלהבותו, ומשביע את ר' עקיבא שלא ישתמש בשום פסוק משיר השירים, ולא יגרום בדרך זו לחורבן העולם.⁶⁴ עניין זה עשוי להזכירנו, שרשב"י נחשב בזוהר לא רק כמי שמקיים את העולם, אלא גם כיסוד הרסני 'מרעיש הארץ'.

מי שמכנה את רשב"י בכינוי זה, 'מרעיש הארץ', אינו בשר ודם, אלא מי שיודע טוב יותר במה דברים אמורים – העולמות המורעשים עצמם. במקום אחד מעיד על כך ר' חייא. בסוף סיפור חניכתו מספר הוא איך ראה את העולמות כולם מזדעזעים לקולו של רשב"י, משתוממים ואומרים (בתרגום): 'זה הוא ר' שמעון בר יוחאי שהיה מרעיש את הכול. מי יכול לעמוד בפניו'.⁶⁵ דברים אלה באים בסופו של חזיון קוסמי, שלפיו, כך דומה, העולמות כולם מצויים בין שני יחידים, ומתמקדים כלפי שתי נקודות מוקד, אחת למעלה, היא הבחינה העליונה של האלהות ואחת למטה, היא רשב"י, שהוא כעין אלוהות ארצית (אפשר אולי לתאר את צורת העולמות כשתי פירמידות המחוברות בבסיסהן).

פרט לרשב"י מצינו בזוהר גם מרגיז ארץ נוסף, הוא משה רבנו, שעליו נאמרו הדברים הבאים (בתרגום):

שנינו: באותה שעה שאמר משה "האזינו השמים ואדברה"⁶⁶ רגשו העולמות. יצא קול ואמר: משה משה מה אתה מרעיש את כל העולם. אתה בן אדם ובגללך רוגש העולם?! פתח ואמר 'כי שם ה' אקרא'.⁶⁷ באותה שעה השתתקו והאזינו לדבריו.⁶⁸

⁶² שיר השירים ב, ה.

⁶³ על פי הסיפור התלמודי ההלכה האחרונה שהורה ר' אליעזר נגעה ל'מנעל שעל גבי האמום', ואלו במדרש הנעלם הופך זה ל'סנדלא דיבום'. ויש לזכור שעניין הייבום היה חשוב ביותר בקבלה ובמיסטיקה הזוהרית (זה עניינו של החיבור הזוהרי סבא דמשפטים).

⁶⁴ זוהר ח"א, צח ע"ב.

⁶⁵ זוהר ח"ב, יד ע"ב: 'הדין הוא ר' שמעון בר יוחאי דהוה מרעיש כלא מאן יכיל למיקם קמיה'. וראה לעיל, ליד הערה 58. עוד על סיפור חניכתו של ר' חייא והחזיון הכלול בו ראה חביבה פדיה, המראה והדיבור, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 118-120.

⁶⁶ דברים לב, א.

⁶⁷ שם, שם, ג. בפסקה הקודמת בזוהר הובעה הדעה שהעולמות דווקא רעשו לשמע פסוק זה.

פסקה זו, העוסקת בדבריו האחרונים של משה לפני פטירתו, היא הקטע האחרון של הזוהר לפני תחילת אידרא זוטא, נאום המוות של רשב"י, ודומה שהיא משמשת כעין הקדמה לחיבור זה.⁶⁹ ואכן הקטע האחרון של אידרא זוטא מקביל הוא לפסקה זו, ובו חוזר הקול המסתורי ומכנה בשר ודם בכינוי 'מרעיש הארץ'. גם הפעם הכוונה לרשב"י, ועתה כשהוא מובא לקבורה במערתו, כמסופר (בתרגום): 'כשנכנס למערה שמעו קול במערה: "זה האיש מרעיש הארץ מרגיז ממלכות!"'.⁷⁰ בניגוד לפסקה הנוגעת למשה, שבה הובעה טרוניה על כך שבן תמותה מעז להרעיש את העולם, בנוגע לרשב"י הדבר מובן מאיליו, ואין תמה, שהרי כמה פעמים מצינו בזוהר את הדעה שרשב"י נעלה הוא על משה.⁷¹

עם זאת, השבח לרשב"י כאן קשור דווקא לתכונתו ההרסנית. ויש לציין שהפסוק המשמש לשבח זה, 'זה האיש מרעיש הארץ מרגיז ממלכות', נאמר במקורו דווקא על מלך בבל, ודומה שאף על נבוכדנצר מחריב המקדש!⁷² יתר על כן. דמות זו של מלך בבל כפי שהוא מתואר בפי הנביא שם, הפכה בתלמוד לסמל הרהב הנמרודי, המנוגד קוטבית לדמות האברהמית הענוה, דמותו של המיסטיקאי היהודי.⁷³

מרעיש הארץ, לפי פשוטו, הוא זה שגורם לרעידת אדמה, 'רעש' בלשון מקרא. מקור הרעש, לדעת הקדמונים, הוא הים. האל בבריאית העולם כבש את התהום ורקע הארץ על המים,⁷⁴ והוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה.⁷⁵ לכאורה רקועה הארץ ויציבה, אך מלמטה

⁶⁸ זוהר ח"ג, רפז ע"ב: 'תאנא בההיא שעתא דאמר משה האזינו השמים ואדברה אתרגישו עלמין, נפק קלא ואמר: משה משה אמאי את מרעיש עלמא כלא את בריה דבר נש ובגינך אתרגיש עלמא. פתח ואמר כי שם ה' אקרא. בההיא שעתא אשתתקו ואציתו מלוי'. אם נצרף את המלה 'כלא' אל המלה שלאחריה, נקבל תקדים לשימוש של העברית החדשה המדוברת, שבה 'כולה' משמשת במשמעות 'בסך הכול'.

⁶⁹ בדומה לכך גם הקטע שנדפס מיד אחרי אדרא זוטא, ועוסק גם הוא לכאורה במשה, הובא כאן ככל הנראה אגב האידרא, ואלה מכוונים הדברים האלה (זוהר ח"ג, רפז ע"א: 'מכאן אוליפנא ההוא זכאה דחכמתא עלאה ביה כד מטי יומא לאסתלקא מעלמא בעי לגלאה ההיא חכמתא לאינון די רוח קדישא בינייהו מנלן ממש...!'. תרגום: מכאן למדנו: אותו צדיק שחכמה עליונה בו, כשמגיע יומו להסתלק מן העולם, צריך לגלות אותה חכמה לאותם שרוח הקודש ביניהם. מנין לנו? ממש... (כך כותבת שפרה אסולין בעבודת הדוקטור שלה על שיר השירים בזוהר, שנכתבת בהדרכתי). קטעי הקדמה מצינו גם לפני אידרא רבא ולפני ספרא דצניעותא.

