

# זוהר וארוס

מאת יהודה ליבס

## מבוא

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

דומה שיש בידינו עתה מחקר ממצה למדי על התורה העיונית שאפשר לדלות מן הזוהר, היא משנת הזוהר, ובעיקר על הדוקטרינה התיאוסופית שלו (אם לנקוט בשם הפרק על הזוהר בספרו הגדול של שלום על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית),<sup>3</sup> ועם כל זאת, ולו גם תוארה שיטתו של הספר באופן מושלם בתכלית השלמות, גם אז לא היינו אומרים די.

כי הידוע והניתן להגדרה איננו הכול בעיני הזוהר. כבר בשני דפיו הראשונים<sup>4</sup> הוא מלמד אותנו שהשם אלהים מורכב מן המלים "מי" ו"אלה", שהן שתי דרגות באלהות, הרמוזות בפסוק "מי ברא אלה".<sup>5</sup> "אלה" הוא כינוי רומז, דמונסטרטיבי, ו"מי" היא מילית שאלה - כינוי אינטרוגיטיבי. חטאם של עושי העגל היה הסתפקותם בהצבעה על הידוע: "אלה אלהיך ישראל".<sup>6</sup> זוהי תמציתה של עבודה זרה, מפני שהיא מנתקת ומתעלמת מ"מי" - הבחינה שלעולם עומדת לשאלה.<sup>7</sup> זו התהייה והבקשה שאין להן סוף והיא מקורה של כל יצירה גדולה, כדוגמת ספר הזוהר.

לזוהר, לפיכך, אין משנה אלא קשת גדולה של דעות וגוונים.<sup>8</sup> אין לך מאמר זוהרי בלא מקבילות רבות, ואין שתיים מהן מביעות אותו רעיון בדיוק. לו היה הזוהר ספר פילוסופיה היה בכך פגם חמור, אבל כאן מדובר במיתוס - ובכזה שדווקא נבנה ונוצר מתוך שטף של בחינות וסתירות. בחלק גדול מן המקרים הזוהר עצמו מפגין מודעות לסתירותיו, ולכן שם הוא את הדעות השונות בפי דוברים שונים שמתווכחים ביניהם (לפעמים אכן מדובר בחילוקי דעות מהותיים ששררו באמת בין חברי החוג שיצר את ספר הזוהר).<sup>9</sup> לעתים הזוהר יוצר היררכיה בין דעות אלה, כשאת העמוקות יותר הוא שם בפי המורה, ר' שמעון בר יוחאי (הוא רשב"י), או בפי החברים הקרובים אליו ביותר.<sup>10</sup> לעתים הזוהר אף חוזר בו מדבריו, ומשאיר את הדעה הנדחית כנדבך במיתוס הזוהרי.<sup>11</sup> המודעות לסתירות מופגנת גם בהשקפתו התיאורטית של הזוהר על אין סוף האפשרויות הגנוזות בתורה ועל דרך הפרשנות היוצרת, המסורה למשכילים,<sup>12</sup> או בהשקפה מפתיעה עוד יותר: בעולם כמו באדם (בעיקר באדם כלבבו של הזוהר) קיים גם הומור ועניינו בתחושות ומסכות, וכך משתנה האמת ומתחלפת לצורך הבדיחה!<sup>13</sup>

דברים אלה לא באו לבטל את סיכומיהם המופלאים של שלום ותשבי. אלמלא "משנת הזוהר" ו"הדוקטרינה התיאוסופית" גם דברי לא היו באים לעולם. אם אין בנמצא פרצוף של כל ימות השנה, לא תהיה משמעות גם לתחושת פורים, ואי-אפשר להראות את השינוי והתמורה בלי לגבש קודם במחשבה איזה בסיס לשינוי. אולי אפשר לדרוש על משנת הזוהר (כמושג, ולא כשם ספר) גם את דברי הזוהר בהמשך הדרשה דלעיל על "מי" ו"אלה", היא הדרשה הפותחת את הספר כמגדלור מנחה: אחרי שעסק האדם כל ימיו בשאלת "מי" ובתשובת "אלה" - הם כזכור הספירות העליונות, בסופו הוא מגיע ל"מה", המייצגת את הספירה האחרונה.

ובלשון הזוהר (בתרגום עברי צמוד): "כיון ששואל אדם ומפשפש להסתכל ולדעת מדרגה לדרגה עד סוף כל הדרגות, כיון שמגיע לשם – 'מה'. מה ידעת מה הסתכלת מה פשפשת. הרי הכל סתום הוא כבראשונה".

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

מהותו של נושא המאמר שלפנינו מעמידה כמובן גם לפני קושי עצום: הקונצפטואליזציה ומיון הבחינות הנדרשים לשם בהירות ההצגה פוגעים בחיוניות עניין זה, שחיוניותו היא עניינו. לפיכך, בתוך הדיון המנסה לפרוש לפני הקורא את הזוהר באופן מסודר בחינה אחר בחינה, ישתלבו גם ניתוחי מאמרי זוהר המכילים גם בחינות אחרות. פרק אחד מן המאמר אף ייוחד לחטיבה ספרותית זוהרית שלמה (היא "סבא דמשפטים") ופרק אחר להשוואה בין אידרא רבא לבין המשתה לאפלטון, אף-על-פי שהדיונים שם יחרגו במידת מה מן ההקשר העיוני של מבנה המאמר.

## זוהר ויצירתיות

רגילים להגדיר את הזוהר כספר מיסטי. אך לדעתי יש כאן יותר ממיסטיקה. המיסטיקה עניינה בדבקות בעולמות עליונים ובאמת המצויה שם. אבל בזוהר אין מדובר רק באמת שכשהיא לעצמה כבר היתה קיימת ממילא, ועתה רק נתגלתה למיסטיקאי - אלא גם באמת חדשה בתכלית, שבורא המקובל בעצמו. קל וחומר שאין מדובר כאן בתכני אמת שנמסרו במסורת אנושית, או ב"קבלה", לפי הוראתה המילולית.<sup>17</sup> (אולי זאת הסיבה שהמלה "קבלה" נעדרת מספר הזוהר, כפי שנעדרות המלים "ספירות" ו"אצילות".<sup>18</sup> שלום סבר שהזוהר נמנע מכך מחששו שהצלול הטכני ו"המודרני" של מלים אלה יסגירו את זמנו האמיתי של הספר.<sup>19</sup> אבל לדעתי אין זה הטעם העיקרי.<sup>20</sup> הטעם מצוי במישור עמוק יותר מאשר רצון ההסתרה: הזוהר הסתייג גם מרעיון המסורת וגם מן הנופך הטכני שמתוסף לספירות, ומנתקן מן המסורת התלמודית).<sup>21</sup> בכך נבדלים הזוהר ובני חוגו מן המקובלים שקדמו להם: אנשי פרובנס וגירונה, ובראשם הרמב"ן. בעיני אלה הקבלה היתה מסורת טכנית, ומנוגדת בטבעה לכל חידוש ויצירתיות.<sup>22</sup> לעומת זאת, תודעת היצירתיות של הזוהר וחוגו, ושל ממשיכיו (ובראשם האר"י), סותרת את הדעה הרווחת על העדר תודעת חידוש בקרב המקובלים.<sup>23</sup>

כפי שהבורא ברא את העולם יש מאין, כך בוראים גם בעלי הזוהר, וכפי שהאל ברא בדיבור, או בלשון אחר בהבל פה - כך גם הם. המלים היוצאות מפהם של המקובלים הנאמנים, בוראות שמים חדשים וארץ חדשה. הזוהר מסביר זאת באריכות כבר בהקדמת הספר,<sup>24</sup> בקטע שהפך אחר כך locus communis לרעיון היצירתיות הקבלית:<sup>25</sup> עולמם של המקובלים הוא עולם הפה והדיבור ואין למעלה ממנו. כך למדנו ממש בראשית הזוהר,<sup>26</sup> שהביע זאת כדרכו בביטוי עז, גם אם פרדוקסלי: ר' אלעזר בנו של ר' שמעון קבע שם שדווקא שתיקתו בנתה שני מקדשים, כי היא עוררה את אביו ונתנה לו אפשרות לדרוש על אותם שני מקדשים קוסמיים. בדרך זו הופך ר' אלעזר על פיה את אמרת חז"ל שהוא מצטט "מלה בסלע שתיקה בשניים",<sup>27</sup> ואכן במקום אחר בזוהר מצאנו קביעה מתאימה יותר לרוח הספר, והיא הפך דברי חז"ל הנזכרים והתרסה כנגדם, וכנגד כל סייגים ואזוטריקה: "מלה בשנים, שתיקה - לא כלום".<sup>28</sup>

בדרך זו, במלים בלבד, בראו בעלי הזוהר גם את המסגרת או הרקע ההיסטורי-גיאוגרפי של הספר (זו התופעה שנקראת בלשון המחקר פסוודואפיגראפיה)<sup>29</sup> ואף את הישויות המיתיות המתוארות בו (מה שמכונה מיתופואזיס). כאן מזדהה גם מושא הבריאה של המקובל עם זה של אלוהיו, שניהם גם יחד בוראים עולמות. ואף למעלה מזה: כשם שהאל ברא את האדם, כך בורא האדם את האל. קביעה אחרונה זו לא נלקחה ממבקרי הדת, אלא מתודעת הזוהר עצמו, אשר מוצאת ביטוי חזק במיוחד בחלקי האידרות, אלה הם הכינוסים שבהם "מתקנים" אנשי הזוהר, תלמידי רשב"י, את "הפרצופים" האלוהיים באמצעות דרשותיהם.<sup>30</sup> "תיקון"<sup>31</sup> זה פירושו גם עשייה, כפי שהכריז על כך רשב"י בעצמו בפתיחה לאידרא רבא:<sup>32</sup> בלשון הפסוק:<sup>33</sup> "עת לעשות לה'", כשהוא מפרש "לה'" – את ה'.<sup>34</sup> רעיון עשיית הקב"ה בידי המקובלים מצוי במפורש ובפירוט גם במקום אחר בזוהר וכן בכתבי מקובלים אחרים הקרובים בזמן וברוח לספר הזוהר,<sup>35</sup> ואולי יאירו אלה את עינינו לראות את גרעינו של הרעיון כבר בספרות חז"ל.<sup>36</sup>

לפי רעיון זה מפרש הזוהר גם את הפסוק "נודע בשערים בעלה":<sup>37</sup> האל העליון, כפי שהוא לעצמו, נסתר הוא מעיני כול והוא נודע לכל אחד כפי מה שמשער בלבו.<sup>38</sup> רבים מצאו בפירוש זה רמזים לתורת הכרה פילוסופית,<sup>39</sup> אך לדעתי הזוהר מעניק כאן רשות למיתופואזיס סובייקטיבית, יצירת מיתוס "פרטי" לפי רוחו של המתבונן (הזוהר מביא שם דוגמה, המאשרת פירוש כזה: האנשים משערים את האל כשרוי בשמים, והמלאכים, שלא מצאוהו שם, משערים שהוא שרוי בארץ). אפשר לחשוב שהסובייקטיביות מפחיתה מתוקף האמת של ההשערה, ולא היא. כמדומני, הזוהר מניח שהאל אכן קיים בכל האופנים שבהם הוא משוער. זאת גם לפי המקבילות דלעיל שבהם מדובר על יצירת האל בידי המקובל, וכן לפי המשמעות הנודעת ל"שער" במקומות אחרים בספר הזוהר (אני מעדיף ללמוד זאת ממקבילות זוהריות, ולא - כפי שעשו רבים - ממקבילות בספרות פילוסופית או אחרת). בזוהר "שער" פירושו חקק וצייר, גם באופן פיזי וגם במחשבה. הזוהר משתמש בשורש זה לתיאור פעולת האל עצמו: את העולמות הראשונים "שיער" האל, כלומר צייר רקם או חקק, על מסך הפרוש לפניו.<sup>40</sup> ציור זה היה גם פעולה מחשבתית, שכן עולמות אלה, הנקראים גם מלכי אדום, נתפשו גם כמחשבות ראשונות במוחו של האל.<sup>41</sup> כפי שמחשבת האל ציירה מלכים ממש, כך גם מחשבות האדם לגבי האל. אם הזוהר ממליץ כך לאחרים, בוודאי בדרך זו נוקט הוא גם בעצמו, ואכן ניכר בספר הזוהר שהוא משער את האל לפי דרכו.

איך יכול המקובל לברא כמו האל? הדבר אפשרי מאחר שבשניהם פועל אותו כח יוצר, והוא הנקרא בזוהר בשם "זוהר",<sup>42</sup> ולפי הפסוק העובר לאורך הזוהר כסיסמה: "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע",<sup>43</sup> שפירושו כאן: אותו "זוהר" הפועל למעלה ברקיע הוא שמוזהיר גם בלב המקובלים האמתיים, הם "המשכילים" (כינוי זה למקובלים מצוי בקבלה מראשיתה,<sup>44</sup> ושכיח גם בכתביו העבריים של ר' משה די ליאון, דמות חשובה בחוג הזוהר).<sup>45</sup> במקום אחד<sup>46</sup> מבדיל הזוהר במפורש בין "יודעים" (גנוסטיקאים),<sup>47</sup> אלה שיש בידיהם אינפורמציה סודית שהיא קבועה מראש, לבין "משכילים" שמוזהירים לכל עבר באמצעות זוהר התורה המאיר בהם והופך אותם לשליטים בגנזי אביהם שבשמים, הוי אומר: יוצרים. הבדל זה בין "יודעים" ל"משכילים", דומה להבדל שמוצא הזוהר במקום אחר<sup>48</sup> בין דרגת בן המלך, שאביו השליטו בכל גנזיו והוא חופשי לחפש ולעשות בהם כרצונו ורוחו, לבין דרגת עבד, שכדוגמתו מי שיודע ומקיים רק מה שקיים בתורה ממילא.<sup>49</sup> "זוהר" זה איננו, אם כן, ידיעת אינפורמציה, הוא קרוב יותר להשראה נבואית. כך מודיע לנו גם אותו ר' משה די ליאון, המעיד באחד מספריו: "האחרונים שבדורנו עתה... מצד התורה שעוסקים בה אור התורה זורח בשכלם, וכמעט הוא ניצוץ נבואה".<sup>50</sup> וכן חברי רשב"י בזוהר חושדים ברבים שמא רוח נבואה שורה עליו.<sup>51</sup>

"המשכילים" מצויים בשני העולמות: בכמה מקומות מתפרשת המלה "משכילים" שבפסוק מדניאל על המקובלים, ובמקומות אחרים על הספירות - הן מידות האל ובחינותיו, ולעתים תתפרש מלה זו בבת אחת גם על אלה וגם על אלה.<sup>52</sup> המשכילים של מעלה והמשכילים של מטה כולם בוראים ויוצרים באמצעות הזוהר, וכך

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

"זוהר", כוח היצירה, פועם בנשמת היוצר ומחיהו. מכאן יובן שימושה החרגי של מלה זו בכמה מקומות מרכזיים בזוהר. 55. כוונתי לקטעים הכתובים בהתלהבות אקסטטית, כאשר המלה "זוהר" חוזרת ומפעמת כקריאה או הכרזה בראשי המשפטים (בהרבה דפוסים וכתבי יד נכתבה כאן המלה "זוהר" באותיות גדולות) גם כאשר אין לה קשר ברור, תחבירי או ענייני, לגופי הדרשות. במקומות אלה באה כנראה המלה "זוהר" לעורר ולהמריץ את הדורש, שכן עם רוח האדם מתחזקים גם העולמות העליונים. קטעים אלה (השייכים ברובם לחטיבת "סתרי תורה") עוסקים בתיאור תהליך הבריאה והאצילות, והמלה "זוהר" משמשת בהם כקריאת עידוד וחזיון לתהליך זה, המתרחש בעזרת המקובל המתאר אותו. 56. במקומות אחדים מתוסף לכך גוון מוסיקאלי: "זוהר" הוא גם הניגון, או טעמי המקרא המוליכים את המלים ונותנים בהם חיות והתלהבות. 57. ואולי יש בכך משום עדות שקטעים מסוימים של הטקסט הזוהרי נוצרו בלויית ניגון והתלהבות, כפי שמוכר אצל החסידים המלווים את תורותיהם בניגון בעת סעודה שלישית של שבת.

מכל מקום, "זוהר" זה בוודאי מילא תפקיד בחיבור הספר המתאר אותו - היצירה האדירה הנקראת ספר הזוהר. מצאנו לכך עדות מפורשת גם בספר תיקוני זוהר שהוא שכבה שנייה הממשיכה את הזוהר גופו. לפי תיקוני זוהר הפסוק "והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע" מביע גם רשות והסכמה מן השמים שניתנו לרשב"י ולחבריו בבואם לחבר את ספר הזוהר. 58. בעל תיקוני זוהר הסביר שם שהסכמה זו היא התנוצצות הזוהר המזהיר בעולמות העליונים בתוך נשמות מחברי הספר. וכך, מאחר שאותו זוהר שיצר את ספר הזוהר פועל גם בעולם העליון, ושם מקור התנוצצותו של הספר, העולם העליון גופו נחשב לעתים בעיני המקובלים כספר הזוהר של מעלה. 59. "זוהר" זה התנוצץ לא רק בספר הזוהר. בהתנוצצות כזאת התיימרו גם מקובלים אחרים שהלכו בעקבות הזוהר והזדהו עם דרכו. כך מצאנו למשל אצל ר' משה קורדובירו, שפירש מתוך הזדהות אישית רבה את הדברים האלה על ההסכמה משמים שניתנה לרשב"י. 60.

ייתכן שאחדות זו שבין הדחף היצירתי בעולם העליון והתחתון מסבירה תופעה נוספת, המאפיינת את "המיסטיקה" הזוהרית: גיבורי הזוהר שומעים לעתים קרובות "בת קול" או "כרוז" היוצא מן העולמות העליונים. 61. אך לעתים נראה כאילו "בת הקול" ניסחה את דבריה בעקבות דרשות חכמי הזוהר עצמם, 62. והיא מזדהה עמם באופן חלקי. 63.

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

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

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

נוהגים לתרגם ספרא דצניעותא כ"מגילת סתרים",<sup>65</sup> ואני מבקש לצרף לכאן משמעות נוספת: "ספר יצירה", או גם "ספר הפואטיקה". נראה ש"צניעותא" היא המלה הערבית "צנאעה" בלבוש ארמי. "צנאעה" היא יצירה, והיא משמשת גם (בצירוף צנאעה אלשער) כתרגום של המילה היוונית *poiesis* (או *ars poetica* בלטינית מיוונית),<sup>66</sup> שמשמעותה הראשונה "יצירה" באופן כללי, והתייחדה למלאכת השיר.<sup>67</sup> שמו של ספרא דצניעותא מושפע, אם כן, גם משם הספר הקדמון ספר יצירה, גם הוא ספר שקול ושירי, וגם בו יצירת העולם היא יצירת הרוח הפואטית, המשותפת לאל ולאדם.<sup>68</sup>

המשקולת ("מתקלא") וההשגחה פנים בפנים קשורים לתחום הסקסואלי. העולם המתוקן חייב להיות זכר ונקבה.<sup>69</sup> להלן נראה שההרמוניה הסקסואלית היא גם עיקר בכח היצירה הזוהרי המכונה "זוהר". אך כאן מי שבראש ובראשונה מיתקן בתיקון ה"מתקלא" הוא ספרא דצניעותא עצמו, המכונה "ספרא דשקיל במתקלא". ברור שהכוונה גם להיות הספר שקול במשקל שירי,<sup>70</sup> ואולי יש כאן גם רמז לכך שדברי שיר ערוכים בדרך כלל בתקבולת זוגית. 'המלכים הקדמונים שמתו' הם העולמות הקדומים שנחרבו משום שלא היו בהרמוניה סקסואלית, זכר ונקבה.<sup>71</sup> אבל מצד אחר אולי אלה גם דברי פרוזה, שאינם שקולים כספרא דצניעותא. המלכים שמתו נמשלים בזוהר לניצוצות העפים באוויר ודועכים מיד,<sup>72</sup> ומצאתי בספר פואטיקה יהודי-ערבי שמתאר כך דברי פרוזה, בניגוד לשיר, שהיא כגילוף בסלע מוצק.<sup>73</sup> התיקון מתואר כאן כלבושי יקר שמעניק למתים "רישא דכסופא דכל כיסופין", ואלה, בנוסף למשמעותם האונטולוגית, הם גם מחלצות התפארת שבהם הופך המשורר את הפרוזה לשירה.

וכמו ספרא דצניעותא כך גם שיר השירים, הוא פסגת השירה לפי שמו, ובעיקר בעיני המיסטיקאים.<sup>74</sup> לדעת הזוהר, לפי דרשה ארוכה בראשית מדרש שיר השירים שלו,<sup>75</sup> באמצעות "הזוהר" העליון התחבר הספר "שיר השירים" פירושו לדעת הזוהר: "זוהר" הכלול מארבעה זהרים (או "זהירין"). לזהרים אלה נודעת שם משמעות אונטולוגית (אלה הספירות העליונות הנכללות זו בזו) וגם משמעות פסיכולוגית (אלה כוחות הנפש והיצירה, גם האלהיים וגם האנושיים). כל אלה נכללים יחד, ומתאחדים באיחוד אָרוטי. מאהבתם ומתשוקתם ("תיאובתא דלהון") לבוא זה בזה ולהיכלל זה בזה ולהזריע זה בזה, קיבל שיר השירים את אופיו כשיר אהבה. חיבור ארבעת הזהרים הוא כנראה גם סוד הנשיקה, כי בנשיקה מתאחדים יחד ארבע רוחות (כי רוח הזכר כלולה גם בנקבה ורוח הנקבה כלולה גם מרוח זכר). עניין זה, השכיח בזוהר, מובא בדף הקודם<sup>76</sup> כפירוש על ראשית שיר השירים – "ישקני מנשיקות פיהו". כשנצרף זאת לדרשה דלעיל ניווכח לדעת שארבעת הזהרים הם הם ארבע הרוחות המתאחדות בנשיקה. על ארבע אלה נאמר במקום אחר בזוהר,<sup>77</sup> שהן יסוד לארבע אותיות השם הקדוש, שעליו נתייסד "שיר השירים", ועליו תלויים כל העולמות, העליונים והתחתונים. שם מפורש זה, בן ארבע אותיות, איננו שם ההויה כפי שאפשר היה לשער אלא השם "אהבה".

