

## 'תרין אורךין דאיילטא'

### דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו

מאט יהודה ליבס

#### מבוא

בתיאור מותו של האר"י בספרות הביאוגרפיה עליו נמצא הסיפור הבא:<sup>1</sup>

אחרי הדברים האלה<sup>2</sup> נזדמן ששהל מהרר"ת נר"ו<sup>3</sup> להאר"י ז"ל הבנת התוספתא של תrin אורךין דאיילטא עבדו קמאי רעotta דנicha li [=שני עופרי איילים עשו לפני רצון ונחת רוח]... והוא מובא בזוהר פרשת מצורע דף נה ע"ב. אמר ליה האר"י ז"ל: 'ח"יר ר"ח שתנich אotti בכאן שלא אפשרנה לך ויונעם לך וגם לך ולכל העולם שסוד גדול בכאן ואינם רוצים שאגלה אותו'. א"ל: 'מוכחה הוא שתגלו ה'ו ל}'. חזר א"ל האר"י: 'ראה שם אגלה אותו לך סופר שתתחרט עליו חרטה גדולה ואני מתירה לך, אבל אני מוכחה ומצווה שלא למנוע ממך כל מה שתרצה שתשאלאני, ע"כ<sup>4</sup> אני מזהירך שתניחני מלפרש לך זו התוספת[!]. חזר הרר"ח יצ"ו<sup>5</sup> ואמר: 'אני

---

<sup>1</sup> הנוסח דלהלן לקוח מאיגרתו של שלומיל מדרענץ, שננדפסו בספר תלמודות חכמה ליש"ר מקנדיה, באזילאה שפ"ט, מה ע"ב - מו ע"א. בחרתי בנוסח זה כי הוא עולה בקנה אחד עם עדותו של הרח"וו בספר החזיאנות (ראה להלן הערא 27 ולידה). על נוסחים אחרים של הסיפור ראה: מי בניהו, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמי 99, 109, 200-202.

<sup>2</sup> הכוונה: אחרי עניין שביעי של פסח שיידון להלן בפרק השני.

<sup>3</sup> = מוריינו הרב רבי חיים [ויטל] נטריה רחמנא ופרקיה.

<sup>4</sup> על כן.

<sup>5</sup> = הרב רבי חיים ישמרחו צورو ויחיהו.

רוצה שתפרש לי אותה על כל פניהם'. אזי פירש לו התוספתא וגילה לו סודות. ואחר שגילה אותה אמר שכבר יוצאה הגזירה ש'ימות הארץ' באותה שנה 'מחמת עונש שגיליתי לך זה הסוד, ואתה בעצם הבאת לך זה ההזק שאם לא הייתה מפץך כי כל כך לא הייתה מגלת לך ולא היו מענישים אותך מן השמים. וכבר רמזתי לך כמה פעמים ואתה לא רצית ליתן לך לדברי. אכן אני חש עלי ולא על בני ביתך אלא עליהםים אמי מצטער איך א nich אתכם בלי שלימות תקנותיכם'. וזה הסוד עדין לא זכינו אליו והוא גנוז בידי כהרר<sup>6</sup> ואני מגלת עד עת בא דברו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

כאמור, תוכן פירושו של הארץ' על עניין זה (שכננהו מעתה 'תרין אורזילין')<sup>7</sup> לא נמצא, כי נגמץ בידי הרח"ז. לא נותר לנו, אם כן, אלא לעסוק בהשערות בנוגע לתוכן זה. מי שיגיד שדברי הם ספקולטיביים – יצדק; עם זאת, מה שכתוב בפירוש בספריו המקורות אפשר לקרוא שם, ואין צורך בהרצאות ובמאמריהם שלי ושל שכמותי.<sup>8</sup> עם זאת, שחזור מלא ורצוף של הפירוש הוא משימה שמעל לכוחו של אדם, ואני נסתפק בהשערות שונות, שאין בהן כדי לפתח פירוש שלם, ולא תמיד הן עלות בקנה אחד, אף שלכלן כיוון

<sup>6</sup> = כבוד הרב רבינו חיים ויטל.

<sup>7</sup> = שני עופרים. הכתיבים 'אורזילין' ו'עורזילאיין' מתחלפים במקרים, וכן גם בורותאציות נוספות (כגון 'יעזילין'). המלה קרובה אטימולוגית לעיאל העברית ששמשעה צבי; וממנה, בשפות איזופה, gazelle. וכן מצאנו במדרשו רות הנעלם גוזל תא דאלתא, והוא בודאי השפעה חזורת משפטו ארורה של מילה זו בציরוף השפעת המילה העברית גוזל. נוסח זה מצאתי (פעמיים) במדרשו רות הנעלם מהדורות וייניציאה שכ"ו (דפוס צילום: ירושלים תשנ"ב), דף ו ע"א. ובדףו אחרים תוקן ליאזילא דאלתא (ראה למשל זהר חדש, מהדורות מוסד הרב קוק, עז טור ד). הנוסח גוזל אין דאיילתא מצוי גם במאמר 'תרין אורזילין' לפניינו, כפי כתוב ידי מортון קולדג', כתוב היד העתיקה של הזוהר, שאת צילומו העמידה לרשותי פרופ' מיכל אורון, שם בדף כז ע"ב. והראה לי עתה (תשע"ב) יונתן בן הרוש גרסה מופלאה ושונה לכל המשפט, בכתב ידי מסוף המאה הארבע עשרה או תחילת המאה החמש עשרה, כ"י II Firenze - Biblioteca Medicea Laurentiana Plut. pp. 41-43 : 'תרין ערין דאלתא ערין ערובתא דניחא לי', מקום: 'תרין אורזילאן דאיילתא עבדו קדמי רעוותא דניחא לי'.

<sup>8</sup> בהוראותי באוניברסיטה העברית נהגתי להציג נושא זה כעבודה לסטודנטים. ובתשובה קיבלתי עבודה סמינריוונית מעניינת ביותר שכתבה על נושא זה גבי מלילת הלן.

משותף. המאמר יחולק לשלווה פרקים, לפי שלוש השיטות, או הדריכים, שלפי דעתך אפשר להסיק באמצעות משה על תוכן דרישתו של הארי', ובכל פרק אביע את אשר העלייתך לפי השיטה הנΚוṭה בו.

## א

הדרך הראשונה הפתוחה לפנינו היא התעמקות בסיפור עצמו, והוא הסיפור שהובא לעיל על הנسبות שבhn נאמרה דרישת הארי' על 'תרין אורזילין', בתוספת מקבילות וחומר אחר שאפשר לקשר לסיפור זה או שעוסק באותה תקופה בח'י הארי'. במבט ראשון, דרך זו עשויה להתמייה: לגבי תוכן הדרשה, מה ניתן ומה יוסיף חיטוט בנסיבות שבhn נאמרה? והרי דרשה זו עסקה בוודאי במה שעוסקת קבלת הארי' בכללותה, כולם בהבנה תיאורטיבית של סודות הבריאה, מבנה העולמות וగאות ישראל, וכנגד אלה מה ערך יש ליום האמירה ולאיש האומר – והרי אלה אינם אלא אמצעים לתכליות שהיא תוכן הדרשה.

תמייה כזו מקורה, לפי דעתך, בהבנה מוטעית של מהותה של קבלת הארי'!

בשנים האחרונות הגעתנו לככל מסקנה שיש לשנות מעירקה את הגישה, שיסודה בהנחה בלתי-מודעת, הגורסת שקבלת הארי' עיקרה הוא בתחום התיאורטי-אונטולוגי ולא בתחום האישי. הארי' וחברתו אינם רק המורה של קבלת הארי' ולומדייה; הם גם עיקר מושאה של תורה זו. אין לכפר כמובן גם במשמעות של קבלת הארי' כתיאוריה על מבנה היקום, אבל משמעות זאת טפלה היא למשמעות האישית ונגזרת ממנה, שכן לדעת הארי' 'נשומות של הצדיקים הם פנימיות העולמות'<sup>9</sup> (יש לכך גם ניסוחים אחרים, כגון

<sup>9</sup> ראה למשל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, כג טור א, עניין כוונת קריאת שמע, דריש ו. משה מכח אפשר למצוא כבר בזוהר, ראה למשל ח"ב, יב ע"א. אחרי שזיהה הזוהר את משה עם התפארת ואת מרים אחותו עם השכינה ('כנסת ישראל'), מוסיף הוא כלל זה, הנוגע גם לנשומות מרימים ומשה, הצדיקים בני אנוש: 'משמעות דאיינו זכאין עד לא נחתו לעלמא אשتمודעאן איינו לעילא לגבי כלא ומשתכחין'. תרגום: 'משמעות הצדיקים קודם שירדו לעולם נודעים הם לעלמה אצל הכל ונמצאים'.

שהפרצופים העליונים, עיר ונקבה, הם אחיהם הגדולים של הנשמות האנושיות<sup>10</sup> ), ועיקר מיתוס הנשמות מכוון להסביר עניין של נשות הארץ וhoggo. ואם אין דבר זה ניכר במבט ראשון, יש לתלות זאת בעריכתם של הכתבים הלורייאנים באופן שגרם לטשטוש היסוד האישי שביהם, לעיתים מפני האיזוטריות שלהם, ולעתים מפני שישוד זה חדל להיות בראש מעיניהם של העורכים המאוחרים.<sup>11</sup>

דברינו על הארץ, וחוגו כעיקר המיתוס הקוסמי דורשים הבירה, שהרי העולם ימותו אלפי שנים, ואילו הארץ וחוגו הם בני דור אחד בלבד. וכן, הכוונה לא רק לארץ וחוגו שלהם בנפש וגוף, אלא לנשותיהם המתגלגות דרך ההיסטוריה, והן עיקרה של ההיסטוריה זאת. עם זאת, מותר לנחש שנקודות המוצא של הארץ להבנת גלגולים אלה הייתה האנשים החיים אטו, שכן הארץ נודע במומחיותם הרבה בהכרת נפש האדם וגלגוליה, ובעיקר באמצעות הסתכלות במצחו של אדם.<sup>12</sup> וכך, בסוף תהליך התגבשותה של תודעת הארץ, נוצר המיתוס הקוסמי וההיסטוריה האדר, שלפיו חבורת הארץ היא גלולה של חברתו של ר' שמואן בר יוחאי המתוארת בזוהר (על כך נרחיב בהמשך),<sup>13</sup> ושתי אלה הן גלגוליהם ותיקוניהם של 'עשרה הרוגי המלכות', שהם מצדם גלגולם של

<sup>10</sup> שם טור א-ב. והשווה חי ויטל, עץ חיים, ירושלים תר"ע, קד טור א, שער כב פרק ג: 'כי הלא בדוגמה מ"ש בז"א [=מה שכטבנו בעיר אגפין] כן הוא בצדיקים הולכים וגדלים...', ההמשך הוא בעניין קטנותו וגדלו של משה רבנו, וראה להלן (הערה 35 ולידיה).

<sup>11</sup> על כל אלה ראה בארכיות במאמרי 'כיוונים חדשים במחקר הקבלה', עמ' 50 (תשנ"ב), עמ' 50-70, וmitteros לעומת סמל בזוהר ובקבלה הארץ', המיתוס ביהדות (בעריכת חביבה פדיה), אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשלאר שבע ד), עמ' 192-209.

<sup>12</sup> ראה למשל את שבח הארץ' שמנה הרחוי בחיבורו 'אלת תולדות יצחק', בתוך: 'תולדות הארץ' (הערה 1) עמ' 247-251. יש לציין שבصحابים אלה, ובמקבילותיהם הרבות, לא נזכרו הידיעות התאורטיות, כגון עניין הצטום, שחוקרי הקבלה מצאו בהן את עיקר חידשו של הארץ. לאמצעי הישיר של הסתכלות במצח נוסף העיון המעמיק בסיפור התנ"ך, באגדות חז"ל ובספר הזוהר, ומשילוב של אלה נוצר מיתוס הגלגול הלורייאני.

<sup>13</sup> ראה הערות 307, 353 ולאחריה.

achi, يوسفوطיפות הזרע שיצאו מציפורני, והרגאטם הראשונה הייתה בעצם בזמן שבירת הכלים ומות המלכים.<sup>14</sup>

מקוד נסף של מיתוס בגלגול הלוריани (נסוף על גלגול החברות השלמות), עניינו הוא נשמתם של הארי' ותלמידו חיים ויטל (הרח"ו), שהם גם גיבורי הסיפור של 'תרין אורזילין'.<sup>15</sup> שני אלה מייצגים את שני הארכיטיפים, או השורשים העיקריים של הנשומות, שורש הבל (הוא הארי') ושורש קין (הוא הרח"). נסתפק כאן בציון החליות העיקריות של גלגול נשמותיהם: הארי' הוא גלגלי של משה רבנו, נוتن (או לפחות מקובל) התורה שבכתב,<sup>16</sup> ואחר כך – של רבי שמעון בר יוחאי, נוتن חזורה;<sup>17</sup> ואילו הרח"ו הוא גלגלו של ר' עקיבא, שהוא עיקרה של התורה שבבעל-פה, SMBH, שבבחינות רבות עולה בمعالתו, או עתיד לעלות, מעלה משה רבנו,<sup>18</sup> וכן הוא גלגלו של ר' אבא, סופרו ותלמידו החשוב של רשב". שבחורה;<sup>19</sup> כמו כן התגלgal בו אליהו הנביא,<sup>20</sup>

<sup>14</sup> ראה להלן, העורות 251, 257 ואחריהן. על הקשר שבין הרוגי המלכות לשבירת הכלים, כתבה בארכיות גבי מרTEL גברין בעבודה סמינריאונית על הנושא "נפילת אפיקים בקבלה הארי'".

<sup>15</sup> אני נוטה לדעה שהדברים שהרח"ו מיחס לארי' בנוגע למשמעותו המייחד של הרח"ו, אכן יצאו מפי הארי' בסוף ימי. כך אפשר להסביר סתוויות רבות בקבלה הארי', וראה להלן העורה 163 ואחריה. כך יוכל להסביר גם את העבודה שרוב החכמים קיבלו את מרותו של הרח"ו אחריו מות הארי', וראה להלן העורה 23.

<sup>16</sup> בכך עוסוק להלן בהרחבה בפרק זה, ובפרק הבא – העורה 167, 299 ולידן.

<sup>17</sup> ראה על כך לעיל, העורה 13. על הזיקה בין רשב"י למשה רבנו ראה להלן, העורה 308.

<sup>18</sup> על היחס בין ר' עקיבא למשה במדרשי חז"ל ותוצאתיו בקבלה, ראה מאמרי De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגלי, בתוך: משוואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטليب ז"ל (בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך), מוסד ביאליק, ירושלים בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 266-257.

<sup>19</sup> ראה להלן, העורה 347.

<sup>20</sup> ראה להלן, העורה 438 ואחריה.

העתיד להפיץ את תורה משה (הוא הארי') שיחזור בעת הגאולה, והוא אחרון הכהן מתורגמו של משה.<sup>21</sup>

נשוב, אם כן, לסיפור 'תרין אורזילין', ונראה עד כמה יעלה בידינו להבין את תוכנו באמצעות מסגרתו (בדרך זו, של הבנת התוכן מתוך סיפור מסגרת, מלך גם בפרקים הבאים, במסגרת השיטות האחירות שננקוט להבנת עניין 'תרין אורזילין', והצלחתה של דרך זו במקומם אחר תאשר את תקופתה בהקשרים אחרים). עיקרו של הסיפור הוא הפעירה שהפציר הרח'ו בארי' שיגלה לו את סוד 'תרין אורזילין', היעדרותו של הארי' להפצירתו, והתוכאות החמורות שלה. אמנם לפ' נוסחאות האחירות של סיפור זה (כגון הנוסח הדרמטי ביותר שבספר *תולדות הארי'*,<sup>22</sup> לא הרח'ו לבודו היה המפציר, אלא החברים כולם השתתפו בכך; אבל בנסיבות זו יש להעדיף את הנוסח דלעיל, כי עובדת הפעירה שהפציר הרח'ו מתחשרת לפי תיאורו שלו ביוםנו המיסטי, הנקרא 'ספר החזונות' (סתירה זו בין הנוסחאות השונות של הסיפור קשורה לדעתי בהתרכזות המצוייה בקבלה הארי' באשר לבעיה האיזוטריות – גילוי לעומת CIS).<sup>23</sup> זה לשונו:

<sup>21</sup> ראה להלן ליד הערכה 89. מיתוס הגלגול שסימתי כאן מהוווה את עיקרו של שער הגלגולים, שלפי התרשימי יש בו חשיבות מכרעת להבנת קבלת הארי' כולה, הרבה יותר מן הרושם המתתקבל מסיפורות המחקר הקודמת. עוד על הרענוןת הנ"ל ראה במאמרי הנזכרים בהערה 11.

<sup>22</sup> ראה לעיל הערכה 1.

<sup>23</sup> ראה להלן הערכה 142. גם ספר החזונות גופו אינו נקי מסתירה כזו, ובמקומות אחרים מובעת גם השקפה אחרת, לפיה קבלת הארי' נועדה גם לתלמידים אחרים, או, לפחות הפחות, על ר' חיים ויטל מוטלת החובה ללמד את החברים האחרים. ראה למשל: חי ויטל, ספר החזונות, מהדורות זו אשכולי, ירושלים תש"ד, עמי רכא (יש לציין אומנם שלפי מקום זה הוראתו של הרח'יו לא נועדה להועיל לחברים אלא דווקא לתיקונו של רח'יו עצמו על חשבוןם: בלמדו את החברים הרח'יו מתכוון את חלקי נשמותו שלו שנתגלו בהם ולוקח אותם בחזרה). מצד אחר, הקדמתו של הרח'יו על שער ההקדמות, היא כולה תעומלה למען הפצת קבלת הארי'. עמדת אמביוולנטית זו מתבטאת גם בשטר היחסויות שבו קשר הרח'יו את חבריו, לבב לימדו באופן עצמאי. ראה: ג' שלום, 'שטר היחסויות של תלמידי הארי', ציון ה (ת"ש), עמ' 133-160 (לפי דברינו הקודמים, משמעותו של שטר היחסויות עמויקה יותר ממה שעולה מדברי שלום). וראה מאמרי 'המשיח של הזוהר', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל (בעריכת שמואל ראם), האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 145-134.

ועתה אכתוב מה שהגיד לי מורי ז"ל ז ימים קודם שנפטר לח"י העווה"ב. ודע כי מן השעה הראשונה שדיבר עמי אמר לי שאזהר מאד שלא אגלה עניינו של השגתו

וידיעתו לבני אדם. לפי שהוא לא בא רק <sup>24</sup> לתקן אותה בלבד ואחר כך על ידי יתוקנו אחרים. והתרה بي שם אגלה עניינו שימשך נזק גדול לו ולוי ולכל העולם כלו.

ונתגלו הדברים שמורי הר"מ אלשיך נר"ז <sup>25</sup> ידע הדברים וגזר עלי שהגיד לו העניין, ומכח גזרתו הוכחהagi לגלות לו, אז ממש ואילך נתרבו הננסים בבית מורי ז"ל. ואני הייתה חשב שעשית מצוה גדולה לזכות כל אותם שהיו חוזרים בתשובה,

ופעמים רבות היה מורי ז"ל מוכיח אותי על זה שלא היה לו פנאי ללמידה עמי <sup>26</sup>, מרוב הננסים, והוא אומר לי: 'זה לא אתה גרמת כל זה שיכנסו כל אלו, ואני איש עניין, אף על פי שנמשך לך מעין זה אני יכול לדחותם'. ובמהמשך הימים רצה לשולח את כולם מעלי ולא רצוי לילך והפיצו בו דבריהם של גוזמא, עד שאמר להם:

'אתם רצים לגרום לי נזק שאחזר לבחינת עיבור בעבורכם?!...' <sup>27</sup>

בקטע זה נאמר מפורש, שדרשתו הסודית של האר"י לפני מותו נגעה לאישיותו שלו, שכן בראשית הקטע הזהיר האר"י את הרח"ז שאל יגלה עניינו לבני אדם. מכאן שפירוש מאמר 'תרין אורזילין', שהוא דרשה זו לפי המקורות האחרים, נוגע לגילוי עניינו של האר"י. אמנם בקטע נאמר לא רק 'עניינו' אלא 'עניינו של השגתו וידיעתו', אבל לפי דעתינו המלים 'של השגתו וידיעתו' הן תוספת של עורך מאוחר, שלא הבין, או שביקש להסתיר, את משמעותה האונטולוגית של נשמת האר"י בקבלה האר"י. ואכן, 'עניינו של השגתו

<sup>24</sup> אלא.

<sup>25</sup> הרבה משה אלשיך נטריה רחמנא ופרקיה. הוא הדרשן הידוע, ורבו של הרח"ז בדורות הנגלה.

<sup>26</sup> כך בשער הגלגולים, ונראה עדיף על נוסחת הנוסח שהדפיס אשכלי בספר החזיוונות: ככלא היה לי פנאי ללמידה עמו. זו דוגמה לסטור את ההשערה המקובלת על עדיפות הנוסח שהדפיס אשכלי בספר החזיוונות, וספק רב אם כתוב היד שהשתמש בו הוא באמת אוטוגראף, וראה עוד להלן ליד הערת <sup>28</sup>.

<sup>27</sup> ספר החזיוונות (הערה 23), עמי קפח-קפט. שער הגלגולים, ירושלים טرس"ג, נט ע"א. גם רשב"י שבזוהר התלונן ביום מותו על ריבוי הננסים. ראה זוהר ח"ג, רפו ע"ב, אדרא זוטא.

וידיעתו' הוא הדבקה בלתי אפשרית מבחינת התיחסור העברי. נוסף על כך, בחזרת

28 הדברים במשפט הבא נאמר רק 'שאם אגלה עניינו' ובל' 'של השגתו וידיעתו'.

בקטע זה מצוי עוד קצה חוט, שבאזורתו נוכל לזרע או ר על תודעתו העצמית של הארי' בעת שאמր את דרישתו הסודית. כוונתי ללשון התוכחה שבה השתמש כנגד תלמידיו: 'אתם רוצים לגרום לי נזק שאחזר לבחינת עיבור בעבורכם?!' בידענו את סוף הסיפור, אנו נוטים לפרש 'בחינת עיבור' ככינוי למות. אבל, היכן מצינו ביטוי משונה שכזה? לשון 'בחינת עיבור' אינו מוכר בהקשר האנושי של סיפורו מות, והוא ידוע היבט דוקא מן החלקים ה'אנטולוגיים' של קבלת הארי', כאשר מדובר בשלבי גידולו של פרצוף זעיר אנפין, ובאליה 'בחינת העיבור' היא השלב הראשון, וממנו הוא מתפתח ל夸דרת השלבים האחרים, הן בחינות 'הunikה', 'הקטנות' ו'הגדלות'.<sup>29</sup> אך גם לרגע החזרה ממצב הגדלות לנצח העיבור, היא החזרה שהוצאה בקטע דלעיל כסכנה אישית המרחפת על הארי' – גם לרגע זה יש מקבילות בתורת הפרצופים: פיתוחו של זעיר אנפין לא תמיד הוא בכיוון אחד; תהליך זה יכול שייה מופרע, וזריר אנפין יכול לחזור לנצח של עיבור.<sup>30</sup> הרי לפנינו דוגמא יפה לזיקה שדובר בה לעיל, בין תורה הפרצופים הלוריינית לבין גורלו האישי של הארי'.

בלשון אזהרתו של הארי' ('אחזר לבחינת עיבור בעבורכם') כולל גםرمز לא רק לפרצוף העליון של זעיר אנפין, אלא גם לדמותبشر ודם: הוא משה רבנו, שמסמל בקבלת את הספירה תפארת (או זעיר אנפין),<sup>31</sup> ושהארי' ראה עצמו כגלגולו.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> ראה לעיל, הערא 26.

<sup>29</sup> ראה למשל: עץ חיים (הערה 10) פג טור ד - פד טור ג', שער זי, פרק ב.

<sup>30</sup> כך קרה, למשל, בಗלות מצרים, וחוזר וקורה כל שנה בחג הפסח.ראה: שער הכוונות (הערה 9), עט טור ג', עניין הפסח דרוש א: 'זמן גלות מצרים... חזר ז"א לכנס בסוד עיבור תוך אמא עילאה'.

<sup>31</sup> על כך ראה באריכות במאמרי 'mittos לעמודת סמלי' (הערה 11).

<sup>32</sup> ראה לעיל, הערא 16.

במשפט 'אתם רוצים לגורום לי נזק שאחזר לבחינת עיבור בעורכם' יש הידבר לדברי משה בראש פרשת ואתchanן, כשהוא מספר על הגזירה שנגזרה עליו שלא יכנס הארץ: 'ויתعبر ה' ב' למענכם' (דב' ג, כו). חטאו של משה, לפי האינטרפרטציה הקובלית, היה אמן דומה לחטאו של הארץ<sup>33</sup> כאן: משה חטא בכך שניסה לתקן את הערב רב ולקרבת לקודשה, ממש כפי שהאר"י ניסה (בעקבות הפרטתו של הרח"ו) ללמד ולתקן תלמידים נוספים. וכן, מצינו בקבלה הארץ<sup>34</sup> דרש המפתח את דבריו אלה של משה; ולפי דעתו, יותר משדרש זה מכoon למשה הוא מכoon לאר"י, וכנראה אף למאורע זה ממש, 'דרשת תריין אורצ'ילן', ונכתב בידיו הרח"ו מיד אחרי מותו של הארץ<sup>35</sup>. מכל מקום, גם אם נסתפק بما שכתוב בקטע זה במפורש, הרי יש בו הכללה מפורשת של חטא משה וונשנו לשאר פרנסי כל דור (ואף אזכור מפורש של 'דור האחרון הזה', הוא דורו של הארץ<sup>36</sup>!), וזאת לפי הרעיון הידוע, שימוש מתגלגל מחדש בכל דור ודור, ואביה כמו משפטים מותוק קטע זה:

ויתعبر ה' ב' למענכם, כבר ידעת כי משה יש לו בח' <sup>35</sup> קטנות וגדלות, <sup>36</sup> וכן כל הנשומות כולן הם דוגמת ז"א <sup>37</sup> שיש לו עיבור וקטנות וגדלות. <sup>38</sup> ועוד העניין כי הלא הש"י נתן חכמה בצרפתי הדור כפי זכות הדור, וכאשר חטאו ישראל בעgal

<sup>33</sup> רעיון זה, השכיח בקבלה הארץ<sup>39</sup> (ראה בקטע המצווט להלן), מקורו בספרות תיקוני זוהר ורעה מהימנא, ובهم הוא נפוץ ביותר. ראה למשל: זוהר ח"א, כח ע"ב (שייך לתיקוני זוהר). וראה י' תשבי, משנה הזוהר ח"ב, ירושלים תשכ"א, עמ' טרפו-טרצב. עוד על תולדות עניין ערבי רב בספרות הקבלה, ראה: י' ליבס, 'העדת החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה', מחקרים ירושלמיים במחשבת ישראל אל חוברת ג, עמ' 142-145.

<sup>34</sup> כך מצינו לרוב בספר תיקוני זוהר. וראה בעבודת הדוקטור שלי פרקים במיילון ספר הזוהר, ירושלים תשלי"ז, עמ' 303.

<sup>35</sup> בחייבת.

<sup>36</sup> מעניין לציין שמשפט זה ממש חוזר גם בסוד שביעי של פסח, ויובא להלן ליד העראה 299.

<sup>37</sup> = עיר אנפיין.

<sup>38</sup> השווה במקום המצוין לעיל, העראה 10.

גרמו ש'יחזר משה בסוד העיבור, והפסיד שאר הארות שהוא לו ולא היה לו רק בח' הארת עיבור בלבד, וחזר לקטנותו... כי כמו שהעונות גורמים להחזר ז"א לسود העיבור כן ג"כ <sup>39</sup> לפרנסי הדור. גם דע כי כבר ביארנו כי... יש ביעקב ב' חלקים א' מקין וא' מהבל... ועתיד <sup>40</sup> לתקן ע"י משה ובפרט בדור האחרון זהה שהוא בח' יעקב כנודע... ולכן אין דור שני בו משה. ובעלותו מזוויג או"א <sup>41</sup> ומתعبر בבינה י"ב חדש, וזהו 'יתעביר ה' ב' למענכם' – י"ב, <sup>42</sup> ור"ת <sup>43</sup> 'ובל' שהוא בינה הנקרה יובל. וכשנולד בפ"א <sup>44</sup> לא הזכיר רק בז' חדשים <sup>45</sup> כי לא היה צריך כ"כ בירור... הנה בכל דור ודור בא משה בסוד העיבור לפי שהקב"ה לא הי' רוצה לקבל הע"ר <sup>46</sup> ובזה לא היה הגלות לעולם שנאמר 'חרות על הלוחות', <sup>47</sup> והוא קיבלים בחשבו כי טוב להכניסם לקדושה ובפרט שהיו נוגעים לו קצת, כמו"ש <sup>48</sup> העם אשר אנחנו

<sup>39</sup> = גם כן.

<sup>40</sup> קין.

<sup>41</sup> = אבא ואמما.

<sup>42</sup> כמנין בבי.

<sup>43</sup> = וראשי תיבות. של הפסוק דלעיל.

<sup>44</sup> = בפעם הראשונה.

<sup>45</sup> עיין סוטה יב, ע"א-ע"ב, ומקבילות.

<sup>46</sup> = הערב רב.

<sup>47</sup> שמות לב, טז, לפי הדרש בעירובין נד ע"א.

<sup>48</sup> = כמו שנאמר. במדבר יא, כא.

בקרבו' וכתיב<sup>49</sup> 'כל העם אשר ברגליך', וזה רצה לתקנם, ואדרבא הם קלקלין ישראל. וזה<sup>50</sup> לך רד כי שחט עמל', 'נשחת' לא נאמר אלא 'שחת', שחט לישראל. ועתה רוב הדור מהם. וזה הוצרך משה לבוא בעיבור א' לנ' שנה...<sup>51</sup> 'למענכם' כי אתם גורמים להיותו מדבר עם ע"ר, או ידבר עם ישראל, וכי<sup>52</sup> 'למענכם', לתקן אתכם. ומלהת 'ב' לرمוז ל"ב חדש, כענין רבא תוספה, ולא שמע אליו ולא קיבל תפילה. 'ויתعبر ה' ב' למענכם'. פ' שהקב"ה בכעס על ישראל אז לוקט מביניהם הצדיקים. וזה<sup>53</sup> 'דוד' ירד לגנו לערגות הבושים ל"רעות בגנים' וללקוט ש'ושנים' ר"ת<sup>54</sup> 'לבוש'. כי כשהקב"ה לוקט הצדיקים הם נעשים לו סוד לבוש והוא מתعبر ומתלבש בהן,<sup>55</sup> וזה 'ויתعبر ב' למענכם', כי בעבורכם<sup>56</sup> נאספי מה העולם קודם זמני.<sup>57</sup>

<sup>49</sup> שמות יא, ח.

<sup>50</sup> וזה שנאמר. שמות לב, ז.

<sup>51</sup> ופירוש.

<sup>52</sup> ראה יבמות, פ ע"ב. רבא תוספה הזכיר בכשרות ולדה של אשה שלידה שנים עשר חדש לאחר שבולה הלק למדינות הים, ומכאן שייתכן עיבור שמתמשך שנים עשר חדש.