⁷⁰ זוהר ח"ג, רפז ע"ב: 'כד עאל למערתא שמעו קלא במערתא: "זה האיש...!"

⁷¹ ראה 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 106, ובמאמרי 'הזוהר והתיקונים' (הערה 6), וראה בועז הוס, 'חכם עדיף מנביא', קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139.

⁷² ישעיהו יד, טז. הלשון במקור שונה במקצת: 'הזה האיש מרגיז הארץ מרעיש ממלכות'. הדברים כלולים אומנם בספר ישעיהו, שקדם לימי נבוכדנצר, אך בכל זאת דומה שאליו מכוונים הדברים, וכך מפורש הדבר אף במדרשים (כגון תנא דבי אליהו פרק לא), ובפרשני ימי הביניים (כגון רש"י יד, יא).

⁷³ הגיגה יג ע"א. וראה בספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים (אקדמון) תש"ן, עמ' 69-70.

⁷⁴ ראה תהלים קלו, ו.

⁷⁵ תהלים כד, ב.

עדיין רוגש התהום, ומבקש לחזור ולהציף,⁷⁶ ומכאן, מסתבר, רעידות האדמה. ואף במיתולוגיה היוונית מצינו שכינויו הקבוע של אל הים, פוסידון, הוא γαίης γαίος ἐννοσίγαιος, כלומר 'אוהז בתבל מרעיש ארץ'.⁷⁷

מפלצת ים המרעישה את הארץ מתוארת אכן בספר הזוהר. באחד מן הקטעים המיתיים ביותר בזוהר, מתאר רשב"י בפרטים את העולם האפל של התנין הגדול, השולט בעולמות הים, הם עולמות סטרא אחרא.⁷⁸ ובין השאר נאמר שם כך (בתרגום):

אחת לשבעים שנה מזדעזע העולם, מפני שאותו 'התנין הגדול' כאשר הוא מעלה את סנפיריו ומזדעזע, אזי כולם⁷⁹ מזדעזעים באותם יאורים, וכל העולם מזדעזע והארץ מתחלחלת.⁸⁰

גם התנין גורם אפוא לרעידת אדמה, ממש כרשב"י, 'מרעיש הארץ'. ובכל זאת לא הייתי מקשר בין שני אלה, אלמלי מצאתי שהשוואה כזו נערכת על ידי רשב"י עצמו! לפני שהוא נכנס לתיאור מפורט של עולמות התנין, מכריז רשב"י בזה הלשון (בתרגום):

אמר ר' שמעון: מעשה בראשית – החברים עוסקים בו ויודעים בו, אבל מעטים הם שיודעים לרמוז את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול, ועל זה למדנו, שכל העולם אינו משתלשל אלא על סנפיריו של זה.⁸¹

בהכרזה זו עסקתי כבר ב'משיח של הזוהר',⁸² והראיתי שהיא מגלה רבות על רשב"י הזוהרי, ובעיקר על קשריו עם סטרא אחרא,⁸³ שהם עיקר המפתח להבנת עניינו ויתרונו על אחרים, ושיתרון זה הוכר במאה השלוש עשרה כיתרונו של מקובלי קסטיליה, שמהם צמח ספר הזוהר לדעת החוקרים. אלה ידעו גם בסודות 'האצילות השמאלית' או 'הדרגות החיצונות', כלומר

⁷⁶ על מיתוס זה ראה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תשס"א, פרק 23.

⁷⁷ ראה הסידוס, תאוגוניה (פרואמיום), שורה 15. ובתרגומי העברי, חדרים 12 (תשנ"ו), עמ' 23.

⁷⁸ זוהר ח"ב, לב ע"ב – לה ע"ב.

⁷⁹ הכוונה לשאר התנינים המתוארים קודם.

⁸⁰ זוהר ח"ב, לד ע"ב: 'חד לשבעין שנין מזדעזע עלמא בגין דהאי התנין הגדול כד הוא סליק סנפיריו ואזדעזע כדין כלהו מזדעזען באינן יאורין וכל עלמא מזדעזעא וארעא מתחלחלת'.

⁸¹ זוהר ח"ב, לד ע"ב: 'אמר ר' שמעון עובדא דבראשית חבריא לעאן ביה וידעין ביה, אבל זעירין אינן דידעין לרמזא עובדא דבראשית ברזא דתנין הגדול, ועל דא תנינן דכל עלמא לא משתלשל אלא על סנפיריו דדא'.

⁸² 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 123-126.

⁸³ על כך הרחבתי עוד במאמרי 'זוהר וארוס' (הערה 3), עמ' 83-85.

עולם הרע, ולעומתם למקובלי קטלוניה אין קבלה נכונה אלא 'בעשר ספירות בלימה', כלומר באצילות הקדושה והטובה בלבד.

ידיעתו הבלבדית של רשב"י בסודות התנין מבססת את מעמדו כצדיק יסוד עולם: 'מעטים הם היודעים' מזכיר כמובן את דברי רשב"י התלמודי שפגשנו לעיל,⁸⁴ המשייך עצמו לבני עליה המועטים, בכל מספר שיהיו, וההפניה לדברי המדרש, שלפיהם העולם משתלשל על סנפיריו של התנין,⁸⁵ באה להזכיר שבזכות ידע זה יכול רשב"י לראות עצמו כאותו עמוד קוסמי, 'צדיק יסוד עולם'. סברה זו, שהבאתי באותו מאמר, יכול אני עתה לבסס עוד יותר, משמצאתי את הקשר בין סנפיר הלוייתן לבין צדיק יסוד עולם מפורש במדרש מאוחר שמשמש הרבה בספרותם של חסידי אשכנז.⁸⁶

יתר על כן, בפיוט איטלקי מן המאה התשיעית, שמחברו ר' אמיתי בן שפטיה, מצינו אכן ש'צדיק יסוד עולם' הוא הממונה על רעידות אדמה:

יסוד עולמו / הנקרא צדיק שמו / בהגיון נאמו / הוא המרעיש עולמו / קדוש קדוש קדוש
ה' צבאות.⁸⁷

ואחד מחסידי אשכנז מוסיף ומפרש בית זה בזה הלשון:

ואמר ב'אין דורשין'⁸⁸ 'על עמוד אחד עולם עומד שנאמר'⁸⁹ "וצדיק יסוד עולם",
ואומ' [ר] הפייט כי עמוד הנאמ' [ר] הוא מלאך המרעיש עולמו אחת לשבעים שנה.⁹⁰
'אחת לשבעים שנה', פרק הזמן שבו מרעיש המלאך את העולם, הוא בדיוק אותו פרק שבו עושה זאת התנין הזוהרי, כמובא לעיל⁹¹ (דומני שהמחזוריות של פעם בשבעים שנה לרעידה גדולה במיוחד בארץ ישראל מקובלת בקירוב גם על הסייסמולוגים המודרניים). ואם ברשב"י

⁸⁴ לעיל ליד הפנית הערה 31.