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

פעילותו של ה"זוהר" הזה טבועה בגוון ארוטי סקסואלי גם כשהוא פועל בקרב המקובלים בשר ודם, וגם בפעילותו בעולם הספירות העליונות - שהדחף המיני הוא יסוד פעילותן ושלמותן. (אם נתאר זאת בלשונו של אחד מחשובי המקובלים, שראה עצמו כממשיכו של רשב"י, העולמות העליונים עשויים אותיות, ואלה מקבלות חיות והתנוצצות מספירת יסוד - הוא אבר ההולדה הגברי של מעלה;<sup>79</sup> ו"הזוהר הוא דווקא בחי' הטפה היוצאת מן היסוד").<sup>80</sup> מכאן נגזרות המשמעויות השונות שמייחס הזוהר למלה "זוהר" כשהיא משמשת כינוי לישויות קבליות בעולמות העליונים. גם שם "זוהר" קשור לתחום המיני, האקסטטי והיצירתי. בדרך כלל "זוהר" הוא אכן ספירת יסוד,<sup>81</sup> ולעתים הוא "בוצינא דקרדינותא", כפי שמכונה הכלי שבעזרתו יצר המאציל העליון את הספירות. יצירה זו מתוארת תיאור סקסואלי, כאשר "בוצינא דקרדינותא" פועל כמין פאלוס עליון.<sup>82</sup>

## זוהר וחיון

על פירושו של "בוצינא דקרדינותא", נאמר כבר הרבה מאוד,<sup>83</sup> אבל אני מבקש להזכיר כאן סברה שהיתה עד היום בלתי נחשבת: לדעת ר' מנחם די לונזאנו<sup>84</sup> בוצינא דקרדינותא פירושו "שמחת לב". ככל הנראה תרגום זה איננו נכון מבחינה לשונית, ואין לקבל את האטימולוגיה היוונית שביסודו,<sup>85</sup> אבל התובנה שמאחוריו מרשימה ביותר: השמחה וההתלהבות והאהבה הן יסוד היצירתיות, למעלה כמו למטה.

שלא כמו המיסטיקה, שהיא בדרך כלל עניין מאוד רציני, לארוס יש פנים שוחקות, ואף צד של משחק. גם האל עצמו עוסק במשחק: על-פי המקרא ודברי חז"ל האל עסוק בכל יום במשחק עם הליותו,<sup>86</sup> ובזוהר הופך משחק זה לארוטי: הליותן הוא ספירת יסוד - אבר המין של מעלה, והמשחק בו ממלא את כל העולם חדוה.<sup>87</sup>

ואף למעלה מזה: לפי מיתוס עתיק, המגיע למלא פיתוחו בזוהר ובכתבי המקובלים שהמשיכו בדרכו, האל ברא את העולם מתוך שעשוע ארוטי (או אף אוטו-ארוטי), שיש בו צחוק וחיון.<sup>88</sup> כפי שאלהי הזוהר בורא את עולמו בשעשוע, כך בראו המקובלים בעלי הזוהר את הזוהר ואת עולמו. ואכן, ספר הזוהר מלא במשחק ובהומור. את יסוד המשחק, האירוניה והתחפושת, אפשר למצוא גם בצורה הפסוודואפיגראפית שבה נכתב הספר (כך גם זכה הכותב בחופש רב להביע את רעיונותיו החדשניים).<sup>89</sup> אך המשחק וההומור איננו יסוד צורני בלבד, הוא עצם מעצמיה של חכמת הזוהר, שאף כשהיא עוסקת בסודות עליונים ביותר, יש בה משוה מאופיה של La gaya scienza. קדושתו העליונה של ספר הזוהר אינה עומדת כלל בסתירה לגדולתו כיצירה ספרותית מקסימה, מן הגדולות בספרות העולם (ככזה הוא עוד מחכה להכרה המגיעה לו, ופעולה בכיוון זה היא בעיני עיקר תפקידי כחוקר קבלה).

דוגמה לכך נמצא גם בעיסוק הזוהרי ברעיון הבריאה שהזכרנו. רעיון הבריאה יש מאין ובדיבור פה כמובן איננו חידוש של ספר הזוהר, אבל כאן הוא מקבל תפנית מיוחדת: לדעת הזוהר, אם העולם נברא בהבל פה הרי ההבל הוא יסוד העולם. "הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל",<sup>90</sup> - והזוהר מפרש פסוק זה על שבעת ההבלים שעליהם העולם עומד,<sup>91</sup> שהם גם פני המלך,<sup>92</sup> והם שבע הספירות התחתונות. דומני שבצד הרצינות התיאוסופית ניכר כאן גם היסוד האירוני: כעין הסתכלות מחויכת מבחוץ, הן על העולם והן על התיאוריה המסבירה אותו.<sup>93</sup>

אירוניה זו ביחס לעולם איננה מבטאת יחס שלילי כלפיו. זה הומור שיש בו אהבה. דוגמה לכך ישמש התיאור הזוהרי של ההיכלות העליונים.<sup>94</sup> כאן יימצא העתק מדויק ולעתים אירוני של ביורוקרטיה ארצית מסובכת ביותר. הזוהר מבחין כאן באינסטנציות רבות ושונות הממונות, למשל, על העלאת התפילה, או על משפטהרשעים וההוצאה לפועל של גזרי הדין. וכך נמצא כאן למשל פקידים המצוינים בשמותיהם ודרגותיהם,

המעבירים פתקים לגבוהים מהם בדרגה, ואלה מפקידים אותם למשמרת במגרה עד יום קבוע בחודש. אלה, לצד המסדרונות הארוכים והמפותלים, ועוד ועוד, אינם "קפקאיים", שכן הזוהר דווקא מחבב את הפרטים הביורוקראטיים. כך צריך להיות, למטה כמו למעלה, ואין די בעקרונות כלליים. דווקא הסרבול הביורוקראטי הוא לטובה כי הוא מאפשר גמישות: עד שלא נחתמו פתקי הגזרה ונגמרו הליכי ההוצאה לפועל, יש עוד תקווה להתערבות ולביטול.

דווקא המשטר הביורוקראטי של ימי הביניים, הנשען על מעמדות בשר ודם ולא על עקרונות מופשטים (כאלה הם יסודות הדמוקרטיה), יכול להכיל גם את ההומור. המלך היה מחזיק בדרך (fool), וזה בבדחנותו יכול היה לשבור את חוקי ההיררכיה הנוקשה, ואף לצחוק עם המלך ועליו. גם הבדחן עצמו היה אינסטנציה קבועה ומעוגנת במשטר, ובכך הופחתה אולי האפקטיביות של שבירת ההיררכיה ונפגמה מידת הצחוק שהבדחן עשוי לעורר. מצחק יותר יהיה אם אחד משרי המלך, חברי הקבינט הרשמי, יתחלף מדי פעם עם הבדחן בתפקידו. אולי גם כך נהגו לעתים מלכי ימי הביניים בטוב לבם ביין. מכל מקום, כך התקין הזוהר במלכות של מעלה ובתחום הדתי, וכך מצא בתנ"ך: לדעתו תפקידם של הלויים בבית המקדש לא היה רק תפקיד של משוררים אלא גם של "בדיחי דמלכא", בדחני מלכו של עולם.<sup>95</sup> אך כאשר בא האל להתארח אצל עבדו דוד, החליף זה את התפקידים ומינה דווקא את הכוהנים והחסידים שהם השרים הגבוהים, לשמש בתפקיד בדחני המלך. מלכו של עולם נאלץ להשלים עם השינוי בסדרי הפרוטוקול, כי כאשר מלך מתארח אצל עבדו, מן הראוי שייתן לעבד לקבוע את הסדרים. אך חזקה על העבד שכשהמלך מתארח אצלו, יעשה ככל שביכולתו כדי שהמלך ייחנה אפילו יותר מאשר בארמונו, ואם אנטינומיזם לפנינו, הריהו לחומרה ולא לקולה. כדאי לציין שאחרי שהזוהר מתאר את נוהגו זה של המלך עם העבד הוא מיד מקביל זאת לתחום הארוטי: כאשר המלך מתארח אצל אשתו הפשוטה או פילגשו הנמצאת בכפר, אפילו הביא עמו את מיטתו מן הארמון - יישן אתה על מיטת האבנים שלה, כדי להראות לה את אהבתו.<sup>96</sup>

דוד המלך לא רק מינה בדחנים למלכו של עולם, הוא ראה גם את עצמו כ"בדחנא דמלכא" ובידח את דעתו של האל גם בריקודים, כרכורים ומשחקים, כאלה שאשתו, מיכל בת שאול, סברה שאינם לכבודו של מלך,<sup>97</sup> ואף בבדיחות: דוד טען "בבדיחותא" שחטאו עם בת שבע לא היה אלא לשם שמים, כדי לקיים את סברתו המוקדמת של המלך שדוד עתיד לחטוא, "למען תצדק בדברך תזכה בשופטך".<sup>98</sup>

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

ההומור של הזוהר ויחס הזוהר אל העולם הארצי, מחייב לתקן את הדעה הרווחת על יחס הזוהר אל הרע העולמי. בעיני הזוהר לרע יש אמנם מציאות מיתית וממשית כפי שצינו החוקרים,<sup>100</sup> אבל מכאן לא נובע שעולם הזוהר הוא מקום קשה ומפחיד (כמו למשל המציאות הדימונית המתוארת בספר חסידים). אנשי הזוהר יודעים את דרכי סטרא אחרא (הוא עולם הרע): את מבנהו, חולשותיו, ודרכי ההערמה הפועלים אצלו, הכוללים "שוחד",<sup>101</sup> ואולי אף "מנחה",<sup>102</sup> והם יכולים להסתדר אתו ולחיות עמו בשלום.<sup>103</sup> לפי תודעת חברי הזוהר דווקא בכך ייחודם ומעלתם מעל לשאר המקובלים - ביחס האינטימי שיש להם עם סטרא אחרא. ידיעת סודות הרע מהווים עבורם מפתח להבנת סודות האלוהות והמציאות, שהרע מוסיף לה כעין תבלין (פלפל). כך מוצא הזוהר תשובה לבעיית ספר איוב שנענש אף שלא חטא. בעיני הזוהר, עצם ההתרחקות מרע וחטא היא חטאו של איוב. איוב היה "סר מרע"<sup>104</sup> שלא רצה כל עניין עם סטרא אחרא, ובכך עורר עליו את קנאתו. כנגד, מציג הזוהר את דמותם של משה רבנו ורשב"י: מעלתם של אלה, ויסוד חכמתם, היא היכרותם האישית והיסודית עם סטרא אחרא.<sup>105</sup>

ויותר מזה. יחסי המקובלים וסטרא אחרא אינם דו קיום הכפוי בכוח על יריבים. יחסים אלה מאופיינים לעתים אף בהומור ובחדוה, ואלה - מקורם במידת הדין, שהיא מקור הרע ויצר הרע. מידת הצחוק והחדוה קשורה גם לחלק החשוב שיש ליצר הרע בשיא הקיום האנושי: בחיים הארוטיים, בחיזור ובהתעוררות האהבה, כפי שנראה להלן,<sup>106</sup> כשנדון בסקס הזוהרי. כאן נעסוק בבחינת ההומור שברע, שגם היא מצטרפת, ואף נושאת באחריות, לדמותו החמקמקה של הרע הזוהרי, שקשה להגדיר את מידת הרוע שלו, ואת יחסו אל עולם הקדושה.<sup>107</sup>

בעזרת הזיקה בין ההומור לבין הרע נוכל להעמיק את הבנתנו בסוג הדתיות של הזוהר, ולהוסיף נופך חשוב לסיפורים דלעיל על דוד והלויים, ולמהות חטאו של איוב. במקום אחד בזוהר<sup>108</sup> מידת הדין מוצגת בדמות בדחן כמו הלויים (לדעת הזוהר הלויים קשורים למידת הדין) המשוררים בבית המקדש. וכפי שעשו הלויים בסיפור דלעיל על המלך דוד, גם מידת הדין אוהבת להשתעשע בתחפושות: מידה זו, לפי המשנה הרשמית של הזוהר, אמורה להיות קשורה ליסוד האש, ולא למים שהם מידת החסד. אבל מאחר שהיא נהנית להשתעשע בתחפושות, היא מתקשרת לעתים דווקא למידת המים. בשל יסוד הומוריסטי זה נקרא יצחק, שמידתו היא מידת הדין, בשמו – הנגזר מן השורש צחק.<sup>109</sup>

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

(תיאורו של איש החסד [אברהם בלי יצחק], "החסיד", כמרוחק מצחוק וזמרה מתאים אולי לדמות הסגפנית של "החסיד" בחסידות אשכנז, כגון בספר חסידים; ותיאורו כ"סר מרע" מזכיר את דמות הפילוסוף שממעט בחשיבותו של הרע הקוסמי, ורואה בו היעדר בלבד [כמתואר במורה נבוכים ג, י-יב], ואכן חסידותו של אברהם מוצגת בזוהר כאן, בהתאם למסורת עליו, שראשיתה בספרות ההלניסטית, כחסידותו של פילוסוף, הגומל חסד לבני העולם בכך שגורם להם להכיר באל כשליט על העולם.)

## **זוהר רב-גוניות**

רוח זו של משחק, הומור ויצירתיות, תורמת את חלקה לרב-גוניותה של היצירה הזוהרית. כמעט כל מאמר בזוהר מפתח רעיון ייחודי, השונה או אף סותר את מה שיימצא במקבילותיו במקומות אחרים בזוהר. שוני זה כרוך לעתים בשוני ברובד המציאות שבה עוסק המאמר, או מקורו בשיטות שונות של פרשנות או בסוגים שונים שלסמלים, או גם מהשקפת הזוהר שההווייה המסומלת השתנתה בינתיים.<sup>113</sup>

עושר בלתי נדלה זה מכונה בזוהר בשם "זוהר" - הוא האור המרצד, המעיף ניצוצות, והמחבר בתוכו את הגוונים כולם, כפי שתואר ה"זוהר" במאמר אחד שבספר הזוהר:<sup>114</sup> "כל גוונין.. חיבורא חדא אתחברן באותו זוהר". לא ננסה לפרש כאן את המאמר ההוא על כל גווניו, ורק נרמוז שזוהר כאן הוא, בין השאר, תורה שבכתב.



אך, לדעתי, גם ספר הזוהר רמוז כאן בשמו, ואולי במלת "חיבורא" דלעיל רמוזה בדקות גם המלה "חיבור" המשמשת בעברית של ימי הביניים במשמעות יצירה ספרותית.<sup>115</sup> אם נכון הדבר, הרי גוף הזוהר הקדים כאן<sup>116</sup> את בעל תיקוני זוהר המכנה בקביעות ובפירוש את ספר הזוהר בשם "חיבורא"<sup>117</sup>.

תיאור התורה כזוהר המלכד את כל הגוונים המתהפכים, מצוי גם במקומות אחרים בזוהר ובחוגו. מקום בולט במיוחד מצינו בכתבי ר' יוסף גיקטיליה, מחשובי חוג הזוהר, בסוף ספר שערי צדק שלו.<sup>118</sup> גיקטיליה ממשיך שם את התורה ל"גווי להב האש"<sup>119</sup> המתהפכים מגוון לגוון בידי המפרש. לדעתי יש לפרש קטע זה ברוח אָרוס הפרשנות החופשית המתואר בזוהר,<sup>120</sup> שמוצאת גם מקבילות נוספות בכתבי גיקטיליה (שנדון בהן להלן, כשנוסיף ונראה שאש התורה עוד גוברת בלימוד בחברותא).<sup>121</sup> הפרשנות היצירתית לא רק נמשלה לאש, היא גם הופכת בלב המקובל היוצר לזוהר ואש. והיא אש שאיננה מוגבלת למעמקי הלב, אלא לעתים אף מסובבת ומקיפה כחומה את הלומדים, "החורזים מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים". כך למדנו כבר בספרות חז"ל,<sup>122</sup> וכך גם בספר הזוהר.<sup>123</sup>

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

### **פרשנות, יצירה וארוס בסבא דמשפטים**

ניסוח אחר של אותו עניין נמצא בדברי הסבא, הוא הדובר בחיבור הזוהרי המכונה "סבא דמשפטים".<sup>126</sup> ניתוח מפורט של חלקים מחיבור זה יתאים במיוחד להדגמת דברינו, כי חשיבותו של "סבא דמשפטים" אינה רק בתוכן הקבלי שהוא מלמד, אלא לא פחות מכך במה שרגילים לקרא "סיפור המסגרת", המדבר על דרך הדרשה וההשגה. וכך, בחיבור זה, אחד משיאי הספרותיים של הזוהר, הגיע עניין "זוהר וארוס" לפיתוח מרהיב.

הסבא, בראשית דבריו,<sup>127</sup> משוה את פירוש התורה לפתרון חלומות, שעליהם אמרו חז"ל<sup>128</sup> "כל החלומות הולכים אחרי הפה", כלומר: משמעותו של החלום נקבעת בפיו של הפרשן. אבל חז"ל גם סייגו את דבריהם ואמרו: "והוא דמפשר ליה מעין חלמיה". כלומר: במה דבריו אמורים, כשיש זיקה בין החלום לפשרו. הסבא טוען כאן טענת קל וחומר: אם דברי חלום, שנמסרו בידי הפותר והולכים אחר הפה, בכל זאת יש לפתור אותם לפי דרכם ("לפום אורחוי") - לא כל שכן דברי תורה, שהם שעשועי המלך הקדוש, על אחת כמה וכמה שיש ללכת בהם בדרך אמת ("באורח קשוטי"), שנאמר<sup>129</sup> "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם". אף שהדבר לא נאמר בפירוש, אפשר ללמוד מכלל הדברים גם את הצד השני, גם דברי תורה הולכים אחרי הפה ונקבעים בידי הפרשן, ההבדל בין החלומות לבין התורה הובא כאן רק כדי להדגיש את הקל וחומר. ובאמת השוואה מעין זאת בין החלום לבין התורה, ואף קל וחומר מעין זה מצוי כבר בספרות חז"ל, ושם, הודגשה דווקא היכולת המגוונת של פרשנות התורה: "כי בא החלום ברוב עניין"<sup>130</sup> - והלא דברים קל וחומר: ומה אם דברי חלומות שאינם לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה עניינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.<sup>131</sup> חז"ל אכן השתמשו למעשה בדרשות התורה שלהם בשיטות פיתרון החלומות (שנשאלו לעתים מן התרבות היוונית),<sup>132</sup> ואף במחקר בן זמננו נמצאה הקבלה בין דרשות חז"ל על התורה, לבין שיטותיו של פרויד בפרשנות חלומות.<sup>133</sup>

לפי דברי הסבא, יש לפרש את התורה "באורח קשוט". ביטוי זה מזכיר את כינויו של הרמב"ן לפירושו הקבליים: "דרך האמת", אך מה רב ההבדל בין שני המקורות! בעוד שהרמב"ן התנגד לכל חידוש, והסתפק ברמזים ממה ששמע מרבותיו,<sup>134</sup> אצל הסבא אין כל סתירה בין דרך האמת לבין חידוש. פרדוקס זה בא בדבריו לידי ביטוי מפורש, כאשר הוא מכריז לגבי פסוק מסוים: "כמה גלגולים עתיקים יש כאן שלא נגלו עד עתה, וכולם אמת כראוי, שאסור לסטות מדרך האמת אפילו כמלא נימא".<sup>135</sup> מצד אחד זוהי אמנם דרך האמת שאין לסטות ממנה כמלא נימה, והסבא מקפיד בכך מאוד, שהרי הוא רואה עצמו, כפי שניווכח בהמשך, כאהובה של העלמה היפה, היא התורה, שרק לו היא מגלה את סודותיה האמיתיים. לכן, אם יצא מפיו דבר שאינו מבורר, הוא טורח מאוד לחזור בו מדבריו. אך מצד שני ושלישי, דרך זו איננה אחידה אלא רבת גוונים ("גלגולין"), ולא נמסרה במסורת ואף לא נגלתה לשום אדם עד עתה.<sup>136</sup> אנו נזכרים כאן באוקסימורון המרתק שבו נוהג הזוהר לכנות את קבלתו: "דברים חדשים עתיקים".<sup>137</sup> ליצירה קבלית כזו, למרות החידוש שבה, ואולי דווקא בגללו, יש בעיני הסבא גם ערך תיאורגי של תיקון עליון, מן הסוג שמייחסת הקבלה בדרך כלל לקיום מצוות בכוונה: חידושו של הסבא הם "הטוב" שלו, שהוא גומל ומעניק לספירות העליונות, שהן, מצד אחד "בעליו" הראויים והאמיתיים של אותו טוב, ומצד שני הן קהל המאזינים האמיתי שלו, וקולטות בסקרנות את דבריו שכמותם עוד לא שמעו מעולם. בדרשותיו הוא מגביר את צד הטוב על צד הרע שלמעלה, ומעטר בכתרים את הקב"ה ושכינתו.<sup>138</sup>

