

## טייען לפלגותיהם: יראי ה' של הזוהר

## מאת יהודה ליבס

א. מבוא: יראי ה'

ספר הזוהר הוא כנהר שיוצא מעדן שמתפלג ומתפרד ובמהלכו סוחף וממלא כול. כבר יותר מיובל שנים משתדל אני לרדת לחקרו ולברר את עניינו של העולם הזוהרי במחקרים רבים.<sup>1</sup> באלה ניסיתי להבהיר אספקטים שונים של הזוהר הזורק ניצוצין לכל עבר ואיננו מתמסר להגדרות כוללניות. מחקרי, הנעזרים כמובן גם במחקרי אחרים, עוסקים למשל בלשון הזוהר, בסגנונו ובפואטיקה המיוחדת לו, בדרכו המדרשית, במקורותיו שמתוך היהדות ומחוץ לה, בסיפורי הזוהר ובזיקתם האמיצה לתוכן הדרשות הכלולות בהם, בגיבורו של הזוהר – ר' שמעון בר יוחאי (רשב"י) ובמשה (רעיא מהימנא) מקבילו בחטיבת התיקונים, בחלקי הזוהר וביחסים ביניהם, ברקע ההיסטורי המשתקף בסיפורים ובדרשות ובתוך כך בדמויות ההיסטוריות העולות מן העולם הזוהרי (כולל שושלת של רשב"יים), במחלוקות ובסתירות הפנימיות המצויות בזוהר ובזיקתן לקבלות מקובלי הזמן, בדרך שנתחברה הספרות הזוהרית ובמחבריה (שמספרם רב יותר ממה שמקובל היה לחשוב), בהמשך הזוהריות מאז ועד היום, במשיחיות המיוחדת לזוהר, בתפישות האלוהות והמיתוסים העולים מדרשותיו, בריטואל ובדרך החיים הזוהרית, בעולם הרע (סטרא אחרא) ויחס הזוהר אליו וביסוד הארוטי שהוא בעיני יסוד יסודות הזוהר.

הקרוב ביותר לעניינו של המחקר דלהלן הוא ספרי הנקרא 'פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה'.<sup>2</sup> בספר זה הראיתי בפירוט שעם התנגדותו המוחלטת לעבודה זרה, הזוהר גם מודע ליסודות הקדושים שבפולחנות הנוכריים, אלה שנתרו מן הדת הקדמונית שמקורותיה בספריהם של אדם הראשון וחנוך ובמתנות שנתן אברהם לבני פילגשיו, לפני שהתנתקו ממקורם בקדושה והסתאבו. דת קדמונית זו דומה ביותר ל- *philosophia*

<sup>1</sup> רוב מחקרי הזוהר שלי ניתנים לקריאה גם באתר שלי, בכתובת <https://liebes.huji.ac.il>, ושם בעיקר בדף 'זוהר' ובדף 'סקירות', אך גם שאר מאות המחקרים הנמצאים באתר, כמעט לכולם יש נגיעה לספר הזוהר.

<sup>2</sup> הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א.

perennis, חכמת הדורות העתיקה והכללית שעליה דיברו חכמי הרנסאנס הנוצריים,<sup>3</sup> ועליה השתיתו את העיסוק בלשונות והתרבויות העתיקות, כלומר את ראשית מדעי הרוח. ואכן גם הזוהר מורה מכאן היתר לעצמו להתעמק ביסודות עבודה זרה ולהעלותם אל הקדושה.

המחקר דלהלן עוסק בנושא דומה, הפעם לא בתורת העמים אלא בהם עצמם, ובמצע המשותף לחכמי הזוהר ולשאר בני אנוש, ליהודים עמי הארץ (לכאורה) ואף לגויים. בהקשר זה הטרמין המקביל למחזיקי philosophia perennis הוא טייען, קבוצות שונות של בני אדם, שאינם משתייכים חברתית לעולם של תלמידי החכמים מסוגם של גיבורי הזוהר הרגילים, ובקרבן מיטשטשת הדיכוטומיה שבין יהודים לגויים.

לא כל הגויים הם שונאינו. יש גם כאלה שנספחים לישראל, וגם בלי גיור שלם. כך היה כבר בתקופה העתיקה שאז כונו אלה בכינוי 'יראי ה', כינוי שמופיע כבר במזמורי תהילים בצד 'בית ישראל' או 'ישראל', 'בית אהרן' ו'בית הלוי'.<sup>4</sup> כינוי זה מצוי בתקופת בית שני גם בארמית לניביה (דחלייא), ביוונית (σεβόμενοι או φοβούμενοι τὸν θεόν) ובלטינית (metuentes). מאחר שבעיקר בחוגים אלה התפשטה הנצרות בקרב הגויים, 'ירא' שימש גם ככינוי לנוצרי; כך בערבית, שבה המלה ראהב (راهب) שפירושה ירא, נהגה בראשונה ככינוי לכל נוצרי, ורק אחר כך התייחדה לציון הנזיר, וכך אף בלשון הפרסית לניביה, שבה נוצרי מכונה גם תרסא (ترسا) שפרושו ירא.<sup>5</sup>

תופעת הגויים הנספחים לישראל חוזרת בתקופות רבות. גם היום נמצאים גויים אוהבי ישראל שבאים לעזרת מדינתנו, ודומה שכך היה גם בדור הזוהר, ודומה שהם נכללים בכינוי הזוהרי טייען. כינוי זה מצביע, כפי שנראה, על מוצאם הערבי ועל מעמדם החברתי הנמוך, כמחמרים בדרכים. קל לשער שכאלה היו בצפון האי האיברי במאות השלוש עשרה וארבע עשרה, במקום ובזמן של חיבור הזוהר. מדובר באזור נוצרי שכבר נכבש מידי המוסלמים, ונשארה בו עדיין אוכלוסייה ערבית, בעלת מעמד נמוך.

<sup>3</sup> דוגמא מובהקת לכך תימצא בספר 'שכינה' לקרדינל אג'ידיו דה ויטרבו, שעתידי לצאת לאור במהרה (בע"ה) עם תרגום ופירוש שלי ושל יהודית וייס (ורובו ניתן כבר לקריאה באתרי הנ"ל). אומנם אצלו, כמובן, הדת הסופחת אליה את שאר חכמות העמים, ובראשם את חכמת היהודים, היא הנצרות הקתולית, שלדעת אג'ידיו הכללה כזו הכרחית לתיקונה.

<sup>4</sup> תה' קטו, ט-יג; קיח, ב-ד; קלה, יט-כ.

<sup>5</sup> ראה שלמה פינס, 'כינוי האיראני לנוצרים ויראי ה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ב חוברת 7 (תשכ"ו), עמ' 100-107. במאמר זה יימצאו הפניות רבות לספרות המדעית הנרחבת בנושא יראי ה'.

בעיקר שומעים אנו על נשים מאוכלוסיה זו, ששימשו כשפחות אצל יהודים, ואלה נהגו בהן מנהג היתר בדיני אישות.<sup>6</sup> ר' משה די ליאון, דמות מרכזית בחוג הזוהר, מזכיר זאת בתוכחה והתנגדות, אך גם מסביר את נימוקיהם של אותם מקלים:

ויש אנשים החושבים בנפשותם<sup>7</sup> ואומרים כי הישמעאלית אינה גויה ואין לה חומר<sup>8</sup> גויה, כי שמעתי אומרים והלא הישמעאלית אינה כענין גויה כי הישמעאלים מאמינים בשם אחד ומיחדים בייחודו, ועוד כי הם נמולים...<sup>9</sup>

וכמו נשים כך בוודאי גם גברים. גם בעניינם של הזכרים של אוכלוסיה זו רווחה בוודאי הסברה שאין הם באמת גויים, אלא טייען יראי ה'. מותר לשער כאן מקור למושג הטייען בזוהר, אך בלי יומרה למצות את עומק העניין. אינני טוען בוודאות שטייעי הזוהר הם דווקא מרקע מוסלמי או גויי. הזוהר מתאפיין בשש-גוניות זוהרת עם הסתרה ואפלוליות, ועולמו הסוראליסטי אינו מתמסר בשלמות למציאות החיצונית הדווקנית. הקשר בין טייען לבין יראי ה' איננו זהות של אחד לאחד, ואין לומר בוודאות שהטייען הם גויים שהתגיירו. ועם זאת אפיון כזה מוסיף גוון לעניינם, וזה עולה מן התיאורים הזוהריים שיובאו בהמשך. הבנה כזאת של עניין הטייען תתרום גם צבע נוסף למהותו הגדולה של העולם הזוהרי, שאין אפשרות להגיע עד חקרו ולמצותו עד גמירה, ואין אנו בני חורין ליבטל ממנו.

בדומה לדין ב'פולחן השחר' שנקודת המוצא שלו היה מאמר זוהר מפרשת כי תשא, גם כאן נתרכז בפרטות בסיפור זוהרי אחד (בפרק האחרון של חיבורנו זה), והפעם בפרשת ויקרא. שם ניוכח לדעת שהטייען מבטאים יחס אוהד לגויים המתגיירים (זה מיטשטש בנסחים אחרים של אותו סיפור זוהרי, המבטאים יחס שונה).<sup>10</sup> עוד נראה שם, שגם אחרי שהטייען מתגלים כחכמים גדולים, לא פחות מחברי רשב"י, בכל זאת גם בעיני החכמים המשבחים אותם אין הם במעלת תלמידי רשב"י, אלא רק כציפורים

<sup>6</sup> ראה: יצחק בער, 'טודרוס בן יהודה הלוי זמנו', ציון ב (תרצ"ז), עמ' 36-44.

<sup>7</sup> אפשר שביטוי זה עניינו לא רק מחשבת הלב אלא גם יצר הרע.

<sup>8</sup> הכוונה לחומרה הלכתית.

<sup>9</sup> משה די ליאון, ספר שקל הקודש, מהדורת שרל מופסיק, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס 1996, עמ' 52-53. וראה Ronald C. Kiener, 'The Image of Islam in the Zohar' (בעריכת יוסף דן = מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח, תשמ"ט), חלק אנגלי עמ' 56-60.

<sup>10</sup> להלן, אחרי הערה ז 49.

המצפצפות בדורו,<sup>11</sup> וכן מובע שם בסוף הסיפור דירוג היררכי אשר מעמידם במעלה נמוכה יחסית.<sup>12</sup>

עיון מעמיק יעלה אף יותר מזה. החיבור הנוכחי צמח מקריאה עם חברים של אותו סיפור מפרשת ויקרא (תודה רבה לחברייא של אוהבי זוהר המתקבצים בבית מלילה הלנר-אשד שהתבשמתי מחכמתם). בראשונה סברתי שטקסט אותו סיפור יהווה את עיקר החיבור והעיון הכללי יהיה רק הקדמה. אך בביצוע המשימה נוכחתי לדעת שהבנת עניין הטייען הוא צד חשוב ועקרוני של העולם הזוהרי ששופך אור על הרוחניות הזוהרית בכלל ואף על נשמות גיבורי הזוהר ומחבריו. לפיכך נעיון תחילה באופן מפורט במהות הטייען על סוגיהם השונים.

---

<sup>11</sup> להלן, לפני הערה ז 68.

<sup>12</sup> להלן, אחרי הערה ז 82.

## ב. הטייען בתלמוד

בדיונו העיקרי אודות ספר הזוהר מביא גרשם שלום את המלה טייעא כדוגמה לדרך המוטעית שבה משתמש הזוהר בלשון התלמוד, ואומר: 'המלה התלמודית לערבי הופכת לתיאור עבור חמר יהודי',<sup>1</sup> ובהערה שם מציין הוא לגנאי בלשון לקונית את דעתו ההפוכה של ש. פושינסקי.<sup>2</sup> ואכן אין לקבל את דעתו של פושינסקי שטייעא שבתלמוד אינו דווקא ערבי. התלמוד הבבלי (המלה טייעא אינה מופיעה בחיבור אחר של ספרות חז"ל) ברור בשימוש, כגון במקום שהוא מבדיל בין ישמעאל בן אברהם ובין 'טייעא בעלמא'.<sup>3</sup>

עם זאת אין מקום לשלילה גמורה של דעת פושינסקי. הוא צודק בהצביעו על כך שהטייעים אינם מוצגים בתלמוד בניגוד ליהודים, אלא דווקא כמי שאפשר ללמוד ממנהגיהם, כגון בעניין קשירת סנדל החליצה,<sup>4</sup> ואפשר להוסיף עוד את תואר הפועל טייעות לעניין דרך הפשט עור קרבן הפסח.<sup>5</sup>

קרבתם של טייעי התלמוד לדת ישראל מתבררת עוד יותר בנוסח דברי ההספד של אותו טייעא על רבא בר נחמני, שגם אותם מביא פושינסקי, דברים שאף היו מסוגלים לשיכוך רוח סערה שעשויה להחריב את העולם:

אמר לפניו: רבונו של עולם, כולי עלמא דידך הוא ורבה בר נחמני דידך, את דרבה ורבה דידך. אמאי קא מחרבת ליה לעלמא? נח זעפא.<sup>6</sup>

כך עולה גם מן הסיפור התלמודי על אותו אדם שהתפלל מאחורי בית הכנסת ולא הפך פניו לצד תפילת הציבור, ואז עבר אליהו וראהו, ונדמה לו (אליהו) 'כטייעא', ואמר 'כדו בר'

<sup>1</sup> גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית (בתרגומו של סדריק כהן סקלי), הוצאת ידיעות אחרונות, תל-אביב 2016, עמ' 181.

<sup>2</sup> שלום פושינסקי, 'לחקר לשון הזוהר' יבנה ב, ת"ש, עמ' קמ-קמז. וראה להלן, הערה ג 9.

<sup>3</sup> בבלי, ברכות נו ע"ב.

<sup>4</sup> בבלי, יבמות קא ע"א.

<sup>5</sup> בבלי, פסחים סה ע"ב.

<sup>6</sup> בבלי, בבא מציעא פו ע"א. תרגום: כל העולם שלך הוא ורבה בר נחמני שלך. מדוע מחריב אתה את העולם? שכך זעף הסערה.

עמדת לפי ריבונך, והרגו.<sup>7</sup> כפי שציינו רבים,<sup>8</sup> 'כדו בר' אינו באמת שתי מלים (שהיו שסברו שמשמען שתי רשויות) אלא צריך להיות 'כדובר', והיא מלה ערבית שפרושה בהפניית הגב (דָּבַר, דָּבַר, הוא גב בערבית).

הופעתו של אליהו בלבוש טייעא מטרימה את העולם הזוהרי, שבו, כפי שנראה, דמויות הטייען מייצגות אישים רבים ושונים (הופעת אליהו בדמות טייעא נזכרת בחוג הזוהר, בכתבי ר' משה די ליאון).<sup>9</sup> אומנם הופעת אליהו בסיפור התלמודי מוטלת קצת בספק, שכן לפי כתבי יד אחדים של התלמוד,<sup>10</sup> לא נזכר כאן אליהו, אלא אותו שעבר שם היה אכן טייעא גמור. מי שהכניס את אליהו הנביא למאמר התלמודי נמנה כנראה עם אותם שאינם מכבדים את הגויים יראי ה', ולא רצה להעניק לטייעא את תפקיד הקנאי לכבוד האל, וזאת בדומה לחילופי הנוסח במאמר הזוהר בפרשת ויקרא, שיידון להלן (בפרק האחרון), שנוצרו כפי שנראה, בהתנגדות כזאת לטייען שאינם יהודים.<sup>11</sup> אך גם מי שהכניס את אליהו לדברי התלמוד נקלע לדוחק, כי גרם לאליהו הנביא להמית אדם על ספק עבירה קלה, מה שלא מתאים אפילו לאותו נביא קנאי.

דומה אפוא שכבר בתלמוד הטייען קרובים היו לדת ישראל, ולא נכון להדגיש יותר מדי את זרותם הלאומית והדתית. וכמו שכותבת חזן-רוקם:

הערבים מופיעים בספרות חז"ל בראש ובראשונה כקבוצה בעלת מאפיינים אתנוגראפיים, לא כקבוצה דתית או לאומית. ... כבעלי כישורים פרשניים ייחודיים המוקנים להם על-ידי קרבתם לטבע.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> בבלי, ברכות ו ע"ב, בתרגום.

<sup>8</sup> כך ך מצוין גם בגיליון ש"ס שטיינזלץ.

<sup>9</sup> כך ב'שאלות ותשובות לר' משה די ליאון בענייני קבלה', שפרסם ישעיהו תשבי, בספרו חקרי קבלה ושלוחותיה, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, חלק ראשון, עמ' 61-62: 'אליהו... נראה אל החכמים בהרבה מקומות ודיוקנים, לזמנין בדמות טייעא לזמנין פרשא לזמנין כא' [חד] מגדולי הדור'. כפרשא נראה אליהו בבבלי, שבת קט ע"ב, אך ראה גם להלן הערה ג 60.

<sup>10</sup> גם זה מצוין אף בגיליון ש"ס שטיינזלץ.

<sup>11</sup> ראה להלן, לפני הערה ז 50.

<sup>12</sup> גלית חזן-רוקם, רקמת חיים, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 170. על קרבתם לטבע של טייעי הזוהר ראה להלן, ליד הערה ג 36.

כיוצא בזה נלמד גם מן המילון התלמודי של יסטרוב, שמגדיר טייעא בראש וראשונה כנוסע, כשהמוצא הערבי משני לכך, והוא גוזר את המלה מן השורשים הארמיים טוע ו-טעי<sup>13</sup> (עליהם נדבר להלן).

גם עצם הכינוי התלמודי טייען לערבים מסוימים אינו פשוט והוא מצריך עיון. אומנם לפי הדעה הרווחת בין החוקרים כינוי זה נגזר מהשם טיֵא (طياء),<sup>14</sup> שמו של שבט ערבי שמקורו בתימן, ונדד צפונה ונפוץ בסוריה ועראק. אבל זיהוי ודאי זה כרוך גם בקושי: מה עניינה של האות ע' שנוספה במלה טייעא ואינה בשם השבט הערבי? הרי בארמית התלמודית ידועה דווקא תופעת התערערות האותיות הגרוניות ולא הופעתן.<sup>15</sup>

לשאלה זו ניתנו תשובות אחדות. פושינסקי, בדיונו דלעיל, מביא תחילה את דברי המזרחן הנודע יוסף הורוביץ, שהביע בפניו את הדעה שחכמים הוסיפו את האות ע' כדי להצביע על כך שבני טיא הם עובדי אלילים וטועים. בצדק מסתייג פושינסקי מפירוש זה, כי לא נמצא בתלמוד כל בעיה דתית מיוחדת עם קבוצה זו, ואף להפך, כפי שראינו. אומנם דומה שהסבר מעין זה נכון במקום אחד בספרות הזוהרית, ששם מופיעה קבוצה קרובה לזו בשם טעיין, כפי שנראה להלן.<sup>16</sup>

במקום אפשרות זו מציע אפוא פושינסקי להסתייע בשורש הערבי טוע (طوع), שעניינו ציות. זו אומנם גם דעתי (כפי שאשטח להלן), אך אין לקבל את המשמעות שפושינסקי גוזר משורש זה. לדעתו בני השבט הערבי נקראים כך מפני שהם גורמים לציות בהיותם מאלפים את בהמותיהם, ומשמעות פרטית זו לא מצאתי בערבית. פושינסקי מוסיף ואומר ששם העצם טיע (طيع) או טייע (طياء),<sup>17</sup> מצוי בערבית במשמעות של נהג בהמות, אך אני לא מצאתיו.

גם יהונתן כרמלי, במאמרו 'ג'אהליה: דמות הערבי, הטייעא והישמעאלי בספרות התלמודי'<sup>18</sup> מציע שתי אפשרויות מקבילות לאלה של פושינסקי. האחת, שאותה מצטט

<sup>13</sup> Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1926, p. 532, s.v. טייעא: 'traveller, esp. Arabian caravan merchant'.

<sup>14</sup> ראה למשל חנוך יהודה קאהוט, ערוך השלם, ניו-יורק, תרל"ח-תרנ"ב, חלק רביעי, עמ' 29, ערך טייע.

<sup>15</sup> ראה כרמלי, דלהלן בהערה ב 18, והמחקרים הנזכרים בהערה 48 שם. עם זאת יכול אני להצביע גם על דוגמה הפוכה, והיא הצורה עסיא, הרגילה בתלמוד כשם חבל ארץ אסיה.

<sup>16</sup> להלן, ליד הערה ג 67.

<sup>17</sup> בגוף המאמר נוקט פושינסקי בצורה طيع, אך בסופו מציין הוא שיש לתקן ל- طياع.

<sup>18</sup> פעמים 158 (תשע"ט), עמ' 85.

הוא מְרָצוּ, <sup>19</sup> גוזרת את הצורה טייעא מן השורש הארמי-סורי טעה, אך לא במשמעות טעות אלא במשמעות תעייה ונדודים. גם דעתו של כרמלי אינה נוחה מאפשרות זו, וגם הוא מציע במקום זאת את השורש הערבי טוע במשמעות של ציות, אך שלא כפושניסקי הוא מחבר זאת לאופי השבטי של הערבים, ולקדושה שהם מייחסים למסורת אבותיהם הקדמונים.

פירוש זה מתקרב יותר לדרך האמת, אך גם הוא אינו פוגע במטרה. לא שמענו ששבט ערבי זה דבק במיוחד במסורת אבותיו, וקשה לחשוב שזאת התכונה שבגללה זכה לשמו זה בפי היהודים. הסבר הגיוני יותר ומתאים לממצאים, הוא קרבתם הוולונטרית של הטייעין אל היהדות דווקא. השורש הערבי טוע אכן מדבר לא רק על ציות אלא על התנדבות (כך מתגלה בעיקר בשימושו בבניין החמישי: تطوع), ואף במישור הדתי, כפי שנמצא במלה طاعة (טאעה') הגזורה משורש זה, ומשמשת במובן מצוה דתית וציות לה. הטייעין הנם אפוא לא סתם ערבים, וכינוים אינו רק שיוך לשבט טיא, אלא גם תואר למי שמקיים מתוך בחירה מצוות של דת ישראל, כלומר ירא ה'.

משמעות זו עולה ביתר שאת מבית שיר של משורר ערבי קדום, שאיננו יודעים מיהו, ומובא במילונים הערביים הקלאסיים, <sup>20</sup> וזה לשונו: حَلَفْتُ بِالْبَيْتِ وَمَا حَوْلَهُ / مِنْ عَائِدٍ بِالْبَيْتِ أَوْ طَاعٍ (חלפתי באלבית ומא חולה / מן עאיד' באלבית אן טאע). ובתרגום: נשבעתי בבית ובמה שסביבו, בחוסה בבית או במציית.

המשורר נשבע בבית, כלומר במקדש (כנראה הכעבה) ובאותם שסביבו, ובאשר להם מבדיל הוא בין חוסה למציית. החוסה, عَائِدٍ (עאיד'), <sup>21</sup> הוא מי ששייך כולו לאל אשר שוכן במקדש, ובדומה למתואר בתהילים (צא, א-ב): יִשֶׁב בְּסֵתֶר עֲלִיּוֹן בְּצֵל שְׂדֵי יִתְלוֹן. אמר לה' מְחֹסִי וּמְצוּדְתִי אֱלֹהֵי אֲבֹתִי בָּי. כך אפשר גם לכנות מתגייר באופן מוחלט, כרות המואבייה שאמרה לחמותה: עִמָּךְ עָמִי וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי (רות א, טז), ועליה אמר בועז שבאה לחסות תחת כנפי אלהי ישראל (רות ב, יב). אך המציית, טאע (طاع), זו צורת משנה של طائع [טאאע] לעומת זאת, מצוי בזיקה פחותה אל האל, כי ציותו תלוי תמיד ברצונו החופשי, וזה עלול להשתנות.

<sup>19</sup> Jan Retso, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*, London & New York 200, p. 101-102.

<sup>20</sup> מובא במילון הגדול של ליינ (ומקורו במילונים הקלאסיים לסאן אלערב וכתאב אלעין, שגם בהם מובא הבית בלי ציון שם המשורר):

. طوع Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, book I part 5, London 1874, p. 1892, s.v.

<sup>21</sup> לפועל זה שייך הצירוף הידוע אَعُوذُ بِاللَّهِ (أعوذ بالله) שפירושו אחסה באל, ובשימושו הנפוץ גם במשמעות חס ושלום.



ישיבתם, הפיזית או המטפורית, של החוסה והמציית סביב למקדש מסמלת את קרבתם לאל. גם לכך נמצא מקבילה בפסוקי תהילים, כגון (כז, ד-ה, פסוקים המבטאים גם את רעיון החסות): אַחַת שְׁאַלְתִּי מֵאֵת ה' אֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ שְׁבִתִּי בְּבֵית ה' כָּל יְמֵי חַיֵּי לַחַזוֹת בְּנֶעֱמ ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכָלוֹ. כִּי יִצְפְּנֵנִי בְּסֹכֶה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֹתֵר אֱהִלּוּ בְּצוּר יְרוּמֵינִי.

מתוך סדר המלים של בית השיר נוכל להסיק שהחוסה מתגורר קרוב יותר לבית, ואילו המציית (טאע) נמצא במעגל רחוק יותר, ובדומה לחניית ישראל במדבר, שהכוהנים והלוויים שכנו קרוב סביב המשכן ('מחנה שכינה'), ושאר ישראל לדגליו במעגל רחוק יותר (במ' ב-ד). וכך גם הטייעא התלמודי, בדומה לטאע שבשיר, איננו שייך לישראל הקרובים אל אלהי ישראל, אלא נמצא במעגל רחוק יותר, מעגל יראי ה', מה שמקרב את עניינו אל הטייעא הזוהרי.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> ראה להלן, ליד הערה ג 27.

## ג. טייעי הזוהר למיניהם

נשוב לקביעה דלעיל של גרשם שלום, שלפיה בתלמוד טייעא הוא ערבי ובזוהר יהודי, כך מוסכם ונכון באופן כללי.<sup>1</sup> אך כפי שבנוגע לתלמוד ביקשנו לדייק יותר, ומצאנו שהטייעא עם היותו גוי קרוב הוא ליהדות, כך מבקש אני לעשות גם בנוגע לטייעי הזוהר, אך באופן הפוך. אלה אכן יהודים הם, לפחות באופן כללי, אך יש בהם גם קרבה לגויים, ובכך שונים הם מחבורת רשב"י הזוהרית שמדגישה את ההבדל האונטולוגי שבין ישראל לעמים, המקביל להבדל שבין דת ישראל, שעניינה רזא דמהימנותא, עולם הייחוד, עולם עשר הספירות (המקבילות באידרא רבא לעשרת חברי רשב"י המתכנסים בה),<sup>2</sup> שמנוגד לדתות הגויים שדבקים ב'כתרים תתאים'. הבדל זה, בין הגזעים ובין הדתות, מנוסח בבהירות רבה במאמר הזוהר בפרשת ויקרא (ח"ג, יד ע"ב), עמודים מעטים לפני סיפור הטייעין בהמשך הפרשה שבו נעסוק בהרחבה בפרק האחרון של מאמר זה, ונמצא בו מגמה הפוכה.

עם זאת, כמו בתלמוד, עיקר עניינם של הטייעין הזוהריים אינו בזיקה האתנית אלא במעמד החברתי ובמשלח ידם, כסוחרים וחמרים. אפשר גם שהזוהר מודע למשמעות האתנית של המושג טייעין בתלמוד, המציין את הערבים, אך בכל זאת נוקט הוא בו לציון קבוצה חברתית ומקצועית זו, ממש כשם שהמושג ישמעאלים ומדיינים משמש בתנ"ך לציון סוחרים, כגון בסיפור מכירת יוסף<sup>3</sup> ובסיפור גדעון.<sup>4</sup>

בדומה לכך גם המלה כנענים משמשת לעתים כתואר כללי לסוחרים,<sup>5</sup> ומכאן אף נגזר שם העצם הכללי 'כנעה' במשמעות מסחר (יר' י, יז). ובדומה לכך שימשה המלה טייעא בזוהר כיסוד למלים כלליות הקשורות למקצועות הטייעין. וכך נפגוש להלן, בסיפור מפרשת ויקרא, את הטייעין שמבקשים לעזוב את כל ה'טיוע' שלהם.<sup>6</sup> והזוהר אף משתמש

<sup>1</sup> בהערות הבאות יימצאו הפניות רבות למחקרי חוקרים שונים על טייעי הזוהר. ראה להלן בהערה ג 50; ד 40; ד 41 ועוד.

<sup>2</sup> ראה יהודה ליבס, 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום (בעריכת שמואל ראם), האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 128-132, אחרי הערה 177, וכן באתרי דלעיל.

<sup>3</sup> בר' לז, כה-כח. לדעתי אחד הם הישמעאלים והמדיינים שבסיפור זה, כמו בסיפור גדעון שבהערה הבאה.

<sup>4</sup> שופ' ח, כב-כד. גם כאן ישמעאלים ומדיינים זהים זה לזה, אלא אם כן נפרש 'פי' ישמעאלים הם' על הישראלים נתיני גדעון (וכך לא נראה בעיני).

<sup>5</sup> כך ביש' כג, ח; זכ' יד, כא; משלי לא, כד; איוב מ, ל.

<sup>6</sup> להלן ליד הערה ז 45.

בתואר הפועל 'לטייעא בתר' במשמעות ללכת עם חמור אחרי אדם חשוב,<sup>7</sup> ובאותו מובן גם 'טעין אבתריה',<sup>8</sup> שבנוסף ל'טייעא' גזור אולי גם מן המטען שעל גם החמור, או מהדקירה שדוקר החמר לעתים באחורי החמור, מערבית *طعن* (= טען) שפירושו דקר<sup>9</sup> (וכמוהו גם בעברית תנכית: *מְטַעֵנִי חָרֵב*).<sup>10</sup> באופן טבעי, המחמר עשוי לשוחח עם הנוסע, ואם תלמיד חכם הוא, גם לדבר אתו בדברי תורה, מה שבזוהר הופך לעניינים העיקרי, ומשהו ממנו מצוי כבר במדרש.<sup>11</sup>

אף שטייעי הזוהר נחשבים כיהודים, בכל זאת מצבם האֶתְנִי אינו ברור עד גמירה. אפשר להשוותם לעמי הארץ של התקופה התלמודית. עניינם של אלה, גם אם נחקר לא מעט, עדיין לא בא עד חקרו.<sup>12</sup> במקרא הצירוף 'עמי הארץ' מעיד דווקא על מי שאינם יהודים,<sup>13</sup> אך בספרות חז"ל נחשבים הם כיהודים המזלזלים במצוות<sup>14</sup> והיחסים בינם לבין תלמידי החכמים מתוארים בתלמוד בצבעים קשים ביותר, כיחסי שנאה עזה משני הצדדים.<sup>15</sup>

<sup>7</sup> זוהר ח"ב קנו ע"א: 'ודאי לית אנת כדאי לטייעא אבתרן'. וכן 'טייעא אבתריהו' וגם 'אזיל טייעא אבתריכו' בזוהר ח"ג קפו ע"ב. וראה בהערה הבאה.