⁸⁵ פרקי דר' אליעזר פרק ט: 'לוייתן נחש בריח מדורו במים התחתונים ובין שני סנפיריו הבריה התיכון של ארץ עומד'.

⁸⁶ ראה 'סדר רבא דבראשית', בתי מדרשות (מהדורת ורטהיימר), כרך א, ירושלים תש"י, עמ' כח, וראה בהערת המהדיר שם. וראה אלעזר מגרמייזא, ספר סודי רוזיא, אות ה, ירושלים תשנ"א, עמ' לז: 'וכל העולם עומד על עמוד אחד וצדיק שמו שנאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם" ואותו עמוד וכל העולם עומדים על סנפיר אחד של לוייתן'.

⁸⁷ מגילת אחימעץ (הערה 13), עמ' 82. בית זה הוא הנידון לעיל בהערה 13.

⁸⁸ חגיגה יב ע"ב, בשינויים.

⁸⁹ משלי י, כה.

⁹⁰ אברהם בן עזריאל, ערוגת הבשם, מהדורת אפרים א' אורבך, כרך שני, ירושלים תש"ז, עמ' 195. מקום זה נידון על ידי אידל, כמובא לעיל בהערה 13.

⁹¹ אף המהדיר של פירוש הפיוט, אפרים אלימלך אורבך, מעיר שם על הקבלה זו מהזוהר.

מדובר, הרי פועל הוא זאת 'בהגיון נאמו' כדברי הפייט, ומרעיש את הארץ בחידושי התורה שיוצאים מפיו (אומנם הפייט לא התכוון לחידושי תורה אלא לקריאה נוסח הקדושה 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'⁹²).

רעידת אדמה קשורה אפוא אינטגרלית גם לאישיותו של רשב"י 'מרעיש הארץ', גם לתנין המזדעזע ביאוריו, וגם לעצם מעמדו של 'צדיק יסוד עולם' (במקום אחר קושר הזוהר רעידת האדמה לפגיעה באבן השתיה, המזוהה גם היא עם ספירת יסוד⁹³, וגם אותה אבן מקבילה לתנין לפי המדרש⁹⁴). אם כך, אפשר עתה לצעוד צעד נוסף, ולטעון טענה חזקה ממה שטענתי בעבר. לא זו בלבד שידיעת סודות הנחש מבססת את מעמדו של רשב"י כצדיק יסוד עולם, אלא שיש זיקה אישית פנימית ומידה של הזדהות בין התנין לבין רשב"י.

אומנם מיתוס התנין הזוהרי הוא פרק נוסף במיתוס העתיק על מלחמת האל במפלצות הים בראשית הבריאה, וככזה זכה לאחרונה לניתוח מפורט ומאיר עינים בספרו החשוב של מיכאל פישביין, על המיתוס המקראי ופיתוחיו המאוחרים.⁹⁵ אך לדעתי יש צורך בהשלמת התמונה, כשאנו לוקחים בחשבון גם את האלמנטים האישיים המשולבים באותו מיתוס, הן יסודות שנוגעים לרשב"י הזוהרי וחבורתו (אפשר למשל שעשרת התנינים שביאוריהם מיצגים את החבורה כולה), והן יסודות פסיכולוגיים המעידים על אישיותו של הכותב. לדעתי שילוב של אלמנטים כאלה, שפישביין בחר שלא להכלילם בתיאורו,⁹⁶ הוא יסוד חשוב של המיתופואסיס (= דרך יצירת המיתוס) הזוהרית, כפי שניסיתי להראות בחיבורי 'המשיח של הזוהר' ובמקומות אחרים. לאור מפתח זה יש לדעתי לערוך פירוש חדש ומדוקדק למאמר זוהרי זה, אך הפעם נסתפק בהצבעה על עקרונות כלליים.

⁹² ישעיהו ו, ג.

⁹³ זוהר חדש, מדרש רות הנעלם, מהדורת מרגליות, עו טור ב. וראה על כך בספרי 'תורת היצירה' (הערה 76), עמ' 180, 185-186.

⁹⁴ כמו אבן השתיה (ראה בהערה הקודמת), גם התנין מתואר במדרש כרובץ על פתח התהום, ומונע את הצפת העולם. ראה פסיקתא רבתי, הוספה פרשה א, מהדורת מאיר איש שלום, וינה תר"מ, קצד ע"ב.

⁹⁵ Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinical Mythmaking*, Oxford 2003. הקטע הזוהרי שלנו נידון בספר זה בפרק 11.

⁹⁶ פישביין אינו מזכיר את הקשר שבין ההכרזה הנזכרת של רשב"י, לבין מעמדו כצדיק יסוד עולם, והעניין המיוחד של מקובלי קסטיליה בעולם סטרא אחרא, אף שהוא מכיר היטב את דברי דלעיל בעניין זה, שנתפרסמו כזכור ב'המשיח של הזוהר'.

משלושה יוצא אחד

הזיהוי החלקי בין התנין לבין רשב"י דינו שיעורר תמיהה. איך נשווה בין אותו צדיק לבין מי שמייצג את אויבו של האל ואת סטרא אחרא!? התשובה על כך תבוא משני צדי המשוואה. ראשית, רשב"י, כפי שראינו, שרוי גם הוא בעימות מסוים עם הקב"ה. כבר ראינו שבדמותו השתלב משהו מאישיותו של נבוכדנצר (הוא "האיש מרעיש הארץ"), ומדוע אפוא לא ישתלב בו גם משהו מפרעה "מלך מצרים, התנים הגדול הלבץ בתוך יאריו"⁹⁷, שעליו נסב מאמר זוהר זה.

מאיך גיסא, גם מעמדו של התנין אינו לגמרי חד משמעי, ואין לקבוע שכולו בצד הרע והטומאה. בקביעה זו אפשר גם להסתמך על פירושי מקובלים חשובים ומעמיקים, כגון ר' יוסף אבן טבול, תלמיד האר"י, שב'דרוש התנינים' שלו פירש את התנין של מאמר זה על ישויות רבות המצויות בצד הקדושה,⁹⁸ וכן נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, ש'דרוש התנינים' שלו גם הוא אינו אלא פירוש על מאמר הזוהר שלנו. דומה שלעתים קלע נתן העזתי אל פשט המאמר הזוהרי, בחושפו לא רק את היסוד הדיאלקטי שבין הטומאה לקדושה, אלא גם את היסוד האישי שמסתתר מאחרי דמות התנין הזוהרי (אומנם איש זה נזדהה אצל נתן עם משיחו, שבתי צבי).⁹⁹

ואכן, התנין של מאמר זוהרי זה, יותר משהוא רע, מייצג הוא נטייה דתית אותנטית ועמוקה, הנטייה האנטי היסטורית, הנטייה למחזוריות, להתעלות ולחזרה למקור. על חשיבותו של יסוד זה בדת בכלל עמד חוקר הדתות אליאדה,¹⁰⁰ ועל מקומו בקבלה הרחבתי אני את

⁹⁷ יחזקאל כט, ג.