<sup>53</sup> זה סוד. שיר השירים ו, ב. הדירוש הבא מבוסס על מדרש שיר השירים רבא על פסוק זה: "'דוד' זה הקב"ה, "'לגנו' זה העולם", "לערוגות הבושים" אלו ישראל, "לרעות בגנים" אלו בתים נסיות ובתי מדרשות, "וללקוט ש'ושנים" לסלק את הצדיקים שבישראל.

<sup>54</sup> ראשיתיבות.

<sup>55</sup> רעיון מפליא על איינקרנacjiו בהרוגים על קידוש השם. מקורו בדימוי המדרשי על שמות ההרוגים כתובים על מעיל הקנאה של הקב"ה. וראה על כך בארכיות במאמרי פורפורייה של הלנה מטרואה וקידוש השם', משה חלמייש (עורך), ספר יובל לכבודו של יוסף בן שלמה, הוצאה בר אילן, רמת גן תשס"ו (= דעת 57-59, עמ' 116-119. בניגוד לפירוש הקודם של 'ויתعبر', כאן מי שעובר לסוד העיבור אינו משה אלא האל.

משה רצה לתקן את הערב רב כי הם נוגעים לו קצת', <sup>58</sup> וזאת ממש כפי שחשב האר"י לגביו תלמידיו, שהקשר בין נשמתו לבין מתואר בארכיות אצל ר' חיים ויטל; והלה יודיע גם לספר ש'כתות' שונות של תלמידים אלה נדחו ממחיצת האר"י במשך הזמן. <sup>59</sup> גם לשון 'דיבור' בסוף הקטע המוצטט ('כי אתם גורמים להיותו מדבר עם ערבי רב') מתאים יותר לאר"י מאשר למשה. התענינותו של האר"י, בימי האחרונים, בשאלת זו עצמה מוכחת בדברי הרח"ז במקומ אחר בספר החז"ונות, לפניו העביר האר"י תפקיד זה לר' חיים ויטל, וכן גם מצינו ذיהוי מפורש בין ערבי רב לבין בני דורו של האר"י:

ואמר לי מורי ז"ל כי אני מחויב לזכות לח"ביא <sup>60</sup> יותר מאשר בני אדם, לפי-scalable הרשעים שבדור הזה הם בחינת הערב רב, אשר רובם או קרוב לכלם הם מרשך קין <sup>61</sup> ... ובאותו שבוע עצמו שנפטר לימד לי ז"ל "יחוד אחד להעלות ע' ניצוצות שנשתירנו עדין עתה בגהנם בין הקליפות והם מן שרש נשמת קין ומשרש נפשי". <sup>62</sup>

<sup>56</sup> כך לפי ליקוטי תורה, ומתאים ללשון ספר החז"ונות דלעיל ('אתם רוצים... שאחזר לבחינת עיבור בעבורכם'). אומנם בשער הפסוקים הגרסה היא 'בחטאתייכם'.

<sup>57</sup> חיים ויטל, ספר ליקוטי תורה, וילנא תר"מ, צא ע"ב - צג ע"ב, תחילת פרשנות ואתחנן. שם מצוי הנוסח הטוב ביותר, והוא שנכתב בפנים. מקבילות מצויות בספר הליקוטים, ירושלים תרע"ג, מה טור ג-ד, ראש פרשנות ואתחנן; ובשער הפסוקים, ירושלים תרע"ב, מה טור ג-ד, ראש פרשנות ואתחנן. נוסח אחר של קטע זה (ואף של המשכו שליד הערכה 72), מצוי בספר שני לוחות הברית לר' ישעיהו הורביז, פראנקפורט דאודר תע"ז, שטט ע"א.

<sup>58</sup> עוד על כך ראה: ספר הליקוטים (הערה 57) נב טור א; שער הפסוקים (הערה 57), כב טור א.

<sup>59</sup> ספר החז"ונות, (הערה 23), עמ' רג-רכב. ומקבילתו בשער הגלגולים.

<sup>60</sup> ככלומר, להצדיק את הרשעים ולהציגם.

<sup>61</sup> הוא שורשו של הרח"ז.

<sup>62</sup> ספר החז"ונות (הערה 23), עמ' רכב.

זהויו של משה עם הארץ<sup>61</sup> עולה גם מדרשה נוספת, המובאת בספרות הלוריינית ממש לאחר הקודמת, וגם היא נסבה על אותו פסוק מראשית פרשת ואתחנן (דב' מה כו: 'וַיַּעֲבֹר ה' בֵּין מַעֲנָכֶם וְלَا שָׁמַע אֵלִי' ויאמר ה' אל ר' רב ל' ר' תוספ' דבר אל' עד בדבר זהה), הגם שענינה דזוקא המשך הפסוק. גם כאן זהוי זה אינו קשה, שכן מדובר גם כאן במפורש על הופעתו של משה בכל דור מחדש. ואביה קטיעים גם מדרשה זו, הרמזת על 'יסודות חשובים בביוגרפיה של הארץ':

'ויאמר ה' אל' רב ל''. כי בתחילת היה רבן של כל הנביאים, אח"כ בכל דור ודור יצטרך לרבות שילמדו, שיבא אליהו וילמדנו, ומתנוצץ בו כל הדור, ואולם יהיה בתחילת לא יפתח פיו<sup>63</sup>, ומcheinו שאף באותו זמן נתק"ים בו<sup>64</sup> קצת מזה, כמו רץ' ל' לא אוכל עוד לצאת ולבא"<sup>65</sup> בד"ת<sup>66</sup> שנסתמו ממנו מעינות חכמה. וזה ג"כ 'רב ל' שכבר יש לך רב, ומנו – יהושע.<sup>67</sup> זה רמז בפ'<sup>68</sup>, 'نبي א'קים לך מ'קרב אחרים',

<sup>63</sup> לפי תהילים לח, יד.

<sup>64</sup> במשה רבנו.

<sup>65</sup> = כמו שאמרו רוז'יל. ראה: ילקוט שמעוני ח"א רמז ש"ס.

<sup>66</sup> דברים לא, ב.

<sup>67</sup> = בדברי תורה.

<sup>68</sup> לפי סוטה יג ע"ב.

<sup>69</sup> = בפסוק. דברים יח, יח.

ר"ת<sup>70</sup> 'אלם', ואח"כ<sup>71</sup> 'ושמתה' דברי בפי' – شيء נובעים דברי מקרבו, ואחר כך

עליה יותר ידבר עמו בגלוי.<sup>72</sup>

והנה כמו משה רבנו, גם האר"י – לפי הספרות הביאוגרפית<sup>73</sup> – בתחילת כשבא לצפת ממצרים שכח את חכמתו והיה כאלים, ורק לאחר זמן שבה אליו רוח הקודש, והוא דברי הקבלה נובעים מקרבו. בהמשך הקטע הקודם מפורש באותו הקשר גם הפסוק (מיכה זטו) 'כימי צאתך מארץ מצרים ארנו נפלאות', ונאמר שם בנוגע למשה: 'רמז שאתה יצאת מצרים': ואולי יש כאן גם רמז לעלייתו של האר"י מארץ מצרים.<sup>74</sup> אבל מה בעניין 'הרבות' שימוש היה זקוק לו, כדי שיוכל לפתח את פיו? היה זה מקביל אצל האר"י? ומהו? ואכן יש. והוא ר' חיים ויטל ולא אחר. כפי שermalitz הראה בשער הגלגולים:

גם בעניין אליו ז"ל א"ל<sup>75</sup> כי הנה הוא נרמז בפ'<sup>76</sup> אם ללצים הוא יליז ולענויים יתן חן', ר"ת<sup>77</sup> 'אליהו ח'. והעניין הוא כמו שז"ל בס"ה בר"מ<sup>78</sup> כי משה רבינו היה

<sup>70</sup> ראשיתיבות.

<sup>71</sup> ואחר כך. כלומר בהמשך הפסוק.

<sup>72</sup> ליקוטי תורה (הערה 57), עמ' צג.

<sup>73</sup> ראה תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 156, ובמקבילות.

<sup>74</sup> אולי נכון גם להשוו את התפתחותו הפסיכולוגית של האר"י, הקשורה ליציאה מצרים, להתפתחותו המקבילה של העיר אנטינוס מצרים, לפי כוונות האר"י לחג הפסח. לפני היציאה חזר זעיר אנטינוס למצוות של קטנות שבקטנות (ראה להלן הערה 225), ובזמן היציאה (בימים א של פסח) גדל בבת אחת ושוב חזר לקטנותו, ואז החלה התפתחותו האינטלקטואלית (= כניסה המוחין) ההדרגתית, המשך כל ימי ספירת העומר, עד שהגיע לשיאו ביום חתונתו בחג השבעות.

<sup>75</sup> אמר לי. כלומר האר"י לרוחיו.

<sup>76</sup> בפסוק. משליכי ג, לד.

<sup>77</sup> ראשיתיבות.

רבן של כל ישראל ומתרגם שלו היה אהרן הכהן, ממש"ה<sup>79</sup> הוא יהיה לך לפה,  
וגו'. לפי שמה היה כבד פה וכבד לשון.<sup>80</sup> ובאחרית הימים בדורו של משיח יבא  
משה בגלגול וילמד תורה לישראל, וגם אז יהיה ערל שפטים<sup>81</sup> ומתרגם שלו אז  
יהיה אליו ז"ל שהוא חי וקיים. וזה<sup>82</sup> פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן.<sup>83</sup> וזה"ה  
'אם לצלים הוא ילץ', כי כאשר יצטרך מתרגם למשה הנהנה אליו חי<sup>84</sup> הוא  
ילץ<sup>85</sup> יהיה מתרגם שלו. גם בענין אבי' ורב ביבי בנו א"ל<sup>86</sup> מורי ז"ל, כי הנהנה  
הכתוב אומר<sup>87</sup> 'זה ציון קריית מועדנו' וכו', ואם תחליף מ' של מועדנו בי"ד בא"ת

<sup>78</sup> כמו שאמרו רבוינו זכרו נלבכה בברכה בספר הזוהר ברעיה מהימנא. הכוונה לוזוהר ח"ג כז ע"ב – כת ע"א,  
רעיה מהימנא (אני מודזה לשפרה אסולין על הפניה זו). הרעיון הכללי נמצא אכן כבר בפשט הפסוק דלהלן.

<sup>79</sup> כמו שאמר הכתוב. שמות ד, טז.

<sup>80</sup> לפי שמות ד, ז.

<sup>81</sup> לפי שמות ז, יב; ל.

<sup>82</sup> זה סוד. במדבר כה, יא.

<sup>83</sup> רומז כאן לגילגול פינחס באליהו הנביא וברח"ו, ראה להלן הערה 437 ואחריה. וכן לקשר בין אהרן.

<sup>84</sup> כולם, אליו *redivivus*

<sup>85</sup> לדעת הרח"ו, היה בידו עתה גם עון 'ליקנות', ראה: ספר החזיות (הערה 23), עמ' קמ. ואולי גם זה קשור  
לכאן.

<sup>86</sup> אמר לי.

<sup>87</sup> ישעה לג, כ.

ב"ש<sup>88</sup> יהו ר"ת יצחק. כבר ביאר לי מורי ז"ל מי הוא עניין שם זה של יצחק הרמז כאן.<sup>89</sup>

אם הקורא עדין מתקשה בפירוש רמזים אלה, והוא מפקפק אם באמת הכוונה לא"י ולרח"י, כדאי שישים לבו לנכ'r שמיד אחרי קטע זה הוסיף המהדיר, ר' שמואל בן ר' חיימ ויטל, את עדותנו:

אמר שמואל: אע"פ<sup>90</sup> שבא מاري ז"ל הסתייר דבריו במקום זהה, זכורני כי מפה אל פה يوم א' גילה לי כי בפסוק זה הייתה רמזזה קורבת נשמתו ז"ל עם נשמתה הרבה הגדול מוריינו זלה"ה.<sup>91</sup> ואמר כי זה יצחק מדבר על הרב הגדול זלה"ה. ועוד רמזו ז"ל שם אבא מاري בפ'<sup>92</sup> זה ח' של 'חזה', י"ד של 'ציו[ל]', י"ד של 'קרית', מ' של 'מועדנו', הוא 'חיים'. וא"ל<sup>93</sup> שבעצמן הרב הגדול ז"ל לא היה אפשר כלל להבנות

---

<sup>88</sup> ככלומר, לפי שיטת תמורה האוטוית שלפיה הראושונה מוחלפת באחרונה, השניה בזו שלפני האחרונה, וכו'.

<sup>89</sup> שער הגיגולים (הערה 27), מב, ע"א-ע"ב. עניין זה מובא גם בספר החזינות (הערה 23) עמ' קס, ושם אכן מובא הדבר בתוך תשובה של האר"י אחר שהפיצר בו הרח"ו שיבאר 'בעניין השגתי ושורש נפשי'.

<sup>90</sup> = א"פ-על-פי.

<sup>91</sup> = זכרונו לחיי העולם הבא. כינוי זה (הרבות הגדול...) מכובן תמיד לא"י.

<sup>92</sup> = בפסוק.

<sup>93</sup> = ואמר לי.

ירושלים, האמנם בזמן אבא מארי זלה"ה היטכן<sup>94</sup> שם יעשן ישראל תשובה

שיהיה אבא מארי ז"ל משיח בן יוסף...

הדברים האחרונים, הנוגעים לעניין המשיח, יחזירונו לקטע דלעיל שהשווה, לפי ניתוחנו, בין משה לבין הארץ<sup>95</sup>. והנה בהמשךו של הקטע הוא משווה גם בין משה לבין המשיח לפי העיקרון של 'גgoal' הראשון כנ' הגואל אחרון<sup>96</sup>, ואף בדבר על התפתחותו הרוחנית של המשיח, שעליו הוא דורש את פסוקי עבד ה', הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד' וגוי.<sup>97</sup> גם עתה, יותר משהכוונה למשה ולמשיח, המכוון כאן הוא הארץ<sup>98</sup>.

יש להשוות קטע זה למאמר אחר על המשיח המצוי בכתביו הרח"ז,<sup>99</sup> וגם הוא משווה את המשיח למשה ריבינו, וגם הוא יכול להיקרא כביוגרפיה רוחנית של הארץ<sup>100</sup>!  
وابיא קטעים ממנה:

ונלע"ד<sup>99</sup> כי המשיח יהיה ודאי אדם צדיק, נולד מאיש ואשה ויגדל בצדקהו עד קץ  
הימין, ויזכה במעשי לנ"ז<sup>100</sup> קדיש'. ואז ביום ההוא של הקץ תבוא נשמה של

<sup>94</sup> צריך להיות: יתקן.

<sup>95</sup> כאן המקור להשקפת מיכאל קרדזו שמשיח בן יוסף הוא כמליך המגלת את סודותיו של משיח בן דוד, שהוא האחרון אינו מסוגל לבטא בעצמו. ראה בספר סיוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 43-44.

<sup>96</sup> בדבר רבא יא, ג.

<sup>97</sup> ישעה נב, יג-טו.

<sup>98</sup> הוא נדפס חלק מפירוש הרח"ז על הזוהר, בתוך, אברהם אוזלאי, אור החמה, פרמיישלא תרנ"ז (דפוס צילום: בני ברק תשל"ג), ח"ב, ח טור ד (מכאן שלא כל מה שנדפס שם נכתב ע"י הרח"ז לפני שפוגש את הארץ<sup>99</sup>, כפי שריגילים לחשוב). וכן נדפס בשם הארץ בספר הגלגולים, פרעמישלא תרל"ה (דפוס צילום: ירושלים תשמ"ב, בתוך: תורת הגלגול, פרק עב, צו טור ג-צ' טור א. המאמר נדפס בשם הרח"ז גם בספר המיויחס לו הנקרא ארבע מאות שקל כסף, קרקרה תרמ"ו (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), סח טור ג-ד. המאמר הובא גם על ידי גרשム שלום, בספר שבתי צבי, תל-אביב תש"ז, עמ' 42, אך אופיו הביוגרافي לא הוכר.

<sup>99</sup> = ונראה לפי עניות דעתך.

נשמה שלו הננתונה בג"ע<sup>101</sup> ותנתן לאיש הצדיק והוא אז יזכה להיות גואל. והוא עד מושرع"ה<sup>102</sup> כי היה ילוד אשה והגדיל מעט עד שהשלים... וזה<sup>103</sup> ייתער בארעא דגלאי' כאלו מתחלה היה ישן וכאשר תבוא לו הנשמה של נשמה יתר וויסוף לו כח נבואה ויתער משניתה, והבן זה... ואז יכיר בעצמו שהוא המשיח מה שלא היה ניכר אם הוא משיח ועתה יתגלה, אך שאר בני אדם לא יכירו... ואח"כ יתגניז המשיח בגוף ונפש ב'ההוא עמודא'.<sup>104</sup> עד<sup>105</sup> ייבא משה בתורת הענן, שנה א', ואז יסלקו אותו לרקע כמו שעלה משה לרקע, ואח"כ יתגלו המשיח לגמרי ויכירוהו ישראל ויתקbezו אליו.

אמנם 'יתער בארץ הגליל' הוא מובאה מהזהור, אבל משמעותה הותאמת לתולדות הארץ", שכאמור בעת עלייתו ממצרים היה עדין כישן;<sup>106</sup> וכן, מצינו בהנחות הארץ" ומקובל צפת שנכתבו בגליאון ספר הזוהר דפוא מנתובה, שעל 'ארעא דגלאי' שכאן מערירים: 'זהינו צפת טוב' ב<sup>107</sup> דהיינו גליל העליון ואשרי הזוכה לדור בה'.<sup>108</sup> הדברים בסוף הקטע על היגנוזתו של המשיח שנה אחת מעידים, לדעת, שהקטע נכתב במהלך

<sup>100</sup> = נפש רוח נשמה.

<sup>101</sup> = בגין עדן.

<sup>102</sup> = על דרך משה רבנו עליו השלום.

<sup>103</sup> זה שנאמר. בזוהר ח"ב, ז ע"ב. הוא הדף המתפרש כאן.

<sup>104</sup> כנזכר בזוהר שם.

<sup>105</sup> = על דרך. שמות כד, יח.

<sup>106</sup> ראה לעיל, הערכה 74 ולידה.

<sup>107</sup> = תיבנה ותיקון במהרה בימינו אמן.

<sup>108</sup> ראה: *תולדות הארץ* (הערה 1), עמ' 347.

השנה הראשונה אחרי מות הארא"י, כאשר תלמידיו עוד חיכו לחזרתו מ'היגאנזוטו' זו. גם לפני זה יש מקבילה מדעית בקטע שהובא קודם לכן בקשר לעיבורו של משה. שם נזכר פרט משונה, שתקופת עיבורו של משה בעקבות החטא הייתה דווקא שנים עשר חדש, תקופת עיבור יוצאת דופן.<sup>109</sup> מן הראו', אם כן, להשווות קטיעים אלו עם ההוספה שהספיד את הארא"י, זמן קצר אחרי מותו, ר' שמואל אוזידה.<sup>110</sup> וכן, שם מושווה מותו של הארא"י, למותו של משה: גם שם מות הארא"י תלוי בעוננות תלמידיו,<sup>111</sup> וגם שם מייחסת לו משמעות משיחית, אם כי בלשון מרוככת ומוסווית.<sup>112</sup>

ועוד הקבלה חשובה נוכל להביא בין פטירתו של משה בקטיעים מליקוטי תורה לבין מותו של הארא"י, וגם היא קשורה לרעיון המשיחי. כפי שראינו לעיל,<sup>113</sup> פטירתו של משה נחשבה למיתה על קידוש השם. רעיון זה קיבל השלמה ממוקם אחר, שבו למדנו שהסתלקותו של משה בסוד העיבור הייתה לשם זיווג אבא ואמא.<sup>114</sup> כי לפי קבלת הארא"י, ביצועו של זיווג שכזה הכרוך לעיתים במוות על קידוש השם, כמותם של ר' עקיבא וחבריו, עשרה הרוגי מלכות. מעשה כזה, לדעת הארא"י, יכול לקרב את קץ הגאותה; ואם זאת מתעכבת ביוםינו (כלומר ביום הארא"י), אין זאת אלא משומש שאין היום מי שנוהג כר' עקיבא. בקטע הבא נראה את דברי הארא"י הללו, שנאמרו כמובן לפני שעלה בידו לבצע עניין זה בעת מיתתו, ולאורם נוכל להבין את המשמעות שייחס אחר כך למיתתו

<sup>109</sup> ראה לעיל, ליד הערה 52.

<sup>110</sup> ראה: מרדכי פכטר, 'דמותו של הארא"י בהספד שהספידו ר' שמואל אוזידה', ציון לו (תשל"ב), עמ' 40-22.

<sup>111</sup> שם, עמ' 35.

<sup>112</sup> ראה דברי פכטר שם, עמ' 27-28.

<sup>113</sup> ליד הערה 55.

<sup>114</sup> ראה לעיל, ליד הערה 41.

הקרובה, היא מיתה על קידוש השם, הגורמת לזריג אבא ואמא, בדומה למיתתו של משה רבינו. וכך הוא אומר בכוונת קריית שם:

והנה אנחנו עתה בזוווג העליון דאו<sup>115</sup> ז' וכונתינו עתה להעלות מ"ן אליהם מן בניםם שהם זו<sup>116</sup> ז' גם נשמות הצדיקים וכל אלו צריכים להעלות מ"ן לאמא עילאה. והנה הכתוב אומר<sup>117</sup> 'תנו עוז לאלהים על ישראל גאות', פ'<sup>118</sup> כביכול הש"ת<sup>119</sup> צרי עזר וסיעו וכח מן מעשה ישראל התחתונים. והנה המלכות נקרא 'סוכת דוד הנופלת'<sup>120</sup> כי בעונותינו נפלה ע"י מעשינו הרעים. וכן כאשר רזהה לעלות צרי שיהיה ע"י זכיותינו ומעשינו הטובים, כי עונותינו מפילים אותה כביכול זכויותינו מעלים אותה. וא"כ עתה א"א<sup>121</sup> לה לעלות אם לא יהיה בנו צדיקים גמורים אשר נשמותיהם קדשות וטהורות שיש להם כח לעלות עד מקום אימא, וע"י<sup>122</sup> תעלת המלכות, כנזכר בתיקונים כי ישראל נקראים גדיין דשכינתא<sup>123</sup>

<sup>115</sup> = דאבא ואמא.

<sup>116</sup> = מיין נוקבין.

<sup>117</sup> = עיר ונוקביה.

<sup>118</sup> תהילים סח, לה.

<sup>119</sup> = פירוש.

<sup>120</sup> = השם יתברך.

<sup>121</sup> = עמוס ט, יא.

<sup>122</sup> = ואם כן עתה אי אפשר.

<sup>123</sup> = ועל ידה.

<sup>124</sup> = כנפי השכינה. ראה: תיקוני זוהר (הוצאת מוסד הרב קוק) א ע"ב, הקדמה; שם כא ע"א, תיקון ז.

להעולה מעלה, ולטעם זה הגלות מתעכבר<sup>125</sup> ומתארך, כי אין בנו מי שיוכל לעלות במדרגה זו, כי אם יהיה ביןינו מי שיוכל לעלות שם נשמותו הי' מעלה גם את המלך<sup>126</sup> והיה הזוג נעשה כתיקונו והוא מתה מתמהרת<sup>127</sup> קץ הגאולה. אך עתה בזמןינו בעו"ה<sup>128</sup> אין יכולת לעשות זיווג כתיקונו למלכה, ולסיבת זו הקץ מתארך, וכמעט רוב הרעות והצרות הבאות על האדם באות לסתיבת זו.<sup>129</sup>

בקטע דלעיל, על התפתחותו של המשיח, ראיינו שרוב ימי אין המשיח מכיר במשיחיותו; לאחר מכן הוא עצמו מכיר, אבל שאר בני האדם אינם מכירים בכך, והם יכירו בו רק אחרי 'ganitzto'. והנה התיאור על הארץ" בספרות הביאוגרפיה מתאים לכך בדיק, וממנו מסתבר שרק בשבועות האחראים לחיזי התעוררה בו התודעה המשיחית, ותודעה זו לא נאמרה אף לתלמידיו, אלא רק ברמז שלא הבינוו אלא אחרי מותו. תיאור זה יהווה גם קישור אמיץ בין 'סוד תריין אורזילין' לבין הרעיון המשיחי, שכן סוד זה הרי נאמר בסוף ימי. ועוד, מן הקטע דלהלן נראה שהארץ היה קשור לגילוי 'סוד תריין אורזילין', המשיחית כרוכה במוותו, והרי מותו של הארץ" היה קשור לגילוי 'סוד תריין אורזילין', ומסתבר שגילוי זה כרוך בפעולות למען הגאולה, וכך למדנו בספרות הביאוגרפיה:

ולאחר ששח חמדים שדבר זה נשכח מהם,<sup>130</sup> עברו על ציון קבר שמעיה ואבטlion.<sup>131</sup> אמר הרבה לחברים ממשם<sup>132</sup> שיתפללו על משיח בן אפרים שלא

<sup>125</sup> בנוסח אחר נוסף: 'ומתגבר'. ראה: פרי עץ חיים, קארץ תרמ"ה, לו טור ג.

<sup>126</sup> המלכות.

<sup>127</sup> פרי עץ חיים שם: ממהרת לבא.

<sup>128</sup> בעוננותינו הרבנים.

<sup>129</sup> שער הכוונות (הערה 9), כד טור ב, עניין כוונת קריאת שמע דרשו ו.

<sup>130</sup> הכוונה לעניין 'סוד שביעי של פ██ח', וראה להלן הערה 161 ולידה.

<sup>131</sup> לפי נוסח אחת מאיגרות שלומיל: 'רישב"י'. ראה: קובץ על יד ג[יג] (ת"ש), עמ' קל.

ימות בימיهم. והחברים לא ידעו כי בשבייל הרב אמרו מה שאמרו אותם התנאים. והרב בענותנותו לא פירש לחברים הדברים. וכשנסתלק הרב לבית עולמו אז ידעו

### למפרע שהוא מישח בן אפרים.<sup>133</sup>

ענין זה נכלל כמובן בסוגיה המסובכת של מקומו של הרעיון המשיחי בקבלה הארץ' ומעמדם המשיחי של דמות הארץ' והרחה'.<sup>134</sup> לא אוכל לפתח כאן בעיה זו במלוא היקפה, ורק אצין באופן כללי, שאיני מקבל את דעתו של גרשム שלום, הגורס שתורת הгалלה היא עיקר עניינה וחידושה של קבלת הארץ', ושהгалלה מתבצעת על-ידי כל ישראל עד שדמות המשיח האיש឴ איננה תופסת מקום חשוב בתורת הארץ'.<sup>135</sup> לדעתו, רוב היסודות המשיחיים של קבלת הארץ' מצויים כבר בספרות האידרות של הזוהר, והם התפתחו משם באמצעות פרשנות מעמיקה והזדהות עם דמותו של רשב' שבחזורה.<sup>136</sup> הפעולות של כל ישראל בתורה ובמציאות איננה קשורה כל כך לענין המשיחי או ההיסטוריה, אלא דווקא לאספקט אחר של הזמן במיתוס הלויריאני, היא הבחינה

<sup>132</sup> של שמעיה ואבטלון.

<sup>133</sup> *תולדות הארץ'* (הערה 1), עמ' 199, ושם צוינו מקבילות נוספות. והשווה עוד, שער הכוונות (הערה 9), לו טור א, כוונת 'תשכון' שבתפילת העמידה: 'ובאומרו "וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכון" צrisk לכויון כונה זו אשר פיב[רשו] שמעי' ואבטלון למו"ל [למרוי זכרונו לברכה] יום אי' אשר הלכנו לגוש חלב להשתטה על קבריה[ס], ושם אי'ל [=אמרו לו] הם עצם שצריך לכויון במילות אלה בגין תפלות שבכל יום ויום לכויון להתפלל לשירות [= לשם יתרברך] על משיח בן יוסף שיחיה ולא ימות עיי' ארמילוס רשייעא...'. לפני דוגמה מובהקת איך עניין שהיה אישי במקורו, הופך אחר כך לרייטואל בעל משמעות כללית. על נטייה זו בהיסטוריה של קבלת הארץ' הארכתי במאמרי 'כיוונים חדשים' (הערה 11).

<sup>134</sup> על כך נכתב לאחרונה חיבור מעולה: רונית מרוז, גאולה בתורת הארץ', דוקטורט של האוניברסיטה העברית בירושלים (בחדרכת משה אידל), תשמ"ח. על דמותו המשיחית של הארץ' והרחה' כמי שהצטיריה באגדת המקובלים, ראה: דוד תמר, 'האר"י והרחה' כמשיח בן יוסף', בתוך ספרו: מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תש"ל, עמ' 115-130. וראה עוד, דוד תמר, 'חלומותיו וחזונו נוטיו המשיחיים של ר' חיים ויטלי', שלם ד (תשמ"ה), עמ' 222-211.

<sup>135</sup> ראה למשל שבתי צבי (לעיל, הערה 98), עמ' 42-35.

<sup>136</sup> ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (הערה 23) ו'כיוונים חדשים' (הערה 11).

המחזoriaת, הבאה לידי ביטוי בשער הכוונות, ולפיה מיתוס זה נשלם לא במשר  
ההיסטוריה אלא אחת לשנה; יותר משמדובר כאן על התפתחות ההיסטורית רצופה,  
מדובר כאן במיתוס עונתי, כגון מות התמוז או אדוניס ותחייהם מדי שנה, בדתות  
הפגאניות. היסוד המשיחי האקוטי ניעור בקבלה הארץ<sup>137</sup>, כאמור, רק בשלביה הסופיים,  
והוא השיא בשלב הסופי של קבלת הארץ<sup>138</sup>, שבה גברת התענינותו בהכרת נשמות –  
נשמותו שלו ונשמות הסובבים אותו.

ב

דריך אחרת, שאפשר לשער בעזרתה את תוכנה של דרישת 'תרין אורציגין', היא השוואתה לסיפור דומה, שנכנהו 'סוד שביעי של פסח'. השוואה זו מתבקשת מפני ש'סוד שביעי של פסח' מובא, במקור שהבאונו ממנו בתחילת דברינו את סיפור דרישת הארי' על 'תרין אורציגין', בדיק על פני הסיפור על נסיבותיה של דרישת 'תרין אורציגין', והוא שנרמז בו במלות הפתיחה 'אחרי הדברים האלה'. גם ב'סוד שביעי של פסח' מסופר על סוד שגילה <sup>139</sup> הארי' ועל מווות שנגרכם בעקבות הגילוי, כפי שמתואר בהקדמת הסוד, מאת הרח'ן:

עליו, עורב אחד צעק וקורא כדרכו ומו"ל ענה ואמר אחורי ברכות דין האמת.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> על שינוי האינטראס הדתי בהתפתחותו של האר"י ראה מאמרי 'כיוונים חדשים'.

<sup>138</sup> ראה להלן, הערכה 191 ואחריה. וראה גם מרוז (הערכה 134) עמ' 362.

<sup>139</sup> הנוסח דלהלן ל Kohl משער הכוונות (הערה 9), דף פו, עניין הפסח דרשו יב, עניין שביעי של פסח. נוסחים נוספים של הסיפור ראה: *תולדות הארץ* (הערה 1), עמ' 197-198, 99-99.