אכן, הסבא יוצר, מחדש וממציא את דבריו בה בשעה שהוא דורש בפני החכמים. זאת אפשר ללמוד מסגנון דבריו, הרצופים עידוד עצמי או דברי תוכחה הנוגעים ליצירת הדרשה.<sup>139</sup> למשל, כאשר הוא מסתבך בקשיים בדרשתו<sup>140</sup> הוא מוכיח את עצמו על שנכנס לים גדול שכזה בלא לתכנן מראש את דרכו, כספן השט בלא חבל ובלא דגל, כשתהומות הים מאיימות עליו מכל צד. לטובת חוקר הזוהר, הסבא משווה כאן את מצבו לדרכו של רשב"י חברו, שלפני שנכנס יודע גם איך לצאת. אנחנו, לפי דרכנו נוכל למצוא בדבריו אלה גם עדות על רשב"י ודרכו הפרשנית: לדעת הסבא גם רשב"י יוצר בעצמו, בלא להסתמך על מסורת קודמת. אמנם במקום אחר<sup>141</sup> הסבא מייחס לעצמו את הדרך ההפוכה: הוא מעיד על עצמו שיגע הרבה להשיג את השגותיו, ותוהה איך יאמר אותם בבת אחת לאחר טרחה כה מרובה. אבל כנראה אין זו כל האמת, הערה זו נאמרה בעיקר כדי לעקוץ את שומעיו. כי לאחר משפטים מעטים אנו למדים מדברי הסבא אל עצמו שהדרך שלפניו לא היתה ידועה לו מראש: "אי סבא אי סבא! במה הכנסת עת עצמך, באת בים הגדול, עליך לשוטט (או: לשוט) ולצאת משם".<sup>142</sup>

הכרה זו תאפשר לנו להבין טוב יותר את דמות הסבא, ואת אופיו הספרותי של חיבור "סבא דמשפטים". בקריאה ראשונה, לפנינו סיפור אופייני על פגישת תלמיד חכם ר' יוסי עם מי שנראה בעיניו כעם הארץ. בתחילה ר' יוסי מזלזל בסבא: איננו עונה על שאלותיו הנראות כדברי הבל, ושמח מאוד לפגוש את חברו, ר' חייא, שיצילנו מביטול תורה.<sup>143</sup> בהמשך הסיפור נהפכים היוצרות, והסבא הופך להיות המורה הגדול, המשיב לשומעיו באירוניה תחת אירוניה, והוא עוסק מדי פעם בשאלה אם מלווי אלה ראויים בכלל לשמוע את דבריו. צד זה של הסיפור, שיש לו מקבילות בספרות הזוהר,<sup>144</sup> והוא כולל שלבים עדינים של התפתחות היחסים בין השלשה, לא יעסיקנו כאן.<sup>145</sup> כאן נעסוק ברובד עמוק יותר, שבו מבחינה מסוימת צדק ר' יוסי! אם הסבא מחדש את דבריו בשעת אמירתן הרי הסבא באמת היה עם הארץ כאשר נפגש עם החכמים, ומנקודת מוצא זו נבנתה התקדמותו.<sup>146</sup>

וכך, הסבא עצמו איננו יודע מלכתחילה את פתרון חידותיו. החידות לא נועדו לבחון את חכמת החכמים, אלא לחפש להן פתרון בצוותא. והא ראייה: פתרון החידות איננו חד משמעי. הפתרונות שמתגלים במהלך דרשותיו של הסבא אין בהם כדי לפתור את כל החידות, ואף אותן שנפתרות, אינן נפתרות בשלמות. לעתים אף מתקבל הרושם שפתרון החידה נזדמן לסבא במקרה. כך בנוגע לחידה בדבר שנים שהם אחד ואחד שהם שלושה.<sup>147</sup> חידה זו נראית במבט ראשון כאילו עניינה ברעיון תיאולוגי עמוק, המזכיר את דוגמת השילוש הנוצרי (אסוציאציה זו הגבירה אולי את תרעומתו של ר' יוסי). אמנם שילוש מעין זה אינו זר לרוח הזוהר,<sup>148</sup> אבל החידה

מוצאת את פתרונה במישור הרבה יותר פשוט: הסבא עצמו פותר את חידתו מיד בשעת פגישתו עם ר' יוסי ור' חייא, ומפרש אותה כרמז לשלושתם שהזדמנו כאחד. קשה לחשוב שלכך התכוון הסבא מלכתחילה, ואמנם לצורך הפתרון אף לשון החידה משתנה כאן, ובמקום "תרין דאינון חד" נוקט עתה הסבא בלשון "תרין דאינון תלתא". ר' יוסי מתרעם על פתרון זה, שהופך לדעתו את החידה לדבר של הבל, ואומר לר' חייא: לא אמרתי לך שכל דבריו "ריקנין ואינון בריקניא!". כל הנראה ר' יוסי, שהוא מן הזוטרים שבין חברי רשב"י, איננו מחשיב אלא דברי "תוכן קבלי", מסוג "משנת הזוהר". ואכן, כדי לרצות אותו ואת הדומים לו, מתפרשת אחר כך החידה באופן חלקי גם בהקשר של סוד קבלי.<sup>149</sup> אך לעניות דעתי הזוהר עצמו, וגדולי חכמיו כגון הסבא ורשב"י ואולי אף ר' חייא, מחשיבים דווקא את הפירוש הראשון. כי "סיפור המסגרת", היחסים בין החכמים, האהבה והאָרוס שבעיסוק בתורה,<sup>150</sup> דווקא אלה הם עיקר הזוהר. והתחברותם של שנים ושלושה (ברוח<sup>151</sup> "טובים השנים מן האחד והחוט המשולש לא במהרה ינתק") קודמים בחשיבות ובמעלה לשאר הזוגות והשילויים הקבליים, המשמשים להם, לעתים, כעין מסגרת עיונית. במקום אחר הראיתי מדוע יש לפרש ברוח זו את אחד המאמרים הסתומים שבספר הזוהר, וכך בודאי פירש גם האר"י, כאשר המשיך את השלשלת של היחסים האישיים שבין חברי הזוהר, ויישמה על יחסיו שלו עם חבריו.<sup>152</sup>

ועוד אי הבנה יסודית מתגלית אצל ר' יוסי. הוא איננו מבין, שגם צד החידוד והבדיחה שבדברי הסבא יש בו עניין דתי עמוק. כבר ראינו כמה דוגמאות להומור הדתי של הזוהר, ונוסיף עוד דוגמה הדומה לסיפור הסבא שלפנינו. גם במקום אחר בזוהר,<sup>153</sup> מסופר על סבא דומה, הוא רב המנונא סבא, שנפגש עם שני חכמים מחבורת רשב"י. בתשובתו לשאלתם, מדוע הוא חמר עני ומה מקום מגוריו, דורש סבא זה דרשה קבלית עמוקה, הכוללת רמזים לספירות קבליות שונות, אבל השורה האחרונה של דרשות אלה איננה קבלית, והיא משווה לדרשות הקבליות אופי של בדיחה. מן הדרשות עולה שהוא חמר עני מחמת חסרון כיס (האותיות כפ וסמך לא הסכימו להתאחד עם האות יוד, כדי ליצור יחד את המלה כיס, כי היו להם תפקידים אחרים בעולם הספירות)<sup>154</sup> ומקום מגוריו היא העיר לוד (שם זה נרמז בדרשתו על המגדל הפורח באוויר, על הקב"ה, ועל עני אחד שהוא השכינה. שלושת אלה מיצגים את אותיות שם העיר לוד).<sup>155</sup>

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

(זאת ועוד. דבריו אלה של ר' יוסי, המאשימים את הסבא בריקניות ו/או בשטות, יוצגו אף באור חמור יותר, אם נכיר לדעת, שבעל הזוהר רמז כאן לדברי ישו באוונגליון,<sup>158</sup> לפיהם "כל הקורא לאחיו ריקא<sup>159</sup> חייב הוא לסנהדרין והקורא לו שוטה<sup>160</sup> חייב הוא לאש גהינום". ואולי נכון להזכיר כאן את דברי חז"ל: "כפלח הרמון רקתך<sup>161</sup> ואמר ר' שמעון בן לקיש: על תקרי 'רקתך' אלא 'ריקתך'<sup>162</sup> שאפילו ריקנין שבך מליאין מצוות כרמון".<sup>163</sup> סיפור הסבא, שנראה כריקני, ואולי באמת כך הוא בראשית השיחה אתו, מאשש יפה מאמר חז"ל זה.)

המבנה הספרותי של סבא דמשפטים יעיד על כך, שלפנינו דרשות שנוצרות בשעת אמירתן. במידה רבה אפשר להתייחס לחיבור כאל מחזה, שעלילתו מתפתחת לפי מצבי רוחו של הגיבור. דרשות רבות הכלולות בחיבור זה אינן נוגעות כלל לנושא העיוני של החיבור (גורל הנפש והייבוס), והן קוטעות אותו, לכאורה, בלא שום צורך. הצורך מתגלה רק בשעה שלוקחים בחשבון את הגיבור הראשי ומצבי רוחו, וכדי להבין אותן על בורין יש לקוראן באינטונציה הנכונה, כשתפקיד הסבא מגולם על יד שחקן מוכשר. דרשות אלה נוצרו, אפוא, לצורך "סיפור המסגרת", ולא להפך כפי המקובל. (כך הוא לא רק בסבא דמשפטים אלא גם במקומות רבים אחרים בזהר).<sup>164</sup> את הדרשות הללו אומר הסבא כדי למשוך עליו מידות נכונות שהוא נצרך להם לשם דרשותיו, כגון מידת היראה, ואף מידת שנאת הגויים.<sup>165</sup> מידה אחרונה זו נצרכת לו בשעה שהוא מבקש לחזור בו מדבריו הקודמים,<sup>166</sup> שבהם הביע את הרעיון שנשמה קדושה יכולה לפול בחלקו של גוי. יש לשים לב בהקשר זה אף לעצם החזרה מדבריו, וחרטה על הרעיון הקודם. אף מאלה נוכל להסיק, שדרשות הסבא נוצרו בשעת אמירתן.

עצם החרטה משמשת לסבא נושא חשוב לדרשה קבלית מיוחדת. דרשה זו איננה משתלבת במבנה החיבור אלא מבחינה זו בלבד: כאן מצדיק הסבא את חזרתו מדבריו הקודמים<sup>167</sup> (מהם כאמור אפשר היה להסיק שבח לגויים). מן הדרשה אפשר ללמוד שאף החרטה היא עניין חשוב, שנהגו בו גדולים לפניו, והיא בעצמה בונה עולמות: דוד המלך, מחבר ספר תהלים, חזר בו מדבריו באמצע חיבור אחד המזמורים (מזמור קד). מזמור זה מתאר לדעת הסבא את תהליך האצילות מלמעלה למטה, וזאת לא פעם אחת, אלא שתי פעמים. הפעם השנייה הוצרכה מפני שבתיאור הראשון נמצא פגם: לספירת הדין האלהי ניתן בו מעמד עצמאי, והיא לא היתה כלולה כראוי יחד עם ספירת חסד. כך הגבירה יותר מדי את כוח הרע (המצויר כאן בדמות ענף מר).<sup>168</sup> לכן באמצע המזמור חזר בו דוד, הפסיק את התיאור, וחזר ותיאר את האצילות באופן נאות יותר. דוד לא עמד לבדו על הפגם שבתיאורו הראשון. הישויות המיתיות הנאצלות הן שהראו לו זאת ולא הניחו לו להמשיל בדבריו: כאשר הגיע דוד בתיאורו הראשון לשלב שבו צריכה להיאצל ספירת יסוד, הנקראת גם "עץ החיים", עץ זה ברח והתחבא, ולא הסכים לצאת ולהיכלל בתיאור הכולל את אותו ענף מר.

מכאן אפשר ללמוד כמה כללים. ראשית: יוצר כדוד איננו שליט בלעדי על יצירתו, הוא צריך ליצור בשיתוף ובהרמוניה עם היסודות הנוצרים. שנית: הסופר הוא באמת יוצר; המחבר הספרותי (דוד) איננו רק מתאר את תהליך האצילות, אלא גם גורם להיווצרותו של התהליך עצמו, ממש כפי שעשה האל המאציל בעת הבריאה. כאן אנו נזכרים שגם לחזרה מדבריו ולהתחרטותו זו של דוד יש מקבילה מדויקת במעשה האל. גם האל לא הצליח בניסיונו הראשון. גם הוא, לפי הזהר, ברא קודם עולם שאין בו הרמוניה (בלשון הזהר "מתקלא"), ועיקרו היה מידת הדין, רק אחר כך נמלך בדעתו, החריב את העולם הקדום הזה (עולם זה מסומל ב"מלכי אדום", ששם נדרש גם מלשון "הימלכות" וחרטה),<sup>169</sup> וברא עולם חדש ומתוקן.<sup>170</sup> אמנם שרידי העולם הקדום ממשיכים להתקיים גם בעולם החדש, ובמקביל לכך, התיאור הראשון של האצילות ממשיך עד היום להתקיים בראשית מזמור קד בספר תהלים. כללו של דבר: גם האל וגם דוד התחרטו באמצע יצירתם, ממש כמו הסבא, והחרטה היא יצירתם. קשה אף לקבוע מי משלושת היוצרים קודם לחברו ביצירתו: האל, דוד או הסבא. הזהר, והסבא גיבורו, מודעים לכך שדוד המלך לא תיאר את המיתוס מבחוץ, אלא היה חלק ממנו, ויצר אותו בהבל פיו, וכמותו עושה עתה גם הסבא עצמו. יצירת המיתוס (מיתופואזיס) היא אפוא המיתוס עצמו. גישה זו איננה חידוש זוהרי גמור, משהו ממנה נמצא גם כבר בספרות חז"ל, הכוללת גם תיאורי חרטה מיתיים דומים במקצת לתיאור שלפנינו.<sup>171</sup> אך בזהר הגיע הדבר, לשיא פיתוחו ושכלולו.

בפסגת "סבא דמשפטים", בסוף כל המאמצים וההתלבטויות, נמצא את האָרוֹס. כאן, במשל המקסים על העלמה היפה,<sup>172</sup> מגיע לשיאו השילוב הזהרי בין היצירתיות הדרשנית לבין האָרוֹס הסקסואלי. (גם הסבא מודע לכך שכאן שיא דבריו, והוא מקדים למשל דלהלן דרשה על עלית משה לסיני,<sup>173</sup> שיותר משהיא קשורה לנושא,<sup>174</sup>

היא משקפת את מצב רוחו של הדובר, שהוא דומה בעיני עצמו למשה העומד לעלות להר.<sup>175</sup> כאן נמשלה התורה לעלמה יפה, הסגורה במגדל ואין מי שרואה אותה. רק אהוב אחד יש לה, המחפש אחריה סביב למגדל. האהובה באהבתה מגלה עצמה לאהובה, ומפתה אותו. בתחילה היא רק רומזת על מציאותה, ברמז המכוון לו בלבד ונעלם מעיני הסובבים. אחר כך מוסיפה היא ומגלה עצמה לפניו יותר ויותר. עד שהיא נותרת ערומה לפניו, כלפני בעלה המכיר את כל סודותיה.<sup>176</sup>

כך היא התורה: למרות מה שנהוג לחשוב שהיא נחלת כלל ישראל, היא מתגלה רק בפני אהובה - המקובל היוצר. זה חודר לתוכה לשכבות משמעות עמוקות יותר ויותר, עד העמוקה שבהן, הנקראת דווקא "פשט", כי כאן מתברר שהפירוש המילולי המדוקדק של הפסוק הוא הנכון והמעמיק ביותר.<sup>177</sup> מי שירד למשמעותו העמוקה של הפסוק ייווכח לדעת שהוא מנוסח באופן מושלם. אין בו כל ייתור או רפיפות לשון או מליצות הניתנות להתנסח גם באופנים אחרים, כפי שיכולים לעלות על דעתם מבקרי המקרא, וקודמיהם מקרב חכמי ימי הביניים.<sup>178</sup>

כדוגמה לכך תשמע כאן, כמו ב"סבא דמשפטים", העילה הספרותית להבאת משל העלמה היפה. משל זה הביא הסבא, לכאורה כבדרך אגב, כדי להסביר איך דרש את הפסוק: "ואתם ידעתם את נפש הגר".<sup>179</sup> הקורא הרגיל מפרש פסוק זה כמין מליצה שמכוונת לעורר רחמים וסימפתיה כלפי הגר ומעמדו הירוד מבחינה חברתית וכלכלית. הכתוב עצמו מעוניין שנבין זאת כך, ומפתה אותנו לפרש כך. לשם פיתוי זה בא המשך הפסוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים", וכן שאר המקומות (שלושים וששה או ארבעים וששה במספר)<sup>180</sup> שבהם הזהירה התורה כנגד פגיעה בגר. הכתוב עושה כך כדי להרחיק את המון העם מן המשמעות האמיתית והעמוקה המיועדת רק לאהובו (שיטות דומות נקטו מחברים רבים בתקופות שונות). אבל אהובה של התורה אינו נותן לחושי להירדם, הוא מפרש את המלה "נפש" במשמעותה המדויקת, לפי התיאוריה המפותחת בדף הקודם, ולפיה נשמות הגרים משמשות מלבוש לנשמות הקדושות בהיותן בגן עדן של מטה, שכן נשמות הגר משם מוצאן ולא ממקום גבוה יותר כמו נשמות ישראל, ואף בעולם הזה הן משמשות כאמצעי בין הנשמה והגוף, ובאמצעותן מכירות נשמות ישראל הקדושות את המציאות התחתונה. וכך הוא "פשט" הפסוק לאמתו: נשמות ישראל ("אתם") מכירות ויודעות ("ידעתם") בעיני העולם הזה באמצעות ("את")<sup>181</sup> נפש הגר.

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

אך יש לשים לב לכך שבמשל העלמה היפה, התורה פעילה יותר מן האהוב: היא היוזמת והקוראת, המפתה והמתגלית.<sup>182</sup> זכור, חלקו השני של הפסוק הנידון, "ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים", משמש כהסוואה; אך דוק בדבר: היוזמה להסוואה לא באה ממחבר התורה. זוהי תחבולתו של הפסוק עצמו, המקבל רוח חיים אקטיבית: "כי הפסוק חשב, שמאחר שהתלבש, כבר אין מי שישגיח במשמעותו הנכונה".<sup>183</sup> בסופו של התהליך, התורה, הפועלת ביוזמתה היא, מגלית לאהובה "ארחין סתימין דהווי בלבה טמירין מיומין קדמאין", ואנו נזכרים כאן בדבריו הקודמים של הסבא<sup>184</sup> על דרכיה של התורה, שאין לסור מהן כמלוא נימה, וכן ב"ל"ב נתיבות פליאות חכמה" שבהן ברא הקב"ה את עולמו לפי פתיחת ספר יצירה, ובדרכו הולך ויוצר גם המיסטיקאי.<sup>185</sup> ל"ב אלה נתפרשו כאן כנראה כ"לב", הוא לבה של התורה.

אין צריך לומר שמשל העלמה היפה הוא משל אָרוטי. אבל האָרוס אינו מוגבל כאן לתחום המשל, הוא חודר גם לתוך הנמשל. יחסי הדרשן והתורה הם באמת יחסים אָרוטיים, והדרש הוא מעשה אהבה. גם אחרי שהניח הסבא את העלמה והחל לדבר על התורה, לא הניח את האָרוס. גם כשהעלמה הפכה לתורה היא ממשיכה לדבר בלשון פיתוי סקסואלי: "מי פתי יסור הנה".<sup>186</sup> דבר זה נכון בהחלט גם לגבי השלב הסופי של יחסיהם. הדברים דלעיל על התורה המגלה לפרשן את כל מה שהיה צפון בלבה זה זמן רב, מתאימים בהחלט גם לעלמה אוהבת. אפילו המלה "פשט", המציינת כזכור את השכבה הפנימית ביותר בתורה, מקבלת גם משמעות סקסואלית: עתה פשטה התורה את כל בגדיה, והפרשן מדבר אתה פנים בפנים. כפי שאפשר היה לשער לצירוף זה (בארמית "אנפין באנפין") נודעת בזוהר משמעות סקסואלית מובהקת.<sup>187</sup>

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

אכן, העיסוק בתורה הוא לעתים חוויה סקסואלית. בזוהר מגיע עניין זה עד שיאו, אך גם במקומות אחרים מצינו את טעם המיניות שטעמו אבותינו בלימוד תורה. כגון בתלמוד: <sup>192</sup> "מאי דכתיב<sup>193</sup> 'איילת אהבים ויעלת חן', וגוי' למה נמשלו דברי תורה לאילת לומר לך: מה איילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה ראשונה".<sup>194</sup> ומכאן נובעת עצתו של הרמב"ם למי שגבר עליו יצר הרע: "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה.. ובחכמה הוא אומר 'אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת באהבתה תשגה תמיד'".<sup>195</sup> קרבה אָרוטית ואינטימית זו גורמת לידי דחיית כל זר (כדרך שראינו בחיזורה הסודי של התורה אחרי אותו "סבא דמשפטים"), כמו שלמדנו<sup>196</sup> "כל העוסק בתורה לפני עם הארץ - כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר<sup>197</sup> 'תורה צוה לנו משה מורשה' אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורסה'".<sup>198</sup> ובמקום אחר בתלמוד: "'חמוקי ירכיך'<sup>199</sup> - מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר"; וככל הנראה הדמיון בין השניים, שהביא לדרשה מפליאה זו, אינו מתמצה בצורך להסתירם. ואם העיסוק ביחיד כך, הלימוד בצוותא על אחת כמה וכמה, כפי שנראה בהמשך דברינו.