⁹⁸ על כך ראה צביה רובין, דרוש התנינים לר' יוסף ה' טבול, עבודת MA (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית, תשמ"ו. במסגרת עבודתה ההדירה רובין את הטקסט של החיבור מכתבי היד, וניתחה אותו לעומקו. עוד על פירושו של אבן טבול (שגרשם שלום טעה תחילה בזיהויו) ראה דברי בנספח ביבליוגרפי שהוספתי למאמרו של שלום 'לקט מרגליות', בספר: גרשם שלום, מחקרי שבתאות (ההדיר יהודה ליבס), תל-אביב תשנ"ב, עמ' 706-705. עוד על סמל הנחש בזוהר ובקבלת האר"י ראה מאמרי 'תריין אורזילין דאיילתא (הערה 3), עמ' 126-148; וספרי 'סוד האמונה' (הערה 30), עמ' 228-229. על סמל זה בשבתאות, ראה סוד האמונה, עמ' 167-168, 172-182, 205-206, 280. וראה משה אידל, "לויתן ובת זוגו" ממיתוס תלמודי למיתוסים קבליים, המיתוס ביהדות (עורכים משה אידל ואיתמר גרינולד), ירושלים תשס"ד, עמ' 145-186. על פרושים פילוסופיים למיתוסים כאלה ראה בנימין איש-שלום, 'תנין, לויתן ונחש – לפשרו של מוטיב אגדי', דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 79-101.

⁹⁹ חיבורו של נתן העזתי נדפס עם מבוא והערות בספרו של גרשם שלום, בעקבות משיח, ירושלים תש"ד, עמ' ט-נב. על הספר ראה גם גרשם שלום, שבתי צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 104-105, 150, 239-240, 257-258. וראה אברהם אלקיים, סוד האמונה בכתבי נתן העזתי, עבודת דוקטור (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ד, עמ' 87-98. וראה בספרי סוד האמונה (הערה 30), לפי המפתח, ערך דרוש התנינים. משהו על מידת קליעתו של נתן לפשט הזוהר כאן, ראה להלן, הערה 104.

¹⁰⁰ מירצה' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית, תרגם מצרפתית יותם ראובני, ירושלים תש"ס.

הדיבור, ¹⁰¹ ואף אחרים, ובעיקר חביבה פדיה. ¹⁰² עיקר פעולתו של התנין במאמר זוהר זה היא ניסיון להחשיך, או לבלום את התפשטות האור כלפי מטה, כלומר את האצילות, ¹⁰³ ניסיון שלא צלח אלא השתלב על כורחו בתהליך האצילות. ¹⁰⁴

מקבילה לעניין זה נמצא בספרא דצניעותא. זה חיבור קצר, תמציתי ושקול, המשולב בספר הזוהר, ¹⁰⁵ שעל עניינו עמדתי באריכות במקום אחר, ¹⁰⁶ וכאן מבקש אני רק לסכם את הנצרך לענייננו. בחיבור זה אין מופיעים שמות חכמים, והוא משמש כעין משנה המתפרשת בספרות האידרות. אבל דומה שדרכו המקורית של ספרא דצניעותא איננה דרך שאר הספרות הזוהרית. ייחוד רעיוני חשוב של חטיבה זו נוגע ישירות לענייננו: ספרא דצניעותא נוקט בתורת הזמן המחזורי ('תורת השמיטות'), ¹⁰⁷ תורה שאיננה ננקטת ברוב הזוהר, ואף עוררה מורת רוח מפורשת בכתבי ר' משה די ליאון, מחוג הזוהר. ¹⁰⁸

אומנם ספרא דצניעותא, המספר מחדש את סיפור הבריאה, ¹⁰⁹ פותח דווקא בתיקון: תיקון של מצב התוהו ובוהו שנגרם לאחר שניסיון הבריאה הראשון לא עלה יפה, והעולמות שנבראו ראשונה שבו ונחרבו. עולמות קדומים אלה מכונים כאן 'מלכים קדמונים' (המתפרשים

¹⁰¹ בספרי תורת היצירה (הערה 76), פרק 9, 22, 26 ועוד. וראה עוד במאמרי 'תרין אורזילין דאיילתא' (הערה 3), עמ' 126; ובמאמרי 'השבתאות וגבולות הדת', בתוך: החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה (בעריכת רחל אליאור), כרך א, תשס"א, (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז), עמ' 1-21.

¹⁰² חביבה פדיה, הרמב"ן: התעלות זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג; חביבה פדיה, המראה והדיבור (הערה 65), פרק שביעי; חביבה פדיה, 'שבת שבת ומיעוט הירח - החיבור הקדוש: אות ותמונה', המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), אוניברסיטת בן גוריון בנגב תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 143-191. וראה עוד משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, פרק ששי.

¹⁰³ זוהר ח"ב, לד ע"ב: 'התנין הגדול הוה נשיב רוחא על תהומא ואחשיך ליה ולא מרפרפא לתתא' (תרגום: התנין הגדול היה משיב את רוהו על התהום והחשיכו, ולא מרחפת [הרוח] כלפי מטה). וכיוצא בכך בהמשך.

¹⁰⁴ עניין זה פותח בקבלת נתן העזתי ברעיון האור שאין בו מחשבה, הוזה עם אישיותו של שבת צבי. ראה במאמרי 'השבתאות וגבולות הדת' (הערה 101), עמ' 13-21.

¹⁰⁵ זוהר ח"ב, קעו ע"ב – קעט ע"א.

¹⁰⁶ בספרי 'תורת היצירה' (הערה 76), פרק 18. על יחסה של חטיבה זו לכלל הספרות הזוהרית, ראה 'כיצד נתחבר ספר הזוהר' (הערה 6), עמ' 15-20.

¹⁰⁷ תורת השמיטות מצויה גם בדף הראשון של ספרא דצניעותא, וגם במשפט האחרון של הספר. על תורת השמיטות הקבלית ראה אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבינו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל, עמ' 237-233. פדיה, הרמב"ן (הערה 102), עמ' 380-391, 432-433.