= שמרינו זכרונו לברכה. הוא הארץ. 140

141 התיאור כאן דומה יותר לדברי פאוסט במחזהו של גתה, שורות 11414-11415 Wir kehren froh von junger Flur zurück. / Ein Vogel krächzt, was krächzt er? Missgeschick.

שאלתי את פיו ואמר לי כי אמר לו העורב והוא כי לפי שגילה הסוד הזה לכל בני האדם בפרהסיא لكن נענש בעת היא בבית דין של מעלה וגזרו עליו שימות בנו הקטן.

על אף הדמיון הגלי לעין שבין שני הסיפורים יש גם הבדליםבולטים ביניהם. ראשית, שלא כמו אחרי גליי 'סוד תרין אורצילין', שבעקבותיו נגזרה עליו מיתה, לא התחרט האר"י כלל על שגילה את 'סוד שבעי' של פסח, אף על פי שבטעתו מת בנו, והביע בפירוש את נכונותו לחזור על המעשה.<sup>142</sup> הבדל זה גורר אחורי הבדל נוסף, שיש לו משמעות גדולה לענייננו. שלא כבסוד המכום של 'תרין אורצילין', תוכנו של 'סוד שבעי' של פסח דזוקא מצוי בידינו, ואף נdfs בנוסחים שונים בכתביו האר"י,<sup>143</sup> אם גם בהסתיגיות ובהסתירות רבות.<sup>144</sup> אם ננתח את היסודות האיזוטריים של סוד זה, ואת

כפכפי, ירושלים תש"ה: 'שבים משות בר אנו ברב שwon, / גונה עוף; מה הגניחה? - אסון.' ואעיר שאין מדובר כאן על גניחה עוף סתם אלא דזוקא על קריאת עורב, שהיא משמעות הפועל *krächzen*, וכך בכל המילונים. אין לתמוה על כך שהעורב אינו מצוין במפורש, אלא נקרא עוף (*Vogel*) כי כך הוא גם בתיאור מקובל של מאורע שביעי של פסח (להלן, ליד הערכה 171). קריאת העורב כסימן של מזל רע ידועה בפולקלור של עםים רבים, וכן גם בקבלה - עיין זהר ח"ג, ר"ד ע"ב. בכתביו האר"י נדונה קריאה העורב גם באופן תאורי - ראה שער רוח הקודש, דרוש ג, ירושלים תרע"ב, ה ע"ב – ו ע"א. במקור לורייני אחד גם מותו של האר"י עצמו נתבשר בקריאת עורב, תולדות האר"י (הערה 1) עמ' 347, אבל בשאר המקורות המבשר הוא הס"מ (= סMAIL, קלומר השטן) – שם, עמ' 202.

<sup>142</sup> ראה: *תולדות האר"י* (הערה 1) עמ' 198: 'לאחר ששלםו שבעת ימים של אבילות שלח הרוב אחר החברים ואמר להם אל תיראו שאמנע מלהגיד לכם סודות התורה בעבר מיתה בני, שאילו ח"ו ימותו כל בני וגם אני בעצמי [השתמשתי כאן בגרסה שהביא המהדיר, מי בניהו, בהערה 11] לא אמנע מללמד לכם רזין עילאיין וסתורי תורה...' אומנם ייתכן בהחלטה שהסתירה בין הסיפורים בנסיבותיו זו קשורה להתרוצצות המאפיינת את קבלת האר"י בכלל בשאלת הגליי וההפקה לעומת ההיסטוריה והאזרחות – ראה לעיל, הערכה 23 ולידה. אפשרות אחרות של הסבר השוני בין תగובתו של האר"י בשני המקרים אביה להלן, ליד הערכה 252.

<sup>143</sup> מלבד הנוסח של שער הכוונות, שכמווהו מצינו גם בספר פרי עץ חיים, מצוי גם נוסח אחר, הנdfs בספר ארבע מאות שקל כסף (הערה 98), דף יד-טו, וממצו בכמה כתבי יד, כגון כתב יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, סימן 11160<sup>8</sup> (אומנם בכתב זה יש כמה וכמה תוספות ושינויים לעומת ארבע מאות שקל כסף).

<sup>144</sup> כגון, בשער הכוונות: 'וילכן הסוד הזה ראוי להעלימו אם מפתע עצמו ואם מפני שאין לנו יודעים אמייתתוafi טפת גרגיר של חרдел מן הדורש ההוא'. ובפרי עץ חיים: 'יאין להאריך בזה', וכיו"ב.

מה שנראה מקביל לאינפורמציה הידועה על 'סוד תrin אורזילין', נוכל ללמוד מן ההקבלות כמה דברים על הסוד שהוסתר מפנינו. הקבלה צאת קרובה אצל השכל, וגם

<sup>145</sup> המפרשים הקדומים השוו לעיתים את שני המקרים וניסו ללמד מכאן לשם.

'סוד שביעי' של פסח' מסביר את עניין קריית ים סוף בקשר פיתוח של מיתוס אודוט אילה המקשה בילדתה ונעזרת בנחש הנושך אותה ברחמה. במסגרתו של מאמר

<sup>146</sup> זה לא עוסוק בסוד זה כשהוא לעצמו, שהוא פרשה גדולה ושכחה כבר למחקר, גם אם איןנו מוצא לחלוtin, אנו עוסוק בסוד זה רק מהצדדים שאפשר להקבילים לסוד 'trin אורזילין': ההකלה הראשונה בתוכנם של שני הסודות גלויה לעין: 'סוד שביעי' של פסח' הוא פירוש על קטע בזוהר שעוסק בדמיותה של אילה שילדה, שהוא כמובן נושא הקروب לעניין 'trin אורזילין דאיילתא', או בעברית: שני עופרי אילה.

בעין נוספת עוד קו דמיון בין 'סוד שביעי' של פסח'. עופרים הם כידוע איילים קטנים, ומתקובל על הדעת לקשרם עם 'סוד הקטנות'<sup>147</sup>, שכפי שנראה זהו עניינו של 'סוד שביעי' של פסח' והסיבה לאיזוטריות שלו. אמנם 'סוד שביעי' של פסח' הקטנות מיוצגת לא על ידי ولדותה של האילה (אליה הם דוחקה נשמות של גדלות), אלא על ידי הנחש המאפשר את לידתם, שכן 'סוד שביעי' של פסח' נחש זה אינו סטרא אחרא (כפי שהיינו מצפים לפי מה שנראה כפשט המאמר

<sup>145</sup> ראה: שלם בוזגלו, הדרת מלך, אמשטרדם תקכ"ו (דפוס צילום: בני ברק תשל"ד): הוא מפרש את התוספתא 'trin אורזילין', לפי עניין האילה היולדת ב策ער. וכך נהגה גם מרוז (הערה 134), עמ' 310.

<sup>146</sup> עניינים רבים בקשר לסוד זה ולפיתוחו בשבתאות ראה בספרי (הערה 95) עמ' 83 והערה 51 (שם האילה הפכה לסמל של הקליפה), ושם עמ' 182-182, 172-389, 275, 391. על 'אורזילין' בשבתאות ראה להלן, הערות A Berger, 'AYALTA – From the Doe in the Field to the Mother of the Messiah', Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume, 1 (eds, Saul Lieberman and Arthur Hyman), Jerusalem 1974, pp. 209-217 וראה עוד: י' תשבי, משנת הזוג, ח"א, ירושלים תש"ץ, עמ' רכו, רלו-רלט; מרוז (הערה 134), עמ' 306-315.

<sup>147</sup> ראה עוד להלן בסוף פרק ג.

הזהורי וכפַי שנתפרש עד אז אצל המקובלים<sup>148</sup> כולל אצל האר"י בשלבים המוקדמים יותר של תורה<sup>149</sup>), אלא הוא חלק מעולם האלהות והקדשה.

אמנם גם בסוד שבעי של פסח אין הנחש מייצג את הקדשה במלוא שלמותה וגדלוֹתָה: הנחש מתפרש כאן כיסוד (כלומרابر הזכור) של פרצוף עיר אנפיין (הוא עיקר האלהות) בבחינת קטנותו (בעת גדלוֹתוֹ הוא מתקשה והופך למיטה). קטנות זו היא אפשר האזוטריות של הקטוע. כי, שלא כפי שאפשר לצפות, היסודות היסודיים של קבלת האר"י אינם קשורים לסודות העליונים ביותר, כגון ענייני אין-סוף וצמצומו, אלא דוקא לנמנוכים ולקטנים. עניין זה מזכיר כמה פעמים בקבלה האר"י בהקשר להתנגדות ל"קבלה מעשית", כלומר לשימוש בשמות מלאכים ושדים, שהם ישיות נמנוכות בהיררכיה האונטולוגית והעיסוק בהם הוא עיסוק ב'קטנות'<sup>150</sup> וכן פירוש הרח"ו את הסכנה הכרוכה בעיסוק בסוד שבעי של פסח, בהמשך לדברים שהבאו לעיל מספר הכוונות על התוצאה הקטלנית שהיתה לעיסוקו של האר"י בסוד זה:

<sup>148</sup> ראה למשל: משה קורדוביון, אור יקר ברך ח, ירושלים תשלי"ו, עמ' מב. אומנם בפירושו למאמר זוהר מקביל כתוב הרמ"ק על נחש זה שהוא 'איינו מן הקליפות אלא מהקדושים', שהוא סוד מטה האלוהים שמתהף לנחש... וזהו סוד מטטרון'. (אור יקר ברך יד, ירושלים תשמ"ו, עמ' רלו. המאמר הזהורי גופו יבוא להלן בהערה 245.) פירוש זה של הרמ"ק מתבסס על תורת ספר תיקוני זוהר, שתתואר להלן, בהערה 209 ואחריה. שם נראה גם את השפעתה של תורה זו, ושל פירוש זה של הרמ"ק, על תפיסת 'הקבלה המעשית' ויסוד שבעי של פסח' בקבלה האר"י.

<sup>149</sup> ראה נספח א בסוף המאמר.

<sup>150</sup> ראה למשל: שער המצוות, ירושלים תשלי"ד, דף יא-יב, פרשת שמota; שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, עמ' יב. אחת הסיבות לסכנה הנודעת למאגיה נועצה ברמת הטהרה הגבוהה הנדרשת דזוקא בעיסוק בדברים הנחותיים. האר"י השתמש כאן בדברי ספר ברית מנוחה, שאותו שיבח מאד (ראה: הקדמת הרח"ו על שער ההקדמות, ירושלים תרס"ט, ד טור ב). ספר זה נוהג לתאר שמות קדושים ולציין גודל מעלה כל אחד מהם במיללים: 'ופועל בלי טהרה'. הסתמכות מפורשת לעניין זה על דבריו אלה של ברית מנוחה מצויה בפירוש על ספרא דצניעותא לר' ישראל סרוק, הנדפס בסוף ספר לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז, ל' טור ב. רעיון זה, עם החסתמכות על ברית מנוחה, מצוי כבר בדברי ר' משה קורדוביון על הקבלה המעשית בפירושו לזהורי שיר השירים, בתוך: ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תרי"ץ, עמ' 231. וראה עוד להלן, ליד הערה 208.

וهوטעם שנענש מורי ז"ל בביור מאמר זה, כמו שזכה רשב"י ע"ה<sup>151</sup> עצמו שאמר 'בاهי מלא לא תשאל'<sup>152</sup> העניין הוא כי הנה נודע שאין החיצונים נאחזין אלא במוח'[ז] של קטנו[ת] כי הם דין תקיפין. ובஹות האדם מתעסק בסודות התורה אם יהיה בעניין זמן הגדלותعلיו או בשאר דרוש<sup>153</sup> חכמת האמת שהם עניינים למעלה<sup>154</sup> אין לאדם כל כך סכנה כמו בזמן שעסוק בסודות זמן הקטנות כי בתעסקו בהם הנה החיצונים מתעוררים בהם ומתאחדים שם ומזכירים עוננותו של האדם המתעסק בהם. וזה<sup>155</sup> משה רבינו עליו השלום רבן של נביאים שנאמר בו<sup>156</sup> יינס משה מפניו, והוא לפי שעניין המטה אשר נהפר לנחש הוא בחינת קטנות דז"א<sup>157</sup> כמו שנבאר בעזרת ה', ובஹותו מתעסק בדרוש ההוא נתירא יינס מפניו.

מנוסח אחר של סיפור זה נלמד שהוא גם עוד מקרים, או לפחות עוד מקרה אחד בלבד 'סוד שביעי של פסח', שביהם עסוק האר"י בסוד הקטנות, ובעטיו נענש. כאמור: 'ולכן

<sup>151</sup> עליו השלום.

<sup>152</sup> זהה ר'יב, נב ע"ב, בעניין קריית ים סוף, והנחש הנושא בערוות האיליה. לשון דומה מצאו גם בזוהר ח"ג, קע ע"א.

<sup>153</sup> צריך להיות: דרושי. ראה בהערה הבאה.

<sup>154</sup> בנוסח ארבע מאות שקל כסף: יואם עסוק האדם בגדלות היוטר עליו שכולם או בכל מקום מדורי האצילות לעילאי.

<sup>155</sup> זהה סוד.

<sup>156</sup> שמות ד, ג.

<sup>157</sup> דזעיר אנפין.

בכל<sup>158</sup> 159 פעם שמו זיל היה עוסק בשום צורך מן הקטנות היה נענס'. ומאהר שאיננו יודעים על כל מקרה אחר שהאר' נגען בשל דרישתו, מסתבר שהכוונה היא ל'סוד תрин אורזילין'; ומכאן ראייה נוספת שהובאו לעיל (סמכות ההקשר וקטנות העופרים), שגם 'סוד תрин אורזילין' עוסק בעניין הקטנות.

מאחר שכך מתעוררת קושיה גדולה: מה ראה הארץ', שהוא מודע לסכנה ואף לאיסור הכרוך בעיסוק בסודות הקטנות, לשנות ממנהגו ולהניח את סודות הגדלות ולהכניס עצמו בסכנה גדולה זו, שעלה לו בח'ינו, וגם אחורי-כן לא למד לקח גמור, ווסףו שנהרג בעונן זה? וכן הרואי לשאול שאלה זו גם על משה רבנו, שמעשו מתואר כאן בהקבלה למעשה הארץ', מדוע נכנס את עצמו לסכנה הגדולה הכרוכה בהפיכת המטה לנחש (הוא סוד הקטנות) לפני פרעה? אמן לגבי משה רבנו התשובה ידועה: כוונתו הייתה להוציא את ישראל מעבדות מצרים. מכאן נוכל אולי להסיק שאף כוונתו של הארץ' בסוד שבעי של פסח' הייתה דומה: גאות ישראל מעול הגלות. והדבר מסתבר, שהרי בשבעי של פסח, ובכוננות היום על פי דריש זה, ישראל עוסקים בעניין נס ההצלה של קריית ים סוף. ולפי רוח כוונות הארץ', הם עוסקים בכך לא רק באופן תאורי, אלא חוזרים למעשה על אותו מאורע. מכאן נלמד אףו גם על 'סוד תрин אורזילין': לאחר שאם הארץ' עסוק כנראה בסוד הקטנות והכניס עצמו לשכנה שעלה לו בח'ינו, בוודאי לא עשה זאת אלא לשם הגאולה. גם התאריך יתאים לשם כך. אמן 'סוד תрин אורזילין' לא נאמר בשבעי של פסח, אבל גם בעניינו עסוק הארץ' בזמן המתאים לפעולה למען הגאולה, הוא זמן 'בין המצרים', הימים שבין י"ז בתמוז לתשעה באב.<sup>160</sup> עוד, הרי בפרק הקודם

<sup>158</sup> המלה 'בכל' חסירה אומנם בפרי עץ חיים, אבל היא מצויה באربע מאות שקל כסף ובכ"י ירושלים, וגם לפי פרי עץ חיים היא נזכرتת לפי התchapir ולפי המשך.

<sup>159</sup> פרי עץ חיים, ארבע מאות שקל כסף, וככ"י ירושלים (הערה 143). מעניין שבמקומות אלה, אף שהם מביאים את תוכן 'סוד שבעי שלפסח', סיפור נסיבותו אמרתו נחשב איזוטרי מדי, ולא הובא. בפרי עץ חיים, לאחר משפט זה, הוא מסתפק ברמז: 'ויא"צ להאריך ע"ז'. ובארבע מאות שקל כסף ובכתב היד, הרחיב את הרמז: 'כמו שאירע בעונותיו הרבה שהפצרתי לגלות לי הסוד העמוק הזה כידוע וכו'. ואין להאריך בזה יعن שעניינו זולגות דמהה נחל נובע'.

<sup>160</sup> ראה להלן הערה 272 ולידה.

נוcheinו לדעת שבימי האחרונים, בזמן שעסוק ב'סוד תrin אורזילין', התגבשה אצל התודעה שהוא משיח בן יוסף, הוא הגואל שעתיד למות למען הגואלה, ומאהר שלדעתו מת בשל דריש זה, ודאי היה הוא קשור לעניין הגואלה.

הקשר בין 'סוד שביעי של פסח' לבין הסיפורים על תודעתו המשיחית של הארי' בסוף ימי אין רק השערה. הדברים מוקשרים במפורש בספר *תולדות הארי'*. לעיל הבאנו את סיפור מותו של הארי' בבחינת משיח בן יוסף, והסיפור החל שם במלים: 'לאחר ששחח הודיעים שדבר זה נשכח מהם'.<sup>161</sup> דבר זה הוא עניין שביעי של פסח, ומשפט זה חוזר ומעמיד גם אותו באותו רצף, וכענין משיחי. אמנם במקום 'ששה חודשים' צריך להיות 'שלושה חודשים', כפי שמצוינו בכתב יד,<sup>162</sup> כי מתkowski על הדעת שענין שביעי של פסח נאמר באמת בחודש ניסן, וענין משיח בן יוסף – זמן קצר לפני מות הארי', ככלומר בחודש תמוז של"ב. זמן המאוחר של 'סוד שביעי של פסח' יכול להסביר מדוע לא בא זכרו בכתב תלמידיו האחרים של הארי', כגן ר' יוסףaben טבול, שלו ידע שהוא מעוניין הקשר בין סוד שביעי של פסח והנחש דקדושה היה משלבו בוודאי בכתביו, כי הוא כתב על כוונות מפורטות לחג הפסח ולספרית העומר,<sup>163</sup> וגם חיבור גדול על סודות התנינים, המתפרשים על עולם הקדושה.<sup>164</sup> נראה אז כבר נדחה ר' יוסף, כמו תלמידים רבים אחרים, מחיצתו של הארי', כפי שמספר ר' חיים ויטל,<sup>165</sup> ושתייקתם של התלמידים האחרים בנושא 'סוד שביעי של פסח' אכן מוסיפה אמינות

<sup>161</sup> לעיל, ליד הערה 130.

<sup>162</sup> הביאם המהדייר, מאיר בניהו (הערה 1) בהערה 2.

<sup>163</sup> ראה: יוסף אביבי, 'דרושים הכוונות לרבי יוסףaben טבול, בתוך: ספר זיכרונו להרב יצחק נסים: קבלת הארי', תעודות על קהילות ואישים (בערך מאיר בניהו), ירושלים תשמ"ה, עמ' עה-קח. כוונות הפסח וספריות העומר הובאו שם במלואן.

<sup>164</sup> ראה: צביה רובין, דריש התנינים לר' יוסףaben טבול, עבודת גמר לתואר MA, בהדרcht יהודית ליבט, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ו (בשכפול).

<sup>165</sup> ספר החזוןנות (הערה 23), עמ' ריח.

לדבריו. וכן מצאת בآخر הנוסחאות של 'סוד שביעי של פסח' את המשפט הבא, המעיד על כך שסוד זה היה נדיר בקרוב המקובלם: 'ולכן נברא עתה סוד עניין האילה בסוד עמוק ומוספלא נסתר מעין כל כי מעתים המה בעולם מיועוטי דמיועוטי דעתך רזא דעתך'.<sup>166</sup> מצד אחד, סוד זה גם הולם יותר את אופיו של הרח"ו, שהרי מכל תלמידי האר"י ר' חיים ויטל נוקט את הגישה האישית ביותר, ואילו האחרים מציגים את קבלת האר"י באופן יותר 'אובייקטיבי', כ'גוף תורה' סתום.

בסוד 'שביעי של פסח' עסוק אפוא האר"י בסוד הגאולה ובבחינת הקטנות. אך מה היה אופיו של אותו עיסוק? האם רק מדרש ולימוד? גם על כך נוכל ללמידה משהו מן ההשווואה המצוייה בקטע שצוטט בין האר"י לבין משה רבנו. יש לשים אל לב שלא האר"י מושווה כאן למשה, אלא להפר: משה מושווה לאר". פועלתו של משה מצוינת במלים: 'ובהיותו מתעסק בדרכו ההוא', כאילו משה לא השליך מטה שהperf לנחש, אלא עסוק בסודות הנחש באופן תאורטי, כדרךו של מקובל דוגמת האר"י. מצד שני, ככל הנראה גם האר"י לא רק 'התעסק' באופן תיאורטי אלא עשה מעשה מעשי. על כך אפשר ללמידה מן ההקבלה שראינו לעיל, בין העיסוק בסודות הקטנות, עיסוק האר"י בסוד שביעי של פסח, לבין עניינים מגאים.<sup>167</sup> ועוד נלמד על כך מעדותו של ר' אברהם גלאנטוי, בן דורו של האר"י, שסיפר את מעשה האר"י הקשור ל"סוד שביעי של פסח", בפירוש הזוהר שלו, בדינו בקטע הרלוואנטי (ח"ב נב ע"ב),<sup>168</sup> ובזו הלשון:

<sup>166</sup> כי ירושלים (הערה 143), קיב ע"א. השווה זוהר ח"ב לד ע"ב: 'יעירין איןון דידען לרמזא עובדא דבראשית ברוזא דתניין הגדולי. וראה על כך במאמרי המשיח של הזוהר' (הערה 23), עמ' 123-128, שם הרأיתי שרשב"י ראה עצמו בין המעטים היודעים (הוא כינויים של בני חוגו של בעל הזוהר), ואף הזודה עם דמותו של התנין. ר' יוסף בן טבול, שפירש קטע זה בזוהר, העביר את משמעותו לדוריו, וקבע שגם הימים מעתים הם שיודעים זאת, מכיוון שבדרך כלל מפרשים את התנין על סטראה אחרת, ורק ابن טבול עצמו יודע לפרש את התנין על ענייני הקדושה. ראה רובין (הערה 164), עמ' 38-36. וראה להלן, הערה 311 וכן נספח א.

<sup>167</sup> ראה לעיל הערה 150.

<sup>168</sup> פירוש הזוהר של ר' אברהם גלאנטוי, המכרא ייח יקר, לא נדפס בשלמותו, ומוצוי בכ"י בית המדרש לרבניים בניו יורק, מס' 1821 (סימנו במכון לתוכומי כתבי יד בירושלים [להלן: מתכ"י] ס' 10912, קיג ע"ב, ולהלן יובא נוסח כתב יד זה. החיבור מצוי גם בכ"י בית הספרים הלאומי בירושלים, מס' 493 (מס' 41 בקטלוג של ג'י

'אמר רב' שמעון: חד א'ילתא...'הנה בעניין זה לא מלאני לבי לכתוב Mai DSbir'a li'  
 בהאי מלטה יعن שמעתי כי לפולני אלמוני<sup>169</sup> הפסיקו בו תלמידיו<sup>170</sup> עד בוש  
 שיגלה להם לתלמידיו סוד זה ולא זו ממש עד ששמע קול עוף<sup>171</sup> מצפץ כנגדו  
 וידע כי נגזרה מיתה על בנו. וכן רשב"י ע"ה עצמו מסיק ואמר: 'בהאי מלטה לא  
 תנסה את ה'.<sup>172</sup> אמנם<sup>173</sup> לפוטרו بلا כלום אי אפשר ולפחות אביה מורה  
 מקום והמשיכיל יבין בפ' פינחס דף רמת באריכות עניין זה יותר עיין שם. 'וכד בעיא  
 לאולדא' עיין בסוף פרשת ויקהן בסוד 'בעצב תלדי בניים'.<sup>174</sup> סתימה מהלך  
 סטרין' בסוד מ סתימה כדאיתא בתיקונים.<sup>175</sup> רישא בין ברכהא' בפרשת משפטים

שלום), והקטע הנ"ל מצוי שם בדף קלג ע"ב. ר' אברהם איזלאי התקין קיצור של פירוש הזוהר של גלאנטי,  
 והוא נדפס, בשם זוהר חמה, מונקאטש תרמ"ה (בדפוס זה נדפס החיבור עד פרשת תרומה, אך בדפוס הראשון  
 שלו מצוי רק ספר בראשית), והקטע שלפנינו מצוי שם בדף עח טור ג. קיצורו של איזלאי נדפס גם בספרו או  
 החמה (הערה 98), והקטע מצוי שם בכרך בלב טור ו (לכל שני דפים ניתן שם מספור). נוסח טוב יותר של  
 הקיצור נמצא בכ"י אוקספורד 1821 (זהה במקורה במספרו של כ"י ניו יורק הנ"ל), מאוסף דוד אופנהיים  
 (סימנו במתכ"י: ס' 18414, ושם כמו ע"א-ע"ב).

<sup>169</sup> ראה להלן.

<sup>170</sup> כך בכל המקורות. משפט זה הביאה ברכה זק במאמרה על פירושו של ר' אברהם גלאנטי - כמו העורות  
 על זיקתם לכתבי רבותיו, מחקרים משבג ירושלים בספריות עם ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 82 הערה 91.  
 ושם הוועתק בטעות: 'הפסיקו בו תלמידיו'.

<sup>171</sup> מלה זו נשמטה באור החמה ובזוהר חמה.

<sup>172</sup> בקטע הזוהר הנידון כאן, ח"ב, נב ע"ב. והגרסה המדויקת היא: 'בהאי מלה לא תשאל ולא תנסה את ה'.  
 וסוף המשפט לפי דברים ו, טז.

<sup>173</sup> מכאן ועד 'לא תשאל' הושמט בקיצורו של איזלאי.

<sup>174</sup> בראשית ג, טז. זוהר ח"ב, ריט ע"ב - רכ ע"א.

<sup>175</sup> איני יודע לאיזה מאמר בתיקוני זוהר הכוונה. על הקשר בין עניין סתוםה לעניין הנחש והאיילה ראה  
 בספריו (הערה 95), עמ' 168-166, 171, 179, וההפניות בעמודי הערות השיעיכים לשם. אגב, רעיון היסודות

דף קיט. 'לא תשאל' לא תחקור בדרכו זה, 'ולא תנסה את ה' לעשות מעשה בפועל  
לייח אליה מעוברת בתוך ביתך לראות בעת לידתה<sup>176</sup> כיצד יזמן לה<sup>177</sup> הקב"ה  
הנחש הזה, כמו שעשה אותו מלך הנודע.<sup>178</sup> כי<sup>179</sup> נסיון זה בגשמי יביא<sup>180</sup>  
האדם להתקין ולהתבונן<sup>181</sup> למעלה באיליה עליונה<sup>182</sup> ויחקור וידרשו<sup>183</sup> וינסה  
את ה' ואינו כבוד עליון. וזה<sup>184</sup> והכי דיביך' דהינו 'את ה', 'את' דיביך'!<sup>185</sup>  
מי הוא אותו מלך הנודע, שעשה את המעשה הפוגע בכבוד של מעה? לאחר שביטוי זה  
בא מיד אחרי סיפור על הארץ<sup>186</sup>, שטופר גם הוא תוך הסתרת השם מאחרי הכינוי 'פלוני'  
אלמוני', מתעקבל מאד על הדעת שגם המלך הוא כינוי לארץ. ואכן הארץ מכונה 'מלך'  


---

האות ס בימوت המשיח, שב עבר ייחשתי לשבתאות, מצוי כבר בכתביו ר' יוסף אנגלייט, בראשית המאה הארבע עשרה. ראה ספרו (המיוחס לר' דוד בן יהודה החסיד) לבנת הספר, ירושלים טרעיג, בטור א. וראה עוד, להלן,  
- ליד העירה 267.

<sup>176</sup> בכ"י ניו יורק: 'לדתא'.

<sup>177</sup> באור החמה ובזורה חמה: יזמן עליה.

<sup>178</sup> כך הנוסח בכתביו היד של ירח יקר, אך בנוסחאות הקיצור של איזולאי: 'אותו המלך לנודע'.

<sup>179</sup> באור החמה ובזורה חמה נוסף בתוך סוגרים 'ע"י'.

<sup>180</sup> כך בכ"י ירושלים. ובשאר הנוסחאות: 'יבוא' או 'יבא'.

<sup>181</sup> כך בכתביו היד של ירח יקר, ובKİצ'ורו של איזולאי במוקם 'להתקין ולהתבונן' רק 'להתבונן'.

<sup>182</sup> באיליה עליונה חסר בKİצ'ורו של איזולאי.

<sup>183</sup> מלה זו חסנה בKİצ'ורו של איזולאי.

<sup>184</sup> זה סוד. כך לפיק'י ירושלים. ובכ"י ניו יורק ובאור החמה ובזורה חמה: 'וז"ש', ובכ"י אוקספורד:  
'וד"ל'.

<sup>185</sup> כך בכ"י ניו יורק וככ"י אוקספורד, אך בכ"י ירושלים ובאור החמה ובזורה חמה במוקם 'דיביך' - 'זה'.  
השווה לפירושו של הרמ"ק על 'הכי דיביך' (להלן, לפני העירה 190), שגם הוא מפרש אותו על השכינה,

כמה וכמה פעמים בספרות השבחים (כך בפי תלמידיו ובפי המלאכים ואף בפי הארץ) עצמו).<sup>186</sup> מאחר שר' אברהם גלאנטי מסיק מミתת הבן שהאר"י לא נzag כשרה בעניין סוד שבעי של פסח, הוא נמנע מלפרש כאן בשמו של הארץ, ורמז לו קודם בכינוי 'פלוני אלמוני' (כך בכל כתבי היד, הן של ספרו של גלאנטי והן של קיצורו של איזולאי לספר זה, ורק המדפיסים של הספרים זהורי חמה ואור החמה פירשו והדפיסו 'האר"י' במקום 'פלוני אלמוני'),<sup>187</sup> וזאת בגלל הכבד הרב שרחש ר' אברהם גלאנטי לאר". ככל הידוע לי, זה המקום היחיד שגלאנטי נזקק לכינוי זה במקום שמו של הארץ.<sup>188</sup> אמנם מצויים בספרות סיפורים דומים על מלכי אומות העולם שעשו ניסיונות דומים בבעלי חיים,<sup>189</sup> אבל כאן הקשר לדברי הזהר (או לפחות לדברי חז"ל) על האילה בולט ביותר.

<sup>186</sup> ראה: *תולדות הארץ* (הערה 1), עמ' 166: 'מיד נפלו [תלמידי הארץ] על רגלי הרוב ונשקבו, ויאמרו: יchi המלך יראה זרע יאריך ימים'. שם, עמ' 202: 'אמר להם [האר"י לתלמידיו]: מפני שראיתי לסי'ם [= לסמאלי] בעת קבלת שבת ואמר פסוק זה [ש"א יב, כה]: "וגם אתם גם מלכים תפוי", מכאן נראה שהוא שניתן לו רשות לשוטט ביה'. שם, עמ' 205: 'וקברוחו [את הארץ] בקבורות الملכים [לפי דה"ב כא, כ; דה"ב כד, כה], מאן מלכי? רבנן [עיין גיטין, סב ע"א; נדי, כ ע"ב].' ואולי כינוי זה של הארץ השפיע על מחברים רבים של ספרים בקבלה לוריאנית לכלול את המלה 'מלך' בשמות ספריהם.