## זוהר וסקס

ההומור, הצחוק, השמחה והיצירתיות מביעים חיוב עקרוני של המציאות. משהו מזה ראינו לעיל, בדברנו על יחס הזוהר אל המשטר הפוליטי ואל יסוד הרע, ויותר מזה נראה עתה, כשנבחן את יחס הזוהר אל הגוף ואל הסקס. שלא לפי הסטריאוטיפ המקובל על מחשבת ימי הביניים, הזוהר מתייחס בחיוב רב גם אל הגוף. "גופא" הוא מכינוייה המובהקים ביותר של האלהות,<sup>200</sup> וכל מה שקשור אליה הוא גופני, רק השדים והרשעים אינם "בכללא דגופא".<sup>201</sup> בדומה לכך, הזוהר מרבה לכוונת את האלהות גם בשם "אדם".<sup>202</sup> שני שמות אלה, "גופא" ו"אדם", קשורים מאוד גם לתחום המיני: לדעת הזוהר האָרוס הוא עיקרו והגדרתו של האדם, ומי שאינו בזיווג זכר ונקבה אינו נקרא "אדם".<sup>203</sup> כך האדם העליון ("אדם עילאה") האלוהי, וכך כמובן גם בנוגע לאדם בשר ודם.<sup>204</sup> אכן, ככל שנפליג לא נוכל להגזים במידת החיוב שהזוהר מתייחס לתחום האָרוטי. אפשר לקבוע באופן חד משמעי: אין בספרות ישראל ספר אָרוטי כספר הזוהר, ספר האָרוס - שאין בו אפילו דף אחד חלק מן האָרוס.

השאיפה להתאחדות אָרוטית היא עיקרו של הספר, שאיפה שמרווה את תבל כולה, כי תכלית כל המציאות היא הרמוניה וזיווג בין הזכר הקוסמי לבין הנקבה. הזיווג הוא גם תכלית האדם ותכלית הדת, ואף שיא המיסתורין. זהו ה- *mysterium tremendum* שעליו אמר יעקב "מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים".<sup>205</sup> "בית אלהים" ו"שער השמים" הם לפי הזוהר אברי המין של הנקבה והזכר. עניין זה הובלט על ידי גרשם שלום, שהעתיק כאן<sup>206</sup> בזוהר הפרטי שלו את דברי אחד מאויביה המובהקים של הקבלה.<sup>207</sup> וזה לשון ההערה: "וראה איך צעק חמס על מאמר זה ר' יחיא קאפח בס' מלחמות ה' עמ' קיב 'שהמסית מחבר הזוהר מכנה את המבושים אשר חשב באדון עולמים, בשם בית אלהים ושער השמים'".

סוד הזיווג שייך כמובן לא רק לאדון עולמים אלא גם לבשר ודם. גם משמעות זו מצויה באותו מאמר זוהרי, אף שככל הנראה נעלמה מעיניו של הרב קאפח. כי הזוהר מפרש את התורה לא רק כסמלים תיאוסופיים, מן הסוג שעסקו בהם החוקרים, אלא גם כסמלים פסיכולוגיים. סמלים אלה מלווים לעתים גם במשמעות תיאוסופית (כמו עניין "מה נורא המקום הזה"), ולעתים הצד התיאוסופי, במידה שהוא קיים בכלל, לא בא אלא לשם אילוסטרציה משנית במעלה. את הפסוק "מה נורא המקום הזה" אמר יעקב בשעה שהיה בדרכו לשאת אשה, ולאחר שהובררה לו בחלומו, לפי פירוש הזוהר,<sup>209</sup> מלא המשמעות של הנישואים. אין ערך נעלה מן ההרמוניה של זכר ונקבה, ובה מותנה גם העיסוק הקבלי,<sup>210</sup> אך אין גם עוון חמור מהפרת הרמוניה זו. דווקא הקדושה העליונה הנודעת בזוהר לתחום הסקסואלי, סותרת כל שמץ של מתירנות. הזוהר מתייחס בחומרה מיוחדת לחטאים בתחום הסקסואלי, שהגרוע מכולם הוא חטא הרוקות, שיש בו משום ביטול הזיווג העליון.<sup>211</sup> הזיווג הוא אחדות רוחנית וגופנית, המתבטאות בנשיקה ובמגע המיני, שהם שתי צורות זיווג המשלימות זו את זו, שאמנם לשם שלמותן הגמורה יש צורך בעוד שותף, הוא יצר הרע. גם על צורך זה אפשר ללמוד מעניין הליכתו של יעקב חרנה. הליכה זו הופכת בזוהר<sup>212</sup> לסמל פסיכולוגי ומתוארת כמין טקס מעבר (*rite de passage*) סקסואלי הכולל פגישה עם סטרא אחרא בדמות זונה, שיופיה מתואר כאן בפרטות<sup>213</sup> (עצם המונח "סטרא אחרא" מתפרש כאן גם באופן סקסואלי. במלים "אחרא" ו"חרנא" יש גם רמז לענייני זנות,<sup>214</sup> ובניגוד ל"סטרא דמהימנותא" המתפרש גם כמקום האשה הנאמנה.<sup>215</sup> וכך גם בשם המקום "חרן").<sup>216</sup> זה שלב הכרחי לכל מי שרוצה להשתלם במידות העליונות,<sup>217</sup> אך לא כל אחד נכנס לכאן בשלום ויוצא מכאן בשלום, כי בשלב מסוים הופכת הזונה לגבר, הוא מלאך המוות ונוטלת את נשמתו של מי שאינו יודע להיזהר (בלשון ימינו: מדביקה אותו באידס). גם ליעקב הזדמנה זו אחר כך בדמות גבר, הוא האיש שנאבק עמו אך לא יכול לו.<sup>218</sup>

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

הגדרת האדם כזיווג של זכר ונקבה מעלה קושיה גלויה: איך אפשר להיות כל הזמן בזיווג? הרי יש בחיים גם דברים אחרים שיש לעשותם. הזוהר שואל שאלה זו, ומשיב: האיש הנשוי מצוי תמיד בין שתי נקבות, וכאשר הוא נפרד מאשתו ויוצא לדרך, מזדווגת עמו השכינה, ותופסת את מקומה של זוגתו. על רעיון זה נכתב כבר רבות במחקר,<sup>224</sup> אבל לא הוברר עדיין איך למעשה מזדווגת השכינה בגבר שיצא לדרך. ובכלל, מה פירוש נישואי אדם לשכינה? האם כאן רק מליצה, או אולי כינוי לכיסופי האדם לבוראו, או עניינים יותר קונקרטיים?

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

בצדדים המיתיים והסימבוליים שבזיווג עם השכינה עסקתי באריכות במקום אחר,<sup>225</sup> ואסתפק כאן בסיכום: הזוהר מייחד תיאורים מיתיים שונים לדמויות שונות. וכך, אין דין משה רבנו, שבזיווג עם השכינה פרש מאשתו בשר ודם, כדין שאר כל אדם, שזיווג עם השכינה תלוי דווקא בהיותו נשוי. מקרה אחר בעל ייחוד רב בזוהר הוא מקרהו של יעקב אבינו שזיווג עם השכינה בתקופה מסוימת היה סימבולי, ותלוי בזיווג ארצי עם נשוי, ובתקופה אחרת הפך לזיווג מיתי ממש. לשני אלה, יעקב ומשה, היה גם זיווג עם ספירה גבוהה יותר, גם היא ממין נקבה - היא ספירת בינה, ולכל אחד מהם באופן שונה לפי מדרגתו ובחינתו. נמצא שלגביהם שתי הנקבות, העליונה ואף התחתונה, שתיהן נמצאו בתחום האלוהות. לגבי יעקב נכון גם ההפך מזה: היו לו שתי נשים, רחל ולאה, רחל היתה בבחינת הזיווג התחתון, ולאה בבחינת הזיווג העליון, נמצא שגם הנקבה העליונה, שכרגיל היא לפחות בדרגת השכינה, היתה אצלו בבחינת בשר ודם. אבל בראייה סימבולית שוב שתיהן למעלה: רחל היא סמל לשכינה ולאה סמל לספירת בינה. אגב, מכאן נוכל ללמוד גם משהו על המורכבות של פירוש הסמל הזוהרי, שאיננו נכנע בקלות להגדרות החוקרים.<sup>226</sup>

אך עתה הגיע הזמן לרדת מן הספירות העליונות ולשאול מה פשר הדבר בחייו הארוטיים של כל אדם. גם על כך נוכל ללמוד משהו מסיפור יעקב. יעקב, כמדומני, הוא הגבר היחיד שכבר התלמוד רומז אולי על זיווג עם השכינה ששימש לו כהשלמה לזיווג עם נשוי,<sup>227</sup> ובו בוחר הזוהר להרצאה עמוקה וארוכה בסוגיה זו,<sup>228</sup> הנוקטת בסמלים פסיכולוגיים הנוגעים לכל אדם. הנקבה העליונה שלו, היא לאה המייצגת את ספירת בינה הנקראת בקבלה אמא עילאה, שימשה גם כדמותה של אמו בשר ודם. בזיווג עם לאה היה אפוא גם מעין זיווג עם האם. לדעת הזוהר, הרבה לפני פרויד, זיווג זה טבוע עמוק מאוד בנפשו של אדם ומסתתר שם (ספירת בינה נקראת גם "עולם הנסתר") בצדה הבלתי מודע, אך בנגלה ובמודע מתפתח כנגדו טאבו פסיכולוגי. לכן לאה היתה שנואה,<sup>229</sup> כי שנוא על אדם הרעיון של גילוי עריות עם אמו.<sup>230</sup> ולכן כשיעקב שכב עם לאה בפעם הראשונה, סבור היה שאין היא אלא רחל,<sup>231</sup> כי בחינת הזיווג עם האם נסתרת היא מן התודעה. ואולי משהו מרעיון זה מצוי כבר אצל חז"ל שאמרו כי "הבא על אמו בחלום יצפה לבינה".<sup>232</sup>

גם בהקשר אחר, פחות מיתי ומסובך, מיוצגת בזוהר הנקבה האלוהית בדמות אמו של הגבר. על רבקה נאמר:<sup>233</sup> "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו.. ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו". לפי הפשט, רבקה עזרה ליצחק לשכוח את אמו. אבל לפי הזוהר, עם בוא רבקה חזרה רוחה של שרה לשרות באהל, ורוח זו זהה עם השכינה.<sup>234</sup> מכאן מסיק הזוהר שעם הנישואים באות שתי אמהות ושורות על הגבר, "אמא עלאה" ו"אמא תתאה", שהן השכינה, ואמו בשר ודם. (שלא כבדרוש דלעיל על יעקב, שנדרש בעצמו באופן סימבולי על ספירת תפארת, ולכן שם ייצגו השתיים את הבינה והשכינה.) כפי הנראה מדובר כאן על מנהג שרווח (אינני יודע איפה ומתן), שאם החתן באה לגור עם בנה הנשוי (הזוהר מדבר כאן במונחים כלליים, וברור אין הכוונה רק לרוחה של האם אחרי מיתתה, כפי שארע ליצחק), והיא בבואה מייצגת את השכינה. כאן אנו נזכרים בסיפור התלמודי על ר' יוסף, שכשהיה שומע את קול פסיעותיה של אמו, היה אומר: "אקום מפני שכינה שבאה".<sup>235</sup> אמנם בתלמוד זו אמירה יחידה וכללית, ובזוהר מתפתח הרעיון ומשתלב במיתוס עשיר ורב.



## לימוד בחבורת הזוהר

כך הוא כאשר האדם שרוי בביתו. אבל כאשר הוא יוצא לדרך, ואמו גם היא איננה אתו, מה יהיה אז פירושה המעשי של השכינה המזדווגת באדם? עיקרה של התשובה לשאלה זו לא תימצא בתורות התיאורטיות של הזוהר, אלא בסיפוריו - בתיאורי היציאה לדרך של בני חבורתו של רשב"י. בדרך כלל, לאחר שנפרד החכם מאשתו ויוצא לדרך, פוגש הוא בחכמים המלווים אותו בדרכו וממתיקים לו את הדרך בדברי תורה. לעתים קרובות הוא מביע את שמחתו עליהם במלים "כמה שמח אני להיפגש בשכינה"<sup>236</sup> וכיוצא בזה, ואפילו "השתא זיווגא דשכינתא בהדן"<sup>237</sup> יכולנו לומר שאין זו אלא מליצה בעלמא, או שאין כאן חידוש לעומת האמירות התלמודיות שברקע הדברים, שבהם אין למושג שכינה משמעות מדויקת וסקסואלית (כגון "שנים שיושבין ועוסקים בתורה שכינה עמהם").<sup>238</sup> אבל הזוהר מפתח אמרות אלה עוד יותר, עד שהפגישה עם תלמידי החכמים הופכת להיות הביטוי הארצי של זיווג השכינה במלא משמעותה הזוהרית. כך בהקשר לדמותו של רב המנונא סבא, שמזוהה במפורש עם השכינה, ועליו נאמר שבכל מקום שתלמידי חכמים עוסקים בתורה בדרך, הוא מזדמן ומזדווג עמהם.<sup>239</sup> כך גם באשר לשאר חכמים; במקום אחד, במהלך סיפור על פגישה שכזאת בין חכמים שיצאו לדרך, הזוהר מסביר באריכות שהחכמים נקראים "פני השכינה"<sup>240</sup>, שכן הם הצד החיצוני של השכינה והיא נגלית דרכם בעולמנו.

מכאן נראה, שהדחף הארוטי יכול גם לעבור סובלימציה מסוימת, ולהתבטא בעיסוק בתורה בחברותא.

ראינו<sup>241</sup> שעצם הלימוד והחידוש בתורה הוא בעל אופי ארוטי, אך משא ומתן בדברי תורה בחברותא הוא עוד יותר ארוטי, ויש בו משום אלטרנטיבה לקשר הסקסואלי עם האשה. במקרה זה הארוס מופנה אל שותפים ממין זכר, שכידוע רק הם היו נושאים של התרבות בימי הביניים (עם זאת יש להדגיש שאין בזוהר סקס בין בני אותו מין, אלא רק ארוס במובנו הרחב).<sup>242</sup>

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

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

במקום אחר,<sup>251</sup> מיד לאחר דרשה קבלית תיאורטית על המושג "פי ה'", לאחר שרשב"י הוכיח שפי ה' הוא כינוי מובהק לשכינה, אחד החכמים נושק לו על שפתיו ואומר: "נשקתי את פי ה'", ובמקום אחר:<sup>252</sup> "זכינא לנשקא שכינתא". אם כן רשב"י זהה במידה מסוימת עם פיו של האל. זהות זו קשורה לרעיון שנידון לעיל, בדבר הבריאה במלים ובהבל פה המשותפת לאל ולמקובל,<sup>253</sup> כי מי כרשב"י הזוהרי, שמפיו אנו שומעים את דרשות הזוהר העמוקות ביותר, מתאים לתיאור כזה? אך בכך לא תתמצא משמעות המשוואה. רשב"י כ"פי האל" מצויר

גם כמושא של תשוקה הדומה לתשוקת המיסטיקאי כלפי אלהיו. לשון אחר: חברי רשב"י מתייחסים אליו ביחס מיסטי-ארוטי המסומל ומתבטא בנשיקה.

(הזיהוי בין רשב"י לבין פי האל יוסיף עוד גוון לכינויו הקבוע של רשב"י בזוהר "בוצינא קדישא". המשמעות העיקרית של כינוי זה הנו "המאור הקדוש",<sup>254</sup> אבל כמה פעמים מצאתי בזוהר מלת "בוצינא" או "בוסיטא" במשמעות "פה" ואף "נשיקה". אפשר לספק בקלות למשמעויות אלה אטימולוגיה ספרדית,<sup>255</sup> וכך פירש גם ר' מנחם די לונזאנו.<sup>256</sup> לפי זה "בוצינא קדישא" הוא גם "פה קדוש", ואכן "פה קדוש" ככינוי לרשב"י יימצא בספרי קבלה מאוחרים,<sup>257</sup> ובוודאי לא כשימוש של כינוי זה בתלמוד<sup>258</sup> אלא כתרגום של "בוצינא קדישא", כינויו הזוהרי של ר' שמעון בר יוחאי.)

בדמות רשב"י מגיע לשיאו הזוהר והאָרוס. בצד זיהויו עם השכינה רשב"י הוא גם ספירת יסוד, אבר המין הזכרי, והוא נפטר לעולמו בסוף אידרא זוטא, ברגע השיא של הזיווג עם השכינה.<sup>259</sup> אך האָרוס שבו בא לידי ביטוי העיקרי בתחום חידושי התורה. זה הוא שאומר בזוהר את הדברים העמוקים והמופלגים ביותר, והוא בורא בהבל פיו את עולם הזוהר המופלא. רק בגלל אישיותו והשראתה משיגים שאר בני דורו את דרגתם,<sup>260</sup> והם יכולים ורשאים לתת דרור לדמיונם ולכוח יצירתם, ולומר את דבריהם בגלוי. כך מצאנו כמה פעמים בזוהר.<sup>261</sup> למשל:<sup>262</sup> "בימיו של רשב"י היה אומר אדם לחברו 'פתח פיך ויאירו דבריך' [גם] 'סבא דמשפטים' עודד עצמו בלשון זו,<sup>263</sup> ולאחר שנפטר רשב"י היו אומרים 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך'".<sup>264</sup> הזוהר אף מספר שם על אחד מאנשי חבורת רשב"י שטפף את דבריו בלשון חידה ומשל על עוף שהטיל ביצה וכו' וכו'. על כך זכה לנזיפה חמורה על שהוא הופך את הקודש לחול, כלומר: את דברי התורה שצריכים להיות גלויים בזמן רשב"י, לסודות נסתרים, ובכך הוא פוגע בקדושת רשב"י. אותו חכם אף שילם בחייו על חטאו - ההפך ממה שהיינו חושבים, וההפך מן הסיפור המפורסם על האר"י שעליו נגזרה מיתה דווקא מפני שגילה יותר מדי.<sup>265</sup> בדומה לכך אנו שומעים במקום אחר<sup>266</sup> על נזיפה ועל גלות שנגזרה על חכמים שלא גילו מיד את סתרי התורה, "ומנעו טוב מבעליו".<sup>267</sup> עונש הגלות במקרה זה אינו מקרי. החכמים שלא רצו לגלות סודות, גלו לבבל - שם באמת אסור לגלות סודות, כי מקום סתרי התורה הוא רק בקרב חבורת רשב"י שבארץ ישראל.<sup>268</sup>

ביטוי עז ניתן למידתו זו של רשב"י בזה הלשון: "'אשרך ארץ שמלכך בן חורין'<sup>269</sup> מהו בן חורין? שזוקף את ראשו לגלות ולפרש את דבריו ואינו ירא". במקום אחר<sup>270</sup> מפורש: "אינו ירא לא מבשר ודם ואף לא מן הקב"ה ואומר כל מה שהוא חפץ בלא פחד, מהו 'מלכך' זה הוא רשב"י<sup>271</sup> בעלה של התורה, בעל החכמה".<sup>272</sup>

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

רשב"י הוא הגדול בחבורתו, אך אינו חוץ ממנה: כשם שחבריו תלויים בו, כך הוא תלוי בהם.<sup>273</sup> הזוהר והארוס יפעם ברשב"י רק כאשר יפעם גם בחבורתו, בפרט בשעה שתשרור ביניהם אהבה. כך ניווכח לדעת כאשר נשווה את דרך פעילותו של רשב"י כצדיק מגן על הדור, לפעילות דומה של צדיקים בספרות חז"ל. הזוהר מספר<sup>274</sup> שבשנת בצורת באו החברים אל רשב"י לבקש על הגשמים. אבל שלא כחוני המעגל, שיצא בגלוי למלא חובה זו בהתרסה כלפי שמיא, התרסה המעורבת ביסוד מאגי שעוררה ביקורת קשה מצד ראש הממסד הרבני,<sup>275</sup> רשב"י מסרב להיענות לבקשת החברים לפעול בעניין הבצורת. או, כפי שמציג זאת הזוהר, להתערב בעניין הניתוק בין

הזכר והנקבה האלוהיים, שהוא מקור הבצורת.<sup>276</sup> רשב"י מצהיר שהוא מוכן רק לעיסוק ארצי, שלכאורה אינו קשור לקלקול הקוסמי, הוא העיסוק בתורה בצוותא. אמנם בהמשך מתברר שהעיסוק הזה עצמו גורם לתיקון העליון המבוקש, וזאת בזכות האהבה ששררה בין הלומדים, אהבה שהיתה במקרה זה גם תוכן הלימוד: פירוש הפסוק "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד".<sup>277</sup> דרך פעולה זו, יותר משהיא מזכירה את חוני המעגל, היא דומה לסיפור המדרשי על ר' תנחומא,<sup>278</sup> שבעת בצורת אמר לתלמידיו "התמלאו רחמים זה על זה והקב"ה מתמלא עליכם רחמים", ואף פנה בתוכחה כלפי האל, כשהוא מביא לדוגמה את רחמיו של אדם אחד שנתן מעות לגרושתו. אבל רשב"י פועל באופן יותר ספונטאני. האהבה בין החברים נוצרת ממילא על-ידי האָרוס שבלימוד בצוותא. כך היה גם בתודעת האר"י, ממשיכו של רשב"י במאה ה"ט": כל זמן שהחבורה למדה יחד באהבה, אף-על-פי שכבר קודם נגזרה גזירה על האר"י שימות, לא יכול כל פגע לשלוט בהם. אך ברגע שפרצה ביניהם מחלוקת, מת האר"י.<sup>279</sup>