<sup>8</sup> שם (ח"ג קפו ע"ב, ועוד), ובאותו משפט גם 'טעון אבתריכו'. משפט זה מופיע מיד אחרי 'טייעא אבתריהו' שבהערה הקודמת. טייעא זה, נושא המשפט, הוא רב המנונא סבא אבי הינוקא. וראה להלן, ליד הערה ה 6.

<sup>9</sup> כך הציע פושינסקי במאמרו (הערה ב 2) עמ' קמד. וכך כתב גם גרשם שלום, בהערות שכתב במקום זה בדפים שכרך עם הזוהר שלו, והתפרסמו בפקסימליה: ספר הזוהר של גרשם שלום, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב, כרך ה עמ' 2911. שלום מציין שם שגם בערבית משמש הפועל 'בקשר מפורש עם חמור', ודוגמה לשימוש כזה נמצאת אכן בערך זה במילון ליין (דלעיל בהערה ב 20) עמ' 1855. שלום אינו מציין כאן את שמו של פושינסקי שדבריו על הטייעין נזכרו רק לשלילה גמורה בספרו שם (לעיל הערה ב 1).

<sup>10</sup> יש' יד, יט. אף פושינסקי מביא פסוק זה שם, עם דוגמאות נוספות מן המדרש.

<sup>11</sup> פושינסקי שם מביא לענייננו את מדרש דברים רבה פרשה ג, המספר על הַבְּהֵם (איש הבהמות) של ר' יונתן שהשיב כהלכה לטענותיו של כותי (= שומרוני) אחד שנלוה להם בדרך, והבהם ניצחו בדברים. בזכות זו דרש עליו ר' יונתן את הפסוק (דב' ז, יד) לא יהיה בך עקר ועקרה ובבְּהֵמָתָךְ: 'מהו "ובבהמתך" - ובבהמין שלך'. עם הדמיון לעניין טייעי הזוהר, יש לציין גם הבדל חשוב. בָּהֵם זה לא היה נווד אנונימי שפוגשים במקרה בדרך, אלא משרתו הקבוע של ר' יונתן.

<sup>12</sup> סקירת מחקר ודיון ימצא בספרו של גדליה אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הוצאת הקיבוץ המאוחד תשל"א, כרך ב עמ' 80-83.

<sup>13</sup> דב' כח, י; אסתר ח, יז; עזרא י, יא ועוד.

<sup>14</sup> בבלי, ברכות מז ע"ב.

<sup>15</sup> בבלי, פסחים מט ע"ב.

אך ייתכן שאין זו כל האמת. אולי זכו עמי הארץ פה ושם גם ליחס חיובי, ואולי אף נקבעו לפיהם הלכות מסוימות, כגון המנהגים הכרוכים בבדי הערבות, שמתוארים בתלמוד באופן סתום כ'יסוד נביאים' או 'מנהג נביאים'.<sup>16</sup> חברי מנחם פרומן זצ"ל הביע את הסברה ש'נביאים' שכאן הוא כינוי לעמי הארץ.<sup>17</sup> ואכן מנהג הערבה שמטרתו חקלאית, הורדת גשמים, מתאימה לעמי הארץ, כלומר אנשי האדמה. ואפשר אף שמנהג הערבות בא לזווג שמים וארץ בעזרת הגשמים.<sup>18</sup>

למנהג זה יש אפוא צביון פגאני מובהק. הקשר, אגב, בין פגאנים לבין עמי הארץ גם הוא מובהק ביותר, שכן גם עצם המונח 'פגאני' מבחינה סמנטית מתאים בדיוק ל'עם הארץ'. במקורו 'פגאני' אינו קשור לדת, לעבודת אלהים או אלילים, אלא לתחום המגורים והעיסוק. פגאני (בלטינית paganus) הוא מי שגר ב-pagus, כלומר בארץ, בשדה שמחוץ לעיר (ביוונית πᾶγος [פִּאָגוֹס] פירושה גבעה), ועסק בחקלאות.

משמעות זו נשמרת עדיין בלשונות אירופה, שבהן המשמעות איכר, עובד אדמה, מצוינת במלה שנגזרה מ-paganus, כגון בצרפתית paysan ובאנגלית peasant. כיוון הפוך של ההתפתחות הסמנטית נמצא באנגלית במלה heathen שפירושה עובד אלילים ומקורה ב-heath שהיא מרחבי אדמת ערבה (כך גם במקבילה הגרמנית, הקשורה אטימולוגית, שבה Heide פירושה גם עובד אלילים וגם אדמת ערבה).

המשמעות עובד אלילים נוספה לפגאנים כנראה בגלל השמרנות האיכרית, שגרמה להם להיצמד ל-pagi, לגבעות שלהם ולדת אבותיהם, להמשיך בחייהם כאזרחים ולהימנע מלקחת חלק במהפכה הנוצרית ומלחמותיה, שהיא חלקם של הנוצרים שכינו עצמם צבא המשיח – militia Christi (מעניין שברוסית, לעומת זאת, המלה המציינת איכר היא דווקא כריסטיאנין, כלומר נוצרי,<sup>19</sup> מה שמעיד אולי על מציאות היסטורית וחברתית שונה ששררה ברוסיה בתקופת התנצרותה).

יחסי הטייען הזוהריים וחבורת רשב"י, חכמי הזוהר 'הרשמיים', דומה במידת-מה ליחסים בין עמי הארץ לתלמידי החכמים של תקופת התלמוד, אבל היחסים בזוהר

<sup>16</sup> בבלי, סוכה מד ע"א.

<sup>17</sup> בלשון התלמוד 'דברי נביאות' הם דברים שאין להם טעם. ראה בבלי, בבא בתרא יב ע"א, ועוד. ובמקרה אחר שבו הלכו חכמים אחרי מנהג רווח נימקו זאת בלשון 'הנח להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן' (בבלי, פסחים 10 ע"א).

<sup>18</sup> כך בוודאי מנהג חבטת הערבות בקרקע לפי כוונות הארי (שער התפלה [= שער הכוונות]), יום הושענא רבה, הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשס"ה, עמ' שפא-שפב). ראיית הגשם כזיווג נרמז בכמה מקומות בדברי חז"ל, כגון בבלי, ברכות נט ע"ב: 'מאימתי מברכין על הגשמים? משיצא חתן לקראת כלה'.

<sup>19</sup> כрестьянин. מלה זו מיוחדת היום לציון איכר. לציון נוצרי ננקטת הצורה христианин שצורתה קרובה יותר למקור היווני.

מעודנים יותר ודיאלקטיים. שלא כמו האיבה הקשה המתוארת בתלמוד, הזוהר מתאר, לרוב בהומור סרקסטי, יחסי זלזול. בסיפורים הרבים המצויים בספרות הזוהרית המתארים פגישה בין חכמים לטייען (לעתים בלי כינוי מפורש זה), בדרך כלל בתחילה החכמים מזלזלים בטייען, שנחשבים בעיניהם כבורים ועמי ארצות, אך בסוף, מתגלים אותם טייען כחכמים, לעתים אף כגדולים במיוחד,<sup>20</sup> ואז מגיע תורם של אלה לזלזל בחכמי חבורת רשב"י. כך נמצא בכמה מקומות בזוהר, כגון בסיפור אודות אנשי כפר טרשא, שגם אם אינם טייען נודדים, הם מהווים חבורה חיצונית לחבורת הזוהר, והיחס האמביוולנטי בינם לבין רשב"י ותלמידיו נחקר היטב בידי שאשא.<sup>21</sup>

מציאותם של הטייען לצדה של חבורת רשב"י מעניק לזוהר ממדים חשובים. כך מתרכך במקצת האופי הכתתי של חבורת הזוהר, ובצד אליטיזם אקסקלוסיבי מקבל העולם הזוהרי גם פן מכליל ומאחד,<sup>22</sup> כאשר גם ציבור אנונימי יכול להתגלות בגדולתו (עם זאת אין לומר שהזוהר מעריך באמת כל אדם בשווה, אלא שהוא מזהיר מחריצת דין מראש, כי 'לזמני באפרקסתא דעניא תשכח מרגניתא').<sup>23</sup>

<sup>20</sup> כאלה הם המקרים המובאים בהערה הבאה. אך לפעמים לא זוכים הטייען אף בחכמתם למעלה כה גדולה. וכך במקום אחד, אחרי שמיעת דרשתו של טייעא, הסתפקו החכמים בדרשת חז"ל (בבלי, ברכות נז ע"א ועוד) המותירה את הטייעא בחזקת ריקן: "כפלח הרמון רקתך" (שה"ש ד, ג; ו, ז) – אפ"ן [הריקנין שבישראל מלאין תורה ומצוות כרימון] ("ח פג טור ד, וכיו"ב טור ב, מדרש רות). הביטוי 'ריקא' ו'רקה' שימש בעבר כלשון זלזול חריף ביותר, כפי שאפרש ללמוד מדברי ישו הנוצרי, מתיאוס ה, 22. עם זאת אפשר גם שהזלזול מקורו דווקא בפגם אצל המזלזל, משהו כזה נראה גם להלן, ליד הערה ז 93.

<sup>21</sup> עמרי שאשא, "מלין לא אתגליין אלא בינא": על סיפור כפר טרשא ועיבודו, הסיפור הזוהרי (בעריכת יהודה ליבס, יונתן בן-הראש ומלילה הלנר-אשד), הוצאת בהוצאת יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ז, כרך שני, עמ' 463-514. מאמר זה עוסק בסיפור על כפר טרשא, שתלמידי רשב"י נדמנו בו לברית מילה. בסיפור ארוך זה, המסופר בפרשת לך-לך שבזוהר, נפרשים היחסים האמביוולנטיים בין חבורת רשב"י לחבורה אחרת. דוגמה נוספת תימצא בזוהר פרשת ויצא (ח"א קמח-קמט), החברים שומעים בני משפחה אנונימית (על אבי המשפחה ראה להלן בהערה ג 60) שעוסקים ביציאת יעקב לשאת אשה, ובזיווגי הקב"ה והשכינה. בסוף הסיפור מתברר שבני המשפחה יצאו לחתונתך בנם, והם נדחקים לתירוצים אירוניים כדי להסביר מדוע לא הזמינו לחתונה את החברים תלמידי רשב"י שפגשו, כגון התירוץ שבהזמנה זאת יפגעו בכבודם. דוגמה מובהקת אחרת היא בראש חטיבת סבא דמשפטים (זוהר ח"ב, צד-צה), שבתחילה מתלוננים בני חבורת רשב"י על אותו טייעא זקן שהטריד אותם בדרך וגרם להם ביטול תורה בחידות של שטות אם לא גרוע מזה (זימה?), ובסוף הזקן מתלונן על כך שקיווה בדרך לשמוע דברי תורה ולא שמע מהם כלום. על הביקורת שהוא מטיח בהם על קרבתם היתרה אל הגויים, ראה להלן ליד הערה ד 32 (כפי שנראה שם, ביקורות זו גם היא קצת אירונית לאור קרבתו לגויים של הסבא עצמו). עוד על גדולי הטייען, סבא דמשפטים ועל רב המנונא נדבר להלן, בפרקים המיוחדים לאלה.

<sup>22</sup> ראה יהודה ליבס, "זכאין אינון ישראל": ברכה בלשון הזוהר ורקעה היהודי-נוצרי, איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך ג, האיגוד העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשס"ח, עמ' 85-94. (וכן באתר דלעיל). שם הראיתי איך 'ועמך כולם צדיקים' מתפרש בזוהר לעתים באופן מכליל, כשכל העם הם צדיקים, ובאופן כיתתי, כשרק צדיקים נמנים עם העם.

<sup>23</sup> = לעתים באמתחתו של עני תמצא מרגלית. זוהר ח"ג, קנז ע"ב. והשוה בבלי, נדרים פא ע"א: 'הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה'.

ענינים של הטייען ומעמד הביניים שלהם יובהר יותר בעיון בסיפורו של נהוראי סבא,<sup>24</sup> אף ששם לא נזכרו טייען אלא 'פרישי מדברא', שביניהם גר אותו סבא, לפי דבריו. כינוי זה, הפורשים למדבר (המקביל ל'טייעי מדברא' הנזכרים במקום אחר בזוהר),<sup>25</sup> מעלה על הדעת דווקא את הנזירים הנוצריים (כדלהלן). אכן אף רשב"י הפוגש בו אינו בטוח לאיזה עולם הוא שייך, שכן בתשובה לשאלת רשב"י מודיע אותו זקן שהוא יהודי ('יודאי אנא'). תשובה זו אף שהיא מעידה על השתייכותם הפורמאלית של הטייען, דומה שאיננה כל האמת. בהמשך מספר הסבא (הוא נהוראי) על עצמו כך:

דיורי הוה באינון פרישי מדברא, דהוינא משתדל באורייתא, והשתא אתינא לישובא למיתב בצלא דקודשא בריך הוא, באלין יומי דירחא שביעאה דא.

כלומר, אל היישוב, לשבת בצלו של הקב"ה, בא אותו סבא רק בחודש תשרי. ישיבה בצלו של הקב"ה בחודש זה פירושה הפשוט הוא ישיבה בסוכה, שכן הסוכה מכונה בזוהר כמה פעמים 'צלא דמהימנותא'.<sup>26</sup> אך 'צלא דקב"ה' רק פה משמש ככינוי לסוכה. במקום אחר משמש הצירוף במשמעות כללית של חסיון בצל האל: "פעלת לחוסים ברך" [תה' לא, כ], לאינון דיתבי תחות צלא דקודשא בריך הוא'.<sup>27</sup> היושבים בצלו של האל הם בוודאי בני ישראל, ואולי במיוחד הטייען, בני מעמד הביניים, שכינוים, כפי שראינו בעזרת הערבית, פירושו חוסים.<sup>28</sup>

אומנם, לפי דברי אותו סבא, גם בין פורשי המדבר 'השתדל' הוא בתורה. אפשר שעשה זו לבדו, ובניגוד לשאר הפורשים,<sup>29</sup> אך אולי גם חבריו השתדלו אתו, כפי שעולה מנוסח אחר בזוהר שם המביע זאת בלשון רבים (נוסח שמשקף אולי מגמה שונה).<sup>30</sup> 'אשתדל באורייתא' הוא אמנם צירוף רגיל בלשון הזוהר, ופירושו עסק בתורה. אך גם

<sup>24</sup> זוהר ח"ב, קפג ע"ב – קפז ע"ב.

<sup>25</sup> להלן, הערה ז 80.

<sup>26</sup> זוהר ח"א, רנ"א; ח"ג קג-קד (כמה פעמים).

<sup>27</sup> זוהר ח"ב, רכ ע"ב. במקום אחר (זוהר ח"ב, קכח ע"א) 'צלא דקב"ה' הוא אפיריון סוכת השלום (המזדהה כנראה עם הנשמה היתרה) של יום השבת.

<sup>28</sup> ראה לעיל אחרי הערה ב 21.

<sup>29</sup> השתדלות היא גם היאבקות. 'ויאבק' (בר' לב, כה) תרגם אונקלוס 'ואשתדל'. והשוה אבות ב, ה: 'במקום שאין אנשים השתדל להיות איש'.

<sup>30</sup> נוסח כזה, 'הוינן משתדלין באורייתא' או 'במילי דאורייתא', במקום 'הוינא משתדל באורייתא' שבנוסח הנדפס, הובא בחילופי הנוסחאות של זוהר פריצקר, בכתובת <https://www.sup.org/zohar/aramaic/variants/?sel=200>.

עיסוק תיאורטי בתורה אינו מגיע למעלת ישיבה גמורה בצל האל, שהרי עיסוק בתורה היה אפילו נחלתם של פורשי המדבר הנוצריים, כגון הירונימוס, איש המאה הרביעית-חמישית, שפרש למדבר יהודה (סמוך לבית לחם) ושם תרגם ללטינית את התנ"ך (תרגום הוולגאטה).

גם ישיבת המדבר של נהוראי סבא היתה במעמד ביניים, כי, כדבריו שם, השלימות המוחלטת היא שילוב של טוב ורע ('שלימו דכלא טוב ורע כחדא').<sup>31</sup> המדבר הוא מקום סטרא אחרא, ממלכת הרע, אך דווקא משום כך הוא טוב, כי מן הרע נולד הטוב, ובלשונו שם:

ותו דלא מתישבן מלי דאורייתא אלא תמן, דלית נהורא אלא ההוא דנפיק מגו חשוכא. דכד אתכפיא סטרא דא, אסתלק קודשא בריך הוא לעילא ואתייקר ביקריה, ולית פולחנא דקודשא בריך הוא אלא מגו חשוכא, ולית טובא אלא מגו בישא.<sup>32</sup>

הרע נחוץ לשם גילוי הטוב והגדרתו. על רעיון זה ומקורותיו עמדתי באריכות במקום אחר.<sup>33</sup> אך דומה שאין בכך כדי למצות את יסוד הטוב שברע. עניינו של הרע והיחסים ההדוקים והאינטימיים של הזוהר ורשב"י גיבורו כלפיו, הם קו עיקרי בדמותו של ספר הזוהר, כפי ששטחתי בכמה מקומות.<sup>34</sup> לא בכדי ממלכת הרע נקראת בזוהר 'סטרא אחרא', הצד האחר, כי היא היבט חיוני של צד הקדושה.<sup>35</sup>

ואף זאת אינה כל האמת, ואין די בהבנת הרע הזוהרי כדי להסביר מדוע רק שם, במדבר, 'מתיישבים' דברי התורה בלב האדם. דומה שבמדבר יש גם משהו יפה ומתאים להתקשרות עם רוח התורה ונותנה. המדבר אינו רק קשה. בטבעו הפראי יש גם יסודות נעימים, המאפשרים השגה מיסטית יותר מאשר ישיבת בית המדרש העירונית. דברי נהוראי סבא דלעיל על דברי התורה 'המתיישבים' דווקא בארץ המדבר, מקבילים היטב לדברי אנשי כפר טרשא דלעיל, שמספרים לר' אבא, תלמיד רשב"י, שכאשר קמים הם

<sup>31</sup> זוהר ח"ב, קפד ע"א.

<sup>32</sup> בתרגום: ועוד, שלא מתיישבים דברי תורה אלא שם, שאין אור אלא זה אשר יוצא מתוך החושך. שכאשר נכפה סטרא אחרא זה [אז: זאת] מסתלק הקב"ה למעלה ומתכבד בכבודו. ועבודת הקב"ה אינה אלא מתוך החושך, ואין טוב אלא מתוך רע.

<sup>33</sup> יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"ב, פרקים 6-7.

<sup>34</sup> 'המשיח של הזוהר' (הערה ג 2), אחרי הערה 148. יהודה ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), אחרי הערה 109.

<sup>35</sup> על המונח 'סטרא אחרא' ומקורותיו ראה יהודה ליבס, 'סטרא אחרא: על ספרו של נתנאל ברמן', ניתן לקריאה בכתובת: [https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/sitra\\_ahara\\_berman.pdf](https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/sitra_ahara_berman.pdf)

בבוקר ללימוד תורה 'ריחי חקלא ונהרי מיא נהרין לן אורייתא ואתיישבת בלבן',<sup>36</sup> כי מקום מושבם דומה לגן עדן.<sup>37</sup> תיאור זה עולה בקנה אחד עם תיאורים אחרים של מקומות הטייען,<sup>38</sup> שהרי הטייען הם שליחי הטבע החיצוני אל עולם היהדות.

כמו האמביוולנטיות בנוגע למדבר, כך גם בנוגע להליכה בדרך.<sup>39</sup> ברגיל נחשבת הליכה לאיבוד זמן ואף טרחה.<sup>40</sup> בעיני חז"ל לא נחשבה ההליכה כמקום הראוי לדברי תורה, כפי שאפשר ללמוד מהפצרת יעקב לבניו 'אל תרגזו בדרך' (בר' מה, כד), אשר פורשה בתלמוד:<sup>41</sup> 'אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו'<sup>42</sup> עליכם הדרך'. אבל בזוהר הפכה הדרך למקום שבו עוסקים בתורה, ואף בליווי השכינה בדמות טייען.<sup>43</sup>

מעניין שר' משה קורדובירו, גדול מפרשי הזוהר במאה השש-עשרה, מצא אכן שני צדדים הפוכים כאלה בהליכת הדרך של חכמי הזוהר. הוא וחבריו מטיילים היו בהרי הגליל בעקבות רשב"י וחבריו, ובטיוליהם חוו גילויים מיסטיים גדולים ויפים, המפורטים ב'ספר גירושין' של הרמ"ק. אך שמו של ספר זה מביע צד שלילי, ונגזר מ'גירושי המלך והמלכה', כלומר מן הגלות והפירוד האלהיים, שהמקובלים מחקים ומתקנים בהליכתם.<sup>44</sup>

חבורות הטייען ה'חיצוניות', גם אם אינן מוכרות אצל תלמידי רשב"י, לר' שמעון עצמו יש בכל זאת זיקה אליהן, שכן עצם מציאותן ניזונת ומושפעת ממציאותו. כי בדורו של רשב"י חכמת האמת היתה נפוצה בפי כל, נערים וזקנים (ואף אצל ציפורי השמים,

<sup>36</sup> זוהר ח"א, צד ע"ב. תרגום: ריחות השדה ונהרות המים מאירים לנו את התורה, וזו מתיישבת בלבנו.

<sup>37</sup> ראה שאשא (הערה ג 21), עמ' 480.

<sup>38</sup> ראה למשל זוהר ח"ב, יג ע"א. כך נראה גם בסיפור הטייען שבפרק האחרון, להלן הערה ז 10.

<sup>39</sup> ראה להלן, הערה ו 24.

<sup>40</sup> דוגמה בוטה לכך אפשר למצוא במלה travel שפירושה באנגלית נסיעה. מלה זו זהה אטימולוגית עם travail שפירושה (כמו בצרפתית) עמל קשה, ומקורה במלה הלטינית של ימי הביניים trepalium שמשמעה מכשיר עינויים המורכב משלושה מוטות.

<sup>41</sup> בבלי, תענית י ע"ב.

<sup>42</sup> ובנוסח פירוש רש"י על הפסוק: 'שלא תרגז'.

<sup>43</sup> ראה להלן ליד הערה ה 11.

<sup>44</sup> ראה במבוא לספרה של ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשנ"ה. וראה יהודה ליבס, 'הויו דברי תורה מאירים בנו והדברים נאמרים מפי עצמם', מוסף הארץ 'תרבות וספרות', ערב ראש השנה תשנ"ו (24.9.95). עמ' 5ד (מצוי באתרי דלעיל).



כדלהלן).<sup>45</sup> בדור זה היה אדם אומר לחברו 'פתח פיך ויאירו דבריך',<sup>46</sup> ורק משמת רשב"י נוקטים בלשון הפסוק 'אל תתן את פיך לחטיא את בשרך',<sup>47</sup> וכך נוכחים לדעת גם חברי רשב"י משעמדו על קנקנם של מי שנחשבו קודם לחיצוניים.<sup>48</sup> וכך נראה בפרטות להלן, כאשר נבחן את דברי הפרידה של החכמים מן הטייען בסוף פגישתם הארוכה בפרשת ויקרא.<sup>49</sup>

אך דומה שקשרם של הטייעים עם רשב"י עמוק אפילו עוד יותר, וכפי שניסחה זאת מלילה הלנר-אשד: 'הדמויות הפלאיות הללו [הן דמויות הטייען המזדמנות לחכמים]... הן דמויות הצל של רשב"י עצמו'.<sup>50</sup> ואכן, בסיפור הטייען שנבדוק לפרטיו בחלק האחרון של דיונונו, נמצא אחד מהן שמספר איך הזדמן ללוד עירו של רשב"י,<sup>51</sup> ושם שמע 'מבתר כותלא' את קולו של רשב"י המבאר סוד עמוק מסודות התורה.<sup>52</sup>

'בתר כותלא', אחר הכותל שממנו השקיף הדוד על הרעיה בשיר השירים (ב, ט), מציין חיבור סודי לישות עליונה, בדומה ל'מאחורי הפרגוד התלמודי',<sup>53</sup> ואכן בנוסח עברי קדום של אותו מאמר זוהרי (מדרש יהי אור) נמצא תמורת 'בתר כותלא' גם את הנוסח 'בסתר'.<sup>54</sup> ודומה אפוא שאין הכוונה רק לכותל חומרי שמפריד ומחבר בין רשב"י לטייען אלא גם לקשר נפשי עמום כלשהו, הקרוב אל הבלתי מודע. כך אפשר ללמוד משימושים

<sup>45</sup> ראה המשיח של הזוהר (לעיל הערה ג 2), עמ' 143-144. וכן באתר דלעיל (ושם בסביבת הערה 212). מלילה הלנר-אשד, ונהר יוצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר, הוצאת עם עובד, תל-אביב תשס"ה, עמ' 124-129. וראה להלן, הערה ז 14; ז 73 ואחריה.

<sup>46</sup> בבלי, ברכות כב ע"א.

<sup>47</sup> זוהר ח"ג, עט ע"א. פסוק זה, קהלת ה, ה, הוא שנאמר על אלישע בן אבויה, בבלי, חגיגה טו ע"א. וראה יהודה ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, הוצאת אקדמון, ירושלים תש"ן, פרקים ג, י.

<sup>48</sup> כך למשל בסיפור כפר טרשא, דלעיל בהערה ג 21, זוהר ח"א, צב ע"ב, בתרגום: אמר [ר' אבא, מראשי חבורת רשב"י]: חשבת שהחכמה אינה נמצאת אלא באותם צדיקים שזכו בה, עתה רואה אני שאפילו תינוקות בדורו של ר' שמעון זכו לחכמה עליונה. אשריך ר' שמעון. או לדור שאתה תסתלק ממנו.

<sup>49</sup> להלן, ליד הערה ז 75 ואחריה.

<sup>50</sup> הלנר-אשד (לעיל בהערה ג 45), עמ' 178-179.

<sup>51</sup> על לוד כעירו של רשב"י ראה להלן, הערה ה 37.

<sup>52</sup> להלן, ליד הערה ז 54.

<sup>53</sup> בבלי, ברכות יח ע"ב, ועוד.

<sup>54</sup> להלן בהערה ז 54.

אחרים בזוהר של הצירוף 'בתר כותלא', שמצביעים על קרבה נפשית ושכלית גם כאשר אינה רצויה. כך נמצא את הסבא דמשפטים חושד בר' חייא, מבחירי תלמידי רשב"י (הוא בעל השיח של הטייע שנשען על כותל רשב"י בפרשת ויקרא), בקרבה מוגזמת אל השקפת הגויים, מתוך שהיה 'בתר כתלייהו'.<sup>55</sup>

'סבא דמשפטים' זה (הוא ר' ייבא סבא) נוגע ביותר לענייננו כאן. אך את הדיון בו, ואף את הדיון ברב המנוא סבא הכרוך בו, נדחה לפרקים הבאים, ששם נשתדל להעמיק בדבר ולשטוח את הקשר הנשמתי המובהק שיש לשני אלה, שני הטייעין החשובים ביותר בזוהר שהם גם דמויות בולטות ביותר בספרות הזוהרית, עם אישיותו של ר' שמעון בר יוחאי.

עם זאת, טייעי הזוהר אינם כולם דמויות מופת שכאלה. נמצא ביניהם את כל הספקטרום, מן הגבוהים ביותר עד לנמוכים ביותר, שהם בעצם עובדי עבודה זרה. יש להניח שמגוון כזה אכן נמצא בין הגויים שמבקשים להתקרב לישראל, כל אחד במידתו. וכזכור, יראי ה' שימשו גם מצע חשוב להתהוות הנצרות.

בין הטייעין הנמוכים במעלה פוגשים אנו, באחד מסיפורי הזוהר,<sup>56</sup> את יוסף טייעא. גם הוא, כמו שאר טייעי הזוהר, התלווה לחכמים שעסקו בדברי תורה בדרך, אך זה נהג אחרת. באמצע הדרך נשמט מן החכמים, פנה לשדה ואנס שם אשה גויה. בדקו אחריו החכמים, וראו שיש אכן פסול בזרעו, אמו 'בת אל נכר'<sup>57</sup> ואביו מזרע פסול.<sup>58</sup> לשונות אלה שומרים על עמימות מסוימת, ומותירים טייעא זה במעמד ביניים, בין יהודי לבין גוי (בדומה למקלל במדבר שהתורה מקפידה לציין שהיה 'בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי', ו'י כד, י). לא בכדי התורה שעסקו בה החכמים בדרך, בשעה שנטפל להם אותו יוסי טייעא, היתה סוגיית מעמדם של ערב רב, שגם בהם אפשר לראות סוג של טייעין.

<sup>55</sup> זוהר ח"ב, צו ע"א (סבא דמשפטים). ובהמשך שם, אחרי שמפריך הסבא את הדברים שמגבירים את מעמד הגויים (ראה להלן ליד הערה ז 32), מתייחס הוא לכך במלים 'אבל כיון דכותלא דהוית סמיך אבתריה אתנסח' (תרגום: אבל כיוון שהכותל שנסמכת אחריו נחרב. 'אתנסח' = נחרב, לפי פירוש רש"י על עזרא ו, יא). נראה שהכותל שכאן אינו מציין רק השקפה תאורטית אלא מערך נפשי שלם.

<sup>56</sup> זוהר ח"ב, מה ע"ב.

<sup>57</sup> מלשון מלאכי ב, יא. נוסח אחר: גויה. כמובא בחילופי הנוסחאות של זוהר פריצקר (בכתובת <https://www.sup.org/zohar/aramaic/variants/?sel=123>).

<sup>58</sup> בנדפס: פסיל זרעא. ובחילופי הגרסאות המובאות שם (בהערה הקודמת): 'מטול זרעיא' או 'פסול זרעיה' או 'פסיל זרעיה'.

ערב רב היו המצרים אשר נלוו אל בני ישראל בצאתם ממצרים, והזהר רואה בהם אחראים למעשה העגל.<sup>59</sup>

יוסי טייעא לא נזכר במקום אחר בזוהר, אך קל לשער שהוא הוא יוסי חרשא שנזכר במקום אחד בספרות הזוהרית,<sup>60</sup> והוא שמספר שם על אותם טעיין שעל אודותם נדבר מיד להלן, ונקשרם לטייען. זאת ועוד: חרשא פירושו מכשף, ואכן כמכשפים מתוארים בזוהר אותם ערב רב, שהעגל בכישופיהם נוצר,<sup>61</sup> ובהם כאמור כרוך יוסי טייעא.