<sup>187</sup> ראה לעיל הערה 168. גם כשלגאנטי מפרש בשמו של הארץ, איןנו משתמש בכינוי 'האר"י' (ראה בהערהhabachah), שהחל להיכנס לשימוש רק בעשור האחרון של המאה ה-19.

<sup>188</sup> על יחסו של גלאנטי אל הארץ ראה ב. זק (הערה 170), עמ' 86-80, ובמובאה המובאת שם בעמ' 82, מכמי ירושלים של ירח יקר (دلעיל בהערה 168) דף צט ע"א (= אוור החמה ח"ב, מזטור ג), והוא מכנה את הארץ בשם 'הר'יר יצחק אשכזאי זלה"ה'(או זלה"ה או זללה"ה), ומצתתי כינוי זה גם באור החמה לב טור ג (וכן הוא בכתביו היד), ובספרו קול בוכים (ויניציה שמ"ט), הוא מכנהו 'מההר'יר' או 'מההר'יר' זלה"ה, ובספרו זכות אבות (ביבליה תרעד"א): 'ההר'יר' ש זכך' ל' (המקומות נאספו בידי בניינו (הערה 1), עמ' 357-358).

<sup>189</sup> דוגמה לכך מצאתי אצל החכם בן המאה הייג גרשון בן שלמה, באנציקלופדיה למדעי הטבע שלו הנקרואת שער השמים, רעליהים תקס"א, לב ע"ב, בדברו על הסוס: 'זהו הוזה הוא שטוף בזומה מכל שאר בעלי חיים... ואין בא על amo. וכותב אריסטוタルס בספר בעלי חיים כי פעם אחת הביא מלך הצפון סוס אחד עמו, וככסו את פניו שלא יראה amo, ודלג עליה, ולאחר מכן הסירו את המסווה מעל פניו והכיר amo, ועלה להר גבואה והפיל עצמו תחת ההר ההוא ומת'. (כל הנראה זה גם מקורו של הסיפור הזהה המובא במדרש תלפיות לאליהו הכהן האITEMARI, בערך 'בעלי חיים', אף שם לא נזכר שמו של אריסטו). כך לא נמצא הדבר בכתביו אריסטו, אדרבא, בספרו *Historia Animalium* (VI 22) מצאתי את ההפך מזה: אריסטו טוען שם שהסתום רגיל בזיהוג עם amo ועם יוצאת חלציו, וזיהוגים אלה נחשבים לטוביים ביותר. אומנם משהו מעין זה מצוי בכל

ועוד, ר' אברהם גלאנטי השתמש כאן בפירושו של מורה המובהק, משה קורדוביירו, לאותו קטע בזוהר. גם הרמ"ק פירש את האזהרה 'בהאי מלאה לא תשאל ולא תנסה את ה', כאיסור על העמדת העניין בניסיון בתחום מדעי הטבע. אבל הרמ"ק ייחס זאת לחלק אחר של המיתוס הזוהר, לא לעניין הנחש אלא להורדת הגשמיים בעקבות עקפת האילה, ואני יכול למצאו טעם לשינוי של גלאנטי, אלא אם כן שינוי בעקבות מעשה הארץ' שהביא קודם לכך. מאידך גיסא, 'יתכן שמעשיהם של הארץ' שונה גם הוא לפי המתכונת של הסיפור אצל הרמ"ק. הארץ' עשה מעשה הקשורiae לאילה ולנחש, אבל 'יתכן שלא היה קשור דווקא לאילהبشر ודם. וזה לשון הרמ"ק:

'בהאי מלאה' וכו', ככלומר לא יעלה בדעתך ליקח אילית ולהמייתה בצמא ולראות אם יפתחו לה מים תחתיה. شأنו רואוי, שהעניין בעצמו נראה שעיל דרך ממש נאמר, על סוד האילת העליון. 'והכי דיקא' מציאות סיפור העניין, ולכן לא ניתן לנסתות, שאפי'

#### תערוג האילת הגשמיית תמותת בצמא.<sup>190</sup>

'סוד שביעי של פסח' היה, אם כן, ניסיון מעשי, כעין מגאי, להביא את הגאולה. ניסיון זהה קשור בתודעתו בשמו של גיבור אחר בהיסטוריה המיסטית היהודית, שקדם לארץ בפעם שנה, הוא ר' יוסף דילה רינה.<sup>191</sup> אפשר להשוו גם את גורלו של הארץ'

זו את אצל אריסטו (2) *De Mirabilibus Auscultationibus*, אך לא על סוס אלא על גמל החיה בארץ. זה אינו מזדווג עם אמו, ומסופר, שפעם, כשהלא נמצא צרך אחר להרבעה, המטפל קשור את עיני הבכר והעלחו על אמו, הבכר עשה את הדבר אך אחר כך הרג את המטפל (אומנם המלה היוונית המשמשת כאן לבכר רגילה יותר לציין סיכון). פורפיריוס (3) *De Abstinentia* 23) משווה בין סוסי היבשה לסוסי היאור, וקובע שאלה (הכוונה לסוסי היבשה) מטפחים את הוריהם (או את אבותיהם), ואלו האחרים (סוסי היאור) הורגים אותם כדי להזדווג עם אמותיהם (דעה זו על סוסי היאור נמצאת גם אצל פלוטארקוס, *De Iside et Osiride* 364A).

הרעיוון שהסוס מזדווג עם אמו מצוי בספרות העברית. ראה בשירה של זינב המצוטט בספרו של אלבלאד'רי אנסאכ אלשראף, קרך רביעי חלק א, מהדורות שלסינגר וקיסטר, מאגנס, ירושלים תשלי"א, עמ' 200.

<sup>190</sup> משה קורדוביירו, אור יקר, קרך ח, ירושלים תשלי"ו, עמ' מב.

<sup>191</sup> ראה עליו: 'מעשה נורא מר' יוסף דילה רינה', בתוך: ספר לקוטי ש"ס, ליוורנו תק"ז, נה ע"א - נת ע"ב. ג' שלום, 'מעשה ר' יוסף דילה רינה', מסוף ציון ה (תרצ"ג), עמי קכד-קל; י' דן, 'סיפור רבי יוסף דילה רינה', ספרנות ו (=ספר צפת) עמי שיג-שכז; י' דן, הספר העברי בימי הביניים, ירושלים תשלי"ד, עמ' 237-222. מ. אידל, 'יעיונים בשיטתו של בעל ספר המשיב', ספרנות ב (יז) (תשמ"ג), עמי 226-232, 244-250. גם רונית מרוז השווותה את מעשה הארץ' בשבייע של פ██ח למעשה דלה רינה. ראה מרוז (לעל הערה 134), עמ' 314.

לגורלו של יוסף. מיתתו של הארי' נתפסה אף היא כעונש המופנה כלפי מי שעוסק בענייני מגיה, או 'קטנות', ומושך אליו את הקליפות. שהרי ראיינו לעיל שהסכנה ב'סוד שביעי של פסח' (וכן, כנראה, ב'סוד תrin אורצ'ילון') הייתה קשורה לעיסוק בעולם הקטנות, הקשורה לקבלה מעשית, שהעוסק בה זיקוק לטהרה.<sup>192</sup> וכך ממש הייתה הסכנה שבמעשהו של יוסף דילה רינה.

ואין זה דמיון פנומנולוגי בלבד. סיפור מעשהו של יוסף דילה רינה היה נפוץ בחוגו של הארי', והוא ותלמידיו נזקקו לעיין זה במפורש כמה פעמים.<sup>193</sup> ואם נעין בדרך שבה הציג ר' חיים ויטל את חטאיהם של מבקשי הגאולה ר' יוסף דילה רינה ושלמה מולכו (שגם הוא ניסה להביא את הגאולה באמצעות מגיים),<sup>194</sup> ניוכח לדעת שהיא דומה לתיאור מעשה הארי' ב'סוד שביעי של פסח'. אמן את מקום הקטנות' שב'סוד שביעי של פסח' תופס בתיאור מעשה דילה רינה 'עולם העשייה', אך הכוונה דומה, כי 'עשיה' הוא הנמור בין העולמות הקבליים:

ומاز ואילך<sup>195</sup> אין עוד אור אצלות והבריאה נגלין כלל. ואל זה כוונו רבותינו ז"ל,  
כי אחר חג' זכריה ומלאכי פסקה נבואה לגמרי ונשתיר רוח הקודש,<sup>196</sup> והוא  
הימשך אורות היצירה לבדם ומשם למטה, וזה הנקרא בתלמוד 'עלית הפרද'

<sup>192</sup> ראה לעיל, הערא 150 ולידה.

<sup>193</sup> ראה דן, הסיפור העברי, עמ' 223-224.

<sup>194</sup> להשכה זו של הרחיו היה על מה שתססוך. ראה: מי אידל, 'שלמה מולכו כמאגיקון', ספנות ג (יח) (תשמ"ה), עמ' 219-213. אידל דן שם בארכיות בקשר שבין דילה רינה, וראה על כך גם דן, 'סיפור ר' יוסף' (הערה 191), עמ' שיג.

<sup>195</sup> כלומר, אחריימי הנביאים.

<sup>196</sup> לא מצאתי מקור לכך אלא יומא ט ע"א: 'משמתו נביים האחרונים חג' זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל וудין היו משתמשים בבת קול'.

אשר הוא היצירה הנקרה עולם מטטרון.<sup>197</sup> וגם לזה היו שימושים<sup>198</sup> ידועים, לפתח השערים שיש מן העולם השפל להעשית והיצירה... ואחר כך נשתכו גם דרכי השימוש בהם. ועוד אחרת כי נאבד טהרת אפר פרה<sup>199</sup> בזמן האמוראים עד זמן אבי ורבה,<sup>200</sup> נזכר בתלמוד. ولكن לא נשתמשו מاز ואילך בעליית הפרදס. ומАЗ ואילך נשתמשו בשימושי עולם העשיה בלבד, להיווטו עולם השפל מכלן. וגם כי המלאכים שבה מיעוטן טוב ורובן רע. ולא עוד אלא שהטוב והרע מתדבקין יחד מaad וכן אין בו השגה כלל כי אי אפשר להשיג טוב לבדו, וכן מעורבת ההשגה בטוב ורע אמת וشكر.<sup>202</sup> וזה סוד עניין קבלה מעשית, וכן אסור להשתמש בה, כי בהכרח יתדבק גם ברע המתדבק בטוב, וחושב לטהר נפשו ומטנפה בסיבת הרע ההוא. וגם אפילו שישיג, הוא אמת בתערובת שקר, ובפרט כי אין אף פרה מציה וטומאת הקלייפות מתדבקות באדם המתקרב להשיג על ידי קבלה מעשית, וכן שומר נפשו ירחק מהם, כי מלבד שמטמא נפשו, יענש בגיהנום. ואף גם בעולם זהה קבלה בידינו כי עני הוא או זרענו, או יחליה בחלאים הוא או זרענו, או ישتمד הוא או זרענו. וקח ראייה מרבי יוסף דילאריני או שלמה מולכו, שנשתמשו בקבלה מעשית ונאבדו מן העולם. וכל זה לשיבה המקרה כי אין טוב בלי

<sup>197</sup> בתלמוד מסופר על ארבעה תנאים ש'יכנסו בפרדס' ואחד מהם ראה שם את המלאך מטטרון, חגי יד ע"ב - טו ע"א.

<sup>198</sup> כלומר פועלות מגניות.

<sup>199</sup> הנחוץ להיטהרות. ראה במ"י יט, א-כב.

<sup>200</sup> מАЗ המאה החמש-עשרה נחשו שני אלה למיסטיקים. ראה משה אידל, גולם, שוקן (תרגום עזן מאיר-לוי), ירושלים ותל-אביב תשנ"ו, עמ' 330 הערכה 18.

<sup>201</sup> לא מצאתי את מקורו.

<sup>202</sup> ראה להלן, הערכה 209 ואחריה.

רע. ולא עוד אלא שמכריחין אותן בעלי כורחן<sup>203</sup> על ידי השבעות, אז מפתים

אותם<sup>204</sup> ומטיין אותם לדריכים לא טובים עד שמאבין נפשם.

המשפט 'וטומאת הקליפות מתדבקות באדם המתקרב להשיג על ידי קבלת מעשית'

מקביל לדעתו למשפט שהובא בקשר ל'סוד שביעי של פסח'<sup>205</sup> ... בסודות זמן

הקטנות, כי בהטעסקו בהם הננה החיצו[נים] מתעוררים בהם ומתאחדים שם ומציריים

עונותיו של האדם המתעסק בהם'. העונש המצוין כאן על העוסק בקבלת מעשית 'או

ישראל בחלאים הוא או זרעו', מקביל לעונש שקיבלו האר"

ובנו על העוסק ב'סוד תרין אורזילין' וב'סוד שביעי של פסח', ובפרט לפי מקבילה במקום אחר באותו ספר, שם

במקום המשפט הנ"ל נאמר על 'המשתמש בשמות הקודש – ... או ימות הוא ובנו'.

ברור שהאר"י אינו ראוי לכל העונשים והגינויים האמורים בעוסק בקבלת מעשית וב'יסוף

דילה רינה ושלמה מולכו, אבל משחו מחתם ומעונשם דבק גם בו, ונראה שבמקרים

אליה גם האר"י עסוק באותו דבר, דהיינו קירוב הגאולה בעזרת קבלת מעשית. אין

لتמונה, שהרי על אף עמדתו שלילית הנזכרת של הרח"ז לפני נסינו המשיח של

שלמה מולכו, הוא עצמו חלם חלום, שבו הוא עצמו מקיים שליחות משיחית דומה ביותר

לשליחותו של מולכו, כפי שהראה משה אידל.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> קלומר, המיסטיים-המאגיקאים מכירחים את הכוחות של עולם העשייה.

<sup>204</sup> קלומר, כוחות עולם העשיה את המיסטיים. וראה להלן, ליד הערא 215.

<sup>205</sup> חי' וייט, שער קדושה, בני ברק תש"ג, עמי קח-קט, חלק ג שער ו.

<sup>206</sup> אחרי הערא 154.

<sup>207</sup> שער קדושה (הערה 205), עמי ע, חלק ב שער ו.

<sup>208</sup> במאמרו (לעיל הערא 194), עמי 217.

תיאור 'עולם העשייה' בקטע דלעיל כמעורב מ טוב ורע אמת ושקר, לקוח מספר תיקוני זהה, המתאר באופן דומה עולם הנקרא 'עץ הדעת טוב ורע'<sup>209</sup> והוא מורכב מן המלאכים המנוגדים סמאל ומטרון, ומתחOPER מ טוב לרע לפי מעשי התחthonim, אחד מסמליו המובהקים של עולם זה הוא מטה משה המתהOPER לנחש.<sup>210</sup> ציור המטה ההOPER לנחש נמצא גם בחלק מתיאורי מיתוס הנחש והאילה בגוף ספר הזזהר,<sup>211</sup> ואף בסוד שביעי של פסח' שלפנינו.<sup>212</sup> אמנם, בסוד שביעי של פסח' הנחש אינם עולם העשייה, אלא, כאמור, יסוד דזריר אנפין דקטנות, אבל אפשר בהחלט שתיאור היוצר בעל שני הראשונים מספר תיקוני הזזהר השפיע גם על דמותו הנחש בסוד שביעי של פסח', ובפרט משומם שהתייאור של תיקוני הזזהר השפיע עמוקות על דיונו של הרמן"ק באותו קטע זההר העומד ביסוד 'סוד שביעי של פסח', והאר"<sup>213</sup>, כידוע, התעמק מאד בפירושי הזזהר של הרמן"ק, והוא מזכיר במקומות רבים בפירושי הזזהר שלו.

אך קיימת גם הקבלה מובהקת יותר בין פעולתו של הנחש בסוד שביעי של פסח' לבין מעשה דילה רינה. לפועלות הנחש יש תכילת אנטידימונית, וזאת מושגת על ידי נתינת שוחד לסתרא אחרת. והרי שוחד צזה היה חטאoso וסיבת אבדנו של דילה רינה (שהוא ריחם על השטן, שאצלו נקרא 'אמון מנוא', בשעה שהוא כבול בידיו, ונתן לו להריה קטורות).<sup>214</sup> אך נראה כיון הרה"ו בקטע דלעיל,<sup>215</sup> באמרו שכחות עולם

<sup>209</sup> לפי בראשית ב, ט.

<sup>210</sup> ראה יי' ליבס, פרקים במילון ספר הזזהר (הערה 34), עמ' 120, 124, וראה בהערה הבאה.

<sup>211</sup> ראה לחיל הערכה 245. באותו דף, זהה ר'ג, רמט ע"א-ע"ב, מצוי גם תיאור מקביל השיך בספר רעייה מהימנה, והכולל את הרעיון הנזכר של ספרות תיקוני הזזהר.

<sup>212</sup> ראה לעיל, ליד הערה 156.

<sup>213</sup> ראה לעיל, הערה 148.

<sup>214</sup> כך בכל הגרסאות של מעשה דילה רינה, ראה לעיל, הערה 191.

העשיה עשוים לפתח את המיסטיκאי 'לדרכים לא טובים'. נתבונן נא אףוא בפועלתו של הנחש בסוד שביעי של פסח<sup>216</sup>, שהוא עיקר תוכנו של סוד זה:

ונחזור לעניין לבאר אותו המאמר<sup>216</sup> בעניין האילה ההי שרחמה צר וחביבה על בעלה<sup>217</sup> ובעת לידתה מזדמן לה נחש אחד ונושך בעריתה ויולדת כו'. דע כי האילה זו היא נוקבא דצ"א<sup>218</sup> החביבה מאוד על בעלה ז"א.<sup>219</sup> והנה בליל א' של פסח נזדוגו יחד ואז היה הזוג מעולה גמור, לפי שהז"א<sup>220</sup> נגדל בתכליית הגדלות, גם בח'י<sup>222</sup> היסוד שנצדוג אז עמה<sup>223</sup> הוא יסוד גדלות. ולהיות הזוג ההוא הזוג עליון ולא נעשה ע"י<sup>224</sup> נאסר בזיווג תחתון כנ"ל.<sup>225</sup> והנה

---

<sup>215</sup> ליד הערת<sup>204</sup>.

<sup>216</sup> כוונתו בעיקר לזוהר ח"ב, נב ע"ב, בעניין קרייתם ים סוף. אבל הוא משתמש כאן גם בשאר מאמרי זוהר בעניין זה, והם מצוינים להלן בהערה<sup>261</sup>.

<sup>217</sup> ראה להלן, הערת<sup>288</sup> ולידה.

<sup>218</sup> = דזעיר אנפי. נוקבא דזעיר אנפיין הוא הכינוי הלוריани לשכינה.

<sup>219</sup> = עיר אנפין.

<sup>220</sup> = ראשון.

<sup>221</sup> = שהזעיר אנפין.

<sup>222</sup> = בחינת.

<sup>223</sup> היסוד הוא אבר הזכר.

<sup>224</sup> = על ידינו, ראה בהערה הבאה.

<sup>225</sup> לפי הדרושים הקודמים לזה בשער הכוונות (הערה 9), עניין הפסח (וראה במיוחד פא טור ב), בני ישראל במצרים היו בשעבוד קשה ובמדרגה נמוכה ביותר, ולא יכולו לפעול להצלת עצםם, ולפיכך נאלו בסיס משימים ובלא עזרתبشر ודם. ובאופן מקביל, זיוג הגדלות שלليل ראשון של פסח היה רק מלמעלה, ללא עזרת התחthonים, או בלשון הזוהר, 'אטערותא לעילא' ללא 'אטערותא לתתא' (ראה: זוהר ח"ב, מז ע"ב). ولكن בלילה

הנוק<sup>226</sup> מעוררת מן הזוג ההוא כל ימי הפסח, וביום ה' של פסח يولדת אותו<sup>227</sup> ... והנה נתבאר כי תיכף אחר יום א' של פסח חוזר ז"א לבחי' קטן' הא<sup>228</sup> וצריך להיות נתקן והולך מאז ואילך<sup>229</sup> ואם הוא בימי קטנות מכ"ש נוק'<sup>230</sup>, שאינה נבנית אלא על ידו<sup>231</sup>, שהוא עדין קטנה. כי הנה אין ברחמה אלא הה' גבו<sup>232</sup> דמנצפ"ר<sup>233</sup> שהם בח' עומר מנוחת שעורים שנקרב ביום א' לעומר...<sup>234</sup> ולכן אינה יכולה ליד, לפי שאם תלד יתאחדו בה החיצו<sup>235</sup> באותו

---

פסח, אף על פי שמתארח בו זיווג למעלה, אסור לאדם,بشر ודם, להזדווג עם אשתו (ראה: זוהר ח"ג, צה ע"ב - צו ע"א).

<sup>226</sup> = הנוקבה.

<sup>227</sup> ככלומר, يولדת את הנשומות שנוצרו בזיווג של היום הראשון של פסח. על לשון היחיד, 'אותו', המצויה בכל הנוסחאות, ראה להלן ליד הערכה 265.

<sup>228</sup> = לבחינת קטנות הראשון. כאמור, הזיווג בלבד פסח הוא רק מלמעלה, ובדרך נס (ראה לעיל, הערכה 225), לפיקח איינו מתמיד (טענה זו מקורה כנראה בהשapter של הרמב"ם על הנס. ראה: מורה נבוכים ח"ב, כת). הזיווג המתמיד הוא רק זה שנעשה בעזרת בני אדם, כגון הזיווג של חג השבעות, שקדמתו לו הגדלתם של זעירים ונוקביה במספרת העומר, והוא הנרמזות במשפט הבא. זיווג כזה הוא הנחשב לדרך הטבעי.

<sup>229</sup> בימי ספירת העומר.

<sup>230</sup> = מכל שכן נוקביה.

<sup>231</sup> השכינה מקבלת את מוחיה באמצעות זעיר אנפין, ובעיקר את חמשת החסדים, שהוא מעביר לה באמצעות הזיווג.

<sup>232</sup> ביום שביעי של פסח.

<sup>233</sup> = החמש גבורות.

<sup>234</sup> חמשת האותיות הסופיות מציניות את הגבורות.

<sup>235</sup> ראה ויקרא כג, י-יב. בקטע שדילגתי מקשרים 'מנצפ"ך' ו'ישועה' בדרך הגימטריה.

<sup>236</sup> = החיצונים. ככלומר סטרא אחרת.

הנשומות דזוג גםו<sup>237</sup> דليل פסח הא', אשר א' <sup>238</sup> בתוכה בסוד העיבור.<sup>240</sup> ובמצאותם מפתח רחמה יתאחזו בהם בסוד 'לפתח חטאת רובץ',<sup>241</sup> לפי שהיא עתה בזמן הקטנות. והתיקון לזה הוא שיחזור ז"א שהוא עתה בסוד הקטנות להזדווג עמה עתה בלבד ז' של פסח, בבח' היסוד שבו, שהוא בבח' קטנות וע"ז<sup>242</sup> נפתח רחמה וילדת, ואז החיצן<sup>243</sup> יונקים הסיגים והזוהמא והפסולת, ואין נאחזים בנשומות הנולדות מן הזדווג דגדלות דיום א' של פסח.<sup>244</sup>

אם כן, נשיכת הנחש מכוננת דווקא לפני 'החיצונים'. האר' השתמש כאן בציור זהה. גם הזוהר דבר, באחד ממאמרי הנחש והאיילה, על הדם ועל המים הנובעים עקב הנשיכה, ועל שתייתם. אך שם לא מדובר על 'החיצונים' או על כוחות הרע. את הדם שותה הנחש עצמו, ואת המים – 'חיות השדה', כלומר כל אותן בריאות של מטה, מלאכים ואנשים, שהשכינה ממונה על פרנסתם.<sup>245</sup> בזוהר אין כאן רמז לשוחד לכוחות הרע, אך כך

<sup>237</sup> בניגוד לזוג שבעי של פסח שאינו גמור.

<sup>238</sup> כאמור: הנשומות שנוצרו כתוצאה מזיווג זה.

<sup>239</sup> אולי צריך להוסיף כאן מלת 'ה'.

<sup>240</sup> כלומר: בעיבור כמשמעותו.

<sup>241</sup> בראשית ד, ז. פסוק זה משמש כאן בסטייה בולטת מן המקור הזהה, ואף מן הדרך שהאר' עצמו פירש מקור זה בשלבים קודמים של קבלתו. ראה להלן, נספח א.

<sup>242</sup> = ועל ידי זה.

<sup>243</sup> = החיצונים.

<sup>244</sup> שער הכוונות (הערה 9), פ' טור ג.

<sup>245</sup> זהה ח'ג, רמת ע"ב: 'בשעה דאתעbara אסתימות, וכיון דמתא זמנה למילד געתה... וקבייה... אפיק חד חוויא רברבא... ונשיך לה בההוא אתר תרי זמני. זמנה קדמה נפיק דמא ואיהו [זה הנושא הנכוון, ולא יואיה!] לחיק. זמנה תניניא נפיק מיא ושתו כל אינון בעירן די בטורייא, ואתפתחת ואולידת. וסמןך (במדבר כ, יא) "ויך

מופורשת נשיכת הנחש במאמר הזוהר הדן בקריעת ים סוף בפירושו של הרמ"ק. אמן נאצלו אין הנחש נתון שוחד לאחרים, אלא שותה בעצמו (כנראה לפי דברי הזוהר דלעיל) ונבדל מן הקדושה.<sup>247</sup> הרמ"ק כותב כך כי בעיניו הנחש כאן הוא סטרא אחרת, והוא מפרש את הדם הניתן לו על פי רעיון השודד הניתן לשטן כדי להרחקו, והוא רעיון שנפוץ בזוהר (ואף במקורות קודמים לו) כגון בעניין השער לעזazel.<sup>248</sup> גם בקטע הלוריани המצווט, 'הסיגים והזומה והפסולת', שאوتם יונקים החיצוניים, הם הדם. דם זה הוא דם הלידה, ואף זרע הנחש; כי גם זרע זה נחשב לדם, לפי הקטע הבא כמה שורות אחרי זה המצווט, והקשר בכך דרכיהם של שמות וגימטריות בין המלה 'נחש' לבין 'דם':

להلن נראה שהנחש מזדהה חלקים עם הארי' עצמו.<sup>249</sup> ככל הנראה אפשר להשווות את 'סיפור המסגרת', סיפור על נסיבות אמירתו של 'סוד שביעי' של פסח', עם תוכנו של הסוד, שהוא עניין הנחש. (פרק השלישי נဖעל דרך זו של קשירת המסגרת והתוכן גם לפני 'סוד תריין אורזילין', הן זה הזוהר והן זה הלוריани.<sup>250</sup>) אם כן הדבר, אולי גם הארי' נתן כאן שוחד לסטרא אחרת. אולי גילוי הסודות לתלמידים הבלתי-ראויים נתרפרש אצלו כמו כן שוחד לסטרא אחרת, אולי כך פירש הארי' את מות בנו, שאירע,

את הסלע במתהו פעמים" וכתייב (שם) "וותשת העדה ובערים"". החיות השותות הן כנראה אלה שתוארו בקטע הקודם לזה בצמאוון למים ובתפילה האיליה למען. פירושו של הרמ"ק למאמר זה הובא לעיל בהערה 148.

<sup>246</sup> "וונשיך בעריאיתה דילה" (לשון מאמר הזוהר המתפרש, ח"ב, נב ע"ב), דהיינו נושא בפתח רחמה דהיינו פתח רחמייה, ונושא שם ליתן דין מעט, דהיינו דם לידי דין הקושי [הוא הדם שרואה המשקהليل], ראה נידה ד[, והיינו שאין התחתונים ניצולים מצרה שלא יגוזר עליהם איזה דין, ועל זה החלק הנתן לו הוא נבדל]. אור יקר, פרק ח, (הערה 148), עמ' מב.

<sup>247</sup> שלא כמו במאמר הזוהר שהובא קודם בערה 245, ראה הערה 148.

<sup>248</sup> על רעיון זה ראה: משנת הזוהר ח"א (הערה 146), עמ' רצ-רצא.

<sup>249</sup> ליד הערה 290.

<sup>250</sup> ראה להלן, הערה 346.

זכור, בעקבות גילוי 'סוד שביעי' של פסח; אולי במוות בנו ראה הארץ' תשלום כופר بعد כל ישראל. כך, על כל פנים, הבין הארץ', בעקבות ספר הזוהר, את עניין عشرת הרוגי מלכות, שגופם ניתן 'למלכות הרשעה' (היא סטרא אחרת), כדי להרחקה מן הקדשה, שתיבנה על ידי נשותם.<sup>251</sup> כאן יימצא אולי הסבר נוסף לTAGובתו המתונה של הארץ' על האסון של מות בנו.<sup>252</sup> אמנם בסוד תרין אורחילין דאיילטא' הובրר גם לו שהענין חמור יותר, והוא הגיב בפחות שלוחה על בשורת מותו שלו, הדומה מבחינותיו שונות לגורלו של דילה רינה.

אמנם מבחינת מתן השודד לשטן יש דמיון בין הנחש (והאר') לר' יוסף דילה רינה. אך עם כל זאת נותר ביניהם הבדל עקרוני. דילה רינה היה מגיקון גרידא, הופיע באופן טכני ובלוי מעורבות אישית גדולה מדי; אבל פועלות הנחש (והאר') הייתה קרוכה במעורבות אישית מקסימאלית, שכן פועלה זו נחשבה לזריג של זכר ונקבה. ולא עוד אלא שהאר' מדגיש שהזריג הזה לא היה יכול להתבצע ללא הארתו של הפרצוף העליון מפרצופי האלהות.<sup>253</sup> סבורני שזה חידוש גמור שחידש הארץ' במאמר זה, כי בזוהר פועלות הנחש כלפי האילה, אף ש מבחינה ויזואלית יכולה לדמות לזריג, איןנה אלא נשיכה בלבד, וכך גם בפירושו הרמ"ק. שינוי זה משקף, ככל הנראה, את תודעתו המיסטיות העצמית של הארץ', שראה עצמו כمزדווג עם השכינה<sup>254</sup> ומזהה עם דמותו הנחש.

עם זאת, גם אצל הארץ' אין זה זריג גמור. מצד אחד הוא זריג ומצד אחר 'נשיכה'. במלים אחרות: מצד אחד דבקות כלפי מעלה ומצד שני פועלה מגית אנטית-דמנית. גם

<sup>251</sup> זהר ח"ב, רנד ע"ב - רנה ע"א. עניין זה מקביל בזוהר ובאר"י לעניין מות המלכים. ראה שער מאמרי רשב"י, ירושלים תש"ט, סוף פרק א-ב.

<sup>252</sup> ראה לעיל, הערה 142.

<sup>253</sup> שער הכוונות (הערה 9), פוטו ד. ולפי הזוהר, ח"ב נב ע"ב, יעתיקא תליא כללאי.

<sup>254</sup> ראה להלן, הערה 290 ולאחריה.

מבחןיה אחרת זה זיווג שאינו זיווג של נער שעדיין לא התבגר (או 'גדל'), אם לנוקוט לשון לוריאנית), ועודין אברו רך כנחש ולא התקשה כמתה. שניות זו מודגשת בסוד שביעי של פסח, מיד בהמשך הקטוע שצוטט לעיל:

ולפי שהזיווג הוא מבחי' היסוד דקנות הנקרה 'נחש' כמ"ש בע"ה<sup>255</sup> כי הוא דין  
תקיפין, لكن הזיווג ההוא מכונה בשם 'נחשכה'.