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

רשב"י הזוהרי סיפק גם רקע קבלי תיאורטי לדרך הלימוד האָרוטי שדרש מחבורתו, וביססו על האָרוס הטבוע בתורה בעצמה: "כל החברים בימי ר' שמעון, אהבת נפש ורוח היתה ביניהם, ולפיכך בימי ר' שמעון בגלוי היה. כי ר' שמעון היה נוהג לומר: כל חברים שאינם אוהבים זה את זה... גורמים פגם בתורה, שהרי התורה אהבה ואחוה ואמת יש בה: אברהם אוהב את יצחק, יצחק את אברהם, מתחבקים זה בזה, יעקב שניהם אוהבים בו באהבה ובאחוה, נותנים רוחם זה בזה [רמז לנשיקה]. החברים זקוקים לדוגמה זו, ולא לגרום לפגם".<sup>283</sup> קטע זה מתפרש ומתפתח במקום אחר בזהר,<sup>284</sup> ובפירושו של אותו מקום בקבלת האר"י: נשמות אברהם, יצחק ויעקב המאוחדות יחד התגלגלו או התקשרו עם נשמות רשב"י, ר' אלעזר בנו ור' יוסי מחבורת הזוהר, ושוב עם האר"י ומקורביו. איחוד זה הוא שמאפשר, לפי תודעת המקובלים, את הבנת הסודות העמוקים שבתורה, ופיתוחם מדור לדור, כפי שהראיתי באריכות במקום אחר.<sup>285</sup>

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

למה דומה הרב אצל התלמיד - לנר.<sup>287</sup> פירוש: כמו שהנר מאיר עיני בני אדם במורגשות, כך הרב מאיר עיני התלמידים במושכלות,<sup>288</sup> וכמו הנר שמדליקין ממנה נרות הרבה ואינה חסרה שלהבתה, ומתרבה בעוד שמדליקין ממנה, כן החכם מלמד תלמידים הרבה והוא אינו חסר כלום,<sup>289</sup> אלא חכמתו מתרבה בעוד שהוא נושא ונותן עמהם בשאלות ששואלים ממנו, והוא צריך להשיב להם תשובה ומחדש על ידי שאלותם הרבה חכמה.<sup>290</sup>

למה תלמידים דומים אצל הרב - לעץ קטן מדליק את הגדול.<sup>291</sup> ... למה דומה יחיד העוסק בחכמה<sup>292</sup> - לעץ יחידי דולק. פירוש כמו שאש אינה דולקת בעץ יחידי אלא בקושי ובטלטול ובהיפוך שמהפכין אותו לכל צד, כך אין החכמה<sup>293</sup> מתאחזת ביחיד העוסק בה לבדו אלא בקושי ובטלטול הרבה,<sup>294</sup> לפי שאין החכמה<sup>295</sup>

מושגת אלא מתוך המשא ומתן בין רוב החברים<sup>296</sup> ובכמה מיני שאלות ותשובות ודקדוקים וקושיות ופירושים שעושים החכמים זה לזה, מה שאין היחיד יכול לעשות כן.

למה דומים הרבה חברים<sup>297</sup> העוסקים בחכמה.<sup>298</sup> למדורה של עצים הרבה. פירוש; כמו שהמדורה של עצים הרבה דולקת והולכת ומתגברת, לפי שעץ זה מדליק את זה וזה מדליק את זה, כך החברים<sup>299</sup> העוסקים בחכמה<sup>300</sup> זה שואל את זה וזה משיב את זה, זה מקשה וזה מפרק, עד שנמצאים כל החברים כולם כמדורת האש, שכל העצים שבה מדליקין זה לזה, ונמצאו משיגים הרבה חכמה.<sup>301</sup>

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

## **אידרא רבא והמשתה**

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

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

כדאי להשוות אף את הפועל המציין עניין זה בשני החיבורים. באידרא החברים "מתקנים" את הפרצוף העליון.<sup>306</sup> לפועל "תקן" יש בארמית כמה מובנים, ביניהם "קשט" ("תיקונא" הוא תכשיט של אשה), ואף התקין ושכלל. אלא שבזוהר עושים זאת באמצעות דיבורים בלבד, וכך קיבל הפועל תקן גם משמעות של דרשה קבלית. והנה לפועל זה יש מקבילה מדויקת ביוונית: *kosmein*, הגזור משם העצם קוסמוס, שמשמעותו המקורית היא תכשיט אשה, וממנה נשתלשלה המשמעות של סידור ושכלול ואף של עולם, שכן עולמנו נראה בעיני היוונים כיפה ומקושט ומשוכלל ביותר (ואכן מצינו "קוסמוס" בתרגום השבעים במקום שתרגום ארמי גורס מלה משורש "תיקון").<sup>307</sup> מכאן נוספה לפועל זה גם משמעות של קישוט וניקוי פסל של אל, ומכאן, בדרך העברה, אף פיאורו בדברים של האל. ובמשמעות זו ימצא הפועל בהמשתה. שם לפני תחילת הנאומים, מצינו את אריכסימאכוס, אחד המסובים, אומר כדברים האלה: "סבורני כי אנו המסובים כאן נאה לנו לפאר את האל במסיבה זו".<sup>308</sup> כך תרגם המתרגם העברי של כתבי אפלטון, אבי ומורי יוסף ג. ליבס זכרונו לברכה, אבל לו רצה לתרגם זאת ללשון

הזוהר, לא היה גורס "לפאר" אלא "לתקן", כי הפועל היווני המשמש כאן הוא הפועל kosmein האמור (kosmesai ton theon). והשווה למשל את לשון ההזמנה של ר' שמעון באידרא רבא: <sup>309</sup> "קום אלעזר ברי אתקין תיקונא דא".

לפועל kosmein כאן, כמו למקבילו בזוהר, יש גם משמעות של סידור ועריכה, ומכאן אף יצירה חדשה לפי מעלתו של הדובר "המתקן".<sup>310</sup> כך, בשני החיבורים, נתקן האל העליון מלא האהבה, ונוצר מחדש לפי רוחם של הדוברים, המעצבים אותו איש לפי אישיותו הפרטית, וכן באופן משותף, בעזרת רוח האהבה והרעות השוררת בין כולם, והמתוארת בשני החיבורים.

שני החיבורים מקבילים גם מצד גורלם בתולדות התרבות, באורח לא מקרי - גורלם משותף. אידרא רבא היוותה כידוע בסיס לקבלה המאוחרת, ובמיוחד לקבלת האר"י, שאפשר לראות בה כעין פירוש על האידרא. אבל הזיקה בין האידרא לבין קבלת האר"י אינה מוגבלת לתוכן התיאורטי, שכן גם לסיפור המסגרת ולדמויות האידרא היתה חשיבות גדולה בקבלת האר"י. מסופר בספרות הביוגרפית על האר"י בצפת,<sup>311</sup> שהאר"י לקח את תלמידיו אל המקום שבו לפי דעתו ערך רשב"י את האידרא, שם חילק את תפקידי חברי האידרא בין תלמידיו, וכל תלמיד פירש ופיתח את דברי האיש שהוא גילם את תפקידו. חלוקת תפקידים זו לא היתה שרירותית, שכן האר"י מצא זיקה בין תלמידיו לבין תלמידי רשב"י על דרך גלגול הנשמות או הארתן זו בזו. לדעתי מכאן השתלשלה הקבלה הלוריאנית שיסודה בהעמקה בתורת האידרא לצד עיון בנשמותיהם של האר"י וחבריו.<sup>312</sup> סיטואציה מעין זו חזרה עוד כמה פעמים בתולדות הקבלה,<sup>313</sup> כגון בזמן הרמח"ל, שגם הוא, כמו האר"י, ראה עצמו כממלא מקומו של רשב"י (וגם של האר"י עצמו), את חבורתו כחבורת רשב"י, ואת תורתו כפיתוח של האידרא, כפי שמתגלה הן בפירוש האידרא שלו<sup>314</sup> שיותר משהיא מתארת את רשב"י וחבורתו, היא מקור חשוב להבנת הרמח"ל וחבורתו, והן באידרא החדשה שחיבר.<sup>315</sup>

והנה כמאה שנה לפני האר"י פירש החכם הפלורנטיני מרסיליו פיצינו את המשתה לאפלטון, בספרו, שיותר משהוא פירוש הוא חיבור עצמאי "על האהבה".<sup>316</sup> פיצינו מתאר בראשית פירושו את הדרך שבה התבצע הפירוש: תחילה התכנסו כמה חברים לחוג את חגו של אפלטון ואחד מהם קרא לפנייהם את המשתה. אחר כך הטילו ביניהם גורלות, ובעזרתם חילקו ביניהם את התפקידים שימלאו בפירוש הטקסט. הגורל, כמובן, מילא כראוי את תפקידו: תפקיד הרופא האפלטוני נפל על הרופא שבחבורת פיצינו, תפקיד המשורר על המשורר, וכן גם השאר נטלו איש את התפקיד המתאים לו. אז החלו לפרש את המשתה, כשכל אחד מן החברים נושא נאום על הקטע שנפל בחלקו (כך לפחות היתה התוכנית המקורית שהתבצעה רק בחלקה). מספר הנוכחים התאים בדיוק לתוכנית זו: אמנם בתחילה נכחו במשתה של פיצינו תשעה אנשים כמספרן של המוזות, אבל שנים נאלצו לעזוב, ונשארו שבעה, כמספר הנואמים במשתה האפלטוני, - אם תרצו אף כמספר החברים שנותרו באידרא אחרי שבמהלכה נפטרו לעולמם שלושה מן הנאספים, שנשמתם יצאה מתוך אקסטאזה.<sup>317</sup> תורתו של פיצינו נוצרה אפוא מתוך שחזור המשתה, ממש כמו שתורת האר"י נוצרה כשחזור האידרא.

ובעצם אין תמה בדבר, שהרי זהו מה שמכונה רנסנס, לידה מחדש של טקסט עתיק. כך לא רק אצל פיצינו אלא גם אצל האר"י שגם בו יש משהו מרוח הרנסנס. לדעתי גם הזוהר גופו הוא רנסנס מעין זה של ספרות המדרש העתיק, והאידרא הזוהרית המקורית היתה בעיני בעלי הזוהר מעין חזרה ותיקון של מאורע אחר שאירע כאלף שנים קודם לכן, הוא כינוס החכמים בכרם דיבנה.<sup>318</sup>

ככל הנראה פיצינו לא היה הראשון שנהג במשתה של אפלטון בדרך כזאת. הוא עצמו טען שם שהוא מחדש מנהג קדום, שנהג בו הניאו-פלטוניקאים עד ימי פלוטינוס ופורפיריוס, והוזנח זה כאלף ומאתיים שנה עד ימי פיצינו. אמנם מצינו עדויות כאלה בכתבי פורפיריוס, תלמידו של פלוטינוס,<sup>319</sup> המספר שבחוג מורו נהגו

חגיגות לזכרו של אפלטון,<sup>320</sup> ואלה נחוגו ביום הולדתו ומותו (לפי מסורתם אפלטון נולד ומת באותו יום בשנה).<sup>321</sup> לא מצאתי הוכחה ברורה לכך שבמשתה שנהג באותו יום היו משחזרים את המשתה לאפלטון, כדרך שעשה פיצ'ינו ואולי גם הוא לא ייחס לקדמונים אלא קיום משתה ביומו של אפלטון, אבל לא מן הנמנע שגם זה מנהג עתיק. חיזוק לכך ימצא אולי בכך שגם פורפיריוס מספר על שבעה מסובים במשתהו.<sup>322</sup>

תיאורו של פורפיריוס מעניין את חוקר האָרוס והזוהר גם מבחינה נוספת. פורפיריוס מספר,<sup>323</sup> שבמהלך חג זה אמר הוא (פורפיריוס) דבר שיר, הנקרא "הזיווג הקדוש" או "החתונה הקדושה",<sup>324</sup> ובעיקבות קריאת השיר אמר הרב, הוא פלוטינוס, שפורפיריוס הוא עתה במדרגת hierophantes. הירופנט (כלומר מי שמציג את הקודש, כלומר את הזיווג הקדוש)<sup>325</sup> היה כינוי של כהן במיסטריות של אלואיס,<sup>326</sup> שעיקרן היה הזיווג הקדוש בין הארץ ובין השמים, כלומר האָרוס הקוסמי. בכך אפשר לראות פיתוח טבעי של דברי אפלטון במשתה שלו, כי חיבור זה רווי בזכרי לשון של המיסטריות האלוטיות.<sup>327</sup> אין אמנם הוכחה גמורה לסברתם של כמה חוקרים בדבר זיקה עתיקה בין היהדות לבין טקסי המיסטרין באלואיס,<sup>328</sup> אך אין ספק בעיני שאָרוס כזה אכן מפעם גם בספר הזוהר,<sup>329</sup> ובעיקר בסוף אידרא זוטא: לאחר שנשלם תיקונם של הפרצופים האלוהיים הזכרי והנקבי, שהם גם השמים והארץ, מגיע החיבור לשיאו כאשר שני אלה מתחברים יחד בזיווג.

בזיווג קוסמי זה שבסוף אידרא זוטא יוצאת נשמתו של ר' שמעון בר יוחאי.<sup>330</sup> גם לכך היתה מקבילה בתודעה הניאו-פלאטונית: לפי ידיעה שהשתמרה אצל ביוגרף קדום,<sup>331</sup> אפלטון מת בשעת משתה של חתונה. לפרט ביוגרפי זה נודעה חשיבות אצל תלמידי אפלטון, כפי שאפשר ללמוד מן הנוסח שחרטו על מצבת קברו:<sup>332</sup> "ממשתה חתונה הוא עבר אל העיר שבנה לעצמו במישור של זאוס" (הוא כמובן מישור השמים). פיצ'ינו גם הוא פותח את פירוש המשתה שלו בציון העובדה שאפלטון נפטר לעולמו בעת משתה.

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

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

עם הדמיון בין שני החיבורים, עדיין אינני יכול לומר דבר באשר לאפשרות של מגע היסטורי-טקסטואלי ביניהם. אמנם כבר הוכח שמשהו מן המשתה מצוי בכתבי מקובל הקרוב לחוג הזוהר, הוא ר' יצחק דמן עכו,<sup>336</sup> וזאת בנוסף לתחושה הכללית שהארוס האפלטוני פיעם בשירה הערבית והעברית של ימי הביניים, שבהשפעתו זימרה גם על אהבה בין גברים,<sup>337</sup> אבל סבורני כי גם הדמיון כשלעצמו יכול לסייע להבנתם הנכונה, ובעיקר להבנה של היסוד הארוטי המונח בתשתיתם. הארוס היה כידוע היסוד שעליו השתית אפלטון את תורתו, שיותר משהיתה משנה סדורה היתה אָרוס ותשוקה, "אהבת החכמה", או "פילוסופיה" במובנה המקורי של המלה. כתבי אפלטון מצטיינים לפיכך באהבת האדם, ורצופים הומור ואירוניה. וכן הוא, כפי שניסיתי להראות, גם הזוהר.

## רבי יוחנן וריש לקיש (נספח להערה 282)

בתלמוד, <sup>338</sup> אחרי תיאור מפורט של יופיו המופלג של רבי יוחנן, שהפגם היחידי בו שלא היה לו זקן, מסופר ששחה בירדן (לשם קיצור אעביר כאן את הסיפור לפרפראזה עברית), וראהו ריש לקיש שהיה ראש כנופית שודדים, וקפץ אחריו למים. אמר לו ר' יוחנן: "[תן] כוחך לתורה!" אמר לו: "יופיך לנשים!" אמר לו: "אם תחזור בך אתן לך את אחותי, היפה ממני". הסכים לדבריו. אז ביקש ריש לקיש לחזור ולקחת את בגדיו - ולא עלה הדבר בידו [פירוש רש"י: "לקפוץ כבראשונה, כי משקיבל עליו עול תורה תשש כוחו"]. לימדו ר' יוחנן מקרא ומשנה, ועשהו אדם גדול בתורה. לימים נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בדינים הנוגעים לחרבות וסכינים. אמר לו ר' יוחנן: "שודד מבין בענייני השוד שלו" [פירוש רש"י: לפי שהיית לסטים אתה בקי באותן כלי אומנות ליסטיות]. אמר לו: "במה הועלת לי [שהוצאת אותי מן הליסטיות] שם [בין השודדים] קראו לי 'רבי' ואף כאן קוראים לי 'רבי'". אמר לו: "הועלתי לך בכך שקרבתי אותך תחת כנפי השכינה". חלשה דעתו של ר' יוחנן, וריש לקיש חלה. באה אחותו של ר' יוחנן, אשתו של ריש לקיש, וביקשה שר' יוחנן יתפלל על בעלה, לפחות בגללה ובגלל ילדיה. אך ר' יוחנן סירב לבקשתה, ובמקום זה הבטיח (בלשון פסוק מירמיהו) לדאוג בעצמו לאחותו ולילדיה. אז נפטר ריש לקיש, ור' יוחנן הצטער עליו מאוד. שלחו אליו החכמים את ר' אליעזר בן פדת כדי להסיח דעתו בדברי תורה. ישבו שניהם ועסקו בתורה, ולכל דבר שאמר ר' יוחנן הסכים ר' אליעזר, ועוד חיזק דבריו בראיות נוספות. אמר לו ר' יוחנן: "אתה אינך כבן לקיש. בן לקיש, על כל דבר שהייתי אומר היה מקשה עשרים וארבע קושיות, והייתי עונה עליהם, וכך היה העניין מתברר, ואתה תמיד מסייע בידי [במקום להתווכח]. האם אינני יודע בעצמי שאמרת נכון [ואני צריך לסיוע]?"! הלך ר' יוחנן וקרע בגדיו, וצווח עד שיצאה דעתו. בקשו החכמים רחמים עליו, ונפטר. <sup>339</sup>

לפנינו סיפור על קשר סקסואלי שנתחלף באָרוס של לומדי תורה. בראשית הסיפור מתואר קרוב לוודאי ניסיון של אונס: ריש לקיש השודד קופץ לירדן אחרי ר' יוחנן יפה התואר אך הנשי חסר הזקן, ואיננו מרפה אלא אחרי שהובטחה לו אחותו של ר' יוחנן היפה ממנו. אף בשלב לימוד התורה מורגש אָרוס עז: ויכוחים קשים ביותר בענייני תורה שגורמים לליבון ההלכה, וגולשים אף לקניטורים הדדיים ולמריבות קשות שסופן מוות <sup>340</sup> - מותו של ריש לקיש, וצדס השני היא אהבה עזה כמוות, והמביאה אף היא למוות - מותו של ר' יוחנן. <sup>341</sup>

אבל, במבט נוסף, החילוף איננו גמור. גם בשלב השני, שלב האָרוס, עוד ימצא זכר ליחסים מעין סקסואליים בין הגיבורים, ולא רק בלשון "לסטאה בלסטיותיה ידע" ("שודד מבין בענייני השוד שלו") הנשמע כקובלנת אשה קנטרנית כלפי בעלה. בראשית הסיפור ראינו שריש לקיש חזר בו ממחשבת האונס ומאורח חייו הקודם, מפני שר' יוחנן הבטיח לו את אחותו. בהמשך אנו למדים שהבטחה זו אף קוימה בפועל, ואחותו של ר' יוחנן מופיעה כאשתו של ריש לקיש. אם כך, מה טעם בתלונתו של ריש לקיש: "מה הועלת לי [מלולית: איזה הנאה גרמת לי]", הרי קיבל את השכר שביקש! לדעתי, מכאן נוכל ללמוד שריש לקיש לא בא על סיפוקו באשתו, ועדיין התאוה לאחיה. כך נלמד גם מתשובתו של ר' יוחנן – "הכנסתיך תחת כנפי השכינה". תשובה זו מעוררת שתי קושיות: ראשית, מדוע לא השיב את התשובה הפשוטה, והמתחייבת ממהלך הסיפור: "נתתי לך את אחותי"; ושנית, מדוע לא אמר "קרבתיך לתורה", שהיא הלשון המתאימה לסיטואציה, <sup>342</sup> שהרי הכנסה תחת כנפי השכינה מתאימה יותר לקבלת גרים מאשר לחינוך פושעים ועמי הארץ. <sup>343</sup> לדעתי, יש ללמוד מכאן שר' יוחנן ידע את מצוקתו של ריש לקיש, וידע שאף אחת משתי התשובות - האשה והתורה - לא תספק אותו, לפיכך נקט לשון ביניים, המשתמעת לשני פנים, והיא מעורפלת ומוותרת בכך על הדיוק בכל אחד משני הפנים: כנפי השכינה, הם גם רמז לקשר עם האשה, <sup>344</sup> וגם רמז ללימוד התורה. אם כן, הרי לפנינו שימוש לשוני המטרים את לשונות הזוהר שנידונו במאמר, המאחדים בתוכם יחסים אָרוטיים ארציים, ענייני לימוד תורה וזיווג עם השכינה. <sup>345</sup>