¹⁰⁸ ראה תורת היצירה (הערה 76), עמ' 136. וראה אסי פרבר גינת, 'קליפה קודמת לפרי', המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע ד), עמ' 127; פדיה, הרמב"ן (הערה 102), עמ' 416-417, 446-447. משהו מתורה זו נמצא במדרש הנעלם, החטיבה הזוהרית הקדומה ביותר, זוהר חדש לבראשית, טז טור ד, אך לא בגוף הזוהר. האר"י הסתייג גם הוא מתורת השמיטות, אך הגאון מווילנא מצא דרך לשלב גם אותה בקבלתו. ראה מאמרי 'צדקת הצדיק: יחס הגאון מווילנא וחוגו כלפי השבתאות', קבלה 9 (2003), עמ' 288-292. עוד על הגר"א ותורת השמיטות ראה פדיה, שם, עמ' 429-431. תורת השמיטות נמצאת בצורה מסוימת גם בכתבי הרמ"ק: ראה ברכה זק, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, עמ' 267-290.

¹⁰⁹ פירוש השם 'ספרא דצניעותא' הוא לדעתי 'ספר יצירה', והוא מפתח את ספר יצירה הקדמון, שהוא מצדו פרפראזה על ספר בראשית. ראה תורת היצירה (הערה 76), עמ' 130-132.

באידרות על מלכי אדום, שמלכו לפני מלך לבני ישראל),¹¹⁰ ואלה מתו. סיבת המוות היתה רווקות,¹¹¹ המתוארת כאן במלים (בתרגום) 'לא היו מסתכלים פנים בפנים'.¹¹² התיקון לכך, לפי ספרא דצניעותא, הוא בעזרת עקרון המאזנים (בארמית 'מתקלא'),¹¹³ כלומר עקרון ההרמוניה, העורך את הנבראים זכר לעומת נקבה.¹¹⁴ אך במפתיע, בהמשך החיבור אין מדובר רק על תיקון אלא גם על תנועה הפוכה, תנועת חזרה אל חורבן, ואל רווקות ויחידות, המתוארת הפעם במונחים חיוביים של מימוש אחדות האל.

האחראי לתנועת חורבן זו, מי שעומד כנגד אותו מתקלא, מתואר כאן בדמות נחש. אומנם דומה שנחש זה הוא גם הכוח הפועם בבריאה ודוחף תחילה לאצילות, בפעילות כשל פאלוס קוסמי, ובדומה ל'קו המידה' או ל'בוצינא דקרדינותא' הנזכרים במקומות אחרים בזוהר, ועם אותו מתקלא יוצר הוא קצב מוסיקלי מסוים השורר בהוויה ואף בחיבור ספרא דצניעותא עצמו.¹¹⁵ אך פניו של נחש זה אינם לתיקון ולא לזיווג ולהולדה. הוא מסמל את יסוד האחדות הרווקה והזועפת, המזכירה את מצבם של העולמות החרבים, ושל מלכי אדום לפני תיקונם. אך בעוד שהמלכים נתקנים בסופו של דבר,¹¹⁶ ואחריהם מולך 'מלך לבני ישראל', התנין מסמל את התהליך ההפוך, המביא את העולם לידי כיליון (יחס זה שבין המלכים והנחש נרמז במאמר הזוהר הנידון לעיל מפרשת בא, שם מתואר הנחש כמי ש'מכבה ניצוצות שנתלקטו בעולמות שנחרבו בראשונה').¹¹⁷

תיאורו של הנחש בספרא דצניעותא, מקביל הוא בוודאי לתיאור התנין בפרשת בא. נחש זה גם הוא כנראה מפלצת ים, באשר מתואר הוא כאן כאוחז את זנבו בפיו, וצורה כזאת של נחש (ביוונית אורובורוס)¹¹⁸ היא סמל עתיק וידוע, המסמל בין השאר את האוקיינוס.¹¹⁹

¹¹⁰ ראה בראשית לו, לא-לט. על מיתוס המלכים (המתפרשים גם מלשון מחשבה והימלכות) ראה 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 203-195, 221-219.

¹¹¹ בתיאור בבראשית שם, אין אחד ממלכי אדום בנו של האחר, וכל אחד מהם שוכן בעיר אחרת.

¹¹² זוהר ח"ב, קעו ע"א, ספרא דצניעותא פרק א: 'דעד דלא הוה מתקלא לא הוה משגיחין אנפין באנפין ומלכין קדמאין מיתו'. = שעד שלא היה משקל [או: מאזנים] לא היו מסתכלים פנים בפנים ומלכים קדמונים מתו'.

¹¹³ ראה ההערה הקודמת.

¹¹⁴ על המתקלא ראה תורת היצירה (הערה 76), עמ' 135-134.

¹¹⁵ ראה תורת היצירה (הערה 76), עמ' 136-132.

¹¹⁶ לאחרון במלכים אלה היתה כבר אשה, ראה בראשית לו, לט.

¹¹⁷ זוהר ח"ב, לד ע"ב: 'דעיך ניצוצין דאתלקטו באינון עלמין דאתחרבו בקדמיתא'. על הדרך שבה מקשר הרמ"ק את מיתוס הנחש ומיתוס המלכים בתיאור האצילות המחזורי שלו, ראה מאמרה של אשתי, אסתר ליבס, 'קורדובירו והאר"י: בחינה מחודשת של מיתוס מות המלכים', העתיד להתפרסם כאחד המבואות לפרסום 'עין יעקב'. המעיין הרביעי (כלומר החלק הרביעי, שעדיין לא נדפס) מספר אלימה לרמ"ק, בההדרת ברכה זק.

¹¹⁸ οὐροβόρος (או οὐρηβόρος) פירושו ביוונית 'בולע את זנבו'.