אין זה זיווג גמור גם מפני שאין כוונתו לגרום לעיבור, אלא לשפיכת הזרע מוחוץ לרchrom הנקרה, אל תחומים של החיצונים לשמש להם מזון. אכן, לפי התורה הדמונולוגית הרגילה בקבלה, ובעיקר בזוהר ובتورת הארץ", הרע שאינו מגיע לנקרה מגיע אל השדים. אין הכוונה רק לזרע הנשוף לבטלה, אלא אפילו לטיפה האחרונה של הזיווג הנופלת על הסדין.<sup>256</sup> התפקיד החיוובי הנודע כאן לטיפות אלה מפתיע ביותר, כי הוצאה

זרע לבטלה נחשבה בזוהר, ואף בקבלת הארץ", לחטא שאין חמור ממנו.<sup>257</sup> יתר על כן כל האסונות הקוסמיים וההיסטוריהם, כגון חורבן העולמות ומותם של עשרת הרוגי מלכות, נשתלשלו, לפי הארץ", מחתא הוצאה זרע לבטלה, ותיקון עניין זה הוא תפקידו העיקרי של המשיח,<sup>258</sup> וכן דוקא התיקון המשיחי קשור להוצאה זרע לבטלה!<sup>259</sup> אמרם, מצד שני, הארץ" היה יכול להסתמך על דברי התلمוד, כי בשלושת החודשים האחרונים של ההריאן התmeshיש יפה לאשה ויפה לוילד שמתוך כך נמצא הولد מלובן

<sup>255</sup> כמו שנבאר בעורת ה'. וביאור זה מצוי שם בהמשך.

<sup>256</sup> ראה בספרי (הערה 95) עמ' 65-64, 323-322.

<sup>257</sup> ראה בספרי (הערה 95), עמ' 253, 443.

<sup>258</sup> ראה: מרוז (הערה 134), עמ' 335-328. כפי שהראתה מרוז יש הקבלה הרבה בין הקרי של אדם קדמוני, שגורם את חורבן העולמות, לבין זה של אדם הראשון. כמו כן, הקרי של אדם קדמוני וחורבן העולמות, קשורים קשר ארמיץ ביותר לקרוי של יוסף ולמאות עשרת הרוגי מלכות - ראה מאמרי ימיטוס לעומת סמל' (הערה 11), ליד העורות 70-69.

<sup>259</sup> תיקונים, מסווג זה נהגו כנראה אצל אחרים השבתאים, ואולי אף בקרב קיצוני החסידים. ראה בספרי (הערה 95), עמ' 99-98.

ומזרץ<sup>260</sup>, ובמיוחד לפי פירוש רשי' למללה 'מלובן': 'זרע מלבן את הילך מגיעולין', ואולי 'גיעולין' אלה נתפרשו לאר'י על 'החיצונים' שמהם גואל זיווג הקטנות את הנשומות הנולדות.

אכן, על אף כל הקבלות, האר'י איננו יוסף דילה רינה. הקבלות הללו משקפות רק פן אחד של משמעותם פעלותו המשיחית, והוא הפן 'השלילי', הקשור במאבקו האנטי-דמוני ובפעילותו המאגית. אבל למשמעותו של האר'י יש גם פנים אחרות, שבהן אין הוא דומה ליוסף דילה רינה. הצד החשוב יותר אצלינו הצד האנטי-דמוני אלא ה'חיובי': פעולה לשם ייחוד, זיווג והרמונייה בין הכוחות העליוניים לשם הולדת המשיח. צד זה מצוי גם בסוד שביעי של פסח', וכנראה גם בסוד תrin אוּרְזִילֵין'. להלן נראה הצד זה שב האר'י מדמותם של משה רבנו ושל רשב", ודמותו המשיחית של האר'י ניתנת, אם כן, לתיאור כמיוזג בין רשב"י לבין יוסף דילה רינה. ואולי מיוזג כזה מצוי גם בתיאור הזיווג עצמוו, שהוא כאמור זיווג שאינו זיווג.

עוד על אופיו המשיחי-חיובי של סוד שביעי של פסח' אפשר ללמוד מתוכנו וממקורותיו הקבליים של הסוד. לפי כמה מקומות בזוהר, האיליה המקשה ליד סופה שיולדת את המשיח, וחבי' הלידה שלה (כולל נשיכת הנחש) הם סמל לחבי' המשיח.<sup>261</sup> מקומות אלה מצטרפים לתמונה מיתית אדירה, וזה לא נוצרה בזוהר יש מאין, אלא מצירוף של מוטיבים מיתיים עתיקים, בספרות חז"ל ומוחוצה לה.<sup>262</sup> יש מקום

<sup>260</sup> נידה לא ע"א.

<sup>261</sup> הצד המשיחי של מיתוס הנחש והאיילה אינם מפורש במקור העיקרי של 'סוד קריעת ים סוף': זהר ח"ב, נב ע"ב (גם במקורו עוסק קטע זה בקריעת הים); אך הוא ניתן להשלמה לפי ח"ג, רמת ע"א-ע"ב (הן בגוף הזוהר והן ברעיא מהימנא); ח"ב, ז ע"ב; ח"ב, רבכ ע"א. מראוי מקומות נוספים שבהם מקשר הזוהר את האיליה עם הגאולה יימצאו להלן בהערה 484. וראה עוד: זהר חדש, סוף פרשתblk, נו טור ג (הוא תיאור אפוקליפטי אקטואלי החוצה את הגאולה לשנת 1300, ומושפע מתיאור האיליה); ח"ג, סז ע"ב - סח ע"א (רעיא מהימנא, וקשר לגוף הזוהר שם); ועוד. אומנם לא תמיד ממשמש עניין זה בזוהר בהקשר משיחי. כך, למשל, בח"ב, ריט ע"ב, שם נשיכת הנחש ברחם האיליה קשורה דווקא להולדת הנשומות בזמן הזה ולא ביוםות המשיח. וראה עוד דברי ברגר ומרוז במקומות המצוינים לעיל בהערה 146.

<sup>262</sup> ראה נספח בבסוף המאמר.

לשער שכך הוא ב'סוד שביעי של פסח' הלוריани. לפי סוד זה, נשיכת הנחש ברחם השכינה באה לאפשר את לידת הנשומות המועלות ביותר, שנוצרו מן היזוג של גדלות של יום ראשון של פסח.<sup>263</sup> ואכן צאת היא נשמת המשיח. ואולי אפשר למצוא לכך גם רמז לשוני, כי אף על פי ש'סוד שביעי של פסח' מדובר בלשון רבים על 'נשומות הנולדות מן היזוג גדלות דיים א' של פסח', הרי קודם לכך כתוב בלשון יחיד 'ولדת אותה',<sup>264</sup> ואולי יש כאן ذכר לנוסח קדום, שדיבר על נשמת המשיח דווקא, וניטש מלחמת הצנזרה הפנימית. ועוד, לידתה של נשמה זו מתוארת בקבלה הארץ' כפריצת האות מ הסטומה, המסמלת את רחם השכינה.<sup>265</sup> והרי גם בנשיכת הנחש מתבצעת פריצה דומה! אמנם בקבלה הארץ' לא מצאתי קשר בין שתי הפריצות (פריצת האות מ ונשיכת הנחש), אך קשר נזהה נעשה, כפי שראינו, אצל ר' אברהם גלאנטוי, ובהרחבת גדולה בספרות השבתאית,<sup>266</sup> ואולי באמת הוא טמון כבר בפשט דברי הארץ'.<sup>267</sup>

אם נשמת המשיח נולדת מן האילה, הרי קל לשער שתיהיה זהות גם בינה לבין 'תרין אורזילין דאיילתא', או בעברית: שני עופרים תאומי צביה, או איליה.<sup>268</sup> יש לצרף

<sup>263</sup> ראה לעיל, אחרי הערכה 221.

<sup>264</sup> לעיל, לפני הערכה 244.

<sup>265</sup> לעיל, הערכה 227.

<sup>266</sup> ראה למשל, שער הכוונות, לב טור ב-ג, בכוונת 'ומביא גואל לבני בנייהם'. על רעיון פריצת האות מ הסטומה ראה החפניה לעיל בהערה 175. דרך שם ימצא המעניין גם הפניות למחקרים קודמים שלי באותו עניין, כגון על האות מ הסטומה כמסמלת בנסיבות את רחמה של אמו של המשיח הנוצרי. ואת התפתחות הרעיון מן הקבלה הקדומה עד השבתאות.

<sup>267</sup> ראה לעיל, הערכה 175.

<sup>268</sup> רונית מרוז כבר קשרה בין שתי הפריצות, ושיערה שהנשמה המושלמת הנולדת בשבייע של פסח היא נשמת המשיח. ראה מרוז (הערה 134), עמ' 311-312.

<sup>269</sup> ראה להלן, ליד הערכה 388.

לכך מה שראינו לעיל, שמעשה 'תרין אורחילין' אירע ימים אחדים קודם תשעה באב,<sup>270</sup> והרי זהו הזמן המתאים לניסיונות להוליד את המשיח, שכן זה נולד תשעה באב, לפי המדרש.<sup>271</sup> מאורע זה אירע בودאי בסוף חודש תמוז, בין י"ז בתמוז לתשעה באב, באב, הם הימים המכונים בספרות ההלכה 'ימי בין המצרים'.<sup>272</sup> אכן אף כינוי זה המשמש גם בספרות הלוריינית,<sup>273</sup> יכול לרמז לעניינו, שכן הוא עשוי להתפרש בណקל על 'המצרים' של רחם האיליה, שהאר"י עמל לפתחו באותו ימים. וכך לזכור בהקשר זה את שבתי צבי, שראה עצמו משיח ונולד תשעה באב, ודרש על מעצרו ומצוקתו את המלה 'מצרים' כצירוף של 'מצרים', ואולי ידע שהוא על הקשר הלורייאני בין שביעי של פסח ורחם האיליה לבין 'בין המצרים'.<sup>274</sup>

אבל התמונה המתקבלת מיסוד שביעי של פסח היא מסובכת יותר. בקבלת האר"י לעיתים לא הولد אלא דזוקא הנחש הנושר מתפרש על המשיח (שנקן 'משיח' בגימטריה 'נחש').<sup>275</sup> רעיון זה לא נוצר כאן יש מאין, ויש לו יסודות בקבלת המאה

<sup>270</sup> האר"י נפטר כמה ימים אחר כך, ביום ה' באב.

<sup>271</sup> איך רבבה, פרשה א, נא.

<sup>272</sup> שלושה חודשים אחרי שביעי של פסח, ראה לעיל הערתה 162.

<sup>273</sup> מלשון איך א, ג. ולפי מדרש איך רבתי על פסוק זה (המדרש מובא גם בפירוש רש"י על הפסוק).

<sup>274</sup> שער הכוונות (הערה 9), פט טור ג.

<sup>275</sup> ראה בספריו (הערה 95), עמ' 280-281, הערה 69.

<sup>276</sup> ראה: לימודי אצלות (הערה 150), לא טור ד: 'יעלה לפני קול רחל שמכבה על בניה [לפי ירמיהו לא, טו] ומלמד זכות על בניה שם ישראל, וכן היא ממש אילתא שכמו בעצר הידי של האיליה כן כביבול כמו הרה תקריב לדת תחיל ותזעך בחבליה [ישועה קו, ז] מהצער שמצוות בא נחש שאותיותו הוא גוי משיח, כמו דنسיך אותה לפתח רחמה, כמו כן משיח מעורר בקהל שופר לפתחו מסגר אסיר [לפי ישועה מב, ז] דהינו בניה. דברים אלה הם חלק מתפקידו של המלאך סנדפון'.

השלוש-עשרה ואף קודם לכן, בגנוזיס ובנצרות<sup>277</sup> ומכאן נפוץ גם בשבתאות.<sup>278</sup> החסידות, כאמור, שאלת לעתים את התיאורים השבטיים ותיאורים משיחיים אחרים, וייחסו אותם לדמות ' הצדיק' החסידי.<sup>279</sup> וכך מצאתי בספרות החסידית שהצדיק הוא הנחש המזدوج עם השכינה.<sup>280</sup>

נמצא אפוא, שהאורזילין הנולדים הם גם המשיח הנולד לאיליה, והם גם מזדוגים עם איליה זו. על כך נדבר עוד בפרק השלישי, כשדוען במאמר הזוהר עצמו, שם השכינה מדברת על נחת רוח שגרמו לה שני האורזילין, ונראה שהכוונה בעיקר לעינוג סקסואלי.<sup>281</sup> אבל עניין זה רמזו أولי גם בסוד שביעי של פסח', בראשית הקטעה שצוטט לעיל,<sup>282</sup> במשפט 'ונחזר לבאר אותו המאמר בעניין האיליה שרחמה צר וחביבה על בעלה'. בנגד לrostם שמשפט זה מעורר, לא מצאתי בשום מקום בזוהר קישור בין צרות הרחם של האיליה לבין חביבותה על בעלה. נהפוך הוא: צרות הרחם של האיליה אינה

<sup>277</sup> ראה ג. ליבס, 'המשיח של הזוהר' (*הערה* 23), עמ' 126 והערה 158; וראה בספרי (*הערה* 95), עמ' 229-228.

<sup>278</sup> ראה לעיל *הערה* 146.

<sup>279</sup> דוגמה מובהקת לכך ראה בספרי (*הערה* 95), עמ' 73.

<sup>280</sup> ראה דוגמה מופלאה ביותר בספר החסידי ביאור תיקוני הזוהר לר' ישראל בן שבתי (הוא המגיד מקאזניץ), טשרנוביץ תרכ"ב, א טור ב, ולפיו (אם פונחתי נכון את רמזיו), פועלות הצדיק (בשר ודם) על השכינה מושווית לפעולות הנחש המפתחה אותה באופן מיני, ובעקבות פיתוי זה השכינה עשוה ככל שיגוזר עליה הצדיק, אף אם אין הדבר מוצדק לפי הדין והוא כשוגה; וזה לשונו: "...כי לא יעשה ה' אלהים דבר בלתי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" [לפי עמוס ג, ז], וכשהאין נביאים יש חסידים ואנשי מעשה, ועד דלא אסכוימו לא יעשה דבר, כמו באברהם אבינו ע"ה בעניין סדום. ולפעמים כשהוגה היוצאת מלפני השליט [לפי קהילת י, ח], ולפעמים הוא עיין נחש דבָא על חוה ומפתחה לאייתנא יראת ה' [לפי משלו לא, ל, שבקבלת נדרש תמיד על השכינה], וא"א [=וואי אפשר] לבאר זה במכtab בספר כי"א [= כי אם] מפה לאוון. ז"ש [= זה שנאמר. תהילים קמה, יט] רצון [כאון במשמעות סקסואלית] יראו יעשה" ואחר כי"כ [= ואחר כן. בהמשך הפסוק] "ואות שועתם ישמעו וירושעם".

<sup>281</sup> להלן, פרק ג, ליד *הערה* 368.

<sup>282</sup> ליד *הערה* 217.

גורמת אלא ייסורים וכאבים של חבלי לידי, המתפרשים בזוהר על 'חבל' משיח', הם הצרות העתידות לבוא לפניינו.<sup>283</sup>

גם במקור התלמודי היחיד המדבר על נשיכת הנחש ברחם האילה<sup>284</sup> אין נשיכה זו גורמת הנאה. הקשר בין צרות רחם האילה לבין ההנאה הסקוטואלית מצוי באמון בדברי חז"ל, אבל בהקשר אחר לחולותין:

מאי דכתיב<sup>285</sup> 'אלית אהבים ויעלה חן' וכו', למה נמשלו דברי תורה לאילת? לומר לך: מה איליה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיין כל שעה ושעה כשעה ראשונה.<sup>286</sup>

מוטיב זה איננו זוכה לפיתוח אף בהמשךו של 'סוד שביעי של פסח', אדרבה, היזיוג שם, שהוא נשיכת הנחש, אינו עושה רושם של הנאה מיוחדת. אבל כנראה העניין זכה לפיתוח בכךין זה בחלק היסוד שנגנזהו, ולפיכך הוא מוזכר בתחילתו. אפשר להביא לכך עוד ראייה.

בראשית פירוש אדרא רבא<sup>287</sup> הרח"ו מזכיר, נוסף על 'סוד שביעי של פסח'<sup>288</sup> גם את פירושו לזרה 'פרשת בשלח דף נד ע"ב, בעניין ההיא איילתה דרחמה צר וחביבה על בעלה בכל שעה'. פירושו זה לא נשתרמן<sup>289</sup> אך מן הלשון שהביא ברמייזתו נראה שחלק הגון מפירוש זה עסוק בשאלת היתרון הסקוטואלי של צרות הרחם, ואולי זו הסיבה לכך שהפירוש לא נשמר, כיון שהיא איזוטרי מאד, כמו החלקים המקבילים לו ב'סוד שביעי

<sup>283</sup> זוהר ח"ג, רמת ע"ב. וראה להלן בנספח ב.

<sup>284</sup> בבא בתרא טז ע"ב.

<sup>285</sup> משלוי ה,יט.

<sup>286</sup> עירובין נד ע"ב.

<sup>287</sup> שער מאמרי רשב"י, ירושלים תש"ט, מ טור ד.

<sup>288</sup> על הזכרה זו ראה להלן בנספח א.

<sup>289</sup> אולי משחו ממנו נשתקע בתוך פירושו של הרמיז לדף זה שבזוהר, שהובא בספרו של ר' שלום בוואגלו, מקדש מלך, בני ברק תש"ז, ח"א, קנט ע"א.

של פסח'. ואם נוסיף ונסתמך על מקורו התלמודי, פירוש זה אולי עסוק גם במהות הסקסואלית של העיסוק בתורה, שהיא הרי דרכו של הארא"י לזיוג ולגאולה.

יש מקום רב להנימח שהaar"י, בחידושי התורה שלו, לא רק גרם זיוג בין ישויות עליונות, כשהוא נשאר מבחוץ. נפש הארא"י עצמה הייתה בחינת היסוד, הוא אבר הזכר, המחברן. כך אפשר ללמד ממנה מקומות בקבלה האר"י. כגון הקטע שבו תיאר האר"י חמישה סוגים של זיוג בין הפרצופים העליוניים, כשהכל אחד מהם נעשה על ידי אחת החברות החשובות במיתוס הלוריани, כגון עשרה הרוגי מלכות, חברות רשב"י וחברות הארא"י. במרכזזה של כל חברותה צו נמצאו 'רבי', שהוא בחינת יסוד, שהוא המזוג; ובחברתו של הארא"י נמצאו שני יסודות כאלה, והם הארא"י והרח"א.<sup>290</sup> ובמקום אחר תיאר את משה ור' עקיבא, הם בגלגוליהם הקודמים של הארא"י והרח"א,<sup>291</sup> כשהם, בבחינותיהם השונות, נחשים ליסודות המזוגים את הפרצופים العليוניים.<sup>292</sup> אם כך, הר' גם בסוד שביעי של פסח' יש לזהות את היסוד המזוג, הוא הנחש, עם הארא"י, וגם אם אין עניין זה מפורש בסוד שביעי של פסח', הר' הוא רמזו באופן ברור בקשר למשה רבנו:

ובזה תבין עניין משה שכתוב בו (שמות ד ג) 'וינס משה מפניו'.<sup>293</sup> כי הנה נתבואר אצלנו כי בכל הדברים יש קטנות וגדלות, וגם יש בח' משה של זמן הקטנות והוא סוד ב' שמות אל שדי' שהם בג' 'משה'. וכשתוסיף עליהם ט' אותיות שיש

<sup>290</sup> ספר החזיאנות (הערה 23), עמ' ריא-רכ. שער הגלגולים (הערה 21), סז ע"א - ע"א.

<sup>291</sup> ראה לעיל, ליד הערה 15.

<sup>292</sup> שער הכוונות (הערה 9), מיח טור ג, עניין נפילת אפיקים דרשו ה (מכתיבת יד הארא"י). על כך ראה באריכות במאמרי 'מיתוס לעומת סמלי' (הערה 11).

<sup>293</sup> מפני המטה שנחפץ לנחש.

<sup>294</sup> =בגימטריה.

במילוי שם שדי<sup>295</sup> יהו בגי' שנ"ד, ואם תוסיף ה' אותיות שיש במילוי אל,<sup>296</sup> או

ה' אותיות של 'אל שדי', יהיה הכל בגי' שנ"ט, שהוא בגי' נחש ע"ה.<sup>297</sup> 298

המאץ להגעה בגייטריה מ'משה' לנחש מעיד על האינטראס הרוב של ההשוואה ביניהם, וכן ההדגשה על כך שיש גם 'משה' של זמן הקטנות'. הדגשה עצמאית, ובלשון זו ממש מצאנו כבר לעיל בפרק הראשון,<sup>299</sup> ושם הוכחנו שהדיבורים על זמן הקטנות של משה מכונים בראש ובראשונה לאר"י עצמו. וכן הדבר בוודאי גם כאן. מסתבר אפוא שהאר"י ומה לא רק 'עסקו' כאן בסוד הקטנות, אלא חזרו בעצם למצב הקטנות, ותיאור הנחש כאן הוא תיאורם שלהם. ואולי גם קרבן הסיפור רומז ל'משה' של זמן קטנות', והוא בנו הקטן של האר"י ('קטנותו' של הילד ציינה במפורש בכל המקורות), שנספה עקב הגילוי, ואף שמו היה משה.<sup>300</sup>

באופן כללי יותר נוכל להסיק, שמצב הקטנות נוגע לא רק לעולמות העליונים, אלא גם לנפש האדם למטה. במקרים אחרות, המשמעות הפסיכולוגית של 'מוחין' דקטנות', שנחשיבה לחידוש של החסידים, מצויה כבר בקבלה האר"י גופה,<sup>301</sup> ונראה לי

<sup>295</sup> קלומר, Shin Delat Yod.

<sup>296</sup> לעניות דעתך יש שם שיש אותיות: אלף למד. ואולי לפיך הוא נזקק גם לאפשרות הנוספת. וכן, במקבילה בפרקי עץ חיים (הערה 125), קה ג, מסתפקים באפשרות השניה בלבד.

<sup>297</sup> = עם הכלול. קלומר + 1.

<sup>298</sup> שער הכוונות (הערה 9), פו טור ג.

<sup>299</sup> ליד הערה 35.

<sup>300</sup> תולדות האר"י (הערה 1), עמ' 198. מעשה דומה, שיוחסה לו משמעות דומה, חזר בימי ר' נחמן מברסלב ובניו. על פרשה זו, ראה: יי' וויס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשלי"ה, עמ' 192-198.

<sup>301</sup> וראה על כך מאמרו של מרדיyi פכטער, 'לבירור המושגים "קטנות" ו"גדלות" בקבלה האר"י' כרку להבנתם במחשבת החסידות', שנדפס באותו כרך שבו נדפס המאמר הנוכחי, קבלת האר"י (בעריכת ר' אליאור ווי ליבס), ירושלים תשנ"ב (= מחקרים ירושלים במחשבת ישראל י), עמ' 171-210.

משמעות זו חשובה אף יותר מזו שענינה הפרצופים العليונים. עיקר עניינה של קבלת הארץ<sup>301</sup> הוא דווקא במישור הפסיכולוגי, והוא שעומד ביסוד המיתוס האונטולוגי שרגלים להתייחס אליו כאל עיקר קבלת הארץ<sup>302</sup>.

בפרק הבא נעסוק בסוד תרין אורזילין' לגוף, ונגיע למסקנות דומות בונגע למהותם של האורזילין: גם אלה הם בעיקרם חלקים מנשנתו של הארץ<sup>303</sup>. אך כבר עתה נוכל להקדים ולראות זאת, כי ככל הנראה שני אורזילין אלה רמזים גם בקטע שצוטט כאן בסוד שביעי של פסח!<sup>304</sup> זאת לפי המאמר אחד בזוהר, שדורש את השם 'אל שדי' על שני העופרים תאומי צביה (בוזדא' לפי הדמיון שבין השם 'שדי' לבין השדים), שני שדי' כשני עפרים תאומי צביה<sup>305</sup>, ובקשר משיחי מובהק. ואם כן, הרי שיש זהות גם בין משה (גלאיו הקודם של הארץ<sup>306</sup>) לבין האורזילין; שכן למדנו בקטע המצווטט, שהוא עולה בגימטריה כמנין 'אל שדי'<sup>307</sup>, ועוד קשר מצוי בהמשך בין 'אל שדי' לבין האורזילין, שכן בקטע שבהמשך בסוד שביעי של פסח' נאמר שהשמות 'אל שדי' במילואם עולים בגימטריה 1000,<sup>308</sup> והם אלף המפתחות שהאיילה – היא השכינה – שולטת בהם, לפי אחת המקבילות הזרורות של מעשה הנחש והאיילה,<sup>309</sup> ואולי מפתחות אלה נדרשו כאן על בניה, או חלקיה, שהם האורזילין.

ונכל ללמוד על הארץ<sup>301</sup> לא רק ממשה אלא גם מרשב", שגם הוא כזכור אחד מגלאיו הקודמים של הארץ<sup>301</sup>, וכל מטרת פעילותו הקבלית של הארץ<sup>301</sup> הייתה לפרש את

<sup>302</sup> זוהר ח"ב רג ע"א.

<sup>303</sup> שיר השירים ד, ה.

<sup>304</sup> את הקשר המשכני הזה למאמר הזוהר הנזכר ומשמעותו למדתי מספירה של מרוז (הערה 134), עמ' 311.

על 'שדי' ככבי בהשפעת השבתאות, ראה להלן, הערה 391.

<sup>305</sup> כלומר: א+ל+פ+ל+מ+ד + ש+י+נ+ד+ל+ת+י+ו+ד = 999 + 1 (עם הכלול) = 1000.

<sup>306</sup> זוהר ח"ב, ריט ע"ב.

דבריו ולחזר על מעשיו.<sup>307</sup> והרי אף 'סוד שביעי של פסח' ו'סוד תרין אורחילין' אינם אלא פירושים על אמרי זהה, מדרשו של רשב". זיקתו של האר"י לרשב"י קשורה לזיקתו אל משה, שהרי רשב", מחבר ספר הזוהר, נחassoc בקבלה הארץ" לגלגולו של משה, נתן התורה.<sup>308</sup> אך קווי הדמיון בין רשב"י למשה מודגשים כבר בספר הזוהר גופו.<sup>309</sup> אין פלא אפוא שב'סוד שביעי של פסח הארץ" מצין גם את רשב"י בצד משה, כמו שנתיירא מעניין הקטנות הכרוך בסוד זה.<sup>310</sup> עם יראה זאת, מצינו שרשב"י של הזוהר משתבה בכר שהוא בקיא דוקא בענייני סטרא אחרת, ובאי לראייה את משה רבנו, שגם הוא היה בקיא בכר במינוח.<sup>311</sup> בהקשר זה השווה רשב"י את עצמו ל"תנין הגדול שהעולם משתלשל מסנפירו",<sup>312</sup> בדומה להזדהותו של הארץ" עם הנחש בסוד שביעי של פסח. הארץ" יכול היה, אם כן, להסתמך על משה ורשב"י גם ברומן המסתוכן שניהל עם הסטרא אחרת, המזכיר לכואורה את ניגודם של שני אלה: ר' יוסף דילה ר'ינה.

אבל גם עיקר משיחותו של רשב"י אינה קשורה למאגיה ולסטרא אחרת. רשב"י נחassoc 'צדיק יסוד עולם', והוא גאל את השכינה בדרך של זיוג, שבו גם יוצאה נשמתו מתוך אקסטזה, כמתואר בסוף אדרא זוטא שבזוהר,<sup>313</sup> ובעגאלתו נגאל בעצמו.<sup>314</sup>

<sup>307</sup> ראה להלן, הערכה 350 ולידה.

<sup>308</sup> על כך ראה למשל בראש פירושו של ר' ישראל סרוק בספרא דצניעותא: 'להיות שרשב"י ע"ה היה ניצוץ מרע"ה לזה כתוב בספרא דצניעותא'. לימודי אצלות (הערה 150), לד טור א.

<sup>309</sup> ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר' (הערה 23), עמ' 107-105.

<sup>310</sup> ראה לעיל, ליד הערה 151.

<sup>311</sup> ראה זוהר ח"ב, לד ע"א-ע"ב. משה רבנו יכול היה לנガול את עמו כיון שנכנס 'חדר בחדר' אל התנין הגדול (כך מבין הזוהר את הפסוק, שמות י, א: 'ויאמר ה' אל משה בא אל פרעה', וכמוهو רשב"י, שהוא מן המעתיטים היודעים לבאר את מעשה בראשית בסוד התנין הגדול. - ראה מאמרי (הערה 32), עמ' 128-123).

<sup>312</sup> ראה לעיל הערה 166, ובמאמרי שם. בኒgod למשה 'בסוד שביעי של פסח', שם רשב"י לא נס מפני התנין!

<sup>313</sup> ח"ג, רצוי ע"ב. וראה מאמרי (הערה 32), עמ' 194-191.

מotto של רשב"י היה בחינת 'מים נוקבין', או במלים אחרות מיתה על קידוש השם, לפי הסברו של האר"י בכוונות קריית שמע.<sup>315</sup> מאחר שהאר"י ראה עצמו כרשב"י השב מחדש, עיין במשמעות מיתתו של רשב"י יסיע בידינו להבין את המשמעות שייחסו האר"י למיתתו שלו. אכן, מחותה זה שונה לחלוטין ממות הקלוון המיוחס לר' יוסף דיליה ריננה, שלא הד證וג בשכינה אלא, לפי אחת הנוסחאות, בלילית הרשעה ובבת מלך יוון, ועקב זאת 'השליך' עצמו לים ומת'<sup>316</sup> ולדעת האר"י סופו שנתגלה בכלב שחור.<sup>317</sup> ומכאן נלמד עד כמה בלתי שלמה היא ההקבלה בין שני אישים משיחיים אלה.

'סוד שביעי של פסח' מדבר אפוא על חלקו נפשו של האר"י, בגלגול זה ובגלגולים קודמים, בגאותם ובהשלמתם ובטיקונם, תוך שהם מתקנים את העולם ומצדווים עם האילה העליונה, היא השכינה, ומסירים ממנה את כוחות הרע. יסודות אלה בסוד שביעי של פסח ימשכו קו מנחה בחיפושנו אחר הפירוש הלוריани המשוער למאמר הזוהר של 'תרין אורזילין', ויסיעו להעמקת הבנתו של פירוש זה, שהוא עניינו של הפרק הבא.

## ג

דרך נוספת, שעולה מיד על דעתו של מי שמעוניין לשער השערות לגבי הפירוש האפשרי של האר"י על מאמר בזוהר, היא החזרה לטקסט הזוהר עצמו ונימוח פשטו. ניתוח זה צרי להיעשות, עד כמה שאפשר, דרך המשקפים של האר"י, או במלים אחרות תוך כדי השוואה לדרך הפרשנות הלוריאנית הידועה מפירושים של קטיעים אחרים, עם שימוש

<sup>314</sup> ראה במאמרי הנזכר, עמ' 207-198.

<sup>315</sup> ראה לעיל, לפני הערכה 129.