- <sup>1</sup> ירושלים, כרך א תשי"ז, כרך ב תשכ"א.
- <sup>2</sup> יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים 50 (חורף תשנ"ב), עמ' 150-170. (מאמר זה, וכן שאר מאמרי הנזכרים בהערות הבאות, ניתנים לקריאה גם באתר שלי, שכתובתו: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>). שם ניסחתי בתמציתיות את הדרך שבה נקטתי במאמרים קודמים שדנו בבעיות חיבור הזוהר, בענייני תוכן הספר, ובקשר שבין שתי בחינות אלה. וראה משה אידל, קבלה הבטים חדשים, ירושלים תשנ"ג.
- <sup>3</sup> Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New-York 1961, pp. 203-243. Sixth Lecture: "The Theosophic Doctrine of the Zohar" אמנם גם הפרק הקודם לזה מוקדש לספר הזוהר, אך הוא עוסק רק בקביעת הזמן שבו התחבר הספר ומיחות המחבר.
- <sup>4</sup> זוהר ח"א, א ע"ב - ב ע"א.
- <sup>5</sup> יש"מ, כו. הפירוש הזוהרי של הפסוק במישור התיאוסופי-אונטולוגי הוא כדלקמן: "מי" היא ספירת בינה, וזו האצילה את "אלה", שהן הספירות שמתחתיה.
- <sup>6</sup> שמות לב, ד.
- <sup>7</sup> בלשונו: "סתים עתיקא דקיימא לשאלה".
- <sup>8</sup> גם שלום ותשבי הצביעו כמובן על הסתירות המצויות בספר בין דעות שונות המובעות בו. אני מבקש גם להצביע על משמעותות וחיוניותה של עצם הימצאותן של סתירות כאלה. וראה להלן הערה 107.
- <sup>9</sup> ראה מאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך: "דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ח), עמ' 34-37.
- <sup>10</sup> ראה להלן הערות 143, 164.
- <sup>11</sup> ראה להלן ליד הערות 167-171.
- <sup>12</sup> ראה להלן בפרקים "זוהר ויצירתיות" ו"זוהר ורב-גוניות".
- <sup>13</sup> ראה להלן ליד הערות 96, 109.
- <sup>14</sup> הראשונים כינו אמנם את הזוהר בשמות רבים, אך נראה שהשם "זוהר" משקף אמנם את תודעת הזוהר עצמו, וראה להלן ליד הערה 43. שם זה מצוי כבר בספר תיקוני זוהר (ראה להלן הערה 58), בכתבי ר' יצחק דמן עכו, ר' מנחם ריקנאטי, ר' יוסף אנגלט (דווקא בכתביו המאוחרים יותר החל מקובל זה לכנות את גוף הזוהר בשם "מדרש הנעלם") ועוד. לעומת זאת, ר' משה די ליאון נמנע מלכנות את הזוהר בשם זה.
- <sup>15</sup> ראה להלן הערה 78.
- <sup>16</sup> ראה על כך בדבריה של דיוטימה, מורתו של סוקראטס בתחום הארוטיקה. אפלטון, המשתה, 201-212. כתבי אפלטון בתרגום (או"מ) יוסף ג. ליבס, כרך ב, ירושלים ות"א תשי"ז, עמ' 127-141.
- <sup>17</sup> ראה על כך עוד להלן, בפרק על "סבא דמשפטים".
- <sup>18</sup> שלושת המלים מצויות רק בשכבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר.
- <sup>19</sup> ראה למשל Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, p. 229.
- <sup>20</sup> שלוש המלים האלה לא נחשבו כלל לחדשות, "ספירות" מצויה כידוע בספר יצירה ובמדרש במדבר רבא, "אצל" הוא שורש מקראי, ודברי הנביאים נקראים בתלמוד בשם "קבלה".
- <sup>21</sup> ספק בעיני אם הזוהר זיהה בפשטות את הספירות של ספר יצירה וספר הבהיר עם עשר המדרגות המהוות אצלו, לעתים, את עולם האלוהות. בח"ב סז ע"א מתבסס הזוהר על דברי ספר יצירה וספר הבהיר, המציינים במפורש שאצבעות הידיים הן כנגד עשר ספירות, אבל עשר אלה מתפרשות במקום זה שבזוהר דווקא על עשרה מלאכים, ("שולטנים ממנן") שמתחת לעולם האלוהי. דוגמאות לחלופות זוהריות למלה "קבלה" ראה להלן ליד הערה 134. ובהערה 288.
- <sup>22</sup> משה אידל הציע לקרא לקבלת הזוהר "הקבלה המחודשת או היוצרת". ראה בספרו (הערה 2), עמ' 225. וראה: Moshe Idel, "We Have no Tradition on This", in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban)*, Cambridge (Ma.) and London 1983, pp. 51-73. וראה עוד להלן הערה 28 ולידה.
- <sup>23</sup> עם זאת יש לציין שעמדת הזוהר בשאלת הגילוי לעומת הכיסוי היא אמביוולנטית. ראה במאמרי "המשיח של הזוהר", בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 134-157.
- <sup>24</sup> דעה זו הביע לאחרונה, בכמה בימות, פרופ' יוסף דן, ראה למשל רשימתו "ה'הבט החדש': הנסיגה ל 1925 -", הארץ (מוסף תרבות וספרות, ערב שבת ז' חשוון תשנ"ד 22.10.93).
- <sup>25</sup> ח"א, ד ע"ב - ה ע"א. דיון מפורט בקטע זה, והקבלתו לקטעים אחרים שגם בהם מצוי רעיון הבריאה בדרך הדרשה. ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 182-187. וראה עוד להלן ליד הערה 124.
- <sup>26</sup> הרמ"ק דן בקטע זה באופן אינטנסיבי ביותר ומתוך הזדהות אישית, במקומות מרכזיים בכתביו. דוגמה מובהקת לפיתוח קיצוני של מאמר זוהרי זה תימצא בספרו של ר' ידידיה גוטליב בן אברהם ישראל, אהבת ה', קראקא ת"א. שם בהקדמה (דף ב, טור א-ב), וכן בפרק כ (דף מז-מט). ר' ידידיה מוצא כאן את רעיון היצירתיות האישית הקיצונית גם במאמר חז"ל (שבת י ע"א) "כל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף לקב"ה במעשה בראשית". הוא עומד במיוחד על הכינוי החבור במלה "לאמתו", ומפרש: על הדין לדון לא רק על פי ה"אמת" האובייקטיבית שהוא מוצא בתלמוד ובפוסקים, אלא לפי "אמתו", האמת הפרטית שלו, ואז יהיה שותף לקב"ה במעשה בראשית.
- <sup>27</sup> זוהר ח"א א-ב.
- <sup>28</sup> במקור "מלה בסלע משתוקא בתרין". מגילה יח ע"א.
- <sup>29</sup> "מלה בתרין משתוקא לא כלום". זוהר חדש, הוצאת מוסד הרב קוק (להלן: ז"ח), פב טור ג.
- <sup>30</sup> באותו מאמר זוהר (ח"א ה ע"א), מתואר כיצד האל מכסה "בצל ידו" על המקובל היוצר, כדי שלא יקנאו בו המלאכים. ייתכן שהכוונה גם לדרך הכיסוי הפסודואפיגראפית שבה נתכסה הזוהר מפני קנאת בשר ודם. וראה להלן ליד הערה 89.
- <sup>31</sup> ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 187-191.
- <sup>32</sup> על מלה זו ראה גם להלן, ליד הערה 309.
- <sup>33</sup> ח"ג קמח ע"א.
- תהי קיט, קכו.



- 34 בארמית מזרחית רגילה הלמד לציין את האקזוטיב, ומצינו כזאת גם בעברית, כגון (וי' יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך". המשפט כולו הוא: "פתח ר' שמעון ואמר: 'עת לעשות לה', אמאי 'עת לעשות לה' משום ד'הפרו תורתך' [המשך הפסוק]. מאי 'הפרו תורתך' תורה דלעילא דאיהי מתבטלא אי לא יתעביד בתיקוני שמא דא. ולעתיק יומין אתמר". הצירוף "יתעביד שמא דא", שפירושו "ייעשה שם זה", מוכיח את הפירוש הנזכר ל"לעשות לה". וזה שיעורו של המשפט כולו: "יש צורך לברא את ה'", הוא פרוץ זעיר אנפין, שאחרת יתבטל פרוץ "עתיק יומין", הנקרא כאן גם "תורה דלעילא". על המשמעות הכללית של המשפט הזה ראה באריכות במאמרי (הערה 22), עמ' 170-166. דברי שם טעונים שינוי מכמה בחינות, כי עדיין לא חשתי אז במשמעות האקזוטיבית של "לה", כי עדיין לא פירסם אידל את מקבילותיו (ראה בהערות הבאות).
- 35 ראה משה אידל (הערה 2), עמ' 199-203, 383. אידל לא הכיר בכך שגם הזוהר מפרש כך, בראש האידרא, את הפסוק "עת לעשות לה". אידל רומז (בהערה 86) אמנם למקום זה, אבל הוא מסתפק בציטוט דבריו הקודמים של כותב שורות אלה, אף על פי שלדעתי הם טעונים עתה שינוי. וראה עוד: Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale: Les Rites qui Font Dieu, Verdier* (collection "Les dix Paroles") 1993, pp. 550-598 (titre "Il est temps de faire Dieu")
- 36 לדעתי, כך יש לפרש את המשנה, ברכות ט, ה: "והתקיני שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר [רות ב, ד] 'והנה בעז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים: ה' עמכם...' ואומר: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך". לדעתי "ה' עמכם" מתפרש כאן על עשיית האל. אפשר לראות בכך תיקון ואפשר לראות בכך הריסה, ושתי אפשרויות אלה הביע לדעתי רבא, כשהעיר בגמרא על משנה זו בזה הלשון (ברי' סג ע"א): "האי קרא מרישה לסופיה מדריש מסיפיה לרישה מדריש [כלומר: אפשר לדרוש פסוק זה או מראשו לסופו או מסופו לראשו]. מרישה לסיפיה מדריש: 'עת לעשות לה' מה טעם - משום 'הפרו תורתך'. מסיפיה לרישה מדריש: 'הפרו תורתך' מאי טעמא - משום 'עת לעשות לה'". על מדרש. אחר ברוח זו שהיה כנראה לפני המקובלים ("אמר הקב"ה: כאילו עשאי"), ראה אידל שם, עמ' 201.
- 37 משלי לא, כג.
- 38 ח"א קג ע"ב: "יבעלה דאיהו קב"ה דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה כל חד".
- 39 כך למשל בפירושו של הרמ"ק, המרחיב את פירושו למקום זה למעין חיבור מיוחד הכולל "עשר הצעות", וכך זאב הרוי במאמרו "תורת הנבואה הסינאטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר", ר' אליאור וי' דן. (עורכים), ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ, ח"א, ירושלים תשנ"ו (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א), עמ' 153-155. לאחרונה שמעתי פירוש נוסף בדרך הבדיחה: מציאותו של הקב"ה נודעת מן השערים הנכבשים בכדורגל, כי אז הקהל צועק: "יש אלהים".
- 40 ח"ג קכה ע"א: "פריס קמיה חד פרסא ובה גליף ושיער מלכין".
- 41 "מלכין" פירושו גם מחשבות במובאה שבהערה הקודמת, ומלשון "נמלך בדעתו". על כך ראה להלן ליד הערה 169. כפי שנראה להלן (ליד הערה 73), מלכים אלה הם אולי גם דברי שיר, ואולי "שיער" שבהערה הקודמת יתפרש גם מלשון "שער", שפירושו בעברית שיר.
- 42 "זוהר" ככוח יוצר מצוי כבר בפירוש ספר יצירה לר' שבתי דונולו, בתוך: ספר יצירה, ירושלים תשכ"ה, סז טור ג-ד.
- 43 דני' ג, ג. דרשות אינטנסיביות במיוחד על פסוק זה נמצאות בראשי הספרים: בתחילת פרשות בראשית ושמות שבזוהר, ואף בתחילת ספר תיקוני הזוהר, ואף בראש החלק השייך לתיקוני הזוהר שבז"ח (חלק מן המאמרים הללו השייכים פורמאלית לשכבת תיקוני זוהר, קרובים לפי ניסוחם לסגנון גוף הזוהר, ומעמדם של חלק אחר הוא מעמד. ביניים, בין שתי החטיבות). על המקורות לשימוש של הפסוק ראה להלן, הערה 52.
- 44 ראה: Gershom Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 172, 197, 221, 356, 266, 247, 226, 247, 266, 356
- 45 ראה למשל במובאה שהביא שלום (הערה 3), עמ' 396 הערה 151. ועוד בחיבור של ר' משה "שאלות ותשובות", בתוך: "י' תשבי, מחקרי קבלה ושלוחותיה א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9: "הכל ענין סתום, וידוע הוא למשכילים יודעי חן ומביני מדע". עוד עדויות עליהם בכתבי רמז"ל ראה להלן, ליד הערה 50.
- 46 ז"ח קה ע"א. שייכותו של קטע זה לשכבת תיקוני זוהר אינה ברורה.
- 47 בדומה לכינוי יווני זה מצאנו במיסטיקה הערבית של ימי הביניים את הכינוי "עארפון".
- 48 ח"ג קיא ע"ב - קיב ע"א, פיקודא.
- 49 על פיתוח הבדל זה בכתבי ר' נחמן לצד היצירתיות הקיצוני (שם הבן כבר מלמד את אביו, הוא הקב"ה) ראה במאמרי "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", צ' ון מה תש"ם, עמ' 214 (ושבו בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 245). דרך הדרשנות החופשית תודגם להלן בפרק על "סבא דמשפטים".
- 50 "שו"ת לר' משה די ליאון" (לעיל הערה 45). אך ראה עתה, בתשע"ז, אבישי בר-אשר, 'הציטוט הראשון מספר הזוהר ומאין קיבל ספר הזוהר את שמו', קבלה לט, תשע"ז, עמ' 31 הערה 118. בר-אשר סבור שמשפט זה נוסף מאוחר יותר לחיבורו של די ליאון באחד מכתבי הדין, עמ' 54-55. השורות הקודמות עסקו בשבעים הזקנים בדורו של משה, ולאחריה, הושוו בוזהר תלמידי רשב"י - ראה להלן הערה 289. שבעים הזקנים ותלמידיהם הושוו כאן גם לשבעת הכוכבים, ואנו נזכרים כאן שוב בפסוק: "והמשכילים יזהירו זוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". כזכור (לעיל הערה 45) משה די ליאון משתמש בכינוי "משכילים" גם ככינוי למקובלי דורו.
- 51 ח"ב קצ ע"ב. בזוהר ח"ב קנד ע"א, מכוניס גם תלמידי רשב"י בכינוי "נביאי מהימני" (= נביאים נאמנים או נביאי אמת).
- 52 כך למשל בזוהר ח"א טו ע"א - טז ע"ב: "המשכילים אינון קיימין וסמכין עלאין דאינון מסתכלי בסכלתנו בכל מה דאצטרך ההוא אפיריון וסמכין דיליה. סתרא דא כמה דאת אמר [תה' מא, ב] 'אשרי משכיל אל דלי'. 'יזהירו דאי לא יזהירו ולא נהרין לא יכלין לעינא ולאסתכלא בההוא אפיריון בכל מה דאצטרך. 'כזהר הרקיע' ההוא דקיימא על גבי אינון משכילים, דכתיב ביה [יח' א, כב] 'ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא'. נראה ש"לעיינא" מתאים יותר לבני אדם מאשר לספירות, הרמוזות גם הן בלשון "המשכילים". "לעיינא" פירושו להשיג, וההשגחה על העולם נמסרה למקובלים בזכות הזוהר המאיר בהם. ה"אפיריון" הוא השכינה. מקור למאמר זה, והוא מקור כללי לשימוש של הזוהר בפסוק מדניאל, ובלשונות "משכילים" ו"זוהר", מצוי במדרש פרקי דרבי אליעזר פרק ד: "ואיזה רקיע ברא ביום שני... רקיע שעל ראשי החיות... 'כעין הקרח הנורא' כאבנים טובות ומרגליות והוא מאיר על כל השמים כנר שהוא בבית וכשמש שהוא מאיר בגבורתו בצהרים שנאמר [דני' ב, כב] 'ונהורא עמיה שרא', וכמותו הצדיקים עתידין להאיר לעתיד לבא שנאמר 'והמשכילים יזהירו זוהר הרקיע'. (השווה דברי רשב"י בספרי דברים פרשת דברים י). מן הראוי לציין כאן, שהרקיע שעל ראשי החיות הוא זה שאסור לדרוש, לדבר ולהתבונן בו לפי הגמרא, חגי' יג ע"א.
- 53 ח"א טו ע"א.
- 54 על האדם כשווה לאל בכוח הבריאה, ורעיון בריאת הגולם הכרוך בכך, ראה מאמרי "גלם בגימטריה חכמה", קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1305-1322.
- 55 כגון ח"א טו ע"א-ע"ב; ח"א ק ע"א-ע"ב (נדפס שוב בשינויים בז"ח קד טור ב-ג); ח"ב א ע"א; ועוד.
- 56 על כך ראה גם להלן, ליד הערות 167-171.

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

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

59 כך בתיקוני זוהר. ראה למשל הקטע השייך לספרות התיקונים בזוהר חדש, קג טור ד, ובעמודים שלאחריו. עמודא דאמצעיאת (תפארת) נקרא "ספר", והוא יונק מספירת בינה הנקראת "זוהר". על יחסו של בעל תיקוני זוהר אל גוף ספר הזוהר ראה עתה מאמרי: 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', רונית מרוז (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב), עמ' 301-251.

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

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

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

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

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

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

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

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

68 ראה עתה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוק, תל-אביב תשס"ב, פרק 17 – 'הפירוש הפואטי לספר יצירה ולשיר השירים', ופרק 18: "ספרא דצניעותא כספר יצירה". שם פיתחתי מאוד את הדברים דלהלן.

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

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

71 ראה להלן, ליד הערה 169.

72 זוהר ח"ג רצב ע"ב, אידרא זוטא.

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

74 ראה משנה ידיים ג, ה: "אמר ר' עקיבא: ... כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש שפרה אסולין, הפרשנות המיסטית לשיר השירים בספר הזוהר ורקעה, עבודת דוקטור (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

75 ז"ח סא טור ד - סב טור א.

76 ז"ח ס טור ג.

77 ח"ב קמו ע"ב.

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

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

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

81 ראה במקומות דלעיל בהערה 43.

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

83 ראה בספרי פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור (בהדרכת גרשם שלום), האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז (הוצאה שנייה תשמ"ב), עמ' 145-150.

<sup>84</sup> במילוונו מעריך ערך "קרדינותא". ערך זה הועתק בחלקו על-ידי החיד"א במקום דלעיל בהערה 82. החיד"א הוסיף שם: "ויעוד בהגהותיו [של די לונזאנא] לזהר פ' נר השמחה".

<sup>85</sup> מלשון "קרדיה", ביוונית "לב".

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

<sup>87</sup> ח"ג נח ע"א; ס ע"א; ועוד.

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

<sup>89</sup> וראה לעיל, הערה 29.

<sup>90</sup> קה' א, ב.

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

<sup>92</sup> "אפי מלכא" ח"ג רצא ע"ב, אידרא זוטא.

<sup>93</sup> וראה עוד להלן ליד הערות 147-156.

<sup>94</sup> ח"א לח-מה; ח"ב רמג-רסט.

<sup>95</sup> ראה גם להלן, הערה 109 ולידה.

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

<sup>97</sup> ש"ב יד-כג.

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

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

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

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

<sup>102</sup> ח"א קמז-קמו: "יעקב כיון דעאל במהימנותא אצטריך למיעל מנחתא לההוא סטרא". ניסוח זה מושפע אולי מתיאור ה"מנחה" ששלח יעקב לעשו (בר' לב, יט-כב), אבל מכל מקום קשה, ובעיקר לאור הסיפור המפורסם (אמנם מאוחר לזוהר) על ר' יוסף די לה ריינה, שחטאו הכבד היה שנתן מנחה (קטורת) לסטרא אחרא. אמנם בנוסח הרמ"ק. (אור יקר, כרך ה, ירושלים תש"ל, עמ' קס-קסא) לא כתוב "מנחתא", אלא: "אצטריך למיעל ולנחתא לההוא סטרא אחרא". נוסח הרמ"ק קל ופשוט, ומתאים לרעיון הליכת יעקב לחרן, שיוסבר להלן (ליד הערות 212-217). אבל אולי יש להעדיף "מנחתא" כ - lectio difficilior. הנוסח "מנחתא" מצוי בכל דפוסי הזוהר, וכך היה גם לפני המפרש בן המאה ה"ט"ז ר' שמעון לביא, שפירש את ענין המנחה לס"א בפירושו כתס פז (גרבה תרצ"ט, שא ע"א), והוסיף: "ויעוד היום בגלות החיל הזה ע"י מסים וארנוניות ומתנות אומות העולם מתרצים".

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

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

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

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

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

<sup>108</sup> ח"א קג ע"ב: "לואי דאינון בדיחיין לההוא סטרא במאני זמר ותשבחן... יצחק בדיחותא חדוה דאחלף מיא באשא".

<sup>109</sup> במקום אחר, ח"ג נד ע"א, משול יצחק לייך, שתחילתו שחוק, וסופו צער לשיכורים. יש להשוות לכאן את מוטיב הלץ הקשור בדמות השטן במחזות הנוצריים של ימי הביניים.

<sup>110</sup> ח"א קיט ע"ב; ח"א רל ע"ב.

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

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

<sup>113</sup> ראה אידל (הערה 2), עמ' 156, 235-246.

<sup>114</sup> ח"א, קמז ע"ב.