דומה שגם אחריותו לרעידת אדמה נרמזת כאן, כאשר מתאר ספרא דצניעותא איך אחת לאלף יום נשבר ראשו של הנחש במי הים הגדול.¹²⁰

נחש זה אכן מכונה גם כאן בשם תנין, וגם תיאורו כאן מקביל לאישיותו של רשב"י¹²¹ (גם לכך תימצא הקבלה במיתוס מלכי אדום, כי גם אלה מיוצגים בזוהר באישיותם של תנאים, והפעם ר' עקיבא וחבריו הרוגי המלכות¹²²). בתנין זה מוצא ספרא דצניעותא את האחד שנותר מזוג התנינים שנבראו בימי בראשית, לפי המדרש,¹²³ אך בעיניו זה סמל לכיוון המנוגד לתהליך הבריאה (בתרגום): 'שנים היו, לאחד חזרו'.¹²⁴ בוודאי לא מקרה הוא שביטוי דומה ביותר נמצא בסיומה של אידרא זוטא: לאחר מות רשב"י, פונה ר' אלעזר בנו לר' אבא ואומר לו (בתרגום): 'שלושה היו, לאחד חזרו'.¹²⁵ במלים אלא רומז ר' אלעזר, על דרך הניגוד, לדבריו של רשב"י בראשית אידרא רבא, שאחרי שאסף את תשעת חבריו, ברר מהם שנים, ר' אלעזר ור' אבא, הושיב את זה לפניו ואת זה מן הצד האחר, ואמר (בתרגום): 'אנו כלל הכול'.¹²⁶

הנחש האוחז זנבו בפיו מופיע שוב בפרק האחרון של ספרא דצניעותא¹²⁷ והוא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות, כדוד (הדומה דווקא לצבי) של שיר השירים.¹²⁸ הדילוג על ההרים יכול אולי לרמז לקץ, כי כך נדרש פסוק זה בדברי חז"ל,¹²⁹ אך גאולה קיצית זו אינה בניין אלא חורבן, שהרי מיד אחר כך מסתיים הספר בפסוק 'ונשגב ה' לבדו'¹³⁰ – הפסוק

¹¹⁹ תיאור של האוקיינוס ההודי (המסומל בפרעה מלך מצרים) נחש שזנבו בפיו, מצוי בכתבי ר' חיים ויטל, ספר הליקוטם, ירושלים תרע"ג, לד טור ב-ג, פרשת בשלח סי' יד. וראה במאמרי 'תרין אורזילין' (הערה 3), עמ' 167.

¹²⁰ זוהר ח"ב, קעו ע"א. לפי הפסוק (תהלים עד, יג) 'שברת ראשי תנינים על המים'.

¹²¹ קשה לומר אם תיאור הנחש ניזון כאן מרשב"י, או שדמותו של רשב"י נתעצבה לפי תיאור הנחש כאן. שאלה זו כרוכה בבעיית זמנו של ספרא דצניעותא, ובבעיית שלבי התפתחותה של דמות רשב"י הזוהרית.

¹²² ראה זוהר ח"ב, רנד ע"ב – רנה ע"א.

¹²³ בבא בתרא עד ע"ב. וכדרש על תיאור בריאת התנינים בבראשית א, כא, שהמלה 'תנינים' נכתבת שם בלא יוד.

¹²⁴ זוהר ח"ב, קעו ע"ב: 'תרין הו, חד אתחזר'.

¹²⁵ זוהר ח"ג, רצו ע"ב: 'תלת הו, חד אתחזרו'. והשווה זוהר ח"ב, צה ע"א.

¹²⁶ זוהר ח"ג, קכח ע"א. וראה על כך באריכות 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 128-132.

¹²⁷ זוהר ח"ב, קעט ע"א.

¹²⁸ שיר השירים ב, ח.

¹²⁹ למשל ראש השנה יא ע"א.

¹³⁰ ישעיהו ב, יא.

המסמל את כליון העולם לפי תורת השמיטות, ואת חזרתו אל האחדות.¹³¹ ואולי לכך התכוון ר' אליעזר, באומרו שפסוקי שיר השירים עשויים להחריב את העולם.¹³²

סיומו של ספרא דצניעותא, המדבר בחורבן העולם, מקביל לסיומה של אידרא זוטא, המסתיימת במות רשב"י,¹³³ שבהזדמנות זו מכונה 'מרעיש הארץ'. ואכן יש דמיון מסוים בין שני החיבורים, ששניהם מעדיפים את היחידות על החבורה. בספרא דצניעותא מנצח הנחש, והעולם חוזר אל האחדות, ומשהו דומה לכך נמצא גם באידרא זוטא, שמסתיימת במות רשב"י. גם למאורע זה יש אומנם תוצאה קוסמית, שהרי העולם שאחריו כבר רחוק מלהיות מתוקן כפי שהיה בחייו,¹³⁴ אך עיקר ההתרחשות היא במישור האישי של רשב"י, ובשבילו תוצאה זו חיובית היא.

בניגוד לאידרא רבא, אידרת אהבת החברים, שבה מדבר כל חבר בתורו, אידרא זוטא כולה היא דרשת יחיד של רשב"י, שרק בקושי משלים עם הימצאות החברים לצדו.¹³⁵ אף דומה שהתיקון האישי הוא מטרתו העיקרית של רשב"י בדרשתו. וכך, כשמגיע הוא לשיא הדרשה העוסקת בזיווג השכינה, אז בדיוק יוצאת נשמתו, כשהיא נבלעת מתאחדת עם האלהות, באקסטזה המכונה 'הילולא' (כלומר חתונה) דרבי שמעון,¹³⁶ ואז הולך הוא לעולמו, לעולמו שלו. בעיני הצופים בשר ודם נראה הדבר כמוות, אך בעיניו ובעיני העליונים אין זה אלא החיים האמתיים: 'חיים' היא המלה האחרונה בדרשתו של רשב"י, שבה יוצאת נשמתו, וכעין עניית אמן יוצא קול מן השמים וקורא: 'אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך',¹³⁷ ולעומתו עונה קול אחר: 'חיים שאל ממך נתת לך'.¹³⁸

¹³¹ פסוק זה מופיע בכל המקורות הקבליים של תורת השמיטות, ואף במקור התלמודי, סנהדרין צז ע"א. וראה פדיה, הרמב"ן (הערה 102), עמ' 269-268, הערה 27. פסוק זה מופיע גם בתחילת ספר 'סודי רזיא' לר' אלעזר מזורמס (אות א. מהדורת ישיבת שער השמים, ירושלים תשנ"א, עמ' יא-יב), ושם מבטא הוא את הדעה שמיד אחרי בריאת העולם ביקש האל את חורבנו. ואולי הזוהר מושפע מכאן בתוארו את רשב"י בדמות הנחש מרעיש הארץ.

¹³² ראה לעיל, ליד הערה 54. דעה זו הביעה אסולין (הערה 69).

¹³³ לכך הסבה את תשומה לבי אסולין בעבודתה שם.

¹³⁴ ראה לעיל, הערה 53 ולפניה. לדעתה של אסולין (הערה 69), יש קשר בין תורת הקבלה של אידרא זוטא המכירה ב'אמא' כפרצוף שלם בפני עצמה (באידרא רבא כלולה היא בזעיר אנפין), לבין הנטייה המחזורית של החיבור, המתבטאת במות רשב"י בסופו, ובהיכללותו באלהות.

¹³⁵ ראה לעיל, הערה 56.

¹³⁶ זוהר ח"ג, רצו ע"ב. וראה 'המשיח של הזוהר' (הערה 2), עמ' 204-207.