ויש אף רגליים להשערה שיוסי טייעא/חרשא זה קשור גם ליוסף שדא, השד התלמודי ששמו יוסף. באחד המקומות בתלמוד שבהם נזכר<sup>62</sup> מסופר אודות שבע שמועות, הלכות, שנאמרו בשבת אחת, בבוקר בעיר סורא שבבל ולפנות ערב בעיר פומבדיתא. ועל כך ראוי לתמוה, גם מפני שהמרחק בין שתי הערים גדול ממהלך יום אחד, וגם מפני שמהלך כזה אסור בשבת כי הוא חורג מתחום שבת. לתמיהה זו מציעה הגמרא שתי תשובות: או שמי שאמר שמועות אלה היה אליהו הנביא שטס במרומים כמלאך, ואז ניאלץ לפסוק כדעת האומרים שתחום שבת אינו חל בגובה (למעלה מעשרה טפחים), או שהאומר היה יוסף שדא, שכשד יכול גם לעבור מרחק כזה וגם לא לעבור על איסור התחומים, מפני שאינו חייב בשמירת שבת (כך לפי פירוש רש"י שם).

עניין זה מקרב את יוסף שדא לטייען, כי כמותם גם הוא באמצע: מצד אחד הוא דומה ליהודי ולטייעי הזוהר בידיעת התורה וביכולתו לפסוק הלכות, אך מצד אחר אינו יהודי שכן אינו מחויב בשמירת שבת. אומנם לפי רעיא מהימנא דומה שיוסף שידא נמנה

<sup>59</sup> על ערב רב אלה בזוהר ראה 'פולחן השחר' (הנ"ל בהערה א 2), עמ' 209-217.

<sup>60</sup> ז"ח יא טור א (מדרש הנעלם לבראשית). אולי נכון להקביל לכינוי יוסי חרשא את הכינוי צדוק חלשא, שנזכר בזוהר ח"א קמט ע"א, כאביה של משפחת טייען, גם אם אינו מכונין כך (ראה עליהם לעיל בהערה ג 21). אומנם הכינוי חלשא מתבאר שם במשמעות חולה או חלש מרוב צומות, אך כינוי כזה קשה הוא, ואפשר שזה גלגול של סיפור אחר, ובמקורו היה מדובר על מכשף או על מטיל גורלות (חלשים), ואולי חלשא הוא לא רק חלש אלא גם ההפך מזה, כך אפשר לשער לפי הכינוי צדוק זוטא שניתן לצאצאו, בניגוד אליו (כדלהלן ליד הערה ד 52), ולפי שימוש הפועל בפסוק (שמות יז, יג) וַיִּחַלֵּשׁ יְהוֹשֻׁעַ אֶת עַמְלֵק וְאֶת עַמּוֹ לְפִי חָרֵב. ואולי צריך להביא בחשבון גם את המלה 'פרשא', כדלעיל בהערה ב 9.

<sup>61</sup> פולחן השחר, שם.

<sup>62</sup> בבלי, עירובין מג ע"א.

עם 'שדין יהודאין',<sup>63</sup> אך בדימונולוגיה העברית ניתן לו גם מוצא נוכרי, כבנו של שאהפור מלך פרס (הנקרא בתלמוד שבור מלכא) או כאחיינו של השד הערבי שמהוריש.<sup>64</sup>

ועוד דמיון בין יוסף שדא לבין טייעא אפשר להעלות מן הסיפור התלמודי הנ"ל. הגמרא כאמור תוהה אם בעל אותן שבע שמועות היה אליהו הנביא או יוסף השד, וכזכור בסיפור אחר<sup>65</sup> מספר התלמוד על אליהו שפשט את דמותו ונדמה לטייעא.

בזוהר מצינו גם טייעין גרועים אף יותר, אלה הם אותם שעליהם כאמור מספר אותו יוסף חרשא, והם בשונה משאר טייעין מתוארים כעובדי עבודה זרה באופן מוחלט. גם הכינוי המיוחס להם שונה במקצת, כי אינם מכונים טייעין אלא טעיין,<sup>66</sup> וזה בוודאי בהשפעת השורש טעה (גם בנוגע לטייעי התלמוד, לדעת המזרחן יוסף הורוביץ האות עין שבכינוים נוספה בהשפעת אותו שורש, כפי שראינו).<sup>67</sup> טעותם של אותם טעיין אינה סתם הסחת דעת, אלא עבודה זרה של ממש. גם במשמעות זו מצוי השורש 'טעה', שכן כך משמש הוא בתרגומים הארמיים של התורה, לציון עבודת אלילים וכן לציון העבירה המקבילה לכך - זנות.<sup>68</sup> בלשון התרגום נקראת עבודה זרה בכינוי טעות, וברבים טעון<sup>69</sup> או טעוותא. דומה לכך היא המלה הערבית טאע'ות (طاغوت), המשמשת בקוראן כינוי לאליל או לשטן או למעריציו (דומה שכאן הארמית/סורית קדמה לערבית, כי הסיומת ות היא יותר ארמית מאשר ערבית). ואכן המלה טעון משמש בסיפור הזוהרי על הטעיין במשמעות אותה עבודה זרה, האלהות שנעבדת על ידי אותם טעיין, ואף כינויים טעיין באחד מנוסחי כתבי היד משתנה לטעון.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> זוהר ח"ג, רנג ע"א (רעיא מהימנא). שיוך זה אינו ברור שם לחלוטין. הכינוי 'שדין יהודאין' נדרש שם לגנאי על אותם רבנים, אנשי הלכה, שכנגדם מכוון רעיא מהימנא את חציו.

<sup>64</sup> גרשם שלום, שדים, רוחות ונשמות (בעריכת אסתר ליבס), הוצאת יד בן צבי והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד, עמ' 83, 106.

<sup>65</sup> לעיל ליד הערה ב 10.

<sup>66</sup> ובנוסח אחר: טעין או טעון או רועיין. כך בחילופי הנוסחאות של זוהר פריצקר, בכתובת <https://www.sup.org/zohar/aramaic/variants/?sel=414>.

<sup>67</sup> לעיל, ליד הערה ב 16.

<sup>68</sup> 'לזנות' (וי' כא, ט) מתרגם אונקלוס: 'למטעי'. 'זנה' (וי' כא, יד) מתרגם אונקלוס 'מטעיא'.

<sup>69</sup> כגון בתרגום אונקלוס לוי' יט, ד.

<sup>70</sup> ראה בהערה ג 66 דלעיל.

באותו מאמר זוהר,<sup>71</sup> מספר מיועדנו יוסף חרשא על יהודי אחד שהיה חולה ונזדמן אל בין אותם טעין, וראה שהם הולכים בשעת מחלתם אל מקום עבודה זרה (במקור: לטעוותהון) לנים שם ונרפאים (פרקטיקה כזאת, שנה לרפואה במקדש אל הרפואה אַסְקֶלְפִיוס, ובמיוחד במקדשו שבעיר אַפִּיֶדֶאוּרוֹס, היתה נהוגה בעולם היווני-רומי, והיא נקראת אינקובציה). הלך אתם היהודי (לטענתו לא להתרפא אלא ללמוד בלבד), וראה שטן שהיה הולך בין הישנים ושופך סמי רפואה על ראשם והם נרפאים, ורק עליו, על אותו יהודי, לא שפך. ביקש היהודי מהשטן (בניגוד לטענתו הנ"ל) שישפוך גם עליו מן התרופה, והשטן, שמסתבר שהיה מצד הקדושה דווקא, סירב, כי אין לעשות כן ליהודי (ובלשונו 'לא כאלה חלק יעקב', יר' י, טז), כי רפואה זו היא, בסופו של דבר, לרעת אותם טעין, כי היא מונעת מהם את חלקם לעולם הבא.

מעשה זה (שכיוצא בו נמצא גם בתלמוד),<sup>72</sup> אפשר להשוותו גם למה שמספר הזוהר בראש פרשת כי תשא על עובדי השחר,<sup>73</sup> שחכמי הזוהר תוהים על הצלחתם. כפי שהראיתי בספרי פולחן השחר,<sup>74</sup> המיוסד על מאמר זוהר זה, הצלחתם של אותם עובדי עבודה זרה קשורה לניצוץ האמת המצוי בה, אף שנפל והתעוות והשתבש. אפשר אפוא שמשוהו מזה נכון גם אצל אותם טעין. ומכל מקום דומה שגם בהופעות השליליות של טיעי הזוהר אפשר לזהות משהו מנשמת רשב"י, אולי מיצר הרע שהיה בו בילדותו, והוא עולה מסיפורי סבא דמשפטים ורב המנונא סבא שבהם נדון עתה.

<sup>71</sup> ז"ח י טור ד - יא טור א (מדרש הנעלם לבראשית).

<sup>72</sup> ראה בבלי, עבודה זרה נה ע"א.

<sup>73</sup> זוהר ח"ב, קפח ע"א.

<sup>74</sup> דלעיל בהערה א 2.

## ד. טייעי השלג א: סבא דמשפטים

סבא דמשפטים (הוא רב יבא סבא) ורב המנונא הם בכירי טייעי הזוהר, ועמודי התווך של העולם הזוהרי, לצד, או אף בתוך דמותו של רשב"י. בשני אלה, המוצגים במפורש כטייען, עסקתי באריכות: את הסבא דמשפטים חקרת במאמרי 'זוהר וארוס'<sup>1</sup> ואת רב המנונא במאמר 'מיתוס לעומת סמל';<sup>2</sup> וכן זכיתי להדריך על כך עבודות דוקטור שהבשילו לספרים מרהיבים: ספרו של ישראלי על סבא דמשפטים,<sup>3</sup> ועל המנונא ספרו של בן הראש<sup>4</sup> (בספרים אלה ימצא גם מחקר על דמות טייעי הזוהר בכלל). כאן נתמקד בזיקה שבין שני ארכי-טייען אלה לבין גיבורי הספרות הזוהרית, ר' שמעון בר יוחאי ורעיא מהימנא הוא משה.

בתחילה, כאשר נפגשים החכמים תלמידי רשב"י עם הסבא דמשפטים, בשעה שנדמה הוא להם כעם הארץ,<sup>5</sup> אינם מעלים על דעתם כל קשר בינו לבין רשב"י. אולם במהלך דרשתו הארוכה של הסבא, כאשר כבר נגלתה מעלתו, הוא מעיר כמה פעמים על קשר ביניהם שהיה בעבר, והוא קשור למאורע פלאי של זריעת פולים לנ"ב גוונים שהתרחשה ביום השלג.<sup>6</sup> על עניינו ופשרו של מאורע זה רבו הפירושים, רובם מעמיקים בסודות הקבלה הקשורים למספר 52, אך רחוקים מרוח הזוהר ומן ההקשר. על כך התלונן כבר ר' משה קורדובירו, אשר בהמשך לפירושו הפשטני על חמישים ושנים הפולים, שהם לדעתו מספר הפנים של התורה, נוקט בלשון חריפה שככל שידוע לי אינה מצויה בשום מקום אחר בפירושו לזוהר:

<sup>1</sup> 'זוהר וארוס' (הערה ג 24), בפרק 'פרשנות יצירה וארוס בסבא דמשפטים', עמ' 87-98 (מצוי גם באתר דלעיל).

<sup>2</sup> יהודה ליבס, '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' 192-209.

<sup>3</sup> עודד ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מדרשיות והרמנויטיות ב'סבא דמשפטים' שבזוהר, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תשס"ה. וראה עוד מיכל אורון, זוהר לסיפורי הזוהר: עיונים בדרכי הדרוש והסיפור בספר הזוהר, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תשע"ג, פרק ד: "שימי כחותם על לבך": עיונים בפואטיקה של המספר בפרשת סבא דמשפטים.

<sup>4</sup> יונתן מ' בן הראש, סבא וינוקא: האל, הבן והמשיח בסיפורי הזוהר, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח.

<sup>5</sup> ראה לעיל הערה ג 21.

<sup>6</sup> זוהר ח"ב, צז ע"ב (סבא דמשפטים). הקטע יובא להלן ליד הערה ד 18. על מאורע השלג נרחיב גם בדיוננו על המנונא סבא, להלן אחרי הערה ה 50.

'זרענא פולין' – משל אל פלפולי התורה. 'חמישין ותריין גוונין' הם פנים לתורה. ויש שרוצים לדרוש כאן סודות עמוקים מני חשך,<sup>7</sup> ולנו כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך אסור לומר דבר שאינו נשמע.<sup>8,9</sup>

אינני יודע לאיזה פרשנים כיוון כאן הרמ"ק, שכן אינני מכיר לקטע זה פירושים הקודמים לו. אבל ביקורת זו מתאימה גם לפירושים שקמו אחריו, אשר מוצאים בחמישים ושנים הפולים סודות עמוקים, ברוח הקבלה הלוריאנית, שדומה שרחוקים הם מרוח הזוהר ומההקשר בסבא דמשפטים.<sup>10</sup> אבל גם פירוש הרמ"ק קשה, כי לא מצאנו מקור לחמישים ושנים פנים לתורה, אלה מצוינים בדרך כלל כשבעים או מ"ט פנים.

יש לחפש אפוא את הפירוש בהקשר המיידני של הדרשה בסבא דמשפטים, ולהבין נ"ב כ'בן'. ואכן מיד לאחר עניין נ"ב גוונני הפולין דן שם הסבא בסודו של בן בשר ודם, וקובע שכן שלוש עשרה שנה הופך לבן לכנסת ישראל וכן עשרים הוא בן לקב"ה.<sup>11</sup> באופן

<sup>7</sup> לפי איוב יב, כב.

<sup>8</sup> בבלי, יבמות סה ע"ב.

<sup>9</sup> משה קורדואירו, ספר הזוהר עם פירוש אור יקר, הוצאת אחדות ישראל, כרך כא, ירושלים תשנ"א, עמ' יח. בפירושו על זוהר ח"ב, צז ע"ב.

<sup>10</sup> ספר עץ חיים לר' חיים ויטל, כתבי האר"י, השער השלישי שער המאמרים, הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשע"ז, עמ' כח (על זוהר ח"ב, צז ע"ב): 'אמרו ליה דידכר יומא דתלגא כד זרענא פולין לחמישין ותריין גוונין וכו'. כבר הודעתוך ענין ג' המוחין דז"א [= דזעיר אנפין] בזמן קטנותו אשר הם שמות אלהים במילויים, ויש בכל אחד מהם נ"ב אותיות בסוד פשוטו ומילואו ומילוי מילואו [= אלהים; אלף למד הא יוד מם; אלף למד פא, למד מם דלת, הא אלף, יוד ואו דלת, מם מם. מספר האותיות כאן הוא 52], וכאשר בא זמן הגדלות יורדין אותן המוחין דקטנות למטה בגרון ושם נעשים בחינת אותם הפולין. שיש בראש שני הסימנים אשר עליהם אמרו בגמרא שאם שחט במקום הפולין טרפה, למטה מהם כשירה [ראה בבלי, חולין מה ע"ב]. וכונתו לומר שאז ביום ההוא נתעסקו בדרוש זה ושם ביארו פירוש הפסוק הזה'.

לפי פירושים אחרים [כגון בהגהת דרך אמת לר' יוסף חמיץ ור' משה זכות המובאת על אתר, זוהר ח"ב נז ע"ב, בשולי הדף בדפוס הזוהר המצויים, ובהם הוצאת מוסד הרב קוק] הכוונה לשם ב"ן שהוא שם הויה במילוי ההין [יוד הוה וו הה] שעולה 52. גם מילוי זה, כמו מילויי אלהים דלעיל, אינו מצוי בספר הזוהר. אבל מאחר שמילוי הויה זה קשור לשכינה, יש בו נגיעה גם לפירוש דלהלן, המוצא כאן את הבן לכנסת ישראל.

<sup>11</sup> זוהר ח"ב, צז ע"ב – צח ע"א (סבא דמשפטים). בעניין זה עוסק גם הדף הנדפס בראשית פרשת משפטים שבזוהר (זוהר ח"ב, צד ע"ב), לפני חטיבת הסבא, והוא שייך לחטיבת תיקוני זוהר.

זה אכן נתפרשו כבר גוני הפולין בידי ר' אברהם גלנטי, תלמיד הרמ"ק,<sup>12</sup> וכן בהרחבה אצל בן הראש.<sup>13</sup>

עניין זה מתרחב עוד בהמשך דרשתו של הסבא,<sup>14</sup> כאשר הוא נאבק עם עצמו בהתלבטות כיצד לצאת מן הסבך שנקלע אליו בדרשתו על פסוק מסוים. בדבריו מזכיר הוא לעצמו שוב את היום שבו זרע פולים, ומוסיף שאז התגבר על שלושה עשר גיבורי חיל, ואם כך, קלה צריכה להיות משימתו היום, להתגבר היום על שלוש עשרה מילות אותו פסוק (על שלוש עשרה אלה נדבר להלן).<sup>15</sup> גם את שלושה עשר הגיבורים נכון לפרש בהתאם לאותן דרשות קודמות, שבהן דיבר הסבא על שלוש עשרה השנים, הקודמות לאירוע בר המצוה, הדומה לברית מילה, כי באותן שנים מצוי הנער ברשות הערלה, היא סטרא אחרא.<sup>16</sup> בן הראש עמד גם על כך, וחיווה דעתו שהנער בר המצוה שמדובר בו כאן הוא הינוקא, בנו של רב המנונא סבא, שבן הראש עומד בהרחבה על תפקידו המשיחי.<sup>17</sup>

זו השערה יפה ומתקבלת, כי, כפי שנראה להלן, קיימת חפיפה רבה בין דמויותיהם של סבא דמשפטים ורב המנונא סבא ובנו, כפי שהם מתוארים בהקדמת ספר הזוהר, ועניינם קשורה ליום השלג. עם זאת נכון להצביע על דמות קרובה יותר כמועמדת לטקס בר מצוה הנרמז כאן. כוונתי לר' שמעון בר יוחאי, שהיה שותף אז לסבא דמשפטים בזריעת הפולים. מאורע הזריעה ביום הבר מצוה קישר עמוקות בין רשב"י לסבא, כפי שהוא מספר (בתרגום):

<sup>12</sup> פירושו של ר' אברהם גלנטי הובא בתוך ספר אור החמה לר' אברהם אזולאי, פרמישלא תרנ"ז, ח"ב, קכג טור א (על זוהר ח"ב צז ע"ב), וזה לשונו: "דאזדרעו פולין" וגו', כלו' [מר] ביום סגריר שירד שלג הרבה בעולם נתועדנו יחד ופלפלו, והיינו דזרענו פולין בדרוש ב"ן, והיינו לחמשיין ותרין כמנין ב"ן, דהיינו מאימתי נק' [רא] אדם בן לשכינה ולקב"ה כדמפ' [רש] ואזיל. ודבר בלשון חדה'.

<sup>13</sup> יונתן מ' בן הראש, ינוקא דרב המנונא סבא: עיון ומהדורה סינופטית, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תשע"ט, עמ' 116.

<sup>14</sup> זוהר ח"ב, קט ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>15</sup> להלן ליד הערה ד 55.

<sup>16</sup> זוהר ח"ב, צח ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>17</sup> ינוקא דרב המנונא סבא (לעיל הערה ד 13), עמ' 117-118; סבא וינוקא (לעיל הערה ד 4), עמ' 253-254. ענייניו של הינוקא המשיחיים והאחרים נידונים בהרחבה בספר זה במקומות רבים.



אמר אותו סבא: חברייא, כשתלכו אל אותו צור שהעולם נשען עליו, אמרו לו שיזכור את יום השלג, שנזרעו פולים לחמישים ושנים גוונים, ואחר כך קראנו פסוק זה, והוא יאמר [= יפרש] לכם.<sup>18</sup>

הפסוק המדובר הוא: וְאִם לִבְנוֹ יִיעָדְנָה כְּמִשְׁפֵּט הַבְּנוֹת יַעֲשֶׂה לָּהּ (שמות כא, ט), וזה מתפרש מיד בהמשך על בר המצוה שהופך לבן לכנסת ישראל. כך, לדעת הסבא, צריך היה לפרש רשב"י, וגם אחרי שהסבא נתרצה ופירש בעצמו, לפי דבריו עדיין נשאר לר' שמעון מה לפרש, וזאת, לדעתי כי הוא עצמו היה חתן הבר מצוה.

מאורע בר המצוה היה כנראה נקודת מפנה בחיי רשב"י, rite de passage, שנוספת בו לא רק בחינת ברית מילה אלא גם בחינת נישואין (גיל בר מצוה מציין בתלמוד את הפיכת נער לאיש).<sup>19</sup> דומה שאז לא רק יצא מתחת העורלה, אלא גם בחר לו באיזו דרך ילך, בדרך תלמידי החכמים או בדרך הטייעין. האם יתפרסם כתלמיד חכם וינהיג את הקהילה, את החברייא, כפי שמתואר רשב"י בזוהר, או ייראה כעם הארץ ויישאר אנונימי כמו הסבא דמשפטים, בבחינת צדיק נסתר.<sup>20</sup> (בעיה כזאת ידועה למשל בחסידות, שבה קיים יחס אמביוולנטי כלפי הצדיק המפורסם).<sup>21</sup>

ככל הנראה ביום בר-המצוה בחר רשב"י בדרך ההנהגה הגלויה, אבל הדרך השנייה שלא ננקטה למעשה, עדיין קיימת היתה בנשמתו באופנים שונים, ואלה התגשמו בטייעין למיניהם המופיעים בזוהר, אשר הם, כניסוחה הזכור של מלילה הלנר-אשד, דמויות הצל של רשב"י עצמו. כפילות זו בנשמת רשב"י, בין מימד האור לבין ממדי הצל, מאפשרת לזוהר גם לנקוט ביחס אמביוולנטי כלפי הממדים החשוכים של המציאות, ובהם גויים, עמי הארץ ואף סטרא אחרא, גם להתקרב יותר לחלקים הטבעיים הבלתי לשוניים

<sup>18</sup> זוהר ח"ב, צז ע"ב (סבא דמשפטים). ובמקור: 'אמר ההוא סבא: חברייא כד תהכון לגבי ההוא טינרא דעלמא סמיך עליה, אמרו ליה, דיזכר יומא דתלגא, דאזדרעו פולין לחמשין ותריין גוונים, והדר אקרין האי קרא, והוא יימא לכוני'. וראה להלן ליד הערה ז 23.

<sup>19</sup> בבלי, קידושין טז ע"ב; נידה מז ע"א. הסכנה הכרוכה במעבר לשלב הסקסואלי בחיי האדם מתוארת בהרחבה בזוהר פרשת ויצא, וראה על כך 'זוהר וארוס' (הנ"ל בהערה ג 24), בפרק 'זוהר וסקס' (עמ' 99-103, הערה 200 ואילך).

<sup>20</sup> על מעלת הצדיק הנסתר בזוהר ראה 'המשיח של הזוהר' (דלעיל בהערה ג 2), עמ' 141-143 והערה 211.

<sup>21</sup> כמבואר אצל ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה יח שפותחת במשפט 'סכנה גדולה להיות מפורסם'. וראה ש"י עגנון, סיפורי הבעש"ט, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשמ"ז, עמ' 35: 'הבעש"ט הקדוש היה אומר, כשם שיש ל"ו צדיקים באיתכסייא כן יש ל"ו צדיקים באיתגלייא, והוא מל"ו צדיקים שבאיתגלייא, ועוד אמר על עצמו שבנסתר הוא בעל שם יותר משיודעים עליו בנגלה'.

שמייצגים אותם טייעי מדבר,<sup>22</sup> וגם להזדהות עם גדולי הטייעים, סבא דמשפטים ורב המנוא.

בהזדהות הנשמטית שבין רשב"י והסבא טמון פתרון החידה של היכרות העמוקה בין אותו סבא לבין רשב"י, שאותה לא משערים התלמידים שנפגשו באותו טייעא תמהוני. על היכרות זו מעיד כזכור הסבא בדרשותיו כשהוא מזכיר את נ"ב הפולים שזרע עם רשב"י, כשהוא מכנה את רשב"י, בהערה שיש בה קצת אירוניה, כ'צור שעליו עומד העולם',<sup>23</sup> ומעניין שפעם אחת מייחס הסבא את זריעת הפולים לו בלבד, כשרשב"י כנראה נכלל בו.<sup>24</sup>

וגם רשב"י מצדו מעיד עדות נאמנה על אותה הכרות אינטימית, שכאשר פוגשים אותו התלמידים, בסוף חטיבת סבא דמשפטים, תמה הוא עליהם איך לא הכירוהו מיד ואיך נצלו מחמתו של אותו אריה גיבור,<sup>25</sup> אשר, כפי שמעיר ישראלי, דומה לרשב"י עצמו.<sup>26</sup> ואכן גם רשב"י מתואר כאריה, גם בתלמוד<sup>27</sup> וגם בזוהר,<sup>28</sup> ולדימוי זה ניזקק עוד להלן.<sup>29</sup>

לבוש הטייעא מקרב את רשב"י ואת הזוהר לעולם הגויים. אף שהטייעא בזוהר כבר אינו ערבי, בכל זאת, כפי שמראה בן הראש, עדיין ניכרת בו דמות החכם הזר.<sup>30</sup> כך במיוחד בסבא דמשפטים. על מקומו המיוחד, הקרוב לגויים ומסתייג מהם, אפשר לעמוד

---

<sup>22</sup> 'טייעי מדברא', כדלעיל בהערה ג 25.

<sup>23</sup> ראה המקור לעיל, הערה ד 18. צירוף זה מזכיר כמובן את כינויו של רשב"י כצדיק יסוד עולם, ובארמית קיומא דעלמא. בכינוי זה עסקתי באריכות במאמר 'המשיח של הזוהר' (דלעיל בהערה ג 2). וראה גם להלן ליד הערה ז 23.

<sup>24</sup> זוהר ח"ב קט ע"א (סבא דמשפטים). 'זרענא' לפי הדקדוק הזוהרי פירושו זרעתי ולא רק זרענו.

<sup>25</sup> זוהר ח"ב, קיד ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>26</sup> ישראלי (הנ"ל בהערה ד 3), עמ' 73: 'אולי יהיה נכון לומר שהמתח המיתי המצטבר סביב דמותו של רב ייבא סבא בסבא דמשפטים קרוב לזה של דמות רשב"י בשכבה המרכזית של ספר הזוהר'.

<sup>27</sup> בבלי, בבא מציעא פד ע"ב.

<sup>28</sup> זוהר ח"ב, טו ע"א.

<sup>29</sup> להלן אחרי הערה ה 50.

<sup>30</sup> בן הראש (הנ"ל בהערה ד 4, עמ' 308).

כבר מתוך דרשות הסבא בראשית חטיבה זו.<sup>31</sup> הוא מסתייג אומנם מדברי ר' חייא, תלמיד רשב"י, המצדד יותר מדי בזכות הגויים, כי היה, כפי שראינו, 'בתר כתליהו'.<sup>32</sup> ר' חייא ראה בלשון הפסוק 'מלך אלהים על גויים' (תה' מז, ט) ראייה לדבר שהאל עצמו הוא מלכם של הגויים, והסבא מתקן ואומר ש'אלהים' בפסוק זה אינו האל אלא אלהים אחרים. אך גם זאת אינה שלילה גמורה: אלהים אחרים אלה נקראים גם הם אלהים כי הם משתלשלים מאלהים שבקדושה, מדת הדין האלהית, שהם משמשים לה שמשים. כך הופך הסבא למייצג הראשי של העמדה האמביוולנטית שנוקט הזוהר בנוגע לעבודה זרה.<sup>33</sup>

באותו מקום דן הסבא גם בפסוק נוסף, שההתלבטות בו עולה מתוך נשמת הסבא עצמו, וגם ממנו עולה עמדתו האמביוולנטית כלפי הגויים וחכמתם. גם מפסוק זה, מי לא יראך מלך הגוים פי לך יאתה פי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך (יר' י, ז), עולה לכאורה ההשקפה שהאל עצמו הוא מלך הגויים, ומסופו של הפסוק עולה אף השוואה בין האל לבין חכמי הגויים. אך הסבא מצליח ליישב זאת: 'מי לא יראך מלך הגויים' מתפרש במשמעות מי ממלכי הגויים אינו ירא אותך, ו'בכל חכמי הגויים מאין כמוך' עניינו חכמתם של הגויים, הפילוסופיה או הגנוזיס, שכל עניינם הוא בהרחקת ידיעת האל ובציוור בתארים שליליים. חכמה זו גם היא יש בה משהו, והרי אף הקבלה מכנה את הבחינה האלהית העליונה בתארי אין, אך הגויים מסתפקים בזאת, ואינם יורדים לסוף חכמת האלהות שיש בה גם ממדים נוספים.<sup>34</sup>

גם שאר דברי הסבא דמשפטים מצטיינים בקרבתם אל הנוכרי והזר. האמה שבדיניה פותחת פרשת משפטים, מציינת לפי הסבא את הנשמה, כמפורט בחלק הראשון של סבא דמשפטים, עם פירוט מיוחד של מהותה של נשמת הגר. חשיבות מיוחדת מייחס שם הסבא לפסוק: וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר פי גרים הייתם בארץ מצרים.<sup>35</sup> לדעת הזוהר המשמעות העמוקה של פסוק זה מתבטאת במלים 'ואתם ידעתם את נפש הגר', שעניינה בתורת ההכרה – כדי להכיר בענייני העולם הזה נזקק האדם

<sup>31</sup> זוהר צה ע"ב – צו ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>32</sup> לעיל הערה ג 55.

<sup>33</sup> ראה פולחן השחר (לעיל, הערה א 2), ושם בעיקר בעמ' 10.

<sup>34</sup> ההבדל בין הפילוסופים שחכמתם מקורה בגויים לבין חכמי הקבלה, היא כהבדל בין בחינת עבד, המאמין 'בארח כלל', לבין הבן המחפש בגנזי אביו ויודע אותו ב'ארח פרט', לפי זוהר ח"ג, קיא ע"ב – קיב ע"א (פקודא, ולא 'רעיא מהימנא' המצוין בדפוסים). וראה על כך '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' 354-355, בפרק הנקרא 'להתעסק יחיד ביחיד' (וכן באתרי דלעיל).