<sup>115</sup> כך מצאנו כמה פעמים בלשון התיבונים, וכתרגום של המלה הערבית "תאליף".

- 116 ואולי רמזו הדבר, ברמז דק מן הדק, גם בח"א טו ע"ב.
- 117 ראה למשל, תיקוני זוהר א, א: "המשכילים - אלן ר' שמעון וחברייא, יזוהרו' כד אתכנשו למעבד האי חיבורא". לאחרונה דן במלה זו עמוס גולדרייך, וסבר שבעל תיקוני זוהר משתמש לצורך זה במלה "חבורה" המופיעה בגוף הזוהר במשמעות פצע (בכך אין חידוש), ובעזרת שינוי זעיר הוא הגיע למשמעות החדשה. ראה במאמרו "בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר", בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה. ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 486 הערה 100.
- 118 הקטע, החסר בדפוסים הרגילים של הספר, נדפס על-ידי אפרים גוטליב (הערה 61), עמ' 154.
- 119 הוא מסתמך על הגמרא, שבת פח ע"ב.
- 120 הקטע נידון גם על-ידי "Diogenes 80", "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbalah", Gershom Scholem, pp. 179-180 (1972), וכן על-ידי משה אידל, "על הפרשנות הקבלית לסוגיה", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 777. אינני בטוח שאידל צודק בפירושו שניקטיליה מדבר שם דווקא על צירופי אותיות וקריאה "אנכית" מפסוק לפסוק. שני המחברים לא ציינו לקטע זה מקבילות מספר הזוהר. וראה עוד אידל (הערה 2), עמ' 226-227. וכן Moshe Idel, "Infinites of Torah in Kabbalah", in: G. Hartman & S Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, pp. 141-147.
- 121 ראה להלן, ליד הערות 287-301.
- 122 ראה למשל ויקרא רבא טז, ד. על מוטיב זה בספרות חז"ל, ועל יחסו ל"מעשה מרכבה" כתבתי באריכות בספרי חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן, עמ' 106-109.
- 123 ח"ג קלד ע"ב, אידרא רבא; ח"ג רפז ע"ב, אידרא זוטא.
- 124 ראה לעיל ליד הערה 24.
- 125 בכך עסקתי בהרחבה במקום המצוין לעיל בהערה 105 ולידו. וראה להלן ליד הערה 260. על האישיות הראויה למיסטיקאי לפי התלמוד כתבתי בהרחבה בספרי (הערה 122). על נושא זה בספר יצירה ראה עתה בספרי שבהערה 68.
- 126 זוהר פרשת משפטים. ח"ב צד-קיד. הדף הראשון של הפרשה שייך ברובו לספרות תיקוני זוהר, אבל קשור בכמה חוטים אל "סבא דמשפטים", כגון דמות הסבא היורד משמים, פירוש חוקי העבד שבפרשה על סוד הנשמה, והרעיון שלפניו אדם מסגל לעצמו במהלך חייו נשמות גבוהות יותר (השווה בגוף "סבא דמשפטים" צח ע"א). על החיבור ראה מיכל אורון, "שימני כחותם על לבך" עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת סבא דמשפטים, מ ש ו א ו ת (הערה 117), עמ' 1-24. על נושא זה כתבה מלילה הלנר-אשד עבודה סמינריונית מאלפת. וראה עתה עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב"סבא דמשפטים" שבזוהר, כרוב, לוס אנג'לס תשס"ה.
- זה המקום לציין שבחיבור "סבא דמשפטים" גופו, מצינו כמה יסודות המצויים בספרות תיקוני זוהר, ואינם בגוף הזוהר: א) המלה "גלגולי" במשמעות גלגול נשמות, ואף הרעיון עצמו, נפוצים מאוד בת"ז, ואילו בגוף הזוהר הם נדירים ביותר מחוץ ל"סבא דמשפטים" (ראה בספרי [הערה 83] עמ' 294-326). ב) המלה "אדם" בגוף הזוהר מציינת רק את צד הקדושה (כך במאות מקומות), ולעיתים תוך הדגשה מפורשת שרק הקדושה נקראת האדם ומה שרע וטמא איננו נכלל בשם זה (ראה בספרי הנזכר, עמ' 54-55), חוץ מאשר במקום אחד, והוא ב"סבא דמשפטים" (צח ע"ב), המפרש שני "אדם" שבקלות ח, ט, על שני הצדדים - צד הקדושה וצד סטרא אחרא. כך אמנם מצינו בת"ז, ששם שכיח ביותר הכינוי "אדם בליעל", ככינוי לסטרא אחרא העומדמול אדם דקדושה. וראה בספרי הנ"ל, עמ' 46-47. ג) באותו מאמר עצמו ב"סבא דמשפטים", צח ע"ב, וכן בהמשך החיבור (צח ע"ב), נזכר "עץ הדעת טוב ורע", ככינוי נוסף ל"טיקלא", שהוא בית דין המצוי מתחת הספירות, ולו שתי כפות מאזניים, שאחת מכריעה לטוב והשנייה לסטרא אחרא (על הטיקלא ראה ספרי הנזכר, עמ' 327-335. ואוסף, שאולי שמה קשור גם ל"קלותו", אחת המוירות המסובבת את גלגל הגורל. ראה אפלטון, פוליטאה י, עמ' 617). והנה בשאר המקומות בגוף הזוהר "עץ הדעת טוב ורע" הוא כינוי לספירת מלכות, ורק בספרות תיקוני זוהר מדובר בישות שמתחת הספירות, והמורכבת לעתים מצירוף של המלאך מטטרון (הוא הטוב) וסמאל (הרע). ראה על כך בספרי הנזכר, עמ' 107-133. מאידך גיסא, סגנונו ומבנהו הספרותי המשוכלל של חיבור "סבא דמשפטים" משייכים אותו לגוף הזוהר ולא לחטיבת התיקונים.
- 127 זוהר ח"ב, צח ע"א.
- 128 ברכות נה ע"ב.
- 129 הושע יד, י.
- 130 קהלת ה, ב.
- 131 נכלל בכעין נספח ל"מדרש לב מידות", שנדפס במדרש הגדול לבראשית, מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ז, עמ' 39.
- 132 ראה שאול ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 202-212. ליברמן הביא שם גם את המדרש דלעיל בהערה הקודמת, אך לא העיר על ההקבלה הזוהרית. הקבלה בין פתרון חלומות לבין פרשנות המקרא מצויה גם בספר חסידים, מהדורת מרגליות, מוסד הרב-קוק, ירושלים תשל"ג, סעיף תמד, עמ' שז-שח.
- 133 ראה: Maren Niehof, "A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read", *JJS* 43 (1992), pp. 58-84.
- 134 ראה לעיל הערה 22.
- 135 צח ע"ב (בתרגום).
- 136 וראה על כך לעיל ליד הערות 17-23.
- 137 על כך ראה: דניאל מט, "מתניתא דילן: טכניקה של חידוש בספר הזוהר", בתוך: ספר הזוהר ודורו (הערה 9), עמ' 123-145.
- 138 כנראה יש זיקה בין כתרים אלה לבין רעיון בריאת הספירות או תיקון ביד המקובל. ראה לעיל ליד הערה 24.
- 139 דוגמה נוספת תמצא להלן, בהערה 263 ולידה.
- 140 ק ע"ב. גם סוקראטס ממשיך את מצוקתו בזמן שיחה למצוקה בלב ים. ראה אפלטון, פוליטאה ה, 453, ובתרגום העברי (הערה 16), עמ' 335.
- 141 צח ע"א.
- 142 צח ע"ב.
- 143 ר' חייא, שהוא בעל מעמד גבוה יותר בהיררכיה של חבורת רשב"י, מתייחס לסבא מלכתחילה ביתר רצינות. על פגישה זו ראה גם להלן, הערה 236.
- 144 במוטיב זה בחיבור הנקרא "ינוקא" עוסק אני ב"מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו (= אשל באר שבע כרך ד), עמ' 201-198. וראה עוד מיכל אורון, 'מוטיב הינוקא ומשמעותו בספר הזוהר', חידושי זוהר (הערה 59), עמ' 129-164; יונתן בן הראש, סודו של

ינוקא ואורו של סבא: היבטים פואטיים ומיתופואטיים בעיצוב דמות הינוקא בחטיבת "הינוקא דבלק" בזוהר, עבודת גמר MA (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

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

145 וראה מאמרה של מיכל אורון (הערה 126).

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

147 צה ע"א.

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

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

150 על כך עוד נרחיב בהמשך.

151 קוה"ד, יב.

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

153 ח"א ו ע"א.

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

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

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

157 ליד הערה 91.

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

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

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

161 שה"ש ו, ד.

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

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

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

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

166 אלה יימצאו בדף צה ע"ב.

167 צח ע"א-ע"ב.

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

169 ראה לעיל הערה 41.

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

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

172 דף צח-צט. על הזיקה בין עלמה זו לבין הלנה, ראה במאמרי 'פרפורייתה של הלנה מטרויה וקידוש השם', בספרי עלילות אלהים, כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' 265-268.

- 173 צט ע"א.
- 174 אמנם יש דמיון מה בין לבושי משה שמהם השיג מה שהשיג, לבין הנשמה המתלבשת ב"נפש הגר". וראה להלן ליד הערה 181.
- 175 ניתוח של קטע זה על עליית משה, וציון היסודות הארוטיים שבו, והשוואה מפורשת בין הסבא, הוא האהוב שבמשל העלמה, לבין משה רבנו, ראה אידל (הערה 2), עמ' 239-242.
- 176 בדומה לכך מצאנו בתרבות הודו, בריג ודה, ההימנון על מקור המלה הקדושה, 10.71 פסקא 4: "המסתכל אינו רואה את המלה והמקשיב איננו שומע אותה. היא מגלה עצמה לאדם כמו שאישה אוהבת, המלובשת בבגדים יפים, מגלה את גופה לבעלה".
- 177 "יכדין פשטיה דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרע אפילו את חד".
- 178 ראה למשל בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לדברים ה, ה.
- 179 שמות כג, ט.
- 180 ב"מ נט ע"ב. ראה זהר ח"ב צח ע"ב, סבא דמשפטים.
- 181 כמו (בר' ו, ט) "את האלהים התהלך נח".
- 182 לפיכך אינני מסכים לדברי אליוט וולפסון, שפירש "לית לה עיינין" - אין לתורה כל משמעות משלה, והיא כחומר ביד המפרש וסובלת כל פירוש שיוענק לה. הדבר מנוגד גם למשל וגם לדבריו הקודמים של הסבא (לעיל, אחרי הערה 127) בדבר הצורך לפרש את התורה לפי דרכיה. ראה Eliot R. Wolfson, "Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and sod in Zoharic Hermeneutics", in: Michael Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, State University of New York Press 1993, p. 186
- 183 "דחשיב קרא דבגין דאתלבש מיד לא הוה מאן דאשגח בה". השווה זאת לפירוש הרמ"ק (אור יקר על תיקוני זוהר, כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' טז): "להיות פסוקי התורה ממש מפרשים סודותיהם על ידם". כך כתב הרמ"ק על רשב"י וחבריו, אך בעצם על עצמו ועל חבריו, כפי שמתבאר מספרו האוטוביוגרפי: ספר גרושין, ירושלים תשכ"ב, עמ' ג-ד: "והיו דברי תורה מאירים בנו והדברים נאמרים מפי עצמם". אמנם תיאור זה מתאים יותר לדרשות האסוציאטיביות והאוטומטיות של תיקוני זוהר, מאשר לאופי הדרשני-יצירתי-ארוטי של גוף הזוהר ו"סבא דמשפטים".
- 184 לעיל, ליד הערה 127.
- 185 ראה על כך עתה בספרי על ספר יצירה (הערה 68).
- 186 משלי ט, ד. הם דברי הפיתוי של החכמה, הזהים לדברי הפיתוי של הזונה: שם, טז.
- 187 ראה במאמרי "כיצד נתחבר ספר הזוהר" (הערה 9), עמ' 30.
- 188 במ' יב, ח.
- 189 ראה למשל זוהר ח"א, רלו ע"ב. וראה לעיל הערה 48.
- 190 ראה למשל בראשית מסכת יומא.
- 191 דב' לג, א; תה' צ, א. וראה דברי שלום בספרו (הערה 3), עמ' 396. עוד על היחסים המייניים בין משה והאלהות הרחבתי במאמרי (הערה 144). דרך אגב, לפי ספר "תיקוני זוהר, רק משה, שאנו מזדהה המחבר, מגיע אל "בת המלך", (השוכנת במגדל, ואלו רב המנונא סבא, ניסה ונכשל. ראה על כך באריכות במאמרו של גולדרייך לעיל (הערה 117 עמ' 484-491). נראה בעיני שתיקוני זוהר מתפלמס עם דברי סבא דמשפטים שלפנינו, המזדהה עצמו עם משה, ועם אהובה של התורה. עוד על היחסים בין משה לסבא, בגוף הזוהר ובתיקוני הזוהר, ועל היחסים בין שני האחרונים, ראה עתה במאמרי הנ"ל בהערה 59. בדברי חז"ל ובזוהר לעתים כלתו של משה היא התורה, ולעתים היא השכינה. לפיכך בקבלת האר"י זוהרתה בת המלך שבמאמר שלפנינו עם השכינה. לאחרונה טען אליוט וולפסון (לעיל הערה 182) שיש לקיים זיהוי זה גם בפשט הזוהר שלפנינו.
- 192 עירובין נד ע"ב.
- 193 משלי ה, יט.
- 194 על מאמר זה ופיתוחו בקבלה ראה מאמרי (הערה 152), עמ' 137-144, 169-166.
- 195 משנה תורה, סוף הלכות איסורי ביאה.
- 196 פסחים מט ע"ב.
- 197 דב' לג, ד.
- 198 מועד קטן טז ע"א-ע"ב.
- 199 שיר השירים ז, ב.
- 200 בספרי (הערה 83), ערך "גופא", ציינתי עשרות רבות של צירופים ומאות מקומות שבהם משמש הגוף ככינוי נעלה לאלוהות.
- 201 ראה שם, עמ' 234-235.
- 202 בספרי הנזכר, ערך "אדם", ציינתי עשרות רבות של צירופים ומאות מקומות שבהם מכונה האלוהות בשם "אדם".
- 203 לפי בר' ה, ב: "זכר ונקבה בראם ויברך אותם ויקרא את שמם אדם ביום הבראם". ולפי דרשת חז"ל על פסוק זה ביבמות סג ע"א.
- 204 על הסקס בזוהר ראה שלום (הערה 3), עמ' 225-228; תשבי (הערה 1), כרך ב, עמ' תר"ז-תרכ"ו; David Biale, *Eros and the Jews*, New York 1992, pp. 109-113
- 205 בר' כח, יז.
- 206 ח"א קנ ע"ב.
- 207 זו דוגמה טובה לתועלת שאפשר להפיק מן הפקסימיליה החדשה של הזוהר הפרטי של שלום המכיל את הערותיו. פקסימיליה זו נתפרסמה, עם הקדמה שלי, בירושלים תשנ"ב.
- 208 ירושלים תרצ"א. הוא ספר אנטי-קבלי, שהיה לו חלק חשוב בפולמוס שהתנהל בתימן נגד חכמת הקבלה.
- 209 ח"א קנ ע"ב.
- 210 ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 1-143, 205-200.
- 211 חטא זה וחומרנו הוא אחד מנושאי העיקריים של החיבור "סבא דמשפטים" שעסקנו בו לעיל באריכות. מצינו גם חטא סקסואלי אחר, שמבחינה מסוימת עולה בחומרנו על חטא הרווקות, והוא הוצאת זרע לבטלה. על חטא זה בזוהר. ובקבלה הארכתית במאמרי (הערה 49). וראה עתה, שילה פכטר, שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה, עבודת דוקטור (בהדרכת יהודה ליבס), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

- 212 ח"א קמז-קמח.
- 213 תיאור זה עומד ביסוד תיאורה של לילית בספרה של אריאלה דים, זאת הפעם (ירושלים תשמ"ו), עמ' 15. (הספר יצא לאור בעריכת אחרי מותה של הסופרת).
- 214 ראה: חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א, עמ' 292-304. ילון אינו מביא דוגמאות מן הזוהר, ולא דן בצירוף "סטרא אחרא". צירוף זה, שמשמעותו עולמו של השטן, בדרך כלל יתורגם רק כ"הצד האחר" (בניגוד לצד הקדוש), בלי האסוציאציה הלשונית הסקסואלית, אשר מופיעה, כמדומני, רק במאמר הזוהר שלפנינו. צירוף זה לא נמצא דוגמתו לפני הזוהר, אבל הזוהר עצמו מתייחס אליו לעתים כבר כמונח קפוא, ומכאן אף לשון הריבוי "סטריין אחרנין" ככינוי לשדים ורוחות (כגון בח"ב סז ע"ב. מפתיע שבהמשך אותו קטע הורגש גם צורך להסביר את המושג: "סטרא אחרא דלאו איהו סטרא דקדושה"). אגב, ר' משה די ליאון תרגם "סטרא אחרא" - "יסבה אחרת" (ראה למשל בקטע שצוטט בידי אליוט גינצבורג, במאמרו "טקסי הבדלה בקבלה הזוהרית", בתוך: ספר הזוהר ודורו [לעיל הערה 9], עמ' 205). תרגום כזה מעיד שרמז"ל לא הבין כדבעי דברים מסוימים בזוהר ולא יכול להיות מחברו הבלעדי של הספר. וראה מאמרי "כיצד התחבר ספר הזוהר" (לעיל הערה 9).
- 215 השווה הושע ב, כב: "וארשתיך לי באמונה". וראה בהערה הבאה.
- 216 ח"א קמח ע"א: "ויצא יעקב מבאר שבעי (בר' כח, י) - סטרא (נ"א סטרא) דרזא דמהימנותא, וילך חרנא' (שם) סטרא דאשת זנוניא אשה מנאפת". והשווה פירושו של פילון על "חרן" כעולם החושים, בספר De Migratione Abrahami.
- 217 באותו מאמר זוהרי, ח"א קמז ע"ב, מתואר איך כל אחד מן האבות היה נאלץ לעבור בדרכו במקום זה, הוא סטרא אחרא במובנו הסקסואלי, בדרך להשתלמות במידתו המיוחדת. שלא כאבות האומה, אדם הראשון ונח לא יצאו בשלום ממבןן זה. על כניסתו של יעקב ראה גם לעיל הערה 102.
- 218 בר' לב כה-לג. לדעת המדרש (ורש"י) איש זה היה "שרו של עשו".
- 219 וראה בר"ר ע, יב: "למה בכה [יעקב כשנשק לרחל] שראה אנשים מלחשים אילו לאילו, אמרו מה בא זה לחדש לנו דבר שלערוה".
- 220 ח"א מט ע"ב.
- 221 אחר התיאור החיובי של חטא האשה ויצר הרע הכרוך בו, שואל ר' אלעזר: "אי הכי במאי נוקים ליה לעילא יצר הרע דאחיד בה בנוקבא?!" ועונה לו (כנראה ר' שמעון אביו), שגם בעולמות העליונים, כמו בגבר שלמטה, מצוי יצר הרע בצד שמאל. יצר הרע של הקב"ה ידוע גם לחז"ל. ראה יומא סט ע"ב. וראה עוד לעיל ליד הערה 106.
- 222 בר' ב, כג-כד.
- 223 מקורו במדרש פרקי דר' אליעזר פרק יב: "מיד חיבקה [אדם הראשון] ונישקה ואמר: 'ברוכה את לה', עצמך מעצמי, ולך ראוי לקראות אשה". מפסוקי אדם הראשון לומד הזוהר כי: "מאן דמתחבר באנתתיה בעי למפגע [להפציר] לה ולבסמא לה במלין". "לבסמא" פירושו בזוהר למתק את הדין. אך כאן פירושו גם לפייס, ואולי אף לעורר צחוק, לפי פירוש שורש זה בלשון הערבית (אבתסאם פירושו חידך).
- 224 ראה לעיל הערה 204.
- 225 במאמרי (הערה 144).
- 226 אחד הנושאים שעדיין לא נידונו (אף לא במאמרי הנ"ל), הוא שאלת מודעותו העצמית של הסמל. קטע מאלף ביותר בסוגיה זו יימצא בח"א קנג-קנד.
- 227 ראה שבת נה ע"ב: "שתי מצעות בבלב [ראובן ששכב עם פילגש אביו], אחת של שכינה ואחת של אביו. והיינו דכתיב (בר' מט, ד) 'אז חללת יצועי עלה'". ופירש רש"י: "כך היה יעקב עושה בארבעה אוהלי נשיו, מעמיד מיטה לשכינה, ובאותו אהל שהוא רואה בו השכינה, הוא בא ולן אותו הלילה. 'חללת' - אותו שם שיעלה על יצועי, דהיינו שכינה, מדלא כתוב יצועי עלית. טעם אחר: עד שלא נבנה אוהל מועד היתה שכינה מצויה באוהלי צדיקים". לפי רש"י התלמוד מתבסס אפוא על השורש "חלל" המתאים ליחס אל אלהות, ועל מלת "עלה" שהיא קשה מבחינה תחבירית, ומעידה על פסוקית מושא. ואולי התלמוד הסתמך גם על ראשית הפסוק, "כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה", שהמלה "משכבי" באה ברבים, כרמז לשתי המצעות, ואולי גם על הכפל "משכבי - יצועי". הסבר אחר מצוי בדפוס הגמרא בהמשך: "אל תקרי 'יצועי אלא יצועי', אך זו תוספת מאוחרת, שאיננה בכתבי היד, ולא היתה לפני רש"י. והשווה: תהי קלב, א-ד: "זכור ה' לדוד את כל ענותו. אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב. אם אבוא באהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי [עין בקמץ]... עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". וראה לעיל הערה 96.
- 228 ח"א קנד ע"א-ע"ב.
- 229 בר' כט, לא.
- 230 "מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה".
- 231 בר' כט, יח-כו.
- 232 בר' נו ע"א.
- 233 בר' כד, סז.
- 234 ח"א נ ע"א (וראה עוד בח"א קלג ע"א). ולפי בר"ר ס, ט"ז: "כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על אהלה... והיה הנר דולק... וכיון שמתה פסקו, כיון שבאת רבקה חזרו". הענן והנר הם סמלים מובהקים לשכינה.
- 235 קיד' לא ע"ב.
- 236 כך למשל בסיפור דלעיל (ראה ליד הערה 143) ב"סבא דמשפטים", ח"ב צד ע"ב, כשר' יוסי פגש את ר' חייא, אחרי שיחתו עם הסבא הטרחן, אמר: "כמה חדינא דחמינא אנפי דשכינתא".
- 237 ח"א קלה ע"ב. כך אמר ר' יצחק כשפגש את ר' יהודה. וראה גם ח"ב יג ע"ב.
- 238 אבות ג, ב; ברכות ו ע"א. בהמשך הדברים במקורות אלה מתפרשת התגלות השכינה כמתן שכר, ונוכחות השכינה מוענקת (בדרגה נמוכה יותר) גם ליחיד העוסק בתורה. דברים אלה גורעים מן המשמעות המיתית של השכינה, ומן הצד הארצי הכרוך בהתגלותה.
- 239 ראה ח"ג קפו ע"ב. על כך כתבתי באריכות במאמרי (הערה 152), עמ' 152-154. ובמאמרי (הערה 144).
- 240 ח"ב קסג ע"ב. השוה גם הסיפור בח"ב יג ע"ב. התגלות הבאר שם, והדרשה על המים שעלו לקראת משה ויעקב כהקדמה לפגישתם עם בנות זוגם, כל אלה אינם אלא אילוסטרציה לפגישת החבריה הזוהרית, ולשכינה, הדומה לבאר, ששורה ביניהם.
- 241 בדיונו ב"סבא דמשפטים", ליד הערות 186-199.
- 242 בהקשר זה אפשר אולי להבין את דברי הזוהר, ח"א נ ע"א, שעל האדם להיזהר במעשיו בדרך יותר מאשר בבית, כי בעיר אשתו משמרתו, ובחוץ השכינה. ייתכן שיש כאן אזהרה מפני פריצות מינית השכיחה יותר רחוק בהיות הגבר מרוחק מעיני אשתו.
- 243 ראה לעיל הערה 225 ולידה.