¹³⁷ משלי ג, ב.

¹³⁸ תהלים כא, ה. לפי חז"ל, סוכה נב ע"א, השואל חיים בפסוק זה הוא המשיח.

להתעסק יחיד ביחיד

שני אידיאלים דתיים מתנגשים אפוא בדמותו של רשב"י הזוהרי. האחד מכוון לתיקון העולם וליישובו, תיקון היחידות והרווקות בהרמוניה של זוגיות ושל חבורה, כפי שנעשה באיזרא רבא, והאידיאל השני מכוון לתיקונו של היחיד באיחודו באלהות.

שני אידיאלים אלה מתוארים, דומני, ומונגדים זה לזה במאמר זוהרי אחד,¹³⁹ שעניינו השוואה, בין בחינת עבד ה' לבחינת בנו.¹⁴⁰ על העבד נאמר כאן שהוא מתקן את תיקונו העולם.¹⁴¹ על הבן, לעומת זאת, נאמר, כאן (בתרגום):

אשרי חלקו של אותו בן שזכה להשתדל ולדעת בגנזי אביו ובכל רזי ביתו כבן יחיד שהשליטו אביו בכל גנזיו, וזה הוא כבודו ששולט על כול. מי שישתדל בתורה לדעת אותו, את הקב"ה, ובאותם גנזים שלו, נקרא בן לקב"ה. בכל צבאות השמים אין מי שימחה בידו בכל שעה שיצטרך להיכנס אצל אביו, אשרי חלקו בעולמות כולם.¹⁴²

בהמשך משבח הזוהר במיוחד את מי שמחבר באישיותו את שתי הבחינות:

מי שהוא שניהם בכלל אחד, בחיבור אחד, זה הוא אדם שמתקין את סוד כל האמונה בכלל אחד בלא פירוד כלל ומחבר הכול כאחד. זה הוא אדם שהקב"ה מכריז עליו בכל אותם חילות ומחנות של כל העולמות ובכל אותם רקיעים: היזהרו בפלוני נאמן בית המלך שכל גנזי רבו בידו. אשריו בעולם הזה ואשריו בעולם הבא. מאותו יום והלאה נודע האיש ונחקק בעולמות כולם, בשעה שצריך הוא, כל החילות והמחנות כולם נזהרים להיות אצלו, והקב"ה אינו מבקש אלא אותו לבדו. וקול מתעורר: נאה הוא ליחיד שיהיה אצלו יחיד,¹⁴³ ולהתעסק יחיד ביחיד.¹⁴⁴

¹³⁹ זוהר ח"ג, קיא ע"ב – קיב ע"א. המאמר שייך כאמור לחטיבת הפקודין, שהיא חלק אינטגרלי של הזוהר גופו, ולא לרעיא מהימנא, כפי הכותרת הנדפסת כאן בטעות.

¹⁴⁰ על שתי בחינות אלה ראה בספרי סוד האמונה (הערה 30), עמ' 244, 435. עוד על רשב"י ומשה כבנים ראה במאמרי 'הזוהר והתיקונים' (הערה 6).

¹⁴¹ 'אתקין תיקוני עלמא'. עבד זה עיקר עיסוקו במצוות, והוא נוטה כמדומני גם למחשבה פילוסופית, ולפיכך מכיר הוא את הקב"ה 'בארח כלל', שלא כבן המבין גם בסודות הקבלה ולכן יודע 'בארח פרט'.

¹⁴² זוהר ח"ג, קיב ע"א: 'זכאה חולקיה דהאי בן, דזכי לאשתדלא למנדע בגנזי דאבוי, ובכל רזין דביתיה, כברא יחידי דאשליטיה אבוי בכל גנזוי, ודא איהו יקרא דשליט על כלא. מאן דישתדל באורייתא למנדע ליה לקודשא בריך הוא, ובאינון גניזין דיליה, אקרי בן לקודשא בריך הוא, כל חילי שמיא לית מאן דימחי בידיה, בכל שעתא דאצטרך למיעל לגבי אבוי, זכאה חולקיה בעלמין כלהו'.

¹⁴³ השווה לשון תפילת הימים הנוראים: 'נאה לקדוש פאר מקדושים'.

¹⁴⁴ שם: 'מאן דהוי תרווייהו בכללא חד, בחבורא חדא, דא איהו בר נש דאתקין רזא דכל מהימנותא בכללא חדא, בלא פרודא כלל, ומחבר כלא כחדא, דא איהו בר נש דקודשא בריך הוא אכריז עלוי, בכל אלין חיילין ומשריין דכל עלמין, ובכל אינון רקיעין, אזדהרו בפלגיא מהימנא דבי מלכא, דכל גנזי דמאריה בידיה, זכאה איהו בהאי עלמא, וזכאה איהו בעלמא דאתי. מההוא יומא ולהלאה

מאמר זה אינו מזכיר במפורש את רשב"י, אך התיאור הולם אותו מאוד. במקומות אחרים אכן מעניק הזוהר לרשב"י את מעלת הבן,¹⁴⁵ ובוודאי מתאים לגיבור הזוהר תיאור זה של מי שמתקין את סוד כל האמונה. ואולי הלשון 'בחיבור אחד' ('בחיבורא חדא') אף רומז גם למלה 'חיבור' במשמעות ספר, הוא ספר הזוהר (המלה 'חיבורא' במשמעות זו אינה נמצאת בגוף הזוהר, שמשתדל יותר להימנע ממלים חדשות,¹⁴⁶ אלא רק בשכבת תיקוני זוהר, ושם היא משמשת לציון ספר הזוהר. אך אולי משמעות זו רמוזה במלה זו בכפל משמעות במקומות מספר גם בגוף הזוהר).¹⁴⁷

רשב"י בוודאי מקיים את ההמלצה על איחוד שתי הבחינות, וכולל באישיותו גם את העבד, מתקן העולם, אך ברור שהקטע מעדיף את מעלת הבן, היחיד המתעסק ביחיד, היא מעלתו העיקרית של רשב"י באידרא זוטא. ואולי 'אותו יום' הנזכר כאן במלים 'מאותו יום והלאה נודע האיש ונחקק בעולמות כולם', הוא הוא יום אידרא זוטא, והזמן שאחריו, שבו חקוק האיש בכל העולמות, היא התקופה שאחרי מיתתו.