<sup>35</sup> שמות כג, ט. זוהר ח"ב, צח ע"ב – צט ע"ב. וראה עוד 'זוהר וארוס' (הנ"ל בהערה ג 24), עמ' 94-97 (וכן באתר ליד הערה (179).

לנפש גר שתהיה עם ('את' שבפסוק מתפרש כ'עם') נשמתו. שאר חלקי הפסוק עוסקים באמתות מסדר נמוך יותר, ובאו בעיקר להסוות או להלביש את החלק העמוק בהליכות מוסר. כדי להסביר עניין זה מביא כאן הסבא את משל בת העלמה היפה שאין לה עיניים ושרק לפני עיני אהובה מתגלית היא ופושטת מעליה את לבושיה.

אהוב זה מסתבר שהוא בעיקר הסבא עצמו, מי שממציא לנו משל זה, שהוא אחד מן השיאים של הספרות הזוהרית. ככזה נידון כבר המשל ונחקר הרבה,<sup>36</sup> וכאן אבקש להעיר, שאותה עלמה, שמייצגת ודאי את התורה ואף את השכינה, נוגעת גם בעולמות חיצוניים, שמתאימים לגר ולטייעא. תמונתה כטמירה בתוך היכל סגור שהאהוב מקיפו כדי לחפשה קשורה בוודאי לתאורים דומים בספרות העמים,<sup>37</sup> ודומני שהגיע אליה גם משהו מדמותה של הלנה מטרויה אשר שהתגלגלה למגדל צור ונושעה על ידי שמעון מאגוס לפי הספרות הגנוסטית.<sup>38</sup> צחי וייס מוצא בעלמה זו את דמות היהדות לפי הדוגמא האנטישמית הנוצרית,<sup>39</sup> ועודד פורת דוחק זאת החוצה עוד יותר, ולדעתו מצוירת אותה עלמה כמו התנין העיוור, שהוא דמות מן הדימונולוגיה הקבלית, ואף כמו החולד, אותו מכרסם עיוור שמגוריו מתחת לפני האדמה.<sup>40</sup>

משל העלמה הובא כאמור לשם סוד נשמת הגר. קל לשער שהדברים נוגעים באופן אישי לאותו סבא שממציאם, שבעצמו רואה בעצמו סוג של גר, כפי שציין כבר בן הראש.<sup>41</sup> הדבר מתאים לעולמו של טייעא, שדמותו, כפי שראינו, שוברת מחיצות, ואוהבת גר.<sup>42</sup> עם

<sup>36</sup> 'זוהר וארוס (לעיל הערה ג 24) עמ' 94-98 (ובאתרי, אחרי הערה 172); פישל לחובר, 'שער המגדל', על גבול הישן והחדש, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א, עמ' 40-60; רות קרא-איונוב קניאל, 'מ"פתח עיניים" ל"עלמה היפה שאין לה עיניים": על ראייה ויראה בספר הזוהר', מסכת יא, תשע"ג, עמ' 61-97; הלנר-אשד (לעיל הערה ג 45) עמ' 251-259; ישראלי (לעיל הערה ד 3) עמ' 35-36; בן הראש, סבא וינוקא (לעיל הערה ד 4) עמ' 48-56; אורון (לעיל הערה ד 3) עמ' 71-76; ועוד.

<sup>37</sup> כגון ברומן אלכסנדר מוקדון, שאותו ציין ישראלי, שם, עמ' 232.

<sup>38</sup> יהודה ליבס, 'פורפוריתה של הלנה מטרויה וקידוש השם' (ושם בפרק 'הלנה בצור כזונה ובתולה'), בספרו עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים, הוצאת כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' 257-269. וכן באתרי דלעיל.

<sup>39</sup> Weiss, Tzahi. 'Who Is a Beautiful Maiden without Eyes? The Metamorphosis of a Zohar Midrashic Image from a Christian Allegory to a Kabbalistic Metaphor', *The Journal of Religion* 93 (1) (2013), pp. 60-76.

<sup>40</sup> עודד פורת, "מהו עולימתא שפירתא ולית לה עינין" וחידת הטייעא: פרק בתולדות הקבלה במחצית השניה של המאה ה"ג, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, תש"פ. סביב תיאור זה של העלמה נסוב רוב הספר, שעוסק גם בעניין של טייעי הזוהר (ובאופן ממוקד בעמ' 20 והערה 45).

<sup>41</sup> יונתן בן הראש הצביע על "נפש הגר" – או: "נשמת הזר" – המזוהה לדעתי עם דמותו של הסבא – הטייעא – בעצמו (בהרצאה בקונגרס העולמי למדעי היהדות, ירושלים תשע"ז, שכותרתה "עולימתא שפירתא דלית לה עינין": גלגולי משל העלמה מכתבי ר' משה די ליאון וספרות הזוהר ועד יעקב פרנק ור' נחמן מברסלב).

<sup>42</sup> ראה לעיל, ליד הערה א 10.

זאת, עדיין מקפיד הסבא להגדיר את מקומה המדויק של נשמת הגר, שהוא נמוך מנשמת ישראל.<sup>43</sup> ואפשר להשוות זאת ליחסו של ר' יהודה הלוי אל הגר בספר הכוזרי. ספר זה נכתב אמנם כהדרכה למלך צדיק המבקש להתגייר, ובכל זאת מעמדו של הגר נחות מזה של בן גזע ישראל גם בספר הכוזרי (א, קט"ו).

מעמדו זה של הסבא מתקשר ליחסו עם ר' שמעון. באדרא זוטא, ביום מיתתו, מסכם רשב"י את חייו, ומספר שאלה הצטיינו בכפילות. עם היותו נקשר בעולם הזה, קשור היה גם עם האל בקשר אחד, 'חד קטרא',<sup>44</sup> שעניינו ברית ודת.<sup>45</sup> אם הקשר לקב"ה הוא אישיותו הרשמית (סופר-אגו) של רשב"י, קל לשער שאת קשרו לעולם הזה מספק הטייעא, סבא דמשפטים, שכאמור הוא שייך לבחינות אחרות בנשמת רשב"י, ובהיותו נפש הגר, באמצעותו מכיר איש ישראל את העולם החיצוני.

כהקדמה לדבריו על נפש הגר והעלמה היפה,<sup>46</sup> מזכיר הסבא את הפסוק (שמות כד, יח) וַיְבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעָם, ומסביר שהענן שימש לבוש למשה, שממנו ראה מה שראה ('מיניה חמא מה דחמא') על הר סיני. לדרשה זו מצויה מקבילה במקום אחר בזוהר (ח"א, סו ע"א) ובה מובאת הסתמכות מפורשת על התרגום הארמי של התורה המתרגם 'בתוך הענן' – 'במציעות עננא'. גרסה זו (שככל שראיתי אינה מצויה בנסחים המצויים בידינו של תרגומי התורה הארמיים, ומתאימה דווקא לתרגום השבעים היווני)<sup>47</sup> מבין הזוהר לפי המשמעות הימי-ביניימית, כלומר באמצעות. באמצעותו ודרכו של אותו לבוש הכיר משה מה שהכיר, כלומר באמצעות נפש הגר, שדרכה מכיר איש ישראל את עולמו, לפי הדרשה שבאה אחר כך.

<sup>43</sup> על הגר בזוהר ראה מרדכי (מורדי) מילר, היחס לגרים בספרות הזוהר ובכתבי רבי משה די ליאון, עבודת גמר לתואר MA (בהדרכת אבישי בר-אשר), האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"פ. וראה: Jochanan H. A. Wijnhoven, 'The Zohar and the Proselyte', *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glatzer* (eds. Michael A. Fishbane and Paul R. Flohr), Brill, Leiden 1975, pp. 120-140.

<sup>44</sup> 'כל יומין דאתקטונא בהאי עלמא, בחד קטירא אתקטונא ביה בקודשא בריך הוא' (זוהר ח"ג רפח ע"א, אדרא זוטא).

<sup>45</sup> יש אומרים שגם המלה, הלטינית במקורה, religio, פירושה הראשון הוא קשר. וראה יהודה ליבס, רוחניות ומיתוס, בכתובת: <https://liebes.huji.ac.il/files/ruhniutumitos.pdf>. וראה יהודה ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, עבודת דוקטור (בהדרכת גרשם שלום), ירושלים תשל"ז, ערך קשרא, מצוי גם באתרי דלעיל.

<sup>46</sup> זוהר ח"ב, צט ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>47</sup> בתרגומי אונקלוס וירושלמי הגרסה היא 'בגו עננא', בתרגום השבעים εἰς τὸ μέσσο (איס טו מִסוֹן). מלה זו, מִסוֹן (צורת אקזזטיב של מִסוֹס) היא כנראה המקור האטימולוגי של 'אמצע' בעברית ו'מציעותא' בארמית.

אם נפש הגר שכאן היא הסבא, משה שכאן הוא בעיקרו רשב"י. וגם על כך אין לתמוה. ההקבלה בין משה רבינו לרשב"י מצויה הרבה בספרות הזוהר<sup>48</sup> (בגוף הזוהר נראה שרשב"י הוא תיקונו של משה, ואילו בספרות התיקונים דומה שמשה, או גלגולו ברעיא מהימנא האחרון, עולה עליו).<sup>49</sup> הטייעא הוא אפוא הלבוש החיצוני של רשב"י ושגרירו אל המציאות החיצונית של העולם הזה.

בתפקיד השגריר אל העולם הזה מייצג הסבא גם טייען זוהריים אחרים. ובעצם הגבול בין דמויות הטייען אינו קל להתוויה. וכפי שהראה בן הראש, רב יבא סבא (הוא סבא דמשפטים) ורב ייסא סבא בעיקרם הם דמות אחת, ונכללים ברב המנונא סבא.<sup>50</sup> ואפשר אולי לצרף לכאן גם את צדוק זוטא,<sup>51</sup> שממנו לומדים החכמים שלושה עשר סודות עליונים של התורה.<sup>52</sup> שלושה עשר אלה קשורים לפסוק הנדרש קודם לכן: על כן יעֲזֹב אִישׁ אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד (בר' ב, כד), פסוק שמכיל שלוש עשרה תיבות, וכן לפסוק וחצי שנדרשים שם, המכילים גם הם שלוש עשרה: וַיֵּצֵא יַעֲקֹב מִבְּאֵר שֶׁבַע וַיֵּלֶךְ חֲרָנָה. וַיִּפְגַּע בְּמִקּוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ (בר' כח, י-יא). נזכרים אנו כאן בסבא דמשפטים שגם הוא מדבר במפורש על דרשה של שלוש עשרה תיבות שדרש עם רשב"י.<sup>53</sup> אותה דרשה עסקה בפסוק: וְאִם אָמַר יֹאמְרֵי הָעֶבֶד אֶהְיֶה אֶת אֲדֹנָי אֶת אֲנִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֹא אֵצֵא חֲפָזִי,<sup>54</sup> אך, דא עקא, בפסוק זה מספר המלים הוא ארבע עשרה ולא שלוש עשרה. אפשר ליישב במקצת קושי זה עם נזהה גם את צדוק זוטא עם הסבא דמשפטים ונחבר יחד את שתי הדרשות, שברקעם עניין דומה, התבגרותו של נער והכנתו לבר המצוה ולנשיאת אשה.

נמצא אפוא שבקרב טייעי הזוהר, אנשי הצל של נשמת רשב"י וחבורתו, מיטשטשת אחדות האישיות האינדיווידואלית. תופעה זו ידועה בקבלה, ומגיעה לשיאה בתורת האר"י,

<sup>48</sup> ראה 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה ג 2) הערה 12 ואחרי הערה 72; בועז הוס, "חכם עדיף מנביא": ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר, קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139.

<sup>49</sup> יהודה ליבס, 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', בתוך: חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות הזוהר (בעריכת רונית מרוז), אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ז (= תעודה כא-כב), פרק ב: 'משה לעומת רשב"י בספרות תיקוני זוהר', עמ' 256-264 (וכן באתרי דלעיל).

<sup>50</sup> סבא וינוקא (הנ"ל בהערה ד 4), עמ' 15-19. וראה להלן, ליד הערה ה 9.

<sup>51</sup> זוטא כמו באנגלית junior, שכן הוא היה מבני בניו של צדוק חלשא (דלעיל בהערה ג 60).

<sup>52</sup> זוהר ח"א, קמט ע"א.

<sup>53</sup> לעיל, ליד הערה ד 15.

<sup>54</sup> שמות כא, ה. זוהר ח"ב, קט ע"ב.

המתארת זרם שוטף של ניצוצי נשמות שנפרדים ומתאחדים באישים היסטוריים, שכולם בעצם חלקי נשמה אחת שנשברה ומיתקנת, נשמת אדם הראשון שהוא גם אדם קדמאה, כללות הנשמות והעולמות.<sup>55</sup> בגוף הזוהר, שבו עניין הגלגול מצומצם למקרים מיוחדים, דומה שהווייתם של הטייעים מקרבת אל השקפה דומה, שעליה נסמך האר"י, אף שבזוהר עצמו לא תמיד מתבססת היא על רעיון גלגול נשמות.

יתר על כן. דומה שהטייעין המגולמים בדמותו של סבא דמשפטים מייצגים בזוהר אף את החיבור לאלהות ולרוחניות בכללה. כך אפשר ללמוד מתיאור הפרידה של הסבא מן החכמים.<sup>56</sup> בפרידתו מודיע הסבא לחכמים, שמעתה, מאחר שפגשוהו, לא ישלוט עליהם לעולם סטרא אחרא, שכן הוא, ייבא סבא, עומד לפנייהם. ר' חייא ור' יוסי (הם החכמים שפגשו בסבא)<sup>57</sup> התעשתו בקושי, ואז דרש ר' חייא דרשת פרידה בדבר הקשר האמיץ של כנסת ישראל עם בעלה הקב"ה, לפי הפסוק שִׁמְנֵי כַחוֹתֶם עַל לִבְךָ כַחוֹתֶם עַל זְרוּעֶךָ כִּי עֲזָה כְמוֹת אֶהְבֶּה קִנְיָה כְשֶׁאֵל קִנְיָה רְשָׁפִיה רְשָׁפִי אֲשֶׁר שְׁלֶהְבֵתִיה (שה"ש ח, ו), ובסיום הפנה זאת לאהבת החברים עם הסבא, ובתפילה שכפי שדיוקנו נחקק בלבם בשלהבת האהבה כך יהא גם דיוקנם חקוק בלבם. אפשר למצוא כאן, נוסף על הקשר הנפשי של החכמים אל סבא דמשפטים, גם משהו מטיבו האלהי של הסבא בדומה למה שנמצא להלן בדיונונו עתה ברב המנונא סבא.

---

<sup>55</sup> אינני יכול כאן אלא לרמוז לעניין גדול זה. ראה יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, בתוך: קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-169. וכן באתרי דלעיל. שם ימצאו הפניות למחקרים רבים נוספים.

<sup>56</sup> זוהר ח"ב, קיד ע"א (סבא דמשפטים).

<sup>57</sup> עליהם ראה גם להלן, הערה ז 6.

## ה. טייעי השלג ב: רב המנונא סבא

רב המנונא סבא הוא החשוב ביותר בין הטייען הזוהריים, ונזכר הכי הרבה בספרות הזוהרית לסוגיה. אך שלא כטייען אחרים יסודו של זה באישיות ידועה. כמה אמוראים נזכרו בתלמוד בשם רב המנונא, ואחד מהם אף נקרא רב המנונא סבא,<sup>1</sup> ואלה אינם טייען. אדרבא, טייעא נזכר דווקא כמי שפגע בכבודו של האמורא רב המנונא והעדיף עליו את רב הונא, בשעה שהעלו את גופותיהם מבבל לארץ ישראל, וכעונש על אותה פגיעה נשרו שניו של אותו טייעא.<sup>2</sup>

יתר על כן, גם המנונא כמיסטיקאי אינו חידוש זוהרי. במסורת המיסטית שנשמרה אצל חסידי אשכנז ידועה גם תפילה של רב המנונא סבא,<sup>3</sup> והזוהר יודע גם על 'ספרא דרב המנונא סבא', וזה מצוטט בו כמה וכמה פעמים. אפשר גם שמאחורי דמותו של רב המנונא סבא בזוהר נמצאת אישיות ידועה של אותו דור, היא לדעתי ר' יצחק דמן עכו, כפי ששטחתי במקום אחר.<sup>4</sup> גם יעקב מאיר סבור שדמות רב המנונא סבא הזוהרית משקפת את בן הדור, והוא לדעתו חכם אשכנזי שהיגר לספרד באותם ימים,<sup>5</sup> ואפשר ששתי השערות אלה אינן סותרות זו את זו, כי מוצאו העדתי של ר' יצחק דמן עכו אינו מבורר (בעכו הצלבנית התגוררו אשכנזים ספרדים ואחרים אלה בצד אלה), וידע אשכנזי אכן ניכר בכתבי ר' יצחק.

ועם כל זאת המנונא הזוהרי הוא טייעא בכל מובן המלה, ואף למעלה מכך. גם הוא וגם בנו מתוארים בהקדמת הזוהר כטייען הטוענים אחרי החכמים,<sup>6</sup> ונדמים כעמי הארץ עד שמתבררת זהותם וגדולתם, כנהוג אצל הטייען הזוהריים (את דרך בירור הזהות של

<sup>1</sup> בבלי, פסחים קה ע"א; ועוד.

<sup>2</sup> בבלי, מועד קטן, כ"ה ע"ב.

<sup>3</sup> ראה 'הזוהר והתיקונים' (לעיל הערה ד 50), הערה 189 (הכוונה לנוסח שבאתר, ששם נוספו פרטים נוספים על הנדפס, כגון המקום שבו מיוחסת התפילה לרב המנונא סבא, ולא רק לרב המנונא). וראה בן הראש, סבא וינוקא (לעיל הערה ד 4), עמ' 19-23. בן הראש מציין מקומות נוספים שבהם מצויה התפילה בנוסחים שונים, ומחזק את דעתי, שקמו עליה עוררין, שהזוהר הכיר תפילה זו, שתרמה לעיצוב דמות הסבא בזוהר. בתלמוד נמצאות תפילות וברכות אחרות שחידש רב המנונא, האמורא הקדמון, ויש מהם שאף מצאו את דרכן לסידור התפילה (בבלי, ברכות יא ע"ב; יז ע"א).

<sup>4</sup> יהודה ליבס, 'מחורבות ארמון אבירי מקדש לסבא דסבין בהיכלות הזוהר: יצחק דמן עכו בעל אוצר חיים כגיבור ומנהיג זוהרי', באתר הנ"ל, בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/yehudalibes/files/gibor.pdf>, ובמיוחד ליד הערה 227.

<sup>5</sup> יעקב צ' מאיר, 'רשב"י ורב המנונא: בין ספרד לאשכנז', הסיפור הזוהרי (הנ"ל בהערה ג 20), כרך ב, עמ' 445-462.

<sup>6</sup> ראה לעיל אחרי הערה ג 8. שם מדובר על המנונא, ובנו כטייעא הטוען אחרי החכמים מתואר בזוהר ח"א, ה ע"ב (הקדמה).



שני אלה נראה להלן). יתר על כן, האב המנונא ובנו הינוקא, שניים שהם אחד,<sup>7</sup> נחשבים גם ככללות הטייעים כולם, כזכור.<sup>8</sup>

כך עולה אף מעצם השם 'המנונא', לפי דרשתו של הינוקא לפני החכמים הפוגשים אותו בהקדמת ספר הזוהר, ומבקשים לתהות על קנקנו. הוא מתאר את אביו כדג, בארמית 'נונא', שמקיף בשחייה את הים כולו ובלוע את כל הדגים שבו, ואחר-כך שם ומקיא אותם, חיים וקיימים ומלאים כל טוב.<sup>9</sup> היסוד 'הם' שבשם 'המנונא' מתפרש כנראה מלשון כללות ושיתוף, כמשמעותו בלשון הפרסית (همه) והיוונית (ἄμα), ואף בעברית במלה 'המון' (ואולי נכון לזכור כאן אף את ההברה הם המשמשת בלשון התינוקת לתיאור בליעה).

בספרות תיקוני הזוהר מתפרשים הדגים הנבלעים על תלמידי החכמים,<sup>10</sup> שעל היחס ביניהם לבין המנונא נדבר בפרק הבא, אך בהקדמת הזוהר אפשר שהכוונה לשאר הטייעין. מכל מקום עניינו של המנונא כמי שכולל כל שאר טייעין מתואר בפי בנו, המספר שאביו אומנם כבר הלך לעולמו, אך בכל מקום שחסידיים הולכים בדרך יורד הוא ומזדמן עמהם.<sup>11</sup>

בתפקידו זה מזדהה המנונא גם עם השכינה. לפי התלמוד מצויה שכינה עם תלמידי החכמים שעוסקים יחד בתורה, ובזוהר מתגלמת היא בטייעין המזדמנים לחכמים בדרכם,<sup>12</sup> ובמיוחד ברב המנונא, הטייעא המתלווה תמיד לעוסקים בתורה בדרך כאמור, והאר"י כדרכו אף מדייק ומוצא את מקומו המדויק של המנונא ברחם השכינה, כמי

---

<sup>7</sup> לדעת בן הראש, חידת סבא דמשפטים על 'תרין דאינון חד' (= שניים שהם אחד. זוהר ח"ב, צה ע"א, סבא דמשפטים) מתפרשת על המנונא ובנו, וכן על הישויות העליונות הקשורות בהם. סבא וינוקא (לעיל הערה ד 4) עמ' 159-160. נוסח מרוכך מזה נמצא בזוהר ח"ג, קפח ע"א, ששם מעיד רשב"י על בנו של רב המנונא, שהשמן או השפע ('משיחו', ובנוסח אחר 'משיכו') של אביו מאיר עליו. וראה 'מיתוס לעומת סמל' (הנ"ל בהערה ד 2), בפרק 'ינוקא וסבא', עמ' 199 (וכן באתר, הערה 39 ולידה).

<sup>8</sup> ראה לעיל, בהערה ד 50 ולידה.

<sup>9</sup> זוהר ח"א, ז ע"ב (הקדמת הזוהר). על ההקשר המלא של הדברים נעמוד להלן, ליד הערה ה 38.

<sup>10</sup> תיקוני זוהר תיקון כ"א, דף מג בהוצאת מוסד הרב קוק; ועוד.

<sup>11</sup> זוהר ח"ג, קפו ע"ב.

<sup>12</sup> ראה להלן, ליד הערה ז 40.

שמעלה 'מיין נוקבין',<sup>13</sup> ואולי ניתן לקשר זאת גם להשכלתו הכללית של עובר במעי אמו, אשר מכיר בהעלם אחד את התורה כולה ואת העולם כולו.<sup>14</sup>

בשכבת תיקוני זוהר אכן מתפתחים הדברים גם בתחום תורת הנפש ותורת ההכרה (על מקומו של המנונא בנשמת רעיא מהימנא נדבר בפרק הבא). לפי התיאור שם<sup>15</sup> נשמת רב המנונא ונשמות אחרות הסמוכות אליו יורדות מגן עדן ומתלבשות 'באוויר הבל התורה' היוצא מפי החכמים, ורוכבות על אותם הבלים כעל סוסים. כך קורה בעיקר אצל חכמי הזוהר (הנקרא כאן 'האי חבורא'), הדומה גם מבחינה זו לתורת משה, שבנתינתה ירד הקב"ה עם ששים ריבוא מלאכים, כנגד ששים ריבוא נשמות ישראל.

קל לשער שהנשמות היורדות ממרום מתאימות גם לחלקים הגבוהים והנסתרים של נשמות החכמים. ונכון להזכיר שתיאור זה בא כהסבר למה שחוו החכמים קודם לכן, שכאשר ביקשו לנשק את הסבא הטייעא מורה הנפלאות, לפני שגילה להם ר' שמעון שמדובר ברב המנונא והסביר את סגולתו, פרח ונעלם אותו טייעא. מסתבר אפוא שנשיקה, שמייצגת בזוהר חיבור גמור של שלמות,<sup>16</sup> אינה מתאימה לרב המנונא המייצג את החלק הפחות מודע של הנפש והתודעה.

נכון להשוות זאת לתיאור מקביל ומנוגד בגוף הזוהר, במקום שרשב"י הוא זה אשר מגלם את השכינה הנפגשת עם לומדי התורה: פעם אחת<sup>17</sup> אחרי דרשה עמוקה של רשב"י שזיהה את השכינה עם פי ה', בא אליו ר' פינחס (חמיו) נשקו והכריז שנשק את פי ה'. ר' שמעון ראוי לנשיקה (אף עצם כינויו, בוצינא קדישא, עשוי להתפרש גם כנשיקה קדושה),<sup>18</sup> גם מפני שהוא מייצג את החכם בשר ודם וגדול ישראל במלוא מובן המלה, ולעומתו המנונא מייצג את הטייען יראי ה' העומדים בתווך במובנים רבים ובבחינות שונות.

<sup>13</sup> 'מיתוס לעומת סמל' (הנ"ל בהערה ד 2), הערה 93 ולידה. על 'מיין נוקבין' ראה גם להלן (הערה ז 21 ולידה).

<sup>14</sup> לפי בבלי, נידה ל ע"ב.

<sup>15</sup> זוהר חדש, צז טורים ב-ג (תיקונים).

<sup>16</sup> ראה יהודה ליבס, דבקות של רוח ברוח: על הנשיקה בספר הזוהר, ישראל היום, גליון ערב שביעי של פסח תש"ף (ניתן לקריאה באתרי דלעיל). וראוי לציין שבשפה הרוסית שם העצם *нечеловек* המציין נשיקה, גזור כמדומה מן התואר *чел* שפירושו שלם.

<sup>17</sup> זוהר ח"ג, רא ע"ב.

<sup>18</sup> ראה 'זוהר וארוס' (הנ"ל בהערה ג 24), ליד הערה 251.

רב המנונא מצוי גם בתווך שבין האלהי והאנושי. אומנם גם לרשב"י<sup>19</sup> וגם למשה<sup>20</sup> יש לדעת הזוהר חלק באלהות, אך אלה עיקר מושבם בעולם הזה, ואילו המנונא ואותם שאתו מושבם הקבוע הוא במרומים ומשם יורדים לעתים עלי ארץ. מעלתו של רב המנונא אינה חד משמעית או קבועה. יש שהוא ובנו מתוארים כמלאכים, או שניהם יחד כמלאך מטטרון, המאחד בתוכו נער וזקן, בבחינת 'נער הייתי גם זקנתי'.<sup>21</sup>

אך תואר המלאך רחוק מלמצות את מעלתו של המנונא, המצוי גם בספירות האלהיות, אך גם מיקומו זה אינו חד משמעי. בנוסף לזיהוי הנזכר עם השכינה מזוהה המנונא גם עם הבחינה האלהית העליונה, עתיק יומין, עתיקא קדישא, הזקן הקדוש.<sup>22</sup> כך באופן בולט בראש חיבור אידרא זוטא, ביום פטירתו של רשב"י, שהמנונא בא לבקרו עם חבורת שבעים צדיקים סביבו. ושם, עם הזיהוי עם פרצוף עתיק יומין, מובלטת גם אנושיותו של המנונא, שדווקא בה מוצא רשב"י מעלה מיוחדת.<sup>23</sup>

זיקתו של הטייעא האולטימטיבי, רב המנונא סבא, לפרצוף עתיקא קדישא, מתקשרת לעניינם האוניברסליסטי של הטייעים, באשר פרצוף עתיקא קדישא מצוי מעל הדת הפרטיקולארית שביטויה הוא פרצוף זעיר אנפין. על אופיו זה של עתיקא קדישא עמדה יפה הלנר-אשד.<sup>24</sup> מתאים לכך גם תיאורה של חכמת עתיקא כקדומה וכללית, ומאופיינת באדרא במלים 'סבא דעתוי סתים, ומוחיה סתים ושכיך'.<sup>25</sup>

מעלתו האלהית העליונה של רב המנונא קשורה גם לכינויו הנזכר כ'סבא דסבין', שמתפרש לא רק כטייעא דכל טייעין אלא גם כישות האלהית העליונה, המכונה בפי הפילוסופים בכינוי בעל צליל דומה 'סיבת הסיבות'. ובעצם יש כאן גם חיבור של התחומים

<sup>19</sup> ראה 'המשיח של הזוהר' (הנ"ל בהערה ג 2), בעיקר בנספח ד.

<sup>20</sup> ראה 'מתוס לעומת סמל' (הנ"ל בהערה ד 2) בפרק 'משה ויעקב בספר הזוהר'.

<sup>21</sup> תה' לז, כה. על פסוק זה אמרו חז"ל (בבלי, יבמות טז ע"ב) ש'שר העולם אמרו'. וראה בפרטות בן-הראש, סבא וינוקא (הנ"ל בהערה ד 4), עמ' 46, 138-163, ועוד.

<sup>22</sup> על התנגדות להשקפה זו ראה להלן, ליד הערה ה 105.

<sup>23</sup> זוהר ח"ג, רפח ע"א. על קטע זה ראה 'תורת היצירה' (הערה ג 33), ב'תוספת למהדורה השנייה', עמ' 351-355.

<sup>24</sup> בפרק 'חווית עתיקא – תודעת האור הלבן', בתוך: ונהר יוצא מעדן' (לעיל הערה ג 45), עמ' 408-411; מלילה הלנר-אשד, מבקשי הפנים: מסודות האדרא רבא שבספר הזוהר, הוצאת ידיעות אחרונות ספרי חמד, ראשון לציון 2017, עמ' 17, 108. וראה על כך יהודה ליבס, פנים לפנים: על ספרה של מלילה הלנר-אשד, מבקשי הפנים, הארץ, מוסף תרבות וספרות עמ' 2 (שם המאמר שונה כאן לשלושה עשר התלולים על פרצופו של אלוהים'), יום ו, א בכסלו תשע"ט. המאמר מצוי גם באתרי ה"ל.

<sup>25</sup> זוהר ח"ג, קכח ע"ב (אידרא רבא). דומה שכאן נמצאת השקפה חיובית על מה שבימינו נחשב למחלת אלצהיימר ודומיה.

השונים, כי בתיקוני זוהר מאותו סבא (המכונה גם 'אדם קדמאה')<sup>26</sup> נאצלים גם סבים נוספים, גם הם דמויות טייעיות, הקשורות לספירות אחרות שמתחתיה,<sup>27</sup> ומייצגים ככל הנראה, גם תחומים שונים בנפשות גיבורי הזוהר.