- 244 ח"א נ, ע"א: "ואי תימא אי הכי שבחא הוא דבר נש כד נפיק לארחא יתיר מן ביתיה בגין זיווגא עלאה דאזדווגת בהדיה".
- 245 והשווה סוטה יז ע"א: "איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן".
- 246 ראה ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, אלטונה תקכ"ח, ט ע"א. אף עמדין עצמו לא התייחס ברצינות מרובה לנסינו "להציל" את המאמר הזה בעזרת שינוי גירסה ופירוש דחוק, כפי שהוא מעיד בעצמו. לגופו של עניין, על מעלת האלהות המיוחסת בזוהר לבני אדם בכלל ולרשב"י בפרט, ראה במאמרי (הערה 144).
- 247 שמות כג, יז; לד, כג.
- 248 ח"ב לח ע"א (בתרגום).
- 249 ח"א ב ע"א.
- 250 פרדוקס זה הנזכר כמה וכמה פעמים (כגון ח"א צו ע"א), מוסבר בח"א רמו ע"א-ע"ב. הבינה כוללת גם את הספירות שמתחתיה, הן גוף הזכר, וסיומה הוא בספירת יסוד, שהיא אבר הזכר, והכל נקבע על-פי הסיוס.
- 251 ח"ג רא ע"ב.
- 252 ח"ג נט ע"ב.
- 253 ראה לעיל בפרק "זוהר ויצירתיות". בח"ג רצ"א ע"ב משבח רשב"י את פיו שהוא כמעין המתגבר (השווה אבות ב, ח) וקורא עליו את הפסוק (בר' ב, י) "ונהר יוצא מעדן", שהוא מן הפסוקים הרגילים ביותר בזוהר לתיאור האצילות האלוהית (על מעמדו של פסוק זה בזוהר ראה עתה מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, עם עובד, תל-אביב תשס"ה, עמ' 268-296). על הפה האלוהי ודרך פעולתו ראה ח"ג כק ע"א, אידרא דבי משכנא. בכתבי האר"י (שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, מד ע"א; שער הייחודים, לעמבערג תרט"ו, ח טור ד) מצאנו "ייחוד" שבעזרתו מתקן המקובל את הפה העליון, ולפי תיאורו של ר' חיים ויטאל באוטוביוגרפיה שלו (ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד, קע) מסתבר שייחוד זה שימש גם לתיקון פה האדם, לגרום לו לומר סודות עליונים.
- 254 על כך ראה בספרי (הערה 83), ולהלן, הערה 289.
- 255 מראי מקומות, דיונים אטימולוגיים, ואף קשרים לשוניים בין פה לבין נשיקה, ראה בספרי (הערה 83) עמ' 137-135.
- 256 ראה מעריך (לעיל הערה 84) ערך בוסטא: "בזוהר פ' צו עמ' נה נראה שהפה נקרא כן, ונראה לי שהוא מלשון ערבי ופירושו הנישוק". כוונתו כנראה לפועל "בוס" המשמש בערבית מדוברת (ובפרסית) במשמעות "נשק". וראה גם דבריו בערך בוצינא: "בזוהר קורין כן לפעמים ליסודא [כלומר: אבר המין] דנוקבא ומ"ש [וראה מה שאמרו] בפי הניזקין [גיטין נח ע"א] 'ואמרי לה על שתי פתילות בנר אחד' [כלומר על כך חרבה ירושלים, והוא סמל לניאוף].
- 257 כך באופן קבוע בספר "גן המלך", פירוש הזוהר לר' נפתלי בכרך המצוי בכתבי יד (ראה במאמרי [הערה 88] עמ' 111 הערה 82); ולעתים אף בספרו הנדפס של אותו מחבר, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, דף ח טור ד מעמודי ההקדמה (למראה המקום האחרון הפנה אותי ד"ר אברהם אלקיים).
- 258 כך כינה ריש לקיש את ר' מאיר, ובהקשר של גערה ותמיהה: "פה קדוש יאמר דבר זה!". סנהדרין כג ע"א, כד ע"א.
- 259 ח"ג רצו ע"א-ע"ב. בכך עסקתי באריכות במאמרי (הערה 22).
- 260 ראה ח"ג סא ע"א: "ור"ש בן יוחאי שליט בחכמתיה [ני"א: בדריה] על כל בני עלמא. כל אינון דסלקין בדרגוי לא סלקין אלא לאשלמא עמיה [ני"א: אי לא שלמין עמיה]". במלים האחרונות יש רמז לשמו של המלך שלמה שרשב"י מושווה כאן אליו. מאמר זה הוא ממקורות תפיסת הצדיק בחסידות. על מעלת רשב"י ומעלת הדור שהוא שרוי בתוכו ראה עתה הלנר-אשד (הערה 253), שער ראשון.
- 261 ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 143-144.
- 262 ח"ג עט ע"א.
- 263 ח"ב צח ע"ב: "סבא סבא אי כל הני ידעת, אימא ולא תדחל, אימא מילך וינהרון מלין דפומך". מקור המליצה בתלמוד, בר' כב ע"א.
- 264 קהלת ה, ה. בתלמוד, חגי טו ע"א, נדרש פסוק זה על אלישע בן אבויה, המתואר כאב טיפוס של מיסטיקאי שאינו נוהג כשורה. וראה עליו בספרי (הערה 122).
- 265 על סיפור זה נסב מאמרי הני"ל (הערה 152).
- 266 ח"א צו ע"ב.
- 267 על ביטוי זה ראה לעיל, הערה 138 ולידה.
- 268 על איסור גילוי (או גלות) סודות הקבלה בחוץ לארץ אצל האר"י ותלמידיו ראה מאמרי (הערה 88), עמ' 104-106.
- 269 קהלת י, יז.
- 270 ח"ג נט ע"ב.
- 271 אבל במקום אחר, ח"א צה ע"ב, "מלכך בן חורין דא קב"ה".
- 272 ח"ג עט ע"ב (בתרגום). והשווה, אבות ו, ב: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". על תיאור זה של רשב"י ראה עתה במאמרי 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י'. יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל. בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), בהוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 340.
- 273 השווה את יחסיהם ההדדיים של ר' נחמן מברסלב וחסידיו: ראה במאמרי (הערה 49), עמ' 205-207 (ושוב בספרי, שם, עמ' 239-240).
- 274 ח"ג נט ע"ב. והשווה עוד ח"ב טו ע"א.
- 275 משנה תענית ג, ח. אומנם צאצאיו של חוני המעגל נהגו אחרת, וניסו להסתיר את העובדה שבזכותם יורדים הגשמים, ראה בבלי, תענית כג ע"ב, והשווה זוהר ח"ב טו ע"א, שם מוצג ר' אלעזר בן רשב"י כמי שתפילתו אינה מועילה להורדת גשמים יורדים, ועובדה זו נדרשת דווקא לשבח בפי ר' עקיבא.
- 276 הגשמים נחשבים לזיווג לא רק בדתות העתיקות אלא גם בספרות חז"ל, ובהדגשה רבה בספר הזוהר.
- 277 תהי' קלג, א.
- 278 בר"ר לג, ג. הדברים יובאו בתרגום. להקבלה זו הפנתה אותי גב' מלילה הלנר-אשד.
- 279 ראה מאיר בניהו (מהדיר), ספר תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 200-202.
- 280 תיאורים ארוטיים של הלימוד בכלל ראה לעיל הערות 186-199 ולידן.
- 281 ראה אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, ניו יורק תשכ"ז, יח טור ג (נוסח א פרק ח): "וקנה לך חבר" [לשון פרקי אבות] כיצד מלמד שיקנה אדם חבר לעצמו שיאכל עמו וישתה עמו ויקרא עמו וישנה עמו וישן עמו ויגלה לו כל סתרי, סתרי תורה וסתרי דרך ארץ". וראה ספרי (הערה 122), עמ' 138-141.



- 282 ראה נספח.
- 283 ח"ב קצ ע"ב (בתרגום).
- 284 ח"ג נה ע"ב.
- 285 במאמרי (הערה 152), עמ' 149-164.
- 286 יוסף גיקטיליה, ספר המשלים, צפת תשנ"ב (עם ספר כללי המצוות לאותו מחבר), עמ' 16-18.
- 287 השווה "בוצינא קדישא", כינויו הקבוע של רשב"י בזוהר, וראה בהערה הבאה 287.
- 288 כלומר, אין המדובר כאן בלימוד הלכה. וראה גם להלן, הערות 290, 293, 295, 298, 300, 301 אף במקומות שהיינו מצפים לפי המקורות למלה תורה, מופיעה כאן המלה חכמה (ראה להלן הערה 292), היא אחד הכינויים הזוהריים השכיחים לחכמת הקבלה (ראה לעיל הערה 21 ולידה).
- 289 ראה: ספרי במדבר, בהעלותך צג. במדבר רבא יג, יט. זוהר ג רכ. מקורות אלה מדברים על משה (ראה להלן), אבל במקום אחר בזוהר, ח"ב פו ע"ב, עניין זה עובר לרשב"י: "ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים" [במ' יא, כה. פסוק זה עומד גם ביסוד המקורות הקודמים, וראה גם לעיל הערה 50], כבוצינא דא דנהרין מניה כמה בוצינין והוא בקיומיה שכיח, כך ר' שמעון בן יוחאי מארי דבוצינין, הוא נהיר לכלא ונהורא לא אעדי מניה, ואשתכח בקיומיה". והשווה ח"ג קמד ע"ב; אידרא רבא: "אמר ר' אבא: אנן שיתא בוציני דנהראן משיעא, אנת [רשב"י] הוא שביעאה דכלא". יש לציין שרק אצל גיקטיליה אור הנר, היא חכמת המורה, אף מתרבה כאשר הוא מדליק אחרים. כדאי לציין שזוהר, ובקבלה בכלל, משל הנר משמש גם לתיאור האצילות האונטולוגית: שפיעת דרגות המציאות הנמוכות יותר מן הגבוהות מהן, והפסוק הנ"ל הוא כנראה מקור השימוש ב"אצל" לצורך זה. פרופ' משה אידל הראה לי שמשל הנר משמש לתיאור האצילות כבר אצל היהודים המצוטטים אצל יוסטינוס מרטיר, במאה השנייה לספירה.
- 290 ראה לעיל הערה 288.
- 291 ראה תענית ז ע"א; רמב"ם הלכות תלמוד תורה ה, יג; זוהר ח"ג רמא ע"א: "שרגא דקיק דליק אתמליא מניה כל עלמא, תו אעא דקיק אדליק לרברבא".
- 292 ראה לעיל הערה 288, אך לפי מקורו בגמרא (ראה להלן הערה 294) היינו מחכים ל"תורה".
- 293 ראה לעיל הערה 288.
- 294 השווה תענית ז ע"א "מה אש אינו דולק [בנוסח רש"י: 'אינה דולקת'] יחידי אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". בזוהר נזכר גם עניין הטלטול: "אעא דדליק ונהורא לא סליק ונהיר ביה, ינענעו ליה ויסלק ביה נהורא ואנהיר" - ח"ג קסו ע"א, וכיו"ב ח"ג קסח ע"א, ח"ג קפח ע"א, קצא ע"ב, אבל במקומות אלה אין זה משל על לימוד בצורתא אלא על גלות וייסורים הצריכים לבא על אנשים מסוימים כדי שיאורו באור התורה (על אברהם אבינו ועל הינוקא של פרשת בלק בזוהר). ובח"א קפז ע"א הוא משל על עניין הייבום. לפיכך דומה שהניסוח של גיקטיליה, שהוא פיתוח ישיר של הרעיון בגמרא, שימש מקור לזוהר, שהשיאו לעניין אחר, ולא להפך.
- 295 ראה לעיל הערה 288.
- 296 השווה בזוהר הכינוי "חבריא" לתלמידי רשב"י. וכן להלן ליד הערות 297, 299.
- 297 ראה הערה הקודמת.
- 298 ראה לעיל הערה 288.
- 299 ראה לעיל הערה 296.
- 300 ראה לעיל הערה 288.
- 301 ראה לעיל הערה 288.
- 302 דלעיל בהערה 9.
- 303 ראה גם העדויות דלעיל, הערה 50 ולידה.
- 304 חלק זה (זוהר ח"ג כזו-קמה) שימש המצע העיקרי למאמרי דלעיל (בהערות 22 ו-9), ונידון בהם באריכות רבה.
- 305 ח"ג קכח ע"א. וראה במאמרי (הערה 22), עמ' 156-165.
- 306 ראה במאמרי שם, עמ' 182-191.
- 307 הכוונה לתרגום המלה "צבאם" בבראשית ב, א. התרגום הארמי "תקנינהון" מצוי ב-המקרא בתרגום הסורי-ארצישראלי (בעריכת משה גושן-גוטשטיין, חלק ראשון, מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ג, עמ' 2).
- 308 המשתה עמ' 177. ובתרגום (הערה 16), עמ' 97. וראה במילון היווני Liddell & Scott בערך kosmeo.
- 309 זוהר ח"ג קלד ע"א.
- 310 ראה: Stanley Rosen, *Plato's Symposium*, Yale University Press (New Haven and London), p. 36, והשווה את השימוש בפועל זה, ובשמות העצם הנגזרים ממנו, בהקשר של סידור ותיקון הגוף והנשמה, בדיאלוג האפלטוני גורגיאס, עמ' 504. על התיאור הזוהרי המקביל ראה באריכות במאמרי הנ"ל (הערה 22).
- 311 ראה: תולדות האר"י (הערה 279), עמ' 179-180.
- 312 על צד אישי זה שבקבלת האר"י, ראה מאמרי (הערה 152).
- 313 על כמה מהם ראה במאמרי (הערה 22), עמ' 90-118. וראה עוד במאמרי (הערה 88), עמ' 120-121. על הרמ"ק והרשב"י ראה גם לעיל, הערה 60.
- 314 אדיר במרום, ווארשה תרמ"ו.
- 315 משה חיים לוצאטו, תיקונים חדשים, ירושלים תשי"ח, עמ' קי-קכט.
- 316 Marsilio Ficino, *In Convivium Platonis: De Amore* (Raymond Maecel [ed.]), Paris 1956.
- 317 ח"ג קמד ע"א, וראה במאמרי (הערה 22), עמ' 174-180.
- 318 ראה במאמרי שם, עמ' 92-94. וראה במאמרי 'הזוהר כרנסנס', דעת 46 (חורף), עמ' 5-11.
- 319 עדות אחת תימצא בביוגרפיה של פורפיריוס, חיי פלוטינוס, פרק שני. תרגום עברי בתוך נתן שפיגל (עורך ומתרגם), פלוטינוס, אנאדות, כרך א, ירושלים תשל"ח, עמ' 173 (ראה בהערה 12 של המתרגם). על עדות אחרת המצויה שם ראה להלן בהערה 323. עדות נוספת תימצא בספר אחר של פלוטינוס, בקטע ממנו שהשתמר בתוך *Preparatio Evangelica* לאוסביוס, פרק י, פסקה 3.
- 320 שנקראו ביוונית Ta Platoneia.
- 321 זו מסורת מעין זו המסופרת אצלנו על גדולי האומה כמשה רבנו, אלא שאפלטון חי לא מאה ועשרים שנה אלא שמונים ואחת, כריבוע מספרן של תשע המוזות.

- <sup>322</sup> כך נאמר בקטע שנשתמר אצל אוסביוס (ראה לעיל הערה 319). שביעיותו של האחרון הוזכרה שם בהדגשה.
- <sup>323</sup> חיי פלוטינוס פרק 15, בתרגום שפיגל (הערה 319) עמ' 183.
- <sup>324</sup> ביוונית hieros gamos.
- <sup>325</sup> תפקיד זה הועידו חז"ל גם לכוהני ישראל, ש"בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: 'ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה'". יומא נד ע"א.
- <sup>326</sup> ראה הערה 68, בתרגומו של שפיגל.
- <sup>327</sup> Michael L. Morgan, *Platonic Piety*, Yale University Press (New Haven and London), 1990, pp. 80-99. Chapter's "Philosophy, Desire, and the Mysteries in the Symposium". מורגן איננו דן במסורת האפלטונית שלאחר אפלטון. לשון המיסטריות מצוי בעיקר בדבריה של דיוטימה.
- <sup>328</sup> ראה: Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1968, p. 156. וראה בהערה הבאה.
- <sup>329</sup> הספרות התומכת בתיאוריה בדבר הזיקה שבין היהדות העתיקה והמיסטורין האלוסיים הובאה בידי ווינד (במקום המצויין בהערה הקודמת). ווינד עצמו מתנגד לתיאוריה זו, ועם זאת הוא מקיים את את הדמיון בין המיסטריות הללו לבין הקבלה.
- <sup>330</sup> ראה לעיל הערה 259.
- <sup>331</sup> בביוגרפיה על אפלטון מאת דיוגנס לארטיוס, סעיף שני, מהדורת R. D. Hicks (1950) סדרת Classical Library Loeb עמ' 276-278.
- <sup>332</sup> נוסח זה (בצד אחרים) השתמר בביוגרפיה של דיוגנס לארטיוס שם, סעיף 45, עמ' 316.
- <sup>333</sup> דף 212-222.
- <sup>334</sup> ביוונית Phileia Platonos. על כך אנו יודעים מאלגיה שחיבר על כך תלמיד אחר של אפלטון, הוא אריסטו, ושנחקרה בספרו של אבי ומורי ז"ל יוסף ג. ליבס, אפלטון חייו ואישיותו, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 124-127.
- <sup>335</sup> ראה י"ג ליבס, שם.
- <sup>336</sup> ראה משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 137 הערה 102.
- <sup>337</sup> ראה מאמרי, "ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר 'אהבתך'", בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ו חוברות ג-ד), בעיקר עמ' 99-120.
- <sup>338</sup> בבא מציעא פד ע"א.
- <sup>339</sup> דרך אגב, ממקום זה אפשר אולי ללמוד משהו לגבי עמדה אפשרית של חז"ל בסוגית המתת חסד.
- <sup>340</sup> יש מקום להשוות את יחסי שני אלה עם שני גיבורי סיפורו של ש"י עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו".
- <sup>341</sup> במקום אחר בתלמוד, חגיגה טו ע"ב, מותו של ר' יוחנן נקשר לא במותו של ריש לקיש אלא במותו של אלישע בן אבויה, שר' יוחנן ירד לשאול להציל משם את נשמתו. וראה בספרי (הערה 122), עמ' 74-76.
- <sup>342</sup> ראה למשל, אבות א, יב.
- <sup>343</sup> ראה רות ב, יב. שבת לא ע"א.
- <sup>344</sup> השווה ביאליק: "הכניסיני תחת כנפך".
- <sup>345</sup> עוד על סיפור ר' יוחנן וריש לקיש ראה עתה במאמרי 'ארוס ואנט-ארוס על הירדן', עלילות אלהים (הערה 172), עמ' 301-315.