באידרא זוטא עוסק אכן יחיד ביחיד. זו כאמור דרשת יחיד, ובה מתקן רשב"י את בן זוגו האלהי, כדי להיבלע בו בסופה ולהגיע אל תיקונו. אופיה זה של אידרא זוטא ניכר כבר בראשיתה: לאחר ששוקט רשב"י מזעפו על אותם שנכנסו אצלו בלא רשות¹⁴⁸ ומסדר את השומעים על מתכונתם הראויה, פותח הוא את דרשתו בפסוק¹⁴⁹ 'אני לדודי ועלי תשוקתו', ובה משבח הוא את הנמענים האמתיים של דרשתו, שאינם בני העולם הזה, אלא האל והצדיקים בגן עדן, שאידרא זוטא, יותר משהיא טקס פרידה מן העולם הזה, היא טקס קבלה למחיצתם.¹⁵⁰

אשתמודע בר נש ואתרשים בעלמין כלהו, בשעתא דאצטריך, כל חילין ומשריין כלהו אזדהרן למהוי גביה, וקודשא בריך הוא לא בעי אלא איהו בלחודוי, וקלא אתער, יאות הוא ליחיד למהוי גביה דיחיד, ולאתעסקא יחיד ביחיד!

¹⁴⁵ ראה ח"ג, סא ע"ב. אומנם תואר זה ניתן גם לצדיקים אחרים או לכל ישראל. אך כאן נראה שהכוונה פרטית יותר.

¹⁴⁶ 'חיבור' במשמעות זו הוא חידוש בלשון ימי הביניים, וכתרגום של המלה הערבית تَأْلِيف.

¹⁴⁷ ראה במאמרי 'זוהר וארוס' (הערה 3), עמ' 85. וראה גם פדיה (הערה 65), עמ' 37.

¹⁴⁸ ראה לעיל, ליד הערה 58.

¹⁴⁹ שיר השירים ז, יא.

¹⁵⁰ רמז לכך אפשר למצוא בהצהרות רשב"י במהלך אידרא זוטא, שמטרת דבריו כאן שלא ייכנס בבושה לעולם הבא (זוהר ח"ג, רצא ע"א-ע"ב). גם תיאורו בראשית אידרא זוטא (רפז ע"ב) כמסדר דבריו ('מסדר מלוי') לפני מיתתו, דומה שרומזים לא רק למנהג הווידוי אלא להכנה לדרשתו בעולם הבא. דרשה זו נחשבת לסיכום חיי האדם (ראה על כך דבריו החזקים של ר' מנחם מנדל משקלוב בפירושו לאידרא זוטא, מים אדירים, ירושלים תשמ"ז, עמ' ג-ד). ככזו ניתנת אידרא זוטא להשוואה עם הדיאלוג האפלטוני פיידון.

אז עובר ר' שמעון לתיאור של מקור אור (במקור 'בוצינא') שיוצאים ממנו תשע קרני אור. לכאורה אין רואים את המקור אלא את האורות המשתלשלים ממנו בלבד, אך אם קרבים להבין מה הם האורות לא נמצא אלא המאור לבדו.¹⁵¹

הנמשל כאן, המפורש מיד: מדובר בבחינה האלהית העליונה, עתיקא קדישא, ותשע הספירות המתפשטות ממנה, שאין להן קיום אמתי, וכולן תלויות באל היחיד, מחויב המציאות.¹⁵² אך ברור שהכוונה גם ליחיד אחר, בשר ודם, הוא רשב"י,¹⁵³ שכינוי הקבוע בספר הזוהר הוא 'בוצינא קדישא' (המאור הקדוש),¹⁵⁴ שחבריו (בתחילת אידרא רבא היו הם תשעה במספר), אין להם קיום אלא בו (למשל זה יש מקור בספרות הניאו-פלטוניית היוונית, וגם שם כפול הוא הנמשל – אלהי ואנושי, תהליך האצילות ותהליך ההוראה¹⁵⁵). מאחר שאידרא זוטא מוצגת מתחילתה כנאום הפטירה של ר' שמעון, תלות זאת אינה מבשרת טובות, ויש בה כדי להסביר את הפלצות שאוחזות אותם בסוף החיבור, ששם מתוארים הם בין השאר כ'שותים דם',¹⁵⁶ אחר פטירת רשב"י, הצדיק, היחיד, התנין, מרעיש הארץ.

¹⁵¹ זוהר ח"ג, רפח ע"א.

¹⁵² ראה דברי הרמב"ם בראשית ספרו משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א, א.

¹⁵³ כמו כן יש כאן רמז גם לרב המנונא סבא, שבזמן אידרא זוטא היה כבר בעולם האמת, ולפי השורות הקודמות בא לכאן עם שבעים תלמידים סביבו, שהיו מאירים מזיוו של עתיקא קדישא. דומה ש'עתיקא קדישא' כאן מרמז על הזדהות מסוימת של רב המנונא סבא עם האלוהות. על כך ראה במאמרי 'הזוהר והתיקונים' (הערה 6), וראה גם במאמרי 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י, המיתוס ביהדות (הערה 108), עמ' 198-203. ויש לזכור כאן, שר' המנונא סבא הוא האדם היחיד שאינו רשב"י המכונה בזוהר (ופעם אחת בלבד: זוהר ח"א, ו ע"א) בכינוי 'בוצינא קדישא'.

¹⁵⁴ על כינוי זה ראה בעבודת הדוקטור שלי (בהדרכת גרשם שלום), פרקים במלון ספר הזוהר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 139-140. ועוד על כינוי זה ראה 'זוהר וארוס' (הערה 3), עמ' 106. כדאי לזכור כאן שרשב"י מתואר כמנורה גם בחזונו של ר' חייא, זוהר ח"ב יד ע"א-ע"ב. חיזון זה שייך לעניינו של המאמר הנוכחי (גם שם מכונה ר' שמעון כמרעיש הארץ). ראה לעיל, הערה 58, 65 ולידן.

¹⁵⁵ המקורות לעניין זה הובאו במהדורה השנייה של ספרי תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תשס"ב, ב'השלמות למהדורה השנייה', עמ' 351-353. שם הראיתי גם את זיקת מאמר הזוהר שלפנינו לספר יצירה, והבאתי גם הקבלה מעניינת מכתבי ר' אברהם אבולעפיה.

¹⁵⁶ זוהר ח"ג רצו ע"ב: 'וחברייא כולהו שתיין דמא'. 'שתיין' תרגומו 'שותים', וכך תרגם גם ישעיה תשבי, משנת הזוהר א, ירושלים תשי"ז, עמ' לו. שתיית הדם אחרי המוות מתאימה למי שרגילים היו לינוק את חיותם מרבים (ומזכיר הדבר גם את דברי ישו בברית החדשה, מתי כו, כז-כח, ואת טקס האווכאריסט). מאידך גיסא, אפשר גם לתרגם 'שותים דם', ובכך תומכת ההקבלה מתיאור ר' עקיבא במעמד מות ר' אליעזר, זוהר ח"א, צט ע"א.