ברוב המוטיבים האלה עסקתי (עם הפניות מפורטות) במאמר 'מיתוס לעומת סמל',<sup>28</sup> והדברים הורחבו והועמקו בספרו של בן הראש.<sup>29</sup> מכל אלה עולה שדמותו של רב המנונא סבא משמשת בזוהר לשבירת כל מסגרת, שבירת התהום בין אלהי ואנושי, בין העולם הבא לעולם הזה, וכן בתחום האנושי עצמו, בין אב לבנו, בין איש לרעהו, בין תלמידי חכמים לעמי הארץ, ואף, כמו שעוד נראה, גם בין ישראל לאומות העולם. תפקידם של הטייעין כמטשטשי תחומים מגיע אפוא אל פסגתו בדמות של טייעא עליון זה, רב המנונא.

כאן נתמקד ביחסו של רב המנונא, המזדהה חלקית עם סבא דמשפטים, אל רשב"י-משה,<sup>30</sup> ונחזור כנקודת מוצא אל יום השלג. לעיל פגשנו את סבא דמשפטים זורע פולים עם ר' שמעון ביום השלג, ושיערנו שמדובר בנקודת מפנה בהתפתחות אישיותו של רשב"י.<sup>31</sup> מעשה ביום שלג מצוי גם בעולמו של רב המנונא, ושני המאורעות חופפים במידת-מה, וקשורים זה בזה.<sup>32</sup>

גם מעשה זה הוא חלק מהתוודעותו של בנו של רב המנונא לחכמים, בהקדמת הזוהר.<sup>33</sup> לאחר ששמעו החכמים את דרשת הנער הטייעא, תוהים הם על קנקנו, ושואלים אותו איך קרה שהוא טייעא 'טעין בחמרי' ומה מקום מגוריו. על כך עונה הוא בחידות, שיש בהן הומור ואירוניה עם עומק דרשני קבלי: מצבו הדחוק נגרם מחמת קרב שהתחולל בין האותיות כף יוד סמך, מריבה בין אותיות אלה גורמת ודאי לחסרון 'כיס', אך תשובה פשוטה זו עולה כאן מתוך מיתוס עמוק על מהותן הקבלית העליונה של אותן שלוש

<sup>26</sup> ראה פרקים במילון ספר הזוהר (הנ"ל בהערה ד 45), ערך אדם ס' 51 (וכן בסימנים הסמוכים).

<sup>27</sup> כך למשל בתיקוני זוהר, ראשית תיקון כ"א (מב ע"ב בהוצאת מוסד הרב קוק).

<sup>28</sup> לעיל, הערה ד 2.

<sup>29</sup> לעיל, הערה ד 4.

<sup>30</sup> על רשב"י כמשה ראה לעיל, ליד הערה ד 48.

<sup>31</sup> לעיל, ליד ד 18.

<sup>32</sup> ראה להלן, הערה ה 58.

<sup>33</sup> זוהר ח"א, ו ע"א-ע"ב (הקדמת הזוהר).

אותיות, מיתוס שמתבסס על מדרש עמוק המתאר את בריאת העולם באותיות האלף בית, ומובא כמה דפים קודם לכן בהקדמת הזוהר מפי 'רב המנונא סבא'.<sup>34</sup> הסמכת הבדיחה על אותו מדרש מבליטה את היסוד ההומוריסטי המצוי כתבלין בדרשות הזוהר, שלדעתי אינו מפחית אלא דווקא מחזק את תוקף הדרשות.<sup>35</sup> ואפשר שיסוד זה מתאים במיוחד לדרשות טייעיות.

בהמשך מזדמנת לכך דוגמה נוספת: החכמים מבקשים עוד לדעת מהו מקום מושבו של הטייעא, וזה כתשובה דורש בפניהם עוד דרשה קבלית עמוקה, הפעם על שלוש האותיות למד ואו דלת, וממנה יכולים חדי הבנה להסיק שמקום מושבו הוא היא העיר לוד,<sup>36</sup> שהיא, יש לזכור, גם מקום מושבו של רשב"י,<sup>37</sup> המזדהה עמו חלקית.

אז נשאל הטייעא לשמו, והוא עונה שמחמת ענווה לא יאמר להם אלא את שמו של אביו, ואז רומז הוא להם את השם המנונא, לפי הדרשה דלעיל, על הדג הכולל את שאר הדגים.<sup>38</sup> רמז זה קולטים החכמים, והם מיד מזהים אותו כבנו של ר' המנונא, המכונה כאן בפיהם אף בכינוי 'בוצינא קדישא', שבשאר הספרות הזוהרית הוא כינוי הנפוץ של רשב"י, וזה המקום היחיד שכינוי זה מיוחס לדמות אחרת,<sup>39</sup> ומכאן חיזוק נוסף לזיהוי החלקי בין שתי הדמויות.

החכמים מוסיפים ומפצירים בטייעא להודיע להם את שמו, ובתשובה עונה להם הינוקא בדרשה עמוקה וארוכה שעליה נעמוד בפרטות. דרשה זו נסבה על הפסוקים: וּבְנֵיהוּ בֶן יְהוֹדָע בֶּן אִישׁ (חי) חֵיל רַב פְּעָלִים מְקַבְּצָאֵל הוּא הִכָּה אֶת שְׁנֵי אֲרָאֵל מוֹאֵב וְהוּא יָרַד וְהִכָּה אֶת (האריה) הָאָרִי בְּתוֹךְ הַבָּאָר בַּיּוֹם הַשְּׁלֵג. וְהוּא הִכָּה אֶת אִישׁ מִצְרֵי (אשר) אִישׁ מְרָאָה וּבִיד הַמִּצְרֵי חֲנִית וַיֵּרַד אֵלָיו בְּשֵׁבֶט וַיִּגְזַל אֶת הַחֲנִית מִיַּד הַמִּצְרֵי וַיַּהַרְגֵהוּ

<sup>34</sup> זוהר ח"א, ב ע"ב – ג ע"ב (הקדמת הזוהר).

<sup>35</sup> ראה על כך 'זוהר וארוס' (לעיל הערה ג 24), בפרק 'זוהר וחיור' (הערה 83 ואילך).

<sup>36</sup> העיר על כך ר' שמעון לביא, כתם פז, גרבה תרצ"ט, יז טור א. על דרשות אלה ראה ב'מיתוס לעומת סמל' (הערה ה 7).

<sup>37</sup> ראה לעיל, ליד הערה ג 51, ולהלן ליד הערה ז 18. על עניינה של לוד וקשרה לרשב"י ראה יהודה ליבס, 'אידרא ומערה: על ספרה של רונית מרוז הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי, דיון ביסודותיו הטקסטואליים של ספר הזוהר', <https://liebes.huji.ac.il/files/ronitmeara.pdf>, ושם בנספח הנקרא 'מערת לוד'.

<sup>38</sup> כדלעיל, ליד הערה ה 9.

<sup>39</sup> ראה 'פרקים במילון ספר הזוהר' (לעיל הערה ד 45), ערך בוצינא, ס' 17-23.

בְּחִינָתוֹ. אֵלֶּה עֲשֵׂה בְּנִיּוֹ בֶן יְהוּדָע וְלוֹ שֵׁם בְּשִׁלְשָׁה הַגְּבָרִים. מִן הַשְּׁלִשִׁים נִכְבָּד וְאֵל הַשְּׁלִשָּׁה לֹא בָּא וַיִּשְׁמְהוּ דָּוִד אֶל מִשְׁמַעְתּוֹ.<sup>40</sup>

מכאן עולה שהטייעא מזהה עצמו עם בניהו מגיבורי המלך דויד (כזאת מצאנו, אגב, גם אצל חכם יוסף חיים מבגדד, מגדולי הרבנים והמקובלים בדורות האחרונים).<sup>41</sup> כמו הטייעא גם בניהו הוא כמובן בן איש חי, בשר ודם. ועם זאת הפירוש שנותן אותו טייעא לבניהו וכינויו מזהים אותו גם עם ספירת יסוד: "בן איש חי" דא צדיק חי עלמין,<sup>42</sup> ונמצא שאותו טייעא שייך גם לעולם האלהי.

טייעא זה, בדמות בניהו בן יהודע, מרוחק גם מגורל ישראל ונדמה אף כעוין. כך עולה לכאורה מהמשך הדרשה הזוהרית המפרשת את הריגת שני אריאל מואב על החרבת בתי המקדש בירושלים (אריאל הוא כינוי למקדש<sup>43</sup> ומואב מציין את מקורם באב שבשמים). הדרשה מתבססת על המשמעויות השונות של השורש 'חרב', מלשון חורבן ומלשון חורב הוא יובש. שני המקדשים חרבו כאשר נהר ספירת יסוד, הוא בניהו, חרב יובש והסתלק מהם, מה שגרם את גלות השכינה.<sup>44</sup>

זיהוי שְׁנֵי אֲרָאֵל מוֹאֵב עם שני בתי המקדשות מצוי כבר בדרשת התלמוד על בניהו, אך שם מתואר הוא לא כהורס אלא כבונה ומקיים: 'שלא הניח כמותו לא במקדש ראשון ולא במקדש שני'.<sup>45</sup> תיאורו כהורס מתאים יותר לרוח הנוצרית, שישו משיחם, שחי בסוף תקופת הבית, הביא דת חדשה במקום עבודת המקדש, ודומה שאף העיד על יכולתו להרוס את המקדש.<sup>46</sup> יתר על כן, אבות הכנסייה ראו בחורבן המקדש תוצאה של הריגת ישו, והדבר היה ידוע גם בקרב היהודים, כולל מקובלי חוג הזוהר, שאצלם את תפקידו זה

<sup>40</sup> ש"ב כג, כ-כג.

<sup>41</sup> שמות ספריו של חכם יוסף חיים נגזרו מאותו פסוק: בניהו, בן יהודע, בן איש חי, רב פעלים, מקבצאל.

<sup>42</sup> זוהר ח"א, ו ע"א (הקדמת הזוהר). 'מקבצאל' מציינת לפי הפירוש שם את מקורו בספירת בינה.

<sup>43</sup> ראה יש' כט, א, ומפרשים. וראה להלן בהמשך הדרשה, בנוגע לארי שבבור.

<sup>44</sup> זוהר ח"א, ו ע"ב (הקדמת הזוהר). מקבילה לרעיון זה אפשר למצוא בפירוש מרכבת יחזקאל לר' משה די ליאון, מהדורת אסי פרבר-גינת, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תשנ"ח, עמ' 58. הצירוף 'נהר כבר' (יח' א, ג) מתפרש כנהר שזרם בעבר ועתה חרב, מה שהביא לחורבן בית המקדש. מקבילה חלקית בלבד לדרשה זו תימצא בזוהר ח"א, קמט ע"א-ע"ב; זוהר חדש, פרשת יתרו (פירוש מרכבת יחזקאל), לח טור א (במהדורת מוסד הרב קוק).

<sup>45</sup> בבלי, ברכות יח ע"ב.

<sup>46</sup> ראה בברית החדשה, מתיאוס כו 61 (והשווה יוחנן ב 19).

של ישו ממלא יוסף.<sup>47</sup> גם הכינוי 'בניהו' מתאים לישו, באשר נחשב הוא לבן האל. ואכן, כפי שהראה בן הראש, פסוקי בניהו אלה נדרשים על ישו אצל חכמי הנוצרים.<sup>48</sup>

אומנם בזהר הינוקא בן המנונא אינו מזוהה כלל עם ישו, שמייד להלן נראה שהיחס אליו דווקא שלילי. אך בכל זאת אין הינוקא נמנע מלשאוב אל דמותו יסודות שמקורם בעולם הנוצרי, כיאה לטייען יראי ה', המחברים בין העולמות (ראשית הנצרות, כזכור, כרוכה בעולמם של יראי ה'),<sup>49</sup> ומאפשרים לעולם הזוהרי את היכולת לקלוט לתוכו הרבה מחכמת העמים בכלל ומן הנצרות בפרט.<sup>50</sup>

היחס האמביוולנטי כלפי הנצרות מובע לדעתי כאן בדרש על המשך הפסוק על בניהו: וְהוּא יֵרֵד וְהִפָּה אֶת (האריה) הָאֲרִי בְּתוֹךְ הַבָּאָר בְּיוֹם הַשְּׁלֵג. הינוקא מוסיף ומפרש את האריה שבפסוק על האריאל המקדשי. זאת עושה הוא בעזרת דברי חז"ל על האש השמימית שבבית ראשון היתה רבוצה על המזבח בדמות אריה, ובבית שני השתנתה לדמות כלב.<sup>51</sup> לפי המדרש הזוהרי כאן, בניהו, הוא ספירת יסוד, גרם זאת 'לתוך הבור',<sup>52</sup> לעיני סטרא אחרא, הממונה על כוחות הרע, הם אומות העולם ודתותיהן. בבית ראשון האריה הטיל את אימתו על כל הכלבים, הם כוחות סטרא אחרא, אך משגרמו החטאים, הרג בניהו זה את האריה, בדרך מניעת השפע. ואז התחזקה סטרא אחרא ושלחה במקום האריה כלב לאכול את הקורבנות.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> ראה יהודה ליבס, 'באזורי הגבול של הקבלה: ביקורת על הספר: חיים וירשובסקי, "בין השיטין"', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 138-139, וכן באתר ליד הערה 11.

<sup>48</sup> יונתן בן הראש, 'קריאה בדרשות קבליות מדור הזוהר לאור פרשנות המקרא הנוצרית: סוד בניהו בן יהוידע כמקרה בוחן' (בדפוס). בן הראש עומד על רקע נוצרי המעצב עוד עניינים שונים בדמות הינוקא/סבא הזוהרי במקומות רבים בספרו סבא וינוקא (הנ"ל בהערה ד 4), וכן במחקרים נוספים.

<sup>49</sup> ראה לעיל הערה א 5 ולידה.

<sup>50</sup> ראה יהודה ליבס, 'השפעות נוצריות על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 43-74. וכן באתר. וראה פולחן השחר (הנ"ל בהערה א 2).

<sup>51</sup> בבלי, יומא כא ע"ב.

<sup>52</sup> כך הגרסה הרגילה בכתבי היד ובדפוסים הזוהריים, אף שנמצא גם את הנוסח 'בתוך הבור', לפי המקרא (ראה בשינוי הגרסאות המובאות באתר מהדורת פריצקר, בכתובת <https://www.sup.org/zohar/aramaic/variants/?sel=0>).

<sup>53</sup> זוהר ח"א, ו ע"ב (הקדמת הזוהר).

אותו כלב הוא בוודאי רמז לישו הנוצרי. כך הראיתי באריכות רבה במקום אחר מתוך מקורות רבים, מימי חז"ל עד היום (כולל לשון הדרשה הזוהרית שלפנינו).<sup>54</sup> הזוהר כאן אומנם מכנה אותו בשם אחר, שמו של המלך הבבלי בלאדן, שהוא מפרשו, בעקבות התלמוד<sup>55</sup> מלשון בל-אדם, מי שאינו בכלל אדם אלא כלב ופני כלב,<sup>56</sup> וגם על עניין זה ומשמעותיותו הדימונולוגיות והכריסטולוגיות עמדתי באותו מקום. ואוסיף, שאולי יש כאן גם רמז לינוקא אשר דורש זאת כאן גם על עצמו, כי במקום אחר בזוהר (בחטיבת ינוקא דבלק) אומרים החכמים על הינוקא שאינו בן אדם.<sup>57</sup> (יש באמירה זו גם צד אירוני, שכרגיל בגלל חוצפת של נער אומרים עליו שהוא 'לא בן אדם'. אך עם זאת כיוונו החכמים גם לכך, ואולי בלשון גוזמה, שדרשות הנער עמוקות יותר מכוח אנוש. ובהמשך מקבלת אמרה זו משמעות יותר קונקרטי, כאשר מתגלה הנער גם כמלאך).

היסוד האוטוביוגרפי מתחזק בהזכרת יום השלג כיום שבו הרג בניהו את הארי. ביום השלג, כזכור, זרע סבא דמשפטים עם רשב"י פולים לנ"ב גוונים, ואז ניצחו הם שלושה עשר גיבורים. על הקשר בין מאורע זה לבין המאורע שלפנינו, יום השלג שבו הורג בניהו את הארי בתוך הבור, עמדתי זה מכבר,<sup>58</sup> וקשר זה מובן עתה יותר, לאור הזהות החלקית שבין הטייען, המנונא ובנו וסבא דמשפטים, ומקומם בקרב רוחו של רשב"י, שהוא גם בחינת משה.<sup>59</sup> כמו שיום השלג בסבא דמשפטים הוא יום הבר מצוה של רשב"י,<sup>60</sup> כך גם ליום השלג של בניהו יש משמעות כנקודת מעבר בביוגרפיה הרוחנית ובהתבגרותו של רשב"י/משה.

---

<sup>54</sup> יהודה ליבס, 'יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף', דן והקר (עורכים), מחקרים... מוגשים לישעיהו תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו. (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, תשמ"ד), עמ' 2-311, וכן באתר דלעיל. הדרשה הזוהרית שלפנינו נידונת שם ליד הערה 77.

<sup>55</sup> בבלי, סנהדרין צו ע"א.

<sup>56</sup> 'דלאו איהו בכלל אדם אלא כלבא ואנפי כלבא' זוהר, שם.

<sup>57</sup> 'דא לאו בר נש איהו' (זוהר ח"ג, קפז ע"א). על המשמעות הדמונית של מושג זה ראה פרקים במילון (הערה ד 45), ערך אדם, ס' 145. 149-150. גם מי שלא נשא אשה נכלל בתואר זה (ס' 151), וגם זה מתאים לינוקא.

<sup>58</sup> 'מיתוס לעומת סמל' (הנ"ל בהערה ד 2), ליד הערה 54. קשר זה נתחזק עוד אצל בן הראש, סבא וינוקא (הנ"ל בהערה ד 4).

<sup>59</sup> כדלעיל ליד הערה ד 48.

<sup>60</sup> כדלעיל ליד הערה ד 18.



שלג, כפי שנאמר כאן, הוא הדין העליון,<sup>61</sup> וירידה לבור ביום השלג מתאימה לשמש סמל לשעת מבחן ומשבר רוחני. כך מצאנו בפירוש פסוק זה אצל חכמים נוצריים בספרד בימי הביניים, שפירשו זאת הן על החסד שהתעורר בימי ישו, שירד לשאול, היא הבור, להכרית את השטן, הוא האריה, כדי לגאול משם נשמות, והן על התקררות האמונה כקור השלג.<sup>62</sup> ואפשר שהתקררות כזאת נרמזת גם בדברי חז"ל הנ"ל, אודות האש על המזבח שבבית שני השתנתה דמותה מאריה לכלב. שכן במקום אחר בתלמוד מדברים הם על יצר עבודה זרה שהיה בדמות גור אריה של אש, ובראשית בית שני יצא מקודש הקודשים, ולכך יש פנים גם לטוב וגם לרע.<sup>63</sup>

דומה שמשבר הירידה ביום השלג נוגע גם להתלבטות בענייני הנצרות ומעמדה. לא רק הכלב בלאדן הוא ישו הנוצרי (כאמור). כך אפשר לפרש גם את נ"ב גוני הפולים שנזרעו בידי רשב"י וסבא דמשפטים. ראינו שנ"ב אלה מתפרשים בקלות על 'בן',<sup>64</sup> אך בן הוא גם כינוי מובהק לישו, שנחשב בן האל (כזכור כך נתפרש גם השם 'בניהו'), ולא עוד אלה ש'בן' עולה בגימטריה גם כחשבון 'כלב', ואפשר ששני אלה מכוונים לאותה ישות, פעם לחיוב ופעם לשלילה.

בקבלת האר"י, אגב, אכן מצאנו דרשה מפורשת כזאת, המקבילה בן לכלב, ואף במלה שלג מוצאת הן את הכלב, או ליתר דיוק את הכלבה, וגם את הפכה החיובי כמלכה:

גם שלג הם אותיות שגל. וזהו סוד 'נצבה שגל לימינך בכתם אופיר' [תה' מה, י], שהוא בשעת הזווג העליון שאז הוא שעת רצון. וכנגדו בקליפה כתוב גבי כורש בספר עזרא 'והשגל יושבת אצלו'<sup>65</sup>, ואמרו רז"ל 'מאי שגל כלבתא',<sup>66</sup> כי נוקבא דקליפה נקראת כלב, כי זהו סוד בלאדן בן בלאדן [מ"ב כ, יב], שארז"ל<sup>67</sup> שהיו פניו דומות

<sup>61</sup> "לא תירא לביתה משלג" [משלי כא, כא], דא דינא עלאה. אמאי? בגין "דכל ביתה לבוש שנים" [שם], ויכול למסבל אשא תקיפא' (זוהר ח"א, ו ע"ב).

<sup>62</sup> כך פרש אידור מסביליה ובעקבותיו מרטין דה לאון. הדברים הובאו במאמרו של בן הראש, לעיל בהערה ה 48.

<sup>63</sup> ראה בבלי, יומא סט ע"ב. בהמשך מתואר שם החורבן שנגרם עם יציאה דומה של יצר העריות. ראה יהודה ליבס, 'להחזיר לאל את פניו, על ספרו של יאיר לורברבוים, צלם אלהים', דימוי 25 (אביב תשס"ה), עמ' 5-50, וכן באתר.

<sup>64</sup> לעיל ליד הערה ד 11.

<sup>65</sup> לא כורש אלא ארתחשסתא, ולא עזרא אלא נחמיה ב, ו.

<sup>66</sup> בבלי, ראש השנה ד ע"א. מכאן אולי הכינוי ביידיש כלבתא (ובכתיב פונטי קלאפטע) לאשה רעה. המדרש התלמודי נזקק אולי למלה הפרסית סג שפירושה כלב.

<sup>67</sup> שאמרו רבותינו זכרונם לברכה. לעיל בהערה ה 55.

לכלב, כי זהו שרשם. וזהו הכלב שהיה רבוץ על גבי המזבח בבית שני,<sup>68</sup> וארז"ל בזוהר פר' [שת] צו 'ומאי שמיה דההוא כלב - בלאדן שמיה'.<sup>69</sup> וזהו סוד מה שאמר הכתוב בנבואת נחום 'והוצב גולתה הועלתה' [נחום ב, ח], ותרגום הוצב כלבתא,<sup>70</sup> והיא המלכות הטמאה. וכנגדה בקדושה היא נקראת הוי"ה דב"ן דהיה"ן, שהיא בגי' כלב,<sup>71</sup> כי זו ב"ן, וזו כלב. גם הקדושה נק' [ראת] אילת השחר,<sup>72</sup> אילה<sup>73</sup> קדישא. ובטומאה כלבתא מסאבא.<sup>74</sup>

אך דומני שההצהרה הבוטה ביותר בדבר מעמדו האופוזיציוני של בנו של המנונא סבא, הטייעא דכל טייען, בלבוש בניהו בן יהוידע, תימצא כאן בהמשך,<sup>75</sup> בדרשה על הפסוק הבא, שבפירוש מפתיע מאוד עליו מציג הינוקא/בניהו את עצמו כמעט כאויב היהדות, ובוודאי כאויבה של היהדות הממוסדת. וזה שוב לשון הפסוק, המוסיף ומספר את עלילות בניהו: וְהוּא הִפָּה אֶת אִישׁ מִצְרֵי אִישׁ מִרְאָה וּבְיַד הַמִּצְרֵי חֲנִית וַיִּרְדְּ אֵלָיו בַּשָּׁבֶט וַיִּגְזַל אֶת הַחֲנִית מִיַּד הַמִּצְרֵי וַיַּהַרְגֵהוּ בַחֲנִיתוֹ.

האיש המצרי, לדעת הטייעא הינוקא, למרבה הפלא, אינו אלא משה רבנו, והינוקא מאשש זאת בדברי בנות יתרו, האומרות עליו: אִישׁ מִצְרֵי הִצִּילֵנוּ מִיַּד הָרָעִים (שמות ב, ט). אפשר להצדיק דרשה זו במידת-מה בהצבעה על התווית 'את' ('אֶת אִישׁ מִצְרֵי') שבדרך כלל אינה מופיעה לפני שם שאינו מיודע,<sup>76</sup> ומצביעה על כך שהתואר 'איש מצרי' הוא כמעט שם פרטי, ומדובר באדם ידוע מכבר. אך גם כך כינוי זה מעניק למשה, מייסד

<sup>68</sup> כדלעיל ליד הערה ה 51.

<sup>69</sup> המובאה לקוחה מדרשתנו, זוהר ח"א, ו' ע"ב. בזוהר פרשת צו (זוהר ח"ג, לב ע"ב) נמצאת אומנם הקבלה לעניין אך בלא השם בלאדן.

<sup>70</sup> בתרגום שבידנו מתורגמת 'הצב' לא ככלבתא אלא דווקא כמלכתא.

<sup>71</sup> יו"ד ה"ה ו"ו ה"ה בגימטריה 52 = בן = כלב.

<sup>72</sup> על כינוי זה לשכינה ראה פולחן השחר (הערה א 2), פרקים יד-טז.

<sup>73</sup> אולי צריך להיות בכתב איילא, שעולה בגימטריה 52.

<sup>74</sup> חיים ויטאל (כתבי האר"י), עץ חיים, שער שני שער ההקדמות, הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשע"ד, עמ' שפז. חוסר הדיוק בהפיות (כמצוין בהערות הקודמות) מעיד אולי שזה נוסח של דברים כפי שנאמרו בעל פה.

<sup>75</sup> זוהר ח"א, ו' ע"ב (הקדמת הזוהר).

<sup>76</sup> במקבילה, בדה"א יא, כג, מופיע התיאור עם הא הידיעה: וְהוּא הִפָּה אֶת הָאִישׁ הַמִּצְרִי.

הדת היהודית, מימד של זרות וריחוק, אשר מתחזק עוד בדברי הזוהר כאן, אשר מצדיק את השימוש בתואר זה למשה בכך שבמצרים נולד ונתגדל,<sup>77</sup>

עם זאת יש לזכור שתואר זה מקורו, כאמור, בדברי בנות יתרו כהן מדין, ואם כך, הזרות והניכור שלהן הופכים לנחלת בניהו בן יהודע,<sup>78</sup> הנזקק לכינוי שבפיהן, וכן, כמובן, לבן דמותו, הינוקא בן רב המנונא סבא, הטייעא האולטימטיבי, שמתגלה כאן במלוא זרותו כלפי ישראל.

את הזיהוי עם משה מהדק הינוקא בעזרת הצירוף 'איש מראה' המתאר בפסוק את האיש המצרי, ומעלה את הצירוף 'וּמְרָאָה וְלֹא בְחִידָת' (במ' יב, ח), המתאר את מעלתו המיסטית של משה. אך הינוקא כאן אינו מתעמק במעלה זו ומסתפק בהבאת הצירוף בעצמו כדי לחבר 'איש מראה' עם משה.

כאן מפרש הינוקא 'איש מראה' באופן אחר, משפחתי וסקסואלי. משה מכונה כך מאחר שהוא בעלה של השכינה, הנקראת 'מראה'<sup>79</sup> (אולי חושב הזוהר גם על המלה הערבית מְרָאָה [مَرْأَة] שפירושה אשה), וזאת לפי כינויו של משה כ'איש האלהים',<sup>80</sup> והצירוף 'איש האלהים' פירושו בזוהר, כפי שנמצא במקום אחר,<sup>81</sup> כבעל הבית, בעלה של השכינה ('מאריה דביתא מאריה דמטרוניתא') שהיא כלתו.<sup>82</sup>

ככל הנראה פירוש זה אינו מוצא חן בעיני רשב"י, שכן הוא מצמיח, כפי שנראה מיד, תוצאות רעות ואלימות, הן כלפי מעלה והן כלפי משה רבנו, שאתו מזדהה רשב"י. פירוש זה מתאים לטייעא, המגלם כאמור את הצד האפל בנשמת רשב"י, ורשב"י עצמו, בחינת האני העליון שבאישיות, מבקש לכסות על כך.

<sup>77</sup> 'ותמן אתיליד ותמן אתרבי ותמן אסתליק לנהורא עלאה' (זוהר ח"א ו ע"ב) (הקדמת הזוהר).

<sup>78</sup> בניהו היה ממונה על הכרתי והפלטי, שדומה שהיו שכירי חרב זרים. ראה ש"ב ח, יח; מ"א א, לח; מד.

<sup>79</sup> כגון בזוהר ח"א, לט ע"ב.

<sup>80</sup> דב' לג, א; יהושע יד, ו; תה' צ, א; עזרא ג, ב; דה"א כג, יד; דה"ב ל, טז. אומנם מצינו גם אחרים שנקראו בכינוי זה.

<sup>81</sup> כך בזוהר ח"א, רלו ע"ב, שנזדקק לעניינו מיד בהמשך.

<sup>82</sup> שם: 'כלת משה כתיב'. אומנם לפי רוב העדויות הכתיב בבמ' ז, א הוא דווקא מלא: כלות משה. וראה מנחת ש"י על אתר.

לפיכך בהמשך הסיפור בהקדמת הזוהר,<sup>83</sup> כאשר חוזרים החבריא מפגישתם עם הטייעא ומספרים לרשב"י את אשר שמעו, אחרי שרשב"י מתפלא על מעלתם שזכו לפגוש את רב המנונא סבא (או בנו), ומכנה אותם בשם פניאל, מאחר שראו פני שכינה,<sup>84</sup> ואף שהוא מודה שהדברים ששמעו מקורם מעתיקא קדישא,<sup>85</sup> מציע הוא פירוש נוסף, שכלל אינו גורס את הצירוף 'איש מראה' אלא, לפי המקבילה לפסוקי בניהו אלה בספר דברי הימים א (יא, כג), ששם האיש המצרי מכונה לא 'איש מראה' אלא 'איש מדה חמש בְּאֵמָה'. לפי נוסח זה אין כאן אלא שבח וגדולה למשה, שמידתו כמידת אדם הראשון לפני החטא, שגודלו היה מסוף העולם ועד סופו,<sup>86</sup> והחטא החמור דלהלן אינו נזכר בו כלל.

אך הטייעא הינוקא דורש כאמור דווקא את הנוסח 'איש מראה', המתפרש על משה כבעל השכינה במלוא מובן המלה. לפי המקבילה הזוהרית שציינו,<sup>87</sup> משה, בהיותו בעל, רשאי לנהוג בשכינה מנהג אדנות, לפי דין 'אִישָׁה יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁה יְפָרְנוּ' (במ' ל, יד), ואף באופן החורג מדיני נדרים, מה שמאפשר לו לצוות עליה לקום ולשוב (או לשבת), בלשון 'קומה ה'... שובה ה'.<sup>88</sup> כי משה, בעל הבית, רשאי לעשות ברעייתו האלהית כרצונו, ואין מי שימחה בידו, כאיש הגוזר על אשתו ועושה את רצונו.<sup>89</sup>

כך נרמז גם בדברי הינוקא כאן, אשר מזכיר שמשה, איש המראה, זכה להנהיג את השכינה בארץ ככל רצונו, מה שלא זכה שום אדם חוץ ממנו.<sup>90</sup> אך אפילו כשמדובר במשה רבנו, שלטון כזה על בת הזוג יכול להעביר אדם על דעתו ולגרום לו להפריז על המידה, וחמור הדבר אף הרבה יותר כאשר בת הזוג היא השכינה האלהית, שמשה... היכה אותה

<sup>83</sup> זוהר ח"א, ט ע"א (הקדמת הזוהר).