<sup>316</sup> כך לפי הנוסח המספר מפי ר' שלמה נאווארו. ראה: ליקוטי ש"ס (הערה 191), נח ע"ב - נת ע"א.

<sup>317</sup> ספר החזיאנות (הערה 23), עמ' רגנ.

בהיגדים לוריניים מפורשים על אלמנטים שונים המצוים גם במאמר הזוהר, שהפירוש

הLERİANI עליו אינו מצוי בידינו. זה לשון המאמר הזוהר 'תרין אורצילין':<sup>318</sup>

רבי אלעזר ורבי יוסי חמי הוו אצלו מאושא לוד. א"ר יוסי לר' אלעזר: 'אפשר

דשמעת<sup>319</sup> מאביר<sup>320</sup> מאי דכתיב<sup>321</sup> "יעקב הילך לדרכו<sup>322</sup> ויפגעו בו מלאכי

אלחים". א"ל: 'הכי שמייע לי מאבא "איןון הו מלכים דאוזפו"<sup>323</sup> בקדמין

марעה דישראל". א"ל: 'מאן איןון?' א"ל: 'לא ידענא'. א"ל: 'אות לכנן צדיקיא

מליה דפומכו ככתרא דמלכותא ברישא למלאכ'.<sup>324</sup> עד דהו אצלי מטו לערתה

<sup>318</sup> מאמר זה נמצא בזוהר בשני מקומות: ח"ג, נה ע"ב (פרשת מצורע, תוספתא); וזה חדש (מהדורות מוסד הרב קוק), כטור ד (נח, מדרש הנעלם). הנוסח בזוהר חדש מלא יותר, והוא שיבוא כפנים, שלא יצוין אחרת. אומנם מלשון הספר שחבאתני בראש מאמרי משמע לאורה שמדובר בנוסח של ח"ג (יווהו מבוא בזוהר פרשת מצורע דף נה ע"ב, וכיוצא בזה בנוסח של תלוזות האריי), אבל לדעתו אין מכאן ראייה. יתכן שהספר נוסח כך כי קל היה יותר לציין את מראה המקום לזוהר הרגיל הנדפס, שכן ספר זוהר חדש עדין לא נדפס ביוםיו של האריי, ואולי גם לא בשעה שנוסחה הספרו לראשונה (זוהר חדש נדפס לראשונה בשאלוניקי שנייז). אבל לפניו האריי היו כתבי יד של חלקים רבים שנדפסו אחר קבוזהר חדש, והוא משתמש בהם בכתביו, ואפשר בהחלט שכזאת היה גם במקרה לסיפור זה. ואכן, בעל ספר עמק המלך רומו לכך באחת מן הפעמים שהוא מביא את סיפורו יתרון אורצילין ומיתת האריי: 'פעם אחת נזדמן ששאל כמהר"ר חיים נר"ו התוספת של תרין עורזילין... והוא מבוא בזוהר פרשת מצורע אבל יותר היא בשלימות בזוהר חדש מדרש הנעלם פרשת נה דף לו עמוד ב וארככה יותר כנראה שם, פרשת מצורע היא מוטעה מאד' (נפתלי בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, קמבר טור ד - קמג טור א).

<sup>319</sup> מצורע: שמעת.

<sup>320</sup> מצורע: מאבור.

<sup>321</sup> בראשית לב, ב.

<sup>322</sup> מכאן עד 'דמלכא' חסר למצורע, ובמקומו רק: וגוי אמר ליה לא ידענא.

<sup>323</sup> נ"א: דאייזפו. ופירשו בלשון הזוהר: ליווהו.

<sup>324</sup> שבזזה, בתשובהليلא ידענא, נאמר בודאי בלשון אירונית.

دلוד. שמעו ההוא קלא דאמרא: 'תרין עוזלין דאיילתא עבדו קדמי'<sup>325</sup> רעוטא דנicha לוי ואינון הו॑ מישרייתא<sup>326</sup> קדישא דערע יעקב קמייה'. אטרגיס ר"א ואצטער בנפשיה<sup>327</sup> ואמרא: 'מארי דעתמא כר אורחוי?! טב לנ'<sup>328</sup> דלא נשמע, שמענא ולא ידענא'.<sup>329</sup> אטרחיש ליה ניסא ושמע ההוא קלא דאמרא 'אברהם ויצחק הו'. נפל על אנפו וחמא דיווקנא דאבי'.<sup>330</sup> א"ל: 'אנא<sup>331</sup> שאילנא ואתיבונה דאברהם ויצחק הו॑ דערעו לייעקב<sup>332</sup> כד אשתייב מלבן'. א"ל: 'ברוי, פוק פיקתך<sup>333</sup> ווב סיבתך,<sup>334</sup> דפום<sup>335</sup> ממיל רברבן הו'.<sup>336</sup> ולא דא הוא

<sup>325</sup> מצורע: קמאי.

<sup>326</sup> מצורע: מישרייתא.

<sup>327</sup> מצורע: ואסתער בנפשוי.

<sup>328</sup> כתוב יד קדום (ראה הפניה בהערה 7) גורס כאן 'אויחי לווי', לפי גרסה זו מתקבלת המשמעות: הקב"ה קיצר וڌק בדברים באופן לקוני, כדי שלא יובנו.

<sup>329</sup> כלומר: אין זו דרך ארץ, ובודאי אין דרך קלוקלת כזאת הולמת את רבון העולם, לומר רק בדרך רמז, ולגרום עולם קשה לשומע שאינו מבין את משמעות הדברים. ואכן מצאנו בספר הזוהר מגנה דיבורים בחידות ללא פיתרון. ראה למשל חי"א, ריז ע"א.

<sup>330</sup> מצורע: דאבי.

<sup>331</sup> מצורע: אבא.

<sup>332</sup> כד מצורע. ז"ח: דיעקב.

<sup>333</sup> מצורע: פתקן, ונ"א המובא שם: פסקן.

<sup>334</sup> מצורע: שבתך.

<sup>335</sup> מצורע: פום.

בלחוודיו אלא לכל צדקה<sup>338</sup> נשמתוון צדיקיא מערען קדמוהי לשיזבותיה<sup>337</sup> ואינו מלאכיא קדישי עילאי. ות"ח יצחק קיים הוה בההיא<sup>339</sup> שעתא, אבל נשמתא קדישא אتنסיבת בכורט<sup>340</sup> יקרה דמריה כד אתעקד על גבי מדברה ומצדין אסתימו עינוי מלמחז'<sup>341</sup> והיינו דכתיב (בר' לא מב) "ופחד יצחק היה לוי".<sup>342</sup> א"ל: 'מה אנן תמן?' א"ל: 'אנא ואת מלאכי עילאה לאשתגע באמשיחא מלכא דודוד'.<sup>343</sup> עד דהוה קם חמא חמויה דאנפו נהירין כשםשא. א"ל חמויה: 'מלה חדתא שמעת או בנהיyo יקרה דמשה אסטכלת?'. א"ל: 'לא, אלא זכאיין איינו צדיקיא דנטריין<sup>344</sup> להוں משריתוי קדישי עילאי, שנאמר<sup>345</sup> כי מלאכו יצוה לך לשمرך בכל דרכיך'.

---

<sup>336</sup> מצורע: הוה. יפום ממיל רברבני - ראה: דניאל ז, ח; ז, כ. כאן נאמרו הדברים לשבח, ובהמשך למשפט הקודם, המתיחיל בבראי. פירוש הדברים הוא ככל הנראה: בני קבל והאמן בדברים שירדו אליך כפתק מן השמים, כי נאמרו מפי פה המדבר גדולות. אמנים הדרת מלך (במקום דלעיל העלה 145), מחלוקת בין שני החלקים, ומפרש: "'פוק פתקך' פ[רוש] צא מהנייר פתקא שלך שכתבת בו אברהם ויצחק, 'ויסב שבתקך' פיי וכח דברי הזקן שלך אביך שאומר לך 'פום ממיל רברבן' היא מ[לכות] דעתיכו".

<sup>337</sup> מצורע: צדיקיא.

<sup>338</sup> מצורע: לשיזבותיה.

<sup>339</sup> כך במצורע, ובז'יח בההוא.

<sup>340</sup> מצורע: בכורסייא.

<sup>341</sup> מצורע: מחיוו. ראה: בר"ר סה, ז.

<sup>342</sup> במשפט זה מסביר הזוהר איך יכולה נשמת יצחק לרודת מן השמים כמלך, בתקופה שעדיין יצחק היה בחיים. 'פחד' כאן היא הנשמה. מכאן עד סוף המאמר חסר במצורע.

<sup>343</sup> תחביר אופייני לזהר, כמו שהוא בימינו 'מלכת אסתר'.

<sup>344</sup> נ"א דמטמרין.

במאמר זוהר זה, כמו ברבים אחרים, ניכרות שתי שכבות. אחת שאפשר לכנותה 'סיפור המסגרת', או סיפור הנסיבות שבן נאמרו הדברים, והשנייה תוכן הדרשה. במקומות אחד טענית והראיתית ששתיהן שכבות אלה משולבות זו בזו בספר הזהר, ואף 'המסגרת' מכילה הרבה 'תוכן' ומוסיפה לתוכן זה ממדים נוספים<sup>346</sup> (בדומה למה שראינו לעיל בונגעה חשיבותו של היסוד האישי בקבלה הארץ"). במקורה זה הדבר בולט לעין, כי הזוהר משווה בין גיבורי שכבת 'התוכן' – אברהם יצחק ויעקב – לבין גיבורי שכבת 'המסגרת' – ר' אלעזר ר' יוסי חמיו ורשב"י אביו; ואלה כמו אלה זוכים לגילוי מלאכים והופכים בעצמם למלאקים: כפי שאברהם יצחק הפכו למלאכי של יעקב, כך הפרק רשב"י אצל בני ומחותנו, וכך יהפכו ר' אלעזר ור' יוסי אצל מישח בן דוד.

מבנה זה יכול לשמש מפתח להבנת הסיפור הלוריани. שם אמן מציה בידינו רק שכבת 'המסגרת', היא נסיבות אמירתו של הסיפור, אבל זו מקבילה הקבלה בולטת ל'סיפור המסגרת' הזוהר (על פרטיה של הקבלה זו נעמוד בהמשך), שהוא מצדיו מקביל לתוכן הזוהר. 'התוכן' של הסיפור הלוריани הוא הפירוש של הארץ"י ל'סיפור הזוהר', ואפשר לשער ש'תוכן' זה לא היה אלא הסברת הקשר שבין הסיטואציה האקטואלית של הארץ"י ותלמידיו (=סיפור המסגרת הלוריани) לבין הסיטואציה של רשב"י חברתו (=סיפור המסגרת הזוהר) ובין הסיטואציה של האבות (= 'התוכן' הזוהר). הסיפור הלוריани אינו אלא הוספת עוד שכבת 'מסגרת' (או, אם תרצו, עוד קליפה של בצל), ובאמצעותה העמקה נוספת במשמעותן של השכבות הללו.

בקבלה הלוריאנית, הקבלה כזו בין אנשים מדורות שונים אינה רק בבחינת דמיון היסטורי, אלא יש לה משמעות עמוקה, הקשורה לתורת גלגול הנשמות. שכן הארץ"י ראה את עצמו ואת חברתו כгалול וchezra מחדש של רשב"י וחברתו<sup>347</sup>, כאמור החוליות

<sup>345</sup> תהילים צא, יא.

<sup>346</sup> י. ליבס, 'המשיח של הזוהר' (הערה 23).

<sup>347</sup> ראה למשל, חי' ויטל, ספר החזינות (לעליל הערה 23), עמ' קנג. שם חוזרים הארץ"י לחברתו על מעמד האידרא של רשב"י וחברתו, כשהכל אחד מחברי הארץ"י תופס את מקומו של אחד מבני האידרא, שהוא 'משורש נשמתו'. הרח"ו תופס שם את מקומו של סופרו של רשב"י והחשוב בתלמידיו, הוא ר' אבא.

של המיתוס הקוסמי ההיסטורי הנזכר של תולדות גלגלי נשמותיהם.<sup>348</sup> בזיקה זו נועץ ההסבר לתופעה המפליאה, שהאר"י בחר להביע את סודותיו האינטימיים, הקשורים לנשמותו שלו, באמצעות פירוש למאמר בספר הזוהר. וכך המקום להזכיר, שפרשנות זהה מעמיקה הייתה דרך הייצרה וההכרה החשובה ביותר בקבלה האר"י (היא קדמה בזמן לטכניות הנזכרות של הסתכלות במצח האדם וכדומה),<sup>349</sup> ולא חסרו בה גם צדדים מיסטיים, כಗלי מגיד והתדבקות בנשمة ר' שמואן בר יוחאי, שהוא, ככל הנראה, הייתה סיבת עלייתו של האר"י לצפת.<sup>350</sup> השוואת תוכן המאמר הזוהר עם הסיטואציה האישית של האר"י ותלמידיו מתבקשת גם מסיבה נוספת: העניין האישי נחשב איזוטרי בקבלה האר"י,<sup>351</sup> ולכן הגיוני לחפש דוווקא במישור זה את סוד 'תרין אורצילין', שאין איזוטרי ממנו.

אכן, עיקר הדמיון בין 'סיפור המסתגרת' הזוהר לבין זה הלוריани קשור לעניין שמירת האיזוטריות.<sup>352</sup> גם בזוהר וגם בסיפור 'תרין אורצילין' הלוריани, אין המורה מגלה את הסוד אלא לאחר הפצרה מרובה. הפצרתו של הרח"ז בארא"י שיגלה לו את הסוד<sup>353</sup> דומה להפצרתו של ר' אלעזר בקטע הזוהר.<sup>354</sup> אמנם בזוהר העניין לוט בערפל מסוים,

<sup>348</sup> ראה לעיל, ליד הערה 13.

<sup>349</sup> ראה לעיל, הערה 12.

<sup>350</sup> ראה מאמרי 'כיוונים חדשים' (הערה 11).

<sup>351</sup> ראה למשל הקטע המשיחי שהובא לעיל (ליד הערה 89), ועל האיזוטריות של פירושו העיד המהדי ר' שמואל וייטל (ליד הערה 95).

<sup>352</sup> על יסוד זה בספר הזוהר ראה מאמרי (הערה 23), עמ' 138-157.

<sup>353</sup> ראה לעיל לפני הערה 4.

<sup>354</sup> אומנם כאן מתעורר קושי מסוים בנוגע לזיקת הגלגול בין הגיבורים, שכן הרח"ז ראה עצמו דוווקא בדמותו של ר' אבא תלמיד הרשב"י (ראה לעיל הערה 347). אך תורה גלגלי הנשמה וניצוצות הנשמה אינה

ובמבט ראשון קשה לזהות כלפי מי הופנתה הפצרתו של ר' אלעזר; אך בעיון נוסף מסתבר שרשב", אביו של ר' אלעזר, הוא הכתובת להפטרה: בראשית הספר שואל ר' יוסי מר' אלעזר מה ששמע מאביו עניין המלאכים של יעקב, וכן גם את תשובתו החלקית הראשונה ר' אלעזר מצטט בשם אביו. התשובה הסודית ('תרין אורזילין דאיילתא') יוצאה מותו מערת LOD, שהיא המערה שאליה נמלט רשב", לפי מאמר אחד השיר לחוג הזוהר ומצו' בזוהר חדש.<sup>355</sup> וכן, לפי אותו מאמר שבזוהר חדש, למערה זו שלחו החברים את שאלותיהם הקשות,<sup>356</sup> כמו במאמר 'תרין אורזילין', גם שם ניתן התשובה אחריה התלבטות קשה בשאלת האズוטריות (אליהו הנביא היה צריך לעמל קשה כדי לשכנע את רשב", לגלות את הסוד), ונוסף על כל זאת: בהמשך הספר 'תרין אורזילין', רשב" מtagלה לבנו ומבהיר לו את פשר הסוד שיצא מן המערה.

אבל מצד שני, אם רשב" לוקח על עצמו את תפקיד המבואר של המשפט החידתי, אולי אפשר ללמוד מכך שלא הוא אמר משפט זה לראשונה, ככלומר הקול שייצא מן

מדברת בלשון אקסקלוסיבית, ותיתכן בה גמישות רבה. הבדל אחר נוגע להיעדרות להפטרה ולגilio הسود. בסוף הספר הזוהר הייחס לגilio הוא חיובי, ולא כן בספר הלוריани.

<sup>355</sup> ראה זוהר חדש, מהדורות מוסד הרב קוק, נט טור ג - ס טור א. המאמר פותח במילים יר שמעון בר יוחאיazel ליה וערק למדברה דלוד ואתגניו בחמד מערתא הוא ורבו אלעזר בריה', והקטע הראשון שלו נדפס גם בראש ספר תיקוני זוהר, וראה הערת ר' מרגלית בינוי זוהר' שם, המנסה לישב זאת עם נוסחי הספר בספרות חז"ל. המאמר נדפס גם בספר לבנת הספר לר' יוסף אנגליט (ספר מיוחס לדפוס לר' דוד בן יהודה החסיד), ירושלים תרע"ג, ק טור ב-ד. סגנון המאמר שונה מן הרגיל בזוהר, ייתכן שנדפס בזוהר מסטר לבנת הספר (בנוסח קצר שונה מן הנדפס שם, כשבסוף דברי ברכה לרשב"י שאינם לבנת הספר הנדפס), ומחברו נראה ר' יוסף אנגליט, או אחר מבני אותו חוג. אומנם אצל ר' יוסף אנגליט במקומות אחרים מקום מחובאו של רשב"י הוא 'מערת משה ואליהו' (לבנת הספר, ג טור א, וכן בראש פירוש שעריא אורחה, ראה: ג' שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"ץ, עמ' 80 [בינתיים הוברר שר' יוסף אנגליט הוא מחבר הפירוש]). ההקבלה של מאמר זה למאמר 'תרין אורזילין' אינה שלימה, כי, לפי המשפט שצוטט לעיל, גם ר' אלעזר היה במערה, מה שאינו כן במאמר 'תרין אורזילין'. אך ככל הנראה מאמר 'תרין אורזילין' אינו מדבר על הזמן שבו התהבא רשב"י במערה, אלא על אחרי מותו, והוא קבוע במערה, ונש灭תו היא העונה לחכמים. במקרה זה, אומנם, מתעורר קושי אחר, כי לפי המסורת, בראשיתה בספרות חז"ל והיא ידועה גם בזוהר, מערת קבורתו של רשב"י מצויה במירון ולא בלבד (ראה מאמרי – הערת 23 - עמ' 228-229), אך נראה סתיירות באלה אין מעיל לכוחה של אגדת הזוהר.

<sup>356</sup> שם מסופר על שאלה קשה במיחוד, הנוגעת לנאות ישראל, שנסאלה לחברים, ולאה נזקקו לרשב"י שהתחבא כזוכר במערה, ואמרו: יווי על גריונותא [לבנת הספר]: גריון. ככלומר: העדר] דבר יוחאי. ולא יכולו לאתרו אלא בעוזרת יונת דואר.

המערה והכריז 'תרין אורזילין' דאיילתא עבדו קמי רעוטא דנicha לוי אינו קולו של רשב". יתר על כן, לפני שרשב"י פותח בバイור המשפט הוא מודיע לבנו שקול זה יצא מפה מדבר גדולות', והאם יתכן שכrik ציוון לעצמו? גם אם נענה בחשוב על שאלה זה, דומה שלא תהיה זו כל האמת.<sup>357</sup> מסתבר, אם כן, שדמות נספת הסתירה במערה והיא בעלת אותו קול. דומות זו מתאים ביותר שנזהה אותה עם רב המונוא סבא – אותה דמות פלאית, המתגלית כמה פעמים בספר הזוהר לחבריו חוגו של רשב"י ההולכים בדרך ומפתחה אותן בדברי חכמה עמוקים, עד שבשובם נאלץ רשב"י לבאר לתלמידיו הנובכים את עומק הסודות ששימעו ממנה, ממש כמעשו בסיפור, 'תרין אורזילין'.<sup>358</sup>

ההקבילות בין סיפורו 'תרין אורזילין' לבין סיפורו רב המונוא אין קלות לביטול. גם במקום אחר מצאנו שני חכמים, ר' אלעזר ור' אבא,<sup>360</sup> נגשים דוקא במערת לוד ועסקים שם בסודות עמוקים ועמוקים ביותר הנוגעים לאהבה שבין הכנסת ישראל לקב"ה (להלן נראה שגם מאמר 'תרין אורזילין' עוסק בכך). בהמשך מצטרף אליהם גם רשב"י,

<sup>357</sup> רשב"י מכונה אומנם בכינוי 'פי ה' - זוהר ח"ג, רא ע"ב. בעל ספר עמק המלך רגיל לכנות את רשב"י בכינוי "פה קדוש" (גם בספרו גן המלך שככטב

יד), כתרגומים של 'בוצינא קדישא', לפי אחת המשמעויות של מלט 'בוצינא' בזוהר, שיש לה הסבר אטימולוגי ספרדי. וראה ספרי (הערה 34) עמ' 135. דו משמעות שכזאת, בנוגע למקורו של קול שיוצא ממקוםו של רשב"י, מצויה גם במקום אחר בזוהר: ח"ב יד ע"א. גם שם מדובר בפסק משיר השירים המזכיר את עופר האילים, וגם שם מדובר על תאוות.

<sup>358</sup> ראה למשל: ח"א, ז ע"א; ח"א ט, ע"א. סיטואציה דומה מצאנו גם בנוגע ל'ינוקא', בנו של רב המונוא סבא, ראה למשל: ח"ג קפח ע"א (הגבולות בין האב לבנו אינם חד משמעיים, ראה גם ח"א, וע"א - ז ע"א). ככל הנראה גם 'סבא דמשפטים' עוסק באותה דמות, אף על פי שנקראת שם ר' ייבא סבא, ואף שם ביחסו עם רשב"י חוזרת אותה מתוכנות: ח"ב, קיד ע"א. על עניינו של ר' המונוא סבא (וכן של הינוקא וסבא דמשפטים) עמדתי בארכיות במאמרי ימיוטס לעומת סמלי (הערה 11).

<sup>359</sup> ח"א, רמד ע"ב-רמה ע"א.

<sup>360</sup> על מעמדם המיוחד בחברות רשב"י ראה מאמרי (הערה 23), עמ' 99-98. אומנם במעשה 'תרין אורזילין' מדובר על ר' יוסי ולא על ר' אבא, אך יש לשים לב לכך שנסיבותיהם של ר' אלעזר ור' אבא, שבtems פוגשים לעיתים את רב המונוא או את בנו, מכונים בדרך כלל לביקור אצל ר' יוסי חמיו של ר' אלעזר, ולעתים ר' יוסי מצטרף אליהם. ראה: ח"א, ז ע"א; ח"ג, קפח ע"א; ח"ג, קצג ע"א.

וכולם עוסקים בסוד זה כפי שהתגלה בספרו של רב המנונא סבא. ועוד: לוד, מקומה של המערה במאמר 'תרין אורזילין', היא עירו של רב המנונא סבא, כפי שגילה ברמז באחת

מפגישותיו עם ר' אלעזר ור' אבא.<sup>361</sup>

בהמשך דיאלוגו יתווסף עוד מקבילות בין סיפורו של רב המנונא לבין מאמר 'תרין אורזילין', אך כאן המקום לעצור קמעא ולתහות על משמעות הדבר. ו王某 אין כל משמעות למקבילות אלה, והן מקריות ואין מעידות אלא על נתייתו של הזוהר לחזור באופן חלקיעי על דברים שכבר נאמרו בו? מדוע נחפש את דמותו של המנונא גם במאמר 'תרין אורזילין', שבו המנונא לא נזכר בו במפורש? האם בכל מקום שהולכים חכמים הזוהר וועסוקים בדברי תורה חייבים הם לפגוש דוווקא את רב המנונא? על שאלה זו אפשר אמרם להסביר בחיווב: לפי מקום אחד בספר הזוהר, בכל מקום שבו וועסוקים חכמים

בתורה מזדווג אתם רב המנונא סבא ומשתתף אתם בעסק התורה!<sup>362</sup>

קביעה זו, גם אם אין בה כדי לבטל את אופיו האישני של רב המנונא, מוסיפה לו ממד של עיקרון קויסמי. ואכן, פיתוח לכיוון זה קיים גם בספר תיקוני זוהר<sup>363</sup> וגם בקבלה האר"י,<sup>364</sup> ואףלו בגין הזוהר רב המנונא סבא מזוהה עם השכינה, והוא בעת ובעונה אחת אדם ואלהות.<sup>365</sup> ואכן, יש אף זהות חלקית בין תפkidיו של רב המנונא כמתלווה

<sup>361</sup> ח"א, ו ע"א. בתשובה לשאלת החברים מהו מקום מושבו, ענה להם רב המנונא סבא שהוא יושב במגדל יחד עם הקב"ה ועם עני אחד. בנוסף למשמעות הקבלית, יש כאן גם שלוש האותיות למ"ד(הוא המגדל) וא"ו (הוא הקב"ה) ודליית (הוא העני). כך פירש אל נכו ר' שמעון לביא בספר כתם פז, גרביה תרצ"ט, ח"א, ז טור א. באותו עמוד בזוהר עונה רב המנונא גם על שאלה אחרת של החברים באמצעות חידה שפתרונה דומה.

<sup>362</sup> ח"ג, קפו ע"ב. דברים אלה נאמרים בפיו של הינוקא, בנו של רב המנונא סבא.

<sup>363</sup> ראה: זוהר חדש, צז טור ב-ג (תיקונים). גם הדמות הפלאית של 'סבא דסבין', הרווחת בספר תיקוני זוהר, היא פיתוח של עניין רב המנונא סבא.

<sup>364</sup> ראה להלן הערת 371.

<sup>365</sup> כך למשל בדרשה על בניהו בן יהוידע - להלן הערת 399, וראה להלן ליד הערת 395, על עניין זה הארכטי במאמרי 'מייטוס לעומת סמלי' (לעיל, הערת 11).

لتלמידי חכמים העוסקים בתורה בדרך, בין תפקידה הדומה של השכינה – כאשר תלמיד חכם נמצא בדרך, ולפיכך פרש מاستו, השכינה מזדווגת עמו, לבסוף יהיה שרו بلا נקבה.<sup>366</sup>

אם קיימת זהות חלקית בין רב המנונא סבא לבין השכינה, הרי הקול היוצא מן המערה הוא גם קולה של השכינה. וכן, המשפט 'תרין אורצילין דאיילטא עבדו קמאי רעוטא דניחא לי' (וב עברית: שני עופרי אילים עשו לפני רצון ונחת רוח) מתאים לו שיאמר דווקא מפני האלהות.<sup>367</sup> לצירוף 'עבדו קמאי רעוטא דניחא לי' יש גם קונוטציה סקסואלית, והוא רמז בוודאי לזיוגם של אותם עופרים עם השכינה. כך בפשט הזוהר, וכן בוודאי אצל האר", שהשתמש בלשון דומה באחד מבתי השיר שחייב לסעודה הראשונה של שבת: 'יחבק לו בעלה, וביסודה דילה, דעבך ניחא לה, יהא כתש כתישין'.<sup>368</sup> יש לחבר זאת, לדעתו, עם מה שראינו בפרק הקודם, כשהעסקנו באילה

שרחמה צר, שדווקא הזיווג בקטנות גורם תעוג מיעוד.<sup>369</sup>

אם כן, במשפט זה השכינה מhalbת את הזיווג הסקסואלי שהיא לה עם העופרים, או לר' המנונא סבא משבח את החכמים שהזדווג אתם ללימוד תורה. ידוע לנו מי הם אוטם עופרים, שכן בת הקול מפרשת זאת לאחר מכן: 'אברהם ויצחק הו'. ונפרש: כשהباءו אברהם ויצחק להקביל את פני יעקב, השתתפה אתם גם השכינה, ונזדווגה בהם, ונגרם לה נחת רוח. ובוודאי נמצא שם גם רב המנונא סבא באחד מגלאלי הקודמים, כי חזקה על האבות שעסקו אז גם בתורה, ורב המנונא הרי אינם מחמיץ לעולם הזרמנות שכזאת. ולא יהיה בכך מושם הרחיקת לכת אם נעביר את הפירוש הזה מדור האבות גם לדורם

<sup>366</sup> ראה: משנת הזוהר ח"ב (הערה 33), עמ' טרט-טרטו.

<sup>367</sup> הצירוף הרווח בתורה (כגון בויקרא א, ט) 'אשה ריח ניחוח לה', מנוסח בתרגום אונקלוס: 'קורבן דמתקביל ברעואה קדם ה... ואולי בלשון שלנו יש הדר לשון התרגום בצירוף מלת 'ניחוח' שבמ庫ור.

<sup>368</sup> ראה: יהודה ליבס, זמירות לסעודות שבת שיסד הארי הקדוש', מולד ד (כז) חוברת 23 (233), אדר תשל"ב, עמ' 543.

<sup>369</sup> לעיל, ליד הערה 286.

של ר' אלעזר, ר' יוסי ורשב". גם להם נזדوج ר' המנונא סבא, וגם הם גרמו לשכינה נחת רוח. ומכאן לצד الآخرן, השיר כבר לפירוש המשוער של הארא". גם לו ולבני חוגו קרה הדבר זהה. הדבר מסתבר במילוי לאור תורה הייחודים הלויריאנית, המזגת בתוכה עין תאוותי ("דברי תורה") עם "יחוד סקוטואלי" עם הספירות העליונות. אכן הארא"י מצין כמה 370 וכמה פעמים את התפקיד המילוי שנודע לרבי המנונא סבא (או לבניו בן יהודע) בשטח הייחודים. שלא כשאר צדיקים שנפטרו, שאינם מתגלים אלא אם כן האדם פועל-הייחודים שיר' לשורש נשמתם', רב המנונא סבא מתגלה לכל צדיק העוסק בתורה בדרך. וגם את הקשר של רב המנונא ושל הייחודים הללו לשכינה ולזיווגה מסביר הארא"י לפי שיטתו המכניתית-פיזיולוגית הפרטנית: רב המנונא סבא הוא חלק אורגני של רחם השכינה, והוא שמאפשר לה את הזיווג, בעזרת 'מים נוקבין'.

במאמר 'תרין אורזילין' לא נזכרה השכינה במפורש, אלא בرمץ בלבד ('עבדו קמאי רעوتא דניחאה לי'), ורב המנונא לא נזכר כלל. במפורש המאמר עוסק דווקא בנושא המלאכים. אך למלאיכים בזוהר פנים רבות, וגם השכינה נמנית עמם, כפי שהם מתלוים אליה. וכך למדנו במאמר זוהר אחד, המובא דווקא בהקשר לפגישת יעקב עם המלאכים, והוא מקביל מכמה בcheinות למאמר 'תרין אורזילין':<sup>372</sup>

באתר חד כתיב 'כי מלאכיך יצוה לך' <sup>373</sup> מלאכין סגיאין. והכא חד כתיב 'חוונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'. אלא 'כי מלאכיך יצוה לך' אלין שאר מלאכין, 'מלאך

<sup>370</sup> על הזדהותם של שני אלה ראה להלן, הערה 399.

<sup>371</sup> ראה: שער מאמרי רשב"י (הערה 251), יג טור ב. שער הייחודים, לבוב תרטיו, ג טור ג. על עניין זה עמדתי בארכיות במאמרי 'mittos' לעומת סמלי (לעיל, הערה 11).

<sup>372</sup> הקבלה זו טובא להלן, אחרי הערה 413.