<sup>84</sup> לפי בר' לב, לא.

<sup>85</sup> שם: 'ודאי דמלה דעתיקא קדישא איהו' (זוהר ח"א, ט ע"א, הקדמת הזוהר).

<sup>86</sup> שם, 'ואיהו ממש איש מדה איהו ארכיה מסייפי עלמא ועד סייפי עלמא, אדם הראשון הכי הוה'. ולפי בבלי, חגיגה יב ע"א: 'אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע'. ושם (יג ע"א) מבואר שהמרחק מן הארץ לרקיע חמש מאות שנה, מה שמתאים ל'חמש באמה' שהוא גודל האיש המצרי לפי נוסח דברי הימים.

<sup>87</sup> זוהר ח"א, רלו ע"ב.

<sup>88</sup> במ' י, לה-לו. שובה יכול להתפרש גם מלשון ישיבה, כמו למשל: 'ושבתי בְּבֵית ה' (תה' כג, ו).

<sup>89</sup> שם: 'משה ודאי "איש האלהים" הוה, ורעותיה עביד בביתיה, כמה דאת אמר: "אישה יקימנו", הדא הוא דכתיב "ויאמר משה קומה ה'". ואישה יפרנו, הדא הוא דכתיב "ובנחה יאמר שובה ה'". ודאי רעותיה עביד מאריה דביתא ולית דימחי בידיה, כבר נש דגזר על אנתתיה ועבדא רעותיה'.

<sup>90</sup> זוהר ח"א, ו ע"ב (הקדמת הזוהר): 'דזכה לאנהגא דרגא דא בכל רעותיה בארעא, מה דלא זכי בר נש אחרא'.

במקל. כך מפרש הינוקא כאן את המשך הפסוק: וְיָד הַמִּצְרִי חֲנִית וַיֵּרֶד אֵלָיו בַּשָּׁבֶט וַיִּגְזַל אֶת הַחֲנִית מִיַּד הַמִּצְרִי וַיְהַרְגֵהוּ בַּחֲנִיתוֹ.

הינוקא מפרש זאת כאן על חטא הכאת הסלע, שבעטיו נמנעה ממשה הכניסה לארץ.<sup>91</sup> החנית מתפרשת על המטה שבו הכה משה את הסלע. במטה זה היה חקוק שם המפורש (כנאמר פה ובמקומות אחרים),<sup>92</sup> ואפשר אם כן לשער, שהחטא של הכאת השכינה פירושו גם שימוש מניפולטיבי במאגיה המופנה כלפי מעלה, שאותו שוללת הקבלה.<sup>93</sup> עקב הכאה זה אמר למשה הקב"ה, המזוהה כאן בבירור עם בניהו/ינוקא, שלא לשם כך נתן לו את המטה, וירד אליו ב'שבט', כלומר בדיון קשה (במקור: 'בדינא קשיא') וגזל אותו מידו, ולפיכך משה לא נכנס לארץ, ואורו נמנע מישראל.<sup>94</sup>

הסלע הארצי מסמל היטב את השכינה. מלה דומה לסלע היא צלע, שממנה נבראה האשה, ובמיוחד בהגיה הספרדית, שאינה מבדילה בין האות ס' לאות צ'. דמיון זה מדגיש האר"י הקדוש (שבפירושו לקטע זוהרי זה 'צלע' היא השכינה העליונה, בינה, ו'סלע' היא התחתונה, מלכות).<sup>95</sup> ואפשר שבצד הכאת השכינה משה מואשם גם בחטא דומה כלפי אשה בשר ודם, שפערים בסיפור המקראי יכולים ללמד על בעייתיות גם במישור זה,<sup>96</sup> והיא קיימת אולי גם במקרהו של רשב"י.<sup>97</sup>

הכאת השכינה במטה משה מזכירה את דבריו של ארטאפאנוס, ההיסטוריון היהודי ההלניסטי איש מצרים, בחיבורו על היהודים, בדברו על פעולות משה בעת מכות מצרים,

<sup>91</sup> לפי במ' כ, ז-יג.

<sup>92</sup> תרגום ירושלמי על שמות ב, כא; ועוד.

<sup>93</sup> ראה יהודה ליבס, מאגיה וקבלה, מבוא לספרו של גרשם שלום, שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה (בעריכת אסתר ליבס), יד-בן-צבי, ירושלים תשס"ד, עמ' 3-7. וכן באתר דלעיל.

<sup>94</sup> זוהר ח"א, ו ע"ב (הקדמת הזוהר): 'ולא עאל לארעא קדישא ואתמנע נהורא דא מישראל'. הרמ"ק מדגיש כאן את חשיבותה של ארץ ישראל בעניין זה, ומעיר: 'שאם היה מרע"ה [=משה רבנו עליו השלום] נכנס לארץ בחיים לא היה אורו נסתם מישראל לעולם' (ספר הזוהר עם פירוש אור יקר לרבי משה קורדואירו, כרך א, ירושלים תשכ"ב, עמ' פז). לדעתי כאן מבטא קורדובירו, איש צפת ששמו משה, את מעלתה המיסטית של ארץ ישראל ואת מעמדו שלו בבחינת משה המפרש את פנימיות התורה. על יחסו של הרמ"ק לארץ ישראל ראה ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו (הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ה), פרק ארבעה עשר: 'ארץ ישראל'.

<sup>95</sup> ראה על כך 'מיתוס לעומת סמל' (לעיל הערה ד 2), ליד הערה 81.

<sup>96</sup> ראה שמות יח, ב; במ' יב, א. בעיות שחוה משה במישור הסקסואלי נרמזות בחיבור רעיא מהימנא (זוהר ח"ב, קיד ע"א-ע"ב, ודומה שאלה נוגעות בעיקר לדמותו של מחבר החיבור רעיא מהימנא, שעליו נדבר בפרק הבא.

<sup>97</sup> ראה 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה ג 2), אחרי הערה 393.

שהיכה את האדמה במטהו כדי להעלות צפרדעים, ארבה וכינים. ארטאפאנוס מקביל זאת להכאתה של אלת האדמה המצרית, שניתן לדמותה לשכינה. וכך הוא אומר (בתרגום מיוונית):

על שום כך מעמידים המצרים את המטה בכל מקדש, ובדומה לכך גם לאיסיס, לפי שאיסיס היא האדמה, וכשהיא מוכה במטה היא מעלה אותות פלא.<sup>98</sup>

את האחרון מן הפסוקים המתארים את מעללי בניהו מפרש הזוהר על מעלתו הקבלית, המצטיירת כאן כמעמד ביניים. ראשית הפסוק, מן השלשים נְכַבְּד וְאֶל הַשְּׁלֶשָׁה לֹא בָּא, מתפרשת כאן על כך שבניהו, שמידתו ספירת יסוד, אין לו חלק ישיר בשלוש הספירות העליונות, ורק הן מצדן משפיעות עליו את אורן,<sup>99</sup> וזאת בניגוד, ואולי גם בפולמוס, עם ההשקפה דלעיל המזהה את המנונא סבא אביו (שהוא אחד עמו) עם עתיקא קדישא,<sup>100</sup> ואולי גם בהסתייגות מן ההשקפה הרואה בו מהות אלהית ממש.

בהמשך הפסוק, וַיִּשְׁמְהוּ דְדָוִד אֶל מְשַׁמְעָתוֹ, מוסיף ומתברר מעמדו המסתייג והבלתי מזדהה של הטייעא. הפסוק מתפרש כאן בניגוד לפשטו. לפיו הפשט דומה שבניהו נתון למרותו של דוד בהיותו מגיבורי דוד אשר הסכים למנותו על פקודיו, אך בזוהר דומה שבניהו אחרי מאבקו עם משה מסתייג גם מדוד, ואינו בא אליו מרצונו. דוד הוא שמושך אותו אצלו, ולא הוא את דוד.<sup>101</sup> משיכה זו מתוארת כאן כמשיכת הירח את אורו של השמש, המתבצעת בדרך של שירות ותושבחות שהירח מנגן כלפי השמש.<sup>102</sup> תיאור רומנטי זה (שמוצא לו המשך אצל ר' נחמן מברסלב),<sup>103</sup> מבוסס הן על מוטיב נגינת דוד בחצות הלילה,<sup>104</sup> הן על עניין משיכת השפע בדת ההרמטית, והן על התיאוריה

<sup>98</sup> דברים אלה, שנכללו בספרו של אוסביוס ההכנה האוונגלית, הובאו, בתרגום מיוונית בספרו של יהושע גוטמן, הספרות היהודית-הלניסטית, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג, כרך שני, עמ' 164.

<sup>99</sup> אינון הוּו אתיין לגביה ויהבו ליה ברעותא דלבא, ואיהו לא הוה אתי לגביהון' (זוהר ח"א, ו ע"ב (הקדמת הזוהר)).

<sup>100</sup> ראה לעיל, לפני הערה ה 26.

<sup>101</sup> 'דוד שם ליה לגביה ואיהו לאו לדוד' (זוהר ח"א, ז ע"א (הקדמת הזוהר)). 'לגביה' הוא נוסח אור יקר (דלעיל בהערה ה 94 וראה חילופי נוסח במהדורות פריצקר הנ"ל בהערה ה 52) ובדפוס 'לביה', בדומה למה שנאמר קצת קודם: "'וישימהו דוד אל משמעתו" דלא אתפרש מלוחא דלביה לעלמין'.

<sup>102</sup> שם: 'בגין דתושבחן ושירין ורחמין דסיהרא עביד לשמשא איהי משיכת [נ"א משדרת] ליה לגבה [נ"א לגביה] למהוי דיוריה בהדה'. חילופי הנסחים יימצאו במהדורות פריצקר הנ"ל בהערה ה 52.

<sup>103</sup> סיפורי מעשיות, סיפור יא; ועוד.

<sup>104</sup> תה' קיט, סב; נז, ט. ומכאן המיתוס של תיקון חצות שיסד דוד, שראשיתו בתלמוד (בבלי, ברכות ג ע"ב) ומתפתח מאוד בספר הזוהר.

הפיתגוראית על שירת גלגלי השמים, שהיתה נפוצה בימי הביניים.<sup>105</sup> ואפשר גם שהזוהר מפרש 'משמעתו' כניגון, לפי סמאע (سَمَاع), שהוא כינויו של הריטואל המוזיקאלי של המיסטיקאים הצופיים.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> הרמב"ם אומנם התנגד לתיאוריה זו, אף שהיא מצויה לדבריו גם בדברי חז"ל. מורה נבוכים, ב, ח.

<sup>106</sup> על הסמאע הצופי, דיון ומקורות מתורגמים, ראה שרה סבירי, הסופים, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, 2008, עמ' 382-369. לדעתי בסמאע זה קשור גם עניינו של המלאך שמועאל, הידוע מספרות ההיכלות ומספר ברית מנוחה בהקשרים מוזיקאליים מובהקים. כמו כן קשור הוא, כמו בניהו הזוהרי, למלאך מטטרון ('שמי' מתפרש כנוטריקון של שמועאל, מטטרון, יהואל). על זאת ראה יהודה ליבס, מנמוסיני, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' לז-מג.

## ו. המנונא סבא ורעיא מהימנא

בשכבה המאוחרת של הספרות הזוהרית, שכבת רעיא מהימנא ותיקוני זוהר, דמות המנונא סבא ובנו מגיעה לשיאים חדשים, ומהם עולה ביתר שאת שאלה שוכנים בעיקר בקרב נפשו המסוכסכת של הגיבור הזוהרי. במיוחד מתפתחים בשכבה זו המיתוסים דלעיל בדבר העלמה היפה נטולת העיניים והמאבק בין בניהו, הוא הינוקא, לבין משה. במאבק זה, שלעיתים מגיע לשיאים של אנטגוניזם מלחמתי, ניכרים חילופים בתפקידים הקלאסיים בין גיבורי הזוהר 'הרשמיים' לבין נציגי הטייען, שכנראה מייצגים, כפי שראינו, גם חלקים עליונים ונסתרים של נשמות יריביהם שהם נאבקים בהם מבפנים.

מיתוס רבגוני ופרדוקסאלי זה הוא ליבה של שכבת התיקונים הזוהרית, ודרכו מגלה מחברה של שכבה זו את עצמיותו ואת מהות עולמו, עולם התורה שלו. תפקיד מרכזי וחיוני נודע כאן לרב המנונא סבא, הטייעא האולטימטיבי, ובאמצעותו מתגלה כאן השיא של תפקוד טייעי הזוהר. לשם 'אחדות העלילה', אפרוש מיתוס זה בצורה ממוקדת לענייננו, ואמנע מרוב הפניות ודיונים טקסטואליים שאותם ערכתי במקום אחר, במאמרי 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה' (שניתן לקריאה גם ברשת).<sup>1</sup>

שם ימצאו, בנוסף לציטוטים ומראי מקומות, גם דיונים וויכוחים עם מחקרים חשובים של חוקרים קודמים, שעסקו בפרקים שונים של מיתוס זה, ואמנה את העיקריים: ע' גולדרייך, 'בירורים בראייתו העצמית של בעל תיקוני זוהר';<sup>2</sup> יצחק בער, 'הרקע ההיסטורי של הרעיא מהימנא';<sup>3</sup> ישעיה תשבי, 'נתיבות התורה ב"רעיא מהימנא" וב"תיקוני הזוהר";<sup>4</sup> הנ"ל, 'סוגית צדיקים ורשעים ב"רעיא מהימנא" וב"תיקוני הזוהר";<sup>5</sup> אפרים גוטליב, 'על נתיבות התורה ב"רעיא מהימנא" וב"תיקוני הזוהר";<sup>6</sup> משה אידל, 'מבוא

<sup>1</sup> הנ"ל בהערה ד 49, ובכתובת <https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/mahpekha.pdf>.

<sup>2</sup> משואה: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד (בעריכת מיכל אורון ועמוס גולדרייך), עמ' 459–496.

<sup>3</sup> ציון, ח (ת"ש), עמ' 1–44.

<sup>4</sup> בספרו משנת הזוהר ח"ב, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"א, עמ' שע"ה-שצ"ח.

<sup>5</sup> שם, עמ' תר"פ-תש"ב.

<sup>6</sup> בספרו מחקרים בספרות הקבלה (בעריכת יוסף הקר), הוצאת אוניברסיטת תל-אביב תשל"ו, עמ' 545–550 (בתוך מאמר ביקורת על ספרו של תשבי הנ"ל בהערות הקודמת).



לכתבים העבריים של בעל תיקוני זהר ורעיא מהימנא;<sup>7</sup> גרשם שלום, 'הרקע להתעוררות התנועה השבתאית'.<sup>8</sup> מאז שכתבתי את המאמר הנ"ל נכתבו עוד דברים חשובים בסוגיה זו, ראה בעיקר: ביטי רואי, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר;<sup>9</sup> רונית מרוז, 'בעל תיקוני זוהר וחיבוריו',<sup>10</sup> איל חיות-מן, 'ופורקנא בלבא תליא': תפישת התורה בספרות תיקוני הזוהר.<sup>11</sup>

ולגופו של עניין. ראשית יש לדעת שמושא דברנו, הגיבור הזוהרי של שכבת התיקונים הזוהרית, איננו זהה עם הגיבור של חטיבת גוף הזוהר. אם עד כה עסקנו ברשב"י המזדהה חלקית עם משה, בשכבת התיקונים אנו מדברים על רעיא מהימנא. רעיא מהימנא, הצורה הארמית של הכינוי הרועה הנאמן, פירושו אומנם משה, אך כאן עסקין לאו דווקא במשה של תקופת יציאת מצרים אלא בראש ובראשונה במחברו של החיבור רעיא מהימנא, איש ימי הביניים שאף אינו טורח להסתיר את זהותו, וטוען כי נשמת משה התגלגלה בכל דור ודור עד שהגיעה, בדור האחרון, ונתלבשה בו, בנשמת מחבר רעיא מהימנא.

רעיא מהימנא זה מאוחר הוא לרשב"י גם לפי תודעתו שלו. כדי לשוחח עם רעיא מהימנא צריך רשב"י לרדת ממקומו בגן עדן. גם תורתו וסגנונו ורוחניותו של רעיא מהימנא שונים מאלה של גוף הזוהר שגיבורו רשב"י, והבדל זה מודע בשתי החטיבות הזוהריות המנהלות על כך פולמוס גלוי. סגנונו של רעיא מהימנא שוטף וזורם ופחות מובנה ומהודק מזה של גוף הזוהר, והמיתוס שבו סובל גם וריאציות וסתירות.

גיוון כזה נמצא גם באשר לגלגולי משה. בצד הדעה דלעיל על גלגולו של משה בחכם אחד בכל דור מצויה גם הדעה בדבר 'אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא',<sup>12</sup> ולפי זה ניצוצות מנשמת משה מתגלגלות בכל נשמות ישראל בכל דור (שמספרן תמיד ששים

<sup>7</sup> מאמר מבוא לספר הכתבים העבריים של בעל תיקוני זהר ורעיא מהימנא, מהדורת אפריים גוטליב בעריכת משה אידל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשס"ג.

<sup>8</sup> בספרו שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, עם עובד, תל-אביב תשי"ז, בעיקר בעמ' 9-10.

<sup>9</sup> הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ז.

<sup>10</sup> בספרה הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ח, עמ' 119-173.

<sup>11</sup> עבודת דוקטור בהנחיית אדם אפטרמן. הוגשה לסנאט של אוניברסיטת תל אביב אוקטובר 2023.

<sup>12</sup> ראה פרקים במילון (לעיל הערה ד 45), ערך גלגולא, ס' 32; 'המשיח של הזוהר' (הערה ג 2), ליד הערה 75.

רבוא), או בכל חכמי ישראל שבכל דור, ונמצא שכל דבריהם דברי משה, גם כאשר הם חולקים זה על זה, בבחינת כל שעתיד תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר למשה מסיני.

דומה שבכפילות גלגול משה, גלגולו באדם אחד או בכללות חכמי ישראל, משתקפת אמביוולנטיות נוספת של בעל תיקוני זוהר – ייצוג של עם ישראל כולו, לעומת כיתתיות ואליטיזם. גם בגוף הזוהר אפשר אומנם להבחין בהתרוצצות והתלבטות בשאלה זו,<sup>13</sup> אך בספרות התיקונים חריפה היא יותר. לצד כלליות נשמת משה נמצא שם גם את השוואתו של ספר הזוהר, כלומר של התנועה הרוחנית הזוהרית, לתיבת נוח, שאליה נקבצים מתי מעט בלבד בשעה שכל השאר נשמדים במבול.<sup>14</sup> ברוח זו יש להבין גם את השני מבין החטאים שבעל רעיא מהימנא מייחס למשה (דומה שהראשון בחשיבות הוא חטא ההכאה על הסלע, שיידון להלן), והוא קירוב ערב רב.<sup>15</sup> ערב רב פירושו כאן כל המתנגדים, הרחוקים ברוחם מרעיא מהימנא, ובאלה אפשר לראות גם טייען, גם אם זיהוי זה אינו פשוט, כפי שנראה להלן.

מחלוקתם של אלה בדרך כלל מכוונת דווקא כנגד רעיא מהימנא היחיד, כלומר כנגד בעל החיבור רעיא מהימנא, שהוא כאמור גלגולו הפרסונאלי של משה רבנו. רעיא מהימנא זה מתנגד לכל מחלוקת ולעתיד לבוא, בימות המשיח, יבטל את כל המחלוקות, שכולן, עם נושאייהן, יתאחדו באישיותו, כבעלה של המטרונית, שהיא בעיקרה התורה, בבחינת 'הלכה למשה מסיני', כאשר 'הלכה' מובנת, בשיכול אותיות, 'להכלה'.<sup>16</sup> מעניין לציין כי דווקא הגאון מוילנא, גאון ההלכה של הזמן החדש, הפנים את משיחיותו זו של רעיא מהימנא וייחסה לעצמו.<sup>17</sup>

יחסו החיובי של גאון ההלכה לרעיא מהימנא והזדהותו עמו רחוקים מלהיות מובנים מאליהם. בקטעים רבים מספרות התיקונים נמצא ניסוחים שמהם עולה אף עוינות מפורשת ובוטה כלפי העולם ההלכתי. ההלכה הנוהגת בדורו, אף שאני שותף לסוברים שרעיא מהימנא אינו ממליץ לעבור על ציוויה, מצוירת כאן באור קשה. זו איננה תורת עולם

<sup>13</sup> ראה לעיל, הערה ג 22.

<sup>14</sup> זוהר ח"ג, קנ"ג ע"ב (רעיא מהימנא). וראה 'הזוהר והתיקונים' (הערה ד 49), פרק ו 'הזוהר כתיבת נח'.

<sup>15</sup> על ערב רב בזוהר ראה המצוין לעיל, בהערה ג 59.

<sup>16</sup> דרש זה מצוי לא במפורש אלא ברקע הדרשות. ראה 'הזוהר והתיקונים' (הערה ד 49), בהערה 141.

<sup>17</sup> ראה יהודה ליבס, 'תודעתו העצמית של הגאון מוילנא ויחסו לשבתאות', בתוך יהודה ליבס, 'לצבי ולגאון, הוצאת כרמל תשע"ז, עמ' 95-119 (וכן באתר); יהודה ליבס, 'הואיל משה באר', בדפוס, וניתן לקריאה בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/hoil.pdf>, ושם בחלק האחרון של המאמר. וראה ביטי רואי, "'והיו משקים לתורה': זיקת הגאון מוילנא לספרות תיקוני הזוהר", דעת 79 תשע"ה, עמ' 11-54 (המאמרים הנזכרים של ליבס מצוטטים אצל רואי).

האצילות אלא תורת עולם הבריאה,<sup>18</sup> לא תורת עץ החיים אלא תורת עץ הדעת טוב ורע.<sup>19</sup> זו הלכה של ניגודים וסתירות, מותר כנגד אסור, כשר כנגד פסול, טהור כנגד טמא. ששה ניגודים אלה מאפיינים את ששת סדרי המשנה,<sup>20</sup> ומסורים ביד המלאך מטטרון, ששש האותיות שבשמו קשורות לשש קצות המציאות התחתונה. בשכבה זוהרית זו מטטרון אינו מזדהה כלל עם השכינה (זיהוי כזה נמצא בגוף הזוהר) שהיא הכלה וההלכה הטהורה, אלא במקרה הטוב, אם נוהג הוא כראוי, עבד הוא לה (כמו ששת ימי החול המכינים לשבת), אך בדרך כלל הוא מתנגד קשה.

כך הוא גם בנוגע לרבנים אנשי ההלכה. אלה מצוירים בדמות המצרים המעבידים את ישראל בפרך<sup>21</sup> והם דומים לחמורים.<sup>22</sup> הם מצטיינים בעוינות ואף בשנאה כלפי רעיא מהימנא, ורואים בו עם הארץ (ואכן מן החיבור עצמו עולה כמדומני שהמחבר איננו מצטיין מאוד במקצוע ההלכה).<sup>23</sup> ואף שלפי מקומות אחדים, באחרית הימים יכירו הרבנים בעליונותו, ויהיה כולם נכללים בו, בכל זאת אין להמעיט מעוצמת הרגש האנטי הלכתי שעולה מרוב דפי שכבה זוהרית זו. המאבק והסתירה חזקים מכול יישוב, ונובעים בוודאי גם ממאבק פנימי בנפשו של בעל רעיא מהימנא.

מאבק זה אפשר לציירו שוב בדמות אותו מאבק בין החכמים 'הרשמיים' לבין טייעי הזוהר, אבל כאן תתעורר השאלה מיהו הרשמי ומי הטייע. לכאורה, רעיא מהימנא, משה, הוא הרשמי, ואם כן החכמים שנגדו תופסים את מקום הטייעין. אך גם התמונה ההפוכה עולה בבירור: רעיא מהימנא הוא הנידח והמבוזה, ואותם שנגדו הם חכמים ידועים ובעלי עמדות. יתר על כן, משה-רעיא מהימנא מצויר גם כגולה שנודד עם השכינה,<sup>24</sup> מה שמקרב דווקא אותו לטייעי המדבר הנודדים (ואולי גם לאומות העולם הקשורים בהם, אם

<sup>18</sup> ראה תיקוני זוהר, ד ע"ב – ה ע"א (הקדמה).

<sup>19</sup> זוהר ח"ג, קכד ע"ב (רעיא מהימנא).

<sup>20</sup> תיקוני זוהר, סוף תיקון סז (מהדורת מוסד הרב קוק צט ע"א).

<sup>21</sup> זוהר ח"א, כז ע"א (שייך לשכבת התיקונים), ועוד.

<sup>22</sup> תיקוני זוהר, תיקון י מהנוספים (קמז ע"ב).

<sup>23</sup> ראה 'הזוהר והתיקונים' (הערה ד 49) הערה 172.

<sup>24</sup> תיקוני זוהר א ע"ב (הקדמה). וראה חביבה פדיה, פרק 'תיקוני זוהר' במאמרה 'הליכה וטקסי גלות: ריטואלים של גירוש והבניית העצמי במרחבי אירופה וארץ ישראל', בתוך: ספר רבקה (בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), הוצאת אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע תשס"ז, עמ' 116-120. וראה עוד, חביבה פדיה, ההליכה שמעבר לטראומה, הוצאת רסלינג, תל-אביב 2011, עמ' 124. על היחס האמביוולנטי אל ההליכה בדרך ראה לעיל, הערה ג 40 ולידה.

נקבל את הדעה שנדודי רעיא מהימנא מתכתבים עם נדודי הנזירים הפרנציסקאנים).<sup>25</sup> בעלי ההלכה, לעומת זאת, מצוירים כעשירים הלוחצים את העני, איש הקבלה (הוא התלמיד-חכם האמיתי), ובדרך כלל אינם מקיימים את תפקידם לדאוג לו כששת ימי השבוע המכינים את צורכי השבת. במקומות אחרים מזדהים יריביו הטייען של רעיא מהימנא עם חכמי גוף הזוהר שגם לרוחניותם המתונה מתנגד רעיא מהימנא, והוא גובר עליהם במטהו, המייצג את דרכו המיסטית והדרשנית, המתאפיינת בזרם תודעה אסוציאטיבי ואוטומטי.<sup>26</sup>

היפוכי התפקידים בולטים גם בדרך שבה מתפרשים בשכבת התיקונים המיתוסים הזוהריים דלעיל, עניין עולימתא שפירתא וסיפור בניהו. גלגולו של סיפור העלמה בהיכל המעוררת את אהבת סבא דמשפטים,<sup>27</sup> מצוי בתיקוני זוהר בכמה מקומות,<sup>28</sup> שבהם מתוארת, בסגנון סיפורי אבירים של ימי הביניים, תחרות בין רעיא מהימנא לבין רב המנונא או בנו הנקרא צדיק (ומתואר כנמוך מ'צדיק חי עלמין', הוא ספירת יסוד) במלחמה כנגד דרקון שחטף את בת המלך. רעיא מהימנא גובר עליו, הורג את הדרקון במטהו, וזוכה בבת המלך, היא השכינה, התורה ואף התפילה, ולא כמו בסבא דמשפטים, ששם הטייעא הוא הזוכה באהבת העלמה.

מאבק רוחני זה מתבאר יותר ומסתבר לפי הפיתוח של שכבת התיקונים לפירוש פסוקי בניהו בן יהוידע שבהקדמת הזוהר, שלפיו, כזכור,<sup>29</sup> בניהו, הוא הטייעא, גוזל ממשה את חניתו, הוא המטה, והורג אותו בה, וזאת מכעסו על משה שהכה במטהו בסלע, כלומר בשכינה. בתיקוני זוהר מתמקם סיפור זה בתחום הלשוני והספרותי: מטה משה הופך לקולמוס שבו נכתבת ספרות ישראל. משה חטא בכך שלא דיבר אל הסלע שיוציא מים אלא הכהו במטה,<sup>30</sup> כלומר בספרות ההלכה. לפי ספרות התיקונים, אילו דיבר משה אל הסלע, היא השכינה, היה מפיק מים חיים בשפע בלא טורח ובלי מחלוקות,<sup>31</sup> אך

<sup>25</sup> ראה בער (לעיל הערה ו 3).

<sup>26</sup> ראה 'הזוהר והתיקונים' (הנ"ל בהערה ד 49), אחרי הערה 205.

<sup>27</sup> ראה לעיל, ליד הערה ד 36.

<sup>28</sup> תיקוני זוהר, תיקון י"ג, כט ע"ב; תיקון כא, דפים מב-מג (במהדורת מוסד הרב קוק); זוהר חדש, תיקונים, צט טור ד (מוסד הרב קוק).

<sup>29</sup> ראה לעיל, ליד הערה ה 92.

<sup>30</sup> לפי במדבר כ, ח-י.

<sup>31</sup> תיקוני זוהר, תיקון כא (מד ע"א), ועוד.

בהכאת הסלע במטה לא יצאו אלא טיפות זעומות, שמציינות הלכות קשות השנויות במחלוקת, ואף דברי קבלה הנרמזים ברמזים בלבד. ולפיכך ירד עליו בניהו, הוא רב המנונא הטייעא או בנו, הכה אותו בשבט והרגו וגזל ממנו את המטה, הוא קולמוסו, אשר עשוי אף להפוך לנחש, צדו הרע של מטטרו, שהוא כאמור, עץ הדעת טוב ורע.<sup>32</sup>

בתיאור זה מביע רעיא מהימנא את עדיפות הדיבור החופשי על הכתיבה, ואם כתיבה, ממליץ הוא על כתיבה אוטומטית, בהשבעת הקולמוס שייצור וידרוש בעצמו<sup>33</sup> (בדומה קצת לתבונה המלאכותית של ימינו). בכך מביע הוא את התנגדותו גם לספרות ההלכה הדווקנית והפולמוסית ואף לספרות הקבלה, גם לקבלת גוף הזוהר המהודקת ומובנית, ובוודאי לקבלת הרמב"ן הקמצנית, המסתפקת ברמזים, ובמקומה מעדיף הוא את קבלתו שלו האסוציאטיבית, והסובלת גם סתירות פנימיות.