<sup>373</sup> ראה לעיל, הערה 345.

<sup>374</sup> תהילים לד, ח.

ה' סביר' דא שכינתא... וכד שכינתא שRIA בגויה דב"נ<sup>375</sup> כמה משרין קדישין

כלחו איזדמנן לתמן.<sup>376</sup>

וכך מצינו בנווגע לינוקא, בנו של רב המונוא סבא, שנוסף על דרגת השכינה המוענקת לו, הוא מכונה לעיתים קרובות בפי החכמים בכינוי 'מלאר', אף הינוקא עצמו מאשר שם כינוי זה, אך מסמיך לו דרשה שמתברר ממנו ש'מלאר' הוא מכינויו של השכינה.<sup>378</sup>

עם זאת, המושג של 'מלאר' ואף של 'השכינה' בספר הזוהר הוא נרחב וgemäßיש אף יותר מכך, ובמקבילות נוספות הנוגעות לכך נוכל להבהיר יותר את עושר המשמעות של אמר 'תרין אורחילן'. במאמר זה הזוהר מעיד על יעקב, ובעקבותיו על כל צדיק וצדיק, שבHALICHTO בדרך עשוים להתלוות לו מלאכים, ואתם, כפי שראינו, גם השכינה. מלאכים אלה מזדהים עם NAMES צדיקים מעולם האמת כדוגמת אברהם ויצחק. זיהוי זה מתאים בהקבלה גם להפכו, כי בעניי הזוהר, במקומות רבים, המזיקים שבעולם אינם אלא נשמותיהם של הרשעים.<sup>379</sup> אך הזוהר אף מפליג מעבר לכך בפיתוח רעיון המלאר האנושי: ממאמרים מקבילים נוכל ללמד, שמלאכים אלה יכולים להזדהות גם עם חבריםبشر ודם, המלוים את ההולך בדרך ועוסקים אותו יחד בתורה. מקבילות אלה דומה שהן בעלות אופי פחות רציני ממאמר 'תרין אורחילן', כי שלא כמו האר", הזוהר עשו להתייחס לרעיונותיו גם ביתר גמישות וקלילות, ובעיקר בפנויות של כבוד וידידות של החברים אלה כלפי אלה, שלעתים מתערב בהם גם שמצ חיור. לא קל להגדיר בכל פעם

<sup>375</sup> דבר נש.

<sup>376</sup> ח"א, כסו ע"א.

<sup>377</sup> לעיתים כינוי זה בא בפי החכמים דואק לאגנאי המתחלף מיד בשבח, אחרי שנראה מהתנהגותו של הינוק שאינו מתנהג כבן אדם מן היישוב. ראה על כך במאמרי 'MITOSHTOS LEUMOT SAMLI' (ח'רחה 11).

<sup>378</sup> ח"ג, קפו ע"א. והשווה פירוש הרמב"ן על בראשית מה, טו.

<sup>379</sup> כגון זוהר ח'ג, ע ע"א. על כך ראה בפרטות: יהודה ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר, בתוך: י. דן (עורץ), ספר הזוהר ודתו, ירושלים תשמ"ט (= מחקרים ירושלמיים במחשבת ישראל ח), עמ' 12-14.

את מידת התקף האונטולוגי שהזהור מייחס לדבריו, וזה עשויה להשנות אף מעבר למשפט. ומסיבה זו עצמה ניתן להביא גם מקבילות 'קלילות' יותר, כדי להבין באמצעותן את המאמרים היותר עמוקים. וכך מצאנו במקומות אחד בזוהר, שפיגישת החברים מושווית לפיגישתו של יעקב עם המלאכים והשכינה:

ר' יצחק הוה אziel בארחא וגע ביה ר' חייא. א"ל: <sup>380</sup> 'חמנא באנפרק דהא במדורא דשכינתא מדורך...', א"ל: 'ודאי, בכל מקום שישראל שרין קב"ה בין'יו.

וכל אחר דחכימי דרא אזלין קב"ה אziel עמהון, דכתיב <sup>381</sup> כי מלאכיו יוצאה לר' וגוי. מנלא, דכתיב <sup>382</sup> 'יעקב הלך לדרך' וגוי, 'ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה'. השთא נשתתף כחדא וניזיל בארחא דהא ידענא דלאתר חד אזלין <sup>383</sup> לקבלא אנפי דשכינתא.

ואביא מקבילה נוספת ממאמר שאין נמצאו בספר הזוהר, אבל שיר לחוג הזוהר, ונדף בספר לבנת הספר. <sup>384</sup> גם שם נדרש עניין יעקב והמלאכים באופן אנלוגי על רשב"י וחביריו, וגם שם משתתפת השכינה אתם בלבושبشر ודם:

'רשב"י הוה אziel באורחא ערעו ביה ר' יוסי ור' יודא ושאר חבירי'. אמרו ליה: 'כען ערעננא בשכינת' כגון' דיעקב דאיתמר ביה (בראשית כח יא) "ויפגע

<sup>380</sup> אמר ליה.

<sup>381</sup> תהילים צא, יא. הוא הפסוק המציג גם בסוף מאמר 'תרין אורזילין'.

<sup>382</sup> בראשית לב, א-ב, הם הפסוקים הנדרשים במאמר 'תרין אורזילין'.

<sup>383</sup> זוהר ח"ג, רצח ע"א. בהמשך הסיפור מסתבר, שהשכינה שהלכו החברים לקבל את פניה הייתה זכר דבריו של רשב"י.

<sup>384</sup> לבנת הספר (הערה 355), צט טור ז.

במקום".<sup>385</sup> אם לון: 'אי הci צריך לאשלמא בכו קרא' "יפגעו בו מלאכי אלהים".

מלל מקום למדנו שמאמר 'תרין אורזילין' עוסק לא רק בפגישה עם מלאכים, אלא גם בזיהוג עם השכינה. אם כך אפשר להניח שהאר"י קשר זאת גם עם הרעיון המשיחי וגם הزادהותו שלו עם המשיח, שהרי רעיונות אלה העסיקו את מחשבתו באوتה עת, כפי שראינו בפרק הראשון. "יתכן אפוא שהאר"י ייחס משמעות משיחית לקשר עם השכינה, שזכה לו במעמד זה, ואולי גם לקשרו של תלמידו הרח"ו, שרק לאזניו נועד במקורו הפירוש על 'תרין אורזילין'.<sup>387</sup> אכן, את שני העופרים אפשר בהחלט לפרש גם על המשיח (או המשיחים), כי הפסוק שעומד בסוד המליצה 'תרין אורזילין דאיילטה' הוא בוודאי 'שני שדי' כשי עפרים תאומי צביה',<sup>388</sup> ופסוק זה מתרגמו, בתרגום המקובל של שיר השירים, בזה הלשון:

תרין פריקיר דעתידין למפרקיר, משיח בר דוד ומשיח בר אפרים, דמיין למשה  
ואהרן בני יוכבד דאמתיילו לתרין אורזילין תיומי טביא.

שני עופרים אלה מצויים גם בזוהר, ובהקשר משיחי.<sup>389</sup> וכן מצינו שנתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, כינה את המשיח בכינוי 'שלימו דתרי אורזיל'. כלומר השלמות של שני העופרים.<sup>390</sup> בהזכרת העופרים במליצתו של נתן יש כמובןرمز לשם צבי. ואולי כיוון גם

<sup>385</sup> השווה: זוהר ח"א, קסה ע"א; ח"ג, רכה ע"ב; ז"ח, קיד טור א (תיקונים).

<sup>386</sup> בראשית לב א. נראה שני הפסוקים התמזגו לאחד בזכרונו של בעל המאמר.

<sup>387</sup> כך אם נאמין לעדותו של הרח"ו בעניין זה, שהובאה לעיל ליד הערכה 27.

<sup>388</sup> שיר השירים ד, ה; ז, ד.

<sup>389</sup> ראה לעיל, הערכה 304.

<sup>390</sup> ראה בשירו של נתן ליל شبיעי של פשת, שנדפס בספר חממות ימים, וניצחה תקיעיז, חלק ג, מו טור ב: 'ყירו דבר נפייל / ושלימו דתרי אורזיל / נחמי בריש גלי / בפורקנא בתרא'. מלשון זו מסתבר שהשיר נכתב אחרי המרת שבתי צבי, ואולי אף אחרי מותו, כאשר נתן חיכה לגאולה שלימה יותר שתהייה בפומבי. הכינוי

למליה 'שדים' שבפוסוק העומד ברקע המליצה, כי השם שבתי צבי עולה כמנין 'שדי'  
במילואו, לפי אחת הגימטריות השגורות ביותר בספרות השبتאית.<sup>391</sup>

לרעיון הגאולה באמצעות היזוג עוד נשוב להלן,<sup>392</sup> אך ההקשר המשיחי של  
מאמר 'תרין אורזילין' הזרחי אינו תלוי בקשר זה, והוא מפורש בתוכו, בהודעת רשב"  
לבנו שנייהם עתידיים אחרי מותם להיות מלאכים המשתעשעים עם משיח בן דוד. גם  
לענין זה מצינו מקבילה בסיפור דלעיל<sup>393</sup> על פגישת ר' אלעזר ור' אבא עם רב המונא  
סבא: רשב"<sup>394</sup> נתקף בקנאה בעקבות פגישת תלמידיו עם רב המונא, ומתפלל לכך שיזכה  
אף הוא בפגישה עצמה. אכן תפילתו נענית, והוא זוכה לראות את רב המונא כשהוא  
יעקר הרבים ומאריך נרות בהיכלו של המשיח, ובהזדמנות זו התבשר שאחרי מותו יהיה  
שכנו בישיבה של מעלה.

אך ההקשר המשיחי של המאמר איןנו עומדים בפני עצמו. אין הוא אלא שייאו של  
תהליך של התעלות נפשית, שהוא המשמעות הראשונה של היזוג עם השכינה והפגישה  
עם המלאכים, והוא הנושא של מאמר 'תרין אורזילין' – גם לפי פשטו וגם דרך משקפיו

---

התלמודי למשיח 'בר נפלוי' (סנהדרין, צו ע"ב) פורש בשבותאות לעתים קרובות על מוצבי הירידה הרוחנית של  
שבתי צבי.

<sup>391</sup> מעניין להשוות לכך את דברי ר' שלמה מולכו (השני) בפירושו על שיר השירים, ספר שמן משחת קודש,  
שאלוניקי תקל"ט, رد טור א-ב, על שה"ש ז, ד. המחבר מצין כאן במפורש את הגימטריה שדי במילואו =  
תתיד, ומסמיך זאת למלה 'צבי' הנמצאת בפסוק, ובהקשר מעין משיחי על היזוג המושלים בעולם האלהות.  
קשה לחושב שבתקופה זו אפשר לעשות קישורים כאלה بلا להתחווין לשבתוי צבי. ומכאן רמזו לקשר השבתאי  
של מקובל זה וחוגו בשאלוניקי ובירושלים. באוטו מוקם מצא המחבר שגם מלת 'עפרים' עולה במילאה כמנין  
תתיד עם הכלול (כלומר: עיין פ"ה ר"ש י"ד מ"מ = תטא"ו). ונראה עניין שכיוון לפרש את המליצה הנזכרת  
של נתן על המשיח כשלימו דתרי אורזילי, ופירש 'שלימו' במשמעות 'במיילאם', ואולי ידע את הפירוש  
המקורית. על 'אל שדי' ככינוי לעופרים בזוהר, ואולי גם אצל האר"י, ראה לעיל הערא 304. על סוד האיליה  
שבותאות ראה לעיל הערא 146.

<sup>392</sup> ראה להלן, הערא 447 ולידה, בעניין נدب ואביהו.

<sup>393</sup> ראה לעיל, הערא 361.

<sup>394</sup> ח"א, ז ע"ב.

של הארי". לשם הבנת פן זה של המאמר נמשיך לעין במקבילה דלעיל, ובנברר את המעד הנפשי שרכשו ר' אלעזר ור' אבא לאחר שפגשו את רב המונא סבא, פגישה שאחריה כינה אותם רשב"י בכינוי 'פניאל', על שזכו לראות פנים אל פנים את 'אלhim' (הוא רב המונא סבא) <sup>395</sup> ולהישאר בחיים. <sup>396</sup> אף כאן ראוי להזכיר במאמר ה'אורזילין' שכן רשב"י בחר להשתמש כאן דווקא בדברי יעקב לאחר שפגש את המלאך, <sup>397</sup> הוא יעקב, שפגישה אחרת שלו עם מלאכים היא הנושא של מאמר 'תרין אורזילין'. אבל דברים מדויקים יותר על מעלתם נוכל ללמד ממה שמסופר כמה שורות אורזילין. קודם דברים מדויקים יותר על מעלהם נוכל ללמד ממה שמסופר <sup>398</sup> קודם לכך: רשב"י ראה בחלומו איך בניתו בן יהודע, שהוא רב המונא סבא, <sup>399</sup> שלוח לר' אלעזר ולר' אבא 'תרין עטרות', כלומר: שתי עטרות.

שתי עטרות אלה מציניות, ככל הנראה, את מעלה המלאכים, שנייתה לשני תלמידים אלה, כפי שלמדו בתלמוד:

בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' לנשמע<sup>401</sup>, באו ששים רבו של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשוו לו שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'<sup>402</sup>.

<sup>395</sup> ראה לעיל, הערכה 365 ולידה.

<sup>396</sup> ח"א, ז ע"ב; ח"א, ט ע"א.

<sup>397</sup> בראשית לב, ל.

<sup>398</sup> ח"א, ז ע"א.

<sup>399</sup> בקטע הקודם, ח"א, ו ע"א, שאלו החברים את הסבה מיהו, וזה ענה להם בדרשה אודות בניתו בן יהודע.

<sup>400</sup> גם הארי ראה פעם דבר דומה. השווה ספר החזיוונות (הערה 23), עמי קעה: יואמר לי מורי ז"ל [כלומר הארי אמר לרח'יו]... שראה את נפש בניתו בן יהודע הולך עמדוי.

<sup>401</sup> שמות כד, ז. לפי הדרש הבא באותו עמוד בגמרא, הקדמת נעשה לנשמע הוא זו שרק מלאכי השרת משתמשים בו.

במאמר 'תרין אורזילין' אין מדובר על עטרות מלאכים הניתנות לבני אדם, אלא על מלאכים ממש המזדווגים להם והופכים אותם למלאכים כמותם. אך בעיון נוסף במשמעותו של שתי העטרות, נוכל להעמיק גם בעניינם של המלאכים במאמר 'תרין אורזילין'. לפי מקומות אחרים בזוהר, אפשר לפרש 'תרין עטרין' אלה לפי תורה הנפש: אביו ואמו של אדם מורישים לו 'תרין עטרין' – אחות נקראת 'חסד' ואחות נקראת 'גבורה'.<sup>403</sup> אמנם עניין זה מופיע בזוהר לא לגביبشر ודם אלא לגבי הפרצופים העליונים – שתי העטרות הן שני המוחין המתעטרין כתפליין בראשו של העיר אנטון, אך קרוב לוודאי שמקור הציור הוא בתחום האנושי, והוא מקבל משמעות סימבולית.

במאמר 'תרין אורזילין' אין מדובר על שתי עטרות אלא על שני מלאכים. אבל משמעוון הפסיכולוגיה של העטרות, כמו החסד והגבורה, המקבילים לשני יצריו של אדם, מתאימה בדיקון למשמעותם של שני המלאכים (מקבילה לכך נמצא בכתב ר' אברהם אבולהפה,<sup>404</sup> ומכאן התגללה הדעה שאף למלאך מטטרון יש שני יצרים, שהם שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו).<sup>405</sup> ובעיקר כך הוא בנוגע למלאכים שפגש

<sup>402</sup> שבת פח ע"א.

<sup>403</sup> ח"ג, רצא ע"א, אידרא זוטא. והשווה: ח"ב, קכב ע"א, 'אידרא דברי משכנא'.

<sup>404</sup> יהנה לאדם שני יצרים טוב ורע והם מלאכי אליהם بلا ספק". ר' אברהם אבולהפה, אוצר עדן גנו, כ"י אוקספורד 1580 עמ' 166. והובא אצל משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולהפה, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 95.

<sup>405</sup> ראה בפירושו של ראובן צרפתி (פ"ז) לספר מערכת האלהות, מנוטבה שייח' (דף ס' צילום, מקור חיים, ירושלים תשכ"ג), צו ע"ב: כי ככל הפועל שהוא מטטרון שר הפני יש לו שני יצרי' [لدעתו צרי' להיותו יצרים, כМОכח בהמשך] ר'יל ב' מלאכים אחד ממונה על הרחמים ואחד על הדין ואותו מלאך רחמי' שהוא מימין מטטרון שלו עוזיאל והוא כהן גדול וכמה שלוחים יש לו וככל מלאכי דין. והשר הידעו באמצעותו כופה את שניהם והם נגד משמאלו שמו עזה וכמה שלוחים יש לו וכמה מלאכי דין, והשר הידעו באמצעותו כופה את שניהם והם נגד ב' יצרים. וכאשר האדם התחזון הוא כופה את שניהם למטה כן יש לו כח מכח השבעת שם להכרחים לעשות רצון כל מה שיבקש. והט אזק ושמע כי אני מגלה לך עניינים אלקיים. בקטוע זה נמצא הסבר פסיכולוגיסטי למחלוקת המלאכים הנופלים (ראה יומא ס' ע"ב ובפירוש רש"י שם, מסכת כללה פרק שלישי; דברים רבא, יא, י; תנא דבי אליו זוטא כה; פסיקתא רבתי לד), ששםם לפי המדרש עזה ועזאל, ואף קישור מפליא בין מאגיה לבין מוסר וכפיפות היצור. דברי צרפתி כאן הם פיתוח של דברי אבולהפה שבහערה הקודמת.

יעקב, וספרשו על ידי בת הקול אבותיו אברהם ויצחק, כפי שאפשר ללמידה ממוקם אחר בזוהר העוסק בפגישת יעקב וה מלאכים, המתפרשים גם שם על אברהם ויצחק:

... כדין איזדווג בר נש בתרווייהו, חד מימינא חד משמאלה, יצר טוב לימינה יצר רע לשמאלה. ואילו אינון תריין מלאכין ממש ממן, אינון משתחין תדייר בהדייה דבר נש... הה"ד<sup>406</sup> כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך. ר' אלעזר מוקים ליה להאי קרא ביעקב דקב"ה אזמן בהדייה מלאכין משריין ממן... כמו דכתיב 'יעקב הלו' לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים' ואתмар, והכא... איזדווגת עמייה שכינתה ואתו משריין קדישין לסתורא ליה, וכדין 'יאמר יעקב כאשר ראם' וגוי. ומ איןן מלאכים שדר ליה לעשו, הה"ד<sup>407</sup> 'וישלח יעקב מלאכיהם'. מלאכים ממש הוא ודאי... נטירו דקב"ה לא אתעדி מניה מכל וכל, ע"ד<sup>408</sup> 'ירא כי לא יכול לו' – אסתכל ימינה וחמא לאברהם, אסתכל לשמאלה וחמא ליצחק, אסתכל בגופה וחמא דאתכליל מסטרא דא ואתכליל מסטרא דא, כדין [במה שרש הפסוק] 'ויגע בcpf' ירכו'. בחד עמודא דסמיר לגופה דאייהו לבר מן גופא. ובג"כ<sup>411</sup> 'חונה מלאך ה' סביר ליראיו ויחלצם', אקייף ליה מכל סטרוי בגין לשזבאה ליה. וכך שרא שכינתה בגואה, כמה חילין ומשרין אותו בהדייה.<sup>412</sup>

<sup>406</sup> = הדא הוא דכתיב. ראה לעיל הערה 345.

<sup>407</sup> בראשית לב, ג.

<sup>408</sup> ראה בריר עה, ד.

<sup>409</sup> בקטע שдолג מצויה גם הדרשה על השכינה כמלאך, דלעיל ליד הערה 376.

<sup>410</sup> = ועל דא. בראשית לב, כה.

<sup>411</sup> = ובגין כך. לעיל הערה 374.

<sup>412</sup> זהה ח"א, כסה ע"ב - כסו ע"א.

ממאמר זה למדנו שה מלאכים הם גם כוחות הנפש, יצר טוב ויצר רע. אך אפשר להקביל את מאמר חז"ל המפורסם, והנזכר גם בזוהר, על שני מלאכים, אחד טוב ואחד רע המלווים את האדם.<sup>413</sup> אך לזרחיים של אלה עם אברהם ויצחק הנכללים ביעקב יש גם משמעות סימבולית: יעקב הרי הוא ספירת תפארת, שהוא גוף שבאמת מערכת הספירות,<sup>414</sup> ובה נכללות גם שתי הספירות שמשני הצדדים, החסד והגבורה, המסתולות באברהם וביצחק. לפיכך המלאך שנאבק ביעקב, הוא שרו של עשו,<sup>415</sup> לא יכול לגעת אלא בספירות התחתונות, נצח והוד, המצויות מחוץ לגוף.<sup>416</sup> המשמעות האלגורית מקבילה כМОון לזה הסימבולית, שכן היצר הטוב והיצר הרע מקבילים לספירות חסד וגבורה, והן שתי העטרות דלעיל. במאמר זה לא נאמר במפורש שה מלאכים שפגש יעקב הם אברהם ויצחק, אבל שני אלה נזכרים נכללים ביעקב ברובד הסימבולי, כך שתאת מלאה משמעותו מקבל מאמר זה מהקבלתו למאמר 'תרין אורזילין', כפי שתתרין אורזילין מתפרש באמצעותו. קל לשער, אם כן, שהאר"י פירש כאן את 'תרין אורזילין' על שני המוחין, מוח החכמה ומוח הבינה, שבתוכננסם לגוף צער אנפי הופכים לעטרות החסד והגבורה,<sup>417</sup> כי למוחין אלה, ולמשמעותם בתחום האلهי והאנושי,<sup>418</sup> יחד האר"י מחשבה רבה, והם הנושא של חלק ניכר מהתורתו, ומאמרי זהור רבים נתפרשו

<sup>413</sup> שבת קיט ע"ב; זהור ח"ב קו ע"ב. וראה ר' יעקב עמדין, מורה וקציעה על אורת חיים סימן ג, מכון ירושלים (בעריכת אברהם יעקב בומברג יעקב יוסף שכטר), ירושלים תרנ"ו, עמ' יב-יג. עמדין מאיריך שם במהות המלאכים כ שני היוצרים, ואת המלאך הרע מזוהה הוא עם שרו של עשו, עם הנחש הקדוש.

<sup>414</sup> ראה בספרי (הערה 34), עמ' 177.

<sup>415</sup> דעה זו, המובאות כאן במפורש, מצויה כבר בבר"ר עז, ג. וראה לעיל הערה 413.

<sup>416</sup> ראה בספרי (הערה 34), עמ' 237.

<sup>417</sup> ראה למשל: עץ חיים (הערה 10), צט טור ב, שער ב פרק ז.

<sup>418</sup> על המשמעות הפסיכולוגית-אנושית של המוחין ראה לעיל הערה 301.

אצלו כנוגעים לתורה זו, שמקורה במאמרי הזוהר המעתים שצינו לעיל.<sup>419</sup> כך למשל מאמר הזוהר הפלאי העוסק ב'תרין צפין',<sup>420</sup> וכן בוודאי גם 'תרין אורזילין', שאף לפיו פשוטו נוגע לעניין זה, מה גם שאפשר להצביע על הקבלה מסוימת בין הציורים לבין האורזילים.<sup>421</sup>

אבל בכך לא מיצינו את פירוש האר"י לשני המוחין ול'תרין אורזילין', ואף לא אתמשמעותם במאמר הזוהר גופו. שהרי גם במאמר 'תרין אורזילין' שבזוהר, אברהם ו יצחק (המ'תרין אורזילין') מתקשרים ליעקב לא רק במישור האלגוריא ומישור הסימבול. כאן מדובר גם על הנשומות ממש של אברהם ו יצחק שנתלו ליעקב כמלאים. אין כל סיבה להוציא את דברי הזוהר הללו מדי פשוט. ונוסף על כן, אילולי היה מדובר כאן על הנשומות עצמן, לא הייתה ניצבת בפניו המאמר הזורי הבועה של הימצאות יצחק בחיים באותה עת.<sup>422</sup> הזיקה בין המלאך השומר על האדם לבין אביו מסתברות גם לפי רעיון זה באומות העולם. בלטינית מלאכו של אדם נקרא *genius* ויסוד המלה, *gen*, עניינו הולדה.

יתר על כן, אפשר לשער גם שהזוהר מתוכנן להתערבות של נשמות אברהם ו יצחק בנשمت יעקב, ואז תהיה התאמה שלמה לדברי המאמר הזורי דלעיל,<sup>423</sup> שלפיו היה יעקב כולל מאברהם ומ יצחק. הרעיון של עיבור שתי נשמות של נפטרים בגין

<sup>419</sup> ראה הערה 304.

<sup>420</sup> זוהר ח"א, ריז ע"ב. שתי ציפורים אלה התפרשו בקבלת האר"י על שני המוחין, מוח החכמה ומוח הבינה, השיכים לצד ס"א – עץ חיים (הערה 10), דפים קט-קי, שער מח פרק ב.

<sup>421</sup> שתי הציורים תוארו שם (במקום המצוין בהערה הקודמת) כיוונקים מדדי השכינה, שנקרויה באותו קשר בכינוי 'איילת השחר', ממש כאילו היו הם עופרים. אפשר לזכור בהקשר זה, שבמקומות 'אורזילין' מצאו לעיתים גם את הכתב 'גוזליין' – ראה לעיל הערה 7.

<sup>422</sup> ראה לעיל, הערה 342.

<sup>423</sup> ליד הערה 413.

משפחתם בעת הצורך, ולשם השלמתו, מצו' בספר חזוהר, המספר על עיבור צהה של

<sup>424</sup> נשמות נدب ואביהוא בנשمت בן אחיהם פינחס, בעת פועלות הקנאה שלו.

זהו, ככל הנראה, המישור העיקרי שבו יש לחפש את פירושו של האר"י על מאמר 'תרין אורזילין'. דבריו האר"י לא הצביעו בתחום התאורטי - לא בתאוריית אונטולוגית העוסקת במבנה העולמות העליוניים, ואף לא בתאוריית פסיכון. האר"י עסוק כאן בבניין נשמותו שלו ואולי גם של ר' חיים ויטל, ובעיקר בשלב האחרון של בניין זה, שבו נספרו לנשות יסודות מישיכים, כלומר התעברות של אישים מישיכים, כמשיח בן יוסף או משה רבנו (או, כפי שנראה להלן, אליהו הנביא). הנחה זו מתבססת על כל מה שהעלינו לעיל: על רעיון העיבור והעניין האישី והמשיחי המצוי כבר בפשטו של המאמר החזורי הזה; על המקומ החשוב שתפס בקבילתו המאוחרת של האר"י רעיון גלגול הנשות ובעיקר מהות נשמותו ונשmeta תלמידו, זיקתם לחברות רשב"; על העניין המשיחי האישី שהעסיק אותו בימי האחראונים, בציירוף מה שראינו בפרק הראשון על קשרי הנשמה שלו עם משה, ועל עיבורו שהתרחש באותה עת<sup>425</sup>. ואולי נכון להזכיר בהקשר זה, שגם ברוב המונוא סבא ראה האר"י גלגול של משה רבנו,<sup>426</sup> ושני האורזילין מתפרשים כנראה גם כחלק נשומותו של משה.<sup>427</sup>

"תכן מאד שהאר"י פירש כאן את שני האורזילין גם על נשות נدب ואביהוא. קביעה זו מסתמכת גם על שיקולים כלליים, כגון שעניין נدب ואביהוא הוא דוגמה מובהקת של עיבור, שאפשר להשוותו לעיבור אברהם ויצחק ביעקב.<sup>428</sup> ושהם משמשים אבות-

<sup>424</sup> ח"ג, נז ע"ב. וראה בספרי (הערה 34), עמ' 278.

<sup>425</sup> ראה לעיל, אחרי הערה 31.

<sup>426</sup> ראה במקומות המצוין לעיל בהערה 317. וראה עוד במאמרי 'ሚתו' לועמת סמל' (הערה 11).

<sup>427</sup> ראה לעיל, פרק ב, הערה 304.

<sup>428</sup> ראה לעיל, הערה 423 ולידיה.

טיפוסים למקדשי השם<sup>429</sup> והאר"י התענין מאד בגורל נשמותיהם, וכתבי מלאים מעניין זה, והם נעלים בעיניו, מבחינות מסוימות, אף מעל מעתם של משה ו אהרן,<sup>430</sup> הם משה ו אהרן הנחשים לשני העופרים, או האורזילין, לפי התרגום והמדרש.<sup>431</sup> ולא עוד אלא שהאר"י אף מכנה את נדב ואביהוא, ואת מי שמשורשם, בשם ' מלאכים',<sup>432</sup> כפי שמכונים העופרים הללו בסוד תרין אורזילין'.

אבל קשר ענייני ולשוני מובהק הרבה יותר בין עניין נדב ואביהוא לבין אמר 'תרין אורזילין' מצוי כבר במאמר אחד בספר רעה מהימנא.<sup>433</sup> שם פינחס עם שתי הנשומות שהשתתפו בו מושווים במפורש לשולשת האבות שהשתתפו אלה באלה. אמן לא מדובר כאן על יעקב שהשתתפו בו אברהם ו יצחק, כמו במאמר 'תרין אורזילין', אלא דווקא על יצחק שהשתתפו בו אברהם ו יעקב, אבל זה שינוי שהתחייב משיקול דרשמי (פינחס ציריך להיות מושווה דווקא ל יצחק, כי שמות שניהם שוויים בגימטריה), ואין שולל את זיקתו הבוראה של אמר זה למאמר 'תרין אורזילין'. יתר על כן, כאן נאמר על פינחס 'דמסטרא דתרין עיזלי דאיילתא אשთפי ביה אברהם ו יעקב'. לשון 'עיזלי דאיילתא' אינו יוצא מכל הקשר דרשמי סמור, ואיןנו מובן כלל אם לא נסמיד אותו למאמר 'תרין אורזילין דאיילתא', ולפי ההגיון דלעיל. לפי ההגיון, 'תרין עיזלי דאיילתא' הנזכרים כאן, שאברהם ו יעקב מושווים אליהם, הם נדב ואביהוא, אף שלא נזכיר במפורש בקטע זה. וכך גם

<sup>429</sup> ראה להלן העורות 449-450.

<sup>430</sup> שער הפסוקים (הערה 57), לב טור א-ב. וכך כבר במדרש, ויקרא רבא יב, ב.

<sup>431</sup> ראה לשון התרגום דלעיל, אחרי הערה 388, וכן שהשיר ד, יב.

<sup>432</sup> ספר הגלגולים (הערה 98), דף נ טור ג, פרק מג.

<sup>433</sup> זוהר ח"ג, רלו ע"ב - רלח ע"א. ברעה מהימנא ותיקוני זוהר מכוננות גם הספירות נצח והוד בכינויים הזוהריא של נדב ואביהוא 'תרין פגלי גופאי' - זוהר ח"ג, רלו ע"א (רעה מהימנא), וכך מצאו שגム חכינויי 'תרין עוזלי דאיילתא' משמש למספרות נצח והוד, והם קשורים יחד כאחים ליבום - תיקוני זוהר, קד ע"ב, תיקון טט. במקום אחרון זה הפניה אותוי ד"ר ברכה זק.