חטא הכתיבה הדווקנית-קמצנית מיוחס גם למשה המכה על הסלע וגם ליריביו שגזלו ממנו את המטה, הוא הקולמוס, בין אם הם בעלי הלכה או קבלה. דומה אפוא שמאבק זה מתחולל בראש וראשונה בתוך נשמתו של רעיא מהימנא, ובכך אכן הבחינו גם חוקרים אחדים.<sup>34</sup> מאבק זה עתיד להיפתר באחרית הימים, שאז ישיב הקב"ה למשה את המטה-הקולמוס שנגזל ממנו.<sup>35</sup> בכך ישכון שלום בנפשו הסוערת של רעיא מהימנא, ותיכונן אינטגרציה גמורה של דמות הטייעא עם אישיותו הרשמית. לשלב זה בוודאי מתכוון רשב"י המופיע בחיבור רעיא מהימנא בזהותו את הינוקא בן המנונא סבא עם רעיא מהימנא, משה המתגלגל בדור אחרון.<sup>36</sup>

בשלמות נפשית זו של רעיא מהימנא כרוכה גם הגאולה המשיחית הכללית, גאולת כנסת ישראל. כנסת ישראל מזוהה כידוע עם השכינה, היא בת המלך שבה זכה כזכור רעיא מהימנא באמצעות מטהו. מטה זה הוא גם סמל פאלי מובהק, ובאמצעותו גואל משה את השכינה רעייתו. קריעת ים סוף באמצעות המטה מתוארת בזוהר כקריעת רחם

<sup>32</sup> זוהר ח"ג, רנה ע"א (רעיא מהימנא); רעט ע"ב (רעיא מהימנא), ועוד

<sup>33</sup> ראה בפרטות עמוס גולדרייך, שם הכותב וכתיבה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס תש"ע.

<sup>34</sup> ראה יונתן בן-הראש, 'הנער מטטרו והכלה: על גלגולם של ארבעה סיפורי כלולות בספרות הזוהרית', הסיפור הזוהרי (הנ"ל בהערה ג 20), עמ' 648; מרוז, (להלן, הערה ו 36); חיות-מן (הערה ו 11), עמ' 214. ואף אני הצעתי קודם לכן משהו כזה: 'הזוהר והתיקונים' (לעיל הערה ד 49) עמ' 285 (אחרי הערה 224).

<sup>35</sup> זוהר ח"ב, קיד ע"ב (רעיא מהימנא).

<sup>36</sup> זוהר ח"ג, רעג ע"א (רעיא מהימנא). ראה מרוז, הביוגרפיה (לעיל הערה ו 10), עמ' 160-161.

האיילה, היא השכינה.<sup>37</sup> הים הנקרע מתואר אומנם ברעיא מהימנא, בהעתקה אופיינית, כים התורה ('ימא דאורייתא'),<sup>38</sup> אך כזאת היא גם השכינה, הלכה או קבלה למשה מסיני.<sup>39</sup>

השבט שבו הכה בניהו את משה מתפרש גם על גלות אחד השבטים, זה שעליו נמנה רעיא מהימנא הנוכחי, בעל החיבור.<sup>40</sup> בגאולה עתיד הוא לצאת מן הגלות, ולגאול גם את שאר עמו, שהרי לפי שכבת התיקונים הגואל העיקרי של ישראל יהיה משה, וזאת לא רק בתחום התורני. הגאולה תבוא בשעה שיבוא שילה,<sup>41</sup> שהוא בגימטריה משה.<sup>42</sup> שאר המשיחים, משיח בן דוד ומשיח בן יוסף, מתוארים ככנפיים בלבד המצויים בצדי גוף היונה, היא המשיח העיקרי שהוא משה<sup>43</sup> (בקבלה מאוחרת מתוארים משיח בן דוד ומשיח בן יוסף גם כסנפירים בצדי נחש או תנין).<sup>44</sup>

אינטגרציה מלאה של הטייעיות, עולם יראי ה', אל קרב היהדות הרשמית, היא אפוא מאפייין מובהק של הגאולה הזוהרית, כך בתחום נפש היחיד, וכך גם באומה כולה.

<sup>37</sup> ראה בפרטות 'תרין אורזילין' (הנ"ל בהערה ד 55).

<sup>38</sup> בת"ז תיקון כא (מג ע"א). וראה חיות-מן (הערה ו 11), עמ' 216-218.

<sup>39</sup> ראה 'הזוהר והתיקונים' (הנ"ל בהערה ד 49), ליד הערה 151. גם לקבלה יש משמעות אירוטית, כנראה גם בעזרת המלה הערבית תקביל (تقبيل) שפירושה נשיקה.

<sup>40</sup> זוהר ח"ג, רעט ע"ב (רעיא מהימנא).

<sup>41</sup> לפי בר' מט, י.

<sup>42</sup> ראה 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה ג 2), ליד הערה 77.

<sup>43</sup> זוהר ח"ג, רעח ע"ב (רעיא מהימנא).

<sup>44</sup> כך בפירוש ספרא דצניעותא מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ. ראה יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 169, 180.

## ז. סיפור טייען בפרשת ויקרא

לסיום נעין באחד מסיפורי הטייען שבזוהר, שיש בו כדי להדגים ולהעשיר את הבנתנו בענינים של הטייען הזוהריים. בחרתי בחלקו הראשון של סיפור מפורט שעדיין לא זכה לעיון מחקרי מדוקדק, והוא מצוי בפרשת ויקרא שבזוהר.<sup>1</sup> אומנם כאן אביא בתור נוסח הפנים (בתוספת סימני פיסוק מעטים) לא את הנדפס בזוהר אלא את הנוסח המקביל של מדרש יהי אור הידוע מספר מנורת המאור לר' ישראל אלנקאוה,<sup>2</sup> איש המאה הארבע-עשרה (הוא נהרג על קידוש השם בגזרות קנ"א), המצטט חלקים רבים ממדרש זה, שלא נשתמר אלא שם.

מדרש יהי אור נחשב בעבר בספרות המחקר כתרגום עברי של ספר הזוהר או של חלקים ממנו. אך אני חולק על כך. לדעתי זה נוסח אלטרנטיבי, שאינו נופל במקוריותו מן הנוסח הארמי המודפס. כבר לפני שנים רבות, במאמר 'כיצד נתחבר ספר הזוהר',<sup>3</sup> שטחתי את דעתי שהזוהר משקף תנועה רוחנית וספרותית שלמה, ומיוצגים בו דעות שונות וסגנונות שונים שהותכו יחד בידי עורכים, ומדרש יהי אור משקף אחד מאלה. על אופיו זה של מדרש יהי אור עמדתי לא מכבר במאמר 'אור ישראל היה שוקל: עוד עיון בשאלת חיבור הזוהר'.<sup>4</sup> שם עסקתי בהשוואה פרטנית של נוסח מדרש יהי אור עם נוסח הזוהר הנדפס (על גרסאותיו), והראיתי, לפי הלשון העברית המהוקצעת שלו העולה לפעמים בדיוקה על הנוסח הארמי, שמדרש יהי אור אינו יכול להיחשב כתרגום גרידא, ואינו דומה, מבחינה זאת, לתרגומי זוהר עבריים קדומים שמצויים בידינו.

כך נוסף ונראה גם בעיון בטקסט להלן, ולא רק מצד הלשון אלא גם מצד האופי הספרותי והקף הטקסט. עיון באוסף קטעי מדרש יהי אור המצויים בספר מנורת המאור מצביע על כך שרב באלה חלקם של הקטעים הסיפוריים של הזוהר, שהדרשות שבהם משולבות בסיפור, וממילא רב כאן ייצוגם של הטייען (אגב, כפי שניווכח מייד בטקסט, המלה טייעים מצויה כאן כצורתה, ואינה לובשת מלבוש עברי אחר). יתר על כן, גם בתוך הקטע עצמו רב יותר משקל היסוד הסיפורי, והקף הדרשות הנאמרות קטן יותר מאשר בנוסח הארמי. גם עובדה זו מעודדת אותי לבחור דווקא בנוסח יהי אור כפנים הדין.

<sup>1</sup> זוהר ח"ג כ ע"א – כג ע"א. אך ראה להלן.

<sup>2</sup> ישראל אלנקאוה, מנורת המאור, מהדורת הלל גרשם הימן ענענלאו, ניו-יורק תרפ"ט-תרצ"ג, חלק ג עמ' 288-293.

<sup>3</sup> בתוך: ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (בעריכת י דן), ירושלים תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 1-71. נוסח מעודכן ניתן לקריאה באתרי דלעיל.

<sup>4</sup> המאמר עדיין לא נדפס, וניתן לקריאה באתר דלעיל, בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/orvisrael.pdf>.

תופעה זו, של דרשה שכלולה בספור רק בנוסח הזוהר הארמי ולא במדרש יהי אור, מזדמנת כבר במשפט הראשון של הסיפור שלפנינו. בנוסח שבספר מנורת המאור מתחיל הסיפור במלים אלה:

גרסי' [נן] במדרש יהי אור: ר' יוסי ור' חייא היו מהלכין בדרך, ראו מקום אחד שהיה דשן בעשבים ונהר עובר עליו.<sup>5</sup>

אבל בזוהר, ח"ג, כ"ע"א, פותח הסיפור רק בחלק הראשון של משפט זה, ואחריו עוד מלים הנוגעות לגיבורי הסיפור, ובהמשך דרשה זוהרית שאינה מצויה בנוסח יהי אור:

ר' חייא ור' יוסי<sup>6</sup> הוו אזלי באורחא. עד דהוו אזלי אמר ר' יוסי לר' חייא נשתדל במלי דאורייתא,<sup>7</sup> במלי דעתיק<sup>8</sup> יומין. פתח ר' חייא ואמר: ...

דרשתו של ר' חייא, הכוללת חילופי דברים עם ר' יוסי, משתרעת על למעלה מעמוד של הזוהר הנדפס, וכאמור אינה מצויה במדרש יהי אור. רק אחרי סיומה, שם בע"ב, מגיעה חזרה למשפט הנ"ל מ'יהי אור':

עד דהוו אזלי חמו חד אתר מדשנא בעשבים ונהר מייא דהוה נגיד ביה.

גם בהמשך נפגוש בתופעה זו, של דרשות המצויות בנוסח הזוהר ואינן במדרש יהי אור. על מציאותן של אלה, כמו על הבדלים אחרים בנוסח הארמי שיימצאו ראויים לציון מיוחד,<sup>9</sup> נעיר בהמשך (בפנים או בהערות). ועתה נפנה לנוסח הסיפור בנוסח מדרש יהי אור:

<sup>5</sup> מנורת המאור, שם (הערה ז 2) עמ' 288.

<sup>6</sup> בנוסח של כתבי-יד אחדים מצויה הגרסה 'ייסא' במקום 'יוסי', וכן גם בהיקריות נוספות של שם זה, כמפורש במהדורת פריצקר, בכתובת: <https://www.sup.org/zohar/aramaic/variants/?sel=247> (ייסא סבא הוא גם שמו של אחד מסבי הטייען המזדמנים לעתים בספר הזוהר). ר' חייא ור' יוסי הם גם החכמים הנפגשים עם הסבא בסבא דמשפטים (לעיל הערה ד 56).

<sup>7</sup> 'במלי דאורייתא' חסר בנוסח אחר, כמצוין שם.

<sup>8</sup> נוסח אחר: 'עתיק'.

<sup>9</sup> גם בנוסח הארמי עצמו מצויות גרסאות שונות בכתבי היד, והמשמעותיות שבהן יובאו בעזרת מפעל מהדורת פריצקר דלעיל.



ר' יוסי ור' חייא היו מהלכין בדרך. ראו מקום אחד שהיה דשן בעשבים ונהר עובר עליו.<sup>10</sup> ישבו להם שם. עד שהיו יושבים והנה עוף אחד מצפצף עליהם. אמר ר' חייא, נקומה מכאן, שבודאי ליסטים מצויין במקום הזה.

במקום 'שבודאי ליסטים' שבנוסח מדרש יהי אור כאן מעניינת מאוד היא הגרסה הזוהרית: 'דודאי נגרי טוריא'.<sup>11</sup> 'נגר טורא' הוא תרגום אונקלוס של הדוכיפת (וי' יא, יט), ופירש רש"י (שם):

תרנגול הבר וכרבלתו כפולה, ובלע"ז הרופ"א, ולמה נקרא שמו דוכיפת? שהודו כפות, וזו היא כרבלתו. ונגר טורא נקרא על שם מעשיו כמו שפירשו רבותינו במס' גיטין בפרק מי שאחזו.

ושם בתלמוד<sup>12</sup> מוסבר מדוע תרנגול הבר נקרא נגר טורא, כלומר המנסר בהרים, מפני שאצלו הופקד השמיר, שמסוגל לבקוע אבנים, ולכן חיפש אחריו שלמה המלך שנזקק לבקוע אבנים לבניין בית המקדש, שאת אבניו אין לבקוע בכלי ברזל (מ"א ו, ז). ואפשר שגם שמו של התרנגול (שבמקור פירושו עוף המלך)<sup>13</sup> נתפש כשינוי פונטי של נגר טורא, תר = טור, נגול = נגר.

הנוסח 'ליסטים' שבמדרש יהי אור מסתבר יותר לפי המציאות, שכן שכיח יותר לירוא בלילה מליסטים מאשר מדוכיפת, ואכן ליסטים הם שהגיעו לשם לפי ההמשך. אומנם גם לעוף יש מקום בסיפור, כי פחדם של ר' חייא ור' יוסי נבע כזכור מעוף מצפצף או רוחש.<sup>14</sup> דומה גם שהנוסח 'ליסטים' מתאים יותר למדרש יהי אור, הנוטה יותר לצד הסיפורי, והסיפור הזוהרי נוקט דווקא בנוסח 'נגר טורא' בהעדיפו את המיתי והמיסטי

<sup>10</sup> ראה לעיל, ליד הערה ג 37.

<sup>11</sup> כך בנוסח הנדפס. ובנסחים אחרים (המובאים במהדורת פריצקר, שם), במקום 'דודאי נגרי' מצויות הגרסאות: 'דדכראי נגדי', 'דדודאי בגדי', 'דודאי נגדי', 'קר דודאי סגרי', 'דודאי גנרי ד"א'. ובמקום 'טוריא' מצויות הגרסאות: 'סטוריא', 'טורא י'. אך נוסח הדפוס עדיף בוודאי.

<sup>12</sup> בבלי גיטין, סח ע"ב.

<sup>13</sup> כך בשפה השומרית שממנה התגלגל השם תרנגול (באמצעות האכדית והארמית).

<sup>14</sup> כנגד 'מצפצף עליהם' שבמדרש יהי אור, הנוסח הזוהרי הוא 'ורחיש קמייהו'. על 'רחש' כפועל המשמש הן לצפצוף הציפורים והן לדרשת הטייען ראה להלן, ליד הערה ז 74.

(לדוכיפת נודעת קונוטציה כזאת,<sup>15</sup> וכן לתרגול).<sup>16</sup> ואולי הנוסח 'נגר טורא' מרמז גם לטייען, המהלכים בהרים שעתידים לפקוד שם את החכמים.

נשוב לסיפור לפי נוסח 'יהי אור':

קמו והלכו. והחזירו פניהם וראו הליסטין רצין אחריהן. ונעשה להם נס, ומצאו סלע אחד ובו מערה וישבו שם כל היום ההוא וכל הלילה.

מוטיב המערה הוא רכיב מרכזי בסיפורי הזוהר ובמיתוס רשב"י.<sup>17</sup> בין השאר בולט סיפורם של שלושת גיבורי הזוהר, ר' שמעון בנו אלעזר ור' אבא,<sup>18</sup> שבמערות לוד<sup>19</sup> למדו את סוד אהבת השכינה לדודה, אהבה שעולה מנשמות הצדיקים ומדברי תורתם המקיפים את המערה.<sup>20</sup> אהבה זו היא בחינת מיין נוקבין, זרע הנקבה העולה לקראת זרע הזכר ומאפשר את הזיווג.<sup>21</sup> וראינו לעיל שר' המנוא סבא, הטייעא האולטימטיבי, נחשב בעצמו כבחינת מיין נוקבין של השכינה (כך הסיק האר"י מרוח הזוהר).<sup>22</sup> ומשהו כזה אפשר לשער גם בנוגע למערה שבסיפורנו זה, אשר תשמע הרבה תורה מפי תלמידי רשב"י ואף מפי טייען. הסלע (בנוסח הארמי 'טינרא') שהמערה מצויה בו רומז גם לספירת צדיק יסוד עולם, ואולי גם לרשב"י, שכזכור נקרא בפי סבא דמשפטים 'טינרא דעלמא סמיך עליה'.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> כך נודע במיוחד משירו של חיים נחמן ביאליק 'בין נהר פרת ונהר חידקל'.

<sup>16</sup> על עניינו של התרגול בזוהר ובמקבילות ראה 'פולחן השחר' (הערה א 2), פרקים יז-יח.

<sup>17</sup> ראה 'אידרא ומערה' (הערה ה 37); רות קרא-איונוב קניאל, 'לכתוב או לא לכתוב: מיתוס הכתיבה בספר הזוהר', בתוך הסיפור הזוהרי דלעיל (הערה ג 20), עמ' 238-306.

<sup>18</sup> שלושה אלה מכונים 'כללא דכולא' באירוע הכניסה לאידרא רבא (זוהר ח"ג, קכח ע"א). וראה 'המשיח של הזוהר' (הנ"ל בהערה ג 2), הערות 182, 252 ובסביבותיהן.

<sup>19</sup> על עניינה של לוד ראה לעיל, הערה ה 37 ולידה, וכן להלן ליד הערה ז 56.

<sup>20</sup> זוהר ח"א, רמד ע"ב – רמה ע"ב.

<sup>21</sup> ראה 'המשיח של הזוהר' (הנ"ל בהערה ג 2), הערה 314 ולידה.

<sup>22</sup> לעיל הערה ה 13 ולידה.

<sup>23</sup> לעיל, הערה ד 18 והערה ד 23.

הדרשה הראשונה שנושאים החכמים במערה נוגעת גם היא לזיווג הקב"ה והשכינה, אבל עיקרה נוגע למצבם של אותם חכמים מפוחדים, ועניינה הראשון הוא למסוך בהם אומץ. וזה לשונה ב'יהי אור':

פתח ר' חייא ואמר: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק'.<sup>24</sup> 'מרחוק?' מקרוב מבעי ליה,<sup>25</sup> אלא שהב"ה [ = שהקדוש ברוך הוא ] מקבץ את נדחי ישראל מארץ מארץ רחוקה, כדא'<sup>26</sup> 'ושבו מארץ מרחק'.<sup>27</sup> ד"א [ = דבר אחר ] 'מרחוק' שהב"ה רחוק ויושב בשמי שמים העליונים, ומשגיח בישראל כשהם בצרה בין האומות ומושיע אותן, כדא' 'למה ה' תעמד ברחוק' [תה' י, א], מאותו מקום שנקרא רחוק<sup>28</sup> 'הנני מושיעך', 'ושב יעקב' למקומו ולכסאו,<sup>29</sup> להזדווג בשכינה בבית המקדש,<sup>30</sup> 'ושקט ושאנן' שיהיה שקט ושאנן לעד ולעולם, 'ואין מחריד', בזכות יצחק אבינו ע"ה [ = עליו השלום ],<sup>31</sup> דכתיב ביה [בר' כז, לג] 'ויחרד יצחק חרדה'.

עניין הרחוק והקרוב יתחבר בהמשך גם לעניינם של הטייען.<sup>32</sup> אך עתה נעיין במשפט האחרון דלעיל, שהשוואתו לנוסח הזוהר תדגים יפה את אופיו המיוחד של מדרש יהי אור. כאן מנוסח המשפט בלשון מדרשית קלאסית, ובזוהר הוא מקבל סגנון קבלי טכני, הבולט במיוחד במלה 'יסוד' שאיננה מצויה בפסוק הנדרש, והובאה הנה רק מהיותה שמה

<sup>24</sup> יר' ל, י: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים ושב יעקב וישקט וישאנן ואין מחריד'.

<sup>25</sup> כלומר ראוי היה לומר 'מקרוב'. שהרי האל קרוב לעמו.

<sup>26</sup> כמה דאת אמר (אך מאחר שהאפוסטרוף אחרי המלה, כאן וכן בהמשך בנוסח 'יהי אור', אולי הכוונה לצורה 'כדאיתא', ולא כמקובל 'כמה דאת אמר'), לשון של הפניה לפסוק, וראה הערה הבאה.

<sup>27</sup> פסוק כזה אינו בנמצא (ומשפט זה אף חסר בכמה נוסחי של הזוהר, כמצוין במהדורת פריצקר שם). אפשר לראות בו צירוף של 'ושבו מארץ אויב' (יר' לא, טו), עם הצירוף מארץ מרחק המצוי ביש' יג, ה; מו, יא; יר' ו, כ; משלי כה, כה. בזוהר הארמי נוספו כאן כמה משפטים ופסוקים.

<sup>28</sup> בזוהר: 'ומההוא אתר רחוק', ובנוסח אחר (פריצקר שם), 'אתר דאיקרי רחוק'.

<sup>29</sup> בזוהר הנדפס: 'לאתריה (לכורסייה)'.

<sup>30</sup> בזוהר: 'לאזדווג בכנסת ישראל'.

<sup>31</sup> הוספת 'ע"ה' אחרי שמות גיבורי המקרא רגילה בספרות הערבית. וכך נמצא גם להלן בנוסח 'יהי אור' אחרי הזכרת יצחק אבינו.

<sup>32</sup> להלן, ליד הערה ז 48.

השבלוני של הספירה, מה שאינו רגיל בסגנון הזוהר.<sup>33</sup> הדרשה בזוהר גם ארוכה יותר, וזה לשונה:

'ושקט' דא יסוד, 'ושאנן' למשריה דיוריה בה, 'ואין מחריד' מיצחק, כד"א 'ויחרד יצחק חרדה גדולה', ועל דא 'ופחד יצחק' כתיב,<sup>34</sup> והוא פחד כד אתער אסתלק<sup>35</sup> יסוד לאתר אחרא, הה"ד<sup>36</sup> 'פחדו בציון חטאים'. 'בציון' דייקא.<sup>37</sup> ועל דא 'ואין מחריד'.

המשך הדברים נוגע למצבם האקטואלי של החכמים, כך בנוסח הזוהר וכן בנוסח זה של מדרש יהי אור:

ועתה אנו יושבים במערה הזאת בפחד, הקב"ה יציל אותנו בזכותו של יצחק אבינו ע"ה דכתי' [ב] ביה [בר' לא, מב] 'לולי אלי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי', וישיב אותנו למקומנו בהשקט ובשלוה ואין מחריד מכל דבר, כי כשהב"ה עושה נס בכל דבר יעשה אותו.<sup>38</sup>

המשפט האחרון פירושו כאן, שגם ממדת הדין, מדת הפחד של יצחק, עשויה לצאת הצלה (ולהלן משתנה פחד יצחק להווית הטייען). אך מסתבר שלהשקטת הפחד לא די בדרשה זו, להרגשת הביטחון יש צורך גם בנוכחות נקיבת, כפי שעולה מן הדרשה הבאה, שבאה גם היא לשם חיזוק הלב, וזה לשונה בנוסח 'יהי אור':

ר' יוסי פתח: 'ויאמר אליה ברק אם תלכי עמי והלכתי ואם לא תלכי עמי לא אלך' [שו' ד, ח]. מה היתה דעתו של ברק להוליך עמו לדבורה למלחמה? אלא אמ' [ר] ברק: הואיל ושרתה עליה רוח הקדש אוליכה עמי ואנצל בזכותה. אנו שהתורה עמנו שהיא שמו של הקב"ה, על אחת כמה וכמה.

<sup>33</sup> ראה יהודה ליבס, 'שבלוניזציה והחייאתה במיתוס הזוהרי', הרצאה שלא פורסמה בדפוס וניתנת לקריאה בכתובת <https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/shablonization.pdf>.

<sup>34</sup> כפי שיובא להלן. 'פחד' הוא כינוי מובהק לספירת דין. וראה ספר הבהיר, מהדורת אברמס, ס' 92.

<sup>35</sup> נוסח אחר: 'יתער יסתלק' (מהדורת פריצקר שם).

<sup>36</sup> = הדא הוא דכתיב. יש' לג, יד.

<sup>37</sup> 'ציון' הוא כינוי לספירת יסוד.

<sup>38</sup> ניצוצי זוהר מפנה כאן לבבלי, יומא סט ע"ב: 'פלגא ברקיעא לא יהבי'; ואף לבבלי, חולין ז, א: 'חלוק ליה נמי להאי' (שם מדובר אמנם בטייעא, שצריך גם הוא לקבל את חלקו).

בנוסח הזוהר (ח"ג כא, ע"א) מודגש יותר העניין המגדרי, בהוספת המשפט:

מה ברק סמיך על אתתא לאשתזבא בגינה, אן דאורייתא עמנא דהיא שמיא דמלכא קדישא עאכ"ו.<sup>39</sup>

התורה אינה רק שם האל אלא גם בת זוגו, כלומר השכינה, והיא אמונה ללוות את ההולכים בדרך ולשומרם, ולשם כך מתלבשת היא בדמותם של טייען, כפי שראינו לעיל בדיון על רב המנונא סבא.<sup>40</sup> דומה שמסיבה זאת מסופר דווקא כאן על הגעת הטייען למערת החכמים, ודווקא עם אור הלבנה, המייצגת גם היא את השכינה. וזה לשון הסיפור בנוסח 'יהי אור':

ישבו להם במערה כל אותו יום לערב זרחה להם הלבנה במערה. והנה שני טייעים עוברים וחמוריהם טעונים מאכל ומשקה<sup>41</sup> לצורך הטייעים יותר על משאם. אמרו הטייעים איש לאחיו: נלין פה הנה. יש לנו מאכל ומשקה ומספוא לחמורים, ניכנס למערה זו ונלין בה.

אמ' [ר] לו חבירו: טרם<sup>42</sup> תפרש לי פסוק זה שאינו מתיישב לי. אמ': אמור פסקיך.<sup>43</sup> אמ': כתיב 'אודך לעולם כי עשית ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך' [תה' נב, יא]. אמ' 'כי עשית' ולא פירש מה הטובה שעשו לו. ועוד אמ' 'ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך', נגד חסידים 'כי טוב', לנגד אחרים לא 'כי טוב'!<sup>44</sup> אמ' לו חבירו: אוי לה לסחורה שעזבנו להב"ה בשבילה.

<sup>39</sup> זוהר ח"ג, כא ע"א.

<sup>40</sup> לעיל הערה ה 11 ולידה.

<sup>41</sup> משקה זה, לפי נוסח הזוהר, יין הוא ('חמרא').

<sup>42</sup> = קודם. ובנוסח הזוהר: 'עד לא ניעול' (שם. זוהר ח"ג, כא ע"א). ובנוסח אחר (המובא בפריצקר שם) רק 'עד לא'.

<sup>43</sup> דומה שצריך להיות: פסוקך.

<sup>44</sup> בנוסח הזוהר נוסף כאן: 'לא הוה בידיה'.

במקום 'סחורה' גורס כאן הזוהר 'טיוע'.<sup>45</sup> מלה זו, הגזורה מטייעא, מציינת את משלח ידי הטייען, כלומר סחורה, ממש כמו 'כנעה' דלעיל.<sup>46</sup> אך דומה שלטיוע כאן יש גם מובן רחב יותר, עניינם הכללי של הטייען. שלא כמו שאר סיפורי הטייען שבזוהר, המובאים מנקודת מבטם של תלמידי רשב"י, שלאחר הזלזול הראשוני מגיעים להערצת הטייען, כאן מסופר איך רואים זאת הטייען עצמם, והם דווקא אינם מרוצים מעצמם. דומה שגם בדברים שבדרשה הקודמת ('נגד חסידים כי טוב, לנגד אחרים לא כי טוב?') מביעים הם חשש שמא אין הם טובים לפני הקב"ה כאחרים, תלמידי החכמים 'הרשמיים'.

דעתם של רשמיים אלה נשמעת כאן בהמשך ('יהי אור'):

כששמעו ר' חייא ורק יוסי שיש בפיהם תורה, שמחו. אמ' לו ר' חייא לר' יוסי: והלא אמרתי לך, כשהקב"ה עושה נס בכל הוא עושה אותו. יצאו מהמערה.

מצד אחד יש כאן סתירה לדברי הטייען דלעיל שפקפקו בעצמם ברמת התורה שלהם. אדרבא תלמידי רשב"י שמחים לשמוע את תורת הטייען החכמים ורואים בפגישתם אתם נס שקרה להם. אך גם זלזול נשמע כאן. נס הוא זה שתורה נשמעת אף מפי טייען, ויש בכך אישור לדברים הקודמים של ר' חייא שאמר שנס יכול לצאת מכל דבר. וממשיך ('יהי אור'):

הקדים ר' חייא ופתח: 'שלום שלום לרחוק ולקרוב' [יש' נז, יט]. שני שלומים הללו, אחד לרחוק ואחד לקרוב, ושניהם עניין אחד. כיצד? לרחוק שנעשה קרוב כגון גירי הצדק, ולקרוב, לישראל שהב"ה קרוב לו. כדא'<sup>47</sup> לבני ישראל עם קרובו'. אי נמי לקרוב שנעשה רחוק, שהוא ישראל ונתרחק מהב"ה בעונותיו, ולרחוק לישראל שפשע בהב"ה ונתרחק מהב"ה, ולקרוב שנתקרב אל התורה ונתקרב מהב"ה.<sup>48</sup> אמרו להן ר' חייא ור' יוסי לטייען, בואו והתחברו אלינו ולינו במערה.

השוואת הפסקה לנוסח הזוהרי הנדפס היא בעיני מאירת עיניים:

<sup>45</sup> 'ווי לטייענא דשבקנא לקב"ה בגיניה'. נוסחים אחרים (בפריצקר): לטייענא; לטייענא; לטייענא; לטייענא.

<sup>46</sup> לעיל ליד הערה ג 6.

<sup>47</sup> כמה דאת אמר, תה' קמח, יד.

<sup>48</sup> 'נתקרב מ' הוא על דרך הערבית (והעברית שתחת השפעתה). בערבית נהוג קרוב מ (قَرِيبٌ مِنْ) ולא קרוב אל.

כד נפקו, אקדים רבי חייא ופתח: 'שלום שלום לרחוק, תרי שלמא הכא, חד 'לרחוק' וחד 'לקרוב', וכלא חד:<sup>49</sup> לרחוק דאתעביד קרוב. (תו לרחוק) דא הוא מאריה דתשובה, קודם הוה רחוק, והשתא איהו קרוב. תו, 'רחוק', כד בר נש אתרחיק מאורייתא רחיק הוא מקודשא בריך הוא, ומאן דקריב לאורייתא, קריב ליה קודשא בריך הוא בהדיה. והשתא אתחברו עמנא ועולו למערתא.

בנוסח הזוהר, המחבר יותר את המשפט האחרון אל הדרשה בהשמיטו ממנו את השמות חייא ויוסי ואת הטייען, בולט עוד יותר אופיו של הקטע, שעיקרו דברי הזמנה של החכמים המזמינים את הטייען להיכנס למערה. וכך גם מתבלטת יותר זיקת הפסוק, 'שלום שלום לרחוק ולקרוב', אל מעמד של הטייען, שמוזמנים לבוא בשלום בין אם רחוקים הם ובין אם קרובים (משהו מזה מואצל גם על הדרשה דלעיל 'הנני מושיעך מרחוק').

אך לאור זאת יש משמעות מיוחדת להבדל בין הפסקה של 'יהי אור' לבין הנוסח הזוהרי. ב'יהי אור' נותן ר' חייא 'לרחוק ולקרוב' שני פירושים שהם שלושה: לפי הראשון מדובר על גר צדק שעזב את עמו והתחבר לישראל, ולפי השני מדבר על פושע שחזר בתשובה או על עם הארץ שחזר אל התורה. אבל הזוהר מסתפק בשני האחרונים, ואינו מזכיר את הגר. אפשר שהבדל נוסח זה משקף מחלוקת בחוג הזוהר בעניין מעמד הטייען ואף בעניין מעמד של הגויים. שלא כמו 'יהי אור' הנוסח הזוהרי מקיים אולי תהום בין אומות העולם לישראל, ומסרב להעניק לטייען מעמד מגשר על תהום זו, בבחינת גרי צדק.

ובהמשך ('יהי אור'):

נכנסו הטייען ונשתטחו<sup>50</sup> לפני ר' חייא ור' יוסי, ופרקו המשא מעל החמורים<sup>51</sup> והתקינו המאכל.<sup>52</sup> פתח אחד מן הטייעים ואמר: אמרו לנו רבותינו בעלי התורה

<sup>49</sup> לפי ר' משה זכות (דבריו הובאו ב'ניצוצי אורות' הנדפסים בשולי דף הזוהר כאן), העניין מתפרש גם בדרך הגימטריה. לרחוק = ולקרוב = 344. אגב (ועל זאת לא מעיר הרמ"ז), שני אלה שווים בגימטריה גם למלים 'פרדס' ו'שמד', שגם הם מלמדים על מדרגות הפוכות. השוויון הגימטרי בין פרדס ושמד נזכר פעמים אחדות בחוג הזוהר כגון בספר אור זרוע לר' משה די ליאון, בחלק החמישי, (מהדורת אבישי בר-אשר, תרביץ פג, תשע"ה, עמ' 290-291). המהדיר בר-אשר מציין שם מקבילות, ונוספות עליהן במבוא עמ' 246.

<sup>50</sup> בזוהר: 'ואשתתפו'. אך בנוסח אחר (המובא בפריצקר, שם): 'אשתתחו'.

<sup>51</sup> בזוהר 'אשתנקלו'. ובנוסח אחר (המובא בפריצקר שם): 'אשתיקלו' [או 'אשתקולו'] לחמרייהו'.

<sup>52</sup> בזוהר נוסף: 'נפקו כולהו לפום מערתא'.

פסוק זה: 'אודך לעולם כי עשית', ולא פירש מה היא הטובה שעשה עמו. ועוד,  
'ואקווה שמך כי טוב נגד חסידיך', ולגבי אחר אינו כי טוב?!

כאן חוזרים הטייען על הבעיה שהתעוררה להם לפני שפגשו את החכמים. כאן מציעים  
הם את בעיה זו, שכאמור נוגעת למעלתם הם, לפני בעליה המוסמכים, 'בעלי התורה'  
(ובנוסח הזוהר: 'מארי דאורייתא'). אך תשובתו הפשוטה של ר' חייא דלהלן אין בה כדי  
להצדיק את הכינוי 'בעלי התורה', שבהמשך מוסיף והופך לאירוני ממש, כפי שנראה.  
וזאת התשובה בנוסח 'יהי אור':

אמ' ר' חייא: 'אודך לעולם כי עשית' על יצירת העולם הכתו' [ב] מדבר, כלומ' [ר] אודך  
על העולם הזה שעשית. 'ואקווה שמך כי טוב נגד חסידיך' – ודאי נגד החסידים שמו  
של הקב"ה טוב, ולא נגד הרשעים שמבזין מצותיו ואינן עוסקין בתורה בכל יום.

תשובה זו, אינה מוצאת חן בעיני הטייען, הן בגלל פשטנותה, והן מפני שאינה גומלת  
חסד אתם, שהרי הם העידו על עצמם שעזבו את הקב"ה בשל 'סחורה' או 'טיוע', ונמצא  
שגם הם בכלל אותם רשעים שעליהם מדבר ר' חייא.

כיוון זה של תשובת ר' חייא מתחזק לפי נוסח הנמצא בכתבי יד של הזוהר,<sup>53</sup>  
שהמלים האחרונות של הקטע דלעיל מנוסחות בהם בלשון 'דמזבין ליה ומבזין ליה בכל  
יומא ולא משתדלי באורייתא'. הפירוש היחיד שאפשרי בעיני 'מזבין ליה' הוא מוכרים  
אותו (דקדוקית 'מזבין' נראה אומנם כלשון יחיד, אך בוודאי נגררה כאן הצורה אחרי  
'מזבין'. נוסף על כך היחיד 'מזבין' נקרה פעמים רבות במקורות התלמודיים-מדרשיים, ולא  
כן צורת הרבים 'מזבנין'), ואם כך הרי זה נוסח בוטה יותר של עדות הטייען על עצמם.  
המלים 'מזבין ליה' אומנם אינן נמצאות בנוסח הזוהר הנדפס, אך דומה שמקוריות הן  
בהתאם לכלל העדפת הגרסה הקשה (*letio difficilior melior sit*), ואפשר שהושמטו על  
ידי מעתיק שנרתע מזרותן ובוטותן.

תשובתם של הטייען נחרצת עוד יותר, באשר הם מספקים לפסוק ('אודך לעולם')  
פירוש טוב הרבה יותר, וזאת גם בגלל העומק הקבלי שבפירושם, והן מפני שתשובתם  
נסמכת על עומק נשמתו של רשב"י, רבם של ר' חייא ור' יוסי, אף שלטייען לכאורה אין  
שייכות אתו. אך לפני הצעת תשובתם מתנצלים הם על עצם ההעזה לפתוח בדיבור.  
התנצלות זו, שתלמידי רשב"י הרשמיים מקבלים בהתנשאות, מקבלת בסופו של דבר  
פרצוף אירוני. ואלה דבריהם (בנוסח 'יהי אור'):

<sup>53</sup> הובא בפריצקר, שם הערה ז 6.



אמ' [ר]: טוב דיברת, אבל אני שמעתי פירוש אחר בסתר, אבל אני מתיירא לגלותו. אמרו לו ר' חייא ור' יוסי: אמרו לנו, שאין התורה ירושה לאדם אחד לבדו אלא לכל ישראל כולם, דכתיב 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' [דב' לג, ד].

אמר להם: יום אחד נכנסתי ללוד, ונסמכתי לכותל של בית אחד שהיה בו ר' שמעון בן יוחאי, ושמעתי מפיו פסוק זה: 'אודך לעולם כי עשית', על עולם אחרון שברא הב"ה הכתוב מדבר.

'שמעתי פירוש אחד בסתר' – בנוסח הזוהר: 'שמענא מבתר כותלא' כלומר שמעתי מאחרי הכותל. בניב זה עסקנו כבר לעיל,<sup>54</sup> וראינו איך שמיעה מאחרי הכותל היא התחברות בסתר של הטייען אל החלקים הנסתרים שבחכמתו ותודעתו של רשב"י. כמו כן ראינו<sup>55</sup> שבביטוי זה, בכיוון הפוך, משתמש הטייעא סבא דמשפטים. הוא מאשים את ר' חייא שהיה 'בתר כתלייהו' של הגויים, ולפיכך הוא קרוב אליהם נפשית ושכלית. שם מתפתח הדימוי לאלגוריה שלמה, כי את הפרכת הדעה הקרובה למנטליות הגויית, מתאר הסבא כהריסת אותו קיר שר' חייא נסמך עליו. הקטע שלנו צועד מעבר לאלגוריה. כאן הכותל הוא גם מציאות חומרית, קיר ביתו של רשב"י אשר בלוד. בעניינה של לוד כבר עסקנו לעיל,<sup>56</sup> ובין השאר ראינו שהיא היתה גם עירו הסודית של רב המנונא סבא, ראש הטייען, ואולי באיזה אופן סודי שכנו שניהם, המנונא ושמעון, באותו בית.

שם, בלוד בבית רשב"י, שמע הטייעא דרשה עמוקה יותר, על 'אודך לעולם'. עתה לא מדובר על העולם הזה, כבדרשת ר' חייא, אלא על 'עולם אחרון' (בנוסח הזוהר: 'עולם בתראה'). צירוף זה יש להבין בשתי דרכים, גם במשמעות העולם הבא, עולם האחרית (ובדומה לערבית שבה נקרא העולם המצופה אַחֲרֵהָ - الأخرّة), וכן כינוי למלכות, האחרונה שבספירות. וספירה זו קשורה לדוד המלך, כפי שמפותח העניין בהמשך ('יהי אור'):

ובאותו עולם היה דוד מחזיק. 'ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך', שהעולם ההוא נקרא טוב. אימתי נקרא טוב? 'נגד חסידיך', כדא' 'חסדי דוד הנאמנים' [יש' נה, ג]. ולאותו עולם היה מחכה דוד ע"ה.

<sup>54</sup> לעיל, ליד הערה ג 55.

<sup>55</sup> לעיל, ליד הערה ג 55; ד 32.

<sup>56</sup> לעיל, הערה ה 37 ולידה.

בנוסח זה המשמעות הקבלית רק נרמזת, וזאת לפי דרכו הרגילה של מדרש יהי אור שלא להאריך בענייני קבלה. אך העניין מפותח יותר במקבילה הזוהרית, שזה לשונה:

דוד מלכא אחיד ביה בהוא עולם, וביה ירית מלכותא. 'ואקוה שמך כי טוב', דא קב"ה, ביסודא<sup>57</sup> דהאי עלמא דאקרי 'טוב'. אימתי אקרי 'טוב' – נגד חסידך'. מאן אינון 'חסידך'? אלא אית חסד ואית חסד<sup>58</sup> ואלין אקרון 'חסדי דוד הנאמנים',<sup>59</sup> וכד אלין 'חסדי דוד' אתמליין מההוא טיבו דנגידו דעתיקא קדישא, כדין אקרי יסוד 'טוב', כדין אשתכח 'טוב' לגבייהו, דהא (ספרים אחרים: כד אשתכח כמה דאיהו ביה) כמה דאשתכח דאיהו ביה, הכי איהו מבשם<sup>60</sup> להאי עלמא בתראה, וכלא אשתכח בברכה. ועל דא דוד הוה מחכה<sup>61</sup> להאי דרגא דנהיר להאי עולם דאיהו אחיד ביה.<sup>62</sup>

בנוסח הזוהר מצוי כאן משפט נוסף, שאינו ב'יהי אור', שבו מוסיף הטייעא להעמיד פנים כאילו הוא נחות במעלתו מתלמידי רשב"י הרשמיים, ומתנצל על עומק דרשתו: 'מלין אלין הכי שמענא לון אבל לא ידענא מאי הוא [ובנוסח אחר: מהו]<sup>63</sup>'.<sup>64</sup> משפט זה גם מזכיר במקצת את תיאור ישראל במדבר ברדת עליהם המן: וַיֵּרְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו מִן הַיָּמִין הַזֶּה הוּא יִדְעוּ מַה הוּא [שמות טז, טו], ואכן מצינו שהזוהר ממשיל את חכמת רשב"י למן, שבימי משה כיסה את כל המדבר וניתן לכול (ובכלל זה, מן הסתם, גם

<sup>57</sup> כך לפי נוסח כתבי יד המובאים במהדורת פריצקר שם [הערה ז 6]. ובנדפס: 'ביחודא'.

<sup>58</sup> כך מצינו גם בזוהר ח"ג, קלג ע"ב (אידרא רבא), ושם מוסבר העניין.

<sup>59</sup> בכתבי יד המצוינים בפריצקר שם: 'חסדי תאומין'.

<sup>60</sup> בנוסח אחר המובא שם: 'מבסם'.

<sup>61</sup> בנוסח אחר המובא שם: 'מחבק'.

<sup>62</sup> תרגום: דויד המלך אוחז בו באותו עולם, ובו יורש מלכות. 'ואקוה שמך כי טוב', זה הקב"ה, ביסוד אותו עולם הנקרא 'טוב'. מתי נקרא טוב? – נגד חסידך'. מי הם חסידך? אלא יש חסד ויש חסד, ואלה נקראים 'חסדי דוד הנאמנים'. וכאשר אותם 'חסדי דוד' מתמלאים מאותה טובה של אצילות עתיקא קדישא, אז נקרא יסוד 'טוב', אז נמצא 'טוב' אצלם. שהרי כפי שנמצא שהוא בו (נוסח אחר: כאשר נמצא, כפי שהוא בו) כך הוא מבסם את אותו עולם אחרון, והכול מצוי בברכה. ולפיכך דויד היה מחכה לאותה דרגה (= ספירה) המאירה לאותו עולם שהוא אוחז בו.

<sup>63</sup> הובא שם.

<sup>64</sup> תרגום: דברים אלה כך שמעתי, אך לא ידעתי מהו.

לטייען), ואחרי מותו נותר ממנו רק צנצנת אחת. ובדומה אליה, אחרי מות רשב"י לא נותר אלא ספר הזוהר שבין הכריכות.<sup>65</sup>

דומה שר' חייא ור' יוסי, בקהות מסוימת, מקבלים כפשוטה את התנצלותו של הטייעא. אומנם מביעים הם שמחה והתפעלות על דבריו, אך עדיין נראה שחכמת הטייען אינה במדרגת חכמתם שלהם. חכמת הטייען היא בעיניהם בלתי מודעת, כחכמת הרים וציפורים, כמסופר (נוסח 'יהי אור'):

באו ר' חייא ור' יוסי ונשקו על ראשו, ואמרו: מי יכסה עיניך עפר,<sup>66</sup> שמעון בר יוחאי, שאתה יושב במקומך ואתה מרעיש ההרים והגבוהים, ואפי' [לו] עוף השמים אתה מרעיש, וכולם שמחים בדיבורך. או לו לעולם כשתסתלקת [!] ממנו. תמהו ר' חייא ור' יוסי ושמחו באותם טייעים.

ובנוסח הזוהר:

אתו רבי חייא ורבי יוסי ונשקו ליה ברישיה. אמר רבי חייא: מאן חפי עיניך<sup>67</sup> בעפרא רבי שמעון בן יוחאי, דאנת באתרך, ואנת מרעיש טורייא עלאי,<sup>68</sup> ואפילו צפורי שמיא וכלא חדאן במלולך, ווי לעלמא בההיא שעתא כד תסתלק מניה.<sup>69</sup>

בברכה זו לרשב"י, המסתמכת על עניין הטייען, מסתיים החלק הראשון של סיפורנו, שהבאנו כאן בשלמות. מקבילה לכך מצויה גם בסוף הסיפור כולו, ונעיין בה עתה. אינני מביא כאן את הדרשות הארוכות הבאות בחלק השני של הסיפור, לפני קטעי הסיום הללו,

---

<sup>65</sup> זוהר ח"א, ריז ע"א.

<sup>66</sup> המליצה בלשון התלמוד והמדרשים היא דווקא 'מי יגלה עפר מעיניך', בבלי, סוטה כו ע"ב ועוד. השינוי נובע מכך שבעת הסיפור שלפנינו רשב"י עודנו בחיים, והצירוף מביע חשש מן המצב הצפוי אחרי מותו.

<sup>67</sup> בנוסח אחר המובא בפריצקר שם (הערה ז 6): 'פומך' (אומנם 'עפרא לפומיה' מצוי בתלמוד, בבלי, בבא בתרא טז ע"א, דווקא כלשון קללה וסתימת פה).

<sup>68</sup> ראה יהודה ליבס, 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י', בתוך: ספר רבקה (בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), בהוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357. ניתן לקריאה גם באתרי דלעיל.

<sup>69</sup> שם, זוהר ח"ג כא ע"א-ע"ב.

הן מפני אורכן, והן מפני שהן נוגעות פחות לעניינם של הטייען עצמם, אף שאינן מנותקות גם מכך (בנוסח הזוהר יש דרשות שאינן נמצאות בנוסח 'יהי אור').<sup>70</sup>

בסוף הסיפור, בשעה שעוזבים הטייען לשלום את ר' חייא ור' יוסי, כך מברכים אלה אותם (בנוסח 'יהי אור'):

ברכו אותם ר' חייא ור' יוסי, ונשקו אותם על ראשם, ושלחו אותם לשלום. אמ' ר' חייא לר' יוסי: ברוך השם שתיקן לפנינו דרכנו. ודאי הטייען האלה הב"ה שלח אותם אלינו. יצאו ר' חייא ור' יוסי והלכו לדרכם. אמ' ר' יוסי: לבי נקשר באהבת הטייען האלו, וחכמים הם ובני תורה הם. אמ' לו ר' חייא: איני תמה על חכמת הטייען האלו, לפי שבימי ר' שמעון בר יוחאי אפי' עוף השמים מצפצפין חכמות ודבר זה ידוע בעליונים ובתחתונים.

ובנוסח הזוהר:

ברונו לון רבי חייא ורבי יוסי, ונשקו לון ברישיהו, ושדרו לון. אמר רבי חייא לרבי יוסי, בריך רחמנא דתקין ארחנא קמן, ודאי קב"ה שדר לון גבן. זכאין אינון<sup>71</sup> דמשתדלי באורייתא, ולא ארפין<sup>72</sup> מינה שעתא חדא. נפקו רבי חייא ורבי יוסי ואזלי לארחייהו. אמר רבי יוסי: ודאי רחימותא<sup>73</sup> דלבאי קשיר באלין טיעי. אמר רבי חייא: לא תוהנא על דא, דהא ביומוי דרבי שמעון אפילו צפרי שמייא מרחשן<sup>74</sup> חכמתא, דהא מלוי אשתמודען לעילא ותתא:<sup>75</sup>

כאן מתגלית מחלוקת בין ר' יוסי לר' חייא בשאלת מעלת הטייען. לפי ר' יוסי 'חכמים הם ובני תורה הם', ולפי נוסח הזוהר עוסקים הם בתורה ואינם מרפים ממנה אפילו שעה אחת. אך ר' חייא משוה את חכמתם לחכמת העופות המצפצפים בימי חייו של רשב"י.

<sup>70</sup> כך גם הדרשה הראשונה אחרי סיום החלק הראשון דלעיל, זוהר ח"ג, כא ע"ב: 'תו פתח ואמר ההוא גברא'. הדרשה המתחילה בסוף עמוד זה, בנוגע לאיילת השחר, נמצאת גם ב'יהי אור'.

<sup>71</sup> בנוסח אחר (פריצקר שם) 'אינון צדיקייא'. וראה 'זכאין אינון' (לעיל, הערה ג 22).

<sup>72</sup> נוסח אחר (שם) 'ארפיין'; 'ארכיין'.

<sup>73</sup> נוסח אחר (שם): 'רחימא רחימותא'.

<sup>74</sup> נוסח אחר (שם): 'מרחשוון'.

<sup>75</sup> זוהר ח"ג, כב ע"ב.

והשוואה זו תתחזק בקטע דלהלן, שבו ינקוט לגבי חכמת הטייען באותו פועל שנקט לגבי צפוף הצפורים ('מרחשין חכמתא').

בנוסח הזוהר נוסף כאן קטע שאין לו מקבילה ב'יהי אור'. שם מושווה דורו של רשב"י לדורו של משה רבנו, השוואה שמפותחת גם באדרא רבא, שמשווה עצמה למעמד הר סיני, וכן לדור המשיח העתידי.<sup>76</sup> הצד השווה שבשלושת הדורות הוא השגת האל. וזה לשון נוסח הזוהר כאן:

פתח רבי חייא ואמר: 'ויאמר ה' אל משה, הנך שוכב עם אבותיך וגו' [דב' לא, טז], תא חזי: כל זמנא דהוה משה קיים<sup>77</sup> בעלמא הוה ממחי<sup>78</sup> בידיהו דישראל, בגין דלא ישתכחון בחיובא קמי קודשא בריך הוא. ובגין דמשה אשתכח ביניהו, לא יהא כההוא דרא, עד דרא דייתי מלכא משיחא, דיחמו יקרא דקודשא בריך הוא כוונתייהו, דאינון אתדבקו מה דלא אתדבקו דרין אחרנין. דתנין: חמאת שפחה חדא על ימא, מה דלא חמאת עינא דיחזקאל נביאה.<sup>79</sup> אי אינון אתדבקו כל כך, נשיהו דישראל כל שכן, בנייהו כל שכן, גוברין כל שכן, סנהדרין כל שכן, נשיאים כל שכן, וכל שכן נביאה עלאה מהימנא משה, דאיהו על כלא. והשתא אלן טייעי מדברא<sup>80</sup> מרחשין חכמתא כל כך, כל שכן חכימי דרא, כל שכן אינון דקיימי קמיה דרבי שמעון ואולפי מניה בכל יומא, כל שכן וכל שכן רבי שמעון, דהוא עלאה על כלא.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> ראה באריכות 'המשיח של הזוהר' (הערה ג 2), בפרק 'האדרא כחיבור משיחי' (אחרי הערה 11).

<sup>77</sup> נוסח אחר (שם): 'דמשה אשתכח קאים'.

<sup>78</sup> נוסח אחר (שם): 'מחי'.

<sup>79</sup> נוסח אחר (שם): 'יחזקאל בן בוזי נביאה על נהר כבר'.

<sup>80</sup> נוסח אחר (שם): 'טייעין דמדברא'.

<sup>81</sup> שם. זוהר ח"ג, כב ע"ב – כג ע"א. ובתרגום: פתח ר' חייא ואמר: 'ויאמר ה' אל משה, הנך שוכב עם אבותיך וגו'. בוא וראה: כל זמן שהיה משה קיים בעולם היה מוחה בידי ישראל, כדי שלא יימצאו בחטא לפני הקב"ה. ומאחר שמשה נמצא ביניהם לא יהיה כדור הזה עד הדור שיבוא בו המלך המשיח, שייראו את כבוד הקב"ה כמותם, שהם השיגו מה שלא השיגו דורות אחרים, ששנינו: ראתה שפחה אחת על הים מה שלא ראתה עינו של הנביא יחזקאל. אם הם השיגו כל כך, נשיהם של ישראל כל שכן, בנייהם כל שכן, הגברים כל שכן, סנהדרין כל שכן, הנשיאים כל שכן, וכל שכן הנביא העליון הנאמן משה, שהוא על כול. ועתה טייעי מדבר אלה מרחשים (=מצפצים) חכמה כל כך, כל שכן חכמי הדור, כל שכן אותם העומדים לפני ר' שמעון ולומדים ממנו כל יום, כל שכן חכמי הדור, כל שכן וכל שכן ר' שמעון שהוא עליון על הכול.

אומנם בימי משה ורשב"י שורה החכמה על הכול, אך בכל זאת נשמרת היררכיה. לפי חז"ל 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל'.<sup>82</sup> דומה ששם השפחה ישראלית היא, ואף דומה שהכוונה לסתם אשה מישראל שזה עתה יצאה משעבוד מצריים עם כל ישראל, שהרי איזה שפחות היו לשפחות משוחררות אלה? אך בזוהר היא מנוגדת ל'נשות ישראל'. הקבלתה של השפחה על הים לטייען מחזקת את הסברה שגם הם לא נחשבו לישראל באופן מוחלט, אלא, כאמור, למעמד ביניים בין ישראל לבין הגויים.

בהמשך דירוגו של הזוהר ניכר הבדל בין הטייען לבין חכמי הדור, ובין אלה לבין תלמידיו הישירים של רשב"י, ובין אלה לרשב"י עצמו הדומה למשה רבנו, אם איננו למעלה ממנו.<sup>83</sup> (אולי נכון לזכור כאן, שהצירוף 'רבני האי דורא' וצירופים דומים משמשים בדור הזוהר במקום חכמי האידרא).<sup>84</sup>

בהמשך דן הזוהר במצב העגום הצפוי לעולם לאחר שיסתלק ממנו ר' שמעון,<sup>85</sup> עם חיבור לדין העלם דבר, שבפרשת ויקרא, שבתוכה משובץ סיפורנו זה:

בתר דמית משה מה כתיב: 'וקם העם הזה וזנה' וגו' [דב' שם]. כך ווי לעלמא כד יסתלק מניה רבי שמעון, דמבועי דחכמתא יסתתמו מעלמא, ויבעי בר נש מלה דחכמתא ולא ישכח מאן דיימא,<sup>86</sup> וטעאן<sup>87</sup> כל עלמא באורייתא בגין דלא ישתכח בינייהו מאן דאתער בחכמתא. על ההוא זמנא כתיב: 'ואם כל עדת ישראל ישגו' [וי' ד, יג]. ואם ישגו באורייתא, ולא ינדעון ארחהא<sup>88</sup> במאי הוא, בגין 'ונעלם דבר מעיני

<sup>82</sup> מכילתא, פרשת שירה ג, דיבור המתחיל 'זה אלי'.

<sup>83</sup> כדלעיל, בהערה ד 48.

<sup>84</sup> ראה 'כיצד נתחבר' (הערה ז 3), ליד הערה 87, לפי הנוסח באתרי דלעיל (הדברים הוספו אחרי הפרסום בדפוס).

<sup>85</sup> ראה על כך 'המשיח של הזוהר' (הערה ג 2), ליד הערות 198; 212. וראה יהודה ליבס, 'כוח המלה כיסוד משמעותה בספרות הקבלה', (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי (בעריכת מאיר מ' בר-אשר, סימון הופקינס, שרה סטרומזה, ברונו קיאזה), בהוצאת יד בן צבי והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז, עמ' 174-175 (וליד הערה 66), וכן באתרי דלעיל.

<sup>86</sup> לפי בבלי, שבת קלח ע"ב.

<sup>87</sup> מלה זו מתאימה ל'זנה' ראה לעיל הערה ג 68.

<sup>88</sup> בנוסח אחר (המובא בפריצקר שם): 'אורחא דמאריהון'. והשוה איוב כח, כג.

הקהל' [שם], דלא אשתכח<sup>89</sup> מאן דידע לגלאה עמיקתא דאורייתא ואורחה, ווי לאינון דרין דמשתכחי כדין בעלמא.<sup>90</sup>

בהמשך מתאר הזוהר את התיקון בדור המשיח. וזאת הפסקה האחרונה של הסיפור, שעוסקת, כראוי וכמקובל, בדור הגאולה:

אמר רבי יהודה: זמין קודשא בריך הוא לגלאה רזין עמיקין דאורייתא בזמנא דמלכא משיחא, בגין ד'מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' [יש' יא, ט], וכתבי: 'ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם'.<sup>91</sup> אכי"ר.<sup>92</sup>

ר' חייא הכריז כאן על ניצחון בנקודות של החכמים על הטייען. הוא מעניק יתרון לתלמידיו הרשמיים של רשב"י, הלומדים מפיו תורה כל יום, על פני אותם שמתחברים בסתר, אחר הכותל, אל תודעתו הנסתרת.<sup>93</sup> הוא מעניק יתרון לישראל ולדתו על פני יראי ה' עמי הארצות, הקשורים לר' המנונא, סבא דסבין ועתיקא קדישא, ומעדיף את חובשי בית המדרש, המשתדלים תמיד בתורה ובמצוותיה, על פני פרושי המדבר, המשוטטים בדרכים עם סחורתם אחר החמור, ומרחשים ומצפצפים כציפורים.

אך עם זאת יש לזכור שר' חייא, מבחירי תלמידי רשב"י, הוא נוגע בדבר. ייתכן גם שלא עמד על האירוניה שבדברי ההתנצלות של הטייען, והבין אותה כפשוטה. קשה לדעת מהי הכרעת הזוהר בתחרות זו, ואפשר שהוא פוסק גם לטובת אלה וגם לטובת אלה, מה שאינו מעבר ליכולת הזוהר, הזורק תמיד ניצוצין לכל עבר.

<sup>89</sup> בנוסח אחר (שם): 'ישתכח'.

<sup>90</sup> זוהר ח"ג, כג ע"א. ובתרגום: אחרי שמת משה, מה כתוב? 'וקם העם הזה וזנה'. כך אוי לעולם כשיסתלק ממנו ר' שמעון. שמבועי החכמה ייסתמו מן העולם, ויבקש אדם דבר חכמה ולא ימצא מי שיאמר. וטועים כל העולם בתורה כי לא ימצא ביניהם מי שמתעורר בחכמה. על אותו זמן כתוב: 'ואם כל עדת ישראל ישגו'. ואם ישגו בתורה ולא ידעו דרכה במה הוא, מאחר ש'נעלם דבר מעיני הקהל', שלא נמצא מי שידוע לגלות את עמקי התורה ודרכיה, אוי לאותם דורות שנמצאים אז בעולם.

<sup>91</sup> יר' לא, לג. על ידיעה זו, שתהיה אינטואיטיבית ולא דיסקורסיבית, ראה זוהר ח"ג, קל ע"ב (אדרא רבא). וראה 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה ג 2), הערה 297 ולידה.

<sup>92</sup> = אמון כן יהי רצון. כאן, זוהר ח"ג, כג ע"א, נחתם סיפור הטייען שלנו. גם לקטעים הבאים בעמוד זה יש מקבילה במדרש 'יהי אור'. הקטע הסמוך ('אשר נשיא יחטא...') מובא בנוסח 'יהי אור' בספר מנורת המאור (הנ"ל בהערה ז 2) ח"ג עמ' 150, והקטע שאחריו בעמוד זה (זוהר ח"ג, כג ע"א), הפותח במלים 'ר' יהודה ור' יוסי', מצוי ממש בהמשך העמוד שבו הסתיים סיפור הטייעים שלנו, מנורת המאור ח"ג, עמ' 293.

<sup>93</sup> השוה לעיל, הערה ג 20.