פירוש הרמ"ק, בדבר המובן מאילו<sup>434</sup>. ואכן מצאתי בכתביו ר' נתן שפירא בעל ספר מגלה עמוקות, שהוא מכנה בקביעות ולא כל הסבר את נדב ואביהוא בכינוי 'תרין אורזילין דאיילטה'. <sup>435</sup> ניכר אמן שר' נתן שבב ישירות ממאמר זה של הרעיא מהימנא, אך אולי היהתו לו גם ידיעה כלשהי על תוכנו של פירושו הסודי של הארי' על מאמר 'תרין אורזילין' כפי שנראה עוד להלן.<sup>436</sup>

מקום החשוב של נדב ואביהוא במיתוס הלויריאני קשור לחלוקם בנשمت אליו הנביא. לפי הקבלה מראשיתה, אליו הנביא הוא גלגולו של פינחס (לפי הזיהוי העתיק: 'פינחס הוא אליו'), <sup>437</sup> שבו התעברו צצ'ור נשמות נדב ואביהוא. גלגוליה ובנינה של נשמת אליו הוא נושא ארוך ומוסבר בקבלת הארי', והדעות השונות המצויות בדברי חז"ל על מוצאו של אליו מתפרשות בו על הנשמות השונות המרכיבות את דמותו – (ארבע במספר). חשיבותה של נשמת אליו נועצה בתפקידה המסורתיים של דמות זו – הן זה המשיח והן זה המיסטי, כמו שמתגלה לחכמים. בקבלת הארי' גילוי צזה קיבל משמעות מיוחדת: כאן אין זה גילוי של אישיות עצמאית אחת לפני אישיות אחרת. גילוי אליו הוא התעבותות של נפש אליו, או בנין הנשמה בדרך של היכלות יסודות מנשמת אליו. תהליך צזה יכול לקרויה, לפי דרך חשיבה לוריאנית אופיינית, רק למי שהוא שיר מלכתחילה לשורש נשמותו של אליו.

<sup>434</sup> משה קורדובירו, אור יקר, כרך טז, ירושלים תשמ"ט, עמי קי טור א.

<sup>435</sup> מקום אחד יצוטט להלן, הערה 445. וראה עוד: מגלה עמוקות על ואתחנן, פירדא תנ"א (דף צילום: ירושלים תשמ"א), אופן כה; לה טור ב, אופן קיא; מ טור ב, אופן קכב (שם מוסבר העניין באריכות ללא היצירוף 'אורזילין דאיילטה'), וכן בספר מגלה עמוקות מהדורא תניניא על התורה, ויקרא בדברים, בני ברק תשמ"ה, עמי רמז-רמחה.

<sup>436</sup> ראה בהערה 344 ואחריה.

<sup>437</sup> ראה למשל פרקי דברי אליעזר, פרק מו. וכך מצוי העניין כבר בראקע דברי הגמרא, ב"מ, קיד ע"ב, וכן פירוש שם רשי".

גם העיסוק בנשمة אליו נוגע לאישיות קונקרטית בזמן הארץ". הפעם אין זה הארץ" עצמו אלא הרח"ו, שהיא כזכור משורש נשמת קין (לעומת הארץ" ששהוא משורש נשמת הבל) <sup>438</sup> וכן גם נשמת אליו, שמתוארת כחלק מנושא זו. מעניין הדבר, ואופייני לאזוטריות הלוריינית, שהתייאור הרחב של נשמת אליו, בשער הגלגולים <sup>439</sup> ובמקומות מקבילים, <sup>440</sup> אינם מזכיר כלל את הרח"ו, ורק מתוך ההקבלה המדוייקת בספר החזונות <sup>441</sup> מתבררת הכוונה האישית, שהוסתרה בספר הגלגולים. אמנם גם הארץ" נזקק לאליהו, אך לא לגילוי מיסטי שלו (המקבילים ייחסו גם את קבלת הארץ" לגילוי מפניו רבו, כפי שמצוין בשעריהם של הרבה ספרים לוריניים), אך הדבר אינו מטאشر לרבי תודעת הארץ" עצמו), אלא לאליהו בבחינת רב שילמדנו, ממש כפי שימושה נזקק לרבי צזה; וכפי שראינו קודם לכן, הוא אליהו, עתיד לתפוס ר' חיים ויטל. <sup>442</sup>

והנה, לפי כל המקורות הלוריניים הנזכרים, הבחינה העליונה של נשמת אליו היא בבחינת נדב ואביהו, והיא מתעברת בנשימת אליו היסודית בעת צורך עליון ופורהת ממנה חלייפות בעת חשש חטא. ובחינה זו נתואוה אלישע בעת פטירתו של נדב באמרו <sup>443</sup> 'ויהי נא פי שנים ברוחך אל', כי מלת 'נא' היא ראשית התיבות של נדב ואביהו. לפי ר' נתן שפירא, גם משה בקש לפני מותו להתعبر בנדב ואביהו,

<sup>438</sup> ראה לעיל אחרי הערה 15.

<sup>439</sup> שער הגלגולים (הערה 21), לג ע"ב - לו ע"ב, הקדמות לב-LEG.

<sup>440</sup> דרישות דומות הובאו בשם הארץ" ע"י תלמידו ר' יוסף בן משה בנבנשת די-שייגובי, והובאו בתולדות הארץ" (הערה 1), עמ' 362-363. המהדר, מאיר בינויו, ציין שם מקבילות רבות, ואוסף גם את שער מאמרי רשב"י (הערה 251), סה טור ד. כן מובאת דרישה זו בספר אור החמה (הערה 98), ח"ב, ר' טור א.

<sup>441</sup> ספר החזונות (הערה 32), עמ' קמ"ב-קמד.

<sup>442</sup> ראה לעיל, לפני הערה 95.

<sup>443</sup> מלכים-ב, ט.

הנקראים 'נא', באמורו<sup>444</sup> 'עברית נא'. בשני המקרים, מקרהו של משה ו McKarho של אליהו, מדובר על העברת התפקיד לתלמיד לפני מות הרב. ולאחר שגם דרשת הארץ' על 'תרין אורזילין' נאמרה בסיטואציה דומה, אפשר שתוכנה היה העברת של המעלת הרוחנית, הקשורה לנדבר ואביהו (הנקראים, כאמור, 'תרין אורזילין דאיילתא') מן הארץ' לתלמידו הרח"ו, כפי שעברה מלאilio לאלישע. בתיאוריה זו, על כל קסמה הרב, יש גם קושי: לא מצינו שבחינות נדבר ואביהו היו קודם ברשות הארץ'. אם כן אולי יתאים כאן יותר המודל של משה ויהושע, בעיקר לפי דבריו נתן שפירה דלעיל, ובעזרת ההשוואה המפורשת שמצאנו בכתביו הארץ' בין משה ויהושע בעת העברת היורשה לבין הארץ' והרח"ו – השוואה שכבר רראינו לעיל שהיא קשורה לנסיבות אמירתה של דרשת הארץ' על 'תרין אורזילין'<sup>446</sup>. הארץ' ביקש כן לרכוש את מעלה שני העופרים, הם נדבר ואביהו, אך אלה ניתנו לאלו אלא לתלמידו הרח"ו.

"יתכן גם שדרשת 'תרין אורזילין' עסקה בנדבר ואביהו מכיוון אחר. אולי מדובר כאן בניסיון משיחי של זיווג עם השכינה, ואולי צזה שלא עליה יפה. הרי דברי בת הקול שיצאה מן המערה 'תרין אורזילין דאיילתא עבדו קמאי רעותה דנicha ל' מתאימים להיות רמז לזיוג;<sup>447</sup> אך אם הדוברת היא השכינה והיא האיליה אמת של העופרים, הרי הזיוג הוא זיווג של גילוי עריות ושל קטנות. פירוש זה קיבל חיזוק ממה שהעלינו בפרק הקודם, שבו השווינו את דרשת 'תרין אורזילין' לשוד אחר, המדבר על זיווג הקטנות עם האיליה. וכך נראה יסוד זה בקשר לנדבר ואביהו.

<sup>444</sup> דברים ג, כה.

<sup>445</sup> מגלה עמוקות על ואתחנן (הערה 435), ז ע"א ז טור א אופן כה: 'לכן מבקש אני "עברית נא" שייהיה עיבור שלי בנשمة נ"א שהם נדבר אביהו שחן תרין אורזילין דמיילטא [צרייך להיות: אורזילין דאיילתא], וביקש משה שיזכה הוא למדרגת אליהו דאיתמר ביה "יהי נא פי שנים" ... והשיב לו הקב"ה (דבי ג, כו) רב לך" מדרגה שלך הוא יותר גבוה'.

<sup>446</sup> ראה לעיל, אחרי הערה 31.

<sup>447</sup> ראה לעיל אחרי הערה 367.

לפי הזרה והמדרשה, עיקר חטא נדב ואביהוא היה ברווקותם,<sup>448</sup> אך בקבלה האר"י הם נאשימים דווקא בזיווג פגום. את שני החטאיהם הללו, הרווקות והזיווג, יש לחבר עם מיתתם של השניים, ש愧 שבאה כעונש על חטא, נתפסה תמיד גם קידוש השם. כך אולי כבר בפשט הכתוב עליהם 'בקרובי אקדש',<sup>449</sup> ובוודאי לפי המדרש.<sup>450</sup> אם כך, אפשר להשוו את גורלו של בן עזאי, שהוא גם הוא רווק, ונכנס לפרדס, ויצאה שם נשמותו,<sup>451</sup> כי סיטואציה זו מזמינה פירוש אולי מדבר בהחלפה של משה הזיווג מן התחום האנושי אל התחום האלקי. וכך, על כל פנים, תפסו זאת המקובלים. נדב ואביהוא מתוארים בקבלה האר"י כבחינת המים הנוקבים בرحم השכינה,<sup>452</sup> היא הבחינה הקשורה למיתה על קידוש השם,<sup>453</sup> וכפי שראינו, היא גם בחינתו של רב המונוא סבא.<sup>454</sup> וכך הקربת האש הזרה, חטא המקראי של נדב ואביהוא,<sup>455</sup> הפכה

<sup>448</sup> ראה לעיל, הערכה 424.

<sup>449</sup> ויקרא י, ג.

<sup>450</sup> ויקרא ר' בא יב, ב.

<sup>451</sup> ראה על כך באריכות בספרי חטא של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמוני, ירושלים תש"ז, עמ' 109-93.

<sup>452</sup> ראה שער הכוונות (הערה 9), יט טור ג, עניין קריית שמע דרשו.

<sup>453</sup> ראה לעיל, לפני הערכה 129.

<sup>454</sup> ראה לעיל. הערכה 371.

<sup>455</sup> לפי ויקרא י, א.

במאמר אחד של קבלת הארץ<sup>456</sup>, לחטא באשה זורה<sup>457</sup> אבל אשה דמוניית זו נפלה בחלקם לא בمزיד אלא מtower טעות, ומtower רצון לגאול את השכינה בזיווג.

לפי אותו מאמר לוריани, טעותם של נדב ואביהוא הייתה בכך שלצורך הזיווג המשיכו רק מוחין מפרצוף אמא ולא מפרצוף אבא. זה לדעת הארץ<sup>458</sup> הפירוש העמוק לחטא הרחוקות (או עדיף: אי נשיאת אשה) של נדב ואביהוא:

והיו צריכים בתחילת הזוג ולהשיא את אבא עם אימה ולהמשיך המוחין מצד אבא כנץ<sup>459</sup>. ולא עשו כן, אלא הם לבדם עשו את המעשה הזה, Caino הם עצם בחיה<sup>460</sup> אבא שהוא זכר ואין עמו נקבה.

חטא הבריאה על ידי נקבה בלבד ובלא שיתוף זכר הוא מוטיב ידוע מן הגנוזיס, גם שם הוא מביא לתוצאות הרסניות.<sup>459</sup> וכך מצאנו בספר תיקוני זוהר.<sup>460</sup> בסוף הפרק

<sup>456</sup> שער הפסוקים (הערה 57), לב טור ג', פרשת שמיני. כל המאמר, לא טור ד - לב טור ד, עוסקת באופן מעניין ביותר בפרשנות נדב ואביהוא. מקבילה למאמר זה נמצאת בכ"י אוסף מהלמן סימן 20, דפים 36-37. הקשר בין 'аш זורה' של נדב ואביהוא לבין 'ашה זורה' מרומז כבר בזוהר ח"ג, נז ע"ב, ועוד.

<sup>457</sup> כנזכר.

<sup>458</sup> בבחינת.

<sup>459</sup> ראה למשל: Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon press, Boston 1963, pp. 183-184. וראה גם בהערה הבאה.

<sup>460</sup> זוהר ח"א, כב ע"א-ע"ב (שיקט לתיקונים): 'אמר אומנה למארוי בניינא (בראשית א, כ): "ונעשה אדם בצלמו כדמותינו" אמר מארוי בניינא: "וְיֻדָּא טב הוּא למַעֲבֵד לְיהִי, אֶבֶל עֲתִיד הוּא למַחְטָא קְמָךְ בְּגִין דָאַיהוּ כְּסִילֵי הַהִיד (משלוי, י) "בֶן חַכְסָ יִשְׁמֹחַ אָבָבָן כְּסִיל תּוֹגַת אָמוֹן". אַיהֲי אָמָרָה: "בַּתְּרָ [= מאחר] דָחָובָה תְּלִיא בָּאָמָה וְלֹא בָּאָבָא אֲנָא בָּעֵינָא לְמַבְרֵי לְיהִי בְּדִיקָנָא דִילֵי". הַזָּא הוּא דְכִתְבֵּי (בראשית א, כז) "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֲתָה הָאָדָם בְּצֶלֶמוֹ" [אלֹהִים] הוּא מְשֻׂמּוֹתִיהָ של אָמָה, וְלֹא בָּעָא לְאַשְׁתָּתָפָא [כלומר: להשתתף]. וְאָוְלִי: לשתחָפָה, וְאָמָה תְּהִי נוֹשָׂא הַמִּשְׁפְּט, לְמִרְוְתַּת הַקְשִׁים הַדְּקָדוֹקִים]. בַּיה אָבָא... "בֶן חַכְסָ" ذָא אָדָם דָאַיהוּ בָּאָרֶח אַצְילָות וּבֶן כְּסִילֵי" ذָא אָדָם דָבְרִיאָה. יש לציין שגם הטרמינולוגיה כאן דומה לטרמינולוגיה הגנוסטית. כגון הכנויים לאבא ולאמא: מארוי דבניינא לעומת אומנה (= דמיורוגוס). וכן הכנוי 'בן סכל' לבריאה הכושלת כמעט זהה לכינוי 'סכלאי', המשמש בספרות הגנוסטית בהקשר דומה, ומקורה במליה שמיית דומה ('סכל' או בচর্তৃত্ব আরম্ভ সকলাই', যেহো শিক্ষা আওতায় শেল 'সকল'). ראה למשל, בספר הגנוסטי ההיפוסטזה של הארוכונטיסים , 4, בתוך : James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Paper @ Row, San

הקודם<sup>461</sup> שיערנו שגם האר"י, עצמו התכוון למייתה על קידוש השם, ובדרך של זיווג עם השכינה. ואולי אפיון אדיפאלי זה של חטא נدب ואביהוא, הנקראים 'תרין אורזילן דאיילטא', יכול להוסיף רמז נוסף על תוכן דרישתו הסודית של הар"י בסוף ימיו, ועל מהות ניסינו המשיחי, וכישלונו של ניסיון זה. אין בידי להוסיף עוד על פשר הניסיון הזה, שעשו לעניין לא רק חוקר כמוני, העוסק בפרשנויות המודע של כתבי הקבלה, אלא גם את הפסיכיאנאליטיקן.

### סוף דבר

דרשתו של הар"י לפני מותו עסקה בגאולה על כל רבדיה: גאולה קוسمית וגאולה לאומיית, אף גאולתו האישית של בעל הדרשה. רבדים אלה מתקשרים יחד באמצעות הנשמה, שחלקיה העיקריים נפלו בחלוקתם של הар"י עצמו ושל תלמידיו הקרובים. אז, כפי שנוכח הар"י לדעת בסוף ימיו, בחלוקת תלמידו האמיתי היחיד, ר' חיים ויטל. נשמה זו היא 'פנימיות העולמות', ולפיכך בהשלמתה נשלם העולם כולו. עם זאת נשמתה הар"י היא גם הכל' והשליח, שגאולת העולם באה באמצעותו. את תפקידה המשיחי מבצעת נשמה זו על ידי הבאת החלקים השישיים לה לידי שלמותם, וזאת על ידי המוחין השלמים שהיו משפיעה בהם: או במלים אחרות: הар"י מביא את הגאולה באמצעות גילוי סודותיה לתלמידיו. דרישתו של הар"י בסוף ימיו הייתה ניסיון לגילוי צזה של סודות הגאולה, ועל-ידי-זה גם לגאולה בפועל. סודות הגאולה שנתגלו או כללו גם את מהותן וגלגוליהן הקודמים של הנשמות הראויות לגילוי, וגם את אופן הגילוי, הכרוך בסכנות עצומות. בסופה של דבר לא עמדה נשמת הар"י בהצלחה בסכנות אלה, והאר"י נפטר לעולמו. בתודעתו ובתודעת תלמידיו מותו היה תוצאה ישירה של דרשה זו וניסיון הבאת הגאולה הכרוך בה.

Francisco 1977, p. 158  
(הערה 95), עמ' 91-92, 347-348.

<sup>461</sup> ליד הערה 313.

קבלה הארץ<sup>462</sup> היא שיאו של חכמת הקבלה, ודרשתו הסודית של הארץ<sup>462</sup> לפני מותו הייתה השיא של קבלתו. דרשה זו לא על עצמה בלבד יצאה למד, אלא אף על הכלל: רבים מן היוצרים העיקריים של הקבלה (בניגוד לפרשנים ולמסכנים ולמשיכים שבאו בעקבותיהם) לא הסתפקו ביצירת תיאוריות מופשטות. העולמות הרבים שבראו בהבלי פיהם משמשים בימה וركע לפעילותה של נשמתם הפרטית, וזה משמשת שחקן ראשי בມיתוס הගאולה הקוסמית והלאומית, שהיא גם גאותם האישים של יוצרי המיתוס. היוצרים המאוחרים מסוג זה הزادו עם קודמיהם, שלעתים ראו בהם את גלגוליהם הקודמים, ודמיותיהם שימשו להעשרה של תודעתם העצמית. מוקד עיקרי להזדהות זאת שימשה לארץ דמותו של רשב"<sup>462</sup> שבספר הזהר, ובדורות שאחרי הארץ<sup>462</sup> הפך גם הארץ<sup>462</sup> עצמו למוקד כזה של הזדהות.

דרשתו של הארץ<sup>462</sup> לפני מותו כלל חלק חשוב ביותר של המיתוס הלוריани, שבו בא לידי ביטוי גאון רוחו של הארץ<sup>462</sup>, שברא עולם אחד ואדיר המשתקל ומיתקן וhole, עולם שנבנה והתגבש מתוך אבני בניין רבות ו מגוונות: הוא מאחד בתוכו גם את המיתוסים היהודיים העיקריים, ששזר האלקי רבי יצחק מן הספרים והמסורת הרבים שירד עד לחרם, וגם את מה שנגלה לעיני לבו של הארץ<sup>462</sup> כשהעמיק לעין בסוד נשמתו שלו ובמצחות חבריו מסביבו ובאזור הצלול שעל הרי הגיל הערלי.

## נספח א

### פירושים לוריאניים שונים לנחש הנושא ברחם האילה

(נספח לפפרק ב, הערה 149)

את השלבים המוקדמים בתורתו של הארץ<sup>462</sup> מייצגים פירושיו לזהhor, מן הסוג הננדפס בשער מאמרי רשב"<sup>462</sup>, וכן הוא גם במקרה זה. דברי הארץ<sup>462</sup> המוקדמים על הנחש הנושא

---

462 בין המזדהים עם רשב"<sup>462</sup> והארץ<sup>462</sup> יש למנות גם את בעל ספר עמק המלך. ראה מאמרי ילדמותו, כתבי וקבלתו של בעל עמק המלך, מחקרים ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 101-137.

ברחם האיליה מצויים בביבאוו לתחילה אידרא רבא<sup>463</sup> כפירושים על הכנוי הזוהר' למקובלים 'מחצדי חקלא', המצוי בראש האידרא.<sup>464</sup> כאן הנחש עדין מקורו בס"א, ונשיכתו מטילה פגם, הוא יצר הרע, בנשימות הנולדות מן השכינה.<sup>465</sup> לעומת זאת בסוד שביעי של פסח, הנחש הוא בקדושה (אולי גם בהשפעת פירוש הרמ"ק על מקום אחר בזוהר),<sup>466</sup> והוא נושא ברחם השכינה דווקא כדי להוליד נשימות בלי פגע. מאחר שסוד שביעי של פסח פירש את הנחש על הקדושה, הוא נאלץ להתרחק עוד צעד מפשט הזוהר, והפעם ריחוק יותר גלי לעין: במאמר הזוהר הנזכר נדרש הפסוק (בראשית ד ז) 'לפתח חטא תרובי' על הנחש הנושא בפתח רחם השכינה, אך 'סוד שביעי של פסח' העביר פירוש זה מן הנחש אל 'החייזנים', שעומדים מול הנחש, מצדיו השני.<sup>467</sup> אמנם גם כאן פועלתו של הנחש הכרוכה בנטינה מסוימת לכוחות הרע, בחינתו שוחד.<sup>468</sup> מקורו הדמוני של הנחש בפירוש אידרא רבא אינו מוטל בספק, וליתר תוקף הוא מכונה כאן אפילו בשם שטן (שעולה בגיימטריה, עם הכלול, כמוין 'נחש'). אף הכנוי 'הנחש העליון', המוענק לו כאן, אינו מעניק לו כל נופך של קדושה, אלא רק מפיקיעו מדרגת נחש בשר ודם. כאשר קבלת הארץ רוצה לציין את קדושתו, אין היא מכונה אותו בכינוי 'הנחש העליון' סתם, אלא 'הנחש העליון שבקדושה'; וכך בדיק מצאננו בסוד שביעי של פסח, שם באמת הוונקה לנחש מעלה הקדושה, ובניגוד גמור לפירוש אידרא רבא. ומכאן שפירוש האידרא נאמרו בשלב קודם, וסוד שביעי של פסח' מהוות شيئا'

<sup>463</sup> שער מאמרי רשביי (הערה 252), מטור ד. הובאו כאן שני ביאורים מקבילים.

<sup>464</sup> על משמעותו של כינוי זה ראה במאמרי 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 23) עמ' 146-148, והערה 224.

<sup>465</sup> לפי זוהר ח"ב, ריט ע"ב.

<sup>466</sup> ראה לעיל, הערה 148.

<sup>467</sup> ראה לעיל, הערה 241.

<sup>468</sup> ראה לעיל, אחרי הערה 247.

כיוון מן הקבלה המובעת בהם. זאת בדומה לשינוי שחל בפירושים על 'דרosh התנינים':<sup>469</sup> במקורות הזרחי ובפירושי הראשונים, התנינים מייצגים את סטרא אחרת, ואילו בפירושו של תלמיד האר"י ר' יוסף בן טבול ובפירושו של נתן העזתי, עברו התנינים לסטרא דקדושה.<sup>470</sup> מעברים אלה אופייניים הם לתהילך של יתר-פרדוקסליות שבו התפתחה מחשבת האר"י, ושהגיעו לשיאם חדשם בקבלה השבთאית. אמנם בפירושי אידרא רבא מופנה הקורא ל"מה שנtabאר אצלנו בעניין פסח בדורש קריית ים סוף", אך לדעתי, זאת הערת עריכה מאוחרת, המצרפת יחד דיונים בעלי נושא דומה ומתעלמת מההתפתחות מחשבת האר"י.<sup>471</sup>

התפתחות זו במעמד הנחש במחשבת האר"י תוכל אולי להסביר את הסתירה, שהעסיקתנו במקום אחר,<sup>472</sup> בעניין פירושו של האר"י לכינוי 'מחצדי' חקלאל': לפי פירושו לאידרא, המקובלים נקראים כך מפני שהם 'קוצרים' את הנשומות הנולדות מן המלכות ומקודמים את הנחש הנושך, ואילו במקום אחר הרח"ז מפרש כינוי זה באופן אחר, ואומר שהמקובלים נקראים 'מחצדי' חקלאל' כיון שהם מבערים את הקוצים, הם הקליפות, מן הכרם.<sup>473</sup> אחרי 'סוד שביעי של פסח', שהנחש הפר להיות לצד הקדושה, המקובלים אינם עוד בתחרות עמו. והרי גם פעולתו של הנחש הקדוש היא אנטית-דמנונית, להרחק את הקליפות מן הנשומות הנולדות.<sup>474</sup>

<sup>469</sup> זוהר ח"ב, לב ע"א - לה ע"ב.

<sup>470</sup> ראה לעיל, הערה 167.

<sup>471</sup> ראה: מרוז (הערה 134), עמ' 308. אני חולק, אם כן, על דעתה, המייחסת את הקטעים לאותו שלב.

<sup>472</sup> ראה לעיל, הערה 464.

<sup>473</sup> בהקדמותו השנייה של הרח"ז על ספר עץ חיים, ירושלים תר"ע (דפים אלה אינם ממוספרים). וראה יעקב צמח, קול ברמה, קרכץ תקמ"ה (דפוס צילום: תל אביב תש"ל), ה ע"ב. ספר זה מכיל פירושים לוריאניים על האידרות, ובعمוד המצוין יימצאו כל הפירושים למחצדי חקלאל.

<sup>474</sup> ראה לעיל, ליד הערה 245.

בראשית אידרא ר' בא רמז הרח"ו גם לפירוש אחר שפירש את מאמר האיליה שבזוהר, ופירוש זה לא נשמר בידינו.<sup>475</sup> עם זאת, יש בידינו דרש אחר של הרח"ו הדורש את קריית ים סוף על סוד הנחש,<sup>476</sup> אך דרש זה אינו לוריאני כלל (כך אפשר ללמוד גם מלשן פתיחתו: "דרש הרב זלה"ה כמהר"ר חיים ויטאל"), והוא נאמר כנראה לפני שהרח"ו פגש באר". הוא עוסק בסימבוליקה עתיקה וידועה של האוקיינוס כנחש שצנבו בפיו (בלעד אורובווחס).<sup>477</sup> לפי דרש זה, הנחש הזה הוא גם פרעה מלך מצרים, וישראל יכולים לחצות את הים, המקיף את ארצו כנחש, רק במקום אחד צר. תיאור זה משקף לדעתו את צורת האוקיינוס המקיף את יבשת אפריקה לטבעת, הנפתחת רק באזור מסוים הסמוך למצרים, שהוא מקומה של תעלת סואץ דהיום.

## נספח ב

### המקורות העתיקים לМИתו הזוהר על לידת הנחש בرحم האיליה

(נספח לפרק ב, הערה 262)

המקור הקדום ביותר לМИתו הזוהר נמצא בחזון יוחנן, הוא הספר האחרון שבברית החדשה, שנכתב בידי יהודי-נוצרי. שם מתוארת אשה היולדת את המשיח, כאשר דרכוں עומד מולה כדי לבלוּע את הילד עם היולדו.<sup>478</sup> הקבלה נוספת מאפשרת למצוא גם במיתולוגיה היוונית, שם מצוי סיפור דומה על לידתו של הרקולס בנשיכת ברחם אמו.<sup>479</sup> תמונה

<sup>475</sup> ראה לעיל, ליד הערה 289.

<sup>476</sup> ספר הליקוטים (הערה 57), לד טור ב-ג, פרשת בשלח סי' יד.

<sup>477</sup> על סמל זה בשכונות, ראה בספריו, במקומות המצוין בהערה 146.

<sup>478</sup> חזון יוחנן, יב, א-ה. וראה להלן, הערה 486.

<sup>479</sup> הקבלה זו הביא ברגר (הערה 146), עמ' 216.

הנחש המזדווג לאשה, ואף נשאר בתוך רחמה, הייתה ידועה לח'ל.<sup>480</sup> שם מדובר

אמנם בהווי של חי יום, אך על זיווג צה נתרפרש, CIDOU, גם מעשה הנחש וחווה.<sup>481</sup>

גם הקשר בין הלידה לבין הרעיון המשיחי מצוי בספרות חז'ל, שהשו את חבלי

המשיח לחבלי לידה, ומכאן קיבלו את שם 'חבי המשיח'.<sup>482</sup> אמן שם אין הדבר

בלידת איילה דוקא, אך במדרש סדר אליהו רבא, סוף פרק ב, הושוו ישראל אף לאיליה

ה يولדת בצער.<sup>483</sup> פעמים אחרות השוו חז'ל את 'గאולתם של ישראל' עם תמונה 'איילה

השחר שבקע אורה'.<sup>484</sup> אמן לא ברור אם גם חז'ל התכוונו לתמונה איילה ממש, ולא

כל שכן לתמונה איילה يولדת, אך הזוהר מפתח דברי מדרש אלה פעים אחדות

ומשלבים במיתוס השכינה-איילה שלו.<sup>485</sup>

באשר לאיילה يولדת בנשיכת נחש – גם לכך מקורות קדומים, שהזוהר השתמש בהם, אך במקורם אינם עוסקים ברעיון הגאולה, ובוודאי שלא בעולם האلهות, אלא

בעולם הטבע. המקור העיקרי לכך הוא בתלמוד.<sup>486</sup> עצם העובדה של צורת הרחם של האילה, ובגללה גם הקושי הנגרם לה בעת הזיווג ובעת הלידה, ציין כבר אצל

---

480 ראה: שבת כי ע"א.

481 ראה למשל: שבת, כמו ע"א, ופירש רשי' (ולפי מקבילות שונות) "הנחש השיאני" (בראשית ג, יג) לשון נשואין.

482 סנהדרין צח ע"ב. כאן סובל החבליים הוא האל בעצמו. על עניין זה ראה מאמרי (הערה 18), עמ' 276.

483 מקור זה הובא אצל ברגר (לעיל, הערה 146), עמ' 211.

484 שיר השירים רבא ו, טז ; מדרש תהילים (שוחר טוב), כב, יג ; ועוד.

485 ראה למשל: ח"א, ד ע"א ; ח"ב, מו ע"א ; ח"ב קיט ע"ב (רעה מהימנא).

486 ב"ב, טז ע"ב. שם לא נזכר 'נחש' אלא 'דרקון', אותה מלה יוונית שמצאנו בחזון יוחנן.

אריסטו.<sup>487</sup> גם חז"ל ציינו זאת, ולעתים דזוקא לשבח, כגורם המשביח את הנאת הזיווג.<sup>488</sup> גם תיאור האיליה, החסידה שבחיות, הדואגת לירידת הגשמיים, במקורה המדרשי<sup>489</sup> הוא כלו בתחום עולם הח'י, והוא משמש מקור חשוב נוסף להשלמת מיתוס השכינה כאיליה בספר הזזה.<sup>490</sup>

---

ראה :<sup>487</sup> *Historia Animalium*, VI 29.

על דבריו חז"ל אלה ועל שימוש בקבלה האר"י ראה לעיל, ליד הערכה .<sup>286</sup>

מדרש תהילים (שוחר טוב), כב, יד.<sup>489</sup>

ראה למשל : זוהר ח"ג, רמת ע"א-ע"ב.<sup>490</